

ՆՈՐԱՀԱՅՑ ՓԱՍՏԵՐ «ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՑԱՂԱԳՍ ՓԱՀՆՈՒԹԱԳԱՒՈՐԻՆ»
ԶՐՈՒՅՑԻ ՀԱՅՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՆՐԱ
ԲՆԱԳՐԻ ՎԵՐԱԲԵՐՑԱԼ

2. Ն. ՄԿՐՏՁՑԱՆ

«Պատմութիւն յաղագս Փահլու թագաւորին» զրույցը պատկանում է թարգմանական արձակի այն նմուշների թվին, որոնք մեծ ժողովրդակա-նութիւն են վայելել միջնադարյան Հայաստանում: Այն ինչպես գրչագիր, այնպես էլ տպագիր ժողովածուներում ուղեկցում է «Պղնձե քաղաքի», «Ման-կան և աղջկա» պատմութիւններին, խիկար իմաստունի և նուշիրվանի խրատներին և մի շարք այլ նման թարգմանական երկերի:

Հայտնի են «Փահլուի պատմութիւն» մոտ երկու տասնյակ ձեռագիր ընդօրինակութիւններ, որոնցից տասներկուսը պահպանում են Մաշտոցի ան-վան Մատենադարանում¹, իսկ մյուսները՝ Տյուրինգենում², Բրիտանական թանգարանում³, Վիեննայի Մխիթարյան Մատենադարանում⁴, Պալաթի Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցում⁵, ԱՄՆ-ում⁶: Այս ձեռագրերից հնագույնն առ այսօր համարվել է Բրիտանական թանգարանի № 150 ձեռագիրը՝ ընդօրինակված 1588 թ., այդ պատճառով ուսումնասիրողներից Ա. Սրապյանը, մասնավորապես, գրում է, որ «Փահլուի զրույցը հայտնի է XVI—XIX դդ. ձեռագրերից»⁷: Սակայն հարկ է անել հետևյալ ճշգրտումը. ձեռագրերից հնագույնը Տյուրինգենում պահվողն է՝ այն ընդօրինակված է 1432 թ., Ագու-լիսում, ինչպես պարզվում է Տյուրինգենի հայերեն ձեռագրերի ձեռագրա-ցուցակից⁸: Այսպիսով, Փահլուի պատմութիւն ձեռագրերը մեզ են հասել XV—XIX դդ. գրչութիւնով:

Հայտնի են նաև «Փահլուի պատմութիւն» տասնհինգ հրատարակու-թիւններ՝ տպագրված 1696—1911 թթ.⁹:

Այս զրույցը դասելով թարգմանական հուշարձանների շարքը, ուսում-

¹ Տե՛ս ձեռ. № 512, 1495, 2939, 4285, 8605, 8724, 8963, 9428, 9265, 9516, 10107, 10166: Զեռարների նկարագրութիւնը տե՛ս Հ. Սիմոնյան. Հայ միջնադարյան կաթա-նիք. Երևան, 1975, էջ 178 և Պատմութիւն վասն մանկան և աղջկան, Պատմութիւն յա-ղագս Փահլու թագաւորին, աշխ., Ա. Սրապյանի. Երևան, 1983, էջ 172—178, 232—233:

² Զեռարի նկարագրութիւնը տե՛ս Systematisch-alphabetischer Hauptkatalog der königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen, M. Handschriften, a) Orientalische. XII: Verzeichnis der armenischen Handschriften der Königl. Universitätsbibliothek, von F. N. Finck und L. Gjandsczian, Tübingen, 1907, S. 108—109, № Ma 70/18 (Bl. 392a—395a). (այսուհետև՝ Finck):

³ Զեռ. № 108, էջ 120 ր—125 ր, № 113, էջ 59 ր—75 ր, № 150, էջ 159 ր—169 ր, Տե՛ս Հ. Քյուրտյան. Պատմութիւն Փահլու թագաւորին. հայ միջնադարյան աւանդու-թիւններ. — «Անահիտ», 1946, № 1, էջ 19:

⁴ Զեռ. № 671, էջ 135 ր—143 ա. տե՛ս Ն. Ակիւնյան. Զրույց Պղնձե քաղաքի. — «Հան-դես ամսօրյա», 1958, № 1—4, էջ 30:

⁵ Զեռ. № 30. տե՛ս Պատմութիւն վասն մանկան..., էջ 177:

⁶ Տե՛ս Հ. Քյուրտյան. նշվ. աշխ., էջ 20—24:

⁷ Տե՛ս Պատմութիւն վասն մանկան..., էջ 33:

⁸ Տե՛ս S. Finck, S. 108: Այս ձեռագիրն առաջին անգամ մատնանշել է Ն. Ակիւնյանը, առանց, սակայն, անդրադառնալու դրա հնութիւնն. տե՛ս Ն. Ակիւնյան. նշվ. աշխ., էջ 29:

⁹ Տե՛ս «Պատմութիւն վասն մանկան...», էջ 34, 234, 169—171:

նասիրողների մեծամասնությունն այն կարծիքն է հայտնել, որ թարգմանությունն արված է արաբերենից¹⁰, և միայն մեկն է ենթադրաբար թարգմանություն բնագիրը համարել պարսկերենը¹¹:

«Փահլուլի» ձեռագրերից հնագույնում՝ Տյուբինգենի վերոհիշյալ ձեռագրում, պահպանվել է հետևյալ հիշատակությունը. «Յանուն աստուծոյ ողորմածին և յիշումն առաջին ժամանակաց, զոր են ի զբաւսանս մարդկան, որ է փոխած ի տաճիկ լեզուէ ի հայ տֆթար այսպէս, զոր արարաք սկիզբն Փահլուլ թագաւորին պատմութեանս»¹²: Սա մեզ հասած միակ հիշատակությունն է՝ զրույցի ինչ լեզվից թարգմանված լինելու մասին: Հարկ է նշել, որ այս ձեռագրի նկարագրության հեղինակները՝ Յ. Ն. Ֆինկը և Լ. Գյանջեցյանը, «փոխած ի տաճիկ լեզուէ» արտահայտությունը մեկնաբանել են որպես «թարգմանված թուրքերենից» («aus dem Türkischen übersetzt»)՝¹³: Նման մեկնաբանությունն, անշուշտ, նույնպես չի բացառվում, քանի որ «տաճիկերեն» արտահայտությունը, որ նախապես օգտագործվել է արաբերենը բնորոշելու համար, ավելի ուշ սկսել է ըմբռնվել նաև որպես «թուրքերեն», իսկ երբեմն էլ՝ «պարսկերեն»¹⁴:

Ջրույցի թարգմանության ժամանակի և թարգմանչի մասին տեղեկություններ մեզ չեն հասել: Հետազոտողներն այս կապակցությամբ տարբեր կարծիքներ են հայտնել: Այսպես, ըստ Հ. Քյուրտյանի, «Փահլուլ թագավորի Պատմության լեզուն, ոճը և ձևը տարակույս չեն թողուր որ անոր ալ թարգմանիչը եղած ըլլալու է Պղնձէ Քաղաքի թարգմանիչ նկատված արաբագետ Առաքել Անեցին կամ Շիրակավանեցին»¹⁵, հետևաբար, նրա կարծիքով, թարգմանությունը լիակատար է XIII դարում: Իսկ Հ. Սիմոնյանը, ինչպես «Փահլուլի պատմության» կապաների որոշ նմանությունից Ֆրիկի բանաստեղծություններին, գրում է. «...արդյոք Ֆրիկը չէ՞ր Փահլուլի պատմության բնագրի թարգմանիչը, մանավանդ, երբ հիշում ենք, որ Ֆրիկից հայտնի են պարսկերենից կատարված թարգմանությունների որոշ փշրանքներ»¹⁶, այդպիսով թարգմանության ժամանակը համարելով XIII—XIV դդ., իսկ բնագիրը՝ պարսկերենը:

Ուսումնասիրողների մոտ մեծ տարակարծություններ են առաջացրել Փահլուլի պատմության կապաները, քանի որ, ինչպես նկատում է Հ. Սիմոնյանը, ի տարբերություն մյուս նման պատմությունների, դրանց հեղինակների անունները չեն նշված ոչ մի ձեռագրում¹⁷: Կապաները ենթադրաբար վերագրվել են տարբեր հեղինակներին՝ Ֆրիկին¹⁸, Առաքել Շիրակավանեցուն կամ նրան ժամաշնչակից մի անհայտ բանաստեղծին¹⁹, Գրիգորիս Աղթամարցուն²⁰: Որոշ զուգահեռներ են մատնանշվել նաև Հովհաննես Պլուզ Նրզնկացու, Հովասափ Սեբաստացու և միջնադարյան մի շարք այլ բանաստեղծների հետ:

10 Հ. Քյուրտյան, նշվ. աշխ., էջ 19: Ն. Ալիյան, նշվ. աշխ., էջ 24: Պատմություն վաղ մանկան..., էջ 24—25:

11 Հ. Սիմոնյան, նշվ. աշխ., էջ 189, ծան. 35:

12 Յե'ս F i n c k, S. 109 (Տյուբինգենի № Ma XIII 70 ձեռագրի էջ 302ա):

13 Նույն տեղում:

14 Հ. Աճառյան. Հայերեն արձատական բառարան. հ. 4, Երևան, 1979, էջ 365—366: Հայերեն բացատրական բառարան, կազմեց Ս. Մալխասյանց, հ. 4, Երևան, 1945, էջ 359:

15 Հ. Քյուրտյան, նշվ. աշխ., էջ 19:

16 Հ. Սիմոնյան, նշվ. աշխ., էջ 189, ծան. 35:

17 Նույն տեղում, էջ 177:

18 Ա. Մնացականյան. Հայերենների և Նահապետ Քուլակի մասին.—«Պատմա-բանասիրական հանդես», 1958, № 2, էջ 245: Հ. Սիմոնյան, նշվ. աշխ., էջ 177:

19 Հ. Քյուրտյան, նշվ. աշխ., էջ 19:

20 Գ. Հովսեփյան. Հովասափ Սեբաստացի.—«Արարատ», 1918, ապրիլ-դեկտեմբեր, էջ 249:

տեղծներին տաղերի հետ²¹, Ուսումնասիրողներին Ա. Սրապյանը, մասնավորապես, գտնում է, որ «կաֆաները զրուցում կարող են և զուտ հայկական լինել», և որ դրանք «եթե ոչ ամբողջությամբ, ապա մի մասով թարգմանական են՝ որպես շափածո հատվածներ»²²:

Սակայն առ այսօր հայտնաբերված չի եղել զրուցի բնագիրը որևէ լեզվով, հետևաբար պարզված չէ և նրա ծագման հարցը՝ թե ի՞նչ միջավայրի ծնունդ է այն: Որոշ ուսումնասիրողներ «Փահլույի» բնագիրը ևս, «Պղնձե քաղաքի» և «Մանկան և աղջկա» պատմությունների նմանողությամբ, ենթադրաբար վերագրել են արաբական «1001 գիշեր» հեքիաթաշարին²³: Իսկ Հ. Քյուրտյանը մատնանշել է մեկ այլ, բանահյուսական աղբյուրից եկող մի ոչ անկարևոր զուգահեռ. «Հետաքրքրական է պատմության վերջին մասը իր նմանողությամբ նասրետին Հոթայի վերագրված զվարճալի պատմվածքներին մեկուն հետ», ի նկատի ունենալով հետևյալ դրվագը. մի մարդ Փահլույի գլխից հափշտակում է նրա «փակեղը», որից հետո Փահլույը գնում է գողին փնտրելու «հոշվաբքում» (գերեզմանոցում)²⁴: Ինչպես ցույց կտրվի ստորև, Հ. Քյուրտյանի այս թուուցիկ դիտողության իրավացիությունը հաստատվում է նորահայտ փաստերով:

Այսպիսով, «Փահլույի պատմության» ուսումնասիրությունն առ այսօր ընթացել է սոսկ հայագիտական տեսանկյունից: Այժմ մի շարք նորահայտ փաստեր թույլ են տալիս նոր տեսանկյունից մոտենալ այս զրուցին՝ պարզելով նաև, թե ինչ տեղ է այն գրավում ոչ միայն հայ, այլև մի շարք այլ ժողովուրդների գրականության և բանահյուսության մեջ:

Ինչպես ցույց է տալիս արաբական միջնադարյան գրականության ուսումնասիրությունը, Փահլույի զրուցն իրոք առաքելաբար միջավայրի ծնունդ է, քանի որ Փահլույը պատմական դեմք է. նրա լրիվ անունն է՝ Աբու Վալիդ Բահլուլ (կամ Բուհլուլ) իբն Ամր (աս-Սայրաֆի կամ աս-Սուֆի) ալ-Մաշնուն ալ-Քուֆի²⁵: Ալ-Մաշնուն և ալ-Քուֆի մակդիրները բնութագրում են նրան որպես «հենթ» և «Քուֆացի»: Բահլույի մասին հիշատակությունները ցրված են տասնյակ արաբական աղբյուրներում:

Բահլուլը ծնվել և իր կյանքի մեծ մասն անց է կացրել Իրաքի Քուֆա քաղաքում՝ մահմեդական մշակույթի միջնադարյան կարևորագույն կենտրոններից մեկում: Նրա ծննդյան տարեթիվը հայտնի չէ, իսկ մահվան տարեթիվը վիճելի է: Տարբեր հեղինակներ նշում են նրա մահվան հետևյալ տարեթիվերը՝ 183/799, 190/805, 192/807: Որպես հիմք դրա համար ընդունվում է այն հանգամանքը, որ Բահլուլը ժամանակակից է եղել Հարուն առ-Ռաշիդ խալիֆին (իշխ. 170/786—193/809). վերջինս նրան հանդիպել է մի քանի անգամ, Քուֆայում, դեպի Մեքքա կատարած իր ամենամյա ուխտագնացությունների ճանապարհին: Սակայն, ըստ որոշ աղբյուրների, Բահլուլը կենդանի է եղել նաև խալիֆներ ալ-Վաթիկի (իշխ. 227/842—232/847 թթ) և ալ-Մութավաթթիլի (իշխ. 232/847—247/861 թթ.) օրոք²⁶:

Ուսումնասիրողներից մեկի դիպուկ բնորոշմամբ, «որքան անորոշ է պատմական Բահլույի կերպարը, նույնքան հարուստ է նրա մասին լեգենդը»²⁷:

21 Ա. Չոպչյան. Հայ էջեր. Փարիզ, 1912, էջ 40: Գ. Հովսեփյան. Նշվ. աշխ., էջ 248—249: Ա. Սրապյան. Հովհաննես Երզնկացի. Երևան, 1958, էջ 157—158: Պատմութիւն վասն մանկան..., էջ 30:

22 Պատմութիւն վասն մանկան..., էջ 29, 32:

23 Ն. Ակոբյան. Նշվ. աշխ., էջ 24: Պատմութիւն վասն մանկան..., էջ 24—25:

24 Հ. Քյուրտյան. Նշվ. աշխ., էջ 22:

25 S. F. Sezgin. Geschichte des Arabischen Schrifttums. Bd. I, Leiden, 1967, S. 636—637; U. Marzolph. Der Weise Narr Buhil. Wiesbaden, 1983, S. 4.

26 U. Marzolph. Op. cit., S. 4—5.

27 Նույն տեղում, էջ 3:

Արաբական մատենագրության մեջ առաջին հեղինակը, որ հիշատակում է Բահլուլի մասին, ալ-Ջահիզն է (մեռ. 255/868 թ.). վերջինս եղել է գրեթե նրա ժամանակակիցը²⁸։ Այնուհետև հիշատակությունները շարունակվում են հետագա 11 դարերի ընթացքում, ընդգրկելով մոտ վեց տասնյակ արաբական, երկու տասնյակից ավելի պարսկական և մի շարք այլ թուրքական, շաղաթային, քրդերեն և այլ լեզուներով աղբյուրներ, որոնց հիմնական մասը գրավոր է, փակ մի քանիսը՝ բանահյուսական²⁹։ Քանի որ քոլոր այս աղբյուրների հաղորդած տեղեկությունները Բահլուլի մասին ի մի են բերված և հանգամանորեն քննարկված, մասնավորապես, Ու. Մարցոլֆի չափազանց բարեխղճ ուսումնասիրությունում³⁰, չկրկնվելու համար մենք համառոտ կերպով կանդրադառնանք միայն Բահլուլին բնութագրող ամենաէական փաստերին։

Ինչպես հայտնի է, արաբական դրականության մեջ հանգես են գալիս մի շարք խենթերի կերպարներ։ Նրանց մի մասը պատկանում է սիրուց խենթացածների թվին (ինչպես, օրինակ, հանրահայտ Մաջնունը), իսկ մյուսների խենթության պատճառը բոլորովին այլ է։ Բահլուլը նույնպես նշանավոր խենթ է, սակայն նա, այսպես կոչված, «իմաստուն խենթերից»

մեկն է ('uqala' al-magānīn, Weise Narren, iou sage)³¹։ Նա մարմնավորում է իմաստուն խրատողի և նախազգուշացնողի կերպարը, որը շրջապատի մարդկանց շարունակ հիշեցնում է այս աշխարհի անցողիկ ու սին լինելու մասին, կոչ անելով խստորեն հետևել Աստծու պատվիրաններին։ Նա վարում է ասկետի կյանք՝ կամովին հրաժարվելով իրեն առաջարկված դրամից, պարգևներից կամ պաշտոնից։ Նրա խալիֆը ցանկանում է պարգևատրել նրան, նա ասում է. «Տուր այդ դրամը նրանց, ռմից վերցրել ես»³²։ Նա մերթ իրեն պահում է խենթի, պարզամիտի և նույնիսկ ծաղրածուի նման, ինչը նրան հնարավորություն է տալիս հանդգնորեն «այս աշխարհի ուժեղների», մասնավորապես՝ խալիֆի երեսին շարտել այն, ինչ ինքը մտածում է նրանց մասին, մերթ էլ՝ խորր փիլիսոփայական մտքեր է արտահայտում ամենաանսպասելի իրադրություններում, ինչը և ստիպում է մարդկանց խոնարհվել նրանց իմաստնության առջև։ Նույնիսկ նրա խենթությունը, ըստ որոշ աղբյուրների, թվացյալ է՝ նա դիտմամբ, միանգամայն գիտակցաբար է սկսում իրեն խենթ ձևացնել, որպեսզի խուսափի իրեն առաջարկված՝ կադիի (դատավորի) պաշտոնից³³։ Ու. Մարցոլֆի բնորոշմամբ, «իմաստուն խենթի խենթությունը պետք է տեսնել նրա՝ իր դավանանքի հետևողականորեն կենսագործման մեջ»³⁴։

Շատ աղբյուրներում Բահլուլը հաճախ հանդես է գալիս որպես մի խելագար, որը, եղեգին հեծած, արշավում է քաղաքի փողոցներով՝ իրեն ծաղրող և իր վրա քարեր նետող երեխաների ուղեկցությամբ³⁵։ Նրա անվան հետ կապված պատմություններում հաճախ է հիշատակվում նաև գերեզ-

²⁸ Al-Bayān wa-t-tabyīn, ta'īf 'Uimān Abi 'Uimān 'Amrū b. Bahr al-Čahīz, Ժ. II, al-Qūhira, 1948/1368, էջ 230—231.

²⁹ Բոլոր այս աղբյուրների մասին տե՛ս C. Brockelmann. Geschichte der Arabischen Litteratur, I Supplementband, Leiden, 1937, S. 33; Buhlāl al-Madīnūn al-Kūfī, — Encyclopedie de l'Islam, nouv. éd., t. I, Leyde-Paris, 1960, p. 1328, և հետևյալում՝ U. Marzolph. Op. cit., S. 25—26.

³⁰ U. Marzolph. Op. cit., S. 1—83.

³¹ Այս Երևույթի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս P. Loosen. Die Weisen Narren des Nāṣībūt. Phil. Diss., Bonn, 1912 և Marzolph, S. 1—3, 22—23.

³² U. Marzolph. Op. cit., S. 67, № 124.

³³ Նույն տեղում, էջ 62, № 107.

³⁴ Նույն տեղում, էջ 23.

³⁵ Նույն տեղում, էջ 7, 13, 36—37, (№ 18), 38—39 (№ 29), 39—40 (№ 37), 59—60 (№ 103), 63 (№ 109).

մանույր. Բահլուվը սովորություն ունի այստեղ քնելու և ընդհանրապես իր ժամանակն անցկացնելու: Այն հարցին, թե ի՞նչն է դրա պատճառը, նա պատասխանում է. «Որովհետև ապրողների մեջ ես ոչ մի խոհեմ մարդու չեմ գտել»³⁶:

Այսպիսով, միաժամանակ խենթ և իմաստուն լինելու հանգամանքը Բահլուվին դասում է համանման բազմաթիվ այլ կերպարների շարքը. նման զուգահեռներ կարելի է բերել համարյա բոլոր ժողովուրդների զրականություններից և բանահյուսությունից՝ Ջուհա, Մուլա Նասրեդդին, Պըլը Պուղին, յուրօրինակները ուսական իրականության մեջ և այլն³⁷: Այդ վսկ պատճառով էլ պատահական չէ, որ Բահլուվին վերագրվող մի շարք պատմություններ զանազան աղբյուրներում պատմվում են և այլ համանման հերոսների մասին, մասնավորապես Ջուհայի և Հոջա Նասրեդդինի³⁸: Նման կերպարների բնորոշ առանձնահատկությունն այն է, որ, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Հ. Թ. Նորրիսը, «սրամիտ խենթը և մարգարեն միևնույն անձնավորության սոսկ երկու ասպեկտներն են»³⁹: Այս կապակցությամբ շահագրգիռ հատկանշական է այն փաստը, որ, ըստ ավանդույթի, Բահլուվը եղել է Հարուն առ-Ռաշիդ խալիֆի պալատական ծաղրածուն: Որպես պալատական ծաղրածուներ են հանդես գալիս նաև համանման մյուս կերպարները՝ Նասրեդդինը՝ Լենկթեմուրի պալատում, ծաղրածու Տալհաթ՝ սուլթան Մահմուդ Ղազնևիի պալատում, Պըլը Պուղին՝ կալվածատեր Մելիք-Շահնազարի տանը և այլն⁴⁰: Այստեղ հիմնական շեշտը դրվում է հակադրության վրա՝ միմյանց են հակադրվում ամենազոր տիրակալը, որն ունի ամեն ինչ, և անպաշտպան ծաղրածուն, որը չունի ոչինչ, սակայն չի երկնչում ահեղ տիրակալին «խրատելուց»:

Բահլուվի մասին ասվում է նաև, որ նա զվարճախոսել է և անեկդոտներ պատմել: Նրան են վերագրվում բազմաթիվ երգիծական մանրապատումներ, բարեպաշտական ու խրատական պատմություններ և բանաստեղծություններ, այդ թվում և մի կասկած, որը հայտնի է «Ալ-Կասիդա ալ-Բահլուվյա» անունով: Այս կասկածային մասին ուսումնասիրողներն արտահայտել են տարբեր կարծիքներ. ոմանք գտնում են, որ դրա հեղինակն իրոք Բահլուվն է, իսկ մյուսների կարծիքով այն շատ ավելի ուշ շրջանի ստեղծագործություն է և Բահլուվին է վերագրվել թյուրիմացաբար⁴¹: Այսպես թե

³⁶ Նույն տեղում, էջ 65—66 (Մ 121), էջ 35 (Մ 11), 46 (Մ 41), 47 (ՄՄ 73, 74), էջ 60—62 (Մ 106):

³⁷ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Анекдоты о ходже Насреддине, пер с турец. В. А. Гордлевского. М., 1957, с. 9—14, 242—258; Персидские анекдоты, пер. с персид. М. Ашрафи и др. М., 1963, с. 8—13; Подлинные рассказы о могущественном халифе Харун ар-Рашиде, остроумном Абу Нувасе и хитроумном Джухе, пер. с араб. Р. Алиева и Д. Юсупова. М., 1976, с. 8; Армянский фольклор. сост. и пер. Г. О. Карапетяна. М., 1979, с. 7—10; М. С. Харитонов. Многоликий Насреддин, в кн.: Двадцать четыре Насреддина. М., 1986, с. 6—31.

³⁸ Նման զուգահեռների մասին (նաև մի շարք այլ անձանց վերագրվող) տե՛ս U. Marzolph. Op. cit., S. 10, S. 11, Anm. 37.

³⁹ H. T. Norris. Der Weise Narr Buhal, by Ulrich Marzolph.—Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London, 1984, № 2, p. 279, համառ. «В ходже Насреддине как метко выразился А. Вессельский, слились два типа: он мудрец Эзоп, но он и дурень-абдерит» (В. Гордлевский. Ходжа Насреддин, в кн.: Анекдоты о ходже Насреддине, с. 254).

⁴⁰ Հմտ. Анекдоты о ходже Насреддине, с. 243. 248—249. Персидские анекдоты, с. 13; М. С. Харитонов. Многоликий Насреддин, с. 26—29.

⁴¹ Հտտ Վ. Վ. Լերեզի, այս կասկածն «ի հայտ է եկել մոտ XV դարում և ավելի շուտ բանահյուսական ստեղծագործություն է» (տե՛ս В. В. Лебедев. Неисследованные рукописные материалы по истории фольклорных взаимосвязей народов Востока, в кн.:

այնպես, կասիդան գրված է Բազիլուլի անունից և իրենից ներկայացնում է միստիկական, խոհափիլիսոփայական բնույթի մի ստեղծագործություն, ուր շարունակ հիշաթաղվում է Ալլահը, նրա ամենագործությունը և կոչ է արվում այս կյանքում լինել խոնարհ ու բավարարվել քրոջ, քանի որ Ալլահը հանդերձյալ կյանքում դրա համար վարձատրելու է բազմակի: Այլ կերպ ասած՝ կասիդան գրված է Բազիլուլի «դավանանքին» միանգամայն համապատասխան ոգով, և եթե իրոք ուշ շրջանի ստեղծագործություն է, ապա ակնհայտորեն միտումնավոր կերպով է «համապատասխանեցված» Բազիլուլի կերպարի ոգուն⁴²: Տարբեր աղբյուրներում Բազիլուլին են վերագրվում նաև նույն ոգով գրված մի շարք այլ բանաստեղծություններ⁴³:

Ըստ որոշ աղբյուրների, Բազիլուլը եղել է նաև ավանդությունների փոխանցող (տրագիցիոնիստ), սակայն, հետազոտողների կարծիքով, այստեղ ներքան շփոթում են նույնպես Բազիլուլ անունը կրած այլ անձանց՝ հետ, որոնց թվում եղել են և իրական ավանդողներ: Այսպես, օրինակ, հայտնի է Բուհ-լուլ իբն Ռաշիդ անունով մի ավանդող, որն ապրել է Իֆրիկիայում և վախճանվել 183/799 թ.: Ըստ ուսումնասիրողների, թերևս հենց այս անձնավորության հետ Բազիլուլի շփոթության մեջ է բացատրվում այն հանգամանքը, որ Բազիլուլը, ըստ ավանդության, համարվում է նաև Հաբուն առ-Ռաշիդ խալիֆի որդին՝ նույնացվելով մահմեդական սուրբ աս-Սաբթիի հետ⁴⁴: Ըստ

Проблемы источниковедческого изучения рукописных и старопечатных фондов. Вып. 2, Л., 1980, с. 138): Իսկ Ու. Մարցուֆի կարծիքով, «այն Բազիլուլին է վերագրվում սխալմամբ, քանի որ, ամենայն հավանականությամբ, ծագում է ավելի ուշ շրջանից» և որպես Բազիլուլի ստեղծագործություն առաջին անգամ հիշատակվում է Ալի ալ-Մուսաուդի (մեռ. 1180/1766 թ.) կողմից՝ վերջինիս «նուզհաթ ալ-շալիս» երկում (տե՛ս M a r z o l p h. Op. cit., S. 18—19):

⁴² Այս կասիդայի՝ աշխարհի տարբեր գրադարաններում պահվող ձեռագրերի մասին տե՛ս Brockelmann, Op. cit., S. 350 և Sezgin, Op. cit., S. 637: Այդ ձեռագրերի թվին պետք է ավելացնել նաև Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահվող № 1536՝ արաբերեն գրչագիր ընդօրինակությունը (էջ 1 ա—6 ա). այն սկզբից թերի է, ենթադրաբար թվագրվում է XVIII դարով (տե՛ս Փուցակ արաբերեն ձեռագրաց (անտիպ), № 1536): Այս կասիդան «Կիսսաթ ալ-Բազիլուլ» վերնագրով բավաճախ տարածված է եղել նաև հրեաների, կարաիմների և սամարացիների միջավայրում. Սանկտ-Պետերբուրգի Սալտիկով-Շչեգրինի անվ. պետական գրադարանում պահվում են դրա՝ արաբերեն մի պատահիկ (Фирк. араб. 466) և եբրայաառա արաբերեն մեկ համարյա ամբողջական և ութ պատահիկների տեսքով գրչագրեր: Վերջիններիս նկարագրությունը տե՛ս Арабские сочинения в еврейской графике. Каталог рукописей, сост. В. В. Лебедев. Л., 1987, с. 73—74. Տե՛ս նաև В. В. Лебедев. Нейсследованные..., с. 138—140.

⁴³ A'yan as-Ši'a, ta'īlī as-sayyid Muḥammad al-Amīn al-Husaynī al-'Amīlī, մ. 14, Գ. 15. Dimašq, 1939/1358, էջ 212—231 (այսուհետև՝ A'yān aš-Ši'a).

⁴⁴ Ինչպես իրավամբ նշում է Յ. Հորովիցը, «Ժողովրդական երևակայությունն ստեղծել է աշխարհի բոլոր թագավորություններին իշխող փայլուն տիրակալի հակապատկերը նրա լեզենդար որդու՝ Աս-Սաբթիի տեսքով, որը, սուրբ Ալեքսիոսի նման, լքում է իր թագավոր հոր պալատը, որպեսզի իր հացը վաստակի որպես օրավարձու բանվոր՝ աշխարհից ասկետական փախուստը գովերգող մի լեզենդ իսլամական սրբի մասին» (տե՛ս J. Horowitz. The origins of 'The Arabian Nights'.—Islamic Culture, vol. I, Hyderabad-Deccan, 1927, p. 47): Ուսումնասիրողների կարծիքով, արաբական գրականության մեջ մի քանի տարբերակներով վերարտադրված այս պատմությունն ունի ասորական ծագում և իրենից ներկայացնում է արաբական դրականության մեջ «վաղ քրիստոնեական գրականությանը բնորոշ զրույցների թափանցման օրինակ»։ «Հարուն առ-Ռաշիդի որդի Ահմադ իբն Հարուն առ-Ռաշիդ աս-Սաբթին ոչ այլ ոք է, քան Ալեքսիոսը՝ քրիստոնյա կայսր Թեոդոսիոսի սուրբ որդին՝ մահմեդական կերպարանքով» (տե՛ս Г. Э. фон Грюнебаум. Элементы греческой

ալ աղբյուրների, Բահլուլը եղել է նույնիսկ Հարուն առ-Ռաշիդի եղբայրը կամ զարմիկը, ինչը, ռակայն, կասկածելի է համարվում⁴⁵:

Չնայած այն հանգամանքին, որ Բաղդադը հաճախ է հիշատակվում Բահլուլի անվան հետ կապված պատմություններում, ըստ նորագույն ուսումնասիրությունների, նրա գոտնվելը Բաղդադում՝ խալիֆի նստավայրում, երևի ավելի շատ լեգենդի բնագավառին է վերաբերում⁴⁶: Բաղդադում է գտնվում նաև Բահլուլի կարծեցյալ գերեզմանը, որը մատնանշել են որոշ հետազոտողներ⁴⁷: Այստեղ, տապանաքարին, կա նույնիսկ 501/1108 թ. թվագրված մի արձանագրություն, ուր Բահլուլն անվանված է «Մաջդուրների սուլթան» և «մթամած հոգի»⁴⁸: Սակայն ժողովրդական ավանդություններ Բահլուլի անվան հետ կապված բազմաթիվ վայրեր ու պատմություններ է մատնանշում նաև Մաղրիբում, այդ թվում և մի մզկիթ, որը կրում է «Բուհլուլի մզկիթ» անվանումը⁴⁹:

Այսպիսով, Բահլուլի անվան շուրջը ժամանակի ընթացքում հյուսվել է լեգենդների և ավանդությունների մի այնպիսի խիտ ցանց, որ նրա իրական կյանքի մասին տեղեկությունները մղվել են ետին պլան ու նույնիսկ տարբալուծվել դրանց մեջ:

Բահլուլի թեկավոր խոսքերը և նրա անվան շուրջը հյուսված պատմությունները ժամանակի ընթացքում այնքան մեծ տարածում են գտել, որ նա դարձել է ոչ միայն արաբների, այլև Արևելքի մի շարք այլ ժողովուրդների գրականության ու բանահյուսության նույնպիսի հանրահայտ ու սիրված հերոս:

Արաբական գրականությունից Բահլուլի կերպարը մուտք է գործել նաև այլ իսլամական գրականություններ, հատկապես պարսկական, ինչպես նաև թուրքական, թուրքմենական և այլն⁵⁰: Բահլուլը որպես բարեպաշտության և աստվածավարության իդեալ է հանդես գալիս հատկապես ուշ շրջանի պարսկական շիիտական աղբյուրներում: Բահլուլին քաջ ծանոթ են դեռևս XII—XIII դդ. պարսիկ միատիկ բանաստեղծները՝ Ռուզբիհան Բակին, Ատտարը, Ռումին, Սաադին: Պարսկաստանում Բահլուլի վայելած ժողովրդականությունն է՛լ ավելի է աճում հատկապես 907/1502 թ. հետո, երբ, Սեֆյանների օրոք, շիիզմն այստեղ դառնում է պետական կրոն: Բահլուլի կերպարի

формы в «Сказках 1001 ночи», в кн.: Арабская средневековая культура и литература. М., 1973, с. 175, 187—188, прим. 128 (к стр. 175). Տե՛ս նաև [E. Littmann]: Al-Layla wa Layla.—The Encyclopedia of Islam, new ed., vol. I. Leiden—Lorcen, 1960, p. 364. Առ-Պարթիի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս V. Chauvin. Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes, T. VI, Liège—Leipzig, 1902, p. 193—194, № 363, ինչպես նաև՝ K. Vollers. Aus der viceköniglichen Bibliothek in Kairo.—ZDMG, Bd. 43, Leipzig, 1889, S. 114—115 և Th. Nöldeke. As-Sabīʿ, der Sohn des Harūn ar-Rašīd.—ZDMG, Bd. 43, S. 327—328. «Ալեքսիոսի (կամ Ալեքսանոսի) վարքի» հայկա՛յան պատմաների մասին տե՛ս Հ. Ա. Անասյան. Հայկական մատենագիտություն. հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 405—413 և Մ. Արեղյան. Երկեր. հ. Գ, Երևան, 1968, էջ 124—129:

⁴⁵ Տե՛ս Marzolph. Op. cit., S. 6, Anm. 26. չմա. Курдские сказки, легенды и предания. М., 1989, с. 306—308 (№№ 53—55), с. 311—318 (№ 60).

⁴⁶ Marzolph. Op. cit., S. 5.

⁴⁷ C. Niebuhr. Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern. II, Kopenhagen, 1774—1778, S. 301; G. Le Strange. Baghdad during the Abbasid Caliphate. Oxford, 1900, S. 350.

⁴⁸ Encyclopedie de l'Islam, t. I, p. 1328. Մաջդուր նշանակում է «խելաղար», էքստազի մեջ գտնվող: այդպես է բնորոշվում սուֆիզմի երրորդ աստիճանը:

⁴⁹ H. T. Norris. Op. cit., p. 279.

⁵⁰ Marzolph. Op. cit., S. 16.

շատակող առաջին իսկ հեղինակը՝ ալ-Ջահիզը, ընդգծում է նրա՝ դեպի շիրիզմ ունեցած հակումը։ Այդ փաստը շեշտւում է և հետագա աղբյուրներում։ Ուսումնասիրողներից Ու. Մարցոլֆը, մասնավորապես, առանձնացնում է Բաշլուկի մասին լեգենդի զարգացման երեք աստիճան՝ 1. նախնական աղբյուրներ (մոտավորապես մինչև V/XI դարի սկիզբը), 2. բնավորության տարբեր գծերի վերագրում և զունագարդում (մոտ. մինչև X/XVI դարի կեսը), 3. ժողովրդական Բաշլուկ (մոտ. XVI դարի վերջից—XVII դարի սկզբից մինչև մեր օրերը)⁵³։

Հարկ է նշել և մեկ այլ ոչ անկարևոր փաստ՝ այն, որ իսլամական գրականություններից ու բանահյուսությունից Բաշլուկի կերպարը մուսթ է գործել և մի շարք ֆրիցտոնյա ժողովուրդների գրականություն ու բանահյուսություն։ Այսպես, ասոքական բանահյուսության մեջ Բաշլուկը հանդես է գալիս Բահալ-Դիվաեա կամ Բահալ-Դաեաեա (Խենթ-Բաշլուկ) կամ «Իմաստուն-Բաշլուկ») անունով՝ առկենբում, անեկդոտներում, հեքիաթներում⁵⁴։ Մեր կարծիքով, փոխատու աղբյուրը տվյալ դեպքում եղել է, ամենայն հավանականությամբ, պարսկական բանահյուսությունը, ինչպես կարելի է եզրակացնել պարսկերեն «դիվանա» և «զանանդա» մականուններից։

Համեմատման մյուս օրինակը Բաշլուկի (ըստ հայկական պատումի՝ Փաշլուկ) կերպարի թափանցումն է ինչպես հայ գրականություն, այնպես էլ բանահյուսություն։ Բացի խնդրո առարկա Փաշլուկի զրուցի հայկական պատումից, Փաշլուկն ի հայտ է գալիս նաև Սայաթ-Նովայի խաղերում և հայ բանահյուսության զանազան նմուշներում⁵⁵։

Այսպիսով, մնում է ճշտել, թե հատկապես ո՞ր աղբյուրն է հանդիսացել հայերեն թարգմանության բնագիրը և ե՞րբ է կատարվել այդ թարգմանությունը։

Նախքան վերջնական եզրակացություններ անելը հարկ ենք համարում ընդգծել «Փաշլուկի պատմության» հայկական պատումի մի շարք առանձնահատկություններ, որոնք էական նշանակություն ունեն վերջինիս բնագրի հայտնաբերման համար։

ա) Հայկական պատումն սկսվում է հետևյալ դրվագով. «մեծ թագավոր» և «արևելյան աշխարհի տեր» Փաշլուկը սովորություն ունի աղոթելու իր ոսկե գահին նստած։ Մի օր իր սովորական աղոթքի ժամանակ նա պալատի տանիքին նկատում է մի ուղտապանի և հարցնում, թե ո՞վ է նա։ Ուղտապանը պատասխանում է, որ իր ուղտերին է փնտրում այդտեղ։ Երբ Փաշլուկն ասում է, թե ի՞նչ գործ կարող է ունենալ ուղտը պալատում, ուղտապանը պատասխանում է. «Ապա Էլու որպէ՞ս կարես զաստուած գտանել ի վերայ ոսկի աթոռոյդ...», պատմիրելով ապաշխարի։ Փաշլուկը հաշկանում է, որ դա հրեշտակ էր և վարժում է նրա պատկերածի համաձայն. իր փոխարեն գահին է նստեցնում իր որդուն, իսկ ինքը «վասն սիրոյ» աստուծոյ» հրաժարվում է ամեն ինչից և հեռանում իր երկրից⁵⁶։

Հարկ է նշել, որ իրենց գահից «աստծո օրում» հրաժարված մի շարք թաղավորներ էլ։ Մալաթառանգներ կարելի է գտնել ինչպես արաբական, այնպես էլ պարսկական գրականության մեջ՝ մուսուլմանական սրբերի վարքագրության ժանրի հուշարձաններում։ Վերևում արդեն խոսվեց այդ հուշարձաններից մեկի՝ աս-Սաքթի վերաբերյալ լեգենդի մասին⁵⁷։ Նման այլ զուգահեռներից է, մասնավորապես, սուֆիական շեյխ Բերահիմ իբն Ադ-

⁵³ Նույն տեղում, էջ 9։

⁵⁴ Истребитель колючек. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев. М., 1974, с. 269—270, 364—366, 368.

⁵⁵ Տե՛ս Հ. Բախլիյան. Սայաթ-Նովա. Երևան, 1988, էջ 173—174։

⁵⁶ Տե՛ս Պատմութիւն վասն մանկան..., էջ 145—146։

⁵⁷ Արաբական գրականությունում առկա նման այլ զուգահեռների մասին տես V. Chauvin. Bibliographie..., t. VI, p. 194.

համի մասին լեգենդը, որը Բալխի թագավորն էր, սակայն թողնում է իր գահը, կնոջն ու որդուն և հեռանում Մեդինա, ուր ապրում է որպես աղքատ, իր հացը վաստակելով ծանր աշխատանքով⁵⁸։

Ինչ վերաբերում է ուղտապանի մասին դրվագին, ապա Իբրահիմ իրն Ադհամի մասին վերոհիշյալ պատմությունում այն ունի հետևյալ տեսքը։ Իբրահիմ թագավորը որսի ժամանակ հետապնդվող կենդանուց մի հարց է լսում՝ արդյո՞ք ինքը նրա համար է ստեղծված, որ հետապնդի անպաշտպան կենդանիներին։ Հաջորդ առավոտյան Իբրահիմն իր պալատի տանիքին տեսնում է մի խորհրդավոր բեղունի, որն այդտեղ փնտրում է իր կորած ռդուին։ Իբրահիմի հանդիմանությունն այն մասին, թե անիմաստ է նման որոնումը, բեղունին պատասխանում է, որ դա ավելի անիմաստ չէ, քան աստծուն փնտրելը՝ գահին նստած։ Իբրահիմի վրա այս ամենն այնքան ուժեղ տպավորություն է գործում, որ նա, ցնցոտիներ հագած, Բալխից գաղտնի հեռանում է Մեքքա, ուր սկսում է ասկետի կյանք վարել⁵⁹։

բ) Փահլուլի մասին հայերեն տեքստում ասվում է, որ նա, Բաղդադ գալով, «կամեցաւ կենալ անդ ի կերպ աղքատի, և մուրայր»⁶⁰։ Նույն պատկերն ենք գտնում թափառական դերվիշների մասին բազմաթիվ պատմություններում, մասնավորապես Ադհամ-Դիվանա դերվիշի մասին լեգենդում։ Վերջինս ապրում է գերեզմանոցում, մի փլված հյուղակում, գոյությունը պահպանելով ստացած ոգորմությանը⁶¹։

գ) Հայկական տարբերակում Փահլուլի գոյության մյուս միջոցը ջրկորություն անելն է, ընդ որում իր աշխատանքի դիմաց ստացած հացը և դրամը նա բաժանում է աղքատներին⁶²։ Այս դրվագում իր արտահայտությունն է գտել չափազանց կարևոր մի հանգամանք, որն անպայման շեշտվում է վաղ մոսուլմանական զաֆիդներ (ասկետների), իսկ ավելի ուշ՝ և սուֆիական շեյխերի վարքերում, այն է՝ պատկերացումն այսպես կոչված «ոհդկ հալալ»-ի (սթուլատրեյի հանապազօրյա հացին) մասին։ Ըստ այդ պատկերացման զահիդը (կամ սուֆին) իր հացը կարող է վաստակել միայն խստորեն նախորդված միջոցներով, այսինքն՝ ջուր կրելով կամ տափաստանից ջուր փշամացառների հավաքելով և որպես վառելիք վաճառելով⁶³։ Սակայն նույնիսկ այդ դեպքում զահիդը պետք է իր վաստակած դրամից իրեն պահի միայն նվազագույն անհրաժեշտ մասը՝ մնացյալը բաժանելով կարիքավորներին⁶⁴։ Իսկ մնացած բոլոր միջոցները, այդ թվում և խալիֆից կամ այլ իշխանավորներից պարգևներ ստանալը, համարվում են համարվում (սանթուլատրեյին)։

Ինչպես տեսնում ենք, Փահլուլը տվյալ դեպքում հանդես է գալիս որպես իսկական զահիդ, որը խստորեն ենթարկվում է վերոհիշյալ նախանշումներին։ Համեմատության համար նշենք, որ սուֆիական շեյխերից

⁵⁸ Բ. Զ. Բերտելս. Суфизм и суфийская литература, М., 1965, с. 182. Հայտնի են այս լեգենդի արաբական, պարսկական, թուրքական, տաշկական, ուզբեկական և այլ լեզուներով տարբերակները. տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 183—184։

⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 185։

⁶⁰ Պատմություն վասն մանկանն..., էջ 147։

⁶¹ Բ. Զ. Բերտելս. Указ. соч., с. 184. Հմմտ. Պատմություն վասն մանկանն..., էջ 148—149։

⁶² Պատմություն վասն մանկանն..., էջ 147։

⁶³ Զահիդի աշխատանքը օրինավոր էր դիտվում միայն այն դեպքում, եթե կապված էր «հալալ» համարվող առարկաների հետ։ Այդ պատճառով դերվիշները դիմում էին «res nullius» հանդիսացող ջրին կամ փշամացառին։ Դրանք վաճառելիս նրանք փաստորեն վաճառում էին ավելի շատ իրենց թափած աշխատանքը, այսինքն՝ մի բան, որ անվիճելիորեն իրենքն էր, հետևաբար «հալալ» էր։ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Բ. Զ. Բերտելս. Указ. соч., с. 16—17, 197։

⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 17։

ժամանակակից Ֆուկալ իրն իշխողը, ըստ նրա վարքի, ջրկիրություն անհյուսիս էր վաստակում իր և իր ընտանիքի օրվա հացը, ինչպես և արդեն հիշատակված Իբրահիմ իրն Ադհամի հայրը՝ Ադհամ-Սակկան (Ադհամ-Ջրկիրը)⁶⁵, իսկ Իբրահիմն ինքը ապաշխարելուց հետո իր գոյությունը պահպանում էր փրամացառներ վաճառելով⁶⁶:

գ) Փահլուլի հանդիպումները խալիֆի հետ, որոնց ժամանակ Փահլուլը, որպես կանոն, հանգես է դալիս խալիֆին խրատողի դերում, նույնպես իրենց զուգահեռներն ունեն մուսուլմանական սրբերի վարքերում: Այսպես, օրինակ, արդեն հիշատակված շեյխ Ֆուկալ իրն Այադի կենսագրություններում ևս պատմվում է նրա ունեցած հանդիպումների մասին Հարուն առ-Ռաշիդ խալիֆի հետ, որոնց ընթացքում նա խալիֆի հետ խոսում է նույն խրատական-բարոյախոսական ոգով, ինչ և Փահլուլը⁶⁷,

հ) ինչպես արդեն նշվել է, թե՛ ըստ հայերեն զրույցի, թե՛ ըստ արաբական աղբյուրների, Բահլուլն արտասանում է կաֆաներ, որոնք տոգորված են աշխարհիկ կյանքի մեթոման, մարդկային կյանքի սին ու անցողիկ լինելու, աստծու ամենազորության և նման այլ գաղափարներով: Արաբական դրականության մեջ նման բանաստեղծությունները ներկայացված են որպես հատուկ ժանր՝ զուհդիյաթ, որը սկզբնավորվել է դեռևս մինյիսլամական պոեզիայում և իր կատարելությանը հասել հատկապես Աբու-լ-Աթա-Ֆիալի (748—825), իսկ ավելի ուշ՝ Աբու-լ-Ալա ալ-Մաարրիի (979—1057) ստեղծագործության մեջ⁶⁸: Ջուհդիյաթ ժանրը մուտք է գործել և պարսկական դրականության, զգալի տեղ գրավելով հատկապես սուֆիզմի հետևորդ բանաստեղծների ստեղծագործություններում⁶⁹:

Ինչպես պարզ է դառնում արաբական աղբյուրներում առկա՝ Բահլուլին վերագրվող բանաստեղծությունների և հայերեն թարգմանության կաֆաների համեմատությունից, համընկնում են դրանց ընդհանուր իմաստն ու ոգին, իսկ երբեմն՝ և առանձին պատկերներ ու տողեր, սակայն լրիվ համապատասխանության մասին խոսել չի կարելի: Համեմատության համար մեջ բերենք մի քանի օրինակ:

1. թէ շատ և թէ քիչ զրկէ մարգ՝ ի հետ իւր տանել չկարէ,
Մարդըն պիտի հանց չանայ, որ ի յայն կեանքն չամալէ,
Որ ի հոս տայ՝ հոն առնու, ստեղծողէն պարգև գտանէ,
Որ տեղս զրկանք առնէ, նա ի յայն կեանքն վճարէ⁷⁰:

Հրաժարվիր այս աշխարհի ծարավից և կյանք մի ցանկացիր,
Մի ժողովիր ունեցվածք, քանզի չգիտես՝ ում համար ես ժողովում,
Երբ վիճակն արդեն գցված է, անօգուտ է դրան չհավատալը:
Չքավոր է նա, ով ծարավի էր, հարուստ է նա, ով քշով է բավարարվում⁷¹:

2. է՛ մարդ, որ փառաց հասար, տէր երկրի եղար ՚ւ աթոռոյ,
Դու հանց մեծացար ի քեզ, որ չես տալ մարդութիւն մարդոյ:

⁶⁵ Նույն տեղում, էջ 196—197:

⁶⁶ Նույն տեղում, էջ 185:

⁶⁷ Նույն տեղում, էջ 199—202: Տե՛ս նաև Ե. Յ. Բերտելս. История персидско-таджикской литературы. М., 1960, с. 248.

⁶⁸ И. М. Фильштинский. Арабская литература в средние века (VIII—IX вв.). М., 1978, с. 79, 87.

⁶⁹ Ե. Յ. Բերտելս. История персидско-таджикской..., с. 159, 441, 438, 506.

⁷⁰ Պատմութիւն վասն մանկան..., էջ 149:

⁷¹ 'Abd al-Wah' ab aš-Ša'ranī, Aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā, Ժ. 1, [ա. թ. և տ.], էջ 89. Թարգմանությունը մերն է:

Ահ ի մահուանէ շունիս, շես ճարեր պաշար գնալոյ,
Պահ մ'այլ դու թողուս զամէնն և լինիս տէր ասի մի հողոյ⁷²,

Կարծում ես թե տիրացել ես ողջ աշխարհին,
Եվ քեզ են ենթարկվել ստրուկները, ե ի՞նչ՝
Մի՞թե դու շես մեռնելու իսկ դրանից հետո
Մի գերեզմանում կտեղավորվի քեզնից մնացած ժառանգությունը⁷³:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ՝ ա) եթե արարքերն տեքստում նշվել են այդ բանաստեղծությունները (որ շատ հավանական է), ապա հայ թարգմանիչը դրանք թարգմանել է բավական ազատ, հետևելով լոկ ընդհանուր ոգուն և իմաստին. բ) եթե արարքերն տեքստում դրանք չեն նշվել, ուրեմն հայերեն կաֆաներն ավելացվել են արդեն հայկական միջավայրում՝ որևէ հայ բանաստեղծի (կամ բանաստեղծների) կողմից՝ «Փահլուվի պատմության» ոգուն համապատասխանեցվելով (նման օրինակներ հայտնի են և այլ թարգմանական զրույցներից՝ Պղնձե քաղաքի, Աղեքսանդրի պատմություններից և այլն):

Ի՞նչ եզրակացություն կարելի է անել վերոհիշյալ փաստերի լույսի ներքո:

«Փահլուվի զրույցի» հայերեն թարգմանության՝ մոսկովյանական զահիդների և հատկապես սուֆիական շեյխերի վարքերի հետ ունեցած անվիճելի աղերսները ցույց են տալիս, որ դրա բնագիրը պետք է փնտրել հենց այդ շրջանակի հուշարձանների թվում և ոչ թե Բահլուվի մասին հիշատակող այն արաբական (և այլ լեզուներով) 97 աղբյուրներում, որոնցից քաղված են Ու. Մարցոլֆի ի մի բերած 153 պատմությունները, քանի որ վերջիններիս հետ հայերեն տեքստը սոսկ Բահլուվի կերպարի ամենաընդհանուր գծերին վերաբերող աղերսներ ունի: Այդ 97 աղբյուրներից և ոչ մեկում Բահլուվը հանդես չի գալիս ո՛չ որպես թագավոր, որը հրաժարվում է իր թագավորությունից՝ ուղտապանի տեսքով հրեշտակի պատվիրանի համաձայն, ո՛չ էլ որպես ջրկիր, որն իր վաստակած շնչին դրամը բաժանում է աղքատներին: Ակնհայտ է, որ հայերեն տեքստի բնագիրը արաբերենով կամ պարսկերենով կազմված է եղել մոսկովյանական վարքագրության «կանոններին» համապատասխան, Բահլուվի ավանդական կերպարի հիմնական գծերին ավելացնելով արդյալսի մանրամասներ, որոնք առավելապես ընդգրկում են նրա՝ «սուրբ ճգնակյաց» լինելու հանգամանքը: Այսինքն, այլ կերպ ասած, Բահլուվը ճգնակյաց սրբի լուսապատկեր է զարդարված եղել դեպքում համեմատական միջավայրում, նախքան քրիստոնեական-հայկական միջավայր մուտք գործելը, իսկ այստեղ վերածվել է քրիստոնյա սրբի, որը զրույցի ավարտում «փոխվում է ի Քրիստոս»:

Սա չափազանց հետաքրքիր և հայ գրականության համար հազվագյուտ ձևերով է, երբ մահմեդական սրբի վարքը, թարգմանվելով հայերեն, շարունակել է իր գոյությունն արդեն որպես քրիստոնյա սրբի «Վարք և ճգնություն»:

Այսպիսով, «Փահլուվի պատմության» հայերեն թարգմանությունը մի նոր էջ է բացում իսլամական գրականություններում արտացոլված Բահլուվի կերպարի ուսումնասիրության ասպարեզում, վկայելով այն մասին, որ նրա անվան շուրջը հյուսված լեգենդի զարգացման փուլերից մեկն էլ պետք է համարել նրա՝ սուֆիական վարքագրության ուղորտում հայտնվելը:

Վերջին ասպեկտը բոլորովին դուրս է մնացել ուսումնասիրողների, այդ թվում և Ու. Մարցոլֆի տեսադաշտից: Ու. Մարցոլֆը, որի ուսումնասիրությունը նորագույնն է և ամենահանգամանակիցը, բազմիցս շեշտում է Բահ-

⁷² Պատմություն վասն մանկան..., էջ 150:

⁷³ A'yān aṣ Ṣī'a, էջ 221, Թարգմանությունը մերն է:

լուլի կերպարի՝ մեծ ժողովրդականութիւն վայելելու փաստը շիիտական աղբյուրներում, իսկ սուֆիական աղբյուրների մասին անում է բնութագրող մի չափազանց թուուցիկ դիտողութիւն, որը վերաբերում է պարսիկ միաստիկ բանաստեղծների հիշատակութիւններին՝ Բահլուլի վերաբերյալ⁷⁴։ Մինչդեռ, ինչպես ցույց տրվեց վերևում, սուֆիական վարձագրութեան ոլորտում Բահլուլը հանդես է գալիս որպէս փրկի, շեյխի կամ դերվիշ-դիվանայի դասական կերպար։ Այդ հասկացումը էն գալիս է մի շարք այլ փաստեր։

Այսպէս, սուֆիզմի շատագուց, եզիպտացի ալ-Մունաուին (մեռ. 1031 թ.), որը սուֆիզմի նշանաւոր հետևորդների կենսագրութեան հեղու ժողովածուի հեղինակ է, սուֆիների շարքն է դասել ոչ միայն առաջին չորս բարեպաշտ խալիֆներին, Հասան իբն Ալիին և Օմար իբն Աբդ ալ-Մուդին, այլև ալնափիսի «սպտյալ»⁷⁵ խալիֆներին, ինչպիսիք են Աբու Յազիդ ալ-Բիսամին և Սամազ իբն Հաբուս առ-Ռաշիդ ալ-Մաքթուբը⁷⁶։ Այս կապակցութեամբ Կ. Յուլիերը անում է հետևյալ ուշագրավ դիտողութիւնը. «...Ես ենթադրում եմ, որ դա (ի նկատի ունի աս-Սաբիին—Ն. Մ.) սուֆիի մի նույնպիսի լեզբնոր կերպար է, ինչպես, օրինակ, Կահիրեի բուհաճյուսութեան մեջ հայտնի Բահլուլ իբն Հարուն առ-Ռաշիդը»⁷⁷։

Բացի այդ, ինչպես արդեն նշվել է, Բահլուլի տապանաքարի վրայի արձանագրութիւնում (1108 թ.) նա անվանված է «մաջլութների սուլթան», ինչը համապատասխանում է սուֆիզմի երրորդ աստիճանին, իսկ որոշ ուշ շրջանի աղբյուրներում նրա մականուններից մեկը աս-Սուֆի է («սուֆիզմի հետևորդ»)⁷⁸։

Ինչպես տեսնում ենք, Բահլուլի՝ սուֆիզմի հետևորդների շարքը գասվելու ավանդույթը սկիզբ է առնում առնվազն XI դարի առաջին քառորդից և շարունակվում հետագա դարերում⁷⁹։

Այսպիսով, շնայած այն փաստին, որ պատմական Բահլուլն ապրել է մի ալնափիսի ժամանակաշրջանում, երբ սուֆիզմը որպէս ալնափիսի դեռևս չէր ձևավորվել, նրա՝ աստվածաւախ գաֆիդ (ասկետ) լինելու հանգամանքը (որ միանգամայն համապատասխանում է հետագայի սուֆիական շեյխներին կամ դերվիշների կենսափրկիստփայլութեանը) հիմք է ծառայել, որպէսզի նա սկսի դիտվել որպէս իսկական սուֆի։

Քանի որ «Փահլուլի պատմութեան» հայերեն հնագույն ձեռագիրն ընդօրինակված է 1432 թ., նշանակում է թարգմանութիւնն արվել է գեոևս մինչ այդ. գրուցի լեզուն միջին հայերենն է և հիշեցնում է XIII—XIV դդ. արված մյուս նման թարգմանութիւնների լեզուն։ Հիմնվելով այս փաստերի վրա, թարգմանութիւնը կարելի է թվագրել մոտավորապէս XIII դարից մինչև XV դարի առաջին քառորդն ընկած ժամանակահատվածով։ Հայերեն հնագույն (Տյուբինգենի) ձեռագրում առկա է ևս մի ուշագրավ հանգամանք. այստեղ զրույցը կրում է «Պատմութիւն Փիւր Փանուլին» (ընդգծումը մերն է—Ն. Մ.) վերնագիրը⁸⁰։ Մեկ այլ ձեռագրում, որը Ա. Սրապ-

⁷⁴ U. Marzolph. Op. cit., S. 15.

⁷⁵ Սպտյալ խալիֆների կամ իմամների մասին տե՛ս Ислам. М., 1983, с. 58—59.

⁷⁶ K. Vollers. Op. cit., S. 114—115.

⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 115։

⁷⁸ Այս աղբյուրների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Marzolph. Op. cit., S. 4, Anm. 10։

⁷⁹ Հետաքրքիր է, որ նմանօրինակ մի երևույթ է դիտվում նաև Զուհայի կերպարի նկատմամբ եղած վերաբերմունքում. որոշ շիիտական հեղինակներ Զուհային դիտում են որպէս շիա և համարում նրան ավանդող (տրագիցիոնիստ)՝ Աբու Նուվասի և Բահլուլի հետ միասին։ Տե՛ս [Ch. Pellat. Djahā.—Encyclopædia of Islam, new ed., vol. II, Leiden—London, 1965, p. 591.

⁸⁰ Տե՛ս Finck, S. 109.

յանը թվագրում է առնվազն XVII դարով⁸¹, զրույցը կոչվում է «Պատմութիւն թագաւորի Քիոյ, որ կոչի Պէմլու Տիւաճայ» (ընդգծումը մերն է—Հ. Մ.), Արդյո՞ք այս Փիւք և Տիւաճայ պարսկերեն բառերի առկայությունը պետք է համարել այն բանի ապացույց, որ հայերեն թարգմանությունն արված է պարսկերեն բնադրից՝ առայժմ դժվար է ասել, թեև դա ևս բացառված չէ։ Այդ դեպքում Տյուքինգենի ձեռագրում առկա «փոխած ի տաճիկ լեզուէ» արտահայտությունը պետք է հասկանալ որպես «թարգմանված պարսկերենից»։ Այսպես թե այնպես, Բազլուլի կերպարը նախապես առարակաւ միջավայրի, գրականության և բանահյուսության ծնունդ է և հետո է միայն հայտնվել պարսկական գրական և բանահյուսական ավանդույթում։ Այդ փակ պատճառով «Փաշլուլի զրույցի» հայերեն թարգմանությունը հանդիսանում է արաբա-հայկական գրական եթե ոչ ուղղակի, ապա առնվազն միջնորդավորված կապերի արդյունք։

НОВОВЫЯВЛЕННЫЕ ФАКТЫ ОБ АРМЯНСКОМ ПЕРЕВОДЕ «ПОВЕСТИ О ЦАРЕ ПАХЛУЛЕ» И ЕГО ОРИГИНАЛЕ

А. Н. МКРТЧЯН

Резюме

«Повесть о царе Пахлуле» принадлежит к числу переводных памятников, снискавших живой интерес средневекового армянского читателя. Исследователи гипотетически причислили ее к переводам с арабского (А. Кюртян, А. Срапьян) или же с персидского (А. Симонян), однако ее оригинал до сих пор оставался неизвестным. В статье подвергается подробному и всестороннему анализу письменная и устная традиция образа Бахлула—как в арабской средневековой литературе и фольклоре, так и у ряда других народов—персов, сирийцев, курдов и др., а также в контексте аналогичных образов у различных народов (Джуха, Молла Насреддин, Пылы-Пуги и др.). В связи с этим в научный оборот впервые вводятся некоторые рукописи, (арабская рукопись № 1536 и персидская рукопись № 466, хранящиеся в Матенадараке им. М. Маштопа). Текстологический анализ, проведение параллелей и аналогии приводят к выводу о том, что оригинал «Повести» нужно искать в числе житий суфийских шейхов (захидов), характерных для арабской и персидской суфийской литературы. Армянский перевод «Повести» открывает новую страницу в области изучения образа Бахлула в письменной и устной традиции различных народов, свидетельствуя о том, что одним из этапов развития легенды о нем нужно считать его проникновение в сферу суфийской агнографии. Последний аспект оставался вне поля зрения исследователей, также как и то обстоятельство, что образ шият-аскета Бахлула, почитаемого в качестве мусульманского святого, со временем из мусульманской среды проник в фольклор и литературу некоторых христианских народов, например, сирийцев и армян. В армянской среде, в частности, этот мусульманский отшельник превратился в христианского отшельника, который в конце повести «возносится к Христу».

⁸¹ Տե՛ս Պատմութիւն վասն մանկանն..., էջ 177: հոսքը վերաբերում է Պալաթի Ս. Հրեշտակապետ եկեղեցու № 30 ձեռագրին: