

აკად. გ. წერეთლის სახ. აღმოსავლეთმცოდნეობის
ინსტიტუტი

თბილისის თავისუფალი უნივერსიტეტის აზიისა და აფრიკის
ინსტიტუტი

მურმან ქუთელია

არაბული რომანტიზმი

თბილისი
2009

ნაშრომში განხილულია არაბული რომანტიზმის წარმოშობისა და განვითარების, არაბი რომანტიკოსების მსოფლმხედველობასთან დაკავშირებული უმთავრესი საკითხები.

წიგნი განკუთვნილია სპეციალისტებისა და არაბული ლიტერატურით დაინტერესებული პირთათვის. ის შეიძლება გამოყენებული იქნას დამხმარე სახელმძღვანელოდ არაბული ლიტერატურის შემსწავლელი სტუდენტებისთვის.

რედაქტორი: ნანა ფურცელაძე
რეცენზენტები: მარინა თხინვალი
გიორგი შაყულაშვილი

მ. ქუთელია, 2009
გამომცემლობა “მწიგნობარი”, 2009

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ ИМ. АКАД. И
Г. В. ЦЕРЕТЕЛИ
ИНСТИТУТ АЗИИ И АФРИКИ
ТБИЛИСКОГО СВОБОДНОГО УНИВЕРСИТЕТА

МУРМАН КУТЕЛИЯ

АРАБСКИЙ РОМАНТИЗМ

Тбилиси
2009

В книге рассмотрены важнейшие вопросы возникновения и развития арабского романтизма, а также основные проблемы, связанные с мировоззрением арабских романтиков и их поэтического искусства.

Книга предназначена для специалистов, а также широкого круга читателей, заинтересованных арабской литературой. Она может быть использована в качестве лекционного курса.

Русская часть книги является сокращенным вариантом грузинского текста.

Редактор: Нана Пурцеладзе

Рецензенты: Марина Тхинвалели
Гиоргий Шакулашвили

М. В. Кутелия, 2009
Издательство «Мцигнобари», 2009

შინაარსი

შესავალი.....	7
თავი I. „ნაჰლა“ (აღორძინება) და ახალი არაბული ლიტერატურა.....	11
თავი II. რომანტიზმის წარმოშობა და განვითარება არაბულ ლიტერატურაში.....	31
§1. რომანტიზმის წარმოშობის და განვითარების ფაქტორები.....	34
§2. სენტიმენტალიზმი და რომანტიზმი.....	63
§3. არაბი რომანტიკოსების ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებები.....	71
თავი III. სოციალურ-პოლიტიკური და რელიგიურ-ფილოსოფიური საკითხები არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში.....	86
§1. სოციალური საკითხები. სინამდვილე და იდეალი. ოცნების სამეფო.....	86
§2. ქალთა ემანსიპაცია. სიყვარული. რომანტიკული ტანჯვა..	106
§3. ბუნება. სოფელი.სიმშარი.....	126
§4. რელიგიური და ფილოსოფიური თემები.....	137
§5. პატრიოტული მოტივები.....	156
§6. რომანტიკული გმირი.....	168

თავი IV. არაბი რომანტიკოსები.....	178
§1. ხალილ მუტრანი.....	178
§2. მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტი.....	188
§3. ჯებრან ხალილ ჯებრანი.....	199
§4. ილია აბუ მადი.....	210
§5. აჰმად ზაქი აბუ შადი.....	218
§6. აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი.....	228
ლასკენა.....	237
Арабский романтизм	243
გამოყენებული ლიტერატურა.....	289

შესავალი

არაბულ ლიტერატურაში XX საუკუნის დასაწყისიდან ფაქტობრივად ერთმანეთის პარალელურად ვითარდება სენტიმენტალური, რომანტიკული და რეალისტური მიმდინარეობები. მათ წინ უსწრებს საგანმანათლებლო მოძრაობა (XIX ს-ის II ნახ.). რომანტიკულმა მიმართულებამ დიდი ასახვა პოვა არაბულ ემიგრანტულ ლიტერატურაში, კერძოდ, ჯებრანის, ილია აბუ მაღის, ფაჰმი მაყლუფის და სხვათა შემოქმედებაში, ეგვიპტურ ჟურნალ „აპოლოს“ ირგვლივ შემოკრებილი პოეტების – ხალილ მუტრანის, აბუ შადის, იბრაჰიმ ნაჯის, მაჰმუდ ტაჰის და სხვათა ლექსებში. რომანტიკოსებად გვევლინებიან თუნისელი აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი, ლიბანელი ილია აბუ შაბაჟა, სუდანელი თიჯანა და სხვა. არაბული რომანტიკიზმის თეორეტიკოსებად თვლიან არაბი ლიტერატურათმცოდნეები ლიტერატურული საზოგადოების „დივანის“ წევრებს – ეგვიპტელებს აბდ არ-რაჰმან შუქრის, იბრაჰიმ აბდ ალ-კადირ ალ-მანინის და აბას მაჰმუდ ალ-აკკადს. რომანტიკული ელფური დაჰკრავს ამინ არ-რეიჰანის ზოგიერთ ლექსს პროზად და, განსაკუთრებით, მის დიდი მოცულობის მოთხრობას „ჰარამხანის კედლებს მიღმა“.

არაბულ ნიადაგზე რომანტიკიზმისა და სხვადასხვა ევროპული მიმდინარეობის ჩასახვა და განვითარება, ისიც ერთი საუკუნის დაგვიანებით ევროპასთან შედარებით, ნაყოფია არაბულ ქვეყნებში იმ სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების გამოცოცხლებისა და კულტურული ყოფის აღმავლობისა, რასაც ადგილი ჰქონდა აქ XIX ს-ის II ნახევარსა და XX ს-ის I ნახევარში. ამავე სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული თავისებურებებით იყო განპირობებული აქ ამ მიმდინარეობის სპეციფიკა, რომანტიკული მიმდინარეობისთვის დამახასიათებელი ამა თუ იმ ნიშნის წინ წამოწევა და მასზე განსაკუთრებული ყურადღების გამახვილება, საგანმანათლებლო იდეებთან მისი უფრო მჭიდრო კავშირი და მემკვიდრეობითობა, სენტიმენტალური განწყობილებების მოჭარბება და ა. შ.

რომანტიკიზმმა მოწინავე არაბულ ქვეყნებში უდიდესი როლი შეასრულა ლიტერატურის აღორძინებასა და განვითარებაში. ახალ არაბულ ლიტერატურაზე საუბარი და მისი შეფასება შეუძლებელია რომანტიკიზმის წვლილის აღიარების გარეშე. მისთვის დამახასიათებელი აღმოჩნდა, და ასეც იყო მოსალოდნელი, ლიტერატურული მემ-

კვიდრობითობა. მან წარმატებით გააგრძელა „ნაჰლას“ პერიოდში არაბი განმანათლებლებისა და პროგრესულად განწყობილი საზოგადო მოღვაწეების მიერ დაწყებული საქმიანობა არაბული კულტურის, საზოგადოებრივი ყოფის, განსაკუთრებით კი ლიტერატურის განახლებისა და აღორძინების საქმეში. არაბ რომანტიკოსთა მხედველობის მიღმა არ დარჩენილა იმ დროის საზოგადოებისთვის არც ერთი მეტნაკლებად აქტუალური პრობლემა. ამ პრობლემების გადაწყვეტას ისინი ცდილობდნენ დემოკრატიული და ჰუმანური პრინციპებით. მათ გამოარჩევდა საკითხებისადმი პროგრესული მიდგომა. მათ დიდი როლი ითამაშეს, უფრო სწორი ვიქნებით თუ ვიტყვით, გადაწყვეტი, ძველი სალიტერატურო ფორმებისა და შინაარსის დაძლევა და ახლის დანერგვაში. სიახლე იყო არაბული საზოგადოებისთვის, ამასთანავე პროგრესული, მათი ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებები. ისინი თავიანთ მხატვრულ ნაწარმოებებსა და კრიტიკულ წერილებში შეეხნენ ხელოვნებასთან და ლიტერატურასთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან საკითხებს, გამოთქვეს პროგრესული, თუმცა არაორიგინალური, საზოგადოდ გამიარებული მოსაზრებები ხელოვნების არსსა და ფუნქციაზე, მის დამოკიდებულებაზე სინამდვილესთან და შემოქმედის შინაგან სამყაროსთან, მის კავშირზე საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებთან, ფორმისა და შინაარსის ურთიერთდამოკიდებულებაზე, ხელოვნებისა და ხელოვანის ადგილსა და ხვედრზე და ა.შ. ამ საკითხებში ისინი იზიარებდნენ დასავლელი ლიტერატორების მოსაზრებებს. საერთოდ, მათ აუცილებლად მიაჩნდათ მოწინავე ქვეყნებთან ურთიერთობების გაღრმავება და მათგან ყოველივე კარგის და არაბი ხალხისთვის მისაღების გაძმოლება და ა.შ. ისინი აქტიურად გამოდიოდნენ ყოველგვარი კარჩაკეცილობის წინააღმდეგ და იგი მიაჩნდათ ერისათვის დამღუპველად.

არაბმა რომანტიკოსებმა წარმატებით გააგრძელეს განმანათლებლების მიერ საზოგადოების წინაშე დაყენებული, იმ დროისათვის მეტად აქტუალური პრობლემა – ქალთა ემანსიპაციის საკითხი. მათი პოზიციები ქალის თავისუფლების შესახებ განმანათლებლებთან შედარებით წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო. ასევე დიდი იყო არაბი რომანტიკოსების წვლილი საზოგადოებრივი მანკიერებებისა და ქვეყნის ჩამორჩენილობის წინააღმდეგ ბრძოლაში. მათ არა მარტო დააყენეს დღის წესრიგში სოციალური პრობლემები, არამედ შემოგვთავაზეს სოციალურ უსამართლობათა მოგვარების საკუთარი, რომანტიკული თვალთახედვით გაჯერებული გზები.

არაბი რომანტიკოსების ხელმძღვანელობით, ან კიდევ მათი აქტიური მონაწილეობით ჩამოყალიბდა ლიტერატურული საზოგადოებები. მაგალითად, ჯებრანის ხელმძღვანელობით – „არ-რაბიგა ალ-კალამია“, შუქრის, ალ-მაზინის და ალ-აკკადის მიერ – „დივანი“ და აბუ შადის ძალისხმევით – „აპოლო“. ამ საზოგადოებების უპირველესი მიზანი იყო არაბული ლიტერატურის პროპაგანდა და ხელის შეწყობა მისი აღორძინებისა და წინსვლისთვის. ისინი ასევე დამფუძნებლები იყვნენ სხვადასხვა ეურნალ-გამეთევისა („ას-საიჰი“, „ას-სამირი“, „აპოლო“ და სხვ.), სადაც იბეჭდებოდა როგორც ორიგინალური, ისე ნათარგმნი ლიტერატურული ძეგლები.

არაბმა რომანტიკოსებმა სხვა არაბ საზოგადო მოღვაწეებთან ერთად დიდი წვლილი შეიტანეს ახალი ლიტერატურული ქანრების ჩამოყალიბება-განვითარების საქმეში. დასავლური ლიტერატურული ქანრების შესწავლისა და გათავისების გზით არაბი მკითხველი ამიარეს ნოველას, მოთხრობას, ლექსს პროზად. შემოიგანეს ახალი თემები და ლიტერატურული ფორმები, რომლებიც პასუხობდა ახალი დროის მოთხოვნებს.

არაბი რომანტიკოსები დიდი პოპულარობით სარგებლობდნენ არაბულ სამყაროში. თანამემამულეებმა ჯებრანის საფლავის ქვაზე დიდი მადლიერების გამოსახაგავად დაწერეს: „აქ განისვენებს ჩვენი მოციქული ჯებრანი“. ხალილ მუგრანს არაბმა ხალხმა უწოდა „ორი ქვეყნის მომღერალი პოეტი“. მკითხველთა დიდი ყურადღება არასოდეს მოჰკლებია აბუ შადის, აშ-შაბის, აბუ შადის, ალ-მანფალუკის, შუქრის, შაბაქას და სხვას. ზოგიერთი მათგანი საზღვარგარეთაც დიდად დაფასებული იყო. მაგალითად, დიდმა ფრანგმა ოგუსტ როლენმა ჯებრანს, როგორც მხატვარს, უწოდა „აღმოსავლეთის ბლეიკი“.

არაბი რომანტიკოსების დიდი აღიარება განპირობებული იყო იმ ფაქტით, რომ ისინი ღრმად განსწავლულნი იყვნენ არამარტო არაბულ, არამედ დასავლეთის ქვეყნების ლიტერატურაში. აქედან გამომდინარე, განიცდიდნენ დასავლელი მწერლებისა და პოეტების დიდ გავლენას. მაგალითად, ჯებრანის აღრეული წლების ნაწარმოებებში აშკარაა ეან-ჟაკ რუსოს, ხოლო მოგვიანებით დაწერილ ნაწარმოებებში ფრიდრიხ ნიცშეს გავლენა. ხალილ მუგრანი შესანიშნავად იცნობდა ფრანგულ ლიტერატურას, ძლიერ იყო გატაცებული და განიცდიდა აღფრედ ღე მიუსეს და ვიქტორ ჰიუგოს გავლენას. აბუ შადი განიცდიდა ინგლისელი რომანტიკოსების გავლენას. „დივანის“ წევრების – შუქრის, ალ-მაზინის და ალ-აკკადის თეორიულ შეხედულებებში

ნათლად ირეკლება ინგლისელი რომანტიკოსების ლიტერატურულ-ესთეტიკური ნააზრევი.

ყოველივე ზემოთქმული ნათლად მეტყველებს, რომ არაბული რომანტიზმის მიმართულებით მუშაობა და კვლევა გადაუღებელ ამოცანას წარმოადგენდა. ჩვენ შევეცადეთ გარკვეული წვლილი შეგვეტანა ამ აქტუალური თემის შესწავლაში. ნაშრომში შეძლებისდაგვარად გაავანალიზეთ არაბული რომანტიზმის წარმოშობისა და განვითარების, არაბი რომანტიკოსების მსოფლმხედველობასთან და მათ პოეტურ ხელოვნებასთან დაკავშირებული უმთავრესი საკითხები.

სასიამოვნო მოვალეობად მიგვაჩნია მადლობა გადაგუხადოთ ყველას, ვინც თავისი რჩევებითა და სურვილებით დახმარება გაგვიწია წიგნის მომზადებაში. განსაკუთრებით გვსურს გამოვყოთ და ჩვენი დიდი მადლიერება გამოვხატოთ ქალბატონი ნანა ფურცელაძისადმი, ბაკონების გიორგი შაყულაშვილისა და ზურაბ კიკნაძის მიმართ, რომლებმაც 2002 წელს, როგორც სალოქტორო დისერტაციის ოპონენტებმა, მნიშვნელოვანი და მეტად ღირებული შენიშვნები და სურვილები გამოთქვეს ნაშრომში განხილულ საკითხებზე და რომელთა გათვალისწინებამ დიდად შეუწყო ხელი წიგნის ასეთი სახით წარმოჩენას.

თავი I

„ნაჰდა“ (აღორძინება) და ახალი არაბული ლიტერატურა

როგორც ცნობილია, XVI ს-ში თითქმის ყველა არაბული ქვეყანა, მაროკოს და არაბეთის ნახევარკუნძულის შიდა ნაწილის გარდა, დაიპყრეს თურქ-ოსმალებმა და შევიდა ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში [83, გვ.5], რომელთა ბაგონობა თითქმის I მსოფლიო ომის დამთავრებამდე გაგრძელდა.

ყველაზე მძიმე პერიოდი იმპერიაში შემავალი ხალხებისათვის იყო სულტან აბდ ალ-ჰამიდ II (1876-1909) მმართველობის ხანა. ამ დროს შეყოვნდა საგანმანათლებლო მოძრაობა. სასწავლო დაწესებულებები იმყოფებოდა მკაცრი ცენზურის ქვეშ. პრესა, ხელოვნება, ლიტერატურა იღვენებოდა, გაბეთებს ეკრძალებოდათ ისეთი სიტყვების ხმარება, როგორებიც იყო „თანასწორობა“, „დესპოტიზმი“, „ტირანია“, „რესპუბლიკა“, „რევოლუცია“ და ა.შ., იკრძალებოდა რუსოს, ვოლტერის, შექსპირის, შილერის, ჰიუგოს, ბაირონის და სხვათა წიგნების კითხვა [95, გვ.156-159].

XIX ს-ში ახლო აღმოსავლეთში არენაზე გამოდის დასავლეთ ევროპა. კაპიტალისტურმა ქვეყნებმა ნელეულის წყაროებისა და გასაღების ბაზრების ძებნაში წაართვეს თურქ-ოსმალებს რიგი არაბული ქვეყნებისა და გადააქციეს ისინი თავიანთ კოლონიებად ან ნახევარკოლონიებად. ეს გაღანაწილება გაგრძელდა I მსოფლიო ომის დამთავრებამდე. სირია-ლიბანი ინგლისისა და საფრანგეთის კონკურენციის არენა გახდა. 1861 წ. გაიმართა მოლაპარაკება საფრანგეთს, ინგლისს, ავსტრიას, რუსეთსა და ოსმალეთის იმპერიას შორის მთიან ლიბანში მმართველობის რეჟიმთან დაკავშირებით. შეთანხმების საფუძველზე ლიბანს ეძლეოდა ალმინისტრაციული ავტონომია ოსმალეთის იმპერიაში [104, გვ.145]. 1916 წ. საფრანგეთი და ინგლისი ერთმანეთში დაუბნ ხელშეკრულებას, რის თანახმადაც ინგლისი იძლეოდა თანხმობას ლიბანი და სირიის ზღვის სანაპირო გადასულიყო საფრანგეთის მფლობელობაში.

ბელობაში, ხოლო სირიის შიდა ნაწილი – საფრანგეთის გავლენის სფეროში [84, გვ.14].

ეგვიპტეში ძირითადად ინგლისელები ბატონობდნენ. საყურადღებოა ეგვიპტის ფაშას მუჰამმად ალის მმართველობა (1805-1848) და მისი ბრძოლა არაბული სახელმწიფოების გასათავისუფლებლად და გასაერთიანებლად. მან რამდენჯერმე გაგზავნა ჯარი თავისი შვილის იბრაჰიმ-ფაშას მეთაურობით ლიბანიდან და სირიიდან თურქეთის გასაღეენად. მისი ხელმძღვანელობით ეგვიპტის ჯარებმა მოახდინეს სუღანის ოკუპაცია. ილაშქრეს აგრეთვე მალრიბის ქვეყნებზე. თავდაპირველად ეგვიპტელებს წარმატება ჰქონდათ. მოგვიანებით ინგლისელთა ჩარევის შედეგად ეგვიპტელთა კომპანია არაბული ქვეყნების გასაერთიანებლად მარცხით დამთავრდა. უფრო მნიშვნელოვანი იყო ეგვიპტის სამოგალოებრივ-ეკონომიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში მუჰამმად ალის მიერ გატარებული რეფორმები. ნაპოლეონ ბონაპარტეს მეთაურობით ფრანგების ლაშქრობისას (1798 წ.) განცილებმა ეგვიპტელთა მარცხმა მას ნათლად დაანახა, რომ აუცილებელი იყო ქვეყნის სახელმწიფო მმართველობის სისტემის გარდაქმნა და ეკონომიკური მდგომარეობის გაუმჯობესება. ის ხედავდა, რომ საჭირო იყო ძლიერი ცენტრალიზებული მმართველობის დამყარება და ქვეყანაში სტაბილური მდგომარეობის შექმნა, შესაბამისად ფეოდალური ანარქიის და მამულქთა განუკითხავი თარეშის აღაგმვა. მუჰამმად ალი წარმატებით გაუსწორდა მამულქებს და გაანადგურა ისინი. ამის შემდეგ მიზანდასახულად შეუდგა აგრარული რეფორმის გატარებას, რეგულარული არმიისა და ძლიერი ფლოტის შექმნას, მრეწველობისა და მეურნეობის განვითარებას, რაც დაკავშირებული იყო ევროპულის მსგავსი ფაბრიკა-ქარხნებისა და სხვადასხვა სახის სამრეწველო სახელოსნოების მშენებლობასთან. პარალელურად იგი კარგად ხედავდა, რომ აუცილებელი იყო ევროპული მეცნიერებისა და ტექნიკის მიღწევების გამოყენება. რეფორმები კი თავისთავად თხოულობდა შესაბამისი მაღალკვალიფიციური კადრების მომზადებას, რაც ღლის წესრიგში აყენებდა ეგვიპტელი ახალგაზრდების გაგზავნას ევროპაში ამა თუ იმ დარგის ასათვისებლად და ქვეყანაში საგანმანათლებლო დაწესებულებების გახსნას. აუცილებელი იყო შესაბამისი პროპაგანდისტული ღონისძიებების გატარება, რაც შეუძლებელი იყო პრესისა და საგამომცემლო საქმის მოგვარების გარეშე. მართლაც, მუჰამმად ალის დროს არსდება პირველი მოგასაგანმანათლებლო, სპეციალური სამედიცინო, ტექნიკური და სამხედრო სკოლები ევროპული ყაიდისა. თავდაპირველად, საკმაო

ხნის განმავლობაში, ადგილობრივი სპეციალისტების არარსებობის გამო, მასწავლებლები უცხოელები იყვნენ, განსაკუთრებით ფრანგები, იტალიელები და ინგლისელები. ადგილობრივი კადრების მოსამზადებლად აუცილებელი იყო სასწავლო დაწესებულებების მომარაგება საჭირო სახელმძღვანელოებით. ეგვიპტეში გაიშალა ფართო მთარგმნელობითი საქმიანობა. ევროპული ენებიდან, ძირითადად ფრანგულიდან, არაბულ ენაზე ითარგმნებოდა სახელმძღვანელოები, ტექნიკური და სხვა სახის ლიტერატურა. ამ საქმის უზრუნველყოფის მიზნით, მუჰამმად ალის განკარგულებით 1835 თუ 1836 წელს შეიქმნა მთარგმნელობითი ბიურო. მისივე ინიციატივით 1821 წელს კაიროს მახლობლად დაარსდა ბულაკის გიპოგრაფია.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის ფაქტიც, რომ რეფორმების განხორციელებაში მუჰამმად ალის მოწინააღმდეგეები არ აკლდა, განათლებული ნაწილიც საკმაოდ მწარედ აკრიტიკებდა და არც ისე უსაფუძვლოდაც. განსაკუთრებით ადანაშაულებდნენ მას ძალაუფლების უზურპაციაში და ქვეყნის სიმდიდრის საკუთარი ღინასგისა და დაახლოებული პირების ხელში ჩაგდებაში, ძალაუფლების პირადული მიზნებისთვის გამოყენებაში. სიმართლეს მოკლებულად სრულებითაც არ ჟღერს ბეირუთში რუსეთის კონსულის კ. ბაზილის შენიშვნა, რომ მუჰამმად ალიმ შეცვალა მამლუქთა დიდი მიწათმფლობელობა ფეოდალურ-მემამულური საკუთრების ახალი ფორმით, მწარმოებლური ძალები ჩააყენა სახელმწიფოს სამსახურში, რომელიც იცავდა მხოლოდ მმართველი ღინასგის და მასთან დაახლოებული წრეების ინტერესებს, რომ მან ეგვიპტე აქცია სიმდიდრის და დიდების წყაროდ საკუთარი თავისთვის, თავისი ოჯახისა და თავისი თანამებრძოლებისთვის [79, გვ.17]. მაგრამ ფაქტია, პირადული ინტერესები დაემთხვა ქვეყნის ინტერესებს, რაც საბოლოოდ ეგვიპტის ალორძინებისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობისა გახდა. მთავარი იყო ის, რომ მუჰამმად ალიმ ცხოვრებაში გააგარა რეფორმები, გარდაქმნა ჯარი, შექმნა ძლიერი ფლოტი და რეგულარული არმია, გარდაქმნა სახელმწიფო მმართველი აპარატი, ქვეყანა უზრუნველყო მაღალკვალიფიციური კადრებით, რამაც განაპირობა ქვეყნის პოლიტიკური და ეკონომიკური სიმდიდრე. ასევე მისი მოღვაწეობის ნაყოფი გახდა ეგვიპტის კულტურული ალორძინება და საგანმანათლებლო მოძრაობის დაწყება. მის ღროს გადაიდგა პირველი სერიოზული ნაბიჯები ორი კულტურის – დასავლურისა და აღმოსავლურის დაახლოებისკენ [16, გვ.206].

XIX ს-ში ეგვიპტეში გასაბატონებლად დასავლეთის ქვეყნებიდან ყველაზე მეტ პრეტენზიას ინგლისელები აცხადებდნენ. აქ ერთმანეთს დაეჯახა ინგლისელებისა და ფრანგების ინტერესები. ამ დაპირისპირების გამო ინგლისელებმა დიდხანს ვერ მოიკიდეს აქ ფეხი. მაგრამ ეკონომიკური ბერკეტების აქტიური გამოყენების შედეგად მათი გავლენა თანდათან გაძლიერდა. 1881-1882 წლებში ორაბი-ფაშას ხელმძღვანელობით დაწყებული ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის ჩახშობის შემდეგ ეგვიპტე ფაქტობრივად გახდა ინგლისის კოლონია, თუმცა ფორმალურად კვლავ ითვლებოდა ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში [82, გვ. 5]. ეგვიპტელთა ბრძოლამ დამოუკიდებლობისთვის ფართო ხასიათი მიიღო XX საუკუნის დასაწყისიდან, რომელსაც სათავეში ჩაუდგა ცნობილი საზოგადო მოღვაწე, ერთხანს განათლების მინისტრი, ვაჟდის პარტიის დამაარსებელი საყდ ზაღლეუი. 1922 წელს ეგვიპტე ოფიციალურად გამოცხადდა დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ, თუმცა სახელმწიფოს მართვის სადავეები დიდხანს ხელთ ეპყრათ ინგლისელებს. აქვე შევნიშნავთ, რომ ინგლისელთა პოლიტიკა აქ, როგორც ამას შაქიბ ანსარი წერს, ისეთივე კოლონიური იყო, როგორც ინდოეთში, ირანში, ერაყში და სხვაგან. ისინი მეთოდურად ზღუდავდნენ არაბული ენის სწავლებას სკოლებში, შემდეგ კი ამოიღეს. განათლების მინისტრის საყდ ზაღლეუის აქტიური მცდელობის შედეგად აღდგენილ იქნა არაბული ენის სწავლება სკოლებში [195, გვ.47,48].

თუნისში ევროპელები შეღარებით გვიან გამოჩნდნენ. 1881 წ. საფრანგეთი იწყებს მის ოკუპაციას. ამავე წელს თუნისის ბეი მუჰამმად ას-სალიკი დებს იძულებით ხელშეკრულებას საფრანგეთთან, რომელიც ფაქტობრივად იყო თანხმობა ქვეყნის ოკუპაციისა, უფლებას აძლევდა საფრანგეთის მთავრობას უზრუნველყო წესრიგი და უსაფრთხოება ქვეყნის ტერიტორიაზე. ამასთანავე იგი უარს ამბობდა დამოუკიდებლად დაემყარებინა კავშირი რომელიმე სახელმწიფოსთან და ეწარმოებინა მასთან მოლაპარაკება [116, გვ.70].

XIX ს-ის II ნახევარში არაბულ ქვეყნებში ჯერ კიდევ ბატონობდა ფეოდალური წყობა. მაგრამ ევროპელთა გამოჩენის შემდეგ დაიწყო სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობის განვითარება. მალე არაბული აღმოსავლეთი გახდა დასავლეთისთვის ნედლეულის მიმწოდებელი და გასაღების ბაზარი [85, გვ. 9]. სუეცის არხის გაყვანის შემდეგ არაბულ ქვეყნებს, განსაკუთრებით სირია-ლიბანს, მოაწყდა ევროპული ფაბრიკის პროდუქციით დატვირთული გემები. აღვილობრივ კუსტარულ პროდუქციას არ შეეძლო კონკურენცია გაეწია ევროპული

საქონლისთვის, რასაც მოჰყვება ფასების დაცემა და ხელოსნების მდგომარეობის გაუარესება. წინ წამოიწია ვაჭართა ფენამ.

ეს პროცესი სოფელსაც შეეხო. უცხოური კაპიტალის მოწოდებამ გამოიწვია ნაგურალური გლეხური მეურნეობის დაშლა და კაპიტალისტური ურთიერთობის ცალკეული ელემენტების ჩასახვა. ეგვიპტესა და სირია-ლიბანში გაძლიერდა გლეხების ექსპლოატაცია, სოფლის მეურნეობა დაეცა, გაიზარდა უმიწო და მცირემიწიანი გლეხების რაოდენობა, მოიმატა გადასახადებმა.

დასახელებული მიზეზებით იყო გამოწვეული სირია-ლიბანში გლეხთა და ქალაქის მცხოვრებთა აჯანყება 1840, 1850, 1859-1860 წლებში და სხვ., რომლებიც ძირითადად ანტიფეოდალურ და ანტიურქულ ხასიათს ატარებდა. ყველა ეს გამოსვლა მარცხით დამთავრდა. მიუხედავად დამარცხებისა, ამ გამოსვლებს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ისინი შეგვევლებდნენ ხალხის გამოღვიძებასა და მისი შეგნების ამალღებაზე, მის იდეურ შრდაზე.

სირია-ლიბანში გლეხთა გამოსვლები გადაიზრდებოდა ხოლმე ქრისტიან-მარონიტებსა და მუსლიმ-დრუზებს შორის შეჯახებაში (1842, 1845, 1864 წწ.), რომელშიც მცირე წვლილი არ მიუძღოდათ დასავლეთის ქვეყნებს.

თუნისის 1881 წლის ოკუპაციის შემდეგ იგი დამოკიდებული აღმოჩნდა საფრანგეთზე პოლიტიკურადაც და ეკონომიკურადაც. მიწის უმეტესობას ფრანგები დაეუფლნენ, მრეწველობაშიც გაბატონებული აღვილი დაიჭირეს. ფრანგულმა ფირმებმა ხელთ იგდეს ქვეყნის საშინაო და საგარეო ვაჭრობა. ფრანგულმა იაფფასიანმა სამრეწველო საქონელმა სრულ გაკოტრებამდე მიიყვანა ადგილობრივი ხელოსნები. ყველაზე ცუდ მდგომარეობაში მაინც გლეხობა აღმოჩნდა. მათი დიდი ნაწილი უმიწოდ ღარჩა [59, გვ.14,16].

ყოველივე ამან განსაზღვრა ქვეყანაში ცხოვრების საოცრად დაბალი დონე. დაიწყო მოსახლეობის გამოსვლები. მაგალითად, 1906 წლის გლეხების ანტიკოლონიური აჯანყება. აღვილი ჰქონდა სხვა ფენების, მათ შორის ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი მუშათა კლასის, გამოსვლებს. 1907 წ. ჩამოყალიბდა ახალგაზრდა თუნისელების პარტია, რომელიც სათავეში ჩაუდგა ანტიიმპერიალისტურ გამოსვლებს. 1920 წ. ახალგაზრდა თუნისელების ორგანიზაციის საფუძველზე შეიქმნა „ლიბერალურ-კონსტიტუციური პარტია“, ანუ შემოკლებით „დუსთური“ [59, გვ. 33]. ის სათავეში ჩაუდგა თუნისელების ეროვნულ-გამათავისუფლებელ მოძრაობას. 1950 წ. თუნისმა დამოუკიდებლობა მოიპოვა [59, გვ.97].

არაბთა კულტურული ცხოვრების გამოცოცხლებაში დიდი წვლილი მიუძღვით მისიონერებს, აგრეთვე ევროპული ქვეყნებთან მოწვეულ სპეციალისტებს. მაგალითად, მუჰამედ ალის მიერ მოწვეული სპეციალისტები აქტიურად საქმიანობდნენ ეგვიპტეში, იყვნენ წარმმართველები სხვადასხვა სასიცოცხლო ღარგებისა, აქედან გამომდინარე ისინი, ნებსით თუ უნებლიედ, იყვნენ თავიანთი ქვეყნების ინტერესების გამტარებლები და თავიანთი მოღვაწეობით გავლენას ახდენდნენ ეგვიპტელთა ყოფაზე, ხელს უწყობდნენ ადგილობრივ მოსახლეობაში ევროპული ცივილიზაციის დანერგვას. ევროპელთა გავლენით ძნელად, მაგრამ მაინც ხდებოდა რაღაც ცვლილებები ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფის წესებში. თავდაპირველად, როგორც მოსალოდნელი იყო, ეს საკმაოდ მეტაპირულ ხასიათს ატარებდა, ამასთანავე დასავლეთის გავლენა ვრცელდებოდა მხოლოდ სამოგადოების უმაღლეს ფენებში, ხალხის მასების ცხოვრებაში ნაკლებად აისახებოდა. ძლიერ ხელშემშლელ ძალას წარმოადგენდა მუსლიმური გრადიციები, წესჩვეულებები, შეხედულებები და მრავალი სხვა. დასავლური ორიენტაციის ეგვიპტელები მცირერიცხოვანი იყვნენ, მაგრამ ისინიც დასავლურ ცივილიზაციას იღებდნენ ძალზე მეტაპირულად. ეგვიპტელთათვის უცხო იყო ცხოვრების ევროპული სტილი. გარდა ამისა, ამ ეტაპზე ეგვიპტელების ურთიერთობის ხასიათი ევროპელებთან განპირობებული იყო უპირველესად ქვეყნის წინაშე მდგარი პრაქტიკული ამოცანებით. ეგვიპტეს პირველ რიგში სჭირდებოდა ტექნიკური და სამხედრო ცოდნა, კულტურის სფეროს კი ძალიან მცირე ადგილი ეთმობოდა. მაგრამ ამ ორ სამყაროს შორის კონტაქტები მაინც მყარდებოდა და თანდათან ძლიერდებოდა, ძალაუხერბოდა კულტურის სფეროშიც იჭრებოდა და მკვიდრდებოდა, რაც საბოლოოდ განსხვავდა საგანმანათლებლო მოძრაობის დაწყებაში. მსგავსი ვითარება იყო ევროპულ ცივილიზაციასთან დაკავშირებით სხვა არაბულ ქვეყნებში. შედარებით ადვილად მიმდინარეობდა ეს პროცესები სირია-ლიბანში ქრისტიანული მოსახლეობის სიმრავლის გამო.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს ეგვიპტის აღორძინებაში, დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის კონტაქტების გაღრმავებასა და შესაბამისად დასავლურის გავლენის გაძლიერებაში ის დიდი როლი, რომელიც ითამაშეს მუჰამედ ალის მიერ კადრების მომზადების მიზნით ევროპაში, უწინარესად, საფრანგეთში გაგზავნილმა ეგვიპტელმა ახალგაზრდებმა. ისინი არამარტო ეუფლებოდნენ საჭირო სპეციალობებს, არამედ ეცნობოდნენ დასავლურ კულტურას, ცხოვრების წესს, ბევრი მათგანი განიმსჭვავა მისაღმი დაღებითი შეხედულებით.

სამშობლოში დაბრუნებულები, ისინი ძალაუნებურად იქცეოდნენ ამ სიმპატიებისა და იმ გავლენების პროპაგანდისტებად, რომლებიც თვითონ განიცადეს. მოგვიანებით კი ამ კონტაქტების გაძლიერებამ განსაზღვრა გავლენების სიღრმისეული ზრდა და, როგორც აღვნიშნეთ, საგანმანათლებლო მოძრაობის განვითარება.

როგორც ვთქვით, არაბთა კულტურული ცხოვრების გამოცოცხლებაში დიდი წვლილი მიუძღვით მისიონერებს. არაბულ ქვეყნებში მათ დააარსეს სკოლები, უმაღლესი სასწავლებლები, გამოსცეს ჟურნალ-გაზეთები, ეწეოდნენ მთარგმნელობით საქმიანობას. მისიონერები უმთავრესად სკოლებში მოღვაწეობდნენ. სკოლა, მათი ამრით, ყველაზე უფრო აადვილებდა ხალხთან დაახლოებას. ამიტომ ისინი ხშირად ამბობდნენ, რომ „პირველი მისიონერი სკოლაა“ [129, გვ.54]. ისინი ხსნიდნენ როგორც დაწყებით, ისე საშუალო სკოლებს. მათი აქტიური მოღვაწეობის შედეგად სირია-ლიბანი და ეგვიპტე სკოლების ფართო ქსელით დაიფარა.

მისიონერებმა დიდი როლი მიანიჭეს ქალის განათლებას. ამ მიზნით მათ რამდენიმე ქალთა სკოლა გახსნეს. ოსმალეთის იმპერიაში პირველი ასეთი სკოლა გაიხსნა 1830 წ. ბეირუთში. მათ ეკუთვნით აგრეთვე პირველი მცდელობა უმაღლესი სასწავლებლის დაარსებისა. 1865 წ. ბეირუთში გაიხსნა სირიულ-ეგვიპტისკური კოლეჯი (დღევანდელი ამერიკული უნივერსიტეტი). განსაკუთრებით ბევრი იყო სირია-ლიბანში ამერიკული პროტესტანტული სკოლა, რაც მეტყველებს ამერიკელი მისიონერების აქტიურობაზე. ამან შემდეგ რეალიზაცია ჰპოვა მოსახლეობის მასიურ ემიგრაციაში ამერიკის კონტინენტზე, განსაკუთრებით აშშ-ში.

მისიონერების საქმიანობამ ნიადაგი მოუმზადა განმანათლებლების მოღვაწეობას, ლიტერატურის აღმავლობას, მოსახლეობის თვითშეგნების ზრდას. უმრავლეს არაბ განმანათლებელს, ლიტერატორს და საზოგადო-პოლიტიკურ მოღვაწეს განათლება მიღებული ჰქონდა მისიონერების მიერ გახსნილ სკოლებში. მისიონერთა დიდ ღვაწლზე მიუთითებს ლევინი: „როგორც კოლონიზატორი სახელმწიფოების გავლენის გამტარებლები აღმოსავლეთში, მისიონერები ამასთანავე ხელს უწყობდნენ ადგილობრივი ქრისტიანების დაინტერესებას განათლებით, ავრცელებდნენ ევროპულ ენებს, ზოგჯერ იყვნენ ინიციატორები კულტურული წამოწყებებისა, არაბულ ქვეყნებში პირველი საგანმანათლებლო საზოგადოებების შექმნისა“ [79, გვ.37]. ისინი თავიანთ საქმიანობას ეწეოდნენ მუსლიმებშიც.

XIX ს-ის II ნახევარისა და XX ს-ის დასაწყისის პერიოდი არაბული ქვეყნების ცხოვრებაში ცნობილია „ნაჰლას“ (აღორძინება) სახელწოდებით. ეს იყო მთელი კულტურული ცხოვრების გამოცოცხლების, ახალი არაბული ლიტერატურის ჩამოყალიბების, საგანმანათლებლო მოძრაობისა და მუსლიმური რეფორმაციის, ანტიფეოდალური და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლის იდეის გამომუშავებისა და მისთვის თეორიული საფუძვლის მომზადების პერიოდი [79, გვ.31].

„ნაჰლას“* პროცესში მთავარი ადგილი ეჭირათ განმანათლებლებს. საგანმანათლებლო მოძრაობამ სხვა არაბულ ქვეყნებთან შედარებით უფრო ძლიერი ხასიათი მიიღო ეგვიპტესა და სირია-ლიბანში. სირიაში ამ მოძრაობის აღმავლობა მოდის 50-იანი წლებიდან 80-იან წლებამდე, უფრო ზუსტად, პირველი საგანმანათლებლო საზოგადოების შექმნიდან (1847 წ.) აბდულ ჰამიდ II მმართველობის დაწყებამდე (1876 წ.). ეგვიპტისთვის კი ეს არის 70-80-იანი წლები [79, გვ.33]. საგანმანათლებლო მოძრაობას ეგვიპტეში მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი იმპერიაში აბდულ ჰამიდ II დესპოტური რეჟიმის დამყარებამ. ამ დროიდან დაწყებული სირია-ლიბანში შეუძლებელი გახდა პროგრესულად მოაზროვნეთა

* ანის ან-ნუსული სტაგიაში “არაბული აღორძინების მიზეზები მეცხრამეტი საუკუნეში” აღორძინების გამომწვევ მირითად მიზეზებად მიიჩნევს: 1. მისიონერებისა და სხვათა მიერ საზღვარგარეთული გიპის სპეციალიზებული სკოლების დაარსება; 2. ახლო აღმოსავლეთში საგამომცემლო საქმეების მოგვარება და გიპოგრაფიების დაარსება; 3. ხალხის დაინტერესება განათლებით და პრესით; 4. საქველმოქმედო, ლიტერატურული და სამეცნიერო საზოგადოებების, სხვადასხვა სახის კლუბების გახსნა, პოლიტიკური პარტიების მრდა; 5. საჯარო და კერძო ბიბლიოთეკების მშენებლობა; 6. დასავლელი მეცნიერების დაინტერესება არაბული ლიტერატურით და მეცნიერებით; 7. თეატრალური ხელოვნების აღორძინება; 8. მაკერიალური დასავლეთის შეხვედრა სულიერ აღმოსავლურ სამყაროსთან და მათ შორის არსებული ბარიერების დაძლევის მცდელობა. აგტორის აზრით, ამ პროცესებისთვის ბიძგის მიმცემი იყო, უპირველესად, ფრანგული ექსპედიცია ეგვიპტეში ნაპოლეონის სარდლობით და მუჰამმად ალის მიერ ახალგაზრდების ჯგუფების გაგზავნა ევროპაში, აგრეთვე რელიგიური და მისიონერული მისიები [58, გვ.715]. აქვე დავუმატებდით, სირიასა და ეგვიპტეში ფართოდ გაშლილ მთარგმნელობით საქმიანობას, რაშიც დიდი წვლილი შეიტანეს მუჰამმად ალის მიერ კაიროში დაარსებულმა ენების სკოლამ და მასთან ჩამოყალიბებულმა მთარგმნელობითმა ბიურომ, ხოლო ლიბანსა და სირიაში უცხოელების, უპირველესად, მისიონერების მიერ დაარსებულმა სკოლებმა და უმაღლესმა სასწავლებლებმა [188, გვ.16,17, 18,19].

მოღვაწეობა. ბევრი მათგანი გადავიდა ეგვიპტეში, სადაც თურქ-ოსმალების გაუღენა სუსტი იყო. ა. კრიმსკი წერს: „...ცნებურისაგან თავისუფალ ეგვიპტურ ნიადაგზე სირიელი კულტივატორების მშვიდობიანი შეგვის წყალობით ახალი არაბული ლიგერატორის ისტორიაში დაიწყო სრულიად ახალი, განსაკუთრებით ნაყოფიერი პერიოდი“ [75, გვ.626]. ეგვიპტელ პირველ განმანათლებლად შეიძლება მივიჩნიოთ რიფა რაფი აფ-გაჰაჰავი, აგრეთვე ალი მუბარაჟი.

აფ-გაჰაჰავიმ განათლება მიიღო ალ-ამჰარსა და საფრანგეთში, მომხრე იყო საფრანგეთთან მჭიდრო თანამშრომლობისა. მან პირველმა დაიწყო ფრანგი განმანათლებლების იდეების პროპაგანდა.* მისი

* აფ-გაჰაჰავი (1801-1873) ხუთი წელი (1826-1831) ცხოვრობდა საფრანგეთში. მიღებული შთაბეჭდილებები გადმოსცა წიგნში “პარიზის აღწერა”, რომლის ბუსტი სახელწოდებაა “სუფთა ოქროს მიღება პარიზზე თხრობიდან”. წიგნში ამკარად ჩანს, რომ აფგორი მოხიბლულია ევროპული, განსაკუთრებით, ფრანგული კულტურით, მისი რაციონალური მეცნიერებით, ქვეყნისა და საზოგადოების მოწყობით, ფრანგების სწრაფით პროგრესისადმი, სრულყოფილ თავიანთი ცოდნა, რაც მისი ღრმა რწმენით, არაბთათვის უნდა იქცეს მისაბამ და გადმოსაღებ პირობად. ვრცლად ჩერდება ფრანგულ თეატრზე. ფრანგების მსგავსად, თეატრს მიიჩნევს “ზნეობის სკოლად”. დიდ ყურადღებას უთმობს განათლების სისტემას საფრანგეთში. გარდა ამისა, გვაძლევს საფრანგეთის პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ინსტიტუტების ლეგალურ ანალიზს. გამორჩეული სიმპათიით წერს ლიბერალური მოძრაობის, კონსტიტუციური მმართველობის, საპარლამენტო და საარჩევნო სისტემების შესახებ. მიაჩნია, რომ ხალხმა აქტიური მონაწილეობა უნდა მიიღოს ქვეყნის მართვაში. ქალაქებს აღამიანთა შორის თანასწორობას და კანონის უზენაესობას. წიგნში მოცემულია ლუდოვიკო XVIII საკონსტიტუციო ქარტიის მისეული თარგმანი. ქარტიამ მსჯელობის დასასრულს აკეთებს დასკვნას, რომ ცნებები თავისუფლება, თანასწორობა, სამართლიანობა, როგორც ევროპული ფორმა საზოგადოების მოწყობისა, მუსლიმებისთვის ოდითგანვე იყო ცნობილი და იგი არ ეწინააღმდეგება ისლამს. წიგნში მან გამოყო მეცნიერების 15 დარგი, რომელთა განვითარება უმრავლესყოფა ქვეყნის ნორმალურ სახელმწიფოებრივ ცხოვრებას. პარიზში აფ-გაჰაჰავი აქტიურად თანამშრომლობდა ცნობილ ფრანგ აღმოსავლეთმცოდნეებთან – სილვესტრ დე სასისთან და კოსენ დე პერსევალითან. მისი უშუალო ხელმძღვანელი იყო აკად. ე.ფ.ეომარი, თავის ღრობე ეგვიპტეში ნაპოლონის ექსპედიციის მონაწილე, როგორც სამხედრო ინჟინერი. აფ-გაჰაჰავი დიდ ყურადღებას აქცევდა სამეცნიერო ლიგერატორას, როგორც გექნიკურს, ისე ჰუმანიტარულს, გაიგავა ფილოსოფიურმა და ფსიქოლოგიურმა ლიგერატორამ, ასევე საზოგადოებრივმა მეცნიერებამ. გაეცნო კონდილიაკის “ტრაქტატს გრძნობის შესახებ”, ვოლტერის შრომებს, რუსოს “საზოგადოებრივ ხელშეკრულებას”,

დაწყებული საქმე წარმატებით გააგრძელეს მუჰამმად აბდომ, აღბ ისჰაკმა, მუსტაფა ქამილმა, ლუტფი ას-საიდიმ, ვალი აღ-დინ იაქენმა, კასიმ ამინმა, აღ-ბარუდიმ, ნადიმმა და სხეებმა*.

განმანათლებლების ძირითად მიზანს შეადგენდა ეროვნული კულტურის აღორძინება და ხალხის მასების განათლება. ფრანგი განმანათლებლების მსგავსად ისინი მთავარ საზოგადოებრივ ბოროტებად თვლიდნენ ხალხის გაუნათლებლობას. ამავე დროს გამოდიოდნენ ფეოდალური ინსტიტუტის წინააღმდეგ, აკრიტიკებდნენ მოძველებულ ტრადიციებსა და აღბ-წესებს, დიდი აღვლი დაუთმეს ქალთა საკითხს, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთდამოკიდებულების პრობლემას. მათი მოწინავე ნაწილი ისწრაფოდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მიღწევათა გონივრული სინთეზისკენ.

არაბული განმანათლებლობა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული რელიგიასთან. მათ თავიანთი იდეების გავრცელების საშუალებად მიანხნდათ რეფორმირებული სახით წარმოდგენილი ისლამი. გარეგნულად რეფორმისტები გამოდიოდნენ ოფიციალური რელიგიის წინააღ-

მონგესკიეს “კანონთა გონს”, რასინს და მრავალ სხვას. არც მხაგვრული ლიტერატურა დაიწყო. საფრანგეთიდან დაწყებული მიელი ცხოვრების მანძილზე ეწეოდა ნაყოფიერ მთარგმნელობით საქმიანობას. თარგმნიდა მხაგვრულ, სამეცნიერო და ტექნიკურ ლიტერატურას, განსაკუთრებით ისეთ შრომებს, რომლებიც გამოადგებოდა თავის ქვეყანას. “პარიზის აღწერიდან” ჩანს, რომ ის ცდილობს დაარწმუნოს არაბი მკითხველი, რომ ევროპული მეცნიერება ხსრულებითაც არ უპირისპირდება ისლამს და ყურანს [15, გვ. 137-138].

ევროპული ცივილიზაციის გავლენით დიდი იყო მისი დაინტერესება ქალთა საკითხით.

* განათლების გავრცელებასა და არაბული კულტურის აღორძინების საქმეში დიდი როლი შეასრულეს განმანათლებლების მიერ დაარსებულმა სამეცნიერო, პოლიტიკურმა და ლიტერატურულმა წრეებმა და საზოგადოებებმა. 1847 წ. პირველი ასეთი საზოგადოება ჩამოაყალიბეს განმანათლებლებმა ბუტრუს აღ-ბუსთანიმ და ნასიფ აღ-იაზიმ სახელწოდებით “მეცნიერებასთან და ხელოვნებასთან შიარების სირიული საზოგადოება”. მისი უპირველესი მიზანი იყო ხალხს მიელო რელიგიური წეს-ჩვეულებებისა და ლიტერატურისგან თავისუფალი ცოდნა. 1882 წ. ბეირუთში დაფუძნდა “აღმოსავლური აკადემია”. საუკუნის ბოლო ათწლეულში ეგვიპტეში ჩამოაყალიბდა “აღმოსავლეთის საზოგადოება” და კლუბები “რამმესი”, “კულტურის სახლი”, უმაღლესი სას-წავლო დაწესებულებების კლუბები და სხვ [118, გვ. 32].

მდეგ, სინამდვილეში გამოხატავდნენ ბურჟუაზიულ იდეოლოგიას, ნერგავდნენ მუსლიმურ ნიადაგზე ევროპულ სამოგალოებრივ-პოლიტიკურ იდეებს, ცდილობდნენ ისლამის დახმარებით აეხსნათ ახალი სამეცნიერო მიღწევები [120, გვ. 53]. ამიგომ იყო, რომ განმანათლებელი ალქავეაქიბი პროგრესის გზას ხელავდა მხოლოდ „უცხო ღანამრევეებისგან“ გაწმენდილ ისლამში [117, გვ.29]. ასე წარმოიშვა XIX ს-ის 70-იან წლებში განმანათლებლობის გვერდით მუსლიმური რეფორმაცია, ანუ მოღერნიზმი ისლამში. მისი მიმდევრები ძირითადად ეგვიპტელები იყვნენ. მისი ფუძემდებლები იყვნენ ეგვიპტელები ჯამალ ად-დინ ალ-აფლანი (წარმოშობით ავღანელი) და მუჰამმად აბდო. მოღერნიზმი, რომელიც გაიშალა ლომუნგით – დაეუბრუნოთ ისლამს საწყისი სიწმინდე, სინამდვილეში მიზნად ისახავდა რელიგიის განახლებას, მის გათავისუფლებას დოგმატებისგან, მის შეთავსებას რაციონალური აზროვნების მოთხოვნებთან, დღის პოლიტიკურ და სამოგალოებრივ ამოცანებთან [53, გვ.39].

არაბული განმანათლებლობის კარგ ფორმულირებას იძლევა პროფ. ა. დოლინინა: „1. არაბული განმანათლებლობის იდეურ საფუძველს წარმოადგენს ახალ პოლიტიკურ და სამოგალოებრივ ამოცანებთან, რაციონალური ამოცანების მოთხოვნებთან მისადაგებული, განახლებული ისლამი...; 2. რეფორმირებული ისლამის იდეები ერწყმის XVIII საუკუნის ფრანგი განმანათლებლების მოძღვრებას...; 3. არაბული განმანათლებლობის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მისწრაფებები. იგი შობს, ერთის მხრივ, გაორებულ დამოკიდებულებას დასავლეთის კულტურისადმი, მეორეს მხრივ, არაბული აღმოსავლეთის პოლიტიკური და კულტურული დიდების აღორძინების პაგრიოტულ იდეას; 4. მხედველობაშია მიღებული უმთავრესად სამოგალოების საგანმანათლებლო-რეფორმისტული გარდაქმნის მშვიდობიანი გზა...; 5. ხალხის განათლების ამოცანები უფრო ძნელად წყდება, ვიდრე ევროპაში, დასავლეთის კულტურასთან გაორებული დამოკიდებულებისა და რელიგიური ურთიერთდამოკიდებულების გამო; 6. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ზოგიერთ სოციალურ, პირველ რიგში – ქალთა ემანსიპაციის საკითხს“ [52, გვ.23-24].

არაბული ქვეყნების კულტურულ ცხოვრებაში, განსაკუთრებით ახალი ლიგერატურის ჩამოყალიბებაში, უდიდესი როლი ითამაშა პრესის განვითარებამ. არაბ განმანათლებლებს პრესა მიაჩნდათ მასებთან დასახლოებულ და საგანმანათლებლო სამუშაოების გასაგარებელ უმთავრეს საშუალებად [25, გვ. 23]. სირია-ლიბანში გამოდიოდა ქურნალ-გაზეთები „ჰალიკათ ალ-ახბარი“, „ალ-ბაშირი“, „ალ-მაშირიკი“ და სხვ.;

ეგვიპტეში კი – „მისბაჰ აშ-შარკი“, „ალ-ჰილალი“, „ალ-მუკთაგაფი“, „ფათათ აშ-შარკი“, „ალ-ახბარი“, „ალ-აჰრამი“ და სხვ. [24, გვ.18,23]. აქ სისტემატურად იბეჭდებოდა მცირე ზომის, როგორც ნათარგმნი, ისე ორიგინალური ნაწარმოებები. 70-იანი წლების II ნახევარში ეგვიპტეში გამოდიოდა 23 დასახელების პერიოდული გამოცემა, ხოლო 1892-დან 1900 წლამდე – დაახლოებით 150 გაზეთი და ბევრი ჟურნალი [24, გვ.18,23].

პრესის განვითარებამ ბიძგი მისცა პუბლიცისტური ჟანრის ჩამოყალიბებას. პუბლიცისტიკასთან იყო დაკავშირებული თითქმის ყველა ცნობილი ლიბერატორი, მათ შორის მუჰამმად აბლო, ალიბ ისჰაკი, ალ-ქავაქიბი, მუსტაფა ქამილი, ჯირჯი შეილანი, კასიმ ამინი, ვალი აღდინ იაქენი და სხვა.

პუბლიცისტიკამ და პრესამ დიდი როლი შეასრულა ახალი ენობრივი და სტილისტური ნორმების შემუშავებაში, ხელი შეუწყო ახალი შინაარსისა და აზროვნების დანერგვას. თავისი როლი ითამაშა ევროპული გაზეთებისა და ჟურნალების სტილის გაცნობამ, აქტიურმა მთარგმნელობითმა საქმიანობამ. ამას ემატებოდა ორატორული სტილი, რომელშიც არაბები გრადიციულად შეუღებებლნი იყვნენ თავიანთი კულტურის აყვავების წლებში.

თავის მხრივ პუბლიცისტიკამ და პრესამ დიდად განაპირობა ახალი მცირე ზომის ლიბერატორული ჟანრების ჩასახვა-განვითარება.

ახალმა ცხოვრებამ მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეიტანა არაბულ პოეზიაში. XIX ს-ის II ნახევარში მოღვაწეობდნენ ხალილ ალ-იამიჯი, აბდ ალ-ლაჰ ფიქრი, მაჰმუდ სალიმ ალ-ბარუდი, აჰმად შავკი და ჰაფიზ იბრაჰიმი. ისინი პირველნი იყვნენ (განსაკუთრებით ბოლო სამი), ვინც კლასიკური ლექსის ფორმები თანამედროვე იდეების გამოსახატავად გამოიყენა. მათი ლექსებისთვის დამახასიათებელი იყო აზრის გარკვეულობა და ლოგიკური თანმიმდევრობა, გამოსახვის სიმუსტე და განსაზღვრულობა, განყენებულ მსჯელობათა სახოვანი განსახიერება, ამაღლებული სტილი.

უფრო დიდი ძვრები მოხდა პროზაში. ცხოვრების ახალმა პირობებმა მწერლების წინაშე დასვა ახალი ამოცანები, რომელთა გადაწყვეტა კლასიკურ ლიბერატურაზე დაყრდნობით შეუძლებელი იყო. დახმარება ევროპიდან მოვიდა. ევროპული ლიბერატურის გაცნობამ, მისი მეთოდებისა და მიღწევების ათვისებამ ძირითადად განსაზღვრა ახალი, არაბული პროზისთვის აქამდე უცნობი ჟანრების ფორმირება (იხილეთ მაჰმუდ თეიმურის სიგყევი 35-ე გვერდზე). მაგრამ მთლად მართებული არ უნდა იყოს მცირე ზომის ლიბერატორული ჟანრების ჩამოყალიბების

ახსნა მარტო დასავლეთის გაელენით ან პუბლიცისტიკის აღმავლობითა და მისი სპეციფიკით. ნოველას და მოთხრობას ჰყავდა წინამორბედი მაკამის სახით. თავდაპირველად ნოველისა და მოთხრობის განვითარება ხდებოდა მაკამის ფორმის გადმოდებით, მაგრამ მასში ლებნენ ახალ შინაარსს (მაგ. ეგვიპტელები ალი მუბარაქი, ალ-მუვეილიჰი და სხვ.). ეს ჟანრები დასრულებულ სახეს იღებს არაბი ემიგრანტი მწერლების შემოქმედებაში.* აქ უნდა შევნიშნოთ, რომ ეგვიპტელი პროზაიკოსები ძირითადად ცდილობდნენ ძველი გრადიციული ფორმების, უპირველესად, მაკამის ფორმის აღორძინებას [ნა], სირიელი და ლიბანელი მწერლები კი წარმატებით და თამამად იყენებდნენ ევროპული პროზის (მოთხრობა, რომანი) მიღწევებს. ეს განსხვავებული მიდგომები იმით უნდა აიხსნას, რომ ეგვიპტელი მწერლების უმრავლესობას განათლება მიღებული ჰქონდა კაიროს უმაღლეს

* არაბი მკვლევარი მუჰამად ფარიდ ღამი თუნისის ჟურნალ “ალ-ფიქრში” (1958 წ. N 7) გამოქვეყნებულ სტაგიაში სვამს კითხვას, ჰქონდათ თუ არა არაბებს XX ს-მდე ნოველა და რომანი? იგი პასუხობს: “არა, ვიგეფით ჩვენ, თუ “ნოველასა” და “რომანს” მიუვლავით თანამედროვე, დასავლეთში მიღებული გაგებით. მაგრამ თუ ნოველასა და რომანში ვიგულისხმებთ ყველაფერს, რაც დაკავშირებულია მხატვრულ პროზასთან, ღვინახავთ, რომ არაბებმა ბევრს მიაღწიეს ხელოვნების ამ დარგში. თანამედროვე ნოველა და რომანი იშვა მაკამებიდან. მან (მაკამა –მ.ქ.) მისცა მწერლებს ფორმა, რომელიც გამოიყენეს თავიანთ ნაწარმოებებში ნასიფ ალ-იამიჯიმ და აჰმად ფარის აშ-შილიაკმა. მაგრამ ამ ფორმამ ცვლილებები განიცადა ლოქტორ ჰუსაინ ჰაიქალის რომანის “მეინაბის” გამოსვლით. უფრო სწორი ვიქნებოდათ გვეთქვა, რომ ეს უფრო ჯებრანის დამსახურებაა, რადგან მან 1906 წ. გამოსცა “მელოთა საპაგარძლოები” რვა წლით ადრე, ვიდრე “მეინაბი” ჰაიქალისა და ერთი წლით ადრე ვიდრე ალ-მუვეილიჰის “ისა იბნ ჰიშამის ისტორია”, რომელიც თავის თავში შეიცავს როგორც რომანის, ისე მაკამის ნიშნებს. ამის შემდეგ არაბული ნოველა და რომანი სწრაფად განვითარდა და ამჟამად ჩვენ გვაქვს უზარმაზარი ლიტერატურა” [39, გვ.146]. არაბი ას-სამაფი არაბული ნოველის ძირებს ხელავს ისლამამდელი პერიოდის საგმირო ეპოსში, ყურანსა და აბასელთა ხანაში შექმნილ პროზაულ ნაწარმოებებში. შემდეგ იგი საკმაოდ თამამ განცხადებას აკეთებს: “მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ისტორიულ ფაქტორებს, შეიძლება ვთქვათ, რომ არაბული ნოველა გამოჩნდა ერთდროულად დასავლურთან ერთად მე-19 ს-ის დასაწყისში.” და იქვე მოულოდნელ დასკვნას აკეთებს: “თანამედროვე არაბული ნოველის დაბადება უნდა დაფიქრდეთ 1870 წლით, როცა განდა არაბული პერიოდული ბეჭდვითი ორგანოები. პირველი მოთხრობა დაიბეჭდა ჟურნალ “ალ-ჯანანში” [106, გვ.27-28].

სასწავლებლებში, ან კიდევ ალ-ამჰარის უნივერსიტეტში. მათი დიდი ნაწილი უარყოფდა ევროპული ცივილიზაციის მიღწევებით სარგებლობას. სირიელ და ლიბანელ მწერლებს კი განათლება მიღებული ქონდათ დასავლელი მისიონერების მიერ დაარსებულ სკოლებსა და უმაღლეს სასწავლებლებში, ან კიდევ ევროპულ ქვეყნებში, შესაბამისად დასავლური ლიტერატურის გაელენა დიდი იყო [220, გვ.18, 19, 20].

XIX ს-ის დასასრულს ცალკე ქანრად ჩამოყალიბდა ისტორიული რომანი. ე. კრაჩკოვსკი უარყოფდა, რომ ის იყოს განვითარება შუა საუკუნეების არაბული საგმირო ეპოსისა და თვლიდა, რომ რომ იგი გაღმობებულია ევროპული ლიტერატურიდან [68, გ. III, გვ.25]. ზოგი მკვლევარის აზრით, პირველი ისტორიული რომანი იყო ჯამილ ნაჰლ მულავარის „მუსლიმური კულტურა ბაღდადში“ (1882 წ.). ე. არასლი ამ აზრს არ იზიარებს და პირველ ისტორიულ რომანად მიიჩნევს სელიმ ალ-ბუსთანის „განუბიას“ და „ბულურს“ (1871-1872) [30, გვ.41]. დასრულებულ სახეს ეს ქანრი, ფაქტობრივად, ჯირჯი ზეიდანის შემოქმედებაში იღებს.

ისტორიულ რომანს წინ უსწრებდა ისტორიული დრამა. მისი წარმომადგენლები იყვნენ წარმოშობით ლიბანელი, მაგრამ ეგვიპტეში მოღვაწე ადობ ისჰაკი, ხალილ ალ-იაზიჯი, ნაჯიბ ჰადადი.

კულტურული ძვრები შედარებით გვიან დაიწყო თუნისში. ფრანგების მოსვლამდე თუნისი კულტურულად ჩამორჩენილი იყო. თუნისელები განათლებას იღებდნენ სასულიერო სკოლებში – ქუთაბებში. მსურველს შეეძლო სწავლა განეგრძო ქ. თუნისის დიდ მეჩეთში – ემ-ბაითუნაში. ფაქტურად ეს იყო მეჩეთი-უნივერსიტეტი, რელიგიური სასწავლებელი ეგვიპტის ალ-ამჰარის ტიპისა.

ქვეყნის კოლონიზაციის შემდეგ სწრაფად იწყო ზრდა კერძო ფრანგულმა სკოლებმა, სადაც ბავშვები იღებდნენ დაწყებით, საშუალო და პროფესიულ განათლებას. იყო იტალიური სკოლებიც. მოგვიანებით გაიხსნა უმაღლესი სასწავლებელი. ქუთაბებში სწავლა არაბულ ენაზე მიმდინარეობდა, ფრანგულ სკოლებში – ფრანგულად, ხოლო ფრანგულ-არაბულ სკოლებში – ორივე ენაზე. არაბული ენის სწავლება დაბალ დონეზე იდგა. ამიტომ არაბული ენისა და კულტურის კარგად შესწავლის მსურველი იძულებული იყო შესულიყო დიდ მეჩეთში [107, გვ.199-200]. თუნისის ისტორიაში ფასდაუღებელია ხაირ ალ-დინ ათ-თუნისის (1825-1890), გამოჩენილი სამოგალო მოღვაწისა და პოლიტიკოსის, დიდი რეფორმატორის, პირველი განმანათლებლის მოღვაწეობა. მან ბევრი გააკეთა განათლებისთვის, განსაკუთრებით სახელმწიფოს სათავეში ყოფნისას (1873-1877). თუნისში საგანმანათლებლო მოძრაობა გააქ-

გიურდა 80-იანი წლების შუა პერიოდიდან, მას შემდეგ რაც სამშობლოში დაბრუნდნენ საფრანგეთში სასწავლებლად გაგზავნილი „ას-საიკიას“ კურსდამთავრებულები. 1888 წ. გამოვიდა პირველი გაზეთი.

ორი საუკუნის მიჯნაზე თუნისში იყო ლიგერატურისა და კულტურის რამდენიმე ცენტრი: 1. უმაღლესი სასულიერო სასწავლებელი ამბაითუნა, 2. კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრი „ხალღუნია“ (დაარსდა 1896 წ.), 3. ფრანგულ-თუნისური კოლეჯ – „საიკის“ კურსდამთავრებულთა საზოგადოება (დაარსდა 1905 წ.), 4. ეროვნული საჯარო ბიბლიოთეკა არაბული ლიგერატურის უმაღლესი კურსით. იგი მოაწყო ლიგერატურათმცოდნე უსმან ალ-კაკიმ [216, გვ.283].

გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყო გამოცოცხლება თუნისის ლიგერატურამ. პირველი, ვინც გამოვიდა ქვეყნის სოციალური და კულტურული ჩამორჩენილობის წინააღმდეგ, იყო პოეტი-განმანათლებელი მაჰმუდ კაბალუ (1819-1871). საუკუნის დასასრულისთვის პოპულარობა მოიხვეჭა ისტორიულ-ბიოგრაფიული ხასიათის პროზაულმა ნაწარმოებებმა.

XIX ს-ის დასასრულიდან სწრაფად იწყო განვითარება პოეზიამ. თუნისის ახალი პოეზიის ფუძემდებლად მიჩნეულია შადლი ხაზანდარი (1881-1954) – თუნისის „პოეგების ემირალ“ წოდებული. იგი წერდა კლასიკური ლექსის ფორმით, მაგრამ შინაარსით თანამედროვეებს ეხმაურებოდა. თუნისის პოეზიას ნამდვილ რეფორმატორად მოეწივნა აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი (1909-1934) – პირველი რომანტიკოსი პოეტი თუნისში. 1929 წელს იგი გამოვიდა საჯარო ლექციით („პოეგური წარმოსახვა არაბებთან“), სადაც რომანტიზმის პოზიციებიდან მკაცრად გააკრიტიკა კლასიკური პოეზიის მიმდევრები და თანამოკალმეებს მოუწოდა შეექმნათ „ახალი ლიგერატურა“ „ახალი სულის“ შესაფერისად. აშ-შაბის საქმეები გააგრძელეს მაჰმუდ ბურგიბამ, მუსტაფა ხრაიფამა და სხვებმა.

ახალი პროზაული ქანრების ჩამოყალიბება 30-იან წლებში დაკავშირებული იყო პრესის განვითარებასთან. პრესის ფურცლებზე იბეჭდებოდა მცირე ზომის ნაწარმოებები, უმეტესად მაკამის სახისა, რამაც ნიადაგი მოუმიზადა ნოველას.

ერაყში კულტურული ცხოვრების აღმავლობა დაიწყო XX ს-ის პირველი წლებიდან, უპირატესად ეგვიპტელთა გავლენით. თავდაპირველად პოეზია ვითარდებოდა. პოეზიაში ორი პიროვნება გამოირჩეოდა: ამ-ზაჰავი (1863-1936) და არ-რუსაფი (1875-1945).ორივე პოეტი ერაყში საგანმანათლებლო მოძრაობის სათავეში იდგა. ისინი წინააღმდეგნი იყვნენ შუა საუკუნეების არაბული ლიგერატურის გაილეალებისა

ან სრული უარყოფისა. მსავსი დამოკიდებულება ჰქონდათ მათ დასავლეთისაღმ, უარყოფილნი როგორც ბრმად მიბადკვას და გაღმოდებას, ისე ყოველგვარი დასავლურის უარყოფას. მათვის მიუღებელი იყო ყოველგვარი უკიღურესობა და აქედან გამომდინარე, მხარს უჭერდნენ დასავლურისა და აღმოსავლურის გონიერულ სინთეზს [225, გვ. 7, 8, 12, 13]. მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, რომ ამ-მაჰავი უფრო თავისუფლად მოამბროვნე, ფილოსოფიურ-პესიმისტური ელფერის პოეტი იყო, არ-რუსაფი კი უფრო იხრებოდა კლასიკური ფორმების შენარჩუნებისკენ. მაგრამ შინაარსობლივი თვალსაზრისით იგი არანაკლები ნოვატორი იყო, ვიდრე ამ-მაჰავი. განსაკუთრებული სიძლიერით ისმოდა მის ლექსებში სოციალური მოტივები. გარდა ამისა არაბთა ღიღებუი წარსული ხშირად შთააგონებდა შეექმნა თავისებური ღირიკულ-ეპიკური სურათები. ე. კრაჩკოვსკი ამ ორი ერაველი პოეტის შემოქმედებას მაღალ შეფასებას აძლევს და მიიჩნევს, რომ ისინი მეოცე საუკუნის არაბული პოეზიისთვის არანაკლებ მნიშვნელოვანი ფიგურები იყვნენ, ვიდრე საყოველთაოდ აღიარებული, “პოეზიის ემირებად” წოდებული აჰმად შავკი და ხალილ მუტრანი [69, გ.111, გვ.102].

20-იანი წლებიდან ერავში ვითარდება პროზა. ჩამოყალიბდა ნოველის თანამედროვე ფორმა, გარკვეულ წარმატებას მიაღწია დრამატურგიამ. მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღოდა ქ. მოსულის თეატრსა და მის ხელმძღვანელს იაჰია აღ-მურაბის. ძირითადად იღვმებოდა პატრიოტულ თემაზე შექმნილი პიესები. საფუძველი ჩაეყარა რომანის ჟანრს. მისი უდიდესი წარმომადგენელი იყო ქ. მოსულის მკვიდრი სულაიმან ფაიდი. 20-იანი წლების დასასრულიდან ასპარეზზე გამოსული ერაველი პროზაიკოსების ნაწარმოებები დასავლეთის გავლენით უკვე აკმაყოფილებდა თანამედროვე მოთხოვნილებებს, ასახავდა ერავსა და არაბულ აღმოსავლეთში მიმდინარე პროცესებს (მაჰმუდ აჰმად ას-საიდი, ზუ-ნ-უნ აიუბი და სხვ.).

არაბული ლიტერატურის განვითარების საქმეში არაბულ ქვეყნებში მცხოვრები ლიტერატორების გვერდით დიდია ამერიკის კონტინენტზე საცხოვრებლად გადასული სირიელი და ლიბანელი ლიტერატორებისა და საზოგადო მოღვაწეთა დამსახურება. მათ აქ აქტიური კულტურული საქმიანობა გააჩნდეს. გამოსცემდნენ ქურნალ-გამეთებს როგორც არაბულ, ისე ინგლისურ ენებზე, ჩამოაყალიბეს სამი ლიტერატურული საზოგადოება, კერძოდ, „არ-რაბიგა აღ-კალამია“ (1920 წ.) აშშ-ში, „აღ-უსბა აღ-ანღალუსია“ (1933 წ.) ბრაზილიაში და „არ-რაბიგა აღ-აღაბია“

(1939წ.) არგენტინაში.* [ემიგრაციისა და ემიგრანტული ლიტერატურის შესახებ იხილეთ: 61; 62; 63; 185; 183; 159; 186; 190; 199; 202; 215; 232; 192; 146; 150]. ამ ლიტერატურულ ორგანიზაციებში გაერთიანდნენ არაბული ლიტერატურის ისეთი მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები, როგორებიც იყვნენ ჯებრან ხალი ჯებრანი, მისაილ ნუაიმე, აბუ მალი, ფაგბი მაყლუფი, ამ-შაფიკ ალ-კარავი, ილიას ფარაჰპათი, ნადრა ჰადადი, ნასიბ არიდა, ძმები ზაქი და ილიას კონსულები და სხვა. დასახელებულ ლიტერატურულ ორგანიზაციებში გამორჩეული ადგილი ეკავა „არ-რაბიტა ალ-კალამიას“. მასში გაერთიანებული იყვნენ ჯებრან ხალილ ჯებრანი (თავმჯდომარე), მისაილ ნუაიმე (მოადგილე), უილიამ ქათისფლასი (ხაზინდარი), ნადრა ჰადადი, რაშიდ აიუბი, აბდ ალ-მასიჰ ჰადადი, ნასიბ არიდა, ილია აბუ მალი, ვალი ბაჰუგი. სამოგალოების მიზანი იყო როგორც თავისი, ისე სხვა არაბი მწერლების, აგრეთვე უცხოური ლიტერატურის მნიშვნელოვანი ძეგლების თარგმანების გამოცემა. მას ჰქონდა თავისი ორგანო – გაზეთი „ას-სა'იჰი“. ყოველწლიურად უშვებდა სპეციალურ აღმზანს „ას-სა'იჰ ალ-მუთამა“, რომელშიც იბეჭდებოდა მხოლოდ ლიტერატურული ნაწარმოებები. ემიგრანტი მწერლების შემოქმედებაში მთავარი ადგილი ეკავა მოთხრობას, ნოველას, ესეის. მისაილ ნუაიმე, ფაქტობრივად, პირველი მწერალი იყო, რომელმაც შექმნა ნოველები საყოფაცხოვრებო თემაზე. მან ეგვიპტელ მაჰმუდ თეიმურზე ადრე გამოაქვეყნა შესანიშნავი მოთხრობები, როგორებიცაა „მისი ახალი წელი“, „უშვილო“ და სხვა. სამოგალოების წევრებმა ამინ არ-რეიჰანისთან ერთად (იგი ნიუ-იორკში ცხოვრობდა, მაგრამ არ იყო დაკავშირებული არც ერთ ემიგრანტულ

* ემიგრანტულ ლიტერატურას სამეცნიერო და ლიტერატურულ წრეებში ხშირად უწოდებენ “სირიულ-ამერიკულ სკოლას”, რადგან მისი წარმომადგენლების აბსოლუტური უმრავლესობა იყო სირიიდან და ლიბანიდან გამოსული მაცხოვრებლები. ამ სკოლის წევლიშე, როლსა და დამსახურებაზე რუსი არაბისტი ი. გიმოფევი წერს: “...საგანმზახლებლო მოძრაობის შემდეგი მნიშვნელოვანი ეტაპი იყო სირიულ-ამერიკული სკოლა. ამ სკოლის პოეტებს არ ჰქონდათ მიღებული გრადიციული განათლება, ნაკლებად განიცდიდნენ კლასიკური ლიტერატურის გავლენას და უფრო იხრებოდნენ დასავლური პოეზიისკენ. ისინი მკვეთრად გამოვიდნენ შინაარსთან შედარებით ფორმისთვის უპირატესობის მიცემის წინააღმდეგ. მათ ლექსებში ბევრად მეტი ადგილი, ვიდრე ნეოკლასიციკურ პოეზიაში, დაიკავა ცოცხალმა აღმზანმა თავისი ამრებითა და განცლებით. ... მათ მთლიანად უარყვეს ბეითის ავტინომიურობის პრინციპი და დაიწყეს ლექსების აგება როგორც ერთიანი მთლიანისა...” [113, გვ. 325].

ორგანიზაციასთან) წინ წამოსწიეს საკუთარი „მე“, გაამდიდრეს თავიანთი ნაწარმოებები ამრითა და ემოციით. თავიანთი ლირიკული განწყობილების გაღმოსაცემად დასავლეთის ლიტერატურიდან გაღმოიღეს და არაბულ ლიტერატურაში დანერგეს მისთვის სავსებით უცნობი ქანრი – ლექსი პროზად. აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ჯებრან ხალილ ჯებრანი და აბუ მალი არაბულ ლიტერატურაში რომანტიზმის უდიდესი წარმომადგენლებია, ხოლო მიხაილ ნუაიმე, ნასიბ არიადამ, აბდ ალ- მასიჰ ჰადადმა დიდად შეუწყვეს ხელი არაბული რეალისტური ლიტერატურის ფორმირებას. მ. ნუაიმე ლიტერატურული კრიტიკის ეროვნული სკოლის ფუძემდებელთაგანია. მათ დიდი გავლენა მოახდინეს როგორც თანამედროვე, ისე მომდევნო თაობის მწერლებზე. მაგალითად, აშკარაა ჯებრან ჯებრანის გავლენა თუნისელ რომანტიკოს პოეტზე აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბიზე. მაჰმუდ თეიმური, ნაჯიბ მაჰფუმი, თავფიკ ალ-ჰაქიმი, იუსუფ ას-სიბაი აღიარებენ, რომ ისინი დიდად არიან დაგალებულნი ემიგრანტთა სკოლით. ჯებრანისა და რეიჰანის სახელები შესულია ამერიკის სხვადასხვა ლექსიკონებსა და ენციკლოპედიებში. ჯებრანის ინგლისურ ენაზე დაწერილი ნაწარმოები „მოციქული“ გამოცემიდან მოკლე დროში ითარგმნა მსოფლიოს 14 ენაზე. ნუაიმეს ბევრი ნაწარმოები თარგმნილია ინგლისურ, ფრანგულ, გერმანულ, ესპანურ, რუსულ და სხვა ენებზე.

მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა არაბული ლიტერატურის განვითარებაში ეგვიპტეში ჩამოყალიბებულმა ორმა ლიტერატურულმა ორგანიზაციამ – „დივანმა“ და „აპოლომ“. „დივანის“ წარმომადგენლებმა აბდ ალ-კადირ ალ-მაზინიმ (1880-1949) და აბას მაჰმუდ ალ-აკკაღმა (1889-1964) 1921 წელს გამოსცეს ორი ტომი კრიტიკული სტატიებისა სათაურით „დივანი“. შემდეგ ეს სახელი მიიღო მთელმა ჯგუფმა. ამ ჯგუფში იყო აგრეთვე კრიტიკოსი და პოეტი აბდ არ-რაჰმან შუქრი (1886-1958). ამ სამეულის დამსახურება ეგვიპტის პოეზიის განვითარების გზის შეცვლაში ძალიან დიდია. მან თავის მხრივ ინგლისური რომანტიკული ლიტერატურის დიდი გავლენა განიცადა. მაგრამ არაბ მკვლევართა აღიარებით, მათ მნიშვნელოვანი კვალი არ დაუტოვებიათ პოეზიაში. მათი მოღვაწეობის ძლიერი სფერო იყო კრიტიკა, ლიტერატურის თეორია. აქ იგრძნობა მათზე ინგლისელი რომანტიკოსების თეორიული ნააზრევის გავლენა.

„დივანის“ წევრები ფაქტობრივად არიან ახალი ლიტერატურული მიმდინარეობის – რომანტიზმის თეორეტიკოსები. მათმა კრიტიკულმა წერილებმა მოამზადა მკითხველების არაბული აულიტორია სწორედ

აღექვა იმ პოეტიკის შემოქმედება, რომლებმაც გადაუხვიეს გრადიციული არაბული ლექსის ფორმებს. მათმა მოღვაწეობამ მნიშვნელოვნად განაპირობა ის, რომ 30-იან წლებში ეგვიპტურ პოეზიაში საბოლოოდ დამკვიდრდა რომანტიზმი. ლექტორი იბრაჰიმ ალ-ჰაავი წიგნში „ახალი კრიტიკული მოძრაობა არაბულ პოეზიაში“ წერს: „...ამ საზოგადოების წევრები თავს დაესხნენ თავიანთ თანამედროვე დიდ პოეტებს, როგორებიცაა შაჰვი, ჰაფიზი და სხვა. ისინი მათ პოეზიას მიიხნევენ გრადიციული პოეზიის ერთ-ერთ სახელ, ხედავენ მასში ძველისადმი მიმბაძველობას, რაც, მათი აზრით, არ იყო სარგებლის მომტანი ახალი პოეზიისთვის. ამ საზოგადოების წევრები აჯანყდნენ აგრეთვე შაჰვისა და ჰაფიზის მიმდევრების წინააღმდეგ, რომლებსაც მხარი არ დაუჭერიათ განახლებისთვის და რომელთა პოეზია დარჩა წარსულის ბორკილების ტყვეობაში აზრის, ფორმის (სტილის) და თემის მიხედვით“ [191, გვ.5].

ასევე გვერდს ვერაფერ აუვლის იმ დამსახურებას არაბული ლიტერატურის განვითარების საქმეში, რაც 30-იან წლებში ეგვიპტელი პოეტების საზოგადოება „აპოლოს“ მიუძღვის [“დივანის” და `აპოლოს` შესახებ იხილეთ:184;234;165]. პოეტების ჯგუფმა 1932 წ. გამოსცა ჟურნალი სახელწოდებით „აპოლო“ და ირგვლივ შემოკრებილი პოეტების ჯგუფმა მიიღო ამ ჟურნალის სახელწოდება. მისი წევრები იყვნენ ხალილ მუტრანი, აჰმად მაჰი აბუ შალი, იბრაჰიმ ნაჯი, მაჰმუდ სადიკი, ალი მაჰმუდ ტაჰი, ჰასან ქამილ ას-საირუფი და სხვა. უმეტესი მისი წევრებისა იყვნენ რომანტიკოსები. „აპოლოსთან“ მჭიდროდ თანამშრომლობდა თუნისელი რომანტიკოსი აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი. საზოგადოება დააარსა აბუ შალიმ. ხალილ მუტრანი ახალი არაბული პოეზიის ერთ-ერთ უდიდეს წარმომადგენლად ითვლება. ის პირველი რომანტიკოსი პოეტია ეგვიპტეში. მისი გავლენის ქვეშ აღმოჩნდა ბევრი მისი თანამედროვე და მომდევნო თაობის პოეტი. აბუ შალი და იბრაჰიმ ნაჯი თვითონვე აღიარებდნენ მუტრანის გავლენას. ლექტორი იბრაჰიმ ალ-ჰაავი წერს: „ამ სკოლამ შემოიკრიბა ჯგუფი ახალგაზრდა პოეტებისა და მწერლებისა, რომლებიც მოაჯადოვა „აპოლოს“ მოწოდებამ განახლებისკენ და მისმა აჯანყებამ გრადიციული პოეზიის მიმდევრების წინააღმდეგ. ამ ჟურნალის ფურცლების მეშვეობით მათ ეძლეოდათ შესაძლებლობა მკითხველთათვის გაეცნოთ თავიანთი ახალი დროის შესაფერისი პოეზია, რომელიც უარყოფდა ძველი პოეზიისთვის დამახასიათებელ შინაარსს და ნერგავდა თავისუფალ ფორმებს...“ [190, გვ. 5]. თუ „დივანის“ წევრები (ალ-მაზინი, შუქრი, ალ-აკკალი) განიცდიდნენ ინგლისელი რომან-

ტიკოსების გავლენას, „აპოლოს“ წევრთა უმეტესობა (განსაკუთრებით მუგრანი და ნაჯი) ფრანგი პოეტებისკენ იხრებოდნენ.

დასახელებული ლიტერატურული საზოგადოებების აღიარება განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ მათი წევრები იყვნენ ღრმად განსწავლულნი დასავლეთის ქვეყნების ლიტერატურებში. ნუაიმეს განათლება მიღებული ჰქონდა ნაზარეთის (ლიბანი) რუს მისიონერთა სკოლაში და პოლტავის სემინარიაში. იგი ჩეხოვის დიდ გავლენას განიცდიდა. ამინ არ-რეიჰანი თავს ამერიკელი უოლტ უიტმენის მიმდევრად თვლიდა, ბწყინვალედ ფლობდა ინგლისურ ენას და სამშობლოში დაბრუნებამდე ძირითადად ინგლისურად წერდა. ხოლო ჯებრანზე, მუგრანზე, „დივანის“ წევრებსა და სხვა რომანტიკოსებზე დასავლური ლიტერატურის გავლენის შესახებ ქვემოთ გვექნება საუბარი.

თავი II

რომანტიზმის წარმოშობა და განვითარება არაბულ ლიტერატურაში

რომანტიზმის მკვლევარების მიერ საყოველთაოდ გამოარეზულია, რომ რომანტიზმში ფეოდალური ურთიერთობების რღვევისა და კაპიტალისტურ ურთიერთობათა დამკვიდრების ნაყოფია. რომანტიკული ტენდენციები ძლიერდება უპირველესად გარდამავალ ეპოქებში, როცა ცხოვრების ერთი წესი იცვლება და საფუძველი ეყრება მეორეს. ევროპაში მისი თანამგზავრი იყო საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუცია, ნაპოლეონის დაპყრობითი ომები და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობა. ევროპაში რომანტიზმში უპირველესად იყო ანტი-კლასიციზტური, ანტი-განმანათლებლური, განმანათლებლობის, განსაკუთრებით კი მისი რაციონალიზმის წინააღმდეგ მიმართული მოძრაობა, კლასიციზმისა და განმანათლებლობის „რაციოს“ საწინააღმდეგოდ აბსოლუტური გრძნობის ემანსიპაციის ცდა. ამ მოსაზრებას ხაზს უსვამს თითქმის ყველა მკვლევარი. მაგ.: ნ. კაკაბაძე [10, გვ. 54-55], დ. გამეზარდაშვილი [5, გვ. 14, 16, 19], აპ. მახარაძე [12, გვ.19], ი. ევგენიძე [7, გვ. 33], ვ. ვანსლოვი [37, გვ.23], უ.რ. ფოხტი [127, გვ. 78, 85], ა.მ. გურევიჩი [46, გვ.161], მ. ლადიგინი [78, გვ. 4-5], შაქიბ ანსარი [195, გვ. 142] და სხვა.

არაბულ სამყაროში რომანტიზმში ჩასახვასა და განვითარებას იწყებს ევროპასთან შედარებით ერთი საუკუნით გვიან, როცა აქ იქმნება შესაბამისი სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული გარემო. მართალია, არაბულ ქვეყნებში ადგილი არ ჰქონია საფრანგეთის ბურჟუაზიული რევოლუციის მსგავს მოვლენას, მაგრამ აქ XIX ს-ის მეორე ნახევრიდან ადგილი აქვს ფეოდალური წყობის რღვევას და ბურჟუაზიული ურთიერთობების ჩასახვა-განვითარებას, არაბული ქვეყნების კოლონიზაციას ევროპის მოწინავე კაპიტალისტური ქვეყნების მიერ და კოლონიზატორების წინააღმდეგ ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის დაწყებასა და აღმავლობას, არაბული ქვეყნების თავდადებულ ბრძოლას უცხოელთა წინააღმდეგ და დამოუკიდებლობის მოპოვებას და ა. შ. და პარალელურად დასავლეთის ქვეყნების პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და, რაც მთავარია, კულტურულ გავლენას.

ბევრი ისეთი მომენტი, რომელიც რომანტიზმის განვითარების დროს ძალზე მწვავედ იდგა და შესაბამისად ევროპულ რომანტიზმში განსაკუთრებული ადგილი ეკავა, არაბულ ქვეყნებში, აქ შექმნილი რიგი თავისებურებების გამო, წინ არის წამოწეული და გაბატონებული ადგილი უჭირავს, ან კიდევ მეორე პლანზეა გადაწეული. მაგალითად, აქ განსაკუთრებული ყურადღება გამახვილებულია ეროვნულ და სოციალურ საკითხებზე, თუმცა არც ზოგად-საკაცობრიო პრობლემებია მიუჩათებული.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რომანტიზმში იყო ევროპაში კლასიციზმისა და განმანათლებლობის საპირისპიროდ მიმართული მოძრაობა. დაპირისპირებას კლასიციზმთან და განმანათლებლობასთან აშკარად გამოკვეთილი სახე ჰქონდა. მოწინავე არაბულ ქვეყნებში, შექმნილი ვითარების გამო, ცოცხათი განსხვავებულად იყო საქმე. აქ არ ყოფილა ისე მკაფიოდ და მძაფრად გამოხატული დაპირისპირება, რაღვანაც არაბულ ქვეყნებში ევროპული გაგებით კლასიციზმი არ განვითარებულა. აქ კულტურული და ლიტერატურული ცხოვრების აღმავლობის პროცესში ჯერ გვაქვს მცდელობები შუა საუკუნეების კლასიკური არაბული ლიტერატურის ფორმებისა და თემების გადმოღებისა და მიბადვისა (ძირითადად პოეზიაში). ეს მიმბაძველობა კეთილშობილურ მიზნებს ემსახურებოდა. კერძოდ, XIII ს-დან XVIII ს-ის დასრულებამდე, ე.ი. არაბულ აღმოსავლეთში ევროპის გამოჩენამდე იყო საკმაოდ ხანგრძლივი პერიოდი, რომელიც მიჩნეულია დაცემის ხანად. ამ პერიოდში უცხო, ჩამორჩენილი ხალხების შემოსევების შედეგად აღმავლობაში მყოფი არაბული კულტურა გაიყინა, მთელი ხუთი საუკუნის მანძილზე დიდი ღირებულების ლიტერატურული ძეგლი არ შექმნილა. აბასელთა „ოქროს ხანა“ შეიცვალა დაცემის ხანად. XIX ს-ის დასაწყისიდან ევროპელთა გავლენით დაიწყო როგორც სოციალურ-პოლიტიკური, ისე კულტურული და, რა თქმა უნდა, ლიტერატურული ცხოვრების აღმავლობა. აღმავლობის ტონის მიმცემი იყო არაბული საზოგადოების ის ნაწილი, რომელიც კარგად იცნობდა არა მარტო არაბულ წარსულს და შუა საუკუნეების მის შესანიშნავ კულტურას, არამედ განათლება მიღებული ჰქონდა ან ევროპელი და ამერიკელი მისიონერების მიერ გახსნილ სკოლებში, ან კიდევ უშუალოდ ევროპის კულტურულ-საგანმანათლებლო ცენტრებში. თვალს თუ გადავაყვებთ XIX ს-ის არაბული კულტურის და, უპირატესად, ლიტერატურის მოღვაწეებს, დავინახავთ, რომ კლასიკური ლიტერატურის მიმბაძველებს არაბული ლიტერატურის აღორძინების, წინსვლის ერთ-ერთ გზად მიანხლათ ძველი, გრადიციული ლიტერატურის ფორმების, თემების, მოტივების

აღორძინება და მისთვის მიბაძვა. მაგრამ სამართლიანი ვიქნებით თუ ვიგყვით, რომ ისინი იმასაც გრძნობდნენ ევროპული კულტურის ზეგავლენით, რომ მხოლოდ ძველის კოპირება და უბრალო მიბაძვა არაფრის მომგანი იყო. ისინი ძველი ლიტერატურული ფორმების გამოყენებით ცდილობდნენ მასში ჩაეღოთ ახალი დროის მოთხოვნილებების გამოთხატველი შინაარსი. ეს ეხება პოეზიას. პროზაში უფრო განსხვავებული მდგომარეობა გვაქვს. პროზა შუა საუკუნეების არაბულ ლიტერატურაში ვერ იღვანა პოეზიის ღონეზე. დასავლეთის გავლენით იწყება XIX ს-ის II ნახევარში პროზის სხვადასხვა ჟანრის განვითარება. ამ საქმეში ძალიან დიდი იყო როგორც არაბი განმანათლებლების, ისე რომანტიკოსებისა და რეალისტების დამსახურება. განმანათლებლების ძალისხმევით შედეგად საფუძველი ჩაეყარა დრამატურგიას, ისტორიულ რომანს. აკად. ე. კრანკოვსკი ისტორიულ რომანს თვლის მხოლოდ ევროპულის გავლენით შექმნილად. ასევე ევროპელების გავლენით მკვიდრდება აქ ნოველა და მოთხრობა, თუმცა მისი განვითარების საწყის ეტაპზე ხლებოდა შუა საუკუნეების არაბული პროზის ნიმუშის – „მაკამის“ მიბაძვა და ა.შ. ასე რომ, არაბი რომანტიკოსები არ ყოფილან განმანათლებლებთან ისე ძლიერ დაპირისპირებულნი, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა ევროპაში. მართალია, არაბ განმანათლებელთა ლიტერატურაში გონების კულგია, მაგრამ გრძნობის როლის უგულვებლყოფა სრულებითაც არ ხდება. არაბმა რომანტიკოსებმა მოახდინეს გრძნობის დახსნა გონების ტყვეობისგან, მაგრამ უკიდურესობაშიც არ გადავიარდნილან.

ნათქვამს დაუშვებელით იმას, რომ არაბი რომანტიკოსების დაპირისპირება გრადიციული პოეზიის მიმდევრებთან (დაპირისპირება ზოგიერთ საკითხში შეურიგებელიც კი იყო) იმაში გამოიხატებოდა, რომ მათთვის მიუღებელი იყო ძველი ფორმებისა და თემების ბრძალ გადმოღება და მათი აღორძინება-გაცოცხლება. ისინი თვლიდნენ, რომ ძველი უკვე ვერ პასუხობდა თანამედროვეობის მოთხოვნებს და შეიძლებოდა ქვეყლიყო პროგრესის შემაფერხებელ გარემოდ. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს, რომ არაბი რომანტიკოსები ვერ ხელავდნენ კლასიკური არაბული ლიტერატურის დიდ როლს. პირიქით, ისინი მუდამ ხაზს უსვამდნენ და აღიარებდნენ კიდევ კლასიკური პოეზიის და პროზის უდიდეს როლს, მისი ზედმიწევნით ცოდნა მიაჩნდათ ახლის ქმნის უპირველეს საფუძველად.

არაბმა განმანათლებლებმა დიდი როლი შეასრულეს არაბული კულტურული ცხოვრების აღმავლობაში, თითქმის არ ყოფილა დიდი საქმე, რაშიც ისინი არ ყოფილიყვნენ ჩართულნი, ან

მათი ინიციატივით არ დაწყებულიყო. არაბი განმანათლებლების როლი არაბთა კულტურის, პოლიტიკის თუ სხვა სფეროში განუმომელი იყო. ამას კარგად ხელაფდნენ არაბი რომანტიკოსები, სათანადოდ აფასებდნენ მათ, ძალიან ბევრ რამეში კი მოგვევლინენ განმანათლებლების მიერ დაწყებული საქმეების უშუალო გამგრძელებლებად.

§ 1. რომანტიზმის წარმოშობის და განვითარების ფაქტორები

რომანტიზმი, როგორც ლიტერატურული მიმდინარეობა, ახალ არაბულ ლიტერატურაში ჩასახვასა და განვითარებას იწყებს XX ს-ის დასაწყისიდან. ეს განაპირობა ძირითადად სამმა ფაქტორმა: 1) XIX ს-ის მეორე ნახევარსა და XX ს-ის დასაწყისში არაბულ ქვეყნებში სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების გამოცოცხლებამ და კულტურული ყოფის აღმავლობამ; 2) არაბულმა ლიტერატურულმა გრადიციებმა; 3) დასავლეთის ქვეყნების ლიტერატურათა გავლენამ. მოკლედ შევჩერდეთ მათზე.

წინა თავში ეპოქის მიმოხილვისას შევეხეთ XIX ს-ის II ნახევარსა და XX ს-ის დასაწყისში არაბულ ქვეყნებში შექმნილ სოციალურ, პოლიტიკურ და კულტურულ ვითარებას, შევეცადეთ გვეჩვენებინა ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში მომხდარი ცვლილებებისა და კულტურული ყოფის აღმავლობის მიზეზები, ამიგომ აქ რომანტიზმის ჩასახვისა და განვითარების პირველი ფაქტორის შესახებ ძალიან მოკლედ ვიგყვით შემდეგს: არაბულ ქვეყნებში ცხოვრების ყველა სფეროში ჩამორჩენის ხანგრძლივი პერიოდის შემდეგ სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული ყოფის აღმავლობას ბიძგი მისცა ნაპოლეონ ბონაპარტეს ლაშქრობამ ეგვიპტეზე 1798 წელს. ამ ლაშქრობის შემდეგ თანდათან გაძლიერდა ევროპელების ლაინტერესება არაბული ქვეყნებით. ევროპის კაპიტალისტურმა ქვეყნებმა თურქ-ოსმალეებს წაართვეს რიგი არაბული ქვეყნებისა და გადააქციეს ისინი თავიანთ კოლონიებად და ნახევარკოლონიებად. XIX ს-ის მეორე ნახევარში თანდათან იწყება ფოლდალური წყობის რღვევა და მის ადგილზე კაპიტალისტურ ურთიერთობათა დამყარება. ამ პროცესს თან ახლდა მოსახლეობის ფართო ფენების საცხოვრებელი პირობების გაუარესება. სირია-ლიბანში, ეგვიპტეში, თუნისსა და სხვა ქვეყნებში ადგილი ჰქონდა

გლქთა და ქალაქის მოსახლეობის ანგიფეოდალურ გამოსვლებს, ხოლო XX ს-ის დასაწყისიდან ფართო გაქანება ჰპოვა ეროვნულ-გამათავისუფლებელმა მოძრაობამ. ეს მოძრაობა სირია-ლიბანში თავდაპირველად მიმართული იყო ოსმალების ბაგონობის, მოგვიანებით კი – დასავლელი კოლონიზატორების წინააღმდეგ. ეგვიპტეში – ინგლისელთა, ხოლო თუნისში – ფრანგთა წინააღმდეგ. საბოლოოდ მათი ხანგრძლივი ბრძოლა დამთავრდა დამოუკიდებლობის მიღებით.

დასავლეთის ქვეყნების მოსვლამ არაბულ სამყაროში დადებითი როლი ითამაშა ეროვნული კულტურის აღორძინების საქმეში.

კულტურული ყოფის აღმავლობა არაბულ ქვეყნებში ცნობილია „ნაჰდას“ (აღორძინება) სახელწოდებით. როგორც I თავში აღვნიშნეთ, ეს იყო კულტურული ცხოვრების გამოცოცხლების, საგანმანათლებლო მოძრაობის და მუსლიმური რეფორმაციის, ანგიფეოდალური და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი ბრძოლისთვის თეორიული საფუძვლების მომზადების პერიოდი. ლიგერატურაში თავდაპირველად ადგილი ჰქონდა კლასიკური ლიგერატურის ფორმების გაღმობას, მოგვიანებით კი ძველი ფორმებისა და შინაარსის დაძლევა და ახლის დამკვიდრება. წარმოიშვა ახალი ჟანრები: ისტორიული რომანი, ნოველა, ლექსი პროზად. XIX ს-ის მეორე ნახევარში გაბატონებული მდგომარეობა დაიკავა განმანათლებლობამ. მოგვიანებით ჩაისახა და განვითარდა სენტიმენტალიზმი (ნაწილობრივ) და რომანტიზმი. ამ უკანასკნელის პარალელურად არსებობა იწყო რეალიზმი.

მეორე მნიშვნელოვან ფაქტორს რომანტიზმის წარმოშობისთვის წარმოადგენს არაბული ლიგერატურული გრადიციები. რა შეიძლება ითქვას ამ ფაქტორის შესახებ?

ევროპული და ეროვნული რომანტიზმის მკვლევართა აბსოლუტური უმრავლესობა, მათ შორის ქართული რომანტიზმის მკვლევარები: მ. კაკაბაძე [9, გვ.6], პ. ჯორბენაძე [20-ა, გვ. 40] და სხვ. ერთხმად აცხადებენ, რომ მართალია რომანტიზმი წარმოიშვა და გავრცელდა ქრისტიანულ ევროპაში, მაგრამ მოგვიანებით, სადაც იგი გავრცელდა, ყველა ეროვნულ ლიგერატურას თავის წიაღში – ახლო თუ შორეულ წარსულში – ჰქონდა საფუძვლები რომანტიზმისთვის. ევროპული რომანტიზმი კი იყო ამ საფუძვლებისთვის სტიმულის მიმცემი. გარდა ამისა ევროპული რომანტიზმის გავლენამ ახალი შეფერილობა მისცა მას, ახალი რომანტიკული თემებით გაამდიდრა იგი. ამიტომაც არაბული რომანტიზმისთვის დამახასიათებელი რიგი ნიშნებისა, იქნება ეს სოციალური, მხატვრული თუ ფსიქოლოგიური, შეიძლება ვიპოვოთ

როგორც ისლამამდელ, ისე შემდგომი პერიოდის კლასიკურ არაბულ ლიტერატურაში. ამ თვალსაზრისით საინტერესოდ გვეჩვენება რენე ეტამბელის სიტყვები ევროპულ წინარერომატიზმში და რომანიტიზმში: „როცა ვიკვლევდი მონპელიეში XVIII ს-ის დასასრულის ევროპაში წინარერომატიზმის ისტორიას და, როცა შევფაროვე მასალები მისი სათავეების შესახებ და მოვახდინე მათი სისტემატიზაცია თემათა (პეიზაჟი, სულის მდგომარეობა, სიყვარული, ვნება, ფაგალურობა, ჩივილი ღრის წარმავლობაზე, სენტიმენტალურობა და სხვა) მიხედვით, მივხვდი, დასასრულს შემეძლო მეთქვა, რომ ყველა ჩემი ფაქტი წინარერომატიზმში და ევროპაში რომანიტიზმის დაბადების შესახებ აღებულია ჩინელი პოეტებისგან, რომლებიც ცხოვრობდნენ ჩვენს ერამდე...“ [148, გვ. 259; 21, გვ. 7]. დახლოებით მსგავს მოვლენასთან გვაქვს საქმე შუა საუკუნეების არაბულ ლიტერატურაში. მაგრამ იგი ღრეში ძლიერ გაწვლილია. ჩვენი აზრით, ეს ჰქონდა მხედველობაში არაბ ლიტერატურათმცოდნეს იჰსან აბასს, როცა წერდა: „განგაში, ცრემლები, გადაჭარბებული მგრძობელობა, მთელი გონები რომანიტიკული სულისა მოჩანს ომაელთა კურგუბული სიყვარულის პოეზიაში. თუ გავითვალისწინებთ ლექსებს ჯამილსა და ბუსაინამზე, მაჯუნესა და ლეილაზე, მაშინ მათში ვიპოვიეთ ცრემლთა სიუხვეს, ღრმა, დახვეწილ დელიკატურობას, კულტამდე აყვანილი ქალის იდეალიზაციას. ყოველივე ეს შორეული წარსულის არაბ პოეტებს აყენებს ერთ რიგში ევროპულ რომანიტიკოსებთან. რაც შეეხება რომანიტიკოსების სწრაფვას უსასრულობისა და იდეალისკენ, ჩვენ ვხედავთ მას მუსლიმი სუფიების მისტიკურ პოეზიაში“ [21, გვ. 8]. არაბი მკვლევარი რუჰი ფავსალი წერს: „თუ რომანიტიკული პოეზია წარმოადგენს პირადი პოეტური „მე“-ს გამოხატვას, მაშინ მთელი არაბული პოეზია ისლამამდელი პერიოდიდან XIX ს-ის აღორძინებამდე თავისი არსით წარმოადგენს რომანიტიკულს“ [21, გვ. 8]. ინგლისელი აღმოსავლეთმცოდნე ჰ. გიბი თვლის, რომ არაბულმა პოეზიამ გავლენა იქონია ფრანგი გრუბალურების პოეზიაზე, მოგვიანებით კი – ევროპულ რომანიტიზმში [21, გვ. 8]. სულანელი მეცნიერი თაჯ ას-სირ ალ-ჰასანი თავის სტატიაში ხაზს უსვამს არაბ რომანიტიკოსებზე შუა საუკუნეების არაბული პოეზიის გადამწყვეტ გავლენას [112, გვ.62]. ეს მოსაზრებები ძალზე მნიშვნელოვანია. მართლაც, თუ ყურადღებით გადავავლებთ თვალს არაბულ ლიტერატურას ისლამამდელი ღრეიდან, დავინახავთ მთელ რიგ ისეთ მოტივებს, რომლებიც მოგვიანებით გახდა დამახასიათებელი რომანიტიკოსებისთვის: თანამედროვე სამოგალოებაში გაბატონებული ურთიერთობებით უკმაყოფილება, პიროვნების (პოეტის) დაპირისპირება

საზოგადოების გარკვეულ ფენებთან, კანონებისა და საზოგადოების მანკიერი მხარეების კრიტიკა, გაქცევა ბუნებაში (უღაბნოში), ჩივილი ცხოვრების (სიცოცხლის) წარმავლობაზე, ბედისწერაზე, გომობრივი პაგრიოტიზმი, წინა პლანზე საკუთარი ტკივილების დაყენება, სიყვარულის იდეალიზაცია, გრძნობათა მოჭარბებულობა, ცრემლები, უბელური სიყვარულის გრაგიზმი, პესიმისტური დამოკიდებულება მომავლისადმი, მისციციზმი, აღამიანთა შორის ურთიერთობის მოგვარების, ან კიდევ საკუთარი თვისებების სრულყოფის მნეობრივი პრინციპები და ა.შ. ჩამოთვლილ ნიშან-თვისებებს ვიპოვით ისლამამდელი პოეტების კასიდებში, უბრიულ პოეზიაში, აბუ ლ-ათაჰიას მუჰლიათში, აბუ ნუვასის შუუბიურ ლექსებში, მუთანაბისა და აბუ ლ-ალა ალ-მაარის პესიმისტური ხასიათის ლექსებში, „1001 ღამის“ ნოველებში და ა.შ. ამასთანავე უნდა გავითვალისწინოთ ის ფაქტი, რომ ძველი პოეტების შემოქმედებაში არა გვაქვს ჩამოთვლილი ნიშან-თვისებების გარკვეული რაოდენობის ის ერთობა, რასაც ვპოულობთ რომანტიკოს პოეტებთან და მწერლებთან. ამა თუ იმ პოეტთან გვაქვს მხოლოდ ესა თუ ის ნიშანი, ხოლო რაიმე სისტემურ ხასიათზე საუბარი შეუძლებელია. თუმცა ფაქტია, რომ ძველში არსებულის აღორძინება და მისი ახლებურად, დროის მოთხოვნის შესაბამისად გააზრება მოხდა დასავლური რომანტიზმის გავლენით. ამ მიმართებით საინტერესოა სანკტ-პეტერბურგელი არაბისტის, პროფესორ ა. დოლინინას მოსაზრება სენტიმენტალიზმის შესახებ: „...აქ, უეჭველია, უნდა ითქვას კლასიკური არაბული ლიტერატურის გრადიციის გავლენის შესახებ, სადაც სასიყვარულო განცდები მუდამ დებულობდა სენტიმენტალურ შეფერილობას. საკმარისია გავიხსენოთ უბრიელი პოეტები, ან კიდევ „1001 ღამის“ სასიყვარულო ზღაპრები. სენტიმენტალიზმის ნიშნების განვითარებას XX ს-ის დასაწყისის ლიტერატურაში ხელი შეუწყო იმ ვითარებამ, რომ მწერლებმა ყურადღება გაამახვილეს ქალის მღვთმარებაზე. იმ წლების არაბული აღმოსავლეთისთვის ქალის საკითხი ჯერ კიდევ არ არის მისული ქალის პოლიტიკური უფლებების აღიარებამდე, ჯერ-ჯერობით ლაპარაკია ქალის უფლებებზე თჯახსა და ქოწინებაში, სიყვარულსა და ბედნიერებაზე. ლიტერატურას ჯერ უნდა დაემტკიცებინა, რომ ქალსაც „შეუძლია სიყვარული“. უამისოდ შეუძლებელი იყო არაბულ ნიადაგზე რომანის შექმნა. ამგვარად, იმ პირობებში ქალთა საკითხის თვით დასმაც კი მილიოდა იქამდე, რომ მწერლები ძირითად ყურადღებას უთმობდნენ გრძნობას. ეს, რა თქმა უნდა, განსაზღვრავდა ნაწარმოების ხასიათს“ [50, გვ. 283]. ამ სიგყვებით მეცნიერი ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ სენტიმენტალიზმის მოსვლა არაბულ ლიტერატურაში მოხდა დასავლეთის ლიტერატურის გავლენით, მაგრამ აქ

მას ნაყოფიერი ნიადაგი დაახვედრა არაბულმა კლასიკურმა ლიტერატურამ სატროფილო ლირიკის სახით. რაც შეეხება ქალთა ემანსიპაციის საკითხს, იგი არაბული საზოგადოების წინაშე წამოჭრეს ევროპაში განათლება მიღებულმა არაბმა განმანათლებლებმა, შემდეგ მის გაღმწევეტს აქტიურად ცდილობდა საზოგადოების პროგრესულად განწყობილი ნაწილი, მათ შორის სენტიმენტალისტები, რომანტიკოსები და რეალისტები განმანათლებლებისა და ევროპული კულტურის გავლენით.

მკვლევართა უმეტესობა, განსაკუთრებით ევროპელი მეცნიერები, არაბულ ნიადაგზე რომანტიკული მიმდინარეობის დამკვიდრებაში გაღმწევეტ მნიშვნელობას ანიჭებენ ევროპის შესაბამისი მიმდინარეობის გავლენას. მართლაც, XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე, როცა შეიქმნა რომანტიზმის განვითარებისთვის საჭირო სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული პირობები, როდესაც მისაწვდომი გახდა არაბთათვის ევროპული კულტურა, იწყება ევროპული რომანტიზმის თემებისა და იდეების გაღმოდება და დამუშავება, არაბულ ლიტერატურულ ტრადიციებთან დაახლოება და მათი გათავისება. არაბულ რომანტიკულ ლიტერატურაში გვაქვს ევროპული რომანტიზმის თითქმის ყველა ძირითადი თემა და იდეა: განხეთქილება სინამდვილესა და იდეალს შორის; ფეოდალურ და კაპიტალისტურ ურთიერთობათა უარყოფა და კრიტიკა; დაპირისპირება პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის, აღამიანსა და კანონს შორის, ქალაქსა და სოფელს შორის; თანამედროვე ბურჟუაზიული ცივილიზაციისადმი მკვეთრად გამონახული უარყოფითი დამოკიდებულება და მისი მიუღებლობა; გაქცევა ბუნებაში; საკუთარ შინაგან სამყაროში ჩაკეცვა; სიყვარულის იდეალიზაცია; ქალთა ემანსიპაციის წინა პლანზე დაყენება; იდეალურ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა უტოპიური თეორიები; ფილოსოფიური და მისტიკური თემები; პატრიოტული და სხვა მოტივები. ვიძეორებით, ცხოვრების ყველა სფეროში აღმავლობა არაბულ ქვეყნებში იწყება ევროპელთა აქ გამოჩენისა და მათი მიღწევეტების გაცნობის შემდეგ. ლიტერატურული მიმდინარეობებიც იმავე თანმიმდევრობით ვითარდება, როგორც ევროპაში. მთელი რიგი ლიტერატურული ჟანრებისა (ისტორიული რომანი, მოთხრობა, ნოველა, ლექსი პროზად) არაბულ ლიტერატურაში მკვიდრდება მხოლოდ ევროპული ლიტერატურის გავლენით. ამას ამტკიცებენ რუსი ე. კრაჩკოვსკი, ეგვიპტელი მაჰმუდ თეიმური, ლიბანელი მიხაილ ნუაიმე, არაბი მეცნიერი ჰანა ალ-ფახური. აკად. ე. კრაჩკოვსკი ისტორიული რომანის შესახებ წერს: „...თანამედროვე ისტორიული რომანი წარმოადგენს არა იმდენად შუა საუკუნეების არაბული რომანის ორგანულ

განვითარებას, არამედ ევროპული ნიადაგიდან გაღმონერგილ მცენარეს. აქ განმეორდა იგივე სურათი, რაც შეინიშნება ყველგან აღმოსავლეთში ევროპული კულტურის გაღმონერგვისას, რომელიც თავის მხრივ აგრერიგად ღაფალებულია არაბული შუა საუკუნეებით“ [68, გვ. 25]. მწერალი მაჰმად თეიმური ამბობს: „ახალი ენარი (ნოველა – მ. ქ.) თავის ადგილს იკავებს მას შემდეგ, რაც ჩვენთვის მისაწვდომი გახდა მსოფლიო კულტურის მიღწევები, ხოლო ყველა ჩვენთაგანმა ცხადად დაინახა ამ ლიტერატურულ განძთა ფასი, რომლითაც მსოფლიო ამროვნებამ შემოსა ნოველის ფორმა. დიდი დამსახურება მიუძღვის თარგმანებს. მათ აზიარეს არაბული ლიტერატურა და არაბი მკითხველი ახალ ენარს. წარმატებებმა ამ საქმეში ლიტერატურულ ახალგაზრდობას უბიძგა მიმბაძველობისკენ. თავდაპირველად მიმბაძველობა იყო აშკარა. მოგვიანებით კი დაიწყო ცდები არაბულ ენაზე ნოველების შესაქმნელად საკუთარი ხელწერით, საკუთარი პერსონაჟებით, ამრის გაღმონერგვისა და სურათების გამოსახვის საკუთარი გზებით“ [130, გვ. 201-202; 26, გვ. 111-112; 71, გვ. 111-112]. ჰ. ალ-ფახური წერს: „...ღასავლურ კულტურასთან ერთად ლიტერატურაში იჭრებოდა განახლების სული, რომელიც მოითხოვდა პოეზიაში, მეცნიერებასა და ისტორიაში ძველი გრადიციების ბორკილებისგან გათავისუფლებას. ახალი თანამედროვე მეთოდების გამოყენება დაიწყო ახალგაზრდა მწერლების მთელმა ჯგუფმა. პოეზიაში ხალილ მუტრანის, ისტორიაში ჯირჯი ბეიდანის და მეცნიერებაში სარუფის სახით ჩნდება ახალი მიმართულება, რომლის მიმდევრებმა იწყეს მიბაძვა ღასავლეთის ლიტერატურის ნიმუშებისადმი“ [124, გვ. 406]. ნ. უსმანოვი ეგვიპტელი პროზაიკოსების: ჰაიქალის, ჰუსაინის, თეიმურის და სხვათა შემოქმედებაში ხელავს ევროპული, კერძოდ, ფრანგული ლიტერატურის დიდ გავლენას. [119, გვ. 14-15]. არაბი ისა იუსუფ ბულაგა რომანტიზმს მიიჩნევს მხოლოდ ახალი ეპოქის ნაყოფად [164, გვ. 90].

ნიმანლობლივია მწერალ მ. ნუაიმეს სიგყევი ლიტერატურული ფორმების შესახებ: „ღასავლეთის შემწეობით მივხვდით, რომ ლექსის წერა შეიძლება ღაზალის, ნასიბის, მაღჰის, ჰიჯას, ვასფის, რისას, ფახრის გარეშე“ [238, გვ. 84; 190, გვ. 12].

მსგავს მოვლენასთან გვაქვს საქმე ახალი ლიტერატურული მიმდინარეობების ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში. არაბ რომანტიკოსთა უმრავლესობას განათლება მიღებული ჰქონდათ მისიონერების სკოლებში ან ევროპის კულტურულ ცენტრებში, ღრმად იცნობდნენ ევროპულ ლიტერატურას და განიცდიდნენ ევროპული პოეტებისა და მწერლების გავლენას. განსაკუთრებით

დიდი იყო ფრანგული და ინგლისური რომანტიკული ლიტერატურის გავლენა.

ეგვიპტური ლიტერატურული გაერთიანების „დივანის“ წევრები შუქრი, ალ-მაზინი და ალ-აკკაღი აღიარებდნენ ინგლისური რომანტიზმის, განსაკუთრებით ბაირონისა და შელის გავლენას. ინგლისელი რომანტიკოსების გავლენა, უპირველესად, მათ თეორიულ შეხედულებებში გამოვლინდა. არაბი მკვლევარი დოქტორი ჰილმი ბადირი აღნიშნავს, რომ „დივანის“ წევრები აშკარად და ღიად დაუპირისპირდნენ ტრადიციული არაბული პოეზიის მიმდევრებს და უარყვეს კლასიკური არაბული პოეზიის ფორმები და თემები, რაც უპირველესად განპირობებული იყო მათზე ინგლისური კულტურის, შესაბამისი ინგლისური ლიტერატურული მიმდინარეობის (რომანტიზმის) და მისი უდიდესი წარმომადგენლების გავლენით [182, გვ. 145-152].

„აპოლოს“ წევრი რომანტიკოსების გაგაცემა ფრანგი პოეტებით აშკარაა. მუტრანი იმდენად კარგად იცნობდა ფრანგულ რომანტიზმს, რომ არ ჭირს მასთან ვიპოვოთ ღე მიუსეს, ჰიუგოს, ლამარტინის, ღე ვინის როგორც მსოფლმხედველობრივი, ისე მხატვრული სახეების გავლენა. იგი დაუფარავად აცხადებდა, რომ მისი მიზანია „...იცხოვროს თავისი დროის პოეზიის ცხოვრებით, კონკურენცია გაუწიოს დასავლეთის უდიდეს პოეტურ გენიებს, რომლებიც ამჟამად ჩემთვის ძალიან გასაგებნი არიან და რომელთანაც შემოიღია მქონდეს მუდმივი შინაგანი კავშირი“ [21, გვ. 9]. რაც შეეხება იბრაჰიმ ნაჯის, იგი რომანტიკოსად არის მიჩნეული, მაგრამ „აპოლოს“ სხვა წევრების მსგავსად გაგაცეხული იყო ფრანგი სიმბოლისტებით. ყველაზე დიდი გავლენა მასზე ჰქონდა ბოდლერს. ხ. ფაიმულაევი ამტკიცებს, რომ „ ნაჯი მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე იყო ფარული ბოდლერიანელი... მან ბოდლერის თანამედროვე ფრანგ კრიტიკოსებზე უფრო ღრმად გაიგო მისი (ბოდლერის – მ.ქ.) თავგანწირულობა, მისი ძიებანი სიკეთისა და მშვენიერებისა... იბრაჰიმ ნაჯიმ ბოდლერში ჰპოვა საზოგადოებრივი მანიერების კრიტიკოსი კი არა, არამედ „ღვთაებრივი სიყვარულის“ მაძიებელი“ [122, გვ. 224]. არაბი კრიტიკოსები ნა ჯის ლექსებიდან განსაკუთრებით გამოყოფენ „დაბრუნებას“, რომელშიც გამოხატულება პოვა ევროპული და არაბული პოეტური ტრადიციების შერწყმა.

ლიბანელი ილიას აბუ შაბაქა განიცდიდა ღე მიუსეს, ლამარტინის, ჰიუგოს, ნაკლებად ბოდლერის გავლენას [იხ. 218].

ეგვიპტელი მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუგი მოთხრობებს წერდა ევროპელი სენტიმენტალისტების სტილით, ხოლო მისი მთარგმნელობითი საქმიანობის ობიექტი იყო მხოლოდ და მხოლოდ

სენტიმენტალური და რომანტიკული მიმდინარეობების ფრანგი მწერლების ნაწარმოებები. მან თარგმნა, უფრო ზუსტად, გადაამუშავა ბერნადერ დე სენპიერის, ალფონს კარას, ედმონ როსტანის, ფრანსუა კოპეს, შაგობრიანის, ა. დიუმას (შვილი) ნაწარმოებები.

მუჰამმად ჰუსაინ ჰაიქალისთვის (1888-1956), რომლის მხატვრულ ნაწარმოებებში აშკარაა სენტიმენტალური ლიტერატურის გავლენა, უპირველესად ფრანგული ლიტერატურა იყო ის ძალა, რომელმაც გააბედვინა შესდგომოდა „ზეინაბის“ წერას. იგი ამ ნაწარმოების შესავალ ნაწილში გვიყვება ფრანგული ლიტერატურის განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე მისი, როგორც მწერლის ჩამოყალიბებასა და მისი მსოფლმხედველობის ფორმირებაში: „...ეგვიპტიდან გამგზავრებამდე ბელაპირულად ვიცნობდი მას (ფრანგულ ლიტერატურას – მ.ქ.) ...როცა სერიოზულად შევედექი ფრანგული ენისა და ლიტერატურის შესწავლას, აღმოვაჩინე ის, რასაც მანამდე არც ინგლისურ და არც არაბულ ლიტერატურაში არ შევხვედრივარ: რიტმი, პერსონაჟების მეტყველების სიზუსტე და ხატოვანება, აგრეთვე ენის ის თავისებურება, რაც ამრის გამთოცემის ყოველგვარ სიძნელეს გამორიცხავს...“ [128, გვ.20-21]. ცოცხათი ქვემოთ იგი უმატებს: „...„ზეინაბი“ ნაყოფია მშობლიურ მხარეზე დარღისა. ეგვიპტის სიყვარულით აღვსილმა და პარიზითა და ფრანგული ლიტერატურით აღტაცებულმა ჩემმა კალამმა შექმნა ეს რომანი...“ [128, გვ. 21-22]. ლოქტორი მაჰმუდ ჰამიდ შაფქათი “ზეინაბს” მიიჩნევს სენტიმენტალურ გრძნობებზე აგებულ ნაწარმოებად და მასში ხედავს ფრანგული ლიტერატურის ღიდ გავლენას [197, გვ. 170-171]. ღიდ გერმანელ მეცნიერს კ. ბროკელმანს მიაჩნდა მ. ჰაიქალი ევროპული ცივილიზაციის მოსწავლედ [240, გვ. 34].

ახალი არაბული ლიტერატურის უღიდესი წარმომადგენლის ჯებრან ხალილ ჯებრანის შემოქმედება ყველაზე მჭიდროდაა დაკავშირებული დასავლეთის კულტურასთან. მის აღრეული წლების ნაწარმოებებში აშკარად შეიმჩნევა უ-ქ. რუსოს შეხედულებათა გავლენა, განსაკუთრებით ხალხის დაბად ფენებთან დამოკიდებულების, სოფლისა და ქალაქის დაპირისპირების და სოფლის ცხოვრების იდეალიზაციის, ქალთა ემანსიპაციის და სხვა საკითხებში. მის ნახატებში მკვლევარები აღნიშნავენ უღიამ ბლეიკით გატაცებას, რის გამოც ოგუსტ როლენმა მას „აღმოსავლეთის ბლეიკი“ უწოდა. მაგრამ ყველაზე მკაფიოდ ჩანს (შემოქმედების გარკვეულ მონაკვეთში) მისი შეხედულებათა სიახლოვე ფრიდრიხ ნიცშეს მსოფლმხედველობასთან.

გემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ დასახელებული სამი ფაქტორიდან თითქმის შეუძლებელია რომელიმე მათგანი უარვეთი ან რომელიმეს მიეცეთ გარკვეული უპირატესობა, სამივე ერთმანეთთან განუყრელადაა დაკავშირებული და სამივე განაპირობებს მომხდარ ფაქტს. მიუხედავად ამისა, თვით არაბი რომანტიკოსების განცხადებებზე და რიგი მეცნიერების დასკვნებზე დაყრდნობით არაბულ ნიადაგზე რომანტიკოსის განვითარების განმსაზღვრელად უნდა მივიჩნიოთ დასავლეთის, პირველ რიგში, ფრანგული და ინგლისური რომანტიკოსების გავლენა.

დასავლური რომანტიკოსის გავლენაზე საუბარი გვინდა დავასრულოთ მუგრანზე ლე მიუსეს და ჰიუგოს გავლენის მოგიერთ მომენტზე და ჯებრანისა და ნიცშეს შეხედულებათა მსგავსება-განსხვავებაზე ყურადღების გამახვილებით.

ხალილ მუგრანის შემოქმედებისადმი მიძღვნილ შრომებს შორის გამორჩეული ადგილი უკავია ნიკოლა საადეს დიდი მოცულობის წიგნს „მუგრანი, ფრანგული რომანტიკოსის შემოქმედრე“. მასში მოცემულია პოეტის შემოქმედების სრული ანაღბი, კვლევის მიღმა არ არის დარჩენილი მისი მოღვაწეობის არცერთი სფერო. ნაშრომში დიდი ადგილი ეთმობა მუგრანზე ფრანგული რომანტიკოსის წარმომადგენლების – ა.ლე მიუსეს, ვ. ჰიუგოს, ლამარტინის, ლე ვინის გავლენას. ამ საკითხთან დაკავშირებით კვლევა იმდენად მაღალ დონეზე არის ჩატარებული, რომ ძალზე ძნელია რამე დაუმატო მას. უბრალოდ ჩვენ აქ მოკლედ გადმოვცემთ ნ. საადეს დაკვირვების ძირითად მომენტებს და საჭიროების შემთხვევაში ვეცდებით შევავსოთ იგი.

ხალილ მუგრანზე ფრანგული რომანტიკოსის გავლენა იმდენად აშკარაა, რომ მან ასახვა პოვა მისი ნაწარმოებების თემებში, კომპოზიციაში, მსოფლმხედველობაში, პოეტურ სახეებში. განსაკუთრებით გამოკვეთილია ალფრედ ლე მიუსეს და ვიქტორ ჰიუგოს გავლენა (აქ განვიხილავთ სიყვარულის არსის გავლენას. მუგრანთან და ა. ლე მიუსესთან, ბავშვის თემას მუგრანთან და ვ. ჰიუგოსთან, პარალელებს გავაფლავებთ ა.ლე მიუსეს „როლასა“ და მუგრანის „წამებულ ნაყოფს“, აგრეთვე ვ. ჰიუგოს „ერნანსა“ და მუგრანის მოგიერთ პოემას შორის).

ხალილ მუგრანი ა.ლე მიუსეს დიდი თავყანისმცემელი იყო. როცა მას სურდა ვინმესთვის რაიმე ეძღვნა და ეს ვინმე იყო მეგნაკლებად ფრანგული კულტურის მცოდნე, აუცილებლად აჩუქებდა ა.ლე მიუსეს ლექსების კრებულს. პოეტის ბიოგრაფიაში ცნობილია ასეთი შემთხვევა. მან ერთ ახალგაზრდა ქალიშვილს მიართვა ა. ლე მიუსეს კრებული წარწერით, სადაც შექმნა ფრანგი პოეტის პოეტური პორტრეტი:

„ტრობის მგალობელი. სევდა მარადეამს
გამოკრთის მის სულისშემძვრელ გოლებაში.
მხოლოდ სიყვარულის ლექსი იყო მისი ცხოვრება,
რომლის განჯვამ შეაღვინა რითმა“ [148, გვ. 264].
Chantre de la passion, la tristesse toujours

Dans sa plaite émouvante stxprime ;
Sa vie ne fut qu'un vers d'amour
Dont la souffrance était la rime.

ეგვიპტელი ლიტერატორი ალ-ჯუმაილი წერდა: „ეს პორტრეტი-ალწერა შევადარე ალფრედ ლე მიუსეს, შევადარე მუგრანისა და ფრანგი პოეტის პოეზია და დავინახე, რომ ერთის სტრიქონები მთლიანად ემთხვევა მეორე პოეტის სტრიქონებს. ქმნიდა რა თავისი ფრანგი კერპის პორტრეტს, მან შექმნა საკუთარი თავის პორტრეტი [21, გვ. 11].

ა. ლე მიუსეს გაელენა ყველაზე მეტად მუგრანის ნაწარმოებების პირველ კრებულში იგრძნობა. ნ. სააღეს თქმისა არ იყოს, „თითქოს ის შთაგონებულია მთლიანად „სიყვარულისა და სევდის“ (იგულისხმება ა. ლე მიუსე – მ. ქ.) მიერ“ [148, გვ. 264]. ერთ-ერთი საკითხი, რომელშიც ჩანს ა.ლე მიუსეს გაელენა, არის სიყვარულის თემა. სიყვარულის არსის გაგებაში იგრძნობა ორივე პოეტის პოზიციათა სიახლოვე. მუგრანისათვის სიყვარული არის ცხოვრების პრინციპი, საშუალება განწმენდისა ამქვეყნიური ცოდვებისგან, გასაღები ბედნიერებისა და რაც მთავარია, მამოძრავებელი ძალა აღამიანის აღმაფრენისა, სიკეთის ქმედებისა და სხვა ღიალი საქმეებისა. „ორი შეყვარებულის ამბავში“ ის წერს:

„შენმა სილამაზემ შთააგონა
ჩემს კალამს თავისი საიდუმლოება,
და შენმა შემთხვევამ აჩუქა
ჩემს მჭერმეტყველებას თავისი მომხიბლობა“.

[223, ტ.1, გვ.222]

و كان حسنك يوحي الى يراعي سره
و كان لحظك يهدي الى بياني سحره

ან კიდევ:

„სიყვარულის გამო საცხოვრებლად უარყო [ეს] სასრული სახლი,

და მან (სიყვარულმა – მ. ქ.) აღამაღლა იგი თავის
მარადიულო ბამდე“.[223, ტ.2, გვ.59]

(ლექსი „თვითმკვლელი“)

მართალია, მისი სიყვარული ახლოს დგას უზრიული პოემიის მიერ დამკვიდრებულ სიყვარულის გაგებასთან (სასიყვარულო განცდების მწეობრივი სიწმინდე, საგრფოსაღმი ერთგულება, კულტი ერთადერთისაღმი) – „რამდენი ღამამზანი მთავაზობდა თავის თავს, მე კი უარყოფილ მას (ღამამზანს – მ.ქ.) და ვიცავი ჩემს სინდისსა და ენას ცლომილებისაგან“ („ორი შეყვარებულის ამბავი“) [223, ტ.1, გვ. 220], მაგრამ უზრიული სიყვარულისგან განსხვავებით, მუტრანისეული გაგება უფრო ღრმია და უფრო ღიდის მომცველი, იგი ვერ ღაიყვანება „გაგიყებულის გრძნობამდე“ ან „რამა ბედისწერამდე“. მისთვის, ა.ღე მიუსეს მსგავსად, სიყვარული არის სიცოცხლის უმაღლესი მიზანი. ა.ღე მიუსე თუ ამბობს:

„რა, შენ არ ხარ შეყვარებული, სიცოცხლეზე კი ღაპარაკობ!

...

სიცოცხლე არის ძილი, სიყვარული მისი სიმზარი, და თქვენ ცოცხლობთ, თუ ხართ შეყვარებული“. [148, გვ. 266]

(„რამე ოცნებობენ ახალგაზრდა გოგონები“)

„Quoi, tu n’as pas d’amour, et tu parles de vivre !

...

La vie est un sommeil, l’amour en est la rêve

Et vous aurez vécu, si vous avez aimé.“

(A quoi rêvent les jeunes filles).

ღა თუ მოგვიწოდებს:

„...გიყვარღეს და სიცოცხლეს ღაუბრუნღები! მზად ხარ გაიფურჩქნო.

უკვე ეწამე შენ, ეწამე ისევ ღა ისევ.

უკვე იყავი შეყვარებული, – გიყვარღეს კვღავ ღა კვღავ“

(„ავღისტოს ღამე“) [89, ტ.1, გვ.242].

მუტრანი ეზმაურება მას:

„ვისაც ღაუკარგავს საგრფო,

მას არ ჰქონია ახალგაზრღობა ღა არც გამაფხული“

(„ორი შეყვარებულის ამბავი“) [223, ტ.1, გვ. 191].

من كان مقفود الحبيب فلا شباب و لا ربيع

ან კიღევ:

„ვინც არ ყოფიღა შეყვარებული, არ ჰქონია მას სიხარული ღა არც მწუხარება.

გაქრება ცხოვრების პირიღან

ვით გაქრება მისი (ცხოვრების – მ.ქ.) სარკიდან გამოსახულება” [223, ტ.1, გვ. 191].
(„ორი შეყვარებულის ამბავი“)

و من لم يحب فما الصفاء له صفو و ما كدر به كدر
ينجاب عن وجه الحياة كما ينجاب عن مرآيها الصور

ა.ღე მიუსეს და მუგრანს სიყვარული მიაჩნიათ საყოველთაო მოვლენად და ის აპყავთ კოსმიურ გაგებაზე. მათი აზრით, სიყვარული გააჩნია ყველა არსებულს – სულიერსაც და უსულოსაც, სიყვარულის ძაფებითა დაკავშირებული ერთმანეთთან ყველა და ყველაფერი, ყოველივე გამოვლენა საყოველთაო სიყვარულისა (იხ. მუგრანის ლექსი „მიტევაბა“ ტ. 1, გვ. 54). ნ. სააღეს მოაქვს ორივე პოეტის ნაწარმოებებიდან ნაწყვეტები, სადაც ისინი გვესაუბრებიან სიყვარულის შესახებ ნიავისა (ბეფირი) და ყვავილის ურთიერთდამოკიდებულების მაგალითზე:

ა.ღე მიუსე:

„მიყვარს, ეუბნება ყვავილი, და ვკვლები

ბეფირის მკლავებში ამბორით...
როდესაც მოვირთე-მოვიკამზე, შორს მოვისროლე ჩემგან

უწმინდურობანი, რომლებიც ბილწავენ უმანკოებას ჩემსას.
ის კი მენამბორა ჩემი მოოქროვილი კაბის კალთაზე“ [148, 267]

(„როლა“)

„J’aime, lui dit la fleur, et je meurs embrasée

Des baisers du zéphyr...
J’ai jeté loin de moi, quand je me suis parée

Les éléments impurs qui souillaient ma fraîcheur.

Il m’a baisée au front dans ma robe dorée.

მუგრანი თითქმის იმეორებს ლე მიუსეს ამ სიტყვებს:

„შენ დაიბაღე ყვავილო, თეთრო, ვით სასოება,

ბეფირი დაუძღურდა შენი სიყვარულით.

ერთ ღღეს, როცა ის გიჟმაჟი დახეხებოდა სივრცეში,

შენს თვალწარმტაც ბაგებზე დასვა ამბორი.

და შენ, ამ დიდი ცოღვის გამო,

გაწითლდი ...“ [148, გვ.268].

„Tu étais née, ô fleur, blanche comm l’espérance,

Or la zéphyr pour toi se consumait d’amour,

Un jour qu’il voletait fol, çtre, dans l’espace,

Sur ta bouche charmante il posa un baiser.

Alors toi, pour avoir commis ce grand péché,

Tu devins rouge de honte“.

მუტრანს და ა.ღე მიუსეს, სხვა რომანტიკოსების მსგავსად, სიამოვნებას ანიჭებთ სიყვარულით მოპოვებული განჯვა, აიდეალუ-ბენ განჯვამღე აყვანილ სიყვარულს, განჯვაში პოულობენ კმაყოფი-ლებას. მათი თქმით, სიყვარული მით უფრო ღიღამ და სრულყოფილი, რაც უფრო ღიდ განჯვაშია გამოვლილი. ამიგომ მათ უჭირთ განჯვასთან განშორება, უსიგყოლ ერთგვარი სიხარულითაც კი იღებენ მას. ა.ღე მიუსე სიყვარულისა და განჯვის რომანტიკულ ვაგებას ასე აგვიწერს:

„მე მიყვარს, მე მსურს ჩავიფერფლო,
მე მიყვარს და მსურს ვიგანჯო“ [148, გვ.268]
(„ოქტომბრის ღამე“)

J'aime, et je veux palir, j'aime et je veux souffrir.

ბოლო ლექსში „გახსენება“ ამბობს:

«Да разве думал я, что можно так страдать,
Что можно будет след от страшного удара
Так сладко ощущать»[89, ტ.1, გვ. 263]
(ს. ვ. შერვინსკის თარგმანი).

და ბოლოს ლექსში „წერილი ღამარგინს“ პოეტი ამბობს:

„ვისაც კი ოღესმე ჰყვარებია, აგარებს იარას;
ყოველი მათგანის გულშია იგი და მზადაა გაიხსნას,
ყველა სათუთად ინახავს მას – ძვირფას და იღუმალ განჯვას.
და უმალ შეეწირება, ვიღრე ისურვებს მისგან განკურნებას“.

[148, გვ. 268]

„Quiconque aime jamais porte une cicatrice;
Chacun l'a dans la sein, toujours prête à s'ouvrir;
Chacun la gard en soi, cher et secret supplice,
Et mieux il est frappé, moins il en veut guérir“.

მუტრანისთვისაც მსგავსი მღგომარეობა სავსებით მისაღებია. ამიგომ არავითარი სურვილი არ აქვს გამოვიღეს ამ მღგომარეობიდან, განიკურნოს მისგან. პირიქით, ოცნებობს, რაც შეიძლება ღიღხანს ღარჩეს მასში, არამარგო ღიღხანს, არამელ მარა-ღიუღაღაც:

„ვღარღობ სიყვარულმე, რომელმაც დააუღღურა
ეს ძღიერ შეყვარებული გული,
გკივილი მისი (გუღის – მ.ქ.) იყო სიამოვნება,
მისი მწუხარების ცეცხლი კი – გრილი სიო.
ვღარღობ ჩემს ძველ ჭრიღობაზმე,
ნეგავი ის ყოფიღიყო მარაღიუღი.
განვიკურნე უკვე მე. მსურღა კი

დარჩენილიყო გული ჩემი სისხლიანი...“ [223, ტ.1, გვ.216-217]

(„ორი შეყვარებულის ამბავი“)

أسفى على حب برى	هذا الفؤاد المستهام
فعبه عذب و نا	ر أ ساه برد في سلام
أ سفى على جرحى القديم	و لبيت ذاك الجرح دام
فلقد شفيت و منيتى	لو ظل قلبى و هو دام

ე.ი. ორივე პოეტისთვის განჯვა, სევდა, მწუხარება მიღებული უნდა იქნეს არა როგორც სასჯელი, არამედ როგორც ლოცვა-კურთხევა, როგორც საკუთესო საშუალება საკუთარი თავის შეცნობისა (ა. ლე მიუსე: «Скорбь – смертнаго удель, она наставник строгий: страдая – познавать мы учимся себе» [90, გვ.72] («ოქტომბრის ღამე». ა. მისოესკაიას თარგმანი). ნათქვამს შეიძლება დავეუმალოთ ის, რომ მუგრანისთვის განჯვა-წამება არის აგრეთვე საკუთესო გზა საკუთარი ცოდვების გამოსასყიდად და სულიერი განწმენდისთვის. ამის გამო პოემაში „წამებული ნაყოფი“ ახალგაზრდა გოგონა, რომელიც ცხოვრებამ აიძულა საკუთარი სხეულით ევაჭრა, გაამართლა, რადგან გოგონამ გაიარა განჯვა-წამების ღიდი გზა, ამ განჯვა-წამებამ კი განწმინდა და გაასპექტაკა მისი სული.

ნ. სააღე იზიარებს არაბი კრიტიკოსების აზრს, რომ ა.ლ. მიუსეს „როლამ“ შთააგონა მუგრანს დაწერა ღიდი პოემა „წამებული ნაყოფი“ (თუმცა ავტორი უარყოფდა ამას და აცხადებდა, რომ მან სიუჟეტი აიღო სინამდვილიდან). პოემა 1905 წელს გამოქვეყნდა ჟურნალ „ალ-ჰილალიში“. ჟურნალი „სარქისი“ ასე გამოეხმაურა ამ პოემას: „ეს არის მუალაკა თანამედროვე ლიტერატურის რენესანსისა. მუგრანმა შეძლო მიეღწია ამ გრძელ პოემაში იმ ორგანული ერთიანობისთვის, რომელიც მას ანათესავებს ასე მჭიდროდ დასავლურ პოემებთან. ის გოვებს ნათარგმნის ან მიმგვანებულის შთაბეჭდილებას“ [148, გვ. 271]. არაბი მკვლევარები მას მიიჩნევენ ახალი არაბული ლიტერატურის შედეგად.

თუ გულისყურით წავიკითხავთ ორივე ნაწარმოებს, მათ შორის საერთოსაც აღმოვაჩენთ. ორივეში მთავარ მოქმედ პირებს – ახალგაზრდა გოგონებს გარყვნილებისკენ უბიძგებენ მშობლები. მიზეზი კი იყო სურვილი შეიღებეს მამინც დაეღწიათ თავი სილაგაკისთვის. ორივე ნაწარმოებში სიღარიბე თითქმის იდენტურად არის აღწერილი.

„როლა“:

„სილაგაკე! სილაგაკე! ეს შენ ხარ კურტიზანი.

ეს შენ ხარ, ვინც საწოლში თავის ბავშვს...

ეს შენ ხარ, ვინც...

ერთ კარგ საღამოს ჩასჩურჩულა ღედას:

„შენი გოგონა ღამაშია და ქალწული,

და ყოველივე ეს იყიდება“.[148, გვ. 272]

„Pouvreté! Pouvreté! c'est toi la courtisane.

C'est toi qui dans ce lit a poussé cet enfant...

C'est toi qui, ...

Est venue un beau soir murmurer à sa mère:

„Ta fille est belle et vierge, et tout cela se vend!“

„წამებული ნაყოფი“:

“ღედა ერთ ღღეს ეუბნება მას: მსურს გნახო მქმნელი

საქმის, რომელიც უღრგვინველად ბოლოს მოუღებს სიღა-
ტაკეს.

შენ იქნები დედოფალი კაბარეებისა.”

და როს მიაპყრო მგერა მას სინდისისა,

შიმშილმა, სამინელმა შიმშილმა უსიგვეოდ შთააგონა მას:

ის ჩააბარებს თავის შვილს ცოდვას“ [148, გვ. 272]

„Sa mère, un jour, lui dit: „Je voudrais te voir faire

Un travail qui, sans peine, met fin à la misère:

Tu seras reine des cabarets.“

Quand s'élevait en elle la voix de la conscience,

La faim, l'horrible faim, lui imposait silence:

Elle livra son enfant au péché.“

ორივე პოეტს თავიანთ პოემებში შესაფერისი განაჩენი გა-
მოაქვთ თავიანთი ეპოქისთვის. ა. ღე მიუსე მას უწოლებს „უსას-
რულო ქაოსის“ და „ბავშვების გამრყენელ, გამყიდველ“ საუკუნეს,
მუგრანი კი – „მონობის“, „ბავშვების სამეძაოდ გამყიდველ“
საუკუნეს, რომელიც არაფრით არ არის უკეთესი გარდასულზე.
ორივე პოემაში გოგონები ორსულდებიან, ორივეში მოქმედება
დაახლოებით მსგავსად ვითარდება.

არანაკლები იყო მუგრანზე ვიქტორ ჰიუგოს გავლენა. ხე-
ლოვნების არსის, მისი ღანიშნულების, როლისა და მიზნების შესახებ
მის მსჯელობაში აღმოვაჩენთ შეხების წერტილებს ფრანგი რომან-
ტიკოსის შეხედულებებთან. ორივე შემოქმედი ხელოვნებას ხალხის
სამსახურში აყენებს („ვაქემებ შთაგონებას, რომ ვიყო სასარგებლო
აღამიანებისთვის“ – აცხადებს ხ. მუგრანი ერთ-ერთ ლექსში), შესა-
ბამისად თავიანთ ნაწარმოებებში ფართოდ უღებენ კარს ხალხის
მასებს. მათთან მოქმედ გმირებად გვევლინებიან ხალხის წიადიდან
გამოსული უბრალო აღამიანები. ისინი ყოველგვარი მერყეობის გა-

რეშე ღგებთან ჩაგრულთა მხარეზე, ცდილობენ ღაცვან მათი უფლებები და ღირსება. მუგრანის მიზანს არ შეაღგენს ფარაონთა საქმეების განღიღება ან ცნობილ მეფე-გირანთათვის ხოგბის შესხმა, მისი მიზანია წინ წამოსწიოს ხალხი და უხვევოს პირამიღების ამშენებელთა ძალა და ენერგია, მათ მიერ გაწეული შრომა, მასში ჩაღებული ოფლი და სისხლი, გირანის წინააღმღეგ მებრძოლა აღამიანები, ხალხის თავღადებელი ბრძოლა თავისუფლებისა და ღამთუკიღებლობისთვის, მათი თავგანწირვა ღამპყრობთა წინააღმღეგ ბრძოლაში. ამ მხრივ მუგრანი პირვეღია არაბული ღიგერატურის ისგორიაში.

ვ. ჰიუგოს გაღვღნა ბევრ სხვა საკითხშიც გაღმოვღინღა, მაგრამ აქ ჩვენ შემოვიფარგლებით ბავშვის თემის ასახვით ორივე პოეტის შემოქმეღებაში და რამღენიმე პარაღელს გაღვაღვღებთ ვ. ჰიუგოს პიესა „ერნანისა“ და მუგრანის პოემებს „ერთგუღებასა“ და „სიმაღაციის მსხვერპლს“ შორის.

ვ. ჰიუგოს გაღვღნით შემოღის მუგრანის შემოქმეღებით სამყაროში ბავშვის თემა. რომანტიკოსებამღე, უფრო ზუსტად, ვ. ჰიუგომღე, ფრანგულ ღიგერატურაში ბავშვის თემას არ სჭერიღ მნიშვნელოვანი აღგიღი. რომანტიკოსები იწყებენ მის წინ წამოწევას, რაც მათი მსოფლმხეღვეღობით აიხსენება. ვ. ჰიუგო ამ საკითხში იმ პერიოღის ფრანგული ღიგერატურის მწვერვაღია.

XIX ს-ის ღასასრულამღე ბავშვი არაბული ღიგერატურის ყურაღღების მიღმა იყო ღარჩენიღი. თუ კლასიკურ არაბულ პოეზიას კულტის ღონემღე ჰყავღა აყვანიღი „მეომარი მამაკაცი“ და „მშვენიერი ქაღი“, ბავშვის სახე თუ საღმე გაიღვღებღა, გაიღვღებღა არა იმიგომ, რომ პოეტს რაიმე მნიშვნელოვანის თქმა სურღა მის შესახებ, ეჩვენებინა მისი ბუნება, ქცევა ან სხვა რამ, ექცია ღაკვირვების საგნად, განეღღებინა და ხოგბა შეესხა მისთვის, არამელ განიხიღავღა იმღენაღ, რამღენაღაც მისი მოვღინება ამ ქვეყანამზე უბრალოღ ახარებღა აღამიანს, ახარებღა როგორც შთამომავლობის გამგრმეღებელი, ან კიღევ უზნაღესის მიერ ღაკანონებული მოვღენა. ბავშვის სამყაროში შესვღა არაბ პოეტებს და მწერღებს მუგრანამღე არ უცღიათ. ამ თემას მუგრანმა უღღენა თხუთმეგამღე ღექსი.

მუგრანი თავის ღექსებში ახერხებს ჩაწვღეს და გაღმოსკვღს ბავშვის სულიერი სამყარო, ღახაგოს მისი მნეობრივი პორტრეტი. განსაკუთრებით ხეღმესახებიღ ვ. ჰიუგოს გაღვღნა ბავშვის ფიზიკური პორტრეტის ღახაგვისას. ეს გაღვღენა იმღენაღ ღიღია, რომ მუგრანი არც კი ცდილობს შენიღბოს ის, მეგიც, ზოგჯერ თითქმის უცვღელაღ გაღმოაქვღს ჰიუგოსეული ბავშვის პორტრეტი, თითქოს ავიწყღება, არაბი ბავშვი გარეგნობით რომ განსხვავეღება ფრანგი

ბავშვისაგან. მის ყველა ლექსში ბავშვს აქვს ოქროს ან ოქროსფერი თმები და ცისფერი თვალები, მაშინ როდესაც არაბი ბავშვის მახასიათებელია შავი თმა და მუქი თვალები.

ვ. ჰიუგო ერთ-ერთ ლექსში წერს:

„წმინდა თავი! ბავშვი ქერა თმებით! ლამაზი ანგელოზი!
მქონე ოქროს შარავანდელს“ [148, გვ.283].

„Tête sacrée! enfant aux cheveux blancs! bel ange!

A l'auréole d'or!“

მუგრანი კი ამბობს:

„მბრწყინავი განთიადის მსგავსი სახის მქონე...

ახლოს არის [ერთი] ბავშვი

ოქროს თმებით და ნათელი შუბლით“ [223, ტ.2,გვ.61].

(“ორი ბავშვი“)

...

ذات وجه كالصباح المسفر
و على مقربة طفل صغير
عسجدى الشعر و ضاح الجبين

ორივე პოეტთან ფიგურირებს სიკვებები: „ოქრო“, „სინათლე“, „მნათობი“ და სხვა. ვ. ჰიუგოს „ოქტომბრის ფოთლებში“ ბავშვის თვალები ისვრიან „ოქროსფერ სხივებს“, ხოლო მისი „ნათელი შუბლი“ ირგვლივ მყოფთ „ოქროსფრად აქცევს“.[148, გვ.283]. მუგრანთან ბავშვის აკვანის კი ოქროსფერია:

„დაიძინა გოგონამ ტკბილი ძილით

ოქროს საყრდენიან საწოლში“ [223, ტ. 2, გვ. 61].

(“ორი ბავშვი“)

نامت الطفل نوما طيبا
في سرير ذهبي العمد

ორივე პოეტთან ბავშვი არის „ჩირაღლანი“, რომელიც გვანათებს და კარგ გუნებაზე გვაყენებს, „ვარსკვლავი“, რომელიც ამქვეყნიურ წყვდიადში აღამიანთა გაღარჩენის შუქურაა. ნ. სააღეს მოყავს ორივე პოეტიდან შემდეგი ნაწყვეტები: ვ. ჰიუგო: „აქ ის (ბავშვი – მ. ქ.) არის ჩირაღლანი, იქ, ზემოთ, ის (ბავშვი – მ.ქ.) არის ვარსკვლავი“[148, გვ. 283], მუგრანი: „ეხელავე ბავშვს, რომელიც აღგვაფრენს, ვით ვარსკვლავი იქ ზემოთ“[148, გვ. 284].

მუგრანს გამორჩეულად მოსწონდა ვ. ჰიუგოს „ერნანი“. პარიზში ყოფნისას ხშირად ესწრებოდა ამ სპექტაკლს. ეგვიპტეში დაბრუნებულმა თარგმნა იგი არაბულ ენაზე. პიესის გაელენა იმდენად ღილი იყო, რომ მუგრანის რიგ პოემებში ვხვდებით „ერნანიდან“ გაღმოდებულ პერსონაჟებს, სცენებს, სიკვებებსაც კი. მაგალითად, პოემაში „ერთგულება“ გაღმოდებულია ამბავი გოგო-

ნასი, რომელიც სიღარიბის გამო იძულებულია ქუჩაში იმღეროს, თავისი ტკბილი ხმით გაართოს გამვლელები და ნაშოვნი გროშებით თავი ირჩინოს. მისი სიღამაზით, ხმითა და უბიწოებით მოხიბლულ მდიდარ ახალგაზრდა კაცს თავდავიწყებით შეუყვარდება გოგონა. კაცი ახერხებს სძლიოს სოციალურ ზღუდეს და სთხოვოს გოგონას გახლეს მისი მეუღლე. ამ სიყვარულით გამოწვეული სიხარული, მათი საუბარი, სიგყვები ეხმიანება ერნანის სიგყვებს, მიმართულს დონა სოლისადმი. ორივე ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟები მუხლებზე ეცემიან თავიანთი საგრფოების წინაშე, ორივენი თავიანთი საგრფოების მონად აცხადებენ თავს: „მე ვარ მონა შენი“.

ვ. ჰიუგო:

„ისეთი უკუნი, როგორც გლოვა, რომელმაც მოიცვა ჩემი ცხოვრება, მე ბედნიერი აღამიანი ვარ და მსურს შურლეთ ჩემი.

ოჰ! ვინ დავიწყებს მთელ ამ ხმას?

შენი სიგყვა გალობაა, ან არაფერი არ რჩება აღამიანური.

ოჰ! მე ვარ მონა შენი!“[148, გვ.286]

Si noir que soit le deuil qui s'èpand sur ma vie
Je sois un homme heureux et jevoux, qu'on m'envie.
Ah! qui n'oublierait tout ꙑ cette voix celeste?
Ta parole est un chant ou rien d'humain ne reste,
Oh! je suis ton esclave!

მუგრანის პოემაშიც ახალგაზრდა გოგონა საგრფოს წინაშე მუხლმოყრილი აღწერს თავის ბედნიერებას:

„ის ეცემა მუხლებზე საგრფოს ფეხებთან,
მოკრძალებული, ვით მორჩილი თაყვანისმცემელი.
„ეს არის ძილი (სიმზარი)“, ამბობს ის ბედნიერი,
„ჩემი სიხარული არის ისე დიდი, რომ ქრუანგელი მივლის.

.....

ფიცავ შენს სიცოცხლეს...
არასოდეს არ დაუგყვევებია თვალები,
არც მელოდოურ სიმღერას მოუჯადოებია სული,
არასოდეს ვარდს არ დაურწყულებია ყვავილები,
არასოდეს შუქურას ციალს არ გაურთვია მემღვაურები,
რამდენად შენმა სიგყვებმა ანუგემა მწუხარება ჩემი!
მე ვარ მონა შენი...“[148, გვ.286].

Elle tomba ꙑ genoux aux pieds de son amant
Avec la soumission d'un humble adoreteur,
„Est-ce un songe“, dit-elle, heureuse,
„Ma joie est sigrande, qu'elle me fait frémir.

...

„Je jure par ta vie,

Jamais tableau ne captiva les yeux,
Ni cant mélodieux ne ravit une *კმე*,
Jamais la rosée n'étancha la soif des fleurs,
Jamais l'éclat d'uu phare ne rejouir un marin,
Autant que tes paroles ont consolé ma peine!
Et je suis ton esclave...“

მუგრანის მეორე პოემაში „სიმამაცის მსხვერპლი“ შეყვარებული წყვილი თავს იკლავს ქორწინების დღეს, რათა ერთად იყვნენ მარადიულად. სცენა აღებულია ვ. ჰიუგოს „ერნანის“ ბოლო ეპიზოდთან, როდესაც სიკვდილის წინ ღონა სოლი წვება ერნანის ცხედრის გვერდით და ამბობს:

„ჩვენ დავწეეთ იქ. ეს არის ჩვენი ქორწინების დამე“ [148, გვ. 286]
Nous sommes couchés la. C'est notre nuit de noce.

მუგრანის გმირიც, საცოლის უძრავი სხეულის ახლოს მიწაზე დაცემული, ამბობს:

„ეს დღე, ეს არის ჩვენი ქორწინების დღე“ [148, გვ. 286].

Ce jour, c'est notre jour de noce.

რაც ფაქტობრივად გამეორებია ღონა სოლის სიციყეებისა.

ფრანგი რომანტიკოსების ა.დ. მიუსეს, ვ. ჰიუგოს, აგრეთვე ლამარტინისა და ლე ვინის გაგვლენას მუგრანზე უფრო დაწვრილებით შეიძლება მკითხველი გაეცნოს ნ. სააღეს წიგნში: „ხალილ მუგრანი, ფრანგული რომანტიკის მემკვიდრე“ (SAADE Nicolas, Halil Mutrân héritier du romantisme français).

ჯებრანი ფრ. ნიცმეს შემოქმედებას გაეცნო 1908-1910 წლებში საფრანგეთში ყოფნის დროს. განსაკუთრებით გაიტაცა იგი ნიცმეს საუკეთესო ნაწარმოებმა „ესე იცყოლა ზარაგუსტრა“. ნიცმეს გაგვლენა თვალნათლივ აისახა 1920 წელს ცალკე წიგნად გამოცემულ „ქარიშხლებში“ შესულ რიგ მითხრობებსა და პროზად დაწერილ ლექსებში. ეს გაგვლენა განსაკუთრებით ძლიერია 10-იანი წლების პირველ ნახევარში, შუა პერიოდთან კი ნელდება და 20-იანი წლების დასაწყისისთვის თითქმის ქრება. ჩვენ ამ გაგვლენის შესახებ ვიმსჯელებთ ძირითადად „ესე იცყოლა ზარაგუსტრასა“ და „ქარიშხლების“ შეჯერების საფუძველზე.

ამთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჯებრანი როდი იზიარებს ნიცმეს იდეებს ბრძადა და მთლიანად. ზოგი მისთვის მიუღებელია, ხოლო რასაც იღებს, იღებს თავისებურად, თავის შეხედულებებთან შეთანასწორებულად. ნიცმეს ფილოსოფიის სამი ძირითადი ნაწილი: „ძალაუფლების ნება“, „მეკაცია“ და „მარადიული დაბრუნება“ („მარადიული განმეორება“) ჯებრანთან არ არის სრული სახით წარმოდგენილი. „ძალაუფლების ნების“ შესახებ ჯებრანთან ჭირს

საკუბარი, „მარადიულ დაბრუნებასთან“ მისი დამოკიდებულება მკაფიოდ არ ჩანს, ხოლო „გეკაცია“ ნაწილობრივია წარმოდგენილი, უფრო ზუსტად, „მესაფლავეში“ გვაქვს ნიციშეს „გეკაცის“ მსგავსი ტიპის შექმნის მცდელობა.

ნიციშეს გავლენა ყველაზე უფრო მძლავრად გამოიხატა ჯებრანის დამოკიდებულებაში თანამედროვე სამოგადოებასა და ცივილიზაციასთან. შემოქმედების პირველი პერიოდის ნაწარმოებებში ჯებრანი გამოირჩეოდა სენტიმენტალური მიდგომით თანამემამულეებისადმი, თანაგრძნობით ეკიდებოდა მშრომელ ადამიანებს, მეორე პერიოდში დაწერილ „ქარიშხლებში“ ვხედავთ მას ხალხისგან განდგომილს, ხელი აუღია მათზე მრუწვამზე, მათზე ამადლებულა, თანაგრძნობა და სიყვარული სიძულვილით შეცვლია, მათ ბედ-იბაღზე გირილი და გოდება – დაცინვად და ქირვად, უძღურებისა და უსუსურობის წინააღმდეგ აჯანყებულა და ძალისა და ენერჯის მქადაგებელი გამხდარა. მისი გაგებით, „სიძულვილი ნიაღვარია, რომელიც მხოლოდ გამხმარ ტოტებს წაღეკავს და ძველ სახლებს ანგრევს ... დაცინვა კი ძლიერი ქუხილია, რომელიც მუდამ წინ უსწრებს ქარიშხალს“ („ძმებო“) [169, გვ.392].

ნიციშესთვის სამოგადოების დიდი უმრავლესობა იყო „ბრბო“, „მოედნის ბუბები“, „ჯოგი“, „მაიმუნები“, „შხაბიანი მაგლები“, „ყვირთლები“, „შავები“, „მედმეგები“ და ა. შ. [13, გვ. 39, 40, 41, 43, 44, 45, 75-77], ჯებრანისთვის უმცირესობის გარდა – „ჭათობის ბინადარი ქვეწარმავლები“, „ჰარუნის ვირი“, „მაიმუნის შვილიშვილები“, „ლილიპუტები“, „ლორები“. მან ზღუდე აღმართა თავის თავსა და თავის მსგავსებს, რომლებიც სულით ძლიერნი, ძალით და ენერჯით არიან აღესილნი, და დანარჩენებს შორის. ამ დანარჩენებში მწერალი გულისხმობს იმთ, ვინც მოკლებულია ბრძოლის უნარს, ინერტული და გულგრილია ცხოვრებისეულ მოვლენათა მიმართ, ვისაც წვლილი არ შეაქვს ცხოვრებისა და პროგრესის საქმეში. პირველი ღვთის შვილებად მიაჩნია, ხოლო მეორეებს უწოდებს მაიმუნის შვილიშვილებს (იხ. ლექსი პროზად „ჩვენ ღვთის შვილები, თქვენ მაიმუნის შვილიშვილები“ [169, გვ. 396-398]). ჯებრანს თავისი თავი ადამიანებს შორის ისევე ამადლებული და ძლიერი მიაჩნია, როგორც ლომს მხეცთა შორის. ადამიანში იგი ხედავს მხოლოდ კურდღლის, მელიის, გველის გამოძეგველებს [169, გვ. 375-376].

ნიციშემ ბურჟუაზიული კულტურის კრიზისი მიიჩნია მსოფლიო ცივილიზაციის მშის ჩასვენებად. მის მიზეზს ხედავდა კულტურის დემოკრატიზაციაში, ეპოქის „პლემბისტურ სულში“. ს. ოლუევის ამრით, როცა ნიციშე აკრიტიკებდა თანამედროვე კულტურას, სინამდვილეში გამოდიოდა კულტურულ მემკვიდრეობაში

დემოკრატიული და ჰუმანური გენდენციების წინააღმდეგ [92, გვ. 64]. მან (ნიცშემ) უარყო საზოგადოებრივი პროგრესი და განაცხადა: „...დრო წინ მიდის, ჩვენ კი გვსურს ღავიჯეროთ, რომ ყველაფერი, რასაც ის შეიცავს, ასევე წინ მიდის, რომ განვითარება აღმაგალია ...მაგრამ მეცხრამეტე საუკუნე მეთექვსმეტესთან შედარებით წინსვლა არ არის, კაცობრიობა“ წინ არ მიდის, თვით იგი ხომ არ არსებობს...“ [92, გვ. 98]. თავისი უარყოფითი ღმობიანობა თანამედროვე საზოგადოებისადმი მკაფიოდ გამოხატავს მან „მარაგუსტრას“ში“. აქ „მარაგუსტრას მაიმუნის“ პირით დახასიათებულია თანამედროვე ქალაქი და მასში გაბატონებული ცხოვრების წესი. ქალაქი, როგორც სიმბოლო ცივილიზაციისა, შედარებულია დიდ „წუმქესთან“. მისი ამრით, დიდმა ქალაქმა არ იცის დიდი ამრები და დიდი გრძნობები, აქ „დიდ ამრებს ცოცხლად აღულებენ და ხარშით ამცირებენ“, „აღუება ყველა დიდი გრძნობა“, სული კი „სიგყვითა თამაშად ქცეულა“. აქ ბატონობს მხოლოდ ბიჭიერება, მლიქვნელობა, მამბეზარობა, ურთიერთგაუგანლობა, ვითომ ღეთისმოსაობა. იგი არენაა მონური სულის გამოვლინებისა. აქ აღამიანის სულისა, გულისა და გონების განმგებელია „ოქრო ვაჭართა“... [13, გვ. 134-135]. ნიცშემ დააყენა „მარადიული დაბრუნების“ (მარადიული განმეორების) იდეა. „ესე იგყოლა მარაგუსტრა“-ში ამბობს: „ყოველი მიდის, ყოველი ბრუნდება; მარად ბრუნავს ბორბალი ყოფისა. ყოველი კვდება, ყოველი კვლავ ჰყვავის, მარად რბის წელი ყოფისა. ყოველი წარხლების, ყოველი ახლად ეწყობა; მარად შენდება იგივე სახლი ყოფისა. ყოველი განიყრება, ყოველი ახლად შეიყრება; მარად ერთგულია თავისა წრე ყოფისა.“ [13, გვ. 166]. თ. ბუაჩიძე ნიცშეს „მარადიულ დაბრუნებაზე“ (მარადიულ განმეორებაზე) და მის შემდეგ ნათქვამზე: „ამქვეყნად, არაფერია ახალი, რაც იყო, ის იქნება“ [13, გვ. 267], ამბობს: „...ეს კი ნიშნავს იმას, რომ ყველაფერი, რაც შეიძლებოდა მომხდარიყო, უკვე მოხდა! მოხდა მარადიულ, უსასრულო წარსულში, სწორედ იმიტომ, რომ იგი უსასრულოა, მოხდა ყველაფერი, რაც მოსახდენია. ეს კი ნიშნავს, რომ წარსული და მომავალი არ არიან დაპირისპირებულნი, როგორც ეს აქამდე ჩანდა... ამიტომ მომავლისაკენ სვლა წარსულისაკენ სვლაა. დრო არის წრე. ყველაფერი მეორდება, ყველაფერი რაც იყო, კვლავ ბრუნდება. წინსვლა უკანსვლაა. მომავალი ისაა, რაც იყო. წარსული ისაა, რაც იქნება. ის, რაც ახლაა, მარად იყო და მარად განმეორდება... აღამიანს ეძლევა ერთი სიცოცხლე და ეს სიცოცხლე მეორდება მარად... თემისი მარადიული განმეორების შესახებ თითქოს ეუბნება აღამიანს „მოიქციე ისე, რომ გსურდეს შენი საქციელის მარად განმეორება!“ [4, გვ. 267, 268, 269]. საბოლოოდ

მაინც, „მარადიული დაბრუნების“ (მარადიული განმეორების) იდეა მიზნად ისახავდა თანამედროება ღაერწმუნებინა არსებული წყობის მარადიულობაში, რომ ისტორია წინ არ მიდის, არამედ მხოლოდ გაიმეორებს უკვე განვლილ ეტაპებს. ან კიდევ შეიძლება გავიგოთ როგორც ოცნება (აქეთკენ „გეკაცის“ იდეაც კი გვიბიძგებს), რომ სამოგალოებაში, აღამიანმა როგორმე მიაღწიოს სრულყოფის უმაღლეს დონეს და შემდეგ ასეთი სახით მარად განმეორდეს (“მოიქცეო ისე, რომ გსურდეს შენი საქციელის მარად განმეორება!”).

თანამედროვე სამოგალოების კრიზისი ჯებრანშიც ღრმა პესიმიზმს იწვევდა. მოთხრობა „ქარიშხალში“ მან სამოგალოება შეადარა უმარმაზარ ხეს, რომლის „ყვავილები სიხარბე, ბორცვება და დანაშაულობაა, ნაყოფი კი – უბედურება, სიღარიბე და ცოდვილობა“. ამ სამოგალოებაში მდიდრები „თვლიან, რომ მზე, მთვარე და ვარსკვლავები ამოდის მხოლოდ მათი კარადებიდან და ჩადის მხოლოდ მათ ჯიბეებში“, პოლიტიკოსები „თამაშობენ ხალხის სურვილებით, თვალს უკსებენ ოქროს მგვრით, ხოლო ყურებს – სიყვების წკრიალით“, მღვდლები „ხალხს არწმუნებენ იმაში, რისი თვითვე არ სჯერათ და სთხოვენ იმას, რასაც საკუთარ თავს არ თხოვენ“. ამ სამოგალოებაში „თავაზიანობა მიჩნეულია სისუსტედ, დათმობა – სიმხდალედ, ამპარგანობა – სიღიადედ“ [169, გვ. 101, 102, 103]. მან ეჭვი გამოთქვა სამოგალოების პროგრესზე და ნიქშეს მსგავსად ილუზიად მიიჩნია იგი: „...რასაც დასაველეთში პროგრესად თვლი, მხოლოდ მაცდური ღანდია. პირმოთნეობა რჩება პირმოთნეობად, თუგინდ მოიკვეთოს კლანჭები... სიცრუე არ გადაიქცევა სიმართლედ, თუგინდ შეიმოსოს აბრეშუმით და იცხოვროს სასახლეში... რაც შეეხება მონობას, ... იგი მონობად დარჩება, რაგინდ მოირთოს და მოიკამმოს...“ [169, გვ. 445]. ჯებრანი ცივილიზაციის უაზრობამდე და უარყოფამდეც კი მივიდა: „ღიას, უსარგებლოა ცივილიზაცია და უსარგებლოა ყოველივე მასში არსებული. გამოგონებები და აღმოჩენები გონების გასართობი სათამაშოებია მოწყენილობისა და ჯავრიანობის ღროს. მთებისა და ხეობების გასწორება, გამარჯვება მღვებსა და ცაზე კვამლით სავსე ცრუ ნაყოფებია, რომლებიც ვერ აკმაყოფილებენ თვალს, ვერ კვებავენ გულს და ვერ აღამაღლებენ სულს. ცოდნად და ხელოვნებად წოდებული საიდუმლოებები და თავსაგები ამოცანები მოქროვილი ბორკილებია, რომლებსაც აღამიანები დაათრევენ მათი ბრწყინვალეობითა და წკრიალით გახარებულნი. იგი ბადება, რომლის კეთება ოლითგანვე ღიიწყო, თუმცა არ იცოდა, დაასრულებდა თუ არა, თვითონვე აღმოჩნდებოდა მასში დამწყვედული... ღიას, უსარგებლოა აღამიანთა საქმეები, მიზნები, მისწრაფებები და

სურვილები. უსარგებლოა ყოველივე დედამიწაზე...“ [169, გვ. 445-446]. ლექსში პროზად „ბაალბექელი პოეტი“ ისტორიული განვითარების პროცესი მან წარმოგიდგინა ნიცშეს „მარალიული დაბრუნების“ (მარალიული განმეორების) მსგავსად. აქ გაგარებულია ის აზრი, რომ ადამიანი, დასასრულებს რა თავის ცხოვრებას, სამუდამოდ კი არ გოვებს სამყაროს, არამედ კვლავ დაბრუნდება, დაბრუნდება ისეთივე, როგორც ადრე იყო. [169, გვ. 474-475].

აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ, საბოლოო ჯამში, ჯებრანისთვის მიუღებელია ისტორიული განვითარების ნიცშესეული გაგება. მართლაც, თუ ადამიანის მდგომარეობა დასაბამითვე მყარადაა დადგენილი და მას ვერავინ ვერ შეცვლის, მაშინ რა აზრი ექნებოდა „ამაყი იას“ (ეს ლექსი პროზად შედის „ქარიშხლებში“) ბრძოლას გასცდეს იმ ვიწრო სამყაროს, რომელშიც დაბადებული და ჩაკეტილია, რომ პოვოს სიცოცხლის არსი იმისკენ სწრაფვაში „რაც სიცოცხლეზე მაღლა და შორსაა“ [169, გვ. 486]. ხოლო „მოციქულში“ იგვეხსენიებს: „ცხოვრება უკან არ ბრუნდება და არც ატკობს გუმიწელი დღის სახლში ყოფნა“ [172, გვ. 28]. მთლიანობაში ჯებრანს ისტორია წარმოდგენილი აქვს როგორც განვითარების უწყვეტი ჯაჭვი, მარალიული პროცესი, სადაც ერთის დასასრული მეორის დასაწყისს წარმოადგენს, ხოლო ერთის დასაწყისი – მეორის დასასრულს [169, გვ. 584-585] (იხ. „სევეტებიანი ირამი“). მან ისტორია წარმოგიდგინა მოძრაად არა წრისებურად ერთ სიბრტყეზე, არამედ სპირალისებურად, ეგვიპტური ლოგოსის მსგავსად, სადაც გამოირიცხულია განვლილი ეტაპი ს ხელმეორედ გამეორება“ [172, გვ. 69].

ნიცშეს გაგლეხა ყველაზე მძლავრად „მესაფლავეში“ [169, გვ. 367-371] გამოვლინდა. მასში ავტორი ერთმანეთს ახვედრებს ჯებრან-რომანტიკოსსა და ნიცშეს იდეებით აღჭურვილ ჯებრან— შეშლილ ღმერთს. შეხვედრა ხდება “ძელებითა და თავის ქალებით მოფენილი ცხოვრების ჩრდილის ვადი-ში“ (ვადი- მდინარის ამომშრალი კალაპოგი; ხეობა) (ასე წარმოუდგენია ჯებრანს თანამედროვე ქვეყანა). შეშლილი ღმერთი ესაუბრება მას, იგებს მის საქმიანობას, თჯახურ პირობებს, მის მისწრაფებებსა და შეხედულებებს და აძლევს შესაბამის რჩევა-ღარიგებებს. შეშლილ ღმერთს ადამიანთა მოღვმის დიდ შეცლომად მიაჩნია წინაპართა გზით სიარული. ურჩევს თანამოსაუბრეს თავი ანებოს საზოგადოებისთვის უსარგებლო საქმიანობას – ლექსების წერას და ხელი მოჰკიდოს მესაფლავეს ხელობას. დაწახვეებს რარიგ მომრავლებულნი არიან ამქვეყნად ცოცხალი ლეშები. საჭიროა მათი ღამარხვა, რათა მოხდეს საზოგადოების გაწმენდა-გაჯანსაღება. იგი

გამოდის ოჯახის, ცოლ-ქმრული ცხოვრების წინააღმდეგ. ჯებრანი-რომანტიკოსი შეშლილი ღმერთის სიგყვებში ჰპოვებს „ჭეშმარიტების მარცვალს“, გაიზიარებს მის რჩევა-ღარიგებებს, იცვლის ხელობას და ხდება მესაფლავე, ნიჩაბს აძლევს და თავის გზაზე აყენებს შეილებსაც, რადგან „მკვდრები ბევრია, თვითონ კი მარტო...“

ჯებრანი „მესაფლავეში“ შეეცადა შეექმნა ნიცშეს „გეკაცის“ მსგავსი ტიპი. თუ საბჭოთა პერიოდის რუსი მეცნიერის ს. ოლევის მიერ „გეკაცის“ დახასიათებას გავიზიარებთ (მისი დამოკიდებულება საერთოდ ნიცშეს მთელი ნააზრევისადმი და, რა თქმა უნდა, „გეკაცისადმი“ ამკარად გუნდენციურია, რაც ჩვენთვის მიუღებელია), ნიცშეს „გეკაცის“ დამახასიათებელი „ღაღები“ თვისებებია სიძლიერე, ძალაუფლების ნება, უფლება მბრძანებლობისა, იყოს ბატონი ყველაზე და ყველაფერზე. იგი მკაცრია. დაუნდობლობა, ძალადობა, მკვლელობა მისი ღირსებებია. იგი ნახევარღმერთი, ნახევარმხეცი, ნახევარაღამიანი, ბოროტი, ღმერთური არსებობა [92, გვ. 149, 156, 157, 165]. მაგრამ გასული საუკუნის დასაწყისში და ბურჟუაზიულ ფილოსოფიურ წრეებში „გეკაცის“ ასეთი გაგება არ გვაქვს. ისინი წარმოგვიდგენენ მას, როგორც კაცობრიობის განვითარების იდეალს, ადამიანის უმაღლეს განვითარებულ ტიპს, ან კიდევ ნიცშეს პოეტური ფანტაზიის ნაყოფს, მისი ოცნების შედეგს (მაგ. ავკსენტიევი, ე. გრუბეცკოი და სხვ.). ხოლო ქართველი მკვლევარი თ. ბუაჩიძე, რომლის მიდგომა ფ. ნიცშეს მსოფლმხედველობისადმი გამოირჩევა ზომიერების გრძნობით, ობიექტურობითა და მეცნიერული სიღრმით, ნიცშეს „გეკაცის“ შესახებ წერს: „...გეკაცი უპირისპირდება... ადამიანს, რომელიც ტრადიციული მსოფლმხედველობის – განსაკუთრებით ქრისტიანულის – წიაღშია აღზრდილი, უპირისპირდება საერთოდ აქამდე არსებულ ადამიანს. ის იდეალია, მიზანია, რომელიც ჩნდება, როცა ამკარა ხდება, რომ ღმერთი მკვდარია... ადამიანმა უნდა დაძლიოს თავისი თავი, რათა შეექმნას გეკაცი: „ადამიანი თოკია ცხოველსა და გეკაცს შორის“, „გზად ყოფნა“, „გარდამავლობა“, „წარხლობა“, ის მიზანი კი არ არის, არამედ ხილია გეკაცისაკენ. გეკაცი არ არის ახალი ბიოლოგიური სახე (როგორც ზოგჯერ ჰგონიათ ხოლმე), ის უმაღლესი ტიპის ადამიანია – სრულყოფილი არსება, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო „მცენარისა და მოჩვენების ნაზავთან“, ე.ი. ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის ღუაღობით დაავადებულ არსებასთან, გეკაცი „ამქვეყნიურია“, მთლიანია, სრულია, ერთგულია „მიწისა“, აქ „მიწა“ უნდა გავიგოთ როგორც სიცოცხლე და არა როგორც რაღაც ინერგიული მასა – სიცოცხლის სავსებობა, ადამიანის არსებობაში მოცემული პოტენციური ძალების მაქსიმალური რეალიზაციაა. სწორედ ამიტომ ის სიცოცხლის უმაღლესი მიზანია –

„მიწის აზრია.“ გზა ზეცისაკენ რთულია. ის, პირველ ყოვლისა, მოითხოვს უზომო სიძულვილს ყველა ძველი ღირებულებისა – გრადიციულად გაგებული ბედნიერებისა, გონებისა, სიკეთე-ბოროტებისა... რთულია არა მხოლოდ გზა, არამედ უკვე მოწოდებაც ზეკაცისაკენ: გართობას მოწყურებულ ადამიანებს არ აინტერესებთ ზეკაცი. მარაგუსტრასათვის აშკარა ხდება: ადამიანები, რომელთაც შემოქმედების ცეცხლი განელელებული აქვთ, ზეკაცისაკენ მიმავალ გზას ვერ დაადგებიან: ისინი მკვდრები არიან. მარაგუსტრა გაეცლება მკვდრებს – ის ეძებს ცოცხალ „თანამგზავრებს“ – „შემოქმედო, მოსამკლეთ, მოზემიეთ“, მხოლოდ ისინი გაუგებენ მარაგუსტრას, მხოლოდ ისინი გაკაფავენ გზას ზეკაცისაკენ...“ [4, გვ. 251-252].

„მესაფლავეში“ შეშლილი ღმერთის სახით წარმოდგენილი ტიპი თავისი სიძლიერითა და ენერგიით, თავისი შეუბრალებლობითა და ზიზღით ადამიანების მიმართ არ ჩამოუვარდება ნიციშეს „ზეკაცს“. ჯებრანის შეშლილ ღმერთს „ხის ფესვების მსგავსი ძლიერი კუნთები“ აქვს, „სავსეა ენერგიით და სიცოცხლით“, „სიარულისას მისი მძლავრი ფეხთა ცემისგან მიწა ირყევა, გაჩერებისას მასთან ჩერდებიან ვარსკვლავთა პროცესიები“. მას ხალხისადმი სიძულვილი იბლისის გან უსწავლია. ის „ღილით აბაგებს მშეს, შუადღით წყევლის ხალხს, საღამოს დასცინის ბუნებას, ღამით კი მუხლს იყრის საკუთარი თავის წინაშე და ემონება“. შეშლილი ღმერთი ღროს და ზღვის მსგავსად არასდროს არ იძინებს, მათ მსგავსად „ჭამს ხალხის სხეულს, სვამს მის სისხლს და ტკება მისი ხრჩობით“. მისი ზიზღისა და ქირღვის საგანია ყველაფერი ადამიანური, ადამიანთა კანონები და აღათ-წესები, მათი სოციალური ურთიერთობები, მათი საქმეები და საზრუნავები. მას უაზრობად მიაჩნია ლექსების წერა, მონობის ერთ-ერთ გამოვლინებად ცოლ-ქმრული ცხოვრება, ოჯახი – „თეთრი საღებავით დაფარულ შავ უბელურებად“, სწავლა – განათლება და სიბრძნე – „უსუსურ ადამიანთა სახეთაგან“. შეშლილი ღმერთი სხვაზე ბატონობისთვისაა მოვლენილი და არა მორჩილებისთვის. ის თვით ღმერთია, მეუფე თავისი თავისა. ის ადამიანებზე ბევრად მაღლა დგას, მათთვის უცხოა, მათგან განმარტოებულია და საბუდარი იქ აქვს დადებული, სადაც ლულები და გოლიათები იკრიბებიან [77, გვ. 111-112].

რადგან ჯებრანის შეშლილი ღმერთი თვით არის მეუფე, ამიგომ მისთვის არც ღმერთი არსებობს, არც რელიგია და რწმენა იმქვეყნიური ცხოვრებისა. ყოველივე ეს წინაპრებისგან მომდინარე ცლომილება მიაჩნია: „შენი რწმენა ღმერთისადმი და მოციქულებისადმი ყალიბდებოდა საუკუნეების განმავლობაში, წარსული გაწვევა შენ. ჭეშმარიტება მდგომარეობს იმაში, რომ გწამს

მხოლოდ საკუთარი თავი, პატივს სცემ მხოლოდ შენ თავს, გიყვარს მხოლოდ შენი მიღრეკილებები და გჯერა მხოლოდ საკუთარი მარადიულობისა. უძველესი ღრიოდან ხალხი ემორჩილება საკუთარ თავს, არქმევს რა მას სხვადასხვა სახელებს – ხან ბაგონს, ხან იუპიტერს, ხან კი ღმერთს“ [169, გვ. 370].

როგორც ვხედავთ, ჯებრანმა „მესაფლავეში“ უარყო რელიგია, ღმერთი, მოციქულები, იმქვეყნიური ცხოვრების რწმენა, არ უთქვამს მხოლოდ ნიცმეს სიგყვები: „მკვლარნი არიან ყველა ღმერთები: აწ ვისურვოთ, რათა ბეკაცმა იცოცხლოს“ [13, გვ.64]. თ. ბუაჩიძე ნიცმეს ამ სიგყვების შესახებ და, საერთოდ, ნიცმეს დამოკიდებულებაზე ღმერთისა და ქრისტიანობის მიმართ, წერს: „თემისი „ღმერთი მკვლარი“ გამოხატავს იმ სიღრმისეულ პროცესს, რომელიც ხდება ნიცმეს თანადროული ევროპული კაცობრიობის სულიერ ცხოვრებაში, კერძოდ, ძველი, გრადიციული უმაღლესი ღირებულებების გაუფასურებას. ღმერთის სიკვდილი ნიშნავს იმას, რომ გრადიციულმა ქრისტიანულმა ღირებულებებმა, იდეალურ, იმქვეყნიურ, მარადიულ ღირებულებათა სამყარომ, რომელიც მყარ ორიენტაციას აძლევდა ადამიანს, დაჰკარგა თავისი ძალა, „ღვთიური“, „მეგობრობაღი“, გრანსცენდენტური სამეფო ილუმინა, ცდომილება აღმოჩნდა... ქრისტიანობას ნიცმე აფასებს სიცოცხლის ფილოსოფიის კონგექსტში – უყურებს როგორც სუსტი სიცოცხლის გამოხატულებას. სწორედ ამიგომ ებრძვის ის გრადიციულ ქრისტიანულ მცნებებს, ებრძვის თანაღმობისაკენ, მოყვასის სიყვარულისაკენ მოწოდებას. ისინი, ნიცმეს აზრით, საბოლოო ანგარიშით, სიცოცხლეს ასუსტებენ“ [4, გვ. 250-251, 255]. ღმერთის უარყოფა ნიცმესთან იმიგომ გვაქვს, რომ „ღმერთი ზარბუსტრასათვის ქმნილებაა სნეულთა, დაღლილთა, ძაბუნთა, ის მოჩვენებაა, გყუილია და ღმერთის იმედით ყოფნა გყუილში ცხოვრება“ [4, გვ. 254].

ჯებრანის დამოკიდებულებას რელიგიასთან, ღმერთთან, მოციქულებთან, რწმენას იმქვეყნიური ცხოვრებისადმი დავუმატებთ იმას, რომ მთლიანობაში ალებული, მისთვის დამახასიათებელია რელიგიურობა. თვით „ქარიშხლებშიც“ არ შეიძლება ამ აზრის მთლიანად უარყოფა. აქ და მოგვიანებით დაწერილ ნაწარმოებებში ჯებრანი გვიხატავს იესოს სახეს, წარმოგვიდგენს მას მაღალი იდეებისთვის წამებულ პიროვნებად. „ჯვარცმულ იესოში“ [169, გვ. 377-379], რომელიც „ქარიშხლებში“ შედის, დახატული იესო დიდებულია, მძლავრია, ამასთანავე ადამიანთა კეთილდღეობისთვის მებრძოლი და მათი ბედნიერებისთვის წამებულია. მისი იესო არ ჰგავს ხალხის წარმოდგენაში არსებულ იესოს. ის არ ყოფილა „ღარიბივით შობილი“, საცოდავივით მცხოვრები, უსუსურსავით

საზიზღარი, დამნაშავესავით ჯვარცმული“. არ უცხოვრია მას „საწყალობლად, მშიშრულად და არც მომკვლარა ტანჯვითა და ეჭვით“, არამედ ცხოვრობდა „ამბობებული, ჯვარს ეცემა აჯანყებული და მოკვდა გმირულად“. ის არ ყოფილა „ფრთებ-მომტერეული ფრინველი“, არამედ იყო „ქარიშხალი, რომელმაც დაამტვრია ყველა გაქვავებული ფრთა“. მისი იესოს მიზანს შეადგენდა „ამ სამყაროში გავერცელებინა ახალი ძლიერი სული, რომელიც დაანგრევდა თავის ქალებზე აღმართულ ტახტებს, საფლავებზე აშენებულ ციხე-სიმაგრეებს და გაანადგურებდა უსუსურთა სხეულებში აღმართულ კერპებს“. მისი მიზანი იყო „აღამიანის გული ექცია გაძრად, სული საკურთხეველად, გონება – ქურუმად“. ის მოეველინა ხალხს, რათა „სიცოცხლე გაეხადა სიმართლისა და თავისუფლების სიმბოლოდ“. ყოველივე ამისთვის ის ჯვარს აცვეს, მაგრამ მან თავისი „სიკვდილით დაამარცხა სიკვდილი...“ და გახდა ყველაზე და ყველაფერზე უფრო ამაღლებული, ღიადი და უკვლავი. ფაქტობრივად, ჯებრანმა ამ სახის დახატვით შექმნა იდეალური, სრულყოფილი, მომავლის აღამიანის სახე, რომლისკენაც ისწრაფობდა ფრ. ნიცშე, როცა ის ქმნიდა „ზეკაცის“ სახეს. მაგრამ უნდა დაეძინოთ, რომ ჯებრანის ეს იესო საკმაოდ განსხვავებულია აღრეული წლების მისი იესოსგან, რაც ნიცშეს გაველენით გვეგონია გამოწვეული [76, გვ. 35]. მოგვიანებით, 1926 წელს გამოცემულ „ქვიშასა და ქაფში“ ჯებრანი იცვლის ამ სხვაობის შესახებ: „ყოველ წელს ლიბანის მთებს შორის მდებარე ბაღში იესო ქრისტე ხვდება იესო ნაზარეველს. ღიდახანს საუბრობენ და ყოველთვის, როცა იესო ქრისტე მიდის, ეუბნება იესო ნაზარეველს: „მეშინია, ჩემო მეგობარო, რომ ჩვენ ვერასდროს ვერ შევთანხმდებით“ [173, გვ. 47-48].

ჯებრანი თანამედროვე საზოგადოებას მუქ ფერებში გვიხატავს, ვერ ხელავს მასში კარგს, ყველაგან მონობა და ყბელობა ელანდება გაბატონებული, მაგრამ მთლიანად მაინც არ ეძლევა პესიმიზმს, მომავლის მცირე იმელი მაინც აქვს. ამიტომ ის ბურუსით მოსილ თავისუფლების ფერმკრთალ აჩრდილს ათქმევინებს: „ერთი (თავისუფლების შვილი – მ. ქ.) ჯვარს ეცემა, მეორე (ფრ. ნიცშე – მ. ქ.) ჭკუიდან შეიშალა, მესამე კი ჯერ არ დაბადებულა“ [28, გვ. 59]. მწერალს სწამს, რომ თავისუფლების ეს მესამე შვილი მოეველინება სამყაროს.

ნიცშეს ნიჰილისტური დამოკიდებულება თანამედროვე საზოგადოებისა და ცივილიზაციისადმი, მისი ანტირელიგიურობა, ანტიქრისტიანობა, ლგოლება ზეკაცისკენ სრულებით არ ნიშნავს, რომ იგი კაცთმოძულეა (როგორცაღაც მიიჩნევს მას, მაგალითად, ს. ოლუევი და ბევრი სხვა საბჭოთა ღროინდელი მკვლევარი). მართა-

ლია თ. ბუაჩიძე, როცა წერს: „.....ღუნე,“ „ჭაბობისებური“ ცხოვრების ღილი სიძულვილი, „პაწია“ ბედნიერების მადიებლის, ფილისტერის ზიბილი მარაგუსტრას ავგორს ბევრ, მკითხველის ყურისთვის ძნელად მოსასმენ სიგყვას ათქმევიანებს, მაგრამ თავი და თავი ამ სიგყვებისა არის მზრუნვა სიცოცხლის – აღამიანის ცხოვრების სრულქმნაზე: სიცოცხლე უნდა იყოს სისხლსავე, მძაფრი, ჰეროიკული, რისკით და ხიფათით სავსე“ [4, გვ. 255-256]. „მარაგუსტრაში“ ნათლად არც ის ჩანს, რომ ნიცშე გამოდიოდეს გაბატონებული ფენების დამცველად და ქადაბდეს კლასობრივი სამოგალოების მარადიულობას. ამჟამად კი ის ჩანს, რომ ის სამოგალოების რადიკალური გარდაქმნისკენ ისწრაფვის.

ასევე თავდავიწყებით იბრძვის ჯებრანი სამოგალოების სრულყოფისთვის, მისი გაჯანსაღებისთვის. მისი ბრძოლა ამჟამად კლასგარეშე დგას. მისი „ნიჩაბი“ და „ქარიშხალი“ არ განარჩევს მდიდარსა და ღარიბს, ბატონსა და მონას. ჯებრანი საფლავს უთხრის ყველას, ვინც ცხოვრებისთვის გამოუსაღებარია, ქარიშხალს წააღეკვინებს ყველას, ვისაც ბრძოლის თავი არ აქვს. ჯებრანი არასდროს გამოსულა ჩაგრულთა წინააღმდეგ, უთანასწორობის შემდგომი განმტკიცებისთვის. „ქარიშხლებში“ თუ სადმე ჩანს ვის ებრძვის მწერალი, ჩანს მხოლოდ გაბატონებული კლასი, უფრო ზუსტად, არა მთელი კლასი, არამედ მისი ის ნაწილი, რომელიც სამოგალოებისთვის არაფერს ქმნის, მხოლოდ მოეღვენათა მიერ შემთხვევით არის წამოგიფიქვებული. ეს ამბრია გატარებული ლექსში პროზად „ჩვენ და თქვენ“ [169, გვ. 393-394]. აქ ავგორი „ჩვენ“-ში აერთიანებს მოციქულებს, პოეტებს და მუსიკოსებს, ხოლო „თქვენ“-ში – იმათ, ვინც მონათა თავის ქალებიდან ააშენეს პირამიდები, ჯვარს აცვეს ქრისტე, მოწამლეს სოკრატე, დაახრჩვეს მადჰი ფაშა, იმათ, ვინც ცხოვრებისა და სიცოცხლის არსს ხელავენ მხოლოდ დროსგარებასა და მხიარულებაში.

ქალის საკითხთან დაკავშირებით ნიცშეს შეხედულებებს გ. შვარცი თვლიდა ანტიჰუმანურად. იგი წერს: „ნიცშე ქალისა და მისი ემანსიპაციის წინააღმდეგ იმიტომ გამოდის, რომ მისი სახით ინსტიტუტურად ჰუმანიზმის მაგარებელს ხელავს. ...ქალებს და მონებს ნიცშე ერთი და იმავე კატეგორიის არსებებად განიხილავს: აქაოდა მათ უფლებები არ უნდა ჰქონდეთ“ [137, გვ. 74].

ჯებრანის შემოქმედებაში ერთ-ერთი უმთავრესი ადგილი უკავია ქალის ემანსიპაციის საკითხს. მისი პირველი პერიოდის მოთხრობები და ნოველები: „მართა ალ-ბანია“, „ევარდა ალ-ჰანი“, „საპაგარძლო სარეცელი“, „მომტერეული ფრთები“ ამ აქტუალურ თემას ეძღვნება. მოგვიანო ხანის ნაწარმოებებში იშვიათად თუ

გაიხსენებს მისთვის ასე ახლობელ თემას, „ქარიშხლებში“ კი სრულ გულგრილობას იჩენს მისადმი, რაც არ შეიძლება აიხსნას მხოლოდ იმით, თითქოს მას ამომწურავი პასუხი გაეცეს ამ საკითხისთვის. მის მღუპარებაში ნიცმესაც უნდა მიუძღოდეს გარკვეული წილი.

ბევრი საბჭოთა პერიოდის მკვლევარი ნიცმეს ომის აპოლოგეტად გვისახავს, თითქოს ის ქადაგებს ომებს სახელმწიფოებს შორის „უმბალესი რასის“ ბატონობის დასამყარებლად, ზედმეტი მოსახლეობის სალიკვიდაციოდ, კაცობრიობის „გასაჯანსაღებლად“. ისინი ასეთ დასკვნას აკეთებენ ნიცმეს ისეთ გამონათქვამებზე დაყრდნობით, როგორიცაა, მაგალითად, „ესე იტყოდა მარატუსკრანდანი“: „ხელილე შენ მეგობარში უკეთეს მგერს“, „გმართობთ გიყვარლეთ ზავი, ვით გზა ახალი ომისათვის და მოკლე ზავი, ვიდრე გრძელი. არ მოგიწოდებთ შრომად, არამედ ბრძოლად. არ მოგიწოდებთ ზავად, არამედ გამარჯვებად!“, „იტყვი: სამართლიანი საქმე თვით ომს ამართლებს? გეგყვი თქვენ: კარგი ომია, რომელიც ყოველ საქმეს ამართლებს. ომმა და ვაჟკაცობამ მეტი ქმნა, ვიდრე სიყვარულმა მოყვასისადმი. არა თქვენი თანაგრძნობა, არამედ თქვენი გულალობა იხსნია ღვთაებულად“, „გმართობთ მხოლოდ მგრები გყავდეთ... ჯერ არს იამაყოთ თქვენი მგრებით: მათი გამარჯვება თქვენი გამარჯვებაც იქნება“, „ჯერ არს მამაკაცი აღზრდილ იქნეს ომისათვის“ [13, გვ. 40-41, 47, 54]. თუ ჯებრანის „შეშლილი ღმერთის“ მონღომებას საზოგადოების გასაჯანსაღებლად „ცოცხალი ლეშების“ განადგურებაში არ გაეიგებთ მოწოდებად ომისკენ, მის „ქარიშხალს“ და „ნიჩაბს“ კი სიმბოლურად ომად, მაშინ კრებულში „ქარიშხლები“ გვჩვენებენ ერთი ლექსი პროზად „სადღესასწაულო საღამო“, სადაც მწერალი იესო ქრისტეს მოსვლის მიზნად გარკვევით აღიარებს არა მშვილობის დამყარებას აღამიანთა შორის, არამედ ცეცხლისა და მახვილის [169, გვ. 424]. არაბი მკვლევარი აღნან იუსუფ სუქიქი შენიშნავს, რომ ჯებრანს უკვე არ სჯერა მშვილობისა, არ აღელვებს მკვლევლობები და არც სისხლის ღვრა, რადგან მისთვის, ნიცმეს გავლენით, ცხოვრება არის ბრძოლა, სადაც რჩება მხოლოდ ძლიერი, ხოლო სუსტი და უსუსური იღუპება [207, გვ. 125].

როგორც აღვნიშნეთ, ჯებრანზე ნიცმეს გავლენა 10-იანი წლების მეორე ნახევრიდან სუსტდება და თითქმის ქრება, თუმცა კვალს მოგვიანებითაც ვპოულობთ. მაგალითად, 1931 წელს გამოქვეყნებულ ნაწარმოებში „მიწის ღმერთები“, ხოლო „მოციქულსა“ (1923 წ.) და „ქვიშასა და ქაფში“ (1926 წ.) სტილის თვალსაზრისით.

§2. სენტიმენტალიზმი და რომანტიზმი

რამდენიმე სიკვით გვსურს შევჩერდეთ დასავლური სენტიმენტალური და რომანტიკული მომდინარეობების ურთიერთმიმართებაზე მგრძობელობის თვალსაზრისით და პარალელი გავავლოთ შესაბამისი არაბული მიმდინარეობების ურთიერთდამოკიდებულებაზე, რაც, ჩვენი აზრით, უფრო თვალსაჩინოს გახდის ამ გავლენის სიძლიერეს. აქეთკენ გვიბიძგებს აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ ამ ორი მიმდინარეობის ნიშნებს ხშირად ვპოულობთ ერთსა და იმავე არაბ მწერალთან (ეს მოვლენა საყოველთაოა და არ უნდა გავიგოთ მხოლოდ არაბული ლიტერატურისთვის დამახასიათებლად. მაგალითად, ეგვიპტელი პროზაიკოსის მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუკისთვის, რომელიც უფრო მეტად სენტიმენტალიზმისკენ იხრება, უცხო არ არის რომანტიკოსისთვის დამახასიათებელი ნიშნები. (ამ თვალსაზრისით შეეიყვანეთ იგი ჩვენი ნაშრომის საკვლევე ლიტერატორთა შორის). სენტიმენტალური განწყობილება შეინიშნება არაბული ლიტერატურის ისტორიაში რომანტიზმის უდიდესი წარმომადგენლის ჯებრან ხალილ ჯებრანის სამწერლო მოღვაწეობის ადრეულ წლებში დაწერილ მითხრობებსა და ნოველებში.

როგორც ვხედავთ აღვნიშნეთ, არაბულ ლიტერატურაში სენტიმენტალიზმი ჩნდება რომანტიზმზე ოდნავ ადრე, ან მის პარალელურად, მაგრამ იგი, როგორც დამოუკიდებელი მიმდინარეობა, გამოკვეთილი სახით არ ჩამოყალიბებულა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მისი დამოუკიდებელ მიმდინარეობად ჩამოყალიბება მნიშვნელოვანწილად შეძლულა რომანტიზმის სწრაფმა და ძლიერმა განვითარებამ.

რა გამოარჩევს სენტიმენტალიზმს რომანტიზმისგან. მთელრიგ მნიშვნელოვან ფაქტორებს შორის განსაკუთრებული ყურადღება უნდა გამახვილდეს გრძობების გამოვლინებაზე. ფაქტია, რომ „სენტიმენტალისტების შეხედულებით ძირითადია სულიერი ცხოვრება, ხოლო ამ უკანასკნელის საფუძველია გრძობა. მათი აზრით, გრძობა პირველია, შემეცნება – მეორეა. რაციონალისტთა შეხედულების საპირისპიროდ სენტიმენტალისტები ფიქრობდნენ, რომ არსებობა ნიშნავს გრძობიერებას და არა ამროვნებას“ [5, გვ. 9]. გრძობის პრიმატს აღიარებდნენ რომანტიკოსებიც. სამართლიანად შეინიშნავს კაიროს უნივერსიტეტის პროფესორი აგ-ტაჰირ აჰმად

მაქქი: „რომანტიზმი გრძნობა დააყენა გონებაზე მაღლა და წინ. მან მნიშვნელოვნად გააფართოვა მწერლის სამოქმედო ასპარეზი. ის (რომანტიზმი – მ.ქ.) აღსდგა გონების აბსოლუტური ბატონობის წინააღმდეგ და შეეცადა გაეთავისუფლებინა გრძნობა [გონების] ბორკილებისგან, რადგან გონება, როცა თავისი ძლიერების მწვერვალშია, ყოველნაირად ცდილობს გაბატონდეს ადამიანის გულზე და გრძნობაზე და შეზღუდოს მათი ზემოქმედების არეალი...“ [20], გვ. 53]. ისმის კითხვა, რა თავისებურებებია დამახასიათებელი სენტიმენტალური ნაწარმოების გრძნობებისთვის და რა რომანტიკულისთვის? ამ თვალსაზრისით საინტერესო გვეჩვენება ჯუმბერ ჭუმბურიძის წიგნი „ნარკვევები ქართული ლიტერატურისა და კრიტიკის ისტორიიდან“ [18]. წიგნის ავტორი ვრცლად მსჯელობს სენტიმენტალისტურსა და რომანტიკულ გრძნობებზე, აღგენს როგორ გვაქვს მოცემული გრძნობა სენტიმენტალისტურ ლიტერატურაში და როგორი სახით – რომანტიკულში, თუ როგორ გვაწვდის თავის ემოციებს და განწყობილებებს სენტიმენტალისტი და რა სახით – რომანტიკოსი. მეცნიერი სამართლიანად შენიშნავს, რომ ორივე ლიტერატურულ მიმდინარეობაში გრძნობები წამყვანია, რომ განსხვავების საჩვენებლად არ კმარა იმის თქმა, რომ სენტიმენტალისტი მეტ ცრემლებს ღვრის, რომ უფრო ნაზი გრძნობა ახასიათებს, ხოლო რომანტიკოსის გრძნობა უფრო მძლავრია, რომ მასთან პროტესტული განწყობილება მეტია, ვიდრე სენტიმენტალისტთან. ძლიერი, ან ცრემლიანი და ნაზი გრძნობა ორივე მიმართულებას ახასიათებს. მთავარია, რა სახით გვეძლევა იგი. ჯ. ჭუმბურიძის თქმით, „სენტიმენტალისტი გრძნობას ერთგვარად დანაწევრებული სახით გვაწვდის; იგი ყოველთვის ხაზს უსვამს, რომ მას ეს გრძნობა აქვს, ესა და ეს; იგი, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, მის კლასიფიკაციას ახდენს. ამიგომ სენტიმენტალისტი მწერალი უპირატესად აღწერით ხერხს მიმართავს. ის წინასწარაღებული თვალსაზრისით ხაზს უსვამს ამა თუ იმ გრძნობას, ჩამოთვლის მათ და ცდილობს მკითხველში სათანადო ემოციის აღძვრას. სენტიმენტალისტური გრძნობა ჯერ კიდევ ინტელექტუალიზირებულია. მწერალი საკუთარ გრძნობათა აღნუსხვას აწარმოებს... ასეთ შემთხვევაში გრძნობა დაშლილი სახით გვაქვს მოცემული... როდესაც გრძნობის დაშლა და ანალიზი იწყება, რასაკვირველია, იგი თავის უშუალობას კარგავს. გრძნობა აქ უკვე რამდენადმე ხელოვნურ ხასიათს ატარებს... მაგრამ თვით სენტიმენტალისტი, რა თქმა უნდა, ვერ ხვდება, რომ მისი გრძნობა ინტელექტის გავლენის ქვეშაა მოქცეული. იგი გონებას პრინციპულად ემიჯნება და ფიქრობს, რომ ის გრძნობა, რომელსაც თავად გვაწვდის, არის ნამდვილი, სრული და ბუნებრივი სახით გამოვლინებული...“ [18, გვ.

24]. საილუსტრაციოდ წიგნის ავტორს მოჰყავს სტერნის მაგალითი. იგი წერს, რომ „როდესაც სტერნი თავისი სიყვარულის შესახებ მსჯელობს, ამ შემთხვევაში, იგი საკუთარი განცდების ერთგვარ აღნუსხვას აწარმოებს. წერილებში სტერნი მიმართავს ელიზას, რომ აფასებს მას ამისა და ამისათვის, უყვარს იგი ამიგომ და ამიგომ, ასეთი და ასეთი გრძნობა აქვს მას მის მიმართ ამისა და ამის გამო. შეყვარებული სტერნი საკუთარი გრძნობების ერთგვარ აწონა-დაწონას აწარმოებს... იგი თითქოს ყველაფერს წონის ელიზას სასარგებლოდ და საწინააღმდეგოდ. აქ სტერნი გვევლინება ადამიანად, რომელიც აყალიბებს თავის სახეს შეყვარებულისას“.

[18, გვ. 24-25]. ჯ. ჭუმბურიძე რომანტიკული გრძნობების შესახებ წერს: „რომანტიკულ ლიტერატურაში კი გრძნობა სხვა სახით არის მოწოდებული. გრძნობა აქ, შეიძლება ითქვას, უმეტესად ანალოგს არ იცნობს. იგი თითქოს მეწყერივითაა მოვარდნილი და მიაქანებს ადამიანს. ამ შემთხვევაში გრძნობა განუსაზღვრელია... რომანტიკული გრძნობა უფრო ბუნებრივი სახითაა მოცემული. ამიგომ იგი უფრო ღრმაცაა. ეს არის სენტიმენტალისტური გრძნობის განვითარების შემდგომი საფეხური, როდესაც გრძნობა თავისუფლდება ინტელექტის გავლენისაგან და სრულ თავისუფლებას აძლევს საკუთარ თავს. ამიგომ, ამ შემთხვევაში, მოწოდებულია უფრო ძლიერი ვნებები, განცდები და მისწრაფებები. ეს ბოლოქარი გრძნობა ყველაფერს წააღივებს თავის გზაზე და ადამიანმა არ იცის საით წაიყვანს, საით გააქანებს იგი მას. ეს ძლიერი გრძნობა, რომელიც ფლობს ადამიანს, წარმართავს ამ უკანასკნელის მოქმედებას. აქვე მასში ჩამარხულია გრაგიკული ელემენტი. ამიგომ იგი უმეტესად საბედისწეროა, იგი თვით ბედის წერაა“ [18, გვ. 25]. ცოგათი ქვემოთ მეცნიერი დაასკვნის: „მამასადამე, რომანტიკოსი საკუთარი გრძნობის არამცთუ დაშლას და კლასიციკაციას არ მიმართავს, არამედ თავდავიწყებით ეძლევა მას და გონების მიხედვით არ აფასებს თავისი გრძნობის ხასიათს. აწონ-დაწონა მისთვის, ამ შემთხვევაში, შეუძლებელიცაა“ [18, გვ. 26]. სენტიმენტალისტური და რომანტიკული გრძნობის გამოვლინების ნიმუშად ჯ. ჭუმბურიძეს მოჰყავს ქ. რუსოს მოგონება „აღსარებიდან“, რომლის მიხედვით, როცა 1749 წ. რუსომ საპატიმროში მონახულა მეგობარი დიდრო, თავდავიწყებით გადაეხვია მას ისე, რომ არაფერი ახსოვდა. იგი გრძნობამ გაიტაცა. დიდრო თბილად, მაგრამ თავშეკავებით შეხვდა მას. იგი გრძნობას არ გაუტაცნია და თავდავიწყებას არ მისცემია. უპირველესად იგი თითქოს შეეცადა თავისი გრძნობა სხვებისთვის დაენახვებინა, თითქოს სხვებს ეუბნებოდა: შეხედეთ, აი, როგორ ვუყვარვარ მეგობრებს, აი, როგორი გრძნობები გვაქვს ჩვენ ურთიერთის მი-

მართ [18, გვ. 26]. მეცნიერი შენიშნავს, რომ ღიღროს მხრიდან გრძნობის გამოვლენა განსაზღვრულია ინტელექტის მოქმედებით [18, გვ. 26].

ნათქვამს დავეუბნებოდით, რომ საერთოდ სენტიმენტალიზმსა და რომანტიზმს შორის განსხვავების დადგენას ართულებს ის, რომ რომანტიზმმა ბევრი რამ აიღო სენტიმენტალიზმისაგან. სამართლიანად შენიშნავს ი. გლუხოვსკაია: „...რომანტიკოსებმა სათანადოდ შეაფასეს და აითვისეს სენტიმენტალიზმის ისეთი ლებულებები, როგორიცაა ადამიანის არაწოდებრივი ღირებულების იდეა, გმირის შინაგანი სამყაროსადმი ინტერესი, გრძნობისა და ბუნების კულტი, ადამიანური ხასიათის აღქმა როგორც ადამიანის ინდივიდუალური თავისებურების გამოხატულება...“ [42, გვ. 86]. ამიტომ ბევრია მათ შორის მსგავსება და საერთო. მიუხედავად ამისა, დაუშვებელია მივიჩნიოთ რომანტიზმში მის უბრალო გაგრძელებად. რომანტიკოსები აშკარად უარყოფდნენ სენტიმენტალიზმისთვის ნიშნულ „კეთილშობილ ნაგურას“, სინამდვილის იდეალიზაციას, საზოგადოებრივი წინააღმდეგობებიდან გაქცევას ილუზიისა და ოცნებების სამყაროში, „ცრემლიან მგრძობელობას“ [42, გვ.86].

დავუბრუნდეთ არაბულ ლიტერატურას. არაბულმა სენტიმენტალიზმმა, მსგავსად რომანტიზმისა, ძალიან ბევრი აიღო ევროპულისგან, წინ წამოსწია რიგი პრობლემები, რომლებიც რომანტიკოსებმა კიდევ უფრო გაამძაფრეს, არაბი განმანათლებლების მიერ დასმული ბევრი პრობლემის გადაჭრას დიდი ადგილი დაუთმეს, თავიანთი კორექციები შეიტანეს, რაც უშუალოდ ორი საუკუნის მიჯნაზე შექმნილი სიტუაციებით იყო ნაკარნახები. მაგალითად, არაბი სენტიმენტალისტების შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქალთა საკითხს, რაც მათზე აღრე განმანათლებლებმა წამოჭრეს, შემდეგ რომანტიკოსებმა კიდევ უფრო აქტიური გახადეს. არაბი სენტიმენტალისტების ყურადღების მიღმა არც სხვა სოციალური პრობლემები დარჩენილა, თუმცა რომანტიკოსებს ვერ შეეღრებიან. ასევე გარკვეული ადგილი დაუთმეს დასავლეთის ქვეყნებთან აღმოსავლეთის, კერძოდ, არაბული ქვეყნების დამოკიდებულებას და სხვა.

ბევრს ჩვენ ვისაუბრეთ ჯ. ჭუმბურიძის მიერ გამოვლენილი განსხვავებების შესახებ სენტიმენტალისტურ მგრძობელობასა და რომანტიკულს შორის. არაბი სენტიმენტალისტების მიერ გამოვლენილი გრძნობა აშკარად ვერ მიჰყვება მეცნიერის მიერ მოყვანილ კლასიფიკაციას, რომანტიკული გრძნობა – კი. არაბ სენტიმენტალისტებთან არ გექავს, უფრო მუსტად, არ ჩანს გრძნობის მსგავსი დანაწევრება, აღნუსხვა. სამაგიეროდ მათი გმი-

რებისთვის დამახასიათებელია გამოკვეთილი სინაზე, ცრემლთა სიუხვე, გრძნობის ძალიან თბილი გამოვლენა, პასიური დამოკიდებულება პრობლემის გადაწყვეტისადმი და ა.შ. რაც შეეხება მოვალეობის ცნებას, იგი ისევე, როგორც დასავლურ სენტიმენტალიზმში, აქაც ხელუხლებლად არის შენარჩუნებული. მისი ხელყოფის, ან დარღვევის მცდელობის უფლება არავის არ აქვს. სიყვარული, გრძნობა და ყოველივე მასთან დაკავშირებული ამ მოვალეობისადმი დამორჩილებული. არაბულ რომანტიკულ ლიტერატურაში, დასავლურის მსგავსად, გრძნობის აღნუსხვაზე, ან კლასიფიკაციაზე ლაპარაკი ბელმეგია. აქ სიყვარული და მასთან დაკავშირებული გრძნობა მართლაც მეწყერივითაა მოვარდნილი, ყოველივეს წამლეკავია და მისი მოქცევა „მოვალეობაში“, ან კიდევ სხვა სახის ჩარჩოში შეუძლებელია. თუ რატომ არ დაექვემდებარა არაბული სენტიმენტალიზმი გრძნობის დასავლურის მსგავს კლასიფიკაციას, აღნუსხვას, მიზეზი უნდა ვეძიოთ იმაში, რომ იგი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, დამოუკიდებელ მიმდინარეობად ვერ ჩამოყალიბდა. მართალია, მუსტაფა ლუგჯი ალ-მანფალუგი სენტიმენტალისტი მწერალია, მაგრამ მასზე ასევე მნიშვნელოვანია რომანტიკული ლიტერატურის გავლენა, იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ მის მიერ ნათარგმნ ევროპული სენტიმენტალური ლიტერატურის ნიმუშებს რაოდენობით არ ჩამორჩება რომანტიკოსთა ნაწარმოებები. ამასთანავე, ალ-მანფალუგი ერთ-ერთი პირველია, რომელიც ეგვიპტურ ლიტერატურაში იწყებს მცირე მოცულობის პროზაული ნაწარმოებების – მოთხრობისა და ნოველის დანერგვას. ამიგომ მისი ამ სახის ნაწარმოებებისთვის მხატვრულობის თვალსაზრისით დამახასიათებელია ხარვეზები. გარკვეულად ზღუდავს მის მხატვრულ ნიჭს რელიგიური განათლება (ალ-მანფალუგის განათლება მიღებული ჰქონდა კაიროს ალ-ამჰარის უნივერსიტეტში). რაც შეეხება ჯებრან ხალილ ჯებრანს, მისი ადრეული წლების შემოქმედებაში ჭარბობს სენტიმენტალისტური ხასიათის თხზულებები, მაგრამ მათ გვერდით ვხვდებით რომანტიკული სულით გამსჭვალულ მოთხრობებსა და ნოველებს.

მოკლედ მიმოვიხილოთ არაბული სენტიმენტალური და რომანტიკული ნაწარმოებები, პარალელები გავავლოთ და გამოვავლინოთ მათ შორის არსებული აშკარა განმასხვავებელი ნიშნები. ეგვიპტელი მუჰამმად ჰუსაინ ჰაიქალის „ბეინაბის“ [128] (გამოიცა 1914 წ.) მამოძრავებელი ძალა არის სიყვარული, ოღონდ ცრემლებით სავსე სიყვარული. ამ დიდი მოცულობის მოთხრობის ყოველ გვერდზე, ყოველ სიტუაციაში გრძნობების ჭარბად გამოვლენას აქვს ადგილი. მოჭარბებული მგრძნობელობითაა გაჯღენითილი მოქმედ პირთა საქციელი. მათი ოცნებებიც კი

გრძნობაზე აგებული. ავტორმა დაგვიხატა რამდენიმე შეყვარებული წყვილი, რომელთა გრძნობებს მარცხი ელის. მარცხით დამთავრდა ჰამიდისა და აზიზას სიყვარული, ასევე მარცხით დასრულდა ჰამიდის სიყვარული ზეინაბისადმი. ხოლო მთავარი წყვილის – ზეინაბისა და იბრაჰიმის სპეცაკ სიყვარულზე დამყარებულმა ურთიერთობამ, გრაგიკული ფინალი პოვა. მწერალმა მათ სიყვარულს სენტიმენტალიზმისთვის დამახასიათებელი განვითარება და დასასრული მისცა. ისინი ერთმანეთს საბოლოოდ დააშორა, ზეინაბი სხვაზე გაათხოვა ქალის ნების საწინააღმდეგოდ, და მოგვცა ამ სახის ნაწარმოებისთვის ტიპური დასასრული: შეყვარებული გოგონას (ზეინაბის) მძიმე ავადმყოფობა და სიკვდილი, მწერლის ისეთი გულსამაჩუყებელი ქესტი, როგორცაა გარდაცვლილის თხოვნით შეყვარებული მამაკაცის ნაჩუქარი ცხვირსახოცის საფლავში ჩაგანება. შეყვარებულთა შეხვედრებს და მათ საუბრებს უხვად ახლავს ცრემლები. ცრემლებს ღვრიან შეყვარებული გოგონები. მათ არც მამაკაცები ჩამორჩებიან. ცრემლს ვერ იკავენს ავტორიც და ისიც უერთდება ამ ცრემლთაღვრას. ასევე მომეტებული მგრძნობელობითაა სავსე ავტორისეული სიტყვები, რასაც ნაწარმოებში დიდი ადგილი უკავია. გრძნობებითა და ემოციებით არის დამუხტული დიალოგები, ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება როგორც მოქმედ პირთა, ისე ავტორის ოხვრა, შეძახილები, დაუმთავრებელი ფრაზები, ძახილისა და კითხვის ნიშნები და ა.შ. მსგავს ვითარებასთან გვაქვს საქმე მუსტაფა ლუგფი ალ-მანფალუგის უმეტეს ნაწარმოებებში და ჯებრან ხალილ ჯებრანის „მომგვრეულ ფრთებს“. ალ-მანფალუგი ამკარად სენტიმენტალურ სიტყვებს წარუმდღვარებს მოთხრობების კრებულს სახელწოდებით „ცრემლები“: „უბედურნი ამ ქვეყნად მრავლად არიან. მე არ ძალმიძს მოესპო მათი განჯვა და უბედურება. მე მხოლოდ შემძლია მათზე ვღვარო ცრემლები. ეგებ პოვებენ მასში ნუგეშსა და მღვთმარეობის შემსუბუქებას“ [229, გვ.1]. ერთ-ერთი ნაწარმოების დასასრულს საკუთარ თავს აღარებს „მოლულუნე მტრელს, რომელიც გირის“. ამავე კრებულში შემავალ მოთხრობაში „ობოლი“ თვითონ მწერალია აქტიური მოქმედი პერსონაჟი და ისიც სხვათა მსგავსად ცრემლებს ღვრის: „ვეუთანაგრძნობდი ამ განჯულს და მეც ვღვრიდი ცრემლებს...“ [29, გვ.46]. დასახელებული მწერლების ნაწარმოებებში ყველაფერი სენტიმენტალისტური გვაქვს გარდა გრძნობის კლასიფიკაციისა და აღწერისა.

არაბული სენტიმანტალური ნაწარმოებების პერსონაჟებისთვის, დასავლური სენტიმანტალური ნაწარმოებების პერსონაჟების მსგავსად, ხელშეუხებელია მოვალეობის ცნება. ეს ბევრად განაპირობებს მათ პასიურობას ცხოვრებისეული სიძნელების

წინაშე. ისინი მხოლოდ მოვლენების პასიური მჭვრეტელები არიან, უპირობოდ მინდობილი სხვათა სურვილებზე. ყველაზე დიდი, რისი გაკეთება შეუძლიათ, არის ღმერთისადმი ჩივილი საკუთარ უბედურებებზე. ჰაიქალის გეინაბი და იბრაჰიმი, ალმანუაღუს ვაჟი და გოგონა (მოთხრობა „ობოლი“), ჯებრანის სელმა (მოთხრობა „მომგვრეული ფრთები“) უსიგყვოდ მინებლებიან თავიანთ ხვედრს, რაც მათი ცხოვრების გრაფიკული ფინალის მიზეზი ხდება.

რადიკალურად განსხვავებიან რომანტიკული ნაწარმოებების პერსონაჟები. მათი გრძნობები ექვემდებარება ჯ. ჭუმბურიძისეულ დახასიათებას.* გარდა ამისა, მათი გმირებისთვის დამახასიათებელია უკმაყოფილება რეალურად არსებული სინამდვილით, კონფლიქტი საზოგადოებასთან, მეამბოხე სული, სიმამაცე და მიმნისთვის თავგანწირვა, სულიერი სიძლიერე, გამორჩეულობა და ამალღებულობა და ა.შ. თუ ჯებრანის მართა (ნოველა „მართა ალ-ბანია“), სელმა („მომგვრეული ფრთები“) უსუსური აღმოჩნდნენ სოციალური უსამართლობის, მოძველებული ადათ-წესების წინაშე დაეცვათ საკუთარი „მე“, საკუთარი უფლებები, საკუთარი თავისუფლება, საკუთარი გრძნობები და სიყვარული, მისი ვარდა (ნოველა „ვარდა ალ-ჰანი“), „პატარძლის სარეცლის“ მთავარი პერსონაჟი ქალი, ამაყი ია ამავე სახელწოდების ლექსიდან პროზად, ურწმუნო ხალილი (მოთხრობა „ურწმუნო ხალილი“) გიპიური რომანტიკული პერსონაჟებია. პირველი ორისთვის ვნება და სიყვარული ყველაზე მაღლა ღვას, მათ გრძნობებს ვერაფერი ზღუდავს, მათი სწრაფვა თავისუფლებისა და სიყვარულის ობიექტისკენ დაუოკებელია. მათთან სენტიმენტალურ მოვალეობაზე ლაპარაკიც შეუძლებელია. ვარდა ყოველგვარი სინდისის ქენჯნის გარეშე გოვეს კანონიერ ქმარს, რო-

*) როგორც ცნობილია, რომანტიზმში, როგორც ამას წერს ნ. კაკაბაძე, იყო კლასიციზმისა და განმანათლებლობის “რაციოს” საწინააღმდეგოდ აბსოლუტური გრძნობის ემანსიპაციის ცდა...- გონებისადმი, რაციოსადმი რწმენას იმთავითვე უპირისპირებდა გულის, გრძნობის უფლება...გრძნობა იქცა ახალ ლიბერატორულ მსოფლმხედველობაში ერთგვარ წინამძღვრად და, ამავე ღროს, კორექტივის შემტანად...”[10, გვ.55]. რომანტიზმმა აღამიანის, საზოგადოების მაჰარმონიზებელ ძალად მიიჩნია გრძნობა, ინსტიქტი, ვიღრე ჭკუა და გონება – აღნიშნავს ა. კიუსენი [58, გვ.1-8]. არაბ რომანტიკოსებს ევროპულის მიერ გაკვალები გზის მიყოლა გაუადვილა იმ ფაქტმა, რომ მგრძნობელობა მუდამ დამახასიათებელი იყო არაბული ლიბერატორისთვის.

მელმეც საკუთარი სურვილის წინააღმდეგ გაათხოვეს. ნაწარმოების დასასრულს მწერალი ამართლებს ქალის ქმედებას და ასეთ შეფასებას აძლევს: „ის გათავისუფლდა აღამიანთა წაბილწული კანონების წინაშე მორჩილებისგან, რათა ეცხოვრა წმინდა სიყვარულის კანონების შესაბამისად...“ [101, გვ.45]. „პაგარძლის სარეცლის“ პერსონაჟი ქალი, როცა გაიგებს მოცუეებით ათხოვებენ და არაფერ არ უწევს ანგარიშს მის გრძნობებს, ცდილობს ქორწინების დამეს გაიქცეს შეყვარებულთან ერთად, მაგრამ, როცა მიხვდება, ვაჟს არ ძალუძს სძლიოს მოვალეობის გრძნობას, ჰკლავს მას და თავსაც იკლავს. ორივე ნაწარმოები ჰიმნია რომანტიკული გრძნობისა და სიყვარულის უძლეველობისა.

ამავე ღროს არაბ რომანტიკოსებს, მსგავსად დასავლელი რომანტიკოსებისა, არ აკმაყოფილებთ სენტიმენტალიზმისთვის დამახასიათებელი „ზომიერება“, „სოფლის ილიიის“ ჩვენება, სინამდვილესთან შეგუება და ა.შ. ამასთანავე უსიგვეოდ მიიღეს აღამიანის არაკლასობრივი ღირებულებები, გმირის შინაგანი სამყაროსადმი ინტერესი, გრძნობისა და ბუნების კულგი და ა.შ.

დასასრულს მგრძნობელობასთან დაკავშირებით ნათქვამს დავეუმატებთ, რომ მთელი არაბული ლიგერაგურისთვის ისევე, როგორც აღმოსავლური ლიგერაგურისთვის, გამოკვეთილად დამახა სიათებელია ღრმა, ნაზი, ცრემლიანი მგრძნობელობა. გავიხსენოთ თუნდაც შუა საუკუნეების არაბული უზრიული პოეზია. ამიგომ ახალმა არაბულმა ლიგერაგურამ და მასში არსებულმა სენტიმენტალურმა და რომანტიკულმა მიმდინარეობებმა, ფაქტობრივად, მზა სახით მიიღეს იგი, დასავლური შესაბამისი მიმდინარეობების გავლენით, შეიძლება ითქვას, უმნიშვნელო კორექციები შეიგანეს მხოლოდ.

§3. არაბი რომანტიკოსების ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებები

რა თეორიულ საფუძვლებს ეყრდნობა არაბული რომანტიკიზმი? რაში გამოიხატება არაბ რომანტიკოსთა თეორიული ნააზრევები და როგორ ჰპოვა მან ხორცშესხმა პრაქტიკაში? უფრო მუსკალ, როგორია მათი ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებები?

არაბი რომანტიკოსები თავიანთ მხაგრულ ნაწარმოებებსა თუ პუბლიცისტური სახის ნაშრომებში შეეხნენ ხელოვნებასთან და ლიტერატურასთან დაკავშირებულ მნიშვნელოვან საკითხებს, თუმცა ყველა თანაბრად არ გაუშუქებიათ. შედარებით სრულად გამოთქვეს თავიანთი მოსაზრებები ხელოვნების არსსა და ფუნქციაზე, მის ღამოკიდებულებაზე სინამდვილესთან და პიროვნების (შემოქმედის) შინაგან სამყაროსთან, მის კავშირზე საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებთან, ფორმისა და შინაარსის ურთიერთღამოკიდებულებაზე, ხელოვნების (ლიტერატურის) და ხელოვნანის (პოეტის) ადგილსა და ხვედრზე და ა. შ. შეიძლება ითქვას, რომ მათი შეხედულებები ამ საკითხებზე არ გამოირჩევა ორიგინალურობით და სიახლით, გამიარებულია საზოგადოდ მიღებული მოსაზრებები, ამასთანავე ძალიან ახლოს დგას სხვა მიმდინარეობების წარმომადგენლების შეხედულებებთან.

მიღებულია აზრი, რომ ამა თუ იმ ლიტერატურული მიმდინარეობის თეორიული საფუძვლები ორგანიზებული, პროგრამული, ლეკლარაციების თუ ღებულებების სახით დგება მოგვიანებით შესაბამისი მიმდინარეობების მწერლებისა და პოეტების ნააზრევების შეჯამების საფუძველზე. ამგვარადვე გვაქვს საქმე არაბულ რომანტიკიზმში. არაბი რომანტიკოსების ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებები შეჯამდა მას შემდეგ, რაც შეიქმნა ლიტერატურული საზოგადოებები და ორგანიზაციები, როგორებიცაა: არაბ ემიგრანტთა საზოგადოება „არ-რაბიტა ალ-კალამია“ ნიუ-იორკში (1920 წ.), „ლივანი“ ეგვიპტეში (1921 წ.) და „აპოლო“ ასევე ეგვიპტეში (1932 წ.). თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ ამ ლიტერატურული ლეკლარაციების თუ პროგრამების შედგენაში რომანტიკოსების გარდა მონაწილეობდნენ რეალიზმის წარმომადგენლებიც, რაც განაპირობებდა ორივე ამ მიმდინარეობის ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებების ურთიერთგავლენას. მაგალითად, „არ-რაბიტა ალ-კალამიას“ წესდებაში, რომელიც შეადგინა არაბულ ლიტერატურაში კრიტიკული რეალიზმის ღამამკვიდრებელმა ლიბანელმა ქრისტიანმა მიხეილ ნუაიმემ, კა-

რგად გამოჩნდა სამოგალოების წევრთა, როგორც რომანტიკოსების (ჯებრანი, აბუ მალი), ისე რეალისტების (ნუაიმე, ნალრა ჰადალი და სხვ.) განწყობა და დამოკიდებულება ლიგერაგურისადმი.

დასახელებული სამი ლიგერაგურული ორგანიზაციის უდიდეს ღვაწლს ხაზს უსვამს პროფ. ა. სილაგაძე: „ის, რაც ათვისებულ და გადაძუშავებულ იქნა არაბ ლიგერატორთა მიერ, პრაქტიკულ რეალიზებას განსაკუთრებული ინტენსივობით იწყებს 20-იანი წლების დასაწყისიდან. 1921წ. ეგვიპტეში გამოდის აბბას მაჰმუდ ალ-აკკადის და იბრაჰიმ ალ-მაზინის ცნობილი წიგნი „ალ-ღივანი“... ლიგერაგურულ-კრიტიკულმა სკოლამ, რომელსაც იგივე სახელწოდება ჰქონდა და, რომელშიც ახალი არაბული პოემის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო თვალსაჩინო წარმომადგენელი აბდ არ-რაჰმან შუქრიც შედიოდა, ძალზე დიდი როლი შეასრულა არაბული ლიგერაგურის იდეური გარდაქმნისა და საერთო მოღერნიზაციის გზაზე. დაახლოებით ამავე პერიოდს განეკუთვნება ჩამოყალიბება ე.წ. ემიგრაციის (ან სირიულ-ამერიკული) სკოლისა, რომლის თეორეტიკოსთა შორის პირველობა ეკუთვნის მიხაილ ნუაიმეს... 1923 წ. მან გამოსცა თეორიული და კრიტიკული ნაშრომების კრებული *الغريال* („ცახვი“), რომელიც ახალი არაბული კრიტიკის განვითარების გზაზე ერთ-ერთი ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ნიშანს ეყვება... მესამე მნიშვნელოვანი სკოლა, რომელიც ასევე ერთდროულად ლიგერაგურული (ძირითადად, პოეტური) და თეორიულ-კრიტიკული იყო..., შეიქმნა ეგვიპტეში დოქტორ აჰმად მაჟი აბუ შადის ინიციატივით. ეს არის „აპოლო“ თავისი ჟურნალით (ამავე სახელწოდებით)... „აპოლოს“ განმაახლებელმა მოწოდებებმა და ლიგერაგურულმა იდეებმა აგრეთვე დიდი როლი შეასრულეს არაბული ლიგერაგურის, კერძოდ პოემის, ფორმალური და შინაარსობლივი გარდაქმნის საქმეში და კლასიკური... პოეტიკის უარყოფაში“ [14, გვ.011-012].

ნაქვამს დავუმატებლით, რომ მათმა მიდგომამ ლიგერაგურისადმი ფართო რეზონანსი გამოიწვია მთელ არაბულ სამყაროში. „ღივანმა“ დაიწყო აჰმად შაჰკის და მისი მიმდევრების ცხარე კრიტიკა, რაშიც სხვა განმაახლებლებიც ჩაერთვნენ. მათ მოუწოდეს პოეტებს, უარი ეთქვათ კლასიკური არაბული პოემის ფორმებზე და მოძველებულ, დღეისთვის არააქტუალურ თემებზე. ისინი დასავლური კულტურის ღრმად ათვისების მომხრენი იყვნენ, რადგან თვლიდნენ, რომ დასავლური პოემია უკეთ და უფრო ღრმად წვდებოდა ადამიანის შინაგან სამყაროს, ბუნებასთან და გარესამყაროსთან მის კავშირს, უფრო ეხმარებოდა პოეტს მშვენიერების აღქმაში. გრადიციის მიმდევრები კრიტიკას კრიტიკითვე პასუხობდნენ, განმაახლებლებს ადანაშაულებდნენ

დასავლეთისადმი ბრძალ მიბაძვაში და თვლიდნენ, რომ „მათ არაბული პოემისთვის მოათრიეს განსაცემელი დასავლეთიდან, ის კი აღმოჩნდა სულარა“ [131, გვ.84]

დავუბრუნდეთ არაბ რომანტიკოსთა ლიგერაგურულ-ესთეტიკურ შეხედულებებს.

არაბმა რომანტიკოსებმა ხელოვნების საგნად მიიჩნიეს ადამიანის ესთეტიკური დამოკიდებულება სინამდვილესთან. მის ფუნქციას ხელაფლენ რეალური სამყაროს ასახვაში, მაგრამ დაუშვებლად მიაჩნდათ ხელოვნების შემოფარგვლა მხოლოდ სინამდვილის პირდაპირი ასახვით. სამართლიანად შენიშნავდა „აპოლოს“ წვერი პოეტი ხალილ მუტრანი: „მინდა, ჩვენი პოემია იყოს სარკე ჩვენი დროისა...“ [176, გვ. 109; 105, გვ. 34]. ხელოვნების ძეგლმა, მართალია, საზრდო უნდა აიღოს სინამდვილიდან, მაგრამ ამავდროულად უნდა გადმოსცეს შემოქმედის შინაგანი სამყარო, მისი გრძნობები, რადგანაც „ყოველი სურათი სარკეა. იგი არეკლავს საკუთარ თავს. ყოველი კასილა ცხოვრების ისტორიაა“ [175, გვ. 23] – უთქვამს თურმე ჯებრანს მეგობარ მარი ჰასქელი-სთვის. მათი მტკიცებით, სინამდვილიდან აღებული იდეა აღიქმება სუბიექტი შემოქმედის მიერ და შუქდება მისი გრძნობებით. აქედან გამომდინარე, მათ მიერ აღიარებულია ხელოვნების ძეგლისთვის თემის (იდეის, ამრის) და გრძნობის პირველადობა. თუნისელი პოეტი აბუ-ლ-კასიმ აშ-შაბი ერთ-ერთ ესეში წერს: „პოემია... ასახვაა, გამოვლენაა იმ ცხოვრებისა, რომელიც ჩვენ ირგვლივ არსებობს..., ან იგი ასახვაა შთაბეჭდილებებისა ცხოვრებაზე,

*) XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწე გრადიციული პოემის მიმდევარი პოეტები აჰმად შაჰკი, ჰაფიზ იბრაჰიმი და სხვანი გრძნობდნენ ძველი პოემის მიბაძვა კარგს არ მოუტანდა ახალ არაბულ ლიგერაგურას. ამიგომ ცდილობდნენ რაღაც სიახლეები შეეგნათ თავიანთ ლექსებში. შეღარებით წარმატებებს აღწევდნენ ლექსის შინაარსის მხრივ. მაგალითად, ჰ. იბრაჰიმი თავის თანამედროვეებს მოუწოდებდა განახლებისკენ (იხ. ლექსი “პოემია” [96, გვ.169]).

რაც შეეხება პროზას, ანვარ ალ-ჯუნდი თავის წიგნში “კონსერვატიულობა და განმახლებლობა ახალ არაბულ ლიგერაგურაში” დაწვრილებით მიმოიხილავს გრადიციონალის-ტებისა და განმახლებლების მოღვაწეობას ორი საუკუნის მიჯნაზე, მათ როლს არაბული ლიგერაგურის განვითარების საქმეში [იხ.179].

რომელსაც შენ გრძნობ გულის სიღრმეში, აზრთა ცვალებადობაში, სულის მღელვარებაში, გაბეღულ აზრთა თრთოლვაში... ლექსი პოეტის სულის ნაწილია, მისი გრძნობების არომაგია, თვით ცხოვრების გულის საზრდო“ [134, გვ. 298-299]. მან პოეტის გრძნობითი სამყაროს გამოხატვას გადამწყვეტი მნიშვნელობა მიანიჭა. ლექსში „ხელოვანის ფიქრები“ პოეტებს მოუწოდა იცხოვრონ გრძნობებით და გრძნობებისთვის, რადგან ადამიანის სამყარო აშენებულია გრძნობებზე და არა აზროვნებაზე. ამის გამო, მისი აზრით, არ გადაიქცა იგი გაქვავებულ სიღამანელ, არ გახდა მსგავსი მიგოვებული და დანგრეული შენობისა, უსიხარულო, სეფ-დიანი, უღაბური და მკაცრი ვით სიკვდილი. ხალხლ მუკრანმა, როცა გამოსცა პირველი ტომი თავისი დივანისა სათაურით „ხალილის დივანი“ (1908 წ.), მას წარუმძღვარა წინასიგვევაობა, რომელსაც ზოგიერთი უცხოელი მკვლევარი, მაგალითად ვ. საფრონოვი, მიიხნევს პირველ რომანტიკულ მანიფესტად არა მარტო ეგვიპტის, არამედ მთელი არაბული ლიტერატურისთვის [105, გვ.33]. აქ მან წამოაყენა ახალი ლებულება, რომლითაც დაუპირისპირდა გრადიციული პოეზიის მიმდევართა პოზიციებს. მასში ახლებურად არის გაგებული პოეზიის ამოცანები და გარკვევით არის ხაზგასმული პოეზიის სუბიექტური ხასიათი: „...ამ მიმართულების პოეზია არის მომავლის პოეზია, რადგან ის არის პოეზია ცხოვრებისა, ჭეშმარიტებისა და წარმოსახვისა ერთდროულად... ჩემი პოეზია არის ჩემ მიერ დაღვრილი ცრემლები, ჩემგან ამოხეთქილი ოხვრა და ნაწილი ჩემ მიერ გავილილი ცხოვრებისა, რომელიც შეძლეგ აღვადგინე, წესრიგში მოვიყვანე და მოვაქციე ფურცელსა და მელანს შორის...“ [223, გ.1, გვ.10]. „დივანის“ ერთ-ერთ წევრს აბდ არ-რაჰმან შუქრის პოეზია (ლექსი) მიაჩნდა ცხოვრების სარკედ, პოეტის გრძნობების თარჯიმნად [234, გვ. 240]. იგი პოეტური აქტის პროცესში ადამიანის გრძნობით მხარეს მეტ მნიშვნელობას ანიჭებდა, ვიდრე აზრს [184, გვ.207]. „აპოლოს“ დამფუძნებლის აბუ შადის მიხედვით, პოეზიის დანიშნულება არის ცხოვრების შესწავლა, მისი ანალიზი, მისი კვლევა, სიკეთის გამოვლენა და გაფრცელება, ბრძოლა ბოროტებასთან. გარდა ამისა, მისთვის პოეზია არის მშვედობის მოციქული და პროგრესის დამცველი. ჭეშმარიტი პოეზია მიაჩნდა მას ავტორის გრძნობებისა და მისი ბუნების გამოხატულებად. სუდანელი ჰამზა ალ-მალიქ ტუნბული გამოვიდა კლასიკური პოეზიის მიმდევარი პოეტების წინააღმდეგ, მოითხოვა ცხოვრებისეული მოვლენების გააზრება, რეალურ სამყაროში ღრმა წვდომა და მისი მხატვრული ხორცშესხმა საკუთარი შინაგანი განცლებისა და გატაცებების მეშვეობით [47, გვ.39]. ალ-მამინის პოეზიის საბოლოო მიზნად მიაჩნდა ადამიანთა ინტერესების დაცვა,

მათთვის სამსახური, გამოვლენა და ჩვენება იმ ყოფის ჭეშმარიტი ღირებულებებისა, რომელშიც ისინი ცხოვრობენ, რისი დანახვა არ შეუძლიათ პოეგის დახმარების გარეშე [191, გვ.11]. ხოლო აღაკაკალი პოეზიის უპირველეს ფუნქციად თვლიდა მოეხდინა შემოქმედება ადამიანთა სულიერ სამყაროზე, დახმარებოდა მათ მშვენიერების აღქმაში [191, გვ.9]. აშ-შაბიშმ დასახელებულ სტატიასა და მეორე სტატიის „გრძნობის გამოვლილება და მისი გავლენა ადამიანზე და საზოგადოებაზე“ ჩამოაყალიბა თავისი შეხედულებები პოეზიის, მისი რაობის, მისი მასაზრდოებელი წყაროების, მისი ფუნქციების და, რა თქმა უნდა, პოეგის გრძნობადი სამყაროს შესახებ. მან აქ გრძნობებს გადამწვევი მნიშვნელობა მისცა არა მარტო ხელოვნანის მოღვაწეობაში, არამედ მთელი საზოგადოების და ქვეყნის არსებობაში. რადგან სტატია მრავალმხრივ საყურადღებოა, მისგან მოვიყვანო ნაწვევებს კომენტარის გარეშე. ავტორი წერს: „...თუ პოეგის და, საერთოდ, ყოველი მხატვრის გულში არ სძინავს გრძნობებს, მაშინ ის საკუთარი სურვილისგან დამოუკიდებლად იძენს თვითმყოფადობას, რომელიც საშუალებას აძლევს მას იგრძნოს თავის თავში ცოცხალი, ქმედითი ძალა, რომელსაც არ შეუძლია დაექვემდებაროს სხვა ძალას და არ შეუძლია არ გაიკვლიოს საკუთარი გზა ღილებისა და ცხოვრებისკენ: ის იძენს ღირსებას, რომელიც არ გაითქვითება სხვა რამეში და არ დამდაბლდება მიმბაძველობის ღონემდე. ამიგომ პოეგის სული ხდება ცოცხალი, კაშკაში ჩირაღდანი, ანთებული ცხოვრების (სიცოცხლის) გულში, ხდება ფრინველი, მოძღვრალი გეცაში ადამიანთა აზრებსა და გრძნობებზე... ავიდოთ არაბი ერი. გუშინ, როცა მისი სული არ თვლემდა, გრძნობები კი იყო მგზნებარე და მჩქეფარე, ის წინ მიუძღოდა მსოფლიოს ხალხებს, იყო მოციქული ცივილიზაციისა და სამყაროსი. შემდეგ, როცა დაჩლუნგდა მისი გრძნობები და შეწყდა შეცნობა საკუთარი „მე“-სი, შეწყვიტა შეგრძნება ცხოვრებისა (სიცოცხლისა) და აღმოჩნდა კაცობრიობის ქარაენის კულში, მძინარე, რომელიც წარსულის მოგონებებით ცხოვრობს“ [135, გვ.301-303]. აქვე განმარტავს აშ-შაბი თუ რატომ განიცდის აღმავლობას ხელოვნება რევოლუციების, ან ღიდი საკაცობრიო მოვლენების დროს: „...ლიტერატურა და ხელოვნება ძალიან ხშირად აყვავდება რევოლუციისა და გადგრძნობების დროს, ცხენებისა და სისხლის ნიაღვრებს შორის. უფრო მეტიც, ხდება ხოლმე, რომ ლიტერატურა და ხელოვნება ამ დროს ხდება უფრო მშვენიერი და არომბატული, უფრო ღრმად გამოამჟღავნებს სიცოცხლის (ცხოვრების) აზრს, ვიდრე მშვიდობიანობის დროს.

მე ეს არ მეჩვენება უცნაურად. ეს არის ამბოხებული ერის სულის მღვთმარეობის ლოგიკური შედეგი, რადგანაც რევოლუციები

ხდება მხოლოდ მაშინ, როცა გულები უფრო სრულად გრძნობენ სიცოცხლეს (ცხოვრებას), დაუკმაყოფილებლობას აწყობით, გაგაცეპებს უცნობით“ [135, გვ.303].

სტაგიის დასასრულს აშ-შაბი აკეთებს დასკვნას, რომ „ხელოვნების წყაროა სულიერი წყურვილი, რომელიც ალაგზნებს სულს იმ მემბრანის გრძნობებში, რომლებიც აფორიაქებენ ხალხს გულებს. სხვა სიტყვებით, ხელოვნების წყარო არის ღრმა სულიერ გამოუხიმლებში, რომელსაც ჩვენ ვუწოდებთ სულიერი გამოვლიძება. ასეთია ნამდვილი ხელოვნება. მისთვის უკმარია მხოლოდ გარსაცმი გულის გარეშე. ...გრძნობათა გამოვლიძება არის სული ენერგიული, ნაყოფიერი ცხოვრებისა (სიცოცხლისა), რომელიც ხეწს ტალანტებს და აღანთებს ნიჭის ცეცხლს“ [135, გვ.304].

ფორმისა და შინაარსის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხში არაბი რომანტიკოსები ემხრობოდნენ ფორმისა და შინაარსის ერთიანობას, მიაჩნდათ, რომ ნამდვილ ხელოვნებასთან მაშინ გვაქვს საქმე, როცა ნაწარმოებში გარეგანი გამომსახველობა შერწყმულია ღრმა შინაარსთან. ამ შემთხვევაში, ჯებრანისა და მუგრანის ამრით, უპირატესობა უნდა მიეცეს შინაარსს. ჯებრანი არ თვლიდა ხელოვნებად კასიდაში სიტყვათა თამაშს და მუსიკალობას, არც სურათის ფერალოვნებას და შტრიხებს. მისთვის ეს გარეგანი ფორმა იყო მხოლოდ. ხელოვნებისთვის გადამწყვეტად მიაჩნდა ის ამრი, იღა, რასაც გადმოსცემს კასიდის სიტყვები, ის სინამდვილე, რაც იმალება სურათის ფერებსა და შტრიხებს მიღმა. მუგრანმა პირდაპირ განაცხადა: „კასიდისთვის აუცილებელია ორი რამ: პირველი – კასიდის ერთიანობა (აქ იგი გულისხმობდა კასიდის ერთ თემაზე დაწერას – მ.ქ.), მეორე – პირველობა მნიშვნელობისა, ანუ თემისა გამოთმასთან და ფორმასთან შედარებით“ [176, გვ. 254]. დახლოებით ამავე ამრისა იყო ლიბანელი ემიგრანტი ილია აბუ მაღი. შინაარსის პირველობას ფორმასთან შედარებით მხარი დაუჭირა ასევე სულანელმა ჰამმა აღ-მალიქ ტუნბულიმ [47, გვ.39]. ეგვიპტელმა მუსტაფა ლუტფი აღ-მანფალუტიმ მხარი დაუჭირა ფორმისა და შინაარსის ერთიანობას, მაგრამ დასახელებული პოეტებისგან განსხვავებით, ორივეს აბსოლუტურად თანაბარი მნიშვნელობა მიანიჭა (იხ. სტაგია „ფორმა და შინაარსი“ [230, გ.3, გვ.120])^{*}.

^{*}) კლასიკური არაბული პოეზია, განსაკუთრებით ისლამამდელი და ომაელთა ხანისა, მთავარ ყურადღებას აქცევდა ლექსის გარეგან მხარეს, ფორმას – რითმას, საზომებს, სიტყვებს, პოეტურ სახეებს.

არაბმა რომანტიკოსებმა საერთოდ ბრძოლა გამოუცხადეს კლასიკური არაბული ლექსის ფორმასა და შინაარსს და დასავლურ ლიტერატურაზე დაყრდნობით ცდილობდნენ არაბული ლიტერატურის განახლებას. ეს მათ უპირველეს მიზნად მიაჩნდათ და მასში ხელაღდნენ ძველი არაბული ლიტერატურის განახლების ერთადერთ გზას. თუმცა ხაზგასმით იმასაც აღნიშნავდნენ, რარიგ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ძველ არაბულ ლიტერატურას და რარიგ აუცილებელი იყო მისი ცოდნა. „არ-რაბიგა ალ-კალამიას“ წესდებაში ვკითხულობთ: „ჩვენი შეხეულებით, ეს ახალი სული, რომელიც ჩვენს ლიტერატურას ადათ-წესებისა და უძრავობის წრიდან შემოქმედების, სტილის და შინაარსის თავისუფლებისკენ უბიძგებს, დღევანდელი დღის იმედი და ხვალის საფუძველია. ხოლო სული, რომელიც ცდილობს მთელი თავისი ძალით მოაქციოს ლიტერატურა და არაბული ენა ძველი ტრადიციების ტყვეობაში ფორმისა და შინაარსის თვალსაზრისით, ჩვენი გაგებით არის ჭია, რომელიც ხრავს ჩვენს ლიტერატურასა და ენას. თუ წინააღმდეგობას არ გავუწევთ, მაშინ იგი გაქრება და არ იქნება მისთვის არც აღდგომა და არც განახლება. ახალი ლიტერატურული სულის გააქტივებაზე ზრუნვა სრულებითაც არ ნიშნავს ძველთან ყოველგვარი კავშირის გაწყვეტას, მათ შორის გამოჩენილ პოეტებთან და მოამბროვნებთან, რომელთა ძეგლები მუდამ დარჩება შთაგონების წყაროდ მრავალთათვის მომავალში. მაგრამ მათდამი მხოლოდ მიბაძვა არაბული ლიტერატურისთვის მომაკვდინებლად მიგვაჩნია. ამიტომ ჩვენი ლიტერატურის არსებობაზე ზრუნვა გვაბიძგებს უარყოფით ისინი და გვბიძგებს ავიღოთ ჩვენი დღევანდელი დღის საჭიროებისა და ხვალის მოთხოვნილებებისკენ, რადგანაც ჩვენი დღევანდელი დღის საჭიროება არ არის ჩვენი გუშინდელი დღის საჭიროების მსგავსი“ [190, გვ.88-89; 61, გვ.16].

მსგავსი მოსაზრება გამოთქვა სულანელმა რომანტიკოსმა მუჰამმად აჰმად მაჰჯუბმა გამოკვლევაში „საითენ უნდა იყოს მიმართული სულანში იდეური მოძრაობა?“ იგი კარგად იცნობდა არაბულ ლიტერატურას, ინგლისელი პოეტების, მწერლებისა და კრიტიკოსების შრომებს და გამოთქვამდა პროგრესულ შეხედულებებს არაბული ლიტერატურის წარსულის, აწმყოს და მომავლის შესახებ, სწორ პოზიციას აფიქსირებდა როგორც არაბული კლასიკური ლიტერატურის, ისე დასავლურ კულტურასთან დამოკიდებულების საკითხში. მან დასახელებულ გამოკვლევაში ახალი ეროვნული ლიტერატურის საფუძვლებისა და პრინციპების საკუთარი ხედვა ჩამოაყალიბა. სამართლიანად განაცხადა, რომ განმახლებლები სრულებით არ უარყოფენ წარსულსა და მის გავლენას თანამედროვეობაზე, არ მოითხოვენ იმ კავშირების

გაწყვეტას, რომლითაც დაკავშირებულია ერთმანეთთან წარსული და აწმყო. მან თანამედროვეებს მოუწოლა შეექმნათ ეროვნული სულანური ლიგერაგურა, რომელიც დაფუძნებული იქნებოდა საერთო არაბულზე. იგი ემხრობოდა იმ ლიგერაგურის შექმნას, რომელიც თავის თავში გააერთიანებდა არაბულ ისლამურ მექევიდრობას, დასავლეთის ლიგერაგურიდან გაღმოდებდა ყოველივე მისაღებს. ამასთანავე ეს ახალი ლიგერაგურა უნდა ყოფილიყო ხალხთან ახლოს, პატივი ეცა მისი წეს-ჩვეულებებისა და გრადიციებისთვის, შეესწავლა ფოლკლორი, გამოეხატა ხალხის ტკივილი და მისწრაფება [22, გვ.116].

არაბი რომანტიკოსები, აგრეთვე ნუაიმე და სხვები, დასავლეთის ლიგერაგურის გაცნობამ მიიყვანა დასკვნამდე, რომ საჭირო იყო საფუძვლიანად გადაესინჯათ კლასიკური ლიგერაგურის მიერ დაღვნილი ლიგერაგურული კანონები. ნუაიმე ამბობს: „დასავლეთის შემწეობით მივხვდით, რომ ლექსის შედგენა შეიძლება ღამბაღის, ნასიბის, მალჰის, ჰიჯას, ვასფის, რისაას, ფახრის გარეშე“ [238, გვ.84].

მუტრანი 1900 წელს ერთ-ერთ კურნალში წერდა: „სრულებითაც არ არის აუცილებელი ლექსის თხზვის ჩვენი ხერხი იყოს ისეთივე, როგორიც ჰქონდათ ადრე არაბებს. ის დრო, რომელშიც არაბები ცხოვრობდნენ, განსხვავდება ჩვენი დროისგან. მათი ხასიათი, მათი მოთხოვნილებები, მათი ცოდნა არ არის ისეთივე, როგორიც ჩვენი. ამიტომ ჩვენმა პოეზიამ უნდა ასახოს ჩვენი ამროვნებისა და გრძნობის სახე და არა იმათი, თუგინდ გამოყენებული იქნეს მათი ფორმები და მათი ენა“ [105, გვ.34]. ლიბანელი აბუ შაბაქა ღიად გამოდიოდა ყოველგვარი მოძველებულის წინააღმდეგ, ყოველგვარი შემღუღების წინააღმდეგ, უარყოფდა ყოველგვარ თეორიებსა და მოღვეებს. ლიგერაგურულ სკოლებს იგი უწოდებდა ციხეებს, ხოლო თეორიებს – ბორკილებს, ნამდვილი შემოქმედისთვის გამორიცხავდა მიმბაძველობას და მონურ გამოვლინებას. მას ერთადერთ მისაბად თბიექტად ბუნება მიაჩნდა [198, გვ.186].

არაბმა რომანტიკოსებმა ღიდი მნიშვნელობა მიანიჭეს ლექსის მუსიკალურობას. ალ-მანფალუტისთვის პოეზია „უპირველესად არის მუსიკალური მელოდია. ამის შემდეგ მოდის ალწერის სილამამე და გამოსახვის აკარგოიანობა, სინამდვილის წარმოდგენა, არსებობის საიდუმლოებათა წვლომა, ანალიზი საკუთარი სული-სა“ [230, ტ.3, გვ.123]. მას მუსიკალურობა მიაჩნდა ძირითად განმსხვავებულ ნიშნად პოეზიისა ფილოსოფიისაგან. მუტრანმა ყურადღება გაამახვილა რითმისა და რიგმის მნიშვნელობაზე ლექსისთვის.

სიახლეს წარმოადგენდა არაბი რომანტიკოსების დამოკიდებულება თემის, რითმის და სალექსო სტრიქონის – ბეითის მიმართ. მათ მოითხოვეს ლექსის დაწერა, მიუხედავად მისი სიდიდისა, ერთ თემამზე. პარალელურად უარყვეს ლექსის ერთი რითმით დაწერის აუცილებლობა. ასევე აუცილებლად მიაჩნდათ ბეითებს შორის ამრობრივად მჭიდრო კავშირი. როგორც ცნობილია, კლასიკური არაბული კასიდა იყო მრავალთემიანი, იწერებოდა ერთი რითმითა და საზომით, თითოეული ბეითი თითქმის დასრულებულ აზრს გადმოსცემდა, არ იყო ერთმანეთთან ამრობრივად დაკავშირებული. მუგრანმა პირველმა იწყო ლექსების წერა ერთ თემამზე, პირველმა მიაქცია ყურადღება ლექსის ამრობრივ მთლიანობას და ხორცი შეასხა მას თავის შემოქმედებაში. მან დასახელებული დივანის წინასიგყვაობაში გარკვევით თქვა: „...ამის მთქმელი (მუგრანი – მ.ქ.) ყურადღებას აქცევს ბეითების სილამაზეს, ალებულს როგორც ცალკე, ისე სხვა ბეითების გარემოცვაში, აგრეთვე იმასაც, თუ როგორ ეგუება იგი მთელი ლექსის სტრუქტურას. იგი ყურადღებას აქცევს კასიდაში ბეითების ორგანიზაციას, ერთმანეთში მისი მოტივების შერწყმასა და მათი თანხმობის ჰარმონიულობას, წარმოსახვის ორიგინალობას, შინაარსის არაჩვეულებრივობას, სინამდვილესთან (ჭეშმარიტებასთან) დამოკიდებულებას, თავისუფალი გრძნობის არეკვლას და აღწერის სიმუსტეს“ [223, ტ.1, გვ.9]. ვფიქრობთ, ბევრის მთქმელი სიგყვებია. „დივანის“ წვერი ეგვიპტელი აბას მაჰმუდ ალ-აკკადი კი მოგვიანებით იგყვის: „კასიდა არ წარმოადგენს ბეითების ისეთ ნაკრებს, რომელშიც ერთი ბეითი დამოუკიდებელია წინა ბეითისგან. იგი (კასიდა – მ.ქ.) ორგანული ერთიანობაა ბეითებისა. მასში ყოველი ბეითი დაკავშირებული უნდა იყოს წინმდგომ ბეითთან და იმათთანაც, რომლებიც მას მოსდევს... კასიდის აგების მსგავსი ხერხი პასუხობს განათლებული და რთული ადამიანური სულის მოთხოვნებს, რომელიც (სული – მ.ქ.) უყურებს სამყაროს და ამჩნევს ისეთ საგნებს, რომელთა შემჩნევა არ ძალუძს გაუაზრებელ მშერას“ [105, გვ.34-35]. საცხებით მსგავსი დამოკიდებულება ჰქონდა თემის, რითმის, სალექსო სტრიქონის მიმართ და, საერთოდ, ფორმისა და შინაარსის ურთიერთმიმართების შესახებ „დივანის“ მესამე წევრს იბრაჰიმ ალ-მაზინის [227, გვ.38-39].

მუგრანს ეკუთვნის პირველობა კასიდის ერთიანი რითმის უარყოფაში. იგი მივიდა დასკვნამდე, რომ ერთი რითმით დიდი მოცულობის ლექსის წერა ხელს უშლის ახალი პოემიის განვითარებას, ხელს უშლის ერთიანი აზრის გამოხატვას და ლექსს აძლევს უფრო ხელოვნურ სახეს. მან თავის დიდი მოცულობის კასიდას „ნერონი“ წარუმიძღვარა წინასიგყვაობა, სადაც აღნიშნავს:

„ცნობილია, რომ დღევანდლამდე არაბული პოეზია არ იცნობდა ერთ თემაზე დაწერილ ასეთ დიდ ლექსებს. ეს გამოძვინარეობდა ერთიანი რითმის ღაცვის აუცილებლობიდან, რაც იყო და რჩება ამჟამადაც ხელისშემშლელად მსგავსი ცლების გზაზე. ვიღები რა გადამწყვეტ ძალისხმევას, მიზნად ვისახავდი გამოძველინა პოეტის შესაძლებლობების ზღვარი ერთ თემაზე და ერთი რითმით გრძელი კასიდის შედგენისას, რათა ჩემს გამოცდილებაში უშორესი ზღვრისთვის მიმეღწია. ვიმელოვნები ამით მეჩვენებინა თანამოძვეისთვის მიჰყოლოდნენ სხვადასხვა ხერხებს, რათა გასწორებოდნენ დასავლეთის ხალხებს იმაში, რასაც მათ მიაღწიეს პოეზიისა და მჭერმეტყველების სფეროში. მე მსურდა მევლო ჩემი ახალი გზით, დამემტკიცებინა რამდენად შესაძლებელია ეს. მივმართე თანამედროვე ხერხებს იმიტომ კი არა, რომ არ შემიძლია ერთი რითმის ღაცვით შეექმნა კასიდები, არამედ იმიტომ, რომ მსურს მივეყვ ლექსების თხზვის სხვა სახეს, რომელიც უხსნის პოეტებს ყველაზე ვრცელ ჰორიზონტს, ხელს უწყობს უმაღლესი მიზნების მიღწევას, უბრუნებს ენას სიცოცხლეს და ძალას და ხდება უმთავრესი ფაქტორი ერის პროგრესში“ [105, გვ.35-36]. მართალია მუგრანი გამოვიდა მონორიმის წინააღმდეგ, მაგრამ პრაქტიკულად ყოველთვის ვერ ახორციელებდა თავის ჩანაფიქრს. ამიტომ არის, რომ მის შემოქმედებაში გვხვდება როგორც სხვადასხვა რითმის გამოყენება ერთ ლექსში, ისე ერთ რითმზე დაწერილებიც. რაც შეეხება ლექსის ერთთემიანობას და ბეითების ამრობრივ კავშირს ერთმანეთთან, მან წარმატებით გაართვა თავი.

ნათქვამს ღაფუმატებთ იმას, რომ მართალია არაბული რომანტიზმი, ევროპულის მსგავსად, იყო რეაქცია კლასიკური არაბული პოეზიის წინააღმდეგ, დაუპირისპირდა გრადიციული პოეზიის ფორმებსა და თემებს, მაგრამ იგი დიდხანს, თითქმის პირველ მსოფლიო ომამდე ვერ გათავისუფლდა მთლიანად გრადიციული პოეზიის გავლენისაგან, განსაკუთრებით ფორმის მხრივ. მისგან სრული გათავისუფლება მოგვიანებით მოხდა – პირველ და მეორე მსოფლიო ომებს შორის პერიოდში [177, გვ.106].

არაბი რომანტიკოსებისთვის ასევე უღავო იყო ის, რომ ხელოვნება ზოგადასაკაცობრიო მიზნებს ემსახურება. ისინი ამტკიცებდნენ, რომ ხელოვნების ნამდვილი ძეგლი ცდება ეროვნულ ფარგლებს და ყველა ერის საკუთრება ხდება. მიუხედავად ამისა, მათთვის ამკარა იყო, რომ ხელოვნების ესა თუ ის ნიმუში უპირველესად ეროვნული ხასიათისაა, ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენდება და ვითარდება. ამავე დროს ისინი მას მჭიდროდ აკავშირებდნენ საზოგადოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებთან.

ჯებრანი წერდა: „...ხელოვნება განუყრელადაა დაკავშირებული ალათ-წესებთან, მოღასთან, რელიგიურ და სამოგალოებრივ გრადიციებთან, უფრო მეტიც – ჩვენი სამოგალოებრივი ცხოვრების ყოველ გამოვლინებასთან“ [28, გვ.213] (პიესა „სულბანი“). ამიტომ მათთვის საეხსებო მისაღები იყო ჰეგელის თვალსაზრისი, რომელშიც ის ხელოვნებას განიხილავდა დიალექტიკური და ისტორიული თვალთახედვით, ხსნიდა მის ევოლუციას ისტორიის განვითარებით, იმ ცვლილებებით, რაც ხდება ცხოვრებაში, და ხაზს უსვამდა მის ეროვნულ ხასიათს: „...ყოველი მხატვრული ნაწარმოები ეკუთვნის თავის დროს, თავის ხალხს, თავის გარემოს და დამოკიდებულია მის თავისებურებებზე, ისტორიულ და სხვა წარმოდგენებსა და მიზნებზე“ [45, გვ. 3]. ასევე ისტორიული თვალთახედვით უყურებდნენ ხელოვნებას არაბი რომანტიკოსებიც, აღიარებდნენ მის განვითარებას. მუტრანი წერდა: „მინდა ჩვენი პოეზია იყოს სარკე ჩვენი დროისა... მინდა ისევე, როგორც იცვლება ამქვეყნად ყოველივე, იცვლებოდეს ჩვენი პოეზია. ამავე დროს დარჩეს აღმოსავლური, დარჩეს არაბული, დარჩეს ეგვიპტური...“ [176, გვ.253]. მაგრამ მათ მიერ ხელოვნების ეროვნულობის აღიარება სრულიადაც არ ნიშნავდა მის კარნაკეგილობას, იზოლაციას სხვა ერების ხელოვნების გავლენისაგან. ჯებრანი გამოვიდა ლიგერატურის კარნაკეგილობის წინააღმდეგ, აუცილებლად მიიჩნია არაბული ლიგერატურის მჭიდრო კავშირი სხვა ერების, განსაკუთრებით დასავლეთ ევროპის, აგრეთვე უფრო ახალგაზრდა ერების მწერლობასთან (იხ. პიესა „სულბანი“).

არაბმა რომანტიკოსებმა, ევროპელი რომანტიკოსების მსგავსად, პირველ ადგილზე დააყენეს ადამიანის, პიროვნების თავისუფლების პრობლემა. აქედან გამომდინარე ხელოვნების თავისუფლების დამცველები იყვნენ, სწამლათ, რომ თავისუფალ, დამოუკიდებელ ხელოვნებას განახორციელებს მხოლოდ თავისუფალი, დამოუკიდებელი ადამიანი, მიაჩნდათ, რომ შეუძლებელია ხელოვნების შემლუღვა გარეგანი ფიზიკური ძალებით, რომ ის არ ექვემდებარება სიმდიდრეს, ძალაუფლებას, არ წარმოადგენს გამოტრეხვისა და გამდიდრების წყაროს (იხ. ჯებრანი, აბუ მაღი, აშ-შაბი). ისინი თვლიდნენ, რომ მხოლოდ თავისუფალი ადამიანის მიერ შექმნილ ძეგლს შეუძლია გაუძლოს დროთა სვლას და იყოს მარადიული. ილია აბუ მაღი ლექსში „პოეტი და გირანი მეფე“ გვარწმუნებს, რომ ამ ქვეყნად ყველაფერი წარმავალია, ადამიანთა ცხოვრება მღვარდებულია, უსამღვრო და მარადიული მხოლოდ ხელოვანის სახელი და მისი უკვლავი ქმნილებაა:

„უწყვეტლავ მიყენენ ერთურთს საუკუნენი.
თაობა მიდის, თაობა მოდის.“

....
 გაანადგურა კეთილშობილი და უკეთურიც,
 წარიგატა უბელურიც და ბელნიერიც,
 და ისიც, ვისი გულიც გააღებო სიყვარულმა,
 და ისიც, ვისი გულიც შეჭამა შურმა,
 შთანთქა უთვალავ მეფეთა სახელები,
 თითქოს არც არსებულან დელამიწაზე.
 და მხოლოდ მოკლული პოეტის
 სიგევები დარჩა სამარადისოდ...“ [156, გვ.12].

و توالت الاجيال تطرد جيل يعيب و آخر ينفد

.....
 ذهب بمن صلحوا و من فسدوا و مضت بمن تعسوا و من سعدوا
 و بمن أذاب الحب مهجته و بمن تأكل قلبه الحسد
 و طوت ملوكا ما لهم عدد فكأنهم في الأرض ما وجدوا
 و الشاعر المقتول باقية أقواله فكأنها الأبد

არაბმა რომანტიკოსებმა ხელოვნება ხალხის სამსახურში ჩააყენეს. მათ მიაჩნდათ, რომ ნამდვილი ხელოვნება და ჭეშმარიტი ხელოვანი თავის მისიას ასრულებენ მხოლოდ იქ, სადაც მისი ესმით. თუნისელმა აშ-შაბბი პოეზიას და პოეტს დააკისრა ხალხისა და სამშობლოს სამსახური. მან ლექსში „ჩემი ლექსები“ პოეტის ხმა ხმაღს შეადარა, თვით ლექსი – ამ ხმლის მჭრელ პირს, ხოლო ორივეს დანიშნულებად სამშობლოს დაცვა ჩათვალა [97, გვ.148-149]. აბუ მაღიმ ლექსში „პოეტი ცაში“ პოეტი ოცნებათა სამყაროდან მიწაზე ჩამოიყვანა და სამშობლოს სამსახური დააკისრა. ჯებრანმა ხელოვანთა სახელით განაცხადა: „ძალა ითვისება ჩემს გულში, მე კი ვმკი და ვაგროვებ თავთავეს, რომლებსაც კონებად ვაწვდი მშივრებს. სული აცოცხლებს ამ პაგარა ვაშს, მე კი ვწურავ მის მგევენებს და ვასმევ მწყურვალთ. ზეცა ზეთით ავსებს ამ ჩირალდანს, მე კი ვანთებ და ღამის სიბნელეში ვდგამ ფანჯარაზე გამგელეთათვის. ამას ვაკეთებ, რადგან მისით ვცოცხლობ...“ [169, გვ.344]. ან კიდევ ციტატა მისი ნაწარმოებიდან „იესო – ძე კაცისა“, სადაც იესოს პირით ამბობს: „დაგბან ფეხს, რათა დამახსოვრო, ვინც ხალხს ემსახურება, იქნება ის ყველა აღამიანზე უფრო ამაღლებული“ [221, გვ.469].

არაბი რომანტიკოსები ხელოვნებას გადამწყვეტ მნიშვნელობას საზოგადოების განვითარების საქმეში იმიტომაც ანიჭებდნენ, რომ სჯეროდათ, ხელოვანი (პოეტი) უფრო მეტს ხელავს და გრძნობს, ვიდრე ხალხი, უფრო ადრე ჭვრეტს და უფრო შორს

იხელება, მუდამ წინ უსწრებს მოვლენებს... ამიგომ მათ ხელოვანს ამოცანად დაუსახეს რეალურ მოვლენათა ასახვა, მართლის თქმა, სამოგალოებაში გრიალი, კვლევა გარემოსი, ხელის შეწყობა ავისა და კარგის გარჩევაში, სამსახური სიკეთისა და ბრძოლა ბოროტების წინააღმდეგ.

მართალია, არაბი რომანტიკოსები ჭეშმარიტი ხელოვნებისთვის იბრძოდნენ და ხელოვანისგან ყოველდღიურ წვრილმანებზე მაღლა დგომას მოითხოვდნენ, მაგრამ იმასაც ხელავდნენ, რომ აღმოსავლეთში, კონკრეტულად არაბულ სამყაროში, არ იყო იდეალური მდგომარეობა, რომ ძალიან ბევრი აქ ნამდვილ ხელოვნებასა და ხელოვანის სახელზე მაღლა მაგერიალურ კეთილდღეობას აყენებდა. არაბმა რომანტიკოსებმა მოუწოდეს პოეტებს დაეძლიათ განორჩენა და პირადული ინტერესები, პატივი ეცათ საკუთარი ღირსებებისთვის. მაგალითად, აბას მაჰმუდ ალ-აკკადის უარყოფითი დამოკიდებულება აჰმად შაჰკის პოემისადმი, გარდა იმისა, რომ ის იყო გრადიციული ლექსის მიმდევარი, განსაზღვრა იმანაც, რომ შაჰკი დაახლოებული იყო ეგვიპტის მმართველთან – აბას II-თან და ბევრ მის ლექსს კარის პოეტისთვის დამახასიათებლად მიიჩნევდა. აქედან გამომდინარე მისი პოემია განორჩენის მიზნით დაწერილ სახოგბო ლექსების გვერდით დააყენა. აბუ მაადიმ ლექსში „ღარიბი“ [155, გვ. 213-214] დაგმო პოეტები, რომლებმაც პოემია გაიხადეს გამდიდრების უმთავრეს წყაროდ.

არაბი რომანტიკოსები მოითხოვდნენ შემოქმედი ადამიანის მიმართ მეტი ყურადღების გამოჩენას, რომ ისინი სიცოცხლეში თანამედროვეთათვის უცხო და უცნობი არ იყვნენ, მხოლოდ სიკვდილი არ უკვდავყოფდეს მათ სახელს. სიცოცხლეშივე უნდა მიეგოს მათ საზღაური მძიმე, მაგრამ სამოგალოებისთვის მეტად საჭირო საქმის გამო.

საყურადღებოა არაბი რომანტიკოსების თვალსაზრისი სალიგერატურო არაბული ენის განვითარებაში ხელოვნების და ხელოვანის (პოეტის) როლის შესახებ. ჯებრანის, მუგრანის, აგრეთვე ალ-მანფალუტის აზრით, არაბულ ქვეყნებში შექმნილი თავისებური ენობრივი სიტუაციის გამო სალიგერატურო ენის ხსნა დაღუპვისგან მხოლოდ ხელოვანის (პოეტის) მისიაა. პოეტი თავისი მოღვაწეობით ამდიდრებს, ხვეწავს და სრულყოფს ენას. იგი უპირისპირდება მიმბაძველს, რომელიც ენისთვის „სუღარის მქსოველი“ და „საფლავის გამთხრელია“ [169, გვ. 561] (იხ. ჯებრანის ესეი „არაბული ენის მომავალი“).

სამოგალოებაში ხელოვანის ადგილისა და როლის შემჯამებლად მოვიყვანთ ნაწყევტს ჯებრანის ლექსიდან პროზად

„პოეტი“: „პოეტი არის ქვეყნიერების მომავალი, ან დამაკავშირებელი რგოლი, სასმელი წყარო, რომლითაც მწყურვალნი იკლავენ წყურვილს. მშვენიერების მდინარის ნაპირზე დარგული ხე, რომლის მწიფე ნაყოფებს ეგანებიან მშვიერი გულები. სიგვათა გონებზე მფრინავი ბუღბუღი, რომელიც გალობს სიგვეებითა და სათნოებით აღსავსე სიმღერებს. თეთრი ღრუბელი, გამოჩნდება რა ჰორიზონტზე, იზრდება, მაღლა ადის, ცის თაღს ფარავს და იღვრება, რათა დააპკუროს ცხოვრების ყანის ყვავილები. ღმერთების მიერ ადამიანთათვის ღვთაებრივის სასწავლებლად ზეგარდმოვლენილი მეფე. ბნელეთის მძლეველი თვალისმომჭრელი სინათლე... მარტოხელა, რომელიც იმოსება უბრალოებით, იკვებება სათნოებით, ფხიშლობს ღამის მყუდროებაში, მის ბუნების წიაღში, რათა ისწავლოს ქმნა. მთესველი, რომელიც თავისი გულის მარცვლებს თესავს გრძნობათა ბაღში, რომელსაც შემდეგ იმკის და აპურებს კაცობრიობას. ეს არის პოეტი, რომელსაც ხალხი არ იცნობს მის სიცოცხლეში და მის შესახებ იგებს მას შემდეგ, რაც მიაგოვებს ამ სამყაროს და დაბრუნდება ზეციურ სამშობლოში. იგი ღმირის გარდა არაფერს არ სთხოვს ადამიანებს. მისი სუნთქვა ავსებს არემარეს სურნელებითა და მშვენიერებით, ადამიანებს კი არ ემეგებათ მისთვის პური და თავშესაფარიც კი“ [169, გვ.316-317].

არაბი რომანტიკოსების მიერ გამოთქმული მოსაზრებები ხელოვნებასა და ლიგერაგურასთან დაკავშირებულ ბევრ საკითხში ღიად არ განსხვავდება ევროპელი რომანტიკოსების შეხედულებებისგან. ფ. დე ლა-ბარგი ევროპული რომანტიკიზმის შესახებ წერს: „...რომანტიკოსები მივიღნენ შემდეგ დასკვნამდე: 1) პოეზია თავისუფალია; იგი არ ემორჩილება არავითარ წესებს; პოეზიას ქმნის ხელოვანის გენიალური „მე“, რომელიც სუბიექტურია; 2) პოეზია ყოველისმომცველია, უნივერსალურია. ის, ალაღვენს რა უძველეს ღრუში გამჭრალ ცივილიზაციებს, ამყარებს ცოცხალ კავშირს წარსულსა და აწმყოს შორის. იგი გამოხატავს არა მარტო სტრიქონების ჰარმონიას და ფორმის სილამამეს, არამედ აგრეთვე მსოფლიო ჰარმონიას, ფარულ კავშირს ჩვენს „მე“-სა და ბუნებას შორის, ინდივიდის ცხოვრებასა და სამყაროს ცხოვრებას შორის; პოეზია მიპყრობილია არა რჩეული ჯგუფებისაკენ – „მცოდნეებისაკენ“, „დახვეწილი გემოვნების ადამიანებისაკენ“, როგორც თვლიდნენ ფრანგი კლასიციზტები, არამედ მთელი კაცობრიობისაკენ; იგი სულდგმულობს როგორც გულბრყვილო ხალხური რწმენებით, ისე ფილოსოფოსების რთული გონებაჭკრეგით; 3) პოეზია სიმბოლურია. ჭეშმარიტი ფილოსოფოსისთვის ირგვლივ არსებულ სინამდვილის მოვლენას თავისთავად არ აქვს მნიშვნელობა; ეს სიმბოლოებია; ღრუბითში, წარმავალში, სასრულოში გამოჭკრეგს უსრულო,

მარადიული. ბოლოს, 4) პოეზია არის მისია, უმაღლესი მოწოდება. პოეტი ქურუშია, მისანია, წინასწარმეტყველია, რომელსაც ახალი სიგევა მიაქვს აღამიანებთან და მოწოდებულია მსოფლიოს აუხსნას ცხოვრებისა და სიკვდილის საიდუმლოება” [32, გვ.142]. ხოლო მაღამ ღე სგალის თვალსაზრისით: 1) ხელოვნება თავისუფალი და თავისი საფუძვლით რელიგიურია, 2) ყოველგვარი ტენდენცია კლავს ხელოვნებას, 3) შემოქმედებას თავისი ღირებულება მხოლოდ მაშინ აქვს, როცა ის თვითმყოფალი და ორიგინალურია და არა მიმბაძველი [[7, გვ .21]. ან კიდევ შელი რომ ამბობდა: „პოეტები... კანონების დამდგენენი არიან, სამოქალაქო საზოგადოების დამაარსებლები, ცხოვრების ხელოვნების გამომგონებლები, კაცობრიობის დამრიგებლები. პოეტები სამყაროს (მსოფლიოს) აუღიარებელი კანონმდებლები არიან...” [57, გვ.146]. შელის აზრით, პოეზია თავისი წარმომავლობით არის მიმბაძველობითი ხელოვნება და მის საგანს წარმოადგენს ხილული სამყარო [57, გვ.146].

თავი III

სოციალურ-პოლიტიკური და რელიგიურ-ფილოსოფიური საკითხები არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში

§1. სოციალური საკითხები. სინამდვილე და იდეალი. ოცნების სამეფო

რომანტიზმისთვის, როგორც ცნობილია, ძირითადია შეუსაბამობა იდეალსა და სინამდვილეს შორის, აქტიური უარყოფა და კრიტიკა თანამედროვე სამოგალოებისა, გაბატონებული წყობილებისა და ბრძოლა ჰუმანური იდეალების დამკვიდრებისთვის. ამან განსაზღვრა მათ შემოქმედებაში სოციალური მოვლენებისადმი ყურადღების გამახვილება. არაბულ რომანტიზმში კი სოციალური მოვლენები ყველაზე უფრო ჭარბობს. მისი წინ წამოწევა, რომელიც იწყება არაბი განმანათლებლებიდან, ნაკარნახევი იყო არაბულ ქვეყნებში შექმნილი ეკონომიკური და პოლიტიკური სიგუჯით (ამის შესახებ საუბარი გვეით გვექონდა). არაბი რომანტიკოსები არა მარტო აყენებდნენ სოციალურ პრობლემებს, არამედ გვთავაზობდნენ სოციალურ უსამართლობათა მოგვარების საკუთარ გზებს, რაც მეტწილად დამყარებული იყო ჰუმანურ, დემოკრატიულ პრინციპებზე.

არაბულ ქვეყნებში არსებული საზოგადოებრივი წყობით უკმაყოფილება, მისი კრიტიკა და ბრძოლა მის გარდასაქმნელად ყველაზე ძლიერ აისახა ჯერ ჯებრანის შემოქმედებაში, შემდეგ აშშაბის და აბუ მადის პოეზიაში, არაბული სამყაროსთვის მეტად აქტუალური ქალთა ემანსიპაციისა საკითხი – ჯებრანთან და აღმანფალუჯისთან. სოციალური საკითხები გაშუქებულია სხვა არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში, მაგრამ შედარებით ნაკლები სიმძაფრით.

ჯებრანმა თავის აღრეული პერიოდის ნაწარმოებებში დიდი ადგილი დაუთმო ლიბანში სხვადასხვა ფენებს შორის არსებული დაპირისპირების აღწერას. იგი შეეცალა გამოეაშკარავეინა საზოგადოების მანკიერი მხარეები, დაუნდობლად გააკრიტიკა ის საზოგადოება, სადაც „ცრუ მოციქულები დასციინან სულიერ მისწრაფებებს“, „კანონმდებლები სიცრუისა და მოგყუების ბაზარში

ვაჭრობენ სიგყვების რახარუხით“, „ბრძენი მის უვიცის გვერდით და ქება-დიდებას ასხამს მას“, „ღარიბები თესვენ, მდიდრები კი იმკიან...“, „ტემშარიტი თავისუფლება მარგოლმარგო დახეცება ქება-ქება და ამაოდ შესთხოვს ხალხს თავშესაფარს“; აქ „რელიგია ღამიარხულია წიგნების უფრცლებზე, მისი ადგილი კი ცრურწმენას უკავია“, „აღამიანი სიმტკიცეს სიმხდალის სამოსით მოსაგს და შეუპოვრობას უწოდებს უსუსურობას, ხოლო გულჩვილობას – შიმს“ (იხ. ლექსი პროზად „მოხვენება“) [169, გვ.355]. ამ საზოგადოებაში ჯებრანის ვერ პოულობს აღამიანს, რომელსაც გაუზიარებს ფიქრებს, რაღვანაც ირგვლივ მყოფნი მაგერიალური მომხვეჭელობით არიან დაკავებულნი. „ო, თავო ჩემო, არაა ცხოვრება თუ არა ღამე...“, – წამოიძახებს იგი ლექსში „ჩემო თავო!“. მისი ამრით, ამ ქვეყნად ცხოვრება არ არის ბენიერების მომგანი. მასში სევდა-მწუხარება ჭარბობს სიხარულს. არც სამართლიანობა სუფევს აქ. აღამიანთა მიერ მოგონილი კანონები ვერ უზრუნველყოფს მათ თავისუფლებას. იგი თანაბრად არ ვრცელდება ყველაზე. აქ ყვაილის ქურდი სულმაბლად ითვლება, ხოლო მოსაგლის ქურდი განდიდებალია, სხეულის მკვლელი მნედაცემულად მიიჩნევა, სულის კი – არა:

„ყვაილის ქურდს ჰკიცხავენ და ამდაბლებენ,
 მოსაგლის (ყანის) ქურდს კი ვაჟკაცად თვლიან,
 სხეულის მკვლელს სიკვდილითვე მიუზღავენ სამაგიეროს,
 სულის მკვლელს კი ვერ ცნობს ხალხი“ [169, გვ.385]
 („პროცესიები“)

فسارق الزهر مذموم و محتقر و سارق الحقل يدعى الباسل الخ
 و قاتل مقتول بفعلته و قاتل الروح لا تدرى به البشر

ცხოვრება წარმოადგენს ძლიერისა და სუსტის ბრძოლას. ძლიერი მუდამ იმარჯვებს. თავისუფლება ფეხქვეშ არის გათელილი. ცოდნა არ არის პატივში. განათლებული კაცი უცხოა საზოგადოებისთვის. ის უარყოფილი და მიტოვებულია. ჯებრანის მისწრაფებები და იდეები საზოგადოების უკურეაქციას იწვევს. ის ხშირად ხდება კიცხვისა და ეჭვის საგანი, ხშირად გაუმართლებლად ესხმიან თავს. მაგრამ ის საზოგადოებასთან ჭილილში იჩენს შეუღრეკლობას:

„თუნდაც მომიქსოვოთ ღლენი ეჭვებით,
 ვერ გადავურჩე ღამით გაკიცხვას,
 ვერ ღამინგრეთ მოთმინების მიუღდომელ კოშკს,
 ვერ ღამიშრეგთ საესე ფიალებს.
 ცხოვრება ჩემ ი მშვიდად ციალებს,

რამეთუ გული მშვიდობის გაძარია.

ვინც ერთხელ იგემა სიკვდილის გაბლიდან,
ძილის მას არ შეეშინდება“ [169, გვ.610]
(„თუნდაც მომიქსოვოთ...“)

و ان حببكم حول ليلي الملام	اذا غزلتم حول يومى الظنون
و لن تزيل من كؤوسى المدام	فلن تدكوا برج صبرى الحصين
و فى فؤادى معبد للسلام	فى حياتى منزل للسكون
لا يخشى من أن بذوق المنام	و من تغدى من طعام المنون

მუქ ფერებში გვიხატავს სამოგალოებას აშ-შაბიც. მისი შეხე-
ლულებით, ამ სამოგალოებაში არ ფასობს ადამიანის ღირსება, სათ-
ნობა და პატიოსნება. ის ხელდას აქ მხოლოდ „ბოროტ და არამზადა
ქმნილებებს“, „ლაზამ გოგონას“, რომელიც თუ პატიოსანი, სათნო
და საკუთარი ღირსების დამფასებელი აღმოჩნდა, სამოგალოება მას
კიცხვის საგნად აქცევს, და თუ გახრწნილი, მაშინ პატივს და
თავყანს მიაგებს. ეს სამოგალოება ისეა მოწყობილი, რომ ღარიბს
აიძულებს გახდეს ბოროტმოქმედი არსებობისთვის ბრძოლაში. ამ
სამოგალოებას ძალა არ შესწევს ადამიანის დამსახურება შეაფასოს,
არ ძალუძს სიკეთეს სიკეთითვე უპასუხო. როცა მას მოციქული
მოევიდნა და ჭეშმარიტება უქადაგა, ბოროტ სულად ჩათვალა იგი,
შეიპყრო და ცეცხლში ჩააგლო:

„...ვხედავ...“

მოციქულს, რომელმაც მოუგანა ხალხს სამართალი,

მას კი ლანძღვა-გინება დააყარეს,

იძახოდნენ: „ცეცხლისკენ! ცეცხლი გაფუჭებული

სულისთვის ყველაზე ღირსეული და შესაფერია“.

შემდეგ ჩააგდეს ცეცხლში,

და ავსებენ არსებობას შიშითა და საშინელებებით“.

(„შაბიანის შვილები“)

[193, გვ.181]

... ما ارى الا ...

فكألوا له الشتائم كيلا	و نبىء قد جاء للناس بالحق
بروح الخبيث أحرى وأولى,	و تتأدوا به ,,الى النار!فإنار
يمأون الوجود رعبا و هولا	ثم ألقوه فى اللهب, و ظلوا

აშ-შაბის ამრით, მის ირგვლივ მყოფთ – ყველას ნიღაბი აქვს აფა-
რებული საკუთარი ნამღვილი სახის დასაფარავად. აქ მხოლოდ
პირფერობა ფასობს. ხალხი განუსაზღვრელ და ამასთანავე დაუმსა-
ხურებელ ქებას ასხამს მმართველებს, რის გამოც მათ თავი წარ-
მოღვენილი აქვთ „პაგარა ღმერთებად“.

ამგვარივე შეხედულებებისაა თავის თავზე სულგანი აბუ მადის ლექსიდან „პოეტი და გირანი მეფე“. იგი აცხადებს, რომ თავის სამეფოში თვითონ არის ღმერთი, რომ მთელი სამეფო მისი საკუთრებაა და მოექცევა ხალხს როგორც ისურვებს, რომ კეთილდღეობა და უბედურება მასზე და მოკიდებული და თვითონ განაგებს მათ ბედს. აბუ მადიმ დაინახა, რომ საზოგადოება ორ ერთმანეთისადმი დაპირისპირებულ ნაწილად არის გაყოფილი – მდიდრებად და ღარიბებად. ერთ მხარეზეა სიმდიდრე და ფუფუნება, მეორეზე – უქონლობა და სიღატაკე, ერთ მხარეზე არიან მამლანნი, მეორეზე – მშიერნი, ერთ მხარეზეა ციხე-სიმაგრეები და სასახლეები, მეორეზე – ქოხები... მდიდრებს არ აღეგებთ ღარიბთა ბედი. მათი საზრუნავი მხოლოდ განცხრომით ცხოვრებაა და სიმდიდრის დაგროვება. ღარიბის ხვედრი განუწყვეტელი შრომა და შიმშილია. მდიდარს არ ეშინია ღარიბის, რადგან ის დათრგუნული ჰყავს კანონებისა და ჯარის დახმარებით. თუ ხმას ამოიღებს და შეეცლება მდგომარეობის შეცვლას, მაშინვე მონათლავენ „აგრესორად“, „მეამბოხედ“, „ბოროტმოქმედად“. ასეთებისთვის კი მუდამ ჰყავთ მზად ჯალათები და ციხეები. ღარიბი ვერ მიიღებს დახმარებას, ძალით წართმევა კი არ შეუძლია. ამიგომ მისთვის გამოსავალი არის ან თავის მოკვლა, ან მდგომარეობისადმი შერიგება და ოცნება ლუკმაპურსა და უკეთეს მომავალზე (ლექსები „ჭამეთ და სვით“ და „ღარიბი“).

სულანელი პოეტი ათ-თიჯანა იუსუფ ბაშირი კარგად ხედავს სულანის სინამდვილის ჩრდილოვან მხარეებს, გვიჩვენებს თანამედროვე საზოგადოებრივ ურთიერთობათა რღვევას და უკმაყოფილებას გამოხატავს ქვეყანაში გაბატონებული წყობის წინააღმდეგ. მაგრამ ის შორს დგას რეალური ვითარების სწორი გაგებისგან. ის თავს ესხმის ეპოქას, აღანაშაულებს მას ყველა იმ საზოგადოებრივ-პოლიტიკური სიძნელეებისთვის, რომელიც შეიქმნა ქვეყანაში 1924 წლის აჯანყების ჩაქრობისა და ნახევრად კოლონიური რეჟიმის დამყარების შემდეგ [47, გვ.45]. ამავე სოციალურმა უსამართლობამ, ხალხის ფართო მასების სიღარიბემ და უფულებობამ, მისი გამომწვევი მიზეზების არცოლნამ სულანელი პოეტის ჰამზა ალმალიქ გუნბულის ბევრ ლექსს პესიმისტური დალი დაამჩნია, დააკარგვინა პოეტს საკუთარი თავის რწმენა, იმედგაცრუებასა და სასოწარკვეთილებამლე მიიყვანა [22, გვ.117].

სხვა არაბ რომანტიკოსებთან შედარებით ჯებრანი ყველაზე უკეთ გაერკვა სოციალური წყობის ბუნებაში, დაინახა, რომ საზოგადოება კლასებად არის დაყოფილი და მისი მიზეზი ეკონომიკური მდგომარეობაა. ჯებრანმა ისიც დაინახა, რომ გაბატონებულ არისტოკრატიას გვერდით უდგას სასულიერო წოდება. ამ-შაბის თქმით,

რელიგიის მსახურებმა, რომელთა მოვალეობას შეადგენს ადამიანთა სულის დაცვა, სულიერ ცხოვრებაზე ზრუნვა, დაივიწყეს თავიანთი უპირველესი მოვალეობა და პროფესიად აქციეს თაღლითობა: „გაივსო ღრთ თაღლითებით. რამდენჯერ მოუტყუებია ხალხი იმამს და მღვდელს“ (ლექსი „ცრემლები“) [193, გვ.73].

არაბმა რომანტიკოსებმა სოციალური უსამართლობის კრიტიკისას მკაცრად გაილაშქრეს მმართველი აპარატის გირანის, საერთოდ, ღესპოტიზმის წინააღმდეგ. პირველი არაბ რომანტიკოსებს შორის, ვინც დაგმო ღესპოტიზმი, იყო ხალილ მუტრანი. ჯერ კიდევ ჭაბუკობის წლებში ლიბანში თურქ-ოსმალების წინააღმდეგ გამოსვლის გამო მან განიცადა ღვენა და იძულებული გახდა სამშობლო დაეტოვებინა. ეგვიპტეშიც იგივე რომ არ გამოერებულიყო, მან რომანტიკოსების ნაცად ხერხს მიმართა, მოქმედება შორეულ წარსულში გადაიტანა. ხ. მუტრანმა ისტორიული ხანა გამოიყენა გირანისა და ღესპოტიზმის კრიტიკისთვის, რითაც მოხერხებულად აიცილა ადგილობრივ ხელისუფალთა რისხვა. ასეთ ნაწარმოებთა რიცხვს მიეკუთვნება ღიდი მოცულობის ღექსები: „ნერონი“, „ბამრჯამჰრის მკელელობა“, „ფინჯანი ყავა“, და სხვა. „ბამრჯამჰრის მკელელობაში“ პოეტმა დაგვიხატა სპარსეთის მეფის ხოსროს გირანული სახე. მან უმიზეზოდ სიკეღილით დასაჯა ერთგული ვეზირი. უღანაშაულო ვეზირის დაცვა ვერაფერს გაბედა. ამით ხ. მუტრანმა მიგვანიშნა, რომ ღესპოტურ სახელმწიფოში ხალხი დაშინებულია ძალადობით და გირანთან წინაღუღომლობის პოზიციას ირჩევს. „ფინჯან ყავაში“ მეფე ბრძანებს აღულებული ყავა ჩაასხან პირში ყმაწვილ ჯარისკაცს, რომლის დანაშაული მეფის ასულის სიყვარულია. „ნერონში“ კი პოეტი მოგვითხრობს თუ როგორ მოკლა იმპერატორმა ნერონმა ღელა და ბიძა, რომ გამხდარიყო მბრძანებელი, შემდეგ ცეცხლი წაუკიდა რომს, რათა ემშირა ხანძრისთვის და დაეწერა ღექსი, ხანძარი კი დააბრალა ქრისტიანებს და, როგორც დამნაშავეები, მხეცებს დააგლჯინა.

ამ-შაბი ღექსებში „თქვეს ღღებმა“ და „გირანს“ გამოთქვამს რწმენას, რომ გირანის ბატონობას სამღვარი აქვს და მას ხალხი მოუღებს ბოლოს:

„ო, გირანო! ნუ დასცინებ.

სიმართლე მკაცრია, ღიღხანს ითმენს,

თველმს იგი, მაგრამ მის ქუთუთოებში სიფხიზღელა.

უყურებს განთიადს, რომელსაც ვერ ხეღავ შენ...“ [193, გვ.93]

(„თქვეს ღღებმა“)

يا أيها الجبار! لا تزدرى
فالحق جبار، طويل الأناه

يغفى, و في أحفانه يقظة
يرنو الى الفجر الذى لا تراه ...

აბუ მადიმ ვერ იპოვა გირანის ღამხობის გზა ამქვეყნად. ამი-
გომ ის საიქიო ცხოვრებაში მოახდინა, იქ ღამყარა საყოველთაო
თანასწორობა. მუგრანმა აუცილებლად ჩათვალა გირანის წინააღ-
მდეგ ბრძოლა. მან „ბაზრჯამჭრის მკვლევლობის“ დასასრულს ხოს-
როს დაუპირისპირა ვეზირის ქალიშვილი, რომელმაც ამხილა მეფის
უსამართლობა. ჯებრანის ამრით კი, გირანია შობს იმ ძალას, რომე-
ლიც მოუღებს ბოლოს მას. ის წიგნში „წინამორბედი“ წერს: „აი, რას
მღერის ზღვასთან გამოქვაბულის წინ კარის მცველი გველი: ჩემი
საბელო მოვარდება ტალღებზე ამხედრებული. მისი ქუხილის
მსგავსი ღრიალი მიწას გააჯერებს შიშით, მისი ნესტოებიდან
ამონთხეული ცეცხლი ხანძარს მოსღებს ცას. მთეარის დაბნელებისას
ჩვენ გაგხლებით ცოლ-ქმარი, მზის დაბნელებისას დაებადებ წმინდა
გმირს, რომელიც მომკლავს“ [48, გვ.180].

არაბი რომანტიკოსები გამოირჩევიან თანამედროვე საზოგა-
ლოების დაუნღობელი კრიტიკით, შეიძლება ითქვას, გადაჭარბებუ-
ლითაც კი. მათი უარყოფითი ღამოკიდებულება იმდენად ძლიერია,
რომ ხშირად ვერ ახერხებენ საზოგადოებაში რაიმე დადებითის
ღანახვას. აშ-შაბი ლექსში „უცნობი მოციქული“ საზოგადოების
წევრებს თვლის ციებ-ცხელებით დაავადებულებად, უწოდებს მათ
„უგურ სულებს“, რომლებსაც სძულთ სინათლე და სიცოცხლეს
აგარებენ სიბნელეში:

„ცხოვრების (სიცოცხლის) განთიადისას
სურნელი ვაპკურე ჩემს თასებს,
გავავსე ჩემი სულის ღვინითი...
შემდეგ მოგიგანე, შენ კი გაღალღვარე
ჩემი ძველი ღვინო და დაამსხვრიე ჩემი თასი!
ჩემი გულის ყვაილები ღვაღაგე,
რომელთაც არ შეხებია ადამიანის ხელი,
და მოგიგანე. შენ კი დაგლიჯე
ჩემი ვარდები და [ფუხით] გათეღე.
შემმოსე მე სევდის სამოსით
და მთის ეკლების გვირგვინი ღამადგი თაებე“[193, გვ.182].

في صباح الحياة ضمحت اكوابي

و أترعتها بخمرة نفسى ...

ثم قدمتها اليك, فأهرقت

رحيق، و دست يا شعب كأسى!
 ثم نضدت من أزاهير قلبى
 باقة لم يمسهأ أى انسى ...
 ثم قدمتها اليك، فمزقت
 وردى، و دستها اى دوس
 ثم البستني من الحزن ثوبا
 بشوك الجبال توجت رأسى

ჯებრანი ფრ. ნიცმეს გავლენით დაწერილ ნაწარმოებებში საზოგადოების უმრავლესობას უწოდებს „ჭაობის ქვეწარმავლებს“, „მაიმუ ნის შვილიშვილებს“, „ლორებს“ და ა.შ., მოგჯერ ეჩვენება, რომ ყველგან ბაგონობს მონობა. აბუ მალიმ კი აღამიანებს უწოდა „ყბელი ღმერთი“ (ღექსი „ყბელი ღმერთი“). ამიგომ არის, რომ ჯებრანს ღა აშ-შაბის იპყრობთ სურვილი გაწმინდონ საზოგადოება ცხოვრებისთვის „მელმეგ აღამიანებალ“ ქვეულებისაგან. ისინი მოუხმობენ „ქარიშხალს“ და „ნიაღვარს“, რომ დაანგრეოს ცოცხალ-მკვდართა საცხოვრებელი სახლები, თვით ისინი კი წალეკოს (ჯებრანთან), „შემის მჭრელს“ და მის „ნაჯახს“, რომ ხეებს (საზოგადოებას) ჩამოსხიპოს გამხმარი გოგები („მელმეგი აღამიანები“, „ცოცხალი მკვდრები“) (აშ-შაბისთან). მიუხედავად მათღამი მიზღისა, ჰუმანიზმი აიძულებთ დაეხმარონ მათ, ვიდრე უკიდურეს ზომებს გამოიყენებღნენ, მათაც ჩაუნერგონ ის განწყობიღება, ის მეამბოხე სული, რომღითაც თვითონ არიან შეპყრობიღნი და რომღითაც შეიღლება საზოგადოების გარღაქმღნა. მაგრამ მალე რწმუნღებიან, რომ ეს მცღელიღბა ამაღა.

არაბი რომანტიკოსების ამრით, სოციაღური უთანასწორობა შობს მანიკიერებას და ბოროტებას. მათთან საკმაღ აღღიღს იკავებს რომანტიკოსებისათვის პოპულარული მხაგვრული სახე –ღამ-ნაშ ა ვ ი ს (ბ ო რ ო ტ ო ქ მ ე დ ი ს) სახე. მისი ღახაგვა სინამღვიღისაღმი რომანტიკოსების კრიტიკული დამოკიდებუღების გამოღვღენის კიღევ ერთი, ამასთანავე მეგაღ გავრცეღებული ფორ-მაა. მისი მეშვეღობით კიღევ უფრო მახვიღლება საზოგადოებაში გაბაგონებული ურთიერთობების და კანონების კრიტიკა. რომანტიკოსების ამრით, საზოგადოების მალღლი ფენების სამსახურში ჩამღღარი კანონები უარყოფითაღ მოქმეღებს პიროვნებაზე, თავისუფლებას ართმეღვს მას, ხაზს უსვამს მის უუფღებობას. იმისთვის რომ ღაგვისაგონ წინააღმღვღობა საზოგადოებასა და

*) ღიბანელი აბუ შაბაქა უწოღებს აღამიანთა მიერ მოგონიღ კანონებს “გყის (ჯუნგღის) კანონს.”

პიროვნებას, კანონსა და პიროვნებას შორის, ისინი ქმნიან ღამნაშავეთა ორ ტიპს: ღამნაშავე-მსხვერპლს და ღამნაშავე-ბოროტმოქმედს. არაბ რომანტიკოსებთან გამოკვეთილად გვაქვს ღამნაშავეის პირველი ტიპი – ღამნაშავე-მსხვერპლი. მაგრამ თუ საზოგადოების გაბატონებულ ნაწილს (მმართველები, არისტოკრატია, სამღვდელთა) ჩვეულებით ბოროტმოქმედებად, მაშინ მივიღებთ ღამნაშავეის მეორე ტიპსაც – ღამნაშავე-ბოროტმოქმედს. არაბი რომანტიკოსების გაგებით, ადამიანი ღამნაშავედ არ იბადება, ასეთად საზოგადოებასთან ურთიერთობისას ყალიბდება. საზოგადოების გულგრილი დამოკიდებულება პიროვნებისადმი და თვით პიროვნების მძიმე ყოფითი პირობები უბიძგებს უბრალო ადამიანს გახდეს ღამნაშავე. ილია აბუ შაბაქა ლექსში „გიგარა“ (ლირა) იტყვის: „ბრმა კანონების გამო რამდენი უღანაშაულო გამხდარა ბოროტმოქმედი და რამდენი ღამნაშავე თესს ბოროტებას, ეს კანონები კი უღანაშაულოდ თვლის მათ“ [210, გვ.30].

ამ შაბბი ლექსში „შაიგანის შვილები“ დაგვიხატავს უბრალო ადამიანის სახე, რომელიც სიღარიბემ აიძულა ბოროტების გზას დასდგომოდა, გამხდარიყო ყაჩაღი და ამ გზით ერჩინა თავი:

„...გხედავ...
 ღარიბს, გარს უვლიდა ქალაქს,
 ითხოვდა ეარსება, მაგრამ უარყვეს მიზლით,
 გამოაღვიძეს მასში ბოროტებისკენ მიღრეკილება.
 და ის თავს დაესხა ხალხს უმოწყალო მკვლელად,
 თესს შიშს გულებში და ანთებს ცეცხლს მკერდში“.[193,
 გვ.181]
 („შაიგანის შვილები“)

... و ما ارى الا ...
 و شقى, طاف المدينة, يستجدى ليحيا فخييوه احتقارا
 ايقظوا فيه نزعۃ الشر, فانفض على الناس فاتك جبارا
 يبذر الرعب في القلوب, و يذكي – حينما حل – الجوانح نارا

ალ-მანფალუკიმ ნოველაში „დასჯა“ საყვებით გაიზიარა ბოროტმოქმედად ჩამოყალიბების დასახელებული მიზეზები. მოხუცი, რომელიც მმართველის ბრძანებით ჩამოახრჩვეს, ღანაშაულის გზაზე დააყენა სიღატაკემ. მან მოწყალებისთვის მიმართა მონასტერს, მაგრამ გამოაგდეს ცემით. იძულებული გახდა მონასტრის ბელლიდან მოეპარა ტომარა ფქვილი. ასე იქცა ქურდად, რაც სიცოცხლის ფასად დაუჯდა. ჭაბუკმა საკუთარი ღირსების შელახვის გამო მოკლა გადასახადის ამკრეფთა უფროსი, რისთვისაც სიკვდილი მიესაჯა. მწერალი ჭაბუკის დის პირით იტყვის: „ჩემი ძმის

მიმართ რომ ყოფილიყვნენ სამართლიანნი და მისი ახალგაზრდობისადმი გამოეჩინათ შემწყნარებლობა, ის არ ჩაიღუნდა დანაშაულს და არ მოხდებოდა მკვლელობა“ [29, გვ.63].

არაბ რომანტიკოსებს (ჯებრანი, აშ-შაბი, ალ-მანფალუკი) ესმით დანაშაულის გამომწვევი მიზეზები. ამიტომ მათთვის ასეთი „დამნაშავე“, განსხვავებით საზოგადოებისგან, რომელმაც იგი მოიკვითა, კანონებისგან, რომელმაც იგი ღვევის საგნად აქცია, არ არის მოსაკვეთი და ღვევის საგანი. პირიქით, დასავლეთის რომანტიკოსების მსგავსად, ისინი სიმპატიით არიან განმსჭვალულნი ამ სახის დამნაშავის მიმართ და გამოხატავენ თანაგრძნობას. მათი აზრით, ის არ არის დამნაშავე, არამედ არის საზოგადოებაში მოქმედი კანონების მსხვერპლი. ფაქტობრივად მათ გაამართლეს მისი იძულებითი საქციელი, თუმცა მათთვის ჭეშმარიტებაა, რომ თავისთავად დანაშაული, ადამიანის მიერ ადამიანზე ხელის აღმართვა ღილი ცილვაა და დასაგმობია. ჯებრანმა და აშ-შაბიმ ბოროტმოქმედი-მსხვერპლის, საერთოდ ბოროტმოქმედის ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი პასუხისმგებლობა დააკისრეს საზოგადოებას და მასში მოქმედ კანონებს. ჯებრანი „იესო – ძე კაცისაში“ იტყვის: „ჭეშმარიტად მამაკაცის ან ქალის მიერ ჩაღვნილ ყოველ დანაშაულში მონაწილეობას იღებს ყველა...“[221,გვ.410]. ალ-მანფალუკიმ სტაგიაში „გაგაუჭა შენ შენმა ხალხმა“[230, გ.1,გვ.111] ეს სფერო კიდევ უფრო გააფართოვა და დააკონკრეტა კიდევ. მან ყოველ ჩაღვნილ დანაშაულში დამნაშავის თანამონაწილედ გამოაცხადა დამნაშავის მამა (ე.ი. სახლი, ოჯახი), საზოგადოება და ხელისუფლება.

რაც შეეხება დამნაშავის მეორე გიჟს – დამნაშავე-ბოროტ-მოქმედს, რომელიც რომანტიკოსების უარყოფით დამოკიდებულებას იწვევს, უნდა მივაკუთვნოთ ჯებრანის „გიჟი იუჰანაში“ მღვდლები, რომლებიც სიმართლისთვის მებრძოლ იუჰანას ჯერ დაამწყვდევენ, შემდეგ გიჟად გამოაცხადებენ, „ურწმუნო ხალილში“ – ფოლადლი შეიხ-აბასი, რომელიც მოითხოვს გლეხების ინტერესების დამცველი ხალილის დასჯას, „საფლავთა ძახილში“ – ამირი, რომელიც საქმის გაურჩევლად სიკვიდილს მიუსჯის სამ უდანაშაულო ადამიანს, ალ-მანფალუკის ნოველაში „დასჯა“ – მღვდლები, რომლებიც სათხოვნელად მისულ მშიერ მოხუცს ცემით გარეთ გააგდებენ, აიძულებენ იქურდოს, შემდეგ დასასჯელად მმართველს გადასცემენ, თვით მმართველი, რომელიც ყოელისშემძლე მსაჯულად გვევლინება და სჯის სამ დამნაშავე-მსხვერპლს და სხვა. ჯებრანი და ალ-მანფალუკი თვლიან, რომ ისინი თავად არიან ბოროტმოქმედნი, ამიტომ უფლება არ აქვთ განაგონ სხვისი ბედი.

რადგან არაბი რომანტიკოსების ობიექტი პიროვნება და საზოგადოებაა, მათი დაპირისპირებისა და აქედან გამომდინარე მთელი შედეგების ჩვენებაა, საჭიროდ მიგვაჩნია, რამდენიმე სიტყვით შევეხეთ აღამიანთან და საზოგადოებასთან დაკავშირებულ ისეთ საყოველთაო და ზოგად პრობლემას, როგორცაა ს ი კ ე თ ე და ბ ო რ ო ტ ე ბ ა . მით უმეტეს, იგი არაბი რომანტიკოსების ყურადღების მიღმა არ დარჩენილა. ამ საკითხთან დაკავშირებით მეტად საინტერესოა ჯებრანის შეხედულებები. მწერალი ყურადღებას ამახვილებს სარგებლიანობის მომენტზე. მისი მსჯელობიდან შეიძლება დავასკვნათ, რომ სარგებელი გამორიცხავს სიკეთეს. ამ მიზნით ჩაღვნილი აქტი არ შეიძლება იყოს კეთილი. სიკეთის ქმნა აღამიანის შინაგანი მოთხოვნილება უნდა იყოს. გამორჩენისა და სამაგიერო ჯილდოს მიღებით ნაკარნახები ქმედება არ წამოადგენს სიკეთეს, მაგრამ ამავე დროს არ შეიძლება ჩაითვალოს ბოროტებად. თუ აღამიანი არ არის კეთილისმქმნელი, ეს არ ნიშნავს, რომ ის ბოროტმოქმედი [172, გვ.79].

ჯებრანის აზრით, სიკეთე და ბოროტება ცალ-ცალკე არ არსებობს. ისინი მუდმივად გვერდიგვერდ იმყოფებიან და გამოვლინდებიან სხვადასხვა გარე ფაქტორების მეგავლენით, ძირითადად კი საზოგადოებრივ ურთიერთობებში. აღამიანი, პიროვნება, თავისთავად, გარემოდან გამოცალკეებული კეთილია: „შენ კეთილი ხარ, როცა მარტო იმყოფები საკუთარ თავთან“ [172, გვ.79] (ჩვენი აზრით, უმჯობესი იქნებოდა ამ შემთხვევაში გამოერიცხა სიკეთის გაგება). ის შეიძლება გახდეს ბოროტი საზოგადოებასთან ურთიერთობისას.

საზოგადოება და მისი კანონები წარმოადგენენ ძირითად წყაროს აღამიანთა მანკიერებებისა. ის უნდა ვეძიოთ მხოლოდ საზოგადოებრივ წყობაში: „როგორც ფოთოლს არ ძალუძს თავისი ფერი იცვალოს ხის ნების გარეშე, ისე თქვენ შორის ბოროტმოქმედს არ შეუძლია ჩაიღინოს ბოროტება თქვენი ფარული სურვილისა და თანხმობის გარეშე“ [172, გვ.52-53].

1926 წელს გამოცემულ წიგნში „ქვიშა და ქაფი“ ჯებრანი თანაბრად ანაწილებს ბოროტებაზე პასუხისმგებლობას სუბიექტსა და გარე სამყაროზე: „ჭეშმარიტად, ერთი ნაწილი სჩადის ბოროტებას, მიყვება რა ჩვენი მამებისა და ბიძების ნაბიჯებს, მეორე კი სჩადის მას იმისთვის, რომ მოიპოვოს ძალაუფლება ჩვენს ბავშვებზე“ [173, გვ.33-34]

ჯებრანს შეუძლებლად მიაჩნია აბსტრაქტულად წარმოვიდგინოთ სიკეთე და ბოროტება, გავავლოთ ზღვარი მათ შორის ან დავეშვათ მათი არსებობა საზოგადოების მიღმა. ისინი არსებობენ

ერთად ისე, როგორც თეთრი და შავი ძაფი ერთ დაზგაზე. თუ ჩვენ მიზნად დავისახავთ ბოროტების ამოძირკვას, მაშინ უნდა ვიზრუნოთ სამოტივაციო – ბოროტების და სიკეთის წყაროს – სრულყოფაზე, რადგან „თუ გაწყდება შავი ძაფი, ფიქარი ათვალღირებს მთელ ქსოვილს, შემდეგ დაზგას და მოჰყავს იგი მწყობრში“ [172, გვ.54]. ბოროტებასთან ბრძოლის დაწყებამდე უნდა დავადგინოთ მისი გამომწვევი მიზეზები. ვიდრე მოეჭრიდეთ ბოროტების ხეს სამართლიანობის სახელით, უნდა დავადგინოთ მისი ფესვების სიღრმე. თუ უფრო ღრმად ჩავიხედავთ, დავინახავთ, რომ ბოროტების ხის, სიკეთის ხის და უნაყოფო ხის ფესვები ერთმანეთშია გადახლართული [172, გვ.54].

ჯებრანს სჯერა, რომ ამ ქვეყანაზე საბოლოოდ სიკეთე გაიმარჯვებს, მაგრამ მის გამარჯვებას საკმაოდ დიდი დრო დასჭირდება. ხანდახან ჯებრანი მერყეობს, ხანდახან არსებულ მდგომარეობას ურიგდება, ურიგდება ბოროტებას, უამრობად თვლის მასთან ბრძოლას. მისი ამრით, ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლა არ სპობს მას, არამედ შობს ახალ ბოროტებას: „თქვენ: თვალი თვალის წილ, კბილი კბილის წილ. მე კი ვამბობ: ნუ ებრძვი ბოროტებას. წინააღმდეგობის გაწევა ასამრღობს ბოროტებას, ძალას მაგებს მას. მის გამო შურს იძიებს მხოლოდ სუსტი, სულით ძლიერი კი მიუტყვევს...“ („იესო – ძე კაცისა“)[221, გვ.409]. მაგრამ ასეთი შემრიგებლური პოზიცია ჯებრანისთვის გარკვეული მოკლე პერიოდებისთვის იყო დამახასიათებელი. მთელი შემოქმედების გათვალისწინებით კი მისთვის დამახასიათებელი იყო ბრძოლა ბოროტების წინააღმდეგ ამქვეყნად საყოველთაო სიკეთის დასამყარებლად.

როგორც ვხედავთ, არაბმა რომანტიკოსებმა უარყვეს სინამდვილე იმ სახის, როგორიც არის. მაგრამ საკითხავია, ამ უარყოფის სანაცვლოდ რას გვთავაზობენ? რით აპირებენ შეცვალონ რეალურად არსებული სინამდვილე? მათ აქვთ იდეები, რომლითაც აპირებენ არსებულის შეცვლას, ღირსეულ გეგმებსაც გვთავაზობენ, მართალია, ჯერ-ჯერობით მათი რეალიზაცია შეუძლებელია, მაგრამ მომავალში – სავსებით შესაძლებელი. ეს კი მათ შემოქმედებით საქმიანობას ოპტიმიზმით მსჭვალავს.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ არაბ რომანტიკოსებს ყოველთვის როლი აქვთ ნათლად წარმოდგენილი თავიანთი **ოცნების სამყაროს** სინამდვილეში განხორციელების გზები. მათთვის მისი განხორციელების გზას მეტწილად წარმოადგენს ადამიანის მნებობრივი დახვეწა, შინაგანი ამაღლება, სულიერი სრულყოფა. ეს მათთვის იყო აუცილებელი პირობა, მაგრამ არა ერთადერთი.

ჯებრანმა დაინახა ლიბანში არსებული სოციალური წყობის რეფორმაციის აუცილებლობა. რეფორმის ერთ-ერთ გზად მას, განმანათლებლების მსგავსად, მიაჩნდა ხალხში განათლების შეგანა, უეცობის ლიკვიდაცია. მისი რწმენით, როცა „მმართველი იქნება თითოეული მამაკაცის გონება, ხოლო ქურუმი – თითოეული ქალის გული“, მაშინ მოისპობა სოციალური უსამართლობა. მაგრამ აღრეულ წლებში მას არ აკმაყოფილებდა ეს მშვიდობიანი გზა, რადგან ფიქრობდა, რომ გაბაგონებული კლასები ნებით არასდროს დათმობენ სიმდიდრეს და არ აღიარებენ ღარიბებთან თანასწორობას. ამიტომ თვლიდა საჭიროდ ძალის გამოყენებას. ასეთ ამრს, ამრს გლეხური ამბოხისას, გამოთქვამს ის მოთხრობაში „ურწმუნო ხალილი“.* ჯებრანს კარგად ჰქონდა გათვითცნობიერებული, რომ თავისუფლება მოიპოვება ბრძოლით და არა ოცნებით: „მეუბნებიან: „თუ დაინახავ მძინარე მონას, ნუ გააღვიძებ, რადგან მას თავისუფლება ესიმბრება“. მე კი ვპასუხობ: „თუ მძინარე მონას ღვინახავ, გავაღვიძებ და ვუამბობ თავისუფლების შესახებ“ (იხ. „სანაპიროს ერთი პეშვი ქეიშა“)[49, გვ.169]. მწერალი დარწმუნებულია, რომ ადამიანის თავისუფლებისკენ მისწრაფების შემლუღვა მოგონილი კანონების შემეგობით შეუძლებელია, რადგან „...ჭეშმარიტად, შეიძლება ჩაახშო დოლის ხმა, შეიძლება მოუშვა ღირას სიმები, მაგრამ

*) არაბმა მკვლევარმა იამნი ალ-იღმა უარყოფითი შეფასება მისცა ჯებრანის მიერ არჩეულ გლეხური ამბოხის გზას, მიიჩნია, რომ მწერალი ვერ ჩაწვდა სინამდვილის არსს, ვერ გაიგო ჭეშმარიტება, ვერ დაინახა მუშათა კლასი და ასცდა სწორ გზას [იხ. 209]. ეს კრიტიკა მთლად მართებულად არ მიგვაჩნია. ჯებრანი აღრეული წლების ნაწარმოებებში ძირითადად ეყრდნობოდა სიჭაბუკის წლებში დაინახული ლიბანის სინამდვილეს და იქ ხელაგდა მხოლოდ ამკარად დაპირისპირებულ კლასს - ფეოდალებსა და გლეხებს. მისი მხედველობის მიღმა დარჩა ახალი კლასები, რადგან იმ პერიოდში კაპიტალისტური ურთიერთობა ჩასახვის პროცესში იყო და ამდენად ბურჟუაზია და მუშათა კლასი ლიბანის ცხოვრებაში ვერ თამაშობდა მნიშვნელოვან როლს. ამერიკულმა ყოფამ კი მის შემოქმედებაში, ფაქტობრივად, ვერ ჰპოვა ასახვა. იგი დასკვნებს აკეთებს მხოლოდ ლიბანის სინამდვილეზე დაყრდნობით. ამ სინამდვილემ კი გამოსავალი პირობა გლეხურ ამბოხში, გლეხობა მიაჩნევიან იმ ისტორიული მისიის შემსრულებლად, რომელიც ამ ქვეყნად დაამყარებდა თანასწორობას, ძმობას, ერთობას, საყოველთაო შრომას. ამ სინამდვილემ იგი აქცია გლეხური ამბოხის აპოლოგეტად და უტოპიისკენ უბიძგა (იხ. მოთხრობა „ურწმუნო ხალილი“).

კაცთა მოღვმიდან ვის შეუძლია აუკრძალოს გოროლას გალობა...“ [172, გვ.57].

ჯებრანის მიერ წარმოღვენილ მომავლის სამეფოში მოჩანს XVIII ს-ის სოციალისტ-უტოპისტების იდეების ანარეკლი. „ურწმუნო ხალილს“ ამთავრებს აყვავებული სოფლის სურათის ჩვენებით. აქ მიწა იმას ეკუთვნის, ვინც მას ამუშავებს. გლეხებიც სიამოვნებით მუშაობენ, რადგან იციან, რომ უკვე არ ჰყავთ ბატონი, ვერაფერს წაართმევენ შრომის ნაყოფს. სოფელი მალე სახეს იცვლის. ქოხების ადგილს იკავებს ბაღებით და მიწღვრებით შემორტყმული სახლები. პროზად დაწერილ ლექსში „მომავლის ჭვრეტა“ მწერალი გვიხატავს სურათს, სადაც მეფობს თანასწორობა, ძმობა, მეგობრობა, შრომა, სადაც არ არის არც სიღატაკე და არც წუხილი, არც ბატონი და არც მღვლედი. ეს არის სამეფო, სადაც ახალგაზრდები შრომობენ და ტკუბებიან თავიანთი შრომის ნაყოფით, მოხუცები კი იღებენ დამსახურებულ დასვენებას: „...ვხედავდი, რომ ქალაქი გაქრა. მისგან დარჩა ბორცვების კვალი, რომელიც იგყობინება სიბნელის უკუქცევებზე სინათლის წინაშე. ვხედავდი მოხუცებს, რომლებიც ისხდნენ ალვისა და გირიფის ხეთა ჩრდილში, მათ ირგვლივ კი – ბავშვებს, რომლებიც უსმენდნენ გარდასულ დღეთა ამბებს. ვხედავდი გიგარასა და ფლეიგამზე დამკვრულ ჭაბუკებს და მათ ირგვლივ მოცეკვავე გრძელთმიან გოგონებს. ვხედავდი მამაკაცებს, რომლებიც იღებდნენ მოსავალს, ქალებს კი მიჰქონდათ ძნები და მღეროდნენ კმაყოფილებითა და სიხარულით აღსავსე ჰიმნებს. ვხედავდი ქალს, რომელსაც უმგვანო სამოსი შეეცვალა შროშანის გვირგვინითა და ნორჩი ფოთლების ქამრით. ვხედავდი ადამიანებსა და დანარჩენ ქმნილებებს შორის დამკვიდრებულ მეგობრობას: ფრინველთა და მწერთა გუნდები უხიფათოდ უახლოვებოდა მას (ადამიანს – მ.ქ.), ქურციკთა ჯოგი მშვიდად მიდიოდა წყაროსთან. ვიყურებოდი და ვერ ვხედავდი სიღარიბეს. ირგვლივ მხოლოდ ძმობა და თანასწორობა სუფევდა. ვერ ვხედავდი ექიმს, რადგან ყველა გამხდარიყო ცოდნისა და გამოცდილების საფუძველზე საკუთარი თავის ექმი. აღარსად ჩანდა მღვლედი, რადგან სინდისი ქცეულიყო უმაღლეს სამღვლელოებად. აღარც ვექილები იყვნენ. ბუნება ცვლიდა სამჯავაროს და დებდა მეგობრობისა და ურთიერთობის ხელშეკრულებას. ვხედავდი ადამიანს, რომელმაც შეიგნო, რომ იგი ყოველივე არსებულის ქვაკუთხედი...“ [28, გვ.56]. ფაქტობრივად, მწერალმა ამ სიტყვებით დაგვიხატა უკლასო საზოგადოება.

ჯებრანმა ამ იდეალისკენ სწრაფვა ჩათვალა თავის ძირითად მოვალეობად, მიიჩნია იგი საკუთარი არსებობის გადარჩენის საშუალებად (იხ. ლექსი „ო, თავო!“). ზოგჯერ კი ეჭვს ქვეშ აყენებს

იდეალის განხორციელების შესაძლებლობას. ეს კი იწვევს მასში პესიმისტურ განწყობილებას. პოეტის წარსული არ ყოფილა მხოლოდ ტკილად მოსაგონარი. იგი მას სიმღერასთან ერთად ჩივილსა და გოლებაში გაუტარებია. არც აწმყოსაგან მიუღია ნუგეში, ამიგომ მომავალიც უსიხარულო ესახება:

„არ არის ჩემი გულისთვის მკედრეთით აღდგომა, ან ალორძინება.

არ ამწვანდება გოგი მეიმის,
და მთიბავთა ხელი ვერ გააცოცხლებს ყვაივით
მას შემდეგ, რაც განილევიან ნამგლის პირით” [169, გვ. 614].

لا , فلا بعث لقلبي او نشور
و لا يخضر عود المحفل
بعد ان تبرى بحد المنجل
و يد الحصاد لا تحيي الزهور

თუ ჯებრანმა მომავლის სამეფო – იდეალის მოპოვების გზა ასე თუ ისე იცის (ერთი – შინაგანი სამყაროს სრულყოფა და მეორე – ძალის გამოყენებით არსებული საზოგადოებრივი წყობის დამხობა), ალ-მანფალუგი შედარებით ნაკლებად ერკვევა ეგვიპტის თანამედროვე სოციალური წყობის ბუნებაში, რის გამოც ბუნდოვანია მისი წარმოდგენა სოციალური უთანასწორობის აღმოსაფხვრელ გზაზე. იგი მხოლოდ გვაძლევს გამზადებული სახით ასეთ სამყაროს. მის „ბედნიერების ქალაქში“ (იხ. ესეი „ბედნიერების ქალაქი“) არ არიან მდიდრები და ღარიბები, ყველას აქვს საკუთარი სახლი და სახნავ-სათესი, რომელსაც თვითონვე ამუშავებენ; არ არიან არც ბატონები და არც მონები; ქალები უფლებებით მამაკაცებთან გათანასწორებულნი არიან; ყოველნიარად ეხმარებიან მოხუცებს, რათა მათ მიიღონ ადრე გაწვეული შრომის საზღაური. აქ ვერ იხილავთ სკოლებს, რადგან ბავშვები პრაქტიკული შრომით სწავლობენ ცხოვრებისეულ საქმეებს – მიწის დამუშავებას, მცენარეთა და ცხოველთა მოვლა-მოშენებას, სახლების მშენებლობას და ა.შ. აქ არ არიან არც მმართველები და არც პოლიტიკური მოღვაწეები, არც ჯარი და არც წესრიგის დამცველები. აქ მხოლოდ ერთი გამორჩეული ადამიანი ჰყავთ „ჰაქამ“-ად წოდებული, რომელსაც ენდობიან და მის გადაწყვეტილებებს უსიგყოდ ასრულებენ. ეს არის ქალაქი, სადაც არ არის არც ეკლესია-მონასტრები, მეჩეთები და არც რელიგიის მსახურნი. აქ მხოლოდ ღმერთს სცნობენ და მას ეთაყვანებიან, მას მიიხნევენ სამყაროს შემოქმედად, ღმერთის სახელით შრომობენ და სიკეთეს სწადიან, რისთვისაც არ მოელიან და არც თხოულობენ საზღაურს. მათთვის ღმერთი არის ყოელისმხილველი, ყოფილისმცოდნე და მათი საქმეების უკეთ განმსჯელი. ისინი ეთაყ-

ვანებთან ღმერთს არა შიშით, არამედ მაღლიერების გრძნობით, რადგან ღმერთის ანარეკლს ხელავენ თავიანთ თავში, სულში, გონებაში, ყოველივე არსებულში – ცოცხალსა და უსულში. ეს არის ქალაქი, სადაც მეფობს საყოველთაო შრომა, ურთიერთ-პატივისცემა, თანასწორობა, მეგობრობა და ჭეშმარიტი სიყვარული.

მართალია ამ-შაბის არ შეუქმნია მომავლის სამეფოს სურათი, მაგრამ მისი ბრძოლა სოციალურ უსამართლობათა წინააღმდეგ აშკარაა. იგი ასევე ბრძოლაში ხელაფს თავისუფლების მოპოვების უმთავრეს გზას. ამიტომ მოუწოდებს მშრომელებს ბრძოლისკენ და გამარჯვებაშიც ღარწმუნებულა:

«Вы говорите: (მიმართავს პოეტი მდიდრებს – მ.ქ.)^{*}

Борьба – безнадежность.

Ложь!

Вы тираны,

Вы кровь нашу пьете. n

Мы ненавидим

Вашу надменную лень,

Безмятежность,

Ложь!

Мы не будем рабами!

Счастье добудем сами!

Солнце над нами взойдет.

Жизнь отдадим без страха.

^{*}) მსგავს მომავლის სამეფოს გეიხაგავს ცნობილი ლიბანელი მწერალი, სირიულ-ამერიკული სკოლის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი ამინ არ-რეიჰანი. იგი ჯერ კიდევ 1908 წელს ოცნებობდა “ღიად ქალაქზე”, სადაც გამეფებული იქნებოდა ცოდნა, თავისუფლება, ძმობა, ერთობა, სადაც გონებრივი და სულიერი ძალები სძლედა მაგერიალურ ძალებს, სადაც საომარი იარაღები გადაკეთდებოდა გუთნებად, ნამგლებად და უროებად. არ-რეიჰანის მომავლის სახელმწიფო უნდა ყოფილიყო მბალაზნეობრივი სახელმწიფო, რომლის საფუძველი იქნებოდა სამართალი, უსაფრთხოება, ძმობა და მშვიდობა, მთავრობა კი ხალხის მსახური. მისი აზრით, ასეთი სახელმწიფო უნდა იყოს რაღაც შუალედი მარქსისტული რუსეთის ბოლშევიზმსა და ლემოკრატიული ამერიკის სოციალიზმს შორის [80, გვ. 42].

^{*} აქ და შემდეგ მოხმობილია ნაწევრები იმ არაბული ლექსების რუსული თარგმანებიდან, რომელთა ლენებზე ხელი ვერ მიგვიწვდა.

Чтоб уничтожить гнет!»[96, გვ.167]

(„მშრომელები“. თარგმანი მ. კურგანცევისა)

თუმცა ხშირად იხრება ადამიანის სულიერი მხარეების სრულყოფის გზისკენ.

არაბ რომანტიკოსებში სინამდვილის კრიტიკა მორალური პრინციპებიდან ყველაზე უფრო დამახასიათებელია აბუ მაღისთვის. მას საზოგადოებაში დაპირისპირებულობის მოსპობა ბრძოლის გზით კი არ სურს, არამედ მნეობრივი პრინციპების დახმარებით, რაც ზოგჯერ რეაქციულ ფორმასაც კი იღებს. მაგალითად, ლექსში „ჭამეთ და სვით“[156, გვ.116] ჩაგრულებს მოუწოდებს მორჩილებისკენ, შექმნილ მდგომარეობასთან შერიგებისკენ, მდიდრებს კი ღარიბთა მიმართ მოწყალების გამოჩენისკენ. ამავე დროს მან სოციალური უთანასწორობის მოგვარების გზა პპოვა იმქვეყნიურ, საიქიო ცხოვრებაში, სადაც ყველანი თანასწორნი იქნებიან.

აბუ მაღის არ სჯერა მხოლოდ ღარიბებზე დაყრდნობით საზოგადოების გარდაქმნისა. მას უფრო ზეციური ძალების იმედი აქვს. საყოველთაო ბედნიერება უფრო ღმერთის დახმარებით დამყარდება:

„თუ არ შეგცვლით თქვენ ღარიბები,

ღმერთი შეგცვლით თქვენ ღარიბებით“.[156, გვ.50]

(„ღარიბი“)

ان كانت الفقراء لا تجزيكم فانه يجزيكم عن الفقراء

აბუ მაღის ზოგჯერ არც კი ესმის განვითარების დიალექტიკური პროცესი. მან განვითარების პროცესი უძრავ, უცვლელ, ერთ დროს მყარად დადგენილად წარმოგიდგინა ლექსში „მარადიული ისტორია“. ამ საზოგადოებაში, მისი გაგებით, ყველა, მიუხედავად სოციალური მდგომარეობისა, უკმაყოფილოა თავისი ყოფით: ღარიბი ჩივის თავის სიღარიბეზე, მდიდარი კი იმაზე, რომ სიცოცხლე შეაღია ქონების დაგროვებას, სასახლის მშენებლობას, სასახლე კი იქცა მისთვის საგუსალოდ. უკმაყოფილებას გამოთქვამს ჭაბუკიც და მოხუციც, მშენიერი გოგონაც და უშნოც, მხევალიც და ბატონიც, ჭკვიანიც და სულელიც. ჭკვიანისთვის ხშირად „...გონება მხოლოდ უბედურებაა. რომ არა ის (გონება – მ.ქ.) არ მომეწერებოდა ცოლები“. მაგრამ უკვე დადგენილის და საუკუნეობით გამოცდილის შეცვლა არავის ძალუძს:

„როცა გაიგო ღმერთმა ადამიანთა ჩივილი,

უთხრა: „იყავით როგორც გინდოდეთ.“

გაუხარდა მოხუცს, სიხარულმა მოიცვა ჭაბუკი,

მშენიერი გოგონა და მოხუცი ქალი.
მაგრამ როს გაიფანტა ბინდი,
ვერ ჰპოვეს რა გარდა იმისა, რაც იყო!“[156, გვ.136]
(„მარადიული ისტორია“)

لما وعى الله شكايها الورى قال لهم: كونوا كما تشتهون
فاستبشر الشيخ, و سر الفتى والكاعب الحسناء, الحيزبون
لكنهم لما اضمحل الدجى لم يجدوا غير الذى كانا !

ე.ი. აღამიანები უნდა შეეგუონ შექმნილ მდგომარეობას. მაგრამ რომანტიკოს აბუ მადის მთლიანად არ შეუძლია შეურიგდეს წინა-ლუღობლობისა და მორჩილების პრინციპს. სურვილი აქვს დაეხმაროს ჩაგრულებს, მაგრამ ეს სურვილი მორალურ ჩარჩოებს ვეღარ სცილდება. იგი ბევრს ლაპარაკობს აღამიანის მოვალეობის შესახებ. აღამიანს თავის უპირველეს მოვალეობად უთვლის არა მარტო თავის თავზე, არამედ სხვაზე ზრუნვას. ამიტომ გმობს ავი ლეღვის ხის საქციელს, რომელმაც უარი განაცხადა ნაყოფის გამოსხმაზე, რადგანაც აღამიანებიც და ფრინველებიც ეგანებიან მის ნაყოფს, სამაგიეროდ გოგებს უმგვრევენ. უნაყოფო ლეღვის ხეს კი ბუნება მალე გაახმობს (იხ. ლექსი „ავი ლეღვის ხე“). პოეტი დაასკვნის: სიცოცხლის (ცხოვრების) დიდსულოვნებას აღამიანმა დიდსულოვნებითვე უნდა უპასუხოს, თორემ ხარბს სიხარბე მოუღებს ბოლოს. მაგერიალური უთანასწორობის გამოსასწორებლად იგი მდიდრებს მოუწოდებს მოწყალება გამოიჩინონ ღარიბთა მიმართ, მისცენ მათ ზედმეტი დინარი. ყველაფრის ბოლო არარობა არის, ამიტომ ქონების დაგროვებაც უაზრობაა. აღამიანებმა თავიანთ საქმეებსა და ერთმანეთთან ურთიერთობაში უნდა მიბაძონ მარიამის შვილს – იესოს, რომელსაც უყვარდა ისიც კი, ვინც ისურვა მისი დაღუპვა, ეხმარებოდა იმასაც, ვინც ცუდი გაუკეთა, შეიწყალა მგერიც კი (ლექსი „იყავ ბაღზამი“). აღამიანმა კეთილი საქმე უნდა აკეთოს. დიდი მნიშვნელობა არ უნდა მისცეს ერთ ღღეს იცხოვრებს თუ დიდხანს. მთავარია იმ ერთ ღღესაც მოასწოროს სიკეთის ქმნა. თუ აღამიანი თავის ხალხს ღიღებას მოუგანს, არ უნდა ეშინოდეს გაქრობისა. ამიტომ აბუ მადის ურჩევნია ამ ცხოვრებაში რამდენიმე წამი დაჰყოს, ოღონდ იყოს სხივი არსებობისა, ვიდრე გაძლოს ათასი წელი და იყოს სიბნელეში (ლექსი „შესაგალი“). აბუ მადის მისაბაძიც ჰყავს: ბუნება. ის მოუწოდებს აღამიანებს, რომ მიბაძონ ბუნებას, იცხოვრონ ბუნების კანონების შესაბამისად, სადაც ჰარმონია სუფევს, საპირისპიროდ აღამიანთა საზოგადოებაში არსებული დისჰარმონიისა (ლექსი „ჩემი წიგნი“).

აბუ მადის თავისი იდეალის განხორციელება უფრო შორეული მომავლის საქმედ მიაჩნია. ამიტომ ჯერ-ჯერობით მას ხორცს ასხამს ბეციურ სამყაროში. იგი ლექსში „ცა“ გვიხატავს მომავლის ქვეყანას, სადაც სუფევს თანასწორობა, ძმობა, სამართლიანობა, სათნოება და სიკეთე, სადაც ვერ აღმოაჩენ უხეშობას, ქედმაღლობას, ამპარტავნობას, გულგრილობას და აღამიანთათვის დამახასიათებელ სხვა მანკიერ მიღრეკილებებს. არც მწაგვრელები და ჩაგრულები, მიღრეები და ღარიბები არსებობენ. მიწა ყველას აქვს და არავის არ აქვს შიში, რომ ვინმე წაართმევს მას მიწასა და თავისი შრომის ნაყოფს; ამქვეყნად არსებული ყოველი ნივთი ყველასათვის თანაბრად მისაწვდომია და ა.შ.

არაბი რომანტიკოსები მათთვის მიუღებელი რეალური სამყაროს ნაცვლად თავიანთ წარმოდგენებში შექმნილ ოცნების სამეფოს უწოდებენ „ბედნიერების ქალაქს“, „ბეციურ ქვეყანას“, „ლაფარულ ქვეყანას“. აქ პოულობს ხორცშესხმას მათი იდეალი. მართალია, ისინი იდეალისთვის ბრძოლაში იჩენენ სიმტკიცეს და მოთმინებას, მაგრამ ზოგჯერ ეჭვი იპყრობთ, არ სჯერათ გამარჯვებისა და ესწრაფიან იპოვონ ადგილი, სადაც სულიერ სიმშვიდეს ჰპოვებენ. ისმის კითხვა: რეალურად აქვთ მათ წარმოდგენილი ეს ბეციური ქვეყანა? იციან მისკენ მიმავალი გზები? ან კონკრეტულად სად იმყოფება იგი? მაგალითად, ჯებრანი საკუთარ თავს ეკითხება:

„ჰოი ქვეყანაჲ, ოლითგანჲე იღუმალო,
 ვით ვიქონიო იმელი შენი, რა გზით გეწვიო?
 რომელი უდაბნო გაღმოვლახო, ან რომელი მთა?
 მალაღია მისი კედელი და არვინ უწყის ვინ არს მეგზური.
 მირაჲი ხარ შენ თუ იმელი სულისა,
 რომელიც ესწრაფვის მიუწვდომელს?“ [169, გვ.599]

(„ლაფარული ქვეყანა“)

كيف نرجوك و من اى سبيل؟	يا بلادا حجت منذ الازل
سورها العالى و من منا الدليل	اى قفر دونها اى جبل
فى نفوس تتمنى المستحيل؟	ا سراب انت ام الامل

*) არაბი მკვლევარი მუჰამმად ღანიმი ჰილალი სამართლიანად შენიშნავს, რომ რომანტიკოსების მიერ წარმოსახვით შექმნილი იდეალური სამყარო, მომავლის თუ ოცნების სამეფო, ფაქტობრივად, წარმოდგენს სინამდვილდან გაქცევის ისეთ სახეს, როგორცაა, მაგალითად, ბუნებაში, ან შუა საუკუნეებში, ან კიდევ ეგზოტიკურ ქვეყნებში გაქცევა (იხ. [212]).

ლექსის დასასრულს პოეტი გვიხსნის, რომ ეს ქვეყანა არ არის არც ზეცაში, არც ღელამიწაზე, იგი მხოლოდ პოეტის გულშია:

„არ ხარ აღმოსავლეთში, არც დასავლეთში,
არც ღელამიწის სამხრეთით, ან ჩრდილოეთით.
არ ხარ ჰაერში და არც ზღვის წიაღში,
არც ველზე და არც ოღროჩოდრო ვიწროებში.
შენ ხარ სხივები სულელებში და ცეცხლი,
შენ ხარ გული, მოფრთხილე ჩემს მკერდში“. [169, გვ.600]

(“დაფარული ქვეყანა”)

لست في الشرق و لا غرب و لا
لست في الجو و لا تحت البحار
في جنوب الارض او نحو الشمال
لست في السهل و لا الوعى الحرج
انت في الأرواح انوار و نار
انت في صدرى فوادی تختلج

ჯებრანი „პროცესიების“ დასასრულს ეჭვს გამოთქვამს იდეალის აღსრულებაში, იტყუებული ხდება აღიაროს, რომ ადამიანი ისე ძლიერ არის დაკავშირებული ამ ცხოვრებასთან, რომ იდეალის განხორციელება ძალიან ძნელია, ადამიანებს არ ძალუძთ სინამდვილის მიერ მათ წინაშე აღმართული კედლის გადალახვა.

სინამდვილეს ვერ უღებს ალღოს აბუ მაღიც, ამიგომ იდეალიც ბინდითაა მოცული. მოვლენებში გაურკვეველობა კი მას საბოლოოდ აბნევს და ყველაფერზე ათქმევინებს: „ ა რ ვ ი ც ი “ :

„ჩემი გარდასული ცხოვრებიდან არა მახსოვს რა,
არც ჩემს მომავალ ცხოვრებაზე ვიცი რაიმე.

.....

ჭეშმარიტად, მოველ და წავალ, მე კი არ ვიცი.

ვარ გამოცანა და ჩემი წასვლა, ვით მოსვლა ჩემი, გამოცანაა და ვინც შექმნა (ამოხსნა) ეს გამოცანა, თვით უფრო ბუნდოვანი გამოცანაა.

ნულარ ვიღავებთ... გონიერი იყო იგი ვინც თქვა: „ ა რ
ვ ი ც ი “ [155, გვ.176-177]

(„თილისმები“)

انا لا أذكر شيئاً من حياتى الماضية
انا لا أعرف شيئاً من حياتى الآتية

انى جئت و أمضى, و انا لا اعلم
انا لغز, و ذهابى كمجيبى طلسم

و الذى أوجد هذا اللغز لغز مبهم
لا تجادل ... ذو الحجبى من قال انى
لست أدرى

აბუ მადი ლექსში „ცხოვრების ფილოსოფია“ გამოთქვამს შუა-საუკუნეების აღმოსავლური ჰელენიზმისთვის დამახასიათებელ შეხედულებას: ამქვეყნად არაფრის შეცვლა არ შეიძლება, ადამიანები უნდა დატკბნენ ცხოვრებით, ნუ იფიქრებენ მის ავ-კარგზე. ადამიანი მოკვდავია, ამიგომ მან უნდა იმხიარულოს, სანამ ცოცხალია. ცხოვრება მშვენიერია. ის ვინც ჯანმრთელია, ხედავს მას მხიარულს, ხოლო ვისი სულიც დარდიანია და ავადმყოფი, ხედავს მას მოღუშულს და უმგებნოს [123, გვ.7]. ხოლო ლექსში „გაილიმე“ გვასწავლის:

„ეთქვი: გაილიმე, ვიდრე შენსა და სიკვილს შორის
ერთი მტკაველია,
თორემ შემდეგ ვერას ოღეს გაილიმებ“ [123, გვ.39]

قلت: ابتسم ما دام بينك و الردى
شبر, فإنك بعد لن تبتسما!

§2. ქალთა ემანსიპაცია. სიყვარული. რომანტიკული განჯვა

ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პრობლემა, რომელსაც არაბმა რომანტიკოსებმა, განსაკუთრებით ჯებრანმა და ალ-მანფალუტმა, დიდი ადგილი დაუთმეს, იყო ქალთა ემანსიპაციის საკითხი თანამედროვე არაბულ საზოგადოებაში. XVIII ს-ის II ნახევარში აშშ-ში დაწყებულმა ქალთა მოძრაობამ, რომელიც საფრანგეთმა სწრაფად აიტაცა და შემდეგ მთელი ევროპა მოიცვა, XIX ს-ის მეორე ნახევრისთვის არაბულ სამყარომდეც მოაღწია. მაგრამ თუ ამერიკისა და ევროპის ქალთა მოძრაობაში ქალთა ხვედრითი წილი დიდი იყო, არაბულ ქვეყნებში მათი უფლებებისთვის მებრძოლნი მამაკაცები აღმოაჩნდნენ.

ქალთა უფლებების დაცვის საკითხი არაბმა განმანათლებლებმა დასვეს და მისი მედროშე ეგვიპტელები ატ-ტაჰავი და კასიმ ამინი იყვნენ.. აქტიურად ჩაერთვნენ ამ საქმეში ჯერ რომანტიკოსები, შემდეგ რეალისტური მიმდინარეობის წარმომადგენლები. რადგან აღმოსავლეთში, კერძოდ არაბულ ქვეყნებში, ქალის მღვთმართობა გაცილებით მძიმე იყო, ამიტომ ის აქ უფრო მძაფრი მსჯელობის საგანი გახდა. ამასთანავე არაბი რომანტიკოსებისთვის ეს საკითხი მომგებიაინც ჩანდა, რადგან მისი მეშვეობით მათ ეძლეოდათ საშუალება კიდევ ერთხელ გამოეყვინათ თავიანთი კრიტიკული დამოკიდებულება საზოგადოების მიმართ.

რომანტიკოსები გარბოდნენ მათთვის მიუღებელი სინამდვილიდან და საკუთარ თავში ან მსგავსი ადამიანის შინაგან სამყაროში იკეტებოდნენ. აქ ცდილობდნენ მოეპოვებინათ დაკარგული ჰარმონია, განეხორციელებინათ იდეალი. იდეალს ყველაზე უფრო შეესაბამებოდა სიყვარული. ამიტომ მათ დიდი ადგილი დაუთმეს ამ თემის დამუშავებას. სიყვარულის თემა კი ორგანულად დაკავშირებული იყო ქალთან. ე.ი. რომანტიკოსების ასეთი ინტერესი ქალის პრობლემებისადმი განაპირობა სუბიექტურმა და ობიექტურმა მომენტებმა. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ისინი პიონერები არ ყოფილან არაბთა შორის. პირველი სიგყვა უღავოდ არაბ განმანათლებლებს ეკუთვნით, რომანტიკოსებმა კი გააგრძელეს ამ საკითხის დამუშავება.

არაბი განმანათლებლებისა და რომანტიკოსების მოღვაწეობის პერიოდში (მითუმეტეს მანამდე) ქალს რაიმე როლი საზოგადოებაში არ გააჩნდა. იგი მოკლებული იყო ყოველგვარ

უფლებას, ეკრძალებოდა საზოგადოებაში გამოჩენა, ზედმეტიც იყო ლაპარაკი მის საზოგადოებრივ საქმიანობაში მონაწილეობაზე. გარდა ამისა, ქალი ვერ სარგებლობდა დიდი უფლებებით ოჯახშიც კი. არ იყო აღიარებული ის დიდი როლი, რომელიც მას ჰქონდა როგორც ღვლას. ოჯახშიც და მის გარეთაც ქალს უყურებდნენ როგორც მონას, რომლის დანიშნულებას შეადგენს მხოლოდ მამაკაცის მოვლა და მისი სურვილების უსიგყვო შესრულება. სამართლიანად შენიშნავდა დიდი არაბი განმანათლებელი კასიმ ამინი: „მუსლიმის თვალში ქალი არ წარმოადგენს ნამდვილ ადამიანს...“ [54, გვ.71]. ქალი იმყოფებოდა მოძველებული გრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების გყვეობაში საუკუნეების განმავლობაში. მაგრამ დრო შეიცვალა. დასავლეთთან კონტაქტების გაძლიერებას კორექტივები შეჰქონდა არაბთა ყოფაში. ახალი ცხოვრება კი ახალ პრობლემებს აყენებდა არაბული საზოგადოების წინაშე, იგი ითხოვდა შარიათის მიერ საუკუნეების განმავლობაში დადგენილი, მაგრამ უკვე მოძველებული წეს-ჩვეულებების შეცვლას. არაბულ საზოგადოებას არ შეეძლო მომავალში დარჩენილიყო შუასაუკუნეობრივი გრადიციების გყვეობაში. ამიგომ განმანათლებლების მიერ დაყენებული სხვა მნიშვნელოვანი პრობლემების გვერდით მწვავედ იდგა ქალთა პრობლემა.

განმანათლებლებმა პირველებმა აღნიშნეს ის უზარაზმარი როლი, რომელსაც ასრულებს ქალი ერის ცხოვრებაში. ლიბანელი ბუგრუს ალ-ბუსთანი ევროპული ცივილიზაციის წარმატებების უმთავრეს ფაქტორად თვლიდა იმ ფაქტს, რომ ქალმა დაიკავა მაღალი ადგილი საზოგადოებაში, რომ ზრუნავდნენ მის აღზრდაზე [79, გვ.214]. მან 1849 წლის 14 დეკემბერს წარმოთქვა სიტყვა ქალთა განათლების შესახებ: „თუ ჩვენ გვინდა ქვეყნის რეფორმირება, მაშინ ქალთა განათლება არის კიბის პირველი საფეხური და კარი, რომელიც ყველაზე წინ უნდა გაიღოს“ [78 ა, გვ.18].

ქალთა უფლებების დაცვაში უდიდესი დამსახურება მიუძღვით ეგვიპტელ განმანათლებლებს, კერძოდ, აფ-გაჰაგის (1801-1873) და წარმოშობით ქურთ კასიმ ამინს (1865-1908). საფრანგეთში ყოფნისას (1826-1831) მიღებული შთაბეჭდილებების აღწერისადმი მიძღვნილ წიგნში “პარიზის აღწერა” ნათლად ჩანს აფ-გაჰაგის დაინტერესება ქალთა საკითხით. იგი ვერცლად ლაპარაკობს პარიზელი ქალების შესახებ, მათ საქმიანობაზე, თვისებებზე, გატაცებებზე და ა.შ., აფასებს მათ, უმეგესად, მუსლიმის თვალთახედვით, მაქსიმალურად ცდილობს იყოს ობიექტური, აღნიშნავს მათ დამახასიათებელ თვისებებს და შეძლებისდაგვარად ობიექტურ შეფასებას აძლევს.

პარიზიდან დაწყებული აგ-გაპტავის დაინგერესება ქალთა საკითხით იმრღებოდა, მას აღელვებდა ეგვიპტელი ქალის მღვთმარეობა, მისი უფლებები თუ უუფლებობა. სამწუხაროდ არ ვიცით თუ როგორ ვითარდებოდა მისი შეხედულებები და საქმიანობა ქალთა უფლებების დასაცავად ეგვიპტეში დაბრუნებიდან (1831წ.) 70-იანი წლების დასაწყისამდე. მაგრამ ფაქტია, რომ, როცა ეგვიპტეში მომწიფდა საზოგადოებრივი ამრი ქალთა სკოლის გახსნაზე, ხელისუფლებამ ასეთი სკოლისთვის სასწავლო პროგრამების შემუშავებულ კომისიას სათავეში ჩაუყენა აგ-გაპტავი. ფაქტობრივად, 1872 წელს მან დაამთავრა დიდი მოცულობის წიგნის წერა გოგონათა და ვაჟთა განათლების შესახებ. ეს წიგნი სათაურით “საიმელო დამრიგებელი გოგონებისა და ვაჟების აღზრდაში” შევიდა მისი შრომების სამკომპლექსოში, რომელიც გამოიცა 1873 წ. იმავე წელს მისი აქტიური მონაწილეობით კაიროში გაიხსნა ქვეყანაში პირველი ქალთა სკოლა. დოქტორი აჰმად მუჰამმად სალიმი წიგნში “ქალი თანამედროვე არაბულ ამროვნებაში” წერს, რომ აგ-გაპტავი იყო პირველი, ვინც ყურადღება მიაქცია ქალთა საკითხს და გამოიჩინა დიდი დაინგერესება და ზრუნვა ამ პრობლემის მოსაგვარებლად [189, გვ.78]. მკვლევარის ამ სიგყევიდან არ ჩანს, მას მხედველობაში მხოლოდ ეგვიპტე აქვს, თუ მთელი არაბული სამყარო. თუ ლაპარაკია მხოლოდ ეგვიპტეზე, მაშინ მკვლევარი მართალია, რადგან აქ ქალთა უფლებებისთვის აქტიურ ბრძოლას იწყებენ ასპარეზზე უკვე აგ-გაპტავის შემდეგ გამოსული განმანათლებლები – აბლო, ვალი აღ-დინ იაქუნი, კასიმ ამინი და სხვანი. მაგრამ თუ საუბარია მთელ არაბულ სამყაროზე, მაშინ პირველობა უთუოდ ლიბანელ ბუტრუს აღ-ბუსთანის ეკუთვნის.

აგ-გაპტავის, ბუტრუს აღ-ბუსთანის მსგავსად, მუსლიმური საზოგადოების ჩამორჩენის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად მიაჩნდა ის მღვთმარეობა, რომელშიც იმყოფებოდა თანამედროვე ეგვიპტელი ქალი. ის წერს, რომ “ევროპელებმა და მათ შორის ფრანგებმა, რომლებიც ამჟამად უძლიერესი ქვეყნებია, მთელი ძალ-ღონე მიმართეს იქითკენ, რომ გოგონების სწავლა-აღზრდა ისეთივე ყოფილიყო, როგორიც ვაჟების” [203, გვ.33]. ის მოითხოვდა გოგონებს და ვაჟებს ესწავლათ ერთად, არ უნდა დაეშვათ მათ შორის განსხვავება სწავლებაში. ცოლნას დაუფლებული გოგონები, მისი ღრმა რწმენით, უფრო მტკიცე ოჯახს ქმნიან, უფრო კარგ შვილებს აღუზრდიან სამშობლოს, უფრო თამამად ამოუდგებიან გვერდით მამაკაცებს როგორც საოჯახო, ისე საზოგადოებრივ საქმიანობაში [203, გვ.35-36]. მან დიდი ყურადღება მიაქცია ქორწინების საკითხს, ჩანს რომ ემხრობა ორმხრივ სიყვარულზე დამყარებულ

ქორწინებას, ამკარად უარყოფით დამოკიდებულებას ავლენს ანგარებით შექმნილი ოჯახის მიმართ. “ოჯახის საფუძველი უნდა იყოს ცოლ-ქმარს შორის ხანგრძლივი და მტკიცე სიყვარული” – აცხადებს აგ-ტაპაგავი [203, გვ.47]. ამასთანავე, ფაქტობრივად, მოითხოვს ქალისა და მამაკაცის თანაბარ უფლებებს, უპირველესად ოჯახსა და ქორწინებაში [203, გვ.48]. აქვე აგ-ტაპაგავი ღვთაებურად აყალიბებს ქალისა და მამაკაცის (ამ შემთხვევაში - ცოლისა და ქმრის) მოვალეობებს ერთმანეთისა და ოჯახის წინაშე [203, გვ.61-63]. ყოველივე აქედან გამომდინარე, ის მოითხოვდა და აქტიურად უჭერდა მხარს ეგვიპტეში სასწავლო და სააღმშრდლო ორგანიზაციის რეფორმას, რაც უპირველესად გულისხმობდა სწავლების სისტემის შეცვლას, ან კიდევ, უკიდურეს შემთხვევაში, გაუმჯობესებას მაინც.

კასიმ ამინმა ამ პრობლემას მიუძღვნა თავისი ძირითადი ნაწარმოებები „ქალის განთავისუფლება“ და „ახალი ქალი“. მან, როგორც ე. კრაჩკოვსკი აღნიშნავს, „არამარტო პირველმა ჩამოაყალიბა ქალის საკითხი და ღვთაებში დაამუშავა, არამედ მისი დაცვა აქცია თავისი ცხოვრების მიზნად, სპეციალურად მიუძღვნა მას თავისი სამწერლო საქმიანობა“ [54, გვ. 77-78].

კასიმ ამინის აზრით, ის მდგომარეობა, რომელიც ქალს უკავია აღმოსავლეთში, დამლუპველია ერისთვის. ის მივიდა დასკვნამდე, რომ ერის აღორძინება, პროგრესისთვის ბრძოლა უნდა დაიწყოს ქალის საყოფაცხოვრებო პირობების შეცვლით, ოჯახის გარდაქმნით, რადგან „არავითარი იმედი არ არის იყო ცოცხალი ერი, სარგებლობდე ავტორიტეტით მოწინავე ერთა შორის, დაიმკვიდრო ადგილი ცივილიზებულ სამყაროში, ვიდრე სახლი და ოჯახი... არ გახლება ხელსაყრელი გარემო იმ თვისებების მქონე ადამიანთა მოსამზადებლად, რომელთაგან შეიძლება წარმატების იმედი გქონდეს“ [54, გვ.72-73]. მისი შეხედულებით, ქალი არაფრით არ ჩამორჩება მამაკაცს, არსებული სხვაობა შექმნილია ხელოვნურად და დროთა განმავლობაში გაქრება [54, გვ.73]. მისი პრინციპები განათლებასა და აღზრდაზე იყო დაფუძნებული. ქალის გონებრივი, მორალური და ფიზიკური აღზრდა-განათლება არაფრით არ უნდა განსხვავდებოდეს მამაკაცის აღზრდისაგან. ამავდროულად აუცილებლად მიაჩნდა მისთვის რაიმე პროფესიის შერჩევა. მან დასვა ქორწინებისა და მრავალცოლიანობის საკითხები, მოითხოვა ქალისთვის მიეცათ თანასწორი უფლება განქორწინებაში, გაილაშქრა მრავალცოლიანობის წინააღმდეგ. კასიმ ამინი ძირითადად შემოიფარგლა ოჯახში ქალის უფლებების აღიარებით, მაგრამ გამოთქვა რწმენა, რომ დადგება დრო, როცა ცოლნითა და გამოცდილებით აღჭურვილი ქალი „კონკურენციას გაუწევს

მამაკაცებს საზოგადოებრივი საქმიანობის ყველა სფეროში” [208, გვ.79].

ატ-ტაპტავისა და კასიმ ამინის დაწყებული საქმე გააგრძელა ვალი აღ-ღინ იაქუნმა (1873-1921). ქალთა მღგომარეობით შეშფოთებული იგი ამბობდა: „ღღეს შესაძლებელი რომ იყოს ქალთა თავისუფლებისთვის ბრძოლის ბელადი (კასიმ ამინი – მ.ქ.) აღღღეს... ღა წაიკითხოს თუ რა ღაწერეს აღამიანებმა მომავალი თაობების ღღლათა კარწაკეცილობისა ღა შევიწროების ღღსაცავად, იჩქარებღა ღღბრუნებულღყო საფღავში, ღღეხუჭა თვალღბი, რათა არ ღღენახა, ღღეხმო ყურღბი, რომ არაფერი გაეღონა“ [64, გვ.42]. სხვა განმანათლებღბის – კასიმ ამინის, საღიმ აღ-ბუსთანის, ფარაჰ ანჭუნის მსგავსად ვალი აღ-ღინ იაქუნი ძირითადად შემოიფარღღა ქალთა განათლებღბის საკითხღბით.

ჯირჯი ზეიღღნმა როგორც თავის სგაღბებში, ისე ისგორიულ რომანღბებში ღღი აღღიღი ღღუთმო ქალის საკითხს, აქეღღან გამომღღინარე - სიყვარულის, ქორწინების, თჯახის პრობლეღბებს. ძალიან მნშენღღოვნად ესახებღღა ქალის როღღი ერის წინსვღღაში. ემხრობღღა ქალის ჩართღღას საზოგადოებრივ საქმიანობაში, რის გარეღმე წარმოუღღგენღღად მიაჩნღღა საზოგადოების განვითარება. სხვა განმანათლებღბის მსგავსად, ყურადღება მიაქცია ქალის აღმრღღისა ღღ განათლებღბის საკითხს [51, გვ.55,58].

აქეე ვიღღყვით, რომ არაბი რომანღღიკოსების მიერ არჩეული ქალთა მღგომარეობის მოგვარების გზებღ ბი არ უპირისპირღღებღღა განმანათლებღბისას, არამედ გაგრძეღღება ღღ განვითარება იყო მისი. ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ რომანღღიკოსებშიც გექონღღეს შეხედულღბათა სრული ერთიანობა.

ჯებრანმა ქალის როღღი საზოგადოებაში განმანათლებღღებთან შეღღარებით კიღღე უფრო აამაღღლა ღღ მას მიანიჭა გაღღამწყვეღღი მნშენღღობა ერის ძღღიერებაში: „...ქალი ერის ისეთღეე საზოშია, როგორც სხვი ჩირაღღღისთვის“. სინამღღვიღღეში კი ხეღღავღა, რომ თანამეღღროვე ქალს არ გააჩნღღა საკუთარი „მე“ ღღ მამაკაცის ხეღღში სათამაშოდ იყო ქცეული „რომელსაც ყიღღუღობენ როგორც ნიღღოს სახღღის მოსართავად“ [138, გვ.105]. ჯებრანმა გაიღღაშქრა აღმოსავლეთში ფართოღ გაგრეციღღებული გრადიციის წინააღმღღეე, რომღღის თანახმად საცოღღეს ირჩევენ ქალის სურვიღღების გაუთვღღლისწინებღღად. იგი წინააღმღღეე იყო ისეთი ქორწინებისა, რომელიც აიღღუღებღღა ქალს გაჰყოლოღღა ცოღღად უცნობ კაცს უსიყვარულოდ: „ქორწინება ჩვენს ღღროში გარიღღებაა სასიღღოებსა ღღ ქალღშივიღღების მამებს შორის, რაც სინანულისა ღღ ღღცნივის ღღრსია. სასიღღოები თითქმის ყოვეღღთვის იღღებენ, მამეღბი ყოვეღღთვის კარგავენ, გოგონები კი, რომღღებიც ნიღღებღღიღი

გადადიან ერთი ხელიდან მეორეში, მოკლებულნი არიან ყოველგვარ სიხარულს. მათი ხვედრი სახლის ბნელ კუთხეებში ყოფნაა“ – წერს მწერალი მოთხრობაში „მომგვრეული ფრთები“.[49, გვ.249; 2, გვ.485]. თუ განმანათლებლები გამოსავალს ხელაფლენ განათლებაში და მათი ბრძოლა იფარგლებოდა ოჯახში ქალის უფლებების აღიარებით, ჯებრანმა აღიარა განათლების მნიშვნელობა, აღიარა, რომ თანამედროვე ცივილიზაციამ ხელი შეუწყო ქალის შეგნების ზრდას, მაგრამ ისიც აღნიშნა, რომ ამავე ცივილიზაციამ „გაზარდა მისი ტანჯვა, ოქროთი დაფერა ბორკილები, რომლის გარებისთვისაც განწირულია. გუშინდელი ყოფილი მოსამსახურე დღეს უბედური ქალბატონი გახდა. გუშინ იგი ბრძოდ დაეხეტებოდა დღის სინათლეში, დღეს კი თვალითადაც დაიარება წვევლიაღში. ის მშვენიერი იყო თავისი უვიცობით, კეთილშობილი თავისი სისადავით, ძლიერი თავისი უსუსურობით, ახლა კი გახდა საშინელი, რადგან შეიძინა ხელოვნური სინაგიფი, მელაპირული გონებრივი განათლება, ვითომდა პრაქტიკული ცოდნა“ („მომგვრეული ფრთები“) [49, გვ.249-250]. მწერალი შენატონის იმ დღეს, როდესაც „ქალში შერწყმული იქნება სილამაზე ცოდნასთან, სინაგიფი სათნოებასთან, სხეულის სისუსტე სულის ძლიერებასთან“ [49, გვ.250]. სჯერა ეს დღეს რომ დადგება. მაგრამ მისთვის განათლება მხოლოდ ერთ-ერთი საშუალება იყო მიზნის მისაღწევად. ძირითადად მაინც მაინც მიიჩნდა სიყვარული. ქალს უნდა მიეცეს საშუალება ცხოვრების თანამგზავრის თავისუფალი არჩევისა, ქორწინებაში თანასწორობისა, სიყვარულში თავისუფლებისა, რადგან „სიყვარული ერთადერთი თავისუფლებაა ამ ქვეყანაზე“. ამიტომ შემთხვევითი არ იყო ის გარემოება, რომ ჯებრანი თავის უმეტეს ნაწარმოებს ამთავრებს ტრაგიკულად. ამით იგი პროტესტს აცხადებს სინამდვილის წინააღმდეგ. ილუპება სელმა ქარამე „მომგვრეულ ფრთებში“, ვარდა ალ-ჰანი კი, ამავე სახელწოდების მოთხრობიდან, გაყვრება ქმარს, რომელზეც უსიყვარულოდ გაათხოვეს და დაუბრუნდება სატოფოს. ამ ქალის პირით მწერალი ამბობს: „ის გათავისუფლდა ადამიანთა წაბილწული კანონების თაყვანისცემისგან, რათა ეცხოვრა სპეტაკი სიყვარულის კანონის შესაბამისად. იგი განერიდა სიბნელეს და სახე მიაპყრო მშვე“ [101, გვ.45].

ხალილ მუგრანმა კასიდებში „ვარდი და ზამბახი“, „ერთ-გულეობა“, „მსხვერპლი ემბრონი“, „ორი ბაგშივი“ და სხვა გაილაშქრა ფულისა და ქონებისადმი გრძნობათა დამორჩილების წინააღმდეგ. პოეტმა დაგმო დრომოჭმული ალათ-წესები, რომლის მიხედვით ათხოვებენ ქალს მისი ინტერესების გაუთვალისწინებლად.

კასილაში „ორი ბავშვი“ ბავშვობიდან ერთმანეთზე შეყვარებულ ქალ-ვაჟს არ შეუძლია შეუღლდეს, რადგან მათ შორის ღვას ქონებრივი უთანასწორობა. მდიდარი მშობლები აიძულებენ ქალიშვილს ცოლად გაჰყვეს მდიდარ უცნობ კაცს. ასევე ქონება ხდება შეყვარებული წყვილის ბელნიერების დამანგრეველი ძალა კასილაში „ვარდი და ზამბახი“. კასილაში „მსხვერპლი ემბრიონი“ ნაწვენებია საზოგადოების უსულგულო დამოკიდებულება ღარიბი სოფლელი გოგონას ბედისადმი, რომელიც ქალაქელმა მდიდარმა ვაჟმა შეაყვინა და ბედის ანაბარა მიაგოვა ქუჩაში. დასახელებული კასილები გრაფიკულად მთავრდება: თავს იკლავს ყველასაგან მიტოვებული გოგონა („მსხვერპლი ემბრიონი“), ღარდისა და სასოწარკვეთილებისაგან იღუპებიან დანარჩენი კასილების გმირებიც.

მუგრანს მიაჩნდა, რომ საზოგადოების დამოკიდებულება ქალისადმი უნდა შეიცვალოს. მაგრამ ამის მისაღწევად, მისი აზრით, ბრძოლაა საჭირო. იგი იძულებულია, რომ მოვა დრო და ქალი თავის სიჭყვას იტყვის საზოგადოების განვითარების, ერის მომავლის საქმეში. მაგალითად, კასილაში „შავი მთის გოგონა“ დამპყრობი თურქების წინააღმდეგ ბრძოლაში გოგონა სიკვდილს არჩევს, ვიდრე უცხოელთა ბატონობას შეეგუოს და ამით კეთილდღეობა მოიპოვოს.

ჯებრანისგან საკმაოდ განსხვავებული პოზიცია ეკავა აღმანფალუგის. მისი შეხედულებები უფრო კონსერვატიულ ხასიათს ატარებდა. ალბათ მიზეზი უნდა ვეძიოთ მის განათლებაში, რომელიც მიღებული ჰქონდა კაიროს აღ-აშჰარის უნივერსიტეტში. მისი შეხედულებები ხშირად ეყრდნობოდა რელიგიურ ღირებებს. ამასთანავე ის უფრო სენტიმენტალისტი იყო, ვიდრე რომანტიკოსი, წინა პლანზე სწევდა არა სიყვარულს, არამედ მოვალეობის გრძნობას.

მართალია აღ-მანფალუგიმ არ გაიმიარა ჯებრანისეული გზა ქალის პრობლემის გადასაჭრელად, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ვერ ხედავდა არაბი ქალის მძიმე ხვედრს და ვერ ხვდებოდა მის გამოწვევებში მიზეზებს. მისი აზრით, ქალის უბედურება მდგომარეობს იმაში, რომ უარყოფილია მისი როლი ოჯახში და შვილების აღზრდაში. იგი გამოსავალს ხედავდა შემდეგში: მამებმა (და არა დედებმა) ასწავლონ თავიანთ ქალიშვილებს ოჯახის საქმეები, ხოლო ქმრები მოეპყრონ მათ როგორც აღამიანებს. ის წინააღმდეგი იყო ქალის განათლებისა ზოგადი გაგებით, წინააღმდეგი იყო ისეთი განათლების, რომელიც ცდება ოჯახისა და შვილების აღზრდის ფარგლებს, წინააღმდეგი იყო ქალიშვილების სკოლებში შეყვანის. სკოლა, მისი აზრით, ხრწნის ქალის ბუნებას. ესეიმი „გუშინ და დღეს“ [230, გ.3,

გვ.158-162] ალ-მანფალუკი წერს, რომ მოლაში შემოვიდა ქალთა სწავლა-განათლება. ის სწავლობს, მიიღო განათლება, თითქოს გახდა ცივილიზებული, კითხულობს წიგნებს, განსაკუთრებით ევროპულს, ბაძავს ევროპულს, მან თითქმის ყველაფერი იცის და ეხერხება კიდევ გარდა მთავარისა – ოჯახის საქმეებისა და შვილების აღზრდისა.

ალ-მანფალუკისთან დაუშვებელია ლაპარაკი ქალისა და მამაკაცის თანასწორ უფლებებზე არა მარტო სამოგადლოებაში, არამედ ოჯახშიც. ოჯახში აუცილებლად უნდა იყოს უპირველესობა მამაკაცისა, ცოლი კი მასზე უნდა იყოს დამოკიდებული (მოთხრობა „ჩაღრი“). მან დიდ დანაშაულად მიიჩნია ქალისთვის ჩაღრის მოხსნა. მისთვის ჩაღრი იყო სიმბოლო არაბი ქალის სიწმინდისა და კლემამოსილებისა („ჩაღრი“).

ალ-მანფალუკიმ, ჯებრანისგან განსხვავებით, არ მისცა ქალს ქმრის დამოუკიდებლად არჩევის უფლება. აქ გადამწყვეტი სიკვება მიაკუთვნა მამას, ან ძმას, ქალი კი უნდა დამორჩილებოდა ოჯახის გადაწყვეტილებას („ჩაღრი“). მაგრამ ეს შერჩევა მოკლებული უნდა ყოფილიყო ანგარებიან მიზნებს. ამასთანავე მწერალმა კატეგორიულად გაილაშქრა ოჯახის დანგრევის, ცოლ-ქმრის გაყრის წინააღმდეგ (ესეი „ერთგულება“). ამ მხრივ მან გარკვეული პასუხისმგებლობა ქალსაც დააკისრა: „პატიოსანმა ქალმა არ უნდა მიაგოვოს გზას აცლენილი ქმარი“ („ცრემლები“) [229, გვ.29].

ალ-მანფალუკიმ გაილაშქრა სიყვარულის წინააღმდეგ, როცა უარყო სიყვარული ცოლ-ქმრული ცხოვრების, ოჯახის საფუძვლად. ოჯახი სიყვარულზე კი არ უნდა აიგოს, არამედ ცოლ-ქმარს შორის ურთიერთგაგებასა და ურთიერთპატივისცემაზე. ამ მხრივ საინტერესოა ესეი „სიყვარული და ცოლ-ქმრობა“ [230, ტ.1, გვ.165-169]. აქ მწერალი გამოვიდა ჯებრანის ნოველაში „ვარდა ალ-ჰანი“ გამოთქმული შეხედულებების წინააღმდეგ. როგორც ცნობილია, მოთხრობა „მომგვრეული ფრთების“ გამოსვლის (1912 წ.), განსაკუთრებით კი ნოველა „ვარდა ალ-ჰანის“ შემდეგ რეაქციული წრეები აღანაშაულებდნენ ჯებრანს ანარქიზმში, ექსტრემიზმში, ურწმუნოებაში, რომ ის გამოდიოდა კანონიერი ქორწინების წინააღმდეგ, ძირს უთხრიდა ოჯახსა და აღაშინებდა სამოგადლოებას (იხ. ჯებრანის „ნარკომი და სკალპელი“), რაც, ჩვენი აზრით, არ იყო, მართებული ბრალდება. ჯებრანი გამოდიოდა იმ კანონებისა და წესჩვეულებების წინააღმდეგ, რომელიც ყველაფერში აღანაშაულებდა ქალს, აგრეთვე ისეთი ქორწინების და ოჯახის წინააღმდეგ, რომლის საფუძველს შეადგენს ანგარება, სადაც ცოლ-ქმარი ერთმანეთის მიმართ ზიზღს გრძნობს და მხოლოდ კანონები აიძულებს ერთად იცხოვროს [169, გვ.88,91]. „ვარდა ალ-ჰანში“

ჯებრანმა გაამართლა ნაწარმოების გმირის საქციელი, რომელმაც მიატოვა ქმარი, რომელმაც მშობლებმა გაათხოვეს უსიყვარულოდ, და დაუბრუნდა შეყვარებულს, რადგან ქალი მოიქცა ბუნების კანონების შესაბამისად, რომელიც თავის მხრივ მაღლა ღვას რელიგიურ კანონებზე. ალ-მანფალუკის ამრით, ოჯახური კავშირი იქმნება ღმერთის ნებით და მისი დარღვევის უფლება აღამაინს არ აქვს (ესეი „სიყვარული და ცოლ-ქმრობა“).

საყურადღებოა ცნობილი ეგვიპტელი მწერლისა და საზოგადო მოღვაწის მუჰამმად ჰუსაინ ჰაიქალის (1888-1956 წწ.) დამოკიდებულება ქალთა საკითხისადმი. ამ თემას მიუძღვნა მან თავისი მხატვრული ნაწარმოებები „მეინაბი“ (1914 წ.) და „ასე შეიქმნა“ (1955 წ.). რუსი მეცნიერი ა. დოლინინა „მეინაბს“ სენტიმენტალური ხასიათის ნაწარმოებად მიიჩნევს, ნაწილი მეცნიერებისა კი – რეალისტურად. ჩვენ მხარს ა. დოლინინას ვუჭერთ.

„მეინაბში“ [128] მ. ჰაიქალი შეეცალა ეგვიპტეში, რომ „გლხის ქალსაც შეუძლია სიყვარული“. მან პროტესტი გამოთქვა მ(შეყვარებული წყვილის გრაგელით) გრადიციის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვით ოჯახის შექმნაში გადამწყვეტი სიტყვა ეკუთვნის მამაკაცს, მშობლებს, ქალის ამრი კი აბსოლუტურად უგულვებელყოფილია. მწერალმა დააყენა საკითხი, რომ მომხდარიყო ქალისა და მამაკაცის უფლებების თანასწორობის აღიარება ოჯახში, ქორწინებაში მაინც. ამავე საკითხს მიუბრუნდა მ. ჰაიქალი მეორე ნაწარმოებში „ასე შეიქმნა“ [239]. თუ მოქმედება „მეინაბში“ სოფელში იშლება და მოქმედი პირები სოფლის მცხოვრებლები არიან, „ასე შეიქმნაში“ ყოველივე ქალაქში ხდება, პერსონაჟებიც ქალაქელები არიან, ამასთანავე მაღალი წრისა და განათლებულნი. თუ „მეინაბში“ ავტორი გამოვიდა ოჯახშიც კი ქალის უუფლებობის წინააღმდეგ, „ასე შეიქმნაში“ მწერალმა რადიკალურად საპირისპირო ვითარება დაგვიხატა - ქალს უკვე მოპოვებული აქვს თავისუფლება, თანასწორობა მამაკაცთან როგორც ოჯახში, ისე საზოგადოებაში. ორივე ნაწარმოებში ორი უკიდურესობაა ნაჩვენები: ერთში ქალის სრული უუფლებობა, მეორეში სრული თავისუფლება. მწერლის ამრით, ორივე საზიანთა საზოგადოებისთვის. აბსოლუტური თავისუფლებისთვის ეგვიპტელი ქალი მოუძმადებელია, რადგან ევროპულ ღონემდე ჯერ არ არის მისული. ორივე უკიდურესობამ ერთნაირი შედეგი გამოიღო – ვერ შეიქმნა იდეალური ოჯახი, ორივე შემთხვევაში ოჯახი დაინგრა. თუ პირველში მიზეზი იყო მოძველებული გრადიციები, მეორეში – გრადიციების აბსოლუტური უარყოფა. მ. ჰაიქალი ეძებს ოქროს შუალედს.

არაბ რომანტიკოსებს აქვთ იდეალი, რომლის განხორციელება არსებულ სინამდვილეში შეუძლებელია. ამიტომ მათ ერთ-ერთი უნდა აირჩიონ: ან იდეალი, ან სინამდვილე. მაგრამ მათ, სანამ ბრძოლის თავი აქვთ, იდეალის დათმობა არ შეუძლიათ. ამ შემთხვევაში რჩებათ ერთადერთი გამოსავალი: ან საკუთარ თავში ჩაიკეცონ, ან კიდევ ბუნების წიაღს მიაშურონ, ე.ი. სინამდვილეს გაექცნენ და თავი შეაფარონ საკუთარ თავს და ბუნებას. არაბი რომანტიკოსები დასავლეთის რომანტიკოსების გზას მიჰყვებიან. მათთან ბუნებაში გაქცევა უფრო ფართოდაა წარმოდგენილი, ვიდრე საკუთარ სამყაროში ჩაკეცვა. თუმცა ბუნებაში გაქცევა, ფაქტობრივად, გამოხატულება იყო შინაგანი სამყაროსკენ სწრაფვისა (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ რუსოსეულ ნამდვილ გაქცევას ბუნებაში).

შეიძლება ითქვას, რომ რეალური ცხოვრებიდან გაქცევა თავისთავად ნიშნავს ბრძოლაზე ხელის აღებას. მაგრამ მას აქვს დიდი მნიშვნელობის მაგარეხელი მეორე მხარე. ეს არის ადამიანის შინაგანი სამყაროს წვდომა, ადამიანის სულიერი მხარეების გამოვლენა და შესწავლა. რომანტიკოსებმა ჩაგვახედეს ჩვენი და ჩვენივე მსგავსის სულში. ეს მოვლენა თითქმის უცნობი იყო არაბული ლიტერატურისთვის.

ადამიანის საკუთარი „მეს“ გამოვლენის საუკეთესო საშუალება იყო **სიყვარული**. არაბმა რომანტიკოსებმა, განსაკუთრებით ჯებრანმა და ლიბანელმა ილიას აბუ შაბაქამ, თავიანთ შემოქმედებაში დიდი ადგილი დაუთმეს ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ს თემის დამუშავებას.

ჯებრანთან სიყვარულის თემა მჭიდროდაა დაკავშირებული ქალთა ემანსიპაციის პრობლემასთან. როგორც რომანტიკოსს შეეფერებოდა, მან ქალთა გადარჩენის გზა დაინახა სიყვარულში, რომელიც, მისი აზრით, წარმოადგენს „ერთადერთ თავისუფლებას ამ სამყაროში“.

ჯებრანმა სიყვარული მიიჩნია ყველაზე ამაღლებულ გრძნობად, ყველაზე ძლიერ და მშვენიერ მოვლენად. მან სამყაროში აღმოაჩინა ორი ძალა, რომელთაც ყველაფერი ხელეწიფებთ. ესენია სიყვარული და სიკვდილი. მაგრამ უფრო მაღლა დააყენა სიყვარული. მისი გაგებით, სიყვარულის ხელოვნურად გამოწვევა შეუძლებელია. ის თავად მოდის და მოსვლისთანავე ააღორძინებს გულს. სიყვარული ადამიანს მოეველინება მოულოდნელად, პირველი შეხვედრისთანავე იპყრობს გულს. პირველი შეხვედრით გამოწვეული სიყვარული არის მარადიული. ვინც უარყოფს ასეთ სიყვარულს, მწერლის აზრით, არის „...უცივი. ჭეშმარიტი სიყვარული ასულია სულიერი ურთიერთგაგებისა. და თუ ეს გაგება

არ მიიღწევა მაშინვე, მაშინ ის არ მოხდება არასდროს“ („მომგვრეული ფრთები“) [2, გვ. 474]. მართლაც, ჯებრანის ნაწარმოებთა გმირებს სიყვარული მოეგლინებათ პირველსავე შეხვედრაზე. ასე ხდება „მომგვრეულ ფრთებში“, „ვარღა აღ-ჰანში“, „ურწმუნო ხალილში“ და სხვ.

ჯებრანი განარჩევს ორი სახის სიყვარულს: ხორციელს, რომელსაც აქვს დასაწყისი და დასასრული, და სულიერს – უსაზღვროსა და უკიდევანოს. ის შემდეგს ამბობს ნამდვილი სიყვარულის შესახებ:

„სიყვარულს ვიცნობთ სულში და არა სხეულში,
ვითარცა ღვინოს, რომელიც იწურება აღმაფრენისთვის და
არა თრობისთვის“ [169, გვ.360]
(„პროცესიები“)

و الحب في الروح لا في الجسم نعرفه كالخمر للوحى لا للسكر ينعصر

პირველი მუდამ ისწრაფვის საგრფოს დაუფლებსკენ, ეძებს მხოლოდ შეხვედრებს, ხვევნა-კოცნას, უსაზღვრო სიყვარული კი – მხოლოდ თავის თავს, ისწრაფვის მარადიულობისკენ და ემორჩილება მხოლოდ ღვთაებრივ ძალას. რადგან სიყვარულის ძალდატეხებით გამოწვევა არ შეიძლება, მაშასადამე ყველასთვის მისაწვდომი არ არის. ის ხვედრია მხოლოდ კეთილშობილი გულისა. „პროცესიებში“ ჯებრანი წერს:

„სიყვარულ ხალხში სხვადასხვანაირია და მისი უმრავლესობა
სარეველასავითაა ყანაში – უყვავილა და უნაყოფო.
ჭარბი სიყვარული მსგავსია ღვინოსა: მცირე
სასიამოვნოა, ბევრი კი ღვინის მოყვარულთათვის –
სახიფათო“ [169, გვ. 359]

الحب في الناس اشكال و اكثرها
كالعشب في الحقل لا زهر و لا ثمر
و اكثر الحب مثل الروح أيسره
يرضى و اكثر للمدمن الخطر

ჯებრანის მიხედვით, ნამდვილ სიყვარულს იწვევს არა გარეგანი, არამედ შინაგანი სილამაზე სიყვარული მით უფრო ძლიერია, რაც უფრო ჰარმონიულად არის შერწყმული ერთმანეთთან გარეგანი და სულიერი სილამაზე. მაგრამ როცა ეს ორი მხარე ერთმანეთს არ ემთხვევა, მაშინ ხდება შეცლომები და უბედურებები.

ჯებრანის გაგებით, თანამედროვე სამოგალობაში სიყვარულის ჭეშმარიტი არსის გაგება ღამხინჯეულია. აქ ერთმანეთს ებრძვის სიმდიდრე და სიყვარული, სიმდიდრე – „აღამიანური ბოროტების წყარო“ და სიყვარული – „ბელნიერებისა და სინათლის წყარო“. ამ სამოგალობაში სიყვარულით ვაჭრობენ, ყილულობენ მას და ყილიან როგორც ნივთს. ის აქ ღაცინვის საგანიც კი არის:

„თუ შეხვედრიხარ თავღავიწყებით შეყვარებულს,
მის შიმშილში კმაყოფილებაა, მის წყურვილში – დაოკება.
ხალხი კი ამბობს: იგია გიკი, რას უნდა მოელოდეს
სიყვარულისგან, ან რა იმელი ჰქონდეს და რისთვის
ითმენდეს.“ [169, გვ. 359]

(“პროცესიები”)

فإن لقيت محبا هائما كلفا

في جو عه شبع في ورده الصدر

و الناس قالوا هو المجنون ماذا عسى

يبغى من الحب أو يرجو فيصطبر؟

მართალია, სიყვარული ჯერ-ჯერობით შარიათისა და აღათ-წესების გველობაშია, შეყვარებულთა ბელი ბევრად არის დამოკიდებული სხვათა ჭირვეულობაზე, მაგრამ სიყვარული იმდენად ძლიერია, რომ ის მუდამ დგას თქროზე და სიმდიდრეზე, შარიათზე და აღათ-წესებზე მალდა. ამიგომ მას ვერც იყიდი და ვერც ღამთორჩილებ სიმდიდრით. ნამღვილი სიყვარული სულიერი მოვლენაა, არ უყვარს მრავალსიგვეობა, უცხოა მისთვის ეჭვი და შური. მაგრამ მას მუდამ ახლავს ცრემლი და ტანჯვა. ცრემლებით განბანილი და ტანჯვა გამოვლილი სიყვარული მუდამ სუფთაა და მშვენიერი. ჯებრანი მოგვიწოდებს ვენლოთ სიყვარულს და მივსლით მას: „თუ სიყვარული მოგვევლინათ, მიჰყევით, თუნდაც მისი გმები იყოს ოღრო-ჩოღრო. თუ თავისი ფრთებით მოგეხვიათ, ღამთორჩილეთ... თუ გესაუბრათ, ერწმუნეთ... ჭეშმარიტად, სიყვარული როგორც გაკურთხებით, ისე ჯვარს გაცვამთ... აღმოხერის თქვენში ყოველივე ცულს და აგამაღლებთ...“ [172, გვ.22].

აბუ მალიმ სიყვარული მიიჩნია უდიდეს ჭეშმარიტ ცოდნად. მაგრამ არა ყოველგვარი სიყვარული, არამედ სუფთა, ეგოიზმს და ანგარებას მოკლებული, ისეთი სიყვარული, როგორიც ახასიათებს ბუნების ბინაღართ, მაგალითად, ყვავილს ან ბულბულს. სიყვარულს მიიჩნევს ის ერთადერთ ძალად, რომელსაც შეუძლია აღამიანში გამოაღვიძოს ის გრძნობები, ურომლისოდაც იგი ღამსგავსება უგყვ ქანდაკებას, ან თოჯინას. სიყვარულს მოაქვს

აღამიანისთვის სულიერი სიფხიბლე, ღიღება, ბედნიერება და სიხარული. ის ყოველივეს გარდამქმნელი ძალაა. პოეტის გაგებით, სიყვარული ყველას და ყოველთვის არ მოველინება. ის არის ხვედრი ერთეულთა, სულიერად სპეციაკი, ზნეობრივად ამაღლებული და გონიერი აღამიანებისა. ვიღერ აღამიანს მოველინება, გარკვეული დროა საჭირო, მოვა მაშინ, როცა აღამიანი ღრმად ჩასწვდება მეორე აღამიანის შინაგან სამყაროს (იხ. ლექსი “იყავ ბალზამი” [156, გვ.50-51] (ფაქტობრივად, აბუ მაღიმ უარყო ჯებრანისეული „პირველი შეხედვის“ თეორია).

აბუ მაღის სიყვარული დაცლილია გრძნობის უარყოფითი მოვლენებისგან. მისთვის უცხოა შური, სიძულვილი, მტრობა. პოეტის იდეალია იესო ქრისტეს სიყვარულის მსგავსი სიყვარული. იესოს კი „უყვარდა ისიც კი, ვინც ისურვა მისი დაღუპვა“ („იყავ ბალზამი“) [156, გვ.51]. თუ პოეტის სიყვევებს დავუჯერებთ, სიყვარულმა მისცა მას ძალა ბელთან ჭილის დროს, ცხოვრებისეული წინააღმდეგობების გადალახვისას, განჯვის დროსაც კი, რომ შეეგრძნო სიგებობა და ამქვეყნად მხოლოდ სიკეთე დაენახა. და თუ დღეს არ ამბობს სამღურავს ცხოვრებაზე და არც მოყირჭებია იგი, დამსახურებაა მხოლოდ სიყვარულისა (იხ. ლექსი „კვირინჩხის ბუჩქი“, 155, გვ.13-18). აბუ მაღის ამრით, სიყვარულით შეიცნობს აღამიანი არა მარტო საკუთარ და სხვის სულს, არამედ ის აგრეთვე არის გზა ღმერთის შესაცნობად:

„მე სიყვარულით ჩავწვი ჩემს სულს,
და სიყვარულით შევიცან ღმერთი!“ [156, გვ.25].
(„ღარდის დამე“)

انا بالحب قد وصلت الى نفسى و بالحب قد عرفت الله!

ამ-შაბისთვის სიყვარული ყოველისშემძლე ძალაა, ცხოვრებაზე უფრო ძლიერი, ძალა, რომლის წინაშე ყოველივე ფერმკრთალდება:

«О, сила любви всевластной, –
Жизнь она сильнее!
О, свет любви лучезарной,
Мрак жизни пред ней бледнет».[96, .544]
(“წყვლიადში”. თარგმანი ნ. პავლოვისისა).

ხალილ მუგრანისთვის, ასევე ილიას აბუ შაბაქასთვის, სიყვარული არის ცხოვრების პრინციპი, საშუალება განწმენდისა ამქვეყნიური ცოდვებისაგან, გასაღები ბედნიერებისა და, რაც მთავარია, მამოძრავებელი ძალა აღამიანის აღმაფრენისა, სიკეთის ქმედების და სხვა ღიადი საქმეებისა. აბუ შაბაქა ლექსში „ეს

ჩემი ღვინო“ იცყვის: „არ ყოფილა ჩემი წარსული სიყვარულში, თუ არა განმწმენდი (გამასპეგაკებელი), რომელმაც მიმიყვანა ამ ბედნიერებასთან (ტკობასთან)“ [154, გვ.61].

ალ-მანფალუკიმ, სხვებისაგან განსხვავებით, სიყვარული ფაქტობრივად კანონგარეშედ გამოაცხადა, როცა უარყო იგი ოჯახის საფუძველად, აღამიანთა შორის ურთიერთობის განმსაზღვრელად: „...უბედურება იქნება თუ გრძნობითი სიყვარული დაეღება საფუძველად ცოლ-ქმრობას, რადგან გული ცვალებადია, გრძნობები კი კონფლიქტური... ოჯახი უნდა დაეფუძნოს ცოლ-ქმარს შორის მეგობრობას, სადაც ერთი მეორის მიმართ თავს მეგობრად მიიჩნევს...“ [230, ტ.1, გვ.216-217] (ესეი „სიყვარული და ცოლ-ქმრობა“).

ალ-მანფალუკიმ მოვალეობა სიყვარულზე ბევრად მაღლა დააყენა. ჯებრანისთვის კი, როგორც ღვინახეთ, სიყვარულია ყველაფრის საფუძველი და ყველაზე მაღლა მდგომი. ამიტომ არის, რომ მისთვის სელმა ქარამზე („მომგვრეული ფრთები“), რომელიც ემსხვერპლა აღმიანის მიერ დაკანონებულ მოვალეობას, მაღლა დგას და უფრო მიმზიდველია „საპატარძლო სარეცელის“ გმირი ქალი, რომელმაც თავისი ბობოქარი სიყვარულის დაკარგვას ამჯობინა სატრფოს მოკვლა და თვითმკვლელობა, აგრეთვე ვარდა ალ-ჰანი („ვარდა ალ-ჰანი“), რომელმაც ოჯახური მოვალეობის გვირგვინის ზიდვას არჩია მინებებოდა ჭეშმარიტ სიყვარულს, თავისუფალს ყოველგვარი შეზღუდვისგან.

მუტრანთან, დასავლელი რომანტიკოსების მსგავსად, სიყვარული განუყრელად არის დაკავშირებული ტანჯვასთან. იგი აიღვალეს ტანჯვამდე აყვანილ სიყვარულს. მისი თქმით, სიყვარული მით უფრო ღილი და სრულყოფილია, რაც უფრო ღიდ ტანჯვაშია გამოვლილი. აქედან გამომდინარე მას სურვილიც კი არ გააჩნია გათავისუფლდეს ტანჯვასთან შერწყმული სიყვარულისგან, განიკურნოს მისგან. პირიქით, ოცნებობს რაც შეიძლება დიდხანს იყოს შეპყრობილი ასეთი სიყვარულით, არა მარტო დიდხანს, არამედ მარადიულად. „ორი შეყვარებულის ამბავში“ ის იცყვის:

„ვღარღობ სიყვარულზე, რომელმაც დააუძღურა

ეს ძლიერ შეყვარებული გული.

ტკივილი მისი იყო სიამოვნება,

მისი მწუხარების ცეცხლი კი – გრილი სიო.

ღარღობ ჩემს ძველ ჭრილობაზე,

ნეტავი ის ყოფილიყო მარადიული.

განვიკურნე უკვე მე. მსურდა კი

ღარჩენილიყო გული ჩემი სისხლიანი...“ [223, ტ.1, გვ.216-

217]

(შესაბამისი არაბული ტექსტი იხილეთ ზემოთ, გვ. 47).

მუტრანისთვის განჯვა-წამება არის საუკეთესო გზა ცოდვების გამოსასყიდად და სულიერი განწმენდისთვის. ამიგომ მან პოემაში „წამებული ნაყოფი“ გაამრათლა ახალგაზრდა გოგონას საქციელი, რომელიც უკიღურესმა გაჭირვებამ აიძულა გარყვნილობის გზას დასდგომოდა, გაამართლა, რადგან მან გაიარა განჯვა-წამების დიდი გზა და ამ განჯვა-წამებამ განწმინდა და გაასპეგაკა მისი სული.

სიყვარულით მონიჭებული განჯვის მსგავსი გაგება გვაქვს აბუ შაბაქასთანაც. მისთვისაც წმილათაწმიდაა მოგონება განჯვაზე. იგი მიაჩნია უმთავრესად სათნოებისა და ღვთისმოსაობის მოსაპოვებლად, ზეციური სამყაროსკენ მიმავალ გზად. მისი გაგებით, სიყვარულით გამოწვეული განჯვა ბედნიერებაზე მალდა ღვას. ამასთანავე ის ერთადერთი საშუალებაა მიწიერი ჭუჭყისგან განსაწმენდად („გაგწმინდა შენ ტკივილებმა ყოველგვარი ჭუჭყისაგან“)[218, გვ.45]. მუტრანის მსგავსად აბუ შაბაქასთვის ასეთ მდგომარეობაში ყოფნა მისაღებია, სულაც არ სურს მისგან განკურნება, რადგან ასეთი ტკივილი არ არის ადამიანისთვის უბედურების მომგანი. პოეტი ლექსში „ღალვა“ იტყვის:

„წმინდად შეინახე მოგონება განჯვაზე.

ის არის გზა სათნოებისა და ღვთისმოსაობისა.

ჭეშმარიტად, განჯვა კიბეა ზეცისაკენ,

და სამოთხე მეშვედრეობით იმას ეკუთვნის,

ვინც ტკივილი განიცადა.

ფასი მომჯადლოებელი (მაცდური) ბედნიერებისა

არ შეესაფეცისება ფასს ღარღისას (ტკივილისას).

...

განიკურნა ღალვა მისი შიშისგან,

მაგრამ არ დაგანჯულა ტკივილების გამო“ [211, გვ.112]

احتفظى بقدس تذكر الشقا

فهو طريق للعفاف و التقى

ان الشقاء سلم الى السما

فعدن ميراث لمن تألما

و ثمن السعادة الخلاية

ليس – وازى ثمن الكابية

...

و شفيت غلواء من اوهامها

لكنها لم تشق من الامها

ბოლო ლექსში „ცოცხალი ტანჯვა“ სიყვარულს მოუწოდებს, რაც შეიძლება ძლიერ აწამოს პოეტის გული:

„სიყვარულო, აწამე, აწამე ჩემი გული.

აღანთე ჩემი ძარღვები, ჩააქრე ჩემი კეთილგონიერება.

მარგუნე უძილობა და წაიღე ძილი.

სიყვარულო, აწამე, აწამე ჩემი გული...“ [154, გვ.42]

عذب فؤادى	يا حب عذب
أطفئ رشادى	الهب عروقى
و خذ رقادى	و هات سهدى
عذب فؤادى	يا حب عذب

აშ-შაბის აღარდებს არა ის, რომ ღიღება და სახელი მისგან შორსაა, დრო გარბის, სიკვდილი კი მისკენ სწრაფად მოიწვეს, მწარე აღმოჩნდა ახალგაზრდობის წლები, ოცნებები ქვიშის მეჩეთეებით დაიფშენა, არამედ სიყვარულიც კი – მისი დარღისა და ტკივილის საგანი:

«Тоскую не о том,
что слава далека,

...

Горю не о том,
что время уходит,
а смертная тропа
темна и нелегка.

Любовь моя, краса,
печаль моя и боль!

Я плачу о тебе,

я плачу над тобой» [60, გვ.90]

(“დავტირი სიყვარულს”. მ.კურგანცევის თარგმანი).

პოეტისათვის სიყვარული და ტანჯვა განუყრელია:

«Любовь – судьба отголосок –

Таилось в моем страданье» [96, გვ.544]

(“წყვილიაღში”. პავლოვიჩის თარგმანი).

აბუ შადის მთელი შემოქმედებისთვის დამახასიათებელია რომანტიკული განწყობა, ამიტომ მისი ბევრი ლექსი გაჯერებულია რომანტიკული სევდა-ტკივილით. ის ხშირად საუბრობს სულიერ მარტოობაზე, სულიერ ობლობაზე. მის ლექსებში არც ისე იშვიათად

შევხედებით სიგყვეს „ობლობა“, „ობოლი“, „უარყოფა“, „საფლავის ქვები“, „ცეცხლი“, „წვა“ და სხვა. ის ხშირად კმაყოფილებისა და სიამოვნების გამოძახებელი სიგყვებით გვესაუბრება სიყვარულისგან მონიჭებული ტკივილებისა და მისგან განცდილი ტკობის შესახებ. ერთ-ერთ ლექსში ერთგვარი სიამაყით აცხადებს:

„იცხოვრე ჩემო ავადმყოფო სხეულო.

კმაყოფილებას მანიჭებს შენს გამო

ჩემი წუხილი და ჩემი ტკივილები.

დაე, იყოს შენი სნეულება ჩემი გულისთვის საკვები.

და თუ სძლევს მას (გულს – მ.ქ.) იგი, კმაყოფილი იქნება

ჩემი სნეულება” [152, გვ.106]

عش انت يا جسمي العليل فأنى

راض بهى فيك او الامى

ليكن سقامك كالغذاء بمهجتى

فاذا ظفرت بها رضيت سقامى

აბუ შადი თითქოს ცხოვრობს განჯვით და განჯვისთვის, თითქოს მისი ოცნებაა მთელი ცხოვრება განვლოს ასეთი ყოფით, იყოს განჯვა მისი დაუოკებელი წყურვილის საგანი. მისი შემოქმედების მკვლევარი ქამალ ნაშათი სამართლიანად შენიშნავს: „შეიძლება ითქვას, აბუ შადი რომანტიკული მიმართულების პოეტია. ფაქტობრივად, იგი პირველია (უფრო სწორი იქნებოდა ეთქვას, მუგრანის შემდეგ – მ.ქ.) ახალი დროის პოეტთა შორის, რომელმაც განჯვა და ტკივილი აქცია თაყვანისცემის ობიექტად. ამავდროულად მისი პოემია გახდა ჩივილის პოემია. მის პოემიაში გაბატონებული ადგილი დაიკავა განჯვა-ტკივილის კულტმა და ტკობამ ჩივილით...“ [234, გვ.184].

დასახელებული პოეტების მსგავსი გაგება სიყვარულისა და მასთან დაკავშირებული განჯვისა აქვს „აპოლოს“ წევრ რომანტიკოს პოეტს, ეგვიპტელ იბრაჰიმ მუჰამმად ნაჯის. ისიც ლექსში „სასოწრაკვეთილება“ [111, გვ.187] მისგირის გარდასულ სიყვარულს. ტკივილნარევი სიგყვებით იგონებს დაკარგულ სიყვარულს და საგრფოს, მისგან დაგოვებულ განუზომელ სევდას და ყრუ ტკივილებს. ლექსში არ ჩანს, რომ პოეტს დიდი სურვილი ჰქონდეს თავი დააღწიოს მას.

შემოთ დავინახეთ, ჯებრანთან სიყვარულს მუდამ ახლავს ცრემლი და განჯვა, რომ ცრემლით განბანილი და განჯვაგმოვლილი სიყვარული მუდამ სუფთა და მშვენიერია. ამიგომ მოგვიწოდებს ვენლოთ სიყვარულს და მივინებლეთ მას.

არაბულ ლიგერაგურას განხილული საკითხების დიდი გრაფიციები აქვს. შუა საუკუნეების არაბული ლიგერაგურისთვის დამახასიათებელი იყო ქალის კულტი, დიდი, ცრემლიანი, ღრმა გრძნობებზე დამყარებული სიყვარული და ამ სიყვარულით გათვწყულ განჯვამზე ყურადღების გამახვილება. ამ თვალთახედვით განსაკუთრებით გამორჩეული ადგილი უკავია ომაელთა პერიოდის (661-750 წწ.) უმრიულ, ანუ ბელჯინურ საგრფილო ლირიკას და აბასელთა პერიოდის (749-1258 წწ.) ერთ-ერთ შესანიშნავ პოეტს აბუ ლ-ათაჰიას (750-825 წწ.). უმრიული პოეზია უმღეროდა სუფთა, უმწიკვლო, პლატონურ, ხორციელ გაგებას მოკლებულ სიყვარულს. მისი საგანი იყო უბელური შეყვარებული წყვილები, რომლებიც ერთმანეთს დააშორა მკაცრმა გომობრივმა კანონებმა. მათი სიყვარული მარცხით მთავრდებოდა, მათი ღირიკული გმირები – ორივე ან ერთ-ერთი მაინც (ძირითადად ვაჟი) მუღამ იღუპებოდა. ამ მიმართულების პოეტები ისლამამღელ პოეტებთან შედარებით მთავარ ყურადღებას უთმობდნენ ემოციურ მხარეს, უფრო მეტად აღწერდნენ ღირიკული გმირის პირად განცლებს, განწყობილებებს, სიხარულს, მწუხარებას, ეჭვებს და ა.შ. უმრიული საგრფილო ლირიკის წარმომადგენლების – ჯამილის, მაჯუნის თუ სხვათა, ასევე აბუ ლ-ათაჰიას სიყვარული მიმართულია მხოლოდ და მხოლოდ ერთადერთი ქალისადმი, ხდება საგრფოს სახის იდეალიზაცია, აქცენტი გადაგანილია პოეტის და საგრფოს შინაგან სამყაროზე (მინიმუმამღეა დაყვანილი საგრფოს გარეგნობის აღწერა), სიყვარული დაყენებულია ყველაზე და ყველაფერზე მაღლა, წინაა წამოწეული სიყვარულით მონიჭებულ განჯვა-ტკივილებზე საუბარი და ა.შ.

უმრიული პოეზიის წარმომადგენლების სიყვარულისთვის დამახასიათებელია აგრეთვე ნაზი, საოცრად ცრემლიანი გრძნობები. მაჯუნს ჰგონია, რომ მისი სიყვარული ყველაზე უფრო მძლავრია, მისი განჯვა – ყველაზე უფრო დიდი, მისი ოხვრა – ყველაზე ღრმა, მისი ცრემლები – ყველაზე უხვი და ა.შ. იგი დარწმუნებულია, რომ სიყვარული ყოველისმომცველი ძალაა და ამასთანავე ეს გრძნობა ყველაზე მეტად მის სხეულშია ჩაბულებული: „სიყვარულმა მიაგოვა ყველა ადამიანის სხეული და თავშესაფარი ჰპოვა მხოლოდ ჩემს სხეულში. როცა მოკვდები, ეძებთ იგი ჩემს საფლავში“ [219, გვ.174]. უმომოდ ბევრი ცრემლი და განჯვა მისთვის განუყრელია: „ჩემს თვალთაგან, ვით ღრუბლებიდან, მიწამე იღვრება წვიმის ნიაღვარი. ჩემი გული კი აღსავსეა დარღითა და წუხილით“ [219, გვ.74]. ან კიდევ: „...მკითხეს: „სად არის მღინარე?“ ვუპასუხე: „ჩემი ცრემლები, ჩემს თვალთაგან მომღინარე ცრემლები თქვენთვის ხლის ჭას

ზედმეტს...“[219, გვ.154]. თავის სიყვარულს ის ადარებს ჯოჯოხეთის ცეცხლს: „ჩემს გულში ანთია ჯოჯოხეთური ცეცხლი...“[219, გვ.30]. ჯამილისთვის ბუსაინასადმი სიყვარული საღვთო ომში მონაწილეობის გოლფასია: „მეუბნებიან: „ჯამილ, მონაწილეობა მიიღე საღვთო ომში“. განა ჩემი სიყვარული ჯიჰადი (საღვთო ომი – მ.ქ.) არ არის?!“[178, გვ.27]. ჯამილისთვის, ასევე სხვებისთვის, სიყვარულის გამო გირილი აუცილებელი მოვლენაა: „მეგობრებო! ოღესმე განახავთ მსხვერპლი, რომელიც სიყვარულის გამო დასჯიროდა თავის მკვლელს...“[178, გვ.201]; „ჩვენ ორივენი ვგიროდით, ან კიდე მზად ვიყავით გვეგირა ერთმანეთის სიყვარულის გამო“[178, გვ. 201]. სიყვარულით უზომო თრობა, ჭკუიდან შეშლა, სხეულის, გულის და გონების დაუძღურება, გრძნობის მოუთოკველობა, გრძნობათა შემოტყვის შედეგად გულის წასვლა (ასეთი შემთხვევები „1001 ღამეშიც“ ხშირად გვხვდება), მათთვის ჩვეულებრივი ამბავია. მაჯრუნი იგყვის: „სიყვარულმა ლეილასადმი დააუძღურა ჩემი სხეული, გული და გონება. ჩემგან დარჩა მხოლოდ ძვლები და ძარღვები“ [219, გვ.209].

რაც შეეხება აბუ ლ-ათაჰიას საგრფილო ლექსებს, პოეტი გამუდმებით ამხვილებს ყურადღებას სიყვარულით გამოწვეულ ტანჯვა-წამებასა და მასთან დაკავშირებულ ტკობაზე. ნიმუშად მოვიყვანთ კომენტარის გარეშე ორ ნაწყვეტს პოეტის ორი ლექსიდან, რომლის პუკარედი ეკუთვნის აკადემიკოსს ე. კრაჩკოვსკის: „...Да, эта любовь разлилась у меня по всем жилам! О если бы я мог умереть и избавиться от своих мучений; пока я живу, мне придется све время страдать. В прочем, долго я не протяну: всякий, кто испытывает такие мучения страсти, как я – недолговечен! Знай, что скоро быть мне том свете и помяни меня словами: Пусть Аллах помилеут нашего товарища, погибшего от любви. Он был у Отбы (აბუ ლ-ათაჰიას საგრფო – მ.ქ.) рабом и не надеялся даже стать отпущенником...“; „Друзья мои! У меня страдание, которого вы не испытываете. Ведь каждый человек не знает о мучениях другого. Я понял, что любовь – это уголь гада, но пламя ее, несмотря на весь жар, все же доставляет сладость груди одержимого ею. Страсть истомила мое тело, кости и силу; остался только дух, а вся плоть изнурена...“[73, ტ.2, გვ.30-31].

რუს მეცნიერ ი. ფილშტინსკის მიაჩნია, რომ უზრიულმა ლირიკამ გავლენა მოახდინა არაბულ სუფიურ ლიტერატურაზე, რომ X-XI ს-ის ბაღდადელმა სუფიებმა უზრიული სიყვარული გაიაზრეს, როგორც მისტიკური, ხოლო ცნობილი არაბი სუფი პოეტი იბნ ალ-ფარიდი (გარდაიც. 1235 წ.) ფართოდ იყენებდა უზრიული პოეზიის

მხატვრულ სახეებსა და კლიშეებს[125, გვ.234]. სავსებით გასაზიარებელი მოსაზრებაა.

შეუძლებელი იყო შუა საუკუნეების არაბულ ლიტერატურას, უპირველესად, უბრიულ და სუფიურ პოეზიას გავლენა არ მოეხდინა არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაზე. ქალის კულტმა, სიყვარულის იდეალიზაციამ, სიყვარულმა მხოლოდ და მხოლოდ ერთადერთისადმი, მისით მოყენებული განჯვით ტკობამ და ა.შ., რაც აგრერივად ნიშანდობლივი იყო უბრიული და სუფიური ლიტერატურისათვის, გაუადვილა არაბ რომანტიკოსებს ჩასწვდომოდნენ დასავლური რომანტიკული ლიტერატურის არსს, გადმოელთ და გაეთავისებინათ ის, რაც მათთვის საჭირო და მისაღები იყო. ფაქტობრივად, მოხდა ტრადიციული არაბულისა და დასავლურის შერწყმა. ამავე დროს ისიც ცხადია, რომ დასავლური ლიტერატურის გავლენამ, თავის მხრივ, არამარტო გაამდიდრა არაბული რომანტიკული ლიტერატურა, გახდა იგი უფრო ღრმა და შინაარსობრივად დატვირთული, არამედ სხვა მიმართულებაც მისცა მას.

მართალია, შუა საუკუნეების არაბულ ლიტერატურაში გვაქვს ქალის კულტი, მაგრამ არა საერთოდ ქალისა, არამედ მამაკაცის სიყვარულის ობიექტისა – საგრფოსი, ქალის ყოველგვარ თავისუფლებებზე ფიქრის გარეშე. ეს, როგორც დავინახეთ, დღის წესრიგში დააყენეს არაბმა განმანათლებლებმა და რომანტიკოსებმა. ასევე უდავოა, რომ შუა საუკუნეების არაბული ლიტერატურა უმდეროდა საოცრად ამაღლებულ, მგრძობიარე, განჯვითა და ტრაგიკით სავსე სიყვარულს. რა თქმა უნდა, იმ დროს არაბულ სინამდვილეში შეუძლებელი იყო სიყვარულს მისცემოდა ისეთი ფართო გაგება, რაც მან მიიღო რომანტიკოსებთან. შუა საუკუნეებში შეუძლებელი იყო ფიქრიც კი ქალისა და მამაკაცის თანაბარ უფლებებზე დამყარებულ თავისუფალ სიყვარულზე.

§ 3. ბუნება. სოფელი. სიზმარი.

არაბი რომანტიკოსები ხელავენ, რომ საზოგადოების გარდასაქმნელად საკმარისი ძალა არ გააჩნიათ, მასთან შერიგება კი არ შეუძლიათ, თანდათან ხდება მათი გაუცხოება საზოგადოებისაგან. ამიტომ ამრი არ აქვს მათ ღარჩენას საზოგადოებაში. ისინი გარბიან სინამდვილიდან და თავს აფარებენ ან ბუნებას, ან ეგზოტიკურ ქვეყნებში იწყებენ მოგზაურობას, ან ცდილობენ შორეული წარსული გააცოცხლონ და მასში პოეონ სულიერი შეება.

არაბ რომანტიკოსებთან მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ბუნებას. მათი მიღგომა ბუნებისადმი ისეთივე იყო, როგორც ევროპელი რომანტიკოსებისა. საერთოდ რომანტიკოსებისთვის, როგორც ამას უნგრელი კ. ხორვაგი წერს, დამახასიათებელი იყო სუბიექტური დამოკიდებულება ბუნებისადმი, საკუთარი განწყობილების პროექცია ბუნებაზე, სუბიექტის განცლების, გრძნობების გაიგივება ბუნებასთან, სუბიექტური ემოციებიდან გამომდინარე ბუნების გასულიერება...[132, გვ.211]. ამასთანავე ბუნება მათთვის იმითაც იყო მომხიბლავი, რომ მასში ხელავენ მათთვის აგრერიგად საოცნებო იდეალური ცხოვრების ანარეკლს. გარდა ამისა ბუნების დახატვა კიდევ ერთხელ აძლევდა რომანტიკოსებს საშუალებას თვალნათლივ ეჩვენებინათ თანამედროვე საზოგადოებისადმი მათი უარყოფითი დამოკიდებულება.

რომანტიკოსებამდე ბუნებას განსაკუთრებული ადგილი არ ეჭირა არაბ მწერლებთან და პოეტებთან, უფრო ზუსტად, დამოკიდებულება იყო მისადმი განსხვავებული. მათთვის ბუნება ცალკე არსებობდა, აღწერის ობიექტი, ფონის შემქმნელი, სამზერად ლამაზი მხოლოდ. მას არავითარი გავლენა არ შეეძლო მოეხდინა ადამიანზე და მის განწყობილებაზე, აბსოლუტურად დამოუკიდებელ სამყაროს წარმოადგენდა. პოეტისთვის ბუნება იყო საშუალება და არა მიზანი, უბრალო ტკობის მომნიჭებელი და არა შთაგონების, სულის აღმაფრენის წყარო, ან კიდევ მისი ცხოვრების აქტიური წევრი.

მიღგომარეობა რადიკალურად რომანტიკოსებთან და რომანტიკოსებიდან იცვლება. მიზეზი დასავლური პოემის (პროზის) და პოეტების (მწერლების) გავლენა იყო. მათი გავლენით გახდა ბუნება ცოცხალი არსება, პოეტის თანამგრძნობი და თანამებრძოლი, სულის ჩამღვმელი და აღმაფრენის მიმცემი, ადამიანი კი მისი განუყოფელი ნაწილი. ამიტომ აბუ შადი უწოდებს მას „დედას“ („დედა ჩემი ბუნება“). იგი ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა წერდა: „ლიტერატურის, კერძოდ, პოემის საყრდენი ჭეშმარიტად არის

სამართლიანობა და ბუნებისადმი ერთგულება, არა ხელოვნურობა, არა მიმბაძველობა, ან გაუცხოება ბუნებისგან”[234, გვ.316]. მისი აზრით, აღამიანმა ბუნების ცხოვრებით უნდა იცხოვროს და თავის საქმიანობაში მიბადოს მას. ამიგომ ის მოგიწოდებს, ევროპელ რომანტიკოსთა მსგავსად, მიუებრუნდეთ ბუნებას, ვისწრაფოთ მისკენ და შევერწყათ მას. თუ ევროპელი რომანტიკოსების გაქცევა ბუნებაში ხლებოდა როგორც წარმოსახვით, ისე რეალურადაც, არაბ რომანტიკოსებთან ძირითადად წარმოსახვითი გაქცევა გვაქვს. წარმოსახვით ხლება ცხოვრების მიერ მიყენებული ჭრილობების მოშუშებაც. (არაბ რომანტიკოსებთან ყველაზე ხშირად „ტყე“ ფიგურირებს, როგორც სიმბოლო ბუნების).

ამ-შაბის ბუნება, სხვა არაბი რომანტიკოსების მსგავსად, სულდგმულ, მოამროვნე არსებად აქვს წარმოლგენილი. აქ ებებს ის, ჯერ ერთი, სულის მოსაბრუნებელ, დასამშვილებელ ადგილს:

«Ах! Как сладка любовь земная,

В безмолвии лесов и нив!

Мы, опьяненные мечтами,

Полночный сумрак возлюбив,

Новые укрылись под ветвями,

И жизнь, и смерть – все позабыв» [97, გვ.158].

(“ტოტების ქვეშ”. ვ. კრასნოპოლსკის თარგმანი).

და მეორე, თანამგრძნობს, სულიერ მეგობარს, მაგრამ არა მხოლოდ თანამგრძნობს, არამედ თავის მსგავსს, თავისი სულის შესატყვისს. თავდაპირველად პოეტს ბუნებაშიც წარუმატებლობა ელის (იხ. ლექსი „ობლის ჩივილი“). გულმოლგინე ბებნის შემდეგ თავისი სულისა და სახის ანარეკლს ჰოევებს დამტკნარ ვამბახში (იხ. ლექსი „დამტკნარი ვამბახი“). ამით პოეტი ხაზს უსვამს თავის უიმედო დამოკიდებულებას მომავლისადმი. შემოქმედების მოგვიანო პერიოდში პესიმისტს ჭარბობს ოპტიმიზმი. მართალია, სეედისა და მარგობის გრძნობა არ სტოევებს, მაგრამ მომავლის იმედი უჩნდება. უკეთესის რწმენა კი საბრძოლველად განაწყობს. იცვლება მისი და ბუნების ურთიერთდამოკიდებულება. ტყეში წასულ პოეტს უკვე საძებნი არ ჰყავს თანამგრძნობი. ყველაფერი მის განწყობილებას ეხმიანება. ჩაფიქრებულ პოეტს ტყეც ჩაფიქრებული ხლება, საზოგადოების წინააღმდეგ ამბოხებულს – ტყეც ამბოხებული და ქარიშხლიანი, მხიარულ გუნებაზე თუ დაღვება, ტყეც მასთან ერთად მხიარულობს, თუ მის სულს სიმშვიდე და მყუდროება დაეუფლება, ტყეც წამსვე მშვიდი და უდრტვიწველი ხლება (იხ. ლექსი „უცნობი მოციქული“). მისი გაგებით, ტყეში სრული ჰარმონია სუფევს, საპირისპიროდ აღამიანთა საზოგა-

ლოებისა. მისთვის გყე არის ადგილი, სადაც ადამიანს შეუძლია ისწავლოს ცხოვრება და ჩაწვდეს სიცოცხლის ამრს.

ილია აბუ მალი ლექსში „უღაბნოში“ საკუთარი სულის კარნახის და ბუნების მშვენიერების წარმტაც სურათებში დახატვის შემდეგ იწყებს თანამედროვე სამოგალოების შესწავლას, შეიცნობს მის მანკიერ მხარეებს, დაინახავს აქ გამეფებულ დისჰარმონიას და დაეუფლება მიმდის გრძნობა ქალაქისადმი, როგორც სიმბოლოსი თანამედროვე სამოგალოებისა და ცივილიზაციისა. პოეტს უკვე არ შეუძლია აქ დარჩენა. ის გოვებს ქალაქს, წყვეტს მასთან დამაკავშირებელ ძაფებს და მიემართება გყისკენ. აქ ის ნაკალულებისა და მცენარეების მემობლობაში, ხეობებსა და ზეგნებზე ხეგიალისას, გყის მობინადრეებთან მეგობრობაში აღიდგენს დაკარგულ სიმშვიდეს და სულიერ წონასწორობას. თუმცა მთლიანად არ შეუძლია გათავისუფლდეს მოწყენილობისა და მარტობისაგან. მაგრამ მისთვის მთავარი არის ის, რომ აქ გახდა დამოუკიდებელი და ებიარა თავისუფლებას. მას სჯერა, რომ თუმცა გაქცევა ბუნებაში ჯერ-ჯერობით განახორციელა მხოლოდ მან, მაგრამ მოგა დრო ხალხი მიბაძავს მას.

ბუნება დაეხმარა აბუ მალის შეემუშავებინა საკუთარი მორალური კონცეპცია, რომლის სამოგალოებაში დანერგვა გაიხადა თავისი ცხოვრების უპირველეს მიზნად. მან ბუნებაში ნახა თუ როგორ ხარჯავს მდინარე წყალს და არ ითხოვს მადლობას, როგორ რთავს ნამი ვარდს და ეკლიან ბუჩქნარს, როგორ რწყავს ღრუბელი გორაკებსა და დაბლობებს, როგორ კვებავს მიწა მცენარეებს და მნიშვნელობას არ აძლევს გარეგნულად ეს მცენარე მშვენიერია თუ უმგვანო (ლექსი „ჩემი წიგნი“) [156, გვ.48]. პოეტი შეიცნობს ბუნების კანონებს და „გახდა ჩემი შეხედულება ცხოვრებაზე მსგავსი მისი შეხედულებისა...“ [156, გვ.48]. პოეტი თავის მოვალეობად თვლის ადამიანები დაარწმუნოს, რომ ბუნების კანონებით ცხოვრება აღუდგენს მათ ოდესდაც დაკარგულ ჰარმონიას და კაცობრიობას მოუტანს ბედნიერებას.

არაბი რომანტიკოსები ხშირად უმბარებენ ბუნებას საკუთარ გარდასულ სიყვარულს, საკუთარ სევდას აიგივებენ ბუნების სევდასთან, საგრფოს სახეს ამსგავსებენ ბუნებას და ა.შ. მაგალითად, აბუ მალი ლექსში „სალამო“ თავისი საგრფოს შინაგან სამყაროს, მის განწყობას, მის ჩაფიქრებულ ფერმკრთალ სახეს გვიხატავს ბუნების ასეთ ფონზე:

„ღრუბლები გარბიან ვრცელ სივრცეში ვით შეშინებული,

მზე ჩანს მის უკან გაფითრებული, შუბლშეკრული,

ზღვა მშვიდია და გაყუჩებული, ვით მორჩილი ღვთისმოსავი...“

[155, გვ. 56]

السحب تركض في الفضاء الرحب ركض الخافين
و الشمس تبدو خلفها صفراء عاصبة الجبين
و البحر ساج صامت فيه خشوع الزاهدين

მოგჯერ არაბი რომანტიკოსები განმარტოვდებიან სიძველის ძეგლთან და იქ, ან მასთან საუბრისას იგონებენ გარდასულ სიყვარულს, აღწერენ ძეგლის ნანგრევებს, ასოციაციას ახლენენ, ბედისწერამ და სინამდვილემ როგორ აქციეს ნანგრევებად ჭაბუკობის ოცნებები, იმელები, მისწრაფებები, მათი წრფელი სიყვარული. ჯებრანის მოთხრობის „მომგვრეული ფრთები“ შეყვარებული წყვილი სიყვარულში მარცხის შემდეგ უკანასკნელად ხვდება ერთმანეთს ბეირუთის ახლოს გყეში შეფარულ სამლოცველოში, ხალილ მუგრანს ბაალბექის ნანგრევების წინ ღგომისას აგონდება საგოფო, უზიარებს თავის განცლებს, უკვე გარდასულს, მაგრამ ტკბილად მოსაგონარს. გარდა ამისა, პოეგს ბაალბექის ციხე-სიმაგრე სეედიან მოგონებას აღუძრავს სამშობლოს დიად წარსულზე, წარსულზე, რომელიც აღარ დაბრუნდება (ლექსი „ბაალბექის ციხე-სიმაგრე“ [224, გვ.15-22]).

ბუნებაში გაქცევა კიდეე ერთ ღგვირთვის იღებს არაბ რომანტიკოსებთან: პროგესტი გაორების წინააღმდეგ. ისინი თვლიან, რომ საზოგადოებაში ყველაფერი გაორებულია, გვერდიგვერდ არსებობს სიკეთე და ბოროტება, მშეენიერება და უმგვანობა, უბიწობა და ბიწიერება, სიყვარული და სიძულვილი, მეგობრობა და მგრობა, სიმდიდრე და სიღარიბე და ა.შ., ბუნებაში კი მსგავსი რამ არ არსებობს. ამ მხრივ საინტერესოა ჯებრანის ლექსების ციკლი „პროცესიები“. როგორც მკვლევარები სამართლიანად მიუთითებენ, მასში მკაფიოდ გამოჩნდა აგგორის რომანტიკული განწყობილება და დასავლეთის რომანტიკოსების, კერძოდ, ეან-ჟაკ რუსოსა და მისი მიმღვერების, ნაწილობრივ კი უილიამ ბლეეის გავლენა [206, გვ.44]. ნაწარმოები ფილოსოფიური ხასიათისაა. მასში ასახულია აგგორის სოციალური შეხედულებები. მაგრამ ძირითადია ამბობება ბუნლოვანი, ქაოსური ცხოვრების წინააღმდეგ და მხურვალე მოწოლება უბრალო, მარტივი ცხოვრებისკენ დაბრუნებისა. აქ პოეტი ცდილობს დაძლიოს ყოველგვარი გაორება და ბუნების (გყის) დახაგვით გვეუბნება, რომ იქ არ არსებობს ასეთი გაორება. პირიქით, იქ სრული ჰარმონია სუფევს. აქ ჯებრანი ეხმიანება ე-ჟ. რუსოს, რომელიც ამბობს: „ბუნებასა და აღამიანს შორის სინამდვილეში არ არის და არც შეიძლება იყოს რაიმე წინააღმდეგობა: საწყისი ჰარმონია მათ შორის,

რომელიც ადამიანის მიზეზით გარდაიქცა დისჰარმონიად, უნდა აღდგეს“ [103, გვ.61]. ავტორი „პროცესიებში“ შესულ ყოველ ლექსს შეგნებულად ყოფს ორ ნაწილად. პირველში გვაძინებს საკუთარ შეხედულებებს ცხოვრებაზე, სიცოცხლეზე, გვიჩვენებს სამოგალოების მანკიერ მხარეებს, მეორეში კი გვიხატავს ბუნების სურათებს „ტყის“ და „სალამურის“ სახით. ამ ორი სამყაროს ერთმანეთთან დაპირისპირებით და მეორისთვის უპირატესობის მიცემით პოეტი მოგვიწოდებს მივაგოვოთ ეს ნაკლოვანებით სავსე სამოგალოება და დავუბრუნდეთ ბუნებას. ჯებრანი აიღვალეს ბუნების ცხოვრებას, მოგვიწოდებს ვიცხოვროთ ბუნების კანონების შესაბამისად, მაგრამ „პროცესიების“ დასასრულს ეჭვს გამოთქვამს ამ იდეალის აღსრულების შესაძლებლობაზე. ის იძულებული ხდება აღიაროს, რომ ადამიანი ისე ძლიერ არის დაკავშირებული ამ ცხოვრებასთან, რომ მასსა და ბუნებას შორის აღმართულია კედელი, რომლის დაძლევა მას არ ძალუძს.

გაორებასთან დაკავშირებით საინტერესოა აბუ მადის ლექსი „სალამო“. პოეტს გამორჩევით იტაცებს ღამე, რადგან ამ დროს ყოველგვარი გაორება დაფარულია:

„ღამისათვის არ არის განსხვავება მდინარესა და ჭაობს შორის.

იფარება სიხარულის ღიმილი ისევე, როგორც ცრემლები ტანჯვის.

მშენიერება იმალება სიმახინჯის მსგავსად ჩადრის ქვეშ...“

[155, გვ. 59]

لا فرق عند الليل بين النهر و المستنقع
 يخفى ابتسامات الطروب كأدمع المتوجع
 إن الجمال يغيب مثل القبح تحت البرقع

არაბ რომანტიკოსებთან გვაქვს ბუნების სურათების აღწერა. აქ გვხვდება ხეები, ნაკალულები, ბალახი, გორაკები, დაბლობები და ა.შ. საინტერესოა **ზღვის** მოტივი. თუ ჯებრანის „პროცესიებში“ გყვ და სალამური არის ბუნების სიმბოლო, ლექსში „ზღვა“ მათ აღვივებს იკავებს ზღვა და ის ხდება პოეტის სწრაფვისა და მოწოდების საგანი, ის ხდება ის, რისკენაც ისწრაფვის არა მარტო ადამიანი, არამედ ყველაფერი. ის ხდება რომანტიკული სიმბოლო სიძლიერისა, სიღაღისა, უსაზღვროებისა და თავისუფლებისა:

„ღამის მყუდროებაში, როდესაც ბრუნდება

ადამიანის სიფხიბლე საბურველიდან,

იძახის გყე: მე ვარ ენერჯია, რომელიც

აღმოაჩენა მზემ მიწის გულიდან.

მაგრამ ზღვა ღუმს და

გულში ამბობს: ენერგია ჩემია.
 ამბობს კლდე: ჭეშმარიტად, ღრობ
 აღმშართა მე სიმბოლოდ განკითხვის დღემდე.
 მაგრამ ზღვა ღუმს და
 გულში ამბობს: სიმბოლო ჩემია.
 ამბობს ქარი: რა უცნაური ვარ,
 გამყოფი ნისლისა და ცისა.
 მაგრამ ზღვა ღუმს და
 გულში ამბობს: ქარი – ჩემია.

.....
 ამბობს ფიქრი (აზრი, იდეა): მე ვარ მეფე ჭეშმარიტად,
 არ არის სამყაროში მეფე ჩემს გარდა.
 მაგრამ ზღვა ღუმს და
 ძილში ამბობს: ყველაფერი – ჩემია.” [169, გვ. 606]

يقظة الانسان من خلف الحجاب	في سكون الليل لما ينتهي
انبتته الشمس من قلب التراب	يصرخ الغاب: انا العزم الذي
يبقى ساكتا	غير ان البحر
العزم لي	قائلا في نفسه:
شادني رمزا الى يوم الحساب	و يقول الصخر: ان الدهر قد
يبقى صامتا	غير ان البحر
الرمز لي	قائلا في نفسه:
فاصلا بين سديم و سما	و تقول الريح: ما اغربني
يبقى ساكتا	غير ان البحر
الريح لي	قائلا في نفسه:

ليس في العالم غير من ملك	و يقول الفكر: اننى ملك
يبقى هاجعا	غير ان البحر
الكل لي	قائلا في نومه:

არაბი რომანტიკოსები ხშირად აღწერენ გყის ბინადართ. მათ
 უნდა განუფანგონ სევდიან პოეგს ღარღი და მოჰგვართ სიმშვიდე.
 ჯებრანი იტყვის:

„ო, შამეო, იგაღობე!
 ღარღი განღვენე ჩემგან.
 ჭეშმარიტად, შენს ხმაში ერთი ჰანგია,
 ასე რომ ესაღბუნება სმენას.“ [169, გვ.607]

(„შაში“)

ايها الشهرور غن واصرف الاشجان عنى
ان في صوتك صوتا نافعا في أذن أذننى

ბუნების მოვლენებიდან არაბ რომანტიკოსებთან ყველაზე პოპულარულია ღამე და საღამო. თითქმის ყველას აქვს ლექსები ღამეზე. ერთის მხრივ, მათთან ღამე არის მათი გაწამებული სულის თავშესაფარი. ღამე ეხმარება მათ სძლიონ პესიმისტურ განცლებს. ამასთან ღამესთან საუბარში ცდილობენ ღარი განიჭარვონ. მეორე მხრივ, ღამე არის ის ღრო, როდესაც ხდება ბოროტება, დანაშაული. აშ-შაბისთვის ღამე არის ერთდროულად სიმამაცის და შიშის მამა, ცხოვრების საშინელი მოსკრი, ადგილი და ღრო, სადაც მუხლს იყრიან და ლოცვას აღაველებენ. ღამე მისთვის სევდიანი მელოდიაა, სიმშვიდის სიმღერაა... („ო, ღამე“) [193, გვ.75]. აბუ მაღიმ ღამე განასულიერა და საკუთარი ტანჯვა-წუხილის თანამომიარედ გამოიყვანა:

„გავესწრაფე მარგოღმარგო გყისკენ, ბინდი კი მკერღზე მეცემა,
დაემარხე მასში, ვით ღამნაშავემ, საიღუმლოება,
და დაინახა ღამემ მსხვერპლი ჩემი, აგირდა და მეც ამაგირა.
ჭემშარიტაღ, ღამესაც აქვს ცრემლები, რომელსაც ვერ ხედავს
თვალები.“ [155, გვ. 68]

(„ყვავილი გვირილა“)

ققصدت الغاب وحدى و الدجى ملقى الجران
ودفنت السر فيه مثلما يدفن جان
ورأى الليل قتيلى فبكاه و بكاني
ان لليل دموعا لا تراها مقلتان

ხოლო ლექსში „საღამო“, როგორც ზემოთ ღვეინახეთ, ღამე მიიჩნია ძალად, რომელიც ფარავს ამქვეყნად გამეფებულ გაორებას. ლექსში „ღარიბი“ კი, აშ-შაბის მსგავსად, შესწივის ღამეს თავის სიღარიბეს, შიმშილს, გამოუვალ მდგომარეობას და სთხოვს გულთან ახლოს მიიგანოს მისი ტანჯვა და იყოს მისი მეურვე [155, გვ.212]. მუტრანმა საღამოს მშვენიერი სურათი დახატა ამავე სახელწოდების ლექსში. მან დასავლელი რომანტიკოსების მსგავსად, საკუთარი განწყობილება ბუნებაზეც გაღაბგანა. რადგან ამ მომენტისთვის მისი სულიერი განწყობა, გამოწვეული გარდასული სიყვარულის სევდიანი მოგონებით, იყო სევდიანი და

ტკივილწარევი, ბუნების სურათებიც მეგნაკლებად მუქ ფერებშია წარმოდგენილი.

განსაკუთრებულ სიმპათიებს იწვევს ღამე ჯებრანში. მისთვის ღამე არის შეყვარებულთა, პოეტთა და მომღერალთა, აწრდილებისა და სულებისა, ვნებების, სიყვარულისა და მოგონებების. მისთვის ღამე არის ოცნება, რომელიც ანათებს ადამიანთა გონებას უსასრულობის წინაშე, ხოლო ღლე არის მაცლური, მაგყუარა, რომელიც აქცევს ადამიანებს რეალური სამყაროს გყვედ. ღამე სამართლიანია, თანამგრძობია. თავისი უხილავი თითებით უბუჭავს თვალებს უბელურებს და გადაჭყავს ისინი სამყაროს გულში, რომელიც ნაკლებად მკაცრია, ვიდრე რეალური სამყარო. ღამის სიბნელეში ღვრიან პოეტები თავიანთ გრძობებს. ის არის პოეტების შთამაგონებელი, მოციქულთა გამოცხადების წყარო, მოამბროვნეთა ღამრიგებელი (ლექსი პროზად „ო, ღამეე“) [169, გვ.200-201]. ჯებრანმა და ღამემ ერთმანეთი შეიცნეს, გაქრა მათ შორის გამყოფი რიდე და ღამემ ანლო მას თავისი საიღუმლოებები, ჩანაფიქრები, პოეტმა კი გააცნო ოცნებები და იმელები. ასეთმა ურთიერთგაგებამ ათქმევიანა ჯებრანს, რომ ის „მსგავსია ღამის“ [169, გვ.202].

არაბ რომანტიკოსებთან ბუნების წიაღში გაქცევის გოლფასი ხდება ს ო ფ ლ ი ს ა და ს ო ფ ლ ი ს მ ც ხ ო ვ რ ე ბ თ ა ყ ო ფ ი ს იღეალიზაცია. რომანტიკოსებს უყვართ სოფლისა და გლეხური ცხოვრების აღწერა, მათი ყოფით გაგაცება, სოფლის დაპირისპირება ქალაქთან, სოფლის პატრიარქალური ცხოვრებისა - ქალაქურ ცივილიზაციასთან. ქალაქი სძულთ რომანტიკოსებს, რადგან ის არის სიმბოლო მათთვის აგრერიგად მიუღებელი ცივილიზაციისა. სამაგიეროდ უყვართ სოფლის მარტივი ყოფა. აქ ადამიანები ცხოვრობენ ბუნების კანონების შესაბამისად. ჯებრანი, ყ.-ყ. რუსოს მსგავსად, უპირისპირებს ერთმანეთს ქალაქსა და სოფელს და გულწუფლად გამოხატავს თავის სიმპათიებს სოფლის მცხოვრებთა მიმართ. მოთხრობაში „მართა აღბანი“ ის წერს: „ჩვენ, რომელთა ცხოვრება ძირითადად მიმდინარეობს ხალხმრავალ ქალაქებში, ცოტა რამ თუ ვიცით სოფლის ცხოვრების შესახებ. თანამედროვე ცივილიზაციით გაგაცებულებს დაგვავიწყდა, ან უბრალოდ უარყოფთ ამ უბრალო, მიმბიდევილი, სიწმინდით სავსე ცხოვრების ფილოსოფიას. თუ ყურადღებით შევხედავთ მას, დავინახავთ, რომ ეს ცხოვრება იღიმება გამაფხულმე, მაფხულში ჩაფლულია შრომაში, შემოღლომაზე იმკის მოსავალს, გამთარში კი ისვენებს, ყველაფერში ბაბავს რა ჩვენს დედაბუნებას. ფული ჩვენ მეტი გვაქვს, მაგრამ ისინი ჩვენზე უფრო კეთილშობილნი არიან სულით. ჩვენ ბევრს ვეთესავთ, მაგრამ არა-

ფერს არ ვიპოვებ, ისინი კი იმეორებენ იმას, რასაც თქვენს ჩვენ ჩვენივე სურვილების მონები ვართ, ისინი კი არაწუნია ბავშვებია. ჩვენ ვსვამთ სასოწარკვეთილებასთან, შიშსა და დაღლილობასთან შერეული ცხოვრების (სიცოცხლის) ფინჯნიდან, ისინი კი სვამენ სუფთა წყაროდან...“ [101, გვ.26]. ღარიბები და ჩაგრულები, მისივე თქმით, წარმოადგენენ მის ოჯახს, ახლობლებს, მის სისხლსა და ხორცს. აქ ნათლად იხატება ჯებრანის ჰუმანიზმი.

ჯებრანის ჰუმანიზმი ნათლად ვლინდება **შრომისადმი** მის დამოკიდებულებაში. რადგან შრომა, სოფელი და სოფლის მცხოვრებლები ჯებრანის გაგებაში ერთმანეთთან განუყრელადაა დაკავშირებული, ამავე დროს, რადგან მის პრობაულ ნაწარმოებებში მოქმედება მეტწილად სოფლის ფონზე იშლება, თავს მიეცემთ უფლებას აქ მოკლედ გადმოვცეთ მწერლის თვალსაზრისი შრომასთან დაკავშირებით. ამის შესახებ ჯებრანი ბევრ ნაწარმოებში გვესაუბრება, მაგრამ შეჯამებული სახით „მოციქულში“ წარმოგივლიან. ჯებრანის გაგებით, ადამიანის განვითარებასა და ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტ ფაქტორს წარმოადგენს შრომა. შრომას თვლის ის უკეთილშობილეს საქმედ, ადამიანის აუცილებელ მოთხოვნილებად. ამიგომ იგი მუდამ დიდი სიყვარულითა და პატივისცემით ლაპარაკობს შრომაზე და მშრომელ ადამიანზე, დაუნდობლად იბრძვის გაბატონებული ფენების ამრის წინააღმდეგ, რომლის მიხედვით შრომა ითვლება გაჭირვებისა და უბედურების მიზეზად, ხოლო ყოველნაირი სამუშაო – წყევლად [172, გვ.36]. სასარგებლო შრომა, მწერლის თქმით, სიცოცხლეს ასხივოსნებს, აძლევს ადამიანს საშუალებას ჩასწვდეს არსებობის ამრს, გაიგოს ცხოვრების საიდუმლოებანი, ეზიაროს ბედნიერებას ამქვეყანაზე. „წინაპრებისგან მემკვიდრეობით გერგოთ გამოთქმა, რომ ცხოვრება სიბნელეა... მე კი გეუბნებით, რომ ცხოვრება სიბნელეა, ბნელია როგორც კუპრი, თუ არ ახლავს მოძრაობა. მოძრაობა ბრმაა, უსარგებლოა, თუ მასთან არ არის ცოლნა. ცოლნა უნაყოფოა, სუსტია შრომის გარეშე“, – ამბობს მწერალი [172, გვ.37]. მაგრამ ყოველგვარი შრომა არ არის სასარგებლო თუ შრომა სრულდება დიდი სიყვარულის გარეშე, თუ ადამიანი მთელი სულითა და გულით არ ეძლევა მას, მაშინ შრომა უქმია და უსარგებლო. სიყვარულით გამოთბარ შრომას ჯებრანი ასე გვიხასიათებს: „...შენი გულის ქსოვილიდან აღებული ძაფებით ქმნი სამოსს, ფიქრობ, რომ მისით შეიმოსება საგრაფო შენი; შენი კეთილმოსურნეობისა და გულისხმიერების ქვის სამტეხლოში მოპოვებული ქვებით აშენებ სახლს, ფიქრობ, რომ შენი შეყვარებული იცხოვრებს მასში; თესავ მარცვლებს, შემდეგ სიხარულით იმკი მოსავალს, რათა მიართვა მაგიდაზე საგრაფოს“

[172, გვ.38]. თუ აღამიანს არ ხელეწიფება ასეთი შრომა, მაშინ მან უნდა შეწყვიტოს ის. შრომამ სარგებელი და სიხარული უნდა მოუტანოს როგორც მშრომელს, ისე სხვასაც. თუ მას კმაყოფილება არ მოაქვს აღამიანისთვის, მაშინ ის არც სხვას მოუტანს სარგებელს. თუ აღამიანი შრომობს სამოგალოებისთვის სასარგებლოდ, მაშინ მნიშვნელობა არ აქვს, ვინ არის ის – გლეხი თუ მოქანდაკე, მხატვარი თუ მეწაღე. ყველა ერთნაირად ფასეულია საზოგადოებისთვის. ჯებრანისთვის ყოველგვარი სასარგებლო შრომა საპატიოა. მისი კრიტიკის ობიექტი არიან ის აღამიანები, რომლებიც მიზლით უყურებენ შავ სამუშაოს.

თუ ჯებრანი მუდამ აღტაცებით ეკიდება მშრომელ აღამიანებს და გულწრფელად აცხადებს: „მიყვარს მშრომელი ხალხი!“, სრულიად განსხვავებულ პოზიციას იკავებს იმათ მიმართ, ვინც არ მუშაობს, სძულს შრომა, თავის თავს კი თვლის იმათზე უფრო კეთილშობილად, ვისაც ხელები გასვრილი აქვს თიხით. მწერალი ამ აღამიანებს აღარებს სარეველას. ისინი მის თვალში ჰგვანან ქურდებს, რომლებიც პარავენ პატარძალს ძვირფასეულობას ქორწინების ღამეს.

არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში გვხვდება, მაგრამ არც ისე ხშირად, „ს ი მ ბ ო ლ უ რ ი ს ი მ მ ა რ ი“, ს ი მ მ რ ი ს მ ო ტ ი ვ ი . ვ . ვ. ვანსლოვი სიმშრის მოტივთან დაკავშირებით წერს: „რომანტიკოსების მიერ ირგვლივ არსებული გარემო ხშირად გამოიხატება როგორც რაღაც უკმარისი, არანამდვილი, რომელიც წარმოადგენს უბრალო (ცარიელ) მოჩვენებას მის ფარგლებს გარეთ არსებულ ჭეშმარიტად იდეალურ სამყაროსთან შედარებით. ამიტომ მათ შემოქმედებაში შეიძლება წააწყდეს სინამდვილის შეგრძნებას, როგორც რაღაც სიმშარს. გმირს ჰგონია, ყველაფერი, რაც ხდება ირგვლივ, არის მხოლოდ სიმშარი, უცნაური, ბუნდოვანი გმანება (ოცნება). ნამდვილი, ჭეშმარიტი ყოფა კი დევს უშუალოდ მის საზღვრებს მიღმა...“ [37, გვ.80] (ამ დასკვნას მკვლევარი აკეთებს ევროპული რომანტიზმის მიხედვით). რომანტიკოსებთან განირჩევა სიმშრის ორი სახე: 1. გ კ ბ ი ლ ი ს ი მ მ ა რ ი და 2. მ წ ა რ ე ს ი მ მ ა რ ი. ტკბილი სიმშრის დროს გმირს ესიმშრება რეალურ სამყაროში განუხორციელებელი თავისი იდეალი, ხოლო მწარე სიმშრისას წარმოუღვება რეალური სინამდვილე.

მწარე სიმშრის ნიმუშია ალ-მანფალუგის ნოველა „დასჯა“. მწერალი ნაწარმოებს ასე იწყებს: „ერთხელ გასულ წელს მე-სიმშრა, რომ აღმოვჩნდი დიდ, ჩემთვის სავსებით უცნობ ქალაქში...“ [29, გვ.55]. მწერალი გვიყვება სიმშარს, რომელიც რეალურ ცხოვრებაში არც თუ ისე იშვიათი საშინელი ფაქტის სურათია: იგი

აღმოჩნდება მმართველის სასახლეში, დაესწრობა სასამართლო პროცესს, სადაც ჭაბუკს, მოხუცს და ახალგაზრდა ქალს მიუსჯიან სიკვდილს... შემდეგ კი იხილავს სამ მოკლულ ადამიანს, სიკვდილის ანგელოზს, მოკლულთა სისხლის გადაქცევას ოკეანედ და საცხოვრებელი სახლების და ველ-მინდვრების დაგზორვას. შიშისგან გამოღვიძებული მწერალი გაიგებს პირველი მსოფლიო ომის დაწყებას.

ტკბილ სიმშარში ხელავს აღ-მანფალუგი თავის ოცნებას, იდეალის სურათს – „ბელნიერების ქალაქს“ (ესეი „ბელნიერების ქალაქი“). ტკბილი სიმშრის მაგალითია აბუ მადის ლექსი „მოლი“, აგრეთვე „მარადიული ისტორია“. ამ უკანასკნელში პოეტს ესიმბრება, რომ ადამიანები უკმაყოფილონი არიან თავიანთი ხვედრით და ღმერთს შესთხოვენ შეცვალოს მათი მდგომარეობა. ღმერთი ასრულებს მათ თხოვნას. მაგრამ გამოღვიძებული პოეტი აღმოაჩენს, რომ სინამდვილეში არაფერი შეცვლილა.

უცხო არ არის არაბი რომანტიკოსებისთვის **ბავშვის ფსიქოლოგიაზე** ყურადღების გამახვილება, თუმცა მას დიდი ადგილი არ უჭირავს. მათ ბავშვის ფსიქოლოგია იმდენად აინტერესებთ, რამდენადაც მასში ეძებენ და პოულობენ კიდევაც იმ თვისებებს, რაც აკლია მრდადასრულებულ ადამიანს. ბავშვი იმიდავს მათ, დასავლეთის რომანტიკოსების მსგავსად, იმით, რომ ის თავისუფალია ყოველგვარი ხელოვნურობისგან, ეგოიზმისგან, შურისგან და, საერთოდ, მოზრდილისთვის დამახასიათებელი მანკიერებებისგან. ბავშვის ბუნება მიაჩნიათ მათ ყველაზე უფრო ახლო მდგომად ნამდვილ ბუნებასთან. აქლან გამომდინარე კი ის შეიძლება იყოს რომანტიკული იდეალის განხორციელება.

რომანტიკოსებამდე ბავშვი არაბი მწერლებისა და პოეტების ყურადღების მიღმა იყო ღ არჩენილი. არც რომანტიკოსებში იყო დიდად პოპულარული ეს თემა. გამონაკლისი მხოლოდ მუგრანია, რომელმაც 15-მდე ლექსი მიუძღვნა მას. მუგრანიც ამ თემას ყურადღებას აქცევს ვ. ჰიუგოს გავლენით. რაღვან მეორე თავში მუგრანზე ვ. ჰიუგოს გავლენის შესახებ საუბრისას ჩვენ შეეჩერდით ბავშვის თემაზე, ამიგომ აქ სიფყვას აღარ გავაგრძელებთ, გაიემეორებთ მხოლოდ შემდეგს: თუ კლასიკურ არაბულ პოეზიას კულგის ღონემდე ჰყავლა აყვანილი „მეომარი მამაკაცი“ და „მშენიერი ქალი“, ბავშვის სახე თუ საღმე გაილეგებლა, გაილეგებლა არა იმიგომ, რომ პოეტს რაიმე მნიშენელოვანის თქმა სურღა, სურღა ეჩენებინა მისი ბუნება, ქეევა ან სხვა რამ, ექცია თავისი ღაკვირეების საგნად, განეღიღებინა ღა ხოგბა შეეცხა მისთვის, არამედ განიხიღავღა იმღენად, რამღენადღაც მისი მოეღინება ამ ქვეყანამე ახარებღა

ადამიანს, ახარებდა როგორც შთამომავლობის გამგრძელებელი, ან კიდევ უშენაესის მიერ დაკანონებული მოვლენა. ბავშვის სამყაროში შესვლა არაბ პოეტებსა და მწერლებს მუგრანამღე არ უცლიათ.

ასევე ნაკლებად მაგრამ მაინც გვხვდება არაბ რომანტიკოსებთან ფსიქიურად არანორმალური ადამიანის სახე. ამ შემთხვევაში არაბ რომანტიკოსებს მხედველობაში არ ჰყავთ რეალურად არანორმალური. მათ მიერ არანორმალურად დახატული პერსონაჟები არანორმალურები არიან სამოგადოების და არა რომანტიკოსების აზრით. „გივის“, „შეშლილის სახელით ნათლავს სამოგადოება იმით, ვისი შეხედულებები ეწინააღმდეგება სამოგადოების გაბატონებული ნაწილის შეხედულებებს. ჯებრანის იუჰანა მოთხრობიდან „გივი იუჰანა“ სამღვდელთაგან იმსახურებს გივის სახელს მას შემდეგ, რაც დაუპირისპირდა მათ და სახარებაზე დაყრდნობით საამქარაოზე გამოიგანა მათი მორალური სახე. ასევე „გივს“ უწოდებს სამოგადოების ნაწილი იუსუფ ფახარს ნოველიდან „ქარიშხალი“, რადგან ამ უკანასკნელისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა უმრავლესობის მორალი. ამის გამო მან მიატოვა სამოგადოება და გყეს შეაფარა თავი.

აბუ მაღის ეკუთვნის ლექსი „შეშლილი“ [155, გვ.87-88], რომლის ლირიკული გმირი სამოგადოების მიერ მიხნეულია „არანორმალურად“ და „შეშლილად“, რომანტიკოს პოეტს კი საპირისპირო პოზიცია უკავია და ამ „არანორმალურის“, „შეშლილის“ სიყვევებით აღიარებს ადამიანის შინაგანი სამყაროს, მისი სულის, იდეების და ოცნებების უკიდვანობას, სიღიადეს და ამაღლებულობას.

§4. რელიგიური და ფილოსოფიური თემები

როგორც დავინახეთ, არაბი რომანტიკოსებისთვის დამახასიათებელი უკმაყოფილება რეალური სინამდვილით, კონფლიქტი და შეურიგებლობა სამოგადოებასთან, ამავდროულად მემამბოხე სული, იდეალის ძიება და მისკენ სწრაფვის დაუოკებელი სურვილი, პარალელურად თანამედროვე სამოგადოებაში ოცნების განუხორციელებლობის შეგრძნება აიძულებს მათ ეძებონ იდეალი სხვაგან, სულ სხვა სამყაროში. ამისთვის ისინი იჭრებიან ფანტაზიის სფეროში, ქმნიან წარმოსახვით იდეალურ სა-

ზოგადობას, რომელსაც უწოდებენ ხან „ბელნიერების ქალაქს“, ხან „ზეციურ ქვეყანას“, ხან „ლაფარულ ქვეყანას“, ან კიდე სინამდვილესთან ბრძოლაში დამარცხებული გოგებენ მათთვის აგრერიგად მიუღებელ საზოგადოებას, იკეგებიან საკუთარ თავში, განმარტოვლებიან ბუნების წიაღში, შორეულ ქვეყნებში, იჭრებიან **რელიგიურ და ფილოსოფიურ** სფეროებში. არაბ რომანტიკოსებს განსაკუთრებით აინტერესებთ სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართების საკითხი, აქედან გამომდინარე კი სულთა გადასახლების, ხელმეორედ მოსვლის, ან კიდევ არსებობის მარადისობის პრობლემები, ძიება და წვდომა აბსოლუტური სულისა – ღმერთისა. ამიგომ მათი შემოქმედებისთვის უცხო სრულებითაც არ არის პანთეისტური და სუფიური მოტივები.

თავდაპირველად რამდენიმე სიგვეა არაბი რომანტიკოსების დამოკიდებულებამე რელიგიასთან და სასულიერო წოდებასთან. სამაგალითოდ შევჩერდებით ჯებრანის შემოქმედებამე.

ჯებრანმა* თავის აღრეული წლების ნაწარმოებებში დაუნდობლად გააკრიტიკა სასულიერო წოდების საქმიანობა. მწერლის ამრით, ღმერთის წარმომადგენლებს დედამიწამე დაუკარგავთ პირვანდელი სახე, დავიწყებიათ საღვთო წიგნის მიერ დაკისრებული წმინდა მოვალეობა, ქცეულან სარწმუნოებას ამოფარებულ ქურდებად, მიზნად მხოლოდ გამდიდრება დაუ-სახავთ. ამისთვის გაუწირავთ ღმერთიც, ღირსებაც და ადამიანობაც. სამღვდლო პირს შეგიძლია წაართვა წმინდა წიგნი, შეურაცხყო, შემდეგ ხელში ღინარი ჩაულო და მისი შენდობა და სიყვარული დაიმსახურო. შეგიძლია ცემო, ფეხებით გათელო, შემდეგ შენს სუფრასთან დასვა, ის კი ისეთ სახეს მიიღებს თითქოს არაფერი მომხდარიყოს. აგინე, დასცინე მის რწმენას, შემდეგ კი ღვინო ან ხილი გაუგზავნე და იგი გაპატიებს, გაგამართლებს ღვთის და კაცის წინაშე. იგი იმათგანია, ვინც შეყვარებული გოგობიჭის დანახვამე თვალებს ცისკენ აღაპყრობს და წამოიძახებს: „ამაოება ამაოებათა! ყველაფერი მშის ქვეშ ამაოებაა“, გულში კი ოხვრით იტყვის: „დაიქცეს ის კანონები და აღათ-წესები, რომლებმაც მომისაქეს ცხოვრებისეული სიტკბოება“. იგი იმათგანია, ვინც ხალხს წმინდა წამებულის გამომეგყვლებით ეუბნება: „ნუ განიკითხავ, რათა არ განიკითხო“, თვითონ კი დაუნდობლად კიცხავს ყველას, ვინც ამხელს და დასცინის მის ნაკლოვან მხარეებს. ის გამუღმებით ქვრივობლებისა და ხალხის ჯიბეებისკენ იყურება გამორჩენის მიზნით (იხ. „ურწმუნო ხალილი“) [109, გვ.119-120].

* ჯებრანი მარონიტი ქრისტიანი იყო.

„წმინდა მამები“, მნიშვნელობა არ აქვს რომელი რელიგიის წარმომადგენლები არიან, ერთმანეთს ჰგეჰანან. ქრისტიანი ეპისკოპოსის, მუსლიმი იმამის და ინდოელი ბრაჰმანის საქმიანობა ხალხის ძარცვაა. მათთვის:

„თითქოსდა რელიგია ერთ-ერთი სახეობაა საეაჭრო საქონლისა, თუ შეუპოვარნი იქნებიან, მოიგებენ, თუ უყურადღებონი – იზარალებენ“ [169, გვ. 335] .

(“პროცესიები”)

كأنما الدين ضرب من متاجرهم ان واضبوا ربحوا او أهملوا خسروا

ჯებრანი კარგად იცნობს სახარებას და ხელაგს, რომ მოციქულთა ქადაგებებს სრულებითაც არ ასრულებენ „წმინდა მამები“: „...არ მოგინახულებიათ ავაღმყოფი და პატიმარი, არ გამოვიკვებიათ მშვიერი, არ შეგიფარებიათ უცხო, არ თანაგიგრძენიათ დამწუხრებულისათვის. ნეგაფი კმაყოფილებოლეთ იმით, რაც გაქვთ და რაც მოგყუებით წაართვით ჩვენს პაპებს. ხელებს იშვერთ, როგორც გველი – თავს, და დაუნდობლად იგაცებთ იმას, რაც დაუმოგავს ქვრივს საკუთარი შრომით, რაც გადაუნახავს გლახს სიბერისთვის“ („გიჟი იუჰანა“) [169, გვ.74].

მწერლის მიერ სასულიერო წოდების წარმომადგენლების ეს ცხარე კრიტიკა სრულებითაც არ ნიშნავს რელიგიის უარყოფლობას, მის ათეისტობას. თუმცა ისიც ფაქტია, რომ შემოქმედებითი მოღვაწეობის ადრეულ ეტაპზე, განსაკუთრებით კი ფრ. ნიცმეს გავლენის ქვეშ ყოფნისას, სასულიერო წოდების წარმომადგენელთა საქმიანობით გაღიზიანებულს, წამოსცლება ხოლმე ათეისტებისთვის დამახასიათებელი ამრები. მაგალითად, მას რელიგიის წარმოშობის მიზეზად ერთხანს მიაჩნდა უძველეს ადამიანთა ჩამორჩენილობა, გაუნათლებლობა, ბუნების მოვლენებში გაურკვეველობა. მისი თქმით, ღვთისმსახურება იყო პირველი საქმე ღვთისმსახურება, რომელიც ადამიანმა გამოიგონა ცხოვრებისეული მოთხოვნი ლეებებისა და საჭიროებების გარეშე [169, გვ.452-453]. რელიგია ხალხის ექსპლოატაციისა და მორჩილებაში ყოლის საშუალებად, გაბატონებული უმცირესობის ინტერესების დამცველად მიიჩნია მწერალმა. თუმცა ფაქტია, რომ ამ პერიოდშიც მკვეთრად იგრძნობა მისი რელიგიურობა, რწმენა ზებუნებრივი ძალისაღმი, ღმერთისაღმი. ამასთანავე, ის არც ერთ რელიგიას არ ანიჭებს უპირატესობას, ყველას პატივისცემით ეკიდება. მას სწამს იმ ღმერთის, იმ რელიგიის და იმ წმინდა წიგნისა, რომელც ადამიანთა შორის ქადაგებს და ამკვიდრებს თანასწორობას და სიკეთეს [109, გვ.127]. ამასთანავე ჯებრანის რიგი ეთიკური კონცეპციებისა სათავეს უშუალოდ სახარებიდან

იღებს. იგი რელიგიას და ღმერთს კი არ ეწინააღმდეგება, არამედ სასულიერო წრის წარმომადგენლებს. ის ხელაგს წმინდა წიგნის დამახინჯებას და ამიგომ „გიე იუჰანაში“ და რიგ ლექსში პროზად შესთხოვს იესო ქრისტეს მეორედ მოველინოს ღელამიწას და წესრიგი დაამყაროს.

ჯებრანის შეხედულებებმა რელიგიასა და ღმერთზე შედარებით სრული სხით პოვა ასახვა მის საუკეთესო ნაწარმოებში „მოციქული“. კ. ბროკელმანს იგი „ღრმად რელიგიურ ნაწარმოებად“ მიაჩნდა [141, გვ.467]. „მოციქულის“ გამოცემასთან დაკავშირებით გამართულ ზეიმზე ერთ-ერთი ამერიკელი მომხსენებელი მიმოიხილავს ნაწარმოებს, ჩერდება ავტორის რელიგიურ შეხედულებებზე და აცხადებს, რომ მწერლის რწმენით, რელიგია არ დაიყვანება ღრისა და სივრცეზე, რადგან „ყველაფერი არსებული წმინდაა“ [163, გვ.29]. მართლაც, ჯებრანის მსჯელობიდან შეიძლება გამოვიგნოთ დასკვნა, რომ მან პოვა რელიგია თვით ცხოვრებაში, რომ რელიგია მოიცავს და განუყოფელია ცხოვრებისაგან. რელიგია აღამიანით არსებობს, რადგან მისი არსებობის დამადასტურებელი აღამიანთა ცხოვრებაა. როცა ნაწარმოების მთავარ გმირს მოციქულ - მუსტაფას სთხოვენ ესაუბროს ხალხს რელიგიის შესახებ, ის ცოგათ გაკვირვებული განუმარტავს მათ, რომ ყველაფერი, რის შესახებაც მან ისაუბრა, არის რელიგია [172, გვ.92]. აღამიანთა რწმენით მოსილი როგორც პრაქტიკული, ისე გონებრივი მოღვაწეობა არის რელიგია, აღამიანთა ცხოვრება მთლიანად და არა რომელიმე სფერო ცალკე აღებული არის რელიგია, რადგანაც „ვის შეუძლია გამოყოს თავისი რწმენა თავისი საქმიდან...? ვის შეუძლია თავისი ცხოვრების საათები გაფინოს თავის თვალთა წინაშე და თქვას: „ეს ღმერთს, ეს კი მე, ეს ჩემი სულისთვის, ეს კი – სხეულისთვის?“ [172, გვ.92]. აღამიანთა ცხოვრება და მისგან გამომდინარე მოღვაწეობა, ჯებრანის გაგებით, წარმოადგენს რელიგიას: „ჭეშმარიტად, თქვენი ყოველდღიური ცხოვრება არის თქვენი ეკლესია (მონასტერი) და თქვენი რელიგია. როცა შედიხართ ეკლესიაში, თან იქონიეთ ყველაფერი, რაც გაქვთ იარაღებიდან, რომლებიც გააკეთეთ თქვენი საჭიროებისა და სიამოვნებისთვის“ [172, გვ.93]. რადგანაც ცხოვრება და რელიგია ერთმანეთისგან განუყოფელია, ცხოვრება არის რელიგია, ამიგომ აღამიანის რწმენა რელიგიისადმი ნიშნავს ცხოვრების რწმენას. ამრიგად, აღამიანის ბრუნვის საგანს შეადგენს შეიცნოს ცხოვრება, ჩაწვდეს მის ამრს, იბრძოლოს მის გასაუმჯობესებლად და სრულყოს როგორც საკუთარი, ისე სხვისი შინაგანი სამყარო. ამით არის განპირობებული ის, რომ მწერალი „მოციქულში“ იძლევა რჩევა-ღარიგებებს ცხოვრების ამა

თუ იმ სფეროზე, თუ როგორ უნდა იცხოვროს ცალკეულმა პირმა და ყველამ ერთად, გვაძლევს ქცევის კანონებს, რომელთა დაცვა ადამიანს მიიყვანს ბედნიერებასთან, დაამყარებს საყოველთაო კეთილდღეობას, გაუხსნის გზას სრულყოფილებისაკენ, უმაღლესი იდეალის – ღმერთის შესაცნობად. თუმცა ღმერთის სრული შეცნობა, როგორც მწერალი გვასწავლის „მოციქულის ბაღში“, შეუძლებელია, ადამიანისთვის მიუწვდომელია. ჯებრანისეული სწრაფვა ღმერთისაკენ შეიძლება გავიგოთ, როგორც სწრაფვა უკეთესი, ან იდეალური ცხოვრებისაკენ. იგი ხომ ადამიანში ხელაღვს ღმერთის განსახიერებას, ღვთაებრივი სხივის, ნათელის ანარეკლს, მიიჩნევს მას ღმერთის შვილად. უფრო მეტიც, იგი ღმერთს ხელაღვს მთელ ბუნებაში. იგი ამ ნაწარმოებში რელიგიაზე საუბარს ამთავრებს ღმერთის შეცნობის შესახებ საუბრით: „დააკვირდით ირგვლივ გარემოს, დაინახავთ მას (ღმერთს – მ.ქ.) თქვენს ბავშვებთან მოთამაშეს. მზერა მიაპყართ არემარეს, დაინახავთ დაიარება ღრუბლებში, მკლავებს შლის ელვაში და მიწაზე ეშვება წვიმასთან ერთად. დააკვირდით კარგად და დაინახავთ თქვენი მეუფე ილიმება პატარა ყვავილებში, შემდეგ მაღლა იწევა და ამოდრავებს ხელებით ხეებს“ [172, გვ.94].

რადიკალურად განსხვავებული პოზიცია უკავია ჯებრანს ღმერთთან მიმართებაში ფრიდრიხ ნიცშეს გავლენით დაწერილ ნაწარმოებებში. მაგალითად, მწერალმა „მესაფლავეში“ დახატა ნიცშეს ბეკატის მსგავსი ტიპი „შემლილი ღმერთის“ სახით. ჯებრანის „შემლილი ღმერთი“ ამქვეყნად მოვლენილია მბრძანებლობისთვის და არა მორჩილებისთვის, ის მხოლოდ საკუთარ თავს განაიღებს და ეთაყვანება. იგი თავის თავს ღმერთად მიიჩნევს, ამიტომ მისთვის არ არსებობს არც ღმერთი, არც რელიგია და არც რწმენა იმქვეყნიური ცხოვრებისა. ყოველივე ამას იგი წინაპრებისგან მიღებულ ცლომილებად მიიჩნევს. მაგრამ ამგვარი უარყოფა ჯებრანისთვის მხოლოდ მისი მოღვაწეობის მცირე პერიოდზე მოდის. საერთოდ, როგორც ზემოთ დავინახეთ, მისთვის დამახასიათებელია რელიგიურობა.

მეგაღ საინტერესოა ჯებრანის ნაწარმოებებში იესო ქრისტეს სახე. „ქაროშხლებში“ და მოგვიანებით დაწერილ ნაწარმოებებში მწერალი გვიხატავს იესოს სახეს და წარმოგვიდგენს მას წამებულ პიროვნებად, მებრძოლს მაღალი იდეალებისთვის. მაგრამ მისი იესო რაღაცით გასხვავდება ადრეულ პერიოდში დახატული იესოსაგან. ასევე განსხვავებულია იგი ნიცშეს გავლენით დაწერილ ნაწარმოებებში. იესო ქრისტე „ჯვარცმულ იესოში“ [169, გვ.377-379] მძლავრია, თავდაუმოგავი მებრძოლია ხალხის კეთილდღეობისთვის. ის ცხოვრობდა „ამბოხებული, დაუმორ-

ჩილებელი, აჯანყდა და ჯვარს ეცემა, დაიღუპა გმირულად“. ის იყო „ქარიშხალი, რომელმაც დაამსხვრია გაქვავებული ფრთები“. მის მიზანს შეადგენდა „აღამიანის გული ექცია ტადრად, სული – საკურთხევლად, გონება – ქურუმად“. ამის გამო ის ჯვარს აცვეს, მაგრამ მან „თავისი სიკვდილით დაამარცხა სიკვდილი...“ და გახდა ღიადი და უკვლავი, ამაღლდა ყველაზე და ყველაფერზე [76, გვ.35]. მაგრამ „სადღესასწაულო საღამომი“ იესოს უკვე არ აქვს ზემოთ მოგანილი თვისებები. იგი ქვეყნიერებას მოვლენია არა როგორც მაუწყებელი სიკეთისა და ბელნიერებისა, არამედ როგორც მგრობისა და ომის მთესველი [169, გვ.424]. გვიანდელი პერიოდის იესოში უკვე ვერ ვიპოვით „შეკაცის“ ნიშნებს, მაგრამ არც სახარებისეულია მთლიანად. ეს უნდა აიხსნას ნიშნებს გავლენით.* ჯამილ ჯაბრი წერს: „ის (იესო – მ.ქ.) არ გრძნობს ტკივილებს, არამედ იცინის, რადგანაც ღვას ტკივილებზე და ცრემლზე მალდა. ის უკვე არ ამბობს: „დალოცე ღარიბები და უბედურები“, რადგან არ იცნობს სიღარიბეს და ვერ ხელავს მასში ბელნიერებას“ [167, გვ.206]. საბოლოოდ მწერალი „ქვიშასა და ქაფში“ თვითონვე აღიარებს იესოს ამ ორ სახეს შორის სხვაობას: „ყოველ წელს ლიბანის მიუბს შორის ბაღში იესო ქრისტე ხვდება იესო ნამარვეულს. ღიბხანს საუბრობენ და წასვლის წინ იესო ქრისტე მიმართავს იესო

* გ.ლობჯანიძე, ჯებრანის “იესო - ძე კაცისას” ქართულ ენაზე მთარგმნელი, მწერლის ერთ-ერთ საუკეთესო ნაწარმოებს - “მოციქულს” მიიხვევს ნიშნებს “ასე იცოდა ზარაგუსტრას” წაბაძვითა და გავლენით დაწერილად, რასაც არ შეგვიძლია მთლიანად დავეთანხმეთ. თუმცა გავლენის რაღაც ელემენტები ამკარაა. მაგრამ მისი სიტყვები: “...ნიშნებსაგან განსხვავებით, ღილ სიყვარულს ამკლავნებს ქრისტეს მიმართ (საუბარია ჯებრანზე – მ.ქ.) და მას (იესოს-მ.ქ.) სუსტ აღამიანად და მონური მორალის მქადაგებლად კი არა, ზეკაცად მიიხვევს, რომელმაც საკუთარი თავი მომავალ თაობებს აღამიანური მნეობის ძლევაიმოსილების გაუხუნარ მაგალითად დაუსახა” [11, გვ.238-239] სასვებით მისაღებია ჩვენთვის. მითუმეტეს მსგავსი მოსაზრება გამოთქმული გვაქვს ჩვენ ჯერ კიდეე 1981 წ. ღაცულ საკანლიდატო ღისერტაციასა და 2001 წ. ერენის უნივერსიტეტის შრომებში გამოქვეყნებულ სტატიამში [76, გვ.35]. ჩვენ ხამგასმით აღენიშნავდით, რომ მოგვიანო პერიოდის იესოში (უპირველესად ვკულისსმობდით “იესო - ძე კაცისაში” წარმოდგენილ იესოს) აღარ ჩანს გამოკვეთილად “შეკაცის” ნიშნები, მაგრამ ეს სახე უკვე მთლიანად არ არის სახარებისეული.

ნაზარეველს: „მეშინია, ჩემო მეგობარო, რომ ჩვენ ვერასდროს ვერ შევთანხმდებით“ [173, გვ.47-48].

რაც შეეხება ლიბანელ რომანტიკოსს, ქრისტიან პოეტს ილიას აბუ შაბაქას, მისი შემოქმედებისთვის, როგორც ამას აღნიშნავს ქარამ ალ-ბუსთანი, ღამახასიათებელია რელიგიურობა, მისი ბევრი ლექსი გაქლენთილია რელიგიური სულით [162, გვ.79]. ჩვენი მხრიდან შევნიშნავთ, რომ მართალია მისი ბევრი ლექსის წაკითხვისას იგრძნობა თორას, სახარების, საეკლესიო მოძღვრებების გავლენა, რწმენა ღმერთისა, აქედან გამომდინარე ხშირად მოუწოდებს საკუთარ თავს და სხვებსაც „თაყვანი სცეს ღმერთს“, „ემორჩილოს მას“, „ილოცოს მისი სახელით“, „უსმინოს მარების რეკვას“ და ა.შ., მაგრამ ისიც აშკარაა, რომ მის ამ სახის ლექსებს აკლია სიღრმისეულობა, რელიგიურ-ფილოსოფიური ამროვნება, რითაც აგრერიგად გამორჩეულია ჯებრანი.

როგორც ვთქვით, არაბ რომანტიკოსებს აინტერესებთ სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართების საკითხი. ამ საკითხთან დაკავშირებით მათთან გვხვდება ლექსები, სადაც შეიძლება გაგარებული ამრები გავიგოთ როგორც სულთა გადასახლება, ან ხელმეორედ მოსვლა, ან კიდევ სიცოცხლის მარადიულობა. არ არის მათთვის უცხო პანთეისტური და სუფიური მოტივებიც. მაგალითად, ჯებრანი ცდილობს რა გაარკვიოს სულისა და სხეულის ურთიერთდამოკიდებულება, ლექსში „ო, თავო!“ ამტკიცებს, რომ სხეული ღრობებითი თავშესაფარია სულისთვის, რომ სული არ კვდება სხეულთან ერთად, არამედ ცოცხლობს მარადიულად:

„ო, თავო, თუ თქვას უეცმა:
სული სხეულის მსგავსად ქრება,
და ის, რაც ქრება, არ დაბრუნდება,
უთხარი, რომ თუმცა ყვავილები
კვლებიან(ჭკნებიან), მაგრამ თესლი
რჩება და ეს არის მათი მარადიულობა“ [169, გვ.589]

يا نفس ان قال الجهول	الروح كالجسم تزول
و ما يزول	لا يعود
قولى له ان الزهور	تمضى و لكن البنور
تبقى و هذا	كنه الخلود

ეს სიყვებე შეიძლება გავიგოთ როგორც სიცოცხლის მარადიულობის აღიარება. მსგავს მოსაზრებას ავითარებს ჯებრანი ზოგიერთ პროზაულ ნაწარმოებში, განსაკუთრებით მოთხრობაში „შთამომავლობის ფერფლი და მარადიული ცეცხლი“ (აქ

ხელმეორედ მოსვლის იდეა უფრო გატარებული, ხოლო „მოციქულში“ მუსტაფას პირით აცხადებს, რომ ადამიანი თავის სიცოცხლეს არ ამთავრებს ერთი სიცოცხლით. ის კიდე დაბრუნდება, რათა დაასრულოს პირველი სიცოცხლის დროს დაწყებული საქმე [172, გვ.109]. აქედან გამომდინარე, ნათელია, რომ ჯებრანისთვის სიკვდილი არ არის დასასრული. იგი ერთი ეგაპია ადამიანის განვითარებისა...სიკვდილი ახალი დღის დასაწყისია...ჯებრანისთვის მარადიული სრულყოფის საწინდარია” [6, გვ.30]. აქ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია ვთქვათ, რომ მწერალი პიესაში „სვეტებიანი ირამი“ ადამიანის ცხოვრებას წარმოგვიდგენს როგორც მარადიულ პროცესს, სადაც ერთის დასასრული წარმოადგენს მეორის დასაწყისს, ხოლო მეორის დასაწყისი – პირველის დასასრულს: „თუ თვალებს დახუჭავ და გახსნი გონებას, დაინახავ არსებობის დასაწყისსა და დასასრულს, იმ დასასრულს, რომელიც, თავის მხრივ, წარმოადგენს დასაწყისს და იმ დასაწყისს, რომელიც, თავის მხრივ, წარმოადგენს დასასრულს“ [169, გვ.584-585]

სულისა და სხეულის ურთიერთობის საკითხს ჯებრანი ეხება „პროცესიების“ ციკლის ერთ-ერთ ლექსში. აქ ის აიგივებს მათ და ვერ ხედავს მათ შორის სხვაობას:

„ვერ ვპოვე გყეში განსხვავება

სულსა და სხეულს შორის.

ჰაერი წყალია, რომელიც ლიეღივებს,

ნამი კი წყალია უძრავი.

სურნელება ყვაილია, რომელიც დიდხანს რჩება,

მიწა კი ყვაილია გაქვაფებული.

ჩრდილები ალვის ხისა – ალვის ხეა,

რომელსაც ვგონა ღამე და ჩაეძინა“ [169, გვ.361]

بين نفس و جسد	لم اجد في الغاب فرقا
و الندى ماء ركد	فالهوا ماء تهادى
و الثرى زهر جمد	و الشذا زهر تمادى
ظن ليلا فرقدا	و ظللال الحور حور

დგება საკითხი: ხომ არ ეარლება ჯებრანი წინააღმდეგობაში? ვფიქრობთ, რომ „პროცესიებში“ ავტორი შეგნებულად აიგივებს სულსა და სხეულს, რადგან ამ კრებულში ის გამოდის ყოველგვარი გაორების წინააღმდეგ. მით უმეტეს, ეს ხდება ლექსის მეორე ნაწილში, სადაც ნაჩვენებია ბუნების ცხოვრება, სადაც ყველაფერი იმყოფება ჰარმონიაში და გამორიცხულია რაიმე გაორება და წინააღმდეგობა [76, გვ.30-31]. პიესაში „სვეტებიანი

ირამი“ მწერალი მსგავს მოსაზრებას ავითარებს, როცა წერს: „შეველი დახურულ ქალაქში ჩემი სხეულით და ის არის ჩემი გარეგანი სული. შეველი სულით და ის არის ჩემი დაფარული სხეული. ის, ვინც ცდილობს დაანაწილოს სხეული ნაწილებად (აგომებად), ნამდვილად შემცდარია. ყვაველი და მისი სურნელება ერთი და იგივეა...“ [169, გვ.584]. არაბი მკვლევარები აბას აჰსანი და ნაჯმ იუსუფი შესაძლებლად მიიჩნევენ, რომ ეს იყოს უილიამ ბლეიკის გავლენა [206, გვ.44].

ეგვიპტელი პოეტის აბუ შალის გაქცევამ ბუნებაში და მასთან მისმა დამოკიდებულებამ ფილოსოფიური დაგვირვთაც მიიღო. ლექსში „პეპელას სიმზარი“ დივანიდან „წყარო“ მან თითქოს გაიმიარა „არსებობის ერთიანობის“ (وحدة الوجود), სულისა და სხეულის ერთიანობის და სულის მარადიულობის იდეა. ეს ერთიანობა ჩანს პეპელასა და ყვაველის სახეში. ყვაველის არომაგი და მისი წვენი თავისთავად პეპელაა, ხოლო ყვაველის შეგრძნება პეპელას შეგრძნებაა, პეპელას სურვილს შეადგენს დაიკავოს ყვაველის ალგილი, ყვაველის სურვილი კი არის იყოს მფრინავი პეპელა:

„მსუბუქად მიფრინავს ყვაველისკენ,
რომ გამოსწოვოს მას გვბილი წვენი.
სურვილობს მხოლოდ ყვაველს,
რომ შეუცვალოს მას ფერი წითელი.
გარს უვლის მას და იყნოსავს მის მშვენიერ არომაგს,
არომაგი [კი] თვით ის არის.
არ სურს მოშორდეს მის კვირგს,
ყვაველის შეგრძნება კი მისი შეგრძნებაა.
თითქოს ჩვენი პეპელა გარდაიქცა მის მშვენიერ ყვაველად,
და ის პეპელა, როცა ღათვრა [ყვაველის] კვირგზე,
გახლა მისი მფრინავი ყვაველი.
ერთმანეთს გაუცვალეს
სიხარული და მომჯადლოებელი სახე...“ [234, გვ.331]

لتمتص منها الرحيق الشهي	تطير الى الزهر في خفة
تبادلها لونا القرمزى	و ما تمنى سوى زهرة
جميل الشذى فالشذى نفسها	تحوم عليها و تنشق منها
فاحساس زهرتها حسها	تأبى التحول و النور عنها
فراشتنا الحلوة العائرة	كانها بزهرتها أصبحت
على النور زهرتها الطائرة	و تلك الفراشة حين أنتشت
من الحظ و الصورة الفاتنة	تبادلتا ما لكتيهما

აშ-შაბი ლექსში „ცხოვრებისადმი სწრაფვა“ ჯებრანის მსგავსად (იხ. ლექსი „ო, თავო!“) გამოთქვამს სიცოცხლის მარადისობის იდეას:

«Листья с ветвей упадут и увянут.
Вместе с цветами, тебе дорогими,
Ветер, играя, умчит их в долины,
Бурно потоки хлынут над ними.
Все, как мечта, в этом мире проходит.
Все помелькнет, все живущее – брэнно,
Но семена останутся навеки
Жизни прекрасной и драгоценной.»[96, გვ.548]

(ნ. პავლოვიჩის თარგმანი)

ილია აბუ მალი, მართალია, ავითარებს აზრს, რომ ცხოვრება მოკლეა, ყველაფრის ბოლო სიკვდილია, ამიგომ წუთისოფელი მხიარულ ცხოვრებაში გაეატაროთ და არა ბრძოლაში, ქონების დაგროვებაში, წუხილსა და სევდაში.* მაგრამ ლექსში „უგყვი ცრელმები“ გაზიარებულია „ხელმეორედ მოსვლის“ იდეა. პოეტი გვასწავლის, რომ სიკვდილის არ უნდა გვეშინოდეს, რადგან ჩვენ კვლავ დავბრუნდებით ან ბუღბუღის, ან კიდეც ნიავის, ან ნაკა ღუღის, ან პეპელას სახით:

„ნუ შეგეშინდება სიკვდილის. სიკვდილი ვერ გვავენებს,
შემდეგ ჩვენ აღვსდგებით და დავბრუნდებით.
ჩვენ დავბრუნებით მას შემდეგ, რაც წავა კაცობრიობა,
და გაქრება ეს ხილული სამყარო.

...

როცა დაგვფარავს მიწა თავისი ყვავილებით
და განთავისუფლება სიბნელე ჩვენგან,
მასში კი ბაღრი მთვარეა,
მაშინ ყველანი დავბრუნდებით სურნელებაცხებულნი,
მე ვიქნები მოჯადოებული ბუღბუღი.

...

ან დავბრუნდებით მორაკრაკე, მომღერალ ნაკალელებად,
მე ვიქნები მოცინარი და მოჩუხჩუხე გალდა,
ან დავბრუნდებით მოფარფაგე ფარფანად,
მე კი მის ფრთებზე ვიქნები განთიადი,
ან ნიავად, რომელიც მუდამ ივლის და იგრიალეებს გორაკებზე,
მე კი ვიქნები მისი ჩურჩული და შრიალი...“[155, გვ.180-182]

* აქ ჩანს ჰელონიზმის ანარეკლი, რომელიც ქადაგებდა ამქვეყნიური ცხოვრებიდან მაქსიმალური ტკობის მიღებას.

فلنا دابات بعده و نشور
و يزول هذا العالم المنظور

لا تجزعى فالموت ليس يضيرنا
انا سنبقى بعد ان يمضى الورى

و خلا الدجى منا و فيه بدور
انا في ذراها بلبل مسحور

فاذا طوتنا الارض عن ازهارها
فسترجعين جميعا معطارة

انا فيه موج ضاحك و خريز
انا في جناحيها الضحى المرشور
ابدا تطوف في الربى و تدور

او جدولا مترقفا مترنما
او ترجعين فراشة خطارة
او نسمة انا همسها و خفيها

ლექსის დასასრულს პოეტი ეჭვს ქვეშ აყენებს თავის შეხედულებებს, რადგან სიკვდილი მაინც ყოვლისშემძლედ მიაჩნია:

„ასე, მოგვედებით და გაქრება ჩვენი ოცნებები ერთ წამში და მიწად ვიქცევით!“ [155, გვ.184]

الذا نموت و تتفضى أحلامنا
في لحظة و الى الترات نسير!

ცალკეული არაბი რომანტიკოსი მწერლის ან პოეტის შემოქმედების მკვლევარ არაბ მეცნიერებს უყვართ ხოლმე მათი ფილოსოფიური შეხედულებების, მსოფლმხედველობის განხილვისას ამა თუ იმ მწერლის თუ პოეტის ნააზრევის დაკავშირება სუფიზთან. ზოგი მხოლოდ პარალელის გავლებით, ან სუფიური ელემენტების ძიებით, ან კიდევ რაღაც თანხვედრის გამოვლენით კმაყოფილდება, ზოგი მკვლევარი კი უფრო შორს მიდის და თუ მოცემული მწერლისთვის (პოეტისთვის) დამახასიათებელია შედარებით ღრმა ფილოსოფიური აზროვნება (მაგ. ჯებრანი), ადვილად მიაწერს მას სუფიზმის მიმღვერობას.

რა შეიძლება ითქვას ძალიან მოკლედ შუა საუკუნეების ფილოსოფიური მიმდინარეობის – სუფიზმის შესახებ? ვიტყვით მხოლოდ იმას, რომ სუფიზმის,* რომელიც იშვა არაბულ სახალიფოში და ფართო გავრცელება ჰპოვა მთელს ისლამურ

*) დაინტერესებული მკითხველი სუფიზმის შესახებ შეიძლება გაეცნოს შემდეგ ლიტერატურას: [19]; [33]; [43]; [66];[81]; [100]; [139]; [145]; [157]; [181]; [217] და სხვ.

სამყაროში, „დელაბრის ღერძს, – როგორც ამას წერს ე. ჯაველიძე, – სიყვარული წარმოადგენს. იგი კოსმიური ძალაა, კოსმოსის შექმნის პირველი მიზეზი, მისი ლოგოსი და ყოველგვარი მოძრაობის იმპულსი...; სუფიების გაგებით ადამიანი არის გზაჯვარედინი, მისგან იწყება უკვე ევოლუციური განვითარება – ამაღლება აბსოლუტური ჭეშმარიტებისაკენ. ადამიანმა უნდა სრულყოს თავისი თავი, თანდათან, საფეხურებრივ უნდა ამაღლდეს და დაუბრუნდეს თავის პირველ და უმაღლეს ყოფიერებას – აბსოლუტურ ჭეშმარიტებას...; მათი რწმენით, არაფერია ჭეშმარიტი გარდა ღმერთისა და იგი არის ყველაფერი...; სუფიებისათვის რეალური სამყარო „ღაბალი მშვენიერება“ არის, მაგრამ ის აბსოლუტური მშვენიერებისაკენ მიმავალი გზის აუცილებელი საფეხურია...; მიწიერი სიყვარული არის ხიდი, რომელიც უნდა გაიაროს მან, ვინც ღვთიურ სიყვარულში ნეტარებას ეძიებს...“ [19, გვ.105-108,110-111].

აქედან გამომდინარე, სუფიებისთვის ადამიანი არის ღმერთის გამოჩენის საუკეთესო ფორმა, ღმერთის ასლი და ა.შ. ე.ი. სუფიზმის არსს შეადგენს ღმერთი, რომელიც ადამიანის სიყვარულის, სწრაფვის საგანია, რომ ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრება არის მოსამზადებელი ეტაპი, გზა, სადაც იგი თავისი ამქვეყნიური ტკობისა და ნივთიერი სურვილების დათრგუნვით, საკუთარი თავის განწმენდისა და საკუთარი სიცოცხლის გაქრობის საშუალებით აღწევს უმაღლეს მიზანს – შეერწყმის ღმერთს. აქვე შევნიშნავთ, რომ სუფიზმისთვის არ არის უცხო პანთეიზმი.

სუფიზმის მკვლევარები ხშირად იყენებენ ტერმინს “სუფიური პანთეიზმი”, რომელსაც არაბულად უწოდებენ „ვაჰდათ ალ-ვუჯუდ“-ს („არსებობის ერთიანობა“). თუ დასავლური პანთეიზმისთვის დამახასიათებელია გენდენცია ღმერთის შერწყმისა მაგერიალურ სამყაროსთან, სუფიური პანთეიზმისთვის ღმერთი მაგერიალურ სამყაროში კი არ არის, არამედ მაგერიალური სამყაროა შერწყმული ღმერთის არსებაში. სუფიურ პანთეიზმში, საერთოდ სუფიზმში, მთელი ბუნება, მათ შორის ადამიანი, შთაინთქმება ღმერთის მიერ [66, გვ.55]. სუფიების გაგებით, ადამიანი იმყოფება მთელი სამყაროს ცენტრში. მის მიზანს შეადგენს ღმერთისკენ სწრაფვა და მასთან შერწყმა. მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ ამ შერწყმის შემდეგ ადამიანი ღმერთად იქცევა და შეუძლია თქვას „მე ღმერთი ვარ“ (ალ-ჰალაჯი*). ეს ნიშნავს მხოლოდ იმას, რომ ამ შერწყმის შედეგად

* ალ-ჰალაჯი (დაახლ. 858-922) იყო გამოჩენილი სუფი მოღვაწე სპარსეთიდან. ფაქტობრივად, მან, პირველმა, საჯაროდ იქადაგა

აღამიანს შეუძლია შეიძინოს ღმერთის განსაზღვრული თვისებები და იქცეს მის ერთ-ერთ ნაწილად. სუფიების გაგებით, აღამიანი ერწყმის ღმერთს ისე, როგორც წვეთი ზღვას. მაგრამ წვეთი, როცა ჩავარდება ზღვაში, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ წვეთი მიჩნეულ იქნეს ზღვად. ჯალალ ალ-დინ რუმის მსგავსი მოსაზრების დასამტკიცებლად მოჰყავს მაგალითი, რომლის მიხედვით აღამიანი ჰგავს რკინას, რომელიც ცეცხლის ზემოქმედებით წითლდება, იძენს ცეცხლის თვისებებს, ცეცხლად კი, რა თქმა უნდა, არ იქცევა [19, გვ.57]. სუფიებისთვის ღმერთი ყველაფერია, და ნარჩენი კი მისი ნაწილებია მხოლოდ. ღმერთი მთელია. ყოველი ნაწილი მთელისგან მომდინარეობს, ამიტომ ისინი შემდეგ მთელს უნდა დაუბრუნდნენ, რადგან „ყოველივე უბრუნდება თავის ძირს“ [19, გვ. 57]. სუფიებს ძალიან მოსწონდათ და იზიარებდნენ კიდევ რელიგიური წიგნებიდან მომდინარე მტკიცებას, რომ ღმერთმა შექმნა მაგერიალური სამყარო, აღამიანი კი – საკუთარი თავის მსგავსად. მაგრამ მათთვის მიუღებელი იყო ის მტკიცება, რომ ამ შექმნის შემდეგ ღმერთი განმარტოვდა, დაღვა ცალკე, ბეცად ამაღლდა. ისინი არ ცნობდნენ უმოქმედო, განზე გამდგარ, იზოლირებულ, მჭვრეტელ პოზიციაში მყოფ ღმერთს.

სუფიური პანთეიზმი, დასავლური პანთეიზმის მსგავსად, მიმართული იყო ღუალიზმის წინააღმდეგ. ღუალიზმის მიხედვით არსებობს მაგერია და შემოქმედი სული – ღმერთი, პანთეიზმი კი აიგივებს მაგერიას და ღმერთს. სუფიური პანთეიზმის მიხედვით, ყოველივე არსებული მაგარებელია ღვთაებრივი საწყისებისა (ელემენტებისა). მისი მიმდევრები განსაკუთრებით გამოყოფდნენ აღამიანს. ისინი ქადაგებდნენ ღმერთის წინაშე ყველას თანასწორობას, რადგან ყოველი აღამიანი, მნიშვნელობა არა აქვს მდიდარია ის თუ ღარიბი, თანაბარი სიდიდით შეიცავს ღვთაებრივ საწყისებს. ისინი კიცხავდნენ სიმდიდრის დაგროვებას, მომხვეჭელობას, ჩაგვრას და ა.შ. [86, გვ.3,4,10].

სუფიური ელემენტები აბუ შადისტან, ან აბუ შადისტან, ან კიდევ სხვა არაბ რომანტიკოსთან იმდენად ფრაგმენტული სახითაა წარმოდგენილი, რომ მათზე სერიოზული, დამაჯერებელი, დასაბუთებული მსჯელობა თითქმის შეუძლებელია. და ისიც, რაც მათთან გვხვდება, შეიძლება სუფიზმიდან არ მომდინარეობდეს. ამას არაბი მკვლევარებიც გრძნობენ და უბრალო პარალელების

სუფიური იდეები. ქადაგება უკიდურეს ასკეტიზმს და თვითგვემას, საკუთარი “მე”-ს მსხვერპლად გაღებას, რათა აღამიანსა და ღმერთს შორის გაქრეს უკანასკნელი ზღუდე. 922 წ. სასტიკად აწამეს და სიკვდილით დასაჯეს [8, გვ.231].

გავლებით იფარგლებიან (მაგ. ქამალ ნაშა ათი). რა შეგვიძლია ვთქვათ? დასახელებულმა პოეტებმა, მსგავსად სხვა რომანტიკოსებისა, მოახდინეს სიყვარულისა და ქალის იდეალიზაცია (ამას თავისი ობიექტური მიზეზები ჰქონდა), მიიჩნიეს ისინი მარადისობისა და ღვთაებრიობის სიმბოლოდ, ღმერთის სახის გამოვლინებად, უმაღლესი იდეალის – ღმერთთან მისვლის უმთავრეს გზად. აბუ შადისტის ქალი და სიყვარული განუყოფელია, ერთი მეორეს გულისხმობს და ორივეში ღმერთის სახე ჩანს. ის ლექსში „ჰომინი“ ამბობს: „სიყვარული ღვთაებრივი სულიდანაა...“ [234, გვ.331], ხოლო სხვაგან უმაგებს: „განმისახიერებ (ქალი – მ.ქ.) მე მთელ ცხოვრებას (სიცოცხლეს), და დავინახე შენში ღმერთი...“ [234, გვ.332]. აბუ მაღი ლექსში „ღარდის ღამე“ ამბობს: „მე სიყვარულით მივაღწიე ჩემს სულს და სიყვარულით შევიცან ღმერთი“ [156, გვ.25]. აბუ შადი მშვენიერების საკითხსაც ეხება და მას, სიყვარულის მსგავსად, მიიჩნევს ღმერთისა და მარადისობის სიმბოლოდ. ის ლექსში „სიყვარულის გაძარი“ წერს:

„არ მომკვდარა ის, ვინც შესწირა ცხოვრება სილაბაზე,
სილაბაზე არის ღვთაებრიობა და მარადიულობა“ [151, გვ.28]

ما مات من وهب الجمال حياته
إن الجمال ألوهة و خلود

რადგან აბუ შადისტის მშვენიერება სიმბოლოა ღმერთისა, ამიტომ მოგვიწოდებს ვუხმით მშვენიერებას, მივეწოდოთ მშვენიერებას, ვეთაყვანოთ მშვენიერებას და ამ გზით ვეზიაროთ უმაღლეს მიზანს. გარდა ამისა, ქამალ ნაშა ათის აზრით, აბუ შადის რომანტიკული ლტოლვა ბუნებისკენ ღებულობს სუფიურ დაგვირთვასაც.

არაბი მკვლევარები დასახელებულ პოეტებზე საუბრისას ამაზე უფრო ბევრად შორს არც მიდიან. მაგრამ მიზნად თუ დავისახავთ არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში აუცილებლად ვიპოვოთ მეტი სუფიური ელემენტი, ან კიდევ პანთეისტური, მაშინ უნდა მივმართოთ რიგ „დაშვებებს“. კერძოდ, უნდა დავუშვათ, რომ მუგრანის „ორი შეყვარებულის ამბავიდან“ ჩვენი ნაშრომის 43-ე გვერდზე მოხმობილ ნაწყვეტში:

„ვღარდობ სიყვარულზე, რომელმაც დააუძღურა
ეს ძლიერ შეყვარებული გული,
ტკივილი მისი (გულის – მ.ქ.) იყო სიამოვნება,
მისი მწუხარების ცეცხლი კი – გრილი სიო.
ვღარდობ ჩემს ძველ ჭრილობაზე,
ნეტავი ის ყოფილიყო მარადიული.

განვიკურნე უკვე მე. მსურდა კი
ღარჩენილიყო გული ჩემი სისხლიანი...“

(არაბული გექსტი იხილეთ 47-ე გვერდზე).

სიყვარული და მისგან მიყენებული განჯვა-ტკივილი წარმოადგენს ღმერთთან შერწყმის ერთ-ერთ გზას (სუფიებისთვის ხომ ალა მიანის ამქვეყნიური ცხოვრება არის მოსამზადებელი ეტაპი, სადაც იგი ამქვეყნიური ტკობის და ნივთიერი სურვილების დათრგუნვით, საკუთარი სხეულის განჯვით, ცემა-გვემით, სხეულის დაუძლურებით, საკუთარი სიცოცხლის გაქრობის საშუალებით აღწევს ღმერთს). იღია აბუ მადისთან ლექსში „პატივმოყვარე ნაკალული“ ნაკალულის სწრაფვა დიდი ეფურატისაკენ, რომ გახდეს მასავით წყალუხვი და შეიძინოს მისი თვისებები, უნდა გავიგოთ როგორც ადამიანის ღვთაება ღმერთისკენ. ხოლო აბუ ლ-კასიმ ამ-შაბის ლექსში „სიყვარული“ უნდა ვეძიოთ ღმერთი და ღმერთის სიყვარული:

«Ты, любовь, открытие и тайна.

Тайна моего существования.

В чёрный день моей судьбы злосчастной

Луч надежды, искорка признания,

Ты и рана, и бальзам волшебный,

Бедствие и возглас ликования.

Ты – огонь, а может, свет небесный?!

Нет тебе достойного названия!

О любовь! Ты истина и тайна,

Пью тебя и жажду сострадания.

Если б зная, что в тебе сокрыто?!

Мрак или свет?! Или горечь увяданья?!» [97, გვ.150]

(ვ. კრასნოპოლსკის თარგმანი).

მართალია, ჩვენ ზემოთ მუგრანისეული სიყვარული და განჯვა დაფაკვეშირეთ ა. ლე მიუსესეულ გაგებასთან, ხოლო სხვა პოეტების, კერძოდ, აბუ მადის, ამ-შაბის და ა.შ. სიყვარული დასავლური რომანტიზმის გავლენასთან, მაგრამ, ამასთანავე, ვერა და ვერ გამოვრიცხავთ არაბული უზრიული და სუფიური პოეზიის ერთგვარ გავლენასაც. უნდა ვიფიქროთ, და ალბათ სამართლიანადაც, რომ აქ, და რიგ სხვა შემთხვევაში, გვაქვს ტრადიციულის შერწყმა რომანტიკულთან.

განსხვავებულად გვაქვს საქმე ჯებრან ხალილ ჯებრანთან დაკავშირებით. ზოგი არაბი მეცნიერი აცხადებს, რომ მან განიცადა სუფიზმის გავლენა. მაგრამ თითქმის არაფერს ამბობენ თუ როგორ და რაში გამოიხატა ეს, თავს არიღებენ კონკრეტული,

ღამაჯერებელი არგუმენტებისა და მაგალითების მოყვანას. ადილ ნასარი კი მას სუფიზმის მიმდევრად აცხადებს [235, გვ.117]. რა შეგვიძლია ვთქვათ ამის შესახებ?

ჯებრანის ლექსებიდან სუფიზმთან ყველაზე ახლოს დგას ოთხბეითიანი ლექსი „სუფი“:

„დიდება ღმერთს, რომელიც არაა
საკუთრება და არც სიმდიდრე,
არც მეგობარი, არც შვილი და არც ნათესავი,
დავდივარ მიწაზე, ვითარცა მოჩვენება (აჩრდილი),
რომელსაც ვერავინ ვერ ხედავს გარდა
იმისა, ვის თვალებში მოჩვენება (აჩრდილი) იფარება.

.....
ჩვენ სული ვართ და თუ გვითხარით „საოცარიო!“
ვიტყვი: თქვენი მეუფე თქვენს სხეულში საოცრებაა.”

[221, გვ. 23]

والحمد لله لا ملك ولا نسب و لا اليف و لا ولد و لا نسب
تسير في الارض طيفا لا يراه سوى من كان في ناظريه الطيف يحتجب

...
و نحن روح فان قلتم لنا : "عجبا !"
ერთ-ერთ ლექსში, სადაც გადმოცემულია საუბარი აჩრდილთან, ჯებრანი აჩრდილს ათქმევინებს:

„თქვა დაფარულად: მე ვარ შენ და ნუ შეეკითხები
ჩემს შესახებ მიწასა და ცას.
თუ გინდა მიცნო,
უჭვრიტე სარკეს დილასა და საღამოს“ [169, გვ.609].

قال محجوبا: انا انت فلا تسألن الارض عنى و السما
فاذا ما شئت ان تعرفنى فارقب المرأة صباحا و مسا

აქ აჩრდილის პასუხი („მე ვარ შენ“) გვაგონებს სუფი ალ-ჰალაჯას შეკითხვაზე: „ვინ ხარ შენ?“ ღმერთის პასუხს: „შენ!“ [19, გვ.113]. ბოგჯერ ჯებრანთან ვხვდებით სუფიზმთან და პანთეიზმთან ახლოს მდგომ აზრებს. მაგალითად, სუფიებისთვის ძირითადი იდეა – სიყვარული, რომელიც, ჯებრანის აზრით, აღამიანს მოეველინება ღმერთის ნებით და მისი შთაგონებით, მიმართულია უფრო აღამიანებისადმი, მაგრამ ვერც ღმერთს გამოვრიცხავთ. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ “მოციქულის” პირველი თემა, რომლის შესახებაც მუსტაფა ესაუბრება ხალხს, სიყვარულია და მასში ქრისტიანული სიმბოლოები მიგვანიშნებს, რომ ქრისტიანული სიყვარულზეა ლაპარაკი [6, გვ. 27]. „მოციქულში“ არის ადგილი,

სადაც სიყვარულის საბოლოო მიზანს შეადგენს მიყვანოს აღამიანი ღმერთთან [172, გვ. 23]. მ. გიგინეიშვილი შენიშნავს, რომ “მოციქულში” სახარებიდან მოყვანილი რიგი იგაგებს აზრი იმაში მღვთმართობს, რომ აღამიანმა სულიერი სამართლისთვის უნდა იბრუნოს, რათა ამაღლდეს, მისმა ღვთაებრივმა “მე”-მ ღამპარივით გამოანათოს და სულიერ სრულყოფილებას, ...ღვთაებასთან შერწყმას მიაღწიოს” [6, გვ. 25]. „მიწის ღმერთებში“ ღმერთმა აღამიანი შექმნა საკუთარი თავის მსგავსად, რათა მისი მეშვეობით ეჭვრიტა საკუთარი სრულყოფილებისთვის [174, გვ. 18]. ლექსში პროზად „ღმერთი“ კრებულიდან „შეშლილი“ ჯებრანი აღამიანის ცხოვრების (სიცოცხლის) მიზნად სახავს არსებობის საილუმო-ეების გამოვლენას, აღამიანსა და ღმერთს შორის ერთიანობის დამყარებას, ღმერთთან იმ სახით შერწყმას, რომ აღამიანს შეეძლოს თქვას: „ო, ყოვლისმცოდნე, ბრძენო ღმერთო! მე შენი გუშინდელი დღე ვარ, შენ – ჩემი ხვალიდნელი დღე. მე შენი ძარღვები ვარ მიწის სიბნელეში, შენ – ჩემი ყვაილები ბეციურ ნათებაში. ჩვენ ერთად ვიბრლებით მშის სხივთა ქვეშ“ [170, გვ. 6]. „მოციქულის ბაღის“ ერთ-ერთ ეპიზოდში კი მწერალი იგყვის: „ნამის წვეთი ასახავს სინათლეს, რადგან ის და სინათლე ერთი და იგივეა. და თქვენ ასახავთ ცხოვრებას (სიცოცხლეს) იმიტომ, რომ თქვენ და ცხოვრება ერთი ხართ... ნამის წვეთი, რომელიც ისწრაფვის მიაღწიოს სრულ სფერულობას ნაბი შრომანის ბინლით მოცულ სიდრმეში, არაფრით არ განსხვავდება თქვენგან, რომლებმაც მოიპოვეთ თქვენი სულის მთლიანობა და სისავსე ღმერთის გულში“ [48, გვ. 393]. ეს ორი მოყვანილი ციტატა გვიდასტურებს მწერლის როგორც დასავლური პანთეიზმის (ღმერთის განივთება ბუნებაში), ისე სუფიური „არსებობის ერთიანობის“ გაგებას [168, გვ. 172]. „მოციქულის ბაღის“ სხვა ადგილას ჯებრანი ასევე იზიარებს პანთეისტურ იდეას – ღმერთის გაშლას ბუნებაში. ღმერთი განსახიერდება არა მარტო აღამიანში, არამედ ბუნებაში, რომ ყველივე არსებული არის ღვთაებრივი არსის გამოვლენა, რომ „ის არის ყველაფერი ყველაფერში“ [221, გვ. 481]. ასევე აშკარად პანთეისტურ ქედრადობას იღებს ჩვენი ნაშრომის 141-ე გვერდზე მოყვანილი ციტატა „მოციქულიდან“ ღმერთის შეცნობის შესახებ.

და ბოლოს, თუ ღვეუშვებთ, რომ ჯებრანი მიმღევარია სუფიური მოძღვრებისა, მაშინ მისი ლექსების ციკლში „პროცესიები“ და ლექსში „ზღვა“ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ავტორი გყით, საღამურითა და მღვით ბუნებას კი არ გამოხატავს, არამედ სიმბოლურად – ღმერთს. ჯებრანი ბუნებისკენ მოწოდებაში თუნდაც, რომ გულისხმობდეს ღმერთისკენ მოწოდებას, არ ნიშნავს, რომ ამას აკეთებს სუფიზმის გავლენით. როგორც ცნობილია,

დასავლეთის რომანტიკოსების მოწოდება ბუნებისკენ გაგებული იყო როგორც მოწოდება, მიმართული თანამედროვე ცივილიზაციის, ცრუ კულტურის წინააღმდეგ და კიდევ როგორც მოწოდება – ღვეუბრუნდეთ ჩვენს შემქმნელ მამა უფალს [17, გვ.219]. აგრეთვე, როგორც ბემით ღვეინახეთ, არაბი რომანტიკოსები მათთვის მიუღებელი რეალური სამყაროს ნაცვლად თავიანთ წარმოდგენაში ქმნიდნენ ოცნების სამეფოს, რომელსაც უწოდებდნენ „ბელნიერების ქალაქს“, „მეციურ ქვეყანას“, „ლაფარულ ქვეყანას“. ეს ოცნების სამეფო იყო მათი სწრაფვის ობიექტი. ასევე თუ დავუშვებთ, რომ ჯებრანი „ლაფარულ ქვეყანაში“ (ამავე სახელწოდების ლექსში) გულისხმობს ღმერთს, მაშინ აქედან გამომდინარე გამოდის, რომ ავტორის მიზანს შეადგენს იაოვოს ღმერთისკენ მიმავალი გზა:

„ჰოი ქვეყანავ, ოლითგანვე იღუმალო,
 ვით ვიქონიო იმელი შენი, რა გზით გეწვიო?
 რომელი უდაბნო გაღმოვლახო, ან რომელი მთა?
 მაღალია მისი კეღელი და არავინ უწყის ვინ არს მეგზური.
 მირაჟი ხარ შენ თუ იმელი სულისა,
 რომელიც ესწრაფვის მიუწვდომელს?“ [169, გვ.599].

كيف نرجوك و من اى سبيل؟	يا بلادا حبيت منذ الازل
سورها العالى و من منا الدليل؟	اى قفر دونها اى جبل
في نفوس تتمنى المستحيل؟	ا سراب انت ام الامل

რამდენად რეალურია ასეთი „ღმევეები“!? ალბათ ნაკლებად რეალური. ჯებრანი „ლაფარული ქვეყნის“ დასასრულს გარკვევით გვითხრა, რომ მისი სწრაფვის ობიექტი („ლაფარული ქვეყანა“) არის სულის იმელი, მისი საბუღარი კი – პოეტის მკერდი:

„შენ ხარ სხივები სულებში და ცეცხლი
 შენ ხარ გული, მოფრთხილავ ჩემს მკერდში“ [169, გვ.600].

انت في الارواح انوار و نار انت في صدر فؤادى تختلج

„პროცესიების“ დასასრულს ჯებრანი აშკარა სკეპტიციზმი გამოავლინა იდეალის აღსრულებაში. იგი იძულებული გახდა ელიარებინა, რომ აღამიანი ისე ძლიერ არის დაკავშირებული ამ ცხოვრებასთან, რომ იდეალის განხორციელება („ღმევეების“ შემთხვევაში – ღმერთთან შერწყმა) ძალზე ძნელია, თითქმის შეუძლებელი, რადგანაც აღამიანებს არ ძალუძთ სინამდვილის

მიერ მათ წინაშე აღმართული კელის გადალახვა. სკეპტიციზმი კი ღმერთისკენ სწრაფვაში მიუღებელია სუფიებისთვის.

ჯებრანის შესახებ ნათქვამს ღვეუმაგებლით, რომ მისი ნაწარმოებების ზოგიერთი გმირი უარს ამბობს სამოგალოებაში ცხოვრებაზე, განუღება მას და არჩევს განმარტობას, მაგრამ ეს არ ხდება ღმერთის სიყვარულით, რომ განდგომაში, ცხოვრებისეული სიამგებლობის უარყოფაში და ხორციელი მისწრაფებების დათრგუნვაში პოეოს თავისი უმაღლესი იდეალი (ჯებრანი არ ქადაგებს ასკეტიზმს. „მოციქულში“ ის კიცხავს ასკეტიზმს, გამოდის იმქვეყნიური ცხოვრების განდიების წინააღმდეგ) [172, გვ.85-88]. ამას სჩადის თანამედროვე სამოგალოებისადმი რომანტიკული პროტესტის ნიშნად. იუსუფ ალ-ფახარი მოთხრობიდან „ქარიშხალი“ სამოგალოებას განუღება და გვეუბნება განმარტოვდა იმის გამო, რომ მისთვის მოუღებელი აღმოჩნდა სამოგალოებაში გაბატონებული ურთიერთობები: „...ხალხი მივატოვე, რადგან ჩემი მორალი არ შეესაბამება მათ მორალს, ჩემი ოცნებები კი – მათ ოცნებებს... მარტოობა არ მჭირდება არც ლოცვისთვის, არც ასკეტიზმისთვის. მარტოობას ვეძებდი, რათა გავთავისუფლებულიყავი ადამიანებისგან, მათი კანონებისგან, მათი მოძღვრებებისგან, გრადიციებისგან, მათი ხმაურისა და გირილისგან...“ [48, გვ.226-227]. თუმცა იქვე დაუმაგებს: „...ღაფსახლდი ამ განცალკევებულ ქოხში, რადგან მსურს გავიგო მიწის საიღუმლოებები და მივუახლოვდე მეუფის გახსს“ [48, გვ.227].

ჯებრანიმა მთელი თავისი ცხოვრების შეგნებული წლები აშშ-ში გაატარა, ხოლო ბეირუტის „სიბრძნის სკოლაში“ სწავლისას მისთვის ძნელი იყო (ასაკის გამო) დეკალურად გაცნობოდა არაბული ლიგერატურის ისტორიას და სუფიურ მიმდინარეობას, მისი დიდი წარმომადგენლების შემოქმედებას. მისი სტაგები ალ-ფარიდისა და ალ-ღაზალის შესახებ მცირე მოცულობისაა და ვერავითარ წარმოდგენას ვერ გვიქმნის ავტორის ცოლნაზე ხსენებული სუფიების შესახებ. ემიგრაციაში კიდეც უფრო ძნელი იქნებოდა საჭირო სიღრმით გაცნობოდა სუფიზმს. ამასთანავე მეტად საყურადღებოა ჯებრანის მეგობრისა და თანამოკალმის მ. ნუაიმეს ნაამბობი, საიდანაც ირკვევა, რომ მას (მ. ნუაიმეს) არ ჰქონდა წაკითხული სუფი ჰალაჯას ნაწარმოებები. აქვე იგი დასძენს, რომ „ჩვენ („არ-რაბიგა ალ-კალამიას“ წვერები – მ.ქ.) საერთოდ არაბულ ლიგერატურასა და ისტორიას ვეცნობოლით შეთხვევით ხელში ჩავარდნილი არაბული წიგნებით და ნასიბ

არიდას, როგორც არაბთა წარსულის საუკეთესო მცოდნის, ნა-
ამბობით“ [221, გვ.55].*

ამასთანავე მნიშვნელოვანი ფაქტორია ისიც, რომ სუფიზში, როგორც ფილოსოფიური მიმდინარეობა, ჩამოყალიბდა და განვითარდა გარკვეულ ისტორიულ პირობებში, გარკვეული საზოგადოებრივი წყობილების დროს. ხოლო XX საუკუნის I ნახევარი სულ სხვა ეპოქაა, ცხოვრების სულ სხვა პირობები, მთხოვნილებები და პრობლემები დგას, სულ სხვა საზოგადოებრივ ურთიერთობასთან გვაქვს საქმე. ამ დროს, თუმცა აღმოსავლურ სამყაროში ჯერ კიდევ არიან სუფიზმის მიმდევარი პოეტები, არა აღმოსავლურ გარემოში მცხოვრები მწერალი, მით უმეტეს ქრისტიანი, საეჭვოა იყოს სუფიზმის მიმდევარი. აღრეც ვწერდით [17, გვ.221] და ახლაც ვიმეორებთ, რომ ჩვენ შეგვიძლია დავუშვათ, რომ ჯებრანმა გარკვეული ზომით განიცადა სუფიური ლიგურატურის სტილის ერთგვარი გავლენა, ზოგი რამ გადმოიღო მისგან, ან შექმნა მიბაძვით, მაგრამ მისი მსოფლმხედველობის სუფიურად, ხოლო თვითონ მისი სუფიად მიჩნევა გადაჭარბებულად გვეჩვენება.

§ 5. პატრიოტული მოტივები

არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში გამორჩეული ადგილი უკავია ს ა მ შ ო ბ ლ ო ს ს ი ყ ვ ა რ უ ლ ი ს თ ე მ ა ს . მასზე ყურადღების გამახვილება განპირობებული იყო არაბულ ქვეყნების დამოუკიდებლობისთვის ბრძოლის გაძლიერებით როგორც თურქოსმალთა იმპერიის, ისე დასავლეთის ქვეყნების კოლონიური პოლიტიკის წინააღმდეგ. ამით იყო აგრეთვე გამოწვეული დასავლეთის და აღმოსავლეთის ურთიერთობის საკითხის მწვავედ დასმა განმანათლებლების შემდეგ. ნათქვამი ყველაზე უფრო ეხება ჯებრანსა და ალ-მანფალუსს.

ვიდრე გადავიდოდეთ არაბი რომანტიკოსების შეხედულებების ანალიზზე, მოკლედ შევჩერდებით არაბი განმანათლებლების თვალსაზრისზე დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურ-

*) ნასიბ არიდა იყო “არ-რაბიტა ალ-კალამიას” წევრი, მწერალი, რომელიც სხვა წევრებთან შედარებით კარგად იცნობდა როგორც შუასაუკუნეების არაბულ ლიგურატურას, ისე ისტორიას და კულტურას.

თიერთდამოკიდებულების, „სამშობლოს“ და „ერის“ ცნებების შესახებ.

ერთიანი მოძრაობა არაბულ ქვეყნებში ერთნაირად არ მიმდინარეობდა. მაგალითად, სირიელი პროგრესულად მოაზროვნეები XIX ს-ის II ნახევარში, როდესაც სირია ჯერ კიდევ არ იყო დასავლეთის კოლონია, იბრძოდნენ თურქთა ბაგონობის წინააღმდეგ და დიდ იმედს ამყარებდნენ ევროპელთა დახმარებაზე. ეგვიპტეში პირიქით, ინგლისელი კოლონიზატორების წინააღმდეგ ბრძოლაში მოელოდნენ თურქთა სულთნის დახმარებას [79, გვ.100-101]. ეგვიპტეში ბევრი მომხრე გამოუჩნდა XIX ს-ის მეორე ნახევარში ჩამოყალიბებულ პანისლამიზმს, რომელიც ქალაგებად მუსლიმური სამყაროს გაერთიანებას თურქ-ოსმალთა ირგვლივ, რათა წინ აღდგომოდნენ ევროპულ კოლონიალიზმს და დაეცვათ მუსლიმური სამყაროს ინტერესები [79, გვ.104]. ეგვიპტეში მცხოვრები, წარმოშობით ავღანელი, გამოჩენილი სამოგალო და პოლიტიკური მოღვაწე ჯამალ ალ-დინ ალ-აფღანი მუღამ მოწინააღმდეგე იყო დასავლეთისა და ამბობდა: „დასავლეთი უპირისპირდება აღმოსავლეთს. ჯვაროსნულ ლაშქრობათა სული ჯერ კიდევ აღელვებს გულებს“ [79, გვ.109]. ალ-აფღანის აზრით, დასავლეთთან ბრძოლა შეეძლო მხოლოდ ოსმალეთის იმპერიას, რომელიც თავის ფარგლებში გააერთიანებდა მუსლიმთა უმეტესობას [79, გვ.109]. დაახლოებით ამავე აზრისა იყვნენ მუჰამმად აბლო და ადიბ ისჰაკი. მუსტაფა ქამილი ყველა ეგვიპტელი პატრიოტის მოღვაწეობის მთავარ მიზნად თვლიდა დიდი ბრიტანეთისგან ეგვიპტის სრული დამოუკიდებლობის მოპოვებას [54, გვ.88]. ალ-აფღანის მსგავსად, მას აღმოსავლეთის პრობლემის გადაჭრის ერთადერთ გზად მიაჩნდა თურქთა სულთნის მეთაურობით საერთო მუსლიმური სახალიფოს შექმნა [54, გვ.89]. ფარაჰ ანტუნის აზრით, აღმოსავლეთის ყველა უბედურებაში გადამწყვეტ როლს თამაშობენ ევროპელი კოლონიზატორები, რომელთაგან თავის დაღწევის გარეშე შეუძლებელია არაბული ქვეყნების პროგრესი. ამიტომ იგი ეგვიპტელებს მოუწოდებდა ბრძოლისკენ [55, გვ.167]. კულჯურისა და მნეობის სფეროში იგი მთლიანად იბიარებდა განმანათლებლების უმრავლესობის აზრს: დასავლეთისგან გადმოვლეთ სასარგებლო – ენერჯიული, თავისუფალი, დამოუკიდებელი სული და უარეყოთ ყოველივე, რაც ეწინააღმდეგება აღმოსავლეთის ქვეყნების ინტერესებს და უცხოა აღმოსავლური მნეობისთვის [55, გვ.171]. ატ-გაჰაჯავი არაბთა შორის იყო ერთ-ერთი პირველი პროპაგანდისტი დასავლური ცივილიზაციის მიღწევების დანერგვისა და ზომიერი სინთეზისა.

სირიელი განმანათლებლები, როგორც აღვნიშნეთ, ანტიურქული ტენდენციებით გამოირჩეოდნენ და დასავლეთისკენ იხრებოდნენ. მათი ნაწილის სურვილს შეადგენდა არაბული სახალიფოს შექმნა, რომელშიც გაერთიანდებოდნენ არაბეთის ნახევარკუნძულზე განლაგებული არაბული ქვეყნები. აღ-ქავაქიბი უცხოელებს მოუწოდებდა მიეცათ საშუალება არაბებისთვის თვით გადაეწყვიტათ თავიანთი საქმეები [55, გვ.63].

ბუნებრივია, ასეთ პირობებში წინ წამოიწია „სამშობლოს“ და „ერის“ ცნებებმა. აღბე ისჰაკმა, ევროპაში მიღებული გაგების თანახმად, სამშობლოს ცნება ასე ჩამოაყალიბა: „სამშობლო, როგორც პოლიტიკური ცნება, აღნიშნავს ადგილს, საიდანაც წარმოშობილია ადამიანი, სადაც უმრუნველყოფილია მისი, მისი ოჯახის და საკუთრების უსაფრთხოება“ [79, გვ.63]. იგი და აღ-ქავაქიბი ამტკიცებდნენ, რომ „არ არსებობს სამშობლო დესპოტიზმის პირობებში“; რადგან ამ დროს ადამიანი უფლებადაკრძალულია [79, გვ.178]. ლუგვი ას-საიდიმ ამ გაგებას დაუმატა საერთო მაგერიალური (ეკონომიკური) ინტერესები [79, გვ.178]. ფარაჰ ანტუნს „სამშობლო“ ესმოდა როგორც ოსმალთა იმპერიაში შემავალი ხალხების თანამეგობრობა, კავშირი, რომელიც წინ უნდა აღსდგომოდა ევროპულ ექსპანსიას [55, გვ.169].

„ერი“ გრადიციული არაბული გაგებით იყო ყველა მუსლიმის ერთობლიობა მიუხედავად ენის, რასობრივი და ეთნიკური კუთვნილების, ან ადგილსამყოფელისა [79, გვ.179]. დროთა განმავლობაში ერის ასეთი გაგება შეიცვალა. იგი უკვე არ იყო ნათესაური კავშირით გაერთიანებული ადამიანთა უბრალო ჯგუფი, არამედ კოლექტივი ადამიანთა, რომელთაც აქეთ საერთო ენა, ერთი საცხოვრებელი ადგილი და რელიგია [79, გვ.179]. აქ მთავარია ენა და ტერიტორია. აღ-ქავაქიბიმ გამოორიცხა რელიგიასთან კავშირი და „ერი“ განსაზღვრა, როგორც „ერთი რასით, ენით, სამშობლოთი და უფლებებით დაკავშირებული“ ადამიანების ერთობა [79, გვ.180]. ლუგვი ას-საიდიმ „ერი“ დაახასიათა როგორც სოციალური ჯგუფი, რომელსაც აერთიანებს საერთო ინტერესები და არა რელიგია [79, გვ.180].

საინტერესო იყო „სამშობლოს“ და „ერის“ ცნებების ატ-ტაჰ-ტავისეული გააზრება. როგორც ცნობილია, „სამშობლოს“ გრადიციული გაგება გამომდინარეობდა ამ სიგყვის (არაბულად – „აღვატან“) შინაარსიდან – ადამიანის დაბადებისა და საცხოვრებელი ადგილი. ატ-ტაჰ-ტავიმ მე-19 ს-ის 60-იანი წლების დასასრულსა და 70-იანი წლების დასაწყისში „სამშობლოს“ გრადიციულ გაგებას დაუმატა პატრიოტიზმის, სამშობლოს სიყვარულის იდეა. მან ქვეყნის მოქალაქის უპირველეს მოვალეობად მიიჩნია ბრძოლა სამშობლოს

საკეთილდღეოდ, საკუთარი წვლილის შეგანა მისი წინსვლის საქმეში. მან სამშობლოს თემას ეროვნული თემაც გადააბა და ორივე ერთად (სამშობლო და ერი) რელიგიურ კავშირებზე მაღლაც კი დააყენა. მისი განცხადებით, თანამემამულეებს შორის არსებობს მჭიდრო კავშირი, ერთმანეთის მიმართ გარკვეული უფლებამოსილებები, რაც მთავარია, მათ შორის არის ეროვნული ძმობა, რომელიც რელიგიურ ძმობაზე უფრო მაღალი და მნიშვნელოვანია. თანამემამულეებს გააჩნიათ მორალური ვალდებულებები, რომ ძალ-ღონე არ დაიშურონ საკუთარი ქვეყნისთვის, მისი დიდების და ღირსებების დასაცავად [15, გვ. 140]. ეს იმ დროს საკმაოდ თამამი განცხადება იყო იმ გაგებითაც, რომ ამას აკეთებდა მუსლიმი, სასულიერო წრის წარმომადგენელი. ისიც აღსანიშნავია, რომ აგ-ტაჰავი ეგვიპტელებს, როგორც ისლამის რელიგიის მიმდევრებს, მიაკუთვნებდა ერთდროულად მუსლიმურ და ეგვიპტურ ეროვნებას და პატრიოტული გრძნობებიდან გამომდინარე ხაზს უსვამდა, რომ “ეგვიპტე მისი შვილებისთვის ყველაზე ძვირფასი მიწაა” [79, გვ.179]. შეიძლება ითქვას, რომ აგ-ტაჰავის ეს მოსაზრებები, ფაქტობრივად, წინ უსწრებს 70-იანი წლების დასასრულიდან ეგვიპტელი ნაციონალისტების მიერ წამოყენებულ ლომუნგს “ეგვიპტე ეგვიპტელებისთვის”, რომელიც უკვე მე-19 ს-ის დასასრულსა და მე-20 ს-ის პირველ მეოთხედში ეგვიპტელ ინტელიგენციამ საკმაოდ პოპულარული ლომუნგი იყო.

ოსმალეთის იმპერიასთან ურთიერთობის საკითხებში ჯებრანმა გაიმიარა სირიელი და ლიბანელი განმანათლებლების თვალსაზრისი. თუმცა მათგან განსხვავებით მას არავითარი იმედი არ დაუწყარებია დასავლეთის ქვეყნებზე. მისი მიზანი არ ყოფილა არაბეთის ნახევარკუნძულზე მდებარე არაბული ქვეყნების გაერთიანება. მისი მიზანი იყო არაბული ქვეყნების სრული დამოუკიდებლობა. ჯებრანი უარყოფითად იყო განწყობილი ოსმალეთის იმპერიისადმი. იგი წერს: „მე ლიბანელი ვარ და ამით ვამაყოფ“ და იქვე დასძენს: „არ ვარ ოსმალ და ამითაც ვამაყოფ“ [221, გვ.37]. ოსმალთა ხელისუფლების ბატონობის უარყოფით იგი სრულებითაც არ გამოხატავდა სიტუაციას იმპერიაში შემავალი ხალხებისადმი, ან თვით თურქი მოსახლეობისადმი. მას კარგად ესმოდა, რომ ხალხი აქ არაფერ შუაში იყო. უბედურების მიზეზს ის ოსმალურ თვითმპყრობელობაში ხედავდა. იგი ამბობს: „მძულს ოსმალთა ხელისუფლება, რადგან მიყვარს ოსმალები (ე.ი. იმპერიაში შემავალი ხალხები – მ.ქ.)“ [221, გვ.37]. ოსმალების იმპერიისადმი მის სიტუაციას ისიც აძლიერებდა, რომ მუსლიმური ცივილიზაციის, ისლამის დიდების მზის ჩასვენებაში მთავარ დამნაშავედ მიაჩნდა ოსმალური სახელმწიფო [221, გვ.38].

მწერალი თანამემამულეებს აფრთხილებდა, რომ საჭიროა ბრძოლა მტრების წინააღმდეგ, აღკვეთა უცხოელთა მოძალებისა, თორემ შეიძლება თურქთა ბაგონობა ევროპელთა ბაგონობით შეიცვალოს: „ისლამს წილად არ ხელა გამარჯვება ოსმალეთის სახელმწიფოზე, მაგრამ ისლამს სძლევენ ევროპელი ერები“ [221, გვ.38].

ჯებრანს გააზრებული ჰქონდა, რომ დასავლეთის ქვეყნების ურთიერთობას აღმოსავლეთთან განაპირობებს პოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესები. მათ კულტურულ თუ ეკონომიკურ ურთიერთობას აღმოსავლეთთან განსაზღვრავს ფარული მიზანი – აღმოსავლეთის ქვეყნების დაპყრობა. შექმნილი ვითარების შესაბამისად დასავლეთი ხან მეგობარია აღმოსავლეთის, ხან მტერი [169, გვ.556]. მწერალი აღმოსავლეთის ხალხებს მოუწოდებდა სიფრთხილისა და ზომიერებისკენ დასავლეთთან ურთიერთობაში.

ჯებრანის ამრით, აღამიანთა ცხოვრება, ასევე ერისა, არის დიდი პროცესია. იგი მუდამ წინ მიიწევს. ერები, რომლებიც ამ პროცესის სათავეში მიაბიჯებენ, შემოქმედებს წარმოადგენენ, შემოქმედები კი გავლენას ახდენენ სხვებზე. ერები, რომლებიც მისდევნენ წინამძღოლებს, მიმბაძველები არიან, მიმბაძველები კი გავლენას განიცდიან. მწერალი წარსულისა და აწმყოს გათვალისწინებით ასკვნის, რომ აღმოსავლეთი, როდესაც წინ მიდიოდა, ევროპა კი მისდევდა, აღმოსავლურ ცივილიზაციას უმარშაზარი გავლენა ჰქონდა დასავლეთზე. ამჟამად მდგომარეობა საპირისპიროდ არის შეცვლილი. მიზეზი შემდეგია: დასავლეთი, როდესაც აღმოსავლეთისგან რაიმეს იღებდა, მისაღმი იჩენდა შემოქმედებით დამოკიდებულებას, იღებდა მხოლოდ საჭიროს, გამოსადეგს და გადაამუშავებდა დასავლური ყოფის შესაბამისად. აღმოსავლეთი ასეთი შემოქმედებითი მიდგომით არ ხასიათდება. იგი, როცა რამეს იღებს დასავლეთისგან, ყოველგვარი გადაამუშავების გარეშე პირდაპირ ნერგავს საკუთარ ნიადაგზე. ამას კი ხშირად მისთვის სავალალო შედეგები მოაქვს [169, გვ.555-556].

ჯებრანს დამოუკიდებლობისკენ, აღმოსავლეთის და, კერძოდ, არაბული ქვეყნების კულტურული ცხოვრების შემდგომი პროგრესის, ეროვნული თვითშეგნების და პატრიოტული სულისკვეთების აღორძინებისკენ მიმავალ გზად ესახებოდა სასწავლო დაწესებულებების ნაციონალიზაცია. სკოლები, როგორც დაწესებითი, ისე უმაღლესი, უნდა გარდაიქმნას ეროვნულ საწესებზე. კერძო სკოლები, რომლებიც ეკუთვნიან საქველმოქმედო საზოგადოებებს თუ მისიონერებს, უნდა გადავიდეს ადგილობრივი მთავრობის ხელში. სტატიაში „არაბული ენის

მომავალი“ ავტორი არაეროვნული სწავლების მანვე შედეგებზე მსჯელობისთვის იღებს სირიის მაგალითს. აქ სწავლება, რომელიც დასავლეთიდან მოდიოდა, მაცოცხლებელიც იყო და მომაკვლინებელიც ერთდროულად. მაცოცხლებელი, რადგან ხელს უწყობდა ადგილობრივ მცხოვრებთა შეგნების გამოღვიძლებას, მათ გონებრივ მრდას. იგი ამასთანავე მომაკვლინებელიც იყო, რადგან დაასუსტა მათი ერთიანობა, ხელი შეუწყო ურთიერთკავშირის რღვევას, ენობრივი განსხვავებულობის დანერგვას, სხვადასხვა დაჯგუფებებს შორის უთანხმოების მრდას, დააჩქარა მათი კოლონიზაცია. ახალგაზრდები, რომლებმაც განათლება ამერიკულ სკოლებში მიიღეს, გამოირჩევიან ამერიკული ორიენტაციით, ხოლო ისინი, ვინც სწავლობდა იემუიტთა სკოლებში, იხრებიან საფრანგეთისკენ. შესაბამისად, ნაწილს სურს სამშობლოს მეურვედ ა მერიკა ან ინგლისი, სხვებს – საფრანგეთი.

სწავლების ასეთმა ორგანიზაციამ ხელი შეუწყო ეროვნული შეგნების დაქვეითებას. ქვეყნის პროგრესისა და დამოუკიდებლობისთვის აუცილებელია დაქუცმაცებულობის, დაჯგუფებების, რელიგიური შუღლის ლიკვიდაცია, ეროვნული სულის აღორძინება და გაერთიანება ერთ მთლიან ძალად. ამის განხორციელება შეიძლება მხოლოდ (ყოველ შემთხვევაში, უმთავრესად) სკოლებში სწავლებისთვის ეროვნული ხასიათის მიცემით, ყველა სასწავლებლის დაქვემდებარებით ეროვნული მიზნებისადმი და მისი გადაცემით ადგილობრივი ხელისუფლებისთვის.

ჯებრანმა სწორად შეაფასა შექმნილი ვითარება. მას შეგნებული ჰქონდა დასავლეთის გავლენის დადებითი და უარყოფითი მხარეები, დასავლეთთან ურთიერთობაში გელმეგი უკილურესობის (როგორც ყოველივე ევროპულის ბრმად გადმოღება, ისე უარყოფა) დამლუპველი ძალა. ამიგომ თვლიდა, რომ აუცილებელია შეგნებული მიღგომა ამ პრობლემისადმი, რომ საჭიროა სხვა ქვეყნებთან ურთიერთობა, მათი სულიერი მიღწევების ათვისება, კარჩაკეტილობის ლიკვიდაცია. „ძველი ერები, რომლებიც არ გადმოიღებენ ახალგაზრდა ხალხების მიღწევებს, სულიერად გადაშენდებიან...“, – წერს მწერალი „სულბანში“ [28, გვ.79].

ჯებრანმა „ერი“ ცნება ჩამოაყალიბა სტაგიაში „ერი და მისი არსი“ [169, გვ.431-434]. მისი მტკიცებით, „ერი“ იმ პირთა კრებულება, რომლებიც განირჩევიან მნე-ჩვეულებებით, მიდრეკილებებით (ხასიათებით) და შეხედულებებით. მათ აერთიანებთ სულიერი კავშირი, რომელიც მნე-ჩვეულებებზე უფრო მძლავრია, მიდრეკილებებზე უფრო ღრმა და შეხედულებებზე უფრო საყოველთაო. ამ კავშირის არსებობისთვის ძირითადია ენობრივი ერთიანობა. მაგრამ მხოლოდ იგი არ კმარა, რადგან არიან

ხალხები, რომლებიც ერთ ენაზე ლაპარაკობენ, მაგრამ უთანხმოებაში არიან პოლიტიკის, აღმინისგრაფიის და სოციალური შეხედულებების გამო. ამ კავშირის საფუძველია სისხლით ერთობა (ნათესაობა). მაგრამ არც ეს კმარა. საჭიროა რელიგიური ერთიანობა და მაგერიალური სარგებლობა (სიკეთე, ინტერესი). ამ უკანასკნელს მწვერალი აღარებს საფეიქრო მანქანას, რომლითაც ეს კავშირი იქსოვება.

ამრიგად, ჯებრანის გაგებით, „ერი“ წარმოადგენს მზე -- ჩვეულებებით, მიდრეკილებებით (ხასიათებით) და შეხედულებებით განსხვავებულ პირთა კრებულს, რომელთაც აერთიანებს სულიერი კავშირი, საერთო ენა, სისხლი, რელიგია და მაგერიალური კეთილდღეობა.

ჯებრანმა არსებითად გაიმეორა განმანათლებლების მიერ შემუშავებული განსაზღვრება. მათ მსგავსად ის შორს ღვას გრადიციული გაგებისგან და მთავარ აღვილს აკუთვნებს ენას და სისხლით ნათესაობას. რელიგია შედარებით უკანა პლანზე გადაწეული, მაგრამ არ არის უგულვებელყოფილი.

„სამშობლოს“ ცნების განსაზღვრას ჯებრანი არ შეხებიდა, თუმცა პატრიოტული გრძნობები ძლიერ გამახვილებული ჰქონდა. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ჯებრანისთვის დამახასიათებელია ლიბანის, არაბული სამყაროს, აღმოსავლეთის ერთ ცნებად წარმოდგენა. ხშირად მისი სამშობლო ცდება ლიბანის სამღვრებს და მთელ არაბულ სამყაროს მოიცავს. ზოგჯერ მისი სამშობლო მთელი დედამიწაა: „...დედამიწა მთლიანად ჩემი სამშობლოა, ყველა ხალხი ჩემი თანამემამულეა“ [169, გვ.293].

პატრიოტული მოტივებითაა დაგვირთული ჯებრანის ბევრი ნაწარმოები, მათ შორის „თქვენ თქვენი ლიბანი, მე – ჩემი ლიბანი“, „მე ჩემი ენა, თქვენ – თქვენი ენა“, „მე ჩემი ფიქრი, თქვენ – თქვენი ფიქრი“, „პაემანი“, „ჩემი ხალხის სიკვდილი“, „მარადიულობა და ერი“ და სხვა. მწერალს აწუხებდა, რომ მისი სამშობლო მგრის მიერ იყო დამონებული, მიძინებული და ბრძოლის უნარს მოკლებული. განსაკუთრებით აღელვებდა ის, რომ თანამემამულეები წარსულის მოგონებებში იყენენ ჩაფლულნი, გარდასულ დღეთა დიდებით ინუგეშებდნენ თავს და უარყოფდნენ ყოველივე ახალს: „აღმოსავლეთის მოსახლეობა წარსულის ბურუსშია გახვეული, მიდრეკილება აქვს პასიური მჭვრეტელობის და უგნური გართობისადმი, უარყოფს დიდებით და რაციონალურ პრინციპებს და მოძღვრებებს, რადგან ისინი აიძულებენ იგანჯოს, გამოფხიზლდეს ღრმა ძილისგან“, – წერს ჯებრანი „ნარკომსა და სკალპელში“ [49, გვ.90]. სამშობლო იყო დაქუცმაცებული, არ იყო მათ შორის კავშირი, არც სურვილი

გაერთიანებისა. თითოეულ ნაწილს მიაჩნდა თავისი თავი დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ, ცალკე ერაღ. ასეთმა ვითარებამ ათქმევინა მწერალს „მოციქულის ბაღში“ შემდეგი სიტყვები: „...ვაი ერს, რომელსაც აქვს ნაირგვარი რწმენა და არ აქვს სარწმუნოება. ვაი ერს, რომელსაც მოსაგეს სამოსი, თვითონ რომ არ მოუქსოვია, ჭამს პურს, თვითონ რომ არ მოუწევია, სვამს ღვინოს, თავის საწნახელში რომ არ დაუწურავს. ვაი ერს, რომელიც გმირად მიიჩნევს გრებახა ხეპრეს, და ბაქია დამპყრობელი დიდსულოვანი ქველი ჰგონია...ვაი ერს, რომელიც ხმას აღიმადლებს მხოლოდ მიცვალებულის დაგირებისას. ვაი ერს, რომელსაც საამაყოლ ნანგრევებშია შერჩენია, და რომელიც ამბობდება მხოლოდ მაშინ, როცა კუნძზე თავს დაადებინებენ და ჯალათს მახვილი უკვე შემართული აქვს. ვაი ერს, რომელსაც მოხელედ მელა ჰყავს, ფილისოფოსად კი – თინაბაში, რომლის ხელოვნება მიმბაძველობაა ან – ძველ სამოსზე ახალი საკერებლის დადება. ვაი ერს, რომელიც ბუკითა და ნალარით ეგე- ბება ახალ მბრძანებელს და მერე ყიყინით აძევებს მას მხოლოდ იმიტომ, რომ ახლა სხვას შეეგებოს ბუკისა და ნალარის ღგერით. ვაი ერს, დაშლილ -დაწიაწებულს, რომლის ყოველ ნაწილს ერაღ მოაქვს თავი” [20, გვ.348].

ჯებრანი სამშობლოს უბედურებას მიმიღვ განიცდიდა, რასაც კიდევ უფრო უძლიერებდა იმის შეგნება, რომ გაჭირვების ქამს მისგან შორს იყო, არ შეეძლო მხარში ამოდგომოდა თანამემამულეებს, მათთან ერთად ებრძოლა, მათთან ერთად დამტკბარიყო გამარჯვების სიხარულით, ან მათთან ერთად ეპოვა სიკვდილი. სამშობლოსთვის თავგანწირვას, ხალხისთვის თავის დადებას ყველასთვის საპაგიო მოვალეობად თვლიდა, სამშობლოსთვის სამსახურს ყველაფერზე მაღლა აყენებდა, სიყვარულზე კი: „...იყავი მამაცი, გიყვარდეს შენი სამშობლო!...“, – წერს თმის ველზე მყოფ ჭაბუკს საცოლუ [169, გვ.225] (იხ. ლექსი პროზად „მღვის გოგონები“). ჯებრანს სჯეროდა სამშობლოს უკეთესი მომავლისა: „შენ, სირიავე, მსგავსი ხარ შენი მეზობლებისა – ეგვიპტის, სპარსეთისა და საბერძნეთისა, რომელთაც იმდენივე ნახირი ჰყავთ და ისეთივე საძოვრები აქვთ, როგორც შენ. შენი დაცემა არის ღრმა ძილი. მას მოჰყვება გამოფხიბლება და შრომა. ყვავილი სიცოცხლეს უბრუნდება სიკვდილის შემდეგ, სიყვარული ღიადი ხდება განშორების შემდეგ“ (ლექსი პროზად „მარალიულობა და ერი“) [49, გვ.32]. დამახასიათებელია მწერლის სიტყვები მეგობრის, ემილ ზეილანისადმი: „მწამს, რომ აღმოსავლურ ამრს, საერთოდ, და არაბულს, კერძოდ, ახლო მომავალში ექნება დიდი დაფასება“ [159, ტ.1, გვ.17].

ალ-მანფალუგის დამოკიდებულება დასავლეთის ქვეყნებთან უკიდურესად უარყოფითი იყო. დასავლეთთან ურთიერთობა, მისი აზრით, მხოლოდ უარყოფით შედეგებს იძლევა. მიზეზი: ეგვიპტე მუსლიმური ქვეყანაა, დასავლეთი კი ქრისტიანული (გაეისხნოთ რ. კიპლინგის სიგეყები, ნათქვამი ბალაღაში „დასავლეთი და აღმოსავლეთი“: „დასავლეთი დასავლეთია, აღმოსავლეთი – აღმოსავლეთი, ამიგომ ისინი ვერასოდეს ვერ შეხვდებიან“). აგრეთვე, ჯერჯერობით ეგვიპტე მოუმზადებელია დასავლეთთან საურთიერთოდ, თუ რამეს გადმოიღებს მისგან, გადმოიღებს უარყოფითს და, ამასთანავე, ბრმაღ. ის მოთხრობაში „ჩაღრი“ ამბობს: „ყოველ თესლს, დათესილს არა თავის მიწაზე და არა თავის ღრს, მიწა ან უარყოფს, ან თვით თესლი გაფუჭდება მასში“ [229, გვ.39]. ევროპული კულტურის მოძალებამ, მისი აზრით, გამოიწვია ძველი მამა-პაპური ურთიერთობის გაუფასურება, ოჯახების დანაწილება. ახალმა ცივილიზაციამ არა მარტო ოჯახები დანაწილა, არამედ ერთი ოჯახის ფარგლებშიც შეიგანა ურთიერთგაუგებრობა, აზრთა დამორიშორება. განსაკუთრებით ადანაშაულებს ამ პროცესში მწერალი სკოლებს და განათლებას. ეგვიპტელი ბავშვები სწავლობენ სკოლებში, ეუფლებიან უცხო ენებს – ინგლისურს, ფრანგულს, გერმანულს, ძირითადად სწავლობენ ამ ქვეყნების ისტორიას, ლიტერატურას, გეოგრაფიას, სამშობლოს წარსული კი არ იციან (იხ. ესეი „გუშინ და დღეს“). ასეთმა ვითარებამ ათქმევინა მწერალს ესეიში „დასავლეთის ცივილიზაცია“: „განა სირცხვილი არ არის იცოდე ბონაპარტეს ისტორია, კარგად გქონდეს შესწავლილი საფრანგეთის ისტორია, წარმოდგენა კი არ გქონდეს ალ-მაჰდის წერილების ისტორიაზე, იცოდე ლეკარტეს პრინციპები და ღარფინის გამოკვლევები და არაფერი გაგეგებოდეს ალ-ღაზალის სიბრძნისა, იბნ რუშდის გამოკვლევებისა, ყვებოდე შექსპირისა და ჰიუგოს ლექსებს და წარმოდგენა არ გქონდეს მუთანაბისა და ალ-მარის ლექსებზე...“ [230, ტ.1, გვ.128-129]. ალ-მანფალუგის ესეიში ჩანს, რომ იგი ეგვიპტის გუშინდელ დღეს აძლევს უპირატესობას დღევანდელ ყოფასთან შედარებით, რადგან გუშინ ეგვიპტე საკუთარ თავს ეკუთვნოდა, ამიგომ სუფთა და ნამდვილი იყო, დღეს კი დასავლეთთან არის შერეული. მწერალმა ერთმანეთს დაუპირისპირა ისლამი და ქრისტიანობა და ქრისტიანობა მიიჩნია ისლამის ჩამორჩენის მთავარ მიზეზად (იხ. სტატია „ისლამი და ქრისტიანობა“) [230, ტ.1, გვ.171-178]. მიუხედავად ასეთი უკიდურესი პოზიციისა, ალ-მანფალუგის ესემის ამ ორ მხარეს შორის ურთიერთობის გარღვევალობა, ამიგომ თანამემამულეებს მოუწოდებს დიდი სიფრთხილისკენ.

აშ-შაბის ეკუთენის ლექსი „წმინდა გველის ფილოსოფია“ [193, გვ.227], რომელშიც შოშიას (თუნისი) და გველის (საფრანგეთი) სახეთა დახატვით და მათი ურთიერთობით გვიჩვენა კა პიგალისგური ქვეყნების კოლონიური პოლიტიკის არსი აღმოსაფლეთში. ხოლო ლექსში „თანამემამულეებო!“ გვიჩვენა თანამემამულეთა გულგრილი დამოკიდებულება სამშობლოს ხვედრისადმი:

„რა გჭირს, რომ კმაყოფილებას განიჭებს ბორკილებისადმი
მორჩილება,

მუხლს იყრი იმათ წინაშე, ვინც შეგიბოჭა შუბლი?!“

...

კმაყოფილები ცხოვრებით გამოქვაბულებს შორის.

სად არის სიმღერა? სად არის ლექსი?

გეშინია ცის მშვენიერი ჰიმნისა?

გეშინია ცის სინათლისა?

არ აღგები და არ ივლი ცხოვრების (სიცოცხლის)

გზებზე?

ვინც დაიძინა, არ დალოდება მას ცხოვრება (სიცოცხლე).“

[193, გვ. 130]

فما لك ترض بذل القيود و تتجنى لمن كبلوك الجباه؟

...

تقنع بالعيش بين الكهوف فاين النشيد؟ اين الاياه؟

ا تخنشى نشيد السماء الجميل؟ ا ترهق نور السما في فضاء؟

ا لا انهض و سر سبيل الحياة؟ فمن نام لم تنتظره الحياه

და ლექსს ამთავრებს მოწოდებით:

„სინათლისაკენ! სინათლე ლამაზი სიამოვნებაა.

სინათლისაკენ! სინათლე ღმერთის ჩრდილია“ [193, გვ.131]

الى النور فالنور عذب جميل الى النور النور ظل الاله

მაგრამ პოეტმა ისიც იცის, რომ თუნისს ჰყავს თავდადებული შვილებიც, სამშობლოს კეთილდღეობისთვის მებრძოლი პიროვნებებიც. მათ მიერ დაღვრილი სისხლი მომავალში შელევს გამოიღებს და „ცხოვრება კვლავ დაგვიბრუნებს ჩვენ ფოლადის მახვილს დიდი გამაჯვეებისა და ძლევისათვის!“ [193, გვ.25] („მშვენიერი თუნისი“).

აბუ მალი, მსგავსად აშ-შაბისა, სასოწარკვეთილებასში მოჰყავს თანამემამულეთა სამშობლოსადმი გულგრილობას. პატრიოტურთულებს კი დამპყრობლები სასტიკად უსწორდებიან. უმრავლესობას სამშობლო ისე ახსოვს, როგორც მძინარეს. პოეტი მოუწოდებს თანამემამულეებს გამოიღვიძონ და სამშობლო ისე დაიცვან, როგორც ლომი იცავს თავის ბუნაგს (ლექსი „როგორ აგონდება მძინარეს სამშობლო“), უცხოელებს კი მოუწოდებს, თავი ანებონ თავიანთ დამპყრობლურ პოლიტიკას და ღატკოვონ პალესტინა. არაბებს არასდროს დაუთმიათ ვინმესთვის პალესტინა და არც მომავალში დაუთმობენ, რადგან ის „იყო ჩვენი პაპებისა ჩვენამდე და დარჩება ჩვენს შვილიშვილებს ჩვენს შემდეგ“ – აცხადებს პოეტი ლექსში „პალესტინა“ [156, გვ.95].

ხალილ მუტრანი არაბული ქვეყნების დამოუკიდებლობისთვის თავდადებული მებრძოლი იყო. ამის გამო ჯერ კიდევ ჭაბუკობისას მოუხდა ლიბანის დატოვება. ის მოუწოდებდა არაბებს ებრძოლათ განახლებისთვის და ახალი დიდების მოპოვებისთვის:

„ეგვიპტის შვილებო, თქვენ გაკისრიათ დიდი მოვალეობა, ძველი დროის დაკარგული დიდების აღორძინება, რომ დაუბრუნდე ს აღმოსავლეთს თქვენი მეშვეობით მაღალი ადგილი, რომ იამაყოს ეგვიპტემ თქვენი მაღლა აწეული თავებით.“
[176, გვ. 196]

(“ახალი წელი ჰიჯრით”)

ابناء "مصر" عليكم واجب جليل
ليبعث مجد قديم العهد مفقود
فليرجع الشرق مرفوع المقام بكم
و لترد "مصر" بكم مرفوعة الجيد

აბდ არ-რაჰმან შუქრის ცოცხა აქვს ლექსები პატრიოტულ თემაზე, გამათავისუფლებელ მოძრაობაზე. ერთ-ერთ გამონაკლისს წარმოადგენს ლექსი „სიმტკიცე“. ავტორი უცხოელ კოლონიზატორებს და ადგილობრივი მარიონეტული ხელისუფლების წარმომადგენლებს მიმართავს:

«Когда пугали нас, чтобы властвовать силой

Мы устояли против запугиваний, опасностью пренебрегая,
Ведь запугивание только увеличивает в нас пыл.

Неужели они полагают, что можно тушить огонь огнем?»-
[131, გვ.90]

(მთარგმნელი არ არის მითითებული).

ყველა არაბმა რომანტიკოსმა პოეტმა დიდი სიყვარულით
გამთბარი ლექსები უძღვნა სამშობლოს. მათგან გამოვარჩევდით
ილიას აბუ შაბაქას ლექსს „ჩემო ქვეყანავ“ და პაგრიოტიზმზე საუ-
ბარს ამით დაგამთავრებთ:

„ჩემო ქვეყანავ, შენ გეკუთვნის ჩემი გული,
ჩემი იმელები და ჩემი სიყვარული
და ჩემი წმიდათაწმიდა (სადეთო) ომი (ბრძოლა).
შენ ხარ სურნელება, [რომელიც] მოდის
ხეობიდან გრილ განთიადთან ერთად.
შენ ხარ სრული მშვენიერება, შენ ხარ
ღმერთის მგერა მიწიერი გულებისაკენ,
და თვალი “სამოთხის მდინარისა”,
სიმშვიდის სარეცელი (ნერვების დამამშვიდებელი),
და დილება მარადიულობისა...“ [145, გვ.99-101]

يا بلادی لك قلبی لك امالی و حبی
و جهادی
يا بلادی
انت هذا العطر یأتی
من فم الوادی مع الصبح الطری
انت كل الحسن, انت
نظر الله الی القالب البری
و عین الكوثر
و سریر الاعصب
و جلا الخلد ...
يا بلادی
...

§6. რომანტიკული გმირი

რას წარმოადგენს არაბი რომანტიკოსების შემოქმედების ნაყოფი ლირიკული გმირი? მისთვის დამახასიათებელია უკმაყოფილება რეალური სინამდვილით, კონფლიქტი და შეურიგებლობა საზოგადოებასთან; მეამბოხე სული; სიმამაცე და მიზნისთვის თავგანწირვა; ოცნებებით გაგაცნობა; სულიერი სიძლიერე; გამორჩეულობა და ამაღლებულობა; გაუცხოება; მარტოხელობა; სევდა; საკუთარი განჯვის გამოვლენა და ა.შ.

ძირითადად არაბი რომანტიკოსების გმირი ახალგაზრდა კაცია, სულით ძლიერი*, რომელიც გამსჭვალულია კეთილშობილური იდეებით, სავსეა ოცნებებით და ცდილობს მის რეალიზაციას, ზოგჯერ იმარჯვებს, ზოგჯერ მარცხდება, იდეალისთვის ბრძოლაში იმედგაცრუება მოეწივს, რის გამოც სევდას ეძლევა, იპყრობს „მელმეგი ადამიანის“ შეგრძნება, საზოგადოებისგან გარბის. ზოგჯერ გამარჯვებული და ზოგჯერ დამარცხებული გმირი ხშირად ერთი და იგივე რომანტიკოსის მსოფლმხედველობის ან შინაგანი მდგომარეობის სხვადასხვა საფეხურს წარმოადგენს. აქედან გამომდინარეობს არაბი რომანტიკოსების უმეტესი გმირების ტრაგიკული ხედრი. სავსებით მართალია ა. აბუსერიძე, როცა ევროპული რომანტიზმის შესახებ წერს: „რომანტიკული პოეზიის გმირი თავისი განცლებით, პიროვნული ხედრით, საზოგადოებაში დამკვიდრებული მძიმე ყოფით ტრაგიკულია, რადგან მას მუდამ თან ახლავს მარტოხელობის განცდა. პიროვნება მიისწრაფვის შეუძლებელი თავისუფლებისკენ, რისთვისაც უნდა გადალახოს წინააღმდეგობები. მან უნდა მიაღწიოს სანუკუარ ოცნებებს, გამოეყოს საზოგადოებას და დაიმკვიდროს საკუთარი დამოუკიდებელი ადგილი. თავისთავად პიროვნული თავისუფლებისკენ სწრაფვა ადამიანს საკუთარი თავით შემოუფარგლავს გარემოს, ე.ი. სიმარტოვისკენ წაიყვანს, რაც საბოლოოდ პიროვნების ტრაგიდიის სათავე ხდება“ [1, გვ.13-14].

ჯერანის რომანტიკული გმირები უმეტესწილად მეამბოხე ტიპები არიან, რომელთაც გამარჯვების სიხარულიც უნახავთ და დამარცხების სიმწარეც განუცლიათ. ამავე ღროს ჯერანს ჰყავს

*) არაბი რომანტიკოსების გმირებზე შეგვიძლია თამამად გავაერცვლოთ გ. ბრანდესის სიტყვები სტენდალის შესახებ: „... მისი რომანტიზმი იყო სულით ძლიერთა და კრიტიკულად განწყობილ გონებათა რომანტიზმი...“ [36, გვ.230].

გმირებიც, რომლებსაც იდეალები აქვთ, მაგრამ საჭირო სიმტკიცეს ვერ იჩენენ სინამდვილესთან ჭიდილში, ბედს ემორჩილებიან, ან კიდევ საზოგადოების წინაშე მოვალეობის გრძნობა იმძლავრებს მათში. ამ უკანასკნელთა დასასრული უფრო ხშირად ტრაგიკულია. ზოგჯერ ტრაგიკული დასასრული აქვს იმ გმირების სიცოცხლეს, რომლებიც ყოველგვარ მოვალეობაზე მაღლა დგანან, უსაზღვრო, დაუოკებელი ვნებებით არიან შეპყრობილნი და იდეალისთვის თავგანწირვით იბრძვიან. ამ შემთხვევაშიც ტრაგედიის მიზეზი სინამდვილის მიუღებლობაა. ამ თვალსაზრისით შეიძლება ერთ მხარეზე დავაყენოთ 1906 წელს გამოცემული კრებული „ველთა საპაგარძლოები“ და 1912 წ. გამოცემული, მაგრამ 1908 წლამდე დაწერილი მოთხრობა „მომცვრეული ფრთები“ და მეორე მხარეზე – 1908 წელს ცალკე წიგნად გამოცემული მოთხრობების კრებული „ამბოხებული სულები“ და 10-იან წლებში ფრ. ნიქშეს გავლენით დაწერილი ნაწარმოებები. „ველთა საპაგარძლოში“ შემავალი მოთხრობის „გიჟი იუჰანას“ გმირი, ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა ჭაბუკი, ბრძოლას უცხადებს საზოგადოების გაბატონებულ ნაწილს, რომლის განსახიერებას აქ სამღვდლეობა წარმოადგენს. ჯებრანი და მისი ეს გმირი ჯერ-ჯერობით გამარჯვებისთვის ბრძოლაში სუსტნი არიან. გმირის ბრძოლის შედეგი ჯერ მხოლოდ მორალური კმაყოფილებაა, სინამდვილეში ჯერ ვერ იმარჯვებს, საზოგადოებისგან მუდმივ სახელად „გიჟს“ იმსახურებს, მაგრამ იმედი მომავალი გამარჯვებისა აქვს. ამ გმირის ბრძოლა მიმდინარეობს სახარების პოზიციებიდან. საერთოდ, ჯებრანის მორალური კონცეფციები საკმაოდ სამრდლობს სახარებით. იუჰანას ევოლუციის შედეგს წარმოადგენს ხალილი მეორე კრებულის „შეამბოხე სულების“ მოთხრობა „ურწმუნო ხალილიდან“. ხალილი ფაქტობრივად იუჰანაა, ოღონდ უფრო განვითარებული, უფრო მცოდნე, უფრო შეგნებული, უფრო გამოცდილი. მან უკვე მუსტაფის თავისი მიზნები და მისი განხორციელების გზებიც კი. იგი უკვე ერკვევა საზოგადოების კლასობრივ სტრუქტურაში. ხალილი თავის მოღვაწეობას იწყებს კონფლიქტით სასულიერო წოდებასთან, რომელიც შემდეგ გადაიბრუნება ამბოხში საზოგადოების გაბატონებული ფენების ყველა წოდების წინააღმდეგ. თუ იუჰანა სამღვდლეობასთან ბრძოლაში მარცოა და მარცხდება, ხალილი თავდაპირველად ასევე მარცოა სამღვდლეობასთან კონფლიქტის დროს, მაგრამ მისი შეგნების და გამოცდილების მრდასთან ერთად ფართოვდება მისი ბრძოლის სფერო. ის უკვე სამღვდლეობასთან ერთად ებრძვის სოფელში გაბატონებულ ფეოდალებს. ხალილი ხდება გლეხური ამბოხის მებრძოლი. მას სოფლის

ყველა ჩაგრული უჭერს მხარს. მან შეიგნო, რომ ძალა ერთობაშია და გაიმარჯვა კიდეც; იდეალი განახორციელა, სოფლად დაამყარა ძმობა, სიყვარული, საყოველთაო შრომა.

ჯებრანის პირველი კრებულის ნოველა „მართა ალ-ბანია“ და მოთხრობა „მომგვრეული ფრთები“, მეორე კრებულის „ვარდა ალ-ჰანი“ და „საპაგარძლო სარეცელი“ ქალთა ემანსიპაციის საკითხებს ეძღვნება. „მართა ალ-ბანიას“ მართას და „მომგვრეული ფრთების“ სელმას ძალა არ აღმოაჩნდათ წინ აღდგომოდნენ სოციალურ უსამართლობას, მოძველებულ ადათ-წესებს, დაეცვათ საკუთარი „მე“, საკუთარი უფლებები, საკუთარი თავისუფლება, საკუთარი სიყვარული და ვნება. ბრძოლისა და წინააღმდეგობის უნარს მოკლებული სელმა, მიუხედავად დიდი სიყვარულისა, სხვისი ნება-სურვილის მორჩილი აღმოჩნდება, ქმრის სისასტიკის ტყვე ხდება და ბრძოლას სიკვდილს არჩევს. სელმა სენტიმენტალური ნაწარმოებების ტიპური გმირია, რომლისთვის მოვალეობა ყველაზე უფრო დიდია და რომლის დარღვევებზე ფიქრიც ზემდეგია. ჯებრანისთვის სელმას და მართას მსგავსი გმირები მიუღებლები არიან, ამიტომ ისინი ნაწარმოების ბოლოს დალუპა, რითაც თავისი წილი პროტესტი გამოხატა არსებული სინამდვილის მიმართ. საპირისპირო პოზიცია უკავიათ კრებულში „ამბოხებული სულები“ შემავალი ნოველების „ვარდა ალ-ჰანის“ და „საპაგარძლო სარეცლის“ გმირ ქალებს. ისინი ტიპური რომანტიკული პერსონაჟები არიან. მათთვის ვნება, სიყვარული ყველაზე უფრო მაღლა დგას. მათთვის სიყვარული „ერთადერთი თავისუფლებაა ამ ქვეყანაზე“. მათი სიყვარული ვერაფერით კალაპოტში ვერ ჯდება, ვერაფერითაზი მღვრები ვერ აკაფებს. მათთან მოვალეობის გრძნობაზე ლაპარაკი ზედმეტია. მათ შეუძლიათ სიყვარულისთვის ყველაფრის გაწირვა, სიცოცხლის გაცემაც კი. ვარდა ალ-ჰანიმ იპოვა თავის თავში იმდენი ძალა, რომ ყოველგვარი სინდისის ქენჯნის გარეშე მიაგოვა კანონიერი ქმარი, რომელმაც უსიყვარულოდ გაათხოვეს: „იგი გათავისუფლდა ადამიანთა წაბილწული კანონების წინაშე მორჩილებისგან, რათა ეცხოვრა წმინდა სიყვარულის კანონების შესაბამისად, სახე მიაპყრო მშვენიერ, მოაშორა რა ის სიბნელეს“ [101, გვ.45]. „საპაგარძლო სარეცლის“ გმირი ქალი, როცა გაიგებს, მოგყვებით ათხოვებენ, ცდილობს ქორწინების ღამეს გაიქცეს შეყვარებულთან ერთად, მაგრამ როცა დაინახავს ვაჟს არ შეუძლია სძლიოს მოვალეობის გრძნობას, ჰკლავს მას და თავს იკლავს. მარცხს განიცდის სენტიმენტალური მოვალეობის გრადიციული გაგება და ზემოდს სიყვარული – უკიდეგანო და უძლეველი, თუმცა სიცოცხლის ფასად. ჯებრანის გმირებს უკვე განსაკუთრებით 10-იან

წლებში, არ ძალუძთ დაკმაყოფილდნენ წილხვედრი ბელით. მათ არ შეუძლიათ მიიღონ ასეთი რჩევა: „თავიდან მოიშორე შენი ცლომილება, შენი ცარიელი ოცნებები, იყავი კმაყოფილი საკუთარი წილით და იცოდე, რომ ის, ვინც მორჩილია, ხდება ძლიერი, ხოლო ვინც თხოულობს ძალიან ბევრს, ის ყველაფერს კარგავს“ [28, გვ.67] („ამაყი ია“), რადგან უკვე იციან, რომ „სიცოცხლის (ცხოვრების) მიზანი მდგომარეობს იმისადმი სწრაფვაში, რაც სიცოცხლეზე (ცხოვრებაზე) მაღლა და შორს ღვას“ [28, გვ.69] („ამაყი ია“). ამაყი ია სიკვდილსაც კმაყოფილებით და ღმილით შეხვდება, თუ აღსრულდება მისი ოცნება. ე.ი. სახეზე გვაქვს იდეალისთვის თავის გაწირვა. ამითგან განსხვავებული პოზიცია უკავია ჯებრანის ერთ-ერთ გმირს, სახელდობრ, ფრ. ნიცშეს გაველენით დაწერილი მოთხრობის „ქარიშხლის“ გმირს იუსუფ ალ-ფახარს, ჯერ კიდევ ახალგაზრდას, 30 წლის, უკვე ცხოვრებისგან საკმაოდ გამოცდილ კაცს. ის, დაინახავს რა მისი შეხედულებები განსხვავდება სამოგალოებაში გაბატონებული შეხედულებებისგან, გოცებს სამოგალოებას, მიდის გყეში და იკავებს მჭვრეტელის პოზიციას. ის პირდაპირ აცხადებს: „...ხალხი მივაგოვე, რადგან ჩემი მორალი არ შეესაბამება მათ მორალს, ჩემი ოცნებები კი – მათ ოცნებებს. მივაგოვე ადამიანები, რადგან მივხვდი, რომ ჩემი სული ბორბალია, რომელიც გრიალებს მარჯვნივ მარცხნივ მოგრიალე ბორბლებს შორის... მარგობა არ მჭირდება არც ლოცვისთვის, არც ასკეტიზმისთვის. მარგობას ვეძებდი, რათა გავთავისუფლებულიყავი ადამიანებისგან, მათი კანონებისგან, მათი მოძღვრებებისგან, გრადიციებისგან, მათი ხმაურისა და გირილისგან... ვეძებდი მარგობას, რადგან მასში ვხედავდი ცხოვრებას (სიცოცხლეს) სულისა და გულისთვის, აზრისა და სხეულისთვის... მე დავსახლდი ამ განცალკევებულ ქოხში, რადგან მსურს გავიგო მიწის საიღუმლოებები და მივუახლოვე მეუფის გახტს“ [48, გვ.226-227].

ჯებრანის მეორე ნაწარმოებში „მესაფლავე“ შეშლილი ღმერთის სახით წარმოდგენილი ტიპი, თავისი შეუბრალებლობითა და ზიზღით ადამიანების მიმართ, მისი ღამოკიდებულებით სამოგალოებისადმი, საკმაოდ უახლოვდება ფრ. ნიცშეს „ბეკაცს“. მისი ზიზღისა და ქირღვის საგანია ყველაფერი ადამიანური, ადამიანთა კანონები და წესები, მათი სოციალური ურთიერთობები, მათი საქმეები და საზრუნავები, უამრობად მიაჩნია ლექსების წერა, მონობის გამოვლინებად ცოლ-ქმრული ცხოვრება, ოჯახი ზედმეტ გვირთად, სწავლა-განათლება სუსტი ადამიანის ხვედრად. შეშლილი ღმერთი სხვაზე ბატონობისთვისაა მოვლენილი და არა მორჩილებისთვის. ის ადამიანებზე ბევრად მაღლა ღვას, მითთვის

უცხოა, მათგან განმარტოებულია და საცხოვრისი იქ აქვს, სადაც ლულები* და გოლიათები იკრიბებიან. ჯებრანის შეშლილი ღმერთი და „ქარიშხლის“ იუსუფ ალ-ფახარი საკუთარი სურვილით განუღებებან საზოგადოებას, ისინი გიპიური მარტოსულები არიან, მათთვის ამ საზოგადოებაში გაბატონებული ცხოვრების წესი მიუღებელია. თუ იუსუფ ალ-ფახარი განდგომის შემდეგ უფრო მჭვრეტელის პოზიციას იკავებს, შეშლილი ღმერთი უფრო მეტრძოლი ჩანს. ის ისწრაფვის სხვაზეც იქონიოს გავლენა და გაიმრავლოს მიმღევრები. თუ „ქარიშხალში“, მიუხედავად მწერლის სიმპათიებისა, გამოკვეთილად არ ჩანს ჰყავს თუ არა მომხრეები, შეშლილი ღმერთის აგიტაცია აღწევს მიზანს, ჯებრანი-რომანტიკოსი მასთან საუბრის შემდეგ გოვებს ოჯახს, საზოგადოებას და ხლება მესაფლავე, რადგან „ამქვეყნად ცოცხალ-მკვდრები მრავლად არიან,“ რომელთა თავიდან მოშორება და საზოგადოების მათგან გაწმენდა აუცილებელია. შეიძლება ითქვას, ორივე გმირის საბოლოო ხვედრი ტრაგიკულია, ისინი მარტობისთვის არიან განწირულნი.

ჯებრანის გმირთა სახეები ზემოთქმულით არ ამოიწერება. მასთან შევხვდებით ამბოხებულსაც და მორჩილსაც, გამარჯვებულსაც და დამარცხებულსაც, ოპტიმისგსაც და პესიმისგსაც... მაგალითად, მის ლექსებში ვხედავთ ლირიკულ გმირს, რომელსაც თავის მის წრაფებების საგნად მხოლოდ მარადიულობა უქცევია. აქ არის მისთვის გაღარჩენა, აქ ფიქრობს მოიპოვოს ადგილი სულის ასაღორძინებლად:

„ო, თავო, რომ არა ჩემი ლგოლვა
მარადიული ცხოვრებისკენ, არ დავიმახსოვრებდი
მელოდიას, რომელსაც მღერიან საუკუნეები“.[169, გვ.598]
(„ჩემო თავო“)

يا نفس لو لا مطمعى بالخالد ما كنت أعى
لحنا تغنيه الدهور

ამ გმირის წარსული სულაც არ ყოფილა სასიამოვნოდ მოსაგონარი. მის სიმღერებს მუღამ თან ახლდა ჩივილი და გოდება, არც აწმყოთა სანუგეშო და არც მომავალი ესახება სასიკეთოდ:

„არა, არ არის ჩემი გულისთვის მკვდრეთით აღდგომა,

*) ლული - არაბულ მითოლოგიაში ღმერთური, ბოროტი არსება, რომელიც იღებს ხან ადამიანის, ხან ცხოველის სახეს, თავს ესხმის ადამიანებს და ხოცავს მათ.

არა, არ ამწვანდება რგო ზეიმის ნიშნად.
ნამგლით მოცელილ ყვავილებს
ველარ გააცოცხლებს მთიბავთა ხელი“ [169, გვ.614]
(„გუშინ“)

لا , فلا بعث لقلبي او نشور
لا , و لا يخضر عود المحفل
و يد الحصاد لا تحيي الزهور
بعد ان تبرى بحد المنجل

წამებულმა გმირმა იგემა თანამემამულეთა ეჭვები და კიცხვა, მაგრამ მან გაღარჩენა პოვა თავის „მთომინების ციხე-სიმაგრეში“. მას არ აშინებს ბელისწერაც კი, რომლის ხელი არაერთხელ შეჭხებია მას ახალგაზრდობის წლებიდან:

„თუნდ მომიქსოვოთ ღღენი ეჭვებით,
ვერ გადავურჩე ღამით გაკიცხვას,
ვერ ღამინგრეთ მთომინების მიუღლომელ კოშკს,
ვერ ღამიშრეტთ სავსე ფიალებს,
ჩემი ცხოვრება მშვიდად ციალებს,
რამეთუ გული მშვიდობის ტაძარია.
ვინც ერთხელ იგემა სიკვდილის ტაბლიდან,
ძილის მას არ შეეშინდება“ [169, გვ.610]
(„თუნდაც შემოაქსოვო“)

اذا غزلتم حول يومى الظنون
و ان حبكتم حول ليلى الملام
فلن تدكو برج صبرى الحصين
و لن تزيلوا من كؤوسى المدام
ففى حياتى منزل للسكون
و فى فؤادى معبد للسلام
و من تغذى من طعام المنون
لا يختشى من أن يذوق للمنام

მართალია, ჯებრანის ლირიკული გმირი იჩენს სიმტკიცეს და მთომინებას ცხოვრებასთან ჭიდილში, მაგრამ ზოგჯერ მაინც სურს მიაგოვოს ეს ცვალებადი სამყარო და იპოვოს ადგილი, სადაც სულიერ სიმშვიდეს აღიღვენს. ამქვეყნად ის ასეთ სამყაროს ვერ პოულობს, ამიტომ საკუთარი ფანტაზიით ქმნის ამაღლებულ, ზეციურ სამყაროს, რომელსაც არქმევს „უხილავ ქვეყანას“ (იხ. ლექსი „უხილავი ქვეყანა“).

ჯებრანის გმირთა დიდი უმრავლესობა ტიპური რომანტიკული გმირებია. ისინი სინამდვილით უკმაყოფილონი არიან, მასთან შერბილება არ შეუძლიათ, იძულებულნი ხდებიან საზოგადოებას მოშორდნენ, იდეალები გააჩნიათ, მის მისაღწევად თავსაც არ ზოგავენ, იდეალები განუხორციელებლობის შეგნება

მათში სევდას ბაღებს, მარგოსულები ხლებიან და, ფაქტობრივად, ტრაგიკული ხვედრის მატარებლებად გვევლინებიან.

თავის თანამედროვეებზე ამაღლებული გმირის მშვენიერ რომანტიკულ სახეს გვიხატავს აშ-შაბი ლექსში „ტიგანის სიმღერა“, ანუ, როგორც თვით ავტორი უწოდებს მეორენაირად, „ასე მღეროდა პრომეთე“. ლექსის გმირი ამართლებს სათაურს, ის მძღავრია, მიწის შეილებზე ბევრად ამაღლებულია, არ ემორჩილება მგრების სურვილებს. ის ისეთივეა აღამიანებს შორის, როგორც არწივი ფრინველთა შორის. ის მხოლოდ ღრუბლებით შემორგებული მაღალი მწვერვალებისკენ ისწრაფვის. მას ღმირს ჰგვრის „მიწიერი ქარიშხლები“, „მრისხანე თავსხმა წვიმები“. მისი ინტერესის საგანი არ არის, თუ რა ხდება „ქვემოთ“, „უფსკრულებში“, „ფსკერზე“. მისთვის უცხოა ისეთი აღამიანური სისუსტე, როგორცაა შურიანობა, ბიზლი, სიძულვილი, პირმოთეობა, საპირისპიროდ ამისა, მისი თვისებაა სიკეთე, გატაცება „გრძნობათა სამყაროთი“, ძიება ბედნიერებისა. მისი მამოძრავებელი ძალაა „სიყვარული სიცოცხლისა (ცხოვრებისა)“. მას მხოლოდ ღვთაებრივი ხმა იზიდავს. ის იმდენად ძლიერია, რომ ვერ აშინებს ყოვლისშემძლე ბედისწერის ხელი. მისთვის უცხოა შიში. ნათელი მომავლისთვის სწრაფვაში მას ხელს ვერ შეუშლის სიბნელე, უვალი გზები, ვერც „არამზალა ქმნილებები“. აღმიანთა სამყაროში მას არ ეგულება ისეთი, ვისი შედარება მასთან შეიძლებოდა. თავის გოლად ის მხოლოდ ოკეანეს მიიჩნევს. მას კარგად ესმის თავისი გამორჩეულობა. ამიგომ თავის თავს უწოდებს „მარტოხელა ტიგანს“, სხეებს კი – „ბრბოს“, „ცხოვრების ნადირალებს“. მას კარგად ესმის, რომ მისი ასეთი ამაღლებულობა იწვევს შურს და სიძულვილს „ბრბოს“ მხრიდან, ძლიერ სურვილს, რომ მიწაზე დანარცხებული იხილონ, რომ შეეძლოთ, ქვებითაც ჩაქოლავენ. ის „ბრბოსგან“ მხოლოდ „ლანძღვა-გინებას და მგრობას“ მოელის. მაგრამ მას „ბრბოს“ ასეთი დამოკიდებულება არ ალღევებს. საკუთარი სიძლიერის შეგნება საშუალებას აძლევს, თამამად განუცხადოს „ბრბოს“:

„რაც შეძლება მე, გაპასუხებთ ზემოდან,
მზე და მშვენიერი ბინდი კი ჩემს წინაა:
„ვისი გულიც აღინთო წმინდა შთაგონებით,
ის ვერ შეურიგდება უცაბედ სევდას“ [193, გვ.258]

و الشمس و الشفق الجميل ارائى
للم يحتفل بحجاره الفلاء"
اما انا فاجيبكم من فوقكم
"من جاش بالوحى المقدس قلبه"

პოეტი ასეთ გმირს უფრო მოგვიანებით დაწერილ ლექსებში გვიხატავს. შემოქმედების გარიჟრაჟზე კი მისი გმირი უფრო სევდიანია, სინამდვილით უკმაყოფილოს მომავალი მუქ ფერებში ეხატება, ცხოვრებასთან ჭიდილისთვის ჯერ არ არის მომდღაერებული, ამიტომ მოქმედების ასპარეზად ოცნებათა სამყარო აქვს. ამ ხალხმრავალ ქვეყანაზე თავს ობლად გრძნობს. მისი ხველრი მარტოობაა. „დავუბრუნდი ჩემი დარღობი ჩემს მარტოობას“, „მოვეხვიე ჩემს მარტოობაში ჩემს ტკივილებს“, – აცხადებს მისი ლირიკული გმირი ლექსში „ობლის ჩივილი“ [193, გვ.51]. ამ პერიოდის ლექსები ქმნის შთაბეჭდილებას, თითქოს გმირი აზვიადებს საკუთარ სულიერ განჯვას, თითქოს თავიც კი მოაქვს საკუთარი მწუხარებით. იგი გამუდმებით აცხადებს „მე სევდიანი ვარ“. ამასთანავე ჰგონია, რომ ადამიანთაგან არავის არ განუცდია მსგავსი განჯვა. ის ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ მისი სევდა განსხვავდება სხვების სევდისაგან. თუ სხვათა სევდა-ტკივილები დროთა განმავლობაში ქრება, მისი „რაც შეეხება ჩემს სევდას, ის განჯვაა, რომელიც ჩასახლდა ჩემს სულში და დარჩა სამარადისოდ“ (ლექსი „უხილაგი სევდა“) [193, გვ.49]. ამ შაბის რომანტიკული გმირი უცხოა ამქვეყნად, უცხოა თავის ხალხში. მშვენიერი იდეების მაგარებელს რჩება ორად ორი გამოსავალი: ან უარყოს თავისი იდეალები, შესაბამისობაში მოიყვანოს საზოგადოების შეხედულებებთან და იცხოვროს ბედნიერად მათ შორის, ან მოშორდეს საზოგადოებას, ბუნებაში წავიდეს და იქ გააგაროს სიცოცხლის დარჩენილი წლები. საბოლოოდ გმირი ამ მეორე გზას ირჩევს და ყველას გასაგონად აცხადებს: „მე მივდივარ გყეში“.

აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ ამ შაბის „ტიტანის სიმღერაში“ და ბევრ მის სხვა ნაწარმოებში აშკარად შეინიშნება ჯებრან ხალილ ჯებრანის გავლენა. ამ ფაქტს არაბი მკვლევარებიც უსვამდნენ ხაზს. „ტიტანის სიმღერაში“ ფრ. ნიცშესათვის დამახასიათებელ ტერმინებსაც ვპოულობთ („არამზადა ქმნილებები“, „ბრბო“, „ცხოვრების ნადირალები“ და ა.შ.), მაგრამ ვიმეორებთ, რომ ეს მხოლოდ და მხოლოდ ჯებრანის გავლენის ნაყოფია.

ჯებრანთან რადიკალურად განსხვავებული ტიპების არსებობა აშკარად მეტყველებს მსოფლმეგრძნობითი და მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით მის სხვადასხვა ეტაპებზე, სხვადასხვა საფეხურზე ყოფნას.

ჯებრანისა და ამ შაბის გმირებისგან რადიკალურად განსხვავდებიან ალ-მანფალუგის გმირები. ალ-მანფალუგის შემოქმედებაში მცირერიცხოვანია მხატვრული ორიგინალური ნაწარმოებები. მასთან ჭარბობს თარგმნილი ძეგლები და წერილები საზოგადოების ამა თუ იმ აქტუალურ საკითხზე. მისი ნოველები

„ობოლი“, „ჩაღრი“, „უფსკრული“ და „დასჯა“ შესულია კრებულში „ცრემლები“. თუ ჩვენ თვალს მივაღვენებთ ამ ნაწარმოებთა კომპოზიციას, გადმოცემის ფორმებს, მოქმედების განვითარებას, იდეებს, გმირთა სახეებს, ისინი სენტიმენტალურ ნაწარმოებებად უფრო წარმოგვიდგება, ვიდრე რომანტიკულად. დიდი რაოდენობით იღვრება ცრემლი, ყოველი მხრიდან გაისმის გულისამაჩუყებელი სიგყვები, ცრემლმორეულია ავტორი, რომელიც თითქმის ყველა ამ ნოველის ერთ-ერთი მოქმედი პირია, ცრემლად იღვრებიან გმირები, აკრძალულია დიდი ვნებების და დიდი სიყვარულის გამოვლენა, ყველაფერი ეწირება მოვალეობის გრადიციულ გაგებას, ღვთაების გახტამდეა აყვანილი ადამიანის მოვალეობა საზოგადოებისა და ოჯახის წინაშე. ნოველა „ობოლის“ გმირები – ქალი და ვაჟი, მართალია, ამალელებული და ძლიერი სიყვარულით არიან შეპყრობილნი, მაგრამ მათზე ისე მძლავრად ბატონობს გრადიციული ოჯახური წესები და მოვალეობის გრძნობა, რომ საკუთარ თავს უფლებას არ აძლევენ სიყვარული გაუხილონ ერთმანეთს, არც ერთს არ შესწევს ძალა გადალახოს მოვალეობის კედელი, ჯებრანის ვარდა ალ-ჰანის მსგავსად ღაბგრიონ ეს კედელი და სიყვარულის ზეიმი დაამკვიდრონ ამქვეყნად. ისინი მოქმედების უნარს იმდენად არიან მოკლებულნი, იმდენად პასიურნი არიან, რომ მათი აქტიურობის გამოვლენა იფარგლება მხოლოდ ღმერთისადმი ჩივილით: „ღმერთო, შენ იცი, რომ მე ყველასთვის უცხო ვარ ამ ქვეყანაზე და სრულიად მარგობელია. ღარიბი ვარ, არ მაქვს არც დასაყრდენი და არც მხარდაჭერა. სუსტი ვარ, უმწეო, არ ვიცი როგორ ვიშოვო სარჩო-საბაღებელი. ბედისწერა უმკაცრესად მომეპყრო მე, ჩემი გული უკანასკნელ დარგემებს ითვლის... ღმერთო, შენ ხომ შთამბერე სული, ამიგომ მე არ ძალმიძს ჩემგან მოვისროლო რისხვითა და კიცხვით... შენ თვით აიღე ჩემგან ის, დაიბრუნე რაც მომეცი, გადაიგანე ის შენი დღესულოვნების საფანეში... რა მშვენიერია შენი მზე, რა საოცარი სიკეთეა ვიყო შენს ფრთებ ქვეშ“ („ობოლი“). მის უმაღლეს ოცნებას შეადგენს, რომ ავტორმა შეუსრულოს ბოლო სურვილი: „...ხომ არ შემპირდებით, როცა უფალი აღასრულებს თავის მსჯავრს, დამასაფლავებთ ჩემი საგრფოს საფლავის გვერდით და თან ჩამაგანთ მის წერილს“ [29, გვ.54]. ალ-მანფალუკიმ თავისი გმირების წინაშე დააყენა მოთხოვნა – მოვალეობა ყველაზე მაღლა. აქედან გამომდინარე „პატიოსანმა ქალმა არ უნდა მიატოვოს გამსაცლენილი კაცი“ (ნოველა „უფსკრული“)[229, გვ.69]. მწერალმა მკაცრად დაგმო „ჩაღრის“ გმირის რომანტიკული მისწრაფება: „ერთადერთი ოცნება მაქვს. ეს არის ის, რომ დაეხუჭო თვალები, შემდეგ გავახილო და ვერ ვპოვო ქალის სახეზე

ხადრო“[229, გვ.32]. აღ-მანფალუკიმ თავის გმირებს აჰყარა უფლება ამქვეყნად ყველაზე უფრო რომანტიკულისა – სიყვარულის უფლება.

თავი IV

არაბი რომანტიკოსები

§1. ხალილ მუგრანი (1872-1949)

ხალილ მუგრანი დაიბადა ლიბანის ქალაქ ბაალბექში 1872 წელს კათოლიკე არაბის ოჯახში. მამა ვაჭრობდა და საკმაოდ შეძლებული კაცი იყო, ბაალბექში დიდი გავლენით სარგებლობდა. დედა პალესტინის ჰაიფადან იყო. მამამ ხალილი გაგზავნა სასწავლებლად ზაჰლაში და შეიყვანა აღმოსავლურ კოლეჯში. აქ მიიღო მომავალმა პოეტმა დაწყებითი განათლება. შემდეგ სწავლის გასაგრძელებლად გაემგზავრა ბეირუთში და შევიდა რომის კათოლიკურ საპაგრიარქო სკოლაში. სასწავლებელი კარგი სპეციალისტებით იყო დაკომპლექტებული. მაგალითად, ხალილს არაბულ გრამატიკას ასწავლიდა შეიხი ხალილ იაზიჯი, ხოლო არაბულ ლიტერატურას შეიხი იბრაჰიმ იაზიჯი.* მუგრანი წარმატებით დაეუფლა ფრანგულ ენას. იტაცებდა აგრეთვე ფიზიკა, ქიმიკა და სხვა საბუნებისმეტყველო საგნები. კარგი ცოდნა მიიღო მსოფლიოს ხალხების ისტორიასა და ფილოსოფიაში.

თანამედროვეები მუგრანს ახასიათებენ როგორც თავისუფლებისმოყვარეს, კეთილს, განათლებულს, შეიძლება ითქვას, ერთადერთ ლიტერატორს, რომელსაც მტრები არ ჰყოლია. ამას იმით ხსნიან, რომ მას არ უყვარდა და თითქმის არც მიუღია მონაწილეობა ლიტერატურულ ბრძოლებში. გამოირჩეოდა მეგობრისადმი ერთგულებით, სათნოებით. მუდამ ესწრაფვოდა ეკუთვინა მხოლოდ კეთილი საქმე. ჰ. ალ-ფახურის მოყავს იბრაჰიმ ხალილ ან-ნაჯარის სიტყვები მუგრანზე: „...ის სარგებლობდა ისეთი დიდი პატივისცემით, რომლის მსგავსის წარმოდგენა ძნელია... არც ერთ პოეტს, ჟურნალისტს თუ მწერალს, შესაძლებელია არავის ეგვიპტეში არ ღირსებია ასეთი საყოველთაო პატივისცემა... უდავოა, „ორი ქვეყნის პოეტს“ (ასე უწოდებდნენ ხშირად მას,

*

ბიოგრაფიული ცნობები აღებულია მიშელ ჯუჰას [176] და აბდ ალ-ლატიფ შარარას [194] წიგნებიდან.

რადგან წარმოშობით ლიბანელი იყო, მაგრამ ცხოვრობდა ეგვიპტეში – მ.ქ.) ჰქონდა დიდებული, გასათყარი ხასიათი... მე არასდროს მინახავს მუგრანი განრისხებული ან ალელეებული... შესანიშნავი ხასიათის გამო მას ეგვიპტეში არ ჰყოლია მტრები ან არაკეთილისმსურველები. ძნელიც კია დასახელო ვინმე, უბრალოდ, მისით უკმაყოფილო“ [124, გ.2, გვ. 403, 405].

ხალილ მუგრანის თავისუფლებისმოყვარე სული და მისი პატიოტობა სიჭაბუკის წლებშივე გამოვლინდა. მან, როცა დაამთავრა საპატრიარქო სკოლა, დაწერა ლექსი ოსმალეთის იმპერიის დიდი სულტანის აბდ ალ-ჰამიდ II პოლიტიკის წინააღმდეგ, გაილაშქრა იმპერიაში გამეფებული გირანის წინააღმდეგ, მონაწილეობა მიიღო ბეირუტის ქუჩებში მოწყობილ ახალგაზრდების დემონსტრაციაში. მას პატიმრობა ემუქრებოდა, ამიგომ იძულებული გახდა 1890 წელს დაეტოვებინა ბეირუტი. ის გაემგზავრა პარიზს, სადაც ორი წელი დარჩა. ღრმად გაეცნო ფრანგულ კულტურას. აქაც გააგრძელა ანტითურქული, აბდ ალ-ჰამიდის საწინააღმდეგო საქმიანობა. პარიზში დაუკავშირდა იქ მოქმედ თურქი ახალგაზრდების პარტიას „ახალგაზრდა თურქები“.

მუგრანს პარიზში ყოფნისას სურვილი უჩნდება საცხოვრებლად (თუ სამოგზაუროდ) წავიდეს ჩილეში (ზოგი ბიოგრაფის მიხედვით – ბრაზილიაში). ამიგომ სწავლობს ესპანურ ენას. მაგრამ მოულოდნელად განზრახვა შეცვალა და 1892 წელს გაემგზავრა ეგვიპტეში და საცხოვრებლად დარჩა იქ სიცოცხლის ბოლომდე. თავდაპირველად დამკვიდრდა ქ. ალექსანდრიაში.

ეგვიპტეში დაიწყო მუგრანმა ინტენსიური ლიბერალური და საზოგადოებრივი მოღვაწეობა. ეგვიპტეში ჩამოსვლიდან რვა წლის განმავლობაში მჭიდროდ თანამშრომლობდა სხვადასხვა გამომცემლობასთან, განსაკუთრებით „ალ-აჰრამთან“. 1900-1904 წ.წ. თვითონ გამოსცემდა თვეში ორჯერ ეურნალს „ალ-მაჯალა ალ-მისრია“ და ყოველდღიურ გაზეთს „ალ-ჯავაიბ“. 1904 წელს მან შეწყვიტა მათი გამოსცემა, რადგან გალაწყვიტა მეტი ღრთ დავითო პოემისთვის. ლიბერალურ საქმიანობასთან ერთად ეწეოდა სავაჭრო და ეკონომიკურ საქმეებს. თავდაპირველად სავაჭრო საქმეებში წარმატებები ჰქონდა, მაგრამ 1912 წ. დიდი ზარალი ნახა. მარცხი მძიმედ განიცადა, თავის მოკვალმეც კი ფიქრობდა. მიშელ ჯუჰას ამრით, ამ განწყობილებამ ნაწილობრივ ასახვა ჰპოვა კასიდეში „სალამო“ და „მოტირალი ლომი“ [176, გვ.84].

ხალილ მუგრანი გარკვეული ხნის განმავლობაში მუშაობდა ხედივის სოფლის მეურნეობის საზოგადოებაში მდივნად. იგი ამ თანამდებობაზე დანიშნა ეგვიპტის ხედიემა აბას ჰილმი II (1892-1914).

მუგრანის ლიგერაგურული საქმიანობა დროთა ვითარებაში ინტენსიური გახდა. მან შექმნა მრავალი ორიგინალური პოეტური ნაწარმოები. ამავე დროს ეწეოდა მთარგმნელობით საქმიანობას. მისი დიდი გატაცება იყო აგრეთვე თეატრი.

1924 წ. მუგრანი პირველად ემიგრაციის შემდეგ ეწვია თავის პირველ სამშობლოს – ლიბანს.

1947 წ. ეგვიპტეში გაიმართა მუგრანისადმი მიძღვნილი დიდი ლიგერაგურული ზეიმი. ამ ზეიმს მფარველობდა თვით ეგვიპტის მეფე. მასში მონაწილეობა მიიღო თითქმის ყველა არაბული ქვეყნის გამოჩენილმა სახელმწიფო მოღვაწემ, დიდმა მეცნიერებმა და ლიგერაგორებმა [124, ტ.2, გვ.404].

1949 წელს მუგრანი 77 წლის ასაკში გარდაიცვალა.

ხალხლ მუგრანის დასავლური კულტურისა და ლიგერაგურის დრმა ცოდნამ განსაზღვრა მისი მოღვაწეობის მიმართულება. ის გახდა არაბული პოემის პირველი განმაახლებელი პოეტი, პირველი პოეტი, რომელიც თამამად წინ აღუდგა კლასიკური არაბული პოემის თემებს, ფორმებს, დასაბუთებულად უარყო ისინი და მიზანმიმართულად იწყო დასავლური ღირებულებების (იგ. ლიგერაგურული) დანერგვა არაბულ ნიადაგზე. იგი თავის ამ ქმედებას ხსნიდა ცხოვრების ახალი სულის, ახალი დროის მოთხოვნილებებით. მოვეუსმინოთ თვით პოეტს, რომლის სიტყვები მოჰყავს არაბ მკვლევარს ჰ. ალ-ფახურის: „მუგრანი აქ ეყრდნობა (საუბარია დასავლური კულტურის გავლენის შესახებ – მ.ქ.) მხოლოდ იმ მოსაზრებას, რომ „არაბები ქმნიდნენ თავიანთ დროში, ჩვენ კი ვქმნით ჩვენს დროში. მათ ჰქონდათ თავიანთი ლიგერაგურა, თავიანთი მწე-ჩვეულებები, თავიანთი საჭიროებები, ჩვენ კი გვაქვს ჩვენი ლიგერაგურა, ჩვენი მწე-ჩვეულებები, ჩვენი საჭიროებები, ჩვენი ცოდნა (გამოცდილება)“ [124, ტ.2, გვ.406].

ხალხლ მუგრანი არაბ პოეტთა შორის პირველი რომანტიკოსი პოეტი იყო. როგორც არაბი მკვლევარები აღნიშნავენ, მან მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა როგორც თავის თანამედროვე, ისე მომდევნო თაობის პოეტებზე. ბევრი პოეტი თავად აღიარებდა ამ გავლენას. ლიგერაგურული საზოგადოება „აპოლოს“ ერთ-ერთი წევრი, რომანტიკულად განწყობილი იბრაჰიმ ნაჯი ხაბგასმით აღნიშნავდა მასზე და მის თანამოკალმე ახალგაზრდა პოეტებზე მუგრანის გავლენას. მას ეკუთვნის შესავალი წერილი აბუ შადის ლივანისთვის „გაზაფხულის მოჩვენებები“, სადაც გვესაუბრება ახალი არაბული პოემის ჩამოყალიბების შესახებ. ნაჯი ამ პოემის სათავეებთან ასახელებს მუგრანს. იგი წერს: „...სინამდვილეა, რომ ის, ვინც პირველია მის (პოემის – მ.ქ.)

მშენებლობაში, არის ხალილ მუგრანი. მაშინ, როცა. მუგრანი უკვე წერდა ეპიკურ პოეტურ ნაწარმოებებს – „მსხვერპლი ემბრონი“ და სხვა, ჰაფიზი და შაჰვი მიჰყვებოდნენ ძველი პოემის გზას ბაბაქანდენ ძველ პოეტებს. ჩვენ ბავშვობაში ვკითხულობდით მუგრანის ლექსებს ისევე, როგორც ჰაფიზისა და შაჰვისას. სამივემ ჩვენს სკულებზე წარუშლელი გავლენა მოახდინა. მაგრამ დარწმუნებული ვარ, მუგრანის გავლენა ჩვენზე იყო უფრო ძლიერი და აშკარა. დღეს, როცა ვწერთ ლექსს და ვუწოდებთ მას ახალს ან თანამედროვეს, ამ კაცის (მუგრანის – მ.ქ.) დამსახურებაა...“ [231, გვ. (დ)]. მუგრანის დიდ დამსახურებას არაბული პოემის წინაშე ხამგასმით აღნიშნავენ ტაჰა ჰუსეინი, ემიგრანტი პოეტი შაფიკ მაყლუფი და სხვ. პოეტის შემოქმედების მკვლევარი ისმაილ ალჰამი მას მიიჩნევს ეგვიპტეში ახალი ლიტერატურული სკოლის - რომანტიზმის ფუძემდებლად, რომ მის გზას გაჰყვებიან ეგვიპტელები აბუ შალი, შუქრი და სხვ [176, გვ.283]. ლოქტორი ჯამალ ალ-დინ არ-რამადი მუგრანისადმი მიძღვნილი თავისი წიგნის მეოთხე თავს არქმევს ხალილის სკოლას. ის წერს: „ხალილი სკოლის პატრონია... ხალილი არ ყოფილა ჩვეულებრივი პოეტი, არამედ იყო გამორჩეული პოეტი, უფრო მეტიც, ჰქონდა საკუთარი შეხედულებები პოემისა და ლექსის წერაზე. ეს შეხედულებები ეყრდნობოდა ძველსაც და ახალსაც. ძველიდან მას ჰქონდა ის, რაც მოდიოდა არაბულიდან და გრადიციული ხელოვნებიდან ლექსის გაფორმების თვალსაზრისით. რაც შეეხება ახალს, ეს მოდიოდა დასავლეთიდან, კონკრეტულად კი, რომანტიკული სკოლიდან...“ [187, გვ.248]. შემდეგ მკვლევარი აღნიშნავს, რომ მან განაახლა ლექსის თემა, მოითხოვა ლექსი დაწერილიყო ერთ თემაზე, ყოველი ბეითი ერთმანეთთან ყოფილიყო დაკავშირებული და ა.შ. მუგრანმა თავის დიდი მოცულობის კასიდას „ნერონი“ წარუძღვარა წინასიტყვაობა, სადაც აღნიშნავს: „ცნობილია, რომ დღევანდლამდე არაბული პოემია არ იცნობდა ერთ თემაზე დაწერილ ასეთ დიდ ლექსს. ეს გამომდინარეობდა ერთიანი რითმის დაცვის აუცილებლობიდან, რაც იყო და რჩება ამჟამადაც ხელისშემშლელად მსგავსი ცდების გზაზე. ვიღებდი რა უკანასკნელ გადაწყვეტ ძალისხმევას, მიზნად ვისახავდი გამომევიდინა პოეტის შესაძლებლობების მღვარი ერთ თემაზე და ერთიან რითმში გრძელი კასიდის შედგენისას... მსურდა მეჩვენებინა ჩემი თანამომევეებისთვის, რომ მიჰყოლოდნენ სხვადასხვა ხერხს, რათა გასწორებოდნენ დასავლეთის ხალხებს იმაში, რასაც მათ მიაღწიეს პოემისა და მჭევრმეტყველების სფეროში. მსურდა მევლო ჩემი ახალი გზით, დამემტკიცებინა რამდენად შესაძლებელია ეს... მივმართე თანამედროვე ხერხებს იმიტომ კი არა, რომ არ შემიძლია ერთიანი რითმის დაცვით შევქმნა

კასიდები, არამედ იმიგომ, რომ მსურს შევთხზა ლექსები სხვა სახით, რომელიც უხსნის პოეტებს ყველაზე ვრცელ ჰორიზონტს, ხელს უწყობს უმაღლესი მიზნების მიღწევას, უბრუნებს ენას სიცოცხლესა და ძალას და ხდება უმთავრესი ფაქტორი ერის პროგრესში“ [223, გვ.48]. მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ყოველთვის ვერ ახერხებდა ცხოვრებაში განუხორციელებინა ეს. მის შემოქმედებაში გვხვდება როგორც სხვადასხვა რითმით, ისე ერთ რითმზე დაწერილი ლექსები, და არც ისე ცოცხა, ხოლო ლექსის ერთ-ერთი მანძილს და ბეითებს შორის ამრობრივ კავშირს მან წარმატებით გაართვა თავი.

მუგრანმა პირველმა ჩაბერა არაბულ ლექსს რომანტიკული სული. ის ლექსში „საჩივარი ჩემსა და ვარსკვლავს შორის“ ესაუბრება ვარსკვლავს, უშიარებს თავის სიყვარულს და ამით თავისი ამბის მონაწილედ იხდის მას. სპეციაკი სიყვარულის ამბავს გადმოგვცემს პოეტი ლექსში „ორი მტრელი“. ლექსი „ციხე-სიმაგრე ბაალებქი“ პოეტის ბავშვობისა და მისი პირველი სიყვარულის მოგონებაა. რომანტიკულადაა აღწერილი თვით ბაალებქის ციხე-სიმაგრე. მისთვის იგი არ წარმოადგენს მხოლოდ უტყვევი ქვებისგან შემდგარს, გეცისკენ აწვილლ გაძარს, არამედ ის არის თავშესაფარი მისი და მისი საგრფოსი, მიზეზი ბავშვობისა და საგრფოს მოგონებისა, ის არის მისთვის ადგილი და სიმბოლო გარდასული სიხარულისა და სიყვარულისა. ამასთანავე, მან მოახდინა სიყვარულის იდეალიზაცია, დააყენა იგი ყველაფერზე და ყველაზე მაღლა.

ამკარად რომანტიკულია მუგრანის ლექსი „სალამო“, რომელიც მან დაწერა 1902 წელს ალექსანდრიაში ყოფნისას. ბუნების მშვენიერი სურათების აღწერის გვერდით გადმოცემულია პოეტის სულიერი მდგომარეობა, მისი განჯვა და ტკივილები, მისი სიყვარული, რომელიც წავიდა და არასდროს არ დაბრუნდება. პოეტი მღვას, კლდეებს, მშეს და საერთოდ მთელს ბუნებას იხდის თავისი სველისა და ტკივილების თანამონაწილედ. ფაქტობრივად, ხ. მუგრანი პირველია არაბულ პოეზიაში, რომელიც გასცდა ბუნების ფოტოგრაფიული სიმუხტით აღწერას, მთაბერა მას ცოცხალი სული და წარმოადგინა სულიერ არსებად, ხორცი შეასხა მას, მისცა გონებაც, გულიც და სულიც. რადგან ხორციც მისცა და სულიც, სიყვარულის ძალითაც დააჯილდოვა. პოეტის თქმით, სიყვარული ახვედრებს ერთმანეთს ფრინველებს, ყვავილებს, სიყვარული სუფევს ვარსკვლავებს შორის, სიყვარულია ყველაფრის ერთმანეთთან დამაკავშირებელი [176, გვ.125].

რომანტიკული სული ჩანს ლექსებში „ორი შეყვარებულის ამბავი“, „მგირალი ლომი“ და სხვ.

მიუხედავად იმისა, რომ მას აქტიური პოზიცია ეჭირა საზოგადოებაში გაბატონებული უსამართლობების წინააღმდეგ, აქტიურად იბრძოდა ყოველგვარი ჩაგვრისა და გირანის წინააღმდეგ, თავდაღებული იყო პიროვნების თავისუფლებისთვის ბრძოლაში, მოგვარების ლექსებში გაიქვრება პესიმისტური ნოტები, თავს ღამრცხებულადაც კი მიიჩნევს და მზალა შეურიგდეს არსებულ მ ღლომარეობას:

«Сломили меня превратности судьбы, несмотря на мое терпение – Оно уничтожен их огнем в битвах за правое дело.

Пощады! Пощады! Я бросил свой меч.

Я свернул знамя, вынужденый сдаться.

Предала мою решимость молодость, лишила меня стойкости в сопротивлении моя слабость;

Поистине тот, чьим мечом является цветущая молодость,

Со всеми свойственными ей недостатками,

А щитом – нежное сердце, неизбежно потерпит в бою поражение...» [124, გვ.408].

მუგრანი ცლილობა ღაერღვია გრადიციული ვერსიფიკაციული სტრუქტურა: მოითხოვდა, ლექსი ღაწერილიყო ერთ თემაზე, განსხვავებით კლასიკური კასიდისაგან, რომელიც მრავალთემიანი იყო. ამავღ დროს მას აუცილებლად მიანხნდა ლექსის თითოეული ბეითის ერთმანეთთან ღაკავშირება შინაარსის თვალსაზრისით. აქედან გამომდინარე, მან არაბულ პოეზიაში შემოიტანა ეპიკური ლექსი (شعر الفصص). ამ სახით წერს პოეტი ლექსებს სოციალურ და ისტორიულ თემებზე.* სოციალურ თემას ეძღვნება ლექსები „ვარდი ღა მამბახი“, „ერთგულება“, „ორი შეყვარებულის ამბავი“, ** „ორი ბავშვი“, „მსხვერპლი ემბრონი“ ღა სხვ. მათში, სიყვარულის პარალელურად, ანალიზის თბიექტია ისეთი

*) არაბი მკვლევარი მუჰამმად მანღური მოკლედ ეხება მუგრანის ამ სახის ნაწარმოებებს, არაბულ კლასიკურ პოეზიაში ეძებს მის ძირებს, თუმცა უპირატესობას აძლევს ღასავლეთის ლიგერატურის გავლენას [228, გვ.22-228].

***) აბღ აღ-ღაგფე შარარას ცნობით, მუგრანი 26 წლის ყოფილა, როცა ერთი არაბი გოგონა შეჰყვარებია. სამწუხაროდ, მათი სიყვარული მარცხით ღამთავრებულა. გოგონა ავადმყოფობით გარღაცედღილა. ეს უიღბლო სიყვარული აისახა პოეტის ღიდი მოცულობის კასიღაში “ორი შეყვარებულის ამბავი”. შარარას ცნობით, მუგრანი არას ღროს არ ღლოჯახებულა [194, გვ.30].

სოციალური მოვლენები, როგორცაა ქალის როლი და ადგილი საზოგადოებაში, ქონებრივი უთანასწორობა, საზოგადოებრივი მანკიერებები და სხვ.

მუგრანი თავის ისტორიული ხასიათის ლექსებში აგრძელებს სოციალური საკითხების განხილვას. მისი მიდგომა ამ საკითხებისადმი და საზოგადოებაში გაბატონებული უსამართლობის კრიტიკა რომანტიკოსის პოზიციებიდან ხდება. განსაკუთრებით აღელვებს მას პოლიტიკური უსამართლობა, გირანია და ლესპოტიმში. დიდი ადგილი უჭირავს ამ სახის ლექსებში თავისუფლებისა და ღმერთუკიდებლობისთვის ბრძოლას.

მუგრანის ინგერესი ისტორიული თემებისადმი შემთხვევითი არ ყოფილა. უფრო მუსტად, იგი ისტორიულ ამბებს იყენებს თანამედროვე საზოგადოებაში გაბატონებულ უსამართლობათა წინააღმდეგ საბრძოლველად, ლესპოტიმის გამოსააშკარავებლად, თავისუფლების მოსაპოვებლად. მუგრანის დროს კი უშუალოდ ამ თემაზე შეუფარავად წერა დიდ რისკთან იყო დაკავშირებული. როცა ასეთი სახის ლექსებს წერდა, მისი უპირველესი მიზანი იყო ხალხში გაეღვიძებინა პასუხისმგებლობის გრძნობა, სურვილი ებრძოლათ თავისუფლებისა და ბედნიერი ცხოვრებისათვის.

კასიდებში „ბაზრჯამჭრის მკვლელობა“, „ფინჯანი ყავა“, „ნერონი“ დაგმობილია გირანია. პირველ კასიდაში სპარსეთის მეფე ხოსრო სიკვდილით სჯის უღანაშაულო ვეზირს, მეორეში მეფე ბრძანებს აღუდებული ყავა ჩაასხან პირში ახალგაზრდა ჯარისკაცს, რომელსაც მეფის ასული უყვარს, ხოლო მესამეში – რომის იმპერატორი ნერონი ცეცხლს წაუკიდებს რომს, რათა ცეცხლწაკიდებული რომის ხილვით შთაგონებულმა შეთხზას ლექსი, შემდეგ კი ცეცხლის წაკიდებას დააბრალებს ქრისტიანებს და, როგორც ღმერთაშავეებს, მხეცებს დააგლეჯინებს. პირველ კასიდაში ხოსროს მოქმედება დააგმობინა ქალს, მოკლული ვეზირის ასულს. ამით ავტორმა ხაზი გაუსვა, ჯერ ერთი, ქალის როლს საზოგადოებაში, მეორე, გვიჩვენა, რომ გირანიისა და, საერთოდ, ჩამორჩენილობისა და მოძველებულის წინააღმდეგ ბრძოლა საჭირო. ის „ბაზრჯამჭრის მკვლელობაში“ ამბობს:

«Если народ невежествен, то власть будет принадлежать двум силам –

воле султана и ему самому.

А если народ пойдет по правильному пути, то он сам будет способен вершить свои дела, без царей и вельмож.»[124, გ.2, გვ.409]

მუგრანი დიდი პატივით იყო. მისი სიყვარულის საგანი იყო არა მხოლოდ მისი პირველი სამშობლო ლიბანი, არამედ ეგვიპტე.

ეგვიპტეზე აქვს დაწერილი მშვენიერი ლექსები: „ჰიმნი ეგვიპტეზე“, „ახალი წელი ჰიჯრით“ და სხვ. მუტრანი, როგორც ეს შეჰფერის ჭეშმარიტ პაგრიოგს, არაბული ქვეყნების დამოუკიდებლობისთვის თავდადებული მებრძოლი იყო. როგორც ცნობილია, სრულიად ახალგაზრდას თავისი აქტიური პოზიციის გამო მოუხდა სამშობლოს – ლიბანის დატოვება. მას აუცილებლად მიაჩნდა ბრძოლა დამოუკიდებლობისა და ქვეყნის დაკარგული დიდების დასაბრუნებლად:

„ეგვიპტის შვილებო, თქვენ დიდი მოვალეობა გაწევთ, ძველი ღროს დაკარგული დიდების აღორძინება, რომ დაუბრუნდეს აღმოსავლეთს თქვენი მემკვიდრეობით მაღალი ადგილი (ძველი დიდება),

რომ იამბაყოს ეგვიპტემ თქვენი მაღლა აწეული თავით“[176, გვ.196]

(„ახალი წელი ჰიჯრით“)

ხოლო 1909 წელს მან უშიშრად დაგმო მთავრობის მიერ პროგრესულად განწყობილი ინტელიგენციის რეპრესიების გაძლიერება:

«Лучших из лучших – скитаться по свету гоните,

Кто хочет свободы – того убиваете...

Добро вечно будет добром,

А зло останется злом...

Перья поломаете – разве это

Не даст рукам чертить на скале?

Руки отрубите – разве это

Не даст глазам исподлобья глядеть?

Глаза погасите – разве это

Не даст вздохам из груди вырываться?

Вздохи подавите. Вот, все, что вы можете!

Так спасибо за то, что мы избавимся от вас!»[110, გვ.94-

96]

(მთარგმნელი არ არის მითითებული)

აქვე შევნიშნავთ, რომ მუტრანი გირანიასა და ძალადობასთან შეურიგებელი და უკომპრომისო მებრძოლი იყო. მისი აზრით, გირანიის ბატონობის ღროს იღვენება ყოველივე დაღებითი, კეთილი საქმე, იღვენება და სიკვდილით ისჯება ყველა თავისუფლებისთვის მებრძოლი აღაშინი, ისჯება თავისუფალი აზრი, მაგრამ ეს ღრობითი მოვლენაა, რადგან ხალხს არ ძალუძს საბოლოოდ შეეგუოს გირანიას, შეაჩეროს ხალხის სწრაფვა თავისუფლებისკენ, რადგან

«Сквозь тучи насилия и зла
Вечно сияет Добро,
Как бессмертное солнце!

...

– Но непокорное сердце
Гордым набитом стучит –
стучит о свободе.

...

– Но свободное сердце
Честную смерть предпочтет
рабству позорному!» [111, გვ.174-175]
(“ტირანია”. მ. ვაკსმახერის თარგმანი)

და, რაც მთავარია, მუგრანმა სამშობლოსთვის თავგანწირვა, მისი ინგერესების ყველაზე მაღლა დაყენება, სიყვარულზეც კი, აღამიანის უპირველეს მოვალეობად მიიჩნია (იხ.ლექსი “ნარცი-სი” [111, გვ.176-177]).

მუგრანი მხოლოდ დასახელებული თემებით არ შემოფარგ-ლულა. მის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ე.წ. ლექს-მიძღვნას. ასეთ ლექსებს იგი წერდა ან შეკვეთით, ან დღესას-წაულებზე, ან ვინმეს გარდაცვალებასთან დაკავშირებით, ან კიდეც ვინმესადმი თავისი პატივისცემის გამოხატვის ნიშნად. ამ სახის ლექსებში ის მაქსიმალურად ცდილობდა სამოგადოებისთვის გაეცნო ის იდეები და პრობლემები, რომლებიც მას აწუხებდა და დამახასი-ათებელი იყო მისი თანამედროვე სამოგადოებისთვის.

მუგრანის შემოქმედებას მაღალ შეფასებას აძლევდნენ და აძლევდნენ როგორც პოეტები, ისე მეცნიერები და კრიტიკოსები. „აპო-ლოს“ წევრი პოეტი იბრაჰიმ ნაჯი აბუ შადის დივანის „გაზაფხუ-ლის მოწვევებები“ შესავალ წერილში მუგრანს ასახელებს ახალი არაბული პოეზიის სათავეებთან.

მუგრანმა თავისი პიროვნული თვისებებისა და ღილი პოეტური შემკვიდრების საფუძველზე ხალხის უზომო სიყვარული დაიმსახურა. თუ ხალხმა აჰმად შაჰკის უწოლა „პოეტა ამირი“, ჰაფიზ იბრაჰიმს – „ნილოსის პოეტი“, ხალილ მუგრანს შეარქვა ჯერ „ორი ქვეყნის პოეტი“, მოგვიანებით კი – „არაბული ქვეყნების პოეტი“ [194, გვ.52]. ამიტომ იყო, რომ შაჰკისა და ჰაფიზ იბრაჰიმის გარდაცვალების (1932) შემდეგ ეგვიპტის პოეზიის ლიდერად მუგრანს მიიჩნევდნენ. ეს განაპირობა მისმა ნატიფმა ლირიკამ, სადაც პიროვნული განცდები წინა პლანზე იყო წამოწეული, მრავალფეროვნებამ სტროფისა და რითმის გამოყენებაში, რაც შერწყმული იყო ენის გამჭირვალეობასთან. ამიტომ მისი ლექსები

ბევრად უფრო ახლობელი იყო ევროპელი მკითხველისთვის, ვიდრე წინამორბედი პოეტებისა [69, ტ.3, გვ.101].

მუგრანზე საუბარს ღვაწთაგვრებთ ჰანა ალ-ფახურის სიტყვებით, რომელმაც იგი და მთელი მისი მოღვაწეობა ასე შეაფასა: „ხალილ მუგრანი იყო ჭეშმარიტი პოეტი, პოეტი-ჰუმანისტი. მისთვის დამახასიათებელი იყო გრძნობათა სიღრმე, წარმოსახვის ძალა, მშვიდი და ამავდროულად მახვილი მზერა ცხოვრებისა, უნარი ყოველივეს შეცნობისა, მიღრეკილება ანალიზისკენ, სურვილი ყველაფერში გარკვევისა, წუნდაუღებელი გემოვნება და მუსიკალურობა... ბრწყინვალე ცოდნა მსოფლიო კულტურისა. ამის გამო იგი ნამდვილად იყო მოწოდებული მთლიანად გაეთავისუფლებინა არაბული ლიტერატურა ტრადიციის ბორკილებისგან, თუმცა პირადად მან ვერ შეძლო თავის შემოქმედებაში სრულიად დაეღწია თავი ტრადიციული თემებისთვის“ [[124, ტ.2, გვ. 409].

§2. მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტი (1876-1924)

მუსტაფა ლუტფი ალ-მანფალუტი დაიბადა 1876 წ. ეგვიპტის პატარა ქალაქ მანფალუტში.*[†] სკოლის – ქუთაბას დამთავრების შემდეგ შედის კაიროს ალ-აზჰარის უმაღლეს სასულიერო სასწავლებელში. აქ მისი ერთ-ერთი მასწავლებელი იყო ცნობილი ეგვიპტელი განმანათლებელი მუჰამმად აბლო, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა მის სულიერ ჩამოყალიბებაში. მ. აბლოს გარდაცვალების შემდეგ ალ-მანფალუტი მალე ტოვებს კაიროს და ბრუნდება მშობლიურ ქალაქში, სადაც ორი წელი დარჩა. თანამშრომლობდა პანისლამურ გაზეთთან „ალ-მუაიადი“. კაიროში დაბრუნების შემდეგ ინიშნება განათლების სამინისტროს მდივნად. აქედან გადადის იუსტიციის სამინისტროში. 1923 წ. ეგვიპტეში გაიხსნა პარლამენტი. ალ-მანფალუტი სათავეში ჩაუდგა შეიხთა პალატაში მწერალთა ჯგუფს. შემოქმედებითი გაფურჩქვნის პერიოდში, 1924 წელს, 48 წლის ასაკში, იგი გარდაიცვალა.

ლიბერალურულ მოღვაწეობას ალ-მანფალუტი ლექსების წერით იწყებს. 18 წლისამ გამოაქვეყნა დიდი კასიდა „ოკუპაციის მგერი“, რომლის გამო ერთხანს ციხეში იჯდა. თავისი პოეტური გატაცება მან იმაშიც გამოხატა, რომ აქვეყნებდა არაბი პოეტების ნაწარმოებებს და ურთავდა კომენტარებს. ამით იგი პოპულარიზაციას უწევდა კლასიკურ პოეზიას. 1912 წ. მან გამოსცა შუა საუკუნეების არაბი ფილოლოგების ანთოლოგიების მიზმიტით შედგენილი კრებული „ალ-მანფალუტის ქრესტომათია“, რომელშიც შევიდა შუა საუკუნეების პოეტების აბუ თამამის, ალ-მაარის და სხვათა, თანამედროვე პოეტების ჰაფიზ იბრაჰიმისა და ხალილ მუგრანის ნაწარმოებები. როცა ის ასრულებდა ასეთ სამუშაოს, მას პატრიოტული მიზნები ამოძრავებდა. ევროპელთა მოსვლის შემდეგ ეგვიპტელი ახალგაზრდები გულგრილი ხდებოდნენ მშობლიური წარსულისადმი. შეშფოთებული ალ-მანფალუტი სტატიაში „დასავლეთის ცივილიზაცია“ წერდა: „...განა სირცხვილი არ არის, იცოდე ბონაპარტეს ისტორია და არ იცოდე ისტორია ომარ იბნ ალ-ასისა, კარგად გქონდეს შესწავლილი საფრანგეთის ისტორია და წარმოდგენა არ გქონდეს ალ-მაჰდის წერილების ისტორიაზე, ...ყვებოდე შექსპირისა და ჰიუგოს ლექსებს და არ იცოდე ლექსები ალ-მუთანაბისა და ალ-მაარისა...“ [230, ტ. 1, გვ. 128-129].

[†] ბიოგრაფიული ცნობები მოხმობილია ალი-მაღეს წიგნიდან «Египетская новелла», М., 1974

ალ-მანფალუკი აქტიურად ჩაება თანამედროვე ცხოვრების რიგში. თანამშრომლობდა სხვადასხვა ქურნალ-გამეთებთან, უგზავნიდა მათ კორესპონდენციებს ეგვიპტის ცხოვრების საჭირობოროტო საკითხებზე. მისი სტატიები მოიცავდა პოეტიკის, სოციალურ, ლიგერატურულ და სხვა საკითხებს. 1910-1912 წლებში მან თავისი სტატიები და ესეები შეკრიბა და გამოსცა სამ გომად სახელწოდებით „შეხელულებები“ (ნაზარათ). მის სიცოცხლეში ეს წიგნი კიდევ ოთხჯერ გამოიცა. კრებულში შესული სტატიებისა და ესეებისთვის დამახასიათებელია ზეაწეული, ხშირად კრიტიკული, დაუნდობელი, ცხარე, მოგჯერ კი მომიერი და დინჯი კონი.

ალ-მანფალუკის ფიქრი მუდამ ადამიანს დასტრიალებდა. ის სტატიაში „თავისუფლება“ ცდილობს თანამედროვეთ უჩვენოს ცივილიზაციამ და ყოველდღიურობაზე ზრუნვამ როგორ დააკნინა ადამიანი, როგორ დააკარგვინა თავისუფლება და როგორ აღმოჩნდა მოოქროვილ გალიაში დატყვევებული. ის შემოთვალისწინებდა იმით, რომ ადამიანი, რომელსაც აქვს მეტყველებისა და აზროვნების უნარი, თავისუფლების შეგნებით ცხოველებზე დაბლა დაქვეითებულა. თავის ხვედრს შეგუებულ ადამიანს სურვილიც კი არ გააჩნია დაიბრუნოს თავისუფლება. ალ-მანფალუკი აქტიურ სამწერლო და სამოგალობრივ საქმიანობას ეწეოდა. მისთვის მიუღებელი იყო ცხოვრებისაგან განშეკვეთილი, პასიური პოზიციის დაკავება. ამიტომ მან ლევ გოლსტოისადმი მიძღვნილ სტატიაში „გოლსტოი“, მიუხედავად მისი შემოქმედების უმაღლესი შეფასებისა, დაგმო სიცოცხლის ბოლო წლებში სამოგალობისგან მისი განდგომა, განმარტობა მშობლიურ სოფელში, ყურის დახშობა ამქვეყნიური პრობლემებისგან.

ასევე სტატიები უძღვნა ალ-მანფალუკიმ ჯირჯი ზეიდანს, ომარ ხაიამს, ალ-მაარის და სხვებს, სადაც შეეცადა ობიექტურად შეეფასებინა მათი შემოქმედება (იხ. სტატიები: „ჯირჯი ზეიდანი“, „ხაიამის რობაიები“, „აღდგომა“, რომლებიც შესულია კრებულში „შეხელულებები“). ის ალ-მაარის დიდი დამფასებელი იყო. ამ ბრმა კაცს თვლიდა ყველაზე მხელველად თვალხილულთა შორის. მისი „ეპისტოლე პატიების“ გავლენითა და მიბაძვით დაწერა ესეი „ანგარიშების დღე“. მწერალი სამოთხისა და ჯოჯოხეთის ნაცვლად მოგზაურობს რეალურ სამყაროში, ხვდება არაბ მწერლებსა და პოეტებს, საუბრობს მათთან და აგვიწერს მათ ყოფას.

ალ-მანფალუკიმ რამდენიმე სტატია უძღვნა ლიგერატურის თეორიის საკითხებს, სადაც გამოთქვა მოსაზრებები არაბული ლექსის, პოემის როლისა და დანიშნულების, ფორმისა და შინაარსის, რითმისა და რიტმის შესახებ. ის ემხრობოდა ფორმისა და შინაარსის ერთიანობას, დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ლექსის

მუსიკალურობას (სტატიები: „ფორმა და შინაარსი“, „პოეზია“, „განმარტება“).

ალ-მანფალუკი ბუნებით ლემოკრატი იყო, ქადაგებდა ადამიანთა შორის ძმობასა და სიყვარულს, გამოდიოდა შუღლისა და მტრობის წინააღმდეგ, ააშკარავებდა ქვეყნებს შორის ომის მტაცებელურ და დაპყრობით ხასიათს. მან ერთ-ერთმა პირველმა დაგმო ოსმალთა იმპერიაში მუსლიმთა მიერ მოწყობილი უღანაშაულო და უიარაღო ქრისტიანების – სომხების ჟლეტა, გაილაშქრა ლიბიის ომის წინააღმდეგ და მეომარ ხალხებს მოუწოდა, შეეწყვიტათ სისხლის უაზრო ღვრა (სტატიები: „ვარჰამათა“, „სიგყვა ომზე“, „არ არის ველურობა ისლამში“).

ალ-მანფალუკი სამშობლოს დიდი პატიოტი იყო. თუმცა აქ გამოვლინდა მისი შეხედულებების კონსერვატიულობა. ის გამოვიდა დასავლეთის ქვეყნებთან როგორც პოლიტიკური, ისე კულტურული ურთიერთობის წინააღმდეგ. მან ეგვიპტის აწმყო შეაფასა უარყოფითად და მის წარსულს მისცა უპირატესობა (სტატიები: „გუშინ და დღეს“, „წარსული და აწმყო“), დასავლეთის ცივილიზაცია მიიჩნია ეგვიპტელი ახალგაზრდების მორალური გახრწნის ძირითად მიზეზად, ეგვიპტე ჯერ-ჯერობით მოუშაადებელი მიაჩნდა ევროპასთან საურთიერთოდ. ამიგომ განაცხადა, რომ ეგვიპტე აღმოსავლური ქვეყანაა და ასეთი უნდა დარჩეს, რომ ეგვიპტე მუსლიმური ქვეყანაა და მუსლიმური უნდა დარჩეს მარად, რომ აღმოსავლეთი აღმოსავლეთია, დასავლეთი კი დასავლეთი და ისინი ვერასოდეს მორიგდებიან (სტატია „დასავლეთის ცივილიზაცია“). როგორ ეხშიანება ალ-მანფალუკის ეს სიგყვები რ. კიპლინგის ნათქვამს: „დასავლეთი დასავლეთია, აღმოსავლეთი – აღმოსავლეთი, ამიგომ ისინი ვერასოდეს ვერ შეხვდებიან“ (ბალაღა „დასავლეთი და აღმოსავლეთი“).

მხატვრულ პროზაში ალ-მანფალუკის მოღვაწეობა ორი ძირითადი თემით წარიმართა. ქმნიდა ორიგინალურ ნაწარმოებებს და ეწეოდა მთარგმნელობით საქმიანობას. ამ უკანასკნელში მან უფრო ნაყოფიერად იმუშავა. მისი ორიგინალური მხატვრული ნაწარმოებები მცირერიცხოვანია, ამასთანავე არ გამოირჩევა მაღალი მხატვრულობით. მას ძირითადად ნოველები აქვს. ამ დროს კი ეს ჟანრი არსებობას იწყებდა, ამიგომ ძნელად მოსალოდნელი იყო მისგან მაღალმხატვრული ნოველების შექმნა. გარდა ამისა, ის ეგვიპტის ლიტერატურაში პირველი მწერალია, ვინც თავისი ნოველების თემაზე აქცია თანამედროვე საზოგადოების საჭირობოროტო საკითხები და ყოველდღიური პრობლემები. ის პირველთაგანია, რომელმაც მშერა მიაპყრო და თანაგრძნობით მოეკიდა დაბალი ფენების ადამიანებს, აღწერა ჩაგრულებისა და

ღარიბების ცხოვრება. ალ-მანფალუკი ეგვიპტის პროზაში პირველია, ვინც არაბულ ნიადაგზე დაამკვიდრა სენტიმენტალურ-რომანტიკული (უფრო სწორი ვიქნებით თუ ვიგყვით სენტიმენტალური) მიმართულება. სენტიმენტალიზმია დამახასიათებელი მისი ნოველებისთვის, სენტიმენტალურია მისი დამოკიდებულება ღარიბთა მიმართ. ის სენტიმენტალურ სიგყვებს წარუმიძღვარებს მოთხრობების კრებულს „ცრემლები“ („ალ-აბარათ“): „უბელურები ამ ქვეყნად მრავლად არიან. მე არ ძალმიძს მოვსპო მათი განჯვა და უბელურება. მე შემიძლია მხოლოდ მათზე ვღვარო ცრემლები. შესაძლოა ისინი ჰპოვებენ მასში ნუგემსა და მღვთმარეობის შემსუბუქებას“ [229, გვ.1]. სათაურიც ყოველნაირად პასუხობს ამგვარ განწყობილებას. ის სენტიმენტალისტია, რადგან მისი გმირები არიან აღამიანები, რომლებიც ცხოვრობენ მხოლოდ საკუთარი გრძნობებისა და განცდების სამყაროში. უხვად იღვრება ცრემლები. ცრემლად იღვრებიან მისი გმირები, ცრემლად იღვრება მათი ბელით გულმოკლეული მწერალი. ცრემლისა და თანაგრძნობის გვერდით ვერ ვიპოვით მათკენ გაწვდილ ხელებს, რომლითაც იხსნიდა შექმნილი მღვთმარეობიდან, მას მხოლოდ შეუძლია „მათზე ღვაროს ცრემლები...“. მიუხედავად ამისა, მისმა ნოველებმა არაბი მწერლებისა და ლიგერაგურათმცოდნეების დადებითი შეფასება დაიმსახურა. მიზეზი იყო ჰუმანიზმი და დემოკრატიზმი, რაც ახალი სიგყვა იყო ეგვიპტის ლიგერაგურაში.

კრებული „ცრემლები“ იხსნება მოთხრობით „ობოლი“, რომელშიც მდიდარ ბიძაშვილზე შეყვარებული ღარიბი ჭაბუკის ამბავია გადმოცემული. ადათ-წესები გადაულახავ მღუდელ აღიმართა შეყვარებულთა შორის. მათი ერთმანეთისგან დაშორება სიკვდილით მთავრდება. მწერალი სიუჟეტად იღებს შუა საუკუნეებში პოპულარულს, ე.წ. „უმრიული“ ნაწარმოებებისთვის დამახასიათებელს, ამავე დროს პოპულარულს ევროპული სენტიმენტალისტური ნაწარმოებებისთვის. „ობოლის“ გმირები მარტოხელა აღამიანები არიან, რომლებიც სიყვარულით იგანჯებიან და ილუპებიან, ირგვლივ მყოფთა ინტერესს და თანაგრძნობას კი ვერ იწვევენ. მოქმედების მიმდინარეობა, თხრობა, გმირთა ურთიერთდამოკიდებულება, მგრძნობელობა, თვით ავტორის პომიცია გმირებისადმი და მისი ბოლო სიგყვები, სადაც თავის თავს აღარებს „მტრებს, რომელიც გირის“, ხაზს უსვამს ნოველის სენტიმენტალურ ხასიათს.

ალ-მანფალუკი მოთხრობით „ჩაღრი“ გამოეხმაურა ქალთა საკითხს, რომელსაც არაერთი სტატია და ესეი უძღვნა. მწერალი შეეცადა თავისი მრწამსის შესაბამისად გადაეწვივა ეს მტკივნეული საკითხი. იგი მიზნად ისახავდა ევროპული ცივილიზაციისგან დაეცვა ეგვიპტელი ქალი, შეენარჩუნებინა მისთვის

რელიგიური კანონებით დადგენილი და გრადიციით განმტკიცებული პირვანდელი სახე. დასავლური ცივილიზაციის გაფლენის ქვეშ მყოფ ახალგაზრდა კაცს აქვს ერთადერთი ოცნება: „...დაფეხუჭო თვალები, შემდეგ გაგახილო და ვერ ვპოვო ქალის სახეზე ჩადრი“ [229, გვ.36]. ეს კი მწერლისთვის მიუღებელია. ის დაკანონებულის შეცვლის წინააღმდეგია. აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის განვითარების დონის თვალსაზრისით დიდი სხვაობაა. ამიგომ დასავლეთისთვის მიბაძვამ მხოლოდ უარყოფითი შედეგები შეუძლია გამოიღოს. მოთხრობის ფინალი შეესაბამება მწერლის თვალსაზრისს. ახალგაზრდა კაცი მიაშორებს ცოლს ჩადრს და საზოგადოებაში გამოიყვანს. შედეგი გრაგიკულია. ცოლი უღალატებს ქმარს, ქმარი გააძევეს სახლიდან ცოლს და კვდება. სიკვდილის წინ ის აღიარებს თავისი შეხედულების მცდარობას. ავტორი დასაფლავებს ახალგაზრდა კაცს და, როგორც სენტიმენტალისტს შეეფერება, ცხარე ცრემლებით დაიტირებს.

როგორც აღ-მანფალუგის სტატიების მიმოხილვისას აღვნიშნეთ, იგი დასავლეთთან ურთიერთობის წინააღმდეგი იყო, რამეთუ მის შედეგად მიიხნევა ისეთი სოციალური უბედურების მომძლავრებას, როგორცაა ლოთობა და გარყვნილება. მოთხრობაში „უფსკრული“ გვიჩვენა თუ როგორ მიჰყავს ლოთობას სულიერ და ფიზიკურ განადგურებაზე აღამიანი. მწერალმა დაგვიხატა აღამიანი, რომელიც იყო „მდიდარი და გაღარიბდა, იყო ჯანმრთელი და დაავადდა, იყო პატიოსანი და ცოლივდა იქცა“. ნაწარმოების გმირი – მდიდარი, კეთილშობილი, სანიმუშო ოჯახის პატრონი და კარგი მეოჯახე ახალგაზრდა კაცი ბახუსის სიყვარულის შედეგად კარგავს თანამდებობას დივანში*, შემდეგ საყვარელ მეუღლეს და ოჯახს, სახლ-კარს, რომელიც იყო „პატარა სამოთხის ბაღი...“, სუსტი ნებისყოფის შედეგად ვერ ახერხებს თავი დააღწიოს ცულ საზოგადოებას და ნელ-ნელა ეშვება უფსკრულში, ხვდება, რომ არაფერი შეუძლია შეცვალოს და მორჩილად მინებლება ბედს.

აღ-მანფალუგი პირველი მსოფლიო ომის წლებში წერს სოციალურ-პოლიტიკური ხასიათის მოთხრობას „დასჯა“. გამოყენებული კარგად ცნობილი ფორმა – მოთხრობა-სიმბარი, ანუ „სიმბოლური სიმბარი“. მწერალი სიმბარში მოხვდება უცნობ ქალაქში. აქ ქვეყნის მმართველის სასახლეში ესწრება სასამართლო პროცესს. მმართველი, როგორც სახელმწიფო ძალაუფლების განსახიერება, მოსამართლესთან და მღვდელმსახურთან ერთად სიკვდილს მიუსჯის სამ „დამნაშავეს“. მოხუცს სიკვდილი

* დივანი – კანცელარია, სახელმწიფო დაწესებულება, უწყება.

მიესაჯა მონასტერში ქურდობისთვის, ჭაბუკს – მკვლელობისთვის. საკუთარი ღირსების დაცვისას, გოგონას – ქმრის დაღატაკისთვის. სასჯელის აღსრულების შემდეგ ავტორი ხვდება დასჯის ადგილზე, ესაუბრება მოხუცის მეუღლეს, ჭაბუკის დას და გოგონას შეყვარებულს. მოხუცი სიღატაკემ აიძულა დახმარებისთვის მონასტრისთვის მიემართა, მაგრამ გამოაძევეს. ამიგომ იძულებული შეიქმნა მონასტრიდან მოეპარა ფქვილი. ჭაბუკს დას პატიოსნების დაცვისას შემოაკვდა გადასახადის ამკრეფთა უფროსი. გოგონა ძალად გაათხოვეს მდიდარ მამაკაცზე, მაგრამ ქორწინების დღეს გაიქცა და საგრაფოს სახლს შეაფარა თავი, რაც საქმროს დაღატაკ ჩათევალა. შემდეგ დასჯის ადგილზე გამოჩნდება სიკვდილის ანგელოზი, რომელიც ბრალდებას უყენებს აღამიანთა მოღვმას, რასაც მოსდევს წარღვნა. საშინელი სიმშრისგან გამოღვიძებული მწერალი იგებს, რომ პირველი მსოფლიო ომი დაიწყო. ამ მოთხრობაში ალ-მანფალუკი გვამცნობს თავის დამოკიდებულებას სახელმწიფოსადმი, მართლმსაჯულებისადმი, სამღვდელთაადმი. გვიჩვენებს გაბატონებული ფენების შეუზღუდავ უფლებებს და მასების სრულ უუფლებობას, აგრეთვე, კლასობრივ საზოგადოებაში მდიდრების სამსახურში ჩამდგარი კანონების პიროვნებასთან დაპირისპირებას და მის დასათრგუნავად გამოყენებას. მწერალი აცხადებს, რომ გაბატონებულ ფენებს არ აქვთ მორალური უფლება განსაჯონ სხვისი ბედი, რადგან თვით არიან ცოლვილინი. „ვინ იყენენ ის აღამიანები, რომლებიც ამ ადგილებზე ისხდნენ და თავიანთი შეხელულებებისამებრ განაგებდნენ მორწმუნეთა სულებს და მათ საკუთრებას. ისინი არ არიან უცოლველი მოციქულები და არც პატიოსანი ანგელოზები. ისინი არ ასრულებენ ღმერთის მიერ მოცემულ მცნებებს... რა უფლებით სხედან ამ ადგილებზე? რის საფუძველზე ფლობენ ძალაუფლებას?“ – აღელვებით შენიშნავს მწერალი. ალ-მანფალუკი ვერ ერკვევა კლასობრივი საზოგადოების არსში, ამიგომ ის ვერ ხვდება, თუ რა შობს სოციალურ უთანასწორობას. ბოროტების ფესვებს ეძებს მხოლოდ აღამიანის თვისებებში და არა სოციალურ წყობაში. აქედან გამომდინარე, ჩვენთვის მოულოდნელი არ უნდა იყოს ნაწარმოების დასასრულს აღამიანის მიერ ღმერთისგან მოცემული მცნებების დარღვევისთვის სიკვდილის ანგელოზის, როგორც შედეგის, გამოჩენა, ხოლო აღამის მოღვმის მიერ ჩაღვნილი უსამართლობისთვის – პირველი მსოფლიო ომის დაწყება.

„დასჯა“ ერთადერთი მხატვრული ნაწარმოებია მწერლის შემოქმედებაში, სადაც ასე მძაფრად არის დასმული სოციალურ-პოლიტიკური საკითხები და რომელსაც აქვს საკმაოდ ძლიერი რომანტიკული ელერალობა. ეს კი გამონაკლისის შთაბეჭდილებას

ტოვებს. იგი თითქოს არც კი ესადაგება ალ-მანფალუგის ხასიათს, შეხედულებს, იღებებს, უცხოა მისი სტილისთვის. ახსნა არც ისე რთულია. მისი გასაღები სათაურთან დაკავშირებული ავტორისეული შინაშენია, სადაც ის წერს: „ეს მოთხრობა დაწვერე ამერიკული ნოველის მიბაძვით, რომლის სახელწოდებაც „საფლავის ძახილი“. ალ-მანფალუგი არ ასახელებს ავტორის ვინაობას, მაგრამ მხედველობაში აქვს ჯებრანის ნოველა „საფლავის ძახილი“. აქ მხოლოდ მიბაძვასთან არ გვაქვს საქმე. ფაქტობრივად, ჯებრანის მთელი ნაწარმოებია გადმოღებული უმნიშვნელო შესწორება-დამატებებით.

რა იყო დამახასიათებელი ალ-მანფალუგის მხატვრული ნაწარმოებებისთვის კომპოზიციის თვალსაზრისით, რა გამოაჩვენებდა მას სხვებისგან? მისი დამსახურება ის იყო, რომ მან მოახერხა დასავლური და ეროვნული ლიტერატურული ტრადიციების შერწყმა. მისი მოთხრობების აგებულება საკმაოდ მრავალფეროვანია. მათში თხრობა მიმდინარეობს ხან მესამე პირით, ხან პირველით. მწერალს პირველი პირით მკითხველი შეჰყავს საქმის კურსში, ხშირად ერევა მოქმედების მსვლელობაში, მოვლენებს განიხილავს მთავარ მოქმედ გმირთან ერთად, გამოთქვამს თავის მოსაზრებებს, იძლევა შეფასებებს, ნაწარმოების დასასრულს კი აკეთებს საბოლოო დასკვნას. ფაქტობრივად ავტორი ერთ-ერთი მთავარი მოქმედი პირია. საჭიროების შემთხვევაში კი შემოჰყავს ახალი მოთხრობელი. გვხვდება მასთან მოთხრობა მოთხრობაში. ნაწარმოების ასეთი კონსტრუქცია არ იყო უცხო შუა საუკუნეების არაბული პროზისთვის. მაგრამ იქ პირველ პირს არ ჰქონდა მნიშვნელოვანი ლაგვირთვა, უფრო სტატიკური მოწმე იყო მოვლენისა. რაც შეეხება მოთხრობაში ჩართულ მეორე მოთხრობას, ანუ ამბავს, ორგანული კავშირი მათ შორის ნაკლებად იყო, უმეტესწილად წარმოადგენდნენ დამოუკიდებელ ერთეულებს. ალ-მანფალუგის შემთხვევაში მთავარ ამბავსა და ჩართულ ამბებს შორის გვაქვს საკმაოდ მჭიდრო, ორგანული კავშირი.

მართალია, ალ-მანფალუგის კარგად აითვისა ევროპული მოთხრობის ტექნიკური მხარეები, მაგრამ მის ნაწარმოებებს დიდი მინუსებიც აქვს. ეს განსაკუთრებით ეხება მხატვრულ მხარეს. მასთან ვერ შევხვდებით ინდივიდუალურ ხასიათებს, კონკრეტულ სახეებს, მოქმედ პირთა გარეგნობის აღწერას, ღრმა ფსიქოლოგიურ დაკვირვებებს, საყოფაცხოვრებო ჩანახატებს, არ გვაქვს მოქმედების დინამიკა, ძალზე ხელოვნურია (პირობითია) სცენები, ძალზე სუსტია ბუნების სურათები, პეიზაჟი და ა.შ. ყოველივე ეს მნიშვნელოვან დაღს ასვამს მის ნაწარმოებებს. რაც

შეეხება ფორმას, ენას და ა.შ., მან ამ მხრივ გაასწრო თავის უახლეს წინამორბედებს და უმრავლეს თანამედროვე პროზაიკოსს. საესეებით სწორი შეფასება მისცა ალ-მანფალუგის მოთხრობებს აკად. ე. კრაჩკოვსკიმ: „მცირე მოცულობის მოთხრობებში... სცალა თავისი ძალები ცნობილმა ლუგვი ალ-მანფალუგიმ. მაგრამ ისინი (მოთხრობები – მ.ქ.) საინტერესოა უფრო თავისი ლამაზი ენითა და მწყობრი (მოქნილი) სტილით, ვიდრე შინაარსითა და უკიდურესობამდე დაყვანილი რომანტიკული სენტიმენტალიზმით“ [74, ტ.3, გვ.74].

ალ-მანფალუგიმ ნაყოფიერად იმუშავა მთარგმნელობით დარგში. თარგმნიდა ფრანგული ლიგერატურის ძეგლებს, ძირითადად სენტიმენტალისტებისა და რომანტიკოსების ნაწარმოებებს. მან თარგმნა ბერნადერ დე სენპიერის, ალფონს კარას, ედმონდ როსტანის, ფრანსუა კოპეს, შაგობრიანის, ა. დიუმას (შვილი) ნაწარმოებები. რომ ვამბობთ თარგმნაო, ეს მის მიმართ პირობითი ცნებაც კი არის. მის თარგმანებს გადაუმავებია გადაკეთება რომ ვუწოდოთ, უფრო შესაფერისი იქნებოდა.

ალ-მანფალუგიმ არ იცოდა არც ერთი უცხო ენა. იყენებდა მანამდე შესრულებულ თარგმანებს, ან კიდევ შუამავალს. შუამავალი უყვებოდა ნაწარმოების მუსგ შინაარსს, ის კი მხატვრულად ხეწდა, რასაც შედეგად მიიხნევდა, ამოიღებდა, ან გადააკეთებდა, თუ საჭიროდ ჩათვლიდა, ჩაუმაგებდა ახალს. ამ გზით ეცნობოდა იგი ევროპული ლიგერატურის მეთოდებსა და ხერხებს, რაც მოგვიანებით გამოადგა ორიგინალური მოთხრობების შექმნაში.

ალ-მანფალუგიმ ბერნადერ დე სენ-პიერის „პოლი და ვირეინის“ თარგმნა-გადაკეთებისას გამოიყენა ფარაჰ ანგუნის მიერ 1902 წ. შესრულებული თარგმანი. ხოლო ალფონს კარას სენტიმენტალურ-იუმორისტული რომანის „ცაცხვის ქვეშ“ თარგმნისას საჭიროდ ჩათვალა ეგვიპტეთათვის ნაკლებად ცნობილი „ცაცხვი“ შეეცვალა გეითუნის ხეთი და სათაურმა მიიღო ასეთი სახე: „გეითუნის ხეთა ჩრდილქვეშ“ [75, გვ.660]. წინასიყვარობაში მთარგმნელი წერს: „ჩემმა მეგობარმა ფუად ქამალმა მითარგმნა მისი ძირითადი მოტივები. მე კი შემდეგ შევეუღეი იმის გადმოცემას, რაც მომეწონა. ვუმაგებლი, ვაკლებლი, ქრონოლოგიურად ვადაგილებლი ამბებს“ [25, გვ.26]. მწერლის სიცოცხლეში ეს ნაწარმოები ოთხჯერ გამოიცა.

ედმონ როსტანის რომანტიკული დრამა „სირანო დე ბერკერაკი“ ალ-მანფალუგიმ გადააკეთა რომანად და უწოდა „პოეტი,

ანუ სირანო დე ბერკერაკი“.* ასევე თარგმნა-გადააკეთა მან და 1920 წ. გამოსცა ფრანსუა კოპეს ღრამა „გვირგვინისთვის“. ნათარგმნს უწოლა „გვირგვინის გზაზე“. მწერალმა იგი უძღვნა ეგვიპტელ პატრიოტ საყდ მადლულ-ფაშას. ალ-მანფალუკიმ არჩევანი ფ. კოპეზე იმიტომ შეაჩერა, რომ ის იყო ღილი პატრიოტი, ღამა-არსებული „ფრანგული სამამულო ლიგერატორისა“. ხუთი წლის განმავლობაში თარგმანი ოთხჯერ გამოიცა. დასახელებული თარგმანები გამოვიდა ცალკე წიგნებად. მწერალმა თარგმნა აგრეთვე შატობრიანის „ატალა“** და ა. დიუმას (შვილი) „ქალი კამელიებით“. ორივე ნაწარმოები თარგმანში შემცირებული სახითაა წარმოდგენილი, განსაკუთრებით, „ქალი კამელიებით“. ამიტომ ისინი შეტანილია კრებულში „ცრემლები“.

ალ-მანფალუკიმ „ატალაში“ ბევრი ცვლილება შეიტანა. ის, რაც მუსლიმი არაბისთვის მიუღებელი იყო, ამოიღო. მაგალითად, ფინალი ასე გადააკეთა: ჭაბუკი (შატობრიანთან – შაქტასი) კვდება მკვლარი სატროფო-გოგონას (შატობრიანთან – ატალა) ფეხებთან. შატობრიანის შაქტასი კი იქვე, მეუღაბნოს თანდასწრებით იღებს ქრისტიანობას, დასაფლავებს ატალას და თავის გზას გაუდგება. ალ-მანფალუკი შეგნებულად არაფერს გვეუბნება ვაჟის გაქრისტიანებაზე. შატობრიანი ამით ხომ განადიდებდა ქრისტიანულ რელიგიას, რაც მუსლიმი ალ-მანფალუკისთვის არ იყო სასიამოვნო. სამაგიეროდ იგი უყურადღებოდ არ გოვებს იმ ადგილს, სადაც მო-

*) ეგვიპტელი პროფესორის აგ-ტაჰირ აჰმად მაქქის ცნობით ეს პიესა ალ-მანფალუკის მეგობარს აბდ ას-სალამ ალ-ჯუნდის უთარგმნია არაბულ ენაზე, ალ-მანფალუკის კი მოთხრობად გადაუკეთებია და უწოდებია „პიეტი.“[221, გვ.565].

**) ბაქოელი მკვლევარი ე. ალი-ზადე ამ თარგმანის მიმოხილვისას წერს: “საინტერესოა აღინიშნოს, რომ მაშინ, როდესაც შატობრიანის გმირებს გაქცევის დროს უხლებათ მრავალი დღე იხტიალონ ტყეებში, ალ-მანფალუკი აიძულებს მათ გადალახონ არაბთათვის ჩვეული უდაბნო.”[25, გვ.55]. ჩვენი ამრით, მკვლევარი შეცლომაში შეიყვანა თვით შატობრიანმა. იგი ხშირად ამბობს, მაგალითად, რომ “მათ წინაშე გადაიშალა უმარმამარი უდაბნო უღრანი ტყეებით, მდინარეებით და მთებით.” ალ-მანფალუკი “უდაბნოს” თარგმნის სიტყვით “قف” (უდაბნო, უკაცრიელი, უდაბური ადგილი). ალ-მანფალუკის ამ “قف“-ში ვხვდებით მდინარეებს, ტყეებს, მთა-გორებს და ა.შ. ე. ი. ალი-ზადე სიტყვა “قف“-ის გაგებაში უშვებს შეცლომას.

მაკვლავი ატალას ხილვით გონდაკარგული შაქტასი თავს ესხმის ქრისტიანულ რელიგიას (ოღნავ მოგვიანებით კი მოინანიებს თავის ამ საქციელს). ალ-მანფალუკიმ შეგნებულად გააძლიერა ეს ადგილი და იგი ქრისტიანობის წინააღმდეგ მიმართა.

ალ-მანფალუკიმ თავის შემოქმედებაში გააშუქა ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხები, როგორც იყო: ქალის პრობლემა, სოციალური საკითხები, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთდაპირისმართება. ამ საკითხებზე ზემოთ უკვე ღებულა ღებულა შევეჩერდით, ამიგომ აქ სიგყვას აღარ გავაგრძელებთ.

ალ-მანფალუკი ჭეშმარიტი ჰუმანისტი მწერალი იყო. ის ისწრაფოდა აღამიანთა შორის ურთიერთგაგებისა და ურთიერთდახმარების, თანაგრძობისა და სიყვარულის დამყარებისკენ. იგი აღამიანებს მოუწოდებდა: „...კეთილი საქმე გაუკეთეთ ღარიბებს, ცრემლი მოსწმინდეთ უბელურებს, უწყალობით გაჭირვებულს, თანაურგრძნეთ ყველას, ვინც მიწაზე ღაიარება და შეგიწყალებთ თქვენ ის, ვინც ბეცაშია“ [230, ტ.1, გვ.82] (სტაგია „თანაგრძნობა“).

როგორც აღვნიშნეთ, ალ-მანფალუკიმ საკმაო წვლილი შეიტანა ახალი არაბული ლიტერატურის განვითარების საქმეში. განსაკუთრებით ღიღია მისი ღვაწლი მცირე ზომის ჟანრების (ნოველა, მოთხრობა) განვითარებაში. იგი პირველია, ვინც ეგვიპტის პროზაში დაამკვიდრა სენტიმენტალური გენღენციები. მის შემოქმედებაში ასახვა ჰპოვა ეგვიპტის აქტუალურმა სოციალურმა, პოლიტიკურმა და ლიტერატურულმა საკითხებმა. ნაყოფიერად იმუშავა მთარგმნელობით ღარგში. მისი სტილი იმღენად თავისებური იყო თანამღეროვეებისთვის, რომ მიიღო „ახალი სტილის“ სახელწოდება. არაბი მკვლევარი ომარ ფახური ალ-მანფალუკის სტილის თავისებურებებში განსაკუთრებით გამოყოფს ფანტაზიის სიახლოვეს რეალობასთან, სიგყვების კარგ შერჩევას და ადვილგასაგებ კონსტრუქციებს [213, გვ.67]. კლასიკურ არაბულ ენასთან შერწყმულმა მისმა „ახალმა სტილმა“ არაბ მკითხველში ღიღი პოპულარობა მოუგანა მწერალს. ამან განაპირობა ის ფაქტი, რომ მას ბევრი მიმღევარი გამოუჩნდა ეგვიპტის სამღერებს გარეთაც კი. როგორც არაბი ჯიღი ას-საიღ აბღ არ-რაჰმანი წერს თავის საღისერტაციო ნაშრომში, ალ-მანფალუკის ნოველებმა ღიღად შუწყო ხელი სულანში ნოველის ჩამოყალიბება-განვითარებას. განსაკუთრებით ღიღი იყო მისი გავღენა სენტიმენტალისტური განწყობიღების სულანელ პროზაიკოსებზე [180, გვ.140-141]. მის შემოქმედებას მაღალი შუფასება მისცეს ას-სეიღიმ, მ. თეიმურმა, კამჰუმეიერმა, გიბმა, ა. კრიმსკიმ, ე. კრაჩკოვსკიმ, ე. ალი-მაღემ და სხვ. კამჰუმეიერი წერს: „...მანფალუკის პროზა ამჟამად ითვეღება აღმოსავლეთში არაბული სტილის ნი-

მუშად მებათე საუკუნის კლასიკური „ქითაბ ალ-აღანის“ გვერდით“ [75, გვ.658]. ა. კრიმსკი წერს: „...მანფალუგის შეხედულებები, მიუხედავად მისი სწრაფვისა ღარჩეს ყურანის ერთგული, მიუხედავად მისი მიდრეკილებისა რუსოსა და გოლსტოის გაუბრალოების თეორიებისადმი, მიუხედავად მორჩილებისა შაგობრიანის ღეთისმომში მსოფლიო სეფდისადმი, მაინც წარმოადგენს მოწოდებას პროგრესისკენ და აღაზიანთა ძმობისკენ. ამიგომ მანფალუგის უნარი ჰყავდეს მრავალრიცხოვანი მკითხველი, რომელიც მისი სტილის გავლენით სრული ნლობით ეკიდება მის საუკეთესო მოწინავე იდეებს, უეჭველად წარმოადგენს მის უდიდეს ლიტერატურულ დამსახურებას არაბულ სამოგადოებაში“ [75, გვ.659]. დაახლოებით ასეთი შეფასება მისცა მწერლის შემოქმედებას ნ. უსმანოვმა: „ალ-მანფალუგი ენობრივ სფეროში იყო თამაში რეფორმატორი, მაგრამ თავის სამოგადოებრივ შეხედულებებში რჩებოდა კონსერვატორი... ალ-მანფალუგის შემოქმედება იყო პრელუდია რომანტიზმის აყვავებისა. მან მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა ახალ არაბულ პროზაზე. არსებითად ეს იყო პირველი წარმატებული მცდელობა შეეგუებინა კლასიკური ტრადიციები სამოგადოების ახალ მოთხოვნებთან“ [118, გვ.62]. აკად. ე. კრაჩკოვსკიმ მას უწოდა „ეგვიპტის ჭეშმარიტი შვილი“ [74, ტ.3,გვ.57].

§3. ჯებრან ხალილ ჯებრანი (1883-1931)*

ჯებრანი დაიბადა ლიბანის სოფელ ბეშარეში. წარმოშობით ქრისტიანი იყო. სწავლობდა სოფლის სკოლაში. 1895 წ. დედა შვილებითურთ გადავიდა საცხოვრებლად ამერიკის შეერთებულ შტატებში და დასახლდა ქ. ბოსტონში. დედამ შვილი ადგილობრივ სკოლაში მიიბარა. 1897 წ. ჯებრანი დაბრუნდა ლიბანში და ოთხი წლის განმავლობაში სწავლობდა „სიბრძნის სკოლაში“. მისი ჩამოსვლის მიზანი იყო სრულყოფილად დაუფლებოდა არაბულ და ფრანგულ ენებს, ახლოს გასცნობოდა სამშობლოს. 1905 წ. საზოგადოებამ პირველად გაიცნო ჯებრანი,* როგორც მწერალი.

*) ჯებრანის გვართან დაკავშირებით მეცნიერებში აშრთა სხვადასხვაობაა. ევროპელი და რუსი მეცნიერები უპირატესად ამბობენ და წერენ ჯებრანს. მაგალითად, აკად. ე. კრაჩკოვსკი ლიბანელი მ. ნუაიმეს ჯებრანის ცხოვრებასა და შემოქმედებაზე მიძღვნილ მონოგრაფიაზე დაწერილ რეცენზიაში წერს ჯებრანს [70]. ბევრი არაბი და მუსლიმი ამბობს ჯებრანს, გამოძღინარე საკუთარი სახელიდან – გაბრიელი, რომელიც არაბულად გამოითქმის და იწერება – ჯებრანი. ისლამის ენციკლოპედიის მეორე ტომში (ინგლისურ ენაზე) ჯებრანისადმი მიძღვნილ სტატიაში [142] გრანსკრიფციტ წერია ჯაბრანი (Djabran), ფრანგულენოვანი მკვლევარი ლესერფი ასევე წერს ჯაბრანს (Gaban) [144]. ლიბანელი მკვლევარები შეჰადი [149], ხალილ ჰავი [143] და, რაც მთავარია, ჯებრანის უახლოესი მეგობარი, ასევე ლიბანელი ქრისტიანი, მ. ნუაიმე [138; 139] ჯებრანისადმი მიძღვნილ ფრანგულად და ინგლისურად გამოქვეყნებულ შრომებში წერენ ჯიბრანს (Gibran). ჩვენ ხელთ არსებულ ერთ ფაქსიმილეში ვკითხულობთ – ჯიბრანი (ხელმოწერა ფრანგულად). ბეირუთში გამოცემულ ერთ-ერთ ტურისტულ ცნობარში, რომელიც მიძღვნილია ჯებრანის მშობლიურ ქალაქ ბეშარესადმი, ჩვენი პოეტი მოხსენიებულია ჯიბრანად (Gibran). ასევე მითითებულია “ჯიბრანის ნაციონალური კომიტეტი” [იხილეთ ცნობარი: Becharre ville de Khalil Gibran, auteur du ‘Prophete’]. არაბული ლიტერატურის ენციკლოპედიაში ვკითხულობთ: Gibran, Gibran Kahlil see Jubran, Jubran Khalil [141ა, ტ.1, გვ. 154, 415-416].

**) ზოგიერთი არაბი მკვლევარი, მათ შორის იამნი ალ-იდი ჯებრანის შემოქმედებაში გამოყოფს სამ პერიოდს: 1. – სამწერლო ასპარეზზე გამოსვლიდან 1914 წლამდე, როდესაც გამოქვეყნდა კრებული “ცრემლი და ღიმილი”; 2. – 1920 წლამდე,

ნიუ-იორკში მან გამოსცა ლექსი პროზად „მუსიკა“. 1906 წ. გაზეთმა „მუჰაჯირმა“ ცალკე წიგნად დასტამბა მოთხრობების კრებული „ველთა საპაგარძლოები“, რომელშიც შევიდა სამი მოთხრობა: „შთამომავლობის ფერფლი და მარადიული ცეცხლი“, „მართა ალ-ბანი“ და „გიეი იუჰანა“, ხოლო 1908 წ. ნიუ-იორკში გამოვიდა მისი მეორე კრებული „ამბონებული სულები“. მასში შევიდა „ვარდა ალ-ჰანი“, „საფლავთა ძახილი“, „საპაგარძლო სარეცელი“, „ურწმუნო ხალილი“. ამ ნაწარმოებებში გამოჩნდა მწერლის შეამბოხე სული. მათში მოცემულია მოძველებული ტრადიციებისა და კანონების კრიტიკა, ნათელი მომავლისაკენ მიმავალი გზების ძიება. მისი მოთხრობების გმირები ჩაგრული აღამიანები არიან.

ქალთა ემანსიპაციის პრობლემა არის მთავარი საკითხი ჯებრანის დიდი მოცულობის მოთხრობისა „მომგვრეული ფრთები“, რომელიც გამოიცა 1912 წელს, თუმცა იგი დაწერილი ჰქონდა 1908 წლისთვის და მის გამოქვეყნებას ხელი შეუშალა მხოლოდ მისმა გამგზავრებამ საფრანგეთში. 1914 წელს მწერალ ნასიბ არიდას თხოვნით ჯებრანმა შეკრიბა 1903-1908 წ.წ. სხვადასხვა ქურნალ-გაზეთებში დაბეჭდილი ლექსები პროზად და გამოაქვეყნა ცალკე წიგნად სათაურით „ცრემლები და ღიმილი“. ამ კრებულში ცხოვრება ჯებრანის მიერ აღიქმება, როგორც სინთეზი სიხარულისა და ღარღისა, ტკობისა და განჯვისა, სიმახინჯისა და მშვენიერებისა. ლექსებში პროზად „ქოხი და სასახლე“, „ღამნაშავე“, „ქერიეი და მისი ბავშვები“, „ცრემლები და ღიმილი“, „ძვირფასი ღარიბი“ და სხვ. მწერალი გვიხატავს ცხოვრების მანკიერ მხარეებს, გამოდის საზოგადოებაში გაბატონებული უთანასწორობის წინააღმდეგ. ბევრ მის ლირიკულ ნაწარმოებში ჩანს ავტორის პესიმისტური განწყობილება. ზოგჯერ მისი გმირები მივიწყებულნი და მიგოვებულნი რჩებიან („პოეგის სიკვდილი – მისი სიცოცხლეა“, „პოეტი“, „უტყვი ცხოველი“ და სხვ.), მაგრამ პესიმიზმს ცვლის ოპტიმიზმი. მწერალი რწმუნდება, რომ მულამ ასე არ იქნება და

ემიგრანტი მწერლების საზოგადოების “არ-რაბიგა ალ-კალამიას” შექმნამდე; 3 – 1920 წლიდან გარდაცვალებამდე (1931 წ.). ჩვენი მხრივ შევნიშნავდით, რომ პირველი პერიოდის დასასრულად 1914 წელი, პირობითად უნდა ჩაითვალოს. მართალია, ამ წელს გამოვიდა ცალკე წიგნად “ცრემლი და ღიმილი”, მაგრამ მასში შესული ნაწარმოებები დაწერილი და გამოქვეყნებულია სხვადასხვა ქურნალ-გაზეთებში 1908 წლამდე. რაც შეეხება მოთხრობა “მომგვრეულ ფრთებს,” ჯებრანმა იგი დაამთავრა 1908 წ., გამოაქვეყნა მხოლოდ 1912 წ. პარიზიდან დაბრუნების შემდეგ [209, გვ. 107].

გვიხატავს მომავლის ქვეყანას, სადაც გამეფებული იქნება თავისუფლება და სიყვარული, ძმობა და შრომა („მომავლის ჭვრეტა“). მის მიერ წარმოდგენილ იდეალურ სამეფოში იქნება თანასწორობა, მეგობრობა და სიხარულის მომნიჭებელი შრომა, არ იქნება არც სიღატაკე, არც ღარიღი, არც ბაგონი და არც მღვდელი. ეს იქნება სამეფო, სადაც ახალგაზრდები იმუშავენენ სიმღერით და დატკებებიან თავიანთი შრომის ნაყოფით, მოხუცები მიიღებენ დამსახურებულ დასვენებას. ადამიანი შეიგნებს, რომ ის არის ქმნილებათა ქვაკუთხედი, შეიცნობს ბუნებას და შეერწყება მას [56, გვ.8]. ჯებრანს არც სიყვარულის და მშვენიერების თემა ავიწყლება. სიყვარული მასთან მუდამ წმინდაა და მშვენიერი, მუდამ დაკავშირებულია ბუნებასთან, რომელიც, თავის მხრივ, მუდამ სავსეა ამ გრძნობით. ბუნებაში არსებულ ჰარმონიას მწერალი უბირისპირებს სამოგალოებაში ადამიანის უსიხარულო ცხოვრებას. ადამიანის გული მას აგონებს პატარა ფრინველს, რომელიც დაიღუპა წყურვილისა და შიმშილისაგან მინდრებსა და ნაკალულებს შორის („მოჩვენება“).

ჯებრანი 1908 წ. მეგობარი ქალის, მარი ჰასქელის რჩევითა და მაგერიალური დახმარებით გაემგზავრა პარიზს, რათა ახლოს გასცნობოდა მსოფლიო ცივილიზაციის მიღწევებს. 1908 წ. ჯებრანმა მისწერა მეგობარ ამინ ალ-ღურაიბს, რომ ის პარიზში – რუსოს, ლამარგინის და ჰიუგოს ქვეყანაში გაიმდიდრებს ცოდნას და შეძლებს წეროს ისეთ რამეებზე, რომელთა წარმოდგენა ამ დოღარების ქვეყანაში (აშშ) შეუძლებელია [175, გვ. 16-18].

ჯამილ ჯაბრის ცნობით (თუმცა ჯებრანის სხვა ბიოგრაფები ღუმან ამის შესახებ, ისლამის ენციკლოპედიაში კი ეს კატეგორიულად უარყოფილია) ჯებრანი შესულა სამხატვრო აკადემიაში [142, გვ. 364; 167, გვ. 72]. აქ ის გაეცნო ო. როღენის შემოქმედებას, ესწრებოდა მის გაკვეთილებს. საქვეყნოდ ცნობილმა მოქანდაკემ ერთ-ერთ თავის მეგობარს ჯებრანის შესახებ მისწერა: „მსოფლიო ბევრს უნდა მოელოდეს ამ ნიჭიერი ლიბანელისგან – XX საუკუნის უიღამ ბლეიკისგან“ [38, გვ. 3].

1910 წ. ჯებრანი დაბრუნდა ბოსტონში, ხოლო 1912 წ. საცხოვრებლად გადავიდა ნიუ-იორკში.

პარიზში ყოფნისას, ან კიდევ ბოსტონში დაბრუნების შემდეგ, ყოველ შემთხვევაში ნიუ-იორკში გადასვლამდე (1912 წ.), ჯებრანი გაეცნო გერმანელი ფილოსოფოსის ფრიდრიხ ნიცშეს შემოქმედებას, რომელმაც დიდი გავლენა მოახდინა მასზე. ნიცშეს გავლენა ნათლად აისახა 1920 წ. გამოცემულ კრებულში „ქარიშხლები“, რომელშიც შესულია როგორც მოთხრობები, ისე ლექსები პროზად. მაგრამ მასში შესულ ყველა ნაწამოებზე თანაბრად არ

ასახულა ნიცშეს გავლენა. იგი ყველაზე უფრო ჩანს თხზულებებში, რომლებიც დაწერილია 10-იანი წლების პირველ ნახევარში, შუა პერიოდიდან კი ეს გავლენა ნელ-ნელა კლებულობს, ხოლო კრებულის გამოქვეყნების დროისთვის კი თითქმის გამქრალია. მწერალმა 1918, 1919 და 1920 წლებში გამოსცა წიგნები „შეშლილი“, „პროცესიები“ და „წინამავალი“, რომლებიც თავისუფალია ნიცშეს გავლენისგან.

ჯ. ჯებრანთან ნიცშეს გავლენაზე მიუთითებენ როგორც არაბი, ისე არა არაბი მკვლევარები, მათ შორის მ. ნუაიმე [237 ; 238], ჯ. ჯაბრი [167], ხალილ ჰავი [143].

ჯებრანზე ნიცშეს გავლენა ჩვენ შეძლებისდაგვარად გავაშუქეთ II თავში. ამიგომ აქ არაფერს ვიტყვით. შევნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ ნიცშეს მსოფლმხედველობის შეფასების პრეტენზია ჩვენ არ გაგვანჩნია, ჩვენეული შეხედულებები მთლიანად ეფუძნება ს. ოლეუვის [92;93], ტ. შვარცის [137], დ. გალუვის [40], ა. ვესტერგრენის [23], ე. ე. ტრუბეტკოსის [115], ა. რილის [102], გ. ფიგინგერის [121], ლ. ფიშერის [126] და განსაკუთრებით თ. ბუაჩიძის გამოკვლევებს [3 ; 4].

ჯებრანი მხაგვრობითაც იყო გატაცებული. 1914 და 1917 წლებში ნიუ-იორკში მოეწყო მისი სურათების გამოფენა, რომელსაც ამერიკის პრესა დაღებითად გამოეხმაურა.

1919 წ. ჯებრანმა გამოაქვეყნა ლექსების ციკლი „პროცესიები“. მასში მკაფიოდ გამოჩნდა ავტორის რომანტიკული განწყობილება და დასავლეთის მწერლების, კერძოდ, ჟან-ჟაკ რუსოსა და მისი მიმდევრების, ნაწილობრივ კი უილიამ ბლეიკის გავლენა [206, გვ.44;168, გვ.95]. არაბი აღნან იუსუფ სუქიქი კი მიუთითებს ამ კრებულში ემერსონის თეორიის გავლენაზე [207, გვ. 126-130].

„პროცესიები“ 14 ლექსისგან შედგება. აქ საუბარია სიკეთისა და ბოროტების, რელიგიის, ცხოვრების, სიყვარულის, თავისუფლების, სულისა და სხეულის და სხვათა შესახებ. „პროცესიების“ ყოველი ლექსი ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველში ავტორი გვაცნობს თავის შეხედულებებს ამქვეყნიური ცხოვრების ამა თუ იმ სფეროზე (მოვლენაზე), მოცემულია კრიტიკა მისი ნაკლოვანი მხარეებისა. მეორე ნაწილში დახატულია ბუნება, რომლის განსახიერებაც აქ „ტყე“ და „სალამური“ წარმოადგენს. პოეტი ცდილობს სძლიოს იმ გაორებას, რომელმაც ორ ნაწილად გაყო მთელი ამქვეყნიური ცხოვრება: სიკეთედ და ბოროტებად, სინათლედ და სიბნელედ, რწმენად და ურწმუნოებად, სიხარულად და მწუხარებად, ბაგონობად და მონობად, სამართლიანობად და უსამართლობად და ა.შ. ჯებრანი ტყის (ბუნების) დახატვით

გვეუბნება, რომ იქ არ არსებობს ასეთი გაორება, პირიქით, იქ სრული ჰარმონია სუფევს. გაორება კი მოგვიანებით მოხდა. როგორც ე.-ე. რუსო ამბობს, „ბუნებასა და აღამიანს შორის სინამდვილეში არ არის და არც შეიძლება იყოს რაიმე წინააღმდეგობა. მათ შორის საწყისი ჰარმონია, რომელიც აღამიანის მიზეზით გარდაიქმნა ლისპარმონიად, უნდა აღდგეს“ [103, გვ.61]. ამიტომ არის აუცილებელი აღამიანი დაუბრუნდეს ბუნებას, თავის აღრინდელ ცხოვრებას.

„პროცესებში“ შემაჯავალ ერთ-ერთ ლექსში ჯებრანს საამჟამო-რამოზე გამოაქვს რელიგიური მოძღვრებების დამახინჯება აღამიანთა მიერ და რელიგიის ანგარებით გამოყენება: რელიგია ხალხის გარკვეული ნაწილის მიზნებს ემსახურება. იგი თითქოსდა ქცეულა სავაჭრო ნივთად. ხალხი ღმერთზე იმიტომ კი არ ღოცულობს, რომ სწამს მისი, არამედ ეშინია მოსალოდნელი სასჯელისა. ღოცვის მიზანს მხოლოდ სამოთხეში აღგილის დამკვიდრება წარმოადგენს:

„ხალხი, განკითხვის დღის სასჯელის რომ არ ეშინოდეს, არ ემონებოდა მეუფეს და ჯილდოს [საიქიოსი] იმედი რომ არ ჰქონდეს, ურწმუნო გახდებოდა. თითქოსდა რელიგია ერთ-ერთი სახე იყოს მისი საქონლისა, თუ შეუპოვარი იქნება მოიგებს, თუ უყურადღებო – იზარალებს.“ [169, გვ. 335]

فالقوم لو لا عقاب البعث ما عبدوا رباً ولو لا الثواب المرتجى كفروا
كأنما الدين ضرب من متاجرهم ان واطبوا ربحوا او أهملوا خسروا

ამ ლექსის განხილვისას არაბი მკვლევარი ალფრედ ხური წიგნში „არაბული სიკვება ემიგრაციაში“ საინტერესო პარალელს ავლებს ჯებრანსა და X-XI ს-ის დიდ არაბ პოეტსა და მოაზროვნეს აბუ ლ-ალას შორის, თუმცა ამით ის სრულებითაც არ ამბობს, რომ ჯებრანს აბუ ლ-ალას გავლენით დაეწეროს ეს სტრიქონები: „აქ ჯებრანი საკმაოდ უახლოვდება აბუ ლ-ალას, როცა ის (აბუ ლ-ალა – მ.ქ.) ამბობს: თუ ხალხი ღმერთს ძალდატანებით ემონა, მაშინ ეს მონობაა ვაჭრობისა და თუ ხალხი ემონა ღმერთს შიშით, ეს მონობაა მონისა, ხოლო თუ ემონა მაღლიერებით, მაშინ ეს მონობაა თავისუფალთა (კეთილშობილთა)“ [183, გვ. 311].

ამქვეყნად ცხოვრება არ არის ბელნიერების მომგანი. მასში სევდა-მწუხარება უფრო ჭარბობს, ვიდრე სიხარული. მიწაზე მცირდება ცხოვრებით კმაყოფილი. არც სამართლიანობა სუფევს აქ. ამქვეყნიური ცხოვრება ძლიერისა და სუსტის ბრძოლაა. ძლიერი მუდამ იმარჯვებს, თავისუფლება დამახინჯებულია. არც

ცოდნა ფასობს აქ. ნამდვილი მცოდნე უარყოფილია, უცნობა და გარიყულ საზოგადოებისგან. ამიტომ „ამბოხი ხელოვნურად შექმნილი გავრცელების წინააღმდეგ – ერთადერთი ალტერნატივაა, რომელიც იხსნის აღამიანს ცრუ რელიგიისაგან, ცრუ კანონებისაგან, ცხოვრების ყალბი გაგებისაგან“ [133, გვ.36]. პოეგის რწმენით, აღამიანმა უნდა აღიდგინოს დაკარგული ერთიანი, მთლიანი ნაგურა. ამის მიღწევა კი გყეში (ბუნებაში) წასვლით შეიძლება.

ჯებრანი აიღვალებს ბუნების (გყის) უბრალო, მარტივ ცხოვრებას, მოუწოდებს ხალხს მისკენ, მაგრამ „პროცესების“ დასასრულს ეჭვს გამოთქვამს ამის აღსრულების შესაძლებლობაზე.

ჯებრანის პოეზიასთან დაკავშირებით გვინდა შევნიშნოთ, რომ მის შემოქმედებას თაყვანისმცემლების გარდა კრიტიკოსებიც, უსამართლო კრიტიკოსებიც, ჰყავდა. მას ეკუთვნის ლექსი „ვინც ჩვენ გვმტრობს“ (შესულია ნაწარმოებთა სრულ კრებულში), რომელიც პასუხია სამხრეთ ამერიკაში მცხოვრები არაბი პოეტი-ემიგრანტის ილიას ფარაჰათის ლექსზე [190, გვ.98-99]. ი. ფარაჰათის ლექსში ჩანს ავტორის მტრული დამოკიდებულება როგორც ჯებრანის შემოქმედებისადმი, ისე სხვა ჩრდილო ამერიკაში მცხოვრები არაბი მწერლებისადმი. აქ მოცემულია მათი იდეალების არასწორ გაგებაზე დაყრდნობილი კრიტიკა. საპასუხო ლექსში ჯებრანი განმარტავს თავისი და თავისი მეგობრების მიზნებსა და მისწრაფებებს. პოეგის სიგყებით, მათი ზრუნვის საგანია არა გუშინდელი დღე, არამედ დღევანდელი და ხვალინდელი, პროგრესი და უკეთესის ძიება.

1920 წ. ჯებრანმა გამოაქვეყნა კრებული „ქარიშხლები“ სადაც, როგორც აღვნიშნეთ, აისახა ფრიდრის ნიცშეს გავლენა. მაგრამ მასში არის ნაწარმოებებიც, რომლებიც თავისუფალი ამ გავლენისაგან. აქ ჩანს ჯებრანის, როგორც მწერლისა და მოაზროვნის, ზრდა და ფორმირება. ევროპული და ამერიკული მწერლობის უფრო ღრმად გაცნობის შედეგად მისი შეხედულებები საზოგადოებასა და ცხოვრებაზე გახდა უფრო მოფიქრებული და ღრმა. მისი შეამბოხე სული კვლავ ძლიერია. მისი გმირები უარს ამბობენ შეურიგდნენ საუკუნეებით დადგენილ თავიანთ მდგომარეობას საზოგადოებაში და ისწრაფვიან უკეთესი მომავლისკენ, თუნდაც მისი მიღწევა სიკვდილს მოითხოვდეს (იხ. „ამაყი ია“). „ნარკომსა და სკალპელში“ მწერალი ილაშქრებს იმ თანამემამულეთა თვითკმაყოფილებისა და პირფერობის წინააღმდეგ, რომლებიც უარყოფენ ყოველივე ახალს, რაც აიძულებს მათ გამოფხიბლდნენ ძილისგან. სამშობლოს და თანამემამულეთა მდგომარეობა მას აგონებს ავადმყოფს, რომლის განკურნება

შეუძლებელია მხოლოდ ნარკოზითა და წამლებით. აუცილებელია ქირურგის დანა (იხ. „გაფუჭებული კბილები“). უსაზღვრო დარღობა გამოხატული ლექსში პროზად „ჩემი ახლობლების სიკვდილი“, სადაც აღწერილია შიმშილისგან ბევრი მისი თანამემამულის დაღუპვა. მის დარღს აძლიერებს ისიც, რომ ის სამშობლოსგან შორს იმყოფება და არაფრით არ შეუძლია დაეხმაროს მათ.

„ქარიშხლები“ ჯებრანის უკანასკნელი არაბულენოვანი წიგნია, თუმცა 1923 წ. ეგვიპტეში არაბულ ენაზე გამოიცა წიგნი „გასაოცარი და შესანიშნავი“, რომელშიც გაერთიანდა სხვადასხვა ჟურნალ-გამეთებში გამოქვეყნებული ნაწარმოებები, რომლებიც არ შესულან არც „ქარიშხლებში“ და არც „ცრემლსა და ღიმილში.“ დანარჩენი ნაწარმოებები დაწერილია ინგლისურ ენაზე.

ჯერ კიდევ პარიზში გამგზავრებამდე მეგობარი და მეცენატი ქალი მარი ჰასქელი ურჩევდა ჯებრანს, ეწერა ინგლისურად. მატირიალურ უზრუნველყოფასთან ერთად ჯებრანს ღილება და სახელიც უნდოდა. საბოლოოდ მან შესაბამისი გადაწყვეტილება მიიღო. 1918 და 1920 წლებში ინგლისურ ენაზე გამოდის წიგნები „შეშლილი“ და „წინმავალი“. ორივეში შესულია ლექსები პროზად და ძალიან მცირე მოცულობის მოთხრობები, ანდაზები და არაკები. თემა ამ ნაწარმოებებისა არის პიროვნების მარტოობა სამოგალოებაში. აგრეთვე სამოგალოების მახინჯი მხარეების კრიტიკა.

1920 წ. ჯებრანის უშუალო ხელმძღვანელობით შეიქმნა ლიტერატურული სამოგალოება „არ-რაბიტა ალ-კალამია“ (კალმის (ანუ კალმოსანთა) კავშირი (ასოციაცია)). ჯებრანი მის თავმჯდომარედ აირჩიეს. იგი სიკვდილამდე ხელმძღვანელობდა ამ სამოგალოებას.

1923 წ. გამოდის „მოციქული“. ეს ლესერფი საინტერესო ისტორიას გვიყვება ამ ნაწარმოების შექმნის შესახებ. ჯებრანს სხვადასხვა წლებში „მოციქულის“ რამდენიმე ვარიანტი დაუწერია, პირველი სამი ვარიანტი არაბულ ენაზე. როცა მისი მსოფლმხედველობა საბოლოოდ ჩამოყალიბდა, დაწერა მეოთხე ვარიანტი, ოღონდ ინგლისურად [144, გვ.133-134]. ნაწარმოებმა დიდი გამოხმაურება პოვა, მოკლე დროში ითარგმნა ევროპისა და აღმოსავლეთის 14 ენაზე. რუსი მკვლევარი ვ. მარკოვი წერს: „მოციქულში“ ყველაზე უფრო დრამად გამოჩნდა მწერლის მნებობრივ-ესთეტიკური შეხედულებები, მისი პრინციპული და ჰუმანური პოზიცია ადამიანური ყოფის, ნორმების და ღირებულებების უმნიშვნელოვანესი საკითხების მიმართ, ...რწმენა ადამიანის დიდ შემოქმედებით მისიანზე, მის უნარზე მოიპოვოს სამოგალოებრივი

ჰარმონია და თავიდან აიცილოს სულიერი გადაგვარება“[87, გვ.18].

ნაწარმოების ძირითადი თემაა აღამიანთა ურთიერთ-დამოკიდებულება. განხილულია აგრეთვე ზოგადი პრობლემები, როგორებიცაა სიკეთე და ბოროტება, სიყვარული და სიღამამე, შრომა, მშვენიერება, რელიგია და ა.შ.

ჯებრანის ამრით, **სიკეთე და ბოროტება** არ წარმოადგენს აღამიანის თანდაყოლილ თვისებას. ისინი ცალ-ცალკე არ არსებობენ, არამედ მუდამ გვერდიგვერდ არიან და გამოვლინდებიან სხვადასხვა გარეგანი ფაქტორების შემოქმედებით, ძირითადად საზოგადოებრივი ურთიერთობის შედეგად. ჯებრანმა მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება გამოავლინა **კანონების (შარიათის)** მიმართ. მისი ამრით, ისინი მხოლოდ საზოგადოების გაბატონებული ნაწილის სამსახურში ღვას, რადგან ამ ნაწილის მიერ არის დადგენილი. მწერალი დარწმუნებულია, რომ ეს კანონები ამუხრუჭებს საზოგადოების ჰარმონიულ განვითარებას, აფერხებს პროგრესს. მიუხედავად ამისა მისი დაძლევა აღამიანს შეუძლია. ამ ქვეყნად საყოველთაო ბედნიერება მიიღწევა მხოლოდ **თავისუფლების** დამყარებით. აღრეული პერიოდის ნაწარმოებებში ჯებრანი ჩაგრულეს მოუწოდებდა იარაღით და ძალის გამოყენებით მოეპოვებინათ თავისუფლება, „მოციქულში“ კი ეს ამრი ასე მკაფიოდ არ არის გამოთქმული, მაგრამ ნათელია, რომ თავისუფლება თავისთავად არ მოვა, მისთვის ბრძოლაა საჭირო. აღამიანის განვითარებაში ჯებრანმა უდიდესი როლი დააკისრა **შრომას**. შრომას თვლის იგი კეთილშობილურ საქმედ, აღამიანის აუცილებელ მოთხოვნილებად. შეეხო რა ჯებრანი **მშვენიერების** პრობლემას, მიიჩნია, რომ ის არის ურთიერთკავშირი სუბიექტსა და ობიექტს შორის, განსაზღვრული ფორმა სუბიექტის დამოკიდებულებისა ობიექტთან. იგი ამით არ იფარგლება და უმატებს, რომ მშვენიერება თვით ცხოვრებაა (სიცოცხლე) და რადგანაც ცხოვრებას აღამიანები ქმნიან, ამიტომ იგი თავის გამოხატულებას პოულობს აღამიანებში. შეეხო რა **რელიგიის** რაობის გარკვევას, ჯებრანმა აღამიანის პრაქტიკული და გონებრივი მოღვაწეობა, აღამიანის მთელი ცხოვრება და არა რომელიმე მისი ნაწილი, ჩათვალა რელიგიად. მისთვის აღამიანის რწმენა რელიგიისადმი არის რწმენა ცხოვრებისა. აღამიანის ბრუნვის საგანს შეადგენს ცხოვრების გაგება, ყოფიერების ამრში შეღწევა, ბრძოლა მის გასაუმჯობესებლად საკუთარი თავისა და სხვებთან ურთიერთობის სრულყოფით. ამით არის განპირობებული ის, რომ მწერალი „მოციქულში“ გვაძლევს რჩევა-დარიგებებს, გვასწავლის თუ როგორ

იცხოვროს ადამიანებმა ცალ-ცალკე და ერთად, აყალიბებს ქცევის წესებს, რომლისადმი მიყვალ ადამიანებს მიიყვანს მიწიერ ბედნიერებასთან, ადამიანის არსებობის უმაღლესი იდეალის – ღმერთის შეცნობასთან. გარდა ამისა, ჯებრანის რწმენით, დაუშვებელია რელიგიის ლოკალიზაცია დროსა და სივრცეში, რადგანაც „ყოველივე არსებული წმიდათაწმიდაა“ [163, გვ.29].

როგორც აღვნიშნეთ, „მოციქულის“ პერიოდისთვის ჯებრანის შეხედულებები უკვე სრულიად გარკვეული და ჩამოყალიბებულია. ეს კარგად ვლინდება მისი დამოკიდებულებით განმანათლებლების მიერ დაყენებული რიგი იდეების მიმართაც. მაგალითად განათლების, ცოდნის შესახებ. ჯებრანი ამტკიცებს, რომ **ცოდნა** ადამიანის თანდაყოლილი თვისებაა, თავიდან არ ჩანს, შემდეგ ხდება მისი გამოვლენა და განვითარება. ამ თვალთახედვით უღებია მწერალი მასწავლებლისა და მოსწავლის ურთიერთობას. ჯებრანის მიხედვით, მასწავლებელი ის იარაღია, რომლის მეშვეობით ხდება მოსწავლეში ცოდნის განვითარება. მასწავლებელს შეუძლია გადასცეს მოსწავლეს მხოლოდ ნაწილი თავისი ცოდნისა. ეს შესაძლებელი და შედეგიანი აღმოჩნდება მაშინ, თუ იგი მასში ჰპოვებს ნაყოფიერ ნიადაგს, თუ ცოდნის თესლი შეერწყმის მას და აღმოცენდება. წინააღმდეგ შემთხვევაში მასწავლებლის შრომა იქნება ფუჭი, რადგან „მუსიკოსს შეუძლია იმღეროს ამქვეყნად არსებული ყველა სიმღერა და მელოდია, მაგრამ მას არ ძალუძს მოგცეთ თქვენ სმენა და ხმა... მათემატიკოსს კვლევის პროცესში შეუძლია ახსნას რიცხვითი მანქანებლების არსი ზომის, წონის მიხედვით, აგრეთვე რაც არის მისთვის მახასიათებელი, მაგრამ ის უძლურია გადმოგცეთ თავისი ცოდნა“ [172, გვ.70-71]. აქედან გამომდინარე, ჯებრანი გონებრივ განვითარებაში მასწავლებელს არ აკისრებს გადამწყვეტ როლს. მოსწავლის სუბიექტური მონაცემების გაუთვალისწინებლად მასწავლებლის ყოველგვარი მცდელობა ამაოდ მთავრდება.

ჯებრანის I პერიოდის ნაწარმოებებში წინა პლანზეა წამოწეული ადამიანის **გრძნობა**. ამ პერიოდში მასთან გრძნობა ბაგონობს გონებაზე, რაც მისი სენტიმენტალურ-რომანტიკული განწყობით შეიძლება აიხსნას. „მოციქულის“ შექმნის დროისთვის ჯებრანთან გრძნობისა და გონების როლი გათანაბრებულია. იგი გრძნობასა და გონებას გემის საჭეს და იალქანს ადარებს. ერთ-ერთი მათგანის დაზიანება გემს გახდის გაღლების სათამაშოდ და შეიძლება გამოიწვიოს კატასტროფა. არ შეიძლება რომელიმე მათგანს მიეცეს უპირატესობა, ერთი არ უნდა ბაგონობდეს მეორეზე, რადგან „თუ გონება განუსაზღვრელად იბაგონებს სხეულზე, მაშინ ის შებოჭავს გრძნობას. თუ გრძნობას არ ემეგობრა

გონება, მაშინ ის დალუკავს სხეულს“ [172, გვ.64]. ამიგომ გრძნობა და გონება ერთ ღონეზე უნდა იყოს ამაღლებული, ადამიანმა თანაბრად უნდა იბრუნოს მათზე. ბრუნება ერთზე მეორის ხარჯზე ზიანს მოუტანს ორივეს. გრძნობისა და გონების ერთიანობა, მწერლის აზრით, ხელს შეუწყობს ადამიანის სულის ჰარმონიულ განვითარებას.

როგორც ვხედავთ, „მოციქულში“ არ არის დასმული ისეთი პრობლემები, რომელთაც ჯებრანი ადრე არ შეხებოდა. მაგრამ მწერალი უფრო სერიოზულად სვამს ძველ საკითხებს, უფრო მოფიქრებულად და ახლებურად წყვეტს მათ, რაც მის შემოქმედებით მრღამე მიუთითებს და მისი მსოფლმხედველობის საბოლოო სახით ჩამოყალიბებაზე მეტყველებს.

1926 წ. გამოდის ჯებრანის წიგნი „ქვიშა და ქაფი“, რომელიც გვაგონებს აფორიზმებისა და გამოთქმების კრებულს. წარმოჩენილია შეხედულებები ხელოვნების, პოეზის, პოეზიის დანიშნულების შესახებ, სიყვარულსა და მშვენიერებაზე, სიკეთესა და ბოროტებაზე.

1928 და 1931 წლებში გამოდის მწერლის კიდევ ორი წიგნი: „იესო – ძე კაცისა“ და „მიწის ღმერთები“. „იესო – ძე კაცისაში“ ჯებრანი შეეცადა მოეცა იესო ქრისტეს სახე, რომელიც, ჯამილ ჯაბრის თქმით, საკმაოდ განსხვავებულია სახარებისეული იესოსგან და უფრო „გეკაცისკენ“ იხრება [168, გვ.112]. ავტორი აქ თავისებურ კომპოზიციურ ხერხს მიმართავს, ქმნის იესოს მოზაიკურ პორტრეტს. ამას იგი ალწევს თითქოსდა იესოს 77 თანამედროვე და მისი მნახველი პირების ნაამბობით. მათგან უმეტესობა ისტორიული პირია, ზოგი კი მწერლის მიერ მოგონილი. „მიწის ღმერთებში“ გაღმოცემულია მწერლის შეხედულებები სამოგალობასა და ცხოვრებაზე. „მიწის ღმერთების“ შესახებ ვ. მარკოვი წერს: „...სამივე ღმერთის სახე მოკლებულია ყოველგვარ კონფესიალურ აზრსა და პირდაპირ რელიგიურ სიმბოლიკას. ეს უფრო მეტაფორაა კეთილი და ბოროტი საწყისისა. პირველი ღმერთი გულქვაა, უგრძნობია ადამიანის მიმართ, სამყაროსგან მოწყვეტილია. იგი ღმერთია, რომელიც იგანჯება თავისი უკვდავებით და თავისი მარტოსულობით... მეორე ღმერთი ადამიანის მოძულეა, მაგრამ მაინც დარღობს მასზე, რადგან იგი სჭირდება, რათა მისი მეშვეობით შეიგრძნოს საკუთარი თავის არსებობა, რადგან ადამიანის გარეშე ღმერთები კარგავენ ყოველგვარ აზრს. და ბოლოს – მესამე ღმერთი, ჭაბუკი ღმერთი, რომელიც ემუდარება თავის უძველეს ღმერთებს ყური უგღონ ადამიანის ძახილს, რომელიც თავისი სიხარულითა და ტკივილით, თავისი სიყვარულის მეშვეობით ეძიებს „სიცოცხლის

სულს“, მოუწოდებს მათ ზემოდან გადახედონ სამყაროს, ყური უგღონ ჭაბუკი მომღერლის სიმღერებს, დაინახონ ბედნიერი ქალწული მომღერლის ცეკვა, იგრძნონ სიყვარულით აღმაფრენა...“ [87, გვ.183]. ნათქვამს დავემაგებოთ, რომ ნიცმეს გავლენის რაღაც კვალი აქაც ჩანს, ჩანს პირველი ღმერთის სახეში, მის ძალასა და ზიზღში, სწრაფვაში იბატონის არა მარტო ადამიანებზე, არამედ ყოველივე ცოცხალზე. მაგრამ მწერალი მესამე ღმერთის დახატვით, რომელიც განაღვივებს სიყვარულს, როგორც სიცოცხლის ერთადერთ ჭეშმარიტ კანონს, სიმბოლურად მიგვანიშნებს თავის განდგომამზე ნიცმესეული მსოფლმხედველობიდან.

სიცოცხლის ბოლო წლებში ჯებრანი წერს წიგნს, რომელიც შეიძლება ჩაითვალოს „მოციქულის“ გაგრძელებად. მწერალმა მას უწოდა „მოციქულის ბაღი“. ნაწარმოები მის სიცოცხლეში არ გამოქვეყნებულა. 1933 წ. იგი გამოსცა ამერიკელმა ბარბარა იუნგმა.

ალსანიშნავია, რომ ჯებრანს განზრახული ჰქონდა დაეწერა „მოციქულის გარდაცვალება“, სადაც უნდა მოეთხრო ადაშიანისა და ღმერთის ურთიერთდამოკიდებულებამზე.

როგორც წესი, ჯებრანის ყველა წიგნს ახლდა მის მიერ შესრულებული ნახატები.

1931 წლის აპრილში ჯებრანი გარდაიცვალა. იგი დაასაფლავეს ბოსტონში. იმავე წლის აგვისტოში მისმა დამ ძმის ცხედარი სამშობლოში გადაასვენა. იგი დაასაფლავეს მშობლიური სოფლის ბეშარეს მარი სარქისის მონასტერში და საფლავის ქვაზე გაუკეთეს წარწერა: „აქ განისვენებს ჩვენი მოციქული ჯებრანი“.

ჯებრანის გარდაცვალებისა და მ. ნუაიმეს ლიბანში დაბრუნების (1932 წ.) შემდეგ „არ-რაბიტა ალ-კალამიათ“ მალე შეწყვიტა არსებობა, ხოლო სირიულ-ამერიკულმა სკოლამ თანდათან დაკარგა თავისი ძალა და გავლენა. ამის შესახებ აკად. ე. კრაჩკოვსკი წერს: „ჯებრან ხალილ ჯებრანი (1883-1931), როგორც ცნობილია, იყო ამერიკაში არაბი მწერლების ჯგუფის მეთაური. იყო ნიჭიერი მხატვარი. ამერიკაში ის იყო პოპულარული როგორც თავისი ინგლისურენოვანი ნაწარმოებებით, ისე ნახატებით. არაბულ ქვეყნებში მისი სახელი სწრაფად იწყებს მრდას პირველი მსოფლიო ომის დროიდან და თანდათან იპყრობს ისეთ ქვეყნებს, როგორებიცაა შიხამი და თუნისი, სადაც გაჩნდნენ მისი პატივისცემელები და მიმბაძველები. მისი გარდაცვალებით არაბი მწერლების ამ ჯგუფის როლი შეიძლება ჩაითვალოს შესრულებულად. მან (ჯგუფმა – მ.ქ.) დაკარგა თავისი ძირითადი მაკავშირებელი ცენტრი...“ [70, ტ.3, გვ.348].

ჯებრანის შემოქმედებას მაღალ შეფასებებს აძლევდნენ არა მარტო არაბულ სამყაროში. მას დიდ პატივს სცემდნენ ამერიკის განათლებულ წრეებშიც. მისი სახელი მოხსენიებულია რიგ ამერიკულ ენციკლოპედიურ ლექსიკონებში ცნობილი ამერიკელ მწერლებთან ერთად [138, გვ.108].

ამერიკის ყოფილმა პრეზიდენტმა თეოდორ რუზველტმა შემდეგი სიტყვებით მიმართა ჯებრანს: „შენ პირველი ქარიშხალი ხარ, რომელიც აღმოსავლეთიდან მოვიდა დასავლეთში და ჩვენს სანაპიროებზე მხოლოდ ყვავილები მოიგანა“ [199, გვ.59]. ასევე მაღალი შეფასება მისცა ჯებრანს რუზველტის დამ ლუგლას რობინსონმა „მოციქულის“ გამოცემასთან დაკავშირებით გამართულ საღამომზე. მწერალ ა. ბარბაინის ამრი ჯებრანზე ასეთია: „მე რომ დარწმუნებული ვიყო მესიის დაბრუნებაში დედამიწაზე, დარწმუნებული ვარ, რომ ის დაბრუნდება ჯებრანის სახით“ [221, გვ.21]. „გადმოცემით შორეულ ტიბეტში მაცხოვრებლები კითხულობენ მხოლოდ რელიგიურ წიგნებს და ჯებრანის ლექსებსა და მოთხრობებს“ – წერს ჰაბიბ მასუდი [221, გვ.177]. ასევე შეაფასეს ჯებრანის შემოქმედება ჩარლზ ფლეიშერმა [221, გვ. 21], კლოდ ბარგუნმა [221, გვ.21], ინგლისელმა არნოლდ ბენეტმა [167, გვ.183] და სხვებმაც.

ქ. ბოსტონის მესვეურებს 1977 წელს 18-25 სექტემბერი გამოუცხადებიათ ჯებრანის კვირეულად, რომლის დროსაც გამართულა სხვადასხვა საფესტივალო და კულტურული ღონისძიებები. ქალაქის ერთ-ერთი პარკისთვის მიუნიციპალიტეტმა ჯებრანის სახელი და გაუხსნიათ ბრინჯაოს მემორიალური დაფა [149, გვ. 27-28].

§4. ილია აბუ მალი (1889-1957)

არაბული რომანტიზმის ერთ-ერთი წარმომადგენელი ლიბანელი ქრისტიანი ილია აბუ მალი დაიბადა 1889 წელს. სწავლობდა სოფლის სკოლაში. 1901 წ. გადავიდა ეგვიპტეში (ალექსანდრიაში) და ხელი მოჰკიდა ვაჭრობას. ვაჭრობდა სივარდებითა და თამბაქოთი.

აბუ მალის პირველი ლექსი დაიბეჭდა ქურნალ „ამ-ზუჰურში“ (ყვაილები), შემდეგ კი ხშირად აქვეყნებდა სხვადასხვა ქურნალ-გამეტებში. მოგვიანებით ისინი შეკრიბა და 1911 წელს ცალკე წიგნად გამოსცა სახელწოდებით „მოგონება წარსულზე“. ლექსების უმრავლესობა გრადიციული კასიდების სტილში იყო დაწერილი,

ნაკლებად ეხმიანებოდა თანამედროვე პრობლემებს, განსაკუთრებით კი სოციალურ და პატრიოტულ თემებს. ი. ფაგეევას თქმით, ამ თემებზე გამოქვეყნებული ნაწარმოების ავტორი ისჯებოდა პატიმრობით ერთიდან ექვს თვემდე [123, გვ.5].

1912 წ. აბუ მადი საცხოვრებლად გადავიდა ამერიკის შეერთებულ შტატებში და დასახლდა ქალაქ ცინცინათში. გადასვლის მიზეზი იყო მარცხი სავაჭრო საქმეებში, მკითხველთა კრიტიკული დამოკიდებულება ახალგაზრდული დივანისადმი და ის, რომ მას ბევრი ესმოდა ამერიკაში ემიგრანტთა ცხოვრების შესახებ, განსაკუთრებით მაცლური იყო ის ფაქტი, რომ არაბმა მწერლებმა და პოეტებმა იქ ფართო ლიტერატურულ-კულტურული საქმიანობა გაშალეს. აბუ მადიმ სავაჭრო საქმიანობა აქაც გააგრძელა, თან ინგენსიურ ლიტერატურულ მოღვაწეობასაც ეწეოდა. 1916 წ. აბუ მადი გადასახლდა ნიუ-იორკში. უფრო ინგენსიური გახდა მისი თანამრომლობა არაბულ ქურნალ-გამებებთან. ამიგომ სირთულე არ შეხვედრია მეორე დივანის – „ილია აბუ მადის დივანი“ გამოცემას 1919 წელს. მანამდე, როგორც ამას ი. ფაგეევა აღნიშნავს თავის სტატიაში, თუმცა ნ.ჯ. სარაჯი ღუმს, 1916 წ. ის გამხლარა რედაქტორი პალესტინელი ემიგრანტი არაბების ქურნალისა „არაბული ქურნალი“ [123, გვ.5]. კრებულს საკმაოდ ეტყობა კლასიკური პოემიის გავლენა, მაგრამ ალაგ-ალაგ გვხვდება ახალი სულით გაჟღენთილი ლექსები. ნიუ-იორკში აბუ მადი დაუახლოვდა გაზეთ „ას-სა'იჰის“ ირგვლივ თავმოყრილ ლიტერატორებს. აქტიური მონაწილეობა მიიღო ლიტერატორთა კავშირის „არ-რაბიგა ალ-კალამიას“ ჩამოყალიბებაში, თუმცა დამფუძნებელ სხდომას (1920 წლის 20 აპრილი) არ დასწრებია.

1927 წელს აბუ მადიმ გამოსცა ლექსების კრებული „ნაკადულები“, რომელსაც მკითხველთა აღიარება ხვდა წილად. ეს არის რომანტიკული სულისკვეთებით გამსჭვალული წიგნი, სადაც კარგად გამოჩნდა ავტორის უკმაყოფილება სინამდვილით, კრიტიკა სოციალური უსამართლობებისა, ადამიანთა შორის არსებული მაგერიალური უთანასწორობისა. კრებულში ნაჩვენებია ღარიბთა მძიმე ყოფა და სამოგალოების გაბატონებული ნაწილის შეუძლებლადი უფლებები, გამოვლენილია აგრეთვე თანამედროვე სამოგალოების სხვა მანკიერი მხარეები. ლექსში „ღარიბი“ პოეტი სამოგალოებსა თუ დაპირისპირებულ ნაწილად ყოფს: ერთ მხარეზე აყენებს ღარიბებს, რომელთა უფლება-მოვალეობას შეადგენს მხოლოდ შრომა, ხოლო სამღაურს – უქონლობა და სიღატაკე, ხოლო მეორე მხარეს – მდიდრებს, რომელთა ხელშია არა მარტო ღარიბთა შრომის შედეგები, არამედ მათი ბედობალი. მათ მხარეზეა მმართველი აპარატი, კანონები და

წესრიგის დამცველები (ჯარი). აქედან გამომდინარეობს მათი გულგრილი დამოკიდებულება ღარიბთა ბედისადმი. მართალია პოეტი იკავებს ღარიბთა მხარეს, თანაუგრძნობს მათ და ცდილობს დაეხმაროს მათ, მაგრამ მის მიერ საზოგადოების კლასობრივი არსის ბოლომდე გაუზიარებლობამ, შექმნილი მდგომარეობიდან გამოსავალი გზა დააყვანინა მორალურ სფეროში. ის შემოიფარგლა მხოლოდ მორალური პრინციპებით. ის მდიდრებს მოუწოდებს დახმარების ხელი გაუწოდონ ღარიბებს, რადგან, მისი აზრით, ადამიანის უპირველეს მოვალეობას შეადგენს ბრუნვა არა მარტო საკუთარ თავზე, არამედ სხვებზეც (ლექსი „ავილევის ხე“).

პოეტის რწმენით, ყოველი ადამიანის მთავარ მიზანს უნდა შეადგენდეს სწრაფვა უკეთესისკენ, თუნდაც ეს სიცოცხლის ფასად დაუჯდეს. ამ აზრით შთაგონებული პოეტი ამართლებს ნაკალულის ოცნებას, იყოს ნილოსივით და ევფრატივით დიდი, ოღონდ გამოსაღვი სხვებისთვის:

„თავის თავს უთხრა ნაკალუმა:
 „ო, ნეტავი ვიყო დიდი მდინარე,
 მსგავსი მტკნარი ევფრატისა,
 ან უხეშენაკალებიანი ნილოსისა.

...

ივლიან გემები“, სურსათით მძიმედ დაგვირთულნი.
 და გარბოლა მდინარისაკენ, არ აქცევდა
 ყურადღებას აყვავებულ ველ-მინდვრებს,
 ვიდრე არ მივიდა მასთან.
 და სძლია ღრიალმა ჩუხჩუხს“ [155, გვ.107]
 („პაგივმოყვარე ნაკალუნი“)

يا ليتنى نهر كبير	قال الغدير لنفسه
كالنيل ذى الفيض الغزير	مثل الفرات او
فيه بالرزق الوفير	تجرى السفائن موقرات

...

يلوى على المرج النضير	و انساب نحو النهر لا
غلب الهدير على الخير	حتى اذا ما جاءه

აბუ მადიმ ლექსში „ცა“ დაგვიხატავს საზოგადოების იდეალური სურათი, რომლის განხორციელება, მისი აზრით, ჯერჯერობით, შეუძლებელია. ამიტომ მას ფრთა ზეცაში შეასხა. მის ზეციურ სამყაროში სუფევს თანასწორობა. მიწა საერთოა და ყველასთვის მი-

საწვდომი. არც ღარიბი არის აქ და არც მდიდარი. გამქრალია ყოველგვარი მანკიერება. აღამიანებს შორის მეკავშირეა მხოლოდ სამართლიანობა და სიყვარული. პოეტი გვაძლევს იდეალური სამყაროს მზა მოდელს, მაგრამ თუ რა გზებია მის მოსაპოვებლად, მან არ იცის, რაც რეალურ სინამდვილეში, ცხოვრებისეულ მოვლენებში გაურკვეველობის ნაყოფია. ამ გაურკვეველობამ კი საბოლოოდ ათქმევინა:

„ჩემი წარსული ცხოვრებიდან არა მახსოვს რა,
არც მომავალ ცხოვრებაზე ვიცი რაიმე

...

ჭეშმარიტად, მოველ და წავალ, მე არც ეს ვიცი.
ვარ გამოცანა და ჩემი წასვლა, ვით მოსვლა ჩემი, გამოცანაა;
და ვინც შექმნა (ამოხსნა) ეს გამოცანა, თვითონ უფრო
ბუნდოვანი გამოცანაა.

ნულარ ვიღავებთ... გონიერი იყო ვინც ბრძანა: „ ა რ ა

ვ ი ც ი რ ა ” [1 5 5 , გ ვ . 1 7 6 - 1 7 7] .

(„თილისმები“)

انا لا اذكر شيئاً من حياتى الماضية
انا لا اعرف شيئاً من حياتى الآتية

...

انى جئت و امضى, و انا لا اعلم

انا لغز و ذهابى كمجيبى طلسم

و الذى اوجد هذا اللغز مبتهم

لا تجادل ... ذو الحجى من قال انى

لست ادرى

ბოლოს კი აბუ მადი მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ ამქვეყნად არაფრის შეცვლა არ შეიძლება, ამიტომ აღამიანები უნდა დატკბნენ ცხოვრებით, არ იფიქრონ მის ავ-კარგზე: „ვთქვი: გაიღიმე ვიღრე შენსა და სიკვდილს შორის ერთი მტკაველია, თორემ შემდეგ ველარასოდეს გაიღიმებ“ (ლექსი „ცხოვრების ფილოსოფია“).

აბუ მადის რომანტიკული უკმაყოფილება სინამდვილით გამოიხატა პოეტის გაქცევით ბუნებაში. ლექსში „უღაბნოში“ ის გვაძენობს თუ როგორ მომწიფდა მასში უარყოფითი დამოკიდებულება სამოგადოების მიმართ, როგორ შეიგრძნო იქ არსებული უსამართლობანი და დაეუფლა მიზმი ქალაქისა და მისი ცივილიზაციისადმი. მას უკვე არ ძალუძს აქ ღარჩენა. ის წყვეტს კავშირს ქალაქთან და თავს აფარებს ტყეს. აქ ნა-

კადულების, მცენარეებისა და ფრინველთა მეზობლობაში აღი-
ღგენს ღაკარგულ სიმშვიდეს, თუცა ვერ ახერხებს მთლიანად
ღაღღწიოს თავი მოწყენილობას ღა მარგოობას. მაგრამ მთავარი
მიიღო – მოიპოვა ღამოუკიღებლობა ღა თავისუფლება. პოეგს
სჯერა თავისი მოქმეღების სისწორისა, ამიგომ სხვებსაც მოუ-
წოღებს მიბაღონ მის მაგალითს ღა იცხოვრონ გყეში (ღექსი
„მოღი“).

„ნაკადულებში“ პაგრიოგულ თემაბე ღაწერიღი ღექსები ცო-
გაბ. მათგან ყვეღაბე მნიშენეღოვანია ღექსი „როღის აგონღება
მიღინარეს სამშობლო?“. პოეგი ჯერ ომის თემას ეხება, მიუთითებს
მის მგაცებღურ ხასიათბე, მას მიიღნევეს უღიღეს ღანაშაულად
კაცობრიობის წინაშე. მისი რწმენით, ომი უმცირესობის ინგერესებს
ემსახურება: „...რომ ღარჩეს ერთი უენებელი, იღვრება სისხლი ღა
იღუპებიან ათასები“, ამ ერთეულთა ძაღაუფლებს გასაფართოებ-
ღად ღა განსამტკიცებღად „ღაიწყო იმის ღანგრევა, რაც ააშენა
მისმა გონებამ ღა სულიერებამ ...“ უფრო ვრცღად ეხება პოეგი
სამშობლოში შექმნიღ პოღიგოკურ მღგომარეობას, უცხოეღების
მიერ მის ღაპყრობას, თანამემამულეთა გულგრილობას სამშობლოს
ბეღისაღმი. მისი თქმით, თანამემამულეებს ისე ახსოვთ სამშობლო,
როგორც ახსოვს მიღინარე აღამიანს. პოეგი მოუწოღებს თანამომ-
მეებს გაშიღღვიღონ ღა სამშობლო ღაიცივან ისე, როგორც ამას
აკეთებს ღომი. მას შურს ცხოვეღებისაც კი, რომღებიც „არასღროს
არ აღიღებენ ყასაბს“.

„ნაკადულების“ წარმაგებით გამხნევებულმა აბუ მაღიმ თა-
ნღათან შეზღულა სავაჭრო საქმეები ღა მთლიანად ღიგერაგურულ
მოღვაწეობას მიეცა. 1929 წ. ღააარსა ჟურნალი „ას-სამირ“ (თანა-
მოსაუბრე), რომელიც თვეში ორჯერ გამოღიღა. 1936 წ. ის ყო-
ვეღღღიურ გაბეთად გაღაკეთღა [123, გვ.5]. ჟურნალს ღვეიზად
წარუემღღარა ორი ბეითი:

„მე არ მოგმართავთ თქვენ მხოლოდ ქაღაღღით,
რომელიც უთქვენოდ მხოლოდ მეღანია ღა ქაღაღღი.
მე მივმართავ თქვენს სულებს აზრებით,
რომღებიც ღარჩებიან, როცა ღაიწვება ეს ქაღაღღი“.
[190, გვ. 332]

ان لا اهدى اليكم ورقا غيركم يرضى بحبر و ورق
انما اهدى الى ارواحكم فكرا تبقى اذا الطرس احترق

ჟურნალში იბეჭღებოღა როგორც ემიგრანტების, ისე არაბულ
ქვეყნებში მცხოვრები პოეგებისა ღა მწერღების ნაწარმოებები,
აგრეთვე თარგმანები. პირვეღ ნომერში აბუ მაღიმ ღაბეჭღა

სტაგია „პირველი სიგევა, ანუ „თანამოსაუბრის“ ამბავი“. სტაგიაში ვკითხულობთ: „...დაეუბრუნდი პრესის ორომგრიას, რადგან ვთელი თითოეული დღე, რომელიც არ მომიხმარია ჩემი ხალხის, ჩემი სამშობლოს, ჩემი ენის სამსახურითთვის, არ არის ჩემი სიცოცხლიდან. უფრო მეტიც, არსებობდა მიმანჩნია სიკვდილი ჩემი ერისათვის, ხოლო არსებობდა ჩემი ერის გარეშე – სიკვდილად, ჩემი სულისთვის მირჩევნია მისმა (ერის – მ.ქ.) ეკლებმა სისხლი მაღინოს, ვიდრე მის გარეშე ჩემი გზა იყოს მოფენილი რეიჰანის ვარდებით...“ [190, გვ.332]. ჟურნალმა დიდი ადგილი დაიკავა ემიგრანტების კულტურულ ცხოვრებაში. იგი პოეგის სიცოცხლის ბოლომდე გამოდიოდა. თუ როდის შეწყვიტა გამოსვლა, ჩვენთვის უცნობია.

1940 წელს აბუ მადიმ გამოსცა ლექსების ახალი კრებული სახელწოდებით „ბარღნარი“ (الخمائل), რომელიც, ძირითადად რომანტიკული ლექსებისგან შედგება. პოეგი კვლავ უკმაყოფილოა რეალური სინამდვილით, არ შეუძლია შეურიგდეს საზოგადოებას, კვლავ შესტკივა გული ღარიბებზე, კვლავ გარბის წარმოსახვით გყეში, საზოგადოებრივი ურთიერთობების მოგვარება სურს მორალური პრინციპებით, მოგჯერ აღეძვრება სურვილი მოაწესრიგოს თავისი ურთიერთობა საზოგადოებასთან, ცხოვრებაშივე ჰპოვოს ტკბობა და ა.შ.

ლექსი „ჰამეთ და სვით“ სოციალური პრობლემებითაა დატვირთული. ავტორმა გვიჩვენა დაპირისპირება და ურთიერთ-დამოკიდებულება ჩაგრულებსა და მჩაგვრელებს შორის, მიზნად დაისახა ამ დაპირისპირების მოსპობა, მაგრამ ამისთვის ბრძოლის გზა არ აურჩევია. ის ჩაგრულებს ბრძოლისკენ კი არ მოუწოდებს, არამედ მორჩილებისკენ, შექმნილ მდგომარეობასთან შერიგებისკენ, გაბატონებულთ კი -ღარიბთა მიმართ მოწყალების გამოჩენისკენ. აქ ლაპარაკიც არ არის მათ უფლებრივ და ქონებრივ გათანასწოებაზე. პოეგის შეხედულება რეაქციულ სახესაც კი იღებს: ამ სოციალური პრობლემის მოგვარების გზას ხედავს მხოლოდ იმქვეყნიურ, საიქიო ცხოვრებაში. უფრო მეტიც, ის ჰპირდება ღარიბებს საიქიოში მდიდრებზე უკეთეს ცხოვრებას. იქ მათთვის სამოთხე აქვს მომზადებული, მდიდართათვის კი – ჯოჯოხეთი. ხოლო ლექსში „მარადიული ისტორია“ ვხედავთ, რომ აბუ მადის არ ესმის განვითარების დასაქმებულ პროცესს, რომ საზოგადოება მუდამ ვითარდება და ეს განვითარება მუდამ პროგრესულია. პოეგმა ეს პროცესი წარმოგვიდგინა უძრავ, უცვლელ მდგომარეობაში, ერთ ღროს მყარად დაღვინილად. ამასთანავე ამ დაღვინილის და საუკუნეებით გამოცდილის შეცვლა, მისი ამრით, არავის ძალუძს:

„როცა უფალმა ისმინა ჩივილი კაცთა,
 ბრძანა: „იყავით როგორც გენებოთ“.
 სიხარულისგან ცას ეწია ბერიც, ჭაბუკიც,
 პირმშვენიერი ასულიც და მოხუცი ქალიც,
 მაგრამ როს ბინდი გადაიწმინდა,
 ვერარა პოეც, იმის გარდა, რაც უკვე იყო“ [156, გვ.132]

قال لهم: كونوا كما تشتهون و الكاعب الحسناء و الحيزيون لم يجدوا غير الذي كان!	لما وعى الله سكاياء الورى فاستبشر الشيخ و سر الفتى لكنهم لما اضمل الدجى
--	---

ამისდა მიუხედავად ის მაინც ჰუმანისტი პოეტი, აღა-
 მიანებს შორის ქდაგებს სიყვარულს. აღამიანებმა უნდა მიბაძონ
 იესოს, რომელსაც „უყვარდა ისიც კი, ვინც ისურვა მისი დაღუპვა“
 („იყავ ბაღმაში“) [156, გვ.51], და იხელმძღვანელონ ბუნების
 კანონებით („ჩემი წიგნი“).

ბუნებასთან რომანტიკული დამოკიდებულების თვალსაზ-
 რისით საინტერესოა ლექსი „დაკარგული გყე“. გყის ხილვა პოე-
 ტში იწვევს გარდასული სიყვარულის, სატროსთან გატარებული
 დღეების მოგონებას. ის დღეები მისთვის არის ტკბილმოსაგო-
 ნარი. შეყვარებულ პოეტს მაშინ გყე მშვენიერი, მხიარული და
 მასავით უღარდელი ეჩვენებოდა. იგი იზიარებდა მის ბედნიერებას.
 მაგრამ გამოხდა ხანი, სამარადისოდ წავიდა სატროს. მარტოდ
 დარჩა პოეტი. უკვე გყე შეცვლილი ეჩვენება. იგი უკვე მასავით
 სევდიანია, უკვე ერთმანეთის ხილვაც კი არ სიამოვნებთ თით-
 ქოს. პოეტს შეცვლილი ეჩვენება იგი რეალურადაც, რაც თვით
 აღამიანთა გყისადმი დამოკიდებულებამ განაპირობა: აღამიანმა
 არამარტო მიატოვა გყე, არამედ მტრად ექცა მას, დაიწყო მისი
 მოსპობა და მის ადგილზე სასახლეების მშენებლობა.

სამშობლოს სიღამამგეს უმღერის და მის ბედ-იღბალზეა პოე-
 ტი ჩაფიქრებული ლექსებში „ლიბანი“, „პალესტინა“, „ფიქრები“.

კრებულში შესული ლექსებიდან გამოირჩევა „პოეტი და გირა-
 ნი მეფე“. იგი მრავალთემიანია. სოციალური საკითხების გვერდით
 მთავარი ადგილი უკავია ხელოვნებისა და ხელოვანის ადგილის და
 როლის გარკვევას. აბუ მაღი იზიარებს გავრცელებულ აზრს, რომ
 ხელოვნების ნამდვილი ძეგლი მარადიულია, რომ ამ ქვეყნად
 ყველაფერი წარმატალია, ყველაფერი სასრულია, უსამღვრო და
 მარადიული მხოლოდ ხელოვანის სახელი და მისი უკვდავი
 ქმნილებაა. ის არ ემორჩილება დროის სრბოლას:

„უწყვეტად მისდევს საუკუნე საუკუნებს,
 თაობა მიდის, თაობა მოდის.

...
 იავარჰყო მნეკეთილი ღა უკეთურიც,
 ღა წარიტაცა უბელურიც ღა ბელნიერიც,
 ღა ისიც, ვისაც სიყვარულმა ღაუწვა გული,
 ღა ისიც, ვისი გულიც გამონრა შურმა.
 მტვრად იქცა ქვეყნის მბრძანებელთა რიცხვი უღვეი,
 თითქოს აღარც კი არსებულან ღელამიწაზე,
 ხოლო მოკლული პოეტის სიტყვა
 ღარზა ამქვეყნად სამარადისოდ...“ [156, გვ.18]

و توالت الاجيال تطرد جيل يغيب و اخر ينفد

...
 ذهبت بمن صلحوا و من فسدوا و مضت بمن تعسوا و من سعدوا
 و بمن أذاب الحب مهجته و بمن تأكل قلبه الحسد
 و طوت ملوكا ما لهم عدد فكأنهم في الارض ما وجدوا
 و الشاعر المقتول باقية اقواله فكأنها الابد

ი. ფატევას სტატიიდან ირკვევა, რომ 1949 წ. სირიის პრეზიდენტს აბუ მადისტეის გადაუცია ორღენი „ღიღი ღამსახურების თეის“ [123, გვ.5].

1954 წ. სირიაში ცალკე წიგნად გამოიცა აბუ მადის ღექსების კრებული სახელწოღებით „ღიღი აბუ მადი – ღიღი ემიგრანტი პოეტი“. მასში შევიღა საუკეთესო ღექსები I ღა II ღიღანიღან ღა ისეთები, რომღებიც ქურნალ-ღაღეთებში ღაიბეჭღა, მაღრამ არ შესულა „ნაკაღუღებში“ ღა „ბარღნარში“. ღექსების უმეღესობა ამოღებულია I ღა II ღიღანიღან, ამიღომ ამკარაა კლასიკური ღექსის ღაეღენა. აქ ღანსაკუთრებით აირეკღა მუთანანბის, აბუ ღაღაღ აღ-მაარის, აბუ ნუღასის ღა სხვითა ნაამრევი. არის ღექსები, რომღებიც წარმოღგენას გვიქმნიან თუ როგორ ხღება მის სღიღსა ღა ამროენებამი ღარღაღეხა, უპირეღელსაღ, „არ-რახიბაღ აღ-კაღამიას“ წვერების ღაეღენით.

1957 წ. ღიღი აბუ მადი ღარღაიციღაღა. მოგვიანებით, პოეტის მეგობრებმა ღა თაყვანისმციემღებმა შეკრებიეს სხვაღასხვა ქურნალ-ღაღეთებში ღაბნეული მისი ღექსები ღა 1960 წ. ბერიუთში ღამოსციეს წიგნად „ოქრო ღა ფერფლი“ [123, გვ.5].

ღიღი აბუ მადის მკვეღვარები საკმაოღ მაღაღ შეფასებას აღღევენ. რუსი ნიკოღაი გიხონოვი რუსულად თარღმნიღი ღე-

ქსების შესახებ წერს: „...ის აღშფოთებით მიმართავს იმ სულელებს, რომლებიც ლანძღავენ პოეტს, ქირღავენ მის ამაღლებულ პრინციპებს. ამ საცოდავ ბრძებს არ ძალუძთ შეიფნონ, რომ პოეტი ჭეშმარიტი მსახურია სიმართლისა და სიღამამისა, რომ მისი ადგილი ცხოვრებაში არის პასუხსაგები და გამართლებული. მას, როგორც არავის, შეუძლია ლექსში გვიამბოს მიწიერი სიხარულის ამაოებაზე, ბუნებასთან აღამიანის საუკეთესო გრძნობების შერწყმაზე, რომელიც იარსებებს პოეტის სიკვდილის შემდეგ („უტყვი ცრემლები“), სიყვარულზე, რომელიც არის „უიშვიათესი ბაღი“... პოეტი დასცინის იმ შეშლილს, რომელმაც ამქვეყნად მთლიანობის (ერთიანობის) ძიებაში გააორა შეგნება და დაიღუპა ისე, რომ ვერ იპოვა გამოსავალი... მოხუცი პოეტი გახდა მოწმე თავისი თანამემამულეების ბრძოლისა თავის უფლებისთვის. ის მიესალმა ამ ბრძოლას...“ [114, გვ.7].

§5. აჰმად მაქი აბუ შადი (1892-1955)

აჰმად მაქი აბუ შადი დაიბადა კაიროში 1892 წლის 9 თებერვალს. მამა მუჰამმადი იყო ცნობილი საზოგადო მოღვაწე, რომელიც გამოსცემდა ყოველკვირეულ ჟურნალს „წინ“ და ყოველდღიურ გაზეთს „ნათელი“. დედა – ამინა იყო გამოჩენილი მწერლი (1911 წ.) შევიდა სამედიცინო სასწავლებელში, მაგრამ არ დაუმთავრებია და ისე გაემგზავრა 1912 წელს სასწავლებლად ინგლისში.

აბუ შადიმ ლექსების წერა ადრეულ წლებში დაიწყო, გამოამუქაუნა ლიგერატურისადმი ლტოლვა. ამას მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი მამამ. მას შვილი მუღამ დაჰყავდა თავისი კლუბის ლიგერატურულ შეკრებებზე, სადაც თავს იყრიდნენ ისეთი ცნობილი ლიგერატორები, როგორებიც იყვნენ აჰმად შაკი, საყდ ბაღლედი, იაკუბ სარუფი, შიბლი შუმილი, ჰიფნი ნასიფი, ჰაფიმ იბრაჰიმი, ხალილ მუგრანი, ჯირჯი ზეიდანი და სხვა. განსაკუთრებულად გამოარჩევა იგი მუგრანსა და იაკუბ სარუფს. მუგრანს იგი თავის მასწავლებლად მიიჩნევდა. პარალელურად აბუ შადი ეცნობოდა ინგლისურ ლიგერატურას, სწავლობდა ინგლისურ ენას. დღის წესრიგში დაღვა ინგლისური ენის სრულყოფა და ინგლისური ლიგერატურის ღრმად შესწავლა, აგრეთვე განათლების მიღება რომელიმე სპეციალობაში. 1915 წელს ლონდონის უნივერსიტეტში მიიღო ექიმის დიპლომი და შემდეგ ოთხი წლის განმავლობაში აქვე

სპეციალისტებოდა ბაქტერიოლოგიაში. პარალელურად მუშაობდა ლონდონის ერთ-ერთ საავადმყოფო – ინსტიტუტში. იგი გახდა მეფუტკერობის კარგი სპეციალისტი. ინგლისშივე ეწეოდა აქტიურ ლიგერაგურულ საქმიანობას. ლონდონში ჩამოაყალიბა „არაბული ლიგერაგურის სამოგადლოება“, მონაწილეობდა ლონდონში ეგვიპტური კლუბის ჩამოყალიბებაში, იყო ბევრი საინტერესო და არაბული სამყაროსთვის მეტად სასარგებლო ღონისძიების მონაწილე.

აბუ შადი საფუძვლიანად გაეცნო ინგლისურ კულტურას, ლიგერაგურას, ისტორიას, ინგლისელთა ყოფას. ინგლისს თვლიდა თავის მეორე სამშობლოდ. 1922 წ. იგი ეგვიპტეში დაბრუნდა. მუშაობდა სხვადასხვა თანამდებობებზე კაიროში, პორტ-საიდში, ალექსანდრიაში. აგრძელებდა სამეცნიერო მუშაობას, აქვეყნებდა სამეცნიერო ხასიათის შრომებს მეფუტკერობაში.

1932 წ. აბუ შადის ინიციატივით კაიროში ჩამოყალიბდა ლიგერაგურული სამოგადლოება „აპოლო“, რომელსაც ჰქონდა თავისი ბეჭდური ორგანო. მასში გაერთიანებული იყო ეგვიპტელი ლიგერაგორების მნიშვნელოვან წარმომადგენელთა უმეტესობა როგორც ძველი, ისე ახალი თაობიდან. სამოგადლოება არ იყო შეზღუდული რომელიმე ლიგერაგურული მიმართულებით, მაგრამ ჭარბობდნენ რომანტიკული განწყობის პოეტები.

ეგვიპტეში აბუ შადის მოღვაწეობა სრულიადაც არ აღმოჩნდა ადვილი. XX ს. I ნახევარში, როგორც აშშ-ად ამინი აღნიშნავს, პოლიტიკა შეიჭრა ლიგერაგურაში, ამა თუ იმ ლიგერაგორის მოღვაწეობა და მისი ნაშრომები ფასდებოდა პოლიტიკური თვალთახედვით. ამან ზიანი მიაყენა როგორც ლიგერაგურას, ისე კრიტიკას [234, გვ.54]. ასეთმა დამოკიდებულებამ გაამწვავა ურთიერთობა ცალკეულ მწერლებსა და პოეტებს შორის. სიგუაციის გართულება განსაკუთრებით გამოცადა თავის თავზე აბუ შადიმ. ის უკომპრომისო აღმოჩნდა იმ ლიგერაგორთა მიმართ, რომლებიც პიროვნული გამორჩენის მიზნით ჩაებნენ პოლიტიკურ და პარტიულ საქმიანობაში. ასეთი გამწვავებული ურთიერთობა ხელს უშლიდა აბუ შადის აქტიურ ლიგერაგურულ და სამეცნიერო საქმიანობაში, უჭირდა თავისი ლექსების კრებულების და სამეცნიერო შრომების გამოქვეყნება. ძალიან მოუმრავლდნენ უსამართლო კრიტიკოსები.* გაუარესდა პოეტის

*) აბუ შადის გამწვავებული დამოკიდებულება ბევრ ეგვიპტელ მოღვაწესთან, მათ შორის ლიგერაგორებთან, ხშირად მისი დაუსაბუთებელი კრიტიკა, რასაც თავის დროზე ვერ ასცდა ჯებრანიც, მოულოდნელი სრულებითაც არ გვეჩვენება. როგორც ეგვიპტე, ეს კრიტიკოსები

როგორც სულიერი, ისე მატერიალური მდგომარეობა. გაუჭირდა „აპოლოს“ დაფინანსება და 1934 წ. ამ სამოგალოებამ შეწყვიტა არსებობა. იგი საცხოვრებლად გადავიდა ალექსანდრიაში. გა-

უარყოფითად იყენენ განწყობილნი დასავლური კულტურისადმი და შესაბამისად ვერ ფარავდნენ თავიანთ უარყოფით დამოკიდებულებას დასავლურ კულტურაზე აღზრდილი არაბი მოღვაწეების მიმართ. საილუსტრაციოდ საკმარისია რადვან აშ-შახალი და მისი სგაგია, გამოქვეყნებული ქურნალ “აგ-გარიკის” N 2-3-ში. ავტორი ეხება ახალი არაბული ლიტერატურის პრობლემებს და განმახლებლების (რომანტიკოსების) შესახებ წერს: “მეორე მიმდინარეობა მოვიდა საზღვარგარეთიდან. იგი დაფუძნებული იყო დამპალ თეორიულ საფუძველზე, გამოხატავდა ყოველივე მგრულს არაბულისადმი, ეროვნულისადმი, ჰუმანურისადმი. ეს მიმდინარეობა შემოვიდა არაბულ აღმოსავლეთში უცხოელი ოკუპანტების ჯარებთან ერთად... მათ განათლება მიღებული ჰქონდათ უცხოეთში... ისინი მოწვევები იყვნენ ეროვნულსა და ხალხს... ეს მწერლები თავიანთ თავს უწოდებდნენ მოღერნისგებს, ინიღებოდნენ “შემოქმედების თავისუფლებით”... ლიტერატურისა და ხელოვნების სფეროში მხარს უჭერდნენ კოლონიზატორებს, ისწრაფოდნენ გაენადგურებინათ არაბი ხალხის გრადიციები, წეს-ჩვეულებები, ენა, ისტორია, ერთი სიტყვით, ეროვნული ყოფის ყველა ღირებულება... ამ კოსმოპოლიტიკური მიმდინარეობის მომხრე ლიტერატორები წინააღმდეგი იყვნენ სახალხო არაბული ლიტერატურისა, მოითხოვდნენ დაგვეწყვიტებინა არაბთა ისტორია და კულტურა, გაგვეწყვიტა მასთან კავშირი და ჩაეხუტებოდათ დასავლეთს...” [136, გვ.34-35].

მსგავსი პოზიცია უკავია მაჰმუდ ამინ ალ-ალიმს რომანტიკული მიმდინარეობის მიმართ. თუმცა მისი დამოკიდებულება უფრო რბილია, ვიდრე რადვან აშ-შახალისა. ის წერს: “... მიუხედავად იმისა, რომ რომანტიკულმა მიმდინარეობამ ამ საუკუნის დასაწყისში მიაღწია გარკვეულ წარმატებებს პოეტური ენის, პოეტური აზროვნებისა და ახალი გამომსახველობითი ფორმების თვალსაზრისით, მიუხედავად იმისა, რომ მისმა ცალკეულმა წარმომადგენელმა შესძლო გამოემუშავებინა საკუთარი ხელწერა, ეს პოეზია ომის შემდგომ პერიოდში (ივ. I მსოფლიო ომი-მ.ქ.) იყო ჩამორჩენილი სოციალური შეხედულებების გამოძახაველი. ის იყო წერილი ბურჟუაზიის ინტერესების დამცველი, იზოლირებული სამოგალოებრივი მოძრაობისგან. მისთვის დამახასიათებელი იყო საკუთარ პაგარა სამყაროში ჩაკეცვა, ირგვლივ მიმდინარე ბრძოლებისგან განმეღგომა” [27, გვ.42-43]. ალ-ალიმი არც გრადიციული პოეზიის მიმბაძველი პოეტების მიმართ იჩენს ღიღ სიმპატიებს. მასში აღტაცებას იწვევს მხოლოდ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ განვითარებული ახალი, რევოლუციური პოეზია.

მოსცემდა ქურნალებს „ლიგერატურულს“ და „ფუტკრის სამყაროს“. მუშაობდა ალექსანდრიის უნივერსიტეტის სამედიცინო ფაკულტეტზე ბაქტერიოლოგიის პროფესორად. სამწუხაროდ, არც აქ ელირსა მშვიდი ცხოვრება. ის დიღხანს ფიქრობდა ემიგრაციაში წასვლაზე. 1946 წ. საბოლოო გადაწყვეტილება მიიღო, რაშიც დიდი მნიშვნელობა იქონია ამერიკელი მეუღლის გარდაცვალებამ.

ამერიკაში აბუ შადი კარგად მოეწყო. აქ მცხოვრებმა არაბმა ემიგრანტებმა ყოველგვარი პირობები შეუქმნეს აქტიური ლიგერატურული და სამეცნიერო მუშაობისთვის.

1955 წლის 12 აპრილს ვაშინგტონში აბუ შადი გარდაიცვალა. ის აქვე დაასაფლავეს.

აბუ შადი სიჭაბუკის წლებიდანვე ჩაღვა განმაახლებელთა რიგებში. ის ქადაგებდა შემოქმედების თავისუფლებას, აზროვნების გათავისუფლებას ყოველგვარი შეზღუდვებისა და ტრადიციებისგან, მოითხოვდა გრძნობების მართალ და გულწრფელ გამოხატვას, ცდილობდა პრაქტიკულად დაემკვიდრებინა დასავლური ლიგერატურული ფორმები და თემები, მიესადაგებინა არაბულ სტილთან. ამიგომ რამდენჯერმე მწარედ გააკრიტიკა აჰმად შაჰკი (თუმცა მის პიროვნებას და მის პოეზიას დიდ პატივს სცემდა), როგორც გრადიციული პოეზიის მიმდევარი. ის კრიტიკის ქარცეცხლში ატარებდა მოძველებული ფორმის ყველა მიმდევარს. მიაჩნდა, რომ გრადიციული პოეზიის ფორმებს უკვე აღარ შეეძლო ეგვირთა და გამოეხატა ახალი ღრრის მიერ სამოგალოების წინაშე დაყენებული პრობლემები, აესახა თანამედროვე სული და ა.შ. რაც შეეხება მის პოლემიკას სამოგალოება „დიფანის“ წევრ ალ-აკკადთან, არ იყო გამოწვეული დასახელებული მიზეზით. ალ-აკკადიც განმაახლებელი და რომანტიკოსი პოეტი იყო. მიზეზი უფრო პირადული იყო, კერძოდ, ალ-აკკადის განცხადება, რომ აბუ შადი „აპოლოს“ გამომცემლობას იყენებდა უფრო საკუთარი მიზნებისთვის, ვიდრე სამოგალოებისთვის (ჩვენ ეს უსამართლო ბრალდებად მიგვაჩნია). აბუ შადის საპასუხო განცხადების შემდეგ მათი დაპირისპირება გადაიზარდა მათი შემოქმედების შეურიგებელ კრიტიკაში.

აბუ შადის განმაახლებლად და რომანტიკოსად ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი ფაქტორი გახდა მეგრანისა და აბდ არ-რაჰმან შექრის და დასავლური ქვეყნების, კერძოდ, ინგლისური ლიგერატურისა და კულტურის გავლენა. თვითონვე მუდამ ხაზს უსვამდა ამ ფაქტს, ასახელებდა იმ პიროვნებებს, რომელთა შემოქმედება განსაკუთრებით იგაცებდა: შელი, ვორდსვორდი, კითსი, ლიკენსი, შოუ [140, გვ.195]. აღ-დასუკი კიდევეც აღნიშნავს, რომ „მას (აბუ შადის – მ.ქ.) ინგლისური განათლება ჰქონდა. ბევრჯერ უთქვამს,

რომ განიცადა გავლენა ინგლისური ლიგერაგურული გარემოსი, ინგლისელი მწერლებისა და პოეტებისა...“ [184, გვ.157]. აქტიური პროპაგანდისტი იყო ინგლისური და, საერთოდ, დასავლური კულტურისა, რაც გამოიხატა 1910-1925 წწ. დაწერილ სტატიებში, რომლებიც გაერთიანებულია წიგნში „სიცოცხლის (ცხოვრების) ექო“. მისი ცხოვრებისა და შემოქმედების მკვლევარი ქამალ ნაშა ათი ჩამოთვლის მათგან ყველაზე მნიშვნელოვანს: „ინგლისური ლიგერაგურა“, „რუსული ლიგერაგურა“, „ბერნარდ შოუს გენიალურობა“, „მონტესკიე და კანონების სული“, „ანატოლ ფრანსთან ერთად“, „ოლივერ გოლდსმითი“, „ბერძნული მშვენიერება“, „შეხედულება იტალიურ პოეზიაზე“, „პლატონის რესპუბლიკა“ და სხვა [234, გვ.288]. გარდა ამისა აქვს გამოქვეყნებული სტატიები ბაირონზე, მოლიერზე, თავორზე, შექსპირზე, რობერტ ბერნსზე, რომანტიზმის პერიოდზე. აქვს აგრეთვე სტატიები და კრიტიკული წერილები ეგვიპტურ და, საერთოდ, არაბულ ლიგერაგურაზე, თეატრსა და სხვა მნიშვნელოვან საკითხებზე.

საერთოდ, აბუ შადი საოცრად ნაყოფიერი მოღვაწე იყო. მას ეკუთვნის ლექსების 23 ლივანი, 13 შრომა (წიგნი) ლიგერაგურის, კრიტიკისა და სოციალურ საკითხებზე, 6 სამეცნიერო წიგნი. თავისი ცხოვრების მანძილზე გამოსცა 6 ქურნალი. გარდა ამისა, აქვს გამოქვეყნებული 10 პიესა და ეპიკური ხასიათის ნაწარმოები [195, გვ.186].

აბუ შადის ლექსების პირველი კრებული გამოიცა 1909 წელს, რომელშიც ძირითადად გრადიციული პოეზიის მიმდევრად გვევლინება, თუმცა სიახლის ნიშნებიც შეინიშნება. მუგრანის, შუქრის და ინგლისური ლიგერაგურის წყალობით ის სწრაფად ახერხებს გრადიციული პოეზიის გავლენის დაძლევას. მისთვის ამოსავალი წერტილი ხდება ლექსის ერთიანობა, ერთთემიანობა, მონო-რიმი. საერთოდ, მის შემოქმედებაში გვხვდება როგორც ერთი, ისე სხვადასხვა რითმით დაწერილი ლექსები. მისი შეხედულებები პოეზიაზე, მის არსსა და დანიშნულებაზე უღაგოდ პროგრესული ხასიათისა გახდა. ას-სარუფის მოჰყავს აბუ შადის სიტყვები, რომლის მიხედვით მისთვის პოეზია „არის გამოხატულება თანაგრძნობისა გრძნობებსა და ბუნებას შორის. ის არის ლგოლვის (მიზიდულობის) ენა, რომელსაც გააჩნია ლამაზად გადმოცემის მრავალფეროვნება“ [200, გვ.120]. პოეზიას ის თვლის „სილამაზის ენად, აღქმის სურათად და გრძნობების სარკედ“ [200, გვ.120].

არაბი მკვლევარი ჯამალ ალ-დინ არ-რამადი წერს: „აბუ შადის სწამლა, რომ პოეზია არის თანამედროვე ცხოვრების ენა. თანამედროვე ცხოვრებას კი აქვს მრავალმხრივი კავშირი

წარსულთან და ასევე მზერა აქვს მიჰყრობილი მომავლისკენ. ამიგომ უცნაური სულაც არ არის თანამედროვე სულიერ და გონებრივ რევოლუციაში პოეზია იყოს ნაერთი ყოველი ამითგანისა. პოეტს კი უცილობლად მოეთხოვება გულწრფელი გამოსახვა და გრძნობების მართალი ჩვენება“ [187, გვ.261].

აბუ შადი აცხადებდა, რომ „პოეზიის მიზანი არის ცხოვრების შესწავლა, მისი ანალიზი, მისი კვლევა, სიკეთის გავრცელება, ბრძოლა ბოროტებასთან. იგი გამოვლინდება აღამიანურ, ეროვნულ თუ რელიგიურ სამოსში და ხდება მშვიდობის მოციქული და პროგრესის დამცველი“ [184, გვ.207]. ლექსი ცხოვრების ნაწილია, მისი რეალური ასახვაა, ხალხი კი – მისი ავ-კარგის საუკეთესო შემფასებელი:

«Мое искусство – это жизнь моя,
Участье к людям и сопротивление,
Моя поэма – верный облик дня,
А ритм и рифма – жизни отражение.» [111, გვ.293-294]
(“ ჩემი ვალია ემონაწილეობდე ღღის მოვლენებში”).

(გ. ბაგურინისა და ა. სოლონიკის თარგმანი)

აბუ-შადის რწმენით, პოეტია უცილებლად პატიოსანი და მოუსყიდავი უნდა იყოს, ხალხის გვერდით უნდა იღწვოდეს. ამ შემთხვევაში ასეთი პოეზია უკვდავია:

«Если поэт неподкупен и честен,
Если он верит в родной народ,
Если всегда он с народом вместе –
Его поэзия не умрет!» [111, გვ.297]

(“ ჩემი ყველაზე ღიდი პოეზია”. მ. ვაკსმახერის თარგმანი)

აბუ შადის მთელი შემოქმედებისთვის უპირატესად დამახასიათებელია რომანტიკული განწყობა. ფართო ასახვა ჰპოვა მის ლექსებში ეგვიპტეში გატარებულმა მეგად მძიმე წლებმა. რიგი ლექსებისა გაუღენთილია რომანტიკული სევდა-ტკივილით, ხშირად საუბრობს სულიერ მარტობაზე, სულიერ ობლობაზე, ჩანს პოეტის ეჭვი, ჩივილი და სხვა. ასეთ განწყობას ინგლისში გამგზავრებაზე დაწერილ ლექსებშიც ვხვდებით. პირველ სიყვარულში მარცხმა მის სულს საკმაოდ ღრმა კვალი დაამჩნია, მოგვიანებით ამას დაემატა სამშობლოში მის წინააღმდეგ მიმართული ყოველგვარ ზომიერებას და სამართლიანობას მოკლებული კრიტიკა, გამწვავებული ურთიერთობა სამოგადოების მაღალ ეშელონებთან. მის ლექსებში არც ისე იშვიათად შევხვდებით სიგყვებს: „ობლობა“, „ობლოი“. „უარყოფა“, „განდეგნა“, „საფლავის ქვები“, „ცეცხლი“, „წვა“ და სხვა მისი მსგავსი ლექსიკა სიმბოლოა ტანჯვისა და ამ ტანჯვით მიღებული ტკობისა. მასთან ხდება

ტანჯვა-ტკივილების იდეალიზაცია. პოეტი თითქოს ცხოვრობს ტანჯვით და ტანჯვისთვის, მისი უდიდესი სურვილია მთელი ცხოვრება განვლოს ასეთ მდგომარეობაში, იყოს ტანჯვა მისი დაუოკებელი წყურვილის საგანი. სამართლიანად შენიშნავს ქამალ ნაშა ათი აბუ შადის შესახებ: „შეიძლება ითქვას, აბუ შადი რომანტიკული მიმართულების პოეტია. ფაქტობრივად, იგი პირველია (უფრო სწორი იქნებოდა ეთქვა, მუგრანის შემდეგ – მ.ქ.) ახალი დროის პოეტთა შორის, რომელმაც ტანჯვა-ტკივილი აქცია თაყვანისცემის ობიექტად. ამავდროულად მისი პოეზია გახდა ჩივილის პოეზია. მის პოეზიაში გაბატონებული ადგილი დაიკავა ტანჯვა-ტკივილმა და ტკობამ ჩივილით...“ [234, გვ.184].

ჯამალ აღ-დინ არ-რამადი წიგნში „თანამედროვე ლიტერატურის კორიფეები“ აბუ შადის შესახებ წერს: „მის პოეზიაში საკმაოდ გამოიკვეთება სევდის კვალი... მისი პოეზიისთვის დამახასიათებელია ტკივილი და ტანჯვა, ტკივილი, რომლის მსგავს ვხვდებით ალფრედ ლე მიუსესთან. ეს ტკივილი ავიწროებს მის გულს, აღნობს მის ვნებას, აღანთებს მის შეგრძნებას და ცრემლებით ავსებ მის ლექსებს“ [187, გვ.263].

აბუ შადის შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ბუნებას. არაბულ რომანტიკულ ლიტერატურაში ბუნების გაცოცხლება დასავლური პოეზიისა და პოეტების გავლენით ხდება. მუგრანისთვის, შუქრისა და აბუ შადისთვის ბუნება უკვე მათი ცხოვრების ნაწილია. მათთვის იგი უკვე არ არის მხოლოდ უბრალო თავშესაფარი, სულის მოსათქმელი, ან უბრალოდ დასასვენებელი ადგილი. მათთან ბუნება ცოცხალი არსებაა, პოეტის თანამგრძნობი და თანამებრძოლი, სულის ჩამდგმელი და აღმაფრენის მიმცემი. აღამიანი მისი განუყოფელი ნაწილია. ამიტომ ამბობს აბუ შადი: „ ბუნება დეღა ჩემი“. იგი ინგლისში გამგზავრებამდე, 18 წლის ასაკში წერდა: „ლიტერატურის, კერძოდ, პოეზიის საყრდენი ჭეშმარიტად არის სამართლიანობა და ბუნებისადმი ერთგულება და არა ხელოვნურობა, არა მიმბოძელობა და გაუცხოება ბუნებისგან“ [234, გვ.316].

აბუ შადისთვის მთელი ბუნება, ბუნების შვილები – ცხოველები, ფრინველები, მცენარეები, წყლები თუ ვარსკვლავები, ყველანი უკლებლივ მისთვის და-ძმავ, რომელთაც შეუძლია ესაუბროს, გაუზიაროს ვარაზი და იმედი ჰქონდეს მათგან მიიღოს უანგარო თანაგრძნობა და დახმარება. პოეტის ამრით, აღამიანმა ბუნების ცხოვრებით უნდა იცხოვროს და თავის საქმიანობაში მიბადოს მას. ამიტომ, ევროპელი რომანტიკოსების მსგავსად, მოგვიწოდებს, მიეუბრუნდეთ ბუნებას, ვისწრაფოთ მისკენ და შევერწყათ მას.

ბუნებასთან აბუ შადის დამოკიდებულება ფილოსოფიურდგვირგვინსაც იღებს. ზოგიერთ ლექსში ის თითქოს იბიარებს „არსებობის ერთიანობის“ (وحدة الوجود) იდეას. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ნაწვევებს ლექსიდან „პეპელას სიმბარი“ (დივანი „წყარო“). ეს ერთიანობა ჩანს პეპელასა და ყვავილის სახეში. არომაგი და წვენი ყვავილისა თავისთავად პეპელაა, ხოლო შეგრძნება ყვავილისა პეპელას შეგრძნებაა, პეპელას სურვილია დაიკავოს ყვავილის ალგილი, ყვავილის სურვილი კი არის იყოს მფრინავი პეპელა:

„მსუბუქად მიფრინავს ყვავილისკენ,
რომ გამოსწოვოს მას გემრიელი წვენი,
სურვილობს მხოლოდ ყვავილს,
რომ შეუცვალოს მას ფერი წითელი.
გარს უელის მას და იყნოსავს მის მშვენიერ არომაგს,
არომაგი [კი] თვით ის არის.
არ სურს მოსცილდეს მის კვირგს,
რადგან ყვავილის შეგრძნება მისი შეგრძნებაა.
თითქოს ჩვენი პეპელა გარდაიქცა მშვენიერ ყვავილად,
და ის პეპელა, როცა დათვრა [ყვავილის] კვირგზე,
გახდა მისი მფრინავი ყვავილი.
ერთმანეთს გაუცვალეს ორთავემ
სიხარული და მომაჯადოებელი სახე...“ [234, გვ.331]

تطير الى الزهرة في خفة	لتمتص منها الرحيق الشهي
و ما تتمنى سوى زهرة	تبادلها لونا القرمزى
تحوم عليها و تنتشق منها	جميل الشذى فالتشذى نفسها
و تأبى التحول وفي النور عنها	فاحساس زهرتها حسها
كأنا يزهرتها أصبحت	فراشتنا الحلوة العائرة
و تلك الفراشة حين أنتشت	على النور أصبحت زهرتها الطائرة
تبادلنا من لكليتهما	من الحظ و الصورة الفاتنة

არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში გამორჩეული ალგილი უჭირავს ქალთა საკითხს. აბუ შადისაც არ შეეძლო გვერდი აექცია მისთვის. ის, ჯებრანის მსგავსად, ქალს ადამიანთა სამოგალოების არსებობისთვის გადამწვევებ როლს ანიჭებდა. ჯერ კიდევ 1910 წელს წერდა: „ჭეშმარიტად ქალი ღირსია პატივცემისა. მეტიც, ღირსია გაღმერთებულ იქნეს სულიერადაც და ხორციელადაც...“ [234, გვ.332]. ქალს მიიჩნევს ღვთაებრიობის სიმბოლოდ, სიცოცხლის და, რაც მთავარია, სიყვარულის წყაროდ.

ლექსში „მარადიულობის ქალი“ დივანიდან “გაზაფხულის მო-
ჩვენებები“ ამბობს: „ასული სიცოხლისა და მისი ღელა. ბუნება მისი
და მგრძობელობა მისი არის წყარო მოწყალებისა“ [151, გვ.43]. ან
კიდე: „შევიცან შენში ტკობა ჩემი და ოხვრა ჩემი...“ [234, გვ.335].
გარდა ამისა აბუ შადი ქალს მშვენიერებასთან აიგივებს.
მშვენიერების შესახებ პოეტი ამბობს:

„არ მომკვლარა ის, ვინც შესწირა თავისი სიცოცხლე
მშვენიერებას.

ჭეშმარიტად, მშვენიერება არის ღვთაებრიობა და
მარადიულობა“ [151, გვ. 28]

(ლექსი „სიყვარულის გაძრები“)

ما مات من وهب الجمال حياته إن الجمال ألوهة و خلد

არაბი იბრაჰიმ ალ-მისრი წერს, რომ აბუ შადისთვის ქალი
„არის შემცირებული სურათი ყოველდღიური, მუღმივი ურთიერთ-
ქმედებებისა სიკეთესა და ბოროტებას შორის. ის არის შემ-
ცირებული სურათი ბუნებისა და სიცოცხლისა... პოეტს, რომელიც
არ იცნობს ქალს, არ ძალუძს ნამდვილად შეიყნოს კაცობრიობის
სული და არ ძალუძს მთელი არსით შეიგრძნოს ბუნების სი-
ღამაზე...“ [222, გვ.185].

როგორც ვიცით, ინგლისიდან დაბრუნებულ პოეტს ეგვიპ-
ტში სრულიად განსხვავებული სიტუაცია დახვდა. მან მაშინვე
შენიშნა, რომ საზოგადოება და მისი უპირველესი წარმომადგენ-
ლები – თანამოკალმეები პარტიების მიხედვით იყვნენ დაყო-
ფილნი და მათ შორის მტრული დამოკიდებულება სუფევდა. პარა-
ლელურად, ქვეყანაში გაბატონებული იყო ღესპოტური თვით-
მართველობა, გაბატონებული მაღალი ფენების თავგასულობა და
ხალხის სრული უუფლებობა. აბუ შადის პოეზიაში გაისმა ხმა
გირანიასთან შეურიგებლობის და მის წინააღმდეგ ბრძოლისკენ
მოწოდებისა. მან კარგად იცის და ხალხსაც უნდა გააგებინოს, რომ
ძალას ძალა უნდა დაუპირისპირდეს, რადგანაც „რკინა რკინითვე
გაიხლიჩება“ [222, გვ.101].

აბუ შადიმ ვერ შეძლო არსებულ მდგომარეობასთან შე-
გუება, რაც გადამწყვეტი ფაქტორი აღმოჩნდა ემიგრაციაში წას-
ვლისა. მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, რომ მას მუდამ სჯეროდა
თავისი ხალხისა და თავისი სამშობლოს მომავლის, სჯეროდა, რომ
ღღევანდელი ვითარება დროებითი მოვლენა იყო, რომ ხალხი
აჯანყდებოდა და თავისუფლებას მოიპოვებდა:

«Сегодня оплакиваю я тебя,
Себя и своих друзей.

Но верю я, верю, что скроется мгла,
Что день избавленья придет
И дух твой взбунтуется против зла
И сбросит с народа гнет».[111, გვ.289]
(“ნილოსის მიწა”. ვ. კურავლიოვის თარგმანი).

აბუ შადის შემოქმედება აღნიშნული თემებით არ ამოიწურება. მას აქვს ლექსები ყოველდღიურ საყოფაცხოვრებო თემებზე, აქვს რამდენიმე ეპიკური ხასიათის ნაწარმოები („უზარმაზარი მსხვერპლი“, „ციცინათელა“, „მაღლიერი ფილოსოფოსი“, „იბლისის სამეფო“ და სხვ.).

აბუ შადი ეწეოდა ნაყოფიერ სამეცნიერო მოღვაწეობასაც, რამაც ასახვა პოეზიაშიც. სხვადასხვა კრებულში შესულია ამ სახის ლექსები: „მშის სისტემა“, „ვარსკვლავთა პოეზია“, „მშის სინათლე“, „გამოსხივება“ და სხვ.

აბუ შადი მომავალს ოპტიმიზმით უყურებდა. ამის საფუძველს მას აძლევდნენ ახალი თაობის პოეტები, რომლებზეც იგი მაღალი შეხედულებისა იყო: „ჩემი უდიდესი იმედია ის, რომ ახალი პოეზიის ახალგაზრდა წარმომადგენლებს ექნებათ გამახვილებული აღქმა, ჩვენზე უფრო მამაცნი იქნებიან ადრე მომხდარის მიმართ, არ იქნებიან უყურადღებონი ახალი პოეზიის ნიშუშებისადმი...“[234, გვ.441].

აბუ შადის შემოქმედებას მაღალი შეფასება მისცევს როგორც მისმა თანამედროვე, ისე მომდევნო თაობის პოეტებმა. ას-საჰრათი წერს: „...რა ღაგვაგიწყებს ამ პოეტის გაველენას, პოეტისა, რომელიც ცხოვრობდა როგორც ბერი ხელოვნებისა და მეცნიერების სენაკში... განა დაივიწყებენ ამ თაობის ახალგაზრდები ამ გამოჩენილი კაცის ღვაწლს. მან თავისი გალანტი მიმართა ხელოვნებისა და მეცნიერების პოეზიის თავისუფლებისკენ და გაუკვალა მას განახლების გზა...“[234, გვ.443]. აბუ შადის გაველენაზე მიუთითებენ ისეთი პოეტები, როგორებიც იყვნენ ალ-ავდი ალ-ვაჟლი, აჰმად მუხაიმი, ას-საჰრათი, სალიჰ ჯავღათი, ალ-ჰამშარი და სხვა.

§6. აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი (1909-1934)

აბუ ლ-კასიმ აშ-შაბი დაიბადა 1909 წ. თუნისის ქალაქ შუ-ბარაში, მოსამართლის ოჯახში. მამამისი წარმოშობით სოფელ აშ-შაბიდან იყო, სწავლა-განათლება მიღებული ჰქონდა ალ-ამჰარში, იყო მუჰამმად აბლოს მოსწავლე და იმთავითვე მის

რეფორმისგულ იდეებს. ალ-აზჰარის შემდეგ სწავლობდა ზაითუნის რელიგიურ სასწავლებელში, რომლის დამთავრების შემდეგ გახდა მოსამართლე.

5 წლის ასაკში მამამ აბუ ლ-კასიმი მიაბარა სასულიერო სასწავლებელში. 9 წლისამ უკვე იცოდა ყურანი. სწავლობდა მამის ხელმძღვანელობით. მამის პროგნოზით ის 1920 წ. (ზოგიერთის მიხედვით 1921 წ.) მიიღეს ქ. თუნისის ზაითუნის უმაღლეს რელიგიურ სასწავლებელში. აქ გაეცნო არაბულ ემიგრანტულ მწერლობას. დიდი გავლენა მოახდინა მასზე ჯებრანის შემოქმედებამ. ის უცხო ენას არ ფლობდა, ამიტომ თარგმანების მეშვეობით ეცნობოდა ევროპულ ლიტერატურას. ღრმად იყო განსწავლული კლასიკურ არაბულ ლიტერატურაში. განსაკუთრებით მოსწონდა ალ-მუთანაბი და ალ-მაარ.

1927 წ. (თუ 1928 წ.) აშ-შაბიბ წარჩინებით დაამთავრა ზაითუნის სასწავლებელი. ამავე წელს შევიდა იურიდიულ სკოლაში (სამართლის ფაკულტეტი), რომელიც დაამთავრა 1930 წ.

ზაითუნში სწავლისას აშ-შაბი იწყებს აქტიურ ლიტერატურულ და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მოღვაწეობას. ის იყო ზაითუნის სტუდენტთა მოძრაობის ხელმძღვანელი, რომელიც მიზნად ისახავდა სწავლების მეთოდებისა და ორგანიზაციული საკითხების რეფორმირებას. აქტიური მონაწილეობა მიიღო საზოგადოება „მუსლიმი ახალგაზრდობის“ ჩამოყალიბებაში. თუნისელი ლიტერატურათმცოდნის ქარუს ცნობით, ეს გაერთიანება 50-იანი წლების დასაწყისშიც კი ერთ-ერთი უდიდესი იყო ქვეყანაში. აშ-შაბის მონაწილეობით ჩამოყალიბდა საზოგადოებები: „ლიტერატურული კლუბი“ ქ. თუნისში და „სტუდენტების კლუბი“. იგი მჭიდროდ თანამშრომლობდა ეგვიპტურ გამომცემლობასთან „აპოლო“.

აშ-შაბის პირველი ლექსები პრესაში 1923 წლიდან გამოჩნდა. მისი პირველი ლექსი „ო, სიყვარულო!“ გაქვეყნებულია რომანტიკული სულით:

«О, любовь! Ты – тайна моих терзаний,
Моих забот, моего страха, моего мучения,
И моей худобы, моих слез, моих страданий,
Моей боли, моих мук и моей беды.
О, любовь! Ты – тайна моего бытия,
Моей жизни, моего достоинства и моей гордости...»

[94, გვ. 72]

მისი ლექსების კრებული ცალკე წიგნად პოეტის სიცოცხლეში არ გამოცემულა, თუმცა ერთ-ერთი ეგვიპტური გამომცემლობის თხოვნით კრებული შეუდგენია. მეორე მსოფლიო ომის წინა წლებში ეკონომიკურმა კრიზისმა და ეროვნულ-გამათავი-

სუფლებელი მოძრაობის დაქვეითებამ გამოიწვია ლიგერაგურული მოძრაობის შენელება თუნისში. აშ-შაბის ლექსები თითქმის მიივიწყეს. 50-იან წლებში კულტურული ცხოვრების გამოღვიძებამ და ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის აღორძინებამ გამოაცოცხლა არაბთა ინგერესები აშ-შაბის რევოლუციურ-რომანტიკული სულით გაკლენთილი ლექსებისადმი. დღის წესრიგში დადგა მისი დივანის გამოცემის საკითხი. იგი 1955 წ. გამოვიდა სახელწოდებით „აღანი ალ-ჰაიათ“ („სიცოცხლის სიმღერები“).

აშ-შაბი სუსტი ჯანმრთელობისა იყო, დაულავავაღ კი შრომობდა. ოჯახური სიმძიმეც მას დააწვა. მამა ადრე გარდაეცვალა და ოჯახზე და უმცროს ძმებზე ზრუნვა მას მოუხდა. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, როგორც ეს მისი შემოქმედებიდან ჩანს, მაგერიალურად არ უნდა ყოფილიყო ხელმოკლე. მის დიდ ფიზიკურ დატვირთვას ემატებოდა მძიმე სულიერი ყოფა. ყოველივე ამან მისი ჯანმრთელობა გატეხა. მას აღმოაჩნდა გულის მანკი. ექიმების რჩევით სიცოცხლის ბოლო სამი წელი ბუნების წიაღში გააგარა. ამ პერიოდში ქმნის საუკეთესო ლექსებს ბუნებისა და მშვენიერების შესახებ, არსებობის მომაჯადოებლობასა და სიცოცხლის სიყვარულზე, აღამიანთა ბედნიერებაზე, პარალელურად წერს სევდითა და წუხილით აღსავსე ლექსებს, ლექსებს სიკვდილზე, თითქოსდა გრძნობდა დასასრულის მოახლოებას. 1934 წ. 9 ოქტომბერს, სამშაბათ დღეს, 25 წლის ასაკში აშ-შაბი გარდაიცვალა. მისი ცხედარი მშობლიურ აშ-შაბიში გადაასვენეს და იქ მიუჩინეს სამუდამო სამყოფელი.

აშ-შაბი კარგად იყო განსწავლული როგორც კლასიკურ არაბულ, ისე დასავლეთის ქვეყნების ლიგერაგურაში. ზაითუნაში კარგად გაეცნო საზოგადოების სხვადასხვა ფენის ცხოვრებას. სხვათაშორის, ზაითუნის სასწავლებელში თავმოყრილი იყო თუნისის საზოგადოების ყველა ფენის წარმომადგენელი. აქ სწავლობდნენ გლეხის და მეძაშულის, მუშისა და კაპიტალისტის, ხელოსნისა და ვაჭრის შვილები, პროგრესულად მოაზროვნე და კონსერვატორულად განწყობილნიც. უცხოელებიც მრავლად ყოფილან სხვადასხვა არაბული ქვეყნებიდან.

სამშობლოს სოციალურ-ეკონომიკურმა მდგომარეობამ (დამოუკიდებლობა დაკარგული, მდიდართა განუკითხავი ბატონობა, ღარიბთა უუფლებო მდგომარეობა, აღამიანის მიერ აღამიანის ჩაგვრა, პიროვნების თავისუფლების უგულვებელყოფა, სულიერ ფასეულობათა გაუფასურება და სხვ.), ევროპელი რომანტიკოსების (ლამარგინი, გოეთე, ჰიუგო, ლეოპარდი და სხვ.) და არაბი ემიგრანტი პოეტების და მწერლების, განსაკუთრებით

ჯებრანის, ნაწილობრივ კი კლასიკური არაბული ლიგერატურის უდიდესი წარმომადგენლების ალ-მუთანაბისა და ალ-მაარის შემოქმედებით გაგაცნობამ განაპირობა ამ-შაბის რომანტიკული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება.

ამ-შაბის რომანტიკაში ყველაზე უფრო გამოვლინდა მის დამოკიდებულებაში თუნისის საზოგადოებაში გაბატონებული ცხოვრების წესის მიმართ. უარყოფითი დამოკიდებულება აშკარაა. ავიღოთ თუნდაც ლექსი „შაიგანის შეილება“ (1931 წ.). ამ საზოგადოებაში პოეტი ნახა მხოლოდ ბოროტებას, გახრწნილებას, დაღი, ადამიანის ღირსებების უგულვებელყოფას, უსამართლობას, ადამიანის მიერ ადამიანის ჩაგვრას, ღარიბთა დაუღალავი შრომა ლუკმა-პურისტოვის, მდიდართა განცხრომით ცხოვრებას. ამ საზოგადოებაში ყველაფერი ყალბი აღმოჩნდა, ყველას ნიღაბი აღმოაჩნდა აფარებული საკუთარი ნამდვილი სახის დასაფარავად და ირგვლივ მყოფთა შესაცდენად. შეაცდინეს პოეტიც. პოეტის ამრით, აქ მხოლოდ პირფერობა ფასობს, განუსაზღვრელ, დაუმასხურებელ ქებას უძღვნიან მბრძანებლებს. რაც მთავარია, ადამიანებმა თავიანთი ცხოვრების მანერით შერყენეს სული:

„ფუქირობდი, სული მნიშვნელოვანი რაბაა,
მაგრამ ვპოვე სულში რაღაც მდაბალი,
გასვარა (სული – მ.ქ.) [გალახით] ცხოვრებამ, შემდეგ გრძელა
თესვა ვრცელ სამყაროში ბოროტებისა,
და მოიმკო (ხალხმა – მ.ქ.) ეკალი... თ , შეილება!
იხმაურეთ და გაავსეთ ცა და მიწა სიხარულით“ [193, გვ.182]

كان ظني ان النفوس كبار
لوثته الحياة ثم استمرت
فوجدت النفوس شيئا حقورا
تبذر العالم العريض شرور
فاحصدوا الشوك ... يا بنيها و ضجوا
و املأوا الارض و السماء حبورا

დასახელებულ ლექსს არ ჩამოუვარდება „უცნობი მოციქულები“, რომელიც 1930 წელს არის დაწერილი. საზოგადოებაში პოეტი ვერ ხედავს რაიმე დადებითს, მის წევრებს მიიჩნევს „ცოცხალ-მკვდრებად“, „ციებ-ცხელებით“ დაავადებულებად, უწოდებს „უგუნურ სულებს“, რომელთათვის მიუღებელია სიხალე, პროგრესი, ვისაც სძულს სინათლე და ურწევნია სიცოცხლე გაბაროს სიბნელეში. საზოგადოებამ, როცა მათ შორის გამოჩნდა პროგრესულად მოაზროვნე პიროვნება, უარყო და გააძევა, ბოროტმოქმედლად მონათლა:

„ჭეშმარიტად, ის ჯალოქარია, რომელსაც ასწავლიან
ჯალოქრობას შაითანები მშის ყოველი ამოსვლისას.
მოაშორეთ არამზადა ურწმუნო გაძარს.

ჭემშარიგად, ბოროტი წყაროა ბიწიერებისა,
განდევნეთ ის და ნუ მოუსმენთ,
ის არის სული ბოროტი, ნავსი“ [193, გვ.151].

الشياطين, كل مطلع شمس	انه ساحر, تعلمه السحر
ان الخبيث منبع رجس	فابتعدوا الكافر الخبيث عن الهيكل
فهو روح, شرير, ذات نحس	اطردوه, و لا تصيخوا اليه

ამ-შაბის, ჯებრანის მსგავსად თუ გაველენით, უჩნდება მათი განადგურებისა და სამოგალოების გაწმენდის დიდი სურვილი. დასახმარებლად „შემის მჭრელს“ მოუხმობს, ხელში „ნაჯახს“ მოიმარჯვეს და საქმეს (სამოგალოების გაწმენდას) იწყებს.

ამ-შაბის ეუფლება შეგონება, რომ სამოგალოებისთვის ზედმეტია, მისი არაფის ესმის. ის სულიერ წონასწორობას კარგავს. მისთვის ამკარა ხდება, რომ აღამიანებთან მის ყოფნას აზრი აქვს დაკარგული. ის ბუნებას (ტყეს) მიაშურებს:

„ჭემშარიგად, მე მივდივარ ტყეში, ხალხნო,
რათა გავაგარო სიცოცხლე მარტოლ სასოწარკვეთილებაში.
მე მივდივარ ტყეში, რომ
ტყის შუაგულში დაემარხო ჩემი უბელურება“ [193, გვ.150]

لاقضى الحياة وحدي	اننى ذاهب الى الغاب, بالشعبي
في صميم الغابات أدفن بؤسى	اننى ذاهب الى الغاب, على

ტყეში წასვლით პოეტმა თავისი პროტესტი გამოხატა. მაგრამ ეს პროტესტი პასიურია, რადგან არ ჩანს ბრძოლის სურვილი. ის დაადგა მოთმინების, ჭირთან გამაგრების და ლოდინის გზას, სჯერა, რომ დადგება დრო, როცა ყველაფერი უკეთესით შეიცვლება:

„მოვეწოდე ჩემს გულს მოშიშარს, შეწუხებულს...:
„გამაგრდი და არ დაემორჩილო ღამეებს (დროს).
იმარჯვეს მხოლოდ მომთმენი და მტკიცე.
ნუ იღარდებ ბედის გამო.
სიბნელეს მოსდევს განთიადი“ [193, გვ.97].
(„სევდიანი საღამო“)

...	اهبت بقلبي, الهلوع, الجزوع
فما فاز إلا الصبور الجليل	"تجد, و لا تستكن لليالي,
فخلف الدياجير فجر جديد"	و لا تأس من حادثات الدهرور,

მაგრამ უმართებულო იქნება თუ ვიტყვი, აშ-შაბი პესიმისტი პოეტიაო. პესიმიზმი მასთან ღრობითი მოვლენაა. უფრო ხშირად ოპტიმისგურად შეჰყურებს მომავალს. ამას ადასტურებს ლექსი „სიცოცხლის სურვილი“:

«Если жить народ захочет новой жизнью, полной света,
То душа в нем затрепешет, упованием согрета,

Тьма рассеется мгновенно, и разрушатся оковы»[97, გვ.129]

ის გვასწავლის, რომ ადამიანმა მომავლის რწმენით უნდა იცხოვროს. ხოლო ის, ვინც წარსული ღილებითა და ღღევანდლობით ცხოვრობს და არ აღელვებს მომავალი, უკვალოდ გაქრება:

«Пусть же тот, кто не желает жить по новой светлой вере,
Обратившись в пар, бесследно растворится в атмосфере».

[97, გვ. 129]

პოეტს უკეთესი მომავლის მისაღწევ გზად ესახება ადამიანის სულიერი მხარეების, შინაგანი სამყაროს სრულყოფა:

«Если души наши станут жить по творческим заветам,
То благой вселенский разум озарит нас новым светом».

[97, გვ. 135]

აშ-შაბი ზოგჯერ მიდის დასკვნამდე, რომ შინაგანი, სულიერი სამყაროს სრულყოფა არ კმარა საზოგადოების გარდასაქმენლად, ძალის გამოყენებაცაა საჭირო. ეს ამრია გაგარებული ლექსებში „თქვა წლებმა“ და „ტირანს“[193] .

აშ-შაბის ლირიკული გმირი ორგვარია: აღრეული ლექსებისა და მოგვიანო პერიოდისა. შემოქმედების გარიერაზე მისი გმირი, მაგალითად, ლექსში „ობლის ჩივილი“, უფრო სევდიანია, ჭანჭულია, სინამდვილით უკმაყოფილოს აწმყო მუქ ფერებში ესახება, მომავალსაც ეჭვის თვალთ უყურებს, ბრძოლისთვის ჯერ არ არის მომზადებული, ამიგომ ოცნების სამყაროთი იფარგლება. ოცნებებსაც სევდის ელფერი დაჰკრავს. მისი გმირი ამ ხალხმრავალ ქვეყანაში თავს ობლად გრძნობს. მან შეგობარი ვერ პოვა არამარტო ადამიანთა შორის, არამედ ბუნებაშიც კი. მისი ხვედრი მარტობაა:

„ვიტირე, მაგრამ ტყუილუბრალოდ.

ღავიძახე: ღელაჩემო! მაგრამ არ გაუგია.

ღავუბრუნდი ჩემი ღარღით ჩემს მარტობას,

ღავუმეორე ჩემი ტირილი ჩემს ყურებს

ღა მოვეხვიე ჩემს მარტობაში ჩემს ტკივილს,

ღა ვუთხარი საკუთარ თავს: ღამშივდი“ [193, გვ.51]

و لما ندبت و لم ينفع
و ناديت امي فلم تسمع
رجعت بحزنى الى وحدتى
و رددت نوحى على مسمعى
و عانقت في وحدتى لو عتى
و قلت لنفسى: أ لا فاسكتى

ლექსში „უხილავი სევლა“ ვხედავთ, რომ გმირის სევლა განსხვავდება აღამიანების სევლისგან. თუ სხვების სევლა-ტკივილი ღრთოთა განმავლობაში ქრება, ღრო კურნავს აღამიანებს, მისი სევლა იმდენად მძლავრად ზის მასში, რომ მისგან თავის დაღწევა შეუძლებელია. ამიგომ ის აცხადებს: „რაც შეეხება ჩემს სევლას, ის განჯვება, რომელიც ჩასახლდა ჩემს სულში და ღარჩა სამარადისოდ“ [193, გვ.49].

მოგვიანო პერიოდის აშ-შაბის გმირი გარეგნულად განსხვავდება აღამიანებისგან. თავის თანამედროვეებზე ამაღლებულ, მშვენიერ რომანტიკულ სახეს გვიხატავს პოეტი ლექსში „ტიტანის სიმღერა“. ის მართლაც ტიტანია, მძლავრია, ამაღლებულია თანამედროვეებზე. ის მამაცია. უცხოა მისთვის შიში. მას არ აინტერესებს თუ რა ხდება ქვემოთ, უშუალოდ დღემიწაზე, რომელსაც ის უწოდებს „უფსკრულს“, „ფსკერს.“ ყველასგან გამოორჩეულობა უფლებას აძლევს საკუთარ თავს უწოლოს „მარტოხელა ტიტანი“ და ყველას თამამად განუცხადოს:

„რაც შემეხება მე, გაიპასუხებთ ზემოდან,
მზე და მშვენიერი ბინდი კი ჩემს წინაა:

„ვისი გულიც აღინთო წმინდა შთაგონებით,
ის ვერ შეურიგდება უცაბელ ელლას“ [193, გვ.258]

მისთვის უცხოა სხვებისათვის დამახასიათებელი ისეთი აღამიანური სისუსტეები, როგორცაა შური, მიზღი, სიძულვილი, მგრობა, პირფერობა. ამის საპირისპიროდ, მისი თვისებაა სიკეთე, გატაცება გრძნობათა სამყაროთი, ძიება ბედნიერებისა. მისი მამოძრავებელი ძალაა „სიყვარული სიცოცხლისა (ცხოვრებისა)“. თავის გოლად ის მხოლოდ ოკეანეს მიიჩნევს. ლექსში „ახალი დილა“ პოეტი ამბობს:

«Прошайте навеки, мрачные скалы,

Ада зияющие провалы.

Нам по душе океанские шквалы,

Парус распушен – вперед по волнам! [97, გვ.148].

(“ახალი დილა”. ვ. კრასნოპოლსკის თარგმანი).

ამ-შაბის სიყვარულის საგანს სამშობლო წარმოადგენდა. ამიგომ მის შემოქმედებაში გამორჩეული ადგილი ღიაკაფა პაგ-რიოგულმა მოგვიტანა. ამ თემაზე წერს ის ლექსებს: „თანამეამე-ლეუბო!“ (ძმებო!), „ხალხს“, „მშვენიერი თუნისი“, „ახალი თუნისი“, „წმინდა გველის ფილოსოფია“. ამ მხრივ საინტერესოა ლექსი „წმინდა გველის ფილოსოფია“. ამრი ლექსისა შემდეგში მდგომარე-ობს: დიდი ერების მიზანია პაგარა ერების დაპყრობა-დამორჩილება ან მშვიდობიანი გზით, ან ძალის გამოყენებით, პაგარა ერების ასიმილაცია დიდ ერებში. შოშია, რომელიც ლექსში თუნისს განასახიერებს, ცხოვრობს ბუნების წიაღში, ღროს სიმღერაში აგარებს, არავის ჩაგრავს და არავის აზაგვრინებს თავს, გარე-მოსთან სრულ ჰარმონიაში იმყოფება და თავის თავს ბუნების შვილად მიიჩნევს. ის სპეგაკია, სულით შეურყვნელია და მომავალი უშფოთველი ესახება. მაგრამ ყველას როლი მოსწონს და როლი ეგუება მის ასეთ ყოფას. მოშურნეებიც ჰყავს. მისი სიმღერები ესმის შორს, მთის გამოქვაბულში დაბუდებულ გველს, რომელიც ამ შემთხვევაში საფრანგეთის სიმბოლოა. შოშიას სიმღერები, სია-მოვნებისა და სიმშვიდის მონიჭების ნაცვლად, შურით აღავსებს მას, განრისხებაში მოჰყავს და აღუძრავს მისი მოსპობის სურვილს. მიმნის მისაღწევად ირჩევს ფარულ გზას, ტკბილი სიგყვებით გაბრუების ხერხს. თავის მრისხანებას, ზიზღს შოშიასადმი ღრობით ჩაიხშობს, პირზე ღიმილს გადაიკრავს და ამ სახით მოეფ-ლინება შოშიას. მათ შორის იმართება საუბარი. გველი ტკბილი სი-გყვებით, რომელშიც ზოგჯერ შეფარული მექარაც მოჩანს, ცდილობს დაარწმუნოს თანამოსაუბრე თუ რა პრივილეგიებს მოუ-ტანს მასთან შეერთება და მის ნაწილად გახდომა. შოშია ხვდება გველის მიზანს, მაგრამ საკუთარი უძლურების შეგრძნება არ აძლევს საშუალებას წინ აღუდგეს მოწინააღმდეგის სურვილს. ის თავისი ბოლო სიგყვებით ხაზს უსვამს მხოლოდ ამ ფაქტს:

„არ აქვს ამრი სუსტის სიმართლეს და გამოძახილს,
მნიშვნელობა აქვს გამარჯვებული ძლიერის ნათქვამს.
აღასრულე ნება შენი, რაც ისურვე,
და შეიწყალე შენი სიღიალე ჩემი სიგყვების მოსმენისგან“

[193, გვ. 278]

لا رأى للحق الضعيف, و لا صدی و الرأى, رأى القاهر الغلاب
فأفعل مشيءتک التي شئتہا و ارحم جلالک من سماع خطابی

თავისი უსადგრო სიყვარული სამშობლოსადმი ამ-შაბიში ასე გამოიხატა:

«Глубочайшая любовь к отчизне сделалась судьбы моей законом:»

Горечь я вкусил и сладость жизни, и остался я в тебе влюбленным.

Я не подчинюсь хуле и злобе, а умру – так что же подвиг начат!
Если даже кровь моя прольется, не страшусь одежд окрававлённых,

Жизнь всепрошающей во благо вечно проливалась кровь влюблённых!

Милая, лежу в твоих объятьях, ночь растет, но я в ней не затерян,
Добрый, я жестокости чуждаюсь, я как прежде искренен и верен!

Может, не совсем несправедливо век наш называют Векам Мрака,
Но, идя к рассветным переливам, я во тьме провижу свет, однако!

Время нашу славу погубило, но всего на свете несомненной:

Жизнь еще вернет нам меч булатный для больших побед и одолений».[97, გვ.128-129]

(“მშენიერი თუნისი”. ა. გოლეშის თარგმანი).

მკითხველს შეცდომაში შევიყვანთ, თუ ვიგყვით, რომ სსენებული საკითხებით ამოიწურება აშ-შაბის შემოქმედება. მის ლექსებში წამოჭრილია სხვა საინტერესო პრობლემებიც (მათზე წინა თავში ვილაპარაკეთ), რომლებიც ავტორის მიერ გაღატრილია რომანტიკული თვალთახედვით. ჩვენ აქ შემოვიფარგლეთ მხოლოდ ყველაზე აქტუალური და საინტერესო პრობლემებით.

დასასრულს, ვიგყვით, რომ ის საზოგადოება, რომელშიც მოღვაწეობა უხდებოდა აშ-შაბის, ცხოვრობდა ძველებური, გრადიციული ცხოვრებით, ძველი აღათ-წესებით, რომლისთვის მიუღებელი იყო სიახლეები, ის დასავლური სული, რაც ცხოვრების ახალმა პირობებმა დააყენა არაბთა წინაშე. ეს ახალი პირობები თავდაპირველად სირია-ლიბანსა და ეგვიპტეს შეეხო და ბევრი მიმდევარი წარმოშვა როგორც ლიგერაგურაში, ისე ცხოვრების სხვა სფეროში, თუნისამდე მოგვიანებით მიაღწია. ეს „ახალი“ აშ-შაბის დროს იღვამდა ფეხს. ამიგომ მოწინააღმდეგეები ბევრად მეტი ჰყავდა, ვიდრე მომხრეები. ერთ-ერთი პირველი ვინც მიხვდა ძველებურად ცხოვრება უკვე შეუძლებელი იყო, რადგან ეს რეგრესი თუ არა, ერთ ადგილზე ტკეპნა იქნებოდა, რაც კიდეც უფრო გააძლიერებდა თუნისის საზოგადოების ჩამორჩენილობას და კიდეც უფრო ჩამოარჩენდა არა მარტო დასავლეთის ცივილიზებულ, არამედ მოწინავე არაბულ ქვეყნებსაც, იყო აშ-შაბი. ის მიხვდა, რომ საჭიროა არა მთლიანად უარყოფა ყოველივე გრადიციულისა და უსიგყვოლ მიღება დასავლურისა, არამედ ამ ორი მხარის გონივრული სინთეზი. ამიგომ იყო, რომ აშ-შაბი აჯახყდა არა მხოლოდ მოძველებული გრადიციებისა და აღათ-წესების,

ჩამორჩენილობის წინააღმდეგ, არამედ კულტურისა და სულიერი ცხოვრების სფეროშიც. ეს მან კარგად გამოხატა როგორც თავის ლექსებში, ისე სტაგია-გამოცელებებში „პოეტური წარმოდგენები არაბებთან“ (ამ სტაგიას ჩვენ ზევით შევხებით). ახლისთვის ბრძოლაში ამ-შაბის თავის თანამედროვეებში მიმდევრებიც გამოუჩნდა და მოწინააღმდეგეებიც (განსაკუთრებით კონსერვატულად განწყობილ წრეებში) და, რაც მთავარია, ქვეყნის საზღვრებს გარეთაც. 1933 წელს ჟურნალ „აპოლოში“ (ეგვიპტე) გამოქვეყნდა ერთ-ერთი ეგვიპტელი პოეტის კრიტიკული წერილი, რომელიც იყო გამოხმაურება ამ-შაბის დასახელებულ სტაგიაზე. ამკარად ჩანდა, რომ ამ კონსერვატულად განწყობილ პოეტს ბევრი უჭერდა მხარს. მათთვის ამ-შაბის შეხედულებები გაუგებარი და მიუღებელი აღმოჩნდა. მას დააბრალებს არაბთა წარსულისაღმის უპატივცემლობა, მისი არად ჩაგდება და უარყოფა, დასავლურით ბრმად გაგაცემა [94, გვ. 82-83]. ამ-შაბიმ საპასუხო წერილში ლეგალურად განუმარტა საზოგადოებას თუ რა იყო ნათქვამი, რისი თქმა სურდა და რა ამრი იყო ჩაღებული მის სტაგიაში.*

*) ამ-შაბის შემოქმედებაზე დაინტერესებული მკითხველი შეიძლება დამატებით გაეცნოს ათ-თაღისის [116], ქარუს [216], ომარ ფარუხის [214] შრომებს.

დასკვნა

1. რომანტიზმში არაბულ ლიტერატურაში ვითარდება XX ს-ის დასაწყისიდან. მან წარმატებით გააგრძელა არაბი განმანათლებლებისა და პროგრესულად განწყობილი საზოგადო მოღვაწეების მიერ „ნაჰდას“ (აღორძინება) პერიოდში დაწყებული საქმიანობა არაბული კულტურის, განსაკუთრებით ლიტერატურის აღორძინებასა და განვითარებაში. არაბმა რომანტიკოსებმა დიდი როლი ითამაშეს ძველი სალიტერატურო ფორმებისა და შინაარსის დაძლევისა და ახლის დანერგვაში. არაბი მკითხველი ამიარეს ახალ ლიტერატურულ ქანრებს – მოთხრობას, ნოველას, პროზად დაწერილ ლექსს. მათ შემოქმედებაში დღი ასახვა პოვა სოციალურმა საკითხებმა. შემოგვითავაზეს მათი მოგვარების რომანტიკული თვალთახევით გაჯერებული საკუთარი გზები. მათმა ლემოკრატულმა და ჰუმანურმა იდეებმა ნაყოფიერი გავლენა მოახდინა როგორც თანამედროვე, ისე მომდევნო თაობის არაბ მწერლებსა და პოეტებზე.

2. რომანტიზმის წარმოშობა და განვითარება ახალ არაბულ ლიტერატურაში განაპირობა სამმა ფაქტორმა: 1. XIX ს-ის II ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში არაბულ ქვეყნებში სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების გამოცოცხლებამ და კულტურული ყოფის აღმავლობამ; 2. არაბულმა ლიტერატურულმა გრადიციებმა; 3. დასავლეთის ქვეყნების ლიტერატურულმა გავლენამ.

3. არაბულ რომანტიზმში (აღვილობრივი სიტუაციის გამო), ევროპულისგან განსხვავებით, არა გვაქვს ასე მძლავრად და მკაფიოდ დაპირისპირება განმანათლებლობასთან. მართალია, არაბ განმანათლებელთა ლიტერატურაში გონების კულტია, მაგრამ გრძნობის როლის უგულვებელყოფა სრულებითაც არ ხდება. არაბმა რომანტიკოსებმა მოახდინეს გრძნობების დახსნა გონების გვევლისაგან, მაგრამ უკიდურესობაშიც არ გადავარდნილან.

4. საინტერესო იყო, მაგრამ არც ისე ორიგინალური, არაბ რომანტიკოსთა ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებები. მათ ხელოვნების ძირითად ფუნქციად მიიჩნიეს სინამდვილის ასახვა, პარალელურად შემოქმედის შინაგანი სამყაროს, მისი გრძნობების გადმოცემა. მათი მტკიცებით, სინამდვილიდან აღებული იდეა აღიქმება სუბიექტი – შემოქმედის მიერ და შექდება მისი გრძნობებით. აქედან გამომდინარე, მათ მიერ აღიარებულია ხელოვნების ძველისთვის თემის (იდეის, ამრის) და გრძნობის პირველადობა. ისინი ემხრობოდნენ ფორმისა და შინაარსის ერთიანობას, მიაჩნდათ, რომ ნამდვილ ხელოვნებასთან მაშინ

გვაქვს საქმე, როცა ნაწარმოებში გარეგანი გამომსახველობა შერწყმულია ღრმა შინაარსთან. დიდი მნიშვნელობა მიანიჭეს ლექსის მუსიკალობას. სიახლე იყო არაბი რომანტიკოსების დამოკიდებულება თემის, რითმის და სალექსო სტრიქონის – ბეითის მიმართ. მათ მოითხოვეს ლექსის წერა ერთ თემამზე (განსხვავებით გრადიციული კასიდისა), უარყვეს მონორიმი, აუცილებლად მიიჩნიეს ბეითებს შორის მჭიდროდ ამრობრივი კავშირი. არაბი რომანტიკოსებისთვის უღავო იყო, რომ ხელოვნების ნამდვილი ძეგლი სცლება ეროვნულ ფარგლებს და ყველა ერის საკუთრება ხდება. თუმცა მათთვის ამკარა იყო, რომ ხელოვნების ძეგლი უპირველესად ეროვნული ხასიათისაა, ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენდება და ვითარდება. ამავე დროს ისინი მას უკავშირებდნენ სამოგალოებრივი ცნობიერების სხვა ფორმებს. ისინი ხელოვნებას უყურებდნენ (პეგელის მსგავსად) ისტორიული თვალთახედვით, აღიარებდნენ მის განვითარებას და მის ევოლუციას ხსნიდნენ ისტორიის განვითარებით, იმ ცვლილებებით, რაც ხდება ცხოვრებაში. არაბმა რომანტიკოსებმა პირველ ადგილზე დააყენეს ადამიანის, პიროვნების თავისუფლების პრობლემა. აქედან გამოდინარე ხელოვნების თავისუფლების დამცველები იყვნენ, თვლიდნენ, რომ ნამდვილი ხელოვნების ნიმუშის შექმნა შეუძლია თავისუფალ ადამიანს, რომ მხოლოდ თავისუფალი ადამიანის მიერ შექმნილ ძეგლს შეუძლია გაუძლოს დროთა სვლას და იყოს მარადიული. არაბმა რომანტიკოსებმა ხელოვნების (პოემის) და ხელოვანის (პოეტის) უპირველეს დანიშნულებად მიიჩნიეს ხალხისა და სამშობლოს სამსახური. გარდა ამისა, ხელოვნებას და ხელოვანს დააკისრეს გადამწყვეტი როლი სამოგალოების განვითარების საქმეში.

5. არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში სოციალური საკითხები ს წინ წამოწევა ნაკარნახევი იყო არაბულ ქვეყნებში შექმნილი ეკონომიკური, პოლიტიკური და სხვა ფაქტორებით. აქ არსებული სამოგალოებრივი წყობით უკმაყოფილება, მისი კრიტიკა და ბრძოლა მის გარდასაქმენლად ყველაზე ძლიერ აისახა ჯებრანის შემოქმედებაში, შემდეგ ამ-შაბისა და ხ. მუტრანის პოეზიაში, ქალთა ემანსიპაციისა – ჯებრანთან და აღ-მან-ფალუგისთან. სოციალური საკითხები გაშუქებულია სხვა არაბი რომანტიკოსების მიერ, მაგრამ შედარებით ნაკლები სიმძაფრით.

6. არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში ხშირად გვხვდება დამნაშავეის (ბოროტმოქმედის) სახე, რომელსაც წარმატებით იყენებენ სამოგალოებაში გაბატონებული ურთიერთობებისა და კანონებისადმი თავიანთი კრიტიკული დამოკიდებულების გამო-საყენებად. ისინი ქმნიან დამნაშავეის ორ ტიპს: დამნაშავე –

მსხვერპლს და ღამნაშავე – ბოროტმოქმედს. ისინი ღამნაშავე-მსხვერპლის მიმართ სიმპატიით არიან გამსჭვალულნი და მიიხნევენ მას საზოგადოებაში მოქმედი უსამართლო კანონების მსხვერპლად. ღამნაშავე-ბოროტმოქმედის მიმართ მათი დამოკიდებულება გამოკვეთილად უბრყოფითია.

7. არაბი რომანტიკოსები მათთვის მიუღებელი რეალური სინამდვილის ნაცვლად თავიანთ წარმოდგენაში შექმნილ ოცნების სამეფოს უწოდებენ „ბედნიერების ქალაქს“. აქ შეიმჩნევა ევროპელი სოციალისტ-უტოპისტების იდეების ანარეკლი.

8. სინამდვილესა და იდეალს (ოცნებას) შორის შეუთავსებლობა, პირველთან შეურიგებლობა და მეორის განხორციელებაში ეჭვის შეგანა არაბ რომანტიკოსებში შობს პესიმისტურ, სევდიან განწყობილებას.

9. არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში დიდი ადგილი უკავია ქალთა უფლებებისათვის ბრძოლას. თუ განმანათლებლები ქალთა ხსნის გზას ხედავდნენ განათლებაში და მათი ბრძოლა იფარგლებოდა ქალის უფლებების აღიარებით ოჯახში, რომანტიკოსებმა (განსაკუთრებით ჯებრანმა) აღიარეს განათლების მნიშვნელობა, მაგრამ მათთვის გადამწყვეტი ფაქტორი იყო ქალისა და მამაკაცის თანაბარი უფლებები ქორწინებაში, თავისუფლება სიყვარულში.

არაბმა რომანტიკოსებმა სიყვარული მიიხნიეს „ერთადერთ თავისუფლებად ამქვეყანაზე“. მათ სიყვარული განუყრელად დააკავშირეს განჯვასთან, მოახდინეს განჯვამდე აყვანილი სიყვარულის იდეალიზაცია. სიყვარულის და განჯვის მსგავსი გაგება ჰქონდათ არა მარტო დასავლელ რომანტიკოსებს (მაგ. ა.დუ მიუსე), არამედ შუა საუკუნეების არაბული უმბრიული პოეზიის წარმომადგენლებს. შეიძლება ითქვას, არაბ რომანტიკოსებთან გვაქვს დასავლურისა და გრადიციული არაბულის შერწყმა.

10. რადგან არაბი რომანტიკოსები ხედავენ, რომ საზოგადოების გარდასაქმნელად ძალა არ ჰყოფნით, მასთან შერიგება კი არ შეუძლიათ, ამიტომ ისინი გარბიან სინამდვილიდან, თავს აფარებენ ან ბუნებას, ან სოფელს, ან კიდეც შორეულ წარსულს. მათთან ყველაზე მეტი ლაგვირთვა მოდის ბუნებაზე, უპირატესად გვაქვს ბუნებაში წარმოსახვითი გაქცევა. თუ არაბულ ლიტერატურაში რომანტიკოსებამდე ბუნება იყო მხოლოდ აღწერის ობიექტი, წარმოდგენდა აბსოლუტურად დამოუკიდებელ სამყაროს, რომანტიკოსებთან იგი ხდება მათი ცხოვრების აქტიური წევრი, მათი თანამგზავრი და მეგობარი, ცოცხალი არსება, მათი სულიერი აღმაფრენის წყარო და, რაც მთავარია, იდეალის ყველაზე უფრო შესაგვეისი. მათი მოწოდებაა, რომ აღამიანებმა

მიბაძონ ბუნებას და მასში არსებული ურთიერთობები გადმოიღონ და დანერგონ საზოგადოებაში.

11. არაბი რომანტიკოსები იჭრებიან რელიგიურ და ფილოსოფიურ სფეროებში. მათ აინტერესებთ სულისა და სხეულის ურთიერთობა, აქედან გამომდინარე, სულთა გადასახლების, მეორედ მოსვლის, არსებობის მარადიულობის პრობლემები, ძიება აბსოლუტური სულისა. მათთვის უცხო არ არის პანთეისტური და სუფიური მოტივები.

სუფიური ელემენტები აბუ შადისტან, აბუ მაღისტან, ან სხვა არაბ რომანტიკოსთან, ჯებრანის გამოკლებით, იმდენად ფრაგმენტულად არის წარმოდგენილი, რომ ჭირს სერიოზული მსჯელობა. რაც შეეხება ჯებრანს, მისი შემოქმედების ზოგიერთი მკვლევარი (მაგ. ალილ ნასარი) მას სუფიზმის მიმდევრადაც კი აცხადებს. ამ ამრს ჩვენ ეჭვს ქვეშ ვაყენებთ. ჩვენ შესაძლებლად მიგვაჩნია ღვეუშვათ, რომ ჯებრანს (გინდ სხვა არაბ რომანტიკოსს) გარკვეული ზომით განეცალოს სუფიური ლიტერატურული სტილის ერთგვარი გავლენა, ზოგი რამ გადმოეღოს მისგან, ან კიდევ გაეკეთებინოს ეს მიბაძვით, მაგრამ მისი სუფიად მიჩნევა გადაჭარბებულად გვეჩვენება.

12. არაბ რომანტიკოსების შემოქმედებაში გამორჩეული ადგილი უკავია პატრიოტულ მოტივებს. მათ თავიანთი მოღვაწეობის უპირველეს მიზნად მიაჩნდათ თანამემამულეებში პატრიოტული სულისკვეთების გაღვივება და ხალხის ღარამშეა სრული დამოუკიდებლობისთვის საბრძოლველად.

არაბ რომანტიკოსებს, განსაკუთრებით ჯებრანს, ჰქონდათ მყარი პოზიციები ოსმალეთის იმპერიასთან და დასავლეთის ქვეყნებთან დამოკიდებულების საკითხში. მათი დამოკიდებულება ოსმალეთის იმპერიასთან უარყოფითი იყო. დასავლეთთან ურთიერთობის გარღვევალობას აშკარად ხელავდნენ, თანამემამულეებს მოუწოდებდნენ დასავლეთიდან გადმოეღოთ ის, რაც არაბული საზოგადოებისათვის მისაღები და გამოსაღები იქნებოდა. ამასთანავე ხელავდნენ დასავლეთის ქვეყნების კოლონიურ ინტერესებს და იბრძოდნენ დამპყრობლების წინააღმდეგ დამოუკიდებლობის მოსაპოვებლად.

13. არაბი რომანტიკოსების შემოქმედების ნაყოფი – ლირიკული გმირი რომანტიკული ტიპია. მათი გმირებისათვის დამახასიათებელია უკმაყოფილება სინამდვილით, მასთან შეურიგებლობა, კონფლიქტი საზოგადოებასთან, მეამბოხე სული, სიმამაცე და მიზნისკენ თავგანწირული ლტოლვა, მეოცნებეობა, სულიერი სიძლიერე, გამორჩეულობა და ამაღლებულობა, გაუცხოება, მარტოსულობა, სევდა, საკუთარი ტანჯვის გაზვიადება,

ტრაგიკში და ა.შ. გარდა ამისა, მათი გმირები ახალგაზრდა პირები არიან, ამასთანავე სულით ძლიერნი, კეთილშობილური იდეების მატარებლები, სავსენი არიან ოცნებებით და ცდილობენ მის რეალიზაციას, ზოგჯერ იმარჯვებენ, ზოგჯერ კი მარცხდებიან, საზოგადოებისთვის „ზეღმეტი ალამიანის“ შეგრძნება აიძულებთ საზოგადოებისგან გაქცევას. ჯებრანთან და აშ-შაბისთან ორი მეგნაკლებად განსხვავებული ტიპის არსებობა მეტყველებს ამ პოეტების მსოფლმხედველობის ან შინაგანი მდგომარეობის სხვადასხვა ეტაპზე, სხვადასხვა საფეხურზე ყოფნას. ისინი ერთმანეთს არ უპირისპირდებიან, სხვაობა მათი მსოფლმხედველობითი განვითარების შედეგია.

АРАБСКИЙ РОМАНТИЗМ

ВВЕДЕНИЕ

Романтизм в арабской литературе начинает развиваться в начале XX века. Он сыграл большую роль в деле возрождения всей арабской литературы, успешно продолжив начатый арабскими просветителями и прогрессивно настроенными общественными деятелями в период «Нахда» («Возрождение») дело обновления и развития арабской культуры (особенно литературы) и повышения уровня общественного сознания широких слоев населения. Вне поле зрения арабских романтиков не осталась ни одна из актуальных проблем арабской общественности того времени. Они сыграли большую, можно сказать, решающую роль в преодолении старых литературных форм и содержаний и внедрении новых. Для арабской общественности явилось новшеством их литературно-эстетические воззрения. Они уделяли большое внимание освещению социальных вопросов, женской эмансипации. Их позиция по сравнению с арабскими просветителями, без сомнения, была шагом вперед. Они не только поставили на повестку дня социальные проблемы, но и представили собственные, проникнутые романтическими воззрениями, пути их разрешения. Активно поддерживая тесные взаимоотношения с Востоком и Западом, они выступали против всякой замкнутости, были сторонниками усвоения достижений других народов и их внедрения на местной почве. Арабские романтики внесли большой вклад в дело становления и развития новых литературных жанров. Путем изучения и дальнейшего развития западных литературных жанров, они знакомили арабского читателя с рассказом, новеллой, стихотворением в прозе. Под руководством арабских романтиков или при их активном участии, были созданы литературные общества: «ал-Рабита ал-Каламия», «Диван», «Аполло». Они также были основателями разных журналов и газет, в которых печатались как оригинальные, так и переводные

литературные памятники. Произведения арабских романтиков, проникнутые демократическими и гуманными идеями, оказали плодотворное влияние как на современных арабских писателей и поэтов, так и на последующие поколения. Они пользовались определенным уважением и за пределами арабского мира. Их всеобщее признание было обусловлено глубокими познаниями не только арабской, но и западноевропейской литературы, оказавшей большое влияние на их писателей и поэтов.

Внимание арабских исследователей-литературоведов не обошло стороной отдельных арабских романтиков. Имеется немало работ монографического характера, а также критических статей, но тем не менее нет специального исследования, посвященного в целом арабскому роман с доступными нам исследованиями приводит нас к выводу о необходимости дальнейших и зысканий в области арабского романтизма. Актуальность проблемы обусловила цель нашей работы: в полном объеме изучить арабский романтизм, определить его роль и место в истории современной арабской литературы.

ГЛАВА I

«НАХДА» (ВОЗРОЖДЕНИЕ) И НОВАЯ АРАБСКАЯ ЛИТЕРАТУРА.

Период с XIII по XIX век принято считать временем упадка арабского мира, некогда находящегося на высоком уровне своего развития. Это был период, когда в результате натиска чужеземных сил распался когда-то единый и мощный арабский халифат и политическая, экономическая и культурная жизнь оказалась на пути полной деградации. Положение еще более ухудшается с XVI века, когда все арабские страны, за исключением Марокко и внутренней части Аравийского полуострова, были завоеваны турками-османами и вошли в состав Османской империи. Владычество

турок длилось почти до окончания первой мировой войны. Однако следует отметить и тот факт, что с течением времени бремя этого господства менялось под влиянием некоторых факторов. Определенное воздействие оказал и фактор территориальной близости к центру империи.

Коренным образом меняется положение в арабских странах с появлением на арене передовых стран Западной Европы. Прежде всего следует отметить поход Наполеона Бонапарта в Египет в 1798 году, затем строительство Суэцкого канала. Капиталистические страны Европы в поисках дешевых источников сырья и рынков сбыта постепенно ограничивают влияние турок-османов, впоследствии отняв у них ряд арабских стран и превратив их в свои колонии и полуколонии. Это перераспределение длилось вплоть до окончания первой мировой войны.

Во второй половине XIX в. в арабских странах все еще господствовал феодальный строй. Но с появлением здесь европейцев постепенно внедряются товарно-денежные отношения. С проведением Суэцкого канала натиск европейцев еще более возрастает. Параллельно происходит распад феодального строя и замена его капиталистическим. Этот процесс как в городе, так и на селе протекал достаточно болезненно. Ухудшается положение широких слоев населения, обусловившее массовые выступления крестьян и городских жителей. А с конца XIX века усиливается национально-освободительное движение. После первой мировой войны многие арабские страны получили независимость.

Естественно, заинтересованность западных стран арабским Востоком преследовала свои политические и экономические цели, что прежде всего выявлялось в стремлении достижения господства в этом регионе. Но данный процесс имел и свои положительные стороны: в частности, укрепились политические, экономические, и главное, культурные контакты с Западом, что вызвало пробуждение и рост находящейся в стагнации политической, экономической и культурной жизни в целом.

Период культурного подъема в арабских странах во второй половине XIX – в начале XX вв. известен под

названием «Нахда» (Возрождение). Это было время активизации культурной жизни, становления новоарабской литературы, периодом просветительского движения и мусульманской реформации, выработки идей, подготовивших теоретические основы антифеодальной и национально-освободительной борьбы [79, с.31]. Главные причины, способствовавшие «Нахда» были: заинтересованность передовых капиталистических стран арабским миром, правление Мухаммада Али в Египте (1805 – 1848) и проведенные им реформы в стране, деятельность западных миссионеров, особенно в Сирии и Ливане.

Главное место в период «Нахда» занимали просветители. Просветительское движение наиболее ярко проявилось в Сирии и Египте. В Сирии расцвет этого движения приходится на период создания первого просветительского общества в стране (1847) до начала правления султана Абд ал-Хамида II. Для Египта же – это 70-90-е годы, когда из-за прихода к власти Абд ал-Хамида II и восстановления реакционного режима, деятельность просветителей и прогрессивных мыслителей в Сирии-Ливане стала невозможной. Они перебрались в Египет и там продолжали свою деятельность.

Основной целью просветителей являлось возрождение национальной культуры и просвещение народных масс. Передовая часть просветителей стремилась к разумному синтезу достижений Востока и Запада. Они создавали школы как в городах, так и в селах, открывали высшие учебные заведения. Им принадлежит заслуга в деле основания первых женских школ.

Арабское просветительство тесно связано с религией. Средством распространения своих идей они считали ислам, представленный в несколько реформированном виде. Прекрасную формулировку арабского просветительства дает А. А. Долинина (Санкт-Петербург):” 1. Идеиной основой арабского Просвещения является обновленный ислам, приспособленный к требованиям рационалистического мышления, к новым политическим и общественным задачам... 2. Идеи реформированного ислама сочетаются с органически воспринятым учением французских просве-

тителей XVIII века...; 3. Неотъемлемой частью арабского Просвещения являются национально-освободительные устремления. Они порождают, с одной стороны, двойственное отношение к культуре Запада, с другой – патриотическую идею возрождения политического и культурного могущества Арабского Востока; 4. Имеется в виду главным образом мирный путь просветительно-реформистских преобразований общества...; 5. Задачи широкого просвещения народа решаются сложнее, чем в Европе, в связи с двойственным отношением к культуре Запада и религиозными взаимоотношениями; 6. Особое значение придается некоторым социальным вопросам, в первую очередь – женской эмансипации»(52, с.23-24).

На культурную жизнь арабских стран, особенно на становление новой арабской литературы, огромное влияние оказало развитие прессы. Арабские просветители считали прессу основным средством общения с массами и пропаганды просветительских идей. В Сирии, Ливане, Египте, позднее в Тунисе и других арабских странах выходило немалое количество журналов и газет. Бурное развитие прессы способствовало формированию публицистического жанра. С публицистикой были связаны имена почти всех лучших деятелей литературы таких, как Мухаммад Абдо, Адиб Исхак, аль-Кавакиби, Мустафа Камиль, Джирджи Зайдан, Касим Амин, Вали ад-Дин Йакун и другие. Публицистика и пресса способствовали зарождению и развитию малых литературных жанров. Знакомство с европейской литературой, освоение ее методов и достижений в значительной степени обусловили формирование новых, до того почти неизвестных в арабской прозе жанров. Но было бы ошибочным объяснить формирование малых литературных форм как результат только влияния Запада, подъема и специфики публицистики. В классической литературе арабская новелла и рассказ имели своего предшественника, хотя и не очень схожего с ним. Это была макама.

К концу XIX в. в отдельный жанр складывается исторический роман. Академик И.Ю. Крачковский считает, что этот роман не плод развития средневекового арабского

героического романа, а заимствование из европейской литературы.(68, с. 25). Историческому роману предшествовала историческая драма. В конце века зарождается драматургия.

Новая жизнь внесла существенные изменения в арабскую поэзию. Вышедшие в этот период на литературном поприще поэты аль-Баруди, Ахмад Шавки, Хафиз Ибрахим и некоторые другие первыми использовали формы классической поэзии для выражения современных идей. А арабские романтики и пришедшие после них поэты смогли освободить арабское стихотворение от оков традиционных форм и тем.

По сравнению с Египтом, Сирией и Ливаном в Тунисе, Ираке, Судане и других арабских странах культурные сдвиги начинаются позже.

В развитии арабской литературы наряду с литераторами, проживающими в арабских странах, большая заслуга принадлежит сирийским и ливанским деятелям, переселившимся на американский континент во второй половине XIX века. Здесь они занимаются активной культурной деятельностью: издают журналы и газеты на арабском и на английском языках, создают три литературных общества: «аль-Рабита аль-Каламия» (1920 г.) в США, «аль-Усба аль-Андалусия» (1933 г.) в Бразилии и «аль-Рабита аль-Адабия» (1939 г.) в Аргентине. В этих организациях были объединены такие маститые представители арабской литературы, как Дж. Джебран, М. Нуайме, Абу Мади, Ф. Маалуф, И. Фарахат, Н. Хаддад, Н. Арида и др. Длительное время в США работал видный представитель новой арабской литературы Амин ар-Райхани. В творчестве писателей-эмигрантов главное место занимал рассказ, новелла, эссе. М. Нуайме фактически является первым создателем новеллы на бытовые темы. Он признан основоположником национальной школы критики. С именами Амина ар-Райхани и Джебрана связано появление в арабской литературе совершенно незнакомого дотоле жанра – стихотворения в прозе. Арабская эмигрантская литература была настолько сильной, что ее в научных и

литературных кругах часто называют «Сиро-американской школой».

Значительную роль в развитии арабской литературы сыграли основанные в Египте две литературные организации – «Диван» (1921 г.) и «Аполло» (1930 г.). Члены «Дивана» (Шукри, аль-Аккад, аль-Мазини) были теоретиками нового литературного течения – романтизма и находились под влиянием английской романтической литературы. Очень велико влияние французской романтической литературы на членов «Аполло» Х. Мутрана и И. Наджии, а английской литературы на основателя «Аполло» Абу Шади.

ГЛАВА II

ВОЗНИКНОВЕНИЕ И РАЗВИТИЕ РОМАНТИЗМА В АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.

Общепризнано, что романтизм является плодом разрушения феодальных и возникновения капиталистических отношений, переходных эпох, когда одни жизненные устои заменяются зарождающимися новыми. В Европе романтизм был прежде всего антиклассицизмом, антипросветительским направлением, особенно против его рационализма, параллельно с попыткой эмансипации абсолютного чувства (см. Н. Какабадзе, Д. Гамезардашвили, Ап. Махарадзе, И. Евгенидзе, В. Ванслов, У. Фохт и др.).

Разумеется, в арабских странах не происходило ничего подобного французской буржуазной революции, однако здесь, начиная со второй половины XIX в., начинается распад феодального строя, зарождение и развитие буржуазных отношений (т.е. налицо переходный период), колонизация арабских стран и, соответственно, активизация национально-освободительного движения против колонизаторов и т.д., одновременно отмечается политическое, экономическое и, что главное, культурное влияние западных стран.

Многие моменты, характерные для европейского романтизма в арабских странах – в силу создавшихся здесь ряда обстоятельств – либо выступают вперед, либо отступают на второй план. Например, особенно заостряется внимание на национальном вопросе, а также на социальных проблемах, тем не менее не замалчиваются и общечеловеческие темы.

Противопоставление романтизма классицизму и просвещению в Европе имело ярко выраженный характер. В арабских же странах, в силу создавшихся местных обстоятельств, дело обстояло несколько иначе. Здесь нет столь резко выраженного противопоставления. В арабских странах классицизм по европейским стандартам не получил должного развития. Здесь в процессе прогресса в XIX веке культурной и литературной жизни делаются попытки заимствования и подражания формам и темам средневековой классической арабской литературы (в основном в сфере поэзии). Подобное подражание служило благородным целям, в частности – возрождению культуры, имевшей некогда мировое значение, но находившейся в течение последних пяти-шести веков в процессе упадка. Даже беглый обзор творчества деятелей арабской культуры XIX века, прежде всего литераторов, убеждает нас, что единственным путем продвижения они признавали возрождение, преимущественно способом подражания, старых традиционных литературных форм, тем и мотивов. Вместе с тем они понимали, что только копирование старого и подражание не сулили больших результатов. Поэтому они старались вложить в старые литературные формы содержание, выражавшее требования нового времени. Что же касается прозы, то так как она была не столь развита, как поэзия средних веков, арабские просветители делали акцент на европейскую литературу. В результате их усилий в арабской литературе появляется исторический роман, трагедия. Сравнительно незначителен их вклад в распространении малых по размерам прозаических форм – рассказ, новелла, стихотворение в прозе. Таким образом, арабские романтики не находились в столь сильном противостоянии с просветителями, как это

имело место в Европе. Хотя в литературе арабских просветителей преобладает культ разума, тем не менее нельзя игнорировать и роль чувства (В средневековой арабской литературе чувствительность всегда занимала особое место). Арабские романтики убрали из плена разума чувство, но они не впали в другую крайность. Были и вопросы, в которых противостояние носило непримиримый характер. Для арабских романтиков оказалось неприемлемым слепое подражание прошлому, заимствование старых форм и тем и их возрождение. Они считали, что старое уже не отвечало требованиям нового времени и обязательно превратилось бы в фактор, препятствующий прогрессу. В то же время арабские романтики прекрасно знали классическую арабскую литературу, они хорошо понимали ее большую ценность и считали ее исчерпывающее знание первейшим условием в созидании нового.

§1. ФАКТОРЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ РОМАНТИЗМА В АРАБСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ.

Романтизм как литературное течение в новоарабской литературе зарождается и развивается с начала XX столетия. Его появлению способствовали в основном три фактора: 1. Оживление социально-политической жизни и возрождение культуры в арабских странах во второй половине XIX века и в начале XX века; 2. Арабские литературные традиции; 3. Влияние литературы западных стран.

В первой главе нашего труда представлен широкий обзор общественного (социального, политического, культурного) положения, создавшегося в арабских странах во второй половине XIX и начале XX в., дана попытка выявить причины, вызвавшие изменения в разных сферах общественной жизни, что фактически в первую очередь обусловило возникновение и развитие романтизма.

Второй важный фактор, предопределивший появление романтизма – это арабские литературные традиции. Что можно сказать об этом факторе?

Большинство исследователей европейского и национального романтизма, в том числе и грузинского (М. Какабадзе, П. Джорбенадзе и др.), единогласно заявляют, что хотя романтизм зародился и распространился в христианской Европе, тем не менее каждая национальная литература в близком или отдаленном прошлом имела предпосылки для появления романтизма. А европейский романтизм оказался лишь стимулятором его возникновения. Кроме того, влияние европейского романтизма придало национальной литературе новые оттенки, обогатило ее новыми романтическими темами. К сказанному следует добавить, что влияние европейского романтизма на литературу разных народов носило отдельный характер. Мы полагаем, что в арабском романтизме сильно влияние европейского романтизма.

Часть арабских литературоведов признает решающую роль средневековой арабской поэзии в появлении романтизма в новой арабской литературе. С учетом целого ряда моментов араб Иксан Аббас часть древних арабских поэтов ставит в один ряд с европейскими романтиками, а арабский исследователь Мухаммад Рухи Фаусал пишет: «Если романтическая поэзия является выражением личного поэтического «я», то вся арабская поэзия от доисламских времен до «Возрождения» в XIX в. по своей сути романтична».(21, с.7). И действительно, исследуя арабскую литературу с доисламских времен, можно заметить целый ряд мотивов, ставших впоследствии характерными для романтиков: недовольство господствующими отношениями в современном обществе, разлад личности (поэта) с определенными слоями общества, критика законов и порочных сторон общества, уход в природу (пустыню), сетование на безвозвратно ушедшую жизнь, пламенный патриотизм, идеализация любви, избыток чувств, слезы, трагизм несчастной любви, пессимистическое отношение к будущему, мистицизм, нравственные принципы урегулирования отношений между людьми или же совершенствование личных качеств субъекта и т.д. Наличие данных черт мы находим в касидах доисламских поэтов, в узритской поэзии, в зухдиате Абу ль-Атахиа, в шуубитских

стихах Абу Нуваса, в пессимистических произведениях Мутанабби и Абу ль-Ала аль-Маарри, в новеллах «1001 ночь» и т.д. Следует принять во внимание тот факт, что у отдельных арабских поэтов встречаются лишь единичные или несколько черт, свойственных романтизму, поэтому говорить о системном характере комплекса всех перечисленных нами особенностей этого литературного направления, естественно, нельзя. Хотя следует подчеркнуть, что возрождение существовавшего в старом и его новое осмысление, в соответствии с требованием времени, произошло под влиянием западного романтизма. В этом отношении интересно мнение А.А. Долининой (Санкт-Петербург) о сентиментализме, которое можно применить и к романтизму: «Здесь надо говорить, безусловно, и о влиянии традиций арабской классической литературы, где любовным переживаниям почти постоянно придается сентиментальная окраска: достаточно вспомнить поэтов-узритов или любовные сказки из «1001 ночи». Развитию черт сентиментализма в литературе начала XX века должно было способствовать также то обстоятельство, что писатели начали уделять особое внимание вопросу о положении женщины. Для арабского Востока в те годы женский вопрос – это еще не вопрос о политических правах, как в Европе, а вопрос семьи и брака, права женщины на любовь и на счастье. Литература должна была доказать, что и женщина «любить умеет». Без этого невозможно было, в частности, и создание романа на арабской почве. Таким образом, сама постановка женского вопроса в тех условиях вела к тому, что писатели основное внимание уделяли чувству. Это, разумеется, накладывало отпечаток на весь характер произведений».(50, с.283). Этими словами ученый подчеркивает, что приход сентиментализма в арабскую литературу произошел под влиянием Запада, но плодотворная почва для его прихода была подготовлена арабской классической литературой.

Мы разделяем мнение большинства исследователей о решающем значении в появлении романтизма на арабской почве влияния соответствующего западного течения. И действительно, на рубеже XIX-XX веков, когда были созданы

необходимые социально-политические и культурные условия для развития романтизма, когда арабам стала доступна европейская культура, начинается заимствование и обработка тем и идей европейского романтизма, их сближение с арабскими литературными традициями. В арабской романтической литературе имеются почти все основные темы и идеи европейского романтизма: разрыв между действительностью и идеалом; отрицание и критика феодальных и капиталистических отношений; конфликт между личностью и обществом, человеком и законом; противоречие между городом и селом; идеализация села и быта крестьян; ярко выраженное отрицательное отношение к современной буржуазной цивилизации и ее неприемлемость; уход из действительности в природу; уход в свой внутренний мир; идеализация любви; выдвигание на передний план женского вопроса; утопические теории идеальных общественных отношений; философские и мистические темы; патриотические и другие мотивы. Примечательно и то, что здесь литературные течения развиваются в той же последовательности, как и в Европе. Новые литературные жанры (исторический роман, новелла, рассказ, стихотворение в прозе) также утверждаются под влиянием европейской литературы. Это констатируют русский академик И. Крачковский, египетский писатель Махмуд Таймур, ливанский писатель и критик Михаил Нуайме, арабский исследователь Ханна аль-Фахури и др.

В книге говорится о влиянии на членов «Дивана» – Шукри, аль-Мазини и аль-Аккаде английского романтизма, на членов «Аполло» – Х. Мутрана, И. Наджи и на ливанца Абу Шабака – французских романтиков, а на Мустафу Лутфи аль-Манфалути и М.Х. Хайкалия – французских сентименталистов и романтиков и на Джебрана о влиянии Жан- Жака Руссо.

Для наглядной иллюстрации влияния европейской литературы на арабских романтиков, хочется заострить внимание на некоторые аспекты влияния де Мюссе и Гюго в произведениях Халиля Мутрана и показать общность отдельных взглядов Джебрана Халиля Джебрана и Фридриха Ницше.

Влияние французского романтизма на Х. Мутрана настолько велико, что оно нашло отражение не только в темах его произведений, но и в композициях, мировоззрении и поэтических образах. Особенно явно влияние Альфреда де Мюссе и Виктора Гюго. Одной из множества схожих тем Х. Мутрана и А. де Мюссе является проблема любви и связанные с нею страдания. Для обоих поэтов любовь – это принцип жизни, ключ к счастью. Для них любовь является движущей силой, вдохновляющей на добрые дела и подвиги (см. «О чем мечтают молодые девушки», «Августовская ночь», «История двух влюбленных» и др.). Они идеализируют любовь, приносящую страдания. Они находят удовлетворение в терзаниях любви. Любовь тем сильнее и совершеннее, чем больше она приносит мук. Поэтому им трудно расстаться с муками любви, они даже без слов и с какой-то радостью принимают их (см. «Воспоминание», «Октябрьская ночь», «История двух влюбленных» и др.).

Часть исследователей считает, что «Рола» А. де Мюссе побудила Х. Мутрана написать большую поэму «Мученический плод». В этих двух произведениях мы находим много общего: обеих девушек родители толкают на путь разврата с тем, чтобы хотя бы дети смогли избавиться от нищеты; одинаково описана бедность. Оба поэта выносят одинаковый приговор современной эпохе, называя ее эпохой «хаоса», «скрытых рабов», «разврата и торговли детьми» и т.д.

Не меньшим было и влияние В. Гюго на Х. Мутрана. В суждениях последнего о сущности и назначении искусства мы находим точки соприкосновения со взглядами Гюго. Под его воздействием Х. Мутран в своих произведениях широко раскрыл двери народным массам. Так же, как и у В. Гюго, в творческом мире Х. Мутрана появляется тема ребенка, что до него было фактически чуждо арабской литературе. Особенно явно влияние В. Гюго при описании физического портрета ребенка. Оно столь велико, что Х. Мутран даже и не пытается скрыть его (напр. «Два ребенка»). Х. Мутрану особенно по душе «Эрнани» В. Гюго. Переселившись в Египет, он перевел это произведение на арабский язык.

Данная пьеса оказала настолько значительное влияние, что в других поэмах, в частности в «Верности» и в «Жертве мужества», встречаются заимствованные из «Эрнани» персонажи, сцены и даже слова.

Что касается Джебрана, влияние Ницше явно прослеживается в произведениях, созданных в первой половине десятых годов, с середины же этого периода постепенно угасает, в начале 20-их годов оно вовсе исчезает. Влияние Ницше особенно сильно проявляется в отношении писателя к современному ему обществу и цивилизации. Позиция Джебрана, как и Ницше, явно отрицательна. Если для Ницше большинство членов общества – «толпа», «стадо», «чернь», «базарные мухи» и т.д., то для Джебрана кроме отдельных групп, все являются болотными тварями, ослами Гаруна, детьми обезьян, лиллипутами, свиньями и т.д. Он возводит барьер между собой и себе подобными, сильными духом, полных сил и энергии, и остальными (см. «Мы дети Бога, вы же внуки обезьян»).

Ницше считал кризис буржуазной культуры закатом мировой цивилизации. Причины декаденства он видел в демократизации культуры, в «плебейском духе» эпохи. В связи с этим он отрицал общественный прогресс. Кризис современного общества вызывает глубокий пессимизм и у Джебрана. Он не уверен в возможности общественного прогресса и, подобно Ницше, считает его иллюзией. Он приходит к утверждению бессмысленности цивилизации и к ее отрицанию (см. повесть «Буря»).

В произведении «Поэт из Баалбека» Джебран понимает развитие истории как «вечное возвращение» Ницше. Человек не покидает этот мир навсегда, он возвращается вновь, возвращается таким, каким был.

Влияние Ницше сильнее всего проявилось в «Могильщике». Джебран старается создать в образе безумного бога тип, подобный ницшеанскому «сверхчеловеку». «Безумный бог» Джебрана своей энергией и силой, своей беспощадностью и отвращением к человеку не уступает «сверхчеловеку» Ницше. Для него все человеческое – человеческие законы, обычаи, социальные взаимоотношения, семья и супружеская жизнь и т.д. – предмет

отвращения и насмешки. Единственным реальным и приемлемым занятием он считает профессию могильщика, обязанностью которого является избавление мира от слабых и живых трупов, т.е. очищение общества.

Ницше отрицал религию и бога. Также поступает и Джебран, он лишь не повторяет слов Ницше: «Все боги мертвы. Уж пожелаем, так пусть живет сверхчеловек»(91, с.64). Вероятно, влиянием Ницше следует объяснить тот факт, что в произведении «Распятый Иисус», вошедшей в сборник «Буря», автор рисует Иисуса, образ которого явно отличается от Иисуса изображенного в ранних произведениях писателя.

Многие исследователи советского периода представляли Ницше апологетом войны, якобы призывавшим к войнам между государствами с целью установления господства «высшей расы», ликвидации лишнего населения для «выздоровления» человечества. Они делают подобные заключения, опираясь на некоторые высказывания Ницше из его книги «Так говорил Заратустра» (например, «узри в твоём друге лучше врага», «должны любить перемирие как путь к новой войне и короткий мир, чем долгий» и т.д.). Если желание «Сумасшедшего Бога» Джебрана оздоровить общество уничтожением «живых трупов» не будет понято как призыв к войне, а его «Буря» и «Лопата» – как символы войны, тогда в «Бурях» останется лишь одно стихотворение в прозе «Праздничный вечер», где целью пришествия Иисуса Христа является не установление мира среди людей, а огня и меча.

Влияние Ницше не исчерпывается только выше сказанным. Добавим лишь то, что Джебран не разделяет всех идей Ницше. Некоторые из них для него неприемлемы, а те, которые он принимает, то лишь в рамках своих воззрений.

§2. СЕНТИМЕНТАЛИЗМ И РОМАНТИЗМ

Поскольку арабский романтизм по сравнению с европейским проявляет большую наследственность в отношении просветительства и сентиментализма, мы сочли

целесообразным уделить определенное внимание в работе взаимоотношениям между течениями западного сентиментализма и романтизма, в частности, с точки зрения чувствительности и провести параллель между соответствующими арабскими течениями, что, по нашему мнению, сделает более наглядными масштабы этого влияния. Это обуславливается и тем фактом, что особенности данных двух течений зачастую встречаются у одного и того же арабского писателя в разные периоды его творчества. Например, египетскому прозаику Мустафе Лутфи аль-Манфалути, склоняющемуся к сентиментализму, не чужды романтические настроения (в этом аспекте он был поставлен нами в ряд с другими романтиками). Сентиментализм явно прослеживается в ранних рассказах и новеллах Джебрана Халили Джебрана – величайшего представителя арабского романтизма.

Когда речь идет о характерных чертах, отличающих романтизм от сентиментализма, среди значительных факторов особо следует отметить формы проявления чувств. Как известно, как для сентиментализма, так и для романтизма главный постулат состоит в переносе акцента на чувствительные стороны человека. Однако, между сентименталистическими и романтическими чувствами имеются различия. Грузинский ученый Дж. Чумбуридзе в своей книге «Очерки истории грузинской литературы и критики» отмечает, что для сентиментализма характерно перечисление, описание, классификация чувства, что придает этому чувству несколько искусственный характер. Что же касается романтизма, то такой анализ и классификация чувства неприемлем и ограничение его в каких-то определенных границах невозможно (18, с.24,25,26).

Если сравнить арабский сентиментализм и романтизм с соответствующими европейскими течениями с точки зрения чувствительности, то увидим, что для арабских сентименталистов не является характерным классификация чувств, её описание и перечисление. Взамен этого для них, как и для европейских сентименталистов, характерна подчеркнутая нежность, обилие слез, чрезмерно теплое проявление чувств, пассивность в решении проблем и т.д.

В связи с этим заметим, что для всей арабской литературы, и в целом для восточной, характерна глубокая, нежная, слезная чувствительность. Вспомним хотя бы средневековую арабскую узритскую поэзию. Поэтому новая арабская литература и существующие в ней сентиментальная и романтическая течения фактически в готовом виде получили её, а под влиянием соответствующих европейских течений внесли в неё лишь некоторые незначительные коррективы.

В заключение отметим, что арабских романтиков, так же как и европейских, не удовлетворяет характерная для сентиментализма «умеренность», сельская идиллия, примирение с действительностью и т.д. Однако они беспрекословно переняли внеклассовые ценности человека, интерес к внутреннему миру героя, культ чувства и природы и др.

§3. ЛИТЕРАТУРНО-ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ АРАБСКИХ РОМАНТИКОВ

Арабские романтики в своих художественных произведениях и публицистических работах затронули связанные с искусством и литературой вопросы, хотя и не дали одинаковое их освещения. Сравнительно подробно высказали они свои соображения о сущности и функции искусства, его отношении к действительности и внутреннему миру творца, а также к другим формам общественного сознания, о взаимосвязи между формой и содержанием, участи и месте искусства и художника и т.д.

Арабские романтики основную функцию искусства видели в своеобразном изображении действительности, реального мира. Для них предмет искусства – эстетическое отношение человека к действительности. От других форм общественной жизни его отличает то, что идея, взятая из действительности, воспринимается художником-субъектом и освещается чувствами художника-субъекта. Ими признана первичность темы и чувства для памятников искусства. Члену «Дивана» Абд ар-Рахману Шукри поэзия представлялась зеркалом жизни и переводчиком чувств поэта. Для аш-

Шаби и Абу Шади истинная поэзия является выражением чувств и природы поэта.

В вопросе взаимосвязи формы и содержания арабские романтики были сторонниками единства формы и содержания. Им представлялось, что истинное искусство существует лишь тогда, когда в произведениях внешнее изображение соединяется с глубоким содержанием. В этом случае, по мнению Джебрана и Мутрана, приоритет должен быть отдан содержанию. Приблизительно такого же мнения придерживался и Абу Мади. Аль-Манфалути обоим придавал абсолютно равное значение.

Арабские романтики большое значение придавали музыкальности стиха. Для аль-Манфалути именно музыкальность представлялась основной отличительной чертой поэзии от философии.

Новаторским было отношение арабских романтиков к вопросам темы, рифмы и стихотворной строки – бейту. Они предпочитали, невзирая на большой объем, писать стихи на одну тему. Параллельно с этим они отвергли необходимость монорифмического стихосложения. Они считали также обязательным наличие тесных смысловых связей между бейтами. Х. Мутран был первым, кто стал сочинять стихи на одну тему, кто уделил внимание смысловому единству стиха и воплотил его в свое творчество.

Арабские романтики отлично понимали, что искусство служит общечеловеческим целям. Они утверждали, что настоящее произведение искусства выходит за национальные рамки и становится достижением всех народов. Несмотря на это, оно имеет национальный характер, поскольку произрастает и развивается на национальной почве. Оно неразрывно связано с различными формами общественного сознания. Для последователей этого течения вполне был приемлем взгляд Гегеля, который рассматривал искусство с диалектической и исторической точки зрения и его эволюцию увязывал с процессами развития истории, с теми изменениями, которые происходили в жизни и указывал на его национальное достояние: «...Каждое художественное прои-

зведение принадлежит своему времени, своему народу, своей среде и зависит от особенных исторических и других представлений и целей» (45, с.3). Этим словам Гегеля созвучен взгляд Х. Мутрана: «Желаю, чтобы наша поэзия была бы зеркалом нашего времени..., чтобы наша поэзия видоизменялась так же, как меняется все в этом мире. И в то же время, чтобы она оставалась восточной, оставалась арабской, оставалась египетской...»(176, с.253). Арабские романтики были против какой-либо замкнутости в поэзии и считали необходимым наличие тесных связей с литературой других народов.

Арабские романтики, так же как и европейские, на передний план выдвинули проблему свободы человека, личности, творческого деятеля. Исходя из этого они являлись защитниками свободы искусства и верили в то, что свободное, независимое искусство создается лишь свободным человеком. Арабские романтики считали, что только памятники, созданные свободным человеком, могут пережить века и стать вечными (см. Джебран, Аш-Шаби, Абу Мади).

Арабские романтики искусство поставили на служение народу и родине (см. Джебран и др.). Аш-Шаби и Абу Мади обязали поэтов в первую очередь служить родине (см. стихи «Мои стихи» – Аш-Шаби и «Поэт в небе» – Абу Мади).

Итак, литературно-эстетические взгляды арабских романтиков вкратце можно изложить следующим образом: искусство – это своеобразное изображение действительности; для памятников искусства первичны тема и выражение чувств; в искусстве форма и содержание находятся в единстве; искусство имеет тесные связи с другими формами общественного сознания; для искусства характерны эволюция, национальный характер и общечеловеческие цели; основное назначение искусства – служение народу, родине; искусство и деятели искусства должны быть свободными.

ГЛАВА III

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ И РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ ВОПРОСЫ В ТВОРЧЕСТВЕ АРАБСКИХ РОМАНТИКОВ

§1. СОЦИАЛЬНЫЕ ВОПРОСЫ. ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И ИДЕАЛ. ЦАРСТВО МЕЧТЫ

Основное для романтизма – несовместимость идеала с действительностью, активная критика и отрицание господствующих в обществе отношений, борьба за утверждение гуманистических идеалов. Поэтому большое место в творчестве романтиков уделяется социальным вопросам. В арабском романтизме они являются преобладающими. Приоритет социальных вопросов (что берет начало от арабских просветителей) диктуется создавшимися в арабских странах экономическими, политическими и другими факторами. Арабские романтики не только ставят социальные проблемы, но и предлагают собственные пути преодоления социальной несправедливости, опирающиеся в основном на гуманные, демократические принципы.

Существующее в арабских странах недовольство общественным строем, его критика и борьба за его преобразование с наибольшей силой выражены в творчестве Джебрана, а также в поэзии аш-Шаби и Х. Мутрана, вопросы эмансипации женщин – у Джебрана и аль-Манфалути. Разумеется, социальные вопросы освещены в творчестве и других арабских романтиков, однако не так остро.

Критика современного общества у арабских романтиков беспощадная, порой даже слишком беспощадная. Их отрицательное отношение к современному обществу настолько сильно, что зачастую они теряют объективность и не в силах увидеть в нем что-либо положительное. Членов этого общества они считают больными, охваченными лихорадкой, которым ненавистно все светлое, новое. Они не в силах переступить

установленные предками законы жизни (аш-Шаби), во всём они видят господство рабства (Джебран) и т.д. Поэтому они считают, что обществу необходимы очищение и преобразование. Поэтому они призывают силы стихии «Бурю» и «Потоп» разрушить дома живых трупов, а их обитателей потопить (Джебран); «Дровосека» и «Топор» – очистить деревья от высохших ветвей (аш-Шаби). Но, несмотря на это, прежде чем будут приняты эти крайние меры, следует помочь людям, внушить им те же настроения и вселить в них тот мятежный дух, которым были сами одержимы, и с помощью которого можно преобразовать общество, однако они убеждают, что все эти попытки тщетны. Необходимо отметить, что нельзя воспринимать «Бурю», «Потоп», «Дровосека» и «Топор» как призыв к войне.

Критикуя социальную несправедливость, арабские романтики беспощадно боролись против тирании господствующего аппарата, против деспотизма вообще. Первым, кто осудил деспотизм, был Х. Мутран. Еще в юношеские годы, в Ливане из-за выступлений против тюрков-османов он подвергся гонению и вынужден был покинуть родину и эмигрировать в Египет. Чтобы то же самое не повторилось в Египте, он прибег к испытанному в литературе приему. Он перенёс действие своих произведений в средние и в более ранние века и использовал этот период для критики деспотизма и тирании (см. «Нерон», «Умертвление Базрджамхира», «Чашка кофе» и др.). Х. Мутран считал необходимым бороться против тирании. По мнению же Джебрана, именно тирания сама породит ту силу, которая её и погубит. Аш-Шаби видит такую силу в народе (см. стихи «Сказали дни», «Тирану»). Абу Мади не видит пути поражения тирании в этом мире. По его мнению, её господству придет конец только в потустороннем мире.

В творчестве арабских романтиков популярен образ ПРЕСТУПНИКА. Его изображение – еще одна, к тому же рапространенная, форма критического отношения романтиков к действительности, помогающая еще больше заострить критику господствующих в обществе отношений и законов. По мнению романтиков, законы, поставленные на

службу высшим слоям общества, отрицательно действуют на личность, способствуют ее порабощению, подчеркивают ее бесправие. Абу Шабака называл законы придуманные людьми – «законами джунглей». Для выявления противоречий между обществом и личностью, между законом и личностью, романтики создают два типа преступника: преступника-жертву и преступника-злодея. У арабских романтиков имеем ярко выраженный тип преступника: преступника-жертвы. Однако, если считать преступниками господствующие слои общества (правители, аристократия, духовенство), то получим и второй тип виновного: преступника-злодея. По их мнению, человек не рождается преступником, а становится таковым в результате взаимодействия с обществом. Безразличное отношение общества к личности и тяжелые бытовые условия самой личности, толкают простого человека на преступление. Арабские романтики (Джебран, аш-Шаби, Аль-Манфалути) прекрасно понимают причины, вызывающие преступления. Поэтому для них, в отличие от общества, отторгающего преступника, от закона, превратившего его в предмет гонений, преступник – не изгой. Наоборот, подобно западным романтикам, они с симпатией относятся к такому типу виновных, сочувствуют им. По их мнению, такой виновный не преступник, а жертва действующих в обществе законов. Что же касается преступника второго типа – преступника-злодея, то арабские романтики относятся к ним резко отрицательно.

Поскольку арабские романтики отвергают существующую действительность, то возникает вопрос, а что они предлагают взамен неё? Представляют ли они себе конкретно пути достижения своей цели? Здесь отметим, что для романтиков, в большинстве случаев, путь воплощения идеала – это нравственное усовершенствование человека, духовное развитие, внутреннее возвышение. Для них это главный путь. Однако, романтики рассматривают и другие дополнительные пути. Например, Джебран считал обязательным реформацию социального строя в Ливане. Одним из путей реформации, подобно просветителям, он считал внедрение просвещения среди народа, ликвидацию невежества. В начале творческого пути Джебран был сторон-

ником применения силы, крестьянского бунта (рассказ «Халиль-Безбожник»). Позднее он придерживался пути совершенства внутреннего мира человека. К этому склонялся и аш-Ша би. Правда, иногда он считал, что путь достижения свободы, преобразования общества – это борьба. Поэтому он призывал трудящиеся массы к борьбе и был уверен в победе (стихотворение «Труженики»). Критика действительности на основе моральных принципов из всех арабских романтиков более всего характерна для творчества Абу Мади, хотя порой он и выражал сомнения в возможности преобразования общества силами угнетенных и больше надеялся на «небесные» силы (стихотворение «Бедняк»), а воплощение идеала видел в небесном мире.

Созданный арабскими романтиками вместо неприемлемого для них реального мира, мир мечты назывался «Городом счастья», «Небесной страной», «Скрытой страной». Здесь явно заметен отзвук идей европейских социалистов-утопистов. В этом мире грёз царствует всеобщий труд, равенство, братство, дружба. Если для Джебрана пути достижения этого мира в принципе ясны, то представления аль-Манфалутти о путях искоренения социального неравенства туманны, поскольку он в отличие от Джебрана хуже разбирается в природе социального строя современного ему Египта. Он просто в готовом виде дает картину такого царства (эссе «Город счастья»). «Город счастья» аль-Манфалутти мало чем отличается от «Скрытой страны» Джебрана.

Часто арабские романтики до конца не верят в осуществление своего идеала. Например, конец «Процесии» Джебрана проникнут скептицизмом в отношении достижения идеала. Он вынужден признать, что человек настолько неотделим от этой жизни, что осуществление идеала чрезвычайно трудно. Сомнение в достижении идеала приводит Абу Мади к заключению, что в этом мире ничего нельзя изменить, люди должны примириться с действительностью, не думать об её достоинствах и недостатках и стараться наслаждаться жизнью какой она есть (стихотворения «Талисманы», «Философия жизни», «Полей, облако!»). В конце концов несовместимость

реальности с идеалом (мечтами), непримиримость с первой и сомнения в осуществлении второй, как и ожидалось, подобно западным романтикам, рождали пессимизм, грусть, меланхолию.

§2. ЭМАНСИПАЦИЯ ЖЕНЩИН. ЛЮБОВЬ. РОМАНТИЧЕСКОЕ СТРАДАНИЕ

Вопрос защиты прав женщин, впервые поставленный перед обществом просветителями, вызвал активный отклик сначала у романтиков, а затем и представителей реалистического направления. Поскольку на Востоке, в частности в арабских странах, положение женщины было значительно тяжелее, чем в Европе, вопрос женской эмансипации стал здесь предметом острого обсуждения. Для романтиков же данный вопрос был к тому же и выигрышным, так как давал им ещё одну возможность проявить свое критическое отношение к обществу, его законам, нравам, обычаям (традициям). Вместе с тем, когда недовольные действительностью романтики уходили от неприемлемой для них реальности, это приводило к замкнутости в собственном внутреннем мире или же во внутреннем мире подобных им людей. Там они искали идеал. Наиболее соответствовала идеалу любовь, а любовь была связана с женщиной. Таким образом, интерес романтиков к женским проблемам был продиктован как субъективными, так и объективными причинами.

В период деятельности арабских просветителей и романтиков женщины не играли серьёзной роли в общественной жизни. Большими правами они не пользовались и в семье. Первое слово о правах женщин и их значениях для страны и перед нацией безусловно принадлежит сирийцу Бутрус аль-Бустани и египтянину Рифа а ат-Тахтави. Взгляды последнего были не менее прогрессивными, чем взгляды последующих известных просветителей Касима Амина, Вали ад-Дин Йакуна и других. Кроме того, ат-Тахтави был не менее активным борцом за права женщин,

чем последующие просветители. Поэтому, когда в Египте созрело общественное мнение об открытии женской школы, правительство во главе комиссии по разработке учебной программы для такой школы поставило ат-Тахтави. В 1873 году была издана его большая работа об обучении девушек и юношей под названием: «Надежное руководство по воспитанию девушек и юношей». Однако, бесспорно, больше всех в борьбе за права женщин сделал египтянин Касим Амин и как отмечает И. Крачковский, его заслуга «не только в том, что он впервые систематически сформулировал женский вопрос и разработал его в деталях, но и в том, что защиту его он поставил целью своей жизни, посвятив специально ему свою писательскую деятельность» (54. с.77-78). Касим Амин, подобно другим просветителям, считал, что возрождение нации, борьба за прогресс должны начаться с изменения условий жизни женщин, с преобразования семьи, с признания прав женщин в семье и браке. Его принципы были основаны на просвещении и воспитании. В борьбе за эмансипацию женщин Касим Амин ограничивался в основном признанием их прав в семье, а их участие в общественной деятельности считал делом будущего.

Выбранные арабскими романтиками пути улучшения положения женщин в семье и обществе и признания обществом их прав вовсе и не противопоставлялись путям арабских просветителей эмансипации женщин, а являлись их продолжением и развитием.

Если просветители выход видели в просвещении и борьба их ограничивалась признанием прав женщин в семье, то романтики (особенно Джебран), не отрицая значения просвещения, считали его лишь одной из возможностей для достижения цели. Главным для них была любовь. Так, Джебран, отмечая положительные и отрицательные стороны просвещения женщин, решающим фактором все же считал не просвещение, а равные права мужчины и женщины в браке, в свободном выборе спутника жизни, в свободе любви. Отличную от Джебрана позицию занимал аль-Манфалути. Его взгляды на эти вопросы носят явно консервативный характер. Причина тому –

образование писателя, полученное им в университете аль-Азхара в Каире. Его взгляды часто обусловлены религиозными догмами и обычаями. Вместе с тем, аль-Манфалути больше был сентименталистом, нежели романтиком. Для него на первом плане стоит не любовь, а чувство долга. Он выступал против образования женщин, а именно такого образования, которое выходило бы за рамки семьи и воспитания детей. Он был ярким противником обучения женщин в школах, поскольку, по его мнению, школа лишь развращает женщину. Аль-Манфалути не допускал равноправия женщины и мужчины даже в браке, не считал нужным давать женщине право свободного выбора мужа. Точно так же он боролся против любви, отвергая её как основу совместной жизни мужа и жены, семьи.

Арабские романтики, за исключением аль-Манфалути, признавали любовь жизненным принципом, средством очищения от мирских грехов и движущей силой возвышения человека, доброты и других великих начинаний. Для них любовь была самым возвышенным чувством, сильнейшим и прекраснейшим явлением в жизни человека. Для Джебрана, например, «любовь – единственная свобода на этом свете».

Для арабских романтиков, подобно западным романтикам, любовь неразрывно связана со страданиями. По их мнению, любовь тем величественнее и совершеннее, чем больше страданий ей пришлось перенести. Поэтому они не избегают любви, неразрывно связанной со страданием, не стремятся излечиться от неё. Наоборот, они мечтают сохранить эту любовь навечно (Х. Мутран, Абу Шади, Абу-Шабака). Для Х. Мутрана страдания – наилучший путь для искупления грехов и духовного очищения. В поэме «Замученный эмбрион» он даже оправдывает поступок молодой девушки, которую крайняя нужда заставила пойти по пути разврата, считая, что пройденный ею путь мук и страданий очистил и просветил её душу. Абу Шабака уверен, что страдания – верный путь к благодати и набожности. Для Абу Шади стремление к страданиям олицетворяет блаженство. У Джебрана же любовь всегда сопровождается сле-

зами и глубокими переживаниями: любовь, омытая слезами, прошедшая через страдания, всегда чиста и прекрасна.

В отмеченных вопросах арабская литература имела богатые традиции. Для арабской литературы средних веков характерны культ женщины, большая, слезливая любовь, основанная на глубоких чувствах, а также заострение внимания на страдания, вызванные любовью. В этом плане особое место занимает арабская узритская поэзия (VII-VIII вв.) и один из замечательных поэтов Аббасидской эпохи Абу-л-Атахия (VIII-IX вв.). Любовь у представителей узритской любовной поэзии – Джамиля, Маджуна и других, и Абу-л-Атахи направлена лишь к одной единственной, происходит идеализация образа возлюбленной, перенесение акцента на внутренний мир поэта, возвышение любви над всеми, заострение внимания на любовных страданиях и т.д. Конечно, эта поэзия не могла не повлиять на творчество арабских романтиков. Однако и то очевидно, что влияние европейской литературы со своей стороны не только обогатило арабскую романтическую литературу, сделав её более глубокой и содержательной, но и дала ей другое направление. Правда, в средневековой арабской литературе мы имеем культ женщины, но не вообще женщины как таковой, а женщины лишь как объект любви мужчины – возлюбленной и, конечно, без всякой мысли о свободе женщины и её эмансипации. Эти вопросы поставлены на повестку дня арабскими просветителями и романтиками. Также бесспорно, что арабская средневековая литература воспевала любовь удивительно возвышенную, чувствительную и полную страданий и трагизма. Конечно, в тот период в арабской действительности невозможно было придать любви такое широкое понятие, какое оно получило у романтиков. В средние века невозможно было думать о свободной любви, основанной на равных правах мужчины и женщины, как, к примеру, это сделал Джебран.

§3. ПРИРОДА. ДЕРЕВНЯ. СОН

Арабские романтики видят, что для преобразования общества у них нет соответствующих сил. Однако смириться с этим они не могут. Постепенно они становятся чужими, лишними людьми для общества. Оставаться там для них не имеет смысла. И они уходят от действительности и ищут убежище в природе.

До романтиков природа не занимала особого места в творчестве арабских писателей и поэтов, точнее, отношение к ней было иным. Для них природа существовала сама по себе, была лишь объектом описания, фоном, на котором разворачивалось действие. Природа не могла влиять на человека, на его настроение, представляла абсолютно независимый мир. Для поэтов природа была предметом, а не целью; просто, способом дарить наслаждение, а не источником вдохновения, душевного подъема или даже активным участником их жизни. Положение радикально меняется у романтиков и с романтиками. Природа становится живым существом, сочувствующим поэту, его соратником, способствующим становлению духа, дающему вдохновение, а человек – неотъемлемой её частью. Поэтому Абу Шади называет её «матерью» («Мать моя – природа») и подобно европейским романтикам, призывает вернуться к природе и стремится слиться с ней. Кроме того, для арабских романтиков природа становится тем единственным средством подражания, с помощью которого человек может создать собственный идеал. Человек должен перенять существующие в природе взаимосвязи и перенести их в общество. Приблизительно этой мыслью пронизан весь цикл стихов Джебрана «Процессии». Если уход европейских романтиков в природу происходил как реально, так и в воображении, то у арабских романтиков в основном имеем воображаемый уход в природу. Символом природы для них чаще всего становится лес. Арабские романтики представляют природу как живое, мыслящее существо. Для них лес – это не просто место, где можно найти единомышленника, духовного друга, со схожим ему по

настроению. Здесь задумчивого поэта встречает задумчивый лес, восставшего против общества – шквал, ураган. Если же душа поэта охвачена покоем, тогда и лес становится спокойным (см. стихотворение «Неизвестный пророк» аш-Шаби). Для арабских романтиков лес (природа) – это место, где человек может познать жизнь и ее смысл. Необходимо, чтобы люди попытались перенести в общество существующие в лесу (природе) взаимоотношения (см. Абу Шади).

Для арабских романтиков характерно уединение на лоне природы с тем, чтобы разделить с ней переживания об ушедшей любви, свою грусть и лицо любимой отождествить с природой или хотя бы найти сходство между ними и т.д. (см. «Вечер» Абу Шади). Воспоминания об ушедшей любви возникают и у памятников старины во время беседы с ними (см. «Сломанные крылья» Джебрана, «Крепость Баалбека» Х. Мутрана). Кроме того, крепость Баалбека вызывает у Х. Мутрана грустные воспоминания о великом прошлом родины, которое никогда не вернется (стихотворение «Крепость Баалбека»).

Бегство в природу у арабских романтиков символизирует протест против раздвоенности. Арабские романтики считали, что в человеческом обществе все двойственно, бок о бок существуют добро и зло, красота и уродство, любовь и ненависть, дружба и вражда, богатство и бедность и т.д. В природе же ничего подобного нет. Джебран в «Процессиях» пытается преодолеть всякого рода дуализм и описывая лес (природу), показывает, что там нет такого раздвоения, там царит полная гармония. Здесь Джебран переключается с Жан-Жаком Руссо, который утверждал: «Между природой и человеком – в действительности нет и не может быть противоречия: изначальная гармония между ними, которая из-за человека перешла в дисгармонию, должна быть восстановлена» (103, с. 61).

Иногда у арабских романтиков место леса занимает море (см. стихотворение «Море» Джебрана). Море становится предметом устремлений поэта, романтическим символом силы, величия, безграничности и свободы.

Из природных явлений и времен у арабских романтиков наиболее популярными являются ночь и вечер. С одной стороны, для них ночь – это убежище для их измученной души, с помощью которой они преодолевают пессимистические настроения. С другой стороны, ночь – это время, когда совершаются зло и преступления. Для аш-Шаби, например, ночь является и одновременно как временем мужества и отваги, так и временем страха. Абу Мади одухотворяет ночь, разделяет с ней свою боль и свои страдания (стихотворение «О, ночь!»). Для Джебрана же ночь, главным образом, вдохновляет поэтов, является источником явления апостолов, наставницей мыслителей, хранильницей тайн влюблённых и т.д. (стихотворение «О, ночь!»).

В творчестве арабских романтиков природа часто наводит на философские размышления, о которых речь пойдет в § 6 этой главы.

Для творчества арабских романтиков характерна также идеализация деревни и сельской жизни. В своих произведениях они описывают деревню, жизнь крестьян, рассматривают противоречия между городом и деревней, сравнивают патриархальную жизнь в деревне с городской цивилизацией. Романтики ненавидят город, являющимся для них символом неприемлемой для них цивилизации. Они любят простую, деревенскую жизнь. Так, Джебран, подобно Жан-Жаку Руссо, противопоставляет друг другу город и деревню, чистосердечно выражает свои симпатии к деревенским жителям (рассказ «Марта аль-Баниа»). Аналогичные мотивы звучат у Абу Шабака в стихотворении «Мелодии».

В творчестве арабских романтиков встречаем, хотя и не так часто, символические сны. Их можно разделить на два вида снов: 1) сладкий сон и 2) горький сон. В «сладком» сне спящему герою или автору снится идеал, неосуществимый в реальном мире, в «горьком» же сне перед ним предстает реальная действительность. Образцом «горького» сна является новелла аль-Манфалути «Кара». Новелла начинается так: «Однажды, в прошлом, совершенно для меня незнакомом, городе...» А далее он

рассказывает о сне, являющем собой страшную картину повседневной жизни. В сладком же сне аль-Манфалути видит свою мечту, свой идеал – «Город счастья» (эссе: «Город счастья»). Пример «сладкого» сна – стихи Абу Мади «Приди» и «Вечная история». В последнем стихотворении поэту снится, что люди недовольны своей долей и умоляют Бога изменить их положение. Бог исполняет их просьбу. Проснувшись, поэт оказывается в горькой действительности.

Не чуждались арабские романтики и детской темы, которая до них не привлекала внимания писателей и поэтов. Да и среди романтиков она не пользовалась большой популярностью. Исключение составляет лишь Х. Мутран, который посвятил детской теме около пятнадцати стихотворений, носящих следы явного влияния В. Гюго. Мы уже выше касались влияния В. Гюго на освещение детской темы в творчестве Х. Мутрана, здесь мы лишь повторим следующее: в классической арабской поэзии в культ возведены «Воин» и «Прекрасная женщина», а если где-нибудь и мелькало лицо ребенка, то это происходило не потому, что поэт хотел сказать что-либо существенное о нем, описать его природу, поведение, сделать его предметом своего наблюдения, а лишь зафиксировать его появление на этот свет, что радовало человека, радовало, как продолжателя рода, или как явление, предначертанное Богом. До Мутрана арабские поэты и писатели и не пытались проникнуть во внутренний мир ребенка.

Арабских романтиков ребенок, его психология и его природа интересуют постольку, поскольку именно в них они ищут и находят те черты, которых недостает взрослому человеку. Подобно западным романтикам, ребенок привлекает их тем, что он свободен от всякой искусственности, эгоизма, зависти и, вообще, пороков, присущим взрослым. Они считали, что сущность ребенка ближе к природе. Исходя из этого, ребенок может быть воплощением романтического идеала (см. стихи Х. Мутрана и «Детство» аш-Шаби).

Редко, но тем не менее все же встречается в творчестве арабских романтиков и образ психически ненормального

человека. Конечно, романтики не имели ввиду реально ненормальных, т.е. психически больных людей. Персонажи, выведенные ими как ненормальные, на самом деле ненормальными являются только по мнению общества, в то время как романтики не считают их таковым. Названием «сумашедший», «помешанный» общество клеймит тех, чьи взгляды не совпадают или противоречат взглядам господствующей незначительной части общества, для которых мораль большинства неприемлема (см. Юханна из рассказа Джебрана «Сумашедший Юханна» и Юсуф аль-Фахара из новеллы «Буря»). Лирического героя стихотворения Абу Мади «Помешанный» общество считает ненормальным и помешанным, тогда как поэт придерживается противоположной позиции и словами этого «ненормального» и «помешанного» передает безграничность внутреннего мира человека, его душу, идеи, мечты, исключительность, возвышенность и величие.

§4. РЕЛИГИОЗНЫЕ И ФИЛОСОФСКИЕ МОТИВЫ

Побежденные в борьбе с действительностью, арабские романтики замыкаются в себя, бегут в природу, или же обращаются к религии и философии. Их интересует взаимоотношение души и тела и вытекающее отсюда переселение душ, второе пришествие, проблемы вечности, поиски абсолютного духа, стремление к Богу. Поэтому мотивы пантеизма и суфизма не чужды их творчеству. Их пантеизм проявляется в основном в отношении к природе, а элементы суфизма – в познании Бога.

Религиозные и философские вопросы наиболее близки творчеству Джебрана. В своих ранних произведениях он беспощадно обличает деятельность духовенства. Однако это отнюдь не означает, что он отрицает религию и является атеистом. Он нападает на представителей духовного сословия, а не на религию. В его произведениях ясно прослеживается вера в Бога. Целый ряд его концепций берёт свое начало в Евангелии, и критика духовенства опирается на Евангелии. Взгляды Джебрана на религию и Бога окончательно

сформировались в 20-ые годы, и нашли свое отражение в опубликованном в 1923 году «Пророке». Здесь автор неразрывно связывает религию с жизнью человека.

В жизни Джебрана был период (I-ая половина 10-ых годов XX века), когда отношение автора, находящегося под влиянием Ф. Ницше, к религии и Богу было сугубо отрицательным. Приблизительно такое же отношение было и к образу Иисуса Христа, созданного писателем в это же время. Если в произведениях раннего периода образ Иисуса Христа был более евангеличным, то в период, когда Джебран находился под влиянием Ницше, ему характерны черты «сверхчеловека».

Касаясь вопросов взаимосвязи души и плоти Джебран доказывал, что плоть – временный приют души, что душа не умирает вместе с плотью и живет вечно. Он признавал вечность бытия (см. стихотворение «О, разум!», рассказ «Пепел поколений и вечный огонь»). Подобно Джебрану, идею вечности бытия перенял и аш-Шаби в стихотворении «Желание жизни». В стихотворении «Сон бабочки» Абу Шади развил идею единства души и плоти. Эту же идею развил и Джебран в цикле стихов «Процессии» и в пьесе «Колонный Ирам». Хотя необходимо отметить, что в «Процессиях» он сознательно отождествил душу и плоть, так как выступает здесь против всякого раздвоения.

Идею второго пришествия разделяет и Илья Абу Мади в стихотворении «Безмолвные слёзы». Здесь автор говорит, что не нужно бояться смерти, поскольку все вновь вернутся в этот мир в образе дрозда, ветерка или даже бабочки.

Для некоторых арабских исследователей, изучающих творчество отдельных романтиков, обычно характерно увязывать их суждения с суфизмом. Одни исследователи ограничиваются лишь проведением параллелей или поиском элементов суфизма в творчестве романтиков или же просто ограничиваются сопоставлениями между ними, другие же идут дальше, и если для какого-либо писателя характерно сравнительно глубокое философское мышление (Джебран), то его объявляют последователем суфизма.

Элементы суфизма у Абу Шади или Абу Мади или у других арабских романтиков, за исключением Джебрана, представлены настолько фрагментарно, что серьезно говорить об этом почти невозможно. Да и то малое, что мы встречаем с этой точки зрения в их творчестве, возможно, - вовсе и не обусловлено суфизмом.

Более серьезно обстоит дело с Джебраном. Араб Адил Нассар объявил его последователем суфизма. Если бы это соответствовало действительности, тогда мы должны были бы признать, что в цикле его стихов «Процессии» и в стихотворении «Море» автор под лесом, флейтой, морем имеет в виду не природу, а, символически, Бога. Хотя Джебран в призыве к природе и подразумевает призыв к Богу, это вовсе не означает, что мы имеем дело с влиянием суфизма. Как известно, призыв западных романтиков к природе понимается как призыв, направленный против современной цивилизации, против лжекультуры, а также как призыв - возвратиться к нашему создателю - Богу. Наиболее близко к суфизму небольшое стихотворение Джебрана «Суфи». Кроме того, в его прозе («Пророк», «Боги земли», «Сад Пророка» и др.) встречаются высказывания близкие суфизму и пантеизму. Например, основная идея суфизма: конечная цель любви - привести человека к Богу («Пророк»). Бог создал человека по своему образу и подобию, чтобы с его помощью созерцать свое совершенство («Боги земли»). В стихотворении в прозе «Бог» Джебран считает главной целью в жизни человека - выявление тайн бытия, установление единства между Богом и человеком, и слияние с Ним. В «Саду Пророка» писатель выражает идею пантеизма - «Он (Бог) есть все во всем».

Добавим к сказанному, что некоторые герои произведений Джебрана (Юсуф Фахар из рассказа «Буря») отказываются от жизни в обществе, не приемлют его и предпочитают одиночество (уходят в природу), однако они делают это не из любви к Богу и не для того, чтобы в затворничестве и в отказе от плотских радостей найти высший идеал в Боге. Это происходит в знак протеста против общества. Исходя и из других соображений, (а именно, Джебран был христианином, недостаточно глубоко

знал суфизм, жил не на Востоке и к тому же в двадцатом веке и т.д.), мы ставим под сомнение его приверженность к суфизму. Но мы полагаем, что Джебран в определенной мере мог быть подверженным влиянию литературного стиля суфизма, кое-что перенять у него или даже подражать ему, однако считать его суфием было бы преувеличением.

§5. ПАТРИОТИЧЕСКИЕ МОТИВЫ

Патриотические мотивы в творчестве арабских романтиков в силу ряда объективных причин занимают особое место. С конца XIX века и начала XX века в результате роста самосознания арабских народов в арабских странах усиливается национально-освободительное движение. Растут патриотические настроения прогрессивных мыслителей, в том числе и романтиков. Поэтому в работе определенное место уделено вопросам изучения их взглядов на Родину, на понятие нации, на взаимосвязь арабского мира с Востоком и Западом и т.д. Для более рельефного выявления их мировоззрения проанализированы взгляды арабских просветителей на данные вопросы и проиллюстрированы вопросы, как развивались и какие формы принимали понятия «Родины» и «Нации».

Связь арабских просветителей с внешними силами – Турецко-Османской империей и западными странами – не была однозначной. Например, сирийские просветители ввиду того, что Сирия еще не стала колонией Запада, а господство соседей – турков было достаточно сильным, проявляли большую непримиримость к туркам и одновременно питали некоторые надежды на помощь Европы.

Отношение египтян было прямо противоположным. Влияние турков на Египет было чисто символическим в то время, как английские колонизаторы обосновались там достаточно прочно. Поэтому, в отличие от сирийцев, египетские просветители в борьбе против англичан надеялись на помощь турецкого султана. Панисламисты же, с тем чтобы противостоять европейской цивилизации и

защитить интересы мусульманского мира, проповедовали объединение мусульманских стран вокруг турок-османов.

Естественно, в таких условиях на передний план выдвинулись понятия «Родина» и «Нация». Понятие «Родина» арабские просветители понимали по-разному. Адиб Исхак, с учетом принятого в Европе определения, сформулировал понятие «Родина» следующим образом: «Родина как политическое понятие означает место, где родился человек, где обеспечена безопасность его и его семьи и собственности». Лутфи ас-Сеиди к этому определению добавил и материальные интересы. Фарах Антун воспринимал «Родину» как содружество народов, входящих в Османскую империю. При определении понятия «Нация» арабские просветители отодвинули религию на задний план и отдали предпочтение языку, территории и общности интересов. А аль-Кавакиби вообще исключил религию. Но все это происходит во время возрождения просветительского движения, примерно в середине второй половины XIX века. А до этого был ат-Тахтави, который по времени опережает их и фактически этот вопрос берет начало от него. Еще в 60-х годах он к традиционному понятию «Родина» (место рождения и проживания человека) добавил идею патриотизма. Он увязал с темой родины и национальную тему и обе эти темы поставил даже выше религиозных связей. По его мнению, между соотечественниками существуют тесные связи, определенные права по отношению друг к другу и, самое главное, между ними есть национальное братство, которое выше и значительнее братства по религии. Кроме того, из имеющихся в нашем распоряжении произведений не видно, что он опирается на идею создания какого-то общемусульманского государства или же единого арабского халифата. Ат-Тахтави еще в 60-х годах относил египтян одновременно к мусульманской и египетской национальности и исходя из патриотических чувств подчеркивал, что «Египет для его детей самая дорогая земля» (79, стр.179). Эта его мысль (так-же как и многие другие) опережает лозунг «Египет для египтян», выдвинутый египетскими националистами.

Из арабских романтиков наибольший интерес к этим вопросам проявили Джебран и аль-Манфалути. В принципе они в этих вопросах не противостояли просветителям, они лишь вносили определённые коррективы в их суждения. Например, Джебран так или иначе разделял взгляды сирийских и ливанских просветителей в вопросах взаимоотношений с Османской империей и Западом, но в отличие от них не возлагал каких-либо надежд на помощь западных стран. Его целью не было и объединение стран Арабского полуострова. Он мечтал лишь о полной независимости арабских стран. В вопросах отношений с Западом Джебран правильно оценивал сложившуюся ситуацию: он видел все положительные и отрицательные стороны этих взаимоотношений и отчетливо сознавал погубность любой крайности. Вместе с тем он считал, что для достижения независимости и прогресса арабских стран необходимо пробуждение национального самосознания и возрождение патриотического духа, а также национализация всех учебных заведений (см. статью «Будущее арабского языка»).

В отличие от Джебрана, отношение аль-Манфалути к западным странам было крайне отрицательным. Он разделял высказывание Р. Кипплинга: «Запад есть Запад, Восток есть Восток, поэтому они никогда не сойдутся». Во взаимоотношениях этих двух стран он видел только отрицательное и считал арабские страны, в частности, Египет, не готовым для взаимоотношений с Западом и призывал соотечественников к большой осторожности.

Другие арабские романтики видели неизбежность развития отношений этих двух сторон, хотя прекрасно понимали колониальные интересы западных стран и горячо боролись против завоевателей для достижения независимости (см. «Философия священного змея», «Соотечественники», «Прекрасный Тунис», «Моя страна» аш-Шаби, «Как вспоминает спящий Родину», «Палестина» – Абу Мади, «Новый год по Хиджре» – Х. Мутрана).

Джебран определил понятие «Нация» в статье «Нация и её суть». По его утверждению, «Нация» представляет собой собрание лиц с различными обычаями, склонностями и взглядами, которых объединяют духовный союз, общий

язык, кровь, религия и материальное благополучие. В сущности он повторил разработанное просветителями определение. Подобно им, Джебран далёк от традиционного понимания понятия «Нация» (Традиционно «Нацией» считалась общность мусульман независимо от языка, расовой и этнической принадлежности или местоположения) и главное место отводит языку и кровному родству, религию же ставит на второй план, хотя ее и не отрицает. Другие арабские романтики понятие «Нация» не рассматривают.

§6. РОМАНТИЧЕСКИЙ ГЕРОЙ.

Что представляет собой лирический герой произведений арабских романтиков? Для него, как вообще для героя всех романтиков, характерно недовольство реальной действительностью, непримиримость с ней, конфликт с обществом, бунтарская душа, мужество и самоотверженное стремление к цели, мечтательность, душевная сила, избранность и возвышенность, отчуждение, одиночество, грусть, преувеличение собственных страданий, трагизм и т.д.

Чаще всего герой арабских романтиков – молодой человек, носитель благородных идей. Он полон мечтаний и стремится их реализовать, иногда побеждает, иногда терпит поражение; в борьбе за идеалы его ожидает разочарование, он предается грусти, он ощущает себя «лишним человеком», он бежит от общества. Иногда – победитель, иногда – побежденный герой олицетворяет различные ступени мировоззрения или внутреннего состояния одного и того же романтика.

Романтические герои Джебрана – это преимущественно бунтари, пережившие как радость побед, так и горечь поражений, у некоторых из них есть идеалы, но не могут адекватно воспринять действительность и покоряются судьбе. Очень часто трагична судьба тех героев, которые колеблются или смиряются с действительностью. Так же часто трагична судьба и тех героев, которые самоотверженно борются для достижения цели, они

одержимы безграничной, неудержимой страстью (см. Гордая фиалка, героиня «Ложь невесты», Сельма и др.).

В творчестве аш-Шаби мы также встречаемся с двумя типами героев: в стихах раннего периода его героини более грустные, недовольные действительностью, еще неготовые для схваток с жизненными трудностями, поэтому арена действий для них – лишь мир мечты. Им присуще ощущение собственного сиротства, а судьба – это одиночество. Не чуждо им и преувеличение собственных переживаний. У них остается всего два выхода: либо отказаться от идеалов, примириться с действительностью и обществом и жить счастливо вместе с ними, либо уйти из общества и искать убежище в природе. Они поступают подобно типичным романтикам – выбирают второй путь и заявляют: «Я уйду в лес». Героини более позднего периода творчества аш-Шаби явно подвержены влиянию Джебрана, являются по духу более сильными романтическими образами. Из них необходимо выделить героя «Песни Титана». Он могуч, выделяется из всех, свободен от человеческих слабостей и пороков. Главная его черта – доброта, увлечение «миром чувств», поиск счастья. Его движущая сила – «любовь к жизни». Он выделяется из всех и ничем не скован, что дает ему право называть себя «Одиноким Титаном» и гордо объявить всем:

«Про себя скажу я вам с небесной высоты,
Предо мною солнце светит и сумерки прекрасные,
Чьё сердце вечно бьётся вдохновением святым,
Тому чужд страх внезапный и не мириться с ним».

Следует отметить тот факт, что существование двух более или менее разных типов героя, свидетельствует о разных этапах творчества Джебрана и аш-Шаби. Они не только не противостоят друг другу, но и являются результатом развития мировоззрения (например, Юханна Джебрана из рассказа «Сумасшедший Юханна» и Халиль из рассказа «Халиль – безбожник»).

Радикально отличаются от героев Джебрана и аш-Шаби героини аль-Манфалути. Они бессильны преодолеть те трудности, которые встречаются им в повседневной жизни. Они пассивны перед проблемами реальности.

Единственное, что они могут сделать – это жаловаться на свою судьбу. Для них главное не борьба для утверждения собственного «Я», а выше всего «долг» и подчинение этому «долгу» (см. «Сирота», «Чадра»). Причина проста. По своей природе и по своим действиям, по своему стилю и мировоззрению аль-Манфалути более сентименталист, чем романтик.

ГЛАВА IV

АРАБСКИЕ РОМАНТИКИ

В этой главе грузинского варианта книги исследуется творчество отдельных арабских романтиков, в частности, Халиля Мутрана, Мустафы Лутфи аль-Манфалути, Джебрана Халиля Джебрана, Ильи Абу Мади, Ахмада Заки Абу Шади и Абу ль-Касима аш-Шаби. На основе различных источников и специальной литературы нами приводятся их биографические данные, дается обзор их главных произведений. При исследовании творчества того или иного писателя мы сознательно не касаемся тех вопросов, которые были рассмотрены в предыдущих главах. Как, например, в параграфе, посвященном аль-Манфалути, мы не затрагиваем пути решения вопросов положения женщин, проблемы взаимоотношений Востока и Запада и других социальных тем; а говоря о Халиле Мутране, не упоминаем о влиянии европейских романтиков на его творчество, о «детском» вопросе, романтических страданиях. В параграфе, посвященном Джебрану, мы сравнительно подробно коснулись тех вопросов его поэзии, которые не нашли отражения в предыдущих главах данного исследования, особенно это относится к циклу «Процессии». Особое внимание уделено главному произведению писателя «Пророк». К сожалению, несмотря на это, мы не смогли избежать некоторых повторов.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы:

1. Основой возникновения и становления романтизма в новой арабской литературе послужили три основных фактора: 1. Оживление социально-политической и культурной жизни в арабских странах во-второй половине XIX - начала XX века; 2. Арабская литературная традиция; 3. Влияние литературы западных стран.

2. В арабском романтизме, в отличие от европейского, в связи с внутренней ситуацией, мы не сталкиваемся с резким антагонизмом и противостоянием с просвещением. Несмотря на то, что в литературе арабских просветителей господствует культ разума, они ни в коем случае не отрицают роль чувств. Арабские романтики сумели освободить чувства от гнета разума не вдаваясь в крайности.

3. Арабские романтики основной функцией искусства считали отображение действительности и вместе с этим отражение внутреннего мира и чувств творца. По их утверждению идея, позаимствованная из действительности, воспринимается субъектом - творцом и освещается его чувствами. Исходя из этого, ими признается первичность темы и чувств. Они были сторонниками единства формы и содержания. Большое значение они придали музыкальности стиха. Новизной являлось отношение арабских романтиков к теме, рифме и стихотворной строфе - бейту. Они требовали единства темы при написании стиха, отказались от монорима, обязательным считали смысловую связь между бейтами. Арабские романтики на первый план выдвинули проблему свободы личности. Исходя из этого, они являлись защитниками свободы искусства, считали, что создать действительно литературное произведение может только свободный человек, и только им созданное творение искусства может противостоять течению времени и быть

вечным. Арабские романтики главным предназначением искусства

(поэзии) и автора (поэта) считали служение своему народу и Родине. Кроме того, они возложили решающую роль в деле развития общества на искусство и на служителей искусства.

4. В творчестве арабских романтиков выдвигание социальных проблем на первый план было обусловлено создавшимся в их странах экономическим и политическим положением, а также другими факторами. Недовольство существующим здесь общественным строем, его критика и борьба за его изменение сильнее всех отразилась в творчестве Джебрана затем в поэзии аш-Шаби и Х. Мутрана, эмансипация женщин – у Джебрана и аль – Манфалути. Социальные вопросы отражены в творчестве и других арабских романтиков, но сравнительно с меньшей остротой.

5. В творчестве арабских романтиков часто встречается образ преступника, который авторы успешно используют для выражения своей критической позиции по отношению к господствующим в обществе отношениям и законам. Они создают образ преступников двух типов: преступник – жертва и преступник – злодей. К преступнику – жертве они относятся с симпатией и считают его жертвой несправедливых законов действующих в обществе. К преступнику – злодею же их отношение резко отрицательное.

6. Арабские романтики, вместо неприемлемой для них реальной действительности, создали воображаемое царство мечты и назвали его «городом счастья». Здесь прослеживаются отзвуки европейских социал – утопистов.

7. Несоответствие между действительностью и идеалом, непримиримость с первой и сомнение в осуществимости второй, рождает пессимистические настроения в среде арабских романтиков.

8. В творчестве арабских романтиков большое место занимает проблема эмансипации женщин и борьба за их права. И если просветители видели путь освобождения женщины в просвещении и признании их прав в семье, то романтики (особенно Джебран), признавая роль

просвещения, основным и решающим считали равенство прав женщин и мужчин в браке и в свободе любви.

Арабские романтики воспринимали любовь как «единственную свободу в этом мире». Они безраздельно увязали ее со страданием и идеализировали любовь возведенную на уровень страдания. Подобные взгляды и понятия на любовь и страдания были нетолько у западных романтиков (А. де Мюссе), но и у представителей средневековой узритской арабской поэзии. Поэтому можно сказать, что и у арабских романтиках мы имеем слияние европейского и традиционного арабского

9. Арабские романтики видя, что они не в силах перестроить общество и не могут с ним смириться, убегают от действительности в поисках убежища в природе, сельской местности или же в далеком историческом прошлом. В их творчестве основная тяжесть приходится на природу, и на воображаемое бегство в нее. Если в классической арабской литературе, и вообще арабской литературе до романтизма, природа являлась лишь объектом описания и представляла собой абсолютно независимый мир, у романтиков она становится неотъемлемой частью их жизни, их спутником и другом, живым существом, источником их душевного возвышения и, что главное, основным выражением их идеалов. Они призывают к тому, чтобы люди подражали природе и существующие в ней взаимоотношения переносили и прививали общественной жизни.

10. Арабские романтики входят также в религиозные и философские сферы. Их интересуют взаимоотношения души и тела и, исходя из этого, проблемы абсолютной души. Для них не чужды пантеистические и суфийские мотивы.

Суфийские элементы в творчестве Абу Шади, Абу Мади или же других арабских романтиков (кроме Джебрана) представлены настолько фрагментарно, что трудно со всей серьезностью рассуждать об этом. Что касается Джебрана, то некоторые исследователи его творчества (Адилль Нассар) даже причисляют его к

последователям суфизма, в чем мы сомневаемся. Мы считаем возможным допустить, что Джебран (да и другие арабские романтики) в какой-то мере испытал влияние суфийского литературного стиля, кое-что позаимствовал и даже подражал им, однако, считать его суфием, по нашему мнению, преувеличение.

11. В творчестве арабских романтиков особое место занимают патриотические мотивы. Они главной целью своей деятельности считали пробуждение патриотических чувств среди своих сограждан, подготовку народа к борьбе против иностранных колонизаторов, за полную национальную независимость. Вместе с этим они видели неизбежность взаимоотношений с западом. Поэтому они призывали своих сограждан к тому, чтобы они перенимали у запада только то, что приемлемо и полезно для арабского общества.

12. Продуктом творчества арабских романтиков стал романтический персонаж – лирический герой, которого характеризуют недовольство окружающей его действительностью и непримиримость с нею, конфликт с обществом, мятежная душа, храбрость и готовность жертвовать собой ради достижения цели, мечтательность, обладает духовной силой и стойкостью, неординарность и возвышенность, отчужденность, одиночество, тоска, преувеличение своих страданий, трагизм и т.д. Кроме этого их герои являются молодыми людьми, но вместе с этим духовно сильными, носителями благородных идей, они переполнены мечтаниями и стремятся к их воплощению, иногда побеждают, иногда терпят поражение, чувство «лишнего человека» вынуждает их избегать общества. Существование двух довольно разных типов у Джебрана и аш-Шаби говорит о двух этапах, прошедшим поэтами в их мироощущения или же их внутренних переживаний на различных стадиях творчества. Они не противостоят друг другу, различие является лишь результатом развития их мировоззрения.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აბუსერიძე ა., ტრაგიკულის განცლა გერმანულ რომანტიკოსთა ლირიკაში (ავტორეფერატი), თბილისი, 1999
2. არმაღანი, წიგნი II, თბ. 1977
3. ბუაჩიძე თ., ფრ. ნიცშე; XX ს-ის ბურჟუაზიული ფილოსოფია, თბ. 1970
4. ბუაჩიძე თ., ფრ. ნიცშე და მისი „ესე იცყოლა ბარაგუსტრა“; – ნიცშე ფრ., ესე იცყოლა ბარაგუსტრა, თბ. 1993
5. გამეზარდაშვილი დ., ალექსანდრე ჭავჭავაძე და ქართული რომანტიზმი, თბ. 1948
6. გიგინეიშვილი მ., მთარგმნელისგან; ჯიბრან ხალილ ჯიბრანი; იესო, ძე კაცისა; წინასწარმეტყველი; წინასწარმეტყველის წალკოგი; სიმღერები, თბ., 2006
- ნა. ლოლიძე ნ., მაკამა “არაბული ალორძინების” ეპოქაში. კურნალი “აღმოსავლეთი და კავკასია”, 4, თბ. 2006
7. ვეგენიძე ი., ქართული რომანტიზმის საკითხები, თბ. 1982
8. ისლაში. ენციკლოპედიური ცნობარი, თბ. 1999
9. კაკაბაძე მ., ქართული რომანტიზმის ეროვნული საფუძვლები, თბ. 1983
10. კაკაბაძე ნ., გერმანული რომანტიკული პოეზია; კურნ. ლიტერატურა და ხელოვნება, 2, თბ. 1993
11. ლობუჯანიძე გ., ჯიბრან ხალილ ჯიბრანისა და მისი “იესო – ძე კაცის” შესახებ; ჯიბრან ხალილ ჯიბრანი, იესო – ძე კაცისა, თბ., 2003
12. მახარაძე აპ., ქართული რომანტიზმი, თბ., 1982
13. ნიცშე ფრ., ესე იცყოლა ბარაგუსტრა, თბ., 1993
14. სილაგაძე ა., ახალი არაბული ლიტერატურის განვითარების პროცესი და არაბული ლიტერატურათმცოდნეობა., წიგნში: ა. სილაგაძე, ჯ. იბრაჰიმი „თანამედროვე არაბული ლიტერატურათმცოდნეობა და კრიტიკა“, თბ., 1988
15. ქუთელია მ., რიფა'ა ატ – ტაჰტავი – არაბული ალორძინების მედროშე, პერსპექტივა - XXI, N 9, თბ., 2007
16. ქუთელია მ., საგანმანათლებლო მოძრაობა ეგვიპტესა და სირია-ლიბანში, აღმოსავლეთმცოდნეთა მესამე საერთაშორისო კონფერენცია, შრომები, ქუთაისი, 2003
17. ქუთელია მ., სუფიური ელემენტები არაბი რომანტიკოსების შემოქმედებაში, ქუთაისის სახ. უნივერსიტეტი, შრომები, გ.2(36), ისტორიულ და ფილოლოგიურ მეცნიერებათა სერია, 1, ქუთაისი, 2001

18. ჭუმბურიძე ჯ., ნარკვევები ქართული ლიტერატურისა და კრიტიკის ისტორიიდან, თბ., 1958
19. ჯაფელიძე ე., რუჰი ბაღდადი, თბ., 1968
20. ჯიბრან ხალილ ჯიბრანი, იესო, ძე კაცისა; წინასწარმეტყველი; წინასწარმეტყველის წალკოტი, მთარგმნელი მანანა გიგინეიშვილი, თბ., 2006
- 20ა. ჯორბენაძე პ., რომანტიზმის სათავეებთან, ბათუმი, 1984
21. Абдолов Н., Влияние французской поэзии на арабского романтика Халила Мутрана, сб. Восток и взаимодействие литератур, Душанбе, 1987
22. Абу Саад, Ахмед, Современная арабская поэзия в Судане, сб. Современная арабская литература, М., 1960
23. Авксентьев Н., Сверхчеловек. Культурно-этический идеал Ницше, Петербург, 1906
24. Азиз, Халиль Абдул, Ежедневная печать Египта (1960-1971), М., 1976
25. Али-Заде Э.А., Египетская новелла, М., 1974
26. Али-Заде Э.А., К вопросу о зарождении современного египетского рассказа, сб.: Литература и фольклор народов Востока, М., 1967
27. аль-Алим, Махмуд Амин, Новые ценности в современной египетской литературе, сб. Современная арабская литература, М., 1960
28. Арабская проза, сборник переводов с арабского, М., 1956
29. Арабская романтическая проза XIX-XX веков, Л., 1981
30. Араслы Э.Г., Джирджи Зейдан и арабский исторический роман, М., 1967,
31. Айюб, Зу-н-Нун, Иракская новелла, сб. Современная арабская литература, М., 1960
32. Ф. де Ла-Барт, Литературное движение на западе в первой трети XIX столетия, М., 1914
33. Бертельс Е.Э., Избранные труды, Суфизм и суфийская литература, т. III, М., 1965
34. Борисов В.М., Современная египетская проза, М., 1961
35. Брандт Ю., К вопросу о некоторых основных тенденциях сирийско-ливанского освободительного движения перед первой мировой войной, – История и экономика стран Арабского Востока, М., 1973
36. Брандес Г., Литература XIX века в ее главных течениях (французская литература), С.-Петербург, 1895
37. Ванслов В.В., Эстетика романтизма, М., 1966

38. Волосатов В., Вступительная статья к книге: Джебран Халиль Джебран, Сломанные крылья, М., 1962
39. Гази, Мухаммед Фарид, Проблемы современной тунисской прозы, сб. Современная арабская литература, М., 1960
40. Галеви Д., Жизнь Фридриха Ницше, М., 1911
41. Гибб Х.А.Р., Арабская литература, М., 1960
42. Глуховская И.И., Философские и литературные истоки «сентиментального натурализма» в русской литературе периода натуральной школы, сб.: Романтизм в русской и зарубежной литературе, Калинин, 1979
43. Гольдцигер, Лекции об исламе, 1912
44. Гулизаде В., О становлении романа как жанра в современной египетской литературе, его истоках и предпосылках; сб.: Литература Востока. М., 1969
45. Гуляев Н.А., Теория романтизма в эстетике Гегеля, сб. Романтизм в русской и зарубежной литературе, Калинин, 1979
46. Гуревич А.М., На подступах к романтизму, сб.: Проблемы романтизма, 1967
47. Демидчук В.П., К характеристике романтического направления в современной суданской арабской поэзии, – Известия АН Таджикской ССР, отделение общественных наук, 1(39), 1965, Душанбе, 1965
48. Джебран Д.Х., Избранное, М., 1986
49. Джебран Д.Х., Сломанные крылья, М., 1962
50. Долинина А.А., Из предистории реализма в новой арабской литературе, сб. Проблемы становления реализма в литературах Востока, М., 1964
51. Долинина А.А., Женский вопрос в исторических романах Джирджи зейдана; сб. Теоретические проблемы восточных литературах, М., 1969
52. Долинина А.А., О некоторых характерных чертах Просвещения на арабском Востоке, сб. Труды межвузовской научной конференции по истории литератур Зарубежного Востока, М., 1970
53. Долинина А.А., Основные направления в египетской литературе XIX-XX веков, сб. Актуальные проблемы изучения литератур Африки, М., 1969
54. Долинина А.А., Очерки истории арабской литературы нового времени (Египет и Сирия), М., 1968
55. Долинина А.А., Очерки истории арабской литературы нового времени (Египет и Сирия), М., 1973

56. Долинина А.А., Предисловие к кн.: Современная арабская проза, М., 1961
57. Дьяконова Н.Я., Английский романтизм, М., 1978
58. Жюссен А., Романтизм и эволюция творчества, СПб, 1912
59. Иванов Н., В борьбе за независимость, М., 1957
60. Из афро-азиатской поэзии, М., 1981
61. Имангулиева А.Н., «Ассоциация пера» и Михаил Нуайме, М., 1975
62. Имангулиева А.Н., Об арабской литературе в эмиграции, журнал «Литературный Азербайджан» №4, Баку, 1965
63. Имангулиева А.Н., Становление и основные тенденции арабской эмигрантской литературы, сб. Советское востоковедение, М., 1988
64. Йекун Вали ад-Дин, Женщина, – Арабская проза, М., 1956
65. Кахарова Н., Путешествие в Париж Рифа а ат-Тахави, Душанбе, 1968
66. Керимов Г.М., Аль-Газали и суфизм, Баку, 1969
67. Крачковский И.Ю., Арабская литература в XX в., Л., 1946
68. Крачковский И.Ю., Исторический роман в современной арабской литературе, Избранные сочинения, т. III, М. – Л., 1956
69. Крачковский И.Ю., Новоарабская литература, Избранные сочинения, т. III, М. – Л., 1956
70. Крачковский И.Ю., О книге Михаила Нуайме о Джеброне, Избранные сочинения, т. III, М. – Л., 1956
71. Крачковский И.Ю., Современные настроения арабской литературы в Египте, Избранные Сочинения, Т. III, М.-Л., 1956
72. Крачковский И.Ю., Предисловие к книге «Касим Амин. Новая женщина», Избранные сочинения, т. III, М.-Л., 1956
73. Крачковский И.Ю., Поэтическое творчество Абу-л-Атахи, Избранные сочинения, т. II, М.-Л., 1956
74. Крачковский И.Ю., Предисловие к книге «Образцы новоарабской литературы», Избранные сочинения, т. III, М. – Л., 1956
75. Крымский А.Е., История новой арабской литературы (XIX-начало XX века), М., 1971
76. Кутелия М., В., Некоторые вопросы религиозно – философских воззрений арабских романтиков, сб. Вопросы арабистики, вып. 4 (ч. 2), Ереванский гос. университет, фак. востоковедения, кафедра арабистики, Ереван, 2001
77. Кутелия М. В., О влиянии европейской литературы на творчество арабских романтиков, Ориенталист, 1, Тбилиси, 2001

78. Ладыгин М.Б., Луков В.А., Романтизм в зарубежной литературе, М., 1975
- 78А. Левин З. И., О деятельности некоторых просветительских обществ в Сирии во второй половине XIX века, сб. Краткие сообщения института востоковедения, XX 1, М. 1958
79. Левин З.И., Развитие основных течений общественно-политической мысли в Сирии и Египте, М., 1972
80. Левин З.И., Философ из Фурейки, М., 1965
81. Литература востока в средние века, ч. II, М., 1970
82. Луцкий В.Б., Англия и Египет, М., 1947
83. Луцкий В.Б., Лига арабских государств. М., 1946
84. Луцкий В.Б., Проблемы Сирии и Ливана, М., 1946
85. Луцкий В.Б., Сирия и Ливан, М., 1945
86. Мананов А., Вопросы пантеизма в творчестве поэта – рошанийца Мирза- Хана Ансари; кн.: Литература народов востока, М., 1970
87. Марков В., Предисловие к кн. Джебран Халиль Джебран, Избранное, Ленинград, 1986
88. Мегрон Луи, Романтизм и нравы, М., 1914
89. Мюссе Альфред, Избранные произведения, т. 1, 1957
90. Мюссе Альфред, Избранные сочинения, С.Петербург, 1901

91. Ницше Фр., Так говорил Заратустра.
92. Одуев С.Ф., Реакционная сущность ницшеанства, М., 1959
93. Одуев С.Ф., Тропамы Заратустры, М., 1971
94. Пантучек С., Тунисская литература, М., 1969
95. Петросян Д.А., Младотурецкое движение, М., 1971
96. Поэзия Африки, М., 1973
97. Поэзия Магриба, М., 1978
98. Поэты Ливана, М., 1967
99. Прожогина С.В., Литература Марокко и Туниса, М., 1968
100. Раджабов М.Р., Абдурахман Джами и таджикская философия XV века, Душанбе, 1968
101. Рассказы писателей Ливана, сборник переводов с арабского, М., 1952
102. Рил А., Фридрих Ницше как художник и мыслитель, Одесса, 1898
103. Розанов М.,Н., Ж.-Ж. Руссо и литературное движение конца XVIII в. и начала XIX в., т. I, М., 1910
104. Саид Амин, Восстание арабов в XX веке, М., 1964

105. Сафронов В.В., К зарождению романтического направления в египетской поэзии начала XX века, – Вестник Московского университета, серия 13 востоковедение, 1987
106. Ас-Самави Кязим, Современная арабская литература, сб. Современная арабская литература, М., 1960
107. Себа Пол, Тунис, М., 1953
108. Смилянская И.М., Из истории народно-освободительного движения в Сирии в середине XIX века, сб. Очерки по истории арабских стран, М., 1959
109. Современная арабская новелла, сборник переводов с арабского, М., 1963
110. Соловьев В., Фильштинский И., Юсупов Д., Арабская литература, М., 1964
111. Стихи поэтов Египта, М., 1956
112. Тадж ас-Сирр аль-Хасан, Предпосылки арабского романтизма в литературе раннего и позднего средневековья; сб. Актуальные проблемы изучения литератур Африки, М., 1969
113. Тимофеев И.В., «Новая поэзия» в зеркале арабской критики 60-х годов, сб. Литература зарубежной Азии в современную эпоху, М., 1975
114. Тихонов Н., Предисловие к кн.: Поэты Ливана, М., 1967
115. Трубецкой Е., Философия Ницше, М., 1904
116. Тунис, справочник, М., 1978
117. Усманов Н.К., К характеристике некоторых особенностей арабского просвещения, сб. Труды Межвузовской научной конференции по истории литератур Зарубежного Востока, М., 1970
118. Усманов Н.К., Литература арабских стран, сб. Литература Востока в новое время, М., 1975
119. Усманов Н.К., Литература Египта, сб. Литература Востока в новейшее время, М., 1977
120. Усманов Н.К., Развитие просветительских идей на арабском востоке в XIX в., сб. Просветительство в литературах Востока, М., 1973
121. Файгингер Г., Ницше как философ, М., 1903
122. Файзуллаев Х., Влияние французской поэзии на египетского романтика Ибрагима Наджи, сб. Восток и взаимодействие Литератур, Душанбе, 1987
123. Фатьева И.Г., Об оптимизме в поэзии Абу Маади, – Арабская и иранская филология, Труды Таш Гу, вып. N4 25, 1972
124. Аль-Фахури, Ханна, История арабской литературы, ч. II, Москва, 1961

125. Фильштинский И.М., Арабская литература в средние века, М., 1977
126. Фишер Л., Фридрих Ницше – «антихрист» в новейшей философии, М., 1904
127. Фохт У.Р., Некоторые вопросы теории романтизма, сб. Проблемы романтизма, 1967
128. Хайкал, Мухаммед Хусейн, Зейнаб, Ленинград, 1973
129. Аль-Халиди М., Фаррух О., Миссионеры и империализм в арабских странах, М., 1961
130. Хедур Суа д, Развитие жанра новеллы в арабской литературе Ирака, – Арабская филология, М., 1968
131. Ходжаева Р., К вопросу о характере египетской поэзии в первых десятилетиях XX в. сб. Современная литература зарубежного Востока, М., 1976
132. Хорват К. (Венгрия), Романтическое воззрения на природу, сб. Европейский романтизм, М., 1973
133. Чуков Б.В., Литература Ливана, сб. Литература Востока в новейшее время, М., 1977
134. Аш-Шабби, Абу-ль-Касим, Что надо понимать под поэзией, и каковы его истинные критерии, кн. Арабская романтическая проза, Л. 1981
135. Аш-Шабби, Абу-ль-Касим, Пробуждение чувств и его влияние на человека и общество, кн. Арабская романтическая проза, Л. 1981
136. аш-Шахаль, Радван, Прогрессивное реалистическое течение в современной арабской литературе, сб. современная арабская литература, М., 1960
137. Шварц Т., От Шопенгауера к Хейдеггеру, М., 1964
138. Юсупов Д.И., Джубран Халил Джубран – Ливанский писатель-гуманист (1883-1931), – Арабские страны, т. 22, 1960
139. Amin Yung A. H., Islamic Mysticism; Tasawwuf in theory and in practice, Islamic Culture, 1946, N 16
140. Bakalla M.H., Arabic Culture, London, Boston, Melburne and Henley, 1984
141. Brockelmann C., Geschichte der Arabischen literatur, Dritte supplementband, Leiden, 1942
- 141A. Encyclopedia of Arabic Literature, volum 1, London and New York, 1998.
142. Karam G., Djabran Khalil Djabran, The Encyclopaedia of Islam, New edition, v. II, f. 28, Leiden London, 1962

143. Khalil S. Hawi, Khalil Gibran. His Background, Character and Works, Beirut, 1963
144. Lecerf J., Un essai d'analyse fonctionelle les tendances mystiques du poete libanais d'Amirique Gabran Xalil Gabran, Stydia Islamica, Paris, 1953, N 1
145. Massignon L., Al-Hallaj, martyr mytique de l, Islam, Paris, 1922
146. Naimy M., Khalil Gibran. His Life and his Work, Beirut
147. Naimy N., The mind and thought of Khalil Gibran, Journal of Arabic Literature, V, Leiden, 1974
- 147A. Ostle R. C., The Romantic poets; Modern Arabic Literature, ed. by M. M. Badawi, Cambridge, 1992
- 148 Saade Nicolas, Halil Mutrbn heritier du romantisme fransais, Paris
149. Shehadi W., Gibran Khalil Gibran, Beirut, 1988
- 149A. Somekh S., The Neo-classical Arabic poets; Modern Arabic Literature, ed. by M.M. Badawi, Cambridge, 1992.
150. Ullah Najib, Islamic Literature, New York, 1963
151. ابو شادى, احمد ذكى - اطياف الربيع , ١٩٣٣ .
١٥٢. ابو شادى, احمد ذكى - الشعلة
١٥٣. ابو شبكة, الياس - الحان, بيروت, ١٩٦٣
١٥٤. ابو شبكة, الياس - نداء القلب, بيروت ١٩٤٤
155. ابو ماضى, ايليا- الجداول, بيروت
١٥٦. ابو ماضى, ايليا- الخمائيل, بيروت
١٥٧. الاختيار, نسيب - الشعر الصوفى, بيروت, ١٩٥٠
١٥٨. الاصلاح و النهضة - إعداد و تقديم: محمد كامل الخطيب, القسم الثانى, دمشق, ١٩٩٢
١٥٩. الاشر, عبد الكريم - النثر المهجرى "الكتاب الرابطة القلمية" ج ١ , ١٩٦٠, ج ٢ ١٩٦١
١٦٠. امين قاسم - تحرير المرأة, تونس, ١٩٩٠
١٦١. بحرى, مصطفى حبيب - الشابى النبى المجهول, دمشق, - ١٩٦١
١٦٢. البستانى, كرم - الروح الدينية في شعر ابي شبكة, من الكتاب "الياس ابوشبكة, بيروت, ١٩٤٨
١٦٣. بشير, انطونيوس - ملحقة بكتاب النبى لجبران خليل جبران, بيروت ١٩٢٦
١٦٤. بلاطه, عيسى يوسف - الرومنطقية و معالم في الشعر العربى الحديث, بيروت, ١٩٦٠
١٦٥. تاج السر الحسن - المدرسة الرومانسية فى الشعر العربى الحديث

- مسكو، ١٩٧٠
١٦٦. التاليسى، خليفة محمد- الشابي و جبرا: طرابلس الغربى، ليبيا،
١٩٥٧
١٦٧. جبر، جميل - جبران، سيرته - ادبه - فلسفته و رسمه، بيروت،
١٩٥٨
١٦٨. جبر، جميل - جبران و عصره و اثاره الادبية و الفنية، مصر،
١٩٨٣
١٦٩. جبران، جبران خليل - المجموعة الكاملة لمؤلفاته، بيروت
١٧٠. جبران، جبران خليل - المجنون
١٧١. جبران، جبران خليل - السابق
١٧٢. جبران، جبران خليل - النبى، بيروت
١٧٣. جبران، جبران خليل - رمل و زبد، بيروت
١٧٤. جبران، جبران خليل - الهة الارض
١٧٥. جبران، جبران خليل - رسائل جبران، تقديم جميل جبر، بيروت،
١٩٥١
١٧٦. جحا، ميشال - خليل مطران، بيروت، ١٩٨١
١٧٧. جلال فاروق الشريف - الشعر العربى الحديث، ١٩٧٦
١٧٨. جميل ابن عبد الله ابن معمر - ديوان، ١٩٦٧
١٧٩. الجندى، انوار - المحافظة و التجديد في النثر العربى المعاصر في
مائة عام ١٨٤٠ - ١٩٤٠، القاهرة، ١٩٦١
١٨٠. جيلى السيد عبد الرحمن - نشأة و تطور القصة السودانية الحديثة
- المرحلة العاطفية، موسكو، ١٩٧٥
١٨١. حسان عبد الحكيم - التصوف في الشعر العربى، القاهرة، ١٩٥٤
١٨٢. حلمى، بدير - المؤثرات الاجنبية في الادب العربى الحديث،
القاهرة، ١٩٨٢
١٨٣. خورى، الفرد - الكلمة العربية المهجر، بيروت، ١٩٦٠
١٨٤. الدسوق، عبد العزيز، جماعة ابولو و اثرها في الشعر العربى
الحديث، القاهرة، ١٩٦٠
١٨٥. ديب، وديع امين - الشعر العربى في المهجر الامريكى،
بيروت، ١٩٥٥
١٨٦. الراوى، حارث طه - الثورة الفكرية في الادب المهجر، الادب
١٩٥٤، ٥٠٤
١٨٧. الرمادى، جمال الدين - من اعلام الادب المعاصر
١٨٨. زيتونى، لطيف - حركة الترجمة في عصر النهضة، بيروت،
١٩٩٤

١٨٩. سالم، احمد محمد - المرأة في الفكر العربي الحديث، ٢٠٠٣
١٩٠. سراج، نادرة خميل - شعراء الرابطة القلمية، القاهرة، ١٩٥٧
١٩١. سلاجزاه وجوده ابراهم - النقد العربي المعاصر، تبيلسى، ١٩٨٩
١٩٢. سلايمان، ميخائل - هجرة العربي الى امريكا، "العربي" يوليو (تموز) الكويت، ١٩٨٥
١٩٣. الشابي، ابوالقاسم - اغاني الحياة، تونس، ١٩٤٦
١٩٤. شراره، عبد اللطيف - خليل مطران، بيروت، ١٩٦٣
١٩٥. شكيب انصاري، محمود - تطور الادب العربي المعاصر، ايران - هواز، ١٩٩٧
١٩٦. شوقي ضيف، الادب العربي المعاصر في مصر، القاهرة ١٩٦١
١٩٧. شوكت، محمود حامد - مقومات القصة العربية الحديثة في مصر، القاهرة، ١٩٧٤
١٩٨. الصميلي، يوسف - الشعر اللبناني، بيروت، ١٩٨٠
١٩٩. صيدح، جورج - ادبنا و ادباؤنا في المهاجر الامريكية، القاهرة، ١٩٥٦
٢٠٠. الصيرفي، حسن كامل - في صحبة ابي شادي، في الكتاب "اطياف الربيع" لاحمد زكي ابن شادي، ١٩٣٣
٢٠١. المطاهر احمد مكى - الادب المقارن أصوله و تطوره و المناهجة، القاهرة، ٢٠٠٠
٢٠٢. طعمة، جورج - المغتربون العرب في امريكا الشمالية، دمشق، ١٩٦٤
٢٠٣. الطهطاوى، رفاعه رافع - تحرير المرأة المسلمية، كتاب المرشد الامين في تربية البنات و البنين، بيروت، ٢٠٠٠
٢٠٤. الطهطاوى، رفاعه رافع - تخلص الابريز في تليخض بارس، الجزائر، ١٩٩١
٢٠٥. عبود، مارون - جدد و قداماء، بيروت، ١٩٥٥
٢٠٦. عباس، احسان و نجم، محمد يوسف - الشعر العربي في المهجر الامريكا الشمالية، بيروت، ١٩٥٧
٢٠٧. عدنان يوسف سكيك - النزعة الانسانية عند جبران، مصر، ١٩٧٠
٢٠٨. عمارة، محمد - قاسم امين، الاعمال الكاملة، القاهرة، ١٩٨٩
٢٠٩. العيد، يمنى - ادب جبران بين الوعى و الواقع، الطريق، ٦، ١٩٧٠
٢١٠. العيد، يمنى - الدلالة الاجتماعية لحركة الادب الرومنطقي في لبنان، بيروت، ١٩٧٩

٢١١. غريب، جورج - شاعر الحب، الياس ابو شبكة، دراسات و
ذكريات، بيروت، ١٩٤٨
٢١٢. غنيمي هلال، محمد - الرومانتيكية، بيروت، ١٩٨٦
٢١٣. فروخ، عمر - اربعة المعاصرون، بيروت، ١٩٥٢
٢١٤. فروخ، عمر - الشابى شاعر الحب و الحياة، بيروت، ١٩٦٠
٢١٤. الفكر العربى في مائة سنة، بيروت، ١٩٦٧
٢١٥. قنصل، الياس - ادب المغتربين، دمشق، ١٩٦٣
٢١٦. كرو، ابو قاسم محمد - الشابى حياته و شعره، بيروت، ١٩٥٤
٢١٧. كمال الدين عبد الرزاق القاشانى - اصطلاحات الصوفية، دمشق،
١٩٩٥
٢١٨. لحد، عبد الله - شاعرنا الرومنطيقى الياس ابو شبكة، بيروت،
١٩٤٧
٢١٩. مجنون لىلى - ديوان، القاهرة، ١٩٦٠
٢٢٠. المرعى، فواد - في تاريخ الادب الحديث، حلب، ١٩٨٢
٢٢١. مسعود، حبيب - جبران حيا و ميتا، بيروت، ١٩٦٦
٢٢٢. المصرى، ابراهيم - شاعرية ابى شادى، في الكتاب "اطياق
الربيع" لاحمد ذكى ابى شادى، ١٩٣٣
٢٢٣. مطران، خليل - ديوان الجليل، خ ١- ٤، مصر، ١٩٤٩
٢٢٤. مطران، خليل - مختبرات من خليل مطران، بيروت، ١٩٥١
٢٢٥. مطلوب، احمد - في الشعر العربى الحديث، بغداد، ٢٠٠٣
٢٢٦. المقدسى، انيس الخورى - الفنون الادبية و اعلامها في النهضة
العربية الحديثة، بيروت، ١٩٦٣
٢٢٧. المنذور، محمد - محاضرات عن ابراهيم المازنى، القاهرة،
١٩٥٤
٢٢٨. المنذور، محمد - محاضرات عن خليل مطران، القاهرة، ١٩٥٤
٢٢٩. المنفلوطى، مصطفى لوطفى - العبارات
٢٣٠. المنفلوطى، مصطفى لوطفى - النظرات، ج ١، ٢، ٣،
٢٣١. ناجى، ابراهيم - الشعر الحديث، "اطياق الربيع"، نظم احمد زكى
ابو شادى، ١٩٣٣
٢٣٢. الناعورى، عيسى - ادب المهجر، القاهرة، ١٩٥٩
٢٣٣. نجم، محمد يوف - القصة في الادب العربى الحديث، القاهرة،
١٩٥٢
٢٣٤. نشأت، كمال - ابو شادى و حركة التجديد فى الشعر العربى
الحديث، القاهرة، ١٩٦٠
٢٣٥. نصار، عادل - الرؤيا الاجتماعية في ادب جبران بين الرومنسية

- و الصوفية، الطريق، ٦، ١٩٧٠
 ٢٣٦. نعيمه، ميخائل – جبران خليل جبران، حياته، موته، ادبه، فنه، بيروت، ١٩٥١
 ٢٣٧. نعيمه، ميخائل – نابغة لبنان جبران خليل خبران، القاهرة، ١٩٥٥
 ٢٣٨. نعيمة، ميخائل – الغربال، القاهرة، ١٩٥٧
 ٢٣٩. هيكل، محمد حسين – هكذا خلقت، مصر، ١٩٥٩
 ٢٤٠. وادي، طه عمران – الدكتور محمد حسين هيكل، حياته و تراثه الادبي، مصر، ١٩٦٩
 ٢٤١. يكن، ولي الدين – التجارب، مقدمة لجبران مسعود، بيروت، ١٩٧٨

Содержание

Введение.....	245
Глава I. «Нахда» (Возрождение) и новая арабская литература	246
Глава II. Возникновение и развитие романтизма в арабской литературе	251
§ 1. Факторы возникновения романтизма в арабской литературе	253
§ 2. Сентиментализм и романтизм	259

§ 3. Литературно – эстетические взгляды арабских романтиков.....	261
Глава III . Социально – политические и религиозно – философские вопросы в творчестве арабских романтиков.....	264
§ 1. Социальные вопросы. Действительность и идеал. Царство мечты	264
§ 2. Эмансипация женщин. Любовь. Романтическое страдание	268
§ 3. Природа. Деревня. Сон	272
§ 4. Религиозные и философские мотивы	276
§ 5. Патриотические мотивы	279
§ 6. Романтический герой	282
Глава IV . Арабские романтики	284
Заключение	285
Использованная литература	289
Содержание	301