

ՀԱՅՈՑ ԳՐԱԿԱՆ ԼԵՋՎԻ ՆԱԽՆԱԿԱՆ ՓՈԽԼԵՐԸ ՊԱՏՄԱՐԱՆԻ ՀԱՅԱՑՔՈՎ*

ՀԳԱ ԽԿԽՊԵՄԻԿՈՍ Գ. Խ. ՍԱՐԳՍՅԱՆ

Իր «Հայոց պատմության» Գ գրքի 47-րդ գլխում Մովսես Խորենացին պատմում է, թե ինչպես Մեսրոպը գնում է Գողթան գավառը, որտեղ Տրդատից հետո ընկած ժամանակաշրջանում թաքնված հեթանոսությունը դուրս էր բարձրացրել, և ինչպես տեղի իշխան Շաբիթի օգնությամբ նա ցրում է այդ շարիքը: Այնուհետև նա նույնը կատարում է Սյունյաց աշխարհում՝ Վաղինակ իշխանի օգնությամբ: Գլուխը եղբայրակցում է հետևյալ տողերով. «Եւ ի վարդապետել երանելուն Մեսրոպայ՝ ոչ փոքր կրէր վտանգս, քանզի ինքն էր ընթերցող և թարգմանիչ. և եթե այլ ոք ընթեռնոյր, ուր նա ոչ հանդիպէր՝ զանխուլ ի ժողովրդոցն լինէր, յաղագս ոչ լինելոյ թարգմանիչ: Վասն որոյ եզ ի մտի հնարել զտանել նշանագիրս Հայոց լեզուիս. և արկեալ զանձրն ի շանս՝ պէս պէս փորձիւք տաժանէրս: Սրանից հետո, 49-րդ գլխում, Մովսես Խորենացին հիշատակում է, որ Մեսրոպը, այս հոգսով տարված, դալիս է Սահակ կաթողիկոսի մոտ և գտնում նրան նույն մտահոգության մեջ:

Համեմատելով բերվածը Կորյունի՝ Մովսեսին որպես աղբյուր ծառայած հատվածի հետ, տեսնում ենք, որ այն վերջինս ոչ թե սոսկ վերարտադրությունն է, այլ ավելի շուտ՝ վերծանությունն ու մեկնաբանությունը:

Կորյունը նշանագրերի անհրաժեշտության դադարի հղացումը անմիջականորեն Մաշտոցին չի վերադրում, և, ընդհանրապես, կարծես թե հապաղում է ի հայտ բերել այդ գաղափարը՝ խոսելով միայն այն մասին, թե Մաշտոցը տվյալ տանքների մեջ էր, «տրամական հոգովք պաշարեալ և թակարդապատեալ և անկեալ ի ծուփս խորհրդոց, եթէ որպիսի արդեոք ելս իրացն գտանիցեալ: Ըստ որում, սկզբնապես միայն կռահել կարելի է, թե փնջն էր նրան այդպես մտահոգում և ինչ ելք էր նա փնտրում, քանի որ այս փոսքերը հաջորդում են Մաշտոցի՝ Գողթնում ռննեցած հաջողության մասին հաղորդմանը:

Մովսես Խորենացին իր շարադրանքում կարծես փորձում է լուսաբանել այս մութ կետերը: Նախ, թե այդ ի՞նչ միջոցներ էին, որոնց թվում չկար նշանագրերի ստեղծումը, որ Մաշտոցին օգնել էին Գողթան գավառում հաղթանակի հասնելու: Կորյունն ասում է միայն, թե Մաշտոցը «վաղվադակի զաւետարանական արուեստն ի մէջ առեալ, ձեռն արկաներ ղգաւառաւն» և «ի նոսա զրանն կենաց սերմանեալ» դուրս էր մղել դեերին դեպի Մարաց կողմերը, բայց չի բացատրում, թե ի՞նչպես, ի՞նչ լեզվով Մաշտոցը կարող էր հաջողությամբ «սերմանել զրանն» Գողթան գավառի հայալեզու բնակչության մեջ: Մովսես Խորենացին մեկնաբանում է, ըստ երևույթին, հենվելով Կորյունից անկախ իրեն հայտնի տեղեկությունների վրա, հետևյալ կերպով. դա քարոզի օտար տեքստի ընթերցմանը անմիջապես հաջորդող հայալեզու թարգմանությունն էր: Բայց այս միջոցը «վտանգներով», այսինքն՝ դժվար

* Զեկուցում, կարգացված «Հայաստանը և Աստվածաշունչը. մշակույթ, ավանդություն և տեքստ» միջազգային դիտաժողովում (Հայդելբերգ, 1990 թ., հուլիսի 16—19):

1 Այդ հապաղման պատճառը, թերևս, ճիշտ է բացատրում Մ. Աբեղյանը: Կորյունը, գտնում է նա, իր հակառակորդներին չլայրացնելու համար, «մի խոսք անգամ լի ասում այն մասին, որ հայոց եկեղեցում լեզուն եղել է ասորերեն, և զպրոցներու՝ լեզուն էին ասորերեն, և որ շնորհիվ Սահակի ու Մաշտոցի՝ այդ ասորերենին փոխարինում է հայերենը (Հայոց հին դրականության պատմություն. հ. 1, Երևան, 1944, էջ 154):

րություններով լի էր և չէր կարող լիովին ապահովել ցանկալի արդյունքը։ Հաջորդ հարցն այն է, թե ի՞նչ էր այնուամենայնիվ մտահոգում Մեսրոպ Մաշտոցին իր ունեցած հաջողություններից հետո։ Այստեղ Կորյունի մոտ այսպիսի հենակետ կա. դեերին քշելուց հետո նա «առաւել հոգի մտի արկանէր՝ զհամաշխարհականս սփոփելով... և ասէր հոգալով. «Տրտմութիւն էր ինձ անպակաս ցաւք սրտի իմոյ, վասն եղբարց իմոց և ազդականաց»։ Կորյունին այստեղ պետք է այնպես հասկանալ, որ Մաշտոցն իր մասնակի հաջողությունից հետո սկսեց մտածել ամբողջ Հայաստանի մասին, մինչդեռ այն միջոցները, որոնք Գողթնում արդյունավետ էին, արգեն բավարար չէին համայն Հայոց աշխարհի համար։ Այստեղ կարող էր օգնել միայն նշանագրերի ստեղծումը։ Եվ Մովսէս Խորենացին էլ, վերծանելով Կորյունի միտքը, անսցողի հայտ է բերում այդ գաղափարը։

Օտարալեզու տեքստի անմիջական թարգմանության գաղափարը պատմահոգ ժամանակակիցների մոտ իր բառացի հաստատումը չգտնելով, ամուր հենարան է գտնում Անանիա Շիրակացու մոտ։ Վերջինս, իր «Վասն որպիսութեան կենաց իւրոց» ինքնակենսագրության մեջ Տրապիզոն (Տրապիզոնտ) քաղաքում բնակվող իր Տյուքիկոս ուսուցչի մասին հաղորդում է հետևյալը. «Եւ թարգմանութեանց այսպիսի ունէր շնորհս ի պարգևաց Հոգւոյն սրբոյ, որ իբրեւ կամօր թարգմանել զգիրս յունարեն գրեալս, ոչ դեգերումն ինչ առնուր որպէս այլ թարգմանացն, այլ ի հայերէն ընթեռնոյր լեզու իբրեւ դհայերեն գրեալս»։ Անանիան ավելացնում է, որ հայոց լեզուն և դպրութիւնը Տյուքիկոսը սովորել էր Հայաստանում, ուր եղել էր զինվորական ծառայության մեջ Տիքերիկոս (578—582 թթ.) և Մորիկ (582—602 թթ.) բյուզանդական կայսրերի օրոք²։

Բնականաբար, Մովսէսի և Անանիայի հաղորդումների մեջ նշված ժամանակները (ինչպես և ընթերցող-թարգմանողների դերքը) էապես տարբեր են, մեկը պատմում է IV—V դդ. սահմանին Հայաստանում տեղի ունեցած քարոզների, մյուսը՝ VI—VII դդ. սահմանին, այսինքն՝ երկու հարյուրամյակ անց, Տրապիզոնում ապրող գիտնականի մարզանքների մասին։ Սակայն մեզ հետաքրքրում է ինքը երևույթը և այստեղ Անանիայի բերած օրինակը նոր երանգ է մտցնում ընթերցում-թարգմանության տեխնիկայի նկարագրի մեջ։ Եթե, ըստ Մովսէսի, Մեսրոպը նախ ընթերցում էր ունկնդիրների առջև քարոզի օտարալեզու տեքստը և ապա թարգմանում այն հայերեն, ապա Անանիայի Տյուքիկոսը թարգմանելիս է եղել անմիջականորեն, այսինքն՝ օտարալեզու բնագիրը կարդացել է հայերեն։

Եթե մենք հաշտվում ենք այն մտքի հետ, որ նման մի երևույթ վաղ միջնադարում գոյություն է ունեցել (իսկ այդ տատկերացնելը ոչ մի դրժավարույթն չի պարունակում, եթե աչքի առաջ ունենանք ներկայումս ամեն քաղաքացին հանդիպող սինքրոն՝ համաժամանակյա, թարգմանությունները), ապա Մովսէս Խորենացու նկարագրածը պակաս իրատեսական է ներկայանում, հատկապես այն պարագայի համար, որին նա վերաբերում է, այսինքն՝ քարոզի։ Հիշեցնելով, քարոզիչը տեղում չէ, որ սիստի ծանոթանար իր նյութի հետ, այլ նախապես, ուրեմն և անհատականալի է, թե ինչ կարիք կար ժամանակ կորցնել, նաև ցրել ունկնդիրների ուշադրությունը, նախ օտար լեզվով ի՞նչ-որ անհասկանալի բան հրամցնելով նրանց, և ապա միայն մատուցելով նույնը՝ հայերեն թարգմանությամբ։ Տյուքիկոսի դեպքը՝ Անանիայի նկարագրությամբ, ակներևաբար վերաբերում է անժանոթ տեքստի ընթերցում-թարգմանության, և միայն այդ կասկածություններ է, որ զարմանալի է թվացել Անանիային։ Քարոզի սարագան միանգամայն այլ էր՝ քարոզիչը միշտ շոտո ունեն լաղուց յուրացրած նյութի հետ, ուստի և թարգմանության այդ ձևը, այսինքն՝ նախօրոք իրեն քաջ հայտնի օտարալեզու տեքստի շա-

² Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը. Երևան, 1944, էջ 208։

րադրանքի թելը չկորցնելու նպատակով անմիջականորեն թարգմանելը, շատ ավելի բնական է թվում:

Սակայն սա ևս հնարավոր վերջնական տարբերակը չէ: Սովորական պարագաներում քարոզիչը ոչ միայն ծանոթ, այլև լավ սերտած պիտի լիներ իր նյութը, բաղմամբով կրկնությունների ընթացքում, ինչպես որ սերտած են իրենց գասախոսությունները մեր ժամանակի դասախոսները: Այս պարագայում, եթե նա իսկապես գիտեր և՛ օտար լեզուն, և՛ հայերենը, ու եթե նա իսկապես ընդունակ էր բանավոր թարգմանություններ կատարելու, ապա այդ եզանակի երկարատև կիրառումից հետո, նա անպայման կկարողանար իր դործը կատարել նաև առանց անմիջականորեն աչքի առաջ ունենալու համապատասխան օտարալեզու տեքստի, մանավանդ որ միշտ չէր անհրաժեշտ բառացի ու տառացի մատուցումը և դործը կարող էր գլուխ դալ նաև ավատ և մոտավոր մատուցման միջոցով:

Այստեղ իսկական դժվարությունը ոչ թե քարոզողի՝ նման մատուցման կարողության մեջ էր, որ կասկածից դուրս է, այլ օտարալեզու տեքստերը հայերեն վերարտադրելու բուն հնարավորություն, այսինքն ժամանակի նախադրական հայոց լեզվի ունակության՝ իր միջոցներով՝ բառապաշարով, շարահյուսական ճկունությամբ և այլն, քարոզողին բավարար հնարավորություն ընձևողում: Այս մասին մենք, եթե չհաշվենք Մովսես Խորենացու մոտ և այլու նախադրական շրջանից մեզ հասած հատուկներ չափածո հատվածները (օր. «Վահագնի ծնունդը»), դատելու հիմք առանձնապես չունենք և կարող ենք մեծ մասամբ միայն ենթադրություններ անել, սակայն V դարի առաջին տասնամյակների «ոսկեդարյան» լեզվի կատարելությունը ինքնին կարևոր փաստարկ է եզրակացնելու համար, թե նրանից քիչ առաջ հայոց լեզվի վիճակը չէր կարող արմատապես տարբեր լինել:

Սակայն եթե քիչ են այդ տիպի փաստարկները, ապա կան ուրիշ, թեև կողմնակի, բայց մեծաքանակ փաստեր այն մասին, թե նման ընթերցում-թարգմանության տեսք ունեցող քարոզները պարզապես չէին կարող գոյություն չունենալ V դարին նախորդած ժամանակներում: Հիրավի, եթե մի պահ հրաժարվենք քարոզների մասին այն պատկերացումից, որ հուշում են Մովսես Խորենացու և Անանիա Շիրակացու բերած օրինակները Մեսրոպի և Տյուքիդեսի մասին, ապա չենք կարողանա հասկանալ, թե ի՞նչ ձևով, ի՞նչ միջոցներով է, որ հաղորդակցվում էին իրենց հայ ունկնդիրների հետ, ասենք, Բարդուղիմեոսը, Մեհրուժանը և Գրիգոր Լուսավորիչը՝ III դարում, Դանիել Ասորին, Զենոբ Գլակը, Հակոբ Մծբնացին, Շաղիտան, Ծպիփանեսը, Արտիթեսը, Գինդը և ուրիշները ու, վերջապես, ինքը Մեսրոպ Մաշտոցը՝ IV դարում:

Գինդի ու նրա աշակերտների մասին, օրինակ, Փավստոս Բուզանդն ասում է. «Շրջէին յաշխարհս հեռաւորս, և ի սփիւռս հեթանոսաց դարձուցանէին զմոլորութիւն բազմաց, և զբազում մարդիկ ածէին ի գիտութիւն կենաց և ի ճանապարհն ճշմարտութեան» (VI, ԺԶ):

Արդ, ի՞նչ միջոցներով պիտի նրանք «ածէին ի ճանապարհն ճշմարտութեան» բազում մարդկանց, եթե չկարողանային նրանց հետ այս կամ այն կերպ հաղորդակցվել: Ծիշտ է, նույն Փավստոսը մի շարք դեպքերում խոսում է հրաշքների, որպես «ի ճանապարհն ճշմարտութեան» բերելու հզոր միջոցի մասին, բայց հաշիվ տանք մեզ, որ հրաշքները ամենօրյա գործածության միջոց լինել չէին կարող, և զոնե պիտի զուգորդվին խոսքով: Նշենք, որ մեր խոսքը միսիոներական քարոզչական գործունեության մասին է, և ոչ եկեղեցիներում իրականացված պաշտոնական արարողությունների, որոնց մասին Ղազարը որոշակիորեն ասում է, թե նրանք ասորերեն էին կատարվում: Կաթոլիկ եկեղեցիներում էլ արարողությունները լատիններեն էին կատարվում:

Մովսես Խորենացու վերը մեջբերված հատվածում հղված է նաև, որ երբ մեկ ուրիշն էր ընթերցում օտար լեզվով, իսկ ինքը Մեսրոպը, որ պիտի թարգմաներ, ներկա չէր լինում, ապա ժողովուրդը ոչինչ չէր հասկանում:

Սա բնական է, սակայն հետաքրքրականն այստեղ այն է, որ ընթերցում-թարգմանության մի այլ տարբերակ է ուրվագծվում, այն է՝ երկու մասնակիցներով: Այս տարբերակը որակապես ոչինչ չի փոխում վերը ասվածի մեջ և, հնարավոր լինելով հանդերձ, չէր կարող համատարած լինել, քանի որ թարգմանիչը, իմանալով և՛ օտար, և՛ հայոց լեզուները, իր ներկայությամբ իսկ բացառում էր օտար լեզվով քարոզողի անհրաժեշտությունը: Իհարկե, կարող էր և այնպես պատահել, որ այդ քարոզիչը հատուկ, խոշոր դեմք էր, ասենք, դրսից ժամանած ու հայերեն չիմացող, որի խմաստուն խոսքը անպայման պետք է հասցվեր ունկնդիրներին:

Բարսեղ Կեսարացին Տերենտիոս Կոմեսին դրած իր Թղթում խոսելով՝ Փոքր Հայքի եպիսկոպոսներից մեկի մասին ասում է, որ նրա մոտ կան պիտանի, շրջահայաց և ուշիմ այրեր, որոնք տիրապետում են տեղական ժողովրդի լեզվին և քաջածանոթ են նրա էթնիկական առանձնահատկություններին³:

Արդ, և՛ թե հայոց լեզվի և ժողովրդի բարբերի գիտակ այսպիսի այրեր էին գործում Փոքր Հայքում, ուր հունարենը շատ ավելի էր տարածված, քան Մեծ Հայքում, ապա պարզ է, որ Մեծ Հայքում քրիստոնեության ունեցած հաջողությունները կարելի է բացատրել միայն նմանօրինակ գործիչների առկայությամբ ու եռանդուն գործունեությամբ:

Ժամանակն է արդեն ասել, որ մենք առաջինը չենք, որ, Կորյունի խոսքով ասած, «տրտմական հոգովք պաշարեալ» ենք եղել ըմբռնելու, թե ինչպես էին հաղորդակցվում քրիստոնեություն տարածողները հայ ժողովրդի հետ նախադրական շրջանում: Այդ խնդիրը մտահոգել է դեռևս Մաղաքիա Օրմանյանին, որը, թերևս, մեկ այլ ծայրից է մոտեցել նրան. «Հայերեն լեզուն, — գրում է նա, — գրված և կարդացված լեզու չլինելով՝ անհնար էր ամեն մասերով կատարյալ պաշտամունքներ և արարողություններ ունենալ հայոց համար...: Սակայն... Գրիգոր չէ ուղած ծառայորեն և կուրորեն հունականապաղովկիական ծեսերը ընդօրինակել...: Իրավ ալ պաշտամունքի ու աղոթքի համար հնար չէր ժողովուրդը օտար լեզվի բռնադատել, զոր բնավ չէր ճանչնար, և հնար չէր չիմացած լեզվով իր կրոնական զգացումները գոհացնել: Հարկավ պետք էր ամենեն սովորական մաղթանքները, ինչպես են Փառք Հօր, Հայր Մեր, Փառք ի բարձունս, Սուրբ Աստուած, Հաւատամք հայերեն լեզվով ժողովրդին թելադրել, և կրկնելով գոց ընել տալ, և գործնական կիրառության մեջ դնել: Մեր օրով ալ տակավին քուրդն ու առնավուտը փրենց լեզուն իրենց գրով չեն գրեր, բայց իրենց լեզվով գոց ըրած երգեր ու աղոթքներ ունենալ⁴: Ի հաստատումն իր ասածի, Օրմանյանը վկայակոչում է Ժամագրքի և Աստվածաշնչի սաղմոսների միջև առկա որոշ տարբերությունները, վերագրելով դրանք նախապես IV դարում կատարված բանավոր թարգմանության պարագային: Այդպիսի թարգմանության ծնունդ է համարում նա նաև ՅԵՐԵՐԴԱՐԻՆԸ և ԲԵԽԱՄԱՆԵՆԱՅ բառերը, որոնք հունարենին համապատասխանելու համար պիտի լինեին եռեկամբիլն և ԲԵԽԱՄԱՆԵՆՈՍ: ԵԱյս նշաններն, — եզրափակում է նա, — մենք կսիրենք հետևյալին, թե ինչպես վերջին սկսելով՝ հայերեն լեզվով պաշտամունք Հայուն անծանոթ լեզուն, թե պետք գրի առնելու անհնարություն կար, միայն գործնական կերպով բերնեբերան ապրեցան⁵:

Նույն ուղղությամբ են մտածել նաև Կոնիբերն ու Մեսրոպ Տեր-Մովսեսյանը, իսկ վերջինս ենթադրել է նույնիսկ, որ «V դարի տեղքից շատ առաջ հայերեն գոյություն են ունեցել եթե ոչ ողջ Աստվածաշունչը, ապա նրա գլխավոր մասերը»⁶:

³ Saint Basile. Lettres. I, Paris. 1957, p. 17.

⁴ Մ. Օրմանյան. Ազգապատմ. Ա, սյունակ 101—102:

⁵ Եւել տեղում:

⁶ М. Тер-Мовсисян. История перевода Библии на армянский язык. СПб., 1902, с. 27.

2. Մարկվարտր ժամանակին գրել է, որ «Գրիգոր Լուսավորիչը հավանաբար հայերեն է քարոզել, շնայած այդ մասին որևէ բացահայտ փկայություն չկա... նա բավականաչափ հատկացել է հունարենը, որպեսզի կարողանար ունենդիրների համար բերանացի թարգմանել ընթերցվածները»⁷:

Մ. Օրմանյանի, 2. Մարկվարտի և մյուս հետազոտողների, ինչպես նաև մեր եզրահանգումները փոխադարձաբար լրացնում են միմյանց, վարկած առաջադրելով, թե բացի հոգևոր անունըը հարազատ լեզվով մատուցելուց, քարոզիչները, կամ արդեն հոգևորականությունը, ջանում էին նաև կարևորագույն հատվածներն այդ լեզվով անդիր սովորեցնել ժողովրդին:

Մ. Օրմանյանը շեշտում է այդ խնդրում Գրիգոր Լուսավորչի դերը, և սրա հետ դժվար է չհամաձայնվել: Սակայն, մեր կարծիքով, ընթերցում-թարգմանություն մատուցման ձևը պետք է որ ավելի վաղ ծնված լինի, դեռևս III դարում, ու սկզբնապես ղուցե թերի մշակված ու ոչ կատարյալ է եղել: Այսպես, եթե Բարդաժանը իրոք Հայաստան է եկել և իրոք, ինչպես Մովսես Խորենացին է պատմում, որպես միսիոներ անհաջողություն է կրել, ապա դա կարելի է ինքնի վերագրել հայոց լեզվին նրա թերի ծանոթությանը: Լուսավորչի ժամանակ այս գործը պետք է զարգացման մի նոր փուլի մեջ մտնել, դառնար համակարգային: Ադամանգեղոսը պատմում է, որ Գրիգոր Լուսավորիչը Հայաստանում հունական և ասորական դպրոցներ է բացել: Ընթերցելի է, որ այնտեղ կարող էին հունարենի ու ասորերենի կողքին ավանդվել նաև դրանցից հայերեն բանավոր թարգմանության հիմունքները:

Այդ արվեստը՝ օտար լեզվով գրված տեքստերի անմիջական հայերեն թարգմանության կամ, թերևս, երբեմն և ավելի ազատ շարադրման արվեստը, մենք ժամանակին անվանել ենք հետերոէպիկ, այսինքն՝ այլալեզու ընթերցում: Մեզ ծանոթ են մեծ թվով միջին պարսկերեն հետերոգրաֆիկ տեքստեր, որոնցում պարսկերեն բառերը գրանցված են իրենց արամեերեն, նման դեպքերում որպես գաղափարագիր (իդեոգրամա, լոգոգրամա, հետերոգրամա) ծառայող համարժեք բառերով, մինչդեռ քերականությունը պարսկերենին է: Ահա, ելնելով այս հետերոգրաֆիկ տերմինից, մենք առաջարկել ենք հետերոէպիկ (հայերեն՝ այլալեզու) տերմինը՝ վերը նկարագրված ընթերցման ձևի համար:

Ընթերցելի է, որ հետերոէպիկ ընթերցման արվեստի դարգացումը IV դարի ընթացքում բերել-հասցրել է իսկական պրոֆեսիոնալիզմի և որոշ ժամանակ ամոքել, չափավորել է հայոց լեզվի նշանագրերի այն պահանջ-մունքը, որ պիտի ծագեր հայոց դարձից անմիջապես հետո՝ դեռևս Գրիգոր Լուսավորչի օրոք:

Հիրավի, դարմանք է պատճառում այն երևույթը, որ հայոց լեզվի նշանագրերի անհրաժեշտությունը, այսպիսով, ինչպես որ այն նկարագրում են մեր սկզբնաղբյուրները՝ Կորյունը, Ղազար Փարպեցին և մյուսները՝ Մեսրոպ Մաշտոցի ժամանակի համար, իրականում ծագած պիտի լինի շատ ավելի վաղ, համեմայն դեպս, հայոց դարձի ժամանակներից սկսած և նրա կապակցությամբ: Սակայն նշանագրերի գյուտը տեղի շունեցավ ո՛չ այն ժամանակ, ո՛չ էլ դրանից հետո՝ մեկ դար շարունակ: Ինչո՞վ կարելի է բացատրել այս հանգամանքը:

Այլալեզու (հետերոէպիկ) ընթերցման սովորության առկայության մասին մեր վարկածը թույլ է տալիս դեթ մասնակիորեն բացատրել այս առեղծվածը: Պատճառն այն է, հուշում է նա, որ այլալեզու ընթերցումը ներկայացնում էր որոշակի հասարակական մի ուժ, մի գաղափար, որը բազմա-

⁷ Հայոց աբուրեհի ծագումը և Մ. Մաշտոցի կենսագրությունը.—Մեսրոպ Մաշտոց, հոգևածների ժողովածու. Երևան, 1962, էջ 120:

⁸ Г. Х. Саркисян. К предьстория армянской письменности.—Кавказ и Византия, 2, Ереван, 1980, с. 15 и сл. Խույնը ֆրանսերեն՝ «Հայ արվեստին նվիրված միջազգային II սիմպոզիում» շարքում, Երևան, 1978:

թիվ կենդանի կրողներ ունեն, և որը, ինչ-որ չափով փոխարինելով հայոց այբուբենին, դրանով իսկ մասամբ խոչընդոտում էր հայոց լեզուն գրերով օժտելու անհրաժեշտության բավարար չափով սուր ըմբռնմանը:

Այստեղ մենք պիտի հիշատակենք Դանիելյան նշանագրերը: Հիրավի, եթե այդ, կամ նմանօրինակ ինչ-որ այլ նշանագրերի գոյությունը նախամեսրոպյան շրջանում ֆիկցիա չէ, իսկ մեր աղբյուրները հուշում են, որ նման մի երևույթ պետք է որ եղած լինի, ապա առավել ևս հավանական է դառնում, որ կար նաև մի այլ երևույթ, այն է՝ այլալեզու (հետեռալեզվի) ընթերցումը, որը, որոշ ժամանակ և որոշ չափով բավարարելով քարոզչության նպատակներին, դրանով իսկ արգելակում էր Դանիելյան կամ այլ նշանագրերի՝ հայոց լեզվի համար իսկական, կատարյալ նշանագրերի վերածվելուն:

Մյուս առեղծվածը, որի լուծմանը օժանդակում է մեր վարկածը, դա ոսկեդարյան լեզվի կատարելությունն է դեռևս իր ակունքներում, որը հատկապես իր արտահայտությունն է գտել հայերեն Աստվածաշնչի լեզվի մեջ, ու վաստակել նրա համար «Թարգմանությունների թագուհի» պատվատիտղոսը: Իհարկե, լեզվի կատարելագործումը (և արագ քայլերով) պիտի տեղի ունեցած լինի Մեսրոպ Մաշտոցի գյուտից սկսված տասնամյակներում, Աստվածաշնչի «փութանակի» թարգմանությունների և նրա հաջորդ, առավել մշակված թարգմանության միջև ընկած ժամանակաշրջանում: Սակայն ավելի իրատեսական կլինի պատկերացնել, որ սրանց նախորդել է նույն Աստվածաշնչի հատվածների և այլ հարակից տեքստերի բանավոր թարգմանությունը՝ այլալեզու (հետեռալեզվի) ընթերցումների ընթացքում, և շնորհիվ դրան բանավոր հայոց լեզվի մեջ մշակվել են այն հատկությունները, որոնք հետո ի հայտ են գալիս ոսկեդարյան գրավոր լեզվի մեջ:

* * *

V դարը լեզվական իրավիճակի տեսակետից մենք սովոր ենք բաժանել երկու մոտավորապես հավասար մասերի, առաջին մասին վերագրելով «ոսկեդարյան» լեզուն, երկրորդին՝ «հունաբան» լեզվի սկզբնավորումը և զարգացումը:

Թարգմանչական (ու նրա հետ անմիջականորեն կապված՝ ինքնուրույն) գրականության մեջ այս երկու ուղղությունները, ինչպես հայտնի է, ամենևին տարերային բնույթ չեն կրել, այլ նրանց ներկայացուցիչները գործել են ծրագրված և առաջնորդվել որոշակի տեսություններով: Այսպես, մեզ հայտնի է IV դարի հեղինակ Եվսեբիոս Եմեսացու «Արարածոց մեկնութիւն» գործի հայերեն թարգմանությունը, որը վերագրվում է Եղնիկ Կողբացուն: Այստեղ, առաջաբանում, կարդում ենք. «Եթէ ոք կամիցի զամենայն լեզուաց նովին բանիւք զգալուութիւնն թարգմանել, չկացուցանէ յանդիման զբանիցն ասացելոց զմիտս: Քանզի բազում են ըստ իւրաքանչիւր լեզուաց առանձինն բանք, որք՝ թէ անդէն ի տեղոշ մնացեն՝ գեղեցիկք եւ լուսաւորք և յայտնիք եւ սյատշաճողք թուին այնոցիկ, որք զնոսա ի կիր արկանիցեն. բայց նովին բանիւք յայլ լեզու փոփոխելով՝ չընծայեցուցանեն զմտացն զաւրուութիւն...: Քանզի այն իսկ պատշաճագոյն էր՝ թողուլ զբանիցն զառանձինն պայման ըստ իւրաքանչիւր լեզուացն եւ զմիտս լեզուին թարգմանել և յանդիման կացուցանել...: Եթե ոչ ոչ այսպիսի պայմանաւ թարգմանութիւն վարիցի՝ բազում աշխատութիւն ընթերցողացն յաճախէ...»⁹:

Քանի որ ոչ մի թարգմանություն այն ժամանակ պատահական ձևով չի կատարվել, այլ գիտակցված, ծրագրված ու նպատակաչին, ապա բերված

⁹ Եւսեբիոս Եմեսացի. Ա. Մեկնութիւնք Ութամատեան գրոց Աստուածաշնչին, Երեսնամեթիւմբ հ. Վահան վարդապետի Յովհաննէսիան յովոաէն Միտթաթայ. Վենետիկ, 1930, էջ 4:

տողերը կարելի է դիտել որպես համապատասխան թարգմանական ուղղության հոշակագրի պես մի բան։ Այն ցույց է տալիս, մի կողմից, որ թարգմանիչները իրենց հետևած ուղղությունը ջանում էին նաև տեսական հիմնավորում տալ, ղեկ ալն ամուր հիմքերի վրա։ Մյուս կողմից, ակնհայտ է, որ շարադրված գրությունները հակադրված են ինչ-որ ուրիշ, հակառակ տեղգրություններով ղեկավարվող թարգմանական ուղղությանը, որը, հետևաբար, այդ նույն ժամանակ պետք է որ գոյություն ունենար¹⁰։

Որ Եվսեբիոս Եմեսացու վերահիշյալ գրությունները հերավի հոշակագրի իմաստ ունենին V դարի առաջին կեսի Հայաստանում, լավագույնս երեւում է Աստվածաշնչի թարգմանությունից։ Ժամանակին մենք, միանգամայն այդ նպատակներով, մի քանի տեղանիքների գծով համեմատություն ենք անցկացրել Յոթանասնիցի և մեր Աստվածաշնչի միջև և այժմ օգտագործում ենք այդ մշակումները¹¹։ Խիստ հատկանշական է չափի բառի թարգմանության օրինակը։ Այդ բառը իր կիրառման 80 դեպքերից 38 անգամ թարգմանված է որպես «գիւղ», 36 անգամ որպես «աւան», 4՝ որպես «շէն» և 2՝ «ազարակ»։ Իհարկե, առաջին ենթադրությունն այն է, թե թարգմանիչները տարբեր լինելով, տարբեր ձևով էլ թարգմանել են բառը։ Սակայն այդպիսի բացարկությունը չի սպառում խնդիրը։ Կոնտեքստների քննությունը ցույց է տալիս, որ համարյա բոլոր դեպքերում «աւան»-ը չափի-ի դիմաց հանդես է դալիս այն ժամանակ, երբ խոսքը վերաբերում է այն չափի-ներին, որոնք դառնում են ավյալ քաղաքի շրջակայքում, կաղմամ նրա մերձքաղաքային գոտին։ Մեկ դեպքում «աւան» բառով անսքողաբար թարգմանված է հունարեն τὰ περὶ τοῦ αὐτοῦ քաղաքի շրջակայք» արտահայտությունը, որը ավելորդ անգամ ապացուցում է չափի-ի «աւան» թարգմանությունն ապատակալի բնույթը։ Ընդհակառակը, «գիւղ»-ը չափի-ի դիմաց հանդես է դալիս այն դեպքերում, երբ խոսքը վերաբերում է կամ գյուղին, որպես այդպիսին, կամ քաղաքին հակադրված գյուղական վայրին։ Ի դեպ, նշված տարբերությունը դրոստորվում է նաև «աւան» և «գիւղ» բառերի այլ համապատասխանությունների մեջ։ Այսպես, «աւան»-ը 7 դեպքում հանգես է գալիս Յոթանասնիցի քառի դիմաց, իսկ այդ բառն այստեղ հենց նշանակում է քաղաքամերձ բնակավայր կամ կալվածք։ Իսկ «գիւղ»-ը 10 դեպքում համապատասխանում է χωρίον-ին, որ նշանակում է տեղ, գյուղ, ամրոց։ Հետաքրքրական է նաև քառի այլ թարգմանությունը, այն է՝ «ազարակ», որ հանդիպում է 8 անգամ։ Սա ցույց է տալիս, որ հունարեն բառը թարգմանվել է ոչ թե մեխանիկորեն, այլ ըստ հայերեն կոնտեքստին հարմար իմաստի։ Լեռնապետ, հիշատակենք նաև 27 բառը, որը կարծես պահանջում է, որ իրեն միայն «ազարակ» թարգմանեն և այդպես էլ կա՝ 30 դեպքում։ Այսուհանդերձ, 2 դեպքում այն թարգմանված է «դաստակներ»։

Այս օրինակներից երևում է, որ Աստվածաշնչի հայ թարգմանիչները ճշտորեն հետևել են Եվսեբիոս Եմեսացու գրվածքի թարգմանության պարունակած սկզբունքներին։ Այդպիսին են նաև ոսկեդարյան լեզվով թարգմանված այլ գրական հուշարձանները։

Հարց է ծագում, սակայն՝ արդյո՞ք նրանք, այդ ուղղությունը ներկայացնող թարգմանիչները, հակառակորդներ են ունեցել արդեն V դարի առա-

10 Հմմտ. Լ. Հ. Տեր-Պետրոսյան. Եվսեբիոս Եմեսացու Վերամտյանի մեկնությունը և թարգմանության տեսության հարցերը V դարի մատենագրության մեջ. — «Պատմա-բանասիրական հանգես», 1982, № 4, էջ 56 և հտ.։

11 Գ. Խ. Սարգսյան. Հին Հայաստանի սքիզալ-տեսական դարգացման ուղիների մասին. Երևան, 1962, էջ 21 և հտ.։

շին լեռում, ինչպես որ հուշում է Եվսեբիոս Եմեսացու գրվածքի այդ ժամանակ թարգմանելու պարագան:

Ես կարծում եմ, որ այս խնդրում բանասիրական հետազոտությունների պակաս է նշմարվում: Այսուհանդերձ, հրապարակի վրա է մի փորձ, որ պատկանում է Կիմ Մուրադյանին: Բանասերը, հետամուտ լինելով Գրիգոր Նաղիանդացու «Դամբանականի» հայերեն թարգմանության ժամանակի խնդրին, նշում է, որ այդ թարգմանությունը հարուստ է հունարան հայերենին հատուկ իրողություններով և օրինակներով վեր է հանում այդ իրողությունները: Միևնույն ժամանակ նա, դիմելով Կորյունի «Վարք Մաշտոցի»-ին, գտնում է այստեղ մի շարք բառեր ու բառակապակցություններ, որոնք դրդում են նրան «Դամբանականի» թարգմանությունը դասել Կորյունի սկզբնաղբյուրների թվում: Օրինակ, երկուսի համար էլ բնորոշ է «առաջի դնել» բառակապակցությունը: Հեղինակը գտնում է նաև կառուցվածքային նմանություններ երկու վերոհիշյալ երկերի միջև, որոնք ևս նա պարզաբանում է որպես Կորյունի «Դամբանականի» թարգմանությանը ծանոթության հետևանք:

Այսպիսով, հեղինակը հակվում է «Դամբանականի» թարգմանության թվագրմանը V դարի առաջին կեսով, ի հեճուկս նրա հունարան բնույթի: Այդպիսի թվագրման են մղում նրան նաև թարգմանության մեջ առկա աստվածաշնչական հղումների որոշ առանձնահատկությունները: (Հին կտակարանից վերցված մեջբերումները համընկնում են Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությանը, նոր Կտակարանի թղթերից կատարված քաղումները ինքնուրույն թարգմանության մասին են խոսում)¹²:

Բանասերների գործն է ըստ պատշաճի արժեքավորել այս երևույթները, ընդունել էամ մերժել. մենք, սակայն, կցանկանայինք քաջալերել հեղինակին այս ճանապարհի վրա:

Գիտահետաքննիչ իր նշած երևույթները, հեղինակը երկու հնարավոր հիմք է տեսնում նրանց համար: Առաջին, որ Սեսրոպյան շրջանում հայ իրականության մեջ կային մեկից ավելի թարգմանական դպրոցներ, երկրորդ, որ այդ երևույթները բացատրվում են այս կամ այն թարգմանչի անձնական նախասիրություններով: Կ. Մուրադյանը որոշակիորեն հակվում է ուսկի երկրորդ բացատրությունը, իսկ մենք, ելնելով մեր առաջադրած հետազոտվել (այլալեզու) ընթերցման վարկածից, կարծում ենք, որ հավանական է առաջինը:

Հիշումի, այդօրինակ ընթերցման պարագաները խիստ հատկանշական են: Մի կողմից, դրանք պայմանավորված են այն հանգամանքով, որ այդպիսի ընթերցումը տեղի է ունենում ժողովրդական զանգվածի միջավայրում, ուստի այն պետք է լիովին հասկանալի լինի ունկնդիրներին, որովհետև այլապես կկորչի նրա բուն իմաստը: Սա նշանակում է, որ այլալեզու ընթերցողը պիտի ջանա ամենևին դուրս չգալ հայոց լեզվի բառապաշարի և հասկացությունների շրջանակից, օտար տերմինաբանության համար համարժեքներ փնտրի ու գտնի նրանց մեջ, չխախտի լեզվի ձևաբանական և շարահյուսական կառուցվածքը, այլապես կդժվարանա հասնել իր քարոզչական նպատակին:

Մյուս կողմից, սակայն, նա ելնում է օտար լեզվից (ասենք, հունարենից), որն այդ ժամանակ ունի անհամեմատ ավելի զարգացած ու ճշգրտված տերմինաբանություն, քան հայերենը, մտքի այլևայլ երանգներ արտահայտելու դերմշակված կարողություն և այլն: Անշուշտ, հսկայական պիտի լինի այդ լեզվի ազդեցությունը բանավոր թարգմանչի վրա, այլև գալթակղությունը՝ վերարտադրել, պատճենավորել այն հայոց լեզվում: Հազիվ թե այդպիսի ազդեցությունն ու գալթակղությունը իրենց հետևանքները չունենային,

¹² Կ. Մ. Մուրադյան. Գրիգոր Նաղիանդացիի հայ մատենագրության մեջ. Երևան, 1983, էջ 114 և հա.

և փորձ չարժեք իրացնելու հունարենի սկզբունքները հայերենի մեջ՝ դեռևս այլալեզու ընթերցումների ժամանակաշրջանում:

Ահա երկու այս հակադարձ միտումները, որոնք, ըստ իրենց բնույթի իրարամերձ լինելով, չէին կարող սխալորոշվել, պետք է դեռևս այն ժամանակ ծնած լինեին այլալեզու ընթերցման երկու մրցակից ուղղություն, որոնք կազմում էին ապագա ոսկեդարյան և հունարան դարձումների սաղմերը:

Այնուհետև վրա հասավ Մեսրոպ Մաշտոցի դարակալմիկ գլուխը և այդ ուղղությունների համար հնարավորություն ստեղծվեց իրենց պավանած թարգմանչական մեթոդները րանավոր խոսքի հեղհեղուկ ոլորտից անդամփոխել գրավոր խոսքի հաստատուն ոլորտը:

Միանգամայն պարզ է, որ գրավոր լեզվի զարգացման առաջին փուլում՝ V դարի առաջին կեսին, հաղթանակ է տարել ոսկեդարյան լեզվի դպրոցը. նրա կատարած թարգմանությունները և արտադրած ինքնուրույն գործերը հստակորեն ցուցաբերում են այդ փաստը: Իրերի այդօրինակ ընթացքը բնական էր, քանի որ ժամանակի հոսանքական էր՝ հոգեոր սնունդը ըստ հնարավորին ավելի ընկալելի դարձնել ժողովրդի լայն զանգվածների համար:

Սակայն առումով մյուս ուղղությունը՝ ապագա հունարան ուղղությունը այդ ժամանակ իսպառ բացակայում էր: Մենք սովոր ենք այդպես մտածել և ըստ հունարանությունների առկայության կամ բացակայության՝ բաշխել մեղ հասած թարգմանությունները այս կամ այն ժամանակաշրջանների միջև: Բայց այդ դեպքում ինչո՞վ բացատրել նվաճելուս նմանացու երկի հայերեն եղնիկյան թարգմանության առկայությունը:

Կարծում ենք, որ երբ դյուրամատչելի գրականության ծարավը հիմնականում հագեցվել է, ապա թարգմանչական նեղ շրջաններում, հեղինակներ մտավորականության ոլորտում բայց դրած թարգմանական հունարան ուղղությունը գլուխ է բտրձրադրել և հետզհետե առատացրել իր արտադրանքը: Երկու-երեք գարանց այն մարել է, առարկությունով զարգացող հայոց լեզվի բնական համակարգում, թողնելով նրա մեջ իր գործունեության խիստ կարևոր և շահեկան տրդյունքները, որոնք մենք ճաշակում ենք մինչև այսօր:

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЭТАПЫ АРМЯНСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИСТОРИКА

Академик АНА Г. Х. САРГСЯН

Резюме

На основании прямых и косвенных данных армянских раннесредневековых источников выдвигается гипотеза о существовании в Армении, в период до создания армянской письменности, а именно—в III—IV вв., практики *гетерознического* (термин, предлагаемый нами) речения проповедей, т. е. их преподнесения армянской аудитории на армянском языке посредством устного перевода с иноязычного текста, мевшегося в руках или хранившегося в памяти проповедника. Именно наличием этой практики можно попытаться объяснить факт столетней задержки создания армянского алфавита, чего можно было бы ожидать в начале IV в., вслед за обращением армян в христианство, а также, частично, факт высокого совершенства армянского литературного языка уже в первые десятилетия по созданию алфавита в 505 г. Маштоцем. Кроме того, в свете этой гипотезы, мы склонны возводить корни ух армянских переводческих школ V в.—«златовековой» и «грекофильской», ко еменам *гетерознического* проповедничества.