



ՊԱՏՄԱ-ԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱՌԱՔԵԼ ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԱՌԱԿԸ ԱԿԱԴԵՄԻԿՈՍ ՄԱՌԻ ԼՈՒՍԱԲԱՆՈՒԹՅԱՄԲ



ալական առակն առաջին անգամ գիտական լուրջ և մանրազնին ուսումնասիրության առարկա է դարձրել ակադեմիկոս Մառը:

Ակադեմիկոս Մառի ուսումնասիրությունն ընդգրկում է մի խոշոր և պատկառելի աշխատանք, որ նվիրված է հայ առակախոս Վարդան Այգեկցուն և կրում է «Сборник притч Вардана» վերնագիրը: Մեծանուն գիտնականն այդ երկու հատորանոց ստվար աշխատության մեջ ո՛չ միայն շարադրում է իր հետաքրքրական ու լուրջ գիտական դիտողությունները հայ առակախոս Վարդան Այգեկցու կյանքի և գրական գործունեության մասին, այլև առաջին անգամ ուսումնասիրության ու գիտական հետաքրքրության առաջ է դնում հայ գրականության պատմության մեջ մինչ այդ չհարուցված գիտական այն հարցը, թե ի՞նչ աղբյուրակցություն կա հայ առակախոսի և հունական առակագրի ստեղծագործության միջև և թե ի՞նչ չափով կամ ո՞ր ժամանակից է դրսևորվել հայկական և հունական առակների աղբյուրակցությունը հայ գրականության մեջ:

Ակադեմիկոս Մառի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ առակն առաջին անգամ հայ գրականության մեջ երևում է 4-րդ դարում (մ. թ.), իսկ թե մինչ այդ ժամանակ հունական առակը դրսևորվե՞լ է հայ գրականության մեջ կամ բանավոր կերպով հայ կյանքում, թե ոչ, պատմությունը լուրջ է դրա մասին: Միակ պատասխանը, որ կարող է տրվել այդ հարցին, միայն ենթադրությունը կարող է լինել, որովհետև կատարելապես բացակայում է ամեն տեսակ վկայություն կամ գրական ու պատմական որևէ կոթող դրա մասին:

Հունական առակագիրը Նզոպոսն (Այսոպոս) է: Ինչպես հայտնի է, Նզոպոսը կիսալեգենդար դեմք է: Նրա կենսագրությունը գրվել է շատ ուշ, մեր թվականության 14-րդ դարում, բայց նրա մասին առաջին անգամ հիշում է Հերոդոտոս պատմաբանը, որ ապրել է մեր թվականությունից առաջ 5-րդ դարում: Կենսագրական տեղեկություններից երևում է, որ Նզոպոսը Փոքր Ասիայից է, Փոլուպիայի Ամորիոն քաղաքից: Ապրելով Փոքր Ասիայում, նա ճանապարհորդել է Պարսկաստան, Բաբելոն, Նեպոտոս և այլն: Այդ նշանակում է, որ նա քաջ ծանոթ է եղել այդ երկրների ժողովուրդների կյանքին, ըմբռնումներին ու նրանց կենցաղին: Նզոպոսի ստեղծագործության ակունքը հանդիսանում է ո՛չ միայն Փոքր Ասիայի հունական ժողովուրդը, այլև առաջավոր Ասիայի, Բաբելոնի, Ասորեստանի, Պարսկաստանի և այլն ժողովուրդները, որոնց ծանոթ է եղել առակագիրը: Առակն, ընդհանրապես, որպես կենդանական վեպի մնացորդ, ժողովրդական ստեղծագործություն է, բայց ոչ առանձին անհատների: Առակագիրները գրի են առել ժողովրդական ստեղծագործությունը, մշակել այն և իրենց կողմից էլ կատարել որոշ ավելացումներ: Դատելով հունական առակի մեջ դրսևորված կենցաղային երևույթներից, որոնք էապես արևելյան են և երկար դարեր պահպանվել են արևելյան ժողովուրդների, սրանց թվում և հայ ժողովրդի մեջ, հիմք կա ենթադրելու, որ Նզոպոսի առակների ստեղծագործության մեջ մեծ չափով մուտք է գործել արևելյան, ինչպես և հայկական տարրը: Դրան պետք է ավելացնել նաև այն, որ Նզոպոսին վերագրված առակները ի հայտ են եկել նրա մահից հետո, շատ ուշ ժամանակաշրջանում: Նրկորդը վերամշակումը եղել է մեր թվականության 3-րդ դարում, իսկ երրորդը՝

մեր թվականության 4-րդ դարում, այսինքն՝ այնպիսի մի ժամանակաշրջանում, երբ հայերը սերտ տնտեսական ու քաղաքական հարաբերության մեջ են եղել հունական ժողովրդի հետ, և փոխադարձ կուլտուրական հաղորդակցության ավելի նպաստավոր պայմաններ կային նրանց համար:

Հայ գրականության մեջ առակը, ինչպես ցույց է տալիս Մառը, առաջին անգամ արձանագրում է Փավստոս Բյուզանդը: Իր պատմության 3-րդ դարում, Գլ. 3, էջ 28—29-ում, Փավստոսը գրում է.

«Նմանեալք լինէին այնմ հօտի խաշանց, որք զպահպանութիւն շանցն պահողաց պահապանացն ի բաց մերժեցին և կամօք իւրեանց կերակուր գէշ թշնամութեան գալլոցն մատնեցան, ըստ նմանութեան մեծին աթենացւոց քաղաքին»:

5-րդ դարում առակն օգտագործում է Դավիթ փիլիսոփան, որը իր «Գիրք Սահմանաց» փիլիսոփայական աշխատության մեջ գրում է հետևյալը.

«Գտանեմք երբեմն և զսուտն և բարի, որպէս զոր ասելոցս եմք: Նոյն ցումն յաւանդ սուսեր և ի ժամանակի բարկութեանն չոգաւ խնդրել, որպէսզի զսպանտան արասցէ. իսկ նա ուրացաւ, թէ ոչինչ ետուրցիս և ստեացու. Նւ ահա սուտ, որ բարի գոյ» (Գիրք Սահմանաց Դավթի փիլիսոփայի, պրակք ԺԵ):

Այնուհետև առակը տեսնում ենք հաջորդ դարերի գրականության մեջ: Այսպես, 9-րդ դարի պատմաբան Թովմա Արծրունին գրում է.

«Առ սա ինձ ի ճախ ելանէ քերթողական արուեստն, որ ասէ. «Բազում անգամ աղուէսք թագաւորել խորհեցան, բայց շունք ոչ առին յանձն». կամ՝ «Ի դէպ երանէ և հին առասպելն Ոլոմպիանու փիլիսոփայի, որ վասն առիժոն և քուարակացն են բարառութիւնք. տեղեակ են այսմ ուսումնաւէր անձինք» (Պատմ. Թովմայի վարդ. Արծրունւոյ, երրորդ դար, Գլ. Ա., Թիֆլիս, 1917 թ., էջ 206):

Մառի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ Ոլոմպիանոսի անունով գոյություն ունի առակների ժողովածու հայ հին գրականության մեջ և Ոլոմպիանոսի անունը հիշվում է հայ մատենագրության մեջ և այդ Ոլոմպիանոսը ո՛չ այլ ոք է, եթե ոչ Նզդպոսը: Մառը գրում է, որ Ոլոմպիանոսի մասին առաջին անգամ հիշում է Թովմա Արծրունին իր պատմության մեջ:

Առակի մասին ակնարկում է Մովսես Խորենացին Սահակ Բագրատունուն ուղղած իր խոսքի մեջ.

«Բայց զի՛նչ արդեօք տարփանք քեզ և

Բիւրասպեայ Աթահակայ փծոն և անճոռնի առասպելքն իցեն. և կամ է՛ր տակազմեզ պարսից անյարմար և անոճ բանից, մանաւանդ թէ առաւել վասն անբանութեան առնեա աշխատ... զի՛նչ քեզ այսոքիկ կարօտութիւն առասպելք սուտք, կամ զի՛նչ պէտք անմիտ և անհանճար բանից յարմարանք: Մի՛ արդեօք յունական պերճ և ողորկ առասպելքն իցեն հանդերձ պատճառաւ, որք զճշմարտութիւն իրաց այլաբանաբար յինքեանս ունին թարգմեալ» (Մովս. Խորեն., Պատմ. Հայոց, Տիֆլիս, 1913 թ., էջ 89—90):

Առակը 11-րդ դարում, Գրիգոր Մագիստրոսի ժամանակ, որպես դպրոցական գիտելիք նույնիսկ ավանդվել է դպրոցներում, «առասպելավարժութիւն» անվան տակ: Գրիգոր Մագիստրոսն իր աշակերտներին՝ Բարսեղին և Նղիսեին գրած նամակում («Յաղագս խնդրոյ գրոց Արիստոտէլի» թղթում) նշում է այդ հանգամանքը: Մառը գրում է, որ հունական ճարտասանական դասագրքերի մեջ հատուկ գուլիս է հատկացված եղել առակներին, որը կոչվել է *περί μύθου*. սակայն այդ գուլիսը, ինչպես գրում է Մառը, հայերեն թարգմանված միակ հունական ճարտասանության գրքի մեջ թացակայում է (Март, Сборник прѣдъ Вардана, էջ 435):

Ո՛վ է Ոլոմպիանոսը, որին հիշել է Թովմա Արծրունին և որո՞նք են նրան վերագրված առակները:

Այս հարցով զբաղվել է Մառը: Նրա ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ հույները չեն ունեցել Ոլոմպիանոս անունով առակագիր: Այդ անունով հայտնի է հույն հեռուոր, որի մասին հիշել է Սվիդասը. բայց հայերենում կան Ոլոմպիանոսի առակներ: Այս առակների լիակատար ժողովածուն հրատարակել են Մխիթարյանները 1842 թվին իրենց մատենադարանի ձեռագրից: Ժողովածուն վերահրատարակել են 1854 թվին նույն Վենետիկի Մխիթարյանները: Ոլոմպիանոսի առակները հրատարակվել են նաև Բաքում, 1878 թվին (Գոշ Մխիթարյան) «Ոլոմպիանու և Նզդպոսի ընտիր առակները» վերնագրի տակ:

Ոլոմպիանոսի առակների քանակի մասին ակադեմիկոս Մառը գրում է, որ դրանք քանակով անպայման ավելի քիչ են, քան Նզդպոսի առակները: Նզդպոսի առակների թիվը հաշվվում է 500-ից ավելի, մինչդեռ Ոլոմպիանոսի անվան հետ կապված է ընդամենը 15 առակ, որից մեծ մասը մեզ հասել է Վարդան Այգեկցու առակների հետ, որպես Այգեկցու առակ: Ոլոմպիանոսի առակները հետևյալներն են՝ «Մծմալրը և փայլը»,

«Կրիան և ձին», «Առյուծը և գեղեցկուհին», «Աթիսը և պատանին», «Մերացած արյուծը և աղվեսը», «Նոյնը և ձագուկները», «Ճայն ուրիշի փետուրներով», «Նապաստակները և գորտերը», «Ագռավը և կարապը», «Էշն առյուծի մորթով», «Գորտը և աղվեսը», «Ուխարները և գալլերը», «Արջանները և առյուծը», «Ագռավը պանրով և աղվեսը», «Կապիկը քաղաք կառուցող» (Մառ, նույն, էջ 456): Վենետիկի հրատարակության մեջ Ուոմպիանոսին վերագրված է 23 առակ:

Ուոմպիանոսի առակների մասին, ինչպես գրում է Մառը, «ավելի պարզ ու ավելի արդարացի» կարծիք է հայտնում Նորայր Բյուզանդացին, որը գրում է.

«Եստքիս կարգն կբերե, որ այսպիսի դիտողություն մընեմ նաև Ուոմպիանոս առակաց թարգմանության վրա, որ հրատարակյալ են Մխիթար Գոշի առակաց հետ: Այս թարգմանության ժամանակն հայտնի չէ, բայց կրնանք կարծել, որ Թ. դարեն առաջ է, փասն զի Թովմա Արծրունի յուր պատմության մեջ (Գ. ա. էջ 137) կհիշե ԺԳ առակը. վայելչություն դարձվածոց, ընտրություն բառից, համառոտ և կոշտի ոճ մը, մասնավոր համեղություն մը կընծայեն հնգետաժան առակաց. հնգետաժան կրսեմ, վասն զի սկսյալ վեշտասաներորդեն հայերեն լեզուն բողոքովին կփոխվի, կանգարգառա, կանշքի, պարզ կրսեմ՝ կռամկանա: Այդ ԺԶ-ԻԳ առակը մասն են Աղվկյազաց կամ Վարդանա առակաց» (Նորայր Բյուզանդացի, «Հայկական Բառաքնություն», Կ. Պոլիս, 1880, էջ 51):

Եզոպոսի առակները հայ գրականության մեջ մուտք են գործել Վարդան Աղեկցու առակների միջոցով: Աղեկցին եզոպոսի առակներին տվել է կրոնական գունավորում և քրիստոնեական-քարոյական իմաստավորում, մինչդեռ եզոպոսի առակներն աշխարհիկ են, շոշափում են սոցիալական կյանքի բազմազան կողմերը և զերծ են կրոնական բնույթից: Այս դիտողությունից բացառությամբ են կազմում հետևյալ առակները՝ ԽԲ, ԽԳ, ԽԾ, Ծ, ԾԹ, ԿԶ, ԿԹ, Հ, ՀԵ, ՂԱ, ՂԲ, ՂԵ, ՃԲ, ՃԶ, ՃԺ, ՃԺԱ, ՃԺԲ, ՃԺԳ, ՃԺԴ, ՃԺԵ, ՃԺԶ, ՃԺԹ, ՃԻԳ, ՃԻԷ, ՃԼ, ՃԼԱ, ՃԼԳ, ՃԼԴ, ՃԼԵ, ՃԼԶ, ՃԾ, ՃԿ, ՃԿԱ, ՃԿԴ. որոնք կրոնա-քարոյական, եկեղեցական բնույթ չունեն:

Մառը հայտնում է այն կարծիքը, որ եզոպոսի առակները մուտք են գործել հայկական գրականության մեջ ոչ միայն անմիջականորեն հունականից թարգմանվելով, այլև սիրիական ու արաբական աղբյուրներից: «Կան, սակայն, լեզուններ,—գրում է Մառը,—

բացի հունարենից, որոնցից հայերը թարգմանել են գրական կոթողներ: Դա արաբական և մանավանդ ասորական լեզուն է: Ուրովհետև այդ լեզուներով գոյություն ունեն եզոպոսի առակները, բնականորեն հարց է ծագում՝ հայերը փոխ չեն առել հունական առակները, թեկուզ և մասամբ, ասորիների և արաբների միջոցով» (Մառ, նույն, էջ 466—467):

Ինչն է հիմք ծառայում Մառի համար այդ ենթադրությունը կառուցելու Մառն իր ենթադրությունը հիմնում է լոխմանի վրա, որին վերագրված առակները, ըստ Մառի, մուտք են գործել հայ ժողովրդի մեջ: Լոխմանն արաբական իմաստուն է, որի հուշակը տարածված է եղել ամբողջ Արևելքում. նրա անունը և իմաստության հուշակը մինչև վերջին ժամանակներս հիշվել է անդրկովկասյան հայ և աղբյուրական ժողովուրդների մեջ: Մառը գրում է, որ եզոպոսի առակներն արաբական ժողովրդի մեջ տարածվել են լոխմանի անունով, որ արաբական տառադարձությամբ արտաբերվել է կոխման: «Լոխմանին վերագրված առակների մինչև այսօր մեզ հայտնի խմբագրումները,—գրում է Մառը,— շարադրված են ուշ շրջանի, համենայն դեպս, վոլգաբար խոսքին ալեյի մոտ լեզվով և հեղինակի նկատմամբ հիմք են ընձեռում ենթադրելու, որ քրիստոնյա է, որ ապրել է Սիրիայում կամ Եգիպտոսում: Արաբների մեջ ժողովրդական իմաստուն լոխմանի անունը ծանոթ է նաև հայերին 13-րդ դարից. Խաչատուր Կեչառեցին իր «Բարաոնությունք»-ի մեջ նրան անվանում է լոխման: Սակայն հայերեն լեզվով պահպանված եզոպոսի առակների մեջ չկա մի առակ, որ անմիջական կախում ունենա արաբական տեքստից: Եթե առանձին առակների մեջ մենք մատնացույց չենք անում արաբական զուգահեռները, ապա այդ կախված է նրանից, որ արաբական խմբագրությունն առանձին մերձակցություն չունի հայկականի հետ» (Մառ, նույն, էջ 467):

Ասորական աղբյուրությամբ հունական առակների մուտքը հայ գրականության մեջ Մառը հիմնավորում է մի շարք եզրահանգումներով:

Մինչև 10-րդ դարը, ըստ Մառի, հայկական գրականությունն ունեցել է զարգացման երեք էտապ: Այդ էտապներից առաջինը Մառի տեսության մեջ կոչվում է ասորական-քրիստոնեական, երբ հայոց գրականության մեջ իշխել է ասորական կուլտուրական ժառանգությունը, երկրորդը՝ հունական-բյուզանդական, որը «մի ժամանակ ամբողջովին ընդգրկել է հայերին», երրորդը՝ ինքնուրույն

գարգաքման ուղին, որով ընթանալու փորձերն արվել են վաղուց (Մառ, նույն, էջ 505, 511):

Առաջին երկու էտապում, ըստ Մառի, սկիզբ է առել և գարգաքման առանձին թափ ընդունել թարգմանական գրականությունը Հայաստանում: Եզոպոսի առակների հայերեն թարգմանությունը համընկնում է առաջին էտապին, ասորական-քրիստոնեականին: «Մեր եզոպոսյան առակները,— գրում է Մառը,— մոտենում են հունական բնագրերին: Իհարկե, դրանով դեռ չէր բացառվի նրանց թարգմանության հնարավորությունն ասորականից: Ինչպես հայտնի է, այդպիսի կողմնակի ճանապարհով հայերեն են թարգմանվել շատ կոթողներ, ինչպես, օրինակ, Եմեսբոսի «Եկեղեցական պատմությունը» (Մառ, նույն, էջ 505—506): Ընդունելով հանդերձ, որ չի բացառվում Եզոպոսի առակների հայերեն թարգմանությունն ասորականից, Մառն անմիջապես այդ տողերից հետո ավելացնում է. «Մակայն ոչ մի քանի մեջ չի արտահայտվում ասորական լեզվի ազդեցությունը մեր հայկական թարգմանական տեքստի վրա: Երբեք առիթ չհանդիսացավ հաստատելու առակների հայկական խմբագրումների առանձին մոտիկությունն ասորականին: Եզոպոսյան առակների հայերեն տեքստն անմիջականորեն մոտենում է հունական տեքստին: Այդ է վկայում հայկական առակների տեքստերի, երբեմն նույնանման, առկայությունը հենց հունական գրականության մեջ: Այդ են վկայում հայկական տեքստի մի քանի լեզվաբանական առանձնահատկություններն առակների մեջ: Վերջապես, այդ է վկայում Եզոպոսյան առակների խմբի խմբագրի հունական Ոլոմպիանոս անունը, եթե նույնիսկ հավանական չընդունենք, որ այդ խումբն ամբողջովին վերցված է հեռտորություն հունական դասագրքի հայերեն թարգմանությունից: Բացի դրանից, հենց առակների կիրառումը դպրոցում, հույներից փոխառնված մանկավարժական ձև է: Անկասկածելի է Եզոպոսյան առակների նըշված նպատակադրումը հույների մեջ: Մակայն Եզոպոսի առակը հայերեն թարգմանությամբ կարող է պահպանվել անձեռնմխելի անաղարտության մեջ և, այնուամենայնիվ, բոլորովին չհամապատասխանել հունական ոչ մի խմբագրման, բայց այդ նշանակում է, որ հայերեն թարգմանության հունական իսկական բնագիրը կորել է կամ մեզ հայտնի չէ» (Մառ, նույն, էջ 506—507, § 512):

Եզոպոսի առակների հայոց գրականության մեջ մուտք գործելու մասին Մառի վերը բե-

րած վկայությունները միաբերան հաստատում են, որ արաբացիներից առաջ հայկական գրականությանը ծանոթ են եղել Եզոպոսի առակները դարեր առաջ, այն է, մեր թվականության 4-րդ և 5-րդ դարերում: Մառը գրում է. «Մի խոսքով, մենք հակամետենք Եզոպոսյան առակների թարգմանությունը վերագրել հունական ազդեցության հայոց գրականության մեջ գերիշխելու ժամանակին, այսինքն մոտավորապես 6-րդ և 7-րդ դարերին» (Մառ, նույն, էջ 506—507):

Մառի այս դրույթը հաստատվում է պատմական այն իրողությամբ, որ արաբները 6-րդ դարում շեն ունեցել այն կուլտուրան, որը ի վիճակի լիներ հայերի վրա ազդելու այն աստիճան, որ կուլտուրայի բարձր աստիճանին վաղուց հասած հայ ժողովուրդը նրանցից փոխ առներ Եզոպոսի առակները, և այն էլ արաբականից թարգմանելով այն ժամանակ, երբ արաբական գիրն ու գրականությունը դեռ սաղմնավորման մեջ էին հենց իրենց՝ արաբների մեջ: Մյուս կողմից, արաբները 7-րդ դարի երկրորդ կեսին, տիրելով Անդրկովկասին մինչև 8-րդ դարը, մեր երկրից միայն ստացել են հարկ և չեն խառնվել ներքին գործերին, կուլտուրական հաղորդակցության և շփման մեջ չեն եղել Անդրկովկասյան ժողովուրդների հետ այնպես, ինչպես ասորիները և հույները՝ հայերի հետ: Հայաստանը և Վրաստանը իրենց ներքին կյանքով, իրենց կուլտուրայով, կենցաղով ու կառավարման եղանակով եղել են ինքնուրույն, միանգամայն անկախ արաբացիներից: Սրանք այնպիսի պայմաններ են, որոնք մերժում են արաբական 6—7-րդ դարաշրջանում ազդեցության ենթադրությունը հայ գրականության վրա:

Հարց է ծագում, թե քանի՞ առակ է թարգմանվել հունարենից և ե՞րբ են թարգմանվել դրանք հայերեն: Այս հարցերի պատասխանը նույնպես տալիս է Մառը:

Վարդան Արզեկցու առակների ընդհանուր թիվը 380 է, որից 73-ը, ինչպես գրում է Մառը, Եզոպոսի առակներն են, իսկ սրանցից 15-ը Ոլոմպիանոսինն են: Մառը, ինչպես վերը տեսանք, առակների հայերեն թարգմանության հնագույն ժամանակը համարում է 6—7-րդ դարը: Չնայած առակների թարգմանության ժամանակը չի կարելի որոշակիորեն սահմանել, սակայն և այնպես, հնարավոր է համարվում ընդունել, որ Եզոպոսի առակների մեծ մասը հայ գրականության մեջ մուտք են գործել մեր թվականության 10-րդ դարում: Մառը գրում է, որ բացի առակներ պարունակող հեռտորական դասագրքի թարգմանությունից և երբեմնացու

ախնարկներից, Նզոպոսի առականները հիշվում են, իհարկե, մեջբերումների ձևով, նաև Ստեփանոս Ասողիկի, Թոմա Արծրունու և Գրիգոր Մագիստրոսի երկերի մեջ: Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերից երևում է, որ նրա օրով առականները հայկական դպրոցներում դասավանդվել են որպես առանձին առարկա: Մյուս կողմից, գրում է Մառը, եթե շհաստատվի, որ 15 Նզոպոսյան առականների ժողովածուի հեղինակ Ուոմպիանոսը նույն անձն է, ինչ որ Սվիրասի հիշած հույն սոփիստոս Օլումպիանոսը, և որ հայերեն թարգմանված այդ 15 առականները պատկանում են ո՛չ թե հայ, այլ հույն Օլումպիանոսին, ապա դժվար կլինի հերքել այն իրողությունը, որ Օլումպիանոսի կողմից հայերեն թարգմանված Նզոպոսյան 15 առակի այդ ժողովածուն Հայաստանում կազմվել է հելլենիստական ժամանակաշրջանում և հայերը ծանոթացել են Նզոպոսյան առականների այդ խմբի հետ հենց այդ ժամանակամիջոցում:

Մառին չի զբաղեցնում այն հարցը, թե հայկական ֆուլկլորի մեջ, մինչև գրերի գյուտը, կարո՞ղ էին գոյություն ունենալ Նզոպոսի առականները, թե ոչ: Մառն առանձին կարևորություն չի տալիս այն հանգամանքին, որ Այգեկցուց առաջ, հիշյալ հայ գրական կոթողների մեջ, հիշվել են Նզոպոսի առականներ և որ նույնիսկ դասավանդման նյութ են դարձել հայկական դպրոցներում 10—11-րդ դարերում: Մառը կարևորագույն, նշանակություն է տալիս Վարդան Այգեկցու կատարած դերին Նզոպոսի առականները հայոց գրականության մեջ փոխադրելու գործում: Վարդան Այգեկցու նշանակությունն այն է, որ նա առաջինը 12-րդ դարում բարոյախոսական երանգավորում մտցրեց Նզոպոսյան առականների մեջ, առականներն արմատավորեց իր ժամանակի գրականության մեջ և ինքը հանդիսացավ գրական այդ ժանրի հիմնադիրը հայ գրականության մեջ:

«Մինչև 12-րդ դարի վերջը, — գրում է Մառը, — մինչև Վարդան Այգեկցու երևան գալը, մեզ չհաջողվեց հայ գրականության մեջ հանդիպել առականների քարոզիչների կողմից բարոյախոսական նպատակով օգտագործվելու որևէ հետքի: Եթե, սակայն, որևէ անհայտ քարոզիչ մոտ առակը պատահաբար գործադրված էլ լինի, դրանով չի նսեմանա Վարդանի նշանակությունը: Վարդանը նրանց մեջ հանդիսանում է քարոզչների նոր տեսակի ստեղծող, նրանց մեջ ձեռք է բերել տաղանդավոր քարոզչի բացատրիկ համաբավ, սկիզբ դնելով առակը բարոյախոսական նպատակով լայնորեն օգտագործելուն: Ո՞րքան պարզ են այն եղանակները, որոնց օգնությամբ հե-

քիաթներն ու զրույցները դառնում են առակ: Հայ գրականության մեջ առ այժմ Վարդանին ենք ճանաչում առակի հիմնադիր, և հենց այլաբանությունները կարող են ծառայել որպես լավագույն օրինակ գրական այս տեսակի համար հայերի մեջ» (Մառ, նույն, էջ 368, § 382):

Ակադեմիկոս Մառին զբաղեցրել է նաև «Բարոյախոս» (Ֆիզիոլոգ) հարցը, որը հանդիսացել է աղբյուր Վարդան Այգեկցու համար:

«Ֆիզիոլոգ» (Physiologus) անվանվել է այն ժողովածուն, որ կազմվել է մեր թվականության 2—3 դարում, համանորեն Ալեքսանդրիայում: Այս ժողովածուի մեջ գետնդվել են հատվածներ անտիկ աշխարհի խոշորագույն գրողներից՝ մեծ մասամբ Արիստոտելից, Պլինիուսից և ուրիշներից: Ժողովածուն կազմվել են քրիստոնեական կրոնի հետևողներ, որոնք հին գրողների ժողովածուի հատվածները կազմում են 50 գլուխ, որոնք վերաբերում են բացառապես կենդանիներին, թռչուններին, միջատներին, անասուններին և թվարկում են նրանց հատկությունները ու տալիս նրանց սիմվոլիկ մեկնաբանություններ: Բացի իրական կենդանիների ներկայացուցիչներից, այստեղ տեղ են գտել նաև երևակայական կենդանիներ՝ ինչպես ֆենիքսը (փյունիկը), միաեղջյուրը, կենտավրոսը և այլն: Այսպիսով, ժողովածուի հեղինակների համար, բիրտական ուսմունքը հիմք է ծառայել կենդանական, բուսական և հանքային աշխարհների մեկնաբանման համար:

«Ֆիզիոլոգ» բառը հայերենում թարգմանվել է «Բարոյախոս»: Հայկական «Ֆիզիոլոգ»ը այս անունն ստացել է այն կենդանական առականներից, որ կազմում է հայկական «Ֆիզիոլոգ»ի բովանդակությունը: Այդ առականների թիվը հասնում է 60-ի (Մառ, նույն, էջ 424): Հայտնի է, որ «Ֆիզիոլոգ»ը վերագրվում է Նախիանոս Կիպրացուն, որը թարգմանվել է հայերեն, շնայած, ինչպես գրում է Մառը, հայկական ձեռագրերի մեջ չի պահպանվել Կիպրացու անունը: Հայաստանում ո՛չ միայն թարգմանվել է հունական «Ֆիզիոլոգ»ը, այլև Հայաստանն ունեցել է իր «Ֆիզիոլոգ»ը, որ գրել է 60 առակ, որոնք գրեթե բոլորը, կենդանական վեպ են, ինչպես՝ «Վասն բորենոյ», «Վասն քարադողոջի», «Վասն արջոյ», «Վասն տառարակի» և այլն (տես Մառի նույն գրքի հավելվածը):

«Ֆիզիոլոգ»ի բնագրում կան գլուխներ թանկագին քարերի մասին, գրում է Մառը: Հայկական ժողովածուի մեջ կան մի քանի առականներ, որոնց մեջ տեղ են գտել զանազան քարերի փակական կամ կեղծ հատկու-

թյուններ: Սակայն այս առակները կազմելու ժամանակ, ժողովածուի հեղինակները օգտագործել են հատուկ շարադրություններ թանկագին քարերի մասին, ըստ որում, այս շարադրություններից վերցրել են նկարագրական մասը և իրենց կողմից ալիելացրել բարոյակոտակարան մեկնաբանությունները» (Մառ, նույն, էջ 427):

«Ֆիզիոլոգ» ոչ միայն թարգմանվել է հայերեն, այլև նա հանդիսացել է աղբյուր վարդան Այգեկցու համար: Այգեկցու ժողովածուի մեջ «Ֆիզիոլոգ»-ից մուտք են գործել մի շարք առակներ, որոնք նշված են Մառի աշխատության մեջ:

«Ֆիզիոլոգ»-ի նշանակությունն այն է, որ նա ծառայում է որպես աղբյուր վարդան Այգեկցու համար: Թե՛ վարդան Այգեկցին և թե՛ նրան հետևողները, ըստ Մառի, իրենց առակների մեջ նույնիսկ նրանից են վերցրել: «Ֆիզիոլոգ» վարդանի առակների ծագելուց առաջ հանդիսացել է մի անոթ, գրում է Մառը, որի մեջ պահպանվել են օտար տարրերը. «Մեզ հայտնի է Ֆիզիոլոգի խառն տեսակների գոյությունը, — գրում է Մառը, — որոնց մեջ «Ֆիզիոլոգ»-ի հոդվածներին միահյուսվում են նզուպուսի առակները կամ վարդանի այլաբանությունները, այսինքն որոնց մեջ ունենք «Ֆիզիոլոգ» — նզուպուս և «Ֆիզիոլոգ» — վարդան ժողովածուն» (Մառ, նույն, էջ 427):

Մառը հայկական «Ֆիզիոլոգ»-ի ժամանակը սահմանում է 6—7 դարերը: Կենդանական վեպի քննությունը ցույց է տալիս, ասում է մառը, որ «Ֆիզիոլոգ»-ը հավանորեն վայելել է մեծ հեղինակություն կլասիկ շրջանի հայկական գրականության մեջ և հայկական գրագետ հասարակության մեջ: Մառը ցույց է տալիս, որ «Ֆիզիոլոգ»-ն օգտագործել են նզուպուս և Դավիթը, ինչ որ նշանակում է՝ «Ֆիզիոլոգ»-ը հայերին հայտնի է եղել դեռ 5-րդ դարից:

«Ֆիզիոլոգ»-ի հայկական տեքստը թարգմանվել է հունարենից: Այդ թարգմանությունը, ինչպես կարդում ենք Մառի ուսումնասիրության մեջ, բնորոշ է նրանով, որ հարազատորեն չի արտահայտում հայերեն լեզվով հունական բնագրի ո՛չ միայն բառերը, այլև կարծավածքները: Ուշագրավ է, ասում է Մառը, այն հանգամանքը, որ հայերեն թարգմանության մեջ մուտք են գործել դասանների անուններ հունական լեզվով. դրանք են՝ ալթոդոփոս (ալթոդոփոս)*, պանթեր (պանթեր), կետ (կետոս), կաստորիոս (կաստորիոն), կոկորդիլոս (կոկոդիլոս), փյունիքս (ֆոնիքս), ինքնիմոն (ինքնիմոն),

պերիդեքսիոն (պերիդեքսիոն), քաղանդոս (խալանդրիոս)** և այլն:

Հունական «Ֆիզիոլոգ»-ը հայերեն թարգմանվել է շատ վաղ ժամանակ: Մխիթարյանները հունական «Ֆիզիոլոգ»-ի հեղինակ համարում են, նպիսիանոս Կիպրացուն և գրքի վերնագիրը թարգմանել են այսպես՝ «Մորոյն նպիսիանոս Կիպրացույ արքեպիսկոպոսի խօսք բարոյախօսին» (եօ ֆիզիոլոգոս ա՛րխետայ լեգո՛ն Պերի՛ տո՛ւ Լե՛ոնտոս): Հունական բնագիրը ցույց է տալիս, որ Մխիթարյանների թարգմանությունը հունարենի բառացի և ճշգրիտ թարգմանությունը չէ: Բառացի թարգմանությունը կլինի՝ «Բարոյախօսի ասացեալ յաղագս առիւծուն», Մյուս կողմից, «բարոյախօս» բառը Մխիթարյանների կողմից ճիշտ չէ գործածված. դա, ինչպես նկատում է Մառը (հիմնվելով Գալուատ Տեր Մկրտչյանի դիտողությունների վրա), վուլգարիզմ է, որ հետագայում մտել է ձեռագրերի մեջ արտագրողների անգրագիտության հետևանքով: Գալուատ Տեր Մկրտչյանը ճիշտ թարգմանություն համարում է ո՛չ թե «բարոյախօս», այլ «բարոյախառ» (բարոյախառ): Մառը ճիշտ է համարում Գալուատ Տեր Մկրտչյանի ենթադրությունը և հիմնավորում է գիտական-լեզվաբանական փաստարկումներով: Ֆիզիս (ֆուսիս) բառը, գրում է Մառը, թարգմանվում է բնություն, բույս՝ արմատից, բայց հունական ֆուսիս (φύσις) բառը ֆուսիոլոգոս (φυσιολόγος) բարոյության մեջ թարգմանչի մոտ ստացել է ոչ թե «բնություն» իմաստը, այլ «բարք», «կենցաղաձև» և այստեղից հունական ֆուսիոլոգոս բառը թարգմանում է «բարոյախոս» (сказатель нра-вов): Մառը հայերեն թարգմանչի այդ բանը բխեցնում է հունական վերնագրից, որ հետևյալն է. էկ տու ֆուսիո՛լոգու, պերի Ֆո՛ւսեոս կա՛յ ե՛յդուս ձո՛ոն կա՛յ երպեաո՛ն: Հայերենը կլինի՝ «Ի բարոյախօսէ յաղագս բնութեան և բարուց կենդանեաց»: Հայ թարգմանիչը հունական ֆուսիս թարգմանել է «բարք»՝ հետևելով ֆուսիսին հաջորդող εἶδος (ե՛յդոս) բառին, որ հունարեն նշանակում է տեսակ, գործողության կերպ (Մառ, «Ֆիզիոլոգ», էջ XXXVIII, § 12):

«Ֆիզիոլոգ»-ի հայերեն այս թարգմանության բնագիրը թարգմանվել է վրացերեն, Մառը մի շարք փաստերով հաստատում է, որ իսկապես վրացերենը թարգմանվել է հայերենից, իսկ հայերենը՝ հունարենից, ընդ որում, վրացական թարգմանությունը, որ

**) Н. Я. Марр, Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, кн. VI.

*) Փակագծերում հունարեն բառեր են:

կատարվել է հայերեն բնագրից 10-րդ դարում, «լավագույն կերպով պահպանել է հին հայկական «Ֆիզիոլոգ»ը, քան մեզ հասած հայկական օրինակները» (Մառ, նույն, էջ VIII): Հայկական թարգմանությունը հունարենից, որ վրացերենի համար հանդիսացել է վրացականի համար տեքստ, կատարվել է, ըստ երևույթին, 6-րդ կամ 7-րդ դարում: Մառը վրացական 10-րդ դարի թարգմանության օրինակը համարում է Շատրեբրտի ձեռագրերը, իսկ հայկականի ձեռագրերը՝ Խորենաշատինը: Խորենաշատի այս օրինակը, ըստ Գալուստ Տեր Մկրտչյանի (որի հետ համաձայն է և ինքը Մառը), հունական թարգմանությունների ժողովածու է և ոչ թե ամբողջովին նպիսանոս Կիպրացունը, ինչպես ընդունել են Մխիթարյանները: Համաձայն Գալուստ Տեր Մկրտչյանի Մառին ուղղած նամակի, այդ ժողովածուն պարունակում է հատվածներ թարգմանված հունարենից՝ նպիսանոսից, Նոննոսից, «Ֆիզիոլոգ»ից, Արիստոտելից և Պլատոնից (Մառ, նույն, էջ XLVII, § 18):

«Բարոյախոս»ի հունարենից թարգմանված հայերեն տեքստը, ինչպես և այս վերջինից

թարգմանված վրացերենը, պարունակում է հետևյալ առակները՝ Վասն մողէզի, Վասն առիւծու, Վասն աւթողոփու, Վասն քարանց հրահանաց, Վասն սղոցի, Վասն քաղանդրի, Վասն հաւալւան, Վասն բուռլ, Վասն արծուռլ, Վասն փիւնիրս թռչնոյ, Վասն յոպոպոյ, Վասն ցոռլ, Վասն իժի, Վասն աւձի, Վասն մրջման, Վասն յուշկապարկաց և իշացլուց, Վասն ոգնույ, Վասն աղուիսու, Վասն յովազի, Վասն վահանակրէի, Վասն կաքաւոյ, Վասն անգեղ, Վասն մրջինատեւծու, Վասն աքսոյ, Վասն մթեղջերի, Վասն կաստորի, Վասն բորենոյ, Վասն շնչուոյ, Վասն ինքնիմոնի, Վասն պերիդիքսոն ծառոյ, Վասն ագռաւոյ, Վասն տատրակի, Վասն ծիծռան, Վասն եղջերուի, Վասն արջոյ, Վասն ժրահաւու, Վասն մեղուի, Վասն ագռաւու, ընդամենը՝ 38:

Վարդան Այգեկցին անդրանիկ առակագիրը հանդիսացավ հայկական գրականության մեջ, որ իր փայլուն տաղանդով, առակների մեջ արտացոլեց իր ժամանակաշրջանի սոցիալական տրամադրություններն ու ձեռք տոմաները:

