

დავით კობიძე

ქართულ-სპარსული  
ლიტერატურული  
ურთიერთობანი

I

თბილისი 1988

8 Г 1+8 И (Иран)  
83.31.17-83.3 ИРМ.  
899-962-109-891.51.09  
31279

I ტომში დაბეჭდილია სხვადასხვა დროს დაწერილი ნაშრომები (შაჰ-ნაშეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები; შაჰ-ნაშეს ქართული ვერსიების შესამე ტომის ლექსიკონი; ვისრამიანის საკითხები; რუსთველოლოგიური შტუდები; ამირანდარეჯანიანის სადაურობისათვის; ირანული პოეზია).

წიგნი განკუთვნილია ფილოლოგებისათვის. იგი დიდ დახმარებას გაუწევს ქართული და სპარსული ლიტერატურის ისტორიით დაინტერესებულ მკითხველს.

რედაქტორი ვახუშტი კოტეტიშვილი  
რეცენზენტი ჭემშიდ გიუნაშვილი

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1983

70000

K

M 608 (06) -83



## ავტორისაგან

პირველ ტომში იბეჭდება:

„შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიებისადმი მიძღვნილი გამოკვლევები:

შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყარო-  
ები;

შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების მესამე ტომის ლექ-  
სიკონი;

ვისრამიანის საკითხები:

რუსთველოლოგიური შტუდიები;

ამირანდარეჯანიანის სადაურობისათვის;

„ირანული პოეზია“.

## შპს-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები

### შ ე ს ა ვ ა ლ ი

ამ ნარკვევში ვისაზღვრებით ქართული ლიტერატურის აღორძინების პერიოდში წარმოშობილი „შპს-ნამეს“ ვერსიების სპარსული წყაროების კვლევა-ძიებით. არ ვეხებით კლასიკური ხანის ძეგლებში წარმოდგენილ იმ ეპიზოდებს, რომლებიც, შესაძლებელია, „შპს-ნამეს“ ქართული ვერსიების ძველი თარგმანებიდან მომდინარეობენ.

„შპს-ნამეს“ ქართული ვერსიების სპარსული წყაროების კვლევა ჩვენი მშობლიური ლიტერატურის საგმირო ძეგლების ერთი ნაწილის სპარსულ მწერლობასთან დამოკიდებულების კვლევაა, ამასთანავე ის სპარსული ლიტერატურის კვლევაცაა, რადგან სპარსული „შპს-ნამეს“ სხვადასხვა ვერსიების შესწავლას გულისხმობს.

ქართული ლიტერატურა აღმოსავლეთის ხალხების ლიტერატურათა შორისაც საპატიო ადგილს იჭერს. აღმოსავლურ თემებზე დაწერილ სხვა მრავალ საყურადღებო თხზულებასთან ერთად „შპს-ნამეს“ ვერსიებიც შემოდის მრავალსაუკუნოვანი ქართული ლიტერატურის საგანძურში. „შპს-ნამეს“ ქართული ვერსიების მნიშვნელობა სცილდება ჩვენი ლიტერატურის ფარგლებს. მათი კვლევა ხელს უწყობს სპარსული ვერსიების შესწავლის საქმესაც.

„მეფეთა წიგნის“ ქართული ვერსიები გადასხვაფერებულა. სხვადასხვა ვერსიის ცალკეული ნაწილები ერთმანეთში შერეულა, საგრძნობლად შეცვლილა ლექსიკაც. ყოველივე ეს, თავის მხრივ, უფრო ართულებს „შპს-ნამეს“ ქართული ვერსიების კვლევა-ძიების ისედაც რთულ საკითხებს.

„შპს-ნამეს“ ფირდოუსის თხზულებაა. იგი სპარსული ლიტერატურის დიდი ძეგლია. მისი ავტორის შესახებ მცირე ცნობები მოგვეპოვება<sup>1</sup>.

ფირდოუსი დაბადებულა 934/5 თუ 935/6 წელს, ტუსის ოლქში, ქალაქ თაბერანის შახლობლად მდებარე სოფელ ბაეში. გარდაცვლილა 1020 — 1027 წლებში. დასაფლავებულია ქ. ტუსში<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ფირდოუსის შესახებ ცნობები შემოუნახავს ძველ წყაროებს: ა) „სისთანის ისტორიას“, რომლის უძველესი ნაწილი შეიძლება მივაკუთვნოთ 1057 — 1063 წლებს, ბ) არუზი სამარკანდელის „ჩაპარ მაყალეს“ (დაწერილია 1156 წელს), გ) თუფის „ლობაბ-ოლ-ელბაბს“ (დაწერილია XIII საუკუნის დასაწყისში, 1221 წელს), დ) დოვლეთშაჰის „თეზქერათ-უშ-შუარას“ (დაწერილია 1487 წელს) და სხვა.

<sup>2</sup> ფირდოუსის ნამდვილი სახელი არ ვიცით. „შპს-ნამესში“ იგი იხსენიება აბუ-ლ-ყასიმად. მაგრამ აბუ-ლ-ყასიმ მეტსახელია. ფირდოუსი კი პოეტის („შპს-ნამეს“ ავტორის) ლიტერატურული ფსევდონიმია და ნიშნავს „სამოთხელს“.

ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ წერა დაუწყია 964 — 969 წლებში. დაუსრულე-  
ბია 999 წელს, ხოლო მისი უკანასკნელი რედაქცია 1010 წელს დაუმთავრე-  
ბია.

პოემა შედგება დაახლოებით 60 000 ბეითისაგან. იგი დაწერილია მოთე-  
ყარებით. ეს არის სალექსო ზომა, რომელიც არაბული პოეზიიდან კი არაა გად-  
მოდებული, არამედ ირანულს ნიადაგზეა აღმოცენებული და წარმოადგენს ნა-  
ციონალურ ზომას<sup>1</sup>.

ფირდოუსიმ „შაჰ-ნამეს“ წერა დაიწყო სამანელთა (875 — 999) დინასტი-  
ის ბატონობის დროს, როცა ირანული კულტურის გაზაფხული იდგა.

ცნობილია, რომ სამანელები, რომელთა ბატონობა დაახლოებით ერთ საუ-  
კუნემდე გაგრძელდა, ისლამის შემდეგ აღმოცენებულ პირველ ირანულ ნაცი-  
ონალური დინასტიების — თაქერელთა (821 — 873) და საფარელთა (867 —  
903) წარმომადგენლებთან შედარებით ირანის ნაციონალური წარსულითა და  
შშობლიური მწერლობის განვითარებით უფრო დინტერესებული მმართვე-  
ლები იყვნენ. ისინი თავიანთ თავს ძველი ირანული ნაციონალური დინას-  
ტიის (სასანელთა დინასტიის) ნამდვილ მემკვიდრეებად თვლიდნენ და ყოველ-  
ნხრივ ცდილობდნენ ირანის ძველი კულტურისა და მისი მონაპოვრების ახალ  
დროში გადმონერგვას.

ამ ხანაში იწყება ხალხში გავრცელებული საგმირო თქმულებების შეგ-  
როვება. ახალ სპარსულ ენაზე ითარგმნება ძველ ეპოქებში შემუშავებული ის-  
ტორიული ხასიათის თხზულებები, მათ შორის ხოსროვ ანუშირვანის (531 —  
579) მეფობის დროს გაფორმებული ისტორიულ-ლიტერატურული ხასიათის  
თხზულება ეგრეთ წოდებული „ხვადავ-ნამაკ“, უფრო გვიანდელი სახელწო-  
დებით „ხოდა-ნამაკ“ („მეფეთა წიგნი“), რომელიც სხვა წყაროებთან ერ-  
თად საფუძვლად დაედო ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“.

არაბთა ხალიფათისაგან თავის დაღწევამ, ირანელთა შორის ეროვნული  
მთლიანობის იდეის განვითარებამ, წარსულის დიდი კულტურის მონაპოვრე-  
ბის თანდათან აღორძინებისათვის თაქერელთა და საფარელთა დროს უკვე  
დაწყებულმა მუშაობამ სამანელთა ეპოქაში საკმაოდ შეამზადა ნიადაგი ეროვ-  
ნული კულტურის შემდგომი წინსვლისათვის.

ახალ სპარსულ ენაზე აღმოცენებულ პოეზიას, რომელიც ძირითადად სა-  
შუალო სპარსული (ფალაური) მწერლობის ტრადიციების გამგრძელებლად  
გამოვიდა, ამ დროისათვის უკვე ჰყავდა ისეთი თვალსაჩინო წარმომადგენ-  
ლები, როგორცაა: რუდაქი, აბუ შექურ, შეჰიდ ბალხელი და სხვა<sup>2</sup>. ლირი-  
კის გვერდით წარმოიშვა როგორც საიგავარაკო, ისე რომანტიკული და საგმი-  
რო ხასიათის ნაწარმოებები.

ფირდოუსის ჰყავდა წინამორბედი. ეს იყო დაყიყი, სახობო ოდებით გა-  
ნთქმული პოეტი, რომელსაც ტუსელი ფეოდალის აბუ მანსურ მოჰამედ იბნ  
აბდ-ერ-რეზაქის (გარდ. 962 წ.) თაოსნობით შედგენილი ირანული საგმირო  
თქმულებების კრებულის გალექსვა დაუწყია, მაგრამ უდროოდ დაღუპულ პო-  
ეტს აღნიშნული კრებულის მხოლოდ მცირე ნაწილი მოუსწრია.

ძნელია იმის გარკვევა, თუ ფირდოუსისთან შედარებით, რა თავისებუ-

<sup>1</sup> Ю. Н. Марр, Стихотворный размер «Шахнамэ», Статьи и сообщения, II, Москва-Ленинград, 1939, 75.

<sup>2</sup> ფირდოუსის წინაღობიანდელი სპარსული პოეზიის დახასიათება მოცემული აქვს  
Е. Бертельс-ის შრომაში: Персидская поэзия в Бухаре, X век, Москва-Ленин-  
град, 1935,

რგბანჩი ახასიათებდა დაყიყის მიერ გალექსილ „შაჰ-ნამეს“ ნაწილებს, რადგანაც, უეჭველია, მისი გამგრძელებელი — ფირდოუსი თავის ნაწარმოებში დაყიყის ლექსებს უცვლელად არ შეიტანდა.

ახლო გაცნობა „შაჰ-ნამეს“ იმ ნაწილისა, რომლის შეთხზვასაც დაყიყის მიაწერენ, ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ მისი ავტორი, როგორც პოეტი, ფირდოუსის სიმალემდე ვერ აღის.

აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ დაყიყის შემოქმედებას არ განიხილავს დოკუმენტში თავის „პოეტების მიმოხილვაში“. მოჰამედ ოუფი კი „ლაბაბ-ოლ-ელაბაბში“, სადაც იგი ცალკე თავს მიუძღვნის დაყიყი ტუსელის შემოქმედებას, ერთ სიტყვასაც არ ამბობს იმის შესახებ, რომ მას (დაყიყის) წვლილი მიუძღვის „შაჰ-ნამეს“ შექმნაში, ხოლო როცა იგივე ოუფი ფირდოუსის შემოქმედების შესახებ ლაპარაკობს, გარკვეულად აცხადებს, რომ „შაჰ-ნამე“ დაიწყო დაყიყიმ და ოცი ათასი ბეითი იმ კრებულიდან დაყიყის მიერაა ნათქვამი და სამოცი ათასი სხვა კი ფირდოუსის მიერა.<sup>1</sup>

შესაძლებელია, დაყიყი მართლაც იყო ავტორი ოცი ათასი ბეითისა, მაგრამ ფირდოუსი, საფიქრებელია, დაყიყის ნამუშევარს მთლიანად არ შეიტანდა „შაჰ-ნამეში“ და, ალბათ, ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ იგი დაყიყისეულად მხოლოდ ათას ბეითს აღიარებს:

გოშთასფისა და არჯასფის შესახებ ათასი ბეითი

ვთქვი და დასრულდა ჩემი სიცოცხლეო<sup>2</sup>,

ალაპარაკებს ფირდოუსი თავის წინამორბედს.

ფირდოუსის თქმით დაყიყის შეთხზულია „მეფეთა წიგნის“ ის ნაწილი, სადაც ლაპარაკია გოშთასფის მეფობის, ზარდუშთის გამოცხადებისა და გოშთასფის მიერ ახალი რჯულის მიღების შესახებ და აქედან მიყოლებული იმ თავის ჩათვლით, სადაც ლაპარაკია გოშთასფის სისთანში წასვლისა და არჯასფის მიერ ხელმეორედ ლაშქრის შეყრის შესახებ.<sup>3</sup>

„შაჰ-ნამეში“ მოიპოვება ისეთი ადგილებიც, სადაც მკაცრადაა გაკრიტიკებული დაყიყის პოეტური შემოქმედება და იგი „შაჰ-ნამეს“ გალექსვისათვის მოუმზადებლად არის მიჩნეული:

მისი ლექსები სუსტი იყო,

მან ვერ გააცოცხლა ძველი ეპოქებით<sup>4</sup>,

ამბობს ფირდოუსი ერთგან. ეს გარემოება კი, თავის მხრივ, იმაზე მიგვიბოძებს, რომ ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ უცვლელად არ უნდა შეეტანა დაყიყის მიერ შეთხზული ლექსები, თუმცა ისინი, მხატვრული შესრულების თვალსაზრისით, მაინც დაბლა დგანან ფირდოუსის ლექსებზე.

ფირდოუსი იძლევა ცნობებს (თუ ეს ცნობები ჩვენამდე შეურყვნელად არის მოღწეული) მისი პოემის წყაროების შესახებ.

პოეტის გადმოცემით, „უძველეს დროიდანვე არსებობდა ერთი წიგნი, შემცველი მრავალ თქმულებათა. მისი ნაწილები გავრცელებული ყოფილა მობედთა შორის და ყველა გონიერი სარგებლობდა მით. ერთ დიდგვაროვანს, დეჰყანის შთამომავალს, გულადს, გონიერსა და კეთილშობილს, გარდასულ

<sup>1</sup> The Lubābu'l — Albāb of Muhammad Awfi (ed. E. Browne), II, London-Leide, 1903—1906, გვ. 33.

<sup>2</sup> „შაჰ-ნამე“ (გამოცემა ვულერსისა), გვ. 149511.

<sup>3</sup> იქვე, 1494 — 1551.

<sup>4</sup> შაჰ-ნამე (გამოცემა ვულერსისა), 155გ.

დროთა ვითარებით დაინტერესებულს, წარსულის შესახებ თქმულებების მძებნელს, შეუკრებია მთელი ქვეყნის მოხუცი მობედები, გამოუკითხავს მათგან მეფეთა შთამომავლობისა და სახელოვან გმირთა შესახებ, თუ ვითა ეპყრათ თავდაპირველად ქვეყანა, რომელიც ახლა საზიზღარი და საცოდავი სახით გვაქვს ჩვენ მათგან დატოვებული, თუ რა ბედნიერად თავდებოდა დღეები მათი მამაცობისა.

უამბეს ყველა თქმულება მეფეთა და გარდასულ ეამთა შესახებ, როცა მოისმინა მათი [ნათქვამი], საფაჰბაღმა ერთ სახელოვან წიგნს ჩაუყარა საფუძველი“<sup>1</sup>.

ფირდოუსის ცნობებითვე ამ წიგნის გალექსვა მოუნდომებია ერთ ახალგაზრდას (დაყიყის), რომელიც მალე გამოსალმებია წუთისოფელს.

დაყიყის გარდაცვალების შემდეგ ფირდოუსის დაუწყია ძებნა იმ წიგნისა, რომლითაც ახალგაზრდა პოეტი ხელმძღვანელობდა. ერთ უახლოეს მეგობარს მიუტანია ფირდოუსისათვის ის წიგნი. მის გალექსვას შედგომია ჩვენი პოეტი. ფირდოუსის, ჩანს, გამოუყენებია როგორც სპარსულ-არაბული, ისე ფალაური წყაროები და აგრეთვე ზეპირი თქმულებებიც<sup>2</sup>.

ფირდოუსის განკარგულებაში მყოფ წერილობით წყაროებში ამბავი, რა თქმა უნდა, ისეთ პოეტურ ფორმებში არ იქნებოდა წარმოდგენილი,

<sup>1</sup> შაჰ-ნამე (გამოცემა ვულერსისა), 7—10.

<sup>2</sup> „შაჰ-ნამეში“ გვხვდება ადგილები, რომლებიც ფირდოუსის მიერ ფალაური და არაბული ენების ცოდნას ადასტურებს. პოეტი ერთგან ასე მიმართავს მკითხველს:

თუ ფალაური ენა არ იცი,  
არვანდს არაბულად დიჭლა უწოდე (გვ. 51გ).

ეს იმას ნიშნავს, რომ ფირდოუსის ორივე (ფალაური და არაბული) ენა ემარჯვება. მოჰამედ რუფის მიერ ფირდოუსის ნაწერებიდან წარმოდგენილი ადგილით ვტყობილობთ, რომ პოეტს არაბულზე და ფალაურზე დაწერილი ბევრი წიგნი უკითხავს:

ბევრი ჭაფა ავიტანე, ბევრი ნაწარმოები წავიკითხე  
არაბულ და ფალაურ ენებზე დაწერილი (ოუფი, II, 33).

გადმოცემის მიხედვით, ანუ შირვანმა ბრძანა ძველ მეფეთა შესახებ თქმულებების შეკრება. სასანელთა დინასტიის უკანასკნელმა მეფემ იეზიდგერდმა კი მიანდო დეჰყან დანიშევრს ამ მასალების შევსება და წესრიგში მოყვანა. დანიშევრის თხოვლობა შეიცავდა სპარსეთის ისტორიას გაიუმართიდან ხოსროვ ფარვიზამდე (590 — 628), სხვა ცნობებით, იეზიდგერდ III-მდე (632 — 651). იგი დაწერილი იყო ფალაურ ენაზე და იწოდებოდა ხოლაჰ-ნამაჰ-ად (ე. ი. მეფეთა წიგნად), К. Г. З а л е м а н, О черк истории древне-персидской или иранской литературы, Всеобщая история литературы, т. I, часть I, СПб, 1880, 136—137, შდრ. Th. N ö l d e k e, Das iranische Nationalepos, GPh, II, 141; E. Б е р т е л ь с, Абул-Касим Фирдоуси и его творчество, Москва-Ленинград, 1935, 35.

„შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ზოგი ეპიზოდის შესავალში (მაგალითად, ბეჟან-მანიეც ეპიზოდის შესავალში) აშკარა შიითობა გვაქვს იმაზე, რომ ფირდოუსის ამბავი ძველ, ფალაურ წყაროებში ამოუკითხავს.

ისიც ირკვევა, რომ აბუ მანსურსა და დაყიყის, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ვ. ბარტოლდს (К истории персидского эпоса. Записки Вост Отд. Русск. Арх. Об-ва, т. XXII, вып. III—IV, Петроград, 1915, 280). ჰყოლიათ წინამორბედები. როსტომის შესახებ თქმულების ერთი ნაწილი (როსტომისა და შეღადის ამბავი) „შაჰ-ნამეში“ ვილაც სევრ მერველის სიტყვებითაა გადმოცემული,

როგორც დღეს „შაჰ-ნამეში“ გვაქვს.<sup>1</sup> ის იქ, უეჭველია, წარმოადგენდა მხოლოდ ჩონჩხს, რომელსაც დიდმა პოეტმა ხორცი შეასხა და სული შთაბერა.

ფირდოუსის 30 — 35 წლის განმავლობაში უმუშავნია „შაჰ-ნამეზე“. ბევრი მწუხარება და დარდი, სილატაკე და შიმშილი გადაუტანია პოეტს ამ ხნის განმავლობაში, მაგრამ ხელიდან არ დაუგდია მისი საყვარელი საქმე. ის შრომის ანაზღაურებასა და დაფასებას მოელოდა სამანელთა დინასტიის წარმომადგებლებისაგან, მაგრამ ისტორიის უღმობელმა ქართველიმა უკულმა დაატრიონა ამ დინასტიის ბედი.

სამახელები, როგორც გაბატონებული ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენლები, განაგრძობდნენ წინა პერიოდებში არსებული დინასტიების (თაჰერელთა და საფარელთა) გზას.

შინაგანი მოუწესრიგებლობა და მძიმე გადასახადები მეტად მწვავე ეკონომიურ პირობებს უქმნიდა მოსახლეობას. სამანელთა დროს ხშირ მოვლენად იქცა ფეოდალური მმართველობით უკმაყოფილო გლეხთა მასობრივი აჯანყებები, რაც დღითი დღე აუძლურებდა ამ დინასტიის საფუძვლებს. გლეხობის უდიდეს ნაწილსა და სამანელთა მმართველობას შორის განხეთქილებათა გაღრმავებას ის გარემოებაც უწყობდა ხელს, რომ სამანელები ისწრაფოდნენ მთელი სახელმწიფოს ერთ მტკიცე, მთლიან ძალად გარდაქცევისაკენ, და იძულებული ხდებოდნენ მფარველობა გაეწიათ ხელოსნურ-ვაჭრული ყოფის განვითარებისათვისაც, რაც, თავის მხრივ, მძიმე ეკონომიურ პირობებში აყენებდა გლეხობას, რომელიც ჭერ კიდევ ნატურალური მეურნეობის პირობებში იმყოფებოდა.

არც წვრილი მემამულენი იყვნენ სამანელთა მმართველობით კმაყოფილი; სამანელები ცდილობდნენ, რომ წვრილი მემამულენი თავიანთ მომხრეებად გაეხადათ. ამ მიზნით ნიშნავდნენ მათ სხვადასხვა საპასუხისმგებლო თანამდებობებზე, მაგრამ ეს უქანასკნელნი ამ თანამდებობებს ცენტრალური მმართველობის — სამანელთა პოლიტიკის წინააღმდეგ იყენებდნენ<sup>2</sup>, გარემოება, რაც უფრო ამწვაებდა სამანელთა ეპოქის წინააღმდეგობებს.

რაც დრო გადიოდა, უფრო და უფრო იზრდებოდა ხალხის უკმაყოფილება. ბოლოს, საქმე იქამდე მივიდა, რომ მათ სავსებით ჩამოშორდა ხალხი.

სამახელებმა, ბატონობის უქანასკნელ დღეებში, ყოველგვარ საშუალებას მიმართეს, რათა ილექის მეთაურობით შემოსეულ თურქთა წინააღმდეგ საბრძოლველად გამოეყვანათ ხალხი, მაგრამ ამაოდ. მოსახლეობამ არაერთი წინააღმდეგობა არ გაუწია შემოსეულ თურქებს.

სამახელთა დაუძლურებასთან ერთად ძლიერდებოდა დაზნელთა სამეფო და თითქმის ერთსა და იმავე დროს (999 წელს) მოხდა თურქების მიერ

<sup>1</sup> ფალურ ენზე შეთხზულ ჩვენამდე მოღწეულ ერთ თხზულებაში (ქარ-ნამაკე არღა-შირე პაპაქან — პაპაქის შვილის არღაშირის საქმეთა წიგნი) გადმოცემული ამბის ერთ ნაწილთან „შაჰ-ნამეს“ შესადარი ადგილის შედარებით გაიჩვენა, რომ ფირდოუსი სწორად გადმოგვცემს მისი წყაროების სიუჟეტების სარჩულს (იხ. E. G. Brown, A Literary History of Persia, I, London, 1902. 137—150), მაგრამ შინაარსის მსვლელობაში საკუთარი წვლილიც ბევრი შეაქვს (М. Дьяконов, Фердоуси, жизнь и творчество, Москва-Ленинград, 1940, 110).

<sup>2</sup> А. Ю. Якубовский, Махмуд Газневи (сб. Фердовси), Ленинград, 1934, 67 — 68.

სამხელთა სატახტო ქალაქის ბუხარის ალბა და მაჰმუდ ღაზნევის (999 — 1030), როგორც დამოუკიდებელი მმართველის, ტახტზე ასვლა<sup>1</sup>.

ეს მოხდა სწორედ იმ დროს, როცა ფირდოუსის პოემა ძირითადად დასრულებული იყო.

ფ. ენგელსის განსაზღვრაში — „მთავრობებს აღმოსავლეთში მუდამ მხოლოდ სამი უწყება გააჩნდათ: საფინანსო (ძარცვა საკუთარი მოსახლეობისა), სახმელრო (ძარცვა თავისა და უცხო ქვეყნებში) და საზოგადოებრივ სამუშაოთა (ზრუნვა, აღდგენა-განახლებისათვის)“<sup>2</sup> — მაჰმუდ ღაზნევის ეპოქის სურათიცაა გადაშლილი.

მოსახლეობის აუტანელ მდგომარეობაში ჩაყენება, ძარცვა-გლეჯა და დაუსრულებელი ომების წარმოება ახასიათებს ამ უდიდესი ღესპოტის ბატონობის დღეებს.

იხლოეთის ძარცვით გატაცებული მაჰმუდი სრულებით არ იყო დაინტერესებული ირანული კულტურის აყვავებით. პირიქით, მისი მეფობისას იყო ცლა სამანელთა დროს სახელმწიფო ენად აღიარებული ახალი სპარსული ენის განდევნისა და ოფიციალური ქალაღდების ენად არაბულის შემოღებისა<sup>3</sup>.

ფირდოუსი იძულებული ხდებდა პოემაში შესცვალოს ბევრი ლექსი<sup>4</sup>, აქა-იქ ჩაურთოს მაჰმუდის საქმეში ადგილები (ალბათ, ნაცვლად სამანელთა დინასტიის წარმომადგენლებისადმი მიძღვნილი ადგილებისა, რაც „შაჰ-ნამეში“ ჩვენი აზრით, უნდა ყოფილიყო), მისი უკვდავი ქმნილებით წარსდგეს მეფის წინაშე და სთხოვოს მას შრომის დაფასება, მაგრამ ამაოდ. მაჰმუდმა არ დაფასა „შაჰ-ნამე“ და მისი ავტორი<sup>5</sup>.

ფირდოუსი იძულებულია გაშორდეს სულთან მაჰმუდ ღაზნელის სამეფო კარს. მეცნიერებისათვის დღემდე უცნობია თუ სად, ან რა პირობებში აღსრულდა სპარსული სიტყვის ამ უდიდესი ოსტატის დღენი.

გადმოცემით, პოეტს შეუთხზავს „სატირა სულთან მაჰმუდზე“<sup>6</sup>, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. ყოველ შემთხვევაში იმ სახით, რა სახითაცაა იგი წარმოდგენილი „შაჰ-ნამეს“ გამოცემებსა თუ ხელნაწერებში, არ შეიძლება ფირდოუსის ხელიდან იყოს გამოსული შემდეგ გარემოებათა გამო:

ა) სატირაში უცვლელად გვხვდება „შაჰ-ნამედან“ ამოღებული მთელი რიგი ადგილები. ნუთუ დიდი პოეტი ფირდოუსი ახალ ლიტერატურულ თხზულებასში (სატირაში) სიტყვასიტყვით განიმეორებდა მის მიერ უკვე ერთხელ სათქვამ სტრიქონებს?

ბ) სატირაში თავიდან ბოლომდე ის აზრია გატარებული, რომ სულთან მაჰმუდმა ვერ გაამართლა პირობა (გადმოცემით, მას „შაჰ-ნამეს“ ავტორისათვის

<sup>1</sup> В. Бартольд, Туркестан в эпоху монгольского нашествия, СПб., 1900, 285.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. XXI, Москва-Ленинград, 1929, 494.

<sup>3</sup> В. Бартольд, Туркестан..., 307.

<sup>4</sup> Иосиф Орбели, Шах-наме (сб. Фердовси), Ленинград, 1934, 11.

<sup>5</sup> ფირდოუსისა და მაჰმუდის ურთიერთობის შესახებ საქვეყნოდ ცნობილი თქმულებით, რომელიც, უნდა ვიფიქროთ, წარმოშობილია მაჰმუდის მხარეზე მდგომი ფეოდალური არისტოკრატიის წრეში, მაჰმუდმა საბოლოოდ მაინც დააფსა ფირდოუსის შრომა და სწორედ იმ დროს, როცა ქალაქ ტუსის ერთი კარებიდან გამოქონდათ ღრმად მოხუცი პოეტის გაცივებული ცხედარი, მერო კარებში შედიოდა მაჰმუდის მიერ გამოგზავნილი ჭილდოთი დატოული ქარავანი.

<sup>6</sup> მისი ქართული თარგმანი შესრულებულია ჩვენ მიერ. „ფირდოუსის სატირა სულთან მაჰმუდზე“, ჩვენი თაობა, თბილისი, 1938, № 5, 56—61.

თითო ბეითში თითო ოქრო უნდა მიეცა), როცა ყველაფრით დადასტურებულია, რომ ფირდოუსის პოემა უკვე დამთავრებული ჰქონდა მაჰმუდის ტახტზე ასვლამდე და, მამასადამე, მაჰმუდ ლაზნელის მხრივ რაიმე პირობაზე ლაპარაკი არ შეიძლება.

როგორც ჩანს, აქ ყალბის მქნელი მოქმედებს. მას „შაჰ-ნამედან“ გამოუყრებია სტრიქონები, შეუცვლია მათი დანიშნულება და გაუერთიანებია ისინი მაჰმუდის საწინააღმდეგოდ დაწერილ გესლიან სატირაში. უფრო საფიქრებელია, რომ სატირა მაჰმუდის გარდაცვალების შემდეგ იყოს შეთხზული — საერთოდ პოეტის შრომის სათანადოდ დაფასებისათვის სხვა მეფეებზე გავლენის მოზღენის მიზნით — ვინემ მის სიტოცხლეში.

ნათქვამი, რა თქმა უნდა, არ გამორიცხავს ფირდოუსის მხრივ მაჰმუდ ლაზნელის შესახებ სატირის შეთხზვის შესაძლებლობას, მაგრამ ოგი ჩვენამდე არ მოღწევს. მისი თანამედროვე სახე კი იმაზე მიგვიჩვენებს, რომ სატირა ფირდოუსის პოემიდან გამოყრებილი ადგილების გამოყენების საფუძველზე სხვა პოეტისა თუ პოეტების მიერაა შეთხზული.

სატირას თავისთავად დიდი მნიშვნელობა აქვს. შესაძლებელია, მასში შემოხახული იყოს ისეთი ადგილებიც (თავის დროზე ამოღებული „შაჰ-ნამედან“), რომლებიც ახლა პოემაში არ იკითხება და საჭირო კი იყოს მათი შეტანა.

გადმოცემით, ღრმა მოხუცებულობაში მყოფ პოეტს შეუთხზავს რომანტიკული ხასიათის პოემა „იუსუფო ზულიხა“, რომელიც, მხატვრული შესარულების თვალსაზრისით, „შაჰ-ნამეს“ სიმალლემდე ვერ აღწევს, მაგრამ საერთო ლიტერატურულ მნიშვნელობას არაა მოკლებული.

ამ თხზულებაში წინაა წამოწეული არა იოსებისა და ზულიხას სამიჯნურო ურთიერთობის, არამედ მამა-შვილის (იაკობისა და იოსების) ერთმანეთის დაპორობით გამოწვეული მწარე განცდების გადმოცემა.

ფირდოუსის მიწვევება აგრეთვე ზოგიერთი ლირიკული ხასიათის ლექსიც<sup>1</sup>, მაგრამ მთავარი, რამაც პოეტის სახელი უკვდავების შარავანდელით შემოსა, სპარსული პოეზიის უდიდესი ქმნილება — „შაჰ-ნამეა“.<sup>2</sup>

ლეგენდარული ხასიათის თქმულებებს „შაჰ-ნამეში“ ცვლის ისტორიული ამბები, რომელთა გადმოცემისას (ბაპრამ გურის ან ისქენდერ მაკედონელის შესახებ ეპიზოდები) ფირდოუსი უხვად იყენებს ფანტასტიკურ ელემენტებსაც.

„შაჰ-ნამეში“ გადმოცემული ყოველი ეპიზოდი, სულ ერთია, ვიგულისხმებთ აქ ბეჟან-მანიყეს, ზაალ-როდაბეს, ხოსროვ-შირინის თუ ზააქ-ფერიდუნის ან როსტომ-ზურაბის შესახებ ამბავს, დამოუკიდებელი ლიტერატურული ნაწარმოების შთაბეჭდილებას ტოვებს. ამავე დროს „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდები ისეა ერთმანეთთან შეკავშირებულ-შეისისხლხორცებული, რომ ყოველი მათგანი ამბის განვითარების ცალკეულ საფეხურს წარმოადგენს.

ფირდოუსი უდიდესი ოსტატია საგმირო ეპიზოდების დახატვისა. პოეტი

<sup>1</sup> გამოცემულია ჰერმან ვთეს შერ: *Firdausi als Lyriker, Sitzungsberichte der phil. phil. und hist. Klasse. B. II—III, 1872—73.*

<sup>2</sup> თხზულების მოკლე შინაარსი გადმოცემული აქვთ E. Э. Бертельс-ს: *Абул-Касим Фирдоуси и его творчество, Москва-Ленинград, 1935, 39—47.* М. Дьяконов-ს: *Фирдоуси, жизнь и творчество, Москва-Ленинград, 1940, 56—128* და სხვებს. ქართულად იგი იკითხება ალ. ბარამიძის წიგნში — ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, 1940, 25—29.



თანაბარი თანაგრძნობითა და სიყვარულით გადმოგვცემს ამა თუ იმ უმირის (სულ ერთია, იგი ირანელია თუ თურანელი) საგმირო საქმეებს. საგმირო ამბების გადმოცემაზე ნაკლებად როდი ეხერხება პოეტს რომანტიკული ეპიზოდების გადმოცემა. ბეჟან-მანიყეს რომანული თავგადასავალი „შაჰ-ნამეს“ ერთი საუკეთესო ეპიზოდთაგანია.

„შაჰ-ნამეს“ ენა მრავალფეროვანია. აქ, იმ დროის თვალსაზრისით, არქაული ფორმებიცაა წარმოდგენილი. იშვიათად გვხვდება არაბული სიტყვები. ჩანს, ფირდოუსი გაურბოდა მათ. ეს ენა სანიშნუშოა, როგორც კლასიკური სპარსული.

ფირდოუსის ნაწარმოებმა უდიდესი გავლენა მოახდინა არა მარტო სპარსულ, არამედ მთელი აღმოსავლური ლიტერატურის განვითარებაზე. „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვით დაიწერა მრავალი როგორც რომანტიკული, ისე საგმირო ხასიათის თხზულება.

„შაჰ-ნამეს“ საერთო ლიტერატურული ზასიათი, მისი ენის არქაული ფორმები მულამ იძლეოდა ტექსტის შერყენისა და მასში მრავალი სახის ჩანართების შეტანის შესაძლებლობას. რაც დრო გადიოდა, „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის შერყენა უფრო საგრძნობი ხდებოდა. ეს გარემოება, თავისთავად ცხადია, არსებობის საფრთხეს უქმნიდა ირანელი ხალხის ეროვნული კულტურის საუნჯეს — მრავალ თაობათა უსაყვარლეს ფირდოუსის წიგნს. აუცილებელი გახდა თხზულების ტექსტის შესწორებისა და შემდეგი დროის ჩანართებისაგან მისი გასუფთავებისათვის ზრუნვა.

„შაჰ-ნამეს“ ტექსტის კრიტიკული დადგენა პირველად თიმურიდების ეპოქაში (XIV — XV საუკ.) სცადეს. ბაისუნგარის ბრძანებით მოახდინეს მის წიგნსაცავში არსებული ხელნაწერების შემოწმება. თვითონ ბაისუნგარმა შეადგინა გამოცემის წინასიტყვაობა, რომელშიც მრავალი წყაროს შესწავლის საფუძველზე თავმოყრილია ფირდოუსისა და მისი პოემის შესახები ცნობები, გარემოება, რისთვისაც იგი (წინასიტყვაობა) დღემდე ინარჩუნებს მცენიერულ მნიშვნელობას.

ბაისუნგარის კომისიამ მიზანს ვერ მიაღწია; მის მიერ შემუშავებული ტექსტი ჩანართებიანი აღმოჩნდა.

მეორედ, „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის დადგენა სცადა მ. ლემსდენმა, რომელმაც 27 ხელნაწერის ფარგლებში დაიწყო მუშაობა, მაგრამ ფიზიკური უძლურებისა და არახელსაყრელი ეკონომიური პირობების გამო იძულებული გახდა მხოლოდ ერთ, როგორც ჩანს, საკმაოდ ჩანართებიან ხელნაწერზე შეჩერებულიყო და ის დაედო მთელი ტექსტის საფუძველად. გამოცემა: განზრახული იყო რვა ტომად, მაგრამ აქედან მხოლოდ პირველი ტომი დაიბეჭდა კალკუტაში 1811 წელს.

ლემსდენს არ გააჩნდა ამ საქმისათვის საჭირო გამოცდილება. იგი ტექსტის დადგენისათვის ვერ იყენებდა სათანადო მეცნიერულ მეთოდებს, რამაც, ცხადია, უარყოფითად განსაზღვრა დამზადებული ტექსტის მეცნიერული ღირებულება.

„შაჰ-ნამეს“ პირველი მეცნიერი გამომცემელი, როგორც ამას ერთხმად აღიარებენ სპარსული ლიტერატურისა და, კერძოდ, ფირდოუსის შემოქმედების მკვლევარნი, ტერნერ მაკანი იყო.

მან პოემის ხელნაწერების ფულადსამით შესწავლისა (ხელთ ჰქონდა 17 ხელნაწერი) და მეცნიერული მეთოდების გამოყენების საფუძველზე, მისი დროის კვალობაზე, შეძლო გამკლაველობა ძნელ ამოცანას. მაკანის ტექსტი დაიბეჭ-

და კალკუტაში ოთხ ტომად 1822 წელს. იგი დღემდე ინარჩუნებს მეცნიერულ ღირებულებას და ამ მხრივ მაღლა დგას შემდეგ გამოცემულ ტექსტებზე<sup>1</sup>.

მეცნიერმა გამომცემელმა (მაკანმა) შეძლო „შაჰ-ნამეს“ ტექსტიდან გამოეყო მის განკარგულებაში მყოფ ხელნაწერებში მოთავსებული ჩანართები (ჯემშიდის თავგადასავალი, როსტომის მიერ მთის ყაჩაღის — ქუქის განადგურების ამბავი, „ბარზუ-ნამეს“ ეპიზოდები), რომლებიც მან, როგორც მეცნიერებისათვის საინტერესო მასალები, დამატებების სახით დაურთო მეოთხე ტომს.

საყურადღებოა ყ. მოლის მიერ გამოცემული ტექსტიც<sup>2</sup>. მაგრამ იგი არ შეიძლება მთლად უნაკლოდ იქნეს მიჩნეული. მასში აქა-იქ ჩანართებიანი ადგილები გვხვდება. მოლს, ლექსის საბოლოო რედაქციისას, ზომისა და რითმის მნიშვნელობისათვის ვერ მიუქცევია სათანადო ყურადღება<sup>3</sup>.

ა. ვულერსის ტექსტი<sup>4</sup> შემუშავებულია მაკანისა და მოლის მიერ გამოცემული ტექსტების საფუძველზე. ვულერსმა გამოიყენა აგრეთვე თეირანის 1850 წლის გამოცემაც. ვულერსი, „შაჰ-ნამეს“ ბეჭდურ გამოცემებზე რიუკერტისა და ირანელი პოეტის მაჰრამის შენიშვნების გამოყენებით, ასე თუ ისე, სძლევს ამოცანას, მაგრამ დამოუკიდებელი მოქმედების დროს ხშირად უმწეო მდგომარეობაში ვარდება<sup>5</sup>.

ვულერსის ტექსტი შეიცავს „შაჰ-ნამეს“ მეტად მნიშვნელოვან მითოლოგიურ — საგმირო ნაწილს. იგი, როგორც აღნიშნული ტექსტების ერთგვარი გაერთიანების ცდის საფუძველზე შემუშავებული, საკმაო ნდობას იმსახურებს. მასზე ფირდოუსის ბევრი მცოდნე აღიზარდა.

ნაკანისა და მოლის მიერ გამოცემული ტექსტების გარდა, არსებობს „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის სრული გამოცემა. იგი დაიბეჭდა თეირანში 10 ტომად ფირდოუსის 1000 წლის იუბილესთან დაკავშირებით. თეირანის ტექსტი, როგორც ძირითადად მაკანის, მოლისა და ვულერსის ტექსტების საფუძველზე შემუშავებული, ახალ მოვლენას არ წარმოადგენს „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის მეცნიერულად დადგენის საქმეში.

ამით, ვფიქრობთ, ამოიწურება ცნობები „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის ძირითადი გამოცემების შესახებ.

„შაჰ-ნამეს“ ტექსტის მეცნიერული დადგენა მეტისმეტად რთულ საქმეს წარმოადგენს. თ. ნოელდეკე ძველი ხელნაწერების (რომლებიც XIII საუკუნის მეორე ნახევარს ვერ გადაშორდება) შესწავლისა და ცალკეული ადგილების ერთმანეთთან შედარების შედეგად იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ამ ხელნაწერებიდან არც ერთი არ წარმოადგენს იმდენად საიმედოს, რომ „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის კრიტიკული გამოცემის საფუძველად დადგა შეიძლებოდეს<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> А. А. Ромаскевич, Очерк истории изучения Шах-намэ (сб. Фердовси), Ленинград, 1934, 21.

<sup>2</sup> იგი დამუშავებულია 30 ხელნაწერის შესწავლის საფუძველზე; გამოცემულია პარიზში (1838—1878 წლებში) 7 ტომად. მისი გამოცემა დაამთავრა მოლის მოწაფემ Barbier de Meynard-მა.

<sup>3</sup> ყოველივე ამან გამოიწვია Rückert-ის მკაცრი კრიტიკა: Bemerkungen zu Mohls Ausgabe des Firdusi, ZDMG. B. VIII (1854), გვ. 239—329 X (1856). გვ. 127—282. Rückert-ი. სამწუხაროდ, მხოლოდ პირველი ტომით შემოიფარგლა.

<sup>4</sup> დაიბეჭდა ლიედენში სამ ტომად: პირველი ტომი — 1877 წელს, მეორე — 1879 წელს, ხოლო მესამე გამოცემა Landauer-მა (ვულერსის მოწაფემ) 1884 წ.

<sup>5</sup> Th. Nöldeke, Das iranische Nationalepos, 207.

<sup>6</sup> იქვე, 195.

„შაჰ-ნამეს“ ხელნაწერი ტექსტები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. არა მხოლოდ მოგვიანო დროის, არამედ ადრინდელი ხანის ხელნაწერებიც კი — ლონდონისა (დაახლოებით 1276/7 წლისა) და ლენინგრადისა (1333 წლისა) მცდარ წაკითხვებს შეიცავენ<sup>1</sup>. ირანისტ ე. ბერტელსის აზრით, ეს მძიმე მდგომარეობა იმით უნდა იყოს გამოწვეული, რომ „შაჰ-ნამეს“ გადაწერა და გავრცელება მისი საბოლოო რედაქციის დამთავრებამდე ხდებოდა<sup>2</sup>.

ჩვენი აზრით, ფირდოუსის პოემის ნაწილების, მისი ცალკეული ეპიზოდების (როგორცაა, მაგალითად: ბეჟან-მანიყეს ან როსტომის და ისფენდიარის ბრძოლის ეპიზოდი და სხვა მისთანანი) გავრცელება, როგორც ამაზე ამ ეპიზოდების გარეგნული სახე მიგვიჩვენებს (ისინი ახდენენ შთაბეჭდილებას ცალკე დაწერილ თხზულებებისას, რომელთაც საკუთარი, სხვებისაგან დამოუკიდებელი შესავალი და დასკვნები გააჩნია), ცალ-ცალკე, მათი დაწერის-თანავეა საფიქრებელი.

ეს, რა თქმა უნდა, ართულებს „შაჰ-ნამეს“ ტექსტზე მომუშავეთა მდგომარეობას. ძნელდება ყოველმხრივ ნათელი წარმოდგენა ვიქონიოთ ფირდოუსის თხზულების ადრინდელ რედაქციაზე; მაგრამ მთავარი რამ მაინც გაკეთებულია. ძირითადად გამოძლეა და განდევნილი ტექსტიდან სხვადასხვა ავტორთა (მიმბაძველ-გამგარძელებელთა) თხზულებები და ნაწილები ამ თხზულებებისა. დავა შეიძლება მხოლოდ ცალკეული ადგილებისა თუ ბეითების შესახებ წარმოებდეს.

„შაჰ-ნამეს“ ტექსტის დადგენა-გამოცემის საქმეში ჩატარებულმა მუშაობამ ნაყოფიერი შედეგები მოგვცა, რაც შემდგომი წინსვლის მტკიცე საფუძველს წარმოადგენს. შესაძლებელია, „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის მეცნიერულად დადგენის საქმეში ყველა სპეციალისტის გაერთიანებამ, ყველა ხელნაწერის შესწავლასთან ერთად აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურაში არსებული ვერსიების მონაცემების გათვალისწინებამ და ამ გზით ჩატარებულმა ერთობლივმა მუშაობამ დამაკმაყოფილებელი შედეგები მოგვცეს.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიების სხვადასხვაობა გამოწვეულია ტექსტებში სხვადასხვა დროს შესული ჩანართებით, ცალკეული ეპიზოდებისა და ადგილების გადაკეთებით, შეკვეცით ან გაფართოებით. „შაჰ-ნამეს“ ტექსტში ცვლილებების შეტანა, მასში ფირდოუსის მიბაძვით დაწერილი სხვადასხვა ნაწარმოების მთლიანი თუ ცალკეული ეპიზოდების სახით შეჭრა, ადრინდელ ხანაში (XI—XII საუკ.) უნდა დაწყებულიყო.

პირველი ნაწარმოები, რომელსაც ამ მხრივ საგრძნობი (და ამავე დროს არასასურველი) როლი უნდა შეესრულებია, ვფიქრობთ, ასადი ტუსელის მიერ შეთხზული საგმირო პოემა „გერშასფ-ნამეა“; იგი 1064—1066 წლებშია დაწერილი. „გერშასფ-ნამე“ „შაჰ-ნამეს“ ტექსტს უერთდება იმ ადგილას, სადაც გადმოცემულია ზააქისაგან ჭემშიდის ტახტის დაპატრონების ამბავი. „გერშასფ-ნამეშიც“ თხრობა სწორედ აქედან იწყება და ეს გარემოება აძლევს ერთგვარ საფუძველს ტექსტის გადამწერსა თუ რედაქტორს, რომ იგი „შაჰ-ნამეს“ შეუერთოს<sup>3</sup>, ორივე პოემაში ამისათვის საჭირო ცვლი-

<sup>1</sup> Е. Э. Бертельс, Абу-л-Касим Фирдоуси и его творчество, 33.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> ხშირია შემთხვევა, როცა „შაჰ-ნამეს“ ხელნაწერებში „გერშასფ-ნამედან“ მხოლოდ ჭემშიდის ქაბულს გაქცევია და იქაური შაჰის ასულზე მისი დაქორწინების ამბავია გადმოცემული.

ლებები მოახდინოს და, ამრიგად, ერთმანეთს შეათანხმოს ორი პოეტის სხვადასხვა თხზულებაში მოთხრობილი ამბები.

მეორე თხზულება, რომელიც აღვინდებლ ხანას (XI საუკუნეს) ეკუთვნის და, საფიქრებელია, აღრევე (შეიძლება „გერშასფ-ნამეზედაც“ აღრე) შეიქრა „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებში, გახლავთ „ბარზუ-ნამე“, რომელიც ვინმე ათას თუ ათაჲს მიეწერება.<sup>1</sup> იგი დიდი მოცულობის, დაახლოებით 68 000 ბეითისაგან შედგარა ნაწარმოებია. „ბარზუ-ნამეში“ ზურაბის შვილის ბარზუს საგმირო თავგადასავალია მოთხრობილი. „შაჰ-ნამეს“ ჩანართებიან ტექსტებში „ბარზუ-ნამეს“ მხოლოდ ნაწილი იკითხება. იგი ტექსტს ბეჟან-მანიყეს ეპიზოდის შემდეგ უერთდება.

მესამე, აგრეთვე ფირდოუსის მიბაძვით შეთხზული, აღვინდელი ხანის (XII საუკუნის) ნაწარმოები არის „ბაჰმან-ნამე“, რომელიც „შაჰ-ნამეს“ ტექსტში ჩვეულებრივ ცვლის ბაჰმანის მეფობის ეპიზოდს. ამ თხზულებაში, ძირითადად, ბაჰმანის მეფობა და მისი ბრძოლებია გადმოცემული. ბრძოლებს ბაჰმანი და მისი ფალავნები აწარმოებენ ისუენდიარის (ბაჰმანის მამის) სისხლის ძებნისათვის ზაალის, ფარემორზისა და სხვა ირანელი ფალავნების წინააღმდეგ.

მეოთხე ნაწარმოები, რომელიც, თუმცა იშვიათად, მაგრამ მაინც „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებში ჩანართის სახით გვევლინება, არის „საამ-ნამე“, შემუშავებული, საფიქრებელია, XIV საუკუნის გასულს, ან XV საუკუნის გარიჟრაჟზე. „საამ-ნამეში“ საამის (ნარიმანის ძის) საგმირო-რომანული ამბებია მოთხრობილი. იგი „შაჰ-ნამეს“ ტექსტს მანუჩარის ტახტზე ასვლის ეპიზოდიდან უერთდება.

აქ ჩამოთვლილთა გარდა, კიდევ არსებობენ მიმბაძველ-გამგარქლებელთა ნაწარმოებები (როგორცაა, მაგალითად: „აზარბარზინ-ნამე“, „ფარემორზ-ნამე“, „ქუშ-ნამე“ და სხვა), რომლებიც აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებს უერთდებიან, მათში საკმაო ცვლილებებსაც იწვევენ და, ამრიგად, ამრავლებენ სპარსული ვერსიების რაოდენობას.

„შაჰ-ნამეს“ ტექსტებში შესული ჩანართები დროთა ვითარებაში ისე იცვლებიან, ისინი იმდენად შორდებიან თავიანთ პირვანდელ სახეს, რომ ხშირად ძნელდება ამა თუ იმ ეპიზოდისა თუ ადგილის სადაურობის გამოცნობა. ეს გარემოებანი, თავის მხრივ, იმდენად ასხვაფერებენ ნაწარმოების ლიტერატურულ სახეს, რომ ხშირად „შაჰ-ნამეს“ სახეცვლილი ვერსია სხვა ნაწარმოებად უფრო წარმოგვიდგება, ვინემ „შაჰ-ნამედ“. ეს განსაკუთრებით ითქმის ლექსითი ვერსიების გვერდით არსებული პროზაული (და აგრეთვე ლექსნარევი პროზაული) ვერსიების მიმართ.

„შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსიები ლექსითი ვერსიების პროზად გადაქეთებას წარმოადგენენ, ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ისინი თითქოს სიტყვასიტყვით მისდევენ ლექსით ვერსიებს. პროზაულ ვერსიებში გაძლიერებულია საგმირო-სარაინდო მოტივები, შეტანილია როგორც სხვა საგმირო ნაწარმოებებიდან, ისე პირადი ფანტაზიის შედეგად შემუშავებული ახალ-ახალი ეპიზოდები. ასეთი ხასიათის ცვლილებანი, თავისთავად ცხადია, პროზაული ვერსიების ლექსითთან თანდათანობით დაშორებას იწვევენ.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსული პროზაული ვერსიები სეფევიდების დროს (1526

<sup>1</sup> Mohl, Le livre des rois, I, Paris, 1876, LXXVII; Ю. Н. Марр, Статьи и соображения, 24.

— 1743) წარმოიშვენ. ირანის ნაციონალური სახელმწიფოს ახალ პოლიტიკურ ამოცანებთან დაკავშირებით „შაჰ-ნამეზე“, როგორც ნაციონალური ეპოსის ძეგლზე, იზრდება მოთხოვნილება. ფართო მოსახლეობისათვის გაუგებარი ხდება ძველი კლასიკური პერიოდის ძეგლების ენა. საქირო ხდება ხალხის გასაგებ ენაზე საგმირო ამბების გადატანა, იწყება „შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსიების შემუშავების ეპოქა.

პირველად „შაჰ-ნამე“ გადაკეთდა პროზად ინდოეთში დიდი აქბარის (1556 — 1605) დროს, ირანელი სწავლულისა და პოეტის ტაყი-ედ-დინ მოჰამედ შუშთარის მიერ. 1652 წელს კი ინდოეთშივე (შაჰ ჯაჰანის დროს) თავაქულ ბეგმა შეადგინა „შაჰ-ნამეს“ ნახევრად პროზაული და ნახევრად ლექსითი რედაქცია. იგი თავდება ალექსანდრე მაკედონელის ამბით. თავაქულ ბეგს ამ რედაქციის შემუშავებისას ინტერპოლირებული ტექსტით უსარგებლობია.

მეორე, აგრეთვე შემოკლებული რედაქცია სათაურით „შაჰ-ნამე ნასრ“ („შაჰ-ნამე“ პროზად) შეადგინა 1671 წელს ვინმე ხურშიდმ. ამ რედაქციის ნაწილი, რომელიც ზარდუშთს შეეხება, შევსებულია „ზარდუშთ-ნამეში“ მოთხრობილი ლეგენდით.

„შაჰ-ნამეს“ პროზად გადაკეთების შემთხვევა ხშირია. უკანასკნელ ხანამდე არ შენელებულა ფირდოუსის პოემაში ლექსად მოთხრობილი ირანული საგმირო-საფალავნო ამბების პროზად გადათხრობის სურვილები.

„შაჰ-ნამე“ მუდამ დიდ ინტერესს იწვევდა აღმოსავლეთის ხალხებს შორის. არაბულ, თურქულ, უზბეკურ და სხვა ლიტერატურაში „შაჰ-ნამესა“ და მის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებების ბევრი ვერსია მოიპოვება.

ქართულ ლიტერატურაში ჩვენ გვაქვს „შაჰ-ნამეს“ როგორც ლექსითი, ისე პროზითი ვერსიები.

ლექსითი ვერსიებია: ა) „როსტომიანი“, რომელშიც ამბავი გადმოცემულია ზაალის შობიდან გოშთასფის გარდაცვალებამდე<sup>1</sup>; ბ) „ზააქიანი“, რომელშიც გადმოცემულია ზააქ-ფრიდონის შესახები ამბავი; იგი იწყება ეშმაკისაგან ზააქის მოცთუნებით და თავდება ფრიდონის გამეფებით<sup>2</sup> და გ) „უთრუთიან-საამიანი“, რომელშიც ამბავი გადმოცემულია გაიუმართის მეფობიდან ზაალის შობამდე და მის გარდაცვალებამდე.<sup>3</sup>

პროზითი ვერსიებია: ა) „ფრიდონიანი“, რომელშიც გადმოცემულია ზააქის, ფრიდონისა და მანუჩარის შესახები ამბები. თხრობა ზაალის შობამდე მიტანილი<sup>4</sup>; ბ) „უთრუთიან-საამიანი“, რომელშიც იგივეა გადმოცემული, რაც მის ლექსით ვერსიაში (ამბები გაიუმართის მეფობიდან ზაალის

<sup>1</sup> „როსტომიანის“ პირველი ნაწილი გამოსცა საქართველოს საისტორიო-საენოგრაფიო საზოგადოებამ 1916 წელს, იუსტინე აბულაძის რედაქტორობით. (შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, ტ. I, ხოლო მეორე ნაწილი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტმა 1934 წელს იუსტ. აბულაძის, ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროვას, კ. კეკელიძის და ა. შანიძის რედაქციით (შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიები, ტ. II).

<sup>2</sup> ტექსტი დაბეჭდილია იუსტინე აბულაძის მიერ. (შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართ. ვერსიები, I, გვ. 3 — 36).

<sup>3</sup> თხზულების პირველი ნაწილი შემონახულია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერებში: H — 61 და S — 4000, მეორე ნაწილი კი დაბეჭდილია იუსტინე აბულაძის მიერ (შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, ტ. I, გვ. 39—297).

<sup>4</sup> ტექსტი დაბეჭდილია ალ. ბარამიძის მიერ (შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიები, II, გვ. 369—445).

გარდავდებამდე<sup>1</sup> და გ) „წიგნი საამ-ფალავნისა“. ამ ვერსიაში ამბავი იწყება ჭემშიდის მეფობიდან და მიტანილია ზაალ-როდაბეს რომანამდე<sup>2</sup>.

ამ თხზულებათა სათაურების შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი: ჩვენი წინაპრები, რომლებიც „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შემუშავებას ახდენდნენ, სათაურის შერჩევისას უმეტეს შემთხვევაში გამოდიოდნენ ნათარგმნში მოთხრობილი ამბიდან: მათ მიერ გადმოთარგმნილი თუ ვალექსილი ნაწილის სახელწოდებას მასში გამოყვანილი მთავარი გმირის სახელით განსაზღვრავდნენ („როსტომიანი“, „ზაჰიანი“); ზოგჯერ ძეგლის დასათაურება ხდებოდა (აქ შეიძლება უფრო ტექსტის გადამწერლები მოქმედებდნენ, ვიდრე მთარგმნელები) მის წინა ნაწილში წარმოდგენილი თვალსაჩინო გმირის სახელის მიხედვით<sup>3</sup>; ზოგჯერ კი — თხზულების ბოლო ნაწილში გამოყვანილი გმირის სახელის მიხედვითაც<sup>4</sup>.

„შაჰ-ნამეს“ ამა თუ იმ ქართული ვერსიისათვის ის სახელწოდება უნდა ავირჩიოთ, რომელიც მისთვის ქართულმა ლიტერატურულმა ტრადიციამ შეიმუშავა. ერთი თხზულებისათვის ორი, ან სამი სახელწოდების არსებობის შემთხვევაში კი ის, რომელიც უფრო უდგება თხზულების საერთო შინაარსსა და მის ლიტერატურულ ბუნებას.

ჩვენმა მეცნიერებმა (ნ. მარმა, იუსტ. აბულაძემ, კ. კეკელიძემ, ალ. ბარამიძემ და სხვებმა) ბევრი გააკეთეს „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შესწავლის საქმეში. მიუხედავად ამისა, სპარსული ლიტერატურის მკვლევრებმა, კერძოდ, „შაჰ-ნამეს“ სპეციალისტებმა, ან არ იციან „მეფეთა წიგნის“ ქართული ვერსიების არსებობა, ან არა აქვთ მათ შესახებ საკმაო წარმოდგენა. ასე, მაგალითად, თ. ნოელდჟე მის კლასიკურ გამოკვლევაში — *Das iranische Nationalepos (Grundriss der iranischen Philologie, II, Strassburg, 1896 — 1904)* არც იხსენიებს ქართულ ვერსიებს, ხოლო ა. ა. რომანკევიჩი (*Очерк истории изучения Шах-наме, сборник Фердовси, XI, 1934*), ს. ნაფისი (*წერილში — ادبيات فارسی در گرجستان*, რომელიც დაბეჭდილია *ეურნალ „მიპრა“-ში*, № 7, 1934) და სხვები კი მათ შესახებ არასწორ ცნობებს იძლევიან.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების კვლევა კარგა ხანია დაწყებულია.

ნ. მარს ჩვენი „როსტომიანის“ სპარსულ ტექსტთან დამოკიდებულების შესახებ შემდეგი მოსაზრება აქვს გამოთქმული: „[როსტომიანი] არის რუსთაველური ზომით ვალექსილი მოთხრობა „შაჰ-ნამეს“ ერთი ნაწილისა. თარგმნად არ ჩაითვლება. იშვიათად, რასაც ფირდოუსი ოცსა და მეტს წყვილ-წყვილ ლექსს ანდომებს, ის ქართულ თარგმანში ერთს ოთხს ტაეპიან ხანად არის თქმული: თვით ამბავი, ზაალის შობით დაწყებული, გოშტასაბის სიკვდილამდე არის მიყვანილი“<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> თხზულება შემონახულია საქ. სახელმწიფო მუზეუმის H—921 და S — 1594 ხელნაწერებში.

<sup>2</sup> „წიგნი საამ-ფალავნისა“ წარმოდგენილია საქ. სახ. მუზეუმის H — 900, 665—666 და S—2393 ხელნაწერებში.

<sup>3</sup> ამ მიზეზით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ „წიგნი საამ-ფალავნისა“ H — 605 — 606 ხელნაწერებში წარმოდგენილი ტექსტის მიხედვით „ფერიდუნ და ზოჰაქის წიგნადაა“ დასათაურებული.

<sup>4</sup> შესაძლებელია, ამ მიზეზით აიხსნას ის გარემოებაც, რომ „უთრუთიან-საამიანი“ საამიანის სახელწოდებითაც იყო ჩვენში ცნობილი.

<sup>5</sup> „როსტომიანი“ (ორიოდე სიტყვა „შაჰ-ნამე“-ს ქართული თარგმანის შესახებ), *ივერია*, 1891, № 133.

იუსტინე იხულაძის აზრით, „როსტომიანის გამლექსავი, რომელიც კვალ-დაკვალ მისდევს ფირდოუსის ნაწარმოებში მოთხრობილს რუსტემის თავ-გადასავალს, როგორც „შაჰ-ნამე“-ს ყველა ჭეშმარიტი ხალხისათვის გადმომ-კეთებელი, სარგებლობს უკვე მიღებული მანერით, ე. ი. საკუთარის მსოფლ-მხედველობის, თუ ერუდიციისა, მიხედვით, ასხვავებებს ზოგიერთ ეპიზო-დებს და, იმავე დროს, სრულს ნებას აძლევს თავის თავს შეამოკლოს, ან გადა-აკეთოს ორიგინალის ესა თუ ის საინტერესო ადგილი“. „[როსტომიანში] ძალიან ნაკლები ადგილი უჭირავს მეფეთა საქმეებს, იქ ხშირად თითქმის სრუ-ლიად არაფერია მეფეთა ცხოვრების შესახებ, წინააღმდეგ ფირდოუსის მეფე-თა წიგნისა, რომელშიაც მეფეთა ისტორიას განსაკუთრებული ყურადღება აქვს მიქცეული, მაგრამ, ამავე დროს, როსტომიანის გამლექსავი დწვრილებით, ზოგჯერ უმეტესწილად, მოგვითხრობს, და თითქმის უფროც აუიანურება ზოგიერთ ეპიზოდს“. „მის კალამს როდი ეტყობა ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ მოთავსებულის, რუსტემის შესახებ მოთხრობის მთავარის გზიდან გადახვე-ვა; იგი მხოლოდ ამოკლებს ფირდოუსის ნაწარმოების იმ ნაწილს, რომელიც მეფეთა ისტორიას ეხება, და, ამავე დროს, შეაქვს პირადის ერუდიციისა და მსოფლ-მხედველობის დამახასიათებელი ცნებები და ტერმინები“<sup>1</sup>.

აღ. ბარამიძის აზრით, „გალექსილ როსტომიანში სამი რედაქციული ფენა მინც გამოირჩევა“<sup>2</sup>, „როსტომიანის“ პირველი რედაქციული ფენა (აქ აღ. ბარამიძე გულისხმობს ტექსტს დასაწყისიდან ქაიხოსროს ამბებამდე) ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ თარგმანია, ალაგ-ალაგ საკმარის ზუსტი და სწორი, ალაგ-ალაგ დაშორებული დედანს შინაარსისა და გააზრების მხრივაც, ალაგ შეკვეცილ-შეკუმშული და ალაგ გაზვიადებული. ქართველ მელექსეს არ აკლია მხატვრული ალღო და შემოქმედებითი უნარი“<sup>3</sup>.

მეორე რედაქციულ ფენაში (მკვლევარი აქ გულისხმობს ტექსტს ქაი-ხოსროს ამბებიდან ზარდაშტის გამოჩენამდე) „ხშირდება შემოკლება-შეკვე-ცისა, ამბების უწყსრიგოდ გადასმა-გადმოსმისა, მოქმედ პირთა არევისა და მისთანათა შემთხვევები. ქართული ტექსტი მხოლოდ ზოგადად და თავი-სი სიტყვებით გადმოსცემს სპარსული ორიგინალის შინაარსს“. „მხატვრული თვალსაზრისით, როსტომიანის მეორე რედაქციული ნაწილი პირველს ძლიერ ჩამორჩება“<sup>4</sup>.

მესამე რედაქციული ფენა (აღ. ბარამიძის აზრით, აქ იგულისხმება „როსტომიანის“ ბოლო ნაწილი—ზარდაშტის გამოჩენიდან ბაჰმანის გამეფე-ბამდე) „ორიგინალის უშუალო თარგმანს წარმოადგენს. ამდენადვე ტექსტუ-ალური შესატყვისობის თვალსაზრისით მეტი ზედმიწევნილობაა დაცული. ეს ზედმიწევნილობა ქართულ ტექსტს ხშირად სპარსული კონსტრუქციის სახე-საც კი აძლევს. მთარგმნელი დედანს მონურად მისდევს და ვერც ქართული

<sup>1</sup> შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, I, თბილისი, 1916, XXV—XVII; მკვლევრის თვალს შეუნიშნავი არ დარჩა ის ვარაუზები, რომ ზოგიერთი მელექსე, რომლის მიზანი იყო. წინა მელექსესთან დატოვებული ადგილების ჩამატება და პირველი თარგმანების ნაკლის ასე თუ ისე შევსება, სიტყვისიტყვით სთარგმნიდა ორიგინალიდან (იხ. გვ. XVII და 505, შენიშვნა მე-8); აქ იუსტინე ახულაძეს მხედველობაში აქვს ხოსრო თურმანიძის მიერ სპარსულიდან გადმოთარგმნილი და „როსტომიანში“ ჩამატებული ადგილი („აქა როსტომი-საგან თეთრის პილოსი მოკულა“).

<sup>2</sup> ნაკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, 53.

<sup>3</sup> იქვე, 63.

<sup>4</sup> ნაკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, 64.

მეტყველების სწორი ფორმების დაცვას ახერხებს. მხატვრობის მხრივ ეს ნაწილი კიდევ უფრო მოიკოტლებს, აქ ჩვეულებრივია უხამსი და უნდლი ტაეპები, უშნა და ულაზათი გამოთქმები, უსწორო ფორმები, უხეში ბარბარიზმები (როგორც ლექსიკური, ისე სინტაქსური ხასიათისა), ტაეტოლოგია და ა. შ.<sup>1</sup> „როსტომიანის“ ბოლო ნაწილიც ორიგინალის შემოკლებულსა და შეკვეცილ რედაქციას იძლევა<sup>2</sup>.

ისიც აღსანიშნავია, რომ აქა-იქ ძველი ტექსტები შემდეგი დროის გამოლექსავეების მიერ არის შევისებული<sup>3</sup>, ხოლო ეს ახალი „ჩანართებიც“ თავის მხრივ ბუნებრივად იძლევა განსხვავებულ რედაქციულ სახეს<sup>4</sup>.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული თარგმანი (როსტომიანი) დედანთან შედარებით „შეკვეცილია (თუმცა ძალზე გავრცობილი ცალკე ეპიზოდებიც კი გვხვდება გამონაკლისად), მელექსენი მეტ ყურადღებას აქცევს საგმირო-სარაინდო და რომანტიკულ ამბებს, თანმიმდევრად მიჰყვებიან თხზულების ძირითად სიუჟეტურ ხაზს, მაგრამ მეორე რიგის სასიუჟეტო მასალას მინიმუმამდე ამცირებენ („შაჰ-ნამე“, როგორც ვრცელი ეპიკური ნაწარმოები, არაა მოკლებული ერთფეროვნებას, განმეორებას, გაკვიანურება-გაზვიადებას და მისთანებს).

ქართული „ვერსიის ზოგიერთი „ზედმეტი“ ელემენტი (განსაკუთრებით ცალკე თავები) არ შეიძლება მელექსეთა თავისებურებას მიეწეროს, მსგავს შემთხვევაში საგულებელი ხდება ორიგინალის ვარიანტულად განსხვავებული ტექსტის არსებობის ვარაუდი<sup>5</sup>.

კორნელი კეკელიძის აზრით, ქართული როსტომიანი შეიცავს ციკლს იმ მოთხრობებისას, რომელნიც თავმოყრილი არიან ძველი ირანის გამოჩენილი გმირისა და ფალავნის როსტომის სახელის გარშემო<sup>6</sup>. იგი წარმოადგენს გადმოკეთებას რუსტემის თავგადასავლისას, რომელიც მოთხრობილია ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“; გამოლექსავი, თუ მისი პროზითი ქართული დედანი, კვალდაკვალ მისდევს ფირდოუსის, მაგრამ, საკუთარი შეხედულებისა და გემოს მიხედვით, ხშირად ამოკლებს ამა თუ იმ ადგილს, მაგალითად, მეფეთა ისტორიას ის თითქმის არავითარ ყურადღებას არ აქცევს, სამაგიეროდ, ფალავნების ერთმანეთთან და დევებ-ავსულებთან კვენას უფრო ხაზს უსვამს და უფრო აკვიანურებს<sup>7</sup>.

ნ. მარი აღრევე ფიქრობდა, რომ „შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსიები წინ უსწრებენ ლექსით ვერსიებს. მეცნიერის აზრით, ქართველებს ჭერ კიდევ XII საუკუნეში უნდა გადმოეღოთ თავიანთ დედაენაზე ფირდოუსის უკვდავი ქმნილება. ამის დასადასტურებლად ნ. მარს შემდეგი მოსაზრებები მოჰყავს: ა) შაჰ-ნამეს გმირი როსტომი ჩვენ ხშირად გვხვდება საქართველოს ხალხურ ლექსებსა და სიმღერებში; ქართველებს იგი თავის გმირად მიაჩნიათ. აგეთის

<sup>1</sup> ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, 65—66.

<sup>2</sup> იქვე, 65.

<sup>3</sup> ალ. ბარამიძემ შენიშნა ის გარემოება, რომ ქართულ „როსტომიანში“ ბარზუს ეპიზოდი „მექანიკურად არის ჩაყრებული“ (შენიშვნები „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შესახებ, საქართველოს არქივი, 1927, III, 82), რომ მას არავითარი საერთო არა აქვს „როსტომიანის“ ძირეულ სხულთან არც შინაარსეულად და არც კომპოზიციურად (ნარკვევები, II, 84) და რომ იგი „შაჰ-ნამეს“ ერთ-ერთ წამბამეღელს ეკუთვნის (ნარკვევები, II, 66).

<sup>4</sup> ნარკვევები, II, 53.

<sup>5</sup> იქვე, 53—54.

<sup>6</sup> კორნელი კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, 279.

<sup>7</sup> იქვე, 290.



შეთვისებისათვის უცხოთა გმირისა, თითქმის ეროვნულ, შინაურ სახედ გარდაქმნისათვის საჭიროა ხანი. ბ) XII საუკუნეში ქართველებს ჰყვარებიათ სპარსული მწერლობა; უკანასკნელის ზემოქმედებას უნდა მიეწეროს ის სანუგეშო ამბავი, რომ საქართველოში საეკლესიო და სასულიერო მწერლობის გარდა, საერო მწერლობასაც უჩენია თავი. ამ ხანაში სპარსულიდან უთარგმნიათ „ვისრამიანი“. „როგორ წარმოვიდგინოთ ბუნების საწინააღმდეგო გარემოება, რომ ქართველებს ეთარგმნოთ ეგეთი შედარებით ნაკლებ ღირსების თხზულება, როგორც „ვისრამიანი“ და ფირდოუსის უკვდავი ქმნილება უღირსად შეემჩნიოთ და არ გადმოელოთ თავიანთს დედაენაზე?“. გ) ქართული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის ძეგლებში (აბდულ-მესიაში, თამარიანში და ვეფხისტყაოსანში) ჩვენ გვხვდება შაჰ-ნამეს გმირთა (საამ, ზაალ, სალიმ, თურ, როსტომ) სახელები. პოეტების მხრივ შედარებაში ასე ხშირად მოქცევა შაჰ-ნამეს გმირთა სახელებისა მოასწავებს, რომ მთელს მაშინდელ ქართველთა მკითხველს საზოგადოებას უნდა სცოდნოდა მათი ვინაობა და მოქმედება, საგულისხმოა, რომ თავის დედაენაზე—ქართულად ეცოდინებოდა<sup>1</sup>. ნ. მარი განაგრძობს: „თუ მართლა სუფევდა ძველი XII საუკუნის თარგმანი, რა საჭირო იყო ხელმეორედ მისი თარგმნა? საქმე იმაშია, რომ ბოლონდელი თარგმანი ლექსად არის, ხოლო ძველად პროზით უნდა უთარგმნოთ, ვისრამიანიც იყო ხომ თარგმნილი მეთორმეტე საუკუნეში, მაგრამ ამ XII საუკუნის თარგმანს არ შეუშლია ხელი არჩილისათვის, რომელმაც ვალექსა იგივე ამბავი ვისისა და რამინისა, და თვით „შაჰ-ნამე“ თუ მთლად არა, ნაწილ-ნაწილ მაინც, განა მართო ერთი გზის და ორი გზის თარგმნილა ქართულად? პირიქით მრავალგზის“<sup>2</sup>.

„ქართულ ენაზე იყო (ნაწილობრივ შემონახული კიდევ) უფრო ძველი და ორიგინალთან უფრო ახლო მდგომი პროზაული თარგმანები; ქართული ლექსითი ვერსიები არსებითად ამ ძველი, ან, ყოველ შემთხვევაში, უწინდელი პროზაული თარგმანების ლექსად გადატანა“<sup>3</sup>.

იუსტინე აბულაძის აზრით, ეს ჩვენი ვერსიები წარმოსდგებიან „შაჰ-ნამეს“ ძველისძველი თარგმანიდან, რომელიც, ყოველ ეჭვს გარეშეა, არსებობდა და რომელსაც უნდა განეცადა „მეტისმეტად დიდი ცვლილებანა, როგორც შინაარსის, ისე გარეგანის ფორმის მხრითაც“<sup>4</sup>. „ეპოქის გავლენის ქვეშ ახლად შემუშავების დროს“ ამ „ძველისძველი თარგმანების სტილიც ახლდებოდა და, თანამედროვე გავლენის საშუალებით ენაში შედიოდა ახალი ელემენტები, როგორიცაა ესა თუ ის ცნება ან უცხო ტერმინი იმ ენითგან, რომელსაც მეტი გავლენა ჰქონდა ამ ძველი ამბების შემკეთებლის ენაზე“<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ნ. მარი, „როსტომიანი“ (ორიოდე სიტყვა „შაჰ-ნამე“-ს ქართული თარგმნის შესახებ), „ივერია“, 1891, № 133.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> Н. М а р р, Из грузино-персидских литературных связей. Записки Колл. Востоковедов, т. I, Ленинград, 1925, 113.

<sup>4</sup> შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, თბილისი, 1916, XXI.

<sup>5</sup> ვერსიები... XXI; იუსტ. აბულაძემ საყურადღებო დაკვირვებანი მოახდინა შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების ლექსიკაზე და აღნიშნა, რომ ჩვენს ვერსიებში გვხვდება ისეთი თურქული და არაბული სიტყვები, რომლებიც სრულიად უუცხოება ფირდოუსის ენას (XXI); მკვლევრის მართებული აზრითვე „რომელსავე ენისაგან ნასესხები ტერმინებისა და ცნებათა ძველის ტექსტში არსებობა ამ მხრივ ძნელად თუ რასმე ამტკიცებს (XXIII), რადგან „რომელსავე ენითგან ნასესხები უცხო სიტყვები ხშირად თვით მთარგმნელს, ანუ გამღლებსაც ეკუთვნის და თვით ნათარგმნის ძველის ორიგინალთან მას არავითარი კავშირი არა აქვს“ (XXIII).

ამგვარ შემუშავებაში ამბავიც ახლდებოდა და ხელნაწერის ენაცა. და ფორმებიც იცვლებოდა (გვ. XXI). „[მაშასადამე], „შაპ-ნამეს“ ქართული ვერსიები იმ სახით რა სახითაც ჩვენამდის მოუღწევია, უნდა იყოს გამოუმუშავებული კლასიკურის ხანის მომდევნო დაცემის ხანაში შექმნილ ახალ მიმდინარეობათა გავლენის ქვეშ (გვ. XXI). ფრიად საგულეველია, რომ ჩვენი ვერსიების წარმოდგენილი სახით გარდაქმნა ეკუთვნოდეს სწორედ იმ ეპოქას, როდესაც თურქული ლიტერატურისა და ცხოვრების გავლენის ქვევლები შემოიჭრა ჩვენში, ე. ი. აღორძინების ხანის დასაწყისს, ანუ, სახელდობრ მე-16 საუკუნის აპირველსავე წლებს“ (გვ. XXI).

მკვლევრის კ. კეკელიძის აზრითაც, ქართული შაპ-ნამეს ლექსით ვერსიას (როსტომიანს) საფუძვლად უდევს მეთორმეტე საუკუნეში პროზად შესრულებული თარგმანი, რომელიც აღორძინების ხანის დასაწყისშივე ლექსითმა რედაქციამ გამოდევნა და დააქრო<sup>1</sup>. „მეთხუთმეტე საუკუნის გასულიდან თუ მეთექვსმეტის დამდეგიდან, როდესაც ჩვენში ლიტერატურის გამოცოცხლების ნიშნებმა იჩინა თავი, ქართველებს პირველ რიგში ამ თხზულებისათვის მიუქცევიათ ყურადღება და, ერთის მხრივ, გაულექსიათ კლასიკური პერიოდის თარგმანი ამ თხზულების პირველი, ლეგენდარული ნაწილისა, მეორეს მხრივ—უთარგმნიათ სპარსულიდან თავი და ბოლო ამ ნაწილისა, რადგანაც ეს თავი და ბოლო ან არ იყო თარგმნილი, ანდა დროთა ვითარებაში დაიკარგა. გალექსვა წინათარსებული პროზული თარგმანისა გამოწვეული იყო, უეჭველია, იმ მოტივით, რა მოტივითაც საზოგადოდ საჭიროდა სთვლიან ამ ეპოქაში წინადროის პროზული თხზულებების გალექსვას (ამირან-დარეჯანიანი, ვისრამიანი): ლექსის უპირატესობით „ამბის“ წინაშე“<sup>2</sup>.

აღ. ბარამიძის აზრით, „შაპ-ნამეს“ ქართული თარგმანი უნდა არსებულებულიყო მეთერთმეტე-მეთორმეტე საუკუნეებში, მაგრამ პირვანდელ თარგმანს ჩვენამდე არ მოუღწევია. ხელმეორედ უთარგმნიათ ტექსტი მეთხუთმეტე-მეთექვსმეტე საუკუნეებში ნაწილობრივად პროზით, ნაწილობრივად ლექსით<sup>3</sup>. ტექსტის დიდი ნაწილი წინასწარ პროზაულად ყოფილა გადმოღებული და მელექსეებს უკვე მზამზარეული მასალის გაწყობა-ლა დასჭირვებით. ტექსტის ბოლო, შედარებით მომცრო ნაწილი კი უშუალოდ სპარსულიდან არის ნათარგმნი<sup>4</sup>.

ნ. მარი, როგორც ეს მისი შრომებიდან ჩანს, იცნობდა ლენინგრადის საჯარო წიგნსაცავის № 50 ხელნაწერში (ი. ბატონიშვილის კოლექცია) შემონახულ „შაპ-ნამეს“ ქართული პროზული ვერსიის ნაწილს<sup>5</sup>, მაგრამ ფირდოუსის ნაწარმოებთან მისი დამოკიდებულების საკითხებზე აღარ შეჩერებულა. აღნიშნული ვერსიის მეცნიერული შესწავლა იწყება აღ. ბარამიძით<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> კორნელი კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, 278.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 278—279.

<sup>3</sup> აღ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, 34—35.

<sup>4</sup> იქვე, 51.

<sup>5</sup> ნ. მარი ამ ხელნაწერის აღწერილობაც აქვს მოცემული. იხ. „ივერია“, № 132, 1891 წლისა. აღნიშნული ხელნაწერის უფრო ვრცელ აღწერილობას ვხვდებით აღ. ხახანაშვილთან: Очерки по истории грузинской словесности. вып. 3-й, Москва, 1901, 123—124.

<sup>6</sup> იხ. მისი გამოკვლევა: „შაპ-ნამეს“ ახლად აღმოჩენილი ქართული პროზული ვერსია, ლიტერატურული მეცნიერება, I, 191—207 და ნარკვევები, II, 35—51.

რომლის თაოსნობითაც იგი დაიბეჭდა „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების მეორე ტომში.

აღ. ბარამიძის აზრით, „ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსიის ფრაგმენტები უნდა უსწრებდეს „როსტომიანის“ გამლექსავის პერიოდს და, მაშასადამე, მეთხუთმეტე საუკუნის პირველი ნახევრის გვიანდელ დროისად მიანიც არ უნდა ჩათვალოს“<sup>1</sup>. კ. კეკელიძის მოსაზრებით კი, „ის არ არის კლასიკური პერიოდისა, მისი ენა, სტილი, განსაკუთრებით ოსმალურ-თურქული ლექსიკური ნალექი, მიუთითებს მეთექვსმეტე საუკუნის მეორე ნახევარს“<sup>2</sup>.

იუსტინე აბულაძე ეხება ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსიის პროზით მოთხრობასთან დამოკიდებულებასა და მისი ლიტერატურული რაობის საკითხებს. მკვლევარს ასეთი დასკვნები გამოაქვს: „გალექსილი სიტყვა სიტყვით მისდევს პროზით მოთხრობას და ხშირად იმეორებს მის ფრაზებს და ტერმინებს და ზოგჯერ სრულიად უცვლელად იცავს მთელ წინადადებებსაც“<sup>3</sup>. ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გაწყობილი ვერსია წარმოადგენს „გალექსვას ჩვენდამი მოღწეულის პროზით ნათარგმნის“ „საამ-ნამე“-სას<sup>4</sup>. „აქ ჩვენ გვაქვს უკვე საქმე არა თვით ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ გარდმომღებობის, არამედ მისი მიმბაძველის ნაწარმოების ვერსიით სარგებლობასთან“<sup>5</sup>. „ბარძიმ ვაჩნაძე სარგებლობს შაჰ-ნამეს მიმბაძველის ნაწარმოების საამ-ნამეს ქართული პროზაული ვერსიით“<sup>6</sup>.

აღ. ბარამიძე, რომელიც ამ ვერსიას პირობით „უთრუთიან-საამიანს“ უწოდებს, ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ აღნიშნული თხზულების გალექსვის საკითხში სავსებით ეთანხმება იუსტ. აბულაძეს. აღ. ბარამიძის აზრითაც, ბარძიმ ვაჩნაძეს ამ ვერსიაში მოთავსებული ამბებიდან მხოლოდ საამის ამბავი გაულექსავს<sup>7</sup>.

როგორც იუსტინე აბულაძისათვის (ვერსიები, XI—XII), ისე აღ. ბარამიძისათვისაც (ნარკვევები II, 82) ცნობილია არსებობა საქ. სახელმწიფო მუზეუმის H—61 ხელნაწერისა, რომელიც აღნიშნული პროზითი მოთხრობის პირველი ნაწილის ლექსით რედაქციას წარმოადგენს, მაგრამ იგი ორივე მკვლევარს სხვა მელექსის და არა ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილად ეხატება.

იმის ცხადსაყოფად, რომ ამ პროზითი ვერსიის საფუძველზე შემუშავებული ლექსითი რედაქცია (შემონახული საქ. სახ. მუზ. H—61; S—4000 და

<sup>1</sup> ნარკვევები, II, 80.

<sup>2</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, 292.

<sup>3</sup> ვერსიები, I, XIX.

<sup>4</sup> იქვე, X.

<sup>5</sup> ვერსიები, XXVIII. შედარებისას იუსტ. აბულაძე სარგებლობდა საქ. მუზ. H—921 ხელნაწერით. აღ. ბარამიძემ ვაჩნაძის რაობა ამავე მუზეუმის S—1594 ხელნაწერისა (იხ. შენიშვნები...), რომელიც იგივე თხზულება გამოდგა, რაც H—921 ხელნაწერშია მოთავსებული.

<sup>6</sup> ვერსიები, I, XXIX; მკვლევარი იქვე (გვ. XX) იძლევა სპარსულ და თურქულ ლიტერატურაში „საამ-ნამეს“, „შაჰ-ნამეს“, „ბეჟან-ნამეს“, „ბაჰან-ნამეს“ და სხვა ნაწარმოებთა არსებობის შესახებ ცნობებს და თან დასძენს, რომ „იმის შესახებ, თუ საიდან არის ნათარგმნი პროზაული საამიანი, ჭერჭერობით რისამე გადაჭრით თქმა შეუძლებელია, რადგან შაჰ-ნამეს მიმბაძველთა შემცველი ხელნაწერები და, მაშასადამე, „საამ-ნამეც“ ჭერჭერობით გამოცემა მელი არ არისო (გვ. XIX).

<sup>7</sup> ნარკვევები, II, 82.

6—4528, 1505 და სხვა ხელნაწერებში) ერთ ავტორს (ბარძიმ ვაჩნაძეს) ეკუთვნის და არა ორს, კ. კეკელიძეს შემდეგი მოსაზრებები მოჰყავს: 1. ლექსითი რედაქციის ორთავე ნაწილს საფუძვლად უდევს პროზითი მოთხრობა შენახული H—921 და S—1594 ხელნაწერებში, როგორც პირველი, ისე მეორე ნაწილი ამ ხელნაწერების გალექსავა; 2. ლექსის ტექნიკა და ხასიათი ორსავე ნაწილში ერთი და იგივეა; 3. მეორე ნაწილს, „საამიანს“, არავითარი შესავალი, თუგინდ სულ მოკლე, არ აქვს. ის იწყება ex abrupto — „აწ ლექსადა ვთქვა ამბავი საამის გმირთა გმირისა“, რაც განმეორებაა პროზაული რედაქციის ერთ-ერთი სათაურისა: „ახლა საამის ამბავი არის“ (ხელნაწერი H—921, ფ. 82), სადაც ის, წინა ამბების მომდევნო, ბუნებრივია. შეუძლებელია ამრიგად რომელიმე დამოუკიდებელი ნაწარმოები იწყებოდეს. ბარძიმ ვაჩნაძეს გაუღექსია არა მარტო საამის ამბავი, არამედ აგრეთვე ყველა იმ გმირისაც, რომელნიც აქ საამის ამბავს წინ უსწრებენ<sup>1</sup>.

იუსტინე აბულაძის აზრით, მამუკა მდივნის მიერ გალექსილი „ზაქიანი“ „ემხრობა ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ მოთავსებული ზაქის შესახებ ეპიზოდს“ (გვ. XI); გაღექსავი სარგებლობს არა „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველის შრომით, არამედ ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ ქართული პროზაული ვერსიით (გვ. XXV). ალ. ბარამიძე ადასტურებს<sup>2</sup>, რომ მამუკა მდივანს ძირითად წყაროდ ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ ქართული თარგმანი ჰქონია, ხოლო H—921 და S—1594 ხელნაწერებში წარმოდგენილი ვერსიით კი ნაწილობრივ უსარგებლია.

ალ. ბარამიძემ პირველმა მიაქცია ყურადღება ქართულ ლიტერატურაში არსებულ „შაჰ-ნამეს“ მესამე პროზაულ ვერსიას (შემონახულს საქ. სახ. მუზეუმის H—900, 605—606 და S—2393 ხელნაწერებში); ამ ვერსიის მეცნიერული შესწავლაც მისივე გამოკვლევით<sup>3</sup> იწყება.

ნ. მარი შეეხო „როსტომიანის“ გამღექსავების ვინაობის საკითხსაც: „მარტო ქაიხოსრო თურმანიძის ნახელოვნები არ ყოფილა ქართული გალექსილი თარგმანი, შიგვე წილი უდევს ვინმე სოგრატის-ქეს საბაშვილს და კიდევ სხვა ფარსადანს, ჩემი მოსაზრებით, მემატანეს გორგიჯანიძეს, თუ უკანასკნელი უბრალო ლექსთა გადამწერი არ არისო“, წერდა მარი 1890 წელს<sup>4</sup>.

ერთი წლის შემდეგ (ე. ი. 1891 წელს) გამოქვეყნებული შრომით<sup>5</sup> კი მკვლევარმა წინააღმდეგ გაბატონებული, ალბათ, არჩილიდან მომდინარე იზრისა („როსტომიანი უთქვამსო თურმანიძესა ხოსროსა“), ტექსტში შემონახული „როსტომიანის“ გამღექსავ-ავტორების შესახები ადგილების ანალიზის შედეგად, ცხადი გახდა, რომ „როსტომიანის“ დიდი ნაწილი ხოსრო თურმანიძემდე არსებობდა შესრულებული საბაშვილის მიერ. „ძველ თარგმანში, — ამბობდა მარი, — ხოსრო თურმანიძის სტრიქონების („უკრთხეულმც არის ფფალი, ყოვლის მპყრობელი ზესია“ და სხვა) განხილვის შედეგად — სპანდიარის ამბავი სრულად არ გაიგონებოდა და აწ კი, ესე იგი ხოსროს თარგმანის შემდეგ სრულად გაიგონებისო“. აღრინდელი ვერსია გაუგრძელებია

<sup>1</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, 293—298.

<sup>2</sup> შენიშვნები „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შესახებ, საქ. არქივი, III, თბილისი, 1927, 62—65; „შაჰ-ნამეს“ ქართული პროზაული ვერსია, ნარკვევები, II, თბილისი, 1940, 35—51.

<sup>3</sup> შენიშვნები „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შესახებ, საქ. არქივი, III, თბილისი, 1927, გვ. 87—96.

<sup>4</sup> იხ. წერილი „ეფეხის-ტყაოსნის“ გამო, გაზეთი „თეატრი“, 1890, № 12.

<sup>5</sup> როსტომიანი, „ივერია“, 1891, № 132, 133—135.

თურმანიძეს და სპანდიარ-ბარზუს ამბავი სრულ გასაგონად შეუქმნია ქართულად. მაშ, ეგ როსტომიანი დაუწყია საბაშვილს სოგრატის ძეს და შეუვსია თურმანიძეს<sup>1</sup>.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების გადმომღებ-გამღექსავთა ვინაობის შესახებ ყველაზე უფრო სანდო ცნობები მოცემული აქვს კორნელი კეკელიძეს.

მკვლევარს აზრით, პირველი მწერალი, რომელმაც „როსტომიანის“ ჩამოყალიბება დაიწყო, პოეტი სერაპიონ სოგრატიძე-საბაშვილი მოღვაწეობდა მეფე კონსტანტინეს (1478—1505) და მისი შვილის ბაგრატ პირველის მუხრან ბატონის დროს; მას უცხოვრია მეთხოვეთე საუკუნის გასულს და მეტექსმეტის პირველ ნახევარში. სერაპიონს თავისი შრომა უნდა ეწეროს, როგორც ბაგრატის მუხრანბატონობამდე, ისე მუხრანბატონობისასაც (1512—1539). საბაშვილის ლიტერატურული მოღვაწეობა ძირითადად მოდის მეტექსმეტე საუკუნის პირველ მესამედზე<sup>2</sup>.

სერაპიონის შრომის გამგრძელებელი ხოსრო თურმანიძე, რომელსაც დაუსრულებია „როსტომიანის“ გაღექსვა და მიუყვანია ის ბაამანის გამეფებამდე, კ. კეკელიძის აზრით, მოღვაწეობს სვიმონ მეფის (1558—1600) დროს, თუმცა მკვლევარს შეუძლებლად არც ის მიაჩნია, რომ თურმანიძე მეჩვიდმეტე საუკუნის ოცდაათიან წლებში ცოცხალი ყოფილიყოს<sup>3</sup>.

კ. კეკელიძის აზრით, ქართული „ზაქიანის“ გამღექსავი, იმერეთის მეფის მდივანი მამუკა თავაქალაშვილი<sup>4</sup>, 1634 წლის ომში ტყვედ ჩაუვარდა ლევან დადიანს და მოღვაწეობდა მის კარზე 1634—1657 წლებში დაახლოებით<sup>5</sup>.

ბარძიმ ვაჩნაძე, რომელსაც „შაჰ-ნამეს“ ერთ-ერთი ქართული პროზაული თარგმანი<sup>6</sup> გაუღექსავს, კ. კეკელიძის აზრით, ერთი იმ ტყვეთაგანი იყო, რომელნიც ხელთ ჩაუვარდა სამეგრელოს მთავარს ლევან II დადიანს 1634 წლის ბრძოლაში იმერელთა და კახთა წინააღმდეგ. ამრიგად, ბარძიმის ლიტერატურული მოღვაწეობაც დაახლოებით 1634 — 1657 წლებზე მოდის<sup>7</sup>.

ნ. მარი „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიებისადმი მიძღვნილ შრომებში ეხება აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ ქართული ფოლკლორული ვერსიების ლიტერატურულთან დამოკიდებულების საკითხებს. მას ქართველ ხალხში გავრცელებული „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდები ქართულად გაღექსილი, ლიტერატურული

<sup>1</sup> „ივერია“ № 133. ნ. მარს მოჰყავს აგრეთვე XVIII საუკუნის მოღვაწის ფარსადან გორგიჯანიძის (აქ იგი კითხულობს გიორგი ჯანიძეს) სტრიქონები:

„ჰე, ვლახ გამათებს, თაო ჩემო, ლოცვისგან არ დასცხრია;  
ღმერთსა კშირად ეთაყვანე, გაათავე, რაცა სთქვია:  
მანუჩარით ბაჰმანამდის ორსა თვესა დაესწერია“ და სხვა.

და შემდეგ წერს: „აქ ის სწრაფ წერის ჰუნარს იქებს და დაწერით გადაწერას ვულისხმობს, თორემ ამბავი „მანუჩარით ბაჰმანამდის“ მთელს ჩვენს როსტომიანს შუადგენს და ეს რომ ფარსადანს მივათვისოთ ხოსრო თურმანიძე და სოგრატიძე საბაშვილი ხომ ხელცარიელი დადგერჩა!“

<sup>2</sup> კორნელი კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, 279—286.

<sup>3</sup> იქვე, 286—289.

<sup>4</sup> მამუკას გვარი ვაარკვია ალ. ბარამიძემ, შენიშვნები, 66—69.

<sup>5</sup> კორნელი კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, II, 1941, 298—299.

<sup>6</sup> შემონახული საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის H—921 და S—1594 ხელნაწერებში.

<sup>7</sup> კორნელი კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, II, თბილისი, 1941, 297.

ვერსიიდან მომდინარედ მიაჩნია<sup>1</sup>. ნ. მარის აზრით, ცოტა ცვლილებანი, რაც ხალხურ ვარიანტში შეინიშნება, თვით მწერლობითი თხზულების შედარებით სიახლოვეს უნდა მიეწეროს. ხალხი ცვლის მწერლობით ნაწარმოებს, მაგრამ იგი სრულად თავის დაღწევას ვერ ახერხებს მისი გავლენისაგან<sup>2</sup>.

ნ. მარს არც ის მიაჩნდა შეუძლებლად, რომ ძველ მასალას პილოტანის (როსტომის) შესახებ, მეთორმეტე საუკუნეში ნათარგმნიდან გავრცელებულს საქართველოში, შეთვისებულს ხალხისაგან და გალექსილს, დართოდეს რაიმე ხელმეორედ ნათარგმნისაგანაც<sup>3</sup>.

ა.კ. შანიძემ ბეჟან-მანიყის ეპიზოდის ქართული ლიტერატურული და ფოლკლორული ვერსიების მეცნიერული ანალიზით ცხადყო, რომ ხალხური ლიტერატურიდან მომდინარეობს<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ამის დასადასტურებლად ნ. მარს მოჰყავს სტრიქონები ლიტერატურული ვერსიის ბეჟან-მანიყის ეპიზოდისა და მის გეზად ხალხური ვერსიის ვარიანტი:

#### მწერლობითი:

გივი, ტუსი და გოდერძი ერანის თავადებია,  
ორი ნაწილი დახოცეთ ჩვენ გვოყვეს რა ნევებია,  
თუ ბეჟანს მოჰკლავ, იცოდე, აწ სრულად აოხრდებია.

#### ხალხური:

ბეჟან, გივი და გოდერძი ერეჟანს თავადებია,  
ბეჟანს ნუ მოჰკლავ ბატონო, თორემ შეც გავეარდებია,  
ან კლდეზედ გადავეარდები, ან წყალში ჩავეარდებია.

(ნ. მარს გახაზული აქვს სიტყვა „ერეჟანს“ იმის ცხადსაყოფად, თუ ხალხს როგორ გადაუქცებია „ერანი“ „ერეჟანად“).

#### მწერლობითი:

1)  
ატირდეს და მოახსენეს: შენ, მალალო ხელმწიფეო!  
ჩუენი სარჩო ქალა იყო და საზამთროდ იგი ტყეო;  
იგი ღორით სულ ავსილა, არ ეგების სიმრავლეო,  
ტანად ყველა სპილოსა ჰგავს, კბილები აქვს ხმლის სიგრძეო.

#### ხალხური:

ატირდა და მოახსენა: ბედნიერო ხელმწიფეო,  
ცოტა რამ ველი გვიბოძე, ცოტა სანადირო ტყეო,  
აქაც ღორი შემოსულა, კბილები აქვს ხმლის სიგრძეო,  
რომელიცა იმ ღორს მოჰკლავს, ღმერთო მიეც დიდი დღეო,  
ამა ღორისა მაჰკლავი, ბეჟანია გივის ძეო.

<sup>2</sup> წერილი „ვეფხისტყაოსნის“ გამო. „თეატრი“, 1890, № 12.

<sup>3</sup> „ივერია“, 1891, № 132. ნ. მარის მიერ გამოთქმული მოსაზრებები განავითარებს სხვა მკვლევარებმა: ე. თაყაიშვილმა წარმოადგინა ადგილები ლიტერატურული ვერსიისა და მისი მსგავსი ხალხურიდან. მკვლევრის აზრით, ქართველ ხალხს არა ჰყავს როსტომზე უფრო საყვარელი გმირი. ბევრი თქმულება, ლეგენდა და ხალხური ლექსებია შეთხზული როსტომის შესახებ. შესაძლებელია, როსტომის შესახებ თქმულებები ტრიალებდა ქართველ ხალხში დიდი ხნით აღრე შაჰ-ნამეს გადმოთარგმნამდე, მაგრამ არ შეიძლება უარყოფა იმისა, რომ თვით თარგმანიც გავიდა ხალხში (Описание рукописей, I, вып. 1—4, 373—374). ალ. ხახანაშვილსაც შეუდარებია ბეჟან-მანიყის ეპიზოდის ხალხური ვერსია ლიტერატურასთან და შემდეგ დასკვნამდე მისულა: „ხალხური პოემის წყაროდ ქცეულა ფირდოუსის თხზულების ნაწყვეტი, ხალხში ძალიან გავრცელებული ჭერი ხელნაწერის, ხოლო შემდეგ ბეჭდვით გზით“ (Очерки по истории грузинской словесности, вып. 3-й, Москва, 1901, 117).

<sup>4</sup> ა. შანიძე, შაჰ-ნამეს ერთი ეპიზოდი ქართულ ფოლკლორში, ლიტერატურული შემკვიდრებობა, I, თბილისი, 1935, 177—195.

ქ. კეკელიძის აზრით, „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდები, ზოგიერთები მაინც, უძველესი დროიდან დადიოდა ჩვენში. მას შემდეგ, რაც შაჰ-ნამე ქართულად ითარგმნა, ეს თქმულებები დავიწყებას მიეცა, სამაგიეროდ „როსტომიანმა“ წარმოშვა ის ხალხური თქმულებანი, როსტომისა და სხვა პერსონაჟების შესახებ, რომელნიც დღეს ცნობილი არიან ჩვენში „ხალხური როსტომიანის“ სახელით“.

„მეფეთა წიგნის“ ქართული ხალხური ვერსიების შესწავლისათვის საჭიროა ამ ძველი და ახალი ვერსიების ერთმანეთისაგან გამოყოფა. ეს კი შეუძლებელია, თუ ქართული ლიტერატურული ვერსიების მონაცემებთან ერთად გათვალისწინებული არ იქნა სპარსული ვერსიების მონაცემებიც. „შაჰ-ნამეს“ ქართული ხალხური ვერსიების წყაროების კვლევის საკითხი საკმაოდ მომწიფებულია და მკვლევრის გულისყურს ითხოვს.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ლიტერატურული ვერსიების წყაროების კვლევა-ძიების ისტორია გვიჩვენებს, რომ მკვლევართა მთავარი გულისყური „როსტომიანის“ ლიტერატურული წყაროების, უკეთ, „როსტომიანის“ სპარსულ „შაჰ-ნამესთან“ დამოკიდებულების საკითხების გარკვევისკენაა მიპყრობილი და დანარჩენი, განსაკუთრებით პროზითი ვერსიები კი, ამ მხრივ ნაკლებ საინტერესონი გამხდარან. ყოველ შემთხვევაში, „შაჰ-ნამეს“ ქართული ლექსითი ვერსიების სპარსული წყაროების კვლევა-ძიებისა და ამ წყაროებთან მათი დამოკიდებულების გარკვევისათვის უფრო მეტია გაკეთებული, ვინემ პროზითი ვერსიების ამ მხრივი შესწავლისათვის.

ქართული პროზითი ვერსიების სპარსული წყაროების კვლევა-ძიების გზა სრულიად უკვალავი აღმოჩნდა. სრული გარკვეულობა არც ლექსითი ვერსიების წყაროების მიმართ გვაქვს. გაურკვეველია, მაგალითად, თუ რა ხასიათის უნდა ყოფილიყო „შაჰ-ნამეს“ ის სპარსული ტექსტი (თუ ტექსტები), რომელსაც „როსტომიანის“ ადრინდელი რედაქცია (საბაშვილის მიერ გალექსილი ნაწილი) უკავშირდება; გაურკვეველია აგრეთვე თავისებურებანი სპარსული „შაჰ-ნამეს“ იმ ვერსიისა, რომლითაც ხელმძღვანელობდა თურმანიძე „ბარზუ-ნამეს“ ეპიზოდების გადმოღებისა და „როსტომიანის“ უკანასკნელი ნაწილების შემუშავების დროს.

კვლევის სიმძიმე ქართული (ლექსითი და პროზითი) ვერსიების სპარსული წყაროების ნაკლებშესწავლილ ან საესებით შეუსწავლელ საკითხებზე გადავიტანეთ.

არაფერს ვამბობთ „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელბელთა იმ ნაწარმოებების ქართული ვერსიების წყაროების შესახებ (როგორიცაა, მაგალითად, „ყარმანიანი“, „სირინოზიანი“ და სხვა), რომელნიც „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებს არ უკავშირდებიან, მათ ორგანულ ნაწილებს არ წარმოადგენენ. ჩვენ ამ თხზულებების წყაროების კვლევაც დაწყებული გვაქვს.

ნაშრომს, როგორც დამატება, დავურთეთ მოკლე ნარკვევი ამ თხზულებათაგან ერთი საინტერესო თხზულების — „ბაჰმან-ნამეს“ ქართული ვერსიის

1 ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1941, 87. მკვლევრის აზრითვე, მეცხრე საუკუნის ქართველებს ზეპირ თქმულებით გაუგიათ აგრეთვე შაჰ-ნამეში მოთხრობილი ალვის ხის ამბავიც, რომელიც, მისივე თქმით, ყველაზე უფრო ძველი და პოპულარული უნდა ყოფილიყო ჩვენში, განსაკუთრებით ქრისტიანობის ხანაში, ვინაიდან ის, მახლეთაგანთან დაკავშირებით რელიგიური ეფერითაც იქნებოდა ჩვენში მოსილი. ქ. კეკელიძე, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს შედგენილობა, წყაროები და ეროვნული ტენდენციები, ლიტერატურული ძიებანი I, თბილისი, 1943, 27—29.

სპარსული წყაროების შესახებ. ავტორი ეცდება ახლო მომავალში ცალკე შრომა მიუძღვნას ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების ქართული ვერსიების წყაროების საკითხებსაც.

„უთრუთიან-საამიანი“ და „წიგნი საამ ფალავანისა“ კი, მართალია, ჩვენს სამეცნიერო მწერლობაში დღემდე გაგებულია „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებებდა, მაგრამ სპარსული წყაროების შესწავლით დაერწმუნდით, რომ ამ თხზულებების სახით ჩვენ საქმე გვაქვს „შაჰ-ნამეს“ წინა ნაწილის (ზაალის დაბადებამდე და მის გარდაცემამდე გადმოცემული ამბების) ცვლილებათაგანაც ვერსიებთან. ერთ მათგანში („წიგნი საამ ფალავანისა“) ჩანართის სახით გვხვდება არა მატო ცალკეული ეპიზოდები ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებებიდან, არამედ მიმბაძველის მთელი თხზულებაც კი. ეს განმეორებანი, რა თქმა უნდა, არ გვიშლის ხელს, რომ აღნიშნული თხზულებები „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების არეში შემოვიტანოთ.

„შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველთაგანის ნაწარმოების „ბარზუ-ნამეს“ (ბარზუს წიგნის) ქართული ვერსიის შესახებ უნდა ითქვას, რომ იგი „როსტომიანის“ ორგანულ ნაწილად ქცეულა და, რა თქმა უნდა, „როსტომიანთან“ ერთად უნდა იქნეს განხილული.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების ძირითადი თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ზოგიერთი თხზულება და აგრეთვე ცალკეული ადგილები მიმბაძველთა ნაწარმოებებიდან ჩვენი ვერსიების ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენენ.

ჩვენ, ვფიქრობთ, უფლება არა გვაქვს წავშალოთ ქართული ვერსიების თავისებურება და მიმბაძველთა ის თხზულებები, რომელიც ქართულ ვერსიებს თან შემოჰყენენ, მათ ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენენ (როგორცაა, მაგალითად, „საამ-ნამე“ ან „ბარზუ-ნამე“), განვიხილოთ როგორც „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების გარეშე არსებული მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების ქართული ვერსიები.

XV და XVI საუკუნეებიდან აღმოსავლურს ლიტერატურაში (ჯერ სპარსულში და ქართულში, შემდეგ კი თურქულში და სხვა) დიდი ინტერესი იღვიძებს „შაჰ-ნამეს“ ვერსიებისადმი. ბუნებრივია, რომ ამ დროის ქართველობა, რომელიც შემოსული მტრების (ერთი მხრივ, ირანელებისა და მეორე მხრივ, თურქების) წინააღმდეგ ბრძოლაში ხშირად სასწაულებს ახდენდა, სულიერ საზრდოს საგმირო ნაწარმოებებში მოთხრობილ ამბებში ხედავდა, ამბებში, რომლებიც, თავის მხრივ, გმირობისათვის—სამშობლოს დასაცავად ეძახდა ქართველ მამულიშვილებს. ამ გარემოებებს არ შეეძლო ერთგვარი ბიძგი არ მიეცა ჩვენი წინაპრებისათვის, არ აღეძრა მათი ინტერესი საგმირო თხზულებებისადმი და მათ შორის „მეფეთა წიგნისადმიც“, რომლის გმირები (როსტომი, ზაალი და სხვა) ძველი დროიდანვე იყვნენ ჩვენში ცნობილი.

ქართველი ხალხის დიდ ბუნებას, მის კეთილშობილურ გრძობებსა და საკაცობრიო კულტურის ღრმა სიყვარულს უნდა მიეწეროს ის გარეგნობა, რომ მას მუდამ ჰქონდა პატივისცემა და სიყვარული ხშირად მისი ამოხრებლების — ირანელების დიდი პოეზიისადმი.

„სპარსულ პოეზიას,—როგორც ამას აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი,—დიდი გავლენა ჰქონდა ქართველებზე და მისი საგმირო და საამიკო სიტყვიერება



ქართველობას უყვარდა და შეჰხაროდა იმგვარადვე, როგორც თვით სპარსელები შეჰხაროდნენ<sup>1</sup>.

ქართულმა მწერლობამ არა ერთი და ორი ნაწარმოები იცის ამ პოეზიიდან მომდინარე. განსაკუთრებით მდიდარია ქართული ლიტერატურის ხელახალი აღორძინების პერიოდი (XVI—XVII—XVIII საუკუნეები) სპარსულ წყაროებზე დამოკიდებული ძეგლებით.

ქართველი პოეტები და მწერლები, მართალია, ხშირად სარგებლობენ სპარსული ნაწარმოებებით, მაგრამ მათ მიერ შექმნილი თხზულებები თარგმანებს (ამ სიტყვის დღევანდელი მნიშვნელობით) კი არ წარმოადგენენ, არამედ დამოუკიდებელ თხზულებებს. ჩვენი მწერლები სპარსულ წყაროებში უცნობიან როგორც საემირო, ისე რომანტიკული ხასიათის ამბებს და სპარსულად ნათქვამს, შერჩევით, ქართულად ამბობენ, იმდროინდელ მოღვაწეთა ენით რომ ვთქვათ, „თარგმნიან“, მაგრამ ამ „თარგმანში“ იმ ეპოქის ენის მიხედვით თქმა იგულისხმება და არა თარგმნა, როგორც ეს დღეს გვესმის.

ქართველი მწერლები თავისებურ გააზრებას აძლევენ სპარსულ თხზულებებში ამოკითხულ ამბებს, საკუთარი გემოვნებისა და მხატვრული ალღოს მიხედვით ამუშავებენ მათ და, ამრიგად, ისინი იმავე უფლებით უნდა ჩაითვალოს დამოუკიდებელ ავტორებად, რა უფლებითაც აღმოსავლეთის ხალხთა სხვა პოეტები (მირ ალიშერ ნავოი და სხვები), რომლებიც სპარსული წყაროებიდან მომდინარე ამბებს თავიანთ მშობლიურ ენაზე ამბობდნენ, ითვლებიან ავტორებად და არა მთარგმნელებად.

აღსანიშნავია, რომ ქართველებს ირანელებიც ძველიდანვე დიდი პატივით ეპყრობოდნენ. ბევრ ქართველს უმოღვაწნია ირანის კულტურულ ასპარეზზე<sup>2</sup>. ქართველები ყოფილან ირანის ლაშქრის მთავარსარდლებად, შაჰის მცველთა ჯარის უფროსებად, ირანის ცალკე პროვინციების მმართველებად, ირანის მსაჯულებად და სხვა<sup>3</sup>. სპარსულმა წყაროებმა იცის იმ ქართველი მხატვრებისა და პოეტების სახელები, რომელთაც წვლილი შეიტანეს სპარსული მხატვრობისა და პოეზიის განვითარების საქმეში<sup>4</sup>.

— ქართული ლიტერატურის ხელახალი აღორძინების ხანაში წარმოშობილ ძეგლებში და, მათ შორის, „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებშიც თურქული ლექსიკის ნაკადი შეინიშნება, მაგრამ ეს გარემოება არ ნიშნავს ქართულ ლიტერატურაზე თურქულის გავლენის არსებობას. თურქული ლიტერატურის გავლენა, თუ ასეთი არსებობდა, სათანადო ტექსტების ანალიზით უნდა დადასტურდეს და არა მხოლოდ ქართულ თხზულებებში თურქული სიტყვების მოპოვებით.

თურქულ ლიტერატურაში ვერ აღმოვაჩინეთ ისეთი მასალა („შაჰ-

<sup>1</sup> ქართველი ერის ისტორია, თბილისი, 1913, 654.

<sup>2</sup> ვ. ფუთურაძე, ქართველი მოღვაწენი ირანის კულტურულ ასპარეზზე. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების სამეცნიერო სესია, შუაობის გეგმა და მოხსენებათა თეზისები, თბილისი, 1943, 16—17.

<sup>3</sup> აკად. ივ. ჭავჭავაძის შვილი, პროფ. ნ. ბერძენიშვილი, აკად. ს. ჭანაშვილი, საქართველოს ისტორია უძველესი დროიდან XIX საუკუნის დამდეგამდე, აკად. ს. ჭანაშვიას რედაქციით, თბილისი, 1943, 325.

<sup>4</sup> იხ. ვ. ფუთურაძე, ისკანდერ მუნშის ცნობა მხატვრის სიოშ-შეგ ქართველის შესახებ, ენობის მოამბე. III, 1958, 383—386. საინტერესო ცნობები დაუცავს XVII საუკუნის სპარსული პოეზიის მონაწილე, წარმოშობით ქართველი პოეტების შესახებ მირზა მოჰამედ თაქერ ნასრბადის თეზეერეს: იხ. აღნიშნული თეზეერეს პირველი ნაწილი, გამოცემული თეცრანში მზის წელთაღრიცხვით 1316 (=1937) წ. ვეპოდ დასთვარდის მიერ.

ნამეს“ ლექსითი ან პროზითი ვერსია), რომელიც „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებზე თურქული ლიტერატურის გავლენას ადასტურებდეს და, ვეჭვობთ, რომ ოდესმე აღმოჩნდეს ასეთი.

ქართული ვერსიების სპარსული წყაროების შესწავლის საქმეში სპარსული „შაჰ-ნამეს“ ლექსითი და პროზითი ვერსიების ხელნაწერი ტექსტების მონაცემების გამოყენებაც ვცადეთ.

შრომა ორ ნაწილად გავყავით: პირველ ნაწილში ლექსით ვერსიებზე ცსაუბრობთ, მეორეში კი — პროზითზე.

## I. ლექსითი პერსიები

1. როსტომიანი. „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიებიდან „როსტომიანი“ უფროა ცნობილი, ვიდრე სხვა ძეგლი. „როსტომიანის“ ლიტერატურული გაფორმება XVI საუკუნეზე მოდის. იგი ძირითადად ორი პოეტის—სერაპიონ სოგრატძე-საბაშვილისა და ხოსრო თურმანიძის მიერაა შემუშავებული.

საბაშვილს „როსტომიანის“ ძირითადი ნაწილი (დასაწყისიდან ზარდაშტის გოსტასათან მოსვლისა და ცეცხლის მოტანის ამბის გადმოცემამდე) მიეწერება, ბოლო ნაწილი (ზარდაშტის გამოცხადებიდან გოსტასაბის გარდაცვალებამდე) კი—ხოსრო თურმანიძეს. თურმანიძესვე მიეწერება აგრეთვე საბაშვილის ტექსტში შემდეგ შეტანილი ცალკეული ეპიზოდებიც.

ჭერ საბაშვილის მიერ შემუშავებულ ნაწილს შევეხოთ, შემდეგ თურმანიძისას.

საკითხი ისმის: რომელ წყაროს ეყრდნობა „როსტომიანის“ ადრინდელი რედაქციის გამლექსავე? აქვს მას ხელთ „შაჰ-ნამეს“ შესადარი ნაწილის ქართული პროზაული თარგმანი თუ სპარსული ტექსტი?

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების მკვლევრები ნ. მარი, იუსტ. აბულაძე, კ. კეკელიძე და ალ. ბარამიძე ფიქრობენ, რომ „როსტომიანის“ პირველი რედაქციული ფენის გამლექსავს ხელთა აქვს „მეფეთა წიგნის“ ქართული პროზაული თარგმანი. ის მით სარგებლობს, მას ლექსავს<sup>1</sup>, მსგავსად ქართული ლიტერატურის ისტორიაში ცნობილი შემთხვევებისა, სადაც ხშირად საქმე გვაქვს ლექსად დაწერილი რომელიმე სპარსული ძეგლის ჭერ პროზად გადმოთარგმნასთან და შემდეგ ამა თუ იმ პოეტის მიერ მის ლექსად გაწყობასთან („ვისრამიანი“ და სხვ.).

ჩვენი ძეგლის ადრინდელი ფენის სპარსული წყაროების კვლევის თვალსაზრისით, დიდია მეცნიერული ღირებულება იმ საგულებელ პროზაული ვერსიისა, რომლითაც სარგებლობდა საბაშვილი „როსტომიანის“ შემუშავებისას, მაგრამ ასეთი ჭერჭერობით აღმოჩენილი არ არის და, მასასადავს, „როსტომიანის“ ლექსითი ვერსიის „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებთან შედარების ნიადაგზე უნდა გაირკვეს მელექსის მიერ გამოყენებული ქართული პროზაული თარგმანისა და მისი სპარსული წყაროს საერთო ხასიათი.

ჩვენი ძეგლის ადრინდელი რედაქციის სპარსულ ვერსიასთან შედარება გვიჩვენებს, რომ მისი ადგილები, თავები თუ ცალკეული ეპიზოდები ერთნაირ

<sup>1</sup> Н. Марр, Из грузино-персидских литературных связей, Записки Колл. Востоковедов, т. I, Ленинград, 1925, 113; იუსტინე აბულაძე, ვერსიები, I, გვ. XXV: კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, 283-4; ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბილისი, 1940, 51.

დამოკიდებულებაში არ იმყოფება სპარსულის შესადარ ნაწილებთან. ამიტომ „როსტომიანის“ ტექსტის სპარსულთან დამოკიდებულება ყველა მის ნაწილში არ შეიძლება ერთნაირად იქნეს დახასიათებული.

ჩვენი თხზულების აღრინდელი რედაქციის ერთი ნაწილი—ზაალის შობით სიაოშის ეპიზოდამდე—სპარსულ ტექსტთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით ორგვარ ბუნებას ამჟღავნებს:

ა) აქ ერთი ნაწილი ეპიზოდებისა საერთოდ გადმოსცემს სპარსულში მოთხრობილ ამბავს; მასალა ორივე ვერსიისათვის ერთი და იგივეა, მაგრამ სხვადასხვაა მისი დამუშავებისა თუ პოეტური გაფორმების გზები. ქართული, შინაარსის მსვლელობის თვალსაზრისით, არ იცავს სპარსულის სტრიქონებისა თუ ბეითების თანმიმდევრობას; უმრავლეს შემთხვევაში იგი ცვლის მხატვრულ სახეებს, შედარება-ეპითეტებს, ლექსიკას.

შინაარსული ხასიათის გადახვევებთან ერთად ქართულში ადგილი იქვს ცალკეული ეპიზოდების როგორც შეკუმშვას (მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ ნავზარის ეპიზოდი), ისე გაფართოებას (როგორიცაა, საამფალავენის სიზმრის ზმანება ან ზაალ-რუდაბეს რომანული თავგადასავალი).

ქართული, საერთო შინაარსის გადმოცემის თვალსაზრისით, მართალია, მიჰყვება სპარსულს, მაგრამ იგი გზადაგზა მეტისმეტ თავისებურებას იჩენს. ის ალაგ-ალაგ უახლოვდება და ალაგ-ალაგ შორდება ფირდოუსის თხზულების ჩვენთვის ცნობილი ტექსტის შესადარ ნაწილებს. აქ ქართული ტექსტი არ ემორჩილება სპარსულს. აღნიშნული მოვლენები საერთოდ შესამჩნევია „როსტომიანის“ ამ ნაწილში (დასაწყისიდან სიაოშის ეპიზოდამდე) გაერთიანებული ეპიზოდების დიდი უმრავლესობის მიმართ, თუმცა ისინი თხზულების დასაწყის ნაწილში (როგორიცაა, მაგალითად, ამბავი მანუჩარ კელმწიფისა და საამფალავენისა, აქა საამფალავენის სიზმრის ზმანება, აქა დარამ ფალავანი-საგან მერაბის ასულის როდამის ქება და ზაალის გამიჯნურება, აქა საამ ქარქისარიად ამობრუნდა გამარჯვებული მანუჩარის წინ, აქა მანუჩარ კელმწიფი ნადიმად დაჭდა და საამის გამარჯვება იამა, აქა მანუჩარ კელმწიფის ზაალის საქმე მოეგონა და მას იგონებს, აქა ზაალ ვეზირები, მამის საქმეს უჩივდა და სხვა სათაურების ქვეშ წარმოდგენილი ეპიზოდები) უფრო მკვეთრად იჩენენ თავს.

ბ) ამავე რედაქციის მეორე რიგი ეპიზოდებისა განმაცვიფრებელი სისწორით გადმოსცემს შინაარსს, სულსა და გულს სპარსული ტექსტისას. მთარგმნელ-გადმომღები უმეტეს შემთხვევაში იცავს ორიგინალში მოთხრობილი ამბის ყოველგვარ წვრილმანს; პოეტი ზოგჯერ ახერხებს სპარსული ოთხი სტრიქონის (ორი ბეითის) ოთხ სტრიქონშივე (ერთი სტროფი) მოთავსებას, რის გამოც ტექსტში ბლომად მოიპოვება ისეთი ადგილები, სადაც აშკარად თავს იჩენს ქართული ტექსტის სპარსულთან არა მარტო შინაარსობრივი, არამედ სტრიქონული დამთხვევებიც კი; მასში შექმლებისამებრ დატულია ორიგინალში გამოყენებული შედარება-ეპითეტები, უმრავლეს შემთხვევაში თავის ადგილზე გვხვდება ლექსიკა (მხედველობაში მაქვს ის უცხო, ან, უკეთ, სპარსულიდან შემოსული სიტყვები, რომლებიც ჩვენი ძეგლის ორიგინალის შესადარ ადგილებზე იკითხება, თუმცა ბევრი მათგანი, როგორც ამაში კლასიკური პერიოდის ძეგლების შესწავლა გვარწმუნებს, ჩვენში „როსტომიანის“ ლიტერატურულად გაფორმებამდე ყოფილა ხმარებაში მოქცეული).

ჩვენი ძეგლის ამ ნაწილებში აქა-იქ შეინიშნება უმნიშვნელო ხასიათის შემოკლებანი, მაგრამ შინაარსიდან გადახვევას ადგილი არა აქვს. ქართული

ტექსტი აქ სპარსულს ემორჩილება. ნათქვამი შეეხება ქექაოზის ეპიზოდებს, რომლებიც ბეჭდური ტექსტის მიხედვით შემდეგ სათაურებშია გაერთიანებული: 1. აქა ქაიყუბადის შვილის ქექაოზის გაკელმწიფება, სამოცდაათი წელი იბატონა, 2. აქა ქექაოზისაგან წასვლა მაზანდარას, აღება და მორბევა და თეთრის დევისაგან ერანელთა კვლთ დაპყრობა, 3. აქა თეთრმა დევმა ერანელთა ზედა მცველნი დააყენა, 4. აქა კელმწიფისაგან არმავნელის ასულის გამიჯნურება, 5. აქა არმავნელისაგან ქექაოზ კელმწიფისა და ერანელთა თავადთა დაპყრობა, 6. აქა როსტომისაგან არმავნელთან წიგნის მიწერა, 7. აქა ქაოზ ცაში გასვლა მოინდომა, ჰი დიდი უგნურება და 8. აქა ერანელთა თავადთაგან თურანის მძღვარსა მისვლა ნადირობად და მუნ დიდი ომი აფრასიონისაგან.

ნათქვამის ცხადსაყოფად „როსტომიანიდან“ ავიღოთ ორი ადგილი: ერთი („ამბავი მანუჩარ კელმწიფისა და საამ ფალავნისა“)¹ იმ ნაწილიდან, რომლის შემუშავებისას, ჩემი აზრით, მელექეს ხელთ ჰქონია პროზაული თარგმანი, და მეორე (ნაწილი თავისა „აქა ქაიყუბადის შვილის ქექაოზის გაკელმწიფება, სამოცდაათი წელი იბატონა“)² იმ ეპიზოდებიდან, რომლებიც, ჩემი აზრით, უშუალოდ სპარსულ ტექსტზეა დამოკიდებული და ცალკავე მოვანდინოთ მათი შედარება სპარსულ ტექსტთან.

სპარსულით, ამ თავში (აქა ზაალის დაბადება) წარმოდგენილ ამბავს წინ უსწრებს ორი ბეთისაგან შემდგარი შესავალი:

ახლა, საკვირველებით სავსე ერთი ამბავი,  
შევაზმე ძველთა თქმულთაგან;  
ნახე, თუ საამს საწუთრომ  
რა სიერი უჩვენა, შვილო, ისმინე!.

ამის შემდეგ იწყება ამბავი: სხვა ძე არ ესვა საამს და სხვ.

ქართულში, ამ ერთგვარი შესავლის ნაცვლად იკითხება სამი სტრიქონი:

იყო მანუჩარ კელმწიფე, გმირი და სახელიანი,  
საამ, ძე ნარიმანისი, მორკმული, ნიმროზიანი;  
მას ხელთა ჰქონდა ქალაქი ზაული სიმამრიანი.

ამას მოსდევს სტრიქონი:

სხვა ძე არ ესვა შედეგად, კმუნვით ჯდა გულნადლიანი.

სპარსულში ამ სტრიქონის უკანასკნელი სიტყვების (კმუნვით ჯდა გულნადლიანი) ნაცვლად იკითხება:

მისი გული იყო მძებნელი გულის დამამშვიდებლისა.

¹ შაკ-ნამეს ანუ შეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები I, სტროფები 1094—1125. სპარსული ტექსტით (ველურსის გამოცემით) ამას უღრის თავი زادن زال گفتر اندر زادن (აქა ზაალის დაბადება), გვ. 131—135.

² სტროფები 2126—2158. სპარსული ტექსტით ამას უღრის ნაწილი თავისა كى كاوس (აქა ქეაქაოს) და მთელი თავი — بند دادن زال كاوس را (ზაალის მიერ ქაოსის შეგონება), გვ. 319—325.

³ ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ПНС — 331 ამ უკანასკნელი სტრიქონის შემდგენიარ წაიითხვას გვაძლევს: რა სიერი უჩვენა შვილისა გამო, ისმინე! (چه بازى نمود از پسر گوش دار).

ქართულ ტექსტს, მანუჩარის მოხსენიება და საამის შესახებ ცნობების მოკემა, ამბის სისრულისათვის დასჭირდა; მათ შესახებ სპარსული ტექსტის ზემო თავებშია ნათქვამი. რადგანაც ქართული ზაალის დაბადებით იწყება, მელექსეს საჭიროდ დაუნახავს მანუჩარისა და საამის შესახებ წინასწარი ცნობების წამძღვარება. ამ თავში მოთხრობილი ამბავი, მართალია, საამს შეეხება, მაგრამ ის მანუჩარის მეფობის დროს ხდება.

#### სტროფები 1085, 1086:

შემოქმედსა ეხვეწების: „შემიცვალე ჳირი ლხინად!“  
დაორსულდა დედოფალი ტან-სარო და ვარდი პირად.  
პირად მზეა ლალის მსგავსი, თუ სთქუა, არის ედემს ზრდილად,  
ედემია პირმეტყუელი, მულაზარი, სიტყუა-ტბილად.  
წალოტია პირმეტყუელი, შემკობილი ედემს არი,  
შაქრად ისმის საუბარი, კმა სასმენლად ტბილი არი;  
იადონი რომ ყიოდეს, სიტყუა მისი უამ არი,  
კვავს სამოთხით მონაზერსა, მუშა-ამბრისა მოქრის ქარი.

ეს სტრიქონები უმთავრესად ზაალის დედის სილამაზის აღწერას შეეხება. ამის საბაზლოდ სპარსულში შემდეგი იკითხება:

نكاری بد اندر شبستان اوی ز کبیرک رخ داشت وز مشک موی  
ازان ماهش امید فرزند بود که خورشید چهره برومند بود

ერთი მნათობი იყო მის საძინებელ ოთახში,  
რომელსაც სახე ვარდის ფოთლისა ჰქონდა და თმა მუშკისა;  
მას იმ მთვარისაგან შვილის იმედი ჰქონდა,  
რადგან პირად მზე ორსულად იყო.

ქართულში, როგორც ხედავთ, უფრო ვრცლადაა წარმოდგენილი საამის მეუღლის სილამაზის აღწერა. სპარსულიდან აქ აღებულია „შედარებანი— „ვარდი პირად“ (ز کبیرک رخ) და „პირად მზე“ (خورشید چهره); მუშკს ჩვენი ტექსტიც მიმართავს („მუშა-ამბრისა მოქრის ქარი“), მაგრამ არა მსგავსად სპარსულისა („მუშკის თმა ჰქონდა“). სპარსულში არაა ნათქვამი: „შემოქმედსა ეხვეწების: შემიცვალე ჳირი ლხინად“ და არც „დაორსულდა დედოფალი“, რადგანაც აქ საქმე ისეა წარმოდგენილი, რომ დედოფალი უკვე ორსულია და საამს მისგან შვილის შექმნის იმედი აქვს.

#### სტროფი 1087:

რა საამ ცნა ორსულობა, მას თავადნი ულოცვიდეს,  
ღმერთსა ესვენ მხიარულნი, შემოქმედსა მადლი მისცეს.  
ყმა-შვილისა ბოძებასა ზაულელნი ინატრიდეს:  
ებატონოს ტახტ-გვირგვინსა, მამისებრივ გამოვიდეს.

სპარსულში არ იკითხება.

#### სტროფი 1088:

მეცხრესა თვესა ვაჟი შვა, თმა ესხა გათეთრებული,  
პილოტანი და მნათობი, ვით მთვარე პირ-გავსებული.  
ჰვანდა პაპასა ნარიმანს, თქუეს საფალავნოდ ქებული.  
სტავრა-ოქროთა დარბაზი ჩნდა მზეებრ განბრწყინებული.

გადმოსცემს შინაარსს სპარსული ტექსტის შემდეგი ადგილისას:

زماںر جءاشءء بءءان چءءرءز      نكاری جو خورشید گیتی فروز  
بچہء نكو بوء برسآن شید      ولیكن همه موی بوءش سید

შეინიშნება შემდეგი განსხვავებანი: ა) ქართულში ბავშვი მთვარესთანაა შედარებული („ვით მთვარე პირ-გავსებული“); სპარსულში ამის სანაცვლოდ გვხვდება: „ერთი მნათობი, ვითა მზე ქვეყნისა მნათობელი“ (نگاری جو خورشید); ქართულიც იყენებს სიტყვას „მნათობი“ (نگاری), ხოლო უმატებს მას „პილოტანს“ („პილოტანი და მნათობი“); ბ) ქართული პირველსავე სტრიქონში იძლევა ცნობას ვაყის თმის სითეთრის შესახებ („მეცხრესა თვესა ვაყი შვა, თმა ესხა გათეთრებული“), როცა სპარსულში ეს შემდეგ გვხვდება. „სპარსულში იქვეა განმეორებული შედარება: „სახით ლამაზი იყო მსგავსად მზისა“. ქართულში ამის ნაცვლად: „ჰგვანდა პაპასა ნარიმანს, თქუეს საფალავნოდ ქებული“; გ) ქართულის უკანასკნელი სტრიქონი—„სტავრა-ოქროთა დარბაზი ჩნდა მზეებრ განბრწყინებული“—სპარსულში არ იკითხება.

ნაცვლად 1088, 1090, 1091, 1092, 1093, 1094, 1095 სტროფებისა:

ასაკი სრული, მკერდ-მკლავი ვაყისა შათ აქიან და,  
თეთრი თმა ნახა დედამან, დაჰმუნდა, დანაღვლიანდა.  
საამ არ იცის, უხარის, ლხინითა განათლიანდა,  
უნახავია კაცთაგან, რაცა მეჭლიში ქნიან და!

მას სახელად ზაალ დასდევს, ვაყი კარგად იზრდებოდა,  
საამს შიშით ვერ გაანდო, დედა ლხინით იშლებოდა;  
მელნის ტბათა ნაგუმბარი თვალთა ცრემლი იღვრებოდა,  
ლალსა ფერი წაუვიდის, ბროლსა გული უქენებოდა.

ერთი კაცი დიდებული საამს თანა იყო ზრდილი.  
გააპირა გამელავნება: მის უჩვენოს დედამ შვილი;  
ბრძანა: „რაინდ მოიყუანეთ, ერთგული და გავლენილი“!  
მას გაანდო, ტირილითა ეუბნების შიშრეული!

მის ვაყისა ეგეთობა გაუცხადა, ჳელთა მისცა:  
„თქუენვე ბრძანეთ, საქმე ჩემი წაეკიდა სხვასა ვისცა?“.  
რაინდ ვაყის ასაკობა გაუშინჯა, მუნვე მისცა,  
მოეწონა საფალავნოდ, შემოქმედსა თაყუანი სცა.

რაინდ გული დაუამა: „რად სჰმუნაო შუქი მზისა?  
ვაყსა ღვთისა საფარველი აც ნიშანი სიკეთისა.  
თმა თუ თეთრი გამოსხმია, ბრძანებაა განგებისა,  
მადლი მასვე, წადილი და მოსხმა თმისა სპეტაკისა.

რაინდ ბრძანა: „აწვე წავალ, ფალავანსა გაუმელანებ,  
მეშინიან, არ უნახავს, ამ საქმესა მოვახსენებ;  
თვითონ ნახოს შვილი მისი, მოვიყუან და მას უჩვენებ,  
თმის სითეთრე პატივია ღვთისაგან, მას გავაგონებ“.

დადგა უშიშრად პატრონთან, მან ჰკადრა სიტყვა ჳკვიანი:  
„წავიდეთ, ნახეთ ძე თქუენი, ღვთისაგან საფარვლიანი,  
აწვე ჰვავს დიდსა ნარიმანს შეენებით, ასაკიანი“.  
საამს იამა, ზე აღგა წასავლად პირ-ნათლიანი.

სპარსულში<sup>1</sup> მოთხრობილია, რომ თმათეთრი ბავშვის დაბადების გამ-  
ქლავება საამს ვერაინ გაუბედა. ბოლოს, ერთი მისი გამღელი მივა საამ-  
თან და ყოველივეს მოახსენებს.

სპარსულში წარმოდგენილი გამღელის (ჰა) ნაცვლად ქართულში  
მოქმედებს „საამს თანა ზრდილი“ ვინმე „რაინდ“.

ღელის ნაღველი, მელნის ტბათა ნაგუბარ თვალთაგან ცრემლის ღვრა,  
გამღელის (რაინდის) მოხმობა, მისთვის ბავშვის ჩვენება და სხვა, უცნობია  
სპარსულისათვის.

#### სტროფები 1096, 1097:

სადელოფოს შემოვიდა, მისი მთავრე მოიკითხა.  
სირცხვილითა ვერა თქვა რა, წაუვიდა ფერი ღიღ-ბა,  
მას პასუხი ვერა უთხრა, ფალავანმან რაცა ჰკითხა,  
ვარდი ზაფრად შეიცვალა, ბროლ-ბალახში მოიკიცხა.  
მას აკუანი წინ მიუღგეს, მოხსენება დაუძვირდა.  
თვალ-შავი და პირ-წითელი თვითონ ნახა, რაცა სჭირდა,  
თმა-ბანბასა-გაპენტისა, ფალავანსა გაუკვირდა,  
წყენისაგან უჭკოდ გავლა, გავღებასა გაუპირდა.

სპარსულში შემდეგნაირად იკითხება:

فرود آمد از تخت سام سوار	بپردہ در آمد سوی بہار
یکسی بیسر سر بوربرمایہ دید	کہ چو او ندید و نہ از کس شنید
ہمہ موی اندام او ہمچو برف	ولیکن برخ سرخ بود و شگرف
چو فرزند را دید موش سید	بیود از جهان یکسرہ نامید

„მთვარის“ ნაცვლად სპარსულში იკითხება „ახალი გაზაფხული“  
(نوبہار). „პირწითელი“ იკითხება სპარსულშიც: „სახით წითელი და სინგური  
იყო“ (برخ سرخ بود و شگرف). „თვალ-შავი“ სპარსულის შესადაარ ადგილზე  
არ იკითხება; ქვემოთ კი ასეთი ადგილი გვხვდება: „თვალ-შავია და თმა მისი  
მსგავსია ქასმინისა“ (سید چشم و مویش سان سخن). სპარსულით, თმა თოვლთანაა  
შედარებული (ہمہ موی اندام او ہمچو برف).

სპარსულში არ იკითხება სტრიქონები:

სირცხვილითა ვერა თქვა რა, წაუვიდა ფერი ღიღ-ბა,  
მას პასუხი ვერა უთხრა, ფალავანმან რაცა ჰკითხა.  
ვარდი ზაფრად შეიცვალა, ბროლ-ბალახში მოიკიცხა.  
მას აკუანი წინ მიუღგეს, მოხსენება დაუძვირდა.

#### სტროფები 1098, 1099:

ბრძანა: „რა ვნახე მაცთური, სით არის ჩენის გვარისა?  
ექვსასის წლისა კაცი ვარ, ჩემსა უბერე არისა.  
ღმერთს მოუკიცხავს, ნიშანი არა სქეს ნარიმანისა!“  
ასრე დაქმუნდა, ვითამცა ღვიძლ-გაბობილი არისა.

<sup>1</sup> Vullers, 132<sub>4</sub>-64



საამ გამდელს გაცუწყრა: „რად მიჩვენე ქაჭი ავი, გორჯასპის და ნარიშანის, თქუი, სით არის ნათესაი?! [მ]პართებს, აწვე დაიკარგო, ან მოვიკლა თვითონ თავი, ვირემ სცნობდენ, მისცემია საამს შვილი, თმა-არაშვიი“.

არ იკითხება სპარსულში.

საინტერესოა, რომ 1099 სტროფის პირველ სტრიქონში იხსენიება „გამდელი“ („საამ გამდელს გაცუწყრა: „რად მიჩვენე. ქაჭი ავი?“). „გამდელი“ ქართულ ტექსტში ზემოთ არ არის ნახსენები. ქართულის მიხედვით ეს გამდელი „საამთან ზრდილი რაინდია“.

სპარსულის მიხედვით, ქართულის 1097 სტროფს უნდა მოსდევდეს საამის ვედრება, რაც ქართულში ზაალის გარდადგების შემდეგ არის გადმოცემული.

ნაცვლად 1100, 1101, 1102, 1103, 1104 სტროფებისა:

„ბერი შვილი მისცემია“, ნუ დააგდებთ, ზაულს, ქმასა, თუარა აწვე დაიკარგვი, გაცუტრდები შიგან ზღვასა. ორნი კაცი შინაურნი მომისხენით, მივსცემ ყრმასა, ტირის ღედა ზაალისა, იღუმალად იტყუის „ვასა!“

რაინდ შეგზავნა მონანი მისანდონი და ჭკუიანი; მამამ მოძრო აყენსა ზაალ ღეთივ საფარგლიანი, მათ კაცთა კალთას ჩაუგდო, ვითა ვარდი და იანი, უბრძანა: — „საქმე დამალეთ, არ ვიყო აუგიანი!

ცხენს შესხედით, ესე საქმე ქენით კარგა, დამიფარეთ. ნუვის ეტყუით, ქალაქისა თქუენ სამზღვარი გაიარეთ; საუბარი არად უნდა, წაიყუანეთ, მალედ არეთ, წყალს მიეცით მოსარჩობლად, ანუ შამბსა მიიბარეთ!“.

რა მონათა გაიგონეს საამისგან ნაუბარი, კალთშია გაიხვიეს, გლახ, ყმაწვილი, გულ-მღვიძარი. მას ღღესა ვლეს საღამომდი, ისწრაფიან, ვითა ქარი, გარდაადგეს ზღვისა პირსა: ჰგავს, შემოცოდე რისამ არი.

ტირის ღედა ზაალისა, ცრემლით შეიქს, თუ სთქვა, ზღვასა, ქრმის შიშითა ვერას იტყუის, იძახოდა მალვით „ვასა“:

„მიგეცეს მქეცთა შესაქმელად, ვინ დაგიწყებს, შვილი ზრდანა?!“ საამ ღმერთსა ეხვეწების, მან მიაპყრა პირი ცასა.

სპარსულში იკითხება:

از ان بوم و سر بگذاشتند	بفرمود بس تا ش بر داشتند
بخورشید نزدیک دور از گروه	یکی گروه بد نامش البرز کوه
که آن خانه از خلق بیگانه بود	بدان جای سیمرخ را لانه بود
بر آمد برین روز گاری دراز	نهاند بر کوه و گشتند باز

შემდეგ ბრძანა, რომ ის აიყვანონ და იმ ქვეყნიდან შორს გარდაადგონ. იყო ერთი მთა, რომელსაც სახელად ელბურზის მთა ეწოდებოდა, მზეს მიახლოებულნი და ხალხს დაშორებულნი;

იმ ადგილას ფასკუნჯს ბუდე ჰქონდა, ის ბუდე — სახლი ხალხისაგან უცხო იყო, დასვეს იმ მთაზე და გამობრუნდნენ; გავიდა ამის შემდეგ დიდი ხანი.

ამ ადგილთან ქართულს მხოლოდ ის აქვს საერთო, რომ ზაალი საამის ბრძანებით გარდაავდეს. ქართულის დანარჩენი მომენტები უცნობია სპარსულისათვის.

ქართულში ამ ადგილს მოსდევს საამის ვედრება (სტროფები 1105, 1106, 1107):

იტყოდა: „არსის დამბაღე შენ ხარ, მზისა და მთვარისა, პატრონი გულის სიტყუათა, მპრობელი კმელთა მზღვარისა. შემწე და შემწუნარებელი ჩემი— მართლისა და მკუღარისა, შენგან ვითხოვე ყრმა-შვილი მოცემალ საბოძვარისა. სიბერის უამსა მიბოძე, ჩვენ ამით გავიხარენით; სევდა უფროსი მოსდევდა, კმუნეთა გავიყარენით, ამ საქმისაგან მიშეღე და შენვე შეგვიწყალენით; თუ იყო თესლი ღვეისა, ჩვენ მისგან დაგვიფარენით! თუ იყო შენი ბრძანება, ვერავინ შეგეცილებს, მე თუცა უმეტარი ვარ, ვერა ვიქ რაც გეწყინებ: თავს ვერ გავიღებ უშენოდ, კაცთაგან არ გეგინებ, მოსავე მონდობილი ვარ: — ეს ლოცვით მოგესმინებინა“.

საამის ვედრების სპარსულ რედაქციაში არაა აღნიშნული, რომ ფალავანმა შემოქმედისაგან ითხოვა ყრმა-შვილი და რომ სიბერის უამს ღმერთმა უბოძა მას იგი. ჩვენი ტექსტისათვის ამაზე მითითება ბუნებრივია; ქართულით (სტროფები 1084, 1085) საამი ხომ „შემოქმედსა ეხვეწების კირის ლხინად შეცვლას“ და ყრმა-შვილის ბოძებასა, როცა სპარსულით (ამაზე ნათქვამი გვაქვს 1084, 1085 სტროფების განხილვისას), ამბის დასაწყისშივე, დედოფალი უკვე ორსულადაა წარმოდგენილი და ღვთისადმი ვედრება შვილის ბოძებისათვის უადგილოა. ვედრების დასასრული სპარსულში ასეა წარმოდგენილი:

ქვეყნის დიდებულნი, აშკარად თუ ფარულად,  
ამ შვილის გამო მე დამცინებენ;  
ამ ძაზვისათვის მივატოვებ ირანის მიწას,  
არ ვეტყვი ქებას ამ მხარეს.

ქართულში ეს ადგილი არ ჩანს. აქ საამის ვედრების აგებულება და შინაარსი მთელი ტექსტის თავისებურებითაა განსაზღვრული. ამიტომ სპარსულთან მას საერთო ცოტა აქვს.

#### სტროფები 1108, 1109, 1110:

მერმე დაქდა, ზაულელი გვერც დაისხნა მოხსენებით:  
„ახლა რომე ყრმა მომეცა, მან გამქადა შეჭირვებით;  
იყო რამე ეშმაკური, მტერთან ჩემთა გაცინებით,  
ვერ ვიქნებით ნიმროზისტანს, ვერცა ერანს გაჩინებით“.  
საამისგან გაიგონეს, იგინიცა იკუთრებდეს;  
თმა-სპეტაკი დაიბადოს, ვის უნახავს კაცს,— ეძებდეს!  
ანუ ბარტყი ფასკუნჩისა, არცა ლომის ლეკუი ყუფდეს,  
მოახსენეს: „გონიერო, აწ იგი ქენ, რაცა სჯობდეს!  
ღვთის ბრძანებასა ვინ შეცვლის? მიკუორს თქუენისა კუეისაგანი...  
ნუ მოსივენებ ლოცვითა მადლისა მიცემისაგან.  
იგ ბედნიერი შობილი, რა უყავ ძე, ღვთისაგან?  
მოიძულე და გააგდე? რა ავი ნახე თმისაგან?!

არ იკითხება სპარსულში.

## ნაცვლად 1111, 1112, 1113, 1114 სტროფებისა:

ზაალს ძიძა არეინ მისცა, არც ოქსინოს დაუგებდეს,  
ლომ-ვეფხნი და ზღვის ნიანგნი ჩვილს ძეძუსა აწოებდეს;  
შვილობისა სიყვარული ვინ დაბადა, მას აქებდეს,  
ვის მფრინველნი სურვილითა მალა ბუდეს აიგებდეს.

პაერთა შიგან არწივნი მალა დაიდგმენ ბუდესა,  
გამაგრდებიან ფასკუნენი, გარე მოიდგმენ ზღუდესა.  
თეთრი ზალდასტან გაავდეს ბალახთა, გააცუდესა;  
გორვიდა ლეკუი ლომისა, შზის შუქთა დააქმუნესა.

მოვიდოდა განგებითა მუნ ფასკუნეჩი ნადირობად,  
იპოვნა და მან წაილო მართვეთათვის გასაძლობად,  
ნება იყო განგებისა, მას უბოძა ძიძაობად,  
პირ-აშემული მჭართა ქვეშე შეუგორდა ბარტყთა თობად.

ბარტყთა კორცი დაუქლიჩის, მუნ ფასკუნეჩი ნადირობდა,  
პირსა სისხლი ჩასდიოდა, ზაალ იმით გაძღებოდა;  
ტახტად ჰქონდა ბუდე მისი, გლაბ სიმურდი ძიძაობდა;  
ვირემ ბარტყთა გააფრენდა, ამ წესითა იზრდებოდა.

## სპარსულში შემდეგი იკითხება:

ის ჩვილი ბავშვი იმ ადგილას  
დღისით და ღამით ეგდო ობლად მიტოვებული;  
ხან თითის წვერს წუწნიდა  
და ხან ყვიროდა.  
როცა ბარტყებს მოშივდათ,  
აფრინდა მალლით ფასკუნეჩი ბუდიდან;  
ერთი მტირალი ჩვილი ყრმა დაინახა  
და მიწა, ვით ზღვა ბობოქარი;  
ქვებისა ჰქონდა იმას აკვანი და მიწა ჰყავდა ძიძად,  
მის ტანს სამოსი — და ბავეს რძე გაშორებული,  
მის ირგვლე იყო შავი მიწა დამწუხრებული  
და თავზე მალლით მზე დაჰნათოდა.  
ნეტავ, ჰყოლოდა მას ვეფხვები მშობლებად,  
რომ მზისგან ის მოეჩრდილათ.  
ღმერთმა სიყვარული მისცა ფასკუნეს,  
არ განიზრახა მან იმ ბავშვის შექმა.  
დაბლა დაეშვა ღრუბლებიდან და ჰანგი დაჰკრა,  
აიტაცა იგი იმ ცხელი ქვიდან  
და გააქროლა ელბურზის მთისაკენ,  
სადაც ჰქონდა მას თავშესაფარი.  
ბარტყებს მიაჩნდა, რათა მოინადირონ,  
არად ჩაავდონ მისი კენესა-ტირილი.  
ღმერთმა უბოძა კარგი საჩუქარი,  
დიდი მოშავლის იგი იყო მატარებელი.  
უელიდა ფასკუნეჩი ბარტყებთან ერთად იმ პატარას,  
თვალთაგან სისხლის ცრემლების მფრქვეველს.  
განსაკვიფრებელი სიყვარულით მას შურუნეელობდნენ,  
გაკვირვებულნი იყვნენ მისი სახის სილამაზით.  
ნანადირვეთაგან ყველაზე დიდს ის აირჩევდა,  
სტუმარი იგი რძის მაგივრად სისხლს მიირთმევდა.

ორივე ტექსტის მიხედვით, გარდაგდებული ბავშვი ფასკუნეჩმა აიტაცა და თავის ბარტყებთან მიიყვანა. ბავშვს ფასკუნეჩი ზრდის ნანადირევის სისხლით- სპარსული ტექსტი გარდაგდებული ბავშვის მდგომარეობაზე უფრო

მეტად ჩერდება, ვიდრე ქართული. „ლომ-ვეფხნი და ზღვის ნიანგნი ჩვილს  
ქუშუსა აწოებდეს“, არ იკითხება სპარსულში. ქართული, ჩანს, ზაალს გარ-  
დაგდების ამბის სხვა ვერსიით სარგებლობს.

სტროფები 1115, 1116, 1117, 1118, 1119:

თეთრი თმა მეტად აშვენებს, იაგუნდს მოუქდებოდა,  
გაივსო, ვითა მთიები, ცისკარსა ეღარებოდა;  
ქელთა კმარება შეეძლო, ადგის და იარებოდა,  
ვითა გაუჩნდა გამზრდელად, ფასკუნჯსა ემოყურებოდა.  
მასთანა დაჯდის საკმელად, თუცა ვერ გაძღის პურითა.  
რა ჰამის, დაწვის, იძინის, ჰკვა შეესმოდის ყურითა:  
შეიტყო, რომე არ იყო იგი მათებრი ცხელითა,  
ზრო გაისინჯის, უბნობდის ენითა ფასკუნჯურითა.  
ზაალ უკან გაეციდის, რა ფასკუნჯნი დაფრინდიან,  
მოეწყინის, დაშვრის მეტად, რა იგინი ამალდიან;  
მან მომართის ბუღესავე, ევლარ ნახის, მოშორდიან.  
მუნ სამყოფი გაიჩინა, საღ პირველად იგი სხდიან.  
იგი უფროსი ფასკუნჯი მას ნადირსა უზიდედის,  
ზედა ზაალ თამაშობდის, ლომივითა აგორებდის;  
სადამდისცა მთელი ჰყუნდის, ამ წესითა ნავარდობდის,  
ჰკვა ჰქონდა კაცობრივი: ვდთ წესია, ტყავს აძრობდის.  
შეიტყუის სიციხე, სიცივე, შიმშილი, წყლისა წყურვილი,  
ნადირის ტყავი შეფშენიტის, იყუის იმითა ბურვილი;  
შესციედის, ჰვეშე დაიგის, იყუის იმისთვის ურვილი,  
გარე ფრთა ერქვის ფასკუნჯთა, ჰქონდა მკობისა სურვილი.

არ იკითხება სპარსულში.

ნაცვლად სტროფებისა 1120, 1121, 1122, 1123, 1124, 1125:

წელიწადი ათამდისი იმან დაჰყო მუნ ასეთი.  
თმანი კოვთა უფარვიდის, ტან-საროა, ლომ-ნაკუეთი;  
მკვლავ-მსხვილია, მკერდ-მყაფარი, კისერ-კოშკი გაუკუეთი,  
საამს სჯობდა შვენებითა, არის პაპის მონაკუეთი.  
ნადირობად მთისა ძირსა ჩამოვიდა ერთსა დღესა.  
თმა-უკანით უუე ეგღო, ფრთა-მორკმული ეს რისხესა;  
თვალ-ნარგისი, მოცინარე, პირის სახე ჰგავს მთვარესა,  
დაწვი ლალსა ელვარესა, იაგუნდსა მცინარესა.  
მასვე დღესა ქარავანი მოხუდა სითმე მომავალი,  
ზაალდასტან დაინახეს, საროსაებრ ტან-მალლი,  
თეთრის თმითა დაბურვილი, პირად ვარდი, მზისა ალი,  
ესე საქმე გაუკუირდა, საუბარი თქვეს მრავალი.  
ოთხთა კაცთა ცხენოსანთა ამბვის ცნობად სთქმიდა გული,  
მომავალი დაინახეს, მთისავე იყო სიარული;  
დაფრთხა, ვითა არ ენახა მისობასა კაცთა რჭული,  
მუნ გავიდა მთისა წვერსა, იგ კლდე იყო უგზაული.  
უქვერტდეს განციფრებულნი, უზომოდ განკუირდებოდეს;  
უძახდეს: „ღვთის მოყუარეო!“ ყივილით ეუბნებოდეს.  
ზაალს არ ესმის სიტყუანი, ვით კაცი არა ხლდებოდეს,  
ყოლე არ გასცა პასუხი, მდევარნი დაბარუნდებოდეს.  
ზაალდასტან დადგა დარბაზსა, სრმურსა ჰქონდეს გებულნი.  
თავისა გზასა წავიდეს, იგ კაცნი გაკუირებულნი.  
ყოვლგან თქვეს ესე ამბავნი, სიზმრითა ვით ოცნებულნი;  
აქ ნახა სამ ჩვენება საჩინოდ განცხადებულნი.

## სპარსულში შემდეგი ადგილია წარმოდგენილი:

ამგვარად, ვიდრე დიდი ხანი გავიღოდა,

იქ იყო ბავშვი მალულად.

როცა ის გაიზარდა

და გახდა ვაჟაკი: მალალი, ვით სარო,

გულ-მკერდი მისი, ვით ვერცხლის მთა და წელი მისი, ვითა ლერწამი,

იმ მთაზე ერთმა ქარავენმა გადაიარა

და გავრცელდა მისი ნიშანი ქვეყნად.

ქარგი და ავი არასოდეს არ დარჩება დაფარული,

დიდებულ საამ ნარიმანის ძეს მოუვიდა ამბავი

იმ ბედნიერი ფეხის ვაჟისა.

სპარსულში მოთხრობილი ამბავი ქართულში გავრცობილია. აქ გამოყენებული შედარებებიდან ქართულში მხოლოდ „ტანსარო“, „საროსაებრ ტან-მალალი“ (زاسارو) გადმოსულა. ქართულში გამოყენებული დანარჩენი შედარება-ეპითეტები: „ლომ-ნაკვეთი“, „კისერ-კოშკი“; „თვალ-ნარგისი“; „პირის სახე ჰგავს მთვარესა, ლაწვი ლალსა ელვარესა, იაგუნდსა მცინარესა“, „პირად ვარდი“, „მზისა ალი“, „მთისაგ სიარული“, უცნობია სპარსული-სათვის.

ქართულ-სპარსული ტექსტების ამ ნაწილთა ერთმანეთთან შედარება გვარწმუნებს, რომ ქართული ტექსტი არ ექვემდებარება სპარსულს. ქართველი პოეტი უშუალოდ სპარსული ტექსტით არ სარგებლობს.

სხვაობას ქართული ტექსტის ამ ნაწილისას იწვევს არა მხოლოდ ის გარემოება, რომ იგი დამოკიდებულია „შაჰ-ნამეს“ ისეთ-რედაქციაზე, რომელშიც ზაალის შობისა და მისი გარდაგდების ეპიზოდი ქართულის მსგავსად იქნებოდა წარმოდგენილი<sup>1</sup>, არამედ ქართული ტექსტის ავტორის მიერ მოვლენათა თავისებური გააზრება. მთელი ამბის სხვაგვარ პოეტურ ფორმებში წარმოდგენა; ამას ცხადყოფს ქართულისა და სპარსული ტექსტების შედარებითი ანალიზი, საიდანაც კრავალ საყურადღებო გარემოებათა გარდა, ისიც ირკვევა, რომ ქართულ ტექსტში, შინაარსეული თვალსაზრისით სპარსულთან საერთო ადგილებიც კი, ხშირად სხვაგვარ პოეტურ გააზრებას ღებულობს. გამოთქმულ მოსაზრებას ისიც ამაგრებს, რომ ქართულ ტექსტში გამოყენებულ უცხო სიტყვათა დიდი ნაწილი სპარსულის შესადარ ადგილზე არ იკითხება<sup>2</sup>.

ქართულში უცხო წარმოშობის შემდეგი სიტყვები გვაქვს: სარო (سارو), ლალი (لال), მულაზარი (مرغزار), შაქარი (شکر), ტახტი (تخت), ბროლი (برو), ფალავანი (فولان), ზაფრანი (زعفران), ბალახში (بدخش), ბანბა (بنب), ქაჯი (کج), დევი (دو), ნიანგი (ننگ), ნარგისი (نرگس), ქარავანი (کاروان), დარბაზი (درواز), სიმურდი (سیمرد), მუშკი (مشک), ამბრი (عنبر), მექლიში (مجلس).

აქედან სპარსულის შესადარ თავში (ისიც ქართულის არა პარალელურად) მხოლოდ შემდეგი სიტყვები დაიძებნება: სიმურდი (سیمرد), ქაჯი (ფორმით کج), დევი (دو), ფალავანი (فولان), სარო (سارو).

„როსტომიანის“ ეპიზოდთა დიდი უმრავლესობის სპარსულ ტექსტთან

<sup>1</sup> ამის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი.

<sup>2</sup> თუმცა ეს სიტყვები საერთოდ არ არის უცხო „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ტექსტისათვის.

შედარებაც ასეთსავე შედეგს მოგვცემდა. ყოველივე ამით, ვფიქრობთ, დასტურდება, რომ ქართული პოეტი მთელი რიგი ეპიზოდების შემუშავებისას „შაჰ-ნამეს“ ქართული პროზაული ვერსიით სარგებლობს და არა სპარსული ტექსტით.

ახლა განვიხილოთ „როსტომიანის“ ისეთი ადგილი<sup>1</sup>, რომელიც, ჩემი აზრით, უშუალოდ სპარსულ ტექსტთანაა დაკავშირებული.

სპარსულით:

چنين گفت بس طوس بامهران  
كه اى رزم ديدم دلور سران  
مړين بند را چاره اكنون يكيست  
بسازيم وين كار دشوار نيست  
هيونى تگاور بر زال سام  
بسايد فرستاد و دادن بسام

ქართულით:

ერანელთა მოახსენა ერთი სიტყუა მაშინ ტუსი:!

„ჰუი-ჰუინ მოციქულად ვჰკადროთ, შვილი თაქორისი,

ზაალდასტან მოგეკმაროს გამორჩევა, ჰკუა მისი,

შევეხეწნეთ, წამოვიდეს, ამა ნასკუსა გახსნის ისი.“

სპარსულში გამოყენებული სიტყვის „მთავარნის“ (مهران) ნაცვლად ქართულში იკითხება „ერანელნი“ (ერანელთა მოახსენა); იგულისხმება, რომ ეს „მთავარნი“ (უფროსნი, დიდებულნი) ერანელებია. ქართული ტოვებს სტრიქონებს—*كه اى رزم ديدم دلور سران* (ვითა, ომნახულნო გულღვანო წინამძღოლნო), რაც შინაარსულ მხარეს არაფერს აკლებს. მეორე სტრიქონი: „ჰუი-ჰუინ მოციქულად ვჰკადროთ, — შვილი თაქორისი“, სპარსულში შემდეგნაირად იკითხება: საჭიროა ერთი სწრაფმავალი ცხენოსნის გაგზავნა საამის ზაალთან და (მისთვის) შეტყობინება (სიტყვა-სიტყვით „ცნობის მიცემა, დავალების მიცემა“). მოციქულის სახელი („ჰუი-ჰუინ“) არც მისი მამისა („თაქორ“) არ იცის სპარსულმა ტექსტმა. აქ სპარსული სიტყვები *تگاور* ჰაიუნი ან ჰაივენი თაგავერ ||თაქავერ|| თაქორ, რაც ნიშნავს ერთ სწრაფმავალ, ცხენულალეს მოციქულს, მთარგმნელს, როგორც ამას მართებულად შენიშნავს იუსტინე აბულაძე (შაჰ-ნამეს ვერსიები, I, გვ. 856 და 870), პირდაპირ გადმოუტანია. მას იგი საკუთარ სახელად გაუგია. დანარჩენი ორი სტრიქონის ნაცვლად სპარსულში იკითხება: „ამ ნასკვის (გახსნის) საშუალება ამეამად ერთია. გვაკეთოთ, ეს საქმე არ არის ძნელი“. სპარსულით, ამას მოსდევს ბეითი, რომელშიც ზაალთან მოციქულის გაგზავნაზეა ლაპარაკი. ქართულში, თუ სპარსულის ამ ტექსტიდან გამოვალთ, სტრიქონებია გადასმული, ამიტომ აქ ზაალდასტან სპარსულის ამ სტრიქონების მიხედვით ზედმეტად მოჩანს, მაგრამ თუ ქვედა ბეითს გავითვალისწინებთ, იგი ზედმეტი არ არის. ერთი შეხედვით, სპარსულის ამ ბეითს თითქოს არ გადმოსცემს ქართული; მაგრამ კითხვა ისმის: რატომ გზავნიან მოციქულს ზაალთან? იმიტომ, რომ ზაალი მოვიდეს და დაეხმაროს მათ. ამ ნასკვის (ند) საშუალება — გამხსნელი ის არის (საერთოდ ლაპარაკია ქექაოზისადმი რჩევა-დარიგების მიცემის შესახებ. ზაალმა უნდა დაუშალოს მას მაზანდარანს სალაშქროდ წასვლა).

<sup>1</sup> ქართ. სტროფები 2126—2158 = სპარს. გვ. 319—325.

ქართველი მთარგმნელი სწვდება სიღრმეს სპარსულში ჩადებული აზრისა და მას ზედმიწევნითი სისწორით გადმოსცემს. ამ სპარსული ტექსტით თუ გამოვალთ, ქართულში სტრიქონთა დალაგება ასეთი უნდა იყოს:

ერანელთა მოახსენა ერთი სიტყუა მაშინ ტუსი:  
„ზაალდასტან მოგეკმაროს გამორჩევა, კეჟუა მისი;  
შევეხვეწნეთ, წამოვიდეს, ამა ნასკუსა გახსნის ისი.  
ჰუი-ჰუინ მოციქულად ვჰკადროთ, — შეილი თაქორისა“.

ეს კი (მოციქულის გაგზავნაზე ბოლოს ლაპარაკი), ქართულში უხერხულობას გამოიწვევდა.

სპარსულით:

که گر گل بسر داری اکنون مشوی یکی تیز کن مغز و بنمای روی  
مگر کو گشاید یکی بندمند سخن بر دل شهریار بلند

ქართულით:

რა მოვიდეს მოციქული, ჩვენი საქმე ამას ჰკითხე,  
თუ მოგეცხოს თავსა გილი, ნუ მოიბან, მოდი, ვით ხე,  
ვითა ქარმან, წამოსავლად ფიცხლავ ტვინი გაიფიცხე,  
შარიარსა გულის ნასკუი დახსნა, დევთა მოაკიცხე.

სპარსული ტექსტის დალაგების მიხედვით ზედა (2126) სტროფის მეორე სტრიქონს (და იგი კი, როგორც ნაჩვენებია გვაქვს, ორიგინალში უკანასკნელ სტრიქონად იკითხება) უნდა მოსდევდეს სტრიქონი: „თუ მოგეცხოს თავსა გილი, ნუ მოიბან, მოდი, ვით ხე“ („ჰუი-ჰუინ მოციქულად ვჰკადროთ, შეილი თაქორისი, თუ მოგეცხოს თავსა გილი, ნუ მოიბან, მოდი, ვით ხე“), მაგრამ რადგანაც ქართულში (2126) სტრიქონები გადასმულია (და ეს ნაკლად არ ჩაითვლება), შემდეგ (2127) სტროფში გაჩნდა შინაარსის მსგელოლობისათვის აუცილებელი, მაგრამ სპარსულისათვის ზედმეტი სტრიქონი: „რა მოვიდეს მოციქული. ჩვენი საქმე ამას ჰკითხე“.

ზედა სტროფს რომ ამ სტრიქონის გარეშე მოსდევდეს მომდევნო სტროფის სტრიქონები, მაშინ შემდეგნაირად წარმოგვიდგება საქმის ვითარება:

შევეხვეწნეთ, წამოვიდეს, ამა ნასკუსა გახსნის ისი,  
თუ მოგეცხოს თავსა გილი, ნუ მოიბან, მოდი, ვით ხე;  
ვითა ქარმან... და სხვა.

აქ. — შევეხვეწნეთ, წამოვიდეს, ამა ნასკუსა გახსნის ისი“ და მის ზედა ორი სტრიქონიც ტუსის სიტყვებია ერანელთა მიმართ, ხოლო მომდევნო სტროფის სამი სტრიქონი „თუ მოგეცხოს თავსა გილი, ნუ მოიბან, მოდი, ვით ხე, ვითა ქარმან“ და სხვა, ტუსისა და დიდებულების მიერ მოციქულის პირით ზაალთან შენაუვალი სიტყვებია. რომ აქ სტრიქონი „რა მოვიდეს მოციქული, ჩვენი საქმე ამას ჰკითხე“, არ იკითხებოდეს და სტრიქონს „შევეხვეწნეთ, წამოვიდეს, ამა ნასკუსა გახსნის ისი“, მოსდევდეს, „თუ მოგეცხოს თავსა გილი“ და სხვ., მაშინ ეს სიტყვები დიდებულთა მიმართ თქმულ ტუსის სიტყვებად გამოვიდოდა და არა ზაალთან შენაუვალ სიტყვებად.

სპარსულის მიხედვით ქართულში სტრიქონები ასე უნდა იყოს განლაგებული (ნეოთხე სტრიქონიდან 2126 სტროფისა): „ჰუი-ჰუინ მოციქულად ვჰკადროთ, — შეილი თაქორისი, თუ მოგეცხოს თავსა გილი, ნუ მოიბან, მო-

დრი, ვით ხე, ვითა ქარმან, წამოსავლად ფიცხლავ ტვინი გაიფიცხე, შარიერსა გულის ნასკუი დახსნა, დევთა მოაქიცხე“.

ამ სტროფში გადმოცემულია შინაარსი სათანადო სპარსული ტექსტის ადგილისა; იგი იცავს სპარსულისათვის დამახასიათებელ გამოთქმასაც — ფიცხლავ ტვინი გაიფიცხე“ (یکی تیز کن مغز); უცხო სიტყვები „გილი“ (گل = მიწა, ტალახი) და „შარიარი“ (شهریار = მეფე, ხელმწიფე) ქართულის შესადარად ადგილებზე გვხვდება.

სპარსულით:

ბკოიდ كه اين اهرمن داد ياد      درديو هرگز نبايد كشاد  
مگر زالش آرد از گفته باز      وگرنه سر آمد نشيب و فراز

ქართულით:

მოახსენე: „ესე საქმე დასტურ დევმან მოგაგონა,  
ნუ გააღებ მაგა კარსა, არ ვარგია, ნუ იქმგონა;  
მისი გული მოაბრუნე, ნუ თუ შენ რა გაგიგონა,  
თვარ ესენი სრულად წაქდა, საყმოდ მტერთა დაამონა!“

ქართულში ლექსის შევეცხებისათვის მიმატებულია სიტყვები: „არ ვარგია, ნუ იქ, მგონა“ (მეორე სტრიქონში), „საყმოდ მტერთა დაამონა“ (მეოთხე სტრიქონში). „აპრიმანის“ (اهرمن) საბაღლოდ ქართულში გვხვდება „ღვეი“, თუმცა სპარსულში, იქვე, ეს სიტყვაც (ღვეი) იკითხება.

სპარსულით:

هيوني تگاور برون تاخستند      سخنها زهر گونه بر ساختند  
چو آمد بر زال گيتی فروز      دونده همی تاخت تانيمروز  
که ای نامور با گهر بورسام      چنين دأدش از نامداران بيسام  
که از دانش اندازه نتوان گرفت      یکی کار پيش آمد اکنون شکفت  
نه تن ماند ايند نه بوم ونه بر      برين کار اگر تو بندي کمر  
بيچيدش اهرمن از راه راست      یکی شاهرا دردل اندیشه خاست  
نخواهد همی بود همدستان      برنج نياگانش از باستان  
همی گاه مازندران بايدش      همی گنج بی رنج بگز ايدش  
سپيد همی زود خواهد شدن      اگر هيچ سر خاری از آمدن

ქართულით:

ვითა ქარი, გაემართა მაშინ შეილი თაქორისა,  
ერანელთა გაგზავნილი, მივა სახლსა საამისსა;  
იგ მოკითხვით მოიხსენა როსტომ — შეილი ზაღლისა:

„არ გვიშველი, უსაცილოდ წაქდა ტახტი ერანისა.

საქმე მოსრულა ჩუენზედა, რომ ბრძენნი ვერ მოსწულდებიან,

არას გვიშველი, ერანი წაქდების, აოჯრდებიან;

კაცი არ იყოს, სამყოფად ნადირნი აქ დადგებიან,

ქეჟაოზს საგონებლითა ცნობანი ვაშმაგებიან.



მოვიდა და დევმან ზაყუით ეს გზისაგან მოაცდუნა,  
შენც და კაცი გონიერი გვერც სახლოდ აღარ უნა,  
ტახტ-გვირგვინი დაავიწყდა, მაზანდარას წასვლა უნა,  
აჲ თავსაცა ნუ მოიფხან, მოდი ფიცხლავ, დაშლა უნა.

ქართული ტოვებს სტრიქონს — სიტყვები ყოველგვარი გამართეს  
(سخنآزهر گو نه بر ساختند); შეიძლება სტრიქონების:

ერანელთა გაგზავნილი, მივა სახლსა საამისსა,  
იგ მოციხხვით მოიხსენა როსტომ — შვილი ზაალისა,

წაკითხვას S — 428 და S — 1505 ხელნაწერებში დაცული წაკითხვა ვამჯობი-  
ნოთ; იგი უფრო უდგება სპარსულის შინაარსს:

ერანელთა გაგზავნილი, მივა სახლსა ზაალისა,  
იგ მოციხხვით მოიხსენა შვილი გმირის საამისა.

„შვილი თაქორისა“ აქაც იმავე გაუგებრობითაა წარმოშობილი, რომელზედაც  
ზევით გვეჩვენა მსჯელობა. ქართულ ტექსტში სპარსულში მოთხრობილი ში-  
ნაარსიდან გადახვევას ადგილი არა აქვს.

სპარსულით:

همرنج تو داد خواهد بباد که بر دی ز آغاز با کیناد  
تو بارستم شیر ناخوردہ سیر میانرا یستی جو شیر دلیر  
کنون آن همه باد شد پیش اوی بیچید جان بداندیش اوی

ქართულით:

ამას წინათ, რაც მსახურე ქაიყუბადს — მტერთა მძლესა,  
დედის ძუძუს მოგაშორეს, წელთ სარტყელი შეგარტყესა,  
რაც მტერთათვის გიბრძოლია ამას წინათ, წაქდა დღესა,  
ვითა ქარი, დაავიწყდა, წაუღია სიავესა.

უსვლელად გადმოგვეცემს შინაარსს. „დედის ძუძუს მოგაშორეს, წელთ  
სარტყელი შეგარტყესა“, სპარსულში ასე იკითხება: „შენ რძით არა გამამძლარ-  
მა (ქართ. „დედის ძუძუს მოგაშორეს“) როსტომთან სარტყელი შემოირტყე,  
ვითა ლომმა გულოვანმა“. „ვითა ქარი დაავიწყდა“, სპარსულში ისე იკითხება:  
„ახლა ყველაფერი ის ქარად იქცა მის წინაშე“.

სპარსულით:

چوبشنید داستان بیچید سخت که شد زرد برگ کینای درخت  
همی گفت کاوس خود کامه مرد نه گوم آزموده ز گیتی نه سرد

ქართულით:

ზაალს რა მოციქულობა ესმა და გული დაეძრა,  
თქვა, ვიცი, დროშა გაყუითლდა. ტარსა მტერსაგან დაეძრა,  
თავის მიმდომან ქეჭაოზ ტახტი-გვირგვინი გაეც, სრა,  
საწუთროს უნახავი ხარ, მისთვის გაჰპირე, ვა, ეს რა!

„ღროშა გაყვიტოლდას“ ნაცვლად სპარსული კითხულობს: „გაყვიტოლდა ფოთოლი ქაიანური ხისა“, „თავის მიმდომან ქექაოზს“, სპარსულში უდრის „ქაოსი თვისნება კაცი, თავის სურვილების ამყოლი, საკუთარი განცხრომის კაცი“ (درد خود کامه درد). ორიგინალში არ იკითხება: „ტახტი-გვირგვინი გაეც, სრა“. იგი ქართულში ზემო (2131) სტროფში ნათქვამის — „ტახტი-გვირგვინი დაეიწყუდა, მაზანდარას წასვლა უნა“ — გავლენით უნდა გაჩენილიყო.

აქ პოეტი ცდილობს ოთხ სტრიქონში გადმოცემული აზრი ოთხ სტრიქონშივე ჩაათიოს; მას მესამე სტრიქონისათვის სიტყვები აკლია; სპარსულის მესამე სტრიქონში ნათქვამი „ამბობდა“ (همی گفت) იკითხება ქართულის მეორე სტრიქონში, როგორც „თქუა“ (თქუა, ვიცი, ღროშა გაყვიტოლდა). გადმოცემულია „თავის მიმდომან ქექაოზ“ (درد خود کامه درد), მაგრამ ეს სიტყვები ლექსს ვერ ავსებენ. მთარგმნელი იძულებულია სხვა სიტყვები მოიშველიოს. ასეთ სიტყვებად, რომელნიც ამბის მსვლელობას ზიანს არ აყენებენ, შელექსესათვის აღმოჩნდა „ტახტი-გვირგვინი გაეც, სრა“. სპარსულით, მეოთხე სტრიქონი ასე იკითხება: „არც სითბო განუცდია (გამოუცდია) ქვეყნისაგან და არც სიცივე“, ე. ი. არც ბედნიერება უნახავს და არც უბედურება ქვეყნისაგან. მთარგმნელს კარგად ესმის ამ სიტყვების აზრი და გადმოაქვს იგი როგორც „საწუთროს უნახავი“ („საწუთროს უნახავი ხარ“). „მისთვის გაჰპირე, ვა, ეს რა“, მიმატებულია ლექსის შევსების მიზნით.

სპარსულით:

برو بگذرد سال و خورشید و ماه	کسی کوبود در جهان پیش گاه
بلرزند یکسر کهان و مهان	وز اندیشه تیغ اودر جهان
شوم خسته گر بند من نشود	باشد شکفت اربمن نگرود

ქართულით:

უნდა მეფე გამოცდილი, ჟამ-ნაკუეთი, ეტლ-ნახული,  
მტერთა კრძლისა მანაშური წაეკითხოს მისი სრული,  
მივალ, ყუელა გავაგონო ნახული და მონახული,  
თუ არ მისმენს, როსცა არის, მოიგონებს იგ გულ-წყულული.

სპარსულის ოთხი სტრიქონი (ორი ბეითი) გაერთიანებულია ქართულის პირველ ორ სტრიქონში. სპარსულში იკითხება: „ის, ვინც იქნება პატივსაცემი (თავმჯდომარე) საპატიო ადგილზე (ე. ი. ტახტზე), მას მფარველობას გაუწევს წელი (დრო, ჟამი), მზე და მთვარე“. ქართულში ამის საბადლოდ წერია: „უნდა მეფე გამოცდილი, ჟამ-ნაკუეთი, ეტლ-ნახული“. სპარსულში ზევით წერია, რომ ქაოსი (ე. ი. მეფე) „გამოუტდელია“ (نه گرم آزموده ز گیتی نه سرد); ქართული (სტროფი 2133) ამის საბადლოდ კითხულობს „საწუთროს უნახავი“. მთარგმნელი ხედავს, რომ ორიგინალში წერია „გამოუტდელი“ („საწუთროს უნახავი“). იცის, რომ ეს გამოუტდელობა შეეხება ქაოსს. სიტყვების „უნდა მეფე გამოცდილი“ შემოტანა არ იწვევს სპარსულში გამოთქმული აზრის გადასხვაფერებას. სპარსულში მეორე ბეითია: „და მისი ხმლის შიშით (მოგონებაზე, გახსენებაზე) ქვეყნად აქანკალდებიან (შეშინდებიან) მცირენი და დიდნი“. ქართულში გამოყენებული სიტყვა „მანაშური“ მანშურ (ბრძანება, მოწმობა)

სპარსული ტექსტის ამ ადგილზე არ იკითხება. ქართულის ორი უკანასკნელი სტრიქონის ნაცვლად სპარსული კითხულობს: „არ ჩენება გასაკვირი, თუ ჩემსკენ არ გადმოიხრება (ე. ი. არ დამიჯერებს, თუ ჩემსას არ შეიგონებს); გავხდები ღონემიხილი (დავიტანჯები, გავწვალდები), თუ ჩემს შეგონებას — რჩევა-დარიგებას არ შეისმენს.“

„გავხდები ღონემიხილი“, „დავიტანჯები“, სპარსულში გადმოცემულია სიტყვებით — **خسته شوم**. ქართულში წერია: „მოიგონებს იგ გულწყულული“.

ეს შეეხება მეფე ქექაოზს, თუმცა ქართულშივე წარმოდგენილი ამ სტრიქონის ვარიანტი („თუ არ მისმენს, როსაც არის, მოიგონებს გული წყლული“) აქ ზაალი იგულისხმება. სპარსული ტექსტი მაკანისა (და აგრეთვე ვულერისისა) აქ გულისხმობს ზაალს, ხოლო მოლისა — ქაოსს (ქართ. ქექაოზ); „გახდება აუად, დაიტანჯება (გაწვალდება) და ჩემს შეგონებას არ შეისმენს“ **شود خسته** **و بند من نشود** ჩანს, აქ სპარსული ტექსტებიც ვერ შეთანხმებულან. სპარსულში აქ სიტყვა „გული“ (**دل**) არ იკითხება. სიტყვა **خسته** ნიშნავს „ავადმყოფს“, „დაჭრილს“ და სხვ. მთარგმნელს იგი „დაჭრილის“ მნიშვნელობით გაუგია; ალბათ, ამის გამო გაჩნდა მეოთხე სტრიქონში „გულწყულული“.

სპარსულით:

از اندیشه شاه دل بگسلم	وراین رنج آسان کم بر دلم
نه شاه و کردان ایران زمین	نه از من پسندد جهان آفرین
زمن گریزبرد شود سودمند	شوم گویمش هر چه آید زبند
تختن هم ایتر بود با سباه	و گر تیز گردد گشودست راه
چو خورشید بنمود تاج از فراز	بر اندیشه بود آن شب دیر باز
بزرگان برقتد باو براه	کمر بست و بنهاد سر سوی شاه

ქართულით:

წავიდე და შევაგონო, ვაი თუ ვერ გამოიგონოს,  
 არ წავიდე, შემოქმედსა ვაწყენ, აღარ მოეწონოს;  
 თუ მამისმენს სარგებელსა, კპოელს, — ღონისა შეაწონოს,  
 გაუციხდეს და არ მიუყროს, მან უჩემოდ გზა იქონოს.  
 მე შინ ვიქნები ლაშქართა, თუ იგ მატურმან წაიღო.  
 მას ლამე ამას იგონებს. გაჩნდა, მზემ კარი გაიღო,  
 ზაალ შეირტყა სარტყელი, კელთა აბჯარი აიღო,  
 ერანს წავიდა, მზის შექმა დიდი ნათელი მიიღო.

სპარსულში წერია: „თუ ამ საზრუნავს გავაადვილებ და შაჰის ფიქრს გულს ჩამოვამორებ, ჩემგან ამას არ მოიწონებს ქვეყნის შემოქმედი, არც ფალანგები ორანის ქვეყნისა“.

ქართულში ყოველივე ეს ერთ სტრიქონშია გადმოცემული: „არ წავიდე, შემოქმედსა ვაწყენ, აღარ მოეწონოს“. სპარსულში ეკითხულობთ: „თაჰამთა-ნიც აქ იქნება ლაშქართან“. „თაჰამთანი“ ეპითეტია როსტომისა და აგრეთვე „შაჰნამეს“ ზოგიერთი გმირისაც. აქ „თაჰამთანში“ როსტომი იგულისხმება, მაგრამ მისი ამ ადგილას მოხსენიება ოდნავ უხერხულობასაც იწვევს სპარსულ

ტექსტში. ქართული ტექსტი აქ ზაალს გულისხმობს. იგი კითხულობს: „მე შინ ვიქნები ლაშქრითა“. შესაძლებელია, ეს წაკითხვა სჯობდეს.

სპარსულით:

بهرام و گرگین گردان نیو	خبر شبطوس و بکودرز و گيو
درفش همايونش آمد بديند	که دستان بترديک ايران رسيد
سرى کو کشد پهلوانى کلاه	بذيره شدندش سران سباه
پياده شدندش همه بى درنگ	چو دستان سام اندر آمد بتنگ
سوى شاه با اوهمى راندىند	برو سر کشان آفرين خواندىند

ქართულით:

რა მოვიდა, მოეგებნეს ერანელნი ფალავანნი,  
ბარმან, ტუსი და გოდერძი — ახლავს გურგენ გულოვანი,  
ერთმან ერთი მოიკითხეს, გარდიჟადეს მათ ფარმანი,  
მეფისაკენ გაემართნეს, სადარბაზოდ დასაგვანნი.

ქართული მოკლედ, შაგრამ სწორად გადმოსცემს შინაარსს. სპარსულში ზაალის ირანს მოსვლა ასეა გადმოცემული: „ეცნობა ტუსის, გოდერძის, გივის, ბაპრამსა და გულოვან ფალავნებს, რომ დასტანმა მოაღწია ირანს, რომ მისი სამეფო დროშა გამოჩნდა. მის შესაგებებლად გაემართნენ მთავარნი ლაშქრისა და ყველა, ვინც კი იყო ფალავნურ ქუდის მატარებელი.

როცა საამის დასტანი მოახლოვდა, ფეხოსნად მიეგებნენ მას ყველანი. ქება შეასხეს მას ფალავნებმა და გაემართნენ მასთან ერთად მეფისაკენ“. სპარსულში აქ არ იკითხება „ფარმანი“. ქართულში საკუთარი სახელებიდან გამოტოვებულია „გივი“.

სპარსულით:

کشیدی چنین رنج راه دراز	بدو گفت طوس ای کو سرفراز
بر آسایش این رنج کردی گزین	ز بهر بزرگان ایران زمین
ستوده بفر کلاه نوابم	همه سر بسر نیکخواه توایم

ქართულით:

„თავ-მალალო ფალავანო“—ტუსმან ეგრე მოახსენა:  
„გრძელსა გზასა გაგვირჯიხარ, მოგიყუანეთ აქა ჩუენა,  
ერანელთა დიდი საქმე, — შევირეება ჩამოგვხსენა,  
თქუენ ცოფილხართ მათი ზურგი, თუ დაგვარჩინთ ახლა ჩუენა“.

ქართულის მეორე სტრიქონში ჩამატებულია „მოგიყუანეთ აქა ჩუენა“. მეოთხე სტრიქონის საბადლოდ სპარსული კითხულობს: „ყველანი ერთთავად შენი კეთილის მსურველნი ვართ, სახელგანთქმულნი შენი ქუდის ბრწყინვალე-ბით ვართ“.

სპარსულით:

بدان نامداران چنین گفت زال  
که هر کس که او را بفر سود سال  
همه بند پیرانش آید بیاد  
ازان پس دهد چرخ گردانش داد  
نشاید که گیریم از و بند باز  
که از پنداما نیست خود بی نیاز  
زیند خرد گر بگرداد سرش  
بشیمانی و رنج باشد برش

ქართულით:

ზალ თქვა თუ: „უნდა კაცმან გაიგონოს შეგონება,  
იყოს ეამთა გაცვეთილი, ქნას ჰკუიანმან სხუათა ნება,  
ეტლმან მისცეს სამართალი, ჩუენ არ გუმართებს შეგონება;  
არ მამისმენს შარიარი, — შეაქენების შენანება.

სპარსულში ვკითხულობთ: „ამგვარად უთხრა ზაალმა იმ სახელოვანთ: ყველას, ვისაც ეამი გახეხავს (ქართ. „იყოს ეამთა გაცვეთილი“), მოხუცთა შეგონება მოაგონდება“, ე. ი. მოხუცთა რჩევა-დარიგებას შეიგონებს (ქართ. „ქნას ჰკუიანმან სხუათა ნება“).

ქართულში ამას პირველი ორი სტრიქონი გადმოგვცემს. სპარსულში წერია: „ამის შემდეგ ეტლი მისცემს მას სამართალს. არ ეგების, რომ ჩვენ მისგან ავიღოთ რჩევა-დარიგება (შეგონება), რადგან თვით ჩვენი რჩევისაგან არ არის თავისუფალი (დამოუკიდებელი, სავსე); ე. ი. ჩვენ არ გვმართებს მისგან შეგონება, რადგან ჩვენი შეგონების გარეშე (თუ ჩვენ არ მივსცემთ რჩევა-დარიგებას) თვით დამოუკიდებელი, ე. ი. უნაკლოდ მოაზროვნე, სრული ჰკუისა არ არის“. ქართულში ნათქვამი „ჩუენ არ გუმართებს შეგონება“, იმას ნიშნავს, რომ მეფეს არ ძალუძს ჩვენ რაიმე შეგვაგონოს, რადგან თვით არ არის სრულყოფილი გონებისა. ქართულის მეოთხე სტრიქონს სპარსულიდან ამოწერილი აღგიღის უკანასკნელი ბეითი უდრის.

#### 2140 სტროფი:

შევეხვეწნეთ, ნულარ წავა მაზანდარას, მისცეს ზავი,  
არ იყუროს შეგონება, გამოიღოს იმან თავი,  
საწუთრომან შეანანოს, დაემართოს ჰკუით ავი,  
ნუ უყურებთ, დაგვემართოს საქმე მისგან საზარავი.

არ იკითხება სპარსულში. იგი აქ მთარგმნელის მიერაა შეტანილი. რა არის ამის მიზეზი?

სპარსული ტექსტის მიხედვით, ქართულის 2139 სტროფს 2141 სტროფი უნდა მისდევდეს; ე. ი. სტრიქონის „არ მამისმენს შარიარი, შეაქენების შენანება“, შემდეგ უნდა იკითხებოდეს „მათ ესე პირი დაასკუნეს, კელმწიფეს წინა მოვიდეს“ და სხვ.

სტრიქონთა ასეთი განლაგებით გაუგებარი დარჩებოდა, თუ მათ (ფალავნებმა) რა პირი დაასკუნეს. ამიტომ მთარგმნელი 2139-სა და 2141 სტროფებს შორის ერთგვარ ახსნა-განმარტებას იძლევა იმის შესახებ, თუ რა „პირი დაასკუნეს“ ფალავნებმა: „შევეხვეწნეთ, ნულარ წავა მაზანდარას, მისცეს ზავი“ და სხვ.

სპარსულთ:

به آواز گفتند ما با تو ایم      ز تو بگذردا بند کس نشنويم  
همه یکسره پيش شاه آمدند      بر نامور تاج و گاه آمدند  
بند دادن زال کاوس را

همی رفت پیش اندرون زال زر      بس او بزرگان زرین کمر  
چو کاوس را دید دستان سام      نشسته بر اورنگ و دل شاد کام  
بکش کرده دست و سرافکنده بست      همی رفت تا جایگاه نشست  
چنین گفت کای کدخدای جهان      سرافراز تر مهر اندر مهران  
چو تو تخت نشیند و افسر ندید      نه چون بخت تو چرخ گردان شنید  
همه ساله پیروز بادی و شاد      دلت پر ز دانش سرت پرزداد  
کی نام بردار بنواختش      بر خویش بر تخت بنواختش

ქართულით:

მათ ესე პირი დაასკუნეს, კელმწიფეს წინა მოვიდეს.  
წინა ზალდასტან შეუძღვა, უკან თავადნი შევიდეს;  
ტახტზედა მქდომსა ქეკაოზს კმელთა მნათობად ზედვიდეს,  
მას წინა წადღეს სააქოდ, ვით მზისა შუქი ელვიდეს.  
თავ-დადრეკით, კელ-ჩაშეებით, მას კელმწიფეს წინა ღვსა,  
კელმწიფესა გაუკუირდა, ბრძანა: „გვანან მოაქესა“,  
სასაუბროდ გაემართნეს, ჰკადრეს ქება ზესთა-ზესა,  
მოახსენეს: „თავ-მაღალო, საწუთროსა სჩანხარ ღღესა.  
- არ უნახავს სხვა შენებრივ ერანს, იქდეს ტახტსა ზედა,  
ეტლს აკსოვხარ ვამ-ნახულსა, გაგათაოს ამაზედა,  
ბედნიერად გული შენი დაემტკიცოს ამაზედა!“  
გარდიწვია კელმწიფემან, ზაალ დასუა ტახტსა ზედა.

ქართული ტექსტის გამოთქმის „კელმწიფეს წინა მოვიდეს“ ნაცვლად ორიგინალი კითხულობს: „სახელოვანი თაჯისა და ტახტის წინა მოვიდნენ“. სპარსულში ამ სიტყვების შემდეგ იწყება ახალი თავი „ზაალისაგან ქაოსის შეგონება“ (ბნდ دادن زال کاوس را). სპარსულში არ იკითხება „ხმელთა მნათობად“. არც „ვით მზისა შუქი ელვიდეს“. მოლისა და ვულერისის ტექსტებში არ იკითხება „ჰკადრეს ქება ზესთა-ზესა“ და არც ამის მსგავსი რამ. მაკანის ტექსტი კი ქართულის წაითხებას ამართლებს; აქ ვკითხულობთ: „ამის შემდეგ ქება შეასხნა შაჰრიარს, როგორც ეს შეჰფეროდა სახელოვანს“ (ازان پس تا خواند بر) .  
(شهریار چنانچون بود درخور نامدار)

სპარსულთ:

پرسیدش از رنج راه دراز      ز گردان واز رستم سر فراز  
چنین گفت مر شاهرا زال زر      انوشه بزى شاه پیروز گمر  
همه شاد وروشن بخت توایم      برافراخته سر بخت توایم  
ازان پس یکی داستان بر گشاد      سخنهاى بایسته را در گشاد

## ქართულით:

დალოცა და კელმწიფემან მერმე ჰკითხა ვარჯა გზისა,  
ზაულელთა ფალავანთა როსტომ სარო, თავ-მალლისა.  
ზაალ ლოცავს შარიერსა, მდლსა მდებლად გარდიქლისა,  
მოახსენა: „ნიადაგმცა შენ ხარ ტახტი კელმწიფისა.“

აჲ შენითა სიმართლითა დღეს საწუთრო კარგად არი,  
გრძლად ცოცხალ ხარ, მტერი თქუენი შიშეულად თქუენგან არი,  
ბედნიერად, მხიარულად, ერანი და ტახტი არი!“  
თქმა დაუწყო გონიარად, მან გაულო სიტყუათ კარი.

ქართულში ყველაფერი სწორადაა გადმოცემული. ჩვენს ტექსტში, მართალია, მთარგმნელს შინაარსის სრულყოფისა თუ ლექსის გამართვის მიზნით, ისეთი სიტყვები შეუტანია, რომლებიც სათანადო ადგილზე არ იკითხება (როგორცაა, მაგალითად, „ზაულელთა“, „სარო“ და სხვ.), მაგრამ ამით დაბრკოლება არ იქმნება.

## სპარსულით:

سزاوار تختی و تاج مہان  
کہشہ دارد آہنگ مازندران  
مراہن راہ ہرگز نیمودہ اند  
سپہراز بر خاک چندی بگشت  
ازو مانده ایسر بسی گنج و کاخ  
چہ مایہ بزرگان کہ داریم یاد  
نہ کردند آہنگ مازندران  
طلسمت و در بند جادو درست  
مدہ مرد و گنجو درمرا یاد  
بگنج ویدانش نیاید بدست  
وزایدر کون رای رقتن زدن  
ز شاہان کس این رای فرخ ندید  
چوتو بندگان جہان داورند  
ز بہر فرونی درختی مکار  
نہ آئین شاہان پیشین بود

چنین گفت کای پادشاہ جہان  
شنیدم یکی فوسخن بس کران  
زتو پیشتر پادشہ بودہ اند  
بسر بر مرا روز چندی گذشت  
منوچہر شد زین جہان فراخ  
ہمان زو ابا نودز کیقباد  
ابا لشکر گشن و گرز کران  
کہ آن خانہ دیو افسونکرست  
مر آن بندرا ہیچ توان کشاد  
مر آنرا بشمشیر توان شکست  
ہمایون ندارد کس آنجا شدن  
سپہرا بدان سو نباید کشید  
گرین نامداران زتو کمترند  
تواز خون چندین سر نامدار  
کہ بارو بلندیش نفرین بود

## ქართულით:

თქვა: „რაზომნი ეტლისაგან ბრუნვით ეამნი გარდმიქლიან,  
მანუხარ და კელმწიფენი, ერანს მეფედ რაცა სხლიან,  
მისგან დარჩა საკურკლენი, ტახტ-გვირგვინი ცუდად ჰყრიან,  
ზააჲ, ნოდარ, ქაიყუბად — სხუა თავადნი მათთან დვიან.  
მათცი თქუიან: „მაზანდარას, სჯობს, თუ ლაშქრად წაისულეღის,  
ლაშქარი და ლახტოსანი უამრავი შეგვეყრების,

შეკრულია ტილისმითა მათგან კაცი, შეიგრძნების,  
 დევთა ნასკუი, მათი გრძნება, ვიყუნეთ, აროს ვაიყნენების.  
 ამას წინათ სირეგუნითა ერანს ტახტი არ წამქდარა,  
 ქარს ნუ მისცემ საქურქლესა, სხუა კელმწიფე არსად არა,  
 ომითა და მამაცობით იხვედრების იგი არა,  
 ვინც წასულა მაზანდარას, ბედნიერად არ მამქდარა.  
 აჲ მაზანდარას ნუ წახვალ, არ მოჰქდეს უარესია!  
 საფადარნი გყავს მონანი, თქუენი მორჩილნი ესია,  
 სისხლშიგან ხესა ნუ დარგავ, საზრდელად ანალესია,  
 ნაყოფად წყევას მოიხსამს, არ კელმწიფეთა წესია!“.

საკუთარი სახელების — „ზაჰისა“ და „ნოდარის“ ნაცვლად სპარსულში  
 იკითხება: „ზავ“ (زو) და „ნავზარ“ (نوزار); „ნოდარი“ აქ უნდა წარმოშო-  
 ბილიყო ასო „ზ“-ს (ذ) წერტილის ჩამოშორებისა და ასო „ვ“-ს (و) „ო“-დ  
 წაკითხვის გამო: „ნავზარ“ → „ნოდარ“ (نودار ← نوزار). „ზავ“ კი, საფიქრე-  
 ბელია, ქართული ტექსტის გადამწერლებს გადაეკეთებიათ „ზაჰად“. გამო-  
 რიცხული არაა შესაძლებლობა, რომ სახელი „ზავ“ „შაჰ-ნამეს“ ქართული  
 ლექსითი ვერსიების ერთ კრებულში გამაერთიანებელ რედაქტორს შეეცვალა  
 „ზაჰად“, რადგან „ზავ“, როგორც მეფე, ჩვენი ვერსიებისათვის უცნობია. სპა-  
 რსული ვერსიით კი (ვულ. გვ. 179—231) ნავზარის გარდაცვალების შემდეგ გა-  
 ამეფებენ თაჰმასფის შვილს ზავს; „როსტომიანით“ კი (გვ. 539—540) გამე-  
 ფებულია ტუმაზპ (طهماسب) და არა მისი შვილი. აქვე შევნიშნავთ,  
 რომ „როსტომიანში“ გამოტოვებულია მთელი ეპიზოდი ზავის შვილის გერ-  
 მასფის მეფობისა. შესაძლებელია, ამ გარემოებებმა შეუწყო ხელი „ზავის“  
 „ზაჰად“ გადაკეთებას, თუ იგი შეგნებულად მოხდა და არა შემთხვევით. ქა-  
 ოსისადმი ზაალის რჩევა-დარიგების აზრი ქართულში სწორად არის გადმოცე-  
 მული.

სპარსულით:

کز اندیشه تو نم بی‌نیاز  
 فزونست مردی وقر ودرم  
 که مازندرانرا نکردند یاد  
 جهان زیر شمشیر تیز اندرست  
 از آهن چه دارم گیتی نهان  
 گر آئین شمشیرو نام آورم  
 و گر کس نما نم بعازندران  
 چه جادو چه دیوان آن انجمن  
 کزیشان شود روی گیتی نهی  
 نگهبان ایران و بیدار باش  
 سر تزه دیوان شکار منست  
 مفرمای بر گاه کردن درنگ

چنین باسخ آورد کاؤس باز  
 ولیکن مرا از فریدون وجم  
 همان از منوچهر واز کیقباد  
 سپاه و دل و گنجم افزوترست  
 چو بر داشتی شد گشاده جهان  
 شوم شان یکایک بدام آورم  
 اگر بر نهم ساو و باز گران  
 چنان خوار و زارند برچشم من  
 بگوش تو آید خوداین آگهی  
 تو با رسم اکنون جهاندار باش  
 جهان آفریننده یار منست  
 گر ایسون که یارم نباشی بچنگ



## ქართულით:

ბრძანებს მეფე: „არა მევენოს მაზანდარას მე წასვლითა, მმართვეს შენი გაგონება, მონახული მჯობხარ ჰკვითა, ღარიონს, ჭიშმედს მე ვჯობივარ მამაცად და საჭურჭლითა, მანუჩარს და ჭიუხუბადს უარე ვარ ნეტარ რითა?“

ჩემია ყოველი ქუეყანა, ჩემთანა მოაქენია, ჰრმალსა მოვიწუდი, ამოვსწყუეუტ, არ დარჩეს კაცთა ძენია, მაზანდარელნი დავსცალო, გიჩუენო სისხლ-ნადენია, ჰრმლები დავსნა და დავიყარა ჰალაქსა ხარაქანია.

ბეღითნი და უტვინონი იგ არიან ჩემსა თვალსა. რაა დევი და გრძნეული, ვინ აქსენებს მათს ლაშქარსა?! მე წვაღ, და შენ და როსტომ აქ იყუენით შუა მზღვარსა, საწუთროსა დამპირავნო, შემინახათ თქვენ ერანსა“.

მეფის პასუხი ზაალისადმი სწორად არის გადმოცემული. სპარსულში ვკითხულობთ: „ასე უპასუხა ქალსმა: „შენი შეგონებისაგან არ ვარ უსაჭიროებო, ე. ი. შენი რჩევა-დარიგება მჭირდება“. მთარგმნელს ასე გადმოაქვს: „ბრძანებს მეფე:... მმართვეს შენი გაგონება...“, „არა მევენოს მაზანდარას მე წასვლითა“ და „მონახული მჯობხარ ჰკვითა“, ორიგინალში არ იკითხება. „ხარაქანის“ ნაცვლად სპარსულში იკითხება „ხარკი“, „ბაჟი“ (ساو و باج). სპარსულის ერთი ბეითი: „შენს ყურამდე მოვა ცნობა, რომ მათგან (ე. ი. მაზანდარელ დევთაგან) გახდება ქვეყნის ზედაპირი ცარიელი“ — ქართულში არ ჩანს.

## სპარსულთ:

ندید ایچ پیدا سرشرا ز بن  
بدلسوزگی باتو گوئنده ایم  
برای تو باید زدن گام ودم  
سخن هر چه دانستم انداختم  
نه چشم زمان کس بسوزن بدوخت  
جها نجوی از بن سه نیا بد جواز  
مباده که بند من آیدت یاد  
ترا باد روشن دل و دین و کیش

چو از شاه بشنید زال این سخن  
بدو گفت شاهی وما بنده ایم  
اگر داد گوئی همی یا ستم  
از اندیشه من دل بپرداختم  
نه مرگ از تن خویش بتوان سپوخت  
بیر هیز هم کس نجست از نیاز  
که روشن جهان بر تو فرخنده باد  
بشیمان مبادی ز کردار خوش

## ქართულით:

ზაალს ესმა მეფისაგან საუბარი უმეტრული, მოახსენა: „ვართ მონანი, მე გული მაქუს დადაღული, მართლად ბრძანეთ, თუ ტყუილად, მე თავ-ბოლო ვერ ვსცან სრული, შენთვის გვინდა ჩვენ სიცოცხლე, მიწაზედან სიარული.“

ქვეა დავსცაღე საუბრითა, მე გონება სრულად მელმის, თუ სიყუდილი გვამად ჩავა, კაცთა აღარ გაეძღების, თვალსა ვინმე წამოიგდებს ნემსით, აღარ ჩაიგდების, მამავალსა ფათერაქსა არსით აღარ წაესულების.

საწუთრომცა შენსა ზედა ბედნიარად მობრუნდების, მაგრამ ვაი, თუ სიტყუანი მოგეგონოს, გული კუდების; შენ ნაქმარი სინანულად, ავ-ცნობობით მოგიკლების!“ ვაი, წაქდეს ერანელნი, ღზინი ჰირად შეგვეცულების.

როცა მეფისაგან ზაალს ესმა ეს სიტყვა. თარგმანში: „ზაალს ესმა მეფისაგან საუბარი უმეცრული“. „უმეცრული“ ჩაამატა მთარგმნელმა.

بدو گفت شاهی وما بندهایم بدلسوزگی با تو گوینده ایم

მას უთხრა: შენ შაჰი ხარ და ჩვენ მონანი,  
გულდაღალულობით შენთან მეტყველნი ვართ

თარგმანში:

. მოახსენა: ვართ მონანი, მე გული მაქვს დაღალული.

استم یا ستم اگر داد گوئی همی یا ستم = სამართლიანობას იტყვევით, თუ სიმკაცრეს (ძალადობას, შევიწროებას).

თარგმანში: მართლად ბრძანეთ, თუ ტყუილად.

زین پیدای سرش را زین = ვერა ცნო მისი თავი და ბოლო. თარგმანში: „მე თავ-ბოლო ვერ ვესცან სრული“. ქართულში ეს პირველ პირშია გადმოღებული. სპარსულის მიხედვით ეს სტრიქონი (ვერა ცნო მისი თავ-ბოლო) ქართული ტექსტის პირველ სტრიქონს უნდა მოსდევდეს. სპარსულში ასე იკითხება:

როცა მეფისაგან ზაალს ესმა ეს საუბარი,  
ვერა ცნო მისი თავ-ბოლო,  
მოახსენა... და სხვ.

م باید زدن گم ودم = შენთვის უნდა (ხამს) სიარული (ნაბიჯის ცემა) და სუნთქვა (სიცოცხლე). თარგმანში: „შენთვის გვინდა ჩვენ სიცოცხლე, მიწაზედანი სიარული“.

از اندیشه من دل بپرداختم سخن هر چه دانستم انداختم

ფიქრისაგან მე გონება (გული) დავასრულე (დავცალე),  
სიტყვა, რაც ვიცოდი, ჩამოვყარე (ვტოვე).

თარგმანში: „ტყვე დავსცალე საუბრითა, მე გონება სრულად მეღმის“.

دیوان سخنت از تن خوش بتوان سخت = საკუთარი ტანიდან სიკვდილის აღმოფხვრა არ შეიძლება. თარგმანში: „თუ სიკუდილი გვამად ჩავა, კაცთა აღარ გაეძლების“.  $آرا به دل$  (დროისა, სიკვდილისა) თვალი წემსით მოიკერების.

თარგმანში: „თვალსა ვინმე წამოიგდებს წემსით, აღარ ჩაიგდების“. შეცდომითაა გაგებულნი.

بیر هیز هم کس نجست از نیاز جهانجوی ازین مه نیابدجواز

თავშეკავებით არავინ გაქცევია აუცილებლობას,  
ქვეყნისა მფლობი ამ სამთაგან ვერ ამოვის ნებაართვას.

თარგმანში:

„მამავალსა ფათერაკსა არსით აღარ წაესულების,“

ბად როشن جهان برتو فرخنده باد = ქვეყნის ბრწყინვა (ნათელი) შენზედ ბედნიერი იყოს.

თარგმანში:

„საწუთრომცა შენსა ზედა ბედნიერად მობრუნდების“.

مبادا که پندمن آیدت یاد = ნუ იქნას, რომ ჩემი შეგონება (რჩევა) მოგეგონოს.

თარგმანში:

„მაგრამ ვაი, თუ სიტყუანი მოგეგონოს, გული კუდების“.

شعمان مبادی ز کردار خوش = მონანიე ნუ შეიქნები შენი ნაქმართ.

თარგმანში: „შენ ნაქმარი სინანულად, ავ-ცნობობით მოგიხდების“.

ترا باد روشن دل‌ودین و کیش = შენ მოგეცეს ნათელი გონება, რჯუ-ლი და რწმენა.

თარგმანში ამის სანაცვლოდ იკითხება: „ვაი, წაყდეს ერანელნი, ლხინი ჭირად შეგვეცულების“.

სპარსულით:

دل از رفتش بر غم و دود کرد	سبک شاهرا زال پسرود کرد
شده تیره بر چشم او هور و ماه	برون آمد ازیش کاؤس شاه
چو طوس و جو گودرز و بهرام و گبو	برقتد با اوبزرگان نیو
همی خواهم آن کو بود رهنمای	بزال آنکھی گفت گیواز خدای
نباشد ندارم من اورا بکس	بیجائی که کاؤس را دسترس
مبادا بتو دست دشمن دراز	زتو دور باد آاز و مرگ و نیاز
جز از آفرینت سخن نشنوم	بهرسو که آسیم و اندر شویم
بتو دارد امید ایران زمین	بس از کرد کار جهان آفرین
چنین راه دشوار بگذاشتی	ز بهر گوان رنج برداشتی
ره‌سیستانرا بر آراست کار	بگفت این و بگرفت شان در کنار

ქართულით:

ესალამნეს და გვიდნეს გულ-წყლულნი დარბაზისაგან, გვანდეს, რომ იყუნეს უშეოდ, უნაწილონი ღღისაგან, ბარბან, გივი და გოდერძი ჩიოდეს პატრონისაგან, ტუსი და ზაალ ორნივე ტირან, იაჯდეს ღღისაგან.

შენ უშველე მოწყალეო, მოაშორე მტერთა ვნება, საღ მეშველი აღარა ჰყუეეს, ამას უყავ მისი ნება, ამიდ ყაყად არ ვაჯსენებ, არ ისმინა შეგონება, მტერთა კელი მოაშორე, ამას მიეც ნეტარება.

ქექაოზ ზაალს უბრძანა: „ეგების მოქდეს ავი და, ვერ მოვიშალე მე წასვლა“, საგონებელსა ჩავიდა, „ფალავანათათვის გარჯილხარ, გზა მოვლე გრძელი, ავი და“, გამოესალმა თავადთა, სისტანისაკენ წავიდა.

სპარსულში ვკითხულობთ: „ზაალი ესალამნა შაჰს, გული მისი წასვლის (ე. ი. შაჰის მაზანდარას წასვლის გარდაწყვეტილების) გამო მწუხარებითა და დარდით აივსო, გარეთ გამოვიდა, მის თვალებს დაუბნელდა მზე და მთვარე“.

სპარსული ტექსტიდან ჩანს, რომ ზაალის გულისტკივილის მონაწილენი და მისი მსლებლები სხვებიც არიან: „მასთან ერთად წავიდნენ დიდებულნი, ვითა ტუსი, გოდერძი, ბაჰრამი და გივი“. ამიტომ ყოველივე ეს ქართულს სხვა ფალავანებზედაც გადააქვს: „ესალამნეს და გავიდნეს გულ-წყულულნი დარბაზისაგან“ და სხვ. „ბარმანის“ ნაცვლად სჯობს წავიკითხოთ „ბარამ“, რასაც ვარიანტებში ვპოულობთ.

ქართულით, ტუსი და ზაალ ორიენი, „ტირან, იაჭდეს ღთისაგან“: „შენ უშველე, მოწყალეო. მოაშორევე მტერთა ვნება“ და სხვ.

სპარსულით გივი ეუბნება ზაალს: — „ღმერთს ვევედრები, რომ ის იყოს მეშველი (წინამძღოლი), სადაც ქაოსს დამხმარე არ ეყოლება; არ მყავს მე იგი ვინმედ, ე. ი. არ ვთვლი მე მას კაცადო (ქართ. — ამაღ კაცად არ ვაჯსენებ). ჩვენი ტექსტი აქ ახსნას იძლევა: „არ ისმინა შეგონება“, ე. ი. ქაოსს იმიტომ არ ვახსენებ კაცად, რომ შეგონება არ შეისმინაო. ამის შემდეგ გივი ლოცავს ზაალს:

„გაშოროს (ღმერთმა) სიკვდილი და გასაჰირი“

(ز تو دور با آرز و مرگ و نياز) და სხვა.

რაც ქართულში არაა გადმოცემული. ჩვენს ტექსტში, სპარსულში ზაალისადმი მიმართული სიტყვები, ღთისადმი ვედრებადაა გაგებული.

ქექაოზ ზაალს უბრძანა: „ეგების მოქდეს ავი და, ვერ მოვიშალე მე წასვლა“, საგონებელსა ჩავიდა,

არ იკითხება სპარსულში. ხოლო „ფალავანათათვის გარჯილხარ, გზა მოვლე გრძელი, ავი და“, გივის სიტყვებია ზაალის მიმართ ნათქვამი და არა ქექაოზისა.

ქართულით ისე გამოდის თითქოს „გამოესალმა თავადთა, სისტანისაკენ წავიდა“, ქექაოზს შეეხებოდეს, როცა იგი მაჰანისა და მოლის ტექსტების მიხედვით ზაალს შეეხება, რაც უფრო უდგება საერთო შინაარსის მსგეველობას, და არა ქექაოზს.

საფიქრებელია, რომ ეს სტროფი (2158) პირველ მელექსეს არც კი ეკუთვნოდეს. მისი საერთო სახე ხოსრო თურმანიძის ლექსებს უფრო უდგება, ვიდრე საბაშვილისას.

ამ შენიშვნებიდან, ვფიქრობთ, ნათლად ჩანს, რომ ლექსის აგების, სტრიქონთა გამართვის თვალსაზრისით, მთარგმნელი პოეტის აზროვნებას სპარსული ტექსტი იმორჩილებს. სხვა მხრივ შეუძლებელია აიხსნას ასეთი დიდი სიახლოვე და ხშირი შემთხვევები სპარსულ-ქართული ტექსტების სტრიქონული

დამთხვევებისა<sup>1</sup>. ზოგი ადგილი სიტყვისიტყვით შესრულებული თარგმანის შთაბეჭდილებას ტოვებს.

ყოველივე ეს კი, ჩემი აზრით, შესაძლებელია მომხდარიყო მხოლოდ და მხოლოდ სპარსული ტექსტის უშუალოდ გამოყენების ნიადაგზე, მის თავისებურებათა კარგი ცოდნით, ქართული ტექსტის სპარსულთან ყოველმხრივი მიხედვების მიზნით, მთარგმნელის ცდითა და მონდომებით, შეგნებულად და არა ბრმად, პროზაული ტექსტის გალექსვისას მოსალოდნელი შემთხვევების შედეგად.

სპარსული ტექსტის უშუალო გავლენით უნდა აიხსნას ის გარემოებაც, რომ მთარგმნელი ზოგჯერ იძულებულია პირდაპირი, სიტყვისიტყვითი თარგმნის გზით ლექსში შეიტანოს ქართულისათვის არაადამიანსათებელი გამოთქმები. როგორცაა, მაგალითად, „ფიცხლავ ტვინი გაიფიცხე“ (სტროფი 2127), „მან გაულო სიტყუთ კარი“ (სტროფი 2145) და სხვა მისთანანი.

გვეტყვიან, რომ თავისებურება, რომელსაც ჩვენ ყურადღებას ვაქცევთ, შეიძლება ახასიათებდა პოეტის უშუალო წყაროს — პროზაულ ვერსიას, საი-

<sup>1</sup> სპარსულით:

که گر گل سر داری اکنون مشوی یکی نیز کن مغز و بنمای روی

თუ ტალახი (მიწა) თავსა გაქვს, ახლა ნუ მოიბან,  
ფიცხლავ გაიმახვილე (გაიფიცხე) ტვინი და წამოდი.

ქართულით:

თუ მოგეცხოს თავსა გილი, ნუ მოიბან, მოდი, ვით ხე,  
ვითა ქარმან, წამოსავლად ფიცხლავ ტვინი გაიფიცხე.

სპარსულით:

بیرسیدش از رنج راه دراز ز گردان واز رسم سرفراز

ჰკითხა მას გრძელ გზის გარჯისა,  
ფალავანთა და ქედმაღალი (სიტყვა-სიტყვით „თავმაღალი“) როსტომის შესახებ.

ქართულით:

დალოცა და ქელმწიფემან მერმე ჰკითხა გარჯა გზისა,  
ზაულელთა ფალავანთა, როსტომ სარო, თავ-მაღლისა.

სპარსულით:

که روشن جهان بر تو فرخنده باد مبادا که بند من آیدت یاد

ქვეყნის ბრწყინვა (ნათელი) შენზედ ბედნიერი იყოს,  
ნუ იქნას, რომ ჩემი შეგონება (რჩევა) მოგეგონოს.

ქართულით:

საწუთრომცა შენსა ზედა ბედნიერად მობრუნდების,  
მავრამ ვაი, თუ სიტყუანი მოგეგონოს, გული კუდების, და სხვა,

დანაც იგი ლექსით ვერსიაშიც გამოვლინდებოდა და, მაშასადამე, საბაშვილზე სპარსული ტექსტის უშუალო ვაგლენის ძიება უადგილოაო.

საქმე ის არის, რომ სპარსულიდან თარგმნიდნენ, მხატვრულად აფორმებდნენ ლექსად დაწერილ ამა თუ იმ ნაწარმოებს, არა იმ წინასწარი განზრახვით, რომ ეს თარგმანი გაელექსა რომელიმე პოეტს, არამედ როგორც დამოუკიდებელ ლიტერატურულ ძეგლს. ასეთ შემთხვევაში, მის გამლექსავ პოეტს, თუ იგი ორიგინალის არმცოდნე იქნებოდა, ყოველად შეუძლებელია სცოდნოდა, თუ სად იწყებოდა და თავდებოდა სპარსულ დედანში ესა თუ ის სტრიქონი, რომ მით ეხელმძღვანელა და გალექსვისას ერთგვარი შეფარდება დაეცვა ორიგინალთან. ტექსტების შედარებამ გვიჩვენა, რომ ჩვენი პოეტი იცავს ამ შეფარდებას. პროზაული ვერსია, თუ მას ჩვენი მწერლობის კლასიკურ პერიოდში შესრულებულ თარგმანად წარმოვიდგენთ, გადმოთარგმნილი იქნებოდა სპარსული და ქართული ენების ღრმა მცოდნის მიერ მსგავსად „ვისრამიანისა“. წინააღმდეგ შემთხვევაში პროზად დაწერილი „როსტომიანი“ ვერ იქცეოდა ქართველი ხალხის საყვარელ თხზულებად. ძალიან საეჭვოა, რომ პროზით თარგმანში გვექონოდა ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა „ტვინის გაფიცება“, „სიტყვის კარის ვალება“ და სხვა, რაც ქართულ აზროვნებას ეუცხოება.

ჩემი აზრით, „შაჰ-ნამეს“ პროზაული თარგმანი, რომლითაც სარგებლობდა პოეტი „როსტომიანის“ ლექსად შემუშავებისას, დაზიანებული უნდა ყოფილიყო; მას, როგორც ეტყობა, ჰკლებია არა მხოლოდ წინა და ბოლო, არამედ შიდა ნაწილებიც<sup>1</sup>, რის გამოც მისი გამლექსავი იძულებული გამხდარა სპარსული ტექსტისათვის მიემართა და უშუალოდ იქიდან ეთარგმნა ზოგი ეპიზოდი.

ვფიქრობთ, ამაში მდგომარეობს სპარსულ ტექსტთან დამოკიდებულების თვალსაზრისით ლექსითი „როსტომიანის“ ადრინდელი ვერსიის პირველი ნაწილის გათიშვისა და სხვადასხვაობის მთავარი მიზეზი.

თუ პოეტის მიერ სპარსული ტექსტის გამოყენების შემთხვევები მოჩანს „როსტომიანის“ პირველი ნაწილის (დასაწყისიდან სიაოშის ეპიზოდამდე) შემუშავებისას, ასეთ მოვლენებს ვერ ვამჩნევთ „როსტომიანის“ ადრინდელი (ხოსრო თურმანიძემდე არსებული) რედაქციის შემდეგ ნაწილში, სადაც, ისევე, როგორც მის პირველ ნაწილში, შეინიშნება ხელი სხვადასხვა გადამწერლისა თუ პოეტისა, მაგრამ ის, როგორც ამას მართებულად ფიქრობს კ. კეკელიძე,<sup>2</sup> ძირითადად მაინც იმავე ავტორს ეკუთვნის, რომელსაც მისი წინა ნაწილი გაულექსავს.

პროზაული ტექსტის დაზიანებას, ცალკეული ადგილებისა თუ თავების ჩავარდნას, შესაძლებელია, ამ ნაწილშიც ჰქონოდა ადგილი, მაგრამ მელექსის მიერ მისი შევსებისა თუ სრულყოფის მიზნით, სპარსული ტექსტის გამოყენების შემთხვევები აქ არ შეინიშნება.

საბაშვილის მიერ გალექსილი „როსტომიანის“ ეს ნაწილი (სიაოშის ეპიზოდისა და ზარდამტის გამოჩენამდე), ისეა შემოკლებული, დაჩეხილი და ამის გამო მთელი რიგი ისეთი თავისებურებების შემცველი, რომ სპარსულთან და-

<sup>1</sup> მსგავსად ფირდოუსის გამგრძელებლის ნაწარმოების ქართული ვერსიის, ჩვენამდე მოღწეულ „შაჰ-ნამის“ ტექსტისა, რომელსაც აკლია არა მხოლოდ დასაწყისი და დასასრული, არამედ შიდა ნაწილებიც; ანდა თითო „შაჰ-ნამის“ ქართული პროზაული ვერსიის ერთი ნაწილისა (დაბეჭდილია ვერსიების II ტომში, გვ. 369 — 445), რომლის ეპიზოდთა შორის, ხელნაწერის დაზიანების გამო, აქა-იქ შეინიშნება ჩავარდნილი ადგილები და ეპიზოდები.

<sup>2</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია. II, თბილისი, 1941, გვ. 286.

მოკიდებულების თვალსაზრისით მისი წინა ნაწილებთან გათანაბრება უმართებულო იქნებოდა.

რედაქციული სხვაობა „როსტომიანის“ ამ ნაწილისა თავს იჩენს არა ქაიხოსროს ამბებრივად, როგორც ფიქრობს ალ. ბარამიძე,<sup>1</sup> არამედ სიაოშის ეპიზოდისა; აღნიშნული ეპიზოდის პირველი თავის (აქა ტუსისა და გივისა დღესდღეობის მინდორში სანადიროდ მისლვა და ჭალაში თურქის ქალის პოვნა და ქექაოზ ხელმწიფეს წინაშე მიყვანა) უკანასკნელი ხუთი სტროფის (2957 — 2961), ე. ი. ოცი სტრიქონის ნაცვლად სპარსულში ოცდაათხმეტი წყვილი ლექსი (ბეითი), ე. ი. სამოცდარვა სტრიქონი იკითხება<sup>2</sup> — გარემოება, რაც უკვე (რომ არაფერი ვთქვათ ამ თავის სხვა შემოკლებათა შესახებ) ტექსტის საგარძნობი შეკვეცის მაჩვენებელია; ამავე ეპიზოდის მეორე თავს (აქა ამბავი სიაოშისა სიკვდილასა და დიდი ომი როსტომისა, ერანელთა და თურანელთა დიდი მტეობა, სტროფები 2962—3005) ქართულში უჭირავს ას სამოცდათექვსმეტი (176) სტრიქონი, როცა სპარსულში მის საბადლოდ ოთხას სამოცდაორი (462) ბეითი, ე. ი. ცხრაას ოცდაოთხი (924) სტრიქონია წარმოდგენილი<sup>3</sup>. ეს ორი მაგალითი, ვფიქრობთ, დაახლოებით მაინც გვაძლევს იმის წარმოდგენას, თუ საერთოდ ტექსტის რა ზომის შეკვეცასთან გვაქვს საქმე.

„როსტომიანის“ ამ ნაწილში ეპიზოდების შემოკლება ერთნაირი წესით არ ხდება. ზოგი მათგანი კიდევ უფროა შემცირებული, ვიდრე აქ მითითებული თავები; აგრეთვე, როგორც ამას აღნიშნავს ალ. ბარამიძე<sup>4</sup>, ხშირია შემთხვევები ადგილების გადასმა-გადმოსმისა, რაც, ჩვენი აზრით, გამლექსავის ნება-სურვილით კი არ უნდა იყოს გამოწვეული, არამედ ამას ადგილი უნდა ჰქონოდა მის წყაროში, გარემოება, რაც ამბის განვითარების თვალსაზრისით მაინც დაბრკოლებას არ ქმნის.

სპარსული ტექსტის თვალსაზრისით ჩვენი ძეგლის ამ ნაწილში წარმოდგენილი ყოველი ეპიზოდი შემოკლებულია ან დაჩეხილი. ჩვენ საქმე გვაქვს, ერთი მხრივ, შემოკლებულ, ხოლო მეორე მხრივ, დაჩეხილ ეპიზოდებთან.

ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს აქ შემოკლებულ ეპიზოდებს მოსდევდეს დაჩეხილი ან პირიქით. ეპიზოდთა დაჩეხა-შემოკლების თვალსაზრისით ტექსტი აჭრელებულ სურათს იძლევა.

„როსტომიანის“ ამ ნაწილის ასეთი თავისებურების მიუხედავად აქ მოთხრობილი ეპიზოდები, რომლებშიც სპარსულის შესადარი ტექსტის შემოკლებასთან გვაქვს საქმე, მისდევენ „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ამბების განვითარების მთავარ ხაზს და ასე თუ ისე, ალაგ-ალაგ დიდი და ალაგ-ალაგ შედარებით ნაკლები შეკუმშვა-შემოკლების გზით, მაინც ახერხებენ სპარსული ვერსიის შესადარ ნაწილებში მოთხრობილის ძირითადი მომენტების გადმოცემას.

ამ ნაწილში მოკეულებულ სხვა ამბებთან შედარებით უფრო მეტი სისრულითაა გადმოცემული ბეჟან-მანიყავის რომანული თავგადასავლი. შესაძლებელია, ეს გარემოება ჰქონდა მხედველობაში იუსტ. აბულაძეს, რომელმაც იგი (ბეჟან-მანიყავის რომანული თავგადასავალი) ჩვენს ვერსიებში წარმოდგენილ ზაალ-როდაბებს ეპიზოდის მსგავსად გავრცობილ, გაკვიანურებულ ეპიზოდად მიიჩნია<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ნარკვევები, II, 63 — 64.

<sup>2</sup> Yullers, II, 529<sub>108</sub>—531<sub>141</sub>.

<sup>3</sup> იქვე, 531<sub>142</sub>—555<sub>603</sub>.

<sup>4</sup> ნარკვევები, II, 64.

<sup>5</sup> ვერსიები, I, XXVI.

შეკვეცა-შემოკლების შემთხვევაში, როგორც აღნიშნული გვაქვს, ტექსტი ძირითადად იცავს „შაჰ-ნამეში“ მოთავსებული ეპიზოდების საერთო სახეს, მათ თანმიმდევრობას. აქ თანმიმდევრობითა და შედარებითი სისრულითაა წარმოდგენილი სპარსული ვერსიის მთელი რიგი ამბები და მათ შორის თავები; 1) *ياقن كيشرو* (აქა პოვნა ქაიხოსროვისა); 2) *گرد و كيشرو سياوش گرد* (აქა გივისა და ქაიხოსროვის წასვლა სიაოშ გერდს); 3) *گرفتن كيشرو بهزادرا* (აქა ქაიხოსროვისაგან ბეჭზადის დაუფლება) და 4) *رفتن فرنگيس با كيشرو* (აქა ფრანგისისა ქაიხოსროვთან და გივთან ერთად ერანს წასვლა) <sup>1</sup>, რომელთაც ქართულში შეეფარდება სტროფები 3199—3232 თავებიდან: აქა გივისაგან თურქისტანს წასვლა და ძებნა ქაიხოსროვისა, აქა გივისაგან ქაიხოსროს ნახვა და ცნობა, აქა ფირანისაგან ლაშქართ გაგზავნა ქაიხოსროვისა და გივის სადევრად.

მაგავს მოვლენებს კი ადგილი არა აქვს იმ ნაწილებში, სადაც საქმე გვაქვს ტექსტის დაჭრა-დაქუცმაცებასთან, ეპიზოდების დაჩხილი სახით წარმოდგენასთან. მაგალითისათვის ავიღოთ ასეთი მეთოდით შემუშავებული თავი — „აქა მოსვლა აფრასიობისა თურქთა ხელმწიფისა ერანის ამოსაწყვეტად და დასაქირავად“ (სტროფები 3006 — 3011) სიაოშის ეპიზოდიდან და ვნახოთ, შინაარსის თვალსაზრისით რანაირ დამოკიდებულებაში იმყოფება იგი სპარსულის სათანადო ადგილთან.

სპარსულ ტექსტში აქ შემდგვია გადმოცემული: ირანელთა მეფეს ესმა აფრასიობის ლაშქრით მოსვლის ამბავი. შეკრიბა დიდებულნი, აცნობა მათ აფრასიობის მოსვლა. დიდებულნი ურჩევენ: აირჩიოს ერთი ფალავანი და ჩააბაროს ყოველივე, მაგრამ მეფე არ ეთანხმება მათ, რადგან ასეთ ფალავანს ის თავის წრეში ვერ ხედავს. სიაოში დააფიქრა ამ ამბავმა; იგი თხოვს მეფეს ომში მონაწილეობის ნებართვას. მამა ჩააბარებს სიაოშს ლაშქარსა და სიმდიდრეს. სიაოშთან ერთად აფრასიობთან საომრად გაემართება როსტომიც.

აფრასიობი გაიგებს ირანით ლაშქრის მოსვლასა და ახალი ფალავნის სიაოშის (ეს სახელი სპარსულ ტექსტში აქა-იქ იკითხება როგორც სიაოშ — *سياوش*) გამოჩენას; იმართება მძიმე ბრძოლა, რაც სამ დღეს გრძელდება. გამარჯვება რჩება სიაოშის ლაშქარს. ბალხის კარებთან სიაოშის მიერ დამარცხებული თურანელი ფალავანი გარსევაზი აფრასიობს შეატყობინებს ირანელთა ბალხში შესვლის ამბავს. აფრასიობი მთელ დღეს ლხინში გაატარებს და როცა „თვალს მიეფარება თვალი ქვეყნის მანათობელი“, დასაძინებლად გაემართება იგი.

ძილში აფრასიობი ხედავს საშინელ სიზმარს, იგი მოიხმობს მობედებს ამ სიზმრის მნიშვნელობის გამოსაცნობად. მობედები მოახსენებენ, რომ თურანელთა დამარცხება გარდაუვალია და ურჩევენ სიაოშთან ზავის შეკვრას. მეთაურებთან მოთათბირების შემდეგ აფრასიობი სიაოშთან მოციქულად გზავნის გარსევაზს სამეფო ძღვენით. ამ ამბის გადმოცემას სპარსული ტექსტი ანდომებს შვიდ თავს: 1) *آگاهي يافتن كآوس از آمدن افراسياب* (აქა ქაოსის მიერ აფრასიობის მოსვლის ცნობა); 2) *لشكر كشيدن سياوش* (აქა სიაოშისაგან ლაშქრის შეყრა); 3) *نامه سياوش بكآوس* (აქა წიგნი სიაოშისა ქაოსისადმი); 4) *بساخ نامه نياوش از كيكآوس* (აქა საპასუხო წიგნი

<sup>1</sup> Vullers, II, 716—726.



სიაოშს ქვექაოსისაგან); 5) خواب دیدن افراسياب و ترسیدن (აქა აფრასიობი სიზმრის ზმანება და შეშინება); 6) خواب موبدانرا ز خواب افراسياب (აქა აფრასიობი კითხავს მობედთ სიზმრის ახსნას) და 7) رأی زدن افراسياب با مهتران (აქა თათბირი აფრასიობისა დიდებულებთან)<sup>1</sup>.

ქართულში ყოველივე ამის საბადლოდ ექვესი სტროფია წარმოდგენილი:

ჯონს იქით შეიყარა აფრასიობ ჯარი თურქთა,  
უთქვამს: „ქაოზ ვერ გამართავს, ბერი, მკლავთა უსუსურთა,  
ერანს ციხეს გაავაჯებ, სიმაგრეთა მუნებურთა“, —  
ბუცისა და ქოსისაგან არა ისმის კაცის ყურთა.

ქექაოზს ესმა ამბავი, იგონებს შევირვებული:  
„მე მისი სწორი არეინ მყავს, კაცი ვარ დაბერებული“.

პასუხი გასცეს სამისო, ბრძენით ქუეთა, ქებული,  
გამოცდილია მრავალჯერ ომშიგან გამარჯვებული.

სიაოშ დამრა ბაგენი, ნათქვამი ესმა მამისა:

„მე თვით ვაგი ვარ უღირსი მართ მოკსენებათ ამისა,  
როსტომ, ტუსი და გოდერძი ჩვენია ფალავანისა,  
ეს მყავანან, ომი არა მჩანს მე მათი წონად დრამისა!“

ეს ნათქვამი შეილისაგან ქაოს მეფეს გაეხარნეს,  
ფიცხლავ იქმო დიდებულნი, მას წინაშე შეიყარნეს: —

„მე ბერი ვარ, თქვენად მეფედ დღეს სიაოშ დაემყარნეს“. —  
ეთაყვანნეს, გამობრუნდეს, მათ საომრად თავნი არნეს.

აქ აფრასიობს სიზმარი ეჩვენა გავლიძებული.

იქმო ფირან და თავადნი, ვინც იყო სახელდებული;  
მათ მრავალგვარად აუქსნეს, სიტყვა თქვეს გარდადებული, --  
არეის უყურა, ზავი ქნა, რა ნახეს შეშინებული.

შედ და გარსევავ უამბეს სიაოშისა ზრდილობა,  
ღვთის-მოსაობა, სიწმინდე, ფიცის არ გატეხილობა:

„ნახს მოგეცემს, დამგორჩილებდის. უყოთ საზღვართა ცილობა,  
ფიცითა მივსცეთ საქურტლვ, წიგნით არ ზავთა ცელილობა“.

ეს სტროფები შემუშავებულია სპარსულ ტექსტში წარმოდგენილ ზემო-  
მითითებული თავებიდან აქა-იქ გამოკრებილი ადგილების შეერთების ნიადა-  
გზე და, ცხადია, ოდნავდაც ვერ ასახავენ სპარსულში გადმოცემულ ამბავს.  
ასეთი მოვლენა კი ქართული ტექსტის ამ ნაწილისათვის არაა იშვიათი.

„როსტომიანის“ ამ ნაწილს თავებისა და ეპიზოდების შემოკლება-შემცვი-  
რებადანი, ან ცალკეული ადგილების გადასმ-გადმოსმა კი არ განასხვავებს წინა  
ნაწილთან, სადაც ამის მსგავსი მოვლენები დაიძებნება (აქაც ალაგ-ალაგ შე-  
მოკლებულია არა მარტო მეფეთა ისტორია, არამედ ფალავანების ერთმანეთ-  
თან რკენის ეპიზოდებიც კი, როგორც ამას ადგილი აქვს თავში — „აქა ერანე-  
ლთა თავადთაგან თურანის მძღვარსა მისელა ნადირობად და მუნ დიდი ომი  
აფრასიობისაგან“ — და სხვაგანაც; აქაც გადასმულია ადგილები ზაალ-როდა-  
ბეს ეპიზოდში და სხვაგანაც), არამედ ის საგულისხმო და მრავალმხრივ დამა-  
ფიქრებელი, ვიტყვოდი, ამ ნაწილისათვის დამახასიათებელი თავისებურება,  
რაც იმაში მდგომარეობს, რომ აქ მითითებული ეპიზოდების თითქმის მეტი  
წილი „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიის შესაფერ ადგილებზე წარმოდგენილი  
ეპიზოდებიდან აქა-იქ ამოგლეჯილი, თუ შერჩევით ამოღებული, ნაწილების  
შეჯამების შედეგად შემუშავებულ ეპიზოდებს წარმოადგენენ. აქ ქართული ტე-

<sup>1</sup> Vullers, II, 555—569.

ქსტი, რომელსაც ეტყობა დიდი ნახტომებით სვლა, ხშირად სტროფებსა და აქა-იქ ცალკეულ სტრიქონებს შორისაც კი ტოვებს ადგილებს, ეპიზოდებს, რომლებიც ხანდახან შინაარსის გაგების, მისი სრულყოფის თვალსაზრისით აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენენ, გარემოება, რაც თითქმის შეუძლებლად ხდის, როგორც ეს შენიშნული აქვს „შაპ-ნამეს“ ქართული ვერსიების მკვლევარს იუსტინე აბულაძეს, „როსტომიანის“ შინაარსისა და მოქმედ პირთა ვინაობის გაგებას ფირდოუსის წიგნის არამკოდნეთათვის.<sup>1</sup>

აქ აღნიშნული თავისებურებათა მიუხედავად ჩვენი ძეგლის ამ ნაწილში ისეა („შაპ-ნამეში“ წარმოდგენილი ამბების ძირითადი ხაზის გაყოფებით) ერთმანეთთან შეერთებულ-შეკავშირებული ეს დაჩეხილი თუ შემოკლებული ეპიზოდები, რომ საფუძვლები ყველაფერი იმისა, რაც აქაა გადმოცემული, „შაპ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში დაიძებნება.

ზურაბის ეპიზოდის დამთავრების შემდეგ საგრძნობლად იცვლება „როსტომიანის“ ტექსტის რედაქციული ხასიათი. რა უნდა იყოს ამის მიზეზი, თუ „როსტომიანის“ ადრინდელი რედაქციის (ზაალის შობით ზარდაშტის გამოჩენამდე) გამლექსავი ერთი და იგივე პოეტი — საბავილია?

ჩვენი ძეგლის მთელი ტექსტის სპარსულთან დამოკიდებულების შესწავლით ირკვევა, რომ მთავარი ყურადღება უდიდესი ფალავნის — როსტომის ირგვლივ გაერთიანებულ ამბების გადმოცემას ექცევა. ეპიზოდები, რომლებიც პილოტანის მოქმედების ამა თუ იმ მხარეს არ შეეხება, შემოკლებული სახითაა წარმოდგენილი, ან სრულად გამოტოვებულია.

აქ გადმოცემულ ამბავთა შორის ყველაზე მეტად ამათროლებელს როსტომისაგან მისი ღვიძლი შვილის, ლომ-კაცის ზურაბის სიკვდილი წარმოადგენს. ზურაბის ეპიზოდი როგორც სიუჟეტური განვითარების, ისე მხატვრული გაფორმების თვალსაზრისით „შაპ-ნამეს“ ქართული ვერსიების მწვერვალია. ქართული ტექსტი თითქოს ეცილებათ სპარსულს, შესანიშნავი ოსტატობით გადმოსცემს თაჰმთანის წინაპრების შესახებ ეპიზოდებს, მათ საფალავნო საქმეებს, პოეტური აღფრთოვანებით მიექანება ამ მწვერვალისაკენ, მძალაი მხატვრული ფერებითა და ღრმა, ცრემლნარევი განცდებით გადმოსცემს ზურაბის თავგადასავალს, მამისაგან მნათობი ვაჟის სიკვდილს და შემდეგ, თითქოს დამთავრდაო ყველაფერი, თანდათან იწყებს დაბლა დაშვებას როგორც შინაარსის გადმოცემის, ისე მხატვრული გაფორმების თვალსაზრისით.

თვით „შაპ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიაში შემავალი ეპიზოდებიც ვერ ჩაითვლება ერთნაირი პოეტური ძალით დამუშავებულ ეპიზოდებად: კერძოდ, ზურაბის ეპიზოდის შემდეგ გადმოცემულ ამბავთა შორის მხატვრული გაფორმებისა თუ შინაარსის თავისებურებით გამოირჩევა ამბავი სიომისა, გოსტასაბქეთონისა, ბეჟან-მანიჩავისა და სპანდიატ-როსტომის რკენისა.

ქართული ტექსტის ამ ნაწილში სწორედ ამ ეპიზოდებს ექცევა მეტი ყურადღება, მაგრამ აქ ისინი მაინც მეტ-ნაკლები სისრულითაა წარმოდგენილი. გარემოება, რაც ამ ეპიზოდებში როსტომის მეტ-ნაკლები მონაწილეობით უნდა აიხსნას.

ფირდოუსი, მის 'განკარგულებაში მყოფი წყაროების მიხედვით, „შაპ-ნამეს“ საზღაპრო ნაწილში აერთიანებს ირანული ეპოსის გმირთა შესახებ თქმულებებს. ამიტომ აქ როსტომის საგმირო ამბების გვერდით თავს იყრის სხვა ფალავანთა შესახები ვრცელი ეპიზოდებიც, რომლებიც ნაკლებად საინტერესო

<sup>1</sup> ვერსიები, I, XXVI.

გამხდარა „მეფეთა წიგნიდან“ მხოლოდ როსტომის ირველიე გაერთიანებული თქმულებებით გატაცებულ ქართველი პოეტებისათვის და, შეიძლება, მთარგმნელისათვისაც იმ პროზაული ვერსიისა, რომელიც წარმოადგენდა ჩვენი ძეგლის ძირითად წყაროსა და, თავისთავად ცხადია, განსაზღვრავდა მის საერთო ხასიათსაც.

ვფიქრობთ, ძირითადი მიზეზები „როსტომიანის“ ტექსტის რედაქციული თავისებურებისა, მისი ცალკეული ნაწილების (და მათ შორის ზურაბის ამბის შემდეგ წარმოდგენილი ეპიზოდების) სპარსულთან სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულებისა, აქ აღნიშნულ მოვლენებში დაიძებნება.

საბაშვილის მიერ გალექსილ ნაწილში სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა პოეტებისა და გადამწერლების მიერ ცვლილებებია შეტანილი. ეს ცვლილებები გამოწვეულია ტექსტის შესწორება-შეცვლების მიზნით. ყველაზე მეტი ღვაწლი ამ მხრივ „როსტომიანის“ თანამედროვე რედაქციის უკანასკნელი ნაწილებს შემუშავებელს — ხოსრო თურმანიძეს მიუძღვის.

აღ. ბარამიძის აზრით,<sup>1</sup> რასაც ჩვენც ვიზიარებთ, „როსტომიანის“ ადრინდელ რედაქციაში ხოსრო თურმანიძის მიერ შეტანილია შემდეგი ეპიზოდები და ადგილები: ა) სიფანდის მთაზედ როსტომის ლაშქრობის ამბავი, რომელიც შემდეგ თავებს შეიცავს: აქა როსტომისაგან თეთრი პილოსი მოკულა, აქა როსტომისაგან ვაკურად წასვლა თეთრს მთაზედ<sup>2</sup> ნარიმანის სისხლის ძებნად, აქა როსტომისაგან სამახარობლო წიგნის მიწერა ზაალის წინაშე;<sup>3</sup> ბ) ზურაბის რომანი<sup>4</sup>. გ) ფარემუზის ეპიზოდი<sup>5</sup>, დ) ჯანის ხოიშანი<sup>6</sup> და ე) ბარზუს ამბავი<sup>7</sup>.

აქ მითითებულ ნაწილებს გარდა, „როსტომიანში“ კიდევ დაიძებნება ცალკეული ადგილები თუ სტროფები,<sup>8</sup> რომელთა შემუშავებას, უეჭველია, ადრინდელი ტექსტის დაზიანების გამო ამა თუ იმ თავის სრულყოფისათვის გამართვის მიზნით ახდენდნენ საბაშვილთან შედარებით დაბალი დონის პოეტები (ხოსრო თურმანიძე, ფარსადან გორგიჯანიძე და სხვა). ასეთი სახის ადგილების შესწავლა შესაძლებლობას გვაძლევს გავთვალისწინოთ „როსტომიანის“ ადრინდელი ტექსტის ცვლილებათა სხვადასხვა საფეხური; მაგრამ მათ (ამ ცვლილება-განაცად ადგილებს), საბაშვილისეულ რედაქციაში შემდეგი დროის ჩანართისა თუ შეტანილი ადგილების თვალსაზრისით, ცხადია, ვერ გავუთანაბრებთ ხოსრო თურმანიძის მიერ არა ტექსტის დაზიანებული ამა თუ იმ ადგილის შესწორება-გამართვისათვის, არამედ მის განკარგულებაში მყოფ „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიის შესაბამისად ქართული ტექსტის შინაარსისეული შეცვლებისათვის ჩამატებულ როსტომის სიფანდის მთაზედ ლაშქრობის, ჯანის ხოიშანისა, ან სხვა რომელიმე ეპიზოდს.

თუ გარკვეული იქნება საბაშვილის ტექსტში შემდეგი დროის პოეტების

<sup>1</sup> ნარკვევები, II, 77.

<sup>2</sup> სპარსული ტექსტი (Vullers, 234) კითხულობს „სიფანდის მთა“-ს (کوه سهند).

<sup>3</sup> ვერსიები, I, სტროფები 1838 — 1878. იუსტინე აბულაძემ ადრევე შენიშნა, რომ აქ მითითებული ადგილები წარმოადგენს სიტყვისიტყვით ნათარგმნს სპარსული ორიგინალიდან, შესრულებულს სხვა მელქისის მიერ და შემდეგ შეტანილს „როსტომიანის“ ტექსტში (ვერსიები, I, 27, 505, შენიშვნა მე-8).

<sup>4</sup> ვერსიები, I, 718, სქოლიო.

<sup>5</sup> ვერსიები, II, სტროფები 1538<sub>1</sub> — 3538<sub>16</sub>.

<sup>6</sup> ვერსიები, II, სტროფები 4929 — 4946.

<sup>7</sup> ვერსიები, II, სტროფები 3800 — 4176.

<sup>8</sup> მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ ზეჰარის შესახები სტროფები (ვერსიები, I, გვ. 701 — 703 სქოლიო), ან სტროფები 4653 — 4656 (ვერსიები, II, გვ. 232) და სხვ.

მიერ შეტანილ ცვლილებათა ხასიათი, მაშინ დაახლოებითი წარმოდგენა მაინც მოგვეცემა „როსტომიანის“ ადრინდელი რედაქციის პირვანდელ სახეზე და ამას კი დიდი მნიშვნელობა აქვს იმ სპარსული წყაროების ხასიათის გარკვევისათვის, რომელზედაც შეულობითა თუ უშუალოდ დამოკიდებულია ჩვენი ძეგლი.

ყოველივე იმის შეგაბების შედეგად, რაც მეცნიერების (ნ. მარის, იუსტ. აბულაძის, კ. კეკელიძის, ალ. ბარამიძის) მიერაა გაკეთებული „როსტომიანის“ ადრინდელი რედაქციის საერთო სახის აღდგენისათვის, აშკარა ხდება, რომ საბაშვილის ტექსტისათვის სრულიად უცნობი ყოფილა ზემოთ ნაჩვენები ცალკეული ადგილები და ეპიზოდები; მათი არსებობის კვალი საბაშვილის „როსტომიანში“ არ შეინიშნება, გარემოება, რაც იმაზე მიგვიბრუნებს, რომ ისინი აქ შეტანილია არა რომელიმე თავისა თუ ცალკეული ეპიზოდის შევსება-დასრულებისათვის, არამედ პოეტი-რედაქტორის განკარგულებაში მყოფ სპარსული წყაროების შესაბამისად მთელი ტექსტის შინაარსეული სრულყოფის მიზნით, რამდენადაც ეს თვით მელექსის ნიჭისა და მისი ლიტერატურული გემოვნებისათვის მოსახერხებელი ხდება.

„როსტომიანის“ ადრინდელ რედაქციაში ყველაზე დიდ ჩანართს „ბარზუს წიგნი“ (ბარზუ-ნამე) წარმოადგენს. იგი იკითხება ბეჟან-მანიჩაეის ეპიზოდის წინ (სტროფები 3800 — 4176) და შეიცავს 378 სტროფს (= 1512 სტრიქონს).

როგორც ვიცი, „ბარზუ-ნამე“ არ ეკუთვნის ფირდოუსის და „შაჰ-ნამეს“ ბექდურ გამოცემებშიც არ არის შეტანილი. მას („ბარზუ-ნამეს“) სპარსულ ლიტერატურაში ცნობილ საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებებს შორის თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს; იგი შედგება 68000 ბეითისაგან და, მაშასადამე, მოცულობით „შაჰ-ნამეს“ აღემატება კიდევ. თხზულებაში ბევრი საგმირო-საფალავნო ამბებია გადმოცემული. „შაჰ-ნამეს“ მსგავსად ირან-თურანის ომებს, ფალავანთ რკენას, მათ ბრძოლებს დევებთან, ვეშაპებთან და ჭადოქრებთან აქაც დიდი ადგილი უჭირავს. მთავარი გმირი, ზურაბის შვილი ბარზუ სწორუპოვარ ფალავანაა გამოყვანილი. მრავალ საგმირო ამბებთან ერთად ყურადღებას იპყრობს ბარზუს სატრფიალო-სამიჯნურო ეპიზოდებიც. ბარზუს გვერდით თხზულებაში გამოყვანილია ირანული ეპოსის გმირები: როსტომი, აფრასიობი, ფარემუზი, იექდასტი და სხვა. „ბარზუ-ნამე“ შეთხზულია XI საუკუნეში. თხზულების ავტორად იხსენიება ვინმე ათაი.<sup>1</sup>

პოემა ნარნარი ნათელი ენითაა დაწერილი. ავტორს ეხერხება საბრძოლო ეპიზოდების გადმოცემა. იგი პოეტური მეტყველებისა და თხზულების საერთო გაფორმების თვალსაზრისით „შაჰ-ნამეს“ ძლიერ გავლენაშია მოქცეული. როგორც ამბობდა ნოელდეკე, ავტორი „ბარზუ-ნამესი“ კარგად ჰბაძავს ფირდოუსის.<sup>2</sup>

„ბარზუს-წიგნი“, როგორც ზურაბის ეპიზოდის გაგრძელება, ადრევე შექრილა „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში. როგორც ჩანს, „შაჰ-ნამეს“ ჩანართებიანი ტექსტების გადამწერლები თუ რედაქტორები „ბარზუ-ნამეს“ იმ ნაწილით დაინტერესებულან, რომელშიც მოთხრობილია ბარზუს ბრძოლები როსტომთან, მისი ვინაობის გამომკვლავება, ბარზუს ჩადგომა ირანელ ფალავანთა

<sup>1</sup> Mohl. Le livre des rois, I, Paris, 1876, LXXVII; Ю. Н. Марр, Статьи и соображения, II, 1939, 24.

<sup>2</sup> Nideke, Das iranische Nationalepos, 210.

რიგებში და მის საფალავნო მოღვაწეობაში ახალი პერიოდის დაწყება, რაც თურანელთა წინააღმდეგ მიმართულ ბარზუს ბრძოლებში გამოიხატება<sup>1</sup>.

საკითხი ისმის: ქართველ პოეტს რომელი წყაროთი უნდა ესარგებლა და რა სახითაა „ბარზუს წიგნი“ წარმოდგენილი „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში?

სპარსულ-ქართულ ლიტერატურული ურთიერთობის მკვლევართა შორის „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში ბარზუს ეპიზოდის არსებობის საკითხს პირველად ყურადღება მიაქცია ალ. ბარამიძემ. ის წერს: „თხზულების უკანასკნელ მთარგმნელ-რედაქტორს ქართული ვერსია დედნისათვის შეუღარებია და ზოგი დანაკლისი ახლად გადმოუღია. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ბარზუს ვრცელი ეპიზოდი, მაგრამ უკანასკნელი ფაქტურად „შაჰ-ნამეს“ ერთ-ერთ წამბაძველს უნდა ეკუთვნოდეს და „როსტომიანში“ მექანიკურად არის ჩართული.

ბარზუს ეპიზოდს არ იცნობს ვულერის გამოცემა, თუმცა, რასაკვირველია, ამით გამორიცხული არაა ამ ამბის შემცველი „შაჰ-ნამეს“ სპარსული რედაქციის არსებობა“.

„...ბარზუს ამბავი ზურაბის ეპიზოდის წამბაძე-გაგრძელებაა. როგორც აღვნიშნეთ, სპარსულად მართლაც ცნობილია „შაჰ-ნამე“-ს გაგრძელებად შეთხზული „ბურზო-ნამე“. ჩანს, ქართული ტექსტი აქედან უნდა მოდიოდეს. „დასაშვებია ბარზუს ამბის შემცველი „შაჰ-ნამე“-ს სპარსული რედაქციის არსებობაც. ქართული „ბარზუს“ წარმოშობა ამ შემთხვევაში უფრო გასაგები იქნებოდა“<sup>2</sup>.

ეს საგულისხმო მოსაზრებანია, მაგრამ ისინი არ წარმოდგენენ დასრულებული მეცნიერული კვლევა-ძიების შედეგად მიღებულ მოსაზრებებს. გაურკვეველი რჩება: საიდან მოდის ბარზუს ეპიზოდი? სპარსულ ტექსტთან ურთიერთობის თვალსაზრისით რა სახითაა იგი წარმოდგენილი „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში?

სპარსული ლიტერატურის მკვლევართათვის დიდი ხანია ცნობილია, რომ არსებობს „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვით შეთხზული ნაწარმოები „ბარზუ ნამეს“ სახელწოდებით. ცნობილია ისიც, რომ არსებობს ბარზუს ეპიზოდის შემცველი

<sup>1</sup> „ბარზუ-ნამეს“ გავლენის კვალი შეინიშნება ფირდოუსის მიმბაძველის თხზულებაზე — „სირინოზიანზე“ (ამ თხზულების შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია, ტ. II, 1941, გვ. 305 — 309 და А. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, вып. 3, Москва, 1901, 59 — 73, 124 — 125).

ა) აქ „ბარზუ-ნამეს“ მსგავსად ბარზუ „ასეთის ძლიერების მქონე არის, რომ ქუჭყნის გმირი მასთან არად გამოჩნდებოდა“ (საქ. სახ. მუზეუმის ხელნაწერი S — 1503, გვ. 125).

ბ) აქ გადმოცემული ბარზუს ბრძოლები ზანგთან მოგვაგონებენ „ბარზუ-ნამეში“ მოთხრობლ ბარზუს ბრძოლებს ყირტან ზანგთან.

გ) აქ გამოყვანილი გმირის იქქდასტის საერთო სახე ძლიერ ჩამოგავს „ბარზუ-ნამეში“ მოქმედ იქქდასტის სახეს და სხვა.

შეენიშნავთ: „სირინოზიანის“ საერთო ლიტერატურული გაფორმება იმაზე მივითითებს, რომ მისი დედანი პროზით უნდა ყოფილიყო დაწერილი, რომელშიც აქა-იქ ლექსები იქნებოდა ჩართული, მსგავსად სპარსულსა და თურქულ ენებზე პროზად დაწერილ თხზულებებისა. „სირინოზიანში“ წარმოდგენილ ლექსებს თვით ორიგინალშიც უნდა ჰქონოდა ადგილი.

თავების ასეთი სახის დასათურებანიც, როგორცაა, მაგალითად, „ესენი აქ დაუტყოთ და მცირე რამე სირინოზიან მოვიხსენოთ“, „ესე ანბავი აქ დაუტყოთ და მცირე ამბავი ბნელეთის ხელმწიფის შვილის დერბი შაჰის მოვიხსენოთ“ და სხვა, თხზულების პროზაულ ვერსიაზე დამოკიდებულებას უფრო მიუთითებს, ვიდრე ლექსითზე.

<sup>2</sup> ალ. ბარამიძე, ფირდოუსი და მისი შაჰ-ნამე, 37, 51.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსული ხელნაწერი რედაქციები<sup>1</sup>. ამიტომ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში წარმოდგენილ ბარზუს ეპიზოდის რაობის გარკვევისათვის აუცილებლობას წარმოადგენს „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებში ჩართული ბარზუს ეპიზოდის შესწავლა, რადგანაც იგი (ბარზუს ეპიზოდი) ჩვენს ვერსიებში, როგორც ეს ყველაფრიდან ჩანს, „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ტექსტების ჩანართიდან მომდინარეობს.

რას წარმოადგენს „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებში ჩართული ბარზუს ეპიზოდი და როგორია მისი ურთიერთობა ქართულ ვერსიასთან?

„შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებში ჩართული „ბარზუ-ნამეს“ შესწავლისათვის ჩვენ გამოვიყენეთ შემდეგი წყაროები: ა) სსრკ აკადემიის აღმოსავლეთ-მცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერთა განყოფილების ხელნაწერები: С — 1654 (მე-15 საუკ.) და С — 51 (მე-17 საუკ.); ბ) ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერები: ПНС — 380 (XVI საუკ.); ПНС — 331 (XVI საუკ.) და ПНС — 333 (XVII საუკ.); გ) „შაჰ-ნამეს“ თეირანის ჰიჯრით 1807 (= 1889) წლის ლითოგრაფიული გამოცემა, რომელსაც დამატების სახით დართული აქვს ბარზუს ეპიზოდის შემცველი ტექსტი და დ) „შაჰ-ნამეს“ თეირანის ბეჰდური (1934—1936 წწ.) გამოცემა<sup>2</sup>.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში „ბარზუ-ნამეს“ თავებად დაყოფა და ამ თავების დასათაურება სხვადასხვაგვარია. აქ მითითებულ ხელნაწერთა შორის ყველაზე უძველესი ხელნაწერის (აღმშკოდ. ინსტიტუტისა С — 1654) მიხედვით „ბარზუ-ნამეს“ თავების დასათაურება ასეთია:

- |  |  |
|--|--|
| گفتار اندر داستان<br>برزوی سهراب و رستم زال<br>آغاز داستان | 1. აქა ამბავი ბარზუსა და როსტომისა.<br>2. აქა ამბის დასაწყისი.       |
| نبرد برزو باروین و هزیمت<br>شدن روین                       | 3. აქა ბარზუს ომი როინთან და როინის დამარცხება.                      |
| آوردن گرسیوز برزورا نزد<br>افراسیاب                        | 4. აქა გარსევაზისაგან ბარზუს მიყვანა აფრასიობთან.                    |
| نوازش کردن افراسیاب برزورا<br>و آمدن نزد مادر              | 5. აქა განებიერება აფრასიობისაგან ბარზუსი და ბარზუს მოსვლა დედასთან. |
| خلعت دادن افراسیاب با تورانیان<br>و برزو                   | 6. აქა ხალათის მიცემა აფრასიობისაგან ბარზუსა და თურანელები-სათვის.   |

<sup>1</sup> იხილეთ: Rieu, Supplement, 12F, 130; М. М. Дьяконов, Рукописи Шахнаме в ленинградских собраниях, 16. 39, 41, 85 და А. А. Ромаскевич, Очерк истории изучения Шах-наме (сб. Фердовси), Ленинград, 1934.

<sup>2</sup> „ბარზუ-ნამე“, როგორც დამატება, წარმოდგენილია ამ გამოცემის X ტომში (გვ. 3093--3250); იგი გადმობეჭდილია მაკანის მიერ გამოცემულ ტექსტიდან.

آگاهی یافتن کیخسرو از  
آمدن برزو و افراسیاب

فرستادن کیخسرو فریبرز و  
طوس را بجنگ برزو

رزم فریبرز و طوس با برزو  
گرفتار شدن فریبرز و طوس  
مدر کردن رستم در کار طوس  
و فریبرز

بیرون آوردن رستم طوس و  
فریبرز را از بند

آوردن رستم طوس و فریبرز  
پیش کیخسرو از لشکر

آمدن بيران برسولی پیش  
کیخسرو و افراسیاب

جواب دادن گرگین بيران  
و یسه از آن با کیخسرو

آمدن برزو بمیدان و سخن  
گفتن با کیخسرو و رزم

رزم کردن رستم زال با برزو

حکایت کردن رستم از برزو  
با فرامرز و احوال گفتن

گفتار اندر رزم گرگین با  
برزو

رزم کردن فرامرز با برزو و  
گرفتار شدن برزو

7. აქა ქაიხოსროსაგან ბარზუსა  
და აფრასიობის მოსვლის შეტყობა.

8. აქა ქაიხოსროსაგან ფარიბორო-  
ზისა და ტუსის გაგზავნა ბარზუს  
ზედა საომრად.

9. აქა ომი ფარიბოროზისა და ტუ-  
სის ბარზუსთან და ბარზუსაგან ფა-  
რიბოროზისა და ტუსის შეპყრობა.

10. აქა დატრიალება როსტომისა  
ტუსისა და ფარიბოროზის საქმეზედ.

11. აქა როსტომისაგან ტუსისა და  
ფარიბოროზის გათავისუფლება.

12. აქა როსტომისაგან ტუსისა  
და ფარიბოროზის მოსხმა ქაიხოსროს  
წინაშე.

13. აქა მოსვლა ფირანისა აფრა-  
სიობისაგან მოციქულად ქაიხოსროს-  
თანა და ქაიხოსროსაგან აფრასიობ-  
თანა.

14. აქა გურგენისაგან პასუხის გა-  
ცემა ფირანისათვის და ამბის მო-  
ტანა ქაიხოსროსთანა.

15. აქა გამოსვლა ბარზუსი მოე-  
დნაზედ, ლაპარაკი ქაიხოსროსთან  
და ომი.

16. აქა ომი როსტომისა ბარზუს-  
თან.

17. აქა როსტომისაგან ფარე-  
მუზთან ბარზუს ამბის თხრობა.

18. აქა ომი გურგენისა ბარზუს-  
თან.

19. აქა ომი როსტომის შვილის  
ფარემუზისა ბარზუსთან და ფარე-  
მუზისაგან ბარზუს ხელით შეპყრო-  
ბა.

آمدن گيو از در خسرو طلب  
کردن رستم و فرامرز و برزو

آمدن مادر برزو بايران زمين

آمدن مادر برزو بمهمانی  
بهرام گوهر فروش

اندر سوگند دادن برزورا  
رامشکرا

جستن برزو و مادر و رامشکر  
ازبند

رسیدن رستم با پهلوانان در  
راه بر برزو

آمدن رستم با پهلوانان ايران  
بترد برزو

فرستادن رستم طعامزهر  
آلوده بترد برزو

رزم رستم با برزو

سرزنش کردن برزو رستم

انداختن رستم برزورا و آشکارا  
کردن مادرش

آمدن روين ترّد افراسياب و  
احوال گفتن

رسیدن سوسن رامشکر و پيلسم  
با ايرانيان

مکر کردن سوسن رامشکر با  
پهلوانان ايران

20. აქა მოსვლა გვიგისა ქაიხოს-  
როსთანა და მოკითხვა როსტომისა,  
ფარემუზისა ჯა ბარზუსი.

21. აქა მოსვლა ბარზუს დედისა  
ირანის ქვეყანაში ბარზუს საძებრად.

22. აქა მოსვლა ბარზუს დედისა  
სტუმრად ბაპრამ თვლების ვაჟართან.

23. აქა შეფიცავს ბარზუს მესაყ-  
რავე.

24. აქა გაპარება ბარზუსი, მისი  
დედისა და მესაყრავისა ტყვეობი-  
საგან.

25. აქა როსტომისა და ირანელ  
ფალავნების გზად შეხვედრა ბარ-  
ზუსთან.

26. აქა მოსვლა როსტომისა და  
ირანელ ფალავნებისა ბარზუსთანა.

27. აქა როსტომისაგან საწამლავე-  
ნარევი საჭმლის გაგზავნა ბარზუს-  
თან.

28. აქა როსტომისა და ბარზუს  
ომი.

29. აქა ბარზუსაგან როსტომის  
ავად ხსენება.

30. აქა როსტომისაგან დაცემა  
ბარზუსი და ბარზუს ვინაობის გა-  
მოაშკარაება მისი დედისაგან.

31. აქა მოსვლა როინისა აფრა-  
სიობთან და ამბის თხრობა.

32. აქა მოსვლა სუსან მესაყრავი-  
სა და ფილემისა ირანელებთან.

33. აქა სუსან მესაყრავისაგან ირა-  
ნელ ფალავნების მოტყუილება.



گردن طوس بردست  
سوسن رامشگر

آمدن گودرز از بی طوس و  
گرفتار شدن

آمدن گیو از بی گودرز و طوس  
و گرفتار شدن

آمدن بهلوانان ایران و گرفتار  
شدن

رقتن بیژن گیو از بی بهلوانان  
و گرفتار شدن بردست سوسن

آمدن بیژن از بی بهلوانان و  
گرفتار شدن

رسیدن فرامرز برادر خیمه  
سوسن و آگاه شدن

آمدن زال از پای فرامرز و آگاه  
شدن از مکر سوسن

آمدن فرامرز نزد رستم و آگاه  
کردن از مکر سوسن

رسیدن رستم نزد سوسن رزم  
با یلسم

رسیدن فرامرز با لشکر بتزد  
رستم و زال

رسیدن افراسیاب بتزد سوسن  
و یلسم

آمدن هومان بتزد برزو و سخن  
گفتن با او

رسیدن برزو با افراسیاب و  
باز گرفتن یل

34. აქა შეპყრობა ტუსისა სუსან  
მესაკრავის ხელითა.

35. აქა მოსვლა გოდერძისა ტუ-  
სის კვალდაკვალ და მისი შეპყრობა.

36. აქა გივის მოსვლა გოდერძისა  
და ტუსის კვალდაკვალ და მისი  
შეპყრობა.

37. აქა მოსვლა ირანის ფალავ-  
ნებისა და მათი შეპყრობა.

38. აქა წამოსვლა ბეჟანისა ფა-  
ლავნების კვალდაკვალ და მისი შე-  
პყრობა.

39. აქა მოსვლა ბეჟანისა ფა-  
ლავნების კვალდაკვალ და მისი შე-  
პყრობა.

40. აქა მოსვლა ფარემუზისა სუ-  
სანის კარავთან და ამბის შეტყობა.

41. აქა მოსვლა ზაალისა ფარემუ-  
ზის კვალდაკვალ და სუსანის მზაკე-  
რობის შეტყობა.

42. აქა მოსვლა ფარემუზისა როს-  
ტომთან და სუსანის მზაკეობის  
შეტყობინება.

43. აქა მოსვლა როსტომისა სუ-  
სანთან და მისი ომი ფილსემთან.

44. აქა ფარემუზისა ლაშქრით  
მოსვლა როსტომთან და ზაალთან.

45. აქა მოსვლა აფრასიობისა სუ-  
სანთან და ფილსემთან.

46. აქა მოსვლა ომანისა ბარზუს-  
თან და ლაპარაკი მასთან.

47. აქა მოსვლა ბარზუსი აფრა-  
სიობთან და სპილოს გამობრუნება.

كفتار اندر باز گشتن رستم  
ويلم از جنگ

رزم برزو با افراسياب وازاسب  
اقتادن برزو

فرستادن رستم فرامرز ولشكر را  
ييارى برزو

لشكر آراستان افراسياب با  
ايرانيان و رزم رستم

كشتى گرفتن رستم و بيلسم  
و اقتادن يلم

كفتار اندر رسيدن شاه كيخسرو  
بترد رستم و ايرانيان

رزم خواستن افراسياب از شاه  
كيخسرو در ميدان

خواهش نمودن زال با پهلوانان  
ايرانيان

خواستن برزو رزم افراسياب  
از شاه كيخسرو

رزم برزو با افراسياب

كفتار اندر زخم زدن افراسياب  
برزورا

رزم ايرانيان و تورانيان و  
گرفتار شدن افراسياب

رهانيدن فرامرز پهلوانان ايران را  
از بند سوسن

گريختن افراسياب از ايرانيان  
ورزم او با طلايه

48. აქა როსტომისა და ფილსემის  
მობრუნება ომისაგან.

49. აქა ომი ბარზუსი აფრასიობ-  
თან და ბარზუს ცხენიდან ჩამო-  
ვარდნა.

50. აქა როსტომისაგან ფარემუ-  
ზისა და ლაშქრის გაგზავნა ბარზუს  
დასახმარებლად.

51. აქა აფრასიობისაგან ლაშქ-  
რის შეყრა ირანელებსა ზედა სამ-  
რად და როსტომის ომი.

52. აქა როსტომისა და ფილსემის  
მეორე ომი და ფილსემის დაცემა.

53. აქა მოსვლა ქაიხოსროსი როს-  
ტომთან და ირანელებთან.

54. აქა ომი სურს აფრასიობს  
ქაიხოსროსთან მოედანსა ზედა.

55. აქა თხოვნა ზაალისა ირანელ  
ფალავნებისადმი.

56. აქა ბარზუ მოითხოვეს აფრა-  
სიობთან ომს ქაიხოსროსაგან.

57. აქა ბარზუსა და აფრასიო-  
ბის ომი.

58. აქა ბარზუს დაჭრა აფრასიო-  
ბისაგან.

59. აქა ირანელებისა და თურანე-  
ლების ომი და აფრასიობის შეპყ-  
რობა.

60. აქა ფარემუზისაგან ირანელ  
ფალავნების გათავისუფლება სუსა-  
ნის ტყვეობისაგან.

61. აქა გაქცევა აფრასიობისა  
ირანელებისაგან და მისი ომი ტალა-  
კსთან.

گفتار اندر مهانی کردن زال  
شاه کیخسرو

62. აქა ზაალისაგან ქაიხოსრო  
შაჰის სტუმრად მიწვევა.

خلعت دادن شاه کیخسرو  
بیرزو و فرامرز در ایوان و پهلوانان  
سپردن

63. აქა ქაიხოსრო შაჰისაგან ხალა-  
თის მიცემა ბარზუსა და ფარემუზი-  
სათვის და ფალავნების ჩაბარება.

როგორც ხედავთ, ბარზუს ეპიზოდი აღნიშნული ხელნაწერის მიხედვით სამოცდასამ (63) თავად არის დაყოფილი<sup>1</sup>.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში ჩართული „ბარზუს წიგნის“ მოკლე შინაარსი ასეთია: როსტომის მიერ დამარცხებული აფრასიობი ფალავნებთან ერთად გარბის. იგი მიაღწევს შანგონამღე (شنگان)<sup>2</sup>. აქ აფრასიობი წააწყდება ბარზუს, ველად მდგომარეს, „ტანად მთის მაგვარსა და სახით სისხლისფერს“. აფრასიობი გზავნის ბარზუსთან თავის ფალავნებს. მას სურს, რომ ბარზუ გამოიყენოს ირანელებთან ბრძოლაში. ბარზუ თანხმობას აძლევს აფრასიობს და ისწრაფავს როსტომთან რკენას. ბარზუს ასწავლიან ფალავნობას: ხმლია და ყოველგვარი საბრძოლო იარაღის ხმარებას.

საომარ იარაღთა ხმარების შესწავლის შემდეგ, საკუთარი თავის გამოცდის მიზნით, ბარზუ ეომება აფრასიობის ფალავნებს და ამარცხებს მათ. აფრასიობი შეკრებს დიდძალ ლაშქარს და დაიწყებს ირანელებთან ომს; ირანელები სასტიკად მარცხდებიან. თურანელები ატყვევებენ გამოჩენილ ირანელ ფალავნებს ტუსსა და ფარიბორზს. მათ გამოსახსნელად ირანის მეფე ქაიხოსროვი მოიხმობს როსტომს; როსტომი გამოიხსნის მათ. ისევ იმართება ომი თურანელებსა და ირანელებს შორის; ერთმანეთს შეებმის როსტომი და ბარზუ. ბარზუ ამარცხებს როსტომს.

ბარზუს საომრად გამოდის ინდოეთიდან დაბრუნებული ფარემუზი, შვილი როსტომისა, რომელიც ატყვევებს ბარზუს. ბარზუს საძებრად ირანში მიდის მისი დედა. დედის დახმარებით ბარზუ ახერხებს გაპარვას. გზაში ისინი (ბარზუ და მისი დედა) მოულოდნელად შეეკრებიან ირანელ ფალავნებთან ერთად მომავალ როსტომს. იმართება ბრძოლა. ბარზუ ამარცხებს ირანელ ფალავანს გურგენს. ახლა როსტომი ეომება ბარზუს, ბარზუ კვლავ უძლიველი რჩება.

როსტომი გადაწყვეტს ბარზუს მოწამელას. იგი მას საწამლავ შერეულ საკმეღს უგზავნის. ბარზუ, თურანელი გმირის როინის რჩევა-დარიგებით, თავს აღწევს მოწამელას. როსტომი ისევ ეომება ბარზუს. როსტომის რაშის მოწერებით ბარზუს ცხენი გაეჭყევა. ორივე ცხენის ძალა დააჩოქებს მას. წამოჩოქილ ბარზუს ქორივით დაეცემა როსტომი და მოკვლას უპირებს. შეწუხებული ბარზუს დედა მივიარდება როსტომს და ეუბნება, რომ ბარზუ მისი შვილის — ზურაბის შვილია. ამაში დარწმუნდება როსტომი. იგი სიყვირუ-

<sup>1</sup> შაჰანის მიერ გამოცემული ტექსტი კი, რომელიც თეირანის ბექლურ და აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ მთელ რიგ ლთოვარაფიულ გამოცემებშია შეტანილი, შეიცავს ოცდაცამეტი თავს; C—51 ხელნაწერის მიხედვით ბარზუს ეპიზოდი ოცდათვრამეტ თავადაა დაყოფილი.

<sup>2</sup> ქართული ტექსტი კიოხულობს ამ სახელს, როგორც „შანგონ“ ან „შანგან“; „ყოვლს ქვეყანას თავი უჩანს, აქვს ქალაქი შანგონისა“ (სტროფი 3880); „შანგანს მთაზედან სახლა მკესს“, ბარზუმ ეგრე მოახსენა“ (სტროფი 4009).

ლით ჩაეხვევა ბარზუს. გახარებული როსტომი ბრუნდება სისტანში. მას თან მიჰყავს ბარზუ.

ამ ამბის მოწამე თურანელი გმირი როინი ბრუნდება თურანს და ყოველივეს მოახსენებს თურანელ ფალავნებსა და აფრასიობს. თურანელებს დაალონებს ეს ამბავი.

აფრასიობთან ცხადდება ერთი მესაკრავე ქალი, სახელად სუსანი და პირდება მას ირანელი ფალავნების დამარცხებას. აფრასიობი გზავნის სუსანსა და ფალავან ფილსემს როსტომისა და ირანელ ფალავნების დასატყვევებლად.

როსტომის ბინაზე გამართული ღვინიდან ბრუნდება გაგულისებული და ძალზე მთვრალი ფალავანი ტუსი. იგი ველად დაინახავს ცეცხლს. მიუახლოვდება იმ ადგილს. ნახავს ვერცხლის ბოძებით გაბრწყინებულს აბრეშუმის კარავს. შიგ ზის ერთი ლამაზი ქალი, რომლის სახე მზეს ედრება, ტანი საროს და გულ-მკერდი ვერცხლს. ოქროვან თითებით უკრავს ჩანგს, რომლის მომხიბვლელი ჰანგები ეფინება ველებს. ტუსი შეჰყვირებს: ვინ ხარ ამ კარავში, მითხარო. ტუსის ხმაზე ქალი გარეთ გამოვა, საამური ხმით მიმართავს ტუსის: ეი, დიდებულო, უნარით სავსეე, ჩამოდი ცხენიდან და ცოტა ხნით აქ დაისვენე, რასაც მკითხავ, ყოველივეს სინამდვილეს მოგახსენებ; რაც აქ მოვედი, შენს მეტი არვინ მინახავს.

ტუსი ჩამოდის ცხენიდან და შედის კარავში. სუსანი ეუბნება მას: ჩემისთანა მესაკრავე იშვიათად იქნება ქვეყნად, მაგრამ მაინც ვერ მოვიგე თურანის მეფის აფრასიობის გული. გამოვექციე აფრასიობს, რომელმაც სიკვდილი დამიბირა. და მისი შიშით ირანისკენ მივდივარო.

ამ სიტყვებმა ტუსი ძლიერ გაახარა. იფიქრა: ამ ქალს საჩუქრად მეფეს მივეყვან და მის გულს მოვიგებო. სუსანს მოაქვს ტუსისათვის საჭმელი: ტუსი ღვინოს მოითხოვს, რაც ახარებს ქალს. სიმთვრალის გამო ტუსის ძალა გამოეღევა. სუსანი ეძახის ფალავან ფილსემს, შეკრავენ ტუსის და მოათავსებენ ციხეში.

ტუსის კვალდაკვალ მოვა ფალავანი გოდერძი, რომელსაც ავრეთვე სუსანი და ფილსემი ატყვევებენ.

ამგვარად, თურანელთა ტყვეობაში ვარდებიან სხვა ირანელი ფალავნებიც (გივი, გოსტეჰამი და ბეჟანი), ხოლო ფარემუზი მიუახლოვდება სუსანის კარავს და შეიტყობს ყოველივეს. ირანელი ფალავნების გამოსახსნელად მოდიან ზაალი, როსტომი და ბარზუ. ფილსემისა და სუსანის დასახმარებლად მოდის აფრასიობი; იმართება ომი, რომელშიც როსტომთან ერთად მონაწილეობს ბარზუ. იგი აფრასიობსაც ეომება. გამარჯვება რჩება ირანელებს. ტყვეობისაგან გაათავისუფლებენ ირანელ ფალავნებს. შეშინებული აფრასიობი უგზო-უკვლოდ გარბის. მეფე ქაიხოსროვი აჯილდოებს ბარზუს, აჩუქებს მას ოქროს გვირგვინს, ოქროს ქამრიან მონებს, ცხენებს, საომარ იარაღს, არწივის სახე დროშას, რომელიც წინათ აფრასიობს ეკუთვნოდა, ათი ათას სახელოვან მეომარს და უბოძებს მას ფალავნობას.

მართალია, ეს შინაარსი ძირითადად საერთოა „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ხელნაწერებში ჩართულ „ბარზუ-ნამეს“ ვერსიებისათვის, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ეს ვერსიები სავსებით ერთმანეთს ემთხვეოდეს.

„შაჰ-ნამეში“ ჩართულ „ბარზუს-წიგნის“ ვერსიებს შორის არსებობს განსხვავებანი როგორც მოცულობის, ისე შინაარსის მხრივ. ასე, მაგალითად, ლენინგრადის სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერებში (ПНС—330, 331, 333) წარმოდგენილი „ბარზუ-ნამეს“ პირველ

თავებში მოთხრობილია შანგონის შაჰის ასულთან ზურაბის შეხვედრა და მათი ურთიერთობა, ზურაბის მიერ მისთვის ნიშნის მიცემა, ბარზუს დაბადება და სხვა, როცა ამის შესახებ ასე ვრცლად არ არის ნათქვამი აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ხელნაწერებსა (C—1554 და C—51) და აგრეთვე არც ზემოდასახელებულ ლითოგრაფიულ და ბეჭდურ გამოცემებში.

ეს რედაქციები იწყება იმით, რომ როსტომისაგან დამარცხებული აფრასიობი გამოივლის შანგონის მიწა-წყალზე, სადაც ის დაინახავს ბარზუს „მთასაებრ ტანისას და სისხლისფერი სახის მქონეს“.

ზოგ ხელნაწერში (C—51, ПНС—333) და აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ თეირანის ლითოგრაფიულ გამოცემაში მოთავსებულ „ბარზუ-ნამეში“ გადმოცემულია ბარზუს შავ დევთან ბრძოლის, მისი დაღუპვისა და დასაფლავების ეპიზოდები, როცა ამას სრულებით არ იცნობენ აქვე დასახელებული დანარჩენი წყაროები.

ვერსიები, რომლებიც ბარზუს დაღუპვის ამბავს არ იცნობენ, თავდება ხოსროვის მიერ ბარზუს დაჭილდობებითა და მეფის (ხოსროვის) სისთანიდან, სადაც იგი სტუმრად იყო ზაალთან, დაბრუნებით. უკანასკნელი ბეითებია<sup>1</sup>:

چو خسرو یکی ماه در سیستان	بشادی همی بود هم داستان
سر ماه هنگام بانگ خروس	یستند بر کوهه یل کوس
دومترل سپهد جهان بهلوان	همی رفت شادان و روشن روان
جهاندار دستان و برزو بهم	برفتند با شهجو شیر دزم
جهاندار رستم همانجا بماند	خودو فامداران زابل براند
به بیان رسانیدم این داستان	بدانسان که شنیدم از باستان

როცა ერთი თვე მეფე ხოსრომ დაჰყო სისთანში, მის შეგობრებთან სიხარულში, სიტკბოებაში. თვის თავზე, მამლის ყვილის ქაშს, როცა ინათა, მიაკრეს სპილოს ტახტას ქოსი ჩვეულებრივად და ორ ფარსანგზე სეფაჰბადი მთელი ქვეყნისა, გულშხიარული, ფალავანი დიდებით საესე, ქვეყნის მფლობელი დასტანი და მასთანა ბარზუც, გამოჰყენენ მეფეს წესისამებრ, ვით მთვრალნი ლომნი. ქვეყნის მეფეჲ როსტომი კი იქ დარჩა ისევე, ზაბულს წაეიდნენ, თვით იგი და სახელოვანნი. მე დავემთავრე ეს ამბავი, ამბავი შორი, იმგვარად, როგორც გავიგონე იგი ძველთაგან<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ადგილი მოგვაქვს C—1654 ხელნაწერის მიხედვით, ფ. 171.

<sup>2</sup> ეს ადგილი სხვა ვერსიებთან მტიკვ განსხვავებას პოულობს; მაგალითად. ხელნაწერი C—51 ნაცვლად **ماہ یکی** — ისა (ერთი თვე) კითხულობს **هفته یکی** (ერთი კვირა). თეირანის 1889 წლის ლითოგრაფიული გამოცემა ნაცვლად **جهاندار رستم** — ისა (ქვეყნის მფლობეი როსტომი) კითხულობს **جهانجوی رستم** (ქვეყნის დამპყრობი როსტომი) და სხვა.

ასეთი ხასიათის განსხვავებანი შედგენდება არა მარტო ამ ხელნაწერის ამ ადგილის სხვა წყაროს შესაფერ ადგილთან შედარებისას, არამედ იგი (ასეთი სახის განსხვავებანი) საერთოდ თავს იჩენს ბარზუს ეპიზოდის რედაქციების ამა თუ იმ ადგილების ურთიერთთან დაპირისპირების დროსაც.

ზოგიერთი რედაქცია აქედან ამბავს აგრიძელებს; მოგვითხრობს ბარზუს ბრძოლას დევთან, მის დაღუპვას, როსტომის წასვლას ბარზუს საძებრად, მის დატირებას და სხვა.

ასეთი სახის რედაქციებში ბარზუს სიკვდილი შემდეგნაირადაა გადმოცემული:

بدشت اندر آمد یکی نره گور  
چو باد بهار برو بر گذشت  
منش چو بستان بوقت بهار  
بدل گفت گوری چنین کس ندید  
فرستادش پیش شاه بلند  
کند پایگاه مرا بیشتر  
بنازید و گیریدش اندر میان  
بخم کندش بسازید اسیر  
سر راه گرفتند بر نره گور  
گرقی و آوردی اورا یسند  
از ان زخم خام آمدی او بدر  
سراسر همه مرکبان ساختند  
همان گوردر لحظه شد ناپدید  
بخود بر همی نام یزدان بخوانند  
همی گشت هرسو بر ان کوه سار  
یکی چشمه آب دیدش روان  
یالا نگه کرد غاری بدید  
بدی تنگ و تاریک آنره تمام  
بدید آتچنین اندر آمد ز جای  
زمانه بر و بر بلا گسترید  
که شبرنگ آمد همانگه چو دود  
که از نره اش ریخته کوه کمر  
زخواب اندر آمد سر گرد نیو  
خروشی چو شیر زبان بر کشید  
یکی دیو دید او چو قطران سیاه  
زینهان او غار بد ناپدید  
چو گلخن دهانی زهم کرده باز

وزین روی برزو چو شد راه غور  
که نازان در آمد از آن روی دشت  
بن همچو پیل و برش برنگار  
یکی تند برزو برو بشگرید  
بیاید گرفتن بخم کمند  
چو شه یسند این قدرت دادگر  
سپه را بفرمود یکسر دمان  
بروبر مرانید کس تیغ و تیر  
سپاهش زهرسو برانندند بور  
زهر سو گشادند خم کمند  
شدی گور در دم چو مرغی ییر  
سه روز این چنین در پیش تاختند  
چو روز چهارم چو خور بر دمید  
جهانبجوی برزو بدو خیره ماند  
ند آگاه از گردش روزگار  
در آمد به پیغوله ناگهان  
یکبار ناگه خروشی شنید  
بر آورده راهش زسنگ رخام  
چو برزوی سهراب رزم آزمای  
بدانست روزش باخر رسید  
سرخود بخواب اندر آورد زود  
سپه دیو غرید از آن نامور  
زآواز آن سنگ برخاش دیو  
نگه کرد برزوی کورا بدید  
چو برزو چنان دید گردش نگاه  
بن بد سیروی موش سپید  
دو دندان پیشین چو پیل گراز

ბერძენი განიხილა კაი ადამი  
 ბგო ნა ჯედარი თო აკნონ ბნამ  
 მნ აზ ბიმ რსმ ზ მანდრან  
 კდშმ აზან ტაჯ თუხტ თ კლათ  
 შკსთ დო დნან ზრუთ ბილ  
 მნ აზ ბიმ რსმ ზრასან შდმ  
 ზდრდთ ბსოზმ დლ ბორ ზალ  
 ბგფთ ბინ თ აზ ჯა ბრ ამდ დმან  
 ბრ აბრდ აზ ჯა ან ნრე დბო  
 ბრსიდ ბრუო აზ ან აზრმნ  
 ბფლ ბრ გშად თ გრჭს მბან  
 ბკსტი გრჭთ ნჰანდნ სრ  
 ჰმი ზორ კრდბინ ბრ ან ან ბრინ  
 ბბბბ ბრუო დო ბბბბ ზ კბინ  
 ბბბბ ან დბო ბბბბ  
 დო დნან შოშს კე ბბბბ  
 ჯკრ კაე ბრუო ჰმე კრდ ჯაკ  
 ჯო ბრუო ჯან ზჰმ კარი ბბბბ  
 ბბრბ ბბბბი ბბბბ  
 ზბკ ნბმ ბრუო ჭადე ბბბბ

1 აქ წარმოდგენილი წაკითხვების დადგენისათვის ვიყენებთ C—51 ხელნაწერისა და თეირანის ლით. გამოცემის ტექსტებს. 11, 53, 72, 86 სტრიქონებს ვიღებთ თეირანის ტექსტის მიხედვით, აღენიშნავთ, რომ C—51 ხელნაწერში 22-ე სტრიქონის შემდეგ მოდის ბეითი:

ჯჰანჯოი ბრუო ბდო ჯბრე მანდ ბჯოდ ბრ ჰმი ნამ ბბბბ ბბბბ  
 ხოლო 26-ე სტრიქონის შემდეგ იკითხება:

ჯჰანჯოი ბრუო ბდო ჯბრე მანდ ბბბბ ბბბბ რა ნბბბ ნშანდ  
 ენ ბეითი თეირანის ტექსტში არ არის და მის ადგილზე ზემომოტანილი სტრიქონებია მოთავსებული.

ჰენ ვამჯობინეთ თეირანის ლით. გამოცემის თანახმად მოვეყუთუთავით.  
 გამოვტოვეთ აგრეთვე სტრიქონები:

კრა ბხტ ბრ გსტ მრდი ჯე სოდ ნბსთე ბბბბ ბბბბ თ ბბბბ  
 რომლებიც C—51 ხელნაწერში სტრიქონის — ბბბბ ბბბბ  
 — შემდეგ არის მოთავსებული.

ამაზე, როცა გმირი ბარზუ გზად გამოვიდა,  
ველზე გამოჩნდა თვალწარმტაცი ერთი კანჭარი,  
რომელმაც სწრაფად, მომხიბლავად მთელი ის ველი  
გადაიქროლა გაზაფხულის ნიაჭ-ქარივით.  
ტანად, ვით სპილო და გულ-მეგრდი მთლად მოქარგული,  
ნახატი, როგორც ტურთა ბალი გაზაფხულისა.  
შებნდა ბარზუმ ერთი სწრაფად და გაიფიქრა:  
ქვეყნად ამგვარი კანჭარი ხომ არვის უნახავს,  
უნდა შევიპყრო ის სადღებლით დაუყოვნებლივ  
და გაეუგზავნო შაჰს შეძლებულს და სამართლიანს;  
როდესაც მეფე დაინახავს ამგვარ საჩუქარს,  
ივრძნობს სიამეს, აღამალებს ღირსებას ჩემსას.  
ლაშქარს უბრძანა: აბა ყველა, ჩქარა, ერთთავად,  
გაიქვეით და დაატყვევეთ იგი კანჭარი,  
მასზე არავინ არ იხმაროს ბასრი მახვილი,  
მხოლოდ სადღებლით და უენებლად უნდა შევიპყროთ!  
მისმა მხედრებმა ყოველი მხრით აფრინეს ცხენნი,  
გზა შეუღობეს იმ ხევად კანჭარს, გზა გასაქცევი;  
მოეწყუნენ ირგვლივ სადღებლითა იგი მხედრები,  
რათა შეიპყრან თვალწარმტაცი იგი კანჭარი;  
მაგრამ კანჭარი ეღვასავით, როგორც ფრთოსანი,  
ყოველგვარ დაკვრას სადღებლისას გაექცეოდა.  
სამი დღე ასე ერთ ადგილას ხტოდნენ, დარბოდნენ,  
ცხენები ერთობ დაქანცეს და თვით დაიქანცნენ;  
მეთოხებ დღეს კი, როცა მადლით მზე ამოცურდა,  
გაუჩინარდა მშვენიერი იგი კანჭარი.  
ამაზე ბარზუ დარჩა მეტად განცვიფრებული,  
ახსენა ღმერთის სახელი მან მოწიწებითა,  
მისი სიოცხლის აღსასრულის არა იცოდა  
და მთებში იწყო ხეტიალი სრულიად მარტომ.  
უეცრად მოხვდა გულშესაზარი და ყრუ ადგილას;  
აქ ერთი წყარო დაინახა მან მოდენილი,  
მიმოიხედა, მას მოესმა რალაც ყვირილი.  
მადლით მოჩანდა დიდი, შავი გამოქვაბული,  
მარმარილოს ქვით მოფენილი მისი გზა ერთობ  
იყო ვიწრო და იყო ბნელით მთლად დაფარული.  
როდესაც ბარზუმ, ფალავანმა ომში ნაცდმა  
ნახა ყოველი, ადგილიდან იგი დაიძრა;  
ივრძნო, რომ მისი დღე გასათავს მიუახლოვდა,  
რომ ამოვარდა მთლად ფესვები მისი სიოცხლის.  
მაგრამ უეცრად გმირ ბარზუსა ღრმად ჩაეძინა,  
რადგან სიბნელე, როგორც კვამლი, ირგვლივ ჩამოდგა.  
დაუღრიალა შავმა დევმა იმ სახელოვანს,  
მისი ხმისაგან ჩამოინგრა მთის შუა გული.  
ფალავან ბარზუს ქვებისა და ღვეის ხმისაგან  
გამოედგინა და ასწია თავი სასწრაფოდ,  
გაიხედა და როგორც გმირმა უნარით სავსემ,  
შეჭყვირა ძლიერ, ომში ნაცად მძევნვარე ლომმა  
ნახა, რომ ერთი დიდი დევი გულშესაზარი,  
ეუპრივით შავი იღვა მის წინ მაღალ მთასავით;  
ტანი შავი და თმა და წვერი ჰქონდა მას თეთრი,  
მისი სიბრტყისგან არ მოჩანდა გამოქვაბული.  
წინ ორი კბილი გაშვერილი სპილოს ეშვივით  
და პირი ღია, ვით სანაგვე აყროლებული.  
ბარზუს მან უთხრა: ვიცი, რომ ხარ აღამიანი,  
სახელოვანი და მამაცი როსტომის შვილი,



მითხარ, რა გქვიან შენ სახელად, აქ რომ მოსულხარ,  
 შთამომავლობა საამისგან იქნება შენი.  
 როსტომის შიშით დალახვრულმა მახანდარანით  
 გამოვიქციე, გულაკენისთ აქ მოვირბინე,  
 ტახტი, დიდება და გვირგვინი იქ მივატოვე,  
 ავიღე ბინად ეს უძირო გამოქვაბული.  
 ჩამოტეხილი ორი კბილი — სპილოს ხორთუმი,  
 გადავადე და ჩემი სახე ერთობ გალურჯდა.  
 მე როსტომისგან ვავხბი მეტად შეშინებულნი,  
 არა შენგვარი არის იგი, რომ მე შევშინდი;  
 ზაალის შვილის სულსა დაეწვაე შენი დარდითა,  
 მწუხარებისგან ავფიქრიან მის გულს დაედანობს  
 ეს თქვა და სწრაფად წამოვიდა იგი ვით ქარი,  
 ერთი დიდი ქვა, მსგავსი მთისა, მოულოდნელად  
 აიღო ღვემა, იმ საზარმა და გამოქანდა,  
 რომ ააკენსოს ბარზუს სული სამარადისოდ.  
 იმ აპრიმანის შიში იგრძნო გულში ბარზუმა,  
 რადგანაც ტანად არა ჰქონდა იმ გმირს ზაფთანი.  
 ეცნენ ერთმანეთს ხელდახელ და მძლავრად შეიბნენ,  
 ეკიდებოდნენ ერთმანეთს, ვით მძვინვარე ლომნი,  
 ჩაწვდნენ ერთმანეთს ქამრებში და ასე, ამრიგად,  
 ეკიდებოდნენ ერთმანეთსა მთელი ძაღლონით.  
 ატანდა ძალას დევი ბარზუს და ბარზუ ღვესა,  
 მაგრამ არც ერთი იმათგანი არ ეცემოდა.  
 ბოლოს სწვდა ბარზუ ორივე ფეხში და მთელი ძალით  
 ასწია, კისრით დაანარცხა მიწასა დევი.  
 დაეცა იგი საშინელი შავი სულისა,  
 საზარი თავი ფალანისა გულ-მკერდსა დაჰკრა;  
 წვეტები, ორი მონატეხი შავი კბილისა,  
 ვითა მახელი ამართული ჰქონდა იმ წვეულს,  
 რითაც დაფლითა ფალანისა ჭიგრის ადგილი.  
 დაეცა ბარზუ მიწაზე და იგრძნო ტკივილი,  
 როცა მან თავი სასიკვდილოდ დაქრილი ნახა,  
 მოიკრა ხელი, ამოიძრო სწრაფად ხანჯალი,  
 იმ შავი ღვევის გულ-მუცელი ერთობ დაფლითა  
 და ააკენსა შავი სული იმ საზარლისა.  
 იყო ერთი მხრით დაცემული ბარზუ მკენესარე  
 და მეორე მხრით — შავი დევი შეწუხებული.

ბარზუს საძებრად მიდის როსტომი. იგი მალე იპოვის მკვდარ შვილი-  
 შვილს. ბარზუს დაიტრიებენ და დაასაფლავებენ ირანული წესით. ამით თავ-  
 დება „ბარზუს წიგნის“ ისეთი რედაქციები, რომელნიც ბარზუს დაღუპვის  
 ამბავს გადმოგვცემენ.

„როსტომიანში“ წარმოდგენილი ბარზუს ეპიზოდი შეიცავს მხოლოდ  
 ნაწილს, ნახევარზე ნაკლებს „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში ჩართულ ბარ-  
 ზუს ეპიზოდისას. ქართული რედაქცია, ისეთი ხასიათის რედაქციებსაც კი,  
 რომლებიც პირველ თავებს არ უთმობენ ზურაბისა და შანგონის შაჰის ასულის  
 ურთიერთობას. ბარზუს დაბადების ამბებსა და სხვ., ამოკლებს, უფრო  
 სწორად, ტოვებს მთელ რიგ თავებს და თხრობას იწყებს ფარიბორზისა<sup>1</sup> და  
 ტუსის ლაშქრის შეყრით ბარზუს ზედა საომრად.

ქართული ვერსია, თუ C—1654 ხელნაწერის მიხედვით ვიმსჯელებთ,

<sup>1</sup> ქართულ რედაქციაში ეს სახელი იკითხება, როგორც „ფარემუზ“.

ამბავს ბარზუს ეპიზოდის სპარსული რედაქციის მერვე . თავიდან (برستان کیخسرو و طوسرا بجنگ برزو) — აქა ქაიხოსროსგან ფარიბორზისა და ტუსის გაგზავნა ბარზუს ზედა საომრად) იწყებს.

აქვე ამოვწერეთ ქართული ვერსიის დასაწყისის შესაღარი სპარსული ტექსტი:

شب تیره بگریخت از چنگ اوی	چون خورشید بنمود از چرخ روی
خروش سوارانش از بارگاه	تیره بر آمد ز درگاه شاه
یستند بر کوهه پیل کوس	فریرز کاوس و آزاده طوس
سپه بر نشانند و رقتند راه	برائنان که فرمود خسرو بگاہ
سواران مردانه در کارزار	دلیران ایران ده و دو هزار
خروشان بتزدیک ترکان رسید	از نشان سپاهی بتوران کشید
جهان پهلوان طوس باره براند	میان دو لشکر دو فرسنگ ماند
من اینک شدم همچو باد دمان	فریرزرا گفت ایدر بمان
چگونه توانیم کردن فسون	بهینم سبہا کہ چند و چون

როცა ცის თაღზე ამობრწყინდა მზე დიდებული,  
გაიქცა შავი, ბნელი ღამე მის კლანჭებისგან;  
მოისმა შაჰის სასახლიდან აღრიან დილით,  
ხმა დაფისა და შეუპოვარ მხედართ ხმაური.  
ქაუსის შვილმა ფარიბორზმა, თავადმა ტუსიმ;  
იმგვარად, როგორც ბრძანა მეფემ სახელოვანმა,  
განთიადისას მათ მხედრები შესვეს ცხენებზე.  
თორმეტი ათას ირანელი გულოვანითა,  
ოშში ნაცადნი მეომრებით გაუდგნენ გზასა,  
ამრიგად, ლაშქრით თურანისკენ გასწიეს სწრაფად,  
მეექვარე ხმებით მალე თურქებს მიუახლოდნენ,  
ორ ლაშქარს შორის დარჩა ორი ფარსანგი მხოლოდ,  
ქეეცისა გმირმა, გამოავლო ცხენი ტუსიმა,  
ფარიბორზს უთხრა: „შენ აქ დარჩი სახელოვანო,  
მე ახლა წავალ შეუპოვრად ვითარცა ქარი,  
ენახავ იმათ ჟარს რამდენია, ან და რაგვარი.  
და რანაირი შეგვიძლია ეყოთ მზაკვარნი“.

ქართულ რედაქციაში ეს ადგილი ასეა გადმოცემული:

„გათენდა, კელმწიფის შვილი კარვიდალმენ გამოვიდა,  
თორმეტ ათასის კაცითა გულოვანითა წამოვიდა;  
რა რიგადაც ხოსროს ეთქვა, თურანისკენ წამოვიდა.  
თურანს მიესმა ამბავი: ტუსი, ფარემუზ მოვიდა,  
მათუა შეჰყარეს ლაშქარი, რაც კარგი შემომარია,  
დაპირისპირდეს, მათ შუა ორი ფარსანგი არია;  
ფარემუზს ტუსი ჰკითხევდა: „მე წავალ, ვითა ქარია,  
ლაშქარსა ენახავ, რასთენი ანუ რა რიგი არია?“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> შპ-ნამე, II, სტროფები 3800—3801.

ქართულში გადმოცემული ბარზუს ამბავი, რომელიც თხუთმეტ თავიდან დაყოფილი<sup>1</sup>, „შაჰ-ნამეს“ ტექსტში ჩართულ „ბარზუ-ნამეს“ რედაქციას (C—1654 ხელნაწერის მიხედვით ემსჯელობთ) ოცდათერთმეტ თავამდე აქა რომინის მოსვლა აფრასიობთან და მდგომარეობის თხრობა = آمدن روین نزد آفراسیاب و احوال گفتن<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ან, ეს თავებიც:

1. აქა ლაშქარის შეყრა ფარემუზისა და ტუსისა ბარზუს ზედა საომრად,
2. აქა ომი ბარზუსა და ტუსისა და ბარზუსაგან შეპყრობა ტუსისა და ფარემუზისა და სხვათა გაქცევა,
3. აქა წასვლა როსტომისა და გოსტამისა თურანელთ ლაშქარში და ტყვის მოსხმა,
4. აქა აფრასიობისაგან ფირანის გაგზავნა მოციქულად ქაიხოსროს წინაშე,
5. აქა მოსვლა ფირანისა აფრასიობისაგან მოციქულად ქაიხოსროსთანა და ქაიხოსროსაგან გურგენის გაგზავნა აფრასიობთანა,
6. აქა ამბების შოტანა ფირანისაგან აფრასიობთან,
7. აქა ომი როსტომისა და ბარზუსი, ბარზუსაგან როსტომის ბეჰის მოტეხა,
8. აქა მოსვლა ფარემუზისა როსტომთანა,
9. აქა ომი როსტომის შვილის ფარემუზისა და ფარემუზისაგან ბარზუს ხელით შეპყრობა,
10. აქა წასვლა ბარზუს დედისა ფირანის ქვეყნისაკენ ბარზუს საძებრად,
11. აქა ბარზუსაგან დედის მისის მისვლის შეტყობა და ამბების შეთვლა მკვრელის პი-რითა და გაპარება,
12. აქა გურგენისა და ბარზუს ომი,
13. აქა მოსვლა ფარემუზისა როსტომთანა, ბარზუს უკან სადევრად წასვლა არქის ციხი-დაღმა და გაწყობა როსტომისა,
14. აქა მეორე ომი როსტომისა და ბარზუსი,
15. აქა შევიდება როსტომისა და ბარზუსა და როსტომისაგან დაცემა ბარზუსი და ბარ-ზუს დედის მისვლა, როსტომის შემეცნიერება.

<sup>2</sup> ქართული ვერსიის თავისებურებაზე რომ უფრო მეტი წარმოდგენა გვექნეს, აქვე მოგვაქვს ქართლის შესატყვისი სპარსული ტექსტის დასათურებანი ფირანის ბეჰელური გამოცემის (=მაჰანის მიერ გამოცემულ ტექსტის) მიხედვით:

جنگ کردن طوس و فریروز  
 با برزو و گرفتار شدن ایشان  
 فرستادن خسرو رستم را بجنگ  
 برزو و رها کردن او طوس و  
 فریروز را از بند  
 جنگ رستم با برزو و آزرده  
 شدن دست رستم  
 جنگ فرامرز با برزو و  
 گرفتار شدن برزو  
 آگاهی یافتن مادر برزو از  
 گرفتار شدنش و رفتن او با بران  
 بجستجویش

5. აქა ომი ტუსისა და ფარიბოროზისა ბარზუსთან და მათი შეპყრობა.
6. აქა ხოსროსაგან როსტომის გაგზავნა ბარზუს ზედა საომრად და როსტომისაგან ტუსისა და ფარიბოროზის გათავისუფლება.
7. აქა ომი როსტომისა და ბარზუსი, ბარზუსაგან როსტომის ბეჰის მოტეხა.
8. აქა ომი როსტომის შვილის ფარემუზისა და ფარემუზისაგან ბარზუს ხელით შეპყრობა.
9. აქა ბარზუს დედისაგან ბარზუს შეპყრობის ცნობა და მისი წასვლა ირანში ბარ-ზუს საძებრად.

رفتن مادر برزو بسستان و  
چاره کردن او در رهایی برزو از  
بند ارگ

گریختن برزو با مادرش از بند  
ارگ و دچار شدن ایشان در  
راه با رستم

گرفتار شدن گرگین بدست  
برزو و فرستادن رستم زواره  
را نزد برزو

جنگ رستم با برزو  
فرستادن رستم خورش را نزد  
برزو و زهر انداختن گرگین در آن  
رسیدن روین پسر پیران نزد برزو  
ویاز داشتش از خوردن خورش  
زهر آلود

باز جنگ نمودن رستم با برزو  
و گرفتار شدن برزو و آشکارا کردن  
مادرش که او فرزند فرزندش سهرابست

10. აქა ბარზუს დედის წასვლა სისთან-  
ში და მისი ზრუნვა არგის ციხიდან ბარ-  
ზუს გათავისუფლების შესახებ.

11. აქა ტყვეობისაგან გაქცევა ბარზუსი  
მის დედასთან ერთად და გზად მათი შეხ-  
ვედრა როსტომთან.

12. აქა ბარზუს ხელით შეპყრობა გურ-  
გენისა და როსტომისაგან ზევიარეს გაგ-  
ზავება ბარზუსთან.

13. აქა როსტომის და ბარზუს ომი.

14. აქა როსტომისაგან საქმლის გაგზავ-  
ნა ბარზუსთან და მასში საწამლაღის შერე-  
ვა გურგენის მიერ.

15. აქა მოსვლა ფირანის შვილის როინისა  
ბარზუსთან და მის მიერ ბარზუს დაკავება  
საწამლავნარევი საქმლის ქამისაგან.

16. აქა კიდევ ომი როსტომისა ბარზუს-  
თან, როსტომისაგან ბარზუს შეპყრობა და  
ბარზუს დედისაგან იმის გამოაშკარავება,  
რომ ბარზუ როსტომის შვილის ზურაბის  
შვილია.

ამ გამოცემის მიხედვით ქართლის შესატყვისი ტექსტი იწყება მეხუთე თავიდან და გრძელდება შეთქმულთა თავამდე, ამ თავის ჩათვლით (გვ. 3111—3171); C—51 ხელნაწერში ქართლის შესადარი ტექსტი დაყოფილია ჩვიდმეტ თავად; იგი იწყება მეოთხე თავიდან —  
გفتار در پوزش کردن شهرو مادر برزو با رستم و رها یافتن برزو  
ამ თავის ჩათვლით.

„ბარზუ-ნამეს“ ქართულ ვერსიაში და სპარსულ ხელნაწერ ტექსტებში გვხვდება ისეთი ადგილები, რომლებიც ბექლურ ტექსტებში არ მოპოვება. მაგალითად, ქართული ტექსტის თავები, „აქა აფრასიობისაგან ფირანის გაგზავნა მოციქულად ქაიხოსროს წინაშე“, „აქა მღ-  
სელა ფირანისა აფრასიობისაგან მოციქულად ქაიხოსროსთანა და ქაიხოსროსაგან გურგენის  
გაგზავნა აფრასიობთანა“, იკითხება C—1654 და C—51 ხელნაწერებში, როცა ამ თავებში გად-  
მოცემულ ამბავს სრულებით არ იცნობენ ბექლური რედაქციები.

(აღნიშნული თავები, შესაძლებელია, წარმოადგენდეს ერთგვარ ანარეკლს „შაჰ-ნამეში“  
გადმოცემული იმ ამბისას, რომელშიც ლაპარაკია აფრასიობის მიერ ქაიხოსროს წინაშე მისი  
შვილის შიდას მოციქულად გაგზავნის შესახებ და სხვა: Vullers, 1293—1302, ქართულში  
ამას უდრის სტროფები 4669—4691).

ამიტომ ჩვენ ბექლურ ტექსტებს ხელნაწერებით სარგებლობა ვაძოვობინეთ.

მოგვექვს ქართული ტექსტის დასასრულის შესადარი სპარსული ტექსტის ადგილი:

چه‌داری نهان همچو حور و بری  
برهنه ز جان یش آن انجمن  
نکین جفت آن مهره خوش دید  
زهامون بر آمد بر افراز رخس  
که گردون گردان ترا ساز کرد  
بیوسیدش و مهر از سر گرفت  
برو تا بر شاه ایران زمین  
ستودش فراوان و کرد آفرین  
نخستین مراکن تو روشن روان  
بدن تا شود شاد زی کشورش  
که برزو نیرست و رسم نیا  
شعی زهر برمن همی کارگر  
بدو گفت کای نامور شیر کین  
بگو تا شود شاد و امین براه  
برفتند باهم هم اندر زمان  
دو جنگی دو نامی دو شیر زبان  
زشادی. یکی بانگ را بر کشید  
که بود بسته با ما بکینه کمر  
بفرجام فرزند سهراب گشت  
بشادی گشادند بکسر میان  
بتردیک دستان جو آذر گشپ  
همه آتش مهر بر کین زدند  
همه پهلوانان فرخنده نام  
یاده شد یش اسبش دوید  
نشاندش مر او را بدان زین زر  
سر و رویشان او بیوش گرفت  
همه پهلوانان فرخنده نام  
همه نامداران از ان کشوران

بدو گفت نمای انكشتری  
بدو داد انكشتری زود زن  
نكه کرد رسم بدان بنگرید  
بخنید و چون گل رخ تاجبخش  
به برزوی شیر اوژن آواز کرد  
گشادش دودست و پیر در گرفت  
کزینجا بر افراز باره نشین  
چو بشنید برزو ز رسم چنین  
برسم چنین گفت کای پهلوان  
بمن بخش روین و آن لشکرش  
بگوید بتوران که وا دشمنان  
دگرانکه گر او نبودى مگر  
چو بشنید رسم ز برزو چنین  
نیازرد او را کسی زین سپاه  
وز انجای بر سان باد دمان  
رسیدند نزدیک ایرانیان  
چو رسم بنزدیک ایشان رسید  
بدیشان چنین گفت کین نامور  
دل ما ازو پر غم و تاب گشت  
چو رسم چنین گفت ایرانیان  
زواره بمزده بتازید اسب  
همه سپستان بکسر آئین زدند  
زبهر نیره همان پور سام  
یامد چو برزو مر اورا بدید  
پیر در گرفتش ورا زال زر  
هم ایرانیانرا بپرسش گرفت  
نهادند سر سوی ایوان سام  
بخوردن نهادند بکسر سران

მას უთხრა: ჩქარა, მარჯვენე შე იგი წყნად,  
რაც გაქვს მსოფლიად, ვაჟი წყნად, ვაჟი წყნად  
სასწრაფოდ მისცა მას ბეჭდის ქაღალდს შექმნილმა,  
იმ კრებულის წინ, ვინც ვაჟი წყნად ვაჟი წყნად  
როსტომმა იგი გულმოსტავა, ვახვალ ვაჟი  
იცხო თავისი თავად მსოფლიად ვაჟი  
იმისი სახე გაიშალა, წარმოც ვაჟი  
გასამგზავნილად მისწავა ვაჟი  
ლომეით მამაც სახელოვან ბარზე, ვაჟი  
„საწუთრომ გინისა, ან ვაჟი ვაჟი, ვაჟი“  
ორივე ხელი გაუხსნა და მკვლავი წაიკრა,  
გახარებულმა სიყვარულით ვაჟი  
„აღეჭე, ცხენს შეჭეჭე, როგორც გმირმა სახელოვანმა,  
გასწი ახლავ ირანისა ქვეყნისა“  
როსტომისაგან, როცა ბარზემ ეს გაგონა,  
დიდად შეაქო ფალავანი და ასე უთხრა:  
„სახელოვანო ფალავანო მთელი ქვეყნისა,  
პირველად მომეც მე გულისა სიწინაურლე,  
მაჩუქე გმირი როინი და მოი ამაღა,  
რათა მივიდეს მხიარულად მის ქვეყანაში  
და უთხრას ყველას—თურანელებს ეს სინამდვილე:  
რომ ბარზე შეილიშვილია და როსტომი პაპა.  
თუ რომ როინი ჩემთან ერთად არ ყოფილყო,  
მომკლავდა შენგან მოგზავნილი მე საწაშლაჲ!“  
როცა როსტომმა ბარზესაგან ეს მოაჰგინა,  
მას უთხრა: „გმირო, მკლავმგარო, ვეფხებერ მამაცო,  
არას აენებენ, ფალავანო, მას ამ ლაშქრიდან,  
უთხარ, წავიდეს მშვიდობითა და მხიარულად!“  
იქიდან ერთად, როგორც ქარი დაუყოვნებლივ,  
გამოემართნენ მხიარულნი გმირები სწრაფად.  
მოვიდნენ ერთად თავის მოძმე ირანელებთან,  
ორი მამაცი, ორი გმირი, ვით მთვრალი ლომი.  
როცა როსტომი ირანელებს მოუახლოვდა,  
ერთი ხმამალა შეჰყვირა მან სიხარულითა,  
მათ უთხრა ასე, რომ ეს გმირი სახელოვანი,  
რომელიც ჩვენდა სამტროდ იყო ქამარშერტყმული  
და რომლის გამოც ჩვენ ვიყავით შეწუხებულები,  
ჩემი ზურაბის ბედნიერი შვილი გამოდგა.  
როცა როსტომმა ეს თქვა, სწრაფად ირანელები,  
ვინაც იქ იყო, სიხარულით ირგვლივ მოგროვდნენ.  
სამახარობლოდ ზავარი კი გაფრინდა ცხენით  
და ელვასავით მიიპრა ის გმირი დასტანთან.  
სისთანელებმა ჩვეულების თანახმად ყველამ,  
მტრობაზედ ცეცხლი გააჩაღეს სიყვარულისა  
შვილიშვილისთვის, გმირ საამის შვილისათვის და  
ყველა ბედნიერ ირანელი ფალავნისათვის.  
მოვიდა, როცა გმირმა ბარზემ ის დაინახა,  
ჩამოქვეითდა და მის ცხენთან მსწრაფლ მიიბინა,  
გულში ჩაიკრა ზაალმა ის აღფრთოვანებით  
და შესეა ოქროს უნაგირზე გულმხიარულმა.

სხვა ირანულნიც მოიკითხა ჩვეულგებრივად,  
დაკოცნა ყველა სათითაოდ სიყვარულითა!  
გამომართნენ საამისა სასახლისაიენ  
ერთად ყველანი სიხარულის სხვიით მოსილნი,  
შეუდგნენ ქეიფს და ღვინის სმას ის ბედნიერნი,  
სახელოვანი ფალავნები იმ ქვეყნებდიან<sup>1</sup>.

### ქართულში ამის საბადლოდ იკითხება:

როსტომ უთხრა: „მალ მიჩვენე, ამოილე ეგ ბეჰედლი!“  
იცნა და გამხიარულდა, თვალი, ოქროდ მონაჰედლი;  
ბარსუსაიენ წამოვიდა, კელი გაუქსნა ნაჰედლი,  
ყელს მოეხვია, აკოცა, ცხენი მოჰგვარა, „შეჰედლი!“

პირი აიღო, დალოცა, ბარზუ სენა როსტომისაგან,  
ჰადარა თუ, ერთი სააჯო სხეცა მაჰვენს პილოტისაგან:  
„ლაშქარი მე მპატიოს, ნუ მარცხენს როინისაგან,  
მხიარულად მის ადგილსა მივიდეს ერანისაგან!

ესე ამბავი მიართვას თურანისა კელმწიფესა:  
„ბარზუ შეილისშვილი იყო, როსტომ პაპა არის დღესა“.  
თუ როინ არ ყოფილიყო ამ გზობასა ომის დღესა,  
შენი წამალი მომკლავდა, მე იმათ მომარჩინესა“.

როსტომ ვერე მოაკსენა: „შენ, შვილო სახელოვანო,  
ლომის მკიდარო, თავის გზას დასტურ მოგცემ წაეიდნო!“  
ვითა ქარი, ცხენსა შესხდეს, წამოვიდნენ მალ მივლენო;  
როსტომ შორით გაემჩახა, ერანელში ვერ მივლენო

„მე ჩემი გული დავცალე სულა აწე ჯავრისაგან,  
ზურაბის ნაცვლად მე შეილი ვპოე ამა ომისაგან“.  
ყელს მოეხვიენეს, აკოცეს, ვინც ახლდა ერანისაგან,  
ფარემურზ წინ მოეგება, მადლის მიმცემი ღვთისაგან.

წადგა და პირსა-აკოცა, ქება შეასხა ვენითა,  
დასტანთან სამხარობლოდ ზავარ წავიდა რბენითა;  
ზაალს იამა, უბრძანა: „ქალაქი მოკაზმენითა.  
მოყვრობის ცეცხლი დააგვთ, მტერობისა დაჰყვენითა“

იმავ წამსა აემზადნენ, ზაალ წინა მიეგება;  
ბარზუმ ზაალ დაინახა, წინ ქვეითად წაეგება,  
საამის სახლსა მივიდნენ, შეიქნა დიდი ამება,  
ზაალ ყელსა მოეხვია, პირისპირსა აკოცნება.

ქამად და ნადიმად დასხდეს, გამოიყენეს ლხინითა,  
მათ სიამოვნისს რა იტყვის, ღმერთი ავსენეს ვენითა<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> C—51 ხელნაწერის მიხედვით (ფ. 295r) ქართული ვერსიის დასასრულის შესაბამის ტექსტის უკანასკნელი ბეითებია:

همی شاد شد زو دل کینور	بیر در گرفتش ورا زال زر
که او چون شبان بود و ایشان رمه	ببرسید ایرانیانرا همه
خود نامداران با جباه و نام	نهادند سر سوی دستان سام
چه مهر چه کهنر شبان و رمه	بسخوردند نهادند سرها همه

<sup>2</sup> ხელნაწერი C—1654, ფ. 157v.

<sup>3</sup> შაჰ-ნამე, II, სტროფები 4169—4176.

„ბარზუს წიგნი“ „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებში ჩვეულებრივ ბეჟან-მანიყავის ეპიზოდის შემდეგაა წარმოდგენილი; იგი მოსდევს ბეითებს:

تمامی بگفتم من این داستان بدانسان که بشنیدم از باستان  
بدین کار ییژن سخن ساختم به برزوی سهراب برداختم

„როსტომიანში“ კი ბარზუს ამბავი წინ უსწრებს ბეჟან-მანიყავის ეპიზოდს. სპარსულ ტექსტში ბეჟან-მანიყავის ამბის დასასრულს ნათქვამია: „დავამთავრე ბეჟანის ამბავი და გადავდივარ ბარზუს ამბავზეო“<sup>1</sup>; ქართული ვერსია, თავის მხრივ, ბარზუს ამბავს შემდეგით ასრულებს:

ესე ამბავი ვის ვესმას, ყველამა იხარენითა,  
ბეჟანის ამბავს ვიამბობთ, აწ ყური მომიგდენითა<sup>2</sup>.

ამის შემდეგ იწყება ბეჟან-მანიყავის ამბავი. შესაძლებელია ვითქვითოთ, რომ ბარზუს ამბავი „შაჰ-ნამეს“ იმ ვერსიაში, რომელსაც ჩვენი პოეტი იყენებდა, წინ უსწრებდა ბეჟან-მანიყავის ეპიზოდს.

ქართულად, როგორც ხედავთ, „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებში ჩართულ ბარზუს ეპიზოდის მხოლოდ ნაწილია გადმოღებული<sup>3</sup>. აქ ამბავი წყდება ბარზუს ვინაობის ფამოაშკარავებით, როცა სპარსულ ტექსტში ამის შემდეგ გადმოცემულია თურანში როინის დაბრუნება, მის მიერ აფრასიობის წინაშე როსტომისა და ბარზუს ამბის მიტანა და სუსანისა და ირანელი ფალავნების საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდი, რომელშიც ბარზუ აგრეთვე თვალსაჩინო გმირადაა გამოყვანილი.

სპარსულად ისეთი სახის ვერსიის არსებობას, რომელშიც ამბავი დამთავრებული უნდა ყოფილიყო როსტომის მიერ ბარზუს შეცნობით, როგორც ეს ქართული ვერსიით ხდება, შეუძლებელს ხდის „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებში ჩართული ბარზუს ეპიზოდის გულდასმითი შესწავლა. თვით ქართული ტექსტი ატარებს იმის დამამტკიცებელ ნიშნებს, რომ იგი მხოლოდ ნაწილია იმ სახის ბარზუს ეპიზოდისა, როგორც „შაჰ-ნამეს“ ვერსიებში გვხვდება: ა) ქართული ტექსტი იწყება თურანელთა მხარეზე ბარზუს გამოჩენით, როცა წინ არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, თუ საიდან გაჩნდა ის აფრასიობის ლაშქარში? ბ) ქართულ ტექსტში მოთხრობილია: ბარზუ სთხოვს როსტომს, რომ აჩუქოს მას როინი, რომელიც უნდა მოვიდეს „მხიარულად მის ადგილსა“ და:

ესე ამბავი შიართვას თურანისა კელმწიფვისა:  
„ბარზუ შეილისშვილი იყო, როსტომ პაპა არის დღესა“.

<sup>1</sup> ხელნაწერი C—1654, ფ. 141r.

<sup>2</sup> შაჰ-ნამე, II, სტროფი 4176.

<sup>3</sup> ბარზუს ვინაობის გამოაშკარავების შემდეგ წარმოდგენილ ამბავს ზოგ ხელნაწერში აქვს ცალკე დასათაურება: „სუსანი-ნამე“ (სუსანის წიგნი); მაგრამ ეს ვარაუდობა არ უშლის ხელს, რომ იგი (სუსანის წიგნი) „ბარზუ-ნამეს“ ორიგინალ ნაწილად ვიცნოთ: ა) ორივე ნაწილის ენა ერთნაირია; ბ) ამ ნაწილშიც ბარზუ, რომელიც ახლა უკვე თურანელების წინააღმდეგ იბრძვის, თვალსაჩინო გმირადაა გამოყვანილი; გ) ხელნაწერებში სუსანის შესახებ ამბავი მოდის ბარზუს ვინაობის გამოძევავენების შემდეგ; აქ ჩვენ უშუალო ვაგრძელება გვაქვს წინა ეპიზოდებში გადმოცემული ამბებისა; დ) სუსანის შესახებ ნაწილს არავითარი შესავალი, თუნდაც სულ მოკლე, არ გააჩნია, ვარაუდობა, რაც არ შეიძლება სპარსულად დაწერილ ამ ხასიათის ცალკე თხზულებას ახასიათებდეს; დასასრული კი როგორც ბექტურ, ისე ზელნაწერ ტექსტებში თუ ვხვდებით ბარზუს დაცვილობებით, ან მისი სიკვდილით.



შემდეგ კი არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, მივიდა თუ არა როინი აფრასიობთან, ან რა გამოიწვია თურანელებში იმ ამბავმა, რომ ბარზუ როსტომის შვილიშვილი აღმოჩნდა, იმ შემთხვევაში, როცა სპარსულში ამბავი გრძელდება და ამის შესაძლებლობა ქართულშიც არის მოცემული; გ) ქართულ ვერსიაში გადმოცემულია ბარზუს მიერ მხოლოდ ირანელების წინააღმდეგ ჩატარებული ომები და არაფერია ნათქვამი იმ ომების შესახებ, რომელთაც სპარსული ტექსტის მიხედვით, მისი ვინაობის გამოაშკარაების შემდეგ აწარმოებს ბარზუ თურანელებთან; ძალიან საეჭვოა, რომ არსებულიყო „შაჰ-ნამეს“ ისეთი სპარსული ტექსტი, რომელშიც ბარზუს მიერ მხოლოდ ირანელების წინააღმდეგ წარმოებული ომები ყოფილიყო შეტანილი.

ბარზუს ეპიზოდის ქართული ვერსიის შესწავლით ირკვევა, რომ იგი შემდეგაა შეტანილი ჩვენს ვერსიაში და შესრულებულია უფრო სუსტი მელექსის მიერ, ვიდრე ბარზუს ეპიზოდის საწყისამდე და აგრეთვე ამავე ეპიზოდის შემდეგ წარმოდგენილი თავების გამლექსავი<sup>1</sup>.

დავუშვათ, რომ ბარზუს ეპიზოდის ქართულად გადმომღებს ხელთ ჰქონდა არა ბარზუს ეპიზოდის შემცველი „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ტექსტი, არამედ დამოუკიდებლად არსებული „ბარზუ-ნამე“, რომლის წინა ნაწილი შინაარსის თვალსაზრისით იგივეა, რაც „შაჰ-ნამეში“ ჩართული ბარზუს ეპიზოდი. მაშინ საკითხავია, თუ ამ ნაწარმოების ის ნაწილი, რომელიც მან გადმოაქართულა, რა უფლებით ჩაურთო „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიაში?

ბარზუს ეპიზოდის გადმომღებ ხოსრო თურმანიძეს, ჩანს, ხელთ ჰქონია „შაჰ-ნამეს“ ისეთი სპარსული ტექსტი, რომელშიც წარმოდგენილი ყოფილა ბარზუს ეპიზოდი. ამის გამო მას ქართული ტექსტი ნაკულად მიუჩნევია<sup>2</sup>, გადმოუღია სპარსულიდან ბარზუს ეპიზოდი და „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიაში ჩაურთავს.

ქართულ ვერსიაში („როსტომიანში“) ბარზუს ეპიზოდის ჩართვის უფლებას კი მას აძლევდა მის განკარგულებაში მყოფ წყაროში — „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიაში ბარზუს ამბის არსებობა. უდავოდ უნდა მივიჩნიოთ ის აზრი, რომ „ბარზუს წიგნის“ ქართული ვერსია „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტში ჩართულ „ბარზუ-ნამედან“ მომდინარეობს.

„ბარზუს წიგნის“ ქართულ ვერსია შინაარსის თვალსაზრისით მწყობრად მიჰყვება „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებში წარმოდგენილ „ბარზუ-ნამეს“ რედაქციებს.

ბარზუს ეპიზოდის შემმუშავებელ მელექსეს, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ალ. ბარამიძეს<sup>3</sup>, იმ თვალსაზრისით, რომ იგი „როსტომიანისათვის“ ბუნებრივ ეპიზოდად გაეხადა, რომ ერთგვარი ხიდი გაედო „ბარზუს წიგნთან“ და აეხსნა ბარზუს მოულოდნელი გამოჩენის ამბავი, რა თქმა უნდა, სპარსული მასალების შესწავლის ნიადაგზე, იმ ადგილას, სადაც ლაპარაკია ზურაბის ირანის გამგზავრების შესახებ<sup>4</sup>, მოხერხებულად ჩაურთავს ორი სტროფი:

<sup>1</sup> ალ. ბარამიძე, ფირდოუსი და მისი შაჰ-ნამე, გვ. 44—45.

<sup>2</sup> თვით ამბობს: „სხვათა ბევრი აკლდა ამ წიგნსა პირველთა თარგმანულთაგანა“.

<sup>3</sup> ნაკვევები, II, თბილისი, 1940, 78.

<sup>4</sup> იხ. შაჰ-ნამე, I, თავი: „აქა ზურაბისაგან ერანს წასვლის დაპირება და აშპარტავანია და არა ღირსთაგან აღტყუათა საუბარი“, გვ. 717 და შემდეგი.

ომის ძებნა რა შეიძლო, სამანგანით წამოვიდა,  
შანგანისა ქუეყანასა ფასილ ერქუა, იქ მოვიდა,  
წყლის პირს დადგა ლომი ზურაბ, კარავ შიგა შემოვიდა,  
გულოვანნი მოეხვივნეს საჭდომზედან რა მოვიდა.  
მან ახალი ვარდი ნახა, ერთი ქალი მთვარე ვითა,  
კოკა ქელთ აქუს, წყალზედ მივა, თავ-შიშველი ჩქარად ვლითა,  
კაცს უბრძანა: „მოიუყანე, ფიცხლად წადი აქა ვლითა!“  
თვალი მზისებრ გაურეტდა, ასრე მოეწონა ვითა!.

თუ „ბარზუს წიგნის“ ისეთი რედაქციიდან გამოვალთ, რომლის შესავალთავეებში გადმოცემულია ზურაბის შეხვედრა შანგონის შაჰის ასულთან, რის შემდეგადაც ჩნდება ბარზუ, ეს მართლაც მაშინ ხდება, როცა ზურაბი საომრად მიემგზავრება ირანს; მაგრამ „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებს აქა-იქ, ნაწილ-ნაწილ კი არ შეერთვის ბარზუს შესახები ამბავი, არამედ მთლიანი სახით, რაც ბეჟან-მანიაშვილის ეპიზოდის შემდეგ იკითხება. ზემოწარმოდგენილი ორი სტროფის შინაარსი თავისებური ფორმით განმეორებულია „ბარზუს წიგნის“ ქართული ვერსიის უკანასკნელ თავში („აქა შექვიდება როსტომისა და ბარზუსა და როსტომისაგან დაცემა ბარზუსი და ბარზუს დედის შოსვლა, როსტომის შემეცნიერება“); ბარზუს დედა ეუბნება როსტომს:

კმელეთის მანათობლო, სახელოვანო, ესეი და,  
ზურაბ, ვითა აღვიხა ბე, შენად ძებნად წამოვიდა;  
სახელოვანნი იახლნეს, ჩვენსა ადგილსა მოვიდა,  
ჩამოქდეს, კარვები დადგეს, მამა არ მედგა ავი და.  
ნიადაგ მისი ნადირი სათამაშოდ ლომი იყო,  
მამა ჩემი მაშინ ლომის სანადიროდ წასულიყო;  
კოკა ქელთა დავიჭირე, შინა აღარავინ იყო,  
თავშიშველი, ფეკშიშველი წყალზედ წაველ, წყარო იყო.  
სახელოვანმან კარვითა გამოიხედა, წამს მნახა,  
ჩემის სიყვარულის ცეცხლი გულს მოედვა იმას, გლახა;  
შინაურსა ყმას უბრძანა: ის მომგვარე. წადი ახა,  
პირით სირცხვილი გაუშვა, ენით მომარბილა, ახა!  
- გულის ნება აისრულა, მან მომბატყვილა კერქითა;  
მასვე წამსა დავორსულდი ამით ღვთისა ბრძანებითა.  
მანცა შეიტყო, ბექელი მიბოძა თავის ხელითა, და სხვ.<sup>2</sup>

აქ გადმოცემულია ბარზუს ეპიზოდის სპარსული ტექსტის შესაფერი ადგილის შინაარსი, მაგრამ გამოტოვებულია ზოგიერთი რამ და სახელდობრ ისიც, რომ ბარზუს დედა ეუბნება როსტომს: ფასილე ბარ ან ქუჰე მა დაშთი (ჯოჯი ჰყავდა იმ ჩვენ მთაზედ). აგრეთვე: ბიამად ნეზდე ფასილე დამან (მოიქრა — ზურაბი — ჯოჯთან ქარივით) და სხვ.

„როსტომიანის“ იმ თავის („აქა ზურაბისაგან ერანს წასვლის დაპირება და ამპარტავანთა და არა ღირსთაგან სიტყუათა საუბარი“) შესაფერ ადგილას, რომელშიც ბარზუს ეპიზოდის გადმომღებს ზემოაღნიშნული ორი სტროფი ჩაურთავს, სპარსულ „შაჰ-ნამეში“ მართლაც არის ზურაბის მიერ ცხენის ამორჩევის ამბავი. იმ მიზნით, რომ ზურაბმა ცხენი ამოირჩიოს, ზურაბის დედა უბრძანებს მწყემსს, რათა მორეკოს მთელი ჯოჯი:

<sup>1</sup> შაჰ-ნამე, I, გვ. 718.

<sup>2</sup> შაჰ-ნამე, II, სტროფები 4163—4166.

ბა ჩობან ბაფარმულ თა ჰერჩე ბულ,  
ფასილე ბიარელ ბა ჰერდარე ლულ და სხვა<sup>1</sup>.

სპარსული „შაჰ-ნამეს“ მთელი თავის — გოზიდანე სოჰრაბ ასფრა (ზურაბის მიერ ცხენის არჩევა)<sup>2</sup>, — ნაცვლად „როსტომიანში“ ჩართულია ზემო-მყოყანილი ორი სტროფი, რაც შინაარსობრივად მხოლოდ ბარზუს ეპიზოდს შეესაბამება<sup>3</sup>.

სახელი „ბარზუ“ ჩვენ გვხვდება ბარზუს ეპიზოდამდე წარმოდგენილ თავში („აქა ამბავი დასაწყისი როსტომის და აქვან დევისა“):

ირანელი ღიღებულნი შეყრით იყენეს ერთსა დღესა;  
როსტომ, ტუსიმ და გოღერძიმ უღარბაზეს ჯელმწიფესა,  
გივი, ბარზუ და გარსევაზ, გურგენ,—კარგა გამგონესა,—  
ქაიხოსროს გვერც იახლეს თავადები ვინცა ჰყვესა<sup>4</sup>.

აქ ბარზუსა და გარსევაზის მოხსენიება, რომლებიც ქართული ტექსტის მიხედვით ირანელი მეფის დარბაზობაში მონაწილეობდნენ, ყოველად შეუძლებელია. ბარზუ ჭერ სამოქმედო ასპარეზზე არაა გამოსული; ის მაინც პირველად თურანელების მხარეზეა და არა ირანელებისა. გარსევაზი კი თურანელთა ფალავანია და ირანელების მოსისხლე მტერი.

სათანადო წყაროების შემოწმებამ გარკვევა, რომ აქ, მესამე სტრიქონში („გივი, ბარზუ და გარსევაზ, გურგენ, — კარგა გამგონესა“ —), სიტყვები „ბარზუ და გარსევაზ“, გაუგებრობის ნიადაგზეა გაჩენილი. საქართ. მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის № 620 — „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ხელნაწერი ამ ადგილს კითხულობს როგორც „ბარზინ ო გერშასფ“. ასევე კითხულობს „შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთი ლითოგრაფიული გამოცემაც.

სპარსული ტექსტები, რომლებიც აქ „ბარზინ და გერშასფს“ კითხულობენ, ცდებიან, რადგანაც ამ დროს გერშასფი მკვდარია და, რა თქმა უნდა, დარბაზობაში მონაწილეობას ვერ მიიღებდა. ვულერსის გამოცემა ამ ადგილს ასე წარმოგვიდგენს: „ბარზინე გერშასფ“, ე. ი. ბარზინი გერშასფისა, რაც სწორი წაკითხვაა.

„როსტომიანის“ S—406 ხელნაწერი კითხულობს: „ბარზინ და გარსევაზ“. როგორც ჩანს, ქართულში ამ სტრიქონის წაკითხვა თავდაპირველად უფრო სწორად უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი. შემდეგ, ალბათ, გადამწერლების მეოხებით „გერშასფის ბარზინის“ ნაცვლად სრულიად უადგილოდ გაჩნდა „ბარზუ და გარსევაზ“.

თურმანიძეს, როგორც ჩანს, ესმის „როსტომიანის“ საერთო ხასიათი; საბაშვილის მსგავსად მასაც მთავარი ყურადღება როსტომის ამბებისათვის მიუქცევია, როსტომისა და ბარზუს რკენით დაინტერესებულა<sup>5</sup>. იგი საგრძნობლად ამოკლებს სპარსულ ტექსტს, მას მხოლოდ ძირითადი გადმოაქვს.

<sup>1</sup> Vullers, I, 444.

<sup>2</sup> იქვე, I, 443—455.

<sup>3</sup> შევნიშნავთ, რომ სიტყვა „ფასილე“ სპარსულ ტექსტებში აქ ცხენის ჯოჯის აღმნიშვნელად გამოდის; ქართულში კი იგი გეოგრაფიულ ტერმინად არის გაგებული („შანგანისა ქვეყანასა ფასილ ერქვა, იქ მოვიდა“), რაც გაუგებრობით უნდა იყოს გამოწვეული.

<sup>4</sup> ვერსიები, II, სტროფი 3781.

<sup>5</sup> ვფიქრობთ, ამით უნდა იხსნას ის გარემოება, რომ „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში ჩართული „ბარზუ-ნამეს“ ნაწილი, სუსანისა და ირანელი ფალავნების შესახები ეპიზოდი, რომელშიც როსტომის ამბებს შედარებით მცირე ადგილი უჭირავს, ქართულში არ იკითხება.

ამის მიუხედავად, აქა-იქ მაინც შეინიშნება ისეთი ადგილები, რომლებიც სპარსული ტექსტის სწორ, სტრიქონთარგმანებს წარმოადგენენ. მაგალითად, სპარსული ტექსტის<sup>1</sup> ეს ადგილი:

برخش اندر آمد بکردار باد . یامد بر شه زبان بر کشاد  
بخسرو چنین گفت کای شهریار چگونه قنادت بر گوی کار  
که بودست این جنگرا پیشرو که کردست این کینه را باز نو

ქართულში ასეა გადმოცემული:

ვითა ქარი, რაშა შექდა, კელმწიფესა წინ მოვიდა,  
ხოსროს ჰკითხევდა ამბავსა, დაიწყო საუბარი და:  
ჰე, შარიარო, მიბრძანე, საქმე რარიგად არი და,  
ვინ განაახლა მტერობა, ანუ თავი ვინ არიდა?<sup>2</sup>

რაც სპარსულის პირდაპირ თარგმანს წარმოადგენს:  
ეს ადგილიც<sup>3</sup>:

و زسوی رسم یامد دامن بتزدیک خسرو خلیه روان  
سر و دست آزرده و روی زرد بر از درد جان و لبان بر ز کرد

ასე იკითხება ქართულში:

აწ როსტომ წავა, ვით ქარი, მივა, სადაც ხოსრო არის.  
მას ხელი დაშავებოდა და პირი ჩაჰყვიტლებოდა,  
სული მტკივნეულად ჰქონდა. ბაგე მტვერით ავსებოდა<sup>4</sup>.

რაც აგრეთვე სპარსული ტექსტის თითქმის სტრიქონთარგმანია.

ეს გარემოება იმაზე მოგვითხრობს, რომ ბარზუს ამბის ქართული ვერსიის შემმუშავებელი უშუალოდ სპარსული ტექსტით სარგებლობს.

მხატვრული შესრულების თვალსაზრისით სპარსული ვერსია არ წარმოადგენს სუსტ პოეტურ ქმნილებას. ქართული კი ამ ღირსებას მოკლებულია.

სპარსულში გამოყენებული მხატვრული ფერები ქართულში ზოგჯერ გაუბრალოებელია. ამას ცხადყოფენ შემდეგი მაგალითები:

სპარსულში იკითხება:

جو رسم مر آن هر دو تن را بدید زغم روی او گشت چون شبلید

როცა როსტომმა ორივე დაინახა,  
მწუხარებისგან მისი სახე გახდა, ვითა ყვითელი ვარდი<sup>5</sup>.

ქართულში ამის სანაცვლოდ შემდეგია ნათქვამი:

რა როსტომ იგინი ნახა, ნაღვლით პირი ჩაუშავდა<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ხელნაწერი C—1654, 145r.

<sup>2</sup> შაჰ-ნამე, II, სტროფი 3820.

<sup>3</sup> ხელნაწერი C—1654, 148r.

<sup>4</sup> შაჰ-ნამე, II, სტროფები 3908<sub>1</sub>—3909<sub>2</sub>—1

<sup>5</sup> თეირანის ტექსტი, გვ. 3117.

<sup>6</sup> შაჰ-ნამე, II, სტროფი 3835<sub>1</sub>.

სპარსულში გათენება ერთგან ასეა დახატული:

جو خورشید بنمود از چرخ روی شب تیره بگرصخت از جنگاوی

როცა შუემ გამოაჩინა სახე ციდან,  
ბნელი ღამე გაიქცა მისი (მზის) კლანჭებიდან<sup>1</sup>.

ქართულში ამის საბადლოდ ნახმარია მხოლოდ ერთი სიტყვა „გათენდა“:

გათენდა, კელწიფის შვილი კარვიდალმენ გამოვიდა<sup>2</sup>.

მელექსე, როგორც ჩანს, ვერ ახერხებს მხატვრული სახეების (შედარებებისა და მეტაფორების) გადმოცემას. იგი ვერ იმორჩილებს ქართულ ენას, ვერ მართავს სტრიქონებს სათანადოდ და ხშირად იმეორებს ერთსა და იმავე რითმებს. „ბარზუ-ნამეს“ ქართული ვერსია ვერ ტოვებს კარგი პოეტური კმნილების შთაბეჭდილებას.

ნათქვამიდან შემდეგ დასკვნებს ვლებულობთ: ა) „ბარზუს წიგნის“ ქართული ვერსია „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში ჩართულ „ბარზუ-ნამედან“ შომდინარეობს; ბ) ქართულში ძირითადად როსტომისა და ბარზუს ერთმანეთთან ბრძოლებია მოთხრობილი; „ბარზუ-ნამეს“ სხვა ნაწილებს ქართული ვერსია არ იცნობს; გ) ქართული ტექსტის შემუშავებელი უშუალოდ სპარსული წყაროთი სარგებლობს.

ხოსრო თურმანიძის მიერ შემუშავებული ბოლო ნაწილები „როსტომიანისა“ ზარდაშტის გამოჩენით იწყება. ერთი შეხედვით ისე ჩანს, თითქოს თურმანიძე უშუალოდ აგრძელებს აღრინდელ რედაქციაში გაწყვეტილ ამბავს, მაგრამ თურმანიძემდე არსებული „როსტომიანის“ უკანასკნელი ნაწილის (სტროფები 5175—5186) შესწავლით ირკვევა, რომ აქ (აღრინდელ რედაქციაში) ამბავი მიტანილი ყოფილა როსტომისა და სპანდიატის რკენამდე შინც. მელექსეს, როგორც ეტყობა, გამოუტოვებია გოსტასაბის მეფობის შემკველი ეპიზოდების უდიდესი ნაწილი, მათ შორის ზარდაშტის გამოჩენისა და ირანელთა შორის ზოროასტრული რელიგიის გავრცელების ამბებიც, და შეკუმშული თუ შემოკლებული სახით გადმოუცია სპანდიატის ამბის ნაწილი,

პოეტი აქ უდიდეს სიჩქარეს იჩენს. იგი სხვა ამბებთან ერთად უყუარადლებოდ ტოვებს თვით სპანდიატის შესახებ საფალავნო ეპიზოდებსაც კი; კმაყოფილდება გმირის ზოგადი დახასიათებით და უდიდესი ნაბიჯებით ისწრაფვის ორი სწორუპოვარი ფალავნის როსტომისა და სპანდიატის რკენისაკენ.

„როსტომიანის“ აღრინდელი რედაქციის უკანასკნელი ადგილებიდან ვტყობილობთ, რომ გახელმწიფდა გოსტასაბ, რომელსაც ჰყვა შვილი სპანდიატ ლომ-ნაკვთი, დევ-ქაჯთა მეომარი, მტერზედ უზაბარი, მზისა დარი, რომლის მსგავსი არც თვალად, არც ტანად არვინ ყოფილა (სტროფები 5175—5176). ამის შემდეგ სრულიად მოულოდნელად ჩვენს წინ წარმოდგენილია უკვე ღრმად მოხუცი გოსტასაბი, რომელსაც „არ ძალ აქვს ბრძოლა მტერისა: მტერსზედა ძალი მოაკლდა, ვით არის წესი ბერისა, მათ უკუხუთეს ხარაჯა ურიცხვი, ბევრის ერისა“ (სტროფი 5177), და არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, თუ რა გარდახდა ახლად გამეფებულ, ჯერ კიდევ ჯანდო-

<sup>1</sup> თეირანის ტექსტი, 3111.

<sup>2</sup> შაჰ-ნამე, II, სტროფი 3800f.

ნათ საესე, რომის კეისრის ასულის გამომყვანს, თავის მხრივ ვეშაპების მეომარ ცოტასაბს, სანამ მას „მტერსზედა ძალი მოაკლებოდა“ და მის შვილს სპანდიატს გაუჩნდებოდა „მოუთმენელი ჳმუნვა მეფობისა ნდომისა“ (სტროფი 5178).

პოეტს უეტრად გოსტასაბის მოხუცებულობის ხანაში გადაყვავართ, ტოვებს მომხდარი ამბების დიდ ნაწილს, მოკლედ ჩერდება სპანდიატის მეფობის ნდომაზე და ყოველივე ამით სურს, რაც შეიძლება მალე შეალოს კარი როსტომისა და სპანდიატის ბრძოლის ეპიზოდისა.

სპარსული ვერსიის მიხედვით, სპანდიატის მიერ მეფობის ნდომას ადგილი აქვს გოსტასაბის მოხუცებულობის დროს. ტყვეობაში მყოფ სპანდიატს არჯასპისაგან დამარცხებული გოსტასაბი მისი გულის მესაიდუმლისა და მრჩეველის ჳამასპის პირით შეჳპირდება ტახტსა და სამეფო გვირგვინს, თუ იგი მამის შურისძიებას გულში არ გაიტარებს, მოვა, დამარცხებს მტერს და მით ჳაიანურ მოდგმას იხსნის აღმოფხვრა-განადგურებისაგან<sup>1</sup>.

სპანდიატი ამარცხებს არჯასპის ლაშქარს, მაგრამ მამა მას ახლა გზავნის ტყვე-ასულების გამოსახსნელად. სპანდიატი მეტად ძნელი გზით მიემართება ამ მძიმე დეაულების შესასრულებლად; იგი გარდაიხდის შვიდ საგმირო საქმეს, გამოიხსნის ტყვეობაში მყოფ დებს, ეომება არჯასპის ლაშქარს, კლავს თვით არჯასპს და გამარჯვებული ბრუნდება მამასთან<sup>2</sup>. ამ ამბავზე შიგვითითებენ აღრინდელი რედაქციის სტრიქონები:

რა მოიწიფა სპანდიატ გმირი, მსგავსია ლომისა,  
აღარსად ეპოებოდა გამსწორებელი ომისა;  
ახლდის ურიცხვი ლაშქარი, — დამეტებული ზომისა,  
აქვს ჳმუნვა მოუთმენელი მას მეფობისა ნდომისა.  
მისთვის მოუნდა მეფობა, მამასა ეცილებოდა,  
გოსტასაბს კელმწიფობისა დაგდება ეძნელებოდა;  
ძნელ გზას გაგზავნის, — იმისთვის სიკვილი ეძნელებოდა,  
სპანდიატ გაიმარჯვებდის, ვერაეინ ემკლავებოდა<sup>3</sup>.

სპანდიატის მიერ გარდახდილ შვიდი საგმირო საქმის სანაცვლოდ მე-ღექსეს არჯასპის ომიდან გორგასარისა და სპანდიატის ომი გადმოუტია (სტროფები 5180—5186). სპარსულით, დამარცხებული გორგასარი ეუბნება სპანდიატს: „ჩემი სისხლისა დაღვრით რა ჳებას მოიპოვებ. ერთი მონა ვიქნები მუდამ შენს წინაშე ფეხზე მდგომი და შენი გზის მაჩვენებელიო“<sup>4</sup>. და შართლაც, შემდეგ იგი გამოდის დების გამოსახსნელად გამგზავრებულ სპანდიატის გზის მაჩვენებლად და მოსალოდნელი ამბის მაუწყებლად; ქართულშიც გვაქვს ამ ამბის ანარეკლი:

ჳაქმან თჳვა: „ჩემი სიცოცხლე შენ დიდად მოგეჳმარების...“  
აღარ მოკლა და ჳაქს მისცა იმედი სულთა ამრისა;  
როცა მაშინ ჳნა სპანდიატ, — გმირისაგანცა კმარისა..

შვიდი საგმირო საქმის გარდახდისა, დების გამოსხსნისა და არჯასპის განადგურების შემდეგ სპანდიატი ცხადდება მამასთან და მოითხოვს შეპირე-

<sup>1</sup> Vullers, III, 1564.

<sup>2</sup> იქვე, 1582—1631.

<sup>3</sup> ვერსიები, II, სტროფები 5178—5179.

<sup>4</sup> Vullers, III, 1582<sub>1482-3</sub>.

ბულ ტახტსა და გვირგვინს; მაგრამ ახლა გოსტასაბი, რომელსაც „კელმწიფობისა დაგდება ეძნელებოდა“, სპანდიატს, რომლის „მეომარი არ გამოჩნდა კაცი სოფლად“, მისი თავიდან მოცილების მიზნით, გზავნის უდიდესი ფალანის „როსტომის შესაპყრობად“, რადგან დარწმუნებულია იმაში, რომ იგი (სპანდიატი) როსტომის ომიდან ცოცხალი ვერ დაბრუნდა.

თუ გავითვალისწინებთ პირველი მელექსის მიერ სპანდიატის ამბების ნაწილის შეკუმშული თუ შეჭამებული სახით გადმოცემას, მაშინ შემდეგ სტრიქონებში:

მით ერქვის სპანდიატ-რვალი, ტანს ეცვის ჭაჭვი რვალისა,  
რიდი აღარსად არ ჰქონდის, მას ლომსა, მეომარისა,

გადმოცემული უნდა ყოფილიყო გოსტასაბის მიერ როსტომის შესაპყრობად სპანდიატის გაგზავნის ამბავი და სხვა. აქ კი მელექსე მეტად უნდა შეჩერებულიყო, რადგან, როგორც ეს ყველაფრიდან ჩანს, მას „შაჰ-ნამეს“ ამ ნაწილიდან მხოლოდ როსტომისა და სპანდიატის რკენა აინტერესებს. ამბავი გოსტასაბის მიერ როსტომის შესაპყრობლად სპანდიატის გაგზავნისა, გადმოცემულია ხოსრო თურმანიძის მიერ შემუშავებულ თავში: აქა გოსტასაბ მის შვილს სპანდიატს როსტომის შესაპყრობლად გაგზავნისა<sup>1</sup>.

აღნიშნულ თავს შესავლის სახით წამძღვარებული აქვს შემდეგი ადგილი:

სპანდიატის მეომარი არ გამოჩნდა კაცი სოფლად,  
მამან მათთან გაუძახა როსტომისთვის შესაპყრობლად:  
„მოიყვანე მკარ-შეკრული, შენ დაგაგდებ კმელთა მყარობლად!“  
ტახტის ნაცლად თავიც დასთმო, შვილი დარჩა ბაჰმან ობლად<sup>2</sup>.

იგი მოსდევს თურმანიძის სტრიქონებს:

აწ ლაშქარნი მიყურებენ, — ყველა თავსა დამცინიან,  
აწუ ჩემის საქმისა თქვი, თუ მიზეზნი რა არიან,  
რისა საქმის მქნელი ვიყო, ან მიზეზნი რა არიან?  
კელმწიფემ თქვა: „ლხინი ვნახოთ, ხვალ საქმე გამივლენიან“<sup>3</sup>.

სპარსული ვერსიის მიხედვით ამ სტრიქონებს მოსდევს თავი: პასუხი გოსტასაბისა შვილისადმი (سزاستاسب برسر)<sup>4</sup>, რომელშიც გადმოცემულია გოსტასაბის მიერ სპანდიატისადმი ახალი დავალების მიცემა, რაც როსტომის დატყვევებაში მდგომარეობს. აღნიშნული ეპიზოდი ჩვენს ვერსიაში შესაფერად გავილზეა გადმოცემული. იგი იკითხება თავში: აქა გოსტასაბ მის შვილს სპანდიატს როსტომის შესაპყრობლად გაგზავნისა.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ სტროფი 5519 („სპანდიატის მეომარი არ გამოჩნდა კაცი სოფლად“) მოსდევს რა 5518 სტროფს („აწ ლაშქარნი მიყურებენ, ყველა თავსა დამცინიან“), წამძღვარებული აქვს, როგორც ვთქვით, შესავლის სახით თავს: „აქა გოსტასაბ მის შვილს სპანდიატს როსტომის შესაპყრობლად გაგზავნისა“, არ იკითხება სპარსულის შე-

<sup>1</sup> ვერსიები, II, გვ. 347—358.

<sup>2</sup> სტროფი 5519.

<sup>3</sup> სტროფი 5518.

<sup>4</sup> Vullers, III, 1637.

სადარ ადგილზე — გარემოება, რაც საერთოდ ეუცხოება ხოსრო თურმანიძის ხერხს სპარსულიდან ვადმოღებისა. თურმანიძე, მართალია, ალაგ-ალაგ აკეთებს ნახტომებს, ჭაგრძობლად ამოკლებს ტექსტს, მაგრამ შინაარსის გადმოღების თვალსაზრისით იგი სპარსულს ემონება, რის გამოც მას არ ახასიათებს ამდაგვარი სტრუქტურების მართვა ამა თუ იმ ეპიზოდის დასაწყისი, "შუა თუ ბოლო ნაწილისათვის. ეს გარემოებაც რომ არ იყოს მხედველობაში მისაღები, აგებულება როგორც ამ სტროფის, ისე მის მომდევნო თავში წარმოდგენილი მთელი რიგი სტროფებისა, იმაზე მიგვითითებს, რომ ისინი თურმანიძეს არ უნდა ეკუთვნოდეს.

ხოსროს მიერ გადმოღებული ნაწილებიდან ყურადღებას იპყრობს თავი — აქა გოსტასაბ მის შვილს სპანდიატს როსტომის შესაპყრობლად გაგზავნისა, რომელშიც პოეტური თვალსაზრისით გამართული ზოგიერთი სტროფის გვერდით ჩვენ გვხვდება საკმაოდ მოზრდილი ადგილი (სტროფები 5543—5556), რომლის ამ სახით შემუშავება თურმანიძის ნიჭისათვის, ვფიქრობთ, შეუძლებელი იქნებოდა.

აღნიშნული ადგილი პოეტურად მალა დგას თურმანიძის პროზაულექსზე; იგი წინა ადგილზე მიკერებულის შთაბეჭდილებას ტოვებს. აგრეთვე იგრძნობა შინაარსობრივი ხასიათის უხერხულობაც. ასე, მაგალითად, 5539 — 5541 სტროფებით ვტყობილობთ, რომ სპანდიატი მამის ბრძანების შესასრულებლად მოვიდა სისტანში და მხლებლებითურთ დაბანაკდა ერმანის წყლის პირს (ერმანის წყლისა პირს დადგენს, მათ კარები ამართესა); აქედან როსტომთან მოციქულად იგი გზავნის მის შვილს ბაამანს (შვილი ბაამან გაგზავნა, გვირგვინი თავს დაპხუროსა), მაგრამ 5542 სტროფიდან კი ამ ამბის ხელმოკრედ წამოწყება გვაქვს:

სპანდიატ თან წაიტანა ბაამან, შვილი მისია,  
დადგა ტურფთთა ლაშქრითა, სიქისტანს მიდგა ისია.

როცა წინა ადგილებში დაწერილებით მოცემულია სპანდიატის ზაულს მოსვლისა და ერმანის მდინარის პირად მისი დაბანაკების ამბავი.

ქვემო ადგილით ვტყობილობთ, რომ სპანდიატს მოციქულობა შეუთვლია ზაალისათვისაც:

ზაალს წინაშე სპანდიატ შესთვალა მოციქულობა:  
„ჩემი შვილია ბაამან, გაქვს უამოდ გამოცდილობა;  
მე შეეკრა როსტომ ჭაპვითა, დაედევ ამისი პირობა,  
არ დამშორჩილდეთ ნებითა, ვიხმარო ჩემი გმირობა!“<sup>1</sup>.

სპარსული ვერსიის მიხედვით კი სპანდიატი ბაამანს გზავნის მოციქულად როსტომთან; ბაამანს შეხვდება ზაალი, რომელსაც იგი (ბაამანი) ჰკითხავს დასტანის შვილის — როსტომის ადგილსამყოფელს, აცნობებს რა მას სპანდიატის ზაულში მოსვლასა და მდინარის პირად მისი დაბანაკების ამბავს. ბაამანი არც ერთ სიტყვას არ ეუბნება ზაალს იმის შესახებ, თუ რატომაა მოსული სპანდიატი ზაულს?<sup>2</sup>

ქართული ტექსტით ისე გამოდის, რომ ბაამანი გადასცემს ზაალს სპანდიატის მოციქულობას, მისი მოსვლის მიზეზს („მან უამბო, რაც იცოდა,

<sup>1</sup> სტროფი 5543.

<sup>2</sup> Vullers, III, 1648—1649.



კმუნვით დადგა ზაალ დიდხა“), რამაც ზაალი ძლიერ დააღონა. ქართველმა პოეტმა სპარსული ტექსტიდან ოდნავი გადახვევის გზით იმთავითვე გახანდა ზაალი მოსალოდნელი ამბის — როსტომისა და სპანდიატის რკენის — წინასწარ მკოდნედ.

მთელი ეს ადგილი (სტროფები 5543—5556) სპარსულ ტექსტთან და-ძოკიდებულების თვალსაზრისით ხოსრო თურმანიძის მიერ შემუშავებულ ად-გილებთან შედარებით მეტისმეტ თავისებურებას იჩენს. იგი ისევე მიჰყვება მის ორიგინალს, როგორც „როსტომიანის“ აღრინდელი რედაქციის, პრო-ზაული ვერსიის გამოყენებით შემუშავებული ესა თუ ის ეპიზოდი სპარსული ტექსტის შესადარ ნაწილს.

პირველი მელექსე შეჩერდა (თუ თურმანიძემ შეაჩერა) როსტომის შე-საპყრობლად გოსტასაბის მიერ სპანდიატის გაგზავნის წინ. ჩვენი ფიქრით, „როსტომიანის“ აღრინდელი რედაქცია არ უნდა ყოფილიყო დამთავრებული 5186 სტროფით; მასში, როგორც ჩანს, კიდევ ყოფილა წარმოდგენილი გოს-ტასაბის მიერ როსტომის შესაპყრობლად სპანდიატის სისტანში გაგზავნისა და ბაჰმანის როსტომის წინაშე მოციქულად მოსვლის ამბავი.

თურმანიძეს შეუნიშნავს, რომ „როსტომიანში“ სპანდიატის ამბავი მოკ-ლედ და ამავე დროს დაუმთავრებელი სახით იყო წარმოდგენილი; მას გაუ-წყვეტია პირველი რედაქციის ბოლო ნაწილი, სადაც ეს მან მოსახერხებლად მიიჩნია და შედარებით უფრო სრულად (და არა დაწვრილებით) გადმოუცია „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილი სპანდიატის შესახები ამბები; ამით აღუდგენია პირველი მელექსის მიერ დატოვებული ადგილები და როცა შინაარსობრივი თვალსაზრისით მიუღწევია იქ, სადაც ტექსტი გაწყვეტა, პირველი რედაქციის 5186 სტროფის შემდგომი სტროფები გაუერთიანებია შესაფერ თავში: აქა გოსტასაბ მის შვილს სპანდიატს როსტომის შესაპყრობლად გაგზავნისა, გა-ნუგრძეობა თხრობა და, ასე თუ ისე, ბოლომდე მიუტანია იგი<sup>1</sup>. ამრიგად, თურმანიძე პირველ რედაქციაში გადმოცემული სპანდიატის შესახები ამბის შემავსებელ-დამამთავრებელია.

თურმანიძეს, როგორც ვიცით, „როსტომიანის“ გამართვისა თუ სრულყო-ფის მიზნით შესაძლებლად მიაჩნია სხვის ლექსებში მისი ლექსების ჩართვა. ასევე შესაძლებლად მიუჩნევია მას მის ლექსებში სხვისი ლექსების შეტანა. ჩვენი აზრით, სტროფები 5519, 5520, 5521, 5524, 5525, 5527, 5542, 5543 — 5556, 5559, 5560 პირველ მელექსეს ეკუთვნის.

<sup>1</sup> საყურადღებოა, რომ H—299 ხელნაწერის გადამწერსა თუ რედაქტორს, ალბათ, უნერ-ხელობის თავიდან აცილების მიზნით, სავსებით გამოუტოვებია „როსტომიანის“ აღრინდელი რედაქციის ბოლო სტროფები აქვე ჩართულ თურმანიძის ზოგ სტროფთან ერთად და ძველი და ახალი რედაქცია ასე შეუერთებია:

ქელს მოვიდა ქელმწიფე, გოსტასაბ დასვა ნებასა,  
საკელმწიფოსა ტახტზედა იქს დიდსა გახარებასა;  
ლუარსაბ დასდგა გვირგვინი, ულოცავს გამარჯებასა,  
• ფალანგები და თეადანი იქმოდნენ თაყვანებასა.  
რა გაველმწიფდა გოსტასაბ ახალი ვარდის ყვავილი,  
ბალხეთს მივიდა,—ოცდათ წელ,—ბრძანა [საიეცხლეს] შევალი<sup>1</sup>  
კალთა ჩაუშვა, მასთანა უცხო ვერ ნახეს მავალი,  
ამ წესით ღმერთსა ვევედრა ლოცვად დგას...

აქა ზარდაშტანის მოსვლა და ცეცხლის მოტანა გოსტასაბთანა ზარდშტ, ავანა მოქმედი დევი მოკლა, გონიერმან და სხვა (გვ. 648).

„როსტომიანის“ აღრინდელი რედაქციის ბოლო ნაწილი, რამდენადაც მისი აღდგენა არსებული მასალების მიხედვით შესაძლებელი ზდება, ასე წარმოგვიდგება:

ქაქმან თქვა: „ჩემი სიცოცხლე შენ დიდად მოგეგმარების, მოგეცემ ამ ჩემსა აბჯარსა! — სხვა არა დაედარების! აგეთიე ცხენსა მიცეოა, არც მისა დაეგვარების, მტერთაგან არ გაგიტყდების, ვიცი, ეს გაგეხარების“.

იღარ მოკლა და ქაქს მისცა იმედი სულთა ამრისა; რაცა შამენს ჰქნა სპანდიატ, გმირისაგანცა კმარისა. მით ერქვის სპანდიატ რვალი, ტანს ეცეის ჭაჭვი რვალისა, რიდი აღარსად არ ჰქონდის, მას ლომსა, მეომარისა.

სპანდიატის მეომარი არ გამოჩნდა კაცი სოფლად, მამან მათმან გაუძახა როსტომისთვის შესაპყრობლად: „მოიყვანე მკარ-შეკრული, შენ დაგაგდებ კმელთა მპყრობლად!“ ტახტის ნაცულად თავიე დასთმო, შვილი დარჩა ბაქმან ობლად.

აქა გოსტასაბ მის შვილს სპანდიატს როსტომის შესაპყრობლად გაგზავნისა.

ერთსა დღესა კელმწიფემან შვილი იქმო თავის წინა, უთხრა: „შვილო, შენი სწორი მეომარი არაინა; საღ გაგზავნე, გაიმარჯვე, ღმერთმან მტერი წაგიქდინა, სამსახურსა არ ჰქადრულობს, უკუგვიდგა როსტომ შინა! შენ როსტომს კელი შეუტრა, იქ დიღსა ფალავნობასა!.. ეზომს ხანს უკუგვდგომია, არა იქს ჩვენსა ყმობასა; ის ჩვენსა აღარ იკადრებს ლაშქრობა-ნადირობასა, წა, მოიყვანე შეკრული, — გილოცავ გამარჯვებასა!“

მოაკუსენა: „კელმწიფეო, არის დიდად ნამსახური, როსტომს არას ემართლები, ერანს არის ჰირთ ნახული; ქექაოზს და ქაიხოსროს სამსახური უყო სრული, იმას რად არ მოიგონებ, რად გატყინა როსტომ გული?!“

თუ გასტებ ხოსროს ანდერძსა, კარგად არ მოგიტდებისა, აგრევე შენი ბრძანება აროდეს გათავდებისა; ერანზედ ჰირნახულობა, თქვა, ვისი გაგრძედებისა. დაბერებულა, დაექსენ, აპასა გარდაცდებისა!“

სპანდიატ ამას დახედა, იქ წასვლა არა კდებოდა, თქვა: „გქნა, კელმწიფეე, ბრძანება“, ვით ცეცხლი მოედებოდა; წასვლა არ უნდა, შეიგნა, მისი დღე გათავდებოდა, ვერ მოვიდოდა ცოცხალი, გოსტასაბს ეახრებოდა.

სპანდიატ თან წაიტანა ბაამან, შვილი მისია, დაღვა ტურფითა ლაშქრითა, სიქისტანს მიღვა ისია; მინადირობდის ნადირსა, რა რომ გათენდის, დღისია; არ იცის როსტომ, რად მივა, ან მოციქული ვისია.

ზაალს წინაშე სპანდიატ შესევალა მოციქულობა: „ჩემი შვილია ბაამან, გაქვს ვამად გამოცდილობა; შე შეგკრა როსტომ ჭაჭვითა, დავდეე ამისი პირობა, არ დამმორჩილდეთ ნებითა, ვიქმარო ჩემი გმირობა!“

რა ბაამან ზაალ ნახა, მოვიდა და როსტომ ჰკითხა, თქვა: „შვილია კელმწიფისა“, პატივითა მოიციობა; მან უამბო, რაც იცოდა, კმუნვით დაღვა ზაალ დიღხა, „ნადირობას არის, მოვა, მოიცადე, წახვალ სითხა!..“

<sup>1</sup> დაბეჭდილით (5185): „ამ ჩემსა აბჯარსა მოგეცემ“. ვაჭაობინეთ S—406 ხელნაწერის წაკითხვა.

ხალ თქვა: „გამოისვენეთ, კაცა გავგზავნი რბენითა, შეუთვლა: კელმწიფის შვილსა ბაამანს იახელითა!“  
ბაამან ბრძანა: „სპანდიატს მაგას ვერ უზამთ ვერითა, იმისი მოციქულობა თვით მოვახსენო ენითა“.

ხალ კაცი წაატანა მეცნიერი, მკოდენ გზისა; შეუთვალა: კელმწიფისა შვილი მოვა მსგავსი მზისა, სპანდიატის გამოგზავნით მოციქულად როსტომისა“.  
მან ჩახედა მთის წვერითა. — გორის ძირსა როსტომ ზისა.

მთელი ირემი შეეპყრა, დიადი სხვა ნადირია, აწვევივებდა მრავალსა, ჰპირობს, რომ ნახოს ლხინია; ბაამან ერთობ გაევირდა, რა როსტომ ნახოს ლხინია, გულში შეშინდა, ესე თქვა: „მისი შეპყრობა ჰქირია!“

რა როსტომისა გაშინჯა მკერდ-მკლავი, კისრიანობა, ავი ქნა შინათ წამოსვლა, მამას დაუწყო ბრალობა; თქვა: „თუ შეპყრობას ეცლება, იქნება დია მცდარობა, სპანდიატ ვერ მოერევის, მომწონს მკერდ-მკლავიანობა“.

რად დაუქვრა გოსტასაბს, რადღა ქნა მამის ნებაო? დიდი იმედი დაუღდა, მოგზებდების გამარჯვებაო. მე როსტომ კელე არ მენახა და არცა გამეცადაო“.  
თქვა: „ვით იქნების შეპყრობა“, იგონებს ზედიზედაო.

ბაამან მთის თავს ავიდა, იქს დაღმა თვალთა რუბასა, ჰპირობს როსტომის სიკვდილსა, მამისა მოქმარებასა: მუნ საშინელი კლდე იდგა, იქს მისკენ დაგორებებასა, თქვა: „ეცეს, მოვკლა“, ამითა მოელის გამარჯვებასა.

ორის პილოს ოდენ ერთი, დაუგორვა ლოდი მთითა, მას ბაამან ინატრიდა, რომე როსტომ მოკლას მითა; არ შეშინდა პილოტანი, დაუძრავი იდგა მითა, ვითა კენჭი, შორს გაავლო, ქუსლი შესცა სისწრაფითა.

მთის თავით უქვრეტს ბაამანს, უკვირს გატყორცნა ლოდისა, უფრო შეშინდა გულშიგან, — „ეს შეიპყრობის როდისა“? ისი და ვინცა იახლნეს, როსტომისაკენ მოდისა; როსტომ რა ნახა ბაამან, თქვა: „აჰა რას იქმოდისა?“.

საკელმწიფო იარაღი მოეწონა როსტომს მისი, ვერ იცნობდა, იკითხევდა, თქვა: „ვინ არის ნეტარ ისი?“ მას ბაამან გარდაუქდა, მოიკითხა, ვითა თვისი, მკერდ მკლავი და ფალავნობა მოეწონა როსტომისი.

როსტომ თქვა: რა კქნა? ვერ გიცნობ, მოხველ სტუმარი ნებისა, ვინ ხარ, ვისისა გვარისა, მე ცნობა მენატრებისა, რა რიგად მმართებს სალაში, მოკითხვა როგორ კლებისა? განა მომხვედების ჩამოქნა დიდისა შეჭირებისა?“

თვით მოაქსენა ბაამან სპანდიატისა შვილობა; მამა მისია გოსტასაბ, მას შეეტყობის გმირობა, პაპა ჩვენი ლუარსაბ, გვაქვს ტახტის არ შეცვლილობა, თვით ჰაიხოსრომ ტახტს დასვა, დაჯდა დიწყო ლხინობა.

ხოსრო დასვა ტახტსა ზელა, მორიკმა და მოივლინა“.  
როსტომს ესმა, წამოიჭრა, მიეგება ფიცხლავ წინა, აკოცა და თაყვანისცა, მისი ნახვა არ ეწყინა; უსაზომოდ მოეწონა, — „თუ არ მზეა, ესე ვინა?“

როსტომ მრავალი ნადირი შექამა ქურციკიანად, მრავალი ტიკი დასცალა, დალივა მან ღვინიანად, მაზედ ბაამან შეშინდა, შეიქნა გულ ნადვლიანად, გარდაქდა დიდი პურობა, სუფრა აიღეს გვიანად.

1. დაბეჭდილია (5551): ორისა პილოს ოდენი. ჩვენ ავირჩიეთ S—406 ხელნაწერის წა-კითხვა.

სევს, ჭამეს, გამოისვენეს, გარდაიქაღეს პურობა,  
სპანდიატისგან ბაამან უამბო მოციქულობა;  
როსტომს უზომოდ ეწყინა. შეექნა გულნაკულობა,  
თქვა: „მისი ნახვა მინდოდა, მასშია მისი ქველობა,  
მაგრამ არ ამა პირზედა აწ რომე შენგან მსმენია,  
მიბრძანე, თქვენსა მამასა თუ ჩემგან ჩანი სწყენიან?‟

რა თქმა უნდა, ამ სტრიქონებით არ შეიძლება ყოფილიყო დამთავრებული ხოსრო თურმანიძემდე არსებული „როსტომიანი“. საფიქრებელია, კიდევ გვექონოდა ამბის გაგრძელება. შესაძლებელია, იგი მიტანილი ყოფილიყო როსტომისა და სპანდიატის ბრძოლის დაწყებამდეც კი. „როსტომიანის“ შესავალში, სადაც ვკითხულობთ „ნეტარ რა გვიყო სპანდიატ, სოფელი წარმავალია“, ალბათ, მელექსე გულისხმობს როსტომისა და სპანდიატის ომს, რომელშიც, მისი აზრით, სპანდიატის შველა, მისი გადარჩენა არ შეიძლება; ამგვარად, შესავალშივე უნდა გვექონდეს მითითება იმაზე, რომ პოეტს ამბავი როსტომისა და სპანდიატის რკენამდე აქვს გადმოცემული.

„როსტომიანის“ აღრინდელი რედაქციის ბოლო ნაწილში, როგორც ეს მართებულიად აქვს აღნიშნული ალ. ბარამიძეს, თურმანიძეს შეუტანია პირველი მელექსის მიერ გამოტოვებული ადგილები (სტროფები 5173, 5174, 5187), რომლებითაც ჩვენ ვტყობილობთ გოსტასაბის გამეფების შემდეგ ლუარსაბის ბაღხეთს წასვლას ღვთის საესაოდ (სტროფი 5173), გოსტასაბისათვის ორი შეილის მიცემას (სტროფი 5174) და სპანდიატის ძმის, გოსტასაბის მეორე შეილის (ფაშოთანის) სახელწოდებას (სტროფი 5187);

პირველი მელექსე, როგორც ჩანს, მხოლოდ სპანდიატის ამბებითა დაინტერესებული. იგი ტოვებს დიდ ნაწილს გოსტასაბის მეფობაში მომხდარი ამბებისა, მათ შორის ზორასტრული რელიგიის გავრცელების ამბავსაც, არჯასპისა და გოშთასაბის ბრძოლებს, არჯასპის მიერ ბაღხეთს შესევისა და ლუარსაბის მოკვლის ამბავს, ფაშოთანის შესახებ ამბებსაც და სხვ. ამიტომ მისთვის არავითარ საჭიროებას არ წარმოადგენდა ლუარსაბის ბაღხეთში საცეცხლეს შესვლისა, ან ფაშოთანის შესახები ცნობების გადმოცემა. ყოველივე ეს აუცილებელი ხდება თურმანიძისათვის, რომელიც შედარებით ვრცლად ჩერდება სპანდიატის ამბებზე.

თურმანიძემ შეიტანა აქ მისთვის აუცილებელი, მაგრამ პირველი მელექსის მიერ, ვიტყვი, შეგნებულად დატოვებული ადგილები და ამით შექმნა ერთგვარი საფუძველი თუ შესაძლებლობა „როსტომიანის“ აღრინდელ რედაქციაში წარმოდგენილ ამბებზე მის მიერ გადმოცემული ამბების გადაქსოვისა.

ჩვენი ძეგლის უკანასკნელი ნაწილების შესწავლა გვიჩვენებს, რომ მის შემუშავებელს გარკვეული მიზანი ამოძრავებს, რაც სპანდიატის საფალაფრო ეპიზოდების გადმოცემაში მდგომარეობს; ამიტომ მას სპარსულის ამ ნაწილიდან, შეიძლება ითქვას, შერჩევით გადმოაქვს ისეთი ეპიზოდები, რომლებიც მისი თვალსაზრისით აუცილებელია სპანდიატის ამბის სრულყოფისათვის. თურმანიძე ცდილობს გაკვეთს სპანდიატის საგმირო საქმეების ძირითად ხაზს. სხვა ეპიზოდები მას ნაკლებად აინტერესებს.

„როსტომიანის“ ეს ნაწილიც შემოკლებულია. შეკვეცა-შემოკლების თვალსაზრისით იგი ჩვენი თხზულების შუა ნაწილს უფრო უახლოვდება, ვიდრე წინას. მელექსე უმეტეს შემთხვევაში ნახტომებით მიდის. იგი აქა-იქ ტოვებს საკმაოდ ვრცელ ეპიზოდებსაც კი. მართალია, იგრძნობა, რომ თურმ-

ნიც უშუალოდ სპარსული ტექსტით სარგებლობს, მაგრამ მის მიერ გადმო-  
ღებული ნაწილები თარგმანად, ამ სიტყვის ნამდვილი მნიშვნელობით, არ  
ჩაითვლება.

ამის ცხადსაყოფად მოვახდინოთ თურმანიძის მიერ შემუშავებული ნა-  
წილიდან ერთი ადგილის (სტროფები 5409 — 5411) სპარსულ ტექსტთან  
(Vullers, III, 1590—1592) შედარებითი ანალიზი:

1) სპარსულში წერია: „სამი ჯამი ღვინო მისცა (შეასვა) და ჰკითხა:  
ახლა რას იტყვი, რას ვნახავ საკვირველს?“.

سه جام ميش داد و برش گرفت که اکنون چه گوئی چه بينم شکفت

ქართულში ამის სანაცვლოდ იკითხება: „მოიკითხა და უბრძანა: „აწე-  
რა შემომეყრების?“. სპარსულში გადმოცემული „სამი ჯამი ღვინო მისცა  
მას“ — იკითხება წინა (5408) სტროფში.

2) სპარსულში წერია: „ასე უთხრა გორგასარმა სახელოვანს, ვითა: „გვირ-  
გვინოსანო, ლომგულო შაჰრიარო, მეორე მანძილზე შეგებრძოლება ლომი,  
რომლისა ბრძოლას ნიანგიც ვერ გაბედავს“.

چنين گفت با نامور گرگسار که ای تاجور شیر دل شهریار  
دگر منزلت شیر آید بجنگ که بجنگ او بر تابد نهنگ

ქართულში ამის სანაცვლოდ გვაქვს: „ბრძანა: „მეორეს მანძილსა აწ ლომი  
შემოგეყრების, ნიანგისაგან იმისი ომი ვერ გაიბედების“. ქართულს გამოუტო-  
ვებია: „ასე უთხრა გორგასარმა სახელოვანს, ვითა: გვირგვინოსანო, ლომ-  
გულო შაჰრიარო“. არაბულ-სპარსული „მანზილ (منزل = ადგილი გაჩერებისა,  
სადგური, გადასარბენი, ბინა) პირდაპირ (ზ—ძ) გადმოჟღერებს: „მეო-  
რეს მანძილსა“ (= دگر منزل). ეს სიტყვა „როსტომიანის“ შემუშავებამდეა  
ჩვენში დამკვიდრებული.

3) სპარსულში ვკითხულობთ: „მამაცი არწივი ლომის იმ გზაზე ვერ  
გადაფრინდება, რაც არ უნდა გულოვანი იყოს“.

عقاب دلاور بران راه شیر نبرد اگر چند باشد دلیر

ქართულში ამას უდრის:

„იმა ადგილსა ოყარი ვერსით ვერ გარდაფრინდების“.

არწივი „ოყაბ“ (عقاب) იკითხება, როგორც „ოყარი“ (ბ—რ); ასეთი შემ-  
თხვევა „როსტომიანში“ სხვაგანაც გვაქვს:  
სპარსულით:!

حصاری بینی سر اندر سحاب که بروی نبرد بران عقاب

ქართულით:

„ერთს შთას ნახავ, — რომე თავი სიმაღლითა ღრუბელთ ჰქონდეს;  
მის სიმაღლესა ოყარი ვერსით ვერ გადაფრინდების“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Vullers, I, 233<sub>1857</sub>.

<sup>2</sup> ვერსები, I, სტროფი 1847—1848.

სპარსული ტექსტის „ოყაბის“ ნაცვლად აქაც „ოყარი“ იკითხება<sup>1</sup>.

4) სათაური: „აქა მეორე ომი სპანდიატისა და დახოცვა ლომთა“ = خوان

داوم كشتن اسفنديار شیران را

სახელი სპანდიატ (= اسفنديار) ძველი დროიდანვეა ჩვენში შემოსული; ძველ სპარსულში იგი გვხვდება ფორმით: სპენდოდატა. „ქართლის ცხოვრებაში“ ეს სახელი წარმოდგენილია როგორც „სპანდატა“<sup>2</sup>. ჩანს, იგი ჩვენში ძველი ფორმით დამკვიდრებულა. „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებზე მომუშავე პოეტებსაც ეს ფორმა აურჩევიათ.

5) სპარსულში კვითხულობთ:

გაიცინა ნათელგონებიანმა ესფენდიარმა  
და უთხრა, ვითა: „თურქო ბოროტო,  
ნახე თუ ხვალ ხვდ ლომს  
რას ეტყვის ხმლითა კაცი გულადი!“  
როცა ჩამოღამდა, ბრძანა შაჰმა  
და იმ ადგილიდან აიყარნენ.  
ბნელ ღამეში მიაჩქარებდა ლაშქარს  
თვალსისხლიანი და გულბოღმანი.  
როცა მზე ლაყვარლოვან ჩაღრიდან  
გამოვიდა და ჩაიკვა ყვითელი აბრეშუმი,  
საფაქამაღმა გულოვანთ ადგილს. —  
ველს, ლომებთან საომრად, მიადწია.  
ბაშოთანს უბრძანა წინ წამოდგომა,  
მისცა მას მრავალი რჩევა  
და უთხრა: „ამ ლაშქარს დიდებულს  
გაბარებ შენ და მე ვრჩები ომისა განმგებელი“.  
წამოვიდა და როცა ლომს მოუახლოვდა,  
ქვეყანა ლომისა გულზე დაბნელდა.

ქართულში ამას უღრის:

რა გათენდა, წამოვიდა, იმ მინდორშიგან მოვიდა,  
სპანი ფაშოთანს შევედრა, ცხენ-მაღელ ლომთან მოვიდა.

პოეტური სურათის — როცა მზე ლაყვარლოვან ჩაღრიდან გამოვიდა და ჩაიკვა ყვითელი აბრეშუმი:

(چو خورشید از آن چادر لاجورد برآمد بسو شید ديبای زرد)  
ნაცვლად იკითხება: „რა გათენდა“.

ლაშქრის (لشکر) ნაცვლად ქართულს „სპანი“ (მხოლოდითი „სპა“ = سپاه) აურჩევია; სახელი „ბაშოთან“ (باشوتن) „ფაშოთანადაა“ გადმოღებული (ბ—ფ). ქართულში გამოყენებული სიტყვის „ცხენ-მაღელ“-ის შესადა-

<sup>1</sup> სპარსულში საერთოდ გვხვდება სიტყვა هوقار (ოყარ), რაც ნიშნავს ყანჩი-ს.

საბაც ანუ განმარტავს. ოყარი ყანჩი (ფრინ.). (სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, პროფ. იოსებ ყიფშიძისა და პროფ. აკაკი შანშიძის რედაქციით, თბილისი, 1928, 266). „როსტომიანის“ შესატყვისი სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილებზე კი „ოყარის“ საბადლოდ იკითხება „ოყაბ“ (عقاب) არწივი და არა „ოყარ“ (هوقار) ყანჩი.

<sup>2</sup> „სპან: და: ტარვალი“. მარიამისეული ვარიანტი, გვ. 13, გამოცემა ე. თაყაიშვილისა.

რი აქ არა გვხვდება; ისე კი თურმანიძეს სპარსული სიტყვა „თაზიან“ (ზმნი-საგან تازیدن) ხშირად „ცხენ-მალედ“ გადმოაქვს; „როსტომიანში“ ვკითხულობთ:

იარალი წელთ შეირტყი, ნარიმანის სისხლს ეძებდეს.  
ცხენ-მალედ წადი, იარე, რა მიხვიდე მაღალს მთამდეს!<sup>1</sup>...

„შაჰ-ნამეში“<sup>2</sup> წერია:

بخون نریمان میانرا ییئد برو تازیان تابکوه سیند

აშკარაა, რომ ქართულში სპარსული სიტყვის „თაზიანის“ ნაცვლად „ცხენ-მალედ“ იკითხება.

6) სპარსულში წერია:

ლომთაგან ერთი ხვალი იყო და მეორე ძე.  
მომართეს ბრძოლითა და გულოვნებით;  
პირველად ხვალი მოუხდა, მას ხმალი დაჰკრა,  
გახადა სახე მისი მარჯნისფერად,  
თავიდან შუამდე ორად გააპო.  
ძე ლომის გული შიშით აივსო.  
ახლა ის ჭუფთი ხვალი ლომისა აღშფოთდა და მიუახლოვდა,  
მასაც ხმალი დაჰკრა იმ დიდებულმა,  
გავორდა სილაში იმისი თავი.  
ხელი და მკერდი შეეღება ლომისა სისხლით;  
შევიდა წყალში, თავი და ტანი განიბანა.  
მფარველსა, გარდა წმინდა ღმერთისა არ ეძიებდა;  
ასე მიმართა: „მართლმსაჯულო და სამართლიანო,  
ხელითა ჩემით ნადირნი შენ გაანადგურე!“  
ამასობაში ლაშქარმაე იქ მიადწია,  
ბაშოთანმა მკერდი და ყელი ლომთა დაინახა.  
ქება შეასხეს ესფენდიარს  
ზომაზე მეტი.  
შემდეგ ამისა, გმირი წინამძღოლი  
მოვიდა კარავთან და სრა-ფარდავთან...  
გაშალეს სუფრა, ზედ საქმელი ნაირ-ნაირი,  
წმინდა გონების პატრონ შაჰინშაჰისათვის.

ყოველივე ამის ნაცვლად ქართულში იკითხება:

ხვალი ლომი და ერთი ძე, ორნივე წინ მოეგებვიდა,  
ხვადს ლომსა პირველ კმალე ჰკრა, შუაზედა გაჰკვეთიდა.  
ძემ ნახა, — ჭუფთი მოუკლა, ეწყინა, იგიც მოუკლა.  
იგიცა კმლოთა გაკვეთა, მოკლა და ცხენით ჩამოკდა;  
ღმერთი აღიდა სპანდიატ, იგ კელ-პირსა დაიბანდა,  
კარგები და სრა-ფარდავი ამართეს, ნადიმს იღებდა:

ქართული კითხულობს: „შუაზედა გაკვეთიდა“, როცა სპარსულშია:  
گشت زسر تا میانش بدو نیم گشت = „თავიდან შუამდე (წელამდე) ორ ნახევ-  
რად გახდა“. „ცხენით ჩამოკდა“ არ წერია სპარსულში. ლომებთან ბრძო-

<sup>1</sup> ვერსიები, I, სტროფი 1847<sub>2-3</sub>.

<sup>2</sup> Vullers, 233<sub>1856</sub>.

ლისას ესფენდიარი ცხენზე მჯდომად არ ჩანს, „სრა-ფარდაგს“ სპარსულში *سرای عادی* ეთანაბრება.

ამ პატარა ადგილის შედარებითაც კი ვრწმუნდებით, რომ თურმანიძის მიერ შემუშავებული უკანასკნელი ნაწილი „როსტომიანისა“ სპარსულში მოთხრობილის მოკლედ გადმოცემას წარმოადგენს.

თურმანიძეს, ჩანს, ჯეროვანი წარმოდგენა ჰქონია „როსტომიანის“ სპარსულ ტექსტთან დამოკიდებულების შესახებ. მან იცის, რომ მისი („როსტომიანის“) წინა ნაწილის ეპიზოდები უფრო სრული სახითაა წარმოდგენილი, ვიდრე სხვა ნაწილები; ამიტომ მას სრულად, თითქმის შეუმოკლებლად გადმოუღია თეთრი სპილოს (თუ სიფანდის მთაზე როსტომის ლაშქრობის) ეპიზოდი, რომელიც „როსტომიანის“ წინა ნაწილში შესაფერ ადგილზე შეუტანია, ხოლო ჩვენი ძეგლის ბოლო ნაწილების შემუშავებისას, მას ძირითადად, „როსტომიანის“ ადრინდელი რედაქციის გზა აურჩევია.

თურმანიძეს „როსტომიანში“ შეუტანია აგრეთვე ჯანის ხოიშანის ამბავიც. იგი, როგორც ჩანს, არ ყოფილა ჩვენს ადრინდელ ვერსიაში. ჯანის ხოიშანის ეპიზოდი შეიძლება „შაჰ-ნამეშიც“ ჩანართს წარმოადგენდეს, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ იგი არ იქნებოდა „როსტომიანის“ პროზაული ვერსიის სპარსულ წყაროში ან მის ქართულ თარგმანში. შეიძლება იგი ამ ნაწილის შეკუმშვა-შემოკლების ნიადაგზე ამოვარდა ტექსტიდან კიდევ, მაგრამ საინტერესოა, რომ სიფანდის მთაზედ როსტომის ლაშქრობის ამბის არსებობის კვალი არ შეინიშნება „როსტომიანის“ ადრინდელ რედაქციაში, რომლის ავტორი—მეღეკე განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს პილოტანის საგმირო ამბების გადმოცემას. საფიქრებელია, რომ იგი არც კი ყოფილიყო იმ სპარსულ წყაროში, რომელზედაც „როსტომიანის“ ეს ნაწილია დამოკიდებული. როსტომის შესახები ეს ამბავი ერთგვარ დამთავრებას წარმოადგენს ასადი ტუსის ნაწარმოებში — „გერშასფ-ნამეში“ (დაწერილია 1062 1064 წლებში) მოთხრობილი ნარიმანის შესახები ამბებისა. აქ უდიდესი ფალავანი ნარიმანი იბრძვის სიფანდის მთაზე გაშენებული ციხის ასაღებად, მაგრამ ვერ მიუღდება მას. ის იღუპება ამ ბრძოლაში. ნარიმანის შვილი, ფალავანი საამი უთვალავი ჯარით მოადგება ამ ციხეს, მაგრამ მას ვერაფერს ავნებს. „შაჰ-ნამეში“ კი ჯერ კიდევ ბავშვი როსტომი ზაალის დავალებითა ნარიმანის სისხლის ასაღებად აწყობს ლაშქრობას სიფანდის მთაზე და გაიმარჯვებს კიდევ.

„შაჰ-ნამე“ „გერშასფ-ნამეზე“ ადრეა დაწერილი. შესაძლებელია, ნარიმანის შესახები ამ საგმირო თქმულების კვალი ადრევე („გერშასფ-ნამეს“ დაწერამდე) დასჩენოდა „შაჰ-ნამეს“, ან იქნებ იგი აქ „გერშასფ-ნამეს“ დაწერის შემდეგაც გაჩნდა, ასადის პოემაში მოთხრობილი ამბების გავლენის შედეგად. ყოველ შემთხვევაში, „როსტომიანის“ ადრინდელი რედაქციის მიხედვით, სადავოა, რომ ეს ეპიზოდი „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ვერსიას ეკუთვნოდეს.

ხოსროს ნაშრომის ერთი ნაწილი (სტროფები 5173—5174, 5187—5325) დაყიყისეული „შაჰ-ნამეს“ თარგმანს წარმოადგენს. X საუკუნის პოეტის დაყიყის „შაჰ-ნამეს“ ნაწილი, როგორც ცნობილია, ფირდოუსის გაუერთიანებია მის თხზულებაში და ამ გზით ის ჩვენს ვერსიაშიც გაჩენილა. ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ „როსტომიანის“ დამამთავრებელ თურმანიძეს სხვა ეპიზოდებიდან ერთად გამოუტოვებია როსტომისა და შელადის საკმაოდ ვრცელი და როსტომის ამბების სრულყოფისათვის აუცილებლად სა-



კირო ეპიზოდი (იგი წინ უნდა უსწრებდეს უკანასკნელ სამ სტროფს), რომელშიც მოთხრობილია ძმის ღალატით როსტომის დაღუპვის ამბავი და სხვ.

„შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში როსტომი უკვდავ გმირადაა წარმოდგენილი. იქნებ ქართველმა პოეტებმა დაიწუნეს სპარსულ „შაჰ-ნამეში“ მოცემული როსტომის დაღუპვის სცენა (იგი ხომ ძმის მოხერხებით ჩაიჩხუხა მისი ზღაპრული რაშითურთ ქაბლელი შაჰის მიერ მალულად მოთხრილ ორმოში, საიდანაც სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებში მინც ახერხებს სტყორცნოს ისარი მოღალატე ძმას და მით განგმიროს იგი). იქნებ ქართველმა პოეტებმა სასიკვდილოდ ვერ გაიმეტეს აღმოსავლეთის ხალხებისა და აგრეთვე ქართველი ხალხის საყვარელი, გმირთა გმირი როსტომი.

დასკვნა: ა) თურმანიძის მიერ შემუშავებული ბოლო ნაწილი „როსტომიანისა“ სპარსული „შაჰ-ნამეს“ შესაფერ ნაწილთან შედარებით შემოკლებულია; გამოტოვებულია მთელი რიგი ამბები და მათ შორის როსტომის სიკვდილის ეპიზოდიც. მეღექსე ნახტომებს აკეთებს; იგი ცდილობს სპანდიატის საფლავნო ამბების სრული სახით გადმოცემას, მაგრამ აქაც შემოკლების სურვილითაა შეპყრობილი. შემოკლების თვალსაზრისით ეს ნაწილი „როსტომიანის“ ადრინდელი რედაქციის ბოლო ნაწილებს უახლოვდება.

ბ) თურმანიძე, როგორც ეს აღნიშნულია ჩვენს მეცნიერების — ნ. მარის, კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის მიერ, სპარსულ წყაროთი სარგებლობს, მაგრამ მის მიერ შესრულებული ნაწილი თარგმანად არ ჩაითვლება. აქ, ქართული ტექსტი, მართალია, მისდევს სპარსულს, მაგრამ მხოლოდ ძირითადი შინაარსის გადმოცემის თვალსაზრისით; სხვა მხრივ ზედმიწევნილობის დაცვას იგი ვერ ახერხებს.

გ) ხოსრო თურმანიძის წყარო („შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსია) ჩანართიანი ტექსტი ჩანს. მეღექსეს მის განკარგულებაში მყოფი სპარსული ტექსტის ჩანართი (ბარზუს წიგნი) „შაჰ-ნამეს“ ორგანულ ნაწილად მიუჩნევია და „როსტომიანის“ ტექსტის შევსების მიზნით გადმოუღია. „როსტომიანის“ ბოლო ნაწილი არ განიცდის ჩანართების გავლენას.

დ) თურმანიძეს საერთოდ ესმის შინაარსი სპარსული ტექსტისა, მაგრამ იგი ვერ წვდება მის სიღრმეს. გმირები ფირდოუსის გენიალური თხზულებისა მას ჩვეულებრივ ადამიანებად ჰყავს წარმოდგენილი; ამას თან ერთვის მისი პოეტური ნიჭის დაბალი დონე. ყოველივე ამის გამო, მის მიერ შემუშავებული ნაწილი მდარეა, ოდნავადაც ვერ გადმოსცემს ფირდოუსის ქმნილების სიდიადეს და რუსთველური შაირით დაწერილ „როსტომიანში“ ერთგვარი გარღვევა შეაქვს.

იუსტინე აბულაძემ „როსტომიანის“ ხელნაწერების ბეჯითი შესწავლის საფუძველზე აღნიშნა, რომ აქ მთელი რიგი ადგილები გადასხვაფერებულია ტექსტის გადამწერლებისა თუ „როსტომიანის“ შემკეთებელ-მეღექსეთა ხელით და რომ, ამის გამო, ჩვენმა ვერსიებმა ძალიან ბევრი დაჰკარგეს<sup>1</sup>. „როსტომიანის“ ტექსტის დადგენისას საჭირო ხდება სპარსული ტექსტის მოშველიება. იგი ქართულში აუცილებელ ცვლილებათა შეტანისა და ამა თუ იმ ცალკეულ წაკითხვათა უფრო სწორად შერჩევის შესაძლებლობას გვაძლევს.

ასე, მაგალითად: ა) თავში — „აქა ზაალ გამოსცადეს სათარგმანებელითა სიტყუითა და ყუელა სცნა“ ვეზირთა (სპარსულით მოხედთა) მიერ დასმულია კითხვები. მომღვენო დაჟში („აქა გამოცნობა ზაალისაგან და პასუხის

<sup>1</sup> ვერსიები, I, XII — XVIII.

შექცევა“) ამ კითხვებზე ზაალის მიერ პასუხია გაცემული, მაგრამ არასათანადო თანმიმდევრობით. აქ, მეორე კითხვის (ქარმაგის შესახებ) პასუხი მოსალოდნელი იყო 1703 სტროფის შემდეგ და არა 1707 სტროფში; ამ თავში, ცხადია, საქმე გვაქვს სტროფების არასათანადო თანმიმდევრობასთან.

სპარსულ ტექსტში დასმული კითხვების (ასევეა ქართულშიც) და მასზე გაცემული პასუხების (თანრიგი არეულია ქართულში) თანმიმდევრობიდან თუ გამოვალთ, მაშინ ამ თავში სტროფები ასე უნდა განლაგდეს:

ოღენ თავი ჩამოაგლო, ყუელას მიხუდა უპირველად.  
სასუბროდ მან ბაგენი დასძრა, მათთვის სიტყვის მტქმელად.  
მან პასუხი ყუელაკასა ფიცხლად გასცა გულ-ნათელად.  
მეცნაარნი დააკუირნა, მუნ გამოჩნდა ზაალ ქუელად.  
აღვისა ხეთა მიბრძანებთ, იგი თავადნი წუნლია,  
თორმეტნი შტონი ასხია, მის წელიწდისა თვენია.  
თორმეტთა შტოთა ოცდათი უწულილე უტურფენია,  
წულილე შტოები ყუელაკა თვითოსა თუნისა ღღენია.  
ორნი ქარმაგნი, შავ-თეთრნი რბიან და არ დაშვრებიან:  
თეთრი ღღე არის ნათელი, შუქნი მზისანი ჰუეებიან;  
შავი ღამეა კუპრისა, მუნა უეუნი ღღეებიან,  
იგ ერთმანეთსა მიზღვევენ, ერთად ვერ შეიყრებიან.  
იგ ოცდათი ცხენოსანი, ვითა ერთად იარების,  
ამ წესითა ჩქევიან, თვითო-თვითო დააკლდების.  
ოცდაათი, გონიარო, ერთის თვისა ღღე იქნების,  
იგი წაეა, დაილევის, მერმე ახლა სხუა დაღვების.  
ფრინველთა და ორთა ხეთა, რომე ბრძანებთ, იგი შუეა.  
ვერძის ეტლსა რა შეჭდების, ქუეყნად მოვა, მუნ სიცხეა,  
სასწორისა პირთა ზედა გარდაჭდების, გრილი ღღეა,  
გაქმების და აყუავდების, ზამთარი და ზაფხულია.  
მთის თავსა არის ქალაქი მუნ ტურფა სასურველია,  
მონანულთათვის სიწმინდე, სამოთხე საკუირველია,  
ძნელი ეკალთა ადგილი, სიციცხლე კირთ მნახველია,  
ზოგთა აქუს გამოსასენოდ და ზოგთა ცოდვა მზღველია.

## ბ) 1854 სტროფში იკითხება:

გმირო შვილო, შენი თავი მას თეთრსა მთაზედ მიაგდე,  
მათი ფესვი, საძირკველი, ავის მქნელი, ამოაგდე!

სპარსულში (Vullers, 234) ამის საბადლოდ წერია:

تن خود بکوه سهند افکنی بن و یخ آن بدرگان بر کنی

ქართულში სიტყვა „თეთრი“ („თეთრსა მთაზედ მიაგდე“) მიღებულია სპარსული სიტყვის سهند-ის („სიფანდ“ სახელწოდებაა მთისა) მცდარი წაკითხვის შედეგად.

მართალია, ზოგ სპარსულ ხელნაწერში (საქ. სახელმწიფო მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის № 620 და სხვა) აქ ასო „ნუნს“ წერტილი აქვს ჩამოშორებული და მას მართლაც თეთრის აღმნიშვნელი სიტყვის „საფიდ“-ის სახე აქვს მიღებული (سپید ← سپید ← سهند), მაგრამ უფრო სანდო ტექსტები აქ „სიფანდს“ კითხულობენ და არა „საფიდს“. ასევე შეცდომით (სულ ერთია, იგი სპარსული ტექსტის წარყენილობისა თუ ქართველი მთარგმნელის მიერ ამ სიტყვის მცდარი წაკითხვის შედეგადაა მიღებული) ქართული ტექსტი

ქვემოთაც კითხულობს „თეთრს“: „აქა როსტომისაგან ვაჭრად წასვლა თეთრს მთაზედ ნარიმანის სისხლის ასაღებად“. 1874 სტროფში კი შედარებით შესწორებულია ეს წაკითხვა; აქ იკითხება „სეფაბანდ“:

„სეფაბანდს ცეცხლი მოუღვეს, კუამლი ცათ შემოსწუდებოდა“, სპარსული ტექსტი (Vullers, 239) აქ კითხულობს:

بکوه سیند اندر آتش فکند که دودش بر آمد بجرخ بند

ამ შემთხვევაში სპარსული „სიფანდ“-ის საბადლოდ ქართულში გვხვდება „სეფაბანდ“; მაგრამ 1840 სტროფში იგი (სიტყვა „სეფაბანდ“) მთის სახელწოდების, ან მთავარი ციხის აღმნიშვნელად კი არ გამოდის, არამედ სპარსული სიტყვის „საფაჰბანდ“-ის (سپهد) მაგივრობას წევს. ნაცვლად სტრიქონისა — „სეფაბანდ გამოისუენა, წავიდა სადგომისაკენ“, სპარსული (Vullers, 231) კითხულობს:

سپهد بسوی شېستان خوش یامد بر آسان که بد رسم و کیش

რაც ჩვენს გაგებას ადასტურებს.

ერთ ადგილას, ხელნაწერი S—1580-ს, თუმცა შეცვლილი სახით, მაგრამ მაინც შემოუნახავს ამ მთის სახელის წაკითხვა. აქ (ფ. 70<sup>ბ</sup>), ნაცვლად 1868 სტროფის მეოთხე სტრიქონისა—„მე, თქუენითა ბრძანებითა, მიველ მათსა სიმაგრესა“ — იკითხება: „მე, თქუენითა ბრძანებითა, მიველ მათსა ისფანდესა“. სპარსულში (Vullers, 233) აქ წერია: فرمان رسیدم بکوه سیند „მე, [თქვენითა] ბრძანებითა, მიველ მათსა სიფანდისა“. ეს მაგალითი იმის დამადასტურებელია, რომ თავდაპირველი ტექსტი, ზოგ შემთხვევაში მაინც, სწორად კითხულობდა ამ სიტყვას. შემდეგში იგი გაუგებრობის ნიღაღზე გადასწორებისა თუ „როსტომიანის“ შემკეთებელ-მელექსეთა ხელით წარყენილა და ზოგ რედაქციაში სულ სხვა სიტყვითაც შეცვლილა კიდევ.

გ) 2598 სტროფის პირველ სტრიქონში („როსტომ ჩაიცვა აბჯარი, ზედ შეჯდა მთურალსა პილოსა“) გამოყენებული სიტყვის „აბჯარის“ ნაცვლად ხელნაწერი S—406 (გვ. 308) კითხულობს „ბაბრაბს“ („როსტომ ჩაიცვა ბაბრაბი, ზედ შეჯდა მთურალსა პილოსა“). სპარსულიც ამას ეთანხმება:

تھمتن بیوشید بیریان نشست از برزنده پیل زبان

თაჰმთანმა ჩაიცვა ბაბრაბი,  
ზედ შეჯდა მთურალსა პილოსა (Vull. 422).

ცხადია, აქ უპირატესობა S—406 ხელნაწერის წაკითხვას უნდა მიეცეს.

დ) 2632 სტროფის მეორე სტრიქონში („ქალი მოსდევს პირად მთუარე, ანათობდა სრულად კმელსა“) გამოყენებული სიტყვის „სრულად“-ის ნაცვლად ხელნაწერი S—406 (გვ. 315) კითხულობს „მზეებრ“ („ქალი მისდევს პირად მთუარე, ანათობდა მზეებრ კმელსა“). ამ წაკითხვას უჭერს მხარს სპარსული ტექსტიც (Vull. 438):

بس بنده اندر یکی ماه روی چو خورشید تابان بر از رنگ و بوی

ე) 1614 სტროფის მეოთხე სტრიქონში გვხვდება სიტყვა „ზამი“ („რა

ის მოვკვალ, მას უკანით იაქ ზამი საამ მრქუიან“). ხელნაწერები S—428 (გვ. 93) და S—1505 (გვ. 88) აქ კითხულობენ „ზახმი“-ს. სპარსულში (Vull. 196) ამ სტრიქონს შეესაბამება:

مرا سام يك زخم ازان خواندند

ცხადია, რომ S—428-ისა და S—1505-ის ხელნაწერთა წყაითხვა სჯობს.

ვ) S—406 ხელნაწერი 2864 სტროფის უკანასკნელი სტრიქონის („აწ იტყუიან: „საწუთონი ჩემნი ეტლით ჩამოკრილა“ შემდეგ ვარიანტს იძლევა: „აწ იტყუიან ჩემნი სწორნი: „ეტლით სადმე ჩამოკრილა“ (გვ. 360). ამას უნდა მიეცეს უპირატესობა, რადგანაც სპარსულის შესაღარ ადგილზე (Vull. 503) იკითხება „ჩემნი სწორნი“ (هم سال من) და არა „საწუთონი ჩემნი“.

ასეთი მაგალითების გამრავლება შეიძლება. მაგრამ იმის ცხადსაყოფად, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ენიჭება სპარსულ ტექსტს, „როსტომიანის“ ამა თუ იმ ადგილის შესწორებისა და ხელნაწერებში წარმოდგენილი ვარიანტები ა შერჩევის თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, ესეც საკმარისია.

ქართულმა ტექსტმა, რომელსაც, მდიდარი პოეტური ფერების გამოყენებისა და აგრეთვე შინაარსობრივი მსვლელობის თვალსაზრისითაც, ზოგჯერ უპირატესობა აქვს სპარსულთან, თავის მხრივ, საგრძნობი როლი უნდა შეასრულოს „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ტექსტის საბოლოო დადგენაში.

ამას ცხადყოფს შემდეგი მაგალითები:

ა) სპარსული ტექსტით (Vullers, 135—137) საამს სიზმარი ეზმანება: ინდოეთის ქვეყნიდან (ქართულით—ირანი) მოდის ერთი მხედარი და აძლევს მას ცნობებს მისი შვილის—ზაალის შესახებ. საამს გაეღვიძება, შეკრებს მობედთ (ქართულით — ფალავნთ), მოუთხრობს მათ სიზმარში ნახულს და აგრეთვე შექარავენათგან ზაალის შესახებ გაგონილ ამბავს და სხვ.

მობედებთან მოთათბირების შემდეგ, საამი გადაწყვეტს ელბურზის მთისაკენ გამგზავრებას. როცა დაღამდება, საამს ისევ ეზმანება სიზმარი: გამოჩნდა ერთი ლამაზი ყმაწვილი, რომელსაც უკან მოპყვება უთვალავი ლაშქარი. მარცხნივ უდგას ერთი მობედი, მარჯვნივ კი—სახელოვანი ბრძენი. ამ ორთაგან ერთი მოდის საამთან და ცივად ეუბნება:

კაცო უშიშარო, არაწმინდა განზრახვის მქონე.

თვალთაგან მოიშორე სირცხვილი ღვთისა:

თუ ძიძალ ფრინველი შეგეფერება,

ამის შემდეგ ფალავნობა შენი რა უნდა იყოს!

თუ კაცისათვის საძრახია სითერთე თმისა,

შენ თმა და წვერი გაგხლომბა, ვითა ფოთოლი ტირიფისა და სხვ.

საამი შეშინდება. გაღვიძების შემდეგ მოიხმობს ლაშქართ მეთაურთ და მიემართება იმ მთისაკენ, სადაც სიმურღის მიერ აღზრდილი ზაალი იმყოფება

ქართულ ტექსტში (თავი „აქა საამ ფალავნის სიზმრის ზმანება“) მეორე სიზმარი, რომელსაც შინაარსის მსვლელობის თვალსაზრისით არაერთი მნიშვნელობა არა აქვს, არ იკითხება. ქართულით, პირველი სიზმრის შემდეგ საამი ფალავნებთან მოითათბირებს და მეორე დღეს მიემგზავრება ზაალის გამოსაყვანად:

ბრძანა: ხვალ წავალ ძებნად, სპანი იხმნა მუნებურნი,  
რა გათენდა, მათ აბებს დროშა, ქლერდა ყუირო-შტვირნი!  
პილოზედა გამობებს ბარგ-კარვები, სპილენძ ქურნი,  
ოთხ-ათასნი კარგნი კაცნი წამოვიდეს მხიარულნი.

ქართული ტექსტის მიხედვით სპარსულში ბეითს:

بران بد که روز دگر بهلوان سوی کوه البرز بود نوان

უნდა მოსდევდეს ბეითი:

بیامد دامن سوی آن کوه سار که افگنده خود کند خواستار

და ასე შემდეგ.

ბ) რამდენადმე სხვაგვარადაა ქართულში წარმოდგენილი როსტომისა და თუმიანის (სპარსულით „თექმინე“) ეპიზოდი. სამანგანის მეფის სასახლეში, მეჯლისის შემდეგ მუშკითა. და ამბრით მოკაზმულ ოქროს ტახტში ჩაეძინება ლეინით გამაძლარ როსტომს. კარსა ზედა მოდგება მონა, რომელსაც სანთელ-მუშკი ეყურა ხელთ; მას თან მოჰყვება ქალი პირად მთვარე, ხმელთა მზეებრ მანათობელი სამანგანის შაჰის ასული თუმიანი. როსტომს გაეღვიძება. გაკვირვებით ჰკითხავს მოსვლის მიზეზს. თუმიანი ეუბნება როსტომს, რომ იგი გულგაპობილია შზის შუქის (როსტომის) სურვილით, რომ მას ბრძენთაგან გაუგონია მისი ქება და იწვის როსტომის სიყვარულით:

რა მამეგონი, ავტირდი, ბავეს ვიკბინი კბილითა,  
ვინატრი შენი შეხვევნა ბექ-მკლავთა მკერდით რბილითა,  
აწ განხე ლომი საჩემოდ, გმირი ტანითა ზრდილითა,  
მე ამას იქით შენი ვარ, მზე კუბოსა ვვდი ჩრდილითა და სხვა.

იმ ლამეს ისინი ერთად დარჩნენ. გაყრის წინ როსტომმა შეიხსნა მძივი, მის-ცა თუმიანს და:

ვგრე უთხრა: „დაორსულდი, ცოდვაშიგან არ ჩამავდო!  
ქალი თუ იყოს, შეაბი, თმათა ნათხზენთა აგებდეს,  
ვაჟი თუ, — ჰგვანდეს ნარიმანს, ვის სრულად კმელნი აქებდეს,  
ფალავანს მკლავსა შეაბი, ღრუბელთა სულსა აფრქუევდეს,  
ჩამოიყუანდეს ფასკუნჯსა, ნიანჯსა მძლავრად დახვედეს.

სპარსული ტექსტის მიხედვით (Vullers, 438—441) თუმიანის პილოტან-თან მოსვლისა და სიყვარულის გამოცხადების შემდეგ, როსტომი ბრძანებს, რომ მოვიდეს მობედი, რათა თუმიანს სთხოვოს მამას. მეფე ამ ამბით მხიარულდება. თანახმად წესისა და რჯულისა თუმიანს მიათხოვებენ როსტომს. ეს ამბავი ახარებს ყველას, ბერსა და ყმაწვილს. როსტომისა და თუმიანის იმლაინდელი ურთიერთობა, რომლის შედეგად ზურაბი იბადება, ცნობილი ხდება არა მარტო სამანგანის შაჰისათვის, არამედ სხვებისათვისაც კი.

ქართული ტექსტით, წინააღმდეგ სპარსულისა, როსტომისა და თუმიანის ურთიერთობის ამბავი არეინ იცის. იგი საიდუმლოდ ხდება. ჩვენი აზრით, ეს ასე უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი სპარსული ტექსტის უფრო სანდო რედაქციაში, რომელზედაც, როგორც ეტყობა, ჩვენი ტექსტის ეს ნაწილია დამოკიდებული. ამის ნიშნებს ახლანდელი ტექსტიც ატარებს.

მზის ამოსვლისას თუმიანი და როსტომი ესალმებიან ერთმანეთს. როს-

ტომს მწუხარებითა და დარდით შორდება აქეთინებული თუმიანი. იგი როსტომთან არვის დაუნახავს; ფალაგანთან შემდეგ შემოდის სამანგანის შაჰი და ეკითხება მას ძილისა და მოსვენების შესახებ; თან აცნობებს რაშის პოვნის ამბავს, იმ შემთხვევაში, როცა რაში უკვე აღრევეა ნაპოვნი და შაჰს იგი შეეძლო ეცნობებინა როსტომისათვის მეორე შეხვედრის დროს (როცა ფალაგანს ასული ჩააბარა), თუ ამას სპარსული ტექსტის აღრიხდელს ვარიანტში მართლაც ადგილი ჰქონდა.

ყოველივე ეს აქ ისეა წარმოდგენილი, თითქოს შაჰმა როსტომი მეჯლისის შემდეგ პირველად ახლა ინახულა, თითქოს მან არაფერი იცის იმის შესახებ, რომ მისმა ასულმა ღამე როსტომთან გაატარა. ზაბლისტანში დაბრუნებულ როსტომს არავისთვის უთქვამს ის, რაც მან ნახა და გაიგონა (کسی را نگفت آنچه دید و شنید).

ჩვენი აზრით, სპარსულ ტექსტში აქ თავს იჩენს ცდები როსტომისა და თუმიანის სატრფილო ურთიერთობის დაფარვისა. ეს გარემოება, ვფიქრობთ, იმაზე მიგვითითებს, რომ როსტომის მიერ თუმიანის გამოთხოვისა და სამანგანის შაჰისაგან მისთვის ასულის ჩაბარების ამბავი სპარსულ ტექსტში შემდეგ უნდა იყოს შეტანილი.

ქართული ტექსტის მიხედვით სპარსულში ბეითები ასე უნდა განლაგდეს:

دگر آنکه از رخس داد آگاهی	ندید ایچ فرجام جز قرهی
همی بود آن شب بر ماه روی	همی گفت از هر سخن پیش اوی
چو خورشید روشن ز چرخ بلند	همی خواست افکند مشکین کند
یازوی رسم یکی مهره بود	که آن مهره اندر جهان شهره بود

გ) სპარსული ტექსტი (Vullers, 325, Macan, 237) კითხულობს:

دگر روز بر خاست آوای کوس	سبه را همی راند گودرز و طوس
همی رفت کاوس لشکر فروز	بزد گاه بر پیش کوه اسبروز
بجائی که بنهان شود آفتاب	بدانجا بگه ساخت آرام و خواب
کجا جای دیوان دزخیم بود	بدان جایگه دیورا بیم بود

მეორე დღეს ადგა ხმა ქოსისა,  
 ჯარი მიჰყავდა გოდერზისა და ტუსის.  
 მიდიოდა ქაოსი ლაშქრისა მანათობელი;  
 ამართა კარავი ასფაროზის მთის წინ,  
 სადაც მზე დაიმალება,  
 იმ ადგილას მოაწყო დასვენება და ძილი,  
 სადაც საშინელ დევთა ადგილი იყო;  
 იმ ადგილას დღეს შიში ჰქონდა.

ქართულში ამის საბადლოდ გვხვდება:

მეორეს დღეს გაემართნეს, ქოსსა ჰკრეს და ბუკი ყუიჩისა,  
 მეფე მივა მოკაზმული, გვერცა ახლავს, ვინცა ღირსა,  
 გოდერძი და ტუსი ახლავს, უქადებდა ლხინსა ღირსა,  
 მათ კარვები აიშართნეს ასფეროზის მთისა ძირსა,  
 დადგეს აესა დევთ ადგილსა, ლომსა გავლად ეშინოდა.

საინტერესო ის გარემოებაა, რომ სპარსულის უკანასკნელი ბეითის მეორე სტრიქონში წარმოდგენილი სიტყვის „დევის“ (ديو) ნაცვლად ქართული კითხულობს „ლომს“ (شير). მოლის ტექსტი (I, 498) აქ კითხულობს „სპილოს“.

کجا جای دیوان دزخیم بود بدان جایگه ییل را یم بود

სადაც საშინელ (ავ) დევთა ადგილი იყო,  
იმ ადგილას სპილოს შიში ჰქონდა.

მაკანის ტექსტის აზრი, ჩვენი ფიქრით, ისე არ უნდა იქნეს გაგებული, თითქოს იმ ადგილას დევის შიში (ე. ი. დევისაგან ზიანის მოტანის შიში) იყო; შესაძლებელია ასე ფიქრობდა ვულერსი, რომელმაც აქ მოლის წაკითხვას („სპილოს“). მაკანის წაკითხვა („დევი“) ამჯობინა. თუ სტრიქონს — ბადან ჭაფაგაკ დივერა ბიმ ბუდ — გავიგებთ: იმ ადგილას დევის შიში იყო (ე. ი. ის ადგილი დევთაგან საშიში იყო), მაშინ ეს მეფე ქაოსს უნდა შეეხებოდეს (იმ ადგილას მეფე ქაოსს დევის შიში ჰქონდა), მაგრამ მას ასეთი შიში არ ჰქონია. დივერა ბიმ ბუდ — ნიშნავს „დევის შიში ჰქონდა“ (სიტყვას რატყვით „დევის შიში იყო“), მაგრამ რა შიში უნდა ჰქონოდა დევს იქ, სადაც დევთა ადგილი იყო? მოლის ტექსტი, ვფიქრობთ, აქ უფრო სწორ წაკითხვას გვაძლევს: ფილრა ბიმ ბუდ („სპილოს შიში ჰქონდა“), ე. ი. იქ, სადაც საშინელ დევთა ადგილი იყო, სპილოს შიში ჰქონდა, სპილოსაც შეეშინებოდა.

ქართული ტექსტი, როგორც აღინიშნა, აქ კითხულობს „ლომს“. ამის მიხედვით სპარსულში „დევის“ (ديو) თუ „სპილოს“ (سپیل) ნაცვლად რომ „ლომი“ (شير) ჩავსვათ, მაშინ ტექსტი ასეთ სახეს მიიღებს:

کجا جای دیوان دزخیم بود بدان جایگه شیر را یم بود

სადაც საშინელ დევთა ადგილი იყო,  
იმ ადგილას ლომს შიში ჰქონდა.

ე. ი. დევებით სავსე ისეთი საშინელი (საშიში) ადგილი იყო, რომ იმის ლომსაც კი ეშინოდაო (ქართულით „ლომსა გავლად ეშინოდა“).

ქართული ტექსტის წაკითხვა, რომელიც, ვფიქრობთ, სათანადო სპარსულ ტექსტს ემყარება, მხედველობაშია მისაღები. ნათქვამით ცხადი ხდება ქართული ტექსტის მნიშვნელობა სპარსულისათვის.

„როსტომიანის“ აღრინდელი რედაქციის გამლექსავი, როგორც პოეტი, გაცილებით მაღლა დგას მის მიზმაძველებზე; იგი სრულიად უმტკივნეულოდ გადადის მაღალიდან დაბალ შაირზე და, პირიქით. პოეტთან, მართალია, გაბატონებულია სტროფული (ოთხი სტრიქონის ერთმანეთზე შეწყობის) სისტემა, მაგრამ აქაქ ლექსთწყობის სხვა გზებსაც ვხვდებით.

ა) პოეტი ზოგჯერ ბეითური წყობის მიხედვით სტრიქონებს წყვილად ჰყოფს:

ბრძანა: „რა ვნახე მაედური, სით არის ჩვენს გვარისა?  
ექვსასის წლისა კაცი ვარ, ჩემსა უბერე არისა.  
ღმერთს მოუკიცხავს, ნიშანი არა სძენს ნარიშანისა!“  
ასეც დაქმუნდა, ვითამცა ღვიძლ-გაპობილი არისა (1098).

აქ, მეორე და მეოთხე სტრიქონში სარიტმო სიტყვებად ერთნაირი მნიშვნელობით აღებული ერთი და იგივე სიტყვა „არისა“ გამოდის; ამ მაგალითშიც:

ძალად და გულად აჭობებს ეგ შენი შვილი პილოსა,  
ისარსა შავსა კლდეშიგან გააულებს, დასწუავს ნილოსა,  
უზაბარსა და ნიანგსა, ღრუბელსა დასაჩრდილოსა,  
ზღუას ადღულებს შიშითა, გურზითა დალენს პილოსა (1812).

პირველი და მეოთხე სტრიქონის რითმად ერთნაირი მნიშვნელობის შემცველი, ერთი და იგივე სიტყვა „პილოსა“ გვევლინება.

პირველ მაგალითში მეორე სტრიქონის ბოლო სიტყვა „არისა“ ერთმება უშუალოდ პირველი სტრიქონის სიტყვას „გვარისა“:

ზრძანა: „რა ვნახე მაღღური, სით არის ჩვენის გვარისა.  
ექვსასის წლისა კაცი ვარ, ჩემსა უბურე არისა“.

ხოლო მეოთხე სტრიქონის „არისა“ მესამე სტრიქონის სიტყვას „ნარიმანისა“:

ღმერთს მოუციხავს, ნიშანი არა სძეს ნარიმანისა,  
ასრე დაქმუნდა, ვითამცა ღვიძლ-გაპოხილი არისა.

აქაც ისეთივე მდგომარეობა გვაქვს, როგორც მეორე მაგალითში, სადაც პირველი „პილოსა“, როგორც სარიტმო ერთეული, უკავშირდება სიტყვას „ნილოსა“ და მეორე კი მესამე სტრიქონის ბოლო სიტყვას „დასაჩრდილოსა“. ორჯერ გამოყენებულ სიტყვას („არისა“ პირველ მაგალითში, „პილოსა“ მეორე მაგალითში), როგორც სარიტმო ერთეულს, არავითარი კავშირი არა აქვს ერთმანეთთან. ასეთ შემთხვევაში პოეტი სტროფული სისტემიდან კი არ გამოდის (მაშინ მას ოთხი სარიტმო ერთეული უნდა დაეძებნა), არამედ ბეითურ წყობას მიმართავს; ეს უფრო ცხადი ხდება შემდეგი მაგალითებით:

ზალს მისცა, დავედრა: „ეს შენ გჳონდეს ჩემუღლად,  
დაგეჳიროს, ფიცხლავ დაწვი, შემომივა სიცხე გულად;  
შენ მოგმართავ, რა შევიტყობ, მე წამოვალ ფიცხლავ შევლად.  
უსათუოდ მოგესწრები, მოვედები ცეცხლებერ ველად“ (1154).

აქ მეორე სტრიქონის სარიტმო სიტყვა „გულად“ შეწყობილია პირველი სტრიქონის ბოლო სიტყვასთან „ჩემუღლად“:

ზალს მისცა დავედრა: „ეს შენ გჳონდეს ჩემუღლად,  
დაგეჳიროს, ფიცხლავ დაწვი, შემომივა სიცხე გულად.

მეოთხე სტრიქონის ბოლო სიტყვა „ველად“ ერთმება მესამე სტრიქონის ბოლო სიტყვას „შეველად“:

შენ მოგმართავ, რა შევიტყობ, მე წამოვალ ფიცხლავ შეველად,  
უსათუოდ მოგესწრები, მოვედები ცეცხლებერ ველად.

აქაც:

არც ღიღისა კელმწიფისა ფახფურისა მინდეს შვილისი  
ამას როდამ იგონებდა, სევდა ჰკლევდა მეტად ხშირი;  
ზაღდასტანის გულსათვის უკენებოდა მას გლახ გული,  
სიყუარულით ცრემლსა ღვრიდა, აღარ ედგა, თუ სთქვა, სული (1271).



საქმე გვაქვს წყვილ ლექსებთან; პირველი წყვილი იქნება:

არც დიდისა კელმწიფისა ფახფურისა მინდეს შვილი  
ამას როდამ იგონებდა, სედა ჰკლავდა მეტად ხშირი,

სადაც „შვილი“ სიტყვის რითმად „ხშირი“ გამოდის; მეორე წყვილი:

ზალდასტანის გულისათვის უკნებოდა მას გლახ გული,  
სიუფარულით ცრემლსა ღვრიდა, აღარ ედგა, თუ სთქვა სული,

სადაც „სული“ ერთმემა სიტყვას „გული“.

ბ) რითმებად ერთნაირი სიტყვები გვხვდება; მაგრამ ასეთ შემთხვევებში საქმე გვაქვს ომონიმების გამოყენებასთან; როგორც ჩანს, ჩვენი პოეტისათვის ომონიმური წყობაც ცნობილი ყოფილა:

რა მოლარე გაეუბნა, წაუვიდა დალილს ფერი,  
შეშინდა და იგონებდა, თუ რა უთხრას მათი ფერი (1433<sub>1</sub>-<sub>2</sub>).

პირველი „ფერი“ აქ ნიშნავს საერთოდ ფერს („წაუვიდა დალილს ფერი“), ხოლო მეორე „ფერი“, „საკადრისის“, „შესაფერის“ მნიშვნელობითაა გამოყენებული (იგონებდა, თუ რა უთხრას მათი საკადრისი, მათი შესაფერო).

ერთმანეთი მონდომია თვით თავისა გონებითა,  
პირი უგავს სანდაროზსა როდამის გონებითა (1621<sub>1</sub>-<sub>2</sub>).

აქ, პირველი „გონებითა“ პირდაპირი მნიშვნელობითაა აღებული, ხოლო მეორე მოგონების მნიშვნელობით, ე. ი. პირი უგავს სანდაროზსა როდამის ხშირი მოგონებითაო.

სხვა მაგალითების წარმოდგენაც შეიძლება, სადაც ომონიმებია რითმებად გამოყენებული.

გ) პოეტთან, სპარსულ კლასიკურ პოეზიაში გაბატონებული ლექსთწყობის პრინციპების გამოყენების შემთხვევებიც გვხვდება:

ერანით აცი მოვიდა მაშვრალი ცხენთა რბევითა,  
ფალავანთ თავო, ისმინე, ჩვენ გაგახაროთ ჰე ვითა:  
ლეთის ბრძანებითა, ძე შენი, პირად გავსილი, მზე ვითა,  
ფასკუნჯთა გვერდით გაზრდილა, ლომი, საროსა ხე ვითა (1126).

აქ, სამი უკანასკნელი სტრიქონის სარიტმო სიტყვები („ჰე“, „მზე“, „ხე“) სტრიქონთა უკანასკნელი „ვითა“ სიტყვის წინ (ჰე ვითა, მზე ვითა, ხე ვითა) იკითხება.

ამ ბეითშიც:

ტახტ-გვირგვინი დააფიწყდა, მაზანდარას წასვლა უნა,  
აწ თავსაცა ნუ მოიფხან, მოლი ფიცხლავ, დაშლა უნა (2131).

ერთმანეთს ერთმემა არა „უნა“ და „უნა“, არამედ მათ წინ წარმოდგენილი სიტყვები „დაშლა“ და „წასვლა“.

რა მტვერი ატყდე, გუშაგთა ველარა ნახონ მთის მეთი,  
წამწამთა წინა შებისა რა გაანათებს მზის მეთი!  
არ დაბორკილდეს ვაეკაცი ეამსა სამოციის წლის მეთი,  
კიქა ორმოცდათვარამეთი გაქვს, გმართებს სამარის მეთი?!

<sup>1</sup> ესარგებლობთ ალ. ბარამიძის მიერ დადგენილი ტექსტითაც. ნარკვევები, II, 1940, 70.

რანიარი ვარიანტიდაც არ უნდა ავიღოთ ეს სტროფი, სპირიტუო სიტყვები მაინც იგივე (მთის, მზის, წლის, სამარის) რჩება.

აქაც რითმებად სტრიქონთა უკანასკნელი სიტყვის („მეტი“-ს) წინ წარმოდგენილი სიტყვები გამოდის.

საერთო სიტყვების ამგვარი განლაგება გაბატონებულია სპარსულ ლექსთწყობაში, მაგრამ იგი არაა უცხო ჩვენი პოეზიისათვის საერთოდ და კერძოდ „როსტომიანის“ პირველი გამლექსავისათვის.

„როსტომიანის“ გადამწერლები, ჩანს, ვერ ერკვეოდნენ საბაშვილის ლექსის სხვადასხვა სახეობაში (ბეითურ წყობაში, ომონიმების გამოყენებაში და სხვა), რის გამოც მისი ნამუშევარი აქა-იქ შერყენილა, სპირიტუო სიტყვები დაღუპულა; ამიტომ თხზულების იმ ნაწილშიც კი, რომლის გალექსვა საბაშვილს მიეკუთვნება, თუმცა არახშირად, მაგრამ მაინც გვხვდება ისეთი სტროფები, რომლებშიც მნიშვნელობითა და გაბგერებით ერთი და იგივე სიტყვებია რითმებად წარმოდგენილი.

„როსტომიანის“ მეორე გამლექსავი თურმანიძე ცდილობს ლექსთწყობაში მიჰბადოს საბაშვილს, მაგრამ იგი ამას ოდნავდაც ვერ ახერხებს. მას არ ესმის ლექსის ზომა; იგი, მართალია, თექვსმეტმარცვლოვანი სტრიქონებით გადმოსცემს ამბავს, მაგრამ ერთმანეთში ურევს მალალისა და დაბალი შაირის მუხლებს. ამიტომ მისი ნაწერი უფრო პროზაა, ვიდრე ლექსი, ისიც სტილისა და მხატვრულობის თვალსაზრისით გაუმართავი.

განვიხილოთ თურმანიძის ლექსების ერთი ადგილი:

საწუთროსა შემნახავო, შესაფერი ხარ ტახტისა,  
შენი ტანი უპირველად, თავი უტკივრად არისა;  
გავიგონე, რომ უცხო გზა თქვენ დაგიჭირავს დევისა,  
იმ ამბვისაგან ნათელი ჩემი დღე ბნელად არისა (5206).

აქ, ავტორი საბაშვილის ბეითურ წყობას თუ ჰბძავს; სიტყვა „არისა“ (მეორე სტრიქონში) ერთმება პირველი სტრიქონის ბოლო სიტყვას „ტახტისა“, ხოლო მეოთხე სტრიქონში „არისა“ შერითმულია სიტყვაზე „დევისა“.

ამ ბეითებში თუ სტროფში უკეთესი რითმები რომ ყოფილიყო გამოყენებული, იგი მაინც ბლაგვი ლექსის შთაბეჭდილებას დატოვებდა. აქ ზომაა არეული; პირველი ბეითის პირველი სტრიქონი მალალი შაირის ზომას შეიცავს, ხოლო მეორე სტრიქონი მალლით იწყება („შენი ტანი უპირველად“) და დაბალზე გადადის („თავი უმტკივრად არისა“).

მეორე ბეითის პირველი სტრიქონის პირველი ნახევარი („გავიგონე, რომ უცხო გზა“) მალალი შაირისაა, ხოლო მეორე ნახევარი („თქვენ დაგიჭირავს დევისა“) დაბალისაა; მეორე სტრიქონი კი მთლად დაბალი შაირისაა. აქ არც ერთ სტრიქონს ცალი არ დაეძებნება.

თურმანიძისათვის, როგორც ჩანს, ძირითადია სტრიქონებში მარცვლთა თანაბრობის დაცვა, მაგრამ მათი განლაგება, მახვილი, ტონი და სხვა უყურადღებოდაა დატოვებული. ამიტომ მთელ მის ნაშრომში ძალიან იშვიათად თუ დაიძებნება ზომით გამართული სტროფები. თუ ეს უკანასკნელნი სხვა მელექსის შალაშინის გაკერის შედეგად არ არიან მიღებულნი.

პოეტური მეტყველების თვალსაზრისით „როსტომიანი“ არ ჩაითვლება ლარიბ ლიტერატურულ ნაწარმოებად. საბაშვილის მიერ შემუშავებულ ნაწილ-

ში საკმაო ოდენობით გვხვდება პოეტური მეტყველების მომხიბლავი ნიმუშები: ეპითეტები, მხატვრული შედარებები და მეტაფორები<sup>1</sup>.

პოეტი მთელი თავისი შემოქმედებითი უნარით ცდილობს შეამკოს თხზულების გმირები; იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს სატრფიალო-სამიჯნურო სცენების პოეტურ გაფორმებას და ამ სცენებში მონაწილეთა მხატვრულ აღწერას. მომხიბლავი პოეტური ფერებითაა დახატული მერაბ შაჰის ასული როდამი (სპ. როდაბე) და მისი მოტრფიალე ზაალი; ყურადღებას იპყრობენ სხვა გმირთა — როსტომის (სპ. როსთემ), ზურაბის (სპ. სოჰრაბ), თუმიანისა (სპ. თეჰმინე) და სევდაოზის (სპ. სევდაბე) მხატვრული აღწერილობანიც. პოეტს ქალთა სილამაზის დახატვისათვის მეტი ფერები აქვს გამოყენებული, ვიდრე სხვა შემთხვევაში.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიაც მდიდარია მხატვრული სახეებით; ფირდოუსი ნარნარად მომდინარე ლექსებში უხვად აქსოვს პოეტური მეტყველების კლასიკურ ნიმუშებს; მისი სახე ყოველთვის ნათელია და მიმზიდველი; ფირდოუსიმ შექმნა პოეტური სახეების მთელი სამყარო; მისგან ბევრი პოეტია დავალებული.

„როსტომიანი“ შუალობითა თუ უშუალოდ „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიაზეა დამოკიდებული; ორივე ნაწარმოებში ერთი და იგივე ამბავია გადმოცემული, მაგრამ ეს საერთო ამბავი სხვადასხვა პოეტურ ჩარჩოშია მოთავსებული, სხვადასხვაა მისი პოეტური დამუშავებისა თუ გაფორმების გზები.

მოვლენათა პოეტური გააზრებისა და მხატვრული ფერების თავისებური განლაგების თვალსაზრისით ქართული ვერსიის შემუშავებელი დამოუკიდებელი პოეტის სახეს გვიჩვენებს.

---

<sup>1</sup> ხოსრო თურმანიძის მიერ შესრულებული ნაწილი კი პოეტური მეტყველების თვალსაზრისით არ ჩაითვლება საინტერესო ლიტერატურულ ქმნილებად. თურმანიძე, როგორც ჩანს, ვერ ახერხებს სპარსული ტექსტის მხატვრული სახეების დაძლევის, ასე, მაგალითად, სპარსულში კვითხულობთ:

(ესფენდიარმა) ერთი ჭალა დაინახა, ვითა სამოთხე,  
თითქოს ცას მასზე ვარდ-ზამბახი მოუბნეცია,  
მზე არა ჩანდა ხეთა სიმრავლით.  
გამოდიოდნენ წყარონი, ვითა ვარდისა წყალნი (Vull., 1595 12-13).

თურმანიძესთან ეს ადგილი ასეა გადმოცემული:  
სპანდიატ რა შინბი ნახა, სამოთხისა დასაგვანი,  
მინდორი მწვანე შეენოდა, ხევნარი იყო მრავალნი;  
დაჭდა და სამი ლეინო სეა და სხვა (სტროფი 5421 1-2).

სპარსულში კვითხულობთ:

როცა მალლიდან მზემ გვირგვინი გამოაჩინა,  
პაერმა მიწაზე გახსნა საიდუმლო:  
სასახლიდან ადგა ქოსის ხმა,  
მიწა რყინად იქცა და ცა აბანოსად (Vull., 1188 17-18).

თურმანიძე ამას ასე გადმოგვემს:

რა გათენდა, ქოსსა ჰკრეს და ნაღარასა, წამოვიდეს“ (სტრ. 54051).  
ამ მაგალითებით (და ასეთები შეიძლება გამრავლდეს) ჩანს, რომ თურმანიძე აუბრალოვებს, ამარტივებს „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილ პოეტურ სურათებს; იგი დაბალი ლირსების მხატვარია.

„როსტომიანი“ უმთავრესად შემდეგი შედარებები .და.მეტაფორება გამოყენებული:

ა) თ ვ ა ლ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს — „მელნის ტბები“ („თმა და წვერი დაეგლიჯა, მელნის ტბათა ცრემლსა ლურიდა“, 2881; „მელნის ტბათა ნაუბარი თვალთა ცრემლი იღვრებოდა“, 1090); „მელნის მორევი“ („...ტანი მიუგავს საროსა... თვალნი მელნისა მორევისა, მართ ცისკრად დასადარისა“, 1250); „ნარგიზნი“ („ორნი ნარგიზნი მათ ზედან ნათობენ, ვითა მთვარენი“, 2495) და სხვ.

ბ) წ ა რ ბ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს — „მშვილდი“ („წარბი შავსა მშვილდსა უგავს, თმა დაკეცილთ საგდებელსა“, 2632) და სხვ.

გ) თ მ ი ს თ ვ ი ს — „საგდებელი“ („ტანი მიუგავს საროსა... თმა საგდებელსა ნაგრესსა, გიშრითა დანაფიცარსა“, 1252; „თმა ელვარე სიშავითა მრავალ-კეცსა საგდებელსა“, 1751); „გიშერი“ („ვერცხლისა მსგავსსა ტანზედა გიშრისა თმანი ჰფენიან“, 1253); „გვირგვინი“ („უგავს, რომ ედგას გვირგვინი ლალის დაწუს დაუჩრდილოსა“, 1446) და სხვ.

დ) ბ ა გ ი ს ა თ ვ ი ს — „ძოწი“ („ზურაბ იკბინა ბაგესა, ძოწსა ბროლისა კბილითა“, 2671); „ვარდის ფურცელი“ („ვარდის ფურცელთა ბაგეთა ჰგავს მარგალიტი წყობილი“, 1359); „ვარდი გაუშლელი“ („პირი მზესა უღრუბლოსა უგავს იმის სინათლესა... ბაგენი და საუბარნი—ჭერეთ ვარდსა გაუშლელსა“, 1751); „სამოთხე“ („ბაგენი სამოთხეს უგავს, თუ სიტყვა: „ელვარე მზე არი“, 1252) და სხვ.

ე) პ ი რ ი ს ა თ ვ ი ს — „გავსილი მთვარე“ („ტანი მიუგავს საროსა... პირი გავსილსა მთვარესა, მართ მზისა მეჭუფთაროსა“, 1250); „ბროლის ფიქალი“ („წარბნი აჩისა მშვილდს უგავს, პირი ბროლისა ფიქალსა“, 1251); „ვარდი“ („პირი ვარდს უგავს როადაძს, იყო დალილი ხლებული“, 1429); „მნათობი“ („პირად მნათობი, თმა-თეთრი, დაწვე-ლალი, გაწითლებული“ 1147); „მზის ალი“ („თეთრის თმითა დაბურვილი, პირად ვარდი, მზისა ალი“, 1122); „მზე“ („მინდა თმა-თეთრი ზალდასტან, პირად მზე, ალვა-ტანობა“, 1270) და სხვ.

ვ) ტ ა ნ ი ს ა თ ვ ი ს — „სარო“ („ტან-სარო და პირად მთვარე, შვენებითა მსგავსი მზისა“, 1400); „ალვა“ („გრამალ-ქარქაში შემოირტყა, ალვა-ზრდილი აემართა“, 2232). ტანის ელვარების გამოსახატავად: „ბროლი“ („ტანი ბროლი, საროს მსგავსი, შეძრწუნდების, ილეოდა“, 2920); „ვერცხლი“ („ვერცხლისა მსგავსსა ტანზედა გიშრისა თმანი ჰფენიან“, 1255) და სხვ.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიაში ამ საგნებისათვის უმთავრესად შემდეგი შედარებები და მეტაფორები გამოყენებული:

ა) თ ვ ა ლ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს — „ნარგიზი“<sup>2</sup>.

فرو برد سر سرورا داد خم بترکس کل سرخرا داد نم

დაბლა დახარა საროს თავი,

ნარგიზიდან წითელ ვარდს ნამი აპკურა (1815);

„კუპრი“:

سیدش مژه دیدگان قیرگون چو بسد لب و رخ بکردار خون

1 „წარბნი აჩისა მშვილდს უგავს“—S—1505 ხელნაწერის მიხედვით ვკითხულობთ.

2 სპარსულში ეს სიტყვა იკითხება როგორც „ნარგის“.

თეთრია მისი (ზაალის) წამწამები, თვალეები კი კუპრის ფერი,  
ვითა ძოწი ბაგენი და ლაწენი სისხლისა ფერნი (140<sub>2</sub>) და სხვა.  
ბ) წ ა რ ბ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს — „მშვილდი“:

دو ابرو کمان و دو گیسو کند یاا بکردار سرو بلند

ორი წარბი-მშვილდები და ორი ნაწნავი საგდებელი,  
სიმალლით მსგავსი მაღალი საროსი (140<sub>2</sub>) და სხვა.

გ) თ მ ი ს ა თ ვ ი ს — „საგდებელი“:

یاا بلند و بگیسو کند زبانش جو خنجر لبانش جو قد

ტანად მაღალია და ნაწნავეები აქვს ვითა საგდებელი.  
მისი ენა ხანჯალია და ბაგენი—შაქარი (384<sub>17</sub>);

„გვირგვინი“:

که از سرو بالاش زیباتر است زمشک سیه بر سرش افسراست

ის მაღალ საროზედაც უმშვენიერესია,  
თავს მუშკის შავი გვირგვინი უდგას (383<sub>16</sub>);

დ) ბ ა გ ი ს ა თ ვ ი ს — „ძოწი“.

جو بسد لب و رخ بکردار خون

ვითა ძოწი ბაგენი და ლაწენი სისხლისა ფერნი (140<sub>2</sub>);  
„ლალი“:

لب لعل رودابه پر خنده کرد

ბაგე-ლალი როდაბემ ღიმილით ააგსო (156<sub>8</sub>) და სხვა.  
ე) პ ი რ ი ს ა თ ვ ი ს — „ვარდი“:

که هرگز ندیدیم زین گونه شید رخی همچو گل روی و موش سید

არასოდეს არ გვინახავს ამგვარი მზე,  
პირი, ვითა ვარდი, თმა და წვერი თეთრი (162<sub>7</sub>);

„გაზაფხული“:

یااا چو سرو و برخ چون بهار بهر چیز ماننده شهریار

სიმალლით, ვითა სარო და სახით, ვითა გაზაფხული,  
ყველაფრით მსგავსი შაპრიარისა (65<sub>9</sub>);

„სამოთხე“:

زسر تا یبایش بکردار عاج برخ چون بهشت و یااا جو ساج

თავიდან ფეხებამდე მსგავსია სპილოს ძელისა,  
სახით სამოთხე<sup>1</sup> და სიმალლით ჭადარი (150<sub>7</sub>);

<sup>1</sup> შაქანის ტექსტი აქ კითხულობს „გაზაფხულს“.

„მთვარე“:

اگر ماه جوئی همه روی اوست و کر مشک بوئی همه موی اوست

თუ მთვარეს ეძებ, მთლად მისი სახეა,  
თუ რომ მუშკს ყნოსავ—მთლად მისი თმაა (150<sub>12</sub>);

„მზე“:

بیلا ز سرو سهی برترست چو خورشید تابان بدو بیکرست

სიმაღლით სწორ საროზე უმჯობესია,  
ვით მზე ელვარე მისი სახეა (454<sub>18</sub>) და სხვა.

ვ) ტ ა ნ ი ს ა თ ვ ი ს — „სარო“:

بر آمد سهی چشم گلرخ پیام چو سرو سهی بر سرش ماه تام

გადმოდგა აივანზე შავთვალა და ვარდისა სახე,  
ვითა სწორი სარო და მასზე სავესე მთვარე (164<sub>5</sub>);  
ელვარების გამოსახატავად: „ვერცხლი“:

یکی سرو سیمین با رنگ و بوی

ერთი ვერცხლის საროა ფერით და სურნელებით,  
(160<sub>13</sub>);

„სპილოს ძვალი“:

ز سر تا پایش بکردار عاج

თავიდან ფეხებამდე მსგავსია სპილოს ძვლისა (150<sub>7</sub>) და სხვა.

ერთი მუხედვითაც ცხადი ხდება, რომ „როსტომიანში“ გამოყენებული შედარება-მეტაფორები „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიაში გამოყენებულ შედარება-მეტაფორებს უახლოვდება; ხშირად, თუ ცალ-ცალკე ავიღებთ პოეტური მეტყველების ნიმუშებს, სრულს დამთხვევასთანაც გვექნება საქმე. მაგალითად, ორივე ვერსიაში „სარო (ტანისათვის), „საგდებელი“ (თმისათვის), „ნარგიზი“ (თვალებისათვის) და სხვა, როგორც მეტაფორები, ერთი და იგივე მნიშვნელობითაა აღებული.

„როსტომიანის“ პოეტური ფერების დიდი ნაწილი საერთოდ არ არის უცხო „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიისათვის, მაგრამ „როსტომიანის“ პოეტური მეტყველების საერთო სურნელება არ არის სპარსული პოეზიიდან მონაქროლი. „როსტომიანში“ ქართველი პოეტის მიერ დამოუკიდებელი პოეტური აზროვნების შედეგად, ამ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უმრავლეს შემთხვევაში საერთო პოეტური ფერების, შედარება-მეტაფორების ახალი გააზრება და განლაგება გვაქვს,—გარემოება, რაც ქართულ ვერსიას აშორებს სპარსულს და დამოუკიდებელი ნაწარმოების სახეს აძლევს.

სპარსულში როდაბეს სილამაზე ერთგან ასეა აღწერილი:

ფარდასა შიგან მას ერთი ასული ჰყავს,  
რომლის სახე მზეზე უმჯობესია;  
თავიდან ფეხებამდე მსგავსია სპილოს ძვლისა,  
საბით სამოთხეა და სიმაღლით ჰადარი;

მის ვერცხლის ყელზე ორი მუშეის საგდებელია,  
 რომელთა ბოლოები დამსგავსებულია რგოლებს ფეხისას;  
 ლოყები მისი, ვითა ბროწეული და ბაგენი, ვითა ალუბალი,  
 მის ვერცხლოვან მკერდზე ამოზრდილა ორი ბროწეული;  
 მისი თვალები მსგავსია ორის ნარჯიზისა ბაღად,  
 მის წამწამებს სიშავე მოუტაცუნია ყვავის ფრთისაგან.  
 მისი ორი წარბი მსგავსია ტარაზულ მშვილდისა<sup>1</sup>  
 და დაფარულია უნაზესი მუშეის სურნელით.  
 თუ მთვარეს ეძებ—მთლად მისი სახეა.  
 თუ რომ მუშეს უნოსავე—მთლად მისი თმაა;  
 იგი სამოთხე არის მორთული,  
 სახესე სამკაულით, საუნჯითა და მხიარულებით (150 6—19).

ქართულში ამის საბადლოდ იკითხება:

ქალი უდგს გასათხოველი, ფარდაგსა შიგან აროსა,  
 სამოთხის წყლითა ნარწყავსა ტანი მიუგავს საროსა,  
 პირი გავსილსა მთვარესა, მართ მზისა მეჭუფთაროსა,  
 თვალნი მელნისა მორეგსა, მართ ცისკრად დასადაროსა.  
 წარბნი აჯისა მშვილდს უგავს, პირი ბროლისა ფიქალსა,  
 წამწამი წმინდად გათლილსა ეკალ-მუხისა ისარსა,  
 ის დასწყავს მისთა მკერეტელთა, ვინ დაუღებვის მის აღსა .  
 თმა საგდებელსა ნაგრეხსა, გიშრითა დანაფიცარსა.  
 ვით ნახო მისი თვალ-წარბი, ბრძანებ თუ: „უორნის ფრთე არი“  
 ბაგენი სამოთხეს უგავს, თუ სთქვა: „ელუავე მზე არი“  
 კბილნი მარგალიტს წყობილსა, ძონსა, აყიყსა ზიარი,  
 ვინც იმის შეყრას ეღირსოს, ვეკობ, არ მიკვდეს ზიანი.  
 ვერცხლისა მსგავსსა ტანზედა გიშრისა თმანი ჰფენიან,  
 ვით ზოალი და მარცხი წმიდასა ცასა შეენიან...  
 იისი სახე და სიტურფე ბასტანელთ ვერ დასწერიან,  
 მისებრი ტურფა მნათობი არცაეის ამბად სმენიან!  
 თუ სთქვა: „მას შიგან მიწისა ნაყოფი არ იპოების,  
 კმა-ტბილი, სიტყუა-ნარნარი მისებრი ვინ იშობების?  
 მზე ბანოვანთა თავადი მკერეტელთა გულსა შოების,  
 მალრბით მაშრიყამდისინ, ზღვით ცის კიდემდის იქების!  
 არ იპოების მისებრი საწუთროს მაშვენებელი,  
 ღირსნი იმისის ნახვისა იშვებენ მისნი მზლებელი,  
 მისთა მკერეტელთა საკმილი, ცეცხლი დაეცოს მგზებელი,  
 ვინც ახლავს, სისხარული აქუს, გაუნათლდების დღე ბნელი“  
 (სტრ. 1250—1255).

სპარსულში გამოყენებული შედარებებიდან ქართულში გვხვდება „მთვარე“ (პირისათვის), „საგდებელი“ (თმისათვის) და სხვა, მაგრამ მათ, როგორც ერთი მთლიანი პოეტური სურათის შემადგენელ ელემენტებს, აქ სხვა გააზრება ეძლევა და სხვა ადგილი აქვთ მიჩნეული.

სპარსულში ზოდამის სახე „მთვარესთანა“ შედარებული („თუ მთვარეს ეძებ—მთლად მისი სახეა“); ქართულში კი „გავსილ მთვარესთან“ („პირი გავსილსა მთვარესა“); ამავე დროს აქ ეს შედარება გადმოტანილად პირველსავე, სტრიქონებში (სპარსულში იგი: „ბოლო სტრიქონებში იკითხება) და შეერთებულია მეორე შედარებასთან („მზის მეჭუფთარო“), რომელიც, თავის მხრივ, სპარსულში გამოყენებული შედარების („მისი სახე მზეზე უმჯობესია“). სანაცვლოს წარმოადგენს; ამნაირად გადაჯგუფებუ-

<sup>1</sup> ტარაზი ლამაზებით განთქმული ადგილია თურქესტანში.

ლი და გადააზრებული შედარებების შეერთების საფუძველზე ჩვენ ვღებულობთ პოეტურ სახეს („ტანი მიუგავს საროსა.. პირი გავსილსა მთვარესა, მართ მზისა მეჭუფთაროსა“), რომელიც სპარსულში წარმოდგენილ სახეს შორდება.

სპარსულით თმა „მუშყის საგდებელია“, ქართულით ყი იგი „ვიშრით დანაფიცარი ნაგრები საგდებელია“, „გიშერია“. ; სპარსულში წამწამები „ყვავის ფრთასთანაა“ შედარებული; ქართულში წამწამებისათვის სულ სხვა შედარებაა („ეკალ-მუხის ისარი“) გამოყენებული, ხოლო ყორნის (და არა ყვავის) ფრთას თვალ-წარბია შედარებული („ვით ნახო მისი თვალ-წარბი, ბრძანებ თუ: „ყორნის ფრთე არი“).

ჩანს, რომ სპარსულიდან აღებულ შედარებებს (თუ შეიძლება ასეთ შემთხვევაში ისინი სპარსულიდან აღებულად ჩაითვალოს), ქართულში სხვა გააზრება აქვთ მიღებული. გარდა ამისა, ქართველი პოეტის მიერ აქ შეტანილია ისეთი ფერები, შედარება-მეტაფორები, რომელთაც სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილი სრულებით არ იცნობს.

ქართულში წარმოდგენილი აღწერის მიხედვით, როდამის თვალები „მელნის მორეცია“ (სპარსულში ჰვალეები ნარგოზთანაა შედარებული), მისი პირი „ბროლის ფიქალია“, „ზოალი და მარხია“, მისი წამწამნი „წმინდად გათლილნი ეკალ-მუხის ისარნია; მისი ბაგენი „სამოთხეა“ და კბილნი „მარგალიტი წყობილი“; „ხმ-ტკბილი“, „სიტყვა-ნარნარი“ როდამი „ელვარე მზეა“, „მნათობია“, „საწუთროს მაშვენებელია“, რომლისა შიგან „მიწის ნაყოფი არ იპოების“ (ე. ი. ციურია)<sup>1</sup>.

ქართულ-სპარსულ ვერსიებში წარმოდგენილ როდამის აღწერილობათა ერთმანეთთან შედარებით ირკვევა, რომ ჩვენ აქ ორი სხვადასხვა ხელოვანის მიერ სხვადასხვა ფერებით დახატული ერთი ობიექტის (ამ შემთხვევაში როდამის) ორი სხვადასხვა პოეტური სურათი გვაქვს.

„როსტომიანში“ ძალიან ხშირად მხატვრული გააზრება ეძლევა იმას, რაც სპარსულში უბრალოდ, ყოველგვარი შედარების გარეშეა გამოთქმული. ასე, მაგალითად, სპარსულ ტექსტში, ზურაბისა და ფალავანი ქალის—გურდაფრიდის (ქართ. გულდაფარ, გულდაფრინ) ბრძოლის ეპიზოდში ვკითხულობთ:

جوسراب شیر اوزن اورا بديد بخديد و لبرا بدنان گريد

როცა ზურაბმა—ლომმა მამაცმა ის დაინახა,  
გაიცინა და კბილით ბაგეს იკბინა (4501).

ქართულში ამას („კბილით ბაგეს იკბინა“) მხატვრული გააზრება აქვს მიღებული:

ზურაბ იკბინა ბაგესა, ძოწსა ბროლისა კბილითა (2671).

აქ ბაგე „ძოწსაა“ შედარებული და კბილი „ბროლს“ იმ შემთხვევაში, როცა სპარსულში, როგორც ვნახეთ, ამგვარ რამეს ადგილი არა აქვს.

სპარსულში როსტომისაგან მის მიერ განგმირული შვილის—ზურაბის დატირება ასეა გადმოცემული:

<sup>1</sup> აქ აღნიშნული შედარებები სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილზე, როგორც ეს ზემოწარმოდგენილი თარგმანიდანაც ჩანს, არ იკითხება.



چو بگشاد خفتان و مهره بدید همه جامه بر خوشتر بر درید  
 همی گفت کای کشته بر دست من دلیر و ستوده بهر انجمن  
 همی ریخت خون و همی کند موی سرش برز خاک و بر از آب روی

როცა გაუხსნა ხაფთანი და ის მძივი დაინახა,  
 ცანხე სამოსი შემოივლია;  
 ამბობდა: „მოკლულო ჩემი ხელითა,  
 გულოვანი და ქებულო ყოველ კრებულში“.  
 ღვრიდა სისხლსა და იგლეჯდა თმას ს;  
 თავზე ეყარა მიწა და სახეზე ცრემლები (50410\_2) <sup>2</sup>.

ქართულში ამის საბადლოდ იკითხება:

მერმე გაუქსნა ხაფთანი, ელევა გამოჰკრთა, შზე ვითა,  
 მძივი იცნა და ატირდა, როსტომ ყუიროდა, მთა ვითა,  
 გარდაიხივა საყულო, გრგვინავს, მღელვარე ზღვა ვითა,  
 ვაი, შველო, ჩემგან მოკლულო, ტირს, ამას მოსთქუამს ვაითა!  
 ვაი უებროვ ფალავანო, ტირილით როსტომ ყუიროდა.  
 შეილობით მოსთქუამს საბრალოდ, თავს მიწა გარდასცივოდა,  
 მინდორთა პფრეწდა ქელითა, სისხლი და ოფლი სდიოდა,  
 ცრემლისა ნაეულად თვალთაგან ძოწისა წყარო სცივოდა.

(სტრ. 2871—2872).

აქ ზურაბის ტანის ელვარება მზის ელვარებასთან („ელვა გამოკრთა, შზე ვითა“), როსტომის ყვირილი მღელვარე ზღვის გრგვინავსთან („გრგვინავს, მღელვარე ზღვა ვითა“) და ცრემლები ძოწის წყაროსთანაა შედარებული („თვალთაგან ძოწისა წყარო ცვიოდა“).

სპარსული ტექსტის სათანადოდ ადგილზე მსგავს შედარებებს ვერ ვხვდებით. ქართულ ტექსტში ისინი ქართველი პოეტის მიერაა შეტანილი, გადააზრებულია სურათი და, შეიძლება ითქვას იგი ქართულში უფრო მხატვრული ფერებითაა წარმოდგენილი, ვიდრე სპარსულში.

ქართული ტექსტის ასეთი სახის თავისებურებების ცხადსაყოფად ბევრი მაგალითის მოტანა შეიძლება, მაგრამ ნათქვამიდანაც, ვფიქრობთ, ნათელი ხდება „როსტომიანის“ გამლექსავის მეთოდი, მისი მხატვრული მეტყველების გზა<sup>3</sup>. ქართული ტექსტის ასეთი სახის თავისებურებანი არ არის გამოწვე-

<sup>1</sup> გამოთქმაში „ღვრიდა სისხლს“ არ იგულისხმება ცრემლები. აქ იგი ასე უნდა გაიგოთ: როსტომი მწუხარების გამო ისე იგლეჯდა ტანს, რომ ხორციდან სისხლი გამოდიოდა.

<sup>2</sup> სიტყვაიტყვით: თავი სახეე ჰქონდა მიწით (მტვრით) და სახე წყლით (ე. ი. ცრემლებით).

<sup>3</sup> შეიძლება გვითხრან: „როსტომიანის“ ძირითადი ნაწილი, რაც საბაშვილს მიეწერება, წარმოადგენს გალექსავს ადრევე პროზად შესრულებული თარგმანისას, რომელიც, შესაძლებელია, შეიცავდა პოეტური მეტყველების ყველა იმ თავისებურებას, რაც გალექსილს ახასიათებს და მხატვრული ფერების შერჩევის თვალსაზრისით მისი გამლექსავის, მაშასადამე, სპარსული წყაროს არამცოდნის უნარიანობის (თუ ასეთის შესახებ შეიძლება რაიმე წარმოდგენა ვიქონიოთ იმ შემთხვევაში, როცა „როსტომიანის“ ქართული პროზაული ვერსია არსად ჩანს და, მაშასადამე, მასთან ლექსითი ვერსიის შედარებას მოკლებული ვართ) დაპირისპირება სპარსული ვერსიის მონაცემებთან უმართებულო იქნება.

ჩვენთვის, ლაპარაკია რა პოეტური მეტყველების თვალსაზრისით „როსტომიანის“ გაქართულებაზე, საბოლოოდ სულ ერთია, ახდენს ამას საბაშვილის წინამორბედ—პროზაული ვერსიის გადმოღობი, თუ თვით საბაშვილი, თუმცა „როსტომიანის“ სპარსულ ტექსტთან შე-

ული თავისებურებებით „შაპ-ნამეს“ იმ სპარსული ვერსიებისა, რომლებსაც „როსტომიანი“ უკავშირდება.

სპარსული ლექსითი ვერსიების თავისებურებანი უმთავრესად მდგომარეობს ცალკეული ამბების შეცვლაში, სხვა საგმირო ნაწარმოებებიდან ცალკეული თავებისა და ადგილების შემოერთებაში და სხვა, და არა ძირითადი ეპიზოდების პოეტური ფერების შეცვლა-გადასხვაფერებაში, გარემოება, რითაც „როსტომიანი“ ხასიათდება<sup>1</sup>.

წარმოდგენილი მაგალითების ანალიზი გვარწმუნებს, რომ ქართველი პოეტი ზოგჯერ თვით ახდენს ამა თუ იმ ადგილის პოეტურ გააზრებას და „შაპ-ნამეში“ წარმოდგენილ მხატვრულ ფერებს მისი პოეტური გემოვნების მიხედვით ცვლის, ასხვაფერებს<sup>2</sup>.

ყველაფერი ეს, ჩვენი აზრით, გამოწვეულია „როსტომიანის“ გამლექსავეზე არა სპარსული, არამედ ქართული პოეტური მეტყველების მძლავრი გავლენით. საბაშვილი, მხატვრული ფერების შერჩევისა და შედარება-მეტაფორების განლაგების თვალსაზრისით, რუსთველის გავლენას უფრო განიცდის, ვიდრე სპარსული პოეზიისას<sup>3</sup>. ამიტომაც „როსტომიანის“ გმირების შემამკობელ ფერთა შორის რუსთველის პოეტური ფერებიც გამოსკვივის.

ასე, მაგალითად, „როსტომიანში“ თვალები გარდა „ნარგიზისა“, „მელნის ტბებთან“ და „მელნის მორევეთანა“ შედარებული („მელნის ტბათა ნაგუბარი თვალთა ცრემლი იღვრებოდა“, სტროფი 1050; „რანი მიუგავს საროსა.. თვალნი მელნისა ვერევა, მართ ცისკრად დასადაროსა“, სტროფი 1250ა), ისევე როგორც „ვეფხისტყაოსანში“ („მელნისა ტბათათ იღვრების საესე სათისა რუბები“, სტროფი 1146, „შიგან მელნისა მორევესა, ცურავს გიმრისა ნავი სად“, სტროფი 1253ე და სხვა)<sup>4</sup>.

დარება იმას ადასტურებს, რომ მისი ძირითადი ნაწილის გამლექსავეც მცოდნეა სპარსული ტექსტისა და „როსტომიანის“ ლექსად უმუშავებისას, აქა-იქ, ქართული პროზაული ვერსიის დაზინების შემთხვევაში, სპარსულ „შაპ-ნამეს“ მიმართავს. მაშასადამე, მისი მოქმედება შეგნებულა.

<sup>1</sup> „როსტომიანიც“ არაა მოკლებული, როგორც ეს უკვე ვიცით, ცალკეული ამბის შეცვლას (შეცვლილია, მაგალითად, ზაალის გარდაცემის ამბავი) და სხვა საგმირო ნაწარმოებიდან ცალკეული თავების შემოერთებას (შემოერთებულია, მაგალითად, მთელი რიგი თავები ფირდოუსის მიმბაძველის ნაწარმოებიდან—„ბარზუ-ნამედან“). მაგრამ ჩვენ აქ მხედველობაში ის გარემოება გვაქვს, რომ „როსტომიანში“, იმ ეპიზოდებშიც კი, რომლებიც უდავოდ ვარიანტულად განსხვავებულ სპარსულ ტექსტებთან არ არიან დაკავშირებულნი, მხატვრული სახეობა შეცვლილ-გადასხვაფერებულ.

<sup>2</sup> ალ. ბარამიძის აზრით, ქართველი მელექსე იშვიათი ოსტატობით ახერხებს ცალკე ეპიზოდების თავისებურ მხატვრულ დამუშავებას, იგი დიდი შემოქმედებითი უნარის მქონეა („ნარკვევები“, II, გვ. 58).

<sup>3</sup> ი. აბულაძემ აღრევე შენიშნა (ვერსიები, I, გვ. 440. შენიშ. მე-6, გვ. 562, შენიშ. მე-3, გვ. 624, შენიშ. მე-3 და სხვა), რომ „როსტომიანის“ გამლექსავეც „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკასა და ცალკეულ გამოთქმებზე დასესხებული; მკვლევრის მართებული აზრითვე, რუსთველის ქნარის ძლევაშილიების ძლიერი გავლენით, აღრევე შესრულებული პროზაული თარგმანების საფუძველზე წარმოიშენნ „შაპ-ნამესა“ და მისი მიმბაძველების ნაწარმოების ქართული ლექსითი ვერსიები, რომლებშიც ჩვენ გვაქვს რუსთაველის მიერ ჩამოყალიბებულის ძველი პოეტური ფორმის რამდენადმე შენარჩუნება“ (ვერსიები, I, X II).

ჩვენი პოეტი იცნობს რუსთველს და ერთგვარი შევიძრების მიზნით მასთან ბაასსაც კი მართავს („ნაძლევე ვარ რუსთველისა, თუ მეტი ქნა ჩემოდნობა“), სტროფები 3599—3600.

<sup>4</sup> თვლების „მელნის ტბასთან“, ან „მელნის მორევეთან“ შედარება უცნობაა „შაპ-ნამესათვის“. „როსტომიანიდან“ აქ წარმოდგენილი სტრიქონები, არც მათი სანაცვლო „შაპ-ნამეს“ ტექსტის შესაფერ ადგილებზე (Vullers, გვ. 133 და გვ. 150) არ იკითხება,

„როსტომიანში“ ბაგე „ძოწთან“, ხოლო კბილი „მარგალიტან“ ან „ბროლიანა“ შედარებული („ბაგენი სამოთხეს უგავს... კბილნი მარგალიტს წყობილსა, ძოწსა, აყყსა ზიარი“, სტროფი 1252<sub>3</sub>; „ზურაბ იკბინა ბაგესა, ძოწსა ბროლისა კბილითა“, სტროფი 1671<sub>1</sub>)<sup>1</sup>, ისევე როგორც „ვეფხისტყაოსანში“ („შუა ძოწსა და აყყსა სკვირს მარგალიტი ტყუბები“, სტროფი 1146<sub>4</sub>; „ენახე ძოწსა მარგალიტი გარე ტურფად მოემაზრა“, სტროფი 536<sub>3</sub>; „ვარდი გააპის, გამოჩნდის მუნ ბროლი გამოშკირვალი“, სტროფი 1294<sub>4</sub> და სხვ.).

„ვეფხისტყაოსნის“ გავლენით („მელნისა ტბათა მიჯარვით ჰბურავს გიშრისა კერითა“, სტროფი 1009<sub>4</sub>; „ქალი ტირს და კრემლსა აფრქვევს ჰხრის ყორნისა ბოლო ფრთათა, სტროფი 46<sub>4</sub>) „როსტომიანში“ თვალ-წარბი „გიშერთან“ („შავნი გიშრისა თვალ-წარბნი როდამს შეენოდა წყობილი“, სტროფი 1359<sub>3</sub>) და, აგრეთვე, „ყორნის ფრთასთანა“ შედარებული („ვით ნახო მისი თვალ-წარბი, ბრძანებ თუ: „ყორნის ფრთე არი“, სტროფი 1252<sub>1</sub>)<sup>2</sup>.

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირების მსგავსად „როსტომიანის“ გმირებიც „დილის ცისკართან“, „მზის შუქთან“ და „მზეთა მზესთანა“ შედარებული. ქართული პოეზიის სხვა ნიმუშების მსგავსად „როსტომიანის“ პოეტური სახე-ებოც ფაქიზ და პაეროვანია; ჩვენი ძეგლი გვირდს უელის „შაჰ-ნამეში“ გამოყენებულ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, გემოს შეგრძნების გამომხატველ ისეთი სახის შედარებებს, როგორცაა, მაგალითად: „მისი ენა ხანჯალია და ბაგენი—შაქარი“ (154<sub>17</sub>), „თითქოს ლვინო წვეთს მისი ლოყებიდან“ (160<sub>14</sub>), „მის ვერცხლოვან მკერდზე ამოზრდილა ორი ბროწეული“ (150<sub>9</sub>) და სხვა მისთანებს.

„როსტომიანი“ „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგ ლექსად დაწერილი პირველი დიდი ძეგლია, რომელიც ერთგვარ ტონსა და მიმართულებას აძლევდა მის მომდევნო მწერლობას. იგი, პოეტური მეტყველების თვალსაზრისით, როგორც ქართული კლასიკური პოეზიის ტრადიციების გამგრძელებელი, ერთგვარ შემაკავშირებელ რგოლად გამოდის კლასიკური და აღორძინების ხანის პოეზიისა.

„როსტომიანი“ ძალიან ცნობილი გამხდარა ჩვენში. მისი გმირების სახელთა დიდი ნაწილი ქართულ ეროვნულ სახელებად ქცეულა<sup>3</sup>. „როსტომიანში“ მოთხრობილი საგმირო-სამიჯნურო ამბების ნაწილი ხალხში გასულა და ქართული ფოლკლორის სამკაულებს წარმოადგენს. „როსტომიანი“, როგორც ამას აღნიშნავს კ. კეკელიძე, უდიდეს გავლენას ახდენდა შემდეგი დროის ქართულ ლიტერატურაზე, რომელიც ისე უგდებდა მას ყურს, როგორც „ვეფხისტყაოსანს“<sup>4</sup>.

ჩვენი ხალხის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ მსგავსად „როსტომიანის“ შეყვარებას, ჩვენი აზრით, ის გარემოებაც უწყობდა ხელს, რომ რუსთველური შაირით დაწერილი „როსტომიანის“ მხატვრული სახეებიც რუსთველურია.

„როსტომიანის“ ავტორი ქართული პოეზიის ყვაილებს ყნოსავს; მისი

<sup>1</sup> „კბილნი მარგალიტს წყობილსა“, არც ამის სანაცვლო რამ სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილზე (Vullers, გვ. 150) არ იკითხება. „ზურაბ იკბინა ბაგესა“ იკითხება (Vullers, 450), მაგრამ არა გვაქვს შედარება „ძოწსა ბროლისა კბილითა“, როგორც ეს ზემოთ აღენიშნეთ.

<sup>2</sup> „შავნი გიშრისა თვალ-წარბნი“ სპარსულის სათანადო ადგილზე (Vullers, 166) არ იკითხება. შედარების—„ბრძანებ, თუ: ყორნის ფრთე არი“-ს ნაცვლად სპარსულში (Vullers, 150) იკითხება: „წამწამს სიშავე მოუტაცია (აულია) ყვაის ფრთისაგან“.

<sup>3</sup> კორნელი კეკელიძე, ქარბ. ლიტ. ისტორია, 11, 291.

<sup>4</sup> იქვე.

პოეტური მეტყველების სურნელმა ქართული პოეზიიდან მოდის. მისი შემოქმედება რუსთაველის დიდი პოეზიის მზითაა გამთბარი.

„როსტომიანის“ გამლექსავეები „შაჰ-ნამეს“ სხვადასხვა ვერსიას ეყრდნობოდნენ: თითოეული მათგანი საკუთარი თვალთახედვით უდგებოდა მის განკარგულებაში მყოფ წყაროსა თუ წყაროებს, საკუთარი ლიტერატურული გამოკვების მიხედვით აფართოებდა თუ კუმშავდა „მეფეთა წიგნის“ ცალკეულ ეპიზოდებს; ამიტომ სპარსულ ლიტერატურაში, მიუხედავად იმისა, რომ ფირდოუსის თხზულების მრავალგვარი რედაქცია მოიპოვება, არ შეიძლება არსებობდეს, ან ოდესმე არსებულებოდა „შაჰ-ნამეს“ სავსებით ისეთივე ვერსია, როგორც ჩვენი „როსტომიანია“.

მსჯელობა „როსტომიანის“ სპარსული წყაროებისა და მათი საერთო ხასიათის შესახებ შეიძლება მხოლოდ ჩვენი ძეგლის იმ მონაცემების საფუძველზე, რომლებიც ალაგ-ალაგ ამჟღავნებენ სხვადასხვა მელექსის მიერ შუალობითა თუ უშუალოდ გამოყენებულ „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიების თავისებურებებს.

ქართული ტექსტის ზოგი თავისებურება (როგორცაა, მაგალითად, ამა თუ იმ გმირის ქრისტიანული რელიგიის მატარებლად წარმოდგენა, ზაალ-როდამის ქორწილის აღწერის გაფართოება და სხვა) უეჭველად ქართულ ნიადაგზეა წარმოშობილი „შაჰ-ნამეს“ გმირთა მოქმედების მშობლიურ სინამდვილესთან დაახლოების მიზნით, მაგრამ აქა-იქ „როსტომიანი“ იძლევა ისეთ განმასხვავებელ ნიშნებს, შინაარსეული ხასიათის ვარიანტებსა თუ თავისებურებებს, რომელთა ახსნა ქართულ ნიადაგზე მათი წარმოშობის თვალსაზრისით შეუძლებელია.

ამ მხრივ საყურადღებოა შემდეგი გარემოებანი:

ა) „როსტომიანში“ განსხვავებული სახითაა წარმოდგენილი ზაალის გარდადების ეპიზოდი: ფალავანი საამი იხილავს რა ახლად დაბადებულ ბავშვს „თვალ-შავსა“ და „პირ-წითელს“, რომელსაც ესხა „თმა გაჰენტიოს ბამბასავით თეთრი“, წყენისაგან „უქკოდ გახდება და გაგდებას გაუპირებს“; ბრძანებს, რომ მოასხან „ორნი კაცნი შინაურნი“. მართლაც, მასთან შეგზავნიან ორ მონას, რომელსაც საამი მისცემს ბავშვს გარდასადგებად. მონები გასწევენ და მთელი დღის სწრაფი სვლის შემდეგ ზაალს გარდაადგებენ „ზღვისა ბირსა“ (სტროფები 1097--1103).

სპარსული ვერსიით კი ზაალი ელბურზის მთასა მიაგდეს. აქ არაა ნათქვამი, თუ ვინ წაიყვანა ზაალი გარდასადგებად. ქართული კი ხაზს უსვამს ორ მონას:

ორნი კაცნი ზნაურნი მომისხენით, მისცემ ყმასა.  
რაინდ შეგზავნა მონანი, მისანდონი და კუიანი.

ბ) ჩვენი ძეგლის წინა ეპიზოდებში იხსენიება ირანული ეპოსის გმირები—გორჯასპი და ნარიმანი:

მეცხრესა თვესა ვაჟი შვა, თმა ესხა გათეთრებული,  
პილოტანი და მნათობი, ვით მთვარე პირ გავსებული.  
ჰგვანდა პაპასა ნარიმანს, თქუეს საფალავნოდ ქებული (1088).  
წაიღეთ, ნახეთ ძე თქუენი ღვთისაგან საფარვლიანი,  
აწვე ჰგავს დიდსა ნარიმანს შევნებით, ასაკიანი (1095).  
ღმერთს მოუციკხავს, ნიშანი არა სძეს ნარიმანისა (1098).  
გორჯასპის და ნარიმანის, თქუი, სით არის ნათესავი? (1099).  
დიდსა გორჯასპის ვინ სჯობდა, უთრუთის ძესა, გვარადო (1291).  
და სხვა.

„შაპ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში, მართალია, ჩვენ არ გვხვდება მასში მოხსენიებულ ზოგ ფალავენთა და მათ შორის გორჯასპისა და ნარიმანის შესახებ საგმირო ეპიზოდები, მაგრამ ეს გარემოება არ უშლის ხელს ფირდოუსის, რომ საქირო შემთხვევაში მოიხსენიოს ისინი; ფირდოუსი ამ მხრივ დამოუკიდებელია. ქართველი მელექსე კი (შუალობითა თუ უშუალოდ) სპარსულ წყაროზეა დამოკიდებული. დაფიქრებას ის გარემოება იწვევს, რომ ქართულის შესადარი სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილზე ეს გმირები (გორჯასპი და ნარიმანი) არ იხსენიება.

ჩვენი ძეგლის წინა ნაწილების თავისებურებათა შესწავლა შემდეგ გარემოებაზე მიგვიბრუნებს: სპარსული „შაპ-ნამეს“ იმ ვერსიას, საიდანაც მომდინარეობდა ქართული პროზა—ძირითადი წყარო „როსტომიანის“ გამლექსავისა, ცვლილებანი უნდა განეცადა სწორედ ამ ნაწილში; ეს ცვლილებანი კი უნდა გამოეწვია მასში ზაალის შობის ეპიზოდამდე მთლიანი თუ ნაწილობრივი სახით შეჭრილ ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელბელთა ნაწარმოებებს.

ჩვენ ვიცნობთ „შაპ-ნამეს“ შერყენილ თუ ჩანართებიან ვერსიებს, რომლებშიც ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელბელთა ნაწარმოებების შეჭრის ნიადაგზე შეცვლილი და გადასხვაფერებულია რიგი ძირითადი ეპიზოდებისა.

ასე, მაგალითად, ლენინგრადის საჯარო წიგნსაცავის ПНС—331, 333-სა და აგრეთვე საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის № 462 „შაპ-ნამეს“ სპარსულ ხელნაწერებში შეჭრილ მიმბაძველთა ნაწარმოებებსა და მათ ცალკეულ ნაწილებს იმდენად ძლიერი გავლენა მოუხდენიათ საერთოდ ტექსტზე, რომ ზოგი ძირითადი ეპიზოდი სავსებით დაკარგულა, ზოგი კი ისე შეცვლილა, რომ ძნელდება მისი ლიტერატურული სადაურობის გამოცნობა; ამავე დროს ზოგ ხელნაწერში (აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტისა С—1654 და საქართველოს სახ. მუზ. მუსლიმანური ფონდისა № 620) ჩანართებს (პირველში „ბარზუ ნამეა“ ჩანართი, ხოლო მეორეში „გერმასფ-ნამე“) უმნიშვნელო ხასიათის ცვლილებები გამოუწვევია.

ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილ ვერსიაში წარმოდგენილ ზაალის გარდაცემის ეპიზოდსაც დატყობია ჩანართებით გამოწვეული გველენების კვალი. აქ ეს ამბავი ასეა წარმოდგენილი:

თქვა: „რა მიხუენეთ მატური?! ქაჭია ანუ დეუია?!  
რით არის ჩუენის გვარისა, ნიშანი რა ურეუია,  
გორჯასპს, ნარიმანს რითა ჰგავს, თუ არ ნიანგი რეუია?!“  
რა ეს თქუა, მეტად დაჰმუნდა, გულს სეულა გარდარეუია.  
ბრძანა: „ღმერთმან მომიძულა, შვილი მამცა საყურველი:  
ნარიმანს და გორჯასპისა მას რა უგავს საფარველი?!“  
ადგა, კართა გამოვიდა, ასრე გაცდა, ვითა ხელი,  
ტირის დედა ზაალისა, მოსდიოდა ცრემლი ცხელი  
ორთა მონათა უბრძანა სამა პირითა მქისითა:  
-თქუენ წაიუენათ ყმაწვილი, ვიწვი ჭაერთა ვისითა,  
არ დამცინოდეს ყოველნი დაბადებითა მისითა,  
მინდორას შამბშიგა გააგდეთ, ვერავენ განახოს დღისითა!“  
გამოიუენეს მონათა ზაალ ნაშობი მზეთაო,  
დედა მისტირის: „ვაა შვილო, არვენ გაწოვებს რძეთაო!  
არც ნებიერად გაგზრდიან, არც ვინ გასწავლის ზნეთაო.  
ვა თუ შეკჳამონ ფრინველთა, ტურათა, ანუ მველთაო!“

წაიუჟანეს მონათა და შამბთა პირსა დააწვიანეს,  
მაგრამ ღმერთი როგორ გაზრდის. იცოდესმეცა ანუ ვინ ეს?<sup>1</sup>  
მისი ეგრე დატყუება ძლიერ გულითა მოითმინეს,  
იტირეს და წარმოვიდეს, არავისთან გაამჩიენს !.

შინაარსისა და პოეტური გაფორმების თვალსაზრისით იგი ძლიერ უახლოვდება „როსტომიანში“ წარმოდგენილ ამავე სახის ამბავს<sup>2</sup>.

„შაჰ-ნამეს“ ერთ ქართულ პროზაულ ვერსიაში („წიგნი საამ ფალავნისა“) გადმოცემულ ზაალის გარდაცემის ამბავზედაც ასახულა ამ თხზულებაში ჩანართის სახით შესულ ფირდოუსის გამგრძელების ნაწარმოების „საამ-ნამეს“ გავლენა. აქ კვითხულობთ:

„არამხანაში ფერიდუხტ დაწვა და ზაალ ეყოლა. იმ ყმაწვილს თავის თმა, წარბი და წამწამი სულ თეთრი ჰქონდა. საამ ფალავანმა ზაალის დაბადება სცნო; ფალავანი მაშინვე არამში წაიღო და ის ყმაწვილი გაშინჯა რა ნახა ის ყმაწვილი, დიდად შეწუხდა და თქო, რათ მინდაო მე ამისთანა შეილი. ყალვადსა და ყულუშს უბრძანა: „ეს წაიყვანეთ, ერთ ადგილას გაუშვით სადმე“. მაშინვე ის ყმაწვილი აიყვანეს, წაიყვანეს და ერთ მთის ძირზედ დასვეს“<sup>3</sup>.

აქ ზაალის დედის ეწოდება ფერიდუხტ, ხოლო ზაალის გარდამგდებ ორ მონას, რომელსაც ასე ხაზს უსვამს „როსტომიანი“ და ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსია („უთრუთიან-საამიანი“) ყალვად და ყულუშ.

საყურადღებოა, რომ თვით „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ვერსიაში მოიპოვება ადგილი, რომელიც ზაალის გარდაცემის ამბის სხვადასხვაგვარად გააზრებისა და წარმოდგენის შესაძლებლობას იძლევა.

ასე, მაგალითად, ისფენდიარი როსტომისადმი მიძარტულ სიტყვაში, სადაც იგი დასტინის პილოტანის წინაპრებს, სხვათა შორის, ზაალის შესახებ შემდეგს ამბობს:

من ابدون شنیدستم از مویدان	من ابدون شنیدستم از مویدان
که داستان بد گوهر از دیو زاد	که داستان بد گوهر از دیو زاد
فراوان ز ساشم نمان داشتند	فراوان ز ساشم نمان داشتند
تتش تیره و روی و مویش سید	تتش تیره و روی و مویش سید
بفرمود تا پیش دریا برند	بفرمود تا پیش دریا برند

აქ გარკვევითაა ნათქვამი, თითქოს საამმა ზაალის „ზღვისა პირსა გარდაცდება“ ბრძანა, როცა „შაჰ-ნამეს“ იმავე ვერსიით, რომელშიც ეს ადგილი იკითხება, საამს ასეთი რამ არ უბრძანებია და პატარა დასტანიც ელბურზის მთაზედ დასვეს და არა „ზღვისა პირსა“.

„შაჰ-ნამეში“ ისფენდიარის სიტყვების სახით წარმოდგენილი ეს ადგილი იმ მხრივაც საინტერესოა, რომ იგი ზაალის გარდაცემის ამბავში ცვლილებების შეტანის შესაძლებლობას იძლევა. არ შეიძლება არ აღინიშნოს ის

<sup>1</sup> სტროფები 783—787.

<sup>2</sup> საფიქრებელია, აქ ბარძიმ ვაჩნაძე „როსტომიანის“ გავლენასაც განიცდიდეს, ან იქნებ ბარძიმ ვაჩნაძესაც გაეკრა ერთგვარი რელაქტორული ჩაღბი „როსტომიანის“ ნაწილებისათვის და მათ შორის ზაალის გარდაცემის ეპიზოდისათვისაც.

<sup>3</sup> საქ. მეზეუმის ხელნაწერი H—900, ფ. 81ბ.

გარემოება, რომ „შაჰ-ნამეს“ შემეყთებლები, ამა თუ იმ ეპიზოდში შესაძლებელ ცვლილებათა შეტანის თვალსაზრისით, უმთავრესად ემყარებიან თვით ნაწარმოებში მოთხრობილის მონაცემებს. ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ ზაალის გარდადების სხვადასხვა ვერსია გაჩენილა; ამ სხვადასხვა ვერსიას, მსგავსად სპარსული წყაროებისა, „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებშიც უჩენია თავი.

„როსტომიანი“: როგორც ვიცით, ზაალი „გარდაადგეს ზღვისა პირსა“, მსგავსად „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ვერსიაში გადმოცემული ამ ამბის მეორე ვარიანტისა. ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილით კი იგი „შამბთა პირსა და აწვინეს“<sup>1</sup> ხოლო მესამე ვერსიას, ამბავში ფირდოუსისათვის სრულიად უცნობ გმირთა სახელების (ფერიდუხტ, ყალვად, ყულუშ) შეტანის მიუხედავად, მაინც ძირითადი ვერსიის გზა დაუცავს. აქ ზაალი „ერთ მთის ძირზე ღასვეს“.

ჩვენს ვერსიებში წარმოდგენილ ზაალის ეპიზოდის ნაირსახეობას, როგორც ეს ყველაფრიდან ჩანს, საფუძვლები მათ შესადარ სპარსულ წყაროებში გააჩნია და, მაშასადამე, იგი არ შეიძლება ქართველ მელექსეთა თუ მთარგმნელთა შემოქმედების შედეგად მივიჩნიოთ.

„როსტომიანი“, როგორც ითქვა, „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ტექსტში წარმოდგენილი ამ ამბის მეორე ვარიანტის თანახმად იცავს ზაალის „ზღვისა პირსა“ გარდადების მომენტს, მაგრამ იგი აქ ქართველი მთარგმნელის მიერ ძირითადი ვერსიის სათანადო ადგილების გადანაცვლების შედეგად კი არ უნდა იყოს გაჩენილი, არამედ ცვლილებადანაყად ვერსიიდან, რომლის შემეყთებელი ამ შემთხვევაში, როგორც ეტყობა, „შაჰ-ნამეში“ მოცემული შესაძლებელი ცვლილების მიხედვით მოქმედებდა.

„შაჰ-ნამეს“ ზოგ სპარსულ ვერსიაში და აგრეთვე „როსტომიანიში“ ორი მონის დასახელება, ჩვენი აზრით, „საამ-ნამეს“ გავლენითაა გამოწვეული.

„საამის წიგნის“ გავლენის კვალი შეიძლება იმაშიაც მდგომარეობდეს, რომ „როსტომიანიში“ წარმოდგენილ ზაალის დედის სილამაზის პოეტურ აღწერაში გამოყენებულია ისეთი ფერებიც, რომელთაც „შაჰ-ნამეს“ შესადარ ადგილზე ვერ ვხვდებით და რომლებიც „საამ-ნამეში“ იხმარება ფერიდუხტის დასახატავად.

მაგალითად, „შაჰ-ნამეს“ შესაფერ ადგილზე ვერ ვხვდებით „როსტომიანიში“ საამის მეუღლის აღწერისათვის გამოყენებულ შედარება-ეპითეტებს, როგორიცაა, „ტან სარო“, „ედემს ზრდილი“, „ედემი პირმეტყველი“, „მულღა-ზარი“, „სიტყვა ტკბილი“, „წალკოტი პირმეტყველი“, „ედემს შემკობილი“ „ხმა შაქარი“, „ხმა ტკბილი“ და სხვ.

„საამ-ნამეში“ ვკითხულობთ:

საპოთხისაგანა მისი სახე შემკობილი,  
მისი ტანი სილამაზის მოედანზე აღშია<sup>2</sup>.

(زفر دوس اعلیٰ رخس آبی ب میدان خوبی قدش را بی)

აგრეთვე:

მისი ტანი საროა და მისი მთვარე (სახე) ვერცხლისა

(قدش سرو سیمش ماه).

<sup>1</sup> საინტერესოა, რომ ამგვარი ცვლილების შეტანის შესაძლებლობას იძლევა თვით „როსტომიანი“, სადაც ვკითხულობთ: „წყალს მიეცით მოსარჩობლად, ანუ შამბსა მიაბარეთ“.

<sup>2</sup> ლენინგრადის საქარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ПНС—331, 143 გ.

„როსტომიანის“ პოეტური ფერები „ტან-სარო“, „შემკობილი ედემს არი“—„საამ ნამეში“ გამოყენებულ ფერებსაა დასესხებული.

პროზაულ ვერსიაში აქ მოხსენიებული ფერიღუხტი<sup>1</sup> ესაა ჩინეთის მეფის ასული, რომელზედაც საამი მიჯნურდება და მრავალ საგმირო საქმის გარდახდის შემდეგ შეძლებს მის გამოყვანას. ყალვადი და ყულუში კი, რომელთაც ფალავანი უბრძანებს ზაალის წაყვანას, საამთან თანაზრდილნი, მისი ყმა-მეგობრებია, რომლებიც მუდამ ქამს ფერიღუხტის გამოსაყვანად გამგზავრებული საამის გვერდით იმყოფებოდნენ და ნარიმანის ძესთან ერთად იბრძოდნენ, მასთან ერთად განიცდიდნენ მწუხარებასა და სიხარულს.

ამ ვერსიაში, როგორც აღინიშნა, ჩანართის სახით წარმოდგენილია ფერიღუხტის გამგრძელებლის თხზულება „საამ-ნამე“, რომლითაც ჩვენთვის ცნობილი ხდება როგორც ფერიღუხტის, ისე ყალვადისა და ყულუშის ვინაობა; ამიტომ, ჩვენთვის გასაგებია, როცა ამ ეპიზოდში საამის მეუღლეს ფერიღუხტი ეწოდება და ზაალის წამყვანად ორი მონა (ყალვადი და ყულუში) გამოდის. გასაგებია და აგრეთვე ბუნებრივი, როცა ზაალის შობის ამბავში ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსია იხსენიებს ირანული ეპოსის გამირებს — გორჯასპასა და ნარიმანს, რომელთა შესახები საგმირო ამბები აქ გაცილებით უფრო ადრეა გადმოცემული, ვიდრე ზაალის შობის ეპიზოდი დაიწყებოდეს. მაგრამ ჩვენთვის უცნობია „როსტომიანის“ „ორი მონა“; წინასწარ არაფერი ვიცით აგრეთვე გორჯასპისა და ნარიმანის შესახებაც. მათი საგმირო საქმეები უცნობია „როსტომიანისათვის“.

ჩვენი აზრით, „როსტომიანში“ საამის მეუღლის სილამაზის გაფართოებული აღწერა, პატარა დასტანის გადასადგებლად ორი მონის გამოყვანა, გორჯასპისა და ნარიმანის ხშირი ხსენება და საამის საგმირო ეპიზოდების გაძლიერება<sup>2</sup> „საამ-ნამეს“ და „გერშასფ-ნამეს“ გავლენით უნდა აიხსნას.

ეს გავლენა კი უნდა განეცაღა „შაჰ-ნამეს“ იმ სპარსულ ტექსტს, საიდანაც „როსტომიანის“ პროზაული ვერსია გადმოითარგმნა.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში „საამ-ნამეს“ გავლენა სხვა ძირითად ეპიზოდებთან ერთად ზაალის შობისა და მისი გარდაცემების ეპიზოდზედაც არის მოსალოდნელი. ჩანართებიან ტექსტებში ზაალის შობის ეპიზოდი უშუალოდ მოსდევს „საამ-ნამეს“, რომელიც საამისა და ჩინეთის მეფის ასულის ფერიღუხტის შეერთებით თავდება.

არის შემთხვევა, როცა „შაჰ-ნამეს“ ზოგ ხელნაწერში ზაალის დედას ფერიღუხტი ეწოდება, მისი სილამაზის აღწერაში „საამ-ნამეს“ პოეტური სახეები იჭრება და როგორც ზაალის შობის, ისე სხვა მის მომდევნო ეპიზოდებსაც, ზოგს ძლიერად, ზოგს კი მკრთალად, ამ თხზულების („საამ-ნამეს“) შინაარსის გავლენის კვალი ატყვია.

ასევე ითქმის „გერშასფ-ნამეს“ შესახებაც.

საფიქრებელია, რომ „შაჰ-ნამეს“ იმ ვერსიაში, რომელზედაც დამოკიდე-

<sup>1</sup> ეს სახელი (ფორმით „ფერიღუხტი“) ცნობილია „როსტომიანის“ გვიანდელი დროის ხელნაწერებისათვისაც. ხელნაწერ H—56-ში ვკითხულობთ:

იადონი რომ ყიოდეს, სიტყვა მისი უამ არი,

ფერიღუხტი არის სახელი, მუშკა-ამბრისა მოქრის ქარი (გვ. 139).

ასევე ვითხულობს ამ სახელს S—2384 ხელნაწერიც (ფ. 78—ა).

<sup>2</sup> „როსტომიანში“ წარმოდგენილ საამის მიერ გარდახდილი ბრძოლების აღწერაში იკითხება ისეთი ადგილებიც (მაგ. სტროფ. 1499—1500 და სხვა), რომლებიც სპარსული „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ვერსიაში (ეგულისხმობთ ბეკლურ გამოცემებს) არ ჩანს.



ბული ყოფილა „როსტომიანის“ წინა-ნაწილები, სადაც გორჯასპის და ნარი-მანის, როგორც სწორუბოვარი გმირების ხშირი ხსენება გვაქვს, ზაალის ეპი-ზოდამდე, როგორც ამას ჩვეულებრივ ადგილი აქვს ჩანართებიან ტექსტებში; „სამ-ნამესთან“ ერთად ჩართული ყოფილიყო აგრეთვე „გერშასფ-ნამეს“ ეპი-ზოდებიც, რომლებშიც მოთხრობილია უთრუთის, გერშასფის, ნარიმანისა და სხვა ფალავანთა ამბები. ამ ამბების გავლენას „როსტომიანშიც“ უჩენია თავი.

პროზაული „როსტომიანის“ გადმოძღვებს უნდა სცოდნოდა ჩანართებით გამოწვეული „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიების ნაირსახეობანი, უნდა სცოდ-ნოდა ამ მხრივ საყურადღებო ის გარემოება, რომ სპარსული ვერსიების დიდი ნაწილი ერთმანეთს არ ეთანხმება სწორედ ზაალის შობამდე გადმო-ცემული ამბის ფარგლებში; შეიძლება ამ მიზეზითაც აუარა მან გვერდი მის განკარგულებაში მყოფ წყაროში გადმოცემულ წინა ეპიზოდებს და თარგმნა დაიწყო პირდაპირ ზაალის შობიდან, ე. ი. იმ ადგილიდან, საიდანაც უმრავ-ლეს შემთხვევაში „შაჰ-ნამეს“ ვერსიები ერთმანეთს ეთანხმებიან.

საბაშვილის განცხადება („თავი, ბოლო ნაკლები აქვს, რაც რომ უთქვამს ენას ჩვენსა“) არ ნიშნავს იმას, რომ პროზაული თარგმანი, რომელსაც იგი ლექსავდა, ოდესმე სრული სახით ყოფილიყო გადმოთარგმნილი.

საბაშვილი იცნობს „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიას. იგი მას, როგორც ვნახეთ, პროზაული თარგმანის დაზიანების გამო, აქა-იქ იყენებს ცხადია,

პოეტს, „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიის შესწავლის შედეგად, ცხადია, ნათელი წარმოდგენა ექნებოდა ამ „უღვეველი წიგნის“ და მისი მთქმელის „ბრძენი კაცის“ შესახებ<sup>1</sup>; მას, როგორც „შაჰ-ნამეს“ ტექსტისა და მისი საერთო მოცულობის მცოდნეს, უფრო სპარსული ვერსიის გაცნობის შემდეგ შეეძლო მის დრომდე მოღწეულ „ამ უღვეველი წიგნის“ ნაწილის „როსტო-მიანის“ პროზაული თარგმანის შესახებ ეთქვა:

ამა წიგნსა უღვეველსა, — გრძელად უთქვამს კაცსა ბრძენსა,  
თავი, ბოლო ნაკლები აქვს, რაც რომ უთქვამს ენას ჩვენსა-ო,

ვიდრე თარგმანის შესწავლის საფუძველზე.

ამით ჩვენ ის გვინდა ვთქვათ, რომ სპარსულ „შაჰ-ნამეში“ (სულ ერთია, აქ ვივლისხმებთ ნარევსა თუ შედარებით უფრო სუფთა ტექსტს) ზაალის შობამდე წარმოდგენილი ამბები (ე. ი. „თავი“ ; „როსტომიანისა“), საბაშვი-ლის მომდევნო ხანამდე არ უნდა ყოფილიყო გადმოთარგმნილი, ყოველ შემ-თხვევაში, „როსტომიანის“ პროზაულ ვერსიასთან ერთად.

„ბოლო“ „როსტომიანის“ პროზაული თარგმანისა კი მიტანილი უნდა ყოფილიყო ბაჰმანის გამეფებამდე, სადაც მთავრდება „მეფეთა წიგნის“ სა-ზღაპრო ნაწილი და, მაშასადამე, როსტომიანის შესახები ამბებიც; ეს მით უფ-როა საფიქრებელი, რომ პირველ მელექსეს, რომელსაც ეს პროზაული თარგმა-ნი გამოუყენებია და ამბავი როსტომისა და ისფენდიარის რკენამდე მიუტა-ნია, უთქვამს: „რაც აკლია, ვინც ათავოთ, სამოთხე ხვდეს სულსა თქვენსა“—ო, საიდანაც ჩანს, რომ საქმე დამთავრებამდე ყოფილა მიყვანილი და, მაშასა-დამე, მას ამ პროზაული თარგმანის არც ისე დიდი ნაწილი დარჩენია გაუ-ლექსავი.

„როსტომიანის“ პროზაულ ვერსიას, ყოველ შემთხვევაში, მის ბოლო ნაწილებს ვეღარ მოუღწევია ხოსრო თურმანიძემდე, რის გამოც იგი იძლე-

<sup>1</sup> საყურადღებოა, რომ ფირდოუსის „ბრძენ კაცს“ უწოდებენ ირანელი პოეტებიც.

ბული გამხდარა სპარსულისათვის მიემართა და იქიდან გადმოთარგმნის გზით შეეცხო საბაშვილის შრომა.

ზომ არ შეიძლება აწ დაკარგული „როსტომიანის“ პროზაული თარგმანის წინა ნაწილებად მივიჩნიოთ ჩვენამდე მოღწეული „შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსიები (მხედველობაში მაქვს ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილი და აგრეთვე ალ. ბარამიძის მიერ „შაჰ-ნამეს“ II ტომში დაბეჭდილი ვერსიები), მით უმეტეს, როცა მათი დედნები, როგორც ეს აღნიშნული ვერსიების სპარსულთან დამოკიდებულების შესწავლის ნიადაგზე ირკვევა, მსგავსად „შაჰ-ნამეს“ იმ ვერსიისა, საიდანაც პროზაული „როსტომიანი“ ითარგმნა, ჩანარებიან ტექსტებს წარმოადგენენ?

საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის H—921 და S—1594 ხელნაწერებში წარმოდგენილი პროზაული ვერსია გადმოთარგმნილია ძლიერ ცვლილებადანაცადი ტექსტიდან, სადაც ჩანარებს დიდი გავლენა მოუხდენია „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ეპიზოდებზე, საკმაოდ შეუცვლია მათი საერთო სახე და თანდათან დაუშორებია ისინი „მეფეთა წიგნში“ მოთხრობილ ამბებს.

აქ ზაალის შობისა და მისი გარდაცემის ამბის შემდეგ გადმოცემულია საამის შესახებ „შაჰ-ნამეს“ ძირითადი ვერსიისათვის სრულიად უცნობი მთელი რიგი ეპიზოდები, რომელთაც, უეჭველია, გავლენა უნდა მოეხდინა მის მომდევნო ეპიზოდებზედაც. თუ ამ ვერსიის გაგრძელებას „როსტომიანის“ პროზაული თარგმანი წარმოადგენდა, მაშინ ამ უკანასკნელის ლექსითი ვერსიის წინა ნაწილებს უფრო მეტი თავისებურება, ცვლილებანი თუ შინაარსეული სახის გადახვევები უნდა მოეცა ძირითად ვერსიასთან შედარებით, ვიდრე ამას ადგილი აქვს სინამდვილეში; აქ ოღონდ თუ შეინიშნება ჩანართების გავლენათა კვალი.

აღნიშნული პროზაული ვერსია ზაალის გარდაცემის შემდეგაც აგრძელებს ამბავს, როგორც ითქვა, „შაჰ-ნამესათვის“ უცნობი ეპიზოდების გადმოცემით. „როსტომიანი“ კი ზაალის შობით იწყება. „როსტომიანის“ პროზაული თარგმანი, რომ შემდეგი ნაწილი — გაგრძელება ყოფილიყო ამ ვერსიისა, მაშინ ერთსა და იმავე თარგმანში ერთი და იგივე ამბავი (ზაალის შობა და მისი გარდაცემა) ორჯერ უნდა ყოფილიყო გადმოცემული, რაც, ჩვენი აზრით, შეუძლებელია.

თუ ამ ვერსიებს მაინც ერთ მთლიან ვერსიად წარმოვიდგენთ და ვიფიქრებთ, რომ აქ ზაალის შობის და მისი გარდაცემის ამბავი ერთხელ იქნებოდა წარმოდგენილი და საბაშვილმაც მისი ლექსად გადატანა აქედან დაიწყო, მაშინ იგი ტექსტს „თავ-ნაკლებად“ არ მიიჩნევდა, რადგან H—921 და S—1594 ხელნაწერებში წარმოდგენილ პროზაში ამბავი, ასე თუ ისე, თავიდან იწყება.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების II ტომში დაბეჭდილ პროზას, ისევე როგორც S—1594 და H—921 ხელნაწერებში წარმოდგენილ ვერსიას, სპარსულ ლიტერატურაში XV საუკუნის მიწურულსა და XVI საუკუნის გარიჟრაჟზე წარმოშობილი, ეგრეთ წოდებული „საამ-ნამეს“ გვიანდელი ვერსიების გავლენათა კვალი ატყვია. მაშასადამე, ქართულად მათი გადმოთარგმნა XVI საუკუნის შუა წლებამდე არ არის საყარაულო. „როსტომიანის“ პროზაული თარგმანი კი უფრო ადრე უნდა ყოფილიყო შესრულებული.

აღნიშნული მიზეზების გამო ამ ვერსიებს „როსტომიანის“ პროზაული თარგმანის ნაწილებად ვერ მივიჩნევთ. შეიძლება ამ ვერსიების ასეთი სახით

ქართულ ლიტერატურაში შემოჭრას, როგორც ამას ფიქრობს კ. კეკელიძე<sup>1</sup>, თვით საბაშვილის მოწოდებამაც („რაც აკლია, ვინც ათავოთ, სამოთხე ხვდეს სულსა თქვენსა“) შეუწყო ხელი.

ყოველ შემთხვევაში, ეს ვერსიები (აქვე შემოდის H—900 ხელნაწერში წარმოდგენილი ვერსიაც) „შაჰ-ნამეს“ სხვადასხვა ვერსიების შესაბამისად გადმოსცემენ ზაალის შობამდე მოთხრობილ ამბებს. ისინი, „შაჰ-ნამეს“ სხვადასხვა რედაქციიდან მომდინარე, ერთგვარი შესავლებია ჩვენი ძეგლისა, გადმოქართულებულნი, უბეჭველად, „როსტომიანის“ აღრინდელი ლექსითი ვერსიის გაფორმების შემდეგ და, შეიძლება, მის შედეგადაც.

„როსტომიანი“, ჩანს, სპარსული „შაჰ-ნამეს“ სხვადასხვა ვერსიაზეა დამოკიდებული. ჩვენი ძეგლის აღრინდელი რედაქციის გამლექსავის, XV—XVI საუკუნეთა მოღვაწის სერაპიონ სოგრატი-ძე საბაშვილის ძირითადი წყარო—„როსტომიანის“ პროზაული ვერსია—გადმოთარგმნილი ჩანს „შაჰ-ნამეს“ ისეთი ტექსტიდან, რომელშიც ჩანართების სახით შეტანილი ყოფილა ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებები—„საამ-ნამე“ (XIV—XV საუკ.) და „გერშასფ-ნამე“ (XI საუკ.).

აღნიშნული ნაწარმოებები უერთდებიან „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებს ზაალის შობის ამბის დაწყებამდე და გავლენას ახდენენ მომდევნო ეპიზოდებზე. ამ გავლენათა კვალი (ვფიქრობთ, იმ მიზეზის გამო, რომ „როსტომიანის“ პროზაული ვერსია დამოკიდებული ყოფილა ჩანართებიან ტექსტზე) „როსტომიანის“ ლექსითი ვერსიის დასაწყის ეპიზოდებსაც დასჩენია.

„შაჰ-ნამეს“ იმ სპარსული ტექსტის შემუშავება კი, რომელზედაც „როსტომიანის“ პროზაული ვერსია (საბაშვილის ძირითადი წყარო) ჩანს დამოკიდებული, შესაძლებელია მხოლოდ XIV—XV საუკუნეებში („საამ-ნამეს“ დაწერილის შემდეგ) მომხდარიყო. ამიტომ საბაშვილის ძირითადი წყარო (პროზაული „როსტომიანი“) არ შეიძლება XI—XII საუკუნეებში ქართულად გადმოთარგმნილ „შაჰ-ნამედ“ წარმოვიდგინოთ.

საბაშვილის სპარსული წყარო, რომელსაც პოეტი, ვფიქრობთ, ქართული პროზაული თარგმანის დაზიანების შემთხვევაში მიმართავდა (ამას მეტწილად ადგილი აქვს ქექაოზის შესახები ეპიზოდების შემუშავებისას), სანდო ტექსტი ჩანს.

ხოსრო თურმანიძე კი მხოლოდ სპარსულ ტექსტზეა დამოკიდებული. წყარო, რომლითაც იგი ხელმძღვანელობდა, ჩანართებიანი ტექსტი ჩანს. ესში ჩართული ყოფილა „ბარზუ-ნამეს“ ეპიზოდები.

თურმანიძის წყაროს („შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიის) ის ნაწილი კი, რომელზედაც „როსტომიანის“ უკანასკნელი ადგილებია დამოკიდებული, სანდო ტექსტი ყოფილა. ამაში „როსტომიანის“ ბოლო ნაწილების ანალიზი გვარწმუნებს.

ქართველი პოეტები, მართალია, სპარსულ წყაროებში ეცნობიან ამბავს, მაგრამ ისინი ამ წყაროების მთარგმნელებად, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით როდი გვევლინებიან. მათ აქვთ საკუთარი პოეტური წვა. ისინი საკუთარი პოეტური ნიჭითა და გრძნობით, საკუთარი პოეტური ალღოთი ცვლიან სპარსულ ვერსიებში წარმოდგენილ პოეტურ ფერებს (პოეტური მეტყველების თვალსაზრისით „როსტომიანი“ ხომ დიდი რუსთველის პოეზიის

<sup>1</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია, 11, თბილისი, 1941, 291.

ყვავილების სურნელებას აკმეცს), ალაგ-ალაგ შინაარსსაც კი, და, ამგვარად, ამუშავებენ, აქართულებენ „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილ ამბებს.

ძნელია „როსტომიანში“ ნათარგმნი თხზულება ვიცნოთ.

2. **ზააქიანი.** ქართულ ლიტერატურაში, ისევე როგორც სპარსულში, ზააქის ამბის ერთმანეთისაგან განსხვავებული, პროზითი და ლექსითი ვერსიები არსებობენ. პროზით ვერსიებს წარმოადგენს: ა) „ფრიდონიანში“, ბ) „უთრუთიან-საამიანში“ და გ) „საამ ფალავნის წიგნში“ გადმოცემული ზააქის შესახები ამბები.

ლექსით: ა) „ზააქიანი“ მამუკა მდიენისა და ბ) „უთრუთიან-საამიანის“ ლექსითი ვერსიის წინა ნაწილები, რომელნიც ზააქს შეეხებიან.

აქ ჩამოთვლილ ვერსიებს შორის ყურადღებას მამუკა მდიენის (თავაქალაშვილის) „ზააქიანი“ იპყრობს. იგი ცალკე თხზულებად არის გამოყოფილი მაშინ, როცა სხვა ვერსიები „შაჰ-ნამეს“ ქართული პროზითი თუ ლექსითი ვერსიების ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენენ.

მეცნიერებაში დადგენილია აზრი, რომ მამუკას „ზააქიანი“ უშუალოდ სპარსულ წყაროზე არ არის დამოკიდებული.

კითხვა ისმის: „შაჰ-ნამეს“ ქართულ პროზაული ვერსიებიდან რომელი ვერსია წარმოადგენდა „ზააქიანის“ გამლექსავის მამუკა მდიენის ლიტერატურულ წყაროს?

აღ. ბარამიძე ადრინდელ გამოკვლევაში (შენიშვნები „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შესახებ, საქართველოს არქივი, III, 62—79) შეეცადა „ზააქიანის“ გამლექსავის ლიტერატურული წყაროების გამორკვევას და მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ „მამუკას ძირითადი წყარო მის მიერვე გადაწერილი „შაჰ-ნამეს“ ქართული პროზაული ვერსიაა“ (გვ. 78), ხოლო იმ მდგომარეობიდან თავის დასაღწევად, რომ გალექსილი „ზააქიანი“ შეიცავს განსხვავებულ მომენტებს, ანდა სრულიად ახალ ადგილებს, რომელთაც არ იცნობს მამუკას მიერ გადაწერილი პროზაული ვერსია<sup>1</sup>, მკვლევარმა წამოაყენა მოსაზრება, რომ მამუკა მის მიერ გადაწერილ პროზაულ ვერსიასთან ერთად „იცნობს სპარსულ „შაჰ-ნამეს“, შესაძლებელია, თვით დედანშიცო“ (გვ. 77).

„ფრიდონიანისა“ და „ზააქიანის“ ურთიერთ დამოკიდებულების შესწავლის შემდეგ მკვლევარმა ასე შეასწორა თავისი მოსაზრება: „მართალია, მამუკა იცნობდა, „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველის ქართულ პროზით ვერსიასა და თავის გალექსილ რედაქციაში აქედან ზოგიერთი დეტალიც შეუტანია (მაგალითები ნაჩვენებია ჩვენს წერილში გვ. 70—77), მაგრამ ძირითად წყაროდ მას ჰქონია საკუთრივ ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ თარგმანი“<sup>2</sup>.

„შაჰ-ნამეს“ ქართულ პროზაულ ვერსიებში მოთხრობილ ზააქის ამბებთან მამუკას მიერ გალექსილი „ზააქიანის“ შედარება გვარწმუნებს, რომ გალექსილს როგორც შინაარსის სრულყოფილობის, ისე შედარება-ეპითეტების

<sup>1</sup> ალ. ბარამიძის მხედველობაში აქვს საქ. სახელმწიფო მუზეუმის S—1594 ხელნაწერში წარმოდგენილი ვერსია.

<sup>2</sup> ნარკვევები, II, 41.

გამოყენების თვალსაზრისით „ფრიდონიანთან“ უფრო მეტი საერთო აქვს, ვიდრე „უთრუთიან-საამიანთან“<sup>1</sup>.

„ფრიდონიანში“ ცკითხულობთ:

„მოვიდა ისი გრძნეული დევი იმა წალკოტშიგა, ხიბალი რამე ქნა და შევიდა აბანოსა; სადა კელმწიფე იბანებოდა, იქი ორმო ჩასთხარა და შიგან შიშველი კრმალი დაარქო, წვერი აღმა უყო და ცოტა ზედან დახურა. ეს-მართი ტილისში რამე ქმნა და აგრე გამოვიდა.

და რა დღლა გათენდა, კელმწიფე საბანლად აბანოს შევიდა, იმა ტილისშიანსა ორმოსა შიგან ჩავარდა, შიშველსა კრმალსა ზედან დაეხივა და მოკვდა იგი უბრალო კელმწიფე“ (გვ. 371).

„უთრუთიან-საამიანში“ ეს აღგილი ასეა გადმოცემული: „მურადეც ერთი ზევი ედგა თავისათვის სალოცავად და ყოველსა ლოცვის ქამსა მივიდის სალოცავად; ბერი კაცი იყო და თავისათვის ილოცვიდის; წავიდა ეს-მაკი, გზაზედა ორმო მოთხარა და შიგან ლახვარი და[ა]სო და ზედა წახურა; და რა ლოცვის ქამსა მოვიდა მურადე, სალოცავად წავიდა, როგორ წაიარა, ჩავარდა ორმოშიგან და მოკულა“ (S—1594, 55<sup>ა</sup>, H—921, 33<sup>ა</sup>).

„ზააქიანში“ ამათ საბადლოდ შემდეგი იკითხება:

ესმავან ორმო გათხარა, მის უცხო არ იქნებოდა,  
შიგან ლახვარი დაასო, კაცი ვერ მოურჩებოდა,  
ზააქის მამა აბანოს წავიდა, იარებოდა,  
რა ცოტა წავლო, ჩავარდა, იმავ წამს სული კლებოდა<sup>2</sup>.

„შაჰ-ნამეთი“, ზააქის მამა მარდასი (مرداس) ლოცვის წინ ფარულად იბანებოდა სასახლის ბაღში:

مرآن پادشاه در آندر سرای یکی بوستان بود بس دلکشای  
کرانمایه شبگیر بر خاستی ز بهر پرستش بیاراستی  
سر و تن بشتی نهفته یاغ پرستنه با او نیردی چراغ

იმ ფაღიშაჰს სასახლეში  
ერთი ბაღი ჰქონდა გულის დამტკბობი მეტად;  
ყოველ განთიადზე მეფე დგებოდა  
და სალოცავად ემზადებოდა ხოლმე.  
თავსა და ტანს იბანდა ფარულად ბაღში,  
არ დაჰყვებოდა მას მსახური ხელში ლამაზით<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> ე. ო. ლუნივარდის საქარო წიგნთსაცავის (ბ. ბატონიშვილის კოლექციიდან) № 50 ხელნაწერის საფუძველზე „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების II ტომში (გვ. 369—445) დაბეჭდილ ვერსიასთან.

<sup>2</sup> ე. ო. ვიდრე საქ. მუზეუმის S—1594 და H—921 ხელნაწერებში წარმოდგენილ ვერსიასთან.

„ზააქიანი“, როგორც ეს აღნიშნული აქვს კ. კეკელიძეს (ქართ. ლიტ. ისტორია, II, 301), XVII საუკუნეში—1634 წლის შემდეგაა გალექსილი. ამიტომ მამუკას. წყარო არ შეიძლება ყოფილიყო საქ. სახელმწიფო მუზეუმის H—900, 605—605, S—2393 ხელნაწერებში წარმოდგენილი „შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსია, რადგანაც იგი XVIII საუკუნეშია გადმოღებული ჩვენს ენაზე (კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, II, 304; აღ. ბ ა რ ა შ ი ძ ე, ნარკვევები, II, 85) და, შესაბამისად, შემდეგ „ზააქიანის“ გალექსვისა.

<sup>3</sup> სტროფი 20.

<sup>4</sup> Vullers, 29<sub>18-29</sub>.

სპარსულში აღნიშნული არაა ბაღში წყაროთა, ტბისა თუ აბანოების შესახებ.

„ფრიდონიანი“ ხაზს უსვამს წალკოტში აბანოს არსებობას, იცავს დილით ხელმწიფის (ზააქის მამის) ბანაობის მომენტს, მაგრამ ტოვებს სპარსულისათვის იმ საყურადღებო გარემოებას, რომ მარდასი ყოველ დილით სალოცავად იკაშმებოდა და სწორედ ამიტომ იბანებოდა ხოლმე.

„უთრუთიან-საამიანს“ განბანის მომენტი გამოტოვებულია, მაგრამ მურადის (ზააქის მამის სახელი აქ ასე იკითხება) ლოცვის შესახებ ცნობები დაუცავს.

„ზააქიანში“ კი მხოლოდ ზააქის მამის აბანოში სიარულის შესახები ცნობაა წარმოდგენილი („ზააქის მამა აბანოს წავიდა, იარებოდა“) მსგავსად „ფრიდონიანისა“, მაგრამ აქ არაფერია სპარსულში და აგრეთვე „უთრუთიან-საამიანში“ მოთხრობილი ზააქის მამის ლოცვის შესახებ.

სპარსული ტექსტის მიხედვით, ეშმაკმა მარდასის დაღუპვის მიზნით, მართალია, ორმო გათხარა, მაგრამ მასში „შიშველი კრმალი“ („ფრიდონიანი“) თუ „ლახვარი“ („უთრუთიან-საამიანის“ S—1594 ხელნაწერი) არ დაუსვია<sup>1</sup>.

„ზააქიანით“, თანახმად ჩვენი პროზაული ვერსიებისა, ეშმაკმან ორმოს შიგან ლახვარი დაასო („შიგან ლახვარი დაასო, კაცი ვერ მოუჩრებოდა“).

„ფრიდონიანში“ იკითხება:

„მასვე წამსა დასტაქარნი და აქიმი მოასხნეს, ორნივე ვეშა[კ]ნი მოაკვეთინა, როგორცა დიდთა ხეთა შტო ამოეზარდოს, აგრე ორგნითვე ვეშაპნი ამოუვიდნეს და პირსა ლოკა და ჭამა დაუწყეს. არა წამალი არა ეკიდებოდა და ესე უნდოდა, ნუთუ იმისგან ქსნილიყო. მოვიდნეს მრავალნი მკურნალნი და არა ეწამლებოდა ამას იგონებდეს და იტყოდეს: „ნეტარ რა ექნათ და ანუ რა მოვიგონოთ, ანუ რათ ღონითა ამა ვეშაპიანსა დავექსნათ! სამადღური და ეშმაკური რამე შეჰქნია და ჩვენი წამალი არ ეკიდების“<sup>2</sup>.

მერმე აქიმის სახითა იგივე მაცთური ღვევი შემოვიდა ზააქს წინაშე და ასრე მოაკსენა, თუ: „გეგ საქმე შენს თავსა გაგებული იყო, აღარას გარგებს... მაგა ვეშაპთა საქმელი შეუწყევით და მაგის მეტი ღონე არა გერგების. თუ შენი მოსვენება გინდა, ყოველთა დღეთა კაცისა ტვინის მეტსა ნუ აკმევ, რომე მით დაიკოცენ, თუ არა სხვა რამ წამალი არ მოეკიდების“ (გვ. 372).

„უთრუთიან-საამიანში“ ეს აღგილი ასეა გადმოცემული:

„აგრე ორნივე მხრის თავნი აქავდეს და მოიფხანან. ფხანაშიგან ორთა გველთა თავი ამოყუეს, ამოეზარდნეს. ორთავე ყურთა წოვნა დაუწყეს<sup>3</sup>. მერმე აქიმი მოასხეს; ჰკითხეს, [ვე] რა შეიტყუეს რა. აგრე მოვიდა ისევე ეშმაკი კაცი-სა სახითა. თავი მოემისქინდა; ასრე თქუა, ვითა: ჩემს უკეთესი აქიმი არა სადა იქნების. მერმე ჰკითხა ზააქ გველთა ამბავი და ასრე ასწავლა, ვითა: ყოველთა

<sup>1</sup> უნდა აღინიშნოს, რომ „უთრუთიან-საამიანის“ H—921 ხელნაწერი ტოვებს ლახვარის ორმოში დარტობის მომენტს, რითაც იგი სპარსულში დაცულ ცნობას უახლოვდება, აქ კვითხულობთ: „წავიდა ეშმაკი. გზაზედა ორმო ამოთხარა და ზედა წახურა; რა ლოცვის ეამსა მოვიდა მურადე, სალოცავად წავიდა, როგორ წაიარა, ჩავარდა ორმოშიგან და მოკულა“ (გვ. 33ა).

<sup>2</sup> „ფრიდონიანის“ წაკითხვის („შიშველი კრმლის“) ნაცვლად გალექსილში გამოყენებულია უთრუთიან-საამიანის“ S—1594 ხელნაწერში წარმოდგენილი წაკითხვა („ლახვარი“).

<sup>3</sup> ხელნაწერი S—1594 კითხულობს: „ამოეზარდნეს, ორთავე ყურთავე წოვნა დაუწყეს“.

დღეთა ორ-ორსა კაცსა მოჰკლელუდი, თავის ტვინსა ამოართვემდი, შაქარსა და[ა]ყრიდი და აჰმეუდი და აღარასა გაწყენენ“ (S—1594, 62<sup>ა</sup> = H—921, 34<sup>ა</sup> — 35<sup>ბ</sup>).

„ზააქიანში“ კვითხულობთ:

ჰაქიმი სკრიდეს, ახლავე ის უფრო გაიზრდებოდა.  
პირსა დაუწყეს ლოკანი და ყურსა ეკიდებოდა;  
ზააქს მათითა სევდითა ძილიც არ მოუნდებოდა,  
ისევ იბლისი შოვიდა, მის უცხო არ იქნებოდა.

აქა ზააქს მჭარზედ გველები ამოუსხდა

მან ზააქსა მოახსენა: „შენ თუ მოსუენება გინდა,  
დღეში ორ-ორს კაცს მოჰკლავდე, სხვა მის მეტი არა გინდა.  
მათსა ტვინსა გაუყეთებ, სხვა საქმელი არ ერგება,  
როგორც სჰამენ, დაწვებიან, მოსუენება შენც გერგება“.

„უთრუთიან-საამიანში“ არაა ნათქვამი, რომ ვეშაბთ „აქიმი სკრიდეს“. „ზააქიანში“ იგი იკითხება „ფრიდონიანის“ მსგავსად. „ზააქიანი“ თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს „ფრიდონიანის“ წინადადებას („პირსა ლოკა და ჰამა დაუწყეს“), შეაქვს მასში „უთრუთიან-საამიანში“ წარმოდგენილი ცნობა („ყურთა წოვნა დაუწყეს“) და კითხულობს: „პირსა დაუწყეს ლოკანი და ყურსა ეკიდებოდა“.

წინადადების უცვლელად განმეორებასთან ჯვაქეს საქმე ამ შემთხვევაშიც: „ფრიდონიანში“ წერია: „თუ შენი მოსვენება გინდა“. „ზააქიანში“ იკითხება: „შენ თუ მოსვენება გინდა“.

„ფრიდონიანით“ ეშმაკი ეუბნება ზააქს: „ყოველთა დღეთა კაცის ტვინის მეტსა ნუ აჰმეუო; აქ არაა ხაზგასმული „ზააქიანში“ ნათქვამი „დღეში ორ-ორს კაცს მოჰკლავდე“; თუმცა „ფრიდონიანში“ ქვემოთ არის ნათქვამი, რომ „დღე ორ-ორი კაცი მოაკლევინის და მისსა ტვინსა ვეშაბთა აჰმევედისო“ (გვ. 372).

„უთრუთიან-საამიანში“ კი „ზააქიანის“ მსგავსად იკითხება: „ყოველთა დღეთა ორ-ორსა კაცსა მოჰკლელუდი, თავის ტვინსა ამოართვემდი“ და სხვა (62<sup>ბ</sup>).

მამუკას მიერ ჭალექსილ ვერსიაში მოიპოვება ისეთი ეპიზოდები, რომლებიც „ფრიდონიანში“ იკითხება და „უთრუთიან-საამიანში“ კი არაა<sup>1</sup>, როგორცაა, მაგალითად, აფთიონისა და ზააქის ბრძოლის, არამელ-ქარმელის, ფრიდონის ძმების ღალატისა და სხვა ეპიზოდები, რითაც უდავოდ დასტურდება გალექსილის უფრო მეტი სიახლოვე „ფრიდონიანთან“, ვიდრე „უთრუთიან-საამიანთან“.

ამ სიახლოვის სასარგებლოდ ლაპარაკობს „ზააქიანში“ გამოყენებული შედარება-ეპითეტებიც. „შაჰ-ნამეში“ ზააქისათვის ძირითადად შემდეგი შედარება-ეპითეტები გვაქვს: „გულოვანი“ (دلیر), „უშქუო“ (سبکسار), „უშიშარი“ (بأس), „ვეშაპის სახე“ (ازدا پیکر), „არა წმინდა რჯულისა“ (ناباک دین), „ჩადოს თაყვანისმცემელი“ (چادو پرست), „მოვიდა საესე მრისხანებით, ვითა მთვრალი პილო“ (بیامد پر از کین چون ییل مت), „აღშფოთლა ზააქ, ვითა მგელი“ (بر آشفست ضحاک برسان گرگ) და სხვა.

<sup>1</sup> ეს გარემოება შენიშნული აქვს ალ. ბარამიძესაც. „ნარკვევები“, II, 35—51.

„ფრიდონიანში“ ზააქისათვის შემდეგი შედარება-ეპითეტები გვხვდება: „დვისა მპყრობელი“, „ქარგი ფალავანი“, „სუბუქისა ჭკუისა“, „წარმართი“, „უჭკუო“, „ვეშაბიანი ფალავანი“, „ვეშაბის სახე“, „მთვრალმან სპილო ვითა გაგულსებულმან იგი შევნიერი ფური მოკლა“ და სხვა.

„უთრუთიან-საამიანი“ საერთოდ ძუნწობს გმირებისადმი ეპითეტებისა და შედარებების გამოყენებაში; ზააქისათვის აქ მხოლოდ ერთი შედარება გვხვდება: „ასრე გაეხარნეს, რომე წითელი ვარდივითა აყუავდა“ (S—1594, 74<sup>b</sup>).

„ზააქიანში“ კი ზააქისათვის შემდეგი შედარებები და ეპითეტებია გამოყენებული: „ფალავანი გამოთქმული“, „ვეშაბის-სახე“, „ღვთის შემცოდე“, „გზინების მქნელი“, „ვითა ცეცხლზედ ქუაბი დულდა“, „ვით შავი ზღვა, წამოვიდა“ და სხვა.

„შაპ-ნამეში“ ფრიდონისათვის შემდეგი შედარებები და ეპითეტები გვხვდება: „ფალავანი“ (گرد, پهلوان), „სიმაღლით სარო და სახით ვარსკვლავი“ (بیالای سرو و بجزره کیان), „ვითა სარო მაღალი და მაზე მრგვალი (სახეს) მთვარე“ (چوسرو بلند از برش گرد ماه), „გაბრწყინებული მზის მსგავსი“ (شاداز سادمانی), „სიხარულით ლოყები გაუარღავანდა“ (رخش ارغوان) და სხვა.

„ფრიდონიანი“ ფრიდონისათვის შემდეგ შედარება-ეპითეტებს იყენებს: „გულოანი და ფალავანი“, „ლომის ნაკვეთი ფალავანი“, „პირგავსილი მთვარე“, „პირმთვარე“, „ელვარე მთვარე“, „საროს ტანი“, „სოფლისა მზე“, „სამოთხის ყვავილი“, „პირი როგორცა ვარდი აუყვავდა“ და სხვა.

„უთრუთიან-საამიანში“ ფრიდონისათვის შემდეგი შედარება-ეპითეტებია გამოყენებული: „ახალი მოწიფული“, „ახოვანი“, „ტან-სარო“, „ლაწვ-ვარდი“ და სხვა.

„ზააქიანში“ ფრიდონისათვის კი მხოლოდ ერთი შედარება გვაქვს: „საროსა მსგავსი რებული“.

„შაპ-ნამეში“ ჯემშიდის ღებისათვის<sup>1</sup> შემდეგი ეპითეტები და შედარებებია გამოყენებული: „პირ-მთვარენი (ماه روای), „პირმზენი“ (خورشید روای), „ქერანი შავთვალანი და პირმზენი“ (چشم خورشیدروای), „ლალის ბავოვანი არნავაზი“ (عقیق لب ارنواز), „ვერცხლის სარო“ (سرو سینه), „სარო“ (سرو), (შაპრინაზისათვის): „ორი ლოყა ვითა დღე და ორი ზილფი მისი ვითა ღამე“ (دو رخساره روز و دو زلفش جو شب).

„ფრიდონიანში“ ჯემშიდის ღებისათვის შემდეგი ეპითეტები და შედარებები გვაქვს: „ტურფანი“, „პირმთვარენი“, „პირმზენი“, „პირვარდნი“, „პირი ვარდივითა აუყვავდათ“, „საროს ტანი“, „თმა მუშკნი“ (შაპრინაზისათვის): „მზე ვითა მნათობი, ტანად საროსა მზგავსი, თმა მუშკი და ელვარენი პირსა ბურვენ“ და სხვა.

„უთრუთიან-საამიანში“ ჯემშიდის ღებისათვის, რომლებიც აქ მსგავსად მოლის ტექსტისა და ზოგიერთი ხელნაწერისა, ჯემშიდის ქალებად (ასულე-ბად) არიან წარმოდგენილი, არც ერთი შედარება და ეპითეტი არ გვხვდება.

„ზააქიანში“ კი ჯემშიდის ღებისათვის შემდეგი შედარება-ეპითეტებია გამოყენებული: „ტურფანი, ვითა მზენია“, „პირმთვარენი“, „შარინოზ მზისა

<sup>1</sup> მოლის ტექსტი ღების ნაცვლად კითხულობს „ასულებს“.



დარია“, „სამოთხით გვანან რებულსა“, (არნავაზისათვის): „პირი უყუავის, ვით ვარდი, სიხარულითა მეტითა“ და სხვა.

ამ თხზულებებში გამოყენებული პოეტური ნიმუშების ერთმანეთთან დაპირისპირება გვიჩვენებს, რომ „ზაქიანის“ გამლექსავი მძლავრ გავლენას განიცდის „ფრიდონიანისას“, რომელიც, თავის მხრივ, საკმაო შესატყვისობით იცავს სპარსულში გამოყენებულ შედარებებსა და ეპითეტებს.

ასე, მაგალითად, „ზაქიანი“ ზაქი „ვეშაპის სახეა“, ისევე როგორც „ფრიდონიანი“; ჯემშიდის დები „ტურფანია“, „პირ-მთვარენია“, ისევე როგორც „ფრიდონიანი“ და სხვა.

ნათქვამით, ვფიქრობთ, დასტურდება „ზაქიანის“ დიდი სიახლოვე „ფრიდონიანთან“.

არის ცალკეული შემთხვევები, რითაც „ზაქიანი“ „უთრუთიან-საამიანს“ უფრო ემხრობა, ვიდრე „ფრიდონიანს“<sup>1</sup>. ასე, მაგალითად, სპარსული ტექსტითა და აგრეთვე მასთან უფრო ახლო მდგომ ქართული პროზაული ვერსიითაც („ფრიდონიანი“) ზაქი არ წუხს მამის დალუპვის გამო.

სპარსულით:

فرومايه ضحاک بيدادگر بدین چاره بگرفت گاه بدر  
بسر بر نهاد افسر تازگان برشان بيشود سودو زمان

ბილწმა და უსამართლო ზაქმა,  
ამ საშუალებით დაიპყრო ტახტი მამისა;  
თავზე დაირქვა გვირგვინი არაბთა,  
მათ უწყალობა სარგებლობა და ზიანი (გვ. 30<sup>11-12</sup>).

„ფრიდონიანი“:

„მან უქომან წარმართმან ზაქ მამის ადგილი და ტახტი და გვირგვინი დაიჭირა, და კელმწიფისა გვირგვინი თავსა დაირქვა, აგრე ტახტსა ზედ დაჯდა“ (გვ. 371).

„უთრუთიან-საამიანი“ და აგრეთვე „ზაქიანი“ ზაქი იგლოვს მამის სიკვდილს.

„უთრუთიან-საამიანი“:

„რა ზაქ მამის სიკუდილი შეიგნა, საყელონი გარდიხიგნა, თავსა გარდაიხადა და გლოვა დაიდვა; რა გლოვისაგან გამოვიდა, ერთობილნი თავადნი და ლაშქარნი იხმო“ და სხვა (S—1594, 55<sup>b</sup>; H—921, 33<sup>a</sup>).

„ზაქიანი“:

რა მოკლა ზაქის მამა, ეშმაკი გაუჩინარდა,  
ზაქ ტროდა, მოსთქვამდა: „ეს რა კენი!“ — მეტად ინანდა.  
„რა მამეჩენა კაცურად, ნეტარ ვინ იყო, ვინ არდა?!“  
გლოვა გაუშვა, ტახტზედა დაჯდა და პირსა იბანდა (სტროფი 21).

ზოგიერთი საკუთარი სახელის გადმოცემის თვალსაზრისითაც „ზაქიანი“ „უთრუთიან-საამიანს“ უფრო ემხრობა<sup>2</sup>, ვიდრე „ფრიდონიანს“.

<sup>1</sup> მხედველობაში არ ვღებულობთ იმ გარემოებას, რომ „ზაქიანი“ ალაგ-ალაგ „უთრუთიან-საამიანის“ წაკითხვებს იმჯობინებს („ხმლის“ ნაცვლად „ლახვარს“ და სხვა).

<sup>2</sup> ვსარგებლობთ S — 1594 ხელნაწერით.

მაგალითად, მჭედლის სახელი „ზაქიანში“ იკითხება როგორც „ქავა“ („ქავამ დროშა გაიმძვანა“, 84), თანახმად „უთრუთიან-საამიანში“ დაცული ამ სახელის წაკითხვისა („ერთი მჭედელი იყო სახელად ქავ“, 62<sup>ბ</sup>) და არა როგორც „გავა“ „ფრიდონიანში“ წარმოდგენილი წაკითხვის თანახმად („გავა ყვირილითა მივიდოდა“, გვ. 387).

„ზაქიანში“ წარმოდგენილი ზაქის მამის სახელის წაკითხვაც „მუხვარდ“ („ზაქ იყო მუხვარდის ძე“, 15) უფრო უახლოვდება „უთრუთიან-საამიანში“ წარმოდგენილ ამ სახელის წაკითხვას „მურადე“ („მურადეს ერთი შვილი ედგა“, 54<sup>ბ</sup>), ვიდრე „შაპ-ნამეს“ სპარსული ვერსიის თანახმად „ფრიდონიანში“ დაცულ წაკითხვას „მარდას“ („წამოვიდა მარდას კელმწიფეს ლალატად“, გვ. 370).

„უთრუთიან-საამიანით“ ზაქს შვილი ჰყავს, რომელსაც ეწოდება ფარუხ („ზაქ და მისი შვილი ფარუხ წავიდეს“, 96<sup>ა</sup>); შესაძლებელია, ამით იყოს გამოწვეული ის გარემოება, რომ „ზაქიანით“ ვაგო ზაქის შვილადაა გამოყვანილი იმ შემთხვევაში, როცა „ფრიდონიანით“ იგი „ზაქის“ ნათესავია და სპარსული „შაპ-ნამეთი“ კი შვილიშვილი (عمارة).

სახელი „ქიაშარ“ („ფრიდონს წინა დგას ქიაშარ“.... 86) შესაძლებელია, „ზაქიანის“ თავდაპირველ ტექსტში იკითხებოდა როგორც „აშქაშ“, ისევე როგორც ამას კითხულობს მთელი რიგი ხელნაწერები (S — 1505 და სხვა) თანახმად „უთრუთიან-საამიანის“ პროზაულ ვერსიაში წარმოდგენილი წაკითხვისა („აშქაშ ფალავანმან ხელმწიფესა წინაშე მოვიდა“, 67<sup>ბ</sup>). ზოგ ხელნაწერში „აშქაშის“ „ქიაშარად“ გადაკეთება უნდა მომხდარიყო უთრუთიან-საამიანში“ მოხსენიებულ ფალავანის სახელის „ქიაშარის“ („ქიაშარ ფალავანი შესძლენა, ჰკადრა ტყბილი ენა“, 312) გავლენით.

როგორც ჩანს, „შაპ-ნამეს“ ლექსით ვერსიებს გავლენა მოუხდენია საერთო კრებულში გავრთიანებულ „ზაქიანზე“. შესაძლებელია, ამ გავლენის გამოძახილი იყოს „ზაქიანში“ მოხსენიება „სახელიან გივისა“ (70), რომელსაც, როგორც ეს სწორად შენიშნა ალ. ბარამიძემ („შენიშვნები“, გვ. 71), „ზაქის ეპიზოდთან არავითარი საერთო არა აქვს“.

ქართულ პროზაულ ვერსიებთან შედარებით „ზაქიანი“ ადგილების გადასმითაც ხასიათდება. ასე, მაგალითად, „ზაქიანით“ ზაქი ფრიდონის შესახებ სიზმარს ხედავს ფრიდონის დაბადების შემდეგ. როცა ქართული პროზაული ვერსიებით (ასეა სპარსულშიც) ზაქის სიზმარი წინ უსწრებს ფრიდონის დაბადების ამბავს: აგრეთვე, „ზაქიანით“ ზაქის წინაშე არმელისა და ქარმელის გამოცხადების ამბავი, რომელთაც თავი მოიმზარეულეს და ამ გზით იხსნეს „ზაქიანით“ ცხრაასი, ხოლო სპარსული ტექსტითა და ქართული პროზაული ვერსიით — „ფრიდონიანით“<sup>1</sup> ორასი კაცი, გადმოცემულია ფრიდონის დაბადების შემდეგ, რაც სპარსული ტექსტისა და აგრეთვე პროზაული ვერსიის მიხედვით ჯერ კიდევ ზაქის სიზმრის ზმანებამდე ხდება და, მაშასადამე, ფრიდონის დაბადების ამბის თხრობამდე გადმოცემული.

საყურადღებოა ის გარემოება, რომ „ზაქიანში“ ზოგიერთი მოვლენა განსხვავებული სახითაა წარმოდგენილი, რის გამოც იგი („ზაქიანი“) შორდება როგორც სპარსულ ტექსტს, ისე ქართულ პროზაულ ვერსიებსაც.

ასე, მაგალითად, სპარსულ „შაპ-ნამეში“ ეშმაკის მზარეულად გარდაქმნის ამბავი ასეა წარმოდგენილი :

<sup>1</sup> „უთრუთიან-საამიანში“, როგორც ეს ზემოთაც ვაქვს აღნიშნული, არმელისა და ქარმელის ეპიზოდი არ იკითხება.

جوانی بر آراست از خوشتن  
 همیون بضحاک بنهاد روی  
 بدو گفت گر شاهرا در خورم  
 یکی نامور پاک خوالیکرم  
 چو بشنید بضحاک بنواختش  
 زبهر خورش جایگه ساختش  
 کلید خورش خانه بادشا  
 بدو داد دستور فرمان روا

გარდაიქცა ერთ მოლაპარაკე  
 გონიერ (გულთამხილველ) და წმინდა ახალგაზრდად;  
 ამგვარად გვემართა ზაქისაკენ,  
 გარდა იმისი ქებისა, არ ჰქონდა მას სალაპარაკო.  
 მას უთხრა: „თუ შაჰს შევეფერები,  
 ერთი სახელოვანი მზარეული ვარ.“  
 როცა ზაქმა ეს გაიგონა, მიიღო იგი  
 და საკმლისათვის ადგილი მიუჩინა მას;  
 მეფის სამზარეულო სახლის გასაღები  
 მას ჩააბარა მეფის ვეზირმა (გვ. 311—ა).

„ფრიდონიანი“ ამას შემდეგნაირად გადმოგვცემს: „ღევმან ფიცი დაიმტ-  
 ციკა და წავიდა საეშმაკოს საქმესათვის. სხვა ზიბალი და გრძნეულობა მოიგო-  
 ნა. შემოვიდა ზააქსთანა, თაყვანი სცა და დიდი ქება მოაქსენა. ჰკუიანად და მე-  
 ცნიერულად რამე დიდი და ბევრი კარგი დაიყბედა, რომე წარმართს ზააქს მო-  
 ეწონა: „თუ გებრიანების, კელმწიფეო, ერთობ კარგი მზარეული ვარ. შენსა  
 საკადრისსა საქმელს ჩვენ დაეაშადებთ, ასეთსა რომე მოგეწონოს და შენი  
 წყალობა ჩვენზედ დიდი იყოს“

ზააქს იამა და გაეხარნეს. ფიცხლად სამზარეულოსა კლიტენი მოახმევინა,  
 მას მიაბარა და სახლისა სამოურავო მას დააბარა.

მას ეამსა შიგან საკმელი მცირედ იყვის, სანუეკარისა და საკმლისა მზა-  
 ლება არა ღია იცოდეს“ (გვ. 371).

„უთრუთიან-საამიანში“ ეშმაკის მზარეულობის შესახებ მხოლოდ შემდეგი  
 ადგილი გვხვდება:

„მერმე მოვიდა ეშმაკი, მა[ნ]ქანებითა გამგიშველად შე[ე]წყენა-  
 რა“, და განაგრძობს. ტექსტი: აგრე ერთსა დღესა ერბო-კვერცხი შეუ-  
 ქნა და მოართვა; რა ნახა, მოეწონა ზააქს ხელმწიფესა საჭამადი და ასრე  
 უთხრა, ვითა: „ამის უკეთესი საჭამადი არაოდეს მცნახავს, ასრე მინდა რომე კარ-  
 გად გარჩინო“ (S — 1594, 62<sup>a</sup> = H — 921, 34<sup>b</sup>).

„ზააქიანში“ ვკითხულობთ:

ეშმაკმან შეჰკრა ზაქის მზარეულების ვულია,  
 იმათ საკმელი წაუტდა, ვერცა ქნეს კარგი პურია,  
 სულ ნაშადისი წაუტდა, რაც რომე სანუკეარია,  
 მიართმენ შექირვებულნი, თითვან გულ-დადაგულია.  
 რაც საკმელი მოუტანეს, მას იამა არად არა,  
 მზარეულნი აცემინა და გაჰყარა კართა ვარა,  
 ის იბლისი კიდეე მოვა, მოეჩვენა სხვათა გვარა,  
 ზააქს ესმა, მან დატუქსა და უბრძანა ძმობა ვარა.  
 — „წაღი, ჰკითხე იმა კაცსა, თუ რა იცის მან ზენნია?“  
 ჰკითხეს: „ვარო, სითვან მოხვალ, ანუ იცი რა ზენნია?“  
 იმან თქვა თუ: „საფრანგეთსა მე ვისწავლე სულ ზენნია,  
 მზარეულად სულ კარგი ვარ, სხვათა ბევრი მვირს ზენნია.

სამზარეულოს საქმელსა შეეამკობ სულა მე კარგა,  
 კელმწიფის საამებელსა მე გავაყეთებ სრულ კარგა,  
 მზარეულებსაც დაუზრდი, რომელი რომე არ ვარგა,  
 ზაქ კელმწიფე ამ სიტყვამ სულთ კორცამდის დაჰკარგა.  
 ზაქს ჰკადრეს: „მზარეული მოგვივიდა მეტად კარგი“.  
 ეს იამა კელმწიფისა, მიუზგზაუნა კაცი ვარგი,  
 მზარეულთა შემოუძლენეს, დაუყენეს მისი ბარგი.  
 საქმელებსა ქნა დაუწყო, მოამზადა მეტად კარგი.

(სტროფი 22 — 26).

სპარსული ტექსტითა და აგრეთვე ქართული პროზაული ვერსიებითაც ეშ-  
 მაკს არ „შეუკრავს მზარეულების გული“ და არც „ქართა გარა“ გაუყრია ზა-  
 აქს თავისი მზარეულები. სპარსულ ტექსტსა და ქართულ პროზაულ ვერსიებ-  
 თან შედარებით „ზაქიანში“ ეშმაკის მზარეულად გარდაქმნის ამბავი განსხვა-  
 ებული სახით არის წარმოდგენილი.

სხვათა შორის, გამოკვლევაში („შენიშვნები „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსი-  
 ების შესახებ“) ალ. ბარამიძე ერთ საყურადღებო საკითხსაც შეეხო; ესაა ზაა-  
 ქის შთამომავლობისა და იმ ქვეყნის რომელობის საკითხი, რომელშიც მეფობდა  
 ზააქი.

სპარსული, ლიტერატურის მკვლევართა შორის ეს საკითხი სადავოდ არის  
 გამხდარი. ზოგიერთი მას ასურეთის მონარქად თვლის. ზოგს კიდევ არაბად  
 მიაჩნია; ზოგი ქართული წყაროს („ეთრუთიან-სამიანისა“ და „ზაქიანის“) მხედვეთ:  
 როგორც ეს ალ. ბარამიძესაც აქვს აღნიშნული (შენიშვნები, გვ. 73),  
 ზააქი მისრეთის მფლობელია.

ზააქის შთამომავლობისა და იმ ქვეყნის რომელობის გამოცნობა, რომელ-  
 შიც ზააქი გამეფდა, დამოკიდებულია თვით „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტში  
 ტერმინის „თაზი“ (تازي) გარკვევასთან, რადგან „შაჰ-ნამეთი“ ზააქი და მი-  
 სი მამა იწოდებიან თაზებად.

ვ. ვ. ბარტოლდის აზრით, მეათე საუკუნის სპარსულ ლიტერატურულ ენა-  
 ში, ე. ი. იმ დროს, როცა „შაჰ-ნამე“ ყალიბდებოდა, სიტყვა „თაზი“ აღნიშნავს  
 არაბს.<sup>1</sup> ი. ა. ვულერსი<sup>2</sup> და აგრეთვე ი. თ. ცენკერიც<sup>3</sup> ამ სიტყვას განმარტავენ,  
 როგორც არაბის აღმნიშვნელს, თუ ლექსიკონების ამ ავტორებისა და აგრეთვე  
 ვ. ვ. ბარტოლდის მოსაზრებითაც ვიხელმძღვანელებთ, მაშინ „შაჰ-ნამეს“ სპა-  
 რსულ ტექსტში, სადაც სიტყვა „თაზი“ გამოდის გმირის სადაურობის აღმნიშ-  
 ვნელად, უნდა ვიგულისხმოთ არაბი და სადაც ამ სიტყვის (თაზის) მრავლობი-  
 თი ფორმა „თაზიან“ (تازيان) გვხვდება, რომელსაც აგრეთვე ლექსიკო-  
 ნების ავტორები ჩვეულებრივ განმარტავენ როგორც არაბებს, უნდა ვიგული-  
 სხმოთ არაბები. აქვე შევნიშნავთ, რომ ძველ ირანულში გვხვდება ეს სიტყვა  
 ფორმით „თაოზია“ (taozya), რომელიც ცნობილი ირანისტის ბართლომეის  
 განმარტებით აღნიშნავს ერთ ხალხს.<sup>4</sup>

ვფიქრობთ, საინტერესოა „შაჰ-ნამეს“ ქართულ პროზაულ ვერსიაში —

<sup>1</sup> В. В. Бартольд, История культурной жизни Туркестана, Ленинград, 1927, 24. ი. მარის ცნობით, „თაზი“ სომხეთში აღნიშნავდა „თურქს“. Ю. Н. Марр, Статьи и сообщения, II, Москва-Ленинград, 88.

<sup>2</sup> იხ. მისი Lexicon Persico-Latinum. I. 413.

<sup>3</sup> იხ. მისი Dictionnaire Turc-Arabe-Persan, I, 246.

<sup>4</sup> Ch. Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1905, 824.

„ფრიდონიანში“ როგორაა გაგებული ეს ტერმინი და მასთან დაკავშირებით, როგორაა წარმოდგენილი ზააქ ფრიდონის ომი.

სპარსულ „შაჰ-ნამეს“ იმ ნაწილში, სადაც ზააქის ეპიზოდია მოთხრობილი, ხშირად იხმარება სიტყვა „თაზიანი“. ზააქის მამა მარდას თაზი (سرتازيان مهتری) იწოდება თაზიანის თავადად, ბატონად (سر تازیان). მამის სიკვდილის შემდეგ მეფდება ზააქი, რომელიც თაზიანის შაჰად (شاه تازیان) არის წოდებული და რომელთანაც ირანიდან მიდიან დიდებულები და სახელდებულნი და აცხადებენ მ.ს ირანის მეფედაც:

يکايک از ايران بر آمد سپاه  
سوی تازیان بر گرفتند راه  
شوندند کانتجا یکی مهر است  
بر از هول شاه ازداها پیکر است  
سواران ايران همه شاه جوی  
نهادند بکسر بضاک روی  
بشاهی برو آفرین خواندند  
ورا شاه ايران زمین خواندند

ნაწილ ნაწილ (თითო-თითოდ) ირანიდან გამოემართა ლაშქარი;  
მათ გზა აიღეს არაბეთისაკენ;  
ესმათ, რომ იქ ერთი მთავარია  
სავსე საშინელებით, შაჰი ვეშპის სახეა.  
ირანელი მხედრები ყველანი შაჰის მძებნენი,  
ერთბაშად გაემართნენ ზააქისაკენ.  
სამეფო ქება შეასხეს და  
ირანის შაჰი უწოდეს მას.

ამის ნაცვლად ქართულში ვკითხულობთ: „გამოვიდა ხანი და მიესმა შაჰ-შარიერსა ჭიმუდ კელმწიფესა ამბავი, თუ: შენთა ლაშქართა შიგან ერთი ვეშაპიანი ფალავანი კელმწიფე გამოჩენილა ასეთი, რომე ადამიანიცა არის და ვეშაპიანიცა; მას წინ მეომარი ვერვინ დაუდგების, დღეე ორსა კაცსა მოჰკლავს და იმა ვეშაპთა საქმელი კაცის ტვინი არის; კელმწიფეობისა ტახტი და გვირგვინი დაუჭირავს და მესისხლეობის სარტყელი მას შენზედ შემოუტყამს, ხვარისა და ჩინეთისა ლაშქარი მას მისდის, თავადნი და ფალავანნი მისდგომიან და პირი წარმართის ზააქისაკენ უქნიათ და მისდგომიან. და ერანელთაცა ასმია ზააქის მძლავრობა და უხვად გაცემა და მათცა პირი უქნია; ერანელთა კელმწიფეთაგან თვითო თავადი თურქისტანს წასულან, წარმართი ზააქ შაჰ-ხელმწიფედ დაულოციათ“ (გვ. 372 — 373).

„ფრიდონიანში“ წრმოდგენილი ამ სპარსული ტექსტის შესადარი ადგილი იმ მხრივ არის საინტერესო, რომ აქ სიტყვა „თაზიანი“ „თურქისტანად“ არის გაგებული.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსული ტექსტის იმ ნაწილს რომ ჩაუყვირდეთ, რომელშიც ზააქის თავგადასავალია მოთხრობილი, ცხადი გახდება, რომ სიტყვა „თაზიანი“ მხოლოდ არაბებს კი არ უნდა ნიშნავდეს, არამედ იგი ქვეყნისა თუ ადგილმდებარეობის აღმნიშვნელადაც გამოდის.

აქვე დავსძენთ, რომ „ფრიდონიანში“ „თაზიანი“ ერთგან ქალაქის სახელწოდებადაც არის წარმოდგენილი: „მივიდეს მას ქალაქსა, რომელსა თაზიანი ქვიან“<sup>1</sup> ყოველივე ამასთან ერთად უნდა აღინიშნოს ის საყურადღებო მოვლენაც, რომ „შაჰ-ნამეს სპარსულ ტექსტში თავამდე „ფრიდონის მიერ ქვეყნის გა-

<sup>1</sup> შაჰ-ნამე, II, 389.

ყოფა შეილებზედ“ (بخش کردن فریدون جهان را بر سران), ე. ი. თურის მეფედ აღიარებამდე, არსად არ გვხვდება სიტყვა თურქი და თურანი.

ამ თავის („ფრიდონის მიერ ქვეყნის გაყოფა შეილებზედ“) შემდეგ კი ეს სიტყვები (თურქი, თურანი) სპარსულ ტექსტში ხშირად იკითხება.

ამ თავში კი გარკვევითაა ნათქვამი:

دگر تور را داد توران زمین ورا کرد سالار ترکان و چن

თურს მისცა თურანის ქვეყანა,

იგი გახადა მბრძანებელი თურქეთისა და ჩინეთისა !.

ამის შემდეგ ბუნებრივად დაისმის კითხვა: თუ ფრიდონის სამფლობელოში არ შემოდოდა თურანი (თურქთა ქვეყანა), საიდან შეეძლო ფრიდონს იგი მისი შვილისათვის თურისათვის მიეცა? და თუ ის (თურანი) შემოდოდა ფრიდონის სამეფოში, მაშინ რომელი სიტყვით არის იგი (ამ ქვეყნის სახელწოდება) აღნიშნული სპარსულ ტექსტში თავამდე „ფრიდონის მიერ ქვეყნის გაყოფა შეილებზედ“ (بخش کردن فریدون جهان را بر سران)?

როგორც ვნახეთ, ქართველ მთარგმნელს „თაზიანი“ გაუგია თურქეთად; ქართული პროზაული ვერსიის მიხედვით თურქეთშივე მეფედება ზააქი, რომელსაც სხვა ქვეყნებთან ერთად მორჩილებს ირანიც.

ფრიდონი კი, როგორც სპარსული, ისე ქართული ტექსტის მიხედვით, ირანელია, რომელიც ამბობებულაა ზააქის წინააღმდეგ და საბოლოოდ ამარცხებს მას. სპარსული „შაჰ-ნამეი“ და აგრეთვე ქართული პროზაული ვერსიების მიხედვით არ არის შესაძლებელი, რომ ზააქ-ფრიდონის ომი გაგებულ იქნეს ირან-თურანის ომად.

გალექსილ „ზააქიანში“ კი, როგორც ეს სწორად შენიშნა ალ. ბარამიძემ (შენიშვნები, 71), ზააქ-ფრიდონის ომი ირან-თურანის ომადაა წარმოდგენილი:

ქაემ დროშა გაიმძღვანა, გიო მოვა ყურილითა,

თურანელთა დაუძახა: „თქვენ მამრჩებით ახლა რითა?!

არ გაგიშვებ თქვენ ცოცხალსა, თავებს დაგჭრი ჩემი ცლმითა!“

შეიბნეს და ჩამოჰყარეს, მკუდარი ყრია, რაყე ვითა.

ქავსა, გიოს გაემარჯვა, თურქნი ყრიან ზაქისანი (84—85).

მაშასადამე, „ზააქიანი“ ამ მხრივაც შორდება „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტსა და აგრეთვე ქართულ პროზაულ ვერსიებსაც.

სპარსულ ტექსტში და აგრეთვე ქართულ ვერსიებშიც მოთხრობილია ზააქისა და მის ირგვლივ შემოკრებილ თავადთა და დიდებულთა წინააღმდეგ მკვედელ ქავას მიერ მოწყობილ აჯანყების შესახებ, რაზედაც „ზააქიანში“ ერთი სიტყვაც არაა დაძრული. ეს გარემოება, ვფიქრობთ, არ შეიძლება აიხსნას იმით, რომ გამლექსავი ძლიერ კვეცს მასალას.

მკვედელ ქავას ეპიზოდის ამოღება შეიძლება გამოწვეული იყოს იმითაც, რომ გამლექსავს, ალბათ, არ სურდა ფეოდალური არისტოკრატის წარმომადგენლების, რომელთაც მათ უბრძანეს „ტკბილთა სიტყუათა შეწყობა, მოკლედ ამბისა თქმისანი“, გულის წყრომა დაემსახურებინა. როგორადაც არ უნდა გა-

1 შაჰ-ნამე, I, 78, ზამოცემა ვულერისა.

ვიგოთ, ეს გარემოებაც „ზააქიანის“ ლექსითი ვერსიის თავისებურებას წარმოადგენს.

დაბეჭდილი „ზააქიანის“ უკანასკნელი თავის („აქა გათავდა ზააქის ამბავი და ფრიდონ გაქელმწიფდა“) შესახებ უნდა ითქვას, რომ იგი, ჩვენი აზრით, მამუკა მდიენის კალამს არ ეკუთვნის და არც შეიძლება „ზააქიანის“ ნაწილად ჩაითვალოს.<sup>1</sup> უფრო ბუნებრივი იქნება, რომ „ზააქიანი“ თავდებოდეს შემდეგი სტრიქონებით:

ზააკ რა ქნა არ გასმია? — ეშმაკს მიჰყუა თავის ნებით!  
- მან მრავალი უსამართლო თეშედა ქნა, გველის ნებით,  
ვისცა გესმათ, გაიგონეთ, თქვენ იყუენით კარგის მცნებით,  
თქვენ დასჯერდით თავისასა, სხვათა ნურვის ეცილებით!  
ზააქის ციხე-ქალაქი ფრიდონსა დარჩა ნებითა;  
მან ღმერთი არ მოიგონა, არც ლოცვით, არცა ჭებითა,  
ღმერთი შერისხდა წყეულსა ჭერ ზეცით, შერმე ჭუეუნითა,  
ყოჩოხეთს ყოფნა ირჩია თვითან, თავისი ნებითა (სტროფი 102—103).

„ზააქიანის“ უკანასკნელი თავი იწყება სტრიქონით — „ნარიმანს ესმა ამბავი ფრიდონ მოსულა მთიდაღმა“, იმ შემთხვევაში, როცა ამ თხზულებით ნარიმანის შესახებ არაფერი ვიცით და არცაა იგი მის წინა თავებში მოხსენიებული. „უთრუთიან-საამიანის“ პროზითსა (ხელნაწერები S—1594, H—921) და აგრეთვე ლექსით ვერსიებში (ხელნაწერები H—61, S—4000) კი, ნარიმანისა და მისი წინაპრების — უთრუთისა, გვარჯასპისა და ქარიმანის შესახებ ვრცელი ეპიზოდებია მოთხრობილი.

ქართულ ნიდაგაზედაც გვაქვს შემთხვევები „შაპ-ნამეს“ ვერსიების ერთმანეთში შერევისა. ასე, მაგალითად, „ფრიდონიანს“ ზააქის ამბის დაწყებამდე შერთვია „უთრუთიან-საამიანის“ ეპიზოდები<sup>2</sup>; ჩვენ ვიცით აგრეთვე საამის ეპიზოდების ლექსითი ვერსიის შემცველი ხელნაწერი (A—1135 (1172)), რომლის ბოლო ნაწილებს მიერთვის ადგილები „როსტომიანიდან“.

ფიქრობთ, მამუკას „ზააქიანს“, „შაპ-ნამეს“ ლექსით ვერსიების კრებულში გაერთიანებისას, ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილი თხზულების ნაწილი შერთვია.

ნათქვამიდან შემდეგი დასკვნები გამოგვაქვს:

ა) „შაპ-ნამეს“ სპარსული ვერსიების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მამუკა მდიენის „ზააქიანი“, როგორც ეს სწორად აქვს აღნიშნული იუსტინე აბულაძეს, ემხრობა ფირდოუსის „შაპ-ნამეში“ მოთავსებულს ზააქის შესახებ ეპიზოდს (ვერსიები, I, XI), თუმცა „ზააქიანსაც“, მსგავსად ქართული პროზაული ვერსიებისა, დასჩენია „შაპ-ნამეს“ ჩანართებიანი ტექსტების კვალი, რაც ზააქის ჯიმედთან და შემდეგ აფთიონთან წარმოებული ომების გადმოცემაში გამოიხატება.

ბ) მამუკა მდიენი საქართველოში დარჩომილი ზააქის შესახებ ძველისძველი ამბის („საქართველოს ეს ამბავი დარჩომოდა ძველის ძველი“) გვერდით ზააქის ამბის შემცველ ლიტერატურული ძეგლის არსებობასაც მიუთითებს („ვისცა გიკითხავთ ამბავი, თქუენც ჰხედავთ გაუწყობელსა“).

<sup>1</sup> ამის შესახებ ვრცელი მსჯელობა გვექნება „უთრუთიან-საამიანის“ განხილვისას.

<sup>2</sup> ალ. ბ ა რ ა შ ი ძ ე, ნაკვევები, II, 37—40.

საფიქრებელია, მას ხელთ ჰქონოდა, როგორც საერთო გეზის მიმცემა ლიტერატურული წყარო, „შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსიიდან („ფრიდონიანიდან“) გამოყოფილი, ზაჰის ამბებით დამთავრებული ნაწილი, დროდადრო ზაჰის ამბის ქართული ვერსიების (და მათ შორის „უთრუთიან-საამიანში“ გადმოცემული ვერსიის) გავლენით ცვლილებადგანადი ვერსია, რომელიც, შესაძლებელია, „ზაჰიანის“ სახელითაც კი დადიოდა ჩვენში; მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ „ზაჰიანი“ ასეთად შემუშავებულ ძეგლის სიტყვასიტყვით გალექსავს წარმოადგენს.

მამუკას დროს ზაჰის შესახები ეპიზოდები როგორც ლიტერატურული წყაროებით, ისე ზეპირი თქმულებებითაც სხვადასხვაგვარი სახით ყოფილა გავრცელებული ჩვენში. „ზაჰიანის“ გამლექსავ პოეტს, როგორც ეს მისი საერთო ლიტერატურული მუშაობიდან ჩანს, სკოდნია ზაჰის ამბის ქართული ვერსიები (ზოგიერთი ტექსტი მას საკუთარი ხელით გადაუწერია კიდეც) და, თავისთავად ცხადია, მას ამ ვერსიების გავლენა უნდა განეცადა. მამუკას „ზაჰიანი“ ზაჰის ამბის ქართული ვერსიების შექმნას უფრო წარმოადგენს, ვიდრე რომელიმე პროზაული ტექსტის გალექსავს. ამიტომაცაა რომ, მასში მოთხრობილი ამბავი ერთ შემთხვევაში (ზაჰის გლოვის მომენტში) „უთრუთიან-საამიანს“ ემხრობა, მეორეში (არმელ-ქარმელის ამბის გადმოცემაში) „ფრიდონიანს“ და მესამეში (ზაჰ-ფრიდონის ომის ირან-თურანის ომად გაგებაში) არც ერთსა და არც მეორეს.

გ) ზაჰის ამბის ქართულ პროზაულ ვერსიებში ნაწილობრივ არის ცდა, ალბათ, ამ ვერსიების შემუშავებელთა განსხვავებულ რელიგიურ შეხედულებათა გამო, სპარსულ ტექსტში მოთხრობილი ცალკეული რელიგიური მომენტების დაფარვისა. „ზაჰიანში“ ეს ცდა უმაღლეს მწვერვალს აღწევს; მასში, როგორც ეს თავის დროზე იყო აღნიშნული კ. კეკელიძის მიერ (ქართ. ლიტ. ისტორია, II, 301), შეტანილია ქრისტიანული რელიგიის მომენტები. „ზაჰიანი“ ამ მხრივ გაქართულებულია.

დ) „ზაჰიანი“, როგორც ამაში მისი საერთო ლიტერატურული ხასიათი გვარჩქმნებს, ზაჰის ამბის ქართული ვერსიების შესწავლის ნიადაგზე შემუშავებული ქართული ლიტერატურის ორიგინალური ძეგლია.

მართალია, „ზაჰიანი“, რომელშიც აქა-იქ გაუმართავი სტრიქონები და ერთი და იმავე მნიშვნელობის შემცველი სიტყვები გვხვდება რითმებად, ვერ ჩათვლება მაღალი მხატვრული ღირებულების ნაწარმოებად, მაგრამ მისი საერთო ლიტერატურული და მეცნიერული მნიშვნელობა დიდია, როგორც „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილ ამბავთა შორის ერთი საუკეთესო ამბავთაგანის (ზაჰის ამბის) ქართული ლექსითი ვერსია, რომლის შემუშავების დროსაც პოეტი მამუკა მდივანი, აჯამებდა რა ზაჰის შესახები ამბის ქართულ ვერსიებს, შესაძლებელია, როგორც დამხმარე ლიტერატურულ წყაროს, იყენებდა ზაჰის ამბის ჩვენთვის დღემდე უცნობ ქართულ ვერსიასაც.

„როსტომიანისა“ და „ზაჰიანის“ გარდა, კიდეც არსებობს ამათგან განსხვავებული „შაჰ-ნამეს“ ქართული ლექსითი ვერსია, რომელსაც ჩვენ „უთრუთიან-საამიანს“ ეუწოდებთ.

აღნიშნული თხზულების პირველი ნაწილი დაუბეჭდავია. იგი შემონახულია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის H—61 და S—4000 ხელნაწერებ-



ში, ხოლო მეორე ნაწილი დაბეჭდილია „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების პირველ ტომში (გვ. 39 — 297).

შეცხიერებაში დადგენილია, რომ „უთრუთიან-საამიანის“ ლექსითი ვერსია წარმოდგენს გალექსვას „უთრუთიან-საამიანის“ პროზითი ვერსიისას, რომელიც საქ. სახელმწიფო მუზეუმის S — 1594 და H — 921 ხელნაწერებშია წარმოდგენილი. ჩვენ, „შაჰ-ნამეს“ ქართული პროზაული ვერსიების მიმოხილვისას, საუბარი გვექნება „უთრუთიან-საამიანის“ სპარსულ წყაროზედაც, რომელსაც, თავისთავად ცხადია, ამ თხზულების ლექსითი ვერსიაც უკავშირდება (თუმცა არა უშუალოდ).

## II. პროზითი პერსიები

1. ფრიდონიანი. „ფრიდონიანი“ „შაპ-ნამეს“ ქართულ პროზაულ ვერსიებს შორის ყველაზე ახლოს დგას ფირდოუსის თხზულების შესაფერ ნაწილთან. შინაარსის თვალსაზრისით ამ ვერსიაში გადმოცემულია ყველაფერი ის, რაც „შაპ-ნამეშია“ მოთხრობილი ზაქისა და ფრიდონის შესახებ, მაგრამ განსხვავებანი, რითაც ქართული ტექსტი ხასიათდება, არ გვაძლევს იმის უფლებას, რომ იგი „შაპ-ნამეს“ ძირითადი ტექსტის ზედმიწევნით თარგმანად მივიჩნიოთ.

ჩვენს ტექსტს, როგორც ეს კვლევა-ძიებით დასტურდება, საფუძვლად სპარსული „შაპ-ნამეს“ სახეცვლილი ვერსია უდევს.

ქართული ვერსია დაწყებული პირველი თავიდან — „აქა ამბავი დასაწყისი ზაქისი“ და ასე მიყოლებული თავამდე — „აქა სალიმისაგან სმენა და თურის მოკლვა და ლაშქართა ამოწყვეტა“, წარმოადგენს „მეფეთა წიგნში“ მოთხრობილი ამბების მიახლოებულ გადმოცემას, ალაგ-ალაგ სპარსული ტექსტის სიტყვასიტყვით თარგმანსაც, ხოლო შემდეგ ნაწილში მოთხრობილი თავები: ა) „აქა სალიმისაგან სმენა და თურის მოკლვა და ლაშქართა ამოწყვეტა“, ბ) „აქა ომი ჩარიმანის შეილის საამისა და ჟუნდა დევისა“, გ) „აქა ომი საამისა და შადიდისა“ და დ) „აქა გორასპისა და ბაქჯარ დევისა ომი“, სრულიად უცნობია „შაპ-ნამეს“ სპარსული ძირითადი ტექსტისათვის.<sup>1</sup>

აღნიშნული თავები ქართულ ვერსიაში ბუნებრივ თავებად არის წარმოდგენილი; ისინი შეკავშირებულ-შესისხლბორცეული არიან მთელ ვერსიასთან და, ამრიგად, მის ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენენ.

ასე, მაგალითად, თავში „აქა სალიმისაგან სმენა და თურის მოკლვა და ლაშქართა ამოწყვეტა“ მოთხრობილია იმ დარდისა და მწუხარების შესახებ, რასაც განიცდის სალიმი, როცა შეიტყობს თურის მოკვლისა და მისი ლაშქრის ამოწყვეტის ამბავს.

მის წინ იკრიბებიან სახელდებულნი თავადნი და სალიმს აიძულებენ „ქელმწიფეო, შეხ იგი ხარ გაგულისებული, რაზმთა შიგან სისხლსა ჯეონისაებრ აღენ. ლაშქარნი გყვანან უანგარიშო, მოწონებულნი აბჯრიანნი და გულოანნი. არ გამართებს შეჭირება. მტერის საქმისათვის და ძმის სიკვდილისათვის ნუ დაიღრეჯ, ყველაი სიკვდილისათვისინ შობილვართ. ამა ჰამს დღეს მოვისყენოთ და ლაშქარნიცა შემოვიცადნეთ; ფალავანს გმირსა საფადარსა შადიდსაცა მოსვლა და თქვენი შველა უთქვამს, იგიცა დიდით ლაშქრით მოვა, თვით მისი მეომარი ქვეყანაზედა არ გამოჩნდების“<sup>2</sup>.

საფაღარი შადიდი აქ პირველად არის ნახსენები. შემდეგ კი, როცა მანუ-

<sup>1</sup> უკანასკნელი სამი თავის ზედმეტობა აღრევე შენიშნა ალ. ბარამიძემ (ნარკვევები, II, 44).

<sup>2</sup> შაპ-ნამე, II, 426.

ჩარი კლავს ზააქის ნათესავს ვაგოს, გარემოება, რაც ირანელებში დიდ სიხარულს იწვევს, ხოლო თურანელებში დიდ მწუხარებას, ისევე იკრიბებიან სალიმის წინ სახელდებულნი ვაგოსათვის მტირალნი და მოელიან პილოტანი შადიდის მოსვლას.

მართლადაც, „ყარაული მახარობლად მოვიდა და ამბავი მოართო სალიმს, ვითა: „ნულარას შეიწყენთ, გულამოდ იყვენით! დიდითა ლაშქრითა მოვიდა საფადარი შადიდ, ჰყვანან მრავალი დროშოსან-საგდებლოსანი საომრითა დაკაზმული ქარქისანით და საგსართ მეომარნი დევნი“<sup>1</sup>.

შადიდის მოსვლა თურანელებში იწვევს დიდ სიხარულს. ამ თავის („აქა ომი კელმწიფისა მანუჩარისა და ვაგოსი ზააქის ნათესავისა“) დასასრულს ჩვენ ვეცნობით აგრეთვე ჯუნდა დევსაც:

„ერთი დევი იყო — სახელად ჯუნდა ერქვა — შადიდის ლაშქართ შიგან მეომარი და გულოანი. წადგა კელმწიფეს წინა და ფარმანი ითხოვა, ვითა: „ხვალე მე ვარ ერანელთა ფალავანთა მეომარი, რაზმი დაეფრიწო. მათსა საფადარსა თავი მოკვეთო და აქა მოგართო“. ხელმწიფემ მადლობა უბრძანა: „ფალავანო, ეგე შენი წესი არის!“ დევმან თავი მიწსა დასდგა და ტახტსა წინა აკოცა. ჯუნდა გამოვიდა და საომართა კაზმიდა“<sup>2</sup>.

ამის შემდეგ სრულიად ბუნებრივი ხდება ნარიმანის შვილის საამის ომი ჯუნდა დევთან. საამისაგან ჯუნდა დევის დამარცხება და სიკვდილი აგულისებს შადიდს და მიდის საამის მოსაკლავად. ფალავანი საამი შადიდსაც კლავს. შადიდის სიკვდილი კი, თავის მხრივ, იწვევს ბაქჯარ დევის გაგულისებას, რომელიც ომს მართავს ირანელ ფალავან გორასპთან. გორასპი კლავს ბაქჯარ დევს.

ეს ოთხი თავი, რომლებიც ჩვენ აქ დავასახელებთ და რომელთა შინაარსსაც სპარსული „შაჰ-ნამეს“ ძირითადი ტექსტი არ იცნობს, ორგანულ ნაწილებად ქვეულან ქართული ტექსტისათვის, რის გამოც მისი ბოლო ნაწილის სხვა თავებშიც ცვლილებებია შესული.

შადიდი, ჯუნდა დევი, ბაქჯარ დევი და სხვა, სპარსული „შაჰ-ნამეს“ შესაფერ ნაწილში არ იხსენიება.

საამისა და გორასპის ასეთი სახის ბრძოლები ჯუნდა დევთან, შადიდთან და ბაქჯარ დევთან, როგორც ეს წარმოდგენილია ქართულ პროზაულ ვერსიაში, არ იცის სპარსულმა ბეჭდურმა ტექსტებმა. ეს გარემოება ასხვავებს ძირითადად ქართულ პროზაულ ვერსიას „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ტექსტის შესაფერ ნაკვეთთან.

აღსანიშნავია აგრეთვე თავისებურებანი, რომლებიც ასხვავებენ თუ აშორებენ ქართული პროზაული ვერსიის სხვა ნაწილებს სპარსულ ტექსტთან. ამ თავისებურებათა შორის საგულისხმოა: ა) ზოგიერთი თავისა თუ ადგილის უფრო ვრცლად გადმოცემა, ან მასში ისეთი მომენტების შეტანა, რაც სპარსულ ტექსტში არ გვხვდება;

ქართულში ვრცლად და განსხვავებულად არის მოთხრობილი ზააქის ურთიერთობა ჯიმშედ ხელმწიფესთან. სპარსული „შაჰ-ნამეს“ მიხედვით, არავითარი ომი არ იმართება ამ ორ ხელმწიფეთა შორის. ჯიმშედს არ შეუტრეზია ლაშქარი ზააქის საწინააღმდეგოდ და არც შეეძლო შეეკრიბა იგი, რადგანაც მას შეფობის უკანასკნელ წლებში სრულიად ჩამოშორდა ხალხი და ლაშქარიც. სპარსული ტექსტი მარტივად გადმოსცემს ჯიმშედის გაქცევის ამბავს.

<sup>1</sup> შაჰ-ნამე, II, 431—432.

<sup>2</sup> იქვე, 432.

ქართულით კი ჭიმშედისა და ზააქის ლაშქართა შორის ფიცხელი ომი იმართება. ომში მარცხდება ჭიმშედის ლაშქარი, რის შედეგადაც ზააქი დაეპატრონება ჭიმშედის ტახტს.<sup>1</sup>

სპარსულ ტექსტში თავი ფრიდონის დაბადების შესახებ (اندر زادان فریدون) იწყება ცნობით ბედნიერი ფრიდონის დაბადებისა, რაც ზააქის სიზმრის ზმანებიდან დიდი ხნის შემდეგ ხდება; ლაპარაკია ფრიდონის მამის (აბთინის) შესახებ, რომელსაც შეკრულს მოიყვანენ ზააქთან. შემდეგ მოდის ფრიდონის აღზრდის ამბავი.

ქართული ტექსტის მიხედვით კი ფრიდონის დაბადების ამბავი იწყება აფთიონისა და მისი ცოლის ფრანგის დახასიათებით. შემდეგ ლაპარაკია ფრიდონის დაბადებაზე. აფთიონი, „შაპ-ნამეში“ გამოცემული ჩვეულების თანახმად შეკრებს მოაბადთა და მეცნიერებს ახლად დაბადებულის ბედის გამოსაცნობად.

მოაბადნი სხვათა შორის მოახსენებენ აფთიონს იმასაც, რომ ახლად დაბადებული „ეგე შენი შვილი დაიჭირავს ერან-ხვარისა ქვეყანასა, თურქეთისა და ჩინეთისა ტახტსა და გვირგვინსა ზედან დაჭდების. ზააქის უსამართლობისაგან გასწმენდს ქვეყანასა [და] დასცლის“<sup>2</sup>.

შემდეგ მოდის აფთიონისაგან თავის ცოლისადმი სიზმრის თხრობა, რომ იგი „ვეშაბიანსა წარმართს ზააქს არ მორჩება“ და იძლევა დარიგებას, თუ მისი სიკვდილის შემდეგ ფრანგმა როგორ უნდა აღზარდოს შვილი. ამის შემდეგ აღწერილია ბრძოლა აფთიონისა და ზააქის ლაშქართა შორის. ბრძოლის დროს „ეფთვიმონის ლაშქარნი დაიკოცნეს, და ეფთვიმონი ჩამოაგდეს; დაკოდილი და შეკრული ზააქს წინაშე მიიყვანეს იგი თემურაზის შვილი“.<sup>3</sup>

სპარსული „შაპ-ნამე“ არ იცნობს ომს აფთიონისა და ზააქის ლაშქართა შორის.

ქართულ ვერსიაში ზააქის დახასიათებისათვის ნათქვამია:

„დღეში ათი ათასი ბედაურის ცხენით ნადირობად გავიდეს, მრავლითა ავაზითა ინადირის, და მფრინველნი მოუტიენიან და მას ზედან შეეჭკეოდინან. ნადიმი, სმა და ლხინი უყვარდის და საბოძვარისა გაცემა დიად იცოდის.

დღესა ერთსა ფალავანი ზააქ სავარდეს შიგან ნადიმად იჯდა და მისნი თავადნი მის წინ უსხდეს, ჟამად საწუთროსა გააგებდეს და ლალისფერს ღვინოს სმიდეს, მოშაით-მგოსნები თამაშობდეს და მუტრიბნი იმღერდეს“ (გვ. 369).

ეს ადგილი არ არის სპარსულ ტექსტში.

ჩვენი ვერსიის სხვა თავებშიც დაიძებნება ადგილები, რომელთა შესატყვისი ან მსგავსი სპარსულ ტექსტში არ მოიპოვება.

სპარსულში იკითხება:

چنان کو فرمود سوگند خورد  
که راز تو با کس نگویم زین

კაბუჯი გულკეთილი იყო, შეპფიცა მას  
იმგვარად, როგორც უბრძანა მან:  
შენს საიდუმლოს აროდეს არავის გაუმღღავნებ,  
შენგან შევისმენ, რასაც იტყვი“.

<sup>1</sup> ამ ეპიზოდის შესახებ ვრცლად მოვისაუბრებთ „უთრუთიან-საამიანის“ განხილვისას.

<sup>2</sup> შაპ-ნამე, II, 381.

<sup>3</sup> იქვე, 382.

<sup>4</sup> შაპ-ნამე, I, 29, გამოცემა ვულერისისა.

ქართულში ამის საბადლოდ იკითხება: „რა ფალავანმან ვაქმან მოისმინა, ემწვილისა გული მოსტყუვდა და დაუჭერა, და საშინელი ფიცით შეჰფიცნა, ვითა: „დღემან ნათელმან და ბნელმან ღამემან, მზემან და მთვარემან, ცეცხლმან და წყალმან, თავმან, საწუთროსა ჩემისამან, რაცა სთქვა, არაოს გაგამულავნოთ და, რაცა შენი საუბარი იყოს, ყოველივე გაგითაოთ და ნება შენი ჩვენ გაგისრულოთ“ (გვ. 369).

ამა თუ იმ ადგილის ასეთი სახის შეკეთება-გაფართოებით წარმოდგენა ხშირია ქართულ პროზაულ ვერსიაში, რომელთაგან ერთსაც აღვნიშნავ.

ზააქის მამის ბალის — წალკოტის შესახებ სპარსულში წერია:

مر آن بادشاه در اندر سرای یکی بوستان بود بس دلگشای

იმ ფაღვანის სასახლეში

ერთი ბაღი ჰქონდა გულის დამტკბობი შეტად<sup>1</sup>.

ქართულში ამის სანაცვლოდ იკითხება: „ზააქის მამისა წალკოტი იყო შევნიერი, სამოთხისა მსგავსი, გარე მოვლიდეს ზღუდენი მარმალისა, ორგნით მაგარნი კარნი ებნეს ბასრის რკინისანი, ტილისმითა მორთული. ფერად-ფერადითა ყვავილითა და ხევნართა შემკობილი. ამოდოდა წყარონი, მოცინარი, აეთითა მოკაზმული ვარდის წყლითა საგუბარო. ორი ოქროსა ვეშაპი ეხვივის ტილისმითა შეკაზმული, პირითა ვარდის წყალი გამოსდიოდა; იგი ტბა მით აივსებოდა და ცუდ-შავგარალი ბრუნვება, წყალსა ვარდინასა აფრქვევდა და ლურ-ხელობისა სულითა იგი წალკოტი აივსებოდა. ტურფა საჩრდილი ხევნარი და რიგებული: ნარინჯი, თურინჯი, ბია და ვაშლი, ბაკმი; და ნარგისი“ (გვ. 370).

ქართულ ვერსიაში ზააქის მამის წალკოტის აღწერა პოეტური სურათებითა და მოხდენილი მხატვრული ფერებითაა შესრულებული.

ბ) ადგილების გადასმა. სპარსულის მიხედვით ზააქი ჯიმშედის ტახტის ხელში ჩადგების შემდეგ დაეძებს ჯიმშედს და იქვეა გადმოცემული, რომ მას (ჯიმშედს) ასი წლის შემდეგ იპოვიან ჩინეთის ზღვაში და ხერხით გახერხავენ. ამას მოსდევს ჯიმშედის დების ამბავი.

ქართულით კი ზააქს, ჯიმშედის დამარცხებისა, მისი ტახტისა და ქონების დაპატრონების შემდეგ მოჰგვრიან ჯიმშედის დებს შაჰრინაზსა და არნავაზს. ამის შემდეგ არის მოთხრობილი, რომ „ზააქ ეძებდა ყოველსა ქვეყანასა ჯიმშედ კელმწიფესა“ და რომ ასი წლის შემდეგ ჯიმშედს ჩინეთის ზღვაში იპოვიან და ზააქის წინაშე შეკრულს მოიყვანენ, რომელსაც ზააქი „შუა ხერხითა გაახერხინებს“ და საწუთროს გამოასალმებს.

ადგილების ამგვარი გადასმით ქართული ვერსია „შაჰ-ნამეს“ შინაარსის გადმოცემის თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა, არავითარ დაბრკოლებას არ განიცდის, მაგრამ ეს მოვლენა (ადგილების გადასმა), მანც უნდა იქნეს აღნიშნული, რადგანაც ქართულს იგი მთელ რიგ შემთხვევებში ახასიათებს.

ჩვენი ძეგლი საკუთარ სახელთა გადმოცემის თვალსაზრისითაც იპყრობს ყურადღებას.

აღ. ბარამიძემ აღნიშნა, რომ „არვანდის წყალი“ გადმოცემულია „ვამანდისა ზღუად“, რომ ფრიდონის ძმა „ქიანუში“ ატარებს „იაშონის“ სახელს და რომ „ფორამაჟე, ფრიდონის მეორე ძმა, იწოდება „ამთარად“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> შაჰ-ნამე, I, 29, გამოცემა ვულერისისა.

<sup>2</sup> ნარკვევები, II, 43.

ქართულ ტექსტში იკითხება საკუთარი სახელები, რომლებიც შეცვლილ-გადასხვაფერებული სახით არის წარმოდგენილი და აგრეთვე ისეთი სახელებიც, რომლებიც სპარსულ ტექსტში არ გვხვდებიან.

ასე, მაგალითად, ერაჯის ერთ ცოლს სპარსული ტექსტის მიხედვით ეწოდება მაჰაფრიდ (ماه آفريد). ქართულით კი „შაჰრიდ“ (დაბეჭდილია „მაჰერიდ“), რაც იმას მოწმობს, რომ აქ პირველად ყოფილა იგივე, რაც სპარსულში, ე. ი. მაჰაფრიდ ან მაჰერიდ, რაც შემდეგ ასოების „ბ“-სა და „შ“-ს და „ვ“-სა და „ფ“-ს მოხაზულობის მსგავსების ნადავზე ასო „ბ“ გადაკეთებულა „შ“-დ და „ფ“ „ვ“-დ, რის გამოც სახელი „მაჰერიდ“ გადაკეთებულა „შაჰერიდ“.

საკუთარ სახელთა ჩართვას უნდა მიეწეროს ის გარემოება, რომ ქართულ ტექსტში ჩვენ ვხვდებით ვინმე „ჭუნდალს“, რომელიც ზააქის მხარეზე იბრძვის აფთიონთან ბრძოლის დროს. შემდეგ კი „ჭუნდალ“ ფრიდონის ფალავანად გვხვდება, რომელსაც ხელმწიფე თავისი ვაჟების საცოლეთა საქებრად გზავნის. ქართული ტექსტით ისეა წარმოდგენილი, თითქოს საქმე გვაქვს ორ ფალავანთან, ორ ჭუნდალთან: ერთი — ზააქის მხარეზე დგას, მეორე — ფრიდონის ფალავანია. სპარსული ტექსტი კი იცნობს მხოლოდ ერთ ჭუნდალს — ფრიდონის ფალავანს.

ქართული ტექსტის მიხედვით ფრიდონთან გაგზავნილი სალიმისა და თურის მოციქულის სახელია „ყარხაშ“. სპარსულ ტექსტში მოციქულს სახელი არა აქვს.

სხვა მაგალითების წარმოდგენაც შეიძლებოდა, მაგრამ აღნიშნულიდანაც ცხადი ხდება ჩვენი ტექსტის ამ მხრივი თავისებურება.

ქართული ტექსტის სხვაობანი, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ალ. ბარამიძეს (გვ. 44), ქართველი მთარგმნელის ხელში მყოფი სპარსული ტექსტის ვარიანტული თავისებურებებით უნდა აიხსნას.

ხელნაწერების სახით არსებობენ „შაჰ-ნამეს“ ისეთი ტექსტებიც, რომლებშიც მოიპოვება „შაჰ-ნამეს“ ქართულ პროზაულ ვერსიაში („ფრიდონიანში“) წარმოდგენილი ზედმეტი თავებისა თუ ადგილების მსგავსი ან შესაღარი ადგილები, როგორიცაა ჭიმუდისა და ზააქის ომი, საამისა და შადიდის ომი და სხვა მისთანანი.

სპარსული „შაჰ-ნამეს“ ასეთი ტექსტები, თავის მხრივ, წარმოადგენენ შერყვნილ ტექსტებს, რომელთაც ჯამთა ვითარებაში ერთოდა ცალკეული ეპიზოდებისა და ადგილების სახით მთელი რიგი ნაწილები „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებებისა. ასე, მაგალითად, ჩვენს ვერსიაზე შეინიშნება „საამ-ნამეს“ გვიანდელ ვერსიებში გადმოცემული ეპიზოდების გავლენათა კვალი.

„საამის წიგნში“ საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდებია მოთხრობილი საამისა და დასავლეთის ხელმწიფის შადიდის და აგრეთვე მისი შვილის შადიდის ბრძოლებისა.

საამის მიერ შადიდის მოკვლა „საამის წიგნში“ ასეა გადმოცემული:

شديد بن شداد بر بالای تخت زنده فلی نشسته و علم سپاه بر سر  
افراشته و چون های هوای دلبران خون آشام بگوش او رسیده دانست  
که شبخون زده‌اند و از تخت فیل بزیر آمده و بر مرکب شده و دهنه  
سپاه ایران را محکم گرفته و بسیاری از دلبران را بقتل آورده و چون در

قلب سپاه رسیده و چشم سام بر طرفه ازدهای افتاده دیده که  
یادای میکند و نعره از جگر بر کشیده و گفت ای پدر سوخته چه  
یباد میکنی بر جای خود قرار بگیر و نهیب برغراب موشی داده  
سر راه بر او گرفت که شدید نا بکار لخت شدادی را حواله فرقی سام کرده  
و آن شیر بچه هم گرشاسبوار پنجه بیازیده دست او را گرفت و تیغ از  
دست او بیرون کشیده و چنان بر کمرش زده که مثل خیار تر بدو  
نیم کرده

„შადიდი შვილი შადადისა ერთსა დიდსა სპილოსა ტახტსა ზედა დამსხ-  
დარიყო და შავი ალამი აღემართა. როცა სისხლისმსმელ გულოვანთა ხმაური  
მოესმა, მიხვდა, რომ ღამის იერიში დაწყებულიყო, სპილოს ტახტიდან ძირს  
ჩამოვიდა, ცხენზე ამხედრდა, ირანის ლაშქარს მიმებდ შეუტივა და ბევრი გუ-  
ლოვანი ჩამოყარა. ჯარის შუა ნაწილს რომ მიატანა, იგი ვეშაბი საამმა დაინა-  
ხა, ერთი მაგრად შეჰყვირა: „შენ მამა დამწვარო, რა უსამართლობას ჩადი-  
ხარ, თუ შეგიძლია გამაგრდი“, გააქროლა ცხენი და შადიდს გზა გადაუღობა.

არამზადა შადიდმა შადადისეული ლახტი საამის დასაქრავად შემართა, მა-  
გრამ იმ ღამის ლეკვმატ გერშაფისისეული ტორი შეათამაშა, შადიდს ხელი  
დაუჭირა, ხმალი გამოსტაცა, წელზე შემოკრა და კიტრივით ორად გაწყვიტა“<sup>1</sup>.

„ფრიდონიანში“ ვკითხულობთ: „გაგულისებულმან სპილომან ვითა ერთ-  
მანერთსა მიმართეს და შუბები შეალეწეს. მათი ძგერება გორთა ძგერებას გვან-  
და, და აბჯართ ზედა მძიმე ლახტთა ცემა ცის ქვხასა უმაღლე იყო. საღამომ-  
დინს სცემდეს და იბრძოლეს, რომე ვერა რომელმან აჯობა. საამ ეგრე თქვა:  
„რას დევისა ნაშობს გარდავევიდე? ნეტარ იქნების, ამის ჭანგისაგან ვითა და-  
ვექსნა! არის მწე მზისა და მთვარის დამზადებელი ღმერთი“.

ანაზდა შადიდ ამოიწვავდა მისი კრმალი, შავი ღრუბელი ვითა მოუქნია;  
საამ ფარი იფარა, ჰკრა და ფარი ორად გაუკვეთა და კრმალიც გაუტყდა, რა სა-  
ამის ფარი შადიდ ორად გაკვეთილი ნახა, ერთობ გაგულოვანდა, ქარმან ვითა  
კიდევე შემოუტყევა და მძიმე ლახტი გარდაჰკრა, და ვერა ავნო რა.

მერმე გაგულისდა საამ, სამანდი გაუყენა და ნავარდი შემოუარა გარე.  
აღიდა ღმერთი და კელმწიფისა სახელი აქსენა. ცამან ვითა იქეხნა, შემოუტივა  
და მოუქნივა კრმალი, და დაკრა მუზარადსა ასეთი, რომე მკერდამდინს გაუპო:  
ცხენისაგან ჩამოვარდა და მისმან სიდიდემან და სიმძიმემან მიწა შეძრა; მიწას-  
თან გაასწორა, სისხლსა და მტვერსა შიგან გარივა“ (გვ. 434—435).

აშქარაა, რომ ჩვენს ვერსიაშიც, საფიქრებელია, „შაჰ-ნამეს“ ლექსითი ვე-  
რსიებიდან შემოჭრილა „საამ-ნამეში“ მოთხრობილი ბრძოლების კვალი.

„შაჰ-ნამეს“ ზოგი სპარსული რედაქცია სალიმისა და თურის წინააღმდეგ  
მანუჩარის ლაშქრობის ეპიზოდებს აფართოებს. ეს გაფართოება ღდება „შაჰ-  
ნამეს“ მიმზამველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებებიდან („საამ-ნამედან“, „გე-  
რშასფ-ნამედან“ და სხვა) ცალკეული ეპიზოდების შემოერთებით. ამ გზით  
ჩვენს ვერსიაშიც „საამ-ნამეს“ ეპიზოდების გვერდით გაჩენილა ადგილები  
„გერშასფ-ნამედან“. აქ მოთხრობილი გორასპისა და ბაქჯარ დევის ომი სხვა

<sup>1</sup> საქ. მეზემის მუს. ფონდის ხელნაწერი № 462, ფ. 68.

არაფერია, თუ არა „გერშასფ-ნამეს“ ვერსიებში გადმოცემული და აქედან „შაპ-ნამეს“ ტექსტებში გადასული გერშასფის ღვევებთან ბრძოლის ერთი ეპიზოდ-თაგანი.

გარდა ამისა, „შაპ-ნამეს“ ტექსტებს, ამა თუ იმ ეპიზოდის შევსება-გაერ-ცობის მიზნით, სხვადასხვა მელექსე-გადამწერლებიც უმატებდნენ მთელ რიგ ადგილებს, როგორცაა აფთიონისა და ზააქის, ჯიმშედისა და ზააქის ბრძოლე-ზის გაფართოება და სხვა მისთანანი, რის გამოც თანდათან სხვაფერდებოდა „შაპ-ნამეს“ პირველადი სახე. ჩვენი პროზაული ვერსიაც ამგვარად სახეცვლი-ლი „შაპ-ნამეს“ ტექსტზეა დამოკიდებული.

დასკვნა: ა) „შაპ-ნამეს“ ქართული პროზაული ვერსია („ფრიდონიანი“) შომდინარეობს სპარსული „შაპ-ნამეს“ ისეთი სახის ვერსიიდან, რომელსაც ჩართული ჰქონია „შაპ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების ცალკეული თავებო და ადგილები, რის გამოც სპარსულ „შაპ-ნამესთან“ (მხედ-ველობაში მაქვს ბეჭდური გამოცემები) შედარებით ქართული ზედმეტი ნაწი-ლების შემცველია.

ბ) ჩვენი ვერსიის შინაარსისა და ჩანართების საერთო ხასიათის გათვალის-წინება გვარწმუნებს იმაში, რომ მისი წყარო („შაპ-ნამეს“ სპარსული ვერსია, რომელზედაც ჩვენი ძეგლია დამოკიდებული) XV საუკუნეზე ადრე არ უნდა ყოფილიყო შემუშავებული.

გ) მხატვრული ადგილების თვალსაზრისით ჩვენი ტექსტის მრავალფეროვ-ნება იმაზე მიგვიითობს, რომ იგი ლექსით ვერსიაზეა დამოკიდებული და არა პროზითზე, სადაც ჩვენ, ისიც იშვიათად, მკრთალი პოეტური ფერები გვხვდება.

დ) პროზაული ვერსია, სხვა ქართულ ვერსიებთან შედარებით, სწორად გადმოსცემს ყოველივე იმას, რაც ფირდოუსის „შაპ-ნამეს“ შესაფერ ნაწილშია მოთხრობილი. ამიტომაც მასში გადმოცემული ზააქ-ფრიდონის ეპიზოდიც გა-ცილებით უფრო სანდოა, ვიდრე სხვა „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში წარ-მოდგენილი ზააქისა და ფრიდონის შესახები ამბები.

ე) ქართული პროზაული ვერსია მიუხედავად იმისა, რომ იგი, როგორც ითქვა, „შაპ-ნამეს“ სახეცვლილი ტექსტიდან მომდინარეობს, ქართული ლიტერატურის საყურადღებო ძეგლთაგანია. მას, როგორც ფირდოუსის ქმნი-ლების დასაწყის ნაწილთან ახლო მდგომ ვერსიას, თვალსაჩინო ადგილი უქი-რავს „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებს შორის.

2. უთრუთიან-საამიანი. ნაწარმოები, რომელსაც ჩვენ „შაპ-ნამეს“ ერთ-ერთ ვერსიად ვთვლით, ქართულ მეცნიერულ ლიტერატურაში სხვადასხვა სა-თაურით არის ცნობილი; იუსტინე აბულაძე მას „საამიანს“ უწოდებს,<sup>1</sup> ალ. ბა-რამიძე — „უთრუთიან-საამიანს“<sup>2</sup>, ხოლო კ. კეკელიძე — „ფრიდონიან-საამიანს“<sup>3</sup>.

თითოეული ამ სათაურთაგანის გამართლება შეიძლებოდა იმ შემთხვევაში, რომ ამ ნაწარმოების საერთო სახე აქ გამოყვანილი რომელიმე ერთი (ან ორი) გმირის სახელით მისი სახელწოდების განსაზღვრის შესაძლებლობას იძლეოდეს, როგორც ეს ზწირად შესაძლებელი ხდება დამთავრებული სახის ამა თუ იმ მხატვრული ნაწარმოებისათვის, რომლის შემადგენელი ნაწილები მისი მთა-ვარი გმირის (ან გმირების) ირგვლივ ტრიალებენ.

ამ თხზულებაში შემავალი ეპიზოდები კი არ იყრიან თავს გარშემო ერთი

<sup>1</sup> შაპ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, თბილისი, 1916, XIX.

<sup>2</sup> ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, 81.

<sup>3</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1941, 293.



ან ორი გმირისა, რომლის სახელით (ან რომელთა სახელებითაც) შესაძლებელი იყოს ამ ნაწარმოების დასაბუთება, არამედ ისინი (ცალკეული ეპიზოდები) გადმოგვეცემენ ამბებს სხვადასხვა მეფეთა და ფალავანთა, რომელთაგან ერთის ან ორის მთავარ გმირად თუ გმირებად გამოყოფა შეუძლებელი ხდება.

აქ უთრუთს ცვლის გვარჯასპი, გვარჯასპს — ქარიმანი, ქარიმანს — ნარიმანი, ნარიმანს — საამი და ყველა ესენი, ცალ-ცალკე, ირანის მეფეთა (თამურაზის, ჯიმშედის, ფრიდონისა და მანუჩარის) ფალავნებად გამოდიან. ამავე დროს აღნიშნული ვერსია დამთავრებული სახით არ არის წარმოდგენილი ჩვენს შვერლობაში.<sup>1</sup> საფიქრებელია, რომ იგი სრული სახით არც ყოფილა გადმოთარგმნილი.

თხზულების ლექსითი რედაქციის წინა ნაწილს (შემონახულს H — 61-სა და S — 4000 ხელნაწერებში) „უთრუთიასს“ უწოდებენ, ხოლო მეორე ნაწილს (დაბეჭდილს ი. აბულაძის მიერ „შაპ-ნამეს“ I ტომში, გვ. 39 — 297) — „სამამიანს“. იქნებ სჯობდეს, რომ პროზაულ ვერსიას „უთრუთიან-სამამიანი“ ვუწოდოთ.

„შაპ-ნამეს“ ძირითადი ტექსტის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, აქ ამბავი გაიუმართის (ქართ. ქოიამარ) ეპიზოდით იწყება და სიმურღის (ქართ. ფასკუნჯის) მიერ ზაალის პოვნამდე მიტანილი.

S — 1594 ხელნაწერის უქანასკნელ გვერდზე ვკითხულობთ: „ზა[ა]ლ ფასკუნჯმა რომ წაიყუანა, გაზარდა მთაშიგან, ვირემდის პოებდეს ზა[ა]ლს, შინა მოიყვანდეს, განგებითა პოენამდის ეს ყუელა იქნა“.<sup>2</sup>

ამ სიტყვების მიხედვით ცხადი ხდება, რომ თხზულებაში ზაალის გარდაღების შემდეგ მოთხრობილ ინდოთა და ზანგუბრელთაგან სისხლის ძებნის, ფეშანგის ხელმძღვანელობით თურანელების შემოსევის, რობინისა და თუნდის ირანელთა ზედა გალაშქრებისა და ყოველივე ამასთან დაკავშირებულ საამის საგმირო-საფალავნო ამბებს უნდა მოსდევდეს საამის მიერ ზაალის პოვნისა და მისი შინ მოყვანის ამბები, რაც აქ არ არის გადმოცემული.

ზემოწარმოდგენილი ადგილის აზრი და ის საგულისხმო გარემოება, რომ თხზულებაში მოთხრობილი ამბების საერთო შინაარსი მანც „შაპ-ნამეს“ ძირითად ხაზს მისდევს, იმას გვაფიქრებინებს, რომ მისი ორიგინალის შემდეგ ნაწილში გადმოცემული უნდა ყოფილიყო ყოველივე ის, რაც მოთხრობილია ჩვენს „როსტომიანში“, რომელიც, უეჭველია, ამ დროისათვის ლექსად თუ პროზად შემუშავებული იქნებოდა.

<sup>1</sup> იგი შემონახულია პროზად საქ. სახელმწიფო მუზეუმის H — 921 და S — 1594 ხელნაწერებში, ხოლო ლექსად მისი პირველი ნაწილი დაახლოებით საამის ამბებამდე H — 61-სა და S — 4000 ხელნაწერებში, მეორე ნაწილი კი, S — 4528, S—1505 და A—858 ხელნაწერების გამოყენების საფუძველზე დაბეჭდილია ი. აბულაძის მიერ (შაპ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, I, თბილისი, 1916, 30—297); შევნიშნავთ, რომ წინა ადგილები (ზააქის ეპიზოდამდე) პროზითი რედაქციისა, როგორც ეს გამოიკვლია ალ. ბარამიძემ (ნარკვევები, II, 35 — 40), იკითხება ლენინგრადის საქარო წიგნსაცავში დაცულ იოვანე ბატონიშვილის კოლექციის № 50 ხელნაწერში, როგორც შემავსებელი ნაწილი „ფრიდონიანისა“ („შაპ-ნამეს“ პროზაული ვერსიისა).

<sup>2</sup> ბარამიძე ვიჩნადის მიერ ადგილი ასეა ვალექსილი:

როდესაც ზაალ მიეცა თმა-თეთრი, ვითა ბერია,  
შორს გარდაადგო შამშიგან არ თუ ძე, ვითა მტერია;  
ფასკუნჯმა პოვა, გაზარდა, ღვთისა ბრძანება ვერია,  
ვირემდის ამს ჰპოებდა, ეს იქნა, რაცა სწერია.  
(ვერსიები, I, 1081 სტროფი).

ჩვენი აზრით, ამ გარემოებამ აიძულა მისი მთარგმნელი, ისევე როგორც „შაპ-ნამეს“ სხვა (შერყენილი, ინტერპოლირებული თუ შედარებით უფრო სუფთა) ვერსიების გადმომღებლები, რომ ამბავი, „შაპ-ნამეს“ იმ სპარსული ტექსტის მიხედვით, რომელიც მას ხელთ გააჩნდა, „როსტომიანში“. მოთხრობილ ამბებამდე მიეტანა.

ახლა საკითხის სირთულე ის არის, რომ „შაპ-ნამეს“ სპარსული ვერსიის ის წინა ნაწილი (ქოიამარის მეფობიდან ზაალის გარდაცემამდე), რომელიც ქართულად უთარგმნიათ, რა წყაროების საფუძველზე უნდა შემუშავებულიყო, რას უნდა გამოეწვია მასში ფირდოუსის პოემისათვის სრულიად უცნობი ეპიზოდების გაჩენა და საერთოდ ის საგრძნობი ცვლილებები, რომლითაც ტექსტი ხასიათდება. იქნებ იგი „შაპ-ნამეს“ რომელიმე მიმბაძველ-გამგრძელის თხზულებაა, ან მისი ნაწილი, რომელიც, საფიქრებელია, მსგავსად მიმბაძველ-გამგრძელელთა სხვა ნაწარმოებებისა „შაპ-ნამეს“ რომელიმე ტექსტს შეუერთდა, განდევნა მისი წინა ნაწილი და ამრიგად გაიკაფა გზა ქართული ლიტერატურისაკენ?

„შაპ-ნამეს“ ძირითად ვერსიაში წარმოდგენილი ამბებიდან ამ თხზულებაში იკითხება ქოიამარის, უშენგის, თამურაზის, ჯიმშედის, ზაქის, ფრიდონისა და მანუჩარის შესახები ამბები, მაგრამ არა იმავე სახითა და მოცულობით, როგორც ეს ფირდოუსის ნაწარმოებებში გვაქვს. აქ შემოკლებული სახითაა წარმოდგენილი „შაპ-ნამედან“ მომდინარე ის ეპიზოდები, რომლებიც ამა თუ იმ გმირის საფალავნო საქმეებს არ ასახავენ, ხოლო სამაგიეროდ „შაპ-ნამესათვის“ სრულიად უცნობი (უთრუთის, გვარჯასპის, ქარიმანის, ნარიმანისა და სხვათა) საგმირო ეპიზოდების შეტანის ნიადაგზე, გაფართოებულ-გაძლიერებულია ირანული ეპოსის გმირთა საფალავნო ამბები.

შინაარსობრივი თვალსაზრისით ჩვენი ძეგლის შედარება ფირდოუსის თხზულების შესაფერ ნაწილთან შემდეგ მთავარ განსხვავებებს გვიჩვენებს:

1. „შაპ-ნამეთი“ გაიომართს<sup>1</sup> ჰყავს ერთი შვილი სიამექი, რომელიც დევთან ბრძოლაში იღუპება. დამწუხრებული გაიომართი დევთან საომრად მოიხმობს სიამექის შვილს უშენგის. უშენგი კლავს დევს. გაიომართი გარდაიცვლება და ტახტზე ადის უშენგი.

ამ ვერსიით, ქოიამარს ჰყავს ორი შვილი: სიამექი და თურენგი. ქოიამარ დიდად შეწუხებულია დევებით, რომლებსაც ხელმძღვანელობს ხაზარან დევი. იგი კლავს თურენგსა და სიამექს. ქოიამარ კლავს ხაზარან დევს (უშენგი ამ ბრძოლაში არ მონაწილეობს). გარდაცვალების წინ ქოიამარ სიამექის შვილს უშენგის დასვამს ხელმწიფედ, სპასალარობასა და ფალავნობას თურენგის შვილს სოიალს აძლევს, ხოლო თავადობას სიამექის შვილს — ზავ ფალავანს.

2. „შაპ-ნამეთი“, უშენგის დროს მოიგონეს რკინის იარაღის კეთება, შემოიღეს თესვა, პურის მოყვანა, ცეცხლის ხმარება, გაიჩინეს შინაური ცხოველები და სხვა.

ამ ვერსიით, უშენგის მეფობის ხანაში სოიალი და ზავი ებრძვიან დევებს. ომებში ორივე ფალავანი იღუპება.

3. „შაპ-ნამეთი“, უშენგის შემდეგ ტახტზე ადის მისი შვილი თაჰმურას დევა შემკერელი (დივ ბენდ), რომელიც ამარცხებს დევთა ლაშქარს.

ამ ვერსიით, თამურაზის მეფობის დროს მოღვაწეობს ფალავანი უთრუთი<sup>2</sup>

<sup>1</sup> „შაპ-ნამეს“ სპარსული ვერსიები სხვადასხვაგვარად კითხულობენ ამ სახელს: გვხვდება „გაიომართი“, „ქაიომარს“ და სხვ. ქართული მას წარმოვიდგინეს ფორმით: „ქოიამარ“.

<sup>2</sup> ეს სახელი გვხვდება ფორმითაც „ფთრათი“.

და სოიალის შეილი გოსტასამ. უთრუთი კლავს დევთა ცნობილ ფალანგებს: ქა-  
ჯვაჯანსა და რობინს, თამურაზი და უთრუთი იბრძვიან დევების წინააღმდეგ.  
ისინი ამარცხებენ დევებს: ბარყიჯანს, არჯანგსა და ფალანგს.

4. „შაჰ-ნამეით“, ჭიმშედის მეფობის დროს მოიგონეს ტანისამოსის ქსოვა,  
ჯავშნის გაკეთება, გაუმჯობესდა საყოფაცხოვრებო პირობები და ქვეყანა სამო-  
თხეს დაემსგავსა.

ჭიმშედ-მეფემ საკუთარი თავი გამოაცხადა ღმერთად და ყოვლის შემქმ-  
ნელ-შემოქმედად. ამის გამო მას ჩამოშორდა ხალხი, განშორდა მეფური  
ბრწყინვალებაც.

ამ ვერსიით, ჭიმშედის დროს მოღვაწეობენ ფალანგანი უთრუთი და მისი  
შეილი გარჯანსი<sup>1</sup>. უთრუთი კვდება ხარიფ დევისაგან. გარჯანსი ეომება დევებს,  
კლავს არჯანგს, ხარიფს (უთრუთის მკვლელს) და ქაჯვაჯან დევს.

ჭიმშედის საწინააღმდეგოდ გამოემართება საადი მგლისთავა. იმართება  
ომი. მარცხდება საადი მგლისთავა. ჭიმშედის წინაშე ცხადდება ეშმაკი, რომე-  
ლიც ეუბნება მას: „აგრე დიდი კელმწიფე შეიქენ, ღმერთი შენ ხარო, აღარაინ  
არის სხუა ღმერთო“.

ჭიმშედს დასტურად ეგონა და ღმერთსა ცილობა დაუწყო, დავარდა თემ-  
სა და ქვეყანასა შიგან ხმა, ვითა ჭიმშედ ღმერთსა ღმერთობას ეცილებდისო.

ამ დროს გვარჯანს ფალანგანი კვდება. ჭიმშედი ფალანგობას გორჯანსის  
შვილს ქარიმანს უბოძებს.

5. „შაჰ-ნამეით“, ზააქის მამას ეწოდება „მარდას“. იგი არაბთა თავადია.  
ეშმაკი ცხადდება ზააქის წინაშე და ურჩევს მამის სიკვდილს: „შენ შეგფერის  
ქვეყნად მისი ადგილი და ქონებაც შენ დაგრჩებაო“<sup>2</sup>.

მარდასის სიკვდილის შემდეგ ზააქი დაეპატრონა მამის ტახტსა და გვირგ-  
ვინს. ახლა ეშმაკი მზარეულად გარდაიქმნება. იგი კიდევ მოაქთუნებს ზააქს,  
რომელსაც მხრებზე (ეშმაკის ამბორის შემდეგ) გველები გამოებმება.

ჭიმშედს ჩამოშორებული ლაშქარი ნაწილ-ნაწილ ირანიდან არაბეთისაკენ  
გაემართება, რადგან გაიგონებენ იქ გაბატონებული ზააქის ამბავს და ირანის  
ქვეყნის შაჰადაც აღიარებენ მას.

ზააქი შეკრებს დიდძალ ლაშქარს და დაიძრება ჭიმშედის ტახტის ასაოხ-  
რებლად. ჭიმშედი უბრძოლველად უტოვებს ზააქს ტახტსა და გვირგვინს.  
ასი წლის შემდეგ ჩინეთის ზღვაში გამოჩნდება იგი. ზააქი მას შეიპყრობს და  
შუაზე გახერხავს.

ამ ვერსიით, ზააქის მამას ეწოდება „მურადე“. იგი ფალანგანია ჭიმშედისა<sup>3</sup>.  
ეშმაკი მამის სიკვდილს ურჩევს ზააქს შემდეგი მოტივით: „მრავალი საქო-  
ნელი აქუს და შენცა ბევრი გაქვს; მერმე გავსცეთ ლაშქარზედა და შევიყაროთ  
მრავალი ლაშქარი და ჭიმშედს კელმწიფობა წაუყაროთა“<sup>4</sup>; მამის სიკვდილის  
შემდეგ ზააქი მართავს ვეზირობას და გადაწყვეტს თავის ღმერთად ამლიარე-  
ბლის ჭიმშედის წინააღმდეგ ბრძოლას, რაზედაც „თავადთადაცა დართეს ნება“.  
იგი მოიხმობს ლაშქარს ალაბით, შამბითა და დიმიშხით და წამოვა ჭიმშედის  
ტახტის დასაპყრობად.

<sup>1</sup> აგრეთვე მეორეხარისხოვანი გმირები — აშაქ, მურადეა და სხვა.

<sup>2</sup> H—921, 32<sup>b</sup>.

<sup>3</sup> Vullers. 29.

<sup>4</sup> დევებზე გამარჯვების შემდეგ ჭიმშედი მას მისრეთს უბოძებს: იწოდება მურადე მის-  
რელად.

<sup>5</sup> H—921, 33<sup>a</sup>.

იმართება ომი ჯიმშედისა და ზააქის ლაშქართა შორის. ჯიმშედის ლაშქარი მარცხდება. ჯიმშედი გარბის ინდოეთს. ინდოეთის მეფე ჯოგრატი და მისი ძმა ბალრატი ეხმარებიან ჯიმშედს, მაგრამ ზააქი მათაც ამარცხებს.

ზააქის მუქარით შეშინებული მცხოვრებლები დღლა ქალაქს შემწყვედელ ჯიმშედს შეიპყრობენ და ხელშეკრულს მოიყვანენ ვეშაპებიანი მეფის წინაშე. მერე მოიტანენ ხერხს, დაადგამენ თავსა და შუა გახერხავენ ჯიმშედ ხელმწიფეს.

6. „შაპ-ნამეთი“, ფერიდუნს ჰყავს ლაშქარი და საკირო შემთხვევაში ბრძოლაც იმართება მის ლაშქარსა და ზააქის მომხრეებს შორის, მაგრამ ზააქ-ფრიდონის ეპიზოდში „შაპ-ნამემ“ არ იცის ცალკეულ ფალავანთა ბრძოლები და არც მათი სახელებია ჩამოთვლილი. აქ „შაპ-ნამე“ იცნობს მხოლოდ ქავე მკედლისა და ფერიდუნის ძმების — ქაიანუშისა და ფორმაიეს—სახელებს.

ამ ვერსიით, ზააქ-ფრიდონის ომი გაფართოებულია. ფრიდონის მხარეზე იბრძვიან ფალავნები: ქარიმანი, ჰშაქ, ქავე მკედელი და მისი შვილები: ყარან და ყუბად. ზააქის მხარეზე კი — ყაითმაზ მისი ძმებითურთ — ყორხმაზითა და ასლამაზით, ფალავანი ყათილ, მუყათილ, ყარამან, აბულვარ ზანგი, ისპან ფანდაველი, თაბალი ჰინდი და სხვა. გამარჯვება, ისევე როგორც „შაპ-ნამეთი“, რჩება ფრიდონს, რომელიც „ზააქის ნასადგომევეზუდა დგება“.

ფრიდონის მიერ ზააქის დატყვევებითა და დემავენდის მთაში ჩაკიდებით თავდება ზააქის ამბავი „შაპ-ნამეში“ და იწყება ფრიდონის მეფობის ეპიზოდი, მისი შვილების სალიმის, თურისა და ერაჯის ამბავი და სხვა.

ეს ვერსია კი ისევ აგრძელებს ამბავს ზააქის შვილისა და ძმისას, რომელთა განადგურებაც აუცილებელი ხდება ფრიდონის ტახტის განმტკიცებისათვის.

აღა-ყალას გამაგრებული ზააქის ძმის — თამაზის საწინააღმდეგოდ მიემართება ფალავანი ქარიმან — შვილი გორჯასპისა, მაგრამ იგი მალე ავად გახდება და გარდაიცვლება.

ფრიდონი ლაშქრითურთ მიემართება მისრეთში გარდახვეწილი ზააქის შვილის ფარუხის საწინააღმდეგოდ. ომში მონაწილეობისათვის გამოიწვევენ ქარიმანის შვილს ნარიმანს. ფალავნებს შორის იმართება ფიცხელი ომი. ნარიმანი კლავს თულა ზანგს, იამუთი ზანგს და ხულაფი ზანგს. მარცხდება ფარუხის ლაშქარი. ფარუხს შეიპყრობენ და თავს მოკვეთენ.

ფრიდონის ქვეყნის ასაოხრებლად მოდის ფოლად დევის შვილი ყამურ დევი. იმართება ომი. ნარიმანი კლავს ჯანი დევს, ჯანსუზ დევს და თვით დევთა უფროს ყამურ დევსაც.

ფრიდონი და ნარიმანი გამარჯვებულნი ბრუნდებიან სარა ქალაქსა. ფარუხ ზააქის განადგურების შემდეგ დგება საკითხი აღა-ყალას შესული თამაზის განადგურებისა. მის საწინააღმდეგოდ მიდის ფალავანი ნარიმან, რომელიც ამ ბრძოლაში იღუპება.

7. „შაპ-ნამეთი“, ფრიდონი იამანის ხელმწიფესთან მისი ვაჟებისათვის ასულთა გამოსათხოვად გზავნის ჯუნდალს. იგი ცხადდება იამანის მეფესთან და მოახსენებს საქმის ვითარებას. იამანის მეფე თანხმობას უცხადებს. ჯუნდალი ბრუნდება ფრიდონთან. ფრიდონი რჩევა-დარიგებას აძლევს შვილებს და მათ გზავნის იამანს. ისინი ცხადდებიან იამანის მეფესთან. იმართება ლხინი. მათ მოჰყავთ ქალები.

ამ ვერსიით, ფრიდონი იამანის ხელმწიფესთან გზავნის საამ ფალავანს. სარუშა (იამანის მეფე) ჯამუშთა საშუალებით გაიგებს საამის წამოსვლის მიზანს

და თავის მხრივ გაუგზავნის წერილებს ქოიასს, მუთარდს და ყიილუშადს. ამ ფალაქებთან იგი მართავს თათბირს. გარდაწყვეტენ, რომ ნებით მისცენ ასულნი საამს.

მეფე შეეგებება საამს. იმართება ლხინი. საამი სარუშანს მიართმევს ფრიდონის წიგნს. სარუშანი თანახმაა ასულნი მისცეს ფრიდონის ვაჟებს. საამი აცნობებს ფრიდონს საქმის ვითარებას. ფრიდონის შვილები ცხადდებიან სარუშანის წინაშე. იმართება ქორწილი.

საერთოდ მთელი ეს ეპიზოდი „შაჰ-ნამესთან“ შედარებით გაკვიანურებულაა. გაფართოებულია აგრეთვე ძმის მკვლელების — თურისა და სალიმის წინააღმდეგ მანუჩარის ლაშქრობის ეპიზოდები. ამ ნაწილშიაც წარმოდგენილია მთელი რიგი „შაჰ-ნამესათვის“ უცნობი ეპიზოდები, როგორცაა, მაგალითად, თურის შვილის ზადაჩამის ეპიზოდი და სხვა.

„შაჰ-ნამესათვის“ სრულიად უცნობია აგრეთვე აქ წარმოდგენილი ბოლო ეპიზოდები — საამის ბრძოლები დეულსა და შიშვათის წინააღმდეგ, თუნდისა და რობინის ირანსა ზედა ვალაშქრებსა და მათი დამარცხების ამბები და სხვა.

მოკლედ წარმოებული შედარებითაც კი, ვფიქრობთ, ნათელი ხდება შემდეგი გარემოება:

ა) ჩვენს ძეგლში, „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ძირითადი ვერსიის წინა ნაწილთან შედარებით, თავიდან ბოლომდე შენარჩუნებულია საგმირო-საფალავნო ამბების გაფართოების მძლავრი ტენდენცია.

ბ) ჩვენი ძეგლის ძირითადი ეპიზოდები, რომელთა ირგვლივ თავს იყრის სხვა, ფირდოუსის თხზულებისათვის უცნობი ამბები, შაჰნამესეულია; მაგრამ ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ჩვენი ძეგლის წყარო უშუალოდ ფირდოუსის „შაჰ-ნამეა“ და ქართველი მთარგმნელი, მისი ნებასურვილის მიხედვით, ასხვაფერებს სპარსული ტექსტის ამა თუ იმ ადგილს, ან საგმირო ამბების გაძლიერების მიზნით თვით ქმნის ახალ-ახალ ეპიზოდებს და, ამრიგად, ცვლის „შაჰ-ნამეში“ მოთავსებული ამბების საერთო სახეს.

მიზეზები ჩვენი ტექსტის თავისებურებისა, მასში „შაჰ-ნამესათვის“ უცნობი ეპიზოდების მოხვედრისა თუ შაჰნამესეული ეპიზოდების შეცვლილი სახით წარმოდგენისა, მრავალნაირია. ჩვენთვის ხელმისაწვდომი „შაჰ-ნამეს“ ცვლილებათგანაცალი, ინტერპოლირებული ლექსითი და პროზითი ვერსიებისა და აგრეთვე ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგარკველებელთა ნაწარმოებების ამ ვერსიებთან დამოკიდებულების შესწავლის ნიადაგზე, შესაძლებელი ხდება რამდენიმედ მიანიც გავითვალისწინოთ ის რთული პროცესი, რამაც „შაჰ-ნამეს“ წინა ნაწილში გადმოცემული ამბების ამ სახით შემუშავება გამოიწვია.

ამ თხზულების სპარსული წყაროების ძიების შედეგად, „შაჰ-ნამეს“ ცვლილებათგანაცალი, შერყვნილ ვერსიებში ჩვენ მოვიპოვეთ ქართულ ტექსტში წარმოდგენილი, ფირდოუსის პოემისათვის უცხო ზოგიერთი ეპიზოდი.

ჩიმშედის და ზაჰის ომის ეპიზოდი, რომელიც ამ ძეგლში გვხვდება, „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიებში სხვადასხვაგვარადაა წარმოდგენილი.

ბექდლური ტექსტების მიხედვით ზაჰი, მართალია, ირანისა და არაბეთის ლაშქართაგან შეარჩევს მეომრებს და ჩიმშედის ტახტისაკენ მიემართება, მაგრამ მათ (ზაჰისა და ჩიმშედის) შორის ომი არ იმართება.

ჩიმშედს, რომელსაც მეფობის უქანსკენელ ხანებში (თავისი თავის ღმერთად გამოცხადების გამო) ჩამოშორდა ხალხი, არ შეეძლო წინააღმდეგობა გაეწვია ზაჰის ლაშქრისათვის. ხელნაწერ ტექსტებში კი ამ ეპიზოდის, ბექდლურ

ტექსტებში წარმოდგენილთან შედარებით, განსხვავებულ, სხვადასხვა (ერცელსა და მოკლე) რედაქციებს ვხვდებით.

ერცელი რედაქცია ზოგიერთ იმ ეპიზოდთან ერთად, რომლებიც „შაპნამეს“ ხელნაწერ ტექსტებში გვხვდებიან და ფირდოუსის არ მიეწერება, „შაპნამეს“ გამოცემას, როგორც დამატება, დაურთო მაკანმა (გვ. 2099 — 2111); აქედან იგი გადმობეჭდილია თეირანის ტექსტში (იხ. საიუბილეო გამოცემა, ტ. X, გვ. 3021 — 3035).

აღნიშნული ეპიზოდი აქ შემდეგ თავებს შეიცავს: 1. წიგნი ზააქისა ჭიმშედს, 2. საპასუხო წიგნი ჭიმშედისაგან ზააქს, 3. აქა ომი ჭიმშედისა ზააქთან, 4. აქა ზააქისაგან ჭიმშედის დაქრა, 5. აქა ზააქისაგან ჭიმშედის გაქცევა.

ერცელი რედაქციების მიხედვით ერთგვარი მიმოწერა იმართება ზააქსა და ჭიმშედს შორის. ზააქი წერილით მიმართავს ჭიმშედს, რომელშიც მის ღმერთობას დასცინის და სხვათა შორის წერს:

„შენი ღმერთობა მაშინ გამოჩნდება, როცა შენი ტვინი ჩემი ცოფიანი გველების საკმელი გახდებაო“ (თეირანის ტექსტი, გვ. 3021).

ზააქი ბრძოლაში იწვევს ჭიმშედს; მისი წერილის შინაარსით შემინებული ჭიმშედი ლებულობს ომში გამოწვევას და, თავის მხრივ, ზააქს წერილის მომტანის პირით შეჰპირდება პატიებას, მეფურ ბრწყინვალეობისა და ქვეყნის ფალავნობის მიცემას, იმ პირობით, თუ იგი (ზააქი) ჩაუფიქრდება თავის მოქმედებას, უკან გაბრუნდება და იწამებს ჭიმშედს, როგორც წინამძღვარს.

ჭიმშედის პასუხს ზააქი არად მიიჩნევს. იგი, ფალავნებთან და დიდებულებთან მოთათბირების შემდეგ, გასცემს განკარგულებას საომრად მომზადების შესახებ.

ჭიმშედისა და ზააქის ლაშქართა შორის იმართება ომი, რომელიც ორმოც დღეს გრძელდება. მამაცობით ვეშაბიანი ზააქისა, რომელმაც ჭიმშედის საუკეთესო ფალავნები დახოცა და მათი ტვინი ვეშაბებს შეაჭამა, შეშინდებიან ჭიმშედის მომხრენი. იმედდაკარგული ჭიმშედი ჩამოდის ტახტიდან, მოიკაზმება საომრად და ჩაებმება ომში. ახლა უშუალოდ ზააქსა და ჭიმშედს შორის იმართება ომი, რომელიც სამს დღესა და ღამეს გრძელდება. მეოთხე დღეს ზააქის მიერ დაპირილი ჭიმშედი გარბის ბრძოლის ველიდან. ჭიმშედსა ლაშქართაგან გადაარჩენილ მცირე ნაწილს ხელმძღვანელობს ჭიმშედის შვილი ზადშამი, მაგრამ ზააქის გამკლავება ვერავინ შეძლო. ბრძოლის ველი მკვდრებითა და სისხლით დაიფარა. ჭიმშედის მომხრეთაგან ბევრი დაიხოცა; გამარჯვება ზააქს დარჩა.

ღამით ჭიმშედი მოიხმობს თავის შვილს და განუტხადებს, რომ მას გადაწყვეტილი აქვს გადახვეწა. შვილსაც ურჩევს გადაიხვეწოს. სხვათა შორის, ჭიმშედი ეუბნება ზადშამს: „დადგება დრო და შენი თესლისაგან დაიბადება ერთი შაპი, ლომ-გული ფალავანი, წმინდა რჯულისა, რომელიც ზააქისაგან გასწმენდს ქვეყანას, იძიებს შურს და ქვეყნად ჩემს ჩვეულებას განაახლებსო“ (გვ. 3032).<sup>1</sup> ჭიმშედი გულში ჩაიკრავს შვილს, დაკოცნის მას და მწუხარების ცრემლების ფრქვევით ეთხოვება. მამა-შვილი სხვადასხვა მხრით მიდიან.

<sup>1</sup> აქ ჩვენ, უდავოდ, მითითება გვაქვს ფრიდონზე; ჭიმშედის სიტყვების მიხედვით, იგი ზადშამს უნდა ეყოს („შაპნამეთი“, ზადშამი მამა აფრასიობისა). ზოგი ვერსიით კი ფრიდონი ჩინეთის მეფის ასულისა და ჭიმშედის შვილადაა გამოყვანილი. საინტერესოა, რომ „შაპნამეს“ ვერსიები ამ მხრივ სხვადასხვაგვარად წარმოგვიდგენენ საქმის ვითარებას, ფირდოუსის მიხედვით, იგი აბთინისა და ფირანეჟის შვილია. ჩვენი თხზულებით, ფრიდონ ჭიმშედს

ამ ეპიზოდის მოკლე რედაქციები (ეხელმძღვანელობთ ლენინგრადის ПНС — 333 და საქ. მუზ. მუსლიმანური ფონდის № 582 ხელნაწერებით), რომელთა საფუძველზე, როგორც გავარკვევთ, ვრცელი რედაქციები წარმოადგენენ. მთლიანად გადმოსცემენ ზააქის წერილისა და ჯიმშედის პასუხის შინაარსს. ხოლო ზააქ-ჯიმშედის ერთმანეთთან ბრძოლის ეპიზოდებს კი ამოკლებენ.

ლენინგრადის ხელნაწერში (ПНС — 333) აღნიშნული ეპიზოდი შემდეგ თავებადაა დაყოფილი: 1. აქა ზააქისაგან წიგნის გავზავნა ჯიმშედთან, 2. აქა ჯიმშედის მიერ პასუხის გაცემა ზააქის წიგნისადმი, 3. აქა ორმოცი დღის ომი ჯიმშედისა ზააქთან.

საქართველოს მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის № 582 ხელნაწერში წარმოდგენილი ეს ეპიზოდი, რომელიც ლენინგრადის ხელნაწერში (ПНС — 333) მოცემული ეპიზოდის რედაქციისაა, შემდეგ თავებს შეიცავს: 1. აქა ზააქის მიერ წიგნის მიწერა ჯიმშედ შაბთან, 2. ჯიმშედის საპასუხო წიგნი ზააქს, 3. აქა ზააქისაგან ჯიმშედის გაქცევა.

აღნიშნულ ხელნაწერებში წარმოდგენილი ამ ეპიზოდის მოკლე რედაქციები სრულებით არ იცნობენ ჯიმშედისა და ზააქის უშუალო ბრძოლებს, რაც ვრცელი რედაქციების მიხედვით სამ დღესა და დამეს გრძელდება, არ იცნობენ ზააქის მიერ ჯიმშედის დავრას და არც ჯიმშედის რჩევა-დარიგებას შეილისადმი (ზადშამისადმი). აქ, ზააქ-ჯიმშედის მიმოწერის შემდეგ, ისევე როგორც ვრცელ რედაქციებში, გადმოცემულია ზააქ-ჯიმშედის ლაშქართა დაპირისპირება, მათ შორის ომის დაწყება და ზააქის მიერ ჯიმშედის საუკეთესო ფალავნების ამოწვევების ამბავი. ხოლო აქედან იგი (მოკლე ვერსია) კმაყოფილდება რა ზააქ-ჯიმშედის ლაშქართა პირველი ომის გადმოცემით, რომელშიც ჯიმშედის მომხრეები მარცხდებიან, ვრცელი ვერსიის დასასრულზე გადადის, მის უკანასკნელ ბეითებს ამ ნაწილს აკერებს<sup>1</sup> და, ამრიგად, ორივე რედაქცია (მოკლე და ვრცელი) ერთნაირ დასასრულს ღებულობს.

ჩვენს ძეგლში ჯიმშედ-ზააქის ომის ეპიზოდი შემდეგი სახითაა წარმოდგენილი: „...ისი დღე იგლოვეს და მეორეს დღესა ვაზირობა შექმნეს; ერთობილის მისიშვილის შვილია, „ფოლადის შვილი აფთი (ეს სახელი გვხვდება ფორმითაც „ჰაფთინ“, იგივე აბთინ) იყო, აფთის შვილი ფრიდონ იყო“ H—921, ფ. 366.

<sup>1</sup> სახელდობრ, მოკლე რედაქციებში ბეითებს:

نماند ایچ شان رای و توش و توان	زضحاك ترسنده جمشیدیان
کسی را نبذ گاه مردی و لاف	برقتند روز چهل درمضاف
مოსდევს შემდეგი ბეითები:	
دلس بزمیریدہ روان نیر ہم	هراسان شد از ازدها شاه جم
نخواهد شدن زین سپس دلفروز	بدانست کتش بخت برگشت وروز
رها کرد آن تاج ونخت کیان	ز گیتی گرفتش کنار از میان
بینداخت تاج و کمر شد نهان	شب تیره برخاست او ناگهان
یک اسپه برون رفت و بگرفت راه	پیوشید بر خوش رخت سیاہ
بخاک اندر آورد روی و دهن	بشیمان شد از گفته خوشتن
که افتاد از پادشاهی ببد	بدانست قدر شہی را ابدا

რითაც ორივე (მოკლე და ვრცელი) რედაქცია თავდება.

თა ვაზირთა ჰკითხა ზა[ა]ქ, ვითა: ჯიმშეთის ღთობა დაუჭირავს, ისი სხვასა ვის უქნია? აწუ წავიდეთ მძიმითა ლაშქრითა, და მიუხდეთ თემი და ქუეყანა, წავართვათ ტახტი და გვირგვინი.

რა ესე ვაზირობა და[ა]თავეს, თავადთაცა დართეს ნება და გამოვიდეს ქალაქს გარე, და იხმო ყოველგნით ლაშქარი ალაბით, შამბით, დიმიშხით, და გამოიღეს ბარგი და კარეები. შეიყარა ას ორმოცდაათი ათასი კაცი და წამოვიდა.

ესე ამბავი მიუვიდა ჯიმშედს, ვითა მურღავ მომკუდარა, მის[ს]ა შეიღსა ზა[ა]ქს შეუყრიან მრავალი ლაშქარი და შენზედა გამომართულა სამეისისხლოდ.

რა ესე ესმა ჯიმშედ კელმწიფესა, ყოველგნით კაცი გაგზავნა ლაშქრისათვის, და აშქაშს გაუგზავნა სახმობარი წიგნი და კაცი. და აშქაშ ავად გამხდარიყო. და სხვა ლაშქარი ყოველგნით შემოეყარა. მერმე ქალაქს გარეთ გამოვიდა, სამძიმარი კარეები, ოთალი, ტახტი და სხვა, რაცა ბარგი იყო, ყუელაი გამოიღეს და გამოვიდა ჯიმშედ კელმწიფე, აგრე ჰკრეს ქოს[ს]ა, ნალარასა და წამოვიდეს და იარეს, მოვიდეს.

ზა[ა]ქ მოვიდა. რა ეს შეიყარნეს, ისინი იქით დადგეს და ესენი აქეთ.

აქა ჯიმშედისა და ზაქქის პირველი ომი

დაპირისპირდეს ერთმანერთსა. რა გათენდა და საწუთროს მაშვენებელმან მზემან თავი ამოყო და ვარდის წყლითა პირი დაიბანა, და კირჩხიბისა ჰანგისაგან დაეხსნა, და გუმბაღსა ზედა ამაღლდა და შავსა გესლსა მიწასა ზედა წითელი იაგუნდი მოაფინა, აგრე ჰკრეს ხმა საომარსა ქოსსა, სტეირთა საომარსა თეთრი მძივი გამოაბეს, ნაფირთა, ზროხა-კულთა და ნალარა ზაბილური, სპილენძ-ქურთა და სინჯთა ჰკრეს რაზმსა და წამოვიდეს ორგნითვე, წამოიღეს დროშანი, შეიქნა ქვე-ქევი, ჯიმშედისა ზარების ზრიალი; მოვიდეს წინათ გულოვანნი შუბო [სანნი] მეომარნი; დაუშინეს ერთმანერთსა. დილით, ვირემ სა-[ლამობა]მდის ხოცეს. დაიჭირეს ერთმანერთი, ასრე რომე ამოსწყვიდეს, გა-[ა]ქცივეს ჯიმშედ კელმწიფე. ფალავანი აღარა ჰყუა რა; წაეწივნეს, დაუშინეს, რისხვა ღთისა უყუეს და დასცეს, ამოსწყვიდეს, წა[ა]რთვეს ქალაქი, წაუღეს ციხენი.

აგრე გაქცეული ჯიმშედ ინდოეთს მივიდა. მერმე ზა[ა]ქ დაიჭირა ერანი და თურანი ყუელაი, აღარავინ ეცილებოდა. დაჯდა ტახტსა ზედა, და გვირგვინი თავსა დაიდგა, და ერთობილთა თავადთა და ლაშქართა დალოცეს კელმწიფედ. აგრე ორნი ქალნი დარჩეს ჯიმშედს და ორნივე ცოლად დაირთნა ზა[ა]ქ კელმწიფემან.

რა ჯიმშედ ინდოეთს მივიდა გაქცეული, იქ ინდოთ კელმწიფის ქალი შეირთო ჯოგრატის. აგრე ჯოგრატ გაგზავნა ყოველგნით ლაშქრისათვის წიგნები, და მოვიდა ინდაური მრავალფერად დაკაზმული ლაშქარი, ინდაურად ფერად-ფერადითა ტანისამოსითა და მოასხნეს მრავალი პილონი, და დადგეს ფერად-ფერადი კარავნი, და მოვიდეს თავადნი, კელმწიფესა ჯოგრატს სალამი მოახსენეს, იმ ღამესა ნადიმად გამოისვენეს; და რა გათენდა, საწუთროსა მაშვენებელმან მზემან თავი ამოყო და საწუთრო და[ა]შვენა, ჰკრეს ასაყრელსა ხმასა და გამოვიდეს ინდონი და ხელმწიფე ჯოგრატ; და გამოიტანეს ინდაური ტახტი და სხვანი მრავალნი კარავნი და მოწყობილობანი. დაუდგეს პილოზედა ტახტი, დაჯდა მაზედა, და წარმოვიდეს მეომრები პილოებითა ხუთასი ათასითა კაცითა: იარეს და რა ზა[ა]ქს ხელმწიფეს წინაშე დაშუშნი მივიდეს, მოახსენეს, ვითა: წამოვიდა ინდოთ ხელმწიფე. ჯოგრატ და ჯიმშედ თანა ახლავს, და მოვა შენდა სამტეროდ, რასაცა იქთ, პატრონი ზართ.

<sup>1</sup> ხელნაწერში: მოხსენეს.



რა ესე ამბავი მოუვიდა, ესეცა შეყრილიყო, შამბის ქუეყანასა მოვიდა, დადგა; აგრე ინდოთ ხელმწიფე ჯოგრატ მოვიდა; ერთკენით ისინი დადგეს და დაუდგეს ოთაღნი, და დადგეს მას გარშემო მრავალნი ფერნი კარავნი. შორს გარეშემო სალაფარდანი შემოავლეს, და მერმე შუაზედა მოთვალმარგალიტული ტახტი დადგეს, და ინდოთა ხელმწიფე ჯოგრატ მაშიგან დასვეს. და იდგეს ერთსა დღესა, და მეორესა — შეიქნა ომი.

აქა ინდოთ ხელმწიფისა ჯოგრატის და მისისა ძმისა მოსვლა ბაყრატანის. გაქცეულის ჯიმ. შედის და ზა[ა]ქის ომი. ნახე, თუ ლთის წყენით რა პატივი განეშორა!

რა გათენდა, საწურთოსა მაშვენებელმან მზემან თავი ამოყო, გუმბაღსა ზედა ამღლდა, ვარდის წყლითა პირი დაიბანა, შავსა ზანგსა ყირმიზი პერანგი ჩა[ა]ცვა, აგრე ორგნითვე ჰკრეს ხმა საომარი ქოსისა, კვნესა სტვირთა. სარაზმოთა გამოაბეს მძივი ნაფირთა, ზროხა-კულთა, ნალარა ზაბულური, სპილენძ-ქურთა და სინჯათა. მერმე ჯოგრატის ძმა ბაყრატ ფალავანი კელმწიფე დალოცა და პირი მიწასა გა[ა]ერთა, ვითა: საომარსა ადგილსა მივალ მოედანშიგან, ჩემი მძიმითა ლახტითა მრავალთა გულოვანთა ფალავანთა ზურგებსა დავლემწ!

რა ესე საუბარი გაიგონა ჯოგრატ ინდოთ ხელმწიფემან მისისა ძმისა ბალრატ ფალავნისა, ასრე უბრძანა, ვითა: წადი, მბრუნავიშეც ეტლი არის შენი წინამძღვარი, კარგად და ფალავნურად ეცადე!

რა ესე საუბარი მოისმინა ბალრატ ხელმწიფისაგან, აგრე მადლი გარდინა და ცხენსა შეჭდა, ხელთა შუბნი ახვნა, მო[ე]ღანშიგან მოვიდა, საომარსა ადგილსა დადგა.

რა ზა[ა]ქ ხელმწიფემან ბალრატ მოედანშიგან ნახა, მასვე წამსა ერთი მეომარი გამოგზავნა მისად საომრად; მოვიდა და ერთმანერთსა შემოუარეს; მერმე შეუტეუნა ბალრატ ფალავანმან, შესცა შუბი შუაზედა და მასვე წამსა მოკლა.

მერმე სხვა კაცი გამოუზახა და ისიცა მოკლა, და ამა წესითა ოცდა[ა]თი კაცი მოკლა. მაშინდა გაგულისდა ზა[ა]ქ ხელმწიფე, აიღო მისი მძიმე ლახტი და ფიცხლა მოედანშიგან მოვიდა. შემოუზახნა და აგინა, მოიქნივა მისი მძიმე ლახტი და ბალრატს თავსა დაჰკრა, საწურთოსა გამოასალმა.

რა ჯოგრატ მისისა ძმისა ფალავნისა ბალრატის სიკუდილი მოინახა, ხეფთანისა საყელო გარდაიხივა, გაგულისდა და ლაშქართა შეუზახნა, წამოვიდა ხუთასი ათასი კა... და როგორცა შავი ღრუბელი წვიმი... და ნისლი წამოვიდეს, აგრე ჯელთად მოვიდოდეს. მოვიდა მტვერი და ნისლი. ასეთი ხმადრგიალი მოვიდა ინდაურთა პილოთა და ფალავანთა ზახილი, რომე ცა და ქუეყანა ყუელაი იძროდა. გახშირდა ნალარათა ხმა. მოვიდეს წინანი მეომარნი პილოთა, და დაიწვადეს ხრმლები. შეიქნა ზახილი, კივილი, ჰუი და ჰაი; ამას ჰკვანდა თუ ჰაერი და მიწა ყუელაი აივსო დევითაო. და დაუშინეს ერთმანერთსა შუბითა, ხრმლითა, ლახტითა, ხანჯართა და დახოცეს ერთმანერთი, და ჩამოყარეს, რომე მრავლისა მკუდრისა დახოცილისა კაცისაგან მიწა შავსა ზანგსა დაემგზავნა და მკუდრისა სიმრავლისაგან გზანი შეიკრნეს. სისხლისა ღვარმან ხანდაკი გაკუეთა, რომე კაცი ველარა გავიდოდა. მკუდარი ცხენი და კაცი მოჰქონდა; მრავალთა თავადთა თავი უპატიოდ მიწათა თანა გასწორდა, და ორასი ათასი კაცი მოკულდა; ამოსწყდა ლაშქარი. მერმე პილო-

<sup>4</sup> ახინჯთა.

ზედა ჯოგრატს ტახტი ეღება და მაზედა იჯდა. და აგეთი ლაშქართა შუაგულობასა იღვა.

რა ზა[ა]ქ ხელმწიფემან თვალი მოჰკიდა, მიუხდა, მისი ორი ათასისა ლიტრისა მძიმე ლახტი მოუქნივა და დაჰკრა ჯოგრატს და ჩამოაგდო, საწუთროს გამოასალმა.

რა ლაშქართა შეიგნეს ჯოგრატ ხელმწიფისა სიკუდილი, აგრე გაიქცეს ერთობილნი, და გაიქცა ჯიმშედ, წავიდა ინდოეთს, დულა ქალაქსა მივიდა, და სხვა ყუელაი ხელთა დარჩა: საქონელი, კარეები, ოთაღნი. და ასეთნი უქანა წაუღგეს ჯიმშედს. იარეს და მივიდეს ინდოეთს და დულა ქალაქსა შეაწყუდიეს ჯიმშედ.

მერმე გარე მოადგეს, დაუწყეს მოციქულობა მოქალაქეთა, ვითა: მოგვეციო, მოვეკლავთ ჯიმშედ, თვარა არ მოგვეცემთ, ამოგწყვედ, დავწვაგ დედაკაცსა და ეაცსა ყველასა და აგეთი წავალ!

რა ესა საუბარი გაიგონეს მოქალაქეთა, მაშინლა შეუტრეს ხელნი უკანით ჯიმშედ ხელმწიფესა და ზა[ა]ქს ხელშეკრული მისცეს.

რა ზა[ა]ქ ჯიმშედს ხელი მოჰკიდა, მაშინლა უკუმოეყარა. და მოიყუანეს ზააქს წინაშე ხელშეკრული. მერმე მოიტანეს ხერხი და და[ა]ღგეს თავსა და შუა გახერხეს ჯიმშედ ხელმწიფე<sup>1</sup>.

ჩვენ მიერ შესწავლილი „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ინტერპოლირებულ ვერსიებში წარმოდგენილი ზააქ-ჯიმშედის ეპიზოდი არ იცნობს ზააქის წინააღმდეგ ინდოეთის მეფის ჯოგრატისა და მისი ძმის ბალრატის ბრძოლებს.

ქართულ ვერსიაში გადმოცემულია ჯიმშედისა და ზააქის ლაშქართა პირველი ბრძოლა, გამოტოვებულია. როგორც ამ ეპიზოდის სპარსულ მოკლერედაქციებში, ზააქისა და ჯიმშედის ბრძოლები და სამაგიეროდ შეტანილია ჯოგრატისა და მისი ძმის ბალრატ ფალავნის ომები—უცნობი ამ ეპიზოდის სპარსული ვერსიებისათვის.

ქართულში წარმოდგენილი ამ ეპიზოდის თავისებურებანი და მისი ასეთი სახით შემუშავების მიზეზები რომ გავარკვევოთ, საჭიროა გავითვალისწინოთ ჩანართებიან ტექსტებში გადმოცემული ზააქ-ჯიმშედის ომების მომდევნო ეპიზოდების საერთო ხასიათი.

უმრავლეს შემთხვევაში ზააქ-ჯიმშედის ომის ეპიზოდს, რაც ჩანართს წარმოადგენს, მოსდევს ეპიზოდები ასადი ტუსელის პოემისა „გერშასფ-ნამესი“.

„გერშასფ-ნამე“ საყურადღებო საგმირო-ეპიკური პოემაა, დამუშავებული პოეტის მიერ „შაჰ-ნამეს“ წყაროებისაგან განსხვავებული უძველესი წყაროების მიხედვით.

მასში გადმოცემულია სისტანელ ფალავნების — უთრუთის, გერშასფის, ნარიმანისა და სხვათა საგმირო საქმეები. იგი აღრინდელი ნაწარმოებია იმ საგმირო-ეპიკურ ნაწარმოებთა შორის, რომლებიც „შაჰ-ნამეს“ შემდეგ დაიწერა და როგორც ასეთი, იმის გასარკვევდაც, თუ რა გავლენას ახდენს

<sup>1</sup> S—1594 ფურ. 55ა—61ბ. ეს ადგილი H—921 ხელნაწერში შემოკლებული სახით არის წარმოდგენილი (33ბ—34ბ). ეს შემოკლება კი გადამწერის დაუღვევრობით უნდა იყოს გამოწვეული. აქ სიტყვები: „წაეწიენეს და დაუშინეს, რისხვა ღვთისა უყვეს და დასცეს“— მოსდევს სიტყვები: „და ჰაი რომე ამას გუანდა და თუ ჰაერი და მიწა ყუალაი აიესო დევი-თაო“ და სხვა. ამრიგად, აქ გამოტოვებულია საკმაოდ მოზრდილი ადგილი. ლექსითი ვერსია კი (H—961, ფ. 106—119) ამ შემთხვევაში S—1594 ხელნაწერს ემხრობა.

ადრინდელი პოემები შემდეგდროინდელ საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებებზე. მეტად საინტერესო ლიტერატურულ ძეგლს წარმოადგენს<sup>1</sup>.

„გერშასფ-ნამე“ დაწერილია „შაპ-ნამეს“ მეტრით მოთეყარებით. იგი შეიცავს 9—10 ათასამდე ბეითს<sup>2</sup>. ასადის თავისი პოემა ნახჭევნის მთავრის აბუ დოლეფისათვის დაუწერია. პოემის დასკვნით ნაწილებში მოცემული ცნობების მიხედვით, პოეტს მისი წერა დაუწყია 1064 წელს და დაუმთავრებია ორი წლის განმავლობაში, ე. ი. 1066 წელს.

ასადის შესახებ მცირე ცნობები მოგვეპოვება ძველ ლიტერატურულ წყაროთა შორის მის შესახებ დოვლეთშაჰის „თეხქერეში“ ვხვდებით ზოგიერთ ცნობას<sup>3</sup>.

დოვლეთშაჰის გადმოცემით ასადი ტუსი, ავტორი საგმირო-ეპიკური პოემისა „გერშასფ-ნამესი“, იყო ფირდოუსის მასწავლებელი და ცხოვრობდა სულთან მაჰმედ ლაზნევის (999—1030) დროს. დოვლეთშაჰის გადმოცემითვე ასადი არის აგრეთვე მუნაზარების ავტორი<sup>4</sup>; იგი სანიმუშოდ წარმოგვიდგენს ასადის „ლამისა და ღლის გაბაასებას“<sup>5</sup>.

სპარსული ლიტერატურის მკვლევართ დღემდე სჯერათ არსებობა ორი ასადისა: ა) ასადი უფროსი—ავტორი მუნაზარებისა და ბ) ასადი უმცროსი—„გერშასფ-ნამესი“ და ცნობილი ლექსიკონის „ლულათი ფურსის“ ავტორი<sup>6</sup>.

დღეს საეჭვოდაა მიჩნეული ორი ასადის არსებობა. ფიქრობენ, რომ ასადი ერთია, მეთვე საუკუნის გასულისა და მეთერთმეტე საუკუნის მოღვაწე, — ავტორი „გერშასფ-ნამესი“, მუნაზარებისა და ლექსიკონისა.

თუ საბოლოოდ დადგინდა ის აზრი, რომ „გერშასფ-ნამეს“ ავტორი ავტორია აგრეთვე მუნაზარებისა, მაშინ პოეტი ასადი ტუსი, გარდა იმისა, რომ მის თხზულებას—„გერშასფ-ნამეს“ „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებთან და აგრეთვე „ბაპრამ-გურის“ ქართულ ვერსიასთანაც აქვს კავშირი<sup>7</sup>, თვით გაბაასება-გაკამათების ჟანრის სათავეების კვლევის თვალსაზრისითაც უკავშირდება ქართულ ლიტერატურას<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> „გერშასფ-ნამეს“ ტექსტის დაახლოებით ერთი მეხუთედი ნაწილი გამოცემა Cl. Huart-მა: *Le livre de Gerchasp, I, Paris, 1926.*

<sup>2</sup> Rien-ს შერ წარმოდგენილი სტრუქტურებით (*Supplement, 128*):

بر آمد همی بیتها نه هزار  
دو سال اندرو برده شد روزگار

პოემა 9 ათას ბეითს შეიცავს, ხოლო საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის № 620 ხელნაწერის მიხედვით (ფურ. 105r):

بر آمد همی بیت او ده هزار  
دو سال اندرو برده شد روزگار

იგი 10 ათას ბეითისაგან შედგება. ასე რომ, „გერშასფ-ნამესათვის“ სწორად დადგენილი ბეითების რიცხვი არა გვაქვს.

<sup>3</sup> მოჰამედ ოუფი მას არ იხსენიებს.

<sup>4</sup> *Tadhkiratu'sh—Shu'ara of Dawlatshah, ed. by E. G. Browne, London—Leide, 1901, 35.*

<sup>5</sup> გვ. 37—39.

<sup>6</sup> ლექსიკონი გამოცემულია P. Horn-ის მიერ: *Asadi's neupersisches Wörterbuch, Lughat-i Furs, Berlin, 1897.*

<sup>7</sup> დ. კობიძე, ბაპრამ-გურისანის მეხუთე ნოველის ლიტერატურული წყაროს შესახებ, *საქ. სსრ. მეცნ. აკად. მოამბე, ტ. V, № 9, 1944, გვ. 955—958.*

<sup>8</sup> ამის შესახებ იხილეთ: Н. Марр, *Возникновение и расцвет древне-грузинской светской литературы, ЖМНП, 1899, 12.*

„შაპ-ნამეს“ ტექსტებს შეერთებული „გერშასფ-ნამეს“ ნაწილები ხშირად ცვლილებაცადი სახით წარმოგვიდგება. ისინი, როგორც ყოველი სხვა მიმბაძველისა თუ გამგრძელებლის ნაწარმოებიდან „შაპ-ნამეში“ შექრილი ეპიზოდები, თანდათან დაშორებულნი არიან მათ პირიდანელ სახეს როგორც შინაარსის, ისე, ცხადია, ლიტერატურული გაფორმების მხრივაც. ამიტომ ძნელია მოვიპოვოთ „შაპ-ნამეს“ ჩანართებიანი ტექსტის ორი ისეთი ხელნაწერიც კი, რომ ისინი ეპიზოდთა რაოდენობითა და ჩანართების შინაგანი ხასიათით სავსებით ერთმანეთს ემთხვეოდეს. ამ მიზეზით უნდა აიხსნას ჯიმშედის გაქცევის ამბების ვერსიების სხვადასხვაობა.

ძირითადი ტექსტის მიხედვით ჯიმშედი, რომლის ტახტი ხელთ იგდო ზააქმა, იმალება, გარბის, მაგრამ აღნიშნული არ არის, თუ რომელ ქვეყანაში გაიქცა იგი<sup>1</sup>.

ზოგი სპარსული ჩანართებიანი ტექსტის (ПНС—331, 333) მიხედვით, ზააქისაგან დამარცხებული ჯიმშედი გარბის ზაბლისტანს, სადაც იგი შეერთავს ზაბლელი შაჰის ასულს. აქ მას შეეძინება ვაჟი თოურ, რის შემდეგ იგი გარბის ინდოეთს, ინდოეთიდან კი ჩინეთს, სადაც მას შეიპყრობენ და სიკვდილით დასჯიან.

საქართველოს მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის 462 ხელნაწერისა და აგრეთვე ამის შესაძარ ქართული ვერსიის მიხედვით (ხელნაწერი H—900) ჯიმშედი ქაბულის ქვეყნისაკენ გარბის და თავს მერაბ შაჰს შეაფარებს. მერაბი მას ქალს მიათხოვებს. ჯიმშედის მძებნელი ზააქი გაიგებს იქ მის ყოფნას და დიდძალი ლაშქრით გაემართება ქაბულის ქვეყნის ასაოხრებლად და ჯიმშედის დასატყვევებლად. ჯიმშედი ქაბულიდან ჩინეთის მხარეს გარბის და იქ ფარუხ შაჰს შეაფარებს თავს. ჩინეთის ხელმწიფე (ფარუხ) მას ქალს მიათხოვებს და ფარულად ინახავს. ახლა ზააქი ჩინეთის მხარეს მოადგება. ჩინეთის ხელმწიფე ბრძოლას გაუმართავს ზააქის ლაშქარს, მაგრამ მალე დამარცხდება. იმედგაცრუებული ჯიმშედი თავისი ნებით ცხადდება ზააქთან, რომელიც მაშინვე თავს გააგდებინებს.

ქართულ ვერსიაში წარმოდგენილი ზააქ-ჯიმშედის ეპიზოდი, თუ ამ ნარევი ტექსტების მონაცემებს გავითვალისწინებთ, უდავოდ ჩანართების ნიადაგზეა შემუშავებული. მასში ზააქ-ჯიმშედის ომების აღრინდელი რედაქციიდან ლაშქართა ბრძოლის ეპიზოდებია გადმოცემული. ჯიმშედისა და ზააქის ომები კი აქაც, მსგავსად „შაპ-ნამეს“ ზოგი შერყვნილი ვერსიისა, დაკავშირებულია შემდეგ მომხდარ ამბებთან და, ამრიგად, იგი გაფართოებული სახით წარმოგვიდგება.

„შაპ-ნამეს“ ჩანართებიან სპარსულ ტექსტებში ჯიმშედ-ზააქის ომების ამბავი „შაპ-ნამესა“ და „გერშასფ-ნამეს“ ეპიზოდების შემაერთებელ ხილად გამოდის. აქ ზააქისაგან ჯიმშედის დამარცხების ამბებს უშუალოდ მოსდევს „გერშასფ-ნამეს“ დასაწყისი ნაწილები. „გერშასფ-ნამეს“ ამ ნაწილებს, მოხვედრილს „შაპ-ნამეს“ ინტერპოლირებულ ტექსტში, როგორც ეტყობა, მძლავრი გავლენა მოუხდენია ჯიმშედ-ზააქის ეპიზოდის იმ სახით შემუშავებაზე, რა სახითაც იგი ჩვენს ვერსიაშია წარმოდგენილი.

„შაპ-ნამეს“ შერყვნილ ვერსიებში შექრილ „გერშასფ-ნამეს“ ეპიზოდებთან ჩვენი ვერსიის დამოკიდებულების თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე ნარიმანის ბრძოლისა და სიკვდილის ეპიზოდი.

<sup>1</sup> ასი წლის შემდეგ მას ჩინეთის ზღვაში შეიპყრობენ და გახერხავენ.

იგი ქართულში შემდეგი სახითაა წარმოდგენილი: „...და რა კელმწიფე სარა ქალაქსა მოვიდა, აგრე გამხიარულდეს ერთობილინი თემი და მოქალაქენი, ყულაი თავსა წითელსა აყრიდეს ფრიდონს და ნარიმანს.

მერმე დარბაზუნ შეიგან შევიდეს; და კელმწიფე ფრიდონ მძიმესა ტახტზედა დაჯდა, და საკელმწიფო ტანისამოსი ტანსა ჩაიცუა, და მძიმე ქუდი თავსა დაიბურა, და მასზედა გვირგვინი დაიდგა, საყურნი გაიყარან, და ტავაყი შეიბა და ხალხნი შეიყარნა და მძიმედ, კელმწიფურად მოეკაზმა.

და აგრე ნარიმანს თქროსა სელნი დაუდგეს და მაზედა დაჯდა. მერმე პურობა შექნეს და სამსა დღესა და ღამესა ამოთა ჩანგის მკურელთა და მომღერალთა და მუტრიბთა თანა გამოისუენეს.

მერმე გარეგნით და თემიდაღმან მოჩივარნი მოვიდეს, და შემოვიდეს კელმწიფესა წინაშე. კელმწიფე დალოცეს და პირი მიწასა გააერთეს და ერთი პირად ისრე მოახსენეს, თუ: ხელმწიფეო, ესე პირიანი, რომე თქვენ ყოვლისა თემისა მეფე იყო, და ზაქის ძმა თამაზ ალა-ყალას უკუდგომილა და იქიდალმა ამოწყვეტია თემი და ქვეყანა. კაცსა მოაწყუდევს თუ დიაცსა, არა რომელსა არ გაუშუებს ცოცხალსა ზაქის სისხლისათვის.

რა ხელმწიფემან ესე საჩივარი გაიგონა, დიდად ეწყინა და ასრე ბრძანა, თუ: ვინ წავა მისდა საომრად მისვე ჯანგმახვილისა ნარიმანის მეტი.

რა ფალავანმან ნარიმან კელმწიფისაგან ესე საუბარი და ბრძანება მოისმინა, აგრე ფიცხლა ზე ადგა, ქუდი მოიხადა, საწუთროსა დამბადებელი ახსენა და პირი მიწასა გააერთა. მერმე კელმწიფემან მადლი უბრძანა, დალოცა, თუ: შენითამცა იხარებს ტახტი და გვირგვინი, ფალავანო და ფალავანთა ზურგო, სფადარო, პილოტანო, ახოვანო, ჯავარსრულო, მკლავმგაგარო, დევთა ამომწყუეტელო, ნინანგთა და პილოთა შემკურელო, მბრუნავიძეა ეტლი არის შენი წინამძღვარი.

რა ესე ბრძანება მოისმინა ნარიმან ფალავანმან, აგრე აღარა დაიყოვნა, რა ქალაქს გარეთ გამოვიდა და ბარგ-კარგები გამოაღებინა.

ნ ა რ ი მ ა ნ ი ს ა გ ა ნ ა ლ ა - ყ ა ლ ა ს წ ა ს უ ლ ა

ჰკრეს ასაყრელსა ქოსსა და ტაბლასა, შესხდეს და გაემართნეს ალა-ყალას ორმოცდაათთა ათასითა ზაულისტანელითა კაცითა. იარეს და დაესხნეს ციხეს გარეთ ყულაი და მოარბივეს, დაწუეს, დათხარეს, ამოსწყვიდეს, რომე რისხუა ღვთისა დასცეს; და აგეთი ალა-ყალას მივიდეს, დადგეს და დასცუეს კარგები. დაუდგეს ნარიმანისათვის ოთალი და შემოავლეს საარაფარდანი გარე, და მოადგეს ციხესა გარეთ.

არა გამოვიდა თამაზ; და ყოველთა დღეთა ომი იყო და იხოცებოდეს ლაშქარნი; დააყარიან ზეიდაღმან ისარი, ქუა და ძელი, იყვის კივილი და ზახილი და არა ეგუარებოდა რა სიმაგრისაგან.

მერმე გაგულსიდა ნარიმან ფალავანი, დააპირა სახუალიოდ ომი.

რა გათენდა, საწუთროსა მაშუენებელმან მზემან თავი ამოყო და შავსა კუბრსა წითელი ფარდაგი მოჰფინა, აგრე ჰკრეს ჯმა საომარი ქოსისა, კუნესა სტეირთა, სარაზმოთა შებერეს ნაფირთა, ზროხა-კუდთა, ნალარა ზაბულური და შეეკაზმა ნარიმან ფალავანი და შეუტევენეს.

ციხესა კარსა მივიდა ნარიმან ფალავანი და დააყარეს ზეიდაღმან მრავალი ქუა და ლოდი და ვერა მოაბრუნეს (ფ. 78ბ, 79ბ—H—921)<sup>1</sup>. მერმე

<sup>1</sup> H—921 ხელნაწერში, ფურცელთა დაკარგვის გამო, აქ წყდება ნარიმანის ეპიზოდი. ამ ადგილიდან S—1594 ხელნაწერით ვსარგებლობთ.

მიუხედავად ციხისა კართა და სტაცა რკინისა კართა ხელი და გამოსწივნა. მასვე წამსა გამოაყრევინა და როგორაცა თავი შეიქცია შესასვლელად, აგრე კარს თავშიგან სალოდე იყო თურმე მორთუ[ლი], ღოლაბისა ოდენი ქუა შიგან იდვა და გამოუშვეს და ფალავანსა ნარიმანს თავსა დასცეს. მერმე ველარა შევიდა; და აგრე გამობრუნდა და წყნარად სადგომისაკენ წამოვიდა; იქით და აქეთ კაცნი შემოუსხდეს და მოიყვანეს ოთაღშიგან, და[ა]წვინეს. სამსა დღესა ცოცხალი იყო, მერმე მოკულა.

აქა ნარიმანის სიკვდილი. ოცდაათი ომი და ფალავნობა გარდაიხადა

აგრე უკუმოყარნეს ციხესა, სრულად ლაშქართა მხარსა ჩაიხადეს და საყელონი გარდხივნეს და თავსა მიწა გარდაიყარეს. თაბუთი შექნეს. შიგან შეასვენეს და ზაულისტანსა წაიყუანეს.

წესია ამა მუხთალისა და მალორებელისა დარბაზისა, არავის გაუთავლებდის, არცა დიდთა და არცა მცირეთა, არცა ჯაბანთა, არცა გლახატთა. ამა წესითა ბერდების.

მერმე წინ-წინ საამს კაცი გაუგზავნეს. თორმეტისა წლისა შექნილიყო. რა ზაულისტანს კაცი მოვიდა და ამბავი, აგრე შეიყარა „მამაცი და დიაცი“ და სხვა<sup>1</sup>.

შემდეგ გადმოცემულია ნარიმანის დატირება.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტშია<sup>2</sup> არის მოთხრობილი ნარიმანის სიკვდილის შესახებ ამბავი, მაგრამ არა იმგვარად, როგორც ეს ჩვენს პროზაულ<sup>3</sup> და ლექსით ვერსიებში<sup>4</sup> გვხვდება.

„შაჰ-ნამეთი“, ზალი მოუთხრობს როსტომს სიფენდის მთაზედ არსებული ციხის აღებისათვის გამართულ ომში ნარიმანის სიკვდილის ამბავს და გზავნის მას (როსტომს) „ნარიმანის სისხლის ძებნად“.

ამბავი მანუჩარის მეფობის უკანასკნელ ხანებში ხდება. ჩვენს პროზაულსა და ლექსით ვერსიებში კი გადმოცემულია ფრიდონ მეფის დროს ციხის (ყალას) აღებისათვის ნარიმანის მიერ წარმოებული ომის, მისი სიკვდილისა და დატირების ამბავი, რის გამოც აღნიშნული ეპიზოდი, „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემულ ამბავთან შედარებით, განსხვავებული სახით წარმოგვიდგება.

ლენინგრადის სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკაში დაცულ „შაჰ-ნამეს“ ხელნაწერში (ПНС—331)<sup>5</sup> იმ თავის შემდეგ, რომელშიც გადმოცემულია ფრიდონისათვის მანუჩარის მიერ სალიმის თავისა და წერილის გაგზავნის ამბავი, წარმოდგენილია ესფენდის ციხის საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდი<sup>6</sup>.

ამბავი ხდება ფრიდონის მეფობის დროს. მეფე გზავნის თავის ფალა-

<sup>1</sup> ხელნაწერი S—1594, 129ბ—130ა.

<sup>2</sup> V u l l e r s, 233—234. „როსტომიანში“ იგი იკითხება 505—507 გვერდებზე.

<sup>3</sup> ხელნაწერები H—921 და S—1594.

<sup>4</sup> შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, I, 33—41.

<sup>5</sup> ხელნაწერის აღწერა მოცემული აქვს М. М. Дьяконов-ს: Рукописи Шах-нам в ленинградских собраниях, Л., 1934. 36—39 და Dorn-ს: Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque imperiale publique de St. Pétersbourg, 1886, 317—318.

<sup>6</sup> სათაურით: داستان قلعه اسپند و رفتن کاوه آهنگر بجنک و کشته شدن

ვანს ქაევას ორმოცდაათი ათასი მხედრით ციხის ასაღებად, რომელშიც ჯარით დაბანაკებულია მავნე ყარატუსი (قراطوس).

ყარატუსთან ომში ქაევა მარცხდება. მას კლავენ. მეფესთან ცხადდება ფალავანი ნარიმანი. ფრიღონი მას გზავნის იმავე ციხის ასაღებად. იმართება მძიმე ბრძოლები. ილუპება ბევრი ირანელი, მაგრამ მაინც ვერ ახერხებენ ციხის აღებას. ომში ილუპება თვით ნარიმანი. მისი სიკვდილი გადმოცემულია ამ ეპიზოდის უკანასკნელ თავში<sup>1</sup>.

ნარიმანი მეტად აღშფოთებულია მისი რაზმის წევრის ფალავანის ფეშანგის ომში დაღუპვით და თვით მიიწევს ციხის კარებისაკენ. ნარიმანს დასცემენ ლოდს, რაც მის სიკვდილს იწვევს.

ეს ამბავი ამ ხელნაწერში ასეა წარმოდგენილი<sup>2</sup>.

მაშინ განრისხდა ნარიმანი შურისძიებით,  
ერთი ჩინური ჯეშანი ტანს გარდაიცვალა,  
აღმართა გურზი, ფალავანი, მსგავსად დევისა,  
კარებში შეღვაჯოლებითა და ღრიალითა.

1	گفتار اندر رزم قراطوس با نریمان و کشته شدن بشنگ و نریمان <sup>1</sup>
	نریمان ز قهر آترمان بردمید
	علم کرد گرزش بمانند دیو
	بر آورد گرزش که بر در زند
	یکی آسیا سنگ بالای در
	سه هفتصد من آن سنگرا وزن بود
	زدندش بفرق نریمان کرد
	بجنیند از جای خود آن دلیر
	غریوان فغان بود و زاری زار
	ز یکسوی بودی عزای بشنگ
	چو احوال گردان بدانگونه شد
	از آن کوه پایه فرود آمدند
	ز یکسو عزای نریمان شیر
	همه اسب را دم بریدند باز
	ابا گرز و خفتان و برگستوان
	هزار دگر نیز بهر بشنگ
	دو تابوت در دم بر آراستند
	روان کوچ کردند با درد دل
	زه شهر ایران گرفتند زود
	بدانسان بنزد فریدون شدند
	و کشته شدن بشنگ و نریمان <sup>1</sup>
	یکی درع جینی بسر در کشید <sup>2</sup>
	بدروازه شد با فغان و غریو
	یک ضرب گرزش همی بشکند
	بتزدیک در بند بودی مگر
	نریمان از آن سنگ آگه نبود
	همه اسپر و فرق او گشت خرد
	چنان کشته گردید بر خیره خیر
	شده لشکر جملگی سوگوار
	بخاک اندرون سر کشان یدرنگ
	دل لشکری جمله وارونه شد
	همه دیدها همچو رود آمدند
	همه مویه کردند برنا و پیر
	بر آراستند جمله با برگ و ساز
	ز بهر نریمان فرخ روان
	بریدند دم اسب را یدرنگ
	ابا ساز جنگش به برآستند
	زاشک دلیران زمین کشته گل
	هم از چشمشان اشک می شد چورود
	بریشان و دلتنگ و زار و نژند

აზილა გურზი, რათა დაჰქრას კარებს ციხისას.  
 რომ ერთი ღარტყმით შეაშხვრიოს, შეღწეოს იგი.  
 ერთი დოლაბის ოდენი ჭკა მალლით, ფარულად  
 იყო კარებთან შეუმჩნევლად მიკრული თურქი;  
 სამაჟერ შევიდასი მანი ჰქონდა იმ ჭკვას სიმძიმე,  
 არა იცოდა ფალავანმა იმ ჭკვის შესახებ.  
 დასცეს იგი ჭკა გმირ ნარიმანს მოულოდნელად,  
 მისი საფარი მთლად დამსხვრა, გაუტყდა თავი  
 და ასე იქნა ნარიმანი დამარცხებული.  
 ატყდა ყვირილი, გულისმკვლელი მოთქმა და ზარი;  
 ერთი მხრივ იყო დატირება გმირი ფეშანგის,—  
 მწუხარებისგან თავს ურტყამდა მიწასა ყველა.  
 როს ფალავნების ვითარება ამგვარი იქნა,  
 გაუბედურდა, გადაბრუნდა გული ლაშქრისა.  
 იმ მთიდან დაბლით ჩამოვიდა ყველა სასწრაფოდ  
 და მათ თვალთაგან, ვით მდინარე მოსჩქეფდა ცრემლი  
 იყო ტირილი მეორე მხრივ ნარიმან ლომის.  
 ყველა ტიროდა ახალგაზრდა, მოხუცებული;  
 ცხენებსა დასკრეს მათ კულები ნიშნად გლოვისა;  
 გასამგზავრებლად მოემზადნენ ყველანი ერთობ.  
 იმ გურზისათვის, ხაფთანისა და აბჯრისათვის,  
 იყო ტირილი და ჭვითინი ნარიმანისთვის.  
 ათასი სხვა კი იმ მამაცი ფეშანგისათვის  
 ცხენებსა სკრიდნენ კულებსა და იყენენ მწუხარე.

ز مرگ سپهدار یل بافرین  
 بسر بر همی زد ز غم هر دو دست  
 که از مکر دشمن چنین خوار مرد  
 همی گریه میکرد شه پیدرنک  
 تنش بر زمین میزد از رنج و تاب  
 چرا حیف کردی برین ناتوان  
 روانی به بردند از آن رزمگاه  
 در دخمه را سنگ پرداختند  
 همه بسته شمشیرها کابلی  
 بمرگ نریمان قرخ سوار  
 بمرگ نریمان در آتش فکند  
 پذیره برون شد بروی دزم  
 بمرگ سپهدار یل پر شکفت  
 بچشم یلان اشک چون ژاله بود  
 غم و درد و اندوه زاندازه شد  
 بتردید گرشاسب تاختند

عجب زاری بد در ایران زمین  
 لریدن ابر خاک تیره نشست  
 همی گفت حیف از نریمان گرد  
 دمی بر نریمان دمی بر پشنگ  
 دگر سو منوچهر از بهر باب  
 همی گفت کای باب قرخ روان  
 ورا دخمه درساوی آراست شاه  
 چو کار پشنگ آترمان ساختند  
 ابا شش هزار از یل زابلی  
 خیر دار شد سام ازان نامدار  
 همه ساز شاهنشاهی از تن بکند  
 تیره سیه کرد و کوس و علم  
 بزابلستان ماتم اندر گرفت  
 سه روز و سه شب مویه و ناله بود  
 دگر مرگ گرشاسب یل تازه شد  
 چهارم ره دخمه را ساختند



ორი თაბუთი მოამზადეს იქვე სასწრაფოდ,  
 გმირების ომის საჭურველი მათ ჩაალაგეს,  
 გამოემართნენ მწუხარენი დარდიან გულით,  
 გულოვანთ ცრემლით ატალახდა, ატირდა მიწა.  
 აიღეს მათ გზა ირანისა ქალაქისაკენ,  
 მდინარესავით მათ თვალთაგან ვიდოდა ცრემლი.  
 მოვიდნენ ასე ფერიდუნთან დალონებულნი,  
 და მწუხრებულნი, სევდიანნი და მოწყენილნი;  
 იყო ტირილი საკვირველი ირანის ქვეყნად,  
 გამოწვეული საფაპბადის, გმირის სიკვდილით.  
 დაჟდა მიწაზე ფერიდუნი დალონებული,  
 თავზე იცემდა მწუხარებით ორივე ხელებს  
 და თან ამბობდა: მენანება ნარიმან გმირი,  
 რომელიც ასე დაიღუპა მტრის ცბიერებით.  
 ნარიმანისთვის და ხან კიდევ ფეშანგისათვის,  
 უღრეკი მეფე ფერიდუნი ცრემლებსა ღვრიდა.  
 და აქეთ კიდევ მანუჩარე გმირი მამისათვის  
 ტანსა მიწაზე ახეთქებდა მწუხარებისგან.  
 ამბობდა: მამავ, საყვარელო და მშვენიერო,  
 რისთვის ატანდი ძალასაო იმ შეუძლებელს.  
 მეფემ აკლდამა ოქროვანი მას მოუშადა,  
 წაიღეს სული—გამძლეობა ბრძოლის ველისა.  
 როცა იმ გმირი ფეშანგისა საქმესა მორჩნენ,  
 დიდებული ქვით დაამშვენეს აკლდამის კარი,  
 იმ ზაბულთაგან, ექვსი ათას იმ გმირებთაგან,  
 რომელნიც იყვნენ დამშვენებულ ოქროვან ხმლებით—  
 საამს მიესმა სახელოვან მამის სიკვდილი,  
 მეფური მისი სამოსი ტანს შემოიგლიჯა  
 და ცეცხლში დასწვა ნარიმანის სიკვდილის გამო.  
 დაფი და ქოსი და ალაში მან გააშავა,  
 გზად გამოიჭრა მწუხარე და გულამღვრეული.  
 მთლად ზიბლისტანი დამწუხრდა და დამკლოვიარდა  
 საფაპბადისა, საკვირველი გმირის სიკვდილით.  
 სამი დღე-ღამე მტირალნი და მკენესარნი იყვნენ,  
 გმირთა თვალთაგან მოდიოდა ცრემლი წვიმისებრ;  
 სიკვდილი გმირი გერშასთისა ისევ ვანახლდა,  
 სევდა და დარდი უსაზომო შეიქნა ისევ.  
 მეოთხე დღეს კი აკლდამისკენ აიღეს გზა და  
 გერშასთის ახლოს მოათავსეს ნარიმან გმირი.

და სხვა<sup>1</sup>.

ამავე ბიბლიოთეკის „შპა-ნამეს“ ПНС—333 ხელნაწერში<sup>2</sup> ნარიმანის  
 ბრძოლისა და სიკვდილის ეპიზოდი რამდენიმედ განსხვავებული სახით არის  
 წარმოდგენილი. აქაც ეს ეპიზოდი მოდის მანუჩარის მიერ სალიმისა და თუ-  
 რის საწინააღმდეგოდ წარმოებული ომების შემდეგ.

თუ ПНС—331 ხელნაწერის მიხედვით, მეფე ფერიდუნს მოახსენებენ  
 აულბელი ციხის არსებობის შესახებ, რომელშიც შემალულა ქურდი, მავნე  
 ყარატუსი, ვის საწინააღმდეგოდაც მეფე გზავნის თავის ფალავნებს—ჯერ  
 ქაეას, შემდეგ ნარიმანს—ПНС—333 ხელნაწერის მიხედვით კი, ციხის უფ-  
 როსი, რომელსაც აქ ეწოდება ხან ყანუსი, ხან ყალუსი, ინიშნება თვით

<sup>1</sup> ხელნაწერი ПНС—331, 98ს.

<sup>2</sup> მისი აღწერა იხილეთ იმავე წყაროებში: Дьяконов, 72—87; Догн, 318—319.

ფრიდონის მიერ, რომელიც ყოველწლიურად მოდის მეფესთან და მოაქვს ხარკი.

ბოლო ხანებში აღნიშნული ციხის უფროსი ალარ ცხადდება მეფესთან და ალარც ხარკს იხდის ხოლმე. ამ ამბავს გაიგებს ფრიდონის სახელოვანი ფაღაფანი და მიდის ციხის ასაღებად.

ნარიმანი პირველად ეომება ციხის უფროსის ძმას და კლავს მას. ამით დამფრთხალი მტერი თავს შეაფარებს ციხეს. ნარიმანი მოადგება ციხეს და დიდი ხნის განმავლობაში იბრძვის, მაგრამ ვერას გახდება. ბოლოს გადაწყვეტს ციხეზე უკანასკნელი იერიშის მიტანას. ამოარჩევს თორმეტი ათას ვულოვანი, ოშში ნაცად შემოიარს და წამოვა ციხისაკენ. იმართება მძაფრი ბრძოლა. ნარიმანი იღუპება. მის სიკვდილს საამს აცნობებენ და სხვა. აი, ეს ადგილიც!

گزین کرد یک لشکر رزم ساز  
بزد آزموده گه کارزار  
سپهد سوی باره آمد ز دشت  
همی رستخیزی ز نو خواستند  
نمودند کوشش ابا های هوی  
همان ناوک از شطها آختند  
غمی گشت زان رزم مرد جوان  
بدشت اندروان خون روان شد چو آب  
سوی باره راند از بی فرو بخت  
از ان به کجا باز کردم غمی  
ابا او دگر لشکر رزم ساز  
برزم آمدند از بی کارزار  
چو باران بدو سنگ می ییختند  
سراجام چون بخت بر گشته شد  
بجنگ بداندیش او کرده بود  
زبای اندر افتاد و بنمود پشت  
ربودندش از جا دل ازغم نوان  
چه گشته چه خسته همه دلفکار  
یک یک سخن گفت با او تما  
همان بر سر خویشتن خاک زد  
سوی باب خود رفت زاری کنان  
سپاهش سراسر دل ازرده بود

چو بشنید از یشان گو سر فراز  
ده و دو هزار از دلبران کار  
چواز تیره شب نیمه در گذشت  
ز کینه یکی رزم آراستند  
دران تیره شب لشکر از هردوروی  
ز باره همی سنگ انداختند  
بسی کشته شد لشکر بهلوان  
چنین تا بر آمد ز کوه آفتاب  
نریمان غمی گشت از ان کار سخت  
بدل گفت اگر کشته کردم همی  
چنین تا بتزد یک دزد شد فراز  
دگر باره مردم ز برج حصار  
ز بالا بدو سنگ میریختند  
بسی لشکر نامور کشته شد  
نریمان سپر برسر آورد زود  
سراجام سنگش آمد درشت  
دویند لشکر بر بهلوان  
سوی دشت باز آمدند از حصار  
فرستاده شد بنزدیک سام  
بن جامه بهلوان چاک زد  
روان شد غریوان و نمره زنان  
چو آمد نریمان بل مرده بود

როცა იმათგან მოისმინა ამბავი გმირმა,  
 ამოარჩია მეომარი ერთი ლაშქარი;  
 თორმეტი ათას გულოვანით ომში წაყადით,  
 ბრძოლის ქარ-ცეცხლში გამოვლილი ჰაბუკ მხედრებით,  
 იმ ბნელი ღამის ნახევარი რომ გაიარა,  
 გამოემართა საფაქხალი სიმაგრისაკენ  
 და მძულვარებით იწყეს ბრძოლა უძლიერესი,  
 თითქოს დაღვო განკითხვის დღე და აღსასრული;  
 იმ ბნელ ღამეში მეომარები ორივე მხრიდან  
 მკვეთრად იბრძოდნენ, იყო კენესა, ვაი და უი;  
 იმ სიმაგრისაჲს ქვებს ისროდნენ შეუჩერებელივ,  
 შეუჩერებელივ ქვებთან ერთად ისარს ისროდნენ.  
 განგმირულ იქნა ბევრი გმირი იმ ძლიერ ომში,  
 ბევრი ჰაბუკი წუთისოფელს გამოესალმა.  
 ამრიგად, სანამ მთიდან ცაზე მზე არ ატურდა,  
 როგორც მდინარე ველზედ ისე ვიღოდა სისხლი;  
 მეტად დამწუხრდა ნარიმანი იმ ძნელს საქმეზე  
 და წამოვიდა ციხისაკენ გალომებული,  
 გულში ამბობდა: თუ მოვკვდები უმჯობესია,  
 ვიდრე დაებრუნდე მე აქედან დამარცხებული;  
 ამგვარად გმირი იმ სიმაგრეს მიუახლოვდა  
 და მასთან ერთად სხვა ლაშქარი ომში წაყადი.  
 იმ მაგარ ციხის მეომრები ისევ ძლიერად  
 შეუდგნენ ბრძოლას, ისევ ატყდა ომის გრიგალი.  
 მაღლიდან ქეები დაუშინეს იმ სახელოვანს,  
 უშენდნენ ქეებსა სეტყვასავით შეუჩერებელივ,  
 ბევრი ლაშქარი დაიხოცა სახელოვანი,  
 ბევრი მხედარი სამუდამოდ გაუბედურდა.  
 საფარი სწრაფად ნარიმანმა თავსა იფარა,  
 ებრძოდა იგი ბოროტებს და ავის შზრახველებს.  
 ბოლოყამს მოხვდა მას დიდი ქვა მოულოდნელად,  
 გამოეშალა ფეხები და დაეცა გმირი.  
 გაიქცნენ სწრაფად მეომრები ფალანისაკენ,  
 გამოიტაცეს ის იქედან გულშეკენსარენმა.  
 დაბრუნდა ყველა ველისაკენ იმ სამაგრიდან, —  
 ეყარენ მკედრები და დაჭრილნი,—ყველა მწუხარე.  
 საამთან ერთი მოციქული მივიდა სწრაფად  
 და სათითაოდ ყველაფერი აცნობა გმირსა.  
 შემოიგლიჯა ფალანური ტანისამოსი,  
 მწუხარებისგან თავსა მიწა გადაიყარა  
 და წამოვიდა გოდებითა და ღრიალითა  
 თავის მამისკენ მტირალი და აკენსებული.  
 როცა მოვიდა, ნარიმანი დაუხვდა მკედარს,  
 მისი ლაშქარი იყო მთლად გულშეწუხებული.  
 თაბუთსა შიგან შეასვენა ფალანის ტანი,

روانگشت از آنجا تیره روان	تابوت کرد آن تن بهلوان
دگر باره تابوت را بر فراشت	یکی هفته سوگ نریمان بداشت
بماتند نامور جمشید	یکی دخمه بردش ز عاج سفید
تو گفتی نبود از نریمان روان	در آنجا نهاد آن تن بهلوان
گاهی شاد دارد گهی مشمند	چنین است آئین چرخ بلند

გამომართა ის იქედან დამწუხრებელი  
და ერთი კვირა ნარიმანის გლოვაში იყო.  
ისევე ზრუნავდა იმ ფალავნის ტანის შესახებ;  
სპილოს თეთრი ძვლის გააკეთა ერთი აკლამა  
და დიდი მეფის, სახელოვან ჭემშიდის მსგავსად  
იქ დასვენა ფალავანი მოკრძალებითა.  
თითქოს არ იყო ნარიმანი ჭეყუნად აროდეს.  
ამგვარი არის ეს საწუთრო მალორბელი,  
ხან გახარებს და ხან კილევ განაღვლიანებს<sup>1</sup>.

როცა სპარსული ტექსტების ამ ადგილებს ზემოწარმოდგენილ ქართული პროზაული ვერსიების ტექსტებს ადარებთ, რწმუნდებით, რომ ქართულში უფრო მოკლედაა წარმოდგენილი ის, რასაც ნარიმანის ომისა და მისი სიკვდილის შესახებ სპარსული ტექსტები ვრცლად გადმოგვცემენ.

სპარსულ ხელნაწერებში (ПНС—331 და ПНС—333) წარმოდგენილი ნარიმანის ეპიზოდის ვერსიები (ზემოთაც გვქონდა ამის შესახებ ლაპარაკი) ერთმანეთისაგან განსხვავდება. ეს განსხვავება განსაკუთრებით თავს იჩენს ამ ეპიზოდთა პირველი თავების ურთიერთთან დაპირისპირებისას.

ПНС—331 ხელნაწერში წარმოდგენილი ვერსიის მიხედვით ომში მონაწილეობენ ქავა და ფეშანგი, რომლებიც იღუპებიან.

ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი ПНС—333 ხელნაწერში. აქ ეპიზოდი ნარიმანის მიერ ლაშქრის შეყრითა და ციხისაკენ გამგზავრებით იწყება. ნარიმანი კლავს ციხის უფროსის ძმას, როცა ამის შესახებ არაფერს გადმოგვცემს ПНС—331 ხელნაწერი.

ერთი სიტყვით როგორც მოცულობის, ისე შინაარსის თვალსაზრისით, ამ ვერსიათა წინა ნაწილები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, ხოლო უკანასკნელი ნაწილები ერთმანეთთან ახლო დგანან. ისინი თითქმის ერთნაირად გადმოსცემენ ნარიმანის დაღუპვისა და მისი დატირების ამბებს იმ განსხვავებით, რომ ПНС—331 ხელნაწერის მიხედვით ნარიმანთან ერთად დაიტირებენ ფეშანგისაც.

ჩვენს ძეგლში წარმოდგენილი ნარიმანის ბრძოლისა და სიკვდილის ეპიზოდი, თავისი სიმოკლისა და შინაარსის თვალსაზრისით, უფრო ПНС—333 ხელნაწერში წარმოდგენილ ვერსიას უდგება.

ქართულშიც არაფერია ნათქვამი ამ ომში ქავასა და ფეშანგის მონაწილეობის შესახებ, ისე როგორც ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი ПНС—333 ხელნაწერში. მაგრამ ამით, რა თქმა უნდა, არ შეიძლება ითქვას, რომ ქართველ მთარგმნელ-გადმომღებებს ამ ეპიზოდის ისეთივე სპარსული ტექსტი ეპირა ხელთ, როგორც ПНС—333 ხელნაწერშია წარმოდგენილი. ქართულში ხომ არაფერია ნათქვამი ნარიმანისა და ციხის უფროსის ძმის ომის შესახებ, როცა იგი გადმოცემულია აღნიშნულ ხელნაწერში.

ის გარემოებაც კი, რომ ჩვენს წყაროში ციხის უფროსს ეწოდება თამაზი და არა ყანუსი თუ ყალუსი (როგორც ПНС—333 ხელნაწერის მიხედვით) და არც ყარატუსი (როგორც ПНС—331 ხელნაწერის მიხედვით), იმაზე მიგვითითებს, რომ ნარიმანის ბრძოლისა და სიკვდილის ეპიზოდი ჩვენს ვერსიაში აქ წარმოდგენილ სპარსულ ტექსტებთან შედარებით რამდენიმედ განსხვავებული ტექსტიდან მომდინარეობს.

<sup>1</sup> ხელნაწერი ПНС—333, 1540 .

ПНС—333 ხელნაწერში ამ ეპიზოდის დასასრულს შემდეგ სტრიქონებს ვხვდებით:

ز هجرت بروبر سپهری که گشت  
گر نام من باشدت روی و رای  
شده چار صد سال و پنجاه و هشت  
بنام اسد حرف ده برقرای

რიოს მიერ აღწერილ ხელნაწერში<sup>2</sup> ეს სტრიქონები ასეთი სახითაა წარმოდგენილი:

ز هجرت بدور سپهری که گشت  
درین نامه پیشم گر آیدت رای  
شده چار صد سال و پنجاه و هشت  
بدال اسد حرف ده برقرای

ირკვევა, რომ იმ თხზულების ავტორი, საიდანაც ნარიმანის ბრძოლისა და სიკვდილის ეპიზოდი მომდინარეობს, ყოფილა ასადი.

ასადის სახელით კი სპარსულ ლიტერატურაში ცნობილია საგმირო-ეპიკური პოემა „გერშასფ-ნამე“, ნაწარმოები, რომელიც ძალიან ხშირად როგორც მთლიანად, ისე ნაწილ-ნაწილ შეერთვის „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებს, კერძოდ, ПНС—333 და აგრეთვე ПНС—331 „შაჰ-ნამეს“ ხელნაწერებში „გერშასფ-ნამედან“ მთელი რიგი ეპიზოდებია ჩართული.

ლექსით ვერსიებში ნარიმანის ომისა და სიკვდილის ეპიზოდი „ზააქიანისა“ და „საამიანის“ შემაერთებელ ხიდად გამოდის. იგი იწყება „ზააქიანის“ უკანასკნელი თავიდან („აჟა გათავდა ზააქის ამბავი და ფრიდონ განელმწიფდა“) და თავდება „საამიანის“ დასაწყის თავში („ნარიმანის სიკვდილი“).

„შაჰ-ნამეს“ ქართულისა და სპარსული ვერსიების ურთიერთდამოკიდებულებათა მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ „საამიანი“ „ზააქიანის“ ბუნებრივ გაგრძელებას წარმოადგენს<sup>3</sup>, რომ „საამიანი“ „ზააქიანის“ უშუალო გაგრძელებააო<sup>4</sup>.

გამოკვლეულია, რომ „ზააქიანისა“ და „საამიანის“ ლექსითი ვერსიები წარმოსდგებიან ამ თხზულებებში მოთხრობილი ამბების შემცველ ქართულ პროზაული ვერსიებიდან, მაგრამ მათ („ზააქიანისა“ და „საამიანის“ ლექსით ვერსიებს) ერთი და იგივე პროზაული ვერსია არ უდევს საფუძვლად.

მეცნიერები აღნიშნავენ, რომ „გალექსილი ზააქიანი, როგორც შინაარსით, ისე თავისი სიმოკლით უფრო ემხრობა ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ მოთავსებულს ზააქის შესახებ ეპიზოდს, ვიდრე ჩვენს ახლად აღმოჩენილ ძეგლში (უთრუთიან-საამიანში) მოთავსებულს ვრცელს ფალავნების შესახებ მოთხრობას“<sup>5</sup>. „ზააქიანის“ გამლქესავი სარგებლობს ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ ქართული პროზაული ვერსიით“<sup>6</sup>, მის ძირითად წყაროს წარმოადგენს საკუთრივ ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ თარგმანი<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> 1540.

<sup>2</sup> Supplement, 128.

<sup>3</sup> ი. აბუ ლაქე, შაჰ-ნამეს ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, I, თბილისი, 1916, 28.

<sup>4</sup> აღ. ბარამიძე, ნარკვევები, II, თბილისი, 1940, 82.

<sup>5</sup> ი. აბუ ლაქე, ვერსიები, I, XI.

<sup>6</sup> იქვე, XXV.

<sup>7</sup> აღ. ბარამიძე, შაჰ-ნამეს ახლად აღმოჩენილი ქართული პროზაული ვერსია, ლიტერატურული მემკვიდრეობა, I, 204.

„ზააქიანის“ გამლექსავს მამუკა მდივანს „სპარსული დედნიდან კი არ გადმოუღია თავის შრომა, არამედ ქართული პროზითი ვერსიიდან“<sup>1</sup>

„საამიანის“ ლექსითი ვერსია მომდინარეობს პროზითი მოთხრობიდან და ხშირად იმეორებს მის ფრაზებსა და ტერმინებს და ზოგჯერ სრულიად უცვლელად იცავს მთელ წინადადებებს<sup>2</sup>.

ახლა საკითხი ამნაირად ისმის: თუ „ზააქიანის“ გამლექსავი მამუკა მდივანი ძირითადად ემყარებოდა ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ ქართულ პროზაულ ვერსიას, საიდან უნდა შეეტანა მას „ზააქიანში“ უკანასკნელი თავი („აქა გათავდა ზააქის ამბავი და ფრიღონ გახელმწიფდა“), რომელშიც გადმოცემული ამბავი შინაარსობრივად არ უდგება სპარსული „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ტექსტს და არც „შაჰ ნამეს“ ქართულ-პროზაულ ვერსიას<sup>3</sup>.

ანდა „საამიანი“, რომელშიც ფირდოუსის „შაჰ-ნამესაგან“ სავსებით განსხვავებული ამბებიცაა გადმოცემული, როგორ წარმოადგენს „ზააქიანის“ ბუნებრივ გაგრძელებას, თუ „ზააქიანი“ და „საამიანი“ სხვადასხვა წყაროებიდან მომდინარეობენ?

„ზააქიანის“ წინა ნაწილებში ჩვენ არსად გვხვდება ეპიზოდები „გერ-შასფ-ნამედან“ და არც სხვა რომელიმე მიმბაძველის ნაწარმოებიდან, გარემოება, რაც იმაზე მიგვიბრუნებს, რომ „შაჰ-ნამეს“ ქართული პროზაული ვერსიის წინა ნაწილები, საიდანაც გაილექსა „ზააქიანი“, შედარებით სუფთა, წარუყვანელი უნდა ყოფილიყო, რის გამოც „ზააქიანის“ ლექსითი ვერსია, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ი. აბულაძეს, ემხრობა ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ზააქის შესახებ ეპიზოდს<sup>4</sup>.

თუ მამუკა მდივანს მივაწერთ თანამედროვე „ზააქიანის“ უკანასკნელი თავის წმთხზვას, რომელსაც, როგორც ვთქვით, არავითარი საერთო არა აქვს სპარსული „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ტექსტთან, მაშინ დასაშვებია, რომ „შაჰ-ნამეს“ ის პროზაული ვერსია, რომლითაც უსარგებლია მამუკა მდივანს, „გერშასფ-ნამეს“ ეპიზოდების შემეცველი უნდა ყოფილიყო.

„ზააქიანის“ ტექსტის ანალიზით ცხადი ხდება, რომ მის უკანასკნელ თავამდე წარმოდგენილ ნაწილებს არავითარი საერთო არა აქვს „გერშასფ-ნამესთან“; „შაჰ-ნამეს“ ისეთი წარყვნილი ტექსტის არსებობა კი, რომლის წინა ნაწილებში „გერშასფ-ნამედან“ მხოლოდ ნარიმანის ფრიღონთან მისვლის ამბავი იქნებოდა შესული, ძნელად საფიქრებელია. ამავე დროს აუხსნელი რჩება ისიც, თუ მამუკა მდივანს, რომელიც უეჭველად იცნობდა ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“, რომელსაც ხელთ ჰქონდა ამ ნაწარმოების სრული თუ არა, საკმაოდ მოზრდილი ნაწილის ქართული პროზაული თარგმანი მაინც, რისთვის უნდა მიემართა „შაჰ-ნამეს“ წარყვნილი ქართული ვერსიებისათვის და მათში მოცემული მასალები გამოეყენებია „ზააქიანის“ უკანასკნელი თავის დასაწერად?.

მართალია, პოეტს ნაწილობრივ უსარგებლია S—1594 და H—921 ხელ-

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია, II, თბილისი, 1924, 173.

<sup>2</sup> ი. აბულაძე, ვერსიები, I, XIX; კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, II, 185, ალ. ბარამიძე, ფირდოუსი და მისი „შაჰ-ნამე“, 50.

<sup>3</sup> მხედველობაში ვაქვს „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების მეორე ტომში დაბეჭდილი ტექსტი, გვ. 369—445.

<sup>4</sup> ვერსიები, I, XI.

ნაწერებში წარმოდგენილი ვერსიითაც<sup>1</sup>, მაგრამ ამ ნაწილობრივ სარგებლობაში არაკითარ შემთხვევაში არ იგულისხმება ზააქის ამბის შინაარსობრივად დამთავრების შემდეგ—მამუკას მიერ უცნაური ნახტომის გაკეთება, ნარიმანის ამბების ლექსად წამოწყება და მისი დაუმთავრებლად მიტოვება.

პროზაულ ვერსიაში წარმოდგენილი ნარიმანის ამბავი, რაც თანამედროვე სახის „ზააქიანისა“ და „საამიანის“ ლექსით ვერსიებში გვხვდება, თანმიმდევრობითაა გადმოცემული. ეს გარემოებაც კი იმაზე მიგვიჩივებს, რომ ეს ამბავი ამგვარი თანმიმდევრობით ერთ მელექსეს უნდა გაელექსა, კერძოდ იმას: ვისაც საამის შესახებ ამბების გალექსვას მიაწერენ, ე. ი. ბარძიმ ვაჩნაძეს.

ამას ისიც ადასტურებს, რომ გვიანდელი დროის რედაქციის „საამიანის“ ტექსტი იწყება სტრიქონით: „აწ ლექსადა ვთქვა ამბავი საამის გმირთა გმირისა“, რითაც, როგორც ამას მართებულად აღნიშნავს კ. კეკელიძე<sup>2</sup>, შეუძლებელია დამოუკიდებელი ნაწარმოები იწყებოდეს.

ცხადია, პოეტს საამის ამბების ლექსად შეწყობამდეც აქვს რაღაც ნათქვამი და ესაა ჩვენი ვერსიის წინა ნაწილების ლექსითი რედაქცია (წარმოდგენილი H—61 და S—4000 ხელნაწერებში), რომლის უშუალო გაგრძელებას ამავე ვერსიის (S—1594 და H—921 ხელნაწერებში შემონახულის) ბოლო ნაწილის ნიადაგზე გალექსილი საამის შესახები ეპიზოდები წარმოადგენს.

როგორც ჩანს, მთელი ამ ვერსიის ლექსითი რედაქცია ბარძიმ ვაჩნაძის მიერაა შემუშავებული<sup>3</sup>. აქედან ცხადია, უფრო ახლო ვიქნებით სინამდვილესთან, თუ ვიფიქრებთ, რომ „ზააქიანის“ და „საამიანის“ შეერთების შემთხვევაში ჩვენ ორი მელექსის—მამუკა მდიენისა და ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ შემუშავებული ლექსითი ვერსიების ტექსტთა შერევისთან გვაქვს საქმე<sup>4</sup>.

„შაპ-ნამეს“ ქართული ლექსითი ვერსიების უკანასკნელ რედაქტორს, რომელიც სპარსული ვერსიის მცოდნე პირად მოჩანს, როგორც ეტყობა, გაუერთიანებია სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა პირთა მიერ ლექსად შემუშავებული „შაპ-ნამეს“ ეპიზოდები იმ სახით, რა სახითაც იგი წარმოდგენილია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერებში (S—1505, A—858 და სხვა) და აგრეთვე „შაპ-ნამეს“ ქართული ვერსიების ბეჭდურ გამოცემებში.

ამ გაერთიანებისას, „შაპ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიაში მოთხრობილი ამბების თანმიმდევრობის მცოდნე რედაქტორს, „ზააქიანისა“ და „როსტომიანს“ შორის, რადგანაც მას, „შაპ-ნამეს“ ამ ნაწილში გადმოცემულ ამბებთან უფრო ახლო მდგომი სხვა ქართული ვერსია არ გააჩნდა, ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსიის უკანასკნელი ეპიზოდები შეუტანია, ხოლო (და ამ შემთხვევაში იგი სავსებით სამართლიანად მოქცეულა) ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსიის წინა ნაწილის ნაცვლად (რომელიც თავისებურ ზააქიანს წარმოადგენს) მამუკა მდიენის (თავაქალაშვილის) მიერ გალექსილი „ზააქიანი“, როგორც „შაპ-ნამეში“ მოთხრობილი ზააქის შესახებ ამბავთან უფრო ახლო მდგომი ვერსია.

<sup>1</sup> ალ. ბარძიმძე, ნაკვევები, II, თბილისი, 1940, 47 და შენიშვნები შაპ-ნამეს ქართული ვერსიების შესახებ (საქ. არქივი, წიგნი III, თბილისი, 1927, 62—67).

<sup>2</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, 294.

<sup>3</sup> მას თ. შარი „ფრიდონიანს“ უწოდებს. Статьи и соображения, II, 92.

<sup>4</sup> ამის შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1941, 293—298 და დ. კობიძე, საყურადღებო წიგნი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, „მნათობი“, 1943, № 9—10, გვ. 248—252.

ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსიის უკანასკნელი ნაწილის<sup>1</sup> მამუ-  
კას „ზააქიანის“ ტექსტთან შეერთებაში აშკარად მოჩანს ჩვენთვის უცნო-  
ბი რედაქტორის ხელი; აქ ზააქის ამბის დამთავრების შემდეგ მომდევნო  
სტროფებში (104—114) მოთხრობილია ნარიმანის მიერ ფრილონისათვის  
ძღვნის გაგზავნისა და თვით ნარიმანის ფრილონიანთან გამოცხადების ამ-  
ბავი<sup>2</sup>.

პროზაული ტექსტის მიხედვით, რომელსაც ბარძიმის ლექსითი ვერსია  
ემყარება, ფრილონი ქარიმანის გარდაცვალებით დამგლოვიარებულ ნარიმანს  
თავადის ხელით მის ნაცვამ სახელმწიფო ტანისამოსს გამოუგზავნის და ასე  
დაავედრებს:

„ჩემგან უფრო შენ არ გიყუარდა ქარიმან ფალავანი, მაგრა სოფელი  
მის ბეგარასა არა დაიკლებს. აწე ვირემდის ჩვენნი მტერნი დაგვითამამდებო-  
დეს, უწინ ჩვენ მიუხდელთ ზედა, ამოვსწყვიტოთ. შენთა პაპათა და მამისა

<sup>1</sup> რომლისათვისაც, ალბათ, იმის გამო, რომ აქ უმთავრესად საამის საგმირო-სათალავნო  
ამბებია გადმოცემული, „საამიანი“ შეურქმევიათ.

<sup>2</sup> შეენიშნავთ, რომ „შაჰ-ნამეს“ ზოგ ვერსიაში გვხვდება ფრილონთან ნარიმანის მოსვლის  
შესახებო აღვლები, რომლებიც მოგვაგონებენ „ზააქიანის“ უკანასკნელი თავის პირველ  
სტროფებში მოცემულ სცენას. აქ ამოუწერეთ ზოგიერთი სტრიქონი ПНС—333 ხელნაწერიდან  
(88r).

ازان پس گشادی که اورده بود	چه دینار و چه خمیه پرده بود
ز برکستوان و ز خفتان جنگ	ز کمخیت و از فرشهای بلنگ
ز گستردنی بود هم پیشمار	بسیاورد نزد شاه نامدار
بدان آفرین کرد شاه جوان	که باشی همه ساله روشن روان
چو شد گفتی رگفته خوان خواستند	بخوردند و بزیم می آراستند
شد ایوان چو خرم یکی بوستان	دران بوستان گل دو رخ ستان
بلورین بیاله ز می لاله شد	زیسی عود و دود ابر بر زاله شد
صراحی گریست از می لعل فام	بنالید نای و بخندید جام

და შემდეგ გახსნა ყველაფერი, რაც მოიტანა,  
რა ღინარი და რა ფარლები ნაირ-ნაირი,  
ჯაეშან-ზაფთანი, საომარი იარაღები,  
რა საეგები და ვეფხვისტყავისფერი ნოხები.  
უთვალავ იყო გასაშალი და დასაფენი;  
მიართვა მეფეს სახელოვანს იმ ფალავანმა,  
წეასხა ქება ახალგაზრდა ქვეყნის მბრძანებელს:  
იყავ მარადის კეთილი და ნათელი გულით!  
როცა სათქმელი ყველა ითქვა, სუფრა ისურვეს,  
შეუდგნენ ჰამას და ღვინის სმას ის დიდებულნი.  
იქცა სასახლე, ვით ბოსტანი აყვავებული  
და იმ ბოსტანში ორი სახე ვარდად გაშლილი.  
ბროლის ფილა ღვინისაგან გარდიქცა ლალად,  
ნამით აივსო ცის ღრუბელი უდისა კვამლით.  
ტიროდა ბოთლი ლალისფერი ღვინის წვეთებით,  
კენესოდა ნაი, იცინოდა ჯამი ღვინისა.



კელი შენ გმართებს და შენვე ქმენ, ფალავნობა და მეომრობა შენსა მეტსა არავის შეფერობს<sup>1</sup>.

ნარიმანი ლაშქრით გამოემართება ფრიდონისაკენ, მაგრამ „ვირემდის მოვილოდეს, ფრიდონ კელმწიფე გაეკაზმა, მისრეთს წავიდა“ (5რ<sup>ბ</sup>).

ზააქის შვილის ფარუხის წინააღმდეგ ომში ჩაბმული ფრიდონი მოციქულს გზავნის ნარიმანის მოსახმობლად. ნარიმანი ფრიდონის წერილის მიღებისთანავე გამოემართება მისრეთს. იგი ფრიდონთან გამოცხადების გარეშე იწყებს ბრძოლას ფარუზ ზააქის ლაშქრის წინააღმდეგ.

ომში გართულ ნარიმანს „თავჩალწილი ფრიდონი წინა მოეგება“, მაგრამ ნარიმანმა აღარ უყურა; ომის გაყრის შემდეგ კი თვით ნარიმანი „ფრიდონს მოეგება წინა, საწყუთროსა დამბადებელი ახსენა, ხელმწიფე დალოცა და პირი მიწასა გააერთა. ეგრე ხელმწიფე მივიდა, პირსა აკოცა ნარიმანს, სხუა თავადები მოვიდეს, სალამი მოახსენეს და მოვილოდი ანდა ხელსა აკოცებდეს.

მერმე თავადნი ფალავანნი მოვიდეს სანახავად კშაქ, ქავ, ყარან და ყუბად. სალაში მოახსენეს ნარიმანს, და მერმე დარჩომა მიულოცა ფალავანმა ნარიმან.

აგრე მოვიდა ზაულისტანელი ლაშქარი. დადგეს და დასცეს მრავალფერნი სტავრისა ქამხისანი კარვები, დადგეს ოთაღნი და შემოავლეს სარაფარდანი. მერმე ჰკრეს ქოსსა და ტაბლაკსა და შეიქნა სიმხიარულე ნარიმანის მოსულისათვის. ასრე აღარა გავიდოდა ფრიდონს, ვითამცა აღარცა ერთი კაცი დაკლებოდა. აგრეცა სად გაქცეული კაცი იყო დამალული, ყუელაი მოვიდა და დიადივე ლაშქარი შეიყარა“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ხელნაწერი H—921, 56ა; იგივე ლექსად:

ჩვენგან ვერ უკეთ გიუჟარდა ქარიმან პირად მცინარე,  
მაგრამ წესია სოფლის [ა] თავს ესე გვაძეს ბეგარა,  
ცოცხალსა არვის გაგვიშვებს, გაგვყრის, გაგვაძებს ეგ არა.  
წამოღი დიდის ლაშქრითა, შემომგხევი მე გარა,  
მოღი მტერისა სარკენლად, გა[ა]ყრევინე ხრე გარა.  
სანამდის მტერი ჩვენზედა იქმოდეს ძალით ხადილსა,  
მიუხდეთ მბრძოლთა მანამდის, ნულარ შეეარგებთ სადილსა,  
ნულარ შეეარჩინთ სულდგმულსა ღთისაგან დანაბადილსა,  
მამის კელობა შენ გმართებს, მათზედ იქმოღი ქადილსა!

(ხელნაწერები H—61, 184, S—4000, ფ. 11ბ).

<sup>2</sup> ხელნაწერი H—921, 62ბ—63ა; იგივე ლექსად:

ფრიდონს წინა მ[ი]ეგება, მას ლომსა და ვითა გმირსა,  
გმირმა მადლი გარღიხადა არ იტყოდა მისთვის ძვირსა;  
აყენენა ფალავანი და აკოცა მეფემ პირსა,  
შეპქრეტდენ და შეფრინვიდენ, ლამის მისცეს მტერი პირსა.  
ფალავანმა თავადებსა მოიკითხა, დასძრა ენა,  
ხელს აკოცა ყუელაკამა და სალაში მოახსენა,  
ამაქ, ყარან, ქავ [და] ყუბად—არ ეტყობის მათ მოწყენა,  
უთხრა: რასთვის დაიხოცეთ აქ უჩემოთ მარტო თქვენა.  
მოიკითხა თავ-თავისათ, მათ დარჩომა მიულოცა,  
ვინცა მორჩა მისთვის კარგათ, ანუ ვინცა დაიხოცა,  
ნახა მეფე მხიარული, თქვა თუ: პირი ამეხოცა.  
ხვალე ომსა აპირობენ, მისი მტერი დაიხოცა.  
ვინცა გაიქცა, ვრანელთ ამბავი ესმით არ ვი:

ფარუხ ზააქის დამარცხების შემდეგ ფრიდონი და ნარიმანი გარდინ-  
დიან ფოლად დევის შვილის ყამურ დევის ომებს და გამარჯვებულნი ბრუნ-  
დებიან „სარა ქალაქსა“.

ამის შემდეგ მოდის თამაზის ციხის ასალებად ნარიმანის გამგზავრებისა  
და მისი ომში დაღუპვის ეპიზოდი.

ამ თხზულების როგორც ლექსით, ისე პროზით ვერსიაში ნარიმანისა  
და ფრიდონის შეხვედრის შემდეგ, მთელი რიგი ამბებია გადმოცემული, რასაც  
შემდეგ დროს შემუშავებულ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ლექსით ვერსიებში („ზა-  
აქიანის“ უკანასკნელსა და „საამიანის“ დასაწყის თავებში) ვერ ვხვდებით.

თუ „ზააქიანისა“ და „საამიანის“ აღნიშნულ თავებს პროზაში მოთხრო-  
ბილ ამბებს შევედარებთ და გავითვალისწინებთ ბარძიმ ვაჩნაძის ლექსად  
გადმოღების მეთოდს, მისი შრომის პროზაულ ვერსიასთან დამოკიდებულე-  
ბას, ცხადი გახდება, რომ აქ წარმოდგენილი სტროფები — 104 — 117 ამ სა-  
ხით ბარძიმ ვაჩნაძის ხელიდან არ შეიძლება იყოს გამოსული. პოეტი არ  
დაუშვებდა პროზაში გადმოცემული ამბების ასეთი სახით შემოკლებას.

ცხადია, რომ აქ რედაქტორი მოქმედებს. იგი, როგორც ეტყობა, ბარ-  
ძიმის შრომის სხვადასხვა ადგილებიდან გამოკრებილ სტროფებს აერთებს,  
საჭირო შემთხვევაში მასში ცვლილებებიც შეაქვს და, ამრიგად, ცდილობს  
მამუქას — „ზააქიანს“ ბარძიმის შრომის უკანასკნელი ნაწილი შეუერთოს.

ნარიმანის ბრძოლისა და სიკვდილის ეპიზოდი, რომლის სათავე ასადის  
პოემაში „გერშასფ-ნამეში“ დაიძებნება, ჩვენს ვერსიებში, რა თქმა უნდა,  
უშუალოდ ამ თხზულებიდან არ არის შემოტანილი. იგი, როგორც ვნახეთ,  
სხვადასხვაგვარადაა წარმოდგენილი. „შაჰ-ნამეს“ შერყენილ რედაქციებში,  
საიდანაც თავისებური სახით ჩვენს ვერსიებშიც შემოსულა.

„გერშასფ-ნამეს“ გავლენის კვალი ატყვია ჩვენს ვერსიაში („უთრუთიან-  
საამიანში“) წარმოდგენილ საამისაგან ვეშაპის სიკვდილის ეპიზოდსაც. ამ-  
ბავს საფუძვლები თვით ფრიდონის „შაჰ-ნამეში“ გააჩნია: „მფეთა წიგნით“,  
საამი, ზაალის ხელით მანუჩარისადმი გაგზავნილ წერილში მოუთხრობს მე-  
ფეს ქაშაფრუდის ვეშაპის სიკვდილის ამბავს (Vull., 194—196, „როსტომიანი“,  
სტროფები 1606—1615), ხოლო ამ ვერსიით, საამის მიერ მანუჩარის წინაშე  
წერილობით თუ სიტყვიერად ამბის გადმოცემა კი არა გვაქვს, არამედ თვით  
მოქმედება — საამის გამგზავრება და მისგან ვეშაპის სიკვდილი.

აქ მეფე მანუჩარის წინაშე „დღესა ერთსა“ მიდიან მოჩივარნი ქაშაფ-  
რუდ<sup>1</sup> მთისა ძირელნი, და მოახსენებენ დიდი ვეშაპის გამოჩენის შესახებ და  
სთხოვენ ხელმწიფეს, რომ მათ მისი მებრძოლი მისცეს.

მოვიდა გმირი ნარიმან, მებრძოლთა შემაზარაეი,  
ზაულელთ დამრავლებულა ფერად-ფერადი კარაეი,  
ხატაურისა ქამხისა მინდორთა დასაფარაეი.  
დადგეს კარეები, სენები, სრა ფარდა შემოვლელია,  
ჰკრეს ნაღარასა, გამოძვრენ გაქცეულ-დამალულია  
კიდევ დაგროვდა ლაშქარი იმათგან დაფანტულია,  
მათ ღმერთსა მაღლი შესწირეს, ვინც იყო გაქცეულია.  
(H—61, გვ. 204—205. S—4000, ფ. 13 ბ).

<sup>1</sup> ეს სიტყვა გვხვდება ფორმით „ქეშფარედ“. ლექსითი ვერსია მას კითხულობს რო-  
გორც „ქეშ-ფარედ“: „ნადიმსა ზედან მოვიდეს ქეშ-ფარედ მთისა ძირელნი“. ეპიზოდი პრო-  
ზაული ვერსიის მხოლოდ H—921 ხელნაწერს დაუკავს, ისიც ნაწილობრივ (ფ. 136ბ—139ბ).  
ლექსით ვერსიაში კი იგი სრული სახით იკითხება—სტროფები 622—672.

მეფის ფალავანთაგან ვეშაპის საომრად მიემართება საამი. იგი კლავს ვეშაპს. გამარჯვებულ ფალავანს შეეგებება მეფე. იმართება ლხინი.

ჩვენს ვერსიაში ვეშაპის სიკვდილის ეპიზოდი წინ უსწრებს საამისაგან ზაალის დაბადების ამბის ცნობას, ხოლო ფირდოუსის „შაპ-ნამეში“ იგი საამის მიერ მანუჩარისადმი მიწერილ წერილშია გადმოცემული (ზაალ-როდაბეს რომანულ ეპიზოდში).

„შაპ-ნამეს“ სპარსულ პროზაულ ვერსიაში (საქ. სახელმწიფო მუზეუმის მუს. ფონდის ხელნაწერი № 462) გვხვდება საამისაგან ვეშაპის მოკვლის ეპიზოდი (ფ. 84<sup>b</sup> — 85<sup>a</sup>) თავში:

داد آوردن مردم خراسان بزرد سام و رفتن سام در خراسان و کشتن ازداها

აქ გადმოცემულის მიხედვით მოჩივარნი ხორასნიდან არიან. „შაპ-ნამეს“ მეორე ქართულ პროზაულ ვერსიაშიც („წიგნი საამ ფალავნისა“) გვაქვს იგივე ამბავი (H—900, ფ. 80<sup>a</sup> — 81<sup>b</sup>), ხოლო აქ მოჩივარნი თისის (შემდეგ ეს ქალაქი იხსენიება თუთის ქალაქად) ქალაქიდან მოდიან.

ჩვენს ძეგლში, აქ აღნიშნულ სპარსულ-ქართულ ვერსიებთან შედარებით, უფრო ვრცელდაა წარმოდგენილი ეს ეპიზოდი. იგი უცილობლად განიცდის „გერშასფ-ნამეს“ ზოგ ვერსიაში წარმოდგენილ გერშასფისაგან ვეშაპის მოკვლის ეპიზოდის გავლენას.

„გერშასფ-ნამეთი“ და აგრეთვე „შაპ-ნამეს“ ჩანართებიანი როგორც ლექსითი (ПНС—333), ისე პროზითი (საქ. მუზ. მუს. ფონდის ხელნაწერი № 462) ვერსიების მიხედვით, ფალავანი გერშასფი ზააქის დაეალებით მიემართება ისპაჰანისაკენ (მოჩივარნი ისპაჰანიდან არიან), კლავს ვეშაპს და სხვა. აქაც მოქმედებენ „ვეშაპის გამოსვლისა მაცნეველნი“, რომლებიც ვეშაპის გამოჩენას ღამით ცეცხლის ანთებით, ხოლო დღისით კვამლის დაყენებით (ქართულით ნალარის დაკვრით) აცნობებენ მცხოვრებლებს.

ვეშაპთან გმირის შებრძოლების ეპიზოდები თითქმის ერთნაირადაა დატარებული. ამით ჩვენ ის კი არ გვიჩვენებს ვთქვათ, თითქოს „შაპ-ნამეს“ ჩანართებიან ტექსტებში წარმოდგენილი საამისაგან ვეშაპის მოკვლის ეპიზოდი, ან ჩვენს ძეგლში მოთავსებული ამ ამბის ვერსია „გერშასფ-ნამედან“ მომდინარეობს. იგი, როგორც ირკვევა, „შაპ-ნამეში“ შემუშავებული ამბის (რომლის შესახებ ზევით მივუთითეთ) მიხედვითაა შეთხზული და გაფართოებული. ეს გაფართოება და ახალი მომენტების შეტანა კი, „შაპ-ნამეს“ ხელნაწერ ტექსტებზე „გერშასფ-ნამეს“ ზოგ ვერსიაში წარმოდგენილი გერშასფის ვეშაპთან ბრძოლის ეპიზოდის გავლენით აიხსნება.

ჩვენს ვერსიაში წარმოდგენილი ეს ეპიზოდი ძირითადად ინარჩუნებს „შაპ-ნამეში“ გადმოცემულ საკუთარ სახელებსა და პოეტურ ფერებს.

„შაპ-ნამეში“ მოთხრობილი ამბის გადაკეთების თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს ფეშანგის ეპიზოდი, რომელიც აქ ინდოთა და ზანგუბრელთაგან აბულვარის სისხლის ძებნის ამბებშია შეტანილი. ფეშანგის ეპიზოდს აბულვარის სისხლის ძებნის ამბავთან კი შინაგანი კავშირი არა აქვს.

აქ ფეშანგის ეპიზოდი (მისი ხელმძღვანელობით თურანელების მიერ ირანის დარბევა-აოხრება, თურანელ-ირანელ ფალავანთა ბრძოლები, საამისაგან ფეშანგის დამარცხება და სხვა) შეტანილია იმ ამბებში, რასაც ამ ვერსიის მიხედვით ადგილი აქვს ზაალის გარდაცემის შემდეგ.

ამ ეპიზოდთან დაკავშირებულ თურანელებსა და ირანელებს შორის

მომხდარ ომებში ფეშანგის მხრიდან მონაწილეობენ ფალანგები ვასია, ფირან, ომან, ბარამ, ფარშევად, ლუაქ, რობინ და სხვა. მანუჩარის მხრიდან კი — ყუ-  
ზად, ყარან, ქიშვად, საამ და სხვა.

იმართება ცალკეული ბრძოლები ფირანსა და ყარანს, ქიშვადსა და ომანს, საამსა და ფეშანგს შორის. საბოლოოდ გამარჯვება ირანელებს რჩებათ.

ეს ეპიზოდი, ჩვენი აზრით, „შაჰ-ნამეში“ ნავზარის გამეფების შემდეგ გადმოცემულ ფეშანგისა და აფრასიობის შესახებ ამბის გადაკეთებას წარმოადგენს.

„შაჰ-ნამეში“ (Vullers, 248 — 305), თურანელთა მეთაური ფეშანგი (მამა აფრასიობისა) გაიგებს მანუჩარის გარდაცვალების, ნავზარისადმი ირანელთა კუდ დამოკიდებულებას, მოიხმობს ფალანგებს და განკარგულებას აძლევს მათ, რომ წაეიდნენ ლაშქრით ირანელების სამეისისხლოდ. ლაშქარს ხელმძღვანელობს ფეშანგის შვილი აფრასიობი, რომელიც ახლა პირველად გამოდის საბრძოლო-საფალანგო ასპარეზზე.

იმართება მძიმე ომები ირანელებსა და თურანელებს შორის. ირანელთა ლაშქარი დამარცხდება. აფრასიობი ტყვედ ჩივილებს ნავზარს, რომელსაც წუთისოფელს გამოასალმებს. ირანი აოხრდება. თურანელთა გამარჯვება და მათი თარეში ირანის მიწა-წყალზე გრძელდება თურანელების წინააღმდეგ როსტომის ომში მონაწილეობამდე, ე. ი. ქაიყოზადის მეფობამდე. როსტომთან პირველი შებრძოლების შედეგად დამარცხებული აფრასიობი თურანისაკენ გარბის.

ქართულის მიხედვით, თურანელებს ხელმძღვანელობს ფეშანგი, რომელიც საამის მიერ იქნა დამარცხებული და განდევნილი. აქ აფრასიობის ნაცვლად ფეშანგია გამოყვანილი (რომელიც სპარსულითაც თურანელების მეთაურია, მათი ირანზე შემოსევის საერთო ხელმძღვანელია, მაგრამ ომებში არ მონაწილეობს), როსტომის ნაცვლად კი — ფალანგი საამი.

ქართულ ტექსტშიც გვხვდება ფალანგთა იგივე ჭახელები (თურანელების—ვეის, ბარამ — სპარსულით აქ ამას უდრის ბარამ, ირანელების — ყუზად, ყარან, ქიშვად და სხვა), რაც სპარსულ „შაჰ-ნამეში“.

გარდა სხვა მრავალ საერთო მომენტებისა (ყარანის ლაშქრის დამარცხება, ცალკეულ ფალანგთა ბრძოლის ეპიზოდები, დამარცხებულ ირანელთა მთას შეფარება და სხვა), საამისაგან ფეშანგის დამარცხებაც ისევეა წარმოდგენილი, როგორც „შაჰ-ნამეში“ როსტომისაგან აფრასიობისა.

როსტომი, როცა მიუახლოვდება აფრასიობს, მძიმე გურზს დაბლა დაუშვებს და აფრასიობის ქამარს ჩასკიდებს ხელს მისი (აფრასიობის) დატყვევების მიზნით, მაგრამ ქამარი გაწყდება, აფრასიობი თავს დააღწევს როსტომის კლანკებს და გაიქცევა თურანისაკენ (Vullers, 302—303).

ქართულში იკითხება: „შეხდნა საამ, ფეშანგს თვალი მოჰკიდა, ეტლისაგანცა უმაღელ გაფიცდა. წაირბინა, მიეწინა ფეშანგს და ქამარ-ზინცხა ხელი ჩაუგდო და უკუ მოსწინა; გასწყდა ქამარ-ზინცი, დაწვრა ვეშაპის პირსა და ფეშანგი ისრე გარდიხვეწა, წაეიდა, რომე თვალი ვერაეინ მოჰკიდა და თურანის ზღვისაკენ დაჰყ[ა]რა პირი“ (S—1594 ფ. 133<sup>b</sup> — 134<sup>a</sup>).

ლექსად:

ფეშანგ იცნა, ზედ მიუქდა, ვერ დაუდგეს წინა ქარნი,  
გულ-მეისისხლედ კელი მიჰყო, თქუა: „მეწეების გულსა მკუდარნი“.  
ლახტი წელშიგან ჩაირქო, ქამარს ჩაუგდო კელია,

უკუღმა უკუიწივ, მან გაუმაგრა წელია:  
გაუწყდა, გასძვრა, მართ ვითა ლომისა პირსა მელრა,  
თურანისაჲ გაიქცა, თუცა თუ შარა გრძელია<sup>1</sup>.

ქართულში არაა გადმოცემული აფრასიობის მიერ ნავზარის დატყვევების და მისი მოკვლის ამბავი. არც ზაალისა და მეფეების (ზავის, გერშასფისა და ჭიყუბადის) შესახებაა რაიმე ნათქვამი. ეს გარემოება იმით აიხსნება, რომ თურანელების შემოსევა აქ ხდება ზაალის პოენამდე და, მაშასადამე, შესაძლებლობა არ არის ან ამბის იმ სახით გადმოცემისა, როგორც ეს „მეფეთა წიგნშია“ მოთხრობილი, რომლის მიხედვითაც აფრასიობის ლაშქრობა იწყება ნავზარის მეფობის დროს (და არა მანუჩარისა, როგორც ქართულში გვაქვს), როცა როსტომის მიერ სეფანდის მთა მიმორბეულია და ნარიმანის სისხლი აღებული.

ქართულში წარმოდგენილი ამ ეპიზოდის შემეშავებელი, უეპველია, „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემული ამბებიდან გამოდის. იგი მას ამოკლებს, ასხვადგარებს, ადგილს უცვლის და საამის საგმირო-საფალავნო ამბების გაძლიერების მიზნით ახალ ჩარჩოში ათავსებს.

„შაჰ-ნამეში“ გადმოცემულ ამავე ეპიზოდში გვხვდება ჩვენ ფეშანგის მამის ზადშამის შესახები ცნობებიც. ფეშანგი მოისმენს მანუჩარის გარდაცვალებისა და ნავზარის საქმის არაკეთილად წარმართვის ამბავს და მოიგონებს მის მამას ზადშამს, აგრეთვე თურსაც, მანუჩარის დროს, მის ლაშქარსა და ფალავნებს (Vull., 248):

بسی کرد یاد از پدر زادم هم از تور بر زد یکی تیز دم  
ز گاه منوچهر و از لشکرش ز گردان و سالار و از کشورش

ამ სტრიქონებით ცხადი ხდება, რომ ფეშანგი მამისა და თურის მოგონებას მანუჩარის დროს, თურანზე მისი ლაშქრობის ამბავს უკავშირებს. იქვე წარმოდგენილი აფრასიობის სიტყვებით ვტყობილობთ, რომ ზადშამი ყოფილა ძლიერი ფალავანი, რომელიც თავზარს სცემდა ირანს (Vull., 249):

اگر زادم تیغ بر داشتی جهانرا چنین خوار نکذاشتی  
میان از بیستی بکین آوری بایران بکردی همی سروری

სხვა ცნობები ზადშამის შესახებ „შაჰ-ნამეში“ არა გვაქვს.

ზადშამი, როგორც თურის შვილი, მისი მამის მკვლელის მანუჩარის წინააღმდეგ უნდა ამხედრებულყო. ეს კი უნდა მომხდარიყო (როგორც ამას „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ცნობები მოწმობენ) თურის სიკვდილის შემდეგ; მაგრამ „შაჰ-ნამეში“ არ იცის არც ერთი ეპიზოდი, რომელიც ზადშამს შეეხებოდეს. აქ გმირები — ფეშანგი და აფრასიობი მხოლოდ იგონებენ ზადშამს. ეს მოგონება კი იმ დროს ხდება, როცა თურანელები ირანელების სამეისისხლოდ ემზადებიან.

ქართულში ჩვენ გვხვდება თურის შვილის ზადჩამის (სპ. „ზადშამ“) საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდი (H—921, ფ. 117° — 130°, ლექსითი ვერსია, სტროფები 423—538). ზადჩამი აქ გამოყვანილია ძლიერ ფალავნად, რომე-

<sup>1</sup> ვერსიები, I, 264.

ლიც თურის სიკვდილის შემდეგ გამოდის თურანელთა საომრად და მრავალ-  
ჯერ ამარცხებს ირანელებს. ირანელები იძულებული ხდებიან მის წინააღ-  
მდეგ საბრძოლველად მოიწვიონ ფალავანი საამი, რომელიც კლავს ზადაჩამს.

ამ ეპიზოდის ავტორს, როგორც ჩანს, „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი  
ზადშამის შესახები ცნობებით უხელმძღვანელებია. საამის საგმირო ეპიზოდ-  
ების გაძლიერების მიზნით ტექსტში ზადაჩამის ამბავი ჩაურთავს.

ჩვენს ვერსიაში წარმოდგენილი ზადაჩამის ეპიზოდი, „შაჰ-ნამეს“ რ-  
მელიმე ეპიზოდის გადაკეთება-გადასხვაფერებას კი არ წარმოადგენს, არამედ  
„შაჰ-ნამეს“ ტექსტის გაგრძელება-შეცვების მიზნით შეთხზულ ჩანართს.

საგმირო-საფალავნო ეპიზოდების გაძლიერების მიზნითაა აქ შეტანილი  
ავრეთვე საამის ბრძოლები (ნიშავათთან და დეულ ინდოელთან, თუნდთან და  
რობინთან), რომლებიც ხელოვნურადაა დაკავშირებული ქარიმანის, უთრუთი-  
სა და გორჯასპის მიერ გარდახდილ საქმეებთან და რომლებიც თხზულების  
შინაარსის ძირითად ხაზს არაფერს მატებს.

<sup>1</sup> ჩენი ტექსტი აკრელებულ სურათს იძლევა. აქ, „შაჰ-ნამეს“ ცვლილება-  
განაცად ეპიზოდებში სხვადასხვა სახის ჩანართებთან ერთად შერეულია ნა-  
წილები სხვადასხვა მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებებისა სწორედ ისევე,  
როგორც ამას ადგილი აქვს „შაჰ-ნამეს“ შერყენილ რედაქციებში.

აშკარაა, რომ ჩვენს ვერსიაში სხვა ჩანართებთან თუ მიმბაძველ-გამგრძე-  
ლებელთა ნაწარმოებების ცალკეულ ეპიზოდებთან ერთად „გერშასფ-ნამეს“  
ნაწილებიც ამ გზით მოხვდნენ.

როცა აქ შემოჭრილი ასადის პოემის („გერშასფ-ნამეს“) ნაწილებისა და  
მისი გავლენით შეთხზული ეპიზოდების შესახებ ვლაპარაკობთ, მხედველობაში  
ის გარემოებაც უნდა იქნეს მიღებული, რომ ფალავნები — უთრუთი, გერშას-  
ფი და ნარიმანი, რომლებიც აქ მოქმედებენ, „გერშასფ-ნამეშიც“ ისევე, რო-  
გორც ჩვენს თხზულებაში, დევთა მეომარ უძლეველ გმირებად არიან გამო-  
ყვანილნი.<sup>1</sup>

„შაჰ-ნამეს“ ძირითადი ტექსტისათვის სრულიად უცნობია ამ გმირთა  
შესახები საგმირო-საფალავნო ცალკეული ეპიზოდები.

„გერშასფ-ნამეს“ ეპიზოდების შემცველი ჩანართებიანი ტექსტები კი, რა  
თქმა უნდა, იცნობენ ამ გმირთა საფალავნო თავგადასავალს. მაგრამ აქ, ჩანარ-  
თებიან ტექსტებში, „გერშასფ-ნამეს“ გმირთა შესახები ეპიზოდები ერთნაირი  
სახით არ გვხვდება. მათი სხვადასხვაობა (ამა თუ იმ ეპიზოდის შემოკლება,  
გაფართობა ან გადაკეთება) კი, გამოწვეულია ტექსტის სხვადასხვა დროის  
გადამწერ-გადამკეთებელთა მიერ.

ჩვენს ძეგლში წარმოდგენილ იმ ეპიზოდებს შორის, რომელთაც სათა-

<sup>1</sup> საინტერესოა, რომ აქ ნარიმანის მამად გერშასფი კი არ გვევლინება, როგორც ამას  
ადგილი აქვს „გერშასფ-ნამეს“. ჩენთის ცნობილ ვერსიებში, არამედ ქარიმანი. ჩვენს ძეგლში  
(თუ მის წყაროში) ნარიმანის მამად ქარიმანის წარმოდგენს. მის შესახებ საგმირო ეპიზოდების  
შემტანს ჰქონდა გარკვეული საფუძველი: „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ვერსიაში ქარიმანი მოხსენე-  
პულია სახელოვან გმირად (Vull., 440):

بیا سام نریمان بود      برمدی و خوی کریمان بود

რომელიც აქ, ისევე როგორც ჩვენს ძეგლში, ნარიმანის მამად არის გამოყვანილი (Vull., 1667):

نریمان گرد از کریمان بدست

ვეები „გერშასფ-ნამეში“ გააჩნია, ასე თუ ისე, მხოლოდ ნარიმანის ბრძოლისა და სიკვდილის ეპიზოდს შერჩენია პირვანდელი სახე.

„გერშასფ-ნამეს“ გმირთა (უთრუთის, გერშასფისა და ნარიმანის) შესახები დანარჩენი ეპიზოდები კი, აქ მეტად შეცვლილი სახითაა წარმოდგენილი. ეს ცვლილებანი კი სხვადასხვა დროს თანდათანობით უნდა მოეხდინათ „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის გადამწერ-შემკეთებლებს, რომელთა მეოხებითაც ჩვენს ვერსიაში შემავალ როგორც „შაჰ-ნამეს“, ისე სხვა ნაწარმოებების ეპიზოდების დიდ ნაწილს საგრძნობი ცვლილებანი განუცლია.

ამ მიმოხილვით ირკვევა, რომ: ა) „უთრუთიან-საამიანში“ „შაჰ-ნამედან“ მომდინარე ცვლილებაგანაცად ეპიზოდებთან ერთად ჩვენ გვაქვს „შაჰ-ნამეს“ წარყვნილ, ინტერპოლირებულ ვერსიებში შემავალი მიმბაძველ-გამგრძელბელთა სხვადასხვა ნაწარმოების ეპიზოდები და ცალკეული ჩანართები, რომლებსაც ცვლილებების თვალსაზრისით ძლიერი გავლენა მოუხდენიათ „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდებზე და თვით ამ ეპიზოდების ორგანულ ნაწილებად ქცეულან.

ბ) როგორც ჩანს, „შაჰ-ნამეს“ იმ ვერსიაში, რომლის წინა ნაწილის ქართულ თარგმანს ეს ძეგლი წარმოადგენს, საფალავნო ამბების გაძლიერების მიზნით სხვადასხვა მიმბაძველ-გამგრძელბელთა ნაწარმოებებიდან შექრილა ეპიზოდები, რომელთა შინაარსი გამოუყენებიათ ტექსტის გადამწერ-შემკეთებლებს, ზოგი ძირითადი ეპიზოდის შესაკუმშავად (შეკუმშულია ზააქთან ეშმაკის გამოცხადების ეპიზოდი და სხვა), ზოგის გასაფართოებლად (გაფართოებულია ფრიდონის ეპიზოდი და სხვა) და ზოგის განსაღვენდაც კი (განდევნილია არმელ-ქარმელის ეპიზოდი და სხვა). მასში აგრეთვე სხვადასხვა დროს ცალკეული ეპიზოდების შეესება-გაგრძელების მიზნით გაჩენილა ჩანართები (ზადაჩამის ეპიზოდი და სხვა), შემუშავებული „შაჰ-ნამეში“ და აგრეთვე მიმბაძველთა თხზულებებში მოცემული ამბების საფუძველზე.

ჩვენი ძეგლის ორიგინალს, როგორც ჩანს, ცვლილებების თვალსაზრისით გაუვლია საყმარდ რთული გზა. ამაში უნდა ვეძიოთ მიზეზები „შაჰ-ნამეს“ წინა ნაწილში მოცემული ამბის ამ სახით შემუშავებისა, მასში ფირდოუსისა პოემისათვის სრულად უცნობი ეპიზოდების გაჩენისა და იმ საგრძნობი ცვლილებებისა, რომლებიც კი ჩვენი ტექსტი ხასიათდება.

გ) „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების შესწავლა გვარწმუნებს, რომ ერთი წყება მიმბაძველებისა ამუშავებს საგმირო ეპიზოდებს „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილი ამა თუ იმ ამბის გაგრძელების მიზნით. ისინი შინაარსობრივი თვალსაზრისით კი არ იმეორებენ იმას, რაც ფირდოუსის წიგნშია მოთხრობილი, არამედ ხელმძღვანელობენ „შაჰ-ნამეში“ მოცემულით და ქმნიან ისეთი ხასიათის ნაწარმოებებს, რომლებიც „შაჰ-ნამეში“ ამა თუ იმ ეპიზოდის ბუნებრივ (შესაძლებელ) გაგრძელებებს წარმოადგენენ. ამიტომ მათ მიერ შემუშავებული ნაწარმოებების (თუ ცალკეული ეპიზოდების) შექრა „შაჰ-ნამეს“ ტექსტში შინაარსობრივი მსგეულობის თვალსაზრისით არ იწვევს საგრძნობ ცვლილებებს.

მიმბაძველების მეორე ჯგუფი ემყარება ფირდოუსის მიერ გამოუყენებელ წყაროებს, ზეპირ გადმოცემებს და აგრეთვე საკუთარ ფანტაზიასაც. ისინი ირანული ეპოსის გმირთა შესახებ ქმნიან ფირდოუსისაგან დამოუკიდებელ თხზულებებს. რომლებშიც მოთხრობილი ამბები აგრეთვე არ წარმოადგენენ განმეორებას „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილისას. ასეთი სახის მიმბაძვით შექმნილი ნაწარმოებები, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი თავისთავად არ წარმოად-

გენენ „შაპ-ნამეში“ მოთხრობილის გაგრძელებას, მთლიანად ან ნაწილ-ნაწილ, სადაც ეს მოსახერხებელი ხდება. მაინც უერთდებიან „შაპ-ნამეს“ ტექსტებს.

არიან კიდევ და ეს უკანასკნელი, ვიტყვით, ყველაზე უფრო საშიშია. „შაპ-ნამეს“ ტექსტებზე მოვარჯიშე მიმბაძველ-გადამკეთებლები, რომლებიც ტექსტის გადაწერის, ან მისი პროზად გადაკეთების შემთხვევაში, საკუთარი გემოვნების მიხედვით ცვლიან ამა თუ იმ ადგილს, ამოკლებენ ან ხფართობენ ტექსტს. ისინი უფრო ფრთხილად ცვლიან არიან პროზაული ვერსიების მიმართ, რადგან, „შაპ-ნამეს“ პროზაული ვერსიები, წარმოადგენენ რა სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის პროზაულ ნიმუშებთან შედარებით დაბალ დონეზე მდგომ, მდაბიო ხალხისათვის გასაგები, მარტივი ენით დაწერილ ძეგლებს, ბუნებრივია, ცვლილებების შეტანის უფრო მეტ შესაძლებლობას იძლევიან, ვიდრე ლექსითი ვერსიები, სადაც ამა თუ იმ ადგილის შეცვლა-გადაკეთებას, ასე თუ ისე, პოეტური ნიჭი სჭირდება.

ჩვენი ძეგლის საერთო სახე და ის საყურადღებო გარემოება, რომ აქ „შაპ-ნამეს“ ეპიზოდების გვერდით სხვადასხვა მიმბაძველთა თხზულებების ნაწილები აღმოჩნდნენ, იმის მაჩვენებელია, რომ მისი სპარსული წყარო ერთი ავტორის მიერ შემუშავებულ ნაწარმოებად ვერ ჩაითვლება.

ჩვენს ძეგლში, თუმცა ცვლილებებით, მაგრამ ძირითადად მაინც „შაპ-ნამეში“ მოთხრობილი ამბებია გადმოცემული, გარემოება, რისთვისაც იგი არ შეიძლება ფირდოუსის რომელიმე სახის მიმბაძველის ნაწარმოებად წარმოგვიდგეს.

დ) ქართველ მთარგმნელს ხელთა აქვს საკმაოდ შეცვლილი, ჩანართებით გაჭედოლი (უფრო საფიქრებელია პროზაული) „შაპ-ნამეს“ სპარსული ვერსია. საიდანაც მას მხოლოდ მისი წინა ნაწილი გადმოუღია (ისევე, როგორც „შაპ-ნამეს“ სხვა ქართული პროზაული ვერსიების გადმომღებლები იქცევიან), შესაძლებელია, იმ მოსაზრებით, რომ მისი წყაროს შემდეგ ნაწილში გადმოცემული ამბები იმ დროისათვის ჩვენში უკვე იქნებოდა ცნობილი ლექსითი თუ პროზითი „როსტომიანის“ სახით.

ე) ჟიბანი საამ ფალაჰმანისა. „შაპ-ნამეს“ ქართულ პროზაულ ვერსიებს შორის თვალსაჩინო ადგილს იჭერს „წიგნი საამ ფალაჰმანისა“. ამ ვერსიის ძირითადი ნაწილი „საამ-ნამეს“ („საამის წიგნის“) ქართულ ვერსიას წარმოადგენს. აქ უმთავრესად საამის საგმირო-სამიჯნურო ამბებია გადმოცემული.

„საამ-ნამე“ უნდა მივაკუთვნოთ „შაპ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების რიცხვს, თუმცა მის ლიტერატურულ წარმოშობას უფრო სხვაგვარი ისტორია აქვს, ვიდრე „შაპ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა სხვა თხზულებებს.

„საამ-ნამეში“ გადმოცემული საამის სამიჯნურო ურთიერთობის ისტორია ჩინეთის მეფის ასულთან—ფერიდუხტთან შინაარსობრივად არ გამომდინარეობს „შაპ-ნამეს“ ეპიზოდებიდან, არც რომელიმე მათგანის გადასხვაფერებას შეიცავს იმ შემთხვევაში, როცა „შაპ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებლის ესა თუ ის ნაწარმოები („ბარზუ-ნამე“, „ბაჰმან-ნამე“ და სხვა) ფირდოუსის თხზულებაში წარმოდგენილი ამა თუ იმ ეპიზოდის გაგრძელებას, ან მის გადაკეთებას წარმოადგენს.

„საამ-ნამე“, როგორც ეს უკვე აღნიშნულია მეცნიერებაში, წარმოადგენს გადაკეთებას ხაჯო ქირმანელის საგმირო-სამიჯნურო პოემის „ჰუმაჰო-



ჰუმაუნისა<sup>1</sup>. რომელშიც მოთხრობლია ხავერის ქეყნის მეფის უშანგის შვილის—ჰუმაასა და ჩინეთის მეფის ასულის—ჰუმაუნის სიყვარულის ამბავა<sup>2</sup>.

ამ ორ პოემას შორის სიუჟეტურ-ფაბულური ხასიათის განსხვავება არ არსებობს. ქირმანელის თხზულების „საამ-ნამედ“ გადმომოკეთებულ „შეუცვლია „ჰუმა-ჰუმაუნის“ გმირთა სახელები შაჰნამესეულ სახელებით და ზოგი ეპიზოდიც გადაუსხვაფერებია, რამდენადაც ეს საჭირო იყო ქირმანელის ნაწარმოების საერთო ელფერის შესაცვლელად, მასში გადმოცემული ამბების „შაჰ-ნამესთან“ მისაახლოებლად.

ხაჯო ქირმანელის ხუთეულის (ხამსეს) ზოგ ხელნაწერში „ჰუმა-ჰუმაუნის“ ნაცვლად „საამ-ნამეა“ წარმოდგენილი და აგრეთვე არის შემთხვევები, როცა „შაჰ-ნამეს“ ზოგ ხელნაწერში შესული „საამ-ნამეს“ ავტორად ხაჯო ქირმანელი იხსენიება, მაგრამ დანამდვილებით არ ვიცით, თუ ვინაა ხაჯოს პოემის ჰუმა-ჰუმაუნის<sup>3</sup>. „საამ-ნამედ“ გადმომოკეთებელი.

ხაჯო ქირმანელის (1282—1352) პოემა ჰუმა-ჰუმაუნ<sup>4</sup> დაწერილია 1332 წელს. მისი „საამ-ნამედ“ გადმოკეთება, ჩვენი აზრით, უნდა მომხდარიყო XIV საუკუნის მიწურულში, ან XV საუკუნის გარიყრაჟზე, სწორედ იმ დროს, როცა სპარსულ ლიტერატურაში გასშირდა შემთხვევები „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის შერყენისა, მასში მიმბაძველ-გამგრძელბელთა ნაწარმოებების შერთვით, გახშირდა პოემის მთელი რიგი ადვილების შეცვლა-გადასხვაფერება, რაც გამოწვეული იყო ამა თუ იმ პოეტის, ან ტექსტის გადამწერის სურვილით—გაეგრძელებინა ან შეეცვალა ფირდოუსის თხზულების ესა თუ ის ეპიზოდი.

„საამ-ნამეს“, როგორც ეს მისი ვერსიების შესწავლით ირკვევა, თანდათან, სხვადასხვა დროის პოეტებისა თუ გადამწერლების მიერ შემატებია მთელი რიგი საგმირო-ეპიკური ხასიათის ეპიზოდები—გარემოება, რაც შენიშნული გვაქვს ფირდოუსის თხზულების სხვა მიმბაძველ-გამგრძელბელთა ნაწარმოებების მიმართაც, გამდიდრებულა მისი შინაარსი და, ამნაირად, იგი უფრო მეტად შეკავშირებია—შესისხლბორცებია „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემულ ამბებს და, თავის მხრივ, „შაჰ-ნამეს“ ისეთი ვერსიების ეპიზოდებზედაც მძლავრი გავლენა მოუხდენია, რომელთაც იგი მთლიანი ან ნაწილობრივი სახით შეერთვის.

„საამ-ნამეში“ გადმოცემულ ამბავს არავითარი საერთო არა აქვს ძველ ირანულ წყაროებში გადმოცემულ საამის შესახებ ამბებთან, არც ხალხურ თქმულებებთან. იგი წარმოადგენს მხოლოდ და მხოლოდ ამ პოემის ავტორის ფანტაზიის ნაყოფს<sup>5</sup>.

როგორც ვიცით, ფირდოუსის უკვდავ თხზულებაში საგმირო ამბების გვერდით წარმოდგენილია რომანული ეპიზოდები ზაალისა და როდაბესი, როსტემისა და თაჰმინესი, ბეჟანისა და მანიყესი, გოშთასფისა და ქეთონისა, ხოსროვისა და შირინისა, მაგრამ მასში არაფერია ნათქვამი საამის რომანული თავგადასავლის შესახებ.

<sup>1</sup> H. Ethe, Neupersische Litteratur, Grundriss, II, 234, A. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишской теософии, т. III, № 1. Москва, 102—104.

<sup>2</sup> 1970 წელს თეირანში გამოსცა ქ. აინი: *Homay Homayun of Khadju* (1290—1353), Persian critical text, by Kamal Aini.

<sup>3</sup> Spiegel, Die Sage von Sâm und das Sâm-name, ZDMG, III, 252.

„შაჰ-ნამეს“ ავტორს საჭიროდ არ დაუნახავს წარმოედგინა ასეთი რამ, მით უმეტეს, მას არ გააჩნდა ამისათვის რაიმე საფუძველი, რადგანაც, როგორც ვიცით, ძველი წყაროები და ხალხური თქმულებები, რომელთაც ძირითადად ემყარებოდა ფირდოუსი, არ შეიცავდნენ საამის რომანული თავგადასავლის შესახებ რაიმე ცნობებს.

ქირმანელის პოემის გადმომკეთებელს, „საამ-ნამეს“ ავტორს, აქ გამოუნახავს საფუძველი მისი ნაწარმოებისათვის. მას, როგორც ჩანს, ნაკლებად მიუჩნევია „შაჰ-ნამეს“ ტექსტი და განუზრახავს მისი „შეესება“ საამის საგმირო-სამიჯნურო ამბების გადმოცემით, რაც პოეტს, უდავოდ, კარგად მოუხერხებია<sup>1</sup>.

ჩვენ გავეცანით „შაჰ-ნამეს“ ხელნაწერებში ჩართულ „საამ-ნამეს“ ორ ვერსიას: ა) ლექსით ვერსიას—„შაჰ-ნამეს“ შერყენილი ლექსითი რედაქციის ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ПНС—331 ხელნაწერის მიხედვით (ფურც. 99<sup>ბ</sup>—145<sup>ა</sup>); ბ) პროზაულ ვერსიას —„შაჰ-ნამეს“ შერყენილი პროზაული რედაქციის საქ. მუზეუმის მუს. ფონდის № 462 ხელნაწერის მიხედვით (ფურც. 29<sup>ბ</sup>—85<sup>ბ</sup>).

„შაჰ-ნამეს“ ამ ხელნაწერებში „საამ-ნამე“ ჩართულია ფრიდონის გარდაცვალებისა და მანუჩარის გამეფების ამბის მოთხრობის შემდეგ და გრძელდება ზაალის დაბადების გადმოცემამდე.

„საამ-ნამეს“ ლექსითი ვერსია ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერის (ПНС—331) მიხედვით შეიცავს შემდეგ თავებს:

1. საამის შესვლა ფერიათა ბაღში და ფერიდუხტზე გამიჯნურება.

2. საამის მისვლა ლაშქარში და ამბის გაგზავნა მამასთან.

3. წასვლა საამისა ყალვადთან ერთად ჩინეთისაკენ ფერიდუხტის გამოსაყვანად.

4. სამანდუნ ზანგის მიერ საამისა და ყალვადის შეპყრობა.

5. საამისა და ყალვადის მიერ თავისუფლების მოპოვება და მათი მისვლა ხავერის ქვეყნის სამეფოში.

6. ზავერის ქვეყანაში საამის ფაღიშაპად გახდომა.

7. საამის მიერ ლხინის გარდახდა მთვარიან ღამეში.

8. ყალვადის შესვლა ბაღში და აზარ აფრუზზე მისი გამიჯნურება.

9. შამსა ხავერის საყვედური აზარ აფრუზისადმი და საიღუმლოების გამჟღავნება მასთან.

10. აზარ აფრუზის მისვლა შამსა ბანუსთან და საიღუმლოების განდობა ერთმანეთისადმი.

11. საამის წასვლა სანადიროდ, ყულუშის დანახვა და ცნობა.

12. საამის შესვლა ბაღში და ყულუშის გამიჯნურება შამსა ხავერზე.

<sup>1</sup> ლიტერატურა „საამ-ნამეს“ სპარსული ვერსიების შესახებ:

ა) Spiegel, Die Sage von Sâm und das Sâm-name, ZDMG, III, 245—261.

ბ) Spiegel, Eran, I, 559.

გ) Ethe, Neupersische Litteratur, Grundriss, II, 234.

დ) Mohl, Le livre de rois, I, 59.

ე) А. Крымский, История Персии, ее литературы и дервишеской теософии, т. III, № 1, Москва, 102—104.

ვ) Sprenger, A Catalogue of the Arabic, Persian and Hindustani Manuscripts, of the libraries of the king of Oudh... I, Calcutta, 1854, 594.

ზ) Aumer, Die persischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen, München, 1866, 7.

თ) Rieu, Persian Catalogue, II, 543, 544; Supplement., 129, 130.

13. საამისაგან ფერიდუხტის სიზმრად ნახვა და წასვლა ხავერიდან ჩინეთისაკენ.

14. საამის მისვლა ვაჰარ სეიდანთან და სეიდანის მიერ საამის შეილება.

15. საამის მიერ დევის მოკვლა. ციხის აღება და საყანის ასულის გათავისუფლება.

16. საამის შესვლა ციხეში და ფერიზადის გათავისუფლება ტყვეობისაგან.

17. ქამუქალ დევის მიერ ეენდის მოკვლის შეტყობა, მისი მოსვლა საამთან და მათი ომი.

18. მისვლა საამისა ფულფურ ჩინის სასახლეში და ფერიდუხტის დანახვა.

19. ფერიდუხტის მიერ ფერიზადისაგან ამბის კითხვა და ფერიზადის მიერ საამის ამბის მბობა ფერიდუხტთან.

20. საამის მისვლა ფულფურ ჩინის სასახლეში ვაჰარ სეიდანთან ერთად.

21. ფულფურ ჩინის მიერ ლხინის გამართვა საამისათვის.

22. საამის გამოსვლა ფულფურ ჩინის სასახლიდან, ფერიდუხტის დანახვა და გულის შეწუხება.

23. ფერიდუხტის გამოსვლა ბანზე და საამის ჰკრეტა.

24. სანთლისა და პეკლის თვისებათა შესახებ.

25. ფულფურის მიერ საამის გამოთხოვა სანადიროდ წასვლისათვის და საამისაგან ფერიდუხტის დანახვა გზად.

26. საამის წასვლა სანადირო ადგილიდან იასამნის ბაღში ფერიდუხტის სანახავად.

27. სიმღერა საამისა ფერიდუხტის სიყვარულზე.

28. საამის შესვლა ფერიდუხტის კოშკში და ერთად შეყრა.

29. დადგომა დილისა და საამის გამოსვლა ფერიდუხტის კოშკიდან.

30. საამის მიერ მეზალის მოკვლა.

31. ჭეითინი საამისა ტყვეობაში.

32. აღწერა ლამისა და გოდება საამისა ფერიდუხტის სიყვარულის გამო.

33. სეილის ასულის სამანრუხის მისვლა საამთან და მათი ერთად ყოფნა.

34. სამანრუხის მიერ საამის გათავისუფლება ტყვეობიდან.

35. საამის მისვლა ფერიდუხტთან.

36. ფერიდუხტის საყვედური საამისადმი სამანრუხთან მისი ურთიერთობის გამო.

37. საამის პასუხი.

38. ფერიდუხტის პასუხი.

39. საამის პასუხი.

40. ჭეითინი საამისა და ფერიდუხტის საყვედური მისადმი.

41. ფერიდუხტისაგან საამის განაწყენება და წასვლა საამისა.

42. საამის მიმართვა ღრუბლისადმი და ჭეითინი ფერიდუხტის სიყვარულის გამო.

43. ფერიდუხტის წერილი საამის განაწყენებისა გამო და მის კვალში გამოდგომა.

44. საამის გაბაასება ფერიდუხტთან.

45. საამის ომი ფერიდუხტთან.

46. ყალვადისა და ყულუშის მისვლა საკერპესთან, სადაც საამი და ფერიდუხტი იყვნენ.

47. მოსვლა საამისა კერპეტასართან და ისრის გატყორცნა ხავერის ლაშქრისაკენ.

48. ლხინის გამართვა საამის მიერ ყალვადისა და ყულუშისათვის.

49. საამის მიერ წიგნის გაგზავნა ფულფურ ჩინთან.

50. წიგნის მიწერა საამისა ფულფურ ჩინთან.

51. საამის წიგნის მისვლა ფულფურთან და მისი საპასუხო წიგნი.

52. საამის მიერ ფერიდუბტის წაყვანა ჩინეთისაკენ ხავერის ქვეყნის ლაშქართან ერთად.

53. საამის მისვლა ფერიდუბტის კოშკის ძირად და უკან გამობრუნება.

54. საამის საუბარი დილის ნიაჟთან.

55. ფულფურის მიერ ფერიდუბტის დამალვა და მისი სიკვდილის ხმის გავრცელება.

56. საამ ნარიმანისძის ომი ფარაინ დევთან ზღვაზე.

57. ნაჰანგალ დევის მოსვლა საამთან საომრად.

58. გაქცევა ფარაინისა და სხვა დევებისა საამისაგან.

59. აღწერა ნაჰანგალ დევისა და მისი ომი ყალვადთან.

60. საამის ნავარდი ნაჰანგალთან და ნაჰანგალ დევის შეპყრობა.

61. საამის მიერ ნაჰანგალ დევის ზღვიდან გამოყვანა.

62. ლენის სმა საამისა ნაჰანგალ დევთან და მათი ომი ხელმეორედ.

63. ომი საამისა ნაჰანგალთან და მისი დაბრკოლება.

64. მოსვლა საამისა ჩინეთში, მოყვანა ნაჰანგალისა და სხვა დევებისა ფულფურთან.

65. საამის შემოსვლა ჩინეთში, ქალაქის მორთვა და ფულფურის საზეიმო შეხვედრა.

66. საამისაგან ფერიდუბტის სიკვდილის შეტყობა.

67. გაშმაგება საამისა ფერიდუბტის გლოვისა გამო და ველად გაჭრა.

68. მისვლა ფერიზადისა ორმოს-

თან, რომელშიც ფერიდუბტი იმყოფებოდა, ვეზირის ვაჟის ყამართაშის მიერ მისი დანახვა და გამოჩენურება.

69. მისვლა ყალვადისა და ყამართაშისა ქარავანთან და საამის მდგომარეობის შეტყობა, მისი პოვნა, მათი მოსვლა ქალაქში და ფერიდუბტის სარდაფიდან ამოყვანა.

70. მწყემსის მიერ პასუხის მიცემა ყალვადისადმი.

71. საამისაგან ფერიდუბტის გამოსხნა ჰყვეობისაგან.

72. ფულფურის მიერ ფერიდუბტის გამოყვანის ამბის შეტყობა და მისი ომი საამთან.

73. საამის მიერ ფულფურის მოკვლა.

74. ფულფურის ადგილზე საამის მეფედ დაჯდომა და ვეზირისადმი დანაშაულის პატიება.

75. საამისაგან ფერიდუბტის მიცემა ვეზირისადმი.

76. აღწერა საამისა და ფერიდუბტის ლზინისა იასამნის ბაღში და აღწერა რეჰანისა.

77. აღწერა ლენისა.

78. ფერიდუბტისა და საამის შეუღლება.

79. ქორწილი საამისა და ფერიდუბტისა.

80. საამის მიერ ფულფურის სამეფოსი და ხაყანის ასულის ფერიზადის ფერიდუბტისადმი ჩაბარება.

81. წასვლა საამისა ხავერის ქვეყანაში და შამსა ბანუზე ყულუშისა და აზარ აფრუხზე ყალვადის შეუღლება.

1 „შამ-ნამე“ ლექსითი ვერსიის ამ ხელნაწერის აღწერა წარმოდგენილია წიგნში: Рык-писи Шах-наме в ленинградских собраниях, Л. 1934. 36—39. აქ ამ ინტერპოლაციის (საამ-ნამე) შესახებ ნათქვამია, თითქოს იგი იწყებოდეს ფ. 100ა-დან (გვ. 38), ე. ი. თავიდან „საამის შესვლა ფერიათა ბაღში და ფერიდუბტზე გამოჩენურება“. ნამდვილად კი აქ „საამ-ნამე“ იწყება 99ბ ფურცლიდან, ფერიდუბტის სიკვდილისა და მისი დატყობის შესახებ თაჟის ბოლო ნაწილებიდან. სახელდობრ, შემდეგ ამ ბეთიებისა:

که قَرخِ نای تو این دید راه  
بزرگانش گوهر بر افشاندند  
ترا داد آئین تخت و کلاه  
ورا شاه ایران زمین خواندند

როგორც ხედავთ, „საამ-ნამეს“ ლექსით ვერსიაში წარმოდგენილ ყოველ ეპიზოდს თავისი შესადარი დასათაურება აქვს. სათაურების გადაკითხვითაც შესაძლებელი ხდება მთელი თხზულების შინაარსის გათვალისწინება და ახლოებით მინც.

პროზაულ ვერსიაში კი ამ მხრივ განსხვავებული მდგომარეობა გვაქვს<sup>1</sup>. აქ ხშირად რიგი ეპიზოდები გაერთიანებულია ერთი სათაურით და იგი (სათაური) იშვიათად თუ გამოხატავს გადმოცემული ამბების შინაარსს. ხშირად ერთი და იგივე სათაური აქვს სულ სხვადასხვა შინაარსის შემცველ თავებსაც. ასე რომ, პროზაული ვერსიის სათაურები არაერთაა წარმოდგენას არ იძლევა ნაწარმოების შინაარსის მიმდინარეობისა და მისი რაობის შესახებ.

„საამ-ნამეს“ ლექსითი ვერსია მხატვრული ღირებულებით არ ჩამოუვარდება სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის მიწურულში, ან სეფიანთა ეპოქაში შექმნილ რომელიმე საგმირო-სამიჯნურო ხასიათის ლიტერატურულ ძეგლს. იგი პოეტური სახეებით, ფერებითა და შედარებებით მდიდარი ნაწარმოებია.

მანუჩარის ერთგული ფალავანი საამი ნადირობის დროს კანჯარზე დაღვენებისას ფერიათა ბაღში იხილავს ჩინეთის მეფის ასულის ფერიდუხტის სურათს და მიჯნურდება.

სიყვარულით გონიხილი საამი ყორანივით შავი და ქარივით მავალი ცხენით მიეკანება ჩინეთისაკენ ფერიდუხტის გამოსაყვანად, სადაც იგი საგმირო საქმეების გარდახდის შემდეგ მოაღწევს.

კერპთაყვანისმცემელი ფერიდუხტის მამა ფულფურ ჩინი წინააღმდეგია, რომ მისი ასული მითხოვოს მუსლიმანური რელიგიის მატარებელ საამს და მისი ვეზირის რჩევით ათასგვარ ღონისძიებას მიმართავს საამის დასალუპავად (გზავნის მას დევებთან საბრძოლველად და სხვ.), მაგრამ საამი ყოველთვის გამარჯვებული გამოდის. საბოლოოდ საამთან ომში ზაყან ჩინელი იღუპება, რის შემდეგ საამი შეუერთდება მის საოცნებო ფერიდუხტს. ფერიდუხტთან ერთად ფალავანი საამი დიდი ზემოთ ბრუნდება ირანში.

ყოველივე ეს „საამ-ნამეს“ ავტორის მიერ მხატვრული ოსტატობითაა შესრულებული. საამი აქ გმირი მიჯნურია, რომელმაც არ იცის სიძნელეთა წინაშე ქედის მოხრა, იგი იბრძვის, სძლევს ყოველგვარ დაბრკოლებას და ამ გზით აღწევს გამარჯვებას. მაგრამ ამავე დროს მას, როგორც სიყვარულით გატაცებულ მიჯნურს, ხშირად ახასიათებს ველად გაქრა, ნადირთა შორის ხეტიალი და სისხლის ცრემლების ფრქვევა, როგორც ნიზამის გმირებს — მეჯნუსა და ფერჰადს.

პოემის ამ ნაწილში, განსაკუთრებით, როცა საქმე ეხება გმირის სამიჯნურო-სატრფიალო განცდების გადმოცემას, ავტორი ნიზამის პოეტური ფერებისა და ხერხების მძლავრ გავლენაში იმყოფება.

(შდრ. Vullers, I, 130, 26—27) და გრძელდება ფ. 145<sup>ა</sup>-მდე. აღწერლების შეცდომა გამოუწვევია, როგორც ჩანს, იმას, რომ მათ საამის ნადირობა მანუჩარის ნადირობად გაუგიათ (იხ. გვ. 38). საამის ნადირობა, მის კანჯარზე დაღვენება და სხვა, შინაარსობრივად, რა თქმა უნდა, ამ სათაურში („საამის შესვლა ფერიათა ბაღში და ფერიდუხტზე გამოიჯნურება“) შეიძლება იქნეს გაერთიანებული.

<sup>1</sup> მხედველობაში გვაქვს საქ. მუზ. მუს. ფონდის № 462 ხელნაწერში წარმოდგენილი „საამ-ნამეს“ პროზაული ვერსია.

„საამ-ნამეს“ ქართულ ვერსიასაც შემოუნახავს საამის მიჯნურობის და მახასიათებელი ადგილები:

„იმეამად, რომ საამ ფალავანი თავის ლაშქარსა გაეყარა, შუა ლამიდაჲ განთიადისა ჟამჲდნი ოცდახუთი ალაჯი გაეცლო, ერთსა უცხოსა წყაროსთან მისულიყო. იმა მალალსა მთასა ასულიყო და იქ იმყოფებოდა. მინდვრის მხეცნი და ნადირნი საამ ფალავანსა ესრეთ შემოჩვეოდნენ, რომ ალარ ერიდებოდნენ და ფალავანისა ტირილისა და ოხვრისათვის ყური შეეჩვიათ. ფალავანისა პირისპირ ზოგნი სძოვდნენ, ზოგნი იწვნენ და ზოგსა ეძინათ“ და სხვა<sup>1</sup>.

სამართლიანად აღნიშნავენ ქართული ლიტერატურის მკვლევრები — კ. კეკელიძე და ალ. ბარამიძე, რომ აქ საამი მხეტია საზოგადოებაში მყოფის. ველად გაჭრილი მიჯნურის სახით წარმოგვიდგება<sup>2</sup>, მაგრამ ეს ისე არ უნდა გაეგოთ, თითქოს ამ ნაწარმოების მიხედვით საამი მხოლოდ ველად გაჭრილი, სისხლის ცრემლების მფრქვეველი მიჯნურია, მოკლებული საგმიროსაფალავნო საქმეების გარდახდის უნარს. „საამ-ნამეს“ ლექსით ვერსიაში საამის ფალავნობა, მისი საგმირო საქმეები შეზავებულია მის მიჯნურობასთან.

„საამ-ნამეს“ სპარსული პროზაული ვერსია წარმოადგენს ლექსით ვერსიაში მოთხრობილი ამბების მარტივი, მდაბიო სასაუბრო ენით გადმოცემას. მხატვრულობის თვალსაზრისით იგი მოკლებულია პოეტურ სახეებსა და შედარებებს, და ლექსით ვერსიას დიდად ჩამორჩება.

პროზაული ვერსია არბილებს, ხშირად ამოკლებს კიდევ საამის ფერიდუხტთან სამიჯნურო ურთიერთობის ეპიზოდებს, სამაგიეროდ იგი უფრო აძლიერებს სადეკამირო ამბების გადმოცემას, უფრო ამახვილებს რელიგიურ მომენტებს და თავის მხრივ შეიცავს მთელ რიგ საგმირო-საფალავნო ისეთი ხასიათის ეპიზოდებს, რომელთაც „შაჰ-ნამეს“ ზემოაღნიშნულ ხელნაწერებში ჩართულ „საამ-ნამეს“ ლექსით ვერსიაში ვერ ვხვდებით.

ქართულ ლიტერატურაში არსებობს „საამ-ნამეს“ ვერსია<sup>3</sup>. იგი, როგორც ჩანართი, წარმოდგენილია „შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსიის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის H—900, 605—606, S—2393 და სხვა ხელნაწერებში<sup>4</sup>.

ამ ხელნაწერთა შორის ყველაზე უფრო სრულის H—900 ხელნაწერის მიხედვით „საამ-ნამეს“ ქართული ვერსია იწყება თავიდან „აჟა იწყების მანუჩარ ხელმწიფის ამბავი“ და გრძელდება თავამდე „ეს ანბავი აჟა დაუტეოთ და ცოტა რამ საამ ფალავანის ანბავი ვიწყოთ“ (ფ. 15<sup>ა</sup>—81<sup>ბ</sup>).

ამ ხელნაწერში „საამ-ნამეს“ ვერსიის დაწყებამდე არასათანადო თანმიმდევრობითაა გადმოცემული ამბები ერანის მპყრობელის ჭიშმიტ-ჯამისა<sup>5</sup>, ზოპაქისა და ფრიდონისა, გარსაშიბის ვეშაპთან და მინერას დევთან ბრძოლისა, ფრიდონის შვილების — თურისა და სალმის მიერ ღვიძლი ძმის ირაჯის მოკვლისა, მინუჩარისა და საამის მიერ მათი დატყვევებისა და სხვა.

<sup>1</sup> საქართ. მუზ. ხელნაწერი H—900, ფ. 54<sup>ბ</sup>.

<sup>2</sup> კორნელი კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1941, გვ. 303; ალ. ბარამიძე, შენიშვნები „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შესახებ, საქართველოს არქივი, წიგნი III, თბილისი, 1927, გვ. 92.

<sup>3</sup> რომლის შესახებ ჩვენ მოკლე ცნობები გამოვაქვეყნეთ 1939 წელს (იხ. გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, № 18, 1939 წლისა).

<sup>4</sup> სრული ცნობები ამ ხელნაწერების შესახებ იხილეთ ალ. ბარამიძის შრომაში შენიშვნები „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შესახებ („საქართველოს არქივი“, III, 1927), 88—89.

<sup>5</sup> ვიკავთ ხელნაწერის წაითხვევებს.

„საამ-ნამეს“ შემდეგ კი აქ მოთხრობილია ეპიზოდები ზაალის დაბადებ-  
ბის. ფასკუნჯის მიერ მისი აღზრდისა, გუშინი გუშის და საამ-ფალავნის  
ბრძოლისა. ზაალის გამიჯნურებისა და სხვა.

ამ ეპიზოდებს სიუჟეტურ-ფაბულური კავშირი არა აქვთ „საამ-ნამეში“  
გადმოცემულ ამბებთან. ზოგიერთი მათგანი, განსაკუთრებით „საამიანის“  
შემდეგ წარმოდგენილი ეპიზოდები, „საამ-ნამეს“ ამბების ძლიერ გავლენას  
განიცდის.

ხელნაწერები ამ თხზულებას სხვადასხვა სახელწოდებას აძლევენ. მაგა-  
ლთად. H—900 ხელნაწერის მიხედვით მას „როსტომიანი“ ეწოდება და იგი  
თურქული (ხელნაწერით „თათრული“) ენიდანაა გადმოღებული; H—605—  
606 ხელნაწერებში წარმოდგენილი ტექსტი მას „ფერიღუნ და ზააქის“ შესა-  
ხები სპარსული მოთხრობის ქართულ თარგმანს უწოდებს, ხოლო S—2393  
ხელნაწერით ამ თხზულებას ეწოდება „წიგნი საამ ფალავნისა“.

თუ თხზულებას იმ სახით ავიღებთ, როგორც ის წარმოდგენილია ხელ-  
ნაწერებში, მაშინ მას, როგორც ეს სამართლიანად აქვს აღნიშნული ალ. ბა-  
რამიძეს, „თავზე ვერ მოვახვევთ სახელწოდებას „ფერიღუნ და ზააქი“, რად-  
განაც აქ ფერიღუნისა და ზააქის ამბებს „შედარებით მცირე ადგილი აქვს  
დათმობილი“<sup>1</sup>. ჩვენი აზრით, ამ სახელწოდებათაგან S—2393 ხელნაწერში  
დაცულ სახელწოდებას („წიგნი საამ ფალავნისა“) უნდა მიეცეს უპირატე-  
სობა, რადგანაც მთელი თხზულების ძირითადი ნაწილი საამის საგმირო-რო-  
მანტიკული ამბების გადმოცემას უნდება, მაგრამ შემთხვევით მოვლენად არ  
შეიძლება ჩაითვალოს ის მეტად საგულისხმო გარემოება, რომ H—900  
ხელნაწერით ამ თხზულებას „როსტომიანი“ ეწოდება.

პირველად ამ თხზულებას ყურადღება მიაქცია ალ. ბარამიძემ და მას  
მისი გამოკვლევის<sup>2</sup> უკანასკნელი გვერდები (87—96) დაუთმო. მკვლევარმა  
შეისწავლა თხზულების შემცველი ხელნაწერები, დეტალურად გადმოსცა მისი  
შინაარსი, შეუდარა იგი „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებსა და შეეხო მის ლექ-  
სიკას.

ამ თხზულებაში მანუჩარის გამეფების გადმოცემის შემდეგ ზაალის და-  
ბადებამდე წარმოდგენილი ამბები სპარსულ „საამ-ნამეში“ („საამის წიგნ-  
ში“) გადმოცემულ ამბებს წარმოადგენენ. თხზულების ეს ნაწილი სპარსული  
„საამ-ნამეს“ ქართული ვერსიაა.

სპარსული წყაროების კვლევა-ძიების ნიადაგზე უნდა გაირკვეს ლიტე-  
რატურული რაობა იმ თხზულებისა, რომლის ძირითად ნაწილს „საამიანი“  
შეადგენს, უნდა გაირკვეს, თუ რას წარმოადგენს ამ ძეგლში „საამიანის“  
წინ ან ბოლოს წარმოდგენილი ეპიზოდები, მიზეზები მათ შორის „საამიანის“  
მოთავსებისა და იმ ლიტერატურული წყაროების ხასიათი, რომლებზეც ჩვენი  
ძეგლია დამოკიდებული.

ასე დავიწყით: ა) რას წარმოადგენენ ამ თხზულების ის ეპიზოდები,  
რომელთა შორის „საამ-ნამეს“ ქართული ვერსიაა მოთავსებული და რა მიზე-  
ზებმა გამოიწვიეს მთელი ძეგლის ლიტერატურული გაფორმება ამ სახით?

ამ ეპიზოდებში, როგორც ეს ზემოთაც აღინიშნა, არასათანადო თან-  
ბომდეურობითაა გადმოცემული ირანული ეპოსის გმირთა შესახები ამბები.

<sup>1</sup> შენიშვნები..., გვ. 92.

<sup>2</sup> შენიშვნები „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შესახებ, საქართველოს არქივი, III, 1927.

ასე, მაგალითად, ფრიდონის მიერ ზააქის დამარცხების ამბის გადმოცემის შემდეგ ნათქვამია:

„მაგრა შეკრა და ეწადა, რომ დამავენდის მთაში ჭურღმულსა დაეტუსალებინათ, მაგრამ ჭადოს მანქანებით აქილამ წაუვიდათ. განთავისუფლდა და ერთის მხრისაკენ წავიდა“<sup>1</sup>.

ამას მოსდევს ამბები ფრიდონის გამეფებისა, სამი შვილის შექენისა, ქვეყნის სამ ნაწილად დაყოფისა, ძმების მიერ ერაჯის მოკვლისა, მანუჩარის დაზადებისა და სხვა.

ჩვეულებრივ ამბებიც ამ გზით უნდა განვითარდეს, მაგრამ თხზულება აქ ისევ წამოიწყებს ჭიმშიტ ხელმწიფის ამბავს:

„რომ ჭიმშიტ კელმწიფე გაუბედურდა და იავარ იქმნა, და ქაბულის ქალაქს მივიდა, მერაბ შამ დიდის პატივით მიიღო და თავის ქალი მისცა. იმ ქალთან ერთი ვაჟი ყოლებოდა, სახელად გოვრანგ ეწოდებინათ. გოვრანგსაც თოვრანქე ყოლოდა, თოვრანქესაც<sup>2</sup>—ითრით და ითრითსაც—გარსაშიბ და სხვა“<sup>3</sup>.

ყოველივე ეს უნდა თქმულიყო ზემოთ, სადაც გადმოცემულია ჭიმშიტის ქაბულს გაქცევისა, მერაბ შამის მიერ მისი დამალვისა, ჭიმშიტისათვის ასულის ძიებების ამბავი და სხვა.

ხელმოკრედაა წამოწყებული. ზააქის მეფობის ამბავიც: „ერთს ღღს ზოპაქმა თავისი ვეზირები და დიდებულები შამოიყარა და რჩევა ჰკითხა, რომ მინდაო ითრითს წიგნი მივსწერო და ფეშქაშებიც მინდა გაუგზავნო. თითონაც და თავისი შვილი გარსაშიბიც აქ მინდა დავიბარო და რას მეტყვიოთ.

ეს სიტყვა დიდებულთ კარგად მოუწონეს და მოახსენეს: „ღიახ, კარგი იქნება“. მაშინვე წიგნი მისწერეს და ფეშქაშებიც გაუგზავნეს“<sup>4</sup>.

ამას მოჰყვება ამბები ზააქის წინაშე გარსაშიბის მისვლისა, ვეშამის მოკვლისა, მინერას დევის დამონებისა და სხვა. ყოველივე ეს კი გადმოცემული უნდა ყოფილიყო ფრიდონის გამეფებამდე ზააქის ამბებთან ერთად და არა ფრიდონის მიერ ზააქის დამარცხების შემდეგ. აქ, ზააქის ფრიდონისაგან გაქცევა და მისი მეფედ გამოცხადება საჭირო შეიქნა მხოლოდ გარსაშიბის საგმირო-საფალავნო ამბების გადმოცემისათვის, როცა ამის შესაძლებლობა ზააქის ხელმოკრედ გამეფების გარეშეც იყო.

თხზულებაში არაფერია ნათქვამი, თუ საბოლოოდ რა დაემართა ზააქს. აქ ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს ზააქი ფრიდონის გამეფების შემდეგაც დარჩა მეფედ, რაც უუკველია, ამბების არასათანადო თანმიმდევრობით გადმოცემის შედეგად არის გამოწვეული.

ამ ეპიზოდებში, თუ მათ გამოეკლებოთ ისეთ ამბებს (როგორიცაა, მაგალითად, ჭიმშიტის ქაბულსა და ჩინეთს გარდახვეწა, გარსაშიბის საგმირო-საფალავნო საქმეები, გუშინი გუშისა და საამის ბრძოლები და სხვა), რომელთა მსგავსსაც ფირდოუსის თხზულებაში ვერ ვხვდებით, შეცვლილი, გადასხვაფერებული სახითაა გადმოცემული „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილი ამბები.

ა. ამ ვერსიით, ზააქის მამას ეწოდება რიზვან ყაფიჩი (ე. ი. რიზვან მე-

<sup>1</sup> H—900, 7ა .

<sup>2</sup> ხელნაწერში: თოვრანსაც.

<sup>3</sup> H—900, 9ა .

<sup>4</sup> H—990, 9ბ



კარე. კარისკაცი), რომელიც დღე და ღამ გაუყრელად ჯიმშიტ ხელმწიფის კარზე იდგა.

ბერიკაციის სახედ შეცვლილი ეშმაკი მოაცდუნებს ზააქს, მისცემს მას ხანჯალს და ურჩევს მამის მოკვლას, რადგან ამის შემდეგ ზააქს მოელის ჯიმშიტის ტახტი. ზააქი მამას თავს მოკვეთს, ფარდაგმი გახვევს და ხელმწიფის ტახტის ქვეშ დამარხავს, თანახმად ეშმაკის დარიგებისა.

მეორე დღით, საყულოგარდახეული ზააქი ცხადდება ჯიმშიტის წინაშე და ეუბნება:

„შვიდის იულომის მპყრობელო ხელმწიფეო, ცალს მხარეს ხელმწიფურო მოწყალებას მიჩვენებთ და ცალეს მხრიდამ კი მამას მიკლამო“ (2<sup>ა</sup>).

ზააქს ბერიკაციის სახედ შეცვლილი ეშმაკი ემორწმუნება. ტახტის ქვეშ მოათხრეინებენ და იპოვიან ზააქის მამის რიზვან ყაფიჩის თავს. ჯიმშიტ გარდაიხვეწება. გამეფდება ზააქი.

„შაჰ-ნამეთი“ კი, ზააქის მამის სახელია მარდას, რომელიც თაზიანის მდიდარი შაჰია.

ეშმაკის მოცდუნებით ზააქი სასიკვდილოდ გაიმეტებს მამას, რომელიც ეშმაკის მოხერხებით სასახლის ბაღში გათხრილ ორმოში ჩავარდება და მოკვდება, რის შემდეგაც ზააქი დაეპატრონება მამის ტახტს.

ჯემშიდს ჩამოშორებული ხალხი (ჯემშიდმა თავისი თავი ღმერთად გამოაცხადა, რამაც ხალხში უკმაყოფილება გამოიწვია) ზააქს უერთდება.

ზააქი დიდძალი ლაშქრით დაიძრება ჯემშიდის ტახტისაკენ. ჯემშიდი ტოვებს ტახტსა და გარბის.

ბ. ამ ვერსიით, ფრიდონი შვილია ჯიმშიტისა: ამჟამად ჩინეთის ხელმწიფის ქალის დრო მოახლოვებულიყო დაწოლისა და ჯიმშიტ შა რომ მოკვლეს, სამს დღეს უკან დაწვა ის ქალი და ერთი ვაჟი შობა, რომ მშვენიერებით მთვარეს ემგზავსებოდა და ფალაენობის ნიშანიც ეტყობოდა; დიდათ ჯიმშიტ შასა გვანდა ის ყმაწვილი და სახელად ფრიდონ დაარქუეს. იმ ქალმა თავისი ქმრის ჯიმშიტ შას ანდერძი მოიგონა, ადგა, მამინევე აიყვანა და ერთის მხრისაკენ წავიდა“ (4<sup>ა</sup>). „შაჰ-ნამეთი“ ფრიდონი აბთინის შვილია.

გ. ეს ვერსია არ იცნობს სალომის, თურისა და ერაჯის ცოლების მოყვანის ამბავს, რასაც ფრიდონის „შაჰ-ნამეთი“ მთელი რიგი ეპიზოდები აქვს დათმობილი.

დ. ამ ვერსიით, ირაჯის სისხლის ასაღებად წასულნი მანუჩარი და საამი ცოცხლად შეიპყრობენ მოლაღატე ძმებსა და ფრიდონის წინაშე მოიყვანენ. ფრიდონი თავისი ხელით კლავს მათ: „მსწრაფლ ხელშეკრული მათსა წინაშე მოასხეს. ხელმწიფემ ფრიდონმა ბრძანა:

„მეი, თქვენ, უმგზავსნო და უწესოს საქმისა მქნელნო. რას ემართლებოდით, რომ ჩემი შვილი უბრალო მოკალითო“.

თურმა და სალმა, რა ესე ხელმწიფის მრისხანებლის სიტყვა გაიგონეს, თავი ძირსა დაჰკიდეს და პასუხი ვერ გასცეს.

— განრისხდა ფრიდონ ხელმწიფე, ტახტიდამ ძირსა ჩამოვიდა და თავისი ხელით ორსავე თავი ტანისაგან განაშორა. მას უკან თავისი სახელმწიფო გვირგვინი მოიხადა და მიწასა დაახეთქა, საყულო გარდიხივა, მიწასა დაასქადა და გლოვა და ტირილი დაიწყო; თურისა და სალომისა თავები ხელში აიღო, პირზედ წაისო და ისე ტირილი შექნა“ (14<sup>ბ</sup>).

„შაპ-ნამეს“ ძირითადი ტექსტის მიხედვით კი, თური და სალიმი მანუჩარის ხელით კვდება. მათ თავებს მანუჩარი უგზავნის ფრიდონს.

„საამიანის“ შემდეგ წარმოდგენილი ეპიზოდები „საამიანის“ გავლენას განიცდიან. აქაც გვხვდება „საამიანის“ გმირთა სახელები, როგორცაა ყულუში, ყალვადი, დიეზადა და სხვა.

„მართალია, „შაპ-ნამეს“ ძირითად ტექსტთან შედარებით ეს ეპიზოდები მეტად თავისებურია, მაგრამ ისინი მაინც „შაპ-ნამეში“ გადმოღებულ ამბების წრეში ტრიალებენ და ზოგიერთი მომენტები (ეშმაკ-მზარეულისაგან ზააქის ცთუნება, გველების გამოსხმა, ფრიდონის მიერ სახელმწიფოს დაყოფა სამ ნაწილად, ძმების მიერ ერაქის მოკვლა, ზაალის რომანული თავგადასავალი და სხვა), როგორც ეს აღნიშნულია ალ. ბარამიძის მიერაც, ყოველ წერილ-მანშიც კი საერთოა „შაპ-ნამეს“ ძირითად ტექსტში მოთხრობილ ამბებთან“<sup>1</sup>.

ეს ეპიზოდები, როგორც სათანადო სპარსული წყაროების შესწავლა გვარწმუნებს, წარმოადგენენ „შაპ-ნამედან“ მომდინარე ეპიზოდებს, რომლებიც გადამწერლებისა და ინტერპოლატორების მეშვეობით დროდადრო ცვლილებებს განიცდიდნენ როგორც შინაარსის, ისე ცალკეულ გმირთა სახელების მხრივაც, ამრიგად ირყუნებოდნენ და თანდათან შორდებოდნენ „შაპ-ნამეს“ ძირითად ტექსტში წარმოდგენილ შინაარსს.

აქ გადმოცემული ამბები ჯიმშიტის ქაბულის ქვეყანაში გარდახვეწისა, გარსაშობის მიერ სპილოს მოკვლისა, მინერას დევთან ბრძოლისა და სხვა, ასადი ტუხის ჰოემის „გერშასფ-ნამეს“ ეპიზოდებია, რომლებიც შერთვია „შაპ-ნამეს“ ტექსტს და „შაპ-ნამეს“ შერყვნილი რედაქციის გზით ჩვენს თხზულებაშიც გადმოსულა. ცხადია, რომ ჩვენი თხზულება წარმოადგენს „შაპ-ნამეს“ შერყვნილი რედაქციის ქართულ თარგმანს. იგი ჩვენთვის იმითაცაა საინტერესო, რომ მას ჩანართის სახით შემოჰყოლია „შაპ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებლის მთელი თხზულება, როგორცაა „საამ-ნამე“. „საამ-ნამეს“ ქართული ვერსიის წინ და შემდეგ შაპნამესეული ეპიზოდებია წარმოდგენილი.

თხზულება იწყება ჯიმშიტის მეფობის აღწერით და წყდება ზაალისა და როდაბეს რომანით. მაშასადამე, „შაპ-ნამეს“ შერყვნილი ვერსიის მხოლოდ ნაწილი გადმოუღიათ ქართულად.

ბ) ქართულ ვერსიას „შაპ-ნამეს“ რომელი ვერსია უდევს საფუძვლად — ლექსითი თუ პროზითი?

„საამ-ნამეს“ სპარსულ ლექსით ვერსიაში საამის მიერ ფერიდუხტის სურათის ხილვა და მისი გამიჯნურება ასეთა გადმოცემული:

იმ ლურჯ აბრეშუმზე ეწერა:

„შაპო, ნათელო გონებისაო,

ამ კოშკში ბედნიერი ვით არ მოსიყვენებ!

უცქირე ამ ბანოანის სურათს.

ფერიდუხტი მოჩანს, ვითა მთვარე,

რომლისა სახე გამნათებელია ბნელი ღამისა.

ის, ვითა კერპი, ამ ნახატზე უმჯობესია,

უძლურნი არიან ჩინის მხატვრები მისი სახის გადმოცემაში.

უცქირე. სანამ გონების თვალთ არ განსკვრიტო,

გონიერებაში და სიბრძნეში არ მოთავსდება ბუნდოვანება.

არ ვიტყვი, რომ ეს სურათი ნაკეთებია გონებაჩამორჩენილისა.

პირიქით, იგი ნახელავია მცოდნე მხატვრისა.

<sup>1</sup> შენიშვნები..., გვ. 91.

არა ყოველი სურათი შეიძლება გიყვარდეს.  
გასინჯე ეს ნახატი და გამოიციან, თუ რა აზრია მასში ჩაქსოვილი.  
ვონებით მისცემს სურათს მეგობარი ხელს  
და არა, ვით საკუთარ თავის მოყვარულნი, მხოლოდ  
ტრფიალები და გამო.

ყველაზე უმჯობესი ის იქნება, თუ გონიერებას მიაღწევ,  
ვითა მეცნენი გახდები და ლეილას შეუერთდები.  
თუ შენი თავის ნახატი არ გინახავს, კარგია.  
როცა საკუთარ თავს გაშორდები, მხოლოდ მაშინ მიაღწევ სატრფოს.  
ამა ფერთაგან ერთი ნახატი ამოირჩიე,  
რადგან ვინ იცის, თუ საწუთრო რაგვარ ნახატს მოიტანს შენთვის.  
ამ სურათზე მხატვრის საქმე გახლარათ,  
რადგან ნახატთან საჭიროა მხატვარი.  
ვითა ბავშვი, სახე ანთე მანის ნახატით.  
ვითა ბერი იესოს სურათისაგან, ისე ისწრაფე!“  
საფაბადი იმ ნახატივს განცვიფრებული დარჩა,  
იმ სურათს თვალთაგან გოვარი დააფრქვია.  
იმგვარად დათვრა სიყვარულის ღვინით, |  
რომ მიწას განერთხო და ხელიდან წავიდა.  
მისი სწორი სარო დაეცა, ვითა ქარისაგან მოგლეჯილი,  
ვითა მზე, იგი მიწაზე დაეარდა.  
მას უფრო ჩაჩურჩულა ანგელოზმა:  
-იძლევი გულს, რწმენასა და გონებას,  
ვინ თქვა, რომ ყოველ სურათს თავი ანებე?  
წარმოიდგინე ამ ნახატივს მისი სიმშენიერე,  
დატოვე გული, სანამ გულის წარმტაცს მიაღწევ,  
დატოვე თავი, სანამ მარგალიტის თავსა მიაღწევ!  
ვისაც გულში სიყვარულის ფიქრი არა აქვს,  
ვეშვარებად, მის სიციცხლს აზრი არა აქვს.  
ღირსეულია, ის ვინც სატრფოსათვის გული აწვალა.  
დატოვე გული, ოხერა გულია ჰყავ.  
მწარე ამოცენსა მეგობრად გაიხადე,  
დარღნაგან სუფთა ღვინო თვალთაგან ღვარე,  
მწვადი გულისა საკუთარი სისხლით ასველე,  
დაქრილი გული სატრფოს ფეხთა ქვეშ გააგე,  
მის სულზე სული შენი გადაათვარე!  
ამ გზაზე ბოჯი, ვით საკუთარ თავზე, გადაადგი .  
და შემდგომ თავი შენი წინ დაიდევო.  
თუ გზის კაცი ხარ, თავი დაივიწყე,  
ბინაჲსაგან საკუთარი თავის ვარეშე გასწი!  
ჩინეთისაგან შენი ბედი გაბრწყინდება,  
იმ მთვარისაგან შენი სიყვარულის ტვირთი იმატებს.  
ჩინეთში სატრფოს ზილფებს შეგიძლია შეიახო ხელი,  
ჩინეთისაგან იქნება სურნელება ჩინისა ცხადი.  
წაღი, სისხლი სვი, მის ლამაზ თმებს ხელი შეახე,  
სისხლისაგან არის სათავე სურნელოვან მუშეიანა.  
სამართლიანია ჩინეთისაგან შენი წასვლა  
და ქარისათვის საკუთარი სისხლის მიცემა,  
გზა ჩინეთისა და ხილვა კერათაყვანისმცემლებისა.  
ჩინეთში მოგცემს მთვარე ხელს!“  
საფაბადმა, როცა მიწიდან თავი აიღო,  
სიყვარულისაგან იმ მზის სახისა იწყო გოდება,  
ვერც ის ყვაილი დაინახა და ვერც კოშკი მაღალი,  
ვერც ბაღი და ვერცა ის ლურჯი აბრეშუმი,  
ყურაბი შავი იდგა მის თავთან

და მის სახესა გადაფაროდა ცხენისა ჩრდილი.  
მოაგონდა მას სურათი სატრფოსი.  
დააფრქვია გოვარი ქარვისა გულის ფიცარსა  
და გულმოკლული ცხენსა ამხედრდა! .

„საამ-ნამეს“ სპარსულ პროზაულ ვერსიაში ეს ადგილი ასე იკითხება: იმაზე ეწერა, რომ ამ სურათის პატრონი ფერიდუხტი არის, ქალი ჩინეთის ხელმწიფისა და ვისაც სურვილი ამ სურათისა ექნება, ჩვენი სახლისაკენ, ჩინეთის მხარეს წამოვა.

საამი მაშინვე დაეცა და უგონო შეიქნა. შემდეგ, როცა გონებას მოეგო, ვერც ბალი, ვერც სურათი, ვერც ფერია და ვერცა ვერავინ იხილა. ორივე ხელი თავზე წაიშინა და გულიდან სავსე დარდით ამოიოხრა. საამმა ყურაბი დაინახა, რომელიც თავზე ადგა. საამი ზე ადგა და ცხენსა ამხედრდა<sup>1</sup>.

ქართულ ვერსიაში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი: „იმ სახისა გვერდზედ ორი ტაეპი მწუხანისა მელნით ნაწერი იხილა, ამოიკითხა და ესრეთ ეწერა: ტეი, აქა მოსულო ფალავანო, ამა სურათის ამბავსა თუ იკითხამ, ამ სურათის პატრონს ფერიდუხტ ქეიანო, ჩინეთის ხელმწიფის ქალი არისო და თუ ამისი პოვნა გინდოდესო, ჩინეთის ქვეყნისაკენ მოძებნე.

რა ესე წერილი აღმოიკითხა, მასვე წამსა გარდაიქცა და გულს შემოეყარა. რა გონებას მოეგო, ნახა, რომ თავისი ყურაბი თავაური თავსა ადგა. რა ესე საქმე ესრეთ გაიცადა, დიდს მწუხარებას მიეცა და სულ იმ სურათის — ქალის გონებაში იყო. მაშინვე თავისსა ცხენსა ამხედრდა<sup>2</sup>.

„საამ-ნამეს“ ლექსით ვერსიაში საამთან ყულუშის მოსვლის ამბავი შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი:

როცა მთის წვერიდან ქვეყნისა მნათობელმა ცეცხლი აავიზვიზა  
და ინდოელივით შავი ლაზე დაიწვა,  
ხავერის შაჰინშაჰი სანადიროდ ველად გავიდა,  
ვითა ღრუბელი გაზაფხულისა.  
მის ცხენს კვალდაკვალ მისდევდნენ მხლებელნი,  
ზღვაზე მავალ ცხენებზე ამხედრებულნი,  
სამოთხის ბაღში აღზრდილ საროებზე ჰამარშემორტყმულნი,  
მხედარნი ვეფხვთა მძლეველნი,  
მტერთათვის განიკთხვის დღის მიმყენებელნი,  
რომელთა შორის მეფე მოჩანდა, ვითა მზე ციურ მნათობთა შორის.  
მიიჩქაროდნენ სანადიროდ უდაბნოს ველისაკენ  
ლომებზე მონადირენი.  
როცა მეფემ სანადირო ველს გადახედა,  
შენიშნა ქარივით მომავალი ერთი მხედარი  
ანგელოზის მსგავსი, მთეარის სახისა  
და მის ქვეშ ცხენი ზღვაზე მონავარდე,  
სწრაფი, ვით ელვა, მცურავი, ვითა ღრუბელი  
და მფრინავი, ვითა ფრინველი.  
მიწიდან მისი ტორების ცემით აღგარი მტევრი

<sup>1</sup> ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ПНС—331, ფ. 100 ა ბ.

<sup>2</sup> საქ. მუზ. მუს. ფონდის ხელნაწერი № 462, ფ. 30 ა ბ.

<sup>3</sup> საქ. მუზ. H—900 ხელნაწერი, ფ. 15 ბ. ქართული ტექსტის სპარსულ წყაროებთან შედარებისას ადგილები ქართული. ვერსიის იმ ნაწილიდან მოგვაქვს, რომელიც „საამ-ნამეს“ შეიცავს, რადგანაც „შა-ნამეს“ ამ ქართული ვერსიის ძირითად ნაწილს, როგორც ითქვა, „საამის წიგნი“ წარმოადგენს.

ცას აბნელებდა.

როცა მეფე დაინახა, ცხენიდან გადმოხტა იგი მხედარი და მისი სახე მიწაზე გამოსახა.

როცა ღამისფერი ბეღაური გმირმა საამმა წინ გამოავლო, მისი თვალები იმ ყმაწვილის ხილვით განცვიფრდნენ.

მას უთხრა: „გმოაგეს შენი შუქი შაჰინშაჰობისა, რომელ ქვეყნიდან ხარ და ვისი შთამომავლობისა, რომ შენი სახე ანგელოზის სახის მსგავსია?“.

ემთხვია მიწას მხედარი ახოვანი

და შემდეგ მოახსენა: „შაჰრიარო, ღარიბი ვინმე ვარ,

შორეულ შაჰის ქვეყნიდან, ბედგამწყარალი,

მოშორებული მეგობარს და სამშობლო მხარეს,

სიცოცხლე გაშავებული და ქარივით მოხეტიალე.

ჩემი ბედი და იმედია ყოველ კუთხეში ჩემდა საგზლად.

დიღხანს ვიარე სხედასხვა მხარეში,

მაგრამ გარდა საკუთარ ჩრდილისა, მეგობარი არვინ მინახავს.

მე შეყვანდა შაჰი მბრძანებელი,

რომელიც ყოველ საქმეში მისი ყმის გულშემატკივარი იყო.

კარგა ხანია, რაც ბერმა საწუთრომ

ის მოაშორა სამეფო ტახტსა და გვირგვინს.

იყო ჰომი, ბუდედ ჰქონდა მთელი ქალაქი

და საბრძანებლად კი ცის თალი თვალუწვდენელი,

მისი სხივებით ქვეყანა იყო გაბრწყინებული,

მზეცა და მთვარეც მის ფრთათა ჩრდილქვეშ ნეტარობდნენ,

და როცა იგი, ვით მზე, გაიქრა ველად

და გაეშურა, ვით ოწყა ყაფის მთის მწვერვალებისაკენ მიეშურება,

მეც მივეც თავი ქვეყნის სამუხთლეს

და ყოველ მხარეს ვარ მარბენალი.

მე მას დავექებ, ვით უსინათლო იაკობი ყოველ კუთხეში

იყო მძებნელი მისი შვილისა.

საკუთარი თავი დამავიწყდა, როცა დარდს მივალწიე,

მაგრამ არ ვიცი, თუ მასთან როდის მივალწევ.

უზომოდ ჩემი თვალებიდან იღვრება ცრემლი,

მას შემდეგ, როცა ის ჩემი მზე ჩემს თავს გაშორდა,

სისხლის ზღვად იქცა ჩემი გულ-მკერდი თვალთა მოდენილ

ცრემლებისაკენ

განუშორებლად ეს მწუხარება მე დამსდევს თანა,

მაგრამ ამ გზაზე შემდგარს ეს ღირსებად მიმაჩნია.

თვალთა წყაროსაკენ მოდენილი წყალი უზომოა,

გავიგონე, რომ ის, ვინც ჩემი გული წაიღო,

ჩინეთის ქვეყნისაკენ წავიდა.

როცა მეც იქეთკენ გავქანდი,

მისი ნიშანი ხავერის ქვეყანაში ვიპოვე.

შეხედე ზეცას, თუ ვით მანვალეზს,

იხე ვარ, თითქოს ჩემს სისხლს სწუწნიდეს ვიდაც“.

საამმა უთხრა მას: „ყმაწვილო,

რათ მიმაღე მე შენს სახელსა?

ის, ვინც მთასა და ველს თავის თავს მისცემს,

სახელსაც გამოაშკარაებს, თუ სახელოვანი იქნება.

ჩვენც ღარიბნი, ბედგამწყარანი

და ჭაფანახულნი ვართ საწუთროს ბრუნვისაკენ“.

ახალგაზრდამ უპასუხა: „შაჰო, ფირუზ ბედისაო,

მე ვარ ყულუში,

ჩემი ბიძაა შაჰი მანუჩარ გვირგვინოსანი და გონიერი“.

როცა ეს სიტყვები მოისმინა საამმა,

ერთა ქარი ცხენიდან ჩამოიქრა, ყულუში

იგი ვერცხლისა ბოძი, გულში ჩაიკრა,  
წამწამთავან გოვარი დააფრქვია  
და ასე უთხრა მას: „ყმაწვილო, ნათელ გონებისაო,  
მე ვარ საამი“... და სხვა<sup>1</sup>.

სპარსულ პროზაულ ვერსიაში ეს ადგილი ასეა გადმოცემული: „ერთსა დღესა საამს ნადირობის სურვილი აღძვროდა და ნადირობდა. უეცრად ველზე გამოჩნდა ერთი ყმაწვილი, რომელიც ცხენზე ამხედრებულიყო და მოდიოდა. როცა საამთან მოაღწია, საამმა ჰკითხა: „ყმაწვილო, საიდან მოდიხარ და საით მიდიხარ?“ ამ ყმაწვილმა უპასუხა: „ზაბლისტანიდან მოვდივარ და ჩემი ბატონის კვალდაკვალ ჩინეთის მხრისაკენ მივდივარ. რამდენიც არ ვეძიე, იგი ვერსად ვიპოვე“.

საამმა ჰკითხა: „შენს ბატონს რა ერქვა?“ ის ყმაწვილი ატირდა და უპასუხა: „საამი ნარიმანის-ძე“. საამმა მას სახელი ჰკითხა. უპასუხა: „ყულუშშია ჩემი სახელი და ჩემი ბატონის სახელი საამ ნარიმანის ძე არის“.

საამს გაეცინა, აკოცა მას; გულში ჩაიკრა და შუბლზე აკოცა.

საამმა ნახა, რომ ყულუშშია და როცა ყულუშმა საამი იცნო, ფეხებქვეშ დაუვარდა და ფეხების კოცნა დაუწყო“ და სხვა<sup>2</sup>.

ქართულ ვერსიაში ამის სანაცვლოდ იკითხება: „ერთსა დღესა, საამ ხე-მწიფე თავისით დიდებულებით სანადიროს წაბრძანდა და ესრეთ შეექცენენ, რომ ჰაერში ფრინველი აღარ გაუშვეს და მიწაზედ ოთხფეხი. ამ შექცევასა იყვნენ; ნახეს, რომ ერთი ყმაწვილი კაცი მომავალი დაინახეს. რა ახლოსა მოვიდა, ნახეს, რომ თავს და პირსა მტვერი გარდასდიოდა. საამ ფალავანმა ჰკითხა: „ვინა ხარო და საიდან მოხუალო“. ამან მოახსენა: „მეი, შარიარო, შამის ქუეყნიდამ მოვალო, და ჩვენის კელმწიფის შვილი წამოვიდაო ჩინეთის მქარესა, სულ მოვიარე ქუცყანა და ვერ გავიგე რა“. საამ ფალავანმა უპასუხა: „მეი, ჰაბუკო, შენ კელმწიფის შვილს რა ერქო?“ იმან მოახსენა: „სახელათ საამ ერქო“. საამს ამ სიტყუაზედ გაეცინა და შუბლზედ აკოცა და უთხრა: „საამ მე ვარო“.

რა ყულუშმა ესე სიტყუა მოისმინა, ცხენიდან გარდახდა, მოვიდა, ცხენისა ავეანდასა აკოცა და გულს შემოეყარა. საამს იმისი მოსვლა დიდათ იამა, ცხენისაგან გარდახდა და ყულუშის თავი კალთაში ჩაიღო და გონებასა მოიყვანა. რა გონებასა მოეგო ყულუშ, მეტისა სიამოვნებით ტირილი დაიწყო“ და სხვა<sup>3</sup>.

ამ ადგილების დაპირისპირებით ნათელი ხდება ის გარემოება, რომ ქართული ვერსია სპარსული ვერსიის მსგავსად მარტივად გადმოსცემს ამბის ძირითად შინაარსს და ისევეა მოკლებული ლექსითი ვერსიისათვის დამახასიათებელ პოეტურ მეტყველებას და მხატვრულ ფერებს, როგორც სპარსული პროზაული ვერსია. ამჟამად, რომ ქართული ვერსია საერთო ხასიათით სპარსულ პროზაულ ვერსიასთან უფრო ახლოა, ვინემ ლექსით ვერსიასთან.

ამ სიახლოვეში უფრო გეარწმუნებს ის გარემოება, რომ „საამ-ნამეს“ ქართული ვერსია შეიცავს მთელ რიგ ისეთი სახის ეპიზოდებს, რომელთაც ლექსით ვერსიაში ვერ ვხედავთ. სახელდობრ, ეპიზოდები: ა) თემურთაშისა

<sup>1</sup> ლენინგრადის საქ. ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ПНС—331, ფ. 105<sup>б</sup>—106<sup>а</sup>.

<sup>2</sup> საქ. მუზ. მუს. ფონდის ხელნაწერი № 462, ფ. 31<sup>б</sup>—32<sup>а</sup>.

<sup>3</sup> H—900, ფ. 17<sup>б</sup>.

და საამისა, ბ) რიზვან ფერისა, გ) დასავლეთის ხელმწიფის შადიდისა და მისი ასულის თუთისა, დ) აბრაჰი დევის მიერ ფერიდუხტის გატაცებისა, საამის მიერ აბრაჰი დევის დატყვევებისა და ფერიდუხტის გამოხსნისა, სრულად უცნობია სპარსული ლექსითი ვერსიისათვის. მაგრამ ყველა ეს ეპიზოდი, იმავე სახითა და იმავე თანმიმდევრობით, როგორც ქართულში, გადმოცემულა „საამ-ნამეს“ სპარსულ პროზაულ ვერსიაში, რომელიც ისე განსხვავდება ლექსითი ვერსიისაგან, როგორც ქართული.

ქართული ვერსია, ისევე როგორც სპარსული პროზაული ვერსია, ერთ სათაურში აერთიანებს მთელ რიგ ეპიზოდებს, რომელთაც სპარსულ ლექსით ვერსიაში ცალკეული დასათაურებანი აქვთ და თითოეული თავი ქართული ვერსიისა მოცულობითა და შინაარსით სავსებით ემთხვევა სპარსული პროზაული ვერსიის თითოეულ თავს.

ორივე ვერსიაში თავების სათაურების უმრავლესობა იწყება სიტყვებით „ეს ამბავი აქ დაეტოვოთ“ ან „ესენი აქ დაეტოვოთ“ და სხვა.

სპარსულშიც ასეთივე სათაურებია წარმოდგენილი: ایشان در راه داشت  
ش و دو کلمه از خاقان بشنود این سخن را در اینجا داشته باش و دو کلمه  
از سام گوش کنيد

და სხვა.

სპარსული პროზაული ვერსია, როგორც ეს ყოველმხრივ დასტურდება, წარმოადგენს გვიანდელ ხანაში წარმოშობილი „საამ-ნამეს“ ლექსითი ვერსიის მდებრივ ენაზე გადაკეთებას. ქართული ვერსიის გადმომღებსაც რომ უშუალოდ იმ ლექსითი ვერსიით ესარგებლა, რომლითაც სპარსული პროზაული ვერსიის ავტორი სარგებლობდა, მაშინ ცხადია, ქართულისა და სპარსული პროზაული ვერსიის ერთფეროვნება, როგორცაა, მაგალითად, თხზულების ერთნაირად დაყოფა ცალკეულ თავებად, თითოეული თავისათვის ერთნაირი სათაურის გამოწახვა და, რაც მთავარია, მთელი რიგი ადგილების სიტყვასიტყვითი შეხვედრები, ყოველად შეუძლებელი იქნებოდა.

ნათქვამიდან, ვფიქრობთ, აშკარაა, რომ „საამ-ნამეს“ ქართულ ვერსიას საფუძვლად უდევს ამ ნაწარმოების არა ლექსითი, არამედ პროზითი ვერსია.

მთელი ქვეყნის სხვადასხვა მუზეუმისა და წიგნსაცავში ხელნაწერების სახით შემონახული „შაჰ-ნამეს“ სხვადასხვა სახის პროზაული ვერსიები მოწმობენ, რომ ფირდოუსის თხზულება სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ავტორის მიერ მრავალჯერ ყოფილა გადაკეთებული პროზად.

ამ პროზაულ ვერსიებს უმრავლეს შემთხვევაში საფუძვლად დასდებია ინტერპოლირებული ტექსტები, ამავე დროს თვით გადამკეთებლებსაც შეჰქონდათ, როგორც სხვადასხვა წყაროს გამოყენების საფუძველზე, ისე კერძო გემოვნებისა და სურვილის მიხედვით, ცვლილებები, რაც, თავისთავად ცხადია, თანდათან უცვლიდა სახეს „შაჰ-ნამეს ძირითად ტექსტში გადმოცემულ ეპიზოდებს. არის შემთხვევები, რომ ზოგი პროზაული ვერსია იმდენად დაშორებულია „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ტექსტს, რომ სჭირს მისი ლიტერატურული რაობის გამოცნობა.

საქართველოს მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის ხელნაწერი № 462, რომელსაც ჩვენი ძეგლის ლიტერატურული წყაროების შესწავლის მიზნით გავეცანით, წარმოადგენს „შაჰ-ნამეს“ შერყვნილ პროზაულ ვერსიას. ხელნაწერი შეიცავს სულ 337 ფურცელს. იგი გადაწერილია მეცხრამეტე საუკუნეში. ვინაა მისი გადმომკეთებელი არ ვიცით.

ამ პროზაული ვერსიის წინა ნაწილში შესულია ეპიზოდები „გერშასფ-ნამესი“, მანუჩარის გამეფების შემდეგ კი, სწორედ იქ, როგორც ეს ქართულ ვერსიაშია, ჩართულია მთელი „საამ-ნამე“, ბეჟან-მანიყეს რომანის შემდეგ წარმოდგენილია „ბარზუ-ნამე“, ტექსტში გვხვდება აგრეთვე „ბაჰმან-ნამეს“ მთელი რიგი ეპიზოდები და სხვა სახის ინტერპოლაციები. ერთი სიტყვით, ტექსტი ისეა ჩანართებით გაჭედილი და ამის გამო „შაჰ-ნამეს“ ძირითადი ეპიზოდები ალაგ-ალაგ სახეშეცვლილი, რომ იგი ერთი შეხედვით სხვა ლიტერატურულ ნაწარმოებად უფრო წარმოგვიდგება, ვინემ „შაჰ-ნამეს“ ვერსიად.

აღნიშნული რედაქციის დასაწყისი ეპიზოდები, რომლებშიც გადმოცემულია გაიომართის, სიამექის, თაჰმურაზის, უშანგისა და სხვათა ამბები, სრულიად უცნობია ქართულისათვის.

სპარსულში ქართულთან შედარებით განსხვავებული სახითაა წარმოდგენილი ზაჰის გამეფების ამბავიც. აქ ზაჰის მამას ეწოდება ფური, რომელიც ხალხის მწვეალებლად გამოდის. ეშმაკის რჩევით ზაჰი ბაღში დაახრჩობს მამას, გასცემს დიდძალ ქონებას, გაითქვამს სახელს, მიიძხრობს ხალხს და ეშაღდება ჯემშიდთან საბრძოლველად. ჯემშიდი გაიქცევა და სხვა. დანარჩენ ნაწილში ქართული ტექსტი მიჰყვება სპარსულს და მთელი რიგი ეპიზოდები სრულიად უცვლელადაა გადმოღებული.

საინტერესოა, რომ სპარსულშიც დაახლოებით იქვეა ჩართული გერშასფის ეპიზოდები, სადაც ქართულში, რაც სპარსულ ტექსტშიაც ამბების არათანმიმდევრობას ქმნის. ჩანს, ჩვენს ვერსიაში ტექსტის არეულადგება, ამბების არასათანადო თანმიმდევრობით გადმოცემა ქართულის ნიადაგზე კი არ არის მომხდარი, არამედ სპარსულ ვერსიაშიც ჰქონია ადგილი.

ახლა, ვფიქრობთ გასაგებია, თუ რა მიზეზებმა გამოიწვიეს მთელი ჩვენი ძეგლის ლიტერატურული გაფორმება ამ სახით, რას წარმოადგენენ „სამიანამდე“ ან მის შემდეგ წარმოდგენილი ეპიზოდები და რატომაა მათ შორის მოთავსებული „საამ-ნამეს“ ქართული ვერსია.

რომელი ვინიდან უნდა იყოს ნათარგმნი ჩვენი ძეგლი: თურქულიდან თუ სპარსულიდან?

თურქულ ლიტერატურაშიც მოიპოვება „შაჰ-ნამეს“ ლექსითი და პროზითი თარგმანები. ასე, მაგალითად, პოეტ შერიფს 1507/8 წ. თურქულ ენაზე შეუსრულებია „შაჰ-ნამეს“ ლექსითი თარგმანი, რომელიც მიუძღვნია ეგვიპტისა და სირიის სულთნის ყანსუჰ ალ ღურისადმი. აგრეთვე სულთან ოსმან მეორის დროს, ვინმე მეჰდის მიერ 1621/22 წ. თურქულ ენაზევე გადაუკეთებია „შაჰ-ნამე“ პროზად<sup>1</sup>.

იმ ორი ვერსიით, რა თქმა უნდა, არ ამოიწურება თურქულ ლიტერატურაში ფირდოუსის თხზულების გადათარგმნა-გადაკეთების შემთხვევები, რაც XVI, XVII, XVIII საუკუნეებში საგრძნობ მოვლენად იქცა. მაგრამ აქაც მისი გადამღებლები ზოგ შემთხვევაში ინტერპოლირებული ტექსტებითაც ხელმძღვანელობდნენ და ამის გამო „შაჰ-ნამეს“ ზოგი თურქული პროზითი და ლექსითი ვერსიაც საგრძნობლად დაშორებულია „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ტექსტს.

ჩვენს ვერსიაში სპარსულ-არაბულ სიტყვებთან ერთად გვხვდება თურ-

<sup>1</sup> А. А. Ромаскевич, Очерк истории изучения Шах-наме, Сборник Фердовси, Ленинград, 1934, гл. 28—29.



ქული სიტყვებიც, როგორცაა ყულუხი (ყულლუყი — მსახური), ყაფიჩი (ყაფი ან ყაფუ — კარი, ყაფუჩი ან ყაფიჩი—მეკარე), ყაფიჩი ბაში(მეკარეთა, კარისკაცთა უფროსი), უზბაში (ასისთავი, მეთაური), მინბაში (ათასის თავი), დალი (მთა), ქეშიკი (მცველი, დარაჯი) და სხვა.

საყურადღებოა, რომ ქართულ ტექსტში სპარსული სიტყვის გვერდით იმავე მნიშვნელობის თურქული სიტყვაც იხმარება. შეინიშნება, რომ ძეგლის გადმომღები მთის აღმნიშვნელ სპარსულ სიტყვას „ქუჰ-ს“ და მის შესადარ ქართულს „მთას“ ერთად ხმარობს: „ქუთიდან მთის შუა გულში შეხვალთ“ (72<sup>ბ</sup>). ქუთიდან მთისაკენ გაემართა (72<sup>ბ</sup>)“ და სხვა. თუმცა აქა-იქ სპარსულ გამოთქმასაც ტოვებს ქართული „მთის“ მიმატების გარეშე: „ქუთიდანამ ფალავანი აიყარა“ (77<sup>ბ</sup>), „ლაშქრით ქუთიდანისაკენ გაისტუმრეს“ (80<sup>ა</sup>) და სხვა.

ზოგ შემთხვევაში კი სპარსული სიტყვის „ქუჰ“-ის ნაცვლად მთარგმნელი მთის აღმნიშვნელ თურქულ სიტყვას „დალს“ იყენებს: „ფანან დალი დასავლეთისა მხარეს არის“ (60<sup>ბ</sup>), „ფანან დალისაკენ წავალ“ (60<sup>ა</sup>) და სხვა.

ჩვენს ძეგლში თურქული სიტყვების არსებობა ვერ დაადასტურებს მის თურქულიდან მომდინარეობას. თურქული სიტყვები აღორძინების პერიოდში სპარსულიდან ნათარგმნ სხვა ძეგლებშიაც გვხვდება და ამავე დროს ამ ეპოქის სპარსული ტექსტებიც არაა თავისუფალი თურქული სიტყვების ხმარებისაგან. კერძოდ, ჩვენი თხზულების შესადარ სპარსულ ვერსიაშიც<sup>1</sup> აქა-იქ გვხვდება თურქული გამოთქმები. მაგალითად, „ყაფილა სალარის“ გვერდით იკითხება „ყაფილა ბაშიც“. „ყაფილა“ არაბულია და ნიშნავს ქარავანს. „ბაში“ თურქულია და ნიშნავს თავს, მეთაურს; „ყაფილა ბაში“, ე. ი. ქარავანის უფროსი. ქართულშიც ასეა იგი გაგებული და მის საბადლოდ იკითხება „ქარავანისა უნფროსი“ (47<sup>ბ</sup>).

მართალია, ქართულ ვერსიაში წარმოდგენილი ზოგი თურქული სიტყვა ჩვენ მიერ შესწავლილი სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილებზე არ გვხვდება, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ეს სიტყვები არ შეიძლება ყოფილიყო იმ სპარსულ დედანში, საიდანაც ჩვენი ძეგლი ითარგმნა. არც ისაა გამორიცხული, რომ თხზულების გადმომღებს საკუთარი ტერმინოლოგიით ესარგებლა და, როგორც ეს ზემოთაც ვნახეთ, ამა თუ იმ სპარსული სიტყვის ნაცვლად თურქული სიტყვა ენმარა.

H—900 ხელნაწერის ცნობა, რომლის მიხედვითაც თხზულება თათრულიდამ, ე. ი. თურქულიდანაა გარდმომღებული ქართულ ენაზე, ვერ ჩაითვლება მაინცდამაინც საიმედოდ, რადგანაც მეორე ხელნაწერის (H—605—606) ცნობით იგი სპარსული მოთხრობის თარგმანს წარმოადგენს.

ჩვენს ლიტერატურაში გვაქვს შემთხვევები, როცა ერთ და იმავე თხზულებას (მაგალითისათვის შეგვიძლია დეკასახლოთ „ყარამანიანი“) ზოგი ხელნაწერი სპარსულიდან ნათარგმნად თვლის და ზოგიც თურქულიდან<sup>2</sup>.

ასეთ შემთხვევაში, როცა ხელნაწერები ერთმანეთის საწინააღმდეგო ცნობებს იძლევიან, ერთი რომელიმე მათგანის ცნობაზე დაყრდნობით სა-

<sup>1</sup> ვგულისხმობთ საქ. მუხ. მუს. ფონდის № 462 ხელნაწერის სახით წარმოდგენილ „შაჰ-ნამეს“ პროზაულ ვერსიას.

<sup>2</sup> გარემოება აღნიშნული აქვს კორნელი კეკელიძესაც, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, 310.

კითხვის გადაჭრა ყოვლად შეუძლებელია, თუ ამავე დროს სათანადო მასალები და წყაროები არ იქნება შესწავლილი და მომარჩვებულნი.

ქართული ვერსიის გადმომღები უდავოდ მცოდნეა სპარსული ენისა. არის შემთხვევები, როცა მას ორიგინალიდან გადმოაქვს სპარსულ-არაბული სიტყვები, მაგრამ მათ და აგრეთვე საკუთარ სახელთა ეპითეტებსაც კი აქა-იქ აქართულებს და, მაშასადამე, მკითხველისათვის უფრო გასაგებს ხდის.

ასე, მაგალითად, ქართულ ტექსტში იკითხება: ა) „სია ქუ მთას უწოდებენ, რომელიც ითარგმანების შავი მთა“ (10<sup>ა</sup>).

აქ გადმომღები თვითონ განმარტავს სპარსული სიტყვების მნიშვნელობას და სხვა შემთხვევაშიც იყენებს მას: „წავიდნენ და შავი მთის სიახლოვეს მივიდნენ“ (10<sup>ბ</sup>).

ბ) „ჯიმშიტ ხე[ლ]მწიფის თილისმით გაკეთებულნი ზარნი ყალა“ (19<sup>ა</sup>). „ზარნი ყალა“ გადმომღებულთა სიტყვებისაგან „ყალაიე ზარრინ“, რაც ოქროს ციხეს ნიშნავს. ქართული ტექსტიც სხვა შემთხვევაში სწორედ ასევე თარგმნის ამ სიტყვებს: „იმ მთის წვერზედ ერთი მშვენიერი ციხე გაეკეთებინათ და იმ ციხის კედელი სრულებით ოქროს აგურით იყო ნაშენები“ (19<sup>ბ</sup>).

ტექსტის გადმომღებს რომ არ ესმოდეს სიტყვის „ყალას“ ან „ზარ“-ის მნიშვნელობა, მაშინ იტყოდა: ერთი მშვენიერი ყალა გაეკეთებინათ და იმ ყალის კედელი სრულებით ზარის აგურით იყო ნაშენებით, მაგრამ იგი, როგორც ვნახეთ, ასე არ იქცევა.

გ) „ძელზედ უნდა ჩამო[გ]კიდლოთო და იმაზედ თირა ბარანი უნდა გიყოთო“ (37<sup>ა</sup>).

„თირა ბარან“ ნიშნავს ისრის წვიმას (თირ—ისარი, ბარან—წვიმა); ე. ი. ისრის წვიმა უნდა გიყოთო, ისრით უნდა დაგზვრიტოთო. სწორედ ასეა გაგებულნი ეს სიტყვებიც: „ძელზედ ჩამოკიდეთ და ისრები დაუშინეთ და ისე დახვრიტეთო“ (37<sup>ბ</sup>).

დ) „ტახტისა ძირსა ერთი ზარ ზამინი გამოჩნდა“ (53<sup>ბ</sup>).

„ზარ ზამინი“ წარმოდგენილია „ზირი ზამინ“-ისაგან. „ზირ“ ნიშნავს ქვეშ; „ზამინ“—მიწას; ზირი ზამინ—ქვეშ მიწისა, მიწის ქვეშ. მაგრამ არის შემთხვევა, როცა ეს ორი სიტყვა იზაფეთის გარეშეც უერთდება ერთმანეთს (ზირ ზამინ), ერთი სიტყვის მნიშვნელობით იხმარება და ნიშნავს სარდაფს, მიწის ქვეშეთს და სხვა. ჩვენს თხზულებაში იგი მიწის ქვეშეთის, ჭურღმულის მნიშვნელობით იხმარება. ტექსტში „ზარზამინის“ ნაცვლად აქა-იქ იკითხება „ჭურღმული“: „სანთელი აანთო, წარდგა და ჭურღმულსა ჩავიდდა“ (56<sup>ა</sup>).

ე) „ერთი კაცი გაგზავნა შაფურ შირ დილთან“ (37<sup>ა</sup>). „შირ დილ“ ნიშნავს ლომგულს (შირ—ლომია, დილ—გული). ქართულში შაფურ შირ დილის ნაცვლად იკითხება აგრეთვე შაფურ ლომგულიც: „შაფურ ლომგული ოცდაათი ათასის მეომრით“ (43<sup>ბ</sup>).

ასევე თარგმნის იგი მეორე საკუთარი სახელის სელის ეპითეტს „ჯანსუზ“-საც. „ჯაჰანსუზ“ ნიშნავს ქვეყნის მწველს, ან ქვეყნის დამწველს. ქართულიც ასე კითხულობს მას აქა-იქ: „შაფურ ლომგული და სელი ჯანსუზ ქვეყნის დამწველი“ (75<sup>ბ</sup>).

სხვა მაგალითების წარმოდგენაც შეიძლება იმის ცხადსაყოფად, რომ ძეგლის გადმომღებს კარგად ესმის მის მიერ გამოყენებული სპარსულ-არა-

ბული სიტყვების მნიშვნელობა, შეგნებულად გადმოაქვს ის ორიგინალიდან და გზადაგზა მათ საბაბლო ქართულ სიტყვებსაც იმარჯვებს.

მთავარი ისაა, რომ ქართულ ტექსტში გამოყენებული სპარსულ-არაბული გამოთქმები და უცხო სიტყვები უმრავლეს შემთხვევაში სპარსული ტექსტის ქართულის შესაბამისად აღგილებზე გვხვდება:

„მაჰა შენი მოჰკალ, ფარდაგში გახვიე, ერთს ლამეს წაიღე, ჯიმშიტ ჯე[ლ]მწიფის ტახტს ქუჭუშ დამარხე. ზოჰაქმა ამ ბერი კაცის სიტყვები იყა-ბულაჲ. (1<sup>ა</sup>).

باید بدرت را بقتل برسانی و ضحاک قبول کرده (4<sup>ა</sup>).

„სია ქუ მთას უწოდებენ, რომელიც ითარგმნების შავი მთა“ (10<sup>ა</sup>).

کوهی است که او را سیاه کوه میگویند (23<sup>ა</sup>).

„ღვიძლთაგან ერთი საზარელი ამოიოხრა და ერთი ნარა გასწიოჲ“ (16<sup>ა</sup>).

بک نعرهٔ الله اکبر از جگر بر کشیده (31<sup>ა</sup>).

„შე ერთი ბერ ზიგანი ვიყავ“ (18<sup>ა</sup>).

من بازرگان بودم (32<sup>ა</sup>).

„წავიდნენ და ზარიყალის ძირში ჩამოხდნენ“ (19<sup>ა</sup>).

بنزدیک قلعهٔ زرین رسیدند (33<sup>ა</sup>).

„ქე[ლ]მწიფის ტახტი რომ ზინდა ფილოზედ იდგა“ (23<sup>ა</sup>).

آن وقت خاقان بر پشت زنده فلی نشسته بود (37<sup>ა</sup>).

„ბაეზანისაკენ გაემართა და წავიდა“ (27<sup>ა</sup>).

راه بیابان را درپیش گرفت و بدر رفت (40<sup>ა</sup>).

„ქელზედ უნდა ჩამო[გ]კიდოთო და იმაზედ თიჩა ბარანი უნდა გიყოთო“ (37<sup>ა</sup>).

میخواهند در برابر لشکر ایشان را تیر باران کنند (45<sup>ა</sup>).

„ზარზამინში ჩავიდა, ნახა ერთი ჯადო“ (46<sup>ა</sup>).

قدم در زیر زمین گذاشته و جادوی را بنظر در آورده (54<sup>ა</sup>).

სხვა მაგალითების წარმოდგენაც შეიძლება იმის ცხადსაყოფად, თუ როგორ ხვდებიან ქართულ-სპარსული ტექსტები ერთმანეთს.

ჩვენს ძეგლში ხშირია ისეთი აღვილები, რომლებიც სპარსული პროზა-ული ვერსიის შესატყვისი აღვილების თითქმის სიტყვასიტყვით თარგმანებს წარმოადგენენ. მაგალითად, სპარსულ პროზაულ ვერსიაში ვკითხულობთ:

پریدخت در گریه شده و بعد از آن گفت که ای جان من امروز سه روز

است که بیرون آمده در پیش من نیامده

ეს ქართულში ასეა გადმოცემული:

„ფერიღუხტმა ტირილი ამოუშუა და უთხრა: „შენ აგერ ოთხი დღე არის, რომ პურობილობისაგან განთავისუფლდი და ახლა მოხვალო““.

<sup>1</sup> H—900, 26<sup>ბ</sup>.

შემდეგ, სპარსულში იკითხება.

ختجر از غلاف در کشیده و خواست که سر او را از قلعه بدن  
جدا کند القصة نقابرا که از چهره خود برداشت و بخنده در آمده  
بخندید و گفت ای شه پاک دین  
بریدخت من دخت خاقان چین

ქართული ამას ასე გადმოცემს: ხანჯალი ამოიღო და თავს ტანიდამ  
განშორებას უღამოდა; რა ფერიღუხტმა ესე ნახა, მაშინვე პირის ნილაბი  
ჩამოიხსნა, და სიყვარულით. შესციინა და უთხრა: „ფალავანო, მე ვარ ჩინეთის  
კელმწიფის ქალი ფერიღუხტ“<sup>1</sup>.

სპარსულ პროზაულ ვერსიაში<sup>2</sup> იკითხება:

نگاه پیاده گردآلودی از راه در رسیده و قدم در بارگاه سام نهاده  
وبر سام سلام کرده و چون درست نظر کرده و عیار پریدخت بنظر در آورده  
بررسیده که از کجا می آیی و چه خبر داری

ეს ადგილი ქართულში ასეა გადმოცემული: „იმეამად ერთი ქვევითი  
კაცი მტერისაგან გასვრილი შემოვიდა და საამ ფალავანს თავი დაუქრა; საამ  
ფალავანმა შეხედა, ნახა, რომ ფერიღუხტის ჰაიარი იყო, იცნა და ჰკითხა:  
„საილამ მოხუალო და ან რა ამბავი იციო“<sup>3</sup>.

მართალია, სპარსულ-ქართული ტექსტიდან აქ წარმოდგენილ ადგილებს  
შორის შეინიშნება მცირე განსხვავებანი (მაგალითად, სპარსული კითხულობს,  
„სამი დღე არის“, ქართულში „სამის“ ნაცვლად „ოთხი“ იკითხება: „ოთხი  
დღე არის“ და სხვა), მაგრამ ეს აიხსნება მხოლოდ და მხოლოდ „შაჰ-ნამეს“  
ამ სპარსულ პროზაულ ვერსიისაგან მცირედად განსხვავებული ტექსტის არ-  
სებობით, რომელიც, უეჭველია, ქართული ვერსიის გადმომღებს შეძლებისა-  
მებრ სიტყვასიტყვით უთარგმნია.

წარმოდგენილი მაგალითებით, ვფიქრობთ, ცხადია, რომ ჩვენი ძეგლის  
ორიგინალი თურქული წარმომობის თხზულებად ვერ ჩაითვლება.

სპარსულად არსებობს „შაჰ-ნამეს“ ასეთი სახის პროზაული ვერსიება.  
სპარსული ლიტერატურის ისტორიამ ჯერ არ იცის ისეთი შემთხვევა, რომ  
ოღესმე „შაჰ-ნამეს“ რომელიმე ვერსია თურქულიდან ყოფილიყოს სპარსულ-  
ლად ნათარგმნი.

ეს გარემოებაც რომ არ იყოს მხედველობაში მისაღები, ჩვენს ძეგლს,  
ისევე, როგორც ამგვარი სახის „შაჰ-ნამეს“ პროზაულ ვერსიას, ახლავს, რო-  
გორც ინტერპოლაცია, „საამ-ნამე“ მთლიანად და „გერშასფ-ნამეს“ ეპიზო-  
დები ნაწილობრივ.

„საამ-ნამე“ და „გერშასფ-ნამე“ კი სპარსული ლიტერატურის ორიგინა-  
ლური ძეგლებია. ასე რომ, ჩვენი ვერსიის ორიგინალის თურქული წარმო-  
მობილობის საკითხი თავისთავად იხსნება და ალ. ბარამიდის აზრით, თი-

<sup>1</sup> H—900, ფ. 27ა — 27ბ .

<sup>2</sup> სპ. მუხ. მუს. ფონდის ხელნაწერი № 462, ფ. 47ა .

<sup>3</sup> H—900, 38ბ .

თქოს ეს თხზულება „ყოველი ნიშნებით თურქულ წარმოშობილობას ამ-  
ელავენებს“<sup>1</sup>, ვერ პოულობს გამართლებას.

ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ „შაჰ-ნამეს“ ასეთი  
სახის ვერსიები სპარსულიდან თურქულ ენაზე არ შეიძლებოდა ყოფილიყო  
გადათარგმნილი. ჩვენი ძველი სპარსულიდან თურქულ ენაზე ნათარგმნ ვერ-  
სიაზე (თუ ასეთი მართლაც არსებობდა ან არსებობს) დამოკიდებული არ ჩანს.

ჩვენს ვერსიაში თურქული სიტყვები რომ მხედველობაში მივიღოთ,  
ისეთიც კი, რომლებიც, უეჭველად, ამ თხზულების ქართულად გადმოთარგმ-  
ნამდეა შემოსული<sup>2</sup>, როგორცაა, მაგალითად, „ელჩი“ და სხვა მისთანანა,  
მცირე რაოდენობითაა გამოყენებული (მათი რიცხვი ოცამდეც არ აღწევს) იმ  
შემთხვევაში, როცა სპარსულ-არაბული სიტყვები დიდი რაოდენობით გვხვდე-  
ბა (მათი საერთო რიცხვი ასს აღემატება) და ამავე დროს ისინი, მეტწი-  
ლად, სპარსული ტექსტის ქართულის შესაძარ ადგილებზეც მოიპოვება.

ქართული ტექსტის ენა სპარსულის წყობის მძლავრ გავლენაშია მოქ-  
ცეული<sup>3</sup>, გარემოება, რაც შეუძლებელი იქნებოდა იმ შემთხვევაში, რომ  
თხზულება თურქულიდან იყოს გადმოღებული.

მთარგმნელი, როგორც ჩანს, გაუწაფავია მთარგმნელობაში. იგი სპარ-  
სული ტექსტის სიტყვასიტყვით გადმოღებას ცდილობს. სპარსული სიტყვების  
სანაცვლო ქართულ სიტყვებს ხშირად ადგილს არ უცვლის, არ გადასვამს,  
ტოვებს მათ სპარსულ წინადადებებში წარმოდგენილ სპარსული სიტყვების  
ადგილებზე და სწორედ ამიტომ სპარსული ენის წყობის მიხედვით აგებული  
უხეირო ქართული გამოუღის.

საინტერესო ის გარემოებაა, რომ აღნიშნული თხზულების ერთ (S—2393)  
ხელნაწერში ქართული ასოებით შესრულებული სპარსული ლექსები გვხვდება.  
მთელ ხელნაწერში მხოლოდ ორი (თითო ოთხსტრიქონიანი) ლექსია წარმო-  
დგენილი. ეს ლექსები აქვე ამოვწერეთ:

### პ ი რ ვ ე ლ ი :

უნ ქი ხულრა ნავასი შად ნადიდესთ მანამ,  
უნ ქი პარგიბ ბე მურადი ნარასიდესთ მანამ,  
უნ ქი სათ ჯოურ ქაშიდესთ ზა პარ ზარუ სამი  
ღარ სარი ქმ თუფა დარნა ქაშითეს მანამ<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილი-  
სი, 1940, გვ. 36.

<sup>2</sup> თხზულება კი, როგორც ეს აღნიშნული აქეთ ალ. ბარამიძეს (ნარკვევები, II, 85) და  
კორნელი კეკელიძეს (ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 304), უდვოდ შეთვრამეტე  
საუკუნეშია გადმოთარგმნილი.

<sup>3</sup> ტექსტში, უეჭველია, სპარსულის გავლენითაა ნახმარი ასეთი გამოთქმა—„შეხედა, ნა-  
ხა“: „შეხედა, ნახა, რომ ფერიდუხტის აიარი იყო“ (გვ. 38); აიარი ქართულ ტექსტში წერი-  
ლების მიმტან-მომტანის მნიშვნელობით იხმარება. სპარსულში ამ წინადადებების სანაცვლოდ

იკითხება (47): نظر کردہ عیار پریدخت بنظر در آورده — სპარსული — نظر کردہ  
اور در نظر — გადმოთარგმნილია როგორც „შეხედა, ნახა“.

<sup>4</sup> საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერი S — 2393, გვ. 57.

## მეორე:

უნ ქი ჩუნ ყონჩეი თაია მორდა დარიმ ბალ ბასი.  
დალპაშ ბადაჰ მურადი ნა ვაზიდესთ მანამ,  
უნ ქი დარ რაზიხ ვვაითუ დაჰვიდესთ ბასი,  
ახრი ქარ ბაჰჰაი ნა რასილესთ მანამ<sup>1</sup>.

ჩანს, დროთა ვითარებაში ცალკეული ასოების შეცვლის გამო ზოგი სპარსული სიტყვა გადამხინჯებულა (მაგალითად, „ჰარგიზ“-ის ნაცვლად იკითხება „ჰარგიბ“ და სხვა), მაგრამ მაინც შესაძლებელი ხდება ამ ლექსების საერთო შინაარსის გაგება. ჩვენ პირველს ასე ვკითხულობთ:

آن که خود را نواز شاد ندیدست منم  
آن که هرگز برآمد نرسیدست منم  
آن که صد جور کشیدست زهر زار و سامی  
در سر که تو په در نکشیدست منم

ის, ვისაც ტყბილი ალერსი არ ღირსებია, მე ვარ;  
ის, ვისაც სურვილი არასოდეს არ აღსრულებია, მე ვარ;  
ის, ვისაც მრავალი დამცილება, კენესა და შხამი აუტანია,  
თავზე, ვისაც ხლართი არ გადაშორებია, მე ვარ.

ხოლო მეორეს კი შემდეგნაირად:

آن که چون غنچه طیان مرده دارم باغ بسی  
دلش باد مراد نه وزیدست منم  
آن که در راز حیوة دودیدست بسی  
آخر کار بجای نه رسیدست منم

ის, ვინც ვითა იასამნის დამჰკნარი კოკორი, (რომელიც) ბაღში  
ბევრი გვაქვს, (დამჰკნარა)

და რომლის გულზეც სურვილის ქარს არ დაუქროლავს, მე ვარ.

ის, ვინც ცხოვრების საიდუმლოებაში ბევრი ეწვალა,

ვინც, ბოლოს საქმე ვერ მოიგვარა, მე ვარ.

პირველ ლექსს (უნ ქი ხუდრა) აღნიშნულ ხელნაწერში შემდეგი ადგილი უსწრებს წინ: „რა საამ ფალავანი წავიდა, იარა და ერთს მწვანოვანს ალაგსაც და წყაროსა გარდახდა.“

რა დილა გათენდა, დილის ნიავეა შემობერა. დიახ იამა, და ფერიდუხტ მოავონდა და რამდენიმე სიტყვა სიყვარულის ლექსები წარმოსთქვა“ (გვ. 57).

ხოლო მეორეს (უნ ქი ჩუნ ყონჩეი) კი შემდეგი: „იმეამად ხავარ ხელმწიფის ქალები არამხანის ბალის ოთახში იყვნენ. ამ ქალებმა რა საამის აუზისა პირზედ ჯდომბ შეიტყყეს, აიენის ფანჯრიდამ ყურება დაიწყეს. საამ

<sup>1</sup> საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერი, გვ. 63—64.

ფალავანსა ფერიდუხტის სიყვარული აშლოდა და უცხო სმით იმღეროდა; ამა ლექსსა ამბობდა“ (გვ. 63).

მთარგმნელის წყარო, როგორც ჩანს, ხაზს უსვამდა იმ გარემოებას, რომ საამმა „სიყვარულის ლექსები წარმოსთქვა“, რომ იგი „უცხო სმით იმღეროდა და ლექსსა ამბობდა“.

მთარგმნელს (შეიძლება იმ მიზეზით, რომ მას ლექსის ლექსად გადმოლება არ შეეძლო და ამ შემთხვევაში ლექსის პროზად გადმოლება კი ვერ მოგვეცემა წარმოდგენას საამის მიერ „უცხო სმით შესრულებული სიმღერებისა“ და იმ ლექსების შესახებ, რომელსაც იგი ამბობდა) დედანში არსებული სპარსული ლექსების წარმოდგენა დაუნახავს საჭიროდ.

ჩვენს ვერსიაში ქართული ასოებით შესრულებული სპარსული ლექსების არსებობა, თავის მხრივ, იმის შესახებ მეტყველებს, რომ ქართული ტექსტი, როგორც ამაზე სხვა, უკვე აღნიშნული გარემოებანი მიგვიითითებს, მომდინარეობს სპარსული ტექსტიდან, სპარსული პროზაული ვერსიიდან, რომელშიც, როგორც ეს ხდება ჩვეულებრივ, ლექსები ყოფილა ჩართული.

სპარსულ პროზაულ ვერსიებში ჩართული ლექსების დიდი რაოდენობა მათი შესადარი ლექსითი ვერსიებიდან არ არის გადმოღებული. ამ ლექსების მეტი წილი პროზაული ვერსიების ავტორებს (ლექსითი ვერსიის პროზად გადაკეთებლებს) და სხვადასხვა გადამწერლებს ეკუთვნის.

ქართულ ვერსიაში წარმოდგენილი ლექსები ჩვენ მიერ შესწავლილ სპარსულ წყაროებში არ იკითხება, მაგრამ მათ, უეჭველია, მთარგმნელის წყაროში ექნებოდა ადგილი.

ყოველივე თქმულის შემდეგ ჩვენ სარწმუნოდ მიგვაჩნია H—605—606 ხელნაწერებში წარმოდგენილი ტექსტის ცნობა, რომ ჩვენი ძეგლი „სპარსული მოთხრობის (ე. ი. პროზად დაწერილი ამბის) ქართული თარგმანია“, რაც დასტურდება. ყოველ შემთხვევაში, სპარსულად, „შაჰ-ნამეს“ ლექსითი ვერსიების გვერდით, „შაჰ-ნამეს“ ასეთი სახის წარყვნილი პროზაული ვერსიებიც არსებობენ და მათი შესწავლის ნიადაგზე ირკვევა ჩვენი ძეგლის ლიტერატურული რაობა, მისი საერთო ხასიათი და მიზეზები შაჰნამესეულ ეპიზოდებს შორის „საამ-ნამეს“ ქართული ვერსიის მოთავსებისა.

ჩვენი აზრით, თხზულების ქართულად გადმოძღვებს, რომლის ვინაობა ჭრეჭერობით გაურკვეველია, ხელთ უნდა ჰქონოდა საქ. მუზ. მუს. ფონდის № 462 ხელნაწერის სახით წარმოდგენილი „შაჰ-ნამეს“ პროზაული ვერსიისაგან მცირედად განსხვავებული, შეიძლება აქა-იქ თურქული სიტყვების შემცველი სპარსული ტექსტი.

მთარგმნელს, უდავოდ, არავითარი წარმოდგენა არ ჰქონდა იმის შესახებ, რომ მის მიერ გადმოღებული თხზულების ძირითად ნაწილს „საამ-ნამე“ წარმოადგენდა, ისე, როგორც „შაჰ-ნამეს“ ქართული ლექსითი ვერსიების დამამთავრებელ ხოსრო თურმანიძეს არავითარი წარმოდგენა არ ჰქონდა იმის შესახებ, რომ მის მიერ გადმოთარგმნილი ბარზუს ამბავი „შაჰ-ნამეს“ გამგრძლებელ თხზულების „ბარზუ-ნამეს“ ეპიზოდებს შეიცავდა და არა „შაჰ-ნამეს“ ნაწილს.

ჩვენი თხზულების მთარგმნელი ფიქრობდა, რომ იგი „შაჰ-ნამეს“ თარგმნიდა და ახლა, ვფიქრობთ, გასაგებია, თუ რატომ არ შეიძლება შემთხვევით მოვლენად ჩიითვალოს ის გარემოება, რომ H—900 ხელნაწერით ამ ნაწარმოებს „როსტომიანი“ ეწოდება.

„შაჰ-ნამეს“ ვერსიების ქართულ ენაზე გადმომღებლები ამ სახელწოდებაში („როსტომიანში“) „შაჰ-ნამეს“ გულისხმობდნენ. ისინი, როგორც ამაში ჩვენი ვერსიების საერთო ხასიათის შესწავლა გვარწმუნებს, თარგმნიდნენ ერთმანეთისაგან განსხვავებულ „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებს იმის გამო, რომ ისინი („შაჰ-ნამეს“ ვერსიები) ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ამბებს შეიცავდნენ.

როგორც ვიცი, „შაჰ-ნამეს“ ქართული პროზაული ვერსიები ამბავს „როსტომიანის“ დასაწყისში წარმოდგენილ ამბებამდე გადმოსცემენ.

საყურადღებოა, რომ გვიანდელ ხანაში (XV, XVI, XVII და XVIII საუკუნეებში) წარმოშობილი „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიები სწორედ ამ ნაწილში (ზაალის დაბადებამდე გადმოცემულ ამბებში) არ ეთანხმებიან ერთმანეთს, რაც „მეფეთა წიგნის“ ტექსტებში სხვადასხვა საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებების შერთვით არის გამოწვეული.

ჩვენი აზრით, „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიების ნაირსახეობა იქცა მიზეზად როგორც სხვა, ერთმანეთისაგან განსხვავებული „შაჰ-ნამეს“ ქართულ პროზაული ვერსიების, ისე ამ ვერსიის ქართულად გადმოთარგმნისა.

ჩვენი დასკვნები ასეთია: ა) ქართულად არსებული თხზულება „წიგნი საამ-ფალაენისა“ „შაჰ-ნამეს“ ვერსიას წარმოადგენს. ბ) იგი გადმოთარგმნილია „შაჰ-ნამეს“ სპარსული, პროზაული ჩანართებიანი და ცვლილებაგანაცადი ტექსტიდან. ამიტომ, რომ ქართულ ვერსიაში „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდებს შორის იკითხება „გერშასფ-ნამეს“ ეპიზოდები და ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებლის მთელი თხზულება — „საამ-ნამე“. გ) ქართული ტექსტი თანმიმდევრობით გადმოსცემს „შაჰ-ნამეს“ შესაღარ პროზაულ ვერსიაში მოთხრობილ ეპიზოდებს; აქ აღგილი არა აქვს ღილ შემოკლებებსა და აღგილების გადაკეთება-გადასხვაფერებას.



## საერთო დასკვნები

1. „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებს „შაპ-ნამეს“ სპარსული ჩანართებიანი ტექსტები უდევს საფუძვლად. ასე, მაგალითად, „როსტომიანის“ ის ნაწილი, რომელიც ხოსრო თურმანიძემდე ყოფილა გალექსილი (საბაშვილის ტექსტი), შუალობითა თუ უშუალოდ სპარსული „შაპ-ნამეს“ ისეთ რედაქციას უკავშირდება, რომლის წინა ნაწილში წარმოდგენილ (ზაალის დაბადებისა და მის მომდევნო) ეპიზოდებს „გერშასფ-ნამესა“ და „საამ-ნამეს“ გავლენათა კვალი დასჩენია. ეს გავლენა, რომელიც უმთავრესად მდგომარეობს გერშასფისა და ნარიმანის ხშირ ხსენებაში, საამის საგმირო ამბების გაძლიერებასა და ცალკეული ეპიზოდების (ზაალის გარდაცემის ამბის და სხვა) გადასხვაფერებაში, ქართულ ტექსტშიც ასახულა.

ძიებამ გვიჩვენა, რომ „როსტომიანის“ ტექსტზე საბაშვილის შემდეგ მომუშავე პოეტს — ხოსრო თურმანიძესაც ხელთ „შაპ-ნამეს“ ისეთი ტექსტი ჰქონია, რომელშიც ჩართული ყოფილა ფირდოუსის გამგრძელებლის თხზულება — „ბარზუ-ნამე“, გარემოება, რაც თურმანიძეს მის მიერ გადმოქართულებული ბარზუს ეპიზოდების „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიაში—„როსტომიანში“ ჩართვის შესაძლებლობას აძლევდა.

„შაპ-ნამეს“ სპარსული ლექსითი ვერსიების დიდ ნაწილში „ბარზუ-ნამეს“ ჩართვა არ იწვევს საგრძნობ ცვლილებებს. ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ თურმანიძეს არ შეუტანია ცვლილებები „როსტომიანის“ იმ ეპიზოდებში, რომლებიც „ბარზუ-ნამეს“ ქართული ვერსიის მეზობლობაში იმყოფებიან.

ნათქვამი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ჩვენი „როსტომიანი“, რომელიც „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებს შორის ყველაზე უფრო მხატვრულია და მრავალფეროვანი, მთლიანად ნაწილად სპარსულ ტექსტებზეა დამოკიდებული და, მამასადამე, დაბალი ღირსების შემცველ ძეგლს წარმოადგენს.

მართალია, „როსტომიანის“ დასაწყისი ნაწილების თავისებურებანი და აგრეთვე იმაში ბარზუს ეპიზოდების არსებობა იმის შესახებ მეტყველებენ, რომ ძეგლი სპარსულ ცვლილებათაგანაცადა, ჩანართებიან ტექსტებს უკავშირდება, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მთელი თხზულება ნარევი და ნაკლებსაიმედო. პირიქით. ჩვენი ძეგლის ძირითადი ნაწილი, რომელშიც ძველი ვერსიებიდან ბევრი საყურადღებო მომენტი შემონახულა, თავისი თავისებურებებით საერთო ყურადღების ღირსია და, მამასადამე, სპარსული ვერსიების შესწავლისათვისაც გამოსადეგი.

2. „ზაქიანსაც“ აჩნია ჩანართებიანი ტექსტების კვალი. „შაპ-ნამეს“ ჩანართებიან ტექსტებში გადმოცემულ ზააქ-ჯემშილისა და ზააქ-აბთინის ბრძოლების ანარეკლს მამუკა მდივნის „ზაქიანშიც“ უჩენია თავი.

3. „უთრუთიან-საამიანის“ ლექსითი ვერსია უშუალოდ სპარსულ წყაროს არ უკავშირდება. იგი ამავე სათაურით არსებული პროზაული ტექსტის გალექსევას წარმოადგენს.

4. „ფრიდონიანი“, მიუხედავად იმისა, რომ იგი პროზით ვერსიებს შორის ყველაზე უფრო ახლოს დგას სპარსული „შაჰ-ნამეს“ შედარებით სანდო ტექსტებთან, ჩანართებიანია და საკმაოდ სახეშეცვლილი. მკირე ჩანართების გარდა, „ფრიდონიანში“ იკითხება ისეთი ამბები (წარმოდგენილი თავებში: ა) აქა სალიმისაგან სმენა და თურის მოკვლა და ლაშქართა ამოწყვეტა, ბ) აქა ომი ნარიმანის შვილის საამისა და ჯუნდა დევისა, გ) აქა ომი საამისა და შადიდისა და დ) აქა გორასპისა და ბაქჯარ დევისა ომი), რომლებიც სრულიად უცნობია ფირდოუსის თხზულებისათვის.

„ფრიდონიანის“ სპარსულ წყაროში არსებულა ჩანართები და ამ ჩანართებით გამოწვეული ცვლილებები ქართულ ვერსიაშიც ასახულა.

5. „უთრუთიან-საამიანის“ (პროზაული ვერსია) რთულ მოვლენას წარმოადგენს „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში შემავალ თხზულებებთან შედარებით. იგი იმდენადაა დაშორებული ფირდოუსის ქმნილებას, ისეა შეცვლილი და გადასხვაფერებული „შაჰ-ნამეს“ ძირითადი ეპიზოდები, რომ მკვლევრები ამ თხზულებაში ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებლის ნაწარმოებს უფრო ხედავენ, ვიდრე „შაჰ-ნამეს“ რომელიმე ვერსიას.

სპარსული წყაროების („შაჰ-ნამეს“ ინტერპოლირებული როგორც ლექსით, ისე პროზითი ვერსიების და აგრეთვე ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების) შესწავლა ცხადყოფს, რომ „უთრუთიან-საამიანის“ სახით ჩვენ გვაქვს „შაჰ-ნამეს“ წინა ნაწილის (დასაწყისიდან ზაალის გარდაგდებამდე გადმოცემული ამბების) ისეთი ვერსია, რომელსაც დროდადრო ერთოდა როგორც დამოუკიდებლად შემუშავებული ცალკეული ჩანართები, ისე ეპიზოდები „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებებიდან, რამაც გამოიწვია მთელი ამ ნაწილის შეცვლა-გადასხვაფერება იმ სახით, რა სახითაცაა იგი შემოსული ქართულ ლიტერატურაში.

„შაჰ-ნამეს“ ძირითადი ეპიზოდების გვერდით „უთრუთიან-საამიანში“ აღმოჩნდნენ ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების — „გერშასფ-ნამეს“ (ნარიმანის ბრძოლა და სიყვდილი), „საამ-ნამეს“ (საამისაგან ვეშაპის მოკვლა) ეპიზოდები და აგრეთვე ცალკეული ჩანართები („ზააქ-ჯემ-შიდის“ ომი და სხვა), მოქცეულნი „შაჰ-ნამეს“ ინტერპოლირებულ ტექსტებში.

ძიებამ გაარკვია, რომ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებებიდან მომდინარე ის ეპიზოდები, რომლებიც „უთრუთიან-საამიანში“ გვხვდებიან, უფრო ახლოს დგანან „შაჰ-ნამეს“ ჩანართებიან ტექსტებში გაერთიანებულ ამავე სახის ეპიზოდებთან, ვიდრე მათ პირვანდელ წყაროებთან.

„უთრუთიან-საამიანის“, მართალია, „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებლის თხზულებად გარდაქცევის გზაზეა შემდგარი, მაგრამ ასეთად იგი მაინც არ შეიძლება ჩაითვალოს.

6. „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში შემოგვაქვს ჩვენ „წიგნი საამ ფალავანისა“. ეს თხზულება ქართულად ითარგმნა არა როგორც მიმბაძველ-გამგრძელებლის ნაწარმოები, არამედ როგორც „შაჰ-ნამე“.

მიმბაძველ-გამგრძელებლის ნაწარმოები — „საამ-ნამე“ ამ თხზულებაში ჩართულია „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდებს შორის ისევე, როგორც ამას ადგილი აქვს „შაჰ-ნამეს“ იმ პროზაულ ვერსიაში, რომელზედაც ჩვენი ძეგლი აღმოჩნდა

დამოკიდებული. თხზულებაში „საამ-ნამესა“ და „შაპ-ნამეს“ ცვლილებაგანა-ცად ეპიზოდების გვერდით შეინიშნება „გერშასფ-ნამეს“ ეპიზოდები (როგორცაა, მაგალითად, ჯიმშიტის ქაბულის ქვეყანაში გარდასხვეწა, გარსაშობის მიერ სპილოს მოკლა) და სხვა სახის ჩანართები.

ძიებამ გვიჩვენა, რომ „შაპ-ნამეს“ იმ სპარსულ ვერსიებს, რომელთაც ქართული უკავშირდება, ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების გავლენა განუცდიათ, სულ ერთია, ეს გავლენა ვლინდებოდა მიმბაძველთა ნაწარმოებების, მათი ცალკეული ეპიზოდების „შაპ-ნამეს“ ტექსტებთან შეერთებაში თუ „შაპ-ნამესში“ წარმოდგენილი ამა თუ იმ ამბის შეცვლა-გადასხვაფერებაში.

ქართულ ვერსიებში ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებებიდან „საამ-ნამეს“ (გვიანდელი ვერსია) სრული სახითაა წარმოდგენილი („საამ ფალავნის წიგნში“), საკმაოდ დიდი ნაწილი იკითხება აგრეთვე „ბარზუ-ნამესი“ („როსტომიანში“), ხოლო „გერშასფ-ნამედან“ ცალკეულ ეპიზოდებს ვხვდებით („უთრუთიან საამიანში“, „საამ ფალავნის წიგნში“ და სხვა).

ჩანს, ქართული ვერსიების სპარსულ წყაროებზე მძლავრი გავლენა მოუხდენია მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებებიდან — „გერშასფ-ნამეს“, „ბარზუ-ნამესა“ და „საამ-ნამეს“; ქართულ ვერსიებშიც ასახულა ამ თხზულებათა გავლენის კვალი.

ჩანართების თვალსაზრისით „შაპ-ნამეს“ ქართული პროზითი ვერსიები უფრო მრავალფეროვან სურათს იძლევა, ვიდრე ლექსითი ვერსიები („როსტომიანი“ და „ზააქიანი“).

7. „შაპ-ნამეს“ მიბაძვით შექმნილი თხზულებები, მათი ცალკეული ეპიზოდები და სხვა სახის ჩანართები, რომლებიც „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში გვხვდება, ქართულ ლიტერატურაში დამოუკიდებლად შეთხზულნი და „შაპ-ნამეს“ ვერსიებთან შემდეგ შეერთებულნი კი არ არიან, არამედ ისინი სათანადო სპარსულ წყაროების გზით „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებთან ერთად არიან წარმოშობილნი და, ამრიგად, ჩვენი ვერსიების ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენენ.

8. „შაპ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებში სხვადასხვა ნაწარმოების (როგორც მთლიანი, ისე ნაწილობრივი სახით) შეერთებამ დიდი როლი შეასრულა პოემის საერთო სახის შეცვლა-გადასხვაფერების საქმეში. „შაპ-ნამეს“ სპარსული ვერსიები ნაირია. ქართულ ლიტერატურაში შემოჭრილა სპარსულ ნიადაგზე გარდაქმნილი „შაპ-ნამეს“ სხვადასხვა ვერსია. „შაპ-ნამეს“ სპარსული ვერსიების ნაირობა ქართულ ვერსიებშიც აისახა.

9. ქართული ლექსითი ვერსიები („როსტომიანი“, „ზააქიანი“) იმდენად არიან გაქართულებულნი, იმდენად არიან გადასხვაფერებულნი და, ამრიგად, დაშორებულნი სპარსულ წყაროებს, რომ ძნელია მათი თარგმანებად ჩათვლა. ამას კი ვერ ვიტყვით პროზითი ვერსიების მიმართ, რომელთაც ნაკლებად ატყვია გაქართულების ხელი და რომლებიც შესაძლარი სპარსული წყაროების თარგმანებს უფრო წარმოადგენენ, ვიდრე გადმოკეთებას.

ქართულ ნიადაგზე მომხდარი ცვლილებანი (როგორცაა, მაგალითად, აქა-იქ პოეტური სახეების შეცვლა-გადასხვაფერება, ცალკეული ეპიზოდების შეკუმშვა-გაფართოება და სხვა მისთანანი) როდი იწვევენ ჩვენი ვერსიების

გარდაქმნას იმდენად, რომ კვლევა-ძიებით შეუძლებელი იყოს ამ ცვლილებათა გამომწვევი მიზეზების გათვალისწინება და ქართულ ვერსიებში გაერთიანებული ძეგლების ლიტერატურული რაობის გამოცნობა.

10. ქართულ ვერსიებში თურქული სიტყვების არსებობა ვერ ადასტურებს ქართულის თურქულ ვერსიებთან დამოკიდებულებას, მათთან კავშირს. ქართული ვერსიები სპარსულიდან მომდინარეა. მათ სპარსული „შაჰ-ნამეს“ სხვადასხვა ვერსია უღვეს საფუძვლად.

## 1. უთრუთიან-საამიანი

(ლექსითი ვერსია)

შრომის ძირითად ნაწილში „უთრუთიან-საამიანის“ ლექსითი ვერსიის შესახებ მცირე ცნობებს ვიძლევი. ეს იმითაა გამოწვეული, რომ აღნიშნული თხზულების ერთადერთი წყარო (პროზაული ვერსია) ჩვენამდეა მოღწეული. ცხადია, ქართული ვერსიების სპარსული წყაროების კვლევა-ძიებისას პროზაულ ვერსიას მივეცი უპირატესობა და ის განვიხილეთ. ახლა გვსურს მკითხველს ზოგიერთი დამატებითი ცნობა მივაწოდოთ ამ ნაწარმოების ლექსითი ვერსიის შესახებაც.

„უთრუთიან-საამიანი“ „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების ნაწილს წარმოადგენს. მისი პირველი ნახევარი შემონახულია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის H—61 და S—4000 ხელნაწერებში; მეორე ნახევარი კი დაბეჭდილია „შაჰ-ნამეს“ ვერსიების პირველ ტომში „საამიანის“ სათაურით (გვ. 39—297).

ხელნაწერი S—4000 აღნიშნული თხზულების რამდენიმე ეპიზოდს შეიცავს. მას აკლია დასაწყისი. შემოწმებით გაირკვა, რომ ის H—61 ხელნაწერიდანაა გადაღებული. ამიტომ ტექსტის დადგენისა და ვარიანტული წაკითხვების ძიებისათვის მას დიდი მნიშვნელობა აღარ ენიჭება. აღნიშნულ ხელნაწერს თუ შეუძლია მკვლევარს რაიმე დახმარება გაუწიოს, გამოიხატება იმაში, რომ ძირითადი ხელნაწერის (H—61) ზოგი ფურცელი აქა-იქ მეტისმეტად დაზიანებულია, რის გამოც ზოგიერთი სიტყვის ამოკითხვა ძნელდება. ასეთ სიტყვათა გარკვეული ნაწილი უვნებლად დაუტავს S—4000 ხელნაწერს.

H—61 ხელნაწერი<sup>1</sup> საკმაოდ დაზიანებულია. დასაწყისში აკლია რამდენიმე თავი, რაც, სამწუხაროდ, აღარსადაა შემონახული. მისი ბოლო ნაწილიც დაკარგულია.

ამრიგად, ხელნაწერს აკლია მეტად საინტერესო ნაწილი, რომელსაც უცილობლად მნიშვნელობა აქვს „შაჰ-ნამეს“ ლექსითი ვერსიების საკითხის ძიებისათვის, კერძოდ, ამ ვერსიებში შემაჯავალი თხზულებების ერთმანეთთან დამოკიდებულების გარკვევისათვის.

ლექსითი ვერსია იწყება უთრუთისა (ეს სახელი თხზულებაში იკითხება აგრეთვე ფორმით „ფაართ“) და თუნდის (დევის სახელია) ომით. პროზაული კი — ქაიომარსის ამბებით.

გვერდებით თუ ვიანგარიშებთ, პროზაში მეთორმეტე გვერდზე იწყება ის ამბავი, რაც ლექსითი ვერსიის პირველ გვერდზეა გადმოცემული. თავდება

<sup>1</sup> მისი აღწერილობა მოცემულია საქ. სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობაში, ტ. I.

ის ნარიმანისა და არმან დევის ომით. ეს თავი (აქა ნარიმანისა და არმან დევისა ომი) დასრულებული არაა. ლექსი წყდება არმან დევისა და ნარიმანის შესვენებით.

პროზა, რა თქმა უნდა, აგრძელებს ამბავს. შემდეგ გადმოცემულია ნარიმანისაგან არმან დევის სიკვდილი, დიდი ომი დევთა და ფრიდონის ლაშქართა, ნარიმანისა და მაზანდარელი თეთრი დევის რკენა, ომი ფრიდონსა და დევთა შორის.

ამის შემდეგ მოთხრობილია ფრიდონის წინაშე მოჩივართა მოსვლა იმის თაობაზე, რომ ზაქის ძმა თამაზ ალა-ყალას „უქუდგომილა და იქილამა ამოუწყვეტია თემი და ქვეყანა, კაცსა მოაწყვდევს თუ დიაცსა, არა რომელსა გაუშვებს ცოცხალს ზაქის სისხლისათვის“ (ხელნაწერი H — 921, ფ. 379<sup>ა</sup>).

აქედან უკვე ლექსია შემონახული (იხ. ვერსიები, I, გვ. 114).

ლექსით ვერსიას ისევე, როგორც მის პროზაულ წყაროს, პირობით „უთრუთიანი-საამიანი“ ეწოდებოდა. ლექსითი ვერსიის წინა ნაწილს კი, თუ ის მართლაც ცალკე ყოფილა გავრცელებული, როგორც ჩანს, „უთრუთიანი“ უნდა რქმეოდა.

ამ მხრივ საინტერესოა ხელნაწერის 65-ე გვერდზე არსებული მინაწერი: „აქა დედა, ასრე იყო, რომ თეიმურაზ კელმწიფის არც სიკვდილი ეწერა და არც როგორცა-ღა მოხდა მისი საქმე, ამბავად არავის დაუწერია. მე, რაც ანბავად იყო, გავლექსე; რომ არა დამიკლია რა. ჟერეთ ამის მეტად არ მენახა უთრუთიანი“.

მინაწერი სხვა ხელითაა, მაგრამ ის აღდგენილი უნდა იყოს. თვით ტექსტში შემდეგი იკითხება:

ეს ამბავად იყო ნათქვამი, რაც ლექსად დამიწერია,  
რა იქნა აწ თ[ა] იმურაზ, ტახტისა შესაფერია;

მოკვდა თუ დარჩა, რა უყო, ვის ამბავად დაუწერია,  
ამისთვის დიად მიგმია, მართლად შევიქენ მტერია.

ჯიმშედ თქვა, მაგრამ რა უყო იგ თაიმურაზ მჯლომელი,  
ვინც ნახავს კაცი, რაა იტყვის, ნეტარ შემედარა რომელი,  
მე უბრალო ვარ, იყენით ამბვის მწერლისა მგომბელი!  
რაც ამბავად იყო, გავლექსე, მიფიცავს ყოვლის მყრობელი.

დედამ ეს მოთხრა, რაცა ვთქვი, ზემოთაც დამიწერია,  
წაუდევ მათსა შარასა, ტყუილი ვით გამერია!

ჯიმშედ ემზადვის საომრად, მისნი თვადნი ბევრია.

გათენდა, ნალარასა ჰკრეს, მოეცა კმელთა ფერია (გვ. 66).

ამ სტრიქონებით გააღლექსავი უსაყვედურებს პროზაული ვერსიის ავტორს თაიმურაზის ამბის ნაკლულად გადმოცემისათვის. პროზაული მინაწერის ეს ლექსითი ვარიანტი, შესაძლებელია, გააღლექსავს ეკუთვნოდეს და არა სხვა ვინმეს.

ამჟამად ჩვენთვის ისაა საყურადღებო, რომ ლექსითი ვერსიის დედანს „უთრუთიანი“ ეწოდებოდა. მაგრამ ის პროზა, რომელსაც ლექსავდა პოეტი, ხომ მხოლოდ გმირი უთრუთის ამბების შემცველი არ იქნებოდა? მაშინ ტექსტი ნაკლული უნდა ყოფილიყო და, მაშასადამე, თხრობაც დაუმთავრებელი.

ასეთ შემთხვევაში გააღლექსავი, უეჭველია, სადმე აღნიშნავდა ამის შესახებაც, თუკი მან პროზის ავტორს თაიმურაზის ამბის დაუსრულებლობაზე მიუთითა.

შეუძლებელი არც ის არის, რომ „უთრუთიან-საამიანის“ მთელ პროზაულ ვერსიას „უთრუთიანი“ წოდებოდა. აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ქართულად შემუშავებულ „შაჰ-ნამეს“ ამა თუ იმ ვერსიას, ამა თუ იმ გმირის შესახები ეპიზოდები ეყოფოდნენ, მათთვის შესაფერ დასათაურებებს ლებულობდნენ და ხელნაწერების სახით ვრცელდებოდნენ.

ჩვენს მუზეუმებსა და წიგნსაცავებში ხშირია შემთხვევა „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიებისაგან გამოყოფილი ასეთი ნაწილების ხელნაწერების სახით არსებობისა. თვით ამ თხზულების ლექსით ვერსიას, რომელსაც „უთრუთიან-საამიანის“ ვწოდებთ, ცალკე გამოყოფია ერაჯის შესახები ამბავი, რომელიც ჩვენში „ერაჯიანის“ სახელით ყოფილა თურმე ცნობილი<sup>1</sup>.

შეუძლებელი, ცხადია, არც ის იქნებოდა, რომ „უთრუთიან-საამიანის“ ლექსით ვერსიას ცალკე გამოყოფოდა უთრუთის ამბავი და ის „უთრუთიანის“ სახელწოდებით ყოფილიყო გავრცელებული.

ლექსის პროზასთან შედარება გვარწმუნებს, რომ მელექსე მთელი თავისი შესაძლებლობით ცდილობს პროზაში მოთხრობილ ამბავს გაჰყვეს, დაიცვას, სადაც ეს მოსახერხებელია, წვრილმანებიც კი.

ნათქვამის ცხადსაყოფად ერთმანეთს შევადაროთ პროზაული და ლექსითი ვერსიის ადგილები. პროზაში (ხელნაწერი S—1594) იკითხება:

„ჩემსა ჭანგსა და გურძსა ვერა დაურჩები და სულთაგან დაიცლები, შავი მიწა წითლისა ვარდისა [ფერად] შევლებო!“.

დევისაგან რა ესე საუბარი გაიგონა, უთრუთ სახელი ღთისა ახსენა; შეუზახნა, ვითა: „ავისა თესლისა ნერგო!“

ამაშიგან მოუხდა თუნდი დევი, შეიმაღლა მძიმე გურძი, და უთრუთ ფარი თავსა დაიდვა, და დაჰკრა თუნდი დევმან და ფარი თავსა დააღწა. მერმე წელთა შეუვარდა; შეიჭიდნეს. არც ერთს უნდა გაშველება. დიდხანს არკინეს, გაილაჭნეს, მისცივოდათ მათ სარტყლებს თხრეშა-ფრეწა. მიწა თრთოდა ძგერისაგან“.

ამის შესადარად ადგილას ლექსით ვერსიაში შემდეგს ვკითხულობთ:

სულთაგან დაგელი, გიჯობდა, არამც ეშობე დედასა,

მიწა შედებო სისხლითა, დეამზობ შენსა ბედასა;

ვატირებ შენსა მშობელსა, ტანი ძმასა და მდედასა,

ადრე მიგწიო მამასა, ლახტით დაგიმსხვრევე ქედასა!

უთრუთ ესე გაიგონა გრძნეულისა დევისაგან,

შეუზახა: „მყრალო დევი, რას კარგს ელი ბედისაგან?“

დევმან ლახტი შეუმაღლა, შორე იყო თნევისაგან,

ფათრათ ფარი თავს დაირქო, წაიჭევიის მხნე რისაგან!

ლახტი დაკრა ფალავანსა, ფარი თავსა დააღწა,

მერმე ხელად შეიჭიდნეს, არც ერთს უნდა გარდახეწა.

გაილაჭნეს, მისცივოდა მათ სარტყლებსა თხრეშა, ფრეწა,

მიწა თრთოდა ძგერისაგან, ყოვლთა ჰქონდა ღმერთსა ხეწა (გვ. 1).

როგორც ხედავთ, ლექსში უკლებადაა გადმოცემული პროზით მოთხრობილი ამბავი.

შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ ლექსითი ვერსიის აქ წარმოდგენილი ნაწყვეტი ზოგ შემთხვევაში პროზითი ვერსიის H—921 ხელნაწერში დაცულ

<sup>1</sup> შავალითად, საქართველოს ცენტრ. არქივში (ფონდი: 233 (8), № 464) დაცულია „ერაჯიანის“ ხელნაწერი.

წაკითხვებს უფრო მიჰყვება, ვიდრე S—1594 ხელნაწერიდან ზემოწარმოდგენილ სათანადო ადგილებს.

ასე, მაგალითად, H—921 ხელნაწერში დაცული წინადადებანი „სულთაგან დაბელი, გიჯობდა დედას არამც ეშობე, ამა წამსა შავი მიწა შენითა სისხლითა შევლებო...“

რა ესე საუბარი გაიგონა უთრუთ გრძნეულისა დევისაგან, შეუზახნა: „მყარლო დევი, რას კარგს ელი ბედისაგან?“

„დეემან ლახტი შეიმაღლა“ (ფ. 11<sup>ა</sup>) და სხვ. უცვლელადაა ლექსში განმეორებული.

აქედან ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ პოეტს ხელთა აქვს აღნიშნული თხზულების ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერთაგან რამდენიმედ განსხვავებული ტექსტი, რომელსაც ის ზედმიწევნითი სიახლოვით იმეორებს<sup>1</sup>, სიტყვა-სიტყვით მისდევს პროზაულ თხრობას და ზოგჯერ, სრულიად უცვლელად იცავს მთელ წინადადებებს<sup>2</sup>.

ამასთან პოეტი, სადაც ეს მისთვის მოსახერხებელია, პროზაული ვერსიის ლექსიკურ მარაგსაც ინარჩუნებს, თუმცა შეინიშნება შემთხვევები ლექსში პროზაული ტექსტისათვის სრულიად უცნობი სიტყვების შემოტანისა.

მაგალითად, პროზაში ვკითხულობთ: „ფოლად დევსა ყველა მოახსენა. უამბო: უთრუთ ფალავანი ენახე გამწყარალი, ვით ლომი კანჯრის ჯოგზედა“ (ფ. 12<sup>ბ</sup>).

ლექსში ამის სანაცვლოდ გვხვდება:

ფოლად დევს ყველა უამბო, მათი ზავთი და ძალია (გვ. 5).

ზავთი სხვათა ენაა, ბაქი ჰქვიანო — გვასწავლის დიდი ქართველი ლექსიკოგრაფი სულხან-საბა ორბელიანი.

ეს სიტყვა უცნობია არა მარტო „უთრუთიან-საამიანის“ პროზითი ვერსიისათვის, არამედ „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში შემავალ იმ თხზულებებისათვისაც, რომლებიც უკვე გამოქვეყნებულია.

საბას არა აქვს აღნიშნული, თუ რომელია ის სხვათა ენა, საიდანაც ეს სიტყვა ჩვენს ძეგლებში დამკვიდრებულა.

სიტყვა „ზავთ“ (زاف) ანუ „უავთ“ (واف) გვხვდება სპარსულში და ნიშნავს საესეს, სრულს, მსხვილს, სქელს, მაგარს, მყარს, ურყევს, უდრეკს, ღონიერს, გამძლეს და სხვ.

ჩვენს ტექსტში ის უფრო ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით იხმარება, ვიდრე საბას განმარტებით. მაგალითად, ტაეპში — „ფოლად დევს ყველა უამბო, მათი ზავთი და ძალია“ — საეჭვოა, რომ „ზავთი“ ბაქს ნიშნავდეს და არა გამძლეობას, უდრეკობას, ღონეს და სხვ.

ამის მსგავსი მაგალითები კიდევ დაიძებნება.

თხზულება რუსთაველური ლექსის ზომითაა დაწერილი. პოეტი ხშირად დაბალი შაირიდან მაღალზე გადადის და, პირიქით. ამ ცვალებადობაში არავითარი კანონზომიერება არ შეინიშნება. ამ შემთხვევაში მას ამბის შინაარსი,

<sup>1</sup> აღ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, 82.

<sup>2</sup> კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი' 1952, 240.



მასალა კი არ განსაზღვრავს, არამედ საკუთარი ნება-სურვილი. ამ მხრივ ის კარგად ჰბაძავს „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებზე მომუშავე მის წინამორბედ პოეტებს (საბაშვილსა და სხვებს).

მელექსეს ომონიმების შემცველი სტროფებიც (ზოგჯერ იტყვიან მაჯამურიო) შეუთხზავს. მთელ ტექსტში ოცი ასეთი სტროფია. მათში რითმებად შემდეგი სიტყვებია გამოყენებული: ემართა, სადარე, დალალა, მოსატანად, ისე რა, ესერა, შენითა, დაეცადა, მიეცა, ეგორად, ასერა, ერია, მართია, არე-მარე, ეცადა, მისადარი, გააგორა.

აქ სულ ჩვიდმეტი სარიტმო სიტყვაა დასახელებული და არა ოცი. ამის მიზეზი ისაა, რომ ზოგიერთი სიტყვა, მაგალითად „სადარე“ ორში, ხოლო „ეცადა“ სამ სტროფშია რითმად გამოყენებული, გარემოება, რამაც სტროფებთან შედარებით რითმათა ერთეულების რაოდენობა შეამცირა.

მოგვაქვს ომონიმური რითმების შემცველი სტროფის ნიმუში:

აწე წავიდეთ, მოკვდების. ვიცი, ხელითა შენითა,  
მას ხელმწიფობა წაუღოთ, შენგან იგ არის შენითა!  
დიდი ქალაქი, მდიდარი, ყოვლითურთ არის შენითა,  
მიუხდეთ რაზმდაწყობილი, რხმლისა და ლახტის შენითა (გვ. 122).

ამ სტროფში სარიტმო სიტყვა „შენითა“ ოთხივეჯერ სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება.

პირველ სტრიქონში „ხელითა შენითა“ ნიშნავს — შენი ხელით; მეორე სტრიქონში „შენგან იგი არის შენითა“ ნიშნავს — შენგან ის არის შეშინებული; მესამე სტრიქონში „ყოვლითურთ არის შენითა“ ნიშნავს — ყველაფრით არის აშენებული, შემკობილი, დამშვენებული. მეოთხე სტრიქონში „რხმლისა და ლახტის შენითა“ ნიშნავს — რხმლისა და ლახტის დაშენით.

არის ომონიმების რითმებად გამოყენების რთული შემთხვევებიც.

მელექსე, ისევე, როგორც „შაჰ-ნამეს“ ლექსით ვერსიებზე მომუშავე სხვა პოეტები, რუსთაველს ჰბაძავს. მის მიერ გალექსილ თხზულებაში უცვლელად შესულა რუსთაველის ცალკეული გამოთქმები.

აქვე წარმოვადგინოთ ამის დამადასტურებელი მაგალითები:

რუსთაველი:

კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი.

„უთრუთიან-საამიანის“ გამლექსავეი:

უიმისოდ არ ვარგიყოს, ვინცა იყოს კაცი ვარგი.

რუსთაველი:

შავი ტხენი სადავითა ჰყვა ლომსა და ვითა გმირსა.

„უთრუთიან-საამიანის“ გამლექსავეი:

გამოგზავნა, შე[ე]ბიო მას ლომსა და ვითა გმირსა.

რუსთაველი:

კაცი კაცსა შემოსტყორცა, როსტან ავად ივაგლახნა.

„უთრუთიან-საამიანის“ გამლექსავეი:

კაცი კაცსა შემოსტყორცა, ფალავანი ხოცდა მითა.

მელექსე, როგორც ხედავთ, უცვლელად იმეორებს რუსთაველის გამოთქმებს „კაცი ვარგი“, „ლომსა და ვითა გმირსა“, „კაცი კაცსა შემოსტყორცა“ და სხვ.

საერთოდ მისი ლექსები აღორძინების პერიოდში მომუშავე პოეტების შემოქმედებითი წონით განისაზღვრება. საშუალო პოეტური ძალით დამუშავებული სტროფების გვერდით გაუმართავი, რიტმდარღვეული და ოღორჩოლორადგილებიც მოიპოვება.

ტექსტში ადგილი აქვს არალიტერატურული ფორმების გამოყენებას, როგორცაა, მაგალითად, „ვეიდოლა“, „ტრიალობს“, „ამდონი“, „გამჭავრდა“ და სხვა მისთანანი.

საინტერესოა, რომ ტექსტში ყე ნაწილაკიცაა გამოყენებული. (ყაფის მთა გვაქვს ყე მამულად. თქვენთვის ისიცა შავია, გვ. 5).

საყურადღებოა აგრეთვე, რომ როგორც პროზაულ, ისე ლექსით ტექსტში სიტყვის „ჯამუშის“ პარალელურ ფორმად „დამუში“ გვხვდება.

ზოგი სიტყვა ტექსტში წარყვნილა, გადასხვაფერებულა. ასე, მაგალითად, დემავენდის მთის ნაცვლად ზოგჯერ „ამონის მთა“ იკითხება და ციხესიმაგრის „აღა-ყალას“ ნაცვლად „აღა-ლაყა“.

„უთრუთიან-საამიანის“ ლექსითი ვერსია მნიშვნელოვან ადგილს იკერს „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში. კერძოდ, მისი წინა ნაწილი წარმოადგენს ზაქის ამბის თავისებურ ვერსიას. წარმოშობის თვალსაზრისითის შეიძლება ყველა იმ ამბავზე ძველი იყოს, რომელნიც ფირდოუსის „შაპ-ნამეში“ მოთხრობილი.

„შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებზე მომუშავე მეცნიერთათვის გარკვეული იყო ის გარემოება, რომ პირველ ტომში დაბეჭდილი ტექსტი, რომელიც „საამიანადაა“ დასათაურებული, ბარძიმ ვაჩნაძემ გალექსა.

ძიება წარმოებდა „უთრუთიან-საამიანის“ პირველი ნაწილის გამლექსავის ვინაობის გასარკვევად. დღეს ეს საკითხი შესწავლილია და არავის მიაჩნია სადავოდ, რომ აღნიშნული თხზულების პირველი ნაწილიც, რომელიც ყოველმხრივ შემდეგ ნაწილებს უკავშირდება, XVII საუკუნის მოღვაწეს ბარძიმ ვაჩნაძეს ეკუთვნის.

პოეტი უშუალოდ სპარსული წყაროებით არ სარგებლობდა. იგი ლექსავდა პროზაულ ტექსტს.

## 2. ბაჰმან-ნამეს ქართული ვერსიის სპარსულ წყაროებთან დამოკიდებულების საკითხები

„ბაჰმან-ნამე“ ფირდოუსის პოემის „შაპ-ნამეს“ გამგრძელების ნაწარმოებია ამ თხზულებაში გადმოცემულია ისფენდიარის შვილის ბაჰმანის ბრძოლა სისთანელი გმირების—როსტომის გვარის წარმომადგენლების—ზაალის, ფარემორზის, ბანუგიშასფის, ზარბანუს, ბარზინისა და სხვა ფალავნების წინააღმდეგ, რაც საბოლოოდ მინც ბაჰმანის დამარცხებით თავდება.

ფირდოუსის „შაპ-ნამეში“ ბაჰმანის მეფობის ეპიზოდი შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი: გოშთასფის გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე ადის ბაჰმანი — შვილი ისფენდიარისა. იგი შეეკრებს დიდებულებს, რომელთაც აცნობებს საჭურთარი გულის განზრახვას—მისი მამის (ისფენდიარის) მკვლელის—როსტომის გვარის წარმომადგენლებზე შურისძიების შესახებ. დიდებულები მეფეს უცხადებენ თანხმობას, რის შემდეგაც ბაჰმანი დიდძალი ლაშქრით დაიძვრის

სისტანისაკენ, სადაც როსტომის შთამომავალი ცხოვრობენ. ბაჰმანი დაატყვევებს ზაალს და მთელ კუთხეს ააოხრებს. ბაჰმანის წინააღმდეგ საბრძოლველად მიემართება ფარემორზი, შვილი როსტომისა. სამი დღის შეუპოვარი ბრძოლის შემდეგ მარცხდება ფარემორზის ლაშქარი, თვით ფარემორზი კი ტყვედ ჩაუვარდება ხელში ბაჰმანს, რომელიც ბრძანებს მის ჩამოკიდებასა და ისრით დახვრეტას, რაც სისრულეში იქნება მოყვანილი. შემდეგ ამისა, ბაჰმანი, მისი გულის მესაიდუმლისა და დამრიგებლის ფაშოთანის რჩევით, ათავისუფლებს ზაალს ტყვეობიდან, გაიყვანს ლაშქარს სისტანიდან, მიდის ირანში, შეუდგება ქვეყნის მართვა-გამგეობას და მოწყალეობის გაცემას. სიცოცხლის უკანასკნელ დღეებში ბაჰმანი შეყრის დიდებულებს და მათი თანდასწრებით სამეფო ტახტს ჩააბარებს მის ქალს ჰუმეის<sup>1</sup>.

„შაჰ-ნამეში“ გადმოცემულ ამ ეპიზოდის გამგრძელებელს, უკეთ რომ ვთქვათ, მის გადამკეთებელს—„ბაჰმან-ნამეს“ ავტორს ფირდოუსის პოემაში მოკლედ წარმოდგენილი ბაჰმანის შესახები ამბავი უფრო გაუფართოებია, მის თხზულებაში გამოუყვანია როსტომის ასულები ბანუგიშასფი და ზარბანუ, ფარემორზის შვილები საამი და ბარზინი, „შაჰ-ნამესათვის“ სრულიად უცნობი გმირებიც და შეუმუშავებია სისტანელი ფალავნების წინააღმდეგ ბაჰმანისა და მისი მომხრეების ბრძოლის მთელი რიგი ახალი ეპიზოდებისა და, ამრიგად, საგმირო-ეპიკური ხასიათის მრავალმხრივ საყურადღებო ნაწარმოები შეუთხზავს.

„ბაჰმან-ნამეს“ ენა ნათელია. მისი ავტორი, ისე როგორც ფირდოუსი, გაურბის არაბული სიტყვების გამოყენებას. აქ მხატვრული შედარებები, მეტაფორები და საერთოდ პოეტური ფერები უმთავრესად შაჰნამესებურია. ავტორს ემარჯვება ბრძოლის სურათების დახატვა, ამბის ცოცხლად გადმოცემა, რის გამოც პოემა შეუნელებელი ინტერესით იკითხება.

უკანასკნელი დროის გამოკვლევებით „ბაჰმან-ნამეს“ ავტორად აღიარებულია XI საუკუნის დასასრულისა და XII საუკუნის დასაწყისი ხანის პოეტი ირანშაჰი (ზოგიერთი წყაროთი: ჰაქიმ ირანშაჰ იბნ აბულხეირ), იგივე ჯემალი მიჰრიჯირდი.

ირანშაჰის თხზულებებიდან ჩვენს დრომდე მხოლოდ „ბაჰმან-ნამეს“ მოუღწევია. იგი პოეტს 1106 წლის მახლობლად შეუთხზავს. ირანშაჰის სხვა ნაწარმოებთა შესახებ არავითარი ცნობები არ მოგვეპოვება. „ბაჰმან-ნამე“ ავტორს მელიქშაჰის ვაჟის მუჰამედისადმი მიუძღვნია; პოემა დაახლოებით 5500 ზეითს შეიცავს<sup>2</sup>.

დანამდვილებით არ ვიცით, თუ ვინაა „ბაჰმან-ნამეს“ ავტორი. საინტერესოა, რომ ლენინგრადის ხელნაწერი<sup>3</sup> ამ პოემის ავტორად იხსენიებს ვინმე პოეტ ჯელალს. ჯელალის ვინაობის გარკვევა კი ჯერჯერობით არ ხერხდება. ზოგი ხელნაწერი „ბაჰმან-ნამეს“ ავტორად ასახელებს XV საუკუნის პოეტს შეიხ აზარის, „საიდუმლოებათა მარგალიტისა“ და სხვა ნაწარმოებ-

<sup>1</sup> Vullers — Landauer, Firdussii, Liber regum; tom. III, Lugduni, 1884, d. 1748—1758.

<sup>2</sup> A History of Iranian Literature by Zabihollah Safa, vol. II, Teheran, 1969, pp. 363—364; Jan Rypka, History of Iranian Literature. Dordrecht—Holland, 1968, p. 163; Гулшани адаб, члди I, Душанбе, 1975, сах. 182.

<sup>3</sup> დატული მაქსიმ გორკის სახელობის სამეცნიერო ბიბლიოთეკაში. მისი აღწერა მოცემული აქვს. М. М. Дьяконов-ს: Рукописи Шах-намэ в ленинградских собраниях, Ленинград, 1934, гл. 97—99.

ბის ავტორს, რომელსაც ინდოეთში ყოფნისას აჰმედ შაჰ ბაჰმანის (1422—1435) სამეფო კარზე, ამ მეფის პატივისცემის ნიშნად, შეუთხოვეს ისტორიული პოემა „ბაჰმან-ნამეს“ სახელწოდებით.

შეიხ აზარის პოემას ფაბულურ-სიუჟეტური თვალსაზრისით არავითარი საერთო არა აქვს ფირდოუსის მიმბაძველის ნაწარმოებთან—„ბაჰმან-ნამესთან“. როგორც ჩანს, პოემის ზოგ გადამწერს, ალბათ, ერთგვარი სათაურის გამო, ერთმანეთში არევიან ორი სხვადასხვა ნაწარმოები და გაცილებით ადრინდელ ხანაში შეთხზული „ბაჰმან-ნამე“ შეიხ აზარისათვის მიუყუთვნებია<sup>1</sup>.

ბაჰმან-ნამე“ გამოცემული არ არის. Rieu-ს ჩვენებით ამ პოემის ერთი ხელნაწერის პროლოგში აღნიშნულია ათი წლის გასვლა მედიქ შაჰის (1072—1092) გარდაცვალებიდან<sup>2</sup>. ზოგი ხელნაწერი იწყება მუჰამედ შაჰის (1105—1118) ქება-დიდებათ<sup>3</sup>. მამასაღამე, თუ ხელნაწერებში წარმოდგენილი ცნობების მიხედვით ვიმსჯელებთ, „ბაჰმან-ნამე“ შეთხზულია 1102—1118 წლებს შორის, XII საუკუნის გარეკარზე და მას, როგორც ადრინდელ ძეგლთაგანს, ფირდოუსის მიმბაძვით შეთხზულ ნაწარმოებების საერთო ხასიათის შესწავლისათვისა და სპარსულ ლიტერატურაში საგმირო-ეპიკური ქანრის განვითარების სხვადასხვა საფეხურის გათვალისწინებისათვის საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

„ბაჰმან-ნამე“ მთლიანად ან ნაწილობრივ, ისე როგორც „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგარკელებელთა სხვა ნაწარმოებები, ხშირად შეერთვის „შაჰ-ნამეს“ ხელნაწერ ტექსტებს და, მამასაღამე, ცვლის ფირდოუსის მიერ შეთხზულ ბაჰმანის ეპიზოდს. მას, „შაჰ-ნამეს“ ტექსტში შეტანისას, გადამწერლები ხშირად აცილებენ ეპიზოდების მთელ რიგს, ცვლიან კიდევ ამა თუ იმ ნაწილში გადმოცემულ ამბავს და, რაც მთავარია, შეაქვთ იმაში მთელი რიგი ადგილები და თავები ისეთი პოემებიდან, რომლებიც ლიტერატურული ხასიათითა და ერთნაირი სახელების შემცველ გმირების წარმოდგენის თვალსაზრისით უახლოვდებიან „ბაჰმან-ნამეს“, როგორცაა, მაგალითად, „აზარბარზინ-ნამე“ (რომელშიც აღწერილია ზაალისა და ქაშმირის შაჰის სურის ასულის შვილის აზარბარზინის თავგადასავალი), ან „ბანუგიშას-ნამე“ (რომელშიც მოთხრობილია როსტომის ასულის ბანუგიშასთვის საგმირო საქმეები) და სხვა ნაწარმოებები, რომლებიც, თავის მხრივ, „შაჰ-ნამეს“ ზოგ ხელნაწერ ტექსტებს შეერთვიან ხოლმე.

ამრიგად, წარმომდგარია „ბაჰმან-ნამეს“ სხვადასხვა, ლექსითი და პროზითი ვერსიები, რომლებიც, მიუხედავად მათი სხვადასხვა მოცულობისა და ალაგ-ალაგ შინაარსობრივი ხასიათის გადახვევებისა, ძირითადად მაინც გადმოსცემენ ბაჰმანის ბრძოლებს როსტომის გვარის წარმომადგენელთა წინააღმდეგ, რაც ამ ნაწარმოების ძირითად მოტივს შეიცავს.

ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის XVI საუკუნის „შაჰ-ნამეს“ ხელ-

<sup>1</sup> შეიხ აზარის შესახებ იხ. Rieu, Supplement, 135—136; Persian Catalogue, I, 43, II, 643; Tadhkiratu'sh—Shu'ara დოკუმენტებისა, გამოცემა ბრაუნისა, ლონდონი, 1901, 398—412; Hammer, Geschichte der schönen Redekünste Persiens, Wien, 1818, 300—301; Her. Etho, Neupersische Literatur (Grundriss der iranischen Philologie, II), 304.

<sup>2</sup> Ch. Rieu, Supplement to the Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum London, 1895, 131—132.

<sup>3</sup> Mohl, Le livre des rois, I, Paris, 1876. LXXIX—LXXXI,

ნაწერში<sup>1</sup> ჩართული „ბაჰმან-ნამეს“ ლექსითი ვერსია, მიუხედავად იმისა, რომ მას წინა ეპიზოდები აკლია, თითქმის სრულად გადმოსცემს ბაჰმანის ომებს სისთანელი გმირების წინააღმდეგ. აქ წარმოდგენილია ბაჰმანის ოთხი-ცეცე ლაშქრობა და მასთან დაკავშირებული ბრძოლები ფალავანთა, ხოლო როსტომის ასულებისა და ზაალის მიერ ფარემორზის სიკვდილის შეტყობის ამბის გადმოცემის შემდეგ ტექსტს, ჩვენი გამოკვლევით, შეერთვის ნაწილი სხვა პოემისა, რაც აქ წარმოდგენილ „ბაჰმან-ნამეს“ ვერსიის ბოლო ნაწილებს შინაარსობრივ ცვლილებებს იწვევს. „ბაჰმან-ნამეთი“, ზაალის ტყვეობიდან გათავისუფლების შემდეგ ფარემორზის შვილი აზარბაზინი (ან ბარზინი), რომელსაც ბაჰმანის ტყვეობიდან გამოიხსნის თურის შვილი ფალავანი როსტომი, თვით ამ გმირის (თურის როსტომის) ხელის შეწყობითა და დახმარებით იბრძვის ბაჰმანის წინააღმდეგ. საბოლოოდ ბაჰმანი ვერ გაუძლებს როსტომის მთამომავალთა წინააღმდეგობას, იგი იძულებული ხდება ტახტი დაუთმოს ჰუმანის, გარდაიხვეწოს და ვეშაპთან ბრძოლაში დალიოს მისი სიცოცხლის ღირსი. ამ ვერსიით კი ზაალის ტყვეობიდან გათავისუფლების შემდეგ (ტყვეობიდან გათავისუფლების ეპიზოდი აქ თითქმის უცვლელადაა წარმოდგენილი ფირდოუსის თხზულებიდან), არავითარი ბრძოლები არ იმართება ბაჰმანის წინააღმდეგ. გათავისუფლებული ზაალი მიდის ქაშმირში, სადაც ის შეირთავს ამ ქვეყნის მეფის სურის ასულს, რის შედეგადაც მას შეეძინება ბარზინი, რომელსაც დაეკავებინა შემდეგ ფალავანად გზავნის ირანის სამეფო კარზე თანახმად ბაჰმანის მოთხოვნისა. ბაჰმანს, ამ ვერსიით, მასთან შებრძოლების დროს ჩანთქამს ვეშაპი, რომელსაც შემდეგ ბარზინი კლავს.

როგორც ჩანს, ამ ხელნაწერში: წარმოდგენილ „ბაჰმან-ნამეს“ ტექსტს ბოლო თავები ჩამოშორებულია და მას სხვა პოემის, ამ შემთხვევაში „აზარბაზინ-ნამეს“ ნაწილები შერთვია და, ამრიგად, წარმოშობილა „ბაჰმან-ნამეს“ შედარებით უფრო მოკლე და თავისებური ვერსია.

ქართული ვერსიის სპარსული წყაროების ძიებისას გავეცანით „ბაჰმან-ნამეს“ სპარსულ პროზაულ ვერსიასაც. პროზით ვერსიაში ლექსით ვერსიასთან შედარებით ამბავია უფრო გავრცობილი. აქ გამოყვანილია „ბაჰმან-ნამეს“ ლექსითი ვერსიისათვის სრულიად უცნობი გმირები (როგორიცაა, მაგალითად, ბარზუ, როსტომე იქლასტი და სხვა) და აღწერილია მათი საგმირო საქმეები<sup>2</sup>, გადასხვაფერებულია ლექსითი ვერსიის ძირითადი ეპიზოდებიც კი<sup>3</sup>, და, ამრიგად, მთელი თხზულება საგრძნობლადაა დაშორებული მის პირვანდელ სახეს—ლექსითს ვერსიას.

„ბაჰმან-ნამეს“ ქართული ვერსია, ანუ როგორც მას ჩვენს სამეცნიერო

<sup>1</sup> ПНС—333. ხელნაწერის აღწერა წარმოდგენილია М. М. Дьяконов-ის წიგნში: Рыкописи Шах-намэ в ленинградских собраниях, Ленинград, 1934, გვ. 72—87.

<sup>2</sup> ჩვენ ვისარგებლეთ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის № 462 ხელნაწერით. „ბაჰმან-ნამეს“ ამ ხელნაწერის ბოლო ნაწილი (ფ. 296ა-დან, 337ა-მდე) უკირაკს. ბარზუსი, იქლასტისა და სხვ. „ბაჰმან-ნამესათვის“ უცნობ გმირთა გაჩენა აქ გამოწვეულია იმ გარემოებით, რომ „შაჰ-ნამეს“ პროზით ვერსიის ამ ჩანართებიან ტექსტში ბაჰმანის ამბის გადმოცემაზე ჩართულია „ბარზუ-ნამეს“ პროზით ვერსია, რომელიც მომდევნო თხზულების („ბაჰმან-ნამეს“) ეპიზოდებზე მძლავრ გავლენას ახდენს.

<sup>3</sup> შევკლილია ცალკეული მომენტები. ასე, მაგალითად, „ბაჰმან-ნამეს“ ამ პროზით ვერსიით ფარემურის შვილი სამი კვდება არა ქუპიარის (ქართ. ქოიალ) ხელით, როგორც ეს ლექსით ვერსიაშია მოთხრობილი (და აქედან ქართულში), არამედ ქუპიარის ძმის როჰაჰის ხელით (ფ. 306ა).

ლიტერატურაში უწოდებენ, „ბაამიანი“<sup>1</sup> სპარსულ პროზაულ ვერსიაზე არ არის დამოკიდებული. მას საფუძვლად სპარსული „ბაჰმან-ნამეს“ ლექსითი ვერსია უდევს. ქართული ვერსია, ჩანს, მომდინარეობს „ბაჰმან-ნამეს“ სრული და უფრო სანდო რედაქციიდან, ვიდრე ლენინგრადის წიგნსაცავში დატულ ხელნაწერში წარმოდგენილი ვერსიაა. ქართული ვერსია იწყება ბაჰმანის წინააღმდეგ მონა ლულეს მიერ მოწყობილი შეთქმულების მოთხრობით და თავდება ბარზინისა და როსტომ თურის მიერ ბაჰმანის ლაშქრის დამარცხების გადმოცემით.

მაშასადამე, ქართულ ვერსიას, თუ „ბაჰმან-ნამეს“ სრული ვერსიების მიხედვით ვიმსჯელებთ, აკლია წინ ეპიზოდები, რომლებშიც გადმოცემული უნდა ყოფილიყო ტახტზე ასვლა ბაჰმანისა და მისი ურთიერთობანი ქაშმირის მეფის ასულთან ქეთონთან, რომელიც შემდეგ მისი მეუღლე ხდება და აგრეთვე ბოლო ნაწილი, რომელშიც მოთხრობილი უნდა ყოფილიყო ბაჰმანის მიერ ჰუმანისათვის ტახტის ჩაბარება, მისი გარდახვეწა და სიკვდილი ნადირობის დროს.

გარდა ამისა, ქართულ ტექსტს შიგაც აკლია ზოგი ადგილი, რაც, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ქ. კეკელიძეს<sup>2</sup>, გამოწვეულია იმით, რომ გადამწერს დედანი დაზიანებული ჰქონია<sup>3</sup>.

ყოველივე ამის მიუხედავად, ქართული ვერსია (აქვე აღვნიშნავთ, რომ ტექსტში ჩავარდნილი ადგილები, როგორც ეს სპარსული ვერსიის შესწავლით გაირკვა, არც ისეთი დიდი მოცულობისა და შინაარსის შემცველია, რომ ამბის მსვლელობის გაგებას მაინცდამაინც აფერხებდეს) გარკვეულ წარმოდგენას გვაძლევს „ბაჰმან-ნამეს“ შინაარსზე და მის ლიტერატურულ როლზე. იგი „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებების ქართულ ვერსიათა შორის თვალსაჩინო ადგილს იკავებს, როგორც, შეიძლება, მათ შორის ყველაზე ადრინდელი და ამავე დროს მხატვრული თვალსაზრისითაც უდავოდ არადაბალი საფეხურის ლიტერატურული ძეგლი.

ქართული ვერსია, როგორც ამაში ტექსტების შედარება გვარწმუნებს, გადმოღებულია ქართულისა და სპარსული ენების კარგი მცოდნის მიერ და წარმოადგენს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სანიშნოდ შესრულებულ თარგმანს. ნათქვამის ცხადსაყოფად აქვე ამოვწერეთ ადგილები სპარსულ-ქართულ ტექსტებიდან. სპარსულში ვკითხულობთ<sup>4</sup>:

میان سبّه بهمن آواز داد  
 کهای نامداران قترخ نژاد  
 کدامید کامروز جنگ آورید  
 سر سام یلرا بچنگ آورید

<sup>1</sup> ლიტერატურა მის შესახებ: ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, 304—305. აღ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, 84—85.

<sup>2</sup> ქ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1941, გვ. 304.

<sup>3</sup> ესარგებლობთ საქ. სახ. მუზეუმის ხელნაწერთა A—999, რომელშიაც 78 ფურცელია. მ. თამარაშვილის ცნობით (ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, თბილისი, 1902, 682) კაფუციანების ძველი მონასტრის არქივში Torre del Greco-ში პატრი ბერნარდეს წიგნებთა შორის მოიპოვება ზღაპარი „ბაამა“, ერანის დიდი მეფის თავგადასავალი, რომელიც 113 ფურცელს შეიცავს. შესაძლებელია, ეს იყო უფრო სრული ხელნაწერი „ბაჰმან-ნამეს“ ქართული ვერსიისა.

<sup>4</sup> ლენინგრადის საჯ. ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ПНС—333, თავი: ჯანგ ქარდანე ქუჩიარ ბს სმე სავარ ვა ქოშოე შოდანე სჲმ ბა დასთე შ.

ქართული ამას ასე გადმოგვცემს: „ბაჰმან ლაშქართა შიგან დაიძჳნა ვითა:  
 ცე, საჯელოვანო ფალავანო და მამაციო, ვინ არის, რომ დღეს ომი გარდაიჯა-  
 დოს და შეომრისა საამის თავი მამართოს“<sup>1</sup>.

სპარსულში წერია<sup>2</sup>:

فرامرزا آگهی شد که زال	بماندست چومرغ بی پر و بال
گرفتاردر دست بهمن چنان	که مرگ آرزو باشدش هر زمان
مراورا زبولاد و زندان بند	بدل سوگوار و بتن مستمند
صد و شصت من بند برپای او	قفس آمده در جهان جای او

ქართულში ამის ნაცვლად იკითხება: „ფარემუზს დასტანის ანბავი მიესმა და ესე ვითა რომე ერთსა ჭათამსა მკარი და ნაკრტენი არა ესხასა, აგრე ბამანისა კელშიგან შეპყრობილი და დაბეჭდილი არის, და ნიადაგ ღვთისაგან სიკვდილსა ინატრის, და რკინისა გალიასა შიგან გულდამწვარი და გულწყულ-ლი, და ასოთხმოცისა ლიტრისა რკინისა ბორკილი უყრიან“<sup>3</sup>.

სპარსულში იკითხება<sup>4</sup>:

بزال ستمدیده رفت آگهی	که گشت ازفرامرز گیتی نهی
جو آتش بر آورد او یک نفس	همی زد سر خویشش بر قفس
همیگفت کای ییوفا روز گار	بر آوردی از ما بیکره دمار

ქართული ამას ასე გადმოსცემს: „დამწვარსა ზაალს უამბევ; ფიცხლავ ანბავი მიუვიდა, ვითა სოფელი ფარემუზისაგან ცარიელი დარჩა; მასვე წამსა დი-ღისა ტირილისაგან კმა პირსა შიგან გაუწყდა და გალიათა შიგან მჯღომმან თავი შემოკრის და შეაჯლის და ამას მოსთქმიდა: ცე, უჯანოო სოფელო, ერთსა წამსა ამოიღე ჩემი სული გვამისაგან“<sup>5</sup>.

სპარსული ტექსტი<sup>6</sup> ქუშიარისა და საამის ბრძოლას შემდეგნაირად გად-მოსცემს:

چو بشنید گفتار او کوهیار	بدو گفت کای نامور شهریار
نکوی که باشد فرومایه سام	که چندین بردشاه ایرانش نام
بس آنکه به پیش تو آرم سرش	بسوزم برو بر دل مادرش
بگفت این و بیرون شد آراسته	چو شیر از کمین گاه بر خواسته
چنین گفت با لشکر نیروز	که ای نامداران گیتی فروز
بسگوئید تا سام رزم آزمای	به پیش من آید کند رزم رای

<sup>1</sup> საქ. სახელმწიფო მუზ. ხელნაწერი A—999, ფ. 31ა.

<sup>2</sup> ПНС—333, თავი: ავჰჰ შოდანე ფარამორზ უზ პალე ზალე ზარ ვა გერდ გერდანე ჯა-ვენანე.

<sup>3</sup> A—999, ფ. 39ა.

<sup>4</sup> ხელნაწერი ПНС—333, თავი: ჩანგ ქერდანე ფარამორზ, ქოშთე შოდანე ჯავენანე უ გერდეთარ შოდანე ბადასთე ბაჰმან.

<sup>5</sup> ხელნაწერი, A—999, ფ. 43ბ—44ა.

<sup>6</sup> ПНС—333, თავი: ჯენგ კრდნ კოე იარ ბა სამ სოარ ვ კიშთე შდნ სამ ბდსთ აო.

ز بهر دل شاه خود کام بس  
 بزد دست و گرز گران بر کشید  
 بر آویخت با او نبرده سوار  
 یکی حمله کردند آنگه روان  
 بگشتند کس را نیامد گزند  
 ز نیرو سوار و ز تک بارگی  
 همان بر لب خشک نم بر زدند  
 به نیرو کشیدند مریک دگر  
 لبان خشک گشتند بر خوی چنین  
 برانو در آمد چو بگذارد کام  
 رها شد کمر بندش از مشت او  
 زتن دور کرد آن سر نامدار  
 از ان شاد شد شاه با لشکرش

نخواهم هم آورد جز سام کس  
 چو سام دلیر آن سخن زو شنید  
 شتابان بیامد بر کوهیار  
 دو شیر دمان بود و دو بهلوان  
 بشمشیر و گرز و کمان و کمند  
 بمانند بیچاره یکبارگی  
 زمانی بیودند و دم بر زدند  
 از ان پس گرقتند بند کمر  
 نه این شد جدا زاسب و نه او ز زمین  
 سرانجام اسب گرانمایه سام  
 بیفتاد سام یل از پشت او  
 بزد تیغ بر گردنش کوهیار  
 فرستاد نزدیک بهمن سرش

ეს ადგილი ქართულში ასეა გადმოღებული: „რა კელმწიფისა ნაბრძანე-  
 ბი ფალავანმან ქოიალ გაიგონა, შარიარსა მოახსენა, ვითა: ესე საამ ვინ არის  
 არა მიბრძანებუ, რომე ამა საწყუთროსა კელმწიფენი მას აქებენ ყოველნი და  
 მას აცხენებენ? აწუ მისი თავი თქვენსა წინა მოვილო და მისითა სიკვდილითა  
 მისსა მამასა მასზედა გული დაევსვა!“

აქა ქოიალის და საამის ომი და სიკვდილი საამისა  
 ესე მოაჯენა და ფიცხლად შეეკაზმა, და გარეთ გამოვიდა ასრე  
 რომე, ვითა ლომი ნადირისათვის აკლტეს, აგრე წამსა აკლტა და ცხენისაყენ  
 წავიდა და ზედა მოკლტომით შეჯდა, და მოვიდა ნიმრუზის ლაშქართა ში-  
 გან და დაიძანა: „უთხარით, რომე საამ ომგამოცილი ჩემისა წინა მოვიდეს  
 მოედანსა შიგან, მე მისად ომად მოვსრულვარ, ჩემის კელმწიფის გულისათ-  
 ვის მას შეეებმი!“

რა გულოვანმან საამ ესე გაიგონა, მოიკრა ხელი და მძიმე ლაქტი ამოი-  
 ლო, მასვე წამსა ქოიალს წინა მოვიდა და ორთა სპილოსავითა მეომართა  
 ერთმანერთს შეუტიევს მაკვილითა, კლმითა, მძიმითა ლაქტითა და საგდებლი-  
 თა დიდხანს იბრძოდეს და ერთმანერთსა ვერა აენესა რა. დაიღალნეს და  
 ცხენნიცა დაეღალნეს. ცოტად უკუდგეს, ცხენთა მოუსვენნეს, მტვერითა ამოვ-  
 სებული პირი ამოირღვნეს და ქვეითად ერთმანერთსა შეეჭიდნეს, ზიდვიდეს,  
 იბრძოდეს და მორევენა არა რომლისაგან ჩნდა; გაიყარნეს. ორთავეს წყურვი-  
 ლითა ოფლი ჩამოსდიოდა, მთვრალთა აქლემთა ვითა პირსა ლოშქარნი მოს-  
 დიოდა და ცხენთავე შესკდენ და ერთმანერთსა სარტყელსა კელი ჩაუდგეს,  
 ძლიერად წამოზიდვითა ფალავანსა საამს მუზარადი წაეღვარა, ქოიალ კმა-  
 ლი ამოიწოდა და კისერსა დაკრა, თავი ტანისაგან მოაშორეა, აიღო თავი,  
 კელმწიფის ბაამანის წინაშე გაგზავნა; კელმწიფე [და] მისნი ლაშქარნი ერთობ  
 დამკვიარულდეს“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A—999, ფ. 30ბ.



მართალია, სპარსულთან შედარებით ქართულ ტექსტში ზოგიერთი სიტყვის განსხვავებული წაკითხვა გვხვდება, მაგრამ ცალკეული სიტყვებისა თუ წინადადებების განსხვავებული წაკითხვები აიხსნება მცირე სხვაობით იმ სპარსული ტექსტისა, რომელიც გადმომღებს ხელთ ჰქონია და არა სხვა მიზეზებით.

ქართული ტექსტი, როგორც ეს ზემოწარმოდგენილი ადგილების დაპირისპირებიდანაც ნათლად ჩანს, კვალდაკვალ მისდევს სპარსულს. მთარგმნელი, რომლის ვინაობა ჭერჭერობით ჩვენთვის უცნობია, ტექსტს არც ამოკლებს და არც ავრცობს. იგი ღრმად სწვდება შინაგან ბუნებას ლექსად დაწერილ სპარსული ნაწარმოებისას, რომელიც მას დიდი მოხერხებით პროზად გადმოაქვს მშობლიურ ენაზე.

ქართული ტექსტი იცავს სპარსულში გამოყენებულ შედარებებს, ეპითეტებსა და პოეტურ ფერებს. ეს გარემოება ცხადი ხდება ქართული ტექსტის ყოველი თავისა თუ ადგილის სპარსულთან შედარების დროს. აქ ჩვენ ამ მხრივ საყურადღებო მაგალითიც ვაჩვენებთ. ფარემორზის სიკვდილის შეტყობით გამოწვეული მწუხარება როსტომის ასულებისა სპარსულში ასეა გადმოცემული<sup>1</sup>:

بخنجر بری‌دند	عبر	کمند	بفندق	شخوندند	بادام	قد
ز	نر	گس	درر	برسمن	ریختند	
شب	وروز	مویه	شده	کار	شان	زده
						دست
						بر
						سینه
						آزارشان

ქართულში ეს ადგილი ასე იკითხება: „მასვე წამსა დაშნითა ამბრისა ფერი თმანი მოიკვეთნეს და ვერცხლისა ფერითა ფრჩხილითა ნუშისა მსგავსი პირი ჩამოიკოჭეს, ნარგისთაგან დღე და ღამე მარგალიტისა ცრემლსა აფრქვევდეს, მუშისა ფერითა თმითა შავსა მიწასა გვიდეს, დღე და ღამე მოსთქმიდეს, ტირილის მეტი სკვა მათი საქმე არა იყო და კელსა ვერცხლისა მსგავსსა გულსა და გვერდსა იცემდეს“<sup>2</sup>.

ზემოწარმოდგენილ სპარსულ ტექსტში გამოყენებული ყოველი პოეტური სახე თუ შედარება აქ მარჯვედაა გააზრებული და გადმოცემული ქართული ტექსტის გადმომღების მიერ, რომელიც, როგორც ვთქვით, ღრმად სწვდება სპარსული მხატვრული ნაწარმოების ბუნებას და უმეტესაქლებოდ გადმოაქვს იგი მისივე პოეტური ფერების დაცვით.

ქართულში „ფარემორზის“ ან ფარამორზის“ ნაცვლად იკითხება „ფარემუზ“, ისე, როგორც ეს სახელი „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებშია წარმოდგენილი. „ჩამასფის“ ნაცვლად აქა-იქ გვხვდება „ჩამაზ“ (16<sup>ა</sup>), „ჩიმაზ“ (16<sup>ბ</sup>), მაგრამ დაცულია მისი ასეთი წაკითხვა: „ჩამასპ“ (18<sup>ა</sup>). „ზარბანუს“ ნაცვლად გვხვდება „ზარბანუქ“ (15<sup>ა</sup>), „ზარბანუკ“ (63<sup>ა</sup>) და დამახინჯებული „ზარბანუქ“-იც (20<sup>ა</sup>); „ბანგეფისაფის“ ნაცვლად ჩვენი ტექსტი კითხულობს „ბანგეფასპ“ (15<sup>ბ</sup>); „ქუჰიარის“ (=მთის მეგობარი) ნაცვლად გვხვდება „ქოილ“ (13<sup>ა</sup>). ასე რომ, საკუთარი სახელების გადმოცემის მხრივ ქართულ ტექსტში ადგილი არა აქვს დიდ გადასხვაფერებასა და დამახინჯებებს. მართალია,

<sup>1</sup> ხელნაწერი ПНС—333, ზემომითითებული თავი.

<sup>2</sup> ხელნაწერი А—999, ფ. 43ბ—44ა.

აქა-იქ „ბარზინის“ ნაცვლად იკითხება „ბარზუ“ (59<sup>ა</sup> 67<sup>ბ</sup>), მაგრამ ამას შესაძლებელია ორიგინალშიც ჰქონოდა ადგილი, რადგანაც სპარსულ ტექსტშიც ხშირია შემთხვევა, როცა გადამწერს ეს სახელები (ბარზუ, ბარზინი) ერთმანეთში ერევა და „ბარზინის“ ნაცვლად „ბარზუს“ წერს ან პირიქით.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ქართული ტექსტის მიხედვით, როსტომ-თური შვილია ზურაბისა („ერთი ფალავანი ინდოეთისა ქვეყანასა გაიზარდა, ზურაბ, როსტომის შვილისაგან, შექნილი იყო“ 65<sup>ბ</sup>) იმ შემთხვევაში, როცა როსტომი შვილია თურისა, ქართულში წარმოდგენილი ფორმითაც (როსტომე თურ-თურის როსტომი) იგი თურის შვილად გამოდის და არა ზურაბისა. შესაძლებელია, ქართული ტექსტის გადამწერლები შემდეგ და შემდეგ ვერ გაერკვნენ ამ ფორმაში (როსტომ-თურ) და ეს გმირი ზურაბის შვილად გამოაცხადეს. გადამწერლებს უნდა მიეწეროს აგრეთვე ის გარემოება, რომ „შენ ბერო მგელო“-ს ნაცვლად იკითხება „შენ ბერო გულო“ (12<sup>ა</sup>), და ამგვარი ხასიათის სხვა შეცდომებიც, რასაც ქართულ ტექსტში აქა-იქ ადგილი აქვს.

„ბაჰმან-ნამეს“ სპარსული ვერსია, საიდანაც ქართული მომდინარეობს, არ უნდა ყოფილიყო შერყვნილი და სხვა პოემების ეპიზოდებისა თუ ცალკეული ადგილების შემცველი. ქართულ ვერსიაში გვხვდება ადგილი „დამწვარსა ზაალს უამბეს. ფიცხლავ ანბავი მოუვიდა, ვითა სოფელი ფარემუზისაგან ცარიელი დარჩა“, რითაც, რიოს ჩვენებით, „ზარბარზინ-ნამე“ იწყება. ამის მიხედვით გამოდის, რომ ჩვენი ტექსტის ის ადგილი, რომელშიც გადმოცემულია ფარემორზის სიკვდილით გამოწვეული მწუხარება ზაალისა და როსტომის ასულებისა, თითქოს „ზარბარზინ-ნამეს“ ნაწილს წარმოადგენს.

„ბაჰმან-ნამეს“ ზოგ ვერსიას მართლაც აქედან შეერთვის „ზარბარზინ-ნამეს“ ადგილები. ასეთივეა, თუ გნებავთ, ჩვენ მიერ ზემოგანხილული ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერში წარმოდგენილი ვერსიაც, მაგრამ ჩვენ არ გვაქვს არავითარი საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ის ადგილი, რომელშიც გადმოცემულია როსტომის ასულებისა და ზაალის მიერ ფარემორზის სიკვდილის შეტყობის ამბავი, „ბაჰმან-ნამეს“ არ ეკუთვნოდეს და აქედან არ იყოს შესული „ზარბარზინ-ნამეში“, რომელი ნაწარმოებიც, უეჭველია, „ბაჰმან-ნამეს“ შემდეგაა შეთხზული.

ქართულ ვერსიაში არ შეინიშნება ცალკეული ეპიზოდები „ზარბარზინ-ნამესი“. არც სხვა რომელიმე პოემისა, გარემოება, რაც მისი შესადარი სპარსული ვერსიის ამ მხრივ სიწმინდეზე მიგვიბრუნებს. მაგრამ ყოველივე ეს კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ ქართული ვერსია XII საუკუნეში შემუშავებული „ბაჰმან-ნამეს“ საფუძველზე შეუცვლელი ტექსტიდან მომდინარეობს. ქართულ ტექსტში აქა-იქ გვხვდება ისეთი ხასიათის ადგილები, რომელთა არსებობაც „ბაჰმან-ნამეს“ აღრიხდელ ვერსიებში, ჩვენი აზრით, ძალიან საეჭვოა.

„ბაამიანის“ ერთ-ერთ თავში (აქა სამის ტაგრუტზედ მისვლა სცანით ბაჰმან კელმწიფისაგან) მოკლედ გადმოცემულია სამის თავგადასავალი, რომელშიც, სხვათა შორის, შემდეგია ნათქვამი: „დასავლეთისა ქვეყანასა ერთი ციხე იყო და იმ ქალაქისა სახელი აიტორ იყო. მიუტე და მოგვალ აღის შვილიშვილი. ერთობ კარგი რაზმი მოეკაზმა. იგი კაცი სიმაღლითა ოთხმოცი აღლი იყო და ოცდაცამეტი სიფართე ჰქონდა. ასამოცი აღლი შუბი ეჭრა. მას კაცსა შევეც შუბი წელთა შიგან და მისი ტატი და დიდება მისგან უკაცურად გავკადე. ხუთასი ათასი საკელოვანი მეომარი საკვლადებულნი

კაცი იაქლა, ერთი კაცი ვერა ვნაქე, რომე მომეაქლა. შადიდის ასული ტყვედ მოვიყვანე და იგი ქალი ცოლად შევიერთე“ (A—999, ფ. 61<sup>ბ</sup>).

„საამ-ნამეს“ გვიანდელ ვერსიებში საგმირო-სამიჯნურო ამბებთან ერთად წარმოდგენილია აგრეთვე საამ-ფალავნისა და დასავლეთის ხელმწიფის ადის ძე შადიდის<sup>1</sup> ფალავანთა ომები. ერთ-ერთ ომში საამი კლავს შადიდის შვილს, ადის შვილისშვილს შადიდს, რომელზეც მითითებულია „ბაამიანში“. აქვეა გადმოცემული ბრძოლის ეპიზოდი საამისა და შადიდის ასულის თუთისა, რომელსაც საამი დაატყვევებს და შემდეგ ცოლად შეირთავს, რის შესახებაც აგრეთვე ლაპარაკია „ბაამიანში“ წარმოდგენილ საამის თავგადასავალში.

ამჟარაა, რომ „ბაჰმან-ნამეში“ გადმოცემული საამის ამგვარი სახის თავგადასავალი „საამ-ნამეს“ გვიანდელი ვერსიების ჩამოყალიბებამდე ვერ გაჩნდებოდა. „საამ-ნამეს“ გვიანდელი ვერსიების ჩამოყალიბება კი უნდა მომხდარიყო XV საუკუნის მიწურულს ან XVI საუკუნის გარიყრაჟზე, რადგანაც, როგორც ეს მიღებულია მეცნიერებაში, „საამ-ნამეს“ აღრინდელი ვერსიები, რომელთა გაფართოებას გვიანდელი ვერსიები წარმოადგენენ, წარმოშობილია ხაჯო ქირმანელის პოემის „ჰუმაი ო ჰუმაიუნის“ დაწერის, ე. ი. 1332 წლის შემდეგ. ჩვენი აზრით, „ბაჰმან-ნამეს“ სპარსული ვერსიის ჩამოყალიბება იმ სახით, რა სახითაც მისი რედაქციაა ჩვენს ლიტერატურაში შემოსული, XV საუკუნეზე ადრე არაა სავარაუდო. როგორც ჩანს, ბაჰმან-ნამეს<sup>2</sup> აღრინდელი ვერსიის იმ ტექსტს, რომელიც შემდეგ ქართულ ვერსიას საფუძვლად დასდებია, სხვადასხვა ნაწარმოების გავლენაში მოქცეული რედაქტორ-გადამწერლების მიერ ზოგიერთი ადგილის, შეიძლება ითქვას, უმნიშვნელო ხასიათის ცვლილებანი განუცდია.

„ბაჰმან-ნამეს“ ქართული ვერსია არ შეიძლებოდა ყოფილიყო გამოყენებული ლიტერატურულ წყაროდ „როსტომიანის“ ბოლო ნაწილის გამლექსავის ხოსრო თურმანიძის მიერ, რადგანაც „როსტომიანი“ თავდება გომთასფის გარდაცვალებითა და ბაჰმანის გამეფებით, რის შემდეგაც სპარსულ „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ვერსიაში გადმოცემულია ბაჰმანის შესახები სწორედ ის ეპიზოდი, რომლის გადაკეთებას ფირდოუსის მიმბაძველის თხზულება—„ბაჰმან-ნამე“ წარმოადგენს. „ბაამიანის“ ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერში (A—999) პირველ თავს ეწოდება: „აქედამ დაიწყება ბაამან კელმწიფისა ანბაი“. საფიქრებელია, რომ წინა ფურცლებზე, რომელნიც, უეკველია, აკლია ტექსტს, ხელნაწერის ან იმისი დედნის დაზიანების გამო, გარდა ბაჰმანის ამბის დასაწყისისა, გადმოცემული ყოფილიყო აგრეთვე „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ამბები, რომლებიც ბაჰმანის გამეფების ეპიზოდს წინ უსწრებენ. იქნებ „ბაჰმან-ნამეს“ ქართული ვერსიაც, ისევე როგორც „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ზოგი ნაწარმოების ქართული ვერსია, „შაჰ-ნამეს“ ინტერპოლირებული ტექსტიდან იყოს გადმოღებული და, შესაძლებელია, იგი „შაჰ-ნამეს“ რომელიმე ქართული პროზითი ვერსიის ბოლო ნაწილსაც წარმოადგენდეს. ყოველ შემთხვევაში, მისი გადმოთარგმნა, როგორც ამაზე თვით ძეგლის ენობრივი მონაცემებიც მიგვითითებს, გარემოება, რაც მართებულადაა შენიშნული კ. კეკელიძის მიერ<sup>3</sup>, XVI საუკუნის გვიანდელი დროისათვის არაა საფიქრებელი. მართალია, „ბაამიანის“ ენა, როგორც ეს აღნიშნული აქვთ

<sup>1</sup> ეს სახელი გვხვდება ფორმითაც „შადიდ“.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, II, თბილისი, 1941, 304.

ქ. ქეკელიძეს<sup>1</sup> და ალ. ბარამიძეს<sup>2</sup>, „უთრუთიან-საამიანის“ პროზაული ვერსიის ენას უახლოვდება, მაგრამ მთარგმნელი ამ ორი ნაწარმოებისა ერთი და იგივე პირი არ უნდა იყოს. „ბაამიანი“, როგორც აღნიშნული გვაქვს, კვალდაკვალ მისდევს მის ორიგინალს. აქ, სპარსულ ტექსტში გადმოცემული ამბის შემოკლებას ან გაფართოებას ადგილი არა აქვს. ყოველივე ამას კი ვერ ვიტყვით „უთრუთიან-საამიანის“ პროზითი ვერსიის შესახებ, რომლის მთარგმნელი თუ გადმომღები სხვა ხერხს მიმართავს.

დასკვნა: ა) სპარსულ ლიტერატურაში „ბაჰმან-ნამეს“ სხვადასხვა ვერსია არსებობს. ეს სხვადასხვაობა გამოწვეულია „ბაჰმან-ნამეს“ ძირითადი ტექსტის შემოკლებით, ამა თუ იმ ადგილის გადასხვაფერებით, ან ამ თხზულებაში ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელბელთა პოემებიდან („აზარბარზინ-ნამე“ და სხვ.) ცალკეული ეპიზოდების შერთვით.

ბ) ქართულის საფუძველი, — „ბაჰმან-ნამეს“ ლექსითი ვერსიის სპარსული ტექსტი, — არ წარმოადგენდა სხვა პოემათა ეპიზოდების შემცველ, ნარევი ტექსტს, მაგრამ მასში მაინც ადგილი ჰქონია უმნიშვნელო ხასიათის ცვლილებებს; ეს ცვლილებები კი სპარსულ ტექსტში XV საუკუნეზე ადრე არ შეიძლებოდა ყოფილიყო შეტანილი.

გ) ქართული ვერსია კვალდაკვალ მისდევს მის სპარსულ ორიგინალს. მთარგმნელი სპარსული ენის ღრმა მცოდნეა. მას უმეტესადაა გადმოაქვს ტექსტი მასში გამოყენებული პოეტური ფერების, ეპითეტებისა და შედარებების დაცვით.

<sup>1</sup> ქ. ქეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტორია, II, თბილისი, 1941, 304.

<sup>2</sup> ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართ. ლიტ. ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, 84.

## დასასრულისათვის

ეს შრომა, რომელიც ახლა მთლიანი სახით მეორედ იბეჭდება<sup>1</sup>, 33—34 წლის წინათაა დაწერილი. ვფიქრობთ, ამ ხნის განმავლობაში ის არ მოძველებულა. „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების წყაროების შესახებ ჩვენ მიერ გამოთქმული მოსაზრებები კვლავ ძალაში რჩება<sup>2</sup>.

შრომა უცვლელად იბეჭდება. მას დამატების სახით ზოგიერთი ცნობა დაეურთეთ „უთრუთიან-საამიანის“ ლექსითი ვერსიის შესახებ.

ამ დროის განმავლობაში „მეფეთა წიგნის“ ქართული ვერსიებისადმი ინტერესი კი არ შენელებულა, არამედ ის კიდევ უფრო გაიზარდა. ახლა მით დაინტერესებულნი არიან არა მარტო ჩვენს სამშობლოში, არამედ მის გარეთაც.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების კვლევის თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს ივ. ჭავჭავაძის შრომა—ქართული ენისა და მწერლობის ისტო-

<sup>1</sup> მისი ზოგიერთი ნაწილი სხვადასხვა დროს სხვადასხვა გამოცემებშია გამოქვეყნებული. ასე, მაგალითად, წერილები: ა) „როსტომიანის“ მხატვრული სახეები, ბ) შენიშვნა „შაჰ-ნამეს“ გამგრძელებელთა ნაწარმოებების ქართული ვერსიების შესახებ, დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბეში: პირველი — 1945 წ. ტ. VI, № 7, გვ. 563—572; მეორე — 1946 წ., ტ. VII, № 7, გვ. 476—479; იგივე რუსულად: Заметка о грузинских версиях произведений продолжателей «Шах-наме» — Сообщения Академии наук Грузинской ССР, т. VII, № 7, 1946, 502—504;

ვ) ბაჰმან-ნამეს ქართული ვერსიის საკითხები, დაიბეჭდა საქ. სსრ მეცნ. აკად. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტ. ისტორიის ინსტიტუტის ორგანოში—ლიტერატურული ძიებანი, ტ. IV, 1947, 317—326.

დ) «Шах-наме» дар забони гурҷи. („შაჰ-ნამე“ ქართულ ენაზე), დაიბეჭდა ტაჯიკეთის მწერალთა კავშირის ორგანოში—Шарки сурх (წითელი აღმოსავლეთი), 1958 წ., № 2, გვ. 135—147;

ე) Грузино-персидско-таджикские литературные связи (ქართულ-სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურული ურთიერთობანი), დაიბეჭდა აღმოსავლეთმცოდნეთა პირველ საკავშირო სამეცნიერო კონფერენციის მასალებში: Материалы Первой всесоюзной конференции востоковедов в г. Ташкенте. Ташкент, 1958, 727—735.

შრომის ზოგიერთი ნაწილი დაბეჭდილია ჩვენს წიგნში; სპარსული ლიტერატურა, II, თბილისი, 1947.

<sup>2</sup> აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის ძველები ტაჯიკი ხალხის კუთვნილებასაც წარმოადგენს. ამიტომ საესეებო მართებულად ამ ეპოქის ლიტერატურას დღეს სპარსულ-ტაჯიკურს უწოდებენ.

ჩვენს შრომაში „სპარსული ლიტერატურა“ ყველგან ამ მნიშვნელობით გვეხმის და სპარსულ-ქართულ ლიტერატურათა ურთიერთობაში ტაჯიკურთან ურთიერთობასაც ვგულისხმობთ. საქართველოში ძველი დროიდანვე „სპარსული“, „სპარსული ენა“, „სპარსული პოეზია“, „სპარსული მწერლობა“ და სხვა ამდაგვარი ტერმინები და გამოთქმანი უფრო მეტი პოპულარობით სარგებლობს. ესაა იმის მიზეზი, რომ შრომაში ამ ტერმინების გამოყენებას მიეცა უპირატესობა.

რიის საკითხები<sup>1</sup>, რომელშიც მკვლევარი „მეფეთა წიგნის“ ზოგიერთ საკითხს ეხება.

როგორც ჩანს, ჩვენი სასიქადულო მეცნიერი საქართველოს ისტორიისა და ქართული კულტურის მრავალ საკითხთან ერთად „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების საკითხებსაც იკვლევდა, მაგრამ გამოქვეყნებული მასალებიდან ჩანს, რომ მას კვლევის დამთავრება ვერ მოუხწრია.

ივ. ჯავახიშვილს, როგორც მისი ნაწერებიდან ჩანს, შესწავლილი აქვს „როსტომიანი“, „ზაქიანი“, „ფირდოუნიანის“ პროზაული ვერსია, რომელსაც ის „ზაქიანს“ უწოდებს და ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ტექსტი (ეულერის გამოცემის მიხედვით). დანარჩენ მასალებს ის არ ეხება.

ივ. ჯავახიშვილი ეკამათება<sup>2</sup> ქართველი ავტორების თუ გამლექსავების წყაროების თაობაზე „შაჰ-ნამეს“ ვერსიების გამომცემელსა და მკვლევარს იუსტ. აბულაძეს, რომელსაც „ეჭვი ეპარება, თითქოს „შაჰ-ნამეს“ ქართველ გამლექსავებს შესაძლებელია ხელთ თვით ფირდაუსის ნაწარმოები კი არა, არამედ მისი „შაჰ-ნამეს“, „ხალხური გადმოკეთებანი“ [ჰქონიათ], რომელთაც სპარსულად, „საამ-ნამე“, „რუსტომ-ნამე“, „ზაჰაკ-ნამე“, „ბერჯან-ნამე“ და სხვ. ეწოდებოდა, ქართული საამიანის, როსტომიანის, ზაქიანის და ბეჟანიანის და სხვ. მსგავსად“ („შაჰ-ნამე“, I ნ., გვ. XIX—XX და XXIII).

ივ. ჯავახიშვილი ფიქრობს, რომ „საკითხი, ქართველ ავტორებს ხელთ ფირდაუსის მთლიანი ქმნილება ჰქონდათ, თუ მხოლოდ მისი მერმინდელი, ნაწილნაწილად გადაკეთებული სპარსულ-თურქული მიმბაძველობანი, როგორც იუსტ. აბულაძეს ეჭვი ებადება, ძნელი გადასაწყვეტი არ არის. ამაზე საკმაოდ მკაფიო ცნობა გვაქვს დაცული „როსტომიანის“ გამლექსავის სო გ რ ა ტ ი ს-ძ ე ს ა ბ ა შ ვ ი ლ ი ს ნ ა შ რ ი მ შ ი“<sup>3</sup>.

მკვლევარს მოაქვს საბაშვილის გალექსილი ნაწილიდან ქართული ვერსიების მცოდნეთათვის ცნობილი სიტყვები:

ამა წიგნსა ულეველსა, გრძელად უთქვამს კაცსა ბრძენსა,  
თავი, ბოლო ნაკლები აქვს, რაც რომ უთქვამს ენას ჩვენსა,  
ცოტა რამე მე ვარჩივე,—საკითხავად მოგალხენსა!  
რაც აკლია, ვინც ათავოთ, სამოთხე ხვდეს სულსა თქვენსა.

წარმოდგენილი ადგილის ანალიზის შედეგად ივ. ჯავახიშვილი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ საბაშვილის ხელთ მყოფი წიგნი ფირდოუსის „შაჰ-ნამეა“. „მართლაც, ცნობილია, რომ ფირდაუსის შაჰნამე უშველებელი პოეტური ნაწარმოებია, რომელიც [60.000 წყვილ] ლექსს შეიცავს, და მოთხრობაც მეტად გრძელია. ცხადია, რომ [საბაშვილი] ასეთ რამეს ვერ იტყოდა, მთლიანი შაჰნამეს მაგიერ რომ მრავალ ცალკეულ ნაწილებად სხვადასხვა ავტორებისაგან გადაკეთებული თხზულებები ჰქონოდა ხელთ“<sup>4</sup>.

ივ. ჯავახიშვილის ეს დასკვნა განსაკუთრებით საყურადღებოა ჩვენთვის. ნარკვევებში, რომელიც ივ. ჯავახიშვილის შრომის გამოქვეყნებამდე 10 წლით ადრეა დაწერილი, წარმოდგენილი სტროფისა და საბაშვილის წყაროს შესახებ იგივე აზრი გვაქვს გატარებული.

<sup>1</sup> გამოცემულია ილ. აბულაძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით, თბილისი, 1956.

<sup>2</sup> გვ. 69.

<sup>3</sup> გვ. 73.

<sup>4</sup> ი ქ ვ ე .

ქართულ-სპარსულ ტექსტთა ერთმანეთთან შედარებამ ცხადი გახადა, რომ საბაშვილი იცნობდა სპარსული „შაჰ-ნამეს“ დედანს და საკირო შემთხვევაში მით ხელმძღვანელობდა კიდევ მაგრამ საქმე ის არის, რომ, როცა „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების წყაროებზე ვმსჯელობთ, საკითხი ეხება არა მარტო საბაშვილის მიერ გალექსილ ნაწილს, არა მარტო „როსტომიანს“, არამედ სხვა ლექსისა და პროზით თხზულებებსაც, რომელნიც „მეფეთა წიგნის“ ქართული ვერსიების ფარგლებში შემოდიან.

იუსტ. აბულაძე საკვებით მართალია, როცა მას „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებად ესმის არა მარტო „როსტომიანი“, არამედ სხვა თხზულებებიც. სხვა საკითხია, დავეთანხმებით თუ არა მკვლევარს ქართველ ავტორთა თუ გამლექსავთა წყაროების გაგების საკითხში.

საქმე ის არის, რომ ფირდოუსის თხზულების დაწერის შემდეგაც, ახალი პოლიტიკური ვითარებისა და ლიტერატურულ მოთხოვნილებათა შედეგად, სპარსელი პოეტები და მწერლები დიდ ინტერესს იჩენდნენ ირანული თქმულებების მხატვრულად დამუშავებისადმი. ამის ნიადაგზე წარმოიშვეს „შაჰ-ნამეს“ ახალი როგორც ლექსითი, ისე პროზითი ვერსიები.

ამ ვერსიებს შინაარსობრივი თვალსაზრისით ახასიათებს საგმირო ეპიზოდების გაფართოება, ფირდოუსისათვის სრულიად უცნობი ამბების ლიტერატურული დამუშავება, ახალი გმირების გამოყვანა და მათი საგმირო საქმეების გადმოცემა.

მიუხედავად ამისა, ისინი სპარსული ლიტერატურის ისტორიკოსების მიერ საესეებით სამართლიანად „შაჰ-ნამეს“ ვერსიებადაა გაგებული და სხვა-ნაირად, ვფიქრობთ, არც შეიძლება მათი გაგება.

ამავე დროს საკიროა ვიცოდეთ, რომ „მეფეთა წიგნის“ ფალაური ვერსიის (VI საუკ.) წარმოშობის შემდეგ, ფირდოუსიზე ადრე არა ერთი და ორ პოეტი ცდილა ირანული ნაციონალური ეპოსის მხატვრულად დამუშავებას.

სპარსული ლიტერატურის ისტორია იცნობს იმ პოეტთა და მწერალთა სახელებს, რომელთაც ახალ სპარსულ ენაზე, ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ შეთხზვამდე, შეუთხზავთ „მეფეთა წიგნის“ როგორც პროზითი, ისე ლექსითი ვერსიები.

ასე, მაგალითად, X საუკუნეში სამანელთა დინასტიის წარმომადგენელთა ცნობილმა მეზობტემ—დაყიყიმ ლექსად შეთხზა „შაჰ-ნამეს“ მთელი რიგი ეპიზოდები.

ცნობილია, რომ ის ხელმძღვანელობდა აბუ მანსურის თაოსნობითა და ირანული თქმულებების მცოდნეთა მონაწილეობით შემუშავებული ლექსნარევი პროზაული ტექსტით, რომელიც აგრეთვე, „შაჰ-ნამეს“ ვერსიად ითვლება.

აგრეთვე, ამავე საუკუნეში, პოეტ მას'უდ მარვაზელს გაულექსავს ირანული ეპიკური ამბები (გადმოუცია ქაიუმარსის, უშანგის, თაჰმურასის და სხვათა თავგადასავალი).

ამავე ხანაში პოეტ აბულ მუაიად ბალხელს შეუდგენია პროზითი „შაჰ-ნამე“, რომელშიც მოთხრობილი ყოფილა ფერიდუნის, ზაჰაქის, ნარიმანის, საამის და სხვათა ამბები.

ამით, რა თქმა უნდა, არ ამოიწურება იმ მწერლებისა და პოეტების რიცხვი, რომელნიც ამავე სათაურითვე თხზავდნენ თხზულებებს, რომლებიც ირანული ეპოსის გმირთა თავგადასავალს მოგვითხრობდნენ და, ამავე დროს, ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ მსგავსად, ისტორიულ ამბებსაც შეიცავდნენ.

ფირდოუსი სარგებლობდა ძალიან დიდი მასალით, მის განკარგულ-

ბაში იმყოფებოდა ფალაური, არაბული და ახალ სპარსულ ენაზე სხვადასხვა პოეტისა და მწერლის მიერ შემუშავებული „მეფეთა წიგნის“ ვერსიები.

სხვა საკითხია, თუ როგორ იყენებდა პოეტი ამ მასალებს და უფრო მეტად რა იპყრობდა მის ყურადღებას.

აშკარაა, რომ ფირდოუსის გენიალური ნიჭით შექმნილმა თხზულებამ გავრცელების გზა გადაუღობა მანამდე არსებულ ვერსიებს. ჩვენამდე მოღწეული არაა ფალაური და არაბული, არც უფრო გვიან, X საუკუნეში შემუშავებული ვერსიები. ამ ვერსიებისა და მათში მოთხრობილი ამბების შესახებ მცირე ცნობები დაუცავთ არაბულსა და სპარსულ წყაროებს.

თავისთავად ცხადია, როცა „შაჰ-ნამეს“ ვერსიებზეა ლაპარაკი, მხოლოდ ფირდოუსის თხზულებით ვერ განვისაზღვრებით. საჭიროა, საკითხზე უფრო ფართო წარმოდგენა ვიქონიოთ.

ქართული ვერსიები ერთ წყაროზე (მხოლოდ ფირდოუსის თხზულებაზე) კი არაა დამოკიდებული, არამედ მათ საფუძვლად სხვადასხვა ხანაში შემუშავებული „შაჰ-ნამეს“ ვერსიები უდევთ. ამიტომ ქართული ვერსიების წყაროების კვლევა-ძიება და მათ შესახებ მსჯელობა ფართო სარბიელს ითხოვს.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ ლიტერატურას „შაჰ-ნამეს“ სხვა ვერსიებთან ერთად შემოუნახავს ერთი მეტად საინტერესო ვერსია, რომლის მნიშვნელობა, ჩვენი აზრით, შორდება ქართული ლიტერატურის ფარგლებს.

მხედველობაში გვაქვს „უთრუთიან-საამიანად“ დასათაურებული თხზულება, რომელიც „შაჰ-ნამეს“ ერთ-ერთი ვერსიაა და არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება ფირდოუსის მიმბაძველის ან გამგრძელებლის თხზულებად ჩაითვალოს.

აქ მოთხრობილი ამბების თავისებურებანი, ფირდოუსის პოემასთან საერთოსა და განსხვავების თვალსაზრისით, იპყრობენ ჩვენს ყურადღებას.

ძეგლის განხილვისას ჩვენ, მართალია, აღნიშნული გვაქვს მისი ზოგიერთი ეპიზოდის ნათესაობა „შაჰ-ნამეს“ ჩანართებიან ტექსტებსა და ასადი ტუხის „გერშასფ-ნამეში“ დაცულ ეპიზოდებთან, მაგრამ შეუძლებელი არ არის საკითხის სხვაგვარადაც დასმა.

ვინ იცის, შესაძლებელია, აღნიშნული თხზულების სახით ქართულ ლიტერატურაში შემონახული გვექონდეს ფირდოუსის პოემაზე ადრე შემუშავებული „შაჰ-ნამეს“ რომელიმე ვერსია, რომელიც თავის დროზე, ცხადია, ფირდოუსის ერთ-ერთ წყაროს წარმოადგენდა.

სხვადასხვა წყაროში ადრინდელი ვერსიების შესახებ წარმოდგენილი ცნობების შესწავლა ამგვარ ნიშნებს იძლევა და თუ კვლევა-ძიებით საბოლოოდ ეს დადასტურდა, მაშინ ქართულ ძეგლს, უეჭველია, მსოფლიო სალიტერატურო და სამეცნიერო ასპარეზზე გასვლა მოელოს.

ივ. ჯავახიშვილი ეხება აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ ერთ-ერთი პროზაული ვერსიის („ფრიდონიანის“) დათარიღების საკითხს.

მკვლევარი უსაყვედურებს ალ. ბარამიძეს, რომლის აზრით აღნიშნული ძეგლი XV საუკუნის პირველი ნახევრის გვიანდელ დროისად მაინც არ უნდა ჩაითვალოს და ენობრივ-სტილისტიკური თვალსაზრისითაც ის არქაულობის ბეჭედს ატარებსო.

სამწუხაროდ, წერს ივ. ჯავახიშვილი, „ალ. ბარამიძეს ამ ძეგლის არქაულობის და XV ს-ად მისაჩნობის დამამტკიცებელი არც ერთი, არც სტილისტიკური და არც ენობრივი, თვისება დასახელებული არა აქვს“ (გვ. 70).

მკვლევარი, თავის მხრივ, აკვირდება იმ გარემოებას, რომ ამ „პროზა-



ული თარგმანის ავტორის ენისათვის დამახასიათებელია XI—XIII სს. შაჰ-ანშას და შაჰანშაობის მაგიერ შანშე-სა და შანშეობის ხმარება“ (გვ. 70), მოაქვს რამდენიმე სტილისტიკური და ენობრივი ხასიათის მასალები („ბანო-ანთა თავნი იყენეს“, „დასავედრებელი დაავედრა“, „ფარდავთა შიგან მსხდომ-ნი“ და სხვ.), მაგრამ მსჯელობიდან გარკვევით მაინც არ ჩანს, ავტორი მხარს უჭერს თუ უარყოფს ამ ძეგლის არქაულობას.

ამა თუ იმ ძეგლის სტილისტიკური და ენობრივი თვისებების შესწავ-ლასა და გამოვლინებას მისი დათარიღებისათვის უდავოდ დიდი მნიშვნელო-ბა აქვს, მაგრამ იგი არ არის ერთადერთი და გადაწყვეტი საშუალება.

ენობრივ მონაცემებთან ერთად საჭიროა გათვალისწინებულ იქნეს ლი-ტერატურის განვითარების საერთო დონე, ძეგლის რაობა და იმ ეპოქის ლიტერატურული თავისებურება, რომელშიც ძეგლია წარმოშობილი.

ჩვენს ნაშრომში „ზაქიანისა“ თუ „ფრიდონიანის“ პროზაული ვერსიის შესახებ ის აზრი გვაქვს გამოთქმული, რომ აღნიშნული ძეგლი „როსტომია-ნის“ (საბაშვილის მიერ შემუშავებული ტექსტის) შემდეგაა წარმოშობილი.

ამის შესახებ მეტყველებს უპირველეს ყოვლისა ამ ძეგლის ლიტერატუ-რული ბუნება. ის ჩანართებიანია.

ჩანართები ქართული თარგმანის ავტორს კი არ ეკუთვნის, როგორც ეს შეიძლება ზოგიერთმა იფიქროს, არამედ ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძე-ლებლებს, რომელთა თხზულებებიდან ისინი „შაჰ-ნამეს“ ძირითად ტექსტში შეჭრილან.

ჩვენი ძეგლის ჩანართები არ არის აღრინდელი ხანისა. ყოველ შემთხვე-ვაში ისინი XV საუკუნის მიწურულს ვერ გადაშორდებიან.

ამასთან მხედველობაშია მისაღები ის გარემოებაც, რომ ქართული ლი-ტერატურის აღორძინების პერიოდში ბევრი სხვადასხვა ნიჭისა და შემოქმე-დების, განწყობილებისა და მიმართულების მწერალი მოღვაწეობს.

ამ ეპოქაში მოღვაწე მწერალთა ერთი ნაწილი კარგი მცოდნეა როგორც სპარსული, ისე ქართული კლასიკური ძეგლების ენისა. ისინი ცდილობენ მიჰ-ბაძონ ქართული კლასიკური ლიტერატურის ძეგლების („ვიკრამიანის“, „ამი-რანდარეჯანიანის“ და სხვა თხზულებებს) ენას, იმყოფებიან მის მძლავრ ღა-ვლენაში და არ ერიდებიან მათი დროის თვალსაზრისით უკვე გაცვეთილი ტერმინებისა და მოძველებული ენობრივი კონსტრუქციის გამოყენებასაც კი.

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ძველი ქართული ლიტერატურის ტრადი-ციების გამგრძელებელ მწერალთა გვერდით მოღვაწეობენ და მთარგმნელო-ბასაც ეწევიან ნაკლები მოშაღდების და შედარებით დაბალი ლიტერატურუ-ლი ნიჭის მწერლები, რომლებსაც არც ქართული ძეგლების ენის ცოდნა გა-აჩნიათ და არც სპარსულისა.

ნათქვამი, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ სპარსულის, ან რომე-ლიმე აღმოსავლური ენის კარგი ცოდნა განსაზღვრავს ამ ეპოქის ამა თუ იმ მწერლის შემოქმედებასა და მის მიმართულებას.

ამ შემთხვევაში საქმე ეხება გადმოქართულებული ძეგლების სტილისტი-კურ და ენობრივ თვისებებს. არ შეიძლება შეუმჩნეველი დარჩეს ის გარემო-ება, რომ ამ თხზულებების ერთი ნაწილი ქართული ლიტერატურის კლასი-კური ბერიოდის ტრადიციებს აგრძელებს, მაგრამ იწვიათი როლია სპარსუ-ლის ცუდად გაგებისა და უხეირო ქართულით შესრულებული ძეგლების წარ-მოშობის შემთხვევებიც.

„ზაქიანისა“ თუ „ფრიდონიანის“ პროზაული ვერსიის თარგმანის ავტო-

რი, ჩანს, ძველ ტრადიციებს მისდევს. ერთი მხრივ, ის იცავს ძველ სტილის-ტიკურ და ენობრივ თვისებებს, მაგრამ, მეორე მხრივ, იძულებულია ეპოქისათვისაც ხარკი გაილოს.

სხვაგვარად, ვფიქრობთ, ძნელია აიხსნას აღნიშნულ ძეგლში ოსმალურ-თურქული ლექსიკური ნალექის არსებობა, გარემოება, რაც კ. კეკელიძეს სდრევე აქვს შენიშნული<sup>1</sup>.

ასე, მაგალითად, ტექსტში იკითხება სიტყვა „ბორჯალი“ („გათავდა ბორჯალი და გარდაცა დღე ჩემი“, გვ. 382), რაც ნიშნავს დროს, ვადას; „ბუსუნი“ („საწუთროს შარიარი მანუჩარ -ბუსუნით გამოვიდა“, გვ. 423), რაც ნიშნავს საფარს; „ჩოფჩი“ („პატრონსა ჩოფჩისა ასრე უბრძანა“, გვ. 383), რაც ნიშნავს; მწყემსს. სიტყვა წარმომდგარია სპარსულ „ჩობან“-ისაგან (چوبان), რომელსაც თანდაართული აქვს თურქული სუფიქსი „ჩი“.

აღნიშნულ ძეგლში სხვა თურქული სიტყვები და ელემენტებიც შეინიშნება და, როცა მის ენობრივ თავისებურებაზე ვმსჯელობთ, ეს გარემოებაც უნდა გავითვალისწინოთ.

აღნიშნული მოვლენები, ვფიქრობთ, ამ ძეგლის არქაულობას მხარს ვერ დაუჭერენ.

საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების მდიდარი ლექსიკა დიდძალ მასალას იძლევა ქართული ენის ისტორიისათვის და საჭიროა მისი ღრმად შესწავლა. ივ. ჯავახიშვილის ენობრივი ხასიათის დაკვირვებანი უეჭველად ერთგვარი წვლილია ამ საქმეში.

ქართულ-სპარსულ ლიტერატურათა ურთიერთობის კვლევის დარგში ბევრი რამ არის გაკეთებული. შესწავლილია მთელი რიგი საკვანძო საკითხები და გარკვეულია ზოგიერთი ძეგლის წყარო, მაგრამ მეცნიერული კვლევა-ძიების მხრივ იგი ჯერ კიდევ მაღალ დონეზე არ არის ასული.

კვლევა ჯერ კიდევ წყაროების ძიებასა და ძეგლების ლიტერატურული რაობის გარკვევას ვერ გაშორებია.

აღ. გვახარიას მიერ „იოსებზილიხანაინის“ ქართული ვერსიების სპარსული წყაროების ძიებაც ამას ადასტურებს. მან, წინააღმდეგ სამეცნიერო ლიტერატურაში ათეული წლების განმავლობაში გაბატონებული მოსაზრებისა, ცხადყო, რომ „იოსებზილიხანაინის“ ქართული ანონიმური ვერსია ჯამის პოემას კი არ ემყარება, არამედ მისი მიმბაძველის თხზულებას<sup>2</sup>.

ნათქვამი იმას ნიშნავს, რომ ჯერ კიდევ ბევრია გასაყეთებელი სპარსულიდან მომდინარე ნაწარმოებთა წყაროების ძიებისა და მათი ლიტერატურული ბუნების შესწავლის თვალსაზრისით. მაგრამ ღრმა კვლევა-ძიებისათვის საჭიროა გვექონდეს ამ თხზულებათა ტექსტების მეცნიერული გამოცემანი.

სიმართლე რომ ვთქვათ, ამ ძეგლების ღრმა, ფილოლოგიური ანალიზი ჯერ დაწყებულიც არ არის. ის, რაც გაკეთებულა, ან რაც დღეს კეთდება, მომავალი დიდი მუშაობის მოსაშუაღებელ საფეხურს წარმოადგენს.

სპარსულიდან მომდინარე ძეგლებს („ვისრამიანს“, „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებს და სხვ.) დიდი მნიშვნელობა აქვთ თვით სპარსული ლიტერატურისა და ენის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით.

ამ მნიშვნელობათა გამოსავლენად კი ცოტაა გაკეთებული. დღემდე არავის უცდია, მაგალითად, „ვისრამიანის“ ქართული და სპარსული ვერსიების

<sup>1</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1941, 292.

<sup>2</sup> იოსებ ზილიხანაინის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, თბილისი, 1958, 124—127.

ერთმანეთთან შედარებისა და ანალიზის საფუძველზე გაარკვიოს ქართული ტექსტის ღირებულება და მნიშვნელობა თვით სპარსული ვერსიის შესწავლისა და ტექსტის დადგენის თვალსაზრისით. ქართული ვერსია ამ მხრივ მეტად საინტერესოსა და უხვ მასალას იძლევა.

ამასთან, შეინიშნება ისიც, რომ ქართულ ტექსტს საკმაო რაოდენობით შემოუნახავს სპარსულ სიტყვათა ისეთი მნიშვნელობანი, რომელთა მიგნება დღეს ლექსიკონების ავტორებსა და კლასიკური ხანის სპარსულ ტექსტებზე მომუშავეთ უძნელდებათ.

ამ სიტყვათა და მათ მნიშვნელობათა გამოვლინებას, უეჭველია, მნიშვნელობა მიენიჭება სპარსული ენისა და მისი ისტორიის შესწავლისათვის.

„ვისრამიანის“ კვლევა უმთავრესად მიმდინარეობს სპარსულის მოშველიებით ქართული ტექსტის მცდარი წაკითხვების გასწორებისათვის, რაც თავისთავად აუცილებელ საპირობებს წარმოადგენს, მაგრამ, ამავე დროს სავსებით უგულვებლყოფილია საკითხის მეორე, არანაკლებმნიშვნელოვანი მხარე—ქართული ტექსტის მოშველიება სპარსულის დადგენის საქმეში და საერთოდ მისი მნიშვნელობის გარკვევა ირანული კულტურისა და სულიერი სამყაროს შესწავლის თვალსაზრისითაც.

სპარსულ ძეგლთა ქართული თარგმანები სპარსული ლიტერატურის გავლენით კი არაა გაჩენილი (ლიტერატურულ გავლენათა საკითხი საერთოდ გადასინჯვას მოითხოვს), არამედ ისინი აღმოსავლეთის ხალხთა კულტურისა და ლიტერატურისადმი ქართველ მოღვაწეთა შეუხელებელი ინტერესისა და ქართული კულტურის მაღალი დონის არსებობის შედეგად წარმოიშვენ.

ლიტერატურულ ურთიერთობათა არსებობა არ ნიშნავს გავლენათა არსებობას. ქართველი ავტორები ამ თხზულებებს საკუთარი, მშობლიური თვალეებით უტკეპრდნენ, კორნელი კეკელიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „შექონდათ იმაში ქართული სული და გული, ქართული იდეოლოგია, ქართული ეროვნული შეგნება, ზნე-ჩვეულებანი, ადათები და სოფლგაგება“<sup>1</sup> და, ამრიგად, ისინი ჩვენს ეროვნულ ნიადაგზე გადმოჰქონდათ. ამიტომ ეს ძეგლები ქართული პოეტური მეტყველებისა და ლიტერატურული აზროვნების ფარგლებშია მოქცეული.

ესაა მიზეზი იმისა, რომ ქართველი საზოგადოებრიობა მათ ამთავითვე მშობლიური ლიტერატურის ქმნილებად რაცხდა და სხვანაირად, ვფიქრობთ, არც შეიძლება ისინი გავიგოთ.

ცხადია, მათ დიდი მნიშვნელობა აქვთ ქართული ლიტერატურისა და ენის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ამ ეპოქების ქართული ლიტერატურა სპარსულს ექვემდებარება. პირიქით, ქართულმა ლიტერატურამ დაიქვემდებარა სპარსული ძეგლები, ისინი მის კუთვნილებად აქცია.

მიუხედავად ბერძნული, არაბული და ირანული კულტურის ტალღების მოძალდებისა, ქართული ლიტერატურა არასოდეს დაშორებია მის ძირითად გზას. მისი საგანი მუდამ იყო სამშობლოს სიყვარული, ქართველი ხალხის ეროვნული ტყვიელების დაუფრებისათვის ბრძოლა, მის ჭირ-ვარამზე ზრუნვა. შინაარსითა და ფორმით მდიდარმა ქართულმა ლიტერატურამ წარმატებით გაუძლო ყოველგვარ შემოტევას, მან ძლევამოსილად გამოატარა ქართველი ხალხის ცხოვრების ბევრი სისხლიანი და ცრემლიანი საუკუნე.

<sup>1</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958, 1; ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბილისი, 1956, 183—197.

# ПЕРСИДСКИЕ ИСТОЧНИКИ ГРУЗИНСКИХ ВЕРСИЙ «ШАХ-НАМЕ»

## Резюме

В этом исследовании нами рассмотрены вопросы грузинских версий «Шах-наме» (XV—XVIII вв.) и их персидско-таджикских источников. Мы не касаемся тех эпизодов и материалов, которые встречаются в памятнике: древнегрузинской литературы и, возможно, ведут свое начало от самых древних грузинских переводов «Книги царей».

Грузинская литература, как известно, и среди литератур народов Востока занимает почетное место; вместе с версиями произведений восточной литературы мирового значения (как «Вис о Рамин», «Калила и Димана» и др.) и версии «Книги царей» входят в сокровищницу многовековой грузинской литературы.

Вопросы, связанные с грузинскими версиями «Шах-наме», исследовали Н. Марр, Ю. Абуладзе, А. Барамидзе, К. Кекелидзе и другие.

Несмотря на большую работу, проделанную грузинскими учеными, историки персидско-таджикской литературы, в частности специалисты по «Шах-наме», или не знают о существовании грузинских версий, или же не имеют о них правильного представления.

Например, Th. Nöldeke в своем классическом исследовании «Das iranische Nationalepos (Grundriss der iranischen Philologie, II) не упоминает грузинских версий, а у А. А. Ромаскевича (в «Очерке истории изучения „Шах-наме“, Сборник Фердовси, Ленинград, 1934, 29), С. Нафиси (в статье «ادبيات فارسی در گرجستان», напечатанной в журнале «Михр», № 7, 1934), А. А. Старикова (в исследовании «Фирдоуси и его поэма «Шах-наме», напечатанном в книге: Фирдоуси, Шах-наме, Москва, 1957, 587) и у других ученых даются неточные сведения о грузинских версиях «Книги царей».

Грузины, прежде чем были созданы грузинские версии «Книги царей», уже знали имена многих героев иранского эпоса; например, имя «Спандиат» (по Фирдоуси «Исфендиар») с древнейших времен вошло в наш обиход. В древнеперсидском языке оно встречается в форме «Спандедат», а в «Летописи Грузии» (XI в.) — «Спандат».

Очевидно, поэты, работавшие над грузинскими версиями «Книги царей», предпочли именно эту форму (в древних частях встречается «Спандиат», а в более поздних — «Исфандиар»). Имя «Барзу», «Борзо» или «Бурзо» встречается в памятнике агиографического характера — «Мученичество Евстафия Мцхетского» (VI в.).

Из древних грузинских памятников («Летопись Грузии» и др.) дошло до нас имя известного для восточных народов героя «Бивереспа» или «Ажи-Дахака» (по Фирдоуси «Захак» или «Зохак»).

Некоторые имена из «Шах-наме» (Ростем, Техмине, Сам, Заль

и др.) представлены в грузинских художественных памятниках классического периода (X—XII вв.).

Некоторые эпизоды (эпизод Сохраба, эпизод Бижена и Мениже) вошли в грузинский фольклор, как установлено, через грузинские литературные версии «Книги царей».

Общезвестно, что после возникновения пехлевийской версии «Книги царей» (VI в.) многие поэты до Фирдоуси пытались художественно обработать иранский национальный эпос. В истории персидской литературы отмечены имена тех поэтов и писателей, которые до появления поэмы Фирдоуси «Шах-наме» создали на новоперсидском языке прозаические и поэтические версии «Книги царей». Так, например, в X в. выдающийся придворный поэт Саманидов Дакики обработал в стихотворной форме ряд эпизодов «Шах-наме». Известно, что он руководствовался прозаическим текстом, составленным по инициативе Абу Мансура, при участии иранских ученых и сказителей. Указанный текст тоже признан одной из версий «Шах-наме».

В том же веке поэт Мас'уди Марвази поэтически обработал ряд эпических сказаний о похождениях Кеюмарса, Хушенга, Тахмуреса и др.

К этому же времени относится созданный поэтом Абул Муайядом Балхи прозаический вариант «Книги царей», включавший рассказы о Феридуне, Зохаке, Наримане, Саме и др.

Этим, разумеется, не исчерпывается число тех писателей и поэтов, которые в эту же эпоху создавали произведения, с одной стороны, описывающие приключения героев иранского эпоса, с другой—содержащие, подобно «Шах-наме» Фирдоуси, конкретные исторические события.

Фирдоуси пользовался обширным материалом; в его распоряжении были различные версии «Книги царей», разработанные многими писателями и поэтами на пехлевийском, арабском и новоперсидском языках.

Большой интерес представляет вопрос использования поэтом этих материалов, в частности выяснение того, какие элементы из них особенно привлекли к себе внимание Фирдоуси.

Вполне понятно, что гениальное творение Фирдоуси преградило путь распространению ранее существовавших версий. До нас не дошли ни пехлевийские, ни арабские, ни даже более поздние версии. Кое-какие сведения о них содержатся в арабских и персидских источниках.

Не следует забывать, что и после написания книги Фирдоуси персидские писатели и поэты, учитывая новые литературные требования, обращались к художественной обработке иранских сказаний; возникли новые поэтические и прозаические версии «Шах-наме».

По содержанию эти версии характеризуются расширением героических эпизодов, внесением эпизодов, вовсе не известных Фирдоуси, и включением новых действующих лиц.

Несмотря на указанные отклонения, эти произведения признаны историками персидской литературы версиями «Шах-наме», с чем, по нашему мнению, нельзя не согласиться.

Естественно, когда речь идет о версиях «Шах-наме», невозможно ограничиться одной поэмой Фирдоуси. Изучение персидско-таджикских источников показывает, что грузинские версии «Книги царей» основаны не на одном источнике (на произведении Фирдоуси); в основе их лежат созданные в разные эпохи различные версии «Шах-наме».

За неимением достаточных материалов мы не можем разрешить вопрос о существовании грузинских переводов «Шах-наме» в классический период грузинской литературы. У нас имеются переводы более

поздней эпохи (XV—XVIII вв.). В грузинской литературе мы имеем как стихотворные, так и прозаические версии «Шах-наме».

К стихотворным версиям относятся: а) «Ростомиани» («Книга о Ростоме»),<sup>1</sup> в которой излагаются события от рождения Заля<sup>2</sup> до кончины Гоштаспа;<sup>3</sup>

б) «Заакнани» («Книга о Зохаке») — в которой излагается история Зохака<sup>4</sup> и Феридуна,<sup>5</sup> начинается она с искушения Зохака Иблисом и заканчивается воцарением Феридуна; в) «Утрутиан-Саамиани» («Книга об Утруте и Саме»), в которой излагаются события от царствования Кеюмарса<sup>6</sup> до рождения Заля.<sup>7</sup>

К прозаическим версиям относятся: а) «Придоннани» («Книга о Феридуне»),<sup>8</sup> в которой излагается история Зохака, Феридуна и Мсучехра;<sup>9</sup> Повествуется о событиях до рождения Заля; б) «Утрутиан-Саамиани», в которой излагается то же, что и в стихотворной версии — события от царствования Кеюмарса до рождения Заля;<sup>10</sup> в) «Книга Сама пахлавана» — в этой версии ведется рассказ о событиях от царствования Джемшида до романа Заля и Рудабей.<sup>11</sup>

«Ростомиани» («Книга о Ростоме») состоит из отдельных частей, разработанных в разное время различными поэтами (С. Сабашвили XV—XVI вв.; Х. Турманидзе — XVI в.).

Одна часть ранней редакции «Ростомиани» (текст, переложенный на стихи поэтом Сабашвили) — от рождения Заля до сказания о Сиявуше<sup>12</sup> — с точки зрения связи с персидским текстом обнаруживает двойкий характер: а) первая группа эпизодов передает, в общем, события, изложенные в персидском тексте; материал для обеих версий — один и тот же, различны лишь пути их разработки и поэтического оформления. С точки зрения развития содержания грузинский текст не сохраняет последовательности персидских стихов (бейтов); в большинстве случаев он меняет поэтические образы, сравнения, метафоры, эпитеты.

<sup>1</sup> Первая часть «Ростомиани» издана в 1916 году Грузинским историко-этнографическим обществом под редакцией Ю. И. Абуладзе: *შაჰ-ნამეის ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები*, ტ. I, თბილისი, 1916 (Грузинские версии Шах-наме, или Книги царей, т. I, Тбилиси, 1916), вторая часть — в 1934 году Тбилиским государственным университетом под редакцией Ю. Абуладзе, А. Барамидзе, П. Ингороква, К. Кекелидзе и А. Шанидзе: *შაჰ-ნამე, ქართული ვერსიები*, ტ. II, თბილისი, 1934 (Шах-наме, Грузинские версии, т. II, Тбилиси, 1934).

<sup>2</sup> Груз. Заал.

<sup>3</sup> Груз. Гостасаб.

<sup>4</sup> Текст опубликован Ю. И. Абуладзе. Грузинские версии Шах-наме, или Книги царей, стр. 3—36.

<sup>5</sup> Груз. Заак.

<sup>6</sup> Груз. Придон.

<sup>7</sup> Груз. Койамер.

<sup>8</sup> Первая часть этого произведения хранится в Государственном музее Грузии под №№ Н—61 и S—4000; вторая же издана Ю. И. Абуладзе: Грузинские версии Шах-наме, или Книги царей, стр. 39—297.

<sup>9</sup> Текст опубликован А. Барамидзе: Шах-наме, грузинские версии, т. II, стр. 369 — 445.

<sup>10</sup> Груз. Манучар.

<sup>11</sup> Произведение хранится в Госуд. музее Грузии под №№ Н—921 и S—1594.

<sup>12</sup> «Книга Сама пахлаваца» хранится в Госуд. музее Грузии под №№ Н—900, 665—666 и S—2393.

<sup>13</sup> Груз. Сиаош.

Наряду с отклонениями в области содержания, в грузинской версии имеют место как сжатие и урезывание отдельных эпизодов (напр. эпизод Новзера)<sup>1</sup> так и распространение их (напр., сновидение Сама пахлавана или роман Заля и Рудабе).

В отношении содержания, правда, грузинский текст в общем следует за персидским, но попутно допускает слишком много вольностей, более или менее отступая от известного нам текста произведения Фирдоуси. Здесь грузинский текст не подчиняется персидскому.

Отмеченное явление особенно заметно в большинстве эпизодов, объединенных в этой части (от начала до сказания о Сиявуше), хотя более резко выступает оно только в начальной части.

б) Вторая группа эпизодов в этой же редакции (главы повествующие о Кей-Кавусе)<sup>2</sup> с поразительной точностью передает и содержание, и самую сущность персидского текста; переводчик в большинстве случаев старается сохранить все мельчайшие подробности событий, изложенных в оригинале; подчас поэту удается уместить четыре персидских строки (два бейта) в четыре же грузинские (одна строфа), вследствие чего текст изобилует такими местами, в которых ясно сказывается соответствие его с персидским не только по содержанию, но и прямо-таки слово в слово; по мере возможности в тексте сохранены сравнения и эпитеты оригинала.

Текст прозаического перевода «Книги царей», которым пользовался поэт при переложении «Ростомииани» на стихи, по нашему мнению, был дефектным. В нем недоставало начала, конца и некоторых средних частей, так что поэт вынужден был обращаться к персидскому тексту и с него непосредственно переводить некоторые эпизоды.

В этом заключается основная причина разнородности в тексте первой части ранней версии «Ростомииани» с точки зрения степени зависимости этого текста от персидского его источника.

В следующей части (от эпизода Сиявуша до появления Зардашта-Заратустры) ранней редакции «Ростомииани» (существовавшей до Хосрова Турманидзе) уже не заметно следов непосредственного использования стихотворцем персидского источника.

С точки зрения степени зависимости от персидского текста редакционные различия в этой части «Ростомииани» начинаются именно с эпизода Сиявуша. Каждый эпизод, содержащийся в этой части нашего памятника, сокращен либо раздроблен.

В этом отношении текст представляет весьма пеструю картину: с одной стороны, сокращенные, с другой — раздробленные эпизоды.

Невзирая на такое своеобразие этой части «Ростомииани», содержащиеся в ней эпизоды, в которых мы имеем дело с сокращением соответствующего персидского текста, следуют за главной линией развития событий, воспетых в «Шах-наме», и местами путем сильного, местами незначительного сокращения так или иначе ухитряются передать основные моменты соответствующих частей персидских версий.

В случаях сокращения и урезывания текст, в основном, сохраняет внешний вид и последовательность эпизодов, воспетых в «Шах-наме». Подобного явления мы не наблюдаем в тех частях, где имеем дело с раздроблением и искусственным измельчением эпизодов. Не сокращения и урезывания или перестановка отдельных мест или эпизодов в этой части «Ростомииани» отличают ее от предыдущей части, в которой встречаются подобные явления, а важная и во

<sup>1</sup> Груз. Навзар.

<sup>2</sup> Груз. Кекаоз.

многoм достопримечательная особенность, заключающаяся в том, что значительная часть имеющихся здесь эпизодов сгруппирована или взята на выбор из соответствующих мест персидской версии «Книги царей». Здесь в грузинском тексте заметны большие скачки; часто между строфами, кое-где и между отдельными строками пропускаются целые куски и эпизоды, которые подчас крайне необходимы для понимания содержания. Несмотря на указанное своеобразие, в этой части нашего памятника (в следовании основной линии событий «Шах-наме») эти раздробленные и урезанные эпизоды так удачно связаны между собой, что их основу можно найти в персидских версиях «Книги царей».

Даже эпизоды, вошедшие в персидскую версию «Шах-наме», обработаны не с одинаковой поэтической силой. В частности, среди эпизодов, следующих за историей Сохраба, выделяются художественным оформлением и своеобразным содержанием рассказы о Сиявуше, о Гоштаспе и Кетоне, о Бижене<sup>1</sup> и Мениже<sup>2</sup> и о единоборстве Ростема и Исфендиара.

В вышеуказанной части грузинского текста именно этим эпизодам уделяется больше внимания. Они представлены с большей или меньшей полнотой, что следует объяснить большим или меньшим участием в этих эпизодах Ростема (Ростема).

Фирдоуси, согласно имевшимся в его распоряжении источникам, в легендарной части «Шах-наме» объединяет сказания о героях иранского эпоса. Поэтому здесь, наряду с героическими подвигами Ростема, собраны пространные рассказы и о других пахлаванах, которые менее интересовали грузинских поэтов, увлеченных главным образом сказаниями, объединенными вокруг одного Ростема.

Обработанная Х. Турманидзе последняя часть «Ростомини», в сравнении с соответствующей частью «Шах-наме», сокращена; в ней опущен целый ряд событий, среди них — эпизод смерти Ростема. Стихотворец делает скачки; он старается полностью передать богатырские подвиги Спандиата (Исфендиара); но и здесь он охвачен стремлением во что бы то ни стало сокращать. В смысле сокращения эта часть приближается к последним частям ранней редакции «Ростомини».

Х. Турманидзе, как это выяснено грузинскими учеными (Н. Марр, К. Кекелидзе и А. Барамидзе), пользовался персидскими источниками, но работу, выполненную им, нельзя считать переводом. Здесь грузинский текст, хотя и следует за персидским, но лишь в общем передает содержание, в подробностях же здесь не соблюдается точность.

В ранней редакции «Ростомини» самую большую вставку представляет «Книга Барзу» («Барзу-наме»); она помещена перед эпизодом Бижен-Мениже и состоит из 378 строф.

В персидско-таджикской литературе существуют различные редакции «Книги Барзу». Грузинская ее версия происходит от «Барзу-наме», вставленной в персидские версии «Шах-наме». Здесь рассказ прерывается выяснением личности Барзу; в персидских текстах вслед за этим даны возвращение Ройна, сообщение им Афрасиабу истории Ростема и Барзу и длинный эпизод о Сусане и иранских пахлаванах, где и Барзу выводится выдающимся героем.

В грузинской версии, в основном, рассказано о борьбе Барзу с Ростемом; других частей «Барзу-наме» грузинская версия не знает. Обработывавший грузинский текст поэт пользовался непосредственно персидским источником.

В художественном отношении персидская версия «Барзу-наме»

<sup>1</sup> Груз. Бежан.

<sup>2</sup> Груз. Маннжав.



отнюдь не является таким слабым поэтическим произведением, как грузинская версия. Художественные краски, использованные в персидской версии, в грузинской сильно упрощены.

Х. Турманидзе, работая над «Книгой Барзу»; главное внимание уделял истории Ростема; он был заинтересован единоборством Ростема и Барзу. Текст он заметно сократил. И всё же, кое-где здесь имеются места, представляющие точный, строка в строку, перевод персидского текста.

По своему объему грузинская версия «Книги Барзу» строго следует за редакцией персидских текстов «Барзу-наме».

В отношении поэтического языка поэма «Ростомани» является высокохудожественным произведением. В той части поэмы, которую разработал Сабашвили, встречаются чарующие образцы поэтического творчества. Во всю силу своего таланта поэт старается живописать героев своего произведения. Исключительное внимание уделяет он поэтическому изображению любовных сцен и художественной обрисовке их участников, щедро пользуется поэтической палитрой для описания женской красоты, значительно больше, чем в других случаях.

В отношении поэтического осмысливания явлений и своеобразного распределения художественных красок у грузинской версии имеется свое собственное, самостоятельное лицо.

Поэтические краски «Ростомани» большей частью не чужды «Шах-наме», но аромат поэтического языка навеян не персидской поэзией.

Грузинский поэт ориентируется не столько на персидские приемы художественного слова, сколько использует способы поэтического выражения, выработанные в грузинской поэзии Ш. Руставели и др., вследствие чего грузинский автор остается твердо стоять на почве грузинской поэтической культуры. С этой точки зрения автор «Ростомани» (Сабашвили) находится больше под влиянием Руставели, чем Фирдоуси. Он явно дышит ароматом цветника грузинской поэзии; его творчество согрето солнцем высокой поэзии Руставели.

Поэты, переложившие на стихи «Ростомани», опирались на различные версии «Шах-наме». Каждый стихотворец, очевидно, подходил к материалу со своей точки зрения и по собственному вкусу либо сокращал либо распространял отдельные эпизоды «Книги царей».

Поэтому в персидско-таджикской литературе, несмотря на существование различных версий «Шах-наме», не бывало и не могло быть точно такой же версии «Книги царей», как наша «Ростомани».

Судить о персидских источниках и об их общем характере мы можем лишь на основании тех данных нашего памятника, которые выявляют своеобразие персидско-таджикских версий «Шах-наме», опосредованно или непосредственно использованных разными стихотворцами. Произведенным в этом отношении анализом выяснено, что «Ростомани» находится в зависимости от различных версий «Книги царей».

Основным источником Серапиона Сабашвили, переложившего на стихи раннюю редакцию нашего памятника, была прозаическая версия «Ростомани»; она сама, очевидно, была переведена с такого текста «Шах-наме», в котором, в виде вставок, уже имелись произведения подражателей Фирдоуси — «Гершасп-наме» (XI в.) и др.

Произведения эти совпадают с текстами «Книги царей» до эпизода рождения Заля и оказывают заметное влияние на последующие эпизоды. Следы этого влияния (мы полагаем, по той причине, что прозаическая версия «Ростомани» зависела от интерполированного текста) сохранились и в начальных эпизодах стихотворной версии «Ростомани».

Персидский источник, к которому, как нам кажется, Сабашвили прибегал в случаях неисправности грузинского прозаического перевода (чаще всего при обработке эпизодов Кей-Кавуса), очевидно, был достаточно надежным.

Хосров Турманидзе уже всецело пользовался одним персидским текстом, очевидно, распространённым; в него были вставлены эпизоды из «Барзу-наме». Та часть персидской версии «Книги царей» (источник Турманидзе), с которой связаны заключительные главы «Ростомини», была вполне надёжной. В этом нас убеждает анализ заключительных глав «Ростомини».

Сказанное не следует понимать так, будто грузинская версия «Ростомини», которая среди всех грузинских версий «Книги царей» является наиболее художественной и многокрасочной, целиком основана на интерполированных, смешанных персидских текстах и поэтому представляет собой памятник невысокого качества. Правда, начальные части «Ростомини» и наличие в них эпизода Барзу говорят о том, что она связана с распространёнными персидскими и таджикскими текстами, но это вовсе не означает того, что весь памятник целиком является смешанным и малонадёжным. Наоборот, основная часть нашего памятника, в которой, быть может, сохранено много важных моментов, своим своеобразием заслуживает общее внимание, и, стало быть, вполне пригодна при изучении персидско-таджикских версий.

Это видно из следующих примеров:

а) По персидскому тексту (Vullers, 135—137). Сам видит сон: из Индии (по грузинскому тексту из Ирана) едет всадник, который сообщает Саму весть о его сыне Зале. Сам просыпается, созывает мобо́дов и рассказывает им свой сон. Посоветовавшись с ними, он решил отправиться к горе Эльбрус (Элборз). Когда стемнело, Сам вновь увидел сон. На индийской горе подняли знамя; показался красавец-юноша, за которым следовало многочисленное войско. Слева от него стоял мобо́д, а справа — знаменитый мудрец. Один из них приблизился к Саму и стал его порицать. Перепуганный Сам, проснувшись, собрал войско и направился к той горе, где находился вскормленный Симу́ргом Заль.

В грузинском тексте нет второго сна Сама, так как он не имеет никакого значения с точки зрения развития сюжета.

Согласно грузинскому тексту, в персидском за бейтом:

بران بد که روز دگر بهلوان سوی کوه البرز بوید نوان

должен следовать бейт:

یامد دمان سوی آن کوهسار که افگندۀ خود کند خواستار

и так далее.

б) Иначе передан в грузинском тексте роман Ростема и Техмине.<sup>1</sup>

После пира во дворце саманганского шаха опьяневший Ростем засыпает на золотом троне. К двери подходит слуга со свечой в руке; за ним следует красавица — дочь саманганского шаха Техмине. Внезапно Ростем просыпается и удивляется ее приходу. Она рассказывает Ростему, что не раз слышала хвалу ему от мудрецов и признается в своих чувствах.

В ту ночь они остались вместе. Перед расставанием Ростем вручил оникс Техмине и сказал ей. «Если родится дочь, вплети этот оникс ей в косы, если же сын, надень ему на руку».

<sup>1</sup> Груз. Тумпан.

По персидскому тексту (Vullers, 438—441), после посещения Техмине Ростем посылает к ее отцу мобеда просить ее руки. Шах возликовал и выдал Техмине за Ростема, соблюдая традицию и все обычаи. Эта весть радует всех.

Итак, любовь Ростема и Техмине, в результате которой родился Сохраб, перестает быть тайной не только для саманганского шаха, но и для остальных.

По грузинской версии об их любви никому ничего не известно.

С нашей точки зрения, этот эпизод именно так выглядел в более достоверной редакции персидского текста «Шахнаме». Это подтверждается современным персидским текстом.

Ростем и Техмине прощаются на заре. Опечаленная Техмине со слезами расстается с ним. Никто не видел их вместе.

Потом к Ростему пришел саманганский шах, справился о его самочувствии и сообщил, что нашелся его Рахш, хотя он был найден раньше. Шах мог известить Ростема во время второй встречи (когда отдавал ему свою дочь, если это действительно имело место в древнем варианте персидского текста).

Все это здесь представляется так, будто шах увидел Ростема впервые лишь после пира и будто ему ничего не было известно о том, что его дочь провела ночь с Ростемом.

С нашей точки зрения, в персидском тексте проявляется тенденция скрыть взаимоотношения Ростема и Техмине. Это обстоятельство, по нашему мнению, указывает на то, что эпизоды сватовства и женитьбы Ростема в персидский текст внесены позднее.

Если исходить из грузинского текста, то в персидском за бейтом:

ندید ایچ فرجام جز فر می      دگر آنکه از رخس داد آگهی

должны следовать бейты:

همی بود آن شب بر ماه روی      همی گفت از هر سخن پیش اوی  
چو خورشید روشن ز چرخ بلند      همی خواست افکند مشکین کند  
ببازوی رستم یکی مهره بود      که آن مهره اندر جهان شهره بود

в) В персидском тексте Vullers, 325; Masan, 237) читается:

کجا جای دیوان دزخیم بود      بدان جایگه دیورا بیم بود

Див страшился того места,

Где было место (приют, жилище) свирепых (яростных) дивов.

По изданию Моля (I, 498), во втором полустииши этого бейта вместо слова *دیو* (див) стоит слово *پیل* (слон), в грузинском же тексте *شیر* (лев):

დადგეს ავსა დევთ ადგილსა, ლომსა გავლად ეშინოდა<sup>1</sup>.

По нашему мнению, слово «лев» (*شیر* — *ლომი*) более подходит к содержанию бейта:

Лев страшился того места.

Где был приют (жилище) яростных дивов.

<sup>1</sup> შპანაშე ნუნ შეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, ტ. 1, თბილისი, 1916, 584.

Можно привести много примеров, доказывающих, что грузинский текст пригоден для глубокого изучения персидского текста «Шах-наме».

В грузинской литературе, так же как и в персидской, существуют отличные друг от друга прозаические и стихотворные версии истории Зохака.

Среди них наше внимание привлекает «Заакиани» Мамуки Мдивани (писца), поэта XVII века, являющееся отдельным произведением, тогда как другие версии входят частями в грузинские прозаические и стихотворные версии «Шах-наме».

«Заакиани» Мамуки Мдивани, подобно другим грузинским прозаическим версиям, также носит на себе след влияния распространённого текста «Шах-наме». Это нашло отражение в передаче описания боев Зохака с Джемшидом, а затем и с Абтином.<sup>1</sup> Надо полагать, что Мамука Тавакалашвили (автор стихотворной версии «Заакиани») имел под рукой, в качестве руководящего литературного памятника, одну часть, выделенную из грузинской прозаической версии «Шах-наме» («Придонниани»), заканчивающуюся историей Зохака, которая, возможно, и под названием «Заакиани» бытовала у нас. Но это вовсе не означает, что «Заакиани» представляет собой дословное переложение на стихи этой части.

Поэма эта скорее является суммированием грузинских сказаний о Зохаке, нежели переложением на стихи какого-либо прозаического текста.

Хотя «Заакиани» и нельзя считать высокохудожественным произведением, но все же ее значение как одной из лучших повестей, рассказанных в «Книге царей», велико.

Грузинская стихотворная версия разработана поэтом Мамукой-писцом — путем суммирования грузинских прозаических версий о Зохаке; возможно, что он воспользовался как вспомогательным литературным материалом еще какой-нибудь до сих пор нам неизвестной версией истории Зохака.

Стихотворная версия «Утрутиан-саамиани», принадлежащая перу поэта Б. Вачнадзе (XVII в.), является переложением на стихи дошедшей до нас прозаической версии рассказа об Утруте и Саме.

Грузинские стихотворные версии «Шах-наме» («Ростомниани», «Заакиани», «Утрутиан-Саамиани») до такой степени видоизменены и так сильно отличаются от персидских (таджикских) источников, что трудно их признать за переводы.

Грузинские поэты, переложившие на стихи грузинские версии «Шах-наме», хотя и были знакомы с текстами по персидским и таджикским источникам, но они не являются, в точном смысле слова, переводчиками этих текстов. Продолжая, в основном, традиции грузинской поэтической культуры, они меняют поэтические краски оригинала, а местами и самое содержание.

Перейдем к прозаическим версиям.

«Придонниани» («Книга о Феридуна») — произведение, в котором, как было отмечено выше, излагается история Зохака, Феридуна и Менухра.

Источником «Придонниани» является такая персидская версия «Шах-наме», в которую были вставлены отдельные главы и отрывки из произведений подражателей и продолжателей Фирдоуси; поэтому, по сравнению с персидским «Шах-наме» (печатное издание), в грузинском варианте частей оказалось гораздо больше.

Общий характер содержания и вставок в «Придонниани» убеждает

<sup>1</sup> Груз. Антион.

нас в том, что источник его (т. е. персидская версия «Шах-наме»), по-видимому, разработана никак не ранее XV века. Обилие художественных мест и многокрасочность говорит за то, что этот текст происходит от стихотворной, а не от прозаической версии; в этой последней мы встречаем, да и то редко, только слабые поэтические краски.

«Придонани», по сравнению с другими грузинскими версиями, точнее передает все то, что воспевается в соответствующей части «Книги царей» Фирдоуси; поэтому рассказанный в ней эпизод о Зохаке и Феридуне гораздо надежнее, чем повествование о них же в других грузинских версиях «Книги царей».

«Утрутнан-Саампани» («Книга об Утруте и Семе»), по сравнению с начальной частью основной персидской и таджикской версии «Шах-наме», характеризуется тенденцией к расширению сказания о пахлавах. Но это, конечно, не значит, что источником нашего памятника является «Книга царей» Фирдоуси и что грузинский переводчик по своему усмотрению переделал те или иные места персидского текста или с целью усиления героических эпизодов сам подчас сочинял их и, таким образом, менял общий характер повествования «Шах-наме».

Своеобразие грузинского текста, наличие в нем неизвестных Фирдоуси эпизодов, привлекают наше внимание.

При рассмотрении памятника мы отметили, что некоторые его эпизоды родственны интерполированным текстам «Шах-наме», а также эпизодам, сохранившимся в «Гершасп-наме» Асади. Однако не исключена возможность иной постановки вопроса.

Не лишено основания предположение, что указанным произведением грузинская литература сохранила одну из версий «Шах-наме», обработанную до появления поэмы Фирдоуси.

Изучение разбросанных по различным источникам сообщений о ранних версиях «Шах наме» дает основание для подобных выводов. И если последующими разысканиями это предположение окончательно подтвердится, тогда грузинский памятник, вне всякого сомнения, займет подобающее место среди литературных памятников мирового значения.

Сравнением нашего памятника с соответствующими частями поэмы Фирдоуси устанавливается следующее основное различие между ними в отношении содержания:

1. По «Шах-наме», у Кеюмарса один сын Сиямек; он погибает в сражении с дивом. Опечаленный Кеюмарс привлекает для борьбы с дивом сына Сиямека Хушенга. Хушенг убивает дива. Кеюмарс умирает; на престол вступает Хушенг.

В грузинском памятнике у Кеюмарса два сына: Сиямук и Туренг; Кеюмарса притесняют дивы во главе с Хазаран дивом. Он убивает Туренга и Сиямука, а Кеюмарс убивает Хазаран дива. В этом сражении Хушенг не участвует.

Перед смертью Кеюмарс возводит на престол сына Сиямука Хушенга, должность спасалара и пахлавана предоставляет сыну Туренга Соялу.

2. По «Шах-наме» следует, что в эпоху Хушенга были изобретены железные орудия; люди научились пользоваться огнем, ввели земледелие, обзавелись домашними животными и др.

В грузинском памятнике указано, что в эпоху царствования Хушенга Соял и Зав (второй сын Сиямука) борются с дивами.

В борьбе погибают оба витязя.

3. По «Шах-наме», вслед за Хушенгом на престол вступает его сын

Тахмурес,<sup>1</sup> «связывающий дивов» (دیو بند). Он побеждает рать дивов.

По грузинской версии, в эпоху царствования Тахмуреса подвизаются пахлаван Утрут и сын Сояла Гостасам. Утрут убивает прославленных пахлаванов-дивов Каджваджана и Робина; Тахмурес и Утрут ведут борьбу с дивами; они одолевают дивов Баркиджана, Арджанга, и Фаланга.

4. По «Шах-наме», в эпоху царствования Джемшида начали ткать одежду, изготавливать кольчугу, улучшились бытовые условия, и мир уподобился раю. Царь Джемшид объявил себя богом и творцом всего сущего.

Поэтому народ отделился от него, и царя покинул божественный свет.

По грузинскому памятнику, в эпоху Джемшида подвизаются пахлаван Утрут и его сын Гершасп (груз. Гарджасп, Горджасп). Утрут погибает в борьбе с дивом Харифом. Гершасп воюет с дивами, убивает дивов Арджанга, Харифа и Каджваджина.

Против Джемшида выступает Саад волкоголовый. Разыгрывается сражение; победа достается Джемшиду.

Джемшиду является дьявол. Он искушает его, говоря: «Ты стал великим государем, ты и есть бог. нет другого бога кроме тебя».

Джемшид, поверив словам искусителя, стал соперничать с богом; по свету разнеслась молва, что Джемшид оспаривает божественность творца. В это время умирает пахлаван Гершасп.

Джемшид отдает пахлаванство сыну Гершаспа Кариману.

5. По «Шах-наме», отец Зохака именуется Мердасом. Он царь (правитель) арабов. Зохаку является Иблис (бес, дьявол) и уговаривает его убить отца: «Ты достоин его царства, его место и богатство достанутся тебе».

После смерти Мердаса Зохака завладевает престолом и короной отца. Дьявол перевоплощается в повара. Он вновь соблазняет Зохака, у которого из плеч, после прикосновения Иблиса, выползают змеи.

Войско, по частям покинувшее Джемшида, отправляется из Ирана в Аравию и властвовавшего там Зохака нарекает шахом Ирана.

Зохака собирает многочисленное войско и выступает против Джемшида. Джемшид без боя уступает ему свой трон и корону. Спустя сто лет он появляется в Китайском море. Зохака захватывает его и велит распилить пополам.

По грузинской версии, отец Зохака называется Мурдавом. Он — пахлаван Джемшида. Дьявол подстрекает Зохака на убийство отца по следующим соображениям: «У него много богатств и у тебя также; после смерти Мурдава раздадим, соберем многочисленную рать и отнимем царство у Джемшида».

После смерти отца Зохака принимает решение начать войну против Джемшида, объявившего себя богом. Он призывает войска из разных стран и отправляется завоевывать престол Джемшида. Между войсками Зохака и Джемшида разыгрывается сражение; побеждает Зохака. Джемшид бежит в Индию. Царь Индии Джограт и его брат Баграт оказывают помощь Джемшиду, но Зохака их также разбивает.

Напуганные угрозами Зохака жители захватывают содержавшегося в городе Дула (Дели) пленного Джемшида и связанного приводят к царю, подобному дракону. Джемшида распилывают пополам.

6. По «Шах-наме», у Феридуна имеется войско и в случае необ-

<sup>1</sup> Груз. Тамураз, Теймураз.

ходности оно сражается со сторонниками Зохака, однако в описании борьбы Зохака—Феридуна в «Шах-наме» отсутствуют эпизоды борьбы отдельных пахлавов, не названы они также по именам.

В «Книге царей» известны лишь имена кузнеца Каве и братьев Феридуна — Кеянуша и Пормаие.

В грузинской версии война Зохака — Феридуна представлена шире. На стороне Феридуна сражаются пахлаваны Кариман, Хшак, кузнец Каве и его сыновья — Карен и Кубад. На стороне Зохака — Кайтмаз со своими братьями, а также пахлаваны Катиль, Мукатил, Табали Хинди и др.

Как и в «Шах-наме», победу одерживает Феридун.

7. По «Шах-наме», эпизод Зохака завершается пленением Зохака и прикованием его к горе Демавенд. Далее начинается повествование о царствовании Феридуна.

По грузинской же версии продолжается повествование о сыне и брате Зохака, истребление которых необходимо для упрочения трона Феридуна.

8. Из поэмы «Шах-наме» следует, что Феридун решил женить сыновей на дочерях йеменского царя. С этой целью он отправляет к царю Дженделя. Сватовство достигает цели. Джендель возвращается к Феридуну с сообщением о согласии царя. Дав напутствие сыновьям, Феридун отправляет их к йеменскому царю. Сыновья встречают отличный прием, устраивается пиршество. Они увозят невест на родину.

По грузинской версии, Феридун посылает к йеменскому царю Сарушан<sup>1</sup> пахлавана Сама. С помощью лазутчиков царь узнает о целях отправления к нему Сама. Царь вступает в переписку с пахлаванами Коял, Мутарид и Киндушад. По их совету он решает по доброй воле дать свое согласие и приветствует посланца. Устраивается пиршество. Сам вручает Сарушану письмо Феридуна. Сарушан изъявляет согласие отдать дочерей сыновьям Феридуна, о чем Сам извещает своего повелителя. Все завершается пышной свадьбой.

Следует отметить и то, что Нариман, который во время царствования Феридуна погибает в борьбе за взятие крепости (его ударили камнем по голове), представлен в грузинской версии не сыном Гершаспа, а Каримана.<sup>2</sup> Кариман же выведен сыном Гершаспа.

Разумеется, отмеченными моментами не исчерпывается существующее различие между «Книгой об Утруте и Саме» и «Шах-наме» Фирдоуси. Но и приведенные примеры, по нашему мнению, совершенно достаточны для того, чтобы отказаться от мысли рассматривать грузинскую версию как произведение, принадлежащее перу подражателя.

Определенно напрашивается вывод, что этот памятник в грузинской литературе является одной из ранних версий, предшествовавших «Книге царей» Фирдоуси.

Среди грузинских прозаических версий «Книги царей» видное место занимает «Книга Сама пахлавана». Основная часть ее представляет грузинскую версию «Сам-наме» («Книга Сама»). Здесь главным образом переданы любовно-героические подвиги Сама.

Изучением версий «Сам-наме», вставленных в персидские тексты

<sup>1</sup> سرو شاه

<sup>2</sup> Основание для этого имеется и в «Шах-наме», где читаем:

نریمان گرد از کریمان بدست

«Герой Нариман происходил от Каримана» (Vullers, 1667).

«Шах-наме» (стихотворный — в отделе рукописей Ленинградской публичной библиотеки—ПНС—331 и прозаический — по рукописи мусульманского фонда Государственного музея Грузии № 462), установлено что грузинская версия «Сам-наме» представлена в рукописях Государственного музея Грузии (Н—900, 605—606. и S—2393) как вставка в прозаическую версию «Шах-наме». В этой версии до начала «Сам-наме» с недостаточной последовательностью переданы эпизоды, подобные «Шах-наме». После же «Сам-наме» вновь следуют сказания из «Шах-наме».

Стихотворная версия «Сам-наме» по своим художественным достоинствам не уступает другим литературным памятникам любовно-героического эпоса, созданным в конце классического периода персидской литературы или в эпоху Сефевидов. Произведение это богато поэтическими образами, художественными сравнениями и метафорами.

Прозаическая версия, исполненная на разговорном языке, представляет собою пересказ стихотворной. Она лишена поэтических образов и метафор и сильно уступает стихотворной версии в художественном отношении. Она смягчает, упрощает, а подчас даже укорачивает любовные эпизоды, но усиливает богатырские и заостряет момент религиозный.

При сопоставлении грузинского и персидского текстов выяснено, что грузинская версия, подобно персидской (прозаической), примитивно передает основное содержание повести и лишена поэтических красот, присущих стихотворной версии.

Грузинская версия «Сам-наме» содержит также эпизоды, которых нет в стихотворной; зато они имеются в персидском прозаическом тексте «Сам-наме», где даются в том же виде и в той же последовательности.

В основе грузинской версии лежит персидская, не стихотворная, а прозаическая версия этого произведения.

В нашем памятнике, наряду с персидскими и арабскими словами, встречаются и турецкие. Но это вовсе не доказывает его турецкого происхождения.

Турецкие слова встречаются и в других переводных персидских памятниках эпохи возрождения грузинской литературы (XV—XVIII вв.). В то же время и персидские тексты этой эпохи не свободны от наличия турецких слов. Не исключена, однако, и та возможность, что переводчик пользовался собственной терминологией и взамен того или иного персидского слова употреблял турецкое.

Текстуальным анализом с несомненностью установлено, что переводчик прекрасно понимал значение отдельных слов и сознательно заимствовал их из оригинала, попутно удачно давая и грузинские эквиваленты.

Использованные в грузинском тексте персидские и арабские речения и вообще чужеземные слова в большинстве случаев мы встречаем и в соответствующих местах персидского оригинала.

В нашем памятнике часто попадаются и такие места, которые представляют почти дословный перевод соответствующего персидского прозаического текста.

В одной рукописи (S—2393) указанного произведения встречаются даже персидские стихи в грузинской транскрипции.

Подтверждается, что памятник этот происходит от персидского источника, именно — персидской версии. Переводчик имел под рукой извращенную прозаическую версию «Книги царей».

Здесь среди эпизодов «Шах-наме» читаются эпизоды из «Гершасп-наме» и даже целое сочинение подражателя Фирдоуси «Сам-наме».



Грузинский текст последовательно передает эпизоды, рассказанные в соответствующей прозаической версии «Шах-наме»; здесь не имеют места ни крупные сокращения, ни переделка или изменение отдельных мест.

Из сказанного вытекают следующие выводы:

а) В основе грузинских версий «Книги царей» лежат ее распространенные персидские тексты. Те персидские версии «Книги царей», с которыми связаны грузинские, испытали на себе влияние произведений подражателей и продолжателей Фирдоуси.

б) В грузинских версиях из произведений подражателей Фирдоуси полностью представлены: поздняя версия «Сам-наме» (в «Книге Сама пахлавана»), значительная часть из «Барзу-наме» (в «Ростомиани»), отдельные эпизоды из «Гершасп-наме» (в «Утрутиан-Саамниани», в «Книге Сама пахлавана» и др.).

Нет никакого сомнения в том, что на персидские источники грузинских версий из произведений подражателей и продолжателей Фирдоуси особенно сильное влияние оказали: «Гершасп-наме», «Барзу-наме» и «Сам-наме»; и в грузинских версиях отразились следы влияния этих произведений.

Как известно, в подражание «Книги царей» возник целый ряд памятников: «Гершасп-наме», «Барзу-наме», «Сам-наме», «Бехмен-наме» и др.<sup>1</sup>

Из числа подражателей Фирдоуси каждый преследовал какую-нибудь определенную цель. Одна группа подражателей и продолжателей обрабатывала рассказанные в «Шах-наме» героические эпизоды с целью продолжить то или иное сказание. Они либо ограничиваются переделкой одного какого-нибудь события, касающегося того или иного героя, воспетого в «Шах-наме», либо, руководствуясь повествованием «Книги царей», создают такого рода произведения, которые представляют собой естественное, логически вполне допустимое продолжение того или иного эпизода «Книги царей».

Другая группа подражателей основывается на источниках, не использованных Фирдоуси, на устных преданиях, а подчас и на собственной фантазии. На тему о героях иранского эпоса они создавали независимые от Фирдоуси сочинения, в которых повествуемые события не являются повторением рассказа «Шах-наме».

Есть и такие подражатели, точнее искажатели, которые при переписывании текста или при прозаическом его пересказе по своему вкусу изменяют то или иное место, сокращая либо расширяя текст.

Особенно свободно они ведут себя по отношению к прозаическим версиям, пользуясь тем, что именно прозаические версии «Шах-наме», в сравнении с другими образцами классической персидской прозы, стоят на более низком уровне, написаны более простым языком и, естественно, дают более широкий простор для внесения изменений, чем стихотворные версии, в которых для изменения и переделки того или иного места требуется всё же наличие известного поэтического таланта.

К персидским текстам «Книги царей» в разное время присоеди-

<sup>1</sup> В грузинской литературе мы имеем прозаическую версию персидской поэмы подражателя Фирдоуси «Бехмен-наме» (Баамиани).

В приложении к труду («К вопросу о связи грузинской версии «Бехмен-наме» с персидскими источниками») на основе изучения рукописных текстов рассмотрены персидские версии «Бехмен-наме» (XII в.).

Сличение грузинского и персидского текстов показало, что в основе грузинской версии (XVI в.) лежит стихотворный персидский текст. Грузинская версия переведена глубоким знатоком персидского и грузинского языков.

лись произведения различных подражателей и продолжателей как целikom, так и в виде отдельных эпизодов. Это обстоятельство вызывало изменения в составе текста поэмы и ее основных эпизодов.

В соответствии с требованиями эпохи тексты «Шах-наме» постепенно изменялись, переделывались и, таким образом, увеличивалось количество версий «Книги царей».

В грузинских версиях «Шах-наме», по образцу персидских произведений подражателей и продолжателей или отдельные эпизоды представлены в виде вставок. Созданные в подражание «Шах-наме» произведения, отдельные эпизоды и разные вставки, имеющиеся в грузинских версиях, вошли в грузинскую литературу через соответствующие персидские источники. По своему происхождению они являются однородными с грузинскими версиями и, таким образом, представляют органические части грузинских версий «Книги царей».

Вместе с идущими из персидской литературы, сравнительно более надежными, версиями «Книги царей» в литературе разных народов, в том числе и грузинского, получили распространение и ее видоизмененные (интерполированные) версии.

Произведения, входящие в состав грузинских версий «Шах-наме» («Ростомнани», «Заакнани», «Придоннани», «Утрутиан-Саамиани» и «Книга Сама пахлавана»), представляют редакции определенных частей «Книги царей». Они связаны с разными персидскими источниками, и подобно персидским версиям и в грузинских находятся различные эпизоды, отдельные вставки и даже некоторые самостоятельные произведения подражателей и продолжателей Фирдоуси.

Заголовки сочинений, вошедших в состав грузинских версий «Шах-наме», возникли на грузинской почве, вне связи с персидскими версиями; заглавия давались согласно тому, подвиг какого героя описывает та или иная часть, или по тому, о каком герое грузинских версий трактует эпизод, превратившийся в отдельное произведение.

Поэтому заголовки ничего не говорят нам о персидском происхождении этих произведений. Нельзя, например, думать, что в сочинениях, озаглавленных «Саамиани» («Книга о Саме»), «Утрутиан-Саамиани» («Книга об Утруте и Саме») или «Придоннани» («Книга о Феридуне»), мы непременно найдем грузинские версии персидских «Сам-наме», «Утруг-наме» или «Феридун-наме», а не отдельные части, заимствованные из различных персидских версий «Книги царей».

Изучение персидско-таджикских источников грузинских версий «Книги царей» убедило нас в том, что они (грузинские версии) являются отражением того, родившегося в XV—XVI вв., сильного литературного движения, которое охватило Иран, народы Средней Азии, Турцию и нашу страну — Грузию и которое характеризуется повышенным интересом к иранскому эпосу.

Грузинские переводы персидско-таджикских различных памятников возникли не в результате влияния персидской литературы на грузинскую, а в результате неясякаемого интереса грузинских деятелей к культуре и литературе народов Востока, что, в свою очередь, обусловлено высоким уровнем грузинской культуры.<sup>1</sup>

Грузинские авторы рассматривали эти произведения со своей национальной точки зрения: вносили туда грузинскую идеологию, грузинские национальные черты, нравы, обычаи и мироощущение.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Говоря вообще, проблема литературных влияний требует пересмотра. Литературные связи могут возникнуть да и возникают помимо влияния одной литературы на другую.

<sup>2</sup> К. К е л и д з е, История грузинской литературы (на грузинском языке), т. II, Тбилиси, 1958, 1.

Это обстоятельство и обусловило то, что грузинская общественность с самого же начала относилась к творениям родной литературы.

Грузинские переводы сделаны не только для удовлетворения литературного вкуса представителей феодальной аристократии, но и для воспитания грузинской молодежи в духе героизма; эти переводы, или обработки «Книги царей» имели целью поднять дух грузинского народа в его героической борьбе против иноземных захватчиков.

## შენიშვნები „შაპ-ნამეს“ გამბრკელებელთა ნაწარმოებების ქართული პერსონაჟის შესახებ

ქართულ ლიტერატურაში, სპარსულიდან მომდინარე, „შაპ-ნამეს“ სხვადასხვა ვერსია გვაქვს.

ეჭვი არ არის, ჩვენმა წინაპრებმა, რომლებიც „შაპ-ნამეს“ ვერსიების გადმოღებაზე მუშაობდნენ, იცოდნენ სპარსული ვერსიების ნაირსახეობა; ისინი, ჩანს, ცდილობდნენ მხედველობიდან არ გაეშვათ „შაპ-ნამეს“ სპარსულ სხვადასხვა ვერსიაში წარმოდგენილი ამბები, შეძლებისამებრ აქართულდებდნენ მათ და, ამრიგად, ქართული ლიტერატურისაკენ გზას იკაფავდა „მეფეთა წიგნის“ სხვადასხვა ვერსია.

სპარსული ხელნაწერების მიხედვით, ყოველგვარი სახის ვერსია (სულ ერთია, საქმე გვაქვს ნარეკ, შერყენილ თუ საგრძნობად გარდაქმნილ ტექსტთან) „შაპ-ნამედ“, ე. ი. „მეფეთა წიგნად“ იწოდება და, მაშასადამე, ფირდოუსის თხზულებად მიიჩნევა.

„შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში შემავალ როგორც ლექსითი, ისე პროზითი თხზულებისათვის კი სხვადასხვა სათაური გვაქვს. გვხვდება: „როსტომიანი“, „უთრუთიანი“, „საამიანი“, „ზააქიანი“, „ფრიდონიანი“, „წიგნი საამ ფალავნისა“ და სხვა.

ჩვენი წინაპრები, რომლებიც „შაპ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შემუშავებას ახდენდნენ, სათაურის შერჩევისას, უმეტეს შემთხვევაში, გამოდიოდნენ თარგმანში მოთხრობილი ამბიდან; მათ მიერ გადმოთარგმნილი თუ გალექსილი ნაწილის სახელწოდებას მასში გამოყვანილი მთავარი გმირის სახელით განსაზღვრავდნენ („როსტომიანი“, „ზააქიანი“).

ზოგჯერ ძეგლის დასათაურება ხდებოდა (აქ შეიძლება უფრო ტექსტის გადამწერლები მოქმედებდნენ, ვიდრე მთარგმნელები) მის წინა ნაწილში წარმოდგენილი თვალსაჩინო გმირის (ან გმირების) სახელის მიხედვით<sup>1</sup>, ზოგჯერ კი თხზულების ბოლო ნაწილში გამოყვანილი გმირის სახელის მიხედვითაც<sup>2</sup>.

მხედველობაში ის გარემოებაცაა მისაღები, რომ ქართულად შემუშავებულ „შაპ-ნამეს“ ამა თუ იმ ვერსიას ამა თუ იმ გმირის შესახები ეპიზოდები ეყოფოდნენ, მათთვის შესაფერ დასათაურებებს იღებდნენ და ხელნაწერების სახით ვრცელდებოდნენ.

ჩვენს მუზეუმებსა და წიგნთსაცავებში ხშირია შემთხვევა „შაპ-ნამეს“

<sup>1</sup> ამ მიზეზით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ „წიგნი საამ ფალავნისა“ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის H—605—606 ხელნაწერებში წარმოდგენილი ტექსტის მიხედვით „ფერიდუნა და ზოაქის წიგნადაა“ დასათაურებული.

<sup>2</sup> შესაძლებელია, ამ მიზეზით აიხსნას ის გარემოებაც, რომ „უთრუთიან-საამიანი“ „საამიანის“ სახელწოდებითაც იყო ჩვენში ცნობილი.

ქართული ვერსიებისაგან გამოყოფილი ასეთი ნაწილების ხელნაწერების სახით არსებობისა.

დღემდე არ ვიცოდით, რომ იმ ხაზუღლების ლექსით ვერსიას, რომელსაც „უთრუთიან-საამიანს“ ვუწოდებთ და რომლის ორ მთავარ ნაწილად, „უთრუთიანად“ და „საამიანად“, გაყოფა ჩვენთვის ცნობილია, ცალკე გამოყოფა აგრეთვე ერაჯის შესახებ იმბავი, რომელიც ჩვენში „ერაჯიანის“ სახელით ყოფილა თურმე ცნობილი<sup>1</sup>.

ქართული ვერსიების მიმართ დაკვირვება იმასაც ცხადყოფს, რომ აქ აღვილი ჰქონია აგრეთვე სხვადასხვა ვერსიის ნაწილების ერთმანეთთან შეერთებას.

ასე, მაგალითად, ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკაში დაცულ ხელნაწერში (იოანე ბატონიშვილის კოლექცია, № 50) წარმოდგენილი რედაქციისათვის, როგორც ეს ალ. ბარამიძემ გამოიკვლია<sup>2</sup>, შეუერთებიათ „უთრუთიან-საამიანის“ პროზოით ვერსიის წინა ნაწილები.

აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ ქართული ლექსითი ვერსიების ჟუკანასკნელ რედაქტორს, რომელიც სპარსული ვერსიის მცოდნე პირად მოჩანს, როგორც ეტყობა, გაუერთიანებია სხვადასხვა დროს სხვადასხვა პირთა მიერ ლექსად შემუშავებული „შაჰ-ნამეს“ ეპიზოდები იმ სახით, რა სახითაც იგი წარმოდგენილია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ხელნაწერებში (S—1505, A—858 და სხვა). ამ გაერთიანებისას „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ვერსიაში მოთხრობილი ამბების თანმიმდევრობის მცოდნე რედაქტორს „ზააქიანსა“ და „როსტომიანს“ შორის, რადგანაც მას სპარსული „შაჰ-ნამეს“ ამ ნაწილში გადმოცემულ ამბებთან უფრო ახლო მდგომი სხვა ქართული ვერსია არ გააჩნდა, ბარძიმ ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსიის („უთრუთიან საამიანის“) უკანასკნელი ეპიზოდები შეუტანია, ხოლო (და ამ შემთხვევაში იგი საესებით სამართლიანად მოქცეულა) ვაჩნაძის მიერ გალექსილი ვერსიის წინა ნაწილის ნაცვლად (რომელიც თავისებურ „ზააქიანს“ წარმოადგენს)—მამუკა მდივნის მიერ გალექსილი „ზააქიანი“, როგორც „შაჰ-ნამეში“ მოთხრობილ ზააქის შესახებ ამბავთან ახლო მდგომი ვერსია.

ამ მიზეზითაა გამოწვეული ის გარემოება, რომ „ზააქიანის“ ბოლო ნაწილებს „საამიანის“ დასაწყისი ნაწილები შეერთებია<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> საქართველოს ცენტრ. არქივში მოიპოვება პატარა მოცულობის ხელნაწერი (ფონდი: 233(8), № 464), რომელიც, ყოველი ნიშნით, გვიანდელ ხანაში არის გადაწერილი. ხელნაწერა ბოლოში მიწერილი აქვს შემდეგი: „დასრულდა ერაჯიანი სრულა. ვსწერ მე ბაქრაძის ასული გულანდარა“. გადაწერის თარიღი არ უხის.

ხელნაწერში, თუ პროფ. იუსტინე აბულოძის მიერ გამოცემული ტექსტის (შაჰ-ნამეს, ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები, თბილისი, 1916) მიხედვით ვიმსჯელებთ, 331—403 სტროფებია გაერთიანებული. საფიქრებელია, რომ „ერაჯიანში“, როგორც ერაჯის სრული ამბის შემცველ ეპიზოდში, „უთრუთიან-საამიანის“ ლექსითი ვერსიის უფრო მეტი ნაწილი გვქონდა წარმოდგენილი. ბაქრაძის ასულ გულანდარს, შესაძლებელია, თავ-ბოლო ნაკლული „ერაჯიანის“ ხელნაწერი ჰქონოდა ხელთ.

ჩვენთვის საინტერესო ის არის, რომ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ლექსით ვერსიებში წარმოდგენილი ერაჯის ამბავიც კი ყოფილა ცალკე ხელნაწერების სახით გავრცელებული და დასათავურებული „ერაჯიანად“.

<sup>2</sup> ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. II, თბილისი, 1940, გვ. 37—41.

<sup>3</sup> ამ საკითხის შესახებ იხილეთ კორნელი კეკელიძის შრომა: ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1941, გვ. 294 და ჩვენი რეცენზია ალ. ბარამიძის „ნარკვევების“ მეორე წიგნზე: საყურადღებო წიგნი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, მნათობი, 1943, № 9—10.

„შაპ-ნამეს“ ქართული ვერსიებიდან ცალკეული ეპიზოდების გამოყოფა და მათთვის სხვადასხვა სათაურების შერქმევა ქართულის ნიადაგზეა მომხდარი არასპარსული ვერსიების შესაბამისად. ქართულ ნიადაგზეა მომხდარი აგრეთვე „შაპ-ნამეს“ სპარსული ვერსიებიდან მომდინარე ამა თუ იმ ნაწილის („უთრუ-თიან-საამიანი“, „წიგნი საამ ფალავნისა“ და სხვა) დასათაურება. ამ გარემოებამ არ უნდა შეგვიშალოს ხელი მათი სათავეების—სპარსული წყაროების—ძიებისას. არ შეიძლება, მაგალითად, ვიფიქროთ, რომ „უთრუთიანად“, „საამიანად“ და „ფრიდონიანად“ დასათაურებულ თხზულებებში უეჭველად „უთრუთ-ნამეს“, „საამ-ნამეს“ და „ფრიდუნ-ნამეს“ ქართული ვერსიები გვექნება და არა „შაპ-ნამეს“ სპარსული ვერსიებიდან გადმოღებული ნაწილები.

საყურადღებოა, რომ „შაპ-ნამეს“ ზოგი ქართული ვერსია (მხედველობაში მაქვს „უთრუთიან-საამიანი“, „წიგნი საამ ფალავნისა“, „ფრიდონიანი“) ძირითადად ზაალის დაბადებამდე გადმოცემულ ამბების ვერსიას წარმოადგენს.

სპარსულ ტექსტებში ზაალის დაბადებამდე წარმოდგენილ ამბებს შეერთვის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ისეთი თხზულებები, ან მათი ნაწილები, როგორცაა, მაგალითად, „საამ-ნამე“, „გერშასფ-ნამე“ და სხვა სახის ჩანართები (ომები ზააქისა და ჭემშიდის ლაშქართა შორის და სხვა), რომლებიც ადრინდელ ამბებს შეეხებიან.

ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ „შაპ-ნამეს“ სპარსული ვერსიის შემდეგ ნაწილებში ჩანართები არ იყოს მოსალოდნელი. აქ ზაალის დაბადების ამბის გადმოცემის შემდეგაც გვხვდება მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებები, როგორცაა, მაგალითად, „ბარზუ-ნამე“, „ფარამორზ-ნამე“, „ბაჰმან-ნამე“ და სხვა, მაგრამ ამ თხზულებების „შაპ-ნამეს“ ტექსტთან შეერთება, უმრავლეს შემთხვევაში, როცა საქმე ლექსით ვერსიებს შეეხება, არ იწვევს „მეფეთა წიგნის“ ძირითადი ეპიზოდების ტექსტობრივი ხასიათის დიდ ცვლილებებს.

ეს გარემოება შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ამ თხზულებებში (მხედველობაში მაქვს „ბარზუ-ნამე“, „ბაჰმან-ნამე“ და სხვა) შინაარსის თვალსაზრისით არაფერია საერთო; ამავე დროს ისინი, როგორც ჩანართები, ადგილმდებარეობითაც საკმაოდ დაშორებულნი არიან ერთმანეთისაგან, ამიტომ მათ შორის მოთავსებული „შაპ-ნამეს“ ეპიზოდები თითქმის უვნებლად ჩნება. ამას ვერ ვიტყვი ზაალის დაბადების ამბამდე გადმოცემული ნაწილის შესახებ. აქ, როცა საქმე ჩანართებიან ტექსტს შეეხება, ისეა არეული ერთმანეთში ჩანართები და ძირითადი ეპიზოდები, რომ მეტისმეტად ჭირს მათი ერთმანეთისაგან გარჩევა.

საგულისხმოა, რომ „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში, სპარსული ვერსიების მსგავსად, ჩანართების სახითაა წარმოდგენილი მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებები და ცალკეული ეპიზოდები.

„შაპ-ნამეს“ მიბაძვით შექმნილი თხზულებები, მათი ცალკეული ეპიზოდები და სხვა სახის ჩანართები, რომლებიც „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში გვხვდება, ქართულ ლიტერატურაში დამოუკიდებლად შემოსულნი და „შაპ-ნამეს“ ვერსიებთან შემდეგ შეერთებულნი კი არ არიან, არამედ ისინი, სათანადო სპარსული წყაროების გზით, „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებთან ერთად არიან წარმოშობილნი და, ამრიგად, ჩვენი ვერსიების ორგანულ ნაწილებს წარმოადგენენ.

ძიება გვიჩვენებს, რომ „შაპ-ნამეს“ იმ სპარსულ ვერსიებს, რომელთაც ქართული უკავშირდება, ფრიდონის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა გავლენა განუცლიათ, სულ ერთია, ეს გავლენა ელინდება მიმბაძველთა ნაწარმოებების,

მათი ეპიზოდების „შაჰ-ნამეს“ ტექსტებთან შეერთებაში თუ „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ამბის შეცვლა-გადასხვაფერებაში.

ჩვენს ვერსიებში ჩანართების სახითაა წარმოდგენილი მიმბაძველ-გამგრძელებელთა ნაწარმოებებიდან „ბარზუ-ნამე“ („როსტომიანში“), „საამ-ნამე“ („საამ ფალავნის წიგნში“) და ცალკეული ეპიზოდები „გერშასფ-ნამესი“ („უთრუთიან-საამიანში“ და სხვა):

ჩანს, ქართული ვერსიების სპარსულ წყაროებზე მძლავრი გავლენა მოუხდენია ფირდოუსის მიმბაძველთა თხზულებებიდან „საამ-ნამეს“, „ბარზუ-ნამეს“ და „გერშასფ-ნამეს“. ქართულ ვერსიებშიც სხვადასხვა სახით ასახულა ამ თხზულებათა გავლენის კვალი. „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ტექსტებში სხვადასხვა ნაწარმოებების როგორც მთლიანი, ისე ნაწილობრივი სახით შეერთებამ დიდი როლი შეასრულა პოემის საერთო სახის შეცვლა-გადასხვაფერების საქმეში. „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიები სხვადასხვანაირია.

ქართულ ლიტერატურაში შემოჭრილა სპარსულ ნიადაგზე გარდაქმნილი „შაჰ-ნამეს“ ვერსიები. უკეთ, ამ ვერსიების ნაწილები—ზაალის დაბადებამდე გადმოცემული ამბები, რადგანაც, საფიქრებელია, შემდეგ ნაწილებში მოთხრობილი ამბები ამ დროისათვის ჩვენშიც ცნობილი იქნებოდა პროზითი თუ ლექსითი „როსტომიანის“ სახით.

ქართული ვერსიების საერთო ხასიათი და თავისებურებანი იმას კი არ მეტყველებენ, თითქოს ისინი კლასიკურ პერიოდში არსებული „შაჰ-ნამეს“ თარგმანების ხელახალ გადამუშავებას წარმოადგენენ, არამედ იმას, რომ ისინი განისაზღვრებიან ახალ ხანაში (XV—XVI საუკუნეებში) წარმოშობილი თუ შემუშავებული „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ვერსიებით.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსული, ნაირი, სხვადასხვა დროს შემუშავებული როგორც ლექსითი, ისე პროზითი ვერსიების შესწავლა კი ნათელს ჰფენს ქართული ვერსიების სხვადასხვაობის მიზეზებს, მათ თავისებურებებს.

ფირდოუსის მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებები ჩვენს ლიტერატურაში მომდინარეობს „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ჩანართებიანი ტექსტებიდან და არა დამოუკიდებლად არსებულ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა თხზულებებიდან: ისინი (მიმბაძველთა ნაწარმოებები) თან შემოაქოლიათ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებს, როგორც ამ ვერსიების განუყოფელი ნაწილები.

<sup>1</sup> ჭერჯერობით ვერაფერს ვიტყვი „ბაჰმან-ნამეს“ ქართული ვერსიის („ბაამიანის“) შესახებ. ჩვენს განკარგულებაში არსებული მასალები არ იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ ისიც, მსგავსად „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებელთა სხვა ნაწარმოებებისა, „შაჰ-ნამეს“ ჩანართებიან ტექსტიდან მომდინარედ და, მაშასადამე, „მეფეთა წიგნის“ ქართული ვერსიების ორგანულ ნაწილად მივიჩნიოთ.

## შპს-ნამუს ქართული პერსონაჟის მისამე ტომის

### ლ ე ქ ს ი კ ო ნ ი

სიტყვა მხოლოდ ერთხელაა ამოწერილი, თუ მას სხვა მნიშვნელობა არა აქვს. პირველი რიცხვი გვერდს აღნიშნავს, მეორე — სტრიქონს. დათვლა ზევიდან ქვევით არის ნაწარმოები. თუ სიტყვა პოეტურ რედაქციაში მოიპოვება. მაშინ პირველი რიცხვი სტროფის ნომერს უჩვენებს, მეორე კი—სტრიქონს. ომონიმების განმარტებისას სტროფის ნომერია წარმოდგენილი, ხოლო ბუდეში განლაგებული რიცხვები მოცემული სტროფის ამა თუ იმ სტრიქონის აღმნიშვნელია.

ლექსითი ნაწილი 918 სტროფს შეიცავს და 166-ე გვერდზე მთავრდება. პროზა 169-ე გვერდზე იწყება და 606-ე გვერდზე მთავრდება. ამ ცნობების გათვალისწინების შემდეგ, ვფიქრობთ, მკითხველს ამა თუ იმ სიტყვის მიგნება აღარ გაუძნელდება. ვისარგებლეთ სხვადასხვა ლექსიკონებით, გამოკვლევებითა და წერილებით. მათი ავტორები სათანადო აღგილებზე მივუთითეთ. უცხო სიტყვათა სადაურობა ყოველთვის არა გვაქვს ნაჩვენები.

დიდ მადლობას მოვახსენებთ აკად. სერგი ჭიჭიას, პროფ. მ. ანდრონიკა-შვილს, პროფ. ჯ. გიუნაშვილს, პროფ. ალ. ლლონტს, პროფ. ალ. გვახარიას, პროფ. ქს. სიხარულიძეს, პროფ. კ. ფაღავას, რომელთაც ზოგიერთი სიტყვის მნიშვნელობის დაზუსტებაში საჭირო დახმარება აღმოგვიჩინეს.

### ა

აბა-ი 243, 43 „მდიდრულად ნაკერი ცხენის ჩული“ (იუსტ. აბულაძე); ოთხასი ტაიჟი...

ა ბ ა ი თ ა დაკაზმული — ოთხასი ტაიჟი... ჩულით დაკაზმული.

აბაშა 210, 36 აბესინია.

აბაში 590, 2 აბესინელი.

აბრაგ-ი, აბრაიგ-ი 243, 22 „წურწუმა“ (საბა), წყლის ჭურჭელი; სასმისი.

აბრაშ-ი 492, 32 ღია წითელი ფერის ცხენი; ჭრელი ცხენი: ა ბ რ ა შ ს ა ცხენსა ჭდა (ბაამიანი).

აბულ-ი 307, 33 სახელია ფრიდონის მოძღვრისა (საამიანი).

აბჟარ-ი 61, 3 „ესე ზოგადი სახელი არს ყოველთა საქურველთა და უფროსად საცემად ჭაჭვთა“ (საბა): აბჟარი ტანს ჩაიცვა. აღიან 405, 27 კერპთმსახური.

აღლ-ი 219, 1 „საზომი ხუთის ან ოთხის მტკაველის ოდენი“ (ნ. ჩუბ.).

აერ-ი 726, 3 სინათლე.

აეთ-ი 459, 13 იგივეა, რაც აეთი: კელთა ბასრი აეთი აქენდა (ბაამიანი); „მახვილია ბრტყელო“ (საბა), ხმალი.

აეთ-ი 248, 2 აუზი, ბასეინი, წყალსაცავი, ავაზანი: ვარდის წყლითა სავსე იყო ისი აეთი.

აზანჯარება 906, 1 სიზარმაცე, გაურჯელობა: არ გმართებს აზანჯარება ცულ დევთა დაზოცისათვის. აზანჯარი: „ზარმაცი, უკეთებელი, გაურჯელი“ (ილ. ჭყონია).

აზატ-ი 277, 29 თავისუფალი, ლაღად ნაზარდი: ტანად აზატსა საროსა გვანდა (ბაამიანი, 450, 8). გაუშუა და გაააზატა (227, 29): გაუშუა და გაათავისუფლა.

აზღონი ერთ-ი 181, 30 ამღენი. აზღონი ერთი





დანე იცნობს. მისი სახელის თედაპირ-ველი ფორმები გვხვდება, როგორც ძველ, ისე საშუალო ირანულ წყაროებში. ქართულ ხალხში უფრო აფრასიონია გავრცელებული. „შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში (როსტომიანი, ბაამიანი) სპარსული კლასიკური წყობითაა გაბატონებული; აფრასიონი.

აფრქვნა 600,27 მალა აწევა: თავი მალა ა ი ფ რ ქ ე ნ ა — თავი მალა ასწია (ბაამიანი).

აქიმ-ი 418,4 ექიმი, მყურანალი.

აქიმ-ი 516,27 ბრძენი, სწავლული.

ალა-ყალა 682,4 იმ ციხის სახელწოდებაა, რომელშიც გამაგრებული იყო შააქის ძმათაშობი.

ალაჯ-ი 314,41 „ერთი საათის სავალი“ (ნ. ჩუბ.), სიგრძის საზომი ერთეული.

ბ

ბაამან-ი 461,3 ირანული ებოსის გამოჩენილი გმირია. მის შესახებ „შაპ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამაგრებულმა XII საუკუნეში შექმნა საინტერესო პოემა „ბაამან-ნამეს“ სახელწოდებით (იხ. შესავალი). ქართულ ვერსიებში აღნიშნული სახელი იკითხება როგორც ბაამან, ბაამ. არსებობს თხზულება „ბაამიანი“, რომელიც სპარსული ლექსითი ვერსიიდანაა გადმოღებული; მასში ბაამის თავგადასავალია მოთხრობილი.

ბაამანი ანუ ბაამი ისენდიარის (სპანდიარის) ვაჟია. სპანდიარი როსტომთან ბრძოლაში დაიღუპა. ბაამანს სურს მამის სისხლი აიღოს. როსტომი უკვე მკვდარია და იგი შურს იძიებს ზაალზე, ააოხრებს სისტანს, ძელზე ჩამოკიდებს როსტომის ვაჟს, სახელოვან ფალავან ფარემუზს და რკინის გალიაში გამოამწყვდევენ ზაალს.

გამარჯვებული ბაამი მიემართება როსტომის სამარხისაკენ, რომ ცეცხლს მისცეს იგი. დიდი ჭაფით მიადგენებს დანიშნულ ადგილს, მონინახლებს გორქასპის, ნარიმანის, საამისა და როსტომის სამარხებს. იგი მასზე დიდ შთაგონებას ახდენს, შეიცვლის ავ განზრახვას და დაწვისა და აოხრების ნაცვლად სამარხებს გაამშვენებინებს და მათ საგანგებო მეთვალყურეებს დაუნიშნავს.

უკან დაბრუნების შემდეგ ბაამი ააშენებს მის შვირ აოხრებულ სისტანს, გაათავისუფლებს ზაალს, უბოძებს მას სიმდიდრით საევე ახლადგებულ დარბაზებს და დიდად მწყალობდება და სამართლიანი მეფე ხდება.

ბაბრაზიან-ი 604,23 ჯიქისტყაიანი.

აყუ-ი 243,20 აქატი, სარდიონი ძვირფასი ქვა, უმეტესად წითელი ფერისა.

აწ, აწი, აწყა 47,2 806, 3 აწლა, ახლა, აწყა, აწლა — მხოლოდ ახლა.

ახენა 201,24 აღება, ატანა: ხელთა შუბი ა ი ხ უ ნ ა — ხელთა შუბი აილო (285,5—6).

თვალნი ახენა 596,15 თვალნი გაახილა. ახსახრული-ი 127,2 აღსასრული.

ახოსალარი-ი 209,30 მთავარი მეჩინიბე, „მეგრე“ (საბა).

ახთა, ახტა, აქტა 404,3 ცხენი. „ცხენი და ვირი მამალი“ (საბა), ცხენი მამალი.

აქვმა, აქმა 483,21 გაღება, გახელა: ფარემუზ თვალნი ააქვნა — ფარემუზმა თვალნი გაახილა (ბაამიანი).

აქა 463,5 თხოვნა, ვედრება, მუდარა. ზოგჯერ აქას ნაცვლად აქამი გვხვდება.

აქალ-ი 314,45 სიკვდილი, სიკვდილის დრო. აქ-ი 450,12 სპილოს ძვალი.

ბაბრ-ი 561,24 ჯიქი, ზოლებიანი ცხოველია; ვეფხვი კი — წინწყლებიანი.

ბაღია 246,9 „დიდი ჭამი“ (საბა).

ბაღენად 242,4 ბაღელ, ბაღეზად.

ბაღიან-ი იგივეა, რაც ბაღია (იხ.).

ბაღლი-ი 52,4 დიდება, განცხრომა.

ბაეზან-ი 238, უღაბნო, უწყლონი (სპარსული: ბაბან, სიტყვა გვხვდება ფალაურში). ტექსტში წარმოდგენილია აგრეთვე ფორმები: ბეპონი, ბეებანი (342,16). ბეებანი (384,33).

ბაზაზ-ი 360,41 ფართულულით მოვაკრე.

ბაზერთუხუცეს-ი 323,1 ბაზიერი — მონადირე ფრინველთა გამჭვრეტელი; ბაზიერთუხუცესი, ბაზიერთა უფროსი.

ბაზმა 13,4 „სანათი“ (საბა).

ბაზმანდ-ი 329,25 „თილისით შელოცვა დაწერილი“ (ნ. ჩუბ.); ბაზმანდები მკლავზედ ეარა და ისბიზანს ულოცედა (საამიანი).

ბაიზატარი-ი 368,37 მებაირალი, მდარაშე, დროშის, ბაირაის მტარებელი (ბაირანდარ).

ბალახჩ-ი 204,2 იგივეა, რაც ბალახში ანუ ბალახჩი, საუკეთესო ლალი. ბაღმანნი აღგილია, სადაც ძველად ძვირფასი ლალი მზადდებოდა. მისი ერთი ნაწილი ამჟამად ავტონომურ რესპუბლიკას წარმოადგენს და ტაჯიკეთს ეკუთვნის, მეორე ნაწილი კი ავღანეთს.

ქართული კლასიკური პერიოდის ტექსტებში ორივე ფორმა გვხვდება (ბალახში, ბაღახში). „ვეფხისტყაოსნის“ მეტ წილად გამოცემებში ბ ა დ ა ხ შ ი იკითხება. საინტერესოა, რომ საბა იცნობს ბ ა ლ ა ხ შ ფორმას და წყაროდ „ვეფხისტყაოსანს“ უთი-

თებს. „ქილია და დამანაში“ მას ყველაგან ბალახში აქვს გამოყენებული. რუსთველოლოგი იუსტინე აბულაძე უფრო ბალახში ფორმას ამჯობინებდა. „ამირანდარჯანის“ ზენაწერებში ორივე ფორმაა წარმოდგენილი.

„აბდულმუსიანი“ მხოლოდ ბალახში იკითხება:

საკმარა ლანჯათა, თანად პინათა,  
ბადაქვინთ ქელ-ყვეს შექმნულთან (V, 8).

საინტერესოა მეორე მაგალითი:

აქვს ზარდაქვანი, მას ბალახში  
ლუსკუმებრ მათვის დასაკრძალითა (VI, 16).

საყურადღებოა, რომ აქ სიტყვის ფორმა „ბადახანი“ (ბადაქვანი) არის განმტკიცებული. იგი, როგორც ამას მართებულად შეინიშნავს ტექსტის გამომცემელი ივ. ლოლაშვილი, ზარდაქვან სიტყვას ერთმეხად და მისი ბალახთანად გადაკეთება დისონანსს გამოიწვევს. მაშასადამე, იგი ამ ტექსტისათვის პირველადი ფორმაა.

„შაჰნამეს“ ქართულ ვერსიებში ბალახში (1786,4) გვხვდება და ბალახში (1096,4). თეიმურაზ პირველის ნაწერებში ბადახანი დამკვიდრებული. „ბარამგურიანში“ ბადახში იკითხება (809,1); „რუსულანიანში“ ბადახანი (113,19) გვპოვებს და ბალახში (601,87); ბესიკის თხზულებებში ყველაგან ბალახში გვაქვს. თეიმურაზ მეორესთან ბადახანი გვხვდება.

ჩემთვის მთლად ნათელი არ არის, თუ რას უნდა გამოეწვია აღნიშნული სიტყვის ორი ფორმის არსებობა. გულუბრყვილობა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ თავდაპირველად ბალახში (ბალახანი) იყო დამკვიდრებული და შემდეგ სპარსულის მცოდნემ იგი ბადახანად (ბადახანად) გადააკეთა. ჩვენი სახელოვანი პოეტი ბესიკი სპარსულის შესანიშნავ მცოდნე იყო, მაგრამ მის ლექსებში მხოლოდ ბალახი ფორმაა წარმოდგენილი. სპარსული ლექსიკონები ამ სიტყვას ბალახში, ბადახან ან ბადახში, ბადახანი ფორმებს იცნობენ. ბალახში (ან ბალახანი) არ გვხვდება.

საინტერესოა აღნიშნოს, რომ ბორჰანე ყათეს გამომცემელი და კომენტატორი ცნობილი ირანელი მეცნიერი მოჰამედ მოინი ამ სიტყვასთან დაკავშირებით ასახელებს Marquart-ის ნაშრომს (Erfanshahr, p. 279), მოჰყავს მისი აზრი იმის თაობაზე, რომ „ბადახანი ბადახის (badhaxsh) მხარე ანუ ბალახში არის და იგი ბალახის ერთ-ერთი სახეობაა. ბალახში ფრანგულად გამოითქმის balais, ინგლისურად balas და სხვ. (იხილეთ აგრეთვე გიორგი წერეთელი, ბალახში და ბადახში ეთნოსტატიკისათვის, აღმოსავლური ფილოლოგია, II, 1972, გვ. 35—40). ჩანს, არსებულა ასეთი სახელწოდება (ბალახში), მაგრამ ქართულში მისი შემოსვლის გზები, ჩვენი აზრით, საძიებელია.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ბადახანში კი არ მოიპოვებოდა ლალი, არამედ იგი, როგორც ამას ძველი ავტორები აღნიშნავენ, წარმოდგენდა ერთგვარ სავაჭრო ცენტრს, საიდანაც ლალი ვრცელდებოდა. აღბერუნის აღნიშნული აქვს, რომ „ბადახანი წარმოდგენს ადგილს, სადაც ლალი შემოაქვთ. აქ მათ თლიან და აწახანებენ. ბადახანი ლალისათვის კარებია, საიდანაც ისინი სხვა ქვეყნებში ვრცელდება“. ბერუნის ცნობებით ლალის მდაროები ბადახანიდან სამი დღის სავალზე იმ ადგილებში, სადაც მდებარეობს სოფელი ვარზფანჯ (ბარჯანჯ). ცნობები ამოღებული გვაქვს ა. მ. ბელენიციკის წერილიდან: О „«минералогии» Бирунн (сб. Бирунн, М—Л, 1950, გვ. 100). ცნობილია, რომ ბალახის დამზადება მხოლოდ X საუკუნეში (ბუიღების ბატონობის ხანაში) დაიწყო.

ყველაზე ადრინდელი ძეგლი, სადაც აღნიშნული სიტყვა ბალახში ფორმით იკითხება, გიორგი მთაწმინდელის (1009—1065) თხზულება „ცხოვრება ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანესი და ეფთჳმესი და უწყება ღირსისა მის მოქალაქეობისა მათისა“ გახლავთ (იხ. ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973).

ბადაქვის მინდორი 450,5 იგივე ბალახანის მინდორი. ბადახანი ადგილის სახელია შუა აზიაში. მინდორი აქ უდაბნოს ნიშნავს. ბანგი 562,1 გამაბრუებელი, ძირის მომგვრელი წამალი, ოპიუმის ერთგვარი სახე. 743,2: ეყარა, ეთა ბანგია — ეყარა და ბანგულივით.

ბარანი 359,11 წვიმა. თირა ბარანი: ისრის წვიმა (სპარს. თირა—ისარი, ბარან—წვიმა, ზღარ. ქართ. ბურანი).

ბარბითი 489,28 სიმეზიანი საკრავი (ჩანგი). ბარგისტანი 467,17 „საკტივართა ადგილთა დასაკრავი ადრე მოუქლაობისათვის“ (საბა), ჯაფანი, ჯაჭვი.

ბარგისტანელი 172,25 იგივეა, რაც ბარგისტანი (იხ.).

ბარგისტანიანი 454,5 ჯაფანიანი, ჯაჭვიანი; საომრად მოკაზმული.

ბარქაშ-ი, ბალქაშე 274,2 „პატარა გომი, ღრმა თეფში“ (ივ. გივინიშვილი).

ბასანელ-ი 256,25 იგივეა, რაც ბასთანელი; ძველისძველი, ძველი.

ბასრ-ი 357,4 ფოლადი; ბასრის კრმალი — ფოლადის ხმალი.

ბაქთარი-ი, ბექთარი-ი 492,23 ტანსაკუთრული, ჭაპკის პერანგი და სხვა მისთანანი ბრძოლის დროს.

ბასშობა, ბავშობა 473,27 პატეობა, ჩუქება, დათმობა; მი ბ ა კ ე შ და გამიშვა: მამათრო და გამიშვა; 521, 13 გ ე ბ ა კ ჩე ჩვენი სისხლი: გვაპატიე, დავვითმე ჩვენი სისხლი (ბაამიანი).

ბეგრა 169,33 „ხმა უსულოთა ნითთა, ვითარ ქარისა, წყალთა, ეტლთა სლიისა, ან საყარეთა და მისთანთა“ (ნ. ჩუბ.); „ფერკის სელის ქვა“ (საბა); მათი ფეხის ხმა და ბ გ ე რ ა მ ი ლ მ დადის.

ბეგზონ-ი იგივეა, რაც ბაეზანი (იხ.).

ბეგლი-ი 474,3 გრძნების მოქმედი“ (საბა).

ბეგთარი-ი იგივეა, რაც ბაქთარი (იხ.).

ბეგლარ-ბეგ-ი 244,3 უფროსი მმართველი, უმაღლესი ხელისუფალი. თურქული სამოხელეო ტერმინი.

ბეგბან-ი 307;9 იგივეა, რაც ბაეზანი (იხ).

ბეზარ-ი 375,14 უიმედო; უქმყოფილება, მობეზრება; ზიზლი. აქედანაა აბეზარი.

ბეზირგან-ი 328,1 ევაკარი. გვხვდება: ბერ-ზიგანიც.

ბეიბან-ი იგივეა, რაც ბაეზანი (იხ.).

ბელაქ-ი 586,24 ძღვენი, საჩუქარი.

ბელანის-ი 468,11: ბელკანისთა დაღრკა ბერი (ბაამიანი). იგივეა, რაც ბელკონი, ტერმინტო: სკიბიდარის ხე (Pistacia terebinthus), „ჩათალუჩი“ (საბა).

ბელზებელ-ი 379,3 „მთავარი ეშმაკთა“ (საბა), ეშმაკი, ავი სული.

ბესთანის მთა 590,34 ბისოთუნის მთა.

ბეუსტარო 338,34 სპარსულ ტექსტში (ფ. 45) მისი შესატყვისია: უგონობის, უცნობობის წამალი, გამაბრუნებელი საშუალება, მათრობელი წამალი (ღვინოში გასარევი), ბანგო: ღბრუეე ბჰპუშე.

საამ ფალავნის წიგნი (339,17) იკითხება: (საამ ფალავანს) რამთენიმე ჯამი ბ ე უ შ ტ ა რ ვარეული ღვინო დაალევიან... საამ ფალავანსა რა ბ ე უ შ ტ ა რ თვისა ეწვივ; ეწადა, რომ ამდგარიყო და თავის სადგომს წასულიყო; ადგა, წასასვლელად ზე აიწიუა, თავი ვეღარ შეიმავრა, ტაბტილმ ძირს ჩამოვარდა და უცნობო მიწასა ზედან დაეცა.

ბიბარუ 430, 42 უპირისწყლო, არაპატიოსანი, შერცხვენილი (სპარს. ბიბარუნ იგივე

მნიშვნელობით), აქედანაა ბეაბრობო: პატრეაყროლობა, უპატივცემულობა.

ბინდ-ბანდ-ი 55,1 ბინდ-ბუნდი.

ბირება 455,26 „მოცუთუნებით მონადირება, მიზიღვა“ (ნ. ჩუბ.).

ბირკ-ი 491,40 იგივეა, რაც ბირკა: „ზოგიერთი ბლახის ნაყოფი, შემოსილი კაუჭიან ეკლით“ (გან. ლექსიკონი).

ბლიკ-ი 830,3 „უკეთუ ცერი თითებს ქვეშ დიბყრო, ეგრე სცე, ეწოდების ბლიკი“ (საბა); მუშტი, მუჭი; კისრთა ბლიკი შემოქრა, არ რკმალი სისხლთა მკერვლია.

ბლიკ-ი, 224,39 იგივეა, რაც ბლიკი (იხ.).

ბოზაზ-ი 428,44 იგივეა, რაც ბაზაზი (იხ.).

ბოლუშ-ბოლუშად 244;31 დას-დასად, ჭვუფ-ჭვუფად, რაზმ-რაზმად.

ბომონ-ი 343,16 „სევიბა, ხატსა ანუ კერპსა ზედ აღმართვენ“ (საბა).

ბოსტან-ი 513,33 ბაღი, წალოკოტი.

ბუღენვა 226,4 ბრწყინვა, ელვარება.

ბუღენვა 30,2 ღრიალი მხეცისა და ტორით მიღვის თხრა.

ბრჯინავი-ი 519,1 მბრწყინავი, ბრღვლია.

ბუთ-ი 356,14 კერპი; სატრფოს მეტაფორა.

ბუკ-ი 135,3 „საყვირია დიდი“ (საბა).

ბურჯ-ი 308,8 „სხვათა ენა ემათავან მოსული. ვარსკვლავთა ზოდიათა უწოდენ და კედლისასა გოდლედი ჰქვიან“ (საბა).

ბუსუნ-ი 284,4 საფარი, ჩასასაფრებელი ადგილი; ჩასაფრება.

ბუხარ-ი 289,28 ღვინის სმით გამოწვეული ტვიში ასული სტომაქის ორთქლი: ღვინითა გამძლარ იყო და ბუხრითა გატენილი ამას იზახდა.

ბუჟარ-ი 515,14 იგივეა, რაც ბუხარი (იხ.).

ბუშტარო 316,2 „როსტომიანში“ გვხვდება ფორმები: ნოშტარო, მოშტარო. ჩვენს ტექსტში იკითხება: ნოშლორ, ნოშოროდ, ნოშო, რწო და სხვ. ყველა ესენი სპარსული ნუშდარუ-სავანაა წარმომდგარი.

ლექსიკონებში აღნიშნულ სიტყვას განმარტავენ, როგორც „ყოველგვარი კრილოდის განმკურნავ ბალზამს“, როგორც „შხამის საწინააღმდეგო საშუალებას“; ბორჯნე ყათეს განმარტებით ლექსიკონში შემდეგია ნათქვამი: თერიაყსა და ფაზაქარს უწოდებენ, ღვინის ერთ-ერთი სახე-ლია; გვხვდება ღვინის მეტაფორადაც. იგი აგრეთვე მაჭუნის სახელიცაა (1955—1956).

თერიაყი და ფაზაქარი შხამის საწინააღმდეგო საშუალებებია. მაჭუნს ქართულად ბუბეიდი ეწოდება, ამბობს საბა: ესაა სამკურნალო ფათა ანუ მურაბა.

ასეთსავე განმარტებას იძლევა იუსტინე აბულაქე (ვერსიები, 1, გვ. 821); ჩვენს ტექსტში ბუშტარო თუ ნოშტარო იხმ...



გზიან-ი 450,29 გონიერი, გამკრიახი, აზრიანი, ბრძენი.  
 გზირ-ი 390,4 „სხვათა ენაა ქართულად შუღ-  
 ტა ჰქვიან“ (საბა).  
 გომერ-ი 183,35 „სათი“ (საბა); შავი ფერის  
 ძვირფასი ქვა.  
 გოც 497,3 გიძვეს, გაქვს, გყავს.  
 გოვი აპანგარ, გოვი აპნგარ, გოვი ზაგარ  
 306,25 ქავა მქედელი; ზოგი ტექსტი კით-  
 ხულობს გავას; აქედანაა წამომდგარი  
 გოვი.  
 ტექსტში ზოგჯერ გვხვდება: გოვი აგარ.  
 გოვარ-ი 176,16 იგივეა, რაც გოვპარი, გუ-  
 არი (იხ.).  
 გოზა 343,27 „შვილდის მწვერვალი“ (საბა).  
 გრაგოლ-ი 188,6 რაგოლი.  
 გრო (გრონი) 425,3 დიდი, უზარმაზარი.  
 გრო 210,2 გროვა.  
 გუარ-ი 70,2 გოუპარ, გოპარ: ძვირფასი ქვა,  
 მარგალიტის თვალი. ხელნაწერ ტექსტებ-  
 ში გვხვდება: გვარი, გურია და ჭუარიც.

დ

დაბდაბ-ი 62,4 ნაღარა, ბუკი, დოლი.  
 დაბასრულ-ი 256,35 დასერილი; გათხუპნული.  
 დაბურ-ი 501,16 დასაცუეთის ქარი, ქვენა ქა-  
 რი (არაბ. დაბურ).  
 დადიანურ-ი 424,15 „სახივი ქედისა“ (ნ. ჩუბ.),  
 კისრისა ქეჩოს შესაყარავი ჭაქვი.  
 დაგანა 225,4 რკინა-კეტი, ტუკი.  
 დაეცადა 306,3 ომონიმა: ძმაყ უტირა და  
 დაცა.  
 დაეცადა; 483. 1. დაეცა და, 2. გამოეცადა,  
 3. დაე, ცადა, 4. ვერცა ძმა და ვერცა და.  
 დავლ-ი 147,3 დოლი.  
 დავლათიან-ი 106,2 ბედნიერი, კეთილდღიანი,  
 ძლიერი, მდიდარი (იხ. დოვლათი).  
 დავრიზ-ი, დარვეშ-ი 323,28; 252,21 ლარიზი,  
 მოხოვარი, მუსულმანთა ბერი.  
 დაილოდა 91,4 ლოდით დაიფარა.  
 დაინოვარა 667,4 იგივეა, რაც დაიონვარა:  
 „სრულიად აიკლო, აიფორიაქა“ (საბა).  
 დალაშება 642,2 „ქმნის ნება, გინა დალაშება“  
 (საბა): წაითხება დალაშა — წაითხება  
 ენება.  
 დალადა 270. 1. და ლალი, 2. დატუქსა, და-  
 ჭაბნა. 3. დალალი, 4. მხიარულება, ცეკვა-  
 თამაში, სიმღერა.  
 დალიბრებულ-ი 451,35 დაღურჯებულ.  
 დამავანდის მთა 198,32 მთა, რომლის ჭურღ-  
 მულში ჩაიკიდეს ზოპაკი.  
 დამოვანდის მთა, დამოვანის მთა 198,27 იგი-  
 ვეა, რაც დამავანდის მთა (იხ.).  
 დამეყენეს 455,34 დამიდგეს, დამეხშო: გონე-

გულაზ-ი 288,39 იგივეა, რაც გულაზი (იხ.).  
 გულზი 206,33 ნახმარია დოლაბის მნიშვნე-  
 ლობით.  
 გულრანგ-ი ვარდისფერი: გულ—ვარდი, რანგ—  
 ფერი. აქედანაა გულ რ ა გ ა.  
 გულმარბიანი-ი 841,2 გულმზნე, გულაღი. მა-  
 რიხი — პლანეტა ვენერა (ძველი მითო-  
 ლოგიით ომის ღმერთი).  
 გურაზდანდ 405,14 ღორის, ტახის კბილე-  
 ბიანი (ფალავანი); შადიდის ეშმაკი.  
 გურგ-ი 147,3 საკრავი.  
 გურგ 302,2 მგელი. საადი გურგ — საადი  
 მგელი, მგლისთავი.  
 გურგუ 191,2 მგელი. საადი გურგუ — საადი  
 მგელი, მგლისთავა, მგლის თავიანი.  
 გურდამარდად 622,2 გმირი კაცი: გურდ —  
 გმირი, მარდ — კაცი. ზაქვის ფალავანი.  
 გურზ-ი 14,1 დიდი საომარი კეტი, კომბალი,  
 კვერთხი.  
 გურძ-ი 172,10 S—1594 ხელნაწერი ამ ფორ-  
 მას ირჩევს. იგივეა, რაც გურზი (იხ.).

ბის თვალნი დამეყენეს გონების თვალნი  
 დამიდგეს.  
 დამუსკა 257,2 დამტერევა, მუსრის გავლება.  
 დაოღვა 237,34 „მეორედ სახის მოფერვა“  
 (საბა); გული დაუოღვეთ — გული დაუმ-  
 შვიდეთ.  
 დანაშურ-ი 658,4 დანაშული.  
 დარქმა 2,4 დაფარვა, დაბურვა, დახურვა.  
 (დაიჩქო — დაიხურა).  
 დახტა 318,38 ჭგუფი, დასი: დასტა-დასტად—  
 ჭგუფ-ჭგუფად.  
 დახტანაშ-ი 307,16 ლოცვის წინ სარიტუა-  
 ლო ხელ-პირისა და ფეხთ ბანა (სპარს. დასთ-  
 ნაშვხ).  
 დახტან-ი 491,33 დასტანი ეპითეტა ზაალისა,  
 როსტომის მამისა.  
 დასტი ჩუბ-ი, ჩუბ დასტი-ი 350,23 ხელკეტი.  
 დასტურ-ი 238,2 ნებართვა, თანხმობა.  
 დასტურ-ი ეპიზირი, მრჩეველი.  
 დასტურ 369,2 მართლა, ნამდვილად: დასტურ  
 ეგონა — მართლა ეგონა.  
 დაულ-ი 175,40 იგივეა, რაც დაელა, დოლი,  
 ქოსი, დაფდუფი.  
 დაუსისწორა 374,19 გაუსწორა, გაუთანბრა.  
 დაუხვნა 533,2 დაუწყო: ქარიმანს წინა დაუხ-  
 ვენა — ქარიმანს წინა დაუწყო.  
 დაფნა 417,45 მიწისქვეშ დამალული ნივთები,  
 ფული, ქონება.  
 დაფორიაქება 668,2 დარბევა, აკლება.  
 დაფრენა 778,4 დაღება, პირი დაფრინა —  
 პირი დააღო.

დამუშ-ი 11,1 მზირი, მეთვალთვალე, მზვერა-  
ვი, ჯამუში.  
დაემუნება 522,10 დადუმება.  
დალ-ი 397,11 მთა.  
დაშაშდეღ-ი 467,9 დასაშლეღი.  
დაშნა 256,16 მოკლე კრშალი; ხანჯალი.  
დაქვანჯულ-ი 452,35 „ხრიკი და ხლაი“ (სა-  
ბა), დახლართული, დაბანდული.  
დაგარ-ი 34,1 ნალარის ხმა; გვხვდება დგერაჲ.  
დეულ ქალაქ-ი 410,1 დელი (ქალაქი ინ-  
დეულეთში).  
დეფან-ი 245,39 „მომკრო დერეფანი, ვინა  
ზლედის სახლი“ (საბა).  
დეა 48,2 ძალიან, მეტად.  
დეად-ი 532,32 ბევრი, მრავალი: დია დისა  
ისრისა სროლისაგან — ბევრისა ისრისა  
სროლისაგან (ბაამანი, 533,15).  
დეან 385,2 იგივეა, რაც დია: ძალიან, მეტად.  
დევანდ-ი 379,34 დევთა შემკერელი, დევთა  
მპურბელი ეპითეტია ლეგენდარული მე-  
ფის თამურასისა (ქართ. თეიმურაზ, თა-  
მურაზ).  
დევილ-ი 259,1 დენა.

ე

ეგზომი ერთ-ი 467,25 ეგოდენი, ამდენი.  
ეგორად 667. 3. ეგორად — ეგორათ, 4. ეგო-  
რად — გულსა ლახვარი ეგორათ, დაესოთ.  
ეგომი-ი 514,31 ასეთი, ამდენი, ეგომი ერ-  
თი — იმდენი.  
ევლად-ი 524,19 შთამოავლობა, ნაშიერი.  
ელანელ-ი ერანელი.  
ემინ-ი 266,2 საიმედო, ნდობის ღირსი, ზე-  
დამხედველი.  
ემულდენა 500,5 ეწყინა.  
ერანგ-ი 728,4 მათობელა სასმელი, დოსაგან  
შემზადებული.  
ერლა 683,2 „სახლის ზედა კერძო ბინა“ (სა-  
ბა); გვხვდება ერთოც.  
ერთობილ-ი 70,1 ყველა, მთელი.  
ერი 272,4 ჭარი, ლაშქარი.  
ერი 269,2 სინათლე.  
ერი 419,3 იერი.  
ერი 567,1 სხივი, სინათლე.  
ერია 271.1 სინათლე, სხივი, 2. იერი, 3. თოვ-  
ლი, წვიმის წვეთები, 4. ჭარი.

ე

ეაზირ-ი, ეეზირ-ი, მინისტრი, მოურავი; მრჩე-  
ველი.  
ვალა 523,1 აბრეშუმის ქსოვილი.  
ვარაზ-ი 572,2 ტახი ვარაზ (varáz) ფალაური  
ფორმა; ახალი სპარსულია: გორაზ — ტა-

დამიშხ-ი 195,27 დამასკო (ქალაქი სირიაში).  
დოვლათ-ი 317,42 სიმდიდრე, ძლიერება, სი-  
კეთე, კეთილდღეობა, ბედნიერება.  
დოლაბ-ი 44,4 წისქვილის ქვა; გვხვდება დოვ-  
ლაბი.  
დოსტაქან-ი 474,2 „მეტად დიდი სასმისი“  
(საბა).  
დრაქან-ი 479,41 დრაქანი, „ფლური, ესე არს  
ოთხი გრამის წონა ოქრო“ (საბა).  
დროშის მტვირთველი 377,37 დროშის მატარე-  
ბელი, მედროშე.  
დულა ქალაქ-ი 197,29 იგივეა, რაც დეულ ქა-  
ლაქი (იხ.).  
დულ-ი 189,35 დოლი.  
დუმბულ-ი 252,2 „მცირე ნალარა“ (საბა).  
დუმლ-ი ბაღია, ტომარა, ჩანთა, ყუთი (სპარს.  
დულ).  
დუჟ-ი 492,21 ნერწყვი.  
დურეჯ-ი 783,3 იგივეა, რაც დურაჯი. მცირე  
ზომის ფრინველი ქათმების ჭიშისა, ლამა-  
ზია, სანადრო ობიექტია (განმარტებითი  
ლექსიკონი).

ესავს 369,2 ლოცავს, იმედნოულობს: ესევედა—  
ლოცულობდა.  
ესები, ესნები, 279,1 ესენი.  
ესერა 412. 2. ეს ერი, ლაშქარი, 3. დაესერა.  
4. აგერ.  
ეტი-ი 548,14 ზღის მცოდნე.  
ეტლ-ი 36,2 ბელი, ბელის ვარსკვლავი.  
ეფი 21,3 იფი; არა ეფია — არა უბრალონი.  
ეცადა: 427.1. ლახვარი ეცა, 2. ეცადა (პირ-  
დაპირი მნიშვნელობით), 4. დად გაუხდა.  
ეცადა; 538.2. არ გაუხდა დად, 3. ეცადა (პირ-  
დაპირი მნიშვნელობით).  
ეჰობა 651,4 ფიქრი: ვეჰობ, სისხლი მათეა  
სლიან; ვეჰირობ, რომ სისხლი მათეა სლიან;  
ვეჰობ, რომე გამოპარულნი და გადმოკვე-  
წილნი მოკვალთ — ვეჰირობ, რომ... და  
სხვ. (ბაამიანი).  
ეჰობ-ი 464,42 „მეფის მაგიერ მოლაპარაკე“  
(საბა), „მეფისადმი მთხოვნელთა სურვი-  
ლის მომხსენებელი“ (ივ. ჭავჭავიძე), კა-  
რისკაცი.

ხი; მეტაფორა. თავდადებული, მამაცი.  
ჩანს, ომის დროს ტახის ტყვესაც იცემდ-  
ნენ, მსგავსად ვეფხვისა და ჭიქის ტყავი-  
სა: ვარაზ-ი წამოისხა და ლომივითა სარ-  
კენლად გაფიცხებულიყო (209,35).

ვარაუდით 176,3 ქალაქის ფურცელი; ქანდა, ოქროს ან ვერცხლის თხელი ფენა ნიუთებზე გადაკრული შესამკობად.

ვარჯანი 243,20 იგივეა, რაც მარჯანი (იხ.). ვერხვა 786,2 ვერხვი. ვირ 103,3 ვირდრე, სანამ.

**ზაალ-ი** 15,30 საამის ვაეი, მამა როსტომისა, იგივე დასტანი (იხ. როსტომე დასტანი). „ზაამიანში“ ზაალის ნაცულად ხშირად დასტანი იკითხება. სპარსულში ეს სახელი (ზაალ) გრძელი ა-თია გადმოცემული; ზალ, ქართულში, როგორც ეს ნ. მარს აქვს აღნიშნული, ორი ა გვაქვს, ისევე როგორც სახელში საამ (სპარს. სამ). ქართულ ტექსტებს ზოგჯერ შემორჩენილი აქვთ წაკითხვები ზალ, სამ. ზაალი ქართველთა შორის გავრცელებული სახელია. გვხვდება გვარები: ზაალიშვილი და ზაალის ეპითეტთან ერთად ნაწარმოები ზალდასტანიშვილი.

**ზააქ-ი** 379,1 ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ ეს სახელი ორი ფორმით იკითხება: ზააქსაქ. ზოაქსაქ. ქართულ ვერსიებში იგი ძირითადად შემდეგი ფორმებითაა წარმოდგენილი: ზააქ, ზაქ, ზაქსაქ, ზეაქ, ზოაქსაქ, ზოაქსაქ, ზუაქ და სხვ.

„მეფეთა წიგნში“ იგი წარმოდგენილია როგორც ბოროტი მეფე, რომელსაც ეშმაკის მოცთუნებით მხრებზე გველები (ვეშაპები) გამოესხა. ქართულ ვერსიებში ერთგან ის იხსენიება როგორც ზუაქ მარჯანი, რაც ზოაქსაქ-გველებას, გველებიანს ნიშნავს: მწარ — გველი, მწარან — გველები (მრ. რიცხვი).

მას საბოლოოდ ამარცხებს მეფე ფერიდუნი და მის მოკვლას განიზრახავს, მაგრამ ციხე მოგზავნილი ანგელოსის რჩევით ცოცხალს ტოვებს, შეკრავს და დეშავენიის (დამავენიის) მთის ჭურღმულში ჩააკიდებს.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსულ რედაქციაში ზააქის ეპითეტად ერთგან გვხვდება სიტყვა ბივარასფ. ძველი წაკითხვით ბევვარასფ, რაც 10000 ხენის მფლობელს ნიშნავს. ბევვარასფ ფალაური ფორმაა ავესტურ ბავარასპასთან დაკავშირებული (ბევრსტენიანი). ქართულ ძველ წყაროებში ზააქის მაგიერად ბევვარასფი იხსენიება. ახალ სპარსულში გვაქვს სიტყვა ბივარ, რაც 10000 ნიშნავს (მდრ. ქართული ბევრი). ავესტური ფორმა, როგორც ეს ცნობილია, ვახლავთ აჟი დაპაკა, ფალაური აჟდაპაკ, ახალ სპარსულში აჟდაპს (ვეშაპი).

**ზაბარჯა** 270,2 ზაბარჯა, თვალი პატიოსანის, ქრიზოლოტი.

**ზაბილ-ი** 286,22 ზაბილური, ზაბულური: „დაფი ანუ დევეითარი რამე“ (ნ. ჩუბ.). მუსიკალური მოტივთაგანი,

**ზაბუნობა** 356,17 იგივეა, რაც ძაბუნობა: სიმხალე, შიში.

**ზად-ი** 230,3 კინი რამე; ნაკლი.

**ზავთ-ი** 28,2 ლონე, რისხვა; ბაქი, რიხი, ტრაბახი. ზავთიანობა — ძალთანობა.

**ზათქ-ი** 9,4 დიდი ხმაურობა.

**ზამხულურ-ი** 324,4 იგივეა, რაც ზამილი (იხ.).

**ზამრუქ-ი** 506,40 ზურმუხტი (სპ. ზუმურუდ).

**ზანვა-ზუნვა-ი** 147,1 დიდი ხმაური, ზრიალი.

**ზანზალაქ-ი** 243,13 პატარა ხარი.

**ზარა** 16,4 ზარავს, ამინებს, შიშს ჰკერის.

**ზარ-ი** 9,4 დიდი ხმის გაღება, ხმაური.

**ზარ-ი** 508,25 მოთქმა, ტირილი.

**ზარ-ი** 279,31 გესლი, შხამი (სპარსული; ზარ).

**ზარღმა** 522,22 ზარღამთი, ზოროასტრი — ცეცხლოვანიმეტეფელთა წინასწარმეტყველი. სპარსულში გვხვდება ფორმები: ზარღოშთ, ზარათოშთ და სხვ.

**ზარზამინ-ი** 324,30 მიწისქვეშეთი, სარდაფი.

წამომდგარია ორი სიტყვისაგან: ზირ (ქვეშ, ძირს) და ზამინ (მიწა);

სიტყვისიტყვით: ქვეშ მიწისა, მიწის ქვეშეთი (ზარ ზამინ — იზაფეტის გარეშე).

**ზარინ** ყალბა 328,38 ოქროს ციხე: თიღსმით გაკეთებული ზარინ ყალბა ორი სიტყვისაგან: ა) ზარინ — ნიშნავს ოქროსა, ოქროსეულს და ბ) ყალბ — ნიშნავს ციხესიმაგრეს. ყალბე ზარინ ზარინყალბე — ოქროს ციხე. H-900 ხელნაწერი კითხულობს: ზარინ ყალბა.

**ზარზომ-ი** 316,26 ღვინის სმით გამზიარებული, შექვიფიანებული, შეზარზომებული.

**ზაულისტან-ი** 366,3 მდებარეობს სისტანსა და ქაბულისტანს შორის; როსტომის წინაპართა სამშობლო. გვხვდება: ზაული და ზაბულისტანი.

**ზეგარდში** 435,19 ტექსტში (წიგნი საამ ფალანისა) ჩვენი ყურადღება მიიპყრო სიტყვა ზეგარდში-მ. თხზულება XVIII საუკუნეშია გადმოთარგმნილი, მაგრამ მაინც საინტერესოა, თუ როგორც ეს მისი მთარგმნელს აღნიშნული სიტყვა.

საამს ვაეი (ზაალი) შეეძინა; ბავშვი თმათი დაიბადა და ამის გამო მამამ მისი გადაღება ბრძანა. იგი აიყვანა ფასკუნქში, რომელიც იალბუხის მთაში ბუღობდა და მის ბარტყებთან ერთად აღზარდა. შვილის გადაღლების გამო ღვინის განგებით საამი დანაწულდა და შვიდი წლის განმავლობაში ლოგინად იყო ჩაეპარდნილი. ერთ ლა-



მეს სიზმარი იხილა: მას გამოეცხადა ერთი თეთრწყვერა კაცი. რომელიც წითელ ცხენზე იჯდა, და საამს უბრძანა "შეიღის მყოფანა, საამის შეკითხვაზე: თქვენ ვინ ბრძანდებითო, თეთრწყვერა კაცმა მოახსენა: მე ზეგარდმოთი მებრძანა შენი განთავისუფლებაო. შემდეგ ზეგარდმოთი სიტყვის მაგივრად "ღმრთის ბრძანება" და "ღმრთის განგება" ნახმარი და თეთრწყვერა კაცის ნაცვლად კი ანგელოზი: "ღმრთის ბრძანებით იმას ანგელოზი გამოეცხადა ძილში" (გვ. 436). "ღმრთის განგებით ერთი თეთრწყვერა კაცი მოედა და მიიხრა" (გვ. 437); მაშასადამე, ზეგარდმოთი მებრძანა ნიშნავს: ციდან, მალლიდან "ღმერთით მებრძანა", "ღმრთის განგებით მებრძანა". და სხვ. ზეგარდმო სიტყვა "ვეფხისტყაოსანშია" გამოყენებული:

ზეგარდმო არსნი სულითა ყენა ზეციით  
მონაბერითა (1,2).  
ზეგარდმოთ მისით შემოგზლოს მუქაჟა  
ჩემ-მაგიერი (1354,2).

დღეს ჩვენთვის მეორე მაგალითში ზეგარდმოთი სიტყვა უფრო ადვილად გასაგებია, ვიდრე პირველში. ტარიელი ეუბნება ქაჭეთიდან დაბრუნებულ ავთანდილს (ნესტანდარეჯინის წიგნი და კიდევ რიგისა რომ მიუტანა ველად გაჭრილ მიჯნურს):

მე ვერა გიყო ნაცვალი, ღმერთი გარდაცხდის  
ციერი,  
ზეგარდმოთ მისით შემოგზლოს მუქაჟა  
ჩემ-მაგიერი.

ე. ი. მე ვერ გადავიხდი სანაცვლოს, ციერი  
ღმერთი გადავიხდის, ზეციდან მისით შემოგ-  
ზლოს ჩემ-მაგიერი მუქაჟაო (სახლათურიო).

წარმოდგენილ კონტექსტში "ზეგარდ-  
მოთ" სიტყვას უდგება ა. შანიძის განმარ-  
ტება: ზემო სამყოფიდან, ზეციდან.

რაც შეეხება პირველ მაგალითს, აქ იკითხება არა ზეგარდმოთ, არამედ ზეგარდმო, რაც იუსტიციე აბულაძის განმარტებით ნიშნავს: ზეითი, მალლით, ზეციერი.

რუსთველოლოგთა შორის დავა წარმოებს იმის შესახებ, თუ როგორ შეიძლება გვიგონო გამოთქმა "ზეგარდმო არსნი". ზოგ მკვლევარს იგი ენისი ანგელოზებად, როგორც კი აღნიშნულ გაგებას არ ეთანხმება. რუსთველს სიტყვა ანგელოზი (ანგელოსი) არსად ნახსენებია არა აქვს, მაგრამ ამით არაფერი დაშავებულია, ანგელოზები როგორც ქრისტიანული, ისე მუსულმანური სამყაროსათვისაცაა ცნობილი: ასე, მაგალითად, "მეფე-

თა წიგნის" მიხედვით ფრიდონ მეფემ ზაქი რომ დაამარცხა და მისი მოკლა განიზრახა, მას გამოეცხადა ანგელოზი და უთხრა: ნუ მოკლავ, ჭერ მისი დღე არ გათავებულაო, იგი შეკარი და ღმრთის მითის ჭურღმულში ჩაიკიდო.

მამუკა თავაქალაშვილის რედაქციაში (იუსტიციე აბულაძის გამოცემა) ეს ამბავი ასეა გადმოცემული:

"ფრიდონ ნახა ანგელოზი ღვთის ბრძანებით  
მოკლენილი:  
— "ჭერ ნუ მოკლავ, შეინახე, გაუთავდეს  
ამას დღენი,  
ეგ ჩააგდე ორმოშიგან, ღრმა არის და მეტად  
ბნელი,  
საღამდისაც გაუთავდეს, შიგ დალიოს მისნი  
დღენი!" (სტროფი 94).

მერმე ფრიდონ აკმოხინა გონიერი კაცი,  
ბრძენი,  
მას უბრძანა: „გაიგონე საუბარი —  
სიტყუა ჩვენი,  
ღმრთის მთასა შინა ორმო არის მეტად  
ბნელი,  
შიგ ჩააგდეთ ესე ზაქი, გაუთავდეს მას შიგ  
დღენი“ (სტროფი 100).

ბარძიმ ვაჩხაძის ვარიანტით, რომელიც ამ ტომში იბეჭდება, ეს სურათი ასეა დახატული:

თქუა ანგელოზმა: ნუ მოკლავ, — ფრიდონს  
უბრძანა ვნითა, —  
ჭერე არ გათავებულა დღე მისი,  
შეიტყვენითა!  
ამოვანისა მთაშიდა ორმოა მეტად ბნელითა  
მაშიგ ჩაპკიდე თავდაღმა, იგ იყოს არ  
მოკლენითა! (687).

ალარა მოკლა, აუშვა, იყო ბრძანება მისია,  
ჩაგზავნეს იმა მთაშიდა, შეკრული იყო  
ისია,  
ტყავი ააჭერეს ზურგზედა, პირი შეეკმნა  
შქისია,  
კოქნ-დახვეტილი თავდაღმა ჩაპკიდეს  
ზააქ ძირსია (689).

ასე რომ, ანგელოზი, რომელსაც ზეციერი ღმერთი ამა თუ იმ ბრძანების შესასრულებლად აუღებს ღვთაებრივად, არაა უცხო სპარსული მწერლობისათვის და იგი გვხვდება კლასიკოსების ფირდოუსის, საალი შირაზელის და სხვათა ნაწერებში.

ზევ-ი, ზუფ-ი 385,1 სამოლოცველო.  
ზენაარ-ი 462,20 ფიცო, პირობა, აღთქმა.

ზენარ-ი 511,2 მფარველი (ღმერთი).  
 ზენთა ზენ-ი 24,1 უმაღლესი.  
 ზენი ზემოთ მყოფი: ზემოთ.  
 ზერგნა 209,7 „ფერკით ქელვა“ (საბა).  
 ზერდაგი 124,4 „ყვითელ-შავი“ (საბა).  
 ზერერე 503,23 ზერელე.  
 ზესთაზეს-ი 117,3 იგივეა, რაც ზესთაზესი:  
 ყოველთა უზენაესი, უმაღლესი.  
 ზესთაზე 823,4 იგივეა, რაც ზესთაზესი (იხ.).  
 ზვა 172,20 ზღვა.  
 ზვაე-ი 133,4 „უზომოდ დიდი“ (საბა).  
 ზიე-ი 245,39 „ლერწამი ქსოვილი“ (საბა),  
 ქსოვილი.  
 ზილფ-ი 327,1 თბა.  
 ზინდა 315,13 ნაქერი. ფოლადის ზინდა —  
 ფოლადის ნაქერი.  
 ზინდა 312,1 მრისხანე, მძვინვარე, მთვარალი,

საშინელი. ზინდა პილო: მძვინვარე სპილო.  
 ზინდა ჯაღო 328,19 საშინელი ჯაღო.  
 ზმან-ი 211,3 შექცევა, გართობა, ლაღობა.  
 ზრიალ-ი 321,1 საზარელი მრავალხმიანობა.  
 ზრო 45,2 ტანი, მოყვანილობა; ტანწერწეტი.  
 ზროხაკულდ-ი 325,1 საყვირი.  
 ზუაქ მარან-ი 442,43 ზოპაქ-გველები, გველები-  
 ნი. მარ-გველი, მარან გველები (მრ. რიცხვი).  
 ზუმპ-ი 203,1 რკინის ქობი.  
 ზუნ მარარ-ი ზუაქ მარანის (იხ). გადამახინჯე-  
 ბული სახეა.  
 ზუფ-ი 547,2 იგივეა, რაც ზუფინი (იხ.).  
 ზუფინ-ი 547,2 სასაროლი მოკლე შუბი.  
 ზური-ი 141,3 ქედი რკინისა, თავსაბურავი ომის  
 დროს.  
 ზღა 806,3 ზღვა.

ფ

თაბუთ-ი 590,1 ცხედრის წასაღები; კუბო.  
 თადარაი-ი 301,25 იგივეა, რაც თავდარიგი.  
 თავაზ-ი 317,4 პატივისცემა, კრძალვა, მორიდე-  
 ბა. უთავაზა: მიართვა.  
 თადარიგ-ი თადარიგ-ი თადარიგ-ი, 301,25 წი-  
 ნასწარი სამზადისი; წინდახედული მზა-  
 დება.  
 თავრეი-ი 461,1 იგივეა, რაც თავრიზი (ქალაქია  
 ირანში).  
 თაიმურაზ-ი 6,1 მისი მეფობის ხანა იმითაა შე-  
 სანიშნავი, რომ ადამიანებმა საბოლოოდ გა-  
 იმარჯვეს დევებზე; ამიტომაც მას „ღვე-  
 ბანდს“ (დევთა შემკერელს) უწოდებენ.  
 ქართულ ვერსიებში თაიმურაზ, თამურაზ,  
 თამურას ფორმებიც გვხვდება. სპარსულში  
 თამშურას იკითხება.  
 თაკარა 221,28 „ქიქათა სადნობელი, შესაქნე-  
 ლი ადგილი“ (საბა).  
 თაკარა მინდორ-ი 232,19 ცხელი, ვარვარა მინ-  
 დორი. მთარგმნელი იმის მისანიშნებლად,  
 რომ მინდორს სიტყვაში ზოგჯერ უდაბ-  
 ნო იგულისხმება და არა ყუვილივანი ვე-  
 ლი, ამხსნელ სიტყვებს იშველებს, მსგავს  
 „ეისრამიანის“ გადმომღებისა, როგორი-  
 ცად, მგავლითად, „თაკარა“, „უკაცური“ და  
 სხვ. საპირისპიროდ კი გამოყენებული აქვს  
 „მწუხანანი“, „ყუვილის მინდორი“ და სხვ.  
 თამაშ-ი 531,4 დროსტარება, სანახაობა, ვარ-  
 თობა.

თამთამ-ი 464,40 თამთამი, თამთანი მძღვე-  
 რი, გოლიათი (მძღვარტანიანი, გოლიათის  
 ტანისა); ეპითეტია როსტომისა და აგრეთვე  
 „შაჰ-ნამეს“ სხვა ენობლივ გმირებისა (თა-  
 კამთან).  
 თანგა 243,24 თუნგი.  
 თანგ-ი 475,2 შევიწროება, მოუსვენრობა.  
 თაფლი ჯან-ი, თაფლი ჯან-ი იგივეა, რაც თაფ-  
 ლი ჯანგი (იხ.).  
 თაფლი ჯანგ-ი 318,27 საომარი დოლი, ქოსი  
 (სპარსული — თაბლი ჯანგი).  
 თაქ-ი 297,4 გვირგვინი.  
 თეზო 482,3 თეძო.  
 თეთრ-ი 394,33 ვერცხლი, ფული.  
 თეთრს ქორი 783,3 შვავარდნი, შვავარდნი. იხ.  
 აგრეთვე სტროფი 784,1.  
 თერიაუ-ი 258,11 შხამის საწინააღმდეგო სა-  
 შუალემა.  
 თინთორია, თინდრიგა 444,4 საქრავი.  
 თირ 359,11 ისარი.  
 თირა ბარან-ი 359,11 ისრის წვიმა.  
 თნება, თნევა 2,3 „სათნო ყოფნა“ (საბა).  
 თოჯა 477,9 იგივეა, რაც თოიჯი (იხ.).  
 თოიჯ-ი 473,4 გრძნული, გრძნების მოქმედი-  
 თულერი 243,24 ქურტყელი.  
 თუნა 261,4 თუნდაც.  
 თურგან-ი 529,3 „მოდიდო თოფი“ (საბა).  
 თურემ 207,2 თურემი.  
 თქარ-ი 275,21 თქარული, ცხენთა ფეხის ხმა.

ი

იაგუნდ-ი 270,1 „თვალთა პატიოსანი“ (საბა).  
 ძვირფასი ქვა სხვადასხვა ფერისა; წითელი  
 (ლალი), ლურჯი (საფირონი), ყვითელი (თო-

პაზი). ტექსტში ზოგჯერ მზის მეტაფორადაა  
 წარმოდგენილი: მტერისა სიბნელემან სა-  
 წუთროსა მშვენიერებელი იაგუნდი ასრე

დამალა, რომე სოფელი შვას ზანგსა დაემსგავსა (187,19).

იადგარ-ი 239,33 სახსოვარი, სახსენებელი.  
იავარ-ი 311,18 აობრბული, განადგურებული, აკლებული. იავარ იქ მ ნ — აიყარა.

ილბუზის მთა 63,3 ივლისსმება ინდოეთში არსებული მთა; ალბორზ — მალალი მთა.

იგივეა, რაც ქოილბუზის მთა (იხ.).

იამან-ი 457,3 ძვირფასი ქვა, პატროსანი თვალი.

იარალ-ი 267,4 სიმღიდრე, მორთულობა, კურკელი.

იატა-ი 559,16 მზე ქვეყნისა იატაკსა ქვეშე მოეფარა — მზე მიწისა იატაკსა ქვეშე მოეფარა; იატაკი, ყორენი, ყდა და ქერნი (548,9) აქ უღრის იატაკს; ქვეყნის იატაკი — მიწის ზედაპირი.

იბლის-ი 421,3 ეშმაკი, სატანა, ავი სული.

იეშმ-ი 529,32 იგივეა, რაც იასპი: „თვალი მოწითალო და ქრელი“ (საბა).

იზღომი ერთ-ი 190,14 იმღენი.

იზვიან 552,2 იწვეიან.

იორთ-ი გვ. 311, 314 იგივე უთრუთი (იხ.).

ილათ-ი 232,4 ხერხი, მოხერხება, მოტყუება.

ილაჯ-ი 346,27 ღონე, ძალა.

იმღონ ერთ-ი 289,1 იმღენი.

ინა 598,20 „წითლად შემღებავი“ (საბა).

ინდოს კარ-ი 290,3, ინდოს კარლენ-ი, ინდოს კარნ-ი. ტექსტებში ასეთი გამოთქმები გვხვდება: სიტყვა „კარი“ მიმატებული აქვს რომელიმე ქვეყნის სახელწოდებას. მაგალითად: ინდოს კარი, შამის კარი, ალაბის კარი და სხვა მისთანანი. ასეთი სახის (ქვეყნის სახელისა და კარის) შეერთება მხოლოდ აღორძინების პერიოდის ძეგლებისათვის არ არის დამახასიათებელი. იგი უფრო აღრინდელი ხანის ძეგლებშიც გვხვდება. ასეთ ვითარებაში ინტერესს იწვევს, თუ კარი რას უნდა ნიშნავდეს.

ცნობილია, რომ კარი გასაღებსა და მისაღებს, შესასვლელს ნიშნავს, მაგრამ ზემოთ წარმოდგენილ მაგალითებში იგი ამ მნიშვნელობებით არ უნდა იხმარებოდეს. კარი აქ უნდა ნიშნავდეს მხარეს, ადგილს, დასახლებას. ინდოს კარიო რომ ამბობენ, ვფიქრობთ, ის მხარე და ადგილი უნდა იფულისხმებოდეს, სადაც ინდოელებია დასახლებული. გამოთქმები ინდოს კარლენი და ინდოს კარნი ერთმანეთს უღრის. მეორე მაგალითში კარნი სიტყვა კარის მრავლობითი ფორმა კი არ არის, არამედ მასში ის აღმანიები იგულისხმება, რომლებიც ინდოეთში ცხოვრობენ: ზაულელნი, ქვაბულელნი, ინდოს კარნი მოვიდნენ (311,1), ე. ი. ინდოელები მოვიდნენ.

შეიძლება ზოგჯერ იგი საზღვარს უღროდეს: ესე ყუულაი მისცა ინდოეთის კარამ-

დის (190,18), ე. ი. ინდოეთამდის, ინდოეთის საზღვრამდე ყველაფერი უბოძა.

„ამირანდარეჩინანიში“ ასეთი ადგილი გვხვდება (სარგებლობთ ლილი ათანელამ-ვილის გამოცემით, 1967): კაცნი ვინმე მივიდეს ინდოეთისა ნაპირისანი (გვ. 403,8). ნაპირი აქ გამოყენებულია მხარის მნიშვნელობით. ჩვენს მიერ გამოცემულ ტექსტებში გამოყენებული კარი ზოგჯერ ამასვე უნდა ნიშნავდეს.

საჭიროა აღინიშნოს, რომ ქართულ ტოპონიმოკაში ცნობილია ბევრი სახელი, სადაც კარი საღმოს, დასახლებას გამოხატავს. ასე, მაგალითად, ქართლში, სოფ. კეთისხევეში (კასპის რაიონი), იმ უბანს, სადაც მალალაშენი მდინარეა, მალალაშენი ეწოდება. სოფელ ბანძას (გეგეჭკორის რაიონი) მეგრელები ურეკარს უწოდებენ. ეს სახელწოდება ბანძამ იმითმ მიიღო, რომ იქ მოსახლეობის პეტი წილი ურიები, ე. ი. ემბრალები—პირან: ურიას კარი—ურეკს კარი—ურეკარი.

რავში, სოფელ საღმელში (ამბროლაურის რაიონი). ყაფარიძეები მოსახლეობენ. მგზავრზე იტყვიან: ყაფარიძეების კარზე გაიარაო, ე. ი. იმ ადგილას გაიარა, სადაც ყაფარიძეებია დასახლებული. ამგვარი გამოთქმა გავრცელებულია არა მარტო აღნიშნულ რაიონში, არამედ სხვაგანაც და სხვა გვარებზედაც (რატოანი კარზე, ოშხერლი კარზე და სხვ.).

მაშასადამე, ინდოს კარი იმ მხარეს, ადგილს ნიშნავს, სადაც ინდოელები მოსახლეობენ. შამის კარი — სადაც სირიელები ბინადრობენ, და ასე შედგება.

ისმიაზამ-ი 307,34 ლოცვა ღვთისა: გვხვდება ასმიზამიცი და ისმიზანიცი.

ისერა 334. 1. ისე რა. 2. იმგვარად, ეგრეთ.

3. ისე რომ. 4. დასერა, დაქრა.

ისფერ-ი 501,35 ისფერი.

ისპოურ-ი 437,1 ვეჟკაციური, მამაციური, გმირული. იუსტინე აბულამეს (შაპ-ნამეს ქართული ვერსიების II ტომზე დართულ ლექსიკონში) ახსნილი აქვს სიტყვა ისპაობა; იგი მას უკავშირებს სპარსულ სიტყვას ისპაპა — ლაშქარი, მხედრობა; აქედან სამხედრო საქმე, სამამაციო ზნე. პირველ ტომში გვხვდება სიტყვა ისპაოლ (2936,3). ლექსიკონის ავტორი შენიშნავს: აქედან შეიძლება ისპაური, ან საისპო — სალაშქრო, სამამაციო, ნადირობდის ისპოურად — ნადირობდის მამაციურად.

იფქლ-ი 515,32 „შემოდგომაზე ნათესი ხეარბალი“ (საბა), ქერი.

იყალიმ-ი 297,4 იგივეა, რაც იყლიმი: მხარე; ჰავა,

იშ-ი 274,4 „სიამოვნების სიტყვა“ (საბა). ნ. ჩუბინაშვილი შენიშნავს: „ზოგჯერ ვიშ, იშ, ვაბ! იხმარებიან ნაცვლად ვაბ, ეუბ ან უშ!“ ტექსტში უნდა იკითხებოდეს: მოუგო იშ-

ნია: იშნის მოგება — სხვის ბოროტზედ გახარება.

იძვრის-ი 514,6 „რაც მოძრავია“ (საბა). იჭარა 582,36 იგივეა, რაც იჭრა. „ერთი საჭერო ქამლი“ (საბა). დასაუღეთში იტყვიან: ინჭრა.

ბ

კამათ-ი 470,40 მოცილე, მოდავე, მეტოქე, მოპირდაპირე.  
კანჭარ-ი 510,1 გარეული ვირი; გარეული თხა.  
კარკაბ-ი 771,3 იგივეა, რაც კ ა რ კ ა ს ი : „წულტუ კლდე, სალი კლდე“ (საბა). კარკალიანი—ქვიანი.  
კაროვან-ი, კაროანი 476,41 კარები.  
კაპარა 655,4 „უწყლოს ალაგს რიყის მსგავსი ქვა“ (საბა).  
კაპაჟ-ი 635, 4 „ხმელი შამშის ღერო“ (საბა).  
კერულენ-ი 189,24 შეკერილი.  
კეტარ-ი 276,36 ურდული; კარი, რკინის კეტარი — კარის საკეტი ურდული.

კილო 466,17 „ისარათა მშვილდის საბელთა ჩასაგდებელი“ (საბა).  
კიწ-ი, კიწ-ი 636,2 „კისერი“ (საბა).  
კირჩხიბ-ი 32,2 კიბო, აქ ზოლიაქო (მანისია).  
კირწი 829,1 იგივეა, რაც კიწი (იხ.).  
კისან-ი 59,1 „სწრაფად შქევი“ (საბა, მარდი.  
კლდეწარაინ-ი 270,34 კლდოვანი,  
კმოდე 203,2 „კლდე ზღვისა და მდინარისა კიდესა ჩაუალი“ (საბა).  
კობ-ი 771,2 სეტყვა.  
კრიანტელ-ი 243,23 კურკელი.  
კუმო 507,40 საჩრდილობელი, საფარი, გავალიაჟი.

ლ

ლაბ-ი, ლაშბ-ი 845,3 თასმა, ბაწარი.  
ლარ-ი 289,4 ძვირფასი ფარჩა, ოქროქსოვილი.  
ლყაბ-ი 586,24 წოდება, ტიტული, წოდების შესაფერისი: გაუგზავნა ვეზირსა ერთი საბატოო და ლაყბიანი წიგნი (ბაამანი).  
ლყაფ-ი 449,22 მუღარა, ხვეწნა; ლყაბობა, ყბდლობა, ლქლაჟი. 391,3.  
ლაშისფერი-ი 521,41 ბავისფერი (იგულისხმება ლალისფერი).  
ლაბტი 2,3 „უმეკეთელო საცემი საომარი“ (საბა). კეტი რკინისა.  
ლაჟვარდ-ი ლაჟვარდ-ი 548,10 ლაჟვარდი; ცისფერი, ძვირფასი ქვა.  
ლაჟ-ი 230,22 „ფეხების შიგნითა მხარე მუხლებს ზევით“ (გან. ლექსიკონი).

ლიატაჟ-ი 401,24 იგივეა, რაც ნიატაჟი, იატაჟი.  
ლილიფარი-ი 517,40 უნდა იყოს ნ ი ლ უ ფ ა რ ი — შრომანი ანუ ზამზახი; აქ ლოყების მეტაფორადაა გამოყენებული: ნადენითა ცრემლითა ლილიფარსა რწყვიდა, ე. ი. შრომანის მსგავს ლოყებს რწყვიდა.  
ლილო 222,4 „თოვლ-ჭრელი“ (საბა).  
ლიტრა 34,4 წონის ერთეული.  
ლორთონელ-ი 241,22 საბას აქეს მოცემული ფორმა ო რ თ ო მ ე ლ ი — დიდი სასმისი: აავსო ერთი უცხოფერი ბროლისა ლორთო მ ე ლ ი და სამთავე სიძეთა თვითოთოთითო მიართუა.  
ლოშრ-ი 508,18 ღორბლი, ღუვი, ქათვი,

მ

მაჟან-ი 275,28 მასპინძლობა, წვეულება  
მათარა 372,5 წყლის კურკელი ტყავისაგან გაკეთებული.  
მაიდან-ი, მოედან-ი 37,1; 77,4 მოედანი. ბრძოლის ველი, სარბიელი. ტექსტებში სამი ფორმა გვხვდება: მოედანი, მაიდანი და მეიდან; სპარსულის მიხედვით მეიდანის უფრო სწორია.  
მაზა 226,30 სანუკარი, საკმელი საუზმე (სპარს. მაზა ლენის შესატანებელი).  
მალა 450,12 ზურგის ძელის ნაკვეთი; ზურგი.  
მალაჟ-ი 229,18 „თავდაყირა, ყირამალა დგომა“ (გან. ლექსიკონი).

მალაქიტისა ქისა 491,36 მალაქიტისა ქისა (კოლოფი).  
მალ-ი 79,1 გადასახადი, ქონება, ფული, საქონი; ნელო პირუტყვი; „ხარკი მწვალებელთა“ (საბა).  
მაშლანაჟ-ი 247,16 მოღები; მუსულმანთა მღვდლები.  
მანგ-ი 249,3 მარგალიტი.  
მანდატურ-ი 493,13 ბოქაული, იასაული.  
მანგალოზ-ი 250,16. მანგალოზი სპილო — დიდი, მძლავრი სპილო.  
მანუჩარ-ი 258,15 ირანული ეპოსის თვალსაჩინო გამარია, ფრიდონის შემდეგ მეფობდა,

მისი შთამომავალია (ერაყის შეილიშვილი). სპარსულად მენუჩეპრს ან მენუჩაპრს იტყვიან. აღნიშნულ სახელს ავესტურ მანუშ-ჩითრას უკავშირებენ. მანუშ შთის სახელწოდებაა, ჩითრა კი სახელია. მანუშჩითრა, მეცნიერთა ახსნით, მანუშის მთაზე დაბადებულს ნიშნავს. რუჰ-ნამეითი მოხუც დაბრძანებულ ფერიდუნს, როცა ბავშვს მიუყვანენ, იგი მას გულში ჩაიკრავს და უფალს ევედრება, რათა თვლები აუხილოს და ყმაწვილის დანახვის შესაძლებლობა მოსცეს. ღმერთი თხოვნას აუსრულებს. ფრიდონი ბავშვს მანუჩაპრს დაარქმევს, რაც სამოთხის (ციური) სახის მფლობელს ნიშნავს. (მინუ—სამოთხე, ცა; ჩეპრ—სახე).

მისი მეფობის დროს მოღვაწეობდა საამ ფალავანი, რომელსაც თმათერი ბავშვი (ზაალი) შეეძინა. ზაალისა და როდაის (სპარს. რუდაბე) სამიჯნურო ეპიზოდით მანუჩარის მეფობის ხანას ეკუთვნის. როსტომის დაბადება, მისი დაეჯიკცება და პირველი საფალავნო საქმეებიც მანუჩარის დროს ხდება.

მანქანება 305,44 სხვადასხვა ხერხი ცთუნები-სათვის.

მართ 32,3 სწორედ.

მართვ-ი 418,4 წიწილა: გველის მართებები — გველის წიწილები.

მართთა: 279.1. ამართულია, 2. ასეა მართებული, წესი, 4. სწორი, ამართული.

მართხ-ი, მართი-ი 475,26 მართხი. პლანეტა მარსი (ძველი მითოლოგიით ომის ღმერთი).

მარტვილი-ი 432,3 ყრმა, ბავშვი; საბა გვასწავს: მარტვილი ლათინთა ენაა, მოწამეს უწოდებენ, ხოლო მესხნი ყრმას უწოდებენ. ჩვენს ტექსტში იგი ყრმის, ბავშვის მნიშვნელობითაა ნახმარი: აქ დაზარდა მარტვილი — აქ დაზარდა ბავშვები.

მარტორქა 285,3 ცხელი ქვეყნის ცხოველი. რომელსაც ცხვირზე ერთი ან ორი რქა აქვს; ზღვის ცხოველი ვეშაპების ოჯახისა, ცხვირზე რქის მავარი ნაზარდი აქვს (გან. ლექსიკონი). საინტერესოა, რომ „ვისრამიანის“ თარგმანის ავტორს ორიგინალის „გავაზნ“ — ირემი მარტორქად იქვს გადმოთარგმნილი. ჩვენს ტექსტში მარტორქა ცხელი ქვეყნის ცხოველის მნიშვნელობითაა გამოყენებული, რომელსაც ცხვირზე რქა აქვს.

მარტორქა 504,22 იგივეა, რაც მერვი (ქალაქი); ვისრამიანით—მარავი. დღეს იკითხება: მარვ. მარჯან-ი 170,16 ჭორი: მერმე რაზმსა მიუხდა და, ვითა მარჯანმან ტროსა, ეგრე დაფანტა.

მარჯან-ი 532,31 ძვირფასი ქვა, წითელი ფერიანი; იპოვება თურეთი.

მასკელავ-ი 173,30 ვარსკვლავი.

მასალათ-ი, მასლაათ-ი 302,13; 309,7 ბუბა, თათბირი.

მაფრა 272,4 „მაფრაშა სხვათა ენაა, ქართულად გველაგი ქვიან“ (საბა): „ნატის ტომარა“ (ნ. ჩუბ.).

მაფრაშა 671,4 იგივეა, რაც მაფრა (იხ.).

მაფრაბ-ი 367,43 „სინა, ბრინჯაო“ (ნ. ჩუბ.)

მაღარო 307,21 მიწის ქვეშეთი, გამოქვაბული, ჭურბული, ორმო, დიდი ხვეული მიწაში, გვირაბი.

მაღნარ-ი 567,14 „მთათა ტევრნალი შამბიანი“ (საბა).

მაღრამ ზანი-ი 354,34 დასავლეთის ქვეყანა.

მაღრიბ-ი, მაღრიფ-ი 433,1 დასავლეთი.

მაშრაბა 243,22 იგივეა, რაც მაშრაბა: „საწყული, სტამნი“ (საბა); „ფართო სტამნი, ბროლისა, ანუ კიჩისა“ (ნ. ჩუბ.).

მაშრიფ-ი 433,1 აღმოსავლეთი.

მხუღინავ-ი 209,17 იგივეა, რაც მბრჭღინავი (იხ.).

მბრჭღინავ-ი 206,30 ბრწყინვალე, მანათობელი. მგამა 450,28 მენაღვლება. არა მგამა — არა მენაღვლება.

მგურგულივ 203,10 ირგვლივ, გარშემო.

მღინარე 182,4 მადინებელი, მადინარე: შევიქენ შენის სისხლისა მღინარე — შევიქენ შენი სისხლის მადინებელი.

მეღიჟ-ი 379,34 მეფე, ხელმწიფე.

მემ 42,4 შემოკლებული მემბე, მერმე, მერე. მერამლე 427,2 ვინც რამოს ჰყრის; რამზლე, ან ქვიშაზე მარჩიელი ანუ მკითხავი.

მეტრა, მებტრე 282,1 იგივეა, რაც მეტრა: „15 ლიტრა“ (საბა).

მეფარდაგე 267,43 მოხელეთაგანი მეფის სასახლეში, ფარდაგების გამგე, მათი მოძველები; მეკარე.

მეუვის-ი თვისტომი, ნათესავი.

მეშინაუროდა 496,2 მეშინაურებოდა, ერთმანეთთან შინაურად ვიყავით, ერთმანეთს ახლოს ვიცნობდით.

მეჭლიშ-ი 309,43 წყულებმა, ლხინი, ნადიმი; კრება, მეჭლისი.

მზანია 184,2 მზად არის, მზად არიან.

მზახობა 251,43 მძახლობა; ცოლისა და ქმრის შშობელთა ნათესაური ურთიერთობა, შოყვარობა.

მზას არიან 29,4 მზად არიან.

მზევარი-ი 353,2 მაწევარი, მწველი: ერთმანეთის მზევარი — ერთმანეთის მწველნი.

მზღვარი-ი 132,4 საზღვარი:

მიგება 499,29 მე წავალ და შენ თვალნი მიგე (ზამანი), თვალი მომპყარ, ჩემდამი ყურადღებით იყავი.

მიღღვენებლი 492,16 ეამნახული, ბერი.

მილი 547,12 ლულა, სოლინარი.

მიღდება 353,4 ცრემლი მიღდება — ცრემლი იღრება.

მილიონი 237,39 „ათასი ბიჭი“ (საბა), სივრცის საზომი ერთეული.

მინარა 280,29 მეჩეთის კოშკი.

მინდორი 78,2 უდაბნო, ბრძოლის ველი. მინდორი ტრიალ: უკაცური, უმცენარო, ცარიელი მინდორი.

მინმაშ.ი 352,41 ათასისთავი.

მირა 297,7 მწერალი (ბრძანებების, განკარგულებათა, წერილების და სხვ.).

მისადარი 455. 1. მისთვის არის, 2. შესადარი, 3. სად არის, 4. სადარო, ხმელეთი.

მისნი თარბნი 480,11 მისთაბრნი, მისნი მსგავსი, მისნი თანაბრნი: მისნი თარბნი გულოვანი დალაენნი აქმობინა—მისნი მსგავსნი ფალაენნი ამობინა.

მისრი, მისრეთი 107,5; 142,6 ეგვიპტე.

მისრეთი 277,44 იგივეა, რაც მიზგიითი. მეჩითი „მაშუდლიანთ შესაკრებელი“ (ნ. ჩუბ.).

მიწა 7,3 მონა, მოსამსახურე, ფეხის მტვერი: მე თქვენი მიწა და მონა ვარო (176,19). „მიწათა თქვენი აეთანდილი“ (ე. ტ. 67,1).

მიხლომა, მიქლომა 448,39 მიღწევა მიწვდომა, შეყრა: მიტრესა რასმე ველსა მიქვდა—ერთ მიტრე ველს მიღწევა; ავი სახელი მიქვდეს (გვ. 462)—ავი სახელი ერგოს; თუ კაცი ქუასა და გონებასა მიქვდება (469)—თუ კაცი ქუასა და გონებას შეეყრება. მოეგება.

მოაბა 249,41 საკაცე, ტახტრეანდი.

მოაბადი 866,1 ზორასტრელთა, ცეცხლთაყუანისმცემელთა ქურუმი, ბრძენი.

მოამბე 228, 6 მზირი, მსტოვარი, ჭაშუვი.

მოათეი 520,1 იგივეა რაც ეტიკი (იხ.).

მოგვი 255,15 ფეხსამელი, ჩეჭმა.

მოგვიელიანოს მოგვიელინოს.

მოგვიქნიდა 198,11 მოესაწულა (მ. თოდუა); მისქინ სპარსულია საბრალოს, საწყალს ნიშნავს.

მოვალს 448,25 მოვა; მოდის. მოვლიან 321,1 მოლიან.

მოკამათე 292,2 „მატილებელი“ (საბა);

მოხაიბი 297,8 ვარსკვლავთა მრიცხველი, ასტროლოგი. ტექსტში გვხვდება ფორმები: ტრეკობი, მუნეკობი.

მორჩი 262,3 იგივეა, რაც ნორჩი: ახალგაზრდა, ქორფა.

მორგმა 52,4 დიდება, განცხრომა, სახელოვნება.

მოხავი 364,1 მლოცველი.

მოხატანად: 273,1 სატანად მოდი, 2. ხელის

მოსატანად, 3. მოსატანად, 4. შემოსა ტანად.

მოსთერანდა 549,2 მოათრევა.

მოლაღდება 749,1 მოსვენება, თავისუფლად ყოფნა, მოშვება, ხალისის დაკარგვა.

მოღება 69,2 მოტანა, მოყვანა.

მოლორება 564,24 მოტყუება.

მოიყენება 601,16 შერცხვენა, დაშვება.

მოიხენა 21,3 მოილო, მოიყვანა, შეკრება, მოიტანა.

მოხსენება 189,3 1. მორთმევა: (ჩემდეს) რამოდენათი კიდებული ჩინიბიჭან მოახსენა და შორათვა. 190,3 2. გაგზავნა: საამს კაცი მოახსენეს—საამს კაცი გაუგზავნეს აღნიშნული სიტყვა ჩვენს ტექსტებში მოყვანის მნიშვნელობით გვხვდება: მოახსენეს—მოიყვანეს, იგივე მოახსენეს.

მოქვიანე, მექვიანე 584,10 მომხმარე, მშველელი. ხეივანი—სამშველად მოხმარება.

მოზარადი 813,1, თავის საჩქელი ომის დროს: ზური.

მუნ 154,4 იქ.

მუნათი 348,27 წყალობა, მადლიერება, ქება.

მუნური 918,3 „ბადის საღონე ფსკერი“ (დ. ჩუბ.). ტიკის ფსკერი.

მურასა 139,2 ოქროთი ან ძვირფასი თვლებით მორთული.

მუკაფა 338,17 სამაგიერო, სანაცვლო, საზღაური.

მულამბარად 245,39 იგივეა, რაც მულამბარად: „ინდოური მურასა, რომელსა გულქანდას უწოდებენ“ (საბა).

მულამბაზი 248,11 მულამბაზი—ნალი, სათხებელი, საბთმელი; „ძელი კედელში დატანებული სიმავრისათვის“ (დ. ჩუბ.).

მქისი 57,1 მკაცი, მწერალი, უკმეხი.

მღერა 242,14 თამაში.

მუაფარი 603,39 აღმართი; მუაფარსა კლდესა—პირაღმართსა კლდესა.

მუურალი-მევირალი.

მჩქემა 757,3 მჩქეფი.

მწღე 248,9 ღვინის მომწოდებელი, მომღებო, მერიქიფე; გამოყენებულია პურის მომწოდის, მეპურის მნიშვნელობითაც: პურის მწღე ვარ (ბაამიანი), ღვინის დამსხმელი.

მწღე 510,3 ნახმარია სასმისის მნიშვნელობით.

მწყაზარი 581,3 „ქორი ბერაული, შავსა და წითელს შორის“ (ნ. ჩუბ.). ლამაზი, მშვენიერი.

მხიფლავი 49,3 მხიბლავი, მომაჯალობელი. აქ გამოყენებულია გრძნულის მნიშვნელობით.

მჭიდვი 506,19 მჭილი, მუშტი.

ნავი 243,24 ჰერკელი.

ნავროზობა 465,3 ირანული ახალი წლის დღე-სასწაული (21 მარტი).

ნაზირ-ი 363,40 მმართველი, გამგე, ვეზირი.

ნაქრტენ-ი 524,32 „ფრინველის ბუმბული“ (საბა).

ნალაი-ი 304,31 საჩივარი; კენესა, ქეთინი.

ნანახა 18,1 ნანესა.

ნარა 349,20 ხელი.

ნარა 311,33 ყივინა.

ნარგიზ-ი, ნარგიზ-ი 178,7 ნარგიზი; ყვავილი (თელის მტაფორა); თვალნი მცირე სახეს ნარგისსა უგვანდა (178,7); სხვაგან იკითხება: „მოციინარესა ხესა ნარგისსა უგვანდა“ (გვ. 224,4).

ნარმან-ი 701,1 შვილი ქარიზმანისა. გმირია ასად ტუსელის პოემისა „გერშასფ-ნამისი“. ქართულ ვერსიებში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. „შაჰ-ნამში“ მისი საბრძოლო ეპიზოდები არაა გადმოცემული.

ნახაზი-ი 314,2 ნასალი. „ალჯათი“ (ღ. ჩუბ.). „ნასალი ნიშნავს წესიერების აღდგენას აჯანყებულ ქალაქში დამსჯელი ექსპედიციის საშუალებით... ნასალი ჩვენში შემოსულია სპარსულის გავლენით მე-18 საუკუნეში, როგორც იურიდიული ტერმინი, მნიშვნელობით რამდენადმე უახლოვდება ძველ ტერმინს „ასოთა მიღებას“, რომელიც ასოთა მოკვეთას გულისხმობდა“ (აკაი შანიძე, ერთი იურიდიული ტერმინის მნიშვნელობისათვის, „ნასალი“, მნათობი, 1942, № 11—12, გვ. 218 — 222). ჩი—პროფესიის აღმნიშვნელი თურქული სუფიქსია. აქედან ნახალი ითუხება ნიშნავს მოხელეს, რომელიც დასჯის თადარიგს იუერს (თაოსნობს დასჯის წესრიგს). ჩვენს ტექსტში იგი ყულუხისი (იხ.) ნაცულად უნდა იყოს ნახმარი.

ნახა 126,3 თალათინი, მოქნილი ტყავი, დასაგებად იყენებენ.

ნაფს-ი 279,31 სუნთქვა.

ნაფირ-ი 252,1 საყვირი, ზროხაკული.

ნაქ-ი 610,2 ნაქები.

ნალი-ნაი 286,22 ჩაღანა, სიმებიანი საკრავი.

ნალარა 63,1 საყვირი.

ნალარა ხან-ი 318,28 სახლი, სასახლის ან ქალაქის კარებთან, სადაც უკრავდა მუსიკა; ნალარის დამკვრელი; ნალარა.

ნახლ-ი 201,3 აღნიშნული სიტყვა XII საუკუნის ძეგლებში (ვეფხისტყაოსანი, აბდულმესიანი) გვხვდება. „ვისრამიანი“ იგი არ იკითხება. აღორძინების პერიოდის თხზულებებში მისი ხმარება იშვიათი მოვლენა არ არის, „შაჰ-ნამს“ ქართული ვერსიების III

ტომში გაერთიანებულ თხზულებებში ნახლი სხვადასხვა კონტექსტშია წარმოდგენილი.

კლასიკურ სპარსულში გვაქვს ორი სიტყვა: ერთია — ნახლ, მეორე — ნახლინ—ნახლინ—ნახლ. ეს უკანასკნელი აქ წარმოდგენილი ყველა ფორმით შეიძლება შეგხვდეთ. უფრო გავრცელებულია მისი ნახლ ფორმა. ძველ ირანულ ენებში აღნიშნული სიტყვები დადასტურებული არ არის. „შაჰ-ნამს“ ქართულ ვერსიებში ნახალი სიტყვა გვხვდება (166,2; 835,4), იგი პროზაულ ვარიანტში იკითხება (399,14), მაგრამ იმის დადგენა, თუ რა სიტყვას ეყრდნობოდა „მეფეთა წიგნის“ მთარგმნელი, ჭირს, რადგანაც აღნიშნული სიტყვის ხმარების ყველა შემთხვევაში საქმე ინტერპოლირებულ ტექსტთან გვაქვს. თვითონ იუსტინე აბულაძე მას სპარსულ სიტყვად მიიჩნევს (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონში კომარაბულად) და ასე განმარტავს: ძვირფასი ქსოვილი, ძვირფასი ფარჩეული. მეორე ტომის ლექსიკონში ამ განმარტებებს მიუმატა: ძვირფასი აბრეშუმეული.

საბას განმარტებით ნახლი ნაქსოვია ძვირფასი. დაეთ ჩუბინაშვილით იგი ძვირფასი ნაქსოვია, ფარჩა ზარიანი. ნიკო ჩუბინაშვილის ნახლი განმარტებული არა აქვს. ითანე გიგინიშვილს (რუსულენოვანი ლექსიკონი), აღნიშნული სიტყვა განმარტებული აქვს, როგორც ძვირფასი ქსოვილი; ფარჩა.

სპარსულიდან ნათარგმნ ძეგლებში თუ ნახლი სიტყვა გვხვდება, საჭიროა მისი საბადლო ორიგინალი მიიჩნევის, რომ შესაძლებლობა მოგვეცეს ვიცოდეთ, თუ მთარგმნელი რომელ სიტყვას თარგმნის ნახლად. „შაჰ-ნამს“ ვერსიებში, როგორც აღინიშნა, ამის შესაძლებლობას არ იძლევა ვიფიქრეთ, „ქილილა და დამანა“ გავეიმართლებად იმდენ, მაგრამ მიზანს აქაც ვერ მივალწიეთ სულხან-საბა ორბელიანის ვერსიაში ნახლ სიტყვა, მართალია, სამ ადგილას გვხვდება (II, გვ. 25, 12, გვ. 43, 29, გვ. 218, 28), მაგრამ მის წყაროში (ვახტანგისეულ ვერსიაში) აღნიშნული სიტყვა ნახმარი არაა. იგი შესატყვის ადგილებზე სპარსულ რედაქციაშიც: არაა გამოყენებული სპარსული ლექსიკონების განმარტებებში არასადა აღნიშნული, რომ ნახლ ოქროქსოვილის ნიშნავდა. მის მნიშვნელობებზე მიჩნეულია: პალმა, მცირე ხე, ყვავილწნული (გირილანდა), კუწები (კუწუბო). ალი აქბარ ნაფისის ლექსიკონის V ტომში (თეირანი,

1957) შეტანილია სიტყვა ნახლ-ი. მას იგი არაბულიდან ნახესხებ სიტყვად მიიჩნია და ასეთ განმარტებებს გვაძლევს: ხე და ხის მსგავსი, რომელსაც სანთლისა, ქალაღისა და ფარჩისაგან აკეთებენ; ეწეება ტანი, ტოტები, ყვავილები და ნაყოფი; სილამაზით ბუნებრივი ხისმაგვარია.

ნახლი თაბუთისა (კუბოსი) ანუ ნახლი მწუხარებისა იქნება: გარდაცვლილის კუბოს მოკაზმულობა. აგრეთვე ხურმის ხე, პალმა. ნახლი იმავე ნაფისის განმარტებით სამკაულის, მორთულობის სახეთაგანია. დაწერილებით კი აბარ გვაცნობებს თუ როგორია ეს სახეობა.

ნაპლის განმარტება იმავე ლექსიკონში ასეა მოცემული: ახალი ტოტი, რომელსაც ხისაგან აღებენ და მეორე ადგილას დაკვავენ, აგრეთვე ბალახი; რომელსაც ამოთხვენ და მეორე ადგილას ვადაიტანენ. ხე ახალაღზრდილი, ახალდაკვული; ნობი, საგებელი, ლოგინი, ქვეშაგები, ნალი (ლეიბი), მატრაცი; ბაღში; საძილე ტანსაცმელი. აგრეთვე: ნადირობა და საგანი ნადირობისა (ნადირი, ფრინველი).

ჩვენი საინტერესოა დასაგები და დასაფენი ნივთები, რომელზედაც დაქლომაც შეიძლება და დაწოლაც. თხზულებებში ბევრი ადგილია წარმოდგენილი, სადაც ნახლი ძვირფას ქსოვილებთან ერთადაა ნახსენები. იგი სასახლის, დარბაზის, ქუჩის ან გზის დასაშვენებლად გამოყენებული.

ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „უთრუთიან-საამიანის“ პოეტური რედაქციის ორმა სტროფმა: პირველია (201):

ორმოცდაათი ათასი მათ ახლავს მარჯვე  
კაცია,  
მათ გაიწყვიდონ მეგრძოლი, იყოს ლაწი და  
ტაკიცა!  
მახარობელი შემოსეს, მას სტაერა,  
ნახლი აცვია,  
მისაგებავად წაიღენ კარგი და კარგ-  
მამაცია.

მეორე (446):

მათშიდ მისვლამდი მათ აპყვა ათი ათასი  
კაცია,  
შამთ წამოსული ლაშკარი. ფრიდონს იახლა  
რაცია;  
იქი შემოსვლა უყვირდა, იყვიან კარგ-  
მამაცია,  
მათ მოეგება სალამით, სტაერისა კაბა  
აცვია.

პირველი სტროფი ნახლ სიტყვასთან დაკავშირებით აკ. შანიძის მიერ განხილულ ცრთი ქსოვილის სახელი ვეფხის ტყაოსან-

ში, ვეფხის ტყაოსნის საკითხები, თბილისი, 1966, გვ. 197—204) „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგ ადგილს გვაგონებს:

ქაბანი წაუხმან დევთათვის, სახლად აქვს  
დევთა სახლები,  
საყვარელისა მისისა ქალი ჰყავს თანა-  
ნახლები,

ვეფხისა ტყავი აცვია, ცუდად უჩნს  
სტაერანახლები,  
ალარა ნახავს სოფელსა, ცეცხლი ჭწყავს  
ახალახლები (690).

საქმე ის არის, რომ ჩვენს მიერ ზემოთ წარმოდგენილ მაგალითში სტაერა და ნახლი შესაბამისლად (ტანსაცმლად) არის გაგებულნი და არა საგებლად, ან საფენად. მაშასადამე, სტაერისა და ნახლის ჩაქმა შეიძლება და იგი ძვირფას და საპატიო სამოსად ითვლება. ამას მეორე ადგილიც (სტროფი 446) ადასტურებს, სადაც სტაერის კაბა სამეფო (ფრიდონის!) ტანსაცმლად არის აღიარებული: მათ მოეგება სალამით (ფრიდონის), სტაერისა კაბა აცვია.

ჩვენი აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფშიც სტაერა-ნახლებიც ტანსაცმლის მნიშვნელობით უნდა იყოს გამოყენებული. „ვეფხისა ტყავი აცვია, ცუდად უჩნს სტაერა-ნახლები“-ო, რომ ამბობს პოეტი, იმას გულისხმობს, რომ ტარიელი ჩასაცმლად სტაერასა და ნახლს ვეფხის ტყავს ამჯობნებს, მასთან შედარებით ისინი არაფრად მიიჩნია. ჩვენს სასარგებლოდ ლაპარაკობს რუსთაველის მიერ გამოყენებული სიტყვა „აცვია“ (ვეფხისა ტყავი აცვია), რაც, ჩვენი აზრით, ხელს უშლის მის აკაცი შანიძისეულ გაგებას (ლეიბი ანუ ნალი, საგებელი).

არ არის სადავო, რომ ქართული ნალი, როგორც აკაცი შანიძემ დაადასტურა, სპარსული ნაპლისაგან არის მიღებული, მაგრამ მნიშვნელობანი ნახლ სიტყვისა, რომლის არსებობა ქართულში „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერამდეც არის საეარაულო, ხომ მარტო ლეიბითა და საგებლით არ განისაზღვრება. ქართულ ძეგლებში იგი ხომ სტაერის მსგავსად ძვირფასი ქსოვილის, ფარჩის მნიშვნელობით არის გამოყენებული. ა. შანიძისა და ა. გვახარიათ ცნობებით „ვისრამიანის“ ქართული რედაქციის სტაერის საბადლოდ სპარსული დიბა (ძვირფასი აბრეშუმის ქსოვილი) ყოფილა გამოყენებული; ასევე „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებშიც: სტაერას სპარსული დიბა შეესატყვისება.

სტაერა და ნახლიც ხშირად ერთნაირი დანიშნულებისათვის გამოიყენებოდა. მას ტანსაცმლისადაც იყვარდნენ და გზად დასა-



ფენადო ხმარობდნენ (საპატიო სტუმრის შესახვედრად), იყენებდნენ აგრეთვე დარბაზისა და კარვის მოსაკაზმავად. ოქროქსოვილთა შორის ხშირად ნახლიც იხსენიება.

დავაკვირდეთ ამ მაგალითებს, რომლებიც მოტანილია „ეთრუთიან-საამიანის“ პროზაული ვერსიებიდან:

1. დაღვს მრავალნი ოქრო-ქსოვილნი: სტაურისა და ინდოურისა ქაშისა კარავნი (გვ. 240);

2. მერმე მოიღეს მრავალეცი სარაფარანი, შიშისა ინდოურისა ნახლისანი, ლომის ტყავითა და ვეფხის ტყავითა შეყარილნი (გვ. 240);

3. მოასხეს ათი ათასი აქლემი და ჰაიკდეს ტანისამოსი ყუელაი ჰაკქელმწიფო, კერული და უკერავნი: ხატური, ინდური და ჩინური ოქროქსოვილი: ქაშხა, ხაოედი, ნახლი, სტაერა (გვ. 243).

4. რა ქალაქსიკენ შევიყარენით, აგრე დაეწყო იგი ოქროქსოვილისა: ქაშისა, სტაერისა ფენა და ერთი თურგანი რომე გაეიღოდა, ისღონიერთსა ადგილსა ეფინა ციხისა კარამდის, და ცხენებითა ზედა წიაკის (გვ. 245).

5. აგრე მოკაზმეს და დაგვეს ქალაქი, დაეკაზმეს მოქალაქენი, და აგრეთვე გამოფინეს უბანსა და უბანსა ქაშხა და ნახლი და სტაერა, სრულად ქალაქი აუუავლა (გვ. 150);

ამ მაგალითებიდან ჩანს, რომ ნახლი ძვირფასი ქსოვილია, რომელიც უბანსა და უბანსა ქაშისა და სტაერის გვერდით გამოფინეს ქალაქის დასაშვენებლად და ასაყვავებლად. ძნელად წარმოსადგენია, რომ საზეიმო ვითარებაში (ფრიდონის შვილები ბრუნდებიან ახლადშერთული ცოლებით) ქალაქის დასაშვენებლად ლიბები და ქვეშაგებები გამოეფინათ.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ თეიარანის უნივერსიტეტმა ჟამოსტა ცნობილი მეცნიერის პრფ. შაალი ოლ-ზუმან ფურუზანფარის მიერ მომზადებული პოეტ ჯელალ ედ-დინ-რუმის დიდი დივანი შიდე ნაწილად. VII ნაწილს ანუ ტომს, რომელიც 1966 წელს დაიბეჭდა, თან ერთვის ტექსტის გამომცემლის მიერ შედგენილი იშვიათ სიტყვათა ლექსიკონი. საინტერესოა, რომ ჯელალ ედ-დინთან აღნიშნული სიტყვა ყოველთვის ნაჰალ-ფორმით იხმარება. ლექსიკონის ავტორის განმარტებით მისი მნიშვნელობებია:

ლიბი (ნალი), ძირს საფენი ოთხკუთხედ ხალიჩა, მსგავსი გადასაფარებლისა, რომელშიც ბევრი ზამბა არ არის ჩატენილი, ფეხქვეშ დასაფენი, დაჩხვლებილია.

პოეზიიდან წარმოდგენილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ მას საწოლის, საგების მნიშვნელობაც აქვს: აგურია შენთვის ბალიში და მიწა ქვეშაგები-ვეითხულობთ მაგალითებში. ნახალინად, ფეხქვეშ საგებად ან საერთოდ საგებად შეიძლება ძვირფასი ქსოვილიც იქნეს გამოყენებული. მაგალითებში იკითხება: როცა გადილდა ჰუნარი და ოქრო, შიში და ძრწოლაც მამინ გადილდა. მეფეებს ციებ-ცხელება აქვთ და პარირი ნახალინად (პარირასთ ნაჰალნი). აქ, სულ ერთია, ნაჰალნი სიტყვას გვივებთ ფეხქვეშ საგებად თუ საფენად, იგი შეიძლება პარირი — აბრეშუმის ქსოვილიც იყოს. შეუძლებელი, ვფიქრობთ, არაა, ნაჰალნი — ნაჰალნი — ნაჰალ ქართულში, ერთი მხრივ, ნალად გადმოსულიყო, როგორც აჯაგი შანიძეს აქვს აღნიშნული, და, მეორე მხრივ, ნახლად, ძვირფასი ქსოვილის, საფენის, საგების, ნოხის და სხვა მნიშვნელობებით.

„ვეფხისტყაოსნის“ სხვა ადგილსაც (1633,3) ნახლი ტანზე აცეით და, მამასადამე, ტანისამოსის მნიშვნელობით არის ნახმარი:

ნახლები თქვენი ოქროსა სარტყლათა მოიკარიოთ.

- ნაწულ-ი 242,31 „უქანა კარი“ (საბა).
- ნებ-ი 751,4 ხელის გული.
- ნეტარ-ი 491,7 ნეტარ, ნეტავი.
- ნიადავ 454,15 მარადის, ყოველთვის, მიწყვი.
- ნიატა-ი 208,31 იატაკი, მიწის ზედაპირი, ნიადაგი.
- ნილოზ-ი, 645,4 ნილოზ-ი მდინარე ეკვიპტეში.
- ნიმრუზ-ი 513 სისტანის უძველესი სახელწოდებაა.
- ნილაბარ-ი 413,11 ნილაბიანი, ნილაბის მქონე.
- ნიმური-ი 600,24 „ჩიჩვირი“ (საბა).
- ნობა; ნობი 196,1; 860,3 „საყვირ-დაფდაფნი“ (საბა), დაფი.
- ნობათ-ი 306,19 რიგი: უბრძანა, ნობათი მოსდევითო. უბრძანა, რიგი შეახვედრეთო.
- ნობათ-ი 447,15 საყვირ-დაფი; ჩანგსა და ნობათსა კვრიდეს.
- ნიშოლორ, ნოშორ, ნოშოროდ 547,27 იგივეა, რაც ბუშტარო (იხ.).
- ნუზლ-ი 302,3 საგზაოდ წადებული სანოვაგე, საგზალი.

ოვანგ-ი 368,7 ტახტი, დიდება, ძლიერება, სიბრძნე. ოვანგის მინდორსა — სამეფო მინდორსა.  
 ომინ-ი 245,40 „სპარსთა ენა, ქართულად ბოლოკარკაზი ჰქვიან“ (საბა); ფენქსი: ზღაპრული ფრინველი; ვადმოცემით, ვისაც მიისი ჩრდილი დაეცემა, ის გაბედნიერდება. ფასკუნჭი, ფაჰქუნჭი.  
 ორხაო 215,17 იგივეა, რაც ორხუა (იხ.).  
 ორხუა 564,8 „ორხოვა ხაოიანი საფენი“ (საბა), ნოხი; სპარსული ორხუას საბადლოდ წერია ფარშ — ნოხი, საფენი; ავექუელი. პ. ხუბუტიას განმარტებით ორხუა ნიშნავს ძვირფას ქსოვილს, ხაოიან ნაქსოვს.  
 ოსბან-ი 475,39 ოსმან ნიშნავს ცას; აქედან

ციფერი, ლაჭვარდი ქვა: არცა ოსბანი (ოსმანია) და არცა შავი ქვა (ბაამიანი).  
 ოსლად 526,33 ადვილად, დაუღვერად (სპარსული მსან — იგივე მნიშვნელობით).  
 ოსტატი 419,4 ფალაური სიტყვაა: ოსტად, უსტად: საქმის მცოდნე, მასწავლებელი, მოძღვარი; ხელმისანი. ქართულში ორივე ფორმა შემოსული; უსტა (ტ) უფრო დასავლეთ საქ. გვხვდება.  
 ოქმ-ი 354,42 ბრძანება (პოქმ).  
 ოქსინო 573,3 „ოქროქსოვილი ხავერდი. ვინა მისი ფარდაგი მოსაფარდაგაი“ (საბა), აბრეშუმის ქსოვილი.  
 ოლონ 184,12 ოლონდ, ოლონდაც; ნამდილი, მართლაც.  
 ოლონ 256,32 მხოლოდ, მართა.

პ

პატიუ-ი 529,20 ტანჯვა, ჭირი, განსაცდელი.  
 პატრონ-ი 630,2 „უფალი“ (საბა), ბატონი, მფარველი.  
 პაშუბი ხანი 352,1 კაი ხანი, „კარგა ხანი“ (არნ. ჩიქობავა), დიდი ხანი.  
 პერ-ი 255,1 დორბლი, დუვი, ქათვი.  
 პერულ-ი 138,3 იგივეა, რაც პერი (იხ.).  
 პილატონ-ი 274,15 იგივეა, რაც პილოტანი (იხ.).  
 პილო 137,3 გვხვდება ფილოც: სპილო.  
 პილოტან-ი 36,1 სპილოს ტანი, სპილოს ტანიანი, უზარმაზარი, გოლიათი. იხმარება როგორც როსტომის, ისე „შაპ-ნამეს“ სხვა გმირთა ეპითეტადაც. ტექსტებში აქაიქ გვხვდება პილოტონიც.  
 პილოვანად 828,4 პილოიანად.  
 პილორტიკი რკინან-ი 479,7 მცდარი წაითხვა როგორც ეს შენიშნული აქვს კ. კეკელიძეს (ქართული ლიტერატურის ისტორია, 11, 1958, გვ. 349); უნდა იყოს პოლოტიკი, როგორც ეს გვხვდება „ამირანდარეჯანიანის“ უფრო სანდო ხელნაწერებში (ლ. ათანელაშვილის გამოცემა, გვ. 67,5).  
 აღნიშნული სიტყვა საბას ასე აქვს გან-

მარტებელი: რკინის ფიცარი ბრძოლაში მკერდთა და ღლიათა დასაყრავი.  
 რაც შეეხება კ. კეკელიძის იმ მოსაზრებას, რომ სიტყვა რკინანის ნაცვლად აქ კინენი უნდა იკითხებოდესო, სადავოა. საბას განმარტებით კინენი „საბრძოლველია ბუმბურაზთა, მსგავსი შუბის ტარისა, სხელი შესაყარად და ასაზევებლად“. ჩვენი აზრით, იგი აქ ტექსტს არ უღგდება. ძველ თხზულებებში („ამირანდარეჯანიანი“ და სხვ.) პოლოტიკი გვხვდება რკინანი სიტყვასთან ერთად: პოლოტიკი რკინანი (გვ. 67,5, ვარიანტია პოლორტიკნი), ხოლო კინენი — ცალკე: უბრძანა ამბრი არაბსა შეჭდომა და ითხოვა კინენი (გვ. 118, 5-6).  
 პირელ-ი 387,26 ერთი პირეული ცხვარი სძოვს: ცხვრის ერთი წყება (რიგი, მწკრივი, ჯოგი) სძოვს.  
 პიწი, პილწი 71,2 ბილწი.  
 პირის წყალ-ი 747,3 ღირსება, პატივი, ნამუსი, პატიოსნება.  
 პორფირ-ი 546,28 „მეწამული (წითელი) სამეფო მანტია, პორფირის ქვა—ისფერი ან მეწამული ქვა“ (დ. ჩუბ.).

რ

რად-ი 482,3 მრუდი.  
 რაჟმ-ი 453,34 რაზმი, ომი.  
 რამალი-ი, რამლი 428,1 სამკითხო სილა, ქვიშა.  
 რან-ი 284,25 წვივებზე ჩასაცმელი სპილენძის ან რკინის აბჯარი; „სამწვივე აბჯარი“ (იუსტ. აბულაძე).

რახს-ი 566,6 რაში, ღია წითელი ფერის ცხენი.  
 რასქ-ი 513,1 იგივეა, რაც რახსი (იხ.).  
 რახტ-ი 314,4 საშინაო (სახლის) სამკაული, მორთულობა, ტანსაცმელი; საგზაო, ბარგი; აღკირელი“ (საბა).  
 რეშა 462,27 „უქელი ცხენი“ (საბა); ჯოგი ცხენ-

ბა. გამოყენებულია აგრეთვე ფუტკრის სიმრავლის აღსანიშნავად: ისრის სიმრავლე ფუტკრის რე მ ი ს ა სიმრავლესა გუანდა (172,28; 270,22).

ჩიად-ი 78,1 არე-დარევა, აწიოკება, ხიფათი, საფათურაყო საქმე, ჩიარი — იგივე მნიშვნელობით. „ზიანი, ნაენები“ (ილ. კურნია). ცხენთა ფეხის ხმა; მარცხი.

ჩიე 46,4 ქვიშა, ღორი, კერები (შდრ. სპარსული რგ იგივე მნიშვნელობით).

ჩენა 572,2 ფალავანთა შექიდება.

ჩობტომ-ი. ქართულში ეს სახელი ამ ფორმითაა დამკვიდრებული. ახალ სპარსულში რუსთაშის იტყვიან. აღნიშნული სახელი, როგორც ეს ცნობილია, ავესტაში არ გვხვდება იმ შემთხვევაში, როცა საგმირო ეპოსის სხვა გმირთა სახელები კია წარმოდგენილი. ეს იმას ნიშნავს, რომ როსტომის შესახებ თქმულებები უფრო გვიან უნდა იყოს შემუშავებული, თუმცა მამა-შვილის ბრძოლისა და მამის მიერ ღვიძლი შვილის მოკვლის ეპიზოდი შორეული წარსულიდანაა ცნობილი (გვხვდება ტექტონურ ფოლკლორში და სხვაგანა).

სახელი როსტომი გვხვდება ფალურში: (Rostahm Rostastahm), როგორც ამას ფესტი თუწყება (Iranisches Namenbuch, 1963, გვ. 262—266).

მისივე ახსნით იგი ნიშნავს ღონიერს ძლიერს, ძალოვანს. ახალ სპარსულში შემორჩენილია სიტყვა როსთ, რაც აგრეთვე ძლიერს, მამაცს, ვაჟაყის ნიშნავს. აქვე გვაგონდება როსტომის ეპითეტი, „ზოგჯერ მეტაფორათაჲსაჲს, რაც გოლიათს, ძლიერს ნიშნავს. „შა-ნამეს“ ატორი მას სხვა გმირების (ესფანდიარის) ეპითეტადაც იყენებს. საინტერესოა, რომ სომხურში დადასტურებულია როსტომ ფორმა; იგი შეიძლება ქართულიდან იყოს შეთვისებული.

ხალხური ეტიმოლოგიით როსტომ სიტყვა განთავისუფლებას ნიშნავს, რაც გაუგებრობის შედეგია. საქმე ის არის, რომ როსტომის დედას როდებეს (ქართ. როდამ, როადამ) ბავშვის შობა გაუძნელდა. მოიხზობენ ზაალის (როსტომის მამის) აღმზრდელ სიმურღს (ფასკუნქს); მისი რჩევით როდამს მუცელზე გაკრიან (მაკეისრო გაკვეთა) და ამ გზით ბავშვს ამოიყვანენ. ფიქტორული ამბობს:

ბერასთამ ბეგოფთამ ღამ მამად ბესარ ნასადენდ როსთამეშ ნამ ფესარა განეთავისუფლდო, თქვა, მწუხარება დამთავრდა.

მის ვაჟს სახელად როსთამ დაარქვეს.

ეს შეეება როდამს. მართალია, ის ამბობს განთავისუფლდო, მაგრამ აქ სახელი როსთამი თუ როსტომი არაფერ შუაშია. ლექსში სიტყვების თამაშია. რასთან ზმნისაგან ბერასთამ სიტყვას, რაც „განთავისუფლდის“ ნიშნავს, ეხმატბილება სახელი როსთამ, რასაც მნიშვნელობით განთავისუფლება სიტყვასთან არავითარი კავშირი არა აქვს.

როსტომე დასტან. აქ ორი სიტყვაა ერთმანეთთან დაკავშირებული: როსტომი და დასტანი. აღნიშნული გამოთქმა ზოგჯერ იზაფეტის გარეშეც იხმარება: როსტომ დასტან. დასტან ამ შემთხვევაში ზაალის მეტსახელია და გამოთქმა როსტომე დასტან ან როსტომ დასტან ნიშნავს როსტომ დასტანის ძეს, ანუ როსტომ ზაალის ძეს.

ცალკე აღებული ლიტყვა დასტან ნიშნავს ისტორიას, ამბავს და სხვ. ზაალის მეტსახელად იგი იმიტომ იქცა, რომ საამის ვაჟი — ზაალი თმათერი დაიბადა. აქვე შევნიშნავთ, რომ მეცნიერებაში გამოთქმულია აზრი (იუსტი და სხვ.), რომ სახელი ზაალ ქალაქის ნიშნავს და იგი ავესტურ Zairyās-ის „მოხუცს“ უკავშირდება.

მამამ თმათერი ბავშვის გადაგება ბრძანა, რაც სისრულეში იქნა მოყვანილი. ზაალი სიმურღმა აიტაცა და თავის ბარტყვებთან ერთად აღზარდა. საამი თავის ვაჟს დიდი ხნის შემდეგ მოიკითხავს. ასე რომ, ზაალის ნობა, მისი გადაგება, აღზრდა და სხვ. მთელ ამბავს შეიცავს. ამიტომ იქცა სიტყვა დასტანი ზაალის მეტსახელად.

ქართულში იგი, როგორც ჩანს, დიდი ხნადანაა შემოსული და დამკვიდრებული. გავრცელებულია სახელი ზაალი და გვარებიც ზაალიშვილი, ზალდასტანიშვილი და სხვ.

როჭი-ი 547,41 „ესე არს სამეფოთა გამოსაზრდელი, შეჭულიერი მთავრობისა ნიქი“ (საბა), „ულუფა, საზრდო; ქირა, ჭამაგირი“ (გან. ლექსიკონი).

რუმა-ი 502,2 შუბი. ლახვარი. წარმომდგარი უნდა იყოს სპარსულ-არაბული სიტყვიდან „რომა“ (მრ. რემაჰ), რაც შუბს, ლახვარს ნიშნავს.

რუმბ-ი 918,1 „ზროხის დიდი ტიკი“ (საბა).

ჩიად-ი 377,1 აქ ნახმარია ს ა ქ მ რ ო ს, დანიშნულის მნიშვნელობით: წყნარა სიარულით თქვენ რ ძ ა ლ თ ა ნ — საამ ფალავანთან წავიდეთო.

ხაბყარანი 311,6 ორი მნათობის (ვენერისა იუპიტერთან ან მზესთან) შეერთების დროს დაბადებული; ბედნიერი, ძლევაშისლი.

ხამ-ი 15,30 დიდი გმირი, ნარიმანის ეყი (იხ. სამისურ).

ხამისურ, ხამისურა 279, 16; 239,37 წარმოდგარია სიტყვებისაგან; სმე სავარ (მხედარი სამი); ტექსტებში გვხვდება ფორმები: სამმ, სჰამ, ხამ. მხედარი სამის ეპითეტია. ზოგჯერ ამას ცვლის „ფალავანი“. სპარსულში იკითხება სამ.

ხაბატიო 525,4 საბატო.

ხაბათ ღმერთ-ი 337,17 ღმერთი ი ა გ ე ე (იაჰვე), ი ა გ უ. საშუალო საუკუნეებში გავრცელებულია მისი დამახინჩებული ფორმა ი ე ლ ვ ა — უმადლესი ღვთაება იუდაიზმში. ბიბლიაში ის წარმოდგენილია როგორც მრისხანე მოსამართლე, რომელიც მოითხოვს ლოცვასა და მორჩილებას. საბათ ძველი ებრაული ებათი (მამაცი, მებრძოლი) სიტყვისაგანაა მიღებული. იგი იაგვეს ერთ-ერთი ეპითეტია.

ხაბელ-ი 371,17 ბაწარი, თოკი.

ხაბარკალ-ი „მოკლე ხმალი ცხენზედ დასაქრავი“ (დ. ჩუბ.).

ხაბარკულ-ი 284,32 „საწვივე აბჯარი“ (დ. ჩუბ.). საგდებელ-ი 64,2 იგივეა, რაც ქამანი: სასროლი თოკი, რომლის ბოლო მარჯვენს წარმოადგენს (პოეტები ზილფების მეტაფორად ხმარობენ); ომში კაცის დასაქვრად იყენებენ, ნადირობისას კი—ნადირისა.

ხად 805,2 ეთი, როგორ.

ხადარე: 82. 1. სად არის, 2. სადაც არე, 3. შესადარი, 4. სადარი.

ხადარე: 213 1. სადარი, 2. სადაც არე, 3. სად არონინე, 4. შესადარი.

ხათ-ი 292,3 „თვალთა ძვირფასი“ (აქ. შანიძე). „შავი ქარვა, გიშვარი“ (იუსტ. აბულძე), „მარჯანი, მუქი წითელი ფერისა“ (ნ. მარი) ქართულ ტექსტებში სათი შავი ფერის აღმნიშვნელი სავანია.

ხათულ-ი 319,4 „ხორცის საკრელი დიდი დანა“ (ილ. ჭყონია), არაბული „სათურ“ იგივე მნიშვნელობით; შდრ. სატეგარი.

ხათურგნო 529,3 თოფის გასარლის მანძილი. ხაირანი 205,8 სეირნობა; სასეირნოდ, დასათვალეერებლად წასვლა; გასეირნება.

ხაკამათ-ი 299,3 სათათბირო; გასართობი; საკამათო. .801,1 მოპირდაპირე, მეომარი.

ხაკელადიო 174,8 მეორედ, სამერმისოდ.

ხალავათ-ი 880,1 მიღებულია სალამათსიტყვისაგან: მშვილობა, მოსვენება, ყანმრთელობა. სალავათი კი სულ სხვაა და ნიშნავს

ლოცვა-ურთხევას. ქართულში, ზოგჯერ, სალამათის მნიშვნელობით სალავათი უხმარიათ.

ხალამ აღე 508,4 შემოკლებული სალამ აღე-ქმუე: მშვილობა თქვენ; სალამი თქვენ. საერთოდ მისაღება.

ხალა-ფარდა 717,4 იგივეა, რაც სარაფარდა (იხ.).

ხალახ-ი 627,4 სალახეი, სათელი.

ხამანრუხ 339,37 იასამანის სახისა (ქალის სახელია).

ხამანდ-ი 237,29 ჩალისფერი ცხენი; ცხენი. ხამე 238,32 საღმე.

ხამუნო, ხამუნაო 380,4 საიქიო.

ხანდლი-ი 245,43 სკამი.

ხანდალი-ი 447,9 საპრობილე (სპ. ზენდან): ბორკილითა დაქედეს და იგი სახანდალში გააჩაგდეს (ბამიანი, გვ. 447)—ბორკილითა დაქედეს და საპრობილეში ჩაგდეს. ხანდაროზ-ი 285,19 ყვითელი გუმფისის ერთერთი სახეობა; ყვითელი.

ხან-ი 306,35 ქარის დათვალეირება, ქარის გასინჩვა, რაოდენობის გაგება.

ხანუჯარი-ი, ხანუჯარი-ი 474,2 საქმელი, სასამელი.

ხანუჯარი 569,29 სამაგიერო, სანაცლო.

ხანუჯარი 531,6 იგივეა, რაც ხანუჯარი, მუქაფა (იხ.).

ხარა, ხარავ-ი 177,1 ძველი ქალაქის სახელია მახანდარანში.

ხარაფარდა 285,1 სამეფო კარავი, სრა-ფარდა. ხარახნხა მინდორ-ი 171,35 საპრისა (საპრისა) მინდორი, უღაბნის მინდორი, უღაბნო.

ხარდარი-ი 716,4 სარდალი.

ხახუნელი-ი 569,42 „თავით დასადები ფიცარი, თუ რაც რამ საძილოდ“ (დ. ჩუბ.). გვხვდება სასათაულიც (570,29).

ხატვენც 531 საითვენცა.

ხაფანა ფარსი 461,17 სპარსული ცეცხლის ენა (ალი): მას მშვილდას საფანა ფარსის უძაქუნენ — მას მშვილდას სპარსულ ცეცხლის ენას ეძახუნენ (ბამიანი).

ხაფე-ი 344,4 მწკრივი, მწყობრი. საფ-გაწვეით—მწყობრად, მწყრივად.

ხალრტილი-ი 284,35 „უნავარის ნაწვევები“ (საბა), „უნავარზე რაიმეს ჩამოსაკიდებელი კავი“ (ივ. გიგინეიშვილი).

ხაყარე 243,22 ყარყარა; „კულა ხის სასმისი“ (დ. ჩუბ.).

ხაჩხო 505,29 დროშათა და საჩხოთა ამართვა არას გარგებს.

ხაწუთროსა მძებნელი-ი 553,25 სპარსული ჭაჰანს ჩუნი-ს პირდაპირი თარგმანია: დამპყრობი, გმირი, რანინი.

სახსო 647,3 სარჩეულო რჩეულთა შესაფერი (სახსონი).  
სახელო 243,4 „მისი გასაგებელი“ (საბა), „სამ-  
ნეო, განსაგებელი მოხელისა“ (ნ. ჩუბ.).  
სახსარი 110,4 „ცხოველთა ნაწევარი, გინა  
ტყვეთ გამოსახსნელი“ (საბა); სამაგიერო,  
საფსო, ფასი; საშუალება, შეძლება.  
საქმილი 588,38 -ცეცხლთა საგზებელი კაცთა  
დასაწევად“ (საბა).  
საქრტილი 478,1 იგივეა, რაც საღრტილი (იხ.).  
საქულაზე 243,22 ვარდის წყლის, ტკბილი  
წყლის ტურქული. ხელნაწერ ტექსტში: საჯ-  
ლაზე.  
სეხის პირი 451,27 იგივეა, რაც სეფისპირი:  
სამეფო, დიდებული; დიდგვაროვანი ქალი.  
სევა-ი, ხენები, ხეუანი 268,1 კარავი საღვო-  
მი, ბინა.  
სევა 259,21 სიშვე, შვიი ფერი. სევა, ხავდა  
„შვიი ნაღველი“ (საბა).  
სეილი, ხეილი ჭანსუზ 339,39—სეილი ქვეყნის  
დამწველი (ფალავის სახელია).  
სელი 21,4 საქლომი, სავარძელი, სკამი.  
სეფე ჭალი 458,5 „დიდებული ჭალი“ (საბა).  
სეფი 21,2 სამეფო კარზე წარჩინებულნი პირ-  
ნი, თავადები და სხვ.  
სეფე 554,39 სამეფო, სამეფო ოჯახი.  
სევა 580,39 „ორთავ რომ ერთი სახელი ერქ-  
ვას“ (საბა).  
სეველი 513,31 „შემოდგომა, გინა ყურძნის  
მოკრეფა“ (საბა).  
სიხაზური 243,17 „სხვათა ენაა, ქართულად  
სახილი ჰქვიან“ (საბა), კვირის ტყავი.  
სია ქუ 314,3 შავი შთა.  
სიმურღ-ი 304,24 ფასკუნჯი. სიმურღი აქიმი —  
ბრძენი სიმურღი, სახელია იმ კაცისა, რო-  
მელსაც პატარა ფრიდონი მიიბარეს (საამი-  
ანი).  
სინგურ-ი 545,16 „წითელი სახატავია, ვერცხ-  
ლის წყალთა და გოგირდთა ცეცხლში გა-  
მოაღწობენ“ (საბა).  
სინი 407,17 ლანგარი, დიდი თევში (შღრ. სა-  
ინი).  
სინჯი 356,4 საკარი.  
სინჯაბ-ი 243,17 ნაცრისფერი ციყვი, თრითინა;  
ციყვის ტყავი.  
სინჯი 124,4 „შავ-თეთრნარევი“ (საბა).

ტახაკი 243,24 თევში, ხონნა, საქმლის მისართ-  
მევი ლანგარი.  
ტახაკი 135,2 „მცირე ნალარა“ (საბა); გვხვდებ-  
და ტახაკი ციყვი.  
ტაგრუცი 256,22 „მალა ნაგები საფლავი“  
(საბა), მეფეთა სამარხი.  
ტაგუ-ი, ტაგუ-ი, ტაგუ-ი 476,1 ყელსაბამი, ყელ-  
საკიდი ფარული; მარგალიტის ყელსაბამი,

სისტანი 321,22 მხარეა ირანში; მისი უძველ-  
ესი სახელია ნიმრუზი. სისტანში ცხოვრობდა  
ზალი. ბაჰმანმა იგი გადაწვა და გააპარტახა,  
მაგრამ შემდეგ თვითონვე ააშენა.  
სიქა 322,2 თეგი, ბექელი (ფულზე), კრა (ფუ-  
ლისა); კვრვა, კედა (ოქროსი, ვერცხლი-  
სა); წესი, ჩვეულება; კანონი.  
სოღაგარი 327,45 ვაჟარი.  
სონღული 327,3 ფრინველია, შევარდნის გვა-  
რისა.  
სოღათი 248,40 საუბარი, ურთიერთობა, შექ-  
ცევა.  
სპადარი 180,25 ჭარის უფროსი, სარდალი.  
სპათა ჭარი 309,1 ჭართა ჭარი, დიდი ლაშქარი.  
სპანდიტი 471,1 ირანელი დიდი ფალავანი,  
გოსტასპის (გომთასფის) ვაჟი, როსტომის  
მარკენალი, რომელიც მასთან ბრძოლაში  
დაიღუპა. მისი ვაჟია ბაჰმანი (ქართ. ბაჰმან,  
ბაჰმ), რომელიც მამის სისხლის ასაღებად  
როსტომის შთამომავლობას ეომება.  
სპანდიტი, სპანდატი; სპენდოდატი ძვე-  
ლი ირანული ფორმებია. წიგნში გამოქვეყ-  
ნებულ ტექსტებში გვაქვს ასპანდიარი (გვ.  
551), სპანდიერი (გვ. 450) და, რაც საყუ-  
რადღებოა, ძველი წაითხვა სპანდიტი (გვ.  
471), როგორც „როსტომიანში“.  
სპასალარი, სპასარალი 171,8; 319,2 ჭარის უფ-  
როსი, სარდალი.  
სპილენძ-ჭური 180,2 სპილენძჭური: „დიდი  
ნალარა“ (საბა); გვხვდება სპილენძ-ჭურიც.  
სრაფარდა 285,1 იგივეა, რაც სარაფარდა (იხ.).  
სტავრა 201,3 ძვირფასი ქსოვილი; 714,4 სტავ-  
რეფისა: გამლექსავს რთომისთვის უხმარია.  
სტროლაბი 300,37 ვარსკვლავთმრიცხველთა  
ხელსაწყო.  
სულად, სულდებ 176,16; 32,3 სრულიად, მთლად.  
სულთქნა 471,8 ამოიხორა.  
სული 434,42 სუნი.  
სუფეს 292,3 იგივეა, რაც სუფეფს: არის, არსე-  
ბობს, იმყოფება.  
სფადარი 63,2 ჭარის უფროსი, მხედართმთავა-  
რი, სარდალი.  
სფად-ი, სფად-ი 141,1 იგივეა, რაც სფადარი  
(იხ.).  
სფაბად-ი იგივეა, რაც სფადარი (იხ.).  
სცვდებოდა 239,1 სწვდებოდა.

რგოლი, ბექელი; ყელისა და ყურის სამკა-  
ული. გვხვდება ფორმები: ტ ა ვ ა ყ ი, ტ ა  
უ ყ ი. ამთ ნაცვლად გაჩენილი „ტყავი“  
გადამწერთა შეცდომაა.  
ტალა 550,21 „მოგზაურთა დარაჯა ღამით“ (სა-  
ბა); მხვერავი, გუშავი; წინა საგუშავო, სა-  
დარაჯო; მცველი, დარაჯი.

ტ

ტალი შიშმატ-ი 331,39 კეტი, ძელი, წიფლის ანახეთქი, ნაპერი.  
ტვერ-ი 557,1 „ლილი და ხშირი ტყე“ (საბა).  
ტენ-ი 598,23 „მცირე სისველე“ (საბა).  
ტარციალი-ი 209,5 ტკაცი, ზეთქება.  
ტრიალი მინდორ-ი 78,4 ცარიელი, უმცენარო, მობრტყლებული მინდორი.  
ტრბუ 281,5 „ერთ საქმეზედ დაუდგომელი და

ცული“ (საბა); „ქარიფანტია, ქარაფშუტა“ (დ. ჩუბ.).

ტროსა 170,15 მცირე ფრინველთა გუნდი.  
ტუსადანა 358,19 იგივე ტუსადანა — ტუსალთა სახლი, საპატიმრო, საპრობოლიე.  
ტუველვა 601,24 „ხელთა ხელზე მიღება“ (საბა), ტაში.

## უ

უარშიო 603,5 ამაყი, ქედმაღალი, მედიდური; „კაცი გაუწყობელი“ (საბა).  
უბალო 170,10 „უცდი, ავი“ (საბა).  
უბილო 809,1 უბელი, გაუხედნელი; შეუკაზმაგი.  
უებრო 4,3 უბალო, სწორუბოვარი.  
უზაბარ-ი 139,4 ლომი; მძვინვარე, მგლეჯელი ლომი. გვხვდება ფორმები: უზამბარი, უზებარი და სხვ.  
უზაშუ-ი 352,4 ასისთავი.  
უზეშთეს-ი 4,4 „უშალონი“ (საბა).  
უთარე 297,4 ეარსკვლავი. შვიდი უთარე თაჭი: შვიდვარსკვლავიანი თაჭი.  
უთრუთ-ი 2,1 ქართულ ვერსიებში ამ სახელის შემდეგი ფორმებია წარმოდგენილი: უთრუთ, ფათრათ და ითრით. საინტერესოა, რომ ფათრათ და ითრით ძველ ირანულ ენებში დაცულ ამ სახელის ფორმებს უახლოვდება (თრითა). სხვათა შორის თრითა ზოგჯერ ირანულ ეპოსის სხვა გმირთა სახელადაცა გამოიყენებულა.  
უთრუთი თეიმურაზის დიდი ფალავანია, დევთა და აესულთა გამანადგურებელი. იგი

ილუბება უდროოდ. მას ხის ძირას მძინარეს იპოვის ხარიფ დევი და თავზე დიდ ლოდს დასცემს. მისი ვაჟი გვარჯასანი მამას ცოცხალს ვეღარ მოუსწრებს. ერთ-ერთ ბრძოლაში იგი მისი მამის მკვლელ ხარიფ დევს ბოლოს მოუღუბს. ზოგი ვერსიით უთრუთი ზაფ ფალავნის ვაჟია.

ულაყ-ი 331,12 „მამალი ცხენი, ჯორი, აქლემი, ვირი და მისთანანი“ (ნ. ჩუბ.).

უმრწემს-ი 536,31 „მერმე შობილი“ (საბა), უმცროსი.

ურლო 358,37 ჯარი, ლაშქარი.

უსუარ-ი 433,4 ხუთის წლით ეიდრე ათ წლამდე ეაყსა, საბას განმარტებით, უსუარი ეწოდება.

უფროს-ი 232,2 უფრო მეტი, მეტი წილი.

უც 253,3 უძს, უძვეს, უღვეს, აქვს.

ულონიოდ 481,24 უთუოდ, აუცილებლად.

უქლო 470,24 უქკუო, უგონო: თხისაგანცა უქკლოცს ევიწენბი. თხაზე უფრო უქკუო (უგონო) ევიწენბი. მიღებულია სპარსული ხირედ (ჭყუა, გონება) სიტყვისაგან.

## ფ

ფათრათ-ი 2,1 იგივეა, რაც უთრუთი: ირანული დიდი გმირი, დევთა მეომარი, მამა გვარჯასისა.

ფაიკ-ი, ფაიქ-ი 81,1 შიკრიკი, მოციქული.

ფალავანდ-ი 188,38 იგივეა, რაც ფალავანი: მოციქონალი, მუმზერაზი, მოქიდავე გმირი. ვაჟკაცი.

ფალაური ენა 487,17 საშუალო სპარსული ენა, გვხვდება ფორმა ფალავნურიც.

ფალაურ-ი 398,1 ფალავნური, ვაჟკაციური.

ფარა-ფარა, ფარად-ფარა 643,2 ნაქუწ-ნაქუწ, ნავლუქ-ნავლუქ, ნაწილ-ნაწილ.

ფარვანი 240,4 გვხვდება ფარავანი, ფავრანიც. იგივეა, რაც ფარვანი (იხ.).

ფარეშ-ი 318,13 „შინა მოსამსახურე“ (საბა).

ფარშანი-ი, ფირშანი 171,9 „დასტურის წიგნი“ (საბა), ბრძანება, ნებართვა.

ფარშან 471,9 ბრძენი, გონიერი (ეპითეტია ჯაშაზისა).

ფარსანაე 315,11 „ესეც ეყია“ (საბა), სიგარძის საზომი ერთეული.

ფარფლოვანი-ი 900,2 ბრტყელი წრთული ნაპირი რისამე (ქუდისა და სხვ.).

ფასკუნჯ-ი, ფაშკუნჯი 282,31 იგივეა, რაც ომიანი (იხ.).

ფალარათი 428,42 თავისუფალი: ნახა ფალავანის უიარალოდ, ფალარათად არის თავისუფლად არის (იარალი არ ასხია).

ფაფაფა-ი 319,27 „ფერკუნჯ ვერ შემაგრება“ (საბა); „საჩქაროდ მიმოდენა კაცთა“ (ნ. ჩუბ.).

ფეროზ-ი 207,6 ძვირფასი ქვა, მწვანე ფერისა. ფეშანა 310,8 ჯარის წინა ალალი; საბარგული.

ფილქე-ი 285,18 ცა, ცის სფერო.

ფილო 336,1 იგივეა, რაც პილო: სპილო.

ფიქალი-ი 450,9 „ფიქალი არს ქვა დიდი, ბრტყელი და თბელი“ (საბა).

ფიქალი-ი 290,29 ცა, ცის სფერო.

ფიჭვი-ი 547,20 იგივეა, რაც ფიჩვი: „მატყლისა ფარდაგი“ (საბა); „ფულასი, საგები, ნაბადი ან ფარდაგი ცული“ (ნ. ჩუბ.).

ფილური-ი 210,26 „ღრაქანი“ (საბა), ოქროს ფული.

ფოლორც-ი 250,21 ქუჩა, შუკა; გვებდება ფოლორც-ი.

ფრანგული-ი 665,3 ხმალია ერთგვარი.

ფრიდონ-ი 428,2 დიდი მეფე, რომელმაც დაამარცხა ზააქი (იხ.). მისი შეფობის დროს ქვეყნად ბედნიერება სუფევდა. „შა-ნამეს“ სპარსულ რედაქციაში ამ სახელის ორი ფორმაა გაბატონებული: აფერინდუნ და ფერინდუნ. ქართულ ვერსიებში ფრიდონ იკითხება. მას სამი ვაჟი შეეძინა: სალმ (სალიმ,

სალამ), თური და ერაჯი (ირაჯი). მამამ ერაჯი ირანის ტახტზე გაამეფა. ძმებმა ამისათვის ღალატით მოკლეს იგი. აქედან დაიწყო ირან-თურანის ომი. სახელის ფრიდონის ავესტური ფორმაა „თრაეთონა“. ქართულ წყაროებში „თრითინო“ გვებდება. ფირდოუსით იგი აბთინის (ქართ. აფთინის, აფთონის) ვაჟი, ზოგი ვერსიით — გვამბობს.

ფრთხონა 332,18 ფრთხილი.

### 3

ქაავ-ი, ქავა 424,1 მკედელი, რომელიც ზააქის წინააღმდეგ ამხედრდა, დროშა აღმართა, ჯარი შეაგროვა, იალბუზის მთაში გარდახვეწილი ფრიდონი მიაგნო და მას შეუერთდა.

ქართულ ვერსიებში სახელის შემდეგი ფორმებია დატული: ვავა, გოვი (იხ.), გოვი ავარ, გოვი აპანგარ—გოვი მკედელი (იხ. ქაინ დროშა).

ქაინ დროშა 478,4 ქაიანური დროშა, სამეფო დროშა. ქაი ნიშნავს დიდს, მეფურს, გმირს, მეფეს.

ძველ ირანში მეფობდა ქაიანთა დინასტია. ქაიანური დროშა, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს სამეფო დროშას. ქაინ დროშა, ქაიან (ქაიანურ) დროშიდანაა მიღებული.

მართალია, იგი მკედელმა ქავამ აღმართა, მაგრამ ის ფრიდონის, ირანის ტახტის კანონიერი მემკვიდრის, დროშა ვახდა და ამიტომაც ეწოდა მას ქაიანური. ზოგ ირანისტ მკდარად გაუგია მისი სახელი და ქაიანურის ნაცვლად ქა[ე]იანური უხმარია.

მკითხველს აქვე გვინდა შევახსენოთ, რომ არსებობს გამოთქმები „ქაიანური ქული“ (გვ. 508), „ქაიანური ლახტი“ (გვ. 604); ტექსტში იკითხება: როსტომისეული ქაიანური სარტყელი მას ერტყა მამაკობისა (გვ. 587); ფაშოთან ქაიან კელმწიფთისა ნაშობი გვარისა უფლისწული იყო (გვ. 555) და სხვ.

თვით სახელ ქავას ფ. იუსტი ავესტურ კავაიას უკავშირებს, რაც მეფურ გვარს, შთამომავლობას ნიშნავს (ავი—მეფე შდრ. ქართული გოვი; გოვი პენგარ—ქავა მკედელი).

ქაიანური-ი 444,1 მეფური, სამეფო, სახელმწიფო.

ქაიომარ, ქოიომარ 170,20 პირველი მეფის სახელის შემოკლებული ფორმებია.

ქაიამოზ-ი 490,43 იგივეა, რაც ქაიომარასი („შა-ნამეთი“ პირველი მითიური მეფე).

ქამანდი-ი 327,1 საგდებელი. მეტათორა: ზილფების ნაწნავისა.

ქამარინიქ-ი, ქამარინიქი 261,3 ჯაქვის სარტყელი, ქამარჩაქვი, ჯაქვის კალთა; სიტყვა ზი ნ ქ სპარსული ზ ა ნ ქ ო რ (ჯაქვი, ბორკილი) სიტყვის შემოკლებული სახეა.

ქამხა 288,3 აბრეშუმის ქსოვილი.

ქარანა ანუ ქანარა 180,7 ნაღარის მსგავსი საკრავი.

ქარანაობა 629,4 ქანაობა, რყევა.

ქართულ-ი 459,3 აქ ნახმარია სიტყვის მნიშვნელობით.

ქარიმან-ი 480,1 ირანული ეპოსის დიდი წარმომადგენელი; მამა ნარიმანისა. ფირდოუსის „შა-ნამეს“ გმირი არ არის. მისი საგმირო ეპიზოდები ასადი ტუსელის (XI საუკ.) „გერშასტ-ნამეშია“ გადმოცემული.

ქარხანა 297,13 სამზარეულო.

ქაქულ-ი 256,15 ქოჩორი.

ქაქ-ი 871,2 ამ სიტყვის საბადლოდ სპარსულში ნახმარია სიტყვა ჯი ნ: ეშმაკი, მეუნე, ღემონი, გვებდება აგრეთვე დევის მნიშვნელობითაც.

ქევქევი-ი, ქევქავი 325,3 მოუსვენრობა, დღევა. ქეშვი-ი 298,31 მცველი, ყარაული, დარაჯი. ქეშვი ალა—მცველთა უფროსი (432,1)

ქეჯაო 346,2 გადახურული საჯდომი მგზავრთათვის, გვერდებზე ჩამოკიდებული სასაპალნე ცხოველთა (აქლემის, ჯორის და სხვ.), ტახტრეანდი.

ქეჯომ-ი 282,24 „სამკაულია, ცხენთა გვერდთა საფარი, შექვილი ანუ ოქრომკედლოვანი, მოსაჯდომელადაც და ოქში საფარად“ (საბა).

ქველ-ი, ქუელ-ი 830,1 მამაკობა; სიქველე — სიმაჟიე.

ქვეყანა 148,2 მიწა.

ქირდი-ი 539,6 ქირდა, საქირდალი.

ქიშვარი-ი 257,33 მხარე, კუთხე.

ქიშვარი-ი 449,14 ქაშვიარი-ი მხარის, ოქქის სახელწოდებაა (ჩრდილოეთ ინდოეთში).

ქოალბუზ-ი 436,2 იალბუზის მთა. აქა-იქ გვებდება; ქოილოზის მთაც. ქო (ქო)-მთა, ალ ბორზ — მალალი მთა.

ქოიალბუზი-ი 199,6 იგივეა, რაც ქოიალბუზი (იხ.).  
 ქონგურ-ი 335,16 კბილი (კედლისა), გუმბათის წვერი.  
 ქორგ-ი 488,14 საყარავი.  
 ქოს-ი 62,4 დიდი დოლი, დაფი.  
 ქონარი-ი 592,27 მომთაბარე. ქონი.  
 ქრთილი-ი 513,38 შემოდგომის ნათესი, ქერი.  
 ქუე-ქუე 212,10 ჩუმად, ფარულად, საიდუმლოდ.  
 ქუემ-ქუემ 242,21 იგივეა, რაც ქუე-ქუე (იხ.).  
 ქულბათ-ი 574,4 იგივეა, რაც ქულბაქი (იხ.).

ქულბაქ-ი 516,37 „სხვათა ენაა, ბაზარს ქვეინა“ (საბა).  
 ქულუნგ-ი 306,27 საჩრევი, ჭოხი, კეტი. სპარსულში ამ სიტყვის საბადლოდ იყითხება: ჩუბე ათამ ქაში — ცეცხლის გამწევი ჭოხი, წვერზე რკინა აქვს წამოცმული.  
 ქუფინ-ი 247,16 ქებინი: დანიშნვა, ნიშნობა:  
 ქცევა 831,2 „ქცევა არს მენავე ნავსა, ანუ ინიოხი ეტლსა, ან რაინდი ცხენთა კეთილად აელინებდეს მიმობრუნებასა შინა“ (საბა), მიმოსვლა.

ღ

ღადო 268,16 „ზღვის ღელვის ნჩქრევა“ (საბა), ზღვის წყალთა ძვრა, ტალღა.  
 ღაღა 474,20 ყვაი: შავი და ველა ვითა პირსა პერტულსა ყრიდა (ბაამიანი).  
 ღალია 24რ,3 სურნელოვანი ნივთიერება, მუშკისა და ამბრისაგან შემზადებული; „სურნელ-ი ზეთი“ (საბა), შავი ფერისა.  
 ღაღფ-ი 328,1 მოშეებული, ღუნე; ღაღფად — თაისუფლად; მოშეებულად.  
 ღარიბ-ი, ყარიბ-ი 434,2 უცხო.  
 ღარიბია 501,2 ყარმანის ძმის სახელია.

ღვლაქნა 482,2 კლავნა, კრუნჩხვა, გრეხა.  
 ღელანი-ი 175,3 ღელენი, მრ. რიცხვი სიტყვი-საგან ღელე.  
 ღნიოზ-ი 477,19 „ფინთი“ (საბა). უღლი.  
 ღორება 484,16 მოტყუება, მოლორება—თუნება, გაბრძოლება.  
 ღრანკალი ანუ ღრანკელი 521,1 მორიელი.  
 ღუზა 351,32 „ხომაღლის კავი“ (საბა). მ. ნოდისა აზრით, იგი კოლბური (მეგრულ-ქანური) სიტყვაა.

ყ

ყაბულ-ი 298,29 თანხმობა, იყაბულა — დაეთანხმა.  
 ყაღლ-ი 526,5 განსაზღვრული დრო. ვაღა.  
 ყათარი-ი 254,15 ერთი წყება კვალი.  
 ყათლანი-ი 299,33 იგივეა, რაც ყათლამი: „ცემა-უღებრა, კვლა“ (დ. ჩებ.), ომი, უბედურება, ტანჯვა-წამება.  
 ყალ-ი 560,43 იგივეა, რაც ღალია (იხ.).  
 ყანღ-ი 535,9 დაწმენდილი. თეთრი შაქარი, შაქარ-ყინული.  
 ყანიაჩ-ი 249,35 ჭორი.  
 ყარალათ-ი 325,31 ჭარი, კრება.  
 ყარაყუმ-ი 243,18 თეთრბეწვიანი ცხოველის (ყარაყუმის) ქურჭი.  
 ყაფაზა 332,18 გალია.  
 ყაფარი კლდე 546,19 დაქანებული კლდე.  
 ყაფიჩ-ი 297,19 მეკარე, კარისკაცი.  
 ყაფიჩი ბაზ-ი 312,28 მთავარი მეკარე, კარისკაცთა უფროსი.  
 ყველაქანი-ი 122,4 ყველაყანი-ი 551,40 ყველანი.  
 ყველისფერ-ი, ყოვლისფერ-ი 276,1; 222,3 ყველაფერი.  
 ყვერულ-ი 252,12 „ყვერდაკეთილი“ (საბა), დაყვერული.  
 ყვიროსტვირი-ი 64,4 ბატარა საყვირი.

ყვრიმალ-ი, ყურიმალ-ი 901,1 „ყურის გარშემო“ (საბა).  
 ყირმიზ-ი 62,2 წითელი.  
 ყოლა, ყოლე 449,16 სრულებით, არასოდეს, მიწვიე: ამას ღამე ყოლე ცხენისა ზურგსა ზედან იყავ და ნუ ჩამოვლები.  
 ყორე 548,9 „ყედელი კირითა და ქვით ნაგები“ (საბა).  
 ყორნჭ-ი, ყორჭ-ი, ყროჭ-ი 583,4 სასუნთქი მინი: ყელი.  
 ყოშუმ-ი 319,2 იგივეა, რაც ყოშენი (იხ.).  
 ყოშენი-ი 319,2 რაზმი, დასი, ჯგუფი: ყოშუმ-ყოშუმად ან ყოშენ-ყოშენად — რაზმ-რაზმად, დას-დასად და სხვ.  
 ყოიალი-ი 229,14 „მწერით კმინობა“ (საბა).  
 ყუათ-ი 375,31 ძალა, ღონე; საქმელი, საკვები.  
 ყულ-ი 328,45 მონა, მსახური, აგრეთვე ტყვე; ყმაწვილი.  
 ყუმაზ-ი 671,3 ქსოვილი, ღარი.  
 ყულუნჩი 297,11 მსახური, ლაქია; მონა.  
 ყურაბ-ი 322, 42 ყურაბი თაქური, თიქური: საამის ცხენის სახელია, ნიშნავს: სწრაფმავალი ყორანავით შავი ცხენი.



შაბაქა 419,40 შაბაქა იყო ზედ მოკრილი: ფანჯარა, სირო; ქსელი.  
 შაბაშ 345,1 ვაშა, ყოჩაღ.  
 შაბაქუნ-ი 530,35 შეტევა, თავდასხმა ღამით; მოულოდნელი თავდასხმა ღამით.  
 შადლუბ-ი 333,5 იგივეა, რაც შედლუბი: „თოფის ხშირი სიროლა სამხიარულოდ, საზეიმოდ“ (გან. ლექსიკონი).  
 შავერ-ი 521,3 ბნელი, შავი ფერისა; ჩაშავებული.  
 შათირ-ი 404,27 შყარიკი.  
 შამ-ი 392,1 სირია. ტექსტში ზოგჯერ იკითხება შ ა შ ა მ ი, შაამი, აგრეთვე შ ა მ ბ ი ს ქვეყანაც.  
 შამბ-ი 454,18 „მაღალი და სხვილი ბალახი“ (საბა).  
 შანშაურ-ი 503,6 შაინშაპური.  
 შანშე 562,4 შაინშაპი.  
 შარბათ-ი 313,4 ტკბილი სასმელი, შაქრითა და ხილის წვენით შეზავებული.  
 შარ-ი 62,2 „კეთილი ნარმა“ (საბა), აბრეშუმის ქსოვილი ერთგვარი.  
 შაქალამა 356,11 იგივეა, რაც შაქარლამა: „შაქრითა და ერბოთი შემზადებული ნამცხვარი ერთგვარი“ (გან. ლექსიკონი).

შაშარ-ი 393,40 „სისხლის გამოსაშვები“ (საბა), ნესტარი; აქ—ხმლის წვერი.  
 შეფურ შირდილი-ი 359,20 შაფურ ლომგული (ფალანგის სახელია).  
 შაამ-ი 392,1 იგივე შამი — სირია.  
 შაპარი ზარინ-ი 346,32 ოქროს ქალაქი. ხელნაწერში (H—500) შარზინი იკითხება.  
 შე დაო 187,4 შენი დაო.  
 შეთ-ი 120,4 ხელი; გიეი.  
 შეითან ზაივან-ი 349,4 ეშმაკის სახლი.  
 შენითა: 453, 1. შენი ხელით, 2. შეშინებული, 3. აშენებული, 4. ჩხმლისა და ლახტის დაშენით.  
 შეუბოვეს 71,1 იგივეა, რაც შეუბიეს. ლექსათ ვარიანტი ყველგან ეს ფორმაა წარმოდგენილი.  
 შეწყობა 17,3 შეთანხმება, დაზავება, შერიგება.  
 შეჭლება 263,25 „ცხენის შექუსვლა“ (საბა).  
 შეენოდა 784,3 იყო დამშვენებული.  
 შუჯა 484,3 ფოლორცი, ქუჩა.  
 შილან-ი 279,22 სამეფო ლხინი, სამეფო მასპინძლობა, გამასპინძლება.  
 შოლტ-ი 688,1 „ტყავის ანაკერი გრძლად“ (საბა).  
 შტვირ-ი 290,37 სტვირი.

ჩ

ჩადრ-ი 169,24 კარავი.  
 ჩათან-ი 282,23 ვასაქირი, სიძნელე.  
 ჩალა, ჩაღ 340,29 ორმო, ხარო, დილეგი, ჭურღმელი, იხმარება საპყრობილის მნიშვნელობითაც, სინაღის ჭურღმულსა დამატუსაღებ ხოლმე (398,33).  
 ჩანა 633,4 თოვლზე სათრევი (ციგა).  
 ჩანდრაბუხ-ი 291,38 „მესამე ლუწი, ტანკუღელი“ (ნ. ჩუბ.).  
 ჩარა 274,3 „კათხასავით სასმისია ყურიანი“ (საბა): ცხრა ათასი ოქროს ჩ ა რ ა მათი სასმომავ დღესა.  
 ჩარანავ-ი სხვა ჩარანავი ჩოღრათო თფში, ტაბაკი; კურქელი.  
 ჩარდახ-ი, ჩარდაქ-ი 362,29 „მაღლად მდგარი დერეფანი“ (საბა), ოთახი.  
 ჩარყაფ-ი 243,14 „ქარგა სარმითა და ოქრომკედლით ნაკერი“ (საბა).

ჩაშარვა 252,10; 292,5 დაჭდა მახედა ხელმწიფე ჩ ა შ ა რ ვ ი თ: ჩამწკრივება ერთიმეორის მიყოლებით დადგომა ან დაჭლომა.  
 ჩაძრომა 92,2 დამალვა, დაფარვა: გავს ჩაძერცა და ქვეყანა: ცა და მიწა დაიძალაო, დაიფარაო.  
 ჩახთაულ-ი 265,34 „ლაშქართ უკან მარიგებელი“ (საბა).  
 ჩილდავა 243,18 სიასამური, ყარყუმეი.  
 ჩოქ-ი 263,42 მუხლებზე დგომა.  
 ჩოღრათო 243,24 „ტარღარიანი ჭამი“ (საბა).  
 ჩიუჩქ-ი 257,23 იგივეა, რაც ჩიჩქევი; ქორფა, ჩივილი. (განმ. ლექსიკონი); ახლადაყრილი ბუჩქი.  
 ჩხლდე 464,4 შუბის ჩ ხ ლ დ ე წინათ დაისევს, დაბარგდენ მტერთა მზარავი.

ც

ციხქარი-ი 322,4 ციხარის ვარსკვლავი, ვენერა; განთაღად.

ცორვა 759,2 სიარული; მოცორავს — მოღის. ცხრო 525,16 „ცივების სენი“ (საბა).

ძალ-ი 246,30 სიმი.  
 ძვარ-ი 3,4 ძვერება.  
 ძვერანგ-ი 728,2 ძვერა.  
 ძე 619,2 მემკვიდრე: პურ ფაიქარ მყავს ასე-  
 ლი, ძე ჩემი, საყვარელი—ასული, მემ-  
 კვიდრე ჩემი საყვარელია.

ძელ-ი 13,1 „ხე მოკვეთილი“ (საბა).  
 ძეძვ-ი 576,24 ეკლესიანი ბუჩქი.  
 ძუტ-ი 558,12 მხრდალივით.  
 ძოლა 271,38 იგივეა, რაც ძოლო: სამოსელი,  
 „მციერე ორზოვა“ (საბა).

წ

წართვა 190,2 გაბმით ღროს ტარება, ლხინი.  
 წარწარ-ი 786,2 კანკალი, ცანცახი.  
 წიბო 210,19 „ერთი გვერდის ძვალი“ (საბა).  
 წითელი 287,22 ოქრო, ოქროს ფული.  
 წინათ, წინეთ 393,4 წინ.

წინწალ-ი 758,1 ნაპერწკალი.  
 წმხ-ი 376,3 ნელელანი, მეავე, შმაგი.  
 წნორ-ი 478,22 „ველური ტირიფი“ (საბა).  
 წულტი 241,41 წვირილი, უხორკლოდ, სწორად  
 აღზრილი.

ჭ

ჭავლ-ი 519,1 „სხელი ნაწნავი თმა“ (საბა).  
 თმისა ნაგლეჯი და ქაველი ეყარა (ბაამი-  
 ანი).  
 ჭანგ-ი 53,1 კლანჭი, ხელი.  
 ჭაშა 230,14 მერმე ერთი ხელი ზედათ ჭაშას  
 სტაცა და მეორე ყბასა, გარდუღრიტა და  
 კინწი მოსწყვიტა. ასე კითხულობს H—221  
 ხელნაწერი. ლექსით ვერსიაში ჭაშის ნა-  
 ცვლად ჭაჭა იკითხება: ერთი ხელი ჭა-  
 ქას სტაცა და მეორე ყბასა ტორი (898,2).

სიტყვა ჭაშ სეანურია და ფეხს ნიშნავს,  
 მაგრამ ამ მნიშვნელობით იგი ტექსტს აქ არ  
 უდგება. S—1954 ხელნაწერში იკითხება  
 ჭაშა (290,14), რაც სულმნათი საბას გან-  
 მარტებით შეზღვის ზეთი თავის ძვალს ნიშ-  
 ნავს.  
 ჭე 781,4 ნახშირია ტარის მნიშვნელობით (მღრ.  
 საქე).  
 ჭრტაღლ-ი, ჭყრიაღლ-ი 321,4 ბრწყინვა, ელვარე-  
 ბა, ნათება.

ხ

ხადილ-ი 52,3 „წვეულება, ლხინი, იმერულად  
 სამასპინლო“ (საბა).  
 ხავერ ზაშინ-ი 325,38 აღმოსავლეთის ქვეყანა.  
 ხათრიაშ-ი 312, 39 დაწყანაბული, დამშვიდუ-  
 ბული; დარწმუნებული, იმედიანი.  
 ხათუნ-ი 248,26 ქალბატონი, სეფეკალი; ცოლი.  
 ხალახითა ნაყერ-ი 243,28 „ოქრომკედით ნა-  
 ყერს უქმობენ“ (საბა), ხალასად ნაყერი.  
 ხალვათ-ი 291,11 განცალკეებულნი ადგილი;  
 განმარტება, მარტობა; საიდუმლო მო-  
 ლაპარაკება.  
 ხალვარ-ი 333,17 ხარვარი, სპალანე.  
 ხაშ-ი 360, 41 ბამბის უხეში ქსოვილი. საბას  
 განმარტებით: სხვილი სამოსელი. სპარსულ  
 ტექსტში ამ სიტყვის შესატყვისია ქარბას,  
 რაც ბამბის მოუქნელ, უხეშ ქსოვილს ნიშ-  
 ნავს.  
 ხანა 358,9 სახლი, ხალვათ ხანა: საიდუმლოდ  
 მოსალაპარაკებელი ადგილი.  
 ხანდაჯ-ი, ხანდაჯ-ი 407,2 „სხვათა ენაა, ქარ-  
 თულად თხრილი ჰქვიან“ (საბა), ორმო.  
 ხავედ-ი, ხაოედ-ი 241,17 „ორზოთი ნაკეცი“ (სა-  
 ბა).  
 ხარაჟა 79,1 გადასახადი, ხარკი.

ხარო 382,22 „ღრმა ორმო“ (გან. ლექსიკონი).  
 ხარშირ-ი 309,7 გონგოლი; მცენარეა, არსებობს  
 მრავალი სახისა, იყენებენ სამკურნალო სა-  
 შეალებად (სპარსული „ხაქშირ“).  
 ხატურ-ი 243,26 ჩინური.  
 ხაყან-ჩინ-ი ხაყანი, მონგოლთა და თურქთა  
 მბრძანებელთა ტიტულია. იგი მნიშვნელო-  
 ბით იგივეა, რაც სპარსული შაჰინშაჰი —  
 მეფეთ-მეფე. ხაყან ჩინი ნიშნავს ჩინეთის  
 მეფეთ მეფეს, მბრძანებელს. მის ასულზე  
 ფერიდუხტზე სურათის ხილვის შედეგად  
 გამოქნურდა ფალავანი საამი. იგი მიემგზავ-  
 რება ჩინეთში და მრავალ საგმირო საქმეს  
 გადაიხდის.  
 ხაშა, ხაშა-ი 315,35 სიმყარაღე, მყარალი სუნი;  
 მრისხანება, გააფთრება.  
 ხაშაშ-ი, ხაშაშა-ი 308,7 „სხვათა ენაა, ქართუ-  
 ლად ყაყაჩო რა ჰქვიან“ (საბა); ყაყაჩო.  
 ხელი-ი, კელი საქმე, ხელობა.  
 ხეპო, ხეპე 226,18 კაკლის, ნივთის კანი.  
 ხვარბადლ-ი 515,35 „ყანის მარცელი“ (საბა),  
 სურსათი, სანოვავე.  
 ხვაფთან-ი 459,2; 828,2 იგივეა, რაც ხუფთან

(იხ.). ხელნაწერში ზოგჯერ ხედავთნი იკითხება.

ხეწა 3,4 ხეწა, თხოვნა, ვედრება.

ხინძავი 262, 6 ტომარა. ხინძა—ტომრის პირის წაყვრა (საბა): ტანსა დავმალავ ვეწარსა ხინძა ვსა შვიან.

ხირღი 298,19 ხირღა, ძონბი, კონცი; დაერიში: ტანსაცმელი.

ხილიფა 343,26 „მშვილდის ჩასადებელი“ (საბა).

ხირხალი 292,21 ზღუდე ძეძვისაგან: მალაღსა, გაშვავებულსა ხირხალიანსა უარესი არის. ხიფელა, ხიფელი 55,2 გრძნება, ჭადოქრობა. ხიფელი 253,4 იგივეა, რაც ხიფელა, ხიფელი (იხ.).

ხიშტი 533,39 „პირ-გრძელი ლახვარი“ (საბა).

ხლათი 299,1 ხლართი.

ხლართიანობა 56,1 ხერხიანობა.

ხოლემ 195,5 ხოლემი.

ხომანდი 819,3 ხომალდი.

ხომი 59,4 „ხომლი, ვარსკვლავთა ერთ-ერთი კრებული კუროს თანავარსკვლავედში“ (გან. ლექსიკონი).

ხონად წავლა 481,2 ძილად, დასაძინებლად წასვლა: მღვიძრად არიან, ხონად წავლად წავლუნო (ბაამიანი), სპარსული კონსტრუქციის პირდაპირი თარგმანია: ხაბ რაფთან—ძილად (ძილში) წასვლა, დაძინება.

ქადილი 52,3 იგივეა, რაც ხადილი (იხ.).

ქარბანდი 495,20 ძვირფასი ქვა.

ქელი 459,10 ხელი, შმაგი, შეთი.

ქელი 77,2 საქმე, ხელოვა.

ქელიერთად 342,1; 311,3 უცბად, ხელად, წამსვე, ერთბაშად, ერთად.

ქვარაზანი 467,39 იგივეა, რაც ხორასანი: „თოფია ერთგვარი“ (გან. ლექსიკონი).

ქიბალი 496,35 გრძნება, ჭადო; ხიბლვა. გეხვდელა ფორმები: ხიფელი, ხიფელი.

ქიშტი 575,1 იგივეა, რაც ხიშტი.

ქლათი 815,4 ხლართი, ილათი, ეშვაკობა.

ჭაბანი 827,2 შოშიში, მხრდალი, ლაჩარი.

ჭადუბაზი 414,10 ჭადოქარი.

ჭავარი, ჭავირი 36,1 ძვირფასი ქვა, თვალმარგალიტი.

ჭავარიანი 494,4 მოხდენილი, მიმზიდველი, თვალად ტურფა, ლამაზი.

ჭავარსრული 36,1 სილამაზითა და მოხდენილობით სასვე.

ჭავარი, ჭავაირი იგივეა, რაც ჭავირი (იხ.).

ხონა 298,10 „მოგრძო ტაბაკი ხისა, ოდნავ გულამოღებული“ (გან. ლექსიკონი), დიდი ოთხკუთხიანი ლანგარი.

ხოჯარი 460,13 იგივეა, რაც ხოშვარი (იხ.).

ხორაგი, ქორაქი 410,10 სანოვანე.

ხორშაკალი 225,7 იგივეა, რაც სეტყვა.

ხორხალი ილი, მსხვილი.

ხოსროული, ხოსროული 455,32 სამეფო, მეფური: ხოსროული შესამოსელი—სამეფო შესამოსელი.

ხოშვარი 206,27 კარგი, გემრიელი, სასიამოვნო.

ხოშარი 755,4 „წერილისა და სხვილის საშვალა“ (საბა).

ხრდალი, ხრთალი 250,1 მხრდალი.

ხრიალი 237,1 ჩხრიალი.

ხრე, ხრო, ქრო 45,3; 710,4 „მხეცთ ჯოგი“ (საბა), ხროვა.

ხრთალი 261,36 ხშიანობა.

ხრქენა 237,2 კრეკა.

ხუნჯი 255,33 ხლართი, ბანდი, ხრიკი.

ხუაშიადი, ხვანიადი, 480,37 საიდუმლო.

ხუვილი 261,36 ხვიხინი.

ხუნება 321,17 დაიწყეს ქუნება და ხუნება.

ხუფთანი 467,38 აბჯრის ქვემოთ ჩასაცმელი, დაბამბული სამოსი. S—1594 ხელნაწერში ხედავთანი იკითხება.

3

ქნარცი 556,4 „ხნარცი, მთხრებლი მიწისა მსგავსად მღვიმისა“ (საბა); „კლდის ხარო, ანუ ქვაბი“ (ნ. ჩუბ.).

კობო 487,17 ქება-დიდება, ხობა: კელმწიფესა ეთაყვანეს, დალოცეს ფალაურითა ენითა და კობოი შეასხეს (ბაამიანი).

კოშვარი ღვინო 452,19 კარგი, გემრიელი, სასიამოვნო ღვინო.

კუნჯი 492,9 ცხენი ღია ფერისა.

კუროსტივი 175,13 იგივეა, რაც ყვიროსტივი.

ჯ

ჯალაბი 513,78 „ღედა-წულნი“ (საბა), ხალხი.

ჯალადი 70,3 ჯალათი.

ჯანგი 743,1 ეანგი, ზანგისფერი, შავი.

ჯანდარი, ჯენდარი 36,4 ქვეუნი მუფუფე, ქვეუნი მპყრობელი, მპრძანებელი (სპარს. ჯანდარი), საწუთროს მპყრობი.

ჯანდარი 194,3 ჯანდარი.

ჯანი 157,2 ძალა, ღონე, შეძლებულობა. იგი ჯანი—იგი ღონიერია, შეძლებულია.

ჭანიშინი-ი 327,33 მოადგილე, ქვეყნის გამგებელი.

ჭარა 36 იგივეა, რაც ჩარა: წამალი, საშუალება.

ჭაშუში-ი 10,4 მზირი, მსტოვარი, მეთვალთვალი, მოამბე; არაბული ჯასუსს, თურქული ჯაშუსთ. გურიაში გვხვდება ჩაჩუტი, აქარაში კი—ჩაშუთი.

ჭაჭური მშვილდი-ი 455,4 ჩაჭური მშვილდი. ჩაჩი თურქესტანის მხარის (ოლქის) სახელია, რომელიც ძველად საუკეთესო მშვილდებით იყო განთქმული; აქედანაა გამოთქმა: ჩაჭური ანუ ჭაჭური მშვილდი. ზოგჯერ შეცდომით იკითხება აჭი და წარბეზება დადარებული.

ჭაქვი-ი 545,3 პერანგი რკინისა, ომში სახმარი. ჭელვა 552,3 გროვა, კრებული.

ჭელთ-ი 404,1 იგივეა, რაც ჭელვა (იხ.).

ჭერა 19,4 დაკმაყოფილება: ნახურისა ჩვენ გვაქვს ჭერა: ნახევრით ჩვენ დევჩერდებით, დაკმაყოფილებით.

ჭერან-ი 322,16 ჭეირანი, გარეული თხა.

ჭეონ-ი 340,4 ჭეიპენი, მდინარე ამუდარია.

ჭილავი-ი 316,4 აღვირი, ლავამი, სადავე. ჭილაედარი: გზის მაჩვენებელი, მეუზანგე, მეგზური, მეჭინბე გვხვდება აგრეთვე ფორმა ჩალაედარი. დასავლეთ საქართველოში არის გვარი ჭილაედარი.

ჭიშხედ-ი 235,1 მითიური სახელოვანი მეფე, რომლის დროსაც ქვეყნად სამოთხე დაშყარდა. მისი მეფობის პერიოდი სპარსულ წყაროებში სანატრელ ხანადაა აღიარებული. სახელი ჭიშხედი ზოგჯერ იხსენიება როგორც „ჭამ“. ესაა სპარსული სახელის ჭამ-

შიდის შემოკლებული სახე. ქართულ ვერსიებში ჭეშშიდ, ჭიშხედ, ჭიშხილ, ჭიშხიტ ფორმები გვხვდება. მას დიშას უკავშირებენ. სახელის ბოლო ნაწილი შილ ძველი წაკითხვით „შედ“ მხეს, ელვარებას, ციას, ბრწყინვას ნიშნავს. ახალ სპარსულში შემონახულია ეს სიტყვა ამავე მნიშვნელობებით.

ჭინ-ი 145,3 დემონი, ავი სული, ქინკა, ქაჭი. ჭინდ-ი 150,4 კარგი მხედარი, კარგი მოჭირითე.

ჭინჯილ-ი 308,23 ჭაქვი, ბორკილი (სპარსული ხანჯირი).

ჭიონ-ი 232,7 იგივეა, რაც ჭეონი (იხ.).

ჭირახელი, ჭირახუმი, ჭირახუნი 256,1 რჩეული, დარჩეული, გამოცდილი.

ჭომარდ-ი 219,2 შემოკლებული ჭავან მარდ: ეაქატი, ქაბუკი; ეაქატიური, დიდბუნებოვანი, კეთილშობილი, უხვი. ჭომარდობა — ეაქატიობა.

ჭუბა 170,24 „განიერი წამოსასხამი ხალათი“ (გან. ლექსიკონი).

ჭუვან-ი 492,27 იგივეა, რაც ჭეონი (იხ.).

ჭულაბი-ი 243,22 იგივე გულაბი: შაქრითა და ხილის წვნით შემზადებული ტუბილი სასმელი (ვარდის წყალი).

ჭუფთ-ი 450,15 წყვილი, ქმარი და ცოლი, წყვილის ცალი.

ჭღვა 541,16 სულთანი: რა ჭანგის ფერმან ჭღვამან პირი გამოაჩინა. იგულისხმება შზის პირის გამოჩენა (ამოსვლა). (სპარსული: ჭაღა—ბრილიანტის ფრთა შაჰის გვირგვინზე; სულთანი. აქ შზის მეტაფორაა) შღრ. ჭილა.

### ჭ

ჭაიარ-ი 361,25 იგივეა, რაც აიარი (იხ.).

ჭგავა, ჭგამა 107,4 ენაღვლება.

ჭრიბ-ი 286,22 საომარი საკრავი, არაბულ-სპარსული ჭრიბ: ომი.

ჭურ ფაიქარი-ი 619,2 სამოთხის ქალწულის სა-

ხისა, მზეთუნახავი. გვხვდება ფორმები: ჰურა ფაიქარ (გვ. 210,20) ჰურა ფაიქარა (გვ. 257). ამ ვერსიით ეს სახელი ეწოდება როგორც ზაჰის, ისე ერაჰის ასულს.

ვისრამიანის საკითხები

ა) საკითხის დასმა

- რუსთველის ეპოქის დიდმნიშვნელოვანი ძეგლის ვისრამიანის საკითხებით მუდამ იყო და არის დაინტერესებული ქართველი საზოგადოებრიობა. იგი უყვარდა და უყვარს მას მშობლიური ლიტერატურის კლასიკურ პერიოდში შექმნილი ძეგლების თანაბრად. ამ სიყვარულით გამოატარა ქართველმა ხალხმა ომებით აფორიაქებულ თუ წყნარი შემოქმედებითი შრომით აღსავსე საუკუნეებში ვისისა და რამინის წიგნი, რომელშიც უდიდესი პოეტური ძალითაა დახატული ამ ორის, ერთმანეთის შესაფერისა და ღირსის სამიჯნურო თავგადასავალი-

- ვისრამიანი ითარგმნა არა იმიტომ, რომ ქართული ფეოდალური საზოგადოება ზოგ საერთოს პოულობდა მასში, ყოველ შემთხვევაში იგი არ წარმოადგენდა მისთვის ზიანის მომტან თხზულებას, არამედ იმიტომ, რომ ვისრამიანში ძალიან ღრმად, შეიძლება ითქვას, არანაკლებ, ვიდრე ნიზამის თხზულებებში, გადმოცემულია სიყვარულის გრძნობა. იგი აღწერილია დიდი პოეტური ნიჭითა და გაქანებით. საქმე ის კი არ არის, თუ საბოლოოდ რას ემსახურება ეს გრძნობა, — ერთი მხრივ, მწარე განცდანი და სისხლის ცრემლების ფრქვევა, მეორე მხრივ, სიხარული და ნეტარება, — ემსახურება ის ზნეობრივად ამაღლებულ სიყვარულს თუ დაბალ მისწრაფებას, არამედ ის, თუ როგორაა გადმოცემული ეს გრძნობები, სასიყვარულო განცდანი და მიჯნურთა ერთმანეთისადმი სწრაფვა. ვისრამიანი ამ თვალსაზრისით, როგორც ითქვას, დიდი შემოქმედებითი ძალითაა დაწერილი. ქართველ მკითხველს იგი სწორედ ამ თვალსაზრისით აინტერესებდა. ვისისა და რამინის სასიყვარულო გრძნობებისა და განცდების მაღალმხატვრულმა გადმოცემამ მოხიბლა და შეაყვარა ქართველ ხალხს ეს თხზულება, ამ ხნის განმავლობაში ვისისა და რამინის წიგნისადმი სიყვარული და ინტერესი კი არ შენელებულა, პირიქით, იგი უფრო გაიზარდა.

ვისრამიანის მეცნიერული კვლევა დაიწყო ნ. მარის წერილით „К вопросу о влиянии персидской литературы на грузинскую“, რომელიც გასული საუკუნის ბოლო წლებში დაიბეჭდა.<sup>1</sup> იქიდან მოყოლებული ქართველი მეცნიერები (იუსტინე აბულაძე, ალ. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, პ. ინგოროყვა, ივ. ლოლაშვილი, პლ. გვახარია, მ. თოდუა და სხვ.) იკვლევენ ვისრამიანთან დაკავშირებულ საკითხებს. ძირითადად ესაა ქართული ტექსტის დადგენის, მისი სპარსულთან დამოკიდებულების და ლექსიკის საკითხები; მიუხედავად იმისა, რომ ვისრამიანის შესწავლისათვის ბევრი რამ გაკეთდა, ჯერ მაინც ვერ ვიტყვით, რომ შესწავლილია ვისრამიანის მთარგმნელის მეთოდი და სავსებით ნათელი წა-

<sup>1</sup> Журнал Министерства Народного Просвещения, III, 1897, гз. 223—227.

არმოდგენა გვაქვს იმ გზებსა და საშუალებებზე, რომელთაც ის იყენებდა. ვერ ვიტყვით აგრეთვე, რომ ტექსტი საბოლოოდ დადგენილია და ამ მხრივ არაფერია გასაკეთებელი. ვერც იმას ვიტყვით, რომ მისი ლექსიკა შესწავლილია და ყველა სიტყვის მნიშვნელობა გამოკვლეული. წინ კვლავ დიდი ამოცანები დგას. ჩვენ მიზნად არ ვისახავთ მათ გადაწყვეტას. ამჟერად გვსურს მხოლოდ ტექსტის ზოგიერთი ადგილის გასწორების და რამდენიმე სიტყვის მნიშვნელობის გარკვევის შესახებ ვისაუბროთ.

## ბ) ვისრამიანის ლექსითი ვერსიის შესახებ

ხშირად გვაეციყვდება, რომ ქართულად ვისრამიანის პროზაული ვერსიის გვერდით ლექსითი ვერსიაც არსებობს, შემუშავებული ქართული ლიტერატურის ხელახალი აღორძინების პერიოდის მრავალმხრივ საინტერესო წარმომადგენლის არჩილის (1647—1713) მიერ. იგი, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ალ. ბარამიძეს, არ წარმოადგენს პროზაული რედაქციის სიტყვასიტყვით გალექსილ თხზულებას.<sup>1</sup> მიუხედავად იმისა, რომ პოეტი „თავისუფლად და თავისებურად ამუშავებს მასალას“, იგი საერთოდ მანაც „არ შორდება დედნის შინა-არსეულ მონაცემს, არ არღვევს სიუჟეტურ წყობას და თანმიმდევრად მიჰყვება ამბის განვითარებას“.<sup>2</sup> სწორედ ამის გამო ლექსითი რედაქცია და მისი მონაცემები დღემდე ინარჩუნებს მნიშვნელობას პროზაული ვერსიის ზოგიერთი საკითხის გარკვევის თვალსაზრისით. შეიძლება აღინიშნოს, რომ იგი ამ მხრივ ჭერ კიდევ სათანადოდ შესწავლილი არ არის. ამის ცხადსაყოფად ორიოდ მაგალითის წარმოდგენით დავემყოფილდეთ:

ა) ვისრამიანში<sup>3</sup> გვხვდება სიტყვა ს ა კ მ რ ო ბ ა :

ათისა თითისაგან ერთისა თავისა ოდენი ს ა კ მ რ ო ბ ა არა გამოვა, არცა ათისისა მასკულავისაგან ერთისა მზისა სინათლეო (გვ. 39, 26—27).

მეოთხე გამოცემის ლექსიკონში ეს სიტყვა არაა განმარტებული. პროფ. იუსტინე აბულაძე (მეორე გამოცემის ლექსიკონი) მას ასე განმარტავს: სარგებელი, ხეირი, სარგებლობა. მეხუთე გამოცემის ლექსიკონში (ალ. გვახარია, მ. თოდუა) იუსტინე აბულაძის განმარტებაა გაზიარებული (სარგებლობა, ხეირი). საბას „სიტყვის კონაში“ იგი არაა შეტანილი. კლასიკური ხანის ძეგლებში აღნიშნული სიტყვა გავრცელებული არ ჩანს. ვეფხისტყაოსანში<sup>4</sup> კი გვხვდება:

აწ გამოჩნდების სახმრობა ჩემი შენისა გრძნებოსა (1269, 1).

იუსტინე აბულაძეს (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი, 1951 წ.) იგი განმარტებული აქვს როგორც სარგებლიანობა, გამოსადეგობა, სარგებლობა. აკაკი შანიძეს (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი, 1957 წ.) — როგორც: გამოსადეგი იყოს.

სოლომონ იორდანიშვილი ვისრამიანის ზემოწარმოდგენილ ადგილს ასე

<sup>1</sup> ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბილისი, 1940, გვ. 211.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> ვსარგებლობთ მეოთხე გამოცემით, რომელიც ალ. გვახარიას და მ. თოდუას რედაქციით დაიბეჭდა. თბილისი, 1962.

<sup>4</sup> ვსარგებლობთ ალ. ბარამიძის, კ. კეკელიძის და ა. შანიძის რედაქციით გამოცემული ტექსტით, თბილისი, 1957.

თარგმნის: Десять пальцев не могут оказать такую помощь, как одна голова: так тысячи звезд не дадут света одного солнца<sup>1</sup>.

ცხადია, რომ მთარგმნელს სიტყვა საკმრობა გაუგია, როგორც დახმარება (помощь). ნ. მარს აღნიშნული სიტყვა უთარგმნია, როგორც пригодность (გამოსადეგობა, ვარგისობა): Из десятка пальцев не выходит пригодности столько, сколько от одной головы, от тысячи звезд — света одного солнца<sup>2</sup>.

ვფიქრობთ, ინტერესმოკლებული არ იქნება შევიამოწმით, ვისრამიანის მთარგმნელს რომელი სპარსული სიტყვის ნაცვლად აქვს გამოყენებული სიტყვა საკმრობა. სპარსულ ტექსტში ვკითხულობთ<sup>3</sup>:

زصد انگشت ناند کار یک سر  
نه از سیصد ستاره نور یک خور

ასი თითისაგან არა გამოვა საქმე ერთისა თავისა,  
არცა სამასისა ვარსკვლავისაგან სინათლე ერთისა მზისა (გვ. 31).

ჩვენთვის ამუშავად საინტერესო ის კი არ არის, რომ მთარგმნელს „ასი თითი“ „ათ თითად“, ხოლო „სამასი ვარსკვლავი“ „ათას ვარსკვლავად“ შეუტყვლია, რაც უფრო ბუნებრივი ჩანს, არამედ ის, რომ სპარსული კარ (ქარ—საქმე, შრომა, მუშაობა) სიტყვის საბადლოდ სიტყვა საკმრობაა გამოყენებული. ეს, ჩვენი აზრით, იმას ნიშნავს, რომ მთარგმნელს შეიძლება საკმრობა საქმის მნიშვნელობით ესმის.

საინტერესო ის არის, რომ არჩილის გალექსილ ტექსტში<sup>4</sup> პროზაული ვერსიის სათანადო ადგილი ასე გამოიყურება:

ათს თითს თავისა ერთისა ს ა ქ მ ე არ შეუძლიაო,  
არც მზესთან მრავალს ვარსკვლავსა სინათლე გაუძლიაო (147, 2—3).

საყურადღებო ის არის, რომ არჩილთან ს ა ქ მ რ ო ბ ა სიტყვის ნაცვლად გვხვდება სპარსულ ტექსტში წარმოდგენილი ქ ა რ სიტყვის თარგმანი ს ა ქ მ ე. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ არჩილის დედანში — ქართულ პროზაულ ხელნაწერში, რომელსაც იგი ლექსავდა, ამ ადგილას ს ა ქ მ ე ეწერა, — ასეც ყოფილიყო იგი მთარგმნელის ხელიდან გამოსულ ტექსტში, ხოლო შემდეგ რომელიმე გადამწერს მისი სურვილისამებრ ის საკმრობად შეეცვალა. საფიქრებელი ისიცაა, რომ არჩილს ვისიმე დახმარებით სპარსული ტექსტისათვის მიემართა და ამის ნიადაგზე საკმრობის ნაცვლად საქმე აერჩია, ან, შესაძლებელია, პოეტს სიტყვა საკმრობა ესმოდა საქმის მნიშვნელობით და ლექსშიც ეს უკანასკნელი შეეტანა. ყოველ შემთხვევაში არჩილის ვერსია ერთადერთი ქართული წყაროა, სადაც საკმრობის საბადლოდ საქმე გვხვდება და მით მეტი ნათელი ეფინება ვისრამიანის სათანადო ადგილის გაგებას. ნათქვამის მიხედვით იგი ასე გაიგება: ათისა თითისაგან ერთისა თავისა ოდენი საქმე (მუშაობა, შრომა) არა გამოვა.

<sup>1</sup> Висрамнани (Вис и Рамин), перевод с древнегрузинского С. Иорданншвилем, Тбилиси, 1960 гв. 12.

<sup>2</sup> Из грузино-персидских литературных связей (Записки Коллегии Востоковедов, т. 1), Ленинград, 1925, гв. 125.

<sup>3</sup> ესარგებლობთ მ. მ ა ქ ე ბ ი ს გამოცემით. თეირანი, 1959.

<sup>4</sup> არჩილიანი, აღ. ბ ა რ ა მ ი ძ ი ს ა და ნ. ბ ე რ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი ს რედაქციით, ტფილისი, 1936.

სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ: ათი თითი იმდენს ვერ გააკეთებს, რამდენსაც ერთი თავი. მაშასადამე, საკმარებას საქმის მნიშვნელობაც ჰქონია.

ვეფხისტყაოსნის საკმარება კი უფრო გამოსადეგობის, სარგებლობის მნიშვნელობით არის ნახმარი, როგორც საიმისო ლექსიკონებშია (ი. აბულაძე, ა. შანიძე) განმარტებული.

ბ) ალ. გვახარიაშვილი და მ. თოდუაშვილი საესეებით სამართლიანად შეცვალეს წინა გამოცემებში არსებული წაკითხვა „საწუთრო ასრე ნასკუთა შეჰკრავს“ წაკითხვით: „საწუთრო ასრე ნასკუთა შეჰკრავს“ (გვ. 37). ამაზე მათ მიუთითა S 96 ხელნაწერის წაკითხვამ ნ ა ს კ უ ე თ ა (ვარიანტებში რატომღაც არაა შეტანილი) და სპარსულმა ტექსტმა (გვ. 27). მათ ამ გასწორებისათვის უეჭველად გამოადგებოდნენ არჩილის ვერსიაც, სადაც კვითხულობთ:

საწუთროს საქმის სიმუხთლეს ვერაინ ვერ მისწვთებთან,  
ნ ა ს კ ე ს შე ჰ კ რ ა ვ ს, ავად დახლათავს, არავის მოუთნებთან (119,1—2).

გ) გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (1964, №№ 37, 43) გამოქვეყნდა ლამარა მემარინიშვილის, ალ. გვახარიაშვილი და მ. თოდუაშვილი წერილები, რომლებიც, ძირითადად, ვისრამიანის ერთ შეუსაბამობას ეხება. სახელდობრ, მოაბადის ძმის ზარდის მოციქულად მოსვლას ვისისა და ვიროს ქორწილის ეამს და ტექსტში მის მიერ ვიროს ნახვის გადმოუცემლობის საკითხს. შეუსაბამობა ის არის, როგორც შემოდანახელებული ავტორები აღნიშნავენ, რომ ვირო, ზარდის მოსვლისას, სანადიროდ არის წასული. მათ ერთმანეთი არ უნახავთ. მიუხედავად ამისა, ზარდი უკან დაბრუნებისას მოაბადს მოახსენებს (გვ. 45—46): ვისის გუერდით სხუა ვინმე ზის და მისგან სხუა ვინმე გაიხარებსო (იგულისხმება ვირო).

აღნიშნული შეუსაბამობა აქ მოხსენიებულ ავტორებზე უფრო ადრე შეუნიშნავს ვისრამიანის გამლექსავ პოეტს არჩილს, რომელმაც საქმის ვითარება, შეიძლება მისი წყაროს საფუძველზედაც, სხვაგვარად წარმოგვიდგინა.

სპარსული და ქართული ტრადიციული ტექსტების მიხედვით, შაჰრო მიიღებს მოაბადის წიგნს, გვეცნობა მის შინაარსს და მოიწყენს. ვისი დაინახავს ათრთოლებულ და გაყვითლებულ დედას და მას წყრომით ეუბნება: ნეტარ აგეთი რა წაგეკიდა, რომელ ფერი და გული აღარ გიცს (გვ. 44, 3; სპ. გვ. 37). არჩილით კი ვისის ნაცვლად აქ გამოყვანილია კვიროსი (იგივე ვირო):

კვიროს დედა დაღრეჯილი ნახა, თქვა, თუ: რა მისკირდა?  
რა ცნა მანცა ეს ამბავი, საქნულად მწვეე გაუკვირდა;  
უთხრა: დედავ, ასე ქნილი საქმე ჰქუევად არა ღირდა,  
უშობელის გათხოვება შენგან კიდევ სხვაჲ ვის სკირდა (175).

დედასთან გასაუბრების შემდეგ კვიროსი მოციქულ ზარდს შეუძახებს:

მერმე ზარდის შეუძახა: გვითხარ შენი ვინაობა,  
ან სით მოხვალ, ან სახელად რა გქვს, გვარად ვინაობა?  
ქორწილის დროს ახალ ნორჩთა ცუდის სიტყვით ვინ აობა?  
რად გწადიან დაგვამწარო დღე-კეთილი, სვიანობა? (176).

ზარდი თავის ვინაობას გამოამკლავნებს. ვისის ესმა მოციქულის თქმული და წყრება:

ძიძას უთხრა: ვის ეკადროს, ეს აქ იყოს მოხლომიდალ,  
ცხენს იჭლეს და ჩვენს წინ იდგეს, სიტყვა რამ თქვას დაქადილად?  
პრქვან, გაბრუნდეს თავის გზასა, თორ მიეგდოს ქვე სამძილად (179).



ვისი არც ერთ სიტყვასაც არ ეუბნება ზარდს. ის მხოლოდ ძიძას გაესაუბრა. კვლავ კვიროსი ეუბნება ზარდს:

კვიროს უთხრა: მომდარამცა არის შენი გამოგზავნი,  
ვერა ხელად ქორწილია, სმა და ლხინი მუდამ მზანი?  
აჲ ჩამოხე, ლხინი ნახე, თორ წინ გიძე შენი გზანი,  
წადი აგრე პირ-შეკრული, ეგებ იყო რამაზანი (181).

ამის შემდეგ შინაარსის მსვლელობის თვალსაზრისით აღარ იწვევს უხერხულობას მოაბადთან თქმული ზარდის სიტყვები:

დარბაზი ენახე, შეემკოთ ცისაგან არ უარეა,  
ვით ვარსკვლავნი სხდეს ცა წმიდას და შუა იგი მთვარეა;  
კვროზ მეფე ჯდა და ვისი უებრო რამე არეა,  
მზისა ჯობნისა დასტურად იგინი მეუარეა (190).

წარმოდგენილი მაგალითებით, ვფიქრობთ, დასტურდება, რომ ვისრამინის ლექსითი ვერსია არ არის სათანადოდ შესწავლილი. დღემდე ამ თხზულების შესახებ (მხედველობაში მაქვს სპარსული და ქართული ტექსტების ურთიერთობის საკითხების კვლევა) მხოლოდ ერთი წერილია დაბეჭდილი.<sup>1</sup> ბუნებრივია, მისი ავტორი ი. კალაძე ყველა საკითხს ვერ განიხილავდა. საჭიროა ამ მიმართულებით მუშაობა კვლავ გაგრძელდეს.

### გ) სპარსულ-ქართული ტექსტების ვითარება

შეუსაბამობანი, როგორც ეს აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, ახასიათებს როგორც სპარსულ, ისე ქართულ რედაქციას. ისინი გაჩნდნენ დღეულები თუ ჩავარდნილი ადგილების შედეგად. შეუძლებელია, მაგალითად, ვიფიქროთ, რომ გორგანის ხელიდან გამოსულ ტექსტში ვისისა და რამინის ამბავი დაწყებულიყო პირდაპირ წვეულების აღწერით და შაჰრიაზი მოაბადის დახასიათება მხოლოდ ოთხი სტრიქონით ყოფილიყო წარმოდგენილი, ან როგორ შეიძლებოდა პოეტ გორგანის დაეშვა დიდი გაუგებრობა თუ უცნაურობა და მოაბადის მიერ გამართულ ლხინში მოეწვია რამინი და ვისი<sup>2</sup> (ისინი ხომ ჭერ დაბადებული არ იყვნენ), როგორც ამას ადგილი აქვს ჩვენამდე მოღწეულ სპარსულ ტექსტში.

ქართულში სხვაგვარი ვითარება გვაქვს. მოაბადის დახასიათებლად უფრო მეტია ნათქვამი და მის წვეულებაშიც არსად ჩანან ვისი; ვირო და რამინი. ცხადია, ქართულის დედანი უფრო სანდო ტექსტი ყოფილა. დროთა განმავლობაში სპარსულ ტექსტში ცვლილებები მომხდარა გადამწერლებისა და ინტერპოლატორების მეოხებით: ზოგი ადგილი დაკარგულია, ზოგიც ზედმეტი გაჩენილა. კერძოდ, ამ შემთხვევაში ტექსტის გადამწერს სცოდნია ვისრამინის შინაარსი და მან ვერ წარმოიდგინა მოაბადის მიერ გადახდილი სანოვრუზო

<sup>1</sup> ი. კალაძე, ვისრამინის პოეტური რედაქციის შესახებ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 99, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, III, გვ. 127—144.

<sup>2</sup> ვ. მინორსკის აზრით (გვ. 408), აქ მოხსენიებული ფერაიისი (پری و سى) და შირინი (شیرین) შაჰრას უფრო ახლები უნდა იყვნენ. ვსარგებლობთ ვ. მინორსკის შრომის სპარსულ თარგმანით, რომელიც მაჰუბის გამოცემას ეთვრის: وسو رامين داستان عاشقانه پارتى

ლხინი ვისისა და რამინის დასწრების გარეშე, მაგრამ მხედველობიდან გამორჩა ის უხერხულობა, რაც მათი მოწვევით წარმოიშვა.

ქართულ ტექსტს, როგორც ეს კარგად აჩვენეს ვისრამიანის მკვლევარებმა ალ. გვახარიამ და მ. თოდუამ<sup>1</sup>, შემოუნახავს მთელი რიგი ადგილები, რომლებიც ყოველგვარი ეჭვის გარეშე ქართულის დედანში არსებული და დღევანდელ სპარსულ ტექსტებში კი აღარ ჩანს. ამავე დროს ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულის დედანსაც მოუსწრია ზოგიერთი ადგილის შეცვლა-გადამახინჯება. ნ. მარს, როგორც მისი პირველი წერილიდან ჩანს, შეუმჩნეველი არ დარჩენია ქართული ტექსტის ხარვეზები და შესაბამობანი. მკვლევარს ამის მიზეზად, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, მიაჩნდა ქართველი მთარგმნელის ხელში არსებული სპარსული ტექსტი, რომელიც მისივე მართებული აზრით, არ იყო იდეალური<sup>2</sup>.

ორიოდე მაგალითი ამის ცხადსაყოფად: XV საუკუნის მოღვაწეს, სპარსული ლიტერატურის ისტორიკოს დოვლეთშაჰს მის ცნობილ თხზულებაში — „პოეტების მიმოხილვა“ (თეზქერათ-უმ-შუარა) ვისო რამინის სალექსო საზომის ნიმუშად მოყვანილი აქვს ერთადერთი ბეითი:

از آن گویند آرش را کمان گیر  
که از آمل بمر و انداخت او تیر

არაშს იმისთვის ეტყვიან (უწოდებენ) შვილდოსანს,  
რომ ამულითა მარავს ისარი გამოუგდია<sup>3</sup>.

ქართულ ტექსტში (გვ. 216) ამის საბადლოდ ვკითხულობთ:

არაშს ამისთვის აქებენ, რომელ სარავითა მარავს  
ისარი გამოუგდია და მას მით ჭენაგირი ჰქვიან.

მ. მაჰჭუბის გამოცემაში ზემოწარმოდგენილი ბეითი ასე გამოიყურება (გვ. 273):

اگر خوانند آرش را کمانگیر  
که از ساری بمر و انداخت یک تیر

თუ უწოდებენ (ეძახიან) არაშს შვილდოსანს,  
(იმისათვის, რომ) სარიდან მარავს ერთი ისარი გამოუგდია.

კალკუტის (გვ. 280) და თეირანის (მ. მინოვის, გვ. 360) ტექსტები ამ ბეითის ვარიანტულ სხვაობას არ გვაძლევს. ქართული ტექსტის ზემოწარმოდგენილი ადგილი ვისრამიანის გამოცემებში მოცემულ ვარიანტს უფრო უდგება. ამის მიხედვითაც, ისევე როგორც ქართულში, არაშს სარიდან (იგივე სარავი) მარავს გამოუგდია ისარი და არა ამულიდან, როგორც დოვლეთშაჰის მიერ მოტანილი ბეითი ირწმუნება. მართალია, ამულიცა და სარი-სარავი ორივე მაზანდარანის ქალაქებია და რომელიმე ნუსხაში შეიძლება ერთის ნაცვლად მეორე ყოფილიყო ჩაწერილი, მაგრამ ვარიანტული განსხვავება მარტო ამით არ ამოიწურება.

<sup>1</sup> ვისრამიანის მეოთხე გამოცემაზე (თბილისი, 1962) დაბრუნებული გამოკვლევა.

<sup>2</sup> К вопросу о влиянии персидской литературы на грузинскую, გვ. 230.

<sup>3</sup> ესარგებლობთ ე. გ. ბრაუნის გამოცემით: The Tadhkiratu'sh-Shuara of Dawlatshah, London—Leide, 1901 გვ. 60.

ნაცვლად სიტყვებისა *از آن گویند* ან გაჩენილია *گر خوانند* ან პირიქით. აგრეთვე *او* ნაცვლად *یک*. ამ ბეითის ვარიანტულ ზხვაობათა საფუძველზეც კი შეიძლება წარმოვიდგინოთ, თუ რაოდენი ცვლილებები უნდა განეცადა მთელ სპარსულ ტექსტს, მისი რამდენი ადგილი დალუპულა და რამდენი გადასხვაფერებულა, სანამ ის ჩვენამდე მოაღწევდა.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ვისრამიანის და მისი ავტორის შესახებ უკვე XV საუკუნეში საკმაოდ ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონიათ. დღევლეთშაჰი, მაგალითად, მის ავტორად ჯერ არუზი სამარყანდელს ასახელებს (გვ. 60). შემდეგ კი ნიზამი განჯელს (გვ. 130). შეიძლება ამ გარემოებამ მკითხველს ვისრამიანის ვერსიების არსებობა აფიქრებინოს, მაგრამ დოვლეთშაჰის მიერ წარმოდგენილი ადგილი, როგორც ვნახეთ, გორგანელის თხზულებაში იკითხება და სხვა ვერსიის არსებობა არაფრით არ არის სავარაუდებელი.

საინტერესოა, რომ იმავე საუკუნის მოღვაწე, აღმოსავლური პოეზიის დიდი წარმომადგენელი აბდ-ორ-რაჰმან ჯამი (1414 — 1492) იცნობს ვისრამიანს და მის ავტორსაც. მის თხზულებაში, რომელსაც „ბეჰარუსთანი“ ეწოდება (დაწერილია 1487 წ.), ვისრამიანიდან სანიმუშოდ წარმოდგენილია რვა ბეითი<sup>1</sup> (16 სტრიქონი):

- |                              |   |
|------------------------------|---|
| خوشت این نکته از گیتی شاسان  |   |
| که باشد جنگ بر نظاره آسان    | 1 |
| مرا آن طشت زرین نیست در خور  |   |
| که دشمن خون من بیند بدو در   | 2 |
| باشد مار را بچه بجز مار      |   |
| نیارد شاخ بد جز تخم بد بار   | 3 |
| باشد خوش سفر در تن درستی     |   |
| نگر تا چون بود در رنج و سستی | 4 |
| گل و نرگس نکو باشد بدیدن     |   |
| ولیکن تلخ باشد در چشیدن      | 5 |
| گناه بوده بر مردم نهفتن      |   |
| بسی نیکو تر از نابوده گفتن   | 6 |
| منال پادشه چون آتش آمد       |   |
| بطبع آتش همیشه سر کش آمد     | 7 |
| اگر بازور بیل و طبع شیری     |   |
| مکن با آتش سوزان دلیری       | 8 |

<sup>1</sup> ესარგებლობთ 1235 წლის ლითოგრაფიული გამოცემით (= 1906 წელს) და საქ. მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის P-627 ხელნაწერთ.

კარგია ეს მოხდენილი აზრი ქვეყნის მცოდნეთაგან (ნათქვამი):

მკვრეტელთათვის ომი ადვილია.

ჩემთვის ის ოქროს ტაშტი არ არის გამოსადეგი,

რომელშიც დღეშმანი ჩემს სისხლს დაინახავს

გველს გველის წიწილი ეყოლება

და მწარე ტოტი მწარე ნაყოფს მოისხამს.

არ იქნება სასიამოვნო მოგზაურობა ჯანმრთელისათვის,

ნახე, როგორ შეწუხდება ის ჯაფითა და უძლურებით.

ვარდი და ნარგიზი კარგია სანახავად,

მაგრამ მწარეა გასასინჯად.

არსებულის შესახებ ცოდვა ხალხს დაუმალო.

უმჯობესია, ვიდრე არ არსებულზე ელაპარაკო!

მეფე ცეცხლსა ჰგავს, ცეცხლი კი—ბუნებით

მუდამ ურჩი და ქედუხრელია.

სპილოს ძალა და ღმრის ბუნება რომ გქონდეს,

ნუ იქმ მწველ ცეცხლთან გულოვნებას.

ვისრამიანის სპარსულ გამოცემებში და აქედან ქართულ ტექსტში ჩვენ მხოლოდ პირველი, მეორე, მესამე, მეშვიდე და მერვე ბეითის დაძებნა შევძელით. აქედან პირველი და მესამე ბეითის ზოგი სიტყვა ვარიანტს იძლევა. მაგალითად, ნაცვლად გამოთქმისა (პირველი ბეითი): **مگر**; **این خوشتر** ყველა გამოცემაში (კალკუტ. გვ. 117, თეირანისა: მინოვისა, გვ. 169, მაჰჯუბისა, გვ. 127) იკითხება **مگر نشیدی**

ამ წაკითხვას უჭერს მხარს ქართული ტექსტი (გვ. 107): ნუთუ მეცნიერთა კაცთაგან არა გასმია, რომელ მკვრეტელთა ომი არ ეძნელების?

A—V აგრეთვე, მეორე ბეითის სიტყვას **بند** ზოგი გამოცემა ცვლის სიტყვით **چراغ** (მაჰჯუბი, 128). თარგმანშია: მე იგი ოქროისა ტაშტი არად დიდებად მიჩს. რომელსა შიგან მტერი ჩემსა სისხლსა დაღურიდეს (გვ. 107). მესამე ბეითი: პირველი სტრიქონი ყველა გამოცემაში (კალკ., გვ. 156, თეირანის: მინოვისა, გვ. 218, მაჰჯუბისა, გვ. 163) ასეა წარმოდგენილი: **مگر باشد ز دیدن**; **گل و بر گت**, ხოლო ამავე ბეითში ნაცვლად სიტყვისა **چشیدن** კალკუტის ტექსტი (გვ. 156) კითხულობს: **از چشیدن**

აქ ნაჩვენები მესამე ბეითი სპარსულში მოსდევს ბეითს:

تو چون زیا درختی آبداری  
شکفته نذر در باغ بهاری

შენ როგორც მშენიერი ხე ხარ,  
გაზაფხულის ბაღში წარმტაცად აყვავებულო.

ქართულში (გვ. 132) გადმოღებულია მთელი კონტექსტი: შენ მას ხესა ჰგავ, რომელ შუენიერი იყოს შესახედავად და ნაყოფი მისი სიმწარითა პირსა არ ჩაიშუებოდეს (ეუბნება მოაბადი ვისს).

დანარჩენი მეშვიდე და მერვე ბეითები სპარსულ ტექსტში (კალკ., გვ. 164, თეირანის: მინოვისა, გვ. 218, მაჰჯუბისა, გვ. 164) უცვლელადაა წარმოდგენილი.

აღნიშნული ბეითები ქართულში (გვ. 133) ასეა გადმოცემული: ჯელმწიფე და ცეცხლი დია შეუპოვარია. თუ პილოსა ძალი გქონდეს და შემართება ღმრისა, დამწუელისა ცეცხლისათვის ნუცა ეგრე ჰკულოვნობ.

როგორც აღინიშნა, ვისრამიანის სპარსულ ტექსტში „ბეპარესთანში“ შემორჩენილი რვა ბეითიდან მხოლოდ ხუთი აღმოჩნდა. დანარჩენი კი, ჩანს, დაკარგულა. ეს გარემოება, თავის მხრივ, იმაზე მეტყველებს, რომ სპარსულ ტექსტს ადგილები აკლია და ალაგ-ალაგ საკმაო ცვლილებებიც განუცდია.

საინტერესო ისაა, რომ „ბეპარესთანში“ დაცული ყველა ბეითი სენტენ-ცია-აფორიზმია. ეს გარემოება ექვს იწვევს იმ მხრივ, რომ ჯამი ამ შემთხვევა-ში სხვა, დღემდე ჩვენთვის უცნობი, წყაროთი უნდა სარგებლობდეს, ვიდრე უშუალოდ ვისრამიანის ტექსტით.

თავისთავად საყურადღებოა, რომ „ბეპარესთანს“ შემოუნახავს ადგილები ვისრამიანიდან, მაგრამ ქართული ვერსიის მკვლევართათვის ის უფრო საყუ-რადღებოა, რომ ჯამის თხზულება მის ავტორს იცნობს ფახრ ჯორჯანელად (فخر جرجانی) და არა ფახრ გორჯანელად (فخر گرگانی). ეს გარემოება იმაზე მიგვითითებს, რომ ქართული ვერსიის დედანში ვისრამიანის ავტორი ასევე უნდა ყოფილიყო დასახელებული, ასევე გადმოუტანია იგი მთარგმნელს და ასევე იცნობს მას საუკუნეთა განმავლობაში ქართველი საზოგადოება. ამიტომ ჩვენ უფლება არ გვაქვს ვიფიქროთ, რომ იგი ქართული რედაქციის მიერაა შემუ-შავებული. ჩანს, ქართული რედაქცია, როგორც ჩვეულებრივ ფიქრობენ, კი არ უწოდებს მას ჯორჯანელს, არამედ ამას სპარსულშიც ჰქონია ადგილი.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ლენინგრადის ხელნაწერში (საჯ. ბიბლ. № 182), როგორც ეს აღნიშნული აქვს ნ. მარს (К вопросу о влиянии персидской ли-тературы на грузинскую, გვ. 229), ფახტურის ნაცვლად გვხვდება წაკითხვა ფახურ, რაც უფრო ახლოა სპარსულ ფახრთან. ჯერ, როგორც ჩანს, გვქონია ფახურ ჯორჯანელი, შემდეგ კი იგი გადაკეთებულა ფახტურ ჯორჯანელად. ეს უკანასკნელი, შედარებით უფრო არასწორი, ვიდრე ფახურ ჯორჯანელი, დამ-კვიდრდა ჩვენს მხატვრულ და სამეცნიერო ლიტერატურაში. გვაქვს ფაფხურიც: ფაფხურ გამოჩნდა ბასრელი, მაქებრად რამინ-ვისისად (თეიმურაზ I, იოსებ-ზილიხანიანი, გვ. 27, 1).

დაუბრუნდეთ ზემოწარმოდგენილ ადგილს. საკითხავია, საიდან გაჩნდა აქ ჭეანგირი (ჭეპანგირი — ქვეყნის მპყრობელი), როცა ასეთი სიტყვა წარმოდ-გენილ ბეითში არ იკითხება. იუსტინე აბულაძე (II გამოცემის ლექსიკონი) სიტყვის ჭეანგირის განმარტებისას შემდეგს შენიშნავს: დედანში გვაქვს ქე-მანგირი — მშვილდოსანი. შეიძლება ეს ადგილი ჩვენს ძეგლში დაზიანებული იყოს და მისი აღდგენის დროს მიღებულ იქნა ჭეანგირი ქემანგირის ნაცვლადო.

ვფიქრობთ, ჭეანგირის აქ გაჩენას სხვაგვარი, უფრო მართებული ახსნა დაეძებნება. ჩვენი აზრით, იგი ქართული ტექსტის აღდგენის დროს კი არაა მი-ღებული ქემანგირის ნაცვლად, არამედ ამ შეცვლას თვით სპარსულ ტექსტში უნდა ჰქონოდა ადგილი. საქმე ის არის, რომ სიტყვა სან (მშვილდი), რო-მელიც ამ ბეითშია წარმოდგენილი, ორთოგრაფიულად ძალიან ჰგავს სან სიტყვას (ხელნაწერის მიხედვით, ბეჰლურით სან), რაც იმავეს ნიშნავს, რა-საც ჭეპან (ქვეყანა). შევნიშნავთ აქვე, რომ ვისრამიანში ჭეპანის ნაცვლად უპირატესად გეპან იხმარება.

გადამწერს, როგორც ჩანს, ნაცვლად ქემანგირისა (سنان — მშვილდო-სანი) შეცდომით ქეპანგირი (سپان) იგივე სპან — ქვეყნის მპყრობი) შეუტანია, — ებითეტი, რაც არაშს არ მიუღდება. მთარგმნელს შეეძლო გეპანგი-რი ჭეპანგირად გადმოელო, ან, რაც უფრო სარწმუნოა, თვით სპარსულ ტექ-

სტში ჰქონოდა ამ შეცვლას ადგილი. მაშასადამე, ქართულში ჭეანგირი სპარსულ ტექსტში დაშვებული შეცდომის ნიადაგზეა გაჩენილი.

აღ. გვახარისა და მ. თოდუას შენიშნული აქვთ ის გარემოება, რომ აქ ქართული ტექსტი گران گير -ის (მშვილდოსანი) ნაცვლად گران گير -ს (ქვეყნის მპყრობელი) კითხულობს და ის იმ წაკითხვათა რიგში აქვთ შეტანილი, რომელთაც სპარსული ტექსტის დადგენისათვის აქვთ მნიშვნელობა (გვ. 531). ჩვენი აზრით, სპარსული ტექსტის „ქამანგირი“ უფრო სწორი წაკითხვაა, ვიდრე ქართულის „ჭეანგირი“. მცდარ წაკითხვას კი, ცხადია, უპირატესობას ვერ მივანიჭებთ.

კიდევ ერთი მაგალითი. სპარსულში იკითხება:

بحال زار گریان بر جوانی  
بریده دل ز جان و زندگانی

სიყრმისა ნიადაგ მტირალსა,

გული მოეკვეთა (მოეწყვიტა) სულისა და სიხარულისაგან (გვ. 70).

თარგმანში გვაქვს: ნიადაგ მტირალი, ავსა ყოფისა შინა, თ ა ვ ი ს ა ს ა ხ ლ ი - ს ა და სიყმისა ვერ გამახარებელი (65,21—22). თუ აქ ხელნაწერის გადამწერის შეცდომა არ არის დაშვებული (სიტყვის „სულისა“-ს ნაცვლად „სახლისა“ გადაწერილი), მაშინ იგი სპარსული ڪخ (ხან — სახლი) სიტყვის თარგმანს წარმოადგენს, რაც შეიძლება წერტილის არასწორად დასმის ნიადაგზე ყოფილიყო მიღებული.

საქმე ის არის, რომ სპარსული ტექსტის შეუსაბამობათა და მცდარი წაკითხვების გარეშე ქართულში შეინიშნება ადგილების ჩავარდნა, რაც შინაარსის მსვლელობის თვალსაზრისით დაბრკოლებას ქმნის:

ა) ჭერ კიდევ ნ. მარმა შენიშნა<sup>1</sup>, რომ ქართულ ტექსტში თავდაპირველად უფრო სრულად და გარკვეულად უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი შაპროს პასუხი მოაბადისადმი (სიყვარულის უარის თქმაზეა ლაპარაკი). წინააღმდეგ შემთხვევაში არ შერჩებოდაო ქართულს ფრაზა: აწ რათგან გული დამიბნელე და უიმედო მყავ, ბარე შენისა გუარისაგან ნუ კიდევან-მიქმ; ასული შენი შემრთე, რომელ ნაყოფი თესლისაებრ იქმნას, და ასული შენი შენებრვე არს (გვ. 36).

ქართული ტექსტიდან არ ჩანს, თუ რით დაუბნელა გული და უიმედო გახდა მოაბადი შაპრომ. სპარსულით კი, მოაბადმა შაპროს სიყვარული სთხოვა. შაპრომ უარით უპასუხა. ამან დაუბნელა გული მოაბადს.

ბ) ვისი ერთ-ერთ საუბარში ეუბნება რამინს: მას უბედურსა დედას ჰგავ, რომელ ერთი ასული ესუა, და იგიცა ბრმა (გვ. 248). გაუგებარია, რა აზრი აქვს ამ შედარებას. ამ ადგილას უეჭველად იქნებოდა ახსნა იმისა, თუ რა ნაკლი ახასიათებს ბრმა ასულის დედას, ან რატომ ჰგავს მას რამინი, მაგრამ, როგორც ჩანს, ყველაფერი ეს დაკარგულა.

გ) ქართულ ტექსტში იკითხება: რა შაპი მოაბად კარგითა ეტლითა შემოქცეული ქოისტანით მარავს ქალაქს მივიდა, კოშქსა ზედა<sup>2</sup> ჯდა, ვითა სო-

<sup>1</sup> Из грузинно-персидских литературных связей (Записки Коллегии Востоковедов), т. I, Ленинград, 1925, гв. 133.

<sup>2</sup> დაბეკდილშია: კოშქთა ზედა.

ლომონ და ბალაკ, და თამაშად მუნით უქვრეტდა ველთა, ბალთა და ვენაჯთა ამ-  
წუანებულთა და აყუავებულთა (გვ. 108).

მკითხველის ჩაფიქრება არ შეიძლება არ გამოიწვიოს იმან, თუ როგორ  
შეიძლება შაჰი მოაბად (ერთი პიროვნება) კოშკსა ზედა იჯდეს, ვითა სოლო-  
მონ და ბალაკ (ორი პიროვნება). მართალია, იქვე ირკვევა, რომ მოაბადის  
გვერდით ზის ვისი, რომელიც ბალყისზეა შედარებული (ვისრამიანით ბალაკ):  
და სიცილითა და ლაღობითა ვისის ეგრე უთხრა: ნახენ ველნი და ვენაჯნი შუ-  
ენიან შენისა პირისაებრ (გვ. 108). მაგრამ საქმე ის არის, მთარგმნელი ამ  
ადგილს ასე წარმოადგენდა? რა თქმა უნდა, არა. ჩანს, ქართულ ტექსტს აქ  
დაუპირგავს ზოგიერთი სიტყვა, შეიძლება წინადადებაც კი, ამაში,—შენიშნავდა  
ნ. შარი, — ბრალი მიუძღვის გადამწერლებს და არა ქართული თარგმანის „რე-  
დაქტორს“<sup>1</sup>.

განა ჩავარდნილი ადგილები არ შეინიშნება, — როგორც ეს მითითებული  
აქვს ალ. ბარამიძეს<sup>2</sup>, — ვისის მიერ რამინისადმი მიწერილი წიგნების ქართულ  
თარგმანებში? როგორ ვიფიქროთ, მთარგმნელი, რომელმაც მთელი სისრულით  
გადმოიტანა პირველი (ქართულით მეორე) წიგნი, ასე შეკვეცდა და დაჩეხდა  
სხვა, განსაკუთრებით ბოლო, წიგნებს? რა თქმა უნდა, არა. მთარგმნელს, რომე-  
ლიც დიდი გულისყურით მიჰყვება სპარსულ ტექსტს და ზოგჯერ ხელიდან  
არ უშვებს წვრილმანებსაც კი, შეუძლებელია შემოკლებინა ტექსტის ეს ნა-  
წილი, სადაც რამინისადმი ვისის სიყვარულისა და მიჯნურობის განცდებია  
აღწერილი.

აღნიშნული ადგილები და მრავალი სხვაც, რომელთა აღნუსხვა შორს  
წაგვიყვანდა, დაიღუპა ტექსტის გადამწერლების უყურადღებობით, მათი სიჩქა-  
რით და საქმისადმი არაბეჯითი დამოკიდებულების შედეგად. ამ გარემოებამ  
ხელი არ უნდა შეგვიშალოს სპარსული და ქართული ტექსტების ურთიერთ-  
დამოკიდებულების საკითხების კვლევისას. არ უნდა მივაწეროთ მთარგმნელს  
ის, რაც მას არ გაუკეთებია, არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს იგი თავისუფლად  
მოქმედებდეს და მისი სურვილის მიხედვით კვეცდეს ან აფართოებდეს ტექსტს.  
პირიქით, სპარსულ და ქართულ ტექსტებზე მუშაობის შედეგად იმ დასკვნამდე  
მივდივართ, რომ ვისრამიანი უნდა ყოფილიყო უფრო სრული და ზედმიწევნითი  
თარგმანი სპარსული ტექსტისა, რასაც ჩვენამდე არ მოუღწევია. მთარგმნელს  
უნდა შემოკლებინა შესავალი და ბოლო ნაწილები სპარსული ტექსტისა. ამ  
შემოკლებას კი თავისი მიზეზები გააჩნდა. მთარგმნელი დიდი ნიჭითა და სის-  
რულით გადმოსცემს სწორედ იმ ნაწილებს, სადაც ვისისა და რამინის სამიჯნუ-  
რო განცდებია აღწერილი და, ბუნებრივია, ამ მიზნით შეზღუდული, ამოკლებს  
შესავალს, საიდანაც მას ამბის დასაწყისისათვის აუცილებელი ადგილები ამო-  
უკრებია, — რომანის ბოლო თავებს, რომლებიც სამიჯნურო გრძნობების გად-  
მოცემას მოკლებულია და ისწრაფვის ამბის დასასრულისაკენ.

მთარგმნელი ფიქრობდა (და არც შემეცდარა), რომ ის დიდ კულტურულ  
საქმეს აკეთებდა: ერთი ხალხის (ირანელების) ლიტერატურულ თხზულებას  
აცნობდა მეორე ხალხს (ქართველებს). მას, ჩანს, დიდი მთარგმნელობითი სკოლა  
ჰქონია გავლილი, ღრმად დაუფლებული ყოფილა სპარსულ, არაბულ და ქარ-  
თულ ენებს. ვისრამიანი არ შეიძლება მისი პირველი თარგმანი იყოს. იგი გა-

<sup>1</sup> К вопросу о влиянии персидской литературы на грузинскую, гв. 232.

<sup>2</sup> ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, I, თბილისი,  
1945, გვ. 94.

მოცდილი, აღმოსავლურ და ქართულ ყოფა-ცხოვრებაში ღრმად ჩახედული. და მთარგმნელობით საქმიანობაში დიდად გაწაფული პირის ნახელავია.

### დ) ქართული თარგმანის რაობა

ყველა მკვლევარი, ვინც კი ვისრამიანის ქართული რედაქციით დაინტერესებულა, აღნიშნავს იმას, რომ იგი სპარსულის თარგმანს წარმოადგენს<sup>1</sup>. ამის შესახებ ორი აზრი არ შეიძლება არსებობდეს. მაგრამ, როცა მკვლევრები მთარგმნელის მეთოდის შესახებ მსჯელობენ, მაშინ მათ შორის აზრთა სხვადასხვაობა იჩენს თავს. მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ ვისრამიანი ზედმიწევნითი თარგმანია, ზოგსაც ის თავისუფალ თუ საკმაოდ თავისუფალ თარგმანად მიაჩნია.

ისინი, ვინც ფიქრობენ, რომ ვისრამიანი ზედმიწევნითი თარგმანია, გამოდიან იქიდან, რომ თარგმანში ძნელად დაიძებნება ისეთი ადგილი, რომელსაც ამა თუ იმ სახით თავისი შესატყვისი სპარსულში არ გააჩნდეს (ან არ გააჩნდა). განსხვავებანი, ფიქრობენ ისინი, გამოწვეულია ქამთა ვითარებაში ტექსტის დაზიანებით, მთარგმნელის თავისებური შემოქმედებით მეთოდის გამოყენებით, რაც საბოლოოდ მაინც ვისრამიანის საერთო განწყობილებისა და მისი ავტორის პოეტური აზროვნების არეში რჩება.

ისინი კი, ვისაც ქართული ტექსტი თავისუფალ თუ საკმაოდ თავისუფალ თარგმანად მიაჩნიათ, ძირითადად ემყარებიან მთარგმნელის მიერ დაშვებულ გადახვევებს და მას მხატვრული თარგმანის ფარგლების გადალახვად თვლიან.

ახლა საკითხი ასე შეიძლება დაისვას: გვაქვს თუ არა ჩვენ ვისრამიანის ქართული თარგმანი იმ სახით, რა სახითაც სპარსული ტექსტი იმ დროისათვის არსებობდა, ან რა სახითაც მას ჩვენამდე მოუღწევია? პასუხი ერთია: არა გვაქვს. მას აკლია, როგორც ეს არაერთხელ აღინიშნა სამეცნიერო ლიტერატურაში, შესავალი და დასასრული ნაწილები, რომელთაც სიუჟეტთან არავითარი კავშირი არა აქვთ, რის გადმოთარგმნასაც ქართველი მთარგმნელები საერთოდ ერიდებოდნენ, შემოკლებული სახითაა წარმოდგენილი ამბის წინა და ბოლო ნაწილები — გარემოება, რასაც, წინააღმდეგ ვისრამიანის ზოგიერთ მკვლევართა განცხადებისა, გადახვევებად ვერ გავიგებთ.

ყოველივე აღნიშნულის მიუხედავად, გვაქვს დიდი ხელოვანი მოღვაწის მიერ შესრულებული თარგმანი, რომელშიც გადმოცემულია ყველაფერი ის, რაც აუცილებელია ვისისა და რამინის სიყვარულის, მათი გრძობებისა და განცდების გადმოსაცემად. ქართული ტექსტი, მიუხედავად იმისა, რომ მას დროდადრო ცვლილებები განუცდია, ზოგი ადგილი დაღუპულა და ზოგიც გადასხვაფერებულა, მთელ რიგ შემთხვევაში მაინც ინარჩუნებს უპირატესობას ჩვენთვის ცნობილ სპარსულ ტექსტებზე. ეს უპირატესობა, როგორც არაერთხელ ყოფილა აღნიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, გამოიხატება სპარსულში გადამახინჯებული ან გამჭრალი ადგილების შემონახვით. ისინი ცალკეული ბეითების გასასწორებლად და აღსადგენად გამოდგება — გარემოება, რაც შესანიშნავი მეცნიერული ალლოთი და გონებამახვილობით მიგნებული

<sup>1</sup> გამოიკლისად ჩაითვლება ალ. ხახანაშვილი, რომელსაც ქართული ფალაური რედაქციიდან მომდინარე მიაჩნია (მოამბე, 1896, № 6, გვ. 71—86). მის მიერ წამოყენებული მოსაზრებანი მეცნიერული დამაჯერებლობით უკუაგლო ნ. შარმა (К вопросу о влиянии персидской литературы на грузинскую, გვ. 223—227). მან ალ. ხახანაშვილის დებულებას „ძალიან გლახა აღმოსავლური ზღაპარი უწოდა“ (Очень плохая восточная сказка).



ბევრი მავალითის საფუძველზე ცხადყვეს ალექსანდრე გეახარია და მავალი თოდუმ<sup>1</sup>.

რამდენიმე წლის წინათ ჩვენ ვწერდით: ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი სპარსულიდან მომდინარე ნაწარმოებთა წყაროების ძიებისა და მათი ლიტერატურული ბუნების შესწავლის თვალსაზრისით. მაგრამ ღრმა კვლევა-ძიებისათვის საჭიროა გვექონდეს ამ თხზულებათა ტექსტების მეცნიერული გამოცემანი.

სიმაართე რომ ვთქვათ, ამ ძეგლების ღრმა, ფილოლოგიური ანალიზი ჯერ დაწყებულიც არ არის. ის, რაც გაკეთებულა, ან რაც დღეს კეთდება, მომავალი დიდი მუშაობის მოსამზადებელ საფეხურს წარმოადგენს.

სპარსულიდან მომდინარე ძეგლებს (ვისრამიანს, შაჰ-ნამეს ქართულ ვერსიებს და სხვ.) დიდი მნიშვნელობა აქვთ თვით სპარსული ლიტერატურისა და ენის შესწავლის თვალსაზრისით. ამ მნიშვნელობათა გამოსავლენად კი ცოტაა გაკეთებული. დღემდე არავის უცდია, მავალითად, ვისრამიანის ქართული და სპარსული ვერსიების ერთმანეთთან შედარებისა და ანალიზის საფუძველზე გაერკვია ქართული ტექსტის ღირებულება და მნიშვნელობა თვით სპარსული ვერსიის შესწავლისა და ტექსტის დადგენის თვალსაზრისით. ქართული ვერსია ამ მხრივ მეტად საინტერესო და უხვ მასალას იძლევა.

ამასთან შეინიშნება ისიც, რომ ქართულ ტექსტს საკმაო რაოდენობით შემოუნახავს სპარსულ სიტყვათა ისეთი მნიშვნელობანი, რომელთა მიგნება დღეს ლექსიკონების ავტორებსა და კლასიკური ხანის სპარსულ ტექსტებზე მომუშავეთ უძნელდებათ. ამ სიტყვათა და მათ მნიშვნელობათა გამოვლინებას, უეჭველია, ღირებულება ექნება სპარსული ენისა და მისი ისტორიის შესწავლისათვის.

ვისრამიანის კვლევა უმთავრესად მიმდინარეობს სპარსულის მოშველიებით ქართული ტექსტის მცდარი წაკითხვების გასწორებისათვის, რაც თავისთავად აუცილებელ საჭიროებას წარმოადგენს, მაგრამ ამავე დროს სავსებით უგულბელყოფილია საკითხის მეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი მხარე — ქართული ტექსტის მოშველიება სპარსულის დადგენის საქმეში და საერთოდ მისი მნიშვნელობის გარკვევა ირანული კულტურისა და სულიერი სამყაროს შესწავლის თვალსაზრისითაც<sup>2</sup>.

აქ დასახული სამუშაო გეგმიდან ბევრი რამ გაკეთდა, კერძოდ, ვისრამიანის შესწავლის თვალსაზრისით. ქართული რედაქციის ბევრი მცდარი წაკითხვა გასწორდა და თითქმის ამომწურავად გაირკვა მისი მნიშვნელობა სპარსული ტექსტისათვის. ახლა საჭიროა მუშაობა დაეიწყოს ქართული და სპარსული მასალების საფუძველზე სპარსული „ვისო რამინის“ ტექსტის დადგენისათვის. მის გამოცემაზე ოცნებობდა იუსტინე აბულაძე<sup>3</sup>, მის გამოცემას ფიქრობენ ალ. გეახარია და მ. თოდუა, მის გამოსვლას მოელოან ირანელი მეცნიერები<sup>4</sup> და იგი განუხორციელებელი არ უნდა დარჩეს.

<sup>1</sup> ნარკვევში: „ვისრამიანის“ ქართული თარგმანის მნიშვნელობა. სპარსული ტექსტისათვის.

<sup>2</sup> დავით კობახიძე, შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, თბილისი, 1959, გვ. 255—256.

<sup>3</sup> დავით კობახიძე, იუსტინე აბულაძის ცხოვრება და მოღვაწეობა, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 108, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, IV, თბილისი, 1964, გვ. 16—17.

<sup>4</sup> (თსუ შრომები, ტ. 108, 1964, გვ. 57) سعيد نفیسی روابط ادبی گرجستان و ایران

ე) ქართული რედაქციის მნიშვნელობის შესახებ

ეკვი არაა, ქართული რედაქცია დიდ დახმარებას გაგვიწევს ვარიანტული წაკითხვების შერჩევისა და ამა თუ იმ ადგილის დადგენის საქმეში.

წარმოვადგინოთ ორიოდ მაგალითი:

ა) მოაბადს ესმა ვისის და ვიროს დაქორწინების ამბავი. იგი მეტად შექიჩვებულია. გადაწყვიტა ვიროზედ საომრად გაემართოს. ქართულში ვკითხულობთ: და უქმნა მასვე წამსა მწიგნობარნი და გულისაგან ნ ა ღ ვ ლ ი ს ა ე ბ რ ი სიტყუა ამოყარა (გვ. 47.)

ამის საბაძლოდ თეირანულ გამოცემაში (მაჰჯუბი, გვ. 43, მინოვი, გვ. 57) იკითხება:

ديرش را همانگه پيش خود خواند  
سخنهای چو زر از دل برافشاند

მწიგნობარნი იხმო მასვე წამსა  
და გულიდან ოქროსა ებრაისიტყვები ამოყარა.

საქმე ის არის, რომ შინაარსის თვალსაზრისით ქართულის წაკითხვა „ნაღვლისაებრი სიტყუა“ უფრო გამართლებულია, ვიდრე „ოქროსაებრი სიტყვები“. მოაბადის გულს, რომელიც საგონებლისა ცეცხლით იწვოდა, ნაღვლისაებრი სიტყვის ამოყრა უფრო უღებდა, ვიდრე ოქროსაებრისა. ჩანს, მთარგმნელის ტექსტში ნაცვლად სიტყვისა **زر** (ზარ — ოქრო) ყოფილა **زهر** (ზაჰრ — შხამი, მწუხარება, ნაღველი). სწორედ ასევე კითხულობს ამ ადგილს კალკუტის ტექსტი (გვ. 36):

سخنهای چو زهر از دل بر افشاند

გულისაგან ნაღვლისაებრ სიტყვები ამოყარა.

ცხადია, უპირატესობა ამ წაკითხვას უნდა მიეცეს და სპარსული ტექსტის მომავალ გამოცემაში ზემოწარმოდგენილი ბეითი იმ სახით უნდა დაიბეჭდოს, როგორც ამას ქართული და კალკუტის რედაქციები ითხოვენ:

ديرش را همانگه پيش خود خواند  
سخنهای چو زهر از دل بر افشاند

უნდა შევნიშნოთ, რომ ქართულში სპარსული „მწიგნობარის“ (ديرش) ნაცვლად „მწიგნობარნი“ იკითხება. S — 17 ხელნაწერში ამ ადგილას „მწიგნობარისა“ იკითხება. მართალია, ვისრამიანის ტექსტისათვის შეუფერებელია გამოთქმა: უხმო მწიგნობარსა, მაგრამ მისთვის უცხო არაა უქმ ო მ წ ი გ ნ ო ბ ა რ ი: მასვე წამსა უქმო მწიგნობარი (58, 4), ივმო მწიგნობარი; ივმო მიჰქინ, მისი მწიგნობარი და სხვ. (203,2). ამით ის მინდა ვთქვა, რომ მთარგმნელის ხელიდან გამოსულ ტექსტში იქნებ აქაც სპარსულის კვალობაზე „უქმო მწიგნობარი“ იკითხებოდა და არა „უქმო მწიგნობარნი“ (მითითებულ ხელნაწერში ხომ ის მხოლოდობით რიცხვში დგას).

ბ) ქართულში გამიჯნურებულ რამინზეა ნათქვამი;

ყოველთა დილათა ია კრიფის და მისისა თმისა ნაცულად გულსა ზედან დაიდვის (გვ. 72).

იგულისხმება ვისის თმა. სპარსულში (მაჰჯუბი, გვ. 80, მინოვი, გვ. 106) ამის შესაღარი ბეითი ასეთია:

بنفشه برجدی هر بامدادی  
بیاد زلفت او بر باد دادی

ყოველთა დილათა იასა კრეფლის  
და მისი თმისა ხსოვნისათვის (მოსაგონებლად) წნავდის (ახვევდის) <sup>1</sup>.

ია არ არის ისეთი ზომის ყვავილი, რომ მისი თმისებრ დახვევა იყოს შესაძლებელი. ქართული ტექსტის მიხედვით რამინმა „ია იმიტომ კრიფის, რომ ვისისა თმისა ნაცულად გულსა დაიდვის“. ვფიქრობთ, ქართული ტექსტის წაკითხვა სჯობს. ყოველ შემთხვევაში ვარიანტები მსჯელობას იწვევს. ქართულის დედანში ნაცულად სიტყვებისა *بر باد دادی* (ქარსა გაატანდის, თუ წნავდის), უნდა გვეჩონოდა *بر دل دادی* (გულსა ზედან დაიდვის). სწორედ ასევე კითხულობს ამ დღილს კალკუტური ტექსტი (გვ. 69):

بیاد زلف او بر دل نهادی

მისი თმის მოსაგონებლად გულსა ზედან დაიდვის.

ცხადია, ამ წაკითხვას უნდა მიეცეს უპირატესობა, იგი ასე უნდა შევიდეს სპარსული ტექსტის ახალ გამოცემაში, რადგანაც მას კალკუტურ ტექსტთან ერთად მხარს უჭერს უძველესი ტექსტი — დედანი ქართული რედაქციისა.

ამ ორიოდ მგალითით, რა თქმა უნდა, არ ამოიწურება ქართული ტექსტის მნიშვნელობა სპარსულის დადგენისათვის. ქართველმა მეცნიერებმა ბევრი გააკეთეს ვისრამიანის თავისებურებათა გამოსავლინებლად. ჩატარებული დიდი მუშაობის შედეგად დღეს, ძირითადად, უკვე გვაქვს წარმოდგენა ქართული რედაქციის თავისებურებებზე, მის მონაცემებზე, მაგრამ როგორ, რა საზომითა და თვალსაზრისით გამოვიყენოთ ის სპარსული ტექსტის დასადგენად, ეს ღრმა დაფიქრებას და ხანგრძლივ მუშაობას მოითხოვს.

ამავე დროს, როგორც ამას ქართული ვერსიის მკვლევრები აღნიშნავენ, არც სპარსულ ტექსტს აქვს დღეს ნაკლები მნიშვნელობა ქართულის გასამართავად. ამ მხრივ გაწეულია დიდი შრომა, რის შედეგადაც უდავოდ აღდგენილია ან გასწორებული ქართული ტექსტის ბევრი ადგილი და სიტყვა. მიუხედავად ამისა, მაინც გვინდა ზოგ რამეზე შევჩეროთ ყურადღება.

### ვ) გასწორებებისათვის

I. ვისრამიანის ტექსტის დადგენისათვის, როგორც ეს აღიარებულია ტექსტის გამოცემათა რედაქტორების (ალ. ბარამიძე, ალ. გვახარია, მ. თოდუა) მიერ, საჭიროა ხელნაწერების კრიტიკული შესწავლა. ვარიანტების შერჩევისას, ცხადია, უპირატესობა უნდა მიეცეს ისეთს, რომელსაც სპარსული ტექსტი

<sup>1</sup> გვ. 80. *بر باد دادی* — ნიშნავს ქარის გატანებას, განიჟებას, აგრეთვე ხვევას, აწნასაც.

ემხრობა. მაგრამ სპარსული ტექსტის გამოყენების შემთხვევაში საჭიროა დავი-  
ცვათ დიდი სიფრთხილე: არ უნდა გავვიტაცოს სპარსულმა და არ უნდა და-  
ვივიწყოთ ქართული; უნდა გვახსოვდეს ის გარემოება, რომ ქართული ტე-  
ქსტის დედანი ჯერ აღმოჩენილი არ არის და არსებულ ტექსტთან<sup>1</sup> დამოკიდე-  
ბულების თვალსაზრისით ქართულის გადახვევები ყოველთვის არ ნიშნავს დედ-  
ნის სათანადო ადგილების თავისუფალ თარგმანს.

ყოველივე ამასთან მკვლევართა ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოე-  
ბას, რომ ტექსტში რაიმე ცვლილებების შეტანა უნდა ეთანხმებოდეს მთა-  
რგმნელის საერთო მეთოდს და არ შეიძლება ის გამართლებულად ჩაითვალოს  
იმ შემთხვევაში, თუ მხოლოდ სპარსული ტექსტის მონაცემებს ემყარება.

შეინიშნება ერთი საინტერესო გარემოება: მთარგმნელი თუ ერთ შემთხ-  
ვევაში სპარსული ტექსტის ამა თუ იმ ადგილს დიდი სისწორით თარგმნის,  
სრული სახით გადმოაქვს მისი შედარება-მეტაფორებიც, მეორე შემთხვევაში,  
როცა მას საჭმე აქვს მსგავს ადგილთან, იგი უკვე აღარ ემორჩილება სპარსულს  
და იმეორებს ერთხელვე სპარსული ტექსტის საფუძველზე შემუშავებულ ფრა-  
ზას, სიტყვას თუ შედარება-მეტაფორას. ამ მიზეზით ჩვენ არა გვაქვს უფ-  
ლება ვიფიქროთ, რომ მთარგმნელმა ტექსტი ვერ გაიგო, დაამახინჯა ის და  
სპარსულში მოცემული ადგილის ნაცვლად სხვა წინადადება წარმოადგინა. ეს  
გარემოება არ უნდა გვაძლევდეს ბიძგს სპარსულის მიხედვით ვასწოროთ ქარ-  
თული, არ გავითვალისწინოთ მთარგმნელის ბუნება, მისი ლიტერატურული  
გემოვნება და აქედან კი ვისრამიანის მთელი ტექსტის ხასიათი. წარმოვადგი-  
ნოთ საამისო მაგალითი: ვისი და რამინი შეხვდნენ ერთმანეთს და ჩაეკონენ.  
სპარსულში ეს სურათი ასეა დახატული:

بهم آمیخته شد مشک و عنبر  
دو هفته ماه شد یوسته باخور

ერთმანეთს შეეხილა მუშკი და ამბრი,  
ორი კვირის (სავსე) მთვარე მზეს შეუერთდა<sup>2</sup> (გვ. 211).

ქართულ თარგმანში იკითხება:

მზე და მთვარე ერთგან შეიყარნეს, მუშკი და ამბრი  
ერთგან შეიხილნეს (გვ. 168).

წარმოდგენილი სპარსული ბეითის უკეთესი თარგმანი არ შეიძლება არსებობდეს.  
ავიღოთ ახლა მეორე შემთხვევა. ტექსტი ისევ ვისისა და რამინის შეყ-  
რას ეხება:

چو بر دز رفت بام دز چنان بود  
که ماه و زهره را باهم قران بود  
یک جام اندر آمد شیر با مل  
یک باغ اندر آمد سوسن و گل

<sup>1</sup> მკვლევრები შეცდომით უწოდებენ მას დედანს ან ორიგინალს.

<sup>2</sup> ასე კითხულობს ყველა გამოცემა.

بہ آمیختہ شد زر و گوہر  
جو اندر ہم سرشته مشک و عنبر

(რამინი), როცა ციხეს გავიდა, ციხისა აივანი იმას ჰგავდა, თითქოს მთვარისა და ვენერას ერთად შეყრა მოხდა, თითქოს ერთ ჯამში რძე და ღვინო ერთმანეთს გაეკრია და ერთ ბალში ვარდი და სოსანი ერთად შეყრილიყო. ერთმანეთს შეერია ოქრო და მარგალიტი, ვითა ერთმანეთს შეზეულილი მუშკი და ამბრი! (გვ. 185).

თარგმანში ვკითხულობთ:

რა ციხესა ზე გავიდა, მზე და მთუარე ერთგან შეიყარნეს და ერთმანეთსა ასრე მოეხუიენეს, ვითა ერთითა ჭიქითა სძე და ლუინო, ოქრო და მარგალიტი ერთგან გაერია, მუშკი და ამბარი ერთგან<sup>2</sup> შეეზილა (გვ. 149).

აქ ჩვენთვის საინტერესო ის არის, რომ ვენერას ნაცვლად მზეა გამოყვანილი და ზუსტად იგივეა განმეორებული, რაც პირველ შემთხვევაში (მზე და მთუარე ერთგან შეიყარნეს). მთარგმნელი, ჩანს, აღარ ემორჩილება სპარსულს და მისთვის ერთხელაც არჩეულ შედარებას იმეორებს. ამით, რა თქმა უნდა, იგი არ შორდება სათარგმნი ძეგლის საერთო განწყობილებას, მისი პოეტური მეტყველების არეს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ მთარგმნელი გაურბის პლანეტების (ზუალის, ასპიროზის და სხვათა) დასახელებას, სამაგიეროდ, როგორც აღნიშნა ნ. მარმა<sup>3</sup>, მზის კულტს აძლიერებს (ამის მაგალითი ბევრია), თუ ეს უკანასკნელი სხვა დროს, ვეფხისტყაოსნის გავლენის შედეგად არ გაჩნდა ქართულ ვისრამიანში.

აღ. ბარამიძე მეოთხე გამოცემისადმი მიძღვნილ ნარკვევში (ვისრამიანის ახალი გამოცემის გამო)<sup>4</sup> სხვა გასწორებათა შორის ჩვენი მსჯელობისათვის ძალიან საყურადღებო გასწორებასაც ეხება. საქმე შემდეგში მდგომარეობს. მეორე გამოცემაში იკითხება:

წავალ, ღრუბელთა ვეუბნები: შენ იგი არ ხარ,  
რომელ ჩემისა ვისისა თმათა ჰსახობდი (გვ. 155).

იგი ვისის ბედით დამწუხრებულ მის დედას — შაპროს ეკუთვნის. ტექსტის გამოცემლებს, როგორც შენიშნავს აღ. ბარამიძე, ეს შედარება (ღრუბელი — თმა) არ მოეწონათ. ისინი წერენ: იგი მეტისმეტად ნაძალადევიყო (გვ. 392). ასეთი რამ სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილზეც აღარ აღმოჩნდა და ამჯობინეს ამ ადგილის შესწორება სპარსულის მიხედვით, სადაც წერია:

روم باہر گویم تو ہمائی  
کہ چون گفتار و رسم در فتائی

წავალ, ღრუბელსა ვეტყვი (ვეუბნები) შენ იგი ხარ,  
რომელ ჩემი ვისის სიტყვათა მსგავსად მარგალიტს აფრქვევ (გვ. 203).

<sup>1</sup> ასეა ყველა გამოცემაში.

<sup>2</sup> გამოცემაშია: ერთად.

<sup>3</sup> Из грузино-персидских лит. связей, გვ. 126.

<sup>4</sup> შაცნე, 1964, 3, გვ. 159—163.

სპარსული ბეითის მეორე სტრიქონში ნახმარია სიტყვა **گفتار**; რაც სიტყვას, საუბარს ნიშნავს. რედაქციას ის გაუგია თქმის მნიშვნელობით და გამოუყენებია თითქოს დამახინჯებული **თ მ ა თ ა** სიტყვის აღსადგენად: თმათა სიტყვათ **თ [ქუ]** მათა სიტყვად გადაუქეთებიათ.

მკვლევარი ალ. ბარამიძე კითხულობს: როგორ შეიძლება ღრუბელი შეუღარდეს ვისის თქმასო (გვ. 168). შენიშნავს იმასაც, რომ სპარსულში ვისის სიტყვები მარგალიტის ფრქვევასთანაა შედარებული და არა ღრუბელთან და წარმოდგენილი გასწორება უმართებულოდ მიაჩნია.

მართლაც, ასეთი გასწორებით ის ვერ მივიღეთ, რაც სპარსულშია და ქართულში ნახმარი შედარება-მეტაფორა (ღრუბელი — თმა) კი დაკარგეთ. რედაქციის ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებას, რომ როგორც სპარსულ, ისე ქართულ ტექსტში თმის ღრუბელთან შედარება არაა იშვიათი. ასე, მაგალითად, ვისისა და რამინის ამბის დასაწყისშივე, მოაბადის წვეულების აღწერისას, გვაქვს თმის ღრუბელთან შედარება:

სპარსულით:

جو ابر بسته دود مشک سوزان  
برنگ و بوی زلف دلفروزان

ქართულით:

დაკუმვივს ალუა, მუშკი და ამბარი და მათ სურნელთა ეგზომ დიდი კუამლი შეიქმნა,  
ვითა ღრუბელი და ფერა — ვითა მათ ზათუნთა თმა (გვ. 35).

სპარსულით:

جو ابر تیره زلف تابدارش  
با بر اندر جو زهره گوشوارش

ვითა შავი ღრუბელი, დაგრეხილი მისი თმა  
და ღრუბელში (თმაში, ვითა ვენერა — საყურენი (გვ. 29).

ნათქვამია ვისის სილამაზის აღწერაში, რაც ქართულში დაკარგული ჩანს. აგრეთვე, სპარსულ ტექსტში (გვ. 245) გულ-ვარდის სიტურფე ასეა გადმოცემული:

جو ابری داید زلف مشکبارش  
با بر اندر ستاره گوشوارش

(რამინმა), ვითა ღრუბელი დაინახა მისი მუშკისმფრქვეველი თმა,  
ღრუბელსა შინა კი ვარსკვლავნი — მისი საყურენი.

ქართულით:

რა რამინ უშიშად თავისა საკეთარსა ესეთსა სპურეტდა და  
უკლებსა, რომელ თმანა ღრუბლად უჩნდეს, რომლისაგან  
წუიმა მუშკისა გამოვიდოდა და საყურენი მასკულავთებრ უჩნდეს  
ბროლისა ყურის ძირთათ (გვ. 192).

მაგალითების წარმოდგენა კმარა. ჩანს, რომ სპარსული და ქართული ტექსტებისათვის თმის ღრუბელთან შედარება უცხო არ ყოფილა და იგი სა-

ერთოდ ნაძალადევად არ ჩაითვლება<sup>1</sup>. ცხადია, ტექსტის ეს ადგილი ისე უნდა დარჩეს, როგორც წინა გამოცემებშია წარმოდგენილი. მაგრამ მაინც როგორ უნდა ავხსნათ მთარგმნელის „გადახვევა“ ტექსტიდან. არ შეეძლო მას ეს ადგილი ეთარგმნა ქართულად? რა თქმა უნდა, შეეძლო, მაგრამ, როგორც აღრევე აღვნიშნეთ, იგი ამ შემთხვევაშიც მისთვის არჩეული მეთოდით ხელმძღვანელობს, ამჯობინებს არ გაჰყვეს სპარსულ ტექსტს და აქაც ის შედარება მოიმარჯვოს, რაც მას აღრევე, იმავე სპარსული ტექსტის კვალობაზე, აურჩევია და გამოუყენებია.

ჩვენ ვფიქრობთ, ვისრამიანის ტექსტზე მუშაობისას მთარგმნელის ეს საინტერესო ხერხიც უნდა გავითვალისწინოთ. უფლება არ გვაქვს გადავუქრათ მას გზა და ვათქმევინოთ ის, რაც არ უთქვამს.

II. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის გამოცემებში (და არა მარტო ვისრამიანის, არამედ კლასიკური ხანის სხვა ძეგლების გამოცემებშიც) სასვენი ნიშნები ზოგჯერ სულ არაა გამოყენებული, ან ის არასწორად იხმარება. მეოთხე და მეხუთე გამოცემის ავტორებმა პირველად მიაქციეს ყურადღება ამ თვალსაზრისით სპარსული ტექსტების გამოყენების საქმეს. სპარსული ტექსტი ზოგჯერ გვიკარნახებს, თუ სად უნდა დაისვას ესა თუ ის სასვენი ნიშანი. მაგრამ ზოგჯერ სპარსული ტექსტის გამოყენების გარეშეც ცხადი ხდება, რომ ტექსტში პუნქტუაცია არაა წესრიგში მოყვანილი. მოგვაქვს მაგალითები:

ა) ტექსტში იკითხება (გვ. 51, 7—9):

შუბები შანფურსა ჰჟუნდა, მწუადისა ნაცულად კაცი ეგის და მიწა სისხლისა მდინარეობითა საწნეხელსა.

ჩვენი აზრით, სჯობს, აქ სასვენი ნიშნები გამოვიყენოთ:

შუბები შანფურსა ჰჟუნდა, მწუადისა ნაცულად კაცი ეგის, და მიწა, სისხლისა მდინარეობითა, — საწნეხელსა.

ბ) აგრეთვე ტექსტში ვკითხულობთ (გვ. 78, 13—15):

აწ თუთი ძნელად დაღრეჯილია, სიმარტოისა და ღარიბობისაგან მოწყუედილი და თავისა ქუეყანისაგან მოშორებული.

ამ სიტყვებს ეუბნება ძიძა რამინს ვისის შესახებ. სასვენი ნიშანი მოსდევს სიტყვას „დაღრეჯილია“. ამის მიხედვით სიტყვა „მოწყუედილი“ სიმარტოესა და ღარიბობას უკავშირდება. ნამდვილად კი იგი დაკავშირებულია „თავისა ქუეყანისაგან“ და სიტყვის მოშორებულის სინონიმადაა ნახმარი. ცხადია, მძიმე უნდა იგადაადგილდეს:

აწ თუთი ძნელად დაღრეჯილია სიმარტოისა და ღარიბობისაგან, მოწყუედილი და თავისა ქუეყანისაგან მოშორებული.

გ) გამოცემაში ვკითხულობთ (გვ. 84):

ღიაცი გლახ იმედის მოლოდინთა დნების, ვითა თოვლი მზისაგან, სიყუარულსა შიგან, ვითა ნადირი, დაკოდილი იქნების: არცა დაღვების და არცა გაქვევა შეუძლია.

ასეთი წაკითხვით გამოდის, თითქოს ღიაცი სიყვარულსა შიგან დაკოდილი იქმნების, ვითა ნადირი. ტექსტის აზრი, ჩვენი ფიქრით, ასეთია: სიყვარუ-

<sup>1</sup> საინტერესოა აღინიშნოს, რომ თმის ღრუბელთან შედარება თანამედროვე პოეზიაშიც გვხვდება. იხილეთ ა რ ე ფ ის (1882—1934) ღივანი (ბერლინი, 1923; გვ. 196, 230 და სხვ.).

ლში გაბმული დიაცი ჰგავს დაკოდირ ნადირს, რომელიც „არცა დადგების და არცა გაქცევა შეუძლია“.

მძიმე უნდა გადაადგილდეს:

სიყუარულსა შიგან, ვითა ნადირი დაკოდირი, იქნების

დ) მოაბადი შესჩივლებს დედას რამინის მოქმედების შესახებ (გვ. 114, 31 — 32):

ვით მივიდენ ორნი ძმანი ერთსა დიაცსა თანა ქუეყანასა ზედა? ამის უარესი რა ეგების?

სპარსულში (გვ. 137) ვკითხულობთ:

یکی زن چون بود با دو برادر  
چه باشد در جهان زین تنگ بدتر

ერთი დიაცი ვით იქნება ორ ძმასთან (ორ ძმას ერთი დიაცი ვით ეყოლება), რა იქნება ქუეყანაზე ამ აუგზე (ძრახეაზე) უარესი?

ცხადია, ქართულში კითხვის ნიშანი უნდა გადაადგილდეს:

ვით მივიდენ ორნი ძმანი ერთსა დიაცსა თანა, ქუეყანასა ზედა ამის უარესი რა ეგების?

წარმოდგენილი მაგალითები იმას ადასტურებს, რომ პუნქტუაციის თვალსაზრისით ვისრამიანის მთელი ტექსტი გადასინჯვას საჭიროებს. ჩანს, მთარგმნელს სწორად, სრულყოფილად გადმოუტანია სპარსული ტექსტის ესა თუ ის ადგილი, მაგრამ დღემდე ჩვენ იგი თურმე კარგად არ გვესმის.

III. თარგმანში იკითხება: არა რომელსა ქუეყანასა არის შენი ჟუფთი და სწორი ჩემისა ძისა ვიროსაგან კიდე (40, 22 — 24).

ეუბნება შაპრო ვისს.

ზოგ ხელნაწერს (ლენინგრადის აზიის ხალხთა ინსტიტუტის, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის წერა-კითხვის ფონდის № 3702 და № 80 ხელნაწერებს) შემოუნახავს წაკითხვა: შენისა ძმისა ვიროსაგან კიდე.

არჩილი, რომელიც, შესაძლებელია, რამდენიმე ხელნაწერით ხელმძღვანელობდა, ზემოწარმოდგენილ ადგილს ასე ლექსავს:

არჩინ ვიცი ხელმწიფეთგან შენს საჯუფთად მოსხმარი,  
ჩემის ძისგან, შე ნ ი ს ძ მ ი ს გ ა ნ, შენთვის იყო შესაწყნარი (154, 2-3).

საქმე ისაა, რომ არჩილთან ორივე ვარიანტია წარმოდგენილი. სპარსულ ტექსტში იკითხება:

در ایران نیست جفتی با تو همسر  
مگر ویر و که هستت خود برادر

ირანს არ არის შენი ჟუფთი და სწორი შენისა ძმისა ვიროსაგან კიდე (გვ. 32).

როგორც ჩანს, თარგმანში ყოფილა: შენისა ძმისა. შემდეგ გადამწერს ძმის ნაცვლად შეცდომით ძისა დაუწერია და მიუღია: შენისა ძისა. მაგრამ



ასეთი წაკითხვა უაზრობას ქმნიდა, რადგან ვირო შაჰროს (ვისის დედის) ძე იყო და არა ვისისა. უხერხულობის თავიდან ასაცილებლად შენი ს ა ჩ ე მ ის ა დ გადაუკეთებიათ და მიუღიათ: ჩემისა ძისა. ზოგიერთი ქართული ხელნაწერისა და სპარსული ტექსტის მონაცემების საფუძველზე შეიძლება ტექსტი ასე გაიმართოს:

არა რომელსა ქუეყანასა არის შენი ჟუფთი და სწორი შენისა ძმისა ვიროსაგან კიდე.

IV. ვისის შესახებ რამინი ამბობს (გვ. 62):

ნუთუ რა მიჯნურობისა ჰაშნიგი ნახოს,  
არ უწყალოდ ამპარტავან მექმნასო.

უწყალოდ ამპარტავანი ნიშნავს შეუბრალებლად ამპარტავანს. იგი ბუნდოვან გამოთქმად ჩანს.

სპარსულში იკითხება (გვ. 66):

مگر چون حسرت عشق آزمودی  
چنین جبار و گردنکش نبودی

მაგრამ, თუ სიყვარულისა სევდა განიცადოს,  
(ჩემს მიმართ) ასეთი უწყალო და ამპარტავანი არ იყვის (იქნებოდის).

ჩანს, თარგმანში პირველად ყოფილა: უწყალო და ამპარტავან მექმნასო. დროთა ვითარებაში კავშირი და შეერთებია წინა სიტყვას და ამის ნიადაგზე გაჩენილა არ უწყალო და ამპარტავან, შემდეგ კი — არ უწყალო და ამპარტავან.

უნდა აღდგეს პირვანდელი წაკითხვა:

ნუთუ რა მიჯნურობისა ჰაშნიგი ნახოს,  
არ უწყალო და ამპარტავან მექმნასო.

V. ვისი არ ეთანხმება ძიძას რამინის სიყვარულზე და მასთან საუბრისას სხვათა შორის ამბობს: (გვ. 84).

ღიაცო...

ზოგჯერ სახლულთაგან შეშინდების, ზოგჯერ ქმრისაგან, ზოგჯერ დნების მათისა შიშისა და სირცხულისაგან, ამა საწუთროსა — შიში და მოყვენება, და საუკუნოსა—რისხვა ღმრთისა!

ამ ადგილას სიტყვა ზოგჯერ სამჯერაა ნახმარი. პირველში იგულისხმება სახლულთაგან შეშინება, მეორეში—ქმრისაგან, მესამეში, თუ ასეთ წაკითხვას გაეიზიარებთ, იგულისხმება მათი, ე. ი. სახლულთა და ქმრის შიში და სირცხვილი. მაგრამ საქმე ის არის, აქ სიტყვაში „მათისა“ სახლულნი და ქმარი რომ იგულისხმებოდეს, მაშინ სიტყვა ზოგჯერ მესამედ არ იქნებოდა გამოყენებული, იგი სხვა სიტყვით შეიცვლებოდა. მესამედ ნახმარ სიტყვაში ზოგჯერ უეჭველად იგულისხმება მესამე ვილაც, რომლის შიშისა და სირცხულისაგან ღიაცო დნების.

ვარიანტები, თუ იგი სწორადაა ამოწერილი, დუმს. მიემართოთ სპარსულს. აქ იკითხება (გვ. 98):

کهی ترسد زشوی و که ز خوشان  
کهی کاهد زیم و شرم یزدان

ზოგჯერ ქმრისა ეშინია და ზოგჯერ თავისიანებოა,  
ზოგჯერ დნება ღმრთის შიშისა და სირცხვილისაგან.

ცხადია, რომ მესამე ვილაც, რომლის შიშითა და სირცხვილით დიაცი დნება, ყოფილა ღმერთი. მთარგმნელს ის ასედაც უთარგმნია (ღმრთისა). შემდეგ კი ქარაგმის გადასვლის ან ცუდად ამოკითხვის გამო გაჩენილა მათისა. ძველი წაკითხვა უნდა აღდგეს:

ღიაცი...

ზოგჯერ სახლელთაგან შეშინდების, ზოგჯერ ქმრისაგან,  
ზოგჯერ დნების ღმრთისა შიშისა და სირცხვილისაგან.

მომდევნო წინადადება—ამა საწუთროსა—შიში და მოყივნება, და საუკუნოსა — რისხვა ღმრთისა, — სადაც შეჭამებაა წინანათქვამისა, სავსებით ამართლებს ამ გასწორებას.

VI. ვირო შეაგონებს ვისს. რამინზე აუგს ეუბნება (გვ. 105, 32—33):

რამინს...

საკურკლესა შიგან რა უც ჩანგისაგან და ძალისაგან კიდე?

სიტყვა ძ ა ლ ი აქ სიმის მნიშვნელობით არ შეიძლება იყოს ნახშირი. ჩანგი უძალოდ წარმოუდგენელია. ჩანგის გვერდით მისი საკრავის მსგავსად დასახელება არაბუნებრივი ჩანს. შეენიშნავთ აქვე, რომ მთარგმნელს ყველგან მთელი ტექსტის მანძილზე ძ ა ლ ი გამოყენებული აქვს სპარსული زیر (ზირ — ძალი, სიმი) სიტყვის საბადლოდ. მაგალითად, სპარსული სტრიქონი (გვ. 319) وای و; کن زیر თარგმანში (გვ. 249) ასეა გადმოცემული: ახალი კმა ძველისა ძალისაგან ჩამოიკრვის და სხვ. არც ერთი შემთხვევა არ დაიძებნება სხვა რომელიმე სიტყვის ძალად გადმოთარგმნისა.

წარმოდგენილი ფრაზის საპირისპიროდ სპარსულ ტექსტში იკითხება (გვ. 125):

بگنجه در چه دارد مرد کنجور  
بجز رود و سرود و چنگ و طنبور

მას საკურკლესა შიგან რა უც კაცსა შეპურკლესა  
გარდა ვილინოსი და სიმღერისა, ჩანგისა და ტამბურისა?

წარმოდგენილ ბეთში ჩანგის გვერდით ტამბურია დასახელებული; ახლა ვიკითხოთ, თარგმანში საერთოდ რომელი სიტყვაა ტამბურს შეფარდებული? ამ მხრივ წარმოებული დაკვირვებით ირკვევა, რომ ტამბური ყველგან ო რ ძ ა ლ ა დ ა ა გადმოთარგმნილი. მწყურალი მოაბადი ეუბნება ვისს (გვ. 196):

نه او پیش تو گیرد چنگ و طنبور  
نه تو با او نشینی مست و مخمور

არა ის (რამინი) შენს წინა აიღებს ჩანგსა და ტამბურსა,  
არა შენ მასთან დაჯდები მთვრალი.

ქართულში ამას უდრის (გვ. 157):

არცა მან შენსა წინა ორბაღსა და ჩანგსა სცეს და  
მას შენ გუერდით დაუჯდე მთვრალი სიყუარულითა

აქ ორძალი ტამბურს შეესატყვისება. მთელი ტექსტის ფარგლებში არ არის შემთხვევა, რომ ტამბური სხვა სიტყვით იყოს გადმოთარგმნილი. მაშასადამე, თარგმანში ადრევე ყოფილა: ჩანგისაგან და ორძალისაგან კიდე.

უნდა გასწორდეს:

რამინს...

საქურპლუსა შოგან რა უც ჩანგისაგან და [ორ]ძალისაგან კიდე.

VII. ვისი ეუბნება ძიძას (გვ. 107):

მე ქუეითი ვარ და შენ ცხენოსანი, შენი ცხენი მალია და ველი — ვაკე, ჩემი ჭირი და მაშურალობა არ იცი.

აქ გაუგებრობას ის იწვევს, თუ რა კავშირი აქვს ცხენის სიმაღლეს იმასთან, რომ ველი ანუ დიდი მინდორი (საბა) ვაკეა. ველი ვაკეა, ამას რა განმარტება უნდა, იგი ხომ მთაგორიან ადგილს არ ეწოდება.

ვარიანტები აქაც დუმს. ჩვენამდე მოღწეულ სპარსულ ტექსტში ამ ადგილის შესატყვისად შემდეგს ვკითხულობთ (გვ. 127):

منم همچون پياده تو سواری  
زرنج رغن آگاهی نداری

მე ვარ, ვითა ქვეითი და შენ ცხენოსანი,  
სიარულის ჭირი არ იცი (სიტყვასიტყვით:  
სიარულის სიძნელის შესახებ ცნობა არა გაქვს)!

ვისრამიანის დედანში, შესაძლებელია, ეს ბეითი სხვაგვარი სახით ყოფილიყო წარმოდგენილი, ან მთარგმნელს იგი რამდენადმე შეეცვალა კიდეც. როგორც უნდა გავიგოთ, ქართული ტექსტის მიხედვით, თუ მას სწორად წავიკითხავთ, ცხენის სიმაღლე და ვაკე ერთმანეთს უკავშირდება. საქმე ის არის, რომ აქ სიტყვა ველი უეჭველად სავალი სიტყვის ბოლო ნაწილიდან (ვალი) არის მიღებული; როგორც ჩანს, სავალს დაუკარგავს თავსართი სადა და რჩენილი ვალი მომდევნო სიტყვის (ვაკე) გავლენით ველად გადაუქეთებიათ. აქედან გაჩენილა არასწორი წაკითხვა: შენი ცხენი მალია და ველი — ვაკე. სიტყვა სავალი ვისრამიანში იხმარება: ორისა თვისა სავალი (გვ. 144) და სხვ. თავდაპირველი წაკითხვა უნდა აღდგეს:

მე ქუეითი ვარ და შენ ცხენოსანი, შენი ცხენი მალია და  
სავალი — ვაკე, ჩემი ჭირი და მაშურალობა არ იცი.

VIII. ვისი ერთ-ერთ საუბრისას რამინს ეტყვის (გვ. 248):

მას უბედურსა დედასა ჰვავ, რომელ ერთი ასული ესუა, და იგიცა ბრმა. გაუგებარია, რით ემსგავსება რამინი იმ უბედურ დედას, რომელსაც ბრმა ასული ჰყავს, ან რა აქვს ასეთ დედას საძრახი: ქართულ ტექსტს აკლია სწორედ ის ნაწილი, რისთვისაც ეს მაგალითია მოყვანილი.

სპარსულში ვკითხულობთ (გვ. 318—319):

توی چون مادری کش طالعی شور  
یکی فرزند بودش و آن یکی کور

<sup>1</sup> ასეა ყველა გამოცემაში.

بدیده کوری دختر نبیند  
همی داماد بی آهو گزیند

შენ იმ მლაშე ბედისა (უბედურ) დედასა ჰგავ,  
რომელსაც ერთი ასული ესვა და იგიცა ბრმა.  
თვალით ასულის სიბრმავეს ვერა ხედავდა  
და სიძესა კი უნაკლოსა (უაუგოსა) ეძიებდა.

აქ აზრი ნათელია. გასაგებია, რომ რამინი შედარებულია ისეთ ბრმა ასულის დედას, რომელიც ვერ ხედავს ასულის ნაკლს და მისთვის უმიზეზო საქმროს დაეძებს.

მთარგმნელს შეუძლებელია ამ მაგალითის პირველი ნახევარი ეთარგმნა და მეორე კი უთარგმნელად დაეტოვებია. ჩვენამდე, ჩანს, მხოლოდ მისმა ნაწილმა მოაღწია. მაგრამ, ჩვენდა სასიხარულოდ, ქართული ტექსტის სხვა ადგილას სრული სახით შემონახულა აქ წარმოდგენილი მაგალითი. ახლა რამინი ეუბნება ვისს (გვ. 266):

მას მშობელსა ჰგავ, რომელ ასული ბრმა ესუა, მისსა სიბრმესა  
ვერა ჰხედვიდა და სიძესა გუარაინსა და უმიზეზოსა ეძებდა.

ქართული ტექსტი შეესატყვისება სპარსულს, რომელშიც ზემოწარმოდგენილ სპარსულ ტექსტთან შედარებით წინა ბეითის ვარიანტული სხვაობა გვაქვს (გვ. 341):

بدان زن مانی ای ماه سمنبر  
که باشد در کنارش کور دختر  
بدیده کوری دختر نبیند  
همی داماد بی آهو گزیند

იმ დიაცსა ჰგავ, მეკრდიასამანო მთვარეო,  
რომელსაც ბრმა ასული ჰყავს.  
თვალით ასულის სიბრმავეს ვერა ხედავს  
და სიძეს კი უაუგოსა ეძებს.

მეორე ბეითი უცვლელადაა განმეორებული. ვფიქრობთ, არ იქნება დანაშაული, თუ პირველ შემთხვევაში ტექსტს ამ ადგილის მიხედვით აღვადგენთ. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, მთარგმნელის სიტყვებს გავიმეორებთ იქ, სადაც გადამწერლების მეოხებით იგი დაიკარგა. გასწორება ასეთ სახეს მიიღებს:

მას უბედურსა დედასა ჰგავ, რომელ ერთი ასული ესუა, და  
იგიცა ბრმა, მისსა სიბრმესა ვერა ჰხედვიდა და სიძესა გუარა-  
ანსა და უმიზეზოსა ეძებდა.

IX. ტრადიციულად მომდინარე და უკვე დიდი ხნით დამკვიდრებულ წაკითხვებს, თუნდაც ისინი მთარგმნელის კალამს არ ეკუთვნოდნენ, აღარაფერი ეშველება. მათი გასწორება, თუ ისინი აზრს არ აბუნდოვნიან, საჭირო არ არის.

დღეს უკვე ვიცით, მაგალითად, რომ თარგმანში ჭეონის ნაცვლად მტკვრის შემოტანა მთარგმნელს არ ეკუთვნის. ამის შესახებ თავის დროზე დაეკვიდრა

ნ. მარი. მას იგი გადამწერლების ნახელავად უფრო მიაჩნია, ვიდრე მთარგმნელისა<sup>1</sup>.

ტექსტობრივი შედარება ცხადყოფს ზემოგამოთქმული აზრის კეშმარიტებას. მაგალითისათვის ავიღოთ სპარსული ბეითი (გვ. 69):

بگریه داشتها را کرد جیحون  
بمویه کوههارا کرد هامون

ტირილითა ველნი (მინდორნი) ჯეონად შექმნა  
და მოთქმითა მთანი — ვაკედ (უღაბნოდ).

მთარგმანში იგი ასეა გადმოღებული:

ტირილითა მინდორი მტკუარად შექმნა  
და მოთქმითა მთა გაავაკა (გვ. 65).

ჩანს, რომ ჯეონი მტკვარადაა შეცვლილი. მაგრამ ყოველთვის ასე არ ხდება. ზოგჯერ ჯეონი ქართულ ტექსტშიც თავის ადგილზე დგას. მაგალითად, სპარსულში ვკითხულობთ (გვ. 180):

چه طوفانست گوی بر روانم  
که جیحون می رود از دیندگانم

რა წარღვნაა (რა ქარიშხალია) ჩემს თავზე (სულზე) მითხარ,  
ჯეონი მდის თვალთაგან.

ქართულში ამის საბადლოდ წერია:

ნოეს რღუნობისა ღრუბელსა ჰგავს ჩემი თავი, ამით რომელ  
ჯეონისებრ მდიდრად მდის თვალთა ცრემლი (გვ. 145).

ბეითის პირველი სტრიქონი სხვაგვარადაა გააზრებული, თუ ამას დედანშიც არ ჰქონდა ადგილი. ჩვენთვის საინტერესო ის არის, რომ ქართულში ჯეონი მტკვარად არაა შეცვლილი. იგი ჯეონად დარჩა. სპარსულში ვკითხულობთ (გვ. 166):

اگر هر قطره‌ای صد رود گشتی  
از آن آتش یکی اخگر نکشتی

თუმცა ყოველი ცვარი ას მდინარედ ქცეულიყო,  
იმ ცეცხლის ერთ ნაკვერჩხასაც ვერ დაჰრებდა<sup>2</sup>.

მთარგმანშია:

თუმცა ცისა თუითო ცუარი ას-ას ჯეონისა ოდნად შექმნილიყო,  
მისისა ცეცხლისა ნაბერწყალსა ვერ დაჰრებდა (გვ. 134).

აქ ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ სპარსულში ჯეონი არ არის ნახსენები, ქართულში კი ასეთი გვხვდება. აღრინდელ გამოცემებში ამ ადგილას

<sup>1</sup> K вопросу..., გვ. 234; Из грузинно-персидских..., გვ. 136.

<sup>2</sup> კალეუტური ტექსტი აქ ვარიანტს გვაძლევს: یکی زان آتش مهرش نکشتی

მტკუარი იკითხებოდა. მეოთხე გამოცემის რედაქტორებს იგი ერთი ხელნაწერის მიხედვით ჯეონად ვადაუქეთებიათ. შესაძლებელია მთარგმნელს ასი მდინარე ჯეონად ვადმოელო, რადგან იგი საზოგადოდ მდინარესაც აღნიშნავს და არა მხოლოდ ამუ-დარიას. მაგრამ ვარაუდებით ხომ ტექსტს ვერ შევცვლით. რედაქტორები აცხადებენ: ხელნაწერს (S—96) აქ მტკუარის ნაცვლად ორიგინალის შესატყვისის ჯეონი შემორჩენიაო (გვ. 371). ეს არ არის მართალი. სპარსულში ასი მდინარე (صندر) იკითხება და არა ჯეონი. იქნებ სჯობდეს, ასეთ საცილობელ შემთხვევაში ისევ მტკუარს დაეუბრუნდეთ?

ტექსტის გადამწერს, ჩანს, ყველგან ვერ მოუხერხებია (ზოგან ამას გეოგრაფიული ვარემოებანიც შეუშლიდა ხელს) ჯეონის მტკეად გადაკეთება, მაგრამ ჩვენ ახლა უდავოდ არა გვაქვს უფლება მტკეარი ჯეონად ვაქციოთ, თუ ამას სპარსულის კვალობაზე რომელიმე ქართული ხელნაწერი არ მოითხოვს. ამავე დროს, ჩვენი აზრით, აუცილებლად უნდა გასწორდეს გადამწერის შეცდომები, რაც შენიშნულია და რაც აზრის გაუგებრობას იწვევს. მაგალითად, ქართულ ტექსტში სპარსული სიტყვის دیر (დაბირ — მწერალი) საბადლოდ მწიგნობარია გამოყენებული. ერთ ადგილას კი იგი მოწიგნარის (წიგნის, წერილის დამტარებლის, შიკრიკის) ნაცვლადაა ნახმარი:

რა წიგნი ძიძისა მივიდა ვისისა დედას თანა და ცნა ასულისა  
ქება და გაზრდა, მწიგნობარისა ოქროსა თაქი მისცა და სხუა  
საქონელი დიადი (გვ. 39).

სპარსულში (გვ. 31) აქ მწიგნობარის შესატყვისად بک (ფაიქ — შიკრიკი) იკითხება. ცხადია, გადამწერს ამ შემთხვევაში მწიგნარის ნაცვლად შეცდომით მწიგნობარი დაუწერია, რაც შინაარსს არ ეთანხმება. იგი, თუნდაც ამას დღემდე ცნობილი არც ერთი ხელნაწერი არ ეთანხმებოდეს, მწიგნარად უნდა გასწორდეს, ვარემოება, რასაც ქართული ტექსტის შინაარსთან ერთად სპარსულიც გვიკარნახებს. არჩილიც ამავე უკერს მხარს: ამბის მიმტანსა მრავალი უბოძა, ვით ემართლების (148, 4). ასეთი შეცდომების ტექსტში დატოვება უაზრო ფილოლოგიური ჩიუტობა იქნებოდა.

X. ახლა განსაკუთრებულ ყურადღებას ვითხოვთ, ქართულ ტექსტში იკითხება:

რა ვისმან სიყუარულით შეჰხედა რამინს, საწუთროისა ზეინ-  
კალმან მისისა გულისაგან მტერობისა ჭანგი აღმოჰკოცა, თუცა  
ქარი და გულის ტკივილი დიდად ენახა, სიყუარულსა შიგან  
ერთგან დიადიცა გაიხარნეს. მასვე კუირასა ერთგან შეიყარნეს,  
რომელ უნებელი არსით ქარი ეცა (გვ. 98 — 99).

სპარსულ-ქართულ ტექსტებზე მომუშავე არ შეიძლება არ ჩააფიქროს იმ გარემოებამ, რომ აქ, როგორც ამას მართებულად აღნიშნავდა პროფ. იუსტინე აბულაძე, ზედმეტად არის ჩაჩხირული სიტყვა ზეინკალი (გვ. 98).

სპარსულში იკითხება:

اگر چه درد دل بسیار بردند  
بردند اندر خوشی بسیار کردند  
چو وس از مهر رامین بیخشود

زمانه زنگ کین از دلش بزود  
در آن هفته یکدیگر رسیدند  
چنان کر هیچ کس رنجی ندیدند

თუმცა გულის ტკივილი დიდად ენახათ,  
პირსა შიგან დიადიცა გახხარნეს.  
რა ვისმან სიყვარულით რამინწე წყალობა მოილო (შეიბრაღა ის),  
საწუთრომ მტერობისა ჟანგი მისი გულისაგან აღმოხოცა;  
მასვე კვირასა ერთგან შეიყარნეს  
ისე, რომ არავისაგან არავითარი ქირი (წყენა) არ ანახეს (გვ. 116).

ქართული ტექსტი შესანიშნავად გადმოსცემს სპარსულის აზრს. მხარს უჭერს წაკითხვის უფრო მარჯვე ვარიანტს: ნაცვლად „პირსა შიგან“ (پس در اندر), კითხულობს „სიყვარულსა შიგან“ (بوصلا اندر), როგორც კალკუტური ტექსტი (გვ. 106) და სხვ., მაგრამ არსად ჩანს ზეინკალი. ვისის გულისათვის ჟანგი ზეინკალს, თუ „საწუთროს ზეინკალს“ კი არ ამოუხოცავს, არამედ საწუთროს. სპარსულად ზეინკალის აღსანიშნავად ხმარობენ სიტყვებს: ჩილინგარ (چلنگر), აჰენგარ (آهنگر) და სხვ., მაგრამ არც ერთი მათგანი, როგორც ვნახეთ, სპარსულის სათანადო ადგილას არ იკითხება.

იუსტინე აბულაძემ დაამტკიცა ამ სიტყვის ზედმეტობა და ისიც, რომ მას თავდაპირველად ტექსტში არ უნდა ჰქონოდა ადგილი (გვ. 98). მან სცადა ზეინკალის აქ გაჩენის მიზეზებიც აეხსნა. მოვისმინოთ მისი მსჯელობა:

ყოფილა თავდაპირველად ზუსტი ქართული თარგმანი, თითქოს სტრიქონქვეშა, რომლის გვერდითაც მეორე სვეტად ყოფილა შესატყვისი სპარსული ტექსტი.

რესტავრატორს მოუწოდებია ამ ჩვენთვის საინტერესო ფრაზის შეჯერება, რომელიც თავდაპირველ ზუსტ თარგმანში ამ სახით უნდა ყოფილიყო: „საწუთრომან მისისა გულისაგან მტერობისა ჟანგი აღმოვოცა“ და, რა გაუგონია მისი შესატყვისი სპარსული ფრაზა: „ზემანა ზანგი ქინ აზ დილეშ ბა-ზადლდ“, მას ამ ფრაზის მეორე და მესამე სიტყვა „ზენგი ქინ“, რაც არის იგივე „ჟანგი მტერობისა“, რომელიც ქართული თარგმანით ზუსტად არის გადმოცემული, დაუმსგავსებია ქართული ზეინკალისათვის და, ამნაირად, სიტყვა-მახვილ რესტავრატორს შეუქმნია ამ ფრაზის საკუთარი ახალი რედაქცია: „საწუთროსა ზეინკალმან მისისა გულისაგან მტერობისა ჟანგი აღმოვოცა“.

„ეს მოსაზრებობა, — განაგრძობს ი. აბულაძე, — იძლევა იმის წარმოდგენას, თუ როგორ ჰრყვნოდა სპარსულის არმცოდნე ქართველი რესტავრატორი და როგორ ამორებდა იგი თავის დედანს თავდაპირველ ზუსტ თარგმანს“ (გვ. 98).

იუსტინე აბულაძის მსჯელობაში მართალი ის არის, რომ ზეინკალის გაჩენა მართლაც სპარსულ სიტყვებთან „ზანგი ქინთანაა“ დაკავშირებული, მაგრამ არა იმგვარად, როგორც ეს მან წარმოიდგინა. ჩვენს პატარა ნაშრომში (ფილოლოგიური შენიშვნები, მნათობი, 1949, № 3, გვ. 184—188) შესაძლებლობა გვქონდა შევხებოდით ამ საკითხს და, ვფიქრობთ, სიტყვა ზეინკალის ამ კონტექსტში გაჩენის მიზეზიც სწორად ავხსენით, მაგრამ იგი, ჩანს, გაუგებარა აღმოჩნდა ზოგი მკვლევრისათვის.

გასაოცარია, რომ აღექსანდრე გვახარიამ და მაგალი თოდუამ ფრაზა „საწუთროსა ზეინკალმან მისისა გულისაგან მტერობისა ჟანგი აღმოვოცა“, სადაც

სიტყვა ზეინკალმან, როგორც აღნიშნა ი. აბულაძემ, სრულიად უადგილოდაა ჩაჩხირული, იდიომატურ თუ პოეტურ სახედ მიიღეს და იგი უცვლელად გადმოღებულად მიიჩნიეს. ისინი ეხებიან მთარგმნელის დამოკიდებულებას იდიომებისა და პოეტური სახეებისადმი და შემდეგს წერენ: თუ ცალკერძ მას უცვლელად გადმოაქვს გამოთქმა („საწუთროისა ზეინკალმან მისისა გული-საგან მტერობისა ჟანგი აღმოჰყოცა“), სხვაგან იგი ოსტატურად უყლის მას გვერდს (IV გამოცემა, გვ. 306, V გამოცემა, გვ. XIV); საინტერესოა ვიცოდეთ, რა დანახეს მათ სპარსულში „საწუთროისა ზეინკალის“ შესატყვისი, რაც თურმე მთარგმნელს „უცვლელად“ გადმოუტანია?

განვავარძოთ მსჯელობა. სპარსულიდან ნათარგმნ თხზულებებში, არც ისე იშვიათად, ადგილი აქვს შემდეგ მოვლენას: მთარგმნელი წარმოადგენს სათარგმნ სიტყვას და მის გვერდით იმავე სიტყვის თარგმანს. ამ გარემოებას შეუძლია შეცდომაში შეიყვანოს გამოუცდელი მკითხველი, ვერ შეძლოს ერთმანეთისაგან უცხოური და ქართული სიტყვის განცალკევება. მაგალითად, „სელიანიანში“ (ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერი, იოანე ბატონიშვილის კოლექცია № 19, ფ. 4) იკითხება: ხელმწიფემან თავისი ქალი გულბუ-ასმანიცა ციხეში გაგზავნა.

აქ ყურადღებას იპყრობს სიტყვა ასმანიცა. იგი ორი სიტყვისაგან შედგება: ასმანისაგან და ცისაგან. ასმან (آسمان) სპარსული სიტყვაა და ცას ნიშნავს. ციხეს, ცხაღია, ეს სახელი სიმალის გამო ჰქონია მიკუთვნებული. მთარგმნელს დაუტოვებია ამ შემთხვევაში ციხის სახელი ასმან და მის გვერდით წარმოუდგენია მისივე თარგმანი ცა. მივიღეთ ასმანი-ცა.

თეიმურაზ პირველის „იოსებზილიხანიანში“ ვკითხულობთ:

მან ხათუნნი წაიტანა, გეშტ-სასერნოდ წაეყარა (124, 1).

სიტყვა გეშტ (گشت) სეირნობას ნიშნავს. პოეტს, ჩანს, თან მისი თარგმანიც მოუცია (გეშტ — სასერნოდ). ამავე პოემაში გვხვდება აგრეთვე სტრიქონი:

მისრ-ეგვიბტეს წაიყვანეს მათთვის მორკმად გასამდიღრათ (47,4).

საქმე ისაა, რომ მისრ (مسر) ეგვიბტეს ნიშნავს და იგი თარგმანთან ერთად არის წარმოდგენილი (მისრ — ეგვიბტე). ზოგჯერ ამგვარად შედგენილი სიტყვები და სახელები ვრცელდებოდა და საკმაოდ ფეხს იკიდებდა როგორც ლიტერატურულ, ისე ხალხურ თხზულებებში.

ჩვენს „ეთერიანში“, მაგალითად, გვხვდება სახელი „შერელომი“. იგი ზოგ ვარიანტში მურმანის ნაცვლადაა გამოყვანილი<sup>1</sup>. საინტერესოა, რომ ამ სახელის სხვადასხვა ვარიანტი გვაქვს. ხევსურულ „ეთერიანში“ შერელომი გვხვდება:

შინ არ არი შერელომი  
პირთა იაღგეთისასა (გვ. 170).

ფშურ ვარიანტში კი — შერელომა: შერელომა ლაშქარში წავიდა (გვ. 164). რაქულში შერელომი გვაქვს: შერელომი კიდევ ეუბნებოდა (გვ. 208), ხევში კი — შარალომი: შარალომი კი მშვენიერ ეთერთან დროს განცხრომითა ატარებს (გვ. 174).

<sup>1</sup> ვსარგებლობთ წიგნით: ხალხური სიტყვიერება, IV, მიხეილ ჩიქოვანის რედაქციით, თბილისი, 1954.



თუ შურში შერეველო იკითხება:

შერეველო დაქორწილება,  
ამ უცხო ქვეყანაშია (გვ. 181).

ქართლურში კი შარამბალა: შარამბალაც იმათ შუა ჩაწოლილა (გვ. 73).  
დღეს ჩვენ იმის თვალის მიდევნების შესაძლებლობა რომ არ გვქონოდა,  
თუ სხვადასხვა კუთხეში როგორ შეცვლილა სახელი შერელომი, ძნელად თუ  
ვისმეს დაარწმუნებდით, რომ შარამბალა შერელომის ვარიანტია.

რას ნიშნავს შერელომი. შერელომი ნიშნავს: ლომი+ლომი. შერ (شیر)  
სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს ლომს. სპარსულ სიტყვას თან ახლავს თარგმანი  
და მივიღეთ შერელომი, შერელომა და სხვ.

„ეთერიანის“ თავდაპირველი ვარიანტისათვის ეს სახელი უმკველად უც-  
ნობი იყო. ის შემდეგ მიუმატეს.

ასეთი მოვლენები (სპარსულ სიტყვასთან ერთად მისი თარგმანის წარმო-  
დგენა), როგორც ითქვა, შეინიშნება სპარსულიდან ნათარგმნ თითქმის ყველა  
თხზულებაში მიუხედავად მათი გადმოთარგმნის სხვადასხვა დროისა.

ახლა საკითხავია: გვაქვს თუ არა ჩვენ ვისრამიანში ასეთი შემთხვევები?  
გვაქვს. ერთ ადგილას (გვ. 40) იკითხება:

შენი მამა — კელმწიფე ხუასროვი და შენი დედა — კელმწიფე  
დელოფალი გუარაიანი.

აქ ყურადღებას ის გარემოება იქცევს, რომ სიტყვა ხუასროვი საკუთარ  
სახელად კი არაა ნახმარი (ვისის მამას ყარან ერქვა და არა ხუასროვი), არა-  
მედ ხელმწიფის მნიშვნელობით:

ترا خسرو پدر بانوت مادر  
ندانم در خورت شوی بكشور

შენი მამა ხელმწიფე და დედა — დედოფალი,  
არ ვიცი, მიწასა ზედა შენი შესაფერი ქმარი (გვ. 32).

ჩანს, რომ ქართულ ტექსტში მეორე „კელმწიფე“ ზედმეტია (სჯობს:  
დედა — დედოფალი იგუარაიანი), მაგრამ ამჯერად ჩვენთვის ისაა საინტერესო,  
რომ წარმოდგენილია თარგმანი და სპარსული სიტყვა ხოსროვ (خسرو), რაც  
ხელმწიფეს ნიშნავს (კელმწიფე — ხუასროვი).

ეს არ არის ერთადერთი მაგალითი ვისრამიანში. მისი მსგავსი კიდევ  
დაიძებნება. ნათქვამიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ საანალიზო ტექსტში უნდა  
გვქონოდა სპარსული სიტყვები „ზანგი ქენ“ (ძველი წაკითხვით) და მისი თარ-  
გმანი „მტერობისა ჯანგი“: ზანგი ქენ — მტერობისა ჯანგი. მაშინ მთელი  
ფრაზა ასე წარმოგვიდგება: საწუთრომან მისისა გულისაგან ზანგი ქენ — მტე-  
რობისა ჯანგი აღმოკოცა. — ასეც უნდა ყოფილიყო პირველ ტექსტში. დროთა  
განმავლობაში ზანგი ქენ გაუგებარი გამხდარა გადამწერთათვის. იგი ზეინკა-  
ლად გადაკეთებულა და ამის ნიადაგზე წარმოშობილა ყალბი გამოთქმა: „სა-  
წუთროისა ზეინკალი“.

ახლა, განვდევნით თუ არა ტექსტიდან უადგილოდ ჩაჩხირულ ზეინკალს,  
ეს იმაზეა დამოკიდებული, თუ რა მეთოდითა და თვალსაზრისით მივიუღებთ  
ტექსტის დადგენის საკითხს.

XI. ვისრამიანის ქართული ტექსტის ერთი ადგილის გამართვის სადავო საგნად მზადა-მოზადის საკითხი გადაიქცა.

მოაბადი მოადგება აშქაფუთიდევანს — ციხეს, სადაც რამინი და ვისი ნებიერობენ. რამინი გაეყრება მიჯნურს და შექირვებული ასე მოთქვამს (გვ. 194):

که چون تلخست بی تو زند گانی	همانا دلبرا حالم ندانی
که بر من می بگرید کبک دردانم	چنانم درفراقت ای دلارام
وز احوال تو آگاهی ندارم	که زیرا مستمند و دل فگارم
چه سختی دید جان مهرجویت	ندانم چه نهب آمد برویت
مبادا مرا ترا خود هیچ تیمار	مراشاید که باشد درد و آزار

ალბათ, ჩემი მდგომარეობა არ იცი, გულის წამლებო,  
თუ, ვით მწარეა უშენოდ ჩემი სიცოცხლე.  
ისეთ დღეში ვარ შენგან განშორებული, სატრფოვ,  
რომ ჩემს ბედზე მახეში გაბმული კაკაბაცი კი ატირდება,  
რადგან ვარ დამწუხრებული და გულწყვლული  
შენი მდგომარეობის ამბავი არ ვიცი,  
არ ვიცი, რა საშინელება დაგემართა,  
რა უბედურება ნახა შენმა სიყვარულს მძებნელმა სულმა!  
მე ვარ ღირსი დარღისა და მწუხარებისა,  
ნუ იქნას (იყოს) შენთვის რაიმე ჰიროს!

ეს ადგილი ქართულ რედაქციაში ასეა წარმოდგენილი (მოგვცაქვს პირველი გამოცემის მიხედვით):

არ იცი გულისა წამლებო, თუ რას ყოფას შიგან ვარ და ანუ უშენოდ სიცოცხლე ვით გამარმებია! მე მახესა დაბმულსა კაკაბასაცა ევბრალები, შენისა სიშორისათვის შექირვებული. თუ რა ჰიროს გინახავს, მოაბად, — შენ ღირსი გამართებს და სიხარული! (გვ. 205).

რამინის ეს სიტყვები მიმართულია ვისისადმი. დაკვირვებული მკითხველის ყურადღება არ შეიძლება არ მიიპყროს იმ გარემოებას, რომ აქ სრულიად უადგილოდ არის ნახსენები „მოაბად.“ სპარსულ ტექსტში კი, როგორც ხედავთ, ამ ადგილას იკითხება „მზადა“ (ნუ იყოს, ნუ იქნას). ამან ჩააფიქრა ვისრამიანის მეორე გამოცემის ავტორები (ალ. ბარამიძე, პ. ინგოროყვა და კ. კეკელიძე), ამის შესახებ უფიქრია იუსტინე აბულაძეს, ამაზე იმსჯელეს მეოთხე გამოცემის მესვეურებმაც (ალ. გვახარია, მ. თოდუა).

მეორე გამოცემის რედაქცია (გვ. XI—XII) ფიქრობს, რომ შესაძლებელია, თვითონ სპარსულ დედანში იყო სიტყვა წარყვნილი, ანდა მთარგმნელს შეცდომით ამოეკითხოს ის, რადგანაც „მზადა“ (مذا) ძლიერ მიაგავს სიტყვას „მოაბადს“ წოდებით ბრუნვაში (موبدا). აღნიშნულმა რედაქციამ საჭიროდ ჩათვალა ეთარგმნა სიტყვა „მზადა“ და სპარსული ტექსტის მიხედვით ის ჩაესვა ქართულში „მოაბადის“ ნაცვლად. „მზადა“ რედაქციამ თარგმნა როგორც: ნუ იყოფინ. ამრიგად, საანალიზო ადგილმა ასეთი სახე მიიღო:

თუ რა ჰიროს გინახავს, — ნუ იყოფინ, — შენ ღირსი გამართებს და სიხარული.

იუსტინე აბულაძე<sup>1</sup> დაეთანხმა რედაქციას იმაში, რომ აქ უადგილოა „მოაბად“. მისი აზრითაც „მოაბადის“ აქ გაჩენა „არის სპარსული დედნის „მაბადა“-ს... ცუდად წაკითხვის შედეგი“ (გვ. 99). მაშასადამე (ასე გამოდის ავტორის მსჯელობიდან), მთარგმნელის ხელიდან გამოსულ ტექსტშივე ყოფილა მოაბად და არა მ ა ბ ა დ ა. მაგრამ იქვე პროფ. იუსტ. აბულაძის მიერ გამოთქმულია ამ მოსაზრებისაგან განსხვავებული მოსაზრება ქართული ტექსტის ამ ადგილას მოაბადის გაჩენის თაობაზე.

თავდაპირველ ზუსტად მთარგმნელს, იუსტინე აბულაძის აზრით, უთარგმნელად გადმოუტანია სიტყვა „მაბადა“. ამის საფუძველს, მკვლევრის აზრით, მას ძლევდა ის გარემოება, რომ „მთარგმნელი საქართველოს ისეთი პროვინციიდან ყოფილა, სადაც იხმარებოდა ეს სპარსული სიტყვა „მაბადა“ ნასესხები სიტყვის სახით“ (გვ. 99). შემდეგ ის შეეცდომით გადაუკეთებიათ „მოაბადალ“.

იუსტინე აბულაძე იწუნებს „მაბადა“ სიტყვის თარგმანს — ნუ იყოფინ, თვითონ თარგმნის მას მოცემული კონტექსტისათვის და იძლევა ტექსტის გასწორების ცდას: ნუმცა ოდეს იყო, ანდა: ნულაროდეს გექნების (შევირებამ), შენ ლხინი გმართებს და სიხარული!... (გვ. 99) — იმ შემთხვევისათვის, თუ ამ სიტყვის გადმოსარგმნის გზით მოცემული ადგილის გასწორებას დავადგებით.

ვისრამიანის ახალი გამოცემის ავტორებმა (აღ. გვახარია და მ. თოდუას), იუსტ. აბულაძის ახსნით, გაბათილებულად მიიჩნიეს მეორე გამოცემის რედაქციის მოსაზრება და ტექსტში აღადგინეს ვითომც მოაბადალ გადაკეთებული მ ა ბ ა დ ა: [არ ვიცი], თუ რა ჭირი გინახავს, — მ ა ბ ა დ ა! — შენ ლხინი გმართებს და სიხარული (გვ. 156).

ყველას თავისი აზრი და ტექსტის გაგების უნარი აქვს, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ მ ა ბ ა დ ა ამ ადგილისათვის ისევე შეუფერებელი და უადგილოა, როგორც მოაბად. იგი დავაყვანირებული არ ჩანს არც წინა და არც მომდევნო წინადადებასთან და მათ შორის, ყოველგვარ შინაარსმოკლებული, ცივ ჭვასავით ძვეს. ეს იმ შემთხვევაში, როცა სპარსულში ის შესაფერისად არის გამოყენებული და თავის ფუნქციასაც კარგად ასრულებს.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ იუსტ. აბულაძე არ ემხრობოდა მ ა ბ ა დ ა ს შემოტანას და წინააღმდეგ აღ. ბარამიძის მიერ ახალ წარკვევში<sup>2</sup> გამოთქმული აზრისა (გვ. 171) არც ჩაურთავს ის ქართულ ტექსტში. მან მხოლოდ შესაძლებლად მიიჩნია თავდაპირველ ტექსტში მისი არსებობა, საიდანაც, მისი აზრით, შემდეგ მოაბად წარმოდგა, მაგრამ მისი აღდგენის აუცილებლობა საჭიროდ არ დაუნახავს.

აგრეთვე, წინააღმდეგ აღ. გვახარიას და მ. თოდუას მიერ გამოთქმული აზრისა (გვ. 387), იუსტ. აბულაძე ქართული ტექსტისათვის არც მის თარგმნას ვარაუდობდა. მან, მართალია, თარგმნა ის, როგორც ზევით გვაქვს ნაჩვენები, მაგრამ არა ტექსტის აღნიშნული ადგილის დადგენის, არამედ მეორე გამოცემის რედაქციის კრიტიკისა და გამოთქმის „ნუ იყოფინ“-ის უკუგდების მიზნით. მაშასადამე, საბოლოოდ რას ემხრობა იუსტინე აბულაძე?

მის წერილში აღნიშნულია, რომ როცა „მაბადა“ გადაკეთდა „მოაბადალ“ და ამ ადგილის თავისებურად გააზრება მოხდა, ამის შემდეგ იგი „თანდათან განმტკიცდა, რადგან აზრი აქ თავისებურ გარკვეულ სახეს ღებულობს“ (გვ. 99). ამის შემდეგ ი. აბულაძის მოაქვს ტექსტის ეს ადგილი მის მიერვე შესწო-

<sup>1</sup> ვისრამიანი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები. XXIII ნ, 1946, გვ. 87—100.

<sup>2</sup> ვისრამიანის ახალი გამოცემის გამო, მაინე, 1964, 3, გვ. 159—183.

რებული სახით და შენიშნავს: მე დიდი ხნიდან მქონდა ეს ადგილი შესწორებული ამ სახით, რადგან განზრახული მქონდა ძეგლის ტექსტის გამოცემამო (გვ. 100, სქოლიო). მოგვაქვს ეს ადგილი მისივე კომენტარებით იმის ცხადსაყოფად, თუ რა სახით უნდოდა მკვლევარს მისი დაბეჭდვა მთელი ტექსტის გამოცემის შემთხვევაში:

მე მახესა დაბმულსა კაკაბსაცა ვებრალები შენისა სიშორისათვის შეჭირვებული (იგულისხმე სატრფოვ!... მრავალ წერტილს ესვამთ პაუზისათვის) თუ რა ჭირი გინახავს, მოაბად (აწ ამიერიდან, შევსება ჩვენია, ი. ა.), შენ ლხინი გმართებს და სიხარული! (ე. ი. ჩემი ჩამოშორებით, მოაბად, შენ ლხინი გმართებს და სიხარული!).

აქედან ჩანს, რომ იუსტ. აბულაძეს ტექსტში შეაქვს ორი-სამი სიტყვა (სატრფოვ, აწ, ამიერიდან), ხოლო მოაბადს ხელუხლებლად ტოვებს, თუმცა მას კარგად ესმის, რომ ის „აქ უადგილოა“.

ახლად გამოცემული ტექსტის რედაქციამ მიიღო იუსტინე აბულაძის მოსაზრება მბაბადა-ს მთარგმნელისეულ სიტყვად მიჩნევის შესახებ და ტექსტშიც, როგორც აღვნიშნეთ, შემოიტანა ის.

იუსტ. აბულაძის აზრით, მთარგმნელმა, როგორც აღვნიშნეთ, არ თარგმნა მბაბადა იმითომ, რომ ის ნასესხები სიტყვის სახით იხმარებოდა საქართველოს იმ პროვინციაში, საიდანაც მთარგმნელი ყოფილა, ხოლო ალ. გვახარიასა და მ. თოდუას ფიქრით, მთარგმნელის „დროს ალბათ იხმარებოდა ქართულში ეს სიტყვა (ანდა იქნებ თვითონ ცდილობდა მის შემოტანას ქართულში)“.

თუ ეს ასეა, მაშინ საკითხავია, მთარგმნელმა რატომ მხოლოდ ამ ადგილას დატოვა უთარგმნელად ეს სიტყვა? იგი სპარსულში ხომ სხვაგანაც იხმარება და ქართულის შესაფერ კონტექსტშიც წარმოდგენილია მისი თარგმანები. რატომ არც ერთ ლიტერატურულ ან ფოლკლორულ ძეგლში არ არის ის გამოყენებული, თუ მას ჩვენში ოდესმე გავრცელება ჰქონდა!

მართალია, ქართულ ტექსტში, როგორც ამის შესახებ ზემოთ გვაქვს აღნიშნული, უთარგმნელადაა დატოვებული ზოგი სიტყვა, ზოგ მათგანს თარგმანიც ახლავს გვერდით, მაგრამ ყველა ისინი სახელებია და არც ერთი შემთხვევა არ არის ზმნური ფორმების უთარგმნელად დატოვებისა.

ყოველივე ეს იმას გვაფიქრებინებს, რომ ქართულის დედანი ამ ადგილს მცდარად, მბაბადას ნაცვლად მოაბადს კითხულობდა, როგორც ამას ერთ მომენტად მეორე გამოცემის რედაქციაც ვარაუდობდა, და ამის გამო მთარგმნელსაც, რომელიც ასეთ შემთხვევებში დიდი სიზუსტით მიჰყვება დედანს, აღარ შეუცვლია ის<sup>1</sup>.

განა, ქართულ ტექსტში მარტო ამ ადგილასაა დაშვებული შეცდომა თუ შეუსაბამობა, რაც მთარგმნელის ბრალი კი არ არის, არამედ მის განკარგულებაში მყოფი სპარსული დედნისა, რომელიც, როგორც იტყვოდა ნ. მარტი, „არ იყო იდეალური“.

<sup>1</sup> შეიძლება გვითხრან: გრაფიკულად შეუძლებელია |سا| (მბაბადა) სიტყვის ნაცვლად გადამწერს |موب| (მობადა) დაწერაო.

ჩვენი აზრით, გადამწერი შეცდა არა იმაში, რომ მან ასო ბ-ს (ب) მოხაზულობის ნაცვლად 3 (و) გამოიყვანა, არამედ იმაში, რომ მან |سا| სიტყვის მაგივრად, მისი ხშირი ხმარების გამო, |موب| დაწერა, თუმცა შეუძლებლად არც ის მივაჩინო, რომ გადამწერს აღნიშნულ სიტყვათა მსგავსების ნიადაგზე აქ გრაფიკული აღრევა მოსვლოდა.

როგორ მოვიქცეთ ამ შემთხვევაში? ჩვენი აზრით, ტექსტში ან მოაბად უნდა დავტოვოთ, როგორც ამას ყველა ხელნაწერი მოითხოვს, და გაუქვითდეს მას სათანადო კომენტარი, ან უნდა ვთარგმნოთ სიტყვა „მაბადა“ და ის ჩავსვათ მოაბადის ნაცვლად. ამ უკანასკნელ გზას დაადგა მეორე გამოცემის რედაქცია. მაგრამ მან თარგმანისათვის, როგორც ეს სწორად შენიშნა ი. აბულაძემ, გამოიყენა ვისრამიანის ტექსტისათვის სრულიად უცნობი გამოთქმა (ნუ იყოფინ). ასეთი არჩევანის დროს აჯობებდა, რედაქციას შეესწავლა ვისრამიანის ტექსტიდან მაბადა სიტყვის გადმოთარგმნის ყველა შემთხვევა და ერთი მათგანი მიეყენებია წარმოდგენილი ადგილისათვის. ასეთი შემთხვევები კი გვაქვს. ასე, მაგალითად, შაპროსადმი მიმართულ წერილში ნათქვამია: (გვ. 36):

مباد آن زن که بیند روی ایشان  
که گیرد ناستوده خوی ایشان

თარგმანშია:

ღმერთმან ნუ რომელსა დიაცსა უჩუენოს მაგათი პირი,  
რომელ მათივე ავი ზნე არ ასწავლონ (გვ. 43).

სიტყვა |مباد| მაბადა, საჭიროების შემთხვევაში შეიძლება დაიწეროს, როგორც |مباد| და გამოითქვას, როგორც |მაბად|. ასეთი შემთხვევა გვაქვს აქაც. ის ლექსის ზომის დაცვისთვისაა გამოწვეული.

ამ თარგმანში მაბად (იგივე მაბადა) სიტყვას შეესატყვისება ღმერთმან ნუ. ყურადღებას იქცევს ვარიანტი (გვ. 621): ნუ ჰყოს ღმერთმან.

აგრეთვე, შეწუხებული მოაბადის მიერ წარმოთქმულ ძიძის გინებაში ვკითხულობთ (გვ. 123):

مبادا کس که ایشان را پذیرد  
وزیشان دوست جوید دایه گیرد

თარგმანში გვაქვს:

ვაგლახ მას, ვინცა მიენდოს მუნებურსა, ანუ შვილი  
ვინ გააზრდევინოს (გვ. 103 — 104).

აქ გამოთქმა „მაბადა“ ვაგლახ სიტყვას უდრის.

სპარსული ტექსტის მიხედვით რამინი წყრომით გაეყრება ვისის და მის გულში ამბობს (გვ. 231):

مبادا کس که از زن مهر جوید  
که از شوره یابان گل روید

თარგმანში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი:

ნუმცა ვინ ეძებს დიაცისაგან მოწყალებასა,  
ნუმცა ვინ სთესავს მლაშესა ველსა ზედა ვარდსა (გვ. 182).

აქ გამოთქმა „მაბადა“ გადმოცემულია სიტყვით ნ უ მ ც ა.  
გულმტკივნეული რამინი ვისის ასე ეტყვის (გვ. 340):

مبادا آنکه در خواری نداند  
ز نادانی دران خواری بماند

თარგმანში ამის საბადლოდ იკითხება:

ვაი მზა კაცსა, რომელი თავისა უპატიობასა ვერ შეიგნებდეს,  
სირეგუნითა გაბედითდეს (გვ. 265).

აქ „მაბადა“ სიტყვის ვ ა ი ეტოლება და სხვ.

ამ ამოწერილი ადგილებიდან ჩანს, რომ ვისრამიანის ტექსტში „მაბადა“ სიტყვის გადმოთარგმნის შემდეგი ვარიანტები გვაქვს: ნუ ჰყოს ღმერთმან, ღმერთმან ნუ, ვაგლახ, ნუმცა, ვაი.

ჩვენი აზრით, ამ სიტყვებიდან ერთ-ერთი უნდა ყოფილიყო შერჩეული მბადას ნაცვლად ქართულ ტექსტში ჩასასმელად, თუ ამ გზას დავადგებოდით, და არა „ნუ იყოფინ“.

ტექსტში მოაბადის დატოვება, როგორც ამას ყველა მკვლევარი აღნიშნავს, გაუგებრობას იწვევს; მაგრამ მის ნაცვლად სპარსული „მაბადა“ სიტყვის ჩასმაც საქმეს ვერ შევლის.

„მაბადა“ მთარგმნელის შემოტანილი არ არის. დედანში მის ნაცვლად შეცდომით მოაბად ყოფილა და ასევე გადმოსულა ქართულშიც.

ამგვარად, სჯობს, ტექსტი ასე შესწორდეს: [არ ვიცი], თუ რა ჭირი გინახავს, ვაგლახ მე, შენ ლხინი გმართებს და სიხარული!

### ზ) ლექსიკის შესახებ

ვისრამიანის ტექსტს ეტყობა სხვათა ხელი. ენობრივი თვალსაზრისით ისეთი განსხვავებაა ვისრამიანის ნაწილებს შორის, რომ იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ტექსტის ადრინდელი თარგმანი მთლიანი სახით აღარ შემონახულა და სხვას უყისრია მისი შევსება. ყოველ შემთხვევაში მთელი ტექსტის ფარგლებში ერთნაირი ტერმინები და ენობრივი ფორმები არაა გამოყენებული. ასე, მაგალითად, მთარგმნელს ს ა რ ვ (سرو) სიტყვის შესატყვისად გამოყენებული აქვს ნაძვი და სარო; გვიან გვხვდება კვიპაროზიც. საკითხავია, თუ მთარგმნელისათვის ცნობილი იყო ეს ტერმინი, როგორ მოხდა, რომ ტექსტის უდიდესი ნაწილის თარგმნისას ერთხელაც არ გამოიყენა ის?

ტექსტში დღევანდელი მ ო ღ ი სიტყვის ნაცვლად იხმარება მ ო ე ღ (მოედ, რომელ თავისა კერძი სიხარულისა ნაწილი ავიღოთ დღეს, 151, 9) ან მ ო ე (მოე ძიძაო, შემობრაღე მე, 165, 19), რაც ქართული ვერსიის შექმნის ეპოქისათვის სავესებით კანონზომიერ ფორმებად ჩანს. მაგრამ ტექსტში აქა-იქ თავი უჩენია მ ო ღ ი ფორმასაც (მოღი, რომელ ესრე ჰამოდ ვიყვენეთ აქათგან, 218, 12). ცხადია, რომ ეს უკანასკნელი ფორმა არ ეკუთვნის მთარგმნელს. იგი სხვის მიერაა შეტანილი.

ვისრამიანში საკმაოდ გვხვდება ისეთი ადგილები, რომელთა დაგება კომენტარის გარეშე მკითხველს გაუძნელდება. მაგალითად, ძიძა ერთგან ასე მიმართავს რამინს: რამინ, ჰამოო სახელო, ვისი, ვითა შენი სახელი, არ დაამღებისო (77, 26).

ვფიქრობთ. ყველასათვის არ იქნება გასაგები, რა აზრი დევს ამ შედარებაში, ან როგორ შეიძლება დაამდეს ვისი, ვითა სახელი რამინ. საქმე ის არის, რომ რამ, რამინ აგრეთვე ნიშნავს დაამებულს, მშვიდს და სხვ. სპარსული ბეთი (გვ. 87):

مراو را گفت اما نیک ناما  
نگرداد همچو نامت وِسِ رامَا

სავსებით გასაგებია სპარსულის მცოდნეთათვის, მაგრამ მისი სიტყვასიტყვითი თარგმანი, რაც ვისრამიანში გვაქვს, არა მგონია ნათელი იყოს ქართველი მკითხველისათვის, თუ მას იქვე არ განემარტა რამ — რამინის მნიშვნელობა და შედარების აზრი.

აგრეთვე, ვისი გამოკითხავს მოაბადის მოციქულს (მის ძმასა და ვაზირს) ვინაობას. ზარდი უპასუხებს და თან დასძენს: სახელად ზარდი მქვიანო (გვ. 44). გაფიცებული ვისი ეუბნება: ყუითელმცა არს, ვის გამოუგზავნიხარო ეგზომ საკუირველი და მაგალითი.

სპარსულის მცოდნეთათვის გასაგებია, რატომ ირჩევს ვისი ყუითელს და არა სხვა (შავს, ლურჯს) ფერს. საქმე ისაა, რომ სიტყვა ზარდ (زر) ყუითელს ნიშნავს. ზარდი, მაშასადამე, პასუხობს: სახელად ზარდი (ყუითელი) მქვიანო. ამასთან დაკავშირებით დასწყევლის ვისი მოაბადს: ყუითელმცა არს, ვის გამოუგზავნიხარო. მაგრამ ყველაფერი ეს ასე გასაგები არ იქნება ქართველი მკითხველისათვის, თუ მას მაშინვე არ განემარტა ზარდის მნიშვნელობა და შედარების აზრი.

საამისო მაგალითები კიდევ დაიძებნება. ამით ის მინდა აღვნიშნო, რომ ვისრამიანის ტექსტს საერთოდ ესაჭიროება ვრცელი კომენტარები. კარგი იქნება, თუ ახალი გამოცემა ასეთი სახით განხორციელდება.

დიდი ყურადღება უნდა მივაქციოთ ვისრამიანის ენის ფორმებს. უნდა ვიცოდეთ, შეიძლებოდა თუ არა ვისრამიანის გადმოთარგმნის დროს ხმარებული ყოფილიყო ესა თუ ის სიტყვა, ესა თუ ის ფორმა. ეს საკითხი ღრმა კვლევა-ძიებას ითხოვს.

ნათარგმნი თხზულების ტექსტის დადგენისათვის, მისი შესწავლისათვის, დიდი მნიშვნელობა აქვს აგრეთვე იმის დადგენას, თუ მთარგმნელი რა შინაარსს, რა მნიშვნელობას დებს ამა თუ იმ სიტყვაში, რა აზრით ხმარობს ის მათ; ირკვევა, რომ ვისრამიანი და მისი ლექსიკა ამ მხრივ კარგად შესწავლილი არ არის.

ასეთი მუშაობა თუ კვლევა-ძიების ჩატარება საჭიროა არა მარტო სპარსულიდან ნათარგმნ ძეგლებზე, არამედ სხვა ენებიდან (ბერძნული, არაბული, სომხური, თურქული) ნათარგმნ ძეგლებზეც. სხვა მხრივ, ჩვენი აზრით, შეუძლებელია კარგად გვესმოდეს ამა თუ იმ თხზულებაში გამოყენებულ სიტყვათა აზრი და მნიშვნელობანი. ნათარგმნ თხზულებაში წარმოდგენილი სიტყვების შესატყვისი მათ დედნებში დაიძებნება. ასეთი სახის მუშაობის ჩატარება მათ შესწავლასაც შეუწყობს ხელს. ამავე დროს იგი მოგვცემს დიდ მასალას ვრცელი ლექსიკონების შესადგენად. კერძოდ, სპარსულ-ქართული ლექსიკონის შესადგენად საჭირო იქნება ამ თვალსაზრისით შევისწავლოთ ვისრამიანი, შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიები და მისი ციკლის ყველა ქართული თხზულება, აგრეთვე

ბანთიარ-ნამეს, სინდბად-ნამეს, ქილილა და დამანას ქართული ვერსიები და სხვა თხზულებები, რომლებიც სპარსულიდანაა გადმოთარგმნილი.

ვისრამიანზე ჩატარებული მუშაობა საინტერესო შედეგს გვაძლევს.

უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ მთარგმნელს მთელი რიგი სპარსული და არაბული სიტყვები, როგორცაა, მაგალითად, სრა, პაემანი, თათბირი, ჯუფთი, ძაბუნი, მაემანი და მრავალი სხვა უთარგმნელად დაუტოვებია. შესაძლებელია, ბევრი მათგანი გაერცელებული ყოფილიყო ვისრამიანის გადმოთარგმნამდე და, მაშასადამე, გასაგები ქართული მკითხველისათვის. მაგრამ ამას ვერ ვიტყვით ზოგიერთი სიტყვის მიმართ, რომელთა შემოსვლა ჩვენში XVI—XVII საუკუნეებზე ადრე არაა სავარაუდებელი. მაგალითად, სიტყვა ფარან და (فاران) ფერინავი, ფროსანი), რაც ვისრამიანში, როგორც ამას აღნიშნავენ ალ. გვახარია და მ. თოდუა, ფაიქის (შიკრიკის) სინონიმადაა გამოყენებული და მის პარალელურად იხმარება, კლასიკური ხანის ძეგლებში არ გვხვდება და იგი, ეტყობა, აღორძინების პერიოდის ნახელავია. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის სპარსულ ტექსტში სიტყვა ფარან და არსად შიკრიკის მნიშვნელობით არაა გამოყენებული.

ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე სიტყვა მუხაერი. იგი ქართულში მხოლოდ ერთხელ იხმარება:

შემოვიდა ზამთარი, მთისა სიცივე. ორნივე მიჯნურნი ყმანი კელმწიფენი მუხაერსა შიგან იყენიან (114, 15 — 16).

იგი წარმოადგენს შემდეგი სპარსული ბეითის თარგმანს:

زمستان بود و سرمای کھستان  
دو عاشق مست و خرم در شبستان

ზამთარი იყო და მთისა სიცივე,  
ორნი მიჯნურნი მოვარლნი, (ნეტარებით) და მხიარულნი იყვნენ  
საწოლ ოთახში (გვ. 137).

ჩანს, რომ სპარსულის შესადარ ადგილას სიტყვა მუხაერი (مخیر — მოხა-  
ჯჯარ) არ იკითხება. იგი ნიშნავს თავისუფალს არჩევანში, ე. ი. ვისი და რამინი  
საწოლ ოთახში (დარბაზში), რაცა სურდათ იმას აკეთებდნენ. იგი აქ, როგორც  
იუსტ. აბულაძის ლექსიკონშია განმარტებული, განცხრომის, ნებივრობის  
მნიშვნელობით უნდა გაეიგოს და კარგად გამოხატავს ვისისა და რამინის  
განწყობილებას. ჩანს, სიტყვა მარჯვედაა გამოყენებული. ეს კი მხოლოდ სპარ-  
სული და არაბული ენების ღრმა მცოდნეს შეეძლო.

ნათქვამით ირკვევა, რომ ქართულ ტექსტში აქა-იქ გვხვდება ისეთი სპარ-  
სულ-არაბული სიტყვები, რომლებიც სპარსულის სათანადო ადგილებზე არ  
დაიძებნება. მაგრამ ამავე დროს გვხვდება ისეთებიც, რომლებიც თავისი ადგილ-  
მდებარეობით სპარსულს ემთხვევა. მოგვაქვს მაგალითები:

ა) ჯუფთი (جفت — ჯუფთ: წყვილი, სწორი).

ქართულთ:

არა რომელსა ქუეყანასა არის შენი ჯუფთი და სწორი  
ვიროსაგან კიდე (40, 22 — 24).



სპარსულით:

درايران نيست جفتى بانو همسر  
مگر ويرو که هست خود برادر

ირანს არ არის შენი ჯუფთი და სწორი  
შენისა ძმისა ვიროსაგან კიდე (გვ. 32).

ბ) ძაბუნი (زون — ზაბუნ: დაძლეული, დატყვევებული; უმნიშვნელო, საზიზღარი, საძაგელი).

ქართულით:

ლიაცი, რაზომცა ფრთხილი და გონიერი იყოს, ეგრეცა ჰამოსა  
კაცისა ენითა ძაბუნისი იქნების (43, 8 — 9).

სპარსულით:

زن ار چه زيرک و هشيار باشد  
زون مرد خوش گفتار باشد

ლიაცი, რაც არ უნდა მოხერხებული და გონიერი იყოს,  
ტყბილმოუბარი კაცის ძაბუნი (დატყვევებული) იქნების (გვ. 36).

გ) ზენაარი (زهار; زيار — ზენაარი: აღთქმა, ფიცი, პირობა, სიფრთხილე, უშიშროება, მფარველობა, და სხვ.)

ქართულით:

მიუწერა ყოველგან ყოველთა კელმწიფეთა და ღიღებულთა წიგნი, და შესიეღა შაპროსაგან, ვითა რაჟული დაადღო შაპრომან და ზენაარი გატეხაო (გვ. 47).

სპარსულით:

ز شهر و با همه شاهان گله کرد  
که بی دین چون شدو زهار چون خورد

შაპროს შესახებ ყოველთა ზელმწიფეთა შესიეღა,  
ვითა ურაჟული გახდა და ვითა ზენაარი გატეხა (გვ. 43).

აღარ ვაგრძელებთ. ამ მაგალითებით ჩანს, რომ ქართულში გამოყენებულ სიტყვები ჯუფთი, ძაბუნი და ზენაარი ემთხვევა სპარსულის სათანადო ადგილებს. ასეთი ვითარება გახლავთ მთელი ტექსტის ფარგლებში, გარდა ისეთი შემთხვევებისა, რაზედაც ზემოთ ვთქვი (ფარანდა და სხვ.).

შაპროს ქართულ ვერსიებშიც გვაქვს სპარსულ-არაბული სიტყვები გამოყენებული (ანდერძი, ანჯამანი, არამი, არიფი, არმალანი და მრავალი სხვ.), მაგრამ შესატყვის ადგილებზე რომელიმე მათგანი იშვიათად თუ დაიძებნება. ვისრამიანი ამ მხრივ სპარსულიდან ნათარგმნ თითქმის ყველა თხზულებისაგან განსხვავდება.

ზევით აღინიშნა, რომ ტექსტის შესწავლისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს იმის დადგენას, თუ ქართულში ხმარებულ ცალკეულ სიტყვებსა და გამოთქმებს რა შეესატყვისება სპარსულში და რა მნიშვნელობითაა ისინი ქართულში

წარმოდგენილი. აქვე სანიმუშოდ წარმოვადგენთ ცალკეული სიტყვებისა და ფრაზების თარგმანებს:

آبگینه [აბგინე] მინა, ბროლი. სპ. 53, ქ. 54: კიქა.

ارزان [არზან] ღირსეული. სპ. 32, ქ. 40: სანდომი.

آزادگان [აზადეგან] თავისუფალნი. სპ. 47, ქ. 50: დიდებულნი.

بلبل [ბოლბოლ, ბულბულ] ბულბული. სპ. 80, ქ. 72: იადონი.

بوستان [ბუსთან, ბოსთან] ხეხილთა ბაღი, ბაღჩა, ბოსტანი. სპ. 82, ქ. 73:

წალკოტი, აგრეთვე სპ. 128, ქ. 108: ბოსტანი.

بیابان [ბიაბან] უწყლონი, უდაბნო. სპ. 67, ქ. 62: ხმელი მინდორი.

پولاد [ფულად, ფოლად] ფოლადი. სპ. 45, ქ. 49: ბასრი.

پیغام ' یا [ფეილამ, ფეიამ] ამბავი, წერილი, მიმართვა. სპ. 51, ქ. 53: შეთვლილობა.

تیمار [თიმარ] მწუხარება, დარდი. სპ. 49, ქ. 51: სიმძიმეილი.

چاه [ჩაპ] ორმო, კა. სპ. 199, ქ. 160: დილეგი.

چراغ [ჩერაღი, ჩირაღ] სანათი, ლამპარი, ჩირაღდანი. სპ. 71, ქ. 66: ზეთისა ბაზმა.

چوشن [ჯავშან] ჯავშანი. სპ. 102, ქ. 87: იალმაგი.

چوگان [ჩოვეგან] ჩოვანი. სპ. 76, ქ. 69: ყვანჭი.

خارا [ხარა] خار|سنگ [სანგე ხარა] გრანიტი. სპ. 107, 194, ქ. 91, 157: ტინიკლდე.

خندنگ [ხადანგ] თეთრი არყის ხე, *Populus alba*, რსიგანაც ისარს აკეთებენ. სპ. 46, 49: ქორაფი.

خنجر [ხანჯარ] ხანჯალი. სპ. 50, ქ. 51: ქრმალი. აგრეთვე სპ. 220, ქ. 174: დანა.

خوار [ხარ] საზიზღარი, საძაგელი, მდაბალი, უმნიშვნელო. სპ. 74, ქ. 68: უპატიო.

خوش [ხუშ, ხოშ] სასიამოვნო, სასიხარულო, სპ. 36, ქ. 43: ჰამო.

خوارو [დურულ] ტყეილი. სპ. 134, ქ. 112: ბიჭობა, მაგალითობა.

داز [დოზლ] ქურდი. სპ. 66, ქ. 62: მპარავი.

دل [დელ, დილ] გული. სპ. 84, ქ. 75: სასისხლე (მხოლოდ ერთგან).

رنگ [რანგ] ფერი, ელვარება, ეშმაკობა, სიცრუე, ანვარება. სპ. 27, ქ. 37: მუხთლობა.

سخت [სახთ] განსაკუთრებით, დიდად, მეტისმეტად. სპ. 36, ქ. 42: დია.

فراوان (ბევრი, დიდძალი, მრავალი), სპ. 36, ქ. 42: დია. აგრეთვე

بیار (ბევრი, ძალიან), სპ. 42, ქ. 46: დია.

سوراخ [სურახ] ხვრელი, სორო, ნახვრეტი. სპ. 11, ქ. 94: სარკმელი.

شمشاد [შემშად, შიმშად] წიფელია, ბზა, კავკასიური პალმა. სპ. 81, ქ. 73: ნაძვი; აგრეთვე, სპ. 143, ქ. 118: ბზა.

شوحی [შუხი] ეშმაკობა, უტიფრობა, თავებლობა, კეკლუცობა. სპ. 97, ქ. 83: ლამაზობა.

صراغ [სარაგ] ბნელა, ავიზნე, ებილეფსია. სპ. 68, ქ. 62: მტერი (მტერიანი).

- عتاب [ეთიბ, ეთაბ] საყვედური, გაკიცხვა, სპ. 332, ქ. 268: ნაზი.
- طبل [თაბლ] დოლი, ბარაბანი, დაფი. სპ. 332, ქ. 259: დუმბული,
- طنبور [თამბურ] ტამბური, მუსიკალური ინსტრუმენტი. სპ. 80, ქ. 72: ორძალი.
- غم [ყამ, ლამ] მწუხარება, სევდა, დარდი. სპ. 42, ქ. 47: შექირება.
- فرجام [ფარჯამ] დასასრული, ბოლო. სპ. 34, ქ. 41: ბოლოსა ჟამსა.
- گرد [გერდ] ირგვლივ, გარშემო. სპ. 47, ქ. 50: მიდამო.
- گلستان [გოლესთან, გულესთან] ვარდნარი. სპ. 68, ქ. 64: წალკოტი.
- گنبد [გუმბად] გუმბათი, კამარა, თალი. მეტ.: ცა, ბედი. სპ. 117, ქ. 99: დარბაზი, სახლი.
- گنج [განჯ] განძი. სპ. 52, ქ. 53: საჭურჭლე.
- گورستان [გურესთან] სასაფლაო. სპ. 123, ქ. 103: სამაროიანი.
- گیا [გია] ბალახი. სპ. 178, ქ. 143: თივა.
- لا [ლალე] ტულიპი, ტიტა. სპ. 81, ქ. 73: ყაყაჩო.
- مبادا [მაბადა] ნუ იყოს, ნუ იქნას. სპ. გვ. 340 مبادا آنگه ქ. 215: ვაი მას კაცსა. სპ. 123, ქ. 103; სპ. 231, ქ. 182: ვაგლახ, ნუმცა, ნუ ჰყოს ღმერთმან (ვარიანტები 621. 43 გვერდისათვის. სპ. 36).
- مستان [მეისთან] სამიკიტნო, სახამარო, საღვინეთი. სპ. 42, ქ. 51: საწნეხელი.
- مهر [მეჰრ] სიყვარული, მეგობრობა, წყალობა, შებრალება. სპ. 227, ქ. 179: შეგულილი.  
აგრეთვე شاش; [ნეშათ, ნიშათ] სიხარული. სპ. 248, ქ. 194: შეგულილი. აგრეთვე ش [ვაფა] ერთგულება. სპ. 305, ქ. 238: შეგულილი.
- نابکار [ნაბეკარ] არამზადა, უსაქმური; უვარგისი. სპ. 31, ქ. 39: სნეული.
- ناسزا [ნასაზა] შეუწყობელი, შეუთანხმებელი, უხამსი. სპ. 41, ქ. 46: შეუწონებელი.
- هرگز [ჰარგეზ] არასოდეს, ნურასოდეს, თავისდღეში, ოდესმე. სპ. 140, ქ. 116: ყოლა.
- همیشه [ჰემიშე] მუდამ, ყოველთვის. სპ. 26, ქ. 36: მიწყითო.

### გ ა მ ო თ ქ მ ე ბ ი :

- ابرخروشان [აბრე ხორუშან] ღრუბელი მქუხარე. სპ. 188, ქ. 136: ღრუბელი ქუხილიანი.
- اسب تازی [ასბე თაზი] არაბული ცხენი. სპ. 59, ქ. 59: ტაიჭი, ცხენი.
- بیلا سرو [ბებალა სარე] სიმალლით სარო. სპ. 52, ქ. 53: ნაკეთად ნაძვი.
- بجان تو [ბე ჯანე თო] შენი სულით, შენი სიცოცხლით. სპ. 27, ქ. 36: შენმან მზემან.
- بد نام [ბად ნამ] ცუდი სახელისა. სპ. 99, ქ. 85: მოყივნებული.
- بزم دامادی [ბაზმე დამადი] ლხინი სიძობისა. სპ. 36, ქ. 44: ქორწილი.

- بگفت خوش [ბე გოფთე ხუშ] სასიამოვნო, სასიხარულო სიტყვითა. სპ. 36, ქ. 43: ჰამოითა სიტყვითა.
- بياد روی او [ბე იადე რუიე უ] მისი სახის მოსაგონრად. სპ. 79, ქ. 72: მისისა პირისა მიმსგავსებისათვის.
- بياد زلف او [ბე იადე ზოლფე უ] მისი ზოლფის მოსაგონრად. სპ. 80, ქ. 72: მისისა თმისა ნაცვლად.
- خری در گل [ხარი დარ გელ] ვირი ტალახში. სპ. 35, ქ. 42: ვირი ტალახსა შიგან. აგრეთვე: სპ. 227, ქ. 178; ვირი ლამსა შიგან.
- خوی بد [ხოი ბად] ავი ხასიათი, ავი ბუნება. სპ. 54, ქ. 54: აცნობობა.
- در زمان [დარ ზამან] დროზე. სპ. 50, ქ. 51: მასვე წამსა.
- دل ریش [დელრიშ] დაქრილი გულში. გადატ. გულნატკენი, ნაწყენი, შეყვარებული. სპ. 50, ქ. 52: გულმტკიენეული.
- دندان بر سودن [დანდან ბე დანდან ბარ სუდან] კბილის კბილზე ხეხვა. სპ. 42, ქ. 47: კბილთა ღრკენა.
- دو هفته ماه [დო ჰაფთე მაჰ] ორი კვირისა მთვარე. სპ. 69, ქ. 65: გაგსებული მთვარე.
- زن فریبی [ზან ფარიბი] ქალის მატყუებელი. სპ. 36, ქ. 43: დედათა მალორებელი.
- شهر آرای [შეჰარაი] ქვეყნის მომწყობი, მომკაზმველი, გამამშვენებელი. სპ. 31, ქ. 25: ქვეყნისა დამამშვენებელი.
- شیر کینه دار [შირე ქინედარ] ლომი სიძულვილის მქონებელი, ლომი ღვარძლიანი, გაბოროტებული. სპ. 96, ქ. 83: ლომი გამწყვრალი.
- قبای لاله گون [ყაბაიე ლალეგუნ] კაბა ტიტისა მსგავსი (წითელი ფერის). სპ. 232, ქ. 183: კაბა ლაფანჩი.
- لب از گفتار بسته [ლაბ ეზ გოფთარ ბასთე] ბავე სიტყვისაგან შეკრული. სპ. 37, ქ. 43: ენა დაბმული.
- مهر و دوستی [მეჰრო დუსთი] სიყვარული და მეგობრობა. სპ. 35, ქ. 42: სიყვარული და მზახობა.

სრული და ნათელი სურათის დასახატავად საჭირო იქნება მთელი ტექსტის ფარგლებში ასეთი მუშაობის ჩატარება და ამა თუ იმ სიტყვისა და გამოთქმის ყველა კონტექსტში ამოწერა სპარსულთან შეფარდებით. მუშაობისას გასათვალისწინებელი იქნება ის მეთოდები, რომლის შესახებაც ჩვენ ზევით ვისაუბრეთ. იგი თავს იჩენს ცალკეული სიტყვებისა და გამოთქმების გადმოღების დროსაც. ამიტომ როდი შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ესა თუ ის სიტყვა და გამოთქმა ყოველთვის სპარსულის თარგმანს წარმოადგენს და არავითარ შეცვლას არ ექნება ადგილი. წარმოდგენილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ მთარგმნელი ზოგჯერ თვითონ ცვლის მასალას. მაგალითად, ტიტას მაგივრად ყაყაჩოს შემოტანას ამჯობინებს და სხვ., მაგრამ საერთოდ არ შეიძლება ითქვას, რომ იგი (სიტყვები და გამოთქმები) შორდება სპარსულ სიტყვათა მნიშვნელობასა და გამოთქმათა შინაარსს.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის ენამ არ იცის სიტყვები:

ბ უ ლ ბ უ ლ ი (იაღონი), გ ა ნ ძ ი (საჭურჭლე), ზ ი ლ ფ ი (თმა), მ ი ნ ა (ჭიქა), ტ ა მ ბ უ რ ი (ორძალი), ჩ ო გ ა ნ ი (ყვანჭი), ჯ ა ე შ ა ნ ი (იაღმაგი).

ამათგან ვეფხისტყაოსანში გვხვდება: ბ უ ლ ბ უ ლ ი, გ ა ნ ძ ი, მ ი ნ ა, ჩ ო გ ა ნ ი, ჯ ა ე შ ა ნ ი.

ვისრამიანი და ვეფხისტყაოსანი ერთი ეპოქის ძეგლებია. ვისრამიანი (ვეგულისხმობთ ქართულ რედაქციას) რამდენიმე ათეული წლით მაინც უსწრებს დიდი რუსთველის ქმნილებას. მათ შორის ბევრია საერთო ლექსიკის, ცალკეული გამოთქმებისა და სხვა ენობრივი მონაცემების თვალსაზრისით. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი ვისრამიანის მთარგმნელსა დასესხებულნი. საერთო ენობრივი მოვლენები ერთსა და იმავე ეპოქის ორ ლიტერატურულ ძეგლში, სხვადასხვა წყაროებისა და გზების საშუალებით, ერთიმეორის ნაცნობობისა და გავლენის გარეშეც შეიძლება წარმოიშვას.

საკითხი: იცნობდა თუ არა რუსთველი ვისრამიანის ქართულ თარგმანს, არც ისე ადვილად გადასაწყვეტია, როგორც ეს, შეიძლება, პირველად, მუშაობის დაწყებისას გვეჩვენოს. ამაზე ახლა არ ვიმსჯელებთ. როგორადაც არ უნდა ვიფიქროთ, ერთი რამ ცხადია: ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის, როგორც ერთ ეპოქაში წარმოშობილი თხზულებების, ლექსიკის საკითხების კვლევა ერთმანეთს უკავშირდება.

ვისრამიანი, როგორც ვიცით, თარგმანია. მისი ლექსიკა თავს იჩენს როგორც რუსთველის ეპოქის, ისე აღორძინების პერიოდის პროზაულ და პოეტურ ნაწარმოებებში. იგი ქართული ენის დიდი ძეგლია. მასში ასახულია ჩვენი მშობლიური ენის განვითარების ერთ-ერთი ეტაპი. ცხადია, იგი შესწავლილ უნდა იქნეს მორფოლოგიის, სინტაქსისა და ლექსიკის თვალსაზრისით. ეს შესწავლა, ბუნებრივია, დაგვეხმარება ამ ეპოქის სხვა ძეგლთა ენის ბუნების გარკვევის, ქართული ენის ლექსიკისა და ისტორიის შესწავლის საქმეშიც.

სამწუხაროდ, ამ დიდმნიშვნელოვანი თხზულების ენის შესახებ დღემდე არ დაწერილა არც ერთი მეცნიერული გამოკვლევა, არც ერთი წერილიც კი, იმ შემთხვევაში, როცა მას (ვისრამიანის ენის შესწავლას) შეუძლია ნათელი მოკვინოს კლასიკური ხანის ძეგლებსა და მათ შორის ვეფხისტყაოსნის ენის გაგების ზოგიერთ საკითხსაც კი.

ვისრამიანის შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის, გამოცემებისა და ლექსიკონების გაცნობა ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ აღნიშნული თხზულების ლექსიკა ჯერ კიდევ კარგად არ არის შესწავლილი და ამ მხრივ ბევრია გასაკეთებელი. ნათარგმნი თხზულების შესწავლისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმის გაგებას, თუ მთარგმნელი რა შინაარსსა და მნიშვნელობას დებს ამა თუ იმ სიტყვაში, რა აზრით ხმარობს ის მათ. ამ საქმეში უდიდესი როლი უნდა შეასრულოს სპარსულმა ტექსტმა: უნდა გაირკვეს თარგმანში ხმარებული ესა თუ ის ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა რომელი სპარსული სიტყვის საბადლოდაა ნახმარი და რა მნიშვნელობები გააჩნია მას.

ვისრამიანის სპარსულ-ქართულ ტექსტებზე ასეთი ხასიათის კვლევა-ძიების შედეგად გამოვლინდა ზოგიერთი სიტყვის ისეთი მნიშვნელობა, რაც ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის არსებულ ლექსიკონებში არაა აღნიშნული და ტექსტის სათანადო ადგილებსაც ის უფრო უდგება, ვიდრე არსებული განმარტებანი. აქ ზოგიერთი სიტყვა განვიხილოთ:

სიტყვა ბ ა ს რ ი გვხვდება ვისრამიანში, ვეფხისტყაოსანსა და სხვა ძეგლებშიც. დღევანდელი მისი მნიშვნელობა ასეთია: მეტად მკრელი, მახვილი, მკვეთრი და სხვ. კლასიკური ხანის ძეგლებში ის ფოლადს აღნიშნავს. წარმოშობით, ჩანს, უკავშირდება ქალაქ ბასრას (ამჟამად ერაყის ტერიტორიაში შედის), რომელიც განთქმული იყო სპილენძისა და ფოლადის წარმოებით. ვისრამიანში (გვ. 143) იკითხება:

اگر تیغ تو از بولاد کردند  
نه شمشیر من از شمشاد کردند

წარმოდგენილი ბეითი თარგმანში ასეა გადმოცემული:

თუ შენი კრძალი ბ ა ს რ ი არის, არცა ჩემია ბზისა (გვ. 118).

როგორც ჩანს, ტექსტის ეს ადგილი ზოგისათვის გაუგებარია. ის შეცდომით გაიგო, მაგალითად, ვისრამიანის ისეთმა დაკვირვებულმა მკვლევარმა, როგორც ს. იორდანიშვილი იყო. მის თარგმანში ზემოწარმოდგენილი ადგილი ასეა გადმოცემული: Если меч твой острее, — мой меч тоже не из соломы (გვ. 88). ცხადია, მთარგმნელს „ბასრი“ გაუგია, როგორც მკრელი. ხოლო „ბზისა“, როგორც ნათესაობითი ბრუნვა სიტყვისა „ბზე“.

ს. იორდანიშვილი კარგად ფლობდა სპარსულ ენას. თარგმანზე მუშაობისას იგი სარგებლობდა სპარსული ტექსტებითაც; მაგრამ, როგორც ჩანს, სპარსულში ქართული ტექსტის ამა თუ იმ ადგილის ბუნდოვანებისა და გაუგებრობის შემთხვევაში იხედებოდა. აღნიშნული ადგილი მისთვის ნათელი აღმოჩენილა და ის აღარ შეუძომებია სპარსულით, სადაც აღნიშნული ადგილის საბადლოდ იკითხება: თუ შენი ხმალი ფოლადისაგან გააკეთეს, არცა ჩემი ხმალი გააკეთეს ბზისაგან. სპარსულ ტექსტში ბ ა ს რ ი ს საპირისპიროდ გვხვდება ფოლად, ხოლო ბ ზ ი ს ა — შე მ შ ა დ. ცხადია, მთარგმნელს სიტყვა „ფოლად“ ბასრად გადმოუღია და „შემშად“ ბზად. შეიძლება აღინიშნოს, რომ მთარგმნელი ზოგჯერ მის საბადლოდ ნ ა ძ ვ ს იყენებს (სპ. გვ. 81, ქ. 73). ერთხელ ვ ა ლ ს ა მ ი ს ხ ე დ არის გადმოღებული (სპ. გვ. 201, ქ. გვ. 161), რაც იუსტინე აბულაძის განმარტებით, ბალსამის ხეს ნიშნავს. საბას ჩვენებით „ხესა იტყვიან ერთსა, რომლისა მონაკვეთისაგან ჩამოეწვეთების“. სიტყვა ბალსამ ანუ ბალსან სპარსულია, რაც ბალზამის ხეს ნიშნავს.

ზოგიერთი ლექსიკონის განმარტებით შემშად წიფელას ნიშნავს. ეს განმარტება ზოგჯერ კლასიკურ პოეზიაში გამოყენებულ შედარებას არ უღებება.

ჩანს, სიტყვა ბასრი ფოლადს ნიშნავს. ხმალი ბასრი — ხმალი ფოლადი იგივეა, რაც ხმალი ფოლადისა. სიტყვა „ბზისა“ კი, როგორც გაირკვა, ნათესაობითი ბრუნვა ყოფილა სიტყვისა ბზა და არა ბზესი. წარმოდგენილი ადგილი ასე გაიგება: თუ შენი ხმალი ფოლადი არის, არცა ჩემია ბზისა (ე. ი. ხისა). ყოველად შეუძლებელია, აქ ფოლადს ბზე (ჩალა, დაკეპილი ჩალა) დავეუპირისპიროთ. ჩალისაგან რა ხმალი უნდა გაკეთდეს!

ვეფხისტყაოსნის ენამ სიტყვები ბ ზ ა, ნ ა ძ ვ ი, რაც ვისრამიანში შემშადის საბადლოდაა გამოყენებული, არ იცის, ლამაზი ტანადობისა და სიმაღლის აღსანიშნავად პოემაში გამოყენებულია სარო, კენარი და სხვა მისთანანი.

ვეფხისტყაოსანში გვხვდება სიტყვა „ბასრი“ და „ბასრისა“: ჩემი გაჰკვეთს

ხორცსა მათსა ხრმალი ბასრი, შუბი ახე (439, 3). აქ ხ რ მ ა ლ ი ბ ა ს რ ი ნიშნავს ფოლადის ხმალს და არა მკრეღ ხმალს. ფოლადის ხმალი, თავისთავად იფულისხმება, მკრეღია. ამიტომ მიეცა სიტყვა ბასრს შემდგომ საუკუნეებში მკრეღის მნიშვნელობა. რუსთველი მაღალი მხატვრული სტილის პოეტია და მას გაუძნელდებოდა ეთქვა: ჩემი მკრეღი ხრმალი გასკრის, გაჰკვეთს მათ ხორცსაო. პოემაში წარმოდგენილი კონტექსტი—ჩემი გაჰკვეთს ხორცსა მათსა ხრმალი ბასრი — ნიშნავს: ჩემი ფოლადის ხმალი გასკრის მათსა ხორცსაო.

აგრეთვე, ვეფხისტყაოსანში ვკითხულობთ:

ჩაკე-შეზარადი, აღმასი ხრმალი ბასრისა მკრეღიო (1368,2).

აქაც „ხრმალი ბასრისა“ ნიშნავს ფოლადის ხმალს და არა ბასრულ ხმალს.

იუსტინე აბულაძეს ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონში ეს ადგილი აქვს მითითებული და მას ასე განმარტავს: ფოლადივით მკრეღი. აკაკი შანიძე კი ორ ადგილს უთითებს და ამ სიტყვების (ბასრი, ბასრისა) ასეთ განმარტებას იძლევა: ბ ა ს რ ა ქალაქია სპარსეთის ყურის ახლოს; ბასრისა 1368, 2 ან ბასრი 439, 3 ბასრული, მეტად ფხიანი, კარგად მკრეღი.

მკვლევარმა კარგად შეინიშნა, რომ რუსთველთან ბასრი და ბასრისა ერთი და იმავე მნიშვნელობით იხმარება, მაგრამ მათი ახსნა-განმარტება მთლად დამაჯერებელი არ უნდა იყოს.

ვისრამიანშივე ვკითხულობთ: ორთავე ლაშქართა ერთმანერთსა შეუტევეს, თუ სთქუა, ო რ ნ ი მ თ ა ნ ი ბ ა ს რ ი ს ა ნ ი ერთმანერთსა შეეტაკენსო (გვ. 49). სპარსულ ტექსტში (გვ. 46) ორნი მთანი ბასრისანის საბადლოდ დუ ქუჰე ფოლად (ორნი მთანი ფოლადისანი) იკითხება. ეჭვი არაა, რომ ბასრისა ნიშნავს ფოლადისას და არა ბასრულს. საბას განმარტებითაც ბასრი არის ფოლადი რ კ ი ნ ა.

ცხოველთა და საგანთა სადაჟრობის აღსანიშნავად „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება ჩვეულებრივი ფორმები. მაგალითად, არაბული წარმოშობის აღსანიშნავად გამოყენებულია სიტყვა ა რ ა ბ უ ლ ი: მას ტაიქსა ა რ ა ბ უ ლ ს ა, ქვე-ნაბამსა, ნასუქალსა (55, 2); ხატაურისათვის — ხ ა ტ ა უ რ ი: კვლა ხ ა ტ ა უ რ ი მრავალი, სხვა სტავრა, სხვა ატლასია (471, 2); ხვარაზმულისათვის — ხ ვ ა რ ა ზ მ უ ლ ი: კაცსა და ცხენსა ემოსა აბჯარი ხვარაზმულია (1567, 3) და სხვა მისთანანი.

ეჭვი არ არის, თუ რუსთველს ამ შემთხვევაში სურდა ხმლის სადაჟრობა გამოეხატა და იგი ბასრულად მიაჩნდა, მას ეს ყოველგვარი დაბრკოლების გარეშე შეეძლო გამოეხატა სიტყვით ბასრული, ისევე, როგორც „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორი (ბასრული ქარავენის) და აღორძინების ხანის მწერლები და პოეტები გამოხატავენ (ბასრელი, ბასრული).

აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ პოემაში წარმოდგენილი სიტყვები გაბასრვა (სხვა მოყვარე თვალსა ჩემსა გაკიცხულა, გაბასრულა, 862, 4), გაბასრული (მან მითხრა, თუ: რას ვიტყოდი მოცთომილი, გაბასრული, 632, 2) ნიშნავს, როგორც ეს განმარტებულია ლექსიკონებში (იუსტ. აბულაძე, აკაკი შანიძე), შერცხვენას, გაკიცხულს, როგორც ძველ ქართულში და არავითარი კავშირი არა აქვს ბასრ სიტყვასთან.

შეიძლება გვითხრან: სხვადასხვა ტექსტში ერთსა და იმავე სიტყვას ზოგჯერ სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს და შეიძლება ვისრამიანის ლექსიკური მონაცემები ყოველთვის არ მიუღებდა ვეფხისტყაოსანს. მართალია. მეტის თქმაც შეიძლება. არა თუ სხვადასხვა, არამედ ერთსა და იმავე ტექსტშიც კი ერთი და იგივე სიტყვა შესაბამისი კონტექსტის მიხედვით სულ სხვადასხვა, ზოგჯერ

ერთმანეთის საწინააღმდეგო მნიშვნელობით იხმარება. მაგრამ, როდესაც ჩვენ ამა თუ იმ სიტყვის მნიშვნელობის თვალსაზრისით ვისრამიანის ფარგლებს ვშორდებით და ვეფხისტყაოსნის საზღვრებში შევდივართ, ამა თუ იმ სიტყვის ხმარების გამონაკლისი შემთხვევები (მათ მნიშვნელობათა თვალსაზრისით) კი არა გვაქვს მხედველობაში, არამედ ის საერთო სიტყვები, რომლებიც რუსთველის ეპოქის სხვა ძეგლებშიც იხმარება და რომელთაც, ჩვენი აზრით, ერთნაირი მნიშვნელობანი გააჩნია. ვისრამიანის მონაცემების საფუძველზე, ვფიქრობთ, მეტი სიცხადე შეიტანება ვეფხისტყაოსნის ზოგ სიტყვათა გაგებაში.

## ღ ი ა

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით დ ი ა სიტყვის მნიშვნელობები ასეთია: დიდად, ძალიან, მეტად, ბევრჯერ; ხშირად, დიახ, დიახაც.

ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონები ამ სიტყვას ასე განმარტავენ: ბევრჯერ, ხშირად, დიახ, ძალიან, მეტად (იუსტ. აბულაძე); ძალიან, მეტად, დიდად (აკაკი შანიძე).

ვისრამიანის ტექსტის მიხედვით დ ი ა სიტყვას აქვს ბევრის, დიდძალის, მრავლის მნიშვნელობა და სპარსულ فراوان (ფარავან: მრავალი, ბევრი, დიდძალი) სიტყვას შეესაბამება.

მაგალითად, სპარსული ბეითი (გვ. 36):

بدین دختر که زادی سخت شادم  
بدروشان فراوان چیز دادم

ამით, რომ ქალი შობე, დ ი დ ა დ მობარული ვარ,  
გლახებს (დავრისებს) მ რ ა ვ ა ლ ი რ ა მ ვუბოძე.

ასეა გადმოთარგმნილი (გვ. 42):

აწ მე დ ი ა მობარულად ვარ, რომელ შენ ქალი შობე,  
დ ი ა საქონელი გამიცემია გლახათათვის.

ამ წინადადებაში პირველი დ ი ა სპარსული سخت (სახტ: განსაკუთრებით, დიდად, მეტისმეტად) სიტყვის, ხოლო მეორე (فراوان) ფ რ ა ვ ა ნ სიტყვის საბადლოდაა ნახმარი. ზოგჯერ დ ი ა بسیار (ბესიარ: ბევრი, ძალიან) სიტყვას შეესატყვისება: شنیده نیز بسیاری نتم (გვ. 42: მოსმენილიც ბევრი დამიმალავს) თარგმანში ასეა გადმოცემული: ჩასმენი თქუენგან დ ი ა დამიმალავსო (გვ. 46).

ჩანს, დ ი ა სიტყვას მთარგმნელი ორი მნიშვნელობით ხმარობს: ა) ბევრი, დიდძალი, მრავალი, ბ) დიდად, ძალიან, მეტისმეტად.

დ ი ა გვხვდება ვეფხისტყაოსანში:

დ ი ა გასცა საბოძვარი, ყველა დარბაზს შემოხადა (119, 3).

მაგრამ პოემაში გამოყენებულ ამ სიტყვას ზოგჯერ ბ ე ვ რ ი ს, დ ი დ ძ ა ლ ი ს მნიშვნელობა უფრო უდგება, ვიდრე სხვა რამ (დია გასცა საბოძვარი ნიშნავს: ბევრი, დიდძალი საბოძვარი გასცა). დ ი ა სიტყვას მრავალის, დიდძალის, ბევრის მნიშვნელობაც ჰქონია. ვახტანგიც იგავსწავლის: დია ბევრსა ქვიანო .



ი ა ლ ო ნ ი, როგორც ჩანს, კლასიკურ ტექსტებში იხმარება სპარსული ბულ-ბულის (بلبل) შემოსვლამდე და მის დამკვიდრებამდე. ბულბულმა საბოლოოდ მაინც ვერ განდევნა ბერძნული იალონი (aedon). გვაქვს აგრეთვე მისი სინონიმები: ყარანა, მეფშალია. გურიაში გაიღონას ეძახიან.

ი ა ლ ო ნ ს იცნობს ვეფხისტყაოსანი (გასაყრელად მეძნელები, იალონსა ვითა ვარდი, 666, 2), იცნობს ბულბულსაც (აქვს მიჯნურობა ამისი, ვითა ბულბულსა ვარდისა, 82, 3). ვისრამიანში სპარსული ბულბულის საბადლოდ ყველგან იალონი გვხვდება. მაგალითად, სტრიქონი:

که بلبل را ز شاخ اندر فکندی

ბულბულს ტოტიდან (შტოსაგან) ჩამოაგდებდა ხოლმე (გვ. 80).

ასეა გადმოთარგმნილი: იალონსაცა შტოსაგან ჩამოაგდებდის (გვ. 72). ერთგან ბულბული გადმოთარგმნილია მეტაფორულად: ვარდისა მიჯნური (გვ. 35). ჩანს, ვისრამიანმა სიტყვა ბულბული არ იცის.

ი ა ლ მ ა ნ ი

ვისრამიანის ტექსტი არ იცნობს სიტყვა ჯ ა ვ შ ა ნ ს. მის ნაცვლად ყველგან იალმაგი გვხვდება. მაგალითად, სტრიქონი — *میر اندر بیوش از صبر جوشن* — მიჯნურობაში ჩაიციე მოთმინების ჭავშანი (გვ. 102), ასეა გადმოთარგმნილი: მიჯნურობასა შიგან თმობისა იალმაგი ჩაიციე ტანსა (გვ. 87).

ვეფხისტყაოსანი სიტყვა ი ა ლ მ ა გ ს არ იცნობს. მის საბადლოდ ჭავშანი გვხვდება: დავეკაზმენით საომრად ჭაჭვ-ჯ ა ვ შ ა ნ ი თ ა, ქაფითა (441, 2).

ლ ა მ ა ზ ი, ლ ა მ ა ზ ო ბ ა

ლ ა მ ა ზ ი არაბული სიტყვაა *لماز* (ლამაზ). ის ნიშნავს ცილისმწამებელს, მლანძღველს, მძაგებელს, მაყივნებელს; სპარსულში იხმარება, მაგრამ იშვიათად: მაგალითად, ისეთი ვრცელი თხზულებისათვის, როგორც შაჰ-ნამეა, იგი უცნობია. ის უცნობია ვისრამიანის სპარსული ტექსტისათვისაც, მაგრამ ნაცნობია ქართულ ვერსიისათვის და, ვფიქრობთ, არ იქნება ინტერესმოკლებული აღინიშნოს, რომ აქ იგი მისი არაბული მნიშვნელობებითაც იხმარება.

იუსტ. აბულაძეს (ვისრამიანის ლექსიკონი) სწორად აქვს აღნიშნული მისი მნიშვნელობა: მაყივნებელი, ყბადამღები, მათრეველი; თვალთმაქცობა, სიმაცთურე. მასვე შენიშნული აქვს ისიც, რომ ქართულ ტექსტში სიტყვას „შენარჩუნებული აქვს არაბულის ნიუანსი“.

სპარსულ ტექსტში იკითხება (გვ. 97):

اگر تو مادری من دختر تو  
وگر تو مهتری من کهنر تو  
مرا شوخی و بی شرمی میاموز  
که بی شرمی زنان را بد کند روز

თუ შენ (ჩემი) დედა ხარ და მე — შენი ასული,  
შენ უფროსი ხარ და მე — ჯუმცროსი,  
მე უტიფრობასა და უსირცხვილობას ნუ მასწავლი,  
რადგან უსირცხვილობა ქალთა ერთ დღეს აეს დამართებს.

თარგმანში გვაქვს (გვ. 83, 27—30):

თუ შენ ჩემი დედა ხარ და მე შენი ასული,  
და შენ უხუცესი ხარ და მე — უმრწემესი,  
მე ლამაზობასა და უსირცხვილობასა ნუ მასწავლი,  
მით რომელ დედათა უწრფელობა მოაყენებს.

ჩანს, რომ აქ ლამაზობა სპარსული شوي (შუხი: ეშმაკობა, უტიფრობა, კადნიერება, თავხედობა, კეკლუტობა, კოპწიაობა) სიტყვის საბადლოდაა გამოყენებული.

IV და V გამოცემის ავტორები სწორად განმარტავენ ლამაზობას. მათი ჩვენებით, ის ეშმაკობას, სიკრულეს უღრის. სპარსულში მას (ქაშში) შეესატყვივებაო ზოგჯერ.

საჭირო იქნება ლამაზობის მნიშვნელობის გაფართოება. შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ ლამაზი, ლამაზობა გვხვდება ვეფხისტყაოსანში, მაგრამ დღევანდელი, ჩვეულებრივი გაგებით:

გაეხარნეს მისელა ჩემი, ტურფისა და ლამაზისა (474, 4).  
ყოველნი სწორად დაეიწყებთ კაზმასა, ლამაზობასა (1121, 3).

ამიტომ მისი განმარტება საჭიროდ არ უცენიათ ლექსიკონის ავტორებს.

აქვე საჭიროდ მიგვაჩნია, ზოგი რამ აღვნიშნოთ სიტყვა ქ ა შ შ ი ს შესახებ. ის სპარსულ ვისრამიანში რამდენჯერმეა ნახმარი. სპარსული ლექსიკონების ავტორები (მათ შორის ბორჰანიც) მას განმარტავენ როგორც სიკარგეს, სილამაზეს, სიმშვენიერეს. მაგრამ ვისრამიანის ქართული ტექსტის მონაცემების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მას ეშმაკობის, უტიფრობისა და სხვა მისთანათა მნიშვნელობანი გააჩნია. ტექსტის მთარგმნელი მას ზოგჯერ ლამაზობად თარგმნის. მაგალითად, ამ სპარსულ სტრიქონში کو تا کرده سخن از کسی გამოყენებულ ქაშში სიტყვას ქართულ თარგმანში ლ ა მ ა ზ ო ბ ა შეესატყვივება: შენ იგივე და იგივე საუბარი არ დაგეღვევის და ლ ა მ ა ზ ო ბ ა (გვ. 260, 5). აგრეთვე ზოგჯერ ის ნებიერობადაა გადმოთარგმნილი:

چه جای این سخنی درازست  
چه وقت این همه کسی و نازست

თარგმანში: არა ქამია ეგეთისა საუბრისა და არაა ქამი ნაზობისა და ნებიერობისა (გვ. 260, 4—5).

აქ სპარსული ქაშში ვო ნაზ-ის საბადლოდ გამოყენებულია ნებიერობა და ნაზობა. გამოდის, რომ ქაშშის შესატყვისად ნებიერობაა შერჩეული. ნებიერობა კი ნებაზედ მყოფს (საბა), ჰირვეულს, უკადრისს, ამაყს (იუსტინე აბულაძე), თავის ნებაზე მავალს (აკაკი შანიძე) ნიშნავს.

ერთ ადგილას აღნიშნულ სიტყვას დ ი დ ი ს გ ე მ ო ბ ა შეეფარდება. მაგალითად, სპარსული ბეითი (გვ. 239):

زخوبی همچو باغ بوهای  
ز کشی چون گوزن مرغزاری

მშენებით, ვითა ბალი გაზაფხულისა,  
სიკარგით, ვითა წალკოტისა ირემი.

თარგმანში ასეა წარმოდგენილი:

პეტუნდა შეენებთა — გაზაფხულისა წალკოტსა,  
და დიდის გემოობითა — მარტორქასა (გვ. 188, 9).

აქ ქაშში სიტყვის საბადლოდაა დიდის გემო. სხვა შემთხვევაშიც<sup>1</sup> ის დიდის გემოდ არის გადათარგმნილი (სპ. გვ. 272, ქ. 214, 26—27). ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სპარსული ქაშში სიტყვისაგან, რომელიც ვისრამიანის სპარსულ-ქართული ტექსტების მიხედვით ნიშნავს აგრეთვე ნებიერობას, ამპარტავნობას, სიამაყეს, წარმომდგარაიყოს ქართული ქუში, ქუშობა, რომელიც საბას განმარტებით ნიშნავს მწყურალის მსგავსობას, რათა ადვილად სიტყვა ვერ შეჰკადროს კაცმან?

უნდა აღინიშნოს, რომ სიტყვა ქაშში ზოგჯერ გადმოთარგმნილია იმ მნიშვნელობითაც, რასაც მას დღევანდელი სპარსული ლექსიკონები აძლევენ. მაგალითად, სპარსულში იკითხება (გვ. 211):

گرفته گل از یشان زیب و خوشی  
چنان چون ناز و نرگس ناز و کشی

წაულია მათგან კარდს შინა და ლაზათი,  
ისევე, როგორც ახალ ნარგიზს სინაზე და სიმშენიერა.

თარგმანშია: ვარდი მათგან ითხოვდა სურნელობასა და ნარგისი — სანდომობასა (გვ. 168, 25—26). ცხადია, ნაზ ო ქაშში სანდომობადაა გაგებული. სანდომი კი ვისრამიანში ტურფის, სანატრელის, ღირსეულის და სხვა მისთანათა მნიშვნელობით იხმარება. აღნიშნული იმაზე მიგვიითითებს, რომ, როგორც ჩანს, მას უფრო ფართო მნიშვნელობა ჰქონია.

ერთგან ასეთი წაკითხვა გვხვდება: სანდო სანდომსა შეერთო და შევკვედრო (გვ. 40, 27—28). იგი წარმოადგენს შემდეგი სტრიქონის თარგმანს (გვ. 32): *سپاری آرزانی آرزانی* — ღირსეული (ღირსი) ღირსეულს ჩავაბარო. არზანი ნიშნავს ღირსს. ცხადია, სანდო ამ შემთხვევაში ღირსეულს შეესატყვისება. ამასთან დაკავშირებით ხომ არ იქნება შესაძლებელი ქართულ ტექსტში წაკითხვით: სანდომი სანდომსა შეერთო და შევკვედრო (გვ. 40, 27—28). თუმცა, იმასაც აღვნიშნავთ, რომ ზოგ შემთხვევაში სანდო სანდომს ეთანატოლება თავისი მნიშვნელობით.

არ გვავიწყდება, რომ ვისრამიანში ლამაზი იმ მნიშვნელობითაც იხმარება, როგორც ის დღეს ჩვენ გვესმის:

მოვილა შენი მიწყით საგონებელი ლამაზი ქელმწიფე (გვ. 241, 24—25).

მუშასადამე, სიტყვა ლამაზი, ლამაზობა ვისრამიანში იხმარება როგორც ეშმაკობის, უტიფრობის, კანდიერების, თავხედობის, ასევე კეკლუცობის, კოჭწიობისა და ლამაზის მნიშვნელობითაც.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანში გლ (გელ, გილ: ტალახი, თიხა, მტვერი, მიწა) სიტყვის საბადლოდ ორი ტერმინია გამოყენებული: ტალახი და ლამი. მაგალითად, სპარსული სტრიქონის (გვ. 35) *جو یی کرده خری* — საბადლოდ იკითხება: ვითა მოკართული ვირი ტალახსა შიგან... დარჩა (გვ. 42, 14); ჩანს, რომ გელ სიტყვა ტალახადაა გადმოღებული. ის ტექსტის შინაარსსაც კარგად უდგება.

სპარსულში (გვ. 166) იკითხება: *دو پای اندر گل تیمار مانده*  
თარგმანშია: მუქლამდი ლამსა შიგან ვეფლაო (გვ. 134, 31—32).  
აქ კი გელ სიტყვა ლ ა მ ა დ ა ა გადმოცემული.  
აგრეთვე სპარსულში იკითხება:

جو بشنید این سخن رامین بیدل  
تو کفتی چون خری شد مانده در گل

თარგმანშია:

რამინ რა შეგონება...

მოსიძინა, მისისა უგულუობისებრ ლ ა მ ს ა შიგან დაფლულსა,  
მოკართულსა ვირსა დაემსგავსა და უღონო იქმნა (გვ. 178, 10—12).

აქაც, ცხადია, რომ ლ ა მ ი გელს უდრის. მაშასადამე, ლ ა მ ს ტალახის, ლაფის მნიშვნელობაც ჰქონია. ლ ა მ ს სწორად განმარტავს იუსტინე აბულაძე (ვისრამიანის ლექსიკონში): ლაფი, ტალახი, ტლაპო. ხოლო საბას განმარტებით, ლამი არის შავი ლია, ლია კი — საფლობი ტალახი.

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში სიტყვა ლამისათვის ეს მნიშვნელობა არაა აღნიშნული, საჭირო კი იყო.

ლ ა მ ი გვხვდება ვეფხისტყაოსანშიც, მაგრამ სხვა მნიშვნელობით: მუნ მეცა მივალ, ცრემლისა მიწად სად გამდის ლამი სად (885, 4). იგი აქ, როგორც განმარტავს იუსტ. აბულაძე, ღვარს ნიშნავს. შეადარეთ გამოთქმა „ცრემლისა ღვარი“: ცრემლისა ღვარსა მოეცეა პირი, ელვათა მკრთომელი (521, 4) და სხვ.

### მ ი ლ ა მ ი

სიტყვა მ ი ლ ა მ ი კლასიკური ხანის ტექსტებში საკმაოდ გავრცელებული ჩანს. იგი გვხვდება ვისრამიანსა და ვეფხისტყაოსანშიც. საბას განმარტებით მისი მნიშვნელობაა: აქათ-იქითი.

ვისრამიანის მთარგმნელი სიტყვა მ ი ლ ა მ ი იყენებს სპარსული გ ა რ დ (ირ-გელივ, გარშემო, გარემო და სხვ.) სიტყვის გადმოსაცემად. თარგმანში იკითხება: *ყ ა რ ა ნ ი ს ა მ ი ლ ა მ ი ს ა მ ოკლეს სხუა დიდებული ჰაბუკი ასოცდაათი ვიროსი* (გვ. 50). მ ი ლ ა მ ი ს საპირისპიროდ სპარსულ ტექსტში (გვ. 47) იკითხება სიტყვა გ ა რ დ. ჩანს, რომ მას მ ი ლ ა მ ი ეტოლება. ზოგჯერ სიტყვა გ ა რ დ გ ა რ ე შ ე მ ო-დ არის თარგმნილი: მას გ ა რ ე შ ე მ ო დიოდეს სისხლისა ღვარნი (გვ. 50). ამ წინადადებიდან გ ა რ ე შ ე მ ო-ს სპარსულ ტექსტში (გვ. 47) აგრეთვე გ ა რ დ შეესაბამება. მაშასადამე, ვისრამიანში სიტყვა მიღამოს ი რ გ ვ-ლ ი ვ და გ ა რ შ ე მ ო სიტყვების მნიშვნელობაც აქვს. ზოგჯერ ის, რა თქმა უნ-

და. აღნიშნავს აქეთ-იქითსაც: შექირვებისა ზღუასა შიგან ჩამრჩეულ იყავ და მისი ღელვა მი-და-მო გაგდებდა (გვ. 217) და სხვ. სპარსულში ამ მი-და-მოს შესატყვისი არა აქვს. იგი მთარგმნელის მიერაა შემოტანილი. წარმოდგენილი ადგილის საბადლოდ აქ იკითხება: შენ ჩემი განშორებისა ზღვაში ჩამრჩეულ იყავ (და) მწუხარებისა ტალღისაგან დიდი ტანჯვა განიცადე (გვ. 275).

როგორც ვნახეთ, მიდამო აქეთ-იქითის მნიშვნელობით ვისრამიანის ტექსტს ყოველთვის არ უდგება. ზოგჯერ იგი არ უდგება აგრეთვე ვეფხის-ტყაოსნის ტექსტსაც. მაგალითად, ამ სტრიქონებში:

ველარ გაესწრნეს, გარდუხდა მტერთა მი და მო მღუწელი,  
არ დარჩა კაცი ცოცხალი მუნ მისგან დაუფრეწელი (1043, 3—4),

სადაც ლაპარაკია ავთანდილის გმირობაზე მეკობრეებთან ომში, გამოთქმა „მტერთა მი და მო მღუწელი“ ნიშნავს მტერთა ირგვლივ, გარეშემო და არა „აქეთ იქით მღუწელს“, როგორც ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონებშია განმარტებული. ამ შემთხვევაში, ცხადია, სიტყვა ერთად უნდა დაიწეროს (მიდამო) და არა დაყოფით (მი და მო). აქვე შევნიშნავთ, რომ იუსტინე აბულაძეს სიტყვა მიდამოსათვის (ვისრამიანის ლექსიკონი) მიგნებული აქვს აგრეთვე მისი მნიშვნელობა გ ა რ ე მ ო, მაგრამ ვეფხისტყაოსნის ტექსტისათვის კი ის აღარ გამოუყენებია.

#### მ ტ ე რ ი ა ნ ი, მ ტ ე რ დ ა ს ც ა მ მ უ ლ ი

სპარსული ტექსტისა და აქედან ქართულის მიხედვითაც, რამინს ვისის სახის ერთი ნახვით მოედვა მიჯნურობისა ცეცხლი გულსა, დაუწვა ტვინი და გონება წაულო. ცხენისაგან ჩამოიჭრა, დაიბნიდა და დიდხანს უსულო-ქმნილი უქკუოდ იდვა. სახე გაუყვითლდა, ბაგეები გაულურჯდა, სიცოცხლის იმედი დაკარგა.

რამინის ამ მდგომარეობის შესახებ სპარსულ ტექსტში ნათქვამია:

چنان آمد گمان هر خردمند  
که او را باد صرع از پای افکند

ასე ეგონა ყველა გონიერს,  
რომ ის ბნელისა ქარმა დასცაო (გვ. 66).

თარგმანში ეს ადგილი ასეა გადმოცემული: ყუელასა ასრე ეგონა, ულონოდ მ ტ ე რ ი ა ნ ი იყო რამინ და აწ მტერმან დასცაო (გვ. 62). ქართულში აქ მ ტ ე რ ი სპარსულ-არაბული ს ა რ ე (ბნედა, ავიზნე, ეპილეფსია) სიტყვის მნიშვნელობითაა გამოყენებული. აქედან გამომდინარე მ ტ ე რ ი ა ნ ი ნიშნავს ბნელიანს, ავიზიანს, ეპილეფსიით შემყვრობილს.

სპარსულში ერთგან, როგორც ეს აღნიშნული აქვთ ვისრამიანის ტექსტის ახალი გამოცემის ავტორებს — ალ. გვახარიასა და მ. თოდუას, ქართული მტერიანის საპირისპიროდ გამოყენებულია ფრაზა: დივ ზად მარდ (ეშმაშორეული კაცი):

بجست از خواب همچون دیو زدمرد  
یکی آء از دل نادان بر آورد

გაელვიძე და, ვითა ეშმაპორეულმა კაცმა,  
ერთი ოხვრა უცნობო გულიდან ამოიღო (გვ. 307).

თარგმანში იკითხება: გაელვიძე და, ვითა მ ტ ე რ ი ა ნ მ ა ნ; დაიზახნა (გვ. 240). უნდა აღინიშნოს, რომ აქ დღე ზად მარდ (ეშმაპორეული) არ უდრის მტერიანს. იგი აქ მთარგმნელის მიერაა შემოტანილი და არ წარმოადგენს ეშმაპორეულის თარგმანს. მთარგმნელი ამ შემთხვევაში მისთვის ერთხელაც არჩეული ტერმინით (მტერიანი) სარგებლობს (სხვაგანაც დაიძებნება საამისო მაგალითები) და ეშმაპორეულს მტერიანი მიუსადაგა. მისი აზრით, კონტექსტს სიტყვა მტერიანი უფრო შეეხამება, ვიდრე ეშმაპორეული. ამ გარემოებათა გამო, ამ სიტყვის არც ნ. მარისეული (ნეც), არც ი. აბულაძისეული (შმაგი, გახელბული, ეშმაკეული, შდრ. ვტლ. მტერდაცემული — ეშმაკისაგან შეპყრობილი და გადარეული, გივი) განმარტებანი არ შეესაბამება სინამდვილეს.

მტერიანი, როგორც აღინიშნა, ნიშნავს ბნელიანს, ავზნიანს, ეპილეფსიით დასნეულებულს და არა შმაგსა და ეშმაპორეულს. ამავე დროს ერთმანეთში არ უნდა ავურიოთ მტერიანი და მტერდაცემული. მათ სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვთ.

სიტყვა მ ტ ე რ ი ა ნ ი უცნობია ვეფხისტყაოსნისათვის, მ ტ ე რ დ ა ც ე მ უ ლ ი კ ი — ნაცნობი. ტარიელი უამბობს ავთანდილს თავის გამიჯნურების ამბავს:

ასმათ ფარდაგსა აზიღნა, გარე ვღევ მოფარდაგულსა,  
ქალსა შევხედენ, ლახვარი მცეა ცნობასა და გულსა.

• • •

ღურაჩნი მიესცენ, გავიღე სხვა ვერა გზალა თავისა,  
დავეცი, დაბნდი, წამიხდა ძალი მხართა და მკლავისა.

• • •

მე პასუხი ვერა ვავეცი, ვითა შმაგი, შევეკრთი ღია,  
კვლა დავეცი დაბნდილი, გულსა სისხლი გარდმეთხია.

• • •

სრულნი მუყრნი და მულიონი მე გარე შემომცვიდიან,  
მათ ხელთა ჰქონდა მუსაფი, ყოველნი იკითხვიდიან;

• • •

მ ტ ე რ - დ ა ც ე მ უ ლ ი ვეგონე, არ ვიცი, რას ჩმახვიდიან,  
სამ ღღემდის ვიყავ უსულოდ, ცეცხლნი უშრეტნი მწვიდიან (გვ. 74—75).

რამინი და ტარიელი, ჩანს, ერთნაირ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ, როცა მათ (რამინმა ვისი, ზოლო ტარიელმა ნესტან-დარეჯანი) გულთა დამატყვევებელი არსებანი დაინახეს: ძალი დაკარგეს, დაბნდნენ და უსულოდ დაეცნენ.

ერთი წუთით მივეუბრუნდეთ სპარსულ ტექსტს. იქ ნათქვამია, რომ ეგონათ რამინი თითქოს „ბნედისა ქარმა დასცაო“. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რამინს თითქოს ბნედის ქარი დაეცა (დაეტაკა) და ის ძირს დასცაო. ქართულ ტექსტში სურათი უფროა განმარტებული: ეგონათ რამინი მტერიანი (ბნედისანი) იყო და აწ (ახლა) მტერმან (ბნედამ) დასცაო. ბნედის ქარის თუ მტერის დაცემა, ჩანს, ავადმყოფობის შეტევას გულისხმობს. აქედან გამომდინარე, მ ტ ე რ დ ა ც ე მ უ ლ ი ნიშნავს სნეულების შეტევის მდგომარეობაში მყოფს. შეიძლება ესა თუ ის აღამიანი, როგორც ეს საერთოდ ხდება, მტერიანი იყოს (ბნედა, ავიზნე სჭირდეს), მაგრამ არ იყოს მტერდაცემული (ავადმყოფობის

შეტევის მდგომარეობაში მყოფი). ტარიელის სიტყვები „მტერ-დაცემული ევგონე“ ნიშნავს არა იმას, რომ მუყრთა და მულმთა ტარიელი ავიზნით დასნეულებული ეგონათ საზოგადოდ, არამედ იმას, რომ ტარიელს თითქოს ავმაზნემ შეუტია, ბნელისა ქარი დაეცა, სნეულების შეტევის მდგომარეობაში იმყოფება.

მაშასადამე, მტერიანი და მტერდაცემული ერთმანეთისაგან განსხვავდება. მათ სხვადასხვა მნიშვნელობა გააჩნიათ. ეს კი ვერ არის შენიშნული ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონთა ავტორების მიერ.

ნ ა ზ ი

საინტერესოა „ვისრამიანში“ სიტყვა ნ ა ზ ი ს ა და ნ ა ზ ო ბ ი ს მნიშვნელობა. იუსტ. აბულაძის ლექსიკონში ნაზი გაიგივებულია ნაზობასთან და მისი მნიშვნელობა ასეა განმარტებული: ფერება, ალერსი.

ალ. გვახარია და მ. თოდუა ნ ა ზ ო ბ ა ს განმარტავენ როგორც განაზებას, ამპარტავენობას. მაგრამ ტექსტში დაიძებნება მთელი რიგი ადგილები, რომელთაც აღნიშნული განმარტებანი არ უდგება. მაგალითად, ერთგან შემდეგს კვითხულობთ:

კიდეგანობა უჭიროდ არ ეგების და არცა მიჯნურობა — უ ნ ა ზ ო (გვ. 268, 4). ლექსიკონებში წარმოდგენილ განმარტებათა მიხედვით გამოდის, რომ კიდეგანობა, ე. ი. სატრფოსაგან განშორება უჭიროდ არ შეიძლება და არც მიჯნურობაა ალერსის, მოფერების, განაზებისა და ამპარტავენობის გარეშე შესაძლებელი. თითქოს ყველაფერი გასაგებია, მაგრამ საკითხავია, დიდი პოეტი გორგანი ან მისი მთარგმნელი, იტყოდნენ იმას, რომ მიჯნურობა უალერსოდ არ ეგებისო? მაშინ როგორ დაუკავშირდებოდა ერთმანეთს კიდეგანობა და მიჯნურობა? კონტექსტით ჩანს, რომ „უჭიროდ“ და „უნაზო(დ)“ სიტყვებში რალაც საერთოა. მიემართოთ სპარსულ ტექსტს. წარმოდგენილი ადგილის საბადლოდ იკითხება (გვ. 343).

باشد هیچ هجری بی نبی  
چنان چون هیچ عشقی بی عیبی

არ იქნება განშორება საშინელების (უბედურების) გარეშე,  
ისე, როგორც მიჯნურობა — საყვედურის (გაკიცხვის) გარეშე.

ჩანს, კიდეგანობა და მიჯნურობა ერთმანეთს იმით უკავშირდება, რომ არც ერთი მათგანია შესაძლებელი უბედურებისა და გაკიცხვის გარეშე. ვისრამიანის ზემოწარმოდგენილ კონტექსტში ნ ა ზ ი (უნაზო) მოფერებისა და ალერსის მნიშვნელობით კი არაა ნახმარი, არამედ საყვედურისა და გაკიცხვის მნიშვნელობით. საინტერესოა, რომ სიტყვა ნ ა ზ ი აქ არაბული عیب (ეთიბ, ეთაბ — საყვედური, გაკიცხვა და სხვ.) სიტყვის საბადლოდაა გამოყენებული. ვისრამიანის სპარსულ ტექსტში გვხვდება საერთოდ სიტყვა ნაზი (ناز), მაგრამ იგი ზოგჯერ خشم (ხაშმ: წყრომა, რისხვა, მრისხანება) სიტყვის სინონიმად გვევლინება. ასე, მაგალითად, სპარსულში კვითხულობთ (გვ. 323):

وزان پس چون تو خشم و ناز کردی  
زید مهری دری نو باز کردی

ამ ადგილს ქართული ტექსტი ასე გადმოსცემს:

მერმე, რა შენ გამიწყერ, კუშტობა დაიწყე და  
მტერობისა ახალი კარი გააღე, წავედ (252,5).

აქ გაწყრომასა და კუშტობის დაწყებას *خشم و ناز کردی* შეესაბამება. ჩანს, რომ ნაზ-კუშტობას (მრისხანებას, წყრომას) უდრის.  
კიდევ ერთი მაგალითი (გვ. 323):

برقم تا نینم خشم و نازت  
بیردم کبک مهر از پیش بازت

თარგმანშია:

წავედ, რომელ არამცა შეკურთხა შენისა წყრომისა და ნაზობისაგან, წაველე სიყუარულისა  
კაჟები შენისა ნაზისა ქორისა შიშითა (გვ. 252,7).

აქაც ცხადია, რომ ნაზი, ნაზობა, წყრომის სინონიმად გამოდის და გამოთქმა „ნაზი ქორი“ მრისხანე ქორს ნიშნავს და არა „ალერსიან ქორს“.

საინტერესოა აგრეთვე ადგილი: ვის შეუყვარდების ესეთი მოყუარე, რომელ ერთსა სიტყუასა ნაზსა ვერა გაუძღვებდეს? (გვ. 263, 6). აქაც (და ამგვარი მაგალითების წარმოდგენა კიდევ შეიძლება) ნაზი ნიშნავს საყვედურს, წყრომას და სხვა მისთანებს. ერთსა სიტყუასა ნაზსა, ნიშნავს — ერთსა სიტყუასა წყრომისა, საყვედურისა და სხვ. თორემ ალერსიან სიტყუას რა გაძლება უნდა!

სპარსული ლექსიკონები ამ სიტყუას ისე განმარტავენ, როგორც ეს ნაჩვენები აქვთ ვისრამიანის ქართული ტექსტის ლექსიკონების ავტორებს (იუსტინე აბულაძე, ალ. გვახარია და მ. თოდუა). ცნობილი ლექსიკოგრაფის ვულერსის ჩვენებით, სიტყვა *ناز* (ნაზ) *عتاب* (ეთაბ) სიტყუის ოპონენტია. საინტერესოა სწორედ ის არის, რომ ვისრამიანის ქართულ ტექსტში, როგორც ვნახეთ, ეთაბის საბადლოდ ნაზია გამოყენებული და სპარსულ ტექსტში ნაზმარი ნაზის ნაცვლადაც, როცა იგი საყვედურის, წყრომის მნიშვნელობითაა გამოყენებული, კვლავ ნაზი იხმარება. ჩვენ არ გვინდა მხედველობიდან გამოგვრჩეს ის გარემოება, რომ ნაზი როგორც სპარსულ, ისე ქართულ ტექსტში ჩვეულებრივი, დღევანდელი გაგებითაც იხმარება. მაგალითად, სპარსული ბეითი (გვ. 118):

چو بشنید این سخن و بس بری زاد  
بشرم و ناز و کشی باسخت داد

როცა მოისმინა ეს სიტყვა ვისმა ფერიის შობილმა,  
მას სირცხვილით, ნაზად და ლამაზად პასუხი მისცა.

თარგმანში ასეა გადმოცემული:

რა საუბარი ვისსა ესმა, სირცხვილითა, ნელად და ლამაზად ნაზი პასუხი გამოსცა (გვ. 100).

სადავო არაა, რომ ორივე ტექსტში ნაზი ნაზის გაგებითაა ნახმარი. როგორც ჩანს, ნაზ სიტყუას ძველად სხვა მნიშვნელობებიც ჰქონია და შემდეგ



რგი თანდათან დაეწრობებულა. ვისრამიანის სპარსულ და ქართულ ტექსტებს მისი ორმხრივი მნიშვნელობა შემოუნახავს: ა) ნაზი: ალერსი, მოფერება, ნაზი — ჩვეულებრივი გაგებით და ბ) ნაზი, როგორც: მრისხანება, წყრომა, საყვე-ღური — წინააღმდეგ დღევანდელი გაგებისა.

ჩვენს ყურადღებას ისევე იპყრობს გამოთქმა „მიჯნურობა უნაზო“. იგი გვხვდება სხვა ადგილასაც: რად ჯამს მიჯნურობა უნაზო (263, 1). სპარსულის მიხედვით თითქოს უნდა გვექონოდა მიჯნურობა უნაზოდ (عی عیبی — უსაყვე-ღუროდ, უწყრომლად და სხვ.), მაგრამ, ჩანს, კონტექსტი „მიჯნურობა უნაზო“ გადმოსცემს იმავეს, რასაც სპარსული عیبی عیبی ამიტომ, ვფიქრობთ, არაა საჭირო უნაზო უნაზოდ შევეცვალოთ. ამასთან დაკავშირებით უეჭველად არაა საჭირო, როგორც ამას აღნიშნავს ალექსანდრე ბარამიძე (მაცნე, 3, გვ. 162—163), კონტექსტში—ხუზისტანელი ძიძა და ბრმა გუშაგად სწორია, — ძიძა ძიძად გადავაკეთოთ, როგორც ამას სპარსული ტექსტი კარნახობს, რად-განაც აზრი ისედაც ნათელია და ამავე დროს მთარგმნელს ასეთი წყობა ახასიათებს.

### ს ა ს თ ა უ ლ ი, ბ ა ლ ი შ ი

ს ა ს თ ა უ ლ ი საბას განმარტებით ბამბის ბალიშია. ვისრამიანში ყველგან الين (ბალინ: სასთაული, სასთუმალი) სიტყვის საბადლოდ სასთაული გვხვდება. მაგალითად, სპარსული სტრიქონი — از آیدگان تر کرد بالين თვალთა წყლით ს ა ს თ ა უ ლ ი დაესოვლა. (გვ. 93), ასეა გადმოთარგმნილი: ცრემლთაგან სასთაული დაესოვლა (გვ. 80) და სხვ.

უნდა აღინიშნოს, რომ სპარსულში გვაქვს აგრეთვე სიტყვა بالين (ბალიშ, ბალეშ—ბალიში). ბორჰანი ბ ა ლ ი ნ სიტყვას განმარტავს როგორც ბალიშს. ვისრამიანმა ბალიში არ იცის. თარგმანში მხოლოდ სასთაულია გამოყენებული.

ვეფხისტყაოსანში ბალიში რამდენჯერმე გვხვდება: მას ბალიში შემოეგდო, მზისა შუქსა სჯობდა მეტად (409, 3) და სხვ., სასთაული კი მხოლოდ ერთხელ:

არად უნდის საბურავი, არცა წოლა საგებლითა,

• • •

მკლავი მისი ს ა ს თ ა უ ლ ა დ მიიღვის და მიწვის მითა (1148).

(მდრ. ვისრ.: კელმწიფესა ნანებეირებსა შარტქუნად მიწა ჰქონდა და სასთაულიად მისივე მკლავი, 125, 8).

### ჟ ვ ა ნ ჰ ი

სიტყვა ჟ ვ ა ნ ჰ ი ვისრამიანში გვხვდება. იგი ყველგან სპარსული ჩოგნის (چوگان) საბადლოდ იხმარება. მაგალითად, სპარსული ბეითი

چوگان زد بیروزی چنان زد  
که گویش از زمین بر آسمان زد

[შობადი] როცა ჩოგანსა ჰკრავდა, ისე მარჯვედ ჰკრავდა,  
რომ ბურთი მიწიდან ცაის მისწვდებოდა (გვ. 76).

თარგმანში ასეა გადმოცემული:

შობაღმამა... რა ყუანჭი ბურთსა ჰკრის,  
მის ყუანჭისაგან ბურთი ცად გავიდის (გვ. 69. 8).

საბას განმარტებით ყ ვ ა ნ ჭ ი საბურთალი ჩოგანია. ასევე სწორადაა ის განმარტებული ვისრამიანის ლექსიკონებში. ყუანჭი ვერ გავრცელდა. კლასიკური ხანის ძეგლებში, ვეფხისტყაოსანშიც კი, მის ნაცვლად ჩოგანი იხმარება:

ხელმარჯველ სცემდეს ჩოგანსა, იხმაროს ღიდი გმირობა (14, 4)

აღორძინების პერიოდის პოეტი არჩილი იცნობს ამ სიტყვას:

ბურთს ყუანჭი ჰკრის, ცას აწედენდა საწუთროსა ხელის მყრელი (400,4).

### ყ ო ლ ა

სიტყვა ყ ო ლ ა კლასიკური პერიოდის ძეგლებში გვხვდება. ვისრამიანის ლექსიკონების ავტორები (იუსტ. აბულაძე, ალ. გვახარია და მ. თოდუა) მას განმარტავენ როგორც: საესებით, სრულიად, სრულებით. ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონებში (იუსტ. აბულაძე, აკ. შანიძე) იგი ასეა ახსნილი: სრულიად, სრულებით, ყოვლად. საბას აღნიშნული სიტყვა მოცემული აქვს ფორმით ყ ო ლ ე და მიწერილი აქვს განმარტება: სრულიადსავით. სიტყვა ამ ფორმითაც გვხვდება უმეტესად აღორძინების ხანის ძეგლებში: ტაიჭს მოახლტა უქვლოდ, ყოლე არ ნახა ჭირია (როსტომიანი, 5586, 3).

ვისრამიანში გვხვდება სიტყვა ყ ო ლ ა: თუმცა მუნ დამხუღარ ვიყავ, მობად ყ ო ლ ა ვერ წაიყვანდა ვისსაო (გვ. 116). სპარსულ ტექსტში ამის შესაღარ ადგილას იკითხება:

اگر من بودمی در کشورماه  
نبردی وس را هرگز شهشاه

მე რომ ვყოფილიყავი მაის ქვეყანაში,  
შაინშაჰი ვერ ასოღეს ვერ წაიყვანდა ვისსაო (გვ. 140).

ქართული სიტყვა ყ ო ლ ა სპარსული ჰარგეზ (არასოდეს, არასდროს, თავის-ღღეში, ვერასოდეს, ოდესმე და სხვ.) სიტყვის საბადლოდაა გამოყენებული. მაშასადამე, ყოლა ვერ წაიყვანდა ვისსაო, ნიშნავს: ვერასდროს ვერ წაიყვანდა ვისსაო.

უნდა აღინიშნოს, რომ სპარსულში ჰარგეზ სიტყვას ღიდ უმრავლეს შემთხვევაში უარყოფის ნაწილაკი მიაცილებს. ასევე ითქმის ქართულში ყ ო ლ ა სიტყვის შესახებაც. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ვისრამიანში ან სხვა ძეგლში გამოყენებული სიტყვა ყ ო ლ ა არ შეიძლება ს რ უ ლ ი ა დ, ს ა ე ს ე ბ ი თ და სხვა ამგვარი მნიშვნელობით იყოს ნახმარი, მაგრამ საქმე ის არის, რომ ლექსიკონებში წარმოდგენილი ამ სიტყვის განმარტებანი ყოველთვის ტექსტს არ უდგება. როგორც ჩანს, მას უფრო ფართო მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე ჩვენ გვესმის. ავიღოთ, მაგალითად, ადგილი ვეფხისტყაოსნიდან:

მოშირე არა ჰქვიან, თუ საღმე თქვას ერთი, ორი,  
თავი ყ ო ლ ა ნუ ჰგონია მელქსეთა კარგთა სწორი (15, 1—2).

ყ ო ლ ა სიტყვის არსებული განმარტებების მიხედვით მეორე სტრიქონი ასე უნდა გავიგოთ: თავი სრულიად (საესებით, ყოვლად) ნუ ჰგონია კარგ მელქე-

სეთა სწორიო. ვისრამიანის ქართული ტექსტის სპარსულთან შედარების შედეგად მიღებული მონაცემების საფუძველზე ვეფხისტყაოსნის შემოწარმოდგენილი ადგილი ასე გაიგება: მოშაირე არ ეწოდება მას, ვისაც სადმე ერთი, ორი (ლექსი) უთქვამს, მას თავი ნ უ რ ა ს ო დ ე ს ნ უ ჰგონია კარგ მელექსეთა სწორიო. ჩვენი აზრით, შემოწარმოდგენილ ადგილს ასეთი გაგება უფრო დაშვებულა. საჭირო იქნება ყოლა სიტყვის იმ მნიშვნელობასთან დაკავშირებით, რომელსაც ჩვენ მივუთითებთ, რუსთველის პოემის, აგრეთვე სხვა თხზულებათა სათანადო ადგილების გადასინჯვა.

### შ ე გ უ ი ლ ი

სიტყვა შ ე გ უ ი ლ ი ვისრამიანში რამდენჯერმე გვხვდება. ვეფხისტყაოსანში ის არ არის გამოყენებული. საბა იცნობს ფორმას შეგუვილი და განმარტავს მას: შეჩვევასავით. მაგრამ ასეთი განმარტება ვისრამიანის შეგუვილს არ მიუღება. იუსტინე აბულაძის განმარტებით (ვისრამიანის ლექსიკონი) მისი მნიშვნელობები ასეთია: შეჩვეული, შენათვისები, შეგუებული; შეჩვევა, შეგუება, შეთვისება, სათნობა.

აღ. გვახარია და მ. თოდუამ მართებულად შედასწორეს ამ სიტყვის გაგება. მათი განმარტებით შ ე გ უ ი ლ ი სიყვარულს ნიშნავს. ოლონდ საჭიროა გაფართოვდეს ამ სიტყვის მნიშვნელობა:

სპარსულში იკითხება:

من از تو مهر چون امید دارم

მე შენგან სიყვარულისა იმედი ვით შექნეს (გვ. 227).

თარგმანში გვაქვს:

ჩემსა შ ე გ უ ი ლ ს ა რ ა დ მ ო ე ე ლ ი (გვ. 179, 31).

აქ ქართული შეგუვილი სპარსულ **مهر** (მეპრ: სიყვარული, მეგობრობა, წყალობა, შებრალება) სიტყვას უდრის.

აგრეთვე სპარსულში ვკითხულობთ:

از او دایم نشاط و کامکاری

მისგან სიხარული და ნებისყოფლობა მინახავს (გვ. 248).

თარგმანშია:

ამისგან შ ე გ უ ი ლ ი და ნებისყოფლობა მინახავს (გვ. 194, 28).

აქ შეგუვილი **نشاط** (ნეშათ: ნიშათ: ნიშატი, სიხარული, გახარება) სიტყვის საბადლოდ გამოდის.

იკიდევ, სპარსულში წერია:

زسر کبیرم وفا و مهربانی  
کم در کار مهربت زندگانی

თავიდან დაიწყებ ერთგულებასა და მეგობრობას, შენს სიყვარულში იკავლევ სიცოცხლეს (გვ. 305).

თარგმანშია:

აწ თავითგან დაეიწყებ შენსა შე გ უ ი ლ ს ა და სამსახურსა (გვ. 238, 12).

ვფიქრობთ, აქ შეგუილი ს و (ვაფა: ერთგულება, სიმტკიცე) სიტყვას უდრის. ნათქვამის მიხედვით შეგუილის მნიშვნელობა იქნება: სიყვარული, მეგობრობა, ერთგულება, სიხარული. შეადარეთ გამოთქმა: შეგუილი, სიყვარული და სიხარული დაეიწყეთ (გვ. 238, 25).

ხ ა ნ ჯ ა ლ ი

ხ ა ნ ჯ ა ლ ი ანუ ხანჯარი (ორივე ფორმა დადასტურებული ქართულ ძეგლებში) სპარსულ-არაბული სიტყვაა (خنجر—ხანჯარ). მას არ იცნობს ვისრამიანის ქართული ტექსტი, არც ვეფხისტყაოსანი. ქართულ ტექსტში ხანჯარის შესატყვისად ხრმალი გვევლინება. მაგალითად, სპარსული ბეითი:

هنوزش بود خون آلود خنجر  
هنوزش بود کرد آلود يسگر

ჯერ კიდევ მისი ხ ა ნ ჯ ა ლ ი სისხლიანი იყო  
და სახე—მტერიანი (გვ. 50).

ასეა გადმოთარგმნილი:

ჯერეთ პირი ოფლიანი და მტუერიანი ედგა და კ რ მ ა ლ ი  
მისი სისხლიანი ქარქაშსა არა ჩაეგო (გვ. 51, 34).

ჩანს, რომ ხანჯარ ხრმლადაა გადმოლებული. აქა-იქ ხანჯარი დანადაც არის გადმოთარგმნილი. მაგალითად, ბეითი:

ييفکنش بدان ناسر ييرد  
بخنجر جای مهرش را ببرد

დასცა ის, რათა თავი მოკვეთოს,  
ხ ა ნ ჯ ა ლ ი თ სიყვარულისა ადგილი (გული) დაუფლითოს (გვ. 221),

ასეა გადმოთარგმნილი:

ქუე დადვა, თავის მოკუეთასა კლამობდა და სადაცა ეგზომ ძნელი  
სიყუარული სჭირს, მის ადგილისა დ ა ნ ი თ ა გამოკუეთასა (174, 19).

აქ ხანჯარი დანადაა გადმოცემული. საბას განმარტებით ხანჯალი სხვათა ენაა, საგვერდული მახელია; ქართულად სა ტ ე ვ ა რ ი ჰქვიან. საქმე ისაა, რომ სატევარის ქართულობაც სადავოა. სპარსულში გვაქვს სიტყვა ساطور სათურ, რომელიც შეიძლება წაეიკითხოთ ავრეთვე როგორც სათევარ. იგი დიდ დანას ნიშნავს. წარმოშობით არაბულია. შესაძლებელია სიტყვის საწყისი ნაწილი ხა ქართველებმა გაეისაზრეთ, როგორც თავსართი და გვეგონია, რომ სიტყვა სატევარი ტევასთან, შეტევასთან არის დაკავშირებული. შესაძლებელია ასეც იყოს, მაგრამ უპირველეს ყოვლისა, საჭირო იქნება ტექსტების გადასინჯვა — დადგენა იმისა, თუ რა დროიდანაა სიტყვა სატევარი ჩვენს ძეგლებში გამოყენებული. ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნისათვის იგი ისევე უცნობია, როგორც ხანჯალი.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის ქართული რედაქცია რატომღაც თავს არიდებს პლანეტების (ასპიროზის, ზუალის და სხვათა) დასახელებას. პლანეტებიდან ქართულში მხოლოდ მ უ შ თ ა რ ი (იუპიტერი) იხსენიება: შეუნიოდეს ერთგან, ვითა მთუარე და მ უ შ თ ა რ ი (გვ. 136). სპარსულშიც ამ ადგილას მ უ შ თ ა რ ი იკითხება (გვ. 168), სხვა პლანეტების შესატყვისად ხან ცაა გამოყენებული, ხან კი მზე. ასე, მაგალითად, პლანეტა სატურნის შესატყვისი სპარსული სიტყვა ქ ა ი ვ ა ნ ცადაა გადმოთარგმნილი: მუტრიბთა მლერა და ხმა ცა დ გაიწევის (სპ. გვ. 38, ქართ. გვ. 44), ხოლო ვენერას შესატყვისი სპარსულ-არაბული ზ ო ჰ რ ე კ ი—მ ზ ე დ: მ ზ ე და მთუარე ერთგან შეიყარნეს (სპ. 185, ქართ. 149).

ვეფხისტყაოსანში კი, როგორც ვიცით, პლანეტების მთელი სამყაროა წარმოდგენილი. გვხვდება ასპიროზი (ვენერა), მარინი (მარსი), მუშთარი (იუპიტერი), ოტარინი (მერკური) და სხვ. ამთგან ტერმინების გამოყენების თვალსაზრისით ვისრამიანისათვის მხოლოდ მ უ შ თ ა რ ი ა ცნობილი.

შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ მთარგმნელისათვის, გარდა მუშთარისა, ცნობილი არ იყო სხვა ტერმინები, რომელთა გამოყენება ქართულში იმ დროისათვის მოსახერხებელი იქნებოდა. სამაგიეროდ, როგორც ეს შენიშნული აქვს ნ. მარს, ვისრამიანის ქართულ ვერსიაში სპარსულთან შედარებით მზის კულტია გაძლიერებული, თუ ეს აქ, შემდეგ, ქარაველი მეხოტბეებისა და რუსთველის თხზულებების გავლენის შედეგად არ გაჩნდა.

ქართველი მთარგმნელი, როგორც ჩანს, ყოველმხრივ ცდილობდა თავისი თარგმანი (ვისრამიანი) ქართული ზნე-ჩვეულებების, კულტურისა და მსოფლმხედველობისათვის მიესადაგებინა.

ინტერესს იწვევს ისიც, რომ ვისრამიანი არ იცნობს მთელ რიგ სიტყვებს, რომლებიც როგორც კლასიკური, ისე აღორძინების პერიოდის ძეგლებში საკმაოდ ფუნქციონირებულნი ჩანს. გასაკვირია, მაგალითად, ის გარემოება, რომ ვისრამიანმა არ იცის სიტყვა ბ უ ლ ბ უ ლ ი, რაც სათანადო სპარსულ ტექსტში ხშირადაა გამოყენებული. ბულბულის შესატყვისად ვისრამიანში ყველგან ბერძნული ი ა დ ო ნ ი გვაქვს. ერთგან იგი, როგორც შენიშნული აქვს ნ. მარსაც, მეტაფორულადაა გადმოთარგმნილი: ვარდისა მიჭნური (გვ. 35). სიტყვა ბ უ ლ ბ უ ლ ი გვხვდება სხვა ძეგლებში და აგრეთვე ვეფხისტყაოსანშიც; თუ ყვაი ვარდსა იშოვნის, თავი ბ უ ლ ბ უ ლ ი ჰგონია (1254, 4). ვეფხისტყაოსანი იცნობს იადონსაც. ი ა დ ო ნ ი მაშინ მოკვდეს, ოდეს ვარდმან ილამქნაროს (767,2).

ვისრამიანის ენისათვის უცხოა აგრეთვე სპარსული სიტყვა მ ი ნ ა. მას აგრეთვე ა ბ გ ი ნ ე ეწოდება, რაც ყველგან ჭიქადაა თარგმნილი. სიტყვა ჭიქა ზოგჯერ სპარსული სიტყვის ჯ ა მ ი ს საბადლოდაც იხმარება. მინა გვხვდება ვეფხისტყაოსანში, თუ იგი ვისრამიანისათვის უცნობია: ნარგისნი ქუხან, ცრემლსა წვიმს, ჩარცხის ბროლსა და მ ი ნ ა ს ა (975,4).

ვისრამიანი არ იცნობს სიტყვა ჩ ო გ ა ნ ს, რაც მთელი ტექსტის მანძილზე ყ ვ ა ნ ჭ ა დ არის თარგმნილი. სიტყვა ყვანჭი, როგორც ჩანს, ვერ გავრცელდა. კლასიკური ხანის ძეგლებში, ვეფხისტყაოსანშიც კი, მის ნაცვლად სპარსული ჩ ო გ ა ნ ი იხმარება: ხელმარჯვედ სცემდეს ჩ ო გ ა ნ ს ა (14,4). აღორძინების ხანის პოეტებიდან არჩილი იცნობს ამ სიტყვას: ბურთს ყ ვ ა ნ ჭ ი ჰკრის (ვისრამიანი, 400,4).

ვისრამიანი არ იცნობს აგრეთვე სიტყვა ჯ ა ვ შ ა ნ ს ა ც. იგი ყველგან ი ა ლ მ ა გ ა დ არის თარგმნილი. ვეფხისტყაოსანი, პირიქით, სიტყვა ი ა ლ მ ა გ ს არ

იკნობს. იგი მის ნაცვლად ჯავშანის ხმარებას ამჯობინებს: დავეკავშენით საომრად ჯავშ-ჯ ა ე შ ა ნ ი თ ა, ქაფითა (441,2). ვისრამიანი არ იკნობს აგრეთვე სიტყვა მ უ ლ ლ ა ზ ა რ ს (სპარსული მარყზარ, მარლზარ. მრავლობითი: მარყ-ზარან), რაც ბალახიან ადგილს, მინდორს ნიშნავს. პოეტები მას ზოგჯერ წალკოტის მნიშვნელობითაც ხმარობენ.

აღნიშნული სიტყვა „თამარიანში“ გვხვდება ფორმით მ უ ლ ლ ა ზ ა რ ი: ლაწვი მწყაზარი—ა, მ უ ლ ლ ა ზ ა რ ი (3,2), „როსტომიანში“ კი — მ უ ლ ყ ა ზ ა რ ი: მ უ ლ ყ ა ზ ა რ ს ვარდი არისა (2745,2. ვარიანტები).

იგი საკმაო ცვლილებაგანაცადი ფორმით ვეფხისტყაოსანშიც გვხვდება: მოახსენეს: ესე გზაა მ უ ლ ლ ა ზ ა ნ ზ ა რ ს მიმავალი (973,1). აქ იგი ქალაქის სახელია.

ვისრამიანში, როგორც ითქვა, აღნიშნული სიტყვა არ გვხვდება. მის საბადლოდ წალკოტი ან მინდორია გამოყენებული. იგულისხმება ვარდ-ყუყუ-ვილებით დაფარული მინდორი, თორემ სიტყვა მინდორი ზოგჯერ სპარსული ბ ი ა ბ ა ნ ი ს (ჟღაბნოს) შესატყვისადაც გვხვდება.

აღნიშნული გარემოებანი, ჩვენი აზრით, იმაზე მიგვიითებებს, რომ ვისრამიანი ოდებსა და ვეფხისტყაოსანზე გაცილებით ადრეა თარგმნილი, როცა ქართულ სალიტერატურო ენაში სპარსული ლექსიკა ჯერ კიდევ გაძლიერებული არ იყო. ამით ის კლასიკური ხანის ძეგლებთან შედარებით თითქმის განცალკევებით დგას.

ბუნებრივია დაისმის კიოხვა: სად თარგმნა ვისრამიანი? სად დაიწერა გენიალური ვეფხისტყაოსანი? ხომ არ ცხოვრობდნენ ვისრამიანის მთარგმნელი და რუსთველი ტერიტორიულად ერთმანეთისაგან საკმაოდ დაშორებულ ქვეყნებში? ვისრამიანის მთარგმნელი, გვაპატიონ და ვიტყვი, კარგად არ უნდა იკნობდეს მისი დროის ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურასა და მასში გამოყენებულ ტერმინოლოგიას, კარგად არ უნდა იყოს მისი დროის ქართული ლიტერატურული ცხოვრების ფერხულში ჩაბმული, იმ შემთხვევაში, როცა რუსთველის შემოქმედებაში ქართული ყოფისა და გარემოს დიდი სუნთქვა იგრძნობა. ვეფხისტყაოსნის ავტორი, უეჭველია, იქ იღვა და ქმნიდა მის უკვდავ პოემას, სადაც ქართული ლიტერატურული და მეცნიერული ცხოვრება დღვდა, სადაც ქართული კულტურის მთავარი ძარღვი სცემდა.

ნათქვამით თანდათან ისახება გზა ლექსიკის თვალსაზრისით ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის ერთმანეთისაგან გამიჯვნისა, მაგრამ მაინც შეეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ამ ორი შესანიშნავი თხზულების ენას არ გააჩნდეს საერთო ლექსიკური მონაცემები და ენობრივი ფორმები, რისი შესწავლაც ცალ-ცალკე, ერთმანეთისაგან მოწყვეტილად, შეუძლებელი ხდება.

ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის ლექსიკის კვლევა გვარწმუნებს, რომ ამ ორ თხზულებას შორის ბევრ საერთოსთან ერთად მნიშვნელოვანი განსხვავებაც არსებობს. შეინიშნება ის გარემოებაც, რომ მთელი რიგი სიტყვების გამოყენების თვალსაზრისით ვეფხისტყაოსანი<sup>1</sup> შორდება ვისრამიანს<sup>2</sup>. ასე, მაგალითად, აღნიშნულ პოემაში მოხმობილი სიტყვები, როგორიცაა: ა რ მ ა ლ ა ნ ი (საჩუქარი), ა რ ლ ა ვ ა ნ ი (წითელი ხე, არღვეანის ფერი—წითელი ფერი) ბ ა ლ ი შ ი, ბ უ ლ ბ უ ლ ი, მ ი ნ ა, მ ტ ე რ-დ ა ც ე მ უ ლ ი (ავადმყოფო-

<sup>1</sup> ვსარგებლობთ ალ. ბარამიძის, კ. კეკელიძის და ა. შანიძის მიერ გამოცემული ტექსტით. თბილისი, 1957.

<sup>2</sup> ვსარგებლობთ ალექსანდრე გვახარიას და მავალი თოდუას მიერ გამოცემული ტექსტით, თბილისი, 1962.

ბის — ავიზნის შეტევის მდგომარეობაში მყოფი), მ უ ჯ ა მ ა რ ი (საცეცხლუ-რი, სასაქმეველი), ჩოგანი, შიმშიერი (ხმალი) და აგრეთვე პლანეტების სახელები: ასპიროზი (ვენერა), ზუალი (სატურნი), ოტარიდი (მერკური) და სხვ. — უცნობია ვისრამიანისათვის.

სამაგიეროდ ვისრამიანში გამოყენებული მთელი რიგი სიტყვები, როგორცაა, მაგალითად: ა მ პ ა რ ტ ა ვ ა ნ ი, ა რ ყ ი, ბ ზ ა, დ ი დ ი ს გ ე მ ო (კუშტი ამაყი), ი ა ლ ქ ა ნ ი, კ ვ ი პ ა რ ო ზ ი, მ ა გ ა ლ ი თ ო ბ ა (სიცრუე, ეშმაკობა), მ დ ე ლ ო, მ თ ი ე ბ ი, მ ო ე, მ ო ე ლ, მ ტ ე რ ი ა ნ ი (ბნელიანი), ნ ა ძ ვ ი, შ ე გ უ ი ლ ი, წ ა ლ კ ო ტ ი და სხვ. არ გვხვდება ვეფხისტყაოსანში.

რასაკვირველია, სავალდებულო არაა და ვერც ვერავენ მოსთხოვს ერთი ეპოქის ორ ავტორს ერთნაირი სიტყვებით ილაპარაკონ და ერთნაირი მხატვრული სახეებით იაზროვნონ, მაგრამ მინც დამაფიქრებელია ვისრამიანის მხრივ ზოგიერთ სიტყვათა (როგორცაა, მაგალითად, ბულბული და სხვ.) გამოუყენებლობა.

ამაზე უფრო საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსანის ზოგიერთი საერთო სიტყვაჲ კი ზოგჯერ სულ სხვადასხვა მნიშვნელობითაა ნახმარი.

ავიღოთ, მაგალითად, სიტყვა ლ ა მ ა ზ ო ბ ა. იგი გვხვდება ვისრამიანსა („დააგდე სიჭრელე შენი და ლ ა მ ა ზ ო ბ ა“, გვ. 98) და ვეფხისტყაოსანშიც („ყოველნი სწორად დაეიწყებთ კაზმასა, ლ ა მ ა ზ ო ბ ა ს ა“, 1121,3). იუსტ. აბულაძის მართებული განმარტებით (ვისრამიანის ლექსიკონი), ლამაზი (زاد) არაბული სიტყვაა და ნიშნავს მყავინებელს, ყბადამღებს, მათრეველს. მისივე დაკვირვებით ვისრამიანში ეს სიტყვა ზოგჯერ არაბული ნიუანსითაა გამოყენებული. მაგალითად, ზემოწარმოდგენილი ადგილი „დააგდე სიჭრელე შენი და ლამაზობა“ მკვლევარს ასე აქვს განმარტებული: დააგდე შენი სიცრუე და ცბიერება (თვალთმაქცობა, მომყავინებელი, გამლანძღველი საქციელი).

ვეფხისტყაოსანში კი ლამაზობა უეჭველად არ ნიშნავს სიცრუეს, გამლანძღვავ საქციელს და სხვა მისთანებს. ფაქტმანი უამბობს აეთანდილს.

...დღესა მას ნაეროზობასა

ყოველნი სწორად დაეიწყებთ კაზმასა, ლ ა მ ა ზ ო ბ ა ს ა,  
დიღსა შეიქმენ მეფენი პურობა-დარბაზობასა (1121),

აქ ნათლად ჩანს, რომ სიტყვა ლამაზობა კაზმას, ე. ი. გამშვენებასა და კეკლუტობას უკავშირდება. ცხადია, მას არაფერი საერთო აქვს ვისრამიანში არსებულ ამავე სიტყვის ზემონაჩვენებ მნიშვნელობებთან.

ვეფხისტყაოსანშივე გვხვდება სიტყვა ს ა ლ ა მ ა ზ ო ლ („რა გათენდა, შეეკაზმა მისთა მკვრეტთა ს ა ლ ა მ ა ზ ო ლ“, 141,3), რომელიც განმარტა აკაკი შანიძემ: რომ ლამაზად ეჩვენოს, მოხიბლოს შევენებით (ვეფხისტყაოსანის ლექსიკონი). ჩანს, არც ამ სიტყვას აქვს რაიმე საერთო მათრეველობასა და მყავინებლობასთან.

ავიღოთ ახლა სიტყვები ნ ა ზ ი და ნ ა ზ ო ბ ა. იუსტ. აბულაძეს (ვისრამიანის ლექსიკონი) აღნიშნული სიტყვები განმარტებული აქვს როგორც ფერება, ალერსი, ხოლო ა. გვახარიასა და მ. თოდუას მხოლოდ ნ ა ზ ო ბ ა აქვთ შეტანილი ლექსიკონში და მას განმარტავენ როგორც განაზებას, ამპარტავენობას. მაგრამ აღნიშნულ სიტყვებთან დაკავშირებული მასალების შესწავლით გაირკვა, რომ მათ უფრო ფართო მნიშვნელობა ჰქონია და ვისრამიანში ისინი, ზოგჯერ, არათუ

ფერების, ალერსისა და ამპარტანების, არამედ მრისხანების, წყრომის, საყვე-  
დურისა და გაკიცხვის მნიშვნელობითაც იხმარება.

ქართულში იკითხება:

მერმე, რა შენ გამიწყერ, კუშტობა დაიწყე  
და მტერობისა ახალი კარი გააღე, წავედ (გვ. 252, 5).

გაწყრომასა და კუშტობის დაწყებას სპარსულ ტექსტში (გვ. 323) ფრაზა  
ناز كرده و خشم შეესაბამება. ჩანს, რომ სიტყვა ნ ა ზ, ხ ა შ მ, (خم რისხვა,  
მრისხანება, წყრომა, მძვინვარება) სიტყვის სინონიმად გამოდის.

ვისრამიანშივე იკითხება:

წავედ, რომელ არამა მებურთა შენისა წყრომისა  
და ნ ა ზ ო ბ ი ს ა გ ა ნ, წავედ სიყუარულისა კაჟაბ შენისა  
ნ ა ზ ი ს ა, ქ ო რ ი ს ა შ ი შ ი თ ა (გვ. 252).

აქ წყრომა უდრის ნ ა ზ ო ბ ა ს და „ნაზი ქორი“ გამწყრალ, მრისხანე ქორს  
ნიშნავს და არა „ალერსიან ქორს“.

საინტერესო ისაა, რომ ვისრამიანში სიტყვა ნ ა ზ ი არაბული ეთაბ, ეთაბ  
(عقاب) საყვედური, გაკიცხვა და სხვ.) სიტყვის საბადლოდ იხმარება. აქედან  
უ ნ ა ზ ო უდრის გამოთქმას: ბ ი ე თ ა ბ ი. (عقبى)

ქართულში ვკითხულობთ:

კიდევანობა უჭიროდ არ ეგების  
და არცა მიჯნურობა — უ ნ ა ზ ო (გვ. 268, 4).

ამ წინადადებაში „მიჯნურობა უნაზო“ უალერსო ან უამპარტანო მიჯნუ-  
რობას კი არ ნიშნავს, არამედ უსაყვედურო მიჯნურობას (სპ. ტექ. გვ. 343).  
ტექსტის აზრი ასეთია: კიდევანობა უჭიროდ არ ეგების და არცა მიჯნურობაა  
საყვედურისა და გაკიცხვის გარეშე შესაძლებელი.

სიტყვა ნ ა ზ ი ვეფხისტყაოსანშიც გვხვდება („ყმა წავიდა ლალი, ნ ა ზ ი,  
ნალვიძები, ძილ-ნაჯრთობი“, 720,2), აგრეთვე ნ ა ზ ო ბ ა ც („რა გიამბო ქება  
მისი, რა სიტურფე, რა ნ ა ზ ო ბ ა!“ 1136,1), მაგრამ ისინი აქ ჩვეულებრივი;  
დღევანდელი გაგებით იხმარება.

ვეფხისტყაოსანთან შედარებით ვისრამიანი, როგორც აღინიშნა, საგრძნობ  
განსხვავებასა თუ თავისებურებას ამჟღავნებს. იგი უფრო ძველია, ვიდრე ვე-  
ფხისტყაოსანი, რომელიც როგორც იღვების, ისე ენობრივი ფორმებისა და ლექ-  
სიკის თვალსაზრისით ახალი დროის სურნელებას აფრქვევს.

დიდი ხანია, რაც ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის ლექსიკას იკვლევენ. მას  
ბევრი მკვლევარი შეხებია. მათი შრომის შედეგად ბევრი სიტყვაა ახსნილი და  
განმარტებული. მაგრამ ჯერ კიდევ ვერ ვიტყვი, რომ ამ ორი დიდმნიშვნელო-  
ვანი ძეგლის ლექსიკა საბოლოოდ შესწავლილია და ყოველი ადგილი — ნათელი  
და გასაგები. წინ კვლავ დიდი მუშაობაა ჩასატარებელი.

ჩვენ ზოგიერთ სიტყვას შევეხებით.

### მ უ ლ დ ა ზ ა რ ი

სიტყვა მ უ ლ დ ა ზ ა რ ი სპარსულია. იგი წარმოითქმის როგორც მ ა რ ყ-  
ზ ა რ (مرغزار). მ ა რ ყ სიტყვას დართული აქვს რისაშე სიუხვის, სიმრავლის აღ-



მნიშვნელი სუფიქსი ზ ა რ (زار). არსებობს ამ სიტყვის მრავლობითი ფორმა—  
მ ა რ ყ ზ ა რ ა ნ (مرغزاران).

ქართულში ამ სიტყვის სხვადასხვა ფორმა გვხვდება. ასე, მაგალითად, თა-  
მარიანში გვაქვს მ უ ლ ლ ა ზ ა რ ი: „ლაწვი მწეაზარი—ა. მ უ ლ ლ ა ზ ა რ ი  
უგავს ელობა კრონოს ციერსა“ (3,2); როსტომიანში --- მ უ ლ ყ ა ზ ა რ ი:  
„მკერდ-მკლავი სპილოს მიუგავს, მ უ ლ ყ ა ზ ა რ ს ვარდი არისა“ (2745,2, ვა-  
რიანტი); მ უ ლ ლ ა ზ ა რ ი: „მას უკანით მულლაზარში მოსრულ იყენეს მისნი  
ქალნი“ (1379,2 ვარიანტი); მ უ ლ ლ ა ნ ზ ა რ ი: „ესენი ვარდის საკრეფად  
მ უ ლ ლ ა ნ ზ ა რ ს იარებიან“ (1310,3). ამ სიტყვის ასეთივე ფორმა გვხვდება  
ბარამგურიანშიც: „მას გარეშე ტურფად შეენის ბალი, ბალჩა, მ უ ლ ლ ა ნ ზ ა  
რ ი“ (177.2). გვაქვს ვარიანტები: მურყანზარი, მურყანზარი. აღნიშნულ სიტყ-  
ვას იცნობს ავრეთვე რუსულადნაინი: „ხმა მისი მ უ ლ ლ ა ნ ზ ა რ შ ი იაღონის  
ყვილისა უამე არი“. (გვ. 146, 30—31) და სხვა ძეგლებიც.

აქ წარმოდგენილი ფორმებიდან სპარსულ წარმოქმნასთან ყველაზე ახლოა  
მ უ ლ ყ ა ზ ა რ (როსტომიანი), მაგრამ იგი, ჩანს, ვერ გავრცელდა.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ აღნიშნული სიტყვა მულლაზარი  
თუ მ ა რ ყ ზ ა რ ი ვეფხისტყაოსანში გვხვდება საქმაოდ ცვლილებადანადადი  
ფორმით — მ უ ლ ლ ა ზ ა ნ ზ ა რ ი: „მივიდეს, სადა ქალაქი დიდი მ უ ლ ლ ა  
ზ ა ნ ზ ა რ ი ა“ (1460,1).

რას ნიშნავს სიტყვა მ ა რ ყ ზ ა რ, რომელსაც ქართულში სხვადასხვა ფორმა  
(მულყაზარი, მულლაზარი, მულლანზარი, მურყანზარი, მურყანზარი, მულლაზან-  
ზარი) აქვს მიღებული?

მ ა რ ყ სიტყვა, რომელიც საფუძვლად უდევს მ ა რ ყ ზ ა რ სიტყვას, ნიშ-  
ნავს ბალახს; ბორჰანი შენიშნავს, რომ იგი ბალახის ისეთი სახეობათაგანია, რო-  
მელსაც პირუტყვნი გატაცებით ძოვენო<sup>1</sup>. მაშასადამე, მარყზარ (ზარ, როგორც  
აღნიშნეთ, სუფიქსია) ისეთ ადგილს ეწოდება, სადაც ბევრი ბალახია ამოსული.  
აქვე შევნიშნავთ, რომ მარყზარის მნიშვნელობა მართო ბალახიანი ადგილის გა-  
მოხატვით არ განისაზღვრება. იგი თავისი მნიშვნელობით იგივეა, რაც სიტყვა  
საბზეზარ (سبز زار): ამწვანებული, აყვავებული მდელო, კორდი, მინდორი,  
სავარდე ანუ ვარდნარი, ყვავილნარი. იხმარება აგრეთვე ქალის, ბალის, წალკო-  
ტისა და სამოთხის მნიშვნელობითაც.

6. მარის განმარტებით<sup>2</sup>, მულლაზარი მდელოს, კორდს, ყვავილნარს ნიშ-  
ნავს. იუსტ. აბულაძის აზრით<sup>3</sup>, მულლანზარი ფრინველით მდიდარი ადგილი, ბა-  
ლი, წალკოტია. ამ სიტყვის ასეთსავე ახსნას გვაძლევს იგი შაჰ-ნამეს ქართული  
ვერსიების როგორც პირველ, ისე მეორე ნაწილისათვის შედგენილ ლექსიკო-  
ნებში: مرغزار — მურგზარ — ბალი, ფრინველით მდიდარი ადგილი.

6. მარმა თავის დროზე უარყო ამ სიტყვის ფრინველთან დაკავშირება და  
ვეფხისტყაოსანის მულლაზარზარი წაიკითხა როგორც მულლაზარ-შარი (مرغزار),  
(مهر) მდელოების ქალაქი<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> განმარტებითი ლექსიკონი, ვსარგებლობთ მ. შოიხის გამოცემით. თეირანი, 1951—56.

<sup>2</sup> Н. Я. М а р р, Древнегрузинские описцы: ТР, IV, СПб., 1902, II, Занмствованные  
слова.

<sup>3</sup> XII საუკ. ქართული მწერლობის ხასიათი და რუსთველის ვეფხისტყაოსანი: ძველი სა-  
ქართველო, ტ. 1, ტფილისი, 1909, გვ. 92, 184.

<sup>4</sup> Н. Я. М а р р, Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсовой  
коже». ТР, XII, СПб., 1910, გვ. XVI.

იუსტ. აბულაძემ ვეფხისტყაოსნის 1914 წლის გამოცემისათვის გაიზიარა ამ სიტყვის ნ. მარისეული ახსნა. მაგრამ შემდეგ კი, როგორც ვნახეთ, ისევე მის მიერვე მოცემულ აღრინდელ განმარტებას დაუბრუნდა.

აქვე უნდა შევნიშნოთ ისიც, რომ იუსტ. აბულაძე აღრევე, 1909 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში<sup>1</sup>, მულღაზარ-ზარის უკანასკნელ ზარ-ს სუფიქსად მიიჩნევს და მას განმარტავს როგორც მულღაზაროვანს. ამ განმარტებას მხარი დაუჭირა გ. ნახუცრიშვილმა<sup>2</sup>.

უნდა შევნიშნოთ, რომ ასეთი წარმოება (სუფიქს „ზარ“-ზე „ზარ“-ის მიმატება) უცნობია სპარსული ენისათვის.

გაუგებარია, თუ რატომ უარყვეს ნ. მარის წაკითხვა მულღაზარშარი (მდელოების ქალაქი. აგობებდა ბაღთა ქალაქი). იმისათვის ხომ არა, რომ შარ (შაპრ) უცხო სიტყვაა? განა მულღაზარ ქართულია? ხომ გვაქვს პოემაში მეორე ქალაქის სახელწოდება — გულანშარო, რაც ვარდთა ქალაქს ნიშნავს?

მულღაზანზარი თუმულღაზარზარი, როგორც აღინიშნა, გაუმართლებელი ფორმაა. იგი არ შეიძლება ვეფხისტყაოსნის ავტორის ხელიდან იყოს გამოსული. პოემის ტექსტში მისი ამ სახით დატოვება ყოველად გაუმართლებელია.

სიტყვა მულღაზარი საბას განმარტებით სავარდეთა. კ. კეკელიძის მიხედვით (შვიდი მთიების ლექსიკონი) იგი ბაღს ნიშნავს. ი. ქავთარაძე (ს. ყუბანეიშვილის მიერ შედგენილი ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიის II ნაწილის ლექსიკონი) მას ვარდიან მინდორად განმარტავს.

ყველა აქ, და აგრეთვე ზემოთაც, ჩამოთვლილი მნიშვნელობანი სწორია და სათანადო კონტექსტისათვის გამოსადეგი. ისიც გვინდა დავსძინოთ, რომ მულღაზარს შესაძლებელია აგრეთვე ბუჩქნარისა და წარაფის (წვრილი ტყის) მნიშვნელობა ჰქონდეს. ყოველ შემთხვევაში იგი ზოგჯერ კანჯართა, ირემთა და ლომთა სამყოფ ადგილსაც ეწოდება.

იუსტ. აბულაძის მხრივ აღნიშნული სიტყვის ფრინველთან დაკავშირება ორი მიზეზითაა გამოწვეული: ა) სიტყვა მარყზარ ჩვენში მულღაზარის (მულღაზანზარის) ფორმით დამკვიდრებულა და, ბუნებრივია, პირველი შეხედვით კაცი იფიქრებს მისი პირველი ნაწილი მულღ სპარსული მურყ, მორყ (ფრინველი) სიტყვის ქართული ვარიანტი ხომ არ არის; ბ) ცნობილ ლექსიკოგრაფ ი. ცენკერს წარმოდგენილი აქვს მურგზარ (murgzar) სიტყვის შემდეგი განმარტებანი: Vogel Ort (ფრინველთა ადგილი), Ort mit Bäumen oder Gesträuch (ადგილი ხეებთან ბუჩქებით დაფარული), Gebüsch (ჩირგვნარი), Gehölz (ჭალა, პატარა ტყე, წარაფი).

ამ განმარტებებმა, ვფიქრობთ, შეცდომაში შეიყვანეს იუსტ. აბულაძე და აღნიშნული სიტყვის მის ახსნაში ცენკერის ლექსიკონიდან შეიქრა „ფრინველთა მდიდარი ადგილი“.

იმასაც აღვნიშნავთ, რომ ამ ფორმით (მურყზარ) სიტყვას არ იცნობს ისეთი დიდი მოცულობის თხზულება როგორცაა შაპ-ნამე<sup>3</sup>, არც ვისრამიანი; იგი

<sup>1</sup> XII საუკ. ქართული მწერლობის ხასიათი და რუსთაველის ვეფხისტყაოსანი.

<sup>2</sup> გ. ნახუცრიშვილი, „ზარამ-გურიანის“ ზოგიერთი ადგილის განმარტებისათვის: თბილისის უცხო ენათა ინსტიტუტის შრომები, ტ. 2, 1959, გვ. 263.

<sup>3</sup> Dictionnaire turc—arabe—persan, Leipzig. 1866—1876.

<sup>4</sup> საუკრადლებოა, რომ როსტომიანის მულღაზარის შესატყვისი სპარსულში (ველერსი. გვ. 156—157) გოლუსთანია (სავარდე), როდაბეს გამოგზავნილი გოგონები ვარდებს ქალაში, წყაროების ნაპირებზე კრეფენ.

ბორჰანის განმარტებით ლექსიკონშიც არაა წარმოდგენილი და დღემდე არ ვიცით, თუ საიდან მოხვდა ის ი. ცენკერის ლექსიკონში.

ი. ცენკერი იქვე იძლევა მარყზარ სიტყვის განმარტებასაც: Wiese (მდელო), Aue (მინდორი), Anger (რაყა, შამბნარი და სხვ.).

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის ქართულ ტექსტში ეს სიტყვა არ გვხვდება. სპარსულში კი იგი წარმოდგენილია როგორც მარყზარის, ასევე მარყზარანის (მრავლობითი რიცხვი) ფორმით<sup>1</sup>.

საპირთა ვიცოდეთ, თუ რა სიტყვით გადმოგვცემს მთარგმნელი აღნიშნულ ტერმინს.

სპარსულში ვკითხულობთ:

چو کوری بودم اندر مرغزاران  
ندیسه دام و داس دامداران

ვითა ერთი კანჯარი (გური) ვიყავ მარყზარებში,  
არა მენახა ბაღე და ცელი შონადირეთა (გვ. 261).

ეს ადგილი ქართულში ასეა გადმოცემული:

კანჯარსა ვპყუნადი, მინდორად მავალსა,  
ყუელასაგან გაუყუნელსა არა რომლისა მონადირისა  
პირი მენახა (გვ. 205).

ცხადია, რომ აქ მარყზარან მინდორადაა გადმოცემული.  
სპარსულშია:

کمی چون رنگ بود در کوهساران  
کمی چون شیر بود در مرغزاران

ხან ვითა არნი (გარეული თხა) იყო მთებში,  
ხან ვითა ლომი — მარყზარებში გვ. (152).

თარგმანში გვაქვს:

ზოგჯერ არნისაებრ მათა და კლდეთა ზედა იარებოდის,  
ზოგჯერ ლომისაებრ ლერწამთა და ტევრთა შიგან  
იარებოდის (გვ. 124—125).

აქ მარყზარანს ლერწამნი და ტევრნი შეესატყვისება.  
სპარსულში ვკითხულობთ:

بناز و خنده آن بت روی را گفت  
جهان بنگر که چون روی تو بشکفت  
نگه کن مرو و مرغزارش  
همیدون بوستان و رودبارش

<sup>1</sup> ესარგებლობთ შ. შაჰუბის რედაქციით გამოცემული ტექსტით, თეირანი, 1959.

სინაზითა და სიცილოთ იმ კერპსახიანს უთხრა:  
შეხედე ქვეყანას, ვითა შენი პირი, აყვავებულა!  
შეხედე მარავის ველსა და მარჯუარს,  
აგრეთვე ბუსთანსა და წყაროებით დაფარულ ადგილს (გვ. 128).

ეს ადგილი ქართულში შემდეგნაირადაა გადმოცემული:

სიცილითა და ლაღობითა ვისის ეგრე უთხრა:  
ნახენ, ველნი და ვენაკნი შეუნიან შენსა პირსაებრ,  
წყალი და მიწა, ბოსტანი, სათიბნი, ველნი და წალკოტნი,  
მთა და ბარი მარავისა ღმერთსა, ვითა ედემი, შეუშკიან (გვ. 108).

ამ თარგმანში მარჯუარ ივენახს ეტოლება. ვენახი კი ვისრამიანის მიხედვით ზოგჯერ, მართალია, ვაზებიან ადგილს (ზეარს) ეწოდება, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში ბალის აღმნიშვნელად იხმარება.

ვხედავთ, რომ ვისრამიანის მიხედვით მარჯუარ სიტყვის ქართული შესატყვისებია: მინდორი, ვენახი (ბალი, წალკოტი), ლერწამი და ტეკრი. იგი, ცხადია, მხოლოდ მდებარეობის კორდალ ან ყვავილნარად არ გაიგება. ყოველ შემთხვევაში კლასიკურ სპარსულში, როგორც ვენახეთ (სხვა ადგილებიცაა ამის დამადასტურებელი), მარჯუარ ლომთა და სხვა გარეულ ცხოველთა ადგილსამყოფელსაც (შესაძლოა ჩირგენარს, ხევნარსა და ტყესაც) აღნიშნავს.

ვფიქრობთ, შესაძლებელი ხდება ი. ცენკერის მიერ მოცემული, ორგვარად განმარტებული ამ ერთი სიტყვის მნიშვნელობათა შეერთება, მისი ფრინველთან დაკავშირების გარეშე.

საინტერესო ის არის, რომ მარჯუარ (ქართ. მულღაზარი) ზოგჯერ მინდორად არის გადმოთარგმნილი. ასეთ შემთხვევაში მთარგმნელს უუპყველად მხედველობაში აქვს ამწვანებული, აყვავებული მინდორი, მაგრამ ჩვენ რა უნდა წარმოვიდგინოთ მაშინ, როცა იგივე მთარგმნელი უდაბნოსაც მინდორად თარგმნის. ასე, მაგალითად, სპარსული ბეითი:

میان بادیه حیحوں برائی  
ز روی سنگ لاله بشکافی

უდაბნოში ჩეონი აღინო,  
ქვაზე ყაყაო (ტიტა) აყვავო (გვ. 88).

ქართულში ასეა მოცემული:

მინდორთა შიგან მტკუარი აღინო,  
ქვსაგან ნაყოფი ამოიყვანო<sup>1</sup> (გვ. 77).

ნათლად ჩანს, რომ აქ მინდორს სიტყვა ბადაე (უდაბნო) შეესატყვისება. სპარსულში იკითხება:

کھی جون دبو بود انسر. یابان  
کھی جون مار بود انسر نیستان

ხან, ვითა დევი (ეშმა), იყო უდაბნოში,  
ხან, ვითა გველი, იყო ლელანში (გვ. 152).

<sup>1</sup> ჩეონის ნაცვლად ქართულში აქ მტკუარი იკითხება.

ქართულში ეს ადგილი ასეა გადათარგმნილი:

ზოგჯერ გარე-თხზაებზე მ ი ნ დ ო რ ო ა შიგან იყვის,  
ზოგჯერ გუელისაებზე კურელთა შიგან იყვის (გვ. 125).

ცხადია. სიტყვა ბ ა მ ბ ნ (უდაბნო) მინდორადაა გადმოცემული. სიტყვა დ ე ე-ის ნაცვლად თხა იკითხება. ქართულის დედანში, საფიქრებელია, "گړ" (რანგ: გარეული თხა ან ცხვარი, არნი) ყოფილიყო; ნ ე ი ს თ ა ნ (ლელიანი) მთარგმნელს შეეძლო ხ ვ რ ე ლ ა დ შეეცვალა, მაგრამ ამჟამად ჩვენ ის გვიანტერესებს, რომ აქაც უდაბნო მინდორადაა გადმოტანილი.

ზოგჯერ მთარგმნელი ცდილობს მკითხველს გააგებინოს, რომ მის მიერ გამოყენებულ მინდორში უდაბნო, სიცხისაგან გადამწვარი ადგილი იგულისხმება და არა ბალახითა და ვარდ-ყვავილებით დაფარული მიწა, და ამ მიზნით მინდორს ამხსნელ სიტყვას მიაშველებს ხოლმე. ასე, მაგალითად, ერთგან სიტყვა ბ ა მ ბ ნ-ნი ს (სპ. 67) შესატყვისად ქართულში „ხმელი მინდორი“ (გვ. 62) გვხვდება. გვაქვს აგრეთვე „უდაბური მინდორი“ (გვ. 235), მაგრამ, ჩანს, ასეთი ამხსნა ყოველთვის არ ხერხდება და მკითხველს შეიძლება გაუძნელდეს იმის გამოცნობა, მ ი ნ დ ო რ სიტყვაში როდის მ უ ლ ღ ა ზ ა რ ი (ვარდნარი) იგულისხმება და როდის — უ დ ა ბ ნ ო.

სიტყვა მ ი ნ დ ო რ ი ვეფხისტყაოსანშიც გვხვდება; მაგრამ, ვფიქრობთ, ყოველთვის არაა ადგილი მისი მნიშვნელობის გამოცნობა. ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონის ავტორებს დღემდე საჭიროდ არ უცვნიათ აღნიშნული სიტყვის განმარტება, რადგანაც ის ყველასათვის გასაგებ სიტყვადაა მიჩნეული.

ვისრამიანის მაგალითზე ვნახეთ, რომ მინდორი სხვადასხვა მნიშვნელობითაა ნახმარი. ვფიქრობთ, რომ ვეფხისტყაოსანშიც არ უნდა იყოს იგი ყოველთვის ერთი მნიშვნელობით გამოყენებული.

მაგალითად, ამ სტრიქონებში:

მს მ ი ნ დ ო რ ს ა დემართა, გზა თვალთა გამოსახა,  
თვე ა ერთსა სულიერი კაცი არსად არ ენახა,  
მხეცნა იყვნეს საშინელნი, მაგრა არა შეუზახა (194).  
ოდენ ხელი მხეცთა თანა ირების მ ი ნ დ ო რ ს, ტირსა (698,4).

მ ი ნ დ ო რ ი უეჭველად უდაბნოს მნიშვნელობითაა ნახმარი. ვეფხისტყაოსანში ალაგ-ალაგ მ ი ნ დ ო რ ს სიტყვა ვ ე ლ ი ცვლის:

ვისცა გესმის, გაიგონეთ, მით გაჭრილვარ ხელი ვ ე ლ ა დ (928,2).

ვისრამიანშიც გვაქვს შემთხვევები, როცა ვ ე ლ ი უდაბნოს მნიშვნელობით გვხვდება. ასე, მაგალითად, სპარსული ბეითი:

مبادا کس که از زن مهر جوید  
که از شوره بیابان گل نروید

ნუ იქნას, რომ ვინმემ ქალისაგან სიყვარული ეძიოს,  
მლაშე უ დ ა ბ ნ ო შ ი ვარდი არ აღიზრდება (გვ. 231).

ასეა გადმოთარგმნილი:

ნუ მცა ვინ ეძებს ღიატისაგან მოწყალებასა,  
ნუ მცა ვინ ჭთესავს მლაშესა ვ ე ლ ს ა ზედა ვარდსა (გვ. 182).

ცხადია, რომ თარგმანში უ და ბ ნ ო ს ვ ე ლ ი ე ტ ო ლ ე ბ ა.

შემდეგი ღრობის პოეტებიც მიჯნურთა გასაჭრელ ადგილს, რუსთაველის მსგავსად, ზოგჯერ ვ ე ლ ს უ წ ო ლ ე ბ ე ნ :

ტარილს დავესახები, ვ ე ლ ს ა ვ ი ჰ ზ მ რ ა დ ბ ნ ე ლ ა ს ა (312,2),

ეკითხულობთ უცნობი ავტორის იოსებზილიხანიანში. თეიმურაზის ლეილაჯ-ნუნიანშიც მაჯნუნის შესახებ ნათქვამია:

ვ ე ლ ა ლ გ ა ი ჰ რ ა , ფ რ ი ნ ვ ე ლ ი თ ა ვ ზ ე ლ ა დ ა ი ბ ლ დ რ ა ა (68,3).

ვეფხისტყაოსანში არ გვხვდება სიტყვა უ და ბ ნ ო . უ და ბ უ რ ი ც მ ხ ო ლ ო დ ე რ თ - ხ ე ლ ა ა გამოყენებული (უდაბურნი და უგზონი, უცხონი რამე არენი, 1330,3).

ღიდი ლექსიკოგრაფი საბა სიტყვა მ ი ნ ღ ო რ ი ს შესახებაც ჩაფიქრებულა. მისი განმარტებით იგი ვ ე ლ ი ა უ მ ც რ ო ს ი , მაგრამ როგორ შევათავსოთ მინდორის ასეთი განმარტება რუსთაველის სიტყვებთან:

გა მო ჩ ნ დ ა მ ე ნ ი თ მ ი ნ ღ ო რ ი , ს ა ვ ა ლ ი დ ღ ი ს ა შ ე ი დ ი ს ა (184,2).

ცხადია, შვიდი ღღის სავალი მინდორი უმცროსი ველი არ უნდა იყოს. საბა ვე-ლის განმარტებასაც გვთავაზობს. იგი, მისი ახსნის მიხედვით, ღიდი მინდორია. ამ განმარტებებს, ჩვენი აზრით, დაზუსტება ესაჭიროება.

ირკვევა, რომ მ ი ნ ღ ო რ ი და ვ ე ლ ი ვ ე ფ ხ ი ს ტ ყ ა ო ს ა ნ შ ი ც , ისევე რო-გორც ვისრამიანში, ენაცვლება ერთმანეთს და ორივე სიტყვა ზოგჯერ უდაბნოს მნიშვნელობითაა გამოყენებული.

გაეიხსენოთ , რომ მინდორი ვისრამიანში მულღაზარის გაგებითაც იხმარება.

### მ ი ქ ა

ვისრამიანში მ ი ქ ა სიტყვას, როგორც ეს აღნიშნულია ლექსიკონებში (იუსტ. აბულაძე, ალ. გვახარია და მ. თოდუა), ორი მნიშვნელობა აქვს. იგი აქ გვხვდება როგორც სასმისის, ისე შუშის მნიშვნელობით. იმ შემთხვევაში, როცა მ ი ქ ა სასმისის (ფიალის, თასის) მნიშვნელობითაა გამოყენებული, მაშინ ის სპარსულ ჯ ა მ (მა: ჯამ, თასი, ფიალა) სიტყვის თარგმანს წარმოადგენს.

მაგალითად, სპარსულში იკითხება:

بیاری و بس جام خسروانی  
در و می چون رخانت ارغوانی

პომაწოდე, ვიო, სახელმწიფო ჯ ა მ ი ,  
რომელშიც ღვინო, ვითა შენი ღაწვი, არღვენისფერი ღვას (გვ. 151).

ეს ადგილი ქართულში ასეა გადმოცემული:

მიბოძე, ვისო, ბროლისა კელითა საკელმწიფო მ ი ქ ა ,  
რომელსა შიგან ღვინო შენისა ღაწვისაებრ ღვას (გვ. 123).

ჩანს, რომ სპარსული ტექსტის ამ ადგილას ჯ ა მ სიტყვას სასმისის მნიშვნელობა აქვს და ქართულში მას მ ი ქ ა შეესატყვისება.

ასეთი მაგალითები, სადაც ჯ ა მ ი (სასმისი) ჭ ი ქ ა დ ა ა გადმოთარგმნილი, საკმარისად დაიძინებოდა და ის არაერთად დავას არ იწვევს. მაგრამ ამავე დროს უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ ქართულ ტექსტში გამოყენებული ჭ ი ქ ა ყოველთვის ჯამის შესატყვისი არ არის. იგი ზოგჯერ სპარსულ სიტყვას აბგინე-ს (آبگینه: მინა, შუშა, ბროლი, სარკე, ემალი და სხვ.) შეესატყვისება. ასეთ შემთხვევაში სიტყვა ჭ ი ქ ა არა სასმისის, არამედ მხოლოდ მინისა და შუშის მნიშვნელობით იხმარება.

სპარსულში ვკითხულობთ:

نیونند با هم مهر و کینه  
که کین آهن بود مهر آبگینه

სიყვარული და მტრობა ერთად არ შეეკავშირდება,  
რადგან მტრობა რკინაა და სიყვარული კი — მინა (გვ. 53).

თარგმანშია:

მოყურობა [და მტრობა], ერთმანეთს არ გაერევის  
მით რომელ ერთი ჭ ი ქ ა არის და ერთი — რკინა (გვ. 54).

ცხადია, რომ აქ სიტყვა ჭ ი ქ ა მინის, შუშის მნიშვნელობითაა ნახმარი. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ვისრამიანის ქართულ ტექსტში გვხვდება სიტყვა ჯ ა მ ი, რომელიც სპარსული ჯამის საბადლოდაა გამოყენებული. მაგალითად, სპარსულში წერია:

کهر صد جام در پایش نشانند  
بکاه زر نگارش بر نشانند

ასი ჯამი გოპარი (თვალ-მარგალიტი) მის ფეხთან დაყარეს,  
ის ოქროს ტახტზე დასვეს (242).

ამის საბადლოდ ქართულში ვკითხულობთ:

ასი ჯ ა მ ი თვალ-მარგალიტითა საესე რამინის ფერჯთა თანა დაყარეს,  
ოქროსა ტახტსა ზედა დასუეს (გვ. 190).

გვაქვს საინტერესო შემთხვევა: სპარსულში გვხვდება სიტყვა ქ ა ს ე (کاسه: თასი, ფიალა), რომელიც ქართულში ჯამადაა გადმოთარგმნილი. მაგალითად, სპარსულში ვკითხულობთ:

هران گاهی که با ایشان خورد نان  
همه زرينه خواهد کاسه و خوان

მანინ, როცა მათთან პურსა ჭამს,  
მთლად ოქროს თ ა ს ს ა და სუფრასა ითხოვს (გვ. 31).

თარგმანში გვაქვს:

რა პურისა ჭამისა უამი იყოს, უამსა და უეამოსა  
ოქროსა ჯ ა მ-ტახტთა მოითხოვს (გვ. 39).

ცხადია, რომ ქ ა ს ე სიტყვას ქართულში ჯამი ეტოლება.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ სპარსულ ჯ ა მ სიტყვას ფილისა და სასმისის გარდა სხვა მნიშვნელობაც აქვს. იგი აღნიშნავს აგრეთვე მინას, შუშას (თეთრსა და ფერადს), სარკეს. მაშასადამე, მას ზოგ შემთხვევაში შეუძლია გამოხატოს ის, რასაც სიტყვა აბგიენე გამოხატავს. როგორც ჩანს, მთარგმნელს კარგად ესმის ამ ორი სიტყვის (აბგიენე, ჯამ) მნიშვნელობა და, შეიძლება, ამიტომაც ორივეს კი-ქად თარგმნის: კ ი ქ ა — სასმისის, ფილის მნიშვნელობით და კ ი ქ ა — მინის, შუშის მნიშვნელობით.

აღვნიშნავთ, რომ ვისრამიანისათვის უცნობია სიტყვა მ ი ნ ა. საბას განმარტებით მინა კიქა არს ფერადი, ელვარედ შემზადებული ილეკროთა ზედა, მხატვრულად ქმნად შემზადებული. საბას აგრეთვე მინა განმარტებული აქვს როგორც კიქის საღვინე.

ვეფხისტყაოსანში გვხვდება სიტყვები კიქა, ჯამი და მინაც, მაგრამ მათ ერთნაირი მნიშვნელობა არა აქვთ. მაგალითად, სიტყვა კიქა ვეფხისტყაოსანში ყოველთვის პურობასთან, სმა-ჰამასთან არის დაკავშირებული და მხოლოდ სასმისის მნიშვნელობითაა გამოყენებული:

დღე ერთ გარდახდა; პურობა, სმა-ჰამა იყო, ხილობა (56,1),

თეთრო აივსეს კ ი ქ ე ბ ი, მივლენ ქევეითა წყნართა (59,2);

კვლა შეხვეს და კვლა აივსენს სხვა ფარჩი და სხვა კიქანი (1166,2).

ამ მაგალითებიდან ნათლად ჩანს, რომ ვეფხისტყაოსანში სიტყვა კიქა სასმისად, და არა შუშისა და მინის მნიშვნელობითაა გამოყენებული, როგორც ამას ზოგჯერ ვისრამიანში აქვს აღგვილი.

ვეფხისტყაოსანში სიტყვა ჯ ა მ ი ც აგრეთვე პურობასთან იხსენიება:

შეიქმნა სმა და პურობა. მსგავსი მათმა ძალისა;

სხვა გახარება ასეთი არს უნახავი თვალისა!

ჯ ა მ ი და კიქა — ყველაი ფეროზისა და ლალისა (483).

დაიწყეს მორთმა პურისა ლაშქართა მის მესაესისა (1550,1),

იაგუნდისა ჯ ა მ ე ბ ი იყვის, ლალისა კიქები (1551, 1).

მაგრამ მას აქ კიქის მაგივრობა არა აქვს დაკისრებული, არც მის სინონიმად იხმარება. მართალია, სიტყვა ჯამის გამოყენებაც პურობასთან, სმა-ჰამასთანაა დაკავშირებული, მაგრამ ვეფხისტყაოსანის მიხედვით მას არსად ღვინით არ ავსებენ როგორც კიქას. ეს გარემოება იმას გვაფიქრებინებს, რომ იგი აქ შეიძლება, როგორც იუსტ. აბულაძე განმარტავს, წარმოადგენდეს ჰურკელს შექამადისათვის.

ჯამი ერთგან ისეთი ჰურკელის მნიშვნელობითაც გვხვდება, რომელშიც საჩუქრად მისართმევ თვალ-მარგალიტებს ათავსებენ (ასმათს მივართვი რჩეული თვალი ოქროსა ჯ ა მ ი თ ა, 385,1. შეადარეთ ვისრამიანი: ასი ჯამი თვალ-მარგალიტითა სავსე რამინის ფერხთა თანა დაყარეს, გვ. 190).

როგორც ზემოწარმოდგენილი მაგალითებით ვრწმუნდებით, ვეფხისტყაოსანის ჯ ა მ ი ფეროზის, ლალის, ოქროსა და იაგუნდისაგანაა გაკეთებული და არა ხისაგან, როგორც ეს შეცდომითაა განმარტებული ვეფხისტყაოსანის ლექსიკონში: ხ ი ს საინი, ანუ მათლაფა; ხ ი ს პაწია თეფში შექამადისათვის (იუსტ. აბულაძე).

როგორც კლასიკური, ისე შემდგომი ხანის სპარსულ ლიტერატურულ ძეგლებში ღვინის სასმისს ძირითადად სიტყვა ჯამი გამოხატავს. ვისრამიანის ქარ-



თულ რედაქციაში და აგრეთვე ვეფხისტყაოსანში კი მას, როგორც ვნახეთ, ლეინის სასმისის მნიშვნელობა არა აქვს. რუსთაველის პოემაში ლეინის სასმისის აღსანიშნავად სიტყვა ჰ ი ქ ა ა მომარჯვებული. ვისრამიანში კი, როგორც ზემოთ ითქვა, ჰ ი ქ ა ს ო რ ი მნიშვნელობა აქვს: ა) ჰ ი ქ ა — ლეინის სასმისი; ბ) ჰ ი ქ ა — მინა, შუშა.

ქართული ლიტერატურის ალორძინების პერიოდის თხზულებებში სიტყვა ჰ ა მ ი ლეინის სასმისის მნიშვნელობითაც გვხვდება:

ღღესა ერთსა ბ რ ო ლ ი ს ჰ ა მ ი თ ლ ე ი ნ ო ს ს მ ი დ ე ს  
საეარღესა (როსტომიანი, 1839, 1).

ვეფხისტყაოსანში გვხვდება სიტყვა მ ი ნ ა, მაგრამ ის არსად ჰ ი ქ ი ს საღეინის (საბა) მნიშვნელობით არ იხმარება:

ბროლ-ბადახსა აშვენებდა ზოგან მ ი ნ ა, ზოგან სათი (1011,4),  
ნარგისნი ქუხან, ცრემლსა წვიმს, ჩარცხის ბროლსა და მ ი ნ ა ს ა  
(975,4) და სხვ.

ჩანს, სიტყვა მინა პოემაში შედარების ან მეტაფორის საგანია და ძირითადად მშვენებისა და სილამაზის გამოხატვას ემსახურება.

#### ე რ თ ს ა ხ ე

ვისრამიანსა და ვეფხისტყაოსანში გვხვდება სიტყვა ე რ თ ს ა ხ ე, რომლის მნიშვნელობა ჯერ კიდევ მთლად დაზუსტებული არ უნდა იყოს. ვისრამიანის ლექსიკონებში იგი განმარტებულია როგორც: ერთნაირად, ან ერთნაირი, ერთგვარი. სა.ე. ერთის სახის (იუსტ. აბულაძე); ერთთავად, სავსებით (ა. გვანარია, მ. თოდუა).

ვისრამიანში სიტყვა ერთსახე უფრო ხშირადაა გამოყენებული, ვიდრე ვეფხისტყაოსანში, სადაც იგი მხოლოდ ორჯერ იკითხება:

ხმას სცემდეს კლენი ქალისა ზახილსა მუნ ე რ თ ს ა ხ ე ს ა (231,4);  
ათანდილსცა ცრემლი წასდის წამწამთაგან ე რ თ ს ა ხ ე, წ ა (659,3).

ვეფხისტყაოსანის ლექსიკონებში სიტყვა ერთსახე შემდეგნაირადაა ახსნილი 231-ე სტროფისათვის: ერთგვარი, იმავე სახის, ერთი სახის, იგივე; 659-ე სტროფისათვის კი: სულ ერთნაირი, უწყვეტი; მუდამ, მუდმივი, გამუდმებით, განუწყვეტლივ (იუსტ. აბულაძე); 231-ე სტროფისათვის: ერთგვარი, ერთნაირი; 659-ე სტროფისათვის: მცირე, ცოტა (გურ. ერცახე) (აკაკი შანიძე).

ფიქრობთ, ერთსახის მნიშვნელობათა გასარკვევად რამდენადმე დახმარებას გაგვიწევს იმის შესწავლა, თუ რა ლექსიკური მონაცემები გვხვდება ვისრამიანის სპარსულ ტექსტში ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის ე რ თ ს ა ხ ე ს საბადლოდ, ან შინაარსობრივად რა კონტექსტის გადმოცემისას იყენებს მას მთარგმნელი.

სპარსულში ვკითხულობთ:

شکار مرد باشد زن بهر سان  
بگیرد مرد اورا سخت آسان

კაცი ნადირი ღიაკია,  
ყოველნაირად (ყოველგვარი ხერხით) კაცი მას ძალიან ადვილად  
შეიპყრობს (გვ 98)

თარგმანშია:

მამაცისა ნადირი მიწყით ღიათა,  
ე რ თ ს ა ხ ე აღრე შეიპყრობს და ადვილად (გვ: 84).

აქ, ჩანს, რომ ე რ თ ს ა ხ ე სპარსული ბ ე ჰ ა რ ს ა ნ (چهرسان: ყოველნაირად, ყოველგვარად, ყოველგვარი ხერხით) სიტყვის საბადლოდაა მოხმობილი. სპარსულში წერია:

چو کار من چنین آشفته ماندست  
همیشه چشم بختم خفته ماندست

როცა ჩემი საქმე ასე (ამ სახით, ამგვარად, ამნაირად, ამრიგად)  
შფოთად ყოფილა,  
მიწყივ ჩემისა ბედისა თელსა სძინებია (გვ: 229).

ეს ადგილი ქართულში ასეა გადმოცემული:

ჩემი საქმე ე რ თ ს ა ხ ე შფოთად ყოფილა.  
აქამდის ბედსა ჩემსა თურე სძინებია (გვ: 180).

ამ ადგილას, როგორც ვხედავთ, ე რ თ ს ა ხ ე სპარსული ჩ ე ნ ო ნ (چنين: ასე, ამსახით, ამგვარად და სხვ.) სიტყვის საბადლოდ გვხვდება. სპარსულში ნათქვამია:

چو ماهی بنج و شش گرد جهان گشت  
تنش بکباره سست و ناتوان گشت

მოაბადმა რა (როცა) ხუთი ექვ:ი თვე ქუეყანაზე იზეტიალა,  
მისი ტანი მთლად (სრულიად, სრულებით, სავსებით, ერთბაშად)  
დასუსტდა და დაუძლურდა (გვ: 154).

ქართული ტექსტი ამ ბეითს ასე გადმოგვცემს:

რა მოაბად ექუსი თუე იარა ქუეყანათა შიგან,  
ე რ თ ს ა ხ ე დასაწყულდა და დასნეულდა (გვ: 126).

ამ მაგალითიდან ნათლად ჩანს, რომ სპარსული სიტყვა **ე ე ქ ბ ო რ ე** (ებკბარე: ერთბაშად, სრულიად, სავსებით, მთლად, მთლიანად, ერთნაირად) ე რ თ ს ა ხ ე დ ა ა გადმოთარგმნილი.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ტექსტის ზოგ ადგილას გამოყენებულ სიტყვა ერთსახეს სპარსულში შესატყვისის არ დაეძებნა.

წარმოდგენილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ ვისრამიანის ერთსახეს შემდეგი მნიშვნელობანი გააჩნია: ყოველნაირად, ყოველგვარად, ყოველგვარი ხერხით (چهرسان); ამ სახით, ამგვარად, ამნაირად, ამრიგად (چنين); მთლად, მთლიანად ერთნაირად, ერთბაშად, სრულიად, სრულებით, სავსებით (ებკبارე).

ახლა ვნახოთ, რას უნდა ნიშნავდეს ვეფხისტყაოსანში სიტყვა ერთსახე. პირველად იგი შემდეგ ვითარებაშია გამოყენებული: ავთანდილი მიაგნებს ტარიელის სადგომს (ქვაბს). გადაწყვეტს შეიპყროს ასმათი, რომ იმ ყმის ამბავი ათქმევინოს. მიდის ქვაბთან. იქიდან ქალი გამოიჭრება გულ-მდულდარე და ცრემლ-დას-

ხმული. ეგონა: ტარიელი დაბრუნდა, მაგრამ მაშინვე მიხვდა, რომ სხვა ვინმეა. სწრაფად გაიქცა. ზახილით მიმართა კლდესა და ხესა. ავთანდილი მივარდება მას და დაიქვერს. ქალი კვლავ იზახის და მის ზახილს კლდენი ხმას სცემენ:

ვერ იცნა, — სახე არ ჰგავანდა მისი მის ყმისა სახესა, —  
ფიცხლა გაიქცა, მიმართა ზახილით კლდესა და ხესა;  
ყმა გარდაიქრა, დააბა, ვითა კაკაბი მახესა;  
ხმას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილსა მუნ ერთ-სახესა (231).

რას უნდა ნიშნავდეს აქ ერთსახე ზახილი? მაგრამ ჯერ თვით ზახილის მნიშვნელობა ხდება გასარკვევეი. საბას განმარტებით ზახილი არის მალალი კმია-ნობი. ვეფხისტყაოსანში ზახილი არ არის მხოლოდ ძახილი. იგი აქ ზოგჯერ (და არა ყოველთვის) ტირილის, მოთქმისა და კივილის მნიშვნელობითაც არის ნახმარი, როგორც ამას პოემის ტექსტის შესანიშნავი მცოდნე იუსტ. აბულაძე განმარტავს (ძახილი, კივილი).

მოგვაქვს ამის დამადასტურებელი ადგილები:

იზახდის და წამ-წამ იყრის გულსა ლოდი, თავსა კეტს,  
ცალ-კერძ ზის და პირსა იხოვს ქალი მისი შენამკერეტი (269,3,4).

ეს სტრიქონები ტარიელზეა ნათქვამი. ის ასმათთან ერთად ქვაბში იმყოფება, ძილი და მოსვენება დაკარგული აქვს. გულსა ლოდს იცემს და თავსა კეტს; ტირის, მოთქვამს, ყვირის. აქ ზახილი უეჭველად ტირილის და მოთქმა-ყვირის მნიშვნელობითაა ნახმარი, თორემ შეუძლებელია კაცი გულზე ქვას იცემდეს, თავში კეტს და ვინმეს ეძახდეს.

ასეთივე მნიშვნელობითაა სიტყვა ზახილი ამ სტრიქონებშიც:

თავსა იცემდეს, იზახდეს, ტირის მეტად გულ-ფიცხელია (1623,3),  
იზახდის, მოთქმილიან, მოსცემლიან კლდენი ხმასა (223,3),  
ქვაბი ჩაულეს და წაიღეს ზახილით ცრემლთა მდენანი (944,1).

ამ მხრივ საინტერესოა ვისრამიანის მონაცემებიც. სპარსულში კვითხულობთ:

کهی بر دل گریست کاهبرجفت  
خروشان روزوشب با دل همی گفت

ხან გულისათვის ტირილდა და ხან ჯუფთისათვის,  
ყვირით დღე და ღამ გულსა ეუბნებოდა (გვ. 132).

ქართულში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი:

ზოგჯერ მოყურისათვის იზახდის და ზოგჯერ გულისათვის ტირილდის,  
დღე და ღამე გულსა ეუბნებოდა (გვ. 111).

საინტერესოა ის არის, რომ აქ სიტყვები „იზახდის“ და „ტიროდის“ ერთი და იგივე გერსით (گریست: ტირილდა, გოდებდა, კენესოდა) სიტყვის თარგმანს წარმოადგენს (იგი აქ همی گریست-ის მნიშვნელობითაა ნახმარი). მთარგმნელს, ცხადია, ზახილი და ტირილი ერთნაირად ესმის.

სპარსულში წერია:

# بالم تا بنالد كوه بامن خورد تاجو ادان اندوه بامن

ავტორდები (ავკეთონდები, ავეენდები), რომ შთაც ატირდეს ჩემთან ერთად, და ჩემთანავე იგემოს მწუხარება მარადიული (გვ. 198).

ეს ადგილი ქართულში ასეა გადმოცემული:

დავიზახებ ასეთსა, რომელ კლდეთაცა შევებრალო  
და ჩემთანავე შექირვებულნი იზახდნენ (გვ. 159).

აქ სიტყვები დავიზახებ, იზახდნენ — სპარსული სიტყვების — ბენლამ, ბენლად-ის (ინფინიტივი — ნაღდან: კენესა, გოდება, ქვითინი, ტირილი, კივილი) შესატყვისადაა გაგებული და, ცხადია, ძახილს, როგორც დღეს ჩვენ გვესმის, კი არ ნიშნავს, არამედ ის ტირილს, კივილსა და კენესა-გოდებას გამოხატავს.

ერთგან ზახილი სპარსულ თერაჟე (طراجه: ტაკანი, ქეჟა, აურზაური, დიდი ხმაური, ბზარი) სიტყვის საბადლოდ გვხვდება: „მაშინვე გულმან თრთოლა და უწყო და ზახილი“ (გვ. 195). შეიძლება იგი აქაც კენესის ან აურზაურისა და მოუსვენრობის მნიშვნელობით იყოს გამოყენებული და არა ძახილს, ხმა-მადლა ყვირილს ან ხმის მისაწვდენ კივილს (იუსტ. აბულაძე) გამოხატავდეს.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ზახილი ვეფხისტყაოსანში ძახილის (ხმამალ-ლა ხმობის) მნიშვნელობით არ იყოს გამოყენებული. მაგალითად, ამ სტრიქონში: „ეძებს, უ ზ ა ხ ი ს, უყვიის დღებერ ღამეთა მთვეელი“ (864,2), სიტყვა უზახის, როგორც ამას აკ. შანიძე განმარტავს (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი), ნიშნავს უძახის და სხვ.

საანალოზო სტრიქონში („ხმას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილსა მუნ ერთ-სახესა“) სიტყვა ზახილი, ვფიქრობთ, კენესა-ტირილის მნიშვნელობით კი არ იხმარება, არამედ იგი აქ კივილს, ხმამალა ძახილს გამოხატავს. იქვეა ნათქვამი: ტარიელს ვისმე უზახდაო (232,3); მოვიგონოთ აგრეთვე, რომ ავთანდილი ეხვეწება მას: ნუ ჰყივი აგრე ხმიანო (233,4).

დავუბრუნდეთ სიტყვა ერთსახეს. იგი ერთ შემთხვევაში ზახილთანაა დაკავშირებული (ზახილსა მუნ ერთ-სახესა), ხოლო მეორე შემთხვევაში ცრემლის წადენასთან (ცრემლი წასდის ერთ-სახე, წა).

იმ მკვლევართაგან, რომელნიც ამ სიტყვის განმარტებას ცდილან (მ. ჭანაშვილი, ვ. ბერიძე და სხვ.), ცალკე უნდა გამოიყოს იუსტ. აბულაძე, რომელმაც სიტყვა ერთსახის და აქედან ვეფხისტყაოსნის ზემოწარმოდგენილი ადგილების სწორი და ნათელი განმარტება წარმოადგინა.

მკვლევარმა სიტყვა ზახილთან „ერთ-სახე ზახილის“ განმარტებაც მოგვცა. ესაა: სულ ერთნაირი და განუწყვეტელი ზახილი. მაშასადამე, სტრიქონი: ხმას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილსა მუნ ერთ-სახესა — იუსტ. აბულაძის განმარტების მიხედვით ნიშნავს: ხმას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილსა განუწყვეტელსა. აგრეთვე იუსტ. აბულაძის მიერ „ერთსახის“ განმარტებათა საფუძველზე (სულ ერთნაირი, უწყვეტი: მუდამ, მუდმივი, გამუდმებით, განუწყვეტელი) მეორე სტრიქონი — ავთანდილსცა ცრემლი წასდის წამწამთაგან ერთ-სახე, წა — ასე გაიგება: ავთანდილს წამწამთაგან განუწყვეტლივ ცრემლი წასდის.

ამ ბოლო დროს ვეფხისტყაოსნის ე რ თ-ს ა ხ ე ს შალვა ღლონტი შეეხო. მისი აზრითაც, პოემის სათანადო ადგილები — 231-ე სტროფის მე-4 ტაეპი, ასე უნდა

გავიგოთ: ხმას სცემდეს კლდენი ქალისა ზახილსა განუწყვეტელსა (შეუწყვეტელსა), ხოლო 659-ე სტროფის მე-3 ტაეპი კი ასე: ავთანდილს წამწამთაგან განუწყვეტლად ცრემლი წასდის (გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, 1965, № 34).

ვისრამიანის მასალები გვიჩვენებს, რომ ერთსახეს მთლიანის, ერთიანის (აქედან: გაბმულის, მიყოლებულის, განუყოფელის) მნიშვნელობაც აქვს. ნათქვამით ცხადია, რომ სიტყვა ერთ-სახე არ უკავშირდება გურულ ერცახეს (ერთი ცახე, ერთცახე, ერცახე) და მას არსად, არც რუსთველამდელ (იოანე პეტრიწის შრომები და სხვ.) და არც რუსთველის ეპოქის ძეგლებში არ ჰქონია ასეთი მნიშვნელობა, როგორცაა მ ც ი რ ე, ც ო ტ ა.

ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის ერთსახე არ არის ძველ ძეგლებში წარმოდგენილ ამ სიტყვის მნიშვნელობებს დაშორებული.

ვამთავრებთ შენიშვნებს ვისრამიანის ლექსიკაზე. კვლავ ვიმეორებთ: იმის ცოდნას, თუ სპარსულ ამა თუ იმ სიტყვას (ტერმინს) რას უყენებდა მთარგმნელი, რომელი სიტყვებით გადმოჰქონდა მას ისინი ქართულად, დიდი მნიშვნელობა აქვს. იგი დაგვეხმარება იმის გასარკვევად, თუ რა შინაარსი და მნიშვნელობა დევს ამა თუ იმ სიტყვაში. ეს კი, ცხადია, ხელს შეუწყობს როგორც რუსთველის ეპოქის, ისე მომდევნო ხანების ტექსტების გაგების, ქართული ენის ისტორიისა და ლექსიკის შესწავლის საქმესაც.

#### თ) „ვეფხის“ საკითხი

აქვე გვინდა ორიოდ სიტყვა ვეფხის შესახებაც მოვახსენოთ. ამასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ გავიხსენოთ გიორგი ნადირაძის სიტყვები: „შეიძლება სადავოდ ჩათვალოს ვინმემ ვეფხის მნიშვნელობა მეთორმეტე საუკუნის ქართულში“<sup>1</sup>.

მართლაც, უკვე ატყდა დავა იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იქნეს გაგებული რუსთველის მიერ გამოყენებული ტერმინი „ვეფხი“<sup>2</sup>. „ვეფხის“ ნაცვლად, ვეფხისტყაოსნის უცხო ენებზე (კერძოდ, ინგლისურად) თარგმნისას, ხომ არ აჯობებდა „ჭიქი“ გვეხმარა?<sup>3</sup>

ქართული კლასიკური ხანის ძეგლებში ტერმინების „ვეფხისა“ და „ჭიქის“ გარკვევა, ამ ორ ცხოველს შორის საერთო და განმასხვავებელი ნიშნების დაძებნა ზოოლოგებს მივანდოთ. თუმცა ამ საქმეში ზოგჯერ თურმე ისინიც სცდებიან. ასე, მაგალითად, ზემოდასახელებული წერილის (ტერმინი „ვეფხის“ სწორი გაგებისათვის) ავტორებს მიხეილ მამულაშვილსა და ალექსანდრე ქუთათელაძეს აღნიშნული აქვთ, რომ ზოოლოგი. ი. ჩხიკვიშვილი შემეცდარა და საქართველოში, სოფელ ლელობის მახლობლად მოკლული ჭიქი ვეფხვად მიუჩნევია<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> რუსთველის ესთეტიკა, თბილისი, 1958, გვ. 397.

<sup>2</sup> იხ. გაზეთ „ლიტერატურული საქართველოში“ (1965 წ. № 34) მოთავსებული მიხეილ მამულაშვილისა და ალექსანდრე ქუთათელაძის წერილი: ტერმინი „ვეფხის“ სწორი გაგებისათვის.

<sup>3</sup> იხ. ამავე გაზეთში (№ 28) გამოქვეყნებული ნ. ყიფიასაშვილის წერილი: „ვეფხი თუ ჭიქი“, „რაინდი“ თუ „მეომარი“? ავტორის ცნობებით, თუ აქ რაიმე გაუგებრობას ადგოდა არა აქვს, ქალის ვეფხთან შედარებას (ასე განუცხადებდა მისთვის სტივენსონს, რომელიც ვეფხისტყაოსნის პროზულ თარგმანზე მუშაობს) ინგლისელი მეიხთველი მეტად არაესთეტიკურ შედარებად მიჩნევს.

<sup>4</sup> იხ. ი. ჩხიკვიშვილი, ლელობის მახლობლად მოკლული ვეფხი, საქართველოს მუზეუმის მოამბე, II, 1923 — 1925.

სპარსულ ლიტერატურულ ძეგლებშიც გვხვდება ისეთი გმირები, რომლებიც სამოსად გარეული ცხოველის ტყავს ატარებენ. კერძოდ, „შაჰ-ნამეში“ ნათქვამია, რომ პირველი მეფე ქეიუმარსი ვეფხის ტყავს ატარებდა. ვეფხის ტყავს, როგორც ეს ცნობილია, ატარებდა აგრეთვე მთავე თხზულების უდიდესი გმირი როსტომიც. აქვე შევნიშნავთ, რომ რუსთაველის ვეფხის ტყავს, როგორც ეს უკვე აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, დანიშნულების მხრივ არავითარი საერთო არა აქვს „შაჰ-ნამეს“ ავტორის ფირდოუსის ვეფხის ტყავთან.

კითხვა ისმის: რა ტერმინია გამოყენებული იმ ცხოველის აღსანიშნავად, რომლის ტყავსაც „შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთი გმირი ატარებდა? თხზულების სათანადოდ ადგილებზე (ვულერსი, გვ. 14, 153) გვხვდება სიტყვა ფალანგ (فانگ), რომელსაც სანდო ლექსიკონები ვულერსის<sup>1</sup>, გაფაროვის<sup>2</sup>, მილერისა<sup>3</sup> და სხვ. განმარტავენ, როგორც ლეოპარდს (Leopardus pardus), რუსულად: барс, леопард, пантера. ამავე დროს, სპარსულ ლექსიკონებში „ტიგრის“ შესატყვისად წარმოდგენილია სიტყვა „ბაბრ“ (ببر).

მაგრამ უნდა აღინიშნოს აგრეთვე, რომ მოიპოვება ლექსიკონები, რომლებიც ზემოდასახელებულ ლექსიკონებთან შედარებით ნაჩვენები სიტყვების განსხვავებულ ახსნა-განმარტებას გვაძლევენ.

ასე, მაგალითად, ცენკერის ლექსიკონის ჩვენებით<sup>4</sup>, „ფალანგ“ „ლეოპარდსაც“ ნიშნავს და „ტიგრსაც“ (Tigris, tigris), ბაბრ კი — მხოლოდ ლეოპარდს. ი. მირბაბაევის მიერ შედგენილი სპარსულ-რუსულ-აზერბაიჯანული მოკლე ლექსიკონის მიხედვით<sup>5</sup> „ფალანგის“ რუსული შესატყვისი „ლეოპარდი“ და „ტიგრი“ (леопард, тигр) იქნება, ხოლო „ბაბრისა“ (აზერბაიჯანულად ბაბირ) კი — „ბარსი“ (барс). მ. ვ. რაჰიმისა და ლ. ვ. უსპენსკიას რედაქციით გამოსულ ტაჯიკურ-რუსულ ლექსიკონში<sup>6</sup> „ბაბრ“ „ლეოპარდადა“ გავებული, ხოლო „ფალანგ“ „ბარსად“ და „ლეოპარდად“ (барс; леопард). ამ ლექსიკონში „ტიგრისათვის“ ადგილი აღარ დარჩენილა.

ა. ფ. დეჰოთისა და ნ. ნ. ერშოვის რედაქციით გამოცემულ რუსულ-ტაჯიკური ლექსიკონის მიხედვით<sup>7</sup> „ტიგრ“ (тигр) „ბაბრია“, ხოლო „ლეოპარდ“ (леопард), „ბარს“ (барс) — „ფალანგი“.

აღსანიშნავია, რომ ზოგ ლექსიკონში (ვულერსის, ცენკერის) მოცემულია „ფალანგ“ სიტყვის არაბული და თურქული შესატყვისები. ასე, მაგალითად, არაბულისათვის წარმოდგენილია სიტყვა „ნიმრუნ“, იგივე „ნამირუნ“ (نمر), რაც ხ. კ. ბარანოვის არაბულ-რუსულ ლექსიკონში<sup>8</sup> განმარტებულია როგორც „ტიგრი“, „ლეოპარდი“ (тигр, леопард), — თურქულისათვის კი —

<sup>1</sup> Lexicon persico-latinum, Bonnæ. 1855—1864.

<sup>2</sup> Мирза Абдулла Гафаров, Персидско-русский словарь, Москва, 1914—1927.

<sup>3</sup> Б. В. Миллер, Персидско-русский словарь, Москва, 1953.

<sup>4</sup> Dictionnaire turc-arabe-persan, Leipzig, 1866—1876.

<sup>5</sup> Краткий персидско-русско-азербайджанский словарь, Баку, 1945.

<sup>6</sup> Таджикско-русский словарь под редакцией М. В. Рахми и Л. В. Успенской, Москва, 1954.

<sup>7</sup> Русско-таджикский словарь под редакцией А. П. Дехоти и Н. Н. Ершова, Москва, 1949.

<sup>8</sup> Арабско-русский словарь, Москва, 1957.

„ყაფლან“ (kāplan — (كافل), რომელიც დ. ა. მაგაზანიკის თურქულ-რუსული ლექსიკონის მიხედვით<sup>1</sup> „ლეოპარდს“ (леопард) ნიშნავს<sup>2</sup>.

საბასთან და ვახტანგთანაც ბაბრი ჯიქია. იუსტინე აბულაძეს „შაჰნამეს“ ქართული ვერსიების პირველ ტომში ის ჯიქად აქვს განმარტებული, ხოლო მეორეში — ჯიქადაც და ვეფხვადაც.

ამ მაგალითებიდან ნათლად ჩანს, რომ ზოგ ლექსიკონის ავტორს გაიგივებული აქვს, ან ერთმანეთში ერევა, „ფალანგი“ და „ბაბრი“, „ლეოპარდი“ და „ტიგრი“. ეს აღრევა, როგორც ვხედავთ, არ არის მხოლოდ დ. ჩუბინაშვილისა და მის შემდეგ დროს შედგენილი ლექსიკონებისათვის დამახასიათებელი. იგი, ჩანს, ქართულ და რუსულ მასალებს შორდება და ვეფხვის გავებისათვის სერიოზული დავის საფუძველს ქმნის.

შესაძლებელია, ზოგ ხალხთა ენაც მნიშვნელობის მხრივ ერთმანეთისაგან არ ასხვავებდეს ამ ორ სიტყვას და მათ (ხან ერთსა და ხან მეორეს) ერთი და იგივე, ან ორი, ერთმანეთის მსგავსი ცხოველის აღსანიშნავად იყენებდეს. მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო ისაა, თუ რუსთველის მოღვაწეობის ხანაში ქართველებს რომელი მათგანი (ფალანგი თუ ბაბრი) ესმოდათ ვეფხვად.

სათანადო მასალების შესწავლა იმას არკვევს, რომ ფალანგი ხალხიანი ცხოველია, — ასეცაა მისი სურათი წარმოდგენილი ცნობილი ბორჰანის მიერ შედგენილ ენციკლოპედიასა<sup>3</sup> და სპარსულ სახელმძღვანელოებში, — ხოლო ბაბრი — ზოლებიანი.

ახლა საკითხი ასე დგას: ამათგან რომელია ვეფხვი და რომელი ჯიქი? კარგი სპეციალისტების აზრით ხალხიანი ვეფხვია, რომლის ტყავი სწორადაა დახატული „ვეფხისტყაოსნის“ შესანიშნავი ილუსტრატორის მიხაი ზიჩის მიერ, ხოლო ზოლებიანი — ჯიქი, როგორსაც ამას ვეფხვის მაგივრად რუსთველის პოემის შემდეგი დროის მხატვრები ხატავენ<sup>4</sup>. მაშასადამე, ფალანგ (леопард, барс) ვეფხვი ყოფილა, ხოლო ბაბრ (тигр) — ჯიქი.

<sup>1</sup> აქედან ცხადი ხდება, რომ „შაჰ-ნამეს“ გმირი, მეფე ქეიუმარსი ვეფხვის ტყავს იცვამდა და არა ჯიქისას. მას ეწოდება „ფალანგინე“ (فالننگ) და არა „ბაბრინე“ (ببرینة). აგრეთვე იმ ცხოველს, რომლის ტყავსაც როსტომი იცვამდა და ბრძოლად გადიოდა, ეწოდება ფალანგ (یکی جامه دارا زجرم بالننگ — ერთი სამოსი აქვს ვეფხვის ტყავისა) და არა ბაბრ.

არ მიაფიქვდება, რომ როსტომი ამ სამოსს „ბაბრაბიანს“ უწოდებდა, მას ბრძოლის დროს იცვამდა და გამძლეობის თვალსაზრისით ხაფთანსა და ჭავჭავნიშვილს მალა აყენებდა (ვულერისის გამოცემა, გვ. 953). მაგრამ „ბაბრაბიანი“ არც ერთ სპარსულ ლექსიკონში ჯიქის ტყავად არ არის განმარტებული. მას როსტომი უწოდებდა „ფალანგის“ ტყავს. ფირდოუსიც გვაფრთხილებს, რომ როსტომის სამოსი „ფალანგის“ ტყავისა იყო.

ახლად შესრულებულ „შაჰ-ნამეს“ რუსულ თარგმანში (ჯერ მხოლოდ სამი ტომია დაბეჭდილი) „ფალანგი“ „ბარსადაა“ გადათარგმნილი (გვ. 23).

<sup>1</sup> Турецко-русский словарь, Москва, 1945.

<sup>2</sup> დღემდე არ ვიცოდით, თუ საქართველოში გავრცელებული სახელი ყაფლან (გვხვდება ყაფლამიცი) თურქულს იყო დასესხებული და ქართულ „ვეფხისა“ და „ვეფხოს“ უდრიდა.

<sup>3</sup> ესარგებლობთ თეირანში 1951—1956 წლებში გამოცემული ტექსტით.

<sup>4</sup> ეს გარემოებანი იმას გვაფიქრებინებს, რომ ინგლისელ მეცნიერს სტივენსონს, რომელიც ვეფხისტყაოსნის ქართულ გამოცემებს იცნობს, ქალის ვეფხვთან შედარება კი არ უნდა მიაჩნდეს არაესთეტიკურად, არამედ მისი შედარება ჯიქთან, რაც ვეფხვის ნაცვლად გამოცემებშია დახატული.

ვეფხისტყაოსნისა და ქართული კულტურის დიდი მკვლევარი ნ. მარი „ვეფხს“ „ბარსად“ თარგმნიდა. აქედან წარმოდგა ვეფხისტყაოსნის სათაურის მარისეული თარგმანი: *Витязь в барсовой шкуре*.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესო ცნობას გვაწვდის პროფ. შ. ძიძიგური. ნ. მარის ცხოვრებისა და მოღვაწეობისადმი მიძღვნილ მის წიგნში (თბილისი, 1965, გვ. 60) მოთხრობილია, რომ ტარტუს უნივერსიტეტის (ესტონეთი) ქართველ სტუდენტებს, რომელნიც ვეფხისტყაოსნის შესწავლით ყოფილან დაინტერესებულნი, 1912 წელს საგანგებო წერილი მიუწერიათ ნ. მარისათვის რუსთველის პოემის სათაურის რუსულად თარგმნის შესახებ. მათი აზრით, „ბარს“ ჭიქს ნიშნავდა და საჭიროდ მიიჩნევდნენ მის „ტიგრად“ შეცვლას. მარს ეს წინადადება მისაღებად მიუჩნევია (ასეც მიუწერია წარს ხელმძღვანელობისათვის), მაგრამ მის შემდგედროინდელ ნაშრომებში „ვეფხი“ მაინც „ბარსად“ დარჩა. როგორც ჩანს, გადაიფიქრა.

ეს ფაქტი იმას მოწმობს, რომ ქართველ საზოგადოებას დიდი ხანია ალღევებს რუსთველის „ვეფხის“ გაგების და მისი სხვა ენებზე გადათარგმნის საკითხი.

აქვე დავსძენ იმასაც, რომ ცნობილმა ირანისტმა ი. მარმა რუსთაველის პოემის სათაური — „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსულად თარგმნა როგორც „ფალანგინეფუშ“ (فانگینه فوش — კაცი, რომელსაც ვეფხის ტყავი აცვია, ვეფხის ტყავის მცემელი) და ამ თარგმანს სპარსული ენისა და ლიტერატურის სპეციალისტებს შორის დღემდე არავითარი ეჭვი არ აღუძრავს<sup>1</sup>.

ვფიქრობთ, ყოველივე ამის შემდეგ თავისთავად საინტერესოა, თუ როგორაა ეს საკითხი წარმოდგენილი რუსთველის ეპოქის ძეგლში — ვისრამიანში. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქართულ რედაქციაში გამოყენებულ „ვეფხს“ სპარსულში რომელი ტერმინი (თუ ტერმინები) შეესაბამება.

↓ აქვე აღვნიშნავთ, რომ ვისრამიანში ვაჟაყაცობისა და გულადობის დასაღარებლად უპირატესად ლომია გამოყენებული, ხოლო სიმარდისა და სიმკვირცხლისათვის — ვეფხი.

აღნიშნულ თხზულებაში „ვეფხი“ რამდენჯერმე იკითხება:

I. ძალად და გულად ვითა ლომი, სიფიცხედ ვეფხისაგანცა უფიცხესი (რამინზეა ნათქვამი, გვ. 38).

ქართულში ხუზისტანს ვისისთან ერთად რამინის აღზრდისა და დავაყაცების შესახებ უფრო ვრცლადაა ნათქვამი, ვიდრე თანამედროვე სპარსულ ტექსტებში, ამიტომ წარმოდგენილი ადგილის შესატყვისი არ დაიძებნება.

II. გულანანი... მათათა შიგან ფიცხელისა ვეფხისაებრიყენეს (მოაბადისა და ვიროს ომში მონაწილეებზეა ნათქვამი, გვ. 49).

სპარსულში ამის შესატყვისია:

بکوه اندر سواران جون بلنگان

<sup>1</sup> ი. მარს შერვინ ბავენდის თანამშრომლობით ვეფხისტყაოსნის პირველი ორი თავი გამოუცია. იგი დაბეჭდილია ვ. ფუთურჩიძის ქრესტომათიაში: *Начальная хрестоматия персидского языка, Москва-Ленинград, 1935, გვ. 52—54.*



მთასა შიგან მხედარნი, ვითა ვ ე ფ ხ ნ ი (გვ. 45). აქ ფალანგ ვეფხადაა გაგებული.

III. მოაბად განალამცა შეატყუა, ვითა ვ ე ფ ხ ი საგებელთაგან აიჭრა (გვ. 136).

სპარსულში ამის საბადლოდ ვკითხულობთ:

بجست از خواب شاهنشاه چون بید

შაჰინშაჰი, ვითა ბ ა ბ რ ი, საწოლიდან აიჭრა (გვ. 168). აქ, როგორც ხედავთ, სპარსული ბაბრის საბადლოდ ვეფხი გვევლინება.

IV. თუ... ველთა თივა ჯრმალია, ქუთიშა — ლომი და ვ ე ფ ხ ი (გვ. 143).

სპარსულში იკითხება:

کیا بر داشت اگر شمشیر باشد  
و گر ریکش جویر و شیر باشد

თუ ბალახი (თივა) ველად ხმალია  
და ქუთიშა შისი ბ ა ბ რ ი და ლომი (გვ. 178).

უნდა აღინიშნოს, რომ სპარსულ სიტყვა შ ი რ ს (شیر) აქვს ბ ა ბ რ ი ს (ჯიქის) მნიშვნელობაც. აქ შედარებისათვის ორივეა გამოყენებული.

აქაც, ჩანს, რომ სპარსულის ბაბრს ვეფხი შეესაბამება.

V. მოეკიდა რამინ და ზე გავიდა ვ ე ფ ხ ი ს ა გ ა ნ ც ა უკისკასედ (გვ. 149).

სპარსულში ამის შესატყვისი არა გვაქვს. ეს შედარება აქ მთარგმნელის თუ რედაქტორის მიერ უნდა იყოს შეტანილი. სპარსულში ვისის მიერ დაგრეხილ და ციხიდან დაბლა დაშვებულ სტავრაზე რამინის მოკიდება და კლდეზე გასვლა შევარდნის სისწრაფეზეა შედარებული:

برو بر رفت رامین همچو شاهین

რამინი, ვითა შევარდენი, მასზე გავიდა (გვ. 185).

ქართულში, ცოტა ზევით, ეს შედარებაცაა გამოყენებული: რამინ... ვითა შევარდენი, კლდესა ზედა გავიდა (გვ. 148).

VI. რამინ... ვ ე ფ ხ ს ა ჰგუნდა სიფიცხითა და მიჭირვება არად უჩნდა (გვ. 152).

სპარსულში გვაქვს:

بلنگی بود کفنی جفت جویان

რტყოლი (თითქოს) წუფთისა მამებარი ერთი ვ ე ფ ხ ი იყო (გვ. 189).

VII. თაგუნიცა ვ ე ფ ხ თ ა ე ბ რ მძლავრობენ და თევზნი ვეშაბთაებრ მექუშვიან (გვ. 184).

სპარსულში ნათქვამია:

بلنگ من شدت آهو بصحرا  
نهنگ من شدت ماهی بدریا

ველისა კანკარი ვეფხიად მექცა.  
და ზღვისა თევზი ვეშაბად (გვ. 234).

აქაც ფალანგის საბადლოდ ვეფხია წარმოდგენილი.

VIII. ნადირობასა შიგან ლომისა და ვეფხისათუის მიწყით კრმალის ხელთა ჰქონდის და ნადირთათვის ისარ-მშვილდი, ეგრე შინამყოფთა — ხელთა ჰქიქა (გვ. 187).

სპარსულის შესაღარად ადგილზე მხოლოდ ლომი (ლომები) გვხვდება:

گهی شیران گرفتند از نیستان  
گهی جام نیید اندر گلستان

ხან ლომებზე ნადირობდნენ ლელაანსა,  
ხან ვარდნარში ისხდნენ და ხელთა ღვინისა ჟამი ეპყრათ (გვ. 237).

ჩანს, ქართულში ვეფხვი მთარგმნელის მიერაა შემოტანილი.

IX. ზარდი გულოანი და ფიცხელი იყო, აიჭრა და შემოპფრინდა, ვითა ვეფხი, რამინს (გვ. 289).

სპარსულში ზარდი შედარებულია სპილოზე და არა ვეფხვზე:

جو بیل مست با رامین بر آوخت

მოგრალი პილო ვითა რამინს შემოპფრინდა (გვ. 367).

სპარსულში იქვე რამინი ვეფხვსაა შედარებული. ნათქვამია:

جو خفته کش بلنگ آید یالین  
یالین برادر رفت رامین

მძინარეს ვითა ვეფხი მიეპარვის,  
ასევე რამინ მძინარესა მძასა ზედა მივიდა.

ქართულში ეს შედარება აღარ ჩანს. აქ ვეფხვზე, როგორც ვნახეთ, ზარდია შედარებული.

როგორც ვხედავთ, ქართულ რედაქციაში ტერმინი „ვეფხის“ გამოყენების ამ ცხრა შემთხვევიდან ოთხი (პირველი, მეხუთე, მერვე და მეცხრე) თანამედროვე სპარსულ ტექსტებში არ დაიძებნა. ორ (მესამე და მეოთხე) შემთხვევაში კი „ვეფხის“ შესატყვისად „ბაბრ“ გვხვდება, ხოლო დანარჩენ სამ (მეორე, მეექვსე და მეშვიდე) შემთხვევაში — „ფალანგ“.

გამოდის, რომ მთარგმნელი „ბაბრსა“ და „ფალანგს“ ერთმანეთისაგან არ ასხვავებს, ორივეს „ვეფხად“ თარგმნის. მაგრამ მხედველობაშია მისაღები ის გარემოება, რომ მთარგმნელი ზოგჯერ, როგორც ამას ბევრი სხვა მაგალითიც ადასტურებს, საკუთარი ლიტერატურული გემოვნების მიხედვით ცვლის ამა თუ იმ სიტყვასა და მხატვრულ სახეს. შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ამ შემთხვევაშიც ასე მოიქცა: ქართველი მკითხველისათვის ამა თუ იმ გმირის მოქმედების ვეფხვთან შედარება უფრო გასაგებად და ბუნებრივად მიიჩნია, ვიდრე ჭიქთან, რომელიც საქართველოს ფაუნისათვის უცხოა. ქართულში ვეფხვთან შედარების გაძლიერებაც, ჩვენი აზრით, ამით უნდა აიხსნას.

აღსანიშნავია ისიც, რომ შემდეგ დროს (XVI—XVII საუკუნეებში) გაღ-

მოთარგმნილ „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში სხვადასხვა ადგილას წარმოდგენილ სიტყვა ვეფხვა — თუ შესატყვისის დაძებნა შესაძლებელი გახდა — სპარსულში ფალანგ შეესაბამება. მაგალითად, პროზაულ ტექსტში<sup>1</sup> ვკითხულობთ: ფიცხლად გაგულისებულმან მიმართა და ვ ე ფ ხ ი ვ ი თ ა შეეჭიდნეს (გვ. 434). სპარსულში შესაძარ ადგილას იკითხება:

هی چون بنکان بر آویختند

ვითა ვ ე ფ ხ ი ვ ი თ ა შეეჭიდნეს (ველურსი, გვ. 121).

ჩანს, რომ ფალანგ ვეფხვადაა გაგებული და გადმოღებული.

შეიძლება დავასკვნათ: ვეფხვისტყუაროსნის ავტორს სიტყვა ვ ე ფ ხ ი ს ხმარებისას უუპველად ის ცხოველი ჰყავს მხედველობაში, რომელსაც ირანელები ფ ა ლ ა ნ გ ს ეძახიან. „ფალანგი“ კი, როგორც აღინიშნა, ხალებიანი ცხოველია, რომელსაც, როგორც XII საუკუნის, ისე მომდევნო ხანის ქართველები სწორად, „ვეფხვად“ თარგმნიან.

#### ე) ვის ო რამინის წყაროებისა და ლიტერატურული რაობის შესახებ

აქვე, ერთგვარი თეზისების სახით, გვინდა „ვის ო რამინის“ წყაროებისა და ლიტერატურული რაობის შესახებ ჩვენი მოსაზრებანი ჩამოვყალიბოთ. იმედს არ ვკარგავთ, რომ აღნიშნულ საკითხებს კვლავ დაეუბრუნდებით და მაშინ უფრო ვრცლად მოვისაუბრებთ.

ფაზრ ელ-დინ გორგანის პოემა „ვის ო რამინი“ სპარსული რომანტიკული ეპოსის განვითარების თვალსაზრისით უუპველად დიდ მოვლენას წარმოადგენს. იგი სიყვარულისა და მეგობრობის დიდი სიმღერაა. მასში გატარებული აზრის მიხედვით ოჯახის შექმნის საფუძველი ნამდვილი სიყვარულია. თუ ქეშმარიტი სიყვარული არ არსებობს, მაშინ ოჯახიც არ არსებობს. სიყვარული და მეგობრობა მაშინ იზეიმებს, თუ ღირსეული ღირსეულსა და სწორი სწორს დაუმეგობრდება და შეიყვარებს.

ვისი წავიდა ბუნებრივი გზით. ამის გამო მას არ შეიძლება რაიმე ბრალი დავდეთ. მთელი სიცოცხლის მანძილზე მოაბადის ტყვეობაში ყოფნას, რომელიც ამ სიტყვის ქეშმარიტი მნიშვნელობით მისი ნამდვილი ქმარი არც იყო, ამჟობინებს რამინის სიყვარულს, რის ნიადაგზეც საბოლოოდ ტყბილი და საამო ოჯახი შეიქმნა. მიზეზი რამინის გამარჯვებისა და მოაბადის დამარცხებისა ძირითადად ისაა, რომ პირველი ვისის შესაფერია და მეორე — არა.

ამასთან „ვის ო რამინი“ დედისადმი უდიდეს მოკრძალებასა და სიყვარულს გვასწავლის წინააღმდეგ ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი გმირებისა, რომლებიც ზოგჯერ საკუთარ დედებს თავის მოკვეთით ემუქრებიან. „ვის ო რამინის“ გმირი მოაბადი კი, რომელსაც ჭერ კიდევ მკლავში ძალა აქვს და ხმლის მოქნევაც ემარჯვება, რომელსაც სხვადასხვა ქვეყნის მეფენი ფმორჩილებიან, მოხუცი დედის რჩევა-დარიგების უსიტყვო შემსრულებელია.

ბევრი, ძალიან ბევრი სასარგებლო აზრია ჩაქსოვილი „ვის ო რამინში“, რომლის სიუჟეტი უუპველად ძალიან შორეულ წარსულშია შემუშავებული; იგი ძალიან ღრმა შინაარსს შეიცავს, პოეტური შესრულების თვალსაზრისითაც მა-

<sup>1</sup> დაბეჭდილია ალ. ბარამიძის მიერ (შაჰ-ნამე, ქართული ვერსიები, II, 1934, გვ. 369—445).

ლალი სტილის ქმნილებაა და მისი სატირულ თხზულებად გამოცხადება დიდ გაუგებრობას წარმოადგენს.

„ვის ო რამინმა“, როგორც ეს აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, გავლენაში მოიქცია რომანტიკული ქანრის ისეთი დიდი წარმომადგენელი, როგორც ნიზამი განჯელია. ეს გავლენა ძირითადად გამოიხატება ნიზამის ზოგიერთი პოემის („ხოსროვ ო შირინ“, „ლეილი ვო მეჰუნ“) ცალკეული ეპიზოდების შემუშავებაში, პოეტური აზროვნებისა და მხატვრული მეტყველების ნათესაობაში.

ნათქვამი; რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ნიზამი გორგანის მიმბაძველი და მისი გამგრძელბელია. სპარსული ლიტერატურის ისტორიკოსები საესებით სამართლიანად ხედავენ ნიზამის შემოქმედებაში რომანტიკული ეპოსის მწვერვალს, მაგრამ თუ მინც შეიძლება ლაპარაკი ნიზამიზე „ვის ო რამინის“ ავტორის გავლენის ცალკეული მომენტების შესახებ, ეს ბუნებრივი ჩანს. ამა თუ იმ ქანრის დიდ წარმომადგენელს ყოველთვის ჰყავს წინამორბედები, რომელთა გარეშე ძნელადაა საფიქრებელი დიდი შემოქმედის დაბადება. შეუძლებელია, მაგალითად, ვიფიქროთ, რომ „შაჰ-ნამეს“ ავტორი ფირდოუსი იქნებოდა ასე დიდი შემოქმედი, რომ მას წინ არ უსწრებდეს რუდაქის, აბუ შექურის, დაყიყის და სხვა პოეტების ნამოღვაწარი. ასევე, ნიზამი განჯელს წინ უსწრებს ფახრ ედ-დინ გორგანი და ანსარი—რომანტიკული პოემების ავტორები, რომლებთანაც ამ ქანრის შემდეგი დროის წარმომადგენელს (ამ შემთხვევაში ნიზამის), ბუნებრივია, ზოგი რამ საერთო გააჩნია.

ანსარის პოემებს ჩვენამდე არ მოუღწევია და შემთხვევით გადარჩენილი ცალკეული ბეითების ნიადაგზე ძნელია მათ შესახებ მსჯელობა. გორგანის თხზულებას, მართალია, მოუღწევია ჩვენამდე, მაგრამ არა იმ სახით, როგორც ის ავტორის ხელიდან ყოფილა გამოსული. პოემის ზოგი ადგილი დაღუპულა ეამთა ვითარებაში, ზოგიც გადასხვაფერებულა და აქა-იქ ჩანართებიც გაჩენილა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ის შინაარსობრივად მინც სრულყოფილი სახით გამოიყურება და მხატვრულობის თვალსაზრისით დიდ შთაბეჭდილებას ახდენს.

გორგანის პოემა, როგორც ჩანს, იმთავითვე არ ყოფილა ფართოდ გავრცელებული, თორემ ხელნაწერთა მეტი რაოდენობა იქნებოდა შემონახული; მის ავტორზედაც, როგორც ზევით აღინიშნა, ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონიათ.

აქვე შეიძლება ისიც აღინიშნოს, რომ ჩვენამდე მოღწეული სპარსული ტექსტები ბუნდოვან და გაურკვეველ ცნობებს გვაწვდიან „ვის ო რამინის“ წყაროსა თუ წყაროების შესახებ — თითქოს არსებობდა ფალაური ტექსტის სპარსული პროზაული თარგმანი, რაც გორგანის წყაროს წარმოადგენდა და სხვ.

ქართული ტექსტის მონაცემების საფუძველზე კი შეიძლება დავასკვნათ, რომ არავითარი პროზაული თარგმანი არ არსებობდა და გორგანის უშუალოდ ფალაურიდან უთარგმნია პოემა (გვ. 34).

ქართული რედაქცია (XII საუკ.) ძველ ტექსტს ემყარება და. ცხადია, მისი ცნობები უფრო სარწმუნოა, ვიდრე ახალი ტექსტებისა. მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ ვერსიას თანამედროვე სპარსულ რედაქციებთან შედარებით მთელ რიგ შემთხვევებში დიდი უპირატესობა გააჩნია, სპარსულში გამქრალი ადგილების აღდგენისა და გადამახინჯებული ბეითების გასწორების თვალსაზრისით, იგი მინც არ არის უნაკლო: მასშიც გვხვდება ხარვეზები და გაუგებრობანი, რაც, ნ. მარის მართებული აზრით, გამოწვეულია არა მთარგმნელის

უყურადღებობით, არამედ მის განკარგულებაში მყოფი ტექსტის ნაკლოვანებებით.

„ვის ო რამინის“ ქართული თარგმანი უეჭველად აღრევეა შესრულებული. იგი ათეული წლებით წინ უსწრებს რუსთაველის ვეფხისტყაოსანს და, ცხადია, XII საუკუნის პირველ ნახევარს ვერ გადაშორდება. და თუ ქართული ტექსტის დეფექტების ნაწილი მაინც მისი დედნის (სპარსული რედაქციის) ნაკლოვანებებითაა გამოწვეული, ეს იმას ნიშნავს, რომ სპარსული ტექსტის წარყენა ადრევე დაწყებულა.

თუ გორგანი, ერთი მხრივ, საგრძნობ გავლენას ახდენს რომანტიკული ეპოსის განვითარებაზე, მეორე მხრივ, თვით განიცდის ადრინდელი ხანის პოეტთა შემოქმედების გავლენას. ეს, ძირითადად, გამოიხატება ცალკეული პოეტური გამოთქმებისა და შედარება-მეტაფორების გამოყენებაში.

გორგანი, როგორც ჩანს, კარგად იცნობს მის წინა დროის სპარსულ მწერლობას და მით სარგებლობს კიდევ. ასე, მაგალითად, „ვის ო რამინის“ კითხვისას, სადაც ძიძა ქვეყნის ცვალებადობის შესახებ ლაპარაკობს (მაჰჭუბი, გვ. 100), არ შეიძლება არ მოგავონდეთ რულაქის სიბერის ელეგიის სტრიქონები<sup>1</sup> (გამოცემა ს. ნაფისისა, თეირანი, 1940, გვ. 978).

„ვის ო რამინის“ ავტორს, რომელიც დიდი პოეტური კულტურის მატარებელია, შეუძლებელია წინ არ უსწრებდეს მთელი რიგი სამიჯნურო-სატრფი-ალო ხასიათის თხზულებები, რომელთაც ჩვენამდე არ მოუღწევია.

სპარსული რომანტიკული ეპოსის განვითარებაზე დიდი გავლენა მოახდინა აგრეთვე ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ გადმოცემულმა (ზალისა და როდაბეს, როსთემისა და თუჰმინეს, ბიჟანისა და მანიჟეს, გომთასფისა და ქეთეონის, ხოსროვისა და შირინის) სამიჯნურო ეპიზოდებმა.

აქ მოხსენიებულ ქალთა სახელებიდან „ვის ო რამინის“ სპარსულ-ქართულ ტექსტებში მხოლოდ შირინი იკითხება ხოსროვთან ერთად (მაჰჭუბი, გვ. 110, 353, ქართ. გვ. 276), მაგრამ ისეთ კონტექსტში, რომ მით ძალიან ძნელია გაირკვეს წყარო, თუ საიდანაა ის ამოღებული. „შაჰ-ნამეში“ მოხსენიებულ მიჯნურთა სხვა წყვილს გორგანი არ ასახელებს.

„ვის ო რამინში“ დაიძებნება ზოგი ადგილი, რომელნიც შედარება-მეტაფორების თვალსაზრისით ფირდოუსის პოემასთანაც პოულობენ საერთოს, მაგრამ მაინც ძნელად დასაჭერებელი ხდება, რომ „ვის ო რამინის“ ავტორი ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ იცნობდეს და მით სარგებლობდეს.

საქმე ის არის, რომ გორგანის პოემაში ჩვენ გვხვდება ირანული საგმირო ეპოსის გმირთა სახელები (ჰუშანგი, ჯემშიდი, ბიჟანი და ზოჰაქი, შესავალ ნაწილში მოხსენიებულია აგრეთვე როსთემიც), მაგრამ არა იმ სახით, რა სახითაც „შაჰ-ნამეშია“ წარმოდგენილი.

მაგალითად, ჯემშიდი აქ იხსენიება როგორც დევთა შემეკვრელი (ჩონ ჯემშიდ დიჟანრა ბებენდი, მაჰჭუბი, გვ. 40). ამ ეპითეტით „შაჰ-ნამე“ იცნობს ჯემშიდის მამას თაჰმურასს (დივ ბანდ), რომელმაც საბოლოოდ გაანადგურა და დაიმონა დევთა ლაშქარი. ჯემშიდის მეფობის დროს არც ერთი ომი არ მომხდარა დევებთან, ისინი უკვე დამონებული იყვნენ თაჰმურასის მიერ. ჯემ-

<sup>1</sup> გორგანი: ბესა ვეირან ქე გარდედ ქახ ო აივან  
ბესა შეიდან ქე გარდედ ბალ ო ბუსთან და სხვ.

რულაქით: ბესა შექესთე ბიაბან ქე ბაღე ხერამ ბულ  
ვე ბაღე ხერამ გაშთ ან ქოჯა ბიაბან ბულ და სხვ.

შიდი მათ საალმშენებლო საქმეებზე იყენებს. მაშასადამე, „დევთა შემკვრელი“ თუ „დამტყვევებელი“ თაჰმურასია და არა ჯემშიდი. „შაჰ-ნამეჰ“ მცოდნეს არ შეიძლება ისინი ერთმანეთში არეოდა.

„ვის ო რამინის“ მონაცემებით ჯემშიდს ევზირიჲ ჰყავს, რომელიც მეფეს რჩევა-დარიგებას აძლევს (სპარს. გვ. 327, ქართ. გვ. 256). „შაჰ-ნამეჰი“ ამის მსგავსი არაფერი იკითხება. საინტერესოა აგრეთვე ქართული ვერსიის ცნობა (გვ. 327), რომლის მიხედვით ჯემშიდი ადამის აქეთ მეხუთე ხელმწიფედ არის გამოცხადებული, „შაჰ-ნამეჰი“ კი ის მეოთხე ხელმწიფეა: ქეიუმარს, ჰუმენგ, თაჰმურას, ჯემშიდი. მეხუთე ხელმწიფედ კი ზოჰაქია გამოყვანილი.

ზოჰაქი „ვის ო რამინშიც“ იხსენიება (სპარს. გვ. 213, 321) ძველი ირანული თქმულებებისა და წყაროების კვალობაზე, როგორც მზაკრობისა და ჯადოქრობის განმსახიერებელი არსება. ქართული რედაქცია არ იცნობს ზოჰაქს. მის ნაცვლად აქ იხსენიება არტავაზ (გვ. 169). იგი, როგორც ამას განმარტავს იუსტინე აბულაძე („ვის ო რამინის“ ლექსიკონი), სომხური და ქართული წყაროებისა და ლეგენდების მიხედვით გრძნეულებისა და კულიანების უფროსია. ვინ იცის, იქნებ ქართულის დედანში აქვდაჰაჲ (სახელის ზოჰაქის ფალაური ფორმა) ეწერა და მთარგმნელმა ან გადამწერმა ის მისთვის უფრო ნაცნობი სახელით — არტავაზით შეცვალა.

ქართულის დედანში რომ შესაძლებელია ზოგიერთი სახელი შინც ძველი ფორმით ყოფილიყო წარმოდგენილი, ამას ადასტურებს თანამედროვე სპარსულ ტექსტში მოხსენიებული ბიჟანის (გვ. 175) ნაცვლად ქართულში ვეჟანის არსებობა (გვ. 141). იგი ხომ, როგორც ამას აღნიშნავს ბორჰანი, სახელი ბიჟანის ძველისძველი ფორმაა (გამოცემა მ. მოინისა, გვ. 336). ვეჟანი ქართულში ძველთაგანვე ყოფილა გავრცელებული, გვხვდება VI საუკუნის აგიოგრაფიული ხასიათის ძეგლშიც (მარტვილობაჲ ევსტატი მცხეთელისაჲ), და, მაშასადამე, იმდროინდელი ქართველი მკითხველისათვის უფრო გასაგები.

უნდა აღინიშნოს, რომ სპარსულ ტექსტში ჯეჰაკობისა და სიმამაკის დასადარებლად ბიჟანია წარმოდგენილი და არა როსთემი. ქართულში, სხვა ადგილას, როსთემი ანუ როსტომი იხსენიება (გვ. 83), მაგრამ ის უეჭველად შემდეგ დროსაა გაჩენილი და სპარსულ დედანზე დამოკიდებული არ ჩანს.

თავისთავად ისმის კითხვა, ხომ არაა ყველაფერი ეს გამოწვეული იმით, რომ პოეტი გორჯანი ერთგული რჩება მისი წყაროსადმი — „ვის ო რამინის“ ფალაური ვერსიისადმი, რომლის ავტორს თუ შემკვრებელს როსთემის საგმირო თქმულებებზე, რომლებიც უფრო გვიანაა შემუშავებული, არ შეიძლებოდა წარმოდგენა ჰქონოდა.

შესაძლებელია ისიც ვიფიქროთ, რომ „ვის ო რამინის“ დაწერის დროს (XI საუკუნის შუა წლები) ფირდოუსის წიგნი, რომლის უკანასკნელ რედაქციას 1010—1011 წლით ათარიღებენ, ჯერ კიდევ არ იყო ხალხში გასული და გავრცელებული. მაგრამ ირანული ეპოსის გმირებს კი სხვადასხვა წყაროთი იცნობდნენ და მათზე გარკვეული წარმოდგენაც ჰქონდათ შემუშავებული.

საკმარისია მოვიგონოთ ფირდოუსის წინააღმდეგე პოეტი რუდაქი, რომლის ნაწერებში გვხვდება ირანული ეპოსის გმირთა სახელები (საამი, როსთემი, ისფენდიარი და სხვ.) იმავე ეპითეტებით, როგორც ფირდოუსის „შაჰ-ნამესათვის“ არის ცნობილი. რუდაქი ფირდოუსის თხზულებით ვერ ისარგებლებდა, მაგრამ, ჩანს, მანამდე არსებობდა თქმულებებისა და წერილობითი ძეგლების სახით სათანადო წყაროები, რომელთა საშუალებით ხალხი იცნობდა მის საყვარელ გმირებსა და მასთან დაკავშირებულ ეპიზოდებს.

ფირდოუსი თვითონ მოგვიტხრობს ერთი ასეთი წიგნის არსებობაზე, რომელშიც მეფეთა ამბები ყოფილა მოთხრობილი და რომელიც მას მერვში ვინმე აზადსერვთან უნახავს. პოეტს აღნიშნული პირისაგან მოუხმენია როსთემის საგმირო ეპიკოლები (Vullers, III, 1729). შესაძლებელია, ეს სხვა წიგნი იყო და არა მისი წინამორბედის დაყიყის წყარო, რომელიც ტუსელი ფეოდალის აბუ მანსურ მოჰამედ იბნ აბდერ რეზაქის (გარდ. 962) თაოსნობით ყოფილა შედგენილი. ცხადია, „ვის ო რამინის“ ავტორს როსთემი, რომელიც პოემის შესავალში იხსენიება, „შაჰ-ნამემდე“ არსებული წყაროებითაც შეიძლებოდა სცოდნოდა.

საერთოდ ცნობილია, რომ X საუკუნეში დაყიყისა და ფირდოუსის გარდა სხვა პოეტები და მწერლებიც მუშაობდნენ მეფეთა წიგნის შედგენაზე.

„შაჰ-ნამესა“ და „ვის ო რამინის“ ერთმანეთთან შედარება არა მარტო მოქმედ პირთა სახელებისა და გეოგრაფიული ნომენკლატურის, არამედ პოეტური აზროვნებისა და მხატვრული მეტყველების თვალსაზრისით უქველად საინტერესო შედეგებს მოგვცემდა იმის გასარკვევად, თუ როგორი დამოკიდებულება არსებობს ამ ორ ლიდმნიშვნელოვან თხზულებას შორის, იცნობდა თუ არა გორგანი ფირდოუსის შემოქმედებას და მისი რა სახის გავლენა განიცადა.

„ვის ო რამინის“ ქართულ და სპარსულ ვერსიებში ირანულ მითიურ გმირთა შესახებ მეტისმეტად ძუნწი ცნობებია წარმოდგენილი. მაგრამ მისი გათვალისწინებითაც, ვფიქრობთ, ცხადი ხდება ის გარემოება, რომ გორგანი არ სარგებლობს ფირდოუსის „შაჰ-ნამეით“, შეიძლება არც კი იცნობდა მას.

[ვისრამიანის დიდი ლიტერატურული და ისტორიული მნიშვნელობა თავის დროზე ვერ იქნა გაგებული. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში (ნ. ხახანაშვილი, კ. კეკელიძე და სხვ.) გაბატონდა რ. შტაკელბერგის შეხედულება, რის მიხედვითაც პოემის გმირები ცბიერები და გაიძვერები არიან<sup>1</sup>. რუსი ირანისტებიც (ე. ბერტელსი, ი. ბრაგინსკი) რ. შტაკელბერგის მიერ მოცემულ აღნიშნული თხზულების დახასიათების ფარგლებს ვერ გაშორდნენ.

მკვლევრებმა რატომღაც დაივიწყეს კაცობრიობის განვითარების ისტორია და ვისრამიანს მხოლოდ თანამედროვეობის ლიტერატურული და ზნეობრივი თვალებით შეხედეს.]

განა ვინმესთვის საეჭვო და დაუჭერებელია ის ამბავი, რომ თქმულება ვის-რამინის შესახებ შორეული წარსულიდან მომდინარეობს? <sup>2</sup> მას გაუვლია საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების სხვადასხვა საფეხური და ლიტერატურულად VI საუკუნის ირანის ფეოდალურ სამყაროში ჩამოყალიბებულა.

როცა ვის-რამინის სიუჟეტის პირველ სახეზეა საუბარი, ჩვენ ის არ უნდა წარმოგვიდგეს უკვე ყოველმხრივ ჩამოყალიბებულ ამბად, მოქმედი გმირებითა და პოეტური სახეებით. პირველად უნდა გვქონოდა ძალიან მოკლე თქმულება, რომელშიც, ჩვენი აზრით, გადმოცემული უნდა ყოფილიყო მზისა და მთვარის სიყვარულის ამბავი, როგორც ეს შეეძლო წარმოედგინა იმ ადამიანთა წრეს, რომელთაც ბუნების მარტივ მოვლენებზედაც ჯერ კიდევ გარკვეული წარმოდგენა არ გააჩნდათ.

თქმულებას გზადაგზა, როგორც ჩანს, შემატებია გაზაფხულისა და ზამთ-

<sup>1</sup> იხ. P. P. Штакелберг. Несколько слов о персидском эпосе «Вис и Рамин». Древности Восточная, т. II, в I, Москва, 1896, გვ. 16.

<sup>2</sup> ნ. მარის აზრით, მისი პირვანდელი სახე შეიძლება ქართველებშიც არსებულიყო ქართველი ერის კულტურული შუბლი ენათ-მეცნიერების მიხედვით., მნათობი, 1925, № 4 (12), 5—6 (13—14), გვ. 309.

რის ბრძოლის სურათები, რითაც ყველა ხალხის ზეპირსიტყვაობა მდიდარია. რომანს საამისო კვალი დღემდე შემორჩენია.

რით უნდა აიხსნას, მაგალითად, ის გარემოება, რომ გამიჯნურებული რამინი ზშირად თოვლში დგას და სიცივით შეწუხებული, სატრფოს თანაგრძნობასა და შველას ევედრება.

ვ. მინორსკის აზრით, გორგანის პოემის ერთი საკვირველი სცენათაგანი მიჯნურთა თოვლსა და სიცივეში დგომა და წვალებაა. ეს ირანული გარემოსათვის მოულოდნელიაო, შენიშნავს მკვლევარი, მაგრამ მას მაინც დასაშვებად მიაჩნია ეს მოვლენა პართთა ქვეყნის ჩრდილოეთ ნაწილს დაუკავშიროს (გვ. 440) და არა ზამთრისა და გაზაფხულის ბრძოლას, რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, აღრევე შექრილა ვის-რამინის თქმულებაში და ჩვენამდე ამ სახით მოღწეულა.

შემთხვევით მოვლენად არც ის გარემოება შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ჩვენი რომანის მთვარი გმირის სახელი რამ, იგივე რამა (სანსკრიტული რამა, რაც მშვენიერს, ლამაზს ნიშნავს) ძველისძველი ინდური მითოლოგიის სხვადასხვა გმირის სახელად გამოდის. სპეციალისტების აზრით, არსებული მასალების მიხედვით შეუძლებელია რამასთან დაკავშირებული მითის უძველესი ფორმის აღდგენა. ამასთან ცნობილია ისიც, რომ რამა ინდოეთის ზოგ კუთხეში დღემდე საკულტო საგანია. იგი ერთ-ერთი ღვთაების სახელს წარმოადგენს.

ი. ბრაგინსკის ცნობებით სახელი „ვის“ ავესტის ენაზე აღნიშნავს „სოფლის თემს“, ხოლო „რამ“ — „მესაქონლეობის ღმერთს“<sup>1</sup>.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ვის-რამინის თქმულების პირველადი სახე ინდოეთსა და ირანში იყოს წარმოშობილი და არა სხვაგან. მისი სამშობლო კვლავ საძებარი გახლავთ.

ყოველივე ეს იმას აჩვენებს, თუ როგორაა შემონახული პოემაში შორეული თქმულების კვალი, მისი ანარეკლები.

გ. იმედაშვილმა ძალიან საყურადღებო გამოკვლევა დაწერა ვისრამინისა და ტრისტან-იზოლდას ურთიერთობის საკითხებზე. ამ ორი თხზულების კვლევა მან სამართლიანად მიიჩნია არა მხოლოდ ლიტერატურის ისტორიის, არამედ ზოგად კულტურის, რელიგიათა ისტორიის, სოციოლოგიის, მითოლოგიის, ფოლკლორის, ძველი აღმოსავლეთის და ანტიკური დასავლეთის ისტორიის, საშუალო საუკუნეთა ევროპის ხალხთა, ახალი ირანის, ბოლოს ქართველებისა და კავკასიის სხვა ერების ისტორიის კვლევის პრობლემად<sup>2</sup>.

ერთი იმ საინტერესო საკითხთაგანი, რომელიც ვისრამინშია ასახული, ჩვენი აზრით, ოჯახის წარმოშობა და მასთან დაკავშირებული წინააღმდეგობანი გახლავთ.

მოაბადი მომხრეა და მოწადინებული ოჯახი შექმნას. მან პირველად შაპროს სთხოვა ხელი, შემდეგ კი მისი ასული ვისი შეირთო, რომლის ნამდვილი ქმარი, როგორც ვიცით, ის არასდროს არ ყოფილა. ამასთან მოაბადისა და ვისის დაწყვილებას საგრძნობლად შეუშალა ხელი იმ გარემოებამ, რომ ვისი გაზაფხულივით აყვავებული, ჭანდონით სავსე ყმაწვილი ქალია და მოაბადი კი მოხუცი, ყოველ შემთხვევაში ვისისთვის უღირსი და შეუფერებელი. ამ გარემოებამ რამინს სამოქმედო გზა გაუხსნა.

<sup>1</sup> И. С. Брагинский, О «самой безнравственной» поэме и ее смысле, ვის რამინის რუსული პოეტური თარგმანის წინასიტყვაობა, მოსკოვი, 1963, გვ. 16.

<sup>2</sup> გაიოზ იმედაშვილი, ვისრამინისა და ტრისტან-იზოლდას ურთიერთობისათვის, მნათობი, 1942, № 1, გვ. 132.



საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების იმ საფეხურზე, როცა მრავალკოლიანობა და მრავალქმრიანობა იყო გაბატონებული, არ უნდა არსებულობდეს მინცდაპინც გარჩევა იმისა, ბერი ყრმასთან ცხოვრობდა თუ ბერთან. ბერის მოქმედება (ყრმასთან დაკავშირების შემთხვევაში) არ უნდა გამხდარიყო გაიცილების საგანი. მაგრამ დგება ხანა, როცა საზოგადოება სოციალური ძალების თანდათან განვითარების შედეგად კერძო ოჯახების შექმნის აუცილებლობაზე გადადის და ამისათვის სათანადო პირობების დაცვას მოითხოვს. ერთი ამ პირობათაგანი, რომლის დაცვაც ოჯახის შექმნისათვის აუცილებელი ხდება, გახლავთ ის, რასაც რამინი დარიგების მიზნით მოაბადს ეუბნება:

უარესი საქმე შენი და ვისისი ესე არის, რომელ შენ ბერი ხარ და იგი ყრმა. თუ ცოლსა შეირთავ, სხვა ვინმე შეირთე: ყრმისათვის ყრმა თქმულა და ბერისათვის ბერი (გვ. 56).

ეს აზრი იმდენად მტკიცედაა გატარებული რომანში, რომ მან მოაბადის „მამაციობის შეკვრაც“ კი გამოიწვია — გარემოება, რასაც მისი სრული დამარცხება მოჰყვა.

ვინ არის შაპრო? იგი დიდი გვარის (ჯიმშელ მეფის) შთამომავალია. მოაბადმა და სხვებმაც იციან, რომ მას ბევრი შვილი ჰყავს. იციან ისიც, რომ ეს შვილები სხვადასხვა კაცის შექმნილია (მრავალქმრიანობა), მაგრამ ამ გარემოებას ხელი არ შეუშლია შაპროსათვის, რომ იგი სამეფო წრეებში დიდად დაფასებული ყოფილიყო და მოაბადს მისთვის დედოფლობა ეთხოვა.

ჩანს, შაპროს ბევრი ქმარი ჰყოლია, მაგრამ გამორიცხული როდია შესაძლებლობა, რომ ეს მამაკაცები, რომელთა სახელები ჩვენ არ ვიცით გარდა ყარანისა (ვისის და ვიროს მამისა), სხვა ქალებსაც ქმრობდნენ (მრავალკოლიანობა).

ფ. ენგელსი აღნიშნავს, რომ იყო საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების ისეთი საფეხური, როცა „არა მარტო ერთ მამაკაცს მრავალ დედაკაცთან ჰქონდა სქესობრივი ურთიერთობა, არამედ ერთ დედაკაცსაც მრავალ მამაკაცთან და ეს სრულიად არ ბღალავდა ზნე-ჩვეულებას. თავისი გაქრობის შემდეგ ამ ზნე-ჩვეულებამ კვალი დატოვა იმ სახით, რომ ქალი იძულებული იყო ინდივიდუალური ცოლ-ქმრობის უფლება შეეძინა იმით, რომ გარკვეული დროის განმავლობაში სხვა მამაკაცებს უნდა დანებებოდა“<sup>1</sup>.

ასეთ ვითარებაში. ცხადია, დედას უნდა მისცემოდა დიდი უპირატესობა და წარმოშობაც კანონიერად დედის ხაზით უნდა ეცნოთ. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ პოემა არ გვაცნობს მოაბადისა და რამინის მამის ვინაობას. მისთვის ამ შემთხვევაში მთავარი მათი დედაა (მოაბად და რამინ ერთისა დედისაგან იყვნეს), თითქოს არაფერი დაშვებოდა იმით, რომ ისინი სხვადასხვა მამისაგან ყოფილიყვნენ შექმნილი, რადგან დედა ერთია.

ჩვენ ვიცით აგრეთვე, რომ რამინისა და მოაბადის მამას სხვა ცოლიც ჰყოლია. დედა ზარდისი (ამათი ძმისა) სხუა იყო და ჰინდოსა იტყოდეს ზარდისა დედულად (გვ. 126).

რომანის გმირები ვისი და გული ერთქმრიანობის, ანუ ოჯახის შექმნის მომხრენი არიან. აქვე შეიძლება შევნიშნოთ, რომ გულის ეპიზოდი რომანში შემთხვევით შემოტანილად არ ჩაითვლება. მას რამინის გარდაქმნისა და სწორ (ერთკოლიანობის) გზაზე დაყენებისათვის უდავოდ მნიშვნელობა აქვს.

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, 1953, გვ. 13.

ჩვეულებრივ ყოვლად უმსგავსობად და ყოვლად გაუძარტლებლად თვლიან ვისრამიანში გადმოცემულ დისა (ვისი) და ძმის (ვირო) შეუღლების ამბავს. მაგრამ ყურადღებას არ აქცევენ იმ მნიშვნელოვან ფაქტს, რომ მათი შეუღლება, როგორც ჩვენ დღეს ვგეგმის, არ მომხდარა. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, დასა და ძმას შორის სქესობრივი კავშირის დაჭერა არ განხორციელებულა. თქმულებამ თუ რომანმა აიცილინა ეს გზა. იგი, მაშასადამე, ასახავს იმ მომენტს, როცა ადამიანთა გარკვეული წრეები უკვე გმობს დასა და ძმას შორის სქესობრივ კავშირს, მათ შეუღლებას.

ისე კი ძველი ქვეყნების დინასტიათა ისტორიაში, შეიძლება სამეფო მემკვიდრეობის შენარჩუნების მიზნით, ძმის დაზე დაქორწინების ბევრი ფაქტი დასტურდებოდა. ეს მოვლენა კი, რომელიც დღეს საშინელებად და უმსგავსობად ჩანს, ბუნებრივი იყო აღრინდელი თაობებისათვის.

ფ. ენგელსი აღნიშნავს, რომ „არა მარტო და-ძმა იყო თავდაპირველად ცოლ-ქმარი, არამედ სქესობრივი ურთიერთობა მშობლებსა და შვილებს შორის მრავალ ხალხში ამჟამადაც ნებადართულია“<sup>1</sup>.

ისტორიულად დადასტურებულია აგრეთვე ისიც, რომ რამდენიმე ძმას შეეძლოთ ერთი ცოლი ჰყოლოდათ, რაც მრავალქმრიანობის ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს.

მოაბადის მეუღლედ ვისი ითვლება. მისმა ძმამ რამინმა ეს იცის, მაგრამ მაინც განაგრძობს მასთან სამიჯნურო ურთიერთობას. მოაბადმაც იცის, რომ ვისი და რამინი სატრფონი არიან, ამის შესახებ დედასთანაც ჩივის: ვით მივიდნენ ორნი ძმანი ერთსა დიაცსა თანა, ქუეყანასა ზედა ამის უარესი რა ეგებისო (გვ. 114), მაგრამ მაინც ეგუება ამას.

მოაბადის სიტყვებიდან ჩანს, რომ საზოგადოებრივ შეგნებაში უკვე იღვიძებს აზრი იმის შესახებ, რომ ძმებს არ შეიძლება ჰყავდეთ ერთი ცოლი, მაგრამ იგი სავსებით დამკვიდრებული არ ჩანს.

ყოველივე აღნიშნულის მიხედვით, ვფიქრობთ, აშკარა ხდება ის გარემოება, რომ თქმულებას გაუვლია და აუსახავს შორეული წარსულის ის საფეხური, როცა საზოგადოებაში ერთცოლიანობის, ოჯახის შექმნის იდეა იმარჯვებს. ამის საუცხოო მაგალითია თვითონ რამინი, რომელიც, როგორც ამას აღნიშნავს მკვლევარი გ. იმედაშვილი, მხატვრულად სრულყოფილ ტიპს წარმოადგენს. მისი პიროვნება ისტორიულად განსაზღვრული, გარკვეული საზოგადოებრივი მსოფლმხედველობის ანარეკლია (გვ. 146).

რომანში ნათლად ჩანს მისი მთავარი გმირის რამინის მიერ განვლილი ცხოვრების გზა, ნათლად ჩანს, თუ ჩანგისა და ორძალის, ღვინისა და ქალეზის მოტრფილად რამინი როგორ გარდაიქმნა ნამდვილ გულისხმიერ, ოჯახის, ცოლ-შვილისა და ხალხის მოსიყვარულე ადამიანად: ბრჭობისა ჟამსა მას წინაშე სწორად იყვის კელმწიფე და მთხოელი, მდიდარი და გლახა. სწორად უქერძებლის სამართალსა შიგან ძლიერსა და უძლურსა (გვ. 295).

ვისრამიანის შესწავლა იმას ღაღადებს, რომ მისი სახით ჩვენ ისტორიულ-ლიტერატურული ხასიათის მსოფლიო მნიშვნელობის მრავალმხრივ საყურადღებო ძეგლი გვაქვს. რაც დრო გადის, ეს უფრო და უფრო გასაგები ხდება.

ქართველმა ირანისტებმა ალ. გვახარიამ და მ. თოდუამ „ვის ო რამინის“ სწორი დახასიათება მოგვეცეს და მით უკუაგდეს ჩვენში გაბატონებული რ. შტაკელბერგის შეხედულება, რომლის არსი ზევით იყო წარმოდგენილი.

<sup>1</sup> ფ. ენგელსი, ოჯახის, კერძო საკუთრებისა და სახელმწიფოს წარმოშობა, გვ. 45.

მათი აზრით, „ვის ო რამინი“ სპარსული სატრფიალო პოეზიის შედევრია... ესაა ხატოვანი ლექსით გაწყობილი წარმტაცი ამბავი ვისისა და რამინის სიყვარულისა, პირველი ძეგლი, რომელმაც გზა გაუკაფა სატრფიალო ეპოსს ახალ სპარსულ ლიტერატურაში, თითქმის ერთადერთი კლასიკური პოემა ამავე ლიტერატურისა, რომელმაც არა მისტიკურ, არამედ ამქვეყნიურ სიყვარულს უმღერა“ (გვ. 5).

„ვის ო რამინის“ კვლევა ამ მიმართულებითაც უნდა გაძლიერდეს. უნდა გამოვლინდეს ის გავლენები, რასაც ამ თხზულების მდიდარი პოეტური სამყარო ახდენს შემდეგი დროის ძეგლებზე, რომ ამით სპარსული ლიტერატურისათვის „ვის ო რამინის“ ეროვნული ბუნებრიობა ცხადი გახდეს და ის შემთხვევით მოვლენად მიჩნეული არ იქნეს.

ჩვენი ნარკვევის ძირითადი ნაწილი 1965 წელს თბილისის უნივერსიტეტის შრომებში დაიბეჭდა (ტ. 116, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, V, გვ. 11—86). 1966 წელს გამოქვეყნდა ნ. მარის შრომების კრებული: Вопросы Вепхисткаосани и Висраშიანი — ვეფხისტყაოსნისა და ვისრამიანის საკითხები, რომელიც გამოსაცემად პროფ. ი. მეგრელიძემ მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და შენიშვნები მანვე დაურთო.

ჩვენთვის უაღრესად საინტერესო აღმოჩნდა „ვისრამიანისადმი“ მიძღვნილი გამოკვლევა. „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ვისრამიანის“ ლექსიკის კვლევის თვალსაზრისით ზოგიერთი ჩვენი მოსაზრება ნ. მარის შეხედულებებს დაემთხვა. ასე, მაგალითად, ჩვენი ყურადღება მიიქცია იმ გარემოებამ, რომ, სადაც სპარსულ რედაქციაში „ბუღბული“ წერია, ქართულში მის ნაცვლად „იაღონი“ იკითხება და სპარსული „ჩოგანის“ მაგივრად კი — „ყვანჭი“.

დიდი ხნით ადრე ნ. მარსაც ასეთივე მოსაზრება გამოუთქვამს და სწორედ ზემოთ წარმოდგენილი სიტყვები დაუმოწმებია.

მეცნიერს „ვისრამიანის“ 1884 წლის გამოცემა, რომელიც ი. ჭავჭავაძის, ალ. სარაჯიშვილისა და პ. უმიკაშვილის რედაქციით დაიბეჭდა, კალკუტაში 1865 წელს ნასაუ-ლისის მიერ გამოცემულ სპარსული ტექსტისათვის შეუდარებია.

ნ. მარს შეუნიშნავს ქართული ვერსიის ორიგინალიდან გადახვევის შემთხვევები, მაგრამ იგი იმდენად მცირე და უმნიშვნელო აღმოჩენილა, რომ მთელი ნაწარმოების შესახებ მსჯელობისას არ შეიძლება ჰქონდესო მნიშვნელობა:

«В двух-трех местах попадают образчики свободной передачи параллельного места подлинника, но все это в общем слишком незначительно и касается только редких отдельных фраз, и потому в суждении о целом произведении не может иметь значения» (стр. 163).

ნ. მარს იქვე სპარსული ტექსტის თავისუფალი გადმოღების მაგალითად მოაქვს მასწავლებლისა და მოწაფის შესახებ თქმული აფორიზმი, რომელიც ქართულში ასეა მოცემული: ხუცესი რა ორძალთა უკრევდეს, დიაკონმან შუშპარისა კიდე რამცა ქმნა?

ნ. მარს წარმოდგენილი აქვს ქართულისა და სპარსული ტექსტების სათანადო ადგილთა რუსული თარგმანები:

груз. т. (121 стр.)

Когда поп заиграет на  
двуструнной скрипке, что  
делать дьячку, как не плясать?

перс. т. (113,18)

Когда учитель наигрывает  
мелодию, ученик (досл.:  
мальчик) в то же время пляшет.

ნ. მარს შესანიშნავად აქვს გაგებული ორივე ტექსტი. ქართული ტექსტის აფორიზმს იგი, როგორც აღნიშნეთ, დედნის პარალელური ადგილის თავისუფალ გადმოლებას უწოდებს (свободная передача параллельного места подлинника).

ნ. მარი „ვისრამიანის“ კვლევის ფუძემდებელი გახლდათ. და, როგორც პროფ. ი. მეგრელიძე აღნიშნავს, მის მიერ შექმნილია სამეცნიერო ბაზა „ვისრამიანის“ ქართული რედაქციის შემდგომი შესწავლისათვის<sup>1</sup>.

„ვისრამიანის“ შესახებ ნ. მარის ნაშრომები გასული საუკუნის ბოლო წლებშია დაწერილი და ამდენად დასანანია მათი ასე დაგვიანებით გამოქვეყნება.

მართალია, ნ. მარის შემდეგ ბევრი რამ გაკეთდა „ვისრამიანის“ ქართული და სპარსული რედაქციების კვლევისა და გამოცემის საქმეში, მაგრამ მის ნაშრომებს ღღემდე მნიშვნელობა არ დაუკარგავთ, ისინი ჯერ კიდევ დიდხანს დაგვეხმარებიან ნათარგმნი ძეგლების წყაროების ძიებისა და ლექსიკის კვლევის საქმეში.

---

<sup>1</sup> И. Мегрелидзе, Н. Я. Марр о романе «Вис и Рамин», сб. работ Н. Я. Марра «Вопросы Вепхисткаосани и Висрамини», Тбилиси, 1966, стр. 279.

## კვლავ ვისრამიანის საკითხები და სხვა

(„ქართულ-სპარსული ეტიუდების“ გამო)

ქართულ-სპარსული ლიტერატურული და კულტურული ურთიერთობის კვლევა მნიშვნელოვანი უბანია ქართული მეცნიერებისათვის. ირანისტიკის ზრდასთან ერთად ფართოვდება საკვლევადიებო საკითხების წრეც. თუ ადრე, იშვიათი შემთხვევის წყალობით, შესაძლებელი ხდებოდა ირანულ პოეტთა ნაწერებში თითო-ორი ქართული სიტყვის მოპოვება, რაც თავისთავად ცხოველ მეცნიერულ ინტერესს იწვევდა, ბოლო დროის ძიებამ ცხადყო, რომ სპარსული პოეზიის, ხელოვნებისა და მეცნიერების განვითარებაში ქართველებსაც საკმაო წვლილი მიუძღვით.

აღსანიშნავია, რომ ამ უკანასკნელ წლებში ყურადღება გამახვილდა და საკმაო მასალაცაა მოპოვებული ირანის კულტურულ ასპარეზზე ქართველ მოღვაწეთა შემოქმედებითი მუშაობის შესწავლისა და გამოვლინების მიზნით. ირკვევა, რომ ირანში მოხვედრილი ქართველები საუკუნეთა განმავლობაში დიდ შემოქმედებით მუშაობას ეწეოდნენ. მათი ნაშრომების შესწავლა ქართველი მეცნიერების დიდად საპატიო და კეთილშობილური საქმეა.

ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ ქართული ლიტერატურის კლასიკური და აღორძინების პერიოდის ძეგლები, როგორცაა, მაგალითად, „ვისრამიანი“, „ქილილა და დამანა“, „ბაამიანი“ და სხვ., რომლებიც სპარსული მწერლობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურს უკავშირდება, ყოველმხრივ გამოკვლევულია, შესწავლილია მათი ტექსტობრივი და ენობრივი საკითხები და ამიტომ საჭიროა ქართულ-სპარსულ კულტურულ ურთიერთობათა ახალი სფეროების კვლევას გამოვუდგეთ. მართალია, ჯერ კიდევ ბევრია შესასწავლი და გამოსაკვლევი ზემოაღნიშნული პერიოდების ლიტერატურულ ძეგლთა საკითხებიდან, მაგრამ მომდევნო საუკუნეების მასალათა კვლევაც არ უნდა შენეულდეს!

მაგალი თოდუას წიგნი „ქართულ-სპარსული ეტიუდები“ (თბილისი, 1971) ამ მხრივ გარკვეულ ინტერესს იწვევს. ნაშრომში ძირითადად საკითხების ორი წრეა გაერთიანებული. ერთია კლასიკური („ვისრამიანი“) და აღორძინების პერიოდის („ქილილა და დამანა“) ძეგლთა ლიტერატურული და ენობრივი საკითხების კვლევა-ძიება; მეორეა ირანის კულტურულ ასპარეზზე წარმოშობით ქართველ მოღვაწეთა შემოქმედებითი მუშაობის გამოვლენა. გარდა ამისა, წიგნში დაბეჭდილია ავტორის მიერ ირანში მოპოვებული ქართული მასალები (რელიგიური ხასიათის თხზულება, რომლის ავტორად ვინმე იასეა გამოცხადებული, ქართული ნეკროპოლის მონაცემები) და სხვა წერილები, რომლებიც სპარსულ ლიტერატურულ და ენობრივ საკითხებს ეხება.

აღნიშნულ საკითხთა ირკველი წიგნში წარმოდგენილი მოსაზრებებიდან ზოგი უეჭველად საგულისხმოა და მეცნიერულ ინტერესს იწვევს, ზოგი სადავოა და ზოგიც მიუღებელი. ზოგიერთ მათგანს შევეხებით.

უბედურების მზე. „ეტიუდების“ ავტორი კვლავ „ვისრამიანის“ ქართული ტექსტის საკითხებს მიუბრუნდა. ეს, რა თქმა უნდა, ურიგო საქმე არ არის, მაგრამ უფრო მიზანშეწონილი და სასარგებლო იქნებოდა, რედაქციას გამოეთქვა თავისი მოსაზრება და არა მხოლოდ მის ერთ-ერთ წევრს (ამ შემთხვევაში მ. თოდუას).

მკვლევარი ამჯერად შეეცადა უფრო ვრცელი ახსნა-განმარტება მოგვეცეს IV გამოცემაში წარმოდგენილი ტექსტის ზოგიერთი ადგილის შესახებ. ასე, მაგალითად, იგი ეხება აშქუფთოდევანის ციხეში, სადაც რამინი და ვისი ერთად შეყრილიყვნენ, შაჰინშაჰი მოაბადის მოსვლას.

ძიძასა მოაბადისა და ზარდის ლაპარაკი და კარისა რეხევა ესმა. იგი ქარივით მიიჭრა ვისისთან და შაჰინშაჰის-მოსვლის ამბავი აცნობა. სპარსულში (მაჰჭუმის გამოცემა, გვ. 193) იკითხება:

بيش ويس بانو ناخت چون باد  
ز شاهنشه مرورا آگهی داد  
بدو گفت اینک آمد شاه موبد  
ز خاور سر بر آورد اختر بد  
از ابرغم جهان شد برق آزار  
ز کوه کین در آمد سيل تيمار

ბანოვან ვისისთან მიიჭრა ვითა ქარი

და მას შაჰინშაჰის ამბავი აცნობა.

მას უთხრა: აი, მოვიდა შაჰი მოაბადი,

აღმოსავლეთით უბედურების ვარსკვლავი აღმოხდა;

მწუხარების ღრუბლისაგან ქვეყანა შეწუხდა ელვა-ქუხილით.

ჭირისა მთისაგან ტანჯვა-მწუხარების ღვარმა დაიწყო დენა.

ქართულში ეს ადგილი ასე იკითხება (მეორე გამოცემა, გვ. 148, 1—3):

„აღმოსავლეთით ჩუენთუის უბედურებისა მზე აღმოჰკდა: — შაჰინშა მოვიდა შავთა ღრუბელთაებრ; ჩუენთუის ელვა-ქუხილი გამოჩნდა და ჭირისა მთისაგან ღუარი დაიწყებს დენასა“.

IV გამოცემის რედაქციას ტექსტი ასე გაუმართავს (155,1—3): „აღმოსავლეთით ჩუენთუის უბედურებისა მზე აღმოჰკდა: — შაჰინშა მოვიდა. შავთა ღრუბელთაგან ჩუენთუის ელვა-ქუხილი გამოჩნდა და ჭირისა მთისაგან ღუარი დაიწყებს დენასა“.

როგორც ვხედავთ, აქ ორი ცვლილებაა: მეორე წინადადებიდან ცალკე გამოყოფილია ფრაზა „შაჰინშა მოვიდა“ და „ღრუბელთაებრ“ სიტყვა „ღრუბელთაგან“ სიტყვივითაა შეცვლილი.

წარმოდგენილ ადგილს რეცენზიაში<sup>1</sup> შეეხო სპარსულ-ქართულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა ცნობილი მკვლევარი, „ვისრამიანის“ ტექსტის მეორე გამოცემის თანავტორი ალ. ბარამიძე. იგი შესწორებას არ დაეთანხმა. მის საფუძვლად ქართულის სპარსულთან დაახლოების სურვილი მიიჩნია.

<sup>1</sup> „მაცნე“, 1964, № 3, გვ. 164—165, შდრ. „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, V, 1971, გვ. 185—186.

„ეტიუდების“ ავტორი ამჯერად ჩაუფიქრებია მხატვრულ გამოთქმას: „უბედურების მზე აღმოჰკვდა“. ჩვენი აზრით, აქ ჩასაფიქრებელი და გაუგებარი არაფერია. სპარსულსა და ქართულ პოეზიაშიც არსებობს „უბედურების ვარსკვლავი“. ეს გახლავთ ზუალი. სიტყვა არაბულია (ج-ز), ლათინურად, როგორც ეს ცნობილია, მას სატურნი ეწოდება, ბერძნულად კი კრონოსი. სპარსულად ზუალს ადრე ქეივანს (کیوان) ეძახდნენ. ადრინდელ პოეტთა ნაწერებში ეს სიტყვაა გაბატონებული, იგი „ვის ო რამინშიც“ არაიშვიათად გვხვდება. შემდეგ ხანებში მას არაბული ზუალი ცვლის, მაგრამ ქეივანის ხმარება მთლად არ გამქრალა. აქა-იქ იგი მაინც გვხვდება.

ასტროლოგების შეხედულებით ქეივანი ანუ ზუალი მეშვიდე ცაზე იმყოფება. ამიტომ სიტყვა ქეივანი მეშვიდე ცასაც ნიშნავს. ზოგჯერ იგი ღრუბლის მნიშვნელობითაც გვხვდება.

სპარსულ-ტაჯიკური პოეზიის პირველი დიდი წარმომადგენელი რუდაქი იცნობს ქეივანს, როგორც „უბედურების ვარსკვლავს“. მის ცნობილ „სიბერის ელეგიაში“ (ზოგი მას „მოხუცებულობის ოდას“ უწოდებს), სადაც პოეტი მისტიკის მარგალიტის მსგავს კბილებს, ხუჭუჭ თმებს, სიყმაწვილის გაფრენილ დღეებს, დეკარგულ ბედნიერებას, მოიგონებს ქეივანს, როგორც უბედურების ვარსკვლავს, და ფიქრობს, რომ ყოველივე ეს მისით მოხდა (ს. ნაფისის გამოცემა, ტ. III, თეირანი, 1941, გვ. 977).

ცნობილ შვიდ მნათობთაგან (მზე, ზუალი, მუშთარი, მარიხი, ასპიროზი, ოტარიდი, მთვარე), რომელთაც ცაზე თავთავისი გარკვეული ადგილი აქვთ მიჩნეული, ზოგი კეთილია და ზოგი ბოროტი, თითოეულ მათგანს ერთმანეთისაგან განსხვავებული თვისებები აქვს.

ზუალი, როგორც ითქვა, უბედურების ვარსკვლავია და ასეა ის ცნობილი ქართულ პოეზიაშიც. „ვეფხისტყაოსანში“ იკითხება (958):

მო, ზუალო, მომიმატე ცრემლი ცრემლსა,  
ჭირი ჭირსა,  
გული შავად შემღლებე, სიბნელესა მიმეც ზნირსა,  
შემომყარე კაეშანი და სხვ.

ზუალი აქ წარმოდგენილია ისეთ ცთომილად, რომელსაც შეუძლია ადამიანს ცრემლი და ჭირი მიუმატოს, გული შავად შეუღებოს, ზნირ სიბნელეს მისცეს, კაეშანი შემოჰყაროს და სხვ.

ნათქვამით, ვფიქრობთ, ცხადია, რომ სპარსული და ქართული პოეზია უბედურების მომასწავებელ ვარსკვლავს იცნობს. ფრაზა „უბედურების მზე აღმოჰკვდა“ „ვისრამიანიდან“ ზემომოყვანილ ტექსტში თავის ადგილას დგას და გარკვეულ ფუნქციასაც ასრულებს. გასაკვირია, თუ „აღმოსავლურ და, გნებავთ, ქართულ ლიტერატურას გაცნობილ კაცს“ (გვ. 51) თვალში რატომ უნდა სცემოდა იგი?

უბედურების ვარსკვლავის (მზის) აღმოჰკვდომას უბედურება უნდა მოჰყვეს. „უბედურების მზე აღმოჰკვდა“ ნიშნავს — დადგა უბედურების ეამი!

მოსალოდნელია შეგვეკითხოზ: ტექსტში „მზე“ წერია და არა ვარსკვლავიო. მართალი ბრძანებაა, მაგრამ კლასიკური პერიოდის ძეგლების („ვისრამიანის“, „ვეფხისტყაოსნის“ და სხვ.) მკვლევართ უცნაურად არ უნდა ეჩვენოს ის გარემოება, რომ ამ თხზულებებში ზოგჯერ მზეს ვარსკვლავი ეწოდება და ვარსკვლავს მზე.

მოვიგონოთ ავთანდილის გალობა (თუ გოდება), სადაც იგი შვიდ პლანეტას შესტირის. დასასრულს ვკითხულობთ (964):

აპა, მხოწმობენ ვ ა რ ს კ ე ლ ა ე ნ ი, შეიღწევე მემოწმებთან:  
მ ზ ე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებთან,  
მთვარე, ასპიროზ, მარიხი მოკლენ და მოწმად მყევბთან.

აქ მ ზ ე (და მთვარეც) ვარსკვლავადაა სახელდებული. ახლა ჩავიხედოთ „ვისრამიანის“ სპარსულ ტექსტში (მაჰჯუბის გამოცემა, გვ. 185). აქ კვითხულობთ:

چو بردز رفت بام دز چنان بود  
که ماه زهره را باهم قران بود

როცა ციხეზე გავიდა (რამინ), ციხისა ბანი ასრე გახდა, თითქოს მთვარისა და ასპიროზის ერთგან შეყრა მოხდა (თითქოს ასპიროზი და მთვარე ერთგან შეიყარნეს).

თარგმანში ეს ადგილი ასეა წარმოდგენილი:

რა ციხესა გავიდა,

მ ზ ე და მთუარე ერთგან შეიყარნეს (გვ. 149, 11—12).

ამ მაგალითიდან ჩანს, რომ სპარსული ტექსტის ზოპრა (ვენერა, ასპიროზი) ქართულში მ ზ ე და აა გადმოღებული. რალა შორს წავიდეთ, თვით საცილობლად ქცეული ფრაზის (უბედურებისა მზე აღმოჰქდა) საბადლოდ სპარსულში იკითხება არა მზე, არამედ ვარსკვლავი:

زخاور سربر آورد اخترید

აღმოსავლეთით თავი ამოჰყო უბედურების (ავმა) ვარსკვლავმა.

ქართულში ვ ა რ ს კ ე ლ ა ე ვ ი მ ზ ე ლ ა ა შეცვლილი; ეს შესაძლებელი ყოფილა და მთარგმნელს სამდურავი არ ეთქმის.

ნათქვამით, ვფიქრობთ, ცხადია, რომ „უბედურების მზე“ (ვარსკვლავი) არავითარ უხერხულობას არ უნდა იწვევდეს.

„უბედურების მზე აღმოჰქდა“. რა მზეზეა ლაპარაკი? — კითხულობს „ეტიუდების“ ავტორი და თვითონვე იძლევა პასუხს: იგი მეტაფორაა. ეს მზე შაპი მოაბადია (ძველ ხელოვნებაში მზე მეფისათვის ჩვეულებრივი ეპითეტი იყო). მეფეთა-მეფის მოულოდნელი მობრძანებით თავზარდაცემული ძიძა ამბობს: მზე აღმოხდაო, ე. ი. შაპი მოაბადი მოვიდაო (გვ. 51).

მკვლევარი რატომღაც აქ ერთმანეთისაგან აღარ განასხვავებს „უბედურების მზეს“ ჩვეულებრივი მზისაგან, რომელსაც პოეტები ხშირად იყენებენ მეფეების, გმირების, ულამაზესი ასულების მეტაფორად.

ძიძა ამბობს „უ ბ ე ლ უ რ ე ბ ი ს მზე აღმოჰქდა“ და არა „მზე აღმოჰქდაო“. „უბედურების მზე“ კი არც ძველსა და არც ახალ ხელოვნებაში არ ყოფილა მეფისათვის ჩვეულებრივი ეპითეტი. იგი ერთი ცნებაა და არ შეიძლება ერთმანეთს დავაშოროთ! ამდენად ძიძის თვალში მეფე მზე კი არ არის, როგორც გვარწმუნებს ავტორი, არამედ უ ბ ე ლ უ რ ე ბ ი ს მზეა. უბედურების მზის აღმოჰქდომას კი უბედურება უნდა მოჰყვეს. ეს უბედურება კი ისაა, რომ შაპი მოაბადი მოვიდა შავთა ღრუბელთაებრ და მას ელვა-ქუხილი და ღვარის დენა უნდა მოჰყვეს.

მ. თოდუას ეუცხოვა მოაბადის შავ ღრუბელთან შედარება და ფიქრობს: რადგან პოეტმა მეფე უკვე მზეს შეუღარა, იქვე მას შავ ღრუბელს ვერ შეადა-



რებდომ (გვ. 51). უნდა გავიგოთ, რომ პოეტმა მოაბადი „უბედურების მზეს“ შეუღარა და არა ჩვეულებრივ მზეს. „უბედურების მზე“ კი უბედურების, მწუხარების მომტანია და არა სიცოცხლისა და სიხარულის. ასეთ ვითარებაში რა შეუშლიდა ხელს პოეტს, რა დაბრკოლება შეექმნებოდა მას მხატვრული აზროვნების თვალსაზრისით, რომ უბედურების მომტანი მოაბადი შავ ღრუბლად დაესახა, რასაც ელვა-ქუხილი და ღვარის დენა მოსდევს! არაფერი.

ქართული ტექსტის ეს ადგილი შესანიშნავად, ნათლად გადმოსცემს სპარსული ტექსტის განწყობილებას, „მხატვრულად გაცილებით უფრო ძლიერი და მოხდენილია“ (ალ. ბარამიძე), ვიდრე სპარსული და, ჩვენი აზრითაც, იგი არავითარ შესწორებას არ საჭიროებს.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ქართულ ტექსტში ჯერ მეტაფორული თქმაა წარმოდგენილი (უბედურების მზე აღმოჰქდა) და მას შემდეგ ახსნა მოსდევს. სპარსულში ჯერ ნათქვამია: შაჰი მოაბადი მოვიდაო და ამას მოსდევს მეტაფორული თქმა: აღმოსავლეთით უბედურების ვარსკვლავი აღმოჰქდაო.

არ ვიცით, როგორაა ის წარმოდგენილი ბოლო დროს გამოცემულ ტექსტში (თეიარანი, 1970), ან საერთოდ როგორაა მასში გამოვლინებული ქართული ვერსიის მონაცემები, რაც აღნიშნული გამოცემის ძირითად დანიშნულებას წარმოადგენს.

ამ კონკრეტული მაგალითიდან თუ გამოვალთ, ქართული ტექსტის თანმიმდევრობა სჯობს, იგი უფრო ლოგიკურია, თუ ამას სპარსულისათვის სხვა დაბრკოლება არ გადაეღობება (არსებული ტექსტების მონაცემები, შესაფერი ვარიანტების უქონლობა და სხვ.).

ერთი შენიშვნაც. კომენტარებში (386) ვკითხულობთ: „თანაც ერთ ქართულ ხელნაწერში (Q 355) მოვიდა და იკითხება. ეს და ხელნაწერის მიხედვით იმაზე უფრო მეტად, რომ აქ აზრი გათავდაო“.

ეს და, ჩვენი აზრით, სხვა არაფერია, თუ არა გადამწერის მიერ დაშვებული შეცდომა. მან „მოვიდა“ სიტყვის უკანასკნელი ასოები (და) გაიმეორა, — რასაც ხელნაწერ ტექსტებში არც ისე იშვიათად ვხვდებით.

**უგულობა.** „ეტიუდების“ ავტორი (გვ. 62—64) მსჯელობს რუსთველის მიერ გამოყენებული „უგულო“, „უგულობა“ ტერმინების შესახებ. მისი აზრით, უგულო „ვეფხისტყაოსანში“ შეყვარებულის მნიშვნელობით იხმარება.

ჩვენ სადავოდ არ მიგვაჩნია ის გარემოება, რომ აღმოსავლურ, კერძოდ სპარსულ ლიტერატურაში „უგულო“ შეყვარებულს, მიჯნურს ნიშნავს. ნიჰამის გმირები მაჯნუნიცა და ფარჰადიც „უგულონი“ არიან. მაჯნუნის გული ლეილი მითაცა, ფარჰადისა კი — შირინმა.

XI—XII საუკუნეები აღმოსავლურ ლიტერატურაში ველთა გაჭირილი მიჯნურების ეპოქაა. ამ სახისა და ბუნების მიჯნურები მანამდე უცნობია. სამწუხაროდ, ჩვენამდე არ მოუღწევია ონსორის (X—XI სს.) საგმირო-რომანტიკულ პოემებს და მათ გმირებზედაც ძნელია ლაპარაკი.

სპარსულ ლიტერატურაში მაჯნუნი, ფარჰადი, რამინი, სალამანი და სხვ. მიჯნურებად არიან აღიარებულნი, მაგრამ მათი ერთმანეთისაგან განსხვავება უნდა შევძლოთ. რამინი და სალამანი მიზანმიღწეული, ლხინნახელი მიჯნურები; მათ ხორციელი სიყვარული, ვნება ამოძრავებთ და მიზანსაც ადვილად აღწევენ. თავიანთ სატრფოთა ზვევნი-კოცნით ტკბებიან და ნეტარებენ.

მაჯნუნისა და ფარჰადის მიჯნურობაში ვნებათა ღელვის ნიშანწყალიც არ შეინიშნება: მათ უყვართ, მაგრამ ეს სიყვარული არ არის რეალური სიყვარუ-

ლი. მათ სურთ შეყვარებულთან შეერთება, ამ გრძნობით იწვიან და იფერფლე-  
ბიან. ნიზამის შემოქმედება ამ ნაწილში მძლავრად შებოჭა სუფიზმმა და მისმა  
იდეებმა, რის გამოც მისი მიჯნურები (გარდა ხოსროვისა და შირინისა) ძნელია  
რეალურ ცხოვრებას დაუყვავიროთ.

სადავოდ არც ის მიგვაჩნია, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ „უგულო“ მართლაც  
აღნიშნავს შეყვარებულს, მაგრამ საკვირველი ის არის, რომ მკვლევარს „უგუ-  
ლობა“ სიტყვაც მიჯნურობად ჩაუთვლია, იგი ტარიელისათვის მიუყვებია და  
„ვეფხისტყაოსნის“ ეს შესანიშნავი გმირი, რომელიც, ირაკლი აბაშიძის სიტყ-  
ვებით რომ ვთქვათ, „მთელი კაცობრიობის მომავლის განსახიერებაა“, „დასვ-  
რილ კაცად“ წარმოუდგენია.

მ. თოდუა შეეცადა იმსჯელოს „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ადგილებზე, სადაც  
„უგულო“ და „უგულობა“ გვხვდება და საგანგებოდ ჩერდება სტრიქონზე —  
„კაცსა დასვრის უ გ უ ლ ო ბ ა და დიაცსა ბოზი ნაცი“ — და ასე მსჯელობს:  
„რეცენზენტს (ალ. ბარამიძეს — დ. კ.) მიაჩნია, რომ აქ უ გ უ ლ ო ბ ა ყალბ  
სიყვარულს გულისხმობს. საუკეთაო. უნდა გავიხსენოთ, რომ „ვეფხისტყაოსანი“  
ისეთი რომანია, სადაც შეყვარებულნი მუდამ სავალალო მდგომარეობაში ვარ-  
დებიან. გავიხსენოთ მაჩუნნი. იგი იქამდე მიიყვანა სიყვარულმა, რომ ხალხის  
გასართობი გახდა. იგივე რამინი გავიხსენოთ. ეს ლამაზი, დარბაისელი უფლის-  
წული, დიდი პოლიტიკური პერსონა (ირანის იმპერიის ტახტის მემკვიდრე)  
სიყვარულმა ხალხის ყბაში ჩააგდო. ბოლოს და ბოლოს, გავიხსენოთ თვითონ  
ტარიელი. ინდოეთის ამირბარი და მისი ტახტის ერთი მემკვიდრე ველად გაი-  
ქრა, მხეცებში გაერია, კლდე-ლრე დაძრწოდა, ტიროდა და მოთქვამდა. განა ეს  
საქციელი მაშინდელი არისტოკრატიული მორალის თვალსაზრისით მოსაწონი  
იყო? დაბოლოს, გავიხსენოთ ისიც, რომ შეყვარებულს მიჯნურს უწოდებენ,  
ხოლო „მიჯნური შმაგსა გვიქვია არაბულითა ენითა“. ს ი შ მ ა გ ე კ ი დ ი ა -  
ღ ა ც ი ყ ო კ ა ც ი ს და ს ვ რ ა (დაყოფა ჩვენია, — დ. კ.), ისე როგორც ქა-  
ლისათვის შეძობა არაა სახელი“ (გვ. 63).

ამ მოსაზრებათა ავტორს, რომელმაც მაჩუნნი, რამინი და ტარიელიც გაიხ-  
სენა, მაშინდელი არისტოკრატიული მორალიც მოგვაგონა, სხვა რომ არა  
ვთქვათ, უცნაური დასკვნები გამოაქვს. ამის მიხედვით მიჯნურობა შეძობასთანა-  
ნაა გაიგივებული და შმაგნი (ხელნი, მიჯნურნი) „დასვრილ კაცებად“ არიან  
გამოყვანილნი.

საკითხავია, თუ მაშინდელი არისტოკრატიული მორალის თვალსაზრისით  
ტარიელის საქციელი არ იყო მოსაწონი, როგორ მოხდა, რომ „ვეფხისტყაო-  
სანმა“ საუკუნეებს გაუძლო და ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგე-  
ნელთაგან ბევრმა იგი ზეპირად იცოდა? ქალებს, როგორც საყვარელ და მალა-  
ლი ზნეობის განმასახიერებელ წიგნს, მზითვდაც ატანდნენ და იგი ქართული  
ეროვნული კულტურის გვირგვინად მიაჩნდათ?

საქმე ის არის, რომ ჩვენი მკვლევარი ვერ დაუყვირდა იმას, თუ რა კონ-  
ტექსტშია სიტყვა „უგულობა“ ნახმარი. პოემის მიხედვით ფატმანი გაუმხელს  
ავთანდილს მისი და ქაშნაგირის შეძობის ამბავს:

აწ უწინა ესე ვითხრა, რას შექადაღა ესი კაცი:  
მე, გლახ, ვიყავ მისი ნე ზ ე ი, იგი იყო ჩემი ვ ა ც ი.  
კ ა ც ს ა და ს ვ რ ი ს უ გ უ ლ ო ბ ა და დიაცსა ბოზი ნაცი.  
მით არ ჭერ ვარ ქმარსა ჩემსა, მკლე არის და თვალად ნაცი.  
ისი კაცი ქაშნაგირი დარბაზს იყო მეტად ხასი;  
ჩ ე ე ნ გ ე ყ ვ ა რ და ე რ თ მ ა ნ ე რ თ ი, არ მაცვია თუცა ფლასი,  
ნეტარძი ვინ სისხლი მისი შემახვრიტა ერთი თასი!

სიყვარული, რომელზედაც ამ სტრიქონებშია საუბარი, უ გ უ ლ ო ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ა, ჭაშნაგირისა და ფატმანის სიყვარული მრუშობაა, მეძაობაა. ამაზე ამბობს რუსთველი: მძულს უ გ უ ლ ო დ ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი, ხევენა, კოცნა, მტლაშა-მტლუშიო.

მკვლევრის ყურადღებას მივაქცევთ იმას, რომ უგულოდ სიყვარული შესაძლებელი ყოფილა, მაგრამ იგი არ არის ნამდვილი სიყვარული, იგი მეძაობაა. რუსთველი გვასწავლის, რომ ერთმანეთისაგან განვასხვავოთ მიჯნურობა და უგულოდ სიყვარული, სიძვა.

ავტორი, როგორც მისი მსჯელობიდან ჩანს, ერთმანეთთან ათანაბრებს მაჯუნსა და ტარიელს, როგორც ველად გაქრილ მიჯნურებს, მაგრამ ავიწყდება, რომ ისინი სულ სხვადასხვა ტიპის მიჯნურებია და მათი ველად გაქრის მიზეზიც სხვადასხვაგვარია.

ტარიელი ველად გაიჭრა არა იმისათვის, რომ კლდე-ღრეში ბინა დაემკვიდრებინა და მხეცებში გარეულიყო, არამედ მისი სათაყვანებელი არსების — ნესტანდარეჯანის ძებნად:

გულსა ვუთხარ: ნუ მოჰკვდები, არას გარგებს ცული წოლა,  
გიჭობს გაჭრა ძებნად მისად, გავარდნა და ველთა სრბოლა.

მაჯუნს კი საძებარი არაფერი აქვს; მან კარგად იცის ლეილის სამყოფი ადგილი.

საგანგებო ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ რუსთაველი, როცა გულის წაღებაზე ან მიცემაზე ლაპარაკობს, ყოველთვის გამიჯნურებული ქალეაყი როდი ჰყავს მხედველობაში. მისთვის მთავარი მეგობრობაა, გულისათვის გულის მიცემას გვასწავლის. ამიტომ პოემაში უ გ უ ლ ო ყოველთვის გამიჯნურებულის, შეყვარებულის მნიშვნელობით კი არ იხმარება, არამედ დიდი, თავდადებული მეგობრობის გამოსახატავადაც.

ავთანდილი და ტარიელი დიდი მეგობრები იყვნენ და რა გასაკვირია, რომ მათ ერთმანეთისათვის გულიც მიეცათ, არა იმ გაგებით, როგორც ლეილიმ გული მოსტაცა მაჯუნს და შირინმა ფარქადს, არამედ დიდი მეგობრობისა და სიყვარულის ნიშნად. მაშასადამე, „ვეფხისტყაოსანში“ გულის მიტაცება, მისი სხვისთვის დათმობა მეგობრობის და ამით გამოწვეული დიდი სიყვარულის საფუძველზე ხდება და არა მხოლოდ სამიჯნურო გრძნობების გაღვივების შედეგად. დავაკვირდეთ, რას ეუბნება ავთანდილი თინათინს, როცა ტარიელის ამბავი შეატყობინა და მისი წასვლის აუცილებლობაც გაუმჟღავნა (703):

ხას მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდალ,  
გ უ ლ ი მ ი ს ი ც ე ს გ უ ლ ი ს ა თ ვ ი ს, სიყვარული გზად და ხიდალ.

აქ ტარიელის მოყვარედ იგულისხმება ავთანდილი, რომელმაც მოყვრისათვის თავი ჭირს არ უნდა დარიდოს და გულისათვის გ უ ლ ი მ ი ს ი ც ე ს.

მოვისმინოთ ავთანდილის სიტყვები, რასაც იგი როსტევან მეფის ვაზირს ეუბნება (საუბარი ტარიელს შეეხება):

მისი ნახვა გ უ ლ ს ა ჩ ე მ ს ა, ვითა ბადე, დაებადა,  
მ უ ნ ვ ე დ ა რ ჩ ა, დათმობაცა მასთანავე დაება, და (734, 1—2).

აქ ავთანდილის გ უ ლ ი ს ტარიელთან დარჩენაზეა ლაპარაკი. იქვე ავთანდილი ამბობს (738, 3—4):

მაგრამ მან ყმაჰან ცეცხლითა დამწვა, ელვისა სახემან,  
გული წამსა ევე წამილო, — ვერათ ვერ შევინახე, — მან.

ამ სტრიქონებიდან ნათლად ჩანს, რომ მეგობარს მეგობრის გულის წაღე-  
მა (მოტაცება) შეძლებია. მომდევნო სტროფში ნათქვამია:

აწ, მეფეო, უმისობა ჩემგან ყოლა არ ეგების;  
გული მას აქვს, უგულოსა აქა ხელი რა მებღების?

შენიშნავთ, რომ ეს ტაეპები ჩვენ ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქცი-  
ით გამოცემული „ვეფხისტყაოსნიდან“ ამოწურეთ (741). რედაქციამ, ჩვენი  
აზრით, სავსებით მართებულად უარყო პოემის მთელი რიგი გამოცემებისა და  
ხელნაწერების წაკითხვა:

გული მას აქვს გულოვანსა, აქა ხელი რა მებღების?

რაც უხერხულობას იწვევს. რედაქციას გაუზიარებია იუსტინე აბულაძის წაკითხ-  
ვა (ამის შესახებ იხილეთ: აკაკი შანიძე, ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დად-  
გენის ისტორიიდან, თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 108, აღმოსავ-  
ლეთმცოდნეობის სერია IV, გვ. 33—35; აგრეთვე, ვეფხისტყაოსნის საკითხები,  
გვ. 184—187).

ვინ არის აქ უგულო? — ავთანდილი, რომელსაც ტარიელმა გული მოს-  
ტაცა. მას ტარიელი უყვარს, გული მისთვის მიუცია და თვითონ უგულოდ  
დარჩენილა. უგულო აქ არ ნიშნავს ისეთ მიჯნურს, როგორც მაჯნუნი ან  
ფარპაღია. რუსთველის გმირებს ერთმანეთი ძლიერი სიყვარულით უყვართ.  
ტერმინი „უგულო“ პოემაში მხოლოდ ისეთი გააზრებით კი არ არის გამოყენე-  
ბული, როგორც სპარსულ თხზულებებში, სადაც უგულო (ბიდელ) მიჯნურს,  
სატრფოს მიერ გულმტაცებულს ნიშნავს, არამედ საერთოდ შეყვარებულის,  
მეგობრის მნიშვნელობით. იგი დიდი სიყვარულის გამომხატველია, სულ ერ-  
თია, რა სახისა და ბუნებისაა ეს სიყვარული. „უგულო“ და „უგულობა“ კი  
სხვადასხვა აზრისა და შინაარსის მატარებელი სიტყვებია და მათი ერთმანეთ-  
თან გაერთიანება გაუგებრობის შედეგია.

ერთი შენიშვნაც. „ეტიუდების“ ავტორი „სიყვარულით ამალლების“ სა-  
კითხსაც შეეხო. ის წერს: „ავთანდილი შეგვახსენებს: მოციქულთ უთქვამთ,  
სიყვარული აღგვამალლებსო, მაგრამ სიყვარულით ამალლება იერარქიულ აღ-  
ზევებას ან ბიურგერულ ჰუმანიზმს როდი გულისხმობს. ნეჰმწისათვის, რო-  
გორც ნეოპლატონიკოსისათვის, მაგალითად, სიყვარულით ამალლება ესაა იდეა-  
ლი, რომელსაც ქმნილება. ყოველგვარი ამქვეყნიურობისაგან თავის დახსნის,  
ოთხთა ნივთთა უარყოფის, შედეგად აღწევს“ (გვ. 64).

მართალია, როგორც მ. თოდუა შენიშნავს, ნიჰამი ამბობს „მაჯნუნი სიყვა-  
რულის მაღალი სახელიაო“, მაგრამ აქ პოეტი სიყვარულში სიმტკიცეს, ხანიე-  
რობას გულისხმობს და არა ისეთ „ამალლებას“, როგორც ეს „ეტიუდების“  
ავტორს გაუგია. ნიჰამის აზრით, თუ სიყვარული ხანიერი არ არის, მაშინ იგი  
ახალგაზრდულ (ყმაწვილურ) ვნებათა გასართობია. მაჯნუნი კი სიყვარულში  
ურყევი უნდა იყოს და მთელი სიცოცხლის განმავლობაში სიყვარულის ტვირ-  
თი ზოდოს. ამიტომაც მაჯნუნი „სიყვარულის მაღალი სახელი“.

ნიჰამისა და რუსთველის „სიყვარულით ამალლების“ იდეალი ერთნაირად  
არ გაიგება. ნეოპლატონიკური იდეების ქროლას მთელი აღმოსავლური ლიტე-  
რატურის წარმომადგენლებსა და მოაზროვნეებთან ერთად რუსთველიც

განციდდა. ამ იდეებიდან ზოგი რამ ჩვენი პოეტისათვისაც ძვირფასია და მისა-  
ლები, მაგრამ საქმე ის არის, რომ რუსთველის დიდი შემოქმედება ვერ შებოჭა  
ნეოპლატონიკოსების აზრებმა და შეხედულებებმა. მან გაარღვია ნეოპლატონი-  
ზმის რყალი და თავის ეპოქაზე მალა დადგა. გასაოცარი ძალით უმღერა არა  
მისტიკურ, არამედ რეალურ სიყვარულსა და მეგობრობას, უმღერა ადამიანო-  
ბის დიდ იდეას.

რუსთველის გმირები ეტრფიან არა ღმერთს, მსგავსად ნეოპლატონიკოსი  
პოეტების გმირებისა, რომლებიც სუფისტურ წარმოსახვათა ბურუსში არიან  
გახვეულნი, არამედ რეალურად არსებულ ადამიანებს, რომლებთან შეერთები-  
სათვის მისტიკური ექსტაზი იმთავითვე გამოირიცხულია. იმ შეერთებისათვის,  
რასაც ჭეშმარიტი, რეალური. ადამიანური სიყვარული უდევს საფუძვლად,  
ოთხთა ნივთთან თავის დახსნის იდეა თავისთავად იხსნება. ამით რუსთველი  
უარყოფს ნიჰიზმის მისტიკურ მიჯნურობას და მარადიულობასთან (ღვთაებასთან)  
მისტიკური სიყვარულის გზით შეერთების ნეოპლატონიკოსების იდეას. რუს-  
თაველის „სიყვარულით ამალღებას“ რეალური საფუძველი აქვს და არა მის-  
ტიკური.

ავთანდილი ანდერძს უტოვებს როსტევან მეფეს და ტარიელის შეყრას  
ეშურება. გააპრავს იმით ამართლებს, რომ მას, ავთანდილს, არ სურს გასწიროს  
მოყვარე ტარიელი „ძმა უმტკიცესი ძმობისა“, ვინც მისთა „ცეცხლთა მომღე-  
ბელია“. ვერ ეცრუება, საძაბუნო საქმეს ვერ უზამს, ფიცს ვერ გაუტეხს, ცრუ  
და ღალატთან საქმეს ვერ ჩაიდენს, ნაძრახ სიცოცხლეს სახელოვან სიკვდილს  
ამჯობინებს.

შეჭირვებაში მყოფი ავთანდილი ვაზირის პირით ეუბნება როსტევან მეფეს:  
„სიყვარული აღგამალღებს, შენ არ სჯერხაარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა  
შევაჭერნო“. „სიყვარულით ამალღება“ არა მარტო ავთანდილს, არამედ პოე-  
მის სხვა გმირებსაც ეხება. მეგობრობისა და სიყვარულის ძალაზე უძლიერესი  
ძალა არ არსებობს. ამიტომაც, რომ რუსთაველის გმირები „სიყვარულით ამალ-  
ღებულნი“ ყოველგვარ დაბრკოლებას სძლევენ.

რაც შეეხება ნესტანდარეჯანის სიტყვებს: „ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ  
კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა, ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა  
ძრომასა“, რომლებიც მ. თოდუას „სიყვარულით ამალღებასთან“ დაკავშირე-  
ბით მოუყვანია (გვ. 64), იგი ამქვეყნიური სიცოცხლის დამთავრებასა და ცაზე  
დამკვიდრებას გულისხმობს, სადაც ნესტანი დაუღამებელი დღისა და მიწყვი  
„მზისა ელვათა კრთომის“ მჭკრეტელი იქნება. ეს კი უკვე „ტკბილი სიკვდილია“;  
თუ სიცოცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილიმცა მქონდა ტკბილი.

ნესტანდარეჯანის ამ სიტყვებსა და „სიყვარულით ამალღებას“ შორის, რა-  
ზედაც ეს-ეს არის ვიმსჯელოთ, არავითარი კავშირი არ არსებობს. „ეტიუდების“  
ავტორს ეს მსჯელობა და ექსკურსი დასჭირდა უარსაყოფად ალ. ბარამიძის  
მართებული სიტყვებისა: „სიყვარული რუსთველის კონცეფციით, ადამიანს კა-  
ცობას როდი უკარგავს, პირიქით, სიყვარული ამალღებს, ასალკლდეებს, გო-  
ლიათურ მორალურ ძალას მატებს და ჭეშმარიტ გმირად ხდის მიჯნურს“ (რე-  
ცენზია, გვ. 167).

მ. თოდუა შენიშნავს: „ყოველთვის როდი გვახსოვს ტარიელი (თუნდაც  
იგივე ავთანდილი) გასალკლდეებული და გოლიათური ძალის მქონე. იგი ხში-  
რად მოთქვამს და არცთუ იშვიათად მისდის გული“ (გვ. 64).

აი, როგორ მარტივად ესმის „ეტიუდების“ ავტორს ტარიელისა და ავთან-  
დილის ბუნება!

სხვადასხვა. 1. მ. თოდუა კვლავ განიხილავს „თქმათა“ და „თმათა“ სიტყვების საკითხს. იგი გვარწმუნებს, რომ „სპარსულ პოეზიაში წყობილი მეტყველებების, სასიამოვნო ლაპარაკის, წყლიანი საუბრის მეტაფორად ხშირად იხმარება მარგალიტო“ (გვ. 50): „ტკბილმოუბარ ვისს მარგალიტებს უგავს თქმა (ლაპარაკი, საუბარი), ხოლო ამავე მარგალიტებს უგავს ღრუბელს წვიმის წვეთები“.

საქმე ის არის, რომ ლაპარაკი ან საუბარი არასოდეს არ შეიძლება მარგალიტს ან მარგალიტებს შევეუდაროთ. აქ საჭიროა დიდი სიზუსტის დაცვა.

სპარსულ პოეზიაში გვხვდება არა საუბრისა და ლაპარაკის შედარება მარგალიტთან (ან მარგალიტებთან), არამედ სიტყვისა (ან სიტყვებისა). სპარსული წინადადების (که چون گفتر و بس در فشانى) თარგმანი: „რომელიც ჩემი ვისის ლაპარაკის მსგავსად მარგალიტს აფრქვევ“ (ვისრამიანი, გვ. 393), „რომელიც ჩემი ვისის თქმას აებრ მარგალიტს აფრქვევ“ („ეტიუდები“. გვ. 50). — სწორი არ არის. იგი ასე უნდა ითარგმნოს: რომელიც ჩემი ვისის სიტყვის მსგავსად მარგალიტს აფრქვევ! გოქთაშრ აქ სიტყვას ნიშნავს და არა ლაპარაკს, საუბარს, სიტყვების ფრქვევა, რაც შეიძლება მარგალიტების ფრქვევას შეუდარდეს, საუბარია.

ავტორს თვითონვე უგარკენია უხერხულობა და იქვე სწორად განმარტავს: შაპროს უნდა უთხრას ღრუბელს: შენ ისე აფრქვევ წვეთების მარგალიტს, როგორც ვისი — სასიამოვნო სიტყვებსო.

„სასიამოვნო“ და „წვეთები“ სპარსულში არ იკითხება. მეტაფორა გასაგებია. მართალია, ქართულ ტექსტში არის შემთხვევები გოქთაშრის საუბრად გადმოთარგმნისა, მაგრამ საკითხავია, მოცემულ კონტექსტში მთარგმნელი მას „თქმად“ ან თქმითად“ გადმოთარგმნიდა, რომ შემდეგ გადაამწერს სიტყვაში ქანი ამოგდო და ამის ნიადაგზე გაჩენილიყო თმათა: შენ იგი ხარ, რომელ ჩემის ვისისა თმათა ქსახობდი.

ადრინდელი მსჯელობისას მ. თოდუას ეუცხოებოდა ღრუბლის თმასთან შედარება, „იგი მეტისმეტად ნაძალადევად“ მიაჩნდა (ვისრამიანი, გვ. 392), ახლა კი, როცა „ეტიუდების“ გამოსვლამდე ექვსი წლით ადრე ჩვენს გამოკვლევაში<sup>1</sup> „ვისრამიანის“ სპარსული და ქართული ტექსტებიდან წარმოვადგინეთ თმის ღრუბელთან შედარების მაგალითები, თვითონვე გვარწმუნებს ასეთი მეტაფორის (თმა — ღრუბელი) არსებობაში. იქვე დასძენს, ამით ჩვენი ვარაუდი ვერ მოიხსნებაო.

ვინც ამ საკითხთან დაკავშირებულ მასალებს გაეცნობა, მისთვის, ვფიქრობთ, ნათელი გახდება ის გარემოება, რომ მ. თოდუას ვარაუდი ნაძალადევია და, როგორც ალ. ბარამიძემ აღნიშნა, „გასწორება შეუწყნარებელი“. მთარგმნელის ტექსტი, უეჭველია, ქართულთან შესადარი წაკითხვის შემცველი უნდა ყოფილიყო. აზრი ნათელია და გასაგები. იგი შესწორებას არ საჭიროებს.

2. ქართულ ტექსტში „მაბადას“ შემოტანა რომ გაამართლოს, ის იმავე არგუმენტებს იმეორებს, რაც ალ. გვახარიასთან ერთად ჰქონდა დაძებნილი. უკვირს, თუ რატომ ეჩოთირებათ ალ. ბარამიძეს და დ. კობიძეს ეს ერთი სპარსული სიტყვა XII საუკუნის ქართულ ძეგლშიო. გვასწავლის, რომ „ვისრამიანში“ მრავალი სპარსული სიტყვაა და „ამირანდარეჯანიანში“ მთელი სპარსული წინადადება იე ქ ჩე შ მ ე მ ნ ე ს თ („ცლი თვალი არა მაქვს“) იკითხებაო.

„ეტიუდების“ ავტორმა თუ გულდასმით წაკითხა ჩვენი გამოკვლევის

<sup>1</sup> ვისრამიანის საკითხები, უნივერსიტეტის შრომები. ტ. 116, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, V, გვ. 29; ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, 1969, გვ. 24—25.

(„ვეისრამიანის საკითხები“) ის გვერდები, სადაც ამ საკითხის შესახებ ვმსჯელობთ. იგი იქ „ახალსა და მნიშვნელოვან“ მოსაზრებებსაც იბოვნიდა. მკითხველის გასაგებლად ვიტყვი: სპარსულ ტექსტში „მაბადა“ (ნუ იქნეს) რამდენჯერმე გვხვდება და ქართულად ყველგან სათანადოდ არის გადმოთარგმნილი. ერთ შემთხვევაში ქართულ ტექსტში სპარსულის „მაბადას“ შესატყვისად „მოაბად“ გვხვდება, რაც გაუგებრობას ქმნის. რა უნდა იყოს ამის მიზეზი? ჩვენი აზრით, თვით სპარსულ ტექსტში გადაშწერის მიერ უნდა ყოფილიყო დაშვებული შეცდომა და მთარგმნელმა იგი არ გაასწორა, პირდაპირ გადმოიღო.

თუ ეს ადგილი გასწორდება (ამის საპირობებაც არის), მოაბადის ნაცვლად უნდა ჩავსვათ თვით მთარგმნელის მიერ ამ სიტყვის თარგმანის რომელიმე ვარიანტი. რაც ტექსტს მიუღდება, და არა სპარსული „მაბადა“.

ქართულ ძეგლებში სპარსული სიტყვებისა და ფრაზების არსებობა, რაზედაც მ. თოდუა მიგვიითხებს, თარგმანში ახალი სპარსული სიტყვების შეტანის ურყევ საფუძველს არ წარმოადგენს.

3. ჩვენ საჭიროდ არ მიგვაჩნია და ამის აუცილებლობაც არ არის, გავიმეოროთ ყველაფერი ის, რაც ალ. ბარამიძისა და ჩვენს გამოკვლევებშია ნათქვამი. დაინტერესებული მკითხველი მათ ადვილად გაეცნობა, მაგრამ არ შეიძლება იმ ახალი გასწორებების შესახებ არაფერი ითქვას, რასაც ალ. გვახარისაგან დამოუკიდებლად გვთავაზობს „ეტიუდების“ ავტორი (გვ. 73—79).

ზოგჯერ გაუგებარია მისი მოსაზრება, არაა ნათელი რას ასწორებს და როგორ. მაგალითად, მოაქვს მოაბადისადმი მიმართული ვისის სიტყვები: „ამა საწუთროსა შიგან შენ ჩემგან ვერას გაიხარებ და ვერცა რასა მისებრსა მე ვპნახავ, მის უკეთესი სხუა ვინ გამოვირჩიო? დღეთა შენთა შიგან შენ ჩემგან ვერას გაიხარებ, თუ უკუნისამდისცა აქა დასდგებო“ (ვისრ., 1962, გვ. 53, 30), წარმოგვიდგენს შესატყვისი სპარსული ტექსტის თარგმანს, მართებულად შენიშნავს, რომ თხზულებაში ორჯერაა განმეორებული „შენ ჩემგან ვერას გაიხარებ“, აღნიშნავს იმასაც, რომ ხელნაწერებში H—1211, S—96 იგი მეთორქე აღარ გვხვდებაო, მაგრამ აღარაფერს ამბობს, თუ როგორ უნდა გასწორდეს ტექსტი.

თუ მეორეჯერ აღარ გვხვდება, მაშინ პირველს უნდა დაუჭიროთ მხარი, რასაც სპარსული არ ეთანხმება და აზრიც ბუნდოვანი რჩება. წარმოდგენილი ადგილის ასეთი წაკითხვა აჯობებს: „ამა საწუთროსა შიგან ვერცა რასა მისებრსა მე ვპნახავ, მის უკეთესი სხუა ვინ გამოვირჩიო? დღეთა შენთა შიგან შენ ჩემგან ვერას გაიხარებ, თუ უკუნისამდისცა აქა დასდგებო“.

ზოგჯერ წერს: ორიგინალის მიხედვით ტექსტი ასე უნდა გაიმართოსო, წარმოდგენს სპარსულ ტექსტს თარგმანის გარეშე (გვ. 78—79). არ მოჰყავს თუ მისი შესატყვისი როგორაა ქართულში გადმოცემული და გასწორებულ ტექსტს ვთავაზობს.

ერთგან (გვ. 79) ქართული და სპარსული ტექსტებია წარმოდგენილი და ნათქვამია „ტექსტს აკლია რაღაცო“. საქმე ისაა, გამოვიცნოთ, თუ რა აკლია ტექსტს, ან წამოვაყენოთ ვარაუდი და შემდეგ ვესაუბროთ მკითხველს.

4. მ. თოდუა აღნიშნავს: „მეცნიერული სინდისი გვიკარანახებდა, ყოველთვის აღგვენიშნა სხვისი ღვაწლიც, მიგვეითხებინა, რომ ესა თუ ის ადგილი ჩვენამდე სხვებსაც ესმოდათ სწორად... რაც სხვისი იყო და მართებულად მიგვაჩნდა, იმაზე ვამბობდით, ამა და ამ მკვლევრის აზრია და ამიტომ ვიზიარებთო, ხოლო რაც სხვისი იყო და არ მოგვწონდა, იმასაც სათანადოდ აღვნიშნავდით“ (გვ. 67).

სამწუხაროდ, ეს წესი ყოველთვის არაა დაცული. ასე, მაგალითად, IV გამოცემაზე თანდართულ გამოკვლევაში (გვ. 512) ლაპარაკია დინარ — დინარ სიტყვების შესახებ (№ 31). ნ. მარს მათ შესახებ ზუსტად ისეთივე მოსაზრება აქვს გამოთქმული (Из грузино-персидских литературных связей, ЗКВ, I, 1952, გვ. 135), როგორც რედაქციას, მაგრამ ამის შესახებ არაფერია ნათქვამი.

აღნიშნულით, რა თქმა უნდა, საყვედურს არ გამოვხატავთ. დაკვირვება ისეთი არაა, რომ მისი დანახვა სხვებს არ შეძლებოდათ, მაგრამ თუ საქმე სიზუსტეზე მიდგება და თან ხამაღალი ლაპარაკი იქნება სხვათა ლეწლის აღნიშვნაზე, მაშინ აქ ნ. მარსის გახსენებაც საჭირო იქნებოდა, და სხვა და სხვა.

5. საკვირველია, მ. თოდუას როგორ გამორჩა მხედველობიდან ის გარემოება, რომ 1959 წელს დაბეჭდილი წინადადებები (შაპ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები, გვ. 255), სადაც საუბარია „ვისრამიანზე“, აღნიშნულია ქართული ტექსტის მნიშვნელობის შესახებ სპარსულის შესწავლის თვალსაზრისით, სათანადო მითითებითა და აღნიშვნით („ამ რამდენიმე წლის წინათ ჩვენ ეწერდით“) განმეორებული გვაქვს გამოკვლევაში (ვისრამიანის საკითხები, უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 116, აღმ. სერია, V, 1965, გვ. 23). მან იგი „ვისრამიანის“ გამოცემის (1962) შემდეგ დაწერილად წარმოიდგინა და გვისაცხედურა: დ. კობიძეს მოსალოდნელი იყო სცოდნოდა ვინ გაარკვია ეს მნიშვნელობა, ასეთი შედარება და ანალიზი მანამდე სამი წლით ადრე უკვე გეჰონდა გაკეთებულიო (გვ. 48).

აღ. გვახარიას და მ. თოდუას დამსახურებაზე იმავე გვერდზე გვაქვს საუბარი და მათი გამოკვლევა იქვეა დამოწმებული. ყოველივე ეს არ შეგვეძლო „ვისრამიანის“ დაბეჭდვამდე სამი წლით ადრე გვეთქვა, როცა „შაპ-ნამეს“ ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები“ გამოვაქვეყნეთ. უხადია, მ. თოდუას საყვედურს არავითარი საფუძველი არ გააჩნია.

6. უყურადღებობით აიხსნება ის გარემოებაც, რომ მომთაზის ერთ-ერთი ლექსის თარგმანს ჩვენ მოგვაწერს (გვ. 106). იმ შემთხვევაში, როცა წიგნში (აბდორ-რაჰმან ჯამი, 1966) მოთავსებული ყველა ლექსის თარგმანი ვ. კოტეტიშვილს ეკუთვნის და ამის შესახებ აღნიშნულიცაა (გვ. 5).

სპარსელის ნათარგმნი ვისრამიანი. ასეთი „ვისრამიანი“ არ არსებობს და არც ოდესმე არსებულა იგი. საქმე ის არის, რომ სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხების გამოჩენილმა მკვლევარმა პროფ. იუსტინე აბულაძემ, რომელიც „ვისრამიანზედაც“ მუშაობდა, ასეთი მოსაზრება გამოთქვა: „თავდაპირველად ყოფილა გორგანის „ვის ო რამინის“ ქართული ზუსტი თარგმანი, სპარსულის ღრმა მცოდნე სპარსელი მუსულმანის, — თუ ქართველი მაჰმადიანის — მიერ შესრულებული“ (რეცენზია, გვ. 97).

მეორე გვერდზე კვითხულობთ: „ეს ქართული ზუსტი სიტყვასიტყვითი თარგმანი შესრულებული ყოფილა ან ვინმე სპარსეთში ნამყოფი ქართველის მიერ, რომელიც ჰვლობდა სპარსულ ენასა და ლიტერატურას, ანდა, რაც უფრო მეტად საგულეებელია, ქართულის მცოდნე სპარსელის მიერ, ამ უქანასკნელს შეიძლება არც კი სცოდნოდა ქართული კარგად, მაგრამ ქართველის დახმარებით, მას შეეძლო ამა თუ იმ ძნელი ადგილის ზუსტი თარგმანის გაკეთება“.

იუსტინე აბულაძის მოსაზრებაში რაიმე გარკვეული ვარაუდი ან დებულება არ ჩანს. ერთ შემთხვევაში „ვისრამიანის“ ქართული ზუსტი თარგმანი შესრულებული ყოფილა სპარსელი მუსულმანის, ან ქართველი მაჰმადიანის მიერ, ხოლო მეორე შემთხვევაში სპარსეთში ნამყოფი ქართველის მიერ. უფრო მე-



ტად საგულებელი, მკვლევრის აზრით, ის არის, რომ „ვისრამიანი“ შესრულებული იყოს ქართულის მცოდნე სპარსელის მიერ, რომელსაც შეიძლება არც კი სცოდნოდა კარგად ქართულიო.

რა მასალები არსებობს იმის დასამტკიცებლად, რომ „ვისრამიანის“ შესანიშნავი პროზა სპარსელის ნახელავია და არა ქართველისა? ძნელად საფიქრებელია, რომ რომელიმე სპარსელი ისე დაუფლებოდა ქართულ ენას, რომ მას შეეძლებოდა ასე შესანიშნავი ქართულით ეთარგმნა სპარსული ტექსტი. ქართველს კი შეეძლო ღრმად დაუფლებოდა სპარსულს, საამისო პირობები არსებობდა.

პროფ. იუსტინე აბულაძის მოსაზრება ჩვენთვის მიუღებელი აღმოჩნდა და ამის შესახებ კიდევაც დავწერეთ (ფილოლოგიური შენიშვნები, 1949, „მნათობი“, № 3). აღნიშნული შეხედულება უარყო ალ. ბარამიძემაც (რეცენზია, გვ. 172).

სამწუხარო ის არის, რომ მ. თოდუამ ხელი ჩასჭიდა ყოვლად მიუღებელ ვარაუდს, თითქოს „ვისრამიანი“ სპარსელის მიერ იყოს ნათარგმნი და ეს ვარაუდი მას „ადვილად ხელწამოსაკრავად“ არ მიაჩნია (გვ. 58).

რა არგუმენტები გააჩნია მ. თოდუას იმის ცხადსაყოფად, რომ „ვისრამიანის“ ქართული თარგმანი სპარსელის მიერაა შესრულებული? შორს რომ არ წაივლით, ამბობს ის, „ქილილა და დამანას“ მიემართოთ; მისი ერთი (A) რედაქციის უმეტესი თარგმანი... არაქართველთ, სომეხ და სპარსელ ანონიმთ ეკუთვნითო.

ერთი ძეგლის თარგმანის ისტორია არ გამოდგება, შუქს ვერ მოჰყენს მეორე ძეგლის წარმოშობის საკითხს. თუ მ. თოდუას მიერ შემოთავაზებულ გზას დავადექით, მაშინ სპარსულიდან ნათარგმნი ყველა ძეგლი, რომელთა მთარგმნელების ვინაობა არ ვიცით, არაქართველთა შემოქმედების ნაყოფად უნდა გამოვაცხადოთ და ეს, თურმე, მეცნიერული ახსნა და საძიებელი საკითხისადმი შუქის მოფენა იქნება! არა, ასეთ მსჯელობას გზას ვერ დავულოცავთ, იგი ჩვენთვის მისაღები არ არის!

**წყაროს საკითხი.** „ეტიუდების“ ავტორი წინააღმდეგ დასათაურებისა („პოემის სიუჟეტის შესახებ“), პოემის წყაროს საკითხს განიხილავს და არა სიუჟეტისა, მაგრამ ახალს ან რაიმე მნიშვნელოვანს, რაც ამ პრობლემის ირგვლივ წინათ არ ყოფილიყო გამოთქმული სპარსული ლიტერატურის მკვლევართა მიერ, აქ ვერაფერს ვხვდებით.

მკვლევრები გორგანის წყაროს შესახებ ორგვეარი აზრისანი არიან: ერთნი ფიქრობენ, რომ პოეტის წყარო ფალაური ვერსიაა; მეორეთა აზრით, ფალაური ვერსია სპარსულად ყოფილა გადათარგმნილი და გორგანის იგი გაუღუქსავს.

ე. ბერტელსის აზრით, პოეტი უხეირო თარგმანით სარგებლობდა<sup>1</sup>. სხვათა შესედეულებით (ამ აზრს მ. თოდუაც ემხრობა) გორგანიმდე ფალაური ტექსტის სპარსული თარგმანი ლექსად ყოფილა შესრულებული და მას სხვადასხვა პოეტის ხელშიც გაუფლია. ამის უცილობელ საბუთად მიაჩნიათ გორგანის გამოთქმა „სოხანდანანე ფრშინ“ (ძველი მესიტყვენი) და ფიქრობენ, რომ სიტყვა „სოხანდან“ პოეტის მნიშვნელობით აქვსო გორგანის ნახმარი. მაგრამ მათ მხედველობიდან რჩებათ ის გარემოება, რომ გორგანის იქვე, სადაც იგი მისი წყაროს თაობაზე საუბრობს, ნახმარი აქვს სიტყვა შაყერ, რაც პოეტს ნიშნავს და იგი მას საკირო შემთხვევაში გამოიყენებდა.

<sup>1</sup> История персидско-таджикской литературы, М., 1960, стр. 271.

ისპანის განმგებელ აბუ-ლ-ფათთან საუბრისას გორგანი ფალაური ვერსიის შესანიშნავ ცოდნას ამჟღავნებს (არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ საუბრის ავტორი თვითონ გორგანია). შეკითხვაზე — თუ რას იტყვი ვისისა და რამინის ამბის შესახებ, ამბობენ ძალიან კარგი რამეა, ამ მხარეში<sup>1</sup> იგი ყველას მოსწონს, პოეტი უპასუხებს: ვისისა და რამინის ამბავი ძალიან ჰამოა, ექვს სწავლულ კაცთაგან შეკრებილი, მასზე უკეთესი ამბავი არ მსმენიაო.

გორგანი ვისისა და რამინის ამბავს აყვავებულ წალკოტს ადარებს. იქვე დასძენს: მისი ენა ფალაურია და ყველა, ვინც მას წაიკითხავს, თხრობას (შინა-არსს) ვერ გაიგებსო. მაგრამ თუკი ვინმე მის წაკითხვას მოახერხებს, აზრის გაგებასაც შეძლებსო.

გორგანი ფალაურ ვერსიას უწუნებს უხვად აღწერას. აქ პოეტი, ჩვენი აზრით, გულისხმობს ამა თუ იმ მოვლენის, ან საგნის დასახასიათებლად ჭარბად გამოყენებულ ფერებს, რასაც ფალაურ ვერსიაში, ჩანს, ადგილი ჰქონია.

პოეტის ცნობებით, როცა „ვის ო რამინის“ ამბავი შეიქმნა (იგულისხმება ფალაური ვერსია), მაშინ მოლექსეობა (პოეზია) არ არსებობდა, ახლა კი პოეტური ხელოვნება განვითარებულიაო.

გორგანი აღნიშნავს „ვისრამინის“ წიგნის (დავთრის) არსებობას, რომელსაც ფალაური ენის შესასწავლად კითხულობენო. შენიშნავს იმასაც, რომ ამ მხარეში (იგულისხმება ისპანი) ყოველთვის ყოფილა და იქნება იმ ტკბილა ენის მოტრფიალე და მოსიყვარულენიო.

უნდა ვიფიქროთ, რომ ფალაური ვერსია, რომელიც, როგორც ჩანს, ენის ერთგვარ სახელმძღვანელოდაც ყოფილა გამოყენებული, ერთადერთ ცალად არ იქნებოდა გადაწერილი. საგულებელია, მისი ხელნაწერები საკმაო რაოდენობით ყოფილიყო გავრცელებული, რადგანაც ფალაური ენის შესწავლით დაინტერესებული პირები, ეტყობა, საკმაო რაოდენობით დაიძებნებოდა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ასეთ ვითარებაში აღნიშნული წიგნი არაბული ასოებით უნდა ყოფილიყო დაწერილი; რადგან ფალაურის მკითხველთა რიცხვი იმ დროისათვის მცირე რაოდენობით თუ იქნებოდა შემორჩენილი.<sup>2</sup> ფალაური ვერსია, როგორც გორგანის საინტერესო ცნობებიდან ჩანს, არ ყოფილა სილამაზისა და სიმშვენიერეს მოკლებული, მაგრამ პროზა, რაც უნდა ტკბილი და ნარნარი იყოსო, ამბობს პოეტი, საზომითა და რითმებით დამშვენებული ახალ ფორმად გადაიქცევა და მეტ სილამაზეს მიიღებს, როგორც ოქროში ჩასმული მარგალიტებით. სიტყვა, როცა პოეტის ენიდან გამოვა, ისეთი ლირსებისა უნდა იყოს, რომ ქვეყნად ვრცელდებოდეს და არა ისეთი, რომ მას მხოლოდ მისი შემთხვევლი კითხულობდესო.

გორგანი განაგრძობს: ეს ვისისა და რამინის ამბავი, რომელიც თქვეს წინანდელმა, ძველმა ენაწყლიანებმა (სოხანდნანე ფიშინ) და სპარსულად თქმაში უნარი გამოიჩინეს, რადგანაც სპარსულის ოსტატები იყვნენ, ერთი ამბავი შეკრეს (შეაკავშირეს), მასში უცხო სიტყვები ყოველი ენიდან იყო შესული, აზრისა და იგავებისათვის თავი არ შეუწუხებიათ, ამ ორი რამით არ დაუმშვენიებიათ იგი. თუ მკოდნე მასზე ჭაფას გაიღებს, იგი გახდება ლამაზი, როგორც განძი (საუნჯე) სავსე მარგალიტებითო.

გადაწყდა, რომ გორგანი შედგომოდა ამ საქმეს და მისი უნარისა და შე-

<sup>1</sup> დედანში ნახშირია სიტყვა „ქეშვარ“. ვარიანტული წაკითხვები (გნორ და სხვ.) ვერ შეცვლის მის მნიშვნელობას, რადგან მაშინაც ის მხარე (ისპანი) უნდა ვიგულისხმოთ, სადაც მოსაუბრენი იმყოფებოდა.

საძლებლობის მიხედვით ეთქვა იგი, მოერთო ვითა აპრილის წალკოტი და თანაც იმ სიტყვებისაგან გაეწმინდა, რომლებიც ხმარებიდან იყო გასული.

აქვე შევნიშნავთ, რომ, როცა გორგანი გაუგებარი სიტყვების არსებობაზე ლაპარაკობს ორივე შემთხვევაში, ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ თვითონ მას არ ესმოდა ისინი. პოეტს მხედველობაში ჰყავს იმდროინდელი, გარკვეული დონის მკითხველი და არა თავისი თავი.

გამოჩენილი ირანელი მეცნიერის ფურუნხანფარის აზრით, რასაც მაჰჭუბი (გვ. 19) იშველიებს, გორგანის „ვის ო რამინი“ ერთი ფალაური წყაროდან უთარგმნია და ფალაური ენის ცოდნის გამო ზოგი სიტყვაც პოემაში თვითონვე შეუტანია.

მ. მაჰჭუბი გამოკვლევაში საგანგებოდ ჩერდება „ვის ო რამინის“ სიტყვათა სიძველეზე და, თავის მხრივ, ავლენს რიგ ფალაურ სიტყვებს, რომლებიც დღესაც ტექსტში მოიპოვება. ასეთებად მას მიაჩნია, მაგალითად, სიტყვა ა ბ ა (ფალ. apak-თან), გა ს ო — გ ო ს ო ლ (ფალ. vosi — გაგზავნა: გასტუმრება), დ ა შ ა ნ (ფალ. dah(i)shn — საჩუქარი, ჯილდო, მუქაფა) და სხვ.

ეს ექსკურსი, რომელიც მაჰჭუბს უწარმოებია, სრული არ არის; „ვის ო რამინის“ სპარსულ ტექსტში ბევრი სხვა ფალაური სიტყვაც გვხვდება; იგი სპეციალური გამოკვლევის საგანია.

ამ მხრივ წარმოებული ძიებანი იმას ადასტურებს, რომ გორგანის ხელთ ძველი (ფალაური) ტექსტი აქვს და მას, როგორც ფალაურის მცოდნეს, ამ სიტყვების ტექსტში დატოვებით თუ შემოტანით, არავითარი დაბრკოლება არ უგარქვია.

ჩვენ დავან სიტყვით დავინტერესდით. კლასიკურ ტექსტებში იგი იშვიათად გვხვდება. ქართული ტექსტის მთარგმნელს ყველა შემთხვევაში შესანიშნავად გაუგია იგი (სპარსული ტექსტი, გვ. 113, ქართული 96): „თუ სულიცა ჩემი მოგვე შენისა ჳირისა ნ ა ც უ ლ ა დ, არცა იგია, მაგრა ღმერთმან სამოთხით გ ა რ დ ა ი ქ ა დ ო ს“. „ჩემთა თუალთა ღინათლე ხარ, ჩემი თუალი და მარგალიტი შენი ნახვა: შენ მომინდები, არ ოქრო“ (ე. ი. ჯილდო).

ნ ა ც ვ ა ლ ი, გ ა რ დ ა ხ დ ა, ჯ ი ლ დ ო დავან სიტყვის ძირითადი მნიშვნელობანია, რაც მთარგმნელის მიერ კარგადაა გამოყენებული.

გამოჩენილ ირანელ მეცნიერებს მინოვისა და მაჰჭუბს, „ვის ო რამინის“ ტექსტის გამომცემლებს, აგრეთვე, ს. ნაფისის, ერთნაირად ესმით გორგანის ცნობები. ისინი გამორიცხავენ გორგანის პოემამდე სპარსული რედაქციის არსებობას. მათი აზრით, სიტყვა ფარსი, რაც შესავალში გვხვდება, ამ შემთხვევაში პოეტს შეეძლო საშუალო სპარსულის მნიშვნელობითაც ეხმარა, ან ტექსტის გადამწერლების მიერ იგი შეიძლება „ფაჰლავი“ სიტყვის მაგივრადაც იყოს შემოტანილი.

ვისისა და რამინის ამბავი გავრცელებული ყოფილა. არსებული მასალების მიხედვით ძნელია დღეს მისი გავრცელების არის შესახებ ვიმსჯელოთ, მაგრამ იგი, ცხადია, მარტო ისპაანის მხარის საზღვრებში ვერ ჩაიკეტებოდა. ამბავი გავრცელებული ყოფილა წერილობითი ძეგლებით და ზეპირი თქმულებების სახითაც. უძველესი ცნობების მიხედვით იგი ჯერ კიდევ სასანიანთა დინასტიის დიდი წარმომადგენლის ხოსროვ ანუ შირვანის (531—579) დროს შეუკრებიან, მაგრამ ჩაწერა და შეკრება როდია ხალხური შემოქმედების საზღვრების შემზობრკავი. ვისისა და რამინის ამბები, უეჭველია, ვრცელდებოდა მისი ფალაური ვერსიის წარმოშობამდე და შემდეგაც. გორგანის ეპოქაშიც ამგვარივე სურათი

გვაქვს. არსებობს ლიტერატურული ძეგლიცა და თქმულებაც, რომელიც ყველას სკოდნია და ჰყვარებია კიდევ.

დავუშვათ, რომ ვისისა და რამინის ამბავი გორგანიმდე სპარსულად თარგმნეს პოეტებმა, რაც, ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, გორგანის ძირითად წყაროდაა აღიარებული, მაშინ ამ პოეტებს გორგანი არ მოიხსენიებდა როგორც ძეგლებს (ფრწინ). მ. თოდუა ვარაუდობს, რომ ეს გალექსვა ფალაური ძეგლისა უნდა მომხდარიყო „ახალი სპარსული ლიტერატურის ფეხის ადგმის ხანაში, რომელიც გორგანის უსწრებდა და რომელსაც რულაქის პლეადა ამშვენებდა“ (გვ. 86—87).

ნუთუ ახალ სპარსულზე გალექსილი ფალაური რომანის არსებობის შესახებ, იმ რომანისა, რომელიც ყველას უყვარდა და „ვის ო რამინის“ ავტორისათვისაც ძირითად წყაროს წარმოადგენდა, არავის არაფერი ესმა? აკი მას გორგანიმდე მიულწევია.

საკითხავია, როგორ გამოჩნა მხედველობიდან ასეთი პოემის არსებობა ისეთ დაკვირვებულ ლექსიკოგრაფს, როგორც XI საუკუნის მოღვაწე ასადი ტუსელი იყო, ავტორი ცნობილი „სპარსული ლექსიკონისა“, რომელსაც სავარაუდოდ პოემიდან არც ერთი სიტყვა და ბეითი არა აქვს სანიმუშოდ აღებული იმ შემთხვევაში, როცა ლექსიკონში წარმოდგენილია აბუ-შუქურის „აფერინ-ნამესა“, რულაქის „ქილილა და დამანას“ და სხვა მასალები. როგორ გამოჩნა მხედველობიდან ის თეზქერეების ავტორებს, რომლებიც არსად არ იხსენიებენ გორგანიმდე სპარსულად გალექსილ „ვის ო რამინს“.

გორგანის პოემის შესახებ კი გვაქვს ცნობები XV საუკუნის თეზქერეებსა და ლიტერატურულ თხზულებებში. ჩვენ თავის დროზე საგანგებოდ შევამოწმეთ დოკლემშაპის თეზქერეში „ვის ო რამინიდან“ სანიმუშოდ წარმოდგენილი ერთადერთი ბეითი და იგი გორგანის თხზულებიდან ამოღებული აღმოჩნდა (ვისრამინის საკითხები, გვ. 12—13). გორგანის პოემიდან ამოღებული აღმოჩნდა ის რვა ბეითიც, რომელიც ჭამის მოუყვანია მის „ბეჰარესთანში“<sup>1</sup>.

შეუძლებელია ვიფიქროთ, რომ რულაქის ხანაში გალექსილი „ვის ო რამინი“, „სახელოვანი ამბავი“, როგორც გორგანი უწოდებს მას, არსებობდა, მოელწია XI საუკუნის შუა წლებამდე (გორგანის ვერსიის შემუშავებამდე) და ისე გამჭრალიყო, რომ არსად, არც წინა და არც შემდგომი დროის წყაროებში, მისი ხსენება არ იყოს შემორჩენილი.

საკითხავი ისიც არის, რომ ის პოეტები, რომელთაც (თუ ასე ვიფიქრებთ) „ვის ო რამინის“ ამბავი გალექსეს, ვერ მოახერხებდნენ ტექსტის გაწმენდას დრომოქმული, უცხო და გაუგებარი სიტყვებისაგან, რომელთა არსებობას ტექსტში გორგანი ორივე შემთხვევაში მიუთითებს და რომელთაც იგი უაზროსა და გაუგებარ სიტყვებს უწოდებს? გაუგებარია აგრეთვე სპარსული ენის ოსტატებისა და ლიტერატურის მკოდნეთა (სოხანდანან) მიერ შესრულებული თარგმანი, როგორც ე. ბერტელსი ფიქრობს, რატომ უნდა ყოფილიყო ცუდი თარგმანი, თუ ამას მართლაც ჰქონდა ადგილი?

ჩვენი აზრით, გორგანი ორივე შემთხვევაში ფალაურ ეერსიაზე საუბრობს. იგი მას ძალიან საინტერესო თხზულებად, აყვავებულ წალკოტად, წარბატაც ამ-

<sup>1</sup> მ. თოდუას გულდასმით შემოწმებია ტექსტი მაჰჰუბის გამოცემის მიხედვით და გვერდებიც მიუთითებია (გვ. 49), სადაც ჭამის მიერ გამოკრებილი ბეითები უნდა გვეჩინდეს, შავრამ, სამწუხაროდ, იგი სწორი არ აღმოჩნდა: 129-ე გვერდზე აღნიშნულ ბეითთაგან არც ერთი არ იკითხება.

ბად მიიჩნია, მაგრამ მრავალსიტყვაობას, უხვად აღწერილობას უწუნებს, პროზაზე ლექსის უპირატესობას ამჯობინებს, ამით თავის მოქმედებას — პროზის გალექსვას ამართლებს.

პოეტ გორგანის ხელთ წერილობითი ძეგლი ჰქონია. ამაზე მეტყველებს პოემის შესავალი და ამბის დასაწყისი ნაწილი, სადაც იკითხება ეს ამბავი „დაწერილი ვპოვეთ“ (ნავეშთე ძაჭთამ). პოეტი არ მიუთითებს ვისისა და რამინის ამბის სხვადასხვა სიუჟეტისა და ვარიანტის არსებობას და არჩევანს კი არ ახდენს მათგან, თუ ასეთი მართლაც არსებობდა, არამედ ერთ წყაროზე მიგვი-თითებს, რომელიც მის თხზულებას საფუძვლად დადებია.

„ეტიუდების“ ავტორის აზრით, „არაა გამორიცხული, რომ საქმე გვექონდეს ერთი ფაბულის გავლასთან სხვადასხვა პოეტის ხელში“ (გვ. 86). იქვე იმ მოსაზრებასაც გვთავაზობს, რომ გორგანის პოემა „რამდენიმე სხვადასხვა ვარიანტის სიუჟეტის კომპილაცია უნდა იყოსო, შეიძლება ეს კომპილაცია მანამდე (ე. ი. გორგანიმდე) მოხდაო“ ყოველივე ამის დასადასტურებლად იგი შეეცადა წარმოედგინა შინაარსობრივი თვალსაზრისით პოემაში არსებული, ვიტყვოდი, უმნიშვნელო შეუსაბამობანი, როგორცაა, მაგალითად, მოაბადის წვეულებაზე რამინისა და ვიროს გამოცხადება და სხვა მისთანანი. შევნიშნავთ აქვე, რომ ეს შეუსაბამობანი, რაზედაც ავტორი მსჯელობს (გვ. 89), „ეტიუდების“ დაბეჭდვამდე ექვსი წლით ადრე იყო შენიშნული („ვისრამიანის“ საკითხები, გვ. 15—16), რასაც გვერდი აქვს ავლილი.

ასეთი სახის შეუსაბამობანი თუ უზუსტობანი სხვადასხვა ვარიანტისა და სიუჟეტის არსებობაზე კი არ მიგვიითთებს, არამედ გორგანის ხელიდან გამო-სული ტექსტის დაზიანებაზე. ჩვენ თავის დროზე შევნიშნეთ ისიც, რომ ქართუ-ლი ტექსტის მიხედვით წვეულებაში ვისი, ვირო და რამინი არ მონაწილეობენ, რადგან იგი აღრიხდელ, უფრო სანდო ტექსტზე ჩანს დამოკიდებული. თუმცა ალაგ-ალაგ ქართულსაც ახასიათებს ზოგი შეუსაბამობა, მაგრამ ამით, ვიმეო-რებთ, გორგანის პოემაში სხვა პოეტებისა და მწერლების ნახელავთა თავმოყ-რასთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ ტექსტის დაზიანებასთან.

დიდი ლიტერატურული ძეგლების (შაჰ-ნამეს, ფაუსტის) შექმნის ისტო-რიიდან ვიცი, რომ ავტორი სხვადასხვა მასალას, წყაროს სწავლობს, გულდას-მით აჯერებს მათ ერთმანეთს. აერთიანებს და ერთ საერთო ჩარჩოში აქცევს, ერთ მთლიან ჯაჭვის რგოლებად კინძავს და ერთ მთლიან ამბად წარმოგვიდგენს. ასეთი სახით შემუშავებული პოემა თუ პროზაული თხზულება ავტორის სა-კუთრებას წარმოადგენს, იგი მისი შემოქმედების ნაყოფია; მასში სხვა ავტო-რების ძიება გაუშართლებელია.

რაც შეეხება „ვის ო რამინის“ წყაროს, არავითარი ცნობები, თუნდაც ყრუ, არ არსებობს იმის შესახებ, რომ პოეტ გორგანის სხვადასხვა სიუჟეტით ენარგებლოს და მათ საფუძველზე აეგოს მისი პოემა. ავტორი მხოლოდ ერთ წყაროს მიუთითებს.

დასასრულ, რატომ არ გავითვალისწინოთ, რატომ უარყვოთ ქართული ეერსიის ცნობა, რომელიც ყველაზე ადრინდელ ტექსტს ემყარება?

ქართული ტექსტის მიხედვით გორგანელი ასეთ პასუხს აძლევს მბრძანე-ბელს (საუბარია ვისისა და რამინის ამბის ცოდნაზე): „მე ყუელა ვიცი და მას-მია სიკეთე და სეფისპირობა მათი, რომელ კარგი ჰამო ამბავია ბრძენთა და მეცნიერთაგან თქმული და შეწყობილი ფალაურითა ენითა; და ფალაური თუ დიდად არავინ იცის, ვერავინ თარგმნის. აწ თუ შენ მიბრძანო, მე გა-

მოვაცხადრო ამბავი მათი და ეთარგმნო სპარსულად“ (გვ. 34, 19).

ქართულ ტექსტშიც ერთ წყაროზე — ფალაურ ვერსიაზეა ლაპარაკი, რომელიც გორგანის პოემას საფუძვლად დადებია. რაც არ უნდა დეფორმირებულად მივიჩნიოთ ქართული ტექსტის შესავალი, წარმოდგენილი ადგილი ნათლად ასახავს საქმის ვითარებას.

პოემის ბოლო ნაწილებში გორგანი გარკვევით აღნიშნავს, რომ „ვის ო რამინი“ მან ვალექსა. იგი არც პროზაულ და არც ლექსით ვერსიებს არ იხსენიებს, რომლებიც, მკვლევართა აზრით, თითქოს გორგანიმდე არსებობდა. აშკარაა, რომ შესავალში მეორეჯერ „ვის ო რამინზე“ საუბარი, სადაც ფალაურის ნაცვლად სპარსული (سپاس) წერია, ინტერპოლაციაა, ან იგი ფალაურის მნიშვნელობითაა ნახმარი.

მ. თოდუა შენიშნავს, რომ „ვის ო რამინს“ პოეტური სახეების სიმრავლე ახასიათებს, რაც „ექვს გვიბადებს, მათი ავტორი შეიძლება მარტო გორგანი არ იყოსო“ (გვ. 86).

ფიქრობთ, რომ აქ საექვო არაფერია. პოეტური სახეების სიმრავლისა და, თუ გნებავთ, სირთულის თვალსაზრისით გორგანი როდი აღწევს ნიზამის მხატვრულ აზროვნებას, მაგრამ ჯერ არავინ დაექვევბულა იმაში, რომ ნიზამის თანამონაწილეები ჰყავდეს და მარტო მას არ შეეთხზას გენიალური პოემები.

სპარსულენოვანი ქართველი პოეტები. წიგნში ყველაზე საინტერესოა ის მასალები, რაც სპარსულენოვან ქართველ პოეტებს შეეხება (გვ. 105—190). ავტორს ამ მასალების შეგროვებისა და თარგმანისათვის დიდი დრო და ენერგია დაუხარჯავს. გაწეულ შრომას უშედეგოდ არ ჩაუვლია. ქართველი მკითხველისათვის ცნობილი გახდა ბევრი პოეტი და საზოგადო მოღვაწე, რომლებიც სამშობლოს დაშორებულნი კულტურულ საქმიანობას ეწეოდნენ და თავიანთი წვლილი შექმნადათ სპარსული მეცნიერების, კულტურისა და პოეზიის განვითარებაში.

დაბეჭდილ და დაუბეჭდავ თეზიერებებისა და საცნობარო მასალების შესწავლით „ეტრუდების“ ავტორმა წარმატებით განაგრძო ნ. მარის, ი. მარის, ვ. ფუთურიძისა და სხვათა მიერ წამოწყებული მნიშვნელოვანი საქმე, რაც ქართული კულტურის სპარსულზე გავლენის ძიებას და მის გამოვლინებას გულისხმობს.

1 წიგნში ამ მხრივ ძალიან საყურადღებო მასალებია წარმოდგენილი, მაგრამ ნათქვამი არ ნიშნავს იმას, რომ ამით ყველაფერი გათავდა და საძებარი არაფერია. ჯერ კიდევ ბევრი წარმოშობით ქართველია ჩვენთვის უცნობი და გამოუვლენელი, რომლებიც არა მარტო ირანში, არამედ აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებშიც მოღვაწეობდნენ და მათი ნამოღვაწარი ჩვენი მეზობელი ხალხების კულტურის ისტორიას შეენივთა.

ამ რამდენიმე ათეული წლის წინათ სპარსულ-ქართული ისტორიული და კულტურული ურთიერთობის გამოჩენილი მკვლევარი ვ. ფუთურიძე, რომელმაც საინტერესო ცნობები გამოაქვეყნა ირანში მოღვაწე წარმოშობით ქართველი პოეტების შესახებ, წერდა: „ეს მასალა არ არის სრული, თუნდაც პოეტების რიცხვის მხრივ. სათანადო წყაროები რომ გულდასმით გადაისინჯოს, ალბათ მეტი ცნობა აღმოჩნდება ქართველების მოღვაწეობის შესახებ ერანის კულტურულ ასპარეზზეო“ (ანალები, I, 1947, გვ. 294), და აი, ჩვენ ახალი მოვლენის წინაშე ვდგავართ. სათანადო წყაროების გულდასმით გადასინჯვისა და შესწავლის შედეგად გამოვლინებულია 16 პოეტი და საზოგადო მოღვაწე, რომ-

ლებიც ქართველებად არიან ცნობილნი. აი, მათი სახელებიც: ახთარი, ნეშათი გორჯი, აუსეფ გორჯი, ხოსროვ გორჯი, ბეჰზად-ბეგი, ეშთეჰა, ვაფაი აშრაფი, ქაუქაბი გორჯი, ნეჟად გორჯი, ქამი გორჯესთანნი, ჯამინი გორჯი, ვალი-ხან გორჯი, თალეზ შირაზი გორჯი, შოლა, მაქნუნ გორჯი, როქნ-ე გორჯი. ავტორი ეხება ისეთ პოეტებს, „რომელთაც ჩვენი საზოგადოება ჯერ არ იცნობს და რომელთა სახელები და ლექსები ირანელებს საუკეთესო პოეტთა ანთოლოგიებში აქვს შეტანილი“ (გვ. 106—107).

წარმოშობით ქართველი პოეტებისა და საზოგადო მოღვაწეთა ძიებისას მრავალმხრივ დამაფიქრებელ შემდეგ გარემოებასაც უნდა მივაქციოთ ყურადღება. საქმე ის არის, რომ საქართველოდან ირანში ბევრი არაქართველიც ჩადიოდა. სპარსული წყაროები კი საქართველოდან ჩასულებს ყველას „გურჯებად“ ნათლავდნენ, სულ ერთია, იქნებოდნენ ისინი ქვეშაირთად ქართველები თუ სხვა ეროვნების წარმომადგენლები. ამიტომ საკმაო ხანის გავლის შემდეგ ძნელდება გაირკვეს, თუ რა იგულისხმება, რომელი ეროვნების წარმომადგენელია ტერმინ „გურჯის“ ამოფარებული. ასე, მაგალითად, წიგნში ახთარზე მოცემული ცნობები ძალიან საეჭვოს ხდის მის ქართველობას. თვითონ პოეტი თავის თავზე ასე წერს: მამაჩემი თბილისელ აღადადთა ჩამომავალი გახლდათ, რომელიც ისლამით განდიდებულყო, დედის მხრივ ჰასან-ფაშა თორქმანის ჩამომავალი ვარო (გვ. 37). ასეთი შთამომავლობის პირი საეჭვოა, რომ ქართველი იყოს. ბუნებრივია, ექვის ქვეშ დადგება მისი ძმის ნეშათი გორჯის ქართველობაც.

ასეთ ვითარებაში ფამოჩენილი ირანელი პოეტის ბაჰარის ქართველობაზე, რომლის შთამომავლობა სპარსული წყაროების მიხედვით (ფეიაჰე ნავინ, 1958, № 2) ირანში ტყვედჩავარდნილ და იქ დამკვიდრებულ ქართველებს უკავშირდება, უფრო მეტად შეიძლება ლაპარაკი, ვიდრე ახთარის, მისი ძმის ნეშათის ან ქაუქაბის შესახებ, რომელსაც ზოგი წყარო თურქად თვლის. სამაგიეროდ წიგნში წარმოდგენილია რიგი პოეტები, როგორცაა, მაგალითად, იუსეფ გორჯი, ხოსროვ გორჯი, ეშთეჰა და სხვა მისთანანი, რომელთა ქართველობაზე არავითარი ეჭვი არ აღიძვრის.

მართალია, წარმოდგენილი მასალების მეცნიერული და ლიტერატურული ანალიზი არ არის სრულყოფილი, მაგრამ წიგნის ავტორის მიერ კვლევის ამ საფეხურზე რაცაა გაკეთებული, მოსაწონია და სხვებისთვის გამოსადგეი.

ვერ მოვუწონებთ ავტორს წიგნის ამ განყოფილების დასათაურებას „ქართული წარმოშობის სპარსელი პოეტები“, ვერც გამოთქმას „ქართული წარმოშობის პოეტი“, რასაც იგი ხშირად მიმართავს. ქართული შეიძლება იყოს ენა, პური, ღვინო და სხვა მისთანანი და არა პოეტი (ქართული პოეტი), აღამიანი, ხალხი. ქართული წარმოშობის პოეტი კი არა, წარმოშობით ქართველი პოეტი, სპარსულენოვანი ქართველი პოეტები და სხვა მისთანანი უფრო მიესადაგებოდა მოცემულ შინაარსს.

ვერ მოვუწონებთ ავტორს აგრეთვე იმ დიდ აჩქარებას, რაც მას საერთოდ ამ წიგნში გამოუჩენია, რის შედეგადაც მკითხველი ზოგჯერ გაურკვეველ მდგომარეობაშია ჩაყენებული. ასე, მაგალითად, აჩქარებისა და ლიტერატურული ფაქტების არასათანადოდ შემოწმების შედეგია, რომ მას უცნობად გამოუტყბადებია ომარ ხაჯამის სახელით ცნობილი როზაი (زاهد نكند بزهد سوادى سافى), რომელსაც იგი ბეჰდავს (გვ. 195) და შენიშნავს: „ამ ხელნაწერში გვხვდება ომარ ხაჯამის (გარდ. 1123 წ.) ერთი როზაი, რომელიც მის კრებულებში

ალარ იკითხებაო“. ნამდვილად კი აღნიშნული რობაი იკითხება ზოგ გამოცემაში. მაგალითად, იგი გვხვდება მოჰამედ ეფენდის მიერ 1326 წელს ქ. სტამბოლში გამოცემულ კრებულში (გვ. 93), რომელშიც ხაჯამის გარდა, დაბეჭდილია ნიმუშები შაჰის დივანიდან, ლოყმანის რჩევა-დარიგებანი და ბაბა თაჰერის რობაიები.

ვამთავრებთ მ. თოდუას წიგნის „ქართულ-სპარსული ეტიუდების“ შესახებ საუბარს. აღნიშნულ ნაშრომში, როგორც ითქვა, ამა თუ იმ ლიტერატურული მოვლენისა და ქართულ-სპარსული ძეგლების ტექსტობრივი ურთიერთობის ცალკეულ საკითხებზე არასწორი მოსაზრებანია გამოთქმული, მაგრამ მასში გამოჭეყნებულია მნიშვნელოვანი მასალები, ქართულ-სპარსული კულტურული ურთიერთობის ისტორიის ამსახველი მეტად საინტერესო მეცნიერული და ლიტერატურული ფაქტები, რაც ამ საკითხებით დაინტერესებულ მკვლევართ სათანადო დახმარებას გაუწევს.



## ვისრამიანის ლექსიკონს შესწავლის ისტორიიდან

(ვისრამიანის ყაზბეგისეული ლექსიკონი)

ჩვენს სახელოვან მწერალს ალექსანდრე ყაზბეგს გულდასმით შეუსწავლია „ვისრამიანის“ პირველი გამოცემის ტექსტი და მასზე დართული მცირე ლექსიკონი (1884). იგი დაინტერესებულა ლექსიკონში წარმოდგენილი ზოგიერთი სიტყვის ახსნა-განმარტებით.

ყაზბეგი წერს: „ვისრამიანს, როგორც მკითხველებს უკვე გაგებული აქვსთ, პატარა ლექსიკონიცა აქვს დამატებად. ეს ლექსიკონი არის შედგენილი ხსენებული წიგნის რედაქციის მიერ და უხსნის იმ ძველებურ სიტყვებს, რომლებიც ვისრამიანის ავტორს თავის მოთხრობაში აქვს ნახმარი და ამჟამად უმეტესობისათვის დაკარგულან და აუხსნელად ვერ გაიგებიათ.

სამწუხაროდ, ამ ფრიად სასარგებლო შრომისათვის რედაქციას წესიერი ყურადღება არ მიუქცევია და ზოგან რამდენიმე შეცდომა შეჰპარვია, ზოგან სრულიად სხვა მნიშვნელობა მიუცია სიტყვებისათვის. ჩვენ გავშინჯეთ ეს სიტყვები, მათი სისწორის გასაგებად შევადარეთ საბა-სულხან ორბელიანის ლექსიკონში ახსნილ სიტყვებს, აგრეთვე ჩუბინოვის ლექსიკონს და საჭიროდ დავინახეთ შეცდომანი შევასწოროთ“.

ამას წერს 36 თუ 37 წლის ალექსანდრე ყაზბეგი, როცა ის უკვე ცნობილი მწერალია და მისი საუკეთესო რომანები („ელგუჯა“, „განკიცხული“ და სხვ.)— დაბეჭდილი. ალ. ყაზბეგის შენიშვნები დაწერილია 1884 და 1885 წელს, რომლის შემდეგ მწერლის ბიოგრაფების ჩვენებით მას მნიშვნელოვანი აღარაფერი დაუწერია.

„ვისრამიანის“ პირველი გამოცემის რედაქციის შემადგენლობაში, როგორც ცნობილია, შედიოდნენ ილია ჭავჭავაძე, ალ. სარაჯიშვილი და პ. უმიკაშვილი. ღანამღვილებით არ ვიცით, თუ ვის ეკუთვნის მასზე დართული ლექსიკონი, რომელიც ალ. ყაზბეგის კრიტიკის საგანი გამხდარა. ავტორს, როგორც მისი სტილიდან ჩანს, „ვისრამიანის“ ლექსიკონზე შენიშვნების დაბეჭდვა უნდოდა, მაგრამ იგი არსად დაბეჭდილა. აღნიშნული შენიშვნები მხოლოდ 1950 წელს გამოქვეყნდა მის თხზულებათა სრული კრებულის მეხუთე ტომში (გვ. 166—170) S—3992 ავტოგრაფის მიხედვით.

ამ ავტოგრაფში „ვისრამიანის“ ლექსიკონის აპარატის მიმართაც ალ. ყაზბეგის სამართლიან შენიშვნას ვკითხულობთ. ის წერს: „ჩვენის აზრით, ამგვარი გამოცემის დროს რედაქტორები მოვალენი არიან, რომელიმე საშუალებით ეჩვენებინათ მკითხველისათვის აღებული სიტყვა ვისრამიანის რომელს ფურცელისა და სტრიქონიდან არის ამოღებული, რომ სიტყვის საეჭვო მნიშვნელობა თითონ ვისრამიანის შინაარსით გამოგვეაშკარავენინა“ (გვ. 538).

ალ. ყაზბეგი „ვისრამიანის“ ლექსიკონის მხოლოდ 36 სიტყვას ეხება. პირ-

ველი სიტყვაა „ალავერტი“, უკანასკნელი „ჯუფთი“. სიტყვები ანბანური წესითაა გაწყობილი.

ალავერტი გამოცემაში ასეა განმარტებული: ალავერტი. ალავერდი. ბალახი, რომელსაც ცხენი და ვირი ძალიან ეტანება; იონჯა.

ალ. ყაზბეგი შენიშნავს: ცხენსა და ვირს რათ მიეცით? დანარჩენი პირუტყვები კი არ ეტანებიან ამ ბალახს? სხვა პირუტყვები კი ახლოს არ მიეკარებიან სწორედ მოგახსენოთ! ხარი, ძროხა, თხა, ცხვარი და სხვა რაწამს იონჯის სუნს გაიგებენ, ცხრა მთას იქით გადაიკარგებიან! ვაი, მამულო!

„ვისრამიანის“ ყველა გამოცემაში იკითხება: „ვირო, ნუ მოჰკვდები, ალავერტნი ამოვლენო“ (თავი: რამინის წიგნი მოუვიდა ვისის). სპარსულ გამოცემებში მაჰჭები (გვ. 255, 28), გვახარია, თოდუა (გვ. 351, 13), კალკუტა (254, 12), მინოვი (გვ. 341, 9) ალავერტის თუ ალავერდის ნაცულად, როგორც ამას იუსტ. აბულაძე, ალ. გვახარია და მ. თოდუა აღნიშნავენ, საბზე (sabze) იკითხება. იგი ნიშნავს: მწვანე ბალახს, მოლს, მწვანეულს, მწვანილს. საბასთან ალავერდი და ალერდიც გვხვდება. ეს უკანასკნელი მისი განმარტებით ნედლი თივია. ნიკო ჩუბინაშვილი იცნობს ალერდ ფორმას. მას იგი განმარტებული აქვს როგორც იონჯა, ნედლი ბალახი. იუსტ. აბულაძის განმარტებით (ვისრ. ლექსიკონი) ალავერტი ერთგვარი მლაშე ბალახია, რომელსაც პირუტყვი ძალზე ეტანება. მკვლევარი იცნობს ალერდ სიტყვასაც. ალ. ყაზბეგი ალავერტის შესახებ სწორად შენიშნავს, რომ მას არა მარტო ცხენი და ვირი, არამედ სხვა პირუტყვებიც ეტანებიანო.

ალყას რედაქცია განმარტავს, როგორც ძაფს, აბრეშუმის ძაფს. ალ. ყაზბეგის განმარტებით (იგი იშველიებს დ. ჩუბინაშვილს, გვ. 12) ალყა მრგვალად შემოვლებულ-შემორტყმულს ნიშნავს. აბრეშუმის ძაფს კი „შულოს“ უწოდებენ. საბას განმარტებით ალყა „აბრეშუმის ძალია“. იუსტ. აბულაძე აღნიშნულ სიტყვას აბრეშუმის სიმაღ განმარტავს და ტექსტის ადგილებსაც იმოწმებს: „შენისა ტოილოსაგან ერთი ალყა წამატანე მის ყმისა“ (II გამოცემა, გვ. 271, 20); „საწუთროს თუალითა, ვითა ალყა, მკინშენდ მიჩნს და გული ჩემი შენთა შავთა თმათა ალყითა დაბმულია“ (გვ. 273, 23). ამ უკანასკნელ წინადადებას ავტორი ასე განმარტავს: „ეს ქვეყანა აბრეშუმის სიმივით დაგრეხილად მიჩნს“. მოჰყავს სპარსული ტექსტის შესადარი ადგილი კალკუტური გამოცემის მიხედვით: ჯაპან ბერ მენ ჩუ ზულქათ ჰალყა გაშთასტ-ქვეყანა ჩემს თვალში, ვითა ზილფი, აბრეშუმის სიმაღ ქვეულა.

მოტანილ სპარსულ წინადადებაში ჰალყა ყოველგვარი ექვის გარეშე წრეს, რგოლს, რკალს აღნიშნავს და არა აბრეშუმის სიმს თუ ძალს. სპარსული ფრაზა, ჩვენი აზრით, ასე გაიგება: ქვეყანა ჩემთვის, ვითა შენი ზილფი, რგოლად (წრედ, რკალად) ქვეულა. აქედან: „გული ჩემი შენთა შავთა თმათა ალყითა დაბმულია“, ნიშნავს: გული ჩემი შენთა შავთა თმათა რგოლით (რკალით) დაბმულია.

პირველ წინადადებაშიც — „შენისა ტოილოსაგან...“, ალყა რგოლის მნიშვნელობით გაიგება. ამას ლალადებს სიტყვა ტოილო, რომელიც ჯაჰეს (ზენჯირ) ნიშნავს: „შენისა ტოილოსაგან ერთი ალყა წამატანე მის ყმისა“ ნიშნავს: შენისა ჯაჰვისაგან ერთი რგოლი წამატანე მის ყმისა.

ალყა ქართულში ძირითადად ორგვარი მნიშვნელობით გვხვდება: ალყა (არაბულ-სპარსული ჰალყა) — წრე, რკალი, რგოლი და სხვა მისთანანი, და ალყა — აბრეშუმის ძალი (სიმი). ეს უკანასკნელი სიტყვა ამ მნიშვნელობით, ჩვენი აზრით, არაბულ ცალაყა, ცალაჟა სიტყვისგანაა მიღებული. ის ნიშნავს

წუნუს ზონარს მოსავლებად (ჩვეულებრივ, აბრეშუმის ძაფისა): ზორტს, სირ-მას და სხვა მისთანებს. ეს არაბული სიტყვები ქართულში ერთნაირი ფორმით დამკვიდრებულა და, როგორც ითქვა, სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება. განმარტებით ლექსიკონში აჯობებდა, რომ ალყა ორ ბუდეში ცალ-ცალკე ყოფილიყო მოთავსებული და თვითულისათვის წარმომავლობა მიეთითებინათ.

ნიკო ჩუბინაშვილი მას ასე განმარტავს: ალყა აბრეშუმის ძალი, ანუ მეტალთ სიმი საყრავთათვის, СРУХА||გარეშემო დადგომილ., ლაშქარი (ვეფხისტყ. 967, 971 და 1217). „ვისრამიანის“ ალყის მნიშვნელობა ყველაზე სწორად ჯერ კიდევ ალ. ყაზბეგს გაუჩვენებია. ეს განმარტებაა დღეს დამკვიდრებული.

არ იფ ლექსიკონში განმარტებულია როგორც ამხანაგი, მეგობარი, მოზიარე. ალ. ყაზბეგი შენიშნავს: „მხოლოდ ისეთი მოზიარე არის, რომელსაც თავისი ხვედრი საერთო საქმეში შეუტანია. აქედანვეა სიტყვა არიფანა, ე. ი. სადილი ანუ ვაზში საერთოდ მოგროვებულის საქმელებით გამართული“. ყაზბეგის განმარტება სწორია. მას ნ. ჩუბინაშვილისა და საბას ლექსიკონებიც მხარს უჭერენ.

ალ. ყაზბეგი იწუნებს აგრეთვე გავაზ სიტყვის შავარდენად და ქორად (დ. ჩუბინ.) განმარტებას. ორიგინალში „ბაზ“ არის გამოყენებული. აკაკი შანძის განმარტებით გავაზი ერთგვარი მიმინოა (ვეფხისტყ. ლექსიკონი). სპარსულში შევარდენს შაჰინ (თეთრი ქორი) ეწოდება. ალ. ყაზბეგის თქმით, შევარდენი პატარაა, მაგრამ თავის სიფიცხით წეროებსაც კი იმორჩილებს შაჰინს, როდესაც ქორი იმ სიმაღლეზედ თავის დღეში ვერ ავა, რა სიმაღლეზედაც წეროები ადიან.

ალ. ყაზბეგს და შანის განმარტებაზეც აქვს შენიშვნები გამოთქმული. ლექსიკონის ავტორის თუ ავტორების აზრით, იგი „ხმლის მსგავსი სწორი იარაღია, ძველებური: წელზედ ჩამოსაკიდები; მახვილი, დიდი დანა, „შაგა“. ვითომ, — შენიშნავს ყაზბეგი, — ახლანდებური რატომ აღარა? ახლანდელს დროშიაც დაშნა, ვგონებ, ცხვირზედ ვერ ჩამოიკიდება. დაშნა, განაგრძობს ყაზბეგი, არის სწორი, ბრტყელი ხმალი, მომეტებულს შემთხვევაში ორივე პირი გაღესილი აქვს და ქვიან მეჩი და არა შაგა, რომელიც სუსტი, წვრილია და მხოლოდ ერთი მხარე აქვს ნალესი. შაგა მხოლოდ ფორმისთვის არის გაკეთებული და ზოგი მათგანი რაოდენადმე მოხრილიც არის; დაშნა კი საომრად — და თავის დღეში მოხრილი არ შეიძლება.

ს. ორბელიანი და ნ. ჩუბინაშვილი დაშნას განმარტავენ როგორც მოკლე ხმაღს. იუსტ. აბულაძე დაშნას განმარტავს როგორც მოკლე, ვიწრო და სწორ ხანჯალს. ასევეა სპარსულ ლექსიკონებშიც. შევნიშნავთ, რომ შაგას რუსული ლექსიკონები დაშნად თარგმნიან.

დაჭირებულს ლექსიკონში განმარტავენ როგორც ჭირის, მწუხარების მნახველს. ჩვენი მწერალი ცდება, როცა მას აღნიშნული სიტყვა თანამედროვე და პირდაპირი მნიშვნელობით გაუგია: დაჭირებული შეიძლება ჯოხი, თითი ანუ სხვა რამ იყოსო.

დოლაბი ლექსიკონში წისკვილადაა განმარტებული. ალ. ყაზბეგის ჩვენებით, იგი ისეთ წისკვილს ჰქვიან, რომელშიც დიდი ქვები ბრუნავენ. ნ. ჩუბინაშვილის განმარტებით დოლაბი დიდი საჩემელია ანუ განჯინა; დიდი წისკვილის ქვა. იუსტ. აბულაძის განმარტებით იგი წისკვილის თვალია (ქვა). სპარსული ლექსიკონების ჩვენებით დოლაბი ნიშნავს ბორბალს, აგრეთვე განჯინასაც.

ერთსახე ლექსიკონში განმარტებულია როგორც ერთ ცახე, ერთი ბეწო, ძალზე მცირე. ალ. ყაზბეგი შენიშნავს: ერთსახე ანუ ცახე არის ერთი მარცვალი, ცალკე გამოყოფილი და ეს სიტყვა მის სიდიდეს თუ სიპატარავეს სრულებითაც არა ხსნის.

ლექსიკონის ავტორები და ალ. ყაზბეგიც ამ სიტყვის განმარტებისას ცდებოდნენ. ჩვენ თავის დროზე „ვისრამიანში“ ამ სიტყვის მნიშვნელობებს ვსწავლობდით („ვისრამიანის საკითხები“) და გაირკვა, რომ მას შემდეგი გაგებანი გააჩნია: ყოველნიარად. ერთბაშად, სრულიად, მთლიანად, ერთნაირად და სხვ. იუსტინე აბულაძის განმარტებით ის ნიშნავს ერთნაირს, ერთგვარს, ერთის სახისას. „ვეფხისტყაოსანში“ კი ერთსახე ამავე მკვლევარის განმარტებით, ნიშნავს: მუდამ, მუდმივ, გამუდმებით, განუწყვეტლივ და სხვ.

ზ ი რ ა ქ ი ს განმარტება ლექსიკონში ასეა მოცემული: მფრინველი, დიდი, ფრთხილი, რომელიც შეილებს რო გამოჩეკს, გულს გაიპობს და შეილებს საზრდოდ აძლევს.

ყაზბეგი შენიშნავს: უეჭველია დიდცხვირაც. აკი მოგახსენეთ დიდცხვირცაა-მეთქი, თორემ გულს როგორ გაიპობდა. ლექსიკონის სიტყვების ავტორს, „და შეილებს საზრდოდ აძლევს“, ყაზბეგი ეკითხება: რასა? გულსა? და დასძენს: შენს პატრონს შენის მეთქი შეილი არა ჰყავს?

„ვისრამიანის“ ქართულ და სპარსულ ტექსტებში გვხვდება სიტყვა ზირაქი. ქართულში წერია: მე იგი ფრინველი ვარ, რომელსაც სიფრთხილითა ზირაქად სახელ-სდებენ (გვ. 212, 23). საბას განმარტებით ზ ი რ ა ქ ა დიდი ფრინველია ფრთხილი. ასეთსავე განმარტებას გვაძლევს ნ. ჩუბინაშვილიც. იუსტ. აბულაძეც განმარტავს მას როგორც დიდსა და ფრთხილ, გონიერ ფრინველს<sup>1</sup>. ალ. გვახარია და მ. თოდუა განმარტავენ მას როგორც ფრთხილს, გონიერს. დასძენენ: მთარგმნელს ისე აქვს გადმოღებული, რომ შესაძლებელია საკუთარ სახელადაც გავიგოთ.

ზ ი რ ა ქ სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს: მოხერხებულს, მარჯვეს, მარდს, ნიჭიერს, მიხვედრილს, გონებაშეხვილს და სხვ. სპარსულში (მაჰჰუბი, გვ. 269, 21) შესაძარად აღვილას ნათქვამია: მან ან მორღამ ქე ზირაქ ბოვად ნამამ — მე ის ფრინველი ვარ, რომლის სახელი არის ზირაქი (მიხვედრილი, მოხერხებული და სხვ.).

ქართულში ზ ი რ ა ქ ფრინველის სახელადაა გაგებული. არც სპარსულ ტექსტში, არც განმარტებით ლექსიკონებსა და ენციკლოპედიებში არსადაა საუბარი ზირაქ სიტყვასთან დაკავშირებით, თითქოს იგი ფრინველი იყოს და ის საოცარი თვისებები ახასიათებდეს, რასაც პირველი გამოცემის ლექსიკონში ვხვდებით (გულის გაპობა და შეილებისათვის საზრდოდ მიცემა) და რასაც ალ. ყაზბეგი სამართლიანად ჰგმობს.

ლიმო ლექსიკონში განმარტებულია როგორც ხე. ყაზბეგი შენიშნავს: არ იქნება აგვიხსნათ რა ხეა?

ლიმო, როგორც ამას იუსტ. აბულაძე განმარტავს, ლიმონს ნიშნავს. სპარსულში გვაქვს ლიმო და ლიმონიც.

ნ ა ჯ ო მ ა რ დ ი ლექსიკონში განმარტებულია როგორც „ჯომარდად ყოფილი“. ალ. ყაზბეგი შენიშნავს: ჯომარდად ყოფილი რაღა არის? ბოდის ვიხდი კითხვისათვის. იქნება თქვენც არ იცით?

დღეს გარკვეულია (იუსტ. აბულაძე, ალ. გვახარია, მ. თოდუა), რომ სიტყ-

<sup>1</sup> ჩამოთვლილი მკვლევრები „ვისრამიანის“ ქართულ ტექსტს ეყრდნობიან.

ვა სპარსულია (ნაჯავნმარდ) და ნიშნავს: არაფეკაცს, ლაჩარს, გაიძვერას, უღირსს, ცრუს, სულმდაბალს.

ჯ უ ფ თ ი ლექსიკონში განმარტებულია როგორც ცალი წყვილისა, ტოლი. ალ. ყაზბეგის განსაზღვრით, იგი ბოლში გამოხულ ორაგულს ნიშნავს.

ჯ უ ფ თ ი ს ასეთი გაგებაც ცნობილია, მაგრამ „ვისრამიანში“ იგი მისი ძირითადი მნიშვნელობებითაა გამოყენებული, როგორც ეს ლექსიკონის შემდგენელს კარგად სცოდნია.

კიდევ არის სხვადასხვა სახისა და მნიშვნელობის. შენიშვნები. როგორც აღინიშნა, იგი დაბეჭდილია და ყველას მისი გაცნობის შესაძლებლობა აქვს.

ა.ლ. ყაზბეგის შენიშვნების შესწავლით ვრწმუნდებით, თუ დიდი მწერალი რა სიფრთხილითა და გულისხმიერებით ეპყრობა ძველი ქართული ლიტერატურის შესანიშნავ ძეგლს — „ვისრამიანს“ და მის ლექსიკას. როგორ მოითხოვს იგი გამომცემლებისაგან ყოველი ჰიტყვის სწორ, დამაჯერებელ ახსნას. ნათქვამი ალ. ყაზბეგის დიდ პატრიოტულ შეგნებაზე, ჩვენი წარსულის, ქართული მწერლობისა და ენის დიდ სიყვარულზე მიგვიითხებს.

მართალია, ალ. ყაზბეგისა და „ვისრამიანის“ პირველი გამომცემლების ეპოქაში ქართული აღმოსავლეთმცოდნეობის დაბალი დონის გამო არ ზერზდებოდა ქართულ ძეგლებში, და მათ შორის „ვისრამიანშიც“, არსებული სპარსულ-არაბული სიტყვების სწორი ახსნა, მაგრამ დღეს, როცა ქართული ფილოლოგიური მეცნიერება ახალ მწვერვალებს იპყრობს, ეს დაბრკოლება სავსებით გადალახულია და „ვისრამიანის“ ლექსიკაზეც გარკვეული წარმოდგენა გვაქვს. ვფიქრობთ, ალ. ყაზბეგის შენიშვნებს, რომელშიდაც ამა თუ იმ სიტყვის მნიშვნელობის შესახებ ზოგიერთი სწორი მოსაზრებაა გამოთქმული, „ვისრამიანის“ ლექსიკის შესწავლის ისტორიისათვის გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება.

## ВОПРОСЫ ГРУЗИНСКОЙ ВЕРСИИ ПОЭМЫ «ВИС О РАМИН»

### Резюме

Грузинская версия поэмы Фахр-ад-дина Горгани всегда привлекала и привлекает внимание грузинских ученых. Первым исследователем ее был крупный ученый Н. Я. Марр, в совершенстве владевший классическим персидским и грузинским языками.

В своих блестящих исследованиях («К вопросу о влиянии персидской литературы на грузинскую», ЖМНП, март, 1879; «Из грузино-персидских литературных связей», Записки Коллегии востоковедов, I, Л. 1925; «Вопросы Вепхисткаосани и Висрамнани», Тбилиси, 1966) он глубоко проанализировал взаимосвязи грузинского и персидского текстов, впервые указал на большое значение грузинской версии в деле установления и критики персидского текста.

По мнению Н. Марра, грузинская версия является «точным переводом персидского оригинала».

«Переводчик, я бы даже сказал автор перевода, не задавался мыслью о соблюдении точности в словарном соотношении мыслей или материальных форм образов персидского текста. а верный тому, что рассказано или художественно изображено на персидском языке, грузин-автор в своей точной передаче точно соблюдал особенности грузинской речи и грузинские образные представления».

Один из учеников Н. Я. Марра, исследователь и издатель архивных материалов ученого проф. И. В. Мегрелидзе, правильно указал на то, что «Н. Я. Марром создана научная база для дальнейшего изучения грузинской редакции «Висрамиани».

Следует И. Я. Марру, грузинские ученые Ю. И. Абуладзе, А. Г. Барамидзе, М. А. Тодуа, А. А. Гвахария, И. И. Лолашвили, М. Г. Мамацшвили и др. внесли большой вклад в дело изучения «Висрамиани».

Д. И. Кобидзе о характере перевода и методе грузинского переводчика говорит, что «грузинская версия является точным переводом персидского оригинала. Переводчик, следуя настроению и поэтической речи оригинала, со всей силой старается перевод приспособить к грузинским обычаям, правам, культуре и мировоззрению».

Д. И. Кобидзе в монографии «Вопросы Висрамиани» большое внимание уделяет изучению лексики грузинской версии. Например, в грузинском тексте встречается слово ყოლა (qola). Надо было выяснить, какое слово переводится словом qola, чтобы посредством него уточнить значение данного слова, нередко встречающегося в грузинских литературных памятниках.

Выяснилось, что слово qola (ყოლა) соответствует персидскому слову «харгез» (никогда, когда-нибудь, когда-либо), а такого значения слова qola грузинские словари еще не знали.

На основе сличения грузинского и персидского текстов выяснены значения целого ряда слов, как, например, ბასრი (basri), ლამაზი (lamazi), მტერიანი, მტერდაცემული (mteriani, mterdatsemuli), ნაზი (nazi), მულაზარი (mulgazari) и др.

В исследовании отмечается, что в «Висрамиани» отсутствуют слова ჩოგანი (chogani), ბულბული (bulbuli), а вместо них употребляются слова ყვანჭი (qvanchi), იადონი (iadoni).

Спустя год после опубликования труда Д. И. Кобидзе, вышел в свет сборник работ Н. Я. Марра «Вопросы Вепхисткаосани и Висрамиани» (подготовка к печати, исследование, комментарии и примечания И. В. Мегрелидзе), в котором говорится:

«В Висе и Рамине» отсутствуют даже такие персидские слова, которые встречаются у Руставели, так, ჩოგანი [чогани] چوگان и ბულბული [булбул] بلبل ни разу не употреблены в «Висе и Рамине», а вместо них мы находим более древние слова «ყვანჭი» [куанчи] и «იადონი» [иадон], так что с этой стороны роман «Вис и Рамин» имеет право претендовать на самое древнее происхождение среди грузинских светских литературных памятников» (стр. 166).

Таким образом, наблюдения Д. И. Кобидзе и Н. Я. Марра совпали.

По мнению Д. И. Кобидзе, Руставели — автор «Витязя в барсовой шкуре» — не знал и не читал грузинского перевода «Вис о Рамин». Об этом свидетельствуют те слова, которые встречаются в «Висрамиани» и ни разу не употреблены в поэме Руставели: ამპარტავანი [ampartavani], არქი [arki], ბზა [bza], იალგამი [ialgami], იალკანი [ialkani], კვიპაროზი [kviparoz], მდელი [mdelo], მთიები [mtiebi], ნაძვი [nadzvi], წალკოტი [tsalkoti].

В исследовании говорится об источнике и литературной сущности поэмы «Вис о Рамин». Часть работы, посвященная этим вопросам, была переведена на английский язык (*On the Antecedents of Vis u Ramin*) и напечатана в сборнике, посвященном 80-летию Я. Рупки (*Yad-nate-ye Jan Rurka, Prague, 1976, pp. 89—93*).

По суждению Д. И. Кобидзе, данные грузинского перевода подтверждают высказанные иранскими учеными С. Нафиси, М. Махджуби и др. мнение о том, что первоисточником «Вис и Рамин» служил именно среднеперсидский текст памятника.

## რუსთველი და სპარსული ლიტერატურა

სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის ფესვებს შორეულ წარსულში მივყავართ. აღმოსავლეთმცოდნე მეცნიერების მიერ დამტკიცებულია, რომ ქართველები „მეფეთა წიგნის“ ქართული ვერსიების წარმოშობამდე იცნობდნენ ირანული ეპოსის გმირთა სახელებს. მაგალითად, სახელი სპანდიატ (ფირდოუსით ის ფენდიარ) ჩვენში უძველესი დროიდან იხმარებოდა.

ძველ სპარსულში იგი გვხვდება ფორმით სპანდოდატა, ხოლო „ქართლის ცხოვრებაში“ როგორც სპანდატა (მარიამისეული ვარიანტი).

როგორც ჩანს, „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებზე მომუშავე პოეტებმა ეს ფორმა ამჟობინეს (ძველ ნაწილებში გვხვდება „სპანდიატ“, ხოლო უფრო გვიანდელში — „ისფანდიარ“).

სახელი ბარზუ, ბორზო ანუ ბურზო გვხვდება აგიოგრაფიული ხასიათის ძეგლში „მარტილობაი და მოთმინებაი წმიდისა ევსტათი მცხეთელი-საი“ (VI საუკ.). ძველი ქართული ძეგლების საშუალებით („ქართლის ცხოვრება“ და სხვ.) მოაღწია ჩვენამდე აღმოსავლეთის ხალხებისათვის ცნობილი გმირის ბივერასპის ანუ აქი-დაჰაკის (ფირდოუსის „ზაჰაქ“ ანუ „ზოჰაჰ“) სახელმა.

„შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთ გმირთა სახელები (როსტომი, თეჰმინე, საამი, ზაალი და სხვ.) კლასიკური პერიოდის (X—XII საუკ.) ქართულ მხატვრულ ძეგლებშიც გვხვდება. კლასიკურ პერიოდში ქართულად გადათარგმნილი იყო შესანიშნავი სპარსული თხზულებები, როგორცაა, მაგალითად, „ვისრამიანი“, „შაჰ-ნამე“, „ქილილა და დამანა“ და სხვ., მაგრამ ამ თარგმანთაგან ჩვენამდე მხოლოდ გორგანის „ვისრამიანმა“ მოაღწია. ცნობილია, რომ ამ ნაწარმოების ქართულმა რედაქციამ მნიშვნელოვანი როლი უნდა შეასრულოს სპარსულ ტექსტის დადგენის საქმეში.

დიდი ქართველი მეცნიერი, ქართველი ხალხის ისტორიის მკვლევარი ივანე ჯავახიშვილი კლასიკური პერიოდის სპარსულ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობის შესახებ ამბობდა, რომ „სპარსულს პოეზიას დიდი გავლენა ჰქონდა ქართველებზე და მისი საგმირო და სააშუკო სიტყვიერება ქართველობას უყვარდა და შეჰხაროდა იმგვარადვე, როგორც თვით სპარსელები შეჰხაროდნენ. თუმცა „შაჰ-ნამე“ (როსტომიანი) ფირდოუსისა, „ვისრამიანი“, „ქილილა და დამანა“, „ლეილა-მაჯნუნიანი“ სპარსელი მაჰმადიანი მგოსნების დაწერილი იყო, მაგრამ ქრისტიანე ქართველებიც გატაცებით კითხულობდნენ, მათთვისაც ეს თხზულებები ხელოვნების ძვირფასი განძი იყო... პოეზია და კულტურა ქართველ-სპარსთა სულიერ ერთობასა ჰქმნიდა და მტრობის მაგიერ სიყვარულს სთესავდა“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი მეორე, თბილისი, 1948, გვ. 306.



ქართული და სპარსული ლიტერატურის ერთმანეთთან ასეთმა მიახლოებამ ხელი შეუწყო ზოგიერთ მეცნიერთა მსრივ ისეთი შეხედულების შემუშავებას, თითქოს „ვეფხისტყაოსანი“ ორიგინალური თხზულება კი არაა, არამედ რგი ერთ-ერთი სპარსული ნაწარმოების თარგმანს წარმოადგენს. ამ შეხედულების ერთმხრე ქართული მეცნიერები ირანულ სამყაროში დიდი ხნის განმავლობაში ეძებდნენ „ვეფხისტყაოსნის“ „დედას“, მაგრამ ასეთის მოპოვება მათ ვერ შეძლეს.

პირველი ქართველი მეცნიერი იყო ვახტანგ VI (XVII—XVIII სს.), პომეს ტექსტის გამომცემელი, სპარსული ენისა და ლიტერატურის მკოდნე, რომელმაც რუსთველის წყაროების დიდი ხნის ძიების შემდეგ განაცხადა: სპარსში აქეთი ამბავი არ არისო.

ვახტანგის შემდეგ რუსთველის პომეს სიუჟეტის კვლევასთან დაკავშირებით ირანულ სამყაროს სწავლობდნენ დიდი ქართველი მეცნიერები ნ. მარი და იუსტ. აბულაძე. ისინი მრავალი წლის განმავლობაში გულდასმით იკვლევდნენ სპარსული ლიტერატურის განვითარების თითოეულ პერიოდს, მაგრამ რუსთველის პომეს მსგავსი თხზულების გამოვლენა მათაც ვერ მოახერხეს.

მართალია, „ვეფხისტყაოსანში“ არაბთა, ინდოელთა და აღმოსავლეთის სხვა ხალხთა ცხოვრებაა აღწერილი, მოქმედი გმირები ისლამის რელიგიას აღიარებენ, მაგრამ ყოველივე ეს იმას არ ნიშნავს, რომ პომეს ავტორის მსოფლმხედველობა ისლამის იდეოლოგიაზე დაფუძნებული და ამიტომ მისი თხზულება ქრისტიანი პოეტის ორიგინალურ ქმნილებას კი არ წარმოადგენს, არამედ ჩვენამდე არმოღწეულ, რომელიღაც სპარსული ნაწარმოების თარგმანს.

„ვეფხისტყაოსნის“ იდეოლოგიური და მხატვრული მონაცემების ღრმა შესწავლა იმაზე მეტყველებს, რომ მისი ავტორის სახით ჩვენ გვყავს დიდი ნაციონალური პოეტი, რომლის ნაწარმოებში თამარის დროის (XII საუკ.) ისტორიული მოვლენები და ქართველი ხალხის ცხოვრება ალეგორიულადაა ასახული. რუსთველის პოემა ქართული პოეზიის მიღწევათა შექამებია. იგი ქართული ლიტერატურის, კულტურისა და ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების იმ ხანგრძლივი პროცესის დაგვირგვინებას წარმოადგენს, რომლის საწყისებს შორეულ წარსულში მიეყავართ.

რუსთველს უეჭველად თავისი ეპოქის მეცნიერების სხვადასხვა დარგის ხელოვნების და ლიტერატურის ღრმა ცოდნა ჰქონდა. იგი ფლობდა ბერძნულს, ლათინურს, სპარსულს, არაბულს და სხვა იმ დროის კულტურულ ხალხთა ენებს; თავისთავად ცხადია, დედნებში ეცნობოდა ისეთი გენიალური პოეტების თხზულებებს, როგორცაა ჰომეროსი, ფირდოუსი, იგორგანი, ნიზამი და სხვ.

რუსთველის მსრივ სპარსული ლიტერატურის ნაცნობობაზე მეტყველებს ის გარემოება, რომ მის პოემაში სპარსული ლიტერატურული თხზულებების გმირები იხსენიება; მაგალითად, ფირდოუსის „შაჰ-ნამედან“ მოხსენიებულია როსტომი. ნიზამის „ლეილმაჯნუნთან“ ყაისი (ყაენ), გორგანის „ვისო რამინიდან“ ვისი და რამინი და უცნობი ავტორის „სალამანიდან“ სამამან.

XI—XII საუკუნეებში, როცა ქართული მეცნიერება და ლიტერატურა უჩვეულო ძალით აყვავდა, დასაშვებია ზემოჩამოთვლილ ნაწარმოებთა ქართული თარგმანების არსებობა, მაგრამ საქმე ის არის, რომ რუსთველი, როგორც ეს გაირკვა „ვისრამინის“ ქართული ვერსიის სათანადო ადგილების „ვეფხისტყაოსანთან“ შედარების შედეგად, სპარსული თხზულებების დედნებით სარგებლობდა და არა მათი თარგმანებით.

რუსთველის შემოქმედების ყოველმხრივი შესწავლისათვის საჭიროა გავარკვიოთ ყველა საკითხი. რომლებიც კი „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულ ლიტერატურასთან კავშირს ეხება. უნდა შევისწავლოთ და განვიხილოთ არა მხოლოდ რუსთველის ეპოქამდე ან რუსთველის ეპოქაში შექმნილი სპარსული ლიტერატურული ნაწარმოებები, არამედ ის თხზულებებიც, რომლებიც ირანელმა პოეტებმა და მწერლებმა რუსთველის შემდეგ ხანაში შექმნეს. ჩვენ როგორც რუსთველის შემოქმედებაზე სპარსული პოეზიის გავლენის, ასევე ირანელ პოეტებზე რუსთველის პოეზიის შებრუნებული გავლენის საკითხის შესწავლაც გვაინტერესებს.

როგორც ცნობილია, საქართველო დიდი ხნის განმავლობაში ირანთან მჭიდრო კავშირში იმყოფებოდა. ძნელად საფიქრებელია, რომ ირანელი პოეტები არ იცნობდნენ ქართულ ლიტერატურას და მისი უდიდესი წარმომადგენლის რუსთველის ქმნილებას.

კლასიკური პერიოდის სახელოვან ირანელ პოეტთა შორის პოეტური აზროვნების, მხატვრული სახეების, შედარება-მეტაფორების გამოყენების თვალსაზრისით რუსთველს უფრო მისი უფროსი თანამედროვე ნიზამი უდგება, ნიზამი, რომელმაც საქართველოს მეზობელ შარვანში ბრწყინვალე პოემები შექმნა.

ქართველი პოეტები მუდამ იყვნენ ნიზამის შემოქმედებით დაინტერესებულნი. ნიზამის გმირთა სახელები ჩვენ რუსთველის პოემის გარდა, ქართული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის სხვა ძეგლებშიც (თამარიანი და სხვ.) გვხვდება. რაც შეეხება ქართული ლიტერატურის „ხელახალი აღორძინების“ პერიოდის (XVI—XVII საუკ.) პოეტებს, ისინი (მაგალითად, ნ. ციციშვილი — „ბარამგურიანის“ ქართული ვერსიის ავტორი და სხვ.) იცნობენ ნიზამის, მისი თხზულებების დედნებს კითხულობენ და მის გავლენას განიცდიან.

რუსთველი, როგორც ეს დაამტკიცა კ. კეკელიძემ, იცნობდა ნიზამის პოემას „ლეილმეჩუნეიანს“<sup>1</sup>. მას, როგორც ჩანს, ნიზამის მეორე პოემა „ხოსრო-შირინიანიც“ უნდა სცოდნოდა. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს ორივე პოემაში ზოგიერთი მოტივისა და ეპიზოდის მსგავსება (მაგ. ნიზამისთან ხოსროვ ფარეზის აღზრდის აღწერა და რუსთველთან — ტარიელისა; შაფურის მიერ ხოსროვის დარიგება და ავთანდილის მიერ — ტარიელისა) და აგრეთვე ორივე პოეტის მიერ გამოყენებული ზოგიერთი პოეტური ხერხის სიახლოვე.

(სამეცნიერო ლიტერატურაში თანდათან გროვდება მასალები, რითაც ქართველ და შარვანელ პოეტთა შორის გაჯიბრებათა არსებობა დასტურდება. ნიზამის თანამედროვე შარვანელი პოეტი ხაყანი ქართულ ენას ფლობდა<sup>2</sup>. თვით ნიზამი კარგად იცნობდა საქართველოს. იგი თავის თხზულებებში საქართველოს „ა ბ ხ ა ზ ი ს“ სახელწოდებით იხსენიებს.)

საინტერესოა, რომ პოემის „ხოსროვ ო შირინის“ დასკვნით ნაწილებში, სადაც ნიზამი მისი მტრებისა და მეტოქეთა შესახებ ლაპარაკობს, ერთი რომელიღაც ქრისტიანი პოეტი იხსენიება<sup>3</sup>. ვინ უნდა იყოს ნიზამის მიერ მოხსენიებული ქრისტიანი პოეტი, თუ არა ერთი რომელიმე ქართველი პოეტთაგანი, თამარის კარის მეხოტბე — ჩახარუხაძე, შავთელი ან შეიძლება იმ დროისათვის

<sup>1</sup> Руставели и Низами Гянджеви, Труды Тбилисского госуниверситета, 1936, т. V, стр. 157—178.

<sup>2</sup> Ю. Н. Марр, К вопросу о позднейших толкованиях Хакани (Хакани, Низами, Руставели), 1935, стр. 7—14.

<sup>3</sup> ვ. დასთვარდის გამოცემა, გვ. 444.

ახლაგზარდა რუსთველი. რომელიც, უეჭველია, „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერამდეც ცნობილი პოეტი იქნებოდა.

რუსთველისა და ნიჟამის ლიტერატურული სიახლოვისა და ერთმანეთთან ნაცნობობის დამადასტურებელი ფაქტები კიდევ შეიძლება აღინიშნოს, მაგრამ მთავარი ის არის, რომ ეს ორი მხატვრული სიტყვის შესანიშნავი ოსტატი ერთმანეთისაგან დიდად განსხვავებულ მსოფლმხედველობის ნიადაგზე დგანან, რაც მათ მხატვრულ აზროვნებასა და გამომსახველობითი ხერხების გამოყენებაში ვლინდება.

ნიჟამი ქვეყნის მისტიკურ გაგებათა ტყვეა და იმიტომაც მის გმირებს თავისუფლად მოქმედება არ ძალუძთ; მისი მაჯნუნი ლეილის სიყვარულის ტყვეა, იგი მაჯნუნის წარმოდგენაში ნამდვილი ღვთაებაა, მისთვის მიუწვდომელი არსება.

რუსთველის გმირებს ერთმანეთი უყვართ, ისინი ერთმანეთისაკენ ისწრაფვიან, ყოველგვარ სიძნელეს სძლევენ და საბოლოოდ მიზანს აღწევენ. რუსთველი ნიჟამისთან შედარებით უფრო მტიკიედ დგას რეალიზმის საფუძველზე, ის უფრო რეალისტია, ვიდრე იდეალისტი თავისი დროისა. >

რუსთველი არ არის პოეტი განუხორციელებელი, ზეციური სიყვარულისა. იგი ადამიანური, მიწიერი სიყვარულისა და ხალხთა მეგობრობის მომღერალია; იმიტომ მისი პოემა ჩვენი პლანეტის კულტურული ხალხების საყვარელი ნაწარმოები გახდა.

რუსთველისათვის მთავარი სიუჟეტის განვითარებაა, პოეტი თითქოს ამბის გადმოცემას იჩქარის, პოემაში ვერ იპოვით ვერც ერთ შედარებასა და მეტაფორას, რომელიც პოეტური გართობისათვის იყოს გამოყენებული. რუსთველის თითოეული მხატვრული ხერხი თხრობის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს იმ შემთხვევაში, როცა აღმოსავლეთის პოეტთა თხზულებებში შედარება-მეტაფორები, მეტწილად, პოეტურ გართობას ემსახურება და არა სიუჟეტის განვითარებას. ამიტომ ამ თხზულებებში შეიძლება მთელი რიგი ადგილების გამოტოვება, გარემოება, რაც რუსთველის პოემაში არ მოხერხდება და სიუჟეტის განვითარება არაერთარ დაბრკოლებას არ განიცდის.

მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში ძნელია მოიპოვოთ მეორე პოეტი, რომელსაც ასე მარჯვედ შეძლებოდეს სიუჟეტის განვითარება როგორც რუსთველს. „ვეფხისტყაოსანში“ თითოეული ეპიზოდი ისეა დამუშავებული, რომ მისი გაცნობის შემდეგ მკითხველი ვერასგზით ვერ შეძლებს მომდევნო ეპიზოდის შინაარსის ელემენტების გამოცნობასაც კი; ეპიზოდები ერთმანეთთან უხილავი ძაფებითაა დაკავშირებული და ყოველივე ეს ისე მარჯვედ, დიდი გეგმონებითა და შემოქმედებითი ნიჭითაა გაკეთებული, რომ ამ თვალსაზრისით რუსთველს ვერც ბერძენი და ვერც აღმოსავლეთის პოეტები შეედრებიან, რომელთა თხზულებების შინაარსი დასაწყისი ეპიზოდების შესწავლისთანავე აღვილად გამოსაცნობია.

## რუსთველისა და ნიჟამის შემოქმედების საკითხები

რუსთველის შემოქმედების ღრმად შესწავლისათვის საჭიროა გაირკვეს „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსული მწერლობისადმი დამოკიდებულების ყველა საკითხი. შესწავლილ უნდა იქნეს როგორც სიუჟეტური, ისე პოეტური მეტყველების თვალსაზრისით არა მარტო რუსთველის წინადროინდელი ან რუსთველის ეპოქის, არამედ შემდეგდროინდელი სპარსული ლიტერატურის ძეგლებიც; უნდა ვეძიოთ არა მხოლოდ საერთო თუ მსგავსი მოვლენები რუსთველისა და ირანელი პოეტების შემოქმედებაში — რუსთველზე სპარსული პოეზიის გავლენის ცხადაყოფად, — არამედ რუსთველის გავლენაც მთელს აღმოსავლურ და, კერძოდ, სპარსულ პოეზიაზე.

როგორადაც უნდა ვიფიქროთ, ყოვლად შეუძლებელია, რომ ირანელ პოეტებს, რომელთა ქვეყანასთან ხანგრძლივი — ხან მწარე და ხან მეგობრული — ურთიერთობა ჰქონდა ჩვენ სამშობლოს, არ სცოდნოდათ ქართული ლიტერატურის საამაყო ქმნილების — „ვეფხისტყაოსნის“ არსებობა და არ ყოფილიყვნენ იმით დაინტერესებულნი.

პოეტური მეტყველებისა და რომანტიკული თხზულებების საერთო ხასიათით ირანელ პოეტებს შორის რუსთველთან ყველაზე ახლო ნიჟამი (1141 — 1209) დგას<sup>1</sup>.

ნიჟამი უდიდესი მოვლენაა მთელი აღმოსავლური ლიტერატურის განვითარების თვალსაზრისით. მისი მაღალი პოეტური ნიჭით შესრულებული პოემები მიბაძვის საგნად გარდაიქცნენ აღმოსავლეთის ხალხთა პოეტებისათვის.

ნიჟამის შემოქმედება არ ჰგავს სხვა ირანელი პოეტების შემოქმედებას<sup>2</sup>. მისი გმირების (მაჯნუნი, ლეილი, ფარჰადი) მოქმედებანი და განცდანი ვერ

<sup>1</sup> ნიჟამის ეკუთვნის სული პოემა: „მეხზენ ოლ ასარა“ (საიდუმლოებათა საგანძერი), „ხოსროვ ო შირინ“ (ხოსროვშირინიანი), „ლეილი ვო მაჯნუნ“ (ლეილ-მაჯნუნიანი), „ჰაფთ ფეიქარ“ (შეიდი მზეთუნახავი) და „ისქანდერ-ნამე“ (ისქანდერის წიგნი). აღმოსავლეთის სხვა ხალხების ლიტერატურაში ამ პოემების მიბაძვით შექმნილი ნაწარმოებების სიმრავლის შესახებ რომ არაფერი ითქვას (მე არ შეგულება აღმოსავლეთში ისეთი ხალხი, რომელსაც მწერლობა გააჩნდეს და ნიჟამის რომელიმე პოემის თარგმანი ან გადაკეთება არ მოეპოვებოდეს), სპარსულ ლიტერატურაში მოიპოვება „ლეილ-მაჯნუნიანი“ სამოკამდე, „ხოსროვშირინიანი“ ოცამდე, „ჰაფთ ფეიქარის“ ათამდე ვერსია, გარემოება, რაც სპარსული ლიტერატურის განვითარებაზე ნიჟამის მძლავრი გავლენის დამადასტურებელია.

<sup>2</sup> შესაძლებელია, ნიჟამის რაიმე საერთო ჰქონოდა ონსორის (X—XI საუკ.) ლიტერატურულ შემოქმედებასთან საერთოდ და, კერძოდ კი, იმის პოემასთან — „ვამიუ და აზრასთან“, რომლის გმირებსაც ნიჟამი თავის ნაწარმოებებში იხსენებს. მაგრამ ეს საკითხი (ნიჟამისა და ონსორის ლიტერატურული ურთიერთობა) ბერუსითაა მოცული ონსორის პოემების დაკარგვის გამო.

პოულობენ საერთოს „შაპ-ნამესა“ (მხედველობაში აქვს რომანული ეპიზოდები) და „ვისრამიანის“ გმირებთან<sup>1</sup>.

ნიზამის გმირები სიყვარულით ავზნებული, ველად გაპრილი ხელქმნილი გმირებია. მათი სიყვარული მარად მიულწეველი, მარად განუხორციელებელია. „ლეილ-მაჯნუნიანის“ გმირს ყაისს უსაზღვროდ უყვარს ლეილი. ლეილის გარეშე წარმოუდგენელია მაჯნუნის სიცოცხლე. იგი მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ლეილის სიყვარულის ტყვეა. ლეილი ღვთაებაა მაჯნუნის წარმოსახვაში და მისი სიცოცხლეც ლეილიზე ოცნებით იფერფლება. მაჯნუნი შეეწირა ლეილის და ლეილი მაჯნუნს. ისინი ახორციელებენ შორით წვასა და შორით დაგვას<sup>2</sup>. მათ სიცოცხლე შესწირეს ერთმანეთის შორით ტრფობას, სიყვარულს მარადიულს, მარად მიუწვდომელს.

ყაისისებურია „ხოსროვ-შირინის“ გმირის ფარჰადის სიყვარული შირინისადმი<sup>3</sup>. ფარჰადსაც ახასიათებს ყაისივით ველად გაპრა, სისხლის ცრემლების ღენა, ნადირთა შორის ხეტიალი. ფარჰადი იღუპება შირინის სიყვარულით გულანთებული, იგი სიცოცხლის უკანასკნელ წუთებშიც შირინზე ოცნებობდა.

ნიზამის გმირები სიყვარულით ხელდებიან, ველად იჭრებიან, იწვიან და იფერფლებიან. ისინი მიზანს ვერ აღწევენ.

ნიზამი განსხვავდება სხვა პოეტებისაგან არა მარტო ნაწარმოებების შინაარსობრივი ხასიათით, არამედ პოეტური აზროვნების თავისებურებითაც, რის გამოც მისი ღირსება და ლიტერატურული როლი ერთიორად იზრდება. მხატვრული სახეების შექმნის თვალსაზრისით ნიზამი არ მიდის არც ფირდოუსის, არც ფეროხის, არც გორგანელის („ვისრამიანის“ ავტორის) და არც სხვა რომელიმე პოეტის გზით<sup>4</sup>. ნიზამის საკუთარი გზა აქვს, საკუთარი პოეტური წვა, საგნებისა და მოვლენების თავისებური ხედვა. მისი მხატვრული სახე, შედარება ყოველთვის ახალია, ღრმა და მრავალმხრივი. ნიზამიმ შექმნა პოეტური სახეების მთელი სამყარო, იგი წარმოადგენს უდიდეს ნოვატორს არა მარტო აღმოსავლურ, არამედ მსოფლიო პოეზიის თვალსაზრისითაც.

ნიზამი და რუსთველი ერთ და იმავე ეპოქაში ცხოვრობდნენ. ბუნებრივია დაისვას კითხვა: იცნობდა თუ არა რუსთველი ნიზამის ნაწარმოებებს? როგორია ნიზამის შემოქმედებისადმი რუსთველის დამოკიდებულება?

ჩვენნი მეცნიერები (ნ. მარი, პ. ინგოროყვა და სხვები) იმის დასადასტურებლად, რომ რუსთველი იცნობდა ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანს“, ემყარებიან

<sup>1</sup> ნიზამი ვამბს „ვისრამიანში“ წარმოდგენილ სიყვარულს; მისი გმირის მოჰინ ბანუსათვის ცნობილია ვისის წამხდარი სახელი; იგი დარიგებას აძლევს შირინს, სადაც ნათქვამია:

თუ სიყვარულში შენზე გამარჯვებას მოიპოვებს,  
შენ უგუნურსა და მთერალს გიპოვის,  
როგორც ვისი, კარგ სახელს გაშორდები,  
სიბილწით ჭვეყნად ცნობილი გახდები.

(„ხოსროვ-შირინიანი“, 120).

<sup>2</sup> ნიზამი „ხოსროვ-შირინიანში“ (პოემა დაწერილია 1180 წელს) ამბობს:

ხამს შორით დაგვა რამდენიმე ხნით,  
სიშორის შემდეგ სანეტაროა შეერთება (გვ. 88).

<sup>3</sup> აღსანიშნავია, რომ ფარჰადის ეპიზოდს არ იცნობს „შაპ-ნამეში“ გადმოცემული ხოსროვ-შირინიანის ეპიზოდი.

<sup>4</sup> მსჯელობა და მკვლევარებმა იხილეთ ჩვენს წერილში: „ნიზამის პოეტური აზროვნების თავისებურებანი“ („ლიტ. საქართველო“, № 25, 1940 წ.).

„ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილ სტრიქონს „მისნი ვერ გასძლენს პატიჟნი ვერ კაენ, ვერცა სალამან“ — და ფიქრობენ, რომ აქ მოხსენიებული სახელი „კაენ“ წარმოადგენს ნიზამის გმირის ყაისის (მაჯნუნის) ქართულად გადმოღებულ სახელს, და, ცხადია, ფიქრობენ ისინი, რუსთველი, იხსენიებს რა „ლეილ-მაჯნუნიანის“ გმირს, უთუოდ იცნობდა ნიზამის ამ ნაწარმოებს მაინცაო<sup>1</sup>.

აკად. კორნელი კეკელიძემ თავისი მრავალმხრივ საყურადღებო გამოკვლევით<sup>2</sup> ნათელი გახადა ის გარემოება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი იცნობს ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანს“<sup>3</sup>.

მართალია, „ვეფხისტყაოსანი“ სიუჟეტურ-ფაბულური თვალსაზრისით ნიზამის ნაწარმოებთა შორის ყველაზე მეტ საერთოს „ლეილ-მაჯნუნიანთან“ პოულობს, მაგრამ ზოგი რამ „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ხსროვშირინიანის“ დამოკიდებულების შესახებაც შეიძლება აღინიშნოს:

1. მამის გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე ადის პორმუზი. იყო უშვილო; ღმირის ევერებოდა, რომ მისთვის მიეცა შვილი. მართლაც, შეეძინა ვაჟი, რომელსაც სახელად ხსროვ ფარვიზი უწოდეს. მას ზრდიდნენ რძითა და შაქრით. ხსროვ ფარვიზი იყო ნაკვთად ღმომი, ბავშვობაშივე ხმლის მოქნევის ოსტატი და ღმომებთან ომის მაძებარი. იგი იზრდებოდა სახელგანთქმულ ბრძენთან — ბოზორგ ომიდთან. იყო ტანად ალვის ხე, შვენებით მზისა მგობი და ტყბილი ღიმილით — დილის ქამისა.

ყოველივე ეს მოგვაგონებს ტარიელის ბავშვობასა და აღზრდას: ინდოეთის მფლობელ ფარსადანს არ ჰყავდა შვილი. მის ამირბარს შეეძინა ტარიელი, რომელიც მეფემ აიყვანა შვილად. იგი მისცეს „ბრძენთა სასწავლებლად ხელმწიფეთა ქცევა-მნათად“: როდესაც მოიწიფა ტარიელი, იგი დაემსგავსა „მზესა თვალად, ღმომსა ნაკვთად“. ქირად არ უჩნდა ღმომისა მოკვლა, შვენებით მზეს სჯობდა, „ვით ბინდას ქამი დილისა“. თითქმის ერთნაირი სიტყვებითა და შედარებებით ახსიათებს ნიზამი ხსროსს, ხოლო რუსთველი — ტარიელის ბავშვობას.

2. მეფე ხსროსს ჰყავს შაფური, რომელიც მისი მოკეთე და უერთგულესი დამხმარეა. შირინისადმი ტრფობით გატაცებულ ხსროსს მანუგეშებლად და ხელის შემწყობად მუდამ შაფური გვევლინება; იგი მიემგზავრება სომხეთში და სხვადასხვა ხერხით აღძრავს შირინის გულში ხსროსისადმი ძლიერ ტრფობას, რის გამოც შირინი გამოექცევა მის აღმზრდელ მეფე ქალს მოჰინ ბანუს და ქარივით სწრაფი შებღიზით მიეშურება მადაინს, ხსროსს სატახტო ქალაქისაკენ, რომ მეფეს შეეყაროს. მოხერხებული, დინჯი და აუჩქარებელი შაფური

<sup>1</sup> Н. Марр, Вступительные и заключительные строфы... XLII, XLIV; პ. ი. ნ. გ. ო. ც. ი. ვ. ა., რუსთველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა (რუსთაველის კრებული, 21 — 22).

<sup>2</sup> Руставели и Низами Гянджеви (Труды Тбилисского государственного университета. V. стр. 157—178).

<sup>3</sup> სხვათა შორის, ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანისა“ და რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ ურთიერთობის შესახებ ზოგი მოსაზრება გამოთქვა Н. Д.-მ (წერილებში Письма о Грузии, Северный Вестник, 1889, №№ 9, 10). იგი ასკვნის: „В одном из произведений Низами, персидского средневекового поэта, создавшего на Востоке обширную литературную школу, мы находим прототип Вепхистгаосани, давший Руставели как основную идею, так и фабулу его поэмы“, № 10, გვ. 58—59. Н. Д.-ს (ი. ჭაბადარს) ჭეროვანი პასუხი გასცეს ნ. ნიკოლაძემ (Византийские споры, Новое Обозрение, 1889, № 2022, 2032), გ. წერეთელმა (Новое Обозрение, 1890, № 2084, 2086, 2091) და სხვებმა. დაწერილებით ამის შესახებ მოთხრობილია პროფ. გ. იმედაშვილის წიგნში „რუსთველოლოგია“, თბილისი, 1941, გვ. 66—73.

ხოსროს მრჩეველი და დამრიგებელია. იგი შირინის კოშკიდან გამობრუნებულს, გაწბილებულსა და იმედგატეხილს ხოსროს ურჩევს მოთმინებას („რომელი ვარდი მოიკრიფება უეკლოდ“).

შაფურის ძიებანი შირინისა, გამიჯნურებულ ხოსროსათვის თავდადება, გონივრული რჩევა-დარიგებანი რამდენადმე მოგვაგონებს ავთანდილის მოქმედებას, მის მზრუნველობას ველად გაჭრილ ხელქმნილ ტარიელისათვის. ისეთ-სავე რჩევა-დარიგებას აძლევს ავთანდილი ტარიელს, როგორსაც შაფური ხოსროს („ხომ იცი, ვარდი უეკლოდ არავის მოუკრიფია“).

3. შირინზე გამიჯნურებული, ველად გაჭრილი, ხელქმნილი ფარჰადის განცდებს და მის ყოფას ნადირთა შორის რამდენადმე ემსგავსება ტარიელის განცდები და მისი ყოფა ნადირთა შორის.

„ხოსროვ-შირინიანისა“ და „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტურ-ფაბულური ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ შეიძლება სხვა მხარეებიც აღინიშნოს, მაგრამ რაც შემთხვევებში „ხოსროვ-შირინიანში“ წარმოდგენილი ამბები ემსგავსებიან ნიზამის მეორე პოემაში „ლეილ-მაჯნუნიანში“ განვითარებულ ამბებს.

ფარჰადი თავისი მოქმედებითა და განცდებით იგივე მაჯნუნია. შაფური ემსგავსება ნოფალს, რომელიც იპოვის უდაბნოში გაჭრილ მაჯნუნს, გაიგებს მის მდგომარეობას, სწუხს მისთვის, ხდება მისი უახლოესი მეგობარი და მაჯნუნის საშველად ომებს აწარმოებს ლეილის გვართან. მართალია, „ხოსროვ-შირინიანის“ გმირი შაფური არ იბრძვის ხმლით შირინის მოსაპოვებლად, ეს არც სჭირდება მას, მაგრამ იგი არავითარ ძალ-ღონეს არ იშურებს იმისათვის, რომ შირინზე გამიჯნურებულ ხოსროს აღმოუჩინოს დახმარება.

ხოსრო არაა ისეთი სახის მიჯნური, როგორიც ყაისი ან ფარჰადია. ხოსრო შაჰია, რომელიც დროს ატარებს სხვადასხვა ქალთან. მას მოსწონს შირინი, ეტრფის, მოსიბღუელია შირინის სილამაზით, მაგრამ ეს ტრფობა და სიყვარული სრულებითაც არ არის ისეთივე ხასიათისა, როგორც ფარჰადის და მაჯნუნის სიყვარულია. ხოსროს შირინთან ტრფობაში არ ახასიათებს სიმტკიცე. მას სასახლეში ჰყავს მხეველები, რომლებთანაც იგი დროს ატარებს. იგი ცოლად ირთავს რომის კეისრის ასულს მარიაშს, მიდის ისპაჰანში და შაჰართან სიყვარულაჰს. ხოსროს შირინთან დამოკიდებულება უფრო შირინით დატკობის სურვილით განისაზღვრება, ვიდრე ფარჰადის ან მაჯნუნის მაღალი სიყვარულით. შირინი მტკიცეა და თავდაპირველი. შირინს უყვარს ხოსრო და ამ სიყვარულის ერთგული რჩება ბოლომდე. იგი ცდილობს, რომ ხოსროსადმი მისი დამოკიდებულება ვნებათა ლეღვითა და წუთიერი დატკობით კი არ განისაზღვროს, არამედ ნამდვილი, მხოლოდ ერთის სიყვარულით.

მიუხედავად ამისა, შირინის სიყვარული და განცდები ოდნავადაც ვერ შეედრება ნესტანდარეჯანის სიყვარულს, მის მაღალ განცდებს.

ნიზამის მრავალფეროვან შემოქმედებისათვის მიჯნურობის გაგების თვალსაზრისით მაჯნუნი და ფარჰადი წარმოდგენენ მთავარ დამახასიათებელ გმირებს. ფარჰადი და მაჯნუნი სიყვარულით გახელებულნი გარბიან უდაბნოში, რომ მეტი ტანჯვა-წამება მიიყენონ. ისინი ხშირად მიდიან თავიანთ სატრფოთა სადგომებთან, რომ თვალი მოჰკრან სათაყვანებელ არსებებს, მაგრამ ისევ უკან გარბიან და სისხლის ცრემლებით რწყავენ არე-მარეს.

რუსთველის გმირი ტარიელი ველად იჭრება დაკარგული ნესტანდარეჯანის ძებნად; როდესაც იგი გაიგებს ნესტანდარეჯანის ადგილსამყოფელს, მეგობრებთან ერთად მიეშურება ქაჭეთის ციხისაკენ, გმირულად იბრძვის, ამარცხებს მოწინააღმდეგეებს და მიექანება ნესტანდარეჯანის მკერდზე მკერდის

შესაწებებლად. ტარიელივით არ იქცევა მაჭუნნი. ნესტანდარეჯანივით არ მოქმედებს ლეილი; რომელიც ყოველგვარ აქტივობასაა მოკლებული და ისე მიჰყვება მის ირგვლივ შემორჩალულ მოვლენების განვითარებას, როგორც ნიადეარს უბრალო ნათოტი.

მაჭუნს, რომელსაც ვნებათა ღელვისა და ხორციელი სიყვარულის ბეწვსაც ვერ შენიშნავთ, ლეილი წარმოდგენილი ჰყავს ღვთაებად, რომელსაც უნდა ეტრფოდეს ადამიანი, ლამობდეს მასთან შეერთებას და იწვოდეს ამ შეერთებისათვის. რუსთველის გმირების მოქმედებას, წინააღმდეგ ნიშანისა, საბოლოოდ შორით ბნელად, შორით ალვა, უდაბნოს მხეტია შორის გაქრა, სისხლის ცრემლების ფრქვევა კი არ განსაზღვრავს, არამედ ბრძოლა დაბრკოლებებთან და საგმირო საქმეებით ყოველგვარ სიძნელეთა დაძლევა. რუსთველი მგოსანია არა მიზანმიუღწეველი სამიჯნურო ალვა-დაგვისა, არამედ ამქვეყნიური სიყვარულის, გმირობის, „ამქვეყნიური ცხოვრების მისი სიამოვნება-სიმძიმით“<sup>1</sup>.

ნიშამი და რუსთველი ზოგჯერ ხედებიან ერთმანეთს:

ნიშამით:

چو بر تن چیره گردد دردمندی	فرود آید سعی سرو از بلندی
نشاید کرد خودرا چاره کار	که بیمار است رای مرد بیمار
سخن در تندرستی تندرست است	که در سستی همه تدبیر سست است
طیب ار چند گیرد نبض یبوست	بیماری بدیگر کس دهد دست

რაცა ძლიერ ტანს შეიპყრობს უძლურება,  
დაბლა დეშევა სარო მაღალი;  
არა ეგების წამლობა თავისთავისა,  
რადგან სნეულია აზრი სნეული კაცისა.  
სიტყვა ჭანსალობისა ჭანსაღია,  
სისუსტისას კი, ყველა თათბირი სუსტია.  
ეჭიში, რა გინდ არ იყოს მაჯის შემტყვებარი,  
სნეულების დროს სხვას გაუწვდის ზელს (მაჯას გასასინჯად)?

რუსთველით:

რა აქიში დასნეულდეს, რაზომ გინდა საქებარი,  
მან სხვა უხმოს მკურნალი და მაჯაშისა შემტყვებარი;  
მან უამბოს, რაცა სჭირდეს სენი, ცეცხლთა მომღებარი,  
სხვისა სხვამან უკეთ იცის სასარგებლო საუბარი<sup>2</sup>.

წარმოდგენილი ადგილის აზრი ნიშამის დრომდე დაწერილ თხზულებებშიც იკითხება. ასეთია, მაგალითად, „ყაბუს-ნამე“ (1084), რომლის VI თავში ზუსტად იგივეა ნათქვამი, რაც ნიშამისა და რუსთველის პოემებში. როგორც ჩანს, მას ამ დროისათვის უკვე მოარული სიბრძნის სახე ჰქონდა მიღებული, მაგრამ ეს გარემოება ვერ გამოორიცხავს ქართველი პოეტის მხრივ ნიშამის თხზულებათა ნაცნობობას.

<sup>1</sup> კ. ქეკელიძე, დიდი ქართველი პოეტი და ჰუმანისტი საშუალო საუკუნეებისა (თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. XI), გვ. 126—127.

<sup>2</sup> „ხოსრო-შირინიანი“, ვაჰიდ დასთვარდის ტექსტი, 227.

<sup>3</sup> ასეთი სახის შეხვედრებისა და აგრეთვე იმ სენტენციებისა და აფორიზმების შესახებ, რომლებიც კი ერთგვაროვანია ნიშამისა და რუსთველის პოეზიაში, სხვა დროს მოვისაუბრებთ.



ძნელი გადასაქრელია მხოლოდ რუსთველის მხრივ „ისქანდერ-ნამეს“ ნაც-ნობობის საკითხი. უახლესი გამოკვლევებით ცხადი ხდება, რომ აღნიშნული პოემა XIII საუკუნის გარიჟრაჟზეა დამთავრებული (1211). იმდროინდელი პოეტების თხზულებები ხელნაწერების სახით ვრცელდებოდა. ამას კი საკმაო ხანი სჭირდებოდა. მათი სარბიელი, უპირველეს ყოვლისა, მუსულმანური. სპარსულ ენაზე მეტყველი ხალხებით დასახლებული ქვეყნები იყო. საქართველოში „ისქანდერ-ნამე“. ჩვენი აზრით, XIII საუკუნის 20—30-იან წლებზე ადრე ვერ იქნებოდა ცნობილი. „ვეფხისტყაოსანი“ კი უფრო ადრე ჩანს შე-თხზული.

ნიზამის „ისქანდერ-ნამეში“ სხვა მრავალ გმირთა შორის გამოყვანილია გმირი მეფე (ბარდის მბრძანებელი) ნუშაბე, რომელიც ისქანდერს ვაჟკაცურად ეუბნება:

მანამ შირზან გარ თურ შირმარდ  
ჩე მადე ჩე ნარ შირ ვაყთე ნაბარდ  
მე ვარ ლომი ქალი თუ შენ ლომი კაცი ხარ,  
რა ქუ და რა ხედი ლომი ნაყარდის (ბრძოლის) დროს<sup>1</sup>.

მამასადამე, ძუსა და ხედ ლომებს შორის არავითარი განსხვავება არ არის. ისინი თანაბარნი არიან. მეცნიერებმა (უპირველეს ყოვლისა ნ. მარმა) სამართ-ლიანად დაუკავშირეს იგი „ვეფხისტყაოსანში“ წარმოდგენილ აზრს:

ლეკი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხედიო.

საჭიროა ვიცოდეთ, რომ ეს მეფეთა შთამომავალთ შეეხება: მეფის შვილი, ქალი იქნება ის თუ ვაჟი, ერთმანეთის სწორია. მიუხედავად ამისა, რუსთველის ეპოქაში ასეთი აზრის გამოთქმა დიდად პროგრესული მოვლენა იყო; იგი ხელს უწყობდა დაბალ ფენებშიც ქალისა და კაცის თანასწორობის იდეის გავრცე-ლებას.

შეორე ადგილი, რამაც თავის დროზე მეცნიერები (ე. ბერტელსი, ვ. ფუ-თურიძე და სხვები) დააინტერესა, პოემაში ნესტანდარეჯანის, როგორც სახე-ლის, მოხსენიება გახლავთ. იგი ეწოდება იმ მხევალს, რომელიც ხაყანჩინმა ის-ქანდერს მიუძღვნა.

მისი სილამაზის აღწერისას ნათქვამია:

ნე ზად ბარ ქას აზ თანგაშში ნაზარ  
ზე ჩაშმაშ დაპანაშ ბაჩ თანგეთარ  
თო გოფთი ქე ხოდ ნისთ ურ დაპან  
პაპან ნამე უ ნისთ უნდარ ჯაპან

თვალს ვერავის ჩაუკრავდა თვალთა სიეწროვის გამო,  
თვალზე უფრო ვიწრო მას პირი ჰქონდა;  
იტყოდი, თითქოს მას პირი სრულებით არ გააჩნდა,  
სახელი მისი ნესტან დარეჯანი იყო<sup>2</sup>.

ნესტანდარეჯანი პოემის სხვა ადგილზედაც გვხვდება. ამ სახელის მარისეუ-ლი ეტიმოლოგია (არ არის ქვეყანაზე მისი მსგავსი) უდავოა და არავითარ დაე-კვებას არ იწვევს.

აღნიშნული სახელი ფართოდაა გავრცელებული აღმოსავლეთ ქვეყნებში

<sup>1</sup> ბაქოს ტექსტი, 1947, გვ. 262.

<sup>2</sup> ბაქოს ტექსტი, გვ. 388.

და რუსთველს, რომელიც აღმოსავლეთის უდიდესი მცოდნეა, მისი პოემის გმირი ქალის სახელად იგი აურჩევია.

ნიზამისა და რუსთველის ნაწარმოებთა შესწავლა. შესწავლა ამ ორი დიდი პოეტის მხატვრული აზროვნების გზებისა ცხადყოფს იმ გარემოებას, რომ რუსთველი ღრმად იცნობს არა მარტო „ლეილ-მაჯნუნიანს“, არამედ „ხოსროვ-შირინიანსაც“, ვიტყვოდი, ნიზამის ყველა ნაწარმოებს, განჯელი პოეტის აზროვნების ყოველ კუნძულს, მთელ მის შემოქმედებას.

რუსთველი ნიზამის მხატვრული თქმების ღრმა მცოდნედ მოჩანს. საგნებისა და მოვლენების მხატვრული გააზრებისათვის ორივე პოეტთან შეიძლება აქა-იქ ერთნაირი მეტაფორებიც დაიძებნოს, მაგრამ „ვეფხისტყაოსანში“ იმ მეტაფორებსა და შედარებებს, რომლებსაც კი შეიძლება რაიმე ნათესაობა გააჩნდეს საერთოდ სპარსულ პოეზიასთან და, კერძოდ, ნიზამის შემოქმედებასთან, სულ სხვა გააზრება და განლაგება აქვთ მიღებული, ვიდრე სპარსული პოეზიის რომელიმე ქმნილებაში.

ირანელ პოეტებთან ბაგე ძოწთან ან აყიყთანაა შედარებული და კბილები მარგალიტებთან<sup>1</sup>, მაგრამ სპარსულ პოეზიაში ვერ მოიპოვებთ ამ მეტაფორების ისეთნაირ განლაგებასა და გააზრებას, როგორც ეს რუსთველის პოეზიაში ვგაქვს:

„მთ მარგალიტი უჩვენის ძოწისა კარმან ლამან“ (1324,4).

მართალია, ირანელი პოეტები ფირდოუსიმდე და ფირდოუსის შემდეგაც თვალების აღმნიშვნელად ნარგისებს იყენებენ<sup>2</sup> და ტირილს, ცრემლების ღვრას ნარგისთაგან მარგალიტების, წყლის ან ვერცხლის წყლის გადმოღვრას ადარებენ, მაგრამ არც ერთი ირანელი პოეტი არ ასულა ამ მეტაფორის (თვალი-ნარგისი) მხატვრული გააზრების (და, ამრიგად, ტირილის მხატვრულად წარმოდგენის) თვალსაზრისით რუსთველის სიმალღეზე:

„ნარგისნი ქუხან, ცრემლსა წვიმს, ჩარცხის ბროლსა და მინასა“ (975,4).

რუსთველი ახალი გზებით მიდის, ახალ განცდებსა და გრძნობებს ოწვევს. იგი, პოეზიის უმაღლეს მწვერვალზე ასული, მხატვრული სახეების ახალ სამყაროს ქმნის.

ნიზამი მრავალგვარად წარმოგვიდგენს ერთ და იმავე მოვლენას. იგი ქმნის, რაც შეიძლება, მეტ ფერებს, მეტ შედარებებს, მეტ მეტაფორებს და თანდათან იძირება პოეტურ სახეებში<sup>3</sup>. სიუხვე მხატვრული სახეებისა ნიზამისთან უკვე სიჭარბედაა ქცეული და სწორედ ამიტომაც მისი ამა თუ იმ პოემიდან შეიძლება

<sup>1</sup> ნიზამისთან ვგაქვს ასეთი სახის შედარება:

„მისი ლალისაგან (ე. ი. ბაგისაგან) კოცნის პასუხი არ აღდგება,  
რადგან თუ ლალს გახსნის, მარგალიტებს (ე. ი. კბილებს) გადმოყრის“  
(„ხოსროვ-შირინიანი“, გვ. 51).

<sup>2</sup> ნიზამისაც ხშირად აქვს გამოყენებული ნარგისი თვალების მეტაფორად:

„როცა გავიდა მამა ფარდიდან გარეთ,  
გახდა მისი ნარგისი (ე. ი. თვალები) ტირილისაგან ვარდისფერი“  
(„ლეილ-მაჯნუნიანი“, გვ. 136).

<sup>3</sup> მაგალითები წარმოდგენილია ჩვენს წერილში: „ნიზამის მხატვრული აზროვნების თავისებურებანი“.

ამოიღოთ რომელიმე ადგილი, ხშირად მთელი ეპიზოდები კი, და ნაწარმოები არაფერს დაკარგავს, ყოველ შემთხვევაში, სიუჟეტური გაშლის თვალსაზრისით.

იმას, რასაც რუსთველი ოთხი სტრიქონით გამოხატავს, ნიჟამის ხშირად ოცი თუ მეტი ბეითიც არ ჰყოფნის, თუმცა „ხოსროვ-შირინიანში“, სადაც პოეტი შაირობის შესახებ მსჯელობს, გარკვეულად ამბობს: „სიტყვა თუ ბევრი გაქვს, შეამცირე, ერთს ასად ნუ აქცევ, ასი ერთად აქციე“ (შეადარეთ რუსთველის: „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი“).

თუ ნიჟამი მხატვრული თქმების, სახეების მრავალფეროვნებაში იძირება და ხშირად ამის გამო შინაარსის მსვლელობას ანელებს, რუსთველი, პირიქით, იჩქარის ამბავს. მხატვრული სახე „ვეფხისტყაოსანში“ ამბის დინების განუყრელი, ორგანული ნაწილია. მაგალითად აქ:

ავთანდილ დაჯდა ტირილად, ტირს ხმითა შევნიერითა,  
ყორანსა გაჰკლვს ხშირ-ხშირად, აფრთხობს ბროლისა ჳერიითა,  
გახეთქა ლალი, გათლილი ანდამატისა კვერითა,  
მუნთ წყარონი გამოჩნდეს, ძოწსა ვამსგავსე ფერიითა (1342).

პირველი სტრიქონის მომდევნო სტრიქონები, სადაც თავს იყრის წარმტაცი პოეტური სახეები, ერთი და იმავე სურათების ნაირსახეობებს კი არ წარმოადგენს (როგორც ეს საერთოდ ნიჟამის პოეტურ მეტყველებას ახასიათებს), არამედ ერთ მთლიანობაში მოვლენის (ამ შემთხვევაში ავთანდილის მწუხარება-ტირილის) განვითარების სხვადასხვა საფეხურის დამხატველად გამოდის.

რუსთველს ყოველთვის სინათლე შეაქვს პოეტური თქმის, სახის გამოკვეთაში. ზემოწარმოდგენილ უკანასკნელ სამ სტრიქონს რომ წინ არ უსწრებდეს სტრიქონი „ავთანდილ დაჯდა ტირილად, ტირს ხმითა შევნიერითა“, რამდენადმე ძნელი გასაგები იქნებოდა, რომ აქ ყორანი თმაა, ბროლის ჳერი — თითები, ლალი — სახე, ანდამატის კვერი — მუშტი, ხოლო ძოწისფერი წყარონი მუშტით გახეთქილ სახიდან მოდენილი სისხლი.

ნიჟამი, რა თქმა უნდა, ზოგჯერ გეაგრძნობინებს თუ რასთანაა შედარებული საჯანი, მოვლენა, მაგრამ შემდეგ და შემდეგ, როცა პოეტი მოზღვავებულ გრძნობებს აპყვება, იმდენად შორს მიდის, რომ ვეღარ ახერხებს რუსთველური სინათლე შეიტანოს პოეტურ სახეში, ამიტომ მისი პოეტური მეტყველება უფრო ძნელი გასაგებია, ვიდრე რუსთველისა. „ვისრამიანის“ და „ვეფხისტყაოსნის“ შედარებისას პროფ. იუსტინე აბულაძემ მარჯვედ შენიშნა, რომ „რუსთველი ეჭიბრება სპარსელ მწერალს სიყვარულის დახატვაში“<sup>1</sup>. რუსთველის ეს ჩიბრი, მე ვიტყვოდი, წინააღმდეგობა სპარსული ლიტერატურული ტრადიციებისადმი, რუსთველისა და ნიჟამის დაპირისპირების დროსაც ჩანს. აქ იგი პოეტური აზროვნების დეტალებშიც შეინიშნება, გარემოება, რაც თავის მხრივ ორი პოეტის ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ მსოფლმხედველობის გამოვლინებას წარმოადგენს.

რუსთველი ერთგან ასე აგვიწერს ნესტანდარეჯანის სილამაზეს:

„ჰილავს ბროლსა ყორნის ბოლო დაწყობილი, დანათხუნი“.

ნიჟამი ლეილის სილამაზის შესახებ ამბობს:

„ზილფები მისი, ვითა ღამე, სახე მისი ჩირალდანი, ანუ ჰამპარი ყორნის კლანჭებში“<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ძველი საქართველო, ტ. 1, გვ. 98.

<sup>2</sup> ლეილ-მაჩუნიანი, გვ. 61.

პირველ სტრიქონში პოეტი ლეილის თემებს ღამეს ადარებს, ხოლო სახეს— ჩირაღდანს, მეორე სტრიქონი კი ამ პოეტური სურათის განმეორებაა; აქ ლეილის სახე ლამპარია, თმა კი ყორანი, ე. ი. ლეილის სახე — ესაა ყორანის კლანკებში ლამპარი. რუსთველს ზემოწარმოდგენილ სტრიქონში ამავე შედარებისათვის მიუმატავს, მაგრამ ნიჰამის საწინააღმდეგოდ. ჩირაღდანი და ღამე, ლამპარი და ყორანი ნიჰამის ისე აქვს წარმოდგენილი, რომ ბნელი (ღამე, ყორანი) მაღლაა და ქვეშ ელვარება, სინათლე (ჩირაღდანი, ლამპარი). სინათლეს ბნელი ფარავს.

რუსთველთან ყორანის ბოლოს (თმას) კი არა ჰკიღია ბროლი (სახე), არამედ ბროლს ჰკიღია ყორანის ბოლო: რუსთველთან ბროლი, ელვარება, სინათლეა წინ წამოწეული, სინათლე სძლეეს სიბნელეს. არ შეეცდები, თუ ვიტყვი, რომ ნიჰამის მრავალფერი შემოქმედების ყოველმხრივი შესწავლა ჩვენ მოგვცემს რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ მთელი რიგი ადგილების უფრო სწორად მიხედვისა და ღრმად გააზრების შესაძლებლობას. ერთი შეხედვით ნიჰამისა და რუსთველის ლიტერატურული სამყარო ერთნაირი მოჩანს; ორივე პოეტთან ბგერათა და სიტყვათა თამაში, ლექსის მუსიკალობა ხშირად ერთგვარია, შედარებების, მეტაფორების ძიებისას ორივე პოეტი თითქოს ერთი გზით მიდის; ამ მხრივ ნიჰამი და რუსთველი ერთმანეთს ჰგვანან როგორც ტყუპი ძმები, მაგრამ ამავე დროს ისინი დგანან მოპირდაპირე პოლუსებზე და ერთმანეთის მძლავრი მოწინააღმდეგენი, მეტოქენი არიან. რუსთველი ემიჯნება ნიჰამის მთელი მისი პოეტური შემოქმედებით. კარგად თქვა აკად. შალვა ნუცუბიძემ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ პათოსი საზრდოობს ნიჰამის სახეთა და აღიარებათა უარყოფით და დაძლევით და საკუთარი დამოუკიდებელი გზების ძებნით, რომ რუსთველი „ეებრძვის“ ლეილას“ ავტორს და მისგან გამიჯნის არც ერთ შემთხვევას არ უშეუბნსო“<sup>1</sup>.

ნიჰამი აღმოსავლური მსოფლმხედველობის საფუძვლებზეა აღზრდილი. იგი „ლეილ-მაჯნუნიანში“ სუფიზმის იდეებითაა დატყვევებული. მას, როგორც მისტიკოსს, სწამს ღმერთი. ზგი ღმერთს ხედავს ყველაფერში. მისი გმირები მოკლებული არიან თავისუფალ გაქანებას. რუსთველსაც სწამს ღმერთი, ბედისწერა, მაგრამ რუსთველის გმირები თავისუფალი გაქანების არიან.

რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,  
ზევარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეციით მონაბერითა,  
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა.

რუსთველმა ღმერთს გამოყო ადამიანი, აქ, ლეთის მიერ მოცემულ ქვეყანაში, რუსთველის ადამიანი არაა შებოჭილი. მისი შემოქმედება არ გრძნობს რელიგიური ხასიათის დაბრკოლებებს. იგი ლაღად მიეჭანება მაღალ და მაღალ მწვერვალებსაკენ. რუსთველმა „ვეფხისტყაოსნის“ შესავალშივე მოგვცა დაძლევა სპარსელი პოეტებისა, დაძლევა სუფიზმისა და სულ სხვაგვარად გაშალა მისი უკვდავი რომანი, ვიღრე ამას სპარსული ლიტერატურის ტრადიციები მოითხოვდა.

იცნობდა თუ არა ნიჰამი რუსთველს?

<sup>1</sup> შალვა ნუცუბიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ლიტერატურული წყაროები (რუსთველის კრებულა, გვ. 174—175).

ნ. გულაკისა<sup>1</sup> და მ. ჯანაშვილის<sup>2</sup> ცნობით, შარვანის მმართველის, ნიზამის თანამედროვე ახსათან (ქართული წყაროები კითხულობენ „ახსართან“, „ახსართან“ და სხვა) მეორის კარზე არსებობდა პოეტთა აკადემია.

მსგავსება რუსთველისა და ნიზამის მიჯნურებისა, მ. ჯანაშვილის აზრით, იმაზე მიგვითითებს, რომ „ორივე პოეტი შეიძლება გამოზრდილიყო ერთ და იმავე დაწესებულებაში და ერთა და იმავე პროგრამაზე, რომელიც პოეტთა აკადემიაში, ალბათ, ერთი იყო“<sup>3</sup>.

დანამდვილებით არაფერი ვიცით იმის შესახებ, მართლაც ერთად ან ერთ დაწესებულებაში სწავლობდნენ თუ არა ნიზამი და რუსთველი, მაგრამ ის კი უეჭველია, რომ ამ ორ დიდ პოეტს, რომლებიც მეზობლად ცხოვრობდნენ, უნდა სცოდნოდათ ერთმანეთი, შესაძლებელია, პირადათაც კი. ნიზამის თანამედროვე შარვანელი პოეტები ახლო იცნობდნენ საქართველოს. ცნობილი ხაყანი მოგზაურობს საქართველოში და ქართული ენის მცოდნეა. იგი სპარსულ ლექსებში ქართულ სიტყვებზე რითმავს სპარსულ სიტყვებს<sup>4</sup>, სწორედ ისევე, როგორც მეორე მხრივ იმდროინდელი ქართველი პოეტები ჩახრუხაძე და შავთელი ქართულ-სპარსულ სიტყვებს ერთმანეთზე რითმაცენ.

ნიზამიც იცნობს საქართველოს; საქართველოს იგი იხსენიებს თავის ნაწერებში (ფორმით „აბხაზ“). „ხოსროვ-შირინიანის“ გმირის მეფე-ქალის მოძინბანუს აღწერაში იგი, შესაძლებელია, თამარ მეფესაც კი გულისხმობდა<sup>5</sup>. წნუთუ საფიქრებელია, რომ დიდი პოეტი ნიზამი, რომელმაც მთელი სიცოცხლე განჯაში გაატარა და, რომელიც შეიძლება, საქართველოშიც ჩამოდიოდა აზერბაიჯანელ ათაბეგებთან ერთად და მონაწილეობდა პოეტთა შეჯიბრებაში, რაც ძველი წყაროების ცნობებით თამარ მეფის კარზე იმართებოდა<sup>6</sup>, არ იქნებოდა მცოდნე ქართული კულტურის, ქართული პოეზიისა, რომელსაც იმდროისათვის უკვე ჰყავდა დიდი წარმომადგენლები შავთელის, ჩახრუხაძისა და რუსთველის სახით?

მეტად საყურადღებო ადგილი გვხვდება ნიზამის „ხოსროვ-შირინიანში“. პოემის ბოლო ნაწილებში ნიზამი თავის მეტოქეებს მიმართავს საყვედურით და, სხვათა შორის, ლაპარაკობს ერთი ქრისტიანი პოეტის შესახებაც, რომელიც ნიზამის მასთან ჯიბრში დამარცხებულად მიაჩნია<sup>7</sup>:

<sup>1</sup> Н. Гулак, О знаменитом персидском поэте Низами Ганджийском и его поеме «Поход русов против Бердаа» (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, XXVI, 117).

<sup>2</sup> პოეტთა აკადემია საქართველოში; შოთა რუსთაველი და ნიზამი განჯელი, თბილისი, 1932, 1.

<sup>3</sup> იქვე, 21.

<sup>4</sup> Ю. Марр, К вопросу о позднейших толкованиях Хакани (Хакани-Незами, Руставели, 1935).

<sup>5</sup> ი. მარტი, დასახელებული შრომის 7—11 გვ., А. Н. Болдырев, Два ширванских поэта Низами и Хакани (Памятники эпохи Руставели, Л., 1938, 111—138); დ. კობიძე, ი. მარტი ნიზამი განჯელის შესახებ, საბჭოთა ხელოვნება, № 1, 1940, 60—63.

<sup>6</sup> К. Кекелидзе, Руставели и Низами Гянджеви (Труды ТГУ, т. V. 160), 3. ი. გ. როყვა, რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო შემოკვლავი (რუსთაველის კრებული, 22—26).

<sup>7</sup> „ხოსროვ-შირინიანის“, სპარსული ტექსტი, ვაჰიდ დასთგარდის გამოცემა, გვ. 446—449. ჩვენ შემოკლებით ვთარგმნეთ მთელი თავი.

უნ. ვინც ნიშნის მომზადებას, გულად ქვა გიძევს,  
 სელა არ გიწუხს, ცრემლი არ გდის ბოროტ თვალთაგან,  
 მოღო, მიხილე გმირი ღამით მადნის მგლეჯელი,  
 მადნის კი არა -- საკუთარი ჭანის მგლეჯელი.  
 ყოველთვის, როცა მარგალიტი ამომჰქვს პირით,  
 წელზე ფეხს ვეღვამ და გულმეცელს ვემართავ ბრძოლას,  
 ათასგვარ სრცხით ვწევ გონებას აღმურში მყოფი  
 და ხელით ვიპყრობ მე მარგალიტს მანათობელსა;  
 ვგზავნი მეფეთა სასახლეში ბოდნიშის მოხდით,  
 მარგალიტთაგან რამდენიმეს ასწონავად.  
 ღმერთო, სიტყვისა მტაცებელი ჩასაფრებელან,  
 მომეც საფარი, რომ სიტყვები ჩემი დაეფარო.  
 კარგ სიტყვებთან ხომ ლექსში ცელი გამოიჩევა,  
 ყველას კარგის თქმა უნდა, მაგრამ ვერ ახერხებენ.  
 ის, ვინც იქნება გონიერი და განსჯის მქონე,  
 მიხედება, ჩემი ლექსები რომ უცხოგვარია.  
 თუ რომ ლომი ხარ, უცხოელებს ნუ მივარდები.  
 უცხო გამეღლებს ხომ ძალებით ემტერებარ.  
 ბევრი მომერნე მოედა და დამკრა მახელი  
 ჩემს მაგიერად მან სანთელი თვისი ჩაიჭრო.  
 ბევრი მტყველის, ჩემთან ჭიბრში დადუმებულას  
 ენისა სიგრძე ლაპარაკით მისწვდა მის ყურებს.  
 იმ ქრისტიანმა ჩემს წინაშე წამოიჩოქა,  
 კარავლით ოთხზე ფეხით შეებოქე იგი.  
 რა შიში მმართებს, ვით განმგმირავს მიწა და წყალი,  
 როცა ჭავშიანი მაქვს ოქროსი მზეებრ ეღვარე;  
 თუ ჩემგან მალლით აელვარდა სანთელ-უარსკვლავი,  
 ჩემგან მზეობა ხომ ვერავინ ვერ შეისწავლა.  
 თუ ჩემს ფილას მტრად მოსულმა ქვა დაანარცხა,  
 გამარგალიტდა, რადგან აღმასს დაეცა იგი.  
 მოთმენა ნახე -- რომ საკუთარ მონას ვემონე  
 და ვითა თურქი, ვარ მე მისი ცხენის წინმძღოლი.  
 ყვავს რომ ვეცქერი, ღამაზ თვალებს ვამჩნევ მე მხოლოდ,  
 ყოველ უზრდელსა მე „ვამას“ მერს არ ვეუბნები.  
 ერთი ყურით რომ სიმწარეთა ჭამს ველი ფარულად,  
 მეორე ყურში მაქვს მონობის რგოლი გაყრილი.  
 აი, ამგვარი ოსტატობით ვარ და ემფარველობ  
 ანთებულ ღამბარს ამ საშინელ მღერიე გრიგალში;  
 ყოველ მხარეში, სადაც იგი ავიგვიზღება,  
 ყოველ კამიდან, რომ არ ჩაქრეს, აძლევენ ზეთსა.  
 მაგრამ თუ კი აქ შექვს გამოსცემს ამბრის სანთელი,  
 მას ცივ ქარისგან ჩასაქრობად აფრქვევენ ქაფურს.  
 შაქართან ერთად მწარე შხამი უნდა გაინჯო,  
 ყოველ მოსწრებულს სიტყვის შემდეგ მესმის გინება.  
 კალთით, ვითა ზღვა, მარგალიტის ვარ დამფრქვეველი,  
 საყვლო ჩემი კი სავსეა ნასროლი ქვებით;  
 დამტყბარი არის ხალხის პირი ჩემი ლექსებით,  
 ჩემი პირი კი სავსე არის შხამის სიმწარით.  
 გულო, ნუ კენისი, თუ გველთაგან განძი არ არის,  
 განძი გველთაგან არ იქნება თავისუფალი.  
 ოღეს სამოთხის ფარშავანგი გართ გამოევა,  
 მეკარედ, რგოლად დაყლაქნილი, დადგება გველი.  
 ამ ფარშავანგსა ის გველები მძივებს აყრიან,  
 ფარშავანგები და გველები მეგობრებია.

177

ღრმა ზღვაში ჩაედე მარგალიტი ერთი ფარულად,  
ჯვართან სანთელი მოკრძალებით დავდგი მლოცველმა,  
შენ მარგალიტი წაიღე და ზღვა დამიკალე,  
ჩამოაშორე ქრისტიანის ყიბლას სანთელი!  
ჩემი ლექსები ცეცხლს უამსაც გზას გაიკვლევენ,  
გამოთქმა ნახე, — გულის სისხლით არის ნაფერი,  
ქალწული ნახე, — ტახტითა და თაჭით შემეჯლი,  
მთელი არსებით ცის თალამდე ამაღლებული!

ეს სტრიქონები თავისთავად ბევრის მეტყველია; იგი გვიხანსიათებს იმ მძიმე ეპოქას, რომელშიც ნიზამი ცხოვრობდა. შურიტა და მტრობით აუტანელ მდგომარეობაში ჩაყენებული პოეტი, რომელსაც სიცოცხლის დღეებს უშხამავენ საკუთარი გულის სისხლით შეღებილი მარგალიტებით — სიტყვებით კინძავს სტრიქონებს და შეუდრეკლად მფარველობს პოეზიას — „გრიგალში ანთებულ ლამპარს“.

ჩვენთვის საინტერესოა ის, რომ ნიზამი აქ გადაკრულად უცხოელებზე ლაპარაკობს („თუ რომ ლომი ხარ, უცხოელებს ნუ მიეარდები“), განაწყენებულია ვილაც ქრისტიან პოეტზე, რომელიც მეტოქეობაში დამარცხებულად მიანჩნია.

როგორც ჩანს, ნიზამისა და რუსთველის ეპოქაში, საფიქრებელია, სამეფო კარზე პირველობის მოპოვების მიზნით, პოეტთა წრეებში დიდი ბრძოლა და მეტოქეობა არსებულა<sup>1</sup>. ვინ უნდა იყოს ნიზამის მიერ მოხსენიებული ქრისტიანი პოეტი, თუ არა ერთი რომელიმე ქართველი პოეტთაგანი, თამარის კარის მეხოტბე — ჩახრუხაძე, შავთელი ან შეიძლება იმდროისათვის ახალგაზრდა რუსთველი, რომელიც, უეპველია, „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერამდე იქნებოდა ცნობილი როგორც პოეტი? იქნებ ისევე, როგორც მის თანამედროვე ხაყანის, ნიზამისაც ესმოდა ქართული? იქნებ ნიზამის შემოქმედებასაც დაჰქროდა ნიავი ქართული პოეზიისა?

<sup>1</sup> შესაძლებელია, ამ მეტოქეობის ანარეკლს წარმოადგენდეს რუსთველის სტრიქონებიც:

მოშიორე არა ჰქვიან, თუ სადმე თქვას ერთი, ორი,  
თავი ყოლა ნუ ჰგონია მელექსეთა კარგთა ჭწორი:  
განაღა თქვას ერთი, ორი, უმსგავსო და შორი-შორი;  
მაგრა იტყვოს: „ჩემი სჯობსო“, უცილობლობს ვითა ჭორი.

## ვეფხისტყაოსნის ზოგიერთი მეტაფორისა და სიტყვის განმარტებისათვის

1947 წელს რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ორგანოში (ლიტერატურული ძიებანი, III) ჩვენ დავებჟღეღეთ წერილი „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობიდან“ (გვ. 203—223). იგი ეხებოდა რუსთველისა და ნიზამის ურთიერთობისა და თეიმურაზ პირველის ლიტერატურული წყაროების საკითხებს.

აღნიშნულ წერილში დასმულ პრობლემებს ბევრი მკვლევარი გამოეხმაურა. მათგან შეიძლება დავასახელოთ კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, კ. ჭიჭინაძე, მ. მამაცაშვილი, კ. დანელია და სხვები. ამათგან ზოგი თეიმურაზის ლიტერატურულ წყაროებზე ჩვენ მიერ გამოთქმულმა მოსაზრებებმა დააინტერესა. ზოგიც კი — რუსთველის მეტაფორების განმარტებამ. კამათი ამ უკანასკნელის შესახებ დღემდე გრძელდება.

ჩვენ ზოგადად დავახასიათებ ნიზამისა და რუსთველის პოეტური მეტყველების თავისებურებანი, ვცადებთ ამ ორ უდიდეს პოეტს შორის არსებული განსხვავების დაძებნა და მისი ხასიათის განსაზღვრა. ვწერდით: „თუ ნიზამი მხატვრული თქმების, სახეების მრავალფეროვნებაში იძირება და ხშირად ამის გამო შინაარსის მსვლელობას ანელებს, რუსთველი, პირიქით, იჩქარის ამბავს. მხატვრული სახე „ვეფხისტყაოსანში“ ამბის ღინების განუყრელი, ორგანული ნაწილია“ (გვ. 209).

ამის ცხადსაყოფად პოემიდან შემდეგი ადგილი წარმოვადგინებთ:

ავთანდილ დაჯდა ტირილად, ტირს ხმითა შეენიერითა,  
ყორანსა გაჰგლეჯს ხშირ-ხშირად, აფრთხობს ბროლისა ჭერიითა;  
გახეთქა ლალი, გათლილი ანდამატისა კვერითა,  
მუნით წყარონი გამოჩნდეს, ძოწსა ვამგავსეფ ფერიითა. (1342).

ამ სტროფში, როგორც ვხედავთ, ერთადაა თავმოყრილი შესანიშნავი შედარება-მეტაფორები; ამ თვალსაზრისით იგი პოემაში არსებულ ყველა სტროფისაგან გამოირჩევა. მასში აღწერილია ავთანდილის ტირილი.

ავთანდილმა ტარიელს ნესტანდარეჯანის წიგნი და რიდე მიუტანა. მისმა გულმა მეტისმეტ ლხენას ვედარ გაუძლო; იგი დაბნედილი დაეცა, თვალები დახუჭა, სიცოცხლის ნიშან-წყალი აღარა ჰქონდა. ავთანდილს ტარიელი მკვდარი ეგონა და ტირილი მორთო.

ჩვენ ვწერდით: „პირველი სტრიქონის მომდევნო სტრიქონები, სადაც თავს იყრის წარმტაცი პოეტური სახეები, ერთი და იმავე სურათის ნაირსახეობებს კი არ წარმოადგენს (როგორც საერთოდ ნიზამის პოეტურ მეტყველებას ახასიათებს), არამედ ერთ მთლიანობაში მოვლენის (ამ შემთხვევაში ავთანდილის



მწუხარება-ტირილის) განვითარების სხვადასხვა საფეხურის დამხატველად გამოდის.

რუსთველს ყოველთვის სინათლე შეაქვს პოეტური თქმის, სახის გამოკვეთაში; ზემოწარმოდგენილ უკანასკნელ სამ სტრიქონს წინ რომ არ უსწრებდეს სტრიქონი „აეთანდოლ დაჯდა ტირილად, ტირს ხმითა შვენიერთა“, რამდენადმე ძნელი გასაგები იქნებოდა, რომ აქ ყო რ ა ნ ი თ მ ა ა , ბ რ ო ლ ი ს კ ე რ ი — თ ი თ ე ბ ი , ლ ა ლ ი — ს ა ხ ე , ა ნ დ ა მ ა ტ ი ს კ ვ ე რ ი — მ უ შ ტ ი , ხ ო ლ ო ძ ო წ ი ს ფ ე რ ი წ ყ ა რ ო ნ ი — მ უ შ ტ ი თ გახეთქილ სახიდან მოდენილი ს ი ს ხ ლ ი“ (გვ. 209—210).

სტროფში წარმოდგენილი მეტაფორების გახსნა იმიტომაც ვცადეთ, რომ მათ გულდასმით არავინ შეხებია. მოსალოდნელი იყო, რომ მოყვანილ სტროფს ამ თვალსაზრისით „ვეფხისტყაოსნის“ მკვლევარი; პოეტი კონსტანტინე ჭიჭინაძე განიხილავდა, მაგრამ მაშინ მის ნაწერებში ასეთი რამ არ აღმოჩნდა. შეიძლება ისიც აღვნიშნოთ, რომ სტროფში წარმოდგენილი მეტაფორების ჩვენებური გაგება სხვებმაც გაიზიარეს.

ეურნალ „მნათობში“ (1952, № 10, გვ. 152—155) გამოქვეყნებულ რეცენზიაში, რომელიც ალ. ბარამიძის „ნარკვევების“ III ტომს მიუძღვნით, კვლავ შევხებთ აღნიშნულ მეტაფორებს, კერძოდ, „ყორნისა“ და „ბროლის ჭერის“ შესახებ შემდეგს. ვწერდით: „ხომ შეიძლება ყორანი თვალებად იქნეს გაგებული და ბროლის ჭერი ცრემლებით აბრწყინებულ წამწამებად? (გვ. 154)“<sup>1</sup>.

ჩვენ „ყორნისა“ და „ბროლის ჭერის“ გაგების ასეთი ვარიანტი დაუშვით, მაგრამ მისთვის მხარი არ დაგვიჭერია, რადგანაც იგი ღიღ დაბრკოლებებს აწყდება. ზემოთ წარმოდგენილი წინადადება და მასში გამოთქმული აზრი იმიტომ გავიხსენეთ, რომ მკვლევარი ალექსი ჭინჭარაული, რომელიც აღნიშნულ მეტაფორებს შეეხო (მაცნე, 1973, № 2, გვ. 95—107), მას კ. ჭიჭინაძეს რააწერს. მასვე მიაწერს „ბროლის ჭერის“ თითებად განმარტებასაც (გვ. 99), რაც ჩვენ გვეუთვნის და რასაც კ. ჭიჭინაძე თავის დროზე შეებრძოლა კიდევ<sup>2</sup>.

ალ. ჭინჭარაული აჩქარებულა. ჩვენი აზრით, აჩქარების მიზეზითაა გამოწვეული ისიც, რომ საკითხის კვლევის ისტორიის გადმოცემისას იგი ქრონოლოგიას არ იცავს.

საინტერესო ის არის, რომ საბოლოოდ ალექსი ჭინჭარაული ყველა მკვლევარს, ვინც კი ოდესმე საანალიზო მეტაფორებს შეხებია, ერთ ქვაბში ათავსებს, მათი „მოსაზრება გასაზიარებელი არ არის თუნდაც იმიტომ, რომ მკვლევრებს ჭერი ხან დღევანდელი მნიშვნელობით ესმით, ხან კიდევ დაჭერის მნიშვნელობით“ (გვ. 99), აცხადებს ის.

სხვა მკვლევრებზე რომ არაფერი ვთქვათ, მიძნელებდა ავხსნა, თუ რას ემყარება მკვლევარი, საიდან გამოაქვს მას ასეთი დასკვნა ჩვენი მოსაზრებების შესახებ, საიდან ჩანს, რომ მე ჭერი თანამედროვე გაგებით მესმის და არა ძველით?

„ვეფხისტყაოსნის“ საანალიზო სტროფში, რომ მე ჭერი ძველი გაგებით მესმოდა, ეს იყო იმის მიზეზი, რომ პასუხი არ გავეცი კონსტანტინე ჭიჭინაძეს,

<sup>1</sup> აღნიშნული რეცენზია შემოკლებული სახით გამოქვეყნდა ჩვენს წიგნში „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი“, 11, 1969, გვ. 228—292.

<sup>2</sup> იხ. მისი წერილი „ვეფხისტყაოსნის“ ორი ადგილის გაგებისათვის, ეურნ. „მნათობი“, 1953, № 4, გვ. 114—115. აღნიშნული წერილი გადაიბეჭდა მისი სტატიების კრებულში: რუსთაველი და მისი პოემა, 1960.

რომელიც „მნათობში“ დაბეჭდილ ჩვენს წერილს გამოეხმაურა და მომდევნო წელს იმავე ჟურნალის მეოთხე ნომერში მოათავსა წერილი. რის შესახებაც ეს-ეს არის ვისაუბრეთ.

კ. ჭიჭინაძე კითხულობს: რით ჰგავს ხელის თითები ჭერს? თვითონვე უპასუხებს — სრულიად არაფრით. ჭერი მას, როგორც აღინიშნა, ახალი გაგებით ესმის, კერძოდ, მისი აზრით, იგი ამ შემთხვევაში არის ადამიანის სხეულის დასრულება, მისი სარქველი, ანუ ჭერი. ამგვარად, „ბროლის ჭერი“ რუსთაველის მეტაფორაში ნიშნავს არა ხელს თითებით, როგორც ა. ბარამიძე და დ. კობიძე ფიქრობენ, არამედ თავის ზემო ნაწილს შუბლითურთ (გვ. 114—115, რუსთაველი და მისი პოემა, გვ. 194). ჭერის მისეული გაგება სხვებმაც გაიზიარეს.

კ. ჭიჭინაძემ სამართლიანად მიგვითითა, რომ პოემის ამ ადგილას ანდამატის კვერი მუშტის მეტაფორა არ არისო, რაც ჩვენ გაიზიარეთ. „ბროლის ჭერი“ თითებად განმარტებისას ჭერის ძველი გაგება (მრგვალი ხე, სარი და სხვა მისთანანი) გვქონდა მხედველობაში, რაც რიგ დიალექტებში დღემდე დავიწყებული არ არის. თუ გნებავთ, ეს იყო იმის საფუძველიც, რომ ამ მეტაფორის ახსნის მეორე ვარიანტი (ცრემლებით ამობრწყინებული წამწამები) დავუშვით. ამ უკანასკნელს დიდად არ დაშორებია კ. დანელია, რომელიც „ყორანსა“ და „ბროლის ჭერს“ შეეხო<sup>1</sup>, და არც ალ. ჭინჭარაული, რომელმაც იგივე მეტაფორები განიხილა.

ჭერის ძველი გაგებიდან თუ გამოვალთ (და, ცხადია, აქედან უნდა გამოვიდეთ), მსგავსება თითებსა და ერთმანეთზე მიჯრილ ჭერს შორის აშკარაა. ასე რომ, შეუძლებელი არაა რუსთაველს თითების მეტაფორად. „ბროლის ჭერი“ ეხმარა.

მკვლევარ ალექსი ჭინჭარაულს მიუგნია მაგალითები (ვისრამიანსა და სხვა წყაროებში), „სადაც ბროლი ხელს (თითებს, მკლავებს) უკავშირდება“ (გვ. 100), მაგრამ იგი ქალის თითებს ან მკლავებს ეხებაო და ფიქრობს, რომ არც რუსთაველი გამოიყენებდა ბროლს ავთანდილის (ვაჟაყაცის) თითების მეტაფორადო (გვ. 100).

უნდა აღინიშნოს, რომ როცა პოეტი სხეულის რომელიმე ნაწილს, ან მთელ სხეულს, ბროლს ადარებს, ეს შესაღარებელი ობიექტის სისუსტეს კი არ აღინიშნავს, არამედ სხეულის, ან რომელიმე მისი ნაწილის (სითეთრის, ელვარების, ბრწყინვის) გამოსახატავადაა გამოყენებული.

მხატვრულ მწერლობაში არის შემთხვევები, როცა დიდი და უძლეველი გმირების თითები ბროლსაა შედარებული. მაგალითად, ირანული ეპოსის დიდი გმირი ნარიმანი „უთრუთიან-სამიანში“ ასეა აღწერილი:

„ტანი მაღალსა საროსა ხესა უგუანდა, პირი და ლაწვისა ელვარება ყირმიზსა ვარდსა უგუანდა, თვალნი მოციწარესა ხესა ნარგისა უგუანდა. მისისა მკერდისა სიბრტყე ორისა პილოსა ოდენი იყო, მკლავები ჩინარის ხესა უგუანდა, თითები ბროლისა დათლილსა ქუასა უგუანდა“ (შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიები, ტ. III, 1974, გვ. 224).

ამ აღწერილობის მიხედვით ჩანს, რომ ნარიმანს, რომელიც ომში გოლიათებს ამარცხებდა, დევებსა და ვეშაპებს ანადგურებდა, ბროლის თითები ჭქონია. გასაგებია, რომ „ბროლის თითები“ გმირის სინაზის, მისი სისუსტის აღმნი-

<sup>1</sup> „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ტაპის განმარტებისათვის, ჟურნ. სკოლა და ცხოვრება, 1962, № 2, გვ. 79—81.

შენელი შედარება არ არის და თუ რუსთველმა იგი ავთანდილისათვის (ვაეკაციისათვის) გამოიყენა, ამისათვის პოეტს წუნს ვერ დავდებთ.

„ვეფხისტყაოსანში“ სხვაგანაც არის თითები ბროლს შედარებული: გიშრისა ტევრსა მოჰფოცხდა ბროლისა საფოცხელია (1623,4). აქ გიშრის ტევრი თმაა და ბროლის საფოცხელი თითები მკლავითურთ. შეიძლება გვითხრან: იგი რუსთველის გამგრძელებელს ეკუთვნისო. შესაძლებელია ასეც იყოს, მაგრამ მხედველობაშია მისაღები ის გარემოება, რომ გამგრძელებელმა უკეთ იცოდნენ რუსთველის პოემა, მისი პოეტური ენა, ვიდრე დღეს ჩვენ გვესმის. „ბროლის საფოცხელის“, როგორც თითების მეტაფორის ავტორი უთუოდ იცნობდა რუსთველის მეტაფორას „ბროლის ქერს“ და მისი წაბაძვით შექმნა იგი.

მკვლევარი ალექსი ჰინჭარაული „ბროლის ქერის“ ნაცვლად „გიშრის ქერს“ გვთავაზობს, რომელიც მისივე ჩვენებით მხოლოდ ერთ XVII—XVIII საუკუნეთა ხელნაწერში (S—4499) იკითხება:

ყორანსა გაგლეჯს ხშირ-ხშირად, აფრთხობს გიშრისა ქერითა. „თუ ამ წაკითხვას მივიღებთო, — ამბობს ის, — „ყორანი“ შავი თვალები (თვალ-წარბი) იქნებოდა, ხოლო „გიშრის ქერი“ — შავი წამწამები და ეს მეტაფორა ზემოგანხილულთ დაუდგებოდა გვერდზე. კერძოდ, ეს სტრიქონი თითქმის ზუსტი განმეორება გამოვიდოდა 1230-ე სტროფის მეორე სტრიქონისა: „ნუშნი გააპნა, შეიძრნეს სათნი გიშრისა წნელითა“. მაშინ სადავო სტრიქონის შინაარსი ასე უნდა გაგვეგო: ავთანდილი შავ თვალებს („ყორანს“) ხშირ-ხშირად ახელს („გაგლეჯს“, შდრ. „ნუშნი გააპნა“), აფრთხობს შავი წამწამების („გიშრის ქერის“) დაქნევით, დაფახულებით“ (გვ. 100).

ასეთ გაგებას წინ მთელი რიგი დაბრკოლებები ელობება:

1) ის გარემოება, რომ „გიშრის ქერი“ მხოლოდ ერთი, ისიც მოგვიანო დროის, ხელნაწერის წაკითხვაა, თავისთავად მის სისწორეში ეჭვების აღმძვრელია. 2) არც ერთ პოეტს, მით უმეტეს რუსთველს, არც ერთ შემთხვევაში თვალის გახელა (ანელა) „გაგლეჯა“ სიტყვით არა აქვს გამოხატული. თვალების გაგლეჯას შეიძლება გარდაუვალი სიბრმავე მოჰყვეს, რასაც პოეტი მის გმირს არ უსურვებდა. „ვეფხისტყაოსანში“ თვალების ახელისათვის (გაღებისათვის) ძირითადად ორი სიტყვაა გამოყენებული: ახმა (ახვმა) და აპართვა:

თვალნი აახუნა, მიეცა ძალი ზე წამოჯდომისა (1316,2),

შეჰხედნის, თვალნი აპართნის, შავ-თეთრი ელვა ჰკრთებოდა  
(1352,2).

გაგლეჯა გახელას არასოდეს არ უდრის. გლეჯა—გაგლეჯა სიტყვას რუსთველი ყოველთვის თმის, ან თმისა და წვერის წეწვისა და ბღღვნის გამოსახატავად იყენებს:

იგი ტვერი გაეხშირა და ნაგლეჯსა მათსა თმასა (223,1);

ქალი ტირა და შერღსა იცემს, თმასა—ტვერსა გაიგლეჯდა  
(226,2);

ღვას მონანი ნატრებნი, დაეგლიჯათმა და წვერი (828,2);

საყელონი გარღიხენეს, თავისრულად გაეგლიჯა (868,3);

ვაიყარნეს ტარილითა, პირსა ხოით, თმათა გლეჯით (950,1);

თავსა იცემდეს, იგლეჯდეს, თმა-წვერსა გაიყარდესა  
(1447,3);

თმა გაეგლიჯა, გაყარა, დაწვი ცრემლითა ავსია (1590,2).

ამ მაგალითებიდან ჩანს, რომ გლეჯა, გაგლეჯა სიტყვები ყოველთვის თმასა და წვერს უკავშირდება, მათ გაბღღენას გამოხატავს და არა თვალის გახელას ან წამწამების დაფახვას.

3) პოეტური თვალსაზრისით შეუძლებელია გაგლეჯა სიტყვა გააპნა (ნუში გააპნა, შეიძრნეს სათნი გიშრისა წნელითა), გააპნის (ვარდი გააპნის, გამოჩნდის მუნ ბროლი გამომკვირვალი), ან გააპნის (გალიმდის, ძოწნი გააპნის, კბილთაგან ელვა კრთებოდა) სიტყვებს გაეუთანაბროთ.

„გააპნა“ სიტყვის ნაცვლად პოეტს რომ „გაგლეჯა“ გამოეყენებინა ნუშისფერი, ძოწისფერი ან ვარდისფერი ბაგეების გახსნის დასახატავად, მაშინ საღდა იქნებოდა ის სინაზე და სილამაზე, რაც ამ ტაეპებშია ჩაქსოვილი.

პოეზიაში, როცა საქმე მხატვრული მეტყველების საკითხს ეხება, იშვიათად არ გვხვდება ისეთი შედარება-მეტაფორები, რომელთა გაგება მხოლოდ გრძნობით შეიძლება და სხვა რაიმე საშუალება მათი განცდისა და აღქმისათვის არ არსებობს. რუსთველის ზოგიერთი მეტაფორა და მხატვრული სახეც ამ კატეგორიას განეკუთვნება.

4) ჩვენი აზრით, მკვლევარი სურათს ნათლად არ წარმოგვიდგენს: „შავ თმას გაგლეჯს და ბროლის თითებით აფრთხობსო, ძალიან ბუნდოვანი ფრაზაა: დაფრთხობა შეიძლება ცოცხლისა ან გასულიერებულისა. გაგლეჯილი თმის გასულიერება (ცოცხალი არსებისათვის, ყორნისათვის შედარება) და მისაფრთხობა მეტაფორულადაც შეუძლებელიაო“, — წერს იგი (გვ. 101).

თუ რუსთველის სტრიქონებს უფრო ჩაუყვირდებით, დავინახავთ, რომ ყორანზე მთელი თმა შედარებული (ყორანსა გაჰგლეჯს...) და არა გაგლეჯილი თმა. ავთანდილი გაგლეჯილ თმას კი არ იგლეჯდა, არამედ საერთოდ თმას, რომლის მეტაფორად რუსთველს და აღმოსავლეთის ხალხთა სხვა პოეტებსაც (ფირდოუსის, გორგანის, ნიზამის და სხვებს) ძირითადად ყორანი აქვთ გამოყენებული. თმის (ყორნის) გლეჯა და მისი (ყორნის) დაფრთხობა, როგორც ცოცხალი არსების, ბროლის თითებით ხდებოდა და არა სხვა საშუალებით. ასე რომ, გაგლეჯილი თმის გასულიერებასთან, მისი ცოცხალ არსებასთან (ყორანთან) შედარება თავისთავად იხსნება. ვიმეორებთ, მთელი თმა ცოცხალ არსებასთან — ყორანთან შედარებული და ასეთ ვითარებაში ზმნისათვის გაჰგლეჯს საარვისო ქცევა სავესებით მართებულია. აქედან ცხადია, რომ ბროლის თითებით აფრთხობსო, თავზე არსებულ თმაზე (ყორანზეა) ნათქვამი და არა გაგლეჯილ თმაზე.

არის თუ არა „ვეფხისტყაოსანში“ სხვა შემთხვევაშიც ყორანი თმის მეტაფორად გამოყენებული? არის. ამას ღალადებენ შემდეგი მაგალითები:

მეც ვიცო, ჩემსა ხელ-მკმნელსა თმაღ ყორნის ბოლო სთმობია (965,3).

მას ესეა ქალი მნათობი, მზისაცა უფრო მზიანი.

1 კბილ-მარგალიტი, ტან-ალვა, დაწე-ბაღანშ, ყორან-თმიანი (1583,34).

ჩანს, რომ „ყორნის ბოლო“ და „ყორანი“ ამ ტაეპებში თმის დასადარებლადაა წარმოდგენილი.

5) დაბრკოლება იხიცი არის, რომ ალექსი ჭინჭარაულს ამ სტროფში გამოყენებული სიტყვა „ყორანი“ შავი თვლების (თვალ-წარბის) მეტაფორად გაუგია. მართალია, პოემაში არის შემთხვევები, როცა წამწამები სიშავის გამოსახატავად ყორნის ბოლოს ან ფრთებსაა შედარებული:

ქალი ტირის და ცრემლსა აფრქვევს, ჰხრის ყო რ ნ ი ს ა ბოლო-ფრთათა  
(46, 4).

ლონე წამწმისა ხშირისა, ყო რ ნ ი ს ფ რ თ ე ბ ნ ა ფ უ შ ა ვ ი ს ა (1265,4)  
და სხვ.

მაგრამ თვალების მეტაფორად ყოვანი ჯერ არსად შემხვედრია. იგი მეტის-მეტად უხეში შედარება იქნებოდა რუსთველისათვის, რომელიც თვალებს „მელნის ტბებად“ და „მელნის მორევად“ გვიხატავს. ასე რომ, თვალები — ყოვანი დავიწყებას უნდა მიეცეს.

ზემოთ აღმოსავლური პოეზიის დიდი წარმომადგენლები ფირდოუსი, გორგანი და ნიზამი მოვიხსენიეთ. რუსთველიც აღმოსავლური პოეზიის წარმომადგენელია. ზოგიერთ მკვლევარს ეს გარემოება მის დამციერებად მიაჩნია და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს მთელი ძალით დასაველეთისაყენ ეწევა. რუსთველის პოემას ევროპაში არაფერი ესაქმება; „ვეფხისტყაოსანი“ აღმოსავლურ, კერძოდ, ქართულ ქარგაზეა გამოკრილი. ქართული პოეზია სპარსულთან შედარებით კი დიდ ფსიქოლოგიურ სხვაობას გვიჩვენებს. ეს სხვაობა ჩანს არა მარტო თხზულების სიუჟეტის გაშლა-განვითარებაში, არამედ მხატვრული აზროვნების თავისებურებასა და პოეტური მეტყველების ახალი გზების ძიებაში, რაც უცხო და მიუწვდომელია მუსულმანური, კერძოდ, ირანული სამყაროსათვის. ყოველივე ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სპარსული პოეზია მდარეა და დაბალ დონეზე დგას. პირიქით. ირანელი პოეტები დიდი პოეტები არიან, რომელთა სიმღერებმა საუკუნეები გადმოლახეს.

რუსთველის ლიტერატურულ ეპოქაში საგმირო ან სატრფიალო-სამიჯნურო პოემები იწერებოდა. რა თქმა უნდა, ამ პოემებს შორის საერთო მომენტების არსებობა სადავო არ არის, მაგრამ საკითხავი ის არის, თუ რა ხასიათისაა ეს მომენტები და რა როლს ასრულებენ ისინი პოეტის შემოქმედებაში.

სპარსულთან შედარებით, როცა რუსთველის პოეზიის სხვაობაზე ვლაპარაკობთ, ერთ საკითხს გვინდა შევხვით, მით უმეტეს, რომ მისთვის რუსთველოლოგებს ჯერ სათანადო ყურადღება არ მიუქცევიათ. ეს გახლავთ სატრფიალო არსების — ქალის დარღვნობის, მისი სილამაზის აღწერის სხვადასხვა გზები და მეთოდები, რასაც სპარსულენოვანი პოეტები და რუსთველი მიმართავენ.

მაგალითად, „ვისო რამინის“ ავტორს გორგანის<sup>1</sup> ვისის აღწერისას შემდეგი აქვს ნათქვამი:

(ვისის) ნიკაბი ვაშლია და ორი ძუძუ — ორი ბროწეული (გვ. 28)  
მისი ტანი ეღვარება, მისი სახე (ერთმანეთში შერეული) რძე და ღვინოა,  
თაფლა მისი ბაგეები (გვ. 29).  
მისი ბაგე და ზილფი ორგვარი წვიმაა:  
შქრისმფრქვეველია ეს (ბაგე) და მუშკისა კი ის (ზილფი) (გვ. 29).

ნიზამის პოემაში შირინის აღწერისას შემდეგს ვკითხულობთ<sup>2</sup>:

ორი ძუძუ, ვითა ორი ვერცხლის ბროწეული ახალ-ახალი (გვ. 94);  
ლალისაგან (შირინის ბაგეთაგან) კოცნის პასუხი არ აღსდგება  
(ე. ო. კოცნით არ გიპასუხებს), იმიტომ, რომ თუ ლალს (ბაგეებს)  
გახსნის, მარგალიტები (ცბილები) გადმოცეოვა (გვ. 94).  
ათასობით ახალგაზრდათა გულისდამტყვევებელია,  
ბაგე და ასი ათასი კოცნა (ტბილი), როგორც ყანდი (გვ. 95).

<sup>1</sup> ვსარგებლობთ შ. შაჰჯუბის გამოცემით, თეირანი, 1959.

<sup>2</sup> ვსარგებლობთ ბაქოში გამოცემული ტექსტით, 1960.

ლოყები მისი, ვითა ასკილი და ზოღეზი ასკილსურნელოვანი,  
ბაგე მისი ტკბილი და სახელიც მისი ტკბილი (შირინი) (გვ. 96).

შირინის მხეველებზე ნათქვამია:

პირი მათი ვიწრო და ტკბილი, ვითა შაქარი,  
ტკბილსურნელებით ამბრზე დიდად უმჭობესი (გვ. 97).

ისპანელი მზეთუნახავის შაქარის აღწერისას ტკბილ ბაგეებზე საუბრის შემდეგ პოეტი ამბობს:

ის, ვინც მას ერთი ღამით გულში ჩაიკრავს,  
ვერასდროს იმ ღამეს ვერ დაიფრწყებს (გვ. 485).

„ლეილ-მაჯნუნიანში“ კი ნიზამი უფრო თავდაპყერილია. აქ ამისმაგვარი სახეები არ გვხვდება. პლატონური სიყვარული, რაც ამ პოემაშია გაღმოცემული, რასაც სხვათა დავალებით უმღერა პოეტმა, არ მოითხოვდა თაფლივით ტკბილ ბაგეებზე ფიქრს. ნიზამიმ, როგორც თვითონვე ამბობს, თქმულზე გალექსა და ოდნავი გადახვევა ამბის გაღამახინჯებას გამოიწვევდა.

დიდი ფირდოუსის გრძნობებიც კი დაუტყვევებია ზოგჯერ ასეთ სურათებს: იგი მყერდს ვერცხლს ადარებს და ძუძუებს ბროწეულის ნაყოფს: მის ვერცხლის მყერდზე ბროწეულის ორი ნაყოფი ამოზრდილო, ამბობს ის როდაბეს (ქართ. როდამი) სიღამაზის აღწერისას. სითეთრის გამოსახატავად მთელი მისი ტანი სპილოს ძვალსაა შედარებული: თავიდან ფეხებამდე სპილოს ძვლის მსგავსია, სახით სამოთხეა და სიმაღლით — სოჭი (ველერსი, 150).

წარმოდგენილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ სპარსულენოვან პოეტებთან ნიკაბი ვაშლს, ძუძუ ბროწეულს, ბაგეები თავლსა და შაქარყანდს, ლოყები ასკილს ან რძისა და ღვინის ნარევს, ხოლო მყერდის, ან მთელი სხეულის სითეთრე ვერცხლს, ზოგჯერ სპილოს ძვალსაა შედარებული.

რუსთველის პოეზია შორსაა ასეთი შიშველი სახეებისაგან. „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს არც ერთი გმირის სახე გეგმოს გამომხატველი სიტყვებით არ დაუხატავს. მისი გმირების სიყვარული მალაღია და ჰაეროვანი, ერთმანეთისადმი სწრაფვა დიდი და ფაქიზი გრძნობებითაა ამოძრავებული და არა შაქარივით ტკბილი ბაგეებით ან ვერცხლოვან მყერდზე ამოკოკრებული ძუძუებით.

რუსთველს სიტყვა ყანდი მხოლოდ ერთხელ აქვს გამოყენებული, მაგრამ არა ბაგეების „სიტკბოს დასახატავად“, არამედ „მისთა მკვრეტელთა“ მისართმევად. ყანდი რუსთველის ეპოქაში მთელ აღმოსავლეთში მისრეთიდან (ეგვიპტიდან) ვრცელდებოდა და იგი ძვირფას ძღვენს წარმოადგენდა. დიდ პოეტს საადი შირაზელს (XII—XIII საუკ.) „ბუსთანში“ ნათქვამი აქვს:

შირაზის ნახვის როცა ტკბილი ღამიღვა უამო,  
გამოვეშურე სამშობლოსკენ რუმით და შამით.  
თან ვწუხდი დიდად: ბალ-ბუსთანი შივლია ვრცელი,  
მეგობრებისკენ კი მოედივარ ცარიელ ხელით.  
გულში ვთქვე: ყანდი მისრეთიდან მოაქეთ დიდებით, —  
უძღვნან მეგობრებს ის საჩუქრად გულდამშვიდებით.  
არ მომაქვს ყანდი, მაგრამ შინც არ გაედეკ ვანზე,  
მომაქვს ლექსები და სიტყვები უტკბესი ყანდზე.  
ყელი ღაირტბო, იგი ყანდი არ არის, იგრძენ,  
გადატანილი ქალღალღზეა სიტკბო და სიბრძენი<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> საადი, ბუსთანი, თბილისი, 1964, გვ. 32.

საადის სიტყვებიდან ჩანს, რომ ყანდი დიდად ფასობდა; იგი მისრეთიდან საჩუქრად მოჰქონდათ მეგობრებთან. აღმოსავლეთის პოეტები, როგორც ვნახეთ, მის სიტყბოს ბაგეების ამბორს ადარებენ. „ვეფხისტყაოსანში“ კი ყანდი სხვა დანიშნულებით არის გამოყენებული. რუსთველს არც ერთი შემთხვევა არა აქვს ბაგეების თაფლზე ან შაქარზე შედარებისა. მისი გმირის სახე ყოველთვის მაღალი პოეტური ხელოვნებით არის შემკული. ბაგეები ხან ვარდს, ხან ძოწსა და ლალს, კბილები მარგალიტს, სახე მინას, ან ბროლს, თმა ყორანსა და მუშკსაა შედარებული.

არც ერთი შემთხვევა არ არის სხეულის ან მკერდის სითეთრის გამოსახატვად ვერცხლის ან სპილოს ძვლის შედარებად გამოყენებისა. ქართველ პოეტს მეტაფორებად ცივი საგნების ხმარება ეუცხოება. მისი მხატვრული სახე სავსეა სიცოცხლით, მგრძობელობით და დიდ ემოციებსაც იწვევს.

ყოველივე ეს უნდა აიხსნას იმ ფსიქოლოგიური სხვადასხვაობით, რაც საუკუნეთა განმავლობაში სხვადასხვა ისტორიულ პირობებში მყოფ ქართველ და ირანელ ხალხებში მუშავდებოდა. ფსიქოლოგიური სხვადასხვაობით აიხსნება თვით პოემებისა და ლირიკული ლექსების ფორმების სხვადასხვაობაც. მაგალითად, სპარსული ლიტერატურის კლასიკურ ხანაში პოემებისათვის უარყოფილია სტროფული სისტემა, თუკი ის ქართულისათვის აუცილებელია. სპარსული პოემები ორსტრიქონიანი ლექსებით (მესნევი) არის დაწერილი (aa bb cc dd...). სპარსულ ლირიკულ პოეზიაში გაბატონებულია სალექსო ფორმა ყაზალი (aa ba ca da). მისი გადმორების ცდას ქართულშიც ჰქონდა ადგილი, მაგრამ აღნიშნული ფორმისათვის სასიცოცხლო ნიადაგი არ იყო შემზადებული. რუსთველის პოეზიაზე აღზრდილმა ქართველმა ყაზალის ფორმა ვერ შეითვისა; იგი ჩვენში ვერ განვითარდა და მალე დავიწყებას მიეცა.

რუსთველის მიერ დახატული ქალი ეს არის უმანკოებით სავსე, მაღალი არსება, რომლის მიმართ გმირებს მაღალი გრძობები ამოძრავებთ. რუსთველის მიერ დახატული სიყვარული უმანკო და ჰეროვანია.

მეცნიერებაში დადგენილია, რომ რუსთველი ღრმა მცოდნეა აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული პოეზიისა; მისთვის ძვირფასია მასში გამოყენებული შედარება-მეტაფორები, მაგრამ იგი მისი მიმდევარი არ არის.

რუსთველის მხატვრული ფერები, პოეტური ენისა და შედარება-მეტაფორების თავისებურებათა სიდიადის გაგება მარტო ქართული პოეზიის მონაცემებით არ არის შესაძლებელი. ეს ცალკე თემაა, რასაც სხვა დროს შევცხებით.

უსტასრა. „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება სიტყვა უ ს ტ ა ს რ ა, ახალ გამოცემაში — ოსტასრა. კლასიკური ხანის სხვა ძეგლებში იგი არ იკითხება. სულხან-საბა ორბელიანს, არც ნიკო და დავით ჩუბინაშვილებს აღნიშნული სიტყვა ლექსიკონში შეტანილი არა აქვთ. რუსთველის პოემაში იგი მხოლოდ ერთხელაა გამოყენებული:

რაცა ვითხარ, ჩემ მაგიერ როსტანს ჰკადრე, მიედ სრასა;  
თაჲმან მისმან, ფიცით გეტყვი შენ, ვაზირსა, უ ს ტ ა ს რ ა ს ა :  
არ შემიპყრობს, არ დადგები, თუ შემიპყრობს, მაქნევს რასა?  
მიშველე რა, გულა ცეცხლმან არ დამიჭრას, არა სრასა (737).

ავთანდილი სთხოვს ვეზირს, თან ასი ათასს ოქროს ფულს შეჰპირდება, რათა მან ერთგვარი მოციქულობა გაუწიოს როსტევან მეფესთან, რომ ტარნელთან მეორედ გამგზავრების ნებართვა მიიღოს. ჩანს, ვაზირი გავლენიანი პირია და დარბაზის (სასახლის ანუ სრის) ყოველგვარი საიდუმლოების მცოდნე:

იუსტინე აბულაძის მიხედვით უსტასრა სასახლის უფროსს, სახლთუხუცესს, ღიდ ვეზირს ნიშნავს<sup>1</sup>. მკვლევარს იგი თურქულ-სპარსულ სიტყვად მიაჩნია.

რუსთველის დაბადების 750 წლისთავისადმი მიძღვნილ გამოცემაზე თანდართულ ლექსიკონში, რომელიც შემდეგ რიგ გამოცემებს დაურთეს, იუსტ. აბულაძე იმავე განმარტებებს იმეორებს: სასახლის უფროსი, სახლთუხუცესი, ღიდი ვეზირი.

აკაკი შანიძე, რომელმაც „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონი შეადგინა<sup>2</sup>, უსტასრას ასე განმარტავს: მეფის სასახლის გამგე, სახლთუხუცესი.

ჩვენი აზრით, უსტასრა (ოსტასრა) ორი სიტყვის შეერთების ნიადაგზეა მიღებული. პირველია უსტა, (ოსთა) უსთად იგივე ოსთად, რაც მასწავლებელს, მოძღვარს, აგრეთვე, ხელოსანს ნიშნავს.

საინტერესოა აღინიშნოს, რომ სიტყვა *ostat, ustat* ორივე ფორმით დასტურდება საშუალო სპარსულში, კერძოდ, ფალაურში ზემოთ აღნიშნული მნიშვნელობებით. როგორც ჩანს, ფალაურიდან იგი კლასიკურ სპარსულსა და არაბულ ენებში შეჭრილა, საიდანაც ის თურქულენოვან ხალხებშიც გავრცელებულა. მაგალითად, იგი თურქულ, უზბეკურსა და აზერბაიჯანულ ენებში უსტა ფორმითაა დამკვიდრებული.

უსტა სიტყვა დასავლეთ საქართველოში უფროა გავრცელებული და ხუროს, ხის შენობის მშენებელს აღნიშნავს. შესაძლებელია, იგი თურქული გზით იყოს შემოსული, მაგრამ წარმოშობით, როგორც ვნახეთ, თურქულად არ ჩაითვლება. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ახალი გამოცემა, რომელიც რუსთველის დაბადების 800 წლისთავს მიეძღვნა, უსტასრას ნაცვლად *ოსტასრას* კითხულობს, რაც, ჩვენი აზრით, უფრო სწორი წაკითხვაა. საქართველოში აღნიშნული სიტყვის ფალაურ-სპარსული ორი ფორმიდან ოსტატ-ი უფრო გავრცელებულია, ვიდრე თურქული უსტა. როგორც ჩანს, პოეტის ლექსიკაშიც ამ გარემოებაზეა ყურადღება მიქცეული.

სიტყვა *სრაკი*, როგორც ცნობილია, სპარსულია და ქართულშიც სასახლის მნიშვნელობით იხმარება. ირკვევა, რომ უსტასრა თუ ოსტასრა *სასახლის* მოძღვარს ნიშნავს. იგი რომ ვეზირიცაა, ამას ტექსტიც გვიკარნახებს (ფიცით ვეტყვი შენ, ვაზირსა, უსტასრასა), მაგრამ მისი „ღიდი ვეზირობის“ შესახებ ვერაფერს ვიტყვი. შესაძლებელია, სასახლის მოძღვრის ფუნქციებში სახლთუხუცესის ფუნქციებიც შედიოდა და, პირიქით. გასარკვევია, აგრეთვე, თუ ოსტასრა (უსტასრა) „ეზოის მოძღვართან“ რა კავშირში იმყოფება.

სრასა. ამავე სტროფში ჩვენ გვხვდება სიტყვა *სრასა*:

მწველე რა, გული ცეცხლმან არ დამიჰრას, არა სრასა!

იგი პირველი სტრიქონის სარითმო სიტყვის სრასა-ს ომონიმად გამოდის. „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონებში ის განმარტებული არ არის და რატომღაც არც მის სიმფონიაშია შეტანილი (სრა-ში თუ აერიათ).

<sup>1</sup> იხ. „ვეფხისტყაოსნის“ იუსტ. აბულაძისეული მეორე გამოცემის ლექსიკონი, თბილისი, 1926. ვადაბეჭდილა „რუსთველოლოგიურ ნაშრომებში“, თბილისი, 1967, გვ. 286—355.

<sup>2</sup> იგი თან ერთვის 1957 წლის გამოცემას, რომელსაც ალ. ბარამიძე, კ. კვეციანი და ა. შანიძე ხელმძღვანელობდნენ.



ჩვენი აზრით, აღნიშნული სიტყვა აქ სერა, სერვის მნიშვნელობითაა გამოყენებული და დაქრის სინონიმს წარმოადგენს: გული ცეცხლმან... არა სრასა. უნდა ნიშნავდეს: გული ცეცხლმან არ დაკაწროს, არ დასეროსო (იგულისხმება „ჩემი გული“).

კ ე რ ძ ო შ ე ნ ი შ ვ ნ ა. მკვლევარ ალექსი ჰინჭარაულს „პერეხი“ სიტყვის ვარიანტებისა და მათ მნიშვნელობათა ძიებისას მხედველობიდან გამორჩენია ქ ო რ ო ხ ი, რაც საბაზს განმარტებით არის „მდინარისაგან ქვიშა შეყრილი“; ნიკო ჩუბინაშვილით კი — „მდინარისაგან შეყრილი ქვიშა და რიყე, ესევე ჰქვიან საათაბაგოში მდინარესა, რომელიც ერთვის შავს ზღვასა“.

აქვე შევნიშნავთ, რომ სიტყვა „რიყე“, რომელიც „ვეფხისტყაოსანშიც“ იხმარება, ქართული წარმოშობის არ უნდა იყოს. იგი სპარსულში დასტურდება „რეჟ“ ფორმით და ქვიშას, ღორღს, ხრეშს აღნიშნავს.

აღნიშნული სიტყვა თუ ქართულში კლასიკური სპარსულიდანაა შემოსული, რუსთველის ეპოქაში რ ე გ ი უნდა გვქონოდა. დიალექტებში შესაძლებელია მოიპოვებოდეს ფორმები რ ე ყ. რ ე ხ (შდრ. ქართული ჰე-რეხი).

მკვლევარს აღნიშნული აქვს სკვითურ თუ ირანულ სიტყვა Kard-თან (დანა, ხმალი, ხანჯალი) დაკავშირებული ქართული ტერმინები (გვ. 105). აღნიშნული სიტყვა საშუალო ირანულ ენებში გვაქვს. იგი კლასიკურსა და თანამედროვე ენაშიც დანის მნიშვნელობით იხმარება. ქარდთან დაკავშირებით ალ. ჰინჭარაულს სხვადასხვა დიალექტებიდან საკმაო მავალითები აქვს მოხმობილი (დაქარდული და სხვა მისთანანი).

მკვლევართან ამ მხრივ სადავო არაფერი გვაქვს, მაგრამ ურიგო არ იქნებოდა, მას ამ სიტყვის შესახებ ჩვენი მოსაზრებაც გაეთვალისწინებინა.

ამ ოთხი-ხუთი წლის წინათ ჩვენ ვწერდით: „ამავე სიძნელეებთან არის დაკავშირებული სკვითური ელემენტების ძიების საკითხი ქართულში. ესარგებლობთ შემთხვევით და ერთი სკვითურად აღიარებული სიტყვის შესახებაც მოგახსენებთ. ეს არის სიტყვა „ქარდ“. კლასიკურსა და თანამედროვე სპარსულში ის ნიშნავს დ ა ნ ა ს; ტაჯიკურში წარმოითქმის როგორც ქორდ, ოსურში ისევე როგორც სპარსულში ქარდ და ნიშნავს „მახვილს“, „ხმალს“ (меч). სიტყვა, როგორც ჩანს, წარმოშობით სკვითურია Karta (ხმალი), ავესტ. Karota იმავე მნიშვნელობით.

გვაქვს თუ არა ეს სიტყვა ქართულში? სალიტერატურო ძეგლებში მისი არსებობა დადასტურებული არ არის. დიალექტურ გამოთქმაში კი გვაქვს. მაგალითად, დასავლეთში იტყვიან და-ქარდ-ულიო (დაქარდვა), რაც ნიშნავს დახოკილს. დაკაწრულს, დანით დასერილს და სხვ.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> იხ. დავით კ ო ბ ი ძ ე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, 1969, გვ. 323.

## რუსთველი და შირაზის პარაღები

რუსთველის შემოქმედების მკვლევართა ერთი ნაწილი აუცილებელ საჭიროებად მიიჩნევს სპარსული მწერლობის ღრმა ცოდნას „ვეფხისტყაოსნის“ ამა თუ იმ საკითხის საფუძვლიანად შესწავლისათვის. ივ. ჭავჭავაძის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის აღდგენისათვის დიდი კრიტიკული მუშაობა იყო და არის ახლაც საჭირო, დიდი სიფრთხილითა და გულმოდგინებით უნდა იქნეს შესწავლილი ხელნაწერები და გამოცემები. „ამავე დროს ირანული მწერლობის საფუძვლიანი ცოდნაც არის საჭირო“<sup>1</sup>.

სპარსული მწერლობის შესწავლა, მისი ცოდნა საჭიროა არა იმისათვის, რომ სპარსული ლიტერატურის ამა თუ იმ საგმირო-სამიჯნურო ნაწარმოებში „ვეფხისტყაოსნის“ მსგავსი ეპიზოდები ვეძიოთ და რუსთველის პოემის სპარსული წარმომავლობა ვამტკიცოთ, არამედ იმისათვის, რომ სპარსული მწერლობა, რომელიც დიდი პოეტური შემოქმედების ნაყოფია, დავიხმაროთ რუსთველის ამა თუ იმ მხატვრული გამოქმნის, მეტაფორისა და სენტენცია-აფორიზმის უფრო ნათლად და გარკვევით გაგებაში. ეს გარემოება კი, თავისთავად ცხადია, ხელს შეუწყობს „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის, მისი ამა თუ იმ ადგილის კრიტიკულად დადგენის საქმესაც.

ყოველივე ამისათვის კი საჭიროა როგორც რუსთველის წინა პერიოდისა და რუსთველის ეპოქის, ასევე მომდევნო ხანის სპარსული მწერლობის, პოეზიის შესწავლაც. ერთ-ერთ ნაშრომში ჩვენ აღნიშნული გვაქვს, რომ სპარსულ ენაზე შეტყვევლ პოეტთა შორის რუსთველთან ყველაზე ახლო ნიშამი დგას<sup>2</sup>, მაგრამ ამით ოდნავადაც არ იჩრდილება ქართველი პოეტის სახელი. რუსთველს ვერ სძლევს ნიშამი, იგი ყოველთვის ინარჩუნებს მის თავისებურ პოეტურ სამყაროს, რომლის საფუძველს ქართველი ხალხის ფსიქოლოგია წარმოადგენს. ამიტომ მთელი რიგი მხატვრული სახეებისა და შედარებებისა, რაც შესაძლებელია მისაღები და ბუნებრივი იყოს ნიშამისათვის, უცხოა რუსთველისათვის.

საადი შირაზელი რუსთველის შემდეგ მოღვაწეობდა. მას მრავალი თხზულება ეკუთვნის; განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს მისი ლირიკული ლექსების (ყაზალების) კრებულები. ისინი საადის დიდი პოეტური შემოქმედების ნაყოფი გახლავთ. ყაზალი, როგორც სალექსო ფორმა, საადის შემოქმედებაში გახდა უფრო სრულყოფილი; სპარსულ კლასიკურ პოეზიაში გაბატონებულ ამ სალექსო ფორმას ორი დიდი ოსტატი ჰყავს. ესენი გახლავთ საადი და ჰაფეზი—სპარსული ლირიკის ორი დიდი მწვერვალი, ორივე შირაზელი.

<sup>1</sup> ივ. ჭავჭავაძის აზრით, ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხებზე, თბილისი, 1956, გვ. 8.

<sup>2</sup> ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, 1959, გვ. 93—96.

მართო აქ აღნიშნულით არ განისაზღვრება საადის როლი სპარსული მწერლობის განვითარებაში; იგი, როგორც ითქვა, დიდი ლირიკოსია, მაგრამ ამავე დროს დიდი დიდაქტიკოსიც. საადი შირაზელმა დიდი შემოქმედებითი ნიჭის წყალობით შეძლო დიდაქტიკური ქანრის საგმირო და რომანტიკულ ქანრთან გათანაბრება.

მას ორი დიდაქტიკური ხასიათის თხზულება დაუწერია: ერთია „ბუსთანი“, მეორე კი — „გოლესთანი“. „ბუსთანი“ 1257 წელსაა დაწერილი, „გოლესთანი“ კი ერთი წლის შემდეგ, ე. ი. 1258 წელს.

სიტყვა „ბუსთანი“ ნიშნავს ბაღს, წალკატს, ხეხილთა ბაღს, ბაღჩას, ბოსტანს, „გოლესთანი“ კი — „ვარდნარს“.

„ბუსთანი“ ათ თავადაა დაყოფილი. ამ თავებში უხვადაა გამოყენებული ამბები და იგავ-არაკები ძველი აღმოსავლეთის ცხოვრებიდან. მისი კითხვის დროს თქვენს თვალწინ გაილეხებენ სახეები როგორც ისტორიული, ისე ლეგენდარული გმირებისა — ხოსროვ ანუ შირვანის, ხოსროვ ფარეზის, ბაჰრამ-გურისა და სახელოვანი ხალიფების — აბუ-ბექრის, ომარის, ალ-მამუნის, ჰარუნ-არაშიდისა და სხვათა გვერდით წარმოდგენილია ლეგენდარული გმირები: გულუხვი არაბი ჰათემ თაი, ბრძენი ლოყმანი, სახელოვანი ჯემშიდი, ზაჰის გამანადგურებელი ფერიდუნი და სხვა მრავალი.

ყოველივე ამასთან ერთად „ბუსთანში“ წარმოდგენილია საშუალო საუკუნეების აღმოსავლეთის ყოფა-ცხოვრების მკვეთრი სურათები, გარემოება, რის გამოც ამ თხზულების ლიტერატურული მნიშვნელობა ერთიორად იზრდება. ამ მხრივ „ბუსთანი“ მაღლა დგას სპარსული ლიტერატურის კლასიკურ პერიოდში შემუშავებულ მთელ რიგ ნაწარმოებებზე, რომლებშიც მხოლოდ ლეგენდარული ხასიათის ამბებია გადმოცემული და ამის გამო ნაკლებ წარმოდგენას იძლევიან იმ ეპოქის სოციალური ვითარების შესახებ, რომლებშიც ისინი იწერებოდნენ.

„ბუსთანში“ გატარებული აზრები და იდეები ხშირად ემთხვევა „გოლესთანში“ წარმოდგენილ აზრებსა და იდეებს. საადის ეს ნაწარმოებები, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი სხვადასხვა ფორმითაა დაწერილი („ბუსთანი“ დაწერილია ლექსად, „გოლესთანი“ კი ლექსნარევ პროზას წარმოადგენს), ერთმანეთს აგრძელებენ, ავსებენ. ამიტომ „ბუსთანისა“ და „გოლესთანის“ ერთმანეთისაგან დაშორება შეუძლებელი ხდება. საადის დიდაქტიკური აზრების შესასწავლად ისინი ერთად უნდა განვიხილოთ.

„ბუსთანსა“ და „გოლესთანში“ ჩანს საადი შირაზელის დროინდელი, შუა საუკუნეების აღმოსავლეთის ცხოვრების ძირითადი ხაზები; მართალია, საადი, როგორც მეფეთა დამრიგებელი, როგორც იმდროინდელი ფეოდალური არისტოკრატის იდეოლოგიის საფუძველზე მდგომი, თავისებური თვალებით უცქერდა მოვლენებს, მაგრამ მის ნაწარმოებებში, როგორც დიდი მწერლის მიერ დახატულ სურათებში, თავი იჩინა რეალურმა ყოფამ, სინამდვილემ.

აღმოსავლეთის ქვეყნებში მოგზაური საადი, რომელსაც მრავალი სხვადასხვა ხალხი უნახავს, მრისხანე მეფეების, ფადიშაჰების, დიდებულთა წრეების, ბატონებისა და ვაჟრების გვერდით ამჩნევს მძიმე გადასახადებით დაძაბუნებულ გლეხობას, საარსებო საშუალებებს მოკლებულ მათხოვართა ბრბოებს და აუტანელ მდგომარეობაში ჩაყენებულ მონებს, რომელთაც ყიდულობენ და ყიდიან; საადი უმწეო მდგომარეობაში მყოფთ თანაუგრძობს. იგი მოუწოდებს ზეფეებს, ქვეყნის მმართველებს ხალხის დახმარებისათვის, მოუწოდებს, რომ სამართლიანად მოეპყრან ხელქვეითებს, გააცენ საბოძვარი, რადგან ქვეყნად

ყველაფერი წარმავალია. გვირგვინოსანი მეფე და არაფრის მქონე ლატაკი საბოლოოდ ერთი და იგივეა, სიკვდილი ყველას ათანაბრებს, მდიდარსა და ღარიბს, სუსტსა და ძალგულოვანს.

საადი ღრმად განიცდის მდიდართა და ღარიბთა შორის განსხვავებას, უთანასწორობას. იგი ხედავს, ერთი მხრივ, უზრუნველ ცხოვრებას, მეორე მხრივ, ტანჯვა-წამებას. მან, შეიძლება ითქვას, იმ დროის ირანელ მწერლებთან შედარებით ყველაზე გაბედულად დაძრა სოციალური საკითხები.

„გოლესთანის“ ერთ შესანიშნავ ამბავში (ყამათი საადისა დაკრიშთან) გამოლილია მსკელობა მდიდრებისა და ღარიბების შესახებ. საადი თითქოს მდიდრებს იცავს, მაგრამ მან ღარიბთა ხვედრიც იცის. იცის, რომ ბექის ფრთებთან გაკრული ხელები, საპატიმროში ჯდომა, პატიოსნების ფარდის აგლეჯა, მაჯაში გადაჭრილი ხელი, ბოკილებიანი ფეხები სიღარიბის მიზეზითაა გამოწვეული. საადიმ ისიც იცის, რომ მდიდრები ერთი მუჟა ამპარტავენებია, რომლებიც მხოლოდ თავიანთ თავზე ფიქრობენ. ისინი მეცნიერებს გლახებად თვლიან და ღარიბებს უთავოსა და უფეხოს უწოდებენ. ისინი გროშების მონები არიან.

საადი მშვენიერად ხედავს მდიდრებსა და ღარიბებს შორის არსებულ სხვადასხვაობას, მაგრამ ვერ აუხსნია ამ სხვადასხვაობის გამომწვევი მიზეზები, ვერ აუხსნია, თუ რატომაა ერთი მდიდარი და მეორე ღარიბი. იგი გამოსავალს ვერ პოულობს და ღარიბებს სიმშვიდისაყენ, ბედით კმაყოფილებისაყენ მოუწოდებს.

დღევანდელი აღმოსავლეთისათვის, როცა მილიონები იბრძვიან თავისუფლებისათვის და მთელ რიგ ქვეყნებში მიზანსაც აღწევენ, შირაზელი შეიხის — საადის აზრები და იდეები მოძველებულია, მაგრამ ისევ ცოცხლობენ მისი თხზულებები, როგორც სპარსული მხატვრული სიტყვისა და ენის დიდი ძეგლები.

„გოლესთანში“, როგორც აღინიშნა, ლექსებია ჩართული, მაგრამ ეს ლექსები მხოლოდ და მხოლოდ საადის ეკუთვნის. ავით ავტორს „გოლესთანის“ დასასრულს აღნიშნული აქვს: ალაჰის წყალობით დასრულდა წიგნი „გოლესთანის“ — „ვარდნარი“; შემოქმედის შეწევნით (იდიდოს მისი სახელი!) ამ წიგნის დასამშვენებლად წინამორბედთა ლექსებიდან არაფერი მისესხებია, როგორც ამას სხვა მწერლები აკეთებენ.

ნათქვამიდან ცხადია, რომ „გოლესთანზე“ ადრე დაწერილ პროზაულ თხზულებებში ჩართული ლექსები მხოლოდ მათ ავტორებს არ ეკუთვნით, ისინი წინამორბედთა ლექსებს არიან დასესხებულნი. ასე, მაგალითად, „ყაბუნ-ნამეს“ (XI საუკ.) ავტორს საკუთარი ლექსების გვერდით თხზულებაში სხვა პოეტების — აბუ შუჟურ ბალხელის, ფეროხის, ასჰადის, ყამარ გორგანელის და სხვათა ლექსები შეუტანია. ასევე ზაჰერი სამარყანდელის პროზაულ თხზულებაშიც — „სინდბად-ნამეში“ (XII საუკ.) შეტანილია ომარ ხაჰამის, ანვარის, ონსორის, სანაის და სხვათა ლექსები. ლექსები გვხვდება საადის შემდეგ შემთხვეულ ვაეზ ქაშეფის „ქილილა და დამანაშიც“ (XV საუკ.).

ამ ტრადიციას თავის დროზე, როგორც ჩანს, შებრძოლებია საადი შირაზელი, მაგრამ იგი არ გადავარდნილა.

საადის „ბუსთანი“ და „გოლესთანი“ ყველა კულტურული ხალხის ენაზეა გადათარგმნილი. ქართული ლიტერატურის კლასიკური და აღორძინების პერიოდები საადის შემოქმედებას არ იცნობენ. საადის „გოლესთანი“ ჩვენში XX საუკუნის გარეყარაზე დაინტერესებულან. 1909 წლის ქურნალ „ფასკუნჯის“ ნომრებში დაბეჭდილია ცნობილი საზოგადო მოღვაწის ალ. სარაჯიშვი-

ლის მიერ შესრულებული „გოლესთანის“ რვა არაკის თარგმანი (თითო კარიდან თითო არაკი). თარგმანი უშუალოდ სპარსული ტექსტიდანაა შესრულებული. იგი კარგი ქართულითაა დამშვენებული. ამჟამად ეს არაკები ერთად შეკრიბა, შესავალი წერილი დაურთო და უნივერსიტეტის შრომების აღმოსავლეთმცოდნეობის სერიაში გამოაქვეყნა ირანული ფილოლოგიის კათედრის თანამშრომელმა ე. ლოლოძემ<sup>1</sup>.

„გოლესთანის“ სრული თარგმანი ქართულად 1948 წელს დაიბეჭდა. იგი შესრულებულია ცნობილი მთარგმნელის ამბაკო ჭელიძის მიერ. მთარგმნელი ცდილა „ვარდნარის“ ლიტერატურული სახის დაცვას, მას პროზა პროზად გადმოუღია და ლექსი — ლექსად.

ქართველი მკითხველი ა. ჭელიძის მიერ თარგმნილ საადის „ბუსთანსაც“ იცნობს. იგი 1955 წელს დაიბეჭდა. თარგმანი სრული არ არის. ტექსტი რედაქციას შეუმოკლებია.

„ბუსთანის“ სრული თარგმანი ჩვენ მიერაა შესრულებული; იგი 1964 წელს დაიბეჭდა.

აღნიშნული თარგმანებით ქართველ მკითხველს შესაძლებლობა აქვს საადის დიდაქტიკური ხასიათის თხზულებებს გაეცნოს.

„ვეფხისტყაოსანი“ საგმირო-სამიჯნურო პოემაა; „გოლესთანი“, როგორც აღნიშნეთ, დიდაქტიკური ნაწარმოებია. ლიტერატურული ეპარის თვალსაზრისით ამ ორ ნაწარმოებს შორის, შეიძლება ითქვას, კავშირი არ არსებობს; მაგრამ თუ მანც „ვეფხისტყაოსნისა“ და „გოლესთანის“ შესახებ გვინდა ვისაუბროთ, ამის საფუძველს იძლევა ამ ორ თხზულებაში საერთო აზრებისა და სენტენცია-აფორიზმების არსებობა.

საადი შირაზელს XII—XIII საუკუნეთა მწერალს შეუძლებელია სცოდნოდა „ვეფხისტყაოსანი“; იგი, როგორც ვიცით, ქართულ ენაზეა დაწერილი და ქართველ მკითხველთა საზოგადოებას არ შორდებოდა, რადგანაც იმ დროს ქართული ენა გავრცელებული არ იყო. საერთო აზრები რუსთველსა და საადი შირაზელს სხვადასხვა წყაროებიდან უნდა ჰქონდეთ შეთვისებული. მაგრამ საკითხავია, არის კი ამ ნაწარმოებებში საერთო დიდაქტიკური აზრები და შეხვედრები? ჩვენ ვეჭვირობთ, რომ არის.

„გოლესთანის“ VIII კარი, რომელსაც ჩვენ „ურთიერთდამოკიდებულების ზნობად“ ვასათაურებთ<sup>2</sup>, აღნიშნულ თხზულებაში წარმოდგენილი დიდაქტიკური აზრების ერთგვარ შეჯამებას წარმოადგენს. მასში სულ რვა კარია. მერვე კარში არც ერთი არაკი არ არის გადმოცემული. არაკის წარმოდგენა და მისი დასკვნების განზოგადება, რაც „გოლესთანის“ ავტორის ძირითადი ხერხია, ამ ნაწილში არ გვხვდება.

აქ არაკთა გარეშე მხოლოდ დიდაქტიკური აზრებია გადმოცემული. დასაწყისშივე იკითხება: „ბედნიერი ის არის, ვინც ჭამა და გასცა, უბედური კი ის, ვინც მოკვდა და ქონება დატოვა“.

„სამი რამ არ შეიძლება მყარი და გამძლე იყოს: სიმდიდრე — ვაჭრობის გარეშე, მეცნიერება — კამათის გარეშე და სახელმწიფო — პოლიტიკის გარეშე“.

<sup>1</sup> უნივერსიტეტის შრომები, 1979, ტ. 206, გვ. 84—99.

<sup>2</sup> „გოლესთანის“ არაკების პირველი მთარგმნელი ალ. სარაკიშვილი მას ასე ასათაურებს: „საუბრის წესი“, ხოლო „გოლესთანის“ მეორე მთარგმნელი ა. ჭელიძე კი მის სათაურად „საუბრის წესებს“ ამჯობინებს.

„რაც საიდუმლოება გაქვს, ყველაფერს მეგობარს ნუ გაუმხელ, რა იცი, იქნება ერთხელაც იგი მტრად გადაგექცეს“.

„ყველა იმ ვნებასა და ზიანს მტერს ნუ მიაყენებ, რაც შეგიძლია მიაყენო, იქნებ ოდესმე ის შენი მეგობარი გახდეს!“

„საიდუმლო თუ გსურს დაფარო. არაეის არ უნდა გაუმხილო, თვით უახლოეს და გულითად მეგობარსაც კი. რადგანაც იმ მეგობარს თავისი მეგობარი ეყოლება (ჯაჭვის რგოლების მსგავსად)“.

ასეთ დიდაქტიკურ აზრებს შორის ამჟამად ჩვენთვის საინტერესო შეგონებაც იკითხება:

„არაბი ამბობს: გაეცი, მაგრამ ნუ დააყვედრებ, რადგან სარგებელი უკანვე დაგიბრუნდება!“

ეს უკანასკნელი დიდაქტიკური დარიგება ჩვენ გვაგონებს როსტევეან მეფის მიერ თინათინისადმი მიცემული დარიგების უკანასკნელ სტრიქონს:

რასაცა გასცემ, შენია, რაც არა, დაკარგულია.

დარიგება სულ სამ სტროფს (48, 49, 50) შეიცავს. მოგვაქვს უკანასკნელი სტროფი:

მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ეღვს ალუა, რგულია;  
უხვსა შორჩილობს ყოველი, იგიცა, კინ ორგულია;  
სმა-ჰამა — დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია?!  
რასაცა გასცემ, შენია, რაც არა, დაკარგულია! <sup>1</sup>

ვახტანგის გამოცემაში იკითხება:

რასაცა გასცემ შენია, რაც არა დაკარგულია.

ვახტანგის გამოცემაში სასვენი ნიშნები არ იხმარება. სალექსო სტრიქონი ორდადა გაყოფილი. ორივე ნახევარში დატულია მარცვალთა თანასწორობა (8+8). ერთი ნახევარი მეორისაგან ორი წერტილით განიყოფება. სტრიქონის დამთავრებისას კი სამი წერტილია დასმული.

ამ წესის მიხედვით ძნელად გასარკვევია, თუ როგორ ესმის ვახტანგს „ვეფხისტყაოსნის“ ესა თუ ის ადგილი, ესა თუ ის სტროფი. მაგრამ ჩვენდა დასაძახებულად ვახტანგს „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტისათვის დაურთავს „თარგმანი“. აღნიშნულ თარგმანში მოცემულია სტროფებისა და სიტყვათა განმარტებანი ისე, როგორც ეს ვახტანგს ესმის.

1888 წლის გამოცემაში აღნიშნული სტრიქონი ასეა დაბეჭდილი:

რასაცა გასცემ შენია, რაც არა — დაკარგულია!

აღნიშნული გამოცემა გ. დ. ქართველიშვილის გამოცემიდანაა ცნობილი. წიგნის ბოლო მინაწერით ვგებულობთ, რომ ტექსტზე მუშაობა ჩაუტარებია კომისიას, რომელიც იონა მეუნარგიას თაოსნობით შემდგარა. არაა აღნიშნული, თუ ვინ შედიოდა ამ კომისიაში.

ბოლო მინაწერში აღნიშნულია, აგრეთვე, რომ წიგნში მოთავსებულია ზიჩის სურათები, რაც მხატვარს უსასყიდლოდ შეუსრულებია. ტექსტის უკანასკნელი რედაქცია და ბეჭდვის ყურისგდება ივანე მაჩაბელს უკისრია.

<sup>1</sup> სტროფი მოგვაქვს რუსთველს დაბადების 800 წლისთავზე დაბეჭდილი ტექსტის მიხედვით. სარედაქციო კოლეგია: ირაკლი აბაშიძე, ალექსანდრე ბარაშიძე, პავლე ინგოროვიჩი, აკაკი შანიძე, ვიორჯი წერეთელი. თბილისი, 1966 წელი.

1888 წლის გამოცემის კომისიაში, როგორც ეს აღნიშნული აქვს გ. იმედა-შვილს<sup>1</sup>, შედიოდნენ ცნობილი მწერლები და მოღვაწენი: გრ. ორბელიანი, რ. ერისთავი, დ. ყიფიანი, ნ. დადიანი, ი. ჭავჭავაძე, ა. წერეთელი, პ. უმიკაშვილი, ი. მეუნარგია, ი. მაჩაბელი და სხვ.

პაეღე ინგოროყვას გამოცემაში (1953) საანალიზო სტრიქონი ასეა დაბეჭ-დილი:

რასაცა გასცემ — შენია, რაც არა — დაკარგულია.

ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით 1966 წელს დაბეჭდილ ტექსტში იკითხება:

რასაცა გავსცემთ, ჩვენია; რაც არა, დაკარგულია.

„ვეფხისტყაოსნის“ 1937 წლის საიუბილეო გამოცემა, აგრეთვე 1951 და 1957 წლის გამოცემები, რომლებსაც საფუძვლად უძევეს 1937 წლის საიუბი-ლეო გამოცემა, აღნიშნულ ტაეპს ასე კითხულობენ:

რასაცა გასცემ, შენია; რას არა, დაკარგულია.

ზოგიერთ მკვლევარს ტრადიციული წაკითხვის „რაც არა, დაკარგულია“ შესწორება უცდია და სიტყვა „რაც“ „რას“ სიტყვით შეუცვლია, როგორც ამას ადგილი აქვს ზემოთ წარმოდგენილ წაკითხვაში.

თავის დროზე ნ. მარს ამგვარად უცდია ამ ადგილის შესწორება: რასაცა გასცემ შენია, რა[ს]ც არა — დაკარგულია.

ვ. ბერიძე უარყოფს ნ. მარსისა და აგრეთვე 1937 წლის საიუბილეო კომი-სიის შესწორებას: „რაც“ სიტყვის რას-ად შეცვლას. მისი აზრით, შესწორება არაა საჭირო<sup>2</sup>.

უფრო ადრე ამ შესწორების წინააღმდეგ იუსტ. აბულაძემ გაილაშქრა<sup>3</sup>.

მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნული სტრიქონი „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცე-მაში სხვადასხვანაირად არის დაბეჭდილი, სასვენნი ნიშნების დასმით ჩანს, რომ მასში სარედაქციო კოლეგიის წევრთა უმრავლესობა ერთსა და იმავე აზრს კითხულობს: რასაც გასცემ, შენია, რასაც არ გასცემ, ის დაკარგულია.

პროფ. იუსტ. აბულაძე არ ეთანხმება 1937 წლის გამოცემის შესწორებას „რაც“ სიტყვის „რას“-ად შეცვლის თაობაზე. იგი უპირატესობას აძლევს წა-კითხვას: რაც არა დაკარგულია. ე. ი. მძიმეს რასთან არ სვამს და ასახელებს ვახტანგის გამოცემას, სადაც აღნიშნული ადგილი მძიმის გარეშეა დაბეჭდილი. თვით მთელი სტრიქონის წაკითხვის ასეთ ვარიანტს გვთავაზობს:

„რასაცა გასცემ, შენია, რაც არა დაკარგულია“.

აღნიშნული სტრიქონის აზრს მკვლევარი ასე განმარტავს:

რასაცა გასცემ (ხალხზე), შენია, რაც არა დაკარგულია, რაც არ იკარგება, ე. ი. სახელი გრჩება.

როგორ ესმის ვახტანგს აღნიშნული ტაეპი? ამას მის განმარტებაში ანუ „თარგმანში“ ვკითხულობთ: „მეფეს სიუხვეს ასწავლის; შენახვა არ ვარგაო და რასაც მისცემს, სახელი დარჩება და ის არის მისი; თვარამ რასაც შეინახავს, ის ხომ მოკვდება, ის სხვას დარჩება და იმისთვის დაკარგული იქნება“.

ვახტანგის აზრით, გაცემული ქონება გამცემისათვის არ იკარგება, მას სა-ხელი რჩება. იკარგება იმისათვის ის, რასაც შეინახავს და არ გასცემს. მისი

<sup>1</sup> რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, თბილისი, 1957, გვ. 129.

<sup>2</sup> ვეფხისტყაოსნის კომენტარი. თბილისი, 1974, გვ. 50, 51.

<sup>3</sup> პროფ. ი. აბულაძის წერილი: „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ტრადიციული ადგილის შესწო-რებას გამო“, დაბეჭდა 1951 წელს, უნივერსიტეტის შრომებში (ტ. 45). შემდეგ კი „რუსთ-ველოლოგიურ ნაშრომებში“, 1967, გვ. 277—278.

სიკვდილის შემდეგ შენახულ ქონებას სხვა დაეპატრონება და იმისათვის, ვინც იგი თავის დროზე არ გასცა, დაკარგული იქნება.

კორნელი კეკელიძეს<sup>1</sup> სახარებაში „ვეფხისტყაოსნის“ ამ აფორიზმის პარალელი მოუპოვებია: „რომელმან მოიპოვოს სული თვისი, წარწყმიდოს იგი; და რომელმან წარწყმიდოს სული თვისი, მოიპოვოს იგი“ (მთ. X, 39; მარ. VIII, 35; ლკ. IX, 24).

ჩვენი აზრით, ამ ტაეპის აზრის გაგებაში დაგვეხმარება 49-ე სტროფში გატარებული აზრი: „უხვად ვასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინების“.

ზღვას ორთქლის სახით წყალი აკლდება, მაგრამ წვიმის სახით მას იგი უკანვე უბრუნდება. ის დაკარგული არ არის („შესდის და გაედინების“).

ფიქრობთ, რომ „გოლესთანში“ წარმოდგენილი შეგონება: „გაეცი, მაგრამ ნუ დააყვედრებ, რადგან სარგებელი უკანვე დაგიბრუნდება“, „ვეფხისტყაოსნის“ საანალიზო სტრიქონის აზრს ეთანხმება.

საკითხი ისმის, სად დასეამდა ვახტანგი მძიმეს, რომ მას აქ სასვენი ნიშნები გამოუყენებინა? რა თქმა უნდა, „არას“ შემდეგ: რაც არა, დაკარგულია.

ვახტანგ ბაგრატიონი და იუსტინე აბულაძე დიდ მნიშვნელობას აძლევენ „სახელის დარჩენას“. სპარსული ლიტერატურის მთელი რიგი ძეგლები ყველაფერზე უფრო სახელის მოპოვებას, მის შენახვას, მის უყვადვებას ამჯობნიებენ. რუსთველიც ხომ ამბობს:

სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა.



მერვე კარშივე ვკითხულობთ:

„დედამიწას ციდან მაღლი ჩამოუდის, ცას დედამიწიდან კი მტვერი მიუდის: ჭურჭლიდან ის გადმოღინდება, რაც შიგა დგას“..

ეს სენტენცია, როგორც ჩანს, აღმოსავლეთის ხალხებშიცაა გავრცელებული. იგი გვხვდება „ვეფხისტყაოსანშიც“:

ბინდის გვარია სოფელი, ეს თურე ამაღ ბინდდების,  
კოქასა შიგან რაცა დგას, იგივე წარმოსდინდების!

„გოლესთანში“ ის არაბულადაა წარმოდგენილი:

ქულს ინა'ინ მათარა შშაჰუ ბიმა ჭიხი.

ტექსტის გამომცემელი მ. ფურული (გვ. 213) შენიშვნაში ამ არაბულ ტექსტს სპარსულად ასე თარგმნის:

هر ظرفی آنچه در آن است تراوش کند

ფრჩხილებში ათავსებს (از کوزه همان برون تراود که در اوست)

„ყოველ ჭურჭლიდან, რაც მასშია, ის გამოჟონავს, გამოდინდება. ფრჩხილებშია მოთავსებული: კოქისაგან ის გამოჟონავს, გამოდინდება, რაც შიგ დგას. ეს უკანასკნელი ვარიანტი ხალხშია გავრცელებული.“

ბევრი რომ არ ვილაპარაკოთ, აქ „გოლესთანსა“ და „ვეფხისტყაოსანს“ შორის პირდაპირი დამთხვევა ვვაქვს.

მერვე კარში ჩვენი ყურადღება მიიპყრო აგრეთვე შემდეგმა ადგილმა:

<sup>1</sup> ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958, გვ. 196—197.



ყომარბაზს (მოთამაშეს, აზარტულად მოთამაშეს) სამი შაში ესაჭიროება, მაგრამ სამი იაქე მოუდის.

„გოლესთანის“ ამ ადგილით მეცამეტე საუკუნეშიც ნარდის სამი კამათლით თამაში დასტურდება.

ნარდის სამი კამათლით თამაშის შესახებ ცნობა გვხვდება აგრეთვე არუზი სამარყანდელის თხზულებაში „ჩაპარ მაყალესში“ (ოთხი მოხსენება)<sup>1</sup>. იგი დაწერილია 1157 წელს და მთელი საუკუნით წინ უსწრებს „გოლესთანს“.

ცნობილ ინგლისელ მეცნიერს ე. ბრაუნს, „ჩაპარ მაყალეს“ ინგლისურად მთარგმნელს და აღნიშნული თხზულების სპარსული ტექსტის გამომცემელს მ. ყაზვინის, საადის „გოლესთანის“ ეს ადგილი რომ მოგონებოდათ, რომელზედაც ჩვენ ვმსჯელობთ, სადაც ნარდის თამაში სამი კამათლითაა დადასტურებული, მაშინ ისინი, ჩვენი აზრით, ორი კამათლით თამაშს არ აირჩევდნენ და შეეცდომაც იმთავითვე დაძლეული იქნებოდა.

არ ვიცი, საქართველოში რუსთველის დროს ნარდის თამაში სამი კამათლით იყო გავრცელებული თუ ორით. შეიძლება გავიხსენოთ, რომ ადრინდელ ხანაში ოთხი კამათლითაც ყოფილა შესაძლებელი ნარდის თამაში და, მაშასადამე, მოთამაშეს ოთხი შაში, ან ოთხი იაქე შეიძლებოდა მოსვლოდა.

რუსთველისათვის ნარდის თამაშიცაა ცნობილი და კამათელიც (ფორმით: კაბათენი):

„მეფესა ესე ამბავი უჩნს, ვითა მღერა ნარდისა“ (82,1).

„აღრე გამოტყდა სოფელი, მართ ვითა კაბათენია“ (160,4).

ცნობილია, რომ ქართველ ხალხში გავრცელებულია მთელი რიგი ლექსები და ცალკეული სტრიქონები, რაც რუსთველს მიეწერება. ერთი იმთავითაა, მაგალითად, სტრიქონი:

რა ქნას კარგმა მონარდმა, დროზედ შაში თუ არ მოვა?!

იქნებ ეს სალექსო სტრიქონი და მასთან დაკავშირებული სტროფის სხვა ნაწილებიც ოდესღაც იკითხებოდა „ვეფხისტყაოსანში“ და ასახავდა იმ უიღბლო მოთამაშეთა განწყობილებას, რაზედაც ამ ეპოქის სპარსულ ძეგლებშიცაა საუბარი. იქნებ განახლებული ლექსიც:

ფილოსოფოსნი შემოკრბეს, ამაზედ ჰქონდათ ცილობა:

პატრონი უმასა რითა სჯობს და კუყას — გამოციდილობა!

ათასად გვარი დაფასდა, ათი ათასად ზრდილობა,

თუ კაცი კაცად არ ეარგა, ცუდია გვარიშვილობა!

„ვეფხისტყაოსანიდან“ იყოს ხალხში გასული და გავრცელებული!

აღნიშნული ლექსის ვითარება შესანიშნავად გამოიკვლია ძველი ქართული ლიტერატურის მცოდნე შერმადინ ონიანმა<sup>2</sup>, მაგრამ ასეთი სახის ლექსებს, რომლებიც რუსთველის სახელით ხალხშია გავრცელებული, პოემის ტექსტში

<sup>1</sup> იხილეთ მ. მოინის გამოცემა (თეირანი, 1333, გვ. 70); ალ. გუბარია, „ჩაპარ მაყალეს“ რუსული თარგმანის გამო (უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 108, 1964, აღმოსავლეთ-მცოდნეობის სერია, IV, გვ. 422—427). ჯ. გიუნაშვილის წერილი „ჩაპარ მაყალეს“ ერთი ადგილის გაგებისათვის (უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 118, 1967, აღმოსავლეთ-მცოდნეობის სერია, VI, გვ. 72—77).

<sup>2</sup> ეკუთვნის თუ არა რუსთველს ლექსი „ფილოსოფოსნი შემოკრბეს“, თბილისი — 1976.

შეტანას ის გარემოება უშლის ხელს, რომ ისინი „ვეფხისტყაოსნის“ არც ერთ ხელნაწერში არ იკითხება.

• • •

„გოლესთანის“ მეორე კარის ოცდამეშვიდე ამბავში ვკითხულობთ: ...როცა ბანუ ჰილალის სადგომს მივალწვიეთ, არაბთა ტომიდან ერთი შავი ბიჭი გამოვიდა და ისე იმღერა, რომ ფრინველები მალლიდან დაბლა დაეშვნენ. მე დავინახე, რომ ღვთის მოსავის აქლემმაც როკვა დაიწყო, პატრონი გადმოავლო და გაიქცა.

ვუთხარი: ჰეი, შეიხო, ბიჭის ღიმღერამ ცხოველზედაც იმოქმედა, შენთვის კი ყველაფერი სულ ერთია მეთქი.

ჩვენ ამჟამად ეს ადგილი გვანტერესებს. აქ ნათქვამია, რომ სიმღერის ძალამ ცხოველზედაც იმოქმედა და ფრინველებზედაც. ცხოველმა როკვა (ეყავა) დაიწყო და ფრინველები სიმღერის მოსასმენად დაბლა დაეშვნენ.

ახლა მოვიხსენიოთ, თუ როგორაა გადმოცემული „ვეფხისტყაოსანში“ ავთანდილის სიმღერის ძალა:

მიმღერის ხმასა ტკბილსა, არ დასწყვედის ცრემლთა რუსა,  
მისა ხმასა თანა ხმაცა ბულბულისა ჰვანდის ბუსა.  
რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,  
მისეე ხმისა სიტკობსაგან წყლით ქვანიცა გამოხდიან,  
ისმენდიან, გაკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან;  
იმღერს ლექსთა საბრალოთა ღეარისაებრ ცრემლი სდიან.  
მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი:  
კლდით ნადირნი, წყალმღ თევზნი, ზღვით ნიანგი, ცით მფრინველნი,  
ინდო-არაბ-საბერძნეთით, მაშრიყით და მალრიბელნი,  
რუსნი, სპარსნი, მოფრანგენი და მსრეთთ მეგვიტელნი.  
(966—968).

„გოლესთანის“ მიხედვით, არაბი ბიჭის სიმღერის მოსასმენად ფრინველები დაბლა დაეშვნენ. სიმღერამ აქლემზედაც იმოქმედა და მან ისეთი როკვა დაიწყო, რომ პატრონი გადმოავლო.

რუსთველით, ავთანდილის ტკბილი სიმღერის მოსასმენად „მხეცნი მოვიდიან“ და წყლით ქვანიც გამოხდნენ. ისმენენ სიმღერას და მისი სიდიადე უკვიროთ. რა ავთანდილი ატირდება, ისინიც ატირდებიან.

ავთანდილის სიმღერის შესამკობლად მოვიდნენ ყოველნი სულიერნი: ნადირნი, თევზნი, ნიანგნი, მფრინველნი, ინდოელები, არაბები, ბერძნები, რუსები, სპარსელები და მეგვიტელნი.

ამ აღწერით ჩანს, რომ ავთანდილის სიმღერის ძალა ღიღია და უფრო მეტ გავლენას ახდენს ყოველ სულიერზე, ვიდრე „გოლესთანის“ არაბი ბიჭის სიმღერა. მაგრამ მიუხედავად ამისა, საერთო მომენტები მაინც არის.

ამასთან, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საანალიზო ეპიზოდის ცალკეულ სურათს სხვა თხზულებებშიც ვაწყდებით. ასე, მაგალითად, როგორც ნ. მარმა შენიშნა, „ვისრამიანში“ გვხვდება ადგილი, სადაც ნათქვამია სიმღერის სიტკობსაგან წყლიდან ქვების გამოსხრომის შესახებ<sup>1</sup>.

აგრეთვე კორნელი კეკელიძეს „ვისრამიანის“ ქართული ვერსიის „ვეფხისტყაოსანთან“ შედარებისას შენიშნული აქვს, რომ რუსთველის პოემის მსგავსი

<sup>1</sup> Н. М а р р, Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре», стр. 420—421.

ადგილი აქაც იკითხება<sup>1</sup>: „რამინ თუით ეგზომ კარგი მეჩანგე იყო, რომელ, რა რამინ ჩანგი აილის და ცემა დაუწყის, სიამოვნითა ფრინველთაცა სულნი დაილიან“<sup>2</sup>.

საინტერესოა, რომ ამ ადგილის საბადლოდ დედანში (მაპჯუბის გამოცემა, გვ. 160) წერია:

„როდესაც რამინი დრო და დრო ჩანგს დაუკრავდა, სიხარულის გამო წყლის ზედაპირზე ქვეები ამოდიოდა“.

შესაძლებელია, ქართულ ვერსიაში „სიამოვნითა ფრინველთაცა სულნი დაილიან“ ქვეების წყლის ზედაპირზე გამოსხდომის ნაცვლად გადამწერლების მიერ რუსთველის გავლენით შემდეგ იყოს შეტანილი.

შეიძლება მომხდარიყო პირიქითაც. „ვისრამიანის“ ტექსტის გავლენით „ვეფხისტყაოსანში“ უფრო გვიან იყოს შეტანილი „მოვიდიან შესამკობლად... ცით მფრინველნი“ და მთელი სტროფიც „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერის შემდეგ იყოს შეთხზული რომელიმე მოხალისე პოეტის მიერ და შეტანილი პოემის ხელნაწერში.

აღნიშნულ სტროფში რითმებიც კოჭლობენ. რუსთველისათვის დამახასიათებელი არაა ისეთი რითმები, როგორიცაა, მაგალითად, „სულიერნი“ და „მფრინველნი“.

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორისათვის საკმარისი არაა სარიტმო სიტყვათა კლაუზულების იგივეობა, რუსთველის რითმები მთლიანად, მუსიკალურად ემთხვევიან ერთმანეთს და არა მხოლოდ კლაუზულებით. საანალიზო სტროფის ქართულიც ვერ არის სათანადოდ გამართული.

ამასთან, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ სადავო სტროფი (968) გვხვდება ვახტანგის გამოცემაში (1712), 1937 წლის საიუბილეო და მის მომდევნო გამოცემებში (1951, 1957), აგრეთვე პავლე ინგოროყვას გამოცემაშიც (1953). მაგრამ იგი არ იკითხება გ. ქართველიშვილის (1888) და რუსთველის 800 წლისთავთან დაკავშირებულ გამოცემებში (1966); ის არ იკითხება აგრეთვე ა. შანიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით გამოცემულ ტექსტში (1966).

ასეთი გახლავთ საქმის ვითარება.

საინტერესოა, რომ ზოგ ხელნაწერში (იხილეთ ვარიანტები ა. შანიძისა და ალ. ბარამიძის გამოცემაში, გვ. 318) „წყლით ქვანიცა გამოსხდიან“-ის ნაცვლად იკითხება „წყლით თევზნიცა გამოსხდიან“, ან „ზღვით ნიანგნი გამოსხდიან“ და სხვა მისთანანი.

ეს იმას ნიშნავს, რომ თანდათან შემზადდა ნიადაგი 968-ე სტროფის შეთხზვისა და ტექსტში შეტანისა, სადაც ავთანდილის მოსახმენად გამოყვანილია ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი: ნადირნი, თევზნი, ნიანგნი, ცით მფრინველნი, ინდო-არაბნი, რუსნი, სპარსნი, მოფრანგენი და მეგვიპტელნი. ყოველივე ეს ამ სტროფის რუსთველურობას საეჭვოდ ზდის.

\* \* \*

რუსთველი მისი უკვდავი პოემის შესავალში ამბობს:

მო, დაესხდეთ, ტარიღისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობილი;  
მისებრი მართ დაბადებით ვინმეცა ყოფილა შობილი!  
დავჯე, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის გულს ლახვარ-სობილი,  
აქამდის ამბად ნათქვამი, აწ მარგალიტი წყობილი.

<sup>1</sup> კორნელი ქეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, 1941, გვ. 157.

<sup>2</sup> ვისრამიანი, თბილისი, 1938, 121.

რას ნიშნავს „მარგალიტი წყობილი?“

იგი ვახტანგს „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმანში ასე აქვს განმარტებული:

„მარგალიტად ლექსს უბნობს და წყობილად ლექსის გაწყობას“.

წყობილი წყობა სიტყვას უკავშირდება. საბას განმარტებით წყობა(ა) — ლაშქრობის რაზმი, გინა რიგიან რაც დასდევ, გინა დაზავება და მისთანა.

საადის „გოლესთანის“ დასასრულს იკითხება:

„დაე, გონებანათელ და წმინდა გულის ადამიანებისათვის, რომელთადმი ეს სიტყვებია მიმართული, ნუ დარჩება დაფარული, რომ აქ ნატიფ სიტყვათა ძაფზე სასარგებლო შეგონებათა მარგალიტებია აცმული, სახუმარო სიტყვების თაფლითაა შეკაზმული დარიგებათა მწარე წამალი, რამეთუ იგი მწკლარტე ბუნების გამო არ იქნეს უარყოფილი და არ დარჩეს მიუღებელი“.

ჩვენი აზრით, „ძაფზე აცმული მარგალიტები“ საადისა და „მარგალიტი წყობილი“ რუსთველისა ერთი და იმავე აზრის გამოხატველია, ორთავე პოეტს ერთნაირ პოეტურ სახედ აქვთ წარმოდგენილი მხატვრული სიტყვის გაწყობა.

სპარსელი პოეტები სიტყვებს არაიშვიათად მარგალიტებს აღარებენ და ლექსს — ძაფზე თუ ყელსაბაშზე აცმულ მარგალიტებს. ნიზამის პოემებში გვაქვს საამისო მაგალიტები. პოეტს ეუბნებიან:

„მინდა, რომ მაქუნის სიყვარულის ხსოვნისათვის  
თქვა ვადამაღულ მარგალიტების მსგავსი სიტყვები“,  
„ყელსაბაშზე აცვამ მარგალიტებს“ და სხვ.<sup>1</sup>

ასე რომ, საადი შირაზელს ამ თვალსაზრისით დიდი წინაპრები ჰყავს.

„სიტყვაკაზმული მწერლობა“, „წყობილსიტყვაობა“, „წყობილი“ და სხვა ამის მსგავსი ტერმინები ლიტერატურის თეორიაშია ფეხმოკიდებული.

„მარგალიტ წყობილთან“ დაკავშირებით ყურადღებას იპყრობს ქართულში დამკვიდრებული პოეტიკური ტერმინი „წყობილი“, რაც ლექსის ერთ-ერთ სახეობას აღნიშნავს. მაგრამ როგორია ეს ლექსი, ამაზე ქართული პოეტიკის მკვლევარები ვერ შეთანხმებულან.

„ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის“ რედაქციას „წყობილის“ განმარტება დ. ჩუბინაშვილისაგან აუღია: „ერთგვარი ლექსი, რომელსაც სალექსო სტრიქონში აქვს ხუთი მარცვალი“. ეს განმარტება, უპირველეს ყოვლისა, თეიმურაზ ბავრატიონს ეკუთვნის: „პოეტიკასა შინა ქართულსა ხუთმარცვლიანი ლექსი იწოდების წყობილად“.

მამუკა ბარათაშვილის მიერ სანიმუშოდ მოტანილი „წყობილი“ ცხრამარცვლოვანი ლექსია. კოტე დოდაშვილის აზრით, „წყობილი“ ანუ „შეწყობილი“ არა თუ მარტო რვატაეპოვანი, არამედ სხვადასხვა ტაეპოვანიცა და სხვადასხვა წყობილებით დაწერილიც შეგხვდებათ“.

ლუკა ისარლიშვილის ჩვენებით, „წყობილი“ შესდგების თერთმეტ მარცვლიდგან სტრიქონში, ოთხ-ოთხი წინედ და შუაში და სამი ბოლოს, თანამსგავსი დაბოლოების რითმებით“.

არქიმანდრიტი კირიონი და გრიგოლ ყიფშიძე ქართულში სულ ათგვარი ლექსის არსებობას აღნიშნავენ და მათ შორის მოხსენიებული აქვთ წყობილიც: „წყობილი ანუ თერთმეტმარცვლოვანი“.

<sup>1</sup> ლილი და მაქუნის, სპარსული ტექსტი, მოსკოვი, 1965, გვ. 41, 42.

ამ მოკლე და არასრული მიმოხილვიდანაც ჩანს ის სხვადასხვაობა „წყობილის“ განმარტებისა, რაც ქართული პოეტის მკვლევართ ახასიათებთ<sup>1</sup>.

ამ ჩვენი პატარა ექსკურსით ჩანს, რომ რუსთველის შემოქმედების ღრმა და მეცნიერული შესწავლისათვის, არა მარტო სპარსული, არამედ მთელი აღმოსავლური ლიტერატურის შესწავლაც გარდუვალია.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ გარემოებას, რომ „გოლესთანში“ წარმოდგენილი სენტენცია-აფორიზმებისა და სხვა შეგონებათა დიდი ნაწილი, მისი ავტორის საადის ჩვენებით არაბულია. ეს იმას ნიშნავს, რომ რუსთველის შემოქმედების კვლევა-ძიება არაბული სამყაროს (ლიტერატურის, ფოლკლორის, ენის) შესწავლასაც მოითხოვს. მაგრამ გამოჩნდებიან კი ჩვენში ისეთი არაბისტები, რომლებიც რუსთველის შემოქმედების არაბულ სამყაროსთან დამოკიდებულების საკითხების კვლევით იქნებიან დაინტერესებულნი? იმედს არ ვკარგავთ, რომ ასეთები გამოჩნდებიან.

ცნობილია, რომ რუსთველის მთელი რიგი მხატვრული გამოთქმები, შედარებები, მეტაფორები ხალხურის გარდა, ქართული პოეზიის დიდი წარმომადგენლების შემოქმედებაშიც დამკვიდრდნენ. თანამედროვე დიდი პოეტის გალაკტიონ ტაბიძის პოეზიაშიც გვხვდება ჩვენ რუსთველური მხატვრული სახეები:

„შებნეთ: ქვებიც გამოშხდარან მოსმენად მშვიდი,  
მშვიდი საშუში — მათრობელი, მშვიდი ქველეთი;  
აქ ძველი არის ყველაფერი, როგორც სანსკრიტი,  
მაგრამ ახალი მუდამ, როგორც აღმოსავლეთი“<sup>2</sup>.

ჩვენ ეს-ეს არის ვმსჯელობდით რუსთველის სახის „წყლით ქვათა გამოშხდომის“ შესახებ.

გალაკტიონის პოეზიაშიც სიტყვები მარგალიტებზეა შედარებული:

„მარგალიტთა დიდთა მტევნად  
და ოქროდა ჰქროდა  
სიტყვათ შენთა მძლავრ შადრევანთ  
ცემა ჩოგანთ შნოთა“<sup>3</sup>.

ამასთან, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გალაკტიონის ეს ლექსები, სადაც რუსთველური შედარება-მეტაფორებია გამოყენებული, რუსთველისადმი გახლავთ მიძღვნილი. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სხვა ლექსებში გალაკტიონი რუსთველის პოეზიას არსად ესესხებოდეს. არა, არის შემთხვევები გალაკტიონის მიერ რუსთველურ მხატვრულ გამოთქმათა და მეტაფორების სესხებისა, რაც ჩვენ სხვათა შრომაში გვაქვს აღნიშნული<sup>4</sup>.

საჭიროდ მიგვაჩნია, ისიც ითქვას, რომ თანამედროვე ქართველ პოეტებს შორის ყველაზე მეტად რუსთველის აღმოსავლეთთან კავშირს გალაკტიონ ტაბიძე განიცდის, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ იგი რუსთველში ეროვნულ პოეტს არ ხედავდეს. პირიქით, იმ ლექსებში, რომლებიც პოეტმა რუსთველს მიუძღვნა, აშკარად ჩანს, რომ მის ავტორს რუსთველი წარმოდგენილი ჰყავს

<sup>1</sup> ჩვენ ესარგებლობთ „ქართული პოეტის ქრესტომათიაში“ მოთავსებული მასალებით, რომლებიც გვი მიქაძის რედაქციითა და შენიშვნებით რას გამოცემული, თბილისი, 1954.

<sup>2</sup> რჩეული, 1944, გვ. 195.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 90.

<sup>4</sup> იხ. ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, 1969, გვ. 354—356.

დიდ ეროვნულ, ერის სასიკაძულუ პოეტად, რომელმაც ბრწყინვალედ გამოსახა თამარ მეფის დრო:

„შენ ბრწყინვალედ გამოსახე,  
დიდებულო შოთა,  
ომთა გრვეინვა და დროშები  
თამარ მეფის დროთა“<sup>1</sup>.

გალაკტიონის აზრით, რუსთველი ერის სასიკაძულუ პოეტია:

„შენი გული უსასრულო  
სიყვარულით თრთოდა  
შოთა, ერის სიკაძულუ,  
ღეთაებრივო შოთა“<sup>2</sup>.

გალაკტიონის რწმენით, შოთა მესხეთიდან იყო და მისი უკვდავი შემოქმედებით იგი სამუდამოდ შეუსისხლხორცდა ქართველს:

„გრიგალია თუ სეტყვაა  
არ მეშინია მე სხვისა:  
ქართველში გამოხედვაა  
იმ ერთი ვინმე მესხისა“<sup>3</sup>.

ის ერთი ვინმე მესხი რუსთველია. მოიგონეთ ადგილი „ვეფხისტყაოსნიდან“:

„ვწერ ვინმე მესხი მელექსე“... და ამასთან დაკავშირებით გალაკტიონ ტაბიძის შესანიშნავი ლექსი:

„წერ ვინმე მესხი მელექსე,  
რაც კი მივლია მე გზები.  
ჭერ ლექსი მწვავედა, მერე მზე,  
ჭერ მზე და მერე ლექსები“ და სხვ.<sup>4</sup>

გალაკტიონ ტაბიძეს აქვს შესანიშნავი ლექსი „პოემა ვეფხისა“. რომელიც მთელი აღმოსავლეთია წარმოდგენილი. გამოვლინებულია აღმოსავლეთის კარგი ცოდნა და რუსთველის მასთან დამოკიდებულება. პოეტი აღწერს აღმოსავლეთს და ღრმა რწმენით აცხადებს:

„ხმათ აიაზმის ნელი პკურება...  
ისარი გულზე ვის არა სოდეს?  
იყო მრავალი განადგურება  
ლექსთა სიკვდილი კი — არასოდეს“<sup>5</sup>.

ამავე ლექსიდანაა შემდეგი სტრიქონებიც:

„ვეფხისტყაოსანს შეინახავს აღმოსავლეთი,  
პერგამენტების შეინახავს ჩრდილო კეთილი  
პალმის ფოთლებზე დაწერილი სისხლიან ცრემლით,  
ან სპილოს ძვალზე სასოებით ამოკვეთილი“<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> რჩეული, 1944, გვ. 89.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 90.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 91.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 20.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 195.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 196.

გალაკტიონ ტაბიძის აზრით, „ჩვენი დრო ისევ რუსთაველს ელის“:

არაბეთიდან მოსული მონა  
სღვას, შოიტანა შორით ფარისი  
და სპარსეთიდან ლექსების კონა  
მიმოდის როგორც ტოტი ქარისი.  
შორეულ დღეებს მახლობლად უზის  
მცოდნე ჰაფიზის, მცოდნე ყაზელის  
ცივი ოცნება შხეფავს აუზის.  
ჩვენი დროც ისევ რუსთაველს ელის<sup>1</sup>.

იმ რუსთველთან დაკავშირებით, რომელიც „შორეულ დღეებს მახლობლად უზის“, პოეტი ახსენებს არაბეთიდან მოსულ მონას, სპარსეთიდან შემოსულ ლექსების კონას, რომელიც ქარის ტოტივით მიმოდის, ის რუსთველი ჰაფიზისა და ყაზალის მცოდნე იქნება.

რუსთველთან დაკავშირებით ნახსენებია არაბეთი, სპარსული ლექსების კონა, ჰაფეზი, ყაზალი.

გალაკტიონი ამბობს:

სარკვეთა სახეებს სანთლები მოედო  
და შენის რუსთველს შირაზის ვარდები<sup>2</sup>.

ვინ იცის, იქნებ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი იცნობდა შირაზს, უყნოსავს შირაზის განთქმული ვარდების ტყბილი სურნელება, ღრმად იცნობდა აღმოსავლურ პოეზიას და, რა თქმა უნდა, სპარსულსაც.

ყოველივე თქმულიდან, ვფიქრობთ, შეიძლება დავასკვნათ:

1. რუსთველის შემოქმედების დრმა მეცნიერული კვლევა-ძიებისათვის საჭიროა შევისწავლოთ არა მარტო რუსთველის ეპოქის, არამედ რუსთველის წინა და შემდეგი დროის ლიტერატურაც: ა) საგმირო-სამიჯნურო პოემები, ბ) დიდაქტიკური თხზულებანი, გ) დრამატურგია, დ) ლირიკა, ე) ფოლკლორი და ე) საისტორიო თხზულებანიც.

2. შესწავლილ უნდა იქნეს არა მარტო სპარსულ-ფალაური, არამედ არაბული, ინდური და ჩინური ლიტერატურა. თავისთავად იგულისხმება, უყურადღებოდ ვერ დავტოვებთ ბერძნულ ლიტერატურას, რომლის დიდი წარმომადგენლების (პომპროსი და სხვ.) პოეტურმა შემოქმედებამ მსოფლიო უკვდავი ძეგლებით დაამშვენა.

3. კვლევა უნდა წარიმართოს აღნიშნულ ლიტერატურებში არსებული სიუჟეტების განვითარების, მხატვრული აზროვნების, პოეტურ მეტყველებათა გამოხატვის საშუალებათა და მხატვრულ ნაწარმოებთა ფორმების მეცნიერული შესწავლის მიზნით.

4. ამ ძიებათა მთავარი მიზანი უნდა იყოს რუსთველის ლიტერატურული წყაროების გამოვლენა, რაც არა ვარაუდებისა და უსაფუძვლო მსჯელობათა ნიადაგზე უნდა მოხდეს, არამედ დაძაბული კვლევისა და დიდი შრომის შედეგად უნდა მოვიპოვოთ. ეს ჩვენ მოგვცემს შესაძლებლობას გარკვეული წარმოდგენა ვიქონიოთ რუსთველის ლიტერატურული განათლების ფარგლებისა და სიღრმის შესახებ. არც ერთი ავტორს წყაროებისა და ლიტერატურული განათლების გარეშე, არ შეუქმნია ისეთი ნაწარმოები, რომელიც არა მარტო მისი მშობელი ხალხის, არამედ სხვა ხალხების მიერაც ყოფილიყო დაფასებული.

<sup>1</sup> რჩეული, 1944, გვ. 314.

<sup>2</sup> თქვე, გვ. 494.

5. საადი შირაზელის შემოქმედებას, როგორც აღინიშნა, რუსთველი არ იცნობდა, არც საადი შირაზელი იცნობდა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის შემოქმედებას, მაგრამ ყოველივე ამის მიუხედავად, მათ ნაწარმოებებში აქა-იქ ერთნაირი აზრებია გამოთქმული, ერთნაირი სენტენცია-აფორიზმები და მხატვრული სახეები გვხვდება. მაშასადამე, არსებობს ერთნაირი წყარო, ან წყაროები, რითაც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ეს პოეტები სარგებლობდნენ. ვინ იცის, რამდენი წყარო აღმოჩნდება, სიუჟეტის, ლექსთა ფორმებისა და საერთოდ პოეტური მეტყველების თვალსაზრისით. ამ წყაროების მოპოვება და შესწავლა კი არ დაამცირებს ჩვენს სასიქადულო პოეტს, არამედ, ვფიქრობთ, უფრო გამოავლენს მის დამოუკიდებლობასა და სილიადეს.



## ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი

„საბჭოთა საქართველომ“ გამოსცა რუსთველის პოეტიკის ცნობილი მკვლევრის პროფ. შალვა ღლონტის შრომა: ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი.

„ვეფხისტყაოსნის“ ენასა და პოეტიკას დიდი ხანია სწავლობენ, მაგრამ მისი ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი დღემდე არ გვექონდა. რუსთველის პოეტიკის შესწავლა, თავისთავად ცხადია, არ ნიშნავს პოემაში დაცული სალექსო საზომების — მაღალისა და დაბალი შაირის ერთმანეთისაგან გამოყოფას, ან მხოლოდ ცალკეულ სტროფებსა და ტაეპებში მარცვალთა განლაგების გაანგარიშებას, არც მხოლოდ ალიტერაციების თავისებურებათა და რითმათა ბუნების კვლევას.

დიდი მნიშვნელობა აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ ფრაზეოლოგიის შესწავლას. რადგანაც, როგორც ამას წიგნის ავტორიც აღნიშნავს, „რუსთველის პოეტური მეტყველების მრავალფეროვანება არსებითად მის ფრაზეოლოგიაშია გამოყენებული“ (გვ. 7).

წიგნს წამძღვარებული აქვს ლამაზად დაწერილი შესავალი, რომელშიც რუსთველის ფრაზეოლოგიის დახასიათების ცდაა მოცემული. ავტორს დიდი მუშაობა ჩაუტარებია, ბევრი წყარო შეუსწავლია და კვლევის არეში დიდძალი მასალა მოუქცევია. მას, როგორც ჩანს, უსარგებლია აგრეთვე საქ. მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმთან არსებული „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის მასალებით, რომელთა ამოწერა წლების მანძილზე გრძელდებოდა. ეს გარემოებაც რომ წინასიტყვაობაში ყოფილიყო აღნიშნული, წიგნს ამით არაფერი დააკლდებოდა.

რუსთველოლოგიური ფრაზეოლოგიის გამოვლინების თვალსაზრისით წიგნში ასზე მეტი თხზულების მონაცემებია გაერთიანებული. რუსთველის პოეტიკისა და ენის მკვლევარი მას გვერდს ვერ აუვლის. მასში რუსთველის პოემის ფონზე წარმოდგენილია V საუკუნიდან მოყოლებული XIX საუკუნემდე შექმნილ ძეგლებში ფიქსირებული ქართული ენის ფრაზეოლოგიის მთელი სურათი. აქედან ცხადია, თუ რა დიდი მნიშვნელობის შემცველია იგი. უყოყმანოდ შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნული შრომის სახით რუსთველოლოგიურ ლიტერატურას შეემატა მეტად სასარგებლო წიგნი, რომელიც, როგორც ავტორი აღნიშნავს, წარმოადგენს პირველ ცდას — გვიჩვენოს „ვეფხისტყაოსნის“ ფრაზეოლოგია რუსთველამდელი, მისი თანამედროვე და შემდგომდროინდელი ქართული მწერლობის ძეგლებში დაცულ მასალასთან მიმართებით (გვ. 3).

საქმე ისაა, რომ რუსთველი, ერთი მხრივ, ემყარება მის წინამორბედ და თანამედროვე მწერლობაში არსებულ ფრაზეოლოგიას, ხოლო, მეორე მხრივ, თვით ახდენს მძლავრ გავლენას ქართული პოეტური აზროვნების განვითარებაზე; შეიძლება გადაჭრით ითქვას, რომ რუსთველის შემდგომდროინდელ მწერ-

ლობაში (აღორძინებისა და გარდამავალი ხანა) არ შექმნილა არც ერთი ორიგინალური თუ ნათარგმნი, პოეტური თუ პროზაული ნაწარმოები, რომელიც რუსთველის შედარებების, მეტაფორებისა და მხატვრული ფრაზეოლოგიის გავლენას არ განიცდიდეს. „ვეფხისტყაოსანი“ ის ქვაკუთხედი, რომელმაც მხატვრული აზროვნების თვალსაზრისით შეიწოვა მანამდე არსებული ყოველივე საუკეთესო და რომელზედაც დამყარებულია შემდეგდროინდელი ქართული პოეზიის განვითარება. ამიტომ არ შეიძლება არ დავეთანხმოთ წიგნის ავტორის მიერ გამოთქმულ მართებულ მოსაზრებას: „რუსთველის სიდიდე სწორედ ისაა, რომ უბადლო პოეტმა ამომწურავად შეისრუტა ქართული ენის მდიდარი ფრაზეოლოგიური მემკვიდრეობა და მასთან ერთად ბევრი რამ ისეთი ორიგინალურიც შექმნა, რომლებიც გვირგვინია ქართული პოეტური აზროვნებისა“ (გვ. 7).

შ. ლლონტის წიგნით საშუალება გვეძლევა თვალი მივადევნოთ შორეული დროიდან მოყოლებული ვიდრე XIX საუკუნემდე ქართული სასულიერო, საერო, საისტორიო და ფილოსოფიური ფრაზეოლოგიის გავრცელების არეს, რუსთველის პოეტური მეტყველების გავლენებს და მის თავისებურებებს.

წიგნის ავტორი მიუთითებს იმ ფაქტზე, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ მხატვრული სახის კომპონენტებად გამოყენებული სიტყვების საგრძნობი ნაწილი აღმოსავლურ პოეზიაშიც გვხვდება, მაგრამ მართებულად აღნიშნავს იმასაც, რომ „რუსთველის, როგორც გენიალური მხატვრის, ორიგინალურობა ისაა, რომ ამ სიტყვებთან სხვა ლექსიკის შეხამებით სავსებით განსხვავებული სახეები შექმნა, სახეები, რომლებიც თავიანთი შინაგანი ელვარებით დღემდისაც თვალშეუმართავია“ (გვ. 7).

ვფიქრობთ, რომ შ. ლლონტის მიერ არჩეული გზა რუსთველის პოეტური აზროვნების აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული პოეზიის მონაცემებთან მიმართების კვლევის თვალსაზრისით ერთადერთი და სწორი გზაა. საქმე ის არის, რომ რუსთველის უკვდავი „ვეფხისტყაოსანი“ და მასში წარმოდგენილი პოეტური სამყარო მკვეთრად განსხვავდება როგორც რეალურად არსებული საგნებისა და მოვლენების მხატვრული გამოსახვის საშუალებებით, ისე მსოფლმხედველობით სპარსული პოეზიისაგან. პოემაში თითო-ორიღა აღმოსავლური პოეტური მეტყველების ელემენტების არსებობა, რასაც ზოგიერთი მკვლევარი ებლაუჭება, ვერ დაადასტურებს „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის უცხოურობას, მისი პოეტური სამყაროს არაქართულობას.

ქართველი ირანისტების გადაუდებელი ამოცანაა, გულდასმით შევისწავლოთ რუსთველის პოეტური აზროვნება და განვიხილოთ მისი ურთიერთობა სპარსულ პოეზიასთან, არა ძველი მიდგომითა და მეთოდებით, არამედ ახალი თვალთახედვით, უფრო ღრმად. ვიდრე ამას ოდესმე იკვლევდნენ; მაშინ შესაძლებელი გახდება უფრო ნათლად დავინახოთ ის გარემოება, რომ რუსთველი ჭეშმარიტად სხვაგვარად მოაზროვნეა, ის არ ექვემდებარება ირანულ პოეტებს, მას სულ სხვა პოეტური ბუნება და სამყარო გააჩნია.

აქვე იმასაც აღვნიშნავთ, რომ გაუმართლებელია და პოეტის შემოქმედების შესწავლის თვალსაზრისით ყოველგვარი ღირებულებას მოკლებული, როცა ამა თუ იმ თხზულებიდან ცალ-ცალკე ამოწერენ შედარება-მეტაფორებს და მხატვრული გამოსახვის სხვა საშუალებებს, დააჭფფებენ მათ და წარმოდგენილი სურათის საფუძველზე პოეტის მხატვრული მეტყველების ანალიზს იძლევიან. ასეთ მუშაობას მაშინ ექნება აზრი და მისი შედეგიც დამაჯერებელი, თუ ჭეიროვნად გაგებული იქნება თითოეული მხატვრული სახის ადგილი და

მნიშვნელობა არა ცალკეული ტაების, ან ნახევარტაების ფარგლებში, არამედ მთელ თხზულებაში წარმოდგენილი პოეტური აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის თვალსაზრისით.

არსებობს ყოველგვარი საფუძველი იმისა, რომ შ. ლლონტის წიგნს დიდი კმაყოფილებით შევხვდეთ, მაგრამ, ეს, რა თქმა უნდა, არ გვართმევს უფლებას ზოგიერთი სურვილის გამოთქმისა:

ა) „ვეფხისტყაოსნის“ სპეციფიკურ გამოთქმათა გვერდით ავტორს, როგორც ეს აუცილებელი იყო, სხვა ძეგლებში ფიქსირებული ფრაზეოლოგია მოუცია, ოღონდ თითო-თითოჯერ. ჩვენი აზრით, აჯობებდა, თუ ეს წიგნის მოცულობას დიდად არ გაზრდიდა, რუსთველის მძლავრი გავლენის ცხადსაყოფად სხვა ძეგლებიდან რუსთველოლოგიური ფრაზეოლოგიის გამოყენების მაგალითები უფრო მეტი რაოდენობით ყოფილიყო წარმოდგენილი, რომ მით შემთხვევით შეხვედრებზე ფიქრისათვის გზები მთლად ჩაგვეკეტა.

ბ) შეინიშნება აგრეთვე ზოგიერთ ძეგლში არსებულ მხატვრულ გამოთქმათა არაღნიშვნისა თუ გამორჩენის შემთხვევებიც. ასე, მაგალითად, რუსთველის მიერ წამწამების მეტაფორად გამოყენებული „გიშრის შუბების“, „ინდოთა რაზმის“, ან „გიშრის ტევრისა“ და „გიშრის ჭერის“ გვერდით („გიშრის სარის“ ბუდეში) არ გვხვდება „იოსებზილიხანიანის“ (უცნობი ავტორისა) „გი შ რ ი ს ჯ ა რ ი“: მელნის ტბათა დუღილისგან გ ი შ რ ი ს ჯ ა რ ი გაეყარა (472,2) და სხვ.

გ) ჩვენი აზრით, საჭირო იყო აგრეთვე ჩვენთვის საინტერესო ფრაზეოლოგიის შემცველი ტაებები ყოველთვის სრულად ყოფილიყო წარმოდგენილი და არა გაწყვეტილი სახით, როგორც ამას ზოგჯერ ადგილი აქვს, რომ ამით მკითხველს საჭირო შემთხვევაში მთელი კონტექსტის შესახებ ჰქონოდა წარმოდგენა.

მაგალითად, „ვეფხისტყაოსანში“ იკითხება:

მიწურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვახლებს,  
გ ა ს წ ა ვ ლ უ ლ ს ა გ ა ა შ მ ა გ ე ბ ს, უსწავლელსა  
გ ა ა ს წ ა ვ ლ ე ბ ს (904,1—2).

წიგნში ეს ტაებები ასეა გაწყვეტილი:

მიწურობა... გ ა ნ ს წ ა ვ ლ უ ლ ს ა გ ა ა შ მ ა გ ე ბ ს  
(გვ. 38).

შაჰ-ნამეში იკითხება:

მინდორშიგან ორნი ცხენი ეზნეს, როსტომ ველარ ნახეს,  
თქუეს თუ: „მოკუდა უსაილოდ“, — მით ლ ა ხ ვ ა რ ი გ უ ლ ს ა  
ა ხ ე ს (2875, 1—2).

წიგნში წარმოდგენილია მხოლოდ „მ ა თ ლ ა ხ ვ ა რ ი გ უ ლ ს ა ა ხ ე ს (გვ. 66).

რა თქმა უნდა, ავტორის მიზანს გაწყვეტილი თუ შემოკლებული ტაებებიც კარგად ემსახურება, მაგრამ, ვიმეორებთ, იმის გასათვალისწინებლად, თუ რა კონტექსტშია გამოყენებული ესა თუ ის ფრაზეოლოგიური ერთეული, თხზულებებიდან ტაებებისა და ადგილების სრული სახით წარმოდგენა აჯობებდა.

დ) ჩვენი აზრით, მოსაფიქრებელია ისიც, წარმოადგენს თუ არა რაიმე ღირებულების შემცველ ფრაზეოლოგიურ ერთეულს „გარდუხდელი მუქაფა“ (გვ. 38) და სხვ. მისთანანი, რომ ისინი რუსთველოლოგიური ფრაზეოლოგიის

ერთეულებად მივიჩნით და ისეთ მნიშვნელოვან ნაშრომში შევიტანოთ, როგორსაც სარეცენზიო წიგნი წარმოადგენს.

ე) ავტორი სათანადო ანგარიშს უწევს ხალხში გავრცელებულ გამოთქმებს და იგი პოემის ერთ-ერთ წყაროდ მიაჩნია. ამ გამოთქმებს, შ. ლლონტის აზრით, დამოუკიდებელი მხატვრული მნიშვნელობა არ გააჩნიათ, მაგრამ ისინი „პოემის მხატვრული ქსოვილის აუცილებელ და მთავარ ელემენტებს შეადგენენ“ (გვ. 14).

უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთველის პოეტიკის ხალხურთან დამოკიდებულების საკითხები სათანადოდ შესწავლილი არ არის. იყო ცალკეული ცდები, მაგრამ ამ მიმართულებით ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი. ავტორმა ყურადღება, როგორც ითქვა, ხალხურ ფრაზეოლოგიაზედაც გაამახვილა, მაგრამ სადავოა, თუ ხალხურად რატომ მხოლოდ ისეთი გამოთქმები უნდა მივიჩნიოთ, რომელთაც „დამოუკიდებელი მხატვრული მნიშვნელობა არ გააჩნიათ“?

ხალხი დიდი მხატვარია; მას მრავალი მხატვრული გამოთქმაც გააჩნია, რომელთაგან ბევრი დროდადრო ამა თუ იმ პოეტის შემოქმედებაშიც იჭრება. რუსთველის მხატვრული აზროვნების ხალხურთან ურთიერთობის კვლევა ადვილი საქმე არ არის. იგი დიდძალი მასალის (გამოცანების, შელოცვების, ლექსების, ზღაპრების და ზეპირი მეტყველების სხვა მხატვრული ფორმების) გულდასმით შესწავლას მოითხოვს. სანამ ასეთი მუშაობა ჩატარებული არ არის, იქნებ აჯობებდა თავი შეგვეკავებინა ხალხური გამოთქმებისადმი ასეთი მკაცრი განაჩენის გამოტანაზე — ხალხურად არ ჩაგვეთვალა მხოლოდ მხატვრულ ღირებულებას და მნიშვნელობას მოკლებული გამოთქმები.

ამგვარი შენიშვნები შეიძლება გამრავლდეს, მაგრამ იგი არ არის არსებითი ხასიათისა. შალვა ლლონტის „ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი“ რუსთველის ენისა და პოეტიკის შესწავლით დაინტერესებულ პირთა სამაგიდო წიგნს წარმოადგენს.

## ივანე ჯავახიშვილი და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობა

ივანე ჯავახიშვილის ნაშრომებში ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის საკითხებზე გამოთქმულია რიგი მოსაზრებები, რომელთაც ამ დარგში მომუშავეთათვის სახელმძღვანელო მნიშვნელობა აქვს<sup>1</sup>. დიდი მეცნიერი მოითხოვდა ურთიერთობის საკითხების ღრმად შესწავლას, „ვისრამიანისა“ და „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებზე საუბრისას იგი შენიშნავს, რომ „საკითხის ასე მარტივად განხილვა არ შეიძლება“ (გვ. 57).

მარტივი ანუ ზედაპირული კვლევისა და დაშვებული შეცდომების მიზეზად მას მიაჩნია „ქართული ფილოლოგიის უქონლობა“. ამ დარგის ჩამორჩენილობას უჩივის მკვლევარი „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენ კომისიას. მას მხედველობაში აქვს გ. ქართველიშვილის გამოცემა (თბილისი, 1888).

„რამდენადაც ეს (ქართველიშვილის) გამოცემა კარგია, იმდენადმე სუსტია მისი შინაგანი თვისება: ის უფრო ჩვენი ფილოლოგიის დარგში იმდროინდელ ჩამორჩენილობის გამომამყლანებელია“ (გვ. 9), ბრძანებს ივ. ჯავახიშვილი, მაგრამ იგი იმასაც აღნიშნავს, რომ „მე-20 საუკუნის დამდგეითგან იწყება შოთას უკვდავი ქმნილების დინჯი და გაღრმავებული შესწავლა“ (გვ. 10).

ივ. ჯავახიშვილი მოითხოვდა თარგმანის დედნისაგან არსებითი განსხვავების, მასში „შეგნებულად შეტანილი ცვლილებების“ მიზეზთა ახსნას; მოითხოვდა განსაკუთრებული ყურადღება მიქცეოდა ნათარგმნი ძეგლების პოეტური ენისა და სტილისტიკის შესწავლას.

მხატვრულ ნაწარმოებში, ორიგინალური იქნება ის თუ ნათარგმნი, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმის გამოკვლევას, თუ როგორია მისი ავტორის მხატვრული აზროვნების გზები, რა არის ახალი და თავისებური, როგორია მისი საერთო ლიტერატურული სტილი, უდგება თუ არა იგი იმ ხალხის ფსიქოლოგიას, რომლის ენაზედაც ის არის შესრულებული.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ამ მხრივ „ვისრამიანისა“ და „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიები. ამ თხზულებათა თარგმანებში საგრძნობლად, ივ. ჯავახიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „შეგნებულად შეტანილი ცვლილებები“, რაც უმთავრესად ქართულ ძეგლებში დიდი ხნიდან დამკვიდრებულ შედარება-მეტაფორების გამოყენებაში გამოიხატება. „შეგნებულად შეტანილმა ცვლილებებმა“ შესაძლებელი გახადა ამ თხზულებათა გაქართულება და მათი ქართველი ხალხის ფსიქოლოგიასთან დაახლოება. „თუმცა „შაჰნამე“ (როსტომიანი) ფ ი რ დ ა უ ს ი ს ა , „ვისრამიანი“, „ქილილა და დამანა“, „ლიელ-მეჭნუ-

<sup>1</sup> ჩვენ ძირითადად ვსარგებლობთ შინი წიგნით „ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები“, რომელიც ილ. აბულაძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით დაიბეჭდა (თბილისი, 1956).

ნაინი“ სპარსელი მაჰმადიანი მგოსნების დაწერილი იყო, მაგრამ ქრისტიანე ქართველებიც გატაცებით კითხულობდნენ, მათთვისაც ეს თხზულებები ხელოვნების ძვირფასი განძი იყო... პოეზია და კულტურა ქართველ სპარსთა სულიერს ერთობასა კქმნიდა და მტრობის მაგიერ სიყვარულს სთესავდა“<sup>1</sup>.

ეს სიტყვები ივ. ჯავახიშვილს ეკუთვნის. თუ ქართველები, მისივე ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „შეხაროდნენ“ სპარსელი მგოსნების მიერ დაწერილი თხზულებების თარგმანებს არა მხოლოდ მათი მდიდარი და მიწიდიველი შინაარსის გამო, არამედ იმიტომაც, რომ ამ თარგმანებში შეტანილი ეროვნული მხატვრული სახეები და ცვლილებები აახლოებდა მათ ქართულ სინამდვილესთან, ჩვენი ხალხის ფსიქოლოგიასთან და მათ მშობლიური ნაწარმოებების თანაბარს ხდიდა.

ივ. ჯავახიშვილის ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის შტუდიებში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს მისი მსჯელობა „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულობის საკითხებზე. მკვლევრის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის აღდგენისათვის დიდი კრიტიკული მუშაობა იყო და არის ახლაც საჭირო. დიდი სიფრთხილითა და გულმოდგინებით უნდა იქნეს შესწავლილი ხელნაწერები და გამოცემები. „ამავე დროს ირანული მწერლობის საფუძვლიანი ცოდნაც არის აუცილებელი“ (გვ. 8).

ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, რომ პოემის ორიგინალობისა და ირანული მწერლობითგან პარალელების საკითხზე, აკად. ნიკო მარის შემდგომ, ყველაზე მეტად იუსტ. აბულაძეს აქვს დაწერილი (გვ. 9).

ივ. ჯავახიშვილი იწონებს ნიკო მარის მონოგრაფიას «Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсовой коже» Шоты из Рустава, с этюдом «Культ женщины и рыцарство в поэме» (ТР, XII, 1910).

ამ გამოკვლევამ, მისი აზრით, ახალი ხანა შექმნა „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლის საქმეში. მსოფლიო ლიტერატურულ ძეგლებთან პარალელების წამოყენებამ „ცხადპყო ის ადგილი, რომელიც შესაძლებელია ქართველი მგოსნის ქმნილებას კაცობრიობის პოეტური და გონებრივი კულტურის ისტორიაში მიეკუთვნოსო“ (გვ. 10).

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, „ვეფხისტყაოსანი“ კეშმარიტად ეროვნული ნაწარმოებია. მასში ასახულია ქართველი საზოგადოების პროგრესული ფენების იდეები, საზოგადოების, რომლის უბადლო მებაირახტრეც რუსთველი იყო.

„ვეფხისტყაოსნის“ ძირითადი იდეა ესაა იდეა ძმობისა, ხალხთა ძმობა — განურჩევლად სარწმუნოებისა და ეროვნებისა აბსტრაქტული წინადადება როდი იყო, ეს იყო მწვავე საკითხი, რომელსაც საქართველოს სახელმწიფოსათვის დიდი და პრაქტიკული მნიშვნელობა ჰქონდა. ამისათვის, ამ იდეისათვის დაიწერა ეს გენიალური პოემა, მის ავტორს სამშობლოს მწვავე საკითხებზე აღელვებდა; შოთა რუსთველის გმირებში ქართველის გული ძვერს, მის გმირებს მაშინდელი საქართველოს საკითხები აღელვებს (გვ. 19).

„ვეფხისტყაოსნის“ არც ერთ მკვლევარს სპარსულობის მომხრეებთან კამათში XI—XII საუკუნეთა ისტორიული მოვლენების ღრმა ანალიზის საფუძველზე, ისე ნათლად არ დაუდასტურებია პოემის ქართულობა, როგორც დიდმა ივანე ჯავახიშვილმა დაადასტურა.

მკვლევარი კარგად ხედავდა იმ გარემოებას, რომ პოემაში მოქმედებენ არა-

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი მეორე, თბილისი 1948, გვ. 306.

ბები, სპარსელები, ინდონი, ხატაელნი, მაგრამ, შენიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, „ისინი აზროვნებენ, ცხოვრობენ, იბრძვიან სრულებითაც არა ისე, როგორც ეს იქნებოდა იმ ქვეყნებში, რომლებიც იქ დასახელებულიაო“ (გვ. 19).

ივ. ჯავახიშვილმა ყველაზე ნათლად დაგვანახა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსელებისადმი ცხადი პოლიტიკური სიძულვილით არის გამსჭვალული, რომ პოემაში სპარსეთსა და სპარსთა სამეფო სახლს მეორეხარისხოვანი და დამამცირებელი ადგილი აქვს დათმობილი, საეჭვო და შეუძლებელიც კია, რომ იქ მოთხრობილი ამბავი სპარსული იყოს. დედააზრითა და პოლიტიკური მრწამსით მას სპარსული არაფერი აქვს (გვ. 36).

შეიძლება აღინიშნოს, რომ რუსთველის ეპოქაში იქმნება რიგი სხვადასხვა იდეებისა და განწყობილებათა გამომხატველი სპარსული ლიტერატურული ნაწარმოებები; მაგრამ არც ერთი მათგანი სიუჟეტის განვითარებისა და მხატვრული აზროვნების თავისებურებათა თვალსაზრისით რუსთველის სიმალლეს ვერ აღწევს. რუსთველი დიდი ხელოვანია და კარგად იცის, როგორ აავსოს ეპიზოდები, იცის თავისი ეპოქის ქართველი მკითხველის გემოვნება, მისი ფსიქოლოგია და ყველაფერი ეს გათვალისწინებული აქვს. „ვეფხისტყაოსანთან“ შედარებით სულ სხვა ლიტერატურული გემოვნებითაა დაწერილი გორგანისა და ნიზამის პოემები.

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს, — შენიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, — შეგნებული აქვს, რომ იგი გმირების თავგადასავლის აღმწერელი და ბიოგრაფი არ არის. „ამ შეგნებამ შოთას თავითგან ააციდინა ის უხეში შეცდომა, რომელიც სპარსული სიტყვისა და გრძნობათა გამომხატველობის შეუდარებელ ოსტატს გურგანელ ოსტატს მოუვიდა, რომ თავისი რომანი, „ვისრამიანი“ მოქარბებული მრავალსიტყვაობის გამო აქა-იქ მომაბეზრებელი გახადა და თავისი გმირების სრული ბიოგრაფიის დონემდე დააქვეითა“ (გვ. 29).

ასევე მოქარბებული მრავალსიტყვაობითა და გაუთავებელი შედარებამეტაფორებით ხასიათდება სპარსული მხატვრული სიტყვის მეორე დიდი წარმომადგენლის ნიზამის პოემებიც. ნიზამის ეპოქის მკითხველებს, როგორც ჩანს, მოსწონდათ პოემაში წარმოდგენილი მრავალსიტყვაობა და უხვი მეტაფორები; ზოგჯერ პოეტური ნიჟის დაფასებაც ამით განისაზღვრებოდა, მაგრამ ქართულ ლიტერატურულ გემოვნებას კონკრეტულ შემთხვევებში სპარსულთან საერთო ბევრი არაფერი აქვს. ამიტომ შოთას სხვა გზა აქვს არჩეული, იგი ქართულ ნიადაგზე დგას, ქართულ ლიტერატურულ ტრადიციებს მიჰყვება და ქართველი ხალხის ფსიქოლოგიისათვის მისაღებ პოემას ქმნის.

რუსთველი, „ქმნიდა რა დიად მხატვრულ პოემას თავისი სამშობლოს მწვევე საკითხებით აღლვებულო, თავის უკვდავ ნაწარმოებში გადმოგვცემდა ყველა თავის აზრს, ყველა თავის მისწრაფებას, ყველა იმ იდეალს, რომელთა სრული გამარჯვებაც მას სურდა ეხილა მაშინდელ საქართველოში“ (გვ. 18—19).

ერთგან ივ. ჯავახიშვილი მსჯელობს რუსთველის ცნობილი აფორიზმის შესახებ: ლეკვი ღომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია, და შენიშნავს, რომ ნ. მარს „უსაფუძვლოდ მიაჩნია ბევრის მწერლის ცდა, რომ ამით შოთა ქალვაჟთა თანასწორობის მქადაგებლად გამოეყვანათ. ნამდვილად იქ მხოლოდ მეფეთა სახლის შვილთა თანასწორობაზეა საუბარი და ეს აზრი კი ახალს არაფერს წარმოადგენს, რადგან იგი XII ს. სპარსელ მგოსანს ნიზამისაც აქვს თავის „ისქანდერ ნემე“-შიო (გვ. 45). „ისქანდერ-ნემეში“ იკითხება:

მანამ შირზან ვარ თუ შირმარდ  
ჩე მადე ჩე ნარ შირ ვაყთე ნაბარდ  
მე ძუ — ლომი ვარ, შენ ხვადი ლომი ხარ,  
რა ძუ, რა ხვადი ლომი ნავარდის (ბრძოლის) დროს!

ე. ი. ძუ და ხვადი ერთიაო.

ივ. ჭავჭავიძის კომენტარი და ნ. მარისეული გაგების კრიტიკა ასეთია: ქართველი დიდებული მგოსნის აზრი მხატვრულ მწერლობაში მართლაც ახალია და ნიზამის აზრისაგანაც თვალსაჩინოდ განსხვავდება. ნიზამი ძუ და ხვად ლომებს ნავარდში ადარებს ერთიმეორეს და ამით მათ თანასწორობის დამტკიცებას ლამობს, შოთა კი არაფერს ამის მსგავსს არ ამბობს.

„თუ ნიზამის ამით სამეფო ოჯახის წევრთა ქალ-ვაჟის თანასწორობის დამტკიცება სურდა, ძალიან შემცდარი ბრძანებულა, რადგან ცხადია ქალ-ვაჟი ფიზიკურად ვერ შეედრებიან და უცნაურიც იქნებოდა, რომ ომში ქალი ვაჟისათვის შეედარებინა და ქალისათვის მამაკაცის თანასწორობა მოეთხოვა. ქართველი მგოსნის აზრი ცხადია და სრულებით მკაფიოდ არის გამოთქმული და ქალუფლისწულის მამაკაც-უფლისწულთან თანასწორუფლების მქადაგებელია და როდესაც ის ამასა წერდა, საქართველოს მაშინდელი პოლიტიკური ცხოვრების სინამდვილე ეხატებოდა თვალწინ. ყოველ ქართველ მკითხველს ამ სტრიქონის წაკითხვისა თუ წარმოთქმის დროს თავისი სამშობლოს სურათი წარმოუდგებოდა და მაშინვე თამარ მეფეს იგულისხმებდა, ისევე, როგორც, საფიქრებელია, თვით ავტორსაც ამავე გარემოებამ ჩააქსოვიან თავის ქმნილებაში ეს აზრი“ (გვ. 46).

ივ. ჭავჭავიძის კრიტიკა ნიკო მარის მიმართ საფუძვლიანი ჩანს. აქვე შეიძლება ისიც დავსძინოთ, რომ ნიზამის პოემა „ისქანდერ-ნამე“ დამთავრებულია 1203—1211 წლებს შორის, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ლიტერატურული თხზულებების გავრცელების იმდროინდელ საშუალებებს, მის აღმოსავლეთსა და საქართველოში შემოსვლას საკმაო დრო (10—15 წელი მაინც) დასჭირდებოდა. საფიქრებელია, რომ ნიზამის ეს უკანასკნელი პოემა რუსთველს არც კი წაეკითხოს.

„ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულობის თეორიის ავტორს ნ. მარს, არც მის რომელიმე მიმდევარს არ გააჩნდათ წამოყენებული დებულების რაიმე ხელშესახები ლიტერატურული და მეცნიერული საფუძველი.

პირველად ნ. მარი ფიქრობდა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ თითქოს სპარსული თხზულების „შაჰრიჰარ-ნამეს“ თარგმანს წარმოადგენდეს. მაგრამ სათანადო ცნობების გაცნობის შემდეგ დააწმუნდა, რომ შოთას პოემას დასახელებულ თხზულებასთან საერთო არაფერი აქვს.

ქართველი მკითხველი საზოგადოებისათვის, ვფიქრობთ, ინტერესს მოკლებული არ იქნება, თუ აღნიშნული თხზულების შესახებ ორიოდ სიტყვას გაახსენებთ.

„შაჰრიჰარ-ნამე“ მუხთარი ლაზნელს დაუწერია; ავტორის სრული სახელწოდებაა: სირაჯ ედ-დინ ოსმან მუხთარი. იგი ლაზნელთა ეპოქის პოეტთა წრეს ეკუთვნოდა. ცნობილია აგრეთვე როგორც ლირიკული ლექსებისა და ყასიდე-

<sup>1</sup> ვსარგებლობთ ბაქოში გამოცემული ტექსტით (1947, გვ. 262). ივ. ჭავჭავიძელთან, შეიძლება გამომცემლობის უყურადღებობის გამო, აღნიშნული ფრაზის თარგმანში კორექტურული შეცდომაა დაშვებული. იკითხება: მე ძუ ლომი ვარ, შენ ძუ — ხვადი. უნდა იყოს „ხვადი ლომი“. ან „შენ — ხვადი“ და არა „ძუ—ხვადი“.



ბის ავტორი; მის დივანში (ლექსთა კრებულში) რვა ათასამდე ბეითია (16 ათასი სტრიქონი) მოთავსებული.

მუხთარის პოემა „შაჰრიარ-ნამე“ (შაჰრიარის წიგნი) გენიალური ფიქციური პოემის „შაჰ-ნამეს“ გაგრძელებაა. უფრო ზუსტად, იგი „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ-გამგრძელებლის თხზულების „ბარზუ-ნამეს“ გაგრძელებაა. „ბარზუ-ნამეში“, როგორც ვიცით, ზურაბის ვაჟის ბარზუს საგმირო ამბებია გადმოცემული. აღნიშნული თხზულების ძირითადი ნაწილი გადმოთარგმნილია და „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებშია მოთავსებული (ტ. II, სტროფები 3800—4176). „შაჰრიარ-ნამეში“ კი ბარზუს ვაჟის — შაჰრიარის საგმირო ამბებია მოთხრობილი; მისი მოღვაწეობა მხოლოდ ინდოეთში მიმდინარეობს.

პოემაში ინდოელთა შორის გაჩაღებული ბრძოლაა აღწერილი: ერთ მხარეზეა მართლმორწმუნე მაჰმადიანები, მეორეზე — კერპთაყვანისმცემლები. ბარზუს შვილი შაჰრიარი მაჰმადიანთა მხარეზე დგას და მისი საგმირო საქმეები კერპთაყვანისმცემელთა წინააღმდეგ ბრძოლებში ვლინდება.

პოემა 1115 წლამდეა დაწერილი. სხვა მკვლევრებთან შედარებით, როგორც ეს აღნიშნული აქვს ქ. აინის<sup>1</sup>, ვრცელი ცნობები თავიანთ ნაშრომებში ზ. საფასა და იბნ იუსუფ შირაზელს აქვთ მოცემული. თვითონ აინი „შაჰრიარ-ნამეს“ ხელნაწერის უფრო ვრცელი ფრაგმენტის არსებობას გვაუწყებს. იგი ამჟამად ტაჯიკეთის აკადემიის აღმოსავლურ ხელნაწერთა განყოფილებაში ინახება 1718 ნომრით. იგი შეიძინა ირანისტმა კ. ჩაიკინმა თეირანში 1926 წელს.

აღნიშნულ ხელნაწერში ჩვენთვის საინტერესო პოემა საკმაო სისრულითაა შემონახული. იგი 59 ფურცელს შეიცავს. მესამოცე გვერიდან იწყება „ბარზუ-ნამე“, რომელსაც დასაწყისი და დასასრული აკლია. საინტერესოა, რომ გადამწერს ორივე თხზულება ერთ ხელნაწერში წარმოუდგენია. მან უსათუოდ იცოდა, რომ „შაჰრიარ-ნამე“ „ბარზუ-ნამეს“ გაგრძელებაა.

ირანისტი ი. მარი გაკვრთ ეხება „შაჰრიარ-ნამეს“, მოჰყავს ბეითები პოემის დასაწყისიდან, ჩერდება იმ ადგილზე, სადაც ავტორი მუხთარი ამბობს, „ჩემი ენა არ წარმოთქვამს სატირას, დე, იგი მუღამ ამ შაჰის მაქებარი იყოს!“.

ლექსის ავტორის მხედველობაში ჰყავს მასუდ მესამე ღაზნევი, რომელიც 1099 წლიდან 1115 წლამდე მეფობდა. „შაჰრიარ-ნამე“ ამ მეფისადმი მიძღვნილი.

ზემოთ წარმოდგენილ სტრიქონში ი. მარი ხედავდა მაჰმუდ ღაზნელზე არსებული სატირის ისტორიაზე გადაკრულად ნათქვამს, რაც თავისთავად საინტერესოა. სატირის შესახებ უადრესი ცნობები, ასე იყო დღემდე ცნობილი, გვხვდება არუზი სამარყანდელის „ჩაჰარ-მაყალეში“ (ოთხი მოხსენება), რომელიც 1156 წელსაა დაწერილი. „შაჰრიარ-ნამე“ კი, რომელიც აღნიშნული სატირის შესახებ ნართულადაა ნათქვამი, როგორც ი. მარი აღნიშნავს, 50 წლით წინ უსწრებს „ჩაჰარ-მაყალეს“. მაშასადამე, იგი ყველაზე ადრინდელი წყაროა ხსენებული სატირის შესახებ.

აი ეს ნაწარმოები (შაჰრიარის — წიგნი) გახლდათ ის თხზულება, რომლის შესახებ ნ. მარმა მის მიერ პირველად „ვეფხისტყაოსანზე“ დაწერილ წერილში წამოაყენა რუსთველის პოემის სპარსულობის თეორია<sup>2</sup> და აღნიშნა: „ველი ცნობებს ერთ სპარსულ ხელნაწერზე, რომელიც ბრიტანიულ მუზეუმში ინახება ლონდონში და იქნება თვით „ვეფხისტყაოსნის“ დედანიოა“.

<sup>1</sup> К изучению классического персидско-таджикского эпоса, Москва, 1963.

<sup>2</sup> Ю. М а р р, Статьи и сообщения, II, М. — Л., 1939, стр. 14.

<sup>3</sup> გაზ. „თეატრი“, 1890, 18 მარტი, № 12.

სათანადო მასალების შესწავლის შემდეგ ნ. მარი დარწმუნდა, რომ მის მიერ მითითებულ ხელნაწერს („შაჰრიადარ-ნამეს“) „ვეფხისტყაოსანთან“ არავითარი საერთო არ გააჩნდა, მაგრამ მისი დებულების დასამტკიცებლად მან სხვა გზას მიმართა. ეს განხლადთ სპარსული პოემებიდან იმ სენტენცია-აფორიზმების ამოწერა და სხვადასხვა დროს ცალკეულ წერილებში გამოქვეყნება, რომელთა შესახებაც „ვეფხისტყაოსნის“ აფორიზმებთან აზრისა და მნიშვნელობის თვალსაზრისით საერთოობასა და ნათესაობაზე შეიძლება მსჯელობა.

აღნიშნული მონაცემების საფუძველზე, ნ. მარის აზრით, „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსულ ნაწარმოებთა შორის დგას, მის წრეში ტრიპლებს. შემდეგმა ძიებებმა არ დაადასტურეს ნ. მარის დებულებანი; „ვეფხისტყაოსნის“ შინაგან ბუნებას, მის პოეტურ სამყაროს, მის მხატვრულ აზროვნებას ქართული ლიტერატურის ძველ ძეგლებთან უფრო მეტი საერთო აღმოაჩნდა, ვიდრე სპარსულთან<sup>1</sup>.

პროფ. იუსტინე აბულაძე „ვეფხისტყაოსნის“ თვალსაჩინო მკვლევარი განხლდათ. მას როგორც პეტერბურგის დიდი ორიენტალისტური სკოლის აღზრდილს, „ვეფხისტყაოსნის“ კვლევაში ეხმარებოდა აღმოსავლური ენებისა და ლიტერატურის ღრმა ცოდნა. ნ. მარის მიერ წამოყენებულ „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულობის თეორიას მან შემდეგი მოსაზრებები დაუპირისპირა: რატომ დუმს სპარსული მწერლობა, რატომ არსად იხსენიება ავთანდილი და ტარიელი, რატომ ვეფხისტყაოსანმა, თუ იგი სპარსულ ენზე არსებობდა, ვერ დატოვა რაიმე კვალი, რატომ არავინ შეიტანა ცნობები თავის ნაწარმოებში ამ თხზულების შესახებ, ან ვაკერით მაინც რატომ არავინ მოიხსენია მისი შეუდარებელი მიჯნურები? — კითხულობდა მკვლევარი.

საქმე ის არის, რომ აღმოსავლურ ლიტერატურაში არ მოიპოვება არც ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლი, რომელსაც მიბაძვა არ გამოეწვიოს, ან მისსა და მისი გმირების შესახებ უხვი ცნობები არ მოიპოვებოდეს თეზქერებსა და ლიტერატურულ თხზულებებში; მაგალითად, ნიზამი განჯელის „ლეილ-მაჯნუნიანს“ სამოცმა პოეტმა მიჰბაძა, მისი „ხოსროვ-შირინიანი“ ორმოცჯერ გაილექა, ონსორის პოემას „იოსებ ზელიხანიანს“ ოცჯერ მიჰბაძეს და ასე შემდეგ; ასე რომ, თუ გავითვალისწინებთ სპარსულ ლიტერატურაში საუკუნეების განმავლობაში დამკვიდრებულ ტრადიციებს, შეუძლებელია ვიფიქროთ „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსულად არსებულიყო და მას რაიმე კვალი, თუნდაც ყრუ, არ დაეტოვებინა. „თამამად შეიძლება ითქვას, — წერდა იუსტ. აბულაძე, — რომ არც სპარსეთის ლიტერატურის უბრწყინვალეს ვარსკვლავებს ფარდოუსისა და ნიზამი განჯელს, არც სხვას ვისმე სპარსულ პოეტთაგანს ეპიკო-რომანტიკული პოეზიის სფეროში არ შეუქმნიათ არც ერთი ისეთი ხასიათის ნაწარმოები, როგორც არის ვეფხისტყაოსანი, რომელშიაც ვხვდებით ქალ-ვაჟის რომანული სიყვარულის ქრისტიანულ ნიადაგზე, უმაღლეს წარტილამდე განვითარებას, წმინდა და წრფელი რაინდული სიყვარულის კულტს“<sup>2</sup>.

მაინც რა არის „ვეფხისტყაოსანში“ ისეთი, რომ ზოგ ქართველს მის სპარსულობას აფიქრებინებს? ეს არის „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის გენიალური ნიჭი, მისი დიდი მომზადება, ღრმად შესწავლა იმ მუსულმანურ ქვეყნებში არსებულ წეს-ჩვეულებათა, რაც მის პოემაშია წარმოდგენილი. ქართველმა პოეტ-

<sup>1</sup> რუსთველოლოგებისათვის ცნობილია, რომ ამ საკითხებს რიგი გამოკვლევები მიუძღვნეს პროფესორებმა: ა. ვაწარელიამ, გ. იმედაშვილმა, ივ. ლოლაშვილმა, ელ. ხინთაბიძემ, შ. დლონტმა და სხვებმა.

<sup>2</sup> რუსთველოლოგიური ნაშრომები, თბილისი, 1967, გვ. 215.

მა მუსულმანური სამყარო, მასში მოქმედი გმირები და მოვლენები დიდი სი-  
ზუსტით, მაღალი მხატვრული ფერებით დაგვიხატა ისე, რომ ზოგს აფიქრებინ-  
ა თხზულება მუსულმანურ-სპარსულია და არა ქართულია.

ჩვენი დიდი მწიგნობრის ვახტანგ VI სპარსეთში „ვეფხისტყაოსნის“ ვერ  
პოვნისა და დიდი ისტორიკოსის ივანე ჯავახიშვილის მიერ „ვეფხისტყაოსანზე“  
დაწერილი წერილების შემდეგ, ვფიქრობთ, ერთხელ და სამუდამოდ უნდა შე-  
წყდეს „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულობაზე ფიქრი და კამათი. ზოგი დღესაც,  
სპარსულ ლიტერატურულ ძეგლებში წააწყდება შოთას მსგავს სენტენცია-  
აფორიზმებს და ფიქრობს, თითქოს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს ისინი აღნიშ-  
ნული წყაროებიდან ჰქონდეს შეთვისებული.

ივ. ჯავახიშვილმა ერთ მაგალითზე (ლექვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნ-  
და ხვადია) შესანიშნავად აჩვენა ის მნიშვნელოვანი კანსხევაება, რაც ქართვე-  
ლი პოეტის აფორიზმს ახასიათებს ნიჰამისთან შედარებით. ასეთივე სურათია  
სხვა სენტენციებისა და აფორიზმების მიმართაც; ასეთივე სურათია იმ საერთო  
მასალის მიმართაც, რასაც სპარსელი პოეტები და რუსთველი იყენებენ მოვლენ-  
ის მხატვრული გააზრებისათვის.

ზოგ მკვლევარს ავიწყდება, რომ XI—XIII საუკუნეთა აღმოსავლეთსა და  
საქართველოში ერთი ლიტერატურული ეპოქაა, რაც, ძირითადად, სარაინდო-  
სამიჯნურო ლიტერატურული ძეგლების შექმნით ხასიათდება. ამნაირ ლიტერა-  
ტურულ ძეგლებში, რასაკვირველია, ბევრ საერთოს დაძებნის ადამიანი, იქნება  
ეს რომელიმე მოქმედი პირის საგმირო თავგადასავალი, რომელიმე მზეთუნახავ-  
ზე გამოქნურება და მისი გამოყვანისათვის დიდი ბრძოლების გარდახდა, გმირთა  
დამძობილება, მათი ბრძოლა საერთო გამარჯვების მოპოვებისათვის და სხვა  
მისთანანი, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამ თხზულებათა ავტორები ერთმა-  
ნეთიდან იწერდნენ. მიუხედავად მსგავსებისა, თითოეული მათგანი ინდივიდუა-  
ლური პოეტური შემოქმედებით ხასიათდება. სწორედ ეს ინდივიდუალური  
პოეტური შემოქმედება, მომაჯადოებელი რითმები და ლექსის დიდი მუსიკა-  
ლობა, სიუჟეტის განვითარების განსაკუთრებული ხერხები და საშუალებანი  
განსხვავებენ რუსთველის პოემას აღმოსავლეთის, კერძოდ კი, სპარსული ლი-  
ტერატურული ძეგლებისაგან.

ივ. ჯავახიშვილის ნაწერებიდან ჩანს, რომ იგი არა მარტო „ვეფხისტყაოს-  
ნის“ სპარსულობის საკითხით, არამედ „ვისრამიანისა“ და „შაჰნამეს“ ქართუ-  
ლი ვერსიების ბუნებითა და მათი ორიგინალებთან დამოკიდებულების თავისე-  
ბურებებით ყოფილა დაინტერესებული. სამწუხაროდ, აღნიშნულ საკითხებზე  
დიდი მეცნიერის ნაკვევებიდან ჩვენამდე მხოლოდ ფრაგმენტებმა მოაღწიეს;  
მათი გულდასმითი შესწავლა გვარწმუნებს, რომ მკვლევრის ყურადღებას იქ-  
ცევს ქართული ტექსტების გავრცობა-შემოკლებანი, მთარგმნელების ბუნება,  
მათი თვალსაზრისი თარგმანზე და ქართულ თარგმანებში შეტანილი ცვლილე-  
ბების მიზეზთა ახსნა.

ჩვენი დაკვირვებით ივ. ჯავახიშვილს მხატვრული თარგმანიდან კმაყოფი-  
ლებას ჰგვრის ის ადგილები, სადაც ჩანს მთარგმნელის ცდები ქართული ტექს-  
ტების სპარსულთან დაშორებისა და მისი გაქართულების მიზნით თარგმანში  
ქართული ყოფის ამსახველი რეალიების შეტანისა. ერთგან მას „ვისრამიანის“  
ქართული რედაქციის თავისებურების შესახებ პროფ. ალ. ბარამიძის შემდეგი  
მოსაზრება მოჰყავს:

„ქართველი მთარგმნელ-რედაქტორი არსებითად იჭრება მისთვის თითქოს  
უცხო სფეროში და ორიგინალის თვით თემატიკურ გააზრებაში რადიკალური

ხასიათის რეორგანიზაციას ახდენს. ეს და სხვა ანალოგიური მომენტები, რასაკვირველია, ძლიერ თავისებურ ელფერს ანიჭებს „ვისრამიანის“ ქართულ ვერსიას-ო“ (ნარკვ., I, მეორე გამოცემა, გვ. 106).

„თუ ამასთანავე, — განაგრძობს ივ. ჯავახიშვილი, — იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ „ვისრამიანის“ ქართველი ავტორი „ავხორცობის ნივთიერ გამოხატვას უფრო გაურბის (ნარკვ. გვ. 120), „ვისრამიანის“ შემთხვევლის მოქმედების შეგნებული მიზანდასახულობა სრულებით უდავო შეიქმნება; მას თავის ამოცანად თარგმნა არ ჰქონია მიჩნეული (გვ. 69).

იქვე ვკითხულობთ: „ბ. რუდენკოსა და მ. დიაკონოვის წიგნს დამახასიათებელი სათაური აქვს: «Висрамини». Грузинский роман XII века и персидская поэма XI века «Вис и Рамни» (Акад. наук СССР, 1938 г.).

ჩვენი აზრით, ამ „დამახასიათებელ სათაურში“ ივ. ჯავახიშვილის ყურადღება იმან მიიქცია, რომ აქ ქართული და სპარსული შინაარსობრივად ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ნაწარმოებადაა წარმოდგენილი: ქართული XII საუკუნის რომანია, ხოლო სპარსული XI საუკუნის პოემა. ქართული და სპარსული „ვისრამიანი“ ცალ-ცალკე თითქოს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად არსებულნი თხზულებებია. წარმოდგენილი ადგილებიდან და მსჯელობიდან ნათლად ჩანს, რა თვალსაზრისზე დგას ივ. ჯავახიშვილი.

ივ. ჯავახიშვილი, როცა „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ლექსით ვერსიებში გაერთიანებულ მამუკა მდიენის „ზაჰაქანზე“ მსჯელობს, წარმოგვიდგენს აღნიშნულ ნაწარმოებზე იმ დროს არსებულ შეხედულებებს, არ ეთანხმება მათ ავტორებს მისი წყაროების შესახებ და შენიშნავს: „აი რას ამბობს თვით მამუკა თავის ნაშრომზეო“ და მოჰყავს მისი სიტყვები:

„მეფის მდივანმა მამუკამ ვთქუი ასე ზაჰაქანი,  
მარგია, ესე სასმენლად, კაცი ვინცა ხართ ჰქვეანი,  
ოდიშს ტყვედ ვიყავ. განვლექაჲ. მე თავსა უყავ ზიანი“  
(6—7).

მამუკას, — შენიშნავს მეცნიერი, — ნათქვამი აქვს: „მიბრძანეს, გავლექსე ამბავნი ზაჰაქისანი, ტბილთა სიტყუათა შეწყობა, მოკლედ ამბისა თქმისანი“ (12).

მაშასადამე, მამუკა მდივანს უბრძანეს და მას გაულექსავს „ამბავნი ზაჰაქისანი“, მაგრამ პოეტს ეს მიაჩნია არა თარგმანად, არა რომელიმე ერთ წყაროზე დამოკიდებულად, არამედ ორიგინალურ ნაწარმოებად („ვთქუი ასე ზაჰაქიანიო“).

ივ. ჯავახიშვილს აინტერესებს იმის გარკვევა, თუ რამ დააინტერესა ქართველი მკითხველი, ფირდოუსის ქმნილების რა თვისება იპყრობდა ჩვენი მგონების ყურადღებას, „რა ხიბლავდა მათ და რა მიაჩნდათ საქებურად“ (გვ. 73).

ამის პასუხს მეცნიერი „შაჰ-ნამეს“ გამლექსავთაგანის ნაშრომში პოულობს. მას მოჰყავს ადგილი ზოსრო თურმანიძის ლექსებიდან, სადაც იკითხება:

„მე ზოსრო თურმანის ძემან ამბავი ვპოვე ესია,  
ჟცხო, ტურჯა და ლამაზი, სპარსულად იყო ესია“.  
პატრონმან ჩემმან მიბრძანა: „ქართულად წერე ეს ია“.

აქვე შევნიშნავთ, რომ, ივ. ჯავახიშვილი უკანასკნელი ორი სტრიქონის სარიტომო სიტყვებს (ესია, ესია) ბექდური გამოცემის საწინააღმდეგოდ ომონიმებად მიიჩნევდა და მათ ასე კითხულობდა: ესია, ეს ია, როგორაც ჩვენ ვბეჭდავთ.

ივ. ჯავახიშვილის თქმით, „ფირდაუსის ისტორიული ეპოსი ქართველ მგო-

სანს „უცხო, ტურფა და ლამაზ“ ამბავად ჰქონია მიჩნეული. მთავარი ყურადღება, მამასადამე, განაგრძობს ივ. ჯავახიშვილი, ფირდაუსის თხზულების წმინდა მხატვრულ თვისებასა და ღირსებას ჰქონდა მიჰყარობილი. მის მომხიბლაობას, როგორც ჩანს, ის შეადგენდა, რომ იქ მოთხრობილი ამბავი „უცხო“ იყო და იმავე დროს „ტურფა და ლამაზი“-ც; რომ ამ ქმნილების ავტორისა და მისი თანამემამულე სპარსელებისათვის ეს ამბავი უპირველესად იმით იყო ძვირფასი, რომ მათი წარმოდგენით იგი იმავე დროს ერანის მრავალსაუკუნოვანი წარსულისა და ეროვნული ბრძოლის ისტორიაც იყო“ (გვ. 74).

ივ. ჯავახიშვილი მოითხოვს ნათარგმნი ძეგლების „ფილოლოგიური და რელიგიების თვალსაზრისით გაღრმავებულ შესწავლასა და კვლევადობას“ (გვ. 74).

გაღრმავებულმა კვლევა-ძიებამ ნათარგმნი ძეგლებზე საერთოდ და, კერძოდ კი, ფირდაუსის „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების მაგალითზე აჩვენა, რომ ხელნაწერების სახით არსებობს ვარიანტულად განსხვავებული ტექსტები და ის ადგილები, რომლებიც მკვლევარებს ქართულში გავრცობა-გაფართოების მიზნით მთარგმნელების მიერ შეტანილი ეგონათ, ვარიანტულად განსხვავებულ ტექსტებში აღმოჩნდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ნათარგმნი ძეგლებში არსებული ცვლილებების კვლევისას დიდი სიფრთხილეა საჭირო. „ვისრამიანის“ შესწავლის ისტორიიდან ვიცით, რომ თხზულებაში წარმოდგენილია ისეთი ადგილები, რაც კალკუტურ გამოცემაში (1864-65) არ იკითხება. სხვა გამოცემა მაშინ არ არსებობდა. ზოგ მკვლევარს ეგონა, რომ „ვისრამიანში“ ასეთი სახის ადგილები სხვა ნაწარმოებიდან იყო შეტანილი. ამ მხრივ დამახასიათებელია „ვისრამიანის“ შესანიშნავი მკვლევრის პროფ. იუსტინე აბულაძის განცხადება: „მე ვფიქრობდი, რომ არაკი — ჩიტის ქორაღ ქვეყის შეუძლებლობის“ შემთხვევა, რომელიც კალკუტურ გამოცემაში არ მოიპოვება, „ვეფხისტყაოსნიდან“ უნდა შეეტანა ჩვენი ძეგლის „ვისრამიანის“ ვიდანწერელს, ან რესტავრატორს, რომელიც კლასიკური ეპოქის მომდევნო ხანაში ცხოვრობდა. აწ კი თეირანული გამოცემის მიხედვით აშკარა ხდება, რომ ქართული თარგმანის ეს ადგილი სრული სიზუსტით ყოფილა გადმოცემული მის სპარსულ დედნიდან“<sup>1</sup>.

ივ. ჯავახიშვილი ლაპარაკობს არა ასეთი ადგილების, არამედ „შეგნებულად შეტანილი ცვლილებების“ შესახებ და, როგორც ზემოთაც გვაქვს აღნიშნული, მოითხოვს თარგმანის დედნისაგან არსებითი განსხვავების მიზეზთა ახსნას.

ნათარგმნი ძეგლებში „შეგნებულად შეტანილი ცვლილებები“ კი გამოწვეულია იმით, რომ ქართველ მთარგმნელს სურს ნათარგმნი ძეგლი დაუახლოვოს ქართველი კაცის სულსა და გულს, მის ბუნებას, მის ფსიქოლოგიას. ამიტომ ხშირად ნათარგმნი ძეგლებში, თუ გნებავთ „როსტომიანში“ ფირდაუსის მხატვრული სახეების მაგიერ უხვადაა წარმოდგენილი რუსთველის შედარება-მეტაფორები და მხატვრული გამოთქმები — გარემოება, რამაც აღნიშნული ძეგლი ქართველ მკითხველს მშობლიური ძეგლების დარად შეაყვარა.

ასევეა „ვისრამიანშიც“. აქ, როგორც ეს გამოიკვლია მ. მამაცაშვილმა<sup>2</sup>, ორიგინალში არსებული გამოთქმების პარალელურად წარმოდგენილია ადრინდელ ქართულ ძეგლებში არსებული მსგავსი გამოთქმები და მხატვრული სახე-

<sup>1</sup> ეურნ. საბჭოთა ხელოვნება, 1936, № 11—12, გვ. 43 (პროფ. იუსტ. აბულაძის მხედველობაში ჰქონდა მოკთაბა მინოვის მიერ გამოცემული სპარსული ტექსტი (თეირანი, 1935).

<sup>2</sup> Марина М а м а ц а ш в и л и, О художественной специфике грузинского перевода «Вис и Рамия», Тбилиси, 1974.

ები, რის გამოც თხზულება ქართველ მკითხველთა მიერ ბოლო დრომდე მშობლიურ ძეგლად მიჩნეული.

„ვისრამიანის“ ლექსიკასა და ტერმინებზე საუბრისას ივ. ჯავახიშვილმა პირველმა შენიშნა, რომ ტექსტში „ყოვლად შეუწყნარებელი ტლანქი შეცდომაა შეპარული. ერთი მაგალითის დასახელებაც საკმარისია ამის ცხადსაყოფელად“ (გვ. 74).

მკვლევარს მოაქვს ის ადგილი „ვისრამიანის“ პირველი გამოცემიდან, სადაც ტერმინი „საპატრონო“ ნახმარი (გვ. 137), და შენიშნავს, რომ ასევეა მეორე გამოცემაშიც (გვ. 99). ივ. ჯავახიშვილის აზრით, შეუძლებელია XII საუკუნის მწერალს ტერმინი „საპატრონო“ ეხმარა. ამის მაგივრად „საპატრონო“ უნდა გვქონოდოდ და თვითონ „ვისრამიანის“ ტექსტიდან მოპყავს ამის დამამტკიცებელი ადგილები. „ვისრამიანის“ შემდეგი დროის გამოცემებს დიდი მეცნიერის შენიშვნები გათვალისწინებული აქვთ.

„შეგნებულად შეტანილი ცვლილებები“ თუ ადგილები უზვად დაიძებნება აღორძინების პერიოდის ლექსად გადმოთარგმნილ ძეგლებშიც, სადაც პოეტებს ქართველი კაცის ბუნებასთან მისადაგებული მხატვრული სახეები შეაქვთ.

ქართველი აღმოსავლეთმცოდნეების, კერძოდ, ირანისტების ერთ-ერთი ამოცანა ის არის, რომ გამოვამზეუროთ თარგმანებში „შეგნებულად შეტანილი ცვლილებები“, ღრმა ფილოლოგიური ანალიზი და კვლევა-ძიება მოეახდინოთ მათი რეალიებისა, გავითვალისწინოთ იმ ეპოქის კულტურული და ლიტერატურული მონაცემები, რომლებშიც ესა თუ ის ძეგლია გადმოთარგმნილი, შევისწავლოთ, როგორც ამას ივ. ჯავახიშვილი მოითხოვდა, ამ ძეგლების პოეტური ენა და სტილისტიკა, მთარგმნელთა მიზანდასახულობა და მხოლოდ ამის შემდეგ შეგვეძლება მათ შესახებ ნამდვილი, ღრმამეცნიერული და არა ზედაპირული დასკვნები გამოვიტანოთ.

ივ. ჯავახიშვილის იმ ნაწერებიდან, რომლებშიც ლიტერატურათმცოდნეობის, კერძოდ, სპარსულიდან გადმოთარგმნილი ძეგლების საკითხებია განხილული, ნათლად ჩანს, თუ მის ავტორს ამ სფეროშიც რა დიდი და ღრმა განსწავლულობა ახასიათებს, რა დინჯი და აუჩქარებელი მიდგომა აქვს მას ლიტერატურული მოვლენების ანალიზისა და შეფასებისას.

ყოველივე ამასთან ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დღეს, შესაძლებელია, მისი შეხედულებებიდან ზოგი რამ საცილობლად მივიჩნიოთ, ან არ გავიზიაროთ, მაგრამ ძირითადი აზრი, რაც ივ. ჯავახიშვილის თვალთახედვაშია ჩაქსოვილი, ამ დარგში მომუშავეთათვის სახელმძღვანელოა. იგი ახალსა და დიდ ამოცანებს გვისახავს.

## РУСТВЕЛОЛОГИЧЕСКИЕ ШТУДИИ

### Резюме

В работах, которые объединены под общим заглавием «Руствело-логические штудии» («Руставели и персидская литература», «Вопросы творчества Руставели и Низами», «О толковании некоторых метафор и слов «Витязя в барсовой шкуре», «Руставели и ширазские розы», «Фра-зеологический словарь «Витязя в барсовой шкуре», «И. А. Джава-хишвили и грузино-персидские литературные связи»), большое внима-ние уделяется вопросу соотношения творчества великого грузинского поэта, автора «Витязя в барсовой шкуре» Шота Руставели с персид-ской литературой. Высказывается мнение о том, что Руставели прекрас-но знал произведения видных представителей персидской литературы,

таких, как Фирдоуси, Горгани, хорошо был знаком также с творчеством Низами Ганджеви, с особенностями его поэтического мышления. В этой связи детально исследованы «Шах-наме», «Вис о Рамин», «Лейли о Маджнун», «Хорсов о Ширин», «Искандер-наме» и т. д. В сопоставительном плане рассмотрены поэтические приемы Руставели и художественно-изобразительные средства произведений Фирдоуси, Горгани, Низами. Делается вывод, что художественные воззрения Руставели отличаются от таковых персидских авторов, что он прошел свой путь формирования художественного мышления, органически связанный с веками сложившейся грузинской поэтической речью.

## სპირანდარეჯანიანის საღაპრობისათვის

სპარსული ლიტერატურის კლასიკურ პერიოდში შექმნილი ნაწარმოებები უდიდეს გავლენას ახდენდნენ აღმოსავლეთის ლიტერატურის განვითარებაზე. ქართველ, თურქ, უზბეკ და სხვა ხალხთა ლიტერატურაში არა ერთი და ორი ნაწარმოებია, რომელიც სპარსული ლიტერატურის ამა თუ იმ ძეგლის გადმოღება-გადმოკეთებას წარმოადგენს.

სხვადასხვა ხალხთა მწერლებსა და პოეტებს არა მხოლოდ თარგმანებისა და გადმოკეთების სახით გადმოაქვთ სპარსული ლიტერატურის ესა თუ ის ძეგლი, არამედ ისინი სპარსული ლიტერატურის მიბაძვითაც ქმნიან მთელ რიგ ნაწარმოებებს.

აღმოსავლურ ლიტერატურაში განა ერთი და ორი ვერსია მოიპოვება ფირდოუსის უკვდავი „შაჰ-ნამესი“, ან რომელიმე მისი მიმბაძველ-გამგრძელებლის ნაწარმოებისა? განა ერთსა და ორ ვერსიას იცნობს აღმოსავლური ლიტერატურა სპარსული „ხოსროვ-შირინიანის“ ან „ლეილმაჯნუნიანისას“?

სპარსული საგმირო და რომანტიკული ხასიათის ნაწარმოებთა გმირები ძველი დროიდანვე ცნობილია ჩვენშიც. ქართული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის ძეგლები — „თამარიანი“, „აბდულ-მესიანი“, „ვეფხისტყაოსანი“ და აგრეთვე საისტორიო ხასიათის მთელი რიგი თხზულებები — ხშირად იხსენიებენ სპარსულ როგორც საგმირო („შაჰ-ნამესა“ და სხვა), ისე სამიჯნურო ნაწარმოებების („ვისრამიანის“, „ლეილმაჯნუნიანის“, „ვამეყ და აზრას“, „შადბეჰრ და აინოლ ჰაითისა“ და სხვა) გმირებს, რაც იმის დამადასტურებელია, რომ ეს ნაწარმოებები და გმირები კარგად ცნობილი ყოფილა ჩვენი ხალხისათვის.

საყურადღებოა, რომ „აბდულ-მესიანში“ (თუ შეიძლება, რომ ამ ნაწარმოებს ეს სახელი ეწოდოს) „შაჰ-ნამეს“ გმირებთან ერთად იხსენიება სპარსული ლიტერატურის XI საუკუნის საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოების „გერშასფ-ნამეს“ გმირი „უთრუთიც“.

შესაძლებელია, იმ ეპოქაში, როცა „აბდულ-მესიანი“ იწერებოდა, ჩვენში იცნობდნენ სპარსული ლიტერატურის ამ ძეგლსაც, მაგრამ საფიქრებელია ისიც, რომ ქართველი პოეტი — შავთელი იცნობდა „შაჰ-ნამეს“ ისეთ ვერსიას, რომელშიც შესული იქნებოდა ნაწილები „გერშასფ-ნამედან“ (როგორც ეს ხდება ჩვეულებრივ) და მათ შორის უთრუთის შესახები ეპიზოდებიც. ცხადია, ფირდოუსის თხზულების ასეთნაირად შემუშავებული ვერსიიდან პოეტს შეეძლო „შაჰ-ნამეს“ გმირებთან ერთად ამოელო უთრუთიც.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოებაც, რომ ქართულ საისტორიო წყაროებში უძველესი ფორმებით გვხვდებიან ირანული საგმირო თქმულებების გმირთა სახელები, რაც შემდეგ ზოგი მათგანის წაკითხვა დაახლოებით ისეთივე ფორმით დაუცავს „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებსაც.

ლეონტი მროველის საისტორიო თხზულებაში გვხვდება:



„რაოდენათმე წელიწადთა აღმოვიდა ძე სპარსთა ვაშთა: შიშისა სახელით: სპან: და: ტარვალი“ (მარიამისეული ვარიანტი, გვ. 13).

ძეგლის გამომცემელი ე. თაყაიშვილი ფიქრობს, რომ აქ სახელის ვაშთა-შიშ-ის ნაცვლად წაიკითხოს „ვაშტაშაბ“ და „სპანდატა“-ს ნაცვლად „სპან-დატა“<sup>1</sup>.

ე. თაყაიშვილი პირველ შემთხვევაში სწორად იქცევა, რადგან ფორმა „ვაშტაშაბ“ უფრო ახლოა ამ სახელის ძველ ირანულ ფორმასთან *Vistāspa*<sup>2</sup>, ხოლო მეორე სახელისათვის ჩვენ ძეგლში წარმოდგენილ წაკითხვას ვამჯობინებდით, რადგანაც იგი უფრო ახლოა ამ სახელის ძველ ირანულ წაკითხვასთან *Spontādāta*<sup>3</sup>, ვინემ „ქართლის ცხოვრების“ ზოგ ვარიანტში და აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში წარმოდგენილი წაკითხვა ამ სახელისა — სპან დ ი ა ტ.

ქართულ საისტორიო წყაროებში რომ სპარსული საგმირო თქმულებების ზოგ გმირთა სახელები წარმოდგენილია უძველესი ირანული და აგრეთვე ფალაური ფორმებითაც, იმის მაჩვენებელია, რომ ჩვენში უძველესი დროიდანვე სტოდნით ირანული თქმულებები, რომლებიც, ცხადია, საკმაო გავლენას ახდენდა ქართული ლიტერატურისა და ფოლკლორის განვითარებაზე.

„შაჰ-ნამეს“ სპარსულ რედაქციაში წარმოდგენილი ზოგი თქმულება რომ ჩვენში გაცილებით ადრე ყოფილა შემოსული, ვინემ „შაჰ-ნამე“ გაფორმდებოდა ახალ სპარსულ ენაზე, ამას ნათლად ადასტურებს თრითინოს ამბავი, რომელიც ჩვენში ძველად ყოფილა გავრცელებული და ჩაწერილია როგორც ქართული თქმულება.

წარმოშობის თვალსაზრისით, რა თქმა უნდა, იგი ირანულია და არა ქართული. მასში გადმოცემულ ამბავს დროთა ვითარებაში შეიძლება „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილ ზაქის ეპიზოდისა და დართოდეს ზოგი რამ და შეიძლება იგი რამდენიმედ შეცვლილიყოს კიდევ, მაგრამ თრითინოს შესახები ლეგენდა ატარებს ისეთ უცილობელ ელემენტებს, რომ იგი სასანიანთა დროის ირანიდან და შეიძლება უფრო ადრინდელ ეპოქიდანაც მომდინარეობდეს ჩვენში.

სხვა რომ არა იყოს რა „ფრიდონის“ „თრითინოდ“ გადმოცემაც ამ მხრივა საგულისხმო; საშუალო ირანულ (ფალაურ) წყაროებში ფრიდონს ეწოდება „თრეთონა“, აქედან უფრო გვიან წარმოსდგა „ფრიდუნა“<sup>4</sup>, ახალ სპარსულ მწერლობაში კი ჩვენ გვაქვს „ფერიდუნ“ ან „აფერიდუნ“.

ლევონტი მროველის ნაწარმოებში წარმოდგენილ გოლიათთა რკენანი და ბუმბერაზთა ომები ძლიერ ჩამოკავს „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილ საბრძოლო ეპიზოდებს, როგორც ეს აღნიშნული აქვს აკადემიკოს კ. კეკელიძეს<sup>5</sup>, მაგრამ ამავე დროს ამ ნაწარმოებებში — „ამირანდარეჯანიანსა“ და ლევონტი მროველის საისტორიო თხზულებაში — წარმოდგენილი ომები ძლიერ მოგვაგონებენ „შაჰ-ნამეში“ და აგრეთვე ირანულ სხვა საგმირო-ეპიკურ ნაწარმოებებში აღწერილ ფალავანთა რკენასა და ომებს.

ირანული საგმირო ეპოსი მძლავრ გავლენას ახდენს, ერთი მხრივ, ლევონტი

<sup>1</sup> იხ. გვ. 13, შენიშვნა პირველი.

<sup>2</sup> იხ. Christian Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 1473.

<sup>3</sup> იქვე, 1622.

<sup>4</sup> R. Roth, *Die Sage von Feridun in Indien und Iran* (ZDMG, ტ. II, რვეული II, გვ. 218.)

<sup>5</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1941, გვ. 217.

მროველის შემოქმედებაზე, რომელიც ამბავთა განვითარებაში იყენებს ირანულ თქმულებებს — სულ ერთია, სარგებლობს იგი ამ ამბების ახალი სპარსული თუ აღრინდელი რედაქციით, და, მეორე მხრივ, „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორზე, რომლის ნაწარმოებს აგრეთვე მძლავრად აჩნია ირანული საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებების გავლენათა კვალი.

„ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილ ვახტანგ მეფის ცხოვრების აღწერილობაში გვხვდება ომი ოვსთა ფალავნის ბაყათარისა და ვახტანგისა; ეს გმირი (ბაყარ, ბაყთარ, ბაყათარ) არ არის უცხო ირანული თქმულებებისათვის და, კერძოდ, „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილ ბაჰრამ ჩუბინის შესახები ეპიზოდებისათვისაც კი.

„შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილია ბაჰრამ ჩუბინისა და მაყათორის ბრძოლის ეპიზოდები. მაყათორ (სპარსული რედაქციები სხვადასხვაგვარად კითხულობენ ამ სახელს, გვხვდება: მაყათორ, მაყათურე, მაფათორ და სხვა) ყოველ დილით მოდის ხაყან ჩინთან, მისგან მოითხოვს განძს და იმუქრება; ხაყან ჩინს ეხმარება ბაჰრამ ჩუბინი. იმართება ომი ბაჰრამ ჩუბინისა და მაყათორს შორის:

„...როცა ღამემ შავი კალთები შეიყეცა და შავი მთიდან დღისს რიყრაცი ამობრწყინდა, მოვიდა მაყათორ საომარ ხათვანით მოკანზული და ხელთა ეპყრა ინდური ხმალი; ბაჰრამი, როცა გაიგო მაყათორის მოსვლა, ზე აღიმართა და თვითონაც მოირთო სამეფო ჯაშინით. ...როცა მაყათორ გავიდა საბრძოლო მოედანზე, ველისა მტვერი ღრუბლებსა გარია.

...ახსენა ქვეყნისა შემოქმედი, მოიმარჯვა მშვილდი და დაიწყო ტყორცნა ისრისა; როცა მაყათორ დაიქანცა ისრის სროლით, შესტყორცნა მას რკინისა ელვარე ისარი მამაცმა მხედარმა ბაჰრამმა და მოარტყა წელსა ზედა.

მაყათორ დარწმუნდა, რომ ის დამარცხდა, დაიქექა და გაშორდა ბრძოლისა ადგილს. მას მიადახა ბაჰრამმა: „ეი, ომისა მძებნელო, შენ სიტყვა მითხარ, ახლა დადექ და პასუხი ისმინე.

გადაუტრიალდა მაყათორს ცრემლებით ჰავსე ორივე თვალს“<sup>1</sup>.

ამგვარად ილუპება იგი ბაჰრამთან ბრძოლაში. სახელი მაყათორ ან მაყათურე რომ ქართულში შეიძლება გადმოვიდეს როგორც ბაყათორ ან ბაყათურ და აქედან მივიღოთ ბაყთარ, ან ბაყათარ, ამის ყოველგვარი შესაძლებლობა არსებობს.

„შაჰ-ნამეში“ შემონახულ ბაჰრამ ჩუბინისა და მაყათორს შორის მომხდარი ბრძოლისა და ჩვენს საისტორიო წყაროებში გადმოცემულ ვახტანგ გორგასარისა და ოვსთა ფალავნის ბაყათარის ომის აღწერაშიც შეინიშნება საერთო ხაზები; შესაძლებელია, რომ ბაჰრამ ჩუბინისა და მაყათორის ომის შესახები ირანული თქმულება გავლენას ახდენდეს ვახტანგისა და ბაყათარის ომის შესახები ქართული თქმულების შემუშავებაზე.

† ჭუნანშერისა თუ ლეონტი მროველის მიერ აღწერილ ვახტანგის ცხოვრებას, ივანე ჯავახიშვილის აზრით, „ბევრგან ზღაპრული ხასიათი აქვს“<sup>2</sup>, იგი „იმგვარ დაუჭვრებელ ცნობებით არის აღსავსე, რომ ზღაპარს უფრო მიაგავს, ვინემ ნამდვილ ისტორიას“<sup>3</sup>. კ. კეკელიძის საგულისხმო შეხედულებით, ლეონტი

<sup>1</sup> „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ბაჰრამისა და მაყათორის ბრძოლის შესახები ეპიზოდებიდან თარგმნილი ამ ადგილების ორიგინალის დასადგენად ვხელმძღვანელობდით „შაჰ-ნამეს“ სპარსული ტექსტის თერინის ლითოგრაფიული გამოცემით და აგრეთვე სპ. მუხ. მუსლიმაწერი ფონდის ხელნაწერით № 163.

<sup>2</sup> ი. ჯ ა ე ა ზ ი შ ვ ი ლ ი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბილისი, 1924, გვ. 191;

<sup>3</sup> იქვე, 189.

მროველის საისტორიო თხზულებასა (მკვლევრის აზრით, ვახტანგის ცხოვრების აღწერაც ლეონტი მროველს ეუთვნის) და „ამირანდარეჯანიანში“ „ჩვენ გვაქვს ქართული ხალხური თქმულებები“<sup>1</sup>.

— როგორც ცალკეული ფალავნების რკენათა პოეტური გაფორმების, ისე ცალკეული მხატვრული ფერებისა და შედარებების თვალსაზრისით, „ამირანდარეჯანიანსა“ და „შაჰ-ნამეში“ შეიძლება ბევრი საერთო დაიძებნოს და ეს არც მოულოდნელია, რადგან ორივე ნაწარმოები საგმირო ხასიათისაა და როგორც „ამირანდარეჯანიანში“, ისე „შაჰ-ნამეშიც“ საქმე გვაქვს ფალავნებისა და გოლიათების როგორც ერთმანეთთან შეტაკებების, ისე ამ ფალავნებისა და გოლიათების ვეშაპების, დევებისა და ჯადოქრების წინააღმდეგ ბრძოლის ეპიზოდებთან. (თუ „შაჰ-ნამეში“ უძლეველ გმირ როსტომთან ერთად გამოვლინებულია მთელი რიგი გმირები: ზაალი, საამი, ისფენდიარი და სხვა, თავის მხრივ, „ამირანდარეჯანიანში“ უძლეველ გმირ ამირანთან ერთად ნაჩვენებია სახელოვანი ჭაბუკები — გოლიათები ბადრი იამანისძის, სეფე დავლეს, შუქაბუქისა და სხვათა სახით.

საყურადღებოა, რომ „ამირანდარეჯანიანში“ ზოგ გმირს ისეთი სახელიც კი ეწოდება, როგორც „შაჰ-ნამეშია“ გვხვდება.) მაგალითად „ამირანდარეჯანიანის“ გმირის სახელი „სეარასამისძე“ შესაძლებელია წარმომდგარიყოს ირანული თქმულებების გმირის საამის სახელიდან („შაჰ-ნამეში“ იცის ასეთი ფორმა: სოვარ სამ ან სამე სოვარ — მხედარი საამი).

აგრეთვე „ამირანდარეჯანიანში“ მოხსენიებულ სახელ „ქაბარ ქავისძე“-ში ჩვენ გვაქვს „შაჰ-ნამესა“ და საერთოდ ირანული საგმირო ეპოსის გმირის „ქავას“ სახელიც, მაგრამ უფრო საყურადღებო ის გარემოებაა, რომ „ამირანდარეჯანიანსა“ და ირანულ საგმირო ეპიკურ ნაწარმოებებს („შაჰ-ნამესა“, „ბარზუ-ნამესა“, „გერშესფ-ნამესა“ და სხვ.) შორის გვაქვს სითუეტურ-ფაბულური ხასიათის შეხვედრებიც.)

1. „ამირანდარეჯანიანით“ — ინდოთ მეფე აბესალომი და მისი მხლებელნი ნადირობის დროს იპოვნინან ქურციკს, რომელსაც „რქანი ესხნეს ოქროსა ფერნი, თვალნი და ქლიკნი შავნი და მუცელი თეთრი და ზურგი წითელი, ვითა ძოწეული“<sup>2</sup>.

მეფე მოინდომებს მის შეპყრობას. მხლებლებს უბრძანებს: ყოველმა კაცმა ცხენებით შეუტყვეთო და სიკვდილს ეკრძაღენითო. შეუტყვეს, სდიეს ვიდრე მწუხრამდის, მაგრამ ვერ მიეწივნენ; ერთსა კლდიანსა ადგილსა ქურციკი უჩინო იქმნა. ამ უკაცურ ადგილსა აბესალომი დაინახავს ერთ ქვითკირის სახლს, რომელშიც ნახეს „ცალკრძ დაწერილნი ჭაბუკნი სამნი და მათ შუა სახე ქალისა, რომელ კაცისა თვალსა ეგეთი არა უნახავს რა“. მეფე დაიღრეჯს. შეკირეება შეექნება ამ ამბის უცნობობისათვის.

— მკვლევარმა კ. კეკელიძემ თავის დროზე მართებულად შენიშნა, რომ ამ ეპიზოდს საერთო აქვს „ქართლის ცხოვრებაში“ გადმოცემულ ფარნავაზის ირემზე ნადირობის ამბავთან<sup>3</sup>. ნადირობის დროს ქურციკის პოვნა, დადევნება და ქურციკის უჩინოდ გარდაქცევა და სხვა მისთანანი ახასიათებს სპარსულ ლიტერატურულ ნაწარმოებებსაც.)

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1941, გვ. 218.

<sup>2</sup> ადგილი მოგვაქვს სარგის კაკაბაძის რედაქტორობით გამოშული ტექსტის მიხედვით, თბილისი, 1939, გვ. 3.

<sup>3</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტ. ისტორია, ტ. II, 1924, გვ. 56—57.

„შაჰ-ნამეს“ გამგრძელებლის XI საუკუნის ნაწარმოებში — „ბარზუ-ნამე-ში“ შემდეგი ადგილი გვხვდება:

„ამაზედ, როცა გმირი ბარზუ გზად გამოვიდა,  
ველზე გამოჩნდა თვალწარმტაცი ზვალი ქურციკი,  
რომელმაც სწრაფად, მომზიბლავად მთელი ის ველი  
გადაიქროლა გაზაფხულის ნოყ-ქარცივით.  
ტანად, ვით სპილო და გულ-შეკრდი მთლად მოქარგული  
ნახატი, როგორც ტურფა ბალი გაზაფხულისა.  
შეხება ბარზუმ ერთი სწრაფად და გაიფურჩა:  
ქვეყნად ამგვარი ქურციკი ხომ არვის უნახავს,  
უნდა შევიყარო ის საგდებლით დაუყოვნებლივ  
და გავეგზავნო შაჰს შეძლებულს და სამართლიანს;  
როდესაც მეფე დაინახავს ამგვარ საჩუქარს,  
თვრანობს სიამეს, აღამაღლება ჩემსა ღირსებას;  
ლაშქარს უბრძანა: აბა ყველა ჩქარა, ერთთავად  
გაიქეციო და დაატყვეუე იგი ქურციკი,  
მასზე არავინ არ იხმაროს ბასრი მახვილი,  
მხოლოდ საგდებლით და უენებლად უნდა შევიყაროთ.  
მისმა მხედრებმა ყოველი მხრით აფრინეს ცხენნი,  
გზა შეუღობეს იმ ზვად ქურციკს, გზა გასაქცევი;  
მოეწყვენენ ირგვლივ საგდებლითა იგი მხედრები,  
რათა შეიპყრონ თვალწარმტაცა იგი ქურციკი;  
მაგრამ ქურციკი ევლასავით, როგორც ფრთოსანი,  
ყოველგვარ ტყორცნას საგდებლისას გაექცეოდა;  
სამი დღე ასე ერთ ადგილას ხტოდნენ, დარბოდნენ,  
ცხენები ერთობ დაქანცეს და თვით ლაიქანცნენ,  
მეოთხე დღეს კი, როცა მალლით მზე ამოცურდა,  
გაუჩინარდა მშვენიერი იგი ქურციკი.  
ამაზე ბარზუ დარჩა მეტად განცვიფრებული“<sup>1</sup>.

და სხვ.

როგორც ხედავთ, აქ აბესალომისა და ბარზუს მოქმედებას შორის არავითარი განსხვავება არ არის და ქურციკის, რომლის ცოცხლად შეპყრობის სურვილით გატაცებულია ორივე გმირი, აღწერილობაც კი ერთმანეთს უახლოვდება; უფრო მოგვიანო ეპოქის (XIV—XV საუკ.) აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველ გამგრძელებლის საგმირო-სამიჯნურო ნაწარმოებში — „საამ-ნამეშიც“ გვხვდება ამის მსგავარი ეპიზოდი: ფალავანი საამი მანუჩარ მეფისაგან გამოითხოვს რამდენიმე ხნით სანადიროდ წასვლის ნებართვას, რაზედაც მას მანუჩარი თანხმობას უცხადებს.

ნადირობის დროს საამი წააწყდება ქურციკს; იგი დიდხანს სდევს მას; ბოლოს ქურციკი უჩინო ხდება, საამი დაინახავს სახლოს, რომელშიდაც ის შედის და იბოვის ხაყან ჩინის ასულის ფერიდუხტის სურათს, რომლითაც იგი დაინტერესდება<sup>2</sup>.

თავისთავად ცხადია, „საამ-ნამე“, როგორც გვიანდელი დროის ნაწარმოები, ვერაერთად გავლენას ვერ მოახდენდა „ამირანდარეჯანიანზე“, რომელიც უეჭველად უფრო ადრინდელი ხანის თხზულებაა, მაგრამ თუ ჩვენ მაგალითით-

<sup>1</sup> ამ ადგილის ვადმოღებისათვის გამოყენებული გვაქვს აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის (ლენინგრადი) „შაჰ-ნამეს“ C 51 ხელნაწერსა და თეირანის (1307 წ. ჰიჯრით) ლით. გამოცემაში წარმოდგენილი „ბარზუ-ნამე“.

<sup>2</sup> ამ ნარკვევისათვის ვიყენებთ „შაჰ-ნამეს“ სპარსულ ხელნაწერებში ჩართულ „საამ-ნამეს“ როგორც ლექსით (ლენინგრ. საქ. ბიბლიოთეკის ხელნაწერი ПНС 331), ისე პროზაულ (საქ. მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის ხელნაწერი № 462) ვერსიას.

სათვის ვიყენებთ შემდეგი დროის ნაწარმოებებსაც, ამით გვინდა ნაწილობრივ მაინც გავარკვიოთ სპარსული ლიტერატურის ადრინდელი და გვიანდელი ძეგლების ურთიერთდამოკიდებულებანი, სპარსული მწერლობის განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე, დიდი ხნიდან არსებული ლიტერატურული ტრადიციების საერთო ხასიათის გამოვლინების მიზნითაც, რომ ამით ჩვენ თვალწინ „ამირანდარეჯანიანის“ სპარსულ ლიტერატურულ ნაწარმოებებთან დამოკიდებულების უფრო ფართო სურათი გაიშალოს.

ერთი სიტყვით, „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილი აბესალომისა და ქურციკის მაგვარი ეპიზოდები არ არის უცხო სპარსული ლიტერატურის როგორც ადრინდელი, ისე მოგვიანო ხანის ძეგლებისათვის.

2. ნოსარ ნისრელს ეუბნება ორპირი კაცი — „აქა ორნი ფრინველნი არიან უზომოდ დიდნი და ღონე მათისა ომისა არ არისო“.

ნოსარ ნისრელი ხმლით ჰკლავს ფრინველს, ვითა კატას; „იყო საზომი მის ფრინველისა სპილოსა ოდენი“. ორპირი კაცი გაკვირვებულა ნოსარ ნისრელის გამბრუნებით და ამბობს: „ნეტარ ჰაბუჯი ამისებრ არსცაო?“.

ნოსარ ნისრელის მოქმედება მოგვაგონებს „შაჰ-ნამეს“<sup>1</sup> გმირის ისფენდიარის მოქმედებას.

თურანისაკენ მიმავალ ისფენდიარს ეუბნება გორგასარი, რომ მთის წვერზე ერთი ფრინველია, რომელსაც სიმურღს ეძახიანო; იგი მთის ოდენაა და ძლიერებით სავსე; კლანჭებით იტაცებს სპილოს, ნიანგსა და ვეფხსო. გამოჩნდება იგი საშინელი ფრინველი, ვითა ღრუბელი შავი. მისი ჩრდილით მზე დაბნელდება, ისფენდიარი მივარდება და ხმლით მოკლავს მას. ამ საგმირო საქმისათვის ისფენდიარს ქება შეასხეს.

3. ამირან დარეჯანისძე ბადრი იმანისძისა და ნოსარ ნისრელის გამოსახსნელად მიდის მხლებლებითურთ. მათ შეხვდებათ ვეშაპები. ამირანი კლავს ორ ვეშაპს, ხოლო მესამე ჩანთაქვს მას და გაიქცევა. ამირანი დაშნებით მუცელს დაუქრის ვეშაპს და თავისუფლდება; აგრეთვე, როცა ამირანი მიდის წალკოტის განთავისუფლების მიზნით მუნეჯიბ ჯამასარის მიერ შექმნილი თილისმის დასარღვევად, იმართება ბრძოლა ამირანსა და ვეშაპს შორის. ვეშაპს სურს ჩანთაქვს ამირანი. იგი ხიშტს ჰკრავს აშქმობილსა პირსა ვეშაპისასა და ხმალსაც დააღწის ზედა.

ვეშაპი ამირანს ჩაუნთაქვს ორივე ფეხს. იგი ამოიღებს მოგვისაგან დაშნას, ჰკრავს აშქმობილსა ყიასა და მით თავისუფლდება. საბოლოოდ ამირანი კლავს ვეშაპს.

უნდა ითქვას, რომ საერთოდ „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილი გმირების ბრძოლები დევებთან და ვეშაპებთან ჩამოჰკავეენ ირანულ საგმირო ხასიათის ნაწარმოებთა გმირების ომებს „პირიდან ცეცხლის მფრქვეველ ვეშაპებთან“ და დევებთან.

„შაჰ-ნამეს“ გმირები როსტომი, გოშთასფი, ისფენდიარი და სხვ. ებრძვიან ვეშაპებს, დევებს და ამ ბრძოლების აღწერას ამ ნაწარმოებში ცალკე თავებიც აქვს დათმობილი.

აგრეთვე „ბარზუ-ნამესა“ და „გერშასფ-ნამეში“<sup>2</sup> არა ერთი და ორი ეპიზოდია წარმოდგენილი, რომელშიც ასახულია ამ ნაწარმოებების გმირთა ომები დევებსა და ვეშაპებთან.

<sup>1</sup> ვიყენებთ ვ უ ლ ე რ ს ი ს ა და აგრეთვე-ლით. გამოცემებს.

<sup>2</sup> ესარგებლობთ ლენინგრადის საჯ. ბიბლიოთეკის ПНЧ 333, ПНЧ 331, საქ. მუზეუმის მუსლიმანური ფონდის № 622 ხელნაწერებში წარმოდგენილ „გერშასფ-ნამეს“ ვერსიებში.

რა თქმა უნდა, ამ თვალსაზრისით საერთოობა მოსალოდნელია, რადგან საქმე გვაქვს საგმირო ხასიათის ნაწარმოებებთან, მაგრამ საქმე ის არის, რომ „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილ გმირთა ომები ვეშაპებთან გარეგნული გაფორმებითაც ახლოს დგას ირანულ საგმირო ეპიკური ხასიათის თხზულებებთან და მათ შორის „შაჰ-ნამესთან“.

„შაჰ-ნამეს“ გმირი ისფენდიარი საბრძოლველად მიემგზავრება ვეშაპთან, რომლის თვლები „ელავდენენ, ვითა სისხლისა წყარონი და მის ყებებიდან გამოდოდა ცეცხლი. პირი დაელო მსგავსად შავი გამოქვაბულისა“. ვეშაპს ჩაუნთქავს ისფენდიარის ცხენები და ურემი. ვეშაპს ყებებში მახვილები გაეჩრება და პირიდან წამოვა სისხლი, ვითა ზღვა. ისფენდიარი გამოდის ზანდუკიდან და ხმლით თავს გაუჩეხს ვეშაპს.

ვეშაპისაგან გამოვა კვამლი შხამისა, რომლის სუნი ისფენდიარს ცნობას დაუქარავს.

მოიგონეთ „ამირანდარეჯანიანის“ ადგილი: „მერე მას ვეშაპსა ჰკრა და იგიცა წმინდად გაჰყვითა. ეგეთი სიმყარლის სუნი დადგა, რომელ კაცი დაბნდებოდა, ეგეთი სისხლის ღვარი გაუშვა, კაცი გატურდებოდა“.

რაც შეეხება „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილ ტილისმთა ამბავს, მსგავსი შემთხვევები გვაქვს „გერშასფ-ნამესა“ და „საამ-ნამეშიც“, სადაც ესა თუ ის გმირი ამა თუ იმ მიზნის მისაღწევად ეომება ტილისმით შექმნილ ვეშაპებს, დევებს და სხვა სახის სიძულეებს.

4. ნოსარ ნსარელისა და ბადრი იამანისძის ძებნად გასულ ამირან დარეჯანისძეს მოაძღუნებს დიაცი. ეს მოძღუნება შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი: ამირანი და მისი მხლებლები შეხვდებიან მტირალ დიაცს. შეკითხვაზე „თუ რა გპირსო“, დიაცი უპასუხებს „ლომი ბადრი იამანისძისთვის ესტიროო“; დედაკაცი სადილის მირთმევას პირდება მათ. მიჰყვებიან დიაცს. იგი მიდის კლდის ძირსა. კარს უკუ აღებს და შედის; შიგ შეჰყავს ამირან დარეჯანისძე, დიდ ლოდს კარსა მოაგორვებს. ამირან დარეჯანისძის მხლებლები გარეთ რჩებიან.

„ამირანდარეჯანიანში“ ჩვენ გვაქვს აგრეთვე ამის მსგავსი ეპიზოდი მზეკაბუჯისა და ბერი დიაცისა. ბერი დიაცი მიიწვევს მზეკაბუჯსა და მის მხლებლებს: „მამერალნი ხართ და პური ბძანეთო. პურის ჭამის დროს მზეკაბუჯის მუხთლად მოსაკლავად შემოვა ორი ხმალამოწვილი კაცი, მაგრამ მზეკაბუჯის მხლებლები კლავენ მათ. ამის დანახვაზე დიაცი ზე ავარდება და იწყებს ყივილს. მის ყივილზე იწყებს მოდენას ლაშქარი, რომელსაც „დილითგან ვიდრე მწუხრამდის“ ებრძვიან მზეკაბუჯი და მისი მხლებლები. დორათი კლავს დიაცს. ლაშქარი გაიქცევა. „მადლი უბრძანა მზეკაბუჯმან დორათს: „ძმაო, კურთხეულმცახარ, რომელი იმა დიაცისაგან გვიხსენო“.

ირანული საგმირო ნაწარმოებებიც იცნობენ ამის მსგავს ეპიზოდებს. ასე, მაგალითად, „შაჰ-ნამეით“ — მაზანდარანს მიმავალი როსტომი, რომელიც სხვათა შორის მრავალ საგმირო საქმეს გარდაიხდის, უდაბნოში წააწყდება წყაროს, რომლის ნაპირზე ის დაინახავს გაშლილ სუფრას, მოკაზმულს ღვინით სავსე ოქროს ჭამებით, პურით, შემწვარი ბატკნითა და სხვა საჭმელებით; როსტომი ჩამოდის ცხენიდან, რომ მას შეექცეს. როსტომს გვერდით მიუჯდება ლამაზად მორთული ქალი „სახით მსგავსი გაზაფხულისა“. როსტომი შეაქებს მას და მადლობას შესწირავს ღმერთს. ღვთის ხსენებაზე ქალის სახე შეიცვლება, გაშავდება. როსტომი საგდებლით დაატყვევებს და კლავს მას. ასეთივეა „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილი ისფენდიარისა და ჯადოქალის შესახები ეპიზოდიც.

„ბარზუ-ნამეში“ წარმოდგენილია საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდი მზაკვარი ქა-

ლის სუსან მესაკრავისა, რომელიც მოხერხებით მოაძღუნებს ირანელ ფალავნებს და ატყვევებს მათ.

ირანულ საგმირო ნაწარმოებებში წარმოდგენილ ასეთი სახის ეპიზოდებს, ვფიქრობთ, აქვთ საერთო „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილ ქალად ქცეულ დევისა და ამირანის, მზეჭაბუკისა და ბერი დიაციის ეპიზოდებთან.

5. ამირან დარეჯანისძეს სიზმრად მოველინება ვინმე დიაცი და ეუბნება: „ამირან-დარეჯანისძეო, შენისა ჰაბუკობისგან პირი არ არის, თუ მზე ქვეყანასა ზედა იყოს და შენ იგი არა ნახოო“.

ამირანი ყურს არ მიაპყრობს, რადგანაც ეშმაკური რამე ჰგონია. დიაცი მრავალჯერ მიდის სიზმარში ამირანთან. უკანასკნელად იგი ეუბნება:

ამირან, ჩემი სიტყვა არა მოისმინე; აწ მის ქალისა სახე, რომელსა ვიტყვოდი, კედელსა ზედა დამიწერია, გაიღვიძე და ნახე; თუ მეტყუოს სიკეკლუცი, იცოდი, ყველასა ვსტყუო. როცა ეღვიძება ამირანს, კედელზე ხედავს ეტრათითა დაკრულ ქალისა სახეს, „რომლისა უმშვენიერესი არა ინახვოდა“.

ყოველივე ეს საკმაო გახდა ამირანის გამიჯნურებისათვის. იგი მტკიცე გარდამწყვეტილებით ამბობს: „დასტურ ანუ გავიღებ გზასა მისსა და ანუ კვლამისსა. ძებნასა შიგან მოვიკლავ თავსაო“.

სპარსულ მწერლობაში ბევრია ისეთი ნაწარმოები, რომელთა გმირები ამირან დარეჯანისძის მსგავსად სურათის ხილვით ან ამა თუ იმ ქალის სილამაზის სიტყვიერი აღწერის ნიადაგზე მიჯნურდებიან.

ნიზამის „ხოსროვ-შირინით“ მეფისწული ხოსრო ფარევიზი გამიჯნურდა იმით, რომ მას ამბად მოუყვა ყმა შაფური სომხეთის მეფე-ქალის მოპინ ბანუსა (შემირა სემირამიდა) და მისი ძმისწულის ულამაზესი შირინის შესახებ.

მეორე მხრივ კი, შირინი გამიჯნურდა ხოსრო ფარევიზზე საუცხოო ხელოვანის, იმავ შაფურის მიერ დამზადებულ ხოსროს სურათების ხილვით. ამას დაუმატეთ გამოცდილი შაფურის ენატბილობა, შირინთან მის მიერ ხოსრო ფარევიზის აღწერა, რამაც ერთიორად გააძლიერა შირინის გულში ხოსროსადმი ტრფობა, რის გამოც იგი იძულებული გახდა ხოსროსთან შეყრის სურვილით გატაცებული, ქარივით ჩქარი შებღიზით გამოქცეოდა მის აღმზრდელ მოპინ ბანუს და მადაინისაკენ გაქანებულიყო.

„ხოსრო-შირინიანის“ უფრო მოგვიანო, დეკლავისეულ ვერსიაში (XIII საუკ.) შაფური ხოსროს შირინის სურათს უჩვენებს და შემდეგ, როცა ხოსროს სურათის პატრონის სილამაზე გაიტაცებს, მოუყვება შირინის ამბავს.

გვიანდელ ნაწარმოებში, „საამ-ნამეში“ ფალავანი საამი ნადირობისას წააწყდება ხაყან ჩინის ასულის ფერიდუხტის სურათს, მიჯნურდება მასზე, მიდის მის შესაყარად და დევებთან, ჯადოქრებთან, ვეშაპებთან მრავალი ომის გარდახდის შემდეგ, „ამირანდარეჯანიანის“ ენით რომ ვთქვათ, „გამოიყვანს“ მას.

ასე რომ, სურათით გმირის დაინტერესება, მასზე გამიჯნურება და ამის მსგავსი სხვა მხატვრული ხერხები, ცნობილია სპარსული ლიტერატურის როგორც ადრინდელი, ისე შემდეგი ეპოქების მხატვრული ნაწარმოებებისათვისაც.

6. „ამირანდარეჯანიანის“ გმირთან სახელოვან ჰაბუკ სეფე დავლესთან მოდიან კაცნი ინდოეთის ნაპირისანი და მოახსენებენ, რომ „ჩვენ ამისათვის მოსრულ ვართ თქვენსა წინაშე, რომე სიკეთე და ჰაბუკობა გვასმია შენი. ქვეყანასა ჩვენსა მარტორქა მოსრულა და ქვეყანა ჩვენი აუოხრებია ეგრე, რომელ კართა ქლაქისათა ველარა გამოვალთ. ამისათვის მოსრულ ვართ და ესე არის აჯა ჩვენი შენსა წინაშე, რომელმცა ვნახეთ ჰაბუკობა შენი“.

სეფე დავლე შიდის მათ დასახმარებლად. მას აჩვენებენ იმ მხეცს, „რომელს სამისა სპილოსა ოდენი იყო“. სეფე დავლე ეომება მარტორქას. ჰკრავს ხიშტს მკერდას, ამოიღებს ხმაღს, ჰკრავს ზურგსა და ვითა კატას, შუაზე გასწყვეტს. სეფე დავლეს მოეგებება წინ „ყოველი ქვეყანა“, შეასხამენ ქებას და უძღვნიან ურიცხვს.

მსგავსი ეპიზოდები სპარსულ საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებებ-  
მაც იცის.

„შაჰ-ნამეში“ ირანელთა მეფის ხოსროს წინაშე მოდიან სომხები და მოახ-  
სენებენ მას, რომ მათი ქვეყანა ააოხრეს გარეულმა ტახებმა, რომლებიც „ეშ-  
ვებითა და სისხოთი სპილოებს გვანან“. სომხები მოითხოვენ დახმარებას.

მათ დასახმარებლად შიდის ფალავანი ბეჟანი, რომელიც ბრძოლით ანად-  
გურებს ტახებს.

„გერშასფ-ნამეს“ ვერსიებშიც გვხვდება ეპიზოდი, რომელშიც გადმოცე-  
მულია ზააქისა და გერშასფის წინაშე შორეული მხრიდან კაცების მოსვლა  
დახმარების სათხოვნელად; მათ მიერ ახლად გამოჩენილი, წყალს დაპატრო-  
ნებული, ქვეყნის ამოახრებელი ვეშაპის ამბის თხრობა, გერშასფის წასვლა,  
მის მიერ ვეშაპის მოკვლა, იმ ქვეყნის მცხოვრებთაგან გერშასფისადმი ქების  
შესხმა და სხვ.

„საამ-ნამეს“ ზოგ ვერსიაშიც გვხვდება სავსებით ასეთივე სახის ეპიზოდი  
(აქ იგი, შესაძლებელია, „გერშასფ-ნამეს“ გავლენითაც გაჩნდა), რომელშიც  
მოთხრობილია ვეშაპის გამოჩენა და დახმარების სათხოვნელად ფრიდონისა და  
სამის წინაშე კაცების მოსვლა, სამის მიერ ვეშაპის მოკვლა და სხვ.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში „ფრიდონი-  
ანად“ დასათაურებული სპარსული ნაწარმოების ქართულ ვერსიაშიც, რომელ-  
შიც გვხვდება ირანული საგმირო ნაწარმოებების, მათ შორის „გერშასფ-ნამე-  
სა და „საამ-ნამეს“ მთელი რიგი ადგილები, აგრეთვე წარმოდგენილია ეს  
ეპიზოდიც<sup>1</sup>.

7. სეფე დავლე, როცა მსლებლებითურთ ქენტა მეფის ასულის გამოსაყ-  
ვანად შიდის, მრავალი ბრძოლის გარდახდის შემდეგ წააწყდება ბნელეთით  
მოცულ ქვეყანას; ეს სიბნელე გამოწვეულია ერთი საზარო, დიდი ტანის კაცით,  
რომელიც „ჰდა და ხმალი ეპყრა ხელთ“. იმართება ომი, ბოლოს სეფე დავლე  
შეჰყივლებს: „მე გავანათლო შენგან დაბნელებული ქვეყანაო“. ჰკრავს ხმაღს  
და თავს გაავადებინებს, რის შემდეგაც ადვილად გაიკვლევენ გზას.

ეს ეპიზოდი რამდენიმედ ჩამოჰგავს „შაჰ-ნამეში“ წარმოდგენილ ბაზურ  
თურქის ეპიზოდს.

თურანელთა მხარეზეა ჯადოქრობაში მეტად დახელოვნებული ბაზური,  
რომელიც თურანელთა ლაშქრის უფროსის დავალებით ადის მთის მწვერვალზე  
და ირანელთა ჯარის საწინააღმდეგოდ მოჰყავს ქარი და თოვლი, რაც ძლიერ  
უშლის ხელს ირანელთა ჯარის საბრძოლო მოქმედებას. ირანელთა მხრიდან  
მთაზე ადის ფალავანი როამი და ებრძვის ჯადოს — ბაზურ თურქს. ჯადოს  
დამარცხების შემდეგ ამოიჭრება ძლიერი ქარი, რომელიც წაიღებს შავი ღრუბ-  
ლების სახით ქვეყნად ჩამოწოლილ სიბნელეს. „ჰავა გახდება ისევე ისეთი, რო-  
გორიც წინათ იყო; გამოჩნდება მოციხარი მზე და ლაყვარდი ცა“.

8. „შაჰ-ნამეს“ გმირებს, როცა ისინი მიდიან რაიმე მიზნის მისაღწევად,  
წინ ელობებიან დაახლოებით ისეთივე სახის სიბნელენი, როგორიც „ამირან-

<sup>1</sup> იხ. „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების პირველი ტომი, გვ. 187—201.



დარეჯანიანის“ გმირებს, რომლებიც ვაეკაცობისა და ჰაბუკობის გზით თრგუნავენ ყოველგვარ დაბრკოლებას.

ქაუს მეფის საშველად მაზანდარანს გამგზავრებულ როსტომს მრავალი სიძნელენი გადაელობება წინ, მაგრამ მინც იმარჯვებს. გზად იგი კლავს ვეშაპს, ჯადოქალს, დევებს და სხვ.

ასეთსავე სახის საგმირო საქმეებს გარდაიხდის დების გამოსახსნელად არჯასთვის საწინააღმდეგოდ თურანს გამგზავრებული ისფენდიარი, რომელიც გზაში კლავს მგლებს, ლომებს, ვეშაპს, ჯადოქალს, სიმურღს და სხვ.

ამ ეპიზოდებში გადმოცემული ამბები ჩამოჰყავენ „ამირანდარეჯანიანის“ გმირების ბადრი იამანისძის, სეფე დავლეს მზეჭაბუკისა და ამირან დარეჯანისძის საგმირო საქმეებს, რომელთაც ისინი გარდაიხდიან გზად მიმავალნი ამა თუ იმ მეფის ასულის გამოსხნისათვის.

9. „ამირანდარეჯანიანით“ — ბაღდადეღ ამირ მუმღს. ჰყავს სამი ძე. არც ერთ მათგანს არა ჰყავს ცოლი. აბრამ ვაზირთ უხუცესი და აჯერ ეჯიბთ უხუცესი მოახსენებენ ბაღდადეღ ამირ მუმღს, რომ „შვილნი თქვენნი ესეთნი ნაყოფნი არიან, რომე მათებრნი არავის უნახვან, მოწიფულნი არიან და ერთსაცა მათგანსა ცოლი არ უვის და ესე დიდად სამძიმარი არის თქვენთა სამეფოთა შიგან“.

ბაღდადეღი ამირ მუმღი მადლობას მოახსენებს მათ ერთგულებისათვის და თან დასძენს: „ვერ მიპოვნიან სიკეთისა შესატყვისნი ცოლნი მათთვის. ვიცი, რომე მექენებიან ბერძენთა მეფისა ასული და ხაზართა მეფისა ასული და არა არიან შესატყვისნი შვილთა ჩემთანი“.

გადაწყვეტენ მიმართონ ამირან დარეჯანისძეს, რადგან „მას უვლიან ქვეყანანი მრავალნი და კარგად იცის ამბავნი უცხოთა ქვეყანათანი და ნუთუ მან იცოდეს და ანუ ასმიოდეს, თუ ქვეყანასა ზედა სად არიან ქალნი შვენიერნი“.

ამირან დარეჯანისძე თავის მხრივ მოახსენებს ამირ მუმღს, რომ არც მას ჭგულება მის ძეთა შესატყვისნი ქალნი და დასძენს: „რომელსაც ქვეყანას შემჩვენოთ, არ შევიწყალოთ თავი ჩვენი, ანუ მოვკლათ და ანუ აღგისრულო საწადელი თქვენიო“.

ერთი სიტყვით, ეძებდა ბაღდადეღი ამირ მუმღი კაცსა ეგეთსა, რომელმცა ესწავლა საცოლე შვილთა მისთათვის და ვერა ჰპოვა“.

უბრძანებს აბრამ ვაზირთა უხუცესსა და აჯერ ეჯიბთა უხუცესსა, რათა ისინი წავიდნენ მის ძეთა შესადარ ქალთა საქებრად.

აბრამ ვაზირთა უხუცესი და აჯერ ეჯიბთა უხუცესი წავიდნენ და დიდხანს ეძიეს ამირ მუმღის ძეთა შესატყვისნი ქალნი. ბოლოს, ვინმე აბუ ტალიბის საშუალებით გაიგებენ, რომ „არს ქვეყანა დიდი და მას ქვეყანასა მნათობთა ქვეყანა ჰქვიან. მუნ არს ასფან მეფე დიდი და არიან შვიდნი ასულნი მისნი შვილთა მნათობთა სახელსა ზედა, რომე არ ითქმის სიკეთე მათი კაცისა ენითა, ვინ თვით არ ნახეს“.

აბუ ტალიბი მოჰყავთ ბაღდადეღ ამირ მუმღთან, რომელსაც აგრეთვე მოახსენებს, „სიკეთესა და სიდიდეს მის მნათობთა ქვეყნისასა“.

მნათობთა ქვეყნიდან ასულთა გამოსაყვანად მიდის ამირან დარეჯანისძე, რომელიც ბუმბერაზებთან ბრძოლების გარდახდის შემდეგ მართლაც გამოიყვანს ასულებს ბაღდადეღ ამირ მუმღის ძეთათვის.

„შაჰ-ნაშეთი“ ირანის მეფეს ფერიდუნს ჰყავს სამი ძე: სალმი, თური და ირეჯი. ისინი იყენენ „სიმალლით, ვითა სარო, და სახით, ვითა გაზაფხული“. არც ერთ მათგანს არა ჰყავს ცოლი. მეფემ მოიხმო მის სახელდებულთაგან ერთი უკეთესთაგანი, რომელსაც სახელად ერქვა ჯუნდალ და უთხრა „ამოარჩიე სამი ასული დიდებულთა შთამომავალი, სილამაზით შესატყვისნი ჩემთა ძეთანიო“.

ჯუნდალი მიდის საძებნად. მიმოიარა მხარეები ირანისა, მაგრამ ვერსად პოვა ფერიდუნის ძეთა შესადარი ასულნი. ბოლოს, იამანში იპოვის შაჰის სამ ასულს, როგორსაც ფერიდუნი ეძებდა მის ვაჟთათვის. იმავ ჯუნდალის ცდითა და მოხერხებით იამანის შაჰის ასულები ხდებიან ცოლები ფერიდუნის ვაჟებისა.

არის შედარებით უფრო მოგვიანო ხანის, „შაჰ-ნამეს“ მიბაძვით შექმნილი ნაწარმოებები, რომელთა მიხედვითაც ფერიდუნი მის ძეთა საცოლეთა ძებნად გზავნის სახელოვან ფალავან საამს, რომლის ჯაფითაც ფერიდუნის ძენი ხდებიან პატრონი იამანეთის მეფის ასულებსა.

ასეთივე სახის ეპიზოდი შემოუნახავს „შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველთაგანის ნაწარმოების („ფრიდონიანის“) ქართულ პროზაულ და ლექსით ვერსიებსაც.

10. „ამირანდარეჯანიანი“ წარმოდგენილი სამიჯნურო ეპიზოდებიც ბევრს საერთოს პოულობენ ირანულ საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებებში წარმოდგენილ შესადარ ეპიზოდებთან.

„ამირანდარეჯანიანის“ თითქმის ყველა მთავარ გმირს ჰყავს სატრფო, რომლის გამოსაყვანად მიემართება იგი. ასე, მაგალითად, ომებისა და სახელის მამებარ ბადრი იამანისძესთან მოდის ვინმე ბერი კაცი არაბი და მოახსენებს: „ზღვათა მეფისა ასულისა გამოყვანებად წადი და მუნ მოგხვდების ჭაბუკნი არა ერთნი და ორნი, განა მრავალნი დიდად მარცხნი და საბრძოლველი“.

მიდის ბადრი იამანისძე ზღვათა მეფის ასულის გამოსახსნელად და სანამ ზღვათა მეფემდე მიღწევს, მრავალ ომს გარდაიხდის. ზღვათა მეფე მას შემდეგ ხდება თანახმა, ბადრი იამანისძეს მიათხოვოს ასული, როცა ბადრი მის ორ ბუმბერაზს სჯობნის. ზღვათა მეფის ასული წინააღმდეგია მამის სურვილისა და მოითხოვს, რომ ბადრი იამანისძე შეებას მესამე ფალავანსაც „და თუ აჯობოს, — ეუბნება ასული მამას, — დავმორჩილდე ბრძანებასა თქვენსა“.

ბადრი ამარცხებს მესამე ფალავანსაც. შემდეგ იმართება ქორწილი.

ამირან დარეჯანისძე გამიჯნურდა ხვარაშან ქალის სურათის ხილვით და ძილში ვინმე დიაციისაგან მოსმენილი ხვარაშან ქალის შესახებ სიტყვებით. იგი მრავალი ომის გარდახდის შემდეგ ხდება ოსტარას მეფის ასულის ხვარაშან ქალის ქმარი. სეფე დავლე მიდის კენთა მეფის ასულის გამოსაყვანად. გზად იგი მრავალ სიძნელესა და დამბრკოლებას გადალახავს. ეომება კენთა მეფის ლაშქარსაც. ჰკლავს სასიძოდ მოყვანილ არაბთა მეფის ძეს. იმარჯვებს კენთა მეფის ბუმბერაზ როსაზზე; ყოველივე ამის შემდეგ კენთა მეფე თანხმდება, რომ მისი ასული მიათხოვოს სეფე დავლეს, რომელსაც ეუბნება: „შენ დღეთგან შეილი ხარ ჩემი და მე მშობელი შენით, მით რომელ ვინათგან ესეთი ჭაბუკობა მოგცა დემერთმან, შენ ხარ დღესითგან მკვიდრი სამეფოსა ჩემისაო“.

ასეთივეა მზეჭაბუკის სატრფიალო ეპიზოდიც. ხაზართა მეფის ასულის წაყვანად მოსულან ქველნი და გოლიათნი; ეს ამბავი გაიგო მზეჭაბუკმაც: „აწ მათგან რომელიცა სჯობდეს, ასულსა მისსა ცოლად შერთავს იგი ხაზართა მეფე და სამეფოსა მისსა მისცემსო“. მზეჭაბუკიც იქითკენ მიეშურება. იმართება გოლიათთა ომი. იმარჯვებს მზეჭაბუკი. ხაზართა მეფის ასულის შესახებ მზეჭაბუკს მოახსენებენ, რომ „მოიპარეს წუხელის და მის გრძნეულთა ქვეყანასა წაიყვანესო, რომელ არცა მისვლა ეგების და არცა გამოყვანა, თუ ყოველნი

გმირნი გოლიათნიცა ერთგან შეკრბენო; აწ ვინცა წახვალთ გამოსაყვანებლად, ნება თქვენიაო“.

მიდის მზეკაბუკი მსლებლებითურთ; მრავალ საგმირო საქმეს გარდაიხდის და გამოიხსნის ხაზართა მეფის ასულს; ამის შემდეგ ხაზართა მეფემ „შერთო ასული მისი ცოლად მზეკაბუკსა და დაადგა სამეფო გვირგვინი თავსა მისსა“.

როგორც ჩანს, „ამირანდარეჯანიანის“ გმირებისათვის მიზნის მისაღწევად — უხილავად შეყვარებული ამა თუ იმ მეფის ასულის გამოსაყვანად აუცილებელია ვაჟკაცობა, გმირობა, სიძნელეთა და დაბრკოლებათა გადალახვა, როგორც ეს სპარსულ საგმირო-სამიჯნურო ნაწარმოებებში ხდება.

„გერშასფ-ნამეში“ წარმოდგენილია გერშასფისა და რომის კეისრის ასულის სატრფიალო ეპიზოდი, რომელიც უდავოდ „შაჰ-ნამეში“ მოთავსებული გოშთასფისა და რომის კეისრის ასულის ქეთონის სამიჯნურო ეპიზოდის გველენითაა შეთხზული. ამ ეპიზოდის მიხედვით გერშასფი გაიგებს რომის კეისრის ასულის სილამაზეს და მიემგზავრება სასიძოდ და სანამ რომამდე მიაღწევს, ომებს გარდაიხდის; იგი სძლევს ყოველგვარ დაბრკოლებას და მოჰყავს კეისრის ასული. უკან გამობრუნებულს ისევ საგმირო საქმეების გარდახდა მოუხდება.

გერშასფისა და რომის კეისრის ასულის ეპიზოდი შესაძლებელია წარმოდგენილი იყო ნიზამი განჯელის „ჰათ ფეიქარის“ მიბაძვით შექმნილ რომელიმე სპარსულ ნაწარმოებშიც. ამას ის გარემოებაც გვაფიქრებინებს, რომ „შეიდი მთიების“ („ბარამგურიანის“) ქართულ ვერსიაში მეხუთე ნოველად სწორედ ისეთივე სახითაა წარმოდგენილი გერშასფის სამიჯნურო ეპიზოდი, როგორც ამას „გერშასფ-ნამეში“ ვხვდებით, და უფრო საფიქრებელია, რომ „შეიდი მთიების“ ქართული ვერსიის ამ ეპიზოდს საფუძვლად ედო არა უშუალოდ „გერშასფ-ნამეის“ ეპიზოდი, არამედ „ჰათ ფეიქარის“ ისეთი ვერსია, რომელშიც, ცხადია, ასეთივე ეპიზოდი უნდა არსებულებოდა.

„შაჰ-ნამეშიც“ გვაქვს „ამირანდარეჯანიანის“ სამიჯნურო ეპიზოდების მსგავსი ამბები. „შაჰ-ნამეს“ გმირებიც „ამირანდარეჯანიანის“ გმირების მსგავსად იხიბლებიან, მიჯნურდებიან განაგონი ამბებით. ასე, მაგალითად, ზაალის როდამზე გამიჯნურებისათვის საკმარისი გახდა, რომ ერთ დიდებულთაგანს მისთვის ქაბულისტანის შაჰის მეპრავის ასულის სილამაზე აღეწერა, რის შედეგადაც ზაალმა „დაკარგა მოსვენება“.

ზაალისავე მდგომარეობაში ვარდება როდამი, როცა მამა უამბობს მას ზაალის გარეგნობისა და ფალავნობის შესახებ.

ბეჟანს შეუყვარდა მანიყე გურგენისაგან ნათქვამით. ქეთონი სიზმარში ხედავს გოშთასფს და იხიბლება მით. თუქმინე როსტომზე მიჯნურდება როსტომის შესახებ საგმირო ამბების მოსმენით.

„შაჰ-ნამეს“ გმირები, ამ ნაწარმოების რომანტიკული ეპიზოდების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, „ამირანდარეჯანიანის“ გმირებზე კუფრო ადვილად აღწევენ მიზანს. ისიც აშკარაა, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორი უმთავრესად რომანულ ეპიზოდებს იყენებს ამა თუ იმ პირის ჰაბუკობისა და გმირობის გამოსავლინებელ საშუალებად (ეს ასეა, სხვათა შორის, როგორც ადრინდელ, ისე მოგვიანო ხანის სპარსულ საგმირო-რომანული ხასიათის ზოგ ნაწარმოებშიც), როცა ფირდოუსისათვის, რომლის ნაწარმოები უმთავრესად საგმირო საქმეების მხატვრულ ფორმებში გადმოცემას წარმოადგენს, რომანული ეპიზოდები „ამირანდარეჯანიანის“ ავტორის მსგავსად გმირის ვაჟკაცობის გამოვლინებისათვის არ არის გამოყენებული.

ფირლოუსისთან რომანული ეპიზოდები თითქოს საგმირო საქმეების დამატებებს წარმოადგენენ, რომლებიც ვარდის ფოთლების მსგავსად მიმოზნეულია მთელ ნაწარმოებში და მასში მეტი სითბო და სიხალისე შეაქვთ. მაგრამ არის ისეთი შემთხვევებიც, როცა ესა თუ ის მეფე სასიძოსაგან შოთხოვს საგმირო საქმეების გარდახდას „ამირანდარეჯანიანის“ ზოგი რომანული ეპიზოდის მოტივის მსგავსად.

ასე, მაგალითად, რომის კეისარი მირიანს, რომელიც ასულს სთხოვს მას, შეუთვლის: „მან, ვინც ჩემს სიძობას ეძებს, ისეთი დიდი საქმე უნდა გარდაიხადოს, რომ დიდებულთა შორის ყველაზე ძლიერ ფალავანს მას ეძახდნენო“ და, თავის მხრივ, იძლევა დავალებას, რომ მირიანმა — სასიძოდ მოსულმა. ჭაბუკმა — უნდა მოკლას ფასყუნის ტყეში დაბუღებული მგელი, რომელიც სპილოს მსგავსია და ტანად, ვითა ვეშაპი, რომლის მახლობლად ვერ გაივლის ვერც ხედი ლომი, ვეფხვი და ვერც გულოვანი ჭაბუკი.

აგრეთვე რომის კეისარი მეორე ასულის მთხოვნელ აპრანისაგანაც მოითხოვს საგმირო საქმის გარდახდას და აძლევს დავალებას, რომ მოკლას მთისა ვეშაპი, რომლისგანაც ყოველწლიურად ქვეყანა წიოკდება.

ყოველივე ეს მოგვაგონებს „ამირანდარეჯანიანში“ წარმოდგენილ სასიძოდ მოსულ ბადრი იამანისძისადმი ზღვათა მეფის მიერ შეთვლილ პასუხს: „შვილო ბადრი, დიდი ჭირი გინახავს ზღვათა ზედა, დიდი ომი გარდაგიხდინა, რომელ არავის უქნიან ნაქმარნი ეგეთნი და მე სიძე ეგეთი ჭაბუკი მინდა, აწ გაასრულე ჭაბუკობა შენი. კაცნი არიან ჩემნი სამნი და, თუ დააჭერენ იგინი, მაშინ-ღა ხარ სიძე ჩემი“.

(ერთი სიტყვით, სასიძოდ მოსულ ჭაბუკისათვის საგმირო საქმეების გარდახდის მოთხოვნას, „ამირანდარეჯანიანის“ მსგავსად, სპარსულ სხვა საგმირო ნაწარმოებებთან ერთად ზოგ შემთხვევაში „შაპ-ნამეც“ ითვალისწინებს).

მიუხედავად იმისა, რომ „შაპ-ნამე“ და „ამირანდარეჯანიანი“ სულ სხვადასხვა თემაზე აგებული ნაწარმოებებია („შაპ-ნამეში“, მისი ლეგენდარული ნაწილები მისხედვით ვმსჯელობთ, ასახულია გეარტომური შეუსაბამობისა და შუღლის ნიადაგზე წარმოებული ირან-თურანის ომი, „ამირანდარეჯანიანში“ კი მოცემულია გმირთა მიერ ჭაბუკობისა და სახელოსათვის საგმირო საქმეების გამოხსნასთან, ან რომელიმე პირისადმი, დაჩაგრულისადმი დახმარების აღმოჩენასთან), მათ შორის, როგორც ეს დაეინახეთ, მაინც შეინიშნება ლიტერატურული შეხვედრები — სიუჟეტის გაშლის, მოტივებისა და ალაგ-ალაგ ამა თუ იმ ეპიზოდის გარეგნული მხატვრული გაფორმების მხრივაც, რითაც „ამირანდარეჯანიანი“ ნაწილობრივ შინაგანი ხასიათითაც კი „შაპ-ნამესთან“ ერთად მჭიდროდ უკავშირდება სპარსულ საგმირო-ეპიკურ და საგმირო-რომანული ხასიათის მთელ რიგ ნაწარმოებებს და ყოველივე ამით ცხადი ხდება სპარსული მწერლობის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა როგორც ამ თხზულების, ისე ჩვენს საისტორიო წყაროებში გადმოცემულ გოლიათთა და ბუმბერაზთა ომების, როგორც ქართული თქმულებების წარმოშობა-ჩამოყალიბების საქმეში.

„ამირანდარეჯანიანის“ ავტორი, როგორც აქ წარმოდგენილი პარალელებიდანაც ნათლად ჩანს, სპარსულ საგმირო თქმულებებისა და ნაწარმოებების მძლავრ გავლენას განიცდის; იგი უმთავრესად სპარსული ლიტერატურული ტრადიციების რკალშია მომწყვდეული და, ვინ იცის, იქნებ მისი თხზულება — „ამირანდარეჯანიანი“ რომელიმე სპარსული საგმირო-ეპიკური ხასიათის დიდი ნაწარმოების ნაწილებსაც კი წარმოადგენდეს.

საგულისხმოა, რომ ნ. მარი „ამირანდარეჯანიანს“ სპარსულიდან მომდინარე ნაწარმოებად თვლიდა და საჭიროდ მიაჩნდა მისი ორიგინალის ძებნა სპარსულ ლიტერატურაში<sup>1</sup>.

აღ. ბარამიძის გამოკვლევით<sup>2</sup> უდავოდ წინ წავიდა „ამირანდარეჯანიანის“ სპარსულ წყაროებთან დამოკიდებულების კვლევის საქმე. ამ ნაწარმოების სადაურობის გარკვევის მიზნით მკვლევარმა შესწავლა სპარსული საგმირო რომანის „ყისაჲ ჰამზას“<sup>3</sup> ერთი ვერსია და გამოიტანა დასკვნა:

„ეს ორი დიამეტრალურად განსხვავებული თხზულებაა როგორც შინაარსეულ-იდეურად, ისე ფორმალურ-არქიტექტონური ნაგებობით“ (გვ. 45).

მაგრამ ამით მაინც არ შეიძლება „ამირანდარეჯანიანისა“ და „ყისაჲ ჰამზას“ ურთიერთდამოკიდებულების საკითხი საბოლოოდ გარკვეულად ჩაითვალოს, რადგანაც აღმოსავლურ ლიტერატურაში მოიპოვება „ყისაჲ ჰამზას“ სხვა ვერსიები და აგრეთვე ამ ვერსიების მიბაძვით შექმნილი ნაწარმოებები, რომელთა შესწავლასაც „ყისაჲ ჰამზას“ სხვა ვერსიების შესწავლასთან ერთად „ამირანდარეჯანიანის“ სადაურობის კვლევისათვის უდავოდ დიდი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს. ]

ხელნაწერების სახით მთელი დედამიწის ზურგზე მიმოხეულია ჯერ კიდევ შეუსწავლელი, სპარსული საგმირო ეპიკური ნაწარმოებების როგორც პროზაული, ისე ლექსითი ვერსიები და შემდგომმა კვლევა-ძიებამ შესაძლოა რამ ახალი დაგვანახოს „ამირანდარეჯანიანის“ სპარსულ წყაროებთან დამოკიდებულების საქმეში.

შესწავლილი მასალების შეჯამებიდან თუ გამოვალთ, საკითხი ასედაც შეიძლება დაისვას:

ჩართომ არ შეიძლება, რომ „ამირანდარეჯანიანი“, ქართული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის ეს შესანიშნავი ძეგლი, წარმოშობილიყო ქართულ ნადაგზედაც<sup>4</sup>, რომელსაც, შესაძლებელია, წინ უსწრებდეს ინდურ-არბული და შეიძლება ირანული გზით ჩვენში შემოსული და შემდეგ დროთა ვითარებაში ცვლილება-განაცალი „ამირანდარეჯანიანის“ გმირთა შესახები თქმულებები.

„ამირანდარეჯანიანის“ გმირთა სახელების ეტიმოლოგიური ძიებანი, რაც ჩვენ ნაწილობრივ მოვახდინეთ, იძლევა იმის უცილობელ რწმუნებას, რომ ისინი (გმირთა სახელები), წარმოადგენენ რა მნათობებისა და ღვთაებათა სახელებს, ირანულ საგმირო ნაწარმოებების („შაჰ-ნამეს“, „გერშასფ-ნამესა“ და სხვ.) გმირების წარმოშობის ეპოქას უნდა ეკუთვნოდნენ.

„ამირანდარეჯანიანის“ გმირის სახელი „აბესალომ“ უნდა მომდინარეობდეს „აბესალან“ სიტყვისაგან. გვხვდება ამ სიტყვის სხვა ფორმებიც: „აბსალ“ (როგორც ცნობილია, იგი სპარსული ნაწარმოების გმირის სახელიცაა) და „აბსალან“.

ქართულ ხალხურ გამოთქმაში სახელი „აბესალომ“ გამოითქმის აგრეთვე როგორც „აბესალონ“ და სხვ. (შეადარეთ სპარსული „აბესალან“). სიტყვე-

<sup>1</sup> იხ. Н. М а р р, Персидская национальная тенденция в грузинском романе «Амирандареджаниани» (ЖМНП, 1895, იენისის თვისა, გვ. 363).

<sup>2</sup> იხ. აღ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, „ამირანდარეჯანიანი“, ნარკვევები, ტ. I, თბილისი, 1932, გვ. 28—30.

<sup>3</sup> ვიცავთ ქართულ წყაროებში დაცულ წაკითხვას.

<sup>4</sup> როგორც ამას კ. კეკელიძე ფიქრობს. იხ. მისი გამოკვლევა „ამირანდარეჯანიანი“, წიგნ. № „ქართული ლიტ. ისტორია“, ტ. II, მცირე გამოცემა, თბილისი, 1941, გვ. 64—89.

ბი — „აბესალან“, „აბსალან“, „აბსალ“ სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის ძეგლებში აღნიშნავენ „ბალს“, „ყევიღნარს“.

თუ ჩაეუკვირდებით „აბსალ“ სიტყვის შედგენილობას, საიდანაც შემდეგ მიღებულია „აბსალან“ და „აბესალან“, ცხადი გახდება, რომ აქ გვაქვს წყლის („აბ“) და წლის („სალ“ ზოგ დიალექტში გამოითქმის „სოლ“) აღმნიშვნელი სიტყვების შეერთება (აბ+სალ).

ამ სიტყვის სხვა ფორმებისათვის („აბესალან“, „აბსალან“) წლის აღმნიშვნელი სიტყვა („სალ“) აღებულია მრავლობით რიცხვში „სალან“.

პირდაპირ რომ ვთარგმნოთ, „აბსალ“ იქნება „წყალი წლისა“, „აბესალან“ ან „აბსალან“ კი — „წყალი წლისანი“.

რომაულ ენას „სოლ“ (იგივე „სალ“) შემოუნახავს, როგორც მზის აღმნიშვნელი სიტყვა. აგრეთვე მზის აღმნიშვნელი რუსული სიტყვის (солнце) შემადგენელ ნაწილიდანაც გვევლინება სპარსულში წლის, ხოლო რომაულში მზის აღმნიშვნელი სიტყვა — „sol“; როგორც ჩანს, შორეული წარსულიდან მომდინარე, გარკვეული ტომებისათვის თავის დროზე მზისა და ამავე დროს, ცხადია, ღვთაების აღმნიშვნელი სიტყვა „სოლ“ ზოგ ხალხს მისი, შეიძლება, პირვანდელი მნიშვნელობითაც შემოუნახავს. სიტყვის „აბსალან“, საიდანაც წარმომდგარია „აბესალან“ ან „აბესალონ“, პირველი ნაწილი „აბ“ აგრეთვე მზის აღმნიშვნელ „აფ“ სიტყვას უკავშირდება (აბ—აფ): ახლანდელს სპარსულში მზის აღმნიშვნელ სხვა სიტყვებთან ერთად გვხვდება აგრეთვე „აბთაბ“ (აფ+თაბ=მზე+სინათლე, ელვარება, ბრწყინვალეობა).

სპარსულში გვაქვს აგრეთვე სიტყვა „აბთაბ“, რაც, თავის მხრივ, სინათლეს, ბრწყინვალეობას აღნიშნავს. ყოველივე ამასთანაა დაკავშირებული უძველეს ხანაში წარმოშობილი ინდურ-არბული ტომების ღვთაებათა სახელები. ერთი მათგანის სახელია „თრითა“<sup>1</sup>. თრითა არის ძე „აფთიასი“. „აფთია“, „აბთია“ ნიშნავს წყლის უფალს (მფლობელს). ინდურ-არბულ და ირანული ტომების ღვთაებათა (და შეიძლება მნათობების) სახელები თანდათან სხვადასხვაგვარ გაფორმებასა და მნიშვნელობას იღებენ.

„აფთია“ (აბთია) გვაქვს „შაპ-ნამეს“ სპარსულ რედაქციაში ფორმით „აბთინ“, რომელიც ფერიდუნის (იგივე „თრითას“) მამად გვევლინება. ირანული საგმირო ეპოსის გმირთაგანი ფერიდუნის სახელი ინდურ-არბულ ტომებში შემუშავებული ღვთაების სახელიდან „თრითა“-დან მომდინარეობს, რომელიც საშუალო ირანულ (ფალაურ) წყაროებში გაბგერებულია როგორც „თრაეთონა“, უფრო გვიანდელში „ფრედუნა“ და ახალ სპარსულში — „ფერიდუნ“ ან როგორც „აფერიდუნ“.

იგივე სახელი („თრითა“) საფუძვლად დასდებია ირანული საგმირო ეპოსის მეორე გმირის „უთრუთის“ წარმოშობას, რომლის სახელიც სპარსულ-ქართულ წყაროებში გვხვდება ფორმით „თრითა“, „ითრით“, „ფათრათ“ და სხვ.

ახლა, ვფიქრობთ, აშკარა უნდა იყოს, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ გმირის „აბან“ (ქამანისძის) სახელის ძირები და მნიშვნელობა უახლოვდება „შაპ-ნამეს“ გმირის „აბთინის“ სახელს, რომელიც ინდურ-არბულ ტომებში წარმოშობილი წყლის ღვთაების სახელიდან, „აფთია“-დან მომდინარეობს.

სიტყვა „აბან“ წარმოადგენს მრავლობით ფორმას სიტყვისას „აბ“, რაც

<sup>1</sup> იხ. B. Roth, Die Sage von Feridun in Indien und Iran, ZDMG, 6. II, 1897-98 II, გვ. 225.

წყალს ნიშნავს. „ზბან“-წყალნი (შეადარეთ ქართული „აბან“-ო). „ბორპანე ყათის“ განმარტებით სიტყვა „ზბან“ სახელია თვის, აგრეთვე იმ დღესასწაულის, რომელსაც ირანელები იხდიან ლეგენდარული მეფის „ზავის“ მიერ აფრასიოზის დამარცხების აღსანიშნავად. აგრეთვე ძველი გადმოცემების თანახმად ძველ ირანში ხანგრძლივი (რვა წლის) გვალვის შემდეგ მოსული წვიმის დღესასწაულადც აღიარებულია „ზბან“ (წყალნი), რაც, ცხადია, წვიმის ღვთაებასთანაა დაკავშირებული და თავისი მნიშვნელობის მხრივ, უძველესია, იმავე საფუძველზეა წარმოშობილი, რაზედაც „შაპ-ნამეს“ გმირის „აბთინის“ სახელი.

აქვე მოვიგონოთ ქართულში ხმარებული სიტყვა „ავდარი“ ან „აბდარი“, რომელიც წვიმიანი ტაროსის აღმნიშვნელად გამოდის. მისი პირველი ნაწილი „ავ“ (სპარსულ დიალექტებშიც სიტყვა „აბ“ გამოითქმის როგორც „ავ“) ან „აბ“ წარმოადგენს წყლის სახელს. „ავდარი“ ან „აბდარი“ ნიშნავს წყლიან, წვიმიან დარს. ამ სიტყვის („აბდარის“) მეორე ნაწილი „დარი“, როგორც ცნობილია, წარმოადგენს სინათლისა და მზიანი ამინდის განმასახიერებელი ძველი წარმართული ღვთაების სახელწოდებას.

შესაძლებელია, უფრო ღრმა ძიებამ ისიც დაადასტუროს, რომ ქართული „აბდარი“, როგორც წყლის, წვიმის ღვთაების აღმნიშვნელი სიტყვა, უფრო ძველი წარმოშობისა იყოს და სხვა ხალხებში იგი (აბდარ) ბგერათა შესუსტება-შერბილების ნიადაგზე გაფორმებულიყო როგორც „აბთია“, „აფთია“ და სხვ.

ჯერ კიდევ დაუმთავრებელი ძიების შედეგად ისეთ დასკვნამდე მივდივით, რომ „აბთინ“, „აბესალომ“, „აბან“ ძველ ეპოქაში, აღმოსავლეთის ხალხების ყოფ-ცხოვრების განვითარების ერთსა და იმავე საფეხურზე წარმოშობილნი და ერთსა და იმავე წრეში მოტრიალე სახელებია.

საგულისხმოა, რომ ქართული თქმულების „აბესალომ და ეთერის“ გმირთა ზოგი სახელი ვარსკვლავის სახელიცაა<sup>1</sup>.

ნ. მარს, მისთვის ჩვეულებრივი ღრმა მეცნიერული კვლევა-ძიების შედეგად, მრავალგზის შეუნიშნავს, რომ საქვეყნოდ ცნობილი როგორც საგმირო, ისე საგმირო-სამიჯნურო ნაწარმოებების გმირები მნათობთა და ღვთაებათა სახელებს წარმოადგენენ.

სპარსულ-არაბულ ენებს დღემდე შემოუნახავთ „ამირანდარეჯანიანის“ გმირის „ბადარის“ მნიშვნელობის ახსნაც. აქ „ბადარ“ სავსე, სრულ მთვარეს ნიშნავს.

ამ ნაწარმოების ერთ-ერთი გმირი ხომ აშკარად ატარებს მზის სახელს (მზეჭაბუკი)<sup>2</sup>. შემთხვევითი კი არაა, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ შემოუნახავს მთელი თავი სათაურით „მნათობთა ამბავი“. დიახ, „ამირანდარეჯანიანის“ გმირები მნათობთა (ანუ ღვთაებათა) სახელებისაგან წარმოდგებიან და მათი გაჩენა-წარმოშობა უძველეს ხანაში უნდა მომხდარიყო. ვინ იცის, შესაძლებელია, ირანული საგმირო-ეპიკური ხასიათის ნაწარმოებების („შაპ-ნამესა“ და სხვ.) და „ამირანდარეჯანიანის“ გმირების წარმოშობას ერთი საფუძველიც კი გააჩნდა, საიდანაც ამ გმირთა შესახები თქმულებები სხვადასხვა ხალხებში, სხვადასხვა სოციალურ პირობებში, სხვადასხვაგვარად განვითარდნენ და ჩამოყალიბდნენ.

<sup>1</sup> იხ. К. Д. Дондуа, Абесалом и Этер («Тристан и Изольда», Труды Института языка и мышления, Ленинград, 1932, გვ. 177).

<sup>2</sup> შევნიშნავთ, რომ სპარსულ ნაწარმოებში ვაჟქვს შემთხვევები, როცა მზე (ხურშედ) გამოდის როგორც ასულის, ისე ჰაბუკის სახელად.

Резюме

Изучение грузинского средневекового романа «Амирандареджаниани» с точки зрения его взаимосвязей с героическими и романтическими памятниками персидской литературы классического периода («Шах-наме», «Барзу-наме», «Гершасп-наме», «Хосров и Ширин» и др.) показало, что между ними существует тесная связь, проявляющаяся в наличии сходных мотивов и эпизодов.

Автор «Амирандареджаниани» несомненно находится под сильным влиянием персидских литературных памятников, и потому его роман нам представляется произведением, не выходящим за рамки персидских литературных традиций.

Это не значит, однако, что грузинский текст является переводом персидского оригинала; надо полагать, что сказания о героях «Амирандареджаниани» и персидские произведения восходят к одному источнику, они распространялись среди разных народов и по-разному оформлялись в разных социальных условиях.

Литературному оформлению «Амирандареджаниани» предшествовали сказания о его героях, проникшие в нашу страну, по-видимому, из Ирана; этими причинами обусловлена близость нашего романа с рядом персидских литературных памятников.



## „ირანული პოეზია“

„საბჭოთა საქართველომ“ მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკის ოთხ-მოცტომეულის სერიით გამოსცა ირანული პოეზიის დიდი, 557-გვერდიანი კრებული. იგი პროფ. ვახუშტი კოტეტიშვილმა შეადგინა, მასვე ეკუთვნის შესავალი წერილი და შენიშვნები.

აღნიშნულ კრებულში გაერთიანებულია ძველი, საშუალო და კლასიკური პოეზიის ნიმუშების თარგმანები. ისინი შეასრულეს ჩვენმა ცნობილმა მეცნიერებმა და მთარგმნელებმა — გიორგი ახვლედიანმა, მზია ანდრონიკაშვილმა, თეო ჩხეიძემ, ამბაკო ჭელიძემ, ვახუშტი კოტეტიშვილმა, მაგალი თოდუამ, თამაზ ჩხენკელმა, ალექსანდრე გვახარიამ, ბელა შალვაშვილმა და ამ სტრიქონების ავტორმა.

ძველი ირანული პოეზიიდან კრებულში შეტანილია რელიგიური ხასიათის ძეგლის „ავესტის“ გათა-გალობანი, რომლის ბრწყინვალე თარგმანები გ. ახვლედიანს ეკუთვნის და შენიშვნებიც მასვე დაურთავს.

უნდა აღინიშნოს, რომ „ავესტის“ გალობათა თარგმანების გამოქვეყნება დიდი მოვლენაა ქართულ მთარგმნელობით ლიტერატურაში. გათები აღნიშნული ძეგლის უძველესი ნაწილებია. მათ შეთხზვას ზოროასტრული რელიგიის ფუძემდებელს — ზარათუშტრას (ბერძ. ზოროასტერ) მიაწერენ. „ავესტა“ აღნიშნული რელიგიის საფუძვლად აღიარებული წიგნია. უახლესი ეტიმოლოგიით იგი „ფუძეს“, „საფუძველს“ ნიშნავს. მთელი „ავესტა“, როგორც ეს აღნიშნულია მეცნიერებაში, სხვადასხვა დროს დაწერილ ნაწარმოებთა კრებულს წარმოადგენს. იქმნებოდა იგი IX საუკუნეიდან, ზოგიერთთა მოსაზრებით VII საუკუნეიდან ძვ. წ. აღრ. III საუკუნემდე ახ. წ. აღრიცხვით.

აღნიშნული ძეგლი ყველა კულტურული ხალხის ენაზეა გადათარგმნილი. გ. ახვლედიანს „ავესტის“ უძველესი ნაწილების — გათების თარგმნა 1924 წლიდან დაუწყია და სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში დაუსრულებია კიდევ. სულ 17 გათაა. მისი თარგმანები დროადადრო სხვადასხვა სამეცნიერო ორგანოებში ქვეყნდებოდა. ასე, მაგალითად, პირველი თარგმანები 1924 წელს დაიბეჭდა „ჩვენს მეცნიერებაში“ (№ 2, გვ. 97—102); შემდეგ პერიოდულად იბეჭდებოდა ისინი უნივერსიტეტის შრომების აღმოსავლეთმცოდნეობის სერიაში: 1962, ტ. 99, გვ. 39—41; 1964, ტ. 108, გვ. 67—68; 1967, ტ. 118, გვ. 71—82 და სხვ.

სამწუხაროდ, გ. ახვლედიანმა სიცოცხლეში ვერ მოასწრო მის მიერ ნათარგმნი ყველა გათა-გალობის გამოქვეყნება. ირანული პოეზიის კრებულში კი გათები მთლიანი სახითაა დაბეჭდილი და ეს, ვფიქრობთ, საგულისხმო მონაპოვარია.

„ავესტა“, როგორც ითქვა, ძირითადად, რელიგიური ხასიათის კრებულია, მაგრამ მას დიდი ლიტერატურული მნიშვნელობაც გააჩნია. მასში თავს იყრის ირანულ უძველეს თქმულებათა ვარიანტები, მათი სიუჟეტები, ირანული ეპო-

სის გმირთა სახელების ძველი ფორმები, ამ გმირებთან დაკავშირებული, გარკვეულ ეპოქაში შემუშავებული ეპიზოდების ადრინდელი სახეები, რომელთაც ჩვენ შემდეგ „შაპ-ნამესა“, „გერშასფ-ნამესა“ და სხვა საგმირო თხზულებებში ვხვდებით. ამას დაუმატეთ ის საყურადღებო გარემოება, რომ „ავესტის“ უძველესი ნაწილები ერთგვარი ურითმო ლექსებითაა დაწერილი, რის გამოც სპარსული პოეტიკის მკვლევარნი მთელი რიგი სალექსო საზომებისა და ფორმების სათავეებს მას უკავშირებენ.

ძველი და ახალი ირანული ენების დიდი მკვლევრის კ. ზალემანის აზრით, „ავესტის“ უძველესი ნაწილები ძველი პოეზიის ბრწყინვალე ნიმუშებს წარმოადგენენ. მათ დიდი როლი შეასრულეს სპარსული სალექსო საზომების, ფორმებისა და პოეტური მეტყველების ჩამოყალიბებაში. ნათქვამით, რა თქმა უნდა, არ ამოიწურება ამ დიდი ძეგლის მნიშვნელობა, რაც ძველი ქართული კულტურისა და ლიტერატურის თვალსაზრისითაც სპეციალური კვლევის საგანს წარმოადგენს. ირანული საგმირო ეპოსის ევროპელი მკვლევარები დიდი ხანია იცნობენ და იკვლევენ „ავესტის“ ტექსტებს. თარგმნიან მას და ცდილობენ უფრო დააზუსტონ, გაარკვიონ მისი ზოგიერთი ბუნდოვანი ადგილები. ჩვენში, კერძოდ საქართველოში, ეს საინტერესო მუშაობა ახლა იწყება და, ვფიქრობთ, იგი ნაყოფიერადაც წარიმართება.

გ. ახვლედიანის თარგმანები მხატვრულად შესრულებული სტრიქონთარგმანებია, გვხვდება სამსტრიქონიანი, ოთხსტრიქონიანი და ხუთსტრიქონიანი სტროფებიც. სამსტრიქონიანია, მაგალითად, შემდეგი ადგილი:

მართალსა ნაქნარს და კეთილ აზრს ვიცავ მუდამ.  
ჰოი. მაზღავ. მასწავე შენი გონითა და ბაგე-პირით,  
თუ როგორია პირველი.სიცოცხლე.

მაზღა, მოგეხსენებათ, უმაღლესი ღვთაებაა ზოროასტრიზმში. იგი ხშირად იხსენიება, როგორც აპურა მაზღა (შეადარეთ ქართული არმაზი).

ძველი ირანული პოეზიიდანაა წარმოდგენილი აგრეთვე მეხუთე დაშტი ანუ მეხუთე გალობა — „არდვისურა ანაპიტა“, რომლის თარგმანი მ. ანდრონიკაშვილს ეკუთვნის. დაშტები დაწერილია უფრო გვიან, ვიდრე გათები, მაგრამ ისინი მაინც „ავესტის“ უძველეს ნაწილებს წარმოადგენენ. საინტერესოა ყველა დაშტი და მათ შორის მე-19 დაშტი — „ზემიად დაშტი“ (ჰიმნი მიწას), რომელშიც ირანული საგმირო ეპოსის უძველეს ელემენტებსაც ვხვდებით და, ცხადია, „მეფეთა წიგნის“ მკვლევართათვისაც მეტად საინტერესოა ჰიმნს წარმოადგენს.

ამ ძველი ჰიმნების შემთხვევებმა ძალიან კარგად იცოდნენ მთელი მითოლოგია, რომელიც შემდეგ „შაპ-ნამესა“ და სხვა ეპიკურ ძეგლებში აისახა. ასევე საინტერესოა მე-5 დაშტი, რომელშიც, როგორც თრაიტონის (ფერიდუნის), ისე სხვა თქმულებათა ელემენტებიცაა გადმოცემული.

ეს ოცდაორი ქება-დიდება თუ საგალობელი, რასაც დაშტები შეიცავენ, მზია ანდრონიკაშვილის ხვედრია, იგი მან უნდა თარგმნოს და მით გაამდიდროს ძველი ირანული პოეზიის ქართული თარგმანები. ეს რომ მას ბრწყინვალედ ეხერხება, ამაზე მეტყველებს კრებულში მოთავსებული მის მიერ გადმოქართულებული „არდვისურა ანაპიტა“.

აღნიშნული თარგმანი ათ და თოთხმეტმარცვლოვანი სტრიქონებითაა შესრულებული. ძირითადად დაცულია მარცვალთა რაოდენობა, გარემოება, რასაც თარგმანი სათანადო მხატვრულ სიმაღლეზე აპყავს.

თარგმანში გვხვდება ორსტრიქონიანი, სამსტრიქონიანი, ოთხსტრიქონიანი,

ხუთსტრიქონიანი, ექვსსტრიქონიანი, შვიდსტრიქონიანი და თექვსმეტსტრიქონიანი სტროფიც კი. სანიმუშოდ წარმოვადგინოთ ერთი სტროფი, რომელიც 16 სტრიქონს შეიცავს და 14-მარცვლოვანი ურითმო ლექსითაა შესრულებული და ორიგინალის მსგავსად სილაბური ლექსთაწყობის საფუძველზეა აგებული:

ერთ ჩამობრძანდა არდვისურა ქალწულის სახით,  
მშვენიებით სავსე, სარტყლით მალა წელ-შემორტყმულის,  
კეთილშობილის, გვარმდიდარის და ახოვანის  
გრძელი სამოსით, კოკებამდე ძირს დაშვებულთ,  
ოქროსზონიან ფეხსაცმელით კოკშემოსილი.  
მხრებზე ეხურა მას ძვირფაჲ წამოსასხამი,  
კეთილად ქმნილი, ვით წესაჲ, მრავალნაოჲ,  
საყურებში ყურს ეკიდა უბრწყინვალესი,  
კეთილანქნარი ყელსაბამი ყელს უმშვენიებდა,  
ბრწყინავდა მკერდზე მომხიბვლელად და მიმზიდველად.  
ასი ძვირფასი სამკაული ჰქონდა გვირგვინზე,  
რვაკუთხიანზე, ეტლის მსგავსზე, უღამაზესზე,  
დროშით შემკულზე და წრიულად გამოშვებულზე.  
ტანსა ემოსა მას სამოსი წაის ტყავისა,  
საუკეთესო ბეწვიანის, მარჯვედ დაჭრილის,  
დროით მოკლული ნადირისა, ვერცხლებრ მბრწყინავის.

ამ სტრიქონებით ვეცნობით არა მარტო დაშტის მეხუთე საგალობლის ერთ საყურადღებო ადგილს, არამედ ძველი სპარსული პოეზიის მხატვრული აზროვნების გზებს და მთარგმნელის უბადლო ნიჭს, მის შესაძლებლობას, ძველი ირანული ტექსტის ქართულად ამეტყველების საქმეში.

წარმოვადგინოთ კიდევ ერთი ადგილი, რომელშიც ზოპაქის თქმულების ძველი სიუჟეტია შემონახული:

ოთხკუთხ ვარუნას, სახლის შვილმა ათვანთ გვარის  
თრაიტაუნამ, შემოსწირა, გმირთა გვარისამ,  
ასი ულავი შემოსწირა, ათასი ხარ,   
ათი ათასიც საქონელი, მსხვერპლად, წვრილფეხი,  
და შეევედრა: მშვენიერო, კეთილო არდე,  
მომეც წყალობა მე, სამხახას, ეძლიო დაპაქას  
სამთავიანსა, ექვსთვალას და ათასხერხიანს,  
მას, უძლიერესს დევთა შორის, დრუგს უსაძაგლესს,  
რომელიც შექმნა აპრიმანმა აშაველთ ქვეყნის-  
წინააღმდეგ და ხორციელთა დასაღუპავად,  
რომ წამოგვგარო მისი ორი სატრფო ლამაზი,  
სანაჲვაჩი და არნაჲჩი — ორი და ტურფა,  
რომელთაც ტოლი ქვეყანაზედ არ ჰყავთ მშვენიებით  
და შობისათვის სხელი აქვთ საუკეთესო.

და მინიჭა ეს წყალობა მას ანაპიტამ  
ერთგულს, შემწირველს, შემვედრებელს, მრავალმოწყალემ.

ამ ადგილიდან ვგებულობთ, რომ ათვანთ გვარის სახლის შვილს: თრაიტაუნას დიდძალი შესაწირავი შეუწირავს არდვისურა ანაპიტასათვის — მითიური მდინარის ღვთაებისათვის, რომელიც მორწმუნეთა მიერ უღამაზესი ქალის სახითაა წარმოდგენილი და სთხოვა ღვთაებებს, რათა დაეხმაროს მას (თრაიტაუნას) სამხახიანის, სამთავიანის, ექვსთვალაიანისა და ათასხერხიანის დაპაქას დაძლევაში, რომელიც წარმოადგენს უძლიერესს დევთა შორის უსაძაგლეს დრუგს (სიცრუე, ტყუილი; შდრ. კლასიკური სპარსულის „დორულ“). იგი შექმ-

ნა აპრიმანმა აშველთ (მართალთა) ქვეყნის წინააღმდეგ, თრაიტუნას სურს წაპვეაროს დაპაყის ორი ლამაზი სატრფო სანპავაჩი და არნავაჩი. ეს წყალობა მას ანაპიტამ მიანიჭა.

ახლა ვიკითხოთ, ვინ არის ათვანთ გვარის სახლის შვილი თრაიტუნა? ათვანი ესაა შაპ-ნამეს გმირი აბთინი, მამა ფრიდონისა, რომელიც ზოპაქმა მოაკვლევინა და მისი ტვინი მხრებზე ამოსულ გველებს შეაქამა.

„შაპ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებში ათვან თუ აბთინ შემდეგი ფორმებითაა წარმოდგენილი: აფთვიონ, აფთია, აფთიმონ, აფთიონ, ჰაფთი, ჰაფთინ. ზოგი ვერსიით ფრიდონი დიდი მეფის ჯემშიდის ძეა.

თრაიტუნა თუ თრაიტონი, როგორც ვნახეთ, ფრიდონის (ფერიდუნის, აფერიდუნის) სახელის ავესტური ფორმაა. ფრიდონმა დაამარცხა ვეშაპეზიანი ზოპაქი (დაპაკა), დემავენდის მთის ჯურღმულში ჩაპკიდა იგი და მისი ორი სატრფო შაპრინაზი და არნავაზი (მაშით: სანპავაჩი და არნავაჩი) მას დარჩა.

ეს სახელები ქართულ ვერსიებში იკითხება როგორც შაპრინაზ და აპარნავაზ, აგრეთვე როგორც შარნავაზი და არნავაზი. ესენია, ერთი გადმოცემით, ჯემშიდის დები, მეორეთი — ასულები, რომელთაც ჯემშიდის დამარცხების შემდეგ ზოპაქი დაეპატრონა.

როგორც ხედავთ, ამ პატარა ნაწყვეტში ზოპაქის თქმულების აღრინდელ ვერსიაში ბევრი რამ არის საინტერესო როგორც ქართული, ასევე სპარსული ლიტერატურის მკვლევართათვის.

უნდა აღინიშნოს, რომ გ. ახვლედიანი და მ. ანდრონიკაშვილი ირანული პოეზიის ნიმუშებს თარგმნიან არა გაუბრალოებულნი, არამედ ძველი ძეგლები-სათვის დამახასიათებელი ქართულით. ჩვენი აზრით, ეს აუცილებელია. ამით მთარგმნელი რამდენადმე მაინც უახლოვდება იმ ეპოქას, რომელშიც ძეგლი შეიქმნა, გადმოსცემს იმ ბუნებასა და ფსიქოლოგიურ განწყობილებას, რაც ქვეყნისა ჩაქსოვილი. ამიტომაცაა, რომ „არსენას ლექსის“ სტილით შესრულებული ნიჰამის ან სხვა რომელიმე დიდი პოეტის ნაწარმოებთა თარგმანები დროთა დენას ვერ გაუძლებს.

საკითხავია, რატომ გვხიბლავს ჩვენს ჟურნალებში გამოქვეყნებული ჯემალ აჯიაშვილის მიერ შესრულებული ებრაული პოეზიის თარგმანები, რომლებიც, უეჭველია, დიდხანს შეინარჩუნებენ სიცოცხლისა და გამძლეობის უნარს. საქმე ის არის, რომ მთარგმნელს ღრმად აქვს გააზრებული მთელი ის ეპოქა, მისი მაჩისცემა, ფსიქოლოგიური განწყობილება, რომელშიც ძეგლია შექმნილი. მთარგმნელი ისევე განიცდის და მკითხველსაც განაცდევინებს სათარგმნი თხზულების მხატვრული სახეების ძალას, თითოეული წინადადების, თუ ცალკეული სიტყვის სიმძიმესა თუ სიმსუბუქეს, მის ცხოველყოფილობას, როგორც ამას ავტორი განიცდიდა. ამავე დროს ისიც აღსანიშნავია, რომ ჯ. აჯიაშვილს ემორჩილება ქართული ენა და გასაოცარი მუსიკალური სმენა გააჩნია სიტყვათა შერჩევა-განლაგებისა და ახალი სიტყვების შექმნის თვალსაზრისით.

რატომ გვხიბლავს ვ. კოტეტიშვილის თარგმანები? იმიტომ, რომ მთარგმნელს ღრმად აქვს შესწავლილი სათარგმნი თხზულება, ლექსი თუ პოემა, მთელი თავისი პოეტური მონაცემებით, მხატვრული სახეებით, სტილით; იგი დაჯილდოებულია ბრწყინვალე პოეტური ნიჭით და დიდი პოეტის თხზულებებს შეუფერხებლად თარგმნის. შეიძლება ითქვას, რომ დღეს ვ. კოტეტიშვილის თარგმანები კლასიკური პოეზიის თარგმნის თვალსაზრისით მწვერვალს წარმოადგენს.

თუ მთარგმნელს სათანადო პოეტური აღმაფრენა არ გააჩნია, თუ ის თხზუ-

ლების გადმოთარგმნას უცქერის როგორც სავალდებულო სამუშაოს და მოკლებულია შინაგან წვას, მაშინ სჯობს მან თარგმნის ხელოვნებაზე ხელი აიღოს და მისთვის შესაფერ საქმეს მოჰკიდოს ხელი, მთარგმნელს ღრმად უნდა ჰქონდეს შესწავლილი ის, რასაც თარგმნის, სათარგმნი თხზულება მას უნდა უყვარდეს და ეს სიყვარული უნდა კარნახობდეს მის თარგმნას. თარგმნა შემოქმედებაა, იგი საკუთარი სისხლის გაღებაა ჩვენი კულტურის, ჩვენი ლიტერატურის საკეთილდღეოდ. აქედან ცხადია, თუ რა დიდი პასუხისმგებლობა აწევს მთარგმნელს იმ ხალხის წინაშე, რომლის ენაზეც თარგმნის ასრულებს.

ქართულ ლიტერატურას სპარსულიდან გადმოთარგმნის დიდი ტრადიციები გააჩნია. XI—XII საუკუნეებიდან მოყოლებული დღემდე გრძელდება სპარსული ძეგლების ქართულად გადმოთარგმნა. გვაქვს სპარსული ლიტერატურის ისეთი დიდი ძეგლების თარგმანები, როგორიცაა „ვისრამიანი“, „როსტომიანი“ (შაჰ-ნამე), „ქილილა და დამანა“, „ბახტიარ-ნამე“ და მთელი რიგი სატრფიალო-სამიჯნურო თხზულებები.

ვინც ამ თხზულებათა ხელნაწერებს იცნობს, ვინც იცნობს იმ ქართულ პროზულ ვარიანტებს, საიდანაც ლექსითი ვერსიები კეთდებოდა, ის დარწმუნდება, რომ ძველი მოღვაწეები—მწერლები და პოეტები დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდებოდნენ სპარსულიდან გადმოთარგმნისა და გალექსების საქმეს. ამა თუ იმ თხზულების ლექსითი ვერსია სიტყვასიტყვით მიჰყვება პროზულ ტექსტს. გალექსებისას, ან როგორც ძველები იტყვიან, ლექსად გაწყობის დროს პროზიდან გადახვევა და საკუთარი ფანტაზიის ნიადაგზე ლექსში ახალი მომენტების შეტანა, საღად მოაზროვნე კაცისათვის წარმოუდგენელი რამ იყო.

ცნობილია, რომ ისეთმა დიდმა საზოგადო მოღვაწემ, სპარსულის შესანიშნავმა მკოდნემ და მთელი რიგი ძეგლების მთარგმნელმა, როგორც ვახტანგ ბაგრატიონი განხლდათ, ლექსის პოეტური თარგმნისაგან თავი შეიკავა, „ქილილა და დამანას“ მისეულ თარგმანებში ლექსების სტრიქონთარგმანია წარმოდგენილი და იგი გასათვარი სიზუსტითაა შესრულებული. სპარსული ლექსის გადმოთარგმნის თაობაზე ვახტანგს საყურადღებო მოსაზრება გამოუთქვამს: ლექსი სპარსული ქართულს ენაში ლექსად არ ითარგმნება, ამბად მოვა (ანდერძი). ამბად მოვაო, ე. ი. პროზად მოვაო, ვახტანგი რომ ბრძანებს, ეს შეეძლო მხოლოდ იმ სწავლულს ეთქვა, რომელსაც სპარსული ტექსტების თარგმნაზე დიდი ხნის გამოცდილება ჰქონდა და ღრმად სწვდებოდა ქართული და სპარსული ენის ბუნებას.

ქართული და სპარსული სხვადასხვა სისტემის ენებია, მაგრამ ამ გარემოებას ხელი არ შეუშლია იმისათვის, რომ სპარსული ლიტერატურული ძეგლები ქართულად ყოფილიყო გადმოთარგმნილი და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის სფეროში დიდი მუშაობა გაშლილიყო.

ადრინდელი მთარგმნელები უეჭველად გრძნობდნენ იმას, რომ „ლექსი სპარსული ქართულს ენაში ლექსად არ ითარგმნება, ამბად მოვაო“, და ეს გარემოება, შესაძლებელია, იყო ერთი მთავარი მიზეზთაგანი იმისა, რომ ისინი ლექსად დაწერილ სპარსულ თხზულებას ჯერ პროზად თარგმნიდნენ და მას შემდეგ ლექსავდნენ. ყოველივე ეს დიდი პასუხისმგებლობით კეთდებოდა.

შესაძლებელია, ზემოთ აღნიშნული მიზეზების გამოც, სპარსული ლირიკის თარგმანები ქართულად XX საუკუნის გარიჟრაჟამდე არ არსებობდა. აღნიშნული საუკუნის დასაწყისიდან ასეთი თარგმანები ჩნდება და დღეს, შეიძლება ითქვას, ამ მხრივ დიდი მუშაობაა გაჩაღებული; მიღწევებიც თვალსაჩინოა. ამ მიღწევის ერთ-ერთ დამადასტურებელ ფაქტად ირანული პოეზიის დიდი კრე-

ბულის შედგენა და გამოცემა უნდა ჩაითვალოს. ჩვენ ვიცნობთ აღმოსავლური ლიტერატურის კრებულებს, როგორც „არმალანია“, მაგრამ მათგან განსხვავებით „ირანულ პოეზიაში“, როგორც ამას სათაური გვიჩვენებს, მხოლოდ ირანულ-სპარსული პოეზიის ნიმუშებია წარმოდგენილი.

საშუალო სპარსული პოეზიიდან კრებულში შეტანილია „ზარერის იადგარი (აიატკარე ზარერან), რომლის თარგმანი თ. ჩხეიძესა და ვ. კოტეტიშვილს ეკუთვნით. აღნიშნული ნაწარმოები პოემას წარმოადგენს. მასში მოთხრობილია ირანში ზორასტრიზმის გავრცელების პირველ ეტაპებზე და ამასთან დაკავშირებით ქიონელთა წინააღმდეგ ბრძოლაზე, კერძოდ, მეფე ვიშთასპის უმცროსი ძმის ზარერის გმირულ სიკვდილზე. თარგმანში შესანიშნავადაა გადმოცემული ზარერის ვაჟის ბასტვარის მიერ მამის დატირება:

პოო, სიოცხლო ჩემო, ეინ წაგართვა ძალღონე გმირული?!	შენ ბრძოლის მოსურნე, წეხბარ განგმირულო, ქცეული არარად.
მამე დიდებულო, ეინ დაგანთხევიან სისხლი უცოდველი?	წეხბარ ქარისაგან თმა-წვერ აწეწილი, სხეულ დაღეწილი, თავს მიწა გაყრია. რა ვქნა, რა ვიღონო? რომ ჩამოვქვეითდე, გულში ჩაგისუტო, მიწა ჩამოგებერტყო, ვიცი, რომ მე ცხენზე კვლავ ველარ შევქდები.
ვინ შეძლო ის შენი ფრთოსანი მერანი, — სენი, წაეყვანა?	

მოვიტანოთ ორიგინალიდან პატარა ადგილის სიტყვისიტყვიით თარგმანი და იგი შევეუდაროთ ქართულ ტექსტს:

წეხბარ მოკლული (განგმირული),  
როგორც უბრალო მხედარი (მებრძოლი),  
შენს ხვეულ თმასა და წვერს  
არხევეს ქარი.  
დაჩეხილია შენი უცოდველი სხეული  
(ტანი),  
მტერით დაფარულია შენი კეფა (კისერი).

ჩანს, რომ თარგმანი დიდი სიზუსტით მიჰყვება დედანს:

წეხბარ განგმირული  
ქცეული არარად.  
წეხბარ ქარისაგან  
თმა-წვერ აწეწილი,  
სხეულდაღეწილი,  
თავს მიწა გაყრია.

მთარგმნელებს შესანიშნავად დაუცავთ პოემის სტროფთა თანმიმდევრობა, მისი საერთო სტილი. იმასაც დიდი კმაყოფილების გრძნობით აღენიშნავთ, რომ ვ. კოტეტიშვილმა და თ. ჩხეიძემ შესანიშნავად მოახერხეს ქართულ თარგმანში დაეცვათ ორიგინალის სალექსო საზომი (ექვსი მარცვალი სტრიქონში), გარემოება, რაც იშვიათი მოვლენაა სპარსულიდან შესრულებულ თარგმანებში.

აღნიშნული თარგმანით ქართულ ლიტერატურას შეეძინა საშუალო სპარსული პოეზიის მნიშვნელოვანი ძეგლი — ზარერის იადგარი.

თბულებას ჩვენამდე მთლიანი სახით არ მოუღწევია, მაგრამ გადარჩენილი ნაწილებიც კი ლალადებენ იმას, თუ რა დიდ სიმაღლეზე იდგა საშუალო სპარსული პოეზია, სადაც ურთიმო, სილაბური ლექსთწყობა იყო დამკვიდრებული. შეიძლება აღინიშნოს, რომ „ზარერის იადგარში“ გადმოცემული ბრძოლის ანარეკლი ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“ გვხვდება (დაყიყის მიერ ვალექსილ ნაწილში) და აქედან იგი ქართულ ვერსიებშიც გადმოსულა (სტროფები 5173—5325).

სპარსული კლასიკური პოეზიის განყოფილება რუდაქის შემოქმედების თარგმანებით იხსნება. იგი მ. თოდუას მიერაა შესრულებული. აღნიშნული თარგმანები პირველად უნივერსიტეტის მიერ გამოცემულ რუდაქისადმი მიძღვნილ საიუბილეო კრებულში დაიბეჭდა 1957 წელს; იმავე წელსვე იგი ცალკე წიგნად გამოვიდა. აღნიშნული ნიმუშები ჩვენ გვხვდება აგრეთვე „აღმოსავლურ პოეზიაში“ (1959), „არმადანში“ (1966) და სხვაგანაც. ამას იმიტომ აღვნიშნავთ, რომ ქართველი მკითხველები მას კარგად იცნობენ და სათანადო პატივისცემითაც იხსენიებენ; ამის მიუხედავად, მინდა მთარგმნელების საყურადღებოდ დავსვა კითხვა: რამდენად მიზანშეწონილი იქნება სპარსული კლასიკური პოეზიის ასეთი სტილით თარგმნა:

გარდაიცვალა მურადი,  
მაგრამ ის განა მკვდარია!  
თქვენც არ მომიკვდეთ: სიკვდილმა  
მას ხელი ვერც კი დარია, და სხვ.

როგორც ვნახეთ, ძველი და საშუალო სპარსული პოეზიის მთარგმნელები სხვა გზას ადგანან. ჩვენი აზრით, საჭიროა კლასიკური პოეზიის მთარგმნელებმაც ვიფიქროთ სათანადო მხატვრული სტილისა და ფორმის დაძებნაზე.

რუდაქის ეპოქის პოეტებიდან კრებულში შეტანილია შაჰიდ ბალხელის, ქესაისა და დაყიყის პოეზიის ნიმუშების თარგმანები. ისინი მ. თოდუას, ალ. გვახარაის და ვ. კოტეტიშვილის მიერაა შესრულებული. თარგმანები კარგ შთაბეჭდილებას ტოვებენ, მაგრამ ისინი, სიმციროს გამო, აღნიშნულ პოეტთა შემოქმედებაზე წარმოდგენას ვერ იძლევიან.

სპარსული პოეზიის უდიდესი წარმომადგენლის ფირდოუსის „შაჰ-ნამედან“ წარმოდგენილია მკვდელი ქავას აჯანყების, ზურაბის როსტომთან შერკინებისა და მისი დაღუპვის ეპიზოდების თარგმანები. აქვე იკითხება ყობადის მიერ მახდაკის სარწმუნოების მიღების ამბავიც. ყველა ეს ეპიზოდი მ. თოდუას მიერაა გადმოღებული. მ. თოდუას თარგმანებს მოსდევს ბელა შალვაშვილის მიერ შესრულებული თარგმანი „ამბავი ბეჟანისა და მანიყესი“.

თარგმანი სრულია. ბ. შალვაშვილი კლასიკური სპარსულის კარგი მცოდნეა. დედანი მისი მთავარი წყაროა და ამოცანას უმკლავდება. მან „შაჰ-ნამედან“ მთელი რიგი ეპიზოდები თარგმნა, როგორცაა, მაგალითად, „მანუჩარი“, „სიოაში“ და სხვ.

უნდა აღინიშნოს, რომ „შაჰ-ნამეს“ ძველი თარგმანები „ზურაბიანსაც“ იცნობს და „ბეჟანიანსაც“.

შევადაროთ ადგილები; სპარსულით, როსტომი მის მიერ განგმირულ ზურაბს ასე დაიტირებს:

როცა გაუხსნა ხუთანი და ის მძივი დინახა,  
ტანზე სამოსი შემოიგლიჯა;  
ამბობდა: მოკლულო ჩემი ხელითა,

გულოვანო და ქებულო ყოველ კრებულში.  
ღერია სისხლს და იგლეჯდა თმას;  
თავზე ეყარა მიწა და სახეზე ცრემლები..

მ. თოდუას თარგმანში იკითხება:

როცა როსტომმა ნიშნული მძივი იხილა,  
ყვიროდა, ტანზე სამოსელი შემოიხია.  
მწარედ ტიროდა: ჩემი ხელით მოკალი შეილო,  
ლომგულო გმირო, ვარდის შტო, სათუთად შლილო!  
ღიღინას გოდებდა, გახდა მინი სიციცხლის მტერი,  
თმა დაგლიჯა, თავს იყარა მიწა და მტვერი.

ეფექტობთ, რომ სურათი თარგმანში სწორად არის გადმოცემული. მთარგმნელი, ორიგინალის მსგავსად, ექვს სტრიქონშია ჩატეული. შეტანილია მხატვრული შედარება: ლომგული გმირი, ვარდის შტო, მაგრამ ამას დედნის აზრის გადმოსაცემად ხელი არ შეუშლია, მით უმეტეს, რომ ზურაბისათვის „ლომგული“ და სხვა მეტაფორა-ეპითეტები სხვა ადგილას იკითხება ორიგინალში.

ახლა ვნახოთ ამ ადგილის ძველი თარგმანი:

მერმე გაუსხნა ხვათანი, ელვა გამოკრთა, მზე ვითა,  
მძივი იცნა და ატირდა, როსტომ ყვიროდა, მთა ვითა,  
გარდაიხია საყულო, გრგვინას მღელვარე ზღვა ვითა,  
ეა, შეილო, ჩემგან მოკულლო, ტირს, ამას მოსთქვამს ვითა!

ეა, უებროვ ფალავანო, ტირილით როსტომ ყვიროდა,  
შეილობით მოსთქვამს საბრალოდ, თავს მიწა გარდასცვივოდა,  
მინდორსა ჰფრენდა ხელითა, სისხლი და ოფლი სდიოდა,  
ცრემლისა ნაცვლად თვალთავან ძოწისა წყარო სცივოდა.

აქ ზურაბის ტანის ელვარება მზის ელვარებასთან, როსტომის ყვირილი მღელვარე ზღვის გრგვინასთან და ცრემლები ძოწის წყაროსთანაა შედარებული.

სპარსული ტექსტის სათანადო ადგილას მსგავს შედარებებს ვერ ვხვდებით. ქართულში ისინი მთარგმნელი პოეტის მიერაა შეტანილი, გადააზრებულია სურათი და, შეიძლება ითქვას, რომ იგი ქართულში უფრო მხატვრული ფერებითაა წარმოდგენილი, ვიდრე სპარსულში. ისიც შეინიშნება, რომ მთარგმნელმა ს. საბაშვილმა ფირდოუსის ექვს სტრიქონს შაირის რვა სტრიქონი მოანდომა.

მ. თოდუა ცდილობს დედნის სტრიქონებს იკავყვეს და თარგმანი დედანს არ დააშოროს. ამას იგი ახერხებს და მკითხველს სპარსულ ორიგინალზე გარკვეულ წარმოდგენას აძლევს.

„ზურაბისანი“ შემდეგ ბეჟან-მანიყეს ამბავია წარმოდგენილი. როგორც აღინიშნა, „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიები ამ ამბავსაც იცნობს. იგი მეორე ტომშია დაბეჭდილი. როგორც მეცნიერებაშია აღნიშნული, „ბეჟანიანი“ ვერსიებში სრული სახით არაა წარმოდგენილი. გამოტოვებულია ადგილები და ტექსტში საგრძნობი შემოკლებანიც გვხვდება. ყოველივე ამის მიუხედავად, ეპიზოდის საერთო შინაარსი სწორადაა გაგებული და იადმოცემული.

სპარსული და ქართული ვერსიებით მისი დასაწყისი ასეთია: ირანის ტახტზე ზის ქაიხოსრო. იგი ნადიმს შეექცევა. ამ დროს მეზობელ ქვეყნიდან მოდიან არმანები (ქართული ტექსტით არმავენლი). მეფემ ისინი შიილო, არმავენლნი მეფეს მოახსენებენ:



ატირდეს და მოახსენეს: შენ, მაღალო ხელმწიფეო,  
ჩვენი საჩიო ჭალა იყო და ზაზამთრო ერთი ტყეო,  
იგ ღორითა სულ ავსილა, არ ეგების სიმრავლეო,  
ტანად ყველა სპილოსა ჰგავს, კბილები აქვს ხმლის სიგრძეო.

იგ კბილითა ხესა სჭრიან, არვის ახსოვს დანერგულეო  
ტინი კლდეცა ვერ დაუდგამს, წახლა ჩვენი კირნახული.  
ქაიხოსრომ სმა გაუშვა, მას შეექნა სინანული,  
ბრძანა: ჩემნო დიდებულნო, ვინ ხართ მასზედ მოწიფული?

ტექსტიდან ცხადია, რომ არმანელებს თუ არმანებს აწუხებთ ის, რომ მათ ტყეს გარეული ტახები შეესივნენ და „კბილითა ხესა სჭრიან“.

სპარსულში ნათქვამია, რომ მოვიდა უთვალავი გარეული ღორი (ტახი), დაიპყრო ის ტყე და ჭალა (მორყზარ), კბილებით ვითა სპილონია და ტანით ვითა მთა, მათგან გახლა არმანთა ქვეყანა დამწუხრებულლიო.

ბ. შალვაშვილის თარგმანის შესავალ ნაწილში შინაარსობრივი თვალსაზრისით უხერხული კორექტურული შეცდომაა დაშვებული. აქ ვკითხულობთ:

ტყე გვქონდა ერთო, ასლიოდა ხასხასა ალი,  
გაიხარებდა მისი მზერით ავკაცის თვალიც.

მშვენიერ ხეებს უამრავი ნაყოფი ესხა,  
ზოგი იმკიდა, ზოგიც კიდევ მარცვლეულს თესდა.

ცას ეკმეოდა ნაირ ხეთა საამო სუნი  
და სურნელებით იგსებოდა არმანთა გული.

ვარდის ჩიტების მწველი ჰანგი მთვარიან ღამეს  
აღარ ჩაგვესმის, მბრძანებელო, გვიშველე რამე!

აჲ, გახედეთ, აქედან ჩანს თითქოს ყოველი,  
დაეკარგეთ ტყე და დახმარებას შენგან მოველით;

უწყალოდ ჰკლავენ სპილოებს და გარეულ ღორებს,  
რა დაგვრჩენია — შევერიეთ წუხილის მორავს.

ჩვენს მიერ დარგულს, ჩვენს ნაფერებ უძველეს ხეებს  
ჩეხავენ, — ასე გვიმწარებენ სიცოცხლის დღეებს.

გამოდის, თითქოს მომხდური მტერი ჰკლავს სპილოებს და გარეულ ღორებს, სპობს არმანთა მიერ მოშენებულ ხეებს. არავითარი ამის მსგავსი „შაპნამეში“ არ წერია. საქმე ეხება სწორედ მთისა და სპილოების მსგავს ტახებს, რომლებიც არმანთა მიერ მოშენებულ ტყეს შესევიან და მას კბილებით აოხრებენ. არმანები ამ ღორების გასანადგურებლად დახმარებას სთხოვენ ქაიხოსროს მეფეს. მეფე მიმართავს ფალავნებს და, როგორც ცნობილია, მათ ამოსაწყვეტად ბეუანი მიემართება. იგი შეებრძოლება ტახებს და ფამარჯვებასაც მოიპოვებს.

ბ. შალვაშვილის თარგმანში ეს ადგილი ასეა გადმოცემული:

ატრიალებდა მახვილს ფიცხლად აქეთ და იქით,  
მოჭრილ თავების ვეებერთელა დაეწყო რიგი.

როგორც უმწეო მელიები, ძრწოდნენ ტახებში,  
ყველა დახოცა გაიფიქებით და ხელალებით,

მაშასადამე, მთარგმნელს ტექსტი კარგად აქვს გაგებული. კორექტურული შეცდომის მიზეზი, რამაც შინაარსის მსვლელობა შეაფერხა, შესაძლებელია სხვაგან ვეძიოთ. საფარაუდოა, რომ იგი მთარგმნელთან არც იყოს დაკავშირებული.

მთელი „ბეჟანიანი“ ბელა შალვაშვილის მიერ უნაზესი განცდებითაა გადმოცემული. ქართველ მკითხველს მისი თარგმანი ამ მნიშვნელოვანი ეპიზოდის შესახებ სრულ წარმოდგენას მისცემს.

კვლავ ისმის დამაფიქრებელი საკითხი. როგორც ცნობილია, სპარსული საგმირო და სატრფიალო-სამიჯნურო ძეგლები ძველად შაირით (თექესმეტმარცვლოვანი ლექსით) ითარგმნებოდა. სტროფი ოთხ სტრიქონს შეიცავდა. იგი ერთი რითმით იყო ჩაყვრილი (სქემა: a a a a).

ჩვენი აზრით, ყველაფერი ეს რუსთველის დიდი გავლენით იყო გამოწვეული, რაც საუკუნეებს გადაწვდა. მხედველობაში გვაქვს პოემის სალექსო ფორმა, თორემ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის პოეტური აზროვნება დღესაც ბატონობს.

ჩვენი აზრით, პირველი, ვინც რუსთველის შაირიდან გადაუხვია და არსებული ტრადიცია დაარღვია, XVIII საუკუნის დიდი პოეტი დავით გურამიშვილი გახლდათ. სულ სხვა პოეტური ფორმითაა დაწერილი მისი პოემა „მზიარული ზაფხული“ ანუ „ქაცვია მწყემსი“. მოვიტანთ ერთ სტროფს:

გაცვდა, გაქვლდა ცივი ზამთარი,  
შამოეცარცვა ტანთა საფარბი.  
ზაფხული განახლდა,  
საცემელი თან ახლდა  
ფერად-ფერადი.

ამ სტროფის ერთი წაკითხვითაც ცხადი ხდება, რომ იგი სხვაა, ვიდრე რუსთველის შაირი. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ დ. გურამიშვილი საერთოდ უარყოფდა რუსთველის შაირს. მას რუსთველის შაირის კვალობაზე მთელი რიგი თხზულებები აქვს გალექსილი, როგორცაა, მაგალითად, „სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა“, „შველა ღვთისაგან დავითისა, ტყვეობიდან გამოსვლა სარუსეთოში“ და სხვა, მაგრამ ყველა მისი პოემა, როგორც ეთქვით, რუსთველისებური შაირით არაა გალექსილი.

რუსთველისა და აღორძინების პერიოდის პოეტების ტრადიციას არ გაჰყვნენ XIX საუკუნის დიდი პოეტები ნ. ბარათაშვილი, ა. წერეთელი, ილ. ჭავჭავაძე, ვაჟა-ფშაველა და სხვ. ნ. ბარათაშვილის „ბედი ქართლისა“ ათმარცვლოვანი ლექსითაა დაწერილი. იგი შეიძლება ორ-ორ სტრიქონად დაიყოს. რითმა: a a' b b და ასე შემდეგ:

პოი, დედანო, მარად ნეტარნო,  
კურთხევა თქვენდა, ტბილსასსოვარნო!

რა იქნებოდა, რომ ჩვენთა დედათ  
სულიცა თქვენი გამოჰყოლოდათ!

ვინღა ჰყავს გულის შემატკივარი  
მამულს ასული ახლა თქვენგვარი?

ეს სხვა ლექსია. რუსთველისას არა ჰგავს. ასევე სხვაგვარი ლექსებითაა აგებული ილია ჭავჭავაძის პოემები. აკაკი წერეთლის ზოგიერთ პოემაში („თორ-

ნიკე ერისთავი“ და სხვ.) გამოყენებულია რუსთველური შიირი, როგორც ფორ-  
მა, მაგრამ არა რუსთველურად. მოვიგონოთ ადგილი „თორნიკე ერისთავიდან“:

ვინ დასთვალს ზღვაში ქვიშა  
და ან ცაზე ვარსკვლავები,  
ვინ შეამკოს ღირსეულად  
ქართველ გმირთა მხარ-მკლავები.

აქ რუსთველური შიირით მხოლოდ ორი ტაეპია აგებული, თითოეული ტაე-  
პი ორ-ორ სტრიქონადა დაყოფილი. რითმა: a b c b. როგორც ვიცით, რუსთ-  
ველისათვის ძირითადია ოთხტაეპიანი სტროფი. თუ მის ტაეპებს ორ-ორ სტრი-  
ქონად დავყოფთ, მაშინ მივიღებთ რვასტრიქონიან სტროფს რითმითა ასეთი  
განლაგებით: a b c b d b e b. აკაკი კი ამგვარ წყობას არ იცავს.

ვაჟა-ფშაველა ამ თვალსაზრისით განსხვავდება როგორც რუსთველის, ისე  
XIX საუკუნის ყველა პოეტისაგან. მისი პოემების სტროფებში სტრიქონთა  
თანფარდობა არაა დაცული. თუ მათ თექვსმეტმარცვლოვან სტრიქონებად  
დავალაგებთ, პოემებში შეგხვდებით ორტაეპიანი, სამტაეპიანი, ოთხტაეპიანი და  
თერთმეტტაეპიანი სტროფიც კი.

ავიღოთ „ბახტრიონის“ დამაწყისი:

დღემ დაიხურა პირბადე, მთებმა დახუქეს თვალები.  
აღარ შეფოთობენ საფლავეში გმირთ ოფლის მღვრელი ძვალები.  
ქარი ქვითინებს... ღრუბელთა ზარი თქვეს შესაზარები.

გული ვერ მოუფხანიათ, ცრემლი სდით ალაზნიანი;  
ჩარეცხეს, ჩაალმაზეს მთების გულ-მკერდი კლდიანი.  
გაცოცხლდა, ცას ეშუქრება ღრმა ღელე, წყარო — ფშაინი.  
გადაიკრიფნენ ღრუბელნი, ქუჩი გაწირეს ცერიანი,  
გაფსო რძითა მთათ ძუძუ, დაუშრომელათ რძიანი.  
მოგესალმებით, ქედებო, მომაქვს სალამი გვიანი,  
ჩემსამც სამარეს ამკობენ თქვენი [დეკა და ლეიანი!  
თქვენგანა გულობს ეს გული, შიგ გრძნობა უღუღს ღვთიანი.  
თქვენი მიწოვად მეც ძუძუ, ღალიან-ბარაქიანი.  
ნუმც გააჯვრდება პირიშზე, ნურც დამწყველიან იანი,  
რომ იმათ ღელის ძუძუთა ვსუქლები ცოდვილიანი.

მეც მიგემებავ იგი რძე, რითაც თქვენ დაიზარდენით;  
თქვენავე გარგებსთ, ღობილნო, თუ უხვად დაიზარჩენით!

აქ პირველი სტროფი სამსტრიქონიანია, მეორე თერთმეტნიანი, მესამე კი  
ორიანი. ასეა დაწერილი ვაჟა-ფშაველას სხვა პოემებიც. ვაჟას ლექსთა დენა  
სხვათაგან განსხვავდება, იგი თავისებურია.

საკითხი ისმის: რა ვქნათ, რომელი საუკუნის პოეტებს მივუბნოთ, სპარ-  
სული პოემების თარგმანის თვალსაზრისით, რომელი საზომი და ლექსთწყობა  
ავირჩიოთ?

ჩვენი დროის მთარგმნელებს ამისათვის თოთხმეტმარცვლოვანი ლექსი  
აქვთ შერჩეული, ორ-ორ ტაეპიანი სტროფებით (მრჩობლელი). ისინი ამ საზო-  
მით უპირატესად მოთეყარებით შეთხზულ პოემებს თარგმნიან. სპარსული პოე-  
ტები აღნიშნულ საზომს, ძირითადად, საგმირო ძეგლებისათვის იყენებენ. იგი  
„შაჰ-ნამეს“ ავტორმა ფირდოუსიმ დააფუძნა. სატრფიალო-სამიჯნურო პოემი-  
სათვის „ვის ო რამინის“ ავტორმა ჰეზეჯი შემოიღო. შემდეგმა პოეტებმა ამ სა-  
ზომის სხვადასხვა ვარიაციებს მიმართეს, თუმცა მისი კლასიკური სახეც არ ყო-

ფილა მივიწყებული. მივიწყებული მოთეყარებიც არ ყოფილა. იგი დიდაქტიური ძეგლების ავტორებშიც გამოიყენეს.

თოთხმეტმარცვლოვანი ლექსის სტრიქონში, შესაძლებელია, ყველა დანარჩენ საზომებზე უფრო ეტეოდეს მოთეყარებით შეთხზული პოემის სტრიქონის შინაარსი, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ იმაზე, თუ აკუსტიკურად რამდენად მიუდგება ასეთი სახის ქართული ლექსი სპარსულს. მთარგმნელებს ხომ მართო შინაარსის გადმოღება არ უნდა გვაინტერესებდეს?

XI—XII საუკუნის ლირიკოსებიდან ქართველი მკითხველი ამ კრებულის საშუალებით გაეცნობა აბუ საიდის, ანსარის, ავიცენას, ნასერ ხოსროვის, ომარ ხაჯამის, სანაის, სეიდ ჰასან ლაზნელის და ანვარის შემოქმედებას. მათი მთარგმნელები არიან ამბაკო ჭელიძე, ვ. კოტეტიშვილი, თ. ჩხენკელი, მ. თოდუა, ალ. გვახარია და სხვები.

XIII საუკუნის კლასიკოსებიდან კრებულში შეტანილია ჯელალ ედ-დინ რუმის ლირიკის ნიმუშები, რომელთა მთარგმნელები არიან მ. თოდუა, თ. ჩხენკელი, ვ. კოტეტიშვილი, ალ. გვახარია და ნ. ბართაია. ამავე საუკუნის კლასიკოსის საადი შირაზელის შემოქმედებიდან წარმოდგენილია ლირიკის ნიმუშების თარგმანები შესრულებული მ. თოდუას, ვ. კოტეტიშვილის და ალ. გვახარიას მიერ.

იქვე დაბეჭდილია საადის დიდაქტიკური ხასიათის თხზულების „ბუსთანის“ ადგილები, რომლის თარგმანი ჩვენ გვეკუთვნის. „ბუსთანის“ მთლიანი თარგმანი 1964 წელს გამოვაცქეყენეთ. იგი უნივერსიტეტმა გამოსცა საადი შირაზელის 780 წლისთავთან დაკავშირებით. ამაზე ადრე „ბუსთანი“ ა. ჭელიძემ თარგმნა. იგი 1955 წელს მ. თოდუას რედაქტორობით დაიბეჭდა. აღნიშნული თარგმანი სრული არ არის. კრებულში წარმოდგენილია აგრეთვე ქემალ ხოჯენდის რამდენიმე ლექსის თარგმანი, რომელიც ნ. ბართაიას ეკუთვნის.

საკმაო სისრულითაა წარმოდგენილი დიდი პოეტების ჰაფეზისა და ჯამის პოეზიის ბრწყინვალე თარგმანები, რომლებიც ვ. კოტეტიშვილის მიერაა შესრულებული.

მკითხველს შეიძლება რამდენადმე ეუხერხულოს, როცა ამ მნიშვნელოვან წიგნში იგი დიდი პოეტის ნიშამი განჯელის შემოქმედების ნიმუშების თარგმანებს ვერ იპოვის. როგორც ვიცით, ქართულად არსებობს ნიშამის ლირიკის თარგმანები (გრ. აბაშიძე, მ. თოდუა), არსებობს ნიშამის სამი პოემის თარგმანებიც. ასე, მაგალითად, ა. ჭელიძემ გადმოთარგმნა „მეფეთა საღარო“ (დაუბეჭდავია), „ლეილ-მაჯნუნიანი“ (დაუბეჭდავია), „ხოსროვ-შირინიანი“ (დაბეჭდილია). მ. თოდუამ თარგმნა „ლეილ-მაჯნუნიანი“ (დაბეჭდილია).

ჩვენი აზრით, ურიგო არ იქნებოდა, ნიშამის თარგმანებიდან რაიმე შეგვეჩინა და კრებულში შეგვეტანა, მით უმეტეს, რომ კრებულის შესავალ ნაწილში ნიშამი სავსებით სამართლიანად ბუმბერაზ პოეტთა შორისაა მოხსენიებული (გვ. 16).

აგრეთვე უხერხულია ხაყანის გამოტოვებაც, იმ ხაყანისა, რომელიც საქართველოს მახლობლად შირვანში ცხოვრობდა, საქართველოს ხშირი სტუმარიც ყოფილა და ჩვენი სამშობლო და ხალხი ლექსებში შეუქტია. მისი ზოგიერთი ლექსი ქართულადაცაა გადმოთარგმნილი (ალ. გვახარია, მ. თოდუა).

ფეროხის წარმოდგენა შეიძლებოდა მაკარი ხუბუას მიერ შესრულებული სტრიქონთარგმანებით, რაც უნივერსიტეტის შრომებშია დაბეჭდილი (1950 წ., ტ. 29, გვ. 163—167).

ობეიდ ზაქანის „კატა და თაგვების“ ნაცვლად, აჯობებდა შესანიშნავი ლი-

რიკოსების საად სალმანის, ხოსროვ დეპლელის ან სელმან სავეჯის ლირიკული ლექსების თარგმანები შეგვეტანა. აღნიშნული პოეტების არც ერთი ლექსი დღემდე ქართულად გადმოთარგმნილი არ არის.

შკითხველს მოესურვებოდა ომარ ხაჯამის სხვა თარგმანებთან ერთად ქართველი ირანისტების მამამთავრის იუსტინე აბულაძის თარგმანებიც ეხილა, კრებულის შესავალ წერილში ამ თარგმანებზე არის ლაპარაკი (გვ. 29). პოეტთა მოღვაწეობის დათარიღებასაც მეტი ყურადღებით უნდა მოვეკიდოთ. ხაჯამი, მაგალითად, მხოლოდ XI საუკუნეში ვერ მოთავსდება, იგი XII საუკუნეშიც მოღვაწეობდა.

ჩვენი აზრით, მთარგმნელობითი მუშაობა კიდევ უფრო მეტად უნდა გაძლიერდეს; საჭიროა არა მხოლოდ ნაწილები, არამედ მთელი თხზულებები ვთარგმნოთ; ვთარგმნოთ აგრეთვე ლირიკოსები, მათი შემოქმედების ძირითადი ნაწილი მაინც.

საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ ამ კრებულის გამოცემით „საბჭოთა საქართველომ“ უაღრესად კეთილშობილური საქმე გააკეთა; მისმა შემდგენელმა და რედაქტორმა პროფ. ვ. კოტეტიშვილმა კი, რომელმაც დიდი შრომა და ენერჯია გაიღო მის შედგენასა და დასაბეჭდად მომზადებაში, ქართულ მთარგმნელობით ლიტერატურას საგულისხმო განძი შესძინა. ჩვენ ხელთ არის სპარსული პოეზიის უძველესი, საშუალო და კლასიკური ხანის ძეგლების თარგმანები, რაც ხელს შეუწყობს ირანელი და ქართველი ხალხების ერთმანეთთან დაახლოებას, მათი მეგობრობის განვითარებას, ხელს შეუწყობს ქართულ-სპარსული ლიტერატურული და კულტურული ურთიერთობის გაღრმავებას.

ცნობები პირველ ტომში მოთავსებული ნაშრომების შესახებ

1. შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები (გვ. 7) დაიბეჭდა ცალკე წიგნად 1959 წელს (თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობის მიერ).

2. შენიშვნები „შაჰ-ნამეს“ გამგრძელბელთა ნაწარმოებების შესახებ (გვ. 249) — „საქ. მეც. აკადემიის მოაზრებები“, 1945, ტ. VII, № 7, გვ. 475—479; იგივე რუსულად — «Заметки о грузинских версиях произведений продолжателей «Шах-наме» — «Сообщения Акад. наук Груз. ССР», т. VII, 1946, № 7, стр. 501—504. აქედან ორივე ნაშრომი გადმოიბეჭდა „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების“ II ნაკვეთში, თბილისი, 1969, გვ. 239—245.

3. შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების III ტომის ლექსიკონი (გვ. 253). დაიბეჭდა შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების III ტომში: თბილისი, 1974, გვ. 621—651;

4. ვისრამიანის საკითხები (გვ. 282) დაიბეჭდა თბილისის უნივერსიტეტის შრომებში 1965 წელს, ტ. 116, გვ. 11—86 (= აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, ტ. V); ამაზე ადრე გაზეთ „თბილისის უნივერსიტეტში“ (1965, 24 სექტ. № 26) დაიბეჭდა პატარა წერილი „რუსთველის ვეფხის შესახებ“. რამდენიმე სიტყვის შესახებ (ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის საკითხები) აგრეთვე ადრევე დაიბეჭდა საქართველოს მწერალთა კავშირის ორგანოში: „ლიტერატურული საქართველო“, 1965, 17 სექტ. (№ 38). გამოკვლევის ნაწილი სათაურით: ვისრამიანისა და ვეფხისტყაოსნის ლექსიკის შესწავლის ისტორიიდან — შოთა რუსთველისადმი მიძღვნილ კრებულში, რომელიც უნივერსიტეტმა გამოსცა: შოთა რუსთველს, 1966, გვ. 319—333.

დაბეჭდილი ნარკვევის ერთი ნაკვეთი („ვის ო რამინის წყაროების შესახებ“) ითარგმნა ინგლისურად (On the Antecedents of Vis-u-Ramin) და გამოქვეყნდა გამოჩენილი ორიენტალისტის იან რიპკასადმი მიძღვნილ კრებულში (ჩეხოსლოვაკიის მეცნიერებათა აკადემიის გამოცემა). Yadnámé-ye Jan Rypka, Prague, 1967, გვ. 89—93. მთელი გამოკვლევა დაიბეჭდა „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების“ II ნაკვეთში, თბილისი, 1969, გვ. 7—92.

5. კვლავ ვისრამიანის საკითხები და სხვა (გვ. 370). დაიბეჭდა ჟურნალ „მაცნეში“ (საქ. მეც. აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების ორგანო), 1972, № 1, გვ. 168—187; აქედან გადმოიბეჭდა წიგნში „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი“, III, 1978, გვ. 69—93.

6. ვისრამიანის ლექსიკის შესწავლის ისტორიიდან (გვ. 390) დაიბეჭდა წიგნში: „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი“, III, 1978, გვ. 63—68.

7. რუსთველი და სპარსული ლიტერატურა (გვ. 397). დაიბეჭდა სპარსულ ჟურნალში *نور ماس* (ახალი შოამბე), თეირანი, 1365 (1966), № 6, გვ. 15—16. დაიბეჭდა აგრეთვე ქართულად „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანის“ II ნაკვეთში, 1969, გვ. 93—96.

8. რუსთველისა და ნიზამის შემოქმედების საკითხები (გვ. 401). დაიბეჭდა საქ. მეც. აკადემიის რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ორგანოში, „ლიტერატურული ძიებანი“, 1947, ტ. III, გვ. 203—215, სათაურით: რუსთველისა და ნიზამის ურთიერთობისათვის. აქედან მცირე ცვლილებებით გადმოიბეჭდა „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანის“ III ნაკვეთში, 1978, გვ. 5—19.

9. ვეფხისტყაოსნის ზოგიერთი მეტაფორისა და სიტყვის განმარტებისათვის (გვ. 413). დაიბეჭდა ჟურნ. „მაცნეში“ (საქ. მეც. აკადემიის ენისა და ლიტერატურის განყოფილების ორგანო), 1974, № 1, გვ. 20—29. აქედან გადმოიბეჭდა „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანის“ III ნაკვეთში, 1978, გვ. 33—45.

10. ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი (გვ. 438) დაიბეჭდა გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“, 1968, 21 ივნ. (№ 24). აქედან გადმოიბეჭდილია „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანის“ II ნაკვეთში, 1969, გვ. 309—312.

11. ივანე ჯავახიშვილი და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობა (გვ. 442). პირველად დაიბეჭდა „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანის“ III ნაკვეთში, 1978, გვ. 20—45.

12. ამირანდარეჯანიანის სადაურობისათვის (გვ. 453). პირველად დაიბეჭდა საქ. მეც. აკადემიის რუსთველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ორგანოში, „ლიტერატურული ძიებანი“, 1945, ტ. II, გვ. 249—267. აქედან გადმოიბეჭდილია „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანის“ II ნაკვეთში, 1969, გვ. 101—118.

13. „ირანული პოეზია“ (გვ. 470). პირველად დაიბეჭდა „ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანის“ III ნაკვეთში, 1978, გვ. 217—232.

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

აეტორისაგან

I

5

### შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიები

შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები	7
შ ე ს ა ე ა ლ ი	7
ლექსითი ვერსიები	32
პროზითი ვერსიები	143
საერთო დასკვნები	206
დამატებანი	210
დასასრულისათვის	226
Персидские источники грузинских версий «Шах-наме» (Резюме)	233
შენიშვნები „შაჰ-ნამეს“ გამგრძელებელთა ნაწარმოებების ქართული ვერსიების შესახებ.	249
შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიების შესახებ ტომის ლექსიკონი	253

### ნარკვევები ვისრამიანზე

ვისრამიანის საკითხები	282
კვლავ ვისრამიანის საკითხები და სხვ.	370
ვისრამიანის ლექსიკონის შესწავლის ისტორიიდან	390
Вопросы грузинской версии поэмы «Вис о Рамия» (Резюме)	395

### რუსთველოლოგიური შტუდიები

რუსთველი და სპარსული ლიტერატურა	397
რუსთველისა და ნიზამის შემოკმედების საკითხები	401
ვეფხისტყაოსნის ზოგიერთი მეტაფორისა და სიტყვის განმარტებისათვის	413
რუსთველი და შირაზის ვარდები	423
ვეფხისტყაოსნის ფრანკოლოგიური ლექსიკონი	438
ივანე ჭავჭავაძის და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობა	442
ამირანდარეჯანიანის საღაურობისათვის	453
К вопросу о происхождении «Амирандареджаниани» (Резюме)	469
„ირანული პოეზია“	470
ცნობები პირველ ტომში მოთავსებული ნაშრომების შესახებ	483