



ԱՍՈՐԱԿԱՆ ՍՇԱԿՈՒՅԹԸ Է. ԴԱՐՈՒՄ¹

ՄԻՋԱԳԵՏՔԻ (Բեթ Նահրին) տարածաշրջանում սկզբնավորված մշակույթի պատմության ընթացքում հետևողական կերպով գերակայել են գրական չորս լեզուներ՝ շումերերենը, ակադերերենը, արամերենն ու արաբերենը։ Ք. Ա. առաջին հազարամյակի կեսերին արամերենը, որպես գրական լեզու, լայն կիրառություն է գտել Մերձավոր Արևելքի ողջ տարածքում, իսկ Ք. Հ. առաջին հազարամյակի ընթացքում այն արդյունավորվել է տարաբնույթ մատենագրության բազմազանությամբ, որի շարքում ասորերենով (արամերենի եդեսական բարբառն է) ստեղծված գրականությունը, անկասկած, առավել ընդարձակն ու երկարակյացն է²։ Ք. Հ. է. դարում արամերենն ու ասորերեն լեզուների կողքին, անշուշտ, հայտնվում է նաև արաբերենը, որը կարճ ժամանակահատվածում դառնում է բազմաթիվ համայնքների գերիշխող գրական մշակույթ, չնայած որ դրան զուգահեռ ասորերենը շարունակում էր զարգանալ որոշ վայրերում, որտեղ եւ սահմանափակ կիրառությամբ պահպանվել է մինչ օրս³։

Այս տեսանկյունից՝ արամերենը կամրջող օղակ է հանդիսանում արաբական մշակույթի եւ ասորամիջագետքյան, այն է՝ ասորիների ու բաբելացիների հնագույն քաղաքակրթությունների միջև։ Արամեական

¹ Սույն ուսումնասիրությունը, որպես դասախոսություն, առաջին անգամ ներկայացվել է 1987 թ. հունվարի 24-ին Հելթրոպի քոլեջում (Լոնդոնի համալսարան)՝ “Aram Society” կազմակերպության անդամների միջև տեղի ունեցած հանդիպման ընթացքում (տե՛ս Aram I:2, London, 1989, էջ 268–280)։

² Արամերենի զարգացման [փուլերի] առնչությամբ առավել մանրամասն տե՛ս “Three thousand years of Aramaic literature”, Aram I, London, 1989, էջ 11–23։

³ Ի. դարի երկրորդ կեսին դասական ասորերենի շարունակական կիրառության մասին մի համառոտ ուսումնասիրություն առկա է հետևյալ ամսագրում՝ “Classical Syriac in the late twentieth century”, Journal of Semitic Studies 34, Oxford, 1989, էջ 363–375։

սույն ակունքն արաբական քաղաքակրթության համար նշանակալից է նաեւ մեկ այլ պատճառով. հենց արամեերեն եւ, մասնավորապես, ասորերեն լեզվի շնորհիվ է, որ արաբական մշակույթը հաղորդակից դարձավ հունական քաղաքակրթության մտավոր ձեռքբերումներին: Այս անսպասելի հանդիպման շարժառիթը, ինչպես հայտնի է, միջնադարում զարկ տվեց արաբական փիլիսոփայության ու գիտության ծաղկմանը, իսկ այս իրողությունն էլ, իր հերթին, արաբ հռչակավոր փիլիսոփաների երկերի՝ Իսպանիայում կատարված լատիներեն թարգմանությունների հետեւանքով խոր ազդեցություն ունեցավ միջնադարյան արեւմտաեւրոպական մտքի վրա:

Այդ դեպքում որոնք էին ասորալեզու մշակույթի առանձնահատկություններն այն ժամանակ, երբ առաջին անգամ ի հայտ եկավ արաբական գրական մշակույթը: Քրիստոնեական դարաշրջանում՝ է. դարում, ասորական մշակույթն արդեն առավել քան կես հազարամյակի պատմություն ունեւ: Չնայած այն հանգամանքին, որ ասորերենը պարզապես սկզբնավորվել էր որպես Եդեսիայի (ներկայիս Ուրֆան՝ Թուրքիայի հարավ-արեւելքում) տեղական արամեական բարբառ, այնուամենայնիվ, արամեախոս քրիստոնյաների կողմից այն որպես գրական լեզու փոխառելը հանգեցրեց սույն լեզվի սրընթաց տարածմանը Մերձավոր Արեւելքում, իսկ արդեն է. դարում այն կիրառելի էր արեւմուտքից՝ Միջերկրական ծովափից մինչեւ արեւելք՝ Շաթ Էլ-Արաբ⁴ (նշյալ տարածաշրջանի արեւմտյան հատվածում՝ հունարենին, իսկ արեւելյան մասում՝ միջին պարսկերենին զուգահեռ):

Իսլամի առաջացման ժամանակահատվածում ասորական գրական մշակույթի սույն բազմազանությունից ինչ-որ բան լուսաբանելու նպատակով այստեղ ընտրված են մեզ հետաքրքրող նյութի չորս մասնավոր ոլորտներ.

- ա. Պատմական գրվածքներ,
- բ. Արիստոտելի եւ հունական փիլիսոփայական երկերի դիտարկում,
- գ. Ոգեկանություն կամ [մարդու] ներաշխարհին վերաբերող գրականություն,
- դ. Ժողովրդական բանահյուսություն՝ արձակ եւ չափածո:

⁴ Շաթ Էլ-Արաբ – Իրաքի ու Իրանի միջնասահմանում հոսող գետ, որը գոյանում է Տիգրիս եւ Եփրատ գետերի միախառնումից. առաջացնելով դելտա՝ այն թափվում է Պարսից ծոց (ծանոթ.՝ քրգմ.):

Կենտրոնանալով վերոնշյալի վրա՝ մենք, իհարկե, ստիպված ենք լուծյամբ շրջանցել բազմաթիվ այլ կարեւոր բնագավառներ, որոնք հետաքրքրել են ասորի հեղինակներին:

ա. Պատմական գրվածքներ.

Դ. դարում հույն հեղինակ Եւսեբիոս Կեսարացին պատմագրության համար սահմանել է երկու կաղապար, որոնց հետեւել է հետագա ժամանակաշրջաններում ապրած քրիստոնյա պատմիչների մեծ մասը՝ անկախ նրանց՝ հունագիր, լատինագիր կամ ասորագիր լինելու հանգամանքից: Նրա ուղենշած առաջին մոդելը «Եկեղեցական Պատմություն» աշխատությունն է, որի հետաքրքրության հիմնական առարկան, ինչպես վերնագիրն է ակնարկում, քրիստոնեական եկեղեցու պատմությունն է: Երկրորդ ձեւն առավել ուշագրավ է մեզ համար, քանի որ ժամանակի ընթացքում այն փոխառել են բազմաթիվ արաբ պատմիչներ. վերջինս իրենից ներկայացնում է տիեզերական պատմություն՝ ընդգրկելով արարչագործությունից մինչեւ խնդրո առարկա հարցով զբաղվող հեղինակի ապրած ժամանակաշրջանը: Եւսեբիոս Կեսարացու պատմական երկու աշխատությունները՝ «Եկեղեցական Պատմություն» ու «Ժամանակագրություն» կամ «Տիեզերական Պատմություն», թարգմանվել են ասորերեն եւ պատմական հարցերի վերաբերյալ գրող ասորի հեղինակների համար հանդիսացել որպես ուղենիշային կաղապարներ: Նրա «Ժամանակագրություն» երկը, ըստ էության, մեկնակետ եւ հիմք է դարձել ասորի ժամանակագիրների մեծ մասի համար. վերջինիս կարեւորությունն ընդգծված է այն իրողությամբ, որ այն ապահովում է հարաբերությունների շարունակական մի շղթա՝ վերադառնալով տվյալ ժամանակահատվածում հայտնի պատմական հեռավոր անցյալ, ժամանակակիցներին համակելով շարունակականության զգացումով եւ նրանց թույլ տալով իրենց անհատական մասնավոր համատեքստը, որպես ամբողջություն, զետեղելու համաշխարհային պատմության շրջանակներում: Նախաքրիստոնեական ժամանակաշրջանի համար կարեւորագույն սկզբնաղբյուր էր Հին Կտակարանը, սակայն հետաքրքիր է, որ ասորական (իսկ նրանցից հետո՝ նաեւ արաբական) ժամանակագրությունները հաճախ ներկայացնում են Հին Միջագետքի պատմությանն առնչվող տեղական ավանդությունները. այսպես է, օրինակ, Նեբրովթի (որի մասին Ծննդոց գրքում առկա է աղբատիկ հիշատակություն) կամ Սամիրամիսի (Շամիրամ) պարագային:

Է. դարից հայտնի ասորի մեծագույն ժամանակագիրներից մեկը՝ Հակոբ Եղեսացին⁵, անկասկած, եղել է իր ժամանակաշրջանի ամենաուսույալ անձանցից մեկը։ Սակայն նրա աշխատության բնագրից, ցավ ի սիրտ, միայն պատահականներ են պահպանվել, չնայած որ կորսված հատվածներից ինչ-որ բան կարող է վերականգնվել հետազայում ապրած ասորի տարբեր պատմիչների երկերի հիմամբ, որոնք Հակոբ Եղեսացու «Ժամանակագրությունից» փոխառել են որոշ գրվագներ եւ դրանք զետեղել իրենց սեփական աշխատություններում։ Սույն հեղինակի նշանակությունն արտահայտված է այն իրողության մեջ, որ նա առաջին ասորի հեղինակն էր, որը վերցրեց Եւսեբիոս Կեսարացու «Տիեզերական Պատմություն» երկի ժանրը եւ իր ապրած ժամանակաշրջանի պահանջներին համապատասխան վերամշակեց այն։ Բարեբախտաբար, պահպանվել է նրա նախաբանը, որտեղ նա բացատրում է, թե ինչ է մտադիր անել՝ Եւսեբիոս Կեսարացու կանգ առած ժամանակաշրջանի եւ իր ապրած ժամանակի միջակայքում առկա դարերի պատմության բացն ամբողջացնելու, ինչպես նաեւ Եւսեբիոսի երկի որոշ հատվածներ, որտեղ վերջինիս կողմից հիշատակված չեն մի քանի արքայատոհմեր, լրացնելու համար⁶։

⁵ Հակոբ Եղեսացի (մոտ 640–708 թթ.)՝ ասորի նշանավոր աստվածաբան, փիլիսոփա, մեկնիչ, պատմիչ եւ քերական, ով 684 թ. դարձել է Եղեսիայի եպիսկոպոս։ Անտիոքի պատրիարք Աթանասիոս Բ.-ի (683–686 թթ.) հետ ունեցած լարված հարաբերությունների պատճառով կոչվել է հանգստի եւ իր ողջ ժամանակը նվիրել ուսումնառության ու մանկավարժության գործին։ Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու մեծագույն սրբերից է, ում հիշատակը տոնվում է հունիսի 5-ին։ Զարմանահրաշ այս հեղինակը ասորերենով գրել է արձակ ու չափածո ճառեր, նամակներ, մշակել եկեղեցական կանոններ, զբաղվել ծիսական հիմնահարցերով։ Բացի այդ, նա հեղինակել է նաեւ աստվածաբանական («Ընդդեմ Քաղեդոնի» եւ այլն), պատմական բնույթի երկեր («Ժամանակագրություն», «Վեցորէից» եւ այլն. նշենք, որ հայագիտության համար արժեքավոր է, հատկապես, վերջին աշխատության Գ. մասը՝ «Աշխարհագրությունը», որտեղ կարելի է տեղեկություններ կան Հայաստանի եւ հայերի մասին) եւ Հին ու Նոր Կտակարանների վերաբերյալ ստվարածավալ մեկնություններ, իրեն հայտնի հունարեն ու ասորերեն լավագույն բնագրերի հիմամբ վերախմբագրել Պեշիթթան, ինչպես նաեւ՝ հունարենից ասորերեն թարգմանել Սեւերիոս Անտիոքացու ճառերը, նամակները եւ այլն։ Ասորերենի քերականությանը վերաբերող հնագույն աշխատությունը (այստեղ նա ներմուծել է հունարեն այբուբենի որոշ տառերով արեւմտյան ասորերենի ձայնավորներն արտահայտելու համակարգը) Հակոբ Եղեսացու գրչի արդյունքն է։ Ունի նաեւ փոքրիկ գրվածք, որն ուղղված է Հայոց Եկեղեցու ծիսակարգ մուտք գործած հեթանոսական սովորությունների դեմ (նրա մասին առավել մանրամասն տե՛ս J. S. ASSEMANUS, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, vol. I, Romae, 1719, էջ 468b–494a. “Scholia on passages of the Old Testament by Mar Jacob, Bishop of Edessa”, ed. & trans. by George Phillips, Edinburgh, 1864. J. ABBELOOS & T.J. LAMY, Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum, vol. I, Louvain, 1872, էջ 289–294. W. WRIGHT, A Short History of Syriac Literature, London, 1894, էջ 141–154. A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn, 1922, էջ 248–256. I. ORTIZ DE URBINA, Patrologia Syriaca, Rome, 1965, էջ 177–183 եւ այլն – ծանոթ.՝ թրգմ.)։

⁶ Հակոբ Եղեսացու «Ժամանակագրության» պահպանված հատվածները՝ լատիներեն թարգմանությամբ հանդերձ, խմբագրել է Ի. Վ. Բրուքսը հետեւյալ ժողովածուի մեջ՝ “Corpus

բ. Արիստոտելի եւ փիլիսոփայության դիտարկում.

Ներկայումս ընդունված է հակադրել Պլատոնի եւ Արիստոտելի փիլիսոփայական համակարգերը, սակայն այս իրողությունը չի եղել ուշ անտիկ ժամանակաշրջանի փիլիսոփաների ու գիտնականների տեսակետը: Նրանց համար երկու փիլիսոփաների ուսմունքներն ամբողջապես ներդաշնակ են եղել միմյանց, եւ մեկը կարող էր մեկնաբանվել միայն մյուսի օժանդակությամբ:

Հետաքրքրական է այն իրողությունը, որ հունարենով ստեղծագործող նորպլատոնական շատ փիլիսոփաներ, ովքեր Գ.-Զ. դարերի ընթացքում փորձել են ներդաշնակել Պլատոնի ու Արիստոտելի ուսմունքները, ծագումով ասորիներ էին. այսպես՝ 305 թ. իր մահկանացուն կնքած Պորփյուր [Փյունիկեցին], որն ազդեցիկ «Խսագոգե»⁷ կամ «Արիստոտելի տրամաբանական գրվածքների ներածություն» երկի հեղինակն է, Տիր քաղաքից էր եւ սեմական «Մալքու» անունն էր կրում, մինչդեռ նրա կրտսեր ժամանակակից Յամբլիխոսը (նաեւ՝ Յամբլիքոս, 245-325 թթ.) ծնվել է Խալկիս (Խալկիդա) կամ Քենեսսարին քաղաքում եւ Ապամեայում (ներկայիս Քալ՝աթ ալ-Մուդիբ քաղաքը)⁸ հիմնադրել նորպլատոնական հանրահայտ դպրոցը:

Ե.-է. դարերի միջակայքում փիլիսոփայության ուսումնասիրության համար հունախոս միջավայրում մշակվեց առանձնահատուկ ուսումնական ծրագիր, որը ժամանակի ընթացքում ժառանգեցին թե՛ Լատինական Արեւմուտքը, եւ թե՛ Ասորական (իսկ ավելի ուշ՝ Արաբական) Արեւելքը:

Scriptorum Christianorum Orientalium 5-6/Scriptores Syri 5-6: Chronic Minora III", Parisii-Lipsiae, 1905 (վերահրատ.՝ 1961), բնագիր՝ էջ 261-330, թարգմանություն՝ էջ 197-258: Ի. Վ. Բրուքսը կատարել է նաեւ վերոնշյալ հատվածների անգլերեն թարգմանությունը՝ տե՛ս "The chronological canon of James of Edessa", Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 53, Leipzig, 1899, էջ 261-327/Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft 54, Leipzig, 1900, էջ 100-102: Ասորական ժամանակագրությունների վերաբերյալ համառոտ մի ուսումնասիրություն առկա է նաեւ հետևյալ հրատարակության մեջ՝ "Syriac historical writing: a survey of the main sources", Journal of the Iraqi Academy: Syria Corporation 5, 1979-1980, էջ 297-326:

⁷ «Խսագոգե» կամ «Խսագոգիկա» եզրույթը ծագել է հին հունարեն «είσαγωγή» բառից եւ նշանակում է «ներածություն», «նախաբան»: Այսպես է կոչվում նաեւ Աստվածաշնչագիտության հյուղերից մեկը, որի ուսումնասիրության հիմնական առարկան կրոնական բնագրերի պատմական սկզբնաղբյուրներն են՝ հեղինակային, մշակութային, ժամանակագրական եւ այլ կողմերով հանդերձ: Գիտության սույն ծիրի մեջ ընդգրկված է նաեւ սուրբգրային քննադատությունը (ծանոթ.՝ քրզմ.):

⁸ Ապամեայում հայտնաբերված հեթանոսական խճանկարներից մեկում պատկերված են Սոկրատեսն ու հույն իմաստուն այրերը. նշյալ խճանկարը մանրամասն լուսաբանված է հետևյալ աշխատասիրությունների մեջ՝ JEAN CH. BALTA, Guide d'Apamée, Bruxelles, 1981, էջ 187-191, ինչպես նաեւ JEANINE BALT, Mosaïques antiques de Syrie, Bruxelles, 1977, էջ 78-81:

Սա նշանակում է, որ միջնադարում զարմանալիորեն գոյություն է ունեցել վկայակոչման փրկիսոփայական համընդհանուր համակարգ, որը կիրառել են Եւրոպայի եւ Մերձավոր Արեւելքի փրկիսոփաները՝ անկախ նրանց՝ լատինագիր, հունագիր, եբրայագիր, ասորագիր կամ արաբագիր լինելու հանգամանքից: Ընդհանուր առմամբ, այն, ինչ նրանք բոլորը կիսում էին, վերջին հաշվով Արիստոտելի՝ «Օրգանոն» խորագրով հայտնի տրամաբանական երկերի ժողովածուի վրա հիմնված փրկիսոփայական ուսուցումն էր: Հենց Արիստոտելի «Օրգանոն» հավաքածուն էր, որ ելակետ հանդիսացավ առանձնահատուկ ուսումնական ծրագրի համար, եւ ինչպես հաճախ է պատահում ուսումնական ծրագրի պարագային, միշտ չէ, որ բավարար ժամանակ է լինում՝ այն ավարտին հասցնելու համար: Տեսականորեն, ուսանողներն սկսում են մետաֆիզիկա⁹ ուսումնասիրել միայն այն դեպքում, երբ ավարտում են տրամաբանության՝ իրենց համար սահմանված ուսուցումը, սակայն, այնուամենայնիվ, գոյություն ունի վառ վկայություն առ այն, որ շատ մարդիկ նույնիսկ չեն վերջացրել «Օրգանոնի» բոլոր գրքերի հետազոտությունը. մի իրողություն, որը հստակ կերպով արտացոլված է վերոնշյալ ժողովածուի ասորերեն եւ, ի վերջո, արաբերեն թարգմանությունների պատմության մեջ:

Հավանաբար, Արիստոտելի «Օրգանոն» ժողովածուի սկզբնամասում գետեղված գրքերի ասորերեն ամենավաղ թարգմանությունները վերաբերում են Զ. դարասկզբին: Նույն ժամանակահատվածում է փոխադրվել նաեւ Պորփյուրի «Ներածությունը», որին դարեր շարունակ վիճակված էր անսահման հեղինակություն վայելել եւ ազդեցություն գործել թե՛ ասորերենի, եւ թե՛ արաբերենի (ինչպես նաեւ՝ լատիներենի) վրա. իսկապես, սույն աշխատությունը պետք է հաստատուն հավակնություն ունենա, որպեսզի համարվի երբեւէ գոյություն ունեցած ամենաերկարակյաց դպրոցական հնագույն ձեռնարկներից մեկը, քանի որ այն վերջին անգամ ասորերենով մեկնաբանվել է դեռեւս ժե. դարավերջում: Ի տարբերություն մյուս լսարանների, ասորախոս ընթերցողները մեծ առավելության հասան նաեւ Սերգիոս Ռեշայնայի¹⁰ († 536 թ.) հեղինակած մի նոր, առավել ընդարձակ «Ներածություն» պատճառով¹¹:

⁹ Հին հուն.՝ «τὰ μετὰ τὰ φυσικά» – բառացի թարգմանությամբ նշանակում է «այն, ինչ ֆիզիկայից հետո է» (ծանոթ.՝ թրգմ.):

¹⁰ Զ. դարում ապրած ասորի մեծանուն բժիշկ, գիտնական, աստվածաբան, փրկիսոփա եւ թարգմանիչ. հիմնականում հունարենից ասորերեն է թարգմանել բժշկագիտական ու աստվածաբանական հիմնարար աշխատություններ եւ այլն (ծանոթ.՝ թրգմ.):

¹¹ Պորփյուրի «Ներածություն» առաջին անգամ ասորերեն է թարգմանվել Զ. դարասկզբին, իսկ հետագայում՝ է. դարում այն վերախմբագրել է Աթանասիոս Բալադացին

Պորփյուրի եւ Արիստոտելի երկերի Զ.-դարյան այս թարգմանությունները հմտորեն կատարված աշխատանքներ էին, սակայն է. դարի ասորի այնպիսի գիտնականներ, ինչպիսին Հակոբ Եղեսացին էր, կարծում էին, թե նրանք բավարար ճշգրտությունը չեն անդրադարձնում հունարեն բնօրինակը. համապատասխանաբար, ձեռնարկվում են կատարված թարգմանությունների վերանայման հսկայածավալ աշխատանքներ: Ամբողջ է. դարն ընդգրկող նմանատիպ գործունեության բազմաթիվ պտուղները հասել են մեզ, եւ եթե նույնիսկ թարգմանական վարպետության արդի միջոցները միանգամայն տարբեր են միմյանցից, ապա որեւէ մեկը չի կարող չհիանալ այն զարմանալի հմտություններ, որի միջոցով սույն թարգմանիչներն ու խմբագիրները կարողացան արտացոլել հունարեն բնօրինակների յուրաքանչյուր մասնիկ¹²: Իսկապես, ներկայիս գիտնականները, որոնք հետաքրքրված են սույն աշխատություններում առկա հունարեն բնագրերի պատմությամբ, նրանց հանդեպ երախտագետ գտնվելու բավարար հիմքեր ունեն, քանի որ հայելու պես ճշգրիտ սույն թարգմանությունների հիմքում ընկած հունարեն բնօրինակները հաճախ կարող են առանց որեւէ դժվարության վերականգնվել:

Է. դարի ասորի մեծանուն գիտնականների՝ Աթանասիոս Բալադացու, Սեւերիոս Սեբոքթացու, Հակոբ Եղեսացու, Արաբաց եպիսկոպոս Գեւորգի եւ այլոց երկերը ներկայացնում են այն բարձրակետը, որն առկա է ասորական գիտության¹³ պատմության մեջ: Սա այնպիսի բավականին հետաքրքրական մի ժամանակաշրջան էր, երբ հունախոս աշխարհում արիստոտելյան եւ փիլիսոփայական ուսումնասիրությունները կարծես թե կանոնավոր կերպով մատնվել էին մոռացության:

Զնայած հելլենական դպրության հանդեպ նրանց խիստ կողմնորոշմանը՝ ասորի այս գիտնականները, անկասկած, մեծապես նաեւ հպարտ էին իրենց մշակութային ժառանգությամբ. սույն իրողությունը շատ

(ասորի գիտնական, թարգմանիչ, որը 683–686 թթ. եղել է Ասորի Ուղղափառ Եկեղեցու եւ Համայն Արեւելքի պատրիարքը – ծանոթ.՝ թրգմ.): Ի հավելումն նշենք, որ Սեբգիոս Ռեշայայի ուշագրավ «Ներածություն» երկը դեռեւս հրատարակված չէ:

¹² Սույն մոտեցման վերաբերյալ հավելյալ որոշ տեղեկություններ կարելի է գտնել հետեւյալ ուսումնասիրության մեջ՝ “Towards a history of Syriac translation technique”, in R. LAVENANT (ed.), IIIe Symposium Syriacum 1980, Oriental Christiana Analecta 221, 1983, էջ 1–14:

¹³ Ասորական գիտության ակունքների առնչությամբ առավել մանրամասն տե՛ս “From antagonism to assimilation: Syriac attitudes to Greek learning”, in N. Garsoian, T. Mathews, R. Thomson (eds.), East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, Washington DC, 1982, էջ 17–34. վերատպված հետեւյալ հրատարակության մեջ՝ S. P. BROCK, Syria Perspectives on Late Antiquity, London, 1984, գլ. V:

հստակորեն կարելի է նշմարել է. դարակեսին Մծբինում (նաեւ՝ Նիսիբին, Նուսայբին) եռանդուն գործունեություն ծավալած աստղագետ-փիլիսոփա Սեւերիոս Սեբոքթացու դիտարկումներում: Ակներեւաբար, նրա ժամանակակիցներից ոմանք կարծում էին, թե ասորիների գիտական ողջ իմացությունը հույներից ստացված ժառանգություն է. ի պատասխան այս պնդման, Սեւերիոս Սեբոքթացին արձանագրում էր այն փաստը, որ հույն գրող Պտղոմեոսն¹⁴ ինքն է մեծապես կախված եղել բաբելոնացիներից՝ աստղագիտության բնագավառում իր գիտելիքների ձեռքբերման առումով, ապա հավելում՝ «կարծում եմ՝ որեւէ մեկը չի հակաճառի, որ բաբելոնացիները ասորիներն են»¹⁵. այսպիսով, հունական մշակույթին հակադրվելու ճանապարհին նա մատնացույց էր անում ասորամիջագետքյան մշակույթի միասնության իր հայեցակարգը:

Սեւերիոս Սեբոքթացին, իսկապես, լավ հիմքեր ուներ՝ ասորերենով եւ ասորական իմացական ավանդույթներով հպարտանալու համար՝ հատկապես է. դարի կեսերին, որն ասորի գիտնականների մոտ մտավոր եռանդուն գործունեություն ծավալելու մի ժամանակաշրջան էր, մինչդեռ վերջինիս ժամանակակից հունական աշխարհիկ գիտությունը, ըստ երեւույթին, գտնվում էր խիստ ցածր մակարդակում:

Այժմ կարող ենք տեսնել, որ երբ ասորի գիտնականներն առաջին անգամ Լ. դարի վերջերին եւ Թ. դարասկզբին ձեռնարկեցին հունական փիլիսոփայական, բժշկական ու գիտական աշխատություններն արաբերեն փոխագրելու հսկայածավալ գործընթացը, նրանք ունեին թարգմանական փորձառության ամուր հիմք, որի վրա էլ կարելի էր կառուցել հետագա ընթացքը: Հենց հունական տեխնիկական գրականությունն ասորերեն թարգմանելու՝ այս երկարակյաց ավանդության պատճառով է, որ Թ.-դարյան թարգմանիչներից ոմանք, ինչպես օրինակ՝ Հունայն (նաեւ՝

¹⁴ Հեղինակը նկատի ունի հույն նշանավոր աշխարհագրագետ, տիեզերագետ եւ մաթեմատիկոս Կլաուդիոս Պտղոմեոսին (100–170 թթ.): Նրա առավել հայտնի ստեղծագործություններից են «Մաթեմատիկական քննախոսություն» (հուն.՝ «Μαθηματικὴ Σύνταξις») կամ «Մեծ քննախոսություն» (հուն.՝ «Ἡ Μεγάλη Σύνταξις» – արաբ մատենագիրների շնորհիվ մեզ հայտնի է նաեւ «Ալմագեստ» անունով. այստեղ հեղինակը ձեռնարկել ու առաջ է քաշել տիեզերքի երկրակենտրոն իր համակարգը), «Աշխարհագրություն» (հուն.՝ «Γεωγραφία» – սույն երկից օգտվել է Անանիա Շիրակացին եւ նրան անունով հիշատակում է մի քանի անգամ) եւ «Ապոտելեզմատիկա» (հուն.՝ «Ἀποτελεσματικά», կամ «Τετράβιβλος» – բառացի թարգմանությամբ նշանակում է «Չորս Գիրք». այն մաթեմատիկական բնույթի քննախոսություն է) աշխատությունները (ծանոթ.՝ քրգմ.):

¹⁵ F. NABU, «Le traits sur les 'Constellations' écrit en 661 par Sévère Sebokht, évêque de Qennesrin», Revue de l'Orient Chrétien 27, 1929–1930, էջ 332:

Հունեյն) իբն Իշաբը¹⁶, գերադասում էին ոչ թե հունարենից արաբերեն ուղղակի թարգմանություններ կատարել, այլ աշխատանքն իրագործել երկու փուլով, այսինքն՝ սկզբում թարգմանել հունարենից ասորերեն, եւ հետո միայն՝ ասորերենից արաբերեն: Քանի որ նախկինում առկա չի եղել հունարենից անմիջապես արաբերեն թարգմանություն կատարելու փորձառություն, այդ իսկ պատճառով պարզագույն տարբերակն ավելի շուտ սեմական հարակից որեւէ լեզվից, այսինքն՝ ասորերենից արաբերեն փոխադրություն կատարելն էր, քան՝ ուղղակիորեն շատ տարբեր լեզվաբանական կառուցվածք ունեցող հնդեվրոպական որեւէ լեզվից՝ հունարենից¹⁷:

Բավականին զարմանալի է այն իրողությունը, որ է. դարի ասորի գիտնականների մեծ մասը, ովքեր այսպիսի կարեւոր դերակատարություն են ունեցել արաբական աշխարհին հունական փիլիսոփայության ու գիտության փոխանցման առաջին փուլում, եղել են վանականներ (իսկ նրանցից ոմանք՝ նաեւ եպիսկոպոսներ):

Վանական համալիրները հաճախ հագեցած էին հիասքանչ գրադարաններով, այդ իսկ պատճառով ընձեռում էին ուսումնառության համար անհրաժեշտ բոլոր հնարավորություններն ու դրդապատճառները: Հստակ է, որ Քեննեշորի վանքը (չշփոթել «Քեննեշ[ս]րին» տեղանվան հետ. այն գտնվում է Եփրատի արեւմտյան գետափին) է. դարում եղել է հելլենագիտության մեծագույն կենտրոններից մեկը, եւ սույն ժամանակաշրջանում ապրած մի քանի հռչակավոր գիտնականներ այս կամ այն առիթով առնչվում են վերջինիս հետ:

Նախկինում Սասանյան տերության անբաժանելի մաս կազմած տարածաշրջանում (Սիրիա, Իրաք եւ Իրան) աստվածաբանական դպրոցները հանդիսացել են նաեւ որպես մտավոր կարեւորագույն կենտրոններ: Վերջիններիս շարքում ամենահայտնին Մծբինի դպրոցն¹⁸ է, որը, թեեւ

¹⁶ Ծագումով արաբ եւ Արեւելքի Ասորական եկեղեցու հետևորդ Հունայն իբն Իշաբ ալ-լբահին (ասոր. ܐܒܝ ܝܫܬܒ ܐܒܝ ܝܫܬܒ) Թ. դարի ամենանշանավոր գիտնականներից եւ բժշկներից մեկն է, որի կատարած թարգմանությունների շնորհիվ Պլատոնի, Արիստոտելի, Գալենի, Հիպոկրատի ու նոր պլատոնականների երկերը, ինչպես նաեւ՝ հունական մտքի եւ մշակույթի կարեւորագույն սկզբնաղբյուրները հասանելի են դարձել արաբ փիլիսոփաներին ու գիտնականներին: Իր թարգմանական գործունեության շնորհիվ արաբական աշխարհում նրան հորջորջել են «ցեղապետ թարգմանչաց» պատվանունով (ծանոթ.՝ թրգմ.):

¹⁷ Տե՛ս «Greek into Syriac and Syriac into Greek», Journal of the Syriac Academy 3, Baghdad, 1977, էջ 1-17 [406-422]. վերատպված հետեւյալ հրատարակության մեջ՝ S. P. BROCK, Syria Perspectives..., գլ. II:

¹⁸ Մծբինի դպրոցի մասին առավել մանրամասն տե՛ս A. VÖÖBUS, History of the School of Nisibis, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 266, Subsidia 26, Leuven, 1965: Պահպանվել

անաքրոնիկ կերպով, նույնիսկ առաջին համալսարանը հռչակվելու հավակնությունն է ունեցել: Անկասկած, առկա են որոշ վկայություններ առայն, որ այնտեղ ուսուցանվել են աշխարհիկ առարկաներ եւ, հատկապես, փիլիսոփայություն, ինչպես նաեւ՝ կրոնագիտություն: Մյուս քաղաքը, որտեղ աստվածաբանական դպրոց է եղել, Սասանյան տերության շահերի ամառային նստավայրն էր՝ Բեթ Լապատը կամ Գունդիշապուրը: Ներկայիս ուսումնասիրողները հաճախ այստեղ են տեղակայում նաեւ բժշկական դպրոցը, որը, հավանաբար, ծաղկում է ապրել արդեն Զ. եւ է. դարերում. սույնի առնչությամբ վկայությունները, այնուամենայնիվ, կասկածելի են¹⁹: Իրողությունն այն է, որ մենք, դժբախտաբար, շատ քիչ բան գիտենք է. դարում ասորական բժշկագիտական բնույթի ուսումնասիրությունների վերաբերյալ, չնայած որ դրանք, անկասկած, գոյություն են ունեցել, իսկ Գալենի²⁰ ու մյուսների ստեղծած հունական բժշկագիտական որոշ աշխատություններ, մինչ նշյալ ժամանակաշրջանը, արդեն թարգմանված են եղել ասորերեն:

գ. Ոգեկանություն.

է.-դարյան ասորական մշակույթի երրորդ ոլորտը, որին հարկ է ըստ արժանվույն ուշադրություն դարձնել, ներքին, հոգեւոր կյանքի վերաբերյալ ստեղծված հարուստ գրականությունն է:

Մեր դիտարկման ընթացքում արդեն տեսանք, որ է. դարում ապրած ասորի բազմաթիվ գիտնականներ վանականներ էին: Այնուամենայնիվ, սխալ է կարծել, թե տվյալ ժամանակահատվածի վանականներն անուշադրության էին մատնել զուտ հոգեւոր բնույթի հարցերը: Իրականում սույն ժամանակաշրջանից մեզ է հասել վանական հսկայածավալ գրականություն՝ հատկապես արեւելաասորական ավանդության հեղինակներից: Վերջիններիս շարքում ամենահայտնին ու ամենաազդեցիկը, անկասկած, Իսահակ Նինվեացին է (հաճախ հայտնի «Իսահակ Ասորի»

են նաեւ սույն դպրոցի կանոնադրությունները, որոնց անգլերեն թարգմանությունն առկա է հետևյալ ուսումնասիրության մեջ՝ A. VÖÖBUS, The Statutes of the School of Nisibis, Stockholm, 1962:

¹⁹ Տե՛ս M. DOLS, «Syriac into Arabic: The Transmission of Greek Medicine», Aram I, London, 1989, էջ 45–52, եւ հատկապես՝ էջ 47–49:

²⁰ Նկատի ունի անտիկ բժշկագիտության ռահվիրա, հունական ծագմամբ հին հռոմեական բժիշկ, փիլիսոփա Կլավդիոս Գալենին (հուն.՝ Γαληνός, 131–201 թթ.): Վերջինս հսկայական ավանդ ունի բժշկական բազմաթիվ գիտակարգերի զարգացման բնագավառում՝ ներառյալ կազմախոսությունը, բնախոսությունը, ախտաբանությունը, նյարդաբանությունը, ինչպես նաեւ փիլիսոփայությունն ու տրամաբանությունը (ծանոթ.՝ թրգմ.):

անվամբ), որի գրվածքներն իր իսկ մահվանից անմիջապես հետո թարգմանվել են թե՛ արաբերեն եւ թե՛ հունարեն, իսկ այժմ փոխադրվել են ավելի քան մեկ տասնյակ լեզուների, այդ թվում՝ ճապոներենի:

Իսահակը ծնվել է Քաթարում, սակայն վերջիվերջո նա դարձել է Նինվեի (ներկայիս՝ Մոսուլ քաղաքի մոտակայքում) եպիսկոպոսը, չնայած որ մի քանի ամիս անց հրաժարվել է իր պաշտոնից եւ կյանքի մնացյալ մասը անցկացրել լեռներում՝ որպես միայնակացաց: Նրա ընդարձակ աշխատությունները վկայում են առ այն, որ նա եղել է ոչ միայն ուսյալ եւ խիստ ընթերցասեր մի անձնավորություն, այլ՝ մարդկային հոգու խորություն՝ միանգամայն ուշագրավ ներմբռնմամբ օժտված անհատականություն, այսինքն՝ հոգեվերլուծաբան եւ հոգեբույժ՝ հոգեվերլուծության ու հոգեբուժության՝ որպես մասնագիտություն ի հայտ գալուց առաջ: Հենց այս ունակությունների շնորհիվ է, որ ընդհուպ մինչեւ այսօր շարունակաբար ընթերցվում են նրա երկերը. իրոք, հավանական է, որ նա ավելի շատ ընթերցողներ ունի այս դարաշրջանում, քան՝ նախորդ որեւէ ժամանակահատվածում²¹:

Այս առումով Իսահակը բնավ միայնակ չէ, քանի որ նա վանական հեղինակների շրջանակներում ունեցել է հայտնի նախորդներ ու հաջորդներ: Զ. դարակեսին սկզբնավորված արեւելաստորական վանականության մեծ վերածնունդը շարունակվեց Ը. եւ Թ. դարերում, իսկ դիտարկված շատ հարցեր, որոնք առկա են վերոնշյալ ժամանակաշրջանում ստեղծված գրականության մեջ, քաջ հայտնի են եղել նաեւ վաղ շրջանի սուֆի հեղինակներին:

դ. Ժողովրդական բանահյուսություն եւ զվարճաբանություն.

Բացի այդ, է. դարի ասորական մշակույթն ունի առավել լուսավոր եւս մեկ կողմ: Այն լուսաբանելու նպատակով մի օրինակ ընտրել ենք արձակի, իսկ մեկ այլ օրինակ՝ չափածոյի ժանրերից: Չնայած որ առաջին

²¹ Նրա գրվածքների առաջին մասի ասորերեն բնագիրը թարգմանվել է անգլերեն, որը գետեղված է հետեւյալ ուսումնասիրության մեջ՝ A. J. WENSINK, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam, 1932 (վերահրատարակվել է 1963 թ. Վիսբադեն քաղաքում): Վերջերս ավելի վաղ թվագրության հունարեն մի տարբերակից Դ. Միլլերի կատարած անգլերեն նոր թարգմանությունը հրատարակվել է Բրուքլինի «Սուրբ Պայծառակերպության» վանքի մեկենասությամբ (տե՛ս D. MILLER, *The Ascetic Homilies of St. Isaac the Syrian*, Boston, 1984): Մի շարք քաղվածքներ՝ ներառյալ որոշ հատվածներ Իսահակ Ասորու երկերի՝ վերջերս հայտնաբերված երկրորդ մասից, կարող եք գտնել սույն աշխատության մեջ՝ S. BROCK, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo, 1987:

օրինակը վերաբերում է Զ., այլ ոչ թե է. դարին, այնուամենայնիվ, դրանք երկուսն էլ պատշաճում են այստեղ, քանի որ վերջիններս ներկայացնում են բնագրեր կամ գրական ժանրեր, որոնք շարունակաբար ընթերցվել կամ գործածական են եղել տեւական ժամանակ եւ որոնք վերստին ի հայտ են եկել նաեւ արաբերեն տարբերակով:

Առաջին բնագիրը, որն արձակի ժանրից է, իրենից ներկայացնում է հնդկական ծագմամբ ու «Քալիլա եւ Դիմնա» խորագրով հայտնի պատմությունների մի շարք: Այս պատմություններն ու կենդանական կերպարներով առակները, իհարկե, չափազանց հայտնի էին, որը սույն հավաքածուի՝ հետագայում կատարված արաբերեն թարգմանությունների ձեռքբերումն էր, իսկ ավելի ուշ՝ ԺԶ. եւ ԺԷ. դարերում դրանք, ի վերջո, փոխադրվում են նաեւ եվրոպական այլ լեզուների. այստեղ նշյալ հեքիաթները նոր՝ «Փիլիպոս» անվան տակ վիթխարի ժողովրդականություն էին վայելում:

Հնդկական սույն հեքիաթներն առաջին անգամ Մերձավոր Արեւելք են հասել Սասանյան տիրապետության ժամանակաշրջանում, երբ դրանք թարգմանվել են միջին պարսկերեն²²: Հիշյալ թարգմանությունն այլեւս պահպանված չէ, սակայն վերջինիս հիման վրա «Բուդհ» անունով ինչ-որ մեկը Զ. դարում իրականացրել է ասորերեն թարգմանությունը: Ասորերեն այս տարբերակը, այսպիսով, «Քալիլա եւ Դիմնա» շարքին վերաբերող մերձավորարեւելյան հնագույն վկայությունն է:

Ըստ էության, «Քալիլա եւ Դիմնա» շարքը երկու անգամ է թարգմանվել ասորերեն. առաջին փոխադրությունը, ինչպես վերը նշեցինք, իրագործվել է Զ. դարում՝ միջին պարսկերենից, իսկ երկրորդ թարգմանությունը կատարվել է Թ. կամ Ժ. դարում՝ այս անգամ արաբերենից²³: Արաբերեն սույն տարբերակը Ը. դարում կազմել է Իբն ալ-Մուքաֆ-ֆան²⁴ (մոտ 724–756 թթ.), որն անմիջականորեն գործ է ունեցել չափհ-

²² Ի հավելումն նշենք, որ գիտությանը հայտնի առաջին՝ միջին պարսկերեն կամ փահլևի (պահլավերեն) այս թարգմանությունն իրականացվել է 570 թ. Իրանում՝ սասանյան խոսրով Ա. Անուշիրվան (531–579 թթ.) արքայի հրամանով (ծանոթ.՝ քրզմ.):

²³ Ասորերեն երկրորդ թարգմանության բնագրի անգլերեն փոխադրությունը տես I. G. N. KEITH-FALCONER, *Kalilah and Dimnah, or the Fables of Bidpai*, Cambridge, 1885:

²⁴ Աբդալլահ Իբն ալ-Մուքաֆֆան Ը. դարում ապրած ազգությամբ պարսիկ ամենահայտնի գրականագետն ու արձակագիրն է, որը համարվում է նաեւ ազաբի գրականության հիմնադիրը («ադաբ» եզրույթը դարերի ընթացքում բովանդակային զգալի զարգացում է ապրել: Օրինակ՝ նախախաղական Արաբիայում «ադաբ» բառի տակ հասկանում էին նախնիներից ժառանգած ավանդական սովորույթները, բարքերն ու վարվելակերպի կանոնները: Իսլամական շրջանում սույն եզրույթն այլ իմաստ ստացավ եւ սկսեց

պանված միջին պարսկերեն բնագրի հետ: Ի վերջո, արաբերեն հենց այս թարգմանության հիման վրա են հետագայում ստեղծվել եվրոպական մյուս տարբերակները:

Որպես ժողովրդական բանահյուսության երկրորդ օրինակ ընտրել ենք մի քերթված, որտեղ Աբրահամ նահապետի՝ սեփական որդուն զոհաբերելու պատմությունը (Ծննդ. ԻԲ.) վերապատմվում է թատերականացված կերպով: Սուլյն պոեմը, որը վերագրվել²⁵ է Հակոբ Նդեսացու աշակերտին՝ Արաբաց եպիսկոպոս Գեորգին, առանձնահատուկ հետաքրքրության առարկա է, քանի որ այն իրենից գրական երկու տարբեր ժանրերի միաձուլում է ներկայացնում. հիշյալ երկու ժանրերը հաջողությամբ եւ բարձր պատկերավորության եղանակներով կիրառել են Դ.-Ջ. դարերում ստեղծագործած ասորի հեղինակները: Հստ ոճի՝ այն նմանություն ունի երկխոսության բնույթի ասորական բազմաթիվ պոեմների հետ, որոնցում երկու (կամ երեք, ինչպես այս դեպքում, ավելի) զրուցակիցներ բանավիճում են միմյանց հետ ընդմիջվող հատվածներում: Այս ժանրին

նշանակել հոգեւոր արժանիքների, բարեկրթության, հարգալից վարմունքի, քաղաքացու՝ ազիբի էթիկայի հասկացությունների յուրօրինակ համակցություն, որը հակադրվում էր բեզվիհների տգիտությանն ու կոպիտ բարբերին: Այս հասկացության մեջ ընդգրկված էր գիտելիքների այն ամբողջությունը, որին պետք է տիրապետեր կրթ մարդը ազիբը: Հ. դարից պարսկական, հունական եւ այլ մշակույթների ազդեցության շնորհիվ «ադաբի» բովանդակությունն ընդլայնվեց. դրա տակ արդեն հասկանում էին բազմակողմանի կրթվածությունը: Նրա առավել հայտնի ստեղծագործություններն են «Քալիլա եւ Դիմնա» խորագրով արեւելյան առակների ժողովածուի թարգմանությունն ու մշակումը, «Ադաբ ալ-քաբիր» աշխատությունը (այստեղ քննարկված են երկրի կառավարիչների, նրանց ժառանգների, պալատական եւ տարբեր բարձրաստիճան անձանց վարք ու բարքին, կենսակերպին, հպատակների հետ նրանց հարաբերություններին առնչվող տարաբնույթ հարցեր) եւ «Ադաբ ալ-սադիր» ուսուցական երկը (այստեղ քննարկված են գեղագիտական, բարոյական, մարդու ինքնակատարելագործման եւ այլ խնդիրներին վերաբերող հարցեր: Հստ հեղինակի՝ մարդկային բանականության կատարելագործմանը պետք է նպաստի ադաբի գրականությունը, առանց որի անհնար է դառնալ կրթված ու դաստիարակված մարդ՝ ազիբ): 756 թ. Աբբասյան երկրորդ խալիֆ Աբու Ջաֆար ալ-Մանսուրի (754-775 թթ.) հրամանով կեղծ իսլամադավանության համար Իբն ալ-Մուքաֆֆան ենթարկվել է մահապատժի (առավել մանրամասն տե՛ս E. G. BROWNE, Literary History of Persia, London, 1908. G. RICHTER, Das kleine Adabuch des Ibn al-Muqaffa, In: Der Islam 19, 1931, էջ 278-281. J. РЫСКА, History of Iranian Literature, Dordrecht, 1968. "Journal of Arabic Literature", 2003, 34 (1-2), էջ 178-189. նաեւ՝ И. М. Фильштинский, История арабской литературы V-начала X вв., Москва, 1985, էջ 260-261, 289, 341-359, 414, 429, 448-455, 468 - ծանոթ.՝ քրգմ.):

²⁵ Վերոնշյալ պոեմի՝ Արաբաց Գեորգ եպիսկոպոսին վերագրվելու առնչությամբ տե՛ս E. BARSAM, Ktobo d-berulle bdire, Qamishli, 1967, էջ 43, 400: Սուլյն աշխատասիրության մեջ, սակայն, այդ մասին չկա որեւէ վկայություն. բացի այդ, լավ հիմքեր կան կարծելու համար, թե պոեմն ավելի հին է եւ որ այն գրվել է Ն. կամ Ջ. դարում: Ներկայումս մեր հետապնդած նպատակների առումով, այնուամենայնիվ, գրության թվականը չունի էական որեւէ գերակատարություն:

բնորոշ է պատկառելի վաղեմությունը, որի ակունքները գտնվում են Հին Միջագետքում՝ շումեր-աքքադյան գրականության համաժիրում. ասորերենում այդ երեւույթն առաջին անգամ հանդիպում է Եփրեմ Ասորու (306–373 թթ.) հեղինակած մի շարք պոեմներում, որտեղ Մահն ու Սատանան բանավիճում են միմյանց հետ այն մասին, թե նրանցից ով առավել մեծ իշխանություն ունի մարդկության վրա:

Հաջորդ մի քանի դարերի ընթացքում սույն ժանրը ձեռք բերեց առանձնահատուկ ժողովրդականություն. բացի այդ, պահպանվել են նաեւ նմանատիպ բազմաթիվ երկխոսություն-պոեմներ՝ սովորաբար Սուրբ Գրքից ընտրված բանախոս կերպարներով. նույնաբնույթ գրեթե բոլոր ստեղծագործություններն անհայտ քերթողների գրչի արդյունք են²⁶: Սովորաբար այս պոեմներում սկզբնակետը երկու կերպարների կամ դեմքերի դրամատիկ հանդիպումն է, որը հիմնված է սուրբգրային պատմությունների՝ մեկ առանձին համարի կամ հատվածի վրա. այսպես՝ խաչի վրա զոջացող ավագակին ուղղված Հիսուսի «Ճշմարիտ եմ ասում քեզ, այսօր ինձ հետ դրախտում կլինես» (Դուկ. ԻԳ. 43) խոսքերը մեկնակետ են հանդիսանում ավագակի եւ դրախտ տանող ճանապարհը բոցեղեն սրով շուրջանակի հսկող (հմատ. Ծննդ. Գ. 24) քերովբեի միջեւ սկիզբ առած հիասքանչ բանավեճի համար: Նմանատիպ մյուս հանդիպումների շարքում, որոնց դրամատիկ ներուժը ասորի բանաստեղծները դիտարկում են այս եղանակով, կարելի է առանձնացնել Կայենի ու Աբելի (Ծննդ. Դ.), Հովսեփի եւ Պետափրեսի կնոջ (Ծննդ. ԼԹ. 7–10), Զաքարիայի ու հրեշտակի (Դուկ. Ա. 11–20), Մարիամի եւ Գաբրիել հրեշտակապետի (Դուկ. Ա. 26–38), ինչպես նաեւ Հովսեփի ու Մարիամի (Մատթ. Ա. 19–20)²⁷ տեսակցության պատկերները:

Աբրահամի ու Իսահակի առնչությամբ ստեղծված երկխոսություն-քերթվածք վերը նշված բանաստեղծություններից, այնուամենայնիվ, տարբերվում է երկու կարեւոր առանձնահատկությամբ. առաջին՝ երկխոսության մեջ ներառված են ավելի քան երկու զրուցակից, քանի որ Է՛ Աառան, Է՛ Աստված նույնպես ներկայացված են տարբեր

²⁶ Առավել մանրամասն տե՛ս «The dispute between Soul and Body: an example of a long-lived Mesopotamian literary genre», Aram 1, London, 1989, էջ 53–64:

²⁷ Անգլերեն թարգմանության առնչությամբ տե՛ս S. Brock, Sogitha, Syriac Dialogue Hymns, The Syrian Churches Series 11, Kottayam, 1987, էջ 28–35 (սույն գրքույկի մեջ ընդգրկված են նաեւ հետեւյալ պոեմները՝ «Զաքարիան եւ Հրեշտակը», «Հրեշտակն ու Մարիամը», «Հիսուսը եւ Հովհաննես Մկրտիչը»): Հրատարակությունների մանրամասներին կարելի է ծանոթանալ հետեւյալ ուսումնասիրության միջոցով՝ «Syriac Dialogue Poems», Le Muséon 97, 1984, էջ 29–58:

դիտանկյուններից: Երկրորդ՝ պոեմում պահպանված է Ծննդոց գրքի իԲ. գլխում առկա պատմական իրադարձությունների ընթացքը, որն սկսվում է Աբրահամի ու Իսահակի ճանապարհ ընկնելու պահից եւ ավարտվում նախատեսված զոհաբերության վայրում²⁸: Հեղինակը, ըստ էության, ստեղծագործաբար համակցում է երկու տարբեր ժանրեր. առաջինը, ինչպես ակնարկեցինք քիչ առաջ, բանավեճ բովանդակող պոեմ է, որը, ըստ ոճի ու կառուցվածքի, միշտ բաղկացած է հանգավորված տներից, մինչդեռ երկրորդը դրամատիկ բնույթի պատմողական մի բանաստեղծություն է, որը սովորաբար կազմված է երկտողերից: Այս վերջին ժանրը անհատապես ու բարձր երեւակայության մշակել են առավել վաղ շրջանի որոշ ասորի հեղինակներ, իսկ պահպանված նմուշների շարքում առկա են նաեւ Ծննդոց իԲ. գլխի բովանդակությանը վերաբերող ուշագրավ երկու պոեմներ, որոնցում Սառան (նա որեւէ կերպ հիշատակված չէ Ծննդոց իԲ. գլխում) կարեւոր դերակատարություն ունի²⁹:

Արաբաց եպիսկոպոս Գեւորգին վերագրված երկխոսություն-պոեմը, համառոտ նախերգությունից հետո, սկսվում է Աստծու՝ Աբրահամին ուղղած խոսքերով.

Հայրն³⁰ այսպես խոսեց.
«Լսի՛ր Աբրահամ,
առ Իսահակին՝ քո սիրելին,
եւ իբրեւ կատարյալ մի գոն
Ինձ մատուցիր միաձնիդ՝ անկակիժ»:

Վերոնշյալ քառատողում Աբրահամը որեւէ պատասխան չի տալիս Աստծուն. փոխարենը հեղինակը շարունակության մեջ պարզապես

²⁸ Թեեւ հրեական ու քրիստոնեական ավանդություններում նախատեսված զոհը Իսահակն է, Ղուրանում (Սուրահ Լէ.), սակայն, նա հիշատակված չէ, իսկ հետագա ժամանակաշրջանների մուսուլման մեկնաբանները նրան նույնացրել են Իշմայելի հետ (չնայած որոշ մեկնիչներ, այնուամենայնիվ, նախընտրում են Իսահակի տարբերակը). սույն հարցի առնչությամբ առավել մանրամասն տես N. CALDER, «From Midrash to Scripture: the sacrifice of Abraham in early Islamic tradition», Le Muséon 101, 1988, էջ 375-402, ինչպես նաեւ R. FIRESTONE, «Abraham's son as the intended sacrifice: issues in Qur'anic exegesis», Journal of Semitic Studies 34, 1989, էջ 95-131:

²⁹ Սույն պոեմները՝ անգլերեն թարգմանությամբ հանդերձ, տպագրվել են հետեւյալ հոդվածում՝ «Two Syriac verse homilies on the Binding of Isaac», Le Muséon 99, 1986, էջ 61-129:

³⁰ Նկատի ունի Հայր Աստծուն (ծանոթ.՝ թրգմ.):

հաստատում է, որ նա «ջերմեռանդ սիրով ու իր սրտում ունեցած հավատով» սկսում է նախապատրաստություններ տեսնել զոհաբերության իրագործման համար: Սուլյնի առնչությամբ սուրբգրային համապատասխան պատմությունը բացահայտորեն վկայում է, որ «Աբրահամը վաղ առավոտյան վեր կացավ, համետը դրեց իր էշի վրա, եւ հետը վերցրեց իր երկու երիտասարդ ծառաներին ու իր որդի Իսահակին»³¹. սակայն այստեղ առկա չէ Սառային վերաբերող որեւէ հիշատակություն կամ վկայություն առ այն, թե ինչպես Աբրահամին հաջողվեց Իսահակին վերցնել իր իսկ մորից՝ առանց վերջինիս՝ նրա գործողությունը կանխարգելելու փորձի: Նշյալ հարցադրման առնչությամբ աստվածաշնչյան պատմության պահպանած լուծությունը բազմաթիվ ընթերցողների համար դարձավ իրենց անձնական մեկնաբանությունը ներկայացնելու մի հրավեր, իսկ Դ.-է. դարերից պահպանված որոշ ճառերում, որոնք վերաբերում են Ծննդոց ԻԲ. գլխին, առկա է վերլուծական տարբեր առաջարկների մի ամբողջ շարք: Հենց մեկնողական այս ավանդության շրջանակներում էլ հեղինակը մշակել է ներկայիս պոեմը, քանի որ վերջինս Սառային, հիշյալ հատվածից սկսած, ներկայացնում է որպես միջամտողի.

Սառան ասում է.

«Ի՞նչ ես անելու
 քո ձեռքում բռնած կոտրատված փայտով:
 Կարո՞ղ է արդյոք պատահել այնպես,
 քե քո իսկ սրած այդ դանակով
 մեր որդուն ես մտադիր զոհել»:

Սուլյնին, ի պատասխան, Աբրահամն ասում է.
 «Լո՛ւտ մնա, Սառա՛,
 վիշտն է արդեն բեզ պատել
 եւ զայրույթն ես իմ շարժում:
 Մի հորհուրդ է սա ծածկյալ,
 որն անկարող են ըմբռնել
 նրանք, ովքեր սիրում են
 մարդկային ցեղը միայն»:

³¹ Հմմտ. Ծննդ. ԻԲ. 3:

Մայրական զգացմունքը, այնուամենայնիվ, չի կարող բաց թողնել նրան, ուստի նա շարունակում է.

«Տեղյա՞կ չես արդյո՞ք
որքան եմ կրել
նրա ծննդին ուղեկից դարձած
երկունքի ցավեր ու տառապանքներ»:

Այնուհետև նա Աբրահամից կորզում է խոստում, համաձայն որի՝ որեւէ վատ բան չի պատահի իր որդուն: Աստծու խոստումի («...Իսահակի միջոցով են կոչվելու քո սերունդները...» - հմմտ. Ծննդ. ԻՍ. 12) հանդեպ Աբրահամի անսասան հավատն արտահայտված է նրա հետեւյալ պատասխանի մեջ.

«Ամենակարող Աստված, Ում հավատում եմ ես,
հանուն ինձ առհավատյա կլինի Բեզ,
եթե ինքդ հավատաս,
որ Իսահակը՝ քո որդին,
շտապ վերադառնա,
եւ ինքդ պիտ մխիթարվես՝
երիտասարդությամբ նրա»:

Պոեմում շարունակվում է գործողությունների ընթացքը, որտեղ նկարագրվում է Աբրահամի մեկնումն ու ողջ ճանապարհորդությունը: Սուրբգրային բնագիրը չի ասում, թե Աբրահամն ինչպես կարողացավ ճանաչել վայրը, որն Աստված էր նախատեսել զոհաբերության համար, սակայն ներկայիս պոեմում Աբրահամն առանձնաբար աղոթում է Աստծուն՝ խոստացված լեռն իրեն ցույց տալու համար: Վայրն անուղղակիորեն հայտնի է դառնում հորն ու որդուն, երբ «Հոգին սկսում է երգել նրանց մեջ»:

Պոեմի կենտրոնական մասը նվիրված է ողջակիզության համար նախատեսված վայրում Իսահակի ու Աբրահամի միջև ընթացող երկխոսությանը, որն սկսվում է Իսահակի՝ սուրբգրային պատմության մեջ արդեն առաջադրված հարցով (Ծննդ. ԻԲ. 7).

Իսահակն ասում է.

«Փայտն ինձ վրա է,
կրակը՝ մեզ մոտ,
բայց ո՞ւր է գառը, կամ՝
ողջակիզման՝ տեղում հաստատված զոհասեղանը,
հապա ինչպե՞ս ես դու կարողանալու
մատուցել զոհը»:

Աստվածաշնչյան համապատասխան հատվածում՝ Ծննդ. ԻԲ. 8 համարում, Աբրահամի պատասխանից հետո Իսահակն այլևս որեւէ բան չի ասում, սակայն պոեմում վերջինիս հարցադրումներն ու Աբրահամի պատասխանները շարունակվում են եւս տասներեք տուն, այս ընթացքում Իսահակը, ի թիվս այլ բաների, նաեւ հարցնում է.

«Եթե հնարավոր է՝ ցո՛ւյց տուր ինձ եւ բացատրիր՝
ինչո՞ւ մորս՝ Սառային չհայտնեցիր
քո եւ Տիրոջ միջեւ առկա գաղտնիք,
եւ ինչո՞ւ մեզ հետ չվերցրեցիմք գառը»:

Իսահակի համառ հարցադրումներն առավելագույն փորձության են ենթարկում Աբրահամի՝ Աստծու հանդեպ ունեցած հավատը, իսկ վերջինս կարող է միայն խոստանալ, որ արդյունքը լինելու է «մի զարմանահրաշ նախանշան, որը հիացմունք է պատճառելու թե՛ հրեշտակներին եւ թե՛ մարդկանց, իսկ այդ հրաշքի լուրը մեզանից հետո փոխանցվելու է սերնդեսերունդ»։ Սակայն նույնիսկ այս խոսքերը չեն բավարարում Իսահակին, ուստի նա պատասխանում է.

«Եթե պետք է տեղի ունենա մի հրաշք,
որով հիանալու են հրեշտակներն ու մարդիկ,
ի՞նչ սխալ բան է քեզ արել իմ տառեց մայրը՝
հասկանալով, որ դու չես ասում իրեն,
թե ո՞ւր ես պատրաստվում գնալ»:

Լրացուցիչ մի քանի հարցերից հետո Իսահակը կրկին վերադառնում է իր մորը վերաբերող մտքերին.

«Երեք օր, այժմ, նստած է Սառան՝
վշտալից [հայացքով] փնտրում է մեզ,
մատուցի՛ր զոհը, որ պատվիրված է քեզ.
Ինչո՞ւ չես անում, այլ հայացքդ ես ինձ հառում»:

Ի պատասխան՝ Աբրահամը հավելում է, որ այս երեք օրերը խորհրդանշում են Հիսուսի՝ գերեզմանում լինելու երեքօրյա ժամանակը, եւ խոստանում.

«Ինչպես Սառան, այնպես եւ Մարիամը՝ Հիսուսի մայրը,
պիտ մխիթարվի Նրա հարությանը»:

Հենց այս պահին Իսահակը, ի վերջո, լիովին հասկանում է, որ նա պետք է լինի զոհը, սակայն Աբրահամին հաջողվում է իր խոսքերով նրան փոխանցել առ Աստված ունեցած նույն հաստատուն հավատը եւ, այդպիսով, նա այժմ կարող է իր համաձայնությունը տալ զոհաբերության իրագործմանը՝ հետեւյալ խոսքերով դիմելով հորը.

«Հավաքի՛ր ֆառերը, որպես ֆահանս՝
բե՛ր եւ պատրաստի՛ր ողջակեզի զոհասեղանը,
ֆանգի խորհուրդն է ակնարկում՝ զոհելու ես ինձ,
բայց չեմ վշտանում ես այդ պատճառով,
ֆանգի իմ շնորհիվ մեծ ես լինելու»:

Այնուհետեւ Աբրահամը՝
«...հավաքեց ֆառերը ու դարսեց դրանք.
նա վառեց կրակը եւ կապեց որդուն,
բայց ձայնը կանչեց. «Չսպանե՛ս նրան»,
տե՛ս՝ ինչպե՞ս եմ լինելու
նրա առհավատչյան»:

Այնուամենայնիվ, Աբրահամն այնքան խանդավառ է Աստծու պատվիրանն իրագործելու իր ցանկությունը, որ նա հավաստիացնում է Աստծուն, թե դեռ կամենում է զոհաբերել Իսահակին.

«Թանկ չէ այլեւս որդիս ինձ համար...,

Բան՝ Բո պատվիրանը,
 Եւ դու տեղյակ ես դրան»:
 Սույն խոսքերին Աստված ինքն է այժմ պատասխանում.
 «Սա չի նշանակում,
 թե մերժել եմ առաջադրությունդ.
 Թե՛ հրեշտակներին, եւ թե՛ մարդկանց հայտնել³² ես սերդ,
 ուստի [հոգեւոր] դասերը՝ երկնքում, եւ մարդիկ՝ երկրի վրա,
 կիմանան այժմ, որ ես եմ, Ում սիրում ես»:

Աբրահամը պնդում է իր՝ Աստծու նախնական պատվերը կատարելու
 պատրաստակամության մասին եւ նույնիսկ Աստծու միջամտությունը չի
 համոզում նրան. ի վերջո, պոեմի հեղինակը յոթ տան մեջ, որտեղ բանա-
 խոսների դերում հանդես են գալիս Աստված եւ Աբրահամը, վճռական
 խոսքը տալիս է վերջինիս.

«Քեզ կգոհաբերեմ նրան,
 թե այդպես պատվիրես»:

Հեղինակն իմանալով, որ ընթերցողը քաջատեղյակ է սուրբգրային
 պատմության ավարտին՝ ստեղծագործության մեջ ընդգրկում է նաեւ
 իր անձնական կարծիքը (մնացյալ տները ուսուցողական բնույթի են)՝
 միաժամանակ տիպաբանական նմանություններ եւ հակադրություն-
 ներ տանելով Իսահակի ու Հիսուսի միջեւ: Այս ընթացքում որոշակի
 պահերին նա խոսում է Իսահակի՝ որպես խորհրդանշական կերպով
 սպանվածի մասին.

«Զոհվեց Իսահակն այն ժամին,
 երբ Աբրահամին ձայնը բարբառեց՝

³² Չնայած որ եբրայեցիներն եւ հունարեն բնագրերը Մենդ. ԻԲ. 12-րդ համարում, որպես
 Տիրոջը վերագրված խոսք, բովանդակում են՝ «... այժմ ես գիտեմ, որ դու երկյուղ ունես Աստ-
 ծուց...» [Եբր.՝ ...היום ידעתי כי אתה יראתך...], հուն.՝ «...νυν γάρ ξγνων, ὅτι φοβῆς τὸν Θεόν...»] նախա-
 դասությունը, իսկ ասորեերեն բնագրում առկա է «...որովհետեւ այժմ դու (կամ՝ ես) հայտ-
 նեցիր, որ երկյուղ ունես Աստծուց...» [ասոր.՝ ...ܐܠܗܐ ܕܢܝܢܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܠܡܐ...] տար-
 բերակը [հմմտ. գրբ.՝ «...զի այժմ գիտացի թէ երկիւղած ես դու յԱստուծոյ...»], այնուամենայնիվ,
 Սուրբ Գրքի ասորեերեն թարգմանության համապատասխան հատվածում արտացոլված է այն
 ավանդությունը, ըստ որի՝ հրեշտակները կասկածել են Աբրահամի հավատին:

«Սպանի՛ր քո որդուն»,
բայց Տերը նրան ազատեց մահից՝
այսկերպ սփռվելով նաև Սառային,
որ վերածնվեց նրա միջոցով»:

*Նույն գաղափարն առկա է նաև եզրափակիչ փառաբանություն
հետևյալ բառերում.*

«Փա՛նք այն Զայնին, որ կանչեց Աբահամին.
«Զսպի՛ր ձեռքդ, չսպանե՛ս Իսահակին՝
զոհաբերվածին, բայց՝ ոչ զոհվածին»,
բանգի դրանում Տերն է պատկերված»:

Աբրահամին ու Իսահակին վերաբերող սույն երկխոսություն-պոեմը պատկերավոր ոճի հիասքանչ մի օրինակ է, որի կիրառմամբ ասորի հեղինակները փորձել են մեկնաբանել սուրբգրային պատմությունը: Հին միջագետքյան բանավեճի ժանրի նմանատիպ վերամշակումը վկայում է նաև առ այն, որ տվյալ ժանրը շարունակաբար մեծ ժողովրդականություն է վայելել. գրական այս սեռը, ի վերջո, մի քանի դար հետո պետք է ներմուծվեր արաբական ու պարսկական գրականության մեջ, որի շրջանակներում էլ այն նորովի էր կյանքի կոչվելու: Արդի արամեերենով³³, ինչպես նաև արաբերենով նմանատիպ պոեմների՝ Ի. դարում շարունակաբար ստեղծման իրողությունը հիասքանչ մի վկայություն է գրական հաջորդականության մասին, որը մեզ հետ է տանում չորս հազարամյակ, կամ ավելին՝ հասցնում մինչև Մերձավոր Արեւելքում գրագիտության սկզբնավորման բուն ակունք:

Մերձավոր Արեւելքի քաղաքակրթության պատմության համաժիրում հին միջագետքյան եւ արաբական մշակույթների ձեռքբերումները քաջ հայտնի են ամենքին: Գիտնականները քիչ թե շատ ծանոթ են արամեական մշակույթի ունեցած դերակատարությունը, սույն ուսումնասիրության մեջ մեր հետապնդած նպատակն արամեական մշակույթի կարեւորագույն ներկայացուցչի պատմության մեջ առկա

³³ Թեյամանի եւ դարոցական մի քանի տղաների միջև ծավալվող բանավեճի տեսքով մի նմուշ՝ անգլերեն թարգմանությամբ հրատարակվել է հետեւյալ ամսագրում՝ L. YAURE, «A poem in the Neo-Aramaic dialect of Urmia», Journal of Near Eastern Studies, vol. 16, № 2, 1957, էջ 73-87 (վերատպված հետեւյալ հանդեսում՝ «Nineveh» 9, 2, Berkeley, 1986, էջ 18-32):

առանձնահատուկ մի ժամանակաշրջանի դիտարկումն է: Է. դարի ասորական մշակույթը կենսական դեր է խաղացել թե՛ միջագետքյան եւ թե՛ հունահռոմեական քաղաքակրթություններով ներկայացված հին աշխարհի ու արաբական նոր սկզբնավորված մշակույթի միջեւ ծավալված անցումային գործընթացում: Սակայն հույս ունենք՝ ակնհայտ կդառնա այն իրողությունը, որ ասորական մշակույթի կարեւորությունը սահմանափակված չէ միմիայն վերջինիս՝ միջագետքյան ու հունահռոմեական մշակութային ժառանգությունների փոխանցողի դերակատարությամբ, այլ այն ունեցել է նաեւ իր սեփական ստեղծագործական ավանդը:

Անգլերենից թարգմանեց եւ ծանոթագրեց
ՅՈՒՆԿ ՍԱՐԿԱՎԱԳ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆԸ

