

ՀԻՆ ԿՏԱԿԱՐԱՆՆ ԻԲՐԵՎ ՀԱՏՈՒԿ ԱՆՈՒՆՆԵՐԻ
ԱՌԱՋԱՅՄԱՆ ՄԿՁԲՆԱՂԲՅՈՒՐ

ՄԵՅԹԻՆԱՆՅԱՆ Փ. Գ.

Սուրբ գիրքը ուսումնասիրման նյութ է տալիս գիտական ամենատարբեր բնագավառների՝ աստվածաբանությանը, պատմությանը, աղբյուրագիտությանը, աշխարհագրությանը, այն ունի նաև գեղարվեստական մեծ արժեք: Գրականությանը զուգահեռ, Աստվածաշունչը հսկայական նյութ է մատուցում լեզվական քննություններ կատարելու:

Սուրբ գիրքը հայերեն թարգմանված գրավոր առաջին հուշակոթողն է, որը պատկերացում է տալիս գրաբարի դասական շրջանի վերաբերյալ: Եվրոպացի հայագետ Լակրոզը հայերեն առաջին (Մահակմեսրոպյան) թարգմանությունը համարել է *«Թարգմանության թարգմանություն»*⁴: Հետագայում կատարվել են բազմաթիվ թարգմանություններ ու հրատարակություններ՝ թե՛ արևմտահայերեն, թե՛ արևելահայերեն, որոնք ցույց են տալիս այն մեծ հետաքրքրությունը, որն առկա է Սուրբ գրքի նկատմամբ բոլոր ժամանակներում:

Հայկական մատենագրության մեջ Կորյունը գրերի գյուտից հետո առաջին անգամ Բիբլիայի փոխարեն գործածում է *Գիրք* անունը. *«Եւ եղեալ սկիզբն թարգմանելոյ զգիրս նախ յԱռակացն Սողոմոնի»*²: Հետագայում այլ գրքերից զանազանելու համար վերջինս անվանվեց Սուրբ գիրք: Հայագիտության մեջ մինչ այսօր առկա են այն տեսակետները, ըստ որոնց, Աստվածաշունչը հայերեն է թարգմանվել ասորական (Մ. Խորենացի) և հունական բնագրերից (Կորյուն, Ղ. Փարպեցի): *«Մեր մատենագրության պատմությունը ընդհանրապես ընդունում է, որ հայերեն Ս. Գիրքը նախ՝ ասորերենից և հետո՝ հունարենից է թարգմանված և ոչ թե՛ եբրայեցերենից»*, - գրում է Հր.Աճառյանը³: Աստվածաշնչի առաջին թարգմանիչներին պետք է ընկալել շատ լայն ընդգրկմամբ. նրանք ոչ միայն առաջին թարգմանիչները, այլև Սուրբ գրքի առաջին մեկնիչներն էին, որոնք նաև հատուկ անունների վերաբերյալ բավական նյութ են տալիս մեզ:

Աստվածաշնչյան անունների քննության համար ձեռքի տակ ունեցել ենք երեք հայերեն բնագրեր. նախ՝ Աստվածաշնչի գրաբար այն օրինակը, որը 1997 թ. հրատարակվել է Երևանում՝ 1895 թ. Կոստանդնուպոլսում տպագրված և 1929 թ. Վիեննայում վերահրատարակված բնագրի հիման վրա՝ «Աստուածաշունչ մատենան Հին եւ Նոր Կտակարանաց»: Դա հռչակավոր *«Թարգմանություն»*

⁴ Աճառյան Հր., Հայոց գրերը, Ե., 1984, էջ 259:

² Տե՛ս Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, Ե., 1941, էջ 50:

³ Տե՛ս Աճառյան Հր., Հայոց լեզվի պատմություն, հ. 2, Ե., 1951, էջ 59:

թագուհի» համարվող Սահակմեսրոպյան Ոսկեդինիկ Սուրբ գիրքն է: Այս օրինակը պայմանականորեն անվանել ենք Ա-1: Ա-2 օրինակը արևմտահայերեն հրատարակություն է՝ «Աստուածաշունչ գիրք Հին եւ Նոր կտակարանաց եբրայական եւ յունական բնագիրներէն թարգմանուած». հրատարակվել է 1890 թ., Կոստանդնուպոլսում: Ա-3 նմուշը Աստվածաշնչի 1994 թ. արևելահայերեն նոր թարգմանության վերահրատարակությունն է՝ «*Աստուածաշունչ մատեան Հին եւ Նոր կտակարանների, արեւելահայերէն նոր թարգմանութիւն*» (Ս. Էջմիածին - Երևան, 1999 թ.), որի թարգմանության համար հիմք է ընդունվել Արսեն Բագրատունու պատրաստած Աստվածաշնչի նագիրը:

Անհրաժեշտության դեպքում դիմել ենք Աստվածաշնչի ռուսերեն և գերմաներեն բնագրերին, որոնց հետ համեմատությունը հաճախ անգնահատելի դեր է կատարում հատկապես հետևություններ ու եզրահանգումներ կատարելիս:

Համեմատելու մյուս եզրը հայ բանաստեղծությունն է՝ հատկապես հայ հին և միջնադարյան հոգևոր բանաստեղծությունը, որոնց հեղինակները, լինելով հայ եկեղեցու կարկառուն դեմքեր, անուրանալի վաստակ ունեն Աստվածաշնչի որևէ նյութի մեկնության մեջ ընդհանրապես և մասնավորապես՝ հատուկ անունների:

Անունների քննությունը սկսել ենք ամենասկզբից՝ Ծննդոցից, որը հավաստում է, թե անունները դրվեցին նախապես Աստծու կամքով. «*Եւ կոչեաց Աստուած զլոյսն Տիւ, եւ զխաւարն կոչեաց Գիշեր...*» (Ծն., Ա 5): Հետո նա անվանեց **Երկինքն ու Երկիրը**, ջրային տարածքը **Ծով** կոչեց: Ուրեմն՝ անվանակարգության իրավունքը, ըստ գրավոր սուրբգրային վկայության, Աստծու շնորհն էր:

Աստվածաշնչում հիշատակվող առաջին տեղանունը **Եդեմն է**, որի տարբերակներն են **Ադեն**, **Ադին** (հանդիպում է հայ հին բանաստեղծության մեջ՝ Գ. Նարեկացի, Ն. Շնորհալի, Գրիգոր Տղա և այլք), **Եդեմ** (հուն., ռուս., հայ բանաստեղծ.), **Եդեն** (եբր., գերմ.):

«*Եւ տնկեաց Աստուած զդրախտն յԵդեմն, ընդ արեւելս, եւ եղ անդ զմարդն զոր ստեղծ*» (Ծն., Բ 8): Ա-1 բնագրի այս դարձվածը ներկայացնենք ըստ մյուս աղբյուրների. Ա-2. «*Եւ Տէր Աստուած արեւելքին կողմը՝ Եդեմի մէջ, պարտէզ տնկեց, ու իր շինած մարդը հոն դրաւ*»: Ա-3. «*Աստուած դրախտ տնկեց Եդեմում՝ արեւելյան կողմը, եւ այնտեղ դրեց իր ստեղծած մարդը*»:

Հենց Սահակմեսրոպյան բնագիրը Ծննդոցի Բ գլխում արդեն գործածում է **Եդեմ** անվան բառացի **փափկություն** իմաստը. «*Եւ առ Տէր Աստուած զմարդն զոր արար, եւ եղ զնա ի դրախտին Փափկութեան գործել զնա եւ պահել*» (Ծն., Բ 15-16): Նույն ձևով գործածված է Ծննդոցի Գ 23-24-ում. «*Եւ եհան արձակեաց զնա Տէր Աստուած ի դրախտէ անտի փափկութեան՝ գործել զերկիր ուստ առաւ*»: Ա-2 բնագիրը նշված գլուխներում պահում է եբրայական տարբերակը՝ **Եդեմ**: Ա-3 տարբերակը հետևում է գրաբարյան բնագրին, բայց **փափկութեան** փոխարեն

նշված տեղերում դնում է **բերկրության** ձևը. «Տէր Աստուած իր ստեղծած մարդուն տեղաւորեց **բերկրության դրախտում**»:

Փաստորեն՝ գրաբարը (Ա-1) **Եդէմի** դիմաց դրել է մեկ **Եդէմ** (Ծն., Բ 8,10), մեկ **փափկություն** (Ծն., Բ 15-16, Գ 23-24), արևմտահայերենը բոլոր դեպքերում պահել է **Եդէմ** (Ա-2), արևելահայերեն թարգմանության մեջ (Ա-3)՝ կամ **Եդէմ**, կամ **փափկությունը** «թարգմանվել է» **բերկրություն** բառով:

Ըստ Մ. Մեքաստացու՝ սա երբայերեն բառ է, որի նշանակություններն են **փափկություն** կամ **զվարճություն** և կամ ասորերեն՝ **ժամանակ** (ԲՅԱ, 70)⁴: Ըստ ՆԲՀԼ-ի, **Եդէմ** կամ **Ադին/Ադեն** բառերի նշանակություններն են **փափկություն**, **գրգանք**, **զվարճություն**, **վայելք**, բայց ոչ՝ **բերկրություն**, վերջինիս իմաստները բոլորովին այլ են, դարձյալ ըստ ՆԲՀԼ-ի՝ **բերկրանք**, **ցնծություն**, **ուրախություն**, **խնդրություն**: Ակնհայտ հարց է առաջանում Ա-3 բնագրում թարգմանության այս ձևի համար: «**Դրախտ փափկութեան**» կապակցությունը Ստ. Մալխասյանցը բացատրում է որպես «**դրախտ, որի մէջ իբր թէ Ադամն ու Եվան անաշխատ ու հանգիստ կեանք պիտի վայելէին**»⁵: Հակված ենք կարծելու, որ գրաբարից արևելահայերեն դարձնելիս թարգմանիչները պետք է նկատի ունենային հենց գրաբարից բխող նշանակությունները, մանավանդ որ իրենց բնագրի առաջաբանում խոսվում է անձնանունների և տեղանունների դեպքում սուրբգրային ձևերին հարազատ մնալու մասին:

Հետաքրքիր են նաև օտար աղբյուրների մեկնաբանությունները **Եդէմ** անվան շուրջ, որոնցում որոշակիորեն ընդգծվում են **արևելք** և ժամանակային կամ տարածական նշանակությունները...*«Это слово может быть понято как ВОСТОК. Однако буквальное его значение оттуда, где раньше, что истолковывается некоторыми экзегетами как ДО НАЧАЛА ВРЕМ, Н....»*, (НЖБ 13)⁶.

Որ **Եդէմը** նախնառաջ եղել է աշխարհագրական տեղանուն, հաստատվում է նաև ռուսերեն և գերմաներեն Աստվածաշունչ գրքերով⁷: Ուստի, որպես այդպիսին, այն ենթակա չէ թարգմանության: Արդյոք պահպանվե՞լ է այդ սկզբունքը: Աստվածաշնչի հայերեն բնագրերը (և ոչ միայն բնագրերը) հավաստում են, որ **Եդէմը** աշխարհագրական տեղանուն է՝ արևելյան կողմում կամ արևելքում գտնվող, ուստի **արևելքը** չի կարող իբրև նշանակություն ընկալվել Եդէմի համար:

⁴ «Բառարան յատուկ անուանց Աստուածաշունչ գրոց Հին եւ Նոր կտակարանաց»-ը /ԲՅԱ/ մասն է կազմում Մխիթար Մեքաստացու «Բառգիրք հայկազեան լեզուի» երկրորդ հատորի, որը տպագրվել է 1769 թ., Վենետիկում:

⁵ Տե՛ս Մալխասյանց Ստ., Հայերեն բացատրական բառարան, հ. 4, Ե., 1944-1945, էջ 494:

⁶ *Новая Женевская учебная Библия/НЖБ/(Синодальный перевод), 1998.*

⁷ *Библия, книги священного писания Ветхого и Нового Завета, канонические, 1994.*

Gute Nachricht Bibel mit Einführungen und Bildern, Sonderausgabe, für das Jahr mit der Bibel 1992.

Դա է հաստատում նաև համեմատությունը ռուսերեն և գերմաներեն բնագրերի հետ. *„И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке„* (Быт. 2,8). *„Dann legte Gott im Osten, in der Landschaft Eden, einen Garten an„* (Gen. 2,8). Անշուշտ, սխալ պետք է համարել Ա-3 բնագրի թարգմանությունը, ըստ որի, Աստված Եդեմում՝ նրա արևելյան կողմում, դրախտ հիմնեց: Իսկ երկրորդ՝ ժամանակային նշանակությունը, ինչ-որ ձևով կապվում է ասորական ստուգաբանության հետ, բայց դարձյալ չի հիմնավորվում, քանզի, ըստ էության, հետին ստուգաբանությամբ բառեր չեն ծնվում:

Մ. Մեբաստացին հատուկ անունների իր բառարանում նույնիսկ փորձում է ճշտել Եդեմի աշխարհագրական սահմանները. *«Թէպէտ ոմանք ի հնումն յայլ եւ յայլ տեղիս եղին, սակայն ըստ որում ասէն եւ հաստատեն բազումք եւ մեծամեծ վարդապետք եւ ըստ որում երևի ի սուրբ գրոց, Եդեմ ասի այն գաւառն հայոց, որ այժմ Կորդուաց աշխարհ կոչի և ի Տաճկաց Քիւրտիստան ասի եւ սա ի մէջ սահմանացն Արարատայ եւ Ասորեստանեայց եւ Միջագետաց առ լերամբքն Կորդուաց»* (ԲՅԱ, 76): Մատենագիրներից ոմանք նշում են բարձր և կենտրոնական մի տեղ, ուր շատ գետեր էին հոսում: Այդպիսի տեղ են կարծում Մասիսի տարածքը արևմուտքից, որի շրջանակով հոսում են 4 մեծ գետեր՝ Եփրատ, Տիգրիս, Երասխ և Փասիս՝ ըստ Աստվածաշնչի՝ Փիսոն:

Ըստ Էրիկ Նյուստրեմի՝ հնարավոր է Եդեմը Հայաստանի տարածքում գտնվելու իրողությունը⁸:

Նշված փաստերը մեզ համար կարևորում են մի էական հանգամանք, որ *Եդեմը* Աստվածաշնչում հիշատակվող առաջին տեղանունն է, և որպես այդպիսին, այն, անշուշտ, չպետք է թարգմանվեր ո՛չ *փափկություն*, ո՛չ *բերկրություն* իմաստներով. ինչ կլինեք, եթե Աստվածաշնչի յուրաքանչյուր անուն ներկայացվեր բառացի նշանակությամբ:

Ինչ խոսք, սա իր հետևանքն է ունեցել նույնիսկ հայ բանաստեղծության մեջ: XVI դ. բանաստեղծ Հակոբ Թոխաթցին, ներշնչված և հարազատ մնալով Աստվածաշնչի տառին և ոգուն, իր բանաստեղծություններից մեկում գրում է.

Յէտ Ադամա ելանելոյն ի փափկութեան

Որդիք նորա ընդ անասունս աստ բնակեցան,

Ծնան գաւակս ի վերայ երկրի եւ բազմացան,

Եւ յԱրարչէն իւրեանց նոքա մոլորեցան (ՈւՄԲ, հ. 1, 563)⁹:

Հետաքրքիր մի գործածության օրինակ էլ գտնում ենք Առաքել Սյունեցու «Ադամգիրք» պոեմում.

Ապա առեալ զնոսա Աստուած՝

Եւ եղ ի դրախտորն հըրճուանաց

Անդ պսակեալ զնոսա՝ օրհնեաց.

⁸ Нюстрем Эрик, Библейский словарь, СПб., 1995, с. 124.

⁹ Գեղարվեստական գրականությունից օրինակները բերվում են ըստ Փ. Մեյթիխանյանի «Աստվածաշնչի և հայոց սուրբ անվանց բառարանի» (Ե., 2001):

«*Լըցէ՛ք զերկիր ամամբ բարեաց*» (ԱՄԱ, 16):

Եթե սա լիներ եզակի գործածություն, կարելի էր կարծել, որ տվյալ դեպքում *հրճվանքը* ունի տակ մակդրային արժեք, մինչդեռ, ըստ Ա. Սյունեցու, *Եղեմ* նշանակում է *հրճվանք*, և մյուս օրինակներն էլ հենց այդ են հավաստում:

Ձձեզ ի հողոյ էստեղծ Աստուած

Ի եղ ի դրրախտորդ հըրճուանաց... (ԱՄԱ, 25):

Ներառյալ XIX դարը, նույնիսկ XX դարակիզը (Գ. Նարեկացի, Ն. Շնորհալի, Ֆրիկ, Հ. Երզնկացի, Հ. Թլկուրանցի, Գ. Աղթամարցի, Պ. Ղափանցի, Ս. Շահագիզ, Ջիվանի, Ե. Դուրյան, Ռ. Որբերյան, Ռ. Սևակ և ուրիշներ) *Եղեմ* անունը հայ բանաստեղծության մեջ ներկայացվում է որպես տեղանուն: Շարունակաբար գործածվող *Եղեմի դրախտ* կայուն կապակցությունը աստիճանաբար սկսում է ընկալվել տակ *եղեմ*՝ իբրև դրախտ, այսինքն փոխանվանաբար գործածվելով՝ դառնում է հասարակ անուն:

Այդ նույն ձևով եբրայական փոխառությունների մեջ Հր. Աճառյանը տալիս է *աղոնա* (աստված), *արաբովթ* (տափաստան), *բարակ* (փայլակ), *բելիար* (սատանա), *բեեղզեբուղ* (սատանայապետ), *գեհեն* (դժոխք), *ելովա* (աստված), *էռնիմ* (աստված), *կեփագ/ս* (զուտ ոսկի), *ովսաննայ* (օրհնություն), *սաբեկ* (ծառի ճյուղեր), *սորեկ* (ընտիր խաղող) բառերը¹⁰, որոնք կիրառվում են թե՛ հատուկ, թե՛ հասարակ անվան նշանակություններով:

Ընդհանրապես Հին կտակարանում որոշակիորեն գործում է մի սկզբունք՝ անունները մեծ մասամբ իմաստային առումով բացատրվում, մեկնաբանվում են, տրվում են դրանց բառացի իմաստները, հատկապես եթե դրանք վերաբերում են կենտրոնական դեմքեր համարվող անձերին: Այսպես՝ *Ադամ* անվան նշանակությունը, ըստ Հին կտակարանի, կամ *գետնի հողն* է, կամ *հողի փռշին*: Օճնդոցում նախապես տրվում է *Ադամ* անվան բառացի նշանակությունը. «*Եւ ստեղծ Տէր Աստուած զմարդն հող յերկրէ. եւ փչեաց յերեսս նորա շունչ կենդանի, եւ եղեւ մարդն հողի կենդանի*» (Ծն., Բ 7), ապա միայն տրվում է *Ադամ* անունը (Ծն., Բ 16): Մ. Սեբաստացին, Հր. Աճառյանը արձանագրում են այդ անվան իմաստները, իսկ մենք կարևորենք բոլորովին այլ հանգամանք. այն, որ *Ադամ* անունը *հող* կամ *կալ* նշանակությամբ համընկնում է աստվածաշնչյան անձի էությանը, նրա ստեղծման աստվածաշնչյան ծագմանը: Գ. Նարեկացին «*Մատյան ողբերգության*» պոեմում գրում է. «*Դու՛ ստեղծիչ, եւ ես՛ կալ*» (ԳՆՄՈ, Բան Բ-Բ, 251):

Նույն ձևով Եվային Աստված *կին* կոչեց, քանի որ, ըստ Հին կտակարանի, տղամարդու կողից ստեղծվեց. «*Այս այժմ ոսկր յոսկերաց իմոց եւ մարմին ի մարմնոյ իմմէ. սա կոչեցցի Կին, զի յառնէ իւրմէ առաւ*» (Ծն., Բ 23-24): Բայց դա բնավ չդարձավ նրա պայմանական անունը կամ, այսպես ասած, հատուկ անունը. Ադամը նրան կոչեց *Եվա*, որ է *կյանք* (Գ 20): Թարգմանիչները գրաբար բնագրում

¹⁰ Աճառյան Հր., Հայոց լեզվի պատմություն, հ. 2, էջ 56-59:

տվել են **Եվա** անվան բառացի նշանակությունը ևս՝ «*Եւ կոչեաց Ադամ զանուն կնոջ իւրոյ Կեանս, զի նա է մայր ամենայն կենդանեաց*»: Սրա օրինակին է հետևում արևելահայ տարբերակը, մինչդեռ արևմտահայերենում հարազատորեն պահպանված է հունական և եբրայական բնագրերի **Եվա** տարբերակը. ի դեպ նույն ձևով՝ **Եվա**, անունը առկա է նաև ռուսերեն և գերմաներեն նմուշներում:

Ծննդոցի անհայտ հեղինակը հազարամյակների հեռավորությունից մեզ է ներկայանում իսկական գիտնականի պրպտուն մտքով, որը ոչ միայն ներկայացնում է անվան իմաստը, այլև տրամաբանորեն փաստարկում ու հաստատում տվյալ անվան բառացի նշանակությունը: Այսպես՝ ըստ Հին կտակարանի՝ ունենք **Աբրամ** (հայր բարձր) և **Աբրահամ/Աբրահամ** (բազմության հայր). «*Եւ իմ ահաւադիկ ուխտ ընդ քեզ. եւ եղիցես հայր բազմութեան ազգաց. Եւ ոչ կոչեացի այսուհետեւ անուն քո Աբրամ, այլ եղիցի անուն քո Աբրահամ . զի հայր ազգաց բազմաց եղի քեզ*» (Ծն., ԺԷ 4-5):

Հին կտակարանի ոչ պակաս կարևոր հերոսներից մեկը կոչվեց **Եսալ** (թավամազ) կատարյալ հասուն տղամարդու պես մազոտ մարմնով ծնված լինելու պատճառով. «*Եւ եկն որդին անդրանիկ շառագոյն ամենեւին՝ իբրեւ զմորթ թաւ, եւ անուանեաց զանուն նորա Եսաւ*» (Ծն., ԻԵ 24-25):

Ուրեմն՝ Հին կտակարանը (մասնավորապես Ծննդոցը) ներկայացնում է մարդկության պատմության մի այնպիսի ժամանակաշրջան, երբ տրվում էին անվանումներ՝ համապատասխանող տվյալ հերոսի էությանը, արտաքինին, այսինքն՝ տվյալ անձը կամ տեղանունը կրում էին իրենց հատուկ, բնորոշ անվանումը, որը աստիճանաբար պետք է դառնար պայմանական. այս առումով **Հին կտակարանը դառնում է հատուկ անունների առաջացման մի ինքնատիպ սկզբնաղբյուր**:

Հիշենք թեկուզ Հակոբի սերնդաբանությունը: Հենց **Հակոբ** անվան նշանակությունները բխում են Աստվածաշնչից՝ **զարշապար** կամ **խաբող**. Երկու իմաստներն էլ իրենց հիմնավորումն են ստանում Աստվածաշնչի բնագրում. «*Եւ ապա ել եղբայր նորա եւ ձեռն նորա ունէր զզարշապարէ Եսաւայ. եւ կոչեաց զանուն նորա Յակոբ*» (Ծն., ԻԵ 25): Հետագայում սրան ավելանում է երկրորդ նշանակությունը, երբ Հակոբը խաբեությամբ եղբորից խլում է անդրանկության իրավունքը. «*Յիրաւի կոչեցեալ անուն նորա Յակոբ, զի այս երկիցս խաբեաց զիս*» (Ծն., ԻԷ 36): Հակոբի երկու կանայք անվանում են իրենց զավակներին գործողությունների զարգացմանը համարժեք՝ ըստ իրենց տրամադրության՝ **Ղան** (դատաստան), **Նեփթաղիմ** (մարտիկ), **Քադ** (երջանիկ, բախտ), **Ասեր** (մեծություն), **Իսաքար** (վարձ) և այլն (Ծն., Լ): Բնական է, որ այդ անձնանունները (կամ տեղանունները) կիրառվում են իրենց ոչ բառացի նշանակությամբ: Իսկ եթե տրվում է անունը թարգմանաբար՝ բառացի նշանակությամբ, անշուշտ, խաթարվում է տեքստը, բնագրի ճշգրտությունը: Այսպես՝ Ծննդոցի ԻԲ գլխում, երբ Աբրահամը որդուն գոհաբերելու համար Աստծու շնորհին է արժանանում, այդ վայրն անվանում է **Ենովայիբե**. Ա-2 բնագիրը այդ անունը տալիս է. «*Եւ Աբրահամ ան տեղի անունը*

*Եհովայի*ը կոչեց, որ մինչեւ այսօր կըսուի, *Տէրը լեռան մէջ պիտի երևնա* (Ծն., ԻԲ 14-15): Մինչդէռ Ա-1 և Ա-3 բնագրերում տեղանունը բառացի թարգմանված է ներկայացվում. «Եւ կոչեաց զԱբրահամ զանուն տեղւոյն այնորիկ **Տէր ետես**. զի ասիցեն ցայսօր», «Աբրահամն այդ վայրի անունը դրեց **«Տէրը տեսաւ»**, եւ մինչեւ այսօր էլ ասում են՝ «Այդ լեռան վրայ երեւաց Տէրը»:

Փաստորեն՝ Հին կտակարանը, լինելով հատուկ անունների առաջացման մի նախնական սկզբնաղբյուր, ներկայացնում է այդ անունները՝ հստակ չտարորոշելով դրանք հասարակ անուններից, հաճախ հատուկ անվան փոխարեն տալով եբրայերենում գործածվող այդ անվան բառացի իմաստը, ինչն էլ մեզ՝ հետագա ընթերցողներիս, պատկերացում է տալիս անունների, մասնավորապես հատուկ անունների առաջացման մասին:

Ոչ պակաս հետաքրքիր է մեկ այլ անվան՝ **Սաբեկի** ճակատագիրը: Աստվածաշնչի Սահակմեսրոպյան բնագրի Ծննդոց ԻԲ գլխում կարդում ենք. «Համբարձ Աբրահամ զաչս իւր եւ ետես, եւ ահա խոյ մի կախեալ կայր **զծառոյն սաբեկայ զեղջերաց**» (ԻԲ 13): Տողատակի մեկնաբանությունը, որն, անշուշտ, հետագա միջամտություն է, տալիս է եբրայական բնագրի բառացի թարգմանությունը, իբրև՝ «...կախեալ կայր ի մացառս յեղջերաց իւրոց»: Ա-2-ը այս նախադասությունը ներկայացնում է հետևյալ տեսքով. «Եւ Աբրահամ իր աչքերը վեր վերցուց ու նայեցաւ, և ահա իր ետևը խիտ մացառներուն մէջը եղջիրներէն բռնուած խոյ մի կար»: Ա-3-ը տալիս է հետևյալ ձևը. «Աբրահամը բարձրացրեց իր աչքերը եւ տեսաւ, որ մացառուտ թփի մէջ եղջիրներից մի խոյ է կախուած»:

Հակասությունը պարզ է. գրաբար բնագրում խոսվում է ոչ թե մացառի կամ մացառուտի, այլ շատ պարզ ներկայացված **սաբեկ ծառի** մասին, մինչդէռ հետագա թարգմանիչները այն խմբագրել են իբրև **մացառ** կամ **մացառուտ**: Եթե սա ընդունենք իբրև ճշմարտություն, ապա ինչո՞վ է պայմանավորվում հայ բանաստեղծության մեջ, հատկապես նրա հոգևոր հզոր այրերի՝ Դավիթ Անհաղթի, Գ. Նարեկացու, Ն. Շնորհալու, Գրիգոր Տղայի և մյուսների կողմից **Սաբեկա ծառի**՝ իբրև խորհրդանիշ ընդունելու և գովերգելու հանգամանքը:

*Օրհնեա՛լ էս, աստուածագարդ փայտ սուրբ
կամ ճշմարտապէս տունկ, որ զի քէն կախեցելոյ*

Սաբեկայ գառամբն ոչ միայն Բսահակ
ի մահուանէ փրկիւր, այլ միանգամայն
համօրէն ծնունդք Ադամայ... (ԴԱՓՄ, 19):

*Ջրեզ Նոյեան տապանըն գուշակեաց փրկող
Ջծառոյն սաբեկայ գառն Աստուծոյ կախեալ (ՆՇՏԳ, 187):*

*Ջգնեալս պատուական արեամբ գառինդ անարատի
Ոչ ընդ **Սաբեկայ** կախեալ,*

*Այլ զոր ի վերայ խաչին խոցեալ առ ի զինս տալով ծառայիս
Ազատեա՛ յինքնակապ կապանաց մեղանացս (ԳՏԲՊ, 340):*

Թեև Մ. Սեբաստացին տալիս է այս բառի նշանակությունը՝ «**թողութիւն** կամ **ներողութիւն**, ըստ ոմանց՝ **ուղղորդ** կամ **վերամբարձ**, կամ **բարունակ** և կամ **տատասկ**», բայց մեզ համար այս նշանակությունները այնքան էլ էական դեր չեն կատարում, չնայած այս բացատրություններում չկա **մացառ** կամ **մացառուտ** կամ առավել ևս՝ **թուփ** նշանակությունը, ըստ որի՝ կհիմնավորվեր վերը բերված օրինակներում **սաբեկ** անվան **մացառ** թարգմանությունը: Մ. Սեբաստացին առավել կարևոր մեկնաբանություն է տալիս. «*Արդ է սա յատուկ անուն ծառայն, գորմէ տեսս Աբրահամ կախեալ զիտյն զեղջերացն*» (ԲՀԼ, 961):

Թե՛ «Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի»-ն, թե՛ Ռ. Ղազարյանի «Գրաբարի բառարան»-ը հաստատում են **Սաբեկի**՝ ծառ լինելու հանգամանքը: Ծառի նկարագրությունը տրվում է ՆԲՀԼ-ում՝ ըստ Վարդան Արևելցու. «**Սաբեկ** *ոստ մի ծառայ թարգմանի, կամ երկճղի ծառ, իսկ առ ի միտս թողութիւն կոչի*» (ՆԲՀԼ, հ. 2, 683), իսկ Ռ. Ղազարյանի բառարանում այն ներկայացվում է իբրև նոճազգիների ընտանիքին պատկանող **ծառ՝ ցրդի**¹¹:

Հր. Աճառյանը դնում է **սաբեկ** անունը եբրայական փոխառությունների ցանկում՝ բացատրելով իմաստը՝ «*ծառի ճյուղեր*»¹²:

Սաբեկ ծառի երկճյուղ լինելը պարզորոշ երևում է Վասպուրականի մանրանկարչության մեջ¹³:

Աստվածաբանական միտքն էլ **Սաբեկի** շուրջ խիստ էական կրոնադավանաբանական նշանակություն կամ, թերևս, խորհուրդ է տվել: Գ. Տաթևացին գրում է. «*Խոյն Բսահակայ կախեցաւ զծառայն Սաբեկայ, որ է երկճղի, որ արինակ էր ճշմարիտ խաչին Քրիստոսի*»¹⁴: Այսինքն՝ ծառի երկու ճյուղերը դիտողին հիշեցնում են խաչի թևեր, և ըստ այդմ էլ Սաբեկն ընկալվում է իբրև խաչի առաջին խորհրդանիշ: Ահա թե ինչով է պայմանավորված բանաստեղծների այսօրինակ ուշադրությունը **Սաբեկ** անվանը: Գ. Նարեկացու պոեմում կարդում ենք.

*Արմատացո՛ւ մեզ սովաւ տունկ երանութեան
զյուսոյդ ի քեզ մեծ պաշտպանութիւն, ստեղծիչ բոլորից,
տէ՛ր արարածոց, զայս ծառ սաբեկայ, որ ունի կախեալ
ի դիտակ ոստոցն զաւանդ սուրբ նորոգ
այժմու փրկութեանս ծաղկեալ քեւ,
Քրիստոս ս, ի պտուղ կենաց անմահականաց* (ԳՆՄՈ, 617):

Գ. Նարեկացու մեկնիչները այս տողերը միանգամայն իրավացիորեն բացատրում են հետևյալ կերպ. «*Բանաստեղծը կոչնակի խորհուրդը զուգահեռում է*

¹¹ Ղազարյան Ռ. Ս., Գրաբարի բառարան, հ. Բ, Ե., 2000, էջ 436:

¹² Տե՛ս Աճառյան Հր., Հայոց լեզվի պատմություն, հ. 2, էջ 58:

¹³ Տե՛ս Հայկական մանրանկարչություն, Ծերուն, Աբրահամի գոհաբերությունը (ալբոմ), կազմ. Հակոբյան Հր., Ե., 2000:

¹⁴ Ս. Գրիգոր Տաթևացի, Ոսկեփորիկ, Կ. Պոլիս, 1746, էջ 398:

Մաբեկ ծառի խորհրդի հետ: Այդ ծառի ճյուղից Աստված կախեց այն խոյր, որն Աբրահամը զոհաբերեց իր Իսահակ որդու փոխարեն, մինչդեռ կոչնակի խաչանշան փայտը պարզևում է հոգու փրկություն» (ԳՆՄՈ, ծնթգ, 1114): Նման ընկալումն է, անշուշտ, պատճառը հայ բանաստեղծների կողմից *Մաբեկը* իբրև հատուկ անուն ընկալելու, մինչդեռ, ինչպես նկատեցինք, Աստվածաշնչի հետագա թարգմանությունները թույլ են տվել նման կարգի լուրջ վրիպում՝ այս առումով, անշուշտ, աղավաղելով գրաբարյան բնագիրը: Որովհետև, եթե չկա ծառի գաղափարը, հարց է առաջանում, թե ինչի՞ց էր կախված խոյր: Ըստ Ա-2 և Ա-3 բնագրերի՝ խոյր կախվել էր աներևույթ մի բանից, իսկ դա հնարավոր չէր, քանի որ *կախվել* կամ *բռնվել* ձևերը ուժեղ խնդրառությամբ պահանջում են իրենց լրացումը¹⁵:

Մեր հաջորդ նկատառումը վերաբերում է Ծննդոց գրքի *Կենաց ծառ* անվանմանը, որը հայ բանաստեղծության մեջ (և ոչ միայն բանաստեղծության) դարձել է ոճանուն: *«Եւ բուսոյց էւս Տէր Աստուած յերկրէ զամենայն ծառ գեղեցիկ ի տեսանել եւ քաղցր ի կերակուր, եւ զծառն կենաց ի մէջ դրախտին, եւ զծառն գիտելոյ զգիտութիւն բարւոյ եւ չարի»* (Ծն., Բ 9-10): Ա-2 արևմտահայերեն բնագիրը այս նախադասությունը թարգմանել է՝ պահելով գրաբարյան տեքստի իմաստը, ըստ որի, դրախտում բազմաթիվ այլ ծառերի թվում Աստված երկու ծառ տնկեց՝ առաջինը՝ *Կենաց ծառը*, և երկրորդը՝ *չարի և բարու իմացության ծառը*. *«Եւ Տէր Աստուած գետնէն՝ տեսնելու հաճելի և ուտելու աղէկ ամէն ծառը, ու պարտեզին մէջտեղը կենաց ծառը, և բարին ու չարը գիտնալուն ծառն ալ բուսցուց»*: Ա-3 արևելահայերեն բնագիրը զարմանալի մոտեցմամբ թույլ է տվել լուրջ անճշտություն, ըստ որի, նշված երկու ծառերը դարձել են մեկ, այն է՝ կենաց ծառ. *«Տէր Աստուած երկրից բուսցրեց նաեւ ամէն տեսակի գեղեցկատեսիլ ու համեղ մրգեր տուող ծառեր, իսկ կենաց ծառը՝ բարու եւ չարի գիտութեան ծառը, տնկեց դրախտի մէջտեղում»*:

Որ Եդեմում Աստված բազմատեսակ ծառերի թվում տնկում է երկու ծառ ևս՝ Կենաց ծառը և չարի ու բարու իմացության ծառը, առկա է նաև այլալեզու Աստվածաշունչ գրքերում...*и древо жизни среди рая, и древо познания добра и зла,, (ԵԿԻ. 2, 9).*

Ծննդոցի նույն՝ Բ գլխում Աստված պատվիրում է Ադամին ու Եվային չուտել չարի և բարու իմացության ծառից. *«Յամենայն ծառոց, որ է ի դրախտիդ՝ ուտելով կերիցես. Բայց ի ծառոյն գիտութեան բարւոյ եւ չարի՝ մի՛ ուտիցէք, զի յորում աւուր ուտիցէք ի նմանէ մահու մեռանիցիք»* (Ծն., Բ 16-17): Այս տողերը ճշտությամբ վերարտադրել են թե՛ Ա-2, թե՛ Ա-3 բնագրերը:

¹⁵ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Քյոսեյան Հ., Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 6-7:

Բոլորիս քաջ հայտնի աստվածաշնչյան պատմությունը ավարտվում է դրախտից Ադամի ու Եվայի արտաքսմամբ, քանզի Աստծու մտավախությունը կար. *«Ահա Ադամ եղև իբրև զմի ի մէնջ՝ գիտել զբարի եւ զչար. եւ արդ գուցէ ձգիցէ զձեռն եւ առնուցու ի ծառոյն կենաց, ուտիցէ եւ կեցցէ յաիտեան»* (Ծն., Գ 22) և նույնիսկ այդ մտավախությունից *«...հրամայեաց քերոբէից եւ բոցեղէն սրոյ շուրջանակաւ պահել զճանապարհս ծառոյն կենաց»* (Ծն., Գ 24): Այս մեջբերումները հարազատորեն պահպանել են թե՛ Ա-2 և թե՛ Ա-3 բնագրերը: Բայց այս դեպքում հարց է առաջանում. արդյոք ինչպե՞ս բացատրել Ա-3 բնագրի թարգմանությունը՝ այս երկու ծառերը մերթ իբրև մեկ՝ կենաց ծառ, մերթ առանձին ծառեր ներկայացնելու հանգամանքը:

Հաճախ նաև գրականության մեջ այս երկու ծառերը ընկալվում են իբրև նույն ծառը, մինչդեռ յուրաքանչյուր ծառի խորհուրդը որոշակի է թե՛ Աստվածաշնչում, թե՛ գրականության՝ մասնավորապես հայ բանաստեղծության մեջ: Հայ միջնադարյան բանաստեղծ Ազարիա Ջուղայեցին գործածում է *Բան ծառ* արտահայտությունը.

Ապայ էառ զԵւայ կողէն Ադամայ,

Ուտել անմահ պտղոյն, որ ի դրախտին կայ

Բան ծառ մի պատուիրեաց թէ չուտել նմա,

Եւ յորժամ կերիցէ մահու տիրանայ (Ա. Ջուղայեցի, ՈԻՄԲ, հ. 1):

Այս առումով հետաքրքիր է Ա. Սյունեցու ընկալումը. ըստ որի՝ այս երկու ծառերի արժեքը խառնված է և, ըստ էության, խոսքը մեկ ծառի մասին է:

Բայց ի ծառոյն չար գիտութեան

Ասաց չուտել, զի մահ կու տան...

Թէ չէր ծառն այն պատճառ բարեաց՝

Վասն է՞ր եստեղծ ըզնա Աստուած:

Այլ ոչ թէ մահ կայր ի պըտղին,

Կամ որ ուտեն զայն՝ մեռանին,

Այլ կայ խորհուրդ անճառ ի նմին,

Վասն այն չեթող մերձ կալ նորին:

Զի տէր գիտէր զպըտուղըն զայն,

Զի որք ուտեն՝ աստուածանան,

Թէ դուք ուտէք՝ աչք ձեր բանան,

Իբրև զաստուած լինիք բնութեան (ԱՍԱ, 26-27):

Մինչդեռ բուն Աստվածաշունչը որոշակի պատկերացում է տալիս երկու առանձին ծառերի խորհրդի մասին, ըստ որի՝ բարու և չարի իմացության ծառը մարդկային մտքի իմացության դուռն է բացում, այն գիտության ծառն է, իսկ կյանքի ծառը իր մեջ անմահության խորհուրդն է պարփակում, այն կատարյալ է, բայց անհասանելի: Չմոռանանք, որ Աստվածաշունչը փակվում է հենց Կենաց ծառի խորհրդանիշով. *«...եւ եզերք գետոյն աստի եւ անտի ծառ կենաց, որ բերէր պտուղս երկոտասան, ըստ միոյ միոյ ամսոյ տային զպտուղս իւրեանց. եւ տերեւ ծառոյն էր բժշկութիւն հեթանոսաց...: Երանելիք են, որ պահեն զպատուիրանս նորա, նոքա*

ունին իշխանություն ուտել ի փայտեն կենաց եւ մտանել ընդ դրունս քաղաքին (Հայտն., ԻԲ 2, 14): Իսկ ամենավերջում՝ «Եւ եթէ որ պակասեցուցէ ի բանից մարգարէութեան գրոյս այսմիկ, պակասեցուցէ եւ հատցէ Աստուած զբաժին նորա ի ծառոյն կենաց եւ ի քաղաքէն սրբոյ, որ գրեալ է ի գիրս յայտ» (Հայտն., ԻԲ 19): Որոշ հրատարակություններում (արևմտահայերեն, ռուսերեն) **Կյանքի ծառը** այս տեղում փոխարինված է **Կյանքի գիրք** կապակցությամբ: Գրաբար բնագրի մեկնիչները եւս տողատակում նշում են, որ ոմանք գործածում են **ի դպրութենէն** ձևը:

Այսպիսով՝ համաժամանակյա տեսանկյունից ուսումնասիրելով հատուկ անունների առաջացման, զարգացման ու փոփոխման գործընթացը պարզորոշ նկատում ենք, որ արմատները գնում են մինչև Աստվածաշունչ:

ՀԱՄԱՌՈՏԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԱՍԱ - Առաքել Սյունեցի, Ադամգիրք, աշխ. Մադոյան Ա., Ե., 1989:

ԲՀԼ - Բառագիրք Հայկազեան լեզուի, Մխիթար արքա, հ. 3, Վենետիկ, 1749:

ԳՆՄՈ - Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության, աշխ. Խաչատրյան Պ., Ղազինյան Ա., Ե., 1975:

ԳՏԲՊ - Գրիգոր Տղա, Բանաստեղծություններ և պոեմներ, Ե., 1972:

ԴԱՓՄ - Դաւթի Անյաղթի փիլիսոփայի մատենագրությունքն... (Քյոսեյան Հ., նշվ. աշխ., ծանոթ. 17):

ՆԲՀԼ - Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, հ. 1-2, Ե., 1998:

ՆՇՏԳ - Ներսես Շնորհալի, Տաղեր և գանձեր, աշխ. Քյոշկերյան Ա., Ե., 1987:

ՈԻՄԲ - Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծություն, աշխ. Սահակյան Հ., հ. 1-2, Ե., 1986-1987:

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ КАК ИСТОЧНИК ВОЗНИКНОВЕНИЯ СОБСТВЕННЫХ ИМЁН

МЕЙТИХАНИЯН П. Г.

Резюме

Библия служит основой для разнообразных лингвистических исследований. В частности, Ветхий завет даёт возможность исследователю объяснить процесс возникновения собственных имён: антропонимов и топонимов. В этом смысле Ветхий завет представляет собой такой период истории развития человечества, который выявляет переход дословного значения имен в условные названия, что и в синхронном восприятии воспринимается как имя собственное.