ԿՈՎԿԱՍՅԱՆ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԱՇԽԱՐՀԸ ԵՎ ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ
ARMENO-GEORGICA

Պատմ. գիտ. դոկտոր Պ. Մ. ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ

«Կովկասյան մշակութային աշխարհ» բանաձևումը XIX դարի ավարտին արևելագիտության զարգացման ունիվերսալիզմի նվաճումներից է։ Նրա առարկայական բովանդակությունը սահմանվել և ուսումնասիրության մեթոդը մշակվել է ակադ. Նիկողայոս Մառի գիտական աշխատանոցում[1]։ Ընդ սմին՝ «մշակութային Կովկաս» հասկացությունն ավելի ընդգրկուն է, քան աշխարհագրական Կովկասը, որովհետև առաջինն իր մեջ ներառում է պատմական Ատրպատականի հյուսիսային և Հունա-հռոմեական կայսրության (հետագայում Բյուզանդիայի) արեելյան նահանգները, իսկ հյուսիսային սահմանագծում՝ նախալեռնային գոտին։

Էթնիկական բարդ խճանկար ունեցող այս տարածաշրջանը տեղաբնակ ու դրսեկ ցեղերի, ցեղային միությունների, ժողովուրդների ու ազգային կազմավորումների ստեղծած քաղաքակրթությունների մի այնպիսի հանգրվան է, ուր մշակութային փոխներթափանցումները շոշափում են հասարակական գործունեության գրեթե բոլոր բնագավառները՝ նյութական ու հոգևոր մշակույթների ուրույն աշխարհ ձևավորելով։

Այն, ինչ Ն. Մառը որակում ու սահմանում էր գերազանցապես նախնական կռահումներով, շատ հաճախ կենդանի լեզուների համեմատության, իր տերմինով՝ հնէաբանության հիմամբ, այսօր այլևս առարկայական են ներկայանում հնագիտական, պատմագիտական, մարդաբանական, ազգագրական, լեզվաբանական և այլ հիմնարար հետազոտություններով[2]։ Թե իսկ առարկություններ կան, ապա դրանք նշանակալի չափով տերմինաբանությանն են առնչվում։

1.1. Կովկասյան աշխարհի մշակութային միջուկը, պետական-վարչական գոյության հազարամյա անցյալ ունեցողն ու իրենց սեփական դպրությունմատենագրություն ստեղծողը հիմնականում էթնիկական երեք կազմավորում է եղել՝ հայեր, վրացիներ և աղվաններ։ Այս խմբավորումը մասամբ սլայմա-

---

1 Н. Марр. К вопросу о задачах арменоведения. СПб., 1899. *Նույնի՝* Об единстве задач армяно-грузинской филологии. Избранные труды. I, Л., 1933. *Նույնի՝* Кавказ и памятники духовной культуры. СПб., 1912. *Նույնի՝* Кавказский культурный мир и Армения. СПб., 1915. *Ն. Մառ. Հայկական մշակույթը, Երևան, 1980.*

2 *Գ. Բ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն. Նախագրային ժամանակաշրջան. Երևան, 1987։ Այստեղ տրված է նաև մասնագիտական գրականության հարուստ մատենագիտություն (էջ 633—663)։ Գր. Ղափանցյան. Հայոց լեզվի պատմություն. Հին շրջան. Երևան, 1961, Նույնի՝* О взаимоотношении армянского и лазо-мегрельского языков. Ереван, 1952; Г. А. Климов. Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964; Г. А. Климов. О внешних связах картвельских языков.—Вопросы языкознания. 1970. № 6; К. Х. Кушнарева. Южный Кавказ в IX—II тыс. до н. э. Этапы культурного и социально-экономического развития. СПб., 1993; И. М. Дьяконов. Алародии—Вопросы древней истории. 1995. № 1; Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Т. I—II. Тбилиси, 1984.

նական է, որովհետև Վիրք (=Վրաստան) էթնո-մշակութային և աշխարհագրական հասկացությունը այժմ ընդգրկում է ազգակցության տարբեր աստիճաններ ունեցող քարթվելական մյուս ժողովուրդները ևս՝ սվաններ, ճաներ, մեգրելներ (եզրիսացիներ) և լազեր, իսկ Աղուանքը (=Ռան) ավելի ցեղային միության (ըստ Սարգսոնի՝ 26) տարածք էր՝ վարչական գետնի վրա և այլ ժողովուրդների ընկալմամբ ընդհանրացած։ Ուստի «Կովկասյան մշակութային աշխարհի» պատմականությամբ մշտապես հաստատուն, զանգվածայնությամբ գերակշիռ, ավանդներով հարուստ և վարչական ու մշակութային կյանքը կենտրոնացնող երկու կարևորագույն միավոր կար՝ Հայք և Վիրք։

1.2. Կովկասաբնակ ցեղերի մշակութային ընդհանրությունները որոշակիորեն դիտարկելի են վաղ բրոնզի դարաշրջանից սկսած (մ. թ. ա. IV—III հազարամյակներ), երբ ձևավորվում է «Կուր-Արաքսյան» կոչվող մշակույթը։ Միջին բրոնզի շրջանում տեղի է ունենում մասնակի տեղայնացում, որի ցցուն արտահայտությունն է Թռեղքի մշակույթը՝ իր տարբերակներով։ Նորագույն հետազոտությունները բրոնզի դարաշրջանում Կովկասում ենթադրում են տրոհման ճանապարհին կանգնած երեք հիմք-լեզու՝ քարթվելական, հյուսիս-արևմտյան (ժառանգներն են՝ ափխազերեն, աբազիներեն, ուբիխերեն, ադիգեա-չերքեզերեն, կաբարդիներեն) և հյուսիս-արևելյան (չեչենո-ինգուշերեն, դաղստանյան լեզուներ, նաև՝ «աղվաներեն»)։ Մասնագետները չեն բացառում այս հիմք-լեզուների միջև տեղի ունեցած կոնտակտներն ու փոխառությունները, մանավանդ կառուցվածքային ընդհանրությունները, բայց մերժում են «Իբերո-կովկասյան լեզվաբնտանիք» աշխատանքային դրույթը։ Քանի որ հյուսիս-արևելյան խմբի լեզուները խուռիերենի և ուրարտերենի հետ ցուցաբերում են բառարմատների որոշակի քանակության ընդհանրություն, վերջերս Ի. Մ. Դյակոնովը առաջարկում է այդ լեզվաբնտանիքը կոչել «այարոդյան» ինչպես ուրարտներին երկիցս անվանում է Հերոդոտեսը (III, 54, VII 79)[3]։

Լեզվական այս խճանկարից դուրս են մնում Կովկասում վաղուց անտի գործառնող մի քանի լեզուներ՝ արևելաիրանական սկյութերենի ժառանգ օսերենը (ալաներենը), որ Կովկասում է հայտնվել երկաթի դարաշրջանում, իրանական թալիշերեն և թաթերեն լեզուները (Կովկասում են հաստատվել Սասանյան հարստության շրջանում), բոլոր թյուրքական լեզուները (ադրբեջաներեն, կումիկերեն, նողայերեն, թաթարերեն և այլն)։ Վերջին խմբակցության լեզուներ կրող հանրությունները ձևավորվել են սելջուկյան արշավանքներից հետո՝ գերազանցապես ուշ միջնադարում։

1.3. Բավական բարդ է հնդեվրոպական ճանաչվող հայոց լեզվի տեղն ու դիրքը Կովկասում։ Հայերենի հնդեվրոպականությունն ապացուցող Հ. Հյուբշմանը հայերին համարում է առաջավորասիական հնագույն ժողովուրդներից միակ պահպանվածը՝ հակառակ բոլոր անդիպությունների[4]։ Նրա ապարույցներին քաջ ծանոթ Ն. Մառը հայերենը կոչում էր երկակի բնույթի լեզու և բազում փաստերով վկայում կովկասյան (նրա տերմինով՝ հաբեթական) բաղադրիչի առկայությունը նրանում[5]։ Հ. Աճառյանն ու նրա աշակերտները զարգացնում են Հ. Հյուբշմանի և Ա. Մեյեի տեսությունը (Գ. Ջահուկյանի բա-

---

[3] И. М. Дьяконов. Указ. соч., с. 121.

[4] H. Hübschmann. Armenische Grammatik. B. II, Leipzig, 1897, S. V—XXII. Նշյալ գրվածը Հ. Մանանդյանի թարգմանությամբ տե՛ս Кавказский Вестник. Тифлис, 1902, № 4, с. 84—89.

[5] Н. Марр. К вопросу о задачах арменоведения, с. 19; Н. Марр. К вопросу о ближайшем родстве армянского языка с иверским.—ЗВО. т. XIX, 1909, с. 069—072; Н. Марр. Яфетический k в армянском языке.—ЗВО. т. XIX. 1910, с. 0154—0159; Н. Марр. Два яфетических суффикса—-tė/-tl+t' в грамматике древнеармянского (hайского) языка.—ИАН. 1910. с. 1245—1250. Տե՛ս հատկապես Ն. Մառի Яфетические элементы в языках Армении հոդվածաշարը.—ИАН, 1910—1919 թվականներ։

դում ճշգրտումներով ու լրացումներով)[6]։ Գր. Ղափանցյանը շատ խնդիրներում չի մերժում Ն. Մառի եզրակացությունը, բայց և ընդունում է ընդգծված վերապահություններով[7]։ Ի. Դյակոնովը վերստին պնդում է, թե հայերենը Կովկաս է մուտք գործում մ. թ. ա. առաջին հազարամյակի սկզբներին՝ Ուրարտուի գոյության շրջանում և նրանից հետո[8]։ Ուրարտերենից հայերենին անցած միավորների պատկառելի քանակությունը, մանավանդ տեղանունների շատերի պահպանվածությունը հայերենում, առավել ևս՝ հայերենից կատարված փոխառությունները ուրարտերենում (ներառյալ հայոց դիցաբանի առանձին տարրերը)[9], չէ թե սոսկ կոնտակտների, այլև նույն տարածքում (այդ թվում և Այրարատում) տևական համագոյակցություն են ապացուցում։ Ուշագրավ է հայերի վրացական «սոմեխ-ի» էթնանունը, որ մասնագետների մի խումբ առնչում է մուշկերի քարթվելական մեսխ/մեխ հորջորջմանը (Ն. Մառ, Գ. Ղափանցյան, Ս. Երեմյան), մեկ այլ խումբ՝ խեթական և տկկադական աղբյուրներում հիշատակվող Զուխմու/Սուխմա կամ Սուխմու երկրանվանը (Գ. Խալաթյանց, Բ. Պիոտրովսկի, Գ. Մելիքիշվիլի, Գ. Ջահուկյան)[10]։

2. 1. Քարթվելական ցեղերի և նրանց լեզուների հետ հայերի և հայերենի շփման ու փոխազդեցության խնդիրներ արծարծելիս նկատառելի է պատմական մի քանի պարագա. ա) այսօր լեռնաբնակ սվանները վաղնջական ժամանակներում բնակվելիս են եղել ավելի հարավում (Փորի տեղանունը սվանական է՝ Փաշդ), ուստի քարթվելական հիմք լեզվից տրոհվելուց հետո ևս կարող էին շփման եզրեր ունենալ հայացեղ միջավայրի հետ (Ն. Մառը մի ժամանակ նրանց նույնիսկ Հայաստանից արտագաղթած էր համարում)[11]։ բ) Ճանները (մեգրելների հետ միասին՝ զաները) զբաղեցնում էին Սև ծովի հարավ-արևելյան առափնյան, ուր անվերապահորեն պիտի առնչվեին հայերին։ գ) Քարթվելական լեզուներին հնագույն ժամանակներից հատկորոշ է հնդեվրոպական փոխառությունների (ոչ անպայմանորեն հայերենի միջնորդավորմամբ) որոշ շերտ, իսկ նոսարատիկ ծագման բառերի քանակությունը նկատելիորեն ավելին է (որոշ մասնագետներ այն հասցնում են բառապաշարի քառորդի)։ դ) Տևական և անհամեմատ սերտ էր Քարթլիի և Կախեթի (իմա՝ վրացիների) առնչակցությունը՝ Կուրի երկայնքով. հայերի ու վրացիների էթնիկական կազմավորմանը այս տարածքում մասնակցել են գուգարները, զաբախ/ջավախները, զիառախ/տայեցիները և այլ ցեղեր։ Հնարավոր են կոնտակտների ու սերտաճումների այլ տարածաշրջաններ ևս (խառը բնակություն, վարչական նույն կազմում գտնվել, տեղաշարժեր և այլն)։ Այս լրացուցիչ պարագաների դերը շեշտելու համար ասենք, որ իր վերջին հոդվածներից մեկում ակադ. Ա. Շանիձեն պարթևական տիրապետության թելադրանքով էր բացատրում «քարթվել» ինքնանունը (իմա՝ Պարթևական տիրույթի բնակիչ)[12]։

---

6 Հ. Աճառյան. Հայոց լեզվի պատմություն, հ. 1—2, Երևան, 1940, 1951։ Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն։

7 Գր. Ղափանցյան. Հայոց լեզվի պատմություն. հին շրջան, էջ 69—101։ Նույնիսկ Ն. Մառի հայացքների քննադատությանը նվիրված աշխատության մեջ (Երևան, 1951) Գր. Ղափանցյանը չի մերժում կովկասյան բաղադրիչի առկայությունը հայերենում։

8 И. М. Дьяконов. Указ. соч., с. 119.

9 Գ. Բ. Ջահուկյան. Լեզվական նոր տվյալներ հայոց նախաքրիստոնեական կրոնի և հավատալիքների մասին.—ՊԲՀ, 1992, № 1, էջ 14—27, հատկապես՝ էջ 23—24 Н. В. Арутюнян. Топонимика Урарту. Ереван, 1985.

10 Կարծիքների հավաքական քննությունը տե՛ս Հայ ժողովրդի պատմություն. հ. 1, Երևան, 1971, էջ 240, հմմտ. Գ. Ջահուկյան. Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 288—289։

11 Н. Марр. К дате эмиграции мосхов из Армении в Сванию.—ИАН, 1916. с. 1689—1692. Н. Марр. К истории передвижения яфетических народов с юга на север Кавказа.—ИАН, 1916 с. 1379—1408.

12 ა. შანიძე. ეტიმოლოგიური შენიშვნები. ქართლი, ქართველი, „ძვ. ქართ. ენის ეტიმოლოგიის შრომები", ტ. 23, თბილისი, 1980, გვ. 7—13.

Մ. թ. ա. II դարում Արտաշեսը (Արտաքսիասը) իբերներից նվաճում է Պարիադրիսի լեռնալանջերը, Տայքը, Գուգարքը և Խորձեանը, որոնց բնակիչները ևս, Ստրաբոնի տեղեկությամբ «միալեզու եղան», ասել է՝ հայախոս դարձան։ Եթե այս ամենին գումարենք Իբերիա/Վիրքի հզորության շրջանում նրանց թողած ազդեցությունը Հայաստանի հյուսիսային շրջաններում, առժամանակ թագավորությանն իսկ տիրանալը, տևականորեն ազդեցության նույն ոլորտում գտնվելը (պարթևական, հունա-հռոմեական), ապա հայոց և վրաց մշակութային կյանքի ընդհանրություններ անցողիկ նկատելու հիմք չենք ունենա։

2. 2. Ժամանակային ցուցում և հասարակական զարգացման աստիճան բովանդակող լեզվական ընդհանրություններից կարևոր են պղինձ (վրաց. սպիլենձ-ի), երկաթ (վրաց. rկինա) տերմինները։ Համանման բեռ են կրում անասնապահական տերմինները՝ խոզ (վրաց. ղոr-ի), ոչխար (վրաց. գխուարի, մեգր. շխուր-ի), երինջ (քարթվ. երինջ-ի), գոճ-անմ (վրաց. գոճ-ի, սվան. գիտեճ, լազ. կեջի) և այլն։ Ուշագրավ է, որ ընդհանրությունները (նաև փոխառությունները) շարունակական են երկրագործության ոլորտում ևս. ագարակ (վրաց. ագարակ-ի), գութան (վրաց. գութան-ի), վազ (վրաց. վազ-ի), գարի (վրաց. մեr-ի) և այլն։ Ա. Մուրվալյանը տեղական լեզվաշերտից պահպանված և քարթվելական լեզուներում վկայված բառերի ու տերմինների պատկառելի քանակություն է բերում[18]։

Պակաս խոսուն չեն նաև պաշտամունքի ոլորտին վերաբերող լեզվական իրողություններ։ Թեև նրանք բոլորը ավանդված են քրիստոնեության շրջանում ձեռք բերած նոր կիրառությամբ, բայց վստահաբար գալիս են վաղնջական պատկերացումների շրջանից.

Հայերեն	Վրացերեն	
աղոթ-ք	լոցուա	
դիր/գրել	ծերա	
ղոհ-ել	ղորբա	
թուել/թուելի-ք	թուլա/թուլայ	
կարդալ (կարդացող—դրրաց, գուշակող)	կիթխուա/մկիթխաւի (= դրրաց, գուշակող)	
կերպ (կուռք)	ղմերթի եան. ղորմոթ-ի մեգր. ղորոնթ-ի սուան. ղերբենթ	աստուած
կիրթ/կրթել	ծուրթա/ծ ուրնա	
վիշապ	վիշապ-ի	
սուրբ	ծուրփ-ի>ծրփելի	(մաքուր, աղնիվ, շիտակ)
բագակ բարոզ	քագագ-ի	
քաջ-ք	քաջ-ի	

Ընդհանուր տերմինաբանությունը անծանոթ չէ նաև մարդու մարմնի մասերի անվանումներին. հայ. երիկամ-ունք-ի դիմաց վրաց. ունենք թիրկմել-ի, աջ ձեռք (նաև՝ հաջողություն) իմաստով՝ մ-արջ-ուենա, մ-արջ-ուէ (այստեղից՝ գամարջուեբայ-ողջույն, հաղթություն)։ Ն. Մառը ենթադրում էր, թե

18 Ա. Մուրվալյան. Հայ-վրացական բառային զուգադիպումները (ընդհանուր բառեր ու բառարմատները),—Ն. Մառի անվ. կաբինետի աշխատություններ, № 2, Երևան, 1917, էջ 23—85։

հայերենի ſուր արյունակցություն ցույց տվող բառը անմիջական աղերս ունի սվաններեն ſիշիr-ին (քույր)։ Անպակաս չեն միջավայրի (աշխարհագրական և սոցիալական) ընդհանրական ընկալումները. ծիr—վրաց. ծրէ, ծայr—վրաց. ծերո, թափառել—վրաց. մթաքառել-ի (մ-թա—սար, բառ-ի—դաշտ), գավառ—վրաց. գուառ-ի (տոհմ, ազգ), իսկ վարչական պաշտոնեությանը վերաբերող նույնանուն անվանումները հանրածանոթ են՝ մարզպան (վրաց. մարզպան-ի), սպարապետ (սպասպետ-ի), սեպուհ (զեպուr-ի) և այլն։ Այս իրողությունները կարող են հայոց ու վրաց անցյալի մասին բավականաչափ փաստարկյալ պատկերացում տալ։

2.3. Եթե առանձին բառերի ու տերմինների շուրջ կարելի է տարակուսանք ունենալ՝ արդյոք մեկ այլ՝ երրորդ լեզվից կատարված փոխառություն չեն, ապա հազիվ թե կասկածանք հարուցեն քերականական կարգի ընդհանրություններ։ Ն. Մառը, օրինակ, համոզված էր, որ հայերենի հոգնակիակերտ S-ն հարեթական (կարդա կովկասյան) ծագում ունի, նույնական է ափխազերենի k մասնիկին[14]։ Ա. Շանիձեն և Գր. Ղափանցյանը սերում-ծագում ցույց տվող ընդհանուր ածանց են նկատում հայկական և վրացական տեղանուն-ցեղանուններում ավանդված ար-ը (Թուխ-ար-ք||Թուխարիս-ի, Գուգ-ար-ք||Գուգար-եթ-ի, Գոգ-ար-ան-ի, Գուշ-ար և այլն)։ Ա. Շանիձեն բազում օրինակներով ապացուցում է -ար վերջածանցի ներկայությունը քարթվելական լեզուներում՝ իր տարբերակներով[15], իսկ Գ. Ջահուկյանը այն ծագած է համարում հ.-ե. -(e)ro ածանցից, համեմատելով -իr, -ոr, -ուr-ի հետ[16]։ Բոլոր պարագաներում՝ նրա ընդհանրական գործածությունը անվերապահ է։

Պակաս ուշագրավ չէ ճանո-մեգրելական (-զանական) -ում վերջածանցի ներկայությունը հայերենում (հիշենք -ում ճյուղի բարբառների խմբակցությունը)։ Ա. Շանիձեն այն չի նույնացնում -ում հոլովակազմիչի հետ (տիպաբանական առումով վերջինս ունի վրաց -շի-ի (շինա—մեջ) կազմությունը՝ -ոյ+մեջ=ում)։ Նման կարգի դիտարկումներ են կատարել Գր. Ղափանցյանն ու Ա. Մուրվալյանը. մասնավորապես միջին հայերենի կը/կու մասնիկը (կոյ> կու> կը> կ) նրանք ազգակից են համարում ճանո-մեգրելական կոն-ին (ոկուն կոն||կո), որ պիտի է նշանակում[17]։ Ի դեպ, եթե հարցի քննությունը տեղափոխենք տիպաբանական գետնի վրա՝ ոչ պատահական պիտի նկատենք հայերենի և վրացերենի հոլովման համակարգում նկատվող նույնատիպությունները։ Խնդիրը միայն հոլովների քանակն ու նրանց կազմության եղանակը չէ (անշուշտ՝ բացառությամբ էրգատիվի), այլև հոգնակի թվի թեք հոլովներում հայերենում -ց-ի և վրացերենում -թա-ի գերիշխող հոլովակազմիչ լինելը (-ց-ի և թ(ա)-ի համապատասխանության ապացույց է՝ հայ. ա-ղոթ-ք, վրաց. լոց-ուա)։ Գր. Ղափանցյանը ճանո-մեգրելական փոխառություն է համարում հայերենի -շի մասնիկը (լայն-շի, բոլոր-շի)։

Մենք լիովին դիտակցում ենք, որ այստեղ վկայակոչված և ենթադրելի այլ իրողություններ կարող են ստուգաբանական, ծագումնաբանական ու հնչյունական տարբեր, նույնիսկ իրարամերժ բացատրություններ ու մեկնա-

---

14 Այդ ապացուցող գիտնականի բազմաթիվ աշխատություններից հիշենք վերջիններից մեկը՝ «Հայկական մշակույթը», էջ 28—29։

15 А. Шанидзе. Два чано-мегрельских суффикса в грузинском и армянском языках — „ქართული ენის სტრუქტურისა და ისტორიის საკითხები", I, თბ., 1957, გვ 20—24 Гр. Капанцян. Суффиксы и суффигирующие элементы в топонимике древней Малой Азии.—Известия АН АрмССР, 1948, № 6, с. 42—44.

16 Գ. Բ. Ջահուկյան. Հին հայերենի վերջածանցների ծագումը.—ՊԲՀ, 1994, № 1—2, էջ 60։

17 Գր. Ղափանցյան. Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 100—101։ Ա. Մ. Մուրվալյան. Կը մասնիկը և կը մասնիկավոր բայերի յուրահատուկ առումները հայերենում.—Դրական-բանասիրական հետազոտություններ, Ա, Երևան, 1946, էջ 377։

բանություններ ունենալ (այդպիսիք կան թեկուզ Գր. Ղափանցյանի և Գ. Ջահուկյանի առաջարկած խմբավորումներում), բայց մեզ գրաղեցնողը լեզվական առարկայական մակարդակն է՝ անկախ իրարից կամ մեկ երրորդ լեզվից փոխառություն լինելուց, անկախ կովկասյան թե հնդեվրոպական շերտ կազմելուց։

2.4. Նախաքրիստոնեական գրավոր հիշատակարանների չդոյությունը մեզ գրկում է վրաց և հայոց հասարակական կյանքին ու կենցաղին վերաբերող շատ խնդիրների շուրջ հստակ պատկերացում կազմելու հնարավորությունից։ Ստրաբոնի մի տեղեկությունից, ինչպես նաև կողմնակի վկայություններից կարելի է մակաբերել, թե Աղվանքի հետ Հայաստանում ե Վրաստանում նույնպես իբրև բարի ողի պաշտվել է լուսինը։ Նախ՝ լուսնային պիտի լիներ նախնական տոմարական համակարգը, որը հետագայում, որպես այլուր, փոխարինվեց արևայինով։ Որ այստեղ ժամանակի հաշվարկման նույն եղանակն է կիրառվել՝ պարզ երևում է այն արտահայտող որոշ տերմինների ընդհանրությունից. հայերենի ժամ (ժամանակ), դար բառերի դիմաց վրացերենում ունենք ժամ-ի, դար-ի (=դրո)։ Ավելին, ամսանունների նույնանությունը ապացույց է միասնական համակարգի.

Հայոց ամիսներ	Վրաց ամիսներ
1. Նաւասարդ	1. Ախալցիխայ
2. Հոռի	2. Սթուլիսայ
3. Սահմի	3. Տիրիսկանի
4. Տրէ	4. Տիրիսդինի
5. Քաղոց	5. Ապնիսի
6. Արաց	6. Սուրծղնիսի
7. Մեհեկանի	7. Միհրականի
8. Արեգ	8. Իդրիկա
9. Ահեկանի	9. Վարդոբիսա
10. Մարերի	10. Մարիալի
11. Մարդաց	11. Թիրիսայ
12. Հրոտից	12. Քուէլթորիսայ

Մասնագիտական գրականության մեջ ամսանունների ստուգաբանության բազում տարակարծություններ կան[18]։ Այնուամենայնիվ, հայերենի 2-րդ և 3-րդ ամսանունների քարթվելական ծագումը (ճիշտ իրենց տեղի նշանակությամբ՝ երկու և երեք) հիմնավոր առարկություն չի գտնում։ Ախալցիխայ-ն ու Սթուլիսայ-ը պատճենում են Նաւասարդն ու Քաղոցը, իսկ Իգրիկան նույն Արեգն է, Տիրիսկանի-ն ու Տիրիսդինի-ն սերում են Տրէ-ից (ուզդակ, Տիր Տիւր—հեթանոս հայոց գիտության և ճարտարության աստվածը)։ Համապատասխան ամսանունների տեղերի տարբերությունը արդյունք է տարեսկզբի այլաժամության[19]։

Հայ-վրացական տոմարական այս ավանդույթը շարունակվեց վաղքրիստոնեական շրջանում։ Կ. Կեկելիձեն վաղուց ցույց է տվել, որ 353 թվականից Հայաստանում ընդունված Անդրեաս Բյուղանդացու գատական երկու-

---

18 Նրանց քննարկումը տե՛ս է դ. Ա ղ ա յ ա ն. Հին հայկական ամսանունները և օրանունները.—ԲՆՀ, 1984, № 2, էջ 61—78։

19 კ. კეკელიძე. ძველი ქართული წელიწადი. „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან", ტ. I, თბ. 1956, გვ. 99—124. Ն ա ե ա ն ի՝ ძველი ქართული ეორტოლოგიური წელიწადი. Նույն տեղում, էջ 125—132։ Ն ա ե ա ն ի՝ წელთაღრიცხვა ძველ საქართველოში, „ეტიუდები...", ტ. II. თბ. 1945, გვ. 325—335.

հարյուրամյա աղյուսակը, որի նպատակը տերունական տոների կարգավորումն էր, գործածություն է գտել նաև Վրաստանում, իսկ նրա ավարտից հետո 552 թ. հայոց եկեղեցու հետ միասին Քարթլիում անցել են էաս Աղեքսանդրացու 532-ամյա պարբերաշրջանին։ Նույն գիտնականի ապացուցումներով արարչագործության 5600 տարվա տարբերակը ևս, որ կիրառական էր Այսրկովկասում, դարձյալ Անգրեասի աղյուսակի հետ է կապված՝ «Հայաստանից Վրաստան անցնելով»[20]։

3.1. Վրացական 3-րդ և 4-րդ ամսանուններից կռահելի է, որ Տիրի պաշտամունքը ճանաչելի է եղել Վիրքում ևս։ Այդ հաստատվում է նախաքրիստոնեական այլ պաշտամունքների ընդհանրության օրինակով։ Մասնավորապես՝ այդպիսին էր Միթրայիզմը (միհրականությունը), որի արձագանքը գիտարկելի է նաև քրիստոնեության ընդունումից հետո՝ հանձին ս. Գևորգի պաշտամունքի[21]։ Հիշենք և Խորենացու տեղեկությունը Հայաստանում այնքան լայն ճանաչում ունեցող և Թվելյաց երգերի արժանացած Վահագնի մասին, թե «այլ ասեն զսա աստուածացեալ, և անդրի ի Վրաց աշխարհին զսորա չափ հասակին կանգնեալ՝ պաշտէին զոհիւք» (I, ԼԱ)։ Ակադ. Կ. Կեկելիձեի հեղինակավոր եզրակացությամբ՝ հայոց հեթանոսական պանթեոնի հետ է կապված նաև ս. Նունեի՝ վրաց լուսավորչի անունը, մասնավորապես՝ «Արամազդայ դստեր» Նանէի, որ պաշտվելիս պիտի լիներ Վրաստանում ևս[22]։

Անտիոքի եկեղեցական ժողովի արձանագրության վրացերեն թարգմանության վերջում պահպանվել է ուշագրավ մի հիշատակարան, ըստ որի Հայոց (Սոմխիթի) և Քարթլիի երկրներում ոմանք «սումբուլ Սարգսին» են ծառայում, իսկ ոմանք «մոլորեցնողաց տան հրեշտակներ են կոչում և սպասավորում տան կուռքերին, ոմանք էլ աներևույթաց են ծառայում ինչ-որ տեղ՝ տանը կամ դուրսը դաշտում, կամ ուր-որ ժեռափին, ծառերի մոտ»[23]։ Ի թիվս այլ խնդիրների՝ այս վկայությունը կարևոր է նաև քրիստոնեական սրբին նախաքրիստոնեական կուռքերի համակարգում դիտարկելու առումով։ Սուրբ Սարգիսը «սումբուլ Սարգիս» է կոչված վրացերենով պահպանված մի պարականոն գրության մեջ նույնպես[24]։

3.2. Քրիստոնեության ընդունմամբ, բնականաբար, տեղի ունեցավ պաշտամունքային կատարյալ սերտաճում։ Որքան էլ ընդունման թվականները վիճարկելի լինեն (Հայաստանում այն տարուբերվում է 301—314 թվականների միջև, Վրաստանում՝ 337—350/6), անվերապահ է, որ նոր վարդապետությունը իր «երկրորդ օրրան» Անտիոքից անցավ Տարոն և Արտագ, ապա Գուգարքով՝ Քարթլի և հիմնավորապես կապվեց Գրիգոր Պարթևի (Լուսավորչի) անվան հետ[25]։ Սինայի ձեռագրերից մեկում պահպանված շարականում Վիրքը կոչված է Գրիգոր Պարթևի համայնք (այդ դրվագը զեղչված է X դարի

---

[20] კ. კეკელიძე. წელთაღრიცხვა.... გვ. 339.

[21] კ. კეკელიძე. ქრისტიანიზმი და მითრაიზმი. „ეტიუდები...", ტ. II, გვ. 342—353.

[22] კ. კეკელიძე. ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიული ქრონოლოგიური საკითხები. „ეტიუდები...", ტ. IV, თბ. 1957, გვ. 288—289.

[23] Բնագրի հրատ. տե՛ս ივ. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია, ტ. I, თბ. 1960, გვ. 99. Հմմտ. Պ. Մուրադյան. Հայ-վրացական գրական մշակութային փոխհարաբերությունների պատմությունից.—Հայկ. ՍՍՀ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հաս. գիտ.), 1964, № 10, էջ 58։

[24] Հայերեն թարգմանությունը տե՛ս Լ. Մելիքսեթ-Բեկ. Վրաց աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին. հ. Ա, Երևան, 1934, էջ 114—118։

[25] Н. Марр. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (арабская версия). СПб., 1905, с. 149—159; П. М. Мурадян. Кавказский культурный мир и Армения.—Кавказ и Византия, вып. 3, Ереван, 1982, с. 9—20.

«Շատբերգյան ժողովածուի» օրինակում)[26] Պատահական չէ, որ VI դարի ասորի հեղինակը Գուrզանը (Վիրքը) համարում է «մի երկիր Հայաստանում» իսկ «հյուսիսային շրջանի» հինգ հավատացյալ ժողովուրդների առաջին կաթողիկոս՝ «արդար ե հայտնի մի մարդ՝ Գրիգոր անունով», որի նրստոցը «Պարսկական Հայաստանի ղլիսավոր քաղաք Դվինում» է[27]։

Չմտնելով այլևայլ մանրամասնությունների մեջ, նկատենք, թե նման բովանդակություն ունի և «Գիրք թղթոցի» վկայությունը. «Ի միոջէ աղբերէ առեալ էր զվարդապետութիւն, որ նախ ինքեանք զկենդանութեանն լոյս տային... և ապա մեզ և ձեզ առ հասարակ սերմանեցին զաստուածապաշտութիւն նախ երանելին սուրբն Գրիգոր, և ապա Մաշդոց, և զԳրոց ծանութիւն ի պնդութիւն հաւատոց»[28]։ «Գրիգորի վարքի» արաբական խմբագրությունը հիշատակում է Լուսավորչին ուղեկցող սեբաստացի մի «կենցաղավարությամբ սքանչելի, առաքինի, եկեղեցական դրոց դիտակ» վրացու, որին Գրիգորը միտրոպոլիտ է կարգում Վիրքում, իսկ Եապադովկացի Սոփրոնիոսին քարոզչության է ուղարկում Ափխազք (իմա՛ Արևմտյան Վրաստան)[29]։ Ինչ վերաբերում է Նունեին, ապա ավանդությունը նրան ևս առնչում է Գրիգոր Լուսավորչին և Հռիփսիմյանց (Խորենացի II, 86)։ Նրան ձոնված մի շարականում, ի դեպ, Վրաստանը կոչված է Բարթուղիմեոս առաքյալի վիճակ, որ հետագայում փոխարինվեց ս. Աստվածածնին վերաբերող ավանդությամբ[30]։ Այսպիսով՝ իրենց դերով միմյանց փոխարինել են Բարթուղիմեոս առաքյալը, Գրիգոր Պարթևը, Նունեն, որ և արտացոլումն է քարոզչության աստիճանական տեղաշնորհման։

Ի վերջո՝ հիշենք նաև, որ հայոց եկեղեցում կարող էին պաշտոնավարել վրացի հոգևորականներ (Կիրիոն), Վիրքում՝ հայեր (Հոր հայ)։ Այս ամենը պիտի հանգեցներ նույնական տոների, սրբերի հիշատակների, ծիսական արարողությունների ձևավորմանը, որոնց մի մասը իր կենսականությունը պահպանեց եկեղեցու ազգայնացումից՝ բաժանումից հետո ևս։

3.3. Միասնության շրջանում, հարկավ, վրաց եկեղեցին Ննդյան տոնը հունվարի 6-ին էր նշում. համատեղելով այն Մկրտության օրվա տոնի հետ։ Վիրքում ևս մեծարում էին ս. Աթանագինեսին, որի նշխարները Գրիգոր Լուսավորիչը Փոքր Հայքից Հայաստան էր բերել (Ագաթ., § 810, 836) և տոնը կարգել «ի Նաւասարդ աւուր»։ Ընդհանրական էր և Ամենայն մարտիրոսաց տոնը։ Ամենահատկորոշը, սակայն, հայոց եկեղեցու ավանդական Առաջավորաց, Բաղարջակերաց և Վարդավառի տոների ճանաչումն էր Վիրքում[31]։

---

26 Н. Марр. Предварительный отчет о работах на Синае, веденных в сотрудничестве с И. А. Джаваховым, и в Иерусалиме, в поездку 1902 г.—Сообщения Импер. Православ. Палестинск. Общества, т. XIV (1903), оттиск. с. 40. Հմմտ. նույնի՝ Крещение..., с. 154.

27 Հայերեն թարգմ. տե՛ս Ասորական աղբյուրներ, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Հ. Գ. Մելքոնյանի, Երևան, 1976, էջ 313։

28 «Գիրք թղթոցս», Երուսաղեմ, 1994, էջ 340։

29 Н. Марр. Крещение..., с. 137. Հմմտ. նույնի՝ Предварительный отчет..., с. 27։ Հունարեն խմբագրության հագորդումները մասամբ այլ են. այստեղ նրա անունը էյրենսխոս է, սակայն վրացի լինելը հայտնի չէ։ Սոփրոնիոսի քարոզչության վայրը Ափիսարի փոխարեն «Լազերի երկիրն» է։ Տե՛ս Gerard Garitte. Documents pour l'etude du livre d'Agathange Vatic no, 1946, p. 101—102.

30 Н. Марр. Предварительный отчет..., с. 41.

31 Հմմտ. კ. კეკელიძე. ქართველთა მოქცევის ... ეტიუდები, IV, გვ. 288—289, ტ. I, გვ. 125—132; ტ. VII, გვ. 250—264. Л. Меликсет-Беков. Грузинский извод о посте «Араджавор».—Христианский Восток. V, вып. 2, 1916, с. 73—111. Н. Марр. Арджуни, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах ЗВО., 1905, с. 54—57; Н. Марр. Предварительный отчет..., с. 13, 17.

Ջատագովական մատենագրության էջերում հաճախ պատճառաբանվողը կամ հանդիմանվողը Առաջավորաց պահքն էր։ Հայոց մատենագրական հնադույն ավանդությունը այն կապում է Գրիգոր Լուսավորչի գործունեության հետ, որը իր ժողոված նախարարներին հինգ օր «թողու անսուաղ» իբրև առաջին պահք, «զոր և Առաջաւոր կոչեմք»[32]։ Սույն պահքի սկզբնավորման իրարամերժ զանազան առասպելախառն բացատրություններ կան հույն և վրացի մատենագիրների երկերում[33], սակայն մեծ մասամբ դավանական աշառությամբ գրված։ Ն. Մառը այս առնն առնչում էր «կռապաշտության ժամանակներում» քարթվելական ծառմաք/ծառմաւրք չաստծուն՝ իբրև «պաս մսի, իհարկե՝ որսի մսի»[34] և իբրև ապացույց մատնացուցում Հովհան Պահեցողի «Նոմոկանոնի» վրացական խմբագրության տեղեկությունը, թե Առաջավորաց շաբաթ միայնակեցները աղատ են կաթնեղեն ուտելու, աշխարհականները՝ միս[35]։ Մեկ այլ բացատրությամբ՝ Առաջավորաց է կոչվում Մեծ պահքին նախորդելու հանգամանքով. այդ է հուշում և «Վրաց ուղղափառ եպիսկոպոս» Մովսես Յուրտավեցու «Պատճառքը», ուր կոչ է անում «ոչ ապականել զխորհուրդն եւթն շաբաթուցն պահոց, այլ լնուլ զսուրբ քառասներորդսն՝ հինգաւրեայ յառաջաւոր պահովքն»[36]։ Արսեն Սափարացին «Առաջաւորաց» տոնի (նրա մոտ՝ առաջորի) սահմանումը վերագրում է Դվինի ժողովին իբրև՝ «այս է մեր հավատքի առաջին օրը»[37]։

Բաղարջակերաց տոնի վրացական հիշատակումները շատ չեն, բայց կան և դարձյալ միասնության շրջան են վկայում[38]։

Վարդավառ տոնի ակունքները տակավին քննելի են։ Ղ. Ալիշանը այն բացատրում է հայոց Աստղիկ դիցուհուն (ուրախության, փափկության և հեշտության հորդորիչ) վարդեր նվիրելու սովորությամբ՝ անշուշտ ելակետ ունենալով դիցուհու «ոսկեծղի», «վարդամատն» որակումները[39]։ Վարդավառը հետագայում դիտակցվեց իբրև Փրկչի պայծառակերպության (նաև ս. Հովհան Կարապետի) տոն, որ նշվում էր Զատկից 14 շաբաթ (98 օր) հետո՝ կիրակի օրը։ Այն ընդունված էր նաև Կապադովկիայի հույների միջավայրում՝ Եզրտոնյաց հայաշունչ անունով, Զատկից 6 շաբաթ հետո։ Բիրունու հաղորդմամբ այս տոնը գիտեին և Խորեզմի քրիստոնյաները (մայիսի 4-ին)[40]։ Վարդավառ տոնի (վրաց. վարդոբա) առկայությունը Վրաստանում վկայված է բազմաթիվ աղբյուրներով (սկսած Վարդոբիսա ամսանունից մինչև վարքագրական առանձին երկեր ու Հովհան Պահեցողի «Նոմոկանոնի» վրացերեն թարգմանությունը, ուր այն պահք է կոչված)[41]։ Ն. Մառը ենթադրում է, թե Վարդավառը նախապես ս. Աստուածածնին պիտի նվիրված լիներ, իսկ իբրև Այլակերպության կամ Պայծառակերպության տոն հունաբան դպրոցի նորամուծությունների շարքին պիտի պատկանի[42]։

---

32 «Պատմութիւն Տարօնոյ, զոր թարգմանեաց Զենոբ Ասորի», Վենետիկ, 1832, էջ 23։

33 И. Мансветов. О постах православной Восточной церкви. М., 1886. с. 46—49; Л. Меликсет-Беков. Грузинский извод..., с. 76—80.

34 Ն. Մառ. Հայ մշակույթը, էջ 38։

35 Н. Марр. Предварительный отчет..., с. 13; Л. Меликсет-Беков. О посте «Араджавор», с. 75.

36 Գիրք թղթոց, էջ 263։

37 არსენ სატაფარელი. განყოფილებანი ქართველთა და სომეხთა, გამოსცა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1980, გვ. 80.

38 Н. Марр. Предварительный отчет..., с. 17.

39 Ղ. Ալիշան. Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց. Վենետիկ, 1895, էջ 282—283, 306—307։

40 Н. Марр. Аркаун..., с. 55.

41 Լ. Մելիքսեթ-Բեկ. Վարդավառը վրացոց մեջ.—«Արարատ», 1918, № 1—3, էջ 133։

42 Н. Марр. Аркаун..., с. 54, прим. I.

Ավելորդ ենք նկատում հիշեցնել, որ եկեղեցական սույն տոների ընդհանրականությունը Այսրկովկասում պիտի պայմանավորեր երթևեկի ու միջերթևեկական շփումների լայն հնարավորություն՝ դրավոր ու բանավոր ստեղծագործական ակնհայտ ազդեցություն ու փոխազդեցություն։ Լ. Մելիքսեթ-Բեկի տեղեկությամբ վրացի կաթողիկեների միջավայրում մինչև մեր դարասկիզբը պահպանվելիս է եղել վարդիս վենորա (վարդազարդ) տոնը։ Սակայն մենք դժվարանում ենք ասել՝ հիշյալ տոնը Վարդավառի վերապրո՞ւկն է, թե՞ Հովհաննես Ավետարանչի պատվին լատինների նշած Rosalia-ն (հուն. Ῥοδοσάλια), որ կատարվում էր մայիսի 8-ին։ Թերևս երկրորդը։

Ի վերջո՝ նկատենք, որ միասնության շրջանում վրաց եկեղեցին ևս ընդունում էր մեղսաքավության մատաղը՝ սուրբգրական համապատասխան հիմնավորումներով[43]։

4. 1. Բազմազան ու բազմերանգ են Կովկասի քրիստոնեացման պատմամշակութային արդյունքները, սակայն այդ շրթայի ամենանշանակալի օղակը ադդային լեզուներով գիր ու դպրություն ստեղծելն էր։ Իբրև վարդապետություն քրիստոնեության քարոզչությունը պահանջում էր Ս. Գրքի, մանավանդ Նոր Կտակարանի թարգմանություն տվյալ հանրությանը հասկանալի լեզվով, իսկ Այսրկովկասի երեք հիմնական քարոզչության լեզուները՝ հայերեն, վրացերեն և աղվաներեն (գարգարերե՞ն) որքան էլ ընդհանրություններ ունենային՝ հիմնովին տարբեր կառուցվածք են ներկայացնում (աղվաներենը հավանաբար պիտի մերձ լիներ հյուսիս-արևելյան կովկասյան լեզվախմբին)։ Ի տարբերություն Առաջավոր Ասիայի և հարակից շրջանների, Այսրկովկասում զանգվածային կրողներ ունեցող լեզուներից ոչ մեկը lingua franca չէր, ուստի սպասելի էր, որ քարոզչությունը տարվեր կամ քրիստոնյա Արևելքի լեզուներից մեկով (ասորերեն, հունարեն, թերևս և պարսկերեն), կամ տեղի լեզուներով՝ առանձին-առանձին։ Շուրջ մեկ հարյուրամյակ կիրառվեց առաջին եղանակը (հմմտ. Փարպեցու տեղեկությունները), գուցե և բանավոր, պատմողական փորձերով[44], սակայն, ինչպես հայկական աղբյուրների տեղեկություններից դիտենք, այն արդյունավետ չեղավ։ Բնականաբար՝ քարոզիչներն ու քաղաքական իշխանությունները դիմեցին երկրորդ եղանակին։ Սույն ճակատագրական քայլը փաստորեն քրիստոնեական եկեղեցու աղգայնացման առաջին խոշոր դրսևորումն էր, որին չէին ընդդիմանում Արևելյան եկեղեցու կարևորագույն կենտրոնները՝ Երուսաղեմի, Անտիոքի և Կեսարիայի աթոռները։ Իզուր չէ, որ Անտիոքում մշակվեց թարգմանության-մեկնության ոչ այլաբանական մեթոդը[45], իսկ Կեսարիայում ս. Բարսեղը պահանջում էր Փոքր Հայքի հայկական համայնքներում հայալեզու դիտապետներ ունենալ[46]։

Այսպիսով, պայմանները նպաստավոր էին ազգային լեզվով գիր ու գրչություն, դպրություն ստեղծելուն՝ «ի պնդութիւն հաւատոց»։

4. 2. Կորյունի «Վարք ս. Մեսրոպ Մաշտոցի» երկի շնորհիվ հայոց այբուբենի ստեղծողը, ստեղծման ժամանակն ու պարագաները լիովին հայտնի

---

43 Н. Марр. Предварительный отчет..., с. 12.

44 Գ. Սարգսյանը նախընտրում է այդ եղանակը կոչել «հեթերաէպիկական» իմա՛ այլախոս ընթերցում կամ արտասանություն։ Տե՛ս նրա՝ К предысториии армянской письменности.— Кавказ и Византия, вып. 3, Ереван, 1982, с. 19—20. Լ. Խաչիկյանը թվարկում է IV դարում ստեղծված օտարալեզու մի քանի տեղական հուշարձան (տե՛ս նրա՝ Աշխատություններ, հ. Ա, Երևան, 1995, էջ 28—44։

45 Փայլակ Անթապյան. Հայ մեկնաբանական գրականության տեսական նախահիմքերի շուրջ.—«Բանբեր Մատենադարանի», հ. 15, Երևան, 1986, էջ 76—83։

46 Կ. Մ. Մուրադյան. Բարսեղ Կեսարացին և նրա «Վեցօրեան» հայ մատենագրության մեջ. Երևան, 1976, էջ 110—111։

են[47]։ Սակայն իրարամերժ տեսություններ են առաջ բերվել նույն Կորյունի՝ վրաց այբուբենին վերաբերող տեղեկությունները քննարկելիս։ Եթե մի կողմ թողնենք երևակայական վարժանքները (այդպիսիք են, օրինակ, վրաց գրերը հազարաշեն (զարբազի) կառույցների տիպին առնչելը, հայկականին նախորդած և նրա համար աղբյուր ծառայած լինելը և այլն), ապա գոյություն ունի երեք հիմնական վարկած (Բ. Գամրեկելիձեի «ադյուսակային» (պարադիգմատիկ) վերլուծությունը հետաքրքիր է, բայց հեռու ապացույց ծառայելուց)։

ա) Վրաց այբուբենը սերում է փյունիկյան-սեմական ղրչությունից՝ մ. թ. ա. VII դարում (Իվ. Ջավախիշվիլի)։

բ) Արմադյան արամեերեն արձանագրության ղրչության հիման վրա գոյացած առանձին վիճակ է (Գ. Ներեթելի)։

գ) Հայերենի և աղվաներենի հետ նույն ժամանակ, նույն սկզբունքներով ու նույն գպրոցի ձեռքի ստեղծանք է (Կ. Կեկելիձե, Ա. Շանիձե)[48],

Սույն տեղեկությունների առանձին-առանձին քննությունը այստեղ մեր նպատակից դուրս է, մասամբ և կատարված[49], ասենք միայն, որ նախաքրիստոնեական չի կարող նկատվել մի այբուբեն, ուր իբրև գիր (տառանիշ) գործածված է Քրիստոնյաների խորհրդանշանը (մենագիրը)՝ վրացական Ք (Քրիստոս), Ջ (ջուարի-խաչ) և Ծ (ծմիդա-սուրբ) գրերի տեսքով։ Եթե այս իրողությանը գումարենք թվով ինը տառապատկերի և հնչյունային արժեքի նույնությունը (կամ գրեթե նույնությունը) հայերենի հետ (Կ, Թ, Է, Ո, Ի, Ք, Փ, Ջ, Վ) ինչպես նաև հայերենի նմանությամբ երկար և կարճ ձայնավորների տարբերակման անհրաժեշտություն չունենալու պարագայում Ե և Է գրերի դոյությունը, ՈՒ գրի կազմությունը (ընդհանուր աղբյուրը հունարենն է), այլև Կորյունի հանգամանալի վկայությունները Մաշտոցի և նրա վրացի օգնական Ջաղայի մասին, ի վերջո՝ հայ-վրացական հոգևոր ու մշակութային սերտությունը, որի մասին խոսում ենք, հաղիվ թե կարելի լինի այլ բացատրություն գտնել՝ քան ժամանակակից վարքագրի հաղորդումն է, ժանրին բնորոշ ընդգծումներով։ Խնդրական հարցերը մանրամասնություններին են առնչվում՝ ինչո՞վ բացատրել գրերի մի մասի գծագրական ընդհանրությունը, մյուսինը՝ ոչ, ինչո՞ւ տարբեր է գրերի հերթակարգը, ուրեմն և թվային արժեքը և այլն։ Ուրեմն՝ նոր պրպտումների դուռը չի փակված։

4.3. Այբուբենի ստեղծումից հետո հայոց և վրաց մշակութային պատմության մեջ V դարի խոշորագույն նվաճումը Ս. Գրոց թարգմանությունն է։ Թեև տակավին չունենք այդ հուշարձանի հայկական և վրացական խմբագրությունների գիտաքննական հրատարակություն, սակայն տարբեր գրքերի ուսումնասիրությամբ պարզած է, որ սկզբնական («փութանակի») հայերեն թարգմանությունը կատարված է ասորական բնագրից, ապա Սահակ Պարթևի գլխավորությամբ սրբագրված-խմբագրված ըստ հունական Յոթանասնից։

---

47 Վերջին հրատարակությունը տե՛ս Կորիւն. Վարք Մեսրոպ Մաշտոցի, Երևան, 1994։ Առ այսօր կատարված է բնագրի քննական հրատարակության հինգ փորձ. Գ. Ֆնտգյան (1930), Մ. Արեղյան (1941), Ն. Ակինյան (1952) Ն. Բյուզանդացի (1992), Ա. Մաթևոսյան (1994)։

48 ივ. ჯავახიშვილი. ქართული პალეოგრაფია, თბ., 1949, გვ. 194—238. Г. В. Церетели. Армазское письмо и проблема происхождения грузинского алфавита.— Эпиграфика Востока. 1948, II, с. 90—101; 1949. III; с. 59—71. Հմմտ. նույնի՝ უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან, თბ., 1960, გვ. 47—52, 72—73. კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, ტფ., 1923, გვ. 28—31. ა. შანიძე. სომეხთა ეროვნულ დღესასწაულზე, „საბჭოთა ღელვენება", 1962, № 7, გვ. 17. Թ. Գամրեկելիձեի «Գրի այբբենական համակարգը և վրաց հին գրչությունը» գրքի առաջաբանում (Թբ. 1989, էջ 15—22) սակայն Ա. Շանիձեն ընդգծում է միայն հունականի հետ ունեցած ընդհանրությունը։

49 Պ. Մուրադյան. Հայ-վրացական..., էջ 61—66։

ենթադրելի է, որ այն հետագայում ևս ինչ-ինչ վերանայում-սրբագրում է ունեցել[50]։

Ս. Գրոց վրացական խմբագրության սկզբնաղբյուրի վերաբերյալ (մինչև Աթոսյան շրջան) ուղղակի մատենագրական ցուցում չի պահպանվել, ուստի հարցի պատասխանը բնագրական քննությանն է պարտադրված։ Հայտնի է, սակայն, որ գործածական է եղել երկու խմբագրություն՝ Խանմետյան (իմա՛ հավելյալ ևս ունեցող) և Սարածմիդյան (իմա՛ Սաբայի մայրավանքում ընդունված տարբերակ)[51]։ Պահպանված հնագույն և համեմատարար ամբողջական ձեռագրերը չորսն են՝ Օշկյան (Աթոսի 978 թ. գրչագիր), Երուսաղեմյան, Դելարյան և Մցխեթյան (վերջինս ընդօրինակված է XVII—XVIII դարերի սահմանագլխին, Սուլխան-Սաբայի վերադիտությամբ, առավելապես ընտիր օրինակներից)[52]։

Վերջին տասնամյակներին վրացագետները հիրավի ծանրակշիռ աշխատանքներ կատարեցին սուրբգրական առանձին գրքերի գիտական-քննական հրատարակության. գործում, ներառյալ պարականոնները (Ա. Շանիձե, Ս. Շանիձե, Կ. Դանելիա, Թ. Ցքիտիշվիլի, Ռ. Ցինդելիանի, Ց. Քուրցիկիձե, Էլ. Դոչանաշվիլի և այլք)։ Պարզված կարելի է նկատել թարգմանությունների երեք խումբ՝ ուղղակի հայերենից (Գիրք Սաղմոսաց, Եզրաս և այլն), հունական Յոթանասնից (Երեմիա, Եղեկիել և այլն) և միաժամանակ՝ և՛ հունարենի, և՛ հայերենի հետքեր կրող բնագրեր (մանավանդ Նոր կտակարանի գրքեր)։ Իրողությունն այն է, որ նույնիսկ վստահաբար հունարենից կամ հայերենից կատարված թարգմանությունները կարող են ունենալ միջնորդավորված ասորաբանություններ։ Սա ինքնին նշանակում է, թե թարգմանությունը կատարված է ոչ միաժամանակ և ոչ թարգմանչական եզակի կենտրոնում։ Խնդիրն այն է, թե ինչպե՞ս ժամանակագրել նույն բնագրում հունաբանությունների և հայկաբանությունների առկայությունը,

Ս. Գրոց հայկական և վրացական խմբագրությունների ուսումնասիրությանը հատուկ աշխատանք նվիրած Ն. Մառի եզրակացությամբ սկզբնապես հայերենից կատարված թարգմանությունը հետագայում՝ մանավանդ եկեղեցական բաժանումից հետո (VII դար), իբրև արդյունք մշակութային վերակողմնորոշման, ստուգվել-խմբագրվել է ըստ Յոթանասնից, իսկ ասորաբանությունները նախնական հայերեն թարգմանությունից են գալիս[53]։ Բազում օրինակներով հաստատված այս տեսությունը վերջերս վերանայվում է։ Ըստ Կ. Դանիելիայի աշխատանքային վարկածի՝ IV դարի 40-ական թվականներից մինչև V դարի 60-ական թվականները հունարենից թարգմանված Աստվածաշունչը V—VI դդ. միջոցին «պիտի սրբագրվեր ըստ հայկական աղբյուրի՝

---

50 Ս. Գրոց հայկական խմբագրությանը վերաբերող աշխատությունների մատենագիտությունը տե՛ս Հ. Ս. Ա ն ա ս յ ա ն. Հայկական մատենագիտություն. հ. Բ. Երևան, 1976, էջ 309—668։ Ձեռագրերի նկարագրությունը տե՛ս Շ ա հ ն ա ր ա. Ա ճ ե մ յ ա ն. Ցուցակ Աստվածաշունչ մատյանի հայերեն ձեռագիրներուն. Լիզպոն, 1992։

51 Մեկնաբանությունը պատկանում է ակադ. Կ. Կեկելիձեին, տե՛ս նրա՝ ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ. 1960, გვ. 413.

52 Առկա ձեռագրերին, խմբագրություններին ու գրականությանը վերաբերող մատենագիտական ակնարկը տե՛ս „მცხეთური ხელნაწერი", გამოსცა ელ. დოჩანაშვილმა [1], თბ., 1981, გვ. 3—47.

53 Н. Марр. Заметки по текстам Св. Писания в древних переводах армян и грузин.—Христианский Восток, т. II, вып. 2, с. 163—174; т. II, вып. 3; с. 263—274; т. III, вып. 3, с. 249—262; т. IV, вып. 3, с. 229—245; Н. Марр. Эчмадзинский фрагмент древнегрузинской версии Ветхого Завета.—Христианский Восток, т. II, вып. 3, с. 378—388; Н. Марр. Новооткрытый армянский текст «Паралипоменон».—Кавказский Вестник, Тифлис, 1902, № 3—4, с. 66—83; Н. Марр. Отрывок армянского пергаментного Евангелия лапидарным письмом.—Христианский Восток, т. IV, вып. 2, с. 195—197.

որոշակի շրջանի (բացառված չէ՝ վրացիացած հայկական շրջանների) ցանկությունները բավարարելու համար»[54]։ Իբրև այդպիսի միջավայր մատնացուցվում է Տայքը, ուր հայերը մեծաթիվ էին և կարող էին որոշ գրքեր նույնիսկ ի նորո թարգմանել արդեն հայերենից։ Սույն վարկածը ընդունելի է նկատում Մցխեթյան գրչագրի հրատարակիչ էլ. Դոչանաշվիլին[55]։ Սակայն այստեղ ժամանակագրական ու էթնո-աշխարհագրական որոշակի թյուրիմացություն կա. Տայքի հայոց քիչ թե շատ զանգվածային վրացախոսացում կարող էր սկսվել VIII դարի երկրորդ կեսից ոչ շուտ, քանի որ Աշոտ Կյուրոպաղատի օրոք միայն (786—826 թթ.) այն կարող էր Շավշեթ-Կղարջքի Բագրատունյաց տիրույթ ընդգրկվել։ 726 թ. տեղի ունեցած Մանազկերտի ժողովին մասնակցում էր նաև հայոց եկեղեցուն պատկանող Տայքի Սարգիս եպիսկոպոսը[56], իսկ 747 թ. արաբների դեմ ապստամբած նախարարները Գրիգոր Մամիկոնյանի գլխավորությամբ ապաստանում են Հայաստանի մաս կազմող Տայքում[57]։ Ի վերջո, մինչև VIII դարի երկրորդ կեսին ծայր առած վրաց վերաբնակումը (Սամցխեի վրայով) Տայքում վրացի բնակչության ներկայության մասին աղբյուրները ոչինչ չգիտեն (խոսքը ավելի վաղ շրջանի ճանոմեգրելական ցեղերին չի վերաբերում)[58]։

Այսպիսով, անխախտ է մնում Ն. Մառի եզրակացությունը, որը և հաստատվում է նորանոր փաստարկումներով[59]։

4.4. Սուրբ Գրքի վրացական խմբագրության նախաբնագրի հարցը միայն բնագրագիտական-աղբյուրագիտական հետաքրքրության պարագա չէ. այն արդյունք է նախորդող շրջանի պատմամշակութային զարգացման ընթացքի և իրենով պայմանավորում է մատենագրական, դավանական ու մշակութային (ներառյալ ճարտարապետությունն ու արվեստը) մի ողջ շրջափուլ, որ անարձագանք չի մնում նաև վրաց լեզվի պատմության մեջ։

Ավելին, Ս. Գրոց վրացական խմբագրությունը բացառիկ նշանակություն ունի հայկական խմբագրության պատմության համար։ «Մինչև հիմա,—գրում էր Ն. Մառը,—շարունակում է գոյատևել այն համոզմունքը, թե կարելի է զբաղվել հայերեն բնագրի քննությամբ՝ առանց գիտենալու վրացերեն բնագիրը՝ իր բազմերանգ պատումներով»[60]։ Եվ հիրավի՝ գիտնականը Ս. Գրոց տարբեր հատվածներից քաղված տասնյակ օրինակներ է բերում, ուր վրացական խմբագրությունը պահպանել է նախաբնագիր հայերենի բառային, ոճական ու քերականական կնիքը, իսկ հայկականը վերանայվել ու վերախմբագրվել է։ Հետևաբար՝ ինչպես որ հայերենը աղբյուր կարող է ծառայել ասորական (մասամբ և հունական) նախաբնագիրը վերականգնելու համար (Պեշիտոն ևս վերանայման շրջան է ապրել), այնպես էլ հայկական վաղ խմբագրության բնագիրը ճանաչելու հիմնական (եթե ոչ միակ) աղբյուրը վրացական խմբագրությունն է, մանավանդ նրա Օշկյան (Աթոսյան) տարբերակը։ Այս պարագան ընդգծելի է նույնիսկ ընկալյալ բնագրից ավելի հին ընդօրինակություն երևան գալու պայմաններում։ «Մնացորդաց գրքի» Գ. Խալաթյանցի հրատարակության քննության առիթով Ն. Մառը ցույց տվեց, որ այն

---

[54] კ. დანელია. რამდენიმე საკითხი ბიბლიის უძველესი ქართული თარგმანის ისტორიიდან, „თბილისის უნივერსიტეტის შრომები", ტ. 183, თბ., 1978, გვ. 111.

[55] „მცხეთური ხელნაწერი", I, გვ. 16—18.

[56] «Գիրք թղթոց», էջ 478։

[57] Պատմութիւն Ղևոնդեայ մնծի վարդապետի Հայոց. Սպբ., 1887, էջ 122—128։

[58] Հմմտ. ივ. ჯავახიშვილი. თხზულებანი, ტ. II, თბ. 1953, გვ. 56, 63, 66. ი. აბულაძე. ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX—X სს—ში, თბ., 1944, გვ 09 -010.

[59] მზექალა შინიძე. ფსალმუნთა წიგნის ძველი ქართული თარგმანები, თბ., 1979. „ძველი აღთქმის აპოკრიფების ქართული ვერსიები", გამოსცა ც. ქურციკიძემ, წ. I, თბ., 1970. ც ქურციკიძე. ძველი აღთქმის..., ტ. II, თბ., 1973.

[60] Н. Марр. Заметки..., XB, т. II, вып. 2, с. 163.

ևս ազատ չէ Յոթանասնիցի հիմամբ սրբագրված լինելու արդյունքներից[61]։ Յավոք, Աստվածաշնչի առանձին գրքերի մեջանում վերջերս ձեռնարկված գիտական հրատարակություններում արծարծված խնդիրը չի դիտակցվում, ուստի աշխատանքը մնում է համեմատական մակարդակի վրա և ոչ քննական։ Իսկ այդ նշանակում է, թե հայագիտությունը զրկվում է V դարի դրական-մշակութային կյանքը, նրանում եղած տարբեր դպրոցների նախասիրությունները, մատենագրական շատ երկերի երեսն գալու ժամանակագրությունն ու միջավայրը լիարժեք ճանաչելու հնարավորությունից։ Գուցե խիստ, բայց արդարացի է Ն. Մառի պատկերավոր այն եզրակացությունը, թե «Ս. Գրոց հայկական բնագիրն այն տեսքով, ինչով մեզ է հասել, իրենից ներկայացնում է լիովին անորոշ դեմք. առանց նրա բնագրի նկատմամբ քննական վերաբերմունքի՝ Ս. Գրոց առկա տարբերակի՝ այսպես կոչված հայկական վուլգատայի (Ա՝) ցուցումները կարող են հավասարեցվել անտեղյակ անձի վկայական ցուցմունքներին»[62]։

5. 1. Ինչպես Հայաստանում, Վրաստանում ևս Ս. Գրոց թարգմանությանը հաջորդեց եկեղեցու հայրերի և տոհմասարակ հոգևոր մատենագրության թարգմանության բուռն մի շրջան։ Եվ դարձյալ՝ այստեղ ևս, ինչպես Հայաստանում, թարգմանում էին գերազանցապես հունարենից, բայց երկրորդական չէր և հայերենից, ավելի ստույգ՝ հայերենի միջնորդավորմամբ կատարվող թարգմանության պարագան։ Աստվածաշնչի հայերենից կատարված թարգմանությունը միաժամանակ նշանակում էր հայերենագետ թարգմանիչների մի ողջ սերնդի պատրաստում։ Ինչպես որ մշակութային ավանդույթի և հմտության թելադրանքով հայ թարգմանիչները դիմում էին հույն հեղինակների գործերի ասորական օրինակներին (Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմությունն», Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայք»)[63], այդպես էլ վրացի թարգմանիչները հաճախ նախընտրում էին այդ նույն ժառանգության հայերեն բնագրերը։ Հիշենք, որ Մաշտոցին օժանդակող «այր մի թարգման վրացերէն լեզուին», «այր գրագէտ և ճշմարտահաւատ» Ջաղան[64] առաջին մեզ ծանոթ վրացի թարգմանիչն է, Կ. Կեկելիձեի բնութագրությամբ՝ թարգմանիչ հայերեն և հունարեն լեզուներից[65]։

Քանի դեռ միջին դարերում վրացերենի թարգմանված երկու հարյուր օտար հեղինակների գործերի, ինչպես նաև հարյուրավոր անանուն երկերի բնագրերը լիովին հրատարակված ու քննարկված չեն՝ վաղաժամ է ասել, թե հայ-վրացական եկեղեցական միության մատենագրական շրջանի երկու դարում (V—VI դդ.) քանի՞ հուշարձան է հայերենից թարգմանվել և մասնավորապես՝ ո՞ր հեղինակները[66]։ Ն. Մառի, Կ. Կեկելիձեի, Պ. Պետերսի, Ժ. Գարիտի, Լ. Մելիքսեթ-Բեկի և մանավանդ Ի. Աբուլաձեի աշխատություններից քաղած տեղեկությունների հիմամբ կարելի է վստահաբար ասել, թե այդպիսիք պատկառելի քանակություն են կազմում և ընդգրկում վաղմիջնադարյան մատենագրության գրեթե բոլոր բնագավառները։ Մոտավոր պատկերացում տալու համար նշենք, որ Սինայում և Երուսաղեմում Ն. Մառի գիտարշավի հաշվետվության տեքստում մեզ զբաղեցնող շրջանում հայերենից թարգմանված են նկատվում 864 թ. վրաց «Ճառընտրի» նյութերից Տիմոթեոս Երուսաղեմացու, Մելիտոս Անտիոքացու, Անտիպատրոս Բոստրացու, Հիպոլիտե-

---

61 Н. Марр. Новооткрытый армянский текст..., с. 80—83.

62 Христианский Восток, т. V, вып. I, с. 63.

63 Լ. Հ. Տեր-Պետրոսյան. Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայքի» թարգմանության նախօրինակը.—ՊԲՀ, 1983, հ. 2—3, էջ 264—278։

64 Կորիւն. էջ 95։

65 კეკელიძე. ქართ. ლიტ. ისტ., I. გვ. 113.

66 Վրաց թարգմանական մատենագրության մատենագիտությունը տե՛ս კ. კეკელიძე. ეტიუდები...", ტ. V, თბ., 1957, გვ. 5—211.

սի երկերը, այլ ձեռագրերում՝ Գրիգոր Պարթևին, Հռիփսիմյանց, Դավիթ և Տիրիճանին ձոնված շարականներ, տիեզերական եկեղեցու սրբերին վերաբերող վարքեր ու վկայաբանություններ, պարականոններ և այլն[67]։ Աթոսի մայրավանքի ձեռագրերից մեկում (№ 57, «Վարք սրբոց») Ն. Մառը թվարկում է հայերենից թարգմանված 14 վարք ու վկայաբանություն, ընդ որում՝ այն էլ տոնական տարվա կեսը ընդգրկող ժողովածուում[68]։

Մասնագիտական շրջաններին լավածանոթ են նույն Ն. Մառի խմբագրած «Ինագրեր և ուսումնասիրություններ հայ-վրացական բանասիրության» մատենաշարում եղած մատնացուցելի հրատարակությունները («Հիպպոդիտայ Բոստրացւոյ՝ Երդս երգոց մեկնութիւն», «Բարոյախօս»), այլև ուրիշ ձեռագրերում գիտնականի բացահայտած ոչ քիչ թվով այլ թարգմանություններ։

Հայ-վրացական բանասիրության մնայուն արժեքների թվին պիտի դասել հանգուցյալ Ի. Աբուլաձեի «Վրաց-հայկական բանասիրության դրվագներ» հոդվածաշարը՝ իր հրապարակումներով ու հմտալից քննություններով[69]։ Թվարկենք հայերենից վաղ միջնադարում թարգմանված և այդ հոդվածաշարում ներկայացված հուշարձանները.

1. Վկայաբանութիւն սրբոյն Փիլիկտիմոնի։
2. Յիշատակ սրբոյն Սարգսի (քաղված Եւս. Կեսարացու «Եկեղեցական պատմութիւն»-ից)։
3. Պատմութիւն վարուց սրբոյն Թեկղեայ աղախնոյ Քրիստոսի։
4. Վկայաբանութիւն սրբոց քառասուն վկայիցն։
5. Վկայաբանութիւն սրբոյն Աբրիանոսի և Անատոլեայ։
6. Սեւերիոս Գաբաղոնացի, Ընթերցումն վասն մարտիրոսաց։
7. Նույնի՝ ճառ իններորդ ի Բանն Աւետարանին...
8. Նույնի՝ Վասն առաքելոցն ի կրօնս։
9. Յոհան Ոսկեբերան, Վասն Պահոց...
10. Նույնի՝ Ի տատրակն...
11. Կիւրէղ Երուսաղեմացի. Քաղուածք ի գրոցն «Կոչումն ընծայութեան»։

Անհրաժեշտություն չկա հիշեցնելու, թե, ինչպես Ս. Գրոց թարգմանության առիթով նշվեց, վրացերեն այս թարգմանությունները վստահելի սկզբնաղբյուրներ են նրանց հայերեն բնագրերի քննության համար, էլ չենք խոսում ընդհանուր մշակութային-մատենագրական, լեզվական-բառագանձային հետաքրքրության մասին։

Պիտի հիշեցնենք, սակայն, ակադ. Կ. Կեկելիձեի ամփոփիչ խոսքերը, թե՝ «Թարգմանական երկերը պատահաբար և աննպատակ չեն հայտնվում այս կամ այն մատենագրության մեջ. նրանք կյանքի են կոչված այն սոցիալական-մշակութային և այլ բնույթի պահանջմունքներով, որոնք առաջադրում է մտքի տեղական հոսանքը։ Նրանց օգնությամբ մենք տեղեկանում ենք՝ ինտելեկտուալ ու բարոյական ի՞նչ հետաքրքրություններ են դրդել այս կամ այն ժողովրդին այս շրջանում, ի՞նչ գաղափարներ, մտքեր ու հարցեր են գրավել նրանց ուշադրությունը, ինչպե՞ս է այն յուրացրել այդ գաղափարներն ու մտքերը, մի խոսքով՝ ինչպիսի՞ն է եղել նրա մտավոր և բարոյական մակարդակը, նրա գեղագիտական-գեղարվեստական ճաշակը և գրական զարգացումը»[70]։

5.2. Թյուր պատկերացում չստեղծելու համար կրկնենք, որ հայերենից կատարվող թարգմանությունները քրիստոնեական քաղաքակրթությանը հա-

---

[67] Н. Марр. Предварительный отчет...

[68] Н. Марр. Из поездки на Афон.—ЗВО, 1899, № 3, с. 16—24 (առանձնատիպ)։

[69] Ամփոփված են՝ Ի. Աբուլաձե. Ցոլումներ, Ծ. I, տե., 1975.

[70] Կ. Կեկելիձե. «Եր-ԵՐԵՐ...», Ծ. V, էջ. 5. [Հայերենից թարգմանված է նկատվում նաև Պ. Պետերսի հրատարակած (Anal. Bo'l., XLIV, fa'c. 1—2, 1926) «Վկայութիւն սրբոց Թեղորոսի Ցիւանայի...» երկը (տե՛ս Յ. Յովհաննիսյան, Նշխ. աշխ., հ. VIII, էջ 372—373)։

ղորդակից դառնալու միակ ճանապարհը կամ եղանակը չէր։ Նույն շրջանում և ավելի մեծ ծավալներով ու ինտենսիվությամբ թարգմանություններ և փոխադրություններ էին կատարում հունարենից՝ մանավանդ վրաց մշակույթի Քրիստոնյա Արևելքի կենտրոններում։ Եվ ապա՝ հիմքեր ունենք պնդելու, թե ինչպես հայ-ասորական, հայ-հունական հարաբերություններում վաղմիջնադարյան հայ-վրացական մշակութային-մատենագրական հարաբերությունները ևս բացարձակ միակողմանի չէին։ Այդ է վկայում «Պատմութիւն սրբոյն Դիոնիսիոսի եպիսկոպոսի Արիսպագացւոյ» երկի վրացերենից կատարված հայերեն թարգմանությունը (հրատարակել է Ն. Ակինյանը, վրացերեն տեքստը լույս է տեսել Պ. Պետերսի, ապա և Ի. Աբուլաձեի աշխատասիրությամբ)[71]։ Յուրովի մեկնաբանելով հայերեն թարգմանության հիշատակարանի տարբերակների այլընթերցումները (թվական՝ ՅԻԹ (329) և ՅԺԸ (318), բնագիր՝ «ի յունականէն ի վիսիական, իսկ ի մերս թարգմանեաց Յովաննէս բժիշկ», «թարգմանեալ երիցս յունական, իսկ ի մերս թարգմանեաց Յովհաննէս բժիշկ»)[72], Ն. Ակինյանը կարծում է, որ հայերենը թարգմանություն է արաբերենից կամ ասորերենից, իսկ թարգմանության ժամանակը IX դարն է։ Սակայն վաղուց արդեն պարզված է, որ վիսիական–ը ուրիշ բան չէ, քան Թեոդոս Մնծի և Սաբա Արդարի վարքերում (երկուսն էլ գրված VI դարում) հիշատակվող Ցեսսոն, Ցեսսոս էթնանունը, որ լազ է նշանակում, իսկ լազերի արարողական և մատենագրական լեզուն վրացերենն էր[73]։ Եվ հիրավի, Պ. Պետերսն ու Ի. Աբուլաձեն Հովհաննես բժշկի թարգմանության բնագրում ոչ միայն ակներև վրացաբանություններ, այլև այդ հիմքի վրա գոյացած non sens-ներ են բացահայտել[74]։ Թարգմանության թվականի հարցում, մեր կարծիքով, ճիշտը Ն. Ակինյանի առաջարկած, բայց և տեղում մերժած «յԻԹ» կամ «յԺԸ» (29 կամ 18) ընթերցումն է (իմա՛ «ի քսաներորդ իններորդ թուականիս» կամ «ի իններորդ թուականիս»), այսինքն՝ փրկչական 569 կամ 580 թվականն է։ Ճիշտ այդ ժամանակներին են վերաբերում բես-եր/վիս-երի հիշատակությունները բյուզանդական վարքերում։ Նույնական է և հիշատակության միջավայրը՝ Պաղեստին-Երուսաղեմ։

Այսպիսով, մեզ զբաղեցնող շրջանում հայ-վրացական գրական-մշակութային վերաբերումները միակողմանի չէին։

5.3. Ենթադրելի է, որ հայերենի թարգմանված երկերի վրացերենն ունենալուն այնքան նախանձախնդիր վրացի մատենագիրներն ու հոգևոր գործիչները ուշադրության պիտի առնեին նաև հայերենով ստեղծվող ինքնուրույն մատենագրության երկերը։ Մենք այստեղ՝ V—VI դդ. շրջանակում, քննության չենք առնելու շուրջ երկու տասնյակ վարքագրական-վկայաբանական այն հուշարձանները, որոնք ստեղծվել են հայոց եկեղեցու պատերի ներսում՝ տեղական պահանջմունքի թելադրանքով և վրացերեն թարգմանությամբ պահպանվել Աթոսի «Վարք սրբոց»ում։ Նրանց թարգմանության ժամանակի և միջավայրի հարցը կարոտ է լրացուցիչ քննության (Ն. Մառը թվագրում էր եկեղեցական միության շրջանով[75], Ի. Աբուլաձեն՝ IX—X դդ. Տայքի վրացախոս

---

71 «Հանդես Ամսօրյա», 1913, էջ 641—660, 1914, էջ 205—218։ Վերահրատարակությունը տե՛ս Ն. Ակինյան. Նյութեր հայ վկայաբանության ուսումնասիրության համար. Վիեննա, 1914, էջ ԻԲ—ԼԱ, 35—42։ „Anatecta Bollandiana", t. XXXIX. p. 277—315. ი. აბულაძე. ქართული და სომხური..., გვ. 133—147. Վերջինիս մոտ առկա է և հայերեն բնագրի դիտական տեքստ։

72 Հիշատակարանը նորերս վերահրատարակվել է Ա. Մաթևոսյանի կազմած «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ» (Ե—ԺԱ դար) ժողովածուում (Երևան, 1988, էջ 38) և զետեղվել ՅԻԹ (880) թվականի տակ։

73 კ. ტაბაღუა. ვინ არიან ბესენები? „ეტიუდები...", I, გვ. 84—98.

74 Մասնավորապես՝ ი. აბულაძე. შრომები, I, გვ. 7—9.

75 Н. Марр. Из поездки на Афон, с. 16—22.

հայոց դրական գործունեությամբ[76], Կ. Կեկելիձեն կասկածի տակ էր առնում Ի. Արուլտձևի հիմնական փաստարկները և թարգմանության միջավայր նկատում պատմական Հերեթը)[77]։ Խնդիրը ինչպես էլ լուծվի՝ պարզ է, սակայն, որ այդ երկերի մի մասը («Վկայութիւն սուրբ հայրապետացն Հայոց Արիստակիսի, Վրթանիսի, Յուսկան, Գրիգորիսի, Դանիէլի», «Պատմութիւն սրբոյն Ներսիսի հայրապետին ե խագայ եպիսկոպոսին», «Կատարումն սրբոյն Սահակայ Պարթեւ», «Վկայութիւն սրբոյն Վարդանայ ե Հմայեկայ և Վահանայ և Սահակայ Հայոց սպարապետաց ե ամենայն սուրբ արանց, որք մեռան ի Քրիստոս», թերևս նաև «Վկայաբանութիւն սրբոյն Յիզտիբուզիտեայ») ավելի միութեան շրջանի ոգուն է համապատասխանում, քան դավանական հանդիմանությունների շրջանին կամ վրացախոս հայոց նեղ շրջանակին, մանավանդ որ նրանցից մի քանիսը Խորենացուց, Փարպեցուց քաղված լինելու կամ նույնիսկ՝ նրանց աղբյուր ծառայելու խնդիր են հարուցում։ Ենթադրական քննարկումից միանգամայն ազատ են Հիպոլիտեսին վերագրված, բայց իրականում Ագաթանգեղոսի Պատմության Վարդապետության նախնական համառոտ տարբերակը ներկայացնող «Վասն հաւատոյ» և նույն Պատմությունն ընդգրկված «Հռիփսիմեանց վկայաբանութեան» վրացերեն թարգմանությունները, կատարված մինչև Ագաթանգեղոսի այսպես կոչված «ազգային խմբագրության» ձևավորումը[78]։ Սահակ Պարթևի «Տեսիլքի» ամբողջական վրացերեն թարգմանությունը ևս այս ժամանակամիջոցի գործ է (այլ խնդիր է՝ այն Փարպեցու Պատմությունի՞ց է քաղված, թե՞ առանձին միավոր է եղել)[79]։

Հայաստանում քրիստոնեության հաստատման վաղ շրջանի արձագանքն են ներկայացնում նախապես հայերենով գրված, բայց անդառնալիորեն կորած երկու հուշարձան՝ «Դաւթի ու Տիրիճանի վկայաբանութիւնը» և «Կողացի մանկանց վկայաբանութիւնը»։ Երկուսն էլ փրկվել են հին վրացերեն թարգմանության շնորհիվ, սակայն մենք այստեղ այդ երկերը ևս քննության չենք առնում, որովհետև թարգմանությունը կատարվել է եկեղեցական բաժանումից բավականաչափ ժամանակ անց[80]։

Ամփոփելու համար ասենք, որ հայոց ինքնուրույն մատենագրությունից կատարված վրացերեն այս թարգմանությունները ևս ունեն կարևոր բնագրագիտական արժեք։ Նախ՝ նրանք զերծ են ազգային միջավայրում հայերեն բնագրերի կրած խմբագրական կամ այլ բնույթի փոփոխություններից, շատ հաճախ թարգմանված են այնպիսի տարբերակներից, որ հայերենով ավանդված չեն և, վերջապես, առանձին դեպքերում մեզ հասած վրացական ընդօրինակությունները հարյուրամյակներով կանխում են նրանց հայերեն բնագրերի ընդօրինակման ժամանակը (մասնավորապես այդ վերաբերում է «Շատբերգյան ժողովածուին» և Աթոսի «Վարք սրբոց»-ին)։

5.4. Մատենագրական այս ողջ շղթայի ինքնահատուկ կարևորության երևելի օղակն, անշուշտ, «Շուշանիկի վկայաբանութիւնն» է, որ ստեղծվել է V դարի 70—80-ական թթ. և մեզ հասել վրացերեն և հայերեն ինքնակա խմբագրություններով։ Պատմականության առումով այն Վահանանց ապստամբության և Վախթանգ Գորգասալի ազատագրական պայքարին ու բարեփո-

---

[76] ი. აბულაძე. ქართული და სომხური,..., გვ. 037—046.

[77] კ. კეკელიძე. „ეტიუდები...", ტ. X, გვ. 122—131.

[78] Հրատարակությունները տե՛ս Պ. Մուրադյան. Ագաթանգեղոսի հին վրացերեն խմբագրությունները, Երևան, 1982։

[79] Հրատարակությունը տե՛ս՝ ლ. მელიქსეთ-ბეგი. ქართული ვერსია სჰაკ პართელის წინასწარმეტყველებისა, „ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, ტ. II, ტფილისი, 1922—1923, გვ. 200—221.

[80] Բնագրերի հայերեն վերաթարգմանությունը տե՛ս Պ. Մուրադյան. Հայերեն բնագրով չպահպանված վարքագրական երկու հուշարձան.—«Բանբեր Մատենադարանի», հ. 12, Երևան, 1977, էջ 168—190։

խումներին նախորդող Այսրկովկասի կացության դրվագային արտացոլումն է։ Իբրև ստեղծագործություն՝ այս վկայաբանությամբ է սկսվում վրաց ինքնուրույն մատենագրությունը՝ տեղական նիստուկացի, քաղաքական-գավառական կողմնորոշումների, հասարակական հնչեղություն ունեցող անցուդարձերի ճշմարտացի պատկերումով։ Հայոց գեղարվեստական ժառանգության պատմության համար կարևոր է այս երկի ոգին՝ այն, որ Վարդանանց նահատակների ժառանգները հարազատ են նախնյաց ուխտին և շարունակում են Եղիշեի պատկերած «փափկասուն տիկնանց» առաքելությունը։

Վկայաբանությունը որքան առինքնող է իր բովանդակությամբ ու նովելային լուծումներով, նույնքան բարդ է ու հակասական բնագրագիտական առումով։ Նրա հայկական և վրացական խմբագրությունները իրար չեն ծածկում. կարևոր շատ դրվագներ մեկում կան, մյուսում՝ ոչ, մեկում ականատես և առաջին դեմքով պատմող հեղինակ կա, մյուսում՝ ոչ, մեկում սյուժետային շղթան է ընդգծված, մյուսում՝ մենախոսական մտորումը և այլն։ Նման պարագաներում անբնական չպիտի նկատել հուշարձանիս գնահատության բևեռացումները մասնագիտական գրականության մեջ, մանավանդ՝ ի՞նչ լեզվով է այն նախապես գրվել, թարգմանականը հայերե՞ն է, թե՞ վրացերենը, մեկում եղածի բացակայությունը մյուսում կրճատումո՞վ բացատրել, թե՞ նախնականի վրա կատարված հավելումով։

Այս խնդիրների քննությանը ոչ քիչ թվով մենագրություններ ու հոդվածներ են նվիրվել (Պ. Պետերս, Կ. Կեկելիձե, Իվ. Ջավախիշվիլի, Մ. Աբեղյան, Ի. Աբուլաձե, Ն. Լ. Ջանաշիա, Շ. Օնիանի և այլք)[81]։ Վերջերս մենք ևս առիթ ունեցանք վկայաբանության բնագրի համահավաք հրատարակություն պատրաստելու կապակցությամբ արծարծելու վերոնշյալ ու այլ խնդիրները։ Մեր եզրակացությամբ՝ նախնական բնագրի հեղինակը Շուշանիկին հայրական անից ի վեր ուղեկցող, նրա երեխաների կնքահայր և վկայի խոստովանահայր Անդրեաս երեցն է, որի մասին տեղեկություններ է հաղորդում Ահարոն Վանանդեցին։ Այդ նախնական բնագրի հիմքի վրա, իբրև Շուշանիկի հիշատակի օրվա ընթերցելիք, Գուգարքում երկլեզու ժամասացության թելադրանքով, մշակվել է ազգային երկու խմբագրություն՝ հայերեն և վրացերեն, որոնք այնուհետև անցել են զարգացման՝ սրբագրման ու խմբագրման ինքնուրույն ճանապարհ։ Այդ պատճառով է, որ վրացերենում չենք գտնում ակներև հայկաբանություններ, հայերենում՝ վրացաբանություններ։

Վրացականի զարգացումն ընթացել է պատմականության պահպանման և իրապատում դրվագների հավելման մտայնությամբ, հայկականը գերադասել է զուտ վարքագրական-վկայաբանական հորինվածքը՝ Հռիփսիմյանց վկայաբանության նմանողությամբ՝ նոր մենախոսություններ և նահատակի փառաբանման չափազանցություններ ավելացնելով։

«Շուշանիկի վկայաբանությունը» ամփոփումն է նախընթաց տասնամյակների երկլեզու, բայց միասգի դպրության զարգացման, այն հանգրվանը, որին պիտի հասներ դավանակցության շուրջ երկուհարյուրամյա տեղական քրիստոնեական քաղաքակրթությունը՝ մերթ իրար թարգմանելով, մերթ եր-

---

81 Առ այսօր եղած գրականություն և բնագրերի հավաքական հրատարակություն տե՛ս Պ. Մուրադյան. Սուրբ Շուշանիկի վկայաբանությունը, Երևան, 1996։

որդ նույն աղբյուրից սնվելով։ Թե հայոց և վրաց պատմության համար ինչ կշիռ ու նշանակություն ուներ այդ ոչ այնքան տեսական շրջանը՝ կարելի է հավաստիանալ Աբրահամ կաթողիկոսի՝ առ Կյուրիոն Վրաց կաթողիկոսը դրած առաջին թղթի վկայակոչությամբ «...զի զմիաւորութիւն հաւատոյ և դասպնջականութիւն զերկոցունց աշխարհացս Յուրտաւայ եկեղեցին անշարժ միջնորդութեամբ պահէր, ուստի սէր և խնամութիւնք մարմնաւորականք և հաղորդութիւնք հոգևորականք կատարէին ցնծալից ուրախութեամբ՝ աստի ի Մծխիթայ ի Խաչն գալով, և այտի՝ ի սուրբ Կաթողիկէ»։ Եվ «զպաշտաւնն հայերէն սրբոյ Շուշանկան գկարգաւորեալն» փոխելու լուրը հայոց կաթողիկոսին «մահու չափ և ևս չարագոյն թուեցաւ գործդ այդ»[82]։

Այլ հարց է, թե սույն խոսքերից հետո իրադարձություններն ինչ ընթացք ունեցան և ինչ թելադրանքներով զարգացան, բայց կարող ենք վստահաբար ասել, որ հաղարամյակներով ամրագրված մշակութային հարամերձությունը (сродство) չէր կարող ընդհատվել և իրականում էլ չընդհատվեց։

КАВКАЗСКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ МИР И АРМЕНИЯ
ARMENO-GEORGICA

Доктор ист. наук П. М. МУРАДЯН

Резюме

Понятие «Кавказский культурный мир» возникло и приобрело реальное содержание в научной лаборатории акад. Н. Я. Марра. Как бы условна ни была применяемая основоположником дисциплины терминология, сама фактическая основа ее оказалась незыблемой, более того — она подкреплена множеством реалий как лингвистического, так и археологического, источниковедческого, этнографического и историко-культурного порядка. Армения — в числе созидателей и носителей наследия этого культурного мира, что нашло отражение и в армянском языке, содержащем немало слов, терминов и грамматических формантов, свойственных кавказским языкам, в частности языкам картвельской семьи. Видимо, помимо контактов и заимствований, немаловажно и участие местных кавказских племен в образовании этнической массы армянского народа, что стимулировало возникновение общих для культурного мира культов, календарных представлений, языческих праздников, привело к выработке единой системы культурного восприятия. Роль Армении особенно велика в процессе христианизации народов Кавказа, в их общении с культурными центрами Христианского Востока, в трансформации достижений новой христианской цивилизации. В этом отношении примечателен, помимо создания трех вариантов местного письма, факт перевода некоторых библейских книг и сочинений отцов вселенской церкви с их армянских редакций. Такая ориентация была обусловлена культурно-политической активностью армянского общества, сознанием общности судеб народов Закавказья, функционированием общих институтов, единой церковной организации. Статья носит обзорный характер.

---

82 «Գիրք թղթոց», էջ 316—317։

THE CAUCASIAN CULTURAL WORLD AND ARMENIA ARMENO—GEORGICA

Doctor of History P. M. MOURADIAN

S u m m a r y

The notion of „Caucasian cultural world" appeared and took on real meaning in the scientific laboratory of the academician N. Marr. How relative wouldn't be the terminology used by the discipline founder, its actual basis itself came to be stable. Moreover, it is confirmed by a number of reality in linguistic, as well as archaeological, source studies, ethnographic, historical and cultural arrays. Armenia is one of the creators and carriers of the heritage of this cultural world, which found its reflection also in the Armenian language, containing many words, terms and grammatical formants peculiar to Caucasian languages, in particular to the family of Cartvelian languages. Apparently, besides of contacts and borrowings, the local Caucasian tribes had enough influence in the formation of ethnic mass of the Armenian people, stimulated creation of common for the cultural world cults, calendar conceptions, paganish festivals, brought to the making of united system of the cultural percepiton. The role of Armenia is especially of great importance during the process of conversion of the Caucasian nations to Christianity, in their contacts with cultural centers of the Christian East, in transformation of achievements of the new Christian civilization. In this respect, except for the creation of three variants of local scripts, it is notable the fact of translation from Armenian editions of some of the Bible books and writings of fathers of oecumenical church. Such an orientation was conditioned by cultural and political activity of the Armenian society, realization of the common character of destinies of Transcaucasian nations, functioning of common institutions, and by united church organization. The article is of review character.