

**«ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆԻ» ՍՈՒՅՆ ՀԱՏՈՐԸ ԵՎԻՐՎՈՒՄ Է
ՍՈՒՐԲ ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՅԻ ԾՆԵԴՅԱՆ 1650-ԱՄՅԱԿԻՆ**

Մաշտոցի անվան Մատենադարանը և «Մատենադարանի բարեկամներ»
հիմնադրամը երախտագիտություն են հայտնում
բարերար **Մաքսիմ Հակոբյանին**
սույն հատորի հրատարակությունը հովանավորելու համար:

The Institute of Ancient Manuscripts after Mesrop Mashtots “Matenadaran” and the Benevolent fund “Friends of the Matenadaran” express their gratitude to benefactor **Maksim Hakobyan** for sponsoring the publication of the volume of “Banber Matenadaran”.



**“MATENADARAN”
MASHTOS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS
BANBER MATENADARAN**

19

**Edited by
Hratchia Tamrazyan**

**“Nairi” publishing house
YEREVAN – 2012**

**“МАТЕНАДАРАН”
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМ. МАШТОЦА
ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА**

19

**Под редакцией
Рачья Тамразяна**

**Издательство “Наири”
ЕРЕВАН – 2012**

«ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆ»
ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՄԱՏԵՆԱԳՐԱՆԻ

19

Խմբագրությունը՝
ՀՐԱԶՅԱ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆԻ

«ՆԱԻՐԻ»
ԵՐԵՎԱՆ – 2012

Տպագրվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի
գիտական խորհրդի որոշմամբ

«Բանբեր Մատենադարանի», Հ. 19 Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ին-տ. – եր.:

«Նաիրի» հրատ., 2012:

Հ. 19/խմբ. Հ. Քամրազյանի, 2012:

Մաշտոցի անվան Մատենադարանի «Բանբեր Մատենադարանի» սույն հատորում ընդգրկված են Մաշտոցի 1650-ամյակին նվիրված հոդվածներ, ինչպես նաև հայագիտության տարբեր բնագավառները լուսաբանող ուսումնասիրություններ, հոդվածներ, գրախոսականներ:

ՀՐԱԶՅԱ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ

ՄԱՇՏՈՅԻ ԽՈՐՀՈՒՐԴԸ

(Մեսրոպ Մաշտոցի ծննդյան 1650-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի բացման խոսք)

Մարդկային հիշողությունը մարդկության միակ խարխալն է, միակ հոգևոր շտեմարանը, որ իրար է կապում սերունդների երթը:

Մաշտոցի ստեղծած Մատենադարանը դրա վկայությունն է, մարդկային այդ կենսափորձի խտացումը, հոգևոր այն կենսածիրը, որ աղեղ է կապել ժամանակների միջև:

Մատենադարանի մասին խոսելիս մտապատկերիդ առջև է հայտնվում մեր ողջ մշակույթը, պատմությունը՝ դարերի հոլովույթի մեջ, և փորձում ես իմաստավորել մեր ներքին ընթացքը, ընկալել մեր խոհաշխարհն իբրև հոգևոր պատմություն, իբրև ժամանակների փոխկանչ:

Մատենադարանը յուրաքանչյուրի համար հոգևոր սկիզբ է, որը տևականություն է ենթադրում, կենսագործվում, պայծառանում է նրա խորին շերտերում, արթնացնում և կենդանի է պահում մեր հավաքական հիշողությունը, կենաց դաշտը:

Այն տեսանելի և ընկալելի է դարձնում սերունդների հոգևոր շղթան՝ իբրև փոխանցվող և տարածվող ներտիեզերք:

Հնագույն այդ մատյանների վերընթերցման շնորհիվ է պատմական հիշողությունը վերակենդանանում, Բանը՝ հոսքը, թափանցում գոյության բոլոր շերտերը, մեծանում է բառի կշռույթը, տարողությունը, խորհրդանշական արժեքը, պատմականությունը, այժմեականությունը: Ընթերցելով և վերընթերցելով այդ բնագրերը՝ մենք թափանցում ենք ոչ միայն նրանց բանական, հուզական և իմացական ոլորտները, այլև հաղորդվում ենք նրանց հղացման, արարման խորհուրդներին: Նրանց այդ տարողունակության, բարոյական բացարձակ արժեքայնության շնորհիվ ենք մենք վերաիմաստավորում մեր ժամանակն ու իրականությունը, հարաբերելով դրանք հազարամյակների հոգևոր հոլովույթի հետ, որից այն մշտապես սնվում և ներքուստ պայծառանում է: Այդ կենդանի կապը կորցնելը համարժեք է հոգևոր համաղետի, բանականության կորստի, որի դրսևորումներին մենք, ցավոք, հաճախ ենք ականատես լինում:

Այս դեպքերում է, ահա, որ մենք խոսում ենք մարդկային վտանգված և խաթարված հիշողության մասին, և այս դեպքերում են, ահա, մեզ փրկում

մարդկային հիշողության սրբագործված շտեմարանները, որպիսին է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանը:

Կինել Մատենադարանում, շփվել այդ ձեռագրերի հետ, մտնել այդ աշխարհը՝ նշանակում է շոշափել այդ զարկերակը, որ լինելության հոսքի մեջ պահպանում է մեր ինքնությունը, տեսակը, գույնը, բարբառը, որը հնչում է մարդեղացած տիեզերքում:

Մեզ վերապահված է սրբորեն պահպանել մարդկային հիշողության այս շտեմարանը, որը սկիզբ է առնում Մեսրոպ Մաշտոցից և սրբագործված է նրա անվամբ:

Աստվածարյալ, հանճարեղ հոգու այդ տիրույթներում Մաշտոցը դուրս է եկել ժամանակի սովորական չափումներից՝ հոգևոր ուղի հարթելով հազարամյակների համար, և բանական լույսի այդ ճառագումը նախախնամում է բյուրավոր սերունդների երթը:

Ամեն սերունդ փորձում է յուրովի վերծանել Մաշտոցի առեղծվածը, մեկնաբանել նրա խորհուրդը, ընկալել և փոխանցել համաժողովրդական սերն ու պաշտամունքը նրա նկատմամբ:

Մեսրոպ Մաշտոցը վերածնել, վերասերել է հայ ժողովրդին իբրև հոգևոր մարմին, համամարդկային, համաքրիստոնեական արժեքները կրող հավաքականություն՝ նախասահմանելով նրա կենտրոնաձիգ ուժն ու տարածականությունը, հաստատելով նրա հոգևոր սահմանները, ստեղծաբանելով նրա գիրն ու դպրությունը:

Տիեզերքի զարդը՝ մարդկային բանականությունն էր նրա պաշտամունքը, հոգևոր հայրենիքն էր նրա սրբազան տեսիլքը, որին փրկչական առաքելություն էր վերապահված դարավոր մաքառումների և շարժարանաց ճանապարհների:

Այս առումով Մաշտոցը ոչ միայն մշակութաբանական, հոգևոր-իմացական, այլև գոյաբանական սկիզբ է ամեն հայի համար: Նրանով է մեծապես պայմանավորված մեր հոգեկերտվածքը, մեր ինքնությունը և արարման ձիրքը, որ շառավիղներ է ձգում գալիքում:

Մեծ պայծառատեսը ոչ միայն կանխազգացել, այլև կերտել է ազգի ապագան, օղակելով, ներհյուսելով սերունդների լինելության շղթան: Այսօր էլ նա կատարում է իր առաքելությունը, նրանով է օծված հին ու նոր սերունդների փոխկանչը, նրա կերպարն է շողարձակում գալիքում, տեսանելի դարձնելով մեր նախնյաց վարքը, լսելի դարձնելով աստվածաշնչյան ղողանջները, որ արձագանքում են տիեզերքում:

Եվ սերունդները, հետևելով նրան, քայլում են Տիրոջ հետքերով, և տերունական աղոթասացությունը ձգվում է դարերով: Նա՛ է գալիք մեծ սերմնացանը, նրա՛ն են խոնարհվում մանուկները՝ համբուրելով սրբազան գրերը:

Իսկ նա ապրում է այստեղ՝ իր հոգետանը, իր հիմնած և իր անվան Մատենադարանում՝ գրքերի աշխարհում և անձեռակերտ մատյանների համաստեղություն մեջ, որոնք գիշերուզօր օրհնաբանում են նրան՝ այդ արարչագործ ոգուն, որ մեծ բռնկումով ստեղծեց և լուսավորեց մեր ներտիեզերքը, մեր բանական աշխարհն ու բանական մարդուն, որին ներբողում և փառաբանում է նա իր «Հաճախապատում ճառերում»՝ իբրև նախատիպ հղելով այն ապագա սերունդներին:

«Այլ սուրբք ամենայն գործեցին զարդարութիւն և հոգևոր մշակութիւն... Եւ լցին տիեզերս կենաց բանիւն... Երկայնամտութեամբ և հանճարով զամենեսեան որսալ հոգևոր ուռկանաւ առ բարեպաշտութիւն...»

Եւ անձնիշխան կամոք մեծարեաց զմարդիկ որպէս զհրեշտակսն և ելից իմաստութեամբ և գիտութեամբ... զի լիցի տեսուչ Արարչին արարածոց ըստ պատուիրանին նորա: Եւ զամենայն տարերս ի գործ արկցէ **արուեստիւ և անհարոյ մարդոյ** առ ի շինութիւն աշխարհի ըստ գաւառաց և քաղաքաց... Տէր և իշխան և ժառանգաւոր արար զմարդն երևելեացս արուեստաւոր մտօք... Որ արուաստաւոր խելամտութեամբ, որ յԱրարչէն կարասցէ ի գործ արկանել զշնչաւորս և զանշունչս, զի երեւեսցի գործ իմաստութեան...»:

Միջազգային այս գիտաժողովը նվիրվում է Մաշտոցի ծննդյան 1650-ամյակին:

Սակայն ոչ մի գիտաժողով, ոչ մի նշանակալի գիտամշակութային երևույթ չի կարող ընդգրկել և կամ ընդգծել նրա գործի մեծությունը, քանի որ ամեն ինչ, հայ կյանքի ու հոգևոր մշակույթի ամեն երևույթ սկսվում է Մաշտոցից և դառնում է առ նա:

ՀՐԱԶՅԱԹԱՄՐԱԶՅԱՆ

ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾ ԱՆՀԱՏԻ ԵՎ ԱՐՎԵՍՏԻ ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ԽՆԴԻՐՆԵՐԸ ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՅԻ «ՀԱՃԱԽԱՊԱՏՈՒՄ ՃԱՌԵՐՈՒՄ»

Գրիգոր Լուսավորչին վերագրվող «Հաճախապատում ճառերի» հեղինակն, ընդունված տեսակետի համաձայն՝ Մեսրոպ Մաշտոցն է: Այս հարցին անդրադարձել են Պ. Ֆետտերը, Բ. Սարգիսյանը, Ս. Արևշատյանը և այլք¹: Եղած ակնհայտ փաստերին գումարվում են նաև նորերը՝ կապված երկերի բնագրագիտական և փիլիսոփայական-գեղագիտական շերտերի հետ, որոնք երևան են հանում արվեստի տեսության մի յուրօրինակ համակարգ:

Ճառերում արծարծված մի շարք խնդիրներ նորովի մեկնաբանության կարիք ունեն: Խոսքը հատկապես վերաբերում է արվեստի տեսության հարցերին, որոնք հեղինակի ստեղծագործության խորքային դիտարկումների հնարավորություն են տալիս:

Նախապես ընդգծենք մի ուշագրավ հանգամանք. Կորյունի մի քանի տեղեկությունները Մաշտոցի ստեղծագործական-թարգմանական գործունեության մասին յուրատեսակ բանալիներ են «Հաճախապատում» ճառերի հեղինակային պատկանելության բացահայտման համար:

Դրանցից մեկը հայտնի վկայությունն է այն մասին, որ Մաշտոցը քարոզչական գործունեության ընթացքում գրել է հաճախապատում ճառեր և խրատներ.

«Ապա յետ դարձեալ այնպիսի առաւել եւ բարձրագոյն վարդապետութեամբն՝ սկսեալ երանելոյն Մաշտոցի ճառս յաճախագոյնս, դիւրապատումս շնորհագիրս...»²

Կարևոր է նաև Կորյունի վկայությունը Մաշտոցի թարգմանած առաջին աստվածաշնչյան ասույթի մասին՝ «Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ»: Հայերեն թարգմանված այս առաջին նախադասությունը Սուրբ Գրքից կարելի է «Հաճախապատում» ճառերի բնաբանը համարել: Դրա առաջին մասը նույնությամբ մեջ է բերված ճառերից մեկում («Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ»), իսկ ամբողջությամբ կամ հատվածաբար, իբրև բնագիր և հարասություն, այն կրկնվում է այդ հատվածի շարունակության մեջ և ճառերի բազմաթիվ մասերում՝ շեշտելով խրատի, իմաստության, մարդկային հանճարի դերն ու նշանակությունը հոգևոր կենցաղավարության, մաքրագործության, հոգևոր արվեստների և աստվածաբանության բնագավառներում: Դրանց շնորհիվ մարդիկ դառնում են «Աստծո աշակերտներ», «արվեստակիցներ», հրեշտակակերպ և աստվածանման: Ճառերն, ահա, խարսխված են

Մաշտոցի թարգմանած այս առաջին նախադասության վրա, որ, կրկնում ենք, ընդհանուր բնաբանի արժեք ունի ճառերի համար, քանի որ այն ընկած է նրանց ներքին կառույցի հիմքում՝ իբրև խորքային հղացք կամ նախագաղափար, ասույթ և հարասություն:

Մեջ բերենք նշված հատվածի զուգադրության համանման հատվածներ.

«Այլ խորագիտութեամբ ածել յուղղութիւն աստուածային օրինօքն, առ ուսանել, գիտել, **ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ**, և ուղղել զթիւրեալսն նշանօք և արուեստիւք...»

Եւ երկայնամտութեամբ և հանճարով զամենեսեան որսալ հոգևոր ուռկանաւ առ բարեպաշտութիւն»³:

«Եւ անձնիշխան կամօք մեծարեաց զմարդիկ որպէս զհրեշտակս, և ելից իմաստութեամբ և գիտութեամբ, և տեղեակ ամենայն հանգամանաց և խրատու հոգևորաց... զի լիցի տեսուչ Արարչին... Եւ զամենայն տարերս ի գործ արկցէ արուեստիւ **հանճարոյն մարդոյ...**»⁴:

«Անհաս իմաստութեան իրաւունք էր և է... Կենդանարար **ամենագիտ ամենաշահ խրատիւ** յանփոփոխ հաւատարմութեան իւրոյ էութեան էր և է...»⁵:

«Որպէս մեղուացն է իմանալ, որ ի ծաղկանցն կարևորսն ի մեղուոցն բերեն և նոքօք գործեն զքաղցրութիւն զանուշացուցիչ ամենայն դաժան և դառն ճաշակաց, այսպէս և ի կենարար խրատսն ժրացեալք, և յայնցանէ ընկալեալք զօգտակարսն իմաստութեամբ...»⁶:

«Առեալ **զկենդանի խրատուն սերմն** և հատուցանել զարմտիս հարիւրաւորս... Որպէս երկիր բարի սերմն բարի ընկալեալ՝ բազմապատիկ առնէ զարդինս արմտեացն, նոյնպէս զսերմանեալն ի մեզ **խրատս բազմապատիկս արասցում...**»⁷:

Ճառերը հնարավորություն են տալիս թափանցել նաև հեղինակի ստեղծագործական գաղտնարաններն, որոնցում կենտրոնական դեր է վերապահվում բանական մարդու, ստեղծագործ անհատի խնդրին:

Հեղինակը փորձում է լուսաբանել, թե ինչ դեր է վերապահված մարդուն Աստծո արարչագործության ծիրում և այդ տեսանկյունից գիտարկել հոգևոր արվեստների դերն ու նշանակությունը:

Քննարկվում են մարդկային հանճարի, իմաստության, հոգեմտավոր կարողությունների և վարժանքի, ստեղծագործական ընթացքի մշտատևության, աստվածային շնորհի և անձնական փորձառության խնդիրները: Նա տալիս է հարաշարժ և մշտագյուտ ընթացքի մի պատկեր, ուր միախառնված են «ամենարվեստ» Արարչին ու արվեստագետը: Օգտագործվում են քրիստոնեական վարդապետության պատկերի և նախատիպի գաղափարները՝ արվեստագետն՝ իբրև պատկեր, ձգտում է նախատիպին՝ Աստծուն:

Նա բազմիցս նկարագրում է ստեղծագործութեան ընթացքն՝ իբրև աստվածատուր գաղափարների մարմնավորում: Գաղափարները տրվում են «ամենագյուտ» Սուրբ Հոգու շնորհիվ, իսկ մարմնավորման ընթացքը պայմանավորված է արվեստագետի ներհմտությամբ, ներքին վարժանքով:

Արվեստի ստեղծագործությունը, ինչպես նաև մարդկային մտավոր, բանական գործունեության ամեն բարձր դրսևորում, ուղղակիորեն կապված է Սուրբ Հոգու հետ: Ստեղծագործ անհատն անընդհատ կապի մեջ է աստվածային ոլորտների հետ, համակված է, ներթափանցված է դրանցով, Աստված ինքը հանդես է գալիս իբրև գերագույն արվեստագետ:

Ամենագյուտ Աստծո նախախնամության և հոգեմտավոր ներգործության ծիրում ստեղծագործող անհատն ինքն անընդհատ ներքին հղացումների մեջ է: «Հանկարծագյուտ» երկունքն այստեղ զուգորդվում է ներքին վարժանքի, ամենօրյա մտավոր գործունեության ու ստեղծաբանության հետ: Ճառերում շատ է խոսվում նաև վարդապետ-աշակերտ հարաբերությունների, կրթական ընթացքի ու դրա նշանակության մասին: Ընդ որում, գյուտն այստեղ չի դիտարկվում իբրև սոսկական հրաշք, այլ նաև մարդկային ստեղծագործության, արարման արդյունք, երբ տևական ընթացքին հաջորդում է հանկարծագյուտ ներըմբռնումը:

Ստեղծագործ անհատն արարում է աստվածային նախախնամության, Սուրբ Հոգու տիրույթում, և յուրովի ստեղծագործում կամ վերստեղծում է աշխարհն ըստ աստվածային գաղափարների, որ նա ներըմբռնում ու տեսանում է:

Խորքային դիտարկումն այս ճառերի մեջ ի հայտ է բերում մի ամբողջական ծրագիր-տեսություն՝ գիտությունների և արվեստների ներքին հղացքի և ընթացքի մասին, ինչպես նաև վարդապետ-աշակերտ հարաբերությունների և այդ կապի ժառանգականության մասին:

Իսկ ճառերում ի հայտ եղած տեսական հայացքների ամբողջությամբ, հատկապես մարդկային ստեղծաբանության աստվածատուր լինելու, ամենագյուտ Աստծո շնորհիվ, աստվածային գաղափարների գոյավորման և մարմնավորման ընթացքի մասին կանխադրույթները կարծես գրերի գյուտի, գրերի ստեղծման պատմության մեկնություններ լինեն՝ տեսանելի դարձնելով աստվածային նախագաղափարներից աստվածագյուտ գրերի ստեղծման ընթացքը:

Այս ամենը կասկած չի թողնում, որ «Հաճախապատում ճառերի» հեղինակը Մեսրոպ Մաշտոցն է, հայ մեծագույն վարդապետն ու ուսուցչապետը:

«Հաճախապատում ճառերում» արծարծվում է մարդու աստվածանմանության գաղափարը, որը հեղինակի բարոյագիտության և արվեստի տեսության հիմքն է:

Ստեղծվում է արվեստագետի, վարդապետի մի կատարելատիպ-գաղափար, գործունեության և վարքի մի ծրագիր, որը տանում է աստվածանմանության. մարդն աստվածանում է՝ ըստ մարդկային կարողությունների:

Մարդկային գործունեության այս շղթան, ստեղծաբանության այս ծիրն անցնում է ճառից-ճառ, ուրվագծելով նաև հեղինակի հոգեմտավոր կերպարը, նրա գործունեության ոլորտները՝ կենսագրական տարրեր ի հայտ բերելով դրանց մեջ:

Հստ հեղինակի՝ մարդիկ հրեշտականման են, վերին գորքերն ու սրբակենցաղ մարդիկ միևնույն աստվածային կամքի արբանյակներն ու աշակերտներն են, բարեխորհներն ու բարեգործները նման են քերովբեների և սերովբեների, կարգ ունեն և պատիվ. «Զի երկոքին կողմանքն միոյ բարերար կամացն արբանեակք են և աշակերտք, վերին գորք և մարդիկ... և Հոգւով բերանոյ նորա ամենայն զօրութիւնք նորա, որպէս ասացաւ ի մարգարէէն. որ միշտ օրհնի յարարածոց...»

Զի յանուանցն ուսուցանեն մեզ երկնաւորք և երկրաւորք կալ ի մտերմութեան և ի բարիխորհրդութեան ի բարի գործս...»⁸:

Նրանք Սուրբ Հոգու գործակից են և բնակարան, նման և ժառանգակից են Քրիստոսին:

Աստված հոգևոր արվեստների արվեստավորն է, իսկ նրա աշակերտները՝ առաքինության, ճշմարտության գործակիցներ, աստվածային սիրո տեսուչներ են. «Զի Տէրն է այսոցիկ արուեստից արուեստաւոր. աշակերտս ստանալ... և ճշմարտութեան գործակիցս յիւրոց արարածոց. զի այս տեսուչք հոգւոց և մարմնոց լինիցին ի սէրն Աստուծոյ հեռաւորաց և մերձաւորաց»⁹:

Արարչագործ Աստծո և ստեղծագործող, արարող մարդու նման հաճախադեպ զուգահեռների հիմքում մարդու աստվածանմանության գաղափարն է, որ Արարչին աշակերտելու, արվեստակից լինելու գաղափարի է վերածվում: Այսպես է Մաշտոցը մեկնաբանում արվեստի հրաշքը, մարդկային հանճարի գաղտնիքը՝ **արվեստագետն արվեստակից է Արարչին:**

Եվ ամեն ինչ սկսվում է հիացումից Աստծո արարչագործության հանդեպ, որ մղում է բանական արարածին օրհնաբանության, նաև նմանակից լինելու, ստեղծագործելու, արարելու: Արվեստագետը նախագաղափարին ձգտելով փորձում է մարմնավորել ստեղծագործության ներքին հղացքը:

Հեղինակը մեկնաբանում է ստեղծագործության ընթացքը, վերձանում գաղտնիքներ ու խորքեր՝ յուրովի քողազերծելով, ստեղծագործաբար յուրացնելով այն և ուղի նշելով ստեղծագործ անհատների համար, որոնք աշակերտում են ոչ միայն վարդապետին, այլև «բազմարվեստ, ամենարվեստ» Արարչին. «Իսկ խնամք բարերար կամաց սիրոյն Աստուծոյ բազմաբունեսա դարմանոօ... Ամենասուրբ Երրորդութիւն, որ լին է ամենաբունեսա բարոօ. Զի բազմառատ շնորհօք իւրովք և կենարար առաքինի ընտրեալ առաքինությամբն... փառօք պսակէ ի մշտնջենաւոր և յանուշակ պարգևան... այսորիկ ստեղծ Արարիչն զգօրս հրեշտակաց և զմարդիկ յանձնիշխան կամս, զի ընտրութեամբն հոգևոր օրինացն փոփոխումն առցեն...»¹⁰:

Աստված գերագույն արվեստագետն է, իսկ «հոգեղենները և մարմնավորները», հրեշտակներն ու մարդիկ՝ նրա արվեստի աշակերտները. «Եւ հոգեղինացն և բանաւորացս տուեալ զիշխանական կամս, որով երևեսցին պատուեալք, և ցուցցեն զլաւութիւն մտերմութեան առ Արարիչն, փառաւորելով զՏէրն փառաց և առնել զհաճոյս նորա, և **արուեստից նորա տեղեակ և աշակերտ լինել անարատութեամբ և սրբութեամբ**»¹¹:

Ստեղծագործության ընթացքում աստվածային շնորհը և անձնական ջանքերն ու արվեստի հմտությունները գործում են երկուստեք, և այս իմաստով **մարդն Աստծո աշակերտն է**. «Եւ երկոցունցն հարկաւոր է հաւատարմութիւն՝ ըստ գործոց արուեստին եւ վարձուցն՝ որ ի կամս նախախնամողին լիցի...

Եւ այսր ամենայնի աշակերտ արար զմարդն, զի անձնիշխան կամօք խնդրէ զօգտակարսն ...»¹²:

Ճատերում կան մեծաթիվ հատվածներ գիտության և արվեստների ստեղծման ընթացքի մասին, որոնցում քննվում են դրանց աստվածային ծագումը, ստեղծման շարժառիթները, ընթացքը, ազդեցությունները:

Հեղինակն այդ ամենն ամբողջացնում է **հոգևոր մշակութային** հասկացության մեջ, որ նրա բարոյագիտության և արվեստագիտության անկյունաքարն է. «Այլ սուրբք ամենայն գործեցին զարդարութիւն և հոգեւոր մշակութիւն...»¹³:

Աստված գերագույն վարդապետ է, որ ուսուցանում է մարդկանց պեսպես արվեստներ և հնարագիտություն. «Այսպիսի յուսով հաւանել և հնազանդել՝ որոց աշակերտ եղև աստուածային վարդապետութեան»¹⁴:

Հեղինակն աստիճանակարգում է ստեղծագործության ընթացքը.

«**Ձի գիտութիւն նշմարութեան և իմաստութեան և խնամք արուեստից** ըստ բարուց շարժեալ յամենակալ Հօրէն և յԱրարչէն և ի փրկիչ թագաւորէն՝ մատակարարի յարարածս ամենայն: Ձի նա է աղբիւր կենաց և տուիչ բարեաց և վարդապետ և շինիչ երևելեաց և աներեւութիւց: Եւ իմաստք ի մարդիկ ի նմանէ յառաջագային պէսպէս արուեստից և հնարագէտից: Ձի նախ ի միասն գանձին հնարք արուեստիցն, և ապա յիշատակք իրացն վարդապետին ի զգայութիւնսն նշմարիտ տեղեկութեամբ ստացեալ ի շնորհաց տուողին, որպէս և Բեսելիելին և նորին ընկերացն առ շինութիւն խորանին, զի Հոգին Սուրբ ազդէր ի նոսա զազգի ազգի հանգամանս արուեստից: Ձի նախ նոքա եղեն հարաւարագործք արուեստից ի պարգևաց Հոգւոյն, և ապա այլք ի նոցանէ աշակերտեալք մինչև ցայսօր ժամանակի»¹⁵:

Արվեստի հնարքները նախ հղանում են արվեստագետի մտքում, ապա տպավորվում նրա զգայությունների մեջ, այնուհետև այն մարմնավորվում է արվեստի ստեղծագործությունների, ինչպես նաև արհեստների մեջ, որոնց բոլորի ծագման աղբյուրը Սուրբ Հոգին է, որ գերագույն վարդապետն է և երևելի և աներևույթ աշխարհի ստեղծագործողը, արվեստագետը «Ճշգրիտ» կատա-

րում է, «ճարտարագործում է» Սուրբ Հոգուց տրված գաղափարը, որը նա «հիշատակ» է անվանում:

Այնուհետև «արվեստի այդ ճարտարագործները» ուսուցանում են, վարդապետում են այդ արվեստներն իրենց աշակերտներին: Սուրբ Հոգուց ստացած այդ մտապատկեր-նախագաղափարը հեղինակը «մտառութիւն», «հուշառութիւն», «հիշատակ» է անվանում: Այդ մտառութիւնը պետք է տպավորել, ամրակցել՝ «յուշ առնել մտացն» և այդ հիշատակը, տպավորութիւնը, պատկերը, տեսիլքը փորձել ամրակայել և մարմնավորել: Արվեստի այդ «հանգամանքները», «հնարագիտութիւնները» գործում են նաև արհեստների ոլորտում. «Զի որ զդարբնութիւն ուսեալ կամ զոսկերչութիւն կամ զայլ արուեստս՝ ի մտի ունել զհանգամանս իրացն և զկահուցն զկազմս, և հոգայ միշտ՝ զի կարասցէ գեղեցկագոյն յօրինել զէնս կամ զարդս և կամ այլ ինչ յօրինուածս՝ որ ըստ աշխարհիս է իմացեալ... և որ այլ ևս արուեստք ի պէտս մարդկան բնաւորեցան, ո՛չ ապաքէն յԱստուծոյ շնորհացն ունին **զմտառութիւն**, որ գովութեան և պատուի արժանի են... Իսկ որք ծուլութեամբ և արհամարհանօք յանցանեն **ըստ հնարագիտութեան արուեստիցն**, անպիտանս զնոսա առնեն, ապա և **զույն ի յիշատակաց արուեստիցն** աստանդեցուցանեն ի ծուլութենէն, և տգեղութիւն և խանգարումն երևութանայ, որպէս անհանճարից. և արուեստքն անկանին ի **հնարագիտութենէ իմաստից**, և գործն անարգի և անպիտան լինի...»¹⁶:

Իբրև գործուն ուղղորդող սկիզբ Բան Աստվածն արթնացնում, շարժում է միտքը, որն այնուհետև մղում է **«հոգևոր մշակութայն»**. «Զի նախ ի սկզբան զմտացն խնդրէ զուղղութիւն օրինադիր Բանն. և ապա ի մշակութիւն կացուցանէ առնել զօգտակարսն, և ի բաց կալ ի վնասուց»¹⁷:

Այդ ընթացքում, ինչպես նշեցինք, շեշտվում է անձնական ջանքերի, փորձառութիւն, ստեղծագործական ձիրքի նշանակութիւնը, որի շնորհիվ են տրվում «աշխարհի բոլոր գյուտերը». «... Եւ այս ի տեսչութենէ Արարողին է հաստեալ: Եւ լոյսն զմարդիկ յորդորէ յամենայն պէտս օգտի. **զի ամենայն գիտք աշխարհիս՝ գործոց կամ արուեստից՝ իւր աշխատութենէն զինք իցեն աշխատութեամբ»**¹⁸:

Այս հատվածի նախորդ մասում հեղինակը խոսում է գրի և դպրութիւն մասին. «Զի կարգեաց Աստուած զաշխարհս որպէս դպրոց, զի ուսցին արարածք զինամս Արարչին յառնելն և ի կազմելն... Նա և քննութիւն արարածոց յօրինեաց որպէս զգիր դպրութեան և եղ անուանս, զի անուանքն զընտրութիւն տայցեն զգրոյն ի միմեանց զորոշումն, և գիրն զբարս անուան զգրոյն կարդասցէ»¹⁹:

Աշխարհը դպրոց է՝ ուսանելու և իմաստասիրելու համար: Եվ այդ դպրոցում արարածոց քննութիւն համար գործիքներն են միտքը, գիրն ու դպրու-

թյունը: Առանց աստվածատուր գրի անհնար է գանազանել անունները, տարանջատել բառերը: Դրանք ստեղծվում են արարածոց քննության համար:

Մարդկային մտավոր գործունեության, ստեղծագործության ամեն արդյունք, ամեն գյուտ, աստվածատուր լինելով, նաև ներանձնական սխրանքի արդյունք է, ձեռք է բերվում ստեղծագործության ընթացքում:

Այս համատեքստում է պետք դիտարկել գրերի ստեղծման մասին հեղինակի մտքերը:

Այս հատվածներում, մեր կարծիքով, հեղինակն ակնարկում է իր անձնական փորձառությունն ու երկարատև ջանքերը հոգևոր արվեստների, ինչպես նաև գրերի գյուտի և դպրության բնագավառում, որի արդյունքում տրվում է աստվածագյուտ շնորհը:

Կորյունը հենց այդպես էլ նկարագրում է գրերի գյուտը. «Բազում աշխատութեանց համբերեալ վասն իւրոյ ազգին բարեաց... Որում պարգեւեր իսկ վիճակ ամենաշնորհող Աստուծոյ. հայրական շափուն ծնեալ ծնունդս նորոգ և սքանչելի՝ սուրբ աջովն իւրով նշանագիրս հայերէն լեզուին»:

Հեղինակը մ արդու աստվածային ձիրքի և արարման հանճարի մասին խոսում է նաև իր այլ ճառերում, օրինակ. «Եւ անձնիշխան կամօք մեծարեաց զմարդիկ որպէս հրեշտակս և ելից իմաստութեամբ և գիտութեամբ, և տեղեակ ամենայն հանգամանաց և խրատու հոգևորաց... զի լիցի տեսուչ Արարչին... Եւ զամենայն տարեսս ի գործ արկցէ արուեստի և անհարոյն մարդոյ առ ի շինութիւն աշխարհի ըստ գաւառաց և քաղաքաց»²⁰:

Մարդն արարում է Աստծո շնորհիվ, Աստված արարում է մարդու միջոցով: Մարդն արարչակից է դառնում Աստծուն:

Ստեղծագործ անհատը դիտարկվում է նաև բարոյագործական փիլիսոփայության ոլորտում՝ մտնելով արարման մի նոր ծիր, իր ոլորտն ընդգրկելով մարդու հոգեմտավոր ստեղծարար ողջ գործունեությունը, որը նպատակաուղղված է բարեգործության:

«Այսր ամենայնի տէր և իշխան և ժառանգաւոր արար զմարդն երեւելեացս արուեստաւոր մտօք...»

Որ արուեստաւոր խելամտութեամբ, որ յԱրարչէն, կարասցէ ի գործ արկանել զշնչաւորս և զանշունչս, զի երեւեսցի գործ իմաստութեան ըստ ամենայնի, որք ընդ հնազանդութեամբ են անկեալք ի Տեառնէ ի գործ պիտոյից, և կամ առ շինութիւն և ի զարդ, կամ առ այլ ինչ փարթամութիւնս: Յայտոսիկ վայելելով իշխանական ճոխութեամբ՝ փառատրեացէ միշտ բարեգործողն»: Զի այսքան պատի տուաւ մարմնատրացս, որպէս և հոգեղինացն և անմարմնոցն և անմահիցն, և արար ընտրողս և զովողս արարչութեան... որով լնու զպէտոս պիտոյից ամենայն արարածոց»²¹:

Մարդն իր արվեստի հանճարով ղեկավարում է բնության տարերքը, «շենացնում է աշխարհն ըստ գաւառաց և ըստ քաղաքաց»:

«Բարի ... բարեխորհրդայն է»²², «Նոքա են հիմունք բարեաց, որ հաստատեալ ունին զաշխարհ հնարագիտութեամբ իրեանց...»²³, - գրում է Մաշտոցը: Բարեխորհրդունից – բարեգործություն, տեսական փիլիսոփայությունից – բարոյագործական կենսափիլիսոփայություն՝ ահա այն հոգևոր ուղին, որ նախանշում է մեծ վարդապետը՝ փառաբանելով մարդկային ստեղծագործ հանճարը և աղերսելով այն բարեգործության հետ:

Մաշտոցն այս մարդկային մշտաբուխ, մշտագյուտ արարման, ստեղծագործության գաղափարները բարձրացնում է աստվածաբանության և կենսափիլիսոփայության մակարդակի:

Ընդհանրապես, նկատելի է բնագրային ներքին կապը Մաշտոցի վարքի և ճառերի միջև, որն ակնառու է դարձնում, որ Կորյունը օգտվել է «Հաճախապատում» ճառերից: Ճառերն, ինչպես նշել ենք, նաև կենսագրական տվյալներ են պարունակում շոշափելով հոգևոր կենցաղավարության, ստեղծագործ անհատի, ստեղծագործության մշտագյուտ ընթացի, դրա աստիճանականության, ներանձնական փորձի, Սուրբ Հոգու հետ անմիջական կապի, աստվածանմանության և այլ խնդիրներ, որոնցից շատ բան կարելի է քաղել Մաշտոցի, նրա հոգևոր կենսագրության մասին: Այս է «Հաճախապատում» ճառերի խորին խորհուրդը. այն իրենից ներկայացնում է մի ամբողջական վարք-բնագիր, որը կարիք ունի համակողմանի ուսումնասիրության:

Մաշտոցի «Հաճախապատում ճառերը», պահպանելով դավանաբանական հենքը, ծավալվում, ճյուղավորվում և խորանում են տեսական և գործնական փիլիսոփայության, բարոյագիտության և արվեստի խնդիրների շուրջ, որոնք մշակված էին նորալատոնական փիլիսոփայության և հայրաբանական գրականության մեջ: Հեղինակի ինքնությունն ու գաղափարաբանությունն առավել ընդգծվում է արվեստի տեսության հարցերում: Ինքնօրինակ, յուրառոճ այս երկերում, հեղինակի աստվածաբանական ողջ համակարգում ընդգծվում է ստեղծագործ անհատի դերը: «Հաճախապատում» ճառերում իբրև հոգևոր կենցաղավարության, գործնական փիլիսոփայության կարևորագույն օղակ՝ ընդգծվում է Աստծո արարչագործության հետ ստեղծագործ անհատի, բանական մարդու առնչակցության, միախառնության գաղափարը: Ըստ այս տեսության՝ բանական մարդը ոգեղեն է և հրեշտականման, մարդկային հանճարով, «հանկարծագյուտ» արվեստի ուժով նա հանդես է գալիս աշխարհում իբրև Աստծո տեսուչ, «արարելով, շենացնելով և զարդարելով աշխարհը»: Աստված գերագույն արվեստագետն է, բանական, արարող անհատը՝ նրա աշակերտը:

Ստեղծագործ անհատի, ստեղծագործության «մշտագյուտ» ընթացքի, արվեստի հրաշքի, մարդկային հանճարի և աստվածային ձիրքի, Աստծո հետ կենդանի, անմիջական կապի այս գաղափարները մեծ ազդեցություն են թողել հայ աստվածաբանական և գեղագիտական մտքի ձևավորման և զարգացման ողջ

հետագա ընթացքի վրա: Այդ ազդեցությունն առավել նկատելի է Եզնիկի, Խորենացու (հատկապես «Պիտոյից գրքի»), Դավիթ Անհաղթի երկերի վրա: Առնչություններ են նկատվում Գրոնիսիոս Արեոպագագուն վերագրվող երկերի հետ, որն առանձին խոսակցության նյութ է: Այդ ազդեցությունն առավել համապարփակ է Անանիա Նարեկացու և Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության վրա: Գրիգոր Նարեկացին բացարձակացրել է մեծ վարդապետի գաղափարներն արվեստի հրաշքով Աստծուն միանալու, նրա հետ համաշունչ արարելու մասին, իր ստեղծագործության խորհրդավոր շերտերում առնչակցություն ի հայտ բերելով նաև աստվածային տեսիլքների շուրջ խորհրդածություններում: Ակնհայտ առնչակցություններ են նկատվում նաև պոետիկայի խնդիրներում, հատկապես Անանիա Նարեկացու բանաստեղծական քերթվածներում և խրատներում:

Այս իմաստով, հայ տեսական մտքի զարգացման այս ընթացքները վերաիմաստավորման և վերամեկնաբանման կարիք ունեն` տեսանելի դարձնելու և ընդգծելու համար «Հաճախապատում» ճառերի նշանակությունը դրանցում: Ակնհայտ է, որ այս երկերը, որպես ստեղծագործական գորեղ ազդակ, կանխորոշել և հունավորել են այդ ընթացքները:

Հեղինակի տեսության հիմքում մարդկային ստեղծագործության խնդիրներն են. այս իմաստով այն մարդակենտրոն է: «Ըստ մարդկային կարողությունների աստվածանալու» նորպլատոնական դրույթն այստեղ առավել գործնական, ստեղծագործական ոլորտ է մտնում: Ստեղծագործողն այդ ծիրում անընդհատ կենդանի, անմիջական կապի մեջ է Սուրբ Հոգու հետ, Նարեկացու խոսքերով ստեղծագործում է նրա հետ «համաշնչապես»: Մարդու ստեղծագործելու, գաղափարելու և մարմնավորելու աստվածային ձիրքը տանում է մարդուն «հանկարծագյուտ, աստվածագյուտ, մշտագյուտ» արարման մի աշխարհ, ուր մարդկային հանճարը «համագործակցում» է Աստծո հետ, ստեղծագործողն, իբրև աշակերտ, շարունակում է նրան, իսկ Աստված` իբրև գերագույն վարդապետ և արվեստագետ, արարում է աշակերտի միջոցով:

Աստվածային արարման հրաշքը ստանում է մարդկային բովանդակություն, ստեղծագործության պահին այն նույնանում է մշտագյուտ արվեստի հրաշքի հետ: Ստեղծագործության աստվածատուր գաղափարն, ըստ հեղինակի աստիճանակարգության, վերածվում է մտապատկերի, այնուհետև զգայական պատկերի, արթմնի տեսիլքի, որը մարմնավորվում է մարդու հանճարով: Հեղինակն Աստծո և մարդու համագործակցության իր այս ծիրի մեջ է առնում նաև գրերի գյուտը, որի մասին խոսում է իր ճառերից մեկում: Ամեն շնորհ, ամեն գաղափար մարմնավորվում է մարդու միջոցով, որ Աստծո աշակերտը, տեսուչն ու արբանյակն է, նմանակիցն ու արվեստակիցը: Ամեն ինչ աշխարհում իրագործվում է մարդու հանճարով և արարման ձիրքով, որով նա

գաղափարում, մարմնավորում, շենացնում և զարդարում է աշխարհը: Եվ սա հեղինակի գաղափարաբանության կիզակետն է:

Կորյունի խոսքերը գրերի գյուտի մասին նույնանում են հեղինակի այս տեսությանը, ասես քաղված լինեն նրանից: Եվ սա կասկած չի թողնում, որ ճառերի հեղինակը մեծ ուսուցչապետն է, հայ գրերի գյուտի հեղինակը՝ Մեսրոպ Մաշտոցը, որ հնարավորինս պարզ ու մեկին գրում է այդ մասին իր ճառերում մեկնաբանությունները թողնելով հետագա սերունդներին:

Մաշտոցի այս զարմանալի ճառերը հաճախ վերածվում են մարդկային հանճարի և իմաստնության գովքի, որը միախառնվում է աստվածային արարչագործության փառաբանությանը:

Վերջում մի կարևոր անդրադարձ:

Անշուշտ, Մաշտոցն օգտագործել է Գրիգոր Լուսավորչի օրոք ձևավորված դավանաբանական ավանդույթը, հատկապես «Վարդապետության» մեջ, նոր ժամանակներին համապատասխան լրացնելով և հարստացնելով այն:

Սակայն «Հաճախապատում» ճառերի բուն ոգին, տարերքը դավանաբանությունը չէ: Այս իմաստով այն տարբերվում է «Վարդապետությունից» թե՛ ժանրային, թե՛ բովանդակային առումով:

Գրերի գյուտից հետո սկսվել էր արարման բուռն ընթացք՝ ստեղծվում էր հայ մատենագրության, հայ մշակույթի ոսկեդարը, ամեն ինչ հայ կյանքում գտնվում էր բանական շարժման մեջ, հոգևոր սլացքի, թռիչքաձև զարգացումների փուլում:

Անհրաժեշտ էր բարձրացնել, շեշտել մարդկային բանականության, հանճարի, ստեղծարար ձիրքի նշանակությունը, պաշտամունք սերմանել դպրության ու մատենագրության հանդեպ:

Անհրաժեշտ էր գաղափարել նոր, աստվածանման մարդու՝ մատենագրի ու արվեստագետի կերպարը՝ իբրև ճշմարիտ վարդապետության կատարելատիպ, որին պետք է ձգտեն աշակերտները:

Դա է անում Մաշտոցն իր ճառերում՝ իբրև ուսուցչապետ արարման պաշտամունք ներմուծելով ու սերմանելով իր աշակերտների և հետագա սերունդների մեջ, որն հզոր ազդակ հանդիսացավ հայ դպրության, մատենագրության ու մշակույթի զարգացման, հայ կյանքի համար ընդհանրապես:

Աստվածանման մարդու վարքը նա պատկերացնում է իբրև հանճարեղ արարման ընթացք, այդ գաղափարը նախասահմանելով իր թարգմանած առաջին իսկ նախագաստության մեջ՝ «Ճանաչել զիմաստութիւն և զիրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ»:

1 Հարցի պատմությունն ի մի է բերված Սեն Արևշատյանի աշխատություններում, որոնցում նա, փորձելով ամբողջացնել Մաշտոցի մատենագրական ժառանգությունը, անդրադարձել է Մաշտոցի աստվածաբանական-փիլիսոփայական հայացքներին (տե՛ս Ս. Ա. Արևշատյան,

Փիլիսոփայական գիտության ձևավորումը հին Հայաստանում, Եր., ԳԱ հրատ., 1973, էջ 44-75 (ռուսերեն), **Գրիգոր Լուսավորիչ**, Հանախապատում հատեր, Առաջաբան, Եր., «Նաիրի», 2011, էջ 5-14 (ռուսերեն)):

Հարցին առաջիններից մեկն անդրադարձել է նշանավոր հայագետ Պ. Ֆետտերը (տե՛ս «Հայկական աշխատասիրությունից Պ. Ֆետտերի», Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1895, էջ 64-75)՝ զորեղ փաստարկներով ապացուցելով, որ հատերի հեղինակը Մեսրոպ Մաշտոցն է: Այդ փաստարկներն են.

Ա. Կորյունի հիշատակությունը «Հայաստանապատում հատերի» մասին. «Ապա յետ դարձեալ այնպիսի առաւել եւ բարձրագոյն վարդապետութեամբն՝ սկսեալ երանելոյն Մաշտոցի հասո յանախագոյնս, դիւրապատումս, շնորհագիրս, բազմադիմիս ի լուսատուրութենէն եւ ի հիւթոյ քրոց մարգարէականաց կարգել եւ յօրինել լի ամենայն նաշակօք անտարանական հաստոցն նշարտութեան» (տե՛ս **Կորյուն**, Վարժ Մաշտոցի, Վենետիկ, 1833, էջ 21-22):

Բ. Համընկնումները Ս. Գրիի հայերեն թարգմանության հետ, որոնք վկայում են, որ հեղինակը ծանոթ է եղել այդ թարգմանությանը: Քանի որ ս. Սահակի ձեռնարկած թարգմանությունն իրականացվել է 404-413 թթ., ուստի հատերը պետք է գրված լինեն դրանից հետո:

Գ. Ճանաչումն արտահայտված է գրադաշտականության հարցը, որ գերխնդիր էր 5-րդ դարում:

Դ. Նիկիայի և Կ. Պոլսի տիեզերական ժողովների Սուրբ Երրորդության վարդապետության հանախակի օգտագործումը հատերում և Քրիստոսի բնության վերաբերյալ քրիստոսաբանական դրոյթների բացակայությունը վկայում են, որ այս երկերը գրվել են ս. Սահակի թարգմանությունից մինչև Քաղկեդոնի ժողովը:

Ե. Քաղաքական նշանավոր ակնարկը Արշակունյաց արքայական տոհմի մասին, որն, ըստ հայագետի, վերաբերում է Արշակունյաց վերջին թագավորի՝ Արտաշես Գ-ի ժամանակաշրջանին (422-428 թթ.), որից հետո Արշակունյաց թագավորությունը կործանվեց: Ահա այդ ակնարկը, որ յուրատեսակ զգուշացում է Արշակունյաց արքային և իր տոհմին՝ վերահաս վտանգի մասին. «Եւ այս հայտնի է, զի ոչ տոհմից փառատուրիսն փառատուր է առ Աստուծոյ, առ առաքինութեան բարետոհմութիւն: Զի ի Հայս ոչ ինչ մեծագոյն և ի Պարս՝ քան զԱրշակունեաց տոհմ, որ և յԱբրահամէ սերեցան աստ, նա և յամենայն ազգս թագաւոր երկրի ըստ անտուտ բանին Տեառն ամենեցուն: Այլ եթէ ոչ զգաստանայցեն ի բարի, աւելի պատումաս ընկալցին ի Տեառնէ» (տե՛ս «Գրիգոր Լուսատուրչի Յանախապատում հատի և աղօթք», Վենետիկ, 1836, էջ 199):

Մեծ վարդապետն ակնարկում ու նախագգուշացնում է արքային, որը հայտնի էր իր զեխ վարժով և անբարո կենցաղով, և մեծ դժգոհություն և վրդովմունք էր առաջացրել երկրի ներքինական շրջանակներում, որը և հետագայում դավադրության պատճառ հանդիսացավ:

Նշանավոր հայագետի ահա այդ զորեղ փաստարկները, որոնց հետագայում գումարվեցին նաև նորերը, հիմք հանդիսացան, որ հատերը վերագրվեն Մեսրոպ Մաշտոցին (միայն **Բ. Սարգիսյանը**, նրան առարկելով, Կորյունի խոսքերը վերագրում է Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ տեղ գտած «Գրիգոր Լուսավորչի վարդապետությանը», այն համարելով Մեսրոպ Մաշտոցինը (տե՛ս **Բ. Սարգիսեան**, «Ագաթանգեղոս և իւր բազմադարեան գաղտնիքը», Վենետիկ, 1896, էջ 400-408): **Բ. Սարգիսյանից** հետո հետաքրքրական և համարձակ վարկած է առաջ քաշում **Ն. Մառը**, ըստ որի Ագաթանգեղոսի «Պատմության» նախնական խմբագրությունը գրվել է 5-րդ դարի առաջին կեսում և պատկանում է Մաշտոցի գրչին (տե՛ս **Н. Марр**, Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием, Записки Восточного отд. имп. русского археологического общества, т. XVI, СПб, 1905, стр. 157, 182)):

Ինչպես նիշտ նկատում է Ս. Ս. Արևշատյանը, **Բ. Սարգիսյանը** նիշտ է «վարդապետությունը» Մաշտոցին վերագրելու հարցում, բայց նրա առարկությունը հատերի շուրջ արդարաց

ված շէ, և, գաղափարական ընդհանրությունն ու լեզվաոճական առանձնահատկությունները վկայում են, որ երկու գրական հուշարձանները պատկանում են միևնույն հեղինակի՝ Մեսրոպ Մաշտոցի գրչին (տե՛ս Ս. Ս. Արեշատյան, «Փիլիսոփայական գիտության ձևավորումը հին Հայաստանում», էջ 44-49):

Անդրադառնալով Մաշտոցի գործունեությանը ժամանակաշրջանի խորապատկերում, նա ամրապնդում է նախորդների փաստարկները Ագաթանգեղոսի պատմության և նրանում տեղ գտած վարդապետության ու «Հանախապատում հառեր»ի մասին ներքին աղերսներին, գաղափարաբանական նույնության և կառուցվածքային դիտարկումներով՝ նշված երկերը վերագրելով Մեսրոպ Մաշտոցին (տե՛ս նույն տեղում):

² Կորյուն, Վարդ Մաշտոցի, էջ 21-22:

³ «Գրիգոր Լուսատւրչի Յանախապատում հառք և աղօթք», Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1838, էջ 13:

⁴ Նույն տեղում, էջ 24:

⁵ Նույն տեղում, էջ 46:

⁶ Նույն տեղում, էջ 54:

⁷ Նույն տեղում, էջ 87: Տես նաև՝ էջ 6, 67, 95 և այլն:

⁸ Նույն տեղում, էջ 34:

⁹ Նույն տեղում, էջ 20:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 22:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 33:

¹² Նույն տեղում, էջ 61:

¹³ Նույն տեղում, էջ 13, 41:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 47:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 40:

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 40-41:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 58:

¹⁸ Նույն տեղում:

¹⁹ Նուն տեղում, էջ 57-58:

²⁰ Նույն տեղում, էջ 24:

²¹ Նույն տեղում, էջ 25:

²² Նույն տեղում, էջ 193:

²³ Նույն տեղում, էջ 199:

ԱԼԲԵՐՏ ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐՉԻ ԱՆՎԱՆ ԵՎ ՊԱՇՏԱՄՈՒՆՔԻ ԽՈՐՀՐԴԱՊԱՇՏԱԿԱՆ ԱՐԳԵԼՔԸ 430-ԱԿԱՆ ԹԹ. ԱՍՈՐԻ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՆԵՐԻ ՕՐՈՔ

Ստ. Մալխասյանցի այն պնդումը, թե Գրիգոր Լուսավորչի անձը 460-ական թվերից առաջ մոտ 180 տարի թաղված է եղել մթնոլթյան մեջ և նրա պաշտամունքն առաջ է եկել միայն V դարի վերջին, վկայում է, որ մեր կորովի հայագետը և նրան հետևողները բոլորովին ծանոթ չեն եղել դարասկզբին գոյություն ունեցած հայ եկեղեցական վավերագրերին, որոնք հիմնովին հերքում են նման կանխակալ պատկերացումները: Հակառակ Ստ. Մալխասյանցի և նրա համախոհների, պետք է նշել, որ Լուսավորչի պաշտամունքը ստեղծվել էր արդեն IV դարի ընթացքում այդ կաթողիկոսական տան իշխանության ժամանակ և իր բարձրակետին հասավ V դարի սկզբին՝ հայ նոր դպրության սկզբնավորման շրջանում, և Գրիգորն իր վսեմ կերպարանքով փայլատակեց ոչ թե 460-ական թվերին, այլ հենց V դարի առաջին քառորդում:

Հաճախապատում ճառերից յուրաքանչյուրի վերտառություն մեջ Գրիգորը մեծարվում է որպես «հայր մեր լուսաւորիչ»: Սահակ Պարթևին վերագրվող «Գիր աւանդութեան» պտղի ընծայման կանոնակարգում, որ հավանորեն թարգմանված է հունարենից, հայոց դարձի ռահվիրան կոչված է «սուրբ լուսաւորիչն Հայոց Մեծն Գրիգորիոս», որ վերստին ծնեց Հայաստան աշխարհն ավազանի ծննդյամբ և մկրտությամբ լուսավորչալներին ընծայեց ի որդեգրություն երկնավոր Հորը. «Քանզի սուրբ Լուսաւորիչն Հայոց Մեծն Գրիգորիոս ծնեալ վերստին զՀայաստանեա(յ)ցս աշխարհ աւազանին ծննդեամբ, և ընծայեալ յորդեգրութիւն հօրն երկնաւորի զլուսաւորեալսն մկրտութեամբ»¹:

Եկեղեցական այս հնագույն վավերագիրն արտացոլում է IV դարի սկզբին քրիստոնեության մուտքը Հայաստան և պարունակում է քրմերի նորահավատ որդիների հարցմունքը Տրդատ թագավորին և Գրիգոր Լուսավորչին՝ իրենց կերակրվելու և ընտանիքների ապրուստը հոգալու մասին. «Քանզի ցորչափ ծառայէաք դիւսց՝ կերակրեալ լինէաք ի զոհից և ի պտղոց նոցա. իսկ այժմ ոչ են մեզ յայտ պտուղք ընծայից որով կեցցուք մեք հանդերձ ընտանեօք մերովք, և փառաւորեսցուք զկենդանին յաւիտենից զանմահն Աստուած»: Իսկ երանելի Գրիգորիոսը պատասխանում է նրանց հայրաբար. «Դուք, որդեակք իմ, զորս վերստին ծնայ սիրովն Քրիստոսի, միայն զգուշութեամբ ծառայեցէք Աստուծոյ

¹ Մբրոյն Սահակայ Գիր աւանդութեան, յաղագս կարգի սպասաւորաց սբրոյ եկեղեցոյ. - «Սոփեոբ հայկական», հ. Բ, Վենետիկ, 1853, էջ 127:

կենդանույ և ճշմարտի և գլոխն ձեր դիջիք ի նա բողոքով սրտի... իսկ պտուղք ընծայից սրբութեան տաճարի Աստուծոյ նուիրեալք՝ ձեզ եղիցին օրհնութիւնք ի ժողովրդոց փոխանակ պիղծ զոհիցն այնոցիկ, որովք հաղորդեալք լինէիք դիւաց. այժմ սուրբ պատարագացն երախայրիք և այլովք ընծայեալ պտղովք՝ հրեշտակաց սրբոց հաղորդք գտանիցիք շնորհօքն Քրիստոսի...»²:

Սահակ Պարթև կաթողիկոսի հեղինակած և 426 թվականին Վաղարշապատի եկեղեցական ժողովում հաստատուած Կանոնական Սահմանադրութեան մեջ («Կանոնք սրբոյն Սահակայ Հայոց հայրապետի»)՝³ Հայոց առաջին քահանայապետը և լուսավորիչը քանիցս մեծարվում է այնպիսի սրբազան պատվանուններով, ինչպես՝ «Երիցս երանեալն քաջ նահատակն Քրիստոսի Գրիգորիոս» (կանոն ԼԸ), «առաքեալն եւ խոստովանողն Քրիստոսի եւ հայր վերստին նորոգման բոլոր Հայաստան աշխարհիս Գրիգորիոս» (կանոն Խ), «քաջ նահատակ տէր Գրիգոր» (կանոն ԽԳ): Ի դեպ, «երիցս երանեալ» պատճենված է հունարեն τρισμακάριος (լատ. ter beatus) մակդիրից, որ Հուլյն եկեղեցին շնորհել է քրիստոնեություն ընդունած առաջին կայսրին՝ Կոստանդիանոս Մեծին:

Ուշագրավ է, սակայն, Սահակ Պարթևի երկու երկերում Գրիգոր Լուսավորչին տրված եզակի պատիվը՝ «սուրբ լուսաւորիչն Հայոց Մեծն Գրիգորիոս ծնեալ վերստին զՀայաստանեացս աշխարհ աւագանին ծննդեամբ» («Գիր աւանդութեան») և «հայր վերստին նորոգման բոլոր Հայաստան աշխարհիս Գրիգորիոս» (կանոն Խ): Այստեղ Գրիգոր Լուսավորիչը կոչված է Հայաստան աշխարհն ավագանի ծննդյամբ վերստին ծնող կամ նորոգող հայր: Գրիգոր Լուսավորչի այս պատվանունը երրորդ անգամ հանդիպում է և Ագաթանգեղոսի Պատմության Առաջաբանում, որտեղ Տրդատ Թագավորին հեղինակն անվանում է «աշխարհաճնունդ հայրենեացն որդի» – իմա՝ «աշխարհաճնունդ հոր որդի»՝ դարձյալ աչքի առաջ ունենալով Գրիգորիոսին՝ իբրև «Հայաստան աշխարհը ծնող հայր», որին Տրդատ Թագավորը որդի դարձաւ՝ որդեգրվեց մկրտությամբ լուսավորվելով: Կնշանակի Գրիգորիոսը երեք երկերում էլ դեռ V դարի սկզբին մեծարվում էր իբրև «աշխարհաճնունդ»՝ աշխարհ ծնող հայր: Սրանով հերքվում է նոր հայկազյան բառգրքում «աշխարհաճնունդ» կամ «աշխարհածին» բառերին տրված մեկնությունը՝ «ի նմին աշխարհի ծնեալ. բնիկ. սեպհական. համաշխարհիկ. երկրցի. տեղացի»⁴, որին հետևել է նաև Ստ.Մայիսայանցն իր քառահատոր բառարանում⁵, ինչպես և հետագա

² Գիր աւանդութեան, էջ 129-130:

³ Կանոնագիրք Հայոց, Կ. Ա., աշխատությամբ Վ. Հակոբյանի, Եր., 1964, էջ 363-421:

⁴ Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, Կ. Ա., ի Վենետիկ, 1836, էջ 261:

⁵ Ստ. Մայիսայանց, Հայերէն բացատրական բառարան, Կ. Ա., Եր., 1944, էջ 195՝ «աշխարհաճնունդ – նոյն աշխարհում ծնված, բնիկ, տեղացի, աշխարհածին»:

որոշ հետազոտողներ⁶: Մ. Աբեղյանը Կորյունի բնագրի և գուգադիր աշխարհաբար թարգմանության ծանոթագրության մեջ «աշխարհածնունդ» բացատրել է ճիշտ հակառակ իմաստով «աշխարհ ծնող՝ վերածնող», առանց որևէ մեկնաբանության⁷: Այսպես, տեսնում ենք, որ Մ դարի առաջին քառորդում, դեռևս նոր ստեղծվող հայ մատենագրության մեջ, Գրիգոր Լուսավորիչը ներկայանում է իր ամբողջ վսեմ կերպարանքով:

Չնայած Հայաստանը հրաշագործ բժշկության մեջ և վարդապետության մեջ լուսավորելու Գրիգոր Լուսավորչի առաքելական գործերին և հրեշտականման վարքին, ինչպես բնորոշում են վարքագիրները, քրմական տներից ելած եպիսկոպոսների մի մասը դեռևս կասկածանքով էր վերաբերվում Գրիգորին այն պատճառով, որ Կեսարիայում կրթված, ապա ձեռնադրված լինելով նրան համարում էին «հունադավան կապաղովկացի», որն այնտեղից օտար հավատի հետ օտար քարոզիչներ բերելով օտարված էր թվում հայկական միջավայրից: Մինչդեռ, հենց Գրիգոր Լուսավորչի Վարդապետության մեջ բազմաթիվ վկայություններ ենք գտնում այն մասին, որ Քրիստոսի Ավետարանը պետք է քարոզվի յուրաքանչյուր ազգի լեզվով և, հատկապես, շեշտվում է Հին ու Նոր Կտակարանները հայաբարբառ, հայերենախոս քարոզելու նպատակը:

Սուրբ Գրիգորի Վարդապետության մեջ հիմնավորվում է այն գաղափարը, որ Բաբելոնյան աշտարակի կործանումից հետո, երբ Աստված միալեզու ազգը բաժանեց յոթանասուներկու լեզուների և այդ ազգերն իրենց յոթանասուներկու նահապետներով սփռեց աշխարհով մեկ՝ բնակվելու իրենց համար որոշված սահմաններում (Ագաթ., § 579), այս պատճառով էլ Քրիստոս յոթանասուներկու առաքյալ ուղարկեց նույն թվով ազգերին քարոզելու իր Ավետարանը՝ յուրաքանչյուրին իր լեզվով (Ագաթ., § 612, 685-686): Իսկ այդ յոթանասուներկու առաքյալները այդչափ լեզուներին գիտակ էին դարձել Յերուսաղեմի վերնատանը կատարված Պենտեկոստի հրաշքով, երբ վերևից առաքյալների վրա իջան կրակի լեզուներ, և նրանք սկսեցին խոսել տարբեր լեզուներով (Ագաթ., § 499)⁸: Հայոց ազգն էլ Աստծո սահմանադրության համաձայն (Ագաթ., § 297, 321)՝ Հայկ նահապետի հետ, որ մեկն էր յոթանասուներկու նահապետներից, բնակվեց իրեն հատկացված Հայոց Լեռնաշխարհում, ուստի, նրան ևս պետք է Քրիստոսի ուսմունքը քարոզվեր իրեն տրված հայոց լեզվով. «Ինչպես Մովսես մարգարեն եբրայերեն էր օրենքն ուսուցանում իր ժողովրդին, իսկ Առաքյալների Գունդը բազում լեզուներով էր քարոզում Քրիստո-

⁶ Տե՛ս այս մասին մանրամասն Ա. Մուշեղյան, Կորյուն՝ն թե Ագաթանգեղոս. - ԳԱԱ «Գիտություն» պարբերաբեր, № 5, 1996, էջ 8-12: Նույնի դոկտորական ատենախոսություն, 1996, էջ 20-23:

⁷ Կորիւն, Վարժ Մաշտոցի, բնագիրը, ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, քարգմանություն, առաջաբանով և ծանոթագրություններով ի ձեռն Մանուկ Աբեղյանի, Եր., 1941, էջ 97 և 122, ծնթ. 166:

⁸ Տե՛ս Գործք առաքելոց, Բ, 3-4:

սի Ավետարանը, այդպես էլ սուրբ Գրիգորը եկավ հայաբարբառ և հայերենախոս դարձնելու Մովսեսի օրենքը և Քրիստոսի Ավետարանը» (հմմտ. Ագաթ., § 854):

Ուստի, Կապադոկիայից ասորի և հույն վարդապետներ բերելով, Գրիգորի ուսը բնավ նպատակ չունեն նրանց լեզուներով ուսուցանել Քրիստոսի Ավետարանը – քանզի օտար հավատը օտար լեզվով չեն քարոզում, այլ «Հայոց երկրում ասորի և հելլեն դպրոցներ բացելով տարբեր գավառներից բերած մատաղ մանուկներին հաղորդակից էր անում դպրության արվեստին՝ հմուտ ուսուցիչների ձեռքի տակ. մանավանդ պղծագործ քրմերին ու նրանց որդիներին դաս-դաս խմբում էր հարմարավետ տեղերում և ապրուստի թոշակ նշանակում» (Ագաթ., § 840): Այդ քրմերի որդիները հիշատակված են նաև Սահակ Պարթևի «Գիր աւանդութեան» հնագույն վավերագրում, որոնցից տասներկուսը արժանացան եպիսկոպոսության աստիճանի (Ագաթ., § 845): Սրանով նա հույս ուներ ոչ միայն նրանց հեղինակությամբ ամրապնդել նոր հավատը լայն խավերի մեջ, այլ, առհասարակ, այդ լեզուների այնպիսի կատարյալ թարգմանիչներ պատրաստել, որ նրանք եկեղեցիների բեմից՝ Սուրբ Գրքի հունարեն և ասորերեն բնագրերին նայելով, միանգամից կարդային հայերեն⁹:

Սակայն, ասորի հոգևորականները, որոնց Գրիգոր Լուսավորիչն ինքն էր իր հետ բերել Սեբաստիայի կողմերից (Փոքր Հայքից), սկսեցին հետզհետե բացահայտ արհամարհանք տածել տեղաբնիկ ժողովրդի նկատմամբ: Նրանք գիր և Ավետարան ունեին, գերակա դիրք էին գրավում նորաստեղծ հայ եկեղեցիներում ու վանքերում, հատկապես Իննակնյան վանքում, որ վանահայր Զենոբ Գլակի անունով կոչվեց Գլակավանք: Նրանք բարձրամիտ վերաբերմունքով նվաստացնում էին տեղի քրիստոնյա և դեռևս հեթանոս համայնքները, ինչպես և նրանց շատ թե քիչ ազդեցիկ ներկայացուցիչներին: Այդ արհամարհանքը յուրովի արտահայտվել է և Փավստոսի Հայոց պատմության մեջ. «Միայն քչերը, որոնք փոքրիշատե ծանոթ էին հունական կամ ասորի գրագիտության, մասամբ հասկանում էին այդ (կրոնը): Իսկ որոնք գրագիտության արվեստից զուրկ էին, այսինքն ժողովրդի՝ նախարարների ու շինականների խառնիճազանջ բազմությունը - եթե ուսուցիչները նստելով գիշեր-ցերեկ ամպերի նման ուսումը ինչպես հորդ անձրև նրանց վրա հոսեցնեին, նրանցից ոչ մեկը ոչ մի խոսք, ոչ կես խոսք, ոչ մի բան, ոչ մի նշույլ իրենց լսածներից չէին կարող մտքում պահել կամ հասկանալ»¹⁰:

⁹ Հետերոէպիկ ընթերցման մասին տե՛ս Գ. X. Саркисян. К предистории армянской письменности. – Кавказ и Византия, Ер., вып. 2, 1980, с. 19-20. Ա. Մուշեղյան, «Սուրբ Գիրքը հայերեն թարգմանելու հանգամանքները և Մեսրոպ Մաշտոցի Համառոտ Աստվածաշունչը». - «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2001, № 3 (158), էջ 13-14:

¹⁰ Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Ստ. Մալխասյանցի, Եր., 1968 (այսուհետ՝ Բուզ.), Գ, ԺԳ, էջ 91:

Ամենախոնարհ հավատը քարոզող օտարալեզու կրոնավորների մեծամտությունն ու փառասիրությունը անսպասելի էր Գրիգոր քահանայապետի համար: Նա զգում էր, որ օտարների հանդեպ տաժաժ հակակրանքը հետզհետե դառնում էր և իր դեմ իր բարեմիտ գործողությունների և օտարալեզու քրիստոնյա գործիչներին վստահելու պատճառով: Եվ նորագարձ հավատացյալ հոտը չպառակտելու նպատակով նա որոշեց ճգնելու անվան տակ հեռանալ Վաղարշապատի արքունիքից և մեկուսանալ սակավաբնակ վայրերում՝ իր փոխարեն դրան (արքունի) եպիսկոպոս կարգելով Մամիկոնյանների սպարապետական տոհմին պատկանող Տարոնի և Տայքի եպիսկոպոս Աղբիոսին, ինչպես գտնում ենք բելգիացի հայագետ ժերար Գարիտի հայտնաբերած և հրատարակած հունարեն Վարքում¹¹: Սակայն, հայերեն Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ ձեռագրերն ու տպագիրները այստեղ, § 846-ում «Աղբիոս»-ի փոխարեն ունեն «Աղբիանոս»: Ըստ հայերեն Ագաթանգեղոսի, Գրիգորը Աղբիանոսին է թողել արքունի վերակացու. «Եւ զԱղբիանոս զայր ճշմարիտ և աստուածասէր՝ վերակացու թողոյր արքունական դրան բանակին: Եւ ինքն ընդ ժամանակս ժամանակս յանապատ լերինս ելանէր, ուր և ինքեան իւրով անձամբն իսկ օրինակ ցուցանէր»: Իրականում Աղբիանոս եպիսկոպոսը վերակացու էր նշանակվել Եփրատ գետի կողմերում (Ագաթ., §845), իսկ հետո ժառանգություն ստացավ նաև Մանավազակերտ (Մանազկերտ) ավանը և նրա շրջակա գավառակը՝ նույնպես Եփրատ գետի կողմերում¹²: Աղբիանոսը նախկինում քուրմ էր եղել, ս. Գրիգորից ձեռնադրվել էր եպիսկոպոս և, ըստ երևույթին, դարձել տեղաբնիկ հայ հոգևորականության առաջնորդը: Հունարեն Վարքը նրան բարձրացնում է առաքելական աստիճանի. «սա նախկինում քուրմ էր, բայց անցնելով ճշմարիտ հավատքի և աստվածաձանթություն կողմը, իր մեծ առաքինությամբ և համեստությամբ արժանացավ առաքելական աթոռին»¹³: Հայերեն Ագաթանգեղոսի Պատմությունը ևս Աղբիանոսին անվանում է այլ ճշմարիտ և աստվածասէր (Ագաթ., § 846):

Հունարեն Վարքն օգնում է հայերեն Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ Աղբիանոս եպիսկոպոսի փոխարեն վերականգնել սկզբնապես եղած Մամիկոնյան տան եպիսկոպոս Աղբիոսի անունը: Գրիգորը Մամիկոնյանների սպարապետական տան եպիսկոպոս նշանակեց Աղբիոսին. «Սրանք իրենց նախարարի՝

¹¹ G. Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange, Citta del Vaticano, MCMXLVI (1946), § 172. Ագաթանգեղոսի Պատմության հունական նորահայտ խմբագրություն (այսուհետև՝ Հունարեն Վարք), թարգմանությունը հունարեն բնագրից՝ Հ. Բարթիկյանի, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Ա. Տեր-Վանդյանի. - «Էջմիածին», 1966, № 10, էջ 85, Հրաչ Մ. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. I, հայերեն հոդվածներ, Եր., 2002, էջ 178:

¹² Փաստոսի Բիզանդացու Պատմություն Հայոց, բնագիրը Ջ. Պատկանյանի, Եր., 1987, Գ, Գ, էջ 18:

¹³ G. Garitte, Documents, § 172. Հունարեն Վարք, էջ 178. - «Էջմիածին», 1966, № 10, էջ 85:

մեծ գորավարի և սպարապետի հետ միասին միշտ թագավորի հետ էին, դրա համար էլ ս. Գրիգորը հրամայեց, որ Աղբիոսը միշտ թագավորի մոտ լինի և իր (Գրիգորի) տեղը գրավի մշտական քարոզչության և վարդապետության [ժամանակ]։ կրթություն էր ստացել և քաջածանոթ էր Աստվածաշունչ գրքերին։ նա Տարոնի և Տայքի եպիսկոպոսն էր... Սուրբ Գրիգորը ամեն ինչ կատարելուց և բոլորին քրիստոնեական հավատքի մեջ ամրապնդելուց հետո, Սրբազան Աղբիոսին թողեց իրեն պատկանող վայրում տեղապահելու (ճիշտ կլիներ իր տեղը փոխանորդ կարգեց – Ա. Մ.), իսկ ինքը ամբողջ երկրով մեկ եպիսկոպոսներ էր հաստատում, շարունակ հսկում և ամրապնդում նրանց, որից հետո նա բնակվեց Գարանաղյաց գավառի Մանյա այրք կոչված քարայրում, իրեն նվիրելով աղոթքների, պաղատման և պատի»¹⁴։

Ես մի առիթով ուշադրություն եմ հրավիրել Հովհան Մամիկոնյանի հաղորդած այն տեղեկությանը, թե ինչպես 320-ական թվերին, երբ Գրիգորը՝ հեռանալով Հայոց արքունիքից, աշխարհից մեկուսանալու նպատակով գնաց ճգնելու իր հիմնած Գլակավանքից վերև գտնվող Ավետյաց բլրի վրա, հագիվ չորս ամիս անց՝ վանքի ասորի ազդեցիկ հոգևորականներ Անտոնը և Կրոնիդեսը, որոնց Գրիգորն ինքն էր հետը բերել Կապադովկիայից, արգելեցին նրան այլևս մնալ Ավետյաց բլրի վրա՝ իբր մարդկանցից հույժ չպաշտվելու համար. «Գնա յանապատ յանմարդաբնակ տեղիս, զի մի՛ ոք փառաւորութիւն մատուցանէ քում սրբութեանդ»¹⁵ և նրան պատվավոր կերպով արտաքսեցին այդ տեղից, որ գնա հեռավոր Մանյա այրքում ճգնելու¹⁶ անհայտության մեջ, քանի որ այդպիսի մեծ սրբին վայել չէ մարդկանց աչքին երևալ։

¹⁴ G. Garitte, Documents, § 172-173. Հունարեն Վարժ, էջ 178. - «Ֆլմիածին», 1966, № 0, էջ 85:

¹⁵ 1941 թվի «Պատմութիւն Տարօնոյ» հրատարակության մեջ (էջ 145) մեջբերված խոսքը բացակայում է:

¹⁶ Յովհաննու Մամիկոնեանի եպիսկոպոսի Պատմութիւն Տարօնոյ, երկրորդ տպագրութիւն, գլուխ Ա, Վեներտիկ, 1889, էջ 7: Տե՛ս Ա. Մուշեղյան, Մեսրոպ Մաշտոցը և նախամաշտոցյան հայ գիրը. - «Քրիստոնյա Հայաստան», էջմիածին, 2006, փետրվար Բ, № 4: Թովմա Մեծփեցին ևս (1378-1446 թթ.) իր «Պատմագրության» հիշատակարանում անդրադառնում է Գրիգոր Լուսավորչի կրած հալածանքներին. «Աւա՛ղ անմտութեան ազգիս, աւա՛ղ թշուառութեանս, աւա՛ղ կուրութեանս, աւա՛ղ տխմարութեանս, աւա՛ղ հիփութեանս, աւա՛ղ շարութեանս. քե որքա՛ն լուսաւորս խաւարեցուցին ազգս հայոց, որչա՛փ աստուածաբան բերանս բերանս խցեցին, քանի՞ սիւնս եկեղեցոյ տապալեցին, քանի՞ քանանայապետս ի հող մահու իջուցին: ՉԱրիստակէս սրայտղխող արարին, զՎրդանէս հեռահալած առնէին, զՅուսիկն ողորածեժ արարեալ ի կենաց վհարեցին, զմեծն Ներսէս հանին յաթոռոյն, և զգրան եւէցն Արշակայ Չունակ անուն՝ ի տեղի նորա ձեռնադրեալ ի Գառնի քաղաքի, և յետոյ դեղակուր արարեալ մահացուցին, զՍուրբն Սահակ ի մետաղս արտափսեցին, և եղին զՍուրմակն, զՇմէլ և զԲարդիշուն, զարքայն Տրդատ՝ զբարեպաշտն և զբարեսէրն, զմեծ երախտաւորն իրեանց՝ նենգութեամբ դաւեալ կորուսանէին, զսուրբ Գրիգոր Լուսաւորիչն այնքան ձանձրացուցին, մինչեւ յանբնակ տեղիս վտարեցին. քան զթոնաւոր սողունս վիրապին այլ դառնագոյն և դժնդակ բարս ցուցանէին սուրբ Լուսաւորչին, վասն որոյ ոչ երկարեաց ի մէջ նոցին...» (Թովմա Մեծփեցի, Պատմագրություն, աշխատասիրությամբ Լ. Խաչիկյանի, Եր., 1999, էջ 268 և 269):

Ըստ ժ. Գարիտի հայտնաբերած հունարեն Վարքի, սուրբ Գրիգորի սուր Դարանաղիում ճգնում էր 325 թվից ավելի վաղ, այն ժամանակ, երբ Տրդատ թագավորը հրավեր ստացավ Կոստանդին կայսրից ժամանելու Հռոմ և, գալով Դարանաղի, խնդրեց Գրիգորին միանալ իրեն¹⁷: Դարանաղիում ճգնելու այս մանրամասները բաց են թողած հայերեն Ագաթանգեղոսում և միայն հունարեն Վարքից ենք տեղեկանում, որ այս ամբողջ ժամանակ, նույնիսկ Հռոմ հյուր գնալուց առաջ, Գրիգորը ճգնելիս է եղել Դարանաղյաց գավառում: Իսկ Հռոմից վերադառնալով սուրբ Գրիգորը դարձյալ մնաց Դարանաղիում. նաև այն ժամանակ, երբ իր փոխարեն կաթողիկոս ձեռնադրեց իր ավագ որդի Արիստակեսին¹⁸, որն էլ 325 թվին մասնակցեց Նիկիո առաջին տիեզերական ժողովին և, այնտեղից վերադառնալիս՝ Դարանաղիում պետք է հանդիպած լիներ հորը: Մինչդեռ Խորենացին գրում է, թե Արիստակեսը ժողովից վերադառնալով եկավ, Վաղարշապատ քաղաքում (ոչ թե Դարանաղիում – Ա. Մ.) հանդիպեց հորն ու արքային, և Գրիգորն, ուրախությամբ ընդունելով նրանից ժողովի քսան գլուխ կանոնները, իր կողմից էլ որոշ գլուխներ ավելացրեց բերված կանոններին՝ իր վիճակի առավել զգուշացման համար¹⁹, որից հետո Գրիգորը նույն լեռները դառնալով այլևս ոչ մեկի չեռևաց մինչև (իր) վախճանը. «Բայց սրբոյն Գրիգորի դարձեալ ի նոյն լերինս՝ ոչ ումեք յետ այնր յաւելոյր երևել մինչև ցվախճան»²⁰: Պարզ չէ, թե ո՞ր «նույն լեռները» նկատի ունի Խորենացին, երբ մինչ այդ ոչինչ չի ասել լեռներում Գրիգորի մեկուսանալու մասին և միայն հաջորդ գլխից է պարզվում, որ «ի նոյն լերինս» խոսքով Պատմահայրը նկատի ունի Դարանաղյաց գավառի այն լեռը, որի Մանյա այրք կոչված քարայրում ճգնում էր Գրիգոր Լուսավորիչը. «զհայրն մեր Գրիգորիոս... սիրեաց զլերինս և զամայութիւն և զհանդարտութեամբ մտաց յինքեան կեալ, որպէս զի խօսեսցի ընդ Աստուծոյ անզբաղապէս. փոխանորդ իւր թողլով զորդի իւր զԱրիստակէս, ինքն կալով ի գաւառին Դարանաղեաց, ի լերինն Մանեայ այրս»²¹: Իր տեղում փոխանորդ թողեց իր Արիստակես որդուն և ինքը մնաց Դարանաղյաց գավառի Մանիի այրում, իսկ երբ Արիստակես որդին Նիկիայի

¹⁷ G. Garitte, Documents, § 178. Հունարեն Վարք, էջ 179. - «Էջմիածին», 1966, № Թ, էջ 86: «Այս կայսերական նամակն ստանալով... Տրդատ թագավորը ուրախությամբ և մեծ հանույժով շտապեց Դարանաղի, սուրբ Գրիգորի մոտ: Մտնելով քաղաքը նա ցույց տվեց նրան ստացված նամակը: Նրան հրավիրում էին և՛ Հռոմի դեսպանները, և՛ Տրդատ թագավորը: (Գրիգորը) համոզվելով նրանց խոսքերին, թագավորի հետ նամիս ընկավ»:

¹⁸ G. Garitte, Documents, § 198. Հունարեն Վարք, էջ 180. - «Էջմիածին», 1966, № Թ, էջ 87: Հայերեն Ագաթանգեղոսում Ս. Գրիգորի ավագ որդին է Վրթանեսը, իսկ կրտսերը՝ Արիստակեսը. մինչդեռ Հունարեն Վարքում (§ 196) նիշտ հակառակն է:

¹⁹ Մովսես Խորենացի, Պատմություն Հայոց, աշխարհաբար թարգմանությունը Ստ. Մալխասյանցի, եր., 1968 (այսուհետ՝ Խոր. (Մալխ.)), Բ, Գ, էջ 229:

²⁰ Մովսիսի Խորենացու Պատմություն Հայոց, աշխատութեամբ՝ Մ. Աբեղեան եւ Ս. Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913 (այսուհետ՝ Խոր.), Բ, Գ, էջ 242:

²¹ Խոր., Բ, ԳԱ, էջ 242:

ժողովրդից ետ եկավ այդ ժամանակից ի վեր սուրբ Գրիգորիոսն այլևս ոչ մեկի չերևաց ու չհայտնվեց – ուրեմն 325 թվից հետո. «Այլ թէպէտ և բնակեցաւ անդ, սակայն ընդ ժամանակս ժամանակս յայտնեալ շրջէր ընդ աշխարհս, հաստատէր ի հաւատս զաշակերտեալսն: Բայց իբրև եկն նորին որդին Արիստակէս ի ժողովոյն նիկիայ՝ յայնմ հետէ ոչ ևս երևեցաւ յայտնել ումեք սուրբն Գրիգորիոս»²²:

428 թվին հայ նախարարների մի մասի դժգոհությունից օգտվելով, Սասանյան արքայից արքա Վահրամ V Գուրը (Խորենացու մոտ՝ Վռամ II) գահից զրկեց հայ Արշակունի վերջին թագավոր Արտաշեսին և վերացրեց Արշակունյաց թագավորությունը Արևելյան Հայաստանում, դրա հետ արգելվեց նաև Գրիգոր Լուսավորչի կաթողիկոսական տան 128-ամյա (որոշ ընդհատումներով) ժառանգական հոգևոր իշխանությունը: Սահակ Պարթև կաթողիկոսը Արտաշես թագավորի հետ կանչվեց Տիգրան, հրապարակային քննությունից հետո թագավորը գահընկեց եղավ ու բանտարկվեց, իսկ կաթողիկոսը վտարվեց Հայ եկեղեցու աթոռից: Վաչե Արծրունու գլխավորած ապստամբների պահանջով կաթողիկոսական գահը հանձնվեց, Մովսես Խորենացու բնորոշմամբ, ոմն Արծկեացի փառամուլ երեց շարախոս Սուրմակին, որին մեկ տարի անց նույն նախարարները հալածեցին աթոռից²³:

430-ական թվերին, երբ Սահակ Պարթևը հեռացվել էր կաթողիկոսությունից, Պարսից արքունիքի հովանավորությամբ Հայ եկեղեցու կաթողիկոսական աթոռին հաջորդաբար տիրացան ասորի Նեստորական անօրեն եպիսկոպոսներ Բրքիշոն և Շամուելը, որոնք ճգնում էին նսեմացնել Գրիգոր Լուսավորչի հեղինակությունը Հայաստանում: Հայոց ազգային սրբին նվաստացնելու նպատակով նրանք մի Թուղթ հորինեցին և դրեցին իբրև ընծայական, քարոզների մի գրքի հայերեն թարգմանության սկզբում: Գրքի վերնագիրն է «Գիրք որ կոչի Զգօն արարեալ Սրբոյն Յակոբայ երիցս երանեալ Հայրապետին Մըծբին քաղաքի՝ ըստ խնդրոյ սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաւորչին, սակս մանկանց նորոյս սիրովնի»: Հիշյալ ընծայականում, որ զարմանք հարուցող խնամքով պահպանվում է հայ մատենագրության մեջ արդեն գրեթե մեկուկես հազարամյակ, Գրիգոր Լուսավորչին տրված «երիցս երանեալ» սրբազան պատվանունը վերագրված է ասորի Հակոբ Մծբնացուն²⁴, իսկ Գրիգորն իբրև անգետ աշակերտացու, դիմում է երիցս երանեալ Մծբնա Հակոբ հայրապետին՝ խնդրելով իրեն հասկացնել, թե ինչ է Քրիստոսի ուսմունքը և որն է նրա հիմքը. «Բայց քեզ

²² ԽՈՐ., Բ, ՂԱ, էջ 243:

²³ ԽՈՐ., Գ, ԿԳ, էջ 347 և ԿԴ, էջ 348-349:

²⁴ Հակոբ Մծբնացու վերաբերյալ ասորերեն և հին հայերեն ձեռագիր վարձերում, ինչպես և Փավստոս Բուզանդի Պատմության մեջ, որոնց ֆինությունն անդրադարձել է Հ. Մելիքյանը (Հ. Գ. Մելիքյան, Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունից (III-V դարեր), 1971, էջ 10-21), որևէ տեղ չի հիշատակվում «երիցս երանեալ» պատվանունը:

սիրելի իմ հարց և խնդիրս ողջոյն ետու բերել, վասն կարօտութեան իմոյ՝ որ է ինձ առ ի քէն հարցանել խնդրուածոց իմոց, դու յինէն մի՛ արգելցուս. վասն բազում ճառից գրգռեցին զիս խորհուրդք իմ, զի ուսուցից զքեզ, և բացցես դու ինձ զխորհուրդս խելաց իմաստութեան քոյ, ի միտ առնուլ քեզ զայս ամենայն, որ ինչ ես ի գրոց սրբոց հասու եղէ, զի պակասութիւն իմ քե լցցի. և քաղց իմ յագեալ լիցի ի վարդապետութենէ քումմէ, զի պարզու ծարաւոյ իմոյ՝ զովասցի յաղբերէ վտակաց քոց...

«Բայց յառաջ քան զամենայն ինչ՝ որ կարի պիտոյ է ինձ գրեսցես, և խելամուտ արասցես զիս վասն հաւատոյ մերոյ, թէ զիս՞րդ իցէ, և ո՞ր է հիմն նորա. և ո՞րպէս շինուած շինի նա. և որպի՞սի իրոք հաստատի նա, և ո՞րպիսի գործք պիտոյ են նմա...

«Յայսմ ամենայնի եղբայր ես այսպէս հաւատացեալ եմ, աղաչեմ զքեզ, զի գրեսցես, և խելամուտ արասցես զիս՝ թէ ո՞րպիսի գործ պիտոյ է այսմ հաւատոյ մերոյ, և հանգուցես զիս»²⁵:

Այս ընդամենը երկտողանոց դիմումը, որ ընդարձակվել է Հակոբ Մծբնացուն ուղղված կեղծ հաճոյախոսությամբ և միտումնավոր կրկնվող ինքնանվաստացման խնդրվածքներով – խնդրանք՝ իրեն խելամուտ անելու, խնդրանք՝ խնդիրքը շարգելելու մասին, որոնք ուղեկցվում են սեփական պակասամտութեան հավաստիացումներով, իմ համոզմամբ, կապված են 430-ական թվերին Հայաստանում իշխած ասորի կաթողիկոսների հետ: XIX դարի վերջին գերմանացի ասորագետ Բերտի և այլոց ջանքերով պարզվեց, որ Հակոբ Մծբնացուն ընծայված քարոզների գրքի իսկական հեղինակն է Ափրաստ կամ Ֆարհադ անունով մի պարսիկ իմաստուն (Խաքիմա Ֆարսայա), որը վախճանվել է 345 թվից հետո, իսկ Հակոբ Մծբնացին վախճանվել է 338 թվին, կյանքում ոչ մի տող չի գրել և հիշյալ պարսիկ իմաստունի քարոզներն են պարզապես վերագրվել նրան: Իսկ որ դա այդպես է, հաստատվում է նրանով, որ Հակոբ Մծբնացուն «զգօն պարսիկ» է անվանում նաև Փավստոս Բուզանդը Հայոց պատմության սկզբում. «Զայնու ժամանակաւ խաղաց գնաց մեծ եպիսկոպոսն մծբնացւոց, այր սքանչելի ծերունի, վաստակասէր ի գործս ճշմարտութեան, որում անուն Յակոբ, փոխանակ ազգան պարսիկ կոչէր, այր ընտրեալ յաստուծոյ»²⁶: «Ազգան պարսիկ» պետք է ուղղել պարզապես «զգան պարսիկ», որ նշանակում է «իմաստուն պարսիկ»²⁷:

²⁵ «Գիրք որ կոչի Զգօն...», ի Կոստանդնուպոլիս, 1824, էջ 3, 4:

²⁶ Փաստոսի Բիզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Գ, Ժ, էջ 36:

²⁷ Սողոմոն Իմաստունին վերագրվող Հին Կտակարանի Առակաց գիրքը (հուն. παροιμία) Կյուսեղ Երուսաղեմացու «Կոչումն ընծայութեան» հատում կոչված է «Զգօնութիւն», որ ըստ Երուսաղեմի սխալանք է (Երանելոյն Կիւրդի Երուսաղեմայ Հայրապետի Կոչումն ընծայութեան, ի Վիեննա, 1832, էջ 70): «Զգօնութիւն» պետք է կոչվեր Սողոմոնի «Իմաստութիւն» գիրքը:

Ե. Տեր-Մինասյանը, որի գրչին է պատկանում հայ և ասորական եկեղեցիների հարաբերություններին վերաբերող արժեքավոր ուսումնասիրությունը, կարծիք է հայտնում, թե «գիմողը եղել է, անշուշտ, Գրիգոր անունը կրող մի հոգևորական, բայց առաջին սխալին՝ գրվածքը Մծբինի եպիսկոպոսին վերաբերելուն, անմիջապես հետևել է երկրորդը՝ Գրիգորը դարձել է Գրիգոր Լուսավորիչ, որով մոտավորապես ժամանակակից երկու նշանավոր գործիչների անունները կապվել են միմյանց հետ»²⁸։ Քրիստոնեական վարդապետության հմուտ գիտակը և հայ մատենագրության խոշոր մասնագետը այս հարցում շատ մեղմ բացատրություն է տալիս – որևէ հայ գրիչ, առավել ևս՝ խմբագիր, ոմն Գրիգորի պատահական չէր շնորհի Սուրբ հօրն մերոյ Գրիգորի Լուսաւորչի բարձր մակդիրները մի ընծայական Թղթի համար, որի մեջ միտումնավոր նվաստացվում է նույն այդ տիտղոսներ կրողը, քանի որ իր Թղթում գիմողը Հակոբ Մծբնացուն խնդրում է իրեն խելք սովորեցնել մեր հավատի մասին, թե ինչպիսի՞ն է և ո՞րն է նրա հիմքը – այսպիսի նվաստացուցիչ խնդիրքը նախատեսված չէ «երկու նշանավոր ժամանակակից գործիչների իրար կապելու համար»։ Ոմն Գրիգորն այստեղ ներկայացված է իբրև մի անգետ աշակերտացու երիցս երանելալ Հակոբ հայրապետի համեմատ, որի անունը քաջ ծանոթ էր հայերին։ Պարսիկ իմաստունն իր Քարոզները գրել է եկեղեցու ժողովի խնդրանքով, ինչպես նշված է մի քանի քարոզների վերնագրում, ուստի ակնհայտ է, որ պարսիկ Զգօնի (իմաստունի) Քարոզների գիրքը հայերեն թարգմանելուց հետո Հայոց ազգային սրբին իբրև թերուս վարկաբեկելու համար, եթե ավելին չասենք։ Նեստորական բարձրաստիճան կղերի ցուցումով գրքի սկզբին կցվել է Գրիգոր Լուսավորչի անունով հերյուրված վերոհիշյալ նվաստացուցիչ Թողթը։ Այս կեղծիքն արվել է, ինչպես ասվեց, 430 – ական թվերին²⁹, երբ ասորի կղերը Հայաստանում հատուկ արշավ էր սկսել Գրիգոր Լուսավորչի պաշտամունքը վերացնելու նպատակով։

²⁸ Ե. Գ. Տեր-Մինասյան, Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, խմբագրությամբ Գ. Ս. Սարգսյանի, Հր. Անադյանի անվ. լեզվի ինստիտուտ, 1971, էջ 423: Նաև նույնի՝ Հայոց եկեղեցու յարաբերությունները Ասորոց եկեղեցիների հետ, էջմիածին, 1908, էջ 122-133:

²⁹ Ըստ Ե. Տեր-Մինասյանի՝ «Աֆրահատի գրքի հայերեն թարգմանությունը կատարվել է ասորերենից V դ. առաջին կեսին» (նույն տեղում): Ասորագետ Հայկ Մելիքյանը նշում է նույն աղբյուրով. «Անշուշտ, Ափրասատի ձառերի ասորերեն բնագրում նման նամակներ չկան. դրանք ավելացվել են հետագայում ինչ-որ մարդկանց կողմից Հակոբ Մծբնացու հեղինակությունը բարձրացնելու միտումով» (Հ. Մելիքյան, Հայ-ասորական հարաբերությունների պատմությունից, էջ 94): Ըստ իս, սակայն, Ափրասատի ձառերը կարող էին Հակոբ Մծբնացուն վերագրվել՝ նրա հեղինակությունը բարձրացնելու միտումով, բայց Գր. Լուսավորչին վերագրված հիշյալ կեղծ թողթը բացահայտ նպատակ է հետապնդել նվաստացնելու Գր. Լուսավորչին և հենց այդ ձառերի հայերեն թարգմանության ժամանակ է հորինվել ու կցվել ձառերի սկզբում, որի համար էլ առաջին ձառը սկսվում է պատասխան-նամակի ձևով. «ձառ Ա. Վասն հաւատոյ՝ Զթուլթ հրովարտակի քոյ ընկալայ ես՝ և իբրև ընթերցայ գնա, յոյժ ուրախ եղէ. զի ածեր զխորհուրդս քո գայնը քննութեամբ. և զխնդրուածս գայս՝ գոր դու յինէն խնդրեցեր, ձոյ տուեալ են ինձ՝ և որք առնուն, ձոյ առնուն. և որ ունիցի գայս, և կամիցի արգելոյ յայնմանէ՝ որ խնդրեն ՚ի նմանէ, և այլ ինչ՝ գոր նա յայլոց արգելու և

Վերևում իմ հիշատակած Գրիգոր Լուսավորչի անվան խորհրդապաշտական արգելքը, որ առաջին անգամ արժարժվում է սույն ուսումնասիրության մեջ կապված է Գր. Լուսավորչի նշխարների գյուտի հետ: Հայոց Հայսմավուրքներում և V դարի պատմագրության մեջ հակասական տեղեկություններ են պահպանվել սուրբ Գրիգորի այս աշխարհից փոխվելու և նրա նշխարների հայտնվելու մասին: Ըստ Մաղաքիա Օրմանյանի, Գր. Լուսավորիչը 325 թվի նիկիո ժողովից հետո ապրել է ընդամենը երկու-երեք տարի և վախճանվել 328 թվին: Նույն տարում նրա նշխարները հայտնվել են Բասենցի Գառնիկ ճգնավորին, որն իբրև Գր. Լուսավորչի ձեռնասուն աշակերտը և հետևողն էր: Նա իր սուրբ վարդապետի նշխարները Սեպուհ լեռից փոխադրեց Թորդան գյուղը, որից հետո սուրբ Գրիգորի մոտ թաղեցին Տրդատ թագավորին՝ «մերձ եղեալ ի քնարանս սրբոյն Գրիգորի»³⁰: Մ. Օրմանյանի հղած պատումը, որ հրատարակվել է «Սոփերք հայկականք» մատենաշարում³¹, ակնհայտ հակասություն է պարունակում – 325 թվից հետո, ըստ այդ պատումի, երկու անգամ «բազում ամք» են անցել մինչև սուրբ Գրիգորի նշխարները բերվեցին Թորդան, մինչդեռ 325 թվից ընդամենը տասնվեց տարի անց Տրդատ Մեծը թունավորվել է 56 տարի թագավորելուց հետո³² և իբր թաղվել է սուրբ Գրիգորի կողքին «մերձ եղեալ ի քնարանս»: Ուստի, այս ակնհայտ ժամանակագրական անպատեհությունը վկայակոչված պատմության մեջ կարող է լուծվել այն դեպքում, եթե «քնարան» բառը հասկանանք իր առաջին իմաստով որպես օթարան, քնելու տեղ³³ կամ ընդունել, որ «քնարան» աղավաղված է «ճգնարան» բառից, քանի որ սուրբ Գրիգորն այդ ժամանակ դեռ կենդանի էր և ճգնում էր Մանյա այրքում:

կարել է բարձրի ՚ի նման է իսկ այն՝ որ շնորհօք ընդունի, արժան է նմա շնորհօք շնորհել ընկերի իւրում: Արդ գոր ինչ և դու ինձ հարցեր, որպէս հասու եղեն միտք իմ կարօտութեան քոյ, և գրեցի ես քեզ՝ և գայն, գոր յինէն ոչ խնդրեցեր, աղօթիք խնդրեցից յԱստուծոյ, և արարից զքեզ խելամուտ...» («Զգօն», էջ 5):

³⁰ Մաղաքիա Արքեպիսկոպոս Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2001, § 96, էջ 143-144:

³¹ Սոփերք հայկականք, հ. Ժ, Վենետիկ, 1854, էջ 51-52. Պատմութիւն վարուց եւ նահատակութեանց երջանիկ հայրապետացն Արիստակիսի, Վրթանիսի, Յուսկանն, Գրիգորիսի, որդւոց եւ թոռանց Սրբոյն Գրիգորի՝ «Բայց հոգետր հառազայթն մեր սուրբն Գրիգորիոս ամս բազումս կացեալ յայրս Մանեայ վախճանի, անգիտաբար իմն թաղեալ ՚ի հովուաց՝ իբրեւ գտեալ զնա ի կարգ իմն աղբատաց: Իսկ զկնի բազում ամաց գտանէ զսուրբ մարմինս նորա Գառնուկ ռմն ճգնատր աստուածային իմն գոցցես տուչութեամբ. և տարեալ դնէ ՚ի գեղն Թորդան, յիւր իսկ զքօսանաց պարտիզկանն: Չկնի ամաց ինչ ապա և սուրբն Տրդատ արբայ յանհամբուրիցն բարոյ և յանհնազանդից նշարտութեան խարդաւանեալ խորամանկութեամբ և տուեալ նմա արբուցումն մահու. գոր տարեալ հանգուցանեն զմարմինս նորա ՚ի նմին աւանի ՚ի նոյն պարտիզկան, մերձ եղեալ ի քնարանս սրբոյն Գրիգորի. որ համեմատ ընդ նմա իսկ զամենեսեան արտորոշեր ՚ի հանապարհաց շարաց վերակացու երկրորդ լեալ լուսաւորութեանս մերոյ»:

³² Խոր., Բ, ՂԲ, էջ 250:

³³ Նոր հայկազեան բառգիրք, հ. Բ, էջ 1008:

Նախ, շատ բացահայտ փաստերի հետ, որոնց կանգրադառնամ ստորև, Օրմանյանի այս ենթադրությունը դեմ է խոսում հորենացու այն անուղղակի վկայությունը, թե ս. Գրիգոր հայրապետին վիճակված Բարթողոմեոս առաքյալի խաչը, Գրիգորի վախճանվելուց որոշ ժամանակ անց դրվեց Հայոց Տրդատ արքայի գերեզմանին³⁴: Նշանակում է, Տրդատ թագավորի հուղարկավորության ժամանակ և դրանից հետո էլ սուրբ Գրիգորի նշխարները դեռ չէին գտնվել, այլապես առաքելական խաչը, որից նա անբաժան էր և շրջեցնում էր իր հետ օր կենդանության, կգետեղվեր ոչ թե Տրդատի, այլ Գր. Լուսավորչի շիրմին: Այնուհետև, ըստ Հայսմավուրքի և շատ այլ հեղինակների, Գառնիկ ճգնավորի տեսիլքը և Լուսավորչի նշխարների գյուտը տեղի է ունեցել բյուզանդական Ձենոն կայսեր օրոք (474-491): 325 թվին, երբ ս. Գրիգորի որդի Արիստակեսը վերադարձավ Նիկիո ժողովից՝ «բերեալ ընդ իւր զսահման հաւատոյն, զոր տեսեալ սրբոյն Գրիգորի ընկալաւ: Եւ այնուհետեւ ոչ երեւեցաւ մարդկան, այլ շրջէր մեծաւ ճգնութեամբ ի լերինս անտես յամենեցունց. եւ ի Գարանադեաց լերինն կացեալ ամս բազումս ի փորուած գիոյ միոյ, զբազում ամս նոյնպէս եւ ի Մանեայ յայրին ի նմին լերինն. ուր եղեւ վերափոխումն նորա յաշխարհէս առ Քրիստոս անգիտելի ի մարդկանէ: Այլ յետ ժամանակի հովուաց ոմանց գտեալ զմարմինն՝ թաղեցին ի նմին տեղւոջ, ոչ գիտելով թէ ով ոք իցէ: Եւ եկաց անգիտելի մարմինն նորա ըստ թաղելոյ հովուացն մինչեւ ի ժամանակս Ձենոնի կայսեր Յունաց:

«Իսկ յաւուրսն յայնոսիկ յայտնեցաւ ճգնաւորի միոջ ի տեսլեանն, որում անուն էր Գառնիկ, որ բնակեալ էր ի Բասեան գաւառի ի վերայ գեղջին Կթնոյ, եւ ասաց եթէ եկեալ հանցես զիս աստի եւ տարեալ թաղեսցես ի Թորդան: Եւ նա եկեալ եհան եւ եբեր ի Թորդան. եւ եզին յեկեղեցին մեծաւ պատուով: Ջոր լուեալ կայսերն Յունաց՝ առաքեաց եւ տարաւ զնշխարսն ի Կոստանդնուպոլիս, մասն ինչ թողեալ ի տեղւոջն, եւ պատուով եղ ընդ այլ բազմութեան սրբոցն, որ ժողովեալ են անդ:

«Իսկ զԳիւտ նշխարացն, որ եղեւ, եւ զմահ սրբոյն Գրիգորի տօնէ եկեղեցի ի նոյեմբերի ժԸ. եւ ի ժ. Տրէ ամսոյ ի փառս Քրիստոսի»³⁵:

Խորենացու հաշվարկով, սուրբ Գրիգորի քահանայանալու սկզբից՝ Տրդատի թագավորության տասնյոթերորդ տարուց մինչև նրա աներևութանալը թագավորության քառասունվեցերորդ տարում, երբ այլևս ոչ մեկի չերևաց, ստաց-

³⁴ Պատասխանի Թղթոյն Սահակայ [Արծրունայ] – Մրբոյ հօրն մերոյ Մովսիսի Խորենացոյ Մատենագրութիւնմ, Վեներաիկ, 1865, էջ 295. «...յետոյ սուրբ հայրապետն Գրիգորիոս զխաչն առաքելական ընդ իւր շրջեցուցանէր, մինչև ՚ի թողոյ նորա զաշխարհս: Իսկ յետ ժամանակի երաւ ՚ի վերայ գերեզմանին Տրդատայ արքային Հայոց»:

³⁵ Ն. Ակիմեան, Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ (մահուան 1700 ամեակի առիթով), արտատպութիւն Մխիթար Տօնագիրքէ. «Գիւտ նշխարաց Ս. Գրիգորի», Վիեննա, 1950, Մխիթարեան տպարան, էջ 16-17:

վում է երեսուն տարի³⁶, այսինքն՝ 302 թվին Կեսարիայում ձեռնադրվելուց հետո մինչև 332 թիվը: Որից հետո. «Սուրբ Գրիգորը Մանյա այրքում երկար տարիներ («ամս բազումս»), ոչ թե 2-3 տարի – Ա. Մ.) աներևույթ ապրելուց հետո մահվամբ փոխադրվում է հրեշտակների կարգը: Հովիվները նրան վախճանված գտնելով, նույն տեղում էլ թաղում են, առանց գիտենալու, թե ո՛վ է նա»³⁷: Նշանակում է, 325 թվից հետո Գրիգորն ապրել է ոչ թե երեք տարի, – քանի որ այդ ժամանակ դեռ դուրս էր գալիս շրջելու, – այլ աներևութանալուց հետո ապրել է երկար տարիներ և վախճանվել՝ «հասեալ ի ծերութիւն պարատուլեան հոգևորի զմեզ ժողովեաց ի փառս և ի գովեստ Աստուծոյ»³⁸, – ուրեմն, 332 թվից հետո երկար տարիներ: Բայց սա դեռ բոլորը չէ – մինչև ս. Գրիգորի նշխարների հայտնվելը դեռ շատ հեռու է, քանի որ Պատմահայրն այստեղ հայտնում է մի տեղեկություն, որ շափազանց կարևոր է քրիստոնեական վաղ ավանդակարգի տեսակետից: Նա գրում է. «Եվ այսպես (ս. Գրիգորի մարմինը) երկար տարիներ ծածուկ մնաց, կարծես ինչ-որ աստվածային տնօրինությունը, ինչպես հնում Մովսեսինը, որպեսզի դեռահավատ բարբարոս ազգերից չպաշտվի: Իսկ երբ մեր կողմերում հավատն արմատացավ ու հաստատվեց, շատ ժամանակ անցնելուց հետո հայտնվեց Գառնիկ անունով մի ճգնավորի, և ապա սուրբ Գրիգորի նշխարները բերվեցին և թաղվեցին Թորդան գյուղում»³⁹ – «Եւ ծածկեալ ամս բազումս աստուածային իմն գոգցես տեսչութեամբ, իբրև զՄովսէսն զայն ի հնումն, զի մի՛ ի պաշտօն ի դեռահաւատ բարբարոսացս առցի ազգաց: Իսկ յորժամ սերտեալ հիմնեցան հաւատք կողմանս այսոցիկ՝ զկնի յետ բազում ժամանակաց յայտնեցաւ ճգնաւորի ումեմն Գառնիկ անուն կոչեցելոյ, և բերեալ եղաւ ի գեօղն Թորդան նշխարք սրբոյն Գրիգորի»⁴⁰: Զարմանալի է, որ Փավստոս Բուզանդը տեղյակ չէ այս փաստին և Վրթանես ու Հուսիկ քահանայապետների հուղարկավորությունը նկարագրելիս, նրանցից յուրաքանչյուրի մասին հայտնում է, թե տարան Դարանաղյաց գավառի Թորդան գյուղը և թաղեցին սուրբ Գրիգորի մոտ, այն դեպքում, երբ նրանց թաղման ժամանակ Գր. Լուսավորչի նշխարները դեռ չէին հայտնաբերվել և նրա գերեզմանի գտնված վայրը հայտնի չէր. «...զսուրբն Վրթանէս... մինչև ի գեւղն Թորդան ի Դարանաղեաց գաւառն յուղարկէին: Եւ անդ առ մեծի հայրապետին Գրիգորի զսորա սուրբ զոսկերսն հանգուցանէին»⁴¹. «Քահանայապետն աստուծոյ սուրբ, երանելի մանուկն Յուսիկ... եղաւ մօտ առ Գրիգորի և ընդ հարս իւր»⁴²: Քանի որ Մովսես Խորենացին տեղյակ է

³⁶ ԽՈՐ., Բ, ՂԱ, էջ 243:

³⁷ ԽՈՐ.(Մալխ.), Բ, ՂԱ, էջ 231:

³⁸ ԽՈՐ., Բ, ՂԱ, էջ 245:

³⁹ ԽՈՐ. (Մալխ.), Բ, ՂԱ, էջ 231:

⁴⁰ ԽՈՐ., Բ, ՂԱ, էջ 244:

⁴¹ Փաւստոսի Բիւզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, Գ, ԺԱ, էջ 48:

⁴² Նույն տեղում, ԺԲ, էջ 52:

Գր. Լուսավորչի նշխարների գյուտին Ձենոն կայսեր օրոք, այս պատճառով էլ Վրթանեսի հուղարկավորության մասին գրում է հակառակ Փավստոսի. «Իսկ յետ լնոյ հնգետասան ամաց եպիսկոպոսութեան մեծին Վրթանայ՝ փոխի յաշխարհէս յերրորդ ամի Տիրանայ: Եւ ի հրամանէ նորին տարեալ հանգուցանեն ի գեօղն Թորդան, իբրու մարգարէական ակամբ հայեցեալ՝ որ զկնի բազում ժամանակաց և հօրն ի նոյն տեղոջ հանգուցան նշխարք»⁴³: Նույն պատճառով էլ Խորենացին Հուսիկ քահանայապետի հուղարկավորության առթիվ հիշատակում է միմիայն նրա հոր՝ Վրթանեսի գերեզմանը. «Իսկ զմարմին սրբոյ Յուսկանն բարձեալ տարան առ հայր իւր (Վրթանէս) ի գիւղն Թորդան. որ եկաց յեպիսկոպոսութեանն ամս վեց»⁴⁴:

Մովսես Խորենացու սույն վկայությունը գտնում եմ նաև Մ. Վան էսբրոկի հրատարակած «Պատմություն Հայոց կաթողիկոս Սուրբ Գրիգորի» ասորերեն Վարքում⁴⁵ (հայերեն թարգմանությունը՝ Լևոն Տեր-Պետրոսյանի), որը հաղորդում է. «[Հայերին հավատի բերելուց] հետո Գրիգորին երազում հայտնվեց, որ նա գնա Դարանաղյաց երկիրը, բարձրանա մի լեռ և թաղի Մանի կրոնավորուհուն, որը բաժանվել էր իր ընկերուհիներից... Այնտեղ (քարայրում) նա ապրեց երեսուն տարի (ըստ Խորենացու՝ «ամս բազումս») – Ա. Մ.): Արքան ու նրա նախարարները նրան փնտրում էին ողջ երկրում, բայց չէին գտնում, և ոչ իսկ լուր ստանում նրա մասին: Եվ նա հանգավ այդ քարայրում. հրեշտակները նրա հոգին շուքով փոխադրեցին վայելքների դրախտը: Այդտեղից հեռու գտնվող հովիվները լուսի ճառագայթներ տեսան, որ փայլում ու լուսարձակում էին, այդ վայրից, և օգում հաճելի հոտ էր բուրում այդ կողմից: Հովիվներն ուղղվեցին այնտեղ, գտան Քրիստոսի նահատակ ու վկա տեր Գրիգորի մարմինը և թաղեցին նրան. նրանից անուշահոտության պես հաճելի բուրմունք էր տարածվում: Նրանք սաստիկ վախեցան և գնացին-պատմեցին այդ բաները Դարանաղյաց քաղաքում: Բոլոր քաղաքացիները այդ հովիվների ուղեկցությամբ ելան-գնացին այնտեղ, փնտրեցին Գրիգորի մարմինը, բայց չգտան: Աստված դա արեց նրա նկատմամբ հայերի տաճած հավատի պատճառով, որ պեսզի դեռևս [Սուրբ] Գիրքը չսերտած, չպաշտեն նրա մարմինը Աստծու փոխարեն: Այդպես նա արել էր մարգարեների պես Մովսեսի ժամանակ, նրան թաղելով նաբավ լեռան վրա և թաքցնելով նրա գերեզմանը, որպեսզի իսրայելացիք Աստծու փոխարեն այն չպաշտեն: Իսկ Ձենոն կայսեր ժամանակ ապրում

⁴³ Խոր., Գ, ԺԱ, էջ 269:

⁴⁴ Խոր., Գ, ԺԳ, էջ 272:

⁴⁵ M. van Esbroeck, Le résumé syriaque de l'Agathange, "Analecta Bollandiana", t.95, Bruxelles, 1977, p. 291-358. Լ. Տեր-Պետրոսյան՝ «Ազգաբանագիտության ասորական խմբագրությունը». - «Էջմիածին» ամսագիր, 1987, ԺԱ-ԺԲ, էջ 83-89, 1988, Ե-Ձ, էջ 44-54, 1989, Գ-Ե-Ձ, էջ 90-99:

էր մի աբեղա վանական, որ կոչվում էր Էմրա⁴⁶: Նրան երագում հայտնվեց, որ գնա Դարանաղյաց քաղաք, այնտեղ գտնվող լեռը, «որտեղ կգտնես մի քարայր, որի մեջ լույսի ճառագայթ կա: Հանիր այնտեղից Գրիգոր հայի մարմինը, վերցրու-տար Եկեղիք, և թաղիր այնտեղ և վրան տաճար կառուցիր»:

Եվ այն բանից հետո, երբ գնաց-գտավ նրան, մեծ հանդիսով ժամբ բերեց Թորգան⁴⁷: Ողջ Հայաստանը ցնծաց այդ առթիվ: Նրան թաղեցին իր որդիների կողքին, որոնք թաղված էին այնտեղ, և նրա վրա մի հոյակապ տաճար կառուցեցին: Իսկ Հերակլիոսի օրոք⁴⁸ կայսրը [գորք] ուղարկեց, գրավեց քաղաքը և վերակառուցեց այդ շքեղ տաճարը: Եվ արդ, սուրբ Գրիգորի և նրա բոլոր սուրբ ընկերակիցների, ևս առավել սուրբ կույս Մարիամ Աստվածածնի աղոթքներով թող Տերը ների ու թողութուն տա Սուրբ Եկեղեցու մանուկներին, ամեն: Ավարտվեց սուրբ Գրիգորի՝ Հայաստանը լուսավորողի պատմությունը, որի աղոթքը թող մեզ հետ լինի, ամեն»⁴⁹:

Մովսես Խորենացու և ասորերեն Վարքի հարևան ման վկայությունները Գրիգոր Լուսավորչի նշխարների գյուտի և դրանց հայտնվելու ժամանակի մասին մինչ այժմ ուշադրության չեն արժանացել թե՛ Հայ Եկեղեցու հայրաբանությունը զբաղվող հեղինակների և թե՛ V դարի մատենագրության դասակարգմամբ հետաքրքրված բանասերների կողմից: Մինչդեռ, այդ համանման վկայությունները ոչ միայն փոխադարձաբար հաստատում են միմյանց, այլև թույլ են տալիս հանգելու հետևյալ կարևոր եզրակացության՝ 430-ական թվերին Գր. Լուսավորչի անձը և անունը նսեմացնելու անհաջող փորձերից հետո, Հայ Եկեղեցու ասորի կաթողիկոսները մեջտեղ բերեցին Հին Կտակարանի մի մոռացված ավանդություն, ըստ որի Մովսես մարգարեի գերեզմանը Նաբավ լեռան վրա ծածկվել էր մարդկանց աչքից, որպեսզի անարժան կռապաշտ ժողովրդից չպաշտվի: Այդ հին ավանդությանը ծանոթ է նաև ս. Գրիգորի Վարդապետության հեղինակ Մեսրոպ Մաշտոցը՝ գրելով. «Եւ մեծ մարգարէն Մովսէս հրամանաւ Աստուծոյ ելեալ ի լեառն՝ և անդ մեռանէր. որ մինչև ցայսօր զգերեզմաննորա ոչ ոք գիտէ կարաց» (Ագաթ., §315): Ագաթանգեղոսի Պատմության այս վկայությունը քաղված է Հին Կտակարանից՝ «Եւ ել Մովսէս յԱրաբովթ Մովաբայ, ՚ի լեառն Նաբաւ, ՚ի կատարն Փոգովրայ, որ է յանդիման Երեքոյի... Եւ վախճանեցաւ Մովսէս ծառայ Տեառն յերկրին Մովաբու ըստ բանի Տեառն. եւ թաղեցին զնա ՚ի Գայի մերձ ՚ի տունն Փոգովրայ. եւ ոչ ոք գիտաց զգերեզմաննորա մինչեւ ցայսօր»⁵⁰: Եվ քանի որ, ըստ ավանդության, Գրիգոր Լուսավորչի գերեզ-

⁴⁶ Բնագրում՝ «mṛ». Հայերեն *Գառնիկ* անվան ասորերեն քարգմանությունն է (ժամ. Լ. Տեր-Պետրոսյանի):

⁴⁷ Բնագրում՝ «twrtn» :

⁴⁸ Բյուզանդական կայսր (610-641):

⁴⁹ «Էջմիածին», 1989, Դ-Ե-Ձ, էջ 98-99:

⁵⁰ Երկրորդ Օրենք, ԼԳ. 1, 5-6:

մանը Գարանադիում նույնպես աներևութացել էր նրա մարմինը հուղարկավորող հովիվների աչքից և նշխարները դեռ չէին հայտնվել, նշանակում է նրա պաշտամունքն արգելված է աստվածային տեսչությանը, ինչպես հնում Մովսես մարգարեինը: Հետևաբար, քանի դեռ աստվածային տեսիլքով չեն հայտնվել Գրիգոր Լուսավորչի նշխարները, պետք է դադարեցնել նրա պաշտամունքը և արգելել նրան փառաբանող Ազաթանգեղոսի Պատմությունը: Սրանով պետք է բացատրել, որ սկսած պատանի Մովսես Խորենացու «Ի յիշատակի սրբոյն Հռիփսիմեայ և նորուն վկայակցացն»⁵¹ Ներբողյանից (գրված 436-438 թ.թ.), 440-ից մինչև 475 թվականը հանդես եկած հայ մատենագիրների և պատմիչների (Եզնիկ Կողբացի, Կորյուն, Եղիշե և այլք) երկերում չի հիշատակվում Գրիգոր Լուսավորչի անունը, չնայած որ նրանք բոլորն էլ իրենց երկերում առատորեն օգտվել են Ազաթանգեղոսի Պատմության շարադրանքից և ոճերից:

Ինչպես Գլակավանքի ասորի վերակացուները 320-ական թվերին «հույժ մեծարման» պատրվակով սուրբ Գրիգորին վտարեցին Ավետյաց բլրից, այնպես էլ 430-ական թվերի վերջին Հայաստանում իշխող ասորի կղերը՝ Գրիգորին համապատիվ դասելով Մովսես մարգարեին, հասավ նրա անունը և պաշտամունքը «պատվավոր» ձևով արգելելուն՝ դրա հետ միասին նաև նրան փառաբանող Ազաթանգեղոսի Պատմությունը: Հետաքրքիր է նշել, որ Գրիգորի անունը չի հիշատակվում նույնիսկ ներկա Ազաթանգեղոսի Պատմության Առաջաբանում, որի հետևանքով նրան վերաբերող որոշ տեղեկություններ անուշադիր ընթերցողը կարող է վերագրել Տրդատ թագավորին: Օրինակ §14-ում հայտնի չէ, թե ում մասին է ասված «կամ որպէս զնոյն ինքն աշխարհի հովիւ կացուցեալ՝ վայելէին ի նորուն վարդապետութեանն», երբ դրանից առաջ միայն Տրդատ թագավորն է հիշված, և անմիջապես հետո՝ դարձյալ Տրդատը «Ձոր առեալ թագաւորին՝ զամենեսեան աստուածակարգ լծոյն հնազանդեցուցանէր... և կամ որպէս դարձաւ Տրդատ անդրէն յաշխարհն Յունաց»: Գրիգորի անունը տվյալ շրջանում եղել է խորհրդապաշտական արգելքի տակ՝ մինչև նրա նշխարների հայտնվելը:

ՍՈՒՐԲ ՍԱՀԱԿԻ ՏԵՍԻՎՔԸ ԵՎ ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՎՈՐՁԻ ՆՇԽԱՐԱՅ ԳՅՈՒՏԸ

Մովսես Խորենացին պատմում է, թե ասորի Շամուելը, Բրքիշոյից հետո հինգ տարի Հայոց եկեղեցու կաթողիկոսական աթոռին տիրելով, մեռավ մեր աշխարհում: Այն ժամանակ, բոլոր նախարարները գնացին Մեծ Սահակի մոտ, խոստովանեցին իրենց մեղքը և աղաչեցին, որ վերագառնա իր աթոռը, բայց նա հանձն չէր առնում: Բազում թախանձանքներից հարկադրված՝ նա պատմեց այն տեսիլքը, որ տեսել էր քնի մեջ շատ ժամանակ առաջ ապագայում լինելիքի մասին: Այդ լսելով, նախարարներն հասկացան, որ աստվածային հրամանով դադարել է նրա տոհմի քահանայապետությունը և արտասվելով վայ տվեցին

⁵¹ Խորենացույ Մատենագրութիւնմ, էջ 304-325:

իրենց⁵²: Սահակ Պարթևի տեսիլքի մանրամասն նկարագրությունը և մեկնությունը պահպանվել է Մովսես Խորենացու մի ձեռագրում⁵³ և Ղազար Փարպեցու Պատմության մեջ⁵⁴: Ըստ Փարպեցու, Սահակ Պարթևը հիշյալ տեսիլքը տեսել է երիտասարդ հասակում (նախքան 390 թ.) Վաղարշապատի եկեղեցում գիշերային պաշտամունքի ժամին և պատմել է հայ ավագներին, տանուտերերին ու սեպուհներին մահից քիչ առաջ (մոտ 438 կամ 439 թվին):

Գրիգոր Լուսավորչի անվան և պաշտամունքի արգելքը, ըստ Սահակ Պարթևի տեսիլքի, տեսել է երեքուկես տասնամյակ՝ «երեք տասներեակք ամաց և կէս տասներեակք»⁵⁵, այսինքն երեսունհինգ տարի: Հարկ է նշել, որ այստեղից Սահակ Պարթևի տեսիլքում հետագայում ավելացվել են կանխասացություն և ապագայում լինելիքի նոր նշմարներ՝ տեսիլքի կատարումը կամ աշխարհի «վախճանը» հետաձգելու համար: Այս նպատակով էլ տեսիլքի մեջ մուծվել է «ամք երեք հարիւր յիսուն», որից իբրև համառոտված է «երեք տասներեակք և կէս տասներեակք» (35 տարի) ժամկետը. «... արդ ամփոփեա՛ զունկնդրութիւն մտաց քոց, լուր և ասացից քեզ՝ զոր ինչ սահմանեացն Բարձրեայն. յայսմ հետէ մինչև ի վախճան աշխարհիս՝ երեք տասներեակք ամաց և կէս տասներեակք համառոտեսցի ի վերայ ամենայն աշխարհի, մինչև յերևումն պղծոյն անապատի, զոր Դանիէլ մարգարէի ասացեալ է սուրբ Հոգւոյն. և լինին սոքա յայտնապէս թուով ամք երեք հարիւր յիսուն, ըստ միազոյգ պտղոց երից ոստոցն և կիսոյն»⁵⁶: Խմբագրողի կարծիքով «տասներեակք» այստեղ նշանակել է «մեկ տասներորդ մասը», ինչպես 35-ը՝ 350-ի: Ըստ իս, սակայն, «տասներեակք» նույն «տասներեակք» իմաստն ունի, ինչպես «յիսներեակք» – «յիսներեակք» (Պենտեկոստէ):

Սուրբ Սահակի տեսիլքում երկիցս հանդիպող «յերևումն պղծոյն անապատի» բառերը, որ թվում է, ակնարկում են Արաբական անապատը և վերագրվում են հրեա Դանիել մարգարեի տեսիլքին՝ «զոր Դանիէլ մարգարէի ասացեալ է սուրբ Հոգւոյն», իրականում Դանիելի տեսիլքներում չկան: Առաջին պատմիչը Սեբեոսն է, որ VII դարի կեսերին, իբրև ժամանակակից, նկարագրել է Իսմայելի Ամռ արքայի առաջին տարում Սինա անապատից ելած իսմայելացիների (արաբների) ամայացնող հենը. «Ելին արտաքս ի Սինէ անապատէ հրամանաւ Աստուծոյ՝ առնել անապատ միանգամայն զամենայն երկիր»⁵⁷: Նրանք մի քանի տարում տիրեցին և անապատ դարձրին եգիպտոսից մինչև ի

⁵² Խոր., Գ, ԿԶ, էջ 354:

⁵³ Նույն տեղում:

⁵⁴ Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց եւ թուրք առ Վահան Մամիկոնեան, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Մայիսեան, Տփղիս, 1904, (այսուհետ՝ Փարպ.)՝ Տեսիլ արքայ Սահակայ եւ Մեկնութիւն տեսլեանն - դրուագ Ա, գլ. Ժէ, էջ 28-37:

⁵⁵ Փարպ., Ա դր., Ժէ, էջ 33: Նոր հայկազեան բառգիրքն ունի՝ «Երեսուսան երեք ամաց, և կէս տասներեակք» (հ. Բ, էջ 849):

⁵⁶ Փարպ., Ժէ, էջ 33:

⁵⁷ Պատմութիւն Սեբէոսի, աշխատասիրութեամբ Գ. Աբգարյանի, Եր., 1979, գլ. Զ, էջ 64:

սահմանս Հնդկաց⁵⁸: Բացի այդ, Սեբեոսն առաջին պատմիչն է, որ իր պատմության մեջ արաբների աշխարհավեր աղետը կապում է մ.թ.ա. VIII դարի առաջին կեսին ապրած Դանիել մարգարեի շարագույժ կանխասացության հետ՝ յուրովի մեկնելով Դանիելի տեսիլքի ամբողջ հատվածը չորս խորհրդավոր գազանների մասին և դրանց նույնացնելով իր ժամանակի թագավորությունների հետ, որոնցից առավել զարհուրելին էին իսմայելացիք⁵⁹. «Բայց գահագին աղէտս հէնին Իսմայելի, որ բորբոքեաց հրդեհեալ զծով և զցամաք, ո՞վ կարիցէ պատմել: Բայց երանելին Դանիէլ կանխաւ գուշակէ մարգարէութիւնն զայսպիսի նեղութիւնս որ եկն եհաս ի վերայ երկրի. որ չորս գազանաւք նշանակէ զչորս թագաւորութիւնսն⁶⁰, որ յառնելոցն էին ի վերայ երկրի... «Եւ նախ առաջին զԱրեւմտից թագաւորութիւն, զմարդացեալ գազանն, որ է Յունաց...»: «Եւ ահա գազանն երկրորդ նման արջոյ... յարեւելից կողմանէ. զՍասանականին ասէ զթագաւորութիւն...»: «Իսկ գազանն երրորդ իբրև զինձ... զՀիւսիսային ասէ զթագաւորութիւն, Գոգ և Մագոգ, և երկու ընկերք նոցին...»: Այս չորրորդ⁶¹, յարուցեալ ի Հարաւոյ կողմանէ՝ Իսմայելեան թագաւորութիւնն. որպէս հրեշտակապետն մեկնեաց, եթէ «Գազանն չորրորդ թագաւորութիւն չորրորդ կացցէ, որ առաւել իցէ քան զամենայն թագաւորութիւնս, և կերիցէ զամենայն երկիր»⁶²:

Այնուհետև իսկ գլխում պատմիչը նույն ոգով շարունակում է. «զոր ասաց մարգարէն, եթէ «Որպէս մրրիկ ի հարաւոյ ընթացի, յանապատէ գնացեալ յահեղ տեղւոջէ», այն է անապատն մեծ և ահագին, ուստի մրրիկ ազգացս այսոցիկ փոթորկեալ ել և կալաւ զամենայն երկիր, կոխեաց և եհար զնա: Եւ կատարեցաւ ասացեալն, թէ «Գազանն չորրորդ՝ չորրորդ թագաւորութիւն կացցէ ի վերայ երկրի, որ առաւել է շարեալք քան զամենայն թագաւորութիւնս, որ արար անապատ զամենայն երկիր»⁶³: Դանիել մարգարեի այս չորրորդ գազանը և Սինա անապատը հիշատակվում են նաև Պատմության վերջում արաբների Մավիաս թագավորի արշավանքի կապակցությամբ⁶⁴:

Սեբեոսը չորրորդ «ահեղ» գազանին նույնացնում է Իսմայելի թագավորության հետ, իսկ Դանիել մարգարեն, իհարկե՝ Ասորեստանի: Այս է ահա, որ

⁵⁸ Նույն տեղում, գլ. ԽԲ, էջ 139:

⁵⁹ Սեբեոսի այս հատվածը՝ Դանիելի հիշատակած չորս գազանների և դրանց հետ նույնացվող չորս թագավորությունների մասին կրկնվում է և Պատմության ԽԳ գլխում, էջ 141-142:

⁶⁰ Դանիելի Մարգարեության մեջ (է, 4-7) չորս գազաններն են՝ «Առաջինն՝ իբրև զմատակ առեւծ թեատուր, եւ թեւ նորա իբրև արծուոյ», «... երկրորդ գազանն նման արջոյ», «... եւ ահա այլ գազան իբրև զինձ. եւ չորս թեւ թոչնոյ ի վերայ նորա», «... եւ ահա գազանն չորրորդ՝ ահեղ եւ զարմանալի եւ հզօր առաւել, եւ ժանիք նորա երկաթիք. ուսէր եւ մանիւր, եւ զմնացորդսն առ ոտն կտարէր»:

⁶¹ Սեբեոսի բնագրում «Այս չորս» ուղղում եմ «Այս չորրորդ», որովհետև խոսքը վերաբերում է չորրորդ գազանին, որին Սեբեոսը նույնացնում է հարավում հայտնված Իսմայելյան (Արաբական) թագավորության հետ:

⁶² Գան., է, 19 և 23:

⁶³ Սեբեոս, գլ. ԽԵ, էջ 162:

⁶⁴ Նույն տեղում, գլ. ԾԲ, էջ 177:

սուրբ Սահակի տեսիլքում հետագա խմբագրողն անվանում է. «երևումն պղծոյն անապատի», որ ըստ Սեբեոսի տեղի ունեցավ Բյուզանդական կայսր Երակլոսի (իմա՝ Հերակլի (610-641 թթ.)) 24-րդ տարում, բայց ըստ հետագոտողների (Հ. Օրբելի և այլք)՝ 641 թվին⁶⁵: Սահակ Պարթևն իր տեսիլքը պատմել է մահից (439 թ.) քիչ առաջ, բայց տեսիլքը նրան երևաց՝ նախքան եպիսկոպոս ձեռնադրվելը՝ երբ հոգեկան խռովքի մեջ էր՝ արու զավակ չունենալու պատճառով, այսինքն՝ ոչ պակաս քան 50 տարի առաջ, մոտ 390 թվին: Ըստ այսմ, սուրբ Սահակի մահից մինչև արաբների 641 թվի արշավանքը կազմում է 202 տարի, իսկ նրա եպիսկոպոսությունից հաշված՝ 251 տարի, երկու դեպքում էլ «ամբ երեք հարիւր յիսուն» արտահայտությունը՝ որպես 35 տարվա տասնապատկում, չի արդարանում: Թերևս VIII դարի երկրորդ կեսին ինչ-որ մատենագիր՝ նկատի առնելով 772-775 թվերի Հայոց ապստամբությունը Աբբասյան իսլամի ֆաթիմ դեմ և Մամիկոնյան ու Բագրատունի նախարարների միացյալ զորքի պարտությունը Բագրևանդի ճակատամարտում, 350 տարվա համառոտումն է համարել Սահակի տեսիլքում նշված 35 տարին (մեկ տասներորդ մասը): Հետևաբար, ինչպես 350 թվականը, այնպես էլ «երևումն պղծոյն անապատի» խոսքը, որ խորհրդանշում է Սինա անապատը և այնտեղից ելած ամայացնող հենը, ս. Սահակի տեսիլքում պետք է հետագա ընդմիջարկություն համարել, որով աղճատվել է կանխասացության իմաստը: Ուստի, Սահակ Պարթևի տեսիլքից հեռացնելով, ըստ հնարավորին, հետսամուտ շերտերը⁶⁶, կունենանք հետևյալ սկզբնական անաղարտ հատվածը. «յայսմ հետէ մինչև ի վախճան [Ժամանակի, ոչ թե աշխարհիս — Ա. Մ.]⁶⁷ երեք տասներեակք ամաց և կէս տասներեկի ... ըստ միագոյզ պտղոց երից ոստոցն և կիսոյն»⁶⁸:

⁶⁵ Էդ. Դանիելյան, Քաղաքական պատմությունը և հայ առաքելական եկեղեցին (VI-VII դդ.), Եր., 2000, էջ 153-160:

⁶⁶ «... ամբ երեք հարիւր յիսուն» հավելումը չի արդարանում նաև նրանով, որ Սահակ Պարթևի մահից մինչև «յերևումն պղծոյն անապատի», այն է՝ մինչև 641 թ. կազմում է շուրջ 200 տարի: Կնշանակի, այդ հավելումը կատարված է VII դ. վերջին, որը չի համապատասխանում արաբների առաջին արշավանքին: Տեսիլքի մեկնությամբ զբաղվել են նաև այլ հեղինակներ, հատկապես Ն. Ակիմյանը (Քննութիւն տեսլեան ս. Սահակայ. - «Հանդես ամսօրեայ», 1936, № 10-12, էջ 466-479. 1936 և 1937, № 1-5, էջ 48- 87): Իմ դիտարկումները, սակայն, կապ չունեն եղած ֆննությունների, մանավանդ, Ն.Ակիմյանի հաճախ իրացիոնալ դատողությունների հետ և զուտ բանասիրական նպատակ ունեն՝ վերականգնելու ս. Սահակի տեսիլքի սկզբնական բնագիրը:

⁶⁷ Դանիել մարգարեի տեսիլում Աստծո հրեշտակը հայտնում է ոչ թե աշխարհի, այլ՝ ժամանակի վախճանի մասին, որին և պետք է հետևած լինե՞ր Սահակ Պարթևը. «անապատիկ ես ցուցից փեզ որ ինչ լինելոց է ի վախճանի ի վերայ երկրի. քանզի տակալին ի ժամանակս է վախճանն» (Դան., Ը, 19), և այսպե՛ս՝ «ե ի վախճանի ժամանակաց եկեսցէ (արհայն հիւսիսոյ) մտանել զօրա մեծաւ եւ բազում ստացուածովք» (ԺԱ, 13): Դանիել մարգարեի և ս. Սահակի տեսիլներում կան ոչ միայն խորհրդապաշտական, այլև ռեալական նույնություններ՝ տեսիլը մեկնող Գաբրիել հրեշտակը վերջում ասում է Դանիելին. «եւ դու կնփեա զտեսիլդ՝ զի յաւուս բազումս է» (Դան., Ը, 26). տեսիլը մեկնող հրեշտակը վերջում ասում է ս. Սահակին. «եւ դու կնփեա զտեսիլդ, որ ցուցաւ փեզ յայտնութիւն ի բարձանց» (Փարս., Ա, ԺԵ, էջ 36):

⁶⁸ Փարս., ԺԵ, էջ 33, 34:

Այն, որ վերականգնված հատվածը տեսիլքի սկզբնական պատկերն է ներկայացնում, հաստատվում է նրանով, որ անհարազատ հետսամուտ շերտը հեռացնելուց հետո անսպասելի իրար են հանդիպում երկու նույնանման դարձվածներ՝ «երեք տասներեակք ամաց և կէս տասներեակի» և «ըստ միազոյգ պտղոց երից ոստոցն և կիսոյն», որոնք իսկապես էլ սկզբում իրար կից են եղել, քանի որ պարզաբանում են թե՛ միմյանց և թե՛ տեսիլքի հիմնական խորհուրդը՝ մոտալուտ ապագայի կանխասացությունը: Տեսիլքում, բեմի վրա, հայտնվում է վարսավոր և պողպատից ձիթենին՝ փարթամ ու դեպի վեր ձգտող ոստերով, որոնցից առանձնացած երեքուկես խոնարհված ոստերը՝ իրենց թառամած ու սմբած պտուղներով խորհրդանշում են Հայոց աշխարհի առաջիկա տխուր ու ծանր երեքուկես տասնամյակները, երբ արգելված է Հայոց թագավորությունն ու Գրիգոր Լուսավորչի պաշտամունքը՝ «լուր ստուգապէս, զի լուեսցէ մերձ ընդ մերձ թագաւորութիւն յազգէդ Արշակունեաց, և քահանայութիւն ի ցեղէ արժանաւոր քահանայապետին Գրիգորի»⁶⁹:

Սահակ Պարթևի դուստրն ամուսնացած էր սպարապետ Համազասպ Մամիկոնյանի հետ, որոնցից ծնվեցին քաջարի սպարապետ-զորավար Վարդան Մամիկոնյանը և նրա հարազատ եղբայրներ Հմայեակն ու Համազասպյանը: Եվ այս ակնարկելով Աստծո հրեշտակը հայտնում է ս. Սահակին. «... զուարթացի՛ր ցնծալից ուրախութեամբ. զի ահա յարգանդէ զաւակիդ, որ տուաւ քեզ յԱրարչէն, ելցեն բազում շառաւեղք, արք ընտիրք զօրութեամբ. ընդ որս միաբանեալ և այլ բազմութիւնք լաւ արանց, յազգէ նախարարացդ Հայոց. որք զօրացեալք սուրբ բանին Աստուծոյ և զյարուցմունս թագաւորաց և զսպառնալիս իշխանաց առ ոչինչ համարեալ՝ միացուցանեն զանձինս ընդ յոյսն բաղձալի երկնաւոր կոշմանն, շնայելով ի մեծութիւնս սնտախ և ոչ ի փառս առժամայնս. ընդ որոյ վաճառեալ ոմանց զփառս անեղծին Աստուծոյ, ընդ սնտախ և ապականացու կենաց աշխարհիս՝ ուրացողք լինին»⁷⁰: Այստեղ ներկայացված է Վարդանանց և Վասակյանց ռխերիմ հակամարտությունը՝ Սահակ Պարթևի թոռ, հայրենասեր զորավար Վարդան Մամիկոնյանը իր զինակիցներով և ուրացող մարզպան Վասակ Սյունին իր կուսակիցներով: Մեկնության այս հատվածը գրեթե բառացի հիշեցնում է այն պահը, երբ Տիգրանում Հագկերտ թագավորը մահվան սպառնալիքով պահանջում է ընդունել մագդեղական կրոնը, իսկ Վարդան Մամիկոնյանը առաջ գալով՝ ընդհանուր լուսության մեջ հանդգնաբար մերժում է Քրիստոսի հավատը սնտախ փառքի դիմաց վաճառելու և ուրացող դառնալու հրամանը. «Եւ լուեալ զայս ամենայն բանս, պատուոյ և խոստմանց և մահու սպառնալեաց, ի թագաւորէն Պարսից Յագկերտէ երեցունց աշխարհաց ազատանուցն՝ լուեցին առ վայր մի այլքն. բայց յառաջ կացեալ աներկիւղ և քաջասիրտ մտօք Վարդանայ Մամիկոնէից տեառն

⁶⁹ Փարպ., ԺԵ, էջ 34:

⁷⁰ Փարպ., ԺԵ, էջ 35:

և Հայոց սպարապետի՝ պատասխանի ետ թագաւորին Յագկերտի առաջի ամենայն բազմութեանն և ասէ, եթէ «... Բայց զօրէնս, զոր ուսայ յԱստուծոյ ի մանկութենէ իմմէ, թողուլ և ընդ երկիւղի մարդոյ փոխանակել՝ չէ հնար: Զի եթէ ի մարդոյ ընկալեալ էր զարդար վարդապետութիւնն, զոր հաստատեալ է ի միտս իմ, գիտէի թէ ճշմարիտ են, և ուրանայի՝ ողորմելի զանձն համարէի. թող թէ օրէնս, զոր ընկալայ և ուսայ ի բերանոյ Աստուծոյ՝ վաճառել ընդ երկիւղի մարդոյ և սնոտի փառաց. քա՛ւ լիցի: Իմ պատասխանիք այդ են, յորում ցանկամ մեռանել, քան թէ կալ ուրացութեամբ առանց Աստուծոյ...»⁷¹:

Այսպես, իր մահից առաջ Սահակ Պարթևը տեսիլք է պատմում ոչ թե Հայոց աշխարհի վախճանի մասին, ինչպես նշվում է առկա բնագրում, այլ Հայոց աշխարհում շարի իշխանութեան վախճանի մասին, որը տեղի է «երեք տասներեակք ամաց և կէս տասներեակք» (35 տարի): Սահակի տեսիլքում շարի իշխանութեան այս ժամանակը հարկնման է Դանիել մարգարեի տեսիլքում շորորդ գազանի երկրի վրա իշխելու ժամանակին՝ «Մինչև ի ժամանակ և երկու ժամանակք և կէս ժամանակի» (Դան., է, 25) – այն է՝ «երեք ժամանակք և կէս ժամանակի»: Սահակ Պարթևի տեսիլքում մեկ «ժամանակ»-ը հավասարեցված է տասը տարվան: Դանիելի տեսիլքում ժամանակի այս բանաձևը, որ եղել է եբրայերեն Հին Կտակարանում (պահպանվել է արամեերեն բնագիրը), ըստ իս, հայտնի էր Սահակ Պարթևին ասորերեն Հին Կտակարանից, որն ինքն էլ նախապես թարգմանել էր հայերեն⁷², և այս հանգամանքը վկայում է Սահակի տեսիլքի վաղեմութեան մասին: «Երկու ժամանակներ» խոսքը առկա է միայն 1896 թվի Լոնդոնյան աշխարհաբար հրատարակութեան մեջ (թարգմանված եբրայական բնագրից՝ էջ 1009). «մինչև մի ժամանակ եւ (երկու) ժամանակներ եւ կէս ժամանակ» (Դան., է, 25): «Յոթանասնից» թարգմանութեան գրաբար բնագիրը շունի «երկու» թիվը. «Եւ բանս առ Բարձրեալն խօսիցի... եւ կարծեսցէ զժամանակս եւ զօրէնս փոփոխել. եւ տացի ի ձեռս նորա մինչև ի ժամանակ, եւ ի ժամանակս, եւ ի կէս ժամանակաց» (Դան., է, 25): Իսկ երեսունհինգ տարի անց՝ ժամկետի վերջում պիտի նորից հառնի թագավոր Արշակունյաց ցեղից և նորոգվի հայրապետութեան աթոռը՝ «Ժանի՛ր հաւաստեալ, զի [մերձ յերևումն պղծոյն անապատի] դարձեալ յառնէ թագաւոր յազգէդ Արշակունեաց, և նորոգի աթոռ հայրապետութեան ի շառաւեղէ սրբոյն Գրիգորի»⁷³:

Ինչպես տեսնում ենք, Սահակի տեսիլքի կանխասացությունը վերաբերում է ոչ թե հետագա արաբական արշավանքներին, այլ միայն առաջիկա երեքուկես տասնամյակին՝ սկսած 439 թվից և ավարտվում 474 թվին՝ Զենոն կայսեր

⁷¹ Փարսլ., ԻԶ, էջ 49:

⁷² Խոր., Գ, ԾԳ, էջ 329. «Եւ (Մեսրոպայ) վերակացու թողեալ զաշակերտ իւր զՅովնաթան, միանգամայն և քանապայ կացուցեալ դրանն արհունի (Աղուանից)՝ ինքն դառնայ ի Հայս. և գտանէ զմեծն Սահակ թարգմանութեան պարապեալ յասորոյն, յոչ լինելոյ յունի...»:

⁷³ Փարսլ., ԺԵ, էջ 34:

գահակալության (474-491) առաջին տարում, երբ Գառնիկ ճգնավորին երևացած տեսիլքով հայտնվեցին սուրբ Գրիգորի նշխարները: Ըստ այդմ, հառնելու է թագավոր Արշակունյաց ցեղից և նորոգվելու է Լուսավորչի հայրապետության արձույթը: Այդ աստվածատուր շնորհով էլ վերջ գտավ Գրիգոր Լուսավորչի պաշտամունքի և նրան փառաբանող Ագաթանգեղոսի Պատմության վրա դրված «խորհրդապաշտական» արգելքը: Գյուտ կաթողիկոսն ու Փավստոս Բուզանդն առաջինն էին, որ V դարի երկրորդ կեսին վերականգնեցին սուրբ Գրիգորի անունը հայ մատենագրության մեջ:

Սուրբ Գրիգորի նշխարաց գյուտի առաջ բերած հոգևոր զարթոնքը 470-ական թվականներին սնունդ տվեց ազգային ազատագրական շարժման հուժկու վերելքին – սպարապետ Վահան Մամիկոնյանի և մարզպան Սահակ Բագրատունու⁷⁴ գլխավորած զինված ապստամբությունն ընդդեմ Սասանյան բռնապետության պսակվեց հաղթանակով և 485 թվին Նվարսակի դաշնագրով Սասանյան արքայից արքան սպարապետ Վահան Մամիկոնյանին հռչակեց Հայաստանի մարզպան: Այսպես պետք է հասկանալ Սահակ Պարթևի տեսիլքում Աստծո հրեշտակի կանխասացությունը «յառնէ թագաւոր յազգէդ Արշակունեաց», – նշանակում է տեսիլքի մեկնիչը «յազգէդ» (քո ազգից) խոսքով նկատի ունի Սահակ Պարթևի Արշակունի ազգատոհմը: Ճիշտ այդպես էլ Մովսես Խորենացին է Գրիգոր Լուսավորչին անվանում «աշխարհաւ Պարթև, գաւառաւ Պահլաւ, յազգէ թագաւորեցելոյ զատուցեալ Արշակունի...»⁷⁵: Ուրեմն, ինչպես Գրիգոր Լուսավորչին ազգատոհմով Պարթև Արշակունի էր, այնպես էլ նրա շառավիղ Վահան Մամիկոնյանը՝ Պարթև Արշակունու ցեղից էր, ուստի և Վահան Մամիկոնյան մարզպանը, ըստ տեսիլքի, հռչակվում է «թագաւոր յազգէդ Արշակունեաց» և նրա՝ սուրբ Գրիգորի շառավղի ձեռքով նորոգվում է հայրապետության աթոռը: Հենց այս մխիթարիչ ապագան է ակնարկում Աստծո հրեշտակը Սահակ Պարթևին նրա երիտասարդ հասակում. «Վասն զի անգիտական խորհրդովք յածեցուցեալ զմիտսդ՝ խռովէիր վասն շիւնելոյ քեզ արու որդի... Եւ արդ՝ զթալով ի քեզ Բարձրեալն... մխիթարեաց զքեզ տեսլեամբդ այդուիկ»⁷⁶:

Վահան Մամիկոնյանի հաղթական ապստամբության արձագանքը պետք է համարել և այն, որ նույն 484 թվին Վաչագան Բարեպաշտը Արցախ-Ուտիք աշխարհում վերականգնեց Հայկական թագավորությունն ու նրա իշխանության տակ անցան նաև Կուրի ձախափնյա Կամբեջան և այլ գավառներ⁷⁷:

Մեսրոպ Երեց Վայոցձորեցին (X դ.) ներսես Մեծ կաթողիկոսի Վարքում, որ քաղազրել է Փավստոսից և այլ աղբյուրներից, նույնպես հաստատում է սուրբ Գրիգորի նշխարների գյուտը բյուզանդական Ջենոն կայսեր օրոք՝

⁷⁴ Սահակ Բագրատունին՝ Մովսես Խորենացու Հայոց պատմության երախտաշատ պատվիրատու իշխանը, հերոսաբար զոհվեց 482 թ.:

⁷⁵ Խոր., Բ, ՂԱ, էջ 244:

⁷⁶ Փարպ., Ա, ԺԵ, էջ 31:

⁷⁷ Էդ. Դանիելյան, Գամձասար, Եր., 2009, էջ 16:

հայտնելով նաև այլ պատմական տվյալներ. «Յայնմ ժամանակի թագաւորն Յունաց առաքէ զօրավար 'ի Միջագետս զՊերինտիանոս: Եւ յաւուրսն յայնոսիկ յայտնեցան նշխարք սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսաւորչի. և ազդ եղեւ կայսերն Յունաց Զենոնայ, և նա առաքէ բազում լեգէոն զօրս 'ի ձեռն զօրավարին Միջագետաց, որ եկեալ բռնութեամբ յափշտակեաց զնշխարս սրբոյն Գրիգորի. և ետ զաջ ձեռնն Հայոց վասն լուսաւորելոյն յառաջագոյն զնոսա, և այլ ինչ եւս մասն. և տարաւ զնա բովանդակ, և այլ մասն ինչ 'ի սրբոց Հռիփսիմեանց 'ի Կոստանդինուպօլիս, և 'ի մի տապանի եղին»⁷⁸ – «Երբ Հունաց թագավորը Միջագետք ուղարկեց Պերինտիանոս զորավարին, այն օրերին հայտնվեցին սուրբ Գրիգոր Հայոց Լուսավորչի նշխարները. և հայտնի դարձավ Հունաց Զենոն կայսրին, և նա բազում լեգեոն զորք ուղարկեց Միջագետքի զորավարի ձեռքով, որ գալով բռնութեամբ հափշտակեց սուրբ Գրիգորի նշխարները. և աջ ձեռքը տվեց հայերին՝ նախկինում նրանց լուսավորելու համար, ինչպես և որոշ այլ մասունք, և տարավ նրան ամբողջովին՝ սուրբ Հռիփսիմյանց այլ մասունքի հետ Կոստանդինուպօլիս և մի տապանի մեջ դրին»:

Այստեղ հիշատակած Միջագետքը հայտնի Մեսոպոտամիա Միջագետքը չէ՝ Տիգրիսի և Եփրատի միջև: Վ դարի երկրորդ կեսին Մարկիանոս և Զենոն կայսրերի օրոք (Հայոց) Միջագետք էր կոչվում նաև Աղձնիքից արևմուտք ընկած պրովինցիան՝ Քաղիթ (Նիմփիոս) և Եփրատ գետերի միջև, որտեղ գտնվում էին վեց հայկական սատրապուլթյունները: 450-451 թվերի դեպքերի կապակցութեամբ եղիշեն այդ տարածքը անվանում է Ստորին Հայք⁷⁹, որի սպարապետն էր Վասակ Մամիկոնյանը: Այս Միջագետքը հիշատակվում է 451 թվին Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովին մասնակցող պրովինցիաների շարքում իր վեց ներկայացուցիչներով՝ Ամիդի, Սոփենեի (Մոփքի), Անգիտենեի, Մարտիրոսուպոլսի, Ինգելա-Անգելենեի և Սոփանենեի եպիսկոպոսներով⁸⁰: Ժողովին մասնակցող ինքնավար սատրապուլթյունների եպիսկոպոսները կազմում էին Միջագետքի թեմը և ենթարկվում էին Ամիդ քաղաքի միտրոպոլիտին⁸¹: Վահանի հաղթական ապստամբութեան արձագանքը պետք է համարել նաև 484 թվին Իլլոսի և Լեոնտիոսի ապստամբութունը, որն ըստ էության տեղի է ունեցել Բյուզանդական գերիշխանութեան տակ գտնվող վերոհիշյալ Հայոց Միջագետքում, և դրան անմիջապես մասնակից էին հայկական ինքնավար սատրապուլթյունները:

Այստեղից բացահայտվում է, որ Զենոն կայսրը 485 թվին բազում լեգեոններ է ուղարկել հենց այս Միջագետք՝ ճնշելու Իլլոսի և Լեոնտիոսի ապստամբ-

⁷⁸ Մեսրոպ Երեց, Պատմութիւն Սրբոյն Ներսիսի Պարբեւի հայոց հայրապետի, Սոփեւի հայկականի, հ. 2, Վենետիկ, 1853, էջ 10:

⁷⁹ Ա. Մուշեղյան, Մովսես Խորենացու դարը, Եր., 2007, էջ 118-128, 132, 133:

⁸⁰ Н. Адонц. Армения в эпоху Юстиниана, С-Петербург, 1908, с. 38-39.

⁸¹ Н. Адонц. с. 363.

բուլժյունը, որի մասին հիշատակում է Պրոկոպիոս Կեսարացին⁸²: Այդ ապստամբուլժյան մեջ բացահայտ ներգրավված հայ սատրապների մեծ մասին Ջենոն կայսրը զրկեց ժառանգական իշխանութունից, բացի Բալահովտի սատրապից, որն ամենից աննշանն էր նրանց մեջ⁸³: Ակներև, սատրապներին ժառանգական իշխանութունից զրկելու հետ կայսրը վերացրել է նաև Ստորին Հայքի հայազգի սպարապետի պաշտոնը: Թերևս հենց այդ ժամանակ էլ Պերինտիանոս զորավարը, որի անունը Պրոկոպիոսը չի հիշատակում կամ չգիտե, Ջենոն կայսեր հրամանով որպես պատիժ հափշտակեց Գր. Լուսավորչի նշխարների մեծ մասը՝ Հոփսիսիմյան կույսերի որոշ մասունքների հետ և փոխադրեց Կոստանդնուպոլիս: Հետագայում Լուսավորչի մասունքները ամփոփվեցին Նեապոլում (Իտալիա) կառուցված հայկական եկեղեցում⁸⁴ S. Gregorio Armeno /Ս. Գրիգոր Հայոց/ անվամբ, իսկ 2000 թվին էջմիածնի Մայր Աթոռի և Վատիկանի միջև ձեռք բերված համաձայնությամբ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս Գարեգին Բ Վեհափառի ձեռամբ Հայաստան բերվեց մասունքների մի մասը և ամփոփվեց Երևանի նորակառույց Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցում՝ մարմարե տապանակի մեջ:

⁸² Պրոկոպիոս Կեսարացի, քարգմանությունը բնագրից, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Հ. Բարթիկյանի, Եր., 1967, էջ 195, ծանոթ. էջ 342:

⁸³ Н. Адонц. с. 108-109, 115.

⁸⁴ Ինչպես նշում է Մեսրոպ Արևելասկոպոս Աշնյանը «Լուսավորչի լույս նշխարները» գրքում («Մուղնի» հրատարակչություն, Ս. էջմիածին, 2000, էջ 53-54), Ս. Գենարիոս եպիսկոպոսի հետ, որ Նեապոլսի առաջին պաշտպանն է, Հայոց Ս. Գրիգորը քաղաքի երկրորդ երկնային պաշտպանն է հանաչված ու փառավոր տոն ունի սեպտեմբերի 30-ին՝ ըստ նոր տոմարի:

ԱՐԾՐՈՒՆ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅՈՒ «ՀԱՅՈՑ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ» III ԳՐՔԻ ԿԱՌՈՒՅՎԱԾՔԸ ԵՎ ՄԱՇՏՈՅԱՊԱՏՈՒՄԻ ԽՆԴԻՐԸ

«Հատած երրորդ» կոչվող գիրքը, վերնագրված «Ավարտաբանութիւն մերոց հայրենեաց», սկսվում է մի աղբյուրաբանական նախաբանով, որտեղ կարճ հիշատակվում է II գրքի նյութը՝ «ի մեծէն Աղեքսանդրէ մինչև ի վախճան սրբոյն Տրդատայ», և սահմանում է հետագա գրելիքը. «Երրորդ առնելով զիրս, որ ինչ յետ սրբոյն Տրդատայ մինչև ի սպառել Արշակունեաց ազգին ի թագաւորութենէ և զաւակի սրբոյն Գրիգորի՝ ի քահանայապետութենէ»:

Այսինքն, մինչև 428-30-ական թվականները:

Նախաբանի բովանդակությունից երևում է, որ II գրքի ավարտն ընթերցելուց հետո պատվիրատու Սահակ Բագրատունին իր հերթական նամակով կամ բանավոր կերպով կատարել է մի էական դիտողություն՝ կապված որոշ կարևոր և պիտանի տեղեկությունների բացթողման հետ: Ի պատասխան՝ Մովսես Խորենացին փորձում է արդարացնել իրեն՝ ասելով, որ կարճ ժամանակում աղբյուրների սակավության պայմաններում ինքն ապավինել է սեփական ջանքին ու հիշողությանը, ուստի՝ խնդրում է իրեն չպարսավել: Բայց և խոստանում է, հեռավոր ժամանակների փոխարեն, ոչ հեռու ժամանակների եղելությունը պատմել անսխալ, բոլորին հասկանալի լեզվով, որպեսզի ընթերցողները տարվեն ոչ թե պերճախոսութեամբ, այլ խոսքի ճշմարտութեամբ: Երևում է, որ Սահակ Բագրատունին քննադատական ակնարկ է արել նաև պատմելատճի հարցում, և Մովսես Խորենացին, ըստ այդմ, փոխել է ոչ միայն ոճը, այլև ոճի իմաստավորումը: Սա նշանակում է, որ նրա «Հայոց պատմությունը» հետազոտողները պետք է ուշադիր լինեն նշված «ժամանակային» և «ոճային» ծրագրի կատարման և այդ ծրագրից շեղվող բնագրային հատվածների հանդեպ:

Պետք է նաև հաշվի առնել, որ այս դեպքում պատմահայրն իր խոստում-ծրագիրը լրիվ կատարելու է, որովհետև արդեն մեկ անգամ եղած շեղումը քննադատական դիտողության է արժանացել:

Որն էր այդ շեղումը

Բանն այն է, որ հեղինակը քննադատությունը լրիվ ընդունել է, որովհետև պատվիրատուն արդարացի է գնահատել II գիրքը: Ում-ում՝ գոնե իրենց երկուսին է հայտնի, թե ինչ կապ կա հիշյալ և II գրքի ավարտամասի աղբյուրաբանական հիշատակարանների միջև: II-ում գրել է. «Բայց և որ ինչ ի թագաւորութեանն Տրդատայ և յետ նորա, ոչ հեղգութեամբ և անզգուշաբար վրիպեալ, և ոչ կամաւոր սխալանօք ի սմա յարմարեալ բան, այլ՝ որ ինչ ի իշա-

տակաց դիւանագիր մատենիցն Յունաց: Իսկ ըստ նմանեացն ապա և որ ինչ ի համբավուց արանց իմաստնոց և հնախոս սիրաբանից՝ ստուգապէս տեղեկացեալ, արդարաբար քեզ զգուցեցաք»: [Մովսէս Խորենացի, «Պատմութիւն Հայոց», II, Հէ] Ի դեպ, վերջին բառը «զգուցեցաք», պետք է առնվեր ոչ թէ անցյալ, այլ ներկա կամ ապառնի ժամանակով: Բայց քանի որ բոլոր ձեռագրային տարընթերցումները ներկայացնում են ակնհայտ սխալ ժամանակաձևը, ապա ճիշտ ձևը առաջարկում ենք թարգմանութեան մեջ. «Բայց ինչ որ եղել է Տրդատի թագավորութեան ժամանակ և նրանից հետո, ոչ անփութորեն ու անզգուշաբար վրիպելով, և ոչ կամավոր սխալներով այս պատմութեան մեջ խոսքը հարմարեցնելով, այլ այն, ինչ հիշատակում են հույների գիվանագիր մատյանները, նմանապես ապա և այն, ինչ լուրեր հասել են իմաստուն այրերից և հնախոս բանասերներից, մենք, ստուգապէս տեղեկանալով, քեզ արդարաբար կպատմենք»:

Տրդատի ժամանակի վերաբերյալ տված խոստումի փոխարեն III գրքի սկզբում, ամփոփելով նախընթաց գիրքը, Մովսէս Խորենացին գրում է, թէ հունական բոլոր աղբյուրները հնարավոր չէ կարճ ժամանակում նայել, ոչ էլ Դիոդորի մատենագրությունը կա ձեռքի տակ, և «ո՛չ հնախօսութիւնք եղեալ մերոյ աշխարհիս» (այսինքն՝ ոչ էլ հնախոսություն կա մեր աշխարհի մասին):

Արդարացումն ամբողջ II գրքի առիթով է արված, իսկ դրա մեջ մտնում է նաև Տրդատի ժամանակը, հետևաբար և այդ մասով պատվիրատուին տված խոստումը կատարված չէ: Պատմահայրն այդուհետ կամ պետք է ժլատ լինի խոստումների մեջ, կամ տված խոստումը պետք է կատարի, ինչը և կասկածից վեր է դատելով պայմանավորվող կողմերի նախընթաց շիտակ և ազնիվ հարաբերումների բնույթից: Եվ եթե III գրքի կազմում հայտնվեն շեղումներ ծրագրից, ապա կարելի է անգամ կասկածել դրանց բնագրային հարազատությունը, բայց ոչ հեղինակային խոստման լրջությունը, որովհետև այս դեպքում արդեն այդ խոստումը դառնում է բնագրի վավերականության չափանիշ:

Ահա, Սահակ Բագրատունին, հետագա շարագրանքի ծրագիրը և դրա կատարման հեղինակային հավաստիացումն ընդունելով, հավանաբար, խիստ զբաղված լինելու, երկրից բացակայելու կամ մի այլ պատճառով որոշում է նամակագրական երկխոսությունը միառժամանակ ընդհատել:

Մովսէս Խորենացին, փաստորեն, առաջիկայում կարող էր գլխակարգել շարագրանքն ըստ իր հեղինակային մտահղացման, առանց պատվիրատուին գլուխ-գլուխ ուղարկելու պարտագրանքի, ուստի և առանց նրա խմբագրական միջամտության, ինչպես դա տեսանք առաջին գրքի օրինակներով¹: Պատմությունը շարագրելու այս նոր հնարավորությունը ավելորդ է դարձնում նաև գլխաբաժան տարբեր նշանների անհրաժեշտությունը, ուստի կարելի էր բա-

¹ Ա. Սահակյան, Մովսէս Խորենացու «Հայոց պատմութեան» գլխակարգումը որպես բնագրի վերջին խմբագրություն. - «Վեոն Խաչիկյան-90», Եր., 2010, էջ 226-254:

վարարվել միայն թեմատիկ տարբերակիչ հատկանիշով նախորդ գրքերից միայն դա պահպանելով իբրև գլուխների սահմանագատիչ նշան, ինչն էլ արվել է:

Արդյունքում գլխակարգը կազմվել է ըստ հայոց թագավորների գահակալման ժամանակաշրջանների՝ սրանց համապատասխանող գլուխների ծավալով ու քանակով: Նման հաշվարկով կստանանք՝ Խոսրով, Տիրան, Արշակ, Պապ, Վարազդատ, Արշակ և Վաղարշակ եղբայրներ, այնուհետև Խոսրով, Վուստուրյան, Արտաշիր թագավորների ժամանակը նկարագրող ութ գլուխներ, ևս մեկ կարճ գլուխ III գրքի սկսվածքով մինչև Խոսրովը, կաթողիկոսական տան ճակատագրի վերաբերյալ գլուխը, ինչպես նշված էր ծրագրում, վերջապես «Ողբը», իբրև եզրափակիչ գլուխ:

Հնարավոր համարելով, որ Արշակ II-ին նվիրված գլուխը մյուսների համեմատ կրկնակի ծավալի պատճառով կարող էր կիսվել երկու պայմանական գլուխների՝ գուտ տեխնիկական համաչափության նկատառումով, կարող ենք III գրքին վերագրել մոտ 12 գլուխ ներկայիս 68-ի փոխարեն: Գլուխները, ինչպես արդեն ցույց ենք տվել I գրքի օրինակով, վերնագրված չեն եղել, նրանք կարող էին ունենալ այբբենական համարանիշ կամ կարող էին տարբերվել սկզբնատառի գունային երանգով ու գրութիան չափով, ոչ ավելին: Այժմ, շրջանցելով կոնկրետ գլխի վերնագրի ու նրա բովանդակության համապատասխանության հարցը, քանի որ այն արդեն քննել ենք I գրքի օրինակով, անցնենք III գրքի հեղինակային գլուխների սահմանների որոշարկմանը:

Առաջին գլուխը ներառում է աղբյուրաբանական նախաբանը (Ա), Տրդատի մահից հետո առաջացած իրավիճակը (Բ, Փ, Դ), կայսրին գրած հայոց թղթի պատճենը և պատասխանը (Ե): Քանի որ I գլուխը գրվել է մինչև շարադրման նոր պայմանի և գլխաբաժանման թեմատիկ սկզբունքի ընդունումը, կարելի է ենթադրել, որ այն եղել է կարճ գլուխ (Ա-Ե), որ ուղարկվել է պատվիրատուին, և որից ստացած պատասխանի հիման վրա գրվել են հաջորդները՝ ավելի երկար գլուխներ, որոնք արդեն շարադրված են թեմատիկ սկզբունքով առանց պատվիրատուին ուղարկելու, առանց նրա հետ զրուցելու, մինչև վերջինս նորից կհայտնվի իր պահանջներով, կկարդա կուտակված նյութը և կընդունի աշխատանքի ավարտը: Դա կտեսնենք իր տեղում:

Երկրորդ գլուխն ընդգրկել է Խոսրով Կոտակի գահակալումն ու նրա ժամանակաշրջանի նկարագիրը (Զ-Ժ):

Կարելի է նաև կարծել, որ այս առաջին երկու գլուխները հեղինակի մոտ միավորված են եղել մեկ ընդարձակ գլխում, որը պատվիրատուին ուղարկելուց և նրա պատասխանը ստանալուց հետո շարունակել է նույն ոգով: Մանավանդ, որ այդ երկու գլուխների միջև առանձնապես որևէ սահմանագատիչ հատկանիշ չկա (վկան՝ ներկայիս Ե և Զ գլուխների կապը): Այդ դեպքում, սակայն, բաց է մնում այն հարցը, թե ինչու է Մովսես Խորենացին, առանց մե-

կենսա Սահակի կարծիքն իմանալու, կանխորոշում երրորդ գրքի գլխաբաժաններն ու գլուխների ծավալները:

Երրորդ գլուխն ընդգրկում է Տիրանի ժամանակաշրջանը (ԺԱ-ԺԷ), իսկ Արշակին նվիրված մասը պայմանականորեն բաժանվեց չորրորդ և հինգերորդ գլուխների (ԺԸ-ԻԸ և ԻԹ-ԼԵ), թեկուզ թեմատիկ սկզբունքի համաձայն պետք է ենթադրել մեկ ընդարձակ գլուխ:

Վեցերորդ գլուխը նկարագրում է Պապի ժամանակը (ԼԶ-ԼԹ):

Յոթերորդ գլուխն ամենակարճն է և նվիրված է Վարազդատին (Խ):

Ութերորդ գլուխը պարունակում է Արշակ և Վաղարշակ եղբայրների և Արշակ ու Խոսրով ազգականների զուգահեռ գահակալումը (Խ-ԽԶ, ԽԸ-Ծ): Հաջորդող իններորդ գլուխն ընդգրկում է Վռամշապուհի կառավարումը (ԾԱ, ԾԳ, ԾԵ):

Եվ եթե ընդունենք, որ Վռամշապուհից հետո Խոսրովի միամյա գահակալումը շարունակող պարսիկ Շապուհը քառամյա թագավորումով առանձին գլուխ չի կազմում, ուրեմն տասներորդ գլուխը նվիրված է վերջին թագավոր Արտաշեսին (ԾԶ, ԾԸ, ԿԳ, ԿԴ):

Տասնմեկերորդ գլուխը պատմում է կաթողիկոսական տոհմի սպառումը (ԿԵ, ԿԶ), իսկ վերջին տասներկուերորդը պատմագրքի եզրափակումն է՝ «Ողբը» (ԿԸ): Բոլոր մյուս գլուխները, որոնք առկա են Խորենացու մեզ հասած Պատմության մեջ և որոնք չընդգրկվեցին երրորդ գրքի սկզբնական գլխակարգում, շեղված են հեղինակային ծրագրից և առանձին քննարկման առարկա են:

Այժմ դառնանք պատվիրատու-խմբագրին: Կարելի է որոշել, թե երբվանից է վերջինս ընդունել և ընթերցել կուտակված պատմագրական նյութը: Հայքում չորս տարի թագավորած պարսիկ արքայորդի Շապուհի և հայ իշխանների առօրյայի կենցաղագրումից հետո Մովսես Խորենացին, դիմելով Սահակ Բագրատունուն, տվյալ գլխի վերջում (ԾԵ) գրում է, թե այդ ամենի մասին իրեն գրել հարկադրեց Սահակի խնդրանքը. «Եւ զայս պատմել մեզ՝ քոյդ հարկավորեաց ընդ վայր խնդիր»:

Ուրեմն հեղինակն ինքը չէր գրելու այդ մասին, քանի որ դա ավելորդ մանրուք է համարում: Իրականում արդի պատմագիտության համար մոտ երկհազարամյա վաղեմության իշխանական կենցաղի ու մենթալիտետի մասին այդ և այլ վկայություններն ունեն անգնահատելի արժեք, որի համար պարտական ենք ոչ միայն պատմահոր իմացությանը, այլև պատվիրատու-խմբագրի ճաշակին ու պահանջին:

Արդ, ե՞րբ հայտնվեց խմբագիրը, որին ստիպված էր դիմել ու բավարարել հեղինակը: Եթե ԾԵ գլխի բովանդակությունը սկզբնական իններորդ գլխի կազմում շարադրված է նրա պահանջով, ուրեմն ութերորդ գլուխն արդեն նա կարդացել և պատասխան նամակում պահանջել էր գրել այդ մասին: Հետևաբար՝ ութերորդ գլխում եղել է նման մի տեղեկություն, որ իշխանին հիշեցրել է Շապուհի գահակալումը Հայաստանում: Եվ իրոք, այդ գլխի վերջին հատվածում

(ԾԱ) Պարսից Շապուհ թագավորն իր Արտաշիր որդուն ուղարկում է Հայաստան՝ այնտեղ գործերը կարգավորելու և ըմբոստ խոսքովին գահազրկելու, նրան և նրա հավատարիմ Գազավոն իշխանին կալանավորելու և այլն: Ահա այս դրվագը Սահակի մոտ պահանջ է ծնում իմանալու, թե ինչպես Անհուշ բերդից ազատված խոսքով արքայից հետո Պարսից արքան իր որդի Շապուհին ուղարկում է Հայաստան՝ կառավարելու, որն էլ հայերին սիրաշահելու համար իրեն հետ Հայաստան է տանում պարսկական աքսորում եղած հայ իշխաններին, այդ թվում նաև վերոհիշյալ Գազավոն Կամսարականի որդի Հրահատին: Ահա այս գուգորդումով Սահակ իշխանին հետաքրքրել է Շապուհի «հայկական» նիստուկացը, հայ իշխանների ընկերակցությունը, և այդ հետաքրքրասիրությունը, իհարկե, մտքում ընդդիմանալով հանդերձ, բավարարել է պատմահայրը՝ մոռացումից ակամա փրկելով պատմական մանր ու անգին տվյալներ:

Բայց արդեն պատվիրատուի ներկայությունը ստիպում է, որ հեղինակը հաջորդ բոլոր գլուխները, մինչև գրքի ավարտը, մեկ առ մեկ ուղարկի պատվիրատուին՝ ընթերցելու: Դրա ամենավառ ապացույցն այն է, որ իններորդ գլուխն ուղարկելուց հետո հեղինակն ուղարկել է նաև տասներորդ գլուխը՝ նվիրված վերջին Արշակունի արքա Արտաշեսին: Դա երևում է նրանից, որ տասնմեկերորդ գլխում Մովսես Խորենացին դարձյալ պատասխանում է, այս անգամ մերժումով, մի «կողմնակի» պահանջի, որը հաստատ ներկայացվել է պատվիրատուի կողմից նախորդ գլուխը (տասներորդ) ընթերցելուց հետո: Իսկ այդ գլխում (տասներորդ) Բագրատունի Սահակը կարդացել է, թե ինչպես է Սուրմակ Արծկեացին Տիգրանում շարախոսում Հայոց արքայի և կաթողիկոս Սահակի հունամետություն մասին, որի պատճառով այդ երկուսին կանչում են պարսից արքունիք քննելու համար (ԿԳ-ԿԴ): Արդյունքում արքային ու կաթողիկոսին գահազրկում են և պահում Պարսկաստանում: Հարց է ծագում, թե ավելի ուշ արքունական ատյանում ինչպիսի ինքնապաշտպանական ճառ է ասել մեծն Սահակը, որով հիացել է Վռամ թագավորը և նրան ուղարկել Հայաստան՝ կատարելով նաև վերջինիս խնդրանքները: Եվ պահանջել է մեջբերել այդ ճառը:

Փաստորեն, պատվիրատու իշխանի ներկայությամբ պատմահայրը վերստին հարկադրված էր անցնելու կարճ գլուխների շարադրման սկզբունքին, ինչով և սկսվել էր գիրքը: Պատահական չէ, որ վերջին գլուխներում նորից ի հայտ է գալիս երկխոսական ոճը, որից կոսահելի են դառնում պատվիրատուի հարց ու պահանջը: Երկխոսական բնույթի մասին է վկայում տասնմեկերորդ գլխի (III, ԿԵ) առաջին նախադասությունը. «Որպէս ասացաք, յերկուս բաժանեալ նախարարքն Հայոց՝ երկաբանչիւրոցն առաբեցին խնդրել արձուակալ յարքայէն Պարսից...» (III, ԿԵ):

Իսկ որտե՞ղ էր այդ մասին հեղինակն արդեն ասել՝ հենց նախորդ գլխի վերջին տողում. «Որում (կաթողիկոս Բրքիշոյին – Ա. Ս.) ոչ կարացեալ տանել նախարարացն՝ դարձեալ աղաչեցին զՎռամ փոխել զնա. և տալ զայլ ոք

ըստ կրօնից նոցա, և կիսոցն ի նոցանէ զմեծն Սահակ խնդրեալ» (III, 47): Նախորդ գլուխը հարցեր է հարուցել պատվիրատուի մոտ. մեկ թե ովքեր են եղել Սահակին կողմ և դեմ նախարարները, երկրորդ՝ թե ինչ ճառ է արտասանել Սահակ կաթողիկոսը Պարսից արքունիքում: Հետաքրքիրն այն է, որ եթե III գրքի 47 գլխի վերջը և 48 գլխի սկիզբը հայտնվեին ոչ թե տարբեր գլուխներում, այլ լինեին իրար կից, անիմաստ ոճավորում կունենայինք, որովհետև կլինեք ավելորդ կրկնություն: Իսկ երբ այդ երկու տողերը կտրվում, հեռացվում են իրարից, արդարացվում է «ուրպես ասացաք» զրուցարարական ոճի տարրը՝ իբրև ընդհատված խոսքի շարունակություն: Եվ իրոք, պատմահայրը նախ պատասխանում է նախարարներին վերաբերող հարցերին, ապա ներկայացնում է Սահակ Պարթևի և նրա ճառի թողած տպավորությունը.

«Յայնժամ կանգուն կացեալ մեծին Սահակայ, պարկեշտ և նագելի զինն կազմեալ ի բեմասացութեան ձևի՝ համեստ հայեցուածով, համեստագոյնս ևս ձայնի սկսաւ հառել... որով գաղաղացան մոզուցն լեզուք և հիացեալ պակեաւ իննին թագաւորն, և ամենայն բազմութիւն հրապարակին...» (Մ. Խորենացի, «Հայոց պատմություն», III, 48):

Ինչ վերաբերում է ճառը մեջբերելուն, Մովսես Խորենացին գրում է գլխի վերջում. «Բայց թէ սսիցէ ոք՝ պարտ է մեզ զասացեալսն մեծին Սահակայ ի պարսից հրապարակախօսութեանն գրել, գիտասցէ, զի ոչ յումեմէ ի լսելիս մեր հասեալ է բովանդակն նշմարտութեամբ, և ոչ մեմ ի պատմութեանս հիսել հաւանիմք: Զի և ես այր եմ ծերացեալ և հիւանդոտ և անպարսպ ի թարգմանութեանց, և գերագելն միայն խոկացի, ոչ ինչ մաքրագունից պարսպեալ բանից, զի և քո կամքդ կատարեսցին, և ես հողոպրեցայց ի քոց հարկեցուցանող բանից և աղաչանաց, մարդ քեզ վարկանելով, կարեկցութեամբ մեզ հաւասարեալ, և ոչ, որպէս քերթողն ասեն, մերձագալակք և մօտասէրք գոյ և նոյնասերմանք աստուածոց՝ իշխանք»:

Մովսես Խորենացին խոստովանում է, թե ինքը չի ուզում Սահակ կաթողիկոսի անունով ճառ հորինել ոչ թե այն պատճառով, որ չի կարելի կեղծել և անիրական ճառ հյուսել, այլ այն պատճառով, որ ժամանակ չունի այդ անելու, որովհետև շտապում է պատմությունը շուտ ավարտել իր բուն գործերին անցնելու համար: Այստեղից, ի դեպ, երևում է, որ պատմահայրը թարգմանական գործերն ավելի է կարևորել, քան պատմագրությունը:

Ու սա դառնում է պատմագրքի ավարտի ազդարարումը. ևս մի քանի խոսք օտար կաթողիկոսի շահատակումների և Սահակի տեսիլի մասին (III, 49), որին էլ հաջորդում է հռչակավոր «Ողբը»՝ իբրև XII և վերջին գլուխ:

Մովսես Խորենացու Հայոց պատմության III գիրքը նախապես ունեցել է 12 գլուխներ, որոնք հետագայում մասնատվել և հասել են 68 գլուխների ոչ միայն ի հաշիվ եղածների, այլև ի հաշիվ հետագա հավելումների²:

Այսպիսով, հարկ է III գրքի հեղինակային ծրագրով շարադրված 12 գլուխներից գատել այն հավելյալ գլուխները, որոնք արդյունք են հետագայի խմբագրական ընդմիջարկման: Եթե, ըստ III գրքի շարադրանքի ծրագրի, Պատմությունը պետք է հասներ մինչև Հայաստանում թագավորական իշխանության վերացման և Քրիզոր Պարթևի տոհմի գահազրկման, և եթե նշված հստակ ծրագիրը վերաբերում էր ոչ թե ժամանակային, այլ պետական-քաղաքական պատմության սյուժետային ընդգրկմանը, ապա պետք է հետագա հավելումի տեսակետից առաջին հերթին դիտարկել Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ եղած մաշտոցապատումը՝ որպես ակնհայտորեն շեղվող էջեր:

Մաշտոցապատումի կազմում նկատի ունենք III գրքի հետևյալ գլուխները. Խէ, ԽԹ (մասամբ), ԾԲ, ԾԳ, ԾԴ (մասամբ), Ծէ, ԾԸ (մասամբ), ԾԹ, Կ, ԿԱ, ԿԲ, Կէ (բացի առաջին նախագատությունից), չհաշված առանձին հետսամուտ տարրեր ԿԵ, ԿԶ գլուխներում: Նշված բոլոր դեպքերում հայ գրի ու դպրության հիմնադիրը կոչվում է ավելի ուշ (7-9-րդ դդ.) հայտնի դարձած անունով Մեսրոպ կամ Մեսրոպ³: Միայն մի տեղ II գրքում, ինչպես և ընդունված էր V դարում (Կորյուն, Պրոկլ, Ղազար Փարպեցի), կոչվում է Մաշտոց. «Եվ վկայ քեզ ի մօտոյ յերաշխավորեսցէ Եկլեզի աստ է գիրք Եվսեբի Կեսարացվո, գոր Ետ քարգմանել Երանելի վարդապետն մեր Մաշտոց ի հայ լեզու» (II, Ժ): Թվում է անհնար, որ իր ուսուցչին այդքան մտերմիկ Մաշտոց անվանող պատմիչը III գրքում նրան հիշատակի միմիայն Մեսրոպ անունով, այն էլ այն դեպքում, երբ վերջինս V դարում դեռևս գործածական չէր: Քանի որ հիշյալ II գրքի Ժ գլուխը խիստ հարազատ է հեղինակի ոճին և նրա հավաստի արժեքի վրա որևիցե կասկածի ստվեր չի նետվել, ստիպված ենք կասկածել III գրքի մաշտոցապատումին, ուստի և սույն հետազոտությունը պետք է կամ փարատել այդ կասկածը, կամ հիմնավորել բնագրագիտական փաստարկներով:

Եթե Մաշտոց անվան վկայությունը չհաշվենք, կարելի է ասել, որ Մովսես Խորենացու Պատմության և Փոքր Կորյունի վարքում գործածական է միայն Մեսրոպ անունը, Թղթոց գրքում, Կորյունի ու Ղազար Փարպեցու մոտ՝ Մաշտոց

² Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» խմբագրությունների հարցին նվիրված առաջին հոդվածում, ըստ մոտավոր հաշվարկի, III գրքի սկզբնական հեղինակային գլուխների քանակը ենթադրվել է 19: Տե՛ս Ա.Սահակյան, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» գլխավարգումը որպես բնագրի վերջին խմբագրություն, էջ 254:

³ Մաշտոցի անվան շուրջ տե՛ս Ա. Մարտիրոսյան, Մաշտոցի անվան փոխակերպումը. - «Աշտանակ», N 2, Եր., Նաիրի, 1998, էջ 63-76:

անունը, իսկ Վարքի III տարբերակում (8-րդ դար, Սողոմոն Մաքենացի)⁴ կիրառվում են թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը: Նաև պետք է ասել, որ նշված բնագրերի բոլոր վերնագրերում ունենք միմիայն Մեսրոպ: Վերնագրային վկայությունը հատուկ շեշտվում և առանձնացվում է բնագրերից, որովհետև վերջիններս, որպես կանոն, ավելի են ենթարկվել հետագա միջամտությունների և փոփոխումների: Հետևաբար սույն բնագրագիտական քննության համար նյութ են մատուցելու Մաշտոցի մասին պատմող հինգ աղբյուրներ. Կորյունի Վարքը, Ղազար Փարպեցու Պատմությունը, Մովսես Խորենացու Պատմության երկրորդ խմբագրությունը, Սողոմոն Մաքենացու «Տոնական» Կորյունը, Փոքր Կորյունը: Նշվածներից առաջինը, չորրորդը և հինգերորդը միասնաբար՝ գրաբար և աշխարհաբար, Մանուկ Աբեղյանի կազմած բնագրի ծանոթագրություններով հանդերձ հրատարակել է երջանկահիշատակ մատենադարանցի ձեռագրագետ Արտաշես Մաթևոսյանը, ում մաշտոցագիտական ներդրումների պսակն է կազմում հիշյալ գրքի Հավելվածը («Վարքի երկու հատվածների տեղափոխություն»)՝ որի ստվերում չի կորչում, սակայն, նրա մի հոդվածը՝ մեր ուսումնասիրությունը միանգամայն հակառակ դրույթներով, ուստի և նրա լուսավոր հիշատակին էլ նվիրվում է սույն գեկուցումը⁷:

Մ. Խորենացու պատմագրքում մաշտոցապատում էջերն ուշադրություն են գրավում նախ և առաջ այնու, որ հայոց այբուբենի ստեղծումը միակ թեման է, որ ներկայացվում է ոչ թե միանգամից, մեկ-երկու կամ երեք գլխի սահմաններում՝ իրար շարունակելով, այլ ցրված է 11 գլուխների մեջ՝ ընդհատված տարբեր թեմաներով: Նման պատմողական ոճը խորթ է Խորենացուն և նրա Պատմության կառուցվածքային տրամաբանությանը: Խորենացու Պատմության կառուցվածքային առանցքը կազմում են I գրքում հայոց նահապետների և թագավորների, II-III գրքերում հայոց Արշակունի թագավորների ժամանակագրորեն շարունակելի թեմաները մինչև թագավորության անկումը, այսինքն մինչև պետական-քաղաքական կարգի ավարտը, ուստի և պատմության դադարումը: Սա է պատմահոր հայացքը, այսպիսին է պատմագրության ժանրի նրա ընկալումը, որի շնորհիվ «Հայոց պատմության» խորենացիական շարադրանքը դարձել է ներսից անհակասական: Չափանիշի արժեք ձեռք բերած այս հատկանիշից ելնելով կարելի է ասել, որ եթե Խորենացու Պատմության մեջ բացա-

⁴ Կորյուն, Վարք Մեսրոպ Մաշտոցի, աշխատությանը Արտաշես Մաթևոսյանի, Եր., 1994, էջ 108-115:

⁵ Նշվ. աշխ., էջ 148-172:

⁶ Տե՛ս Ա. Մաթևոսյան, Մովսես Խորենացին մեսրոպյան գրերի մասին. - «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1990, 3, էջ 100-117:

⁷ Այն կարդացվել է Մատենադարանի աշնանային գիտական նստաշրջանում 2011 թ. և մաս է կազմել խորենացիագիտական ծավալում աշխատանքի:

հայտվել է որևէ տրամաբանական կամ տեղեկատվական բնույթի հակասություն, ապա պետք է նախ և առաջ փորձել այն մեկնաբանել ու պատճառաբանել բնագրի աղավաղմամբ կամ փոփոխմամբ: Այնպես որ Խորենացու պատմագրական ոճից ու կառուցվածքից շեղվելու օրինակներ կարելի է ցույց տալ միայն կարճ, դիպվածային կամ առթավոր հիշատակումների տեսքով, որոնք նոր ժանրի չեն վերածվում և չեն սպառնում պատմագրական երկին՝ դարձնելու այն կոմպիլատիվ ժողովածու: Իսկ եթե կան ծավալուն շեղումներ, որպիսին մաշտոցապատումն է, եթե կան տեղեկատվական կամ ոճական կրկնություններ, որպիսիք առատ են մաշտոցապատում էջերում, ուրեմն պետք է կասկածել բնագրի անաղարտությանը: Փորձենք ասվածը ցուցադրել մաշտոցապատումի մի քանի հատվածների և նրանց համատեքստի համադրական քննություններ:

III գրքի 47-րդ գլուխը (ԽԷ) վերնագրով հանդերձ նախ և առաջ աչքի է ընկնում բոլորովին նոր թեմայով («Յաղագս յերանելոյն Մեսրոպայ») և խզում է նախորդ և հաջորդ գլուխների միջև եղած սյուժետային կապը: Նախորդ 46-րդ գլուխը (ԽԶ. «Պատերազմաւ պարտեալ Արշակի Խոսրովայ վախճանի յիւանդութեամբ») պատմում է երկու մասի բաժանված Հայքի երկու թագավորների՝ Արշակի և Խոսրովի միջև ծագած պատերազմի մասին, թե ինչպես Վանանդի երևելի դաշտում եղած ճակատամարտում Արշակի զորքը պարտվում է, նրա սպարապետ Գարա Սյունին զոհվում է, իսկ Խոսրովի զորավար Սահակ Ասպետը, ով Խորենացու մեկենաս Սահակ Բագրատունու պապն է, հալածում է մյուսներին և փախստական Արշակ թագավորին, թե ինչպես վերջինիս փրկում է Սպանդարատ Կամսարականի որդի Գագավոնը՝ հանկարծակի հետ հարձակմամբ, և թե ինչպես Արշակը հիվանդությունից մեռավ կառավարելով ամբողջ Հայքում հինգ, կես Հայքում երկուս ու կես տարի, որից հետո հույները արևմտյան մասում հայ թագավոր չկարգեցին, այլ կառավարում էին կոմես-իշխանների միջոցով: Իսկ հաջորդ 48-րդը (ԽԸ. «Դարձ առ Խոսրով նախարարացն, որք էին առ Արշակայ») պատմում է, որ հայ նախարարները, տեսնելով այդ և դժվարանալով ապրել անթագավոր, որոշեցին կամավոր հնազանդվել Խոսրովին և դիմեցին նրան: Խորենացին հատուկ օգտվում է թղթի ժանրից՝ մեջբերելով դիմումի և պատասխանի կեղծ պատճենները:

Եթե այս երկու գլուխների արանքից հանենք 47-րդ գլուխը Մաշտոցի մասին, ապա կստանանք նրանց միաձուլումը ոչ միայն բովանդակապես, այլև քերականորեն:

Գլ. 46, վերջին նախադասություն. «Եւ այնուհետեւ ոչ եւս կացուցին Յոյնք ի բաժնի իւրեանց թագաւոր, այլ առաջնորդեա նախարարաց կողմանցն այնոցիկ քաջն Գագավոն, եւ աշխարհին իւրեանց մասին նկացուցին Յոյնք կոմես-իշխանս» (III, ԽԶ):

Գլ. 48, առաջին նախադասություն. «Տեսեալ նախարարացն Հայոց, եթե ոչ կացուցին Յոյնք ի վերայ նոցա թագաւոր և դժուարին վարկուցեալ զանառաջնորդն լինել՝ խորհեցան կամաւ հնազանդել թագաւորին Խոսրովու» (III, ԽԸ):

Ակնհայտ է, որ մեջբերված տողերը *Խորենացու սկզբնական բնագրում*, մինչև գլխակարգման ենթարկվելը, եղել են իրար կից, իբրև սյուժետային շղթայի մի օղակ, որը, սակայն, արհեստականորեն ընդհատվել է ոչ միայն երկու գլուխների բաժանվելով, այլև նոր գլխի (ԽԷ) ընդմիջարկումով, որում, սակայն, բարեբախտաբար մնացել է բնագրի բռնակցման հետքը: Թե ինչու է ընդմիջարկողը նախընտրել այս միաձուլյ հատվածը, որ այն ճեղքելու միջոցով նրանում տեղ բացի մաշտոցապատումի առաջին դրվագի համար, կերևա այդ հատվածի մեջբերումից:

Գլ. 47, առաջին նախադասություն. «Տեսեալ թե ի վերջ հասեալ է թագաւորութիւնն Հայոց, եւ զխոսովութիւնն նիւթ իւրոյ համբերութեանն զտեալ Մեսրոպայ, որ էր ի Հացեկաց Տարոնոյ, սնեալ և ուտեալ առ մեծին Ներսիսի. սա սիրեաց զմիայնակեցութեան վարս» (III, ԽԷ):

Ընդմիջարկող խմբագիրը փորձել է բռնակցման համար օգտագործել բնագրին հարազատ միջոցներ, նախ՝ սկսվածքը, ապա՝ թեմատիկ տրամաբանական կապը: Քանի որ սկզբնական հեղինակային բնագրում ԽԸ-ին հաջորդել է ԽԹ հատվածը, ընդմիջարկողն օգտագործել է վերջինիս հենց առաջին բառը՝ «աւեսեալ»: Միաժամանակ ընդմիջարկողը, քաղաքական հանգամանքների ազդեցություն տակ հերոսին գործողությունների մղելով, ջանացել է ցույց տալ, որ բնագիրը (ինչպես ԽԸ գլխում) տրամաբանորեն չի ընդհատվում: Դրանով իսկ խմբագիրը պարզ է դարձնում, որ Մաշտոցի մուտքը *Խորենացու Պատմության* մեջ բնագրորեն հիմնավորելու համար ամենահարմար հոգեբանական համատեքստը հենց սա է: Հենց այստեղ է, որ, եթե ուզում ես հերոսի եռանդուն գործերն ու հուսահատական քայլերը, տվյալ դեպքում աշխարհաթող լինելը, կապել հունական մասի թագավորության հետ, պետք է մուտք գործի Մեսրոպ-հերոսը, ով պարսկական մասի թագավորությունը չի կարևորում, կամ համարում է ինչ-որ տեղ, ավանդականի համեմատ, պակասավոր, որովհետև քիչ հետո ասվում է. «Նւ երթեալ ի գաւառն Գողթան բնակէ՝ զմիայնակեցութեան վարս ստացեալ: Եւ որ ի նմա ղօղեալ աղանդն հեթանոսական թագուցեալ յաւուրցն Տրդատայ մինչև ցայն ժամանակս, և ապա յայտնեցաւ ի վատթարել թագաւորութեանն Արշակունեաց, զայն եբարձ օգնականութեամբ իշխանի գաւառին... ուր նշանք աստուածայինք լինէին որպէս առ սրբովն Գրիգորի» (ԽԷ): Ի դեպ, «զմիայնակեցութեան վարս» արտահայտությունը կրկնում է մեջբերված առաջին նախադասության վերջին բառերը, իսկ «մինչև ցայն ժամանակս» արտահայտությունը քերականորեն չի կապակցվում նախադասության հետ, ինչը *Խորենացին* հաստատ չէր անի: Փաստորեն, հերոսը հայ

նախարարների նման տեսնելով, որ հույները թագավոր չեն կարգում Հայքի արևմտյան կեսում, դա համարժեք է համարում Հայոց թագավորության վերջին հասնելուն, և բնավորվում է արևելյան մասում: Բայց այստեղ էլ Արշակունիների վատթարացման ժամանակ, այսինքն՝ Խոսրովի և Վուստրայուհի օրոք, գլուխ է բարձրացրել դեռևս Տրդատի ժամանակից թաքնված հեթանոսական աղանդը:

Արդյո՞ք այստեղ որևէ քաղաքական ակնարկ չկա՞ ուղղված զրուցակցին կամ հասցեատիրոջը: Մւմ է ուղղված խոսքը, որում հետաքրքիր ու անակնկալ կերպով հիշատակվում է պետականության ու կրոնի ամուլը՝ Տրդատ-Գրիգոր գույգը: Երևում է, որ Հայքից դուրս է հասցեատերը, բայց և Պարսքում չէ, որտեղ գտնվում է հեթանոսության արմատը: Ուրեմն Կոստանդնուպոլսի արքունիքն է, որին արժե հիշեցնել հայոց հետ ունեցած քաղաքական ու դավանական երբեմնի արդար հարաբերումների, ինչպես նաև դրանց խախտման հետևանքների մասին: Հասկանալի է, որ նման մթնոլորտ չէր կարող գոյանալ այն ժամանակ, երբ Հայքի բաժանումից հետո մի տարի անթագավոր մնաց Հայքի արևելյան մասը, իսկ միակ թագավոր Արշակը կառավարում էր արևմտյան մասում: Այդ դեպքում թագավորության կարոտախտի տրամադրությունը արևելյան գահի շուրջ Կոստանդնուպոլսի տեսակետից կլինեի անիմաստ և ընդմիջարկելու կարիք չէր լինի:

Մաշտոցապատում էջերը Խորենացու պատմության բնագրի հարազատ մաս համարողներին կարող է թվալ, թե երկու գլուխների համար ընդհանուր սկզբնաբառը՝ «տեսեալ», հերթական գրչին շփոթեցրել է, և նա, սխալմամբ, իբր, Մեսրոպի հատվածը իր բուն տեղից (ասենք՝ օրինակ ԾԲ գլխից) կտրելով, արտագրել է ինչ գլխում, ապա, գլխի ընկնելով, փորձել է շտկել՝ շարունակության մեջ՝ վերադառնալով ինչ-ինչ: Սակայն նման ենթադրություն անելու համար ձեռագրային տարբերակները ոչ մի հիմք չեն տալիս, քանի որ նրանք այդ առումով կասկածի ոչ մի նշույլի տեղիք չեն տալիս:

Այսպիսով, հեղինակի պատմելաոճի նմանակումով ու հայ նախարարական միջավայրում տիրող հոգեկան մթնոլորտի հետ հերոսի ներդաշնակումով խմբագիր ընդմիջարկողը փորձել է հատուկ քողարկել իր կեղծիքը: Եվ ինչպես բնագրագիտության մեջ հայտնի է, բնագրի կեղծարարը սովորաբար բացահայտվում է կեղծիքի քողարկման հատուկ մղումից:

Բացի այդ կեղծարարը իրեն նեղություն չի տալիս խորամուխ լինելու անցյալի պատմական հանգամանքների ու ժամանակագրության մեջ, դրա համար էլ առաջացնում է տեղեկատվական հակասություններ կամ ընդմիջարկվող հեղինակի (Մ. Խորենացի), կամ էլ տվյալ ժամանակի որևէ հեղինակավոր աղբյուրի հետ (Կորյուն): Որքան էլ թվում է, թե ընդմիջարկող խմբագիրը ընդհանուր, վերացական հարցեր է արժարժում և հեռու է սխալվելու հավանականությունից, այնուամենայնիվ հենց քննարկվող 47-րդ գլխում տեղիք է տալիս

մի սխալի, ինչը հինգերորդ դարեցին թույլ չէր տա՝ իմանալով Կորյունին: Բանն այն է, որ այդ գլխի շարադրանքից հետևում է, որ Մաշտոցը կրոնավորի կյանքի է անցել խոսրով թագավորի օրոք: Մինչդեռ, ըստ Մովսես խորենացու հեղինակային շարադրանքի, Արշակ թագավորը հիվանդությունից մեռավ 389 թ., իսկ խոսրովը Հաչքի արևելյան մասում իշխել է մինչև 392 թ., այսինքն՝ հինգ տարի, որից առաջին մեկուկես-երկու տարին զուգահեռվել է Արշակի արևմտյան իշխանությունը և կոնֆլիկտի մեջ էլ գտնվել է նրա հետ: Մեսրոպի կրոնավորությունը խոսրովի օրոք դեռևս հակասում է Կորյունի այն հաղորդումին, որով Մաշտոցը ճգնավորել է Վռամշապուհի օրոք իր մահից (442 թ.) քառասունհինգ տարի առաջ, այսինքն՝ առնվազն 396/397 թվականից:

Այժմ դիտարկենք մյուս տեղեկատվական հակասությունը, որ նույնպես առաջ է եկել կեղծիքը քողարկելու հատուկ մղումից III գրքի 52-րդ գլխում:

Այդ գլխի հեղինակը, պատմելով Արկաղիոս կայսեր օրոք Կոստանդնուպոլսում Հովհան Ոսկեբերանի հետ կապված խժոժությունների մասին, գրում է, թե իբր պարսից Վռամ արքան Հայոց արքա Վռամշապուհին ուղարկում է Միջագետք՝ խաղաղեցնելու և վեճերը հարթելու առաքելությամբ, որտեղ էլ վերջինս գիտակցում է հայկական այբուբենի կարիքը, որովհետև նեղվում էր թարգմանչի պակասից, «Ֆանգի պարսկականաճան վարէին գրով»: Այդ պահին արքային ուղեկցողներից ոմն Հաբել քահանա խոստանում է բերել Դանիել եպիսկոպոսի կողմից հարմարեցված հայկական գրերը: Պատմական ժամանակի նկարագիրը հավաստի դարձնելու համար խմբագիրը պետք է նշեր կայսեր և արքայից արքայի անունները: Կայսրը Արկաղն է: Նա հիվանդ էր և չէր կարող կարգավորել Հովհան Ոսկեբերանի շուրջ ծագած աղմուկը և հասարակական շփոթը: Իսկ արքայից արքան V դարի սկզբներին Հազկերտն էր, ինչպես վկայում է Մովսես խորենացին ԾԲ գլխի սկզբում: Մինչդեռ նշված է Վռամ անունը: Միայն գալիս է խմբագրից, ով պարտավոր չէր իմանալ ամեն ինչ, բայց չսխալվելու մղումով նա օգտվել է խորենացուց և արքա հոչակել Վռամին, մանավանդ, որ վերջինս նույնպես ունեցել է Արկաղին զուգահեռ կառավարման շրջան: Իսկ խորենացին ինքնահակասում չունի: Նա կարող է սխալվել, բայց չհակասել ինքն իրեն: Բանից պարզվում է, որ ընդմիջարկող խմբագիրը Վռամ անունը վերցրել է խորենացու նախորդ՝ 51-րդ գլխի վերջին տողից. «Եւ Վռամշապուհ ունէր զաշխարհս մեր և ծառայէր երկոցունց թագաւորացն՝ տալով հարկս. զմասիմն Պարսից՝ Վռամայ, եւ զմասիմն Յունաց՝ Արկաղեայ» (III, ԾԱ): Անմիջապես սրան հաջորդող գլխի սկզբում ընդմիջարկող-խմբագիրը գրում է. «Յայնմ ժամանակի հիւանդացեալ Արկաղ եւ... շփոթեալ լինէր թագաւորութիւնն Յունաց, վասն որոյ Վռամ հրամայեաց Վռամշապուհոյ մերում թագաւորի իջանել ի Մեջագետս» (III, ԾԲ): Ավելորդ է ասել, որ այս ընդմիջարկման մեջ սխալը հայտնվել է խորենացու բնագրին հարազատ մնալու մղումից: Չի նկատվել, որ V դարի սկզբից պարսից արքան արդեն

փոխված էր. Վռամ Կրմանը կառավարել է վեց տարի, մինչև 399 թ., ինչը լավ գիտի Մովսես Խորենացին:

Հետաքրքիր է այս հատվածի գաղափարական այն միտումը, ինչից զերծ չէ նաև 47-րդ գլուխը: Դա հայոց գրի ստեղծումը հունական «հանգամանքներ» հետ առնչելու ձգտումն է, որն արտահայտվում է մի դեպքում՝ հերոսի աշխարհաթող լինելով, Տրդատի ու Գրիգորի գործը շարունակելով, վարդապետելու ընթացքում սեփական գրի կարիքը զգալով (III, ԽԷ), մյուս դեպքում՝ Գրիգոր Լուսավորչի ժառանգներին մեծարելով, մայրաքաղաքում սպուդեների նման խումբ հավաքելով, գրի համար աղոթելով, մի երրորդ դեպքում՝ Արկադ կայսեր կամ Հովհան Ոսկեբերանի հետ անուղղակի առնչելով կամ հունական հասարակական հուզումների առիթով հայոց արքունիքում գրի անհրաժեշտությունը գիտակցելով, ասորիների հետ կապված հույսերի շարդարանալով (III, ԾԲ): Այս շարքում ամենաակնառու հատվածը, որ լրիվ ի հայտ է բերում մինչ այդ զուսպ արտահայտված «հունական» միտումը, ԾԳ գլուխն է, որտեղ ի հայտ են գալիս մշտոցապատումի հույն հերոսները, ում չգիտի Կորյունի Վարքը:

Միջագետքում ոչինչ չգտնելով Դանիելի մոտ՝ Մեսրոպը գնում է Եգեսիա, ոմն հեթանոս հույն ճարտասան Պղատոնի մոտ, ով, ճիշտ է, գործին չի օգնում, բայց ուղարկում է իր ուսուցիչ Եպիփանոսի մոտ, որ իբր քրիստոնեություն էր ընդունել և ապրում էր Սամոսում (ոչ թե Սամոսատում): Փյունիկե անցնելով Մեսրոպը գնում է Սամոս, բայց արդեն վախճանված Եպիփանոսի փոխարեն գտնում է նրա աշակերտ Հռոփանոսին, սրանից էլ է անշահ մնում ու, ապավինելով աղոթքին, տառերը գտնում է տեսիլքում: Եվ նույն այդ Սամոսում էլ Հռոփանոսի հետ մշակում է գտած այբուբենը: Փաստորեն հույն գործիչների փոխարեն գործին օգնում են աղոթքը և տեսիլը, որոնք ընդունելի են նաև հունական էլիտայի կողմից⁸, մանավանդ, որ այդ աստվածամուկ գործողությունը՝ գրերի գյուտը, տեղի է ունենում ոչ թե Եգեսիայում, այլ զուտ հունական Սամոսում, որտեղ էլ հույն Հռոփանոսի օգնությամբ հունականի նման շարակարգված գրերով էլ սկսեցին թարգմանական գործը՝ խորհրդաբար դիմելով Սողոմոնի «Առակաց» գրքին. «Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ, իմանալ զբանս յանճարոյ»: Հետևաբար Սամոսը, որը խմբագրի կամոք հայտնվել է Սամոսատի միտումնավոր փոփոխումով և ոչ թե աղավաղումով, դառնում է հունական միտումի պսակը՝ որպես աստվածային տեսիլի վայր, հայոց գրերի ծննդավայր՝ Կորյունի մոտ նշված Եգեսիայի փոխարեն⁹:

⁸ Ասվածի ամենացայտուն վկայություն կարելի է համարել Սահակին ուղղված Թեոդոսի թղթում կայսրին վերագրված հետևյալ խոսքը, որում Սահակը մեղադրվում է ասորիների մեջ ուսում փնտրելու և հույն ճարտարներին արհամարհելու համար. «Բայց զի յետոյ պատմեաց մեզ Մեսրոպ, եթէ կատարումն արուեստի ի շնորհաց վերնոյն եղե՞ գրեցաք զի ամենայն փութով ուսցին» (III, ԾԷ, էջ 416):

⁹ Տարօրինակ է, որ Ա. Մաքսույանն այս հարցում տարածայնություն չի տեսնում Կորյունի Վարքի և Խորենացու Պատմության միջև: Հմմ. Կորյուն, նշվ. աշխ., էջ 146-147:

Կորյունի հետ ունեցած հայտնի նմանություններով և տարբերություններով հանդեձ 53-րդ գլուխը (ԾԳ) ավարտում է գյուտի պատմությունը: 54-րդ գլխում (ԾԴ) Մեսրոպը գրերը հասցնում է Հայք արդեն Արկաղի մահից հետո (408 թ.), երբ գահին նստած էր Թեոդոս Փոքրը, ով Հայքի արևմտյան մասը նախորդ կայսեր նման չհանձնեց Վուստանի կառավարմանը, այլ վստահեց իր գործակալներին՝ խաղաղություն պահելով Հազկերտ արքայի հետ: Ի դեպ, այստեղից մաշտոցապատմի հերթական գլուխը սկսվում է նույնպիսի արտահայտությամբ («Յայնմ ժամանակի»), ինչ կարդում ենք ընդհատված տեղին հաջորդող երկրորդ պարբերության մեջ («ընդ այն ժամանակ»), ինչը ևս մի անգամ վկայում է ընդմիջարկող խմբագրի ներկայության մասին: Քանի որ բնագրում Մաշտոցի մուտքը շատ անորոշ ժամանակով է արտահայտված՝ այն ժամանակներում, ապա այդտեղ կարելի է ժամանակի սխալ շարձանագրել:

Հարց է ծագում. եթե Մ. Խորենացու Պատմությունից հանվում են մաշտոցապատմում էջերը, ապա բուն հեղինակային բնագրում ոչինչ չի՞ խոսվել Մաշտոցի և գրերի գյուտի մասին: Կարծում եմ, խոսվել է, և Խորենացու այդ խոսքը Մաշտոցի գործի մասին մնացել է հենց բուն Պատմության բնագրում՝ որպես մի հակիրճ և ամփոփ տեղեկատվություն: Թվում է, թե այդ ամփոփ հիշատակումը Մաշտոցի գործի մասին, Խորենացին պետք է դներ 51-րդ գլխի վերջում, որտեղ նշվում է, որ Վուստանի ծառայում էր երկու թագավորների՝ տալով պարսից մասի հարկը Վուստին, հունաց մասինը՝ Արկաղին: Բայց այդ դեպքում գրերի գյուտի ժամանակը ճիշտ կլիներ միայն Արկաղի, բայց ոչ Վուստի մասով: Ուստի Խորենացին նախընտրել է գյուտի մասին գրել կայսեր փոփոխությունից հետո, երբ իշխանության եկավ Թեոդոս Փոքրը, որովհետև այբուբենի ներդրումը առնչվում է նաև բյուզանդական մասին, բայց և դրանով հանդերձ ճիշտ պահել պարսից թագավորի անունը: «... և (Թեոդոսը- Ա. Ս.) խաղաղությամբ արար ընդ Յազկերտի արքայի Պարսից: Ընդ այն ժամանակս եկեալ Մեսրոպայ (պետք է լինի՝ Մաշտոցի - Ա. Ս.) և բերեալ զնշանագիր մեռոյ լեզուիս, և հրամանաւ Վուստանայի և մեծին Սահակայ ժողովեալ մանկունս ընտրեալս, ուղեղս և քաջասունս, փափկածայնս և երկարոզիս և դարոցս կարգեաց յամենայն գաւառս և ուսոյց զբնաւ կողմանս [աշխարհիս Հայոց]¹⁰» (III, ԾԴ): Ահա, վերականգնված «աշխարհիս Հայոց»-ի փոխարեն խմբագիրը գրել է «բաժնոյն Պարսից», ապա Մաշտոց անունն էլ Մեսրոպի փոխելով՝ դրան ավելացրել է Վիրքի և Աղվանքի այբուբենների ստեղծման մասը և գլուխն ավարտել:

¹⁰ Սույն վերականգնումը բնագրային առնչություն է ենթադրում Փոքր Կորյունի համապատասխան տեղի հետ, ուր կարդում ենք. «Եւ ժողովեալ մանկունս ուղեղս... ուսոյց զբնաւ ամենայն աշխարհս Հայոց» (տե՛ս Կորյուն, նշվ. աշխ., էջ 118): Սա հետաքրքիր փաստ է, եթե հաշվի առնենք, որ Փոքր Կորյունը օգտվել է նաև Մովսես Խորենացու Պատմության մաշտոցապատմից:

Իսկ մաշտոցապատումը հետո շարունակվում է 57-րդ գլխում, որտեղ ներկայացվում է արևմտյան Հայքում գրերի ներդրման նախապատմությունը՝ կաթողիկոս Սահակի տեղաշարժը դեպի Հայքի արևմտյան մաս՝ համապատասխան նամակագրությանը: Այդ է պատճառը, որ խմբագիրը բուն Խորենացու սված ամփոփ տեղեկանքը Մաշտոցի գործի վերաբերյալ վերագրել է միայն Պարսից մասին՝ մի ակնհայտ կեղծ պատճառաբանությամբ. «... եւ ուսոյց զքնաւ կողմանս Պարսից, բայցի Յունաց մասնէն, որք ընդ ձեռնադրութեանն տուգանեցան, վիճակեալք յաթոնն Կեսարու, վարել Յունական դպրութեամբ եւ ոչ ասորւով» (III, ԾԴ):

Այսպիսով, Մաշտոցի ողջ գործն ամփոփող մեկ պարբերությունը ոչ թե շարունակում է նախորդ գլխի տեղեկատվությունը, այլ առաջին անգամ է տեղեկություն հաղորդում Մաշտոցի գործի մասին այն շափով, որչափ պահանջում է պատմության շարադրման խորենացիական ծրագիրը: Այսինքն, եթե Խորենացու սկզբնական բնագրում մի տեղ պիտի խոսվեր գրերի ստեղծման և Մաշտոցի մասին՝ անկախ Կորյունից, դա հենց այս գլխի սկիզբն է: Միայն թե խմբագրի ձեռքով Մաշտոցը փոխարինվել է Մեսրոպ անվամբ: Իսկ նրա շարունակությունը դարձյալ շեղվում է մեծ պատումի ծրագրից և կրկնում է Կորյունին, որի անունը Խորենացին շտալ չէր կարող, եթե իսկապես օգտվեր նրանից կամ հղում աներ նրա վրա, ինչպես արել է Ագաթանգեղոսի դեպքում:

Եթե անգամ ընդունենք, որ ողջ 54-րդ գլուխը հարազատ է Խորենացու բնագրին, ուստի և նրա երկրորդ մասը՝ նվիրված վրաց և աղվանից գրերի ստեղծմանը, ընդմիջարկման ընդհանուր ծրագրի մաս չի կազմում, այլ այդ ծրագիրն է հարմարեցված հեղինակային նյութին, միևնույնն է, ակնհայտ է նշված ոճական անհարթությունը և տեղեկատվական կրկնությունը նախորդ 53-րդ գլխի առկայությամբ:

Մաշտոցապատումի հաջորդ գլուխը (ԾԵ) կրկնում է առաջին գլխի (ԽԷ) արհեստական ոճական հնարքը՝ հեղինակային բնագրի հետ միաձուլլ երևալու ճիգով: Հենվելով նախորդ գլխի (ԾԳ) վերջին նախադասության վրա («Ընդ նոյն ատուս թագաւորեաց Պարսից Վուստ երկրորդ և զքնն վրիժուց խնդրեաց ի մերմէ աշխարհէս» - III, ԾԳ) - հեղինակը հաջորդ գլխի (ԾԷ) սկզբում գրում է.

«Իսկ իբրև ետես մեծն Սահակ զայս ամենայն շարիս ի մասինն Պարսից, զնաց նա զկողմամբք արևմտից մերոյ աշխարհիս...» և այլն, որով սկսվում է հայ-բյուզանդական թղթակցությունը, ինչպես երևում է վերնագրից՝ «Առաճումն Մեսրոպայ ի Բիզանդիոն և պատճենն թղթոցն հնգից»: Ի դեպ, այս վերնագիրը, կրկնելով երկրորդ գրքի ԼԳ գլխի վերնագիրը («Քարոզութիւն յԵդեսիայ առաքելոյն Թադէոսիւն և պատճենն թղթոցն հնգից»), ուշադրություն է հրավիրում այն բանի վրա, որ խմբագիրը բնագրին հարազատ մնալու միտումով օգտագործել է նաև Աբգար թագավորի հինգ թղթերի տարբերակը:

Փաստորեն, 57-րդ գլխում 47-րդի համեմատ Մեսրոպի փոխարեն մուտք է գործում Սահակ կաթողիկոսը և «տեսեալ» սկզբնաբառի փոխարեն գործածվում է նույն բայի դիմորոշ ձևը՝ «եսես», մնացածը՝ հոգեբանական համատեքստով, նույնն է:

Ինչ վերաբերում է գլխում ներկայացված թղթագրությանը՝ ուղղված կայսր Թեոդոսին, եպիսկոպոս Ատտիկոսին, գորահրամանատար Անատոլիոսին, և նրանց պատասխաններին ու դրանցից բխող գործողություններին, ապա դրանց մեջ երևում է խմբագրի նույն հունական միտումը՝ ցույց տալու, որ Հայքի արևմտյան մասում ևս մաշտոցյան այբուբենի ներդրումը եղել է կայսեր անմիջական թուլյութվածքով ու ֆինանսավորմամբ: Դեռ ավելին, այդ քաղաքական համատեքստի հետ են կապվում նաև հայ-հունական դաշինքը պաշտպանելու նպատակով մի նոր ստրատեգիական քաղաք-ամրոցի՝ Կարին-Թեոդուպոլսի հիմնադրումը (ԾԹ), նոր թարգմանիչների երթը Կ. Պոլիս և դավանական դաշնակցության հզորացումը (Կ), եփեսոսի տիեզերաժողովի որոշումների ընդունումը և աղանդների հալածումը Հայքում, Ս. Գրքի վերաթարգմանումը ստույգ հունական օրինակներից և նոր աշակերտների գործուղումը Ալեքսանդրիա՝ «ի լեզու պանծալի, ի ստոյգ յօղանալ ճեմարանին վերաբանութեան»¹¹ (ԿԱ), աշակերտների ուսումնական ուղևորության նկարագրությունը (ԿԲ):

Ծէ գլուխը, որպես ընդմիջարկում եթե հանենք, ապա ԾԶ-ի շարունակությունը կգտնենք ԾԷ-ի երկրորդ պարբերության առաջին կեսում.

«Յայնժամ գային հասանէին ի բազում նախարարաց կոչնականք գմեծէն Սահակայ, զի ի մէջ նոցա անցեալ ի միաբանութիւն հաւաքեցէ զամենեսեան: Քանզի գիտացեալ արհային Պարսից Վռամայ, եթէ առանց նախարարացն Հայոց ոչ մարթի ունել զաշխարհս՝ հաշտութիւն խօսի ի ձեռն Սմբատայ ասպետի»:

Իսկ շարունակությունը գտնում ենք նույն պարբերության վերջում և ամբողջ երրորդ պարբերության մեջ: Մեջբերենք բոլորը. «Եւ ինքն եկեալ անցանէ յԱյրարատեան գաւառն, կուտեալ զամենայն նախարարագունսն՝ առաքէ զՍմբատ ասպետ... ի դուռն արհային Պարսից: Եւ նորա հաստատեալ զհաշտութիւնն՝ մուրհակ մոռացման յանցանաց կնքէ, ըստ խնդրոյ նոցա թագաւոր կացուցանելով զԱրտաշես որդի Վռամշապհոյ և փոխեալ զանունն Արտաշիր կոչելով՝ զաշխարհս Հայոց ի նա հաւատայ, առանց պարսիկ վերակացուի, որ տիրեաց ամս վեց» (III, ԾԱ):

Իսկ սրան հաջորդում են պետաքաղաքական պատմության սյուժեի հեղինակային շարադրանքից միանգամայն շեղվող շորս գլուխներ (ԾԹ, Կ, ԿԱ, ԿԲ):

¹¹ Այս տողի թարգմանությունը տեղիք է տվել բանասերների տարակարծության (Ստ. Մալխայան, Գ. Խ. Սարգսյան, Է. Շիրինյան, Գ. Ս. Սարգսյան և այլն): Ըստ իս՝ «վերաբանությունը» պետք է հասկանալ «թարգմանություն»:

եթե սրանք անտեսենք, ապա ԾԸ-ի բուն շարունակությունը կգտնենք 63-րդ գլխի սկսվածքում.

«Քայց թագավորն Հայոց Արտաշիւր անուն սկսաւ ողողանել յանառակ ցանկութիւնս, մինչև տաղտկանալ ի նմանէ ամենայն նախարարացն» (III, ԿԳ):

Այնուհետև Խորենացու Պատմության մեջ իրար են հաջորդում բուն հեղինակային չորս գլուխներ (ԿԳ-ԿԶ), որտեղ պատմվում է Արշակունիների իշխանագրկումը և թագավորության վերացումը Հայքում, ինչպես նաև կաթողիկոս Սահակի աթոռագրկումը: Այստեղ ընդմիջարկող-խմբագիրը թողել է մի քանի աննշան հետքեր՝ Մեսրոպ և Վարդան անունների հավելումով (ԿԵ, էջ 436, ԿԶ, էջ 440): Իսկ վերջին հեղինակային գլխից՝ «Ողբ»-ից առաջ ընդմիջարկողը գետեղում է ուսուցիչների մահվան պատմությունը՝ իբրև ԿԷ գլուխ («Փոխումն յաշխարհէ մեծին Սահակայ և Մեսրոպայ երանելոյ»), քաղաքերով ոչ միայն Կորյունից, այլև ավելի ուշ դարերում թարգմանված երկերից, օրինակ, Սեղբեստրոսի վարքից: Միայն հնարավոր է, որ մաշտոցապատումի մեջ մտնող այս վերջին գլխի (ԿԷ) առաջին նախադասությունը գլխակարգողի կողմից պոկված լինի նախորդ գլխի վերջից, ուստի և լինի հեղինակային բնագրի մասը. «Զֆսան և զմի ամ թագաւորեալ Պարսից Վոսաւ երկրորդ՝ մեռանի, թողլով զտէրութիւնն որդոյ իւրոյ Յազկերտի», որին էլ հաջորդել է «Ողբը» (ԿԸ). «Ողբամ զֆեզ Հայոց աշխարհ... զի բարձաւ թագաւոր և ֆահանայ, խորհրդական և ուսուցող»:

Այժմ, դառնալով ուսուցիչների մահվան մասին պատմող գլխին (ԿԷ), դիտարկենք խմբագրի այն ձգտումը, որով նա ուզում է քողարկել և համոզվեր դարձնել իր ընդմիջարկումը հեղինակային ոճը արհեստականորեն նմանակելու միջոցով:

ԿԷ գլխի հեղինակը, խոսելով Սահակ Պարթևի հիվանդության և մահվան մասին, գովեստ է հղում այդ անախտ ծերունուն.

«Զորմէ (Սահակի մասին- Ա. Ս.) պարտ էր մէզ հրաշափառագունիւ անցանել բանիւ, ըստ արժանի սրբոյ հօրն դրուատից, այլ զի մի յերկարութիւն ճառիցն լիցի ճանճութիւն ընթերցողաց՝ այլում տեղոյ և ժամանակի զայսոսիկ թողցոմ, արտաֆոյ այսց գրոց, ուր զսկզբանն հրաւիրեցաւ առնել թելադրութիւն» (III, ԿԷ):

Մեջբերված հատվածն ընդմիջարկող խմբագրի կողմից քաղվել է Մովսես Խորենացու տարբեր էջերից՝ 16, 52, 226, 300 և այլն: Նման հավաքարան կարելի է պատկերացնել միայն մի դեպքում. եթե քաղագրողը հատուկ ձգտում է ինչ-որ բան ապացուցել, տվյալ դեպքում՝ հեղինակային բնագրին հարազատ երևալ: Խմբագրի վերջին խոսքը՝ «ուր զսկզբանն հրաւիրեցաւ», նկատի ունի առաջին գրքի շորորդ գլխի վկայությունը, որը նա սխալ է հասկացել: Եթե գրողը լիներ պատմահայրը, ինքն իրեն սխալ չէր հասկանա: Մ. Խորենացու այն

խոսքը, թե «վասն յերկարութեան առաջիկայ գործոյս՝ այլում տեղոյ և ժամանակի զայստսիկ թողեալ» (I, Գ, էջ 16), վերաբերում էր նահապետների թվի ու տարիների շուրջ եղած տարբեր կարծիքներին, որոնց մասին խոստանում է մի այլ տեղ երբևէ խոսել: Եվ արդարև, քիչ անց երկու պարբերությունից հետո հորենացին գրում է.

«Արդ, զայլսն վասն սորա ի տեսութեանց ի հրաւիրեալն մեր յուղարկեսցոմ տեղի, իսկ որ առ ձեռն պատրաստ է՝ ասասցոմ» (Ի, Գ, էջ 16)¹²:

Ինչ տեղ էլ որ դա լինի և երբ էլ լինի, հարմար չի լինի խոսել նաև Սահակ կաթողիկոսի մասին: Անգամ պատմահայրն ինքը մոտ տասը գլուխ հետո, նշելով Արամ նահապետի շուրջ եղած ընդարձակ պատմության մասին, մտքով չի անցկացնում, որ այն կարելի է գետեղել արդեն հիշատակված «այլ տեղում», որովհետև դրանց միջև կապ չի տեսնում: Ահա հեղինակի խոսքը՝ ուղղված պատվիրատու Սահակ Բագրատունուն. «Ռայց զընդարձակութիւն պատմութեան սորա և զգործս քաջութեան, թէ զիարդ, կամ առ որով ժամանակաւ, թէ կամիցիս՝ արտաբոյ այսորիկ գրոց կարգեսցոմ, և կամ թողցոմ, ապա թէ ոչ՝ ի սմին» (I, ԺԲ, էջ 52): Եթե պատվիրատուն շահահանջեր Արամ նահապետի մասին պատմել հենց այս գրքում, նրա ճակատագիրը անհայտ կմնար:

Այնպես որ, խմբագիրը փորձել է հորենացու ոճով արդարացնել Սահակին գովաբանող հատուկ ճառի բացակայությունը՝ խոստանալով դա անել երկի սկզբում իբր այդ նպատակին հատկացվելիք տեղում, ու դրանով էլ ինքն իրեն մատնել է:

Վերոբերյալ բազմաթիվ փաստարկներից բխող եզրահանգումը մեկն է. Մ. հորենացու Պատմության մեջ եղած մաշտոցապատումը ներկայանում է որպես մի խմբագրական միասնական մտահղացման արդյունք, որին հասնելը հեշտ չի տրվել: Խմբագիրը լուրջ երկընտրանքի առաջ է եղել: Եթե նա փորձեր մաշտոցապատումն, իբրև մի անընդհատ դիպաշար, գետեղել Պատմության մեջ հենց այդ տեսքով՝ ուրույն ու առանձին, ապա աչքի կգարներ սյուժետային շեղումը բուն պատմությունից՝ հակասելով վերջինիս ընդհանուր կառուցվածքային տրամաբանությանը: Մովսես հորենացին իր ողջ շարադրանքը կազմակերպում է իբրև մի շարունակական սյուժետային շղթա՝ փոքրիկ սկզբնաբանական սյուժետային հավելումներով: Ուստի խմբագիրը հարկադրաբար պետք է իր մաշտոցապատումի սյուժեն տրոհեր առանձին մեծ ու փոքր կտորների և դրանք ներդններ հորենացու Պատմության մեծ շղթայի քիչ թե շատ հարմար օղակներում: Դա դժվար լուծելի խնդիր է, եթե հաշվի առնենք, որ այդ ամենը կատարվում է պատմագրքի վերջնամասում, որտեղ այլևս պատմողական մեծ տարածք չկա, եղած տարածքն էլ ուղղորդված է դեպի ավարտը, ուստի ամեն ինչ

¹² Յավոմ, պետք է նշել, որ բանասերների կողմից նույն էջում ընթերցվող երկու մեջբերված պարբերությունների կապը չի նկատվել: Հմմ. Ստ. Մալխասյանի ծանոթագրություն N 17, տես Մովսես հորենացի, Հայոց պատմություն, Եր., 1981, էջ 461:

կախված է ընդմիջարկողի ճկուն ու սրամիտ բնագրային ներխուժումներից: Իհարկե, վերջին լուծումը ևս հակասում է Պատմութեան կառուցվածքին, բայց ոչ այնքան ցցուն կերպով, ինչպես կլիներ առաջին դեպքում: Եվ իրոք, շատ ընթերցողներ և բանասերներ չեն նկատում, որ պատմահայրը չի կիրառում ինքնուրույն, ամբողջական, բայց և ընդհատ-ընդհատ շարունակվող սյուժեներ: Նա կողմ է կարճ ու ամբողջական շարադրանքին՝ առանց ընդհատումների, շատ-շատ՝ մեկ-երկու անդրադարձով տվյալ թեման սպառելու սկզբունքով:

Մովսես Խորենացու Պատմութեան երրորդ գրքի կազմում գատելով բուն հեղինակային և հետագայի խմբագրական բնագրերը՝ կարող ենք օրինաչափորեն անցնել հաջորդ հարցադրումին՝ ե՞րբ, ո՞ւմ կողմից, որտե՞ղ, ի՞նչ հանգամանքներում և ի՞նչ նպատակով իրագործվեց խնդրո առարկա բնագրային ընդմիջարկումը: Նշված հարցերին միանգամայն հնարավոր է պատասխանել, եթե հետևենք այն խորքային նպատակադրմանը, որն ի հայտ կգա ոչ միայն երրորդ, այլև երկրորդ գրքի ընդմիջարկված հատվածների բովանդակային համադրումից:

ԹԵՈ ՄԱԱՐԹԵՆ ՎԱՆ ԼԻՆԹ

ՄԻԱՄԱՆԹՈՅԻՒՆ՝ ՍՈՒՐԲ ՄԵՍՐՈՊՈՒՆ ԵՎԻՐՎԱԾ ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

Մոտ հարյուր տարի առաջ, 1913 թ. հոկտեմբերի 13-ին Պոլսում տեղի ունեցավ բացառիկ մի տոնակատարություն: Առիթը կրկնակի էր: Նախ՝ հայ տպագրության 400-ամյակը, այն օրվանից, երբ Հակոբ Մեղապարտը Վենետիկում լույս ընծայեց հայերեն առաջին տպագիր գիրքը՝ Ուրբաթագիրքը: Հանդեսի երկրորդ առիթը Մեսրոպ Մաշտոցի կողմից տառերի գյուտն էր, որի 1500-ամյակը, զանազան պատճառներով, տոնվեց մոտ յոթ-ութ տարի ուշացմամբ: Պատճառներից մեկն էլ Օսմանյան կայսրության մեջ իշխող քաղաքական պայմաններն էին: 1905-1906 թվականներին Աբդուլ Համիդ սուլթանը դեռ իշխում էր, և միայն 1908-ին երիտասարդ Թուրքերի կողմից կատարած հեղափոխությունից հետո հնարավոր դարձավ այդպիսի հանդես կազմակերպել:

Պատմությունը հայտնի է՝ Աբդուլ Համիդի կողմից 1894-1896 թվականներին թույլ տված կոտորածներից հետո հայ մտավորականության մի զգալի մաս նախընտրեց Օսմանյան կայսրությունից դուրս ապրել և հաստատվեց եվրոպական զանազան քաղաքներում, վարելով աստանդական կյանք, ինչպես Սիամանթոն: 1908 թվին, երբ երիտթուրքերն իշխանությունը գրավեցին, հայերը դա ընդունեցին որպես դրական մի փոփոխություն՝ հույս տաձելով, որ հալածանքի ամենասև օրերն անցած են: Շատերը վերադարձան հայրենիք, և կարծես թե իսկապես հայ-թուրք հարաբերությունների լավացման ժամանակաշրջան էր սկսվել: Հույսը կտրվեց հազիվ մեկ տարի անց, երբ Կիլիկիայում սրածվեց մոտ երեսուն հազար հայ:

Այնուամենայնիվ, մինչև եղեռն՝ 1908-ից մինչև 1915 թ., պոլսահայությունը մշակութային վերելք էր ապրում: Բանաստեղծության զարմանալի վերելքը սկսվեց 1906 թվականից, երբ Վենետիկում լույս տեսավ Դանիել Վարուժանի Սարսուռները, իսկ հաջորդ տարի՝ Միսաք Մեծարենցի երկու հատորները՝ Ծիածանը և Նոր տաղերը: Նույն տարին լույս տեսավ նաև Սիամանթոյի բանաստեղծությունների ժողովածուն, Հոգեվարժի և հույսի ջահեր վերնագրով: 1909 թ. Վարուժանը հրատարակեց Ցեղին սիրտը, 1912-ին՝ Հեթանոս երգերը: Ընդհանրապես, կյանքն աշխույժ էր: Այդ դրական մթնոլորտում էլ կազմակերպվեց հայ գրերի գյուտին նվիրված տոնահանդեսը:

Նույն ժամանակ (1912 թ.) Սիամանթոն ստեղծեց իր Սուրբ Մաշտոց պոեմը, որը, ինքն անվանում է բանաստեղծություն: Ուրիշներ էլ են բանաստեղծություններ նվիրել Մեսրոպ Մաշտոցին, հենց այդ առթիվ, ինչպես օրինակ Լևոն Էսաճանեանը (1885-1935): Դա, իհարկե, պատահական չէր:

XIX դարը մեծ փոփոխություններ բերեց Օսմանյան կայսրությունում ապրող հայ ժողովրդի մեծ մասի համար: Այդ փոփոխությունները քաղաքական, սոցիալական և մշակութային բնույթ ունեին: Դարավերջին կրթության մակարդակը բարձրացել էր, շնայած, հատկապես Արևմտյանն Հայաստանում, վիճակը շարունակում էր դժվարին մնալ: Աբգով Համիդ սուլթանի հարաբերություններն իր կայսրության մեջ ապրող քրիստոնյա ժողովրդների հետ վատ էին: Եվրոպայի երկրների կողմից պահանջած բարենորոգությունները կա՛մ տեղի չունեցան, կա՛մ մակերեսային էին: Հայերը ուզում էին ազատություն և արդարություն, և մի կարճ ժամանակ կարծում էին, որ երիտթուրքերի հեղափոխությունը դրա համար նախապայմաններ էր ստեղծել:

Գրերի գյուտին նվիրված տոնակատարությունը հայ հույսերի արտահայտություններից մեկն էր: Մեսրոպ Մաշտոցի գյուտը հայ պատմության մեջ ամենակարևոր երևույթներից մեկն է: Այն հայերին հնարավորություն տվեց իրենց լեզվով գրելու, իրենց գրականությունը և քրիստոնեական մշակույթը զարգացնելու, սեփական մշակույթն ըստ իրենց կամքի և համոզմունքների ձևավորելու: Հայ մշակույթը հնարավորություն ստացավ զարգանալ նաև ամենադժվար պայմաններում: Դրա համար 1913 թվին տեղի ունեցած Մեսրոպ Մաշտոցի գյուտին նվիրված տոնը ողջունվեց որպես ազատություն ձեռք բերելու մի կարևոր քայլ:

Իմ օգտագործած Սիամանթոյի Ամբողջական երկեր-ի հատորում, որը հրատարակված է Կիլիկիայի կաթողիկոսարանի կողմից 1989 թ., Սուրբ Մեսրոպ գործը ներկայացված է որպես չորս առանձին բանաստեղծություն, իրենց վերնագրերով: Դրանք են՝ Ներբողական, Սուրբին աղօթքը, Տեսիլքը և Գիւտին փառքը: Մի կողմից՝ Սիամանթոյի նախասիրության կնիքն են կրում անհանգ են, բայց ուժեղ ութմիկ զուգահեռություններ են ցույց տալիս: Մյուս կողմից, հայոց կոտորածին նրա նվիրված բանաստեղծությունների հետ համեմատած, դրանց հուզականությունը նույն մակարդակի վրա չէ: «Սուրբ Մեսրոպը»-ը գրված է կարճ նախադասություններով. բանաստեղծը հաճախ նոր բառեր է կազմում երկու արմատ իրար կողքի դնելով, և հաճախ էլ օգտագործում է լեզվի բարձր ոճը, որը գրաբարն է հիշեցնում: Գտնում ենք նաև այն ժամանակաշրջանի բանաստեղծության մեջ հաճախ օգտագործվող ածականներ, որպես «ադամանդեայ» – Ոսկեդարու ադամանդեայ բանալի տողում, և «մարմարային», ինչպես Սիամանթոն գրում է մի քանի տող անց՝ Դուն՝ նեմարան մարմարային մտածումի:

Շարքը բացում է Ներբողական-ը: Այստեղ Սիամանթոն իր կերպարի մտավոր դիմանկարն է ստեղծում: Այն Մաշտոցի ընկալման ճիշտ հասկացողության համար չափազանց կարևոր ստեղծագործություն է: Ընդամենը յոթը տուն ունի, մի բան, որ գուցե իր նշանակությունն ունի՝ յոթն ընդունելով որպես կատարյալ թիվ:

Երկրորդ բանաստեղծությունը՝ Սուրբին աղօթքը, գուտ այլ տեսակետ է ներկայացնում: Ինքը՝ Մաշտոցն է խոսում՝ աղոթում է Մովսեսի պես իր ժողովրդի համար, աղերսում, որ Աստված իրեն այբուբեն ստեղծելու հնարավորությունը պարզևի: Բանաստեղծության ներքին միջոցառումը անձնական և անանձնական է: Բանաստեղծությունը բավականին մեծ ծավալ ունի և ներկայացնում է սրբի քառասուն օրվա եռանդուն աղոթքը:

Երրորդ բանաստեղծությունն անվանում է Տեսիլքը, որը շատ կարճ է, միատուն, բաղկացած տասներկու տողից: Այն ներկայացնում է ակնթարթի մեջ այն ամենակարճ վայրկյանը, երբ, հայ մշակույթի և ժողովրդի վերապրելը որոշվեց, կամ, առնվազն, դրա նախապայմանը ստեղծվեց:

Վերջին բանաստեղծությունն ավելի երկար է և, ինչպես առաջինը, ներբողական բնույթ ունի, Գիւտին փառքը վերնագրով: Այն շեշտում է Մեսրոպի գտած այբուբենի հավերժական նշանակությունը: Ավելի մոտիկից նայենք Սուրբ Մեսրոպին, այդ չափազանց հետաքրքիր ստեղծագործությունը:

Ներբողականը շարքի առաջին գործն է: Այն հավերժական, որպես գրականության ժանր, ինչպես տեսնում ենք, գովաբանություն է՝ գրած ի պատիվ Սրբի կամ աշխարհիկ առաջնորդի: Այս դեպքում գովաբանության առարկան իր անունով չի կոչվում, դրա փոխարեն բանաստեղծության բոլոր տների առաջին բառը Օշականն է, այն տեղը, որտեղ թաղված է Մեսրոպ Մաշտոցը: Ունենք երկու առարկա՝ գերեզմանը և նրա մեջ թաղված մարդը: Տների առաջին տողերը հետևյալն են՝

Օշականի ամենասու՛րբ գերեզման [...]

Օշականի անհո՛ւն մեռեալ [...]

Օշականի վսեմական վարդապետ [...]

Օշականի Դուն՝ անկորուստ կրօնական [...]

Օշականի մեջ անմա՛հ հորէն մահացեալ [...]

Օշականի հանճարանիստ հողակոյտ [...]

և վերջապես՝

Օշականի մեզի հսկող Մտքի Աստուած [...]

Այս տողերից արդեն պարզ է դառնում, թե Սիամանթոյի համար ինչպիսի դեր է խաղացել Մեսրոպ Մաշտոցը հայ մշակույթի պատմության մեջ: Սուրբ Մեսրոպը դառնում է հայ մշակույթի որոշիչ անձնավորություններից մեկը, Կորյունին հետևելով՝ Սիամանթոն նրան անվանում է երկրորդ Մովսես՝

Դուն Տարօնածին հսկա՛յ Մովսէս:

Սա հայ պատմագրության մեջ ոչ միայն ընդունված մի միջոց է, որի նպատակը բիրելիական տեքստի յուրացումն է, այլ նաև իր հատուկ նշանակություն

ունի: Այն դասական պատմագիրների համար հետևյալն է՝ Հայ ժողովուրդը պետք է ներկայացվի և ընդունվի որպես Աստծո ընտրյալ ժողովուրդներից մեկը: Հայ ժողովուրդը դառնում է ընտրյալ ժողովուրդ այն օրվանից, երբ Տրդատ թագավորն ընդունեց Գրիգոր Լուսավորչի քարոզած քրիստոնեությունը:

Մեսրոպը կոչվում է նաև Օշականի մեռյալը, ուրեմն հավերժական Մեսրոպը, մի սուրբ մարդ, որի շիրմին ուխտավորներ են այցելում: Այսպիսի նկարագրությունն իր պատճառն ունի, որովհետև Պոլսի տոնակատարություններից հետո եկեղեցու կողմից ուխտագնացություն էր կազմակերպվել: Ինքը՝ Սիամանթոն, Օշական այցելեց նույն 1913 թ. նոյեմբերի ամսին:

Մեսրոպին վերաբերող այդ երկու արտահայտությունները՝ Օշականի ամենասուրբ գերեզման և Օշականի ամհո՛ւն մեռեալ, ըստ էության նոր չէին: Դրանց կրկնությունը հատուկ նպատակն ուներ՝ այն հռետորական պերճախոսության մի միջոց էր լսողների ուշադրությունը գրավելու համար: Բանաստեղծը նախապատրաստում է ընթերցողին անսովոր բառակապակցությունների և նորաբանությունների, որոնց միջոցով շարունակում է իր ներբողը: Վերջիններս երևում են ավելի հեշտ ըմբռնելի և ընդունելի՝ եզրերի հետ միասին:

Սուրբ Մեսրոպին նկարագրելու համար բանաստեղծության բոլոր տները սկսվում են ուժգին շեշտադրումներով: Երրորդ և չորրորդ տների սկիզբը կարծես լայնորեն ընդունված էր՝

Օշականի վսեմական վարդապետ [...]

Օշականի Դուն՝ անկորուստ կրօնական [...]

Վարդապետ-ը և կրօնական-ը ընդգծված տարբերություն չունեն, բայց իրենց հետ օգտագործած ածականները՝ վսեմական և անկորուստ, կասկած չեն թողնում Մեսրոպի անձի մեծության մասին: Մանավանդ հինգերորդ և վեցերորդ տների սկզբնական տողերում մի շատ ուժեղ տպավորություն է ստեղծվում.

Օշականի մեջ անմա՛հ հորէն մահացեալ [...]

Օշականի հանճարանիստ հողակոյտ [...]

Մեսրոպը մի անկորուստ կրօնական է, չնայած մահացել է, բայց այդ մահով նրա կյանքը և առաքելությունը չեն սահմանափակվում: Վեցերորդ տունը նորից ուշադրությունը կենտրոնացնում է ուխտավայրի վրա: Ամբողջ բանաստեղծությունը կառուցված է երկու առարկայի շուրջ՝ *genius loci*, տեղի հանճարեղ բնույթը, և այնտեղ թաղված հանճարը՝ Մեսրոպ Մաշտոցը: Դրանով բանաստեղծությունը դառնում է ուխտավորների մի երգ, ուր ամփոփված է սուրբ մարդու էականությունը:

Յոթերորդ տան առաջին տողում գտնում ենք ամենաուժեղ արտահայտությունը՝ Մտքի Աստված: Բայց դրանով Միամանթոն չի վերջացնում իր բնութագրությունը, արդեն երկրորդ տանը Մեսրոպին կոչում է՝

Մտքի Փրկիչ, յույսի Հսկայ, կեանքի Կեդրոն...

Փրկիչ, Հսկայ և Կեդրոն մեծատառով են: Փրկիչ եզրը, չնայած հելլենիստական և Հռոմի կայսրության ժամանակաշրջանում օգտագործվում էր զանազան աստվածների և հերոսների բնութագրելու համար, Միամանթոյի լսարանի համար առաջին հերթին կապված էր Հիսուսի հետ: Նման մի եզրի օգտագործումը մեծ տպավորություն պիտի գործեր ընթերցողների վրա: Միամանթոն շեշտում է ո՛չ այնքան քրիստոնեության տարածման և արմատավորման հանգամանքը, որը Մեսրոպի այբուբենի ստեղծելու շարժառիթներից մեկն էր, այլ ուշագրության կենտրոն է դուրս բերում ուրիշ մի հանգամանք, այսինքն՝ հայաստառ այբուբեն ստեղծելու էական նշանակությունը հայոց մշակույթի զարգացման համար: Այս էական նշանակությունն արդի հայագիտությունն էլ է շեշտում: Մեսրոպ Մաշտոցը ընկալվում է որպես մշակույթ ստեղծող, որպես մտավորական (դա նրա եկեղեցական լինելուն չի հակասում), ում նպատակն այն է, որ հայ մշակույթը լիովին հայալեզու դառնա, այնպես որ հայերը և՛ քրիստոնյա գրականությունը, և՛ հելլենիստական աշխարհից ժառանգած հարստությունները ճանաչեն, քննարկեն և տարածեն իրենց սեփական լեզվով և սեփական ընկալմամբ: Երբ այն հասկանում ենք հայոց մշակույթի աշխարհացման խնդրի լույսի տակ, հատուկ կարևորություն է ստանում:

Վերն ասածը հաստատում է և գուցե ավելի շեշտված արտահայտում Միամանթոյի օգտագործած մի ուրիշ եզրի նշանակությունը: Նա Սուրբ Մեսրոպին անվանում է կեանքի Կեդրոն: Ակնհայտ է, որ բանաստեղծի կարծիքով հայ ժողովրդի համար Մեսրոպն ավելի կարևոր է եղել, քան Գրիգոր Լուսավորիչը, և ավելի կարևոր, քան նույնիսկ Քրիստոսը: Այնուամենայնիվ, Միամանթոն կրոնական լեզու և արտահայտություններ է օգտագործում և Մեսրոպին սուրբ է անվանում:

Երրորդ բառակապակցությունը՝ Հույսի Հսկայ, ավելի է հաստատում ստեղծած տպավորությունը: Այս դեպքում Միամանթոն նախաքրիստոնյա գուսանական բանաստեղծություններից վերցրած (հ)սկայ եզր է կիրառում, ինչպես Բուզանդարան պատմութեանց հեղինակը կամ Մովսես Խորենացին էին արել:

Այս առաջին բանաստեղծության վերջում հանդիպում ենք մի ուրիշ, նույնիսկ ավելի ուժեղ եզրի: «Աստուած» բառը շօգտագործելով քրիստոնյա Աստծո համար և դրա փոխարեն նրան Եհովա անվանելուց հետո կարդում ենք այս տողը՝

Օշականէն մեզի հսկող Մտքի Աստուած...

Այստեղ երկու շատ կարևոր փոփոխություններ են տեղի ունեցել՝ նախ՝ մշակութային հերոսի աստվածացումը, և հետո՝ քրիստոնեությունը երկրորդական դեր հատկացնելը: Երկուսն էլ ցույց են տալիս, որ XIX դ. վերջում որոշ հայերի համար, քրիստոնեությունն այլևս այնքան հիմնական տեղ չէր գրավում իրենց մշակույթի մասին ունեցած պատկերացումների մեջ:

Միամանկոն այստեղ Միտքն է շեշտում որպես գաղափարախոսություն և գրերի գյուտը մեկնաբանում է որպես լուսավորչական մի հիմնադրական քայլ: Փաստորեն, Գրիգոր Լուսավորիչն իր տեղը փոխանցում է Սուրբ Մեսրոպին, կրոնը կորցնում է դարեր ի վեր գրաված տեղը և կենտրոնական դերը կատարում է եվրոպական փիլիսոփայական կարևոր հոսանքներից մեկը՝ լուսավորչությունը:

Սակայն դրանով չենք կարող ամփոփել Միամանկոյի աշխարհայացքի բազմակողմանի մեկնաբանությունը: Ինքը՝ բանաստեղծը, հայտնում է, որ Սուրբ Մեսրոպի դերն ընդհանուր չէ, այլ որոշ սահմանների մեջ է մնում: Սուրբ Մեսրոպը ընդհանուր Աստված չէ, այլ Մտքի աստված, դրանով ենթադրել տալով, որ այդ Աստծուց բացի գոյություն ունեն նաև ուրիշ աստվածներ: Դա պարզվում է նրա՝ 1914 թ. գրած Նավասարդեան աղօթք առ դիցունիս Անահիտ վերնագիրը կրող բանաստեղծությունից:

Միամանկոյի մեկնաբանությունն առնվազն երկու տարբեր մակարդակ ունի: Մեսրոպ Մաշտոցն իր դերն է կատարել՝ որպես ժողովրդին միավորող կարևորագույն մի անձնավորություն, նախ գրերի գյուտի միջոցով, հետո արդեն նրա կատարած և թելադրած թարգմանական և ստեղծագործական աշխատանքների միջոցով:

Մեկնաբանության երկրորդ մակարդակը բանաստեղծի աշխարհայացքի հետ է կապված: Միամանկոյի ստեղծագործության մեջ, իրար կողքի գոյություն ունեն զանազան աստվածներ և դիցունհիներ: Սուրբ Մեսրոպ շարքը կարդալիս, մեկնաբանողը պետք է նկատի ունենա Միամանկոյի խորհրդապաշտ կամ նոր-ռոմանտիկ բնույթը:

Մնում է անել մի քանի շատ կարճ դիտողություններ՝ մնացած երեք բանաստեղծությունների մասին: Բանաստեղծությունների շարքի երկրորդ գործը մեզ ցույց է տալիս ուրիշ մի Մեսրոպ: Սուրբին Աղօթքը մեզ ներկայացնում է Մաշտոցի ճգնության ժամանակաշրջանը, այն ժամանակը, երբ սուրբը տեսիլք է ստանում, որ մեզ մեսրոպյան տառերն է պարզակել: Սուրբին աղօթքը և չորրորդ բանաստեղծությունը՝ Գիւտին փառքը, մոտիկից հետևում են Գրիգոր Նարեկացուն՝ Մատեան ողբերգութեան հեղինակին: Սակայն շեշտը անձնական և ամբողջ մարդկության հոգու փրկության վրա չէ, այլ գրերն ստեղծելու վրա: Մեսրոպն իր տկարությունն է հայտնում Աստծուն, որն այստեղ ոչ մի անվավերագրական, Աստվածաշնչից դուրս մնացած հատկություն չունի: Մեսրոպն իր ջանադիր փորձերը ցույց է տվել Աստծուն և բանաստեղծը շատ

հետաքրքիր, պերճախոսության տեսակետից կատարյալ պատկերներ է հորինում: Գիւտին փառքը նույնպես ներբողական է, արդեն նվիրված գրերին և Մեսրոպին:

Ինձ թվում է, որ Սիամանթոն այստեղ մի թեմա է շոշափում, որ շոշափել է նաև Միսաք Մեծարենցն իր «Նարեկացիին հետ» գարմանալի աշխատության մեջ: Սիամանթոն, Դանիել Վարուժանը և Միսաք Մեծարենցը մեծ ուշադրությունով կարդացել են Գրիգոր Նարեկացու Մատեան ողբերգութեանը և եղել են բանաստեղծական հանճարեղ այդ ստեղծագործության ներգործության տակ: Նարեկացու համաշխարհային արժեք ունեցող Մատեանը գոյություն չէր ունենա առանց Մեսրոպ Մաշտոցի գրերի գյուտի: Հայոց գրականության համար այդ երկու կարևորագույն դեմքերին էլ գովաբանում է Սիամանթոն՝ մեկին ակնհայտորեն, և մյուսին՝ ոչ անմիջական ձևով:

Սիամանթոն գովաբանում է Մեսրոպ Մաշտոցի գործը՝ նարեկյան լեզվով, այսպիսով միացնելով հայ մշակույթի համար երկու վճռորոշ երևույթ: Ակնհայտորեն այդ ներկայացման մեջ բացակա է մի ուրիշ, հայ մշակույթի համար չափազանց կարևոր անձնավորություն՝ Գրիգոր Լուսավորիչը: Բանաստեղծությունների այս շարքում Սիամանթոն Մեսրոպ Մաշտոցին ողջունում է որպես հայ ժողովրդի իսկական լուսավորիչ:

ԱՆԱՀԻՏ ՄԵԻԹԱՐՅԱՆ

ՊՍԱԿԻ ԿԱՐԳԻՆ ԸՍՏ «ՄԱՇՏՈՅ» ԾԻՍԱԿԱՆ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒՆԵՐԻ

Ամուսնությունը ոչ միայն աշխարհիկ, այլև հոգևոր միություն է, որն ամբողջանում է Պսակով: Պսակը եկեղեցու խորհուրդներից մեկն է, որը կատարվում է պսակադիր քահանայի օրհնությամբ և եկեղեցու սրբագործմամբ թե՛ եկեղեցում և թե՛ տանը: Առանց Պսակի խորհուրդի ամուսնությունը վավերացված չի համարվում: Պսակի կարգը, որը կատարվում է հայոց եկեղեցում, ունի հոգևոր խորհուրդ և այլաբանական մեկնաբանում. «Ամուսնությունը սոսկ մարմնական միադրում մը չէ, որ գաղափարական կերպով կը պատկերացնէ Քրիստոսի միությունը իր եկեղեցույ հետ: Աստուածաշունչի մէջ եկեղեցին նմանեցուած է հարսի եւ Քրիստոս՝ փեսայի: Ինչպէս որ Քրիստոս և եկեղեցի անբաժան են իրարմէ, այնպէս ալ այր և կին երկուք չեն՝ այլ Մէկ, ու կը կազմեն անբաժան մարմին մը և ցմահ կապուած կը մնան իրարու»¹:

Եկեղեցին ամուսնության պսակը կատարում է համապատասխան ծիսական արարողությամբ, որն ամփոփված է «Մաշտոց» ժողովածուում: Այն IV-V դարերում ստեղծված Ծիսարան է. «...՚ի ժամանակս սրբոյն Սահակայ եւ երանելոյն Մաշտոցի, որ նա ինքն է՝ Մեսրոպ. և աշակերտաց նոցա՝ մերս թարգմանչաց՝ կարգաւորեցաւ սոյն Գիրք եկեղեցական օրհնութեանց. և կոչեցաւ յանուն սրբոյն Մաշտոց, այսինքն՝ Մեսրոպայ՝ ՄԱՇՏՈՅ»²:

Այս հարցի շուրջ կա երկու տեսակետ. ոմանք գտնում են, որ դա Մեսրոպ Մաշտոցի ժամանակ ստեղծված ծիսարան է, այսինքն՝ V դարի, ոմանք էլ դա համարում են IX դարի հայոց կաթողիկոս Մաշտոց Ա եղիվարդեցու (833-898) կողմից ստեղծված:

Առաջին կարծիքի կողմնակիցները գտնում են, որ Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևն իրենց աշակերտների օգնությամբ անմիջական մասնակցություն բերեցին հայոց ծիսակատարության կարգավորման ու հայեցման գործում, որը մինչ այդ արվում էր հունարեն կամ ասորերեն: Սակայն չի բացառվում, որ ծիսարանում տեղ գտած շատ ու շատ կանոններ կամ զետեղվել են տարբեր ժողովածուներում, կամ ավելին, դեռևս IV դարում Գրիգոր Լուսավորչի օրոք, կենցաղավարել էր ծիսակատարությունների որոշակի համակարգ, որը հետագայում վերանայվեց Սահակ Պարթևի ժամանակ.

«Զայս գիրք լրացոյց նա ինքն Սուրբն Մեսրոպ, զի ժողովեալ ի ձեռն աշակերտաց զնախնի հարց աղօթս և զկարգ ընթերցուածոց՝ յաւել և ինքն բազում ինչ. և հնութեամբ Սրբոյն Սահակայ արար ծիսարան պաշտամանց եկեղեցոյն Հայոց. և զի ինքն Մեսրոպ՝ Մաշտոց կոչիւր,

¹ Գ. Փոլադեան, Հայաստանեայց առաքելական սուրբ եկեղեցույ խորհուրդները, Պեյրուք, 1957, էջ 87:

² Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ, Պոլիս, 1807, էջ 3:

այն գիրք ևս յանուն նորա Մաշտոց կոչեցաւ և կոչի մինչև ցայսօր, յոր յաւել ինչ-ինչ և Յոհան Մանդակունին, և յետ ժամանակաց նաև այլք: Այս ամենայն եկեղեցական կարգաւորութիւնք թէպէտ և ի սկզբանէ հետէ յաւուրց անտի կուսաւորչին կային ի Հայս, բայց ըստ յունաց և ասորաց, որպէս յայտ է ի բանից Կորեանն (Կորիննի) և Փարպեցուցն, իսկ Սուրբն Սահակ և Մեսրոպ ընդ որս և աշակերտք նոցին՝ նորոգ եղին ի կարգ վայելուչ զամենայն, և զարդարեալ պայծառացուցին զեկեղեցիս Հայաստանեայց»³:

Այս հարցի շուրջ հայտնած մյուս կարծիքի համախոհները ծիսարանը վերագրում են Մաշտոց եղիվարդեցուն, քանի որ IX դարից սկսած (այսինքն՝ Մաշտոց եղիվարդեցու մահվան տարում՝ 897-ին) եկեղեցական ձեսերի ժողովածուն Հայաստանում «Մաշտոց» է կոչվել⁴:

Հավանաբար, Ծիսարանի մի մասը ձևավորվել է V դարում Մեսրոպ Մաշտոցի և Սահակ Պարթևի օրոք, հետագայում այդ գործը շարունակել և լրացրել են նրա աշակերտները: «Մաշտոց» ծիսարանն անցել է պատմական զարգացման երկար ուղի. այն հավելել ու հարստացրել են Հովհան Մանդակունին, Մաշտոց եղիվարդեցին, Գրիգոր Բ Վկայասերը, Ներսես Շնորհալին, Գրիգոր Տաթևացին և այլոք: Ծիսարանի մեջ են մտել նաև Բարսեղ Կեսարացու, Եփրեմ Ասորու, Գրիգոր Նազիանզացու, Կյուրեղ Երուսաղեմացու կանոնների, քարոզների և աղոթքների թարգմանությունները:

Այս տեսակետից ուշագրավ է «Օրհնութիւնաբեր ցուցակը», որը Մաշտոցների կանոնների կամ կարգերի ցանկն է և սովորաբար կցվում է առաջաբանին⁵.

«Կարգաւորութիւն օրհնութեանաբեր ցուցակի, որ ունի յինքեան զժամանակ իւրաքանչիւր կարգեալ Կանոնացոյ գտեղիսն. թէ ո՛վ ոք՝ կամ յորմէ՞ գաւառէ, զՀայրապետաց ժամանակն նշանակեցից. թէ ո՛վ եբար ի Հայոց աշխարհս, և որո՞ց հրամանաւ կարգեալ ճառեցին: ... Հիմնարկէք և զեկեղեցույ օրհնէքն, զՍրբել տաճարի և ժամահարի, սկհի և մաղզմայի և հանդերձի սպասու, աւագան և Մկրտութիւն առնել, Խաչ օրհնելույ և Պսակ դնել. զայդ Մանդակունին է արարեալ, որ շորեքտասան թիւ էր ՚ի սրբոյն Գրիգորէ մինչև ցաս»⁶:

Համաձայն «Օրհնութիւնաբեր ցուցակի» տվյալների՝ հայոց ծիսարանի կազմավորումն իրագործվել է Աստվածաշնչի թարգմանությունից անմիջապես հետո, քանի որ քրիստոնեական հիմնական ձեսերը պետք է որ հնչեին առաջին հերթին հայերեն: Զարբհանալյանն այդ ցուցակը համարում է V դ. ծիսարան.

³ Մ. Զամչյանց, Հայոց պատմություն, հ. Ա, եր., 1985, էջ 768: Տե՛ս նաև Մաշտոց, Վեներիկ, 1831, յառաջաբան:

⁴ Այս տեսակետի կողմնակիցներն են Կիրակոս Գանձակեցին, Պատմություն Հայոց, աշխ. 4. Մեղիք-Օհանջանյան, եր., 1961, էջ 35: Օրմանեան Մ., Ազգապատում, հ. Ա, Պոլիս, 1912, էջ 1017: Տե՛ս նաև Գիրք որ կոչի Այսմատուրբ, Կ. Պոլիս, 1730, էջ 111:

⁵ «Կարգաւորութիւն օրհնութիւնաբեր ցուցակի» մասին բազմիցս խոսվել ու քննարկվել է հայագիտական գրականության մեջ: Տե՛ս Գ. Զարպիսանյան, Պատմություն հայ հին դպրութեան (Դ-ԺԳ դար), Վեներիկ, 1932: Գ. Զարպիսանյան, Մատենադարան հայկական քարզմանութեանց նախնեաց (Դ-ԺԳ դ.), Վեներիկ, 1889: Ղ. Ալիշան, Հայապատում, հ. Բ, Վեներիկ, 1901:

⁶ Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ, Կ. Պոլիս, 1807, էջ 2:

«Մեւրոպ իր այնչափ աշխատանաց մէջ՝ անդադար էր և ի թարգմանութիւնս. ինքը առաջին եղաւ՝ որ իւր աշակերտաց գլխաւորներուն հետ միասին՝ հայերէն գրոց գիւտը յԱստուծոյ ընդունածին պէս, սուրբ գրոց թարգմանութեան ետեւ եղաւ. դարձեալ ինքն եղաւ ազգային եկեղեցական ծիսարանը կարգի դնող՝ այլևայլ աղոթքներու թարգմանութեամբ կամ ինքնագիր յօրինմամբ, որ և իւր մականուամբ Մաշտոց կոչուած է»⁷:

Որոշ գիտնականներ (այդ թվում նաև՝ Ղևոնդ Ալիշանը) նույնիսկ գտնում են, որ ծիսարանը և նրա անունը նախաքրիստոնեական ժամանակներից են գալիս (մ. թ. ա. VIII դ.)⁸. հին Հայաստանում Մաշտոց է կոչվել հեթանոսական ձեւերի, օրհնությունների ու աղոթքների գիրքը: Հետագայում՝ քրիստոնեության տարածումից հետո, Հայոց եկեղեցին նույն անունով կոչել է իր ծիսական կարգերի գիրքը. «...Այս և նման պարագաներ խոսում են Մաշտոց ծիսարանի և նրա անվան ոչ միայն հեթանոսական, այլև այնպիսի ավանդական հնություն մասին, որը չէր կարող ոչնչացվել քրիստոնեության կողմից, այլ կարող էր միայն վերախմբագրվել և լրացվել ըստ նոր ըմբռնումների»⁹:

Միջնադարում Մաշտոց ժողովածուն ծիսարանի իմաստով է ընկալվել և չի բխեցվել Մաշտոց անունից. այդ մասին վկայություն կա Երեմիա Մեղրեցու անունով հայտնի «Բառգիրք Հայոցում», որտեղ Մաշտոցը բացատրվում է իբրև «օրէնք, կամ հաւաքած բան», այսինքն՝ օրենքների հավաքածու¹⁰:

«Մաշտոցը» հիմնականում բաժանվում է երկու հիմնական տիպերի՝ «Մեծ Մաշտոց» (որն անվանում են նաև Հայր, Մայր և բուն Մաշտոց) և «Փոքր Մաշտոց», որն առավել հայտնի է «Առձեռն Մաշտոց» անունով:

Մեզ հասած ամենավաղ ձեռագիր Մաշտոցները IX-X դարերում ընդօրինակված Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 1001 և Վենետիկի թիվ 457 ձեռագրերն են: Մի շարք կանոնական կարգերի հետ միասին Մաշտոց ծիսական ժողովածուներում ներկայացվում է նաև Պսակի կարգը, որը հանդես է գալիս հետևյալ կանոնական հերթականությամբ՝ «Կանոն նշան օրհնելոյ», «Կանոն պսակի հանդերձ օրհնելոյ», «Կանոն խաչփոխ առնելոյ», «Կանոն կուսի պսակ առնելոյ», «Կանոն օրհնութեան բաժակի հարսանեաց», «Կանոն պսակ (կամ թագ) վերացուցանելոյ» և «Կանոն երկրորդ պսակի, այսինքն՝ ամուսնութեան այրեաց»:

Սակայն կան Մաշտոցներ, որտեղ չեն առանձնանում ծիսական արարողությունները որպես առանձին կանոններ, ինչպես օրինակ՝ «Կանոն խաչփոխ առնելոյ», «Կանոն օրհնութեան բաժակի հարսանեաց». սրանք մտնում են «Կանոն կուսի պսակին» արարողության մեջ¹¹:

⁷ Գ. Զարգևանալեան, Պատմություն հայ եկեղեցու (Գ-ԺԳ դար), Վենետիկ, 1932, էջ 279:

⁸ Ղ. Ալիշան, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնի հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 447:

⁹ Այս մասին տես Ա. Մնացականյան, Մաշտոց անվան ստուգաբանությունը. - «Արարե», Եր., 1979, ք. 8, էջ 82:

¹⁰ Նույն տեղում: Տես նաև Բաղդիրի հայոց, աշխ.՝ Հ. Ամայանի, Եր., 1975, էջ 209:

¹¹ Ծիսական կանոններն ավելի մանրամասն զետեղված են տպագիր այս Մաշտոցում. տես Մաշտոց, Վենետիկ, 1831:

«Մաշտոց» ծիսական ժողովածուներն արժանացել են որոշ գիտնականների ուշադրությանը, սակայն դրանք բավարար չափով չեն ուսումնասիրվել, հատկապես՝ ժողովրդական ծեսի հետ եղած փոխառնչությունների տեսանկյունից: Հարսանեկան ծեսը ժողովրդի մեջ պահպանվել է սերնդեսերունդ՝ որոշ կորուստներով և հավելումներով:

Ծիսական այդ բազմաշերտ ու բազմաբովանդակ ժողովածուից մենք փորձելու ենք քննել միայն Պսակի կարգը, որի ամբողջական պատկերը ներկայացնելու համար մենք ներառել ենք թե՛ տպագիր (Պօլիս, 1807թ., Վենետիկ, 1831թ., Կալկաթա, 1836թ., էջմիածին, 1894թ., Երուսաղէմ, 1961թ.) և թե՛ ձեռագիր (երեք տասնյակից ավելի) աղբյուրներ:

1. Ամուսնության օրհնությունը եկեղեցում սկսվում է Նշանօրհնեմով և կոչվում է «Կանոն նշան օրհնելոյ»: Որոշ Մաշտոցներում Նշանադրությունն անվանել են նաև Նշանօրհներ կամ Ձեռնտուք առնել¹²:

Նշանօրհները սկսվում է «Խրատ»-ով: Այսինքն՝ քահանան պետք է նախ քններ, որ տղան ու աղջիկը չլինեն ազգակից, չլինեն միմյանց անհամապատասխան թե՛ տարիքային և թե՛ ֆիզիկական ու բարոյական կարգավիճակի առումով, պետք է պատկանեն միևնույն կրոնին ու եկեղեցուն և լինեն մկրտված: Սա ավելի շատ ոչ թե խրատ է, այլ եկեղեցու կողմից կատարվող կրոնաբարոյական և եկեղեցական-կանոնական օրենքի հաստատում, որի կատարողը հանդիսանում է քահանան: Նա պետք է ամեն ինչ ստուգեր, հաստատեր, որից հետո միայն նրա թույլտվությամբ կատարվեր պսակի օրհնության կարգը:

Կան որոշակի սահմանված նորմեր, որոնք մտնում են եկեղեցու կանոնադրության մեջ, և նորապսակներն անպայման պետք է հետևեն դրանց մինչև ամուսնանալը:

Դրանք են.

Ա. Կրոնական և եկեղեցական նույնություն.

Այսինքն՝ անհրաժեշտ է, որ ամուսնացող զույգը՝ տղան և աղջիկը լինեն քրիստոնյա և մկրտված, քանի որ եկեղեցին արգելում է քրիստոնյայի ամուսնությունն այլադավանի հետ: Ավելին՝ նրանք պետք է պատկանեն միևնույն եկեղեցուն, որովհետև ընտանեկան շատ խնդիրներ (ինչպես օրինակ՝ կրոնական տարբեր դաստիարակությունը, ազգային սովորությունների ու ըմբռնումների տարբերությունը) առաջանում են խառն ամուսնությունից: Եթե այլազգին քրիստոնեական կրոն ընդունի և մկրտվի, այդ դեպքում միայն կարող է ամուսնանալ: Մակայն երբեմն լինում են նաև բացառություններ, այսինքն՝ եկեղեցին կրոնափոխությունը ամուսնալուծման պատճառ չի ընդունում, քանի որ ըստ Պողոս առաքյալի՝ «սուրբ է կինն անհաւատ արամբն» (Ա. Կորնթ., է. 14), նույնն է նաև կնոջ դեպքում (Մ. Գոշ, կանոն ժՁ):

¹² Տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հտ. Գ, ձեռ. 1893, Մաշտոց ճԺԳ (1751թ.), Ս. Ղազար, 1966, էջ 611:

Բ. Չափահասությունը.

Ամուսնություն հիմնական պահանջներից մեկն էլ որոշակի տարիք ունենալն է: Թե՛ տղան և թե՛ աղջիկը պետք է չափահաս լինեն. ազգագրական տարբեր շրջաններում տարբեր տարիք է ընդունվում (հավանաբար այն կապված է կլիմայի, բարքերի և օրենքների հետ): Միջին հաշվով տղան պետք է լինի տասնութ կամ տասնինը, իսկ աղջիկը՝ տասնհինգ կամ տասնվեց տարեկան: Բայց ասենք, որ տարիքային այդ սահմաններն էլ շատ հաճախ կարող են ամենևին էլ չհամապատասխանել:

Գ. Ազգակցության աստիճանը.

Պսակը կարող է կայանալ այն ժամանակ, երբ չկան ազգակցական (այդ թվում նաև՝ խնամական և կնքահայրական) չհասական արգելքներ: Դեռևս հնուց եղել է ազգակցական կամ արյունակցական սահմանված որոշ աստիճան, որը պետք է հաշվի առնել և պահել՝ առողջ սերունդ ունենալու նպատակով: «Չպսակն ընտրութեամբ արասցեն՝ վեց ծննդովք հեռացեալ յազգակցութենէ արեան» (Ե. Կանոն Ստոյ ժողովոյն), այսինքն՝ ազգակցական ամուսնությունը թույլատրվում է միայն յոթերորդ աստիճանից (յոթը պորտ) սկսած: Այս կանոնը վերջնական դարձավ Գեորգ Ե կաթողիկոսի օրոք (1922): Սակայն վստահաբար կարող ենք ասել, որ ամուսնության ժամանակ եկեղեցու կողմից հաստատված ազգակցական աստիճանի այս նորմերը ոչ մի դարում կայուն, անփոփոխ չեն եղել:

Դ. Փոխադարձ սեր և փոխհամաձայնություն.

Ամուսնության կարևոր պայմաններից են նաև երկուստեք համաձայնությունը, հավանությունը և սերը: Ամուսնությունը պետք է կատարվի առանց բռնության, որը լինում է երբեմն ծնողների կողմից (անհրաժեշտ է աղջկա ծնողների համաձայնությունը, արգելվում է նաև առևանգությունը). բռնությունը կատարված պսակը եկեղեցին համարում է անվավեր, քանի որ ընդունում է, որ փոխադարձ ու անկեղծ սիրուց է առաջանում անքակտելի միություն. «Տէ՛ր, օրհնեա՛ գամուսնութիւն նոցա որպէս զսուրբ նախահարցն՝ անարատ պահելով զսոսա հոգւով և մարմնով և միաբան սիրով ի կեանս յայսմիկ»¹³:

Ե. Մարմնական կանոնավորություն.

Քանի որ ամուսնության նպատակը որդեծնությունն է, ապա այն իրագործելու համար անհրաժեշտ է, որ ամուսնացողները լինեն ֆիզիկապես և հոգեպես առողջ, որպեսզի որդեծնության արգելք հանդիսացող որևէ հիվանդություն չունենան:

Նշված կետերում կան այնպիսիները, որոնք պատկանում են նաև կանոնաիրավական նորմերին, բայց, ի տարբերություն վերջինիս, սրանք համարվում են պարտադիր պայման Հայաստանյայց առաքելական եկեղեցում ամուսնությունը հաստատելու կամ անվավեր համարելու համար:

Այս ամենը (վերոնշյալ պայմանները) քննելուց հետո քահանան մեկնաբա-

¹³ Գիրք Մեծ Մաշտոց կոչեցեալ, Պօլիս, 1807, էջ 29:

նում է նշանագրության խորհուրդը աղոթքների, քարոզների միջոցով, որը ներկայացվում էր նաև միջնադարյան մեկնություններում:

«Եւ նախ սկիզբն պսակին՝ նշանն է. որ կատարի յերկուց. այսինքն՝ ի հաւանական խօսիցն՝ և ի նշան է մատանուցն և այլոցն: Զի թէ երկու կամքն ոչ հաւասարին և ոչ հաւանին, անհաստատ է պսակն. որպէս բռնութեամբ և ակամայն: Եւ հաւանումն կամացն՝ երկի ի տեսանելն աչօք, և ի խօսիլն լեզուաւ, և յարդիւնս նշանին. եթէ իցէ մատանի. կամ այլ ինչ նիւթ: Եւ այն քահանայից և արանց և կանանց միջնորդութեամբ»¹⁴:

Սա նշանակում է, որ մինչ Պսակը անպայման պետք է լինի նշանդրեք՝ համապատասխան պայմաններով՝ զուգի փոխհամաձայնություն, մատանիով կամ որևէ այլ զարդով օրինականացում, քահանայի, ինչպես նաև մի քանի հարազատ-բարեկամների անհրաժեշտ ներկայություն:

Եկեղեցում կատարվող յուրաքանչյուր արարողություն (սկսած մուտքը եկեղեցի՝ ծիսակարգի հերթականությամբ) և ծիսական գործողություն ունի խորհրդանշական իմաստ: Եկեղեցուց դուրս կատարվող ամուսնական արարողությունները բոլորովին այլ մեկնաբանություն են ստանում, այսինքն՝ ավելի հին, արխայիկ, քանի որ ծեսի միջոցով փորձ է արվում վերականգնել նախնականը:

Մաշտոցներում տեղ են գտել համապատասխանաբար ընտրված շարականներ, սաղմոսներ ու աստվածաշնչյան հատվածներ, որոնք կատարվում են եկեղեցում նշանօրհների ժամանակ: Եթե նշանը եկեղեցում չէր օրհնվում, ապա տղայի հարազատները քահանային հրավիրում էին աղջկա տուն, որպեսզի օրհներ նշանը: Այս սովորությունը պահպանվել էր հիմնականում Մուշ քաղաքում¹⁵, քանի որ այնտեղ վերացել էր «խալանի»¹⁶ սովորությունը: Իսկ Վասպուրականում, օրինակ, նշանօրհների ծեսը կատարվում էր քահանաների միջնորդությամբ՝ առանց աղջկա և տղայի ներկայության¹⁷:

Անհրաժեշտ է, որ նշանի և պսակի մատանին լինի ոսկի կամ արծաթ. «Որպէս պատուական է նիւթ մատանուցն՝ ոսկի կամ արծաթ. նոյնպէս պատուական և անբիծ է հաւատքն մեր առ Քրիստոս»¹⁸: Եվ մատանին դրվում է «ի շորրորդ մատն (ճկոյթամայր) աջոյ ձեռին հարսին, և զապարանջանն ի բազուկն, զգինդ յականջսն, և զքօղն ձգէ ի գլուխն»¹⁹:

Այնուհետև քահանան, սրբագործելով կատարված ակտը, աղոթում և օրհնում է նորապսակներին՝ ի կատար ածելով և նպաստելով տիեզերաստեղծ արարչագործությանը այդ ծիսական արարողությամբ:

¹⁴ Գրիգոր Տաթևացի, Ամառան հատոր, Երուսաղեմ, 1998, էջ 198:

¹⁵ Ե. Լալայեան, Մուշ-Տարօն . - «Ազգագրական հանդէս», XXVI գիրք, Թիֆլիս, 1917 թ., էջ 158:

¹⁶ Փետացուի կողմից հարսնացուի ծնողներին տրված գումար՝ օժիտը նախապատրաստելու նպատակով և հարսանեկան ծախսերը հոգալու համար:

¹⁷ Ե. Լալայեան, Վասպուրական. - «Ազգագրական հանդէս», XX գիրք, Թիֆլիս, 1910, էջ 147:

¹⁸ Գրիգոր Տաթևացի, Ամառան հատոր, Երուսաղեմ, 1998, էջ 200:

¹⁹ Մեկ այլ Մաշտոցում ներկայացվում է. «... և ապա զփետային օրհնեալ մատանին տան ցհարսնն, և ցհարսինն՝ ցփետայն: Եւ ի օրհնեալ բաժակէն ևս արբուցանեն երկուցն. և աստ լինի աւարտ նշանին» (տե՛ս Մաշտոց, Կալկաթա, 1836):

«Աստուած յաւիտենական և արարիչ ամենայնի, զքեզ աղաչեմք և խնդրեմք՝ ի քէն, որ գթութեամբ քո խնամես զարարածս քո: ...՝ ի ձեռն ամենայաղթ նշանիս հեռացո՛ ՚ի սոցանէ զմիտս կեղծաւորս և զստամբակս, և զայլ ամենայն խարդախութիւնս, պահեա՛ զսոսա՛ ՚ի գարշանաց և յաղշամուղշին շաւղաց և՝ ի խառն անկողնոց պղծութենէ»:

2. Պսակի արարողությունը, որը հաջորդում է նշանօրհնեփին, սկսվում է նորապսակների հագուստի օրհնությամբ, որը Մաշտոցներում հիշատակվում է որպես «Կանոն պսակի հանդերձ օրհնելոյ» կամ «Հալավօրհնեփ» ձես²⁰:

Ձեռագրերից մեկում այս արարողությունը կոչվում է խրատ՝ «Խրատ զգուշութեան ուսուցանէ քահանայ (որք) հանդերձելոցն (են) պսակ առնուլ»²¹:

Ինչպես նշանօրհնեքը, այնպես էլ Հալավօրհնեքի արարողությունը կատարվել է թե՛ եկեղեցում և թե՛ տանը, որի ժամանակ քահանան օրհնել է հարսնացուի ու փեսացուի հագուստները: Եթե արարողությունը կատարվել է տանը, ապա «առնու քահանայ զխաչն և զՄաշտոցն և երթայ ի տուն փեսային և հարսին»²², այսինքն՝ քահանան, վերցնելով խաչը և Մաշտոցը, գնացել է նախ՝ փեսայի տուն, օրհնել է փեսայի հագուստը, ապա՝ փեսայի տանից ուղարկված հարսի պսակագգեստն օրհնել է հարսի տանը ու դրա հետ մեկտեղ նաև աներոջ՝ փեսային մատուցած նվերը՝ գոտի կամ փեսացուի զգեստի որևէ մաս:

Մնացածը կատարվել է նույն ծիսակարգով (շարական, աղոթք) այնպես, ինչպես եկեղեցում: Օրհնության արարողությունից հետո յուրաքանչյուրին առանձին-առանձին տարել, հագցրել են երգով, պարով ու խաղիկներով: Ժողովրդական երգերի ներքո տղամարդիկ հագցրել են փեսային, իսկ կանայք՝ հարսին:

Հագուստի օրհնության ժամանակ ընթերցվում են պահպանիչ-աղոթքներ, խրատներ, քարոզներ, սաղմոսներ ու շարականներ: Եվ յուրաքանչյուր ընթերցում համապատասխանում է տվյալ ծիսակարգին:

Ծեսի ժամանակ կատարվող շարականները հարսանեկան միջնադարյան հոգևոր երգեր են: Այդպիսին է օրինակ՝ «Տարցին թագաւորի կուսանք զհետ նորա՛»՝ սաղմոսը, որը կոչվում է նաև «Երգ սիրոյ» կամ «Սաղմոս օրհնութեան վասն սիրելոցն» և որտեղ փառաբանվում են թագավորի գործերը, գեղեցիկ տեսքը, շնորհքն ու վայելչությունը, ինչպես հարսանեկան ժողովրդական երգերում՝ «Թագավորագովքում»:

Ըստ վերոնշյալ սաղմոսի մեկնության՝ «...Ձհասարակաց կարծիս ի վերայ մտաց սաղմոսիս, իբր զի համօրէն մեկնիչք եթէ՛ հինք և եթէ՛ նորք, եթէ՛ հրէայք և եթէ՛ քրիստոնէայք՝ զայս սաղմոս վերածեն ի դէմս Քրիստոսի և եկեղեցւոյ իբր ի դէմս փեսայի և հարսին. նկարագրութեամբ վայելութեան և զօրութեան, արդարութեան և ճշմարտութեան, հեզութեան և քաղցրութեան փեսային, ևս և գեղեցկութեան և փառաւորութեան և զարդու հարսինն՝ որ եղև մայր բազմութեան ամենայն ազգս:

²⁰ Այս ձեսը կոչվում է նաև «Քթեթ արհնել» (ՄՄ, ձեռ. 3427, Մաշտոց ձեռագ, 1566 ք., Խանց գիւղ (Խաչէն), էջ 7բ):

²¹ Մայր ցուցակ ի Վենետիկ, հ. Գ, ձեռ. 1201, Մաշտոց ՂԹ, էջ 550:

²² Նույն տեղում, ձեռ. 1106, Մաշտոց ՂԲ, 1674 ք., էջ 525:

... Բագու՛ք զպս սաղմոս՝ ըստ պատմականին և ըստ օրինակ լինելոյն մեկնեն ի վերայ զգիրս Երգոց Երգոյն Սողոմոնի, իսկ ըստ նշանակեցելոյն և ըստ օրինակեցելոյն ի վերայ Քրիստոսի»²³ :

Հարսանեկան հոգևոր երգերը՝ սաղմոսներն ու շարականները, շատ ընդհանրություններ ունեն ժողովրդական «Թագվորագովքերի» ու «Ծաղկոցի» («Հարսի գլուխ գովելու») հետ:

Խաչանիշ գրողմամբ օրհնեալ և սրբեալ՝ գերադրական փառօք պսակեալ,

՚ի կարմիր ձորձ և յոսկեթել բեհեզ զարգարեալ.

Օրհնեա՛ միածին զհանդերձ հարսանեաց:

Այս շարականը կոչվում է «Շարական հարսանեաց»²⁴ :

Եկեղեցական շարական-ծիսերգերով հարսին ու փեսային գովերգելուց հետո միայն քահանան օրհնում է նորապսակներին, ապա նրանց հագուստը՝ մեկ առ մեկ թվարկելով դրանք: Այսինքն՝ Մաշտոցներից մենք իմանում ենք նորահարսի հագուստի և զարդարանքի այն կարևոր տարրերը, որը նա կրել է պսակի օրը և որն անհրաժեշտաբար օրհնվել է եկեղեցում.

«Ճէր, օրհնեա՛ և սրբեա՛ զփառս հանդերձից սոցա և զպաճուճանս սոցա՝ և զհիւսս, զծամակալս, և զպսակակալս: Եւ զմահիկս, զզարդ երեսաց սոցա, և զքօղէս, զապարանչանս, զմեհևանդս, և զգինդս: Եւ զմատանիս, և զկշտապանակս սոցա, զգրիպակս և զճեղենակս: ...Եւ զկօշիկս, և զամենայն ոստայնանկութեամբ արուեստաւորեալ...»²⁵ :

Ձեռագրերից մեկում հանդիպում է նաև «Կանոն հանդերձեղէն արհնելոյ» աղոթքի մեկ այլ տարբերակ. «Լու՛ր զթապէս աղօթից մերոց և զսպիտակ կտաւեայ հանդերձս քոց սպասուորաց: Սուրբ քո աշովդ սրբեա՛, նուիրագործեա՛ և արհնեա՛ և սրբեա՛ արժանապէս, զի եղիցին փրկական զգեստ քոց...»²⁶ :

Սպիտակի գործածութիւնը ամուսնութեան ժամանակ եղել է հետագայում քրիստոնեութեան շրջանում կապվելով հոգևոր մաքրութեան, անարատութեան գաղափարի հետ.

«Եւ զի սպիտակ հանդերձն՝ արդարութիւն սրբոցն է, ասէ նոյն տեսիլն (տուաւ հարսինն զգենուլ բեհեզս սպիտակս սուրբս լուսափայլս. և բեհազն է արդարութիւն սրբոցն): Զի սպիտակ է. նշանակէ զպայծառ առաքինութիւն նոցա: Զի սուրբ է. ցուցանէ զմաքուր սրբութիւն նոցա առանց աղտեղութեան»²⁷ :

Հիշատակվում է նաև փեսային սպիտակ հանդերձ հագցնելու սովորութիւնը. «...Սովորութիւն է՝ սպիտակ հանդերձ փեսային սգեցուցանել և խաչ գաւտի կապել կարմիր... Սպիտակ հանդերձն զկուսութիւն փեսային ցուցանէ, որ կացեալ է ի ժամ փեսայութեանն»²⁸ :

²³ Մեկնութիւն Սաղմոսաց, Բ. Գ, Վեմէտիկ, 1818 թ., էջ 367-368:

²⁴ Հին և նոր պարսկանոն կամ անվաւեր շարականներ, Սահակ վրդ. Ամատունի, Վաղարշապատ, 1911, էջ 171:

²⁵ Մաշտոց, Պօլիս, 1807, էջ 24:

²⁶ ՄՄ, ձեռ. 211, էջ 171բ-5ա: Ժողովածոյ, 1629 թ., Լուցֆա:

²⁷ Գրիգոր Տաթևացի, Ամառան հատոր, Երուսաղէմ, 1998, էջ 398Է:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 145:

Հետաքրքիր է այն փաստը, որ ծիսական նմանատիպ մի արարողություն է կատարվում նաև Մկրտություն ծեսի ժամանակ.

«Ապա առեալ զզգեստն՝ ՚ի ձեռն, ասէ զաղօթս.

Օրհնեա՛ Տէր և այժմ՝ զպսակս զայս և զհանդերձս, որ են նշանակ լուսոյ, զի եղիցի ամենայնիւ արմատացեալ և պայծառացեալ հաստատուն յուսովք քո...:

Ապա զզգեցուցանէ նորընծային հանդերձ նոր, և պսակէ խաչանիշ նարօտիւ, և ծածկէ ՚ի վերայ ամենայնին սպիտակ հանդերձ, և տայ զմոմեղէնս կարմիր և կանաչ ՚ի ձեռն»²⁹:

Ե՛վ մանկանը, որին մկրտում են, և՛ նորապսակներին, որոնց պսակում են, հագցնում են սպիտակ հանդերձ, ինչպես նաև նրանք կրում են կարմիր ու կանաչ նարտ:

3. Ըստ Մաշտոցների՝ հաջորդ կանոնը «Խաչփոխ առնելոյ»-ն է:

Ծիսական այս արարողակարգը, որպես առանձին կանոն, շատ քիչ է հանդիպում թե՛ տպագիր³⁰ և թե՛ ձեռագիր Մաշտոցներում: Սակայն ամենավաղ Մաշտոցներում՝ Վենետիկի թիվ 457³¹ և Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 1001³² ձեռագրերում Խաչփոխի ծեսը³³ հիշատակված է որպես առանձին կանոն: Այստեղից կարելի է ենթադրել, որ այն դուրս է մնացել հետագա դարերում:

Ընդ որում, երկու Մաշտոցներում էլ հիշատակված Խաչփոխի ծեսը կատարել է մինչև Պսակը: Նախքան Պսակի կատարումը, տղայի հարազատները քահանայի հետ գնում են հարսի տուն, բերում են հարսին փեսայի մոտ. «բերեն զհարսն յոտն փեսային», և քահանան ասում է սաղմոսից մի հատված.

«Գտի զԴաւիթ ծառայ իմ, իւղով սրբով իմով օծի զնա:

Ձեռն իմ ընկալցի զնա. և բազուկ իմ զօրացուսցէ զնա»³⁴:

Քահանան հարսին կանգնեցնում է փեսայի աջ կողմում, նրա ձախ ձեռքը դնում է փեսայի աջ ձեռքին՝ ասելով.

«Առեալ զձեռն եւայն՝ տուեալ ի յաջն Աղամայ: Եւ ասէ Աղամ. Այս այժմ ոսկր յոսկերաց իմոց, և մարմին ի մարմնոյ իմոյ. սա կոչեսցի կին, զի յառնէ իւրմէ առաւ:

Վասն այսորիկ թողցէ այր զհայր իւր և զմայր իւր, և երթիցէ զհետ կնոջ իւրոյ. և եղիցին երկուքեան ի մարմին մի: Արդ, զոր Աստուած զուգեաց՝ մարդ մի՛ մեկնեսցէ»³⁵:

Սաղմոսի վերոնշյալ հատվածը, որն ընտրվել է տվյալ ծիսակարգի հա-

²⁹ Մաշտոց, Վենետիկ, 1831, էջ 31:

³⁰ Մաշտոց, Վենետիկ, 1831, էջ 59-61: Չկա մյուս տպագիր Մաշտոցներում (Պոլիս, 1807, էջմիածին, 1894 և Երուսաղեմ, 1961):

³¹ Մայր ցուցակ ի Վենետիկ, հտ. Գ, ձեռ. 457, Մաշտոց Ա, Թ կամ Ժ դ., «Կանոն խաչփոխ առնելոյ», էջ 23:

³² ՄՄ, ձեռ. Մաշտոց 1001, Ժ դ., «Կանոն կուսանաց խաչ փոխել», էջ 94ա:

³³ Խաչփոխ – ազգային արարողություն մը ՚ի խորհուրդ պսակին: Տե՛ս Առձեռն բառարան Հայկազեան լեզուի, Անթիլիաս, 1988, էջ 370:

³⁴ Մաշտոց, Վենետիկ, 1831, էջ 59:

³⁵ Նույն տեղում:

մար, փոխ է դարձել³⁶, այսինքն՝ տրվում է որպես փոխ պսակի արարողությունը. խաչ փոխ է կատարվում: Ապա քահանան խաչը դնում է հարսի ու փեսայի գլխին և աղոթում՝ ասելով. «...Մանի՛ր, զի հինք փոխանակ աշխարհային իրաց զսուրբ խաչն տային՝ ի նշան հարսնախօսության... Համարեսցի փոխումն խաչիս, որ առ միմեանս՝ ի նաւակատիս եւ ի հիմնարկութիւն հաստատուն հիման շինուածոյ սուրբ ամուսնութեան...»³⁷:

Փաստորեն, հնում եղել է սովորություն. մատանու, ապարանջանի կամ նշանի նման իրերի փոխարեն սուրբ խաչն էին տալիս՝ ի նշան հարսնախօսության՝ ապավինելով զորություն և ամրություն: Այսինքն՝ խաչը տրվում էր, որպէսզի ամուսնական նորակերտ միությունը դառնար վայելչություն օրհնված Պսակ:

Վենետիկի ձեռագրերից մեկում³⁸ «Խաչփոխ առնելոյ»-ի արարողությունը ներկայացված է որպէս «Հետևումն արհնութեան խաչփոխելոյ» և նման չէ մյուս Մաշտոցներում տեղ գտած ծիսակարգին: Ահա թէ ինչպէս է այն կատարվում.

«Դնի բաժակ ի սեղանն և Բ մատանի՝ մին ոսկի և մին երկաթի, մերձ կալով, որք զուգաւորել կամին, և քահանան հանէ խաչ ի վերայ նոցա:

... Քահանան ասէ զաղօթս. Տէր Աստուած մեր, որ հաստատեցեր զտիեզերս և զարդարեցեր զարարածս, ինքնին օրհնեա զխաչս և զբաժակս և զմատանիս»:

Քահանան բաժակի մեջ դնում է երկու մատանի՝ ոսկե և երկաթե, ապա ոսկե մատանին տալիս է փեսային, իսկ երկաթե մատանին՝ հարսին, որը հետո նրանք փոխանակում են: Այս արարողության ժամանակ խաչփոխ են արվում հարսի ու փեսայի մատանիները.

«... եւ առնու քահանայ զոսկի մատանին և տա(յ) ի յայրն, և զերկաթին ի կինն, և փոխանակեն զնոսա: եւ առնու այրն զերկաթին և կինն զոսկին»:

Այս կանոնը որպէս առանձին ծես հազվադեպ է հանդիպում Մաշտոցներում. այն նույնությամբ մտնում է կամ «Հալաւօրհնէքի», կամ «Նշանօրհնէքի» ծեսի մեջ³⁹: Խաչփոխի ծեսը հիմնականում կատարվում է մինչև բուն Պսակի արարողությունը, ուստի և, շատ անգամ այն ներկայացվում է որպէս Նշանօրհնէքի արարողություն⁴⁰:

4. Մաշտոցներում հիշատակվող հաջորդ կանոնը «Կանոն կուսի պսակ առնելոյ» բուն Պսակի կարգն է:

Մինչ Պսակի արարողությունը հարսն ու փեսան գնում են եկեղեցի, և քա-

³⁶ Փոխ – 1. փոխերէն, 2. Սաղմոսի սկիզբ՝ կցուրդէն ետև, 3. մասն այս և այն Աւետարանի: Տե՛ս Առձեռն բառարան Հայկազեան լեզուի, Անթիլիաս, 1988, էջ 811:

³⁷ Մաշտոց, Վեներտիկ, 1831, էջ 50:

³⁸ Մայր ցուցակ ի Վեներտիկ, հ. Գ, ձեռ. 336, Մաշտոց Բ, ԺԳ կամ ԺԴ դ., էջ 115:

³⁹ Տե՛ս Մաշտոց, Վեներտիկ 1831, էջ 59:

⁴⁰ Վ. Հ. Հացունի, Հայոց հին հարսանիքը, Թեոդիկ, Ամենուն տարեցոյցը, VI տարի, 1912, Կ. Պոլիս, էջ 201:

հանան խոստովանեցնում է նրանց: Նորապսակների խոստովանությունից հետո քահանան բացատրում ու մեկնաբանում է սուրբ Պսակի խորհուրդը. «Պսակն է խորհուրդ մեծ, որով արհնութիւնն Աստուծոյ կատարեալ լինի, զոր ասաց. «Աճեցէ՛ք եւ բազմացարո՛ւք եւ լցէ՛ք զերկիր»: Եւ աճման սկզբանէ որ միանայ հարսն ընդ փեսային: Երկուց կամացն հաւանումն հաստատութիւն է պսակն, զի բռնութեամբ եւ առանց երկուց կամացն ոչ է պսակն»⁴¹:

XV դարի մի ձեռագիր Մաշտոցում խրատի մի հավելում կա՝ «Խրատ վասն պսակին», որն ունի ինքնատիպ մեկնաբանում.

«... Նոյնպէս մարդն, որ գլուխ է կատարելապէս, զի մի վասն շքնչին եւ սղալ իրաց բարկանայ ի վերայ կնոջն, զի բնութեամբ տկար է կին եւ պակաս յիմաստութենէ: Զի այսպէս առաքեալն Քրիստոսի Պետրոս արիւնադրէ արանց՝ իմաստութեամբ պահել զկանայս իրեանց, իբրեւ տկար անաթոյ խնամ տանել կանանց: Տէ՛ս, զի պատուական է եւ պայծառ ի պէտս մեր շիշ կամ այլ ինչ անաթ ապակեղէն: Բայց վասն դիրարբեկ լինելոյն, թէ ոչ բազում վնասու զգուշութեամբ պահել, զի դիրաւ բեկանի եւ հեղու, որ ի նմա գինի կամ իւղ վնաս փոխանակ շահու կրեմք ի նմանէ»⁴²:

Լսելով քահանայի այս խրատները՝ մի պահ թվում է, թե նորապսակներին խրատում է աշխարհիկ մեկը, քանի որ դրանք հոգևոր բնույթ չունեն: Եկեղեցում կատարվող յուրաքանչյուր արարողության ժամանակ կարծես քավորի դերը ստանձնում է քահանան. նա միշտ նրանց կողքին է, անգամ իր խորհուրդներով ու խրատներով.

«Որդեա՛կ, իմոյ իմաստութեան անաս՛: Զշաւիղս ուղիղս արասցես ոտից քոց, եւ զճանապարհս քո ուղղեսցես: Մի՛ յաջ խոտորիցիս եւ մի՛ յահեակ, դարձո՛ւ զոտն քո ի ճանապարհէ չարէ: Մի՛ հայր ընդ կին չար, զի մեղր կաթէ ի շրթանց կնոջ պոռնկի, որ առ ժամանակ մի պարարէ զբիմս քո, բայց յետոյ դառնագոյն եւս գտանի, քան զլեղի եւ սրեալ առաւել, քան զսուր երկաւորի»⁴³:

Խրատից հետո քահանան խնդրում է նրանցից հանձնառության խոստում, այսինքն՝ թե՛ հարսը և թե՛ փեսան պետք է հանձն առնեն՝ հնազանդ լինել և ամուր պահել իրենց սերն ու միությունը: Հանուն այդ անքակտելի միության սղան կարող է թողնել իր հորն ու մորը, բայց ոչ կնոջը: Քանի որ Աստված նրանց կապել է անխզելի ու ամուր կապով որդեծնության համար, որպեսզի աճեն ու բազմանան, որպեսզի շարունակվի տիեզերքի արարչագործությունը, որն էլ հենց ձեսի նպատակն է:

Մի շարք արարողություններից հետո քահանան, օրհնելով մատանիները, դնում է նրանց ձախ ձեռքի մատնեմատին և աղոթում: Ձեռագրերից մեկում մեկնաբանվում է, թե ինչու է մատանին դրվում մատնեմատին.

«Եւ մտանէ քահանայն փեսային եւ փեսեղբորին ի ներս եւ խնդրէ մատանի լոկ ոսկի ան-

⁴¹ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Երուսաղեմ, 1993, էջ 609:

⁴² ՄՄ, ձեռ. 5568, Մաշտոց ձեռագ, 1426 ք.: Յեղեվանք (Բերկրի գաւառ), էջ 108ա-112ա:

⁴³ Մաշտոց, Վեմեաիկ, 1831, էջ 69:

գիր: եւ բունէ զաջ ձեղ[ն] փեսային եւ ասէ. Նախ բուժն՝ Անուն Հօր: Զերկրորդ մատն՝ Անուն Որդ-
ւոյ: Զերրորդ մատն՝ Անուն Սուրբ Հոգւոյն: Զչորրորդ մատն՝ Ամէն: եւ ի ճկոյթն անցուցանէ»⁴⁴:

Այնուհետեւ քահանան ոլորում է նարոտը, որը հնում ունեցել է երեք գույն, իսկ հետագայում, ինչպես հիշատակում է Տաթևացին. «Նարօտին գոյնք որակացն կարմիր եւ սպիտակ՝ արեանն եւ ջրոյն ունին զխորհուրդ բղխեալ՝ ի կենարար կողէն Քրիստոսի. որով միացեալ պսակեցաւ եկեղեցի սուրբ»⁴⁵:

Քահանան նարոտը կապում է փեսայի ու հարսի գլխին (երբեմն՝ պարանոցին կամ աջ ձեռքին) և արձակում միայն Պսակի թագը վերցնելու օրը: Աղոթքի ընթերցման ժամանակ պսակվողների դեմքերը պետք է ուղղված լինեն դեպի խորանը, բայց նրանք չպետք է գլուխ գլխի դնեն: Համաձայն Մաշտոցների՝ գլուխ գլխի են դնում միայն «Պսակ վերացուցանելոյ»-ի ժամանակ:

5. Պսակի կարգից հետո կատարվում է «Հարսանեաց բաժակի օրհնութեան» կանոնը:

Երբ մտնում են տուն, փեսային նստեցնում են բարձի վրա, իսկ հարսին՝ նրա աջ կողմում: Հետո քահանան օրհնում է բաժակները, ապա լցնում գինով և օրհնված բաժակից տալիս է նրանց՝ ըմպելու:

Ըստ կրոնա-եկեղեցական մեկնաբանման՝ գինին խորհրդանշում է Քրիստոսի արյունը, իսկ «հաղորդութեամբ արեանն՝ եղև միացեալ հարսնացեալ եկեղեցի ընդ փեսային Քրիստոսի»⁴⁶, այսինքն՝ հարսն ու փեսան դառնում են արյունակից՝ մեկ մարմին և նրանցից ակնկալվում է «պտղաբերեալ ժառանգ»⁴⁷:

Արարողութեան վերջում քահանան աղոթում է.

«Տէր Աստուած մեր, որ զամենայն ինչ իմաստութեամբ արարեր և հաստատեցեր զտիեզերս, և զարդարեցեր զհարսանիսն ի Կանա Գալիլեացոցն և զբաժակն՝ ի վերնատունն օրհնեցեր: Օրհնեա՛, Տէր, զբաժակս զայս սուրբ խաչիս, ՚ի միաւորութիւն ծառայիցս քոց, և ի բժշկութիւն հոգւոց և մարմնոց՝»:

Եկեղեցական ծիսական այս արարողությունը հազվադեպ է հանդիպում որպես առանձին կանոն, այն հիմնականում կատարվում է կամ Պսակի, կամ Պսակը վերցնելու արարողությունների ժամանակ:

6. Ըստ Մաշտոցների՝ պսակի կարգն ավարտվում է «Պսակ վերացուցանելոյ» կանոնով: Այս կանոնը կոչվում է նաև «Թագ վերացուցանելոյ»⁴⁸: Թե՛ պսակը և թե՛ նարոտը փեսայի ու հարսի գլխին պետք է մնա մինչև մեկ օր, կամ

⁴⁴ ՄՄ., ձեռ. 1031, Մաշտոց ձեռագր. XVII դ., էջ 26ա-52ա: Տե՛ս նաև Մայր ցուցակ ի Վենետիկ, ֆ. Գ, ձեռ. 1173, Մաշտոց ԺԳ, 1345 ք., էջ 168:

⁴⁵ Գրիգոր Տաթևացի, Ամառան հատոր, Երուսաղեմ, 1998, էջ 203:

⁴⁶ Գրիգոր Տաթևացի, Ամառան հատոր, Երուսաղեմ, 1998, էջ 308:

⁴⁷ Այս մասին տե՛ս նաև Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն (Գամիրբի հայեր), ֆ. I, եր., 1970, էջ 126:

⁴⁸ Տե՛ս Մաշտոց, Վեներտիկ, 1813, էջ 81:

երեք օր, կամ մեկ շաբաթ համաձայն տվյալ ազգագրական շրջանի սովորու-
թյան, իսկ մինչ այդ արգելվում է նրանց առագաստ մտնել:

Ժամանակը լրանալուց հետո քահանան վերցնում է թագը (պսակ) նրանց
գլխից և աղօթում.

«Տէր Աստուած մեր, քոյին հրամանաւ օրհնեցաք զպսակս զայս ամուսնութեան սոցա ի
խորանի քում սրբութեան առաջի սրբոյ սեղանոյ քո: Եւ արդ՝ դարձեալ քոյին հրամանաւ առ-
նումք զպսակս (զնարօտ) ի գլխոց սոցա և օրհնեմք զսոսա նշանաւ ամենագոր սուրբ Խաչին՝:
Շնորհեա՛ սոցա, Տէր, և զաւակս ըստ կամաց քոց՝ ի քո առատ բարերարութենէդ»:

Քահանան և՛ աղօթում է նրանց բարեբախտության, հաջողությունների ու
որդեձնության համար, և՛ նրանց առաջ պայման է դնում. «Որպէս զի անբիժ և
անարատ վարուք կեցեալ յայսմ աշխարհիս մինչև ի խորին ձերութիւն, ի հանդերձելումն երկ-
նից արքայութեանդ արժանացին»:

Քահանան խրատում և ուսուցանում է փեսային մինչ առագաստ մտնելը,
այսինքն՝ փեսան պետք է անցնի հոգևոր պատրաստվածություն, որը տեղի է
ունենում եկեղեցում:

Երբեմն «Պսակ վերացուցանելոյ» կանոնը կատարում են տանը: Ջեռագիր
Մաշտոցներից մեկում գրիչն ավելացնում է. «Ոմանք տունն կատարեն. զթագն վար
առնուն հարսին փեսին»⁴⁹:

Այս վերջին կանոնով ավարտվում են եկեղեցում կատարվող Պսակի կար-
գի ծիսական արարողությունները:

Ամուսնության ժամանակ հնում եկեղեցին կատարել է այս արարողու-
թյունները, որոնցից շատերն այժմ չեն կատարվում կամ կատարվում են միայն
պսակի օրհնության օրը, այսինքն՝ բոլոր արարողությունները խտացվում և
նշվում են մեկ արարողությամբ:

**7. Մաշտոցներում որպէս կանոն կա նաև «Երկրորդ պսակի կարգը»
(այսինքն՝ «Ամուսնութեան այրեաց»)**⁵⁰, որի ժամանակ այրիներին թագ չեն
դնում, այլ ուռի.

«Յերկրորդ պսակին ոչ դնի թագ՝ եւ ոչ մերձ բեմին. այլ ի մէջ եկեղեցոյն պսակին: Եւ
ցուցանէ զի ամուսնացեալքն՝ ոչ ունին զկուսանաց պսակն. եւ ոչ զնոյն տեղի»⁵¹:

Չկա հատուկ արարողակարգ կամ կանոն, որով եկեղեցին լուծանի Պսակը
և հետո կատարի Երկրորդ ամուսնության կարգը: Եկեղեցում կատարված ամուսնությունը հաստատուն և անքակտելի է, և որևէ մեկը չի կարող արգելք
հանդիսանալ կամ բաժանել նրանց. «Ձոր Աստուած զուգեաց, մարդ մի՛ մեկնեսցէ»,
քանի որ պսակված զույգը մեկ մարմին է և խորհրդանշում է Քրիստոսի և Եկե-

⁴⁹ ՄՄ, ձեռ. 8406, Մաշտոց ձեռագ, ԺԵ, ԺԸ դդ., Նախիջևան, էջ 23ա:

⁵⁰ Արարողությունը գրեթե նույնն է. ընթերցվում են աստվածաշնչյան տարբեր հատված-
ներ, որոնք ասվում են «Կանոն կուսի պսակի» ժամանակ: Սակայն կան նաև որոշ տարբե-
րություններ:

⁵¹ Գրիգոր Տաթևացի, Ամուսնան հատոր, Երուսաղեմ, 1998, էջ 203:

ղեցու միությունը, անբաժանելիությունը: Սակայն կան դեպքեր, որոնց ժամանակ հայոց եկեղեցին, օրինավոր Պսակը անքակտելի համարելով հանդերձ, կատարում է ամուսնալուծում, երբ՝ 1. կինն անբարոյական է, 2. ամուսիններից մեկը վարակված է անբուժելի և փոխանցիկ հիվանդությամբ, 3. ամուսիններից մեկը դիվանջար է կամ խելագար, 4. ամուսիններից մեկը անհետացած է յոթը տարի, 5. ամուսինն անկարող է խախտել կնոջ կուսությունը, և այդ անկարողությունն անբուժելի է:

Միայն հիշատակված կետերի առկայության դեպքում է Պսակը լուծված համարվում, և եկեղեցին իրավունք է ունենում կատարել Երկրորդ պսակի կարգը:

Կա նաև «Երկրորդ պսակի վերացուցանելու»-ի կանոնը⁵², որը շատ հազվադեպ կիրառություն ունի, այն բացակայում է թե՛ տպագիր և թե՛ ձեռագիր Մաշտոցներում: Հանդիպել ենք միայն Վենետիկի ձեռագրերից մեկում, որտեղ գրված է. «Ով եղբայր այս կանոնն առաջմէն ջէինք տեսեր, հիմի մէկ հին մաշտոցի մէջ գտա(յ), աստեղը գրեցի»⁵³:

8. Ձեռագիր Մաշտոցներում հանդիպում ենք նաև «Երրորդ պսակի կանոնի»⁵⁴, որտեղ Պսակի կարգի բովանդակությունը նույնն է. միայն ուրիշ է աղոթքի բնույթը, ուր քահանան ասում է.

«Աստուած, որ գաղտնեաց և ծածկութից մարդկան գիտակ ես, որ զաներևոյթս մեր ճանաչես և զճանապարհս ազգի մարդկան դու քննես: Զի քեզ յայտնի են խորհուրդք առն և ճանապարհ կնոջ և յոր մատուցեալ են այժմ առաջի քո և կան յանդիման քեզ, և խնդրեն զթողութիւն մեղաց կամայից և ակամայից: Վասն որոյ, բարերարն և մարդասէր Տէր, նայեալ ի վերայ սոցա և ջնջեա՛ զանօրէնութիւն սոցա և զիս, զմեղաւոր և զանարժան ծառայս քո, անդատապարտս պահեա՛ վասն գաղտնի և անձանօթ խորհրդոց սոցա: Զի հրամայեցաւ մեզ ի քումմէ պատուիրանքդ աւանդել զօրէնս քո և փառաւորել զՀայր և զՈրդի և զՍուրբ Հոգիդ. այժմ և միշտ ...»⁵⁵:

Այսպիսով, ուսումնասիրելով ու համեմատելով տպագիր և ձեռագիր «Մաշտոց» ծիսական ժողովածուներում ամփոփված Պսակի կարգը, մենք փորձեցինք ամբողջացնել այն: Մեզ հաջողվել է պարզել, որ, բացի Մաշտոցներից, կան ձեռագիր այլ աղբյուրներ, որոնք մեզ նոր տեղեկություններ են տալիս միջնադարյան ամուսնության և հարսանեկան ծեսի մասին և որոնց կանգրադառնանք առանձին:

⁵² Մայր ցուցակ ի Վենետիկ, հտ. Գ, ձեռ. 1893, Մաշտոց ճժԳ, 1751 ք., էջ 612:

⁵³ Նույն տեղում:

⁵⁴ ՄՄ, ձեռ. 4577, Մաշտոց ձեռագ: ԺԹ դար: էջ 155ա: Մաշտոցը կազմված է Մատենադարանի 20 ձեռագիր Մաշտոցների համեմատությամբ:

⁵⁵ Նույն տեղում:

ALESSANDRO ORENGO

LA TIEZERAGITOWT IWN D'ANANIA ŠIRAKAC' I ET L'ELC
ALANDOC' D'EZNIK KOLBAC' I

On a souvent remarqué des similarités entre les ouvrages d'Eznik Kolbac' i et d'Anania Širakac' i et on les a évaluées de façon différente: en effet, si Manowk Abelyan, dans son *Hayoc' hin grakanowt'yan patmowt'yown*¹, les considérait seulement comme des similarités, Ašot Abrahamyan, dans l'introduction à son édition du *Tiezeragitowt' iwn ev Tomar*, considérait Eznik comme l'une des sources de l'ouvrage du Širakac' i². Dans notre exposé nous nous proposons de vérifier si l'on peut affirmer qu'Anania, dans son écrit cosmographique connu sous le titre de *Tiezeragitowt' iwn*, a réellement eu recours à l'*Elc Alandoc' d'Eznik*, ce qui serait remarquable non seulement pour l'étude du texte du savant originaire du Širak, mais aussi pour celle de la diffusion de l'ouvrage de sa prétendue source.

En effet, bien que les deux ouvrages appartiennent à deux genres littéraires différents, l'un étant un traité théologique, l'autre un texte scientifique, beaucoup d'arguments sont communs aux deux, ce qui n'est pas étonnant, puisqu'ils remontent à une époque où la théologie et la science n'étaient pas des disciplines totalement distinguées.

Or, si Eznik s'en prend aux astrologues, ou s'il présente les différentes conceptions du Cosme, bien qu'il le fasse en s'appuyant sur l'autorité de l'Écriture, il nous offre des passages facilement comparables à ceux d'Anania. L'ouvrage de ce dernier nous est parvenu en trois rédactions³, une longue, et deux raccourcies. Dans notre exposé nous ferons référence à la rédaction longue, qui, dépourvue de titre, est parfois connue sous le titre de *Ar' xostac' ealsn* «A ceux à qui nous avons promis

¹ Voir **Մ. Աբելյան**, Երկեր, ֆ. 3, էջ 423-426. De même, dans l'introduction à la traduction d'Anania en arménien oriental, signée par A. G. Abrahamyan et G. B. Petrosyan, Eznik est mentionné parmi les écrivains arméniens qui, avant Anania, se sont occupés de problèmes scientifiques: voir **Անանիա Շիրակացի**, Մատենագրություն, բարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ **Ա. Գ. Աբրահամյանի** և **Հ. Բ. Պետրոսյանի**, Եր., 1979, էջ 22:

² **Անանիա Շիրակացի**, Տիեզերագիտություն և տոմար, Եր., 1940, էջ XXIII:

³ Sur ces trois rédactions voir *ibid.*, p. XIV.

(de composer cet ouvrage)», qui en effet ne convient qu'à l'introduction du texte. Dans son édition de cette rédaction, Ašot Abrahamyan a proposé le titre *Tiezeragitowt iwn*, c'est-à-dire «Cosmographie», que nous reprenons dans notre exposé. Il s'agit d'un traité divisé en dix chapitres, où, après l'introduction, Anania parle du ciel, de la terre, de la mer, des astres, de ce qui se trouve entre le ciel et la terre (c'est-à-dire du vent, des nuages, de la neige etc.), de la Voie Lactée, des astres du nord, de la lune et du soleil. Cette cosmographie faisait très probablement partie du grand ouvrage d'Anania connu sous le nom de *K'nnikon*, dont seulement quelques sections nous sont parvenues⁴.

Avant de discuter d'Eznik comme source possible d'Anania, je crois que l'on peut mieux apprécier les ressemblances et les différences entre ces deux auteurs en comparant brièvement ce qu'ils disent à propos de l'astrologie, à l'égard de laquelle ils partagent l'opinion tout à fait négative que souvent l'on trouve dans les milieux chrétiens de l'époque. Ajoutons que leur critique a parfois recours aux argumentations élaborées par le philosophe Carnéade, argumentations que l'on retrouve souvent répétées dans les écrits anti-astrologiques des Chrétiens.

Eznik présente son exposé sur l'astrologie dans la partie du texte qui est traditionnellement considéré comme le deuxième livre de son ouvrage (II,12-15 = §§ 212-230), après un court chapitre sur Satan, qui est pour lui le responsable de la diffusion de ces théories parmi les hommes. Il nous dit avant tout qu'il est impossible d'attribuer aux arrêts du destin la durée de la vie de tout être, puisque, selon la Bible, c'est Dieu qui prolonge ou réduit la vie des hommes; il remarque encore que au cours des batailles beaucoup de gens meurent ensemble, qui ne sont certainement pas nés au même moment: à en croire aux astrologues, ils auraient dû avoir des destins différents (c'est l'une des argumentations de Carnéade). De plus: si les astres étaient capables de déterminer les traits des hommes dès leur naissance, pourquoi aucun Indien ne naît avec la peau blanche? La raison en serait-elle que l'astre chargé de produire le blanc n'arrive pas là-bas? Mais alors, comment pourrait-on expliquer que les dents des Indiens sont blanches? Cette objection aussi est tirée de Carnéade.

⁴ Sur le *K'nnikon* voir **J. P. Mahé**, *Quadrivium et cursus d'études au VII^e siècle en Arménie et dans le monde byzantin d'après le «K'nnikon» d'Anania Širakac'i*, «Travaux et Mémoires», 10, 1987, pp. 159-206.

Ezrik nous présente ensuite, avec quelques inexactitudes à vrai dire, le prétendu horoscope de quatre signes zodiacaux, le Lion, le Taureau, le Bélier et le Scorpion, et il nous rappelle que, selon les astrologues, la présence de Cronos devrait causer la mort d'un roi, ce qui – ajoute-t-il – a été récemment démenti deux fois. Il remarque aussi que les signes zodiacaux, qui, pour la plupart, sont des animaux, ne peuvent pas conditionner la vie des hommes, puisque, sur la terre, ce sont les hommes qui dominent les animaux. D'ailleurs les astrologues se trompent en affirmant que les astres sont des êtres vivants: s'il est vrai qu'ils se meuvent, ceci ne signifie pas qu'ils sont vivants, puisque le mouvement n'est pas en soi révélateur d'une vie intellectuelle et rationnelle. Et suivant toujours les opinions de Carnéade, Ezrik dit que, s'il était vrai que l'influence du signe zodiacal du Lion fait naître des rois, beaucoup de rois devraient naître: cependant l'on peut voir que ce titre ne se transmet que du père au fils. De même, à propos de la prétendue force ou richesse que certains signes zodiacaux donneraient au moment de la naissance, l'on voit que les conditions économiques et les particularités physiques des hommes peuvent se modifier au cours de leur vie: il s'ensuit qu'elles ne dépendent pas de l'astre dominant au moment de leur naissance.

Finalement, et encore une fois en accord avec Carnéade, Ezrik dit que si tout était fixé par le destin, les rois et les juges ne devraient pas punir ni condamner le coupables d'un crime, puisque ceux-ci n'auraient pas agi de leur propre volonté, et en cas de guerre ils ne devraient pas s'opposer à un envahisseur ou à un ennemi.

Ici se termine la section de l'*Elc Alandoc'* consacrée à la réfutation de l'astrologie. Comme on l'a vu, Ezrik a souvent recours aux argumentations de Carnéade, qu'il doit avoir connues de façon indirecte. Il est possible que, dans la rédaction de cette section de son ouvrage, il ait utilisé les *Homélies sur l'Hexaméron* de Basile de Césarée; on a aussi supposé qu'il ait eu recours au *Contra Fatum* (Κατὰ εἰμαρμένης) de Grégoire de Nysse et peut-être à l'ouvrage du même titre composé par Diodore de Tarse, que nous connaissons seulement grâce au résumé du patriarche Photius (*codex 223*)⁵.

⁵ Sur ce sujet voir **C. J. F. Dowsett**, On Ezrik's Refutation of the Chaldaean Astrologers. - «Revue des Études Arméniennes», n.s., 6, 1969, pp. 45-65, mais aussi nos remarques dans **A. Orengo**, Medicina e astrologia nel trattato teologico di Ezrik di Kolb, scrittore armeno del V secolo, dans: La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della chiesa (I-V sec.). XXXV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana 4-6 maggio 2006, Rome, 2007, pp. 638-640. Sur l'astrologie chez les Arméniens voir **R.W. Thomson**, "Let Now the Astrologers Stand Up": The Armenian Christian Reaction to Astrology and Divination, «Dumbarton Oaks Papers», 46, 1992, pp. 305-312.

Quant à Anania, bien qu'il affirme que les théories astrologiques ne sont que des sottises et que par conséquent il les exposera brièvement, en fait il leur consacre la plus grande partie du chapitre sur les astres, qui est le 5^{ème} de son ouvrage. Après avoir rappelé l'origine chaldaique de ces théories et leur diffusion successive chez les Égyptiens et les Grecs, il affirme d'abord que les astrologues confondent les prérogatives des créatures, c'est-à-dire les astres, avec celles du Créateur, puis il présente les caractéristiques de tous les signes zodiacaux, et celles des sept «planètes», c'est-à-dire le soleil, la lune et les cinq planètes connues à l'époque.

Ces considérations sont suivies d'un long passage, tiré de la traduction arménienne des *Homélie sur l'Hexaméron* de Basile, dont la source est déclarée par Anania. En effet, Basile lui offre une série d'argumentations contre les astrologues, tirées en partie de Carnéade et partiellement exposées aussi dans le texte d'Ezrik: les voici, en résumé.

Selon les théories des astrologues, pour établir l'horoscope d'une personne il est nécessaire de déterminer la position des astres exactement au moment où elle naît, ce qui en effet n'est pas possible, puisque après l'accouchement un certain temps s'écoule, avant que l'on puisse communiquer à l'astrologue qu'un tel est né.

Encore, il observe que, si l'on admet que le bien et le mal nous viennent des astres, il faut admettre aussi l'existence d'astres mauvais, qui seraient tels soit par nature, puisque leur créateur est mauvais, soit parce qu'ils sont capables de choisir entre ce qui est bon et ce qui ne l'est pas: or, l'on ne peut accepter ni l'une ni l'autre de ces hypothèses.

Autre argumentation: si le titre de roi venait des astres, il ne devrait pas se transmettre du père au fils.

Finalement, si le bien et le mal nous venaient des astres, les lois et les juges seraient inutiles, tout comme les efforts des paysans et des marchands dans leurs travaux; l'espoir même des Chrétiens serait inutile.

Après ce long extrait tiré de Basile, le chapitre se termine par l'exposition d'une cosmographie chrétienne.

Avant de prendre congé des astrologues, nous voudrions faire deux remarques. La première est qu'Anania se montre bien plus précis et renseigné que ne l'est Ezrik à propos des théories astrologiques. La deuxième remarque concerne les sources auxquelles le savant Širakaci a eu recours: il cite Basile dans la seconde partie de son exposé, mais en effet il l'utilise aussi dans la première partie sans le citer directement,

puisque, comme l'a démontré Kim Mowradyan⁶, le passage contenant les horoscopes est tiré lui aussi de la traduction arménienne des homélies basiliennes. Ceci pourrait expliquer les ressemblances avec le texte d'Eznik, si l'on suppose que dans la rédaction de ce chapitre, ce dernier aussi ait tenu compte de l'ouvrage de Basile, que peut-être il connaissait dans l'original grec: en effet, comme on l'a vu, cet ouvrage de Basile est l'une des sources possibles de l'*Elc Alandoc'*⁷. De toute façon il s'agit de notions bien répandues dans la polémique anti-astrologique des Chrétiens, ce qui, faute de correspondances mot à mot, ne permet pas d'établir avec certitude quelle a été la source de ce passage d'Eznik.

Il faut enfin remarquer qu'Anania a eu recours plusieurs fois au traité de Basile dans d'autres chapitres de son ouvrage, comme l'a montré Kim Mowradyan; ci-dessous, à part une exception, nous n'analyserons pas les passages d'Eznik et d'Anania qui présentent des ressemblances non seulement entre eux, mais aussi avec le texte de Basile, puisqu'il est presque certain que ce dernier est la source du Širakac'i.

Voyons maintenant ce qu'on peut dire d'Eznik comme source possible d'Anania.

Avant tout l'on pourrait voir une référence à l'*Elc Alandoc'* dans un passage qui se trouve juste au début de la cosmographie. Dans l'introduction de son ouvrage (I,4-6), Anania dit:

Donc je veux [...] laisser de côté la folie des païens, les discours des philosophes délirants qui n'ont pas voulu connaître Dieu et qui ont affirmé que la *hylē* est la cause de l'existence et la matière dont les êtres vivants sont faits. Nous n'allons pas répéter ces concepts point par point, ni les réfuter en tant qu'absolument méprisables. Ce que les saints pères ont dit à ce propos suffit à les rejeter⁸.

⁶ **Կ. Մուրադյան**, Կեսարացու «Վեցորեան» Շիրակացու աշխատությունների աղբյուր. - «Լրաբեր», 1975/3, էջ 97-104. Sur les Homélies sur l'Hexaméron de Basile comme source d'Anania voir aussi **Կ. Մուրադյան**, Բարսեղ Կեսարացու «Վեցորեայի» և Ամանիա Շիրակացու որոշ երկերի տեքստաբանական առանձնահատկությունները. - «Լրաբեր», 1971/3, էջ 99-107, **Կ. Մուրադյան**, Ընդհանուր հատվածներ և սրբագրություններ Կեսարացու և Շիրակացու գործերում. - «Լրաբեր», 1975/1, էջ. 55-72, **Կ. Մուրադյան**, Բարսեղ Կեսարացին և նրա «Վեցորեան» հայ մատենագրության մեջ, Եր., 1976, էջ 213-247, **Բարսեղ Կեսարացի**, Յաղագս վեցորեայ արարչութեան, աշխատասիրությամբ **Կ. Մուրադյանի**, Եր., 1984, էջ XVII-XIX:

⁷ Sur Basile comme source d'Eznik voir par exemple **Կ. Մուրադյան**, Բարսեղ Կեսարացին և նրա «Վեցորեան», էջ 205-212

⁸ Արդ՝ ես կամիմ [...] զանց առնել զհեթանոսական խելագարութեամբն՝ բանդագուշեալ ի մաստնոցն հառիւմ, որք զԱստուած ո՛չ կամեցան հանաչել. եւ պատճառս լինելոյեան զհիւղէլ ասացին եւ նիսք գոյիցս եղելոց: Զորոց ո՛չն երկրորդեացոմ հշդիւ, եւ ո՛չ ընդդիմադրեացոմ իբր արդարեւ զարհուրելիս: Բասական է նոցա կշտամբութիւնն՝ որ ի Սրբոց Հարցն:

Or, on connaît bien le rôle joué par la *hylē* dans le traité d'Eznik, et l'on pourrait soupçonner qu'ici Anania veut faire allusion aussi au savant de Kołb, bien qu'il ne le nomme pas: c'est peut-être ce que songeait Manowk Abelyan⁹ qui, à propos de ce passage, rappelait que dans l'église arménienne Eznik avait une place parmi ces «pères». Au contraire, les traducteurs de la *Cosmographie* en russe, K'narik Ter-Davt'yan et Šen Arevšatyan¹⁰, aussi bien que les traducteurs en arménien moderne, A. G. Abrahamyan et G. B. Petrosyan¹¹, ne citent pour ce passage que des sources grecques.

Après avoir éclairci cette possible allusion, nous allons maintenant analyser quelques passages d'Anania qui présentent des similarités avec ce que dit Eznik.

Dans le chapitre sur la terre, Anania affirme que, à son avis, l'univers a la structure d'un œuf, une affirmation que nous commenterons plus bas. Il ajoute qu'il ne voudrait pas discuter les théories explicatives de l'univers qui ont été avancées par les «mauvais philosophes» (*i č'ar p'ilisop'ayic'n*), ce que pourtant il fait. La première de ces explications, qui se propose d'illustrer comment la terre peut flotter dans le vide sans tomber en bas, est la suivante (III,19):

Ils prennent comme exemple une vessie de bœuf, ils la gonflent et ils y jettent dedans un gros grain de millet, tout à fait rond, et celui-ci, sans aller nulle part, s'arrête au centre (de la vessie)¹².

Lorsqu'il traite de la place que la terre occupe dans l'univers, Eznik nous offre le même exemple (II,26,2 = § 277), à l'intérieur d'une série d'hypothèses avancées par les savants païens, qui font l'objet de sa critique. Voici la traduction de ce passage:

Et ils offrent cet exemple: Quand tu veux gonfler une vessie, jette dedans un grain de millet et l'air, qui est retenu dans la vessie, prend le grain de millet et le maintient dans le centre, ne lui permettant ni de monter vers le haut, ni de descendre vers le bas¹³.

⁹ Մ. Աբելյան, Երկեր, նշվ. աշխ., էջ 423-424.

¹⁰ Анания Ширакаци, Космография, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии К. С. Тер-Давтян и С. С. Аревшатян, 1962, ссылка 5, с. 119.

¹¹ Voir Անանիա Շիրակացի, Մատենագրություն, նշվ. աշխ., էջ, 339-340, ծանոթ. 4.

¹² Աւրինակ առնուն զփամփուշտ արջառոյ, փշէն եւ ընկեմուն ի նա հատ կորեկի մեծի որ լինի բոլոր ամենեւին. եւ յոչինչ հասանելով ի միջին կառչի:

¹³ Եւ տան արինակ ինչ այսպիսի, թե «Զփամփուշտ յորժամ փշել կամիցիս, ընկեա՛ ի ներս հատ մի կորեկան. եւ փոմն, որ ի փամփշտին արգելու, առնու զկորեկանատն եւ ի միջոցի ունի. ո՛չ ի վեր տայ գալ եւ ո՛չ ի խոնարհ ձգել»:

De même l'air, comprimé à l'intérieur de la sphère du ciel, y maintient la terre au centre.

Le père Louis Mariès, dans son étude sur les sources d'Eznik¹⁴ avait remarqué que le savant Kołbac'i s'inspirait ici d'un passage d'Achilleus Statios (ou Tatios) qui, dans son *Isagoge aux Phenomènes d'Aratos* (Εἰσαγωγή εἰς τὰ Ἀράτου Φαινόμενα, PG XIX, 941D) disait:

Pour démontrer que la terre reste immobile, ils offrent cet exemple. Si quelqu'un -disent-ils- jette dans une vessie un grain de millet ou de lentille, et gonfle la vessie en la remplissant d'air, le grain, soulevé (par l'air), se maintiendra au centre de la vessie¹⁵.

Or, en comparant ces trois passages, nous pouvons remarquer que, si l'exemple est le même, la façon de l'exprimer est différente: en effet, Anania pouvait connaître cette confrontation entre l'univers et la vessie pour l'avoir lue dans le texte d'Eznik, dans celui d'Achilleus ou dans un autre ouvrage, en grec ou en arménien, et l'on sait bien qu'Anania était à même de lire le grec.

Nous allons maintenant analyser un autre passage d'Anania qui présente quelques similarités aussi bien avec Eznik qu'avec Achilleus Statios.

Au début du texte qui, selon la partition traditionnelle, est le troisième livre de son ouvrage, Eznik expose et critique la cosmographie des païens. En particulier il dit (III,1,5 = § 287) que, à leur avis, le cours des astres mobiles (le soleil, la lune et les planètes) serait du Couchant au Levant, ce qui est, évidemment, une contradiction dans les termes, comme lui-même l'affirme un peu plus tard (III,7 = § 309). Néanmoins les sages païens offrent cet exemple pour démontrer la véridicité de leur hypothèse:

Quand une roue tourne et qu'une fourmi marche sur la jante du Couchant au Levant, puisque la roue tourne plus vite vers le Couchant, il semble que la fourmi se déplace du Levant au Couchant. Or, elle ne marche pas dans cette direction mais dans la direction opposée et c'est la roue qui, tournant vite, donne cette impression¹⁶.

¹⁴ L. Mariès, *Le De Deo d'Eznik de Kołb connu sous le nom de „Contre les sectes“*. Études de critique littéraire et textuelle. - «Revue des Études Arméniennes», 4, 1924, p. 169 (p. 57 du tirage à part).

¹⁵ Ὅτι δὲ καὶ ἔστηκεν ἡ γῆ, παραδείγματι χρῶνται τοῦτω. Εἴ τις, φασίν, εἰς φύσκαν κέγχρον βάλοι, ἢ κόκκον φακοῦ, καὶ φυσήσειε, καὶ ἐμπλήσειεν αὐτὴν ἀέρος· συμβήσεται μετεωρισθέντα τὸν κόκκον ἐν μέσῳ τῆς κύστεως στήναι.

¹⁶ Յորժամ անի շրջանակիցի, եւ մշին մի ի խեցին գնայցէ յարեւտից կողմանէ յարեւելս, վասն անտիմ արագագոյն ընդ արեւտից կողմն շրջելոյ թուի, թէ մշինն յարեւելից յարեւմուսս կոյս ընթանայցէ, որ ոչ յարեւելից յարեւմուսս կողմն գնայցէ, այլ յարեւտից՝ յարեւելս, եւ անիմ ստէպ շրջելովն այնպէս երեւեցուցանէ: Sur Achilleus Statios comme possible source de ce passage d'Eznik voir L. Mariès, *Le De Deo*, op. cit., p. 169 (p. 57 du tirage à part).

De même Achilleus Statios (PG XIX, 961AB) écrit:

De même, si, par hasard, une fourmi marche du Couchant au Levant, sur la jante (d'une roue), en parcourant la direction opposée à celle de la roue, il adviendra que la fourmi se déplace du Levant au Couchant en conséquence du tournoiement de la roue, tout en marchant elle-même dans la direction opposée. Mais il sera difficile pour nous de percevoir le mouvement de la fourmi, puisqu'il est très lent: pour cette raison il échappera à notre vue, puisque la roue tourne plus vite¹⁷.

Dans le chapitre sur le soleil, Anania expose ce même sujet. Contrairement à Eznik, qu'il ne mentionne pas, il affirme que les astres se déplacent du Couchant au Levant, il admet la contradiction dans les termes et enfin, à contrecœur, il se décide à ajouter deux exemples tirés des savants «du dehors» (*artak'ink*), c'est-à-dire païens, tous les deux concernant une fourmi. Selon le premier, si l'on place une fourmi sur une meule qui tourne vite, l'insecte marchera dans la direction opposée à celle de la meule.

Le second exemple, celui qui nous intéresse ici, est le suivant (X,20):

Si tu places une fourmi sur une roue du côté de la jante, dans ce cas aussi elle marche dans la direction opposée à celle de la roue, et celle-ci, qui tourne vite, emmène avec elle la fourmi qui n'arrive pas à parcourir un tiers de la jante avant de tomber, puisque la roue la fait tourner vite avec elle¹⁸.

Ici, si le contexte est le même que chez Eznik et Achilleus, l'exemple semble avoir été mal compris ou fautivement transmis par les copistes: l'on peut tout au plus en comparer la première partie avec les sources présumées, mais il est impossible de décider laquelle de ces sources a plus probablement été connue par Anania.

Avant de prendre congé d'Achilleus Statios nous voudrions faire encore une ou deux remarques.

Nous avons mentionné plus haut l'opinion, partagée par Anania (III,12-13), selon laquelle l'univers aurait la structure d'un œuf: la terre

¹⁷ Ὡσπερ γὰρ, εἰ τύχοι μύρμηξ ἔρπων ἕξωθεν περιφερείας τινὸς ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς τὴν ἐναντίαν τῷ τροχῷ ποιούμενος πορείαν, συμβήσεται αὐτὸν ὑπὸ μὲν τῆς τοῦ τροχου περιδινήσεως ἀπὸ ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμᾶς ἄγεσθαι, ὑπὸ δὲ τῆς ἰδίας κινήσεως ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς. Ἡμῖν δὲ δυσκατάληπτον εἶναι συμβαίνει τὴν ἰδίαν αὐτοῦ κίνησιν, ἅτε δὴ μικρὰν οἶσαν διὸ καὶ παρατρέχει ἡμῶν τὴν ὄψιν ἢ τοῦ μύρμηκος κίνησις, ὄξυτέρας οὔσης τῆς τροχοῦ.

¹⁸ Գարձեալ թէ կոռուցուցանես զմրջին յանոսի ի կողմանէ հեցին, նոյնպէս ընդդէմ անոյն ընթանայ, բայց զի յոյժ երազ է անիւն, փոյթ փոյթ բերէ զնա ընդ իւրեալ, շտամանէ մրջինն եւ ոչ զերիւ մասն հեցի միոյ ընթանալ, մինչ անիւն հանէ եւ իջուցանէ զնա երազ երազ ածելով ընդ իւր:

occuperait la place du jaune, l'air celle du blanc et le ciel celle de la coquille. Winfried Petri, en commentant ce passage dans un article paru en 1964¹⁹, fait référence à des idées semblables chez les Chinois, les Indiens les Iraniens et les Grecs, notamment les orphiques et Empédocle, dont il cite quelques fragments. Les Chinois et les Indiens mis à part, vu que leur influence sur Anania semble peu probable, et ne considérant pas le fragment orphique 1 B 13 Diels, qui semble se référer à une conception différente²⁰, la confrontation avec Empédocle (fr. 31 A 50 Diels) apparaît pertinente, comme, à notre avis, le serait celle avec des textes en pehlevi tels l'*Anthologie de Zādspram*, le *Dādestān ī Dēnīg* et sa *Rivāyat*, et le *Dādestān ī Mēnōg ī Xrad*²¹: dans ce dernier cas, l'on pourrait supposer qu'Anania fasse référence à des théories, d'origine perse, répandues dans les milieux culturels de l'Arménie de son époque. Il faut néanmoins remarquer que, dans son *Isagoge*, quelques lignes avant l'exemple de la vessie dont il a été question plus haut, Achilleus expose les différentes comparaisons entre l'univers et l'œuf proposées par plusieurs philosophes (PG XIX 941BC), l'une desquelles est proche de celle d'Anania.

Une autre ressemblance entre le texte d'Achilleus et celui d'Anania est encore plus modeste. Dans le chapitre consacré à la Voie Lactée (VII,1-7), Anania énumère les différentes hypothèses que les mauvais philosophes ont avancées à l'égard de son origine: pour les uns il s'agirait de la trace de l'ancien chemin du soleil, pour d'autres ce serait le voile de Perséphone, que les Athéniens appelèrent «deuil blanc» (*spitak sowg*), pour d'autres encore le chemin par où Héraclès conduisit le troupeau de Gerion; il y en a aussi qui affirment que c'est du lait qui coula des seins de Hère. Les ancêtres des Arméniens disent que c'est de la paille que Vahagn vola à Baršam, à l'occasion d'un hiver très dur.

L'opinion que la Voie Lactée tire son origine du lait de Hère ou bien qu'elle représente l'ancien chemin du soleil se retrouve aussi chez Achilleus (PG XIX 969CD), mais il s'agit d'explications bien connues par l'ancienne littérature grecque, et il est en outre évident qu'ici Anania présente aussi d'autres opinions, qu'il tire non seulement de la tradition arménienne, mais qu'il prétend avoir tirées de la tradition grecque.

¹⁹ **W. Petri**, Ananija Schirakazi – ein armenischer Kosmograph des 7. Jahrhundert, «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft», 114, 1964, pp. 276-277.

²⁰ Selon ce fragment le ciel et la terre auraient été les deux moitiés d'un œuf gigantesque, pondu par le dragon au double nom d'Héraclès et de Chronos.

²¹ Pour ces textes voir **H. W. Bailey**, Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books, Oxford, 1971², pp. 126, 135-136 et aussi **R. C. Zaehner**, A Zervanite Apocalypse II. – «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», 10, 1940, pp. 618-619.

Nous pouvons maintenant prendre congé d'Achilleus et considérer brièvement deux autres passages d'Anania qui présentent des ressemblances avec le texte d'Eznik.

Dans le chapitre sur les astres (V,41), Anania rapporte l'objection de quelques païens, qui affirment que les astrologues sont à même de faire descendre la lune sur la terre, en la faisant enchanter par un sorcier. Eznik à son tour (III,9,2-5 = § 316) avait dit que les sorciers se vantent de pouvoir faire descendre la lune sur la terre. Bien que Kim Mowradyan ne l'ait pas remarqué, la même nouvelle se trouve dans la sixième *Homélie sur l'Hexaméron* de Basile²²: si ce dernier était la source d'Anania, ici il ne serait toutefois pas cité mot à mot, comme Anania le fait bien souvent. En plus, cette nouvelle est très répandue dans les sources grecques, à tel point que l'on ne peut pas exclure que le Širakac'i l'ait tiré d'un texte différent aussi bien de celui d'Eznik que de celui de Basile.

A la fin de son ouvrage (X,99-103) Anania parle de ceux qui adorent le soleil comme s'il s'agissait d'un être intelligent et rationnel, voire d'un dieu créateur. Il ajoute que, si le soleil était à même de parler, il nous rappellerait son travail de chaque jour: sa course sans fin, au service et pour l'avantage des êtres vivants, sa disparition périodique à cause des éclipses, bref le fait qu'il n'est pas un dieu, ni un être rationnel.

Au début de son traité (I,3,5-8 = § 3) Eznik à son tour laisse parler le soleil qui se présente comme un être indigne d'adoration, mais somme toute les deux textes sont plutôt différents: Anania pourrait tout au plus avoir tiré d'Eznik l'idée de faire parler le soleil.

Il faut aussi remarquer qu'Anania nous offre quelque chose de semblable, c'est-à-dire le soleil qui parle, quand il nous décrit, dans le chapitre sur la terre (III,35-43), un rite d'incubation dont il aurait été le sujet: puisqu'il doutait de l'existence des Antipodes, il alla prier dans l'église Saint Eugène, à Trébizonde, il s'y endormit, et ce fut le soleil lui-même qui lui apparut et qui, dans sa réponse à ses questions, lui révéla la vérité.

Pour conclure notre confrontation des textes des deux savants arméniens nous croyons pouvoir affirmer que, bien que des ressemblances entre les deux existent, aucune preuve certaine ne démontre qu'Anania ait eu recours au texte d'Eznik dans la rédaction des passages analysés ci-dessus. En effet les ressemblances que nous avons remarquées concernent plutôt les idées exprimées que la façon de les exprimer, et elles pourraient s'expliquer aussi bien par un souvenir de lecture de l'*Elc Alandoc'*, que par celui d'autres textes, arméniens ou grecs.

²² Բարսեղ Կեսարացի, Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան, էջ 212:

ՕԼԳԱ ՎԱՐԴԱԶԱՐՅԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ՆՅՈՒՍԱՅՈՒ «ԵՐԳ ԵՐԳՈՅ»-Ի ՄԵԿՆՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱԲԱՆԸ ՈՐՊԵՍ ՄԵԿՆՈՂԱԿԱՆ ԾՐԱԳԻՐ ԵՎ ԴՐԱ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Պարույր և Կիմ Մուրադյանների
պայծառ հիշատակին

Աստվածաշնչյան մեկնողականության ձևավորումը հայ միջնադարյան մշակույթում անհնար է պատկերացնել առանց թարգմանական նախադրյալի: Առնվազն սկզբնական փուլում, մեկնությունների թարգմանությունները պետք է հիմք և աղբյուր ծառայեին սեփական մեկնողական մշակույթի ստեղծման համար: Առանձին ուշադրության են արժանի հատկապես մեկնողական տեսություններ պարունակող երկերի թարգմանությունները, քանի որ դրանց թարգմանված լինելու փաստը, թարգմանության եղանակը տեսանելի են դարձնում այս կամ այն վարդապետության տարածվածությունը հայ եկեղեցականների միջավայրում, ինչպես նաև մեկնողական մեթոդի շուրջ ծավալվող վեճերի մասին նրանց տեղյակ կամ անտեղյակ լինելը, վերջապես՝ այդ վեճերում որոշակի դիրք գրավելու նրանց միտումը կամ, ընդհակառակը, որևիցե գիտակցված դիրքորոշման բացակայությունը: Կարևոր է նաև այն հանգամանքը, որ նման թարգմանություններում առաջին փորձերն էին արվում մշակելու և շրջանառության մեջ դնելու մեկնողական հասկացություններ արտահայտող հայերեն համարժեքները՝ սեփական մեկնողական տերմինաբանությունը¹:

Պարզվում է, սակայն, որ մեկնողական մեթոդը ներկայացնող քիչ թե շատ հանգամանալից ծրագիր պարունակող երկերը հայ թարգմանական գրականու-

¹ Սույն հոդվածի համառոտ տարբերակը ներկայացվել է «Հայ մեկնողական գրականության դպրոցները» գիտաժողովին (սեպտեմբերի 22-25, 2004, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին), տե՛ս Զեկուցումների ամփոփումներ [մասնակիցների համար], էջ 19, նաև Լ. Հովսեփյան. - «Պատմա-բանասիրական հանդես», 2004 (3), էջ 305-309: Զեկուցման ամփոփումը տե՛ս նաև անգլերեն, դժբախտաբար, աղավաղումով՝ **O. S. Vardazaryan**, The “Preface to Olympias” as an Exegetical Programme and its Armenian Translation, in: Proceedings of the XXI-st International Congress of Byzantine Studies, London, 21-26 August 2006, London, Ashgate, 2006, t. 3, pp. 377-378: «Նախերգանի» հայերեն բնագիրը կազմել ենք մեզ մատչելի՝ երևանյան բոլոր ձեռագրերի հիման վրա, հունարեն բնագրի տարբերվող տեղիների զուգադրությամբ. տե՛ս **Օ. Ս. Вардазарян**, Филон Александрийский в восприятии армянского средневековья. К вопросу об истоках традиции, Ер., 2006, сс. 188-210 (Приложение II): Այս բնագրին հղում ենք իբրև «Նախերգան»-ի, նշելով նաև պարբերության համարը: Հունարեն բնագրի մեջբերումները կատարվում են ըստ **Gregorii Nysseni Opera**, v. 6, Leiden: Brill, 1960, pp. 3-13, համապատասխան էջերի և տողերի նշումով:

Թյան մեջ խիստ սակավ են: Ավելին, այն առանձին արտահայտություններն անգամ, որոնք ցույց են տալիս մեկնիչի որոշակի մի ավանդություն հունում գտնվելը, թարգմանված են ոչ պատշաճ ճշգրտությամբ: Այսպես, օրինակ, Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրյա»-ի հունարեն բնագիրը, ինչպես հայտնի է, պարունակում է «այլաբանական» և «անագոգիկ» մեթոդի խիստ քննադատություն², մի հանգամանք, որ մատնում է Բարսեղի «անտիրքյան» դիրքորոշումը: Սակայն այս երկասիրությունը հայերեն է թարգմանվել ասորերենից³, և այդ պատճառով մեզ հետաքրքրող տեղիներն այն աստիճան անճանաչելի են դարձել, որ հունարեն բնագրին անձանոթ ընթերցողը երբեք չի կռահի, որ խոսքը բուն մեթոդի, այլ ոչ առանձին անհաշող մեկնումների մասին է⁴:

Մյուս կողմից, սովորաբար «ալեքսանդրյան» գծի վրա գետեղվող Անդրեաս Կեսարացու «Հայտնություն» մեկնությունը⁵ հունարենում ունի նախաբան, որը, ըստ էության, նույնպես մեկնողական ծրագիր է⁶: Հայերեն թարգմանություն մեջ այն չկա. գրչագրերի զգալի մասում այդ նախաբանը փոխարինված է Կոստանդնուպոլսի ժողովին հղված նույն քաղաքի արքեպիսկոպոս ոմն Թեոալիոսի⁷ ուղերձով, որով ընդամենը հաստատվում է «Հայտնության գրքի» վավերականությունն ու եկեղեցու կողմից ընդունելի լինելը:

² Basile de Césarée, Homélie sur l'Hexaéméron, Paris, 1962 (Source Chrétienne No 26 bis), pp. 234-238 (Hom. 3.9, PG 30. 73C-76C), pp. 478-482 (Hom.9.1, PG 30. 188B-189B).

³ Տե՛ս Լ. Տե-Պետրոսյան, Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրյա»-ի հայ թարգմանության սկզբնագիրը. - ՊԲՀ, 1983, N2-3, էջ 264-278, R. W. Thomson, The Syriac and Armenian Versions of the Hexaemeron by Basil of Caesarea, in: Studia Patristica, 1993, vol. XXVII, pp. 113-117:

⁴ Տե՛ս Բարսեղ Կեսարացի, Յաղագս վեցարեայ արարչութեան, աշխ. 4. Մուրադյանի, եր., 1984, էջ 94-97, 288, 290-291 = The Syriac Version of the Hexaemeron by Basil of Caesarea, transl. by R. W. Thomson, Lovanii, Peeters, 1995 (CSCO, 551; Scr. Syr. 223), pp. 43-44, 124: Ավելի հանգամանակից վերլուծությունը տե՛ս Օ. Ս. Вардазарян, Филон Александрийский в восприятии армянского средневековья, сс. 67-72:

⁵ Տե՛ս, օրինակ, O. Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. V, Darmstadt, 1962, S. 85:

⁶ S. P. N. Andreae Archiepiscopi Caesareae Cappadociae Commentarii in Joannis Theologi Apocalypsin, PG 106, 217-219.

⁷ Այս հեղինակի ինքնությունն անհայտ է: Թեոալիոս (կամ, ըստ որոշ ձեռագրերի՝ Թեսալիոս) անունով Կոստանդնուպոլսի որևէ արքեպիսկոպոս հայտնի աղբյուրներում վկայված չէ: «Թղթի» մի հատված նույնանուն է Անդրեասի աշակերտ և Կեսարիայի աթոռի ժառանգորդ Արեթասի «Հայտնության մեկնության» վերամշակմանը նախադրված թվաբանական-խորհրդարանական փոփոխ ներածականին (Brevis quaedam explicatio ex commentariis in Apocalypsin divinitus institutis beatissimi Andreae archiepiscopi Caesareae Cappadociae redacta in ordinem ab Aretha indigno Caesareae Cappadociae episcopo, PG 106, 493), սակայն պարզ չէ, Արեթասն է օգտվել «Թեոալիոսից», թե հակառակը՝ «Թեսալիոսը» Արեթասից. հնարավոր է նաև, որ երկուսն էլ ունեցել են ինչ-որ ընդհանուր աղբյուր: Ափսոս, որ Անդրեասի մեկնության անգլերեն թարգմանությունը հրատարակելիս, Ռ. Ռոմսոնը (Nerses of Lambron: Commentary on the Revelation of Saint John, by R. W. Thomson, Leuven, Peeters, 2007 (Hebrew University Armenian Studies 9)) զանց է առել

Եթե որևէ բնագրի բացակայությունը կամ ոչ բնօրինակի լեզվից թարգմանված լինելը որպես այդպիսին, թերևս միտվածական չէ, ապա ոչ միջնորդված թարգմանություններում կատարված փոփոխությունները՝ հատկապես, եթե դրանք վերաբերում են մեկնողական եզրերին, դժվար թե պատահական լինեն: Այսպես, հայտնի է, որ #llhgorja հասկացության կյանքի «քրիստոնեական» հատվածում վճռական դեր է խաղացել «Առ Գաղաթացիս» թղթի 4:24 տունը՝ Ätina 6stin #llhgorovmena («սրանք այլաբանված են, ասված են այլաբանության եղանակով»): Նոր Կտակարանի հայերեն բնագրում #llhgorovmena թարգմանվում է «առակ օրինակի» բառակապակցությամբ, թեև հետագայում, օրինակ՝ Փիլոնի երկերում, նույն եզրը բառապատճենվում է, ընդունելով մեզ համար հարազատ «այլաբանություն» ձևը: Մի՞թե նոր Կտակարանի թարգմանիչը չի գործածում «այլաբանություն» եզրը միայն այն պատճառով, որ վաղ թարգմանությունների ժամանակ այն դեռ չի կերտվել: Եվ ինչպե՞ս եղավ, որ շատ ավելի ուշ, արդեն XIII դարում վերլուծագիրներից մեկը հատուկ հոգացությամբ ներկայացնում է «այլաբանություն» եզրը իբրև «առակ օրինակի, որպես ասէ առաքեալն, և կամ այլասացիկ բան»⁸: Չէ՞ որ «այլաբանություն» բառն արդեն ավելի քան պատկառելի պատմություն ունի և պետք է քաջ հայտնի լիներ վարդապետարանների սաներին: Թերևս վերլուծողն առաջնորդվում էր «այլաբանություն» եզրի այն զգույշ ըմբռնմամբ, որը հատուկ էր «անտիոքյան» դպրոցին: Այսպես, Դիոդորոս Տարսոնացին իր «Սաղմոսների մեկնություն»-ում հայտարարում է. «... Աստվածային Գիրքը գիտե «այլաբանություն» անվանումը, բայց որպես հնար չի ճանաչում»⁹: Հովհաննես Ոսկեբերանը ևս նշում է իր «Առ Գաղաթացիս» թղթի մեկնությունում. «Առաքյալը կերպարանն (բառացի՝ «տիպն») անվանում է «այլաբանություն»՝ բառի ոչ սեփական իմաստով: Իսկ այն, ինչ նա ասում է, նշանակում է հետևյալը. սույն պատմությունը ոչ միայն հայտնում է ակներևը, այլ, գուցէ, ազդարարում է ինչ-որ այլ բան ևս, ուստի և կոչվում է այլաբանություն»¹⁰: Չափազանց ուշագրավ է, սակայն, որ այս վերջին մեկնության տակավին անտիպ հայերեն

«Փոխըրը»: Անդրեասի մեկնության հայացված տարբերակի վաղ ձեռագրային ավանդույթն այն տպավորություն է թողնում, որ ընդօրինակողները ընկալել են այն որպես ընդհանուր բնագրի անկապտելի մաս:

⁸ Նախադրություն VIII, տե՛ս Օ. Ս. Վարդապարյան, Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերի հայերեն լուծմունքները. - ՊԲՀ, 2005, № 1, էջ 185-206, Հավելված:

⁹ Ó qe_a graf| t~ #llhgorja~ t4 m2n \$noma oude, t4 d2 pr=gma o8k ouden, **Diodori Prooemium** in Ps.118, մեջբերվում է ըստ **Lampe G. W. H.**, A Patristic Greek Lexicon with addenda et corrigenda, Oxford, 1972, p.75:

¹⁰ katachrstik^~ t4n tvpon #llhgorjan 6k=lesen, ^a d2 llgei, to\$to 6stin· Ó m2n <storja a^th o8 to\$to m3non paradhlo_, ©per fajnetai, #ll+ kaJ Álla tin+ #nagorevei· di4 kaJ #llhgorja k1klhtai, MPGr 61, 662.

բնագրում, ինչպես վաղուց նկատել է Ն. Ադոնցը¹¹, «այլ, թերևս ... այլաբանություն» հատվածը թարգմանվել է «նկարագիրն¹² ոչ միայն զայն գուշակ է որ երևինն, այլ և այլ ինչ բազում»¹³, այսինքն՝ խնդրահարույց եզրը բնագրից պարզապես վերացվել է¹⁴:

Այս լույսի ներքո ոչ պատահական է թվում նաև այն նուրբ ընդմիջարկությունը, որը կատարել է Փիլոնի թարգմանիչը «Յաղագս վարուց կենաց տեսականի» գրվածքում ճգնավոր «թերապևտների» մեկնողականությունը նկարագրող դրվագում: Հունարեն բնագրում ասվում է.

«[Օրվա] ամբողջ ընթացքն առավոտվանից մինչև իրիկուն նրանք (իմա՝ «թերապևտները») [նվիրում են] վարժանքին. ընթերցելով սրբազան գրերը, այլաբանելով փիլիսոփայում են հայրենի օրենսդրության մասին, քանի որ կարծում են, որ խոսքով արտահայտված (բառացի՝ ասացյալ) շարադրանքը [պարունակում է] ծածուկ բնության խորհրդանշաններ, որոնք ազդարարվում են ակնարկներով»¹⁵:

Հայերենը, արտաքննապես հարազատ մնալով հունարեն հիմքին, ճշտում է «վարժանքի» բովանդակությունը, ավելացնելով «տեսութիւն» բառը.

«Իսկ գյառաւաւտէ մինչև ցերեկոյ զերկայնութիւն տուրնջեան՝ առհասարակ ամենայն է նոցա վարժանք տեսութեան: Քանզի դիպելով տէրունական գրոցն, իմաստասիրութեամբ գործեն զհայրենի արինադրութիւնն այլաբանելով. վասն զի նշանակ զճառին մեկնութեանս¹⁶ կարծեն ծածկեցելոյ բնութեանն ի կարծիս ազդեցելոյ»¹⁷:

¹¹ Ն. Ադոնց, Հայր Ն. Ակինյանի պատասխանին պատասխան, Ն. Ադոնց, Երկեր հինգ հատորով, հ. Բ, էջ 213:

¹² Ինչպես ցույց է տվել նույն հոդվածում Ն. Ադոնցը (անդ, «նկարագիր» բառը համապատասխանում է «անտիոֆյան» մեկնողականությանը բնորոշ <storja՝ «պատմություն, բնագրի առձեռն բովանդակություն» եզրին:

¹³ ՆԲՀԼ, s. v. նկարագիր:

¹⁴ Նույն նակատագրին, ի դեպ, արժանացել է ևս սովորաբար իբրև «ալեխանդրյան» բնութագրվող «անագոգե» եզրը Ոսկեբերանի «Մատթեոսի Ավետարանի» մեկնությունում: «Նու եթէ այլ ոք ինչ երեսս կամիցի առնույ, մմա չէ արգել: Բայց նկարագիրս զայս յայտ առնէ» դժվարըմբռնելի տեղին սփռում է մի շատ որոշակի դատողություն՝ «եթե մեկը ցանկանում է հասկանալ [բնաբանն] ըստ անագոգեի (վերամբարձ իմաստի), արգելի չկա: Սակայն պատմությունը (բնաբանի առձեռն իմաստը) սա է». (e> d2 ti~ kaJ kat+ #nagwǵ\ n 6kl=boi, t4 kwlvon o8d1n. {H m2n g+r <storja a7t/, MPGr 57, 355): Տե՛ս Ն. Ադոնց, նույն տեղում:

¹⁵ T4 d2 6x 5wqino\$ m1cri~ 5sp1ra~ di=sthma svmpan 6stJn a8to_~ #sk/sei~· 6ntugc= nonte~ g+r to_~ <ero_~ gr=mması, filosofo\$si t\ n p=trion nomoqesjan #llhgoro\$nte~ 6peid\ svmbola t+ t|~ @ht|~ 5rmhneja~ nomjzousin #pokekrumm1nh~ fvsew~, 6n 7ponojai~ dh1oum1nh~ (Contempl. 28).

¹⁶ Թարգմանության միակ անընտրությունն է. 5rmhneja տվյալ դեպքում ոչ թե «մեկնություն» է, այլ պարզապես «խոսք, շարադրանք, պատմվածք»:

¹⁷ Փիլոնի Եբրայեցոյ ճառք թարգմանեալի ի նախնեաց մերոց, որոց հելլեն բնագիրք հասին առ մեզ, Վենետիկ, 1892, էջ 13:

Այս փոփոխության շնորհիվ «այլաբանական» մեթոդը հավասարվում է «տեսություն»։ Թեպետ նման ըմբռնումը խորթ չէր իրեն՝ Փիլոնին¹⁸, բայց հետագայում «անտիոքյան դպրոցն» էր, որ նախապատվություն էր տալիս «տեսություն» եզրին, դրա շնորհիվ շատ անգամ խուսափելով «այլաբանություն» և «անագոգե» բառերի գործածումից։

Եվս մեկ դեպք. Հովհաննես առաքյալի պարականոն վարքում հանդիպում ենք ոմն «օրենսգետ Փիլոնին», որը, ըստ վարքի հունարեն բնագրի, «մեկնում է Օրենքը տառացիորեն»¹⁹։ Վարքի հայերեն բնագրից այս հանգամանքը հանված է²⁰, և դրա շնորհիվ պատճառագիրները հնարավորություն էին ստացել հորինելու մի առասպել, որում այլաբանական մեկնողականության դասական Փիլոն Ալեքսանդրացին նույնացվել է վարքի «օրենսգետին»²¹։ Զարմանք է հարուցում նաև այն հանգամանքը, որ պատճառագիրներից մեկը հակադրում է Փիլոնի այլաբանությունը Որոգինեսի կողմից գործածվող մեկնողական եղանակին և նույնացնում է այն Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրյա մեկնություն» համար որդեգրած մեթոդին²²։

Ներկայացված դեպքերից ամեն մեկը թերևս կարող է ունենալ սեփական բացատրություն։ Սակայն որպես հավաքական երևույթ, դրանք այն տպավորությունն են թողնում, որ հայ վարդապետները բնավ անտարբեր չէին մեկնողականության տեսության խնդիրների նկատմամբ, բայց մեզ անհայտ պատճառներով զգուշանում էին մեթոդի բացահայտ քննարկումներից։

Նման վկայությունների շարքում կարելի է մատնանշել մի դեպք, որն, թվում է, հնարավորություն է տալիս առավել հստակությամբ որոշելու կատար-

¹⁸ Տե՛ս, օրինակ, նույն գրվածքում. Contempl. 78.

¹⁹ Տե՛ս Th. Zahn, Acta Ioannis, Erlangen, 1880, SS. LIV, 110.

²⁰ Թանգարան հայկական հիմնադրամի նոր դպրոցականց. հ. Գ. Անկանոն գիրք Առաքելական, Վեներաբիլ, 1904, էջ 262-263:

²¹ Տե՛ս Անանուն Ա., 10-15 (Պատճառ գրոց Փիլոնի, աշխատասիր. Օ. Ս. Վարդապարյան. - ԵՊՀ Գիտական աշխատություններ. Հասարակական գիտություններ, պրակ Գ, Եր., 2005, էջ 185-233, նաև Օ. Ս. Вардазарян, укр. соч., с. 198), ինչպես և՛ «Առաջաբանություն Փիլոնին» լուծումների սկիզբը (Там же, сс. 19-20), և՛ Միխայել Ասուրու աշխատության բարգմանական խմբագրություններից մեկը (Տեառն Միխայելի Պատրիարքի Ասուրոյ ժամանակագրություն, Երուսաղեմ, 1871, էջ 109):

²² «Այս գիրք չորրորդ ըստ կարգի ասացելոյդ հաստատել ասի ստուգութեամբ այսու մտամբ: Յորժամ գրեաց նա մինչեւ ցայս վայր, ասպա անպատեն համարեցաւ զայսման մեծագործ իրողութեանց Աստուծոյ թողոյ անգարդ, սկսաւ նա այլաբանութեամբ պահունագարդել, եւ թարգմանի այլաբանութիւն «նոր տեսումն» կամ «մտաւոր իմացութեամբ», այսինքն որ երեւոյթ բանին մարմնանալ, եւ կրկնի յանմարմին տեսակ: Եւ դարձեալ լսել ինքեան բարբառանս, որպէս թէ չիցէ բառական այլաբանութեամբ առնել բնախատութիւն, վասն որոյ սկսանի նա յայտասիկ: Յայսմանէ ասեն շարժեալ Բարսեղայն քան ընդարձակագոյնս պատմեաց զՎեցարեւն. զի սա յանմարմին տեսակս դարձուցեալ էր զքանն, վասն զի մի ոք խտտորեալ տգիտաբար առասպել կարծիցէ զառնելն Աստուծոյ զարարածս, եւ կամ զբրախտն առ աշամբ, որպէս ասաց կատաղին Որոգինէս» (Անանուն Ա., 43-46 (Պատճառ գրոց Փիլոնի), նաև Օ. Ս. Вардазарян, укр. соч., с. 200):

ված փոփոխությունների միտվածությունը: Խոսքը Գրիգոր Նյուսացու «Երգ Երգոցի» մեկնության նախաբանի թարգմանության մասին է: Հունարեն բնագրում այն կրում է Proojmion pr4~`Olumpi=da («Նախերգան առ Ողոմպիադ») խորագիրը, իսկ հայերեն ձեռագրերում՝ «Երանելոյ տեառն Գրիգորի Նիւսացույ եպիսկոպոսի եղբար Բարսղի Թուղթ»²³ յաղագս Երգոյ Երգոցս»: Ողոմպիադի²⁴ անունը մեկնության նախաբանում թույլ է տալիս բավական ճշգրտորեն թվագրել Նյուսացու երկը. նրա ծանոթությունը հիասքանչ «Կինփիլիսոփայի» հետ²⁵ տեղի է ունեցել հավանաբար 381 կամ 385 թ., երբ նա այցելել էր Կոստանդնուպոլիս²⁶, մինչդեռ Գրիգորին վերաբերող տեղեկություններն անհետանում են աղբյուրներից 394 թ. հետո: Երկի ստեղծման ժամանակահատվածի որոշումը տվյալ պարագայում կարևոր է Գրիգորի հակառակորդների անունները պարզելու համար՝ դրանք էին Դիոդորոս Տարսոնացին²⁷ և հատկապես Թեոդորոս Մոփսուեստացին²⁸: Վերջինը, ի հակադրություն Որոգինեսի, պնդում էր, որ «Երգ Երգոցը» հասարակ հարսանյաց երգ է, վերլուծում էր այն բառացիորեն և նույնիսկ կասկածի էր ենթարկում դրա՝ սուրբբարային կանոնում գտնվելու իրավունքը²⁹: Ահա սրանք էին այն «եկեղեցական այրերը», որոնց թվում էր, թե «միանգամայն հնարավոր է պահպանել Սուրբ Գրոց բառը», և որոնք «չեն ընդունում, որ որոշ բաներ մեր օգտության համար են ասված առեղծվածների և ակնարկների [ձևով]»³⁰:

Այսպիսին է հունարեն բնագիրը: Հայերեն, սակայն, այս տեղին վերարտադրվում է այլ կերպ.

²³ Հունարեն բնագիրը պարունակող ձեռագրերից մեկը հաստատում է «թուղթ» (6pistol/) րնթերցվածը (Bibl. Florentina, cod. Laurent. XXX, plut. 7. տե՛ս MPG 44, 17):

²⁴ Գրաբարյան բնագրի «Ողոմպիադ» ձևը, որը մենք գործածելու ենք սույն հոդվածում, առաջացել է մի փոքր աղավաղմամբ, հունարեն Օլյումպիաս անվան հիմքից:

²⁵ Մանրամասն տեղեկություններ այս անձնավորության մասին տե՛ս **Jean Chrysostome**, *Lettres a Olympias*. Seconde édition augmentée de la Vie anonyme d'Olympias. Introduction, texte critique, traduction et notes par A.-M. Malingrey, Paris, 1968 (Source Chrétiennes, No 13 bis), pp. 13-38:

²⁶ **O. Bardenhewer**, op. cit., Bd. III, SS. 190-191.

²⁷ Նյուսացին հանդիպել էր Դիոդորոսին անձամբ 381 թ. Կոստանդնուպոլիսի ժողովին, սակայն հնարավոր է, որ նրանք ծանոթացել են շատ ավելի վաղ, Բարսեղ Կեսարացու միջնորդությամբ: Հուլիանոս կայսեր օրոք, 372 թ. Դիոդորոսն իրեն սպառնացող հալածանքներից խուսափելու համար մեկնում է Փոքր Հայք, որտեղ և ընկերանում է Բարսեղին (**O. Bardenhewer**, op. cit., Bd. III, S. 305): Սուրասի բառարանի տվյալներով, Տարսոնացին նույնպես հեղինակել է Երգ Երգոցի ինչ-որ մեկնություն, սակայն դրանից չի մնացել և ոչ մի հետք (Ibidem, S.307):

²⁸ **O. Bardenhewer**, op. cit., Bd. III, S. 197.

²⁹ Թեոդորոսի մեկնության հատվածները տե՛ս **J. D. Mansi**, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 9, coll. 225-227: Տե՛ս նաև **O. Bardenhewer**, op.cit., S.318:

³⁰ 6peid| d2 tisi t^n 6kklhsiaстик^n parjstasqai tY 11xei t|~ Ágja~ Graf|~ di+ p=ntwn >1nai doke_, kaJ t4 di^ a>nigm=twn kaJ 7ponoi^n e>r|sqai ti par^ a8t|~ e>~ áflleian Óm^n o8 suntiqlntai...(4.10-13)

«Բայց զի ոմանց, որք յեկեղեցւոյ են, աննմանագոյնք բանք Սուրբ Գրոցս ամենեքումքք այսոքիւք թուին, որք առակաւք ինչ և նշանակելով ասացեալք են, ի նոցանէ յաւգտութիւն մեզ ոչ հաւանին, հարկաւոր վարկանիմ նախ առաջին յաղագս այնոցիկ, որք մեզն մեղադրեն, պատասխանիս առնել...»³¹

«Սակայն քանի որ եկեղեցականներից ոմանց թվում է, թե Սուրբ Գրոց բառերը այն ամենով հանդերձ, որ ասված է առեղծվածներով և ակնարկներով³², միանգամայն արատոց են, և նրանք չեն ընդունում, որ դա մեր օգտության համար է, ես հարկ եմ համարում նախ և առաջ պատասխան տալ մեզ ուղղված մեղադրանքներին»:

Թարգմանիչը, կամ, թերևս, հետագա դարերի խմբագիրն էսպես փոխում է Գրիգորի քննադատության առարկան: Խոսքն արդեն ոչ թե մեկնողական մեթոդի ընդունելի կամ մերժելի լինելու մասին է, այլ սուրբգրային այն հատվածների, որոնք կարող են ընկալվել իբրև քողարկված իմաստ պարունակողներ: Նման դրույթ մեկնողականության պատմության մեջ վկայված չէ. գոեհկացնելով Նյուսացու հակառակորդների միտքը, հայերենի խմբագիրն աշխատում է կանխապես բարձրացնել նրա՝ իբրև բացարձակ անհեթեթության դեմ ուղղված, կշռադատության վարկը: Այս ձգտումը պետք է բացատրել նրանով, որ խմբագիրը, ինչպես երևում է ներմուծված փոփոխություններից, չէր կհսում Նյուսացու հայացքները խնդրո առարկայի վերաբերյալ:

Շարունակելով իր ջատագովությունը, Գրիգորը գրում է, որ «հասկանալի» խոսքը ընդունելի է, և ցանկացողները կարող են անխափան հասնել դրան:

«Սակայն եթե քողարկված կերպով ինչ-ինչ ակնարկներով և առեղծվածներով ասածը դժվար թե (#rg3n) օգտավետ լինի իր անմիջական իմաստով, նման խոսքը հարկավոր է «շրջել» այնպես, ինչպես հրահանգում է Առակաց [գրքի] միջոցով մեզ դաստիարակող Բանը...»³³:

Թարգմանված է.

«Ապա եթե ծածկաբար ինչ և կարծեօք ոմամքք, և առակաւք ասացեալն յօգուտ իցէ ըստ առձեռն

«Սակայն եթե քողարկված կերպով ինչ-ինչ ակնարկներով և առեղծվածներով ասածը օգտավետ

³¹ Նախերգան, 3:

³² «Առակ» (aönigma, առեղծված, մթին տեղի), ինչպես և «կարծիս» (7p3noia, ակնարկ, բողարկված իմաստ) բառերը տերմինացված են եղել դեռևս Փիլոն Ալեքսանդրացու երկերի բարգմանության ժամանակ: Անհասկանալի է, սակայն, սույն արտահայտությունները արդյո՞ք ըմբռնվում էին իրենց նեղ մասնագիտական իմաստով նաև հունարեն շիմացողների կողմից:

³³ e> d2 ti met+ 6pikrvyew~ 6n 7ponojai~ tisJ kaJ a>njgmasin e>rhml non #rg4n e>~ äf1leian eöh kat+ t4 pr3ceiron n3hma, toV~ toiovtou~ l3gou~ #nastrlfein, kaqä~ 7fhge_tai | di+ t^n Paroimi^n ÓmÀ~ paidevwn l3go~... (4.18-5.4).

պատրաստ մտածութեանց, գայն-
պիսի զբանսն յեղանակելով դար-
ձուցանել...»³⁴

լինի իր անմիջական իմաստի
համաձայն, նման խոսքը [հար-
կավոր] է փոխաբերել³⁵ ևն ...»:

Դրվագը ենթարկվել է ակներև խմբագրություն: Եթե Գրիգորը հայտարարում է, որ Սուրբ Գրքում առկա են հատվածներ, որոնց անմիջական իմաստն անընդունելի է և կարոտ մեկնողական «շտկման», ապա թարգմանիչը պնդում է, որ փոխաբերությունը կարելի է կիրառել միայն այնտեղ, որտեղ այն համակերպվում է բնագրի բառացի ըմբռնմանը:

Շարունակությունն առանձնապես հետաքրքիր է նրանով, որ այստեղ արձարձվում է մեկնողական եզրերի հարցը: Հունարեն բնագրում կարգում ենք³⁶.

«... նման խոսքը հարկավոր է «շրջել» այնպես, ինչպես հրահանգում է Առակաց [գրքի] միջոցով մեզ դաստիարակող Բանը. հասկանալ [այն] իբրև առակ, կամ իբրև խրթնաբանություն, կամ իբրև իմաստունների ասացված, կամ էլ առեղծվածներից մեկը: Եվ եթե այդպիսիներից [որևէ բան] ինչ-որ մեկը ցանկանալու է անվանել թե՛ «տեսություն [հոգու]»³⁷ վերամբարձման միջոցով» (t\ñ di+ t|~ #nagwg|~ qewrjan), թե՛ «փոխաբերություն» (tropologjan), և թե՛ «այլաբանություն» (#llhgorjan), կամ որևիցէ այլ կերպ, անվանումների համար մենք չենք վիճելու՝ միայն թե օգուտ քաղվի իմաստներից»:

Հայերենում այս տեղին պարզապես աղավաղված է՝ խախտված են շարահյուսական կապերը, սակայն կարևորն այն է, որ խմբագիրը «տեսություն վերամբարձման միջոցով» եզրից հանում է իմաստային կորիզը, թողնելով չեզոք՝ հավասարապես բոլոր մեկնողական դպրոցներում գործածվող «տեսությունը»: Բացի այդ, նա ազատվում է tropologja եզրից, փոխարինելով այն աստվածաշնչյան «դարձուածս բանի» (strof+~ l3gwn) (Առակ. Ա.3) արտահայտությամբ.

«... առ յիմանալ զառակաւոր բա-
նին ասացուածս, և կամ իբրև զխա-

«... հասկանալ առակակերպ ա-
սացվածները կամ իբրև խրթնաբա-

³⁴ Նախերգան, 4:

³⁵ Բազմաթիվ դեպքերում «եղանակ» բառը որպես մեկնողական եզր համապատասխանում է հունարեն tr3p0~ «ոճական հնար», և հատկապես՝ «փոխաբերություն» նշանակող բառին:

³⁶ e>~ t4 no|sai Õ æ~ parabol\ñ t4 leg3menon Õ æ~ skotein4n l3gon Õ æ~ @|si~ sof^n Õ æ~ ti t^n a>nigm=twñ. in t\ñ di+ t|~ #nagwg|~ qewrjan eöte tropologjan eöte #llhgorjan eöte ti Allo ti~ ¥nom=zein 6q1loi, o8d2n perJ to\$ ¥n3mato~ diois3meqa, m3non e> 6pofel^n jcoito nohm=twñ (5.4-9).

³⁷ #nagwg/ եզրը սկզբնապես, Որոգիմեսի գործածությամբ, չէր նշանակում փոխաբերական մեկնության տեսակ, այլ Աստվածաշնչի խորին իմաստը հանաչող հոգու վերամբարձում (տե՛ս **K. J. Torjesen**, Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. Berlin – New York, 1986, Patristische Texte und Studien, Bd. 28, pp. 142-144):

ւարին <var. lect. խորին> բան, և զասացուածս իմաստնոցն, և կամ այլ ինչ յառակացն, զոր ի ձեռն ի վեր հանելով ի տեսութիւնս և ի դարձուածս բանի (Առակ. Ա.3), և յայլաբանութիւն, և եթէ այլ ինչ ոք անուանել կամեսցի՝ ոչ ինչ յաղագս անուանն վիճիմք՝ միայն թէ զօգուտս իմաստիցն ունիցի»³⁸:

նություն <var. lect. խորին խոսքը> և իմաստունների ասածները, և կամ առակների (փոխաբերությունների) որևէ այլ [տեսակ], վերածելով տեսության և խոսքի պտույտների, և այլաբանության. և եթե մեկը ցանկանալու է որևէ այլ կերպ անվանել, մենք անվան համար չենք վիճելու, միայն թե օգուտ քաղվի իմաստից»:

Վերոբերյալ դրույթը հիմնավորելու համար Գրիգորը դիմում է Պողոս առաքյալի հեղինակությանը, թվարկելով նրա թղթերում գործածված փոխաբերությունները և հատկապես շեշտելով Առաքյալի տերմինաբանական հարցերի նկատմամբ միանգամայն անտարբեր լինելը: Ավարտելով օրինակների շարքը, Գրիգորն ասում է³⁹.

«Եւ դարձեալ մարմիններից տեղափոխում առ մտավոր [առարկաները] անվանում է դարձ դեպի Տեր և ծածկոցի բարձրացում: Այս «ըստ մտքի» տեսության բոլոր եղանակների և անվանումների մեջ մեզ համար ուսանելի է վարդապետության միայն մեկ տեսակը՝ որ պետք չէ անպայման հետևել պատմածին, քանի որ ասածն իր անմիջական արտահայտությամբ շատ անգամ վնասում է մեզ՝ առաքինի կյանքին [հասնելուն], այլ [հարկավոր է] անցնել աննյութ և անմարմին տեսության՝ այնպես, որ առավել մարմնական իմաստների ձևափոխմամբ [ստանանք] միտքն ու իմաստը, իբրև փոշի թոթափելով ասածներից առավել «մսեղեն» արտահայտությունները»⁴⁰:

Ընդգծված հատվածները բաց են թողնվում հայերեն թարգմանությունից, և փոխարինվում կամայական կապերով: Ստացվում է.

«Եւ դարձեալ ի մարմնական իմաստից զփոփոխումն առ Տէր դարձումն ասէ և ծածկութից ի բաց բարձումն (Բ Կոր. Գ.16), որ ըստ

«Եվ դարձյալ մարմնական իմաստից տեղափոխումը դեպի Տեր անվանում է դարձ և քողի վերացում (Բ Կոր. Գ.16), որ մեկնվում է հա-

³⁸ Նախերգան, 4:

³⁹ Նախերգան, 9-11:

⁴⁰ kaJ p=lin t\ n #p4 t^ n swmatik^ n pr4~ t+ noht+ met=stasin pr4~ kvrion 6pistrof\ n l1gei kaJ kalvmmato~ periajresin. }En p\ Asi d2 tovtoi~ to_~ diaf3roi~ tr3poi~ te kaJ ¥n3masi t|~ kat+ t4n no\$ n qewrja~ 2n 7fhge_tai didaskalja~ eúdo~ Óm_n, t4 m\ de_n p=ntw~ paramlnein tí pr=gmati, æ~ blaptovsh~ Óm\~ 6n pollo_~ 6pJ t4n kat} #ret\ n bjon t|~ procejrou t^ n legoml nwn 6mf=sew~: #ll+ metabajnein pr4~ t\ n \hat{A},lon te kaJ noht\ n qewrjan éste t+~ swmatikwtlra~ 6nnoja~ metablhq\ nai pr4~ no\$ n kaJ di=noian k3new~ djkh n t|~ sarkwdestlra~ 6mf=sew~ t^ n legoml nwn 6ktinacqejsh~. (6.10-7.1).

տեսութեան մտացն պատմի: Եւ վարդապետութեան տեսակ է մեզ՝ ոչ արժանի վարկանելով կալ մնալ ի գրին, եթէ վնասիցէ զմեզ ի յուրվ իրս յառաքինութեանն վարս առ- ձեռն պատրաստագոյն ասացուածոց բանիցն երևումն, այլ փոփոխել յաննիւթ և յիմանալի տեսութիւն, որպէսզի զմարմնական մտածութիւնսն <var. lect. տեսութիւնսն> փոփոխելով առ զմիտսն և առ զխորհուրդան, զօրէն փոշոյ որք ըստ մարմնոյ ասացեալք իցեն բանքն ի ճառեցելոյն ի բաց թօթափեսցին...»⁴¹

մաձայն մտքերի տեսութեան: Եվ սա մեզ համար վարդապետութեան տեսակ է՝ անվայել է մտորելով կառչել գրածից, եթե ասված բառերի ամենամատչելի անմիջական արտաքինը բազմաթիվ հանգամանքներով վնասելու է մեզ՝ առաքինի կյանքին [հասնելուն], այլ [պետք է] փոփոխելով, վերածել այն աննյութ և անմարմին տեսութեան, որպեսզի, փոխելով մարմնական մտածումների (var. lect. տեսութիւնների) ուղղութիւնը դեպի միտքն ու խորհուրդը, իբրև փոշի թոթափել ասվածներից մարմնական արտահայտութիւնները»:

Հայերեն բնագիրը մշակելիս, խմբագիրը կրկին խուսափում է «հոգևոր» մեկնութեան եղանակներն և անվանումները տարբերակելուց: Ավելի ուշագրավ է, սակայն, որ նա հեռացնում է «մարմիններից դեպի մտավորը»՝ ի վերջո պլաւտոնական հասկացութիւնը⁴², ինչի շնորհիվ համարյա անվնաս պահպանված դրվագի նույն ոգով հագեցած շարունակութիւնն անորոշ իմաստ է ստանում. եթե «մարմնական իմաստը», ըստ Նյուսացու, անշուշտ բնագրինն է, ապա հայերեն թարգմանութեան «մարմնական մտածումները», ինչպես և «մարմնական արտահայտութիւնները» վերագրելի են մեկնիչին: Նույնանման մի բաց կարելի է տեսնել «Նախերգանի» այլ հատվածում:

«Իսկ երբ նրանք (իմա՝ աշակերտները) ենթադրեցին, որ Նա խոսում է մարմնական կերակրի մասին՝ այլուստ իրեն մատուցած, մեկնեց նրանց համար իր ասածը...»⁴³, - ասում է հունարեն բնագիրը: Թարգմանութեան մեջ ընդգծված բառակապակցութիւնը ներկայացված է այլ կերպ.

«և նորա կարծէին, եթէ յումեքէ ընծայեացս ինչ...»⁴⁴

«և նրանք կարծեցին, թե դա ինչ- որ մեկից ընծայած մի բան է...»:

Երկու դեպքում էլ թարգմանիչը աշխատում է չհակադրել Գրքի բառացի ըմբռնումը մեկնողական փոխասութեան որպես «մարմնականը»՝ «մտավորին»

⁴¹ Նախերգան, 10-11:

⁴² Տե՛ս, օրինակ, Convivium, 210a-211b:

⁴³ 7ponohs=ntwn a8t^n perJ swmatik[~ a8t4n l1gein trof[~, æ~ 5t1rwqen a8ti prosenecqejsh~, 5rmhnevei t4n 5aut4n l3gon...(9.3-5).

⁴⁴ Նախերգան, 18:

կամ «հոգևորին», իսկ եթե դա, այնուամենայնիվ, անխուսափելի է, գոնե մեղմացնել կամ անորոշ դարձնել այդ հակադրությունը:

Եվս մեկ հետաքրքիր բաց է նկատվում Առաքյալի մեկնողական ուսմունքին վերաբերող գրվագի վերջում⁴⁵.

«սակայն եթե գտնվի որևէ իմաստ, որը ցույց է տալու, որ այս բոլորի միջոցով (խոսքը սուրբգրային հերոսների անվայել թվացող արարքների մասին է՝ Օ. Վ.) տնօրինվում է անմեղ ինչ-որ բան, ապա արդարանում է Առաքյալի ասածը, ըստ որի տառը սպանում է, քանի որ պարունակում է իր մեջ չար արարքների օրինակներ, իսկ ոգին՝ կենդանացնում, քանի որ տեղափոխում է անհեթեթ երևացող և պարսավելի իմաստը [և դնում] ավելի աստվածավայել արտահայտության մեջ»:

Հայերենում նախադասության վերջը՝ «ավելի աստվածավայել արտահայտության մեջ» հատվածը բացակայում է, և այս բացը նույնպես հատկանշական է՝ խմբագիրը չի ցանկանում պնդել մեկնության (որքան էլ որ այն ներշնչված լինի) գերակայությունը մեկնվող բնագրի վրա.

«Ապա եթէ բան ինչ երևեսցի, որ ի ձեռն նոցին տնօրինեալ ցուցանիցէ անպարտս, յայնժամ ճշմարտեալ զԱռաքելոյ բանն ցուցցի, եթէ գիրսն սպանանէ՝ վասնզի զչար իրացն զցոյցսն ունի յինքեան, և հոգին կենդանագործէ, քանզի փոխադրէ գերեւելիսն և զբամբասեալ մտածութիւնսն»⁴⁶:

Տերմինաբանության հետ կապված դժվարություններից խուսափելու խմբագրի ցանկությունը կրկին երևում է «Նախերգանի» 29-րդ հատվածում: Գրիգոր Նյուսացին ասում է⁴⁷.

«Եթե շմշակված բույսերը որպես կերակուր ավելի հարմար են անասունների համար, և ոչ մարդկանց, ապա իրավամբ կարելի է ասել, որ ավելի նուրբ տեսությամբ չնեղործված Աստվածաշունչ խոսքը (ոչ միայն Հին Կտակարանի, այլև բազում [արտահայտություններ] ավետարանական վարդապետությունից) ավելի վայել է [առաջարկել] անմիտներին, քան բանականությամբ օժտվածներին»:

Այստեղ գործածվող qewrja lept/ եզրը, ինչպես մենք փորձեցինք ցույց տալ այլուր⁴⁸, ձևավորվել է Գիրք Իմաստության, հատկապես Զ. 11-21 և է. 13-

⁴⁵ e> d2 ti~ e7reqejh l3go~ | t4 di+ tovtwn o>konomovmenon 6pideiknwn #nevqunon, t3te #lhqevwn | to\$ #post3lou l3go~ 6pideicq/setai ©ti T4 gr=mma #poktejnei (ponhr^n g+r jcei pragm=twn 6n 5auti 7podejgmata), t4 d2 pne\$ma zwopoie_½ metatjqhsi g+r t\#n #pemfajnous=n te kaJ diabeblhm1nhn jnnoian e>~ qeiot1ra~ 6mf=sei~... (7.10-16).

⁴⁶ Նախերգան, 14:

⁴⁷ éesper o´n t4 #kat1rgaston g1nhma kthn^#n 6sti kaJ o8k #nqr9pwn trof/, o²tw~ eöpoi ti~ Â#n #l3gwn mÄllon Ö logik^#n eúnai trof\#n m\ katergasq1nta di+ t|~ leptot1ra~ qewrja~ t+ qeopneust+ @/mata o8 m3non t|~ palaiÄ~ diaq/kh~, #ll+ kaJ t+ poll+ t|~ e8aggelik|~ didaskalja~. (12.9-14).

⁴⁸ Ст'я О. С. Вардазарян, укр.соч., сс. 144-156:

29 տների ազդեցության ներքո⁴⁹, և հետագայում, թեև ոչ հաճախ, գործածվում էր եկեղեցու հայրերի կողմից⁵⁰ որպես «անագոգիկ» մեկնության հոմանիշ: Սույն եզրը «նուրբ տեսութիւն» ձևով քաջ ծանոթ էր նաև հայ միջնադարյան հեղինակներին⁵¹: Թարգմանության մեջ, սակայն, այս յուրահատուկ տերմինատիպ դարձվածը փոխարինվել է չեզոքացված «մանրամասնաբար⁵² տեսութիւն» արտահայտությամբ⁵³: Որն էր դրա պատճառը: Բացատրությունը գտնում ենք նույն Գրիգոր Նյուսացու «Վեցօրյա պատմության ջատագովական մեկնաբանությունում»: Պատասխանելով նրանց, ովքեր հանդիմանում էին Բարսեղ Կեսարացուն՝ «Վեցօրյա»-ի մեկնության մեջ աստվածաշնչյան բնագրի բարդությունները (օրինակ, «երկու երկնքի» խնդիրը) զանց առնելու համար, Նյուսացին հիշեցնում է, որ Բարսեղի մեկնությունը ընդամենը քարոզների հավաքածու է: Դրանք կարդացվել են մարդաշատ եկեղեցում, որտեղ նրան ունկնդրում էին ոչ միայն վերամբարձ խոսքին ընտելացած, այլև հասարակ մարդիկ՝ արհեստավորներ, կանայք, երեխաներ և զառամյալ ծերունիներ, որոնք «հասու չէին մտքերի ավելի նուրբ հետազոտման»⁵⁴: Ուստիև Սուրբ Գրքի «նուրբ տեսությունը» կամ «նուրբ հետազոտությունը»⁵⁵ պահանջում է

⁴⁹ Սկզբնապես, հավանաբար, «նուրբ տեսութիւն» եզրը գործածվում էր Աստուծո իմաստության ներկայությունը՝ թե՛ Սուրբ Գրքում, թե՛ բնության, և թե՛ պատմության և հասարակության մեջ բացահայտող «հետազոտությունների» իմաստով:

⁵⁰ Տե՛ս, օրինակ, (Pseudo-Sinaitae) **Anastasio** Anagogicarum contemplationum in Hexameron ad Theofilum libri duodecim, PG 89, 966, ինչպես և Կյուրեղ Ալեքսանդրացու երկերում՝ PG 68. 137 (qe9rhma lept3n), 149, 732, Sancti Patris nostri **Cyrilli archiepiscopi Alexandrini** in XII prophetas, Oxford, 1868, v. 2, p. 431-2, Sancti Patris nostri **Cyrilli archiepiscopi Alexandrini** in D. Joannis evangelium, Oxford, 1872, v. 2, p.45.

⁵¹ Տե՛ս, օրինակ, Մեկնութիւն եօթանց թրթոց Կարողիկեայց, Արարեալ երանելոյ **Սարգիս Ծնորհալից** Վարդապետի՝ Հայոց իմաստասիրի եւ քաջ հոկտորի, Կոստանդնուպոլիս, 1828, էջ 668, ինչպես նաև Սրբոյն **Ներսեսի Ծնորհալոյ** Պատմութիւն վարուց. Սուփեթ հայկականի, ԺԳ, Վենետիկ 1854, էջ 42:

⁵² lept3~ նշանակում է նաև «մանր, հանգամանալից»:

⁵³ «Արդ՝ գոր օրինակ անգործ բոյս անասնոց և ոչ մարդկան են կերակուր, նոյնպէս ասասցէ նօ արդեամբ անբանիցն մանասանդ քան թէ բանատրացն գոլ կերակուր՝ ոչ գործեցեալն ի ձեռն մանրամասնաբար տեսութեանցն Աստուածաշունչ բանին, ոչ հինոց կտակին ևեթ, այլև յորով անտարանական վարդապետութեան (29):»

⁵⁴ t|~ leptot1ra~ 6xet=sew~ t^n nohm=tw n o8k 6fiknovmenoi, S.P.N. **Gregorii episcopi Nysseni** Explicatio apologetica ad Petrum fratrem, In Hexahemeron, PG 44, 65:

⁵⁵ qewrja բառը ունի նաև «հետազոտություն», «ուսումնասիրություն» իմաստը: Ի դեպ, «ավելի նուրբ հետազոտություն» արտահայտությունը տվյալ դեպքում Նյուսացին կարող էր գործածել սկեպտիկոսների և, միջնորդաբար՝ Դեմոկրիտոսի ազդեցությամբ (fr. 11. 1-16; **Sextus Empiricus**, VII, 138-139).

6n d2 to ~ Kan3si dvw fhsJn eunai gn9sei~ t\ n m2n di+ t^ n a>sq/sewn, t\ n d2 di+ t|~ dianoja~, in t\ n m2n di+ t|~ dianoja~ gnhsjhn kale_ prosmartur^ n a8tY t4 pist4n e>~ alhqeja~ krjsin, t\ n d2 di+ t^ n a>sq/sewn skotjhn ¥nom=zei, #fairrovmeno~ a8t|~ t4 pr4~ di=gnwsin to\$ #lhqo\$~ #plan1~. 1lgei d2 kat+ 1lxin½ Gn9mh~ d2 dvw e>sJn >d1ai, Ó m2n gnhsjhn, Ó d2 skotjh½ kaJ skotjh~ m2n t=de svmpanta, §yin, #ko/, ¥dm/, ge\$si~,

որոշակի մտավոր ունակություն և պատրաստվածություն՝ այս զբաղմունքը քչերի համար էր: Եթե հայ թարգմանիչը նույն կերպ էր ըմբռնում «նուրբ տեսություն» եզրը, ապա նա պետք է եզրակացներ, որ Նյուսացու «Երգ երգոց»-ի մեկնությունը, որը սկզբնապես նույնպես քարոզների ձևով է ներկայացվել «ի բազմութեան լսելիս»⁵⁶, ևս «նուրբ» լինել չէր կարող:

Վերլուծվող թարգմանության մեջ իմաստափոխությունները երբեմն կարող էին առաջանալ ոչ միայն իմբացրության հետևանքով: Պատահում է, որ նոր ըմբռնման հնարավորությունը ստեղծվում է հատվածի բառացի թարգմանությունամբ⁵⁷: Այսպես, Նյուսացին, իր իսկ վկայությամբ, ձեռնամուխ է եղել «Երգ երգոցի» մեկնությանը,

«որպեսզի պատշաճ տեսություն (= «հետազոտություն») միջոցով ի հայտ բերվի ասվածի մեջ թագցված փիլիսոփայությունը՝ անխառն մտածությունամբ զտված անմիջական բառացի արտահայտություններից»⁵⁸:

Թարգմանիչը պատճենում է հունարենի «սեռական բացառականը» («զտված ինչից», *genitivus separationis*), բայց արդյունքում ստանում է մի կառույց, որում «անմիջական իմաստներ» կապակցությունը հայերենի տրամաբանությամբ պետք է ընկալված լիներ իբրև «մտածություն» բառի հատկացուցիչ («խնդրի սեռական»՝ *genitivus objectivus*).

«որպեսզի... երևելի լինել, որ ծածկեալ ից է ի բանսն իմաստասիրու-

«որպեսզի... ի հայտ բերվի ասվածի մեջ թագցված իմաստասի-

ya\$si~. Ó d2 gnhsjh, #pokekrumm1nh d2 tavth~. Eúta prokrjnwn t|~ skotjh~ t\ñ gnhsjhn 6pif1rei l1gwn½ %Otan Ó skotjh mhk1ti dvnhtai m/te |r|ñ 6p} |latton m/te #kovein m/te ¥dmÁsqai m/te gevesqai m/te 6n tÝ yavsei a>sq=nesqai, #11} 6pJ lept3teron d1Ú zhte_n, t3te 6pigjnetai Ó gnhsjh Áte \$rganon |cousa to\$ n^sai lept3teron.

«[Գեմոկրիտոսն իր] Կանոններում ասում է, որ կա նանաչողության երկու [տեսակ]. մեկը՝ զգացումների, մյուսը՝ մտքի միջոցով: Որոնցից այն մեկը, որը մտային է, նա «իսկական» է հորչորչում, նրան վերագրելով արժանահավատության [հատկությունը]՝ իսկության մասին դատելու պարագային, իսկ զգայականը՝ «մթին», զրկելով նրան իսկականը որոշելու անմոլար [ունակությունից]: Բառացի նա ասում է [հետևյալը]. «Կա նանաչման երկու ձև. մեկը՝ իսկական, մյուսը՝ մթին. և մթին նանաչման [է վերաբերում] այս ամենը. տեսողությունը, լսողությունը, հոտառությունը, համի զգացումը, շոշափումը: Իսկականը թագցված է սրանից»: Ապա, [շեշտելով], որ իսկականը մթինից նախընտրելի է, նա ավելացնում է. «Երբ մթինը ի գորու չէ ոչ տեսնել [առարկայի] նվաստության պատճառով, ոչ լսել, ոչ հոտ կամ համ առնել, ոչ շոշափել, այլ կարիք ունի գննել առավել նրբությամբ, այդ ժամանակ հասնում է իսկականի՝ իբրև ավելի նուրբ նանաչման գործիք ունեցողի, հերթը»:

⁵⁶ Նախերգան, 33: pr4~ dhmosjan #ko/n (13.12), բառացի «(հասարակական, հանրամաշելի ունկնդրության համար)»:

⁵⁷ Մենք չենք հանդգնում պնդել, որ ընթերցողներից ոչ ոք չէր գիտակցում հունարեն հիմքի ազդեցությունը, ուստի և չէր ըմբռնում ստորև բերվող կառույցների իսկական իմաստը: Բայց, անշուշտ, բացառություն կազմողների թիվը չպետք է մեծ լիներ: Գերակշռող մասը, մեր կարծիքով, այնուամենայնիվ ընկալում էր հունարենությունները դասական հայերենի կանոններով:

⁵⁸ éste di+ t|~ katal1lou qewrja~ fanerwq|nai t\ñ 6gkekrumm1nhn to_~ @hto_~ filoso-fjan t|~ procejrou kat+ t\ñ l1xin 6mf=sew~ 6n ta_~ #khr=toi~ jnoia~ kekaqarm1nhn (3.4-4.2).

թիւն, առձեռն պատրաստ ասացելոց բանիցն անարատ մտածութեամբք մաքրեալ»⁵⁹:

րությունը, որ գտված է ասված բառերի անմիջական իմաստների [մասին] անարատ մտածությամբ»:

Նույն եղանակով Գրիգորի կողմը՝ որոնել աստվածաշնչյան բնագրում այնպիսի տեղեր, որոնց իմաստը «ավելի բարձր է, քան [խոսքի] անմիջական ըմբռնումը»⁶⁰, բառացի թարգմանված լինելով հայերեն, հնչում է «թերևս գտնվի որևէ տեղ այնպիսի խոսք, որ անմիջական ճանաչման [շնորհիվ] բարձրագույն [է]»։ «Եթէ ուրե՛ք գոցի ինչ բան առձեռն պատրաստ իմանալոյ բարձրագոյնս»⁶¹:

Իմաստի շեղման պատճառը կրկին հունաբանությունն է. գերադրական աստիճանի գործածությունը բաղդատականի փոխարեն և «համեմատության սեռականի» (*genitivus comparationis*) կառույցի պատճենումը: Ստացված դատողությունը, սակայն, ինչպես և նախորդ դեպքում, լավագույնս հարմարվում է «Նախերգանի» խմբագրի ընդհանուր գաղափարախոսությունը:

Ի մի բերելով «Նախերգանի» հայերեն թարգմանության շնորհիվ կրած իմաստային փոփոխությունները, մենք ենթադրում ենք, որ խմբագիրը աշխատել է հնարավորինս մերձեցնել Գրիգոր Նյուսացու մեկնողական դիրքը «անտիոքյան դպրոցի» մեկնողական ծրագրին: Այս ձգտումը երևում է նրանից, որ նա պնդում է սուրբգրային բնագրի անմիջական իմաստի առաջնայնությունն ու պահպանման անհրաժեշտությունը: Ըստ խմբագրի, «աննյութ» տեսությունը թեև թուլատրելի է, սակայն կիրառելի է միայն այնտեղ, որտեղ այն համահունչ է մեկնվող դրվագի առձեռն իմաստին⁶²: Նա շտկում է «Նախերգանի» այն արտահայտությունները, որոնք հաստատում են մեկնության բնագրից որևէ առումով գերադասելի լինելը, հետևելով, հավանաբար, «անտիոքյանների» այն կարծիքին, որ դա «սնապաշտություն» է⁶³: Վերջապես, նա գիտակցաբար խուսափում է տերմինաբանական բարդություններից, թողնելով որպես մեկնողական հետազոտությունը սահմանող ընդհանուր եզր շեղոքացված «տեսութիւն»-ը, որին հավասարեցնելով, վերաիմաստավորում է նաև Առաքյալի հեղինակությունը պաշտպանված «այլաբանութիւն»-ը:

⁵⁹ Նախերգան, 1:

⁶⁰ kat+ p=nta tr3pon #nicnevein eö po\$ ti~ e7reqejh l3go~ t|~ procejrou katano/sew~ 7yhl3tero~ (10.2-3).

⁶¹ Նախերգան, 19:

⁶² Հմմտ. **Diodori Tarsensis** Commentarii in Psalmos, I, ed. Jean-Marie Olivier, Tournhout-Brepols 1980, Corpus Christianorum, Series Graeca, 6, pp. 7-8:

⁶³ Հմմտ. **Theodore de Mopsueste**, Traite contre allegoristes, in: **Theodore de Mopsueste**, Fragments syriaque du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-148), trad. par L. von Rompay, CSCO, vol. 436, Scr. Syr. t.190, Louvanii, 1982, pp. 14-15:

ՌՈՄԻԿ ՔՈԶԱՐՅԱՆ

ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏԱՎՈՐՈՒԹՅՈՒՆԸ Ս. ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅՈՒ ՊԱՏՄԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՅԵՑԱԿԱՐԳՈՒՄ¹

«Իեռևս պետք է հասկանալ Խորենացու պատմությունը. դեռ
պետք է որոնալ այդ մեծ հսկայի հարուստ մտքերի ամփոփ,
բայց բազմաբովանդակ արտայայտությունը»

Արշակ Տեր-Միքելեան²

«...Սուրբ վարդապետք նոր Սիոնի,
Յորոց ծածկեալն իմաստ յայտնի:
Մի է և այն սուրբ հայկազնի
Մովսես Քերթող Խորենացի,
Սուրբ և ընտրեալ և հրաշալի,
Ճշմարտախոս յիմաստ բանի:
Զոր և տեսեալ աշօփ լինի,
Գրով ցուցցէ ամենայնի,
Համանման մարգարէի,
Ծածկեալ անտեսն առնէ յայտնի»:

Գրիգոր Տղա³

1. Պատմողական և մեկնողական պրակտիկայում, ըստ Դավիթ Անհաղթի, որպես «գտովորական պատմողաց», այսինքն՝ որպես էկզեգետների կամ հերմենևտների ուսումնասիրության ընդունված ընթացակարգ, հետազոտություններ բացահայտման ենթակա՝ նշվում են հետևյալ ութ գլուխները՝ «գիտավորություն, պիտանացուն, պատճառք մակագրություն, հարազատություն, բաժանումն գլխոցն, կարգն, վարդապետական եղանակն, առ ինչ մասն վերա-

¹ Մովսես Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգում պատմության դիտավորության վերաբերյալ համառոտ ու նախնական, տե՛ս Ռ. Խ. Քոչարյան, Պատմության մեկնողականությունը և Մովսես Խորենացու «Պատմություն Հայոց» աշխատության իմաստապիրող ստանձնահատկությունը. - «Ռուբիկոն», Եր., 2/10/2006, էջ 4-12:

² Ա. Տեր-Միքելեան, Խորենացին ֆենադատութեան մեջ - «Լումայ», գիրք Ա, 1900, էջ 327:

³ Գրիգոր Տղա, Տեսոն Գրիգորիսի կաթողիկոսի հայոց, որդոյ եղբար տեսոն Գրիգորիսի եւ Ներսիսի՝ ասացեալ բան պիտանի ի խնդրոյ Հեթումյ Սեաստոսի - Բանաստեղծություններ և պոեմներ, Եր., 1972, էջ 207:

բերումն»⁴: Սույն ու այլ հրապարակումներով ամբողջացող իմ հետազոտության սկզբունքային ու բովանդակ խնդրակարգն է՝ ուսումնասիրելով Մովսես Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց» աշխատությունը, հասկանալ ու մեկնողաբար բացորոշել **ընդհանրապես՝ պատմության և կոնկրետորեն՝ Հայոց պատմության խնդրակարգը**: Մեկ միասնական ու ամբողջական այս խնդրակարգում որպես բաղադրիչ ու առաջնային խնդիր է ներկայանում Մովսես Խորենացու պատմագիտական և պատմափիլիսոփայական հայեցակարգի մեկնողաբար բացորոշումը:

Պատմությունը մարդկային բանական հոգու ու մտքի գործ է՝ ստեղծագործություն և հենց մշակութային իրողություն: Ըստ Դավիթ Անհաղթի, ամենայն բանական գործի՝ այդ թվում նաև՝ գիտության ու արվեստի առնչությամբ հարկ է բացորոշել նրա **դիտավորությունը, ըստ այդմ՝ իրագործումը**: Դավիթ Անհաղթն այդ հասկանալու հնարավորություն է ընձեռում, երբ խոսելով արվեստների ու գիտությունների ոչ միայն ըստ «ենթակայի», այլև ըստ «կատարումի» սահմանելու և կամ որոշարկելու մասին, մեկնորոշում է «կատարում» հասկացությունը, որ ենթադրում է նախագաղափարը և ըստ նրա **կերպարանվելն ու իրագործվելը** յուրաքանչյուր գիտության կամ արվեստի ու արհեստի, կամ որևէ մասնագիտական գործունեության. «... կատարում է, ըստ որում նկատ է և կերպարանի և ըստ որում զամենայն ինչ առնէ»⁵: Եվ իհարկե, գիտությունները, արվեստները և մասնագիտական գործունեություններն ու գործերը տարաբնույթ են և նրանց բնությունը, ըստ կատարումի, սահմանման միջոցով բացահայտելիս, «կատարում» հասկացության մեջ հարկ է նկատի ունենալ ու բացորոշ նշել ոչ թե անպայմանորեն երեք, այլ՝ երբեմն միայն երկու բաղադրիչները՝ առանց կերպարանումի, այն է՝ դիտավորությունն ու բուն կատարումը՝ իրագործումը⁶: Դավիթ Անհաղթի այս տողերից կարելի է հասկանալ, որ **դիտավորությունը իդեայի (աստ կոնկրետ՝ պատմության իդեայի) մտովի տեսանությունն է**:

Իդեայի տեսանությունը համապատասխան է քրիստոնյա սուրբ հայրերի աշխատություններում և կամ աղոթքներում «հոգևոր կեցողությամբ ինքնակատարելագործության» մասին բազմիցս արտահայտվող այն մտքին, ըստ որի, աստվածային շնորհով կարող է բացվել հոգու տեսողությունը, որով և հնարավորություն ընձեռվել հոգևոր հայեցողության կամ տեսության: Ասվածի համար, այս հրապարակման «խնդրո բան»-ին անմիջական առնչությամբ, որպես

⁴ Դավիթ Անյաղթ, Վերածնունդի «Ներածութեանն» Պորփիրի – Երկասիրութիւնմ փիլիսոփայականմ, Եր., 1980, էջ 107-109, այս մասին նաև տե՛ս Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն», էջ 220-225:

⁵ Տե՛ս Դավիթ Անյաղթ, Սանմանմ իմաստասիրութեան – Երկասիրութիւնմ փիլիսոփայականմ, աշխ. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ 46:

⁶ Տե՛ս հաջորդ տողերում՝ նույն տեղը:

լրացուցիչ հիմք կարելի է բերել, մասնավորապես, Մովսես Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց» երկի զանազան մասերում արտահայտված մտքերն ամփոփող մի միտք, որի մանրամասներին անհրաժեշտ անդրադարձներ կլինեն նաև այս ուսումնասիրության հետագա շարադրանքում: Մովսես Խորենացին իր դիտավորության մասին խոսելիս հայտնում է, որ կամենում է ամենայն «ընթերցասէրի»⁷ և «ուսումնասէրի»⁸ հոգու կամ մտքի «աչքին» և ուրեմն՝ հոգևոր տեսողությամբ «յանդիման կացուցանել» հայոց կյանքում իմաստության, քաջության ու ամենայն առաքինության, մարդկությանն ամենայնորեն պիտանի «իրաց և գործոց»՝ իրենց տեղում և ժամանակում գոյության, «զգորութիւնն»⁹ ու «զգիրարդն»¹⁰, «ի՞նչն» ու «ինչպե՞սն» և ուրեմն՝ այդպիսի նշանակալի համայն եղելու մի իմաստության խորհուրդը: Կարելի է այդ առթիվ նաև հիշատակել «Ողբ»-ի հետևյալ տողը. «Աշակերտք հեղգք առ ուսումն և փոյթք առ ի վարդապետել, որք նախ քան զաեսութիւնն աստուածաբանք» (ընդգծումը՝ Ռ. Ք.)¹¹:

Ժամանակակից հայերենում հավասարապես օգտագործվում են և՛ դիտավորություն, և՛ նպատակ հասկացությունները, ընդ որում, առավելապես միևնույն բովանդակությամբ: Գրաբարում և սուրբ հայրերի տեքստերում կարելի է երբեմն հանդիպել թվացյալ նույնական կիրառություններ, սակայն հարկ է նկատի ունենալ, որ այս երկու հասկացությունների բովանդակություններին հատուկ են նաև էական տարբերություններ, և սուրբ հայրերի հայեցակարգային առանձնահատկություններն ուսումնասիրելիս, ըստ հերմենևտիկայի տեսաբանների, տեքստից մեզ դիմող ավանդության բացությունն ու իսկությանը ընթերցողի համաբացության ու հասկացման պիտույության անհրաժեշտությամբ՝ հարկ է կասեցնել թյուրհասկացման բերող ժամանակակից ոչ ճշմարիտ կանխադատությունների ներգործությունը¹² և այսպիսով՝ զգուշանալ ու զերծ մնալ հասկացութային այն խառնաշփոթությունից ու նույնացումներից, որ հատուկ է ժամանակակից լեզվամտածողությանն ու լեզվագործունեությանը:

Իսկ ինչպե՞ս բացորոշել «նպատակ» հասկացությունը և այն տարբերել «դիտավորությունից»: Դիտավորությունը որպես այդպիսին՝ կարող է և չլինել բանորոշ-լեզվական (ուսցիտնալ-լեզվական) բանաձևմամբ: Իսկ նպատակին ներհատուկ է բանորոշ-լեզվական ձևակերպվածություն և դիտավորությունը միայն ուսցիտնալ-լեզվական բանաձևմամբ կարող է ներկայանալ որպես նպատակ:

Պատմությանը վերաբերող կոնկրետ դեպքում մեր դիտավորությունը,

⁷ «Իսկ դու, ո՛վ ուշիմ ընթերցասէրդ, հայե՛աց ... և զարմացի՛ր» (Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Եր., 1991, էջ 17 (Ե, 12-14)):

⁸ «... ո՛վ ուսումնասէր դու և յայտսիկ զմեզ աշխատեցուցանող» (նույն տեղում, էջ 22 (Զ, 11)):

⁹ Նույն տեղում, էջ 45:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 7:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 364:

¹² Տե՛ս X.-Г. Гадамер, Истина и метод, М., 1988, էջ 353-354, տե՛ս նաև Ռ. Քոչարյան, Հանս-Գեորգ Գադամերի փիլիսոփայական հերմենևտիկան, Եր., 2006, էջ 130-135

մինչ որևէ գործունեություն՝ պատմելիքի ընտրողաբար ժողովում ու պատմումի իրականացում, պատմությունը գոյության կամ կյանքի կոչող **իդեալի դիավաճությունն է**, տեսանությունը, **կերպարանումը՝** կերպարանավորումը, **իսկ կատարումը՝** բուն իրագործումն է և գործունեության նպատակային արդյունքին հասնելը: Եվ Մովսես Խորենացու պատմափիլիսոփայական ու հենց պատմագիտական հայեցակարգն իր ամբողջությամբ կարող է ներկայանալ, եթե բացահայտվի **պատմության դիավորությունը**, ըստ այդմ՝ **պատմության կերպարանումը**, և վերջապես՝ **պատմության բուն կատարումը:**

Հարկ է նաև հիշատակել, որ հերմենևտիկան իր երկմիասնական՝ տեսական ու գործնական գոյության և անտիկ շրջանից ի վեր՝ պատմականորեն կայացման ամենայն արտահայտություններում որպես իր պրակտիկայի սկզբունքային կետ է ամրագրել դիտավորության բացահայտումը: Ահավասիկ, Մովսես Խորենացու պատմատեսական բովանդակ հայեցակարգի հասկացման ու մեկնողաբար բացորոշման համար հերմենևտիկական ուսումնասիրության այս ուղին որպես անհրաժեշտ ու նաև նախընտրելի տեսնելով, առաջնային են նկատվում պատմության դիտավորության հարցադրումն ու բացահայտումը:

Դիտավորության հարցադրումն ու բացահայտումը հետազոտական քննությունից արտաքո՝ *a priori* մի սկզբունք չէ, այլ՝ անհրաժեշտորեն բխում է պատմության որպես այդպիսին գոյության իսկության հարցադրությանն ու բացահայտմանը հետամուտ մտքի հետևողական ընթացքից: Հերմենևտիկայի ողջ պատմության մեջ հասկացման ձգտողի ու մեկնաբանի մեկնողական պրակտիկայում «դիտավորությունը» դարձել է բացահայտման ենթակա սկզբունքային ու առաջնային հարց: «Դիտավորությունը» ուսումնասիրվող առարկային ազեկվատ մեթոդի անհրաժեշտ ու նախընտրելի հարցադրում ու պատասխան-իմաստ է, որ հասկանալի է դարձնում ու մեկնորոշում մարդկային ամենայն գործի, կառույցի, կարգավորության, գիտության կամ արվեստի և կոնկրետորեն՝ պատմության ու հենց պատմագիտության հետագա ամենայն կերպարանման ու կատարումի իսկությունն ու անիսկությունը:

2. Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց» աշխատությունը նպատակաբանական (թելեոլոգիական) պատմություն է: Նրա պատմության նպատակայնությունը՝ նպատակայնորեն կազմակերպված լինելու բնույթը, երկկողմանի է՝ կա պատմվողի¹³ նշանակալիություն, կա նաև պատմումի վարդապետական եղանակի նպատակ, և աշխատության մեջ այս երկուսը ներկա են միասնականորեն: «Պատմութիւն Հայոց»-ում, այսպիսով, նպատակային բնույթն իր երկկողմանիությունը, որպես պատմումի եղանակի և պատմվածի (և կամ պատմվողի) բանորոշ դիտավորություն, ներկա է միասնականորեն: Իսկ պատմվածի (և

¹³ Պատմվողի և-կամ պատմական գոյավորի վերաբերյալ համառոտ ու նախնական, տե՛ս Ռ. Քոչարյան, Մովսես Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց»-ը և պատմության գոյավորության առանձնահատկությունները. - «Ռուբիկոն», Եր., 2/10/2006, էջ 14-21:

կամ պատմվողի) և պատմումի միությունը՝ երկուսի ներքին փոխկարգավորող կապակցվածությամբ ի մի կայացումը, հենց պատմությունն է:

Ըստ Մովսես Խորենացու, և՛ պատմաբանը, և՛ հենց պատմությունն ինքնին ունեն և պետք է ունենան դիտավորություն, քանզի պատմությունը և այն որպես այդպիսին էացնող և՛ պատմումը, և՛ պատմվողը աննպատակ և-կամ ինքնանպատակ չեն¹⁴: Արդարև, պատմվող նյութը՝ մարդկային կյանքի ու մշակույթի եղելումը բաղկացնող «իրք և գործք», ամենևին էլ աննպատակ և-կամ ինքնանպատակ չեն իրենց որպիսության կատարումին հասած **արդյունքում**: Ընդհակառակը, պատմի մեջ կերպառչալ ամենայն «իրք և գործք» ունեն առ իմաստ ու իմաստություն հոգեխրատական **նախակոչվածություն**՝ ըստ աստվածային նախախնամական տեսչության, **խմացյալ կոչում**՝ ըստ մարդկային կարողության, և ուրեմն՝ **ուղղորդվածություն ու նշանակություն**, կարելի է նաև ասել՝ **ուղղորդված նշանակալիություն և այդպիսով իսկություն**:

Մարդկային իրողությունների առնչությամբ մարդկային ինքնությանը, կենսակերպին ու մշակույթին հղված և պատմվող իդեան և ուրեմն՝ պատմումի մեջ կերպարանյալ սկզբունքային դիտավորությունն այդ իդեայի, այսինքն՝ մարդկային կարողության չափով մտովի տեսյալ ու նկատառչալ «բանը», ամենայն «իրաց և գործոց» իսկությունը հայտող իմաստն ու իմաստությունն է: Ըստ Մովսես Խորենացու, **պատմությունը գոյություն ունի մարդկային ինքնությանն առ իմաստություն ու ազատություն հոգե-, կենսա- խրատական ու կրթական կոչմամբ և իսկությամբ**: Բացահայտվելով որպես պատմության գոյության առանձնահատկություն, ասվածը կոնկրետաբար ներկայանում է նաև որպես Մովսես Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգի առանձնահատկություն: Ասվածն իր նշանակության մեջ ներկայանում է ոչ որպես սոսկ **գոյութենական նշարտություն**, այլև նախընտրելի ու **նպատակաբանական նշարտություն**:

3. Նրա պատմության նպատակաբանական բնույթը հայտնացույց է անում, որ իր պատմությունը հյուսված է **հոգևոր և հենց իդեական, այսու և՛ իմաստային ճիմֆի վրա**, որով և արժևորվում է պատմվող «իրաց և գործոց»՝ հայոց կյանքում եղելությունն ու նաև իր պատմության մեջ դրանց իսկությունը հայտող ու լուսաբանող իմաստների ու հենց իմաստության խորհուրդների գոյությունը՝ **պատմության հասկացման**, որով և՛ հայոց ինքնության, կենսա-

¹⁴ Մասնագիտական գրականությունում, այլակերպ իր ձևակերպմամբ ու նաև տարբերվող բովանդակությամբ, մասնակիորեն արդեն հայտնի է Խորենացու հայեցակարգի այս առանձնահատկությունը. «Մովսես Խորենացին համոզված է, որ յուրաքանչյուր պատմաբան ու գիտնական պետք է ունենա որոշակի դիտավորություն, քանի որ պատմության շարադրանքը ինքնանպատակ չէ, քանի որ սոցիալական փաստերն ու կապակցությունները ունեն որոշակի իմաստ ու նշանակություն, քանի որ պատմությունը բնորոշ է որոշակի դաստիարակչական դեր» (Պ. Տ. Խրդայան, Հայ սոցիալական իմաստասիրության պատմություն, Եր., 1978, էջ 236):

կերպի կարգավորության ու կյանքի գործերի բովանդակ եղելությունում կոնկրետ ժամանակում ու տեղում կենսագործյալ՝ «մարդկութեանն ամենայն պիտանի» առաքինությունների, բարեմասնությունների ու բարեկարգությունների մեկնողաբար բացորոշման համար: Կարելի է նաև ամրագրել, որ առանց այդ հիմքի ու լուսավորության չէր կարող լինել սկզբունքորեն և ոչ մի **ճշմարիտ պատմություն՝ ըստ իր կոչմանը համապատասխան, որով և՛ կատարյալ լինելության, չէր լինի իր իսկությունն իրենում ունեցող և՛ պատմելիքը, և՛ պատմումը, և ուրեմն՝ չէր լինի այդ երկուսի փոխմիաբանության կարգավորությամբ էացող պատմության իսկական գոյությունը:**

Մովսես Խորենացու պատմության դիտավորության իսկության մեկնողաբար բացորոշմանը հետամուտ սույն ուսումնասիրությունում, այսպիսով, որպես հաջորդական կարող է ներկայանալ այն հարցը, թե ի՞նչ հոգևոր ու իդեալական, իմաստային հիմքով ու հենց իմաստությամբ է **հյուսված** նրա պատմությունը, որում և՛

ա) **հայեցված** հայոց ինքնության ու կյանքի եղելումը,

բ) որպես պատմելիք, **առանձնացված ու հասկացված էականը,**

գ) **իրագործված** պատմումի եղանակը,

դ) իր ըղձացյալ ու նախընտրելի «ընթերցասէր» ու իմաստության «ուսումնասէր» ամենայն անձանց հասկացման կարողությունն ու մտքին «**յանդիման կացուցյալ տեսադրությամբ՝ հղված** հայոց կյանքի նշանակալի եղելումի իսկությունը:

4. Մովսես Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց» աշխատությունում **պատմության իդեալի** հիմնականում հստակամտորեն բացորոշ ռացիոնալ-լեզվական ամրագրմամբ ու նույնիսկ բանաձևային մշակմամբ, իսկ երբեմն նաև զուտ ներանշանակ (իմպլիցիտ), ներկա է **ամբողջական պատմափիլիսոփայություն և պատմագիտական հայեցակարգ**¹⁵: Մանրամասնելով, կարելի է ասել, որ նրա պատմության իդեալում և բովանդակությունը կերպագործող բաղադրատարրերում ու բոլորող ամբողջությունում, և՛ պատմագիտական հայեցակարգում, և՛ բուն պատմվող բովանդակությունում՝ իրադարձությունների ու գործերի շարագրյալ բոլորապատումի մեջ երբեմն ուղղակիորեն ու բացահայտ և երբեմն անուղղակիորեն՝ ներանշանակ ու սոսկ ակնարկվածություն, որպես հեղինակի անձնական նվիրում, համոզմունք ու հայեցողություն, տեսանելի է **ֆրիստոնեական վարդապետության իմաստասիրության և աստվածաբա-**

¹⁵ Այս մասին տե՛ս նաև **С. С., Аревшатян**, Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.), Ер., 1973, с. 254, 268-269. **Ս. Ս. Արևշատյան, Կ. Ա. Միրումյան**, Հայոց փիլիսոփայության պատմություն. հին շրջան եւ վաղ միջնադար, Եր., էջ 257, 274: Այն, որ պատմական իր երկում Խորենացին ներկայացնում է նաև պատմափիլիսոփայության բացորոշ շարադրանք, նշում է նաև Ռ. Փոմսոնը (տե՛ս **R. W. Thomson**, Introduction – in Moses Khorenats'i, History of the Armenians, Caravan Books, Delmar, New York, 1981, p. xi):

նության ուսմունքի ներգործությունը ու ներկայություն: Քրիստոնեական իմաստասիրության ուսմունքի ըստ ամենայնի ներկայությունը՝ հետևողական ու ազդեցիկ ներգործության և արդյունագործության բաղադրիչներով հանդերձ, իմանալի է նրա պատմագիտական հայեցակարգում՝ և՛ պատմության դիտավորությունում, և՛ պատմելիքի ընտրությունում ու բուն պատմվածում, և՛ պատմումի կազմակերպման վարդապետական եղանակի իր ընտրության ու տեսության կոնկրետ իրագործման մեջ: Նրա պատմության տեսանկյանը հատուկ է **ֆրիստոնեական ուղղորդվածություն ունեցող բացություն և իսկությունը բացահայտող իմաստի ու հենց իմաստության խորհուրդի որոնում:** Նրա աշխատությունում քրիստոնեական իմաստության ներգործությունն ու բովանդակ ներկայությունն իմանալի է դառնում այդպես կազմակերպված բացության ու որոնումի տեսադաշտով (հորիզոնով՝ Հ.-Գ. Գաղամերի հասկացությունն է):

Ըստ ֆրիստոնեական իմաստասիրության վարդապետության, սկզբունքորեն կազմակերպված է նրա պատմագիտական հայեցակարգը և հյուսված է մարդկային ու հենց հայ իմֆնության, կյանքի և մշակույթի եղելումի իսկությունը հայտնող նրա պատմության բովանդակությունը՝ մարդկային ինքնության և ազգի բովանդակ կյանքի՝ պատմելու արժանի եղելությունների իսկության որոնումի, ընտրության, հասկացման և պատմության հյուսմամբ՝ ուղղակի ու բացահայտ կամ անուղղակի ու ակնարկով, երբեմն՝ այլաբանությամբ ոչ միշտ բացահայտ լուծում-պատասխաններում, և այդ ամենով ի հայտ է, որ Մովսես Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց» աշխատությունում առկա է ֆրիստոնեական պատմափիլիսոփայության կռու հայեցակարգ:

5. «Պատմութիւն Հայոց» աշխատությանը հատուկ է միմյանց հետ ներփոխադրանքի կարգավորությամբ ի մի բերված և համակարգային միասնությամբ ներկայող դիտավորությունների միահյուսություն: Դիտավորությունների մի մասը տեքստում ներկա է բացորոշ արտահայտվածությամբ, ուղղակիորեն ռացիոնալ-լեզվական բանաձևմամբ՝ որպես նպատակ: Դիտավորությունների մեկ այլ մասի ներկայությունը ներանշանակ է՝ ոչ բացահայտ ու բանորոշ տեքստային ձևակերպմամբ: Մովսես Խորենացու պատմական այս աշխատությունը դիտավոր է, ըստ այդմ՝ երբեմն նաև ուղղակիորեն ռացիոնալ-լեզվական իր բանաձևմամբ՝ նպատակային է բազում իմաստներով: Եվ դիտավորությունների բոլոր այդ բացահայտ ու անբացահայտ արտահայտված իմաստները կացուցված են մի առանցքի վրա և նրան միահյուս բազմաբովանդակ ամբողջականություն ու հենց մեկ-միասնական դիտավորություն են կազմում: Նրա դիտավորության այսպես բաղադրյալ և միահյուս ամբողջությունում կա նաև ոչ ըստ ամենայնի բացորոշ արտահայտված հիմնարարն ու լրումի բերողը՝ իմաստություն, որը նշանակալի է մարդու, անհատի, ազգի և համախումբ հանրության համար՝ ի բարին կարգելու նրա գոյությունը,

այն ի փրկություն ուղղորդելու, առաջնորդելու և հաստատելու նպատակադրմամբ:

6. *Իսկ ո՞րն է այն առանցքային դիտավորությունը, որի վրա կացուցված են դիտավորությունների ամբողջականությունն ու մեկ միասնականությունն կազմող մյուս իմաստները: Առանցքը առաջադրանք-դիտավորությունն է: Մովսես Խորենացին, արտահայտվելով Սահակ Բագրատունու մտածությունների և իրեն ուղղված հայցման մասին, գրում է.*

«Բայց ընդ քո յոյժ վարմացեալ եմ ընդ մտացո ծննդականութիւն, որ ի սկզբանցն մերոց ազգաց մինչև ցայժմուսս միայն գտար զայսպիսոյ մեծէ իրէ բուն հարկանել, և մեզ խոյզ խնդրոյ առաջի արկանել-երկար և շահաւոր գործով զազգիս մեռոյ կարգել զպատմութիւնն ճշիւ (ընդգծումը՝ Ռ. Ք.) զթագաւորացն և զնախարարականաց ազգաց և տոհմից, թէ ո՞վ յումմէ, և զի՞նչ իւրաքանչիւր ոք ի նոցանէ գործեաց, և ո՞վ ոք ի ցեղիցս որոշելոց ընտանի և մերազնեայ, և ո՞չք ոմանք եկք ընտանեցեալք և մերազնեալք, և զգործս և զժամանակս իւրաքանչիւր գրով դրոշմել, ի ժամանակ՝ անկարգ ամբարտակին շինածոյ մինչև ցայժմ. — գեղեցիկ զայս քեզ համարեալ ի փառս և անշան հեշտութիւն»¹⁶: Մեկ այլ էջում նա ասում է՝ «զորդի ի հորէ ծննդաբանելով ազգաբանիցեմք զբովանդակն, իսկ զՀայաստանեայցս նախարարութիւն զամենեցուն զուսմն և զգիւրդն յայտնելով համառոտ և հաւաստի (ընդգծումը՝ Ռ. Ք.)»¹⁷:

Ազգաբանության ի հայտ բերելը՝ ծնունդը և ինչպիսիս լինելը բացահայտելն ու գրով հյուսմամբ ընթերցասեր ու իմաստություն ուսումնասիր ամենքին՝ ժամանակակիցներին ու սերունդներին ցուցանելն է առաջադրանքը, այն, ինչը և նրա կողմից խոստացված անելիքն է՝ «զյայտարարութիւն մերոյ ազգաբանութեանս խոստացաք յանդիման կացուցանել»¹⁸: Նրա պատմության «ազգաբանութիւն» լինելը և, այս առումով «ի հայս» ազգային պատմություն հիմնելն ունի կոնկրետացման՝ մարդկանց ազգերից հենց հային վերաբերելու և նրա լինելիությունն ի կարգ հաստատելու առանձնահատուկ դիտավորություն: Ամբողջական ու մեկ-միասնական դիտավորություն կազմող մնացած իմաստներն ի հայտ են գալիս, երբ հարց է տրվում, թե **ինչպիսիս է առաջադրանք-դիտավորությունն արվածում և այսպիսի հարցով դրանք ի հայտ են բերվում **անելիքի և արվածի** (օրինակ՝ սրտում սիրո լիությունից ըզձալի՝ **ասելիքի** և, սակայն, ընձեռնված պայմանների ու առձեռն հնարավորությունների սահմանափակությամբ չափյալ կարողությամբ՝ **ասվածի**, կամ մեկ այլ զույգի՝ **ասվածի և ասումի՝** արտահայտվողի ու արտահայտության, իմա՝ նոեմայի և նոեզիսի) փոխհարաբերակցությունում:**

7. «Պատմութիւն Հայոց» աշխատության մեջ ս. Մովսես Խորենացու մտահոգություն-խնդիրն ու դիտավորությունն է՝ հասկանալ և մեկնողաբար ի գործ

¹⁶ Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., եր., 1991, էջ 11-12:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 7:

¹⁸ Նույն տեղում:

պատմության հյուսել հայոց կյանքի նշանակալի եղելումի իսկությունը՝ որպես իմաստ և հենց իմաստության խորհուրդ: Նրա դիտավորությունն է՝ «ընթերցասէր» և «ուսումնասէր» ամենքի մտքի «ուշ»-ին «յանդիման կացուցանել» և հասկացման սիրուն մատուցել, ըստ էության, հայոց կյանքում անհրաժեշտ ու նախընտրելի՝ նախկինում ու նաև իր ներկայում կա՛մ կայացած, կա՛մ չկայացած ու կորցրած հնարավորություն բացահայտելու հենց այդ նշանակալիությունը՝ մարդկային կարողությանը հասու, մարդկային ինքնությանն ու կյանքին հոգեկեցուց ու կենարար իմաստությունը և այսկե՛րպ իմաստավոր պատմագրությամբ իրագործելով հայոց կյանքին մասնակցություն, մասնակցաբար օժանդակել՝ կարգ հաստատել այն ամենում և հենց բարեկարգել բոլորը, ինչն ունի դրա կարիքը¹⁹: Հայոց կյանքում պատմագրությունը հատուկ է եղել այդպիսի և՛ սկզբունքային դիտավորություն, և՛ կերպարանում, և՛ կատարում: «Պատմագրությունը (հայոց մտակեցվածքում) ունեցել է այդպիսի հատուկ դիրք ու դերակատարում: Այն ընդգրկել է այլ ոլորտների ձեռքբերումները և վերառաջագրել նոր ազգային ինքնություն առավել որոշակի ուղիով»²⁰:

Բարեկարգության դիտավորության խնդրակարգին պատմությամբ ասացյալ բազմաբովանդակ իմաստով հետազոտողին ամենևին էլ պատահական չի կարող նկատվել, այլ՝ ընդհակառակը, նպատակամետ, նրա կողմից «կարգ» հասկացության հաճախակի գործածումը: Իսկ ինչպե՞ս է իրագործում իր մասնակցությունը սուրբ հայրը: Նրա բովանդակ մասնակցության կերպն են ցուցանում և հոգևոր ժառանգությունն են կազմում բազմաթիվ շարական-աղոթքներ, թարգմանություններ, իմաստասիրական և քերականական աշխատություններ, պատմություններ, մարգարեություններ:

Մարդկային ինքնության կեցողության և համակեցության նորոգության ու բարեկարգության կարիքը հոգալուն և այն «լցնող» իմաստության խորհուրդներ հայտնաբերելուն, ի մի բերելուն և պատմողական շարակարգությամբ հաղորդելուն է ուղղված Պատմահոր՝ անցյալի գործերից պատմություն կազմակերպելու ջանքն ու գործունեությունը: «Դժվարահալաք և տաժանելի որպէս գիւտ ժամանակացն ի սկզբանէ», «առավել ևս գիւտ նախարարականաց ազգաց ծննդոց»²¹, և այն բոլորը, ինչը և կատարել է, իրականացված է ըստ իր մարդկային կարողության՝ «ճառեսցուք որքան է կարողութիւն»²², և «որչափ

¹⁹ Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև А. А. Степанян, Развитие исторической мысли в древней Армении, Ер., 1991, с. 134-189:

²⁰ А. Stepanyan, On the basic idea of The History of The Armenians by Moses Khorenatsi—L^o oeuvre de David I^o Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition armenienne et syriaque: Commentaria in aristotelem Armeniaca - Davidis Opera, vol. 1 (Philosophia Antiqua: A series of Studies on Ancient Philosophy, vol. 116), Leiden . Boston, 2009, p. 181-182, 195-196.

²¹ Մովսէս Խորենացի, նշվ. աշխ., եր., 1991, էջ 17:

²² Նույն տեղում:

ջան և յիշողութիւնք բաւեցին՝ պատմեցաք ստուգապէս»²³, խոնարհութեամբ խոստովանում է սուրբ հայրը: Նա կոչում է նաև ամենքին՝ ընթերցող լինելու համար անհրաժեշտ խոնարհութեան, պատվելով բոլոր նրանց բովանդակ ջանքն ու իմաստութիւնը, որոնք հայտնաբանել էր ինքը: Այդ կոչը հորենացին իրագործում է անկեղծ ջերմութեամբ ու նաև հոետորական հնարքով, գովելով ընթերցողներից յուրաքանչյուրին, «որք ընկալան և **պատուեցին** զայսպիսի գիւտս իմաստից»²⁴:

Կարելի է ամրագրել, որ մարդկային ու ազգային կյանքում ներկա՝ **բարեկարգութեան կարիքի տեսանութեամբ** և այդ կարիքը «լցնելու» կոչված «**Պիտոյից**»՝ և՛ բանական, և՛ գործնական, և՛ խառը (երկնշանակ՝ բանական ու գործնական), **պատմութեան հյուսման** դիտավորութեամբ է կյանքի կոչված նրա «Պատմութիւն Հայոց» աշխատութիւնը: Այս առումով Մովսէս հորենացու աշխատութիւնը դիտավորութիւն ունի և կարող է ներկայանալ որպէս իսկ «**պատմութիւն պիտոյից**», պատմութիւն հանուր այն «պետքերի»՝ զուտ բանական, զուտ գործնական ու նաև խառը՝ դրանց երկմիասնութեամբ, որը հոգում է հայ ազգի, և նրանում՝ հայոց մեծաց, հայ ինքնութեան ծննդանիւն և կայացման, այլ ազգերի հետ գոյակից՝ հոգածու համակեցութեամբ, մշակույթի և նրանով ուսյալ ու կիրթ, իր և այլոց ինքնութեանը հոգեկեցուց ու կենարար կենսակերպի համար անհրաժեշտ ու նախընտրելի ամենայն առաքինութեան ուսանութեան **կարիքները**: Վերոասացյալն ի մի բերելով կարելի է եզրակացնել, որ Մովսէս հորենացու պատմութեան դիտավորութիւնն է՝ **հայոց կյանքում իմաստութեան նպատակամետ պատմագրութեամբ պատմել հայոց կյանքում ու հայրենիքում կարգ ու բարեկարգութիւն կենագործելու առումով նշանակալի իրադաձութիւններ, որում և՛ իմաստութեան խորհուրդներ**:

8. Կարելի է, արդյոք, ասել, թե Պատմահոր աշխատութեան դիտավորութիւններից մեկը **իմֆնութեան պահպանումն** էր: Անշուշտ, կարելի է ասել, սակայն ինքնութիւնը պահպանելու խնդիր առաջադրելուց առաջ ու նաև մեկտեղ, հիմնայինը, առանցքայինն ու նպատակայինը այդ **իմֆնութեանը հասու դառնալն է և ուրեմն՝ հասկանալը**: Մովսէս հորենացու աշխատութեան դիտավորութիւններից մեկը, որը նաև հայոց կյանքում իրագործված նրա պատմական ու կենարար նշանակութիւններից մեկն է, **հայոց իմֆնութեան հաստատագրումն է**, որ և լավագոյն կերպով իրագործելի է պատմութեան միջոցով: Սակայն որպէսզի ինչ-որ բան հաստատագրվի, ինչպէս և արդեն ասվեց, այն նախ պետք է հասկացվի:

9. Պատմութեան կոչումը և կոչմանը համապատասխան իմաստալից ու նպատակային նրա գոյութիւնը **մարդու իմֆնահասկացումն է** և ավելին՝ նրա ինքնութիւնում, կյանքում ու մշակույթում **կայացած ու նաև հնարավոր**

²³ Նոյն տեղում, էջ 257:

²⁴ Նոյն տեղում, էջ 9:

Իմաստության և այդ ամենի առավել նախընտրելի գոյության հնարավորության հասկացումն է: Պատմության իդեան, այսինքն՝ պատմությունը գոյություն, կյանքի կոչող իդեան և ուրեմն՝ պատմության կոչումը, ըստ այդմ պատմության դիտավորությունը, այսինքն՝ պատմության իդեայի, ըստ մարդկային կարողության, տեսանությունը, և ըստ դիտավորության՝ նաև կերպարանումն ու կատարումն այն չէ, որ հասկացվի մարդու ինքնության, կյանքի ու մշակույթի սոսկ եղելականությունը՝ ինչպես որ այն եղել է՝ իր բարեմասնությունների ու բարեկարգությունների հետ մեկտեղ՝ իր թերությունների, թյուրությունների ու այլակերպվածությունների խառնությամբ և այդ ամբողջի անորոշությամբ հանդերձ: Պատմության իդեան, կոչումը, դիտավորությունը, կերպարանումն ու կատարումը այդ ամենում իմաստության և ամենայն բարյաց ու առաքինության, ինչպես նաև անիմաստության և ամենայն անբարո ու արատավորության հասկացումն է, ինչպես և իրագործվում է Մովսես Խորենացու պատմական աշխատությունում:

Այսպիսով, պատմության ոչ մասնավոր ու թերի, այլ բովանդակ կոչումն, ըստ էության, մարդկային ու ազգային ինքնությունը, մշակույթն ու կենսակերպը՝ առ բարին ու ճշմարտություն, առ հոգևորություն ու իսկորեն սրբություն կատարելագործող և ըստ ամենայնի առ Աստված առինքնող իմաստության հասկացումն է և ըստ այդ իմաստության՝ նույն այդ ամենի եղելական գոյության հասկացումը: Եվ ուրեմն կոնկրետ մեր դեպքում հայոց պատմության կոչումն ու ըստ այդմ՝ գոյությունը, որն այդպիսով կարող է ներկայանալ որպես նրա իմաստալից ու նպատակային գոյություն, հայոց հոգևոր, մշակութային ու կենցաղավարող ինքնության պոտենցիալի ու ակառուարացման (կենսագործվածության) և բարենշանակ կատարելագործման դիտավորության, կերպարանումի ու կատարումի հնարավորությունների, նախընտրելիության ու պիտոյականության ինքնահասկացումն է: «...Իւրին գիտաստ լինելով Հայր պիտի զինքն ճանաչէ եւ այդ գիտաստութեամբ է որ Հայր պիտի կարենայ հայի նմանիլ՝ որպէս ամենքի ինքնաճանաչութեան հետեանք բաղձանքն է: Այդ գիտաստութեան աղբյուրն է Հայոց պատմութիւնն, որ ոչ թե պատահարների, այլ Հայ ազգի պատմութիւնն է»²⁵: Իր կոչմանը համապատասխան գոյության մեջ իր իսկությունն ունեցող և ուրեմն՝ իսկական ու կատարելության ձգտող իր գոյությունում պատմությունը դիտավորություն, կերպարանում ու կատարում ունի ինքնահասկանալ մարդկային անձի ու ազգերի ինքնության ու կենսակերպի՝ իմաստուն ու բարի կարգավորության առումով նշանակալի եղելումը:

10. Հայոց ինքնության ու կյանքի պատմությունը Մովսես Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց» երկում հասկացվում է ոչ զուտ հայ ազգի կյանքի զգայականորեն ընկալելի փաստերի՝ ի մի տեղ հավաքմամբ և ի գիր ամրա-

²⁵ Ա. Տեր-Միքելեան, Հայաստանեայց Եկեղեցին եւ Բիւզանդական ժողովոց պարագայք, Մ., 1892, էջ Ա:

կայմամբ: Իր երկում պատմությունը հասկացվում ու ներկայացվում է ոչ միայն կյանքի էմպիրիկ փաստերի որպես այդպիսին լինելության անվան ու ժամանակատեղի (ժամանակի ու տեղի) որոշարկմամբ ու ժամանակային հերթափոխության հաշորդականության առանցքին հանձնված ժողովագրությամբ, որը **«պատմության մարմինն»** է: Նրա երկը կյանքի էմպիրիկ իրողությունների ու գործերի սոսկ պատմողական շարադրանք և ուրեմն՝ սոսկ **էմպիրիկ պատմությունն** է: Էմպիրիկ պատմությունը, ըստ էության, կյանքի իրողությունների դեռ միայն զգայականի բնությանը հասու ընկալությանը համաչափ մտփքնությունն է: Կյանքի իրողարձությունների ու գործերի որպես «ի՞նչ» և «ինչպե՞ս» գոյությունը ճանաչվելով սոսկ զգայական ընկալությամբ պատմության գոյության իսկությունը հասկանալ ձգտող մտքին կարող է ներկայանալ սոսկ որպես պատմության մարմին: Եվ հարկ է հասկանալ ու ամրագրել, որ այդ կերպ՝ ոչ ամբողջական, այլ՝ սոսկ զգայականին համաչափ մտփքնությամբ հասկացվող ու ներկայացվող պատմությունը ու նաև Հայոց պատմությունը դեռ միայն ժամանակային առանցքի ու տեղի «վրա» և անվան «ներքո» մեկնված, վավերականացած և ուրեմն՝ կոնկրետացած **պատմության մարմինն ու ... դին է:**

Մովսես Խորենացու «Պատմություն Հայոց»-ում հայ ինքնությունն ու հայոց կյանքը հասկացվում է մտքի բանական բնության բուն կոչմանը, իսկությանն ու կարգին մատչելի և հասու ամենայն հնարավորությամբ, ուստի և՛ մտքի տեսողությունից (մտքի կոչումի ու պոտենցիայի համեմատ զգայականի մասնաչափության պատճառով) դուրս մնացյալ և, այնուամենայնիվ, պատմության մարմինը բաղկացնող՝ իրողարձությունների այլ, ոչ համաժամանակյա կապակցություններով ևս հասկացմանը մատչելի ու խորհրդածելի դարձող **«պատմության հոգու»** իսկությամբ ու իմաստության խորհրդով:

11. Մովսես Խորենացու պատմության դիտավորությունը, ըստ որի՝ պատմելի են դիտվում և որպես պատմված հյուսվում հայոց մեծաց ինքնությունից ու կյանքից, ըստ նրանց կարողության ու ջանքի, ճշմարտության ու բարու արդարությանը պատկանավոր՝ «ամենայն առաքինության և ուղղության գործերը»²⁶ ամենևին էլ կամայածին և-կամ ինքնակամ չէ²⁷: Խորենացու համար հայոց ինքնության ու կյանքի բարեկարգության խնդրին ուղղվածությունն ավելին է, քան սոսկ մտահոգություն: **Հոգևոր բարենորոգումի սերմնացանության ու իրագործման նպատակային խնդրի նկատմամբ, սոսկ մտահոգությունից առավել, «գեղեցիկ և չափատու»** այս տեղումը²⁸, «չափաւոր մոլութեամբ»²⁹,

²⁶ Հմմտ. Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., եր., 1991, էջ 186, տ. 11:

²⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 57:

²⁸ Մովսես Խորենացին այսպես է արտահայտվում Հայոց Պատմությունը, որում և՛ Հայոց Մեծաց ծննդաբանությունն ու բովանդակ ազգաբանությունը գրելու խնդրո հայցման

հոգևոր ախորժուկությամբ³⁰, բանականն առաքինացնող և, ըստ մարդկային կարողության, կատարելությունն առ ինքնող խոհեմությամբ³¹, նույնն է նաև ասել՝ իմաստությամբ ուսյալ ու խոհեմությամբ ներկրթյալ՝ ի բարին կարգավորությամբ, համակել է նրա ինքնությունն ու ողջ կեցողությունը՝ խորհուրդը, բանը և գործը: Քանզի իմաստության և բարյացն ուսումնասեր յուրաքանչյուր ու ամենայն ընթերցող և-կամ հետազոտող՝ միախորհուրդ ու համամիտ, կարող է հասկանալ, որ Սահակ Բագրատունու մասին Մովսես Խորենացուն՝ դրվատանքով ասացյալ ամենայն առաքինությունները, թե՛ պատմության խնդրի հայցմանը չափավոր մոլությունը հետամուտ՝ անհատնում ցանկությունը ու գեղեցիկ մտածությամբ խոհականության կայծակը վառ և բորբոք պահելով առ կատարելություն ձգտող առաքինությամբ է զարդարում բանականությունը³², որչափ վերաբերում է պատմության հայցորդին, այնչափ ու առավել վերաբերում է՝ հայցելի ու փափագելի այդ խնդիրն, ըստ աստվածային շնորհի և նույնիսկ ծերունական հասակում՝ իմաստությամբ կատարումի բերող սուրբ ճգնավոր Պատմահոր անձին:

Մարդկային ու ազգային կյանքում ներկա՝ հոգևոր առաքինություններ իրենցում բովանդակող գործերի իմաստությունների «բազումը ժողովյալ ի մի»՝ գրավոր հյուսման դիտավորությամբ (պատմության իդեայի մտովի տեսանությունը) է կյանքի կոչված և այդ **կոչմանը համապատասխանությամբ է** (այսինքն՝ ըստ դիտավորության՝ կերպարանումով ու կատարումով է) **իմաստավորված նրա պատմության գոյությունը, որը սոսկ դեպքերի պատմությունն չէ և ոչ էլ կողմնակի ու կամայական հետաքրքրությամբ ու որոնումով ժողովյալ եղելությունների ու գործերի սոսկ նկարագրական հաղորդում:**

12. Դիտավորությունը հայտնացույց է անում «պատմության կարիքի» և «պատմության հոգածության»՝ ֆենոմենները, որոնցով և կյանքի է կոչվում պատմատեսական այդպիսի աշխատությունը: Պատմագրության հոգևոր ա-

սունչությամբ Սահակ Բագրատունու տեղումի ու մտածության մասին՝ «...գեղեցիկ և չափառ մոլութեամբ յայտոսիկ մոլեալ և զակատեալ» (Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, Եր., 1991, էջ 6): Նմանակերպ է արտահայտվում նաև Դավիթ Անհաղթն իր «Սահմանի իմաստասիրութեան» աշխատության առաջին ասույթում՝ «...ողջախոն իմն մոլութեամբ...», լրումի բերելով ասվածը նաև հաջորդող տողերով, այդկերպ ներածելով իր ուսուցանությունը մարդկային բանական հոգու բնության եռամասնյա գործությունն առաքինություններով՝ ի բարին կարգավորությամբ, և կատարյալ լրումով՝ տեսական ու գործնական իմաստասիրությամբ զարդարելու իմդրակարգի ու տեսության վերաբերյալ (տես **Դավիթ Անյաղթ**, Սահմանի իմաստասիրութեան-երկասիրութիւնի փիլիսոփայականի, աշխ. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ 29):

²⁹ Հմմտ. Մովսէս Խորենացի, նշվ. աշխ., Եր., 1991, էջ 6:

³⁰ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 5:

³¹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 6:

³² Հմմտ. նույն տեղում, էջ 6:

խորժուկությունը³³, սիրո ջանքն ու աշխատությունը³⁴, որն անկեղծորեն կիսելով իր երկի ընթերցողի հետ, որպես մերձավորի, ոչ մեկ անգամ խոստովանում է Մովսես Խորենացին, և հենց երկի ստեղծումը, ըստ էության, արտահայտությունն է նաև «պատմության կարիքի», և արտահայտությունն է ոչ թե որևոր սուտ առասպելների³⁵, այլ հենց ճշմարտապատմության (այսու և՛ գիտական պատմության) «պէտք»-ի ու «կարօտութեան» և՛ հայոց հոգևոր կյանքի ու մշակույթի, և՛ իմաստությամբ կենսակերպի կազմակերպման համար: Եվ Հայոց պատմության ստեղծումը, որ և «փոյթ անձին կալաւ» սուրբ հայրը, նույն հենց «պատմության հոգածությունն» է, որի էական անհրաժեշտություն, ինչպես նաև ազգի իշխանների անիմաստասեր մտաց, վարքի ու բարքի պատճառով բացակայության մասին նույնպես գրում է նա իր երկում³⁶:

«Պատմության կարիքում» արտահայտվում է **ներկայի կարիքը՝** անբարեկարգ, ոչ նախընտրելիորեն կարգավոր ու ստորանկյալ տվյալ ժամանակակից վիճակը, և մարդկանց ինքնության և ազգային կյանքի այլակերպվածության այդ համայնապատում ողբերգությունն է պատմում, հոգու խորին ապրումով, ներքընթաց հառաչմամբ ու ավաղմամբ, Երեմիա մարգարեին նմանացյալ ողբակցությամբ, Մովսես Խորենացին իր աշխատության վերջում գետեղյալ «Ողբ»-ում³⁷:

Մարդկային սիրտը հոգածությամբ ու խնամքով ժողովում, պահում ու պահպանում է ինքնության, կյանքի ու մշակույթի անցյալի ու ներկայի բարենշանակ եղելումի հիշողությունը³⁸: Պատմահայրը «պատմության կարի-

³³ Տե՛ս Մովսես Խորենացի, նշվ. աշխ., եր., 1991, էջ 5:

³⁴ Հմմտ. նույն տեղը, էջ 12:

³⁵ Հմմտ. «Զի՞նչ քեզ այսփիկ կարօտութիւնք առասպելք սուտք, կամ զի՞նչ պէտք անմիտ և անհանճար բանից յարմարանք: ...Զի՞նչ այսփիկ կարօտութիւնք. ո՞րպիսի իղձք՝ անբաղձալոյ իրիք բաղձալ և մեզ յաւելոյ աշխատութիւն» (նույն տեղում, էջ 89):

³⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 6, 9-11:

³⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 358-366: Նախասկզբնականի ֆառսի գաղափարին ենթակարգված ու նմանակերպ՝ սոցիալական քառասներկու ծայրահեղ դրսևորումների, այն է՝ հսկաների ու հետագայում նաև աշտարակաշինության և Խորենացուն ժամանակակից աղետալի ներկայի միջև հայոց կյանքի սոցիալական կարգավորության՝ Երեմն վերննթացի և Երեմն վարընթացի տեսանկյունից «Պատմութիւն Հայոց» երկի սխեմատիկ ու համառոտ ներկայացման մասին տե՛ս **A. et J.-P. Mahé**, Introduction – Moïse de Khorène, Histoire de l' Arménie, Gallimard, 1993, p. 7-59: Ըստ հին հունական ավանդության եռասկզբում՝ մարմնական, հոգեկան, բանական մտեցման և ֆառսայնության-կարգավորության դիստոմփայի, «Ողբ»-ի բովանդակության և մեկ-միասնական իմաստի հիմնային որոշ շերտերի բացահայտումների մասին տե՛ս **A. Stepanyan**, On the basic idea of The History of The Armenians by Moses Khorenatsi–L' œuvre de David l' Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition armenienne et syriaque: Commentaria in aristotelem Armeniaca - Davidis Opera, vol. 1 (Philosophia Antiqua: A series of Studies on Ancient Philosophy, vol. 116), Leiden . Boston, 2009, p. 183-196.

³⁸ Հարկ է որպես տեսական սկզբումք ամրագրել, որ «խկության հերմենևտիկայի» և աստ՝ նաև պատմության տեսության ու մեթոդաբանության և պատմափիլիսոփայության բո-

քին» հասու և այն «լցուցանող» «պատմության հոգածության» վերաբերյալ իր սկզբունքային դիրքորոշումը բազմիցս արտահայտում է իր սերն ու դրվատանքը հայտնելով բոլոր նրանց նկատմամբ, որոնք «փոյթ անձին կալան» պատմագրել ու «կարգել զյիշատակս բանից», որով և «ի ներքս ածել խորհեցան օժանդակութիւնս իմաստից», այսպիսով, գովելով «պատմելու հանձնառությունը» իմաստուններին³⁹: Մեկ այլ էջում նա գրում է. «...արդարև արժանի գովութեան այնք ի թագաւորաց իցեն, որք գրով և պատմութեամբ զիրեանցն հաստատեալ կարգեցին զժամանակս, և զգործս իմաստութեան և զքաջութիւն իւրաքանչիւր արձանացուցին ի վէպս և ի պատմութիւնս...»⁴⁰:

Եվ ընդհակառակը, իմաստուն հայրը պարսավելի և կշտամբության արժանի է գտնում նաև բոլոր նրանց՝ Հայոց աշխարհի հարուստներին ու իշխաններին, որ հոգ չտարան այդ մասին և անհրաժեշտ պիտույքների հայթայթմանը սատարող հոգածությամբ հանդերձ, չպատվիրեցին իմաստուն այրերին՝ պատմել բոլոր արժանին. «որք յառաջ քան զմեզ և կամ առ մեօք եղեն հարուստք և իշխանք աշխարհից Հայոց, ոչ ընդ ձեռամբ անկելոց իւրեանց արդեօք գտելոց իմաստնոց զայսպիսեացս հրամայեցին...»⁴¹: Նույն այս խնդրի վերաբերյալ մեկ այլ էջում նա գրում է. «... ապա ուրեմն ամենեցուն մեզ յայտնի է թագաւորացն մերոց և այլոց առաջնոցն առ ի յիմաստն տխմարութիւն, և անկատարութիւն ոգւոյն բանականի»⁴²:

Հայոց կյանքի ու մշակույթի բարեկարգության նպատակամետ գոյություն տեսչությունում իմաստության կարիքի նկատմամբ մեր առաջնորդների, թագավորների, իշխանների ու հարուստների անզգա ու անսեր և ոչ հասու հոգու և բանականության մասին գրելով այդ տողերը, Պատմահայրն առավելաչափ է տեսնում ներքնթաց հառաչանքի, ավաղման ու ներքին ցավի այս կացությունը, աստվածային շնորհով ու արթուն հսկողությամբ տեսանելով և՛ իմաստու-

վանդակ խնդրակարգի տեսանկյունից, կոնկրետորեն՝ միջնադարագիտական հետազոտությունների ոլորտում ևս, խնդրո «բանի» որոնումի և ուսումնասիրության իմաստային տեսադաշտի և առ իմաստություն խորհրդածության առումով և հենց կյանքի բարենշանակ իրադարձության ու պատմության հարաբերակցության առնչությամբ՝ կարող են ուշագրավ և մտքին ազդակ հաղորդող նշանակություն ունենալ ոչ միայն գիտական մեծագրություններն ու հոդվածները, այլև մշակութային բազմաբնույթ տեքստեր՝ բանաստեղծություններ, առակներ, երգեր և այլն, քանզի այդ ամենում ևս մարդկային բանական հոգու և մտքի գորոքայնքը յուրովի հետազոտվում ու անկեղծության հասնելու անհրաժեշտ պարագայում՝ նշանակալի «բան» ասման է կոչվում կյանքի՝ մարդկային ապրմանն ու վերապրմանը և հենց մտառությանը՝ որպես իսկություն: Մասնավորապես, «պատմության դիտավորության» սույն հետազոտությունում վերոբերյալ բանաձևում արտահայտվող իմաստի առումով՝ հիշարժան է ռուսական երգերից մեկի ուշագրավ հետևյալ տողը՝ «... Сердце бережно память о прошлом хранит»:

³⁹ Տե՛ս Մովսէս Խորենացի, նշվ. աշխ., եր., 1991, էջ 6:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 10:

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 6, տե՛ս նաև 9-10:

⁴² Նույն տեղում, էջ 10:

թյան ու ամենայն առաքինության **հոգևոր կարիքը** ազգի կյանքում, և՛ Աստուծո բարերար ու ողորմած նախախնամության մեջ հիշատակության և ուսանողության արժանի այդպիսի գործերի **ներկայությունը** հայոց կյանքի նախկին ու նաև այժմյան եղելու մի ողջ ընթացքում, թեև՝ առավել պոտենցիալում և ի համեմատ վերջինիս՝ նվազ ահտուալացման մեջ: «Զի թէպէտ և եմք ածու փոքր, և թուով յոյժ ընդ փոքու սահմանեալ, և գորութեամբ տկար, և ընդ այլով յոլով անգամ նուաճեալ թագաւորութեամբ՝ սակայն բազում գործք արութեան գտանին գործեալ և ի մերում աշխարհիս, և արժանի գրոյ յիշատակի, զոր և ոչ մի ոք ի նոցանէ պէտ յանձին կալաւ մատենագրել»⁴³:

13. Մասնագիտական գրականությունում հայրենական ու նաև արտերկրյա, բանաձևման բազմատեսակ իր հոլովումներով շրջանառվող այն միտքը, թե՛ Մովսես Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգն ու պատմվող բովանդակությունը գերծ են աստվածաբանական ուղղորդվածությունից, ըստ իս, տեքստին տարածայնող հասկացում և, ըստ էության, զուտ կարծողական միտք է⁴⁴: Առավել խորություն մեջ արտահայտված այդ բնորոշումը, հարկավոր է մանրամասնել, թե ինչին այն կարող է վերաբերել: Այն, ըստ էության, վերաբերում է պատմության ուսումնասիրության առարկայական տիրույթի ու պատմության կատարումի բովանդակ խնդրակարգի՝ Մովսես Խորենացու հասկացմանը: Իսկ ի՞նչ է մտնում այդ հասկացման մեջ, այսինքն՝ պատմության առարկայի ու կատարումի նրա հասկացումն ի՞նչ կարող է իրենում բովանդակել, և ուրեմն՝ ինչին կարող է վերաբերել աստվածաբանական ուղղվածությունից գերծ լինելու բնորոշումը: Այն կարող է վերաբերել՝

— նրա պատմագիտական բովանդակ հայեցակարգին և-կամ որևոր բաղադրատարրերին,

⁴³ Նույն տեղում:

⁴⁴ Այստեղ, անշուշտ, պետք է նաև նկատի ունենալ, որ հայրենական մասնագիտական գրականությունը՝ առավել ժամանակակից ու նաև ծավալուն ու բազմաբովանդակ խնդրակարգի հարցադրումների այլազանությամբ՝ ֆանակով առավել, կայացել է խորհրդային պետությունում տիրող գաղափարախոսության ու գրաֆննադատության թույլատրությամբ՝ գիտական թեմաների հաստատման ու աշխատությունների հրատարակման միայն սահմանափակ հնարավորություններ ընձեռող պայմանների միջավայրում: Ի տարբերություն հայրենական մասնագետներից ոմանց այդպիսի բնորոշումների, արտերկրյա մասնագետների նույնափայ բնորոշումները (տե՛ս **R. W. Thomson**, Introduction in *Moses Khorenats'i, History of the Armenians*, Caravan Books, Delmar, New York, 1981, p. xii) ամենևին էլ չեն եղել տիրող գաղափարախոսության բռնի թելադրանքի ստիպողականությամբ ու հալածանքներով, նաև պայմանավորված՝ արեխտական կրթության բովանդակությամբ, այլ՝ միմիայն ազատ ընտրությամբ, ֆանգի ունեցել են ընտրության և եզրակացությունների ու գնահատականների արդարաբանության առավել հնարավորություն ու հենց ազատություն:

- այլ պատմական տեքստերին և դրանցով հաղորդվող մարդկային ու ազգային ինքնություն, կենսակերպի, մշակույթի համայն եղելու մի իսկության ու իմաստության խորհուրդի նկատմամբ Պատմահոր անձի ու պատմաբանի բացությունը և հենց հասկացմանը,
- իր աշխատության մեջ հայտ բերվող իմաստի ստույգ հնարավոր ու հենց առկա բազմաբովանդակությանը:

Բովանդակ այդ ամենի նկատմամբ հնարավոր վերաբերության մասին աստվածաբանական ուղղվածությունից զերծ լինելու բնորոշումը, ըստ էության, տեքստին ոչ ադեկվատ բնորոշում է և հենց թյուրհասկացում: Տեքստում ասվածի (noema-ի) այդպիսի տեսանությունն ու հասկացումը, որպես միտք, կարծողական է ու չի հասանում բուն մտքի կոչմանը, իսկությանն ու կարգավիճակին, քանզի այն միակողմանի է և նրանում **ամառսված** են հավատի ու նաև հենց Խորենացու հավատացյալ լինելու վերաբերյալ իր իսկ վկայությունները տեքստում և այդ տեսանկյունից նրա դատողությունների ու գնահատականների բազմաթիվ արտահայտությունները:

Նման դեպքերում, սկզբունքորեն, որևէ միտք կարող է շկայանալ որպես որևիցե գոյի գոյությունը մտառող և դրանց բնությունն ու հենց իսկությունը բացահայտող և նկարագրող միտք՝ ըստ իր կոչման, այլ՝ իր անիսկական գոյության մեջ կայանալ որպես կարծողական: Հարկ է աստ ամբողջել, սակայն, որ կարծիքից լիովին այլ է **մտքի կոչումն ու իսկությունը՝ հումանիտար գիտություններում, ընդամենն և՛ պատմությունում, տեխնամշակութային իրողությունների նկատմամբ ընթերցանության տեսությունում, այն է՝ խորհրդածել և հասու լինել տեխնում և կամ տեխնոլոգիայում** ի պահ՝ ուղղա- կամ այլաբանությամբ հայտնյալ իսկության իմաստին և դրանում՝ իմաստության խորհրդին, ըստ այնմ, թե՛ մտքի որպես այդպիսին գոյության կոչումն ու իսկությունն է՝ այս կյանքում ֆննության առնելով գոյն իր գոյության իսկության և կամ անիսկության մեջ, այնուամենայնիվ, նպատակում խոր և հենց վերնթաց խորհրդածությամբ խոկալ գոյն իր իսկական գոյության մեջ, այսինքն՝ գոյն իր իսկությունն իրենում ունեցող գոյությամբ և այսպիսով՝ հասու լինել ու բացահայտել հենց այդ իսկությունը և այդ իսկությունը հայտող իմաստում՝ իմաստության խորհուրդը:

Այդ կարծիքներն արտահայտվում են, երբեմն ի մտի ունենալով՝ ժամանակակից իմաստով գիտական և ուրեմն՝ ոչ կրոնական ըմբռնման համաձայն ներկայացնել կամենալով այն գիտականությունը, որին «հաւատարմացեալ» է սուրբ այր, ճգնավոր ու հոգևորական Մովսես Խորենացին, այսպիսով, տեքստն ընթերցելով ըստ այն կանխադատության, թե՛ իսկորեն գիտական կարող են լինել լոկ **մտքի ճշմարտությունները, այլ ոչ՝ հավատի ճշմարտությունները, թե՛ բուն ու իսկական գիտությունը բաղկանալ կարող է ոչ հավատի ճշմարտություններով, այլ՝ միմիայն մտքի ճշմարտություններով:** Այս կանխադատությունը միջին դարերից անդր ի վեր տարբեր իր արտահայտություններով, շեշտվա-

ծովթյամբ ու բազմալլ ոլորտներում ներթափանցվածությամբ՝ նաև այժմյան ներկայի գիտական մտքում ներթափանց ու ներգործուն կանխադատություն է: Իսկ կանխադատությունների ազդեցությունից, ըստ հերմենևտիկայի տեսաբան ու փիլիսոփայական հերմենևտիկայի ռահվիրա Հ.-Գ. Գադամերի, թեև լիովին ազատվել անհնար է, սակայն հասկացման գործընթացում, հարցմամբ բացահայտել և ուրեմն՝ կարելություն ունենալ նաև կասեցնել՝ ոչ միայն հնարավոր է, այլև անհրաժեշտորեն պիտոյական է⁴⁵:

Հիրավի, առ Աստված **հավատի ունակությունն ու խնդիրը** վերաբերում է միմիայն **բանական արարածներին**: Հարկ է նաև ամրագրել, որ **Իմաստությունն Ինքն Իրենում հավատի որևէ խնդիր չունի**, քանզի հավատի ունակությունն ու խնդիրը վերաբերելով բանական էակներին, անմահ և մահկանացու **արարածներին**՝ հրեշտակներին ու մարդուն և հատկապես՝ հենց մարդուն, չի կարող վերաբերել **անէղ է** - ին՝ Աստծո Որդուն, որ և՛ «Բանն Աստուծոյ», ում դիմելով ու հայցմամբ՝ խոսքն առաքելով, ներսես Շնորհալու «Հաւատով խոստովանիմ...» աղոթքում ասվում է՝ «Իմաստութիւն Հօր Յիսուս»: Հավատը հույսի ու սիրո հետ մեկտեղ Աստծո շնորհն է մարդուն՝ մարդկային բանական հոգու առ Աստված բացություն և աստվածային իրողություններին հասու լինելու, «Աստված իր մեջ և ինքն Աստծո մեջ» միություն հասանելու համար: Անբովանդակելի Իմաստությունը՝ և՛ Իրենում ըստ Ինքյան իր գոյությունում, և՛ նույնիսկ մարդկային անձին, ըստ նրա բանական հոգու կարողություն, Իր ներկայությունում, շունչի ամենևին որևէ հակասություն հավատի ճշմարտությունների և մտքի ճշմարտությունների միջև, այլ՝ միայն ներդաշնություն ու ներմիություն:

14. Մովսես Խորենացու երկում Հայոց կենսաշխարհն ի բարին կարգավորելու կամ ի բարեկարգություն հաստատելու դիտավորությունն ու նպատակային խնդրակարգն ունիվերսալ է: Այն վերաբերում ու ընդգրկում է բոլոր ոլորտները՝ կարգի բերել ժամանակը⁴⁶, մարդուն, հայի կենցաղավարությունը, ողջ աշխարհը Հայոց⁴⁷ որպես մի օրրան քաղաքակարգության, տնտեսակարգության, մշակույթի՝ արվեստների ու գիտության ներկրթության ու իմաստուն կյանքի և այս բոլորը՝ ընթերցասեր ու իմաստության ուսումնասեր ամենքին մատչելի **նշարտաբան ու առիմֆնող պատմության՝ պատմվածի ու պատմումի միջոցով**, «հասարակաց խոսիւք անցանելով ընդ պատմութիւնս, որպէս զի մի՛ ոք երևեսցի ի պերճաբանութիւնս գրավեալ առ փափագն, այլ ճշմարտութեան բանից մերոց կարօտեալ՝ ստեպ ստեպ և անյագ առնիցեն զընթերցումն պատմութեանց մերոց հայրենեաց»⁴⁸:

⁴⁵ Տե՛ս Ռ. Քոչարյան, Հանս-Գեորգ Գադամերի ..., էջ 134-135. տե՛ս նաև X.-Г. Гадамер, Истина и метод, М., 1988, էջ 353-354:

⁴⁶ Տե՛ս Մովսէս Խորենացի, նշվ. աշխ., եր., 1991, էջ 10-12:

⁴⁷ Այս մասին տե՛ս А. А. Степанян, Развитие исторической мысли в древней Армении, Е., 1991, с. 137-158.

⁴⁸ Մովսէս Խորենացի, նշվ. աշխ., էջ 258:

Այս առումով, նրա պատմությունը նշանակալի պատմություն է և պարունակում է խորհուրդ: «Պատմութիւն Հայոց»-ը սերունդների, յուրաքանչյուր ժամանակի ու ընթերցողի նկատմամբ ցուցաբերում է նշանակություն և մեզ համար «խորհուրդ պահող» իր լինելությամբ անհրաժեշտորեն դառնում մեկնության քեմա: Այսպիսով, հասկացման ձգտող յուրաքանչյուրի և հասկացմամբ իսկ՝ իմաստություն ուսանել կամեցող ամենքի ու հենց հետազոտողի, այսու և՛ պատմագիտության խնդիրը, որ նաև պատմության իմաստասիրության խնդիր է, նրա խորհրդավոր պատմության մեկնությունն է:

15. Պատմությունը ոչ միայն պատմող է, այլև մեկնող ու գիտականորեն գիտեցող, որ և կնշանակի՝ իսկությունը ստույգ հասկանալու ու մեկնողաբար բացահայտելու դիտավորություն ունեցող իմացություն ու հենց գիտություն է: Ոչ միայն իբրև էկզեգետիկայի, այլև պատմության բնության այս առանձնահատկությունների բացահայտություն կարելի է հասկանալ Դավիթ Անհաղթի միտքը՝ արտահայտված էկզեգետի՝ մեկնիչի և-կամ պատմողի վերաբերյալ: «Իսկ մեկնիչ եւ պատմող եղիցի միանգամայն եւ պատմող եւ մակացող»⁴⁹:

Պետք է ասել, որ մեկնողությունը ներհատուկ է պատմողությանը: Ըստ Դավիթ Անհաղթի, «մակացող» դիտավորությունն ու «մակացութեան» կատարումը՝ ստույգ ու անսխալ գիտական գիտելիքի հասանումը, նույնպես բնորոշում է պատմությունը: Իսկության ստույգ ու անսխալ գիտեցողության, իմա՝ գիտականորեն գիտեցողության, դիտավորությունն ու կատարումը նույնպես հատուկ է պատմությանը: Ընդամիս, ասելով՝ պատմություն, այստեղ հարկ է նկատի ունենալ՝ իրական աշխարհի ու կյանքի նշանակալի բազմաբովանդակ եղելումը բազմաբնույթ իրադարձությունները, գործերն ու կարգավորությունը՝ որպես իր ուսումնասիրության առարկա և դրանց իսկությունն ու իմաստության խորհուրդը որոնել, հետազոտել, հասկանալ ու մեկնողաբար բացորոշելը՝ որպես իր կատարում ինքնահասկացող ու սահմանող, այսկերպ՝ հենց գիտական պատմությունը⁵⁰: Քանզի եթե պատմությունը չգիտի իսկություն ու իմաստություն, չգիտի և ոչինչ, իսկ այն, ինչը կարծում է, թե՛ գիտի, չգիտի այնպես, ինչպես պիտո էր գիտենալ: Եվ պատմության իմաստասիրության, պատմության տեսության և հենց պատմագիտության անհրաժեշտորեն պիտոյական ու նաև նախընտրելի անելիք-կատարում ու կատարելագործություն է, որպես պատմության ինքնահասկացում, հարցադրել ու բացահայտել այն իմաստությունը, որի գիտությունն է հենց պատմությունը:

⁴⁹ Դավիթ Անյաղթ, Մեկնութիւն «Ստորագութեանցն» Արիստոտելի-Երկասիրութիւնմ փիլիսոփայականմ, էջ 215:

⁵⁰ Նկատենք, որ այդպիսի պատմությունից հարկ է տարբերել գեղարվեստական իրականություն ու հենց «երկի աշխարհ»՝ հնարավոր աշխարհ ու կյանք, պատմող և պատմամբ՝ տեխնիկ «չեմիս» և հենց ընթերցատեր ու հասկացման ձգտող բանական հոգու ու մտքի առաջ հանդիման կացուցանող գեղարվեստական պատմությունը:

Պատմություններն իմաստության աղբյուր են՝ մարդկանց, ազգերի ինֆունության կայացման, նրանց բազմալի և ներհատ բազմաբովանդակ կենսակերպերի վերաբերյալ իմաստության սեռի՝ մարդկային փորձառություն: Պատմության որպես այդպիսին գոյությունն այսպես կոչված հասկացման տեսադատում նկատելի է դառնում, որ պատմության սկզբունքային դիտավորությունը մարդկային կյանքի բովանդակ եղելումին նշանակալի իրադարձություններում, գործերում ու կարգավորությունում որևէ կերպ ու չափ ներկա իմաստության հաղորդումն է՝ ճշմարտության ու բարության ցուցանումը: Եվ կոնկրետորեն՝ Մովսես խորենացու «Պատմություն Հայոց»-ում պատմվում է մարդկանց, շրջակա ազգերի և հայոց կյանքի եղելումից քրիստոնեական իմաստությամբ իմանալի ճշմարտությունը (տեսականը) ու բարին (գործնականը), որոնք նշանակալի են ազգային համակեցության համար: **Պատմահայրն իր աշխատության պատմական բնույթի ու հնարավորության չափով, ըստ մարդկային կարողության, պատմում է իմաստության տեսականն ու գործնականը՝ նշանակալի մարդկային ու ազգային ինֆունության, առափնասեր ու փրկչական բխտանեական կենսակերպի ու հոգեկեցույց մշակույթի համար:**

Տեսական և գործնական այս առումներով՝ **Մովսես խորենացու «Պատմություն Հայոց»-ը իմաստասիրող պատմություն է:** Այն ուսուցանում է ազգերի կյանքում ու մշակույթում կենսագործված իմաստության տեսականն ու գործնականը՝ **նշմարտությունն ու բարին, ի ցույց դնելով այս առումով մարդկային ինֆունության կեցողության և այլոց հետ համակեցության համար՝ նախկինից ու իր «այժմեականից» իմանալի բոլոր պիտանիին, առավել ևս՝ ամենի՛ն նշանակալի հանուր պիտանիին:**

16. Քրիստոնեական միջին դարերի սուրբ հայրերի պատմությունները և հայ պատմագրական մտքի մեջ առաջին հերթին ու հատկապես Մովսես խորենացու «Պատմություն Հայոց» աշխատությունը որպես հարացույց ունեն Աստվածաշունչը և իրենց դիտավորության հարցում նույնպես նկատել են տալիս նրան նմանակարգություն՝ աստվածաշնչյան դիտավորությունն ընդօրինակելով: Եվ կարելի է նկատել, որ աստվածաշնչյան դիտավորությունը նույնպես բաղադրատարրերի ներքուստ կարգավոր հարաբերակցությամբ մեկ-միասնական ու ամբողջական դիտավորություն է:

Աստվածաշունչ Գրերի և Սուրբ Հոգու շնորհով դրանցից ուսյալ մեկնությունների դիտավորության, կերպարանման ու կատարումի խնդրակարգի առնչությամբ էական նմանություններ են բացահայտվում Փիլոն Ալեքսանդրացու որոշ մտքերում: Եբրայեցի մեկնիչը՝ ներկրթեալ նաև հունական իմաստասիրությամբ, Սուրբ Գրերի իմաստությամբ և հույն մտածողների երկերով ևս ուսյալ՝ **ամենայնում հասու լինել «սկզբանց»** նպատակադրությամբ, առաջինների (նախահայրերի) ու ընտրյալների՝ մարդկային սեռի և ազգերի համար սկզբնարար ու նաև առաքինուսույց նշանակալիություն ունեցող կենաց եղե-

լումին նվիրված աստվածաշնչյան պատմությունների իր մեկնողական աշխատության մեջ, որպես կոնկրետ օրինակ, քննելով ու մեկնելով Սամսոնին վերաբերող հատվածը, արտահայտում է նաև էականորեն նշանակալի որոշ մտքեր, որոնք դուրս են գալիս տվյալ դրվագապատումի մեջ նկարագրվող մասնավոր իրադարձությանը վերաբերելու կոնկրետ սահմաններից, ի հայտ են բերում առավել ընդհանրական վերաբերողականություն և, ըստ էության, Աստվածաշնչում պատմվող մարդկային կյանքի հոգևոր ու մարմնավոր բովանդակ եղելու մի իսկության համայնապատումին վերագրելի բացորոշություններ են: Այդ մտքերում նկատելի են **աստվածաշնչյան պատմությունների, ինչպես նաև Սուրբ Հոգու շնորհով ուսյալ մեկնողական պատմությունների դիտավորություն, կերպարանման ու կատարումի, որում և՛ պատմումի ու բովանդակ պատմելիքի կամ պատմվողի վերաբերյալ սկզբունքային ու ընդհանրական բացորոշություններ: Որո՞նք են այդ մտքերը:**

«Արդ առ մեծացն գործոցն վճարումն՝ գորութեան պէտք են. իսկ մեզ (մեք) առ գործեցելոցն սքանչելեացն պատմութիւն իմաստութեամբ (թեան) կարոտեալ եմք»⁵¹ (ընդգծումը՝ Ռ. Ք.): Այս միտքն իր իսկությունամբ անմիջականորեն և ուղղակիորեն վերաբերում է Աստվածաշնչյան պատմումին ու մեկնություններին, և նկատենք, որ իր իսկությամբ այն նույնաբար կարող է վերաբերվել նաև Մովսես Խորենացու Հայոց պատմությանը: Քանզի նրա երկում կոնկրետորեն հայոց ինքնության ու կյանքի վերաբերյալ ևս պատմվում է **մեծաց գործերի և դրանցում ներկա իմաստության ու փառության և ամենայն առաքինության նկատմամբ սիրով բացության անհրաժեշտության ու նախընտրելի պիտոյականության մասին, այդ գործերի գորությունը, պատճառներն ու բովանդակ իմաստությունը հայտնող պատմության, ասել է թե՛ պատմության իմաստության նկատմամբ ճշմարիտ իմաստությամբ կարոտի ու իր ներկայի կարիքի հասկացումի մասին: Եվ քանզի սուրբ հայրը հոգու խորքից նվիրական փառագաման ըղձությունամբ խոսում է սերունդների («զկնեացն») մասին, ապա ընթերցող ու իմաստության ձգտող յուրաքանչյուրի համար հասկանալի է նաև, որ ասվածը յուրաքանչյուր ներկայի կարիքի հասկացումի մասին է:**

Շարունակելով միտքը, Փիլոն Ալեքսանդրացին իր մեկնողական պատմումի ոչ անիմա, այլ՝ աստվածային շնորհի հայցմամբ ու ստույգ, ըստ մարդկային կարողության ու շնորհի՝ ճշտիմաց լինելու մասին ասում է հետևյալը. «Արդ առեալ Սամսոնի (և կամ աստվածաշնչյան պատմության որևէ մեկ այլ մեծի՝ Ռ. Ք.) գորութիւն, զի մեծամեծ գործոցն ցուցցէ, յայնմանէ, որ ետ նմա զգորութիւնն՝ խնդրեմք և մեք իմաստութիւն, զի գոր գորութեամբ Սամսոնին գոր-

⁵¹ Փիլոնի Եբրայեցայ, Մնացորդք ՚ի Հայս որ են մեկնութիւն Ծննդոց եւ Ելից. ճառք ՚ի Սամսոն. ՚ի Յովնան. Յերիս Մանկունս. կամ ՚ի Հրեշտակս, աշխ. Մ. վրդ. Ավգերյանի, Վեներտիկ, 1826, էջ 550:

ծեաց՝ իմաստութեամբ լսողաց առաջի դիցուք. քանզի եթէ անտեղեկագոյնք և վայրապարք առ գործան մտերմութեան ցուցեալ գտցուք բանիւս, ոչ զՄամփսովնի զորութիւնն զրկեսցուք, այլ շնորհան Աստուծոյ զրպարտեսցուք»⁵²: Այս մտքի առնչութեամբ ևս կարելի է նկատել, որ այն իր իսկութեամբ վերաբերում է նաև Մովսես Խորենացու պատմութեանը: Այդ ակնհայտ է դառնում, երբ այս միտքը համեմատում ենք Պատմահոր՝ իր պատմելիքի (պատմվող իմաստի ու իմաստութեան) և պատմումի վարդապետական եղանակի, որոնց միութեամբ և՛ իր պատմութեան, ոչ կամայածին ու ինքնակամ, այլ՝ ըստ աստվածային շնորհի, ուստի և՛ ստույգ ու ճշմարտապատում լինելու, մասին արտահայտած մտքերի հետ: Ավելին՝ նկատելի է դառնում նաև այն, որ Փիլոն Ալեքսանդրացու այդ միտքը շատ լավ ծանոթ է եղել նրան, և նա քաջածանոթ է այդ մտքից իմանալի՝ պատմումի կազմակերպման իմաստութեանը:

Փիլոն Ալեքսանդրացին շարունակելով և հաջորդ մտքում ուղղակիորեն արտահայտվելով աստվածաշնչյան պատմութեաններում բուն ասվածի մասին, ըստ էութեան, արտահայտվում է այդ պատմութեանների դիտավորութեան և դրանցով կամ դրանցում պատմելիքի կամ պատմվողի մասին. «Արդ յայլ սքանչելիսն Աստուած մի իմն յայլոց սքանչելեացն գործէ. կամ՝ զգորութիւնն ցուցանէ, կամ՝ զմարդասիրութիւնն քարոզէ, կամ՝ զիշխանութիւնն յայտնէ, կամ՝ որ կան պահին բարիքն արդարոցն՝ ի վայելչութիւն՝ պատմէ. և կամ որ պահին մեղաւորաց դատաստան յառաջագոյն ասէ»⁵³: Այսկերպ՝ աստվածաշնչյան պատմութեանները, և նկատենք ու հավելենք՝ դիտավորութեան, կերպարանման ու կատարումի խնդրակարգում նրանից ուսյալ ու նմանակարգութեան ընտրող սուրբ հայրերի պատմութեանները, իրոք, պատմում են մարդկային իրողութեաններ՝ մարդկանց նշանակալի մտքեր, խոսքեր ու գործեր, իր նշանակալիութեան մեջ որպէս էական իմաստ ու իմաստութեան հայտող մարդկային բովանդակ կյանք, որը իմաստութեամբ հայեցյալ ու հասկացյալ, բարի ու կենարար կարգավորութեան, ամենայն առաքիներութեան ու բարեմասնութեան, այսինքն՝ մարդկային ինքնութեանում ու կյանքում աստվածայինի ներկայութեան, հայտնութեան կարող է լինել ընթերցող և ուսումնասեր յուրաքանչյուրի ինքնութեան ու կյանքի համար:

Մովսես Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց» աշխատութեան քննութեանը նկատել է տալիս, որ Փիլոն Ալեքսանդրացուց մեջբերված վերոբերյալ միտքը աստվածաշնչյան պատմութեաններին վերաբերելով հանդերձ, որպէս պատմութեան իսկութեան հայտող իմաստութեան խորհուրդ, **ամենայն իր մանրամասնութեամբ և զարմանալի նույնութեամբ կարող է վերաբերել նաև Խորենացու պատմութեանը:**

Ահավասիկ, այդ նույն իմաստութեան վրա է հիմնացյալ նաև պատմութեան

⁵² Նույն տեղում:

⁵³ Նույն տեղում:

նրա տեսանկյունից ու գիտական հայեցակարգը: Մտքի այդ բանաձևում հայտնյալ իմաստության խորհրդում բացահայտվում ու բնորոշվում են՝ Սուրբ Գրքերում պատմվող բովանդակության հինգ առանձնահատկություններ: Եվ Խորենացին գիտի ու իր պատմության մեջ ամենայն մանրամասնությամբ իրագործում է դրանք և՛ այն մասով, որում ասվում է, թե՛ «զգորութիւնն ցուցանէ», և՛ մյուս մասով, որում ասվում է, թե՛ «զմարդասիրութիւնն քարոզէ», և՛ այլ մասով, որում ասվում է, թե՛ «զիշխանութիւնն յայտնէ», և՛ այլ մյուս մասով, որում ասվում է, թե՛ Սուրբ Գիրը տվյալ տեղում ու պահին պատահյալ «բարիքն արդարոցն՝ ի վայելչութիւն՝ պատմէ», կամ, թե՛ տվյալ տեղում ու պահին՝ կյանքի իրադարձություններում ու գործերում, երբեմն նույնիսկ անձերի կենդանության օրոք և այլոց ի խրատ, ի վերուստ հասած պատժի մասին է պատմում հանդերձյալում գալիք դատաստանի կանխասացությամբ՝ «մեղաւորաց դատաստան յառաջագոյն ասէ»: Առաջինի մասին Մովսես Խորենացին արտահայտվում է, ասելով՝ «**զպատճառս և զգորութիւն իրացն միայն յայտնելով, և զերկարութիւն գործոյն համառօտ բանիւ յանդիման կացուցանելով**» (ընդգծումը՝ Ռ. Ք.)⁵⁴: Իրերի ու գործերի գործության բացահայտության հետ մեկտեղ իր պատմության էջերում, այդ թվում՝ նաև Զիրավի ճակատամարտի մասին պատմող դրվագում, նա ընթերցասերի և ուսումնասերի հոգու «աչքին» հանդիման է կացուցանում նաև **աստվածային գորությունն ու զորակցությունը, այդկերպ նաև՝ ցուցանում աստվածային իշխանությունն ու մարդասիրությունը՝ ընթերցողի հասկացման սիրուն ու հավատացյալ մտքին հաղորդ ու ընկալ դարձնելով և հոգին՝ վերընթացությամբ «առ ի սքանչություն» հասունացնելով: Զորորդը՝ «բարիքն արդարոցն՝ ի վայելչութիւն» նա նույնպես պատմում է, երբ հշուտում է իր պատմումը սրբերի ու արդարների կյանքի գործերի ու նահատակության մասին: Պատմահայրն իր պատմական աշխատության մեջ ոչ եզակի և ոչ էլ հազվադեպ ուղղակիորեն արտահայտվում է վերջինի մասին ևս՝ կանխասացությամբ հայտնելով մեղավորներին վերահասու դատաստանի մասին. «Բայց Վաղեսի կայսեր ըստ արժանի իւրոց խորհրդոցն զյաւիտենական գեհենին աստէն բերելով զօրինակ, հրակեզ եղեալ յԱդրիանապոլիս՝ սատակեցաւ. և առնու զթագն Թեոդոս»⁵⁵:**

17. Պատմության նրա հայեցակարգն այսկերպ արդեն մարդկային ու ազգային կյանքի եղելումի՝ իրադարձությունների ու գործերի, իմաստի իր որոնումներում ոչ հատվածական, ոչ զուտ մարդկային եղելությունների ինքնականության ու առանձնականության մեջ է տեսնում դրանց իմաստը, այլ՝ ի մտի ունենալով գոյի գոյության համայն ամբողջությունը՝ **աստվածային և մարդկային իրողությունների համագոյությունը**, որոնում ու հասկանում է իմաստային շերտերի մեկ-միասնականության մեջ: Մովսես Խորենացու պատմու-

⁵⁴ Մովսէս Խորենացի, նշվ. աշխ., եր., 1991, էջ 45:

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 297:

թյան հայեցակարգն այսկերպ գիտական է, ինչպես արդեն ասվեց, գիտականության առավել լայն ու խորը ըմբռնմամբ, քանզի նկատի ունենալով աստվածային ու մարդկային իրողությունների համընդգրկուն ամբողջությունը, գործ ունի խկության լրումի, այլ ոչ՝ հատվածականության հետ: Ոչ սոսկ պատմիչ, այլ՝ իսկությամբ պատմաբան հորենացին պատմագիտական իր հայեցակարգով մարդկային իրողությունների իսկությունն ու խորհուրդը սոսկ մարդկայինի ոլորտում դիտող, քննող ու բացահայտել հնարավոր համարող հայեցակարգերի մասնավորությունից ու հատվածականությունից առավել ու անդին, բացահայտում է այն որպես Աստծուց և աստվածայինից անանջատ իմաստներ ու իմաստություն, և ուրեմն՝ «հասարակաց» կամ ընդհանուր ու բազմաց հասկացմանը մատչելի չափով Աստծուն ու աստվածայինին՝ երկնային կամ աստվածային իրողություններին առնչվածությամբ է իրագործում կյանքի եղելումի՝ իրադարձությունների ու գործերի, իմաստների բացահայտության իր որոնումն ու գտանումը: Այս առումով հայոց կյանքի նշանակալի եղելումը **հետազոտող ու գիտեցող պատմության** նրա հայեցակարգը գիտական է՝ **խկության լրիվությունը հայեցող ու հետազոտող իր ընտրությամբ ու բանորոշ հայեցակարգային մշակմամբ**, իսկ դա կնշանակի, որ արդեն իսկության նկատմամբ այդկերպ ու այդչափ բացությունը՝ այն նաև կոչված է լինել **աստվածաբանող**, և՛ պատմումի մեջ կայացել է **աստվածաբանող առանձնահատկությամբ**: Մովսես հորենացին իրերի ու գործերի իսկությունն ու խորհուրդ պարունակող իմաստներն իրենց խորին ճշմարտությամբ, ըստ մարդկային կարողության, բացահայտելի է տեսնում դրանց՝ Աստծուն և Նրա նախախնամող իմաստությանն առնչվածության կարգավորությամբ: Այդ նկատելի է նրա այն մտքերում, որոնցում նա դեպ առ դեպ, ընթերցողին ազատ ընտրության ընձեռմամբ արտահայտում է իր քրիստոնեական հավատը, հույսն ու սերը Աստծո նկատմամբ և հայտնում նաև իմացությունը իրադարձությունների ու գործերի, ըստ աստվածային շնորհի և խնամածու տեսչության, զորության ու կայացման մասին:

18. Իմաստությունը մարդուն իր գոյության կարգավորման խնդրում ուղղում է դեպի իր գոյության **նշմարտությունը**, ինչն արտահայտվում է հորենացու «առ ի լինել պատկեր (Աստուծոյ)» հասկացությամբ⁵⁶ և դեպի աստվածանմանություն կազմակերպված ուղղորդվածությունը: Այսպիսին է Դավիթ Անհաղթի իմաստասիրության շորրորդ սահմանումը. «Իմաստասիրութիւն է նմանութիւն Աստուծոյ ըստ կարողութեան մարդկան»⁵⁷: **Պատմության դիտավորությունն է պատմելով անձանց, խմբերի, հանրայթների, ազգերի կյանքում ու նաև ոգեղենի կամ ոգեղենության մարմնավորում, կամ իրեղենի ու մարմնեղենի ոգեղինացում հանդիսացող մշակույթի եղելություններում**

⁵⁶ Նոյն տեղում, էջ 6:

⁵⁷ Տե՛ս Դավիթ Անյաղթ, Սահմանք... , էջ 55, 66-71:

կենսագործված նշարտությունը (տեսական իմաստություն) և բարուն (գործնական իմաստություն)⁵⁸, կոչել մարդուն՝ ուղղել իր ընթացքն ի կարգ աստվածամանության:

19. Իսկ ինչպե՞ս է հնարավոր դառնում պատմակերպ հյուսմամբ՝ ուղղաբանորեն կամ այլաբանորեն ընթերցողին հասցնելով ճշմարտությունն ու բարին՝ տեսական ու գործնական իմաստությունը, պատմության մեջ ընդգրկելով և պատմելով **մարդկային գործերը**: Իրոք, էական հարց է, թե ինչպիսի գործերն է պատմում և ինչ ոլորտ է ընդգրկում պատմությունը և մասնավորապես՝ Մովսես Խորենացու աշխատությունը, և էական հարց է, այդպիսով, թե առարկայական ինչպիսի տիրույթում է գործում պատմությունը: Նրանում ներկայացվում են ոչ միայն մարդկային գործերը, և հենց նրանք էլ պատմվում են ոչ որպես սոսկ մարդկային: **Պատմությունը հետամուտ է այնպիսի պատմումին, որի դեպքում պատմվող եղելություններում և գործերում ներկա է իմաստությունը, որ և կնշանակի՝ իսկո՞ւհե՞ն աստվածայինը, ըստ մարդկային կարողության:** Պատմությունը, պատմելով տեղի ունեցածը, պատմում է՝ նկատել տալով Աստծո բարությունը, գիտությունը, կարողությունը, այսինքն՝ այն, ինչով, ինչպես ասում է Դավիթ Անհաղթը, կերպարանում է Աստված. բարությունը, զի բարությունը է խնամում, գիտությունը, զի ամեն ինչ համանգամայն գիտե, կարողությունը կամ անսահման գործությունը, զի այն ինչ կամենում է՝ կարող է և այն ինչ կարող է՝ կամենում է⁵⁹: Խորենացու պատմության և ընդհանրապես քրիստոնեական միջնադարում պատմության դիտավոր կազմակերպվածության ուրույն և առանցքային բաղադրիչներից մեկը հենց այն է, որ պատմությամբ նաև ի հայտ է ցուցանվում Աստծո բարեխնամ կամքը, որ ոչ միայն արարել է, այլև բարերարությունը յուրով մշտապես խնամում է⁶⁰: Ըստ Խորենացու, պատմությամբ մեզ ի հայտ է դառնում **աստվածային տեսչությունը**, ընդամին, մի առանձնահատկությամբ՝ **մարդու իմացականության համար հասանելիի սահմաններում**:

Աշխարհում այն բոլորը, ինչը կատարվում է և հենց պատմությունը մարդու համար է նախատեսումով: Կյանքի նշանակալի եղելումի, ասել է թե՛ անցյալի ու նաև կատարվող, շարունակական ընթացքի մեջ գտնվող, պատմվելու հնարավոր՝ ներկայի նշանակալի իրագարծությունների կամ գործերի մեջ հայտնացուց աստվածային նախախնամության խորհուրդի յուրովի ու մասնաշափ հասկացումը, աստվածայինին հաղորդ և ընկալ լինելը, այսու և՛ իմա-

⁵⁸ Նշվում է նշարտությունն ու բարին, նկատի ունենալով այն բաժանումը, որ ուսուցանում է մեզ ս. Դավիթ Անհաղթը, իմաստասիրությունը բաժանելով տեսականի ու գործնականի, յուրաքանչյուրի մասին ասելով՝ «կատարումն տեսականին նշարտութիւն է, իսկ կատարումն գործնականին՝ բարին» (նույն տեղում, էջ 85):

⁵⁹ Տե՛ս նույն տեղը, էջ 47-48, 67-69:

⁶⁰ Հմմտ. Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 157:

նալի իմաստությունը, ամենայն առաքինությանն ու կատարելությունը մարդկային անձի ինքնության կերպարանումն իրագործվում է ըստ մարդկային բնության կարողության սահմանների ու գործության: Մարդը կերպարանվում է այն բոլորով, ինչով և Աստված՝ բարություն, գիտություն, գործությամբ՝ ըստ մարդկային կարողության⁶¹:

20. Պատմությունը դիտավորություն ունի իմաստը հաղորդել ուղիղ դրվածքով: Ի՞նչ է սա նշանակում: Պատմությունը նշանակալի իրողությունների նկարագրությունն է: Իսկ նշանակալի են այն իրողությունները, որոնցում ի հայտ է իմաստությունը, Աստծո անշուքությունը՝ ըստ մարդկային հասողության (разумение): Պատմիչը՝ կատարյալ իմաստությամբ, և այսու՝ պատմությունն իր իսկությունն իրենում ունեցող և իսկական գոյությամբ, անհրաժեշտությամբ ու նախընտրելի պիտոյականությամբ պատմում է եղելությունները, մարդկանց կյանքի բարի կարգավորությունը կենարար՝ ստույգ ու բարի իմաստները և ճշմարտության խորհուրդները, միով բանիմ պատմում է ուղղակի և խորհրդաբար մարդկանց կյանքի եղելություններում իրերում ու գործերում, Աստծո հայտնությունը. սա է նրա սկզբունքային և մշտական դիտավորությունը Աստվածաշնչում և նրան նմանող, նրա ուղղությամբ ուղղորդվող մեր սուրբ հայրերի գրվածքներում: Իսկ ինչի՞ մեջ է տեսանելի Աստծո հայտնությունը:

21. Ինչպես և ասվեց, այն, ինչ Աստված արարել է՝ բարերար իր հոգածությամբ նաև խնամում է⁶²: Աշխարհի ժամանակային ու պատմական եղելումը, որում և՛ մարդկային կյանքի եղելումն ու պատմական ներկայությունը, Աստված նախախնամում է իմաստությամբ: Աստծո նախախնամության ըստ ինքյան իմաստությունը՝ իր լրումի ու կատարելության մեջ, մարդկային բանականությանն անմատչելի ու անքննելի է: Եվ սակայն, աստվածային կամքն է՝ իր նախախնամության և ամենայն ժամանակ հոգածու տեսչության իմաստության խորհուրդներին, մարդկային կարողությունը հասանելի չափով ու կարգով, հասու լինել և, այդպիսով, իմանալի այդ չափով տեսական ու գործնական իմաստությունը ներկրթյալ՝ ապրել կյանքն իմաստությամբ: Իսկ աստվածային նախախնամության իմանալի խորհուրդներն ու Աստծո հայտնությունը մարդկային բանական հոգու հասողությանը մատչելի և հավատացյալ ու հոգևոր արթնություն ունեցող մտքին «ի տես» է պատմվող խորհրդի, խոսքի և գործի իմաստներում, որոնք պիտանավոր նշանակալիություն են ցուցաբերում և ուղղում մարդու լինելիությունը առափնի կարգավորության: Մարդկային ինքնության գոյության առաքինի կարգավորությունը եռամասնյա

⁶¹ Տե՛ս Դավիթ Անյաղթ, Սահմանմ... , էջ 47-48, 67-69:

⁶² Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, Կոստանդնուպոլիս, 1729, էջ 157:

հոգու զարդարումն է չորս առաքինություններով⁶³ և կյանքում լինելությունը՝ առաքինացյալ խորհրդով, բանիվ և գործով: Այս առնչությամբ էական է նաև հիշել, որ Դավիթ Անհաղթը մարդկային հոգու զարդարումը չորս առաքինություններով նույնպես դիտում է որպես իմաստասիրության դիտավորություն. «Իմաստասիրութիւն դիտաւորութիւն ունի զհոգիս մարդկան զարդարել»⁶⁴:

22. Մովսես Խորենացու պատմությունում, որպես պատմումի ու պատմվողի դիտավորություն, կերպարանում ու կատարում, պատմվում է **մարդկային կյանքի հոգևոր՝ առաքինի և մշակութային բարեկարգության համար նշանակալի եղելությունների՝ իրերի ու գործերի խկությունն այսու և՛ այդ խկությունը հայտնացուց անող իմաստը և նրանում պահյալ խորհուրդը**: Նրա պատմության դիտավորությունն այնպիսին է, որ պատմվողն իր եղելության հավաստիությամբ, իրերի ու գործերի իրադարձային լինելության ընթացքի մեջ գուցե անսքող կամ գուցե թաքուցյալ իր խկության ու իմաստի խորհրդով, ի հայտ բերվի ճշմարիտ կապակցվածության կարգում և, իմաստի հասկացմամբ ու մեկնողաբար բացահայտմամբ, իր իսկ ուղղակի խորհրդավոր իմաստում: Նրա դիտավորությունն է՝ իր պատմությունը հյուսել պատմվողի այնպիսի **կարգավորված կերպմամբ**, որում մարդկայնորեն, այսինքն՝ ըստ մարդկային կարողության, տեսանելի, ընկալելի է **Աստծո հայտնությունը որպես պատմվողի՝ «ի պիտոյն ու պիտանատրութիւն» ցուցաբերվող խորհուրդ և իմաստ**: Սկզբունքորեն, յուրաքանչյուր՝ ըստ քրիստոնեական հայեցակարգի պատմելիին ներհատուկ է դիտավորություն, որը և արդեն նաև քրիստոնեական պատմագիտության և կոնկրետորեն հենց Մովսես Խորենացու աշխատության մեջ, եթե ոչ ուղղակիորեն ձևակերպմամբ, ապա՝ նշանակալի ուղղորդվածությամբ (նոեմատիկ ինտենցիոնալությամբ, այսինքն՝ ասելիք-խորհրդի նշանակալիությամբ ուղղորդյալ ողջ շարագրության բովանդակությունում) ներկա ու տեսանելի է որպես այդպիսին՝ **պատմել և «ընթերցասէր», «ուսումնասէր», հասկացման ձգտող ամենի՝ «ուշի» արթնացյալ մտքին «ի տես», հասկացմանն արժանի ու նաև կյանքի գործերում ներկա դարձնել մարդկության՝ առ Աստված հայեցմամբ իմաստուն ու բարի կենցաղավարության համար բոլոր «պիտոյականն ի կարգ քրիստոնեից վարուց»**: Ընթերցողի **ուշիմ խոհականությունը** այն հասողությամբ, որով հաստատվում է նրա համար պատմվող գործի խորհրդավոր իմաստի ներկայությունը, հասու է լինում այդ հայտնությանը, Աստծո կամքին ու խնամածությանն **ի փրկությունն**, որն և՛ է **բարին**: «Զի ամենայն տուրք բարիք եւ ամենայն պարգեւք կատարեալք ի վերուստ են իջեալ առ ի Հօրէն լուսոյ», - ասում է առաքյալը (Հակ., Ա., 17):

23. Մովսես Խորենացու պատմությունը, հետազոտելով մարդկային իրո-

⁶³ Այս տեսակետի մասին, որը նախապես արտահայտվել էր Պլատոնի «Պետություն»-ում և որում միաբան են բոլոր քրիստոնյա հայրերը, տես **Դավիթ Անյաղթ**, Սահմանք..., էջ 70-71:

⁶⁴ Նույն տեղում, էջ 85:

դուրսդուրսներ և քննության առնելով, խորհրդածելով ու հասկանալով դրանք ոչ աշխարհի իմաստությամբ, այլ՝ ըստ մարդկային կարողության, **ԲՐԽԱՌՆԵԱԿԱՆ ՈՒ ԻՆՆԵՂ ԱՍՏՎԱԾԱՅԻՆ ԻՄԱՍՏՈՒՄԵՐԻ**, այդ ամենը տեսնում է ոչ աստվածային նախախնամությունից զուրկ անխորհուրդ իրենց գոյության մեջ, այլ՝ որպես երկրային ու երկնային՝ համագո աշխարհների (համաշխարհի) բաղադրյալ միասնության մեջ ու այդ համագոյությունում՝ աստվածային հոգածու տեսչության ներքո և ուրեմն՝ մարդկային իրողությունների գործությունն ու պատճառները, իսկություն հայտող իմաստներն ու իմաստությունը բացահայտում հավատացյալ բանական հոգուն մասամբ ու չափով **հասու ու իմանալի**, իսկ անբովանդակելիությամբ՝ **սփանջելի**, աստվածային բարեբար նախախնամության խորհրդով: Նրա պատմությունն այսպես իր հյուսմամբ՝ **աստվածաբանող է** և, ըստ մարդկային կարողության իմանալի չափի, ակնարկում, հասկանալ ու տեսանել է հնարավորում պատմվող ողջ բովանդակությունում աստվածային նախախնամությունը, որը, ինչպես և ասվեց, թեև որպես այդպիսին, ըստ քրիստոնեական վարդապետության, սկզբունքորեն անքննելի ու անճառելի է, սակայն կյանքի եղելումի քննությամբ, իմանալի ու պատմության մեջ հաղորդելի մի չափով, մատչելի է մարդկային բնությանը՝ ինքնության ու կենսակերպի համար բացահայտելով նշանակալիություն՝ առ իմաստություն ու բարեկարգություն:

Այս առնչությամբ նկատենք, որ մասնագիտական գրականության մեջ արտահայտված այն տեսակետը, ըստ որի՝ Մովսես Խորենացին իր պատմական երկում հիմնադրել է իրապետություն ունենալով պատմել հայոց մեծաց գործերի և դրանցում ներկա իմաստության ու քաջության և ամենայն առաքինության մասին, պատմությունը չի հասկանում, և նույնիսկ ավելին՝ պատմությունը սկզբունքորեն իսկ պետք չէ հասկանալ, որպես Աստծո նախախնամության մեկնաբանություն⁶⁵, ըստ էության, տարածայնում է Խորենացու տեքստում բացորոշ և երբեմն՝ ներանշանակ ասվածին: Այն, ինչը ժամանակակից հետազոտող անձը տեսնում է հակադրության մեջ, Պատմահայրը տեսնում է ըստ ճշմարտության արդարության՝ խաղաղության և միասնության մեջ, որպես մարդկային ինքնության, կյանքի ու հավիտենական հանգրվանի միևնույն ուղին տանող, առաջին դեպքում՝ մտքով և երկրորդում՝ հավատի ու մտքի միասնությամբ հասու ճշմարտություններ: Մովսես Խորենացու պատմության դիտարկումն է՝ մարդկային ու իննեց հայոց կյանքի նշանակալի եղելումի բազմաբովանդակ իսկության, որում և՛ հայոց մեծաց գործերի և դրանցում ներկա իմաստության ու քաջության և ամենայն առաքինության բարոյապատմի ներկայացմամբ, հասու լինել ու մեկնաբանել աստվածային նախախնամության իմաստության խորհուրդները՝ ըստ մարդկային կարողու-

⁶⁵ Տե՛ս **R. W. Thomson**, Introduction – in Moses Khorenats'i, History of the Armenians, Caravan Books, Delmar, New York, 1981, p. xi.

թյան: Կարելի է և ըստ իս՝ նաև ըղձալի, փափագելի կլիներ՝ նկատել, որ պատմության այսպիսի դիտավորությունը և ըստ այդմ՝ կերպարանումն ու կատարումը, ոչ միայն հայոց, այլև սկզբունքորեն ամենայն ազգերի ինքնության, կյանքի ու մշակույթի **նշանակալի եղելումի** նկատմամբ կոնկրետացմամբ, հնարավորություն ու զորություն ունի ներկայանալ որպես պատմության նախընտրելի, իր իսկությունն իրենում ունեցող և ուրեմն՝ իսկական գոյություն:

24. Հնարավորություն է ընձեռնվում նկատել, որ Մովսես Խորենացու պատմությանը հատուկ է «պատմության որպես այդպիսին գոյության» համար հիմնարար երկու դիտավորությունների երկմիասնություն: Առաջինը կարելի է անվանել **նախընտրելի ու փափագելի մերձակա դիտավորություն:** Մրն է այն: Նրա պատմությունը նախ և առաջ որպես մերձակա դիտավորություն ունի մարդկային ու ազգային բովանդակ ինքնության, մշակույթի ու կենսակերպի եղելումից, որպես մարդկային ու ազգային հոգեմարմնավոր գոյության համար հոգեկեցուցչ ու բարեկարգ և հենց այդկերպ կենարարությանմը՝ նշանակալի, ընտրել ու ի պատմում ժողովել, հասկանալ ու մեկնողաբար բացորոշող պատմողությանմը ի գիր հյուսել **իմաստության, ֆաջության և ամենայն բարյաց ու առափնության իսկություն հայտող իմաստներ՝** ի ուսանություն ու կիրառություն ընթերցող ու հասկացման ձգտող ամենքի կյանքում: Նրա պատմությունը որպես իր հետազոտության առարկայական տիրույթ ունի մարդկային իրողությունները, և իր **մերձավոր դիտավորության, կերպարանման ու կատարումի մեջ ներկայանում է որպես կյանքի հոգևորությամբ նշանակալի եղելումի բոլոր բաղադրատարրերում անհրաժեշտ ու նախընտրելի «մտաց, խոսից ու վարուց», առափնության և կամ արատավորության, կատարելության և կամ անկատարության, դրանց իսկության, պատճառների ու հետևանքների բացահայտություն և այդկերպ մարդկային ու ազգային իմնության ու կենսակերպի բարեկարգության համար ամենայն այդ պիտոյից, այն է՝ **իմաստության ու ֆաջության և ամենայն առափնության ուսուցանություն:****

Երկրորդը, ի համեմատ առաջինի, կարելի է անվանել նույնորեն ու առավել ևս՝ **նախընտրելի ու փափագելի, սակայն արդեն հեռակա դիտավորություն:** Մրն է այն: Մերձակա դիտավորության կատարումով, այն է՝ հոգևոր սերմնացանությունմբ, հորդորումով, ուսուցանությունմբ հասանելի **առափնի կեցողությամբ՝** հնարավոր և Տեր Հիսուս Քրիստոսի շնորհով ու մարդասիրությունմբ՝ իսկորեն հասանելի դարձող **նախընտրելի ու փափագելի հեռակա դիտավորմը՝ մարդու փրկությունը և մարդկային իմնության ու կյանքի նորոգ, կատարյալ ու սփանչելի՝ Ասածուն ի մի լինելությունն է:**

25. Մարդկային կյանքի նշանակալի եղելումից և նրա իմաստային բազմաբովանդակությունից որպես խորհուրդ պահող ու հայտնող իմաստ ու իմաստություն, Պատմահայրը քաղում ու իր պատմությունում, ոչ առանձնաբար ու բացորոշ բանաձևմամբ, այլ՝ նաև ներանշանակ, որպես դիտավորություն է հասկանում ու իմանալի դարձնում հնարավորինս առավելը՝ և՛ նախ-

ընտրելի ու մերձակա դիտավորը, և՛ նախընտրելի ու փափագելի հեռակա դիտավորը, ինչպես նաև այս երկուսի առումով՝ և՛ ուղղակի ու բառացի պատմվողի ու մտփին ակնառու իմանալի, և՛ այլաբանական ու մտփին այլակերպ իրողությամբ իմանալի՝ իսկությունն ու խորհուրդ հայտող իմաստները: Եվ այս առումով՝ պատմության գոյությունն իսկության նրա որոնումն ու հայեցակարգն իր հիմքում ու նաև բուն կատարումի մեջ՝ մտքի սկզբունքային ուղղորդվածությունում (ինտենցիայում) ու կայացման միտող շարժման, պոտենցիայի ու իրագործման մեջ և՛ աստվածասեր է, և՛ մարդասեր (հումանիստ), ուստի և՛ արդյունքում նրա պատմահայեցակարգը և՛ աստվածաբանող է, և՛ մարդաբանող: Նրա պատմությունն իմաստասիրում ու մարդաբանում է մարդկայինը՝ ինֆնությունը, մշակույթն ու կյանքը, և այդ ամենում՝ իմաստասիրում ու հենց աստվածաբանում աստվածայինը:

Պատմությունը հղված է մարդուն՝ կոչելով նրան այս կերպ հասու լինել Աստծո ճանաչողությանը, տեսական և գործնական իմաստասիրությամբ ուղղվել խորհրդով, բանիվ և գործով, եռամասնյա հոգին զարդարել շորս առաքինություններով: Իսկ լինել առաքինի, ըստ խորենացու, կնշանակի լինել՝ մշտապես ուղղորդվելով աստվածամանություն: Հայոց ինքնության, կյանքի ու մշակույթի նշանակալի եղելումից, հասկացմամբ ու մեկնողաբար բացորոշմամբ որպես պատմություն՝ պատմելիք ու պատմում, հյուսված իր աշխատության մեջ սուրբ և իմաստուն հայր Մովսես խորենացին ներկայացրել է իմաստության, ամենայն առաքինության ու բարյաց պիտոյից նշանակալին, որ և հնարավորություն է ընձեռում ու կարող է մարդկային ու նաև մեր ազգային ինքնությունը, կյանքն ու կենսակերպի մշակութային կողմնորոշումը աստվածանմանության կատարելագործող նպատակամիտությամբ ու կարգավորությամբ կայացնել: Այս տեսակետից ևս՝ իր հեռավոր դիտավորություն մեջ, նրա «Պատմութիւն Հայոց»-ը աստվածաբանող պատմություն է:

ՀԱԿՈՒ ՔՅՈՍԵՅԱՆ

ՀՈՎՀԱՆ ՈՍԿԵՔԵՐԱՆԻ՝ ԵՐԵՄԻԱՅԻ ՄԱՐԳԱՐԵՈՒԹՅԱՆ ՄԵԿՆՈՒԹՅԱՆ ՆՈՐԱՀԱՅՏ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

Ակներև է այն բացառիկ դերն ու կարևորությունը, որ թարգմանական երկերն ունեցել են հայ ինքնուրույն մատենագրության ձևավորման և զարգացման մեջ: Գիտամշակութային կյանքի ամենատարբեր մարզերի վրա վճռորոշ ազդեցություն է գործել մասնավորաբար Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությունը: Այն լրջորեն նպաստել է քրիստոնեական դաստիարակության գործին և մյուս կողմից առաջացրել բնական, բուռն հետաքրքրություն Աստվածաշնչի բովանդակությունը բացատրող մեկնողական և ճառախոսական երկերի հանդեպ: Եվ իրապես, Ե. դ. տակավին մեկնաբանելու պատշաճ փորձառություն չունեցող հայերը դիմում են Տիեզերական եկեղեցու մեծանուն հայերի արդեն հեղինակություն վայելող դասական մեկնություններին, հայացնում դրանք և դնում ընթերցողների տրամագրության տակ: Հատկապես սիրելի էին Ս. Եփրեմ Ասորու և Ս. Հովհան Ոսկեբերանի երկերը: Զերծ լինելով տեսական նրբին վերլուծումներից, իմաստասիրության միտող դավանական-հակաճառական մտակառուցումից՝ դրանք աչքի են ընկնում բարոյաբանական լայն հնչեղությամբ, քրիստոնեական ճշմարտությունների պարզ ու մեկին բացատրությամբ: Ուստի պատահական չէ, որ Աստվածաշնչի թարգմանությունից հետո ամենաշատը հայացվեցին այս հայերի մեկնություններն ու ճառերը: Թերևս այս իսկ պատճառով դրանք գերազանցում էին այլոց նաև երկերի ընդօրինակություններով: Տվյալ փաստն ինքնին դրսևորում է այն ջերմ վերաբերմունքը, որ միջնադարը տածում էր Ս. Եփրեմ Ասորու և Ս. Հովհան Ոսկեբերանի նկատմամբ: Այսուամենայնիվ ցավ ի սիրտ պետք է արձանագրել, որ նրանց երկերից ոչ բոլորն են հասել մեզ, իսկ հասածներն էլ ոչ բոլորն են լրիվ ու անթերի: Դրանց մեջ շոշափելի թիվ են կազմում նաև այնպիսիք, որոնք լոկ առանձին նշխարներն են երբեմնի ընդարձակածավալ աշխատությունների: Այդպիսիք են մասնավորապես Ս. Եփրեմի Հոբի, Գործք առաքելոցի, Ոսկեբերանի Արարածոց, Սաղմոսաց, Եզեկիելի, Պողոսի թղթոց մեկնությունները: Այդպիսին է նաև Ոսկեբերանի՝ Երեմիայի մարգարեության մեկնության հայերեն թարգմանությունը: Այդ մեկնության հունարեն բնագիրն ամբողջապես չի հասել: Երբեմնի ընդարձակ մեկնության գոյության մասին են վկայում խմբագիր կամ շղթա (լատ. *catenae*, հուն. *τετραλ*) մեկնություններում պահպանված մեծ ու փոքր հատվածները, որոնք հրատարակված են *PG*, t.64, col.740-1037:

Ինչպես երևում է, այդ մեկնության հայերեն թարգմանությունը լայնորեն

հայտնի ընթերցանության գրքերից էր: Այդ մասին է վկայում Գրիգոր Մագիստրոսի՝ Գևորգ վարդապետին հղած թղթի հետևյալ հատվածը. «Բանս հայց է ի քէն զմեկնութիւն Երեմիայի մարգարէի, զոր գրեալն է Ասողկայ երջանիկ ծայրագոյն ծերոյն շնորհել մեզ»¹: Այստեղից հասկանալի, որ Ոսկեբերանի Երեմիայի մեկնությունն ընդօրինակվել է Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկի ձեռքով: Իմանալով, որ այդ ընդօրինակությունը գտնվում է Գևորգ վարդապետի մոտ՝ Ոսկեբերանի այդ մեկնության կարևորությունը գիտակցող Գրիգոր Մագիստրոսը նրանից խնդրում է իրեն առաքել այն: Ելնելով այն փաստից, որ Մխիթար Գոշը (+1213) Երեմիայի մեկնությունը շարագրելիս (1187) իր ձեռքի տակ է ունեցել Ոսկեբերանի համանուն աշխատությունը՝ պետք է ենթադրել, որ այդ երկը լայն հետաքրքրություն է առաջ բերել հայոց մեջ: Այդ են փաստում դրա մաս կազմող այն հատվածները, որոնք տեղ են գտել Ճառընտիր ժողովածուներում (ՄՄ, ձեռ. 3782 [ԺԲ դ.] թ. 159ա-160ա, 1138, [1347 թ.] թ. 199բ-214բ, 1462 [ԺԳ դ.], թ. 52ա-61բ): Գոշի կողմից այդ երկի օգտագործումը, ինչպես նաև Ճառընտիրներում այդ երկի հատվածների կենցաղավարումն ինքնին վկայում են, որ ինչպէս Գոշի ժամանակներում, այնպես էլ նրանից հետո շրջանառության մեջ եղել են այդ երկի հայերեն ամբողջական ընդօրինակությունները, որոնց թիվը ժամանակի ընթացքում նվազել է, իսկ ավելի ուշ՝ դուրս մնացել տեսադաշտից:

Ձեռագրերի նկարագրության և նկարագրությունների խմբագրման ժամանակ ուշադրությունս գրավեց Մաշտոցի անվ. Մատենադարանի թիվ 4066 գրչագիրը, որը ժողովածու է ընդօրինակված 1283 թ. Անավարզայում Կոստանդին, Ստեփանոս (՝) և անանուն գրիչների ձեռքով: Խորագիր չունեցող տարաբնույթ նյութերից մեկի վերաբերյալ համառոտ ձեռագրացուցակում անորոշաբար արձանագրված է «Մեկնութիւն մարգարէութեան Երեմիայի»²: Այդ երկի համեմատությունը Ս. Հովհան Ոսկեբերանի նույնանուն մեկնության հունարեն բնագրի հետ փարատեց տարակույսս և ցույց տվեց, որ այն ոչ այլ ինչ է, քան հռչակավոր հոր համանուն երկը: Սակայն այդ երկի հունարեն բնագիրը մեզ լրիվ չի հասել: Ինչպես նկատվեց, երբեմնի ընդարձակաձավալ երկի առանձին հատվածները արդեն վաղ միջնադարում տեղ են գտել Երեմիայի մեկնություն պարունակող հունարեն մի անանուն խմբագիր մեկնության մեջ: Ի տարբերություն հունարենի՝ ՄՄ թիվ 4066 ձեռագրով (A) ներկայացող հայերեն թարգմանությունը փոքրիշատե ամբողջական է: Համեմատությունը պարզում է, որ եթե մի կողմից հունարեն բնագրում առկայող շատ հատվածներ բացակայում են հայերեն թարգմանության մեջ, ապա մյուս կողմից էլ հայերենի շատ հատվածներ չկան հունարենում: Այսուհանդերձ պետք է նկատել, որ ընդհանուր համակա-

¹ Մեսրոպ վրդ. [Տէր-Մովսիսեան], Նիպեր Ս. Գրքի ուսումնասիրութեան. II. Նախադրութիւններ և գլուխներ, «Արարատ», 1904, էջ215:

² Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Ա, կազմեցին Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաբյան, իմբ. Լ. Խաչիկյանի, Ա. Մնացականյանի, Եր., 1965, էջ 1141:

ուույցի մեջ, խմբագրական գանազանությունների հաշվառումով իսկ, հայերեն թարգմանությունը համընթաց է առկա հատվածական հունարեն բնագրին: Բայց թերթեր ընկած լինելու պատճառով, հայերեն թարգմանությունը վերջից թերի է. այն հասնում է մինչև Երեմիայի մարգարեության ԾԱ գլխի 7-ի բացատրությունը: Հունարեն բնագիրն ընդհատումներով հասնում է մինչև ԾԲ 20-ի մեկնաբանությունը (1038B): Հունարեն բնագրի և հայերեն թարգմանության համեմատությունը հուշում է, որ հայերեն թարգմանությունն իրականացված է հունարեն բնագրի խմբագրական ուրույն մի տարբերակից, որը շոշափելիորեն զանազանվում է քաղվածո մեկնության համար հիմք ծառայած հունարեն բնագրից: Այդ կարող են ցույց տալ թեկուզ հետևյալ համադրումները.

741AB (Եւ առհասարակ մարգարեություններից մեկը հոգևոր է, մյուսը դիվական, սրանց մեջ վերջինը՝ բնական կամ արհեստական, իսկ շորորդը՝ ընդհանուր և ժողովրդական է: Հոգևոր մարգարեության մասնակիցները լինում են գերազանցապես սրբերը, իսկ տնօրինությամբ՝ նաև այնպիսիք, ինչպես Նաբուքոդոնոսորը, փարավոնը, Բաղաամը և Կայիափաս: Դիվականը լինում է միայն դրա սպասավորներին. այդպիսիք են այլուրով գուշակողները, Պիթիան՝ յուզով, դիդոնյան քրմուհին՝ կաղնու տերևներով, (այլք) կենդանիների փորոտիքով, թռչունների թռիչքով և կռնչոցով, նշաններով և փոշտոցներով, աղմուկով, որոտով, ձեռքերով, մկներով, ծիծեռնակով, ախանջների զնգոցով և աղմուկով, մարմնի թրթիռով, մանր քարերի միջոցով, գավազանով և շեմերով, մեռյալներով, որովայնով, անուններով, աստղերով, գավաթներով և այլ անթիվ միջոցներով: Այդպիսին է նաև երազների միջոցով (գուշակությունը), իսկ մեզանում այն ներշնչման միջոցով է: Նրանց մոտ գուշակությունը հետեվանք չէ առաքինության, ինչպես մեզանում, այլ ինչ-որ խորամանկության միջոցով է):

է եւ այլ մարգարէութիւն երրորդ՝ ոմն հոգևոր եւ ոմն սատանայական եւ ոմն բնական եւ արուեստական: Հոգևորան վարիլ սեփական է սրբոց, բայց է ուրէք՝ եւ ոչ սրբոցն, որպէս Նաբուքոդոնոսոր եւ փարաւոն եւ Բաղա[ա]մ եւ Կայիափաս: Իսկ սատանայական արտաքնոցն, յորժամ բան ինչ է բազմազան, որպէս երազովքն: Այլ այն եւ առ մեզ: Եւ ունելովն եւ այս, բայց այլքն ոչ եւս. որպիսի՞ ինչ. ալիւրադիւթքն եւ գարեդիւթքն, եւ հարցուածին մասամբքն, այլ եւ փայտիւ, որպէս կաղնին, եւ յուռթելովն, եւ հաւութն, եւ փորոտեալքն, եւ թռչմամբքն, եւ կռնչելովն, եւ հմայեկալքն, եւ հմայելովն, եւս փնչելովն, եւ մկամբքն, եւ քարով, եւ ձռնչելով, եւ հնչմամբք ականջաց, եւ դիականադիւթութիւն, եւ վհուկքն, եւ որք յերկրէս, եւ պղնձովքն, եւ յուրովիւք այլովք անճառելեալք, անուամբքն եւ աստեղալքն: Բազում է մարտ սատանայի: Այսպիսի է մոլորութիւն զանազան: Բայց եթե ոչ ուրեք ի համարեալս պէտք ինչ են առաքինութեան, այլ միայն՝ արուեստի:

741CD-744A

(Բնականը հատուկ է անասուններին, ծիծեռնակները նախազգում են գարնան գալը, արագիլները՝ աշնան, մրջյունները՝ ձմռան, բնությունը նույն զգացողությունը դրել է ողնիների և հալկիոնների մեջ: Արհեստական մարգարեություն ունեն բժիշկները, խորհրդականները և նավավարները: Ոմանք գուշակում են հիվանդություններ, ուրիշները՝ դրանց դադարումը, ոմանք՝ հողմերի փոփոխվելը, ուրիշները կարծիքների միջոցով՝ ապագա փոփոխությունները: Ապագայի վերաբերյալ չկա ընդհանուր և ժողովրդական գիտելիք, որ երեք ամսից ձմեռ է գալու, որովհետև բոլորը նախապես գիտեն տարեկան փոփոխությունները: Այս պատճառով չկա ոչ մի մեծ բան այն բանում, որ դեերը նույնպես ունեն ապագայի կանխագիտելիքը, երբ մրջյունները նմանապես կանխազգում են տարեկան փոփոխությունները, կան նաև մարդիկ, ովքեր ընդունակ են գուշակել ապագան, թեպետ և ոչ այնպես, որ (այն) գիտեն կատարելապես կամ (նրա մասին) ամեն ինչ: Երբ սատանան գուշակեց, որ (մարդը) կիմանա բարին և շարը, ապա այնպես էլ եղավ, և երբ Բաղամը ասաց, «Դիր անառակին և դրա միջոցով կմատնվի Իսրայելը», ապա այնպես էլ եղավ: Այս գուշակությունը, կամ լավ է՝ կանխասացությունը, ոչ մի անհավանական բան չի ներկայացնում իրենից, ճիշտ այնպես ինչպես և Քրիստոսինը, որ՝ «Ավետարանը պիտի քարոզվի», «Քարը քարի վրա պիտի շինա»:

Ձի՞նչ ից է արդեւք բնականն, որպէս անասնոց, հաւուց, ծիծռանց, խորդուց, մրջմանց, որք զձմերունսն գիտեն, աղկիոնացին ասին եւ ողնիքն գիտել: Այլ այսոքիկ ամենեքեան բնականք են: Եւ արուեստականք որպէս բժիշկք եւ նաւուղիղք, կէսք զհիւանդութիւնսն կանխաւ ասեն, եւ ուղէգնացք եւ նաւորդք: Է եւ գուհիկ իմն, որպէս յետ երից ամսոց ձմեռն, եւ շուրջ գալով է այն կարծէաւք հանճարով պարզաբար խորհուրդ, յորժամ մերձակային գհանդերձեալն նկատիցէ: Արդ, ոչ ուրեմն ինչ մեծ է եւ դիւաց ունել կանխագիտութիւն, այլ ոչ բազում, քանզի եթէ մրջմունք ունին՝ զի՞նչ մեծ է եւ նոցա, այլ բնութեան է այն եւ ոչ որպէս թէ զամենայն գիտելոյ, զի սատանայ մարգարէացաւ գիտել զբարի եւ զշար, կանխաւ ասաց եւ եղեւ այնպէս: Եւ դարձեալ Բաղամ յառաջագոյն ասաց եւ եղեւ նոյնպէս, եթէ՛ «Բոզս արա եւ կացոյ»: Այլ ոչ է այն կանխասացութեան, քանզի յառաջագոյն ասել է, յորժամ ոչ յարուեստ է, ոչ ի բնութեան է, ոչ ի յարմարութեան է իրացն եւ ոչ ի նկատելոյ այնոքիկ ասացն, այլ առանց կարծեաց ինչ եւ առանց վստահութեան: Որպէս Քրիստոսին՝ «զԱւետարանն քարոզել» եւ «ոչ մնալ քար ի քարի վերայ»:

Տարբերությունների և նմանությունների, ինչպես նաև՝ հունարենում բացակայող ու հայերենում առկա հատվածների քննությունը բերում է այն աներկբա համոզման, որ հայերեն թարգմանությունն ունի բնագրի արժեք և աղբյուրագիտական, բնագրագիտական ակնառու կարևորություն: Հայերեն թարգմանության լեզուն և ոճը, որոնք գերծ են հունաբանություններից, ինքնին ենթադրել են տալիս, որ Ոսկեբերանի խնդրո առարկա մեկնությունը թարգմանվել է Ե դարում³: Բայց, ինչպես երևում է, ժամանակի ընթացքում, ընդօրինակությունների հետևանքով բնագիրը զգալիորեն խաթարվել է, դարձել անհասկանալի: Ուստի Մխիթար Գոշը ձեռնարկում է սրբագրելով խմբագրել Ոսկեբերանի մեկնության թարգմանությունը: Այս մասին հետևյալն ենք կարդում Գոշի՝ Երեմիայի մեկնության նախադրության մեջ. «Զի թէպէտ եւ սուրբ հարն Յոհաննու Ոսկեբերանի առ ձեռն կայր մեկնութիւն այսմ մարգարէութեան, սակայն յարինակէ եւ ի գրողէ յոյժ ապականեալ եւ հատակոտոր լեալ ի բազում տեղիս: Ուստի եւ յաճախութիւն բանին սրբոյն տաղտկալի եւ շաղփաղփեալ ի զգուանս գայր ընթերցողաց եւ դժուարառնլի՝ վարդապետաց: Յաղագս որոյ շափաւորել եւ հղկել ախորժեցի: Եւ եթէ այսմ պատահեալ սակաւ մեր աշխատութեան աւգտիցիք՝ Տեառն շնորհ միայն անպարսաւ զմեզ թողէք, եւ եթէ ոչ՝ առ ձեզ եւ առաջի ձեր կայ ընդարձակն եւ լուսաւորն գիրք սրբոյն. զայդ բաւական համարեցաք ճողոպրիլ ի բամբասանաց»: Ուրեմն Ոսկեբերանի այս մեկնությունը Գոշի ժամանակ արդեն զգալիորեն վնասվել էր, բնագիրը շատ տեղերում խաթարվել և ենթարկվել տարաբնույթ այլալուծման, որի հետևանքով մեկնության հայերեն թարգմանության իմաստը շատերի (նույնիսկ վարդապետների) համար դարձել էր անմատչելի: Ուստի նա ձեռնամուխ է լինում համառոտելով պարզեցնել մեկնության բազմաբարդ և խրթին տեղիները, այլև խաթարվածության հետևանքով լրացնել ոսկեբերանյան մեկնության բաց մնացած տեղիները, «զի բնաւիցն ոչ էր նորայն մեկնութիւն» (թ. 255բ-56ա): Այն, որ այդ անելու համար Գոշը ձեռքի տակ է ունեցել մեկնության թիվ 4066 ձեռագրով ներկայացող խմբագրական տարբերակը, վկայում են ներքոբերյալ համադիր հատվածները.

Ոսկեբերան

Պարտ էր ի ժամանակաւ յառաջագունիցն սկսանել զմարգարէսն եւ զյարմարութիւն պահել դարձեալ: Բայց զի ոչ յայս փութամբ այժմ, այլ մանաւանդ մարգարէիցն դիւրաւ ընդունելիս եւ յայտնագոյնս ասացեալս նախ ձեզ յայտնել եւ առնել երեւե-

Գոշ

Պարտ էր ժամանակաւ գերիցագոյնն ձեզ սկսանիլ. զարարածոցն ասէ եւ զնոյն՝ անյայտ լսողաց եւ Երեմիաս՝ յայտնի եւ յաւգուտ լսողացն: Զի կարգաւ առաջին է Մովսէս, որպէս՝ Աւետարանն Յոհաննու, սակայն ըստ հարկի Մատթէոս

³ Հմմտ. Մեսրոպ վրդ. [Տէր Մովսիսեան], նշվ. աշխ., էջ 217-218:

լիս: Զի նոքա եւ յայլսն առաջնորդի-
ցեն ընդելացուցանելովն զձեր լսե-
լիս՝ լսել զբանս մարգարէականս: Այ-
սորիկ աղագաւ զայլսն թողլով, որ
քան զամենեսեան յայտնագոյնս ե-
կաք: Քանզի ոչ որ կարգաւն է առա-
ջին պարտ է ուսանել, այլ՝ որ իմաս-
տիւք լսողաց առաջին է: Զի եւ յա-
ղագս Աստուածութեան բան նախ ա-
ռաջին ըստ մարմնոյ լսի, եւ վասն
Հաւր անմարմին նախ, եւ յոր ինչ ճե-
պելին է, պարտ եւ արժան է կալ: Եւ
որ յաղագս աշխարհարարութեան է
բան՝ նախ իմանալիքն եւ ապա՝ զգա-
լիքն: Այլ Մովսէս ի սկզբանն ոչ ինչ
յաղագս նոցա ընդ մեզ խաւսեցաւ,
այլ. «Ի սկզբանէ արար Աստուած
զերկին եւ զերկիր» ի ստորուտ ի
վեր ելանելով, յաղագս հրեշտակաց
եւ այնպիսեացն Դաւթայ եթող ա-
սել...:

Բայց է եւ առ արտաքինսն մարգա-
րէութիւն, այլ սուտ է:

Եւ զի ոչ է պարտ միայն գիտել
զճշմարիտն, այլ եւ՝ զսուտն, զի մի՛
նմա հանդիպիցիմք, քանզի եւ հմուտ
սեղանաւորքն ոչ զբարւոք ոսկին
միայն ուսանին, այլ եւ՝ զխոտանն,
զի մի՛ այնմ դիպիցին: Նոյնպէս եւ
եմք:

Այլ է նյութի ընդգրկումը թիվ 1138 և 1426 ձեռագրերում: Նախադրու-
թյան «Պարտ էր ի ժամանակաւ յառաջագունիցն սկսանել զմարգարէսն... Նա է
առաջին ի վեր երանելոյն» սկզբնամասի⁴ բացթողումով սրանք ընդգրկում են
բնագրի «Արդ, բեր ասասցուք յաղագս երանելոյս Երեմիայի ...Ի Մանասէէ
գործելոցն ի Խ(40) ամս բազմութեան զայն կրեալ» սկիզբ ու վերջ ունեցող

⁴ ՄՄ, ձեռ. 4066, ք. 224ա:

զճառս մարդկութեան եղ, նմանա-
պէս եւ Մովսէս զյայտնին եղ եւ զա-
ներեւութիցն եթող ճառել Դաւթի...:
(ՄՄ, ձեռ. 2606, թ. 4բ):

Բայց է եւ առ արտաքինսն մարգա-
րէութիւն, այլ սուտ է: (Նույն տե-
ղում, թ. 5բ):

Եւ հարկ է գիտել զսուտսն, զի մի՛
նմա պատահիցիմք: (Նույն տեղում):

հատվածը⁵: Այս ձեռագրերում Երեմիայի մեկնության նախադրությունը հետևում է Ոսկեբերանի մեկնության համառոտ վերապատումը (1138, թ. 201ա-214բ. 1426, թ. 53ա-61բ), որն ունի լուծմունքի բնույթ: Համեմատությունը ցույց է տալիս, որ սա Ոսկեբերանի մեկնության հայերեն թարգմանության պարզեցված ու խտացված տարբերակն է: Գոշի մեկնության նման սրանք ևս խմբագրվել են ուսումնագիտական նպատակով: Ոսկեբերանի երկի և այս ձեռագրերով ներկայացող նրա համառոտ տարբերակի հարաբերակցությունը ցույց տալու նպատակով համադրենք հետևյալ երկու հատվածները.

ՄՄ, ձեռ. թիվ 4066
(ընդարձակ)

Նախ քան ստեղծանել զքեզ յորովայն է զքեզ, և յառաջ քան զելանելն յարգանդէ սրբեցի զքեզ (Ա 5).

Զի՞նչ կամիցի այս բան, զի՞նչ կազմիցէ. բազմութիւն սպանողաց էր. էսայիաս սղոցեցաւ, հալածեցաւ Ամովս, Զաքարիաս թաղեցաւ: Կրթեալք եին յարիւնս մարգարէականս իբրեւ շունք, որք լափեն յարենէ, այնպիսեաց կերակրոցն ծարաւեին, ի սրտմտութիւնս զինքեանս փոփոխեին, և ոչ երբէք ի բաց կային: Պէտք լինեին բազում և մեծամեծ հոգւոց մարգարէիս յայնպիսի բազմամարդութիւն մտանել: Եւ ոչ այս միայն, այլ զի և դժնդակագոյնք ևս հանդերձեալք եին մերձ ի դուրս լինել նոքին ելք իրացն: Եւ վասն հասակին արհամարհելի էր և ինքն՝ անփորձ: Արդ, տես՝ զիարդ յարմարէ զբժիշկն Աստուած զդեղն նմա տալով և զգործին: Զոր արինակ եթե ոք զխելսոգարեալ և որոյ միտքն իցեն ախտիւ ըմբռնեալ, բժշկել հանդերձեալ իցեն, բազմաց կարաւտանայ, որք յորդորիցեն, և քաջալերիցեն ձեռնարկել նմա, որպեսզի մի՛ ահիւ հանդերձելոց շարեացն ապականիցէ զբժշկութիւն

ՄՄ, ձեռ. թիվ 1138, 1426
(համառոտ)

Բան. նախ քան զստեղծանելն յորովայնէ գիտեմ զքեզ. Մկ. Այս է միտքն. բազմութիւն սպանողաց էր. Եսայի սղոցեցաւ, հալածեցաւ Ամովս: Եւ վասն հասակին արհամարհելի էր և ինքն անփորձ, քաջալերէ, զի մի՛ երկիցէ, զի որ սգայութիւն ունի խուսափէ և դանտադի: (ՄՄ ձեռ. 1138, թ. 201ա, 1426 թ. 53ա):

[Բան] Մարգարէ ի հեթանոս եզի զքեզ: Մկ. Եւ ու՞ր եղև հեթանոսաց մարգարէ, զի ոչ ել ի քաղաքէն: Ունի իմն և որ վասն ի վեր տանելոյն է. որպիսի ինչ. «Ահա եզից ձեզ ուխտ նոր, ոչ ըստ ուխտին, զոր եզի ընդ հարսն ձեր»: Եւ դարձեալ. «Սա Աստուած մեր յետ այնորիկ ի յերկրի յերեւեցաւ»: Եւ այլ յոլովս վասն հեթանոսաց մարգարէացաւ: Եւ գիտել նմա, թէ ոչ առ հրեայսն առաքեցաւ:

Անդ:

⁵ Անդ, թ. 224ա-226ա:

ախտացելոյն, նոյնպէս եւ մարգարէս:

Մարգարէ ի հեթանոսս եղի զքեզ. (Ս 5)

Զի՞նչ է, որ տագնապիցէ, հրէիցն վշտաց իրք. յաղագս վերջին շարեաց նոցա բանն է: Իսկ դու զիս ի հեթանոսս առաքես: Եւ ու՞ր եղաւ հեթանոսաց մարգարէ. քանզի ոչ բնաւ ելեալ ըստ քաղաքն գտանի, այլ յամենայն ժամ անդ էր եւ ընդ հրեայսն խաւսէր: Եւ զիս՞րդ հեթանոսաց մարգարէ. զի յաղագս Յովնանու թերեւս ասիցէ որ զայս, բայց վասն սորա զո՞ր բանն ունիցի. ունի իմն, որ վասն ի վեր տանելոյն է. որպիսի՞ ինչ. «Ահա եղից ձեզ ուխտ նոր, ոչ ըստ ուխտին, զոր եղի ընդ հարսն ձեր»: Եւ դարձեալ. «Սա Աստուած մեր, եւ ոչ համարեսցի այլ որ ընդ սմա»: «Յետ այնորիկ ի վերայ երկրի երեւեցաւ եւ ընդ մարդկան շրջեցաւ»: Եւ բազում այլ ունի: Եւ ըստ պատմութեանն, զի թէպէտ եւ ոչ ել Երուսաղէմէ, այլ սակայն յոլովս վասն հեթանոսաց մարգարէացաւ: Եւ ոչ սա միայն, այլ եւ՝ էսայիաս: Եւ ընդէ՞ր արդեւք իբրեւ առանձին իմն ասէ վասն սորա:

Մարգարէ ի հեթանոսս եղի զքեզ.

Այն է պատճառն, որպէս ասացի, զիտեղն նմա, թէ ոչ առ հրեայսն առաքեցայ:

Համադրումը ցույց է տալիս, որ անանուն խմբագիրը համառոտում, խմբագրում է Ոսկեբերանի մեկնություն համապատասխան հատվածները՝ պահպանելով բնագրային կառույցը⁶:

⁶ Համառոտության առավել բնորոշ օրինակ է հետևյալը.

[Բան] Եւ մուծի զձեզ ի Կարմեղոս ուտել զքարոսփին նորա.

[Մեկն.] Բարոսփին ասէ Կարմեղա զնոխոսփին:

[Բան] Եւ վերակացում արիմաց իմոց ոչ գիտացին զիս.

[Մեկն.] Այս է դպիրքն եւ փարիսեցիքն ոչ ծանեան զիս. աստ վարսն անմաբուս ասէ:

[Բան] Մարգարեի մարգարեանային Բահադու

Ինչ վերաբերում է թիվ 3782 ձեռագրում առկա հատվածին (թ. 159ա-60ա), ապա պետք է նկատել, որ այն համապատասխանում է թիվ 4066 ձեռագրով ներկայացող հիմք գրչագրի բնագրի սկզբնամասի «//ութեան⁷ մարգարէին, այլ զի երեւեսցի եւ ցուցցի... Այսպէս եւ Յովսէփ. ոչ ապաքէն յայտնութիւն նորա Աստուծով իցէ» հատվածին⁸:

Բնագրի սկզբնամասն է ներկայացնում նաև ՄՄ թիվ 5197 ձեռագրում (1274-80թթ) առկա միավորը, որը «Յերեմիա մարգարէէ սկիզբն» խորագրով մեկնություն մեջ զետեղված է «Յոհ» լուսանցային նշման տակ (թ. 271ա-277ա): Այս միավորը շոշափելիորեն զանազանվում է մյուսներից և այսու ներկայանում իբրև ուրույն տարբերակ: «Ընդէր մարգարէքն զոմանս ի բանիցն անյայտս եւ զոմանս յայտնիս, զոր առնեն եւ առաքեալք... հուր՝ ցանկութիւն եւ եռանդն՝ փորձութիւն սատանայի: Եւ մեկնէ մարգարէս. շասաց, թէ բարիոք տեսանես» սկիզբ և վերջ ունեցող տվյալ հատվածը համառոտ վերապատումն է Ոսկեբերանի և Գոշի մեկնության. «Ուստի՞ ոմն յայտնագոյն եւ ոմն՝ անյայտ: Եւ զինչ սքանչելի, եթե այս յայլ եւ յայլ դէմս լինի... Այսպէս եւ Յովսէփ. ո՞չ ապաքէն յայտնութիւն նորա Աստուծով իցէ» (Ոսկեբերան)⁹ և «ընդէ՞ր զոմանս յայտնիս եւ զոմանս անյայտս մարգարէանայ զսոյն եւ զԱւրէնսն եւ ի Սաղմոսս... հուր՝ ցանկութիւնն եւ եռանդն՝ փորձութիւն սատանայի: Սակայն սոյն իսկ մեկնէ մարգարէս» (Գոշ)¹⁰ համապատասխան հատվածների: Միավորիս վերջընթեր. «Յերեսաց հիւսիսոյ բորբոքեսցին շարիք... եւ եկեսցէ հարաւոյ Հոգին Սուրբ, որ ի վերնատուն յառաքելոց, նոյն եւ հոգի մեր: Եւ նմայ փառք¹¹», որ բացատրությունն է Ա. 14-15-ի, բացակայում է թե՛ Ոսկեբերանի և թե՛ Գոշի մեկնության մեջ:

Ոսկեբերանի Երեմիայի մարգարեության մեկնությունն ուշագրավ է մի շարք տեսակետներից: Նրանում իրենց արտացոլքն են գտել ժամանակի սուրբ-գրային գիտության կարևոր ձեռքբերումները: Հարազատ մնալով սուրբգրային մեկնաբանության Անտիոքյան դպրոցի ավանդներին՝ Ոսկեբերանն այստեղ ևս կիրառում է այդ դպրոցի թելադրած պատմաբանասիրական մեկնաբանության սկզբունքը: Այդ սկզբունքին հետամուտ՝ նա համադրում է Աստվածաշնչի թարգմանական տարբեր ավանդույթները, ինչը թույլ է տալիս նրան բացահայտելու մեկնաբանվող տեղիի իմաստային նրբագծերը: Այս բանի համար, ինչպես երևում է, նա իր ձեռքի տակ ունեցել է Որոգինեսի նշանավոր Վեցիջյանը

[Մեկն.] Զսուտ մարգարէսն աստ ասէ (ՄՄ. ձեռ. 1138, ք. 201ա):

⁷ Սկզբից թերթ ընկած:

⁸ ՄՄ, ձեռ. 4066. ք. 226բ-227բ:

⁹ ՄՄ, ձեռ. 4066, ք. 224ա- 227բ

¹⁰ ՄՄ, ձեռ. 2606, ք. 5ա-12բ:

¹¹ Ի դեպ, վերջընթեր հատվածիս մեջ կիրառված «ասոնակազմ» բառը (սաոնակազմ բռնութենէ հիւսիսի) չի՞ նԲՀ:

(*Ἐξ απαλᾶ*): Ինչպես եզրակրկի մեզ հայտնի մեկնություն մեջ¹², այնպես էլ այստեղ, Ոսկեբերանը լայնորեն վկայակոչում է հատկապես Սիմաքոսի թարգմանությունը և մեկ-երկու անգամ էլ՝ Ակյուղասինը: Ոսկեբերանի բերած քաղվածքներն օգտակար կարող են լինել լոկ փշրանքներով մեզ հասած Որոզինեսի տիտանական այդ աշխատության հետազոտման համար: Դրանք են.

ա. *Խորին [է] սիրտ քան զամենայն մարդ է եւ ոչ ճանաչիցէ զնա (ժէ 9).*

...Վասն այսորիկ եւ միւս եւս թարգմանն ասէ. խորին եւ ծածկեալ մարդ է եւ ոչ ճանաչիցէ զնա:

բ. *Ահա աւուրք գան, ասէ Տէր, եւ յարուցից Դաւթի ծագումն արդարութեան, եւ թագաւորեսցէ թագաւոր... (ԻԳ 5):* Սիմաքոս՝ փոխանակ ծագմանն արդարութեան՝ բոյս արդարութեան ասէ:

գ. ... *իբրեւ զաղբ ընկեսցի արտաքոյ դրանն Երուսաղեմի (ԻԲ 18-19). Զի՞նչ իցէ իբրեւ զաղբն. Սիմաքոս ասէ իբրեւ զաղտ անկեալ:*

դ. ... *գրեա զայրդ զայդ տարագիր այր... (ԻԲ 29-30). ... Զի՞նչ իցէ տարագիրն. անպատիւ ասէ, Ակիլաս անաճեւի ասէ, իսկ Սիմաքոս՝ թափուր, աւտարացեալ...:*

ե. *Ո՞ր եկաց ի հաստատութեան Տեառն (Իգ 18). ... Սիմաքոս ասէ. Ո՞ր մերձ է ի խաւս Տեառն:*

զ. ... *պաշարումն խաւսեցար առ Աստուած (Իը 13-17)... Զի՞նչ իցէ պաշարումն խաւսեցար: Սիմաքոս ասէ՝ յանցանս:*

է. *Սաստկապէս հարկանել ուժգին հարուածով (Լ 14). Ակիլաս ասէ. առանց ողորմութեամբ:*

ը. *Ոչ ինչ թաքչի ի քէն (ԼԲ 17). Միւս եւս թարգմանիչն այսպէս ասէ. Ոչ տկարանայ առ քեզ եւ ոչ մի բան. զոր ինչ միանգամ ասես, լինի:*

թ. *Աւտարացարուք ի միջոյ Բաբելոնի եւ յերկրէն քաղղեացոց, ելէք եւ լեւորուք իբրեւ վիշապք (ՄԾ). Միւս եւս թարգմանն ասէ. Յնծացէք իբրեւ խոջք առաջի մաքեաց, կամ զայս ասէ, թէ՛ աւտարացարուք:*

Ոսկեբերանի բնագրագիտական դիտումներն օգնում են շտկելու հունարեն և այստեղից էլ հայերեն թարգմանություն մեջ սողոսկած թյուրիմացությունները: Այսպես՝ ԽԶ 16-ը մեկնաբանելիս կանգ առնելով «[յերեսաց] հելլենական (հայ. յունական) սրոյն» բառերի վրա՝ Ոսկեբերանը նկատում է, որ այն «լավ չի թարգմանված»: Եբրայերենում ասվում է. «սուր եւ գորավոր թրից»: Եվ այստեղ թարգմանություն ոչ համարժեք լինելը հետևանք է (բառերի) նմանություն. «Իռանան» նշանակում է «հելեններ», որից էլ՝ իռնականներ (*Ἰωνες*) և իոնա (*Ἰωνες*) բառը նշանակում է սուր, կտրող: Այս էպոնիմիայի հետևանքով «սուր թրից»-ի փոխարեն թարգմանել են՝ «հելլենական սրից». 1021C: Յոթանասնից թարգմանություն մեջ տեղ գտած այս թյուրիմացությունը տեղ է գտել նաև հայերեն թարգմանությունում:

¹² Ս. Յովհան Ոսկեբերան, ձառն. Նշխարք ի մեկնութեանց Սուրբ Գրոց, աշխատ. Հ. Քյոսեյանի. Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 299, 300:

Մեկնաբանվող բառի կամ արտահայտության իմաստային նրբերանգների բացահայտումը հեղինակն իրականացնում է ոչ միայն բնագրի և օտար թարգմանությունների օժանդակությամբ, այլև՝ իր իսկ դիտումներով: Այսպես, թափանցելով տաղաւար բառի հոգևոր իմաստի մեջ՝ Ոսկեբերանը գրում է. «Եւ ո՞ տաղաւարի այնքան խնամ տանիցի, որ փոքր մի յետոյ քակտի: Եւ զի՞նչ ասեմ զտունսն. ուր եւ նոյն ինքն մարմնոյս բնութիւն ի Գրոց այս անուամբ կոչեցաւ. քանզի որ եմք ի տաղաւարիս յայսմիկ հառաչեմք՝ որդեգրութեան սպասելով: Նոյնպէս եւ բազմացս սովորութիւն է զմեռեալ մարմինսն տաղաւար կոչել: Զի զոր արիւնակ յալթեւան իմն իջեալ սակաւ ինչ ժամանակ դադարէ հոգին, այսպէս դարձեալ թուշի եւ տաղաւարն ամայի թողու: Յորժամ կործանումն ընդունել հանդերձեալ իցեն՝ տաղաւար եւ վրան անուանէ, իսկ յորժամ վայելիցէ ի զգուշութիւնսն առ ի յԱստուծոյ՝ ոչ այսպէս զմարմինն կոչէ, այլ՝ տաճարս եւ աշտարակս, քանզի Աստուած հիմնացոյց զնա...»: Այսպիսով, երբ հոգու համար օթեան դարձած մարմինը՝ զրկվելով հոգուց, կործանվում է կամ ենթակա է կործանման, տաղավար է անվանվում, իսկ երբ խաղաղորեն վայելում է Աստծո ներկայությունը՝ տաճար և աշտարակ:

Անտիոքյան դպրոցի կարևոր առանձնահատկություններից է նաև պատմական անցքերին դիմելու, Աստվածաշնչի բովանդակությամբ համաձայն տեղիների հիշատակման, բանասիրական բացատրության անհրաժեշտության գիտակցումը: Այսպես, ԻՍ 1-2 տեղին մեկնաբանելիս, հեղինակը նկատում է, թե «հարկաւոր է նախ առաջին զպատմութիւն ասել»: Ըստ այսմ՝ նախ ներկայացնում է պատմաքաղաքական այն կացութիւնը, որ կար Յովսիա բարեպաշտ թագաւորի, նրա որդիներին՝ Յովակիմի և այլոց ժամանակ (Դ Թագ. ԻԲ, ԻԳ, ԻԴ, Բ մնաց՝ ԼԳ, ԼԵ, ԼԶ 4-8, Զագ. ԺԲ 11, Երեմ. ԻԲ, ԻԶ, ԼԶ): Պատմական իրավիճակի կարևորման մեկ այլ նմուշ է ներկայացնում նաև հետևյալը. բացատրելով. «Եկայք արկցուք փայտ ի հաց նորա եւ սատակեսցուք զնա...» (ԺՍ 18-19) տեղին՝ հեղինակը գրում է. «Ոմանք զայս ի Քրիստոս առնուն, բայց մեք առ այժմ զպատմութիւնս պինդ կալցուք...»: Ակներևորեն խոսափելով տիպաբանական մեկնաբանության շարաշահումից՝ Ոսկեբերանը հետևյալ կերպ է բացատրում. «Ահաւասիկ ես առաքեմ ձկնորսս բազումս, ասէ Տէր, եւ որսասցին զնոսա...» (ԺԶ 16) բառերը. «Ճշմարտեն ոմանք յառաքեալսն զայս ասելով, եւ ոչ ինչ արգելու, բայց առ այժմ զպատմութիւնս պինդ կալցուք»: Վկայությանս մեջ «եւ ոչ ինչ արգելու» բառերն այսուհանդերձ որոշակի վերապահություն են պարունակում, և անուղղակիորեն խոսում այն մասին, որ մեկնիչ հեղինակին այսուհանդերձ խորթ չէ տիպաբանական և խորհրդաբանական եղանակը: Փարված լինելով Անտիոքյան դպրոցի ավանդներին՝ Ոսկեբերանը նրա պարտադրած պատմաբանասիրական խստորոշ եղանակը հարկ եղած պարագային

մեղմում է խորհրդաբանական բացատրությունը¹³: Այսպիսի մոտեցման բնորոշ օրինակներից է հետևյալը. բացատրելով «Ահա աուրք գան, ասէ. Տէր, եւ յարուցից Գաւթի ծագումն արդարութեան...» (ԻԳ 5) բառերը՝ նկատում է. «Յաղագս Քրիստոսի այս ասացաւ ծածկաբար, որպէս ոմանք ասեն, իսկ ըստ ճառիդ՝ յաղագս Յովսեփեկայ»: Այսու, շանտեսելով Ս. Գրոց թափանցիկ ակնարկը, հեղինակը զատորոշում է բնագրի ընկալման երկու շերտեր՝ պատմական (ըստ ճառիդ) և խորհրդական (ծածկաբար): Տրպաբանական համեմատաբանությունը նույնպէս խորթ չէ Ոսկեբերանի մեկնաբանությանը: Այն իր դրսևորումը գտել է նաև տվյալ երկում: Նման իրավիճակների հիման վրա հեղինակը տիպական նույն հարթության վրա է դնում Երեմիային, Ստեփանոս Նախավկային և Քրիստոսին, որովհետև երեքն էլ, առանց հաճոյանալու իշխանություններին, ճշմարտությունն անթաքուց կերպով հռչակում էին տաճարի մեջ ի լուր դպիրների, քահանայից դասի և իշխանավորների (ԽԶ 11-15): Նման իրավիճակներով է թելադրված նաև տիպաբանական հետևյալ դիտումը. խոսելով Բաբելոնի հեթանոս իշխանների կողմից Երեմիայի ազատ արձակվելու (ԼԹ 1-3), բայց և ազգակից հրեաներից հալածվելու մասին՝ Ոսկեբերանը Երեմիային համեմատում է Քրիստոսի, Մովսեսի, Գաւթի, Եղիայի հետ, ովքեր նույնպէս հալածվեցին յուրայիններից, բայց օգնություն ստացան օտարներից:

Նորկտակարանյան շատ իրողությունների ակունքը Հին Կտակարանն է: Ոսկեբերանը այս ցույց է տալիս թլփատության մասին խոսելիս: Մեկնիչ հեղինակը նկատում է, որ Պողոս առաքյալի «Որով թլփատեցայք անձեռագործ թլփատութեամբ...» արտահայտությունը (Կողոս. Բ11) ակներևորեն հարաբերվում է Երեմիայի «Թլփատեցարուք Աստուծոյ ձերում եւ թլփատեցէք զանթլփատութիւն սրտից ձերոց» (Դ 4) խոսքին: Հեղինակը համոզված է, որ «զթլփատութիւն Պաղոս ոչ ինքն ի ներքս եբեր, այլ յերեմիայէ ուսաւ, քանզի ահա եւ սա անձեռագործ մեզ արինադրէ զթլփատութիւն, վասն զի սիրտն իւր ոչ ոք երբէք ձեռամբ թլփատեաց...»: Այսպիսով Ոսկեբերանը հաստատում է, որ հոգևոր թլփատության գաղափարը Պողոս առաքյալը վերցրել է Երեմիայի մարգարեությունից:

Մեկնությանս մեջ լսվում են ժամանակի աստվածաբանական-գալանաբանական մտքի արձագանքները: Ուշագրավ է վարդապետական այն մոտեցումը, որով մեկնիչ հայրը փորձում է դասակարգել ազամորդու կողմից Աստծո ընկալման երկու կերպերի առանձնահատկությունները: Հետևելով Արևելաքրիստոնեական աստվածաբանության արդեն սրբագործված ավանդներին¹⁴ նա Աստծո ճանաչողությունը համարում է սկզբունքորեն անձանաչելի, սակայն նրա մասին խոսելն՝ օգտակար ունկնդիրների համար: Օգտակարությունն ի

¹³ В. Горский, Св. Иоанн Златоуст как толкователь Священного Писания, - "Православный собеседник" 1889, т. 3. с. 77-78.

¹⁴ Այս մասին հանգամանալից տե՛ս В. Лосский, Боговидение, М., 2003, с. 372-385.

մտի ունենալով Աստված «ի սկզբանն ոչ փութացաւ զանմարմինն ի ներքս ածել, այլ բարկացեալ եւ սրտմտեալ զինքն ճեպեցուցանել, զերկեւղն ամբարել ի մարդիկ կամեցաւ: Արդ, սթափեցարուք եւ հայեցարուք հաւաստեալ՝ զինչ պարտ է վասն Աստուծոյ ասել մեղուցելոց մարդկանս»: Այս կոչով Ոսկեբերանը փորձում է կարգադասել Աստծո ընկալման երկու հիմնական սկզբունքները, վերհանել դրանց զորավոր և տկար կողմերը: Աստծո, իբրև անմարմին էություն, ընկալումն օգտակար է ուսայլների համար: Սակայն իր դրական կողմի հետ սա կարող է ունենալ բացասական հետևանքներ, որովհետև հայեցողական, ինքնաբավ վարդապետությունը նպաստում է անբարոյականության տանող ծուլությունը («զծուլութիւն աճեցուցանել ուսմամբն»): Մինչդեռ Աստծո մարդակերպ ընկալումը նրան վերապահում է այնպիսի հատկություններ, որոնք բնորոշ են մարդու բնույթին (բարկություն, սրտմտություն): Սրանով Աստված «զերկեւղն ամբարել ի մարդիկ կամեցաւ», ինչը զգաստացնելով աղամորդիներին պահում է բարոյապես սթափ վիճակի մեջ: Այսուհանդերձ Աստծո բնէությունը լիովին խորթ են կիրքն ու տկարությունը, որոնք բնորոշ են մարդուն, «քանզի մեզ անհնարին է ոչ բարկանալ եւ զոր ոչն ատեմք՝ տանջել, իսկ նմա անկարութիւն է բարկանալով եւ ատելով տանջել, վասն զի անախտ է, ոչ ինչ յանախտութենէն արդար դատաստանն վնասի»: Այսպիսով Աստծո անմարմին լինելը չի կարող խոչընդոտել նրա իրավարարությունը: Ոսկեբերանը հոգեբանորեն հերքում է Աստծո ընկալման երկու կերպերի մերկապարանոց ընդունումն ու մերժումը:

Ինչպես արդեն նկատվեց, Ոսկեբերանը հավատարիմ հետևորդն է Արևելաքրիստոնեական եկեղեցու այն վարդապետության, որը հռչակում է Աստծո էությունը տեսնելու լիակատար անկարելիությունը: Այս գաղափարը սպառիչ համակողմանիությունամբ արտահայտված է նրա «Աստծո անմատչելի բնության մասին» ճառաշարում¹⁵: Իսկ Հովհաննու Ավետարանի մեկնության մեջ բացատրելով «Աստծուն ոչ ոք չի տեսել երբեք» (Ա18) խոսքը՝ գրում է. «Այն թե ինչ է Աստված, չեն տեսել ոչ մարգարեները, ոչ նույնիսկ հրեշտակները, հրեշտակապետները: Քանզի ինչպե՞ս կարող է արարված բնությունը տեսնել այն, ինչ անարար է¹⁶»: Այս մտքի ամփոփ հաստատումն է Երեմիայի (ԻԳ 18) մեկնություն. «Ո՛ր կարաց տեսանել զԱստուած» խոսքը:

Դարձեալ Արևելաքրիստոնեական, մասնավորաբար Կապադովկյան աստվածաբանության հետ է կապված Ոսկեբերանի վարդապետական դիտումը Աստծո անվան վերաբերյալ: Բացատրելով «Տէր զաւրութեանց անուն է նորա» բառերը՝ գրում է. «Բազում են Աստծոյ անուանք, բայց զտիրական անունն ոչ ոք գիտէ, ամենեքեան են բնականք, բայց ստոյգ անունն ոչ է գիտելի, մանաւանդ թէ եւ ոչ անուն եղիցի, այլ առանց անուան իմն է...»: Ըստ այսմ, Աստվա-

¹⁵ PG, t 48, 701-768:

¹⁶ В. Лосский, űղվ. աղխ., էջ 317, նաև՝ էջ 386-388:

ծուլության անունները դրսևորում են մարդուն մատչելի նրա այս կամ այն հատկանիշը, որը սոսկ բառային արտացոլումն է մարդկային հասարակության մեջ օրինակարգված արժեքների վերաբերյալ մեր «բնական» ըմբռնումների: Մինչդեռ մարդկորեն բազմանուն Աստված իրապես անանուն է, որովհետև նրա ինքնիսկույթը մեզ համար լիովին անմատչելի է:

Նվազ ուշագրավ չեն հոգեխույզ հոր մտածումները մարդկային բնազդի, չարի բնույթի վերաբերյալ: Ինչպես եկեղեցու հայրերից շատերը, Ոսկեբերանը նմանապես վստահաբար գիտե, որ չարը բացակայում է աստվածահաստատ մարդկային բնույթի մեջ: Չարը հետևանք է հոժար կամքի: Չարը բնույթի մեջ բացակայող և սերտողությանը ձեռք բերված մերժելի իրողություն է. «Որ ուսանին, - նկատում է հեղինակը, - գոր յառաջագոյնն ոչ գիտէր, ուսանի: Ապա ուրեմն ոչ է բնութեամբ շար, քանզի բնական իրք ոչ ունին պէտս ուսման. ոչ ուսանիմք, եթէ պարտ է քունել, եւ ոչ եթէ պարտ է զլոյս տեսանել, քանզի այսոքիկ բնականք են եւ վարդապետի պէտս ոչ ունին»: Հատկապես վտանգավոր են նրանք, ովքեր շարունակում բնական վիճակ են համարում: Հանդիմանելով այդպիսիներին՝ գրում է. «Ի յաւժարութենէ շարութիւն է գրէ թէ ի բնութիւն փոփոխիցէք...» (ԺԳ 23-24):

Ոսկեբերանը շեշտում է հոգևոր իմաստության առավելությունը արտաքին՝ հեթանոսական փրկիսոփայության և գիտության նկատմամբ: Հեթանոսների արտաքինահարդար իմաստությունը «զնոսա հպարտացուցանէր՝ ոչ հայել յԱստուած» մինչդեռ «ի ձեռ մարդկան ձկնորսաց եւ որք առանց դպրութեան էին, արար յաղթել նոցա, եւ պարտեցաւ իմաստութիւն յիմարութենէն եւ զաւրութիւն՝ ի տկարութենէն»: Որովհետև, այն, ինչ չկարողացավ գտնել Պլատոնը, գտավ խորանակարը՝ Պողոս առաքյալը: Եգիպտոսի կախարդներին և մոգերին հաղթեց մի հովիվ՝ Մովսես նախամարգարեն: Եվ որպեսզի ցույց տրվի, որ Մովսեսը նրանց հաղթեց ոչ թե նրանց մոտ ուսած եգիպտական գիտությանը. երկնավոր Աստված հրեաներին անապատում պահեց քառասուն տարի շարունակ, որպեսզի նա այդ տարիների ընթացքում մեկընդմիջտ մոռանար Եգիպտոսում ձեռք բերված գիտելիքը: «Այն թուի ինձ պատճառ, - հարում է մեկնիչ հեղինակը, - ժամանակն այնքան յանապատին յամել նորա, զի զամենայն զայն ի բաց ընկենուցու, եւ մի՛ թուիցի եգիպտացոցն իմաստութեամբ յաղթել»¹⁷: Եւ բնութագրականն այն է, որ այդ հաղթանակը եղավ առանց գրի և ուսուցիչների: Այս օրինակներով Ոսկեբերանը ցույց է տալիս, թե ինչպես կարող է տկարությունը հաղթել զորությանը, տգիտությունը՝ իմաստությանը, եթե Աստված զորավիգ է տկարներին ու տգետներին:

¹⁷ Մինչդեռ տրամագծորեն այլ է Ռոզգինեսի մեկնաբանությունը. ըստ նրա Եգիպտոսից առած հրեաների ավարը ոչ միայն նյութական էր, այլև՝ հոգևոր, ինչը անհրաժեշտ էր համարելու համար իրենց կրոնական փորձառությունը (Ս. Գրիգոր Մանչևագործ, Նամակներ, 2) տե՛ս Օգոստինոս Երանելի, Խոստովանություններ, Եր., 2002, էջ 336, ծնթ. 47:

Մեկնություն մեջ լսվում են ժամանակի դավանաբանական մտքի արձագանքները: Բացատրելով «Վասն զի նոքա ոչ կացին յուխտին իմում...» (ԱՌ 32) տեղին՝ Ոսկեբերանը բացատրում է. «Ոչ կալ եւ անցանել նույնն է: Ապա ուրեմն մի է, որ զնորս եւ զՀինն ետ: Ամաչեսցեն հերձուածաւղքն, ամաչեսցեն արիանոսքն, վասն զի ամենայն Հաւր եւ Որդույ հասարակաց է, ապա ուրեմն ինքն զնոսա էհան յերկրէն Եգիպտոսի, եւ զՄովսէս, ուրեմն, ինքն առաքեաց, ինքն ուրեմն էր, որ ասէրն. «Ես եմ էն», եւ եթե՛ էն՝ զի՞ ասեն՝ ոչ էր: Ե՞րբ էր, յորժամ ոչ էր, քանզի էն միշտ է»: Այսու շեշտելով Հոր և Որդու բնութենական նույնությունն ու հավիտենակից լինելը, նա ըստ այսմ նույնացնում է օրենքը և շնորհը տվողին, այն է Հորն ու Որդուն, ինչը նշանակում է, թե «մի է, որ զնորս եւ զՀինն (Հին և Նոր Կտակարանները) ետ»:

Մեկնություն մեջ լայնորեն դրսևորվում է նաև բարոյագետ աստվածաբանը: Հավատարիմ մնալով մեկնաբանելու իր եղանակին և դպրոցի պահանջած սկզբունքներին՝ Ոսկեբերանը գերազանցապես կարևորում է մեկնաբանվող տեղիի բարոյագիտական հորդորն ու եզրակացությունը: Առավել պերճախոս է ամաչելու վերաբերյալ նրա հետևյալ մտորումը. բարոյական պարտքի և պարտավորություն, իսկ վախճանաբանական հեռանկարի մեջ՝ փրկության կարևորագույն պայման է համարվում ամոթի զգացումը: «Ոչ փոքր ինչ է պատճառն, եւ եթե ի բաց բառնաս զամաչելն՝ զամենայն յոյս փրկութեան բառնաս ի բաց»: Եւ Աստված ամենեին էլ ինքնանպատակ չի դրել այն մարդու մեջ, այլ որպեսզի ցնցի նրա խղճմտանքը: Հաճախ, երբ մեղքին չի հետևում պատիժը, լոկ ամոթի զգացումն է պատճառ դառնում զղշման: Բայց սատանան խեղդեց այն. «զի յորմէ կարողութիւն էր ամաչել, թաքոյց եւ հանդերձ ամենայն համարձակութեամբ յամենայն յանդգնել պատրաստեաց»: Կորցնելով ամոթի զգացումը՝ ազամորդին կորցրեց Աստծո հետ լինելու և դրախտը վայելելու իրավունքը:

Հայրախոսական բարոյաբանության հրաշալի նմուշներից է պճնամով զարդասիրությունը պախարակող դրվագը, որն իր հոետորական ազդու հորդորով, անտարակույս, ուրույն հետաքրքրություն ունի այդ նյութին նվիրված եկեղեցու հայրերի ժառանգության մեջ¹⁸: Բացատրելով «Եթէ զգեցցիս կարմիր եւ զարդարիցիս ոսկեղէն զարդու եւ աւծցես զաչս քո ծարրով» (Պ 30) բառերը՝ Ոսկեբերանն այդ հակումը համարում է «հիւանդութիւն դժնդակ ախտ շար», որովհետև «ոչ ոսկի միայն եւ հանդերձ բազմապատիկք, ոչ մարգարիտք եւ հեւք ծամաց կարեն գործել զպաճուճանս, ոչ շփումն այտիցն եւ ոչ նկարագրութիւնք, այլ գոյ հնար եւ յայսմ յամենայնէ մերկ լինելով յորդորել այլով աւրինակաւ մանել զհաղբսն, քանզի հաղբք իսկ են բազմամանք եւ դժուա-

¹⁸ Երևոյթի դասական օրինակ կարելի է համարել Տերտուլիանոսի De cultu feminarum I, II, De virginibus velandis, Ս. Կիպրիանոսի De habitu virginum երկերը, Ս. Բարսեղ Կեսարացու 73-րդ կանոնական հրահանգը (5), Նեղոս Անկյուրացու De monach. praest., (1) երկը և այլն:

րաճողոպրելիք՝ ձեռով եւ նայեցածովք, ձայնիւ եւ յարմարութեամբ գնացիցն եւ սասանմամբ մարմնոյն եւ այլովքն ամենեքումբք, զորոց ունին զփորձ ըմբռնեալքն: Մի՛ լիցի մեզ երբէք անկանել յայնպիսի ուռկանս. ոչ են բարիք այնոքիկ, մի՛ եղբարք: Զի եթե ամենեքեան եմք եղբարք՝ որպիսիք արդեւք իցեն քորք այնոքիկ, որք հակառակ իւրեանց անդամոցն զինին: Գոնեա նմանիցեմք այլոց կանանց կամ կուսից, որք առ Բաղաաման զարդարեցան բնութեանս հնարիւք՝ հակառակ աւտարացն եւ ոչ իւրեանց ընտանեացն վարեցան նենգութեամբն: Ախորժե՞ս եւ դու զարդ զգենուլ՝ ոչ արգելում, բայց զայն միայն զգեցցիս զարդ, որով զսատանայ ընկճել կարիցես: Զարդարեա զքո զակնդ՝ մի՛ զայդ զմարմնոյդ, այլ՝ զհոգւոյդ: Եթե զդա զարդարես՝ տաս սատանայի ըմբռնումն, ապա եթե զնա զարդարիցես՝ առնուս զսատանայ ընդ ձեռամբ եւ վէրս տաս դժնդակս: Եւ զիա՞րդ զարդարիցի ակն այն ոչ մարմնապէս, վասն զի լի է մարմին ախտիւք, այլ՝ հոգեւորապէս. յորժամ առ Տէրն յաճախագոյնս հայիցի, յորժամ արհամարհիցէ զմերձաւոր իրսս զամենայն, յորժամ ստուերս զաշխարհականս զայսոսիկ վարկանիցի, յորժամ լուսաւորիցի արդարութեան արեգակամբ: Աւժ զնա սգաստութեամբ, մի՛ արտաքուստ միայն, այլ եւ՝ ներքուստ: Ոչ է սեաւ աւժումն այն, այլ իմաստասիրութիւն, արհամարհանք մերձաւորացս ամենայնի: Ոչ կարէ հայել յայնպիսի կոյս սատանայական ակնն, այլ զոր արինակ ի ծագել արեգականն զճառագայթն յիրաքանչիւր ընտանի տեղիս ամենայն գազանացն ազգք ճեպին, նոյնպէս երեւեալ այնպիսի ակն եւ ոչ մի սատանայական զաւրութիւն ընդդէմ հայել կարասցէ, այլ իբրեւ ի տանջանաց իմն սաստկապէս արտալաժեալ փախչի եւ թաքչի՝ ոչ կարելով ժուժկալ ճառագայթիցն»:

Ուշագրավ է պահքի վերաբերյալ Ոսկեբերանի խորհրդածությունը: Շեշտելով պահքի հոգևոր բովանդակութեան առաջնայնությունը՝ նա գրում է. «Քանզի պահքն ոչ վայրապար ինչ ի կերակրոցն ի բաց կալ միայն են, զի եթե այնոքիկ էին պահք՝ եւ զհիւանդացելոցն ասեաք, եթե պահեն: Բայց ոչ է այն, այլ՝ իմաստասիրութիւն հոգւոյ: Որպէս եւ կուսութիւն ոչ վայրապար ինչ ի բաց կալ յամուսնութենէն, այլ որ մանաւանտ նկարագրէ զառաքինութիւն հոգւոյն՝ զբարեշուքն լինել եւ զհպատակութիւն Տեառն առանց սբաղանաց, նոյնպէս եւ պահքն: Պահեցին եւ նինուէացիքն, բայց ոչ այնու ինչ առաւել զԱստուած խոնարհեցուցին, այլ ի՞ւ. փոփխմամբ շարեացն: Զի՞նչ աւգուտ է, ասա ինձ, ի մտոյ անասնոցն ի բաց կալ եւ զմարմինս մարդկան ուտել, ի գինոյն ախորժելով հրաժարել եւ արբենալ ազահութեամբ ընչիցն: Այս արբեցութիւն շար է քան զայն. ոչ գիտէ տեղի տալ քնոյ, այլ ի տանջեանն երեւել դարձեալ աճէ» (ԺԳ 12):

Մեկնությունը հարուստ է տեղեկատվական բազմազանությամբ: Նրանում արտահայտված է հեղինակի իրազեկությունը կյանքի ամենատարբեր բնագավառների վերաբերյալ: Հոգևոր իրողությունների առավել առարկայական պատկերման համար, շատ հայրերի նման, Ոսկեբերանը դիմում է բժշկութեան,

առողջապահության բնագավառում ընդունված գործողությունների նկարագրությունը: Յուզ տալու համար, որ բարեգործություն և խնամակալություն է ոչ միայն տալը, կերակրելը, այլև շտալը, հեղինակը բերում է տապով տառապող հիվանդի օրինակը. «Որպես տապացելումն որ տայն՝ պատերազմի, իսկ որ ոչ տայ՝ խնայէ միայն» (Ե 25): Համեմատելով Աստծո պարգևած բժշկությունը մարդու տված բժշկության հետ՝ Ոսկեբերանը նշում է, որ մարդիկ, իբրև կանոն, չեն ամաչում իրենց հիվանդ անդամները լիովին վստահել բժիշկներին, ովքեր վնասված անդամը այրելուց և հատելուց հետո իսկ չեն կարող առողջություն երաշխավորել: Մինչդեռ այդպես չէ Աստծո պարագային: Նա սկզբից խնամակալու մարդասիրությամբ այրում և հատում է (բարոյական) վերքը՝ «զորս արժանն է ուղղել զհոգիս», սակայն, երբ այդ էլ չի օգնում, վարվում է խստորեն: Հմուտ բժշկի նման նա բազում հնարներ է բանեցնում: Երբեք սկզբից չի ասում հիվանդի ապագան, որպեսզի հուսահատություն չառաջացնի նրա մեջ, և հետո միայն դիմում կտրուկ միջոցների:

Յուզ տալու համար, թե անբարո ընթացքի պատճառով Աստված բոլորին չէ, որ պատժում է միանգամից, «այլ գիտէ՛ ուստի սկիզբն առնել պարտ է», նա վկայակոչում է բժշկական այն գործողությունը, երբ բժիշկը ախտը «ոչ միանգամայն ի բաց բառնայ, այլ՝ առ սակաւ սակաւ, եւ յոլովս յախտացելոց մասանցն վշտացուցանէ յայլոցն առողջութիւն»¹⁹: Եթե մեկն ունի աչքի ցավ, ինչը հետևանք է որովայնում մաղասի՝ լորձահյուսվի գերարտադրության, ապա բժիշկը նվազեցնելով որովայնում կուտակված մաղասի դառնությունը՝ օգնում է աչքին:

Մեկնության մեջ բերված են նաև բնագիտական, աստղագիտական բնույթի տվյալներ: Անտարակույս օգտվելով անտիկ բնագիտությունից, ինչպես նաև՝ ժողովրդական ըմբռնումներից՝ Ոսկեբերանը բնորոշում է երկնային լուսատուների առանձնահատկությունները: Երկնային լուսատուները՝ արեգակը, լուսինը մարդկանց օգտակար են, «զի մի՛ խառնակիցեն ժամանակքն: Լուսինն եղև մանաւանտ յարմարագոյն՝ ճանապարհորդաց պիտանացո՛ւ՝ նաւորդաց հարկաւոր՝ մշակաց, այլ յորժամ ի դեպ իրս վարեացին՝ շահ իմն է ի վերուստ մեզ պայծառ լուցեալ» (ԼԱ 35): Որպեսզի արևի հուրը գիշերը չայրի, Աստված լուսինը ստեղծեց իբրև սառը մարմին, և որպեսզի այդ սառնությունը չապա-

¹⁹ Հայրախոսական աստվածաբանության մեջ մարդու հոգևոր-բարոյական վերերը դարմանելու նպատակով կիրառված բժշկական միջամտության այլաբանական եղանակը լայնորեն կենցաղավարում էր վաղ եկեղեցում. առավել բնորոշ է Տերտուլիանոսի "Adversus Marcionem" երկում առկա նկարագրությունը, համաձայն որի Աստծոյ արդար հանդիմանությունը օգտակար և բարի է, այնպես, ինչպես բժշկի սարսափազդու գործիքը հիվանդի համար (11, 16, ըստ **Եզնիկ ձ. վրդ. Պետրոսյանի**, Հայրաբանություն, Ա, Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 206-207): Այս մասին առավել հանգամանալից տե՛ս **A. Harnack**, Mediciniches aus der altesten Kirchengeschichte. Texte und Untersuchungen. B. VIII, H, 4, s. 104-124 (non vidi):)

կանի լուսինը նա արեգակի հուրը լուսնի վրա վերածեց լույսի: Լուսնի աճումը և նվազումը, լի կամ կիսակատար լինելը կատարում է ժամանակացույցի դեր, «զի ուսցիս դու... եւ զժամանակն գիտասցես»: Նույնն է նաև աստղերի պարագան. նրանք միաժամանակ չէ, որ ծագում են, «այլ զժամանակն պատշաճեն իբրեւ զժամացոյց. ոմանք փակին ի ներքոյ դրանցն եւ ոմանք երեւին, ոմն զտալթն ցուցանէ, որպէս որ Շունն ասի, եւ ոմն՝ զձմեռն, որպէս Բազմաստեղքդ»: Այսպիսով, աստղերից ոմանց երևումը գուշակում է ամառվա կամ էլ ձմեռվա մոտալուտ լինելը:

Մեկնությունն ունի ճանաչողական տարաբնույթ հետաքրքրություն: Այսպես, վաղ միջնադարյան դպրոցներում ուսումնական գործընթացի հետազոտման համար ուշագրավ է թվում այն տեղեկությունը, համաձայն որի աշակերտները գրել սովորում են նախ տառերի կաղապարներով և հետո միայն գրում ազատ. («Որպէս եթե ոք արինակ մանկան ումեք տայցէ՝ ոչ զի յարինակին մնայցէ, այլ զի եւ գրել ուսանիցի, եւ յորժամ ուսանի՝ ի բաց հանէ զարինակսն այնուհետեւ».) Զ 20):

Խոսելով շափավորության մասին, իբրև այդ ուսուցանող առարկայական օրինակ, Ոսկեբերանը վկայակոչում է այն փաստը, թե ինչպես ձիաբուծարաններում ձիերի շատակերությունը զսպելու և շափավորելու համար նրանց կերակուրի մեջ քար էին գցում, «զի ատամանցն հանդիպեալ այնոքիկ եւ հարեալ, յայնմհետէ տանջիցին յանշափ անարգելութենէն» (ԻԳ 5):

ԿԱՐԵՆ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ

ՀԱՎՈՒՅ ԹԱՌԻ ԳՐՉՈՒԹՅԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆԸ

Հավուց թառը Հայաստանի հնագույն վանքերից է, որի հիմնադրումն այս վանքի եկեղեցական ավանդույթունը կապում է սուրբ Սահակ Պարթև (348-439 թթ.) կաթողիկոսի և սուրբ Մեսրոպ Մաշտոցի (360-440 թթ.) անվան հետ: Գառնիի և Գեղարդի միջև գտնվող Գողթ գյուղի դիմաց, Ազատ գետի ձախափնյա բլուրների վրա ընկած վանական համալիրը բաղկացած է իրարից 100, 200 և անգամ 500 մետր հեռու գտնվող շորս հուշարձանախմբից, իսկ շրջակայքում եղել են երբեմնի վանքապատկան հողերը, այգիներն ու փոքր գյուղերը:

Հավուց թառը միջնադարում հռչակված է եղել այստեղ պահված «Ամենափրկիչ» անունը կրող փայտյա փորագրագարդ խաչի շնորհիվ (այժմ պահվում է Ս. էջմիածնում), որը բյուզանդական Վասիլ կայսեր նվերն է եղել Հայոց Գագիկ Ա թագավորին (989-1017 թթ.), որն էլ այն հանձնել է Քեդի բերդի տիրոջը՝ Գևորգ իշխանին, իսկ նա սրբույթունը նվիրել է Հավուց թառին և այստեղ եկեղեցի կառուցել: Հետագայում Հավուց թառի Ամենափրկիչի վայելած մեծ հռչակը պատճառ է դարձել նրա ծագման շուրջ հյուսված տարբեր ավանդապատում գրույցների (այն վերագրվել է Հովհաննես ավետարանիչին, Հայաստան բերվելը՝ VII դարում ապրած Աշոտ պատրիկին, ապա Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու որդի Վահրամ Գրիգորին և այլն) և անգամ այն համարվել է «անձեռակերտ»:

XIII-XV դարերում վանքը եղել է արդյունավոր գրչության կենտրոն, որտեղ գրված տասնյակ մատյաններ են հասել մեր օրերը: Հավուց թառը նշանավոր է եղել նաև ուշ միջնադարում: Բավական է նշել, որ XVII դարում Հավուց թառի վանահայր առաջնորդները համարվել են նաև Երևան քաղաքի առաջնորդները: Միմեոն Երևանցի կաթողիկոսը (1763-1780 թթ.) «Ջամբո» աշխատության մեջ շատ մանրամասն ներկայացնում է վանքի XV-XVII դդ. ունեցած կալվածքները, որից պարզ է դառնում, որ այդ շրջանում այն իր հողային կարողություններով Հայաստանի առավել աչքի ընկնող վանքերից էր:

Ինչպես Հայոց մյուս խոշոր վանքերի, այնպես էլ Հավուց թառի պատմության սկզբնաղբյուրներն են պատմիչների երկերում պահպանված վկայությունները, տեղի եկեղեցիների պատերին կամ կոթողների ու տապանաքարերի վրա եղած վիմագիր արձանագրությունները և ձեռագիր մատյանների հիշատակարանները: Հավուց թառը տարբեր առիթներով հիշատակում են պատմիչներ Մխիթար Այրիվանեցին, Վարդան Արևելցին, Ստեփանոս Օրբելյանը (XIII դ.),

Թովմա Մեծոփեցին (XV դ.), Զաքարիա Սարկավագ Քանաքեռցին և Առաքել Դավրիժեցին (XVII դ.), ինչպես նաև կաթողիկոս Սիմեոն Երեանցին (XVIII դ.), որի «Ջամբո» աշխատությունը գրվել է 1765-1767 թթ. և հրատարակվել 1873-ին¹: Հավուց թառի վիմագրերը, ինչպես նաև այստեղ գրված ձեռագրերի հիշատակարանները նույնպես հարուստ փաստական նյութ են պարունակում:

Վանքի պատմության գիտական ուսումնասիրության սկիզբը կարելի է համարել Հովհաննես Շահխաթունյանցի 1842 թ. հրատարակած պատմաաշխարհագրական աշխատությունը²: Հավուց թառին բավական հանգամանորեն է անդրադարձել Ղևոնդ Ալիշանը³: 1907 թ. վանք է այցելել Ռուսաստանի կայսերական հնագիտական ընկերության արշավախումբը (ղեկավար՝ Վ. Մ. Սիսոև), կազմել կառույցների հատակագծերը և հավաքել ու հրատարակել որոշ վիմագրեր⁴:

Հավուց թառի մասին առավել ընդգրկուն ուսումնասիրություն է հրատարակել Գարեգին Հովսեփյանը: Աշխատության առաջին մասը նվիրված է վանքի պատմությանը և վիմագրական ու հիշատակարանային հարուստ նյութ է պարունակում, իսկ երկրորդը՝ Ամենափրկիչ խաչին և հայկական նմանատիպ հուշարձաններին⁵: Հավուց թառի պատմության և մշակութային ժառանգության հարցերին անդրադարձել են նաև այլ հեղինակներ⁶, իսկ վերջին տարիներին վանքի, հատկապես վիմագրական ժառանգության ուսումնասիրությանը զբաղվել է հնագետ և վիմագրագետ Գագիկ Սարգսյանը⁷:

Բարբեխտաբար վանքի մասին նախկինում հայտնի աղբյուրներին բոլորովին վերջերս (2006 թ.) ավելացել են Հավուց թառի XIV դարի կեսերի վանահայր Նաթանայել եպիսկոպոսի գրչին պատկանող ժամանակագրական տեղեկությունները, որոնք նա մուծել է 1343 թվականին իր ձեռք բերած մատյանի մեջ, որը պարունակում է XII դարի հեղինակ Սամվել Անեցու ժամանա-

¹ Ջամբո գիրք, որ կոչի յիշատակարան արձանացուցիչ հայելի... շարագրեցեալ ի Սիմեոնէ կաթողիկոսէ Երեանցոյ, Վաղարշապատ, 1873, էջ 275-280: Աշխարհաբարը տե՛ս **Սիմեոն կաթողիկոս Երեանցի**, Ջամբո (թարգմանությունը, առաջաբանը, ծանոթագրությունները Վ. Համբարձումյանի), Եր., 2003, էջ 385-392:

² **Յովհ. Շահխաթունյանց**, Ստորագրութիւն Կաթողիկէ էջմիածնի եւ հինգ զաւասացն Արարատայ, հ. Բ, էջմիածին, 1842, էջ 293-297:

³ **Ղ. Ալիշան**, Այբարատ, Վեներտիկ, 1890, էջ 354-358:

⁴ Материалы по археологии Кавказа, вып. 13, Москва, 1916, с. 38-50.

⁵ **Գ. Յովսեփեան**, Հաւուց թառի Ամենափրկիչը եւ նոյնաման յուշարձանները հայ արուեստի մէջ, Երուսաղէմ, 1937, վերահրատարակությունը տե՛ս **Գ. Հովսեփյան**, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, հ. Բ, Եր., 1987 (այսուհետեւ Հավուց թառի Ամենափրկիչը):

⁶ **Զ. Նիխազարյան**, Հավուց թառի վանքը. - «էջմիածին», 1963, Ե, էջ 25-31, Զ, 38-49, **Վ. Հարությունյան**, Հայկական հարտարապետության պատմություն, Եր., 1992, էջ 243-244 և այլն:

⁷ **Գ. Սարգսյան**, Հաւուց թառի հիմնադրման վկայագրի շուրջ. - «Լրաբեր» հաս. գիտ., 1988, N 4, էջ 65-71, նույնի, Վիմագրագիտական նորոյթներ. Հաւուց թառ. - «Հանդէս ամսօրեայ», 2001, էջ 230-254:

կազմությունը (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 3681)⁸: Լինելով գրասեր մարդ, Նաթանայելն այդ ձեռագրում գրառել է Հավուրց թառի վանքի և Գառնիի պատմության իրեն հայտնի տեղեկությունները, որոնց մի մասը բացառիկ կարևորություն ունեն, քանի որ չեն հիշատակվում այլ աղբյուրներում: Նաթանայելի տեղեկությունները նաև պարզություն են մտցնում վանքի պատմության ցայտմանորոշ կամ վիճելի համարվող մի շարք հարցերում:

Օրինակ, վանքի հիմնադրման և անվան նշանակության մասին նա ժամանակագրության ՆԻԳ (423) թվականի սյունակում գրում է. «...[հայրա]պետն Սահակ եւ Մաշտոց վարդապետն հիմնարկեցին եւ անուանեցաւ Աթոռ Հայոց եւ Քառ թարգմանութեան) /// [Հաւ]ուց թառ ան[ուան]աւ»⁹: Յավոք նախադասության երկրորդ մասի եղծված լինելու պատճառով չենք իմանում, թե հեղինակն ինչպես է «Հայոց թառի» (Աթոռ Հայոց և Քառ թարգմանության) մեկնաբանությունից հետո բացատրում նաև «Հաւուց թառի» իմաստը: Նկատենք, որ XV դարում վանքին նվիրված չափածո երկում Մանուել եպիսկոպոս Բջնեցին նույնպես օգտագործում է «թառ թարգմանութեան» բնորոշումը՝ «Մեծդ մենաստան, Հայու թառ անուն, թառ թարգմանութեան»¹⁰:

Ղ. Ալիշանը վանքի անվան մասին գրում է. «Անծանօթ է պատճառ անունանս. ոմանց ստոյգ թուի Հաւուց ասել՝ զի յանկագոյն է զուգորդ թառ բառի, այլ հաւանագոյն թուի Հայոց լինելը»¹¹: Նկատենք, որ աղբյուրներում վանքի անվան երկու տարբերակն էլ կիրառվում է հավասարապես: Նաթանայելն ինքը, երբեմն միևնույն պարբերության մեջ օգտագործում է վանքի երկու անվանաձևն էլ, այսինքն, երկուսն էլ ճիշտ է համարում: Կարծում ենք, որ նա անվան մեջ «հաւ» բառը կիրառում է պապ, նախահայր նշանակությամբ¹², որով «Հաւուց թառը» ստուգաբանվում է Պապոնց կամ Մեծ հայրերի՝ այսինքն Սահակի և Մեսրոպի օթեան¹³:

⁸ Կ. Մաթևոսյան, Հավուրց թառի վանքի և Ապիրատյան տոհմի պատմության նորահայտ տվյալներ. - «Բանբեր Մատենադարանի», 17, Եր., 2006, էջ 147-167, նույնի Սամվել Անեցու ժամանակագրության ձեռագրերը և նորահայտ լրացումները, Եր., 2009, էջ 129-142:

⁹ Կ. Մաթևոսյան, Սամվել Անեցու ժամանակագրության ձեռագրեր..., էջ 132 (այս և հաջորդ մեջբերումներում ընդգծումները մերն են - Կ. Մ.): Վանքի հիմնադրումը Սահակ Պարթևին և Մեսրոպ Մաշտոցին է վերագրվում նաև XIV դ. մի հիշատակարանում. «Շիներացաւ սուրբ եւ հոշակատր բազմաժողով մեծ մենար[ան]ն Հայոց Քառ ի սուրբ թարգմանչացն՝ ի Սահակ հայրապետէ Հայոց եւ ի Մեսրոպ վարդապետէ Դձ եւ ԻԳ (423) ամի ծնընդեանն Քրիստոսի, ի թագատրութեանն Հայոց Վաւաշապ[ի]ն, ի թագատրութեան Հոռոմոց Արկադէոսի եւ Ոներիոսի, եւ ի պատրիարգութեան Յոհաննու Ոսկեբերանի» (ԺԳ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, կազմեց Լ. Խաչիկյան, Եր., 1950, էջ 351):

¹⁰ Հավուրց թառի Ամենափրկիչը, էջ 92:

¹¹ Ղ. Ալիշան, Այրարատ, էջ 354:

¹² «Հաւ – նախահայր, պապ, հայր հօրն կամ մօրն... նախնիք» (Նոր բառգիրք հայկազգեան լեզուի, Բ. Բ. Վեներիկ, 1837, էջ 71):

¹³ Չպետք է բացատել, որ «Հավուրց թառ» տեղանունը գոյություն է ունեցել վանքի հիմնումից շատ ավելի առաջ, քանի որ թավ կանաչով ծածկված գեղատեսիլ բլուրները, որոնց

Նաթանայել Հավուցթառեցու մեկ այլ կարևոր վկայությունն վերաբերում է Հավուց թառում Քեղի բերդի Գևորգ իշխանի ձեռամբ եկեղեցու կառուցմանը: Մինչև նաթանայելի տեղեկությունների ի հայտ գալը, Գևորգ իշխանի արարքի մասին հայտնի էր միայն Մխիթար Այրիվանեցու կարճ հաղորդումը, որը գետեղված է նրա՝ տասնամյակների պարբերականությամբ կազմված ժամանակագրության 1001-1011 թթ. հատվածում: Պատմիչը նախ նշում է Անիի Գագկաշեն Ս. Գրիգորի կառուցումը, որը կատարվել է 1001 թ. (երկրաշարժից քանդվել է մի քանի տասնամյակ անց), այնուհետև Հավուց թառի եկեղեցու հիմնումը. «Շնին Սուրբն Գրիգոր աննման ի յԱնի, որ այժմ հանգուցեալ է: **Շնին եւ Հաուց թառն ի Գէորգեայ իշխանէ Քեղոյ**»¹⁴: Երկար ժամանակ միայն այս փոքրիկ նշումին ծանոթ պատմաբանները չեն իմացել, թե վանքի ո՞ր եկեղեցին է կառուցել Գևորգ իշխանը, կամ թե ինչ տոհմից էր նա սերում:

Այս հարցերին պատասխանել է նաթանայելը, իր մատյանի ժամանակագրական աղյուսակի 1002 թվականի դիմաց գրելով հետևյալը. «**Գէորք իշխանաց իշխանն, որդի Հասանայ, եղբար Ապիրատին, վերըստին նորոգեց զնախադրական հուշակաւոր սուրբ ուխտն զՀաուց թառ եւ շինեց զփառաւոր զհրաշալի Կաթողիկէն Թ (9) խորանաւ: Եւ արար զանձագին զմերձակա գեղն զԿոխթ ի Գագիկ շահանշահէ եւ Յովանիսէ եւ ետ Հաուց թառոյ Սուրբ Կաթողիկէին հայրենիք, եւ ետ ի հայրենե(ա)ց իր զԳետոց վանան, եւ զՀովայան վանքագեղ եւ ժողովեց ԳՃ (300) կրանաւոր**»¹⁵:

Նաթանայելը նախ ներկայացնում է Գևորգ իշխանի հորը և եղբորը, որի շնորհիվ հայտնի է դառնում Գևորգի տոհմը և պարզվում է, որ 1003 թ. Կեչառիսի վանքը կառուցողը նրա եղբայրն է՝ Ապիրատը, որ այլուր հիշվում է նաև Գրիգոր անունով և Մագիստրոս պատվաստիճանով (չշփոթել Պահլավունի Գրիգոր Մագիստրոսի հետ)¹⁶: Այնուհետև նա պատմում է Գևորգի ձեռամբ վանքի պայծառացման, 9 խորանով Կաթողիկե եկեղեցու կառուցման և վանքին տված մեծարժեք նվիրատվությունների մասին: Նշվում է, որ Գևորգ իշխանը Գագիկ Ա թագավորից և նրա որդի Հովհաննես Սմբատից գնել՝ «գանձագին» է արել, մոտակա Կոխթ (Գողթ) գյուղը և նվիրել նորաշեն Կաթողիկե եկեղեցուն իբրև սեփականություն (հայերնիք), իսկ ի՛ր սեփականությունից («ի հայրենեաց իր») տվել է Գետոց վանքը, նաև Կոտայքի Ուլա գյուղը՝ որպես «վանքագեղ», և ապահովել 300 կրոնավորների կեցությունը:

վրա կառուցվել է վանքը, կարող էին հնուց անտի կոչված լինել Հավուց թառ, իբրև հավթերի բնակատեղ: Հիշենք, որ դա Արշակունյաց թագավորական ամրոցի՝ Գառնիի մեծակա մի վայր է, որտեղից հավանորեն անցել է դեպի արժունական ռուստեղեր տանող ճանապարհը: Խոսքով անտառի հիմնումն այդ կողմերում այս ենթադրության օգտին է խոսում:

¹⁴ Մխիթարայ Այրիվանեցոյ Պատմութիւն Հայոց, Մոսկվա, 1860, էջ 57:

¹⁵ Կ. Մաթևոսյան, Սամվել Անեցու Ժամանակագրության ձեռագրեր..., էջ 133:

¹⁶ Այս մասին տե՛ս Կ. Մաթևոսյան, Գրիգոր Ապիրատ Մագիստրոսը եւ նրա տոհմը 11-րդ դարում. - «Բանբեր Մատենադարանի», թիվ 18, Եր., 2008, էջ 67-93, նույնի՝ Անի-Շիրակի պատմության էջեր, Եր., 2010, էջ 101-137:

Այսպիսով XI դարի հենց սկզբին Հավուրց թառը ծաղկում է ապրել, ունենալով հզոր հովանավոր, հանձին Հասանի որդի Գևորգ իշխանի, որը ոչ շատ հեռու գտնվող Քեղի բերդի տերն էր: Իսկ Գևորգի եղբայրը, որն իր կենդանության շրջանի աղբյուրներում կոչվում է Գրիգոր Մագիստրոս, իսկ ավելի ուշ ապրած պատմիչների երկերում՝ Ապիրատ, հորջորջվում էր Հայոց մեծ իշխան՝ ինչպես Մատթեոս Ուռհայեցին է գրում՝ «Ապիրատ ոմն, որ էր մեծ իշխան Հայոց, որդի Հասանայ»¹⁷:

Հավուրց թառի վանքը եղել է միջնադարյան Հայաստանի գրավոր մշակույթի և գրչության նշանավոր կենտրոններից մեկը, ծաղկում ապրել նաև XIII դարի սկզբներին, երբ Կիրակոս Գանձակեցու վկայությամբ, եղիա վանահայրը՝ «... գեղեցիկ կարգաւորեաց զպաշտօն վանից իւրոց, որպէս թէ ամենեցունց ընդ մի բերան հնչէլ՝ եթէ բարձր և կամ ցած, և ո՛չ հարստահարել ընկեր՝ զընկեր»¹⁸:

Հավուրց թառում գրվել ու նաև պահվել են բազմաթիվ արժեքավոր մատյաններ: Հայերեն հնագույն ամբողջական Ավետարաններից մեկը՝ նշանավոր «Վեհամոր Ավետարանը» (Մատենադարան, ձեռ. թիվ. 10668)¹⁹, որը ենթադրաբար VII դարի մատյան է, մինչև 1294 թվականը պահվել է Հավուրց թառում: Այդ թվականին այն «ի գաւառեն Գառնու, ի վանացն Հաւու թառու» գնել է Ամենավագ անունով մեկը²⁰:

Հավուրց թառի գրչատանն ստեղծված մատյանների հիշատակարանները վանքի պատմությանն ու միաբաններին վերաբերող բազմաթիվ հետաքրքրական տվյալներ են պարունակում, որոնք զուգադրվելով վիմագիր արձանագրությունների տեղեկություններին, թույլ են տալիս վերականգնել առանձին ժամանակահատվածների պատկերը:

Հավուրց թառում գրված մեզ հայտնի առաջին ձեռագիրը պատկանում է XIII դարի ամենանշանավոր հայ գրիչ-մանրանկարիչներից մեկին՝ Իգնատիոսին: 1214 թվականին գրված այդ Ավետարանը (Վեհետիկի Մխիթարյանների մատենադարան, ձեռ. թիվ 134) Իգնատիոսից պահպանված առաջին մատյանն է: Հետագայում նա արդյունավետ գրչական գործունեություն է ծավալել Անիի շրջանում և մասնավորապես Հոռոմոսի վանքում²¹:

¹⁷ Մատթեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրություն (աշխարհաբար թարգմանությունը և ծանոթագրությունները Հ. Բարթիկյանի), Եր., 1991, էջ 16 (այսուհետև՝ Մատթեոս Ուռհայեցի):

¹⁸ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Եր., 1961, էջ 172: Պատմիչի խոսքերը վերաբերում են վանքում երգեցողության կարգավորմանը:

¹⁹ Ա. Մաթևոսյան, Վեհափառական երկու Ավետարան. - «Էջմիածին», 1994, Թ-Ժ, 32-33: Մատյանը 1975-ին Մատենադարանին է նվիրել Վազգեն Ա. կաթողիկոսը, իսկ «Վեհամոր Ավետարան» է կոչվել նրա մոտ՝ Սիրանուշ Պալեյանի հիշատակին: Այդ Ավետարանի վրա են երգվում ՀՀ նախագահները:

²⁰ ԺԳ դարի հիշատակարաններ, էջ 741: Ձեռագիրը 15-րդում պահվել է Մաֆենցաց վանքում, 16-րդում՝ Արցախի Գարդման գավառի Մեծ Բանանց գյուղում, «Ծեր Աւետարան» մականունով, որ ստացել էր հնության համար:

²¹ Իգնատիոսից մեզ հասած ձեռագրերից երեքը և մի պատառիկ պահվում են Մատենադարանում (թիվ 1519, 6202, 9649, պատառիկ՝ 928), երկու ձեռագիր՝ Ամերիկայի Միացյալ

Ձեռագրի նկարագրողումն ամբողջական չէ. պահպանվել են միայն Մարկոսի և Հովհաննեսի Ավետարանների անվանաթերթերը, լուսանցագրողներ ու զարդագրեր, որոնց քննությունը, սակայն, Բ. Սարգիսյանին դրդել է գրելու՝ «...ականերեւ կը տեսնուի ծաղկողի թե՛ ճարտար արուեստը եւ թե՛ նուրբ ճաշակը միանգամայն»²²:

Հովհաննեսի Ավետարանի վերջում գետեղված է ձեռագրի գլխավոր հիշատակարանը՝ գրված Իգնատիոսի ձեռքով, ստացողներ՝ Հավուց թառի միաբաններ Թադեոս և Հայրապետ եղբայրների անունից, ուր ասվում է. «Տուաք գրել եւ նկարել Իգնատիոս գրչի ոսկուով եւ երանգ երանգ խառնուածով զարդարեալ, ի վանքս որ կոչի Հաւու թառ, ընդ հովանեաւ Սուրբ Կաթողիկէիս եւ մեծահոշակ սուրբ նշանիս՝ Ամենափրկիչ կոչեցեալ, յառաջնորդութեան սուրբ ուխտիս՝ հեզի եւ ամենաբարոյ Պաւղոս վարդապետի»²³: Հիշատակարանում այնուհետև նշվում է տեղի աշխարհիկ իշխանավորը՝ Իվանե Զաքարյանը («ի տերութեան տեղոյս Իւանէի») և ժամանակի կաթողիկոսը՝ Հովհաննես Զ Սսեցին (1203-1221): Ստացողներն Ավետարանն ընծայել են Հավուց թառի վանքին:

Հավուց թառի պատմության համար արժեքավոր է հատկապես վանքի միաբանների հիշատակությունը: Ստացողները խնդրում են հիշել. «զփակակալ սուրբ ուխտիս՝ զՅակովբ ընտրեալ քահանայ, եւ զՄարկոս ամենագովելի նպաստաւորն մեր...», եւ զԵղիայ սրբասէր քահանայ եւ զԳեորգ եւ զՎարդիկ ձերունի կրանաւոր», գրիչ Իգնատիոսն էլ հիշատակարանի իր հատվածում խնդրում է հիշել՝ «զԵղիայ վարդապետն եւ զՄիսիթար վարդապետն նաև զՆերսես պատանի՝ աշակերտ Թադեոսի»²⁴: Իսկ մի առանձին էջի վրա, կարճ հիշատակագրությամբ նշված է. «Ձաստուածապատիւ եւ զմեծայնուն զվարդապետն Եղիա յիշեսջիք ի սուրբ յաղաւթս ձեր, աղաչեմ»²⁵, որը կարող է վերաբերել վանքի XIII դարի վերը նշված վանահայր, կոռիի և Անիի եկեղեցական ժողովների մասնակից Եղիային: Կարելի է ենթադրել, որ Եղիան այդ ժամանակ թեև ողջ էր, սակայն վանահայրը վերևում նշված Պողոս վարդապետն էր: Եղիան և Պողոսը միասին հիշատակվում են նաև ավելի վաղ գրված մի անթվական արձանագրության մեջ, որը նվիրված է Կաթողիկե եկեղեցու փակակալ Հովհաննեսի գերեզմանի վրա խաչքարի կանգնեցմանը: Մեկ այլ անթվական արձանա-

նանագներում (Զիկագոյի համալսարանի գրադարան, Վ. Սիմոնյանի մասնավոր հավաքածու), մեկական ձեռագիր՝ Վենետիկի Մխիթարյանների մատենադարանում (թիվ 134) և նոր Զուլայի Ամենափրկիչ վանքում (թիվ 36): Իգնատիոսի գրչական ու մանրանկարչական ժառանգությանն անդրադարձել ու այն բարձր են գնահատել Գ. Հովսեփյանը, Հ. Քյուրտյանը, Ա. Երեմյանը, Ս. Տեր-Ներսեսյանը և ուրիշներ:

²² Բ. Սարգիսեան, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Ա, Վենետիկ, 1914, էջ 591: Ղ. Ալիշանը մատայանը կոչում է «յոյժ գեղեցկագիր» (Ալիշան, Շիրակ, Վենետիկ, 1881, էջ 27):

²³ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, կազմեց Ա. Մաթևոսյան, Եր., 1984, էջ 83:

²⁴ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, էջ 84:

²⁵ Նույն տեղում:

գրչութիան մեջ նշված Մխիթար վարդապետը հավանաբար նույնն է այս հիշատակարանի նույնանուն վարդապետի հետ²⁶ :

1214 թ. հիշատակարանի վերջին տողից պարզվում է, որ մինչ այդ ձեռագիրը, Իգնատիոսը գրել, նկարագրել է մեկ այլ Ավետարան, որը գրվել է ոսկե կազմի մեջ և պահվել է Հոռոմոսի վանքում: Հնարավոր է, որ այդ մատյանի վայելած հուշակի շնորհիվ է Իգնատիոսը շուտով Հավուց թառից տեղափոխվել Հոռոմոսի վանք, քանի որ նրա հաջորդ թվակիր Ավետարանը գրվել է այնտեղ 1232 թ., Զաքարյանների քեռորդի պարոն խոռասի պատվերով (Մատենադարան, ձեռ. թիվ. 1519):

Սույն ձեռագրի՝ Հավուց թառին նվիրաբերման մասին վանքի, այսպես կոչված «բլրի» եկեղեցու հյուսիսային պատին հատուկ արձանագրություն է գրվել, ուր նշվում է, որ եղբայրները դրա դիմաց ստացել են տարեկան 2 ժամ պատարագ²⁷: Հետաքրքրական է նաև, որ ձեռագիրը Հավուց թառում է մնացել բավական երկար ժամանակ և 1618 թ. այստեղ նորոգվել է առաջնորդ Համագասպ եպիսկոպոսի հոգածությամբ:

Հավուց թառից ծագող հաջորդ մատյանը Ավետարան է, գրված 1236 թ. (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 4160) աշխարհական Միմէոն և ձեռնադրություն մեջ Պետրոս անվանված քահանայի ձեռամբ. «ի վանս Հաւուց թառ ընդ հովանեաւ Սուրբ Կարապետիս Յովանու»²⁸: Հավուց թառում Ս. Կարապետի անունով մատուց է կառուցվել 1213 թ., որի վերաբերյալ պահպանված արձանագրություն մեջ նշվում է, որ երեք աշակերտ այն կառուցել են իրենց երկու ուսուցիչների համար. «Թվ ՈԿԲ (1213) Շնորհիւն Ա(ստուծոյ), մեք՝ նուսստ աշակերտք Միթա եւ Միմաւոնի՝ Սոսթանէս եւ Մաթէոս եւ Գրիգորէս, շինեցաք զս(ուր)բ Կարապետս ի վերայ շիրմացս սոցա եւ առաջնորդք ս(ուր)բ ուխտիս սահմանեցին Բ (2) ճրագալոյցն վ(ա)ս(ն) հոգոց նոցա եւ այլ ննջեցելոց որ յայսր հանգստարանի»²⁹ :

Ձեռագրի գլխավոր հիշատակարանը տեղեկություններ է պարունակում Պետրոս գրչի ազգականների մասին, նշվում են ծնողները՝ «զՅովանէս եւ զՆրջիս», հորեղբայրները՝ Վարդան և Գրիգորես վարդապետներ, քույրերը՝ Շարազար և Արեւիկին: Հիշատակարանում նշվում են նաև գրչի մտերիմները՝ Խոցադեղը, Արքան, Սարգիսը, Հգարդեղը:

Տեղեկությունների երկրորդ խումբը կարևոր է վանքի պատմության համար: Նշվում է, որ այդ թվականին մահացել է վանահայր Հովհաննեսը, որը մեկնել էր «առ մեծ եպիսկոպոսն տէր Գրիգոր»: Դրանից հետո նոր վանահայր

²⁶ Հավուց թառի Ամենափրկիչը, էջ 22, 24:

²⁷ «Կաման Աստուծոյ, մեք նուսստ քահանայք Թադէոս եւ Հայրապետ ստացաք Աւետարան զարդարեալ ոսկով եւ արծաթով ի մեր արդեանց եւ տուաք ի ս(ուր)բ ուխտս եւ այլ արդիւնք եւ սպասատրք ետուն Բ (2) ար ժամ մեզ ամի-ամի, կատարիչն արհմին ի Տ(եառն)է» (Հավուց թառի Ամենափրկիչը, էջ 22):

²⁸ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, էջ 191:

²⁹ Հավուց թառի Ամենափրկիչը, էջ 23-24:

է նշանակվել նույն Գրիգոր եպիսկոպոսի եղբորորդին՝ Գէորգը. «Նստաւ յաթոռ ընտրեալ եւ պատուական սուրբ քահանայն Գէորգ...»: Առանձին էջում գրված մեկ այլ հիշատակարան տեղեկացնում է այդ թվականին սկսված մոնղոլական արշավանքի, Լոռէ և Սուրբ Մարի բերդաքաղաքների գրավման մասին³⁰:

Հնարավոր է, որ այստեղ նշված Գևորգ վանահորն է պատկանում բլրի եկեղեցու հյուսիսային պատի անթվական նվիրատվական արձանագրություններին մեկը³¹: Իսկ թե ո՞վ է Գրիգոր «մեծ եպիսկոպոսը», կարելի է միայն ենթադրել: Հնարավոր է, որ նա Այրարատյան նահանգի եպիսկոպոսն է, որի մասին 1267 թ. մի հիշատակարանում ասվում է «սուրբ ծերունին աստուածապատուեալ արհիեպիսկոպոսն տէր Գրիգոր, որ ունէր վերատեսչութիւն... Այրարատեան նահանգին, ներկայան ունելով զամուրն Բջնի...»³²: Թվում է, որ այս նույն Գրիգորի անունն է տրվում բլրի եկեղեցու սալահատակմանը վերաբերող արձանագրության մեջ³³:

1246 թ. Հավուց թառը հիշվում է Հայաստանի գլխավոր վանքերի թվում («գլխաւոր վանորայքն»), որտեղ այցելել է Կոստանդին Ա Բարձրբերդցի (1221-1267) կաթողիկոսի շրջաբերականը բերած Վարդան Արևելցին³⁴:

Հավուց թառից հայտնի մյուս ձեռագիրն Ավետարան է, գրված 1297 թ. Գրիգոր գրչի ձեռամբ (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 2838): Գլխավոր հիշատակարանը սկսվում է Հայոց աշխարհիկ ու հոգևոր տերերի, և աշխարհակալ Ղազան խանի հիշատակությամբ, ապա հասնում տեղական իշխանավորներին՝ «... ի մերոյ նահանկի տէրութեան հոշաքին եւ Զաքարիայի՝ որդոյ նորին, եւ ի տէրութեան մերոյ սուրբ ուխտիս Հայոց թառոյ՝ պարոն Բեսութային եւ հոյանձային»³⁵: Բեսութայ, որդի պարոն Ամիրբեկի, թոռ Սահմադինի հիշվում է 1295 թ., թեթևացրել է Օշականի հարկերը³⁶: Իսկ հոյանձա կամ հուանդ անունով այդ շրջանի հայտնի իշխանուհին Իվանե Զաքարյանի որդի ամբաբեկ Ավագի թոռն էր:

Գրչության վայրը հիշատակվում է հետևյալ կերպ. «Ի հոշակաւոր եւ յաստուածաբնակ ուխտիս Հայոց թառ յորջորջելոյ, ընդ հովանեաւ Կաթողիկէ եկեղեցւոյ Սուրբ Սիոնի եւ աստուածընկալ սուրբ Ամենափրկչիս», որից հետո

³⁰ «Գոյժ աղաղակի յոյժ լուսմ յայսմ ամի, որ է ՈԶԵ (1236) յամսեանն յարաց ժ (10) յատուր կիրակէի, եթէ զհաղաքաբերոյն զԼատէ, զՍուրբ Մարի առին անաւրէն այլասէոմ՝ զաւրմ Տաքարին...» (նույն տեղում):

³¹ «Շնորհիւն Ա(ստուծոյ) Գորգ՝ հայրն եկեղ(եցոյ)ս ետու զիմ այգին ի ս(ուր)բ ուխտս...» (Հավուց թառի Ամենափրկիչը, էջ 24):

³² Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ժԳ դար, էջ 350:

³³ «Շնորհաւմն Ա(ստուծոյ), եւ Մխիթար քահանայ վարդապետ, հրամանաւ Տ(է)ր Գրիգորիս, սալեցի զեկեղեցիս...» (Գ. Սարգսյան, Վիճագրագիտական..., էջ 233):

³⁴ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրութեամբ Կ. Մելիք Օհանջանյանի, Եր., 1961, էջ 310:

³⁵ նույն տեղում:

³⁶ Գ. Ալիշան, Այրարատ, Վենետիկ, 1890, էջ 190:

նշանավոր սրբութիան վերաբերյալ ավելացվում է՝ «ի ձեռն սորա բազում սքանչելիք եւ պէս-պէս բժշկութիւնք կատարին»։ Այստեղ առաջին անգամ Կաթողիկէն կոչվում է նաև Սուրբ Սիոն անունով։ Գրիչը հիշատակարանում նշում է իր ուսուցչին և ծնողներին. «ես մեղաւոր Գրիգոր գրիչ աղաչեմ յիշել... զիս եւ ծնաւդսն իմ, զԱբրահամ ուսուցիչն իմ եւ զՄխիթարիչ հայր իմ եւ զՄամախաթուն մայր իմ»։ Հիշատակում է նաև վանքի միաբան, իր հոգևոր եղբորը՝ «գեւաբոյս քահանա» Մխիթարին, «որ աւգնական եղեւ ի գործ սուրբ Աւետարանիս»։ Ձեռագրի ստացողներն են Մահևանի և Տաքտիկնոջ որդի Քուրդը և նրա կինը՝ Ասլերը³⁷։ Ձեռագիրը թեև հարգարված է միայն անվանաթերթերով ու լուսանցազարդերով, բայց դրանք վկայում են ծաղկողի վարպետութիան մասին։

1298-ին Հաւուց թառում «ի մեծ մենաստանիս Հայոց թառ, ընդ հովանեաւ սուրբ Ամենափրկչիս» Սաղմոսարան և Աղոթամատուց է ընդօրինակել նույն Գրիգոր գրիչը Այրիվանքի Սարգիս քահանայի խնդրանքով (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 6473)։ Հիշատակարանի վերջում կրկին հիշում է Մխիթարին՝ «զհոգևոր եղբայր մեր զՄխիթար նորընծա քահանայ»³⁸։

Սանահինում գրված մի Ավետարան (Մատենադարան, ձեռ. թիվ. 4435) 1424 թվականին ստացել է Հավուց թառից Մատթեոս քահանան՝ «...սրբասէր քահանայս Մատթէոս՝ յԱրարատեան գաւառէ, սնընդեամբ ի բարձրադիտակ, յականաւոր եւ ի գերահռչակ սուրբ ուխտէն Հայոց թառոյ»։ Հիշատակարանում նշվում են նրա հայրը՝ Ռատր և եղբայրը՝ Մելքիսեդեկը, սրա որդին՝ Ումեկը՝ «զվայելող սուրբ Աւետարանիս», որի անունից հետո ավելացված են նրա շրջապատի մարդկանց ու հավանաբար նաև Հավուց թառի միաբաններից ու մանց անունները՝ «ընդ նոսին եւ զսնընդակից զըստ հոգւոյ հարազատք նորին՝ զսրբասէր քահանայսն զպարոն-տէր Յովանէս, եւ զմեծ Յովանէս, և զտէր Սարգիս, եւ զԳրիգոր եւ զայլ միաբանեալսն սիրով ընդ նմա... այլ եւ զՃիոն արհնութեան, զիշխանն իշխանաց զպարոն Չալապի...»³⁹։

Իգնատիոս գրչի ընդօրինակած և ծաղկած մի Ավետարան (Նոր Զուղա, ձեռ. թիվ 36), որն ստացողները 1236 թ. նվիրել էին Խժկոնքի վանքին, 1321 թ. ձեռք է բերել գառնեցի Կարապետը՝ «որդի Տիրատրոյ ի շահաստան դղեկէս Գառնոյ» և կնոջ՝ Եսուականի հետ ընծայել Հավուց թառում իրենց կառուցած Ս. Կարապետ եկեղեցուն. «...վերստին ստացող եղաք սրբոյ Աւետարանիս ի հալալ արդեանց մերոց ես եւ կենակից իմ Էսուկանս եւ ընծայեցաք ի սուրբ մենաստանս Հայոց թառի մեր նորաշէն եկեղեցին ի Սուրբ Կարապետն մեր սրտի յաւժարութեամբ ի վայելչություն եւ ի պայծառութիւն սրբոյ տաճա-

³⁷ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, էջ 796-797։

³⁸ Նույն տեղում, էջ 828-829։

³⁹ ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ (կազմող՝ Լ. Խաչիկյան), մասն Ա, Եր., 1955, էջ 315-316։

րիս»⁴⁰: Հիշատակարանում նշվում է վանահայր Հովհաննեսը («ի յառաջնորդութիւն սրբոյ ուխտիս Հայոց Թառոյ, տէր Յովանիսի»):

XIV դարի կեսերին Հավուց թառի գրասեր վանահայրն էր Նաթանայել եպիսկոպոսը: Վերջինիս անունն առաջին անգամ հրատարակել է Գ. Հովսեփյանն իր վերոնշյալ աշխատության մեջ, վկայակոչելով եպիսկոպոսի հիշատակագրությունը XIX դարում Սեբաստիայի Ս. Նշան վանքում պահված, ժամանակին Հավուց թառին պատկանած մի ժամագրքում. «Աստանաւր յիշեցէք ի սուրբ եւ ի մաքրափայլ յաղաւթս ձեր՝ զիս՝ զմեղապարտ, զնուաստ եւ զհողոյ հաւասար Նաթանայել եպիսկոպոս եւ առաջնորդ սուրբ եւ հռչակաւոր մեծ մենարանիս Հայոց թառայ...»⁴¹: Դրանից հետո նա գրում է. «Նաթանայել եպիսկոպոսն ապրում է ԺԳ դարի երկրորդ կեսում կամ, որ ավելի հավանական է, ԺԵ-ի վերջերում, որովհետեւ այդ ժամանակների համար միայն տեղեկություն չունինք վանքի մասին»⁴²: Սակայն, Նաթանայել եպիսկոպոսին պատկանած ձեռագրում, նրա ձեռքով գրած 1343 թ. հիշատակարանի շնորհիվ, պարզ է, որ նա ապրել է XIV դարում և առաջնորդ եղել դարակեսին: Բայց Սեբաստիայի ձեռագրի հիշատակարանը կարեւոր է նաև այն առումով, որ այնտեղ եպիսկոպոսն իր անունը գրել է ամբողջովին, մինչդեռ նախորդ հիշատակարանում, ինչպես նաև Հավուց թառի երկու արձանագրություններում կրճատ՝ «Նաթ»:⁴³ Ինքնագիր հիշատակարանում նշված է՝ «Ես նուաստ Նաթ եպ Հայոց թառոյ...»⁴³: Իսկ արձանագրություններում նրա անվան կրճատ գրված լինելը պատճառ է դարձել թյուրըմբռնման: Մասնավորապես, դրանք հրատարակած Գ. Հովսեփյանը, որը արձանագրությունների մեջ հիշատակված անձանց միջոցով միանգամայն ճիշտ է որոշում գրության ժամանակը՝ XIV դարի կեսեր, այդ անունը կարդացել է «ԱԹՆ», և գրում է. «Երկու արձանագրություններն էլ ժամանակակից են իրար, նույն գրչի ձեռքով, նույն Աթանասի առաջնորդության ժամանակ»⁴⁴: Այն, որ արձանագրություններում «Աթանաս» անուն չի կարող լինել, երևում է այն բանից, որ երկու դեպքում էլ անվան առաջին երկու տառերը «ՆԱ» (կամ «ԱՆ») գրված են կցագիր, որին հաջորդում է «Թ»-ն: Այսինքն, համառոտագրությունը «ԱԹՆ» կարդալու համար պետք է կցագրի մի տառը գրել «Թ»-ից առաջ, մյուսը՝ հետո: Այդպիսի բան կցագրության մեջ չի կիրառվում: Հավուց թառի վիմագիր գրիչն ընդամենը գրել է Նաթանայելի կրճատ անունը՝ «ՆԱԹ»⁴⁵:

⁴⁰ Յուցակ հայերէն ձեռագրաց նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի, Բ. Ա., կազմ.՝ Սեբաստ Տէր-Աւետիսեան, Վիեննա, 1970, էջ 151:

⁴¹ Հավուց թառի Ամենափրկիչը, էջ 24-25, հմմտ. Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Ս. Նշան վանուց ի Սեբաստիա, էջ 102:

⁴² Հավուց թառի Ամենափրկիչը, էջ 25:

⁴³ Կ. Մաթևոսյան, Սամվել Անեցու ժամանակագրության ձեռագրեր..., էջ 131:

⁴⁴ Հավուց թառի Ամենափրկիչը, էջ 31:

⁴⁵ Հավուց թառի Ամենափրկիչը, էջ 30:

Նաթանայելն իր ձեռք բերած մատյանի թերթերին մի շարք հիշատակագրություններ է թողել, ըստ որոնց, 1343 թ., հալածանքների պատճառով ապաստանել է Անիի մերձակա Մաղասբերդում, իր բարեկամ պարոն Ամիրզայի ընտանիքում: Հիշվում են նաև Զաքարյան Շահնշահ Գ-ն ու նրա եղբայր Շրվանշահը, ինչպես նաև «պարոն Թամարը», որոնց անուններին հանդիպում ենք նաև վերը հիշատակված՝ վանահոր անունը «ՆԱԹ» ձևով պարունակող արձանագրություններից մեկում: Սամվել Անեցու ժամանակագրության մեջ հավելումները նաթանայելը կատարել է Հավուրց թառ վերադառնալուց հետո, դատելով դրանցում եղած որոշ արտահայտություններից («յառ որ մերն կայ», «ի Հայոց թառոյ, ի յաստ») և Ամենափրկչի հիշատակությունից:

1423 թ. Սարգիս և Դավիթ քահանաները Այրիվանքում և Գառնիում գրված մի Մաշտոց են նվիրել «ի սուրբ ուխտն Հաւուց թառ, ի դուռն Սուրբ Կաթողիկէին եւ Սուրբ Աստուածածնիս, եւ Սուրբ Յարութեան, եւ ամենազօր Սուրբ Ամենափրկչին»: Հիշատակարանում գրիչը նշում է. «Սարգիս ծերունի եւ պատուական քահանայն ի սուրբ ուխտէս Հաւուց թառ՝ զթուղտն պատրաստեաց եւ ես՝ անյիշելի Դաւիթ գրեցի գիրքս...»⁴⁶: Որպես վանքի վանահայր հիշվում է Զաքարիան, որ հետո բավական ակտիվ դերակատարություն ունեցավ 1441 թ. էջմիածնում, նախ Կիրակոս Վիրապեցու կաթողիկոսական ընտրության, ապա և 1443-ին նրա աթոռանկություն գործերում:

1458 թվականին գրիչ Ստեփանոս կրոնավորը Հավուրց թառում Հովհաննես կրոնավորի պատվերով ընդօրինակել է Շարահնոց (Երուսաղեմ, ձեռ. թիվ 1635): Մատյանը ծաղկել են գրիչը և Գրիգոր աբեղան: Խաղաղգրված ձեռագրի բնագրի ստուգվածության մասին գրիչը նշում է. «Խլկեցի աւրինակաւ բանի եւ եղանակաւ ստուգեալ»: Հիշատակարանում տպավորիչ է վանքի սրբությունների թվարկումը՝ «Գրեցաւ... ի գերահռչակ ուխտս, որ կոչի Հայոց թառ, ընդ հովանեաւ սուրբ Ամենափրկչի եւ երկնանման սուրբ խորանաց եւ հրաշափառ սուրբ Կաթողիկէիս եւ լուսոյ մար սուրբ Աստուածածնի, եւ սուրբ Աշոյս Թաղէոսի Առաքելոյ եւ Սուրբ Յակոբ նշանին եւ այլ համարէն սրբոցս որ աստ հաւաքեալ կան»⁴⁷: Գրիչն այստեղ նախ նշում է վանքի գլխավոր սրբությունը՝ Ամենափրկիչը, այնուհետև ակնարկում է, որ նշելու է եկեղեցիները (երկնանման սուրբ խորանները) և թվարկում Կաթողիկեն ու Ս. Աստվածածինը, որից

⁴⁶ Գ. Մրուանձաեանց, Թորոս Աղբար, հ. Ա, Կ. Պոլիս, 1879, էջ 233, հ. Բ, Կ. Պոլիս, 1884, էջ 338: Նույն հիշատակարանը եղել է Տիվրիկի Ս. Լուսավորիչ վանքում պահվող Մաշտոցում և արտագրված մեկ այլ Մաշտոցում, որը պահվել է Խարբերդում, այդ պատճառով տեղ է գտել «Թորոս Աղբարի» զույգ հատորներում: Հմմտ. Ժե դարի ..., մասն Ա, էջ 303:

⁴⁷ Ժե դարի ..., մասն Բ, եր., 1958, էջ 99: Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, կազմեց Նորայր եպս. Պողարեան, հ. Ե, Երուսաղեմ, 1971, էջ 450: Ձեռագրի առաջին մասը ստացողը պատվիրել է 1424 թ. Հերմոնի վանքում: Մատյանը Երուսաղեմ է հասել 1616 թ.: Ձեռագրի այժմյան պահպանվածության մասին Ն. Պողարյանը գրում է՝ «հանգամանօղբալի»:

հետո կրկին նշում է մյուս սրբությունները՝ Քաղեոս առաքյալի Աջը և Սուրբ Հակոբ խաչը:

1464 թ. նույն Ստեփանոս գրիչը Դանիել վարդապետի համար ընդօրինակել է Ճաշոց (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 3759): Հիշատակարանի սկզբում շատ կարևոր տեղեկություն է հայտնում այս վարդապետի հոգածությունը Կաթողիկե եկեղեցու նորոգման ու սալահատակման մասին. «սուրբ վարդապետի Դանիել եկն ի սուրբ ուխտս Հայոց թառ եւ միաբան եղեւ սուրբ Ամենափրկչիս եւ այլ սրբութեանցս: Եւ մեծաւ յուսով և փափաքմամբ սիրով ձեռն էարկ զսուրբ եւ երկնանման եւ փառաւոր Կաթողիկէ եկեղեցիս եւ վերստին կրկին զարդարեաց եւ սալեց եւ նորոգեց...»⁴⁸: Այնուհետև Ստեփանոսը նշում է, որ ինքը և Դանիելը մանուկ հասակում աշակերտել են նույն վարպետին՝ «որ եւ մի վարպետի աշակերտեալ էինք ի տղայութենէ հասակից»: Այս նույն վարդապետը 1474 թ. Աղշոց վանքում պատվիրել ու ստացել է մի Ավետարան, որի հիշատակարանում կոչվում է «Դանիել վարդապետ Սեւանեցի»⁴⁹:

Շատ կարևոր են Ստեփանոսի հիշատակարանի տեղեկությունները վանքի միաբանների մասին, որոնք ներկայացվում են երկու խմբով՝ ավագներ, որոնց թվում է նաև մեր գրիչը՝ «Յիշեսջիք ի սուրբ յաղաւթս ձեր... զմիեղէն սուրբ եղբարքս՝ զմիաբանքս սուրբ Ամենափրկչիս՝ զտէր Սարգիս փակակալ, զտէր Յակոբ, զտէր Մաթէոս», և կրտսերներ, որոնց գրիչը կոչում է «զսիրասնունդ որդիքս մեր եւ հոգելից աշակերտքս՝ կուսակրան սուրբ քահանայքս», ապա անվանապես թվարկում. «զկազմաւղ սորա զտէր Յովանէս, եւ զտէր Յեհաննէս..., զտէր Անդոն, զտէր Աւետիք, զտէր Դաւիթ, զտէր Ղազար, զտէր Ղուկաս, զտէր Մանուէլ, զտէր Աբրահամ եւ զամենայն առհասարակ՝ զմեծ և զփոքր...»: Հիշատակարանի վերջում առանց անունը տալու նշում է մահացած հորը, որը ձեռագրի համար թուղթ է կոկել, և մորը՝ էմինին:

1471 թ. Ստեփանոս գրիչը մի Ավետարան է ընդօրինակել «ի սուրբ ուխտս Հայոց թառ սուրբ Ամենափրկչիս, որ է պատկեր Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի» (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 215): Հիշատակարաններից մեկում իրեն կոչում է «ձերացեալ մահաբախ զՍտեփանոս»: Առանձին հիշատակարանում խնդրում է հիշել իր որդի և աշակերտ Հովհաննեսին, որ նաև ձեռագրի նկարագարողն ու կազմողն էր՝ «Ձմեղապարտ գրիչս՝ զՍտեփանոս, նաև զփոքրն իմ՝ զՅոհաննէս՝ մահաբախ զնկարող եւ զկազմող յիշեսջիք»⁵⁰: Այստեղից երևում է, որ գրիչն ու որդին մահտեսի են, այսինքն Երուսաղեմ ուխտի են մեկնած ե-

⁴⁸ Փե դարի ..., մասն Բ, էջ 214:

⁴⁹ Նույն տեղում, էջ 315:

⁵⁰ Փե դարի ..., մասն Բ, էջ 315: Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, կազմեցին՝ Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաբյան, հ. Ա, եր., 1984, էջ 971-973:

ղել: Ձեռագիրն ունի չորս ավետարանիչների մանրանկարները, համապատասխան անվանաթերթերով:

Նույն՝ 1471 թ. Ստեփանոսը Հավուրց թառում ընդօրինակել է մեկ այլ Ավետարան (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 10154), որի վնասված հիշատակարանում թեև նրա անունը չի պահպանվել, բայց մոր՝ էմինի (էմին խաթուն), որը մատյանի ստացողն է, և որդու՝ Հովհաննեսի անունները թույլ են տալիս պարզելու գրչի ինքնությունը: Ձեռագրի հիշատակարանում նշվում են նաև գրչի հայրը՝ «Յովանէս», քույրը՝ Սուլթան Մելիք, ազգականները՝ «Սանվէլ և Յովսէփ», իսկ մատյանը տոհմական է («կատարեցաք զսա յիշատակ մեզ եւ մեր ծնաւղացն») և նվիրվել է այս ընտանիքի՝ Հավուրց թառում գտնվող գերեզմանատանը՝ «(ի) սուրբ ուխտս և մեր հայրենի գերեզմանատանս»:

Հիշատակարանում Հավուրց թառի սրբությունների թվարկումը կատարված է հայտնի բանաձևով, բայց բավականին ընդարձակ է. «Ի գերահոշակ սուրբ ուխտս Հայոց թառս, ընդ հովանեաւ սուրբ Ամենափրկչիս, որ է պատկեր Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, եւ մաւրս մերոյ՝ սրբոյ Սիրովնի, եւ սուրբ Աստուածածնի, եւ աստուածընկալ սուրբ նշանացս՝ Կենսատու սուրբ Աստուածածնի..., Կենսատու սուրբ Յակոբի...»⁵¹: Ձեռագիրը զարդարված է 10 խորանով և 4 ավետարանիչների պատկերներով:

1482 թ. Վրթանես կրոնավորը Գրիգոր հուլի օրինակից Շարակնոց է ընդօրինակում (Վենետիկ, ձեռ. թիվ. 884) Արարատյան երկրի Արշառերկ անապատում «ի խնդրոյ տէր Սարգիս կրօնաւորի Հայոց թառոյ» (ԺԵԳ 28):

1543 թ. Գրիգոր կրոնավորը Քանաքեռում սկսել և Հավուրց թառում ավարտել է մի ժողովածու (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 5614), որի ստացողն ինքն է՝ «...կատարումն եղեւ ի մեծ մենաստանիս Հայու թառա, ընդ հովանեաւ Ամենափրկչիս եւ Սուրբ Աստուածածնիս»⁵²:

1627 թ. Տաթևում գրված և 1628-ին Վարդան քահանայի ձեռք բերած մի ժամագիրք-սաղմոսարանում (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 6335) հիշվում է ծաղկող, Հավուրց թառի քահանա հաշատուր Երևանցին⁵³:

Փիլիպոս Աղբակեցի (1622-1655) կաթողիկոսի կարգադրությամբ 1640 թ. Հավուրց թառի վանահայր նշանակված Սիմեոն Ջուղայեցին ժամանակի նշանավոր վարդապետներից էր, ուսուցիչ, նաև գրչության գործին մոտ կանգնած մարդ, նկարիչ-ծաղկող: Վանահայրության շրջանում նա որպես ծաղկող հիշվում է մի քանի ձեռագրերում, որոնցից մեկը 1642-1648 թթ. ստեղծված, Մատենադարանի թիվ 2503 ժողովածուն է: Մեկ այլ մատյանի (Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1549, գրիչ Ստեփանոս Լեհացի, վայր՝ էջմիածին) 1646 թվականի հի-

⁵¹ ԺԵ դարի ..., մասն Բ, էջ 313-315: Ձեռագիրը պահվել է Վրաստանի պետական արխիվում, Լ. հաչիկյանը հիշատակարանը հրատարակել է այնտեղից ֆաղեղով:

⁵² Հավուրց թառի Ամենափրկիչը, էջ 39:

⁵³ Հավուրց թառի Ամենափրկիչը, էջ 40:

շատակարանում նրա մասին ասվում է. «զՍիմէօն շնորհագարդ եւ քաջ բաբունի, ծաղկօղ եւ կազմօղ սորին»⁵⁴: 1651-ին «միջնորդութեամբ Սիմէօն քաջ բաբունապէտին Ջուղայցոյ», Հովհաննէս Ջուղայցի երեցը մի Ավետարան է նվիրել «Ս. Ամենափրկչին, որ ի Հայոց թառ»⁵⁵: Սիմեոն Ջուղայցիին հեղինակել է նաև Հավուց թառին նվիրված մի չափածո ստեղծագործություն:

Յավոք, նախ մեծապես վնասվելով 1679 թ. երկրաշարժից, այնուհետև լեզգիների ավերիչ արշավանքի պատճառով (1755 թ.) վանքը լքվել է: Սիմեոն Երևանցին նշում է, որ «Ջամբուի» գրություն ժամանակ (1765-1767 թթ.) վանքն ամայի էր: Սակայն այն պատմական և մշակութային ժառանգությունը, որը մեզ է հասել Հավուց թառից, անգնահատելի է: Այդ ժառանգության կարևոր մասն են կազմում նաև վանքի գրչատանն ստեղծված ձեռագիր մատյանները:

⁵⁴ Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ, կազմեց Վ. Հակոբյան, հ. Գ, Եր., 1984, էջ 211:

⁵⁵ Նշվ. աշխ., հ. Գ, էջ 793:

ՎԱՐԴԻ ՔԷՇԻՇԵԱՆ

ՀԱԼԷՊԻ ԳՐԶՈՒԹԵԱՆ ԿԵԴՐՈՆԸ

Արեւելքի մեծահամբաւ շահաստան հռչակուած Հալէպ քաղաքը այսօր ալ կը պահէ միջնադարեան իր հմայքը, միջնուրտն ու գոյները: Իրական Հալէպը ճանչնալու համար բաւական է շրջիլ հին քաղաքի կամարակապ, կիսամութ թաղերուն մէջ, ուր անմիջապէս կրնաս յայտնուիլ հէքեաթներու եւ առասպելներու իրական ու երեւակայական աշխարհին մէջ:

Միջնաբերդէն դուրս՝ հին քաղաքի Սալիպէ (Խաչ) կոչուող ընդարձակ շրջանն անցեալին միայն քրիստոնեաներով էր բնակեցուած: Այստեղ, միջնադարեան նեղ ու երկար թաղերուն մէջ՝ ամէն քայլափոխի կրնաս հայկական Հալէպը յայտնաբերել: Կ'անցնիս արհեստանոցներով ու վաճառանոցներով խճողուած փողոցներով, ուր ատենօք տիրապետող դիրքեր ունէին հայ վարպետ արհեստագործները. կը վերագտնես արեւելեան ոճով զարդարուած շքեղ ապարանքները՝ երբեմնի հայ խոճաններուն ու վաճառականներուն. քիչ այն կողմ՝ հայոց հիւրատունը՝ «Հոգեառուն» անուամբ, ուր կ'իջեանէին ու ճանապարհի իրենց խոնջէնքը կ'առնէին դէպի Ս. Երկիր առաջնորդուող ուխտաւորներու կարաւանները:

Կամարածածկ նրբանցքներէն մէկը կ'առաջնորդէ դէպի հայոց Ս. Աստուածածին եւ Ս. Քառասնից Մանկանց եկեղեցիներու խորհրդաւոր շրջակայքը, ուր է նաեւ հայոց առաջնորդարանը՝ «Դարպաս թագաւորական»ը: Յիրաւի, Հալէպի հայ գաղութի շուրջ եօթհարիւրամեայ պատմութիւնը կարելի չէ պատկերացնել Ս. Աստուածածին եւ Ս. Քառասնից Մանկանց եկեղեցիներէն անջատ¹: Այս գոյգ եկեղեցիները, իրենց գոյութեան ողջ ընթացքին ծառայած են հալէպահայութեան ո՛չ միայն հոգեւոր եւ նիւթեղէն իմաստով, այլեւ ապաւէն ու պատուար հանդիսացած են օտար երկնքի տակ հայութեան գոյատեւման եւ ազգային դիմագիծի պահպանման:

Ս. Աստուածածին եւ Ս. Քառասնից եկեղեցիներու հովանիին տակ, անոնց անմիջական շրջափակին մէջ, ատենօք ապրած ու գործած են գրիչներ, անոնք, որոնք հիմնած ու զարգացուցած են Հալէպի նշանաւոր դպրատուն-գրչատունը:

¹ Բանաւոր ասանդուած տեղեկութիւններու համաձայն, նոյն շրջափակին մէջ գտնուող այս մատու-եկեղեցիները գոյութիւն ունեցած են հալէպահայ գաղութի կազմաւորումէն առաջ: Մասնաւորաբար Ս. Աստուածածնի համար կ'ըսուի թէ շատ հին է, ամոր ասանդութեան թելերը կ'երկարին մինչեւ Խաչակիրներու շրջանը:

Սոյն յօդուածով փաստօրէն, առաջին անգամ փորձ կը կատարուի լուսաբանել Հալէպի հայ գաղթօճախի հոգեւոր-մշակութային կեանքին մէջ առանձնայատուկ տեղ գրաւող դպրատունն ու անոր օրոցքին մէջ կենսաւորուած գրչատունը, որ նաեւ հնարաւորութիւն կ'ընձեռէ ըստ էութեան արժեւորել աւանդաշատ այս կեդրոնին տեղն ու դերը հայ միջնադարեան գրչակեդրոններուն շարքին, այլեւ անոր բերած նպաստը հայ մշակոյթի հարուստ գանձարանին:

Մեզի հասած ձեռագրական ամենավաղ աղբիւրը, որ վկայութիւն կը պարունակէ Հալէպի մէջ գրչութեան կեդրոնի վերաբերեալ, 1329 թուականին² Ստեփանոս Կրակցիի օրինակած ժողովածու մատեանն է: Ան իր ստեղծման օրէն՝ մինչեւ օրս կը մնայ Հալէպի մէջ, եւ մաս կը կազմէ Ս. Քառասնից Մանկանց ձեռագիրներու հաւաքածոյին (Հալէպ, Ձեռ. թիւ 126): Ահա՛ Հալէպի գրչութեան, եւ ընդհանրապէս հալէպահայ գաղութի սկզբնաւորման առումով բացառիկ կարեւորութիւն ունեցող այդ բանալի յիշատակարանը, որ նաեւ պատմաբանասիրութեան յայտնի հնագոյն յիշատակութիւնն է Հալէպի մէջ հայ եկեղեցւոյ, հետեւաբար նաեւ հայկական համայնքի գոյութեան մասին. «Գրեցաւ ժողովրդու գրգունֆս ի մեծահոշակ ֆաղաֆս ու է Բերիայ, ու կոշի Հալպ, ընդ հովանեաւ Սբ. Աստուածածնին, ի թուականութեան Հայոց ՉՃՀԸ (1329), ի նեղ եւ ի դառն ժամանակիս. Ի հայրապետութեան տեառն Յակոբայ եւ ի թագաւորութեան աղայ Լեւոնի, որդի Աւշին թագաւորի, գրեցաւ ձեռամբ նուաստ եւ սուտանուն ֆահանայի Ստեփանոսի ուր կարդայք կամ արիմակէք մեղաց թողութիւն խնդրեցէք մեղաւորիս եւ Աստուած մեզ եւ ձեզ ողորմեցի. ամէն...»³:

Ուրիշ տեղ մը գրիչը կը խնդրէ յիշել զինք, ուր կը նշէ նաեւ իր մականունը. «Ով եղբայրք իմ սիրելիք եւ անձկալիք, ուր կարդայք կամ արիմակէք, յիշեցէք գնուաստ եւ գնուանուն ֆահանայ զՍտեփանոս Կրակցին. եւ Քրիստոս զձեզ յիշէ. ամէն»⁴:

Ո՛վ էր սակայն Հալէպի հայոց մասին մեզի հասած հնագոյն այս յիշատակարանին գրիչը՝ Ստեփանոս, որ գրչի եղեգը ձեռքն առած՝ «դառնացած սրտով» հեռացած էր իր հայրենի Կրակէն ու հասած Հալէպ: Հաւանաբար նոյն

² Հալէպի ձեռագիրները ցուցակագրող Արտաւագդ Արք. Սիրմէեան, հալէպեան գրչագիրներէն հնագոյնը կը նկատէ 1355 թուականին գրուած Երուսաղէմի թիւ 2629 մագաղաթեայ Աւետարանը: Նախ ստուգապէս յայտնի չէ, թէ նշուած ձեռագիրը ո՞ւր ընդօրինակուած է, ֆանի որ ձեռագրին մէջ յիշատակարաններ կը պակսին: Սիրմէեան ենթադրաբար զայն Հալէպի գրչութիւն կը սեպէ, մինչ հնագոյնը՝ Ստեփանոս Կրակցիի 1329ի գրչագիրը, թուականի սխալ ընթերցմամբ կը դնէ 1429 թուականի տակ: Թուականի այս ճշդումն մասին տե՛ս՝ Վարդի Քելիշեան, «Մանիա Դագարեան, Աշոտ Ստեփանեան, Հալէպի Հայոց Գեղարուեստը» (Գրախօսական), Հայկազեան Հայագիտական Հանդէս, հ. ԺԹ., 1999, էջ 409:

³ Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Հալէպի Ս. Քառասուն Մանկունք Եկեղեցւոյ եւ Մասնաւորաց (յետ այսու՝ Յուցակ Հալէպի), կազմեց՝ Արտաւագդ Արք. Սիրմէեան, Երուսաղէմ, 1935, էջ 214:

⁴ Նոյն:

այս Ստեփանոսն է, որ Յակոբ Կրակցիի հետ, Կիլիկիոյ վանքերէն մէկուն մէջ ժ.Գ. դարուն օրինակած է Երուսաղէմի թիւ 1279 ժողովածու մատեանը: Կը յիշուի որպէս առաջնորդ Մլիճի եւ արքեպիսկոպոս Տարսոնի⁵: Անհիմն չի թուիր ենթադրել, որ մեզի հասած հնագոյն այս ձեռագիրէն առաջ ալ Հալէպի մէջ կրնային գրչագիր մատեաններ ընդօրինակուած ըլլալ, որոնք սակայն չեն պահպանուած:

Ստեփանոս Կրակցիի գրչին պատկանող վաղագոյն այս ձեռագիրը իբրեւ մեկնակէտ ընդունելով, փորձենք պարզաբանել գրչութեան այս կեդրոնին կազմաւորման նախադրեալները, գործունէութեան զանազան երեսակները, կրթա-ուսումնական դրոյթները, առանձնայատկութիւններն ու ուղղութիւնները, նաեւ գրչական արտադրութեան խտացումը:

Հալէպի գրչատան աւանդոյթները, անոր առանձնայատկութիւնները պարզաբանելու առումով, առանցքային նշանակութիւն ունին նոյն ինքն հալէպահայ գաղթօճախի կազմաւորման դրոյթներն ու յատկապէս հոն մէկտեղուած հայութեան այլազան ու տարաբնոյթ ժողովրդագրական պատկերը, որ ուղղակիօրէն կ'առնչուի Հալէպի հայոց պատմամշակութային բազմաշերտ ու բազմաբնոյթ նկարագրին: Ուստի, Հալէպի գրչակեդրոնին եւ ընդհանրապէս գրչագրական ժառանգութեան մասին խօսելէ առաջ, անհրաժեշտ է նախ ակնարկ մը նետել գաղութի պատմութեան, մանաւանդ որ գաղութի կազմաւորումը գրեթէ համընթաց է հոն արգասաւորուած գրչութեան կեդրոնի սկզբնաքայլերուն:

Իբրեւ հայկական գաղթօճախ Հալէպը (հայկական աղբիւրներու մէջ կը յիշուի նաեւ Տիբերիա կամ Բերիա անուններով), առաւել կը նշանաւորուի Կիլիկիոյ Հայկական Թագաւորութեան անկումէն ետք (1375), երբ մեծ թիւով կիլիկեցիներ կայք կը հաստատեն հոս: Թէեւ պատմական այլեւայլ աղբիւրներ կը յուշեն շատ աւելի վաղ ժամանակներէն ո՛չ միայն Հալէպի, այլեւ շրջակայ բնակավայրերու մէջ հայկական հոծ ներկայութեան մասին՝ ընդհանրապէս առեւտրական, եւ մերթ՝ ուղղափառական տեղաշարժերու բերմամբ:

Հետագայ դարերուն նոյնպէս հայութեան թիւը շարունակ կը համալրուի ինչպէս բուն Հայաստանէն, այնպէս ալ հայկական զանազան գաղթավայրերէ հասնող պանդուխտ եւ գաղթական հայերով: Ան առաւել կը ստուարանայ ժ.Յ. դարուն, իբրեւ հետեւանք ցամաքային առեւտուրի վերաշխուժացման եւ երկրին մէջ ստեղծուած առեւտրատնտեսական բարենպաստ պայմաններուն:

Արեւելք-Արեւմուտք առեւտրական ուղիներու վրայ կարեւոր հանգուցակէտ հանդիսացող Հալէպը, դէպի իրեն կը գրաւէր միջազգային առեւտրա-

⁵ Նաեւ եղած է անդամ Սոյ լեկեղեցական ժողովի (1307), պատուիրատուն է 1317 թուականին օրինակուած շէղ Աւետարանի մը, յօրինած եւ Մաշտոցի մէջ անցուցած է Կանոն Նաւօրհնեաց կամ Կանոն օրհնութեան նաւուն: Տե՛ս՝ Հր. Աճառեան, Հայոց Անձնանունների Բառարան, հ. Գ., ԵՊՀ հրատարակչութիւն, 1948, էջ 637:

տնտեսական յարաբերութիւններուն մէջ բարձր դիրքեր գրաւած հայ խոճաներն ու վաճառականները: Այստեղ կը կեդրոնանան նաեւ հայկական ամենատարբեր բնակավայրերէ եկած արհեստաւորական եւ աշխատաւորական հոծ խումբեր:

ԺՁ. դարու սահմանագլխուն հայերու թիւը այնքան կը ստուարանայ, որ անհրաժեշտութիւն կը դառնայ ընդարձակ եկեղեցիի մը կառուցումը: 1499-1501ին Ռէխա (տանուտէր) Իսպի միջոցներով կը կառուցուի հայոց առաջնորդարանն ու ուխտաւորներու յատուկ իջեւանատունը, այլեւ հին մատրան ընդլայնումով կը վերակառուցուի նոր՝ Ս. Քառասնից Մանկանց եկեղեցին: Նոյն թուականին դէպի Երուսաղէմ ուխտի ճանապարհին, Մովսէս վարդապետին ընկերացող անանուն ուխտագնաց մը, շափածոյ յիշատակարան մը կը ձգէ Հալէպի ձեռագրաց հաւաքածոյի 71 թուահամարը կրող Գանձարանին մէջ.

«Մովսէս վարդապետն եւ ես ծառայն,
Եկայք յաշխարհս արեւմտեան,
Զի տենչացաք Սբ. Յարութեան.
Եկեալ հասաք տունս Շամեան,
Հալապ քաղաք ի շահաստան:
Հանդիպեցաք ուրախութեան,
Եւ ցնծացաք հոգով լըման,
Զի նոր շինեալ էր Սբ. Խորան,
Յանուն Սրբոց Խ. (Բառասուն) Մանկան...»⁶:

ԺՁ. դարու վերջերն, մասնաւորապէս ԺԷ. դարու առաջին կէսին Հալէպի հայ վաճառականները առեւտրական ընդարձակ կապեր հաստատած էին Վենետիկի, Ճենովայի, Լիվոռնոյի, Ամսդերտամի եւ այլ եւրոպական կեդրոններու հետ: Անոնք հիմնական դեր կը կատարէին միջազգային տարանցիկ առեւտուրի ծաւալման մէջ: Այդ երթուղիներէն մէկը՝ Հալէպ-Թարիզ ճանապարհով, կ'երկարէր մինչեւ Հնդկաստան ու Չինաստան: Հալէպի հայ խոճաններուն մենաշնորհը կը հանդիսանար հում մետաքսի առեւտուրը միջազգային շուկայի վրայ, անոնց ձեռքին կը գտնուէին Հալէպի մաքսատունն ու փողերանոցը: Ինչպէս ամենուր, հայ խոճաններն ու վաճառականները կ'առաջնորդէին ու կը հովանաւորէին հալէպահայ գաղութի հասարակական, եկեղեցական եւ մշակութային կեանքը: Անոնք եղած են բառին բուն իմաստով սպասարկուները Հալէպի մէջ ծաղկած հայ գրչութեան ու դպրութեան:

Բնական է, որ նախկին փոքր ու անշուք եկեղեցիները այլեւ չէին կրնար գոհացում տալ տեղւոյն բարգաւաճ հայութեան, յատկապէս երկրի առեւտրատնտեսական կեանքին մէջ վերելք ապրող հայ մեծատուն խոճաններուն ճաշակին եւ պահանջներուն: Յիշեալ նախնական կառուցը դար մը ետք՝ 1616ին հիմ-

⁶ Յուցակ Հալէպի, էջ 151:

նովին կը վերակառուցուի արդեամբ ջուղայեցի նշանաւոր խոճաններ Պետրիկ եւ Սանոս եղբայրներուն: Նախկին եկեղեցիին ընդարձակումով կը կառուցուի երեք խորաններով, սիւնազարդ եւ կամարակապ Ս. Քառասնից Մանկանց շքեղ եկեղեցին:

Հալէպի հայ խոճաններն ու երեւելի իշխանները թանկագին սպասքներով, ծիսական առարկաներով, սրբանկարներով կը զարդարեն նորակառոյց եկեղեցին: Պատահմամբ չէ անշուշտ, որ ժամանակի ձեռագիր յիշատակարաններուն մէջ գրիչներ մեծ հիացումով ու գովեստով կը խօսին Ս. Քառասնից եկեղեցոյ մասին, գայն անուանելով «երկնամամ», «յոյժ գեղեցիկ եւ վայելուչ», «աստուածաբնակ եւ սերովբէագումար մենաստան»⁷:

Հայ վաճառականներուն կողմնորոշումը դէպի Հալէպ, ժամանակագրական առումով կը համընկնի Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան առժամայէս Հալէպ հաստատուելուն: Կիլիկիոյ կաթողիկոսներ, յաճախ իբր ապահով վայր կ'ընտրէին Հալէպը, ուրկէ կը ղեկավարէին Ս. Աթոռին հոգեւոր գործերը: Մասնաւորաբար ժե. դարու վերջերուն՝ Սոսյ Աթոռին ամենէն խոռով ու անապահով մէկ շրջանին, երբ Սիսը վտանգուած ու գրաւեալ էր ձէլալիներու ասպատակութեանց հետեւանքով, Հալէպի Ս. Քառասնիցը կը հիւրընկալէ Կիլիկիոյ կաթողիկոսները, անոնց հետ նաեւ նշանաւոր եկեղեցականներ, հոգեւոր գործիչներ: Հոս կը կատարուին կաթողիկոսական, եպիսկոպոսական ձեռնադրութիւններ, մինչեւ իսկ՝ Ս. Միւռնի օրհնութիւն. զուգընթաց նաեւ հոգեւոր-մշակութային աշխոյժ գործունէութիւն կը ծաւալեն Հալէպի մէջ: Սիմէոն Լեհացի, որ 1616ին Երուսաղէմ ուղեւորութեան ճամբուն վրայ այցելած է Հալէպ, իր նշանաւոր ուղեգրութեան մէջ խօսելով Հալէպի հայ եկեղեցիներուն մասին, տեղւոյն առաջնորդարանը «կաթողիկոսարան» կ'անուանէ, հաւանաբար ի մտի ունենալով անոր կաթողիկոսանիստ ըլլալը. «Եւ կաթողիկոսարանն ունէր ներհատուն, միջնատուն եւ վերնատուն վիմաշէն: Եւ պատրիարզն սուրբ Երուսաղէմայ եւ կաթողիկոս Սսայ էր Յովհաննէս կաթողիկոս, որ միշտ ի Հալապ նստէր»⁸:

Նշել պէտք է երկու կէտ եւս, որ կը վերաբերի Հալէպի գրչութեան կեդրոնի սկզբնական շրջանին: Յիշեցինք արդէն, թէ Հալէպի գրչութեան վաղագոյն օրինակը՝ 1329ին Ստեփանոս Կրակցիի գրած ժողովածուն է: Հալէպը իբրեւ գրչութեան վայր յիշատակող հետագայ տեղեկութիւնները կը վերաբերին առաւելա-

⁷ Սիմէոն Լեհացի մեծ դրուատանքով կը պատմէ նորակառոյց Ս. Քառասնից եկեղեցոյ մասին. «...[հասանք] ի հոշակաւոր եւ մեծահամբաւ մայրաքաղաքն Հալապ. եւ Հոգեւոր Տէրն տարաւ զմեզ ընդ իւր ի Դարպասն եւ իջաք Եպիսկոպոսարանն: Եւ կայր... Սուրբ Աստուածածին եւ Սուրբ Քառասնք. եւ յայսմ ամի նոր նորոգած էր եւ մեծցուցած լայն եւ ընդարձակ, զմբէթաշէն եւ սայլակապ, յոյժ գեղեցիկ եւ վայելուչ. եւ շինողն էր խոճայ Սանոս՝ եղբայր խոճայ Պետրիկին...»: Տե՛ս՝ Սիմէոն Դպրի Լեհացոյ Ուղեգրութիւն, Տարեգրութիւն եւ Յիշատակարան, ռատմնասիրեց եւ հրատարակեց՝ Զ. Ն. Ալիմեան, Վիեննա, Միսիթաբեան տպ., 1936, էջ 318:

⁸ Սիմէոն Դպրի, էջ 319:

բար ժէ.-ժԸ. դարերուն, սակաւաթիւ ձեռագիրներ հասած են ժՁ. դարէն: Նաեւ ձեռագրական հնագոյն օրինակներուն մէջ իբրեւ գրչութեան վայր՝ միայն Ս. Աստուածածինը կը յիշատակուի, այնուհետեւ, ժՁ. դարամուտէն ի վեր երկու եկեղեցիները ընդհանրապէս միատեղ կը յիշուին: Դժուար չէ ենթադրել, որ երբ 1499-1501ին կը կառուցուի Ս. Քառասնիցը յարակից շինութիւններով, դասատունն ալ հոն կը տեղաւորուի: Դատելով յիշատակարաններու նկարագրութենէն, «կից» կամ «հովանի» հասկացութիւններէն, Ս. Քառասնից եկեղեցիին հարաւային դրան կից մինչ օրս պահպանուած խուցերը անցեալին ծառայած են դպրատան: Մանաւանդ որ ե՛ւ իրենց արտաքին տեսքով, ե՛ւ ճարտարապետա-շինարարական ոճով կը համապատասխանեն եկեղեցիի նախնական կառուցին: Այս կը հաստատէ նաեւ Սիմէոն Լեհացիի յար եւ նման նկարագրութիւնը. «...եւ կայր մերձ եպիսկոպոսարանին քառէ խցեր հայոց»⁹: Թէպէտ նշելի է, որ ասոնք ամենեւին ալ վանական խուցեր չեն, այլ աւելի արհեստաւոր-վարպետներու քաղաքային սենեակներ կը յիշեցնեն՝ իրենց հարկաւոր պարզութեամբ եւ ժամանակին յատուկ կամարակապ քարեշար պատերով:

Յաւօք, տեղեկութիւններ չունինք, թէ այս դպրոցը ե՞րբ եւ որո՞ւ կողմէ հիմնուած է. ընդհանրապէս խիստ սակաւ են դասատան սկզբնական շրջանին վերաբերող տեղեկութիւնները: Ուստի պահպանուած ձեռագրական նիւթերը այլեւայլ տուեալներու հետ զուգորդելով միայն կարելի պիտի ըլլայ գէթ ուրուագիծը ստեղծել միջնադարուն իբրեւ ուսումնական եւ գրչագրական կեդրոն նշանաւորուած այս դասատան:

ԺԴ.-ժԸ. դարերուն Հալէպի մէջ գրուած եւ ընդօրինակուած ձեռագրական նշանակալի ժառանգութիւնը, փաստացի վկայութիւնն է հոն գործած հարուստ եւ բազմարդին գրչակերտին: Բարեբախտութիւն է, որ հալէպեան գրչագիրներուն մեծ մասը իրենց ստեղծման օրէն կը պահուին տեղույն ձեռագրատան մէջ: Դարերու ընթացքին Հալէպի թեմակալ առաջնորդները, տեղապահները երկիւղածութեամբ, յաճախ թաքստոցներու մէջ պահած ու պահպանած են իրենց փոխանցուած թանկագին աւանդը: Այդ մասին ուշագրաւ փաստի մը կը հանդիպինք Հալէպի դիւանական նիւթերուն մէջ: Հալէպի թեմի առաջնորդ Կարապետ Մ. Վրդ. Տէր Կարապետեան, 11 Ապրիլ 1905 թուակիր Սահակ Բ. կաթողիկոսին ուղղած նամակով, ի շարս այլ տեղեկութիւններու, կը հաղորդէ Ս. Քառասնից եկեղեցույ մէջ գտնուող 40 գրչագիր մատեաններուն, եւ որ աւելի հետաքրքրական է՝ եկեղեցույ որմասորշի մէջ պատահաբար յայտնաբերուած թուով 144 ձեռագիրներուն մասին¹⁰:

⁹ Նոյն:

¹⁰ Կարապետ վրդ. մասնատարար կը գրէ. «Անցեալները 40ի շափ ձեռագիրները կարգի դրած միջոցին, բոլորովին յանակնկալս գտայ պատին մէջ պահուած 144 կտոր ձեռագիրներ. այս գիրքերու մասին ոչ ոք տեղեկութիւն ունի, ափսո՛ս որ խոնաւութիւնը բաւական աւեր գործեր էր, անմիջապէս արեգակը հանեցինք, մաքրեցինք, ցուցակագրեցինք. մեծագոյն մասը

Հետագային՝ 1930ական թուականներուն, Հալէպի թեմի առաջնորդ Արտաւազդ Արք. Սիրմէեանի անմիջական ջանքերով այս ձեռագիրները կ'ամփոփուին յատուկ գրապահոցի մը մէջ: Արտաւազդ Սրբազան ինք անձամբ կը ցանկագրէ եւ կը կազմէ Ս. Քառասնից Մանկանց եկեղեցւոյ ձեռագրական հաւաքածոյը, եւ ո՛չ միայն այս հաւաքման, այլեւ մասնաւորներու սեփականութիւնն եղող ձեռագիրները կը հրապարակէ, որուն մասին Հ. Ներսէս Ակիւնեան պիտի գրէր. «Ձեռագրական հիմն եւ ընտիր հաւաքածոյի մը դռները կը բացուին մեր առջեւ..., որոնք զանազան են թէ ըստ հնութեան եւ թէ ըստ բովանդակութեան եւ առուեստի»¹¹:

Ըստ Արտաւազդ Սրբազանի կազմած ցուցակին, սոյն հաւաքման թիւը կը կազմէ 157 միւսոր: Անշուշտ, նշուած թիւը չ'ընդգրկեր անպայման Հալէպի մէջ ստեղծուած ձեռագիրներու ամբողջութիւնը: Այս հաւաքումին մաս կը կազմեն ինչպէս հալէպեան դպրոցի, նոյնպէս այլ վայրերու մէջ ընդօրինակուած գրչագիրներ, որոնք տարբեր ժամանակներու, տարբեր ճանապարհներով հասած են Հալէպ եւ մաս կազմած տեղւոյն եկեղեցիներու ձեռագրաց հաւաքման: Բնորոշ է, որ ասոնց մեծ մասը գրուած է Հալէպ-Ֆունուզ-Ջէյթուն-Մարաշ-Երուսաղէմ գծին վրայ:

Մեր պրպտումները Հալէպի գրչութեան վերաբերեալ, ի յայտ կը բերեն 250է աւելի ձեռագիրներու հաւաքում մը, ընդօրինակուած եւ ծաղկուած Հալէպի մէջ՝ ԺԴ.-ԺԸ. դարերու ընթացքին: Ամենէն նշանաւոր գրչութեան կերտներուն համեմատութեամբ շօշափելի այս թիւին եթէ աւելցնենք Հալէպի գրչատան մէջ գործած տեղացի կամ դրսեկ գրիչներու, ծաղկող մանրանկարիչներու նոյնպէս նշանակալի թիւը՝ աւելի քան 150 անուն, ապա մեր աչքի առջեւ կ'ունենանք բազմարդիւն գրչակերտնի մը ուրուանկարը:

Ս. Քառասնից Մանկանց ձեռագրաց ցուցակին մէջ նկարագրուած 157 ձեռագիրներուն առնուազն 70ը գրուած են Հալէպի եկեղեցիներուն մէջ: Մնացեալ գրչագիրները կու գան մասամբ արեւելեան կողմերէն (Նոր Զուղա, Կարին), սակայն ստուար մեծամասնութիւնը բերուած է Կիլիկիայէն (մասնաւորապէս՝ Զէյթուն, Մարաշ, Հոսմկլա) եւ Փոքր Հայքէն (Սեբաստիա, Կեսարիա, Ամիդ):

Հալէպեան ձեռագիրներուն կարելոր մէկ մասը ունի յիշատակարան, որ կը հաստատէ, թէ անոնք գրուած են «ընդ հովանեալ» Ս. Աստուածածին եւ Ս. Քառասնից Մանկանց եկեղեցիներուն. մաս մըն ալ այլեւայլ պրպտումներու հի-

թղթեայ է եւ 14րդ դարէն վերջը գրուած, կան քանի մը հատ խոշոր ճառընտիրներ, մնացեալը Աւետարան, Մաշտոց, Տօնացոյց եւն են: Եթէ Տէրը ողջ պահէ ու կամենայ՝ մտադիր եմ Ս. Աստուածածնայ եկեղեցւոյն մէջ գրադարան մը շինել, ուր կրնամ շատ հին գիրքեր ժողովել» (Հալէպի Ազգ. Առաջնորդարանի դիւան, առաջուած նամակներու թղթածրար, թիւ 4, էջ 33):

¹¹ Հ. Ն. Ակիւնեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Հալէպի Ս. Քառասուն Մանկունք եկեղեցւոյ եւ Մասնաւորաց. կազմեց՝ Արտաւազդ արքեպիսկոպոս Սիրմէեան (Գրախօսական). - «Հանդէս Ամսօրեայ», 1935, թիւ 8-9, էջ 436-443:

ման վրայ կարելի եղած է հաստատել, թէ անոնք եւս Հալէպի կը պատկանին: Վստահաբար ձեռագիրներէն մաս մը կորսուած է ժամանակի ընթացքին, մաս մըն ալ տարբեր ճանապարհներով տեղէ-տեղ փոխադրուած ու ցրուած են աշխարհով մէկ եւ կը պահուին տարբեր մատենադարաններու եւ անհատներու քով:

Հալէպի գրչատունը իր ամենէն արդիւնաւոր ու փայլուն շրջանը կը բոլորէ ժէ. դարասկիզբէն մինչեւ ժԸ. դարակէս ինկած ժամանակաշրջանին, որ պայմանաւորուած է գաղութին հոգեւոր, մշակութային եւ տնտեսական վերելքին հետ: Այս կը հաստատէ նաեւ այն փաստը, որ ձեռագիրներուն գերակշռող մեծամասնութիւնը մեզի հասած է ժէ.-ժԸ. դարերէն: Այս այն ժամանակաշրջանն էր, երբ Կիլիկիոյ թագաւորութեան անկումէն ետք, կիլիկեան գրչութեան կեդրոնները կամ խամրած, կամ իսպառ հեռացած էին պատմութեան թատերաբեմէն: Հալէպի եւ հալէպահայոց տնտեսական բարգաւաճ վիճակը դէպի իրենց կը գրաւէին ո՛չ միայն վաճառականներն ու արհեստաւորական խաւերը, այլ նաեւ հոգեւոր մշակոյթի գործիչներ, եկեղեցականներ, ուսումնական վարդապետներ, գրիչներ, երաժիշտներ, նկարիչներ: Հալէպը կերպով մը կ'ապահովէր կենսական այն դաշտը, ուր իրենց շարունակութիւնը կը գտնէին կիլիկեան մշակութային աւանդոյթները: Եւ այս առումով կարելի է ըսել, որ Հալէպի գրչակեդրոնն ալ, այս կամ այն չափով, այդ աւանդոյթներու կրողն ու շարունակողն էր: Թէեւ կարելի չէ միատարր եւ ուրոյն դիմագիծ մը զգենուլ Հալէպի դպրոցին, քանի որ, ինչպէս նշուեցաւ, Հալէպը կը ներկայացնէր հայկական փոքրիկ խճանկար մը, ուր հաւաքուած էին Հայաստանի բոլոր գաւառներէն, նաեւ հայկական գաղթավայրերէն եկած ազգագրական տարբեր շրջանակներ ներկայացնող խմբաւորումներ, որոնք կը յատկանշուէին ե՛ւ աւանդոյթներու ե՛ւ մշակութաբանական այլազանութեամբ: Անշուշտ, անխուսափելի եղած են ազդեցութիւններն ու փոփոխութիւնները այլազան ժողովուրդներու խառնարան Հալէպի մէջ, սակայն անհերքելի իրողութիւն է, որ Հալէպը կը հանդիսանայ այն բացառիկ կեդրոններէն, ուր զարգացման բարձր աստիճանի հասած են հայ միջնադարեան մշակոյթի գրեթէ բոլոր ճիւղերը՝ գրչութիւն, մանրանկարչութիւն, դպրութիւն, գիտութիւն, տաղերգութիւն եւ այլն:

Նախ բնորոշ քանի մը գիծ, որ յատուկ է Հալէպի կեդրոնին: Հալէպի դպրատան մէջ երեւցող դասասաց վարդապետներու, գրիչ եւ ծաղկող վարդապետներու շարքին նշանակալի է զէյթունցի գործիչներու ներկայութիւնը: Եւ այս զարմանալի չէ. Զէյթունի գրչութեան օճախը շատ աւելի վաղ ժամանակներէն բաւական աշխոյժ երեւոյթ մը կը պարզէ կիլիկեան վանքերու եւ գրչակեդրոններու ընդհանրութեան մէջ: Իսկ արդէն ժԵ. դարու վերջերը, Զէյթունի դպրոցի շառաւիղ մը կը բացուի Հալէպի դասատան մէջ: Բնականաբար, Զէյթունի դպրոցի ներկայացուցիչները չէին կրնար անտարբեր մնալ, առաւել եւս չ'օգտուիլ Հալէպի եւ հալէպահայոց բարենպաստ պայմաններէն, մանաւանդ

որ շրջակայ վանքերն ալ գրեթէ մարած վիճակ մը ունէին: Զէյթունցիներու այս շարքին մէջ ամենէն ուշագրաւ դէմքերէն են՝ «Քաջ քարտուղար»՝ Վահան Զէյթունցին, վերջնոյս աշակերտը՝ գրիչ եւ ծաղկող «Քաջ րարունապետ»՝ Յակոբ Զէյթունցին, Վասիլ ծաղկողը, Խաչատուր Զէյթունցին, Մարգարէ Զէյթունցին, Ղազար Ֆոնուզցին եւ ուրիշներ:

Գրեթէ նոյնպիսի համեմատութիւն կը ներկայացնեն Ամիգի դպրոցի ներկայացուցիչները: Ամիգի դպրոցը, ինչպէս յայտնի է, հիմնած է «Անճմ վարդապետ»՝ Սրապիոն Ուռհայեցին, որ աշակերտն էր Ղուկաս Կեղեցի վարդապետին՝ «որ էր գլուխ ամենայն վարդապետաց ժամանակին»: Ամիգի ուսումնական կեդրոնին մէջ՝ Սրապիոն վարդապետին ձեռքին տակ կազմաւորուած են աշակերտներ՝ «Երեւելիք եւ անուանիք», որոնք գրեթէ բոլորն ալ իբրեւ նշանաւոր եկեղեցականներ փայլած են ժէ. դարու առաջին կիսուն, հանդիսանալով Հայ եկեղեցւոյ մշակութային վերագարթնումի ռահվիրաներէն: Յայտնի է նաեւ, որ Ամիգի դպրոցը գոցուելէն յետոյ, Հալէպի դասատունը, որ արդէն բաւական հոշակ հանած էր, իր հովանիին տակ առած է Ամիգի շրջանակի հոգեւոր գործիչներուն մեծ մասը: Առհասարակ՝ Հալէպի մէջ ժէ.-ժԸ. դարերուն երեւան եկած հոգեւոր մշակութային աշխոյժը ձեւով մը շարունակութիւնը պէտք է նկատել Ամիգի մէջ սկիզբ առած գրական-լուսաւորական շարժման, որ իր ազդեցութեան ենթարկած էր նաեւ Հալէպը:

Հալէպի դասատան մէջ կարեւոր ներկայութիւն մը կը կազմեն նաեւ Կարկառի դպրոցի ներկայացուցիչները, եւ այս բոլոր առումներով թէ՛ գրչութեան, եւ թէ՛ գիտա-ուսումնական ճիւղերուն մէջ: Նոյնը կարելի է ըսել նաեւ ուռհայեցիներու պարագային: Յատկապէս գրչատան արդիւնաւորման եւ հալէպեան ձեռագրական արուեստի ձեւաւորման մէջ նշանակալի է ուռհայեցի գործիչներու մասնակցութիւնը:

Հալէպի գրչութեան կեդրոնին եւ հոն ժամանակ մը բարձր թոռիչք առած ուսումնարանին առնչութեամբ կարեւոր է նկատի առնել նաեւ այն, որ դասատան աշակերտներէն շատեր վերագառնալով իրենց ծննդավայրը կամ այլուստ հաստատուելով, հոգեւոր մշակութային բեղուն գործունէութիւն ծաւալած են եւ նոյնիսկ դասատուն-դպրատուններ հիմնած¹²:

Հալէպի դպրոցը ունի առանձնայատուկ դրսեւորումներ եւ կ'ենթադրէ նոյնքան առանձնայատուկ մօտեցումներ: Հալէպի գրչատան մէջ ստեղծուած

¹² Ժէ. դարու կէսերուն Հալէպի դասատան աշակերտած այնքապցի Ամիրխան դպիրը երբ Այնթապ կը վերադառնայ, տեղւոյն Ս. Աստուածածին եկեղեցիին կից կը հիմնէ դպրատուն-գրչատուն մը, ուր բազմաթիւ ձեռագիրներ գրուած են զանազան գրիչներու կողմէ: Ամիրխանի հիմնած այս դպրատուն-գրչատունը գործած է նաեւ յաջորդ դարուն: 1784ին Սաղաթիլ գրիչը Այնթապ օրինակուած գրչագրի մը մէջ կը գրէ. «Այլ եւ յիշեսցիք գաշխատող գործարանիս գտիրացու Գէորգ» (Գրիգոր Պօղարեան, «Կրթական կեանքը Այնթապի մէջ», տե՛ս՝ Պատմութիւն Անթէպի Հայոց, աշխատասիրեց՝ Գէորգ Ա. Սարաֆեան, հ. Ա., Լոս Անճելէս, 1953, էջ 638-639):

ձեռագիրները, այլոց համեմատութեամբ խիստ բնորոշ առանձնայատկութիւններ եւ ընդգծուած տարբերութիւններ գրեթէ չունին: Գրչութեան եւ մատենական նկարչութեան պարզ համեմատական մը ցոյց կու տայ, որ Հալէպի հաւաքումին մէջ կարելի է հանդիպիլ ե՛ւ մեծ թիւով Կիլիկիոյ դպրոցներուն յատուկ գրչագիրներու, ինչպէս՝ Ամիգի, Ջէյթունի, Հոռմկլայի, Կարկառի գրչակեդրոնները, ե՛ւ Վասպուրականի ու Խիզանի, ե՛ւ Ջուղայի դպրոցներու դրոշմը կրող համալիրներու: Ըստ այդմ՝ Հալէպի գրչատան հիմնական առանձնայատկութիւններէն մէկն ալ այն է, որ զանազան կողմերէ եկած գրիչներն ու ծաղկող վարպետները իրենց հետ այստեղ բերած են տարբեր կեդրոններու աւանդութներն ու փորձառութիւնները, այդպիսով այլազանութիւն հաղորդելով տեղւոյն ձեռագրական արուեստին: Կը մնայ յաւելուլ, որ Հալէպի գրչութիւնը ժամանակ առ ժամանակ որոշակի փոփոխութիւններ եւ ազդեցութիւններ կրած է ի դէմս դասատան ղեկավարներու, ուսուցիչներու կամ հոն գործած այս կամ այն գործիչի պատկանած դպրոցին, գեղագիտական ճաշակին ու գործնական հմտութեան: Այս պարագան բնորոշ է յատկապէս այն գրչակեդրոններուն, որոնք պարբերաբար իրենց մէջ ընդունած, հիւրընկալած են գրչութեան տարբեր դպրոցներ ներկայացնող գործիչներ, որն ալ բազմադիմութիւն հաղորդած է տեղւոյն գրչութեան: Այդպիսի կեդրոն մըն է ահա Հալէպի դպրոցը, որ կը յատկանշուի նոյն այս առանձնայատկութիւններով եւ ընդհանրութիւններով:

Այս առումով կարելոր է նկատել, որ Հալէպի բարենպաստ միջավայրը, տեղւոյն հայութեան բարեկեցիկ կեանքը կարելոր նախադրեալներ էին, որպէսզի վարպետ գրիչներ այցելէին Հալէպ եւ իրենց արհեստը ի գործ դնէին հալէպահայ ճոխ եւ փարթամ մեծատուններուն պատուէրները կատարելով: Ահա թէ ինչու, Հալէպի մէջ գրչագրուած մատենաներուն մէջ մեծ թիւ կը կազմեն դրսեկ եւ շրջուն գրիչներուն կողմէ ստեղծուած ձեռագիրները: Նոյնը կարելի է ըսել նաեւ յիշատակարաններու լեզուին մասին, որ նոյնպէս այլազանութիւն մը կը ներկայացնէ, եւ ոչ-պատահաբար, քանի որ ամենատարբեր կողմերէ Հալէպ հասած գրիչներ եւ գրչութեան առնչուող անձեր իրենց հետ կը բերէին իրենց պատկանած ազգագրական միջավայրին ժողովրդական լեզուն եւ ոճը: Հալէպի ձեռագրաց յիշատակարաններուն մէջ կը հանդիպինք ե՛ւ գրաբարխառն, ե՛ւ միջին հայերէնի, ե՛ւ թէ զանազան բարբառային ձեւերու:

Կայ նաեւ մէկ այլ կարելոր հանգամանք մը եւս Հալէպի մէջ գրչութեան զարգացման համար: Արեւելքէն Արեւմուտք երկարող ցամաքի գլխաւոր ճամբաները իրարու կապող Հալէպէն կ'անցնէին նաեւ դէպի Ս. Երկիր առաջնորդող երթուղիները, ուր կը հանգրուանէին ուխտաւորները հանգստանալու եւ ճամբու պաշար հաւաքելու: Հայոց «Հոգեւառն»ն էր այդ, բազմաթիւ խուցերէ եւ սենեակներէ բաղկացած ուխտաւորներու յատուկ հիւրատունը: Բազմաթիւ ուխտաւորներ, ներառեալ հոգեւոր եկեղեցական գործիչներ, գրիչներ, Երուսաղէմ ուխտի գացած կամ վերադարձած միջոցին անպայման անցած են Հալէ-

պէն եւ յաճախ ժամանակ մը հոն մնալով գործած են տեղւոյն գրչատան մէջ: Ստեփանոս Զուղայեցի, որ ծանօթ է իբրեւ գրիչ եւ շափաբան, հաւանաբար 1634ին դէպի Երուսաղէմ ուխտի ճանապարհին կը հանդիպի Հալէպ, ուր ճանապարհի ծախքը հոգալու համար կը գրէ ու շքեղ ծաղկումով կը նկարագարուի Հալէպի հաւաքման թիւ 15 Աւետարանը¹³, եւ շափածոյ յիշատակարան մը կը թողու Հալէպի մէջ իր կեցութեան եւ գրչագրի պատրաստման մասին. տողերու սկզբնատառերը կը կապեն՝ «Ստեփանոս Երէ(ց):

«Ստեփանոս Զուղայեցի,
Տուն աւետ(ե)աց մտաւ ածի:
Երուսաղէմ յաւժարեցի,
Փութով Պարսից երկրէն ելի:
Աստ Բերիա քաղաքս հասի,
Նստեալ փութով զայս ծաղկեցի:
Ոսկով պայծառ զարդարեցի,
Սակաւ պաշար համբիս առի:
Եւ ձեզ հայցեմ արտասուալի,
Բաբունապետք հանդիպողի:
Եւ ցնորիս տոմ ողորմի»¹⁴:

Հալէպի դպրատունը կամ դասատունը, ինչպէս երբեմն կը սիրեն կոչել գրիչները, եղած է ոչ միայն սովորական իմաստով գրչութեան օճախ մը, այլեւ միջնադարուն Հայաստանէն դուրս գտնուող ուսումնական յայտնի կեդրոններէն մէկը: Միայն այն փաստը, որ Հալէպի դասատան մէջ ուսանելու եւ գրչութեան արուեստը գործադրելու կու գային ոչ միայն շրջակայ բնակավայրերէն, այլեւ հեռաւոր վայրերէ, կը վկայէ Հալէպի դպրոցի երբեմնի հռչակին մասին: Սկզբնապէս դասատունը կը ներկայանայ իբրեւ զուտ գրչութեան կեդրոն, ուր գրիչներ ձեռագիրներ կ'ընդօրինակէին եւ գրչութեան արուեստը կը փոխանցէին իրենց աշակերտներուն: Նշելի է, որ դասատան գործունէութիւնը անխափան շարունակուած է եւ աշակերտները այնուհետեւ իրեն'նք փոխարինած են իրենց ուսուցիչները¹⁵:

¹³ Արտաւագդ Արք. Սիրմէեան իր կազմած ցուցակին մէջ նշուած ձեռագրին գրչութեան թուականը կը նշանակէ՝ «անյայտ, 1660ական թուին»: Մինչ ձեռագրական մէկէ աւելի աղբիւրներ կը հաստատեն, որ Ստեփանոս Զուղայեցի Երուսաղէմ ուխտի գացած է 1634-1636ի միջեւ, որմէ պէտք է հետեցնել թէ ան Հալէպ այցելած է այդ միջոցին: Հետեւաբար նշուած ձեռագրին թուականն ալ պէտք է ընդունիլ 1634ը կամ 1635ը, աւելի հաւանական կը նկատենք 1634ը: Յատկանշական է, որ Վան գրուած մէկ այլ ձեռագրի մը մէջ, իրապէս «փութով Պարսից երկրէն» ելած Ստեփանոս Զուղայեցին թողած է գրեթէ նոյն բովանդակութեամբ յիշատակարան մը, ուր սակայն Հալէպ քաղաքի փոխարէն կը յիշատակուի Վանը: (Տե՛ս՝ Յիշատակարաններ (1621-1640), հ. Բ., էջ 667):

¹⁴ Յուցակ Հալէպի, էջ 46:

¹⁵ Ինչպէս այլուր, Հալէպի մէջ եւս գրիչներ անվերապահ երախտագիտութեամբ կը յիշեն իրենց ուսուցիչները, նոյնիսկ խոր ծերութեան օրօք եւ յիշատակարաններուն մէջ յաճախ

Այս բոլորը հիմք կու տան հաստատելու, որ դասատան հիմնական եւ յառաջագիր նպատակը եղած է գրչութեան արուեստի եւ գրչագրական գործունէութեան ծաւալումը: Հալէպի մէջ յաջողութեամբ ընդօրինակուած ու պատկերազարդուած մատեաններն ի յայտ կը բերեն գրչութեան որոշակի թեքում ունեցող մասնագիտացուած ուսումնարանի մը արգասիքը: Բնական է՝ դասատան մէջ լայն տեղ կը տրուէր գործնական հմտութիւններու ուսուցման, մասնաւորաբար գրչութեան առնչուող ճիւղերուն: Ըստ այդմ՝ ուսումնական ծրագրին մէջ հիմնական տեղ կը զբաղեցնէին գրչութիւնն ու մատենազարդումը: Աշակերտները կը հմտանային գրչութեան եւ յարակից բոլոր արհեստներուն մէջ՝ թուղթի, մագաղաթի կոկումէն, մինչեւ թանաքի եւ զանազան ներկանիւթերու պատրաստում, կազմարարութիւն, եւ այլն: Շրջանառութեան մէջ եղող՝ «ոսկեղեղ պատրաստել», «մագաղաթ եւ թուղթ կոկել» եւ այլ արտայայտութիւններ, կը պարզեն դպրատան մասնագիտական բնոյթը, այլ խօսքով՝ գրչութեան արուեստին զուգընթաց, ուսուցիչներու եւ աշակերտներու մասնակցութիւնն ու ներգրաւուածութիւնը արհեստի այս կամ այն ճիւղին:

ժէ. դարու գրիչ եւ տաղերգու, այլեւ «հմուտ եւ տեղեակ բանից գրոց»՝ Սարգիս Բերիացի (Հալէպցի), իր «Ծառգիրք»ին մէջ արժէքաւոր տեղեկութիւններ կը հաղորդէ ծառերու, քարերու, աստղերու եւ մոլորակներու մասին, որոնց կարգին ուշագրաւ մանրամասներ կը փոխանցէ մագաղաթ եւ ոսկեջուր պատրաստելու, բոյսերու եւ այլ բնանիւթերու կիրառման մասին: Սարգիս Բերիացիի այս բնագիրը գրչութեան վերաբերեալ գործնական գիտելիքներ ամփոփող կարեւոր ձեռնարկ մը կարելի է համարել. «Մագաղաթի խրատ. գառին մորթին առնես գիրահն մալեզ անես ու մսին վրայ քսես գ(3) օր կենա յետոյ վերայի բուրդն քաղես նոր քիւրան անես մալեզ եւ բ (2) օր այլուրի մէջըն թողուս յետո հանես պիմտ լուանաս ու քիւրան ելնէ յետոյ դ(4) փայտ քարփիմի դալըպի պէս շինես եւ մորթուն բոլորն մանր քարով կապես ի շարխ քաղես եւ պլիտով քերես. զբոլոր դիմն...»: Նոյն ձեռագրին մէջ Սարգիս Բերիացի կու տայ նաեւ կերպը՝ «գոսկին կրացնելու որ գրագրերն գրեն իւրմով», ու կ'աւելցնէ՝ «ես փորձել եմ»: (Այժմ՝ Մատենադարան, Ձեռ. թիւ 10768)¹⁶:

Գրչութեան զուգընթաց, դպրատունէն ներս կը զարգանար նաեւ մատենական նկարչութեան՝ ծաղկումի արուեստը: Իբրեւ վարպետ մանրանկարիչներ Հալէպի դասատան մէջ կը փայլին Վասիլ Զէյթունցին, Իսրայէլ Ամթեցին, Կարապետ Բերկրեցին, Աստուածատուր Ուռհայեցին, որոնք յիշատակելի գործեր

«մարմնատր» ծնողներուն կողմին կը յիշատակեն նաեւ «հոգետր» ծնողները, խնդրելով ընթերցողէն յարգել անոնց յիշատակը՝ «մէկ Հայր մեղայիւ». «Իարձեալ աղաչեմ յիշել ի Տէր զուսուցիչն իմ գձէթունցի Վահան երէց քաջ քարտուղարն. եւ գձեզանցի Մարտիրոս վարպետն, որ ուսուց գոսկուն բանեցնելն», կամ «Մ վ մանկունք Սբ. եկեղեցւոյ՝ աղաչեմ գձեզ յիշել ի Քրիստոս եւ մեղաց թողութիւն խնդրել ուսուցչին իմոյ զՍտեփաննոս սարկաւազն քարտուղարին՝ որ բազում աշխատանք ունի ի վերայ անարժանիս»:

¹⁶ Տե՛ս՝ Յուլիան Հալէպի, էջ 390-391:

թողած են, եւ որոնց մեծագոյն մասը իշխանական նուէրներն են Հալէպի հայ մեծահարուստ ներուն:

Նոյնպէս, կարելի չէ անտես առնել Հալէպի գրչագրական դպրոցի առանձնայատկութիւններէն մէկը հանդիսացող՝ արծաթեայ, կաշեայ դրուագուած կազմերու հրաշալի հանգանակումը: Հալէպի մէջ բարձր զարգացման հասած ոսկերչական արուեստի բացառիկ նմոշներ են տասնեակ մը աւետարաններու կողքերը, պատրաստուած հալէպահայ վարպետ արհեստագործներու ձեռամբ:

Հալէպի դասատունը գրչութեան օճախ ըլլալով հանդերձ, իր պատմութեան ընթացքին մերթ կը փայլի իբրեւ ուսումնագիտական կեդրոն, այս բնութագրումը այնքան բացայայտ է, որ ո՛չ մէկ կասկածի տեղի կու տայ: Ուսուցիչ-վարդապետներու, ընթացիկներու աստղաբոյլ մը կը փայլի Հալէպի դասատան մէջ՝ մասնաւորաբար ժէ.-ժԸ. դարու առաջին կէսին, որ կը վկայէ այս դպրոցին ո՛չ միայն գրչագրական թեքումին, այլեւ գիտա-ուսումնական աւանդոյթներուն մասին: Անշուշտ, Հալէպի դասատան կրթական դրութիւնը հեռու էր հայ միջնադարեան ուսումնարաններու եւ համալսարաններու ընդհանուր բնոյթէն՝ ե՛ւ ուսումնակրթական աստիճանի ե՛ւ գիտական, մշակութային գործունէութեան առումով: Յաւօք, պահպանուած տարտամ տեղեկութիւնները, հնարաւորութիւն չեն ընձեռեր համակողմանիօրէն բացայայտել կրթական այս հաստատութեան բուն իսկ հանգամանքը, որոշարկել իրականացուող ուսումնառութեան համալիր ծրագիրը, որ կը կարօտի բնագրագիտական եւ աղբիւրագիտական առանձին ուսումնասիրութեան: Այդուհանդերձ, հալէպեան դպրոցէն մեզի հասած գրչագիր աղբիւրներուն մէջ պարփակուած եզր-հասկացութիւնները, կեդրոնին վերաբերող բացառիկ արժէք ներկայացնող վկայութիւններն ու ընդհանրացումները իրողական կորիզ մը կը ստեղծեն, որուն հիման վրայ կարելի է որոշ եզրայանգումներ կատարել:

Կարելի է ըսել, թէ գործ ունինք միջնադարեան բաւական աշխոյժ, կենսունակ եւ կանոնաւոր ուսումնարանի մը հետ, ուր ուսանողները հմտութիւն ձեռք կը բերէին տեսական եւ գործնական գիտութիւններու, այլեւ ներքին եւ արտաքին ուսմանց մէջ: Պահպանուած ձեռագրական աղբիւրները կը յուշեն, որ դպրատան մէջ կը գործէին ինչպէս աստուածաբանական, նոյնպէս ազատ արուեստից լսարաններ: Այստեղ կը դասաւանդուէին քերականութիւն, ուսողութիւն (թուաբանութիւն), փիլիսոփայութիւն, ինչպէս նաեւ՝ աստղագիտութիւն, տոմարագիտութիւն, երկրաչափութիւն, երաժշտութիւն եւ այլ նիւթեր:

Կրթական այս համալիրին մասին յստակ գաղափար մը կու տան այստեղ օրինակուած ձեռագիրները: Հալէպի գրչագրական ժառանգութեան մէջ կարելոր թիւ կը կազմեն այն ձեռագիրները, որոնք գրուած են յատկապէս դասատան ուսուցիչ-վարդապետներու խնդրանքով: Ասոնք ընդհանրապէս որպէս դասագիրք գործածուած են, եւ մեծ մասամբ դասատուութեան նպատակով կատարուած ընդօրինակութիւններ են: Նաեւ այն հանգամանքը, որ այստեղ

օրինակուած են մեծ թիւով մեկնողական եւ աստուածաբանական երկեր, գիտական եւ ուսումնական տարբեր ասպարէզներու վերաբերող ձեռագիրներ, նոյնպէս կը վկայէ դասատան գիտա-ուսումնական բնոյթին մասին: Այս շարքին կը պատկանի Գրիգոր Աստուածաբանի ձառերը պարունակող Երուսաղէմի Ս. Յակոբեանց Մատենադարանի թիւ 794 ձեռագիրը, գրուած Պետրոս Կարկառեցիին համար, իր եղբորորդի Յովհաննէս վարդապետին գրչով: Վստահաբար այս ձեռագրին վրայ դասական դած է Պետրոս Կարկառեցի՝ Հալէպի դասատան իր աշակերտներուն: Ահա սիրուն յիշատակարանն անոր. «Դարձեալ ընդ սուսա յիշեալիք վարդապետն իմ զհեզն եւ զխոնարհն, զհաջն եւ զարին, զբանիբունն եւ Հոգոյ Սրբոյ զտունն, յորչորջեալ Վիմին Հաւատոյ անուամբ (Պետրոս Կարկառեցի): Եւ զտուրա երկու աշակերտս. որ եւ ի մանկութենէ հետեւեալ սորին առաքինասէր բառուցն, յորչորջեալք անուամբք Սրբոյ Առաքելոյն Թումայի, եւ կենսատու Սր. Խաչին՝ Տէր Թումա, որ եւ հմուտ լեալ տափց արքոց, Տէր Խաչատուր քաջ երաժիշտս քաղցրաձայն եւ համեղաբարբառ: Յետ սոցա յիշեալիք յետնեալս ամենուց զգձող տառիս՝ Յոհաննէս պիտակ անուն: Զի եւ դոմ յիշեալ լիջիք ի Քրիստոսէ Աստուծոյ մերոյ որ է արհմեալ, ամէն»¹⁷:

Հոս կ'ուզենք փակագիծ մը բանալ նաեւ դասատան ուսումնա-կրթական ներքին կեանքին վերաբերեալ: Ինչպէս հայկական այլ կրթական կեդրոններուն մէջ, այստեղ նոյնպէս ընդունուած ծրագրի լրիւ իւրացումը կը ստանար պաշտօնական ձեւակերպում, որ կը հաստատէր թեկնածուին «վարդապետական գաւազան»ի հասնիլը: Հալէպի գրչագրական աղբիւրներուն մէջ յաճախակի հանդիպող «վարդապետական գաւազան», «էառ գաւազանն» անուանարկումները լոյս կը սփռեն կրթական կանոնաւոր համալիրի մը վրայ, ուր ընթացաւարտները կը տիրանային «վարդապետական աստիճանի»:

Իմաստասէր, փիլիսոփայ, աստուածաբան ուսուցիչներու, բարունիներու եւ բարունապետերու, «քաջ հոռտոր», «քաջ երաժիշտ» վարդապետներու, այլեւ «վարպետաց վարպետ»ներու ներկայութիւնը դասատունէն ներս, հաստատումն է այն բանին, որ այստեղ գործի լծուած էին ժամանակի առումով իմաստութեան եւ գիտութեան բարձր աստիճանի հասած հոգեւոր գործիչներ, որոնք կը գլխաւորէին ուսումնական այս հաստատութիւնը:

Ի դէպ, ձեռագիրներուն մէջ պահպանուած յիշատակարաններն ու յիշատակագրութիւնները ցոյց կու տան, որ դասատան վարդապետներն ու բարու-

¹⁷ Մայր Յուցակ Զեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Գ., էջ 251: Յատկանշական է, որ այս գրչագիրին նախագաղափար օրինակը եղած է այն ձեռագիրը, որ Ներսէս Շնորհալի գնած է Կիլիկիոյ հայ վանքերը կործանած «անօրէն» յոյներէն (1134-1143): Նաեւ կը յիշուի, թէ այս ձեռագիրին վրայ Շնորհալի դաս տուած է իր եղբորորդոյն՝ Գրիգոր Տղայի: Տե՛ս՝ Պատմութիւն Կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ, Բարգէն Ա. Կիլիկեան, Անթիլիաս-Լիբանան, 1939, էջ 253:

նիները ո՛չ միայն կը դեկավարէին, կը կազմակերպէին եւ կը դասախօսէին դասատան մէջ, այլեւ իրե՛նք էին գրչութիւնը, ձեռագրական արուեստը ծաւալողներն ու վարգացնողները: Յատկանշական է, որ անո՛նք, բարձրաստիճան այդ հոգեւորականները, աշխոյժ մասնակցութիւն ունեցած են գրչատան բոլոր աշխատանքներուն, մինչեւ իսկ կաթողիկոսներ մերթ հանդէս կու գան իբրեւ գրիչ, պատուիրատու եւ ստացող, նաեւ կազմող ու նորոգող: Այս առումով յիշատակելի են Հալէպ գործած եռեակ կաթողիկոսները՝ Ազարիա Զուղայեցի, Պետրոս Կարկառեցի եւ Յովհաննէս Անթէպցի:

Այժմ տեսնենք, թէ ձեռագրական ինչպիսի հաւաքում մը կը պարզէ Հալէպի գրչակերտները: Մեզի հասած հալէպեան գրչագիրներուն համեմատական բնութագիրը ցոյց կու տայ, որ տեղւոյն գրչատան մէջ օրինակուած ձեռագիրներուն մեծամասնութիւնը Աստուածաշունչ մատեաններ են եւ ծիսական երկեր՝ Յայսմաւուրք, Շարակնոց, Ճաշոց, Մաշտոց, Ժամագիրք: Եւ այս պատահական չէ, եթէ նկատի ունենանք, որ միջին դարերուն աւելի մեծ արժէք կը տրուէր Ս. Գրային եւ ծիսական ձեռագիրներուն, մանաւանդ որ անոնք կ'օրինակուէին գործնական նպատակներով եւ կոչուած էին գերազանցապէս կրօնական-ծիսական արարողութիւններ կատարելու: Նոյն համեմատութիւնը կարելի է տեսնել նաեւ ժողովածուներու պարագային: Յատկանշական է, որ հալէպեան ձեռագրական ժառանգութեան մէջ նկատառելի թիւ կը կազմեն ժողովածու մատեանները, մեծ մասամբ մեկնողական եւ գրական ժանրին պատկանող: Համեմատաբար աւելի փոքր թիւ կը կազմեն փիլիսոփայական, աստուածաբանական երկերը, որոնք, դատելով ընդհանուրէն, նոյն պահանջարկը չեն ունեցած քան ծիսական բնոյթի ձեռագիրները:

Յատկանշական կէտ մըն է նաեւ այն, որ հալէպեան գրչագիրները օրինակուած են Հալէպի մէջ օգտագործելու նպատակով, գլխաւորաբար եկեղեցականներու, գրիչներու անձնական գործածութեան համար, իսկ աւելի շատ՝ տեղւոյն եկեղեցիներուն նուիրաբերելու նպատակով: Ձեռագիրներուն մեծ մասին պատուիրատու-ստացողները կա՛մ հալէպցիներ են, կամ անոնք, որոնք ուղղակի առնչութիւն ունեցած են Հալէպի: Բաւական մեծ համեմատութիւն մը կը ներկայացնեն այն ձեռագիրները, որոնք ստեղծուած են Հալէպի մէջ՝ ոչ տեղացի գրիչներու կողմէ՝ հալէպցի պատուիրատուներու խնդրանքով: Քիչ չեն նաեւ այնպիսի ձեռագիրները, որոնք գրուած են այլեւայլ վայրերու մէջ (Ֆոնուզ, Զէյթուն, Մարաշ, Նոր Զուղա) հալէպահայ մեծատուններու պատուէրով: Ահա գողտրիկ յիշատակարան մը այդ մասին. «...Աւրդ գրեցաւ սա ձեռամբ մեղսամակարդ անիմաստ եւ փծուն գրչի Վասիլ սուտանուն եպիսկոպոսի, ի թվին Հայոց ի ՌԼԷ (1588), ...ի գեաւաբաղաբն ի Ֆրոնուս, ի դուռն Սբ. Կարապետին եւ Սբ. Նշանին...: Այլ եւ յիշեցիք ի Քրիստոս զմզտսի Շնհօռն եւ զմզտսի Թարհիման Սարգիսն, որ ստացան զտաւեգիրքս յիշատակ ի Հալպայ քաղաքն ի դուռն Սբ. Քառասունք եկեղեցոյն, յիշատակ ան-

ընջելի յամերամս ժամանակաց քանի որ Հալապ քաղաքն շէն կենա եւ Սբ. Եկեղեցիքն Աստուածածինն եւ Սբ. Քառասունքն անխախտ կենա...» (Հալէպ, Ձեռ. թիւ 134)¹⁸ :

Ինչպէս Հալէպի հայ եկեղեցիները, դասատուն-գրչատունը նոյնպէս մշտապէս վայելած է տեղւոյն հայ խոճաներուն, իշխանական տուներու եւ բարեսէր ժողովուրդին հովանաւորութիւնը: Բազմաթիւ գրչագիր յիշատակարաններ կը վկայեն Հալէպ հաստատուած ջուղայեցի խոճաներու՝ մասնաւորաբար Պետրիկ եւ Սանոս Ձէլեպի եղբայրներուն Հալէպի եկեղեցիներուն գրչագիր շքեղ Աւետարաններ նուիրաբերելու մասին¹⁹: Առաւել ուշագրաւ են Ս. Քառասնիցի վերաշինութեան առթիւ յիշատակագրութիւնները. «Փառք... եւ երկիւղած իշխանս պարոն խոնա Սանոս Չալապի, որ արի եւ յաղթող է ի վերայ հակառակորդ թշնամեաց իսաչին Քրիստոսի... ետես զՍբ. Աւետարանս եւ էտ զսա եւ եղ յիշատակ ի Ս. Քառասունք յեկեղեցիս ի քաղաքս Հալապ, զի իւր ձեռնաւրութեամբն եւ իւր անդրանիկ հարազատ եղբօրն՝ պարոն խոնա Պետրոսին օգնականութեամբն շինեալ եւ նորոգեալ եղև Ս. Քառասունք ի թվին ՌԿԵ (1616)»²⁰:

Ս. Աստուածածին եւ Ս. Քառասնից եկեղեցիներուն կից դպրատուն-գրչատան մէջ տքնած եւ ձեռագիրներ ընդօրինակած են բազմաթիւ գրիչներ, ծաղկող նկարիչներ, ուսուցիչ-վարդապետներ: Որպէսզի աւելի ամբողջական դասնայ պատկերը Հալէպի գրչատան, յօդուածի մը ընձեռած սահմաններուն մէջ, կ'անդրադառնանք դասատան եռանդը ապահոված քանի մը առաւել ակնառու գործիչներու:

Հալէպի մէջ գրչագրական փորձառութեան առաջին անուններէն է Մելքիսէթ կրօնաւորը: Իր մասին գիտենք միայն, որ կրթութիւնը ստացած է հօրեղբօր՝ Տէր Ստեփանոսի մօտ, որուն մասին կը գրէ. «Բազում աշխատութեամբ ուսոյց զմեզ», նաեւ աշակերտած է Մկրտիչ վարդապետին, զոր կը յիշատակէ

¹⁸ Յուցակ Հալէպի, էջ 232:

¹⁹ Հալէպեան գրչագիրներու յիշատակարանները բացառիկ կարեւորութիւն ունեցող սկզբնաղբիւրներ են ընդհանրապէս՝ հայ ժողովուրդի պատմութեան, եւ մասնատրապէս գաղութի պատմութեան հարցերը լուսաբանելու առումով: Անոնց մեծ մասը ձեռագրի ստեղծման մասին տուեալներ հաղորդելէ զատ, արժէքաւոր տեղեկութիւններ կը պարունակեն ժամանակաշրջանի պատմական իրադարձութիւններու, դէմքերու եւ դէպքերու վերաբերեալ, վկայութիւններ կը բերեն մահտարածաւերու, բնական աղէտներու, ինչպէս նաեւ Հալէպի մէջ ոչ մահմետական ժողովուրդներու կեանքի պայմաններուն, իրաւագուրկ վիճակին, անօրինութիւններուն ու ծանր հարկերուն մասին: Հալէպեան ձեռագիրներու մէկէ աւելի յիշատակարաններ, պատկերատու տեղեկութիւններ կը հաղորդեն Ալէկ Քիմուրի Հալէպի վրայ արշաւելու եւ աներելու մասին: Առաւել հետաքրքրութիւն կը ներկայացնեն ճալալիական շարժման մասին վկայութիւնները, որուն զոհ դարձած քաղաքներէն են Հալէպն ու Շամը (Իւսուսկոս):

²⁰ Հայերէն Ձեռագրերի ժե. դարի Յիշատակարաններ (1601-1620 թ.թ.), հ. Ա., կազմեցին՝ Վազգէն Յակոբեան, Աշոտ Յովհաննիսեան, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչութիւն, 1974, էջ 585:

որպէս «ուսուցչին իմոյ»: Հալէպի գրչակերտներէն մեզի հասած վաղ շրջանի ձեռագիրներէն է 1476ին²¹ Ա. Աստուածածին եկեղեցւոյ մէջ Մելքիսէթ կրօնաւորի օրինակած Աւետարանը (Հալէպ, Ձեռ. թիւ 48)²², որ «սքանչելի արուեստով» ծաղկած է նշանաւոր մանրանկարիչ Կարապետ Բերկրեցիին: Վերջինս հաւանաբար դէպի Երուսաղէմ ճամբուն վրայ, ժամանակ մը Հալէպ մնացած եւ ծաղկած է այս ընտիր Աւետարանը: Ձեռագրին ստացողն է Հալէպի տանուտէր պարոն Ֆարաճը: Մելքիսէթ գրիչէն մեզի հասած է նաեւ Յայսմաուրք մը (Հալէպի մասնաւորաց, Ձեռ. թիւ 45): Թէեւ ձեռագրին մէջ գրչութեան վայրին եւ թուականին մասին տեղեկութիւններ չեն պահպանուած, սակայն հոն յիշուած անուններն ու այլ տուեալներ հիմք կու տան հաստատելու, թէ ան կը պատկանի Մելքիսէթ գրչին. «Նաեւ ինձ մեղուցեալ գրչին Մելքիսէթ սուտանուն արեղային, եւ ծնաւագն իմոց հօրն իմոյ Ղազարին եւ մօրն իմոյ Ոսկեհատին, եւ հօրեղբօրն իմոյ Ստեփանոս արեղային, որ բազում աշխատութեամբ ուսոյց զմեզ...», իսկ իր ուսուցիչ Մկրտիչ վարդապետը կը յիշէ որպէս նահատակ²³:

Հալէպի ձեռագրատան նշանաւոր վարպետներէն է Վահան Զէյթունցին. կը յիշուի՝ «Քաջ քարտուղար, գրչապետ» տիտղոսներով: Կրթութիւնը ստացած է ծննդավայրին մէջ, հօրեղբօր՝ Մկրտիչ քահանային քով, որ ուշիմ եւ օժտուած պատանին կը ներկայացնէ Զէյթունի առաջնորդ Ղուկաս րաբունապետին, որն ալ իր կարգին կը յանձնարարէ իր եղբօր՝ նշանաւոր Մարկոս Կեղեցիին: Գրչութեան արուեստին իբր ուսուցիչ ունեցած է վարպետ գրիչ Սարգիս Խիզանցին՝ «Յա առաւել Տէր Սարգիս վարպետին Հեզանցոյ՝ այսմ արուեստի ուսուցողի»: Ձեռագիրներ ընդօրինակած է Զէյթունի եւ Հալէպի մէջ: 1580ին Հալէպի, մասամբ նաեւ Զէյթունի մէջ կը գրէ եւ կը ծաղկէ Հալէպի հաւաքածոյի ընտիր ձեռագիրներէն մին՝ թիւ 16 Աւետարանը: Վահան Զէյթունցիէն ունինք եւս երկու ձեռագիրներ: 1590ին Զէյթունի մէջ գրչագրուած Շարակնոց մը եւ ենթադրաբար Հալէպ գրուած Լուծմունք Մեկնութեան Յոբայ՝ 1593ին, որուն առաջին կէսը միայն գործն է Վահան Զէյթունցիին, իսկ երկրորդ կէսին գրիչն է Յովսէփ քահանան: Ստացողն է Ազարիա Զուղայեցի կաթողիկոսը (Ղալաթիա, Ձեռ. թիւ 132)²⁴: Թէեւ գրչութեան վայրը ձեռագրին մէջ չի յիշուիր, սակայն թէ՛ զոյգ գրիչները, թէ՛ Ազարիա կաթողիկոսը այդ միջոցին Հալէպ կը գտնուէին, ուստի պէտք է ենթադրել, թէ ձեռագիրը Հալէպ գրուած է: Վահան քահանայ

²¹ Արտաւագր Արք. Միւսմէան իր կազմած ցուցակին մէջ, այս ձեռագրին գրչութեան թուականը սխալմամբ 1476 կը նշէ: Մինչ յիշատակարանին մէջ նշուած ՁԻԷ-ն՝ կը համրէ 1478 եւ ոչ՝ 1476:

²² Յուցակ Հալէպի, էջ 94-97:

²³ Մայր Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Հալէպի եւ Անթիլիասի ու Մասնաւորաց, հ. Բ., կազմեց՝ Արտաւագր Արք. Միւսմէան, Հալէպ, 1936, էջ 135:

²⁴ Յուցակ ձեռագրաց Ղալաթիոյ Ազգային Մատենադարանի Հայոց, կազմեց՝ Բաբգէն Ա. Աթոռակից Կաթողիկոս (Կիւլէսէրեան), Անթիլիաս, 1961, էջ 818-820:

1596ին Զէյթունի մէջ կը գրէ եւ կը ծաղկէ Հալէպի թիւ 10 Աւետարանը: Իսկ 1615ին կը ստանայ եւ կը կազմէ 1338ին օրինակուած Խազգիրքը (Մատենադարան, Զեռ. թիւ 8570), ուր կը թողու հետեւեալ յիշատակագրութիւնը.

«Վերջի ստացող յայսմիկ տառիս,
Տարտամ յոգիս եւ եղկելիս,
Ո՛վ տեսանալք լուսագարդիս,
Յիշման առնէք զիս արժանիս:
...Վահան կազմող ձեր ծառայիս»²⁵:

Վահան Զէյթունցիին երկու որդիները նոյնպէս գրիչներն են՝ Գրիգոր եւ Պրոխորոն: Ասոնք Զէյթունի մէջ կ'օրինակեն Դուկաս վարդապետի (Լոռեցի) Քարոզգիրքը. «Եւ առաւել զմեղաց տէր գրչակս որ ամենայն մարդոյ կոխան լինելոյ արժան է, Պրոխորոն Սարկաւագէ եւ իմ աչաց լոյս առաւելաշնորհ Տէր Գրիգոր Աբեղայի եւ իմ հարն Տէր Վահան ծաղկաւ ծերացեալ, հոգով իմաստացեալ, մարմնով զուարճացեալ, եւ եւթարփեան շնորհաւ լցեալ վարպետի...» (Երուսաղէմ, Զեռ. թիւ 631, ժէ. դարու առաջին կէս)²⁶: Վահան Զէյթունցիի աշակերտներէն կը յիշուին՝ Յոհան, Խաչատուր քահանայ, Տէր Մանուկ գրիչները: 1596ին Զէյթունի մէջ ընդօրինակուած Ներսէս Շնորհալիի Մեկնութիւն Մաթթէսի ձեռագրին (Երուսաղէմ, Զեռ. թիւ 3179) գրիչը՝ Խաչատուր քահանայ, ինքնակենսագրական բնոյթի որոշ տեղեկութիւններ հաղորդելէ ետք, շարունակութեան մէջ կը գրէ. «...եւ դարձեալ գերեսս ի գեախնն դնեմ առաջի քո, տէր իմ հոգեւոր, որ յիշես ի մաքրափայլ սուրբ աղօթքս քո, զուսուցիչն իմ զտէր Վահան քո վարպետն իմ, որ է հոգեւոր հայրն իմ, որ բազում աշխատանք կրեաց վասն մեղաւորիս»²⁷: Կը յիշէ զինք նաեւ Յակոբիկ գրիչը (Զէյթունցի)՝ 1600ին Սեբաստիոյ մէջ օրինակած ձեռագրի մը մէջ. «որ բազում աշխատութեամբ ուսոյց զիս անարժանս»²⁸:

Ժէ. դարու սկիզբը Հալէպի դաստանն առաջնորդող դէմքերէն է Վասիլ վարպետը: Աշակերտները երախտապարտ հոգիով կը յիշեն «Քաջ քարտուղար, երաժիշտ վարպետը, որ Ֆոնուզի (Զէյթուն) դպրոցի ներկայացուցիչներէն էր եւ միջոց մը ղեկավարած է Հալէպի գրչատունը: Սիմէոն Լեհացի իր ուղեգրութեան մէջ կը յիշէ՝ «Եւ լաւ վարպետ մի», որ անկասկած Վասիլ վարդապետն է: Իրեն աշակերտ ունեցած է Հալէպի գրչատան բազմարդին գրիչներէն՝ Դաւար Ֆոնուզցին, որ իր բոլոր գրչագիրներուն մէջ կը յիշէ իր ուսուցիչը՝ նոյնիսկ խոր ձերութեան օրօք. «զհոգեւոր հայր ուսուցիչն իմ ըզքաջ քարտուղարն

²⁵ Յիշատակարաններ, հ. Ա., էջ 556:

²⁶ Մայր Յուցակ Զեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Գ., էջ 42:

²⁷ Մայր Յուցակ Զեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Թ., կազմեց՝ Նորայր Եպս. Պողարեան, Երուսաղէմ, 1979, էջ 453:

²⁸ Նախկին Անտոնեան Միաբանութեան Մատենադարան, այժմու վայրը անյայտ: Տե՛ս՝ «Քազմավէպ», 1979, թիւ 3-4, էջ 334:

զՎասիլ եպիսկոպոսը», կամ «յիշեցիք ի վերընթաց յաղօթս ձեր, զանարժան Ղազարս, եւ զուսուցիչն իմ՝ զտէր Վասիլ վարպետն, եւ զՅակոբ քաջ քարտուղարն, եւ որ բազում աշխատութեամբ աշխատեցան յուսուցանելն զանարժանս» (Հալէպ, Ձեռ. թիւ 56)²⁹:

Վերն արդէն նկատեցինք, որ Հալէպի դպրատունը իբրեւ գիտութեան եւ կրթութեան կեդրոն լայն ըմբռնումով կը կազմակերպուի յատկապէս Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան ժամանակաւորապէս Հալէպ հաստատուելէն ետք: Հալէպ խարսխած կաթողիկոսները, անոնց հետ նաեւ գիտնական բաբունիներն ու վարդապետները, իրենք էին գրչութեան գործը կազմակերպողներն ու քաջալերողները: Եւ իրօք, Հալէպի դպրոցը վերելքի բացառիկ շրջան մը կը թեւակոխէ ժՁ.-ժէ. դարերու սահմանագլխուն՝ Ազարիա Ջուղայեցի եւ Պետրոս Կարկառեցի ուսումնապետ կաթողիկոսներուն օրօք, վայելելով անոնց անմիջական հոգածութիւնն ու մասնակցութիւնը Հալէպի մէջ ծաւալած կրթական, մշակութային գործունէութեան:

Առաջինը չենք կրնար չիշել՝ «Քաջ բաբունապետ» եւ «տիեզերալոյս վարդապետ» Ազարիա Ջուղայեցին (1584-1601), որ 17 տարի (1591-1592 ընդմիջումով) վարած է Կիլիկիոյ կաթողիկոսութիւնը՝ աթոռանիստ ընելով Հալէպը, նաեւ ղեկավարած է տեղւոյն դասատունն ու լայն ծաւալ ստացած գրչութեան գործը: Դարանաղցի Ազարիայի մասին կ'ըսէ թէ կաթողիկոս օծուելէն ետք ալ չէ դադարած «ի քարոզութենէ եւ ի դասասացութեանց ի վարժելոյ զբազմութիւնն աշակերտացն»³⁰: Իր հասցուցած աշակերտներուն մեծ մասը՝ հոշակաւորք եւ պերճականք, հետագային հոգեւոր-կրթական փայլուն գործունէութիւն կը ծաւալեն հայաշատ կեդրոններու մէջ: Ջուղայեցիի աշակերտն ու յաջորդը՝ Յովհաննէս Անթէպցի, Ս. Յակոբեանց Մատենադարանին թիւ 516 ձեռագրի յիշատակարանին մէջ կը գրէ. «...յիշեցիք ի մաքրափայլ յաղաթս ձեր զհոգեւոր հայրն մեր եւ զուսատուն հոգաց մերոյ՝ զվերադիտողն Հայոց զՏէր Տէր Ազարիա», որ ապա՝ Ազարիայի մահուան առիթով կ'ըսէ. «Եւ խաւար կալաւ գտունս Հայոց»:

Յիշատակելի են՝ Նրուսաղէմի պարտքերու վճարման առթիւ Ազարիա Ջուղայեցիի կազմակերպած ազգային հանգանակութիւնը, ինչպէս նաեւ իր խիզախ յարաբերութիւնը Հոռոմի հետ, նոր Տոմարի հեղինակ Գրիգոր ԺԳ. քահանայապետի (1572-1585) օրով: Այս յարաբերութեան մասին բնագիր մը պահպանուած է Վատիկանի մատենադարանին մէջ՝ Դաւանութիւն հաւատոյ Ազարիա կաթողիկոսի³¹: Իրմէ ունինք նաեւ Մեկնութիւն Քերականութեան Յով-

²⁹ Յուցակ Հալէպի, էջ 122:

³⁰ Գրիգոր Վարդապետ Կամախեցի կամ Դարանաղցի, Ժամանակագրութիւն, աշխատասիրութեամբ՝ Մեսրոպ Վրդ. Նշանեանի, Նրուսաղէմ, 1915, էջ 319:

³¹ Պալմեան Աղեքսանդր, Պատմութիւն Կաթողիկէ վարդապետութեան ի հայս, Վիեննա, 1878, էջ 302-308:

հաննու Մործորեցոյ գիրքը (Երուսաղէմ, նախկին թիւ 1219)³²: Իրեն կը վերագրուին նաեւ քանի մը տաղեր եւ հանելուկներ: Վախճանած է Հալէպ 1601ին եւ թաղուած է Ս. Քառասնից Մանկանց մատրան մէջ:

Նոյն այս շրջանին Հալէպի դասատան առաջնորդող դէմքերէն է «Երաժիշտ եւ բարձրաբարբառ քառոց տիեզերաց, քաջ եւ անյաղթ փիլիսոփայ»՝ Յովհաննէս Անթէպցի «բանասէր վարդապետ»ը, (այսպէ՛ս Յովհաննէս Գ. Անթէպցի Կաթողիկոս Կիլիկիոյ (1602-1621): Կրթութիւնը ստացած է հաւանաբար Սիս, այսպէ՛ս Հալէպ, աշակերտելով Ազարիա Ջուղայեցիին: Ձեռագրական աղբիւրներու մէջ կը յիշատակուի որպէս գրիչ, պատուիրատու եւ ստացող, նաեւ կազմող ու նորոգող շատ մը ձեռագիրներու: Հասցուցած է աշակերտներու աստղաբոյլ մը՝ Խաչատուր Զէյթունցի, Ղազար քահանայ, Պետրոս Կարկառեցի, Ներսէս Սեբաստացի (այսպէ՛ս Կաթողիկոս Կիլիկիոյ), Մեսրոպ Պուղտանցի եւ ուրիշներ: 1586ին, տակաւին արեղայ, կ'օրինակէ Գրիգոր Նարեկացիի Մեկնութիւն Երգոց երգոյնը (Երուսաղէմ, Ձեռ. թիւ 958)³³:

1601ին Հալէպի մէջ ստացած եւ նորոգած է Եսայի եւ Թուղթի Պաղոսի 1356 թուագիր ձեռագիրը (Վիեննա, Ձեռ. թիւ 113), ուր ձգած է հետեւեալ ինքնակենսագրական բնոյթի յիշատակարանը.

«Ընդ առաջին եւ ընդ զմիջին,
Ստացողաց այս սուրբ տառի,
Եւ ինձ վերջի ստացողի,
Եւ նորոգողի այս սուրբ կտակի,
Ինձ Յովհաննու բանասիրի:
Եւ սոսկ անուամբ վարդապետի,
Որ ըստ ծննդեանս իմ անթպցի,
Սնմամբ վարժմամբ կիլիկեցի,
Արքայանիստ մեծ աթոռի,
Աստուածապան Սիս քաղաքի:
Քսան եւ մին յոբէլինին
Հազարս Ծ (1601) թուականին,
Շնորհոք յաջոյն աստուածային,
Կաթողիկոս յայսմ նահանգին,
Զձեզ աղաչեմ...»³⁴:

³² Ըստ Բարգէն Ա. կաթողիկոսի, այս գիրքէն օրինակ մը կը պահուէր Երուսաղէմի Մատենադարանը, որ սակայն քայքայած ըլլալով, հանուած է մայր ցուցակէն:

³³ Մայր Յուցակ Ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Գ., կազմեց՝ Նորայր Եպս. Պողարեան, Երուսաղէմ, 1968, էջ 513:

³⁴ Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, հ. Ա., կազմեց՝ Հ. Յակովբոս Վ. Տաշեան, Վիեննա, 1895, էջ 394:

1618ին կը նորոգէ եւ կը կազմէ 1325ին Սիս գրուած *Խորհրդածութիւն*՝ Ներսէսի Լամբրոնացոյ ձեռագիրը (Վատիկան, Հայ. Ձեռ. թիւ 84)³⁵ :

Ազարիա կաթողիկոսի մահէն յետոյ, Հալէպի դասատուներ կը գլխաւորէ «Ֆաջ հռետոր եւ բարուն» Պետրոս Կարկառեցին, որ իբրեւ Կաթողիկոս Կիլիկիոյ եօթը տարի Հալէպ կը նստի (1601-1608), կաթողիկոս ընտրուելով հալէպահայոց կողմէ, մինչ Յովհաննէս Անթէպցի կաթողիկոս՝ Սիս կը նստէր³⁶ : Պետրոս Կարկառեցի ծնած է Կարկառ՝ 1552ին: Սրապիտն Ուռհայեցիի (ապա՝ Կաթողիկոս Ամենայն Հայոց՝ Գրիգոր ԺԳ.), հետ միասին աշակերտած է Դուկաս Կեղեցիին, եւ «արժանատի քաղաքապետական, հայրապետական եւ եպիսկոպոսական աստիճանի..., եւ գերիմաստ վերիշխանութեան վարդապետական շնորհի, առնու գաւազան եւ հրաման դաս տալոյ՝ ի Տէր Դուկաս Վրդ.էն Իւրմէ, ՌԼԴ (1585)»³⁷ :

Հալէպի դասատուներ նոր փայլք մը կը ստանայ «մեծ եւ աւագ վարդապետան» Պետրոս Կարկառեցիի օրօք: Գրիգոր Դարանաղցոյ ժամանակագրութենէն, *ինչպէս նաեւ իր աշակերտներէն՝ Քոթ կոչուած Կարապետ Վարդապետի Ներքողեանէն կը տեղեկանանք, որ Պետրոս Կարկառեցի քառասուն տարի նախ իբրեւ աշակերտ, ապա առաջնորդ եւ ուսուցիչ անցուցած է Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան սահմաններէն ներս՝ Կարկառի Ս. Տիմոթէոս վանքին մէջ: Պէտք է ենթադրել, որ Պետրոս Կարկառեցի Հալէպի մէջ կաթողիկոս օծուելէն յետոյ (1601), Կարկառի դպրոցը հոս փոխադրած է, ուր շարունակած է իր գործունէութիւնը մինչեւ իր կեանքի վերջը: Այս ենթադրութեան օգտին կը խօսի նաեւ այն փաստը, որ այս շրջանին իրերայաջորդ կարկառեցիներ կը վարեն ո՛չ միայն Հալէպի դասատան գործերը, այլեւ՝ առաջնորդական թեմը: Յիշատա-*

³⁵ Evgenivs Tisserant Codices Armeni Bybliothecae..., Հռոմ, 1927, էջ 184:

³⁶ Պատմագիրներէն ոմանք Պետրոս Կարկառեցին կը նկատեն հակաթոռ կաթողիկոս, իսկ ուրիշներ՝ կ'ընդունին կաթողիկոս իր նախորդներուն շարքին: Հալէպի գաղթօճախը՝ իր զբաղեցուցած իւրայատուկ եւ կարեւոր դիրքով, դարձած էր ժՁ. դարու վերջերուն ծայր առած կաթողիկոսական պայքարի եւ երկպառակութիւններու հրապարակ: Ազարիա Ջուղայեցիի մահէն ետք (1601), Հալէպի մէջ՝ «առանց հաւանութեան ստեղծուց», Կիլիկիոյ կաթողիկոս կ'ընտրուի Պետրոս Կարկառեցին: Դարանաղցի կը գրէ. «Եւ հալապցիք հակառակ Յովհաննէսին հարկ եղին ի վերայ Պետրոսին եւ ստիպէին զնա լինել կաթողիկոս ասելով թէ՛ յանգ է քեզ եւ արժան լինել կաթողիկոս յանուն Սուրբ Յերուսաղէմայ, զի դու աւագ մեծ վարդապետ ես ի մեջ ամենայն հայոց եւ բազում աշակերտելոց հայր եւ Հալապս մերձ Յերուսաղէմայ եւ ամենայն հայոց դուռն է: ...Եւ եղեն երկու բանակ եւ պառակտեցան ժողովուրդն, ոմանք ի Պետրոսն դարձան՝ Հալապայ եղած հայքն, եւ այլ ամենայն աշխարհն կիլիկեցոց ի Յովհաննէս դարձան ...Եւ հնագանդ եղեն նմա ասելով թէ՛ մեք մեր հայրենի աթոռ զՍիս գիտեմք եւ ոչ Հալապ» (Դարանաղցի, էջ 329-330): Այդպիսով, Կիլիկիոյ աթոռին կը նստին միաժամանակ երկու կաթողիկոսներ, երկուստեան եւ պայքարի դուռ բանալով Ստոյ ենթակայ թեմերուն մէջ: Հաշտութիւնը կը կայանայ գրաւոր համաձայնագիրով մը, ըստ որուն՝ երկու կաթողիկոսները պէտք է վարէին իրենց կաթողիկոսական պաշտօնը՝ մինչեւ երկուսն մէկուն վախճանիլը, որմէ ետք՝ վախճանողին տեղ նոր կաթողիկոս պէտք չէ ընտրուել: 1608ին Պետրոս Կարկառեցիի մահէն յետոյ Ստոյ միակ աթոռակալ կը մնայ Յովհաննէս Անթէպցիին:

³⁷ Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց ի Թուրքիա, կազմուց՝ Պալեան Տրդատ, Կ. Պոլիս, 1892, էջ 22:

կելի է յատկապէս Հալէպի բանիբուն առաջնորդներէն՝ «Բաշ եւ Բաբունի վարդապետ» Յակոբ Կարկառեցին, որ իր կարգին պատրաստած է բազում աշակերտներ:

Պետրոս Կարկառեցիին մասին դրուատանքով կ'արտայայտուի նաեւ Գրիգոր Դարանաղցի, երբ կը գրէ. «Այս Պետրոս կարի յոյժ առաքինի էր եւ կարի հմուտ գոյով Հին եւ Նոր Կտակարանաց, նրբից եւ արտաբնոց, եւ ժիր էր ի աշակերտաց վարժումն եւ ի դաս ասելն, եւ շատ ժամանակ նստեալ կայր ի վանս Կարկառու, եւ ոչ ելանէր»: Դարանաղցի կը շարունակէ գրելով, թէ ան մեծ համբաւ ունէր եւ «երբեմն յամթեցիք բոնութեամբ տանէին ի Բաղաբն դաս ասել...: Եւ ել համբաւ նորա ընդ ամենայն Հայաստանեայս եւ փայլէր որպէս զարեգակն լուսաւոր ի մէնջ աստեղաց»³⁸: Դարանաղցիի վկայութեամբ՝ Պետրոս Կարկառեցի եւ Սրապիոն Ուռհայեցի զոյգ վարդապետները՝ մէկական ջահեր էին Միջագետքի հայոց համար³⁹:

Պետրոս Կարկառեցի հասցուցած է մեծ թիւով աշակերտներ, կ'ըսուի թէ՛ «տասից տուեալ է գաւազան»: Իր աշակերտներէն են՝ Կարապետ Թիլաւանցի (Քօթ կոչուած), Գրիգոր Գանձակեցի (կոչուած է նաեւ՝ Ղափանցի), Խաչատուր Կարկառեցի, Ղազար Տարանդացի, Թումա Կարկառեցի, Զաքարէ Վանեցի, Կիրակոս Տրապիզոնցի եւ ուրիշներ, ամէնքն ալ ուսուցիչ, վարիչ, առաջնորդ:

Աշակերտներէն մէկը յիշատակագրութիւն մը թողած է 1594ին Կարկառ գրուած Գիրք Սահմանացին մէջ. «...յիշեցեմ զուսուցիչ զՏէր Պետրոս Վարդապետն, որ ի վերջին դառն ժամանակիս իբրեւ զնոր արուսեակ առաւարտի երեւեալ փայլամբ յազգիս Հայոց»⁴⁰:

Պետրոս Կարկառեցի 1603ին Հալէպի մէջ նորոգել սուած է 1454 թուագրուած Շարակնոց մը, հետեւեալ յիշատակագրութեամբ.

«Ի վայելումն երաժշտին,
Քաղցրանուագ պաշտեցողին,
Կարկառեց Տէր Խաչատրին,
Հեզահոգի կրանաւորին,
Որ է սնեալ յոտս մեծին,
Աստուածաբան Վարդապետին,
Կաթողիկոս Տէր Պետրոսին,
Որ աշխարհաւ Կարկառեցին»⁴¹:

Իրմէ մեզի հասած են նաեւ գեղարուեստական ոճով յօրինուած շափածոյ յիշատակարաններ: Յայտնի է իբրեւ բանաստեղծ, շարք մը ձեռագիրներու մէջ պահպանուած են բանաստեղծական կտորներ, մեծ մասամբ հոգեւոր բնոյթի՝

³⁸ Դարանաղցի, էջ 351-352:

³⁹ Նոյն, էջ 321:

⁴⁰ Պատմութիւն Կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ, էջ 254:

⁴¹ Յիշատակարաններ, հտւր. Ա., էջ 121:

«Պետրոս կաթողիկոսէ ասացեալ»: Գեղարուեստական մեծ արժէք կը ներկայացնէ անոր գրչին պատկանող «Ողբ...»ը՝ Ջուղայի կործանման մասին՝ «Վասն աւերման գիւղաֆաղափին Ճուղայոյ...» (Երուսաղէմ, Ձեռ. թիւ 794)⁴²: Պետրոս Կարկառեցի նոյնպէս վախճանած է Հալէպ ՝1608ին, թաղուած է Ս. Քառասնից Մանկանց մատրան մէջ:

Վերջնոյս մահէն ետք, անոր կը յաջորդէ իր աշակերտ եւ «հոգետո՛ր գաւակ»՝ Կարապետ Երզնկացի (Թիլուանցի) «Քոթ» մականուանեալ: Ծնունդով Երզնկայի Թիլն աւանէն, մանուկ տարիքին աբեղայացած է, զոր« Քոթ կը կոչէին՝ ընդ ակամբ հայելով» կը գրէ Դարանաղցի: Նախ աշակերտած է Ղազար Վրդ. Երզնկացիին, որուն մահէն յետոյ, Հալէպ՝ Պետրոս Կարկառեցիին: 1608ին ուսուցիչին մահով խորապէս վշտացած Քոթ վարդապետ կը գրէ ընդարձակ ներբողեան մը՝ «առ ի թաղումն վարդապետին իւրոյ...» (Երուսաղէմ, Ձեռ. թիւ 1042)⁴³: Իր աշակերտներէն կը յիշուին նաեւ Յովհաննէս Կարկառեցիին եւ Յովսէփ Միայնակեացը:

Ժէ. դարու առաջին քառորդին Հալէպի դասատան մէջ կը փայլի մէկ ուրիշ ակնառու դէմք մը՝ «Բաշ Բարունապետ եւ վարդապետ» Յովհաննէս Ուռհայեցիին: Ազգականն ու աշակերտն էր Սրապիոն Ուռհայեցիի: Վարած է Հալէպի առաջնորդական աթոռը, միաժամանակ ղեկավարած է տեղւոյն դասատունը՝ «որ անձանձիր ուսուցանէ զամենայն աշակերտեալսն եւ հովուէ քառոզչութեամբ զախեզերս ամենայն»: Նոյն այս Յովհաննէս Ուռհայեցիին է, որ հանդիպած Սիմէոն Լեհացի 1616ին Հալէպի մէջ, եւ կ'ակնարկէ իր ուղեգրութեան մէջ:

Գրիգոր Դարանաղցի, որ երկու անգամ հանդիպած է Յովհաննէս վարդապետին, ուշագրաւ մանրամասներ կը հաղորդէ անոր մասին. «Նւ աշակերտ մի այլ Յովհաննէս անուն վարդապետ՝ իրիցի որդի յՈւրհա քաղաքէն, որ ի յարբունս իմաստից հասուցեալ էր, բայց ոչ ժամանեաց գաւազանի եւ յետոյ ի Կեսարացոյն էառ գաւազանն, եւ շատ ժամանակ ի Հալէպ նստաւ եւ բնաւ ուրեմ ոչ կամեր գնալ...»⁴⁴: Դարանաղցի կը վկայէ, թէ Յովհաննէս Ուռհայեցի «լաւ աղէկ կատարեալ առաքինասիրութեամբն՝ տեսականան եւ գործնականան եւ զշատ ազգաց լեզու եւ զգիր գիտելովն, բայց սակաւ մի մեծամտութեան ախտից ունելով...»⁴⁵:

Կը յիշուի որպէս պատուիրատու եւ ստացող տասնեակ մը արժէքաւոր ձեռագիրներու: 1616ին Հալէպի մէջ կը ստանայ 1589ին Առաքել Գեղամացիի Կարնոյ մէջ օրինակած Մաշտոցը (Հալէպ, Ձեռ. թիւ 84)⁴⁶: 1613ին «ի վայե-

⁴² Մայր Յուցակ Ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Գ., էջ 251:

⁴³ Մայր Յուցակ Ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հուր. Գ., կազմեց՝ Նորայր Եպս. Պողարեան, Երուսաղէմ, 1969, էջ 59: Տես նաեւ՝ Պատմութիւն Կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ, էջ 266-277:

⁴⁴ Դարանաղցի, էջ 369:

⁴⁵ Նոյն, էջ 370:

⁴⁶ Յուցակ Հալէպի, էջ 167:

լումն անձին իւրոյ», գրիչ Ստեփանոս քահանայն Ամիրի մէջ կ'օրինակէ Սաղմոսարան մը, ուր կը ձգէ հետեւեալ յիշատակարանը. «Ի խնդրոյ Ուրհայեցի Յովհաննէս քահանայեանի եւ վարդապետի Եղեսիոյ քաղաքի վերադիտողի» (Հալէպ, Ձեռ. թիւ 131)⁴⁷:

1615ին՝ «ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնին եւ Սուրբ Քառասնիցն», Թումայ երէց կ'օրինակէ ժողովածոյ կանոնաց եւ իրաւանց (Վիեննա, Ձեռ. թիւ 888) մատեանը, «ի խնդրոյ հեզահոգի ամենայն առաքինութեամբ զարդարեալ արքեպիսկոպոսին Տէր Յովհաննէսին»: Ձեռագրին երկրորդ մասը հետագային՝ 1626ին, դարձեալ՝ «ի վայելումն ծերունի Տէր Յովհաննէս արքեպիսկոպոսի...» կ'օրինակէ Հալէպի դասատան վարպետ գրիչներէն՝ Աստուածատուր Ուռհայեցին⁴⁸:

Յովհաննէս Ուռհայեցի 1630ին հեռացած է արդէն Հալէպէն եւ կարգուած Տիգրանակերտի առաջնորդ՝ իբրեւ յաջորդ Բարսեղ Աղբակեցոյ, պահելով միաժամանակ Հալէպի առաջնորդութիւնը: Այս թուականին նիկողոս գրիչը ի մայրաքաղաքն Ուռհա, «ի յառաջնորդութեան յայսմ նահանգի քաղաք եւ արի հովուապետի տեառն տէր Յովհաննէս քահանայեանի» կ'օրինակէ ժողովածու մատեան մը՝ «ի վայելումն սրբաւէր անձին իւրոյ» (Մատենադարան, Ձեռ. թիւ 117): Իր աշակերտներէն է Խաչատուր Գաղատացի կաթողիկոսը (Մինտէր-ճի): Վախճանած է 1642ին:

Յովհաննէս Ուռհայեցիի հետ գրեթէ միաժամանակ հալէպահայ հոգեւոր-մշակութային հորիզոնին վրայ կ'երեւի Յովհաննէս Անթէպցի կաթողիկոսի աշակերտ եւ «հոգեւոր ուղի»՝ Խաչատուր Զէյթունցին: Գրչութեամբ զբաղած է ծննդավայր Զէյթունի եւ Հալէպի մէջ: Վարած է Հալէպի հայոց առաջնորդութիւնը, նաեւ դասախօս է տեղւոյն դասատան: Ժամանակի յիշատակարաններուն մէջ կը յիշուի իբրեւ «Քաջ երաժիշտ եւ հոգեւոր, ժիր եւ արթուն դիտապետ»: 1604ին Զէյթունի մէջ աւարտին կը հասցնէ Մկրտիչ արքեպիսկոպոսի անաւարտ մէկ Սաղմոսարանը (Հալէպ, Ձեռ. թիւ 132), իսկ 1618ին Հալէպի մէջ իր հոգեւոր հայր եւ ուսուցիչ՝ Յովհաննէս Այնթապցիի խնդրանօք Ղազար Ֆոնուցցիի հետ կ'օրինակէ Մատենագրութիւն՝ Ներսէս Լամբրոնացոյ (Մատենադարան, Ձեռ. թիւ 10509): Զինքը իր ուսուցիչը կը կոչէ Մելիտեցի Յովհաննէս քահանայ, որ 1633ին ի Հալէպ Շարակնոց մը կ'օրինակէ եւ կը խնդրէ յիշել՝ «զուտուցիչն իմ այսմ արուեստիս, որ բազում աշխատանս կրեաց ի վերա իմ վասն ուսուցանելոյ՝ զՏէր Խաչատուր եպիսկոպոսն Զեթունցին» (Վիեննա, Ձեռ. թիւ 354)⁴⁹: Դարձեալ 1619ին Ղազար քահանայ կ'օրինակէ Սաղմոսարան մը Հալէպի եկեղեցիներու հովանւոյն տակ «եւ ի քահանայապետու-

⁴⁷ Յուցակ Հալէպի, էջ 224:

⁴⁸ Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մխիթարեան Մատենադարանին ի Վիեննա, հ. Բ., կազմեց՝ Հ. Համազասպ Ոսկեան, Վիեննա, 1963, էջ 469-472:

⁴⁹ Յուցակ Վիեննայի, հ. Ա., էջ 808:

թեանն մայրաքաղաքիս Հալպայ՝ Տէր Խաչատուր քաջ երաժիշտ վարդապետին» (Հալէպ, Ձեռ. թիւ 56)⁵⁰ :

Հալէպի դպրատան համբարը հետզհետէ կը տարածուի անոր սահմաններէն դուրս. հոս կը հրաւիրուին գրչութեան, մանրանկարչութեան եւ գիտութիւններու մէջ հմուտ ուսուցիչներ: Հաւանաբար վարպետ Վասիլ եպիսկոպոսի ասպարէզէն քաշուելէն ետք, իբր մանրանկարչութեան ուսուցիչ կը հրաւիրուի Իսրայէլ Ամթեցին: Հալէպի դասատունը նոր, առաւել փայլուն հանգրուան մը կը թեւակոխէ Իսրայէլ Ամթեցիի գլխաւորութեամբ: Ամիդի դպրոցը ներկայացնող այս ծաղկող վարպետը բնական է, որ Հալէպի դասատան պիտի փոխանցէր Ամիդի մանրանկարչական դպրոցի լաւագոյն աւանդոյթները, որ շքեղօրէն արտայայտուած կը գտնենք Հալէպի այս շրջանի գրչութեան եւ մատենական նկարչութեան մէջ: Իսրայէլ Ամթեցի այնքան մեծ հոշակ վայելած է, որ գրիչներ իրենց յիշատակարաններուն մէջ չեն վարանիր նոյնիսկ Հալէպի դասատունը Իսրայէլ Ամթեցիի անունով կոչել: Իր աշակերտներէն Աւետիք գրիչը 1623ին օրինակուած ձեռագրի յիշատակարանին մէջ կը գրէ. «Գրեցաւ Պատմագիրքս ի թվին ՌՉԲ (1623), ի մայրաքաղաքն Հալպայ, ի դուռն Ս. Քառասնից եւ Ս. Աստուածածնին եկեղեցոյ, ի դասատունն Համթեցի վարպետ Իսրայէլին, ...Արդ՝ աղաչեմ զձեզ, որք հանդիպիք սմա յընթեռնույ, յիշեցէք ի սուրբ յաղօթս ձեր ...եւ զվարպետն իմ զԻսրայէլ, որ բազում ջանիւ եւ աշխատութեամբ աշխատեցաւ ի վերայ անպիտան ծառայիս եւ հասոյց զանաւժանս ի յայս շափ շնորհս» (Մատենագրարան, Ձեռ. թիւ 1767)⁵¹ :

Այս շրջանին Հալէպի գրչատունը առաւել արդիւնաւորուած է գրեւոր գրիչներու ծաւալած գործունէութեամբ: Նշանաւոր գրիչներու պատկառելի շարք մը Հալէպ այցելելով եւ ժամանակ մը հոն գործելով, յաւելեալ կենսունակութիւն հաղորդած են տեղւոյն գրչատան: Այս անուններու շարքին են Վարդան եւ Մկրտիչ Լեհացիները, որոնք դէպի Երուսաղէմ ուխտի ճանապարհին հանգրուանած են Հալէպի մէջ, եւ տեղւոյն մեծատուններու պատուէրով ձեռագիրներ ընդօրինակած են՝ ճանապարհի համար անհրաժեշտ պարէն ու ծախք ապահովելով: Վարդան Լեհացի 1624ին Հալէպի մէջ կ'օրինակէ այժմ Լոնտոնի Բրիտանական Թանգարանը պահուող թիւ 22 Աւետարանը: Ձեռագրին ծաղկողն է Հալէպի դասատան վարպետ մանրանկարիչ Իսրայէլ Ամթեցին՝ «ծաղկեցաւ ձեռամբ Ամթեցիի Իսրայէլին, օգնականութեամբ դեռաբոյս Աւետիքին...»⁵²: Աւետարանի ստացողն է Խոճայ Սանոս Չէլէպին, որ ստանալով գայն կը նուիրէ Ս. Քառասուն Մանկանց եկեղեցոյն: Այս ձեռագրին, ինչպէս այլ գրչագիր մատենաներու պարագային ալ, կը տեսնենք, թէ գրիչներ ո՛չ միայն սերտօրէն հա-

⁵⁰ Յուցակ Հալէպի, էջ 122:

⁵¹ Հայերէն Ձեռագրերի ժէ. դարի Յիշատակարաններ (1621-1640 թ.թ.), Բ. Բ., կազմեցին՝ Վազգէն Յակոբեան, Աշոտ Յովհաննիսեան, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչութիւն, 1978, էջ 90:

⁵² Նոյն, էջ 162:

մագործակցած են, այլեւ յաճախ իրարու օգնած են՝ կիսելով գրչութեան տքնագին շխատանքը: Այսպիսով, տեղի ունեցած է նաեւ փորձի փոխանակում, ուսուցման իւրօրինակ գործընթաց:

Ինչպէս յայտնի կը դառնայ, Լեհացի հայրենակիցները 1625ին տակաւին Հալէպ են, ուր միասին կ'օրինակեն Հարանց Վարժը (Երուսաղէմ, Ձեռ. թիւ 23), հալէպահայ երեւելի խոճաներէն՝ Աքանդար Չէլէպիի պատուէրով: Ամբողջ ձեռագիրը ողողուած է վարպետօրէն ծաղկուած մանրանկարներով, ինչպէս նաեւ Մկրտիչ Լեհացիի գրչին պատկանող գեղեցիկ տաղաչափեալ յիշատակարաններով.

«Յիսուս Քրիստոս Հօր ճառագայթ,
Հայցմամբ հարանցս վարով հանդարտ,
գՊարոն Սանոսն իմաստագարդ,
Եւ Սֆանտար Չալապին յաշխարհիս վարդ»⁵³:

Մկրտիչ Լեհացիին Հալէպի մէջ վերստին կը հանդիպինք 1635ին, ուր կ'օրինակէ Գրութիւնք Ներսէսի Շնորհալոյ գիրքը (Չմմառ, Ձեռ. թիւ 500):

Հալէպի գրչատան այցելու գրիչներու շարքին կ'առանձնանայ նշանաւոր գրիչ եւ ծաղկող Ղազար Բաբերդցին: Երիտասարդ տարիքէն ստիպուած եղած է հեռանալ հայրենի Բաբերդէն ու հաստատուած է Լիմպերկ, ուր տիրացած է գրչութեան եւ ծաղկումի արուեստներուն: Ղազար Բաբերդցի գրչի եղեգը ձեռք առած շրջած ու գրչագիրներ օրինակած է Լիմպերկ, Լվով, Սուշաձա, Կաֆա, Հալէպ եւ այլուր: Ամենայն հաւանականութեամբ Երուսաղէմ ուխտի ճանապարհին Ղազար Բաբերդցի շրջան մը Հալէպ մնալով գործած է տեղւոյն դարատան մէջ, վայելելով հալէպահայ երեւելի իշխաններ՝ Պետիկ եւ Սանոս Չէլէպիներուն հովանաւորութիւնը: Այսպէս, 1612ին Ղազար Բաբերդցի Հալէպի մէջ կը գրէ ու կը ծաղկէ այժմ Երուսաղէմի թիւ 2625 շքեղագոյն Աւետարանը⁵⁴:

Ժէ. դարու առաջին կէսէն սկսեալ հալէպահայ գրչութեան արուեստն արդէն ի յայտ կը բերէ որոշ ինքնուրոյն եւ ինքնայատուկ գրսեւորումներ: Տեղւոյն դասատան մէջ ուսում առած եւ պատրաստուած գրիչներ կը շարունակեն իրենց ուսուցիչներուն գործը: Ժամանակի ընթացքին այստեղ կարեւոր թիւ կը կազմեն տարբեր տարիներու Հալէպ գաղթած՝ ո՛չ միայն «սնմամբ ու վարժմամբ», այլեւ «ծննդեամբ» եւ արդէն իրենք գիրենք «հալէպցի» յորշորջող գրիչներ: Հալէպի գրչատունը մեծ մասով տեղացի ուժերով կը համալրուի, հետեւաբար գրչութեան փորձառութիւնն ալ հետզհետէ աւելի տեղական նկարա-

⁵³ Մայր Յուցակ Ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Ա., կազմեց՝ Նորայր եպս. Պողարեան, Երուսաղէմ, 1966, էջ 117:

⁵⁴ Արժարապատ, ակնակոտ շէղ կազմով, մանրանկարներով հարուստ այս Աւետարանը մէկն է այն 23 հայերէն ձեռագիրներէն, որ Երուսաղէմի Ս. Յակոբեանց վանքի մատենադարանէն գողցուել էտ, յայտնուած էր Լոնտոնի Սոթալիզ անուրդային կեդրոնին մէջ, որ յետոյ՝ 1967ին վերադարձուեցաւ իր նախկին տեղը:

գիր մը կը ստանայ: Գիտելի է, որ Հալէպի յատուկ մատենական նկարչութիւնը կը յատկանշուի թանձր գոյներով՝ մութ կապոյտի, մորեգոյնի, սրճագոյնի ու սևի համադրութեամբ եւ ընդգծուած թաւ գիծերով:

Այսպէս, նախորդներուն գործը կը շարունակեն բազմաթիւ գրիչներ, վարպետ մանրանկարիչներ: Այս շրջանի ամենէն ակնառու դէմքը Հալէպի դպրատան բազմաշխատ ուսուցիչներէն՝ Ղազար գրիչն է: Ղազար դպիր, ապա քահանայ իրեն ուսուցիչ ունեցած է Յակոբ եւ Վասիլ քաջ քարտուղարները: Աւելի քան քառասուն տարի Հալէպի մէջ զբաղած է գրչութեան գործով, օրինակելով բազմաթիւ ձեռագիրներ, որոնցմէ մեզի հասած են թիւով 15 ընտիր, վարպետ գրչի գրողը կրող նմոյշներ: Ասոնցմէ 11ը մաս կը կազմէ Հալէպի ձեռագրաց հաւաքածոյին:

Ղազար գրչի վերաբերեալ հարկ է շեշտել ո՛չ միայն իր ձեռագրական բեղուն գործունէութիւնը, եւ ոչ իսկ բազմարդին ուսուցչի իր վաստակը, այլ աւելի շատ իր բացառիկ դերը Հալէպի գրչակերտնի յարատեւման ու հետագայ զարգացման առումով: Ղազար գրիչը փաստօրէն կը հանդիսանայ այն կապող օղակը, որ զիրար կը միացնէ Հալէպի գրչագրական փորձառութեան հին եւ նոր շրջանները: Նաեւ նշել պէտք է երկար ժամանակի վրայ իր տիրապետող ներկայութիւնը դասատան մէջ. այն սպաւորութիւնը կը ստեղծուի, թէ ան առանձինն վարած է դասատան գործերը, մէկ կողմէ՝ աշակերտներ պահելով ու հասցնելով, միւս կողմէ ձեռագիրներ ընդօրինակելով: Սխալած չենք ըլլար, եթէ ըսենք, թէ մասամբ իրմով պայմանաւորուած է դասատան այդքան երկար յարատեւումն ու դրսեկ գրիչներու աշխոյժ մասնակցութիւնը տեղւոյն գրչագրական գործին:

Ղազար դպիր 1655ին՝ «ընդ հովանեաւ Ս. Աստուածամին եւ Ս. Քառասնիցն» կ'օրինակէ Գրիգոր Տաթեւացիի Գիրք Հարցմանցը, ուր կը խնդրէ յիշել «զհոգեաւ հայր՝ ուսուցիչն իմ՝ ըզբաջ քարտուղարն՝ զՎասիլ եպիսկոպոսն, եւ զաէր Մարգարէ քահանայն, որ զիս զանարժանս հանապազ կու կերակրէր ի գրելն գրոցս»⁵⁵: Զարմանալի ճակատագիր ունեցած է այս ձեռագիրը: Ստեղծուած է Հալէպի մէջ, ապա ինչ-ինչ ճանապարհներով հասած է Սեբաստիա, ուրկէ 1929ին կրկին վերադարձած է Հալէպ, եւ ժամանակ մը հոն մնալէ ետք փոխադրուած է Երուսաղէմ: Այժմ կը պահուի Ս. Յակոբեանց վանքի մատենադարանին մէջ (Երուսաղէմ, Ձեռ. թիւ 3449): Գեղեցկօրէն ծաղկուած թանկարժէք այս ձեռագիրը, գրիչը ճոխացուցած է նաեւ շափածոյ յիշատակարաններով, երբեմն նաեւ ծածկագիր:

⁵⁵ Յուցակ Հալէպի եւ Անթիլիասի, հ. Բ., էջ 55: Հմմտ. Մայր Յուցակ Ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. Ա., էջ 396: Արտաւազ Արք. Սիւմէեան, որ նախքան Երուսաղէմ տեղափոխուիլը Հալէպի մէջ տեսած եւ նկարագրած է սոյն ձեռագիրը, հաւանաբար ծածկագիր թուականի սխալ ընթերցմամբ, գայն կը դնէ 1603 թուականի տակ, մինչ նորայր Արք. Պողոտեան իր կազմած Երուսաղէմի ցուցակին մէջ գրչութեան թուականը կը նշէ 1655:

«...Ինձ ողորմել անարժանի,
 Ղազար յանուն տխմար գրչի,
 Որ ամենեւին չի արժանի
 Գրոց Հարցմանցս հնոյն եւ նորի:
 Ներելովն Աստուծոյ աւարտեցի,
 Տխւեղձ մատամբ շարագրեցի,
 Ի թվականի Հայոց քանակի,
 Քառից կրկին հարիւր չափի,
 Քառի մի պարզ, երկ վսնեկի,
 Եւ ընդ նմին երկ հարիւրի»⁵⁶:

Ղազար գրիչ սովորական ընդօրինակող մը չէ եղած: Անոր թողած յիշատակարանները չեն սպառիր սոսկ գրչութեան վայրի, գրչի եւ ստացողի յիշատակումներով, այլ կը ներկայանան իբրեւ ինքնագիր տաղաշափեալ յօրինումներ:

Ղազարի գործը կը շարունակեն իր երեք որդիները՝ Մուրատ, Պաղտասար եւ Սարգիս: Ասոնցմէ ամենէն արդիւնաւորը՝ Մուրատ, նաեւ նկարիչ էր եւ ծաղկող, ծաղկած է թէ՛ իր, թէ՛ հօրը, եւ թէ՛ այլ գրիչներու ձեռագիրները: Մուրատ՝ ապա քահանայ կ'օծուի Մկրտիչ անունով: Մուրատ-Մկրտիչէն ունինք մօտ տասնեակ մը գրչագիրներ, որոնց մէջ ան կը յիշուի իբրեւ գրիչ եւ ծաղկող: Նաեւ յիշենք, որ Մկրտիչ քահանայի վրձնին պատկանող մէկէ աւելի սրբանկարներ մինչ օրս կը զարդարեն Ս. Քառասնից Մանկանց եկեղեցիին որմնասիւնները, որոնք յատուկ հետաքրքրութիւն կը ներկայացնեն ո՛չ միայն եւ ո՛չ այնքան արուեստի տեսակէտէն, այլ իբրեւ հալէպեան գեղարուեստը ներկայացնող գործեր:

Հալէպահայ հոգեւոր մշակոյթի պատմութեան մէջ առանձնայատուկ տեղ կը գրաւէ Սարգիս Բերիացին (Հալէպցի): Սարգիս Բերիացի ծնած, ստեղծագործած եւ իր կեանքի վերջալոյսին է հասած Հալէպի մէջ: Արհեստով եղած է ակնագործ, միեւնոյն ատեն ակնավաճառ՝ որ «զպատուական ակունս հարթէ եւ շինէ, այլ գնող եւ վաճառող սոցին»: Նաեւ հմուտ էր տարբեր լեզուներու. «եւ էր կարի վարժ ի լեզուին Արապի, Օսմանցոց եւ Ֆռանկին. այլ եւ ծանօթ էր Հռոմի լեզուին եւ Ջհաի լեզուին»:

Սարգիս Բերիացիէն մեզի հասած են ոչ մեծ թիւով, սակայն գիտական մտքի ուսումնասիրման առումով արժէքաւոր աշխատութիւններ, որոնցմէ երկուքը՝ ինքնագիր:

Իր մասին ուշագրաւ մանրամասներ կը հաղորդէ Առաքել Դարիժեցի, որ 1635 թուականին՝ դէպի Երուսաղէմ ուխտագնացութեան ճանապարհին հանդիպած է Հալէպի մէջ: Դարիժեցի մեծ հիացումով կը խօսի Սարգիս երէցի

⁵⁶ Յուցակ Հալէպի, էջ 57:

Վասն անուանց եւ որպիսութեանց պատուական ականց աշխատութեան մասին, որ ան գրի առած էր իր խնդրանքին համաձայն: Սարգիս քահանայի թանկագին քարերու ակնագիտական, բժշկական, հմայական, ախթարական եւ այլ յատկութիւններու մասին արժէքաւոր այս աշխատութիւնը Դարիժեցի ընդգրկած է իր պատմութեան մէջ, որուն շնորհիւ պահպանուած եւ մեզի հասած է այս եզակի երկը:

Նոյն 1635ին Սարգիս Բերիացին կը գտնենք Իզմիրի մէջ, ուր աւարտին կը հասցնէ Հալէպ սկսած ձեռագիր Բժշկարանի (հէքիմարան) մը օրինակումը, հետեւեալ յիշատակագրութեամբ. «...յիշեցեմ զարագրողն սորա զայս պատուական մինհանիս զԱմիրտովլաթն, որ բազում աշխատեալ է ի սա, եւ զգծող սորա զՀալապացի զՍարգիս Էրէցն, որ ի գրելն աշխատեցայ» (Մատենադարան, Ձեռ. թիւ 413):

Իրմէ ունինք արժէքաւոր աշխատութիւն մը եւս՝ Ծառգիրքը: Պահպանուած է բնագիրէն գրիչ Խաչատուրի ընդօրինակած ձեռագիրը (Մատենադարան, Ձեռ. թիւ 10768):

Նաեւ ունինք քանի մը բանաստեղծութիւններ եւ տաղեր, որոնք պահպանուած են ժամանակի ժողովածու մատեաններուն եւ տաղարաններուն մէջ:

Հալէպահայ գրիչներէն ամենէն երկարաշունչն ու բազմարդիւնը կը թուի ըլլալ Աստուածատուր Ուռհայեցին: Աշակերտած է Ստեփանոս սարկաւազ քարտուղարին եւ վարպետաց վարպետ՝ Ղազար քահանային, զորս երախտագիտութեամբ կը յիշէ գրիչը իր բոլոր յիշատակարաններուն մէջ: Գրեթէ իր ամբողջ կեանքը՝ աւելի քան 60 տարի Աստուածատուր գրիչ նուիրած է գրչութեան արուեստին: Այս բեղուն գրիչը եղած է նաեւ Հալէպի դասատան ժրջան ուսուցիչներէն: Աշակերտներէն մէկը զինք կը յիշատակէ որպէս՝ «զքագ պարծանաց իմոց եւ մանեակն ոսկի պարանոցի իմոյ զուսուցիչն իմ զուէր Աստուածատուր»: Անոր գրչագրական ժառանգութիւնը նոյնպէս պատկառելի է, մօտ չորս տասնեակ ձեռագիր, բոլորն ալ գրուած Հալէպի մէջ՝ 1620-1680 տարիներուն: Ասոնցմէ 13ը կը պահուին Հալէպի մէջ, մնացածը՝ Երեւան, Երուսաղէմ, Վենետիկ, Վիեննա, Չմմառ եւ այլուր:

Նոյն այս Աստուածատուրին գրչին կը պատկանի Հալէպի հաւաքածոյի ամենէն շքեղ գրչագիրներէն մէկը՝ 1632ին օրինակուած Հալէպի թիւ 1 մագաղաթեայ Աւետարանը: Ձեռագիրին պատուիրատուն եւ ստացողն է մեծահամբաւ Խոճա Պետիկը: Վերջինս այս իշխանական Աւետարանը պատուիրած է յատկապէս Ս. Քառասնից Մանկանց եկեղեցիին նուիրաբերելու նպատակով, ուր եւ կը մնայ մինչեւ օրս: Ընտիր կազմով, 200է աւելի գունեղ սկզբնատուերու, խորաններու եւ լուսանցազարդերու շքեղ ծաղկեփունջ մը կը ներկայացնէ այս մատեանը, ուր կը տիրապետեն մութ կարմիրն ու մութ կապոյտը, առատ ոսկիի խորքի վրայ: Հակառակ յիշատակարաններու առկայութեան, ձեռագրին մէջ կը պակսի ծաղկողին անունը, բայց դատելով վարպետ ծաղկողի կատարողական բարձր արուեստէն, ինչպէս նաեւ կարգ մը ոճական առանձնայատկու-

թիւններէն, պէտք է ենթադրել, թէ ան գործն է Իսրայէլ Ամթեցիի, որ ինչպէս նշուեցաւ, այդ շրջանին Հալէպի դասատան վարիչն էր⁵⁷ :

Աստուածատուր գրիչը կը յիշատակուի նաեւ որպէս ձեռագիր ստացող, նորոգող եւ կազմող: Իրմէ մեզի հասած են նաեւ տաղաշափեալ յիշատակարաններ, ոտանաւորներ. բանասէր ուսումնասիրողներու յատուկ ուշադրութեան արժանացած են իր գրչին պատկանող հանելուկները:

Մէկ ուրիշ՝ Աստուածատուր մը (Ապտուլլահ) Մարտինցի, կրթութիւնը ստացած է հաւանաբար Ամիդ: Ձեռագիրներ ընդօրինակած է Հալէպ եւ Նրուսաղէմ: Իրմէ մեզի հասած են թիւով չորս ձեռագիրներ, որոնցմէ երկուքը գրուած են Հալէպ: Աստուածատուր Մարտինցիի անուան կը կապուի Հալէպի հաւաքածոյի գարդը հանդիսացող՝ Օշին Հայակիլիկեան թագաւորի սեփակաւորութիւնը եղող մագաղաթեայ ժամագիրքը (Հալէպ, Ձեռ. թիւ 6), գրուած 1319ին՝ Կիլիկիոյ վանքերէն մէկուն մէջ: Այս հազուագիւտ արքայական ձեռագիրը 1671ին Աստուածատուր Մարտինցի ազատելով նուիրաբերած է Ս. Քառանից Մանկանց եկեղեցւոյն՝ ի յիշատակ իր ծնողաց եւ զաւակաց հոգւոյն:

Հալէպահայ հոգեւոր-մշակութային ծաղկուն այս շրջանը, սակայն, աստիճանաբար կը սկսի խամրիլ ժէ. դարու երկրորդ կէսէն, մէկ կողմէ՝ երկրին ներքաղաքական փոփոխութիւններուն, միւս կողմէ՝ միջազգային վաճառականական ուղիներու վրայ Հալէպի դերի կարեւորութեան նուազումին հետեւանքով:

Երկրին քաղաքական եւ տնտեսական տեղաշարժերուն հետ, ծայր կ'առնեն իշխանական տուներու, հայ խոճայական դասին հայաձանքներն ու նեղութիւնները, որուն հետեւանքով հայ վաճառականներն ու անոնց հետ նաեւ առեւտրա-արհեստաւորական բարձր խաւը կը սկսին հեռանալ Հալէպէն, ասպարէզը ձգելով մանր արհեստաւորական եւ պանդուխտ տարրերուն: Այս պայմաններուն մէջ, տեղւոյն դասատունն ալ զրկուելով իր հովանաւորներէն, տակաւ կը կորսնցնէ երբեմնի իր փայլքն ու համբաւը: Գրչատան երբեմնի բազմանդամ աշխոյժը կը կեդրոնանայ փոքրութիւ տեղացի եւ այցելու գրիչներու ձեռքին:

Այդուհանդերձ, կրթութեան այս օճախը տակաւին երկար կը գոյատեւէ՝ շարունակելով իր առաքելութիւնը գրչագրական եւ կրթական զոյգ թեւերու վրայ, եթէ ոչ նոյն թափով ու արդիւնաւէտութեամբ, ապա գէթ գաղութին կրթա-մշակութային կարիքները հոգալու չափով: Երբեմնի աշխոյժ ու կենսունակ կրթօճախը ինքն իր մէջ ամփոփուելով, կը վերածուի նախնական դպրոցի մը, ուր կ'ուսուցանէին մեծ մասամբ տեղւոյն քահանաները: Աւելորդ է նկատել, որ դասատան գիտա-ուսումնական ներուժն ալ հետզհետէ կը մարի: Սակայն, ինչպիսին ալ ըլլար դասատան կրթական աստիճանը, անոր գործունէու-

⁵⁷ Սոյն Աւետարանը այն հազուադէպ բախտաւոր ձեռագիրներէն է, որ իր ստեղծումէն ի վեր կը պահուի նոյն եկեղեցւոյ մէջ, եւ եկեղեցական յատուկ օրերու, տօներու առիթով հանդիսատրապէս կը դրուի նոյն եկեղեցւոյ Ս. Պատարագի սեղանին եւ օրուան բոլոր աւետարանները կ'ընթերցուին շոբանարիւսամեայ Աւետարանէն:

թեան գլխաւոր յատկանիշը կը մնար գրչագրական արտադրութիւնը, որ յարատեւած է ընդհուպ ժԸ. դարու կէսերը:

Հալէպի դասատան վրայ այս ամփոփ ակնարկէն ետք, կրնանք որոշ ընդհանրացումներ կատարել: Պատմաքաղաքական եւ տնտեսական նպաստաւոր պայմաններու առկայութեան, Հալէպի հայոց զոյգ եկեղեցիներուն՝ Ս. Աստուածածին եւ Ս. Քառասնից Մանկանցին կից, ժԳ. դարէն սկսեալ կը կազմաւորուի գրչութեան ուրոյն օճախ մը, որ միջնադարուն կը նշանաւորուի իբրեւ ուսումնական կեդրոն:

Գրչութեան այս դարբնոցը մեծ ծաղկում կ'ապրի ժԷ.-ժԸ. դարերուն՝ ինչպէս ներքին, այնպէս ալ արտաքին շարք մը հանգամանքներու բերմամբ: Երեք հիմնական ազդակներ կը նախանշեն անոր վերելքի շրջանը: Առաջինը՝ Հալէպի միջազգային տարանցիկ առեւտուրի կեդրոն ըլլալն էր, ուր տիրապետող դիրքեր գրաւած էին հայ խոճաներն ու վաճառականները: Անոնք ո՛չ միայն կը կազմակերպէին ու կ'առաջնորդէին հայ համայնքին ներքին կեանքը, այլեւ լայն իմաստով իրենք էին հիմնական մղիչ ուժը՝ թելադրողները հալէպահայ իրականութեան մէջ գիտութեան, արուեստի ու արհեստներու աննախագէյ գարգացման: Հալէպի երեւելի խոճաները՝ ջուղահայեր մեծ մասամբ, միաժամանակ կապող օղակի դեր կը կատարէին հայաշխարհի ու հայկական գաղթավայրերու միջեւ, եւ յաճախ նիւթական ու բարոյական իրենց նպաստը կը բերէին ժամանակաշրջանի հայ ազգային-հասարակական կեանքը յուզող խնդիրներուն: Եւ երկրորդ՝ առաւել կարեւոր նախադրեալը Սոսյ Աթոռին ժամանակաւորապէս Հալէպ հաստատուիլն էր եւ հոգեւոր-մշակութային այն բացառիկ միջավայրը, ուր իրենց ճիգերը կեդրոնացուցին ժամանակի հայ մտքի ու մշակոյթի շատ ու շատ ականաւոր դէմքեր: Եւ վերջապէս՝ պէտք չէ մոռնալ դէպի ճրուսակէմ ուխտագնացութեան ճամբուն վրայ Հալէպի դերն ու դիրքը, որ նոյնքան կարեւոր տեղ կը զբաղեցնէ գաղութի պատմութեան դարաւոր հոլովոյթին մէջ:

Այսպիսով, Հալէպի եւ հալէպահայութեան տնտեսական բարգաւաճ վիճակը, հոգեւոր-եկեղեցական նշանաւոր գործիչներու եւ անոնց աջակից խոճայական դասի կեդրոնացումը Հալէպի մէջ, ինչպէս նաեւ գաղութին մշտական կապը հայկական բնակավայրերու եւ կեդրոններու հետ, ահա՛ այն հիմնական գործօնները, որոնցմով պայմանաւորուած էր հալէպահայ կեանքի հոգեւոր-մշակութային վերելքը: ժԷ.-ժԸ. դարերու հայ Հալէպը դարձած էր ժամանակի հայ հասարակական, եկեղեցական եւ տնտեսական կարեւոր կեդրոններէն մէկը, գաղութի պատմութեան մէջ արձանագրելով յիրաւի ոսկէ դարաշրջան մը: Այս շրջանին է ահա՛, որ կը ծաղկին գրչութիւնն ու դպրութիւնը գաղութին մէջ:

Նշել պէտք է բնորոշ գիծ մը, որ յատուկ է Հալէպի մատուցած գրչութեան: Գրչութեան այս օճախը կը ձեւաւորուի ու կը զարգանայ տարբեր կողմերէ հոս մէկտեղուած վարպետ գրիչներու, մանրանկարիչներու ներմուծած աւանդոյթներուն եւ փորձառութեան, հետեւաբար նաեւ՝ գրչութեան տարբեր դպրոցներու հէնքին վրայ: Խորքին մէջ, հալէպեան գրչութիւնը հայկական տարբեր գրչա-

կեդրոնները իրար միաձուլող, իրարու աղերսող բնորոշ գիծ մը կը պարունակէ, որ հնարաւորութիւն կ'ընձեռէ մօտէն հետեւելու գրչօճախներու զարգացման ներքին օրինաչափութիւններուն, այլեւ՝ գրչութեան երթուղիներուն: Վաճառականական այնպիսի խաչմերուկ մը՝ ինչպիսին Հալէպն էր, ո՛չ միայն առեւտուրի, այլեւ տարբեր մշակոյթներու հանդիպման վայր էր, ուր կը գրկընդխառնուէին Արեւելքն ու Արեւմուտքը, նաեւ հայկական աշխարհը՝ ազգագրական տարբեր շրջանակներու բազմազանութեամբ եւ մշակութային բազմաշերտ տարրերով, ստեղծելով տարբեր մշակոյթներ միաւորող արժէհամակարգեր: Շնորհիւ մշակութային այդ հանդիպման, Հալէպի գրչութիւնը ո՛չ միայն հարստացած է նոր ընձիւղումներով, այլեւ տեղի ունեցած է գրչական աւանդոյթներու խաչասերում: Պատահմամբ չէ, որ Հալէպի մէջ ստեղծուած ինչպէս գրչութիւնն ու մատենական նկարչութիւնը, այնպէս ալ արուեստի ու արհեստի զանազան ճիւղեր, իրենց մէջ կը պարագրկեն մշակութային փոխազդեցութիւններու հիմքեր, որոնք շքեղ զանազանութիւն մը հաղորդած են հալէպեան ձեռագրական մշակոյթին:

Այս բոլորով հանդերձ, միանշանակ է, թէ հալէպեան գրչութիւնը իր տիպական առանձնայատկութիւններով աւելի հաւատարիմ է Կիլիկիոյ ձեռագրական արուեստի ոգիին: Կիլիկեան ժառանգականութեան դրոշմը առաւել ցայտուն կերպով կը դրսեւորուի մանրանկարչութեան եւ ծաղկեալ գրչական համալիրներուն մէջ:

Իր գոյութեան շորսհարիւրամեայ պատմութեան ընթացքին Հալէպի գրչատան մէջ ստեղծուած են հայ միջնադարեան գրական-ձեռագրական մշակոյթը ներկայացնող՝ աստուածաբանական, փիլիսոփայական, մեկնողական, ծիսական եւ պատմական բնոյթի գրչագիր մատենաներ: Այս բոլորին արժէքը աւելի կը մեծնայ, երբ նկատի առնենք, որ հայ հոգեւոր եւ նիւթական մշակոյթին մասկազմող այս ժառանգութիւնը ստեղծուած է հայրենի հողէն դուրս՝ օտար եւ այլակրօն միջավայրի մէջ:

Ս. Աստուածածին եւ Ս. Քառասնից եկեղեցիներուն կից ասէնօք գործած դասատուն-ձեռագրատունը, թերեւս այն եզակի գրչօճախներէն է, որ մինչ օրս պահպանուած է՝ ձեռք բերելով պատմական յուշարձանի արժէք: Այս ոչ ընդարձակ խուցերուն մէջ տքնած ու երկնած են ծաղկող գրիչներ, վարպետ-վարդապետներ, որոնց կեանքը եւ գործը ուրիշ բան չէ՝ քան յանձանձում օտար երկնքի տակ նախնեաց հաւատքի, լեզուի ու մշակոյթի պահպանման, ու այդ ճամբով նաեւ՝ ազգային գոյատեւման:

ԼՈՒՍԻՆԵ ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ

ԱՔՐԱՀԱՄ ԲԱՔՈՒՆԱՊԵՏ ԲԱԶՄԱՇՆՈՐՀ ԱՐՎԵՍՏԱԳԵՏԸ

(XV դ. երկրորդ կես – XVI դ. սկիզբ)

Աբրահամ ռաբունապետը XV դ. վերջերի բազմարդյուն արվեստագետներից է՝ գրիչ, նկարիչ, կազմարար, փորագրող, որի աշխատանքն է նաև Սևանի վանքի 1486 թ. նշանավոր փայտյա փորագրազարդ դուռը: Աբրահամի պատկերազարդած բազմաթիվ մատյաններում ի հայտ են գալիս նրա արվեստի հիմնական հատկանիշները, յուրօրինակ ոճը, պատկերազարդական ինքնատիպ լուծումները և այլն: Չնայած ծանրակշիռ ժառանգությանը՝ մասնագիտական գրականության մեջ անդրադարձները Աբրահամի կենսագրությանն ու արվեստին շատ սակավ են: Նրա արվեստին առաջին անգամ անդրադարձել է Գարեգին Հովսեփյանը¹, իսկ ձեռագրական ժառանգությունը ներկայացրել է Աստղիկ Գևորգյանն իր մի քանի հրատարակություններում²: Մեր նպատակն է ստորև մի քանի լրացուցիչ տվյալներով ամբողջացնել Աբրահամի կենսագրությունը (ներկայացնելով տոհմը) և քննել արվեստի, հատկապես պատկերազարդության որոշ առանձնահատկությունները:

Կյանքը և ձեռագրական ժառանգությունը

Աբրահամի կյանքի և ստեղծագործության մեզ հայտնի ժամանակաշրջանն ընդգրկում է 1461-1502 թվականները: Նրանից մեզ է հասել տասներկու ստորագիր ձեռագիր, որոնցից տասը պահվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվ. Մատենադարանում (այսուհետ՝ ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 221, 942, 1579, 2634, 2781, 5303, 6268, 6865, 7770, 8409)³, մեկը՝ Երուսաղեմում (ձեռ. Հ^{մր} 3230)⁴, մեկն էլ՝

¹ Գ. Յովսեփյան, Խաղրակեանք կամ Պոռշեանք Հայոց պատմութեան մէջ, Անթիլիաս-Լիբանան, 1969, էջ 123-126:

² Ա. Գևորգյան, Նկարիչ-ֆանդակագործ Աբրահամը. - «Լրաբեր» հաս. գիտ., 1988, էջ 63-70, նույնի, Հայ մանրանկարիչներ. մատենագիտութիւն, Գահիրէ, 1998, էջ 21-25, նույնի, Վայոց Ձորի և Որոտանի մանրանկարչությունը 13-17-րդ դարերում, Եր., 2003, էջ 70-81:

³ Հ^{մր} 221, 1475 թ. Ավետարան, Սրկղումք, գրիչ՝ Դավիթ երեց, թուղթ, թերթ՝ 320, 18x13 սմ, Հ^{մր} 942, 1478 թ. Ճառքնախի, Սրկղումք, գրիչ՝ Դավիթ երեց, թուղթ, թերթ՝ 491, 26,3x17,8 սմ, Հ^{մր} 1579, 1500 թ. Շարակնոց, գրիչ՝ Գրիգոր արեղա, Դուկաս, մագաղաթ, թերթ՝ 329, 14x9,5 սմ, Հ^{մր} 2634, 1475 թ. Ավետարան, Բոլորաբերդի անապատ, գրիչ՝ Ավագտեր, թուղթ, թերթ՝ 219, 25x17,5 սմ, Հ^{մր} 2781, 13-րդ դ. Ճառք (նկարազարդումը՝ 1476 թ.), Բոլորաձոր, կազմող՝ Աբրահամ և Զաֆարիա, թուղթ, թերթ՝ 279, 23,8x16,5 սմ, Հ^{մր} 5303, 1495-1502 թթ. Ավետարան, գրիչ՝ Գրիգոր արեղա, մագաղաթ, թերթ՝ 396, 12x8 սմ, Հ^{մր} 6268, 1474 թ. Հայսմավուրք, Վայոց Ձոր, գրիչ՝ Զաֆեոս, Գալուստ, Յակոբ ֆահանա, Սրապիոն, թուղթ, թերթ՝ 627, 30x19 սմ, Հ^{մր} 6865, 1493 թ. Ավետարան, թուղթ, թերթ՝ 315, 18x13 սմ, Հ^{մր} 7770, 1482 թ. Ավետարան, Բոլորաբերդի անապատ, գրիչ և կազմող՝ Աբրահամ, թուղթ, թերթ՝ 253, 27x18

Վիեննայի Մխիթարյանների մատենադարանում (ձեռ. Հ^{մր} 403)⁵: Ա. Գևորգյանի ենթադրությամբ Աբրահամի վրձինն են պատկանում նաև Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում պահվող Հ^{մր} 322 (1469 թ. Ավետարան) և Հ^{մր} 129 (1488 թ. Ավետարան) ձեռագրերը⁶:

Տերտերի և Գոնցայի որդի Աբրահամն իր մասին առաջին անգամ հիշատակում է 1471 թ.՝ որպես «գրչիկ»⁷, այնուհետև 1473-1482 թթ. ձեռագրերում հիշվում է որպես կուսակրոն արքեպ, որին ձեռագրի ստացողը կոչում է «ծաղկող, որ է փարթամ շնորհալք ի լին»⁸, իսկ 1496 թ.՝ քաջ ռաբունապետ⁹: Աբրահամը գործունեություն է ծավալել նախ Վայոց ձորի Սրկղունք ավանում և Բոլորաբերդում 1474-1484 թթ., նաև Աղջոց վանքում, Սևանում և Տաթևում:

XV դ. Պոռչյանների (Խաղբակյանների) գլխավոր կենտրոնը Վայոց Ձորի Սրկղունք ավանն էր (նախկին Բաշքենդ, ներկայիս Վերնաշեն)¹⁰ և Բոլորաբերդը (կամ Պոռչաբերդ), որի հյուսիսարևմտյան կողմում գտնվում էր Սպիտակավոր Սուրբ Աստվածածինը¹¹, որ կոչվում էր նաև Բոլորաբերդի կամ Բոլորածորի անապատ¹²: XV դ. Պոռչյանների քաղաքական, հոգևոր և մշակութային կյանքը կենտրոնացած էր հենց Բոլորաբերդի անապատում և Սրկղունքում, որը նաև Գեղարդի Պոռչյանների եպիսկոպոսության մի մասն էր¹³: 1461 թ.-ից

սմ, Հ^{մր} 8409, 1471 թ. Ավետարան (նկարագրողումը՝ 1498 թ.), Աղջոց վանք, Սևան, գրիչ՝ Վարդան եպիսկոպոս, Հովհաննես, Աբրահամ, մագաղաթ, թերթ՝ 285, 13,5x10 սմ:

⁴ 1450 թ. Ճաշոց (նկարագրողման տարեթիվն անհայտ), էջմիածին, Բյուրական, գրիչ՝ Գրիգոր, թուղթ, թերթ՝ 918, 31x21 սմ:

⁵ 1484 թ. Մանուսամոմք, կազմող՝ Աբրահամ, մագաղաթ, թերթ՝ 187, 9,5x6,5 սմ:

⁶ Ա. Գևորգյան, Վայոց Ձորի... էջ 72:

⁷ ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 8409, թերթ 15բ, հմմտ. Փե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, կազմեց Լ. Խաչիկյան, հ. Գ, եր., 1967, էջ 263:

⁸ ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 5912, թերթ 314բ, Հ^{մր} 221, թերթ 318բ, Հ^{մր} 2634, թերթ 219ա, Հ^{մր} 2781, թերթ 279ա, Հ^{մր} 942, թերթ 489ա:

⁹ ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 5303, թերթ 126ա, 392ա:

¹⁰ Նաև՝ Սրկղուն, Սրկղոմ և հնագույն՝ Սարկողով (տե՛ս Գ. Ալիշան, Սիսական, Վենետիկ, 1893, էջ 130): Սրկղունի էկեղեցիներից մեկը կոչվում էր Սբ. Հակոբ: Բաշքենդի հին էկեղեցու մնացորդ քարի վրա ևս կարդացվում է «Սբ. Հակոբ», որով կասկածի տեղ չի մնում Սրկղունի և ներկա Բաշքենդի նույնության մասին (տե՛ս Գ. Յովսեփյան, նշվ. աշխ., էջ 20): Այդ մասին տեղեկություն է տալիս նաև Գ. Ալիշանը. «Արդ ըստ այս բանից թուի ինձ՝ թէ բյուրն այն մեծամեծ վիմօք պատեալ և ամրացեալ՝ այժմեան աներակն է Պաշխնա բերդի. և նոյն դարձեալ Բոլորաբերդ կոչեցեալ երբեմն, յոր անուն և Անապատ մի, այսինքն մեհաստան՝ յիշի յեւ կոյս Փե դարու» (Գ. Ալիշան, նշվ. աշխ., էջ 130):

¹¹ Սպիտակավոր Աստվածածնի էկեղեցին 1321 թ. կառուցել է իշխան Էաչին՝ ավարտել նրա որդի Ամիր Հասանը: Համալիրի շենքերը կառուցված են սպիտակ սրբատաշ ֆելզիտից, որտեղից էլ վանքի անվանումը:

¹² Սպիտակավոր Աստվածածինը արձանագրությունների մեջ և ձեռագրերի հիշատակարաններում կոչվել է նաև Սբ. Կարապետ: Տե՛ս Դիվան հայ վիմագրության, պր. Յ, կազմեց Լ. Բարխուդարյան, եր., 1967, էջ 94:

¹³ Հայտնի է, որ Սյունյաց երկրամասի ընդհանուր տերերը Օրբելյաններն էին: Նրանց տոհմն էր տնօրինում նաև մետրոպոլիտական աթոռը, իսկ Պոռչյաններն իշխում էին Վա-

Սրկղունիքում Վայոց ձորի իշխաններ են հիշվում պարոն Զուման և Ինանիկը, իսկ 1473-1476 թթ.՝ միայն Զուման: Վերջինս սերում էր Պոռչյաններից, որին շնորհել են «ասպարապետ հայոց» և «իշխանաց իշխան» տիտղոսները¹⁴: Ուշագրավ է, որ XV դ. Սրկղունիքում և Բոլորաբերում Աբրահամից բացի հիշատակարանները տեղեկություն չեն հաղորդում որևէ այլ նկարչի մասին: Հայտնի է, որ Աբրահամը նաև նահապետ անունով աշակերտ է ունեցել («...եւ աւաքերէց Գեղէից զտէր նահապետ աշակերտս մեր կուսակրան, որ զթուղթս կուկեաց...»)¹⁵:

Բոլորաբերդի անապատում բացի ձեռագիր մատյանների ընդօրինակությունից Աբրահամը զբաղվել է նաև ձեռագրերի կազմարարությամբ և նորոգմամբ: 1476-1498 թթ. Բոլորաբերդի վանքի առաջնորդն է եղել ժամանակի նշանավոր վարդապետներից մեկը՝ Ավագտերը¹⁶, որն Աբրահամի հորեղբայրն էր և ուսուցիչը: Առաջ անցնելով նշենք, որ Ավագտեր վարդապետի սանն էր նաև Աբրահամի ավագ եղբայր՝ ավագերեց Դավիթը, որը նույնպես գրիչ էր: Հորեղբոր հովանավորության տակ էին նրանց մյուս եղբայրները՝ Զաքարիա դպիրը և Հակոբը, որը վանքի տնտեսն էր:

Ավագտերը 1458 թ.-ից հիշվում է որպես գրիչ¹⁷, իսկ 1461 թ. սկսած՝ վարդապետ, բանասեր և ճգնավոր¹⁸: Հովհաննեսի և Մարթայի որդին՝ Ավագտերը, ուսանել է Երեմիա ճգնավորի և Սարգիս վարդապետի մոտ, որը վարժապետություն է արել Հերմոնի վանքի դպրոցում՝ նրա հիմնադիր Տիրատուր Կիլիկեցուց հետո¹⁹: Այն, որ Ավագտերը ժամանակին մեծ հեղինակություն է վայելել, վկայում են ձեռագրերի հիշատակարանները, մասնավորապես նաև Աբրահամի գրած տողերը՝ «...արիաշան եւ սրբահաճոյ Աւագտէր վարդապետի՝ հատրեղ-

յոց ձորի մի մասում: Երկու իշխանատների նստավայրերը գտնվում էին Վայոց Ձորում իրար շատ մոտ. Օրբեյաններինը՝ Եղեգիսում և զուգահեռաբար Արփա գյուղում (ներկայիս Արենի), Պոռչյաններինը՝ Սրկղունիքում:

Սրկղունիքը Վայոց Ձորի ամենամեծ գյուղը կամ ավանը պետք է եղած լինի՝ դատելով Սյունյաց աթոռին տված հարկի ֆանակից: Տե՛ս Գ. Յովսէփեան, նշվ. աշխ., էջ 19-20:

¹⁴ ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 2634, քերթ 18բ, Հ^{մր} 2781, քերթ 279ա, Հ^{մր} 5912, քերթ 314բ, Հ^{մր} 6860, քերթ 284ա: Տե՛ս Փե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Բ, էջ 157, 346, 375, 400:

¹⁵ ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 7770, քերթ 252բ:

¹⁶ 1498 թ. Սպիտակավոր Աստվածածնի առաջնորդն արդեն Ավագտերի եղբորորդի Զաքարիան էր: Տե՛ս Գ. Յովսէփեան, նշվ. աշխ., էջ 126:

¹⁷ ՄՄ, ձեռ. № 4696 (1458 թ. Հայսմավուրբ), քերթ 110բ, Հ^{մր} 2634, քերթ 219ա, Հ^{մր} 4667 (15-րդ դ. Մաշտոց), քերթ 61բ, 73ա, 74ա, 81բ, 200բ, 208ա:

¹⁸ ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 6860 (1461 թ. Ավետարան), քերթ 284ա, Հ^{մր} 5912 (1473 թ. Ավետարան), քերթ 314բ, Հ^{մր} 221, քերթ 318բ, Հ^{մր} 2781, քերթ 279ա, Հ^{մր} 942, քերթ 489ա, Հ^{մր} 7770, քերթ 252ա-բ, Հ^{մր} 5303, քերթ 392բ, Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարան, ձեռ. Հ^{մր} 403, քերթ 181ա:

¹⁹ Երբ Գլաձորի մանրամկարչական դպրոցի գոյատևումը Վայոց ձորում անհնարին դարձավ, նրանից հյուղավորվեցին ու զարկ ստացան Հերմոնի, Մեծփի, Երզնկայի և Տաթևի դպրոցները: Հերմոնի դպրոցի հիմնադիր դարձավ Տիրատուր Կիլիկեցին:

բօրս մերոյ, որ է ի յանապատն Բոլորածորոյ, ի դուռն Սուրբ Աստուածածնին և սուրբ Կարապետին, որ վերստին նորոգեաց՝ շինութեամբ և պայծառութեամբ ժամատեղաց...»²⁰ :

Աբրահամի մասին առաջին տեղեկությունը ստանում ենք նրա եղբոր՝ Դավթի գրչագրած 1461 թ. Ավետարանի հիշատակարանից²¹ : Այստեղ, ինչպես և Աբրահամի ծաղկած գրեթե բոլոր ձեռագրերում, հիշատակվում են նրանց ծնողները՝ Տերտերն ու Գոնցան, և վերոհիշյալ եղբայրներից բացի աշխարհական Մարգարը, որի որդի Վարդանը աբեղա էր²² : Ընդհանրապես, հարկ է նշել, որ ձեռագրերի հիշատակարանները հնարավորություն են ընձեռում կազմելու այս բավական մեծ ընտանիքի տոհմաձառը, որի ամենանշանավոր անդամներն են Ավագտեր վարդապետը, Աբրահամ ռաբունին և նրա եղբայր գրիչ Դավիթը (տե՛ս Տոհմաձառը):

Սրկղունիքից հետո Աբրահամն, ըստ երևույթին, եղել է Հերմոնի վանքում, քանզի 1482 թ. նկարագրողված Ավետարանում հիշատակված ուսուցիչների անունները հանդիպում են Հերմոնի գրչատանը ընդօրինակված ձեռագրերում. «Եւ ռաբունեացս ցանկալի, Մեծն Սարգիս յոյժ գովելի, եւ ի սորին աշակերտի՝ Աւագտէրի և Յակոբի եւ Եսայի նորաբուսի, որ են շնորհօք հոգոյն ի լի»²³ : Աբրահամը կատարելագործվել է նաև Սևանում՝ Դանիել ռաբունապետի մոտ: Ձեռագրերի հիշատակարանների քննությամբ բացահայտվում է Դանիել ռաբունապետի՝ այստեղ գործող բարձրագույն դպրոցի՝ Սևանի վարդապետարանի գոյությունը²⁴ : XV դ. երկրորդ կեսին Դանիելի անվան հետ է կապվում Սևանի վարդապետարանի հիմնումը: Նրա մասին տեղեկություններ են հաղորդում մի շարք ձեռագրերի հիշատակարաններ²⁵ : 1450-1451 թթ. Դանիելը հիշատակ-

²⁰ ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 221, քերթ 318ա, հմմտ. Փե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Բ, էջ 378:

²¹ ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 6860, քերթ 284բ: Ա. Գևորգյանի ենթադրմամբ, այս ձեռագիրը, հնարավոր է, որ նկարագրողած լինի Աբրահամը, երբ մասնագիտական կրթություն դեռ չէր ստացել: Տե՛ս Ա. Գևորգյան, Վայոց Ձորի..., էջ 71:

²² ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 5303, քերթ 392բ:

²³ ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 7770, քերթ 252ա, հմմտ. Փե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Գ, էջ 27, Ա. Գևորգյան, Վայոց Ձորի..., էջ 72:

²⁴ Սևանա կղզին միջնադարում հռչակված էր իր մատենադարանով, իսկ IX դարից՝ նաև վարդապետարանով: Սևանա կղզու աշխույժ հոգևոր-մշակութային կյանքի սկիզբը դրվում է Բագրատունյաց թագավորության տարիներին: XIV դ. վերջին և XV դ. սկզբին վանքն անջգացել է Իրադարձությունների բերումով 1435 թ. Սևանի միաբանների մի մասը հաստատվում է Սանահինում: Այստեղ Շմավոն ռաբունին 1438 թ. արտագրում է մի Շարակնոց, որը ծաղկում է Սանահինի առաջնորդ Հովհաննեսը: Հիշատակարանում այս Հովհաննեսի կողմին հիշվում է Շարակնոցը վայելող Դանիելը: Տե՛ս Ա. Գևորգյան, Դանիել ռաբունապետը և Սևանի դպրոցը. - «Պատմա-բանասիրական հանդես», № 3, եր., 1986, էջ 19-107:

²⁵ ՄՄ, ձեռ. Հ^{մր} 1301 (1451 թ.), քերթ 272ա, Հ^{մր} 3759 (1464 թ.), քերթ 940, Հ^{մր} 8409, քերթ 13բ, 93բ, 281բ, Հ^{մր} 6125 (1478 թ.), քերթ 327բ, ԿԵ-ԱԿԵ- 52 (1461 թ.), քերթ 444բ, Գան-

վում է նախ որպես գրիչ և աբեղա²⁶, 1461-1464 թթ. հանդես է գալիս որպես «քաջ հոետոր» և «բանիբուն վարդապետ», իսկ 1476 թ.-ից՝ րաբունապետ²⁷: Տաթևից հետո Արևելյան Հայաստանում գործող մեծ ու փոքր վարդապետարաններից միայն Դանիելի՝ Սևանում գործող վարդապետարանն է, որ փառաբանվել է որպես «Արեւելեան տան վարդապետարան» և փոխարինել «Արեւելեան տան համալսարան Տաթևին»²⁸:

Դանիելի ստեղծած հեղինակավոր վարդապետարան է գալիս նաև Աբրահամը: Սակայն մինչ Սևանում կրթութուն ստանալն Աբրահամը 1471 թ. Աղշոց վանքում²⁹ մասնակցել է նույն Դանիելի պատվիրած փոքրագիր մի Ավետարանի ընդօրինակմանը³⁰, որը ծաղկել է գրութունից շուրջ քսան տարի անց՝ 1498 թ. Սևանում: Աղշոց վանքում գրված հիշատակարանը փաստում է, որ Դանիելն այստեղ ևս ճանաչված է եղել³¹:

Սևանում Դանիելի մոտ ուսանելու տարիներին Աբրահամը մանրանկարչութունից բացի զբաղվում է նաև քանդակագործությամբ: Այդ է վկայում Դանիելի պատվերով 1486 թ. նկարագրագրված Սևանի Սբ. Առաքելոց վանքի հարավային դուռը՝ հայ փայտարվեստի լավագույն նմուշներից մեկը (տե՛ս ներդիր, նկ. 1): Գ. Հովսեփյանը նշում է, որ Սևանի դուռը նկարագրագրող Աբրահամը, որը ծաղկել է նաև Դանիելի պատվիրած ՄՄ Հ^մ 8409 ձեռագիրը (ձեռագրի հիշատակարանում և դռան արձանագրության մեջ նշված անձնավորութունների անունները համապատասխանում են իրար), տարբերվում է Վայոց ձորի Սպիտակավոր Սբ. Աստվածածնի վանահայր Ավագտեր վարդապետի աշա-

նակի Սբ. Հովհաննես եկեղեցի, ձեռ. Հ^մ 5 (1462 թ.): Տե՛ս Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Բ, էջ 5, 156, 171, 214, 262-263, 315, 429, Նոր Ջուղա, ձեռ. Հ^մ 335 (1476 թ.), թերթ 313ա: Տե՛ս Ս. Տեր-Ավետիսյան, Յուցակ հայերեն ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի, հ. Ա, Վիեննա, 1970, էջ 519-520, Երուսաղեմ, Սբ. Հակոբյանց վանք, ձեռ. Հ^մ 3230, էջ 550, 911բ, 914, 916: Տե՛ս Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. Թ, Երուսաղեմ, 1979, էջ 541-545:

²⁶ «Բազմամեղ եւ անարժան, տարտամ և անպիտան, փցում և անյարմար գրչի՝ Դանիելի՝ անուամբ միայն աբեղայի» (ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 1301, թերթ 272ա, հմմտ. Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Բ, էջ 5):

²⁷ 1478 թ. ընդօրինակված Շարակնոցում գրիչ Մկրտիչը նրան անվանում է «տիեզերայոյս եւ քաջ րաբունապետի տանս Արեւելեան Դանիելի մեծի հոետորի» (ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 6125, թերթ 327բ): Տե՛ս Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Բ, էջ 429:

²⁸ Ա. Ղազարոսյան, նշվ. աշխ., էջ 102:

²⁹ Աղշոց վանքը (կառուցվել է 1212-1217 թթ.) ծաղկել է XIII դ. ընթացքում: XV դ. այստեղ ընդօրինակվել են մի շարք ձեռագրեր՝ մեծ մասամբ Ավետարաններ և մի Մանրուսումն: Ձեռագրական աղբյուրներն այս կենտրոնի մասին հիշատակումներ ունեն մինչև 1679 թ.: Տե՛ս Լ. Խաչերյան, Հայագիր դպրոցյան ուսումնագիտական կենտրոնները, Լիզպոն, 1998, էջ 363:

³⁰ Ձեռագրի հիմնական գրիչը Աղշոց Սբ. Ստեփանոս վանքի գրիչ Վարդան եպիսկոպոսն է:

³¹ «Ջոր եւ եւ՝ Վարդան եպիսկոպոս, մեղապարտ ոգի, անուամբ միայն եւ ոչ գործով, վասն խնդրոյ ճգնագգեաց և սրբասնեայ քաջ րաբունոյն Դանիելի...այլ վարդապետն Սևանեցին» (Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Գ, էջ 435):

կերտ և եղբորորդի Աբրահամից, որ կոչվել է «հոետոր» և «քաջ ռաբունապետ», մինչդեռ սևանեցի Աբրահամը Դանիելի աշակերտն է առանց վարդապետական տիտղոսի, որը 1498 թ. Սևանում էր³²: Սակայն ձեռագրերում տերունական նկարների ու հիշատակարանների և դռան պատկերների ու արձանագրության տվյալների Ա. Գևորգյանի կատարած համեմատությունը համոզիչ կերպով փաստում է, որ սևանեցի Աբրահամը նույն Բոլորաբերդի Աբրահամն է³³: Դրանում համոզվելուն մեծապես օգնում է Երուսաղեմում պահվող Հ^ր 3230 ձառոցը՝ ընդօրինակված Դանիելի պատվերով:

Այս մատյանում «Հարություն» պատկերի ներքևում գրված շափածո տողերը (էջ 364) կրկնված են ՄՄ Հ^ր 5303 ձեռագրի նույն նկարի տակ (թերթ 10բ), որի սկզբնատառերով կազմվում է ակրոստիքոս՝ հոգելով Աբրահամ անունը: Ենթադրում ենք, որ այս ձառոցի նկարազարդումը (տարեթիվն անհայտ է) իրականացվել է Սևանի վանքի դռան փորագրազարդումից՝ 1486 թ. առաջ: Բանն այն է, որ ձառոցի 550 էջում պատկերված Հոգեգալստյան տեսարանը չնչին փոփոխություններով կրկնված է դռան վրա: Կարծում ենք, որ ձառոցի նկարազարդումից հետո Աբրահամը պատվեր է ստացել ստեղծելու նույն պատկերագրությամբ փորագրազարդ դուռը (Հոգեգալստյան նույն պատկերագրությունը Աբրահամը կիրառել է նաև ՄՄ Հ^ր 1579 Շարակնոցում) (տե՛ս ներդիր, նկ. 2): Մեր այս ենթադրությունը բխում է նրանից, որ Հ^ր 3230 ձառոցում Աբրահամը Դանիելին հիշատակում է որպես ռաբունի, մինչդեռ Սևանի դռան արձանագրության մեջ՝ եռամեծ Դանիել, ռաբունապետ: Հիշենք, որ Դանիելն արդեն 1476 թ. հիշվում է որպես ռաբունապետ:

1496 թ. Աբրահամը հրավիրվել է Տաթև՝ ծաղկելու Վերին Նորավանքում 1495 թ. գրված մի Ավետարան (ՄՄ, Հ^ր 5303), որի նկարազարդումը տևել է բավական երկար՝ մինչև 1502 թ.: Սակայն, դրան զուգահեռ, այդ տարիների ընթացքում տարբեր վայրերում ծաղկել է ևս երկու ձեռագիր, մի Ավետարան՝ 1498 թ. Սևանում (ՄՄ, ձեռ. Հ^ր 8409), ապա՝ Շարակնոց՝ 1500 թ. (ՄՄ, ձեռ. Հ^ր 1579, գրչության վայրն անհայտ):

Տաթևում նկարազարդած ձեռագրում է Աբրահամը հանդես գալիս որպես հասուն, ձևավորված նկարիչ: Ինչպես գիտենք, Տաթևի համալսարանը Գլաձորի միջնադարյան համալսարանի շարունակությունն էր, որը հարկադրաբար տեղից տեղ, սկզբում Հերմոն, ապա Որոտնավանք ու Ապրակունիս տեղափոխվելով, հաստատվեց Տաթևում՝ Գրիգոր Տաթևացու գլխավորությամբ՝ դառնալով հոգևոր կյանքի կենտրոն: Թեև համալսարանը դադարեցրեց իր բուն գոր-

³² Գ. Հովսեփյան, Սևանի Առաբելոց վանքի հարավային դուռը (Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, հ. Ա, Եր., 1983, էջ 212-213):

³³ Ա. Գևորգյան, նշվ. աշխ. էջ 79-80:

ծունեությունը 1408 թ.³⁴, այդուհանդերձ, մինչև XV դ. վերջ այստեղ ծաղկվել են ձեռագրերը՝ պահպանելով Տաթևի դպրոցի բարձր հեղինակությունը: Հ^մ 5303 Ավետարանի հիշատակարանից պարզ է դառնում, որ Աբրահամն արդեն առաջադիմել է իր վարդապետական հմտության մեջ՝ կոչվելով «քաջ րաբունապետ», այսինքն՝ Տաթևում նա նաև դասավանդում էր: Ավելացնենք, որ Տաթևում պատկերազարդված ձեռագրում պահպանվել է նաև Աբրահամի ինքնանկարը:

Աբրահամ րաբունապետի արվեստը

Աբրահամ րաբունապետի տարբեր վայրերում գործելը և տարբեր նկարիչների աշխատանքներին ծանոթանալը, բնականաբար, ազդեցություն է թողել նրա արվեստի վրա: Նրա վաղ շրջանի ստեղծագործությունները, որ ընդգրկում են 1474-1482 թթ., հատկանշվում են ավելի պարզ ձևերով ու լուծումներով, դրանց հորինվածքները գունեղ են ու դեկորատիվ, գունային համադրումները՝ ավելի ուժգին, ինչը բնորոշ է նաև շրջանում ստեղծված ձեռագրերին, որոնց պատկերազարդումները կատարված են ավելի մեծ վարպետությամբ, ունեն հագեցած գունաշար՝ ոսկու նուրբ զուգորդմամբ: Վերջիններս մի կողմից արտացոլում են Գլաձորի մանրանկարչական դպրոցի ավանդույթները (գլխավորապես Թորոս Տարոնացի), մյուս կողմից, ինչպես նշում է Գ. Հովսեփյանը, «աղերսվում են Պիժակյանը հիշեցնող զարդամոտիվների հետ»³⁵ և միաժամանակ, որոշ չափով կապված են Տաթևի մանրանկարչության հետ³⁶: Փաստորեն, կարելի է ասել, որ Աբրահամի արվեստն իր մեջ ներառում է այս երեք մանրանկարչական դպրոցներին հատուկ գծեր՝ յուրովի համադրմամբ ու մեկնաբանություններով:

Աբրահամի արվեստը Թորոս Տարոնացու մանրանկարչության հետ կապվում է գույնով, ոսկու առատ օգտագործմամբ և հորինվածքների կառուցմամբ, Սարգիս Պիժակի հետ՝ գերիշխող գծային լուծումներով և հարթապատկերայնությամբ, իսկ Տաթևի մանրանկարչության հետ՝ ցանցանման պարզ զարդաձևերի կիրառմամբ: Պետք է նշել, սակայն, որ նա զուտ ընդօրինակող չի եղել, այլ ցուցաբերել է նաև ստեղծագործական մոտեցում: Տերունական մանրանկարների մոտ նրա թողած չափածո տողերը վկայում են, որ հեղինակին մեծապես հետաքրքրել է նաև պատկերների բովանդակությունը, պատկերազարդման արվեստի տեսական, աստվածաբանական կողմը:

³⁴ Գրիգոր Տաթևացուն նրա մահից հետո փոխարինել է Մխիթար Բաբունին՝ ղեկավարելով համալսարանը մինչև 1425թ., այնուհետ Եզեկիելը՝ մինչև 1435թ.:

³⁵ Գ. Հովսեփյան, Խաղբակեանք... էջ 358:

³⁶ Չմոռանանք, որ Գլաձորի մանրանկարչական արվեստի զարգացման գործում Կիլիկյան արվեստը նշանակալի դեր է կատարել և մեծ ազդեցություն թողել՝ համոզիսանալով նրա գեղարվեստական ակունքներից մեկը: Տաթև փոխադրված Գլաձորի դպրոցն էլ իր հերթին որոշակի ավանդներ է ներդրել այստեղ ձևավորված մանրանկարչական դպրոցում:

Աբրահամի հորինվածքներում առկա են մարդկային տարատեսակ անհատականացված կերպարներ (աչքի են ընկնում հատկապես ավետարանիչների պատկերները): Նրա փոքրամամին հերոսներն օժտված են բավական նուրբ դիմագծերով՝ ուղիղ քթով, վերևի երկարացված կոպով աչքերով, կամարածև հոնքերով, այտերի կարմրաներկով և երկար մատերով: Հագուստի ծալքերը (հատկապես ծնկների և արմունկների հատվածում) հաճախ կազմում են օղականման ձևեր և դրանց մշակման մեջ կիրառված են լուսավոր հատվածներ, ինչը գալիս է XIII դ. գեղանկարչական ոճից: Վաղ շրջանում հագուստի ծալքերը հոծ ու ոչ հստակ գծերով են, ի տարբերություն ուշ շրջանի, որտեղ գծանկարն ավելի հստակ ու նուրբ է:

Աբրահամի մոտ բացակայում է հեռանկարը: Նրա մանրանկարներում հորինվածքի խորքը և ճարտարապետական հարթությունները զգալի մասնատվածություն են ենթարկվում կազմված հիմնականում երկրաչափական սխեմատիկ զարդաձևերից: Դրանք հարթապատկերային բնույթ են կրում, որտեղ առարկաները ներկայացված են սխեմայի վերածված նշաններով և սիմվոլիզներով: Աբրահամը հրաժարվում է ծավալի տպավորություն առաջացնող լույս ու ստվերից: Ի տարբերություն վաղ շրջանի, ուր իշխում են պայծառ գույների ուժեղ ու դեկորատիվ հակադրումները, ուշ շրջանում գունային գամման ավելի մեղմ է ու ներդաշնակ:

Աբրահամի գունապնակում քիչ են հանդիպում կիսաերանգներ և նույն գույնի նրբերանգներ: Աբրահամը, ինչպես և Տարոնացին, որոշ խորություն և տարածականություն է հասնում մանրանկարի շրջանակի եզրային մասերը հատելու սկզբունքով: Նա մեծ ուշադրություն է հատկացրել մանրանկարների շրջանակներին, որոնք լցված են գծային ոճավորում ունեցող բազմատեսակ զարդերով, որոնց չորս կողմերից և ոչ մեկը մեծամասամբ չի կրկնում մյուսին:

Անդրադառնանք Աբրահամի մի շարք առավել ուշագրավ նկարազարդումների: Վաղ շրջանի գործերից աչքի է ընկնում ՄՄ Հ⁹⁰ 2634 ձեռագրի (1475 թ.) Մատթեոս ավետարանիչին ներկայացնող պատկերն ու անվանաթերթը (թերթ 1բ, 2ա): Այստեղ, ավետարանիչից բացի, մանրանկարի ներքևում տեղ են գտել երեք ծնրադիր կերպարներ՝ ձեռագրի պատվիրատու Սատաղան, նրա կինը՝ Դիլշատը, և որդին՝ Տեր Եղիշեն (տե՛ս ներդիր, նկ. 3): Սովորաբար, պատվիրատուներին առավել հաճախ նկարել են տերունական պատկերների շարքում մասնավորապես Քրիստոսի երկրորդ գալուստը ներկայացնող պատկերներում³⁷: Այս դեպքում պատվիրատուների պատկերումն ավետարանիչի մոտ, հավանաբար, կարելի է բացատրել այս ձեռագրում տերունական նկարների բացակայությամբ:

³⁷ Պատվիրատուի պատկերը երբեմն հանդիպում է նաև Ծնունդ և Խաչից իջեցում տեսարաններում: Տե՛ս Ա. Գևորգյան, Հայկական մանրանկարչություն. Գիմանկար, Եր., 1982, էջ 12-13:

Մյուս հետաքրքիր մանրամասը գտնում ենք Մատթեոսի անվանաթերթում: Ճակատազարդի կենտրոնական հատվածում գահավորակի վրա դրված բարձին, նստած է թագակիր Տիրամայրը՝ որպես ստնտու³⁸: Նրա գրկում մանուկ Հիսուսն է մի ձեռքը օրհնող դիրքով, մյուսում Ավետարան (տե՛ս ներդիր, նկ. 4): Աստվածամոր նման պատկերագրությունը հայ արվեստում հանդիպում է XIV դ. մանրանկարչության մեջ: Այն ներկայացնում է արևմտյան պատկերագրական տիպի օրինակներից մեկը³⁹, քանզի թագի առկայությունն անսովոր է արևելաքրիստոնեական պատկերագրության համար: Ստնտու Աստվածամոր այսօրինակ պատկերումը հայ մանրանկարչության մեջ առաջին անգամ փոխառնվել է թորոս Տարոնացու կողմից⁴⁰: Ի տարբերություն Տարոնացու, որը ճակատազարդի երկու անկյուններում պատկերել է Միքայել և Գաբրիել հրեշտակներին⁴¹, Աբրահամը նրանցից զատ տեսարան է ներմուծել Հովհաննես Մկրտչի և Սբ. Ստեփանոսի կերպարները՝ տեղավորելով նրանց ճակատազարդի մեջ՝ Տիրամոր կողքերին: Ուշագրավ է, որ Հովհաննես Մկրտչին այստեղ չնայած իրեն բնորոշ հանդերձանքով է, պատկերված է որպես պատանի:

³⁸ Ստնտու Աստվածամոր ամենավաղ պատկերը պահպանվել է Պրիսցիլայի III դ. դամբարանի որմնակարում: Հավանաբար, պատկերագրական այս տիպը վաղ փրատոնեական արվեստից անցել է Արևմուտք, հետո՝ Արևելք: Դրա ծագման հնարավոր աղբյուր կարող էր հանդիսանալ եգիպտական արվեստը, նման պատկերներ տեսնում ենք Բաուփի և Սակարայի որմնակարներում (մինչ 640 թ.) և IX-X դդ. դպտական մանրանկարներում: Ստնտու պատկերագրական տիպի տարածմանը XIV դ. սկսած մինչ XVI դ. նպաստել է Իտալիան: Տե՛ս **В. Лазарев**, *Византийская живопись*, М., 1971, с. 276-277, **T. Rice**, *Art of the Byzantine era*, London, 1963, p. 27: XIV դարից Ստնտու տիպը հայտնվում է նաև ֆրանսիական և անգլիական մանրանկարներում: Տե՛ս *Medieval miniatures*, New York (without date), p. 90-100:

³⁹ Արևմտյան պատկերագրական էլեմենտների կիրառությունն ամենևին էլ անսովոր չէ: Դրա պատճառներից մեկն այն էր, որ XII-XIV դդ. սկզբում Կիլիկիայում, այնուհետ նաև բուն Հայաստանում (հատկապես Տաթևում և Գլաձորում) հայտնվում են բազում կաթոլիկ միսիոներներ (ֆրանցիսկյան և դոմինիկյան), ինչը նպաստում է արևմտեվրոպական մշակույթի հետ ծանոթացմանը: Մյուս կողմից, արևմտյան մոտիվների թափանցմանը խթանում են Իտալիայում գործող հայկական վանքերը: Արևմտյան արվեստի ներգործության մասին են վկայում նաև Աբրահամի և այլոց կողմից կիրառված խաչերության տեսարանում Քրիստոսի ոտները մեկ մեխով գամելը, Հարության տեսարանում երեք յուզաբեր կանանց կերպարների ներմուծումը, ավետարանիչներին տոնգուրով պատկերելը և այլն:

⁴⁰ 1307-1331թթ. Ավետարան, Hartford, Case Memorial Library, Arm. Ms 3: Ստնտու Աստվածամոր տիպը Տարոնացին կրկնել է երկու այլ ձեռագրերում (1321 թ. Ավետարան, Բրիտանական թանգարան, 14, add. 15411, 1323 թ. Ավետարան, ՄՄ, ձեռ. չ^մ 6289, թերթ 12ա): Ստնտու տիպն առանց մանկան հանդիպում է խաչատուր Խիզանցու 1579 թ. ծաղկած ձեռագրում (ՄՄ, ձեռ. չ^մ 5579, թերթ 25բ): Տե՛ս **Г. Акоюн, Э. Корхмазян**, *Миниатюра Коренной Армении (13-14 вв.)* // *Армянская миниатюра*, Ер., 2007, с. 288:

⁴¹ Երկու կողմից հրեշտակների առկայությունն արտահայտում է բյուզանդական ավանդույթները:

Թագակիր Աստվածամայրը՝ պատկերագրական մեկ այլ տարբերակով՝ *Խանդաղատանք* (կամ *Ելեոսա*)⁴² տեղ է գտել Աբրահամի ծաղկած մի շարք ձեռագրերի լուսանցքներում (որոշ տեղերում թագը բացակայում է)⁴³: Ընդհանրապես, մոր և մանկան թեման տարածված է եղել հատկապես Վայոց ձորի ճարտարապետական դպրոցում: Դրանով զարգարվել են եկեղեցիների շքամուտքերը (Արենի, Նորավանք, Արատես, Սպիտակավոր Սբ. Աստվածածին): Եվ քանի որ Վայոց ձորի մանրանկարչությունը սերտ փոխկապակցված է եղել ճարտարապետության և քանդակագործության հետ՝ շատ մոտիվներ փոխառելու կիրառել են նրա մեջ: Ճարտարապետության հետ կապի մասին է վկայում նաև ճակատագրողներում գույզ հուշկապարիկների ներմուծումը, որպիսին առկա է Նորավանքում: Աբրահամի ստեղծած Տիրամոր պատկերով ձեռագրերը, հավանաբար, նախատեսված են եղել Սպիտակավոր Սբ. Աստվածածին եկեղեցու համար:

Աբրահամի նկարագրողած ձեռագրերից Հ^մ 5303 Ավետարանն ամենահարուստն է իր պատկերներով և հատկանշվում է նաև նրանով, որ տերունական յուրաքանչյուր մանրանկարի ներքևում նկարիչը թողել է տեսարանի բովանդակությունը մեկնաբանող շափածո գրություններ, որոնց սկզբնատառերը հոգում են «Աբրահամ» անունը⁴⁴: Պետք է նշել, որ այս ձեռագրի մանրանկարներն ունեն խիստ անկանոն դասավորություն, ինչը հետագա վերանորոգման հետևանք է:

Այստեղ առկա են հորինվածքներ, որոնք աչքի են ընկնում պատկերագրական հետաքրքիր մեկնաբանումներով: Ավետման տեսարանն իր կառուցվածքով (Թերթ 8բ) նման է Թորոս Տարոնացու 1323 թ. ծաղկած ձեռագրի պատկերին (տե՛ս ներդիր, նկ. 5): Դրանում համատեղվել են պատկերագրական երկու տարբերակներ՝ Ավետում տաճարում և Ավետում աղբյուրի մոտ (կամ նախաավետում), որը հատուկ է բյուզանդական արվեստին⁴⁵: Երուսաղեմի տաճարի ներքո կանգնած են ձախից՝ Գաբրիել հրեշտակը՝ մի ձեռքը օրհնող դիրքով, մյուսում՝ երկնային պատվիրակի խորհրդանիշ գավազան: Նրա դիմաց ամբողջ հասակով կանգնած է Տիրամայրը՝ աջ ձեռքի ափը դեպի դուրս պարզած՝ որպես զարմանքի և երկյուղածության նշան, մյուսում, հավանաբար, իլիկ: Նրա հագին կապույտ զգեստ է և կարմիր մաֆորիոն, որը համարվում է

⁴² Պատկերագրական այս տիպը ծագել է Բյուզանդիայում XII դ. ոչ ուշ: Տե՛ս **В. Лазарев**, УК. СОЧ., с. 282:

⁴³ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 2634, քերթ 3ա, Հ^մ 6268, քերթ 246բ, Հ^մ 5303, քերթ 32ա, Հ^մ 8409, քերթ 17բ:

⁴⁴ Այս է ատարհ հին պալեֆին, Բաղարջակեր հինգշաբաթին, Բաբունասեր աշակերտացն Առ մատնութ պեղծ Յուդային, Յորժամ լուսն գունդ Պետրոսին, Հարցեալ գտեր և տրտմին, Առեալ զպատառն այս Յուդային Մատնել զմատնողն վարդապետին (քերթ 3ա):

⁴⁵ Նախաավետումը արևմտյան արվեստում չի հանդիպում պարականոն ավանդույթի հանդեպ աստվածաբանների ունեցած բացասական վերաբերմունքի պատճառով: Տե՛ս **G. Schiller**, *Iconography of christian art*, London, 1971, v. 1, p. 35:

նրա կուսույթյան խորհրդանիշը և վերցված է սիրիական արվեստից: Մանրանկարի վերևում գտնվող երկնային սեգմենտից դեպի Տիրամայրն է իջնում աղավնակերպ Սբ. Հոգին, որից բխող ճառագայթները խրձի տեսքով դիպչում են նրա լուսապսակին⁴⁶: Ուշադրության է արժանի տեսարանի ստորին կենտրոնական հատվածում՝ ձևավոր բացվածքում պատկերված աղբյուրը, որ բխում է երկու ակից և թափվում ոսկե լայնաբերան սկահակի մեջ: Աղբյուրի վրա դրված է նաև ոսկե կուժ: Երկու շիթով աղբյուրի ներառումը, հավանաբար, կիրառված է խորհրդաբանական իմաստով՝ ներկայացնելու համար Քրիստոսի աստվածային ու մարդկային երկու բնույթունների անբաժանելի միավորումը՝ պատկերվելով որպես ջրի երկու շիթ, որ թափվում է մեկ ավազանի մեջ⁴⁷: Ե՛վ ջրհորը (կամ աղբյուրը), և՛ կուժը հայկական Հայսմավուրքներում Աստվածամոր փառաբանված ու տարածված խորհրդապատկերներ են՝ ներկայացնելով նրան որպես «կենսակիր աղբյուր» և «ոսկե սկահակ»⁴⁸: Ջրհորի ներառումն Ավետման տեսարանում ավելի բնորոշ է հայկական և սիրիական արվեստին, քան բյուզանդականին⁴⁹:

Ավետումն այս ձեռագրում հանդես է եկել նաև որպես լուսանցապատկեր՝ երկու հանդիպակաց էջերի վրա՝ դրա հետ մեկտեղ պահպանելով իրադարձության ամբողջականությունը (թերթ 197բ-198ա)⁵⁰: Նշենք, որ Ավետումը միայն ՀՊՐ 5303 ձեռագրում է ի հայտ գալիս առանձին էջով, Աբրահամի մնացած ձեռագրերում այն հայտնվում է լուսանցապատկերի տեսքով⁵¹:

Տեսառնչաբառ տեսարանում, որն իր հիմնական գծերով աղբյուրում է կապագովկյան պատկերագրության հետ, ի տարբերություն ընդունված կանոնի, որտեղ Մարիամն ու Հովսեփը գտնվում են ձախ կողմում, իսկ Սիմեոնն ու Աննան՝ աջ (կամ հակառակը), Աբրահամի ներկայացրած տարբերակում տեսարանի ձախ մասում տեղակայվել են Սիմեոնն ու Հովսեփը, իսկ աջում՝ Մարիամն ու Աննան (թերթ 9ա):

⁴⁶ Ավետումն տեսարանում երկնից իջնող լույսի շողերը և աղավնին, որ սավառնում է երկնում կամ իջնում դեպի Մարիամը, առաջին անգամ հանդիպում են VI դ. (Մոնցայի սովակ): Տե՛ս A. Grabar, Christian iconography, New York, 1968, p. 128: Երկնից իջնող աղավնակերպ Սբ. Հոգու ներառումը հայկական մանրանկարչություն, վկայում է կոմնիսյան շրջանում բյուզանդական նկարչության հետ ունեցած ծանոթության մասին: Տե՛ս S. Der-Nersessian, Miniature painting in the Armenian kingdom of Cilicia, Washington, 1993, p. 40:

⁴⁷ T. Mathews, A. Sanjian, Armeniain gospel iconography, The tradition of the Gladzor gospel, Singapore, 2001, p. 135-136:

⁴⁸ Նույն տեղում:

⁴⁹ Նույն տեղում:

⁵⁰ Ավետումը որպես լուսանցապատկեր առաջին անգամ հանդես է եկել դեռևս Ռաբուլայի 586 թ. ասորական ավետարանում: Հայ մանրանկարչության մեջ այն ևս տարածում է ստացել հանդիպելով Թորոս Ռոսլինի և մասնավորապես Սարգիս Պիծակի մոտ:

⁵¹ ՄՄ, ձեռ. ՀՊՐ 221, թերթ 152բ-153ա, ՀՊՐ 2634, թերթ 106բ-107ա, ՀՊՐ 6268, թերթ 437բ-438ա, ՀՊՐ 7770, թերթ 120բ-121ա:

Տերունական նկարների շարքում առանձնանում է նաև Մկրտություն տեսարանը (Թերթ 37բ): Այստեղ առկա են պատկերագրական հիմնական էլեմենտները՝ Քրիստոսը, երկնային սեգմենտը՝ Աստծո աջով⁵² և դեպի Քրիստոսը սավառնող Մբ. Հոգին՝ աղավնու պատկերով, Հովհաննես Մկրտիչը և նրա վարդապետության խորհրդանիշ հանդիսացող՝ ծառաբնին խրված կացինը⁵³, սրբիչներ բռնած երեք հրեշտակները, ինչպես նաև Հորդանանի ջրերում նոր վարդապետությամբ փրկվող հոգիներին խորհրդանշող ձկները: Եթե Մկրտության տեսարանում Հորդանանի ջրերում, սովորաբար, պատկերվել է նաև Հորդանանը կերպավորող մարդկային ֆիգուր կամ շար ոգուն մարմնավորող վիշապի պատկեր, ապա Աբրահամի մեկնաբանման մեջ վիշապն ի հայտ է եկել երեք անգամ⁵⁴: Վիշապներից ամենամեծը գտնվում է Քրիստոսի ոտքերի տակ՝ ցույց տալով Մկրտությամբ Փրկչի հաղթանակը սատանայի նկատմամբ: Վերջինիս գլխի և պոչի մոտ պատկերված են մեկական ավելի փոքր վիշապներ՝ ծնրադիր, որոնցից մեկը աղոթողի դիրքով է⁵⁵:

Ղազարոսի հարություն տեսարանում (Թերթ 1ա) հետաքրքիր են իրադարձությունը մասնակից երկու հրեաները (պատկերված են միայն գլուխները՝ մեկը մյուսի վրա)՝ Ղազարոսի գերեզմանից վեր, որոնցից մեկի ձեռքը դուրս է պարզված և ծառայում է որպես քովթար (արխիտրավ) (տե՛ս ներդիր, նկ. 6):

Դիմագծերի բազմազանությամբ և կուռ հորինվածքով աչքի է ընկնում Խորհրդավոր ընթրիքի տեսարանը (Թերթ 3ա), որը ներկայացնում է պատկերագրական այն տարբերակը, որտեղ միահյուսվել են իրադարձության պատմողական և ծիսական պահերը⁵⁶: Ընթրիքը տեղի է ունենում սիգմայաձև սեղանի շուրջ, որի իմաստային կենտրոնում Քրիստոսն է (ձախ կողմից): Տեսարանի

⁵² Այս մոտիվը Բրիտանացիները վերցրել են հրեական արվեստից՝ կիրառելով բազմաթիվ տեսարաններում: Տե՛ս A. Grabar, op. cit., p. 115:

⁵³ Սա Հովհաննես Մկրտչի հայտնի արտահայտության պատկերային դրսևորումն է . «Զի աստիկ տապար առ արմտին ծառոյ դնի...» (Մարկոս, Գ:10, Դովաս Գ:9):

⁵⁴ Հայտնի են օրինակներ, որտեղ Հորդանանի ջրերում պատկերված են երեք մարդկային ֆիգուրներ՝ խորհրդանշելով Հորդանան գետը, շար ոգին և, առհասարակ, ջուրը: Տե՛ս H. Покровский, Евангелие в памятниках иконографии, М., 2001, с. 280: Թորոս Տարոնացու պատկերած Մկրտության տեսարանում ևս հայտնվում են շար ուժերը կերպավորող երեք ֆիգուրներ (ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 206, թերթ 446ա), որոնք, սակայն, տարբերվում են Աբրահամի մեկնաբանումից:

⁵⁵ Հավանաբար, Աբրահամը «Դու քո գործքով ծովը հաստատեցիր և վիշապների գլուխը խորտակեցիր ջրերում» սաղմոսից հատվածը ուղղակի ձևով ներմուծել է տեսարան (Սաղմոս 73:13):

⁵⁶ Խորհրդավոր ընթրիքի պատկերները բաժանվում են երկու խմբի՝ պատմողական և ծիսական: Առաջինում շեշտվում է հատկապես ապագա մատնությունը, որով գործողությունների կենտրոնում հայտնվում է ձեռքը սեղանին պարզած Հուդան: Երկրորդում շեշտվում է Հաղորդության խորհրդի հաստատումը: Հաճախ այս երկու տիպերը համդեմ են գալիս միասնական ձևով: Տե՛ս A. Майкапар, Новый завет в искусстве, М., 1998, с. 263-280, Վ. Դերիլյան, Խորհրդավոր ընթրիք, Եր., 2008, էջ 13:

վերին մասում վերնատունը խորհրդանշող ճարտարապետական շինություններ են (տե՛ս ներդիր, նկ. 7): Ուշագրավ է, որ տասներկու աշակերտի փոխարեն մասնակիցների թիվը տասներեք է: Քրիստոնեական արվեստում շատ են օրինակները, երբ նկարիչները չեն պատկերել դավաճան Հուդային կամ ընդհանուր գծերով են մեկնաբանել իրադարձությունը՝ ցանկանալով ներկայացնել ոչ այնքան ավետարանական իրադարձության մանրամասները, որքան դրա արտահայտած սիմվոլիկ բնույթը⁵⁷: Սակայն մեզ մոտ պատկերն այլ է: Ըստ Ա. Գևորգյանի՝ Հուդան այստեղ ներկայացված է երկու անգամ⁵⁸, որը, մեր կարծիքով, համոզիչ չէ: Այս մանրանկարում Հուդան արևելյան պատկերագրության հետևողությամբ պատկերված է ձեռքը փոստին պարզած⁵⁹ և իր տարբերակիչ հատկանիշներից մեկով կիսադեմով: Հնարավոր է, որ Աբրահամն այստեղ ներմուծել է նաև Պողոս առաքյալի պատկերը, որին հաճախ ներառել են, օրինակ, Համբարձում, Հոգեգալուստ տեսարաններում⁶⁰: Չի բացառվում նաև, որ մանրանկարում չկա իմաստային որևէ փոփոխություն (թվի պարզ վրիպում է), քանզի նույն ձեռագրի Համբարձման տեսարանում պատկերված է տասներկու աշակերտ, մինչդեռ Աբրահամը լուսանցքում գրել է «մետասան աշակերտս» (11 աշակերտ):

Հորինվածքի կառուցմամբ ուշագրավ է Աբրահամի ներկայացրած Հոգեգալուստյան պատկերը, որը, չնչին փոփոխություններով, կիրառվել է նրա երեք աշխատանքներում՝ Երուսաղեմի Հ^{մր} 3230 ձառնում (1486 թվականից առաջ), Սևանի փայտյա դռան վրա (1486 թ.) և ՄՄ Հ^{մր} 1579 Շարակնոցում (1500 թ.): Դրանցում առաքյալները երեքական հոգուց բաղկացած շորս խումբ են կազմել՝ իրար դիմաց, գետեղված սյունազարդ կամարների ներքո (տե՛ս ներդիր, նկ. 1, 2): Երեք հորինվածքներում էլ խաչազարդ լուսապսակով աղավնակերպ Աբ. Հոգու կտուցից առատորեն թափվում են եռափունջ ճառագայթներ: Ներքևում սյունազարդ կամարի ներքո կանգնած են ազգերին մարմնավորող երեք կերպարներ՝ կենտրոնականը՝ թագավորական հանդերձանքով, մի ձեռքում Ավետարան, մյուսը՝ օրհնող դիրքով⁶¹: Վերջինիս մի կողմում տեղ է գտել կինոկե-

⁵⁷ Օրինակ՝ Միլանի Ավետարանի կազմի վրա պատկերված է երեք աշակերտ, իսկ Աբ. Օգոստինոսի Ավետարանում՝ ութ: Տե՛ս **Н. Покровский**, укр. соч., с. 359, **G. Schiller**, op. cit., v. 2, plate 11:

⁵⁸ **Ա. Գևորգյան**, նշվ. աշխ., էջ 75: Հուդան երկու անգամ հայտնվում է Բրիտանական քանդաքանում պահվող մի Ավետարանում, որտեղ ամբողջանում են մատուռայան երկու նշաններ՝ թաթախված պատառն ոտելը և ձեռքը պնակի մեջ դնելը: Տե՛ս **А. Майкапар**, укр. соч., с. 280: Սակայն մեր մանրանկարում Հուդան միայն ձեռքն է մեկնել պնակի մեջ:

⁵⁹ **G. Schiller**, op. cit., v. 2, p. 31:

⁶⁰ **Н. Покровский**, укр. соч., с. 368:

⁶¹ Ելնելով կենտրոնական քաղաքային կերպարի ձեռքում առկա Ավետարանի առկայությունից՝ Գ. Հովսեփյանը այն համարել է Քրիստոսի կերպավորում՝ աշխարհի ազգերի մեջ (տե՛ս **Գ. Հովսեփյան**, Սևանի Առաքելոց վանի..., էջ 215): Սակայն, Քրիստոսը երբեք չի ընդգրկվել այս խմբում, որովհետև վերջինս պատկերվել է տեսարանի վերին հատվածում

Ֆալի⁶², մյուսում՝ ժողովրդի մեկ այլ ներկայացուցչի պատկեր: Բացի Հ^{մր} 1579 Շարակնոցից, մյուս երկուսում այս եռաֆիգուր հորինվածքի կողքերին աղոթողի դիրքով ներկայացված են ծնրադիր պատվիրատուները: Սևանի դռան վրա, ինչպես փաստում են փակագիր գրությունները⁶³, պատկերված են պատվիրատուներ Դանիել վարդապետը և Ներսես եպիսկոպոսը⁶⁴:

Պետք է նշել, որ Աբրահամի կիրառած Հոգեգալստյան նման պատկերագրական կառուցվածքը հանդիպում է ավելի վաղ ստեղծված հուշարձաններում: Դրանց շարքում առանձնանում է 1457 թ. Ճառնտիրը, որտեղ Հոգեգալստյան պատկերն ունի ճիշտ նույն հորինվածքը, որպիսին առկա է Աբրահամի մոտ⁶⁵: Վերջինս ստեղծվել է Ուրծում (ներկայիս Վեդի): Չի բացառվում, որ Աբրահամը, որպես նախորինակ, տեսած լինի այս ձևագիրը, եթե հաշվի առնենք, որ Ուրծը այնքան էլ հեռու չի գտնվել Սրկղունիքից:

Պատվիրատուների դիմանկարներից բացի մեզ են հասել Աբրահամի ծաղկած երկու այլ ձևագրերը ստացողների դիմանկարները, որոնցից մեկը Աբրահամի ինքնանկարն է: Դրանք Քրիստոսի երկրորդ գալուստը ներկայացնող մանրանկարներում են (ՄՄ, ձև. Հ^{մր} 5303, թերթ 12բ, Հ^{մր} 1579, թերթ 209բ): Առաջինում խաչի երկու կողմերում, ծնրադիր երկու կերպարներ են, որոնցից մեկը ձեռագիրը ստացող Աբրահամն է, մյուսը՝ նրա եղբայր Զաքարիան (տե՛ս ներդիր, նկ. 8): Աբրահամը ձեռքին Ավետարան ունի, որ պարզել է դեպի Քրիստոսը: Հ^{մր} 1579 Շարակնոցի նույն տեսարանում արդեն տեղ են գտել ձեռագրի ստացող Տեր Վանականը և նրա եղբայր Թումա դպիրը: Սակայն, ի տարբերություն Հ^{մր} 5303 ձևագրի, որտեղ Քրիստոսը պատկերվել է էմանուիլ

ավելի մեծ չափերով և իշխող դիրքով: Թագավորի պատկերը ավելի էր համապատասխանում պատկերի ծիսական բնութագրմանը և այս տեսարանում հանդես է գալիս որպես ժողովրդի առաջնորդ, նրա ներկայացուցիչ՝ փոխարինելով ժողովրդի բազմությանը և կերպավորելով աշխարհը: Իսկ Ավետարանի առկայությունն այստեղ, միգուցե, կրկին վկայում է Հոգեգալստյան օրվա խորհրդի մասին՝ այն է՝ Ավետարանի փարոզությունը բոլոր ազգերին: Հետաքրքիր է նկատել, որ Հ^{մր} 1579 Շարակնոցում թագավորի կերպավորումից ձախ գտնվողի ձեռքը ևս օրհնող ժեստով է:

⁶² Սա շնագրովի կերպար է, որ XIII դ. հաճախ ընդգրկվել է «ցեղերի և լեզուների» խմբում՝ հանդիսանալով շխտող, բարբարոս ժողովրդի կերպավորում:

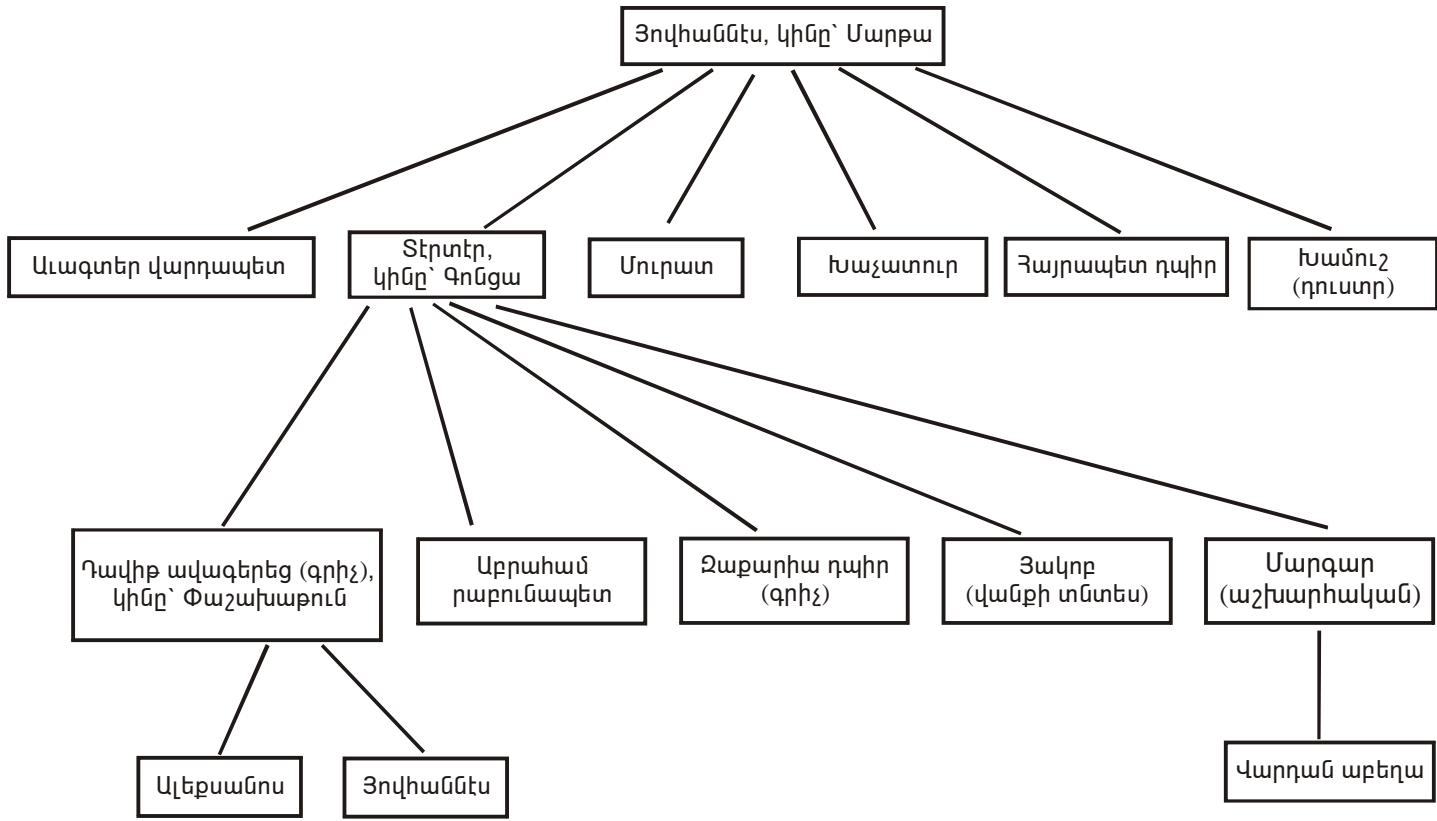
⁶³ Սևանի ֆանդակագարդ դուռն ամբողջովին ուղեկցված է գրություններով և շրջանակված արձանագրություններով: Գ. Հովսեփյանն իր աշխատության մեջ նկարագրել է այս դուռը և ավելի դրա փորագրության բարդ պատկերագրությունը: Տե՛ս Գ. Հովսեփյան, Սևանի Առաքելոց վանքի..., էջ 201-217, նաև Ս. Ավետիսյան, Սևանի Առաքելոց վանքի դռան պատկերագրությունը. - «Հայ արվեստ», № 1, Երևան, 2002, էջ 30-31:

⁶⁴ Հ^{մր} 3230 Ճառնոցի պատվիրատուների իմֆությունը մեզ չհաջողվեց պարզել, քանզի առկա գրությունները դժվարընթեռնելի են, իսկ հիշատակարանը որևէ տեղեկություն չի հաղորդում նրանց մասին: Ամենայն հավանականությամբ, ֆիգուրներից մեկը ներկայացնում է ձեռագիրը ստացող Դանիելին:

⁶⁵ Նոր Զուղա, ձև. Հ^{մր} 163 (211), թերթ 355բ: Հոգեգալստյան պատկերի խորանանձև բացվածքի երկու կողմերում դարձյալ ծնրադիր աղոթողի դիրքով պատկերված են պատվիրատուները՝ Շեխը և նրա կին Շաֆարը: Տե՛ս Ս. Տեր-Ավետիսյան, նշվ. աշխ., էջ 261:

պատկերագրական տարբերակով (երիտասարդ, անմորուս), այստեղ տեսնում ենք տարիքով Քրիստոսին:

Ամփոփելով կարող ենք ասել, որ Աբրահամ րաբունապետի արվեստն ունի իր ուրույն ոճն ու գեղարվեստական արտահայտչալեզուն: Նրա ստեղծած պատկերներն առանձնանում են ինքնատիպ լուծումներով, նորովի մատուցմամբ ու մեկնաբանմամբ: Թեև որոշ դեպքերում մի քանի հորինվածքներ ուղղակիորեն ընդօրինակվել են, բայց դրանցից յուրաքանչյուրում Աբրահամը ներմուծել է իր արվեստին բնորոշ մանրամասներ, որոնք հնարավորություն են ընձեռում երբեք չչփոթել նրա աշխատանքները որևէ այլ նկարչի գործերի հետ: Դրանցում զգացվում է անհատական ձեռագիր՝ վկայելով, որ, հանձին Աբրահամ րաբունապետի, մենք գործ ունենք XV դ. լավագույն և բազմաշնորհ արվեստագետներից մեկի հետ:



ԱՎԵՏ ԱՎԵՏԻՍՅԱՆ

ՄԱՆՐԱՆԿԱՐԻՉ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԽԻՉԱՆՑԻ

(Մաշտոցյան Մատենադարանի հմր. 3717 Ավետարանի նկարագրագրումը)

Նախաբան

Խիզան պատմական գավառը Վասպուրական աշխարհի գրչության ու մանրանկարչության նշանավոր կենտրոններից է: Խիզանի տարբեր բնակավայրերում, հատկապես եկեղեցիների, վանական ու անապատական միաբանությունների հոգևոր-մշակութային միջավայրում ստեղծվել են բազմաթիվ ձեռագրեր (Աստվածաշունչ, Ավետարան, տարաբնույթ եկեղեցա-ծիսական մատյաններ), որոնց մի մասը հարուստ է թեմատիկ մանրանկարներով, զարգացատկերներով ու լուսանցազարդերով: Այդ ձեռագրերից հնագույնը 1223 թվականի Ավետարանն է¹, որը խոստովանում է վկայությունն է այն բանի, որ Խիզանում գրչության կենտրոններ են եղել նաև ԺԳ դարից առաջ: Հետագայում էլ, ընդհուպ մինչև ԺԷ դարի վերջը Խիզանում նկարագրավել ու գրվել են ձեռագրեր:

Խիզանի ձեռագրաստեղծական արվեստն իր ծաղկման բարձրակետին է հասնում ԺԳ-ԺԵ դարերում: Զարգանում է մասնավորապես մանրանկարչությունը: Այս ժամանակաշրջանում Խիզանում ապրում և ստեղծագործում էին արժանահիշատակ գրիչներ ու մանրանկարիչներ, որոնցից շատերը գերազանց համատեղում էին միջնադարյան այդ երկու արվեստները՝ գրչությունն ու մանրանկարչությունը: Նրանց անդուլ աշխատանքի շնորհիվ բյուրեղանում էր Խիզանի մանրանկարչության յուրահատուկ ոճը, ընտրվում ու կիրառվում էին պատկերագրական, ձեռագրի թերթերի պատկերազարդման այն տարբերակները, որոնք նախընտրելի ու հարազատ էին խիզանցի վարպետների գեղարվեստական ճաշակին ու մտածողությանը:

Սակայն ստեղծագործելու համար ժամանակները անբարենպաստ էին: Քաղաքական անկայունություն, աշխարհավեր ասպատակություններ, օտարազգի իշխողների ու հարկահանների դաժան կեղեքումներ, համաճարակներ,

¹ Յավոբ ձեռագիրը չի պահպանվել: Ձեռագրի կոճուղի անհայտության մեջ է մնում Խիզանի մանրանկարչության նախընթացը թե՛ ռեալան և թե՛ պատկերագրական առումով: Հայտնի է միայն Ավետարանի գրչի անունը՝ Գրիգոր Բահանա: Ձեռագրի մասին Հ. Քյուրայանը հետևյալ հիշատակությունն է անում. «... Տարիներ առաջ Մկրտիչ Սրբազան Աղաւնունի տեսած է ձեռագիրը, և կը յիշէ, որ Անտոն Բահանայ Ռձժ (1661)»-ին վերստին նուիրած է գայն Քէօթահիոյ Ս. Թորոս եկեղեցայն...»: (Տե՛ս Յ. Քիրտեան, «Խիզանի դպրոցին գրիչներն ու մանրանկարիչները և իրենց յիշատակարանները», Փարիզ 1951, էջ 9):

սով, մահտարածամ: Ականատես գրիչներն իրենց հիշատակարաններում բազում վկայություններ են թողել այդ աղետալի իրադարձությունների մասին²: Նրանցից մեկն էլ գրիչ ու մանրանկարիչ Հովհաննես Խիզանցին է³, ժԳ-ժԵ դարերում ապրած ու գործած խիզանցի մեծ վարպետը: Նա էլ իրեն լծակից շատերի նման ապրել է հալածանքի, մահվան սարսափի մթնոլորտում, բայց հավատի ուժով շատերի նման հաղթահարել է շար ժամանակների պարտադրանքն ու կերտել հայ գրքարվեստի նշանակալից օրինակներ:

Հովհաննես Խիզանցին ապրել է բեղուն ստեղծագործական կյանքով: Նրանից մեզ են հասել բազմաթիվ մատյաններ, որոնք այսօր պահվում են տարբեր ձեռագրական հավաքածուներում⁴: Դրանցից մեկը՝ Մաշտոցյան Մատենադարանի 3717 համարը կրող Ավետարանը, պատկանում է նրա լավագույն աշխատանքների թվին, որին էլ նվիրված է ներկա հրապարակումը: Մակայն նախ համառոտակի ծանոթանանք Հովհաննես Խիզանցու կյանքին ու ձեռագրական ժառանգությանը:

Հովհաննես Խիզանցի

Կենսագրությունն ու ձեռագրական ժառանգությունը

«Այլ աղաչեմ յիշել ի Քրիստոս, ի սուրբ աղօթս ձեր առանձնական, զայսոսիկ, որ ես գեանատարած երեսօք խնդրեմ ի ձեռն ռդորմութիւն, և լի բերանով ասել՝ Աստուած ռդորմի սոցա: Զի դոմ յոյժ գիտեմ, եղբարք, որ ամենայն ծնողաց աչք ի զուակն է՝ որ հասանի բարի. և ես չար և անպիտան զուակ եղեալ, անհաւան ծնողացն. այլ այսչափս, ի յԱստուծոյ, ի վիմէս ապառածէ կաթիլ ջրոյ էր երևեալ: Որք ըմպեմ և ընդունիմ, մի՛ ըստ անհաւանութեան գրոյս առնել, այլ ըստ ձերում բարեմտութեանդ՝ ինձ՝ պարտապանիս՝ հատուցանել զխնդրուածս: Զի տացէ, Աստուած, մեզ և ձեզ առ հասարակ ի յախտեանս տեսանել զանթեր(ի) ռդորմութիւն. ամէն»:

Հովհաննես քահանա Խիզանցի

² Այս դարերում խիզանցի գրիչները ի մասնավորի պատմում են Խազան խանի, Լենկ Թեմուրի և նրան հաջորդած Կարա Յուսուֆի վայրագությունների, բուրդ ցեղապետերի անօրինությունների, հանուն հավատի նահատակությունների մասին: Հիշենք միայն Զաֆարիա Բ Աղթամարեցի կաթողիկոսի նահատակությունը, որը տեղի է ունեցել 1393 թվականին:

³ Հովհաննես Խիզանցու մասին տե՛ս **Ե. Никольская**, *Рукописи мастера Ованеса из Гизана, Харьков 1928. А. Н. Свирин*, *Миниатора древней Армении, Москва-Ленинград, 1939, с. 111. Ա. Երեմեան*, էջեր հայ նկարչության պատմությունից. - «Բազմավեպ», 1956, Յունիս-Օգոստոս, էջ 163-169: **Ա. Երեմեան**, էջեր միջնադարի հայ արուեստի պատմությունից. - «Շիրակ», 1971, թ. 3-7: **Հ. Հակոբյան**, *Հովհաննես Խիզանցի*. - «Էջմիածին», 1974, թ. 11, էջ 51-58: **Հ. Հակոբյան**, Հայկական մանրանկարչություն. Վասպուրական, Եր., 1978, էջ 244 (ժանրագրություններ): **Հ. Հակոբյան**, Վասպուրականի մանրանկարչությունը, գիրք Բ, Եր., 1982, էջ 83-104: **Ն. Մովսիսյան**, Հայ նկարողներ (ԺԱ-ԺԷ դդ.), Երուսաղեմ, 1989, էջ 84: **Ա. Գևորգեան**, Հայ մանրանկարիչներ. մատենագիտություն IX-XIX դդ., Գահիրե, 1998, էջ 510-516 և այլն:

⁴ Պահպանվել է 16 ձեռագրի մատյան: Զի բացառվում, որ ապագայում կհայտնաբերվեն նորերը:

ԺԳ-ԺԵ դարերի Խիզանի և նրա հոգևոր կենտրոնների մասին տեղեկությունները սուղ են: Գրիչները հիմնականում նշում են իրենց օրոք գահակալող կաթողիկոսների, օտարազգի տիրողների անունները, և թվարկում այն եկեղեցիները, որոնց հովանու տակ գրվել ու նկարազարդվել է այս կամ այն ձեռագիրը: Դրանցում պահպանվել են Խիզանի որոշ եկեղեցիների և վանական կենտրոնների անունները: Մասնավորապես Խիզան գավառում էին Ապարանից Ս. Խաչ գերահուշակ վանքը, Բարիձորո Ս. Աստվածածինը, Սորի գյուղի Ս. Աստվածածին և Ս. Քրիստափոր եկեղեցիները, Գերձկո անապատի Ս. Թորոսը, Հարհոց գյուղի Ս. Քրիստափորն ու Ս. Ավագ խաչը, Թացու գյուղի Ս. Գևորգ և Ս. Ատոմ եկեղեցիները⁵: Խիզան քաղաքում էին գտնվում Ս. Աստվածածին, Ս. Սարգիս և որդի Մարտիրոս, Ս. Գևորգ եկեղեցիները, որոնց ավելի ուշ ավելանում է Ս. Հարությունը (կառուցվել է 1459 թ.): Եթե Ս. Աստվածածինն ու Ս. Սարգիսը գտնվում էին իրար մոտիկ, ապա Ս. Գևորգը այդ եկեղեցիներից ավելի հեռու էր («սակաւ մի հեռի», ինչպես գրում էին հիշատակարաններում): Հիշատակվածների մերձակայքում էր նաև Ս. Գամաղիել առաքյալ եկեղեցին, որը ժամանակի հոշակավոր վանական ուխտի կենտրոնն էր: Գրիչները Ս. Գամաղիելի տեղադրության մասին խոսելիս մեկ անվանում են բուն Խիզան քաղաքը, մեկ Խիզան գավառը: Սակայն ամենայն հավանականությամբ այն գտնվել է Խիզան քաղաքի եկեղեցիներից ոչ հեռու, քաղաքի մերձակայքում և չի բացառվում, որ նշված եկեղեցիները ենթակա են եղել Գամաղիելի վանքի առաջնորդությանը⁶: Ահա «ընդ հովանեաւ» այս եկեղեցիների է ապրել ու աշխատել գրիչ ու մանրանկարիչ Հովհաննես քահանա Խիզանցին:

Հավանական է, որ Հովհաննեսը ծնվել ու հասակ է առել Խիզան քաղաքում⁷: Սերել է քահանա-գրիչների տոհմից, մասնավորապես քահանա-գրիչներ են եղել նրա մերձավոր հարազատները՝ պապը՝ Գրիգոր քահանան, հայրը՝

⁵ Հ. Ս. Էփրիկյանը թվարկում է Խիզանի իրեն հայտնի վանքերը. «ա. Գամաղիելի վանք, Էկու գիւղի արեւմտեան կողմը. ունի գմբեթաւոր, գեղեցիկ և հոյակապ եկեղեցի մը և քանի մը խուցեր. բ. Եօթն հորանայ վանք, Փալաձոր գիւղի հարաւային կողմը. գ. Շինիձորո Ս. Խաչ վանք. դ. Ս. Հրեշտակապետաց վանք. ե. Խնձորոտայ Ս. Գեորգ, նոյն գիւղի արեւելեան կողմը, բարձր դիրքով. զ. Ծկարայ Երաշխաւոր Ս. Աստուածածին. է. Գերձկու Ս. Աստուածածնայ վանք, Սեղ գիւղի արեւելեան կողմը. ը. Ապարանից Ս. Խաչ և այլն»: (տե՛ս Հ. Ս. Էփրիկեան, Պատկերագարդ բնաշխարհիկ բառարան, հ. Ա, գիրք Ա, Վեներաիկ, 1903, էջ 174): Խիզանի իրեն ծանոթ վանքերին է անդրադարձել նաև Գ. Շերենցը. «Հիզանու Ս. խաչ վանք, Հինգ հորան վանք, Հէգուայ կամ Հայկայ վանք, Բարկաձորոյ վանք», - և նշում, որ բոլորը ավերակված են: (Տե՛ս Գեորգ Շերենց, Սրբավայրեր, Թիֆլիս, 1902, էջ 137-143):

⁶ Հ. Համազասպ Ոսկյանը բերում է հիշատակարանի մի հատված, որտեղ գրված է. «Արդ գրեցաւ... սա ընդ հովանեաւ սուրբ Առաքելոյս Գամաղիելի, որ կայ առընթեր Խիզան քաղաքի...»: Վանքը գտնվել է Խիզանի Անդենց գյուղի մոտ: (Տե՛ս Հ. Համազասպ Ոսկեան, Վասպուրական-Վանի վանքերը, Գ մաս, Վիեննա, 1947, էջ 883-844):

⁷ Հովհաննեսին Խիզանցի են անվանել նրա ձեռագրական, մանրանկարչական ժառանգության ուսումնասիրողները, որովհետև գրեթե բոլոր ձեռագրերը գրել ու նկարազարդել է Խիզանում:

Մկրտիչ քահանան⁸, հորեղբայրը՝ Ստեփանոս քահանան⁹, եղբայրը՝ Զաքարիա քահանան¹⁰: Նրանք սերտ կապ են ունեցել Ս. Գամաղիել առաքյալ վանքի հետ, որը գրչության խոշորագույն կենտրոնն էր¹¹: ԺԴ-ԺԵ դարերից պահպանվել են այդտեղ ընդօրինակված բազմաթիվ ձեռագրեր:

Հովհաննեսի պապը՝ Գրիգոր քահանան, 1367 թվականին, Գամաղիելի վանքի առաջնորդ Հովհաննես րաբունու խնդրանքով, ի պետս վանքի կրոնավորների ու աշակերտների, ընդօրինակել է Գրիգոր Նյուսացու «Երգ Երգոցի մեկնությունը»¹²: Արդեն առաջացած տարիքում կատարած աշխատանքը նրան դժվարություններ է տրվել, և նա համեստորեն գրում է. «Աղաչեմ... եւ խոշորութեանն գրիս եւ սղալանաց մի՛ մեղադրել, զի կար մեր այս էր, մեք գրագիր չէաք, լուր վարդապետի սիրտն չկարացաք թողուլ՝ գրեցաք, ապա մեր բան չէր, մարդ զիր գործն պիտի որ առնէ, որ ամալթով չլինի» (136բ): Հովհաննես Խիզանցին նույնպես, հետևելով ընտանեկան ավանդույթին, դառնում է քահանագրիչ, բայց, ի տարբերություն ընտանիքի մյուս անդամների, հմտանում է նաև մանրանկարչության արվեստի մեջ:

Հովհաննեսի ծննդյան տարեթիվը հայտնի չէ: Նրանից մեկ հասած առաջին թվագիր Ավետարանը 1362 թ. -ից է¹³: Բուն ձեռագիրը գրված է եղել այդ թվականից շատ ավելի վաղ և Հովհաննեսին է հասել վերանորոգելու ու նկարազարդելու համար: Պատվիրատուները՝ Սարգիս քահանան (որ հավանաբար ձեռագրի փրկագնողն է) ու Բերկրիի Ս. Աստվածածին եկեղեցու լուսարար Սարգիս Միայնակյացն են¹⁴: Ավետարանը շատ հին է եղել¹⁵ և Հովհաննես Խի-

⁸ 1371 թ. ընդօրինակել է Ժողովածու, ՄՄ, ձեռ. հմր. 6036:

⁹ 1395 թ. ընդօրինակել է Մաշտոց, ՄՄ, ձեռ. հմր. 6925:

¹⁰ 1401 թ. ընդօրինակել է Ավետարան, ՄՄ, ձեռ. հմր. 4223, 1413 թ., Ավետարան, 1417 թ., Բաղգիրք, ՄՄ, ձեռ. հմր. 3202: (Տե՛ս ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն առաջին (1401-1450 թթ.), կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Եր., 1955, էջ 147-148):

¹¹ Գամաղիել առաքյալը Հիսուս Քրիստոսի յոթամասուն աշակերտներից մեկն էր: Վանքի հիմնադրումը տեղի ավանդությամբ կապում է Թադեոս առաքյալի հետ. «Յորժամ սուրբ առաքեալն... դարձեալ եկն ի յայս, որ է ի հիզան, ունելով ընդ իւր զգլուխ սրբոյն Գամաղիելու, որ բերեալ էր յերկիր ի հիզան, զոր ինքն կամեցաւ եւ տեսեալ զվայրն, որ կոչի Այգեձոր... եւ եղ անդ զբոլոր սկաւառակն, որ է գլուխ Գամաղիելին, եւ շինեաց վայելուչ եկեղեցի յանուն Աստուածածնայ, եւ եղ անդ մասն ինչ ի կենաց փայտէն, արար վանք եւ տեղիս հզնատրաց...»: (Տե՛ս Հ. Համազասպ Ոսկեան, Վասպուրական-Վանի..., էջ 843- 844):

¹² ՄՄ, ձեռ. հմր. 1152:

¹³ Ձեռագիրը պատկանում է Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի մատենադարանին և գրանցված է 172 համարի տակ: (տե՛ս Յուզակ հայերեն ձեռագրաց Նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի, հ. Ա, կազմեց Սմբատ Տէր-Աւետիսեան, Վիեննա, 1970, էջ 224-225):

¹⁴ «Զվերջին ստացող Սուրբ Աւետարանիս զՍարգիս ֆահանայ... որ... ետ նորոգել զսա, սիրաշարժ փափաքմամբ իւրով զպակասութիւնն սորայ, զոր յամենայն աստուածախաս եւ յինքնապատում տառս Աւետարանի նկարեալ կայ ծաղկատիպ պատկերն տնայրինական խորհրդոյն Քրիստոսի Յիսուսի, զոր յետոյ եւ անարժանս Յովանէս ծաղկեցի... շինեալ կազմեցի զսայ» (Նոր Զուղա, ձեռ. 172, թերթ 85բ):

¹⁵ Ըստ ձեռագրացուցակը կազմողի՝ Ավետարանը հավանաբար ԺԳ-ԺԵ դարերի է:

զանցուց մեծ վարպետություն է պահանջվել հատկապես մանրանկարները պատկերելիս. «Զմեղսանկար ծաղկող զՅովանէս, որ ծրմրեցի զսայ, յիշեցէք ի սուրբ աղաւթս ձեր, զի սակաւ առի գին... եւ անմեղադիր լերուք ծաղկիս, զի հինն էր Աւետարանս» (256բ): Ավետարանը նորոգելիս, նկարազարդելիս ու կապելիս Հովհաննես Խիզանցու հետ միասին աշխատել են Հովհաննես քահանա գրիչը¹⁶, Անդրեաս կազմողը, Արզարն ու Սահիթան (աշխատավորներ) և Մարտիրոս քահանան, որը պատրաստել է Ավետարանի կազմի վարդերը: Զեռագրի հիշատակարանի Հովհաննեսի մասում առաջին անգամ հիշատակվում են նրա հայրը՝ Մկրտիչ քահանան, մայրը¹⁷, տատը՝ էլիսաթունը¹⁸, «որ յոյժ աշխատեալ էր վասն մեր եւ երախտաւոր...» (2ա): Թեև չի պահպանվել ձեռագրի նորոգությունից վաղի անունը, սակայն էլիսաթունի հիշատակությունը ակնարկում է, որ դա Խիզանն է: Նա ներկա է եղել վերանորոգության աշխատանքներին և բերել իր համեստ ավանդը՝ սպասավորելով վարպետներին:

Այս վաղ հիշատակարանից պարզ է դառնում, որ 1362-ին Հովհաննեսը դեռ քահանա չէր (նման տեղեկություն չկա), սակայն արդեն հասուն վարպետ էր, քանզի սկսնակին նման պատասխանատու պատվեր չէին առաջարկի: Այս ամենից ենթադրելի է, որ Հովհաննես Խիզանցին ծնվել է ԺԳ դարի 30-ական թվականներին:

Հովհաննես Խիզանցու հաջորդ Ավետարանը 1368 թվականի է¹⁹, որը գրել ու նկարազարդել է եղբոր՝ Զաքարիա քահանայի պատվերով, ի վայելումն նրա ու նրա որդիներին՝ Մկրտչի ու Կարապետի:

Խիզանցու ստեղծագործական վաղ շրջանից պահպանվել է ևս երկու Ավետարան, որոնց հիշատակարաններում նա նշել է 1336 թվականը: Դրանցից առաջինը գրել ու ծաղկել է Մարկոս հայրապետի պատվերով²⁰, երկրորդը՝ ոմն Հովհաննես քահանայի²¹: Երկուսում էլ հիշատակում է Զաքարիա Աղթամարեցի

¹⁶ Այս Հովհաննեսին չի կարելի նույնացնել Հովհաննես մանրանկարչի հետ, քանի որ նրանց թողած հիշատակագրություններից զգացվում է, որ նրանք տարբեր անձեր են: Այդ տարբերությունը նկատել է նաև ձեռագրագուցակի կազմողը: (Տե՛ս Յուզակ հայերեն ձեռագրաց Նոր Զուղայի..., հ. Ա, էջ 224):

¹⁷ Ի դեպ, Հովհաննեսը երբևէ չի հիշատակում մոր անունը: Այդպես է բոլոր պահպանված հիշատակարաններում:

¹⁸ Գրեթե բոլոր ձեռագրերի հիշատակարաններում Հովհաննեսը հիշում է իր տատին:

¹⁹ Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության մատենադարան, Հարություն Քյուրտյան հավաքածու, հմր. 224: Հ. Հակոբյանի վկայությամբ Ավետարանը ունի արտակարգ հարուստ ու հետաբերական մանրանկարչական հարդարանք: (Տե՛ս Հ. Հակոբյան, Վասպուրականի..., գլուխ Գ, տողատակ 4, էջ 143):

²⁰ Յուզակ հայերեն ձեռագրաց Վասպուրականի, կազմեց Երուանդ Լալայեան, Թիֆլիս, 1915, հմր. 95, սյուն, 193-196:

²¹ Raymond H. Kevorkian, Armen Ter-Stepanian avec le concours de Bernard Outtier et de Guevorg Ter-Vardanian, Manuscrits armeniens de la Bibliothèque nationale de France, Paris 1998, N 333, p. 937-940.

կաթողիկոսի անունը, որպես գահակալ: Սակայն Ջաքարիա Աղթամարեցին, ըստ տարբեր աղբյուրների, կաթողիկոսական գահ է բարձրացել 1369 կամ 1378 թթ.²², իսկ 1393 թվականին նահատակվել է: Հասկանալի է, որ ձեռագրերում նշված 1336 թվականը չի համապատասխանում գրչության իրական ժամանակին²³: Հետևաբար դրանք երկուսն էլ ստեղծվել են Ջաքարիա կաթողիկոսի նահատակությունից առաջ, նրա հայրապետության օրոք:

Այս ավետարանների հիշատակարաններից առավել հետաքրքրական է երկրորդինը, ըստ որի՝ Հովհաննեսը բացի Ջաքարիայից ունեցել է ևս երկու եղբայր՝ Կարապետ և Հովհաննես, որոնք մահացել են: Հիշատակում է իր ուսուցչին՝ հանգուցյալ Ստեփանոս քահանային. «զվարդապետն իմ ... որ աշխատեցաւ վասն իմ» (Յա): Ավետարանը գրել ու ծաղկել է «ի գաւառիս Հիզան կոչեցեալ, ընդ հովանեաւ Սրբոյ Խաչին եւ Գամաղիէլ առաքելոյն, եւ առ ոտս Սրբոյ Աստուածածնին, եւ սրբոց զարավարացն Սարգսի եւ Գէորգեայ» (276ա):

1394 թվականին Հովհաննես Խիզանցին պատկերազարդում է հաջորդ Ավետարանը²⁴, որը ընդօրինակվել էր 1392 թվականին Քաջբերունիքի Նվնդի Նորշինա գյուղի մերձակայքում գտնվող Մանուկ Սուրբ Նշան անապատում: Գրիչը Պետրոս արեղան է, գրել է Թադեոս արեղայի խնդրանքով (հավանաբար եղել են Սուրբ Նշանի կրոնավորներ): Ձեռագրի բուն հիշատակարանում Հովհաննես Խիզանցին չի թողել որևէ հիշատակություն, փոխարենը իր պատկերած մանրանկարներից երկուսի տակ պահպանվել են նրա խիստ ուշագրավ գրությունները: Առաջինը «Կոտորումն մանկանց և Մկրտությունն» մանրանկարի տակ գետեղված բնույթով չափածո հիշատակարանն է. «Ով իմ եղբարք եւ սիրելի ս(ուր)բ ք(ա)հանայք հոգով ի լի, ձեզ բան մի ասեմ զարմանալի, թէ ձեռս իմ ո(ր)պ(էս) կու շարժի, զի հայրն իմ էր քաղցր եւ բարի, ի յանուանէ յոյժ գովելի, ինձ խնամատար եւ բերկրալի, ի յայսմ ամի առ Տ(է)ր փոխի: Այլ աղաչեմ աղերսալի, այտըս ոտից ձեր խոնարհի, որ բոլորով սրտիւ բարի, նմայ ասասչիք Տ(է)ր ողորմի: Վա զիս ո՛հ, ո՛հ, եւ ինձ ախմար յոյժ ծաղկողի» (10բ):

Երկրորդը «Թաղում և Հարություն» մանրանկարի տակ է. «Վա՛յ աւուրս եւ ժամուս թէ որպէս շար համբաւ առաք՝ որ ձեռս թուլացաւ, միտս կոպտացաւ եւ ամ(ենայն) անդամաւքս դողամ. զի անօրէն Լանկ Թամուրն գայ ասեն. սպանողն եւ արիւնարբու գազանն. որ ամ(ենայն) մարդ, թ(ա)գ(աւոր), եւ իշխան դողան ի յահէնը. զհոշ ոք դիմանայ նմա. վասն որոյ անմեղադիր լինել աղաչեմ զձեզ անարհեստ ծաղկիս, զի ի բնական տրտմութ(են)ես վերայ զոր նախ գրեցաւ, յաւել եւ այս եւս, եւ ոչ կարացաք ըստ մերում տկարութ(են)էս զառա-

²² Տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Բ, Եր., 1944, էջ 188:

²³ Ֆրանսիայի ցուցակի կազմողները նկատել են այս անհամապատասխանությունը և որպես ձեռագրի ստեղծման տարեթիվ առաջարկել են 1370-1390 թվականները: Նրանց կարծիքով 1336-ը այն գաղափար օրինակի թվականն է, որից Հովհաննեսը ընդօրինակել է:

²⁴ ՄՄ, ձեռ. հմր. 3717:

ւել լաւն առնել. այլեւ փախուցեալք ի լերինս եւ յառապարս եւ ի ձորս երկրի. երանի տայաք փոխելոցն յաստեացս, զի ոչ գոյր համբաւ բարի եւ այժմ ոչ գիտեմք զգիարդն: Ռ՛հ, ո՛հ, ո՛հ: Զհայրն իմ զՄկրտիչ ք(ա)հ(անայ) յիշեցէք ի Ք(րիստոս)ս անմոռաց աղաչեմ. թ. ՊԽԳ (1394)» (13ա):

1394 թվականին մահանում է նրա սիրելի հայրը՝ Մկրտիչ քահանան, նույն թվականին լուրեր են տարածվում Լանկ Թեմուրի սպասվելիք արշավանքի մասին, սակայն Հովհաննես Խիզանցին հոր մահվան կսկիծը և Լանկ Թեմուրի ահը սրտում այնուամենայնիվ ավարտում է Ավետարանի նկարազարդումը²⁵:

Հաջորդ ձեռագիրն Աստվածաշունչ է²⁶, որը սկսել են գրել 1390 թվականին և կրկին Մանուկ Սուրբ Նշան անապատում: Մատյանն ինչ-ինչ պատճառներով մնացել է անավարտ և միայն տասը տարի անց՝ 1400 թվականին, այն հանձնել են Հովհաննես Խիզանցուն՝ գրելու և նկարազարդելու համար: Պատվիրատուն Հովհաննես վարդապետն է (րաբունի)²⁷: Գրիչն ու մանրանկարիչը ամբողջացրել է Աստվածաշունչը: Նա որպես ժամանակի կաթողիկոս հիշատակում է Զաքարիա նահատակ հայրապետի եղբորը՝ Դավթին: Հիշատակարանի համաձայն, Աստվածաշունչը գրելու օրերին Լանկ Թեմուրը արշավում է Վրաստան, ավերում, սպանում, թալանում ու գերում բնակիչներին (555բ):

Այս ձեռագրի հիշատակարանում է, ուր Հովհաննեսը առաջին անգամ նշում է իր քահանա լինելը, նաև առաջին անգամ հիշատակում է իր կրտսեր եղբորը՝ Ներսես սարկավագին: Նշում է նաև պարոն Ումետին, որ ապահովել է իրեն թղթով և Դանիել տանուտերին, որ տվել է «զվարձ գրոցս» (555բ):

1401 թվականին Հովհաննեսն աշխատում է եղբոր՝ Զաքարիայի հետ համատեղ: Զաքարիան Ավետարանի²⁸ գրիչն է, Հովհաննեսը՝ մանրանկարիչը, պատվիրատուն՝ Աստվածատուր քահանան²⁹: Ձեռագրի բուն հիշատակարանը գրել է Զաքարիան, որտեղ եղբոր մասին թողել է հետևյալ ուշագրավ տողը. «...Գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ձեռամբ Զաքարիայի սուտանուն քահանայի, որդույ Մկրտիչ քահանայի, եղբոր Յովհաննէս քահանայի՝ իմաստուն եւ աննման գրչի եւ ծաղկողի» (այս եւ հաջորդ մեջբերումներում ընդծումները մերն են - Ա. Ա., 295ա): Նույն տեղում հիշատակում է մորեխի բերած սովի մասին. «... Եկն մարախ, եւ եղեւ սով սաստիկ ընդ ամենայն երկիր...»: Այս իրավիճակում Զաքարիայի համար միակ մխիթարությունը Դավիթ Աղթամարեցի կաթողիկոսի, երկրամասի միակ հայ հոգևոր իշխանավորի գոյութունն է, որ՝ «լինի ուրախութիւն անբերելի տրտմութեան մերում»:

²⁵ Հոր մանվանից հետո Հովհաննես Խիզանցին ընդօրինակում է նաև Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան Ողբերգությանը» (ՄՄ, ձեռ. հմր. 1875): Ձեռագրի 124ա թերթում հորը անվանում է «Սիրուն Մկրտիչ Բահանայ»:

²⁶ ՄՄ, ձեռ. հմր. 346:

²⁷ Հովհաննես Խիզանցին նրան պատկերել է ձեռագրում երկու անգամ՝ 1բ և 441բ:

²⁸ ՄՄ, ձեռ. հմր. 4223:

²⁹ Ձեռագրի 6ա թերթում Հովհաննեսը պատկերել է Աստվածատուրին ու նրա որդուն:

Հովհաննես Խիզանցին ձեռագրում թողել է մի փոքրիկ գրություն, հիշելով իր վաղամեռիկ զավակներին. «Ջսուտանուն ծաղկողս եւ զոգի բազմավէր զՅովաննէս յիշեցէք ի Քրիստոս: Ով ոք որ հանդիպիք սուրբ Աւետարանիս... եւ զբարի զաւակսն իմ զԳրիգոր եւ զՀովհաննէս, որ տարածամ փոխեցան ի Քրիստոս եւ սուգ անմխիթար թողին մեզ: ...անմեղադիր լինել աղաչեմ ծաղկիս...» (Յա):

Նույն թվականին Հովհաննէսն ընդօրինակում է մի ճառոց³⁰, խնդրելով հիշել Հովհաննէս և Կիրակոս բաբունիներին՝ «...վարդապետացն մերոց Յոհ(աննէս)ի եւ Կիր(ակոս)ի՝ հոգեւոր ծնողաց մեր եւ վարժողաց...» (46ա): Խոսքը Գամաղիելի վանքի առաջնորդների մասին է, որոնց մոտ նա ուսանել է և կրթվել հոգևորի գիտութեան մեջ: Այս երկու բաբունիները, որ հռչակված են եղել ողջ Վասպուրականում, իրենց հոգևոր-լուսավորչական ծառայութեանը կատարել են ոչ միայն Գամաղիելի, այլև Խիզանի մյուս վանական կենտրոններում, մասնավորապես Ս. Խաչ վանքում³¹:

1401 թ. Հովհաննէս Խիզանցին վերանորոգել է նաև Հեթում Ա թագավորի 1266 թվականի Ավետարանը³², որի մանրանկարների հեղինակը Հայոց միջնադարի մեծագույն արվեստագետներից մեկը՝ Թորոս Ռոսլինն է: Լանկ Թեմուրի երրորդ աշխարհակործան արշավանքի զոհն է այս Ավետարանը: Ձեռագիրը բառացիորեն բզկտված վիճակում է հասել Հովհաննէս Խիզանցուն: Ավելի քան 400 թերթանոց փառահեղ ձեռագրից միայն հարյուր տասնյոթ թերթ էր մնացել, որից ութսունմեկը՝ կտրատված ու կիսապատառ, իսկ երեսունվեցը՝ թեև ամբողջական, բայց դաշունահար³³: Ձեռագիրը նորոգելու է տվել Հովհաննէս անունով մի քահանա: Ահա թե ինչ է գրում Խիզանցին. «Քրիստոս Աստուած քո սուրբ աւետարանչաց բարեխոսութեամբս ողորմեա Յովանէս քահանային և ծնաւղաց իւրոց և ամենայն արեան մերձաւորացն՝ կենդանեացն և հանգուցելոցն, որ յոյժ եռափափագ սրտիւ ետ նորոգել զսուրբ Աւետարանս, վասն զի ոչ ժուժեաց տեսանել զայսպիսի ահարկու և սոսկալի Աւետարանս այսպէս փեռակտած անկեալ ի ձեռս այլազգեաց, որպէս զգառն ի գայլոց ձեռն մատնեալ, ետ վերստին նորոգել զսա, զի թագաւորական յիշատակս որ աստ գրեալ կա, ոչ խափանեցի...» (106ա): Խիզանցի գրիչն ու մանրանկարիչը ձեռագրի «ավելացված թերթերը գրել է խոշոր բոլորգրով, գլխագրերը՝ կարմիր երկավագրով, իսկ ընթերցվածներն սկսել է միագույն զարդագրերով և լուսանցազարդերով: Նկարել է չորս ավետարանիչների նկարները (2բ, 100բ, 155բ, 242բ) և

³⁰ ՄՄ, ձեռ. հմբ. 8904:

³¹ Տե՛ս ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն առաջին..., էջ 24:

³² ՄՄ, ձեռ. հմբ. 5458:

³³ Այսպես է ներկայացնում Ավետարանի վնասվածքները ձեռագրագետ Ա. Մաքևոսյանը: (Տե՛ս Ա. Մաքևոսյան, Հեթում Ա թագավորի Ռոսլինյան Ավետարանի նորահայտ մատուցները. - «Ֆանթեր Մատենադարանի», Եր., 1980, էջ 275):

ավետարանառաջների կիսախորանները՝ գլխազարդով, զարդագրերով և լուսանցազարդերով»³⁴ :

1402 թվականին Հովհաննեսը Խիզանում գրում և նկարազարդում է հերթական Ավետարանը³⁵ : Հետաքրքրական է նրա թողած հիշատակությունը Լանկ Թեմուրի փոքրասիական արշավանքի մասին. «...յայսմ ամի եմուտ ի տունն Հոռոմոց, եւ նուաճեաց զամենեսեան ընդ ձեռամբ իւրով, եւ զամիրապետն աշխարհին՝ Իլդրում անուն, ըմբռնեաց եւ կապեաց՝ հանդերձ որդւովն» (309բ) :

1404 թվականին նա նկարազարդում է մագաղաթյա Ավետարան³⁶ : Ձեռագրի գրիչը Ստեփանոս քահանան է : Հովհաննեսի համար անսովոր է եղել մագաղաթի վրա մանրանկարելը. «... յոյժ տրտում եմ վ(ասն) մեղաց իմոց եւ դառն ժամանակի եւ ձմերանի (կատարե)ցաւ սայ եւ անկիրթ էի մագաղաթի...» (2ա) :

Հովհաննես Խիզանցու հաջորդ աշխատանքը, որը նա ավարտել է 1407 թվականին, Հայսմավուրք է³⁷ : Ձեռագրի բնագիրն ուղղել ու պակասը լրացրել է Գամաղիելի ուխտի արեղա-կրոնավոր Պողոսի պատվերով³⁸ : Այդ թվականին Գամաղիելի վանքի առաջնորդներն էին Ստեփանոս և Դավիթ եպիսկոպոսներն ու ներսես վարդապետը : Այս ձեռագրում Հովհաննես Խիզանցու թողած հիշատակարանը գրչություն արվեստ ուսուցանող մի հետաքրքրական և բացառիկ ուղեցույց է³⁹ : Նույն հիշատակարանում նա շափածո պատմում է Ղարա Յուսուֆ թուրքմենի քրիստոնյաների դեմ սանձազերծած հալածանքների ու կոտորածների մասին (530բ)⁴⁰ :

³⁴ Ա. Մաթևոսյան, Հեթում Ա թագավորի..., էջ 281 :

³⁵ ՄՄ, ձեռ. հմր. 5562 :

³⁶ ՄՄ, ձեռ. հմր. 5727 :

³⁷ ՄՄ, ձեռ. հմր. 4684 :

³⁸ «Առյն Յայսմաւորի գրիչ Յովհաննէս Հիզանցին է մինն ի ճարտար քարտուղարաց Հայոց և պարծանք իւր հայրենեաց և Պօղոս արեղայ լաւ ընտրութիւն արարեալ է, այնպիսի անսխալ մի գրչի, զիւր Յայսմաւոր գրել տալով», - գրում է Ղևոնդ վրդ. Փիրղալեյանը : (Տէս Նօտարֆ Հայոց հավաքեալ եւ լոյս ածեալ ձեռամբ Ղևոնդ վարդապետի Փիրղալեյան Տոսրեցոյ Վարագայ վանոց վանականի, Կ. Պօլիս, էջ 27) :

³⁹ «Ո՛վ եղբայր իմ եւ լոյս աչաց, դու այսպէս իմացիր, զի յորժամ զմի բանն սկսանիս՝ մինչ յայն որ Բ. կետն ի մին տեղի մի հանգիր : Քեզ օրինակ առ, զի յորժամ ո՛ք ի հետաւոր տեղոյ զնայ ի տեղի իւր եւ ի տունն, եւ ունի զինեամբ շալակ կամ պաշար, թէպէտ հանգիստ առնու ի հանապարհին, ոչ է կատարեալ հանգիստ՝ մինչեւ ի տունն իւր հասանէ : Սապէս եւ դու, մինչ ոչ կատարի բանն, մի հանգչիցիս ի կետն, այլ ի կետն եւ ի կիսակետն՝ ի կախ կալ զբանն մինչեւ հասանիցես ի տունն, եւ տունն՝ Բ. կետն է : Իսկ գլխագիրն այն է, որ զբանն ի բանէն բաժանէ, որ ի կարգ բանին շերտայ բանն, որ ի գիրս՝ այլ նոր բանն, որ ի գիրս՝ այլ նոր բան ցուցանի, որ չէ ըստ կարգի այնմ բանի : Եւ ես՝ անարժանս յամենայնի Յովհաննէս իմացայ զայս եւ այնպէս արարի : Նախ, կետ տեղի ի մեջ բանին, եւ ապա կիսակետ, եւ ապա կատարեալ կետ, որ է Բ. կետն : Արդ, ով եղբայր, թէ դու այնպէս աշխատիս եւ ուսանիս, լուսաւորիս մտօք շնորհօքն Աստուծոյ եւ լուսաւորես զլսօղսն : Վասն որոյ՝ մի անմտաբար համարիր զկետն որ ի գիրս յայս, զի խանգարիչ է այնպիսին սուրբ գրոց՝ որ ոչ գիտէ դնել զկետն, եւ զկիսակետն եւ զմիջակետն եւ զտունն : Եւ ես այնպէս արարի աստ» (530ա) :

⁴⁰ Տների սկզբնատառերով հորվում է «Պաւղոսի աղերս ի Յ(ն)վանիսէ», որը նկատել է Լ. Խաչիկյանը :

Հովհաննես Խիզանցու վերջին երկու թվակիր ձեռագրերը նոր բան չեն ավելացնում նրա կենսագրությունը: Գանձարանը նա գրել է 1416 թվականին⁴¹, Ավետարանը՝ գրել ու նկարազարդել է 1417 թ. Ստեփանոս կրոնավորի խնդրանքով⁴²: Այս Ավետարանը նրա վերջին ստեղծագործությունն է⁴³, և հավանական է, որ Հովհաննես Խիզանցին մահացել է հենց 1417 թվականին:

Մատենադարանի հմր. 3717 Ավետարանի մանրանկարչական հարդարանքը

Այս ուսումնասիրությունից խնդիրն է առավել հանգամանորեն ներկայացնել նշանավոր մանրանկարչի գլուխգործոցներից մեկը՝ Մաշտոցյան Մատենադարանի հմր. 3717 Ավետարանը, որը մանրանկարչական հարդարանքի հարստության մեջ հայ գրքարվեստի բացառիկ նմուշներից է:

Ավետարանը (27x18,5), բաղկացած է 329 թղթե թերթերից, գրությունը երկսյուն է, գիրը՝ բոլորգիր, տողերը՝ 20, կազմը՝ ծաղկազարդ կաշի է, կոստղապատ, ծայրերին՝ չորս ավետարանիչների խորհրդանշանները, ակնակուռ խաչով (վրան Խաչելություն տեսարան), երեք կապերով ծայրերին արծաթե ամրակներ, միջուկը՝ տախտակ, աստառը՝ վանդակազարդ կտաւ (կազմը հետագա շրջանի է): Հիշատակարաններ՝ 165ա, 326ա, 326բ, 327ա, 327բ, 328ա, 328բ, 255բ (1392 թ.), 1բ, 3ա, 5բ, 7բ, 10բ, 13ա (1394 թ.), հետագայի՝ 328բ (Ժե դ.), 329ա (1657 թ.), 329ա (Ժէ դ.): Ունի 14 տերունական մանրանկար, 10 խորան, ավետարանիչների 4 պատկեր, 4 անվանաթերթ, 86 լուսանցապատկեր (որոնցից 9-ը թեմատիկ), նաև լուսանցազարդեր (առավելապես բուսական), զարդագրեր (հրեշտակագիր, մարդագիր, կենդանագիր, թռչնագիր, հանգուցագիր)⁴⁴:

Ավետարանի մանրանկարները Հովհաննես Խիզանցու արվեստին, ոճին ու պատկերագրությունը բնորոշ նմուշներ են⁴⁵: Սակայն այս ձեռագիրն ունի մի առանձնահատկություն: Հովհաննես Խիզանցին Ավետարանը նկարազարդելիս ակամա հեռացել է մանրանկարների տեղաբաշխման, ձեռագրի թերթերում դրանց զբաղեցրած տարածքի իր պատկերացումներից: Սովորաբար նա ավե-

⁴¹ Տե՛ս Խոսրոբ Հայոց..., էջ 192:

⁴² ՄՄ, ձեռ. հմր. 5444:

⁴³ Մաշտոցյան Մատենադարանում պահվում է ևս մեկ Ավետարան, որը նկարազարդել է Հովհաննես Խիզանցին: ՄՄ, ձեռ. հմր. 8897: Ավետարանը թվագրված է ԺԳ դարով և հավանաբար նրա ստեղծագործական վաղ շրջանի գործերից է:

⁴⁴ Ավետարանը ներկայացնելիս օգտվել ենք բուն ձեռագրից և «Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի» ձեռագրացուցակի համար կատարված նկարագրությունից (անտիպ):

⁴⁵ Հովհաննեսը Խիզանցի մանրանկարչության յուրահատուկ ոճի լավագույն ներկայացուցիչներից է: Խիզանցի մանրանկարչության ոճական սկզբունքի արտահայտություններից են կերպարների աչքերի մոտիկ տեղադրումը, զարմացած հայացքը, այտերի կարմիր գունավորումը և այլն:

տարանների նկարագրողումները սկսում է ձեռագրի առաջին թերթերից Տերունական մանրանկարների շարքով⁴⁶, որոնցից հետո պատկերում է խորանները, սակայն այս մի ձեռագրում Եվսեբիոսի թուղթը Կարպիանոսին և համեմատության տախտակների տեքստերը նախապես գրված են եղել և մանրանկարիչը ստիպված խախտել է ընդունված կարգը: Դա պարզորոշ երևում է մանրանկարներից և հաստատվում նրա թողած գրություններով ձեռագրի սկզբնաթերթում ու խորանների ստորին հատվածներում: Ահավասիկ. «Եղբարք՝ այս Աւետարանիս գրողն նախ զհամաբարբառս էր գրել յառաջ տետրին եւ (ա)պա գտնօրինա(կ)անացն տեղ թողել որպ(էս) եւ այժմէ եւ այլ չկարացաք ի կապելն փո(խ)ել. ինձ անմեղադիր լերուք աղաչեմ» (1բ), «Լաւ թէ չէր գրած մինչ ծաղկել էի զի տեղն աւեր էր թողած, ով եղբայր» (3ա, խորանի տակ), «Վա՛ր գէս միջի սիւնս որ ճղտորած էր» (5բ խորանի տակ): Այդ պատճառով Հովհաննես Խիզանցին խորաններն ու թեմատիկ մանրանկարները վրձնել է անազատորեն, հարմարեցնելով դրանք գրչի և ձեռագրի թերթերը կողմի թողած նկարադաշտի տարածքին⁴⁷:

Խորանների պատկերագրությունը պարզ է: Առաջին երկուսը երկսյուն են, հաջորդները՝ եռասյուն: Սյուները Հովհաննես Խիզանցին զարդարել է երկրաչափական և բուսական միահյուս օրնամենտով: Դրանց խոյակներն ու խարիսխները զարմանալի թեթև են, գունեղ ու գեղեցիկ: Հատկապես սպավորիչ են ճարտարապետական այդ դետալների զանազանակերպությունն ու գեղարվեստական ոճավորումները: Խորանների սյուները պսակվում են գլխազարդ կրող կամարներով: Բուն գլխազարդերի ներքնամասը հիմնականում կազմված է փոքրադիր կամարներից ու միջկամարային միջանկյալ զարդարուն տարածքներից: Սյուները նստած են խորանների ստորին մասում պատկերված եզրաշերտերի (ստիլոբատների) վրա:

Ինչպես ընդունված է, խորաններն ըստ իրենց խորհրդաբանական կազմի ու հաջորդականության⁴⁸ ունեն կանոնիկ պատկերներ, որոնք նշանակային գործառույթից զատ կատարում են նաև հորինվածքը կազմավորող և դրանք միմյանց կապող դեր: Զինքաղները, արմավենիները, ձիթենիները, նունենին, զանազան հավքերը, կաքավները, հաղորդության սկիհը, սիրամարգերը, քա-

⁴⁶ Դա Վասպուրականի մանրանկարչության յուրահատկությունն է:

⁴⁷ Սովորաբար Հովհաննես Խիզանցին Եվսեբիոսի թուղթը Կարպիանոսին նկարում է հանդիպակաց թերթերի վրա, սակայն այս ձեռագրում ստիպված է եղել դրանք պատկերել միևնույն էջի ա և բ թերթերին:

⁴⁸ Տասը խորաններն են՝ ա. Ասավածության անմատչելի լույսի, բ. և գ. Հրեշտակաց դասերի, դ. Դրախտի, ե. Նոյի Տապանի, զ. Աբրահամի, է. և ը. Մովսեսի Սրբության Սրբոց և արտաքին խորան, թ. Սողոմոնի Տաճարի, ժ. Եկեղեցու խորան, որը բովանդակում է այս բոլորի խորհուրդը: Տե՛ս Խորանների մեկնություններ, աշխատասիրեց՝ Վիգեն Ղազարյան, Եր., 1995, Ներսես Շնորհալու՝ Ավետարանի խորանների մեկնություն, էջ 44-45:

ղաղը և մյուս խորանապատկերները ճշգրտորեն համապատասխանում են վերոհիշյալ ունիվերսալ դերակատարությունը:

Այս մի ձեռագրում Հովհաննես Խիզանցին (հավանաբար պատվիրատուի ցանկությունը), կատարել է ևս մեկ շեղում իր նկարչական սկզբունքներից: Նա, որպես կանոն, խորանները պատկերելիս գունավորում է դրանք նրբորեն, թույլ բացված ներկերով⁴⁹: Սակայն այստեղ նրա ներկապնակը շատ ավելի գունեղ է ու բազմազան: Կարմիրի, կապույտի, կանաչի, դեղինի, մանուշակագույնի հագեցած ու վառ գունաշարը էլ ավելի տպավորիչ ու ընդգծված է դարձնում խորանների գեղարվեստական արտահայտչականությունն ու տեսողական ընկալումը:

Առանձնակի հետաքրքրություն են ներկայացնում խորանների խորհրդանշական գրությունները: Երկրորդ խորանի (2բ) գլխազարդի կամարի վրա, դեղնավուն խորքով քառակուսու (Սեղանի) մեջ Հովհաննես Խիզանցին գրել է «ՍԲ» («Ս(ուր)բ»), նույնը նա կրկնում է երրորդ խորանում (3ա), այն տարբերությունով, որ Սեղանը տեղադրել է խորանի գլխազարդի վրա՝ «ՍԲ» («Ս(ուր)բ»): Հաջորդ խորանում (3բ) սեղանները երկուսն են և պատկերված են խորանի գլխազարդի մեջ կամարակապ բացվածքներում հրե լեզվակներով շրջապատված՝ «ՍԲ» («Ս(ուր)բ») և «ՏԲ» («Տ(է)ր»): 4ա խորանի գլխազարդում, կամարի մեջ, որ պսակված է Հաղորդության սկիհով, գրված է «ՈւԹՅ» («Զորութեան») և «ՍԲ» («Ս(ուր)բ»): 4բ թերթում վեցերորդ խորանում գլխազարդի գրեթե նույն հորինվածքում (այստեղ այն պսակում են երկու թռչուններ՝ կանգնած լայնաբերան սկիհի երկու կողմերում) գրված է՝ «սեղան քո տր զօրու» («Սեղան քո Տ(է)ր Զօրութեան»): 5ա թերթի խորանը գրություն չունի: 5բ խորանում դեղին խորքով Սեղանը կրկին տեղադրված է խորանի գլխազարդին, մեջը կարմիր խաչ է, նրա վերնամասի կողային հատվածներից վեր են խոյանում երկու եղջյուր: 6ա խորանի գլխազարդի կամարի մեջ Հովհաննես Խիզանցին գրել է. «Թէց⁵⁰ հաւատով կանգնեցաւ ի» (Թէ(ան)ց հաւատով կանգնեցաւ ի): 6բ խորանում «Սեղան Սրբութե ԱՅ» (Սեղան Սրբութե(ան) Ա(ստուծո)յ): Այստեղ խաչապսակ Սեղանը գլխազարդի կամարի վրա է, որի ներսում կրկին հրե լեզվակներն են: Ստացվում է. «Սուրբ, Սուրբ, Սուրբ Տէր Զօրութեանց⁵¹: Սեղան քո Տէր Զօրութեանց հաւատով կանգնեցաւ ի Սեղան Սրբութեան Աստուծոյ»:

Սեղանի պատկերումն ու հիշատակումը ինքնանպատակ չէ: Հովհաննես Խիզանցին խորաններում, որոնք պատկերագրում են Հին և Նոր ուխտերի կապն ու արարածի փրկագործության աստիճանական հանգրվանները, ավելի առարկայական է դարձնում գոհաբերության Սեղանի առանցքային դերն այդ ճանապարհին: Նոյի, Աբրահամի, Մովսեսի և այլոց կանգնեցրած Սեղանը, որի

⁴⁹ Դա հիմնականում վարդագույնն է:

⁵⁰ Այս «թէց»-ը 4բ-ի «թէանց»-ն է:

⁵¹ Տե՛ս Եսայի 2 3-4: Աստուածաշունչ Մատեան Հին և Նոր կտակարանաց, Կ. Պոլիս 1895:

վրա կատարվում էին բազում կենդանական գոհեր քավության ու մաքրագործության համար, նախանշում է այն գալիք Սեղանը, որի վրա պիտի պատարագվի Աստծո Որդին՝ Հիսուս Քրիստոսը: Առաջին յոթ խորաններում պատկերված Սեղանը Հին Ուխտում ստվերակերպ, ծածուկ հայտնյալ, միայն հավատով հասանելի փրկության խորհրդանիշն է, որը վերջին խորանում (Եկեղեցու խորան (6բ) վերածում է բանավոր, անարյուն ու մեկընդմիշտ մատուցվող Պատարագի խորհրդանիշի: Խորհրդաբանական այդ շեշտադրմամբ էլ Հովհաննես Խիզանցին անցում է կատարում դեպի Տերունական շարքի մանրանկարները:

Ավետարանի Տերունական պատկերները չափերով կրկնում են խորաններին և գտնվում են նկարադաշտի կենտրոնական հատվածում⁵²: Այդ մանրանկարների գունապնակը նույնն է, ինչ խորաններինը: Հովհաննես Խիզանցին նկարում է առանց գունավորելու մանրանկարի հորինվածքի խորքը, և, որպես կանոն, իբրև այդպիսին օգտագործում է թղթի մաքուր մակերեսը: Բոլոր մանրանկարները նա շրջանակել է գծով կամ երիզով և հստակ տարանջատել թղթի ընդհանուր մակերեսից:

Ներկայացնում ենք մանրանկարներն ըստ հերթականության՝ անվանումից հետո նշելով հեղինակի բացատրական գրությունները⁵³:

«Չորեկերայան աթոռ» (7բ) (տես ներդիր, նկ. 9)

(«Ա(ուր)բ Երոսդուրի(ւ)ն է բազմեալ յաթոռս չորեկ կերպեան»), «Ես եմ լոյս աշխ(արհ)ի», «Մ(ար)դ», «Ա.րծի», «Ա.ռեւծ», «Ե.զնն»):

Այս մանրանկարը հանդիպում է Հովհաննես Խիզանցու գրեթե բոլոր ավետարաններում, այն տարբերությամբ, որ մյուս ձեռագրերում ոչ թե բացում, այլ եզրափակում է թեմատիկ պատկերների շարքը:

Հովհաննեսի վրձնած Չորեկերայանի⁵⁴ հորինվածքը հիշեցնում է եկեղեցու խորան: Բեմի կենտրոնում նա պատկերել է Հիսուս Քրիստոսին, ով բազմել է չորեկերայանների վրա: Նա ավանդական հանդերձով է՝ կապույտ քիտոն և կարմիր թիկնոց: Աջ ձեռքը եռամատ օրհնության նշանով է, ձախում պահել է

⁵² Տերունական շարքի մանրանկարները այս ձեռագրում անհամեմատ փոքր են: Մյուս ավետարաններում Հովհաննես Խիզանցին նկարել է օգտագործելով թղթի ողջ մակերեսը:

⁵³ Կարմիր թանաքով արված այդ գրությունները, և հատկապես որոշ բառերի սկզբնատառերը նպաստում են նաև թերթի գեղարվեստական ձևավորման խնդրի լուծմանը:

⁵⁴ Հովհաննես Խիզանցու նկարագրող ավետարաններից մեկի հիշատակարանում կա այս մանրանկարի աստվածաբանական մեկնաբանությունը. «... ըստ տեսութեան Եզեկի էլ է քառակերպեան աթոռոյ՝ մարդ, առիծ, եզն, արծի, գանմարմնոցն Տէր տեսանելով, բազմեալ ի փա(ուս)ց յաթոռ, իմանալի ցուցանմամբ. զիմանալ բոլոր բնութիւնս. զակնարկումն որ աստուածապէս եւ տիրաբար բերմամբ նշանակէ զլինելն առ հողածին հրեղինաց անմահից զմահկանցու առնել հաղորդս: Եւ եւս ի գէրակարս հանել ի փառք, վասն զի փառաց թագաւորն Քրիստոս՝ փառակիցն Հօր եւ Հոգուն Սրբոյ զմերս առնելով բնութիւն, յինքեան միացուց աստուածութեան...»: (Վեներիկ, Հարություն Քյուրտյան հավաքածու հմր. 224, 346ա):

Ավետարանը: Լուսապսակը խաչագարդ է և կրկնվում է բոլոր այն մանրանկարներում, որտեղ պատկերված է Հիսուս Քրիստոսը: Հետաքրքիր են մանրանկարի խորհրդաբանական մանրամասները: Չորեքկերպյանի գրական հիմքը եզեկիելի տեսիլքն է⁵⁵: Եզեկիել քահանան շատ պատկերավոր է ներկայացնում հայտնութենական այդ հրաշալի ակնթարթները: Սակայն խնդրո առարկա մանրանկարը այդ նկարագրության խիստ համառոտ պատկերագրական տարբերակն է⁵⁶: Մանրանկարում արտացոլվել են Քոբարական տեսիլքի ամենաէական դրվագները: Չորեքկերպյանները՝ Մարդը, Առյուծը, Եզն ու Արծիվը, որոնք Եղեմի չորս գետերի, չորս ավետարանիչների խորհուրդն ունեն, Աստծո Գահը, որը Հիսուսի թիկնամասում պատկերված բարձն է, և Լույսը՝ աստվածայինի և Աստծո ներկայության խորհրդանիշը: Հովհաննես Խիզանցին Լույսի ճառագույնը գեղարվեստական հնարքով կարողացել է արտահայտել մանրանկարի վերին հատվածում՝ բեմի կոնքում, օգտագործելով կապույտ և սպիտակ գույների երանգների նուրբ համադրությունը:

Հետաքրքրական է նաև մանրանկարին տված անվանումը. «Սուրբ Երրորդություն»: Եզեկիելի տեսիլքի միջնադարյան մեկնիչները «... ի վերայ աթոռոյն՝ նմանութիւն կերպարանաց մարդոյ»⁵⁷ հատվածը բացատրելիս եզրակացնում են, որ խոսքը Հիսուս Քրիստոսի մասին է: Շատ դժվար է պատկերին տալ «Սուրբ Երրորդություն» անունը, քանի որ մանրանկարում Երրորդությունից միայն Հիսուս Քրիստոսն է: Հնարավոր է, որ Հովհաննես Խիզանցին նկատի է ունեցել Աստծո Որդուն բնութագրող Պողոս առաքյալի հետևյալ արտահայտությունը. «... Ձի ի նմա հաճեցաւ ամենայն լրումն Աստուածութեանն բնակել»⁵⁸:

Մանրանկարի ստորին մասում, զարդապատկեր բեմի կամարակապ տարածքի մեջ Հովհաննես Խիզանցին գրել է. «Ս(ուր)բ Երրորդութի(ւ)ն աւրհնեսցէ հոգով և մարմնով ստացող Ս(ուր)բ Աւետարանիս զտ(է)ր Թաղէոս կրանաւորն և ամ(ենայն) սրբոց մաղթանաւք զիս զանարժան և զուստանուն ծ(ա)ղկ(ո)ղ զՅ(ո)վ(ա)ն(է)ս և զճնողսն իմ»:

«Աբրահամը զոհաբերում է Իսահակին» ծա

(«խոյն», «Աբրահամ», «Սահակ», «հուր»)

Հին կտակարանյան երկրորդ մանրանկարն է, որ տեղ է գտել այս ձեռագրում: Հովհաննես Խիզանցու նկարազարդած ավետարաններից մի քանիսում այս մանրանկարն է բացում Տերունական պատկերաշարը⁵⁹: Մանրանկարը յու-

⁵⁵ Եզեկ. Ա. 1-28:

⁵⁶ Քրիստոնեական արվեստում աստվածաշնչյան այս պատումի ավելի մանրամասն տարբերակը «Եզեկիելի տեսիլքն» է:

⁵⁷ Եզեկ. Ա. 26:

⁵⁸ Կողոս. Ա. 19-20: Այս հարցը կարիք ունի առանձին ուսումնասիրության:

⁵⁹ ՄՄ, ձեռ. հմր. 5444, 5562 և այլն:

րատեսակ մուտք է դեպի Նոր Կտակարան և արածարծում է փրկագործության թեման, դրա իրականացումը ավետարանական պատմության մեջ:

Աբրահամին ու Իսահակին Խիզանցին պատկերել է մանրանկարի ստորին միջնամասում: Ծերունազարդ հայրը բռնել է որդու երկար մազերից և պատրաստվում է զոհաբերել նրան: Իսահակը զոհասեղանի վրա է, որի տեսքը հիշեցնում է եկեղեցու գրակալ: Մի փոքր հեռու զոհաբերության համար վառված կրակն է, որի հրե լեզվակները դուրս են ելնում սկիհ հիշեցնող անոթի միջից: Գրամատիկ այս պատմության սյուժետային ու հորինվածքային հանգուցալուծումը մանրանկարի աջ անկյունում վարից վեր խոյացող Սաբեկա ծառն է, և նրա ճյուղերից կախված է խոյը: Աբրահամի հայացքն ուղղված է դեպի պատկերի ձախ վերնամաս, դեպի Երկնքի սեզմենտի (հատված) միջից դուրս ելած Հայր Աստծո օրհնաբեր Աշը: Աներկբա հավատի ամրության փորձությունը, որ ապրում է Աբրահամը, խտացված է այդ հայացքի մեջ: Նա արդեն զոհաբերության դանակը դրել է իր միակ որդու պարանոցին, և միայն ակնթարթն է բաժանում նրան ճակատագրական քայլից: Բայց Աբրահամը հույս ունի, որ բազում ազգերի նախահայրը դառնալու աստվածային խոստումը իրականանալու է և որպես պարզև հավատարմության ստանում է խոյը, որը պիտի զոհաբերի որդու փոխարեն: Մանրանկարի խորհրդաբանությունը տանում է դեպի Նոր Կտակարան: Սաբեկա ծառը Հիսուսի խաչափայտն է, խոյը՝ Հիսուսը, որ պիտի զոհաբերվի մարդու փրկության համար:

«Ավետում» ծր

(«աւետի՛ք հրեշտակապետին Գաբրիէլի առ Մարիամ», «հրեշտակն»), «Ա(ստուա)ծածինն է», «սափորն»)

Ավետման տեսարանը ներկայացված է խիստ համառոտ պատկերագրական տարբերակով: Մարիամի հանդիպումը Գաբրիել հրեշտակին Հովհաննես Խիզանցին պատկերել է խորանատիպ կառույցի մեջ: Մանրանկարի պարզ հորինվածքը դիտողի ուշադրությունը անմիջապես կենտրոնացնում է բուն իրադարձության վրա:

Դեմ դիմաց կանգնած են ավետաբեր հրեշտակն ու աստվածընկալ Մարիամը: Հրեշտակն ու Մարիամը իրենց պատկերագրությանը հատուկ հանդերձներով են: Բնորոշ են նաև նրանց շարժումները: Հրեշտակը աջ ձեռքը ուղղել է դեպի Մարիամը, որը աստվածային հրամանի հաղորդման նշանակն է, իսկ Կույսը ձեռքերը ծալել է կրծքի վրա, որը նշանակն է հրամանը խոնարհությամբ ընդունելու: Երկուսն էլ կարծես քաչլ են անում իրար ընդառաջ և միաբանվում Աստծո կամքը կատարելու:

Հովհաննես Խիզանցին կերպարները վրձնելիս դիմել է յուրօրինակ հնարքի: Գաբրիելն ու Մարիամը կանգնած են ոտնաթաթերի ծայրերին և շեն հենվում գետնին: Թվում է, թե նրանք թեթևակի վեր են բարձրացել: Այս նկարչական հնարքը թեթևություն է հաղորդել ողջ հորինվածքին:

Գաբրիելի ու Մարիամի միջև, զարգապատկեր սեղանի վրա Ոսկե սափորն է: Այս սափորը խորհրդաբանորեն իրար է կապում Հին ու Նոր Ուխտերը: Երկնային մանանան, որով սնվում էին հրեաները եգիպտական անապատում դեգերելիս, հետագայում պահում էին ոսկե սափորի մեջ: Ավետման պատկերում սափորը խորհրդանշում է Սուրբ Կույս Մարիամին, ով իր մեջ պիտի ամփոփի Աստծո խոսքը՝ Հիսուս Քրիստոսին:

«Ծնունդ և Մոզերի երկրպագություն» 9ա

(«բազմութի(ւն)ք հրեշտակացն ի յայրն», «Ա(ստուա)ծածինն», «Յ(իսուս)ս Ք(րիստոս)ս», «եզն», «էշ», «Մեղնն», «Գասպար», «Բաղդասար», «Յովսէփ»)

Ծննդյան մանրանկարի հորինվածքային կառույցը ամբողջովին տարբեր է Ավետարանի մյուս պատկերներից: Բեթղեհեմյան այրը, որտեղ տեղի են ունենում Հիսուսի ծննդյանն առնչվող իրադարձությունները, Հովհաննես Խիզանցին ներկայացրել է բուսական զարդերով նկարազաշտի տեսքով, որի ազատ հատվածներում նա պատկերել է բոլոր հիմնական կերպարները: Բացառություն է միայն գառը թիկունքին առած հովիվը, որ պատկերված է անմիջապես զարդազաշտի վրա:

Բեթղեհեմյան այրի կենտրոնում Մարիամ Աստվածածինն է, կողքին՝ նորաբուսիկ Հիսուսը մսուրի մեջ, և եզն ու ավանակը: Զարմանալի է, որ Հովհաննես Խիզանցու օգտագործած պատկերազարկան այս տարբերակում բացակայում է Բեթղեհեմյան աստղը, որը Ծննդյան մանրանկարներում իր ուրույն տեղն ունի:

Մանրանկարի հորինվածքը բավական դինամիկ է: Այդ շարժունակությունը կերպարների վարից վեր տեղաբաշխման մեջ է, որը մանրանկարիչը կատարել է մեծ վարպետությամբ: Պատկերի ընդհանուր հորինվածքը բաժանված է երեք պատմողական մասերի: Ստորին հատվածում մոզերին դիմավորող Հովսեփն է: Միջնամասում Մարիամն ու Հիսուսն են: Վերևում հրեշտակաց դասն է: Այս բոլորը ներդաշնակորեն համատեղված են մեկ ընդհանրության մեջ:

Արևելքի թագավորները՝ մոզերը, ներկայացված են երեք հասակով երիտասարդ, հասուն և ծեր⁶⁰: Նրանք շարժվում են աջ, դեպի նստած Հովսեփը: Դեպի ձախ շարժվում է հովիվը, որ կարծես քայլ է անում կիսապառկած Աստվածամորն ընդառաջ: Վերջնից այս շարժումը եզրափակում են իրար նայող, ձեռքերն ու թևերը տարբեր դիրքերով ու ուղղություններով պահած հրեշտակները:

Հովիվի կերպարը նաև նշանակալի իմաստ ունի: Նա խորհրդանշում է Հիսուսու Քրիստոսին՝ Բարի Հովիվին, ով անձնագոհությամբ պիտի փրկեր կորուսյալ ոչխարին՝ մարդուն:

⁶⁰ Մոզերի նմանօրինակ պատկերումը հատուկ է Վասպուրականի մանրանկարչությանը:

«Կոտորումն մանկանց և Մկրտություն» 9բ

(«Կոտորումն մանկանց Բեթլեէմի», «Հերոդէս», «Յովաննէս Մըկրտիչն», «Ս(ուր)բ Հոգին աղանակերպ», «Յ(իսու)ս Ք(րիստո)ս», «Աջ Հօր», «Կա-մակոր վիշապն»)

Այս թերթում Հովհաննես Խիզանցին համադրել է երկու մանրանկար⁶¹: Վե-րին պատկերը ներկայացնում է Բեթղեհեմի մանուկների կոտորածը, ստորինը Հիսուսի Մկրտությունն է:

Մանուկների կոտորածի հորինվածքը հորիզոնական դասավորվածու-թյուն ունի և ռիթմավորված է: Սպացող մայրերի խումբը և մանկանը սրախող-խող անող զինվորը ուղղված են դեպի գահին բազմած Հերովդեսը: Հովհան-նես Խիզանցին շատ պատկերավոր է ներկայացրել այդ ողբերգությունը: Կա-նայք ձեռքերը խնդրական շարժումով պարզել են դեպի դաժան ու անմիտ արքան, որպեսզի նա դադարեցնի սպանողը: Նրանցից առաջինը, որպես ողբի նշան, բռնել է գլխաշորի տակից դուրս պրծած մազերի փունջը: Հերովդեսը նույնպես ձեռքը առաջ է մեկնել, սակայն դա ընդամենը կոտորածը շարունա-կելու հրամանի նշան է: Մանրանկարի ներքին դրամատիկվոր նկարիչը արտա-հայտել է հենց այդ հանդիպակաց, բնույթով իրարամերժ շարժումներով:

Մկրտության մանրանկարի կենտրոնում Հիսուսն ու Հովհաննես Մկրտիչն են: Հովհաննեսի կերպարը ընդհանուր առմամբ մեկնաբանված է ավանդական կերպով: Դա առաջին հերթին վերաբերում է նրա դեմքի տիպաբանությանը: Երկար ու խռիվ մազերն ու մորուքը համապատասխան են անապատականի պատկերագրագրական տիպին, սակայն հանդերձները՝ ոչ: Հովհաննես Խիզան-ցին նրան ներկայացրել է քիտոնով ու թիկնոցով, որը շեղում է ընդունված պատկերագրությունից⁶²: Հովհաննես Մկրտչի թիկունքում ծառն ու կացինն են, ըստ ավետարանական խոսքի. «Զի աւասիկ տապար առ արմին ծառոց դնի. ամենայն ծառ որ ոչ առնիցէ զպտուղ բարի՝ հատանի եւ ի հուր արկանի»⁶³:

Մկրտության վայրը՝ Հորդանան գետը, Հովհաննես Խիզանցին պատկերել է ալիքների տեսքով: Հիսուսի ոտքերի տակ կապ գցված օձն է⁶⁴, գլխա-վերևում աղավնակերպ Սուրբ Հոգին: Հոր Աջը դուրս է ելնում ամպի միջից: Մկրտության տեսարանի պատկերագրական առանձնահատկություններից մեկն էլ այն է, որ բացակայում են Հիսուսին սպասարկող հրեշտակները:

⁶¹ Զեռագրի պատկերագրումն այդ սկզբունքին Հովհաննես Խիզանցին դիմել է նաև 11բ, 12ա, 12բ, 13ա թերթերում:

⁶² Սովորաբար Հովհաննես Մկրտչին պատկերում են անապատականի հանդերձով, ինչ-պես որ նա ներկայացված է ավետարաններում. «... Յովհաննէս ունէր հանդերձ ի ստեւոյ ուղտու, եւ ցօտի մաշկեղէն ընդ մէջ իւր...» (Մատթ. Գ 4):

⁶³ Մատթ. Գ 10:

⁶⁴ Սատանայի նշանակն է:

«Տեառնընդառաջ» 10ա

(«տաճարն գալուս(տ)ն Տ(էառ)ն քառասունաւեա», «Սիմէոն Ծերն», «Մարիամ Ա(ստուա)ծածին», «Յովսէփ», «Ք(րիստո)ս արձակեաց զՔաղէոս և զձնողսն իւր ի մեղաց կապանաց») ⁶⁵

Երուսաղեմի տաճարը, ուր բերում են քառասուն օրական Հիսուսին, Հովհաննես Խիզանցին ներկայացրել է եռասյուն խորանի տեսքով: Խորանի գլխազարդից կախ ընկած երկու ճրագակալները նպաստում են տաճարի խորհրդապաշտական միջնորդի ընկալմանը: Մարիամն ու Հովսէփը մանրանկարի ձախ անկյունում են, Սիմեոն ծերունին ու Աննա մարգարետուհին՝ աջ: Սիմեոնը իր գիրկն է առել մանուկ Հիսուսին: Հետաքրքրական են հատկապես Աննայի և Մարիամի կերպարների պատկերագրական մեկնաբանությունները: Մարիամը, որ պատկերված է Որդու դիմաց, խնդրարկուի պատկերագրական տիպն է ներկայացնում: Հովհաննես Խիզանցու Մարիամը այս մանրանկարում տիպիկ Դեիսուսային կերպար է: Աննա մարգարետուհին, որ սովորաբար ներկայացվում է կանխասացուի բացված մագաղաթազարը ձեռքին, այստեղ պահել է վառվող մոմ ու վեր բարձրացրել այն: Դրանով Հովհաննես Խիզանցին ոչ միայն վերապատմում է ավետարանական դրվագը, այլև կատարում ծիսական անդրադարձ Տեառնընդառաջի եկեղեցական տոնին: Տեառնընդառաջը Լույսի տոնն է, որի խորհրդաբանական նշանակը մարգարետուհու վեր պարզած մոմն է:

«Կանայի հարսանիք» 10բ (տես ներդիր, նկ. 10)

(«Մայրն Յ(իսուս)ի», «Յ(իսուս) Ք(րիստո)ս», «փեսայն», «փեսադերն», «հարցանեն թէ գինի բեր ասէ թէ չկա (սև թանաքով)», «ննջէ խարբաձ») ⁶⁶

Հիսուսի առաջին հրաշագործությունը ներկայացնող այս մանրանկարին Հովհաննես Խիզանցին փորձել է ժանրային թեթևակի շունչ հաղորդել: Պատկերի ընդհանուր հորինվածքը նա բաժանել է երեք անհավասար մասերի: Վերին հատվածում Հիսուսն ու Աստվածամայրն են, փեսան ու փեսեղբայրը, միջնամասում՝ սեղանապետն ու հարսանիքի մյուս մասնակիցները, ստորին հատվածում՝ մատուակներն ու թակուկները: Թեև նրանց բոլորի դասավորվածությունը հորիզոնական է, սակայն նկարչին հաջողվել է ստանալ բավական աշխույժ մանրանկարչական հորինվածք: Դա ստացվել է կերպարների դեմքերի փոխադարձ ուղղվածության, գլուխների թեքվածության, ձեռքերի զանազան շարժումների, նստած, ծալապատիկ ⁶⁶ և ծնրադիր գիրքերի շնորհիվ:

Մանրանկարի առանցքային կենտրոնը վերնամասն է, այստեղ է ընթանում այն հարց ու պատասխանը, որի արդյունքում տեղի է ունենում հրաշքը՝ ջուրը վերածվում է գինու: Հովհաննես Խիզանցին դա ցույց է տալիս մանրա-

⁶⁵ Մանրանկարի լուսանցում սև թանաֆով գրված անընթեռնելի գրություն կա:

⁶⁶ Ծալապատիկ դիրքի պատկերագրական այն տարբերակը, որը կիրառել է Հովհաննես Խիզանցին, հայտնի է Վասպուրականի արվեստում ժ դարից, մասնավորապես Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցու ֆանդակներում:

նկարի ստորին մասում: Պատկերված վեց թակույկներից երեքն անգույն են, իսկ մյուս երեքը՝ վարդագույն: Մատուվակներից մեկը կապույտ սափորով ջուրը լցնում է դրանց մեջ, որն էլ վերածվում է գինու: Գինին վայելում է միջնամասի խումբը, նրանցից մեկն արդեն հարբած է: Խիզանցին ոչ միայն պատկերում է նրան վիճակին համապատասխան դիրքով, այլև նրա գլխավերևում գրում է. «Ննջէ խարբածս»: Այդ կերպարով էլ Հովհաննես Խիզանցին կենցաղային մոտիվը ներմուծում է կանոնիկ պատկերի ոլորտ:

«Ջանազան բժշկություններ և այրի կնոջ որդու հարությունը» 11ա

(«Յ(իսու)ս Ք(րիստո)ս», «անդամալոյծն կախեալ ի ցտցն»⁶⁷ «, «կոյրն», «դիւահարն», «Յ(իսու)ս Ք(րիստո)ս», «որդի այրոյն մեռեալ», «լալկանմ»)՝

Հիսուսի հրաշագործությունների ու բժշկումների ավետարանական պատումը շարունակվում է նաև այս մանրանկարում: Դրանում տեղ են գտել կույրի, դիվահարի, անդամալոյծի բժշկումները և այրի կնոջ մեռած որդու հարության գրվագները: Երկմաս այս մանրանկարում Հիսուսը ներկայացված է երկու պատկերագրական դիրքով՝ նստած և կանգնած: Դիրքերի ընտրությունը թելադրված է ավետարանական տեքստով: Հիսուսը նստած է, երբ բժշկումները կատարվում են տան մեջ, և կանգնած, երբ հարություն հրաշքը տեղի է ունենում դրսում:

Մանրանկարում հատկապես հետաքրքրական են դիվահարի և լալկանների կերպարների պատկերագրական ու գեղարվեստական մեկնաբանությունները: Առաջինը չափերով բավական մեծ է, ոտքերն ու ձեռքերը կապված են, մարմինը ներկայացված է անբնական ու ջղաձիգ անկման մեջ, մազերը երկար են ու խոփվ: Նմանատիպ մազերով են նաև լալկանները⁶⁸: Ակնհայտ է, որ Հովհաննես Խիզանցու օգտագործած գաղափար օրինակի պատկերագրությունը նրանց և դիվահարի միջև հավասարության նշան է դնում⁶⁹:

«Պայծառակերպություն և Ղազարոսի հարությունը» 11բ

(«Ս(ուր)բ այլակերպումն Ք(րիստո)սի Ա(ստուծո)յ մեռոյ», «Եղիայ մարգարէն», «Մովսէս մ(արգա)րէն», Մովսէսի ձեռքի տախտակին՝ «լուր Ի(սրայ)էլ տ(է)ր Ա(ստուա)ծ մեր Տ(է)ր մի է և սիրեսց(ես)» (սև թանաքով), Ավետարանի վրա՝ «Յ(իսու)ս Ք(րիստո)ս Ա(ստուա)ծ», «աշակերտն», «Յ(իսու)ս Ք(րիստո)ս», «Մարթայ», «ի բաց արարէի զվէմդ», «Քաշէ» (սև թանաքով), «վէմն»)՝

Թաքորական հայտնությունը ներկայացված է սիմետրիկ հորինվածքով: Կենտրոնում Հիսուս Քրիստոսն է, կանգնած աստվածային Լույսի ճառագումը՝

⁶⁷ Յվիֆ նշանակում է՝ տանիֆ (տե՛ս Ռ. Ս. Ղազարյան, Հ. Մ. Ավետիսյան, «Միջին հայերենի բառարան», Եր., 2009, էջ 775):

⁶⁸ Ի դեպ նրանցից մեկը աղամարդ է:

⁶⁹ Դա պատահական չէ: Միջնադարում լալկանների նկատմամբ բացասական վերաբերմունք կար: Համարվում էր, որ այդ «մասնագիտությունը» էությանը հեթանոսական է:

Նրա պայծառակերպումը խորհրդանշող կամարակապ բացվածքի մեջ: Հիսուսից աջ ու ձախ եղիս և Մովսես մարգարեներն են: Նրանց ոտքերի մոտ ծնրադրել են Պետրոս, Հակոբոս ու Հովհաննես աշակերտները: Հիսուսը պատկերված է հասակով բոլորից բարձր, որպես բոլորի վրա բացարձակ իշխանություն ունեցող: Այս գաղափարն է ընկած նաև նրա կերպարի պատկերագրական տիպաբանության հիմքում: Հիսուսը ներկայացված է «Ամենակալ» (Պանտոկրատոր) պատկերագրական տիպի հետևողությամբ:

Հովհաննես խիզանցին, որն իր մանրանկարներում գրեթե բացառել է բնապատկեր խորհրդանշող դետալների օգտագործումը, այս մի պատկերում այնուամենայնիվ վրձնել է բուսական փոքրիկ զարդեր, որոնք կոչված են փոխարինելու բնությունը ներկայացնող մանրանկարչական դեկորին:

Ջեռագրի նույն թերթում «Պայծառակերպություն» մանրանկարի տակ «Ղազարոսի հարությունը» պատկերն է: Պարզ ու անպաճույճ այս մանրանկարին յուրատեսակ հմայք ու եթերային թեթևություն է հաղորդում մեռած Ղազարոսի գերեզմանի վեճը բարձրացնող պատանու կերպարը: Նա վեճը բարձրացնելիս հայտնվել է օդում և ճախրում է զարմացած հայացքը երկինք ուղղած: Այստեղ առավել քան որևէ այլ մանրանկարում ի հայտ է եկել Հովհաննես խիզանցու վարպետությունը գծի ու պատկերի պլաստիկայի արտահայտման մեջ: Պատանու կերպարը ունի նաև աստվածաբանական ենթաշերտ: Նրա թռիչքը չունի ֆիզիկական պատճառ, այլ ենթակա է Հիսուսի կամքին, որի գործադրմամբ տեղից պոկվում է ծանր քարը, և հարություն է առնում Ղազարոսը:

«Մուտք Երուսաղեմ և Ոսանվա» 12ա

(«Ս(ուր)ք Ծաղկազարդն», «Յ(խու)ս Ք(րիստո)ս», «ժերբն», «աղայբն», «զհանդերձան տաբաժանեն ի ն(անա)պ(ար)հ(ին)», «Պետրոս», «Յ(խու)ս Ք(րիստո)ս», «լուանա Տ(է)բն զոսա աշակերտացն», «զարմանան աշակերտ(տ)», «կոնբն»)

«Ղազարոսի հարությունը» մանրանկարի՝ օդում սավառնող պատանու նկարչական հնարքը կիրառված է նաև «Մուտք Երուսաղեմ» տեսարանում: Այստեղ Հիսուսին ուղեկցող ու դիմավորող պատկերագրական բոլոր կերպարները հաստատուն կանգնած են ոտքի վրա: Հիսուսն ու Նրան կրող ավանակը տեղաշարժվում են օդով: Այս գեղարվեստական չափազանցությունը ևս ունի աստվածաբանական հիմնավորում: Իրանով Հովհաննես խիզանցին փորձել է արտահայտել Հիսուս Քրիստոսի աստվածային էությունն ու զորությունը: Չափազանց գեղեցիկ է այս հորինվածքի կառուցը: Այն բաղկացած է երկու խմբից. ավանակի վրա բազմած Հիսուսն ու Նրա երկու աշակերտները, և նրանցից առաջ ընկած աշակերտն ու դիմավորող խումբը՝ մանուկներն ու ծերը: Հանդիպակաց շարժումների միացումից էլ ծնվել է շատ դինամիկ ու ակնահաճո մի մանրանկարչական հորինվածք:

Թերթի ստորին հատվածում «Ուտիվա» մանրանկարն է: Վերնատունը, որտեղ տեղի է ունեցել այս խորհրդավոր իրադարձությունը, պատկերված է հնգախորան կառույցի տեսքով: Հորինվածքի կենտրոնում Պետրոսն է, որին նկարիչը ներկայացրել է ծերունու կերպարանքով: Հիսուսը ծնրադրած լվանում է Պետրոսի ոտքերը: Սովորաբար, այս մանրանկարի այլ պատկերագրական տարբերակներում Պետրոսը ձեռքով ցույց է տալիս իր գլուխը, որը ավետարանական տեքստի պատկերային արտահայտությունն է, և խնդրում լվալ նաև «...զձեռս եւ զգլուխ»⁷⁰: Հովհաննես Խիզանցու մանրանկարում Պետրոսը ձեռքը վրսին տանելու փոխարեն այն ուղղել է դեպի Հիսուսը և օրհնում է նրան:

«Խաչելություն և Դժոխքի ավերումը» 12բ (տես ներդիր, նկ. 11)

(«Արեգակն խաւարեալ», «Յ(իսու)ս Ք(րիստո)ս ի խաչին», «լուսին», «սա է թ(ա)զ(աւոր) հրէից» (սև թանաքով), «աչակողմ աւագակն», «զինաւորն», «խոցէ զկողն», «ձախակողմի», «կանայք», «Յ(իսու)ս Ք(րիստո)ս», «Յւայ», «զԱդամ հանէ որ ի դժխացն»⁷¹)

«Խաչելություն» մանրանկարը ներկայացված է երեք խաչալիների պատկերագրական տարբերակով: Կենտրոնում խաչված Հիսուսն է, աջից և ձախից՝ խաչված ավագակները: Հովհաննես Խիզանցին ներկայացրել է այն պահ, երբ բոլոր դատապարտվածները արդեն մեռած են: Հիսուսի ձախակողմում նրան տեգահարող զինվորն է: Խաչելության տեսարանի մեջ Խիզանցին ներառել է Հիսուսի վերջին հրաշագործություններից մեկը: Քրիստոնեական ավանդությունը պատմում է, որ Լոնգինոսը (տեգահարողը) կույր էր մի աչքից: Լոնգինոսը, ստուգելու համար մեռած է արդյոք խաչյալ Քրիստոսը, նիզակով հարվածում է նրա կողին: Արյունը, որ ցայտում է վերքից նրա դեմքին, հրաշքով վերադարձնում է կորսված տեսողությունը: Հովհաննես Խիզանցու վրձնած պատկերում Հիսուսի կողահոս արյունը կաթիլ առ կաթիլ հոսում է հենց այդ զինվորի աչքին:

Խաչելությանը ներկա են նաև Սուրբ կանայք: Առաջին հայացքից թվում է, թե նրանք պատկերված են «Դժոխքի ավերումը» մանրանկարի տարածքում, քանի որ այդ երկու մանրանկարները հստակորեն տարանջատված են հորիզոնական գծով, և կանայք ցած են այդ գծից: Պատճառը «Խաչելություն» մանրանկարի նկարադաշտի սղությունն է: Սակայն նկարիչը լուծել է նաև այս խնդիրը: Նա կանանց ոտքերի տակ կորագիծ տանելով՝ ոչ միայն սահմանագատել է «Դժոխքի ավերումը» վերին պատկերից, այլև արտահայտել է Գողգոթան, այն բլուրը, որի վրա կատարվել է Աստծո Որդու խաչելությունը:

⁷⁰ Հովն. ԺԳ 9-10:

⁷¹ Մանրանկարի ձախակողմյան գոյությունները գրեթե անընթեռնելի են: Սակայն կարդացվող երկու բառերից հասկանալի է դառնում, որ դրանք վերաբերում են սատանայի կապվելուն:

«Դժոխքի ավերումը» հորինվածքը փոքր է չափերով: Հիսուսը կանգնած է կապված սատանայի մեջքին, բռնել է Ադամի ձեռքերը և դժոխքի խավարից դուրս է բերում դեպի Լույս: Նկարիչը գունային հակադրության միջոցով հստակ տպավորել է այդ անցումը:

«Թաղում և Հարություն» 13ա (տես ներդիր, նկ. 12)

(«Իլլաբէր կանայքն», «գերեզման Տ(էառ)ն», «Յովսէփ», «Նիկողէմոս», «Պետրոս և Յոհաննէս», «լուսափայլ հրեշտակն», «գերեզման և վառչամայ», «պահապանքն թմբեալ»)

«Թաղում» մանրանկարում Հովհաննէս խիզանցին կրկին դիմել է ռիթմավորված հորինվածքի սկզբունքին: Օժման յուղեր բերած կանայք և Նիկողէմոսն ու Հիսուսի աշակերտներից մեկը հորինվածքի անկյունային, իրար դիմահայաց խմբերն են, որոնց կենտրոնում խիզանցին պատկերել է գերեզմանը, պատանված Հիսուսին ու Նրան գերեզման դնող Հովսեփ Արիմաթացուն: Հետաքրքրական է, թե ինչպես է Հովհաննէս խիզանցին նկարադաշտի խիստ փոքր հատվածում կարողացել ստանալ Հիսուսին գերեզմանի մեջ դնելու գործողությունը: Առաջին հայացքից թվում է, որ միայն Հովսեփն է անմիջականորեն առնչվում թաղման արարողությանը: Նա բռնել է Հիսուսի ոտքերից ու հակվել մարմնի վրա: Սակայն նրա թիկունքում կանգնած Նիկողէմոսը նույնպես ջանում է: Նիկողէմոսը բռնել է Հովսեփի թիկնոցից և այդ շարժման տրամաբանությունը հուշում է, որ նա ևս մասնակից է Հիսուսի մարմինը գերեզմանում ամփոփելուն:

«Հարություն» մանրանկարի պատկերագրությունը հետևում է աշակերտների Պետրոսի և Հովհաննէսի գերեզման այցելելու տարբերակին: Նրանց կերպարները ներկայացված են ավանդական տիպաբանությամբ: Պետրոսը մորուքավոր տարեց է, Հովհաննէսը՝ անմորուք երիտասարդ: Նրանք հորինվածքի աշակողմյան հատվածում են: Չախում գերեզմանն է: Գերեզմանի մեջ խիզանցին պատկերել է Հիսուսի պատանքի կտավները, որոնք խորհրդանշում են նրա հարությունը և նաև նշանակն են թափուր գերեզմանի: Հորինվածքի կենտրոնում Հովհաննէս խիզանցին պատկերել է գերեզմանաքարի վրա նստած Հարությունը ավետող հրեշտակին, իսկ նրա ոտքերի տակ՝ գերեզմանի քնած պահապաններին:

«Համբարձում» 13բ

(«համբարձումն Տ(էառ)ն մերոյ Յ(իսուս)ի Ք(րիստոս)ի», «հրեշտակք», «հր(ե)շտակք», «առաքեալքն», «առաք(եալքն)»):

Այս մանրանկարի հորինվածքային կառույցի դասավորությունը ևս մեկ անգամ վկայում է Հովհաննէս խիզանցի նկարչի բացառիկ վարպետության մասին: «Համբարձում» մանրանկարում հորինվածքի յուրաքանչյուր մանրա-

մասն միտված է դեպի վեր: Այն վերասլաց է բառի բուն իմաստով: Նկարիչը իրապես կարողացել է արտացոլել Հիսուսի երկինք համբառնալը:

Մանրանկարի ստորին մասում Խիզանցին պատկերել է Աստվածածնին ու աշակերտներին: Վերին հատվածում մանդոլայի մեջ բազմած Հիսուս Քրիստոսն է և չորս հրեշտակները, որոնք մանդոլան տանում են դեպի երկինք: Աշակերտները նայում են դեպի երկինք ու իրենց հայացքներով ուղեկցում Հիսուսին: Հրեշտակների դեմքերը նույնպես վերահայաց են, իսկ նրանց ձկված մարմինները էլ ավելի են ընդգծում սլացքի ուղղվածությունը: Այդ շարժումը սակայն չափավորի սահմանում է և չի խախտում հորինվածքի կայունությունը: Դրան է նպաստում Հիսուսի և Աստվածածնի կերպարների խարսխող ստատիկությունը:

«Հոգեգալուստ» 14ա

(«գալուստ Ամենաս(ուր)բ Հոգոյն ի ս(ուր)բ վերնատունն»), «առաքելաբն ի միասին»)

Տերունական շարքը եզրափակվում է «Հոգեգալուստ» մանրանկարով: Ինչպես առաջին մանրանկարում («Չորեքկերպյան ավոտ»), այնպես էլ այստեղ Հովհաննես Խիզանցին հորինվածքը կառուցել է եկեղեցու բեմի նմանողությամբ: «Հոգեգալուստ» մանրանկարը նա բաժանել է երկու պայմանական մասերի՝ աստվածային երկինք և Վերնատուն, որտեղ էլ տեղի է ունեցել Սուրբ Հոգու գալուստը: Երկինքը նա ներկայացրել է կամարի տեսքով, որի միջից դեպի աշակերտներն է իջնում աղավնակերպ Սուրբ Հոգին՝ կյանք տալու նոր հանրությունը՝ Քրիստոսի Եկեղեցուն և աշակերտներին դարձնելու Քրիստոսին քարոզող առաքյալներ: Աշակերտները դիմադարձ խմբերով նստած են բեմին: Կենտրոնում Հովհաննես ու Պետրոս առաքյալներն են: Մանրանկարում բացակայում են «Հոգեգալուստին» հատուկ պատկերազարկան որոշ մանրամասներ, մասնավորապես հրե լեզուները, որոնք բխելով Սուրբ Հոգուց, իջնում են առաքյալների վրա: Այս պարզ պատկերազրույթյամբ մանրանկարով էլ Հովհաննես Խիզանցին ավարտում է Ավետարանի սկզբնամասի նկարազարդումը:

Հմր. 3717 Ավետարանի նկարազարդման բաղկացուցիչ մասն են նաև չորս ավետարանիչների պատկերները, յուրաքանչյուրն իր Ավետարանի սկզբում, անվանաթերթով հանդերձ՝ Մատթէոս՝ 15բ-16ա, Մարկոս՝ 108բ-109ա, Դուկաս՝ 165բ-166ա, Յովհաննէս և Պրոքորոն՝ 259բ-260ա:

Այս ձեռագրում Հովհաննես Խիզանցու պատկերած ավետարանիչները ներկայացված են շատ պարզ հորինվածքով և պատկերազրույթյամբ: Նրանցից յուրաքանչյուրը իր Ավետարանը գրում է խորանատիպ կառուցքի մեջ, որը խորհրդանշում է գրչության վայրը: Ավետարանիչները նստած են զարդարուն գահավորակների վրա, բացառությամբ Հովհաննեսի, ով կանգնած թելադրում է Պրոքորոսին: Նրանցից երկուսը՝ Մատթեոսը և Դուկասը պատկերված են

գրելու պահին, իսկ Մարկոսը խոհական դիրքով է, ավարտել է գրելը և խոկում է Աստծո խոսքը: Ավետարանիչները ոտաբոբիկ են, ինչը նշանակն է նրանց երկյուղածություն: Մանրանկարներից երեքում սեղանների վրա պատկերված են գրչության գործիքները:

Մանրանկարներում Հովհաննես խիզանցին չի գրել նրանց անունները, սակայն գրչատախտակների վրայի գրությունները հուշում են, թե կոնկրետ որ ավետարանիչն է պատկերված: Գրությունները վերաբերում են ավետարանների սկզբնագրերին. «Գիրգք ծըննդեան Յ(իսուս)ի Ք(րիստոս)ի Որդ(ւոյ) (Մատթեոս), «Սկիզբն Աւետարանի Յ(իսուս)ի Ք(րիստոս)ի որպէս և գրեալ է ի մա(րգարէս)» (Մարկոս), «Քանզի բազում յաւժարեցին կարգել» (Ղուկաս), «Ի սկզբանէ էր Բանն» (Հովհաննես):

Ավետարանների անվանաթերթերում գերակշռում են բուսական զարդամոտիվները: Նույն հենքով են վրձնված նաև լուսանցազարդերը: Գեպի վեր ընձյուղված՝ դրանք առավելաբար աճում են հազորդության սկիզից ու ավարտվում ծաղկյալ խաչերով: Անվանաթերթերի գլխազարդերի վրա Հովհաննես խիզանցին պատկերել է հրեշտակներ, սկիզից ըմպող թռչուններ, սակայն առավել նշանակալից են գլխազարդերի միջի պատկերները: Մասնավորապես Մատթեոսի Ավետարանի անվանաթերթի գլխազարդում, վարդակի մեջ, նկարիչը պատկերել է Աստվածամորը Մանկան հետ (Օդիգիդրիա), իսկ Ղուկասի անվանաթերթի գլխազարդի մեջ՝ թևավոր եղնիկներ, որոնք նստած են խաչազարդի հարևանությամբ:

Յուրաքանչյուր անվանաթերթի սկզբնագրի գլխատառը ներկայացնում է համապատասխան ավետարանի խորհրդանիշը՝ Մատթեոս-մարդ, Մարկոս-առյուծ, Ղուկաս-ցուլ, Հովհաննես-արծիվ: Անվանաթերթերի գունային միջավայրը հակադրության մեջ է Տերունական մանրանկարների և ավետարանիչների գունավորման հետ: Եթե վերջիններս պատկերված են վառ ու հագեցած գույներով, ապա անվանաթերթերում իշխում է մեղմ, թույլ արտահայտված, սակայն բացառիկ ներդաշնակ ու ճաշակավոր գունապնակը⁷²:

Նմանատիպ գունավորմամբ են նաև Ավետարանի տարբեր թերթերում գտնվող հրեշտակագիր, մարդագիր, կենդանագիր, թռչնագիր, հանգուցագիր լուսանցազարդերն ու թեմատիկ լուսանցապատկերները, որոնք Ավետարանի մանրանկարչական ամբողջականությունը ձևավորող գեղեցիկ նմուշներ են:

Լուսանցազարդերի հիմնական դերը ձեռագրի թերթերի գեղարվեստական զարդարումն է, սակայն դրանք բոլորը խորհրդաբանորեն կապված են ավետարանական բնագրի բովանդակության հետ: Այդ կապը շատ ընդհանուր է: Իսկ ահա թեմատիկ լուսանցապատկերների դերակատարությունը այդ ասպարեզում ավելի ակնառու է: Այդ ինչ գողտրիկ պատկերները շատ ավելի առար-

⁷² Գունադրման այդ եղանակը ավելի հաճախ է Հովհաննես խիզանցուն: Նրա մյուս ձեռագրերում իշխողը գույնի կիրառության հենց այդ սկզբունքն է:

կայրեն են ներկայացնում ավետարանական բնագիրը, երբ պատկերագրում են ավետարանական պատմության այս կամ այն դրվագը⁷³ :

Մասնավորապես «Երկու կույրերը» (38բ) պատկերը վերաբերում է Հիսուսի կատարած բժշկություններին և նրա փառքի տարածմանը: «Տաճարիկները» (86ա), (151բ), (292բ) նկարված են բնագրային այն հատվածների մոտ, որտեղ իրադարձությունները ծավալվում են Երուսաղեմի Տաճարում: Դրանցից առաջինն առնչվում է Տաճարից Հիսուս Քրիստոսի դուրս գալուն և դեպի Ձիթենյաց լեռը հեռանալուն, երկրորդը լուսաբանում է «Այրի կնոջ լուծան» հայտնի պատմությունը, իսկ վերջինը ներկայացնում է Հիսուսի և հրեա քահանայապետերի ու օրենսգետների հարց ու պատասխանը Տաճարում:

«Գաբրիել հրեշտակ» (168ա) լուսանցապատկերը առնչվում է Ավետման պատմության հետ: «Սուրբ Հոգին» (18ա) խորհրդաբանում է «Հիսուսի փորձությունը անապատում» բնագրային հատվածը: «Որթատունկը» (239բ) վերաբերում է «Չար մշակների» առակին: «Հովհաննես Մկրտիչ» (262բ) լուսանցապատկերը պատկերագրում է Նախակարապետի «Ահաւասիկ Գառն Աստուծոյ որ բառնայ զմեզս աշխարհի»⁷⁴ հայտնի արտահայտությունը, իսկ «Գինու կուժը» լուսանցապատկերը խորհրդանշում է Կանայի հարսանիքը (264ա):

Այսպիսով, կարող ենք եզրակացնել, որ Մատենադարանի հմր. 3717 Ավետարանի նկարագարողումները պատկանում են Հովհաննես Խիզանցու լավագույն մանրանկարների թվին: Այդ մանրանկարներում արտահայտվել են նրա ստեղծագործական վարպետության բոլոր բաղադրիչները՝ հորինվածքի ճշգրիտ կազմավորում, նկարադաշտի ռացիոնալ օգտագործում, գծի պլաստիկա, գունային միջավայրի ներդաշնակություն և այլն: Հիրավի Հովհաննես Խիզանցին իր ժամանակի Վասպուրականի մեծագույն մանրանկարիչն է, իր գրիչ եղբոր բնորոշմամբ՝ «իմաստուն եւ աննման գրիչն ու ծաղկողը»:

⁷³ Դրանք բոլորը գտնվում են ավետարանական բնագրի պատկերագրվող հատվածի անմիջական հարևանությամբ:

⁷⁴ Հվճ. Ա. 29-30:

ԴՈՆԱՐԱ ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ

ԱՄԻՐԳՈՎԼԱԹ ԱՄԱՍԻԱՑԻՆ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ԲԺՇԿԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԽՈՇՈՐ ՏԵՍԱԲԱՆ

Հայ գիտական մատենագրության երախտավորներից մեկի՝ ժե դարի հայ բժշկապետ Ամիրգովլաթ Ամասիացու բժշկագիտական ընդգրկուն ժառանգությունը ժամանակակից ուսումնասիրողներին հնարավորություն է ընձեռում նրա մատենագրական ժառանգությունը դիտարկել իր տարբեր դրսևորումներով: Ի մասնավորի՝ կրկին անգամ արժևորելով նրան որպես ժե դարի գործնական-կիրառական բժշկության մեծ երախտավորի, նրա բժշկարանները առիթ են տալիս Ամիրգովլաթին գնահատել նաև որպես հայ միջնադարյան բժշկության տեսաբան գիտնականի: Անշուշտ, Ամիրգովլաթի բժշկագիտական ժառանգության տեսական բժշկության դիտարկումների հանրագումարը նրա «Ուսումն բժշկութեանն է այս» գործն է, որը կարող է համարվել միջնադարյան հայ տեսական բժշկագիտության մի կատարյալ հանրագիտարան: Այստեղ հեղինակը քննության է ենթարկել տեսական բժշկությանն առնչվող բնախոսություն, կազմախոսություն, առողջապահության և հիգիենային առնչվող բազմաթիվ խնդիրներ: Ի մասնավորի՝ հայ բժշկության պատմության հմուտ մասնագետ ակադ. Լ. Հովհաննիսյանը «Բժշկության պատմությունը Հայաստանում» հինգհատորյա կապիտալ աշխատության մեջ հանգամանակից վերլուծության ենթարկելով ժե դարի մեծ բժշկապետի ստեղծագործությունները, բարձր է գնահատում Ամիրգովլաթին, առաջին հերթին որպես տեսաբան գիտնականի, որն ավելի առարկայորեն և ամբողջական է դրսևորվում «Ուսումն բժշկութեանն է այս» գործի մեջ (27, Շ. 21-36): Նշենք, որ Ամիրգովլաթի տեսական բժշկության հայացքներին անդրադարձել են նաև հայ բժշկության պատմության այլ ուսումնասիրողներ, մասնավորապես Ավ. Տեր-Պողոսյանը «Բիոլոգիական մտքի զարգացումը Հայաստանում» արժեքավոր ուսումնասիրության մեջ (12, էջ 401-415), Գ. Հարությունյանը («Гинекология и акушерство в Армении в древние и средние века» (17, Շ. 123-128, 154-229), Ս. Վարդանյանը (14, Շ. 512-517, 541-552; 19) և այլք: Ամիրգովլաթ մեծ բժշկապետի «Ուսումն բժշկությանն է այս» գործի մեր որակումը՝ որպես իր ժամանակի հայ բժշկագիտության տեսական բնագավառի ամենաընդգրկուն գործի՝ հիմնավորվում է այն պատճառաբանությամբ, որ մինչև Ամիրգովլաթը ստեղծված հայերեն բժշկարանները հիմնականում քննարկել են դեղագիտական կամ կլի-

նրկական բժշկությունը վերաբերող հարցեր (նկատի ունենք «Գազիկ-Հեթում-յան» բժշկարանը, Մխիթար Հերացու «Ձերմանց մխիթարություն» և Գրիգորիսի «Քննություն բնութեան մարդոյ և նորին ցաւոց» բժշկարանները): Այնինչ խնդրո առարկա ստեղծագործության մեջ Ամիրգովլաթն առանձին բաժիններով (բնախոսություն, մարդակազմություն, առողջապահություն, հիգիենա) համակարգված ձևով բժշկագիտական վերլուծության է ենթարկում վերոնշյալ ոլորտների բազմաթիվ տեսական հարցադրումներ: Իր իսկ՝ Ամիրգովլաթի վկայությամբ, այս գործի ստեղծման հիմնական շարժառիթներից մեկը հայերեն բժշկարաններում տեսական բժշկության ամփոփ շարադրանքի պահպան է եղել, և լրացնելու համար այդ բացն ու իր գործին հանրագիտական բնույթ տալու նպատակով Ամասիացի բժշկապետը օգտագործել է իր ժամանակի բժշկագիտությանը հայտնի թե՛ օտար և թե՛ հայ բժիշկ գիտնականների գործերը. «... գրուեցաւ գիրքս այս ի յարապի լեզուէ և ի պարսի լեզուէ ի հայ բառս մեր: Եւ ոչ գտայ ի բառս հայոց այս ձևովս բժշկարան» (ՄՄ, ձեռ. 2^ր 8871, էջ 182ա): Ինչ վերաբերում է «... գրուեցաւ գիրքս այս ի յարապէ լեզուէ և ի պարսի լեզուէ ի հայ բառս մեր» արտահայտությանը, ապա այն չպետք է կասկածի տեղիք տա Ամիրգովլաթի հեղինակ լինելու հարցում: Ինչպես հայտնի է, միջնադարում արաբերենն արևելքում դարձել էր գիտական շարադրանքի հիմնական միջազգային լեզուն: Արաբերեն էին շարադրում իրենց գիտական ստեղծագործությունները ոչ միայն արաբները, այլ նաև ուրիշ ազգերի քրիստոնյա գիտնականները: Այդ ժամանակաշրջանում հունարենից, ասորերենից, եբրայերենից արաբերեն թարգմանվեցին բազմաթիվ գիտական գրվածքներ, և եթե մեկը, դիցուք, կամենար գրել բժշկության մասին, անհրաժեշտաբար պետք է դիմեր արաբերեն գրականությանը: Անշուշտ, Ամիրգովլաթը քաջատեղյակ էր իրենից առաջ ապրած հայ բժիշկների ստեղծագործություններին: Այդ մասին նույնպես վկայում է ինքը՝ Ամիրգովլաթը. «Եւ ի յայս բանից առին առաջին բժշկապետքն մեր՝ Մեծն Մխիթար բժիշկն, եւ Ահարոն բժիշկն, եւ որդի նորա՝ Ստեփանոս բժիշկն, եւ տոհմն նորա՝ Ճոշլին բժիշկն, եւ Սարգիս բժիշկն, եւ Վահրամ բժիշկն, որ շատ գրեանք շիներ էին վասն դեղերուն զաւրուրեանն եւ աւգտութեանն. կարճառատ էին արել... եւ այս պատճառաւ՝ այլ ազգաց կարաւտ էաք» (3, էջ 2): Ամիրգովլաթի կատարյալ տեղյակությունը հայկական աղբյուրներին է՛լ ավելի ակնհայտ է դառնում, երբ մեր հեղինակի բժշկարանները համեմատում ենք ավելի վաղ ստեղծագործած հայ բժիշկների գործերի հետ: Օրինակ՝ աղբյուրագիտական զուգահեռներ անցկացնելով «Ուսումն բժշկութեան» գրքի «Վասն շինուածոյ և յօրինուածոյ աչացն» հատվածի և Աբուսայիդի «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» աշխատության մեջ տեղ գտած Մխիթար Հերացու գրչին պատկանող համանուն պատառիկի հետ (խոսքը վերաբերում է Աբուսայիդի «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» աշխատութեան ժէ դ. բժիշկ Ասար Սեբաստացու խմբագրած օրինակին)՝ Ս. Վարդանյանն այն կար-

ծիրքն է հայտնում, որ այս երկու հատվածների հիմքում ընկած է աչքի թաղանթների ու հեղուկների գալենյան դասակարգումը և բնագրագիտական առումով գրեթե կրկնություն են: Այս կապը շատ ավելի ակնառու է Հերացու «Ջերմանց մխիթարութեան» և Ամիրգովլաթի «Օգուտ բժշկութեան» աշխատությունների տեղադրյալ հիվանդություններին նվիրված բաժինները համեմատելիս (9, էջ 210-211):

«Ուսումն բժշկութեանն է այս» գործը կազմված է 50 գլուխներից, որոնք ընդգրկում են, ինչպես նշվեց, տեսական բժշկագիտության գրեթե բոլոր բաժինները: Բժշկարանի սեղմ առաջաբանին հետևում է առաջին՝ «Յառաջն չիշենք զբժշկութեան ուսումն և «զշնոր[հ]քն որպէս է, և զաւրութիւն ինչ է, և բժշկն որպէս պիտի և որպէս ճանաչեն զդեղն մահու» գլուխը, որը յուրահատուկ մի մուտք է ամբողջ ստեղծագործության համար: Ամիրգովլաթն այստեղ շարադրում է իր մտորումները բժշկի մասնագիտության և բարոյական նկարագրի խիստ անհրաժեշտ և պարտադիր որակական չափանիշների վերաբերյալ. «Եւ բժշկն այլ պիտի որ իմաստուն լինի եւ գիտուն և յուլ չլինի և պարծենկոտ եւ սուտ զրուց չի լինի և վարպետի աշակերտել լինի և շատ գրեանք կարդացել և շատ թաճրուպանի գտել: Եւ խելոք և խրատայտու լինի և տամահի չի լինի և յաղքատաց իրք չի քնքշայ և ողորմած սիրտ լինի և յաղքատաց տամահ չայնէ, և զպետն ըղորդ առնէ: Եւ թէ այսպէս չի լինի, զոր ասցի, նայ լաւն այն է, որ զինքն ի հիւանդի խէշ չի տանէն և նորայ դեղ չառնէ» (ՄՄ, ձեռ. 2^մ 8871, էջ 3բ): Բժշկի բարոյական և մասնագիտական կատարելության այս պահանջները դեռևս անտիկ բժշկագիտության մեջ իրենց կատարյալ ձևակերպումն են ստացել «Հիպոկրատյան հավաքածու» (*Corpus Hippocraticum*) «*Praecepta*» և «*De habitu decenti*» գրքում (23, շ. 202-208): Ի դեպ՝ դրանից էլ ավելի վաղ հնդկա-տիբեթական բժշկության մեջ գոյություն է ունեցել մի առանձին բնագավառ՝ «չժուդ-շի» (բժշկական բարոյականություն՝ էթիկա), որտեղ մանրամասն անդրադարձ կա բժշկի համար պարտադիր հինգ հիմնական հատկանիշներին. իմաստություն, նվիրվածություն իր մասնագիտությանը, հաճելի արտաքին, աշխատասիրություն և խորը բժշկական գիտելիքներ (18, շ. 35-42):¹ Բժշկարանի առաջին գլխին հաջորդում է բնախոսությանը նվիրված բաժինը: Ժէ դարի բժշկապետը, հետևելով աշխարհի և մարդու արարման մեկնաբանմանը, գրում է. «Եւ արարիչն Աստուած քան զմարդն փառաւոր իրք չէ ստեղծել»: Նրա բնախոսական պատկերացումների հիմքում ընկած է ողջ միջնադարում գերիշխող, արևելյան փիլիսոփայության մեջ ծնունդ առած և հունական բնափիլիսոփայության մեջ էմպեդոկլի և Անաքսագորի կողմից տեսության վերածված չորս սկզբնատարրերի (կրակ, հող, օդ, ջուր),

¹ Ավելորդ չէ նշել, որ ներկայումս բժշկական էթիկան, որպես գիտության ուսումնասիրության մի առանձին բնագավառ, լայն հետաքրքրության առարկա է դարձել ոչ միայն բժշկների, այլև փիլիսոփաների և հոգեբանների համար (24):

որոնց Արիստոտելն ավելացրեց հինգերորդը՝ եթերը (*pneuma*), հանրահայտ ուսմունքը²: Ըստ Ամիրզովլաթի յուրաքանչյուր գոյ նույնպես չորս տարրերից է

² Քանի որ այս չորս սկզբնատարրերի տեսությունն է հիմնականում ընկած Ամիրզովլաթի բնագիտական պատկերացումների հիմքում, նպատակահարմար է քիչ ավելի հանգամանորեն անդրադառնալ անտիկ բնափիլիսոփայության մեջ գիտական ուսմունքի վերածված այդ տեսակետին:

Հին Արևելքում աշխարհի արարման սկիզբը համարվում էին տիեզերական երեք տարրերը. շուրջ, որը որպես աշխարհաստեղծման սկզբնատարր, ընդունվել է եգիպտացիների, հնդիկների և մի շարք այլ արևելյան ժողովրդների կողմից, օդը, որը հնդիրանական պատկերացումների մեջ կատարում էր «համաշխարհային հոգու» դեր, նույնացվում էր տիեզերքի սկզբնական վիճակի հետ և համարվում նրա ստեղծման միակ սկզբնատարր, և կրակը, որին որպես տիեզերական սկզբնատարրի հատուկ նշանակություն է տրվել զոաստրիզմի մեջ (30, c. 57):

Հունական բնափիլիսոփայության մեջ (Ք. ա. XV-V դդ.) կյանքի և շարժման սկիզբ են համարվել տիեզերական սկզբնատարրերը (Քալեսի մոտ՝ շուրջ, Հերակլիտի մոտ՝ կրակը, Անախիմենի մոտ՝ օդը), որոնցից յուրաքանչյուրին վերագրվում էր յուրօրինակ «բնություն» (*physis*): Այս սկզբնատարրերի խառնվելով է, ըստ այդ տեսության, ծագել թե՛ երկինքը (արև, աստղեր, լուսին) և թե՛ երկիրը (իր բուսական և կենդանական աշխարհով) (30, c. 76-77):

Ի տարբերություն իր նախորդների էմպերիկը, իսկ այնուհետև Անասագորը (Ք. ա. V դ. աշխարհի ստեղծման նախասկիզբը համարում էին տիեզերական չորս տարրերը համատեղ, որոնք հավերժ են, որակապես անփոփոխ և միատարր: Այդ տարրերի տարբեր ֆանակական համակցությունները դառնում են ցանկացած որևէ «բանի» սկիզբ: Ըստ այդ ուսմունքի՝ յուրաքանչյուր գոյ չորս տարրերից է կազմված, իսկ նրանց մեջ ընթացող գործառույթները պայմանավորված են այդ նույն տարրերի որակական և ֆանակական տարամերժ հատկություններով (30, c. 289-303): Այս տեսակետն իր հետագա զարգացումը գտավ Ակիլաի և Դեմոկրիտի ատոմիստական տեսության մեջ: Ուշ շրջանի դոկտորաները մասնավորապես Դեմոկրիտին էին վերագրում ատոմիստական տեսության ստեղծումը:

Ըստ պլատոնյան աշխարհաստեղծման փիլիսոփայության՝ տիեզերքը Արարչի (Դեմիուրգ) ստեղծագործության արդյունքն է, իրականացված անհարաժեշտության սկզբունքով: Տիեզերքը նրա կողմից դիտարկվում է որպես կենդանի երևույթ, օժտված՝ մտքով և հոգով (տիեզերքը=միտք, հոգի, մարմին), որտեղ տեղ են գտել բոլոր տեսանելի և կենդանի մարմիններն ու գոյացությունները: Նա գտնում է, որ բնության մեջ ամենակատարյալը չորս սկզբնատարրերն են, որոնք անշունչ են, յուրաքանչյուրն ունի իրեն բնորոշ «*physis*»-ը և որակական հատկանիշները. կրակը շարժուն է, այն կազմող մասնիկները թեթև են, ունեն բուրգի (տետրաէդա) ձև, հառագում են լույս և տաքություն: Օդը թափանցիկ է, փոխակերպվելով կարող է դառնալ մշուշոտ և մատախլապատ, շուրջ՝ երկու տեսակի է՝ հեղուկ և դյուրահալ, առաջինի մեջ մտնում են բոլոր տեսակի հեղուկները, իսկ երկրորդի մեջ՝ այն պինդ մարմինները, որոնք հավում են տաքությունից, հողը՝ բնության մեջ հանդիպում է ֆարի, կավի, աղի տեսքով: Այս տարրերը, կազմված լինելով որակապես տարբեր փոքրիկ մասնիկներից, բնության մեջ պատահականորեն իրար հանդիպելով, բախվելով և խառնվելով դառնում են յուրաքանչյուր «գոյի» սկիզբը: Ի դեպ՝ պլատոնյան այս գաղափարները, մասնավորապես, շատ ավելի ամբողջական են ձևակերպված նրա ուշ շրջանի ստեղծագործություններից մեկում «Տիմեոս»-ում (28, c. 469-474, 495-505):

Հետևելով իր հաննարեղ ուսուցչին՝ Պլատոնին, Արիստոտելը ևս ընդունում է տիեզերքի հավերժ և անփոփոխ լինելու գաղափարը: Թե՛ տիեզերքում և թե՛ ենթալուսնային աշխարհում գործում են չորս սկզբնատարրերը, որոնց նա ավելացրեց հինգերորդը՝ եթերը

կազմված և նրանց մեջ տեղի ունեցող երևույթները պայմանավորված են այդ նույն տարրերի քանակական և որակական տարամերժ հատկություններով: Ամիրզովլաթն այս նույն տեսանկյունից է ներկայացնում բժշկարանում քննարկվող կենսաբանական բազմաթիվ խնդիրներ, հավելելով, որ այս շորս տարրերն օժտված են ոչ միայն իրարամերժ, այլ նաև՝ ուրիշ հատկություններով և դրանք զուգակցվելով միմյանց հետ՝ ներդաշնակություն են ստեղծում թե՛ բնության մեջ, թե՛ մարդու օրգանիզմում. «Գիտացիր, որ բժշկապետքն շատ խաւք են ասացել ... թէ ըստուխուսաթն մայեայ է և նիւթ է, որ է կրակն և քամին և ջուրն և հողն և ամէն, որ խառնուած է ի նոցանէ՝ ծնել յուժով, չէ թէ զաւրութէնով: Եւ Բ (2) թեթև են և Բ(2) ծանդր: Բ(2) թեթևն՝ կրակն և քամին և Բ(2) ծանդրն՝ ջուրն և հողն: ... Եւ այս նիւթերս, որ յիրար խառնուեցան յուժով չէ, թէ բնութեամբ: Եւ այսոնց խառնելուն պատճառն Բ(2) ցեղ է մէկն ըղորդ և մէկն ծուռ: Եւ այն, որ ըղորդ է, այն է, որ զուգվի և մարմին ու նայ ի շորս նիւթէ լման յիրար խառնի, որ մէկ մէկէ յաւելի կամ պակաս չի լինի, այն, որ մուհատիլ է: Եւ այն, որ ծուռ է, այն է, որ այս նիւթերուս յաւել է մէկն և Գ (3) պակաս, կամ Գ (3) ավել՝ Ա (1) պակաս, կամ տաք կասէն կամ հով» (ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 8871, էջ 7ա): Այս շորս տարրերին համապատասխան՝ օրգանիզմում գոյություն ունեն շորս հիմնական հեղուկներ՝ արյուն, լորձ, սև և դեղին մաղձ, որոնց ներդաշնակ հավասարակշռությունը պայմանավորում է մարդու առողջ վիճակը, իսկ հավասարակշռության խախտումն արտահայտվում է տարբեր հիվանդագին փոխակերպումներով. «... ամէն մէկին խառնելիւն մէկ մէկի հակառակ է ստեղծել Արարիչն Աստուած ...», իսկ սրանց զուգակցումը երկու կերպ է լինում՝ «ըղորդ» (ճիշտը) և «ծուռ» (սխալ): «Ըղորդը»՝ օրգանիզմի շորս հեղուկների հավասարակշռված խառնվելն է, իսկ «ծուռը»՝ երբ այս հեղուկներից որևէ մեկը գերակշռում է: Այս հիմնական հեղուկները գոյանում են համապատասխան օրգաններում. արյունը՝ սրտում, լորձը՝ ուղեղում, դեղին մաղձը՝ լյարդում, սև մաղձը՝ փայծաղում: Արյան բնությունը որին տաքացնում է պնևման, սառն

(pneuma): Այս տարրերի «բնությունից» (physis) են ծագել ինչպես երկնային մարմինները, այնպես էլ անօրգանական և կենդանական աշխարհը: Բնությունն է (physis) յուրաքանչյուր գոյի՝ կենդանական թե՛ բուսական, պարզ մարմիններ թե՛ տիեզերական տարրեր, սկիզբը (arché): «Փրկման մասին» տրակտատի մեջ համեմատել Ստագիրացին մանրամասնորեն վերլուծում է «տարր» հասկացությունը (արդյո՞ք դրանք անհաշիվ են, թե՞ որոշակի թիվ ունեն, ի՞նչ բնորոշ հատկանիշներ ունեն, ինչպիսի՞ փոխակերպումների են ենթարկվում): Ինչ վերաբերում է անօրգանական աշխարհին՝ ֆիզիկական մարմիններում այդ «տարրերի» համակցությունները բարդ չեն. մի կողմից կարող են գերակշռել թեթև տարրերը (կրակ, օդ), մյուս կողմից՝ ծանր տարրերը (ջուր, հող) (O nebe, 16, т. 3, с. 265-273, 341-363): Այս խնդիրներին՝ մասնավորապես կենդանական և բուսական աշխարհում բնության մեջ շնչավոր գոյերի բազմազանության, արտաքին միջավայրին նրանց հարմարվելու ունակության, բազմամարմնի (ծնունդ, զարգացում, մահ) հատկություններին ավելի հանգամանորեն անդրադառնում է Արիստոտելը «Առաջացման և ոչնչացման մասին» աշխատության մեջ (O возникновении и уничтожении, 16, т. 3, с. 381-440):

է, կարմիր գույնի է, լորձը՝ խոնավ է, սառը, սպիտակ, կաշուն, դեղին լեղին դառն է, չոր, կազմված է արյան և սննդի ճարպոտ մասերից, սև լեղին՝ սառն է, չոր, ծայրահեղ թանձր: Արյունը սնում է մարմնի բոլոր մասերը և համարվում է կենսական ջերմության աղբյուր: Մարմնի ներքին ջերմությունն ապահովում է պնևման, որը օդի հետ միասին շնչելու ընթացքում մտնում է թոքերը, անջատվելով օդից թափանցում է արյան մեջ և արյան շրջանառության միջոցով ապահովում օրգանիզմի կենսունակությունը: Բժշկարանում նմանատիպ մոտեցմամբ են ներկայացված կենսաբանական մյուս բոլոր երևույթները: Սա, փաստորեն, բժշկագիտության մեջ հայտնի հիպոկրատյան հեղահյուսթային ախտաբանության տեսությունն է, որը մոտ քսաներկու դար մնաց հիվանդությունների ախտածագումը բացատրող միակ գիտական տեսությունը: Ըստ այս տեսության, օրգանիզմում ընթացող թե՛ նորմալ և թե՛ ախտաբանական պրոցեսների հիմքը չորս հեղուկների «բնությունն» է (*physis*)³, որն իր գիտական համոզիչ մեկնաբանումն է գտել «Հիպոկրատյան հավաքածու» «*De natura hominis*» գրքի մեջ (27, c. 138-203): Հիպոկրատի գրչին պատկանող ամենավաղ ստեղծագործություններից մեկի՝ «Պրի, ջրի, տեղանքի մասին» (*De anre, agnis*) տրակտատում (Ք. ա. V դ. 30-20-ական թվականներ) մարդկանց չորս կոնստիտուցիոնալ խառնվածքները (տիպերը) հեղինակը բնութագրել է՝ հիմք ունենալով մարդու օրգանիզմում մշտապես առկա չորս հորմոնների որակական և քանակական հատկությունները (21, c. 278-302): Այս հեղահյուսթերն, ըստ տարվա եղանակների, քանակական և որակական փոփոխությունների են ենթարկվում: Չմոանը գերակշռում է լորձը, գարնանը՝ արյունը, ամռանը՝ դեղին մաղձը, աշնանը՝ սև մաղձը (21, *De natura hominis*, c. 201-203): Հեղահյուսթային այս երկարակյաց տեսությունը բժշկագիտության մեջ հարատևեց մինչև VII դ., մինչ գերմանացի կենսաբան Ռուդոլֆ Վիրխովը բնախոսության մեջ առաջ քաշեց «բջջային» տեսությունը (25, c. 424-425):

Տեսական բժշկագիտական հարցեր արծարծող խնդրո առարկա բժշկարանի մի առանձին բաժին նվիրված է սաղմնաբանական խնդիրներին: Ամիր-

³ Անտիկ հունական բնափիլիսոփայության մեջ «*physis*» բառն ուներ հատուկ իմաստային նշանակություն, որը տարբերվում է «բնություն» եզրի ներկայիս ընկալումից: «*Physis*» բառը ծագել է հունարեն «*ֆյուս*» (*phuo*) բայից (ծնել, լույս աշխարհ գալ, ստեղծել), որը մոտ է հնդկերգական «*bheu*» բառարմատին՝ (անել, ծագել, ծնել): Այս արմատից են նաև հայերեն «*buj*» և ռուսերեն «*былье*» բառերը, որոնց իմաստային նշանակությունն է՝ անել, ծնվել: Եվրոպական մի շարք լեզուներում «*bheu*» արմատը հավասարազոր է «*phuo*» արմատին՝ «*իմել*» (ֆրանսերեն՝ *je fus*, անգլերեն՝ *to be*): «*Phuo*» արմատից ծագած «*physis*» բառը, որի սկզբնական իմաստն էր «անել», «գարգանալ», շուտով ստացավ ավելի լայն իմաստային բնորոշում, իր մեջ ներառելով թե՛ կենդան և թե՛ անկենդան բնության իմաստները (22, c. 184-185): Ք. ա. V-VI դդ. «*physis*» տերմինը հաստատապես մտավ բնափիլիսոփայական և բնագիտական գրականության մեջ, իսկ բժշկական գրականության մեջ այն կիրառում գտավ Ք. ա. V դարավերջին, մասնավորապես՝ «Հիպոկրատյան հավաքածուի» մեջ (29, c. 79-83):

դովլաթի սաղմնաբանական պատկերացումները ևս արձագանքում են անտիկ և միջնադարյան բնափիլիսոփաների և բժիշկների ընկալումներին, ըստ որի զավակը գոյանում է տղամարդու և կնոջ սերմերի միացումից, մերձավորության ժամանակ. «Եւ գիտացիր, որ ժամ կնիկն և այրիկն իրար մերձենան, նայ այն արգանդին բերանն կու բացվի և յորժամ զսերմն ի ներս առնու, հանց կու փակվի, որ երկթէ միլ խոթես չի բացվիլ և սերմն կու մնայ ի յարգանդն կնկանն: Եւ կնկան սերմն յարկանն խառնի և սնին» (ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 8871, էջ 9բ): Ըստ Ամիրգովլաթի՝ սաղմի կենսունակությունը պայմանավորված է ոչ միայն տղամարդու և կնոջ սերմի առողջ և կենսունակ լինելուց, այլ նաև՝ ամբողջ օրգանիզմում ընթացող լիարժեք կենսաբանական պրոցեսներով, պտուղը մոր արգանդում սնվում է դաշտանային արյունով, որը երեխային կերակրող մոր ստինքներում փոխակերպվում է կաթի: Այս դեպքում նույնպես զգացվում է գալենյան և արիստոտելյան բնագիտական գաղափարների ազդեցությունը⁴: Պտղի կազմավորումը արգանդում Ամիրգովլաթը ներկայացնում է հետևյալ կերպ. ամենից առաջ կազմավորվում են սիրտը, ուղեղը, լյարդը և 40 օր հետո միայն՝ մկանները «միս է կապում», ապա ոսկրերը, անոթները, ջղերը և այլ «զօղվածքներ» (օրգաններ): Հղիության ամբողջ ընթացքը տևում է 38-ից 39 շաբաթ, ավելի ճիշտ՝ 9 լուսնային ամիս, և կամ մոտավորապես 260-266 օր, իսկ այս ժամանակամիջոցից շեղումները ազդում են պտղի կենսունակության վրա:⁵ Սաղմնաբանությանն առնչվող Ամիրգովլաթի վերոնշյալ գիտարկումները արժևորվում են թեկուզ հենց այն պատճառով, որ, ինչպես հայտնի է գիտական մտքի զարգացման տեսանկյունից, ուզածդ տեսակետ քննելիս, առավել ևս եթե խոսքը միջնադարյան գիտության մասին է, կարևոր են ոչ միայն խնդրի առաջարկվող լուծումները (որոնք, բնականաբար, կարող են հեռու լինել ժամանակակից գիտական ընկալումներից), այլև թեկուզ հենց այդ խնդրի արձարծումը:

⁴ Ըստ Արիստոտելի, սերմն առաջանում է արյունից «եփվելու» պրոցեսով, առհասարակ արիստոտելյան կենսաբանության մեջ «եփվելու» երևույթին հատուկ նշանակություն է տրվում (կերակրից եփման պրոցեսով արյունն է գոյանում, իսկ արյունից՝ եփման միջոցով՝ սերմը): Սերմը ապագա հասուն օրգանիզմի հիմն է, նրանից են ծագում բոլոր հյուսվածքներն ու օրգանները, այլ կերպ ասած՝ սերմնաբջիջում նախապես կան ավարտուն օրգանիզմի բոլոր բաղկացուցիչները (15, ԿՆ. I, 1, 64a 31-42, 640b 1-4, 641b 43-63; ԿՆ. II, 1, 646b 11-28): Մարմինը կենսունակ է դարձնում «հոգին», որով տարբերում են կենդան և անկենդան մարմինները: «Հոգուն» վերագրվում է երեք հատկություն՝ ահողական, զգայական և իմացական: Առաջինից սաղմի մեջ արթնանում է բուսական զգայությունը, երկրորդից՝ կենդանական զգայությունը և երրորդից՝ իմացական կամ հոգու գորությունը (16, Կ. 1, 0 ԿՄԵ, Կ. 371-373, 401-405):

⁵ «Ուսումն բժշկութեանն է այս» գործի մեջ Ամիրգովլաթի բնագիտական-սաղմնաբանական պատկերացումներին մասնավորապես, անդրադարձել է մանկաբարձ գինեկորգ պրոֆ. Գ. Հարությունյանը, հայ միջնադարյան բժշկության մեջ մանկաբարձության և գինեկորգիային նվիրված իր աշխատության մեջ այդ տեսակետները համաբերով բավական առաջադեմ և իրական (17, Կ. 146-147, 157-160):

«Ուսումն բժշկութեանն է այս» բժշկարանի մարդակազմությանն առնչվող դիտարկումները ևս ընդհանուր առմամբ արտացոլում են միջնադարյան կազմախոսական պատկերացումները, որոնց հիմքը գալենյան անատոմիան էր: Եվ սա բնական է, քանզի մարդակազմության բնագավառում մինչև VI դ. կազմախոսությունը նվիրված Գալենի դասական աշխատություններն անփոխարինելի ուղեցույց էին միջնադարյան բժիշկների և բժշկագետների համար (20): Հաղթահարել հին իմաստունների և բժիշկների հեղինակությունը (Արիստոտել, Հիպոկրատ, Գալեն, Իբն Սինա) այնքան էլ հեշտ չէր: Գարեբով արմատացած կարծիքներն ու տեսակետները դժվար էր փոխել: Նույնիսկ այն դեպքում, երբ անտիկ շրջանի ու միջնադարի իմաստասերների միանշանակ հետևությունները հակասում էին դիտարկվող իրողությանը, այսուհանդերձ՝ ճշմարիտ էր համարվում նրանց կարծիքը: Պատահական չէ, որ նույնիսկ վերածննդի հանձար Միքելանջելոն՝ մեծարելով Գալենին և Ավիցենային, գրել է. «Ավելի լավ է սխալվել՝ պաշտպանելով Գալենին և Ավիցենային, քան լինել ճիշտ՝ պաշտպանելով ուրիշներին» (13, Շ. 14):

Այսուհանդերձ, միջնադարյան հայ բժշկագիտության մեջ մարդակազմության զարգացման որոշակի մակարդակի մասին է խոսում հենց թեկուզ այն փաստը, որ գիտության այս բնագավառի վերաբերյալ աշխատանքներ են գրվել նույնիսկ բժշկագիտության հետ անմիջական կապ չունեցող անձանց՝ Ներսես Լամբրոնացու (2, էջ 91) և Գրիգոր Տաթևացու կողմից (11, հ. եր., էջ 229-282): Ի դեպ, «Գիրք հարցմանցի» 5-րդ հատորում Տաթևացին մարդակազմությունից բացի արժարժում է սաղմնաբանական և բնախոսական խնդիրներ: Դժվար է հանդիպել ախտաբանությանը նվիրված որևէ միջնադարյան հայերեն բժշկարանի, որտեղ մի բաժին («Վասն կազմութեան մարդոյն») կամ «Յաղագս բնութեան մարդոյն» վերնագրերով) հատկացված շինի մարդակազմությանը: Միջնադարյան հայ բժշկագիտության մեջ մարդակազմության զարգացմանն իհարկե նպաստել են հունա-հռոմեական դասականների կազմախոսական և բնախոսական գործերի հայերեն թարգմանությունները (Արիստոտել, Հիպոկրատ, Գալեն, Նեմեսիոս Եմեսացի), մասնավորապես, VIII դ. Գրիգոր Նյուսացու «Յաղագս կազմութեան մարդոյն» գործի, Ստեփանոս Սյունեցու և Դավիթ Հյուպատոսի հունարենից հայերեն թարգմանությունը (տե՛ս նաև այս թարգմանության Ս. Վարդանյանի աշխատասիրությամբ վերջերս հրատարակված քննական բնագիրը (8): Եվ, իհարկե, միջնադարյան հայ բժշկագիտության այդ բնագավառում որոշիչ են եղել Կիլիկյան Հայաստանում XII-XIV դդ. ստեղծված մարդակազմական գործերը: Միջնադարյան հայերեն մատենագրության մեջ կազմախոսության վերաբերյալ առկա հարուստ նյութն առիթ է տվել մի շարք հայագետների հայտնել այն կարծիքը, որ միջնադարյան Հայաստանում մարդակազմությունը զարգացել է սեփական փորձի և դիտողականության վրա, հիմքում ունենալով ոչ միայն դիահերձումների, այլև՝ մահապարտյալների

կենդանահատումների (*vivisectio*) մեթոդը⁶: Ահա այս նախադրյալների պարագայում միջնադարյան հայ բժիշկները հիմնականում բավականին իրական պատկերացումներ ունեին մարդու նորմալ կազմախոսության մասին:

Խնդրո առարկա «Ուսումն բժշկութեանն է այս» գործի մեջ հեղինակը մարդակազմությունը շարադրում է հետևյալ հաջորդականությամբ. կմախքի կառուցվածքի, գլխի, կրծքավանդակի, որովայնի խոռոչի, միզասեռական համակարգի, զգայարանների, անոթային և հոդային համակարգի կազմախոսություն: Ոսկրաբանության (*osteologia*) բաժինը (բժշկարանի «Վեցերորդ դուռն յիշէ գոսկրանքն, թէ որպէս գոյացուց Տէր աստուած» գլուխ) սկսվում է կմախքը կազմող ոսկրերի նկարագրությամբ: Ըստ Ամիրզովլաթի, կմախքը կազմող ոսկրերը հիմնականում կատարում են հենարանի դեր, առանց որի մարդը չի կարող շարժվել. «Գիտացիր, որ Աստուած զմարդուն ոսկրքն հիմն և սուն է արել անձինն և առանց ոսկր մարդ չկարել կանկնիր» (ՄՄ, ձեռ. 2^ր 8871, էջ 11ա): Տղամարդկանց մոտ կմախքը կազմող ոսկրերի թիվը 248 է, իսկ կանանց մոտ ոսկրերը չորսով ավել են, ընդ որում, այդ ավելի ոսկրերը ծննդաբերության ժամանակ բացվում են, իսկ դրանից հետո գալիս են իրենց նախկին դիրքին:

Այնուհետև Ամիրզովլաթը նկարագրում է գանգոսկրի կառուցվածքը. այն կազմված է վեց ամուր կարերով իրար միացած առանձին ոսկրերից, որտեղ գտնվում է մարդու համար շատ կարևոր «մեծ և պատուական» օրգանը՝ ուղե-

⁶ Բժշկագիտական շրջանակների շեշտված ուշադրությանն արժանացավ ակադ. Լ. Խաչիկյանի դեռևս 1947 թ. հրատարակած հոդվածը (6, 83-90), որ հեղինակը փաստում է XIII դ. միջնադարյան Հայաստանի նշանավոր մատենագիր Հովհաննես Երզնկացու Բարոզներից մեկում տեղ գտած այն վկայությունը, որը հավաստում է Կիլիկյան Հայաստանում կիրառվող դիախերձումների ու կենդանահատումների փաստը: Որ դիախերձումները Հայաստանում պատահական բնույթ չեն կրել, հավաստում է նաև Հայկական Կիլիկիայում XIII դ. ապրած և ստեղծագործած ականավոր փիլիսոփա գիտնական Վահրամ Ռաբունու՝ Գրիգոր Նյուսացու «Յաղագս մարդակազմութեան» գործի մեկնության մեջ առկա վկայությունը. «Բւրաբանչիրն, որ ի ներս ի մեզ է սիրտն, լեարդն, փորոտիքն, երակքն եւ այլ, որ ի մեզ է, թե ի՞նչ տեսութիւն եւ կայումն ունի[ն], կամ թէ զիա՞րդ, կամ որպէ՛ս են սոքա՞ հերձին զմահապարտս ի մարդկանց եւ տեսին աշօք» (5, էջ 294):

XIII դ. գիտնական վարդապետ Վարդան Արևելցու մեկ այլ վկայություն ևս հաստատում է բուն Հայաստանում դիախերձման և կենդանահատման կիրառման գոյության փաստը. «Հարց. Բժշկութիւն որպէ՛ս ուսան: Պատասխանի. գոր հերձելով եւ գոր նեխելով, եւ գոր սովեցան (=7) էին, եւ գինի տային ըմպել, որ ետայր երակքին և զարժումս [արեան] տեսել ուսան» (4, էջ 63):

Անդրադառնալով այս վկայությանը, բանասեր Փ. Անթաբյանն այն կարծիքն է հայտնում, որ միջնադարյան Հայաստանում դիախերձում և կենդանահատում կատարելով, չեն սահմանափակվել միայն առանձին օրգան միավորների ուսումնասիրութեամբ, դրանով փորձ է արվել պատկերացում կազմել արյան շրջանառության մասին (4, էջ 61-64): Այսուհանդերձ, Ս. Վարդանյանը այն կարծիքն է հայտնում, որ միջնադարյան հայ մատենագիրների գործերում տեղ գտած վերոհիշյալ վկայությունների համար սկզբնաղբյուրի դեր է կատարել Կլավդիոս Գալենի «De anatomia morturum» աշխատությունը (10, էջ 155-157):

ղը, ուր տեղակայված են հինգ զգայարանների՝ տեսողության, լսողության, հոտառության, ճաշակելիքի և շոշափելիքի կենտրոնները: Գլխուղեղը ներսից և դրսից պատված է փափուկ և կարծր թաղանթով, ունի երեք բաժին (խոսքը գլխուղեղի երեք փորոքների մասին է), որոնք միմյանց միացած են արյան անոթներով հարուստ «պոտունի տմաղի» միջոցով. «Եւ ինքն Գ (3) բաժին է, և այն, որ պոտունի տմաղ ասէն և այն ամէն բաժինն իրար ի կիպ է, և այն պոտունին կարմեր երկնի կայ և ինքն ի ժիր շարժման է» (ՄՄ, ձեռ. 2^{րդ} 8871, էջ 12բ):

Բժշկարանի ոսկրաբանության բաժնում ավելի հանգամանորեն է նկարագրված ողնաշարը. այն կազմված է 24 ողերից, որոնցից դուրս են գալիս սպիտակ «թելանման հյուսվածքներ». (խոսքը, ամենայն հավանականությամբ, ողնուղեղից դուրս եկող ներվարմատների մասին է). «Եւ յամէն ողոշարն Բ (2) ծակ ունի՝ մէկն յաջն դէհն և մէկն ձախն: Եւ այն ծակն քիչ մի ըղեղէն կայ, որ իրէնն հարամ ըղուղ ասէն և հաքմնին իրենն նուխայ ասէն» (ՄՄ, ձեռ. 2^{րդ} 8871, էջ 12ա): Կողոսկրերը քսանչորսն են, որոնք իրենց մի ծայրով կապած են ողնաշարին, իսկ մյուս ծայրով ազատ են (այս դեպքում խոսքը, հավանաբար, ծփան կողերի մասին է). «Եւ այլ քովի ոսկրն Ի (20) չորս է և որն յերկան է և որն կարճ և այնոր կող ասէն: Եւ տասնուչորս նայ էս կողերուն ծարերն գլուխն ի կրծոցն ոսկրն ի կիպ է: Եւ տասն կող այլ կայ, որ մէկ ծայրն ի ողոշարն ի կիպ է և ծայրն այլ ոսկրն կիպ չէ: Եւ այս ամէն կողերն լարման է գետ աղեղն: Եւ այնոր համար ստեղծ Աստուած զմարդուն կողն, որ պահարան լինի միջի անդամոցն, և յորժամ քուն լինի և զանձն ի գետին դնէ՝ նայ կողն զմիջի զօղուածքն պահէ և զսիրտն այլ պահէ» (ՄՄ, ձեռ. 2^{րդ} 8871, էջ 12ա): Ըստ Ամիրղովլաթի, տարբերակվում են կմախքը կազմող՝ երկար, կարճ, բարակ, հաստ, թանձր և նոսր ոսկրեր. «Եւ Տէր Աստուած զմարդուն ոսկրն, զորն յերկան է արեւ և զորն կարճ և զորն բարակ և զորն հաստ և զորն գունդ և զորն նոսր և զորն ծանձր: Եւ յայսմ ամէնն խորհուրդ կայ ...» (ՄՄ, ձեռ. 2^{րդ} 8871, էջ 12ա):

Բժշկարանի հաջորդ բաժնում հեղինակն անդրադառնում է ներքին օրգանների կազմախոսությանը: Ըստ հեղինակի՝ սիրտը, թոքը, շնչափողը գտնվում են ստոծանուց վերև, իսկ ստոծանուց ներքև՝ ստամոքսը, լյարդը, փայծաղը, աղիները, ինչպես նաև՝ միզասեռական համակարգը: Հարկ է նկատել, որ վերոնշյալ օրգանների կազմախոսությունն Ամիրղովլաթը դիտարկում է բնախոսությանը զուգընթաց, սկզբունք, որի ակունքները մենք տեսնում ենք հունա-հռոմեական բժշկության մեջ (Հիպոկրատ, Գալեն): Կրկին արձանագրենք այն հանգամանքը, որ ներքին օրգանների կազմախոսությանն ու բնախոսությանը վերաբերող մի շարք հարցադրումների վերաբերյալ Ամիրղովլաթի պատկերացումներն, անշուշտ, շատ ավելի խորն են ու ամբողջական, քան նրանցից առաջ հայերեն լեզվով մեզ հայտնի մարդակազմական գործերում:

Ներքին օրգանների կազմախոսությանը հաջորդում է մարդու հինգ զգայարանների բնախոսության բաժինը: Մարդն իր հինգ զգայարանների շնորհիվ

ունի հինգ զգայություն՝ «զաչացն սգայութիւն» (տեսողություն), երկրորդը՝ «լսելիքը՝ դրված է ականջում» (լսողություն), երրորդը՝ «քթի մէջ է» (հոտառություն), չորրորդը՝ «համ առնողն է, տպավորված է լեզվի մէջ» (համի զգացողություն), հինգերորդը, որ «... իմանում է խոշորը, կակուղը, ծանրը և թեթևը, հատուկ է ձեռքին» (շոշափելիք): Այդ հինգ զգայարանների միջոցով է մարդն առնչվում արտաքին աշխարհին: Ուշագրավ է, մասնավորապես, բժշկարանի «Վասն ստեղծման և արինուածոց աշիցն» գլուխը, որտեղ առկա է տեսողական նյարդերի խաչվածքի (*chiasma opticum*) վերաբերյալ Ամիրդովլաթի կողմից արված հայտնի գծանկարը (էջ 17բ): Անշուշտ տեսողական օրգանի կազմության և բնախոսության գործառույթների խնդիրները լավագույնս ներկայացված են Մխիթար Հերացու «Վասն շինուածոյ և յօրինուածոյ աչացն» պատառիկում, որը տեղ է գտել ԺԲ դարի բժիշկ Աբուսայիդի «Յաղագս կազմութեան մարդոյն» աշխատության ժէ դարի սեբաստահայ բժիշկ Ասար Սեբաստացու խմբագրած տարբերակում (1, էջ 178-188), Ամիրդովլաթը ևս, գուցե և հետևելով Հերացուն, նկարագրում է աչքի յոթ թաղանթները, երեք գիճություններն ու տեսողական ներվերը, ի տարբերություն Հերացու՝ դրանք շարադրելով մեկ ընդհանուր գլխում⁷: Բժշկարանում առանձին գլուխներով դիտարկված են նաև մյուս չորս զգայարանների (ականջի, քթի, բերանի և լեզվի, ինչպես նաև՝ ձեռքի, որպես շոշափելիքի օրգանի) բնախոսական գործառույթները:

Ինչպես մարդակազմության բոլոր բաժիններում, այստեղ ևս տեսանելի է Ամիրդովլաթ-տեսաբանի բնագիտական ընկալումների վրա արիստոտելյան նպատակաբանության (*teleologia*) տեսության ազդեցությունը (բնության մեջ և մարդու օրգանիզմում յուրաքանչյուր երևույթի զարգացումը ընթանում է ի սկզբանե կանխորոշված նպատակահարմարությամբ՝ «... բնության մեջ ոչինչ չի լինում առանց նպատակի»): Ինչպես հայտնի է, արիստոտելյան նպատակահարմարությունը օրգանական աշխարհում դիտարկվում է նպատակային պատճառի և անհրաժեշտության տեսանկյունից («նպատակային պատճառ»՝ սա է ցանկացած կենդանի օրգանիզմի զարգացման սկիզբն ու էությունը): Ըստ Արիստոտելի՝ կենդանի օրգանիզմը մի ավարտուն ամբողջություն է, որի սկիզբը սերմն է (սերմնաբջիջը), որի մեջ ի սկզբանե կան հասուն օրգանիզմի բոլոր բաղկացուցիչները՝ հյուսվածքներն ու օրգանները (դեմք, ձեռք, ոտք, թոք, սիրտ, ստամոքս և այլն), որոնք իրենց որոշակի գործառույթներով ամբողջության մեջ ապահովում են օրգանիզմի կենսունակությունը. «... Չէ որ յուրաքանչյուր սերմից զարգանում է ոչ թե ինչ-որ պատահի, այլ սրանից սա և

⁷ Տեսողական օրգանի կազմախոսության և բնախոսության, մասնավորապես տեսողական ներվերի խաչվածքի՝ երկու հայ մեծ բժշկապետերի դատողությունների վերաբերյալ ուշագրավ մասնագիտական վերլուծություն ունի հայտնի ակնաբույժ, պրոֆ. Բ. Մելիք-Մուսայանը (26, էջ 29-36):

ցանկացած սերմ չի կարող ծագել ցանկացած մարմնից, որովհետև սերմը իրենով պայմանավորում է ծագումը, զարգացումը, նպատակը» (15, I 1, 639Ճ 14-23, 640Ճ 1-25, 642ա-640Ճ): Այդքանով իսկ, թե՛ բնության մեջ և թե՛ կենդանի օրգանիզմում ոչինչ չի կատարվում առանց նպատակի, յուրաքանչյուր մաս, յուրաքանչյուր օրգան ունի իր նպատակաուղղվածությունը, որով էլ պայմանավորվում է նրա բնախոսական գործառույթը:

Ուշագրավ են Ամիրդովլաթի ընդհանուր պատկերացումներն անոթաբանության (angiologia) վերաբերյալ, որոնք արծարծվում են բժշկարանի «Վասն ստեղծման սրտին, որ է թագաւոր ամենայն անձինն» և «Վասն թիւ երակացն, թէ քանի են և ընդ քանի բաժանին» գլուխներում: Ըստ Ամիրդովլաթի՝ զարկերակների թիվը 520 է, զարկերակները դուրս են գալիս սրտից, իսկ լյարդից՝ երակները. «Գիտացիր, որ ամէն երակն մարդուն ԳՃԿ (360) երակ է և այս ԳՃԿ էս գիտացիր՝ ՃՄՆ (155) երակ կու շարժի և ԲՃԺ (210) չի շարժիլ: Եւ այս ամէն շարժող երկէն Ա (1)ն կու դադար եփ մարդն հիւանդ լինի և այս երկներուն, որ կայ նայ Գ (3) երակ մեծ է. Ա. կիֆալն է և Ա. ալհալն է և Ա. պասիլիկն է: Եւ ի յայս Գ (3) մեծ երակն յամէն մէկ ՃԻ (120) երակ է բուսել և այս երկինն որպէս ծառ և ճուղ է: Եւ այն երկինն, որ ի շարժմանէ՛ ի սրտէն կելնէ և այն, որ անշարժ է, ի լերդէն կելնէ» (ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 8871, էջ 20ա): Ամիրդովլաթը, փաստորեն, հետևելով անոթաբանության գալենյան ֆիզիոլոգիական պատկերացումներին, ընդունում է օրգանիզմում արյան երկու իրարից անջատ, անկախ՝ զարկերակային (կենտրոնը՝ սիրտ) և երակային (կենտրոնը՝ լյարդ) համակարգերի առկայությունը: Զարկերակների անոթագարկի ուժով է պայմանավորված արյան շրջանառությունն օրգանիզմում, որն իրագործվում է նախասրտերում և փորոքներում (այստեղ կրկին տեսանելի են գալենյան պատկերացումները սրտի աշխատանքի վերաբերյալ): Նկատենք, որ իր ժամանակի համար զարմանալի կանխատեսումով հանճարեղ պերզամացին կարողացել էր դիտարկել սրտխփոցի մկանային և ներոգեն գործոնը (19, Ը. 229-230), դրույթ, որն իր գիտական հիմնավորումը ստացավ ժամանակակից ֆիզիոլոգիայի մեջ:

Ամփոփելով բժշկարանի կազմախոսության և բնախոսության բաժինների վերլուծությունը, պետք է արձանագրել, որ, անշուշտ, Ամիրդովլաթի նաև կազմախոսական տեսական գիտելիքներով է բացատրվում նրա, որպես գործնական բժշկի, վիրաբուժական հմտությունը: Իսկ որ հմուտ բժշկապետը զբաղվել է նաև գործնական վիրաբուժությամբ, վկայում է ինքը՝ Ամիրդովլաթը. «... գործն է ձեռացն՝ և այն մարդուն ի միսն է և ի կաշին և ոսկրն, որպէս զկարելն և տաղ դնելն և զկտորածն կապելն և զելածն ի տեղն դնելն և զոր ասոց նման է» (ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 8871, էջ 6ա):

Անկասկած Ամասիացի բժշկապետի տեսական գիտելիքներն ավելի ակնառու կերպով են դրսևորվում նաև դեղագիտության և դեղաբուժության բնա-

գավառներում, որի խոստըն վկաներն են այն բարձրարժեք դեղագիտարաններն ու դեղագրքերը («Ախրապատին» առաջին և երկրորդ, «Անգիտաց անպէտ»), որոնք մեծ բժշկապետը ստեղծեց իր բեղմնավոր, երկարատև գիտական կյանքի ընթացքում:

Հավելենք, որ Ամիրգովլաթ Ամասիացու, որպես տեսաբան բժշկի ինքնատիպությունը խնդրո առարկա բժշկարանում ավելի ցայտուն է դրսևորվում առողջապահության և հիգիենայի հարցերը վերլուծելիս, որը մեկ այլ ուսումնասիրության խնդիր է և որի հանգամանակից վերլուծությանը կանդրադառնանք առաջիկայում, մեկ այլ հրապարակման մեջ:

Ամփոփելով մեր դիտարկումները Ամիրգովլաթի «Ուսումն բժշկութեանն է այս» գործի բժշկագիտական արժեքի վերաբերյալ, փաստենք, որ այս ստեղծագործությունն իր սեղմ ծավալով հանդերձ, դառնալով հայ միջնադարյան տեսական բժշկագիտության կարևոր ձեռքբերումներից մեկը, իր գիտական մնայուն արժեքով բռնել է ժամանակի քննությունը և այսօր, գտնվելով մասնագետների գիտական հետաքրքրությունների շրջանակում, հավաստում է ոչ միայն կիրառական, այլ նաև տեսական բժշկության առկայությունը միջնադարյան հայ բժշկագիտության մեջ:

ՍԿՋԲՆԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐ ԵՎ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

1. Աբուսայիդ, Յաղագս կազմութեան մարդոյն, աշխ. Ս. Վարդանյանի, եր., 1974:
2. Դ. Ալիշան, Սիսուան եւ Լեւոն Մեծագործ, Վենետիկ, 1885:
3. Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Անգիտաց անպէտ, խմբ. Կ. Բասմաշեանի, Վիեննա, 1926:
4. Փ. Անթաբյան, Միջնադարյան Հայաստանում իրագործուող դիաֆերձման վերաբերյալ եւս մէկ նոր վկայութիւն, Սիոն, թիւ 3, Երուսաղեմ, 1977:
5. Գ. Գրիգորյան, Միջնադարյան Հայաստանում դիաֆերձման գոյութիւնը հավաստող մի նոր փաստ. - «Բանբեր Մատենադարանի», N 6, եր., 1962:
6. Լ. Խաչիկյան, Դիաֆերձումը հին Հայաստանում, ՀՄՍՌ ԳԱ, Տեղեկագիր, N 4, եր., 1947:
7. Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Բ, կազմեցին Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաբյան, եր., 1970:
8. Ս. Գրիգոր Նիւսացի, Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն, քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրութիւնները Ս. Վարդանյանի, էջմիածին, 2008:
9. Ս. Վարդանյան, Ամիրդովլաթ Ամասիացու հայկական աղբյուրները. - «Պատմա-բանասիրական հանդէս» N 1-2, եր., 1994:
10. Ս. Վարդանյան, Միջնադարյան Հայաստանում դիաֆերձման և կենդանահատման հարցի շուրջ. - «Բանբեր Երևանի Համալսարանի», N 3, եր., 1995:
11. Գ. Տաթևացի, Գիրք Հարցմանց, Երուսաղեմ, 1993:
12. Ավ. Տեր-Պողոսյան, Բիոլոգիական մտքի զարգացումը Հայաստանում հնագույն ժամանակներից մինչև 18-րդ դարը, եր., 1960:
13. Абу Али Ибн Сина, Канон врачебной науки, кн. I, изд. второе, Ташкент, 1981.
14. Амирдовлат Амасиаци, Ненужное для неучей, комментированный пер. С. Варданян, Москва, 1990.
15. Аристотель, О частях животных, пер. В. Карпова, Москва, 1937.
16. Аристотель, Сочинения в четырёх томах, т. 3, Москва, 1981.
17. Г. Арутюнян, Гинекология и акушерство в Армении в древние и средние века, Ереван, 1974.
18. П. Бадмаев, Основы врачебной науки Тибета Жуд-Ши, Москва, 1991.

19. **С. Варданян**, *Амирдовлат Амасиаци, армянский естествоиспытатель и врач XV в., Москва, 1987.*
20. **К. Гален**, *О назначении частей человеческого тела, под. ред. акад. В. Терновского. Москва, 1971.*
21. **Гиппократ**, *Избранные книги, пер. В. Руднева, Москва, 1994.*
22. **В. Иллич-Свитыч**, *Опыт сравнения ностратических языков, Москва, 1971.*
23. **С. Ковнер**, *Очерки истории медицины, вып. второй, Гиппократ, Киев, 1883.*
24. **М. Левит**, *Основные аспекты изучения истории медицины, Москва, 1973.*
25. **Т. Мейер Штейнег и К. Зудгоф**, *Истории медицины, Москва, 1926.*
26. **Б. Мелик-Мусян**, *Глаз и зрительный нерв по монускриптам врачей армян XII- XV веков. - «Մատենադարանի գիտական նյութերի ժողովածու», N 2, Երևան, 1950.*
27. **Л. Оганесян**, *История медицины в Армении, ч. III, Ереван, 1946.*
28. **Платон**, *Сочинения в четырёх томах, т. 3, ч. 1, Москва, 1971.*
29. **И. Рожанский**, *Понятие «природа» у древних греков, «Природа», N3, Москва, 1974.*
30. **И. Рожанский**, *Развитие естествознания в эпоху античности, Москва, 1979.*

ՔՐԻՍՏԻՆԵ ԿՈՍՏԻԿՅԱՆ

ԲԺՇԿՈՒԹՅԱՆԸ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՊԱՐՍԿԵՐԵՆ ԶԵՌԱԳՐԵՐԸ ԵՐԵՎԱՆԻ ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆՈՒՄ

Հայ-իրանական փոխազդեցությունը բժշկության ոլորտում դարերի պատմություն ունի: Պարսկերեն բժշկարանները օգտագործվել են հայ բժիշկների կողմից ու բազմիցս վկայակոչվել նրանց աշխատություններում¹: Ուստի պատահական չէ, որ Երևանի Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդում պահվող 500-ից ավելի պարսկերեն ձեռագրերի մեջ կան շուրջ 15 արժեքավոր բժշկագիտական աշխատություններ:

Պարսկալեզու բժշկությունը թեև իր արմատներով ձգվում է մինչև Իրանի պատմության հնագույն ժամանակները, սակայն այն ձևավորվել ու զարգացել է մեծապես օգտվելով հունահռոմեական ու արաբական բժշկության ձեռքբերումներից: Այս հանգամանքը, մասնավորապես, ակնառու է Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի ձեռ. 101-ում ընդգրկված հակիրճ բժշկարանում (72բ-89բ): «Մաջմա՝ ալ-հեքմաթ» (բժշկական ժողովածու) վերնագիրը կրող իր այս աշխատության առաջաբանում Շեյխ Մոհսեն Աջամին նշում է, որ իր երկում համառոտագրել է քաղվածքներ «Ջամասպից², Գալիանոսից, Արիստոտելից, Սոկրատեսից, Պլատոնից, Մուհամմադ Ջաբարիայից³, Յուսուֆից և Աբու Ալի իբն Սինայից»՝ տարբեր (սրտի, գլխացավի, մազերի, ատամի, կոկորդի) հիվանդությունների բուժման ձևերի մասին⁴:

Ձայն ալ-Դին աբու Իբրահիմ Իսմայիլ իբն Հուսեյն ալ-Գորգանին (կամ Ջորջանի) առաջին պարսկալեզու բժիշկ հեղինակն է (մահ. 1136 թ.), որ գրել է պարսկերեն բժշկությանը վերաբերող իր ծավալուն երկը՝ վերնագրված «Ջախիրե-ե խորեզմշահի» (խորեզմշահի գանձարան) 1110/1թ. և նվիրում այն Ղուլթե ալ-Դին խորեզմշահին: Այս ընդհանուր բժշկագիտական տիպի աշխատությունը համարվում է իրանական բժշկագիտության հիմնասյուներից մեկը:

¹ Ս. Վարդանյան, Հայաստանի բժշկության պատմություն, Եր., 2000, էջ 175:

² Ջամասպը համարվում է Ջրադաշտի ժամանակաշրջանի փիլիսոփաներից՝ առասպելական Վշտասպ թագավորի մեծ վեզիր, որին վերագրվում է մարգարեների ծննդյանը վերաբերող աստղագուշակական աշխատություն «Քեթաբ-ե Ջամասպ» (Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, vol. II, Oxford, 1966, p. 461):

³ Մուհամմադ Ջաֆարի ալ-Ռազվին X դարի արաբական բժշկության խոշոր ներկայացուցիչներից է: Նրա մասին առավել մանրամասն տե՛ս (تهران ۱۳۷۱، ص ۶) (کتابشناسی نسخ خطی)

⁴ Մատենադարան, արաբատառ ֆոնդ, ձեռ. 101, էջ 72բ:

Հեղինակն այն գրելիս մեծապես օգտվել է Աբու Ալի իբն Սինայի «Ալ-դանուն ֆի ալ-թիբբ» աշխատությունից՝ հարստացնելով այն իր բժշկական խոր գիտելիքներով: «Զախիրե-ե հորեզմշահին» բաղկացած է տասը գլուխներից (քիթաբ): Երևանի Մատենադարանում պահպանվում է այս առաջին պարսկերեն բժշկագիտական հիմնարար աշխատության առաջին հինգ գլուխները բովանդակող մի ձեռագիր (հ. 1149)՝ ընդօրինակված 1472-1474 թթ. Նասրալլահ իբն Քամալ ալ-Իհն իբն Աբդալլահ Հուսեյնի կողմից՝ նասթա՛լիզ գրով: Այս ձեռագրի լուսանցքներում առկա հայերեն բազմաթիվ գրություններն ու մեկնաբանությունները վկայում են այն մասին, որ այն օգտագործվել է նոր Զուլայի հայ բժիշկների կողմից: Ձեռագրի վերջին էջին հայերենով նշված է, որ գրքի բովանդակությանը հավանություն են տալիս բժիշկ Տեր Գրիգորը և Մինասի որդի բժիշկ Ծատուրը: Այս ձեռագրի կազմը պատրաստվել է նոր Զուլայում և ունի հայերեն արձանագրություն-հիշատակարան. «ՅԻՇԱՏԱԿ Է ՅԻՍՈՒՍ ՔՐԻՍՏՈՍԻ ԾԱՌԱՅ ԲԺԻՇԿ ԼՈՒՍԱՅՅՆՈՒԿԻ ՄԻՆԱՍԻՆՆԻՆՆԵՐԻ ՈՐԴԻ ԾԱՏՈՒՐԻՆ ԹԻՎՆ ՓՐԿՃԻՆ ՌՃԵՆ (1698թ.) ՆԻՐՉԱՆ ԱՄՍԻՆ Թ ՈՒՄՆ ԶՈՒՂԱՅ»:

Հիշյալ աշխատությունից բացի Գորգանին գրել է նաև մի քանի այլ «Յագ-գար» (Հիշատակ), «Ալ-աղրազ ալ-թաբի՛յյա վա ալ-մաբահիս ալ-ալայա» (բնական նպատակներ և հիվանդությունների հետազոտություններ) և «Ալ-խուֆի-ի ալայի» (հիվանդությունների թեթևացում) բժշկագիտական երկերը, որոնցից վերջին երկուսը «Զախիրե-ե հորեզմշահին» աշխատության համառոտ տարբերակներն են: Մատենադարանի երկու ձեռագրեր (հ. 213, 626) բովանդակում են «հուֆֆի-ե Ալայի» աշխատության XVIII և XIX դարերի ոչ ամբողջական ընդօրինակություններ: Այս բժշկարանը բաղկացած է երկու մասերից, որոնցից առաջինում քննվում են տեսական բժշկությանը վերաբերող հարցեր, իսկ երկրորդում՝ գործնական բժշկությանը վերաբերող հարցեր, առկա են նաև դեղատոմսեր զանազան հիվանդությունների դեմ:

Հաջորդ նշանավոր բժիշկը Ալի իբն Հուսեյն Անսարին է, որը հայտնի է Հաջի Զեյն ալ-Աթթար (մահ. 1403/4 թթ.) անունով: Նա 16 տարի եղել է Մոզաֆֆարյան շահ Շոջա՛ի (1364-1384 թթ.) մասնավոր բժիշկը, գրել է երկու դեղագիտական աշխատություն՝ «Մեֆթահ ալ-խազա՛ին» (Գանձարանի բանալիները) և «Իխթիարաթ-ե բադի՛ի» (Բադի՛ի կարգադրությունները): Այս վերջին աշխատությունը Հաջի Զեյն ալ-Աթթարը գրել է 1368/9 թթ. և նվիրել այն Շիրազում իշխող Մոզաֆֆարյան իշխանական տան արքայազուստր Բադի ալ-Ջամալին⁶, որի անունով էլ անվանել է այն: Մատենադարանում է պահվում

⁵ Այս բժիշկ Մինասի մյուս որդին է եղել Հարությունը, որը սպանվել է Իրանը նվաճած աֆղան ապստամբների կողմից (Տեր Հովհաննյանց, Պատմություն նոր Զուլայու ու յԱսպահան, հ. Ա, նոր Զուլա, 1880, էջ 231):

⁶ A Descriptive and Analytical catalogue of Persian manuscripts in the Library of the Wellcome Institute for the history of Medicine. By Fateme Keshavarz, London, 1986, p. 54.

«Իխթիարաթ-ե բադի'ի» աշխատության առաջին հատորի (ա-ի տառերը) 1654/55 թթ. ընդօրինակությունը բովանդակող մի ձեռագիր (ձեռ. 30) գրված նասթա'լի գրով:

Հաջորդ հեղինակը, որի բժշկագիտական աշխատությունը կա Մատենադարանում Յուսեֆ իբն Մոհամմադ ալ-Թաբեբ Հարավին է, որն ավելի հայտնի է Յուսեֆի անվամբ: Նա ապրել է XVI դ., եղել Հնդկաստանի Մեծ Մողոլ կայսրեր Բաբուրի (1494-1530 թթ.) ու Հումայունի (1530-1555 թթ.) ժամանակակիցը և գրել 15 բժշկագիտական աշխատություն, որոնցից վեցը չափածո է⁷: Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի ձեռագիր 2166-ն իրենից ներկայացնում է XIX դ. մի բժշկագիտական ժողովածու, որում ընդգրկված են այս հեղինակի երկու աշխատություններ: Դրանցից մեկը «Ջամե'ալ-ֆավա'եդ» (Օգտակար ժողովածու) երկն է (ձեռ. 2166, էջ 1բ-42բ), որը հեղինակը գրել է պարզաբանելու ու մեկնաբանելու համար իր նախորդ «Իլլաջ ալ-ամրազ» (հիվանդությունների բուժում) ընդհանուր (թերապևտիկ) բժշկագիտական աշխատության բարդ ու դժվարըմբռնելի մասերը: Մյուսը «Ֆավայեդ ալ-ախիյար» (լավագույն բարիքներ) չափածո բժշկագիտական աշխատությունն է (ձեռ. 2166, էջ 42բ-53բ) գրված 1507/8 թ., որը բովանդակում է խորհուրդներ զանազան հիվանդությունների բուժման, բույսերի և կենդանիների օգտակար ու վնասակար հատկությունների մասին:

Նույն ժողովածուի մեջ ընդգրկված է նաև մեկ այլ բժշկագիտական աշխատություն (ձեռ. 2166, էջ 54բ-126բ) Մուհամմադ Մահդի իբն Ալի Նադիի «Ջազ ալ-մոսաֆերին» կամ «Թադբիր-ե Մոսաֆերին» (խորհուրդ ճանապարհորդին) բժշկագիտական աշխատությունը ճանապարհորդությունների ընթացքում առողջությունը պահպանելու և դրանց ընթացքում ի հայտ եկող մի քանի հիվանդությունների բուժման ձևերի մասին: Հեղինակն այն գրել է Սպահանում Իրանի աֆղանական նվաճման ժամանակաշրջանում և ավարտել 1728 թ.:

Սուլթան Ալի (հորասանի) Գունաբադին (կամ Ջունաբադի) երկար տարիներ եղել է Աբու-լ-Մանսուր Քուչքունջի խան Ուզբեկի (1510/1-1529/30 թթ.) պալատական բժիշկը: Խորասանում ու Մավերաննահրում իր 40-ամյա բժշկական փորձառության արդյունքում 1526 թ. արքայորդի Աբու-լ-Մուզաֆֆար Մահմուդ շահի պատվերով գրում է թերապևտիկանը նվիրված իր «Դասթուր ալ-էլլաջ» (բուժման կարգը) աշխատությունը: Այն բաղկացած է առաջաբանից, ուր քննվում են առողջ ապրելակերպի ու հիգիենայի կանոններ և երկու մասերից (մաղալե), որոնցից առաջինում քննվում են տեղական հիվանդություններն ու նրանց բուժումը, իսկ երկրորդում՝ ընդհանուր հիվանդությունները: Արաբատառ ֆոնդի ձեռագիր 28-ը բովանդակում է այս աշխատության XIX դ. մի ոչ ամբողջական ընդօրինակություն՝ գրված նասթա'լի գրով:

⁷ Նույն տեղում, էջ 56:

Մուզաֆֆար իբն Մոհամմադ Հուսեյն ալ-Շաֆա'ին (մահ. 1555/6 թ.) լինելով բժիշկ ու բանաստեղծ՝ գրում է դեղագիտական բառարան, որտեղ բարդ դեղամիջոցները ներկայացված են այբբենական կարգով: Այս աշխատության XIX դ. մի ընդօրինակություն է ներկայացնում Մատենադարանի ձեռագիր 1146-ը՝ գրված նասիս գրով:

Իրանական բժշկության պատմության հայտնի դեմքերից է Ալի Աֆզալ իբն Մուհամմադ Ամին Ղաթե' Ղազվինին, որն իր ընդհանուր բժշկագիտական աշխատությունը «Մանաֆեյե աֆզալիյեն» (Գերազանցության օգուտները) գրել է 1641/2 թ.: Այն բաղկացած է առաջաբանից (ֆաթեհե), փոքր բաժիններից (մանֆա'աթ), որոնք իրենց հերթին բաժանվում են մասերի (մաթլաբ) և վերջաբանից (խաթիմա): Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի ձեռ. № 97-ը ընդգրկում է այս աշխատության 1864 թ. ամբողջական ընդօրինակությունը՝ կատարված Աբդ ալ-Սամադ իբն Մոհամմադ Հասանի կողմից՝ նասիս լիդ գրով:

Մուհամմադ Մո'մեն իբն Մոհամմադ Զաման ալ Թանքաբենի Գեյլեմին ծագումով Գիլյանի նահանգի մեջ մտնող Թանքաբեն շրջանից էր: Նա, ինչպես և իր հայրը, եղել է Սեֆյան շահ Սուլեյմանի պալատական բժիշկը: Հեղինակն իր բժշկարանը գրել է ուղղելու համար դեղագիտական «Իսթիարաթ-ե բադի'ի» աշխատության մեջ իր կողմից նկատված անճշտությունները: Այս աշխատությունը գրելիս հեղինակը հիմնվել է իր ժամանակի հեղինակավոր արաբերեն «Ջամե'ե Բադգադի» (Բադգադի ժողովածու) բժշկարանի վրա և օգտվել իր ժամանակի բազմաթիվ այլ արաբական ու հնդկական բժշկագիտական երկերից: «Թուհֆաթ ալ-մո'մենին» (Նվեր բարեպաշտներին) կոչված նրա աշխատությունը բաղկացած է 2 մասից. I մասն իր հերթին բաժանվում է 5 բաժինների (թաշխիս), իսկ երկրորդ մասը (դասթուրաթ) երկու մասի (դեսմ): Այս աշխատության մեջ քննվում են պարզ և բարդ դեղամիջոցները, թույները և զանազան հիվանդությունների բուժման մեթոդները: Մատենադարանի պարսկերեն չորս ձեռագրեր բովանդակում են Մոհամմադ Թանքաբենի XVII դ. երկրորդ կեսում գրված այս ընդարձակ դեղագիտական-բժշկագիտական աշխատության XVIII դ. ընդօրինակությունները: Այս ձեռագրերից երեքն ընդգրկում են հիշյալ աշխատության ամբողջական ընդօրինակությունը: Շիքասթե նասիս լիդ գրով են գրված ձեռագրեր 19-ն ու 464-ը, ընդօրինակված 1715 թ. և 1739 թ.: «Թուհֆաթ ալ-մո'մենին» մյուս երկու ձեռագրերը (ձեռ. N 1893 2171) գրված են նասիս գրով: Ձեռագիր 1893-ն ընդօրինակվել է Քերմանում 1778 թ., Ռաշի իբն Մուհամմադ Մոհսենի կողմից: Մյուս ձեռագիրը (ձեռ. 2171) չունի գրչի հիշատակարան, իսկ թերթերի հերթականությունը վերանորոգման ժամանակ խախտվել է:

Արևելքի բժշկության պատմության մեջ հատուկ տեղ են զբաղեցնում կենդանիների բուժմանը, խնամքին ու բուժմանը նվիրված աշխատությունները: Մատենադարանի պարսկերեն ձեռագրերի հավաքածուի մեջ կան նաև այս կարգի աշխատություններ, որոնցից հիշատակության է արժանի ձեռ. 183-ը:

Այն իրենից ներկայացնում է ժողովածու՝ գրված 1682թ. նասթա՛լիդ գրով, որում ընդգրկված են նյութեր թուշունների հատկությունների, բռնելու, վարժեցնելու և բուժելու ձևերի մասին: Այս ժողովածուի մեջ ընդգրկված է մի հատված՝ անհայտ հեղինակի թուշունների հատկություններին ու վարժեցմանը նվիրված աշխատությունից⁸ և Մոհիբ Ալիի «Բագ-նամե» (Գիրք բազեի մասին) աշխատությունը: Մոհիբ Ալի ծածկանունը կրող Խան-ե Խասամհալլի իբն Նիզամ ադ-Դին Ալի Խալիֆան եղել է Հնդկաստանի Մեծ Մողոլ կայսր Բաբուրի մեծ վեզիրը և մահացել Գելիում 1581թ.⁹: Նրա այս աշխատությունը որսորդության ու կենդանիների բուժման և վարժեցման մասին է, հեղինակն իր երկը նվիրել է շահ Զալաեդդին Մուհամմադ Աբբասին: Այն բաղկացած է 61 գլուխներից:

Շահ Աբբաս Բ-ի իշխանության ժամանակաշրջանում (1642-1666) է ձեռնարկվում կենդանիների բուժական օգտակարությունը նվիրված Դամիրիի արաբերեն «Հայաթ ալ-հայավան» (կենդանաբանություն) աշխատության պարսկերեն համառոտագրությունը Մուհամմադ Թադի Թաբրիզիի կողմից: Վերջինս իր այս աշխատության մեջ, որն անվանում է «Խավասս ալ-հայավան» (Կենդանիների առանձնահատկությունները) և որը բաղկացած է առաջաբանից, վերջաբանից ու 28 գլուխներից, պահպանում է արաբերեն բնագրի այբբենական կարգը: Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի ձեռագիր N 38-ը բովանդակում է այս աշխատության XIX դ. ընդօրինակությունը՝ գրված շեքասթե նասթալիդ գրով: Ձեռագիրը բովանդակում է աշխատության 26 գլուխներն ու 27-րդ գլխի առաջին մասերն ամբողջությամբ և երկրորդ մասը ոչ ամբողջովին:

Իր բովանդակությամբ մասամբ բժշկությանը, դեղագործությանը, բուսաբանությանն ու կենդանաբանությանն է առնչվում XIII դ. արաբ նշանավոր գիտնական Զաբարիա իբն Մուհամմադ իբն Մահմուդ ալ-Ղազվինիի (1203/4-1283/4 թթ.) «Աջա՛իբ ալ-մախլուղաթ» (Արարչագործության հրաշալիքները) տիեզերագիտական աշխատությունը: Այս աշխատությունը բաղկացած է երկու մասերից (մաղալե), որոնցից առաջինը նկարագրում է երկնային ոլորտներն ու մարմինները և երկրի երկրաբանական, բուսական ու կենդանական աշխարհները, իսկ երկրորդը բովանդակում է երկրի աշխարհագրական նկարագրությունը՝ յոթ կլիմաներով: Այս արաբերեն հայտնի աշխատությունը միջնադարում ունեցել է իր պարսկերեն թարգմանությունները, որոնցից մեկը ներկայացված է Մատենադարանի XVI դ. մի ուշագրավ ձեռագրով (ձեռ. 1746): Ձեռագիրը գրված է պարզ նասթա՛լիդ գրով, գրեթե բոլոր էջերին ունի կենդանիների, բույսերի, մարդկանց մանրանկարներ: Հիշյալ ձեռագիրն ընդգրկում է աշխատության միայն առաջին մասն ամբողջությամբ:

⁸ Ձեռ. 183, էջ 17ա-25ա:

⁹ Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum, vol. II, p. 485.

ԱՍՏՂԻԿ ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ

ՀԱՅ ՀՈԳԵՎՈՐ ԵՐԱԺՇՏՈՒԹՅՈՒՆԸ XV-XVII ԴԱՐԵՐՈՒՄ

Հայ հոգևոր երաժշտությունը, սկիզբ առնելով IV-V դարերում, անցել է հազարամյա զարգացման փայլուն մի ժամանակաշրջան¹: XV դարից սկսած, սակայն, հայ երաժշտական մշակույթը, որ այնչափ մեծ ծաղկման էր հասել Կիլիկիայի հայկական պետությունում և բուն Հայաստանում, հետզհետե հայտնվում է անկումային վիճակում: Պատճառը քաղաքական բարդ կացությունն էր, սոցիալ-տնտեսական ծանր իրավիճակը, որ ստեղծվել էր բարբարոս ցեղերի կատարած արշավանքների ու ասպատակությունների, կոտորածների, ավերների, գաղթի ու տեղահանությունների հետևանքով: «Աւ՛ղ և եղու՛կ ամենայն Հայոցս, զի աւերեցաւ ամենայն երկիրս», - գրում է Թովմա Մեծոփեցին՝ նկարագրելով Լանկ-Թամուրի արշավանքները²: XV դարում Հայաստանում տիրող օրհասական իրավիճակի խոստուն վկայությունն են ձեռագիր հիշատակարանները³: 1425 թ. Աղթամարում Թովմա Մինասեցի ձեռքով ընդօրինակված Ավետարանի էջերում կարդում ենք. «աշխարհս մեր աւերակ, և սեղանք և դրունք եկեղեցեաց մերոց տապալեալ, և սպասք սրբութեանցն գերի վարեալ, և աւրհներգութիւնքն Աստուծոյ լռեալ ի բոլոր երկիրս մեր, միայն խոյակապ սուրբ Խաչս է մնացեալ իբր գնդաւր թագաւոր՝ անասան և անպարտելի, որ և աջ Անեղին Աստուծոյ հրեղէն պարիսպ եղիցի սմա՝ պահելով առանց փորձանաց ի պարծանս ամենայն քրիստոնէից»⁴: 1427 թ. Մեծոփավանքում գրված մի հիշատակարանում, որի ստացողը Թովմա Մեծոփեցին է, պատմվում է այն դառն և չար ժամանակի մասին, երբ «աւերեցաւ աշխարհս ամէն ի անաւրէն թուրքմանէն. և Զ. տարի է, որ պատարագ չէ եղել ի ծովու բոլորս ամէն»⁵:

¹ Հայ երաժշտագիտության մեջ այն բավարար չափով ուսումնասիրված և լուսաբանված է Հ. Հովհաննիսյանի, Ք. Քոչմարյանի, Ն. Թահմիզյանի, Ռ. Աթայանի, Գ. Գյոդակյանի, Ա. Արեշտայանի, Մ. Նավոյանի և այլոց աշխատություններում: Հետագա շրջանի (մինչև XVIII-XIX դարերը) հայ երաժշտական մշակույթի մասին դեռևս չունենիք ամբողջական պատկերացում: Սույն հոդվածը մի փորձ է դույզն չափով լրացնելու այդ բացը:

² Պատմութիւն Լանկ-Թամուրայ և յաշորդաց իւրոց, արարեալ Թովմա վարդապետի Մեծօրէցոյ, ի լոյս ընծայեաց հանդերձ ձանօթութեամբ Կարապետ վարդ. Շահնազարեան, Փարիզ, 1860, էջ 32: Գիտամեթոդական բնագիրը հրատարակել է Լ. Խաչիկյանը՝ Թովմա Մեծօրէցի Պատմագրություն, Եր., 1999:

³ Տե՛ս ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, մասն Ա (1401-1450 թթ.), Եր., 1955, մասն Բ (1451-1480 թթ.), Եր., 1958, մասն Գ (1481-1500 թթ.), Եր., 1967 (այսուհետև՝ ժե դ. հիշատակարաններ):

⁴ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 326-327:

⁵ Նույն տեղում, էջ 361:

Սակայն հայ վանականի գրիչը՝ անկախ արտաքին պայմաններից, շարունակում էր գրել, օրինակել, մարտնչել՝ ոչնչացվող գրչագրերի փոխարեն ստեղծելով նորանոր ձեռագրակերտ հուշարձաններ, այդ թվում նաև՝ երաժշտածիսական մատյաններ: Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները, ի թիվս այլոց, կարևոր տեղեկություններ են հաղորդում նաև հայոց եկեղեցիներում կատարվող պաշտոներգության մասին: Մեջբերենք մեզ հետաքրքրող մի քանի հատված այս շրջանի հիշատակություններից:

1447 թ. ընդօրինակված Գանձարանի (Բուքիլիսա, Ս. Կատարինեանց վանք) գրիչ Ներսես քահանան գրում է. «Ով հայրապետք և քահանայք և մանկունք նոր Սիովնի, յորժամ ուրախանայք ի յատենի եղանեակէք զքաղցր եղանակա զՄարտիրոսացն եւ Տէրունի, յիշման առնէք զմեզ արժանի»⁶: 1445 թ. Գրիգորի գրչագրած Սաղմոսի հիշատակարանից պարզ է դառնում, որ Արղըն⁷ բերդաքաղաքը կանգուն է մնացել և բարձր [իմա՝ Բարձրահայաց] Աստվածածնի շքեղաշուք խորանահարկ և գմբեթաձև տաճարում երգեցողությունը կատարվել է հավուր պատշաճի. «գրեցաւ աստուածաքնար երգարանս գործիք արհնութեան և քնար Հոգւոյն Աստուծոյ ճշմարտի մեծի Դավթի թագաւորի և մարգարէի, զոր երգեն հոգւով մանկունք ուսումնասէրք ի դրունս սուրբ եկեղեցւոյ ... ի մեծ և յանառիկ դղեակն Արղնոյ, առ դուրս վիմարդեան և շքեղաշուք խորանայարկ և կրմբեթաձև բարձր Աստուածածնի տաճարիս, և ընդ հովանեաւ սուրբ նշխարացս, որ աստ կան հաւաքեալ»⁸:

Մեկ այլ տեղ գրիչները հիշատակում են, որ սկսում են շինվել ու նորոգվել եկեղեցիներ: 1460 թ. Հայսմավուրքը ստացող Մելքիսեթը մեծ ջանքերի շնորհիվ վերաշինում է Երերանի վանքը (Առբերանի գավառում). «ըստ կարողութեան անձին մերում նորոգեցաւ զվանքս և շնորհագարդ զարդարեցաք զեկեղեցիս սգեստիւք պատարագաց, նաև մանկամբք սուրբ Սիոնի, զոր Տէր Աստուած ի կամս իւր պահեսցէ, ամէն»⁹: 1476 թ. տեր Կարապետը ձեռք է զարկում Ս. Պողոս առաքյալի վանքի վերաշինությանը (Վանում). «կարողութեամբն Աստուծոյ և օգնականութեամբ սուրբ առաքելոցն վերստին նորոգեաց զսուրբ քումբէթն և զժամատունն և զգուռն սուրբ եկեղեցւոյն, և զարդարեաց գեղեցիկ շուրջառաւք և ժամատեղաւք»¹⁰:

⁶ Յուցակ հայերէն ձեռագրաց նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի, հ. Ա, կազմեց Սմբատ Տէր-Աւետիսեան, Վիեննա, 1970, էջ 499: Լ. Խաչիկյանը տեղանունն ուղղում է Ումրուփիլիսա (Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 615), որը գյուղ է, վայրն անորոշ (էջ 808):

⁷ Արկնի-Բերդաբաղաբ Մեծ Հայքի Չորրորդ Հայք աշխարհի Պաղնատուն գավառում: Արկնիից վեր, մի բարձր ու անմատչելի ժայռի վրա գտնվում է նրա բերդը և Բարձրահայաց Ս. Աստվածածին կամարակապ, գմբեթավոր վանքը (կառուցված 1433 թ.): Տէս Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Եր., 1986, էջ 456:

⁸ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 589-590:

⁹ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 132:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 403:

Հիշատակարաններն անսպառ և անփոխարինելի աղբյուր են վանական հաստատություններում գործած երաժիշտ-փիլիսոփաների մասին տեղեկություններ հայթայթելու տեսանկյունից: Հայտնի է, որ միջնադարում **փիլիսոփա** էին կոչվում նաև եկեղեցական պրոֆեսիոնալ երգիչ-երաժիշտները. «և ունիմք սովորաբար փիլիսոփայ ասել որք յերաժշտական արհեստս կատարեալք են», - գրում է Ներսես Շնորհալին¹¹: Ստեփաննոս Օրբելյանը Տաթևի վանքի մասին խոսելիս շեշտում է, որ այն «լի էր և ծովամատուց փիլիսոփայիւք երաժշտական երգոց»¹²: Պատմիչն ինքն էլ իր ժամանակի նշանավոր երգիչներից մեկն է եղել¹³, իսկ Սյունյաց դպրոցի գրեթե բոլոր նշանավոր դեմքերը հայտնի են եղել նաև իբրև փիլիսոփա-երաժիշտներ¹⁴: Վարդան Հացունին փիլիսոփաներին բնութագրում է իբրև «ճշմարիտ երաժիշտներ»՝ ձայնեղ ու վարժ¹⁵, որ եկեղեցական երգեցողության մեջ հմուտ՝ քահանայական դասի ներկայացուցիչներ էին, և վերոնշյալ օրինակների հետ մեկտեղ, մեջբերում է նաև «զգեհուն փիլիսոփայքն» բառակապակցությունը (1449-ի և 1494-ի Տոնացույցներից):

Ներկայացնենք տեղեկություններ սույն ժամանակաշրջանում գործած երաժիշտների մասին:

1406 թ. Մկրտիչ գրչի ձեռքով արտագրված (տեղն անհայտ) Տոնացույց և Մանրուսմունք ձեռագրի հիշատակարանում հիշվում է «զՅակոբ վարդապետն՝ զգաղցր երգող երաժիշտ մեծ փիլիսոփայն, որ զօրինակն շնորհեաց»¹⁶: 1411 թ. Մեծոփավանքում գրչագրված Գրիգոր Տաթևացու Քարոզգրքի գրիչ Հովհաննեսը հիշատակում է Սարգիս փիլիսոփա Վարազեցուն, որ եղել է վանքի միաբան¹⁷: 1411 թ. Երուսաղեմի Ս. Հարություն տաճարում գրիչ Հովհաննես Սանահնեցին, գրելով «եղանակաւոր տառս, որ կոչի Մանրուսումն», խնդրում է հիշել իր հոգևոր հորը՝ երանաշնորհ, երիցս երանյալ Հովհաննես փիլիսոփային¹⁸: 1415 թ. մի ձառընտրում (Ռշտունիքի Տշող գյուղ) գրիչ Ստեփաննոսը հիշում է օրինակը տվող Հովհաննես փիլիսոփային՝ սրբասեր քահանային¹⁹:

Դարանաղյաց գավառի Կապոսի վանքում է գործել Սահակ Բաղրաձայն երաժիշտը, որին գրիչ Ավետիք վարդապետը համարում է իր հոգևոր հայրն ու

¹¹ Մրբոյ հօրն մերոյ **Ներսիսի Շնորհալոյ** Մեկնութիւն «Բարձրացուցէք» հատի Դապի Անյաղք փիլիսոփայի ի Սուրբ Խաչն. - «Ճոռաբաղ», ամսագիր կրօնական եւ բանասիրական գիտելեաց, հ. Գ, Մոսկուա, 1861-62, էջ 39-40:

¹² **Ստեփաննոս Օրբելյան**, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910, էջ 226:

¹³ **Գ. Գալիմբեարեան**, Սյունեաց դպրոցը. - «Տաճար», 1911, N 43, էջ 685-686:

¹⁴ Նույն տեղում:

¹⁵ **Վ. Հացունի**, Պատմութիւն հայոց Աղոթամատուցին, Վենետիկ, 1965, էջ 90:

¹⁶ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Գ, էջ 316:

¹⁷ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 128:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 131:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 177: Նույնպիսի գրառում ենք գտնում գրչի՝ 1419-ին արտագրված ձառընտրի հիշատակարանում (էջ 226):

հույժ երախտավոր ուսուցիչը (1416 թ.)²⁰: Մեկ այլ տեղում գրիչը Սահակին հիշում է իբրև կորովամիտ բանասեր և երաժշտապետ (1425 թ.)²¹:

1418 թ. Ռշտունիքի Ս. Վարդանի անապատում օրինակած Մաշտոցի գրիչ Աստուածատուր արեղան խնդրում է հիշել իր ուսուցիչ Հակոբ վարդապետին՝ «գերշահիկ և գրքտնաջան մշակն եկեղեցույ ... գհնագանդ և զաստուածասէր հոգին, զսուրբ և զընտրեալ ըմբունին», որն իրեն սովորեցրել է Սաղմոս և Շարական, ու նաև՝ «զգիր, զծաղիկ, զոսկել և զկազմել»²². գրիչը հիշում է նաև Թումա և Հովհաննես փիլիսոփաներին²³: Իսկ 1419-ին օրինակած Ավետարանում նույն Աստվածատուրը հիշում է Ոստան քաղաքի քահանաներ Հովհաննես փիլ. Ամիրլուսենցին, Գորգ փիլիսոփային, Ատոմ և Աստուածատուր փիլիսոփաներին, վերջինիս որդի Ստեփանոս փիլիսոփային²⁴:

Տասնամյակներ անց՝ 1455-ին, արդեն 70-ամյա Աստվածատուր եպիսկոպոսը իր գրչագրած Ավետարանի հիշատակարանում կրկին երախտիքի խոսքեր է ուղղում Հակոբ վարդապետին, որն իրեն ուսուցանել էր «զՍաղմոս, զՇարական, զտետրն բովանդակ՝ զԹագաւորք և զԱլէլուք, զԺամամտերն, զՓառերն, զԽոնարհեցուքն և զՈւղղեցիքն, զգրագրութիւն, զծաղկել, զկապել, և զամենայն բարեձևութիւն կարգաց, որ է ի Սուրբ Եկեղեցի»²⁵:

1420 թ. Աղթամարի Ս. Խաչ վանքում օրինակելով Ավետարանը՝ Թումա Մինասենցը նախ հիշատակում է մեծահամբավ ըմբունի Հովհաննեսին, որի օրոք սուրբ ուխտն աչքի էր ընկնում ամենայն բարեկարգությամբ, ապա հիշում «ծաղկեալ ալեաք, մանաւանդ թէ իմաստութեամբ»՝ սուրբ ուխտի առաջնորդ Ստեփանոս փիլիսոփային²⁶, իսկ մեկ այլ Ավետարանում (1428 թ.) նրան անվանում «հեզահոգի վանից հայրն»²⁷: 1421-ին Սանահնի վանքում օրինակված Մանրումունքի հիշատակարանում, որ գրիչն անվանում է «ցանկալի երգարանս երաժշտական ձայնաւորաց», հիշվում է Հովսեփ փիլիսոփան²⁸:

Գրիչները բազմաթիվ պատվելի տիտղոսներով են հիշում իրենց երաժիշտ-ուսուցիչներին, ինչպես որ Թումա Կաֆայեցին է գրում Տաթևում 1422 թ. ընդօրինակած մի ձեռագրում. «Վարժապետն և զուսուցիչն, զանհաս երաժիշտն և զքաղցրաձայն փիլիսոփայն, զմեծ պարոն Սարկաւազն, զուսուցիչն մանկանց նոր Սիոնի»²⁹: 1437 թ. Շարակնոցը՝ Խըլկըցի լավ և ընտիր ձեռագրերից ընդ-

²⁰ Նույն տեղում, էջ 188:

²¹ Նույն տեղում, էջ 343:

²² Նույն տեղում, էջ 220:

²³ Նույն տեղում, էջ 221:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 227-228:

²⁵ Փե դ. հիշատակարաններ, մասն Գ, էջ 424:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 239:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 377:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 257:

²⁹ Գ. Ալիշան, Սիսական. տեղագրութիւն Սիւնեաց աշխարհի, Վեներտիկ, 1893, էջ 241:

օրինակող գրիչ Շմավոնը հիշում է Սանահնի վանքում գործած ներսես «քաջ ֆիլիսոֆային»³⁰: 1437 թ. Բերկրիի Արգելան անապատում արտագրված Շարակնոցի հիշատակարանում հիշվում է Ստեփանոս քաջ փիլիսոփան³¹: 1446 թ. Երզնկայի Ս. Կիրակոսի վանքում ընդօրինակված Հայսմավուրքի գրիչ Սարգիսը աղաչում է հիշել իր «հոգևոր գործի» հորդորողին՝ վանքի առաջնորդ խառագանազգեաց ճգնավոր, փաղցրածայն փիլիսոփա Հովհաննեսին³²:

1452 թ. Տփխիսում գրված Գրիգոր Տաթևացու Քարոզգրքի հիշատակարանում հիշվում է Կարապետ բաբունապետը, որն ուսուցանել է «զվարդապետական և գերաժշտական գիտություն»³³:

1464-ին Տարբերունիքի (Առբերանի) Արգելանի³⁴ վանքում ընդօրինակված Շարակնոցի հիշատակարանում հիշվում է Վարդան փառանալթ փիլիսոփան: Ձեռագիրը, որ նախորդ գրչի կողմից կիսատ էր մնացել, խազագրել է Ազարիա երեցը³⁵: Երզնկայի Կապոսի վանքում օրինակված Գանձարանի (1466 թ., գրիչ Սամուել Նաղաշ) հիշատակարանում հիշվում է վանքի փաղցրածայն փիլիսոփա տեր Մարգարեն³⁶: 1473 թ. օրինակած Ավետարանի (Հիզնա երկիր, գյուղ Սորի) հիշատակարանում Հովսեփ գրիչը երախտիքով է հիշում Մխիթար փիլիսոփային, որը տվել է Ավետարանի օրինակը³⁷, իսկ 1474-ին՝ նաև Մովսես փիլիսոփային³⁸: 1484 թ. Բոլորածոր անապատում Մանրուսմունք ընդօրինակող Աբրահամ գրիչը հիշում է իր ավագ եղբորը՝ Գավիթ ավագերեցին և փիլիսոփային³⁹: 1498 թթ. Կարապետ գրիչը Աղթամարի Ս. Խաչ վանքում հիշատակում է «զմեծ և զընդրեալ փիլիսոփայքն և զքարտողայքն զՄինասենց Թումայն և զՀայրապետ աբեղայքն»⁴⁰:

XV դ. այլևայլ վանքերում գործած երաժիշտների թվում են⁴¹.

1412 թ. Արճեշում Ավետարան ստացած և այն Մեծոփավանքին նվիրած Թադեոս փիլիսոփան և վերջինիս ուսուցիչ Ստեփանոս փիլիսոփան,

³⁰ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 468:

³¹ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Գ, էջ 385:

³² Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 601:

³³ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 18:

³⁴ Արգելանա Ս. Աստուածածին – վանք Մեծ Հայքի Վասպուրական աշխարհի Առբերանի գավառում (Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, էջ 404):

³⁵ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 218:

³⁶ Նույն տեղում, էջ 251:

³⁷ Նույն տեղում, էջ 342:

³⁸ Նույն տեղում, էջ 368:

³⁹ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Գ, էջ 57:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 268: Ավելի վաղ (1492 թ.) նույն գրիչը գրում է՝ «հօրեղբարն իմոյ Հայրապետ սրբակրան աբեղային, և Մինասե(ն)ց Թումայ արի և փաջ փ(ի)լիսոփային» (էջ 187):

⁴¹ Այս և հետագա շրջանի երաժիշտների մասին տեղեկությունները փաղեկ ենք ձեռագրերի հիշատակարաններից, ձեռագրացուցակներից, այլևայլ գրականությունից:

Ներսես «քաղցրանուագ» փրկիստփան, որ 1414 թ., Օշականում ստացավ ճաշոց,

քաջ երաժշտապետ Սարգիսը, 1416 թ., Կապոսի վանք,

1421 թ. Ռշտունյաց Լիմ անապատի միաբաններ Սարգիս և Վարդան փրկիստփանները,

տեր Վահրամ քահանան՝ «երաժշտապետ պանծալի», 1421 թ., փակակալ Կիլիկիո Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ վանքի,

Հովհաննես երաժշտապետը, 1423 թ., Սանահնի վանք,

Մարուգե փրկիստփան, 1424 թ., Երուսաղեմի Ս. Փրկիչ վանք,

Թովմա փրկիստփա Վարազեցին, 1424 թ. (տեղն անհայտ),

Ներսես փրկիստփան, 1428 թ., միաբան Կողուց վանքի (Արծկեի գավառում),

Գրիգորիս անհաղթ փրկիստփան և անհաս ձայնավորը, 1433 թ., Երուսաղեմի Ս. Փրկիչ վանք,

Զաքարիա փրկիստփան, 1436 թ., Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցու ուսուցիչ,

Հակոբ փրկիստփան, 1439 թ., Արգելանի վանքի հոգևոր հայր,

տեր Ներսես փրկիստփան, 1441-1497 թթ., Սանահնի վանք,

տեր Հովհաննես, տեր Ավետիս, տեր Հերապետ, տեր Ստեփանոս փրկիստփաները, 1465-1471 թթ., Աղթամարի Ս. Խաչ եկեղեցի,

երաժիշտ և գրիչ Աստուածատուրը, որ 1473 թ. Երուսաղեմում խազագրեց Շարակնոցը,

տեր Ատոմ փրկիստփան, 1486 թ., Արծկեի Սքանչելագործ վանք,

Գրիգոր փրկիստփան Ժե դարում (տեղն անհայտ), որին հիշում է իր աշակերտ Ավետիսը,

«գքաղցրաձայն հնչողն զտէր Թադէոս դասավարն», 1494 թ., Երզնկայի Կապոսի վանք:

Հայ մշակները գրչության կենտրոններում շարունակել են իրենց ստեղծարար աշխատանքը՝ արտագրելով, ծաղկելով, խազագրելով երգչական մատյաններ: Հովհաննես Մանկասարենցը (XV դ., Արճեշի գրչության կենտրոն), անխոնջ աշխատելով 72 տարի, ի թիվս այլ ձեռագրերի օրինակել է շուրջ 60 Աղթամատուց, Շարակնոց և Սաղմոսարան, Մաշտոց և Գանձտետր⁴²: Զեռագրական ուրույն ավանդույթի ներգրողներից մեկն է նաև XV դարում Աղթամարում գործած գրիչ, երաժիշտ, խազագետ, «մեծ փրկիստփա»⁴³ Թովմա Մինասենցը, որը նույնպես ընդօրինակել է բազմաթիվ Ավետարաններ, Մաշտոց, Մանրուսում, Գանձարան ժողովածուներ: 1445 թ. նա Աղթամարում արտագրում է մի Գանձարան, որպեսզի «ուրախասցին սովառ հանապազ մանկունք և սպասաւորք Սուրբ Խաչի տաճարիս համեղաբան գանձիւքն և քաղցրեղանակ

⁴² Լ. Խաչիկյան, Աշխատություններ, հ. Գ, Եր., 2008, էջ 149:

⁴³ Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. Բ, Եր., 1944, էջ 334:

մեղեդաւքն և տաղիւքն»⁴⁴ շարունակութեան մեջ նշելով գանձասաց ու տաղասաց բոլոր հեղինակներին՝ Գրիգոր Նարեկացուց և Ներսես Շնորհալուց մինչև Խաչատուր Կեչառեցի: Բացի այս, բոլոր գանձերից ու տաղերից առաջ վերնագրերում մեկ առ մեկ նշել է դրանց հեղինակների անունները, ինչը մեր օրերում շատ կարևոր է հեղինակային պատկանելութեան հարցերի ճշգրտման տեսանկյունից: Երգչական մատյաններ ընդօրինակողները հատկապես խազագրութեան արվեստի հմուտ գիտականներ էին, և շատ դեպքերում նրանց էր վստահված այդ պատասխանատու գործը. այսպես, 1464 թ. Շարակնոցն ընդօրինակած գրիչ Ղազարը աղաչում է հիշել ձեռագրի վրա աշխատած մյուս կրոնավոր խազագետներին՝ Մինասին, Հակոբին, Մկրտչին, «որք աշխատեցան ի տուն տալ խազին»⁴⁵ (այսինքն՝ տուն առ տուն խազագրել):

Գրչութեան ու մանրանկարչութեան կենտրոն է եղել Չմշկածագի Խարտիշատի Ս. Աստվածածնի և Ս. Կարապետի վանքը: Հատկապես զբաղված են եղել Շարակնոցներ, ինչպես նաև Ավետարաններ, Մաշտոցներ և Գանձարաններ արտագրելով⁴⁶: Խարբերդի Զարգարիչի (կամ Զարգառիճի) վանքը շատ սիրված ուխտատեղի է եղել՝ հարուստ ձեռագրերով: 1481 թ. այստեղ գրված Շարակնոցում գրիչը հիշատակում է «զՏէր Աւետիք վարպետն երաժշտականք, որ ուսոյց զձայնաւորքն ընդունելի եւ զՏէր Յովսէփ քաջ փիլիսոփայն, որ բազում աշխատեցաւ ի հետ մեր յուսուցանելն զդժուարախազ շարակունքս եւ զՏէր Վրթանէս, որ զմեզ յորդորէր ի ժամատեղի»⁴⁷: Բազում երաժշտածիսական մատյաններ են արտագրվել Բարձր Հայքի Սեպուհի, Կիրակոսի և Հուրիտայի, Ս. Լուսավորչի, Ս. Նիկողայոսի և այլ վանքերում:

Միջնադարյան Հայաստանում, առհասարակ, կրթական բարձրագույն հաստատություններում երաժշտության ուսուցումը մշտապես եղել է հատուկ ուշադրութեան առարկա. այդպես էր Գլաձորի համալսարանում (1291-1340)⁴⁸ Եսայի Նչեցու օրոք, որտեղ երեք լսարաններից մեկը մասնագիտացված էր խազագիտութեան և երաժշտության ուսուցման մեջ⁴⁸: Այդպես է եղել նաև Հովհան Որոտնեցու հիմնադրած Տաթևի համալսարանում (1390-1435), որտեղ նույնպես հիմնական երեք լսարաններից մեկը հատկապես ստեղծված էր երգ և երաժշտություն, երաժշտության տեսություն ուսուցանելու համար: Հովհան Որոտնեցուն հաջորդել է իր աշակերտը՝ Գրիգոր Տաթևացին (1346-1409), որը դասավանդել է նաև Ապրակունիսի, Մեծոփի և Երևանի բարձրագույն դպրոցներում: Եղել է ականավոր երաժիշտ և, ինչպես հավաստում են ձեռագրական

⁴⁴ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 582:

⁴⁵ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Բ, էջ 219:

⁴⁶ Հ. Ոսկեան, Սեբաստիայի, Խարբերդի, Տիարպէթիի և Տրապիզոնի նահանգներու վանքերը, Վիեննա, 1962, էջ 141-150:

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 83:

⁴⁸ Մյուս երկուսն էին՝ ա) ուսումնարան ներքին և արտաքին գրոց և բ) մատենագիտության և մանրանկարչության:

աղբյուրները՝ «ուսուցանէր գնախկին երգիչ վարդապետաց գերաժշտութիւնս քաղցրալուր ձայնի եղանակաւ: Մինչեւ անգամ յամենայն յերկրէ եւ ի քաղաքաց եկեալ պարապէին առ ոտս նորա»⁴⁹: Վերոհիշյալ հաստատություններում ուսանած նրա սաները՝ Թովմա Մեծոփեցին, Առաքել Սյունեցին, Մատթեոս Ջուղայեցին և այլք, եղել են նաև անվանի երաժիշտ, տեսաբան, խազագետ: Հայ պաշտոններգության և առհասարակ ծիսական ու երաժշտածիսական գրքերի վերախմբագրման հարցում, ինչպես կարծում է վաստակաշատ երաժշտագետ Ն. Թահմիզյանը, Գրիգոր Տաթևացին մշակած է եղել որոշակի մի մոտեցում, որը կիրառել են նրա հետևորդները⁵⁰. հիշենք Թովմա Մեծոփեցու, ինչպես նաև Գրիգոր Խլաթեցու հիմնարար դերը հայ երաժշտածիսական մատյանների խմբագրման գործում: Տաթևացին իր աշխատություններում անդրադարձել է մի շարք երաժշտատեսական և ծիսակարգային հարցերի քննությանը, հայտնի է եկեղեցական եղանակների մասին իր ուսումնասիրութեամբ, որը զետեղված է «Գիրք հարցմանց»-ում (գլուխ ԽԸ)⁵¹. այստեղ նա քննում է ձայնեղանակներին առնչվող մի շարք հարցեր, բացահայտում դրանց աղբյուրները չորս տարրերի հետ և այլն: Ըստ Ա. Արևշատյանի, Գրիգոր Տաթևացու «Վասն ձայնից հարցումն» մեկնութունը միջնադարի վերջին երաժշտական մեկնողական այն երկասիրությունն է, որը «սպառիչ ձևով ամփոփում և ի մի է բերում Հայաստանում ձայնեղանակների մասին ուսմունքի ողջ նախընթաց զարգացման ուղին, ընդգրկելով իր մեջ ինչպես նախաքրիստոնեական, հեթանոսական ավանդույթների արձագանքները, այնպես էլ՝ հետագայի աստվածաշնչական ըմբռումներն ու հայեցակարգերը»⁵²: Բացառիկ արժեք ունի նաև Գրիգոր Տաթևացու կազմած շարականների հեղինակների ցուցակը՝ «Վասն շարականաց թէ՛ ո՛վ ոք է ասացեալ»⁵³, որի վերջում ցուցում է տալիս՝ «Այսքան շարականս ընդունելի է յեկեղեցի, և աւելին քան զայս՝ խոտելի է և անպիտան»:

Խոսելով քննարկվող ժամանակաշրջանում հայոց ուսումնական կյանքի մասին, ակադ. Լ. Խաչիկյանը գրում է, որ անհրաժեշտ տնտեսական ու քաղաքական պայմանների բացակայութեամբ պետք է բացատրել այն հանգամանքը, որ Հայաստանում արդեն չկային Գլաձորի կամ Տաթևի համբավվող համալ-

⁴⁹ Լ. Խաչիկյան, Գլաձորյան համալսարանի և նրա սաների ավարտական ատենախոսություններ. - Երևանի համալսարանի գիտ. աշխատություններ, Եր., 1946, հ. 23, էջ 423: Ըստ Լ. Խաչիկյանի՝ N 7823 (թ. 25թ) ձեռագրից մեջբերված այս հատվածը Դավիթ Բաղիշեցու Պատմությունից է:

⁵⁰ Ն. Թահմիզյան, Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը V-XV դդ., Եր., 1985, էջ 45:

⁵¹ Գրիգոր Տաթևացու «Վասն ձայնից հարցումն» գլխի քննությունը հանգամանորեն տրված է Ա. Արևշատյանի «Հայ միջնադարյան «ձայնից» մեկնություններ» գրքում, Եր., 2003, էջ 66-71:

⁵² Նույն տեղում, էջ 67:

⁵³ Գիրք հարցմանց երիցս երանեալ Սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Տաթևացոյն, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 637-638:

սարանների նման ուսումնական ու մշակութային խոշոր կենտրոններ: «Սակայն Հայաստանի տարբեր շրջաններում մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանում ևս գոյություն ունեին տարրական ու բարձրագույն տիպի ուսումնական հաստատություններ, որոնք զգալի դեր էին կատարում հայ եկեղեցու համար բանիմաց ու գրագետ վարդապետական կադրեր պատրաստելու գործում»⁵⁴: Այս առումով XV դ. երկրորդ կեսի ամենահայտնի ու նշանավոր կենտրոններն էին Հովհաննես րաբունապետ Համշենցու ղեկավարած համալսարանները Սեպուհ լեռան Ավագ վանքում և Կապոսի վանքում, որտեղ պատրաստվում էին նաև բանիբուն երաժիշտներ: Մի չափածո հիշատակարանում, որտեղ նշվում են առաջնորդների ու միաբանների անուններ, կան նաև հետևյալ տողերը.

«Ոմանք ի սպաս սրբոյ բանի
եւ այլք ի վարումն երաժշտի»⁵⁵:

Այստեղից ունենք բազմաթիվ երգչական մատյանների ընդօրինակության փաստեր՝ արված հատկապես Առաքել գրչի ձեռքով⁵⁶:

XV-XVII դարերի հոգևոր երաժշտության զարգացման ընթացքի մասին ընդհանուր տեղեկություններ կարելի է քաղել հայ պատմիչների աշխատություններից: Նրանցից մեկը Թովմա Մեծոփեցին է (1378-1446) Գրիգոր Տաթևացու աշակերտը Տաթևի վանքում, որը գլխավորել է 1408 թ. իր ուսուցչի հիմնադրած Մեծոփավանքի բարձրագույն տիպի դպրոցը: Իր «Պատմութիւն Լանկ-Թամուրայ և յաջորդաց իւրոց» արժեքավոր երկում Թովմա Մեծոփեցին, պատմելով Սարգիս Ապրակունեցու՝ հառաբաստա (Սուխարի) Ս. Աստվածածին վանքում հաստատվելու մասին, գրում է, որ այդ վարդապետարանն ուներ 60-ից ավելի աշակերտ և մեծ հոշակ էր ձեռք բերել. «Եւ ուսոյց զամենայն ծովեզերս Վասպուրական գաւառիս ուսմամբ և գիտութեամբ, ժամօք և պատարագօք»⁵⁷: Նրա հաջորդը՝ Վարդան Հոգոցվանեցին, նույնպես ծաղկեցրել է իր ուխտը՝ «լուսաւորեալ պայծառացոյց զհոգիս ամենեցուն ժամօք եւ պատարագօք, ուսմամբ գրոց եւ սաղմոսերգութեամբ»⁵⁸: Ինչպես վկայում է Թովման, վանքում աշակերտները վարժվել են նաև մանրուսման արվեստի մեջ⁵⁹: Մյուս գործիչը, որին հիշատակում է Թովմա պատմիչը, Հովհաննես Մեծոփեցին է, որը Մեծոփ գալով, զարգարել է սուրբ ուխտը «ժամօք, աղոթիւք և պատարագօք, ընթերցմամբ գրոց եւ ուսումնականօք եւ գեղեցիկ կարգաւորութեամբ»⁶⁰: Հովհաննես Մեծոփեցին դասավանդում էր «ամենայն երաժշտական արուեստ

⁵⁴ Լ. Խաչիկյան, Աշխատություններ, հ. Գ, էջ 271-272:

⁵⁵ Հ. Ոսկեան, Բարձր Հայքի վանքերը, Վիեննա, 1951, էջ 15:

⁵⁶ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Գ, էջ 18, 32, 51, 74, 123 և այլն:

⁵⁷ Թովմա Մեծոփեցի, Պատմութիւն Լանկ-Թամուրայ և յաջորդաց իւրոց, էջ 37:

⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 50:

⁵⁹ Նույն տեղում, էջ 54:

⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 57:

ուսման»⁶¹, և հենց նրա օրոք է, որ Թովմա Մեծոփեցին հիմնավոր երաժշտական կրթություն է ստացել: Վերջինիս կենսագիր Կիրակոս վարդապետը վկայում է, որ ուսումնառության ընթացքում նա հույժ վարժվել էր երաժշտական արվեստի մեջ⁶², Մեծոփավանքում և այլուր ուսուցանել սաղմոսներ, աղոթքներ, շարականներ և ժամակարգություն⁶³: Իր բազմակողմ շնորհների հետ մեկտեղ աչքի է ընկել նաև բանաստեղծական տաղանդով, հորինել է հոգևոր գանձեր ու տաղեր, ինչպես նաև աշխարհիկ երգեր ու տաղեր⁶⁴: Մեծ է Թովմա վարդապետի դերը Մեծոփավանքի դպրոցում որպես գրչության արվեստի բանիբուն ուսուցիչ, «քաջ քարտուղար» և «գրչապետ»: Նա քաջահմուտ է եղել խազանշանների իմացության մեջ, և իր աշակերտներին էլ ուսուցանել խազագրության արվեստը: Այդ են վկայում նրա ձեռքով ընտիր խազագրության մեջ ընդօրինակված բազմաթիվ ձեռագրերը: Հետագայում իրենց արտագրած երգչական մատյանների հիշատակարաններում Թովմայի աշակերտները արժանին են հատուցում իրենց ուսուցչապետին՝ անվանելով նրան «մեծ և տիեզերալոյս», «ճշմարիտ քարոզող ազգիս Հայոց և պարծանք ամենայն վարդապետաց և կրօնաւորաց»: 1432 թ. Մեծոփավանքում ընդօրինակված ժամագրքի և Պատարագամատուցի գրիչ Ներսեսը անհուն երախտիքով է հիշում իրեն օրինակ շնորհած աստուածաբան վարդապետ և քաջ ըմբռնապետ Թովմային, «որ փայլ է ի մերումս ժամանակի իբրև զարեգակն ի կորընթարթս երկնից: Զոր և պահեսցէ զսա Քրիստոս Աստուած երկար ամաւք ի պարծանս Հայոց ազգիս»⁶⁵: Հունան վարդապետը, հիշատակելով բազմերջանիկ վարդապետ Թովմային, նշում է, որ իր բազում եղբայրներին մխիթարում էր՝ «ուսուցանելով... տաղով և դասիւ ևս»⁶⁶:

Թովմա վարդապետը գրչության արվեստի լավագույն վարպետներից էր և, ի թիվս այլոց, ըստ կենսագիր Կիրակոս վարդապետի, գրել է «ընտիր և անսղալ Աղաթամատոյց և մեկնիչք և Տանացոյց ի լաւ օրինակաց»⁶⁷: Սակայն Մեծոփեցին առավելապես հայտնի է իբրև հայոց Աղոթամատուցի խմբագրող, ինչը վկայում է իր իսկ ձեռքով գրված հիշատակարանում. «Արդ, ես՝ մեղապարտս ի մանկունս եկեղեցոյ՝ նուստ վարդապետս Թովմայ՝ ի յերկրէ Քաջբերունեաց, ի յուխտէ սուրբ Աստուածածնին, որ այժմ Մեծոփայ վանք վերա-

⁶¹ Գ. վարդ. Յովսէփեան, Նոր նիւթեր Թովմա Մեծոփեցու կենսագրութեան, Վաղարշապատ, 1914 - Պատմութիւն մեծի բարունապետին Թումայի, գոր աւարեալ է Կիրակոսի բանասէր վարդապետի, էջ 5:

⁶² Նույն տեղում, էջ 6:

⁶³ Նույն տեղում, էջ 5:

⁶⁴ Լ. Խաչիկյան, Թովմա Մեծոփեցի. - Աշխատություններ, հ. Գ, էջ 699-700:

⁶⁵ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 423-424:

⁶⁶ Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Գ, էջ 336:

⁶⁷ Պատմութիւն մեծի բարունապետին Թումայի, գոր աւարեալ է Կիրակոսի բանասէր վարդապետի, էջ 5:

ձայնի, **սրբագրեցի զԱղօթամատոյցս**⁶⁸ յընտիր յընտիր արինակաց յաստուածաբան վարդապետացն և հոգիընկալ մերոյ ազգիս թարգմանչացն, հրամանաւ սուրբ և երջանիկ վարժապետացն մերոց և համշիրակ հարազատ հոգևոր եղբարց: Եւ բաժանեցի յիններորդ աստիճան զաղօթս հասարակաց՝ դիւրահաս և դիւրագիւտ ամենայն իմաստուն մտաց, և թողաք բարի յիշատակ զինուորեալ եկեղեցւոյս մեր Հայաստանեայց, ի փառս անմահ թագաւորին Քրիստոսի և ի լուսաւորութիւն պայծառութեան հոգևոր որդոցդ Աստուծոյ՝ գրոց աշակերտեալ անձանց և քահանայական դասուց միանձանց, ամէն»⁶⁹: Այնուհետև հորդորում և խնդրում է ընդօրինակել և շայլափոխել՝ «զի բավական է, որ ինչ փոխեալ եղև ի բազում արինակաց»: Իր օրինակը գաղափարողներին նա պատգամել է հիշատակարանը ևս նույնությամբ պահել:

Հայոց Աղթամատուցի նշանավոր ուսումնասիրողներից մեկը՝ Հ. Վարդան Հացունին, բաղդատելով բազմաթիվ ձեռագրեր, եզրակացնում է, որ Թովմա Մեծոփեցին կատարել է մի շարք կարևոր հավելումներ, որ վերաբերում են ժամերի խորհուրդներին կամ վերնագրերին, պատմական կամ աղթական մասերին⁷⁰: Մանրամասնեք մեկ-երկու օրինակով: «Զարթուցեալքս» քարոզին Մեծոփեցին տալիս է խորագիր՝ «Յովհաննու Մանդակունույ ասացեալ», ճշգրտում է փոխերգեցողության կարգը: Այնուհետև ձաշու մեծ քարոզներին առաջին անգամ հեղինակ է դնում «Յովհաննու Մանդակունույ»: Երգասացութունների ծիսական կիրառության մասին նույնպես հստակ ցուցումներ է տալիս, ինչպես, օրինակ, պարտադիր է դարձնում գիշերապաշտաման «Յիշեսցուք» երգի բաղադրամաս կազմող «Անբաժանելի»-ն⁷¹ և կամ Հանգստյան կարգը խրատում է սկսել Հանգստյան շարականներով, Ապաշխարության ողորմյաններով և ըստ պատշաճի շարականով, և նոր միայն շարունակել երեք տնօրինականներով (Հոգեգալստյան, Աստուածածնի և Խաչի շարականներով)⁷²:

Ժամակարգության վերաբերյալ ձեռագրումները Մեծոփեցին շարագրել է «Խրատ յաղագս պաշտամանց եկեղեցւոյ Հայաստանեայց, զի այսպէս լիցի կարգ պաշտաման» գրվածքում⁷³: Այստեղ տրված են ժամերգություններին առնչվող մանրամասներ, կոնկրետ ցուցումներ՝ հերթագայվող աղթքների, ընթերցվածների, երգասացությունների վերաբերյալ: Թովմա Մեծոփեցին վերախմբագրել է հասարակաց աղթքի ինը ժամերի վերնագրերը՝ դրանց բոլորին

⁶⁸ Ընդգծումը մերն է - Ա. Մ.:

⁶⁹ Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռագիր N 5212 (1458 թ., Մեծփավանք, ժողովածու): ԺԵ դ. հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 597-598: Այս հիշատակարանի այլ տարբերակներ՝ նույն բովանդակությամբ, տեղ են գտել N 6057 և 590 ձեռագրերում:

⁷⁰ Վ. Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 313:

⁷¹ Մ. առք. Օրմանեան, Ծիսագիրտութիւն Հայաստանեայց Սուրբ եկեղեցւոյ, Երուսաղէմ, 1977, էջ 9:

⁷² Նույն տեղում, էջ 18:

⁷³ Տե՛ս Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. N 435, Ժամագիրք ատենի, թ. 310բ և այլուր:

նախադասելով «Կարգաւորութիւն հասարակաց աղօթից» բառակապակցութիւնը: Այսպէս, օրինակ, գիշերային ժամերգութիւնը մինչ այդ կոչվում էր «Պաշտօն գիշերի» (Հովհաննէս Օձնեցի), «Գիշերային փառաւորութիւն» կամ «Գիշերոյն աղօթք» (Ստեփանոս Սյունեցի), «Մէջգիշերի աղօթք» (Մովսէս Երզնկացի), «Մէջգիշեր» (Գրիգոր Տաթևացի): Մեծոփեցին այն դարձնում է «Կարգաւորութիւն Հասարակաց աղօթից որ կատարի ի մէջ գիշերի»: Կամ էլ՝ երեկոյան ժամերգութիւնը, որ նախապէս կոչվում էր «Երեկոյին աղօթքն» (Հովհաննէս Օձնեցի և Ստեփանոս Սյունեցի), «Փոհութեան աղօթքն» (Եսայի Նչեցի), «Խոնարհեցո» (Գրիգոր Տաթևացի), Մեծոփեցու խմբագրութեամբ դառնում է «Կարգաւորութիւն Հասարակաց աղօթից երեկոյի ժամուն»⁷⁴:

Դեռևս Գրիգոր Տաթևացին Աղոթամատուցի ժամերի դիմաց նշում էր նաև խորհուրդներ, ինչպէս օրինակ՝ Գիշերայինն «ի դէմս Հօր Աստուծոյ», Երրորդ ժամն «ի դէմս Հոգւոյն Սրբոյ՝ որ յերրորդ ժամու էջ յառաքեալան», Առավոտյանն «ի դէմս Որդւոյ» և այլն: Թովմա Մեծոփեցին, ավելի ևս ընդարձակելով դրանք, ըստ Վ. Հացունու, տալիս է «Պաշտօնական մեկնութիւններ աղօթական ժամերու խորհուրդին»: Նշենք դրանցից մեկ-երկու օրինակ.

«Կարգաւորութիւն Հասարակաց աղօթից եկեղեցեաց Հայաստանեայց, որ կատարի ի մէջ գիշերի՝ ի դէմս Հօր Աստուծոյ».

«Կարգաւորութիւն Հասարակաց աղօթից Արեւագալի ժամուն, որ կատարի ի դէմս Հոգւոյն Աստուծոյ, այլ եւ ի դէմս Յարութեանն Քրիստոսի եւ երեւման աշակերտացն» և այլն:

Հասարակաց աղօթքին վերաբերող այս վերջնական ձևակերպումները Թովմա Մեծոփեցին արել է 1432 թ., որին հետևել են ձեռագիր և տպագիր ժամագրքերը⁷⁵: Աղոթամատուցի խմբագրման այս տարեթիվը վերահաստատում է նաև Ա. Մաթևոսյանը⁷⁶: Նա գտնում է միաժամանակ, որ Աղոթամատուցի ճշգրտումներն ու սրբագրութիւնները եղել են Թովմա նորընծա վարդապետի ատենախոսութեան նյութը, որն արտասանել է Երևանի Անանիա առաքյալի անապատում: «Երբ Գրիգոր Տաթևացին նրան վարդապետական գավազան շնորհեց, հավանաբար նաև «հրաման» տվեց Աղոթամատուցը կարգավորելու մասին: Այս դեպքում միայն հասկանալի է դառնում Մեծոփեցու վերոհիշյալ հիշատակարանում գրառված «հրամանաւ ... վարժապետացն մերոց» արտահայտութիւնը»⁷⁷:

Հայ իրականութեան մեջ ծիսական մատյանների առաջին խոշոր բարենորոգիչը ներսես Շնորհալին էր, որի մասին մեզ հասած վարքում գրված է.

⁷⁴ Վ. Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 37-38:

⁷⁵ Հետագայի տպագրերում եղել են ինչ-ինչ մասնակի փոփոխություններ:

⁷⁶ Ա. Մաթևոսյան, Մեծօփավանքի գրչության կենտրոնը (ԺԲ-ԺԳ դդ.), Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 1997, էջ 149:

⁷⁷ Նույն տեղում, էջ 149-150:

«Ձարդարէր զվանորայսն և զեկեղեցիսն աստուածային պայծառագոյն կարգօք»⁷⁸, «նորոգէր զառաջին սուրբ հարցն հաստատեալ կարգս եկեղեցոյ. և զարդարէր զեկեղեցիս Հայաստանեայց անթերի լրմամբ»⁷⁹: Մեկ այլ տեղում կենսագիրը հավելում է. «սկսանէր երգել զերգս հոգևոր պաշտամանց զոր պակաս և թերի գտանէր»⁸⁰: Սակայն Շնորհալու հորինած երգերը միանգամից չէ, որ մուտք են գործել ծիսապաշտամունքային արարողակարգ. ավելին՝ մինչ այժմ այստեղ ընդգրկված չեն Շնորհալու գանձերից և տաղերից և ոչ մեկը: XII-XIV դարերում Գրիգորիս Գ Պահլավունու, իր՝ Ներսես Շնորհալու և նրա հաջորդ Գրիգոր Տղայի ջանքերով ժամագրքի մեջ են ներառվել հետևյալ երգերը՝ «Յիշեսցուք» և «Ձարթիք», «Նորաստեղծեալ», «Հոյս Արարիչ Լուսոյ», «Ճանապարհ և ճշմարտություն», «Ձարչարակցեալ», «Նահապետին Աբրահամու», «Ի Քէն հայցեմք», «Յարևելից», «Նայեաց սիրով», «Ճգնաւորք Աստուծոյ» երգերը⁸¹: Թովմա Մեծոփեցին իր «Խրատում» հիշատակում է Շնորհալու «Աստուած անեղ», «Նորոգող տիեզերաց», «Այսօր անճառ», ինչպես նաև «Առաւօտ լուսոյ» և «Աշխարհ ամենայն» երգերը: Այսպիսով, հայոց Ազոթամատուցի պատմությունը XV դարում նշանավորվում է Ներսես Շնորհալու հանրահայտ ստեղծագործությունների ներմուծմամբ⁸²:

Թովմա Մեծոփեցու մատենագրական ժառանգության մեջ կարևոր տեղ է գրավում ձայնեղանակներին նվիրված նրա արժեքավոր մեկնությունը (Մատենագրարան, N 599)⁸³: Այն միջնադարյան նմանատիպ մեկնությունների մեջ առանձնակի հետաքրքրություն է ներկայացնում մոտեցման իր յուրահատուկ կերպով, որտեղ եկեղեցական ձայնեղանակները համադրվում են այն գույների հետ, որով նկարագրվել են Ավետարանական խորանները:

Հոգևոր երաժշտության հետագա զարգացումը Հայաստանում նույնպես ընթացել է քաղաքական անբարենպաստ պայմաններում: XVI դարից մինչև XVII դարի կեսերը Հայաստանը գտնվում էր Օսմանյան Թուրքիայի և Սեֆյան Իրանի միջև ընթացող ռազմական բախումների կիզակետում: Երկու կողմերի նվաճողական քաղաքականության հետևանքով ոչնչանում են քաղաքներ ու գյուղեր, ժողովուրդը, պարբերաբար գտնվելով մեկ այս, մեկ այն կողմի իշխանապետության տակ, մատնվում է սովի ու չքավորության, գործող մարդահարկի միջոցով հազարավոր հայ մանուկներ են մահմեդականացվում: XVII դ.

⁷⁸ Մրբոյն Ներսեսի Շնորհալոյ Պատմութիւն վարուց. - Սոփեոբ հայկականֆ, հ. ԺԳ, Վենետիկ, 1854, էջ 14:

⁷⁹ Նույն տեղում, էջ 37:

⁸⁰ Նույն տեղում, էջ 36:

⁸¹ Տէ՛ս Վ. Հագունի, նշվ. աշխ., էջ 228-301:

⁸² Նույն տեղում, էջ 303, ինչպես նաև՝ 325-326:

⁸³ Մեկնության բնագիրն առաջին անգամ հրատարակել է Ա. Արևշատյանը իր «Հայ միջնադարյան «ձայնից» մեկնություններ» աշխատության մեջ (էջ 134)՝ կից ուսումնասիրությամբ (էջ 71-73):

Շահ Աբաս I-ի արշավանքների հետևանքով Հայաստանը նոր ավերների է ենթարկվում, բռնություններ գերեզմարվում են հարյուր հազարավոր հայեր: Նրա տիրապետության ժամանակ մեծ հարկեր էին դրված վանական թեմերի վրա: Մի առանձին հրամանով կաթողիկոսներից պահանջվում էր անհապաղ հանձնել նրանց մոտ գտնվող ինչքն ու գանձերը, իսկ չվճարողներին ենթարկում էին կոտանքների⁸⁴: Վանքերն ու եկեղեցիներն ավերված էին, կողոպտված, «լուեալ ի պաշտամանց և ի պատարագաց»⁸⁵: Եկեղեցու սպասավորները դադարել էին Սուրբ Գիրքն ընթերցելուց, որովհետև անգետ էին և անհաղորդ Աստծո պատվիրաններին, մինչև իսկ մշտապես զբաղված էին գուսանների նվազակցությունները գինարբուքներ կազմակերպելով: Աշխարհականներն իսպառ մոռացել էին աղոթքների, խոստովանությունների, հաղորդության և պահքի մասին. «աղաւաղեալ եղծեալ էր բարեկարգութիւն ի վերին աշխարհէս Հայոց, և փոխանակ նորա արձանացեալ և արմատացեալ անկարգութիւն», - գրում է Առաքել Դավրիժեցին⁸⁶:

Թուրք-պարսկական պատերազմական գործողությունները շարունակվում են մինչև 1639 թ. և ավարտվում կնքված հաշտությանը, որը տևում է մոտավորապես 80 տարի: Խաղաղ զինադադարը որոշակիորեն նպաստում է կրթության և մշակույթի վերաշինության գործին: Սկսում են վերանորոգվել վանքերն ու նրանց կից դպրոցները, նոր թափով վերսկսվում է ուսուցման գործը, ի հայտ են գալիս մի ամբողջ խումբ փիլիսոփա-երաժիշտներ, որոնք իրենց գործունեությունն ուղղում են ի նպաստ հոգևոր երաժշտության զարգացմանը:

Հոգևոր երաժշտության ուսումնասիրման կարևոր սկզբնաղբյուր է Գրիգոր Դարանաղցու (1576-1643) «Ժամանակագրությունը»: Հեղինակը, թվարկելով Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոս Ազարիա Ջուղայեցու աշակերտներին (XVI դարի վերջերին), նշում է Հովհաննես վարդապետ Այնթապցուն՝ իբրև «երաժիշտ եւ բարձրաբարբառ քարոզ տիեզերաց»⁸⁷: Խոսքը 1601 թվականին կաթողիկոս հռչակված Հովհաննես Դ Այնթապցու մասին է: Բ. Կյուլեսերյանը հայոց կաթողիկոսների մասին իր ուսումնասիրության մեջ հիշատակում է երկու ձեռագիր, որտեղ Կիլիկիո Հովհաննես Դ կաթողիկոսը կոչված է «քաջ և անյաղթ փիլիսոփա» և «երաժիշտ քաջ ըրբունապետ»: Հեղինակը հավաստում է «ան լաւ գիտէ եկեղեցական երգեցողութիւնը և կ'երգէ, երաժիշտ մըն է: «Փիլիսոփայ» բառին ալ պիտի տայինք իր միջնադարյան իմաստը, որ է երաժիշտ, երգեցող. բայց «քաջ և անյաղթ» բառերը թույլ չեն տար, որ փիլիսոփայն զրկէինք իր իմաստասերի նշանակութենէն ալ»⁸⁸:

⁸⁴ Մ. Զամչեանց, Պատմութիւն Հայոց, հ. 3, Վենետիկ, 1786, էջ 543, 594, 684-685:

⁸⁵ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմութիւն, Վաղարշապատ, 1896, էջ 290:

⁸⁶ Նույն տեղում, էջ 291:

⁸⁷ Գրիգոր վարդապետի Կամախեցոյ կամ Դարանաղցոյ ժամանակագրութիւն, հրատ. Մեսրոպ վարդ. Նշանեան, Երուսաղէմ, 1915, էջ 319:

⁸⁸ Բարբէն Ա. աթոռակից կաթողիկոս Մեծի Տանն Կիլիկիոյ, Պատմութիւն կաթողիկոսաց Կիլիկիոյ (1441-էն մինչեւ մեր օրերը), Անթիլիաս-Լիբանան, 1939, ս. 215-216:

Ազարիա Ջուղայեցուց առաջ կաթողիկոսական միևնույն գահին նստած էր Խաչատուր Բ Ջեթունցին (Խաչիկ Ուլնեցին) կամ Խաչատուր Բ Երաժիշտը: Բ. Կյուլեսերյանն իր վերոհիշյալ աշխատության մեջ նշում է, որ կաթողիկոսը, հավանաբար, քաջ երաժիշտ է եղել, այսինքն՝ «ո՛չ միայն իբրև «ձայնաւոր», այլ մանաւանդ իբրև վարպետը երաժշտական արվեստին»⁸⁹: Հովհաննես Դ Այնթապցու աշակերտներից է եղել նաև Կիլիկիոյ կաթողիկոս Ներսես Սեբաստացին, որն իր ուսուցչից ստացել էր երաժշտական պատշաճ կրթություն. «վարժուճն մանր երգոց երաժշտականութեան և ընթերցումն Աստուածաշունչ Գրոց»⁹⁰:

Գրիգոր Դարանաղցին իր «Ժամանակագրության» մեջ⁹¹ հիշատակում է Մաղաքիա վարդապետին (XV դ. վերջ – XVI դ. սկիզբ), որը գործել է Բաբերդի մոտ գտնվող Ա. Ստեփանոս Վահանաշեն վանքում: Եղել է Հովհաննես Համշենցու աշակերտը, որին իր արտագրած Ավետարանի հիշատակարանում հիշում է իբրև «Քաջ տիեզերալոյս Վարդապետ»⁹²: Նա իր գործունեությունն ամբողջապես ծավալել է վանքում, օրինակել բազմաթիվ ձեռագրեր՝ այդ թվում Աստուածաշունչ մատյան, Ավետարան, Հայսմավուրք, Սաղմոսարան, Շարակնոց, Ճաշոց և այլ ժողովածուներ: XVI դարի նշանավոր եկեղեցական գործիչներից մեկն է եղել Ղուկաս Կեղեցին, որն ապրել է Ամիդի ԺԲ Առաքելոց վանքում, հորինել է բազմաթիվ շարականներ «քաղցրաձայն եղանակաւ»: Առաքել Դավրիժեցին նրան կոչում է «գլուխ ամենայն վարդապետաց»⁹³, իսկ Գրիգոր Դարանաղցին՝ «շնորհալի բանաստեղծն եւ տաղասաց»⁹⁴: Խոսելով հոգևոր երաժշտության և ընդհանրապես կրթական գործընթացի մասին, Դարանաղցին շեշտում է այնտեղ տիրող ծայրաստիճան անմխիթար վիճակը. այդ պատճառով է, որ Ղուկաս Կեղեցին որոշում է համառոտել Շարականի կարգերը (ձեռագիր աղբյուրներից հայտնի է «Խրատք և կարգ շարական քաղելոյ» խորագրով): Այսպես, Ծննդյան և Վերափոխման տոների ութօրեքից թողնում է ընդամենը երեքը, նաև՝ կրճատում Աղուհացից, Հարություն, Հոգեգալստյան և Խաչի շարականները, որպեսզի աշակերտները կարողանան հեշտությամբ սերտել և մտապահել դրանք⁹⁵:

XVI-XVII դդ. հայոց վանքերում գործած երաժիշտներից են⁹⁶.

⁸⁹ Նույն տեղում, ս. 141:

⁹⁰ Գրիգոր Դարանաղցի, Ժամանակագրություն, էջ 337:

⁹¹ Նույն տեղում, էջ 407:

⁹² Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Գ, էջ 204:

⁹³ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմություն, էջ 4:

⁹⁴ Գրիգոր Դարանաղցի, Ժամանակագրություն, էջ 350:

⁹⁵ Նույն տեղում:

⁹⁶ Երաժիշտների մասին տեղեկությունները, ի թիվս այլոց, փաղված են նաև հետևյալ աշխատությունից՝ Հայերեն ձեռագրերի ժե դարի հիշատակարաններ (1601-1620 թթ.), կազմեցին՝ Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, հ. Ա., Եր., 1974, հ. Բ, Եր., 1978:

քաջ և արի փիլիսոփա տեր Աստվածատուրը, 1581 թ., Խիզան,
տեր Մարտիրոս անուշաձայն երաժիշտը, 1601 թ., Խիզան,
Եղիա երաժիշտը Խաղտյաց գավառի Քան գյուղի եկեղեցում, 1605 թ.,
տեր Նահապետ երաժիշտը՝ «վարպետ, որ է յոյժ ուսած և կատարեալ, և
երաժիշտ տետրի և շարականի», 1606 թ., Իլովի (Կլով) Հանկատար Ս.
Աստվածածին վանք,

տեր Պետրոսը, որի մասին գրում է 1607 թ. Կաֆայի Ս. Աստվածածին
եկեղեցում օրինակված Գանձարանի գրիչը շափածո հիշատակարանում.

Ով տէր Պետրոս դու գովելի,
Քաջ երաժիշտ, ձայնդ գովելի,
Գըրոց որդի և անուանի,
Նըկարագիր ձեռաց շնորհի⁹⁷:

տեր Խաչատուր երաժիշտը Մոկսի Ս. Աստուածածնի, Ս. Հովհաննու Կարա-
պետի և Ս. Ստեփաննոսի Նախավկայի վանքում, 1614 թ.,

տեր Մանուել երաժիշտը և տեր Ստեփանոս փիլիսոփան, 1622 թ., Լիմ
անապատ,

տեր Վասիլ արքեպիսկոպոսը՝ «գքաջ քարտուղարն և զերաժիշտ վար-
պետն» Հալեպի Ս. Աստվածածին եկեղեցում, 1622-1636 թթ.,

Մանուել արքեպիսկոպոսը, Բջնիի Ս. Աստուածածին վանքի առաջնորդ
(1610-1624 թթ.)⁹⁸,

տեր Մարտիրոս Տարոնեցին՝ քաջ երաժիշտ և աստվածաբան վարդապե-
տը, 1627 թ., Խորձյունյաց (Իմա՝ Խորձյան) գավառի Ս. Աստվածածին վանք,

տեր Մարկոսը՝ «քաջ երաժշտապետն Հայոց», 1629 թ., Կ. Պոլսի Ս. Նիկո-
ղայոս վանք,

տեր Մարտիրոսը՝ «քաղցրաբարբառ երաժիշտ և աստվածաբան վարդա-
պետ», 1630 թ., Ամիդ և այլք:

Քննարկվող ժամանակաշրջանում գրչական կենտրոններում ընդօրինակ-
վել են մեծ քանակությամբ ձեռագրեր: Արգասաբեր է եղել Մալաթիայի, Չար-
սանճագի վանքերի գործունեությունը, որտեղ արտագրվել են բազմաթիվ Շա-
րակնոցներ, Գանձարան, Տաղարան ու այլ մատյաններ: Կարմիր վանքը նույն-
պես եղել է գրչական կենտրոն, որտեղ իբրև անվանի և ժրաշան արտագրող-
ներ աչքի են ընկել Վարդանը և Արսենը, որոնք օրինակել են Սաղմոսարան,
Ժամագիրք և Պատարագամատուց (1621 թ.), երկու Շարակնոց՝ Խլկցի լավ և
ընտիր օրինակից (1623-1624 թթ. և 1629 թ.)⁹⁹: Նույնպիսի կենտրոններ էին
նաև Տիգրանակերտի Բարձրահայաց Ս. Աստվածածին, Քաղցրահայաց կամ

⁹⁷ Մաշտոցի անվ. Մատենադարան, ձեռ. N 2672, ք. 402ա:

⁹⁸ Այրարատ. բնաշխարհ Հայաստանեայց, տեղագրեաց Հ. Ղևոնդ Վ. Մ. Ալիշան, Վեներ-
տիկ, 1890, էջ 276:

⁹⁹ Հ. Ոսկեան, Սեբաստիայի, Խարբերդի, Տիարպեթիի և Տրապիզոնի նահանգներու վան-
քեր, էջ 150-156:

Հավավու Ս. Աստվածածին, Տրապիզոնի Ս. Ամենափրկիչ վանքը և այլն, որտեղ երգչական բազմաթիվ մատյաններ են արտագրվել:

XVI դ. վերջին – XVII դ. սկզբին ավերների և կողոպուտների հետևանքով եկեղեցիները զրկվել էին և՛ արտաքին, և՛ ներքին հարգարումից, դադարել էր պաշտոններգությունը, լուել էին եկեղեցու զանգերը, չէր հնչում հոգևոր երգը: Այս ամենը պետք ուներ բարեկարգման, որի գլուխ կանգնում է Մովսես կաթողիկոս Տաթևացին (1578-1632): Նրա ջանքերով նորոգվում են Մայր Աթոռի վանական շինությունները, ըստ պատշաճի վերականգնվում Տերունական և սրբոց տոնակատարություններն ու օրվա ժամերգությունները: Նա վերականգնում է Գիշերային, Առավոտյան և Արևագալի, ճաշու ժամերի երգեցողություններն ամենայն մանրամասնությամբ, հրահանգում վերահաստատել նաև Ստեփանոս Սյունեցու Հարություն օրհնությունները¹⁰⁰: Այս բարենորոգումների շնորհիվ հավատավոր ժողովուրդը վերադառնում է Աստծո տուն, եկեղեցին լցվում է խնկաբույր բուրվառներով և առ Աստված ուղղված հոգեթով աղոթքներով և երգեցողությամբ: Իր ունեցած վաստակի համար ժամանակակիցները՝ ի նշան երախտագիտության, Մովսես Գ Տաթևացի կաթողիկոսին տվել են «Երկրորդ Լուսավորիչ Հայոց» պատվանունը¹⁰¹:

XVII դարի առաջին կեսին բարենորոգչական գործունեություն է ծավալում նաև Պողոս վրդ. Մոկացին: Որպես առաքյալ շրջում էր ամենուրեք, քարոզում էր կենաց խոսքը, շինում էր եկեղեցիներ, ժողովում մանուկներ և Սուրբ Գիրքն ուսուցանում, հաստատում էր դպրատներ: Մոկացին մշտապես զբաղված էր ժամասացությունը կանոնավորելու, եկեղեցական պաշտամունքի մեջ քաջավարժ սպասավորներ պատրաստելու խնդիրներով: «Եւ ինքն Պողոս վարդապետն էր վարուքն սուրբ և առաքինի, հանապազօր սաղմոսերգ», - գրում է Առաքել Դավրիժեցին և շեշտում. «զՅիշեսցուքն, զկանոն գլուխն, զալէլուն խազով ասէր՝ հանդերձ ութ կանոնաւ սաղմոսիւն, եւ յառաւօտուն զփրկական խորհուրդ պատարագին մատուցանէր»¹⁰²: Այս երկու ականավոր վարդապետներին Առաքել Դավրիժեցին համեմատում է Պետրոս և Պողոս առաքյալների հետ. «Իսկ երկոքին վարդապետքն Մովսէս և Պողոս եղեն իրերաց ընկերք իբրև զսուրբ առաքեալսն Պետրոս և Պողոս, լեալք ամոլք հաւատոյ՝ շրջեցան ամենայն գաւառս արևելեայ աշխարհիս, քարոզէին ամենեցուն զճշմարտութիւն, շինէին զեկեղեցիս, կարգէին քահանայս, հաստատէին դպրոց, ուսուցանէին մանկունս»¹⁰³:

XVII դարի I կեսին հայոց գրի ու դպրության, կրթության, գիտության ու երաժշտարվեստի զարգացման մեջ հսկայական դեր կատարեցին անապատական համալիրները և նրանց կից դպրոցները:

¹⁰⁰ Ժամագիրք, Նոր Զուղա, 1642, էջ 700-701:

¹⁰¹ Ն. Ակիմեան, Մովսես Գ. Տաթևացի հայոց կաթողիկոսն եւ իր ժամանակը, Վիեննա, 1936, էջ 152:

¹⁰² Առաքել Դավրիժեցի, Պատմութիւն, էջ 267:

¹⁰³ Նույն տեղում, էջ 291:

Անապատները բնակավայրերից հեռու գտնվող ճգնակյացների մենաստաններ էին, որի անդամներն ապրում էին խստաբարո կանոնական կյանքով, սնվում բացառապես բուսական սնունդով, զերծ էին որևէ շփումից և ենթարկվում էին միմիայն անապատահորը: Առաջին հայտնի անապատներից է Սյունյաց կամ Հարանց Մեծ անապատը (1611-1613 թթ.), որ հիմնել են Սաղմոսավանքի Սարգիս եպիսկոպոսը (Ամբերդցի) և Կիրակոս քահանա Տրապիզոնցին: Այստեղ դասավանդում էին Հին և Նոր կտակարանների մեկնություն, ժամասացություն, գրչության արվեստ, երաժշտություն: Ուսուցիչների թվում էին Կիրակոս Տրապիզոնցին, Ներսես Մոկացին, Պողոս Մոկացին, Մովսես և Թոմաս Տաթևացիները, Դավիթ Շամքորեցին, որոնցից յուրաքանչյուրը հետագայում հիմնել է իր միաբանությունը¹⁰⁴: Հարանց անապատը և դրանից սկիզբ առած մյուս միաբանություններն ունեին հստակ մշակված կանոնակարգ, որի մեջ մտնում էր հետևյալը՝ բացի շաբաթ, կիրակի և տերունական տոներից, ամբողջ տարին պահքով անցկացնել, ամեն օր առավոտ ու երեկո խոստովանություն անել, նաև՝ «ի տէրունական աւուրսն զգիշերն պաշտամամբ անցուցանել մինչև ցառաւօտն, և ի սոյն աւուրս անխափան մատուցանել պատարագ»¹⁰⁵: Հիմնադիր հայրերը մանրամասնել էին նաև ժամերգության կարգը. «զառաջին ժամ գիշերոյն պաշտամամբ կատարել ի տէրունի աւուրսն: Եղանակաւ յիշեսցուք այլովքն. և երկու կանոն սաղմոս և ի վերջն կանոնագլուխ ձայնիւ. և հանգստեան շարական և աւետարան, պաշտօն վասն ննջեցելոց. և օրհնութիւն ըստ խորհրդոյ աւուրն, և ի վերայ՝ քաղուածք շարականաց. և թագաւորք, և ալէլուք ձայնիւ. նոցին զկնի ընթեռնուլ զյայսմաւուրք, և ի վերայ նորա շարական ըստ պատշաճի ճառին, որ ընթերցաւ. և զկնի երկու կանոն ևս սաղմոս. զհետ նորին հարցն իւրովք սարօքն. և զարևելից ժամն, իւրով կանոնաւ սաղմոսովն. և զկնի առաւօտու ժամուն, և երեկոյի ժամուն, յետ արձակելոյն՝ զիրս խրատականս ընթեռնուլ յամենայն աւուր: Եւ զերրորդ ժամ ցերեկին և զվեցերորդ ժամն, և զիններորդ ժամն, իւրեանց նշանակեալ սաղմոսովն, զատ և ուրիշ ի միմեանց յիւրաքանչիւր նշանակեալ ժամու ասէին. և զկնի զպատարագն սուրբ մատուցանէին. և զարարողութիւն պատարագին՝ դպրօք և սարկաւագօք, և իւրաքանչիւր ոք իւրովք նշանակեալ զգեստովքն. ամենեքեան խոստովանեալ և ապա զգեստաւորեալ, ահիւ և դողութեամբ կալ առաջի պատարագին, և մտաւոր և սրտառուլ աղօթել և գիտել ի սրտի՝ թէ զինչ աղօթեն»¹⁰⁶: Այս կարգը, հարկավ, պիտի պարտադիր լիներ նորանոր ստեղծվող անապատների համար. թեև, ինչպես Վ. Հացունին է կարծում, չընդունվեց բոլորի կողմից՝ հատկապես այդ շրջանում տարածում գտած սաղմոսականոնների զանցառության պատճառով¹⁰⁷:

¹⁰⁴ Նույն տեղում, էջ 253-254:

¹⁰⁵ Նույն տեղում, էջ 256:

¹⁰⁶ Նույն տեղում, էջ 257-258:

¹⁰⁷ Վ. Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 340:

XVI-XVIII դարերում մշակութային խոշոր կենտրոն էր Բաղեշի Ամրոլու¹⁰⁸ վանքի դպրոցը: XV դարի վերջում այն հիմնել էր Դանիել վարդապետը, որ Գրիգոր Տաթևացու աշակերտն էր: Այստեղ ուսուցանում էին կրոնագիտություն, աստվածաբանություն և տրամաբանություն: Նրան հաջորդեցին Հովհաննես Համշենցին, Գրիգոր Արճիշեցին, Ներսես Մատաղը, Ներսես Բաղիշեցին, Ներսես Ամկեցին, Հովհաննես Ոստանցին, Ներսես Մոկացին, Մելքիսեթ Երևանցին (Վժանցին)¹⁰⁹: Վանքում մի նոր կրթական որակ մտցրեց Բարսեղ վարդապետ Գավառցին, որի օրոք սկսեցին դասավանդել փիլիսոփայություն, քերականություն և ճարտասանություն: Վերջինս խորամուխ եղավ փիլիսոփայական երկերի ընթերցանության մեջ (ինչպիսին էին Դավիթ Անհաղթի, Պորփյուրի, Արիստոտելի և այլոց երկերը) և աշակերտներին մի ըստ միոջե մեկնեց դրանք, ինչպես Դավրիժեցին է գրել՝ «պատճառ եղև գտանելոյ արտաքին գրոց գիտութեան»¹¹⁰: Դպրոցը մեծ ծաղկում ապրեց XVII դարի երկրորդ կեսին, երբ վանքի առաջնորդությունը ստանձնեց Վարդան Բաղիշեցին: Ըստ Մ. Օրմանյանի, Բաղեշի դպրոցի աշակերտությունը հայ վարդապետության նոր զարգացման սկզբնապատճառն է հանդիսանում, քանի որ Հովհաննես Համշենցու և Գրիգոր Արճիշեցու բազմաթիվ աշակերտներ՝ սփռվելով այս ու այն կողմ, նոր դպրոցներ բացեցին¹¹¹: Վանական վարդապետները նաև բանիբուն երաժիշտներ էին, և նրանցից ոմանք նաև երաժշտաբանաստեղծական ուշարժան ժառանգություն են թողել¹¹²:

XV-XVII դարերում մեծ զարգացում է ապրում հոգևոր տաղերգությունը: Այդ են վկայում ձեռագիր Գանձարաններում ու Տաղարաններում գրի առնված հայտնի ու անհայտ հեղինակների նորանոր ստեղծագործությունները: Նշանավոր երաժիշտներից է Առաքել Սյունեցին (XIV դ. երկրորդ կես - XV դ. առաջին կես)՝ հատկապես Տիրոջ Հարությունը նվիրված իր տաղերով՝ «Դասքն հրէական», «Ով պարտիզպան», «Տեսեալ Մարիամ զՏէրն», «Տէր մեր փառօք այսօր յարեալ» և այլն: Դրանցից մի քանիսը մեզ են հասել երաժշտական բաղադրիչով և տեղ գտել Զայնագրյալ Պատարագում¹¹³: XIV դարի վերջին քառորդի և XV դարի առաջին կեսի հայ տաղերգուներից է Առաքել Բաղիշեցին, որը բազմաթիվ գանձերի¹¹⁴, ինչպես նաև հոգևոր տաղերի հեղինակ է:

¹⁰⁸ Կամ, ըստ Օրմանյանի, ուղիղ հնչմամբ՝ «Ամլորդոյ» (Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. Բ, Կ. Պոլիս, 1914, § 1710):

¹⁰⁹ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմութիւն, էջ 391:

¹¹⁰ Նույն տեղում, էջ 394:

¹¹¹ Մ. Օրմանյան, Ազգապատում, հ. Բ, § 1710:

¹¹² Այս հարցին կանոնադառնաձև մեկ այլ պատեհ առիթով:

¹¹³ Առաքել Սյունեցու՝ Զայնագրյալ Պատարագում ներառված «Դասքն հրէական», «Ով պարտիզպան» և «Աստուածն ամենի» տաղերի համաձայնալից ֆոնությունը կատարել է Ն. Թանմիզյանը իր «Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը V-XV դդ.» աշխատության մեջ (էջ 310-317):

¹¹⁴ Տե՛ս Առաքել Բաղիշեցի, ուսումնասիրություն, ֆոնական բնագրեր և ծանոթագրություններ Ա. Ղազինյանի, Եր., 1971, էջ 49-51:

Վերջիններիս թվում են՝ «Գովեստ առ Սուրբ Աստուածածինն» («Աստուածածին Կոյս պատուական»), «Տաղ Մենդեան» («Օրհնեալ ես Սուրբ Աստուածածին»), «Տաղ Աւետեաց» («Օրհնեալ Հայր երկնաւոր»), «Տաղ Յարութեան» («Այսօր յարեալ ի մեռելոց») և այլն¹¹⁵:

XIV դարի վերջին և XV դարի առաջին տասնամյակներին է ապրել ու ստեղծագործել Մատթեոս Զուղայեցին, որը բացի մեկնություններից, քարոզներից ու այլ աշխատություններից, հեղինակել է նաև գանձեր ու տաղեր, այդ թվում՝ «Մեծի հանդիսի աւուրս», «Իսկակից Որդի», «Միակդ ահաւոր», «Միայն Բանին Հօր», «Ի կամս Արարչի», «Ի սկզբան էին», «Եւ Հայաստան անշարժ կացեալ» և այլն¹¹⁶: «Մատթեոս Զուղայեցու կյանքն ու մատենագրությունը» հոդվածում, ուսումնասիրելով հեղինակի բանաստեղծական ժառանգությունը և արձանագրելով, որ գանձերն ու տաղերը ձայնագրված են երաժշտական ճոխ խազերով, ակադ. Լ. Խաչիկյանն իրավամբ եզրակացնում է, որ Զուղայեցին եղել է ոչ միայն բանաստեղծ, այլ նաև երաժիշտ-կոմպոզիտոր¹¹⁷: Սակայն նրա գործերից ոչ մեկի երաժշտական բաղադրիչը մեզ չի հասել:

Հոգևոր տաղերգությունը մեծ ծաղկում է ապրել Գրիգոր Մերենց հլաթեցու (1349-1425) ստեղծագործության մեջ: Նա Գրիգոր Տաթևացու հետ մեկտեղ եղել է Հովհան Որոտնեցու աշակերտը, գործունեություն է ծավալել Խառաբաստավանքում, Մեծոփավանքում, ապա նաև՝ Յիպնավանքում¹¹⁸: Ժամանակաշրջանի նշանավոր անձանցից էր, բազմաշնորհ գործիչ՝ պատմագիր, գրիչ, ծաղկող, բանաստեղծ: Եղել է նաև փայլուն երաժիշտ, տիրապետել խազագրության արվեստին, հեղինակ է «Խրատ ժամատեղաց» և «Գովութիւն Սաղմոսի» ծիսագիտական գրվածքների: Գրիգոր հլաթեցու ամենակարևոր և նշանակալի ձեռնարկներից մեկը Գանձարան ժողովածուի խմբագրությունն էր¹¹⁹, որը XV դարում տեղի ունեցած պատմամշակութային խոշոր իրադարձություններից մեկն էր: Ըստ Ա. Մաթևոսյանի, այս մտահղացումը հլաթեցին իրականացրել է 1399-1401 թթ.¹²⁰: Եթե մինչ այդ Գանձարանում ընդգրկված էին կամ միայն գանձեր, կամ դրանք հանդես էին գալիս տաղային միավորների հետ տարբեր զուգորդումներով, ապա հլաթեցու խմբագրած Գանձարանը իրենից ներկայացնում է մի երաժշտածիսական մատյան, որում կանոնակարգված

¹¹⁵ Առաջին Բաղիշեցու հեղինակած տաղերի ցանկը ճշգրտված է նրա ստեղծագործության հետազոտող, վաստակաշատ միջնադարագետ Ա. Գազինյանի կողմից, որից և օգտվում ենք:

¹¹⁶ Տե՛ս Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. N 425, 428, 430, 473, 474, 475 և այլն: Մի ֆանի գանձ-տաղերում առկա «Ի Մատթեոսէ, խնդրեաց Գրիգոր» ծայրակապը վկայում է, որ դրանք գրվել են Գրիգոր հլաթեցու պատվերով:

¹¹⁷ «Քանքեր Մատենադարանի», 1956, N 3, էջ 66:

¹¹⁸ Գրիգոր հլաթեցու կյանքն ու գործունեությունը ամբողջապես ներկայացված են Ա. Մաթևոսյանի և Ս. Մարաբյանի «Գրիգոր Մերենց հլաթեցի» ուսումնասիրության մեջ (Եր., 2000):

¹¹⁹ Գրիգոր հլաթեցին խմբագրել է նաև Հայամավուրֆ և Ճաղրնտիր ժողովածուները:

¹²⁰ Հայկական Սովետական Հանրագիտարան, հ. 3, Եր., 1977, էջ 216:

կերպով իրար են հաշորդում միևնույն տոնին նվիրված գանձ-տաղ-մեղեդի-հորդորակ շարքերը՝ դասավորված ըստ եկեղեցական տոնակարգի: 1445 թ. Աղթամարում Թովմա Մինասենցի ձեռքով օրինակված Գանձարանի (Մատենադարան, N 5521, թ. 433բ-434ա) հիշատակարանում կարդում ենք. «Վարդապետ Գրիգոր անուն Ղըլաթեցի, ըստ նախնեացն Մերենց կոչեցեալ, յոյժ հանձարեղ եւ բանիբուն եւ առատամիտ, ոչինչ նըւազ գոլով քան զյառաջ յիշեցեալ վարդապետսն¹²¹, այլ գերազանց գտաւ քան զնոսին: Սորա առեալ զառաջնոյ երգեալ գանձարանսն եւ յամենեցունցն զհամեղաբանսն եւ զքաղցրեղանակսն հաւաքեալ սրբագրեաց մեծաւ աշխատութեամբ եւ ի յոտն եհան: Թէ պակաս բան կայր ի վանկան՝ յաւելցոյց յինքենէ, եւ թէ աւելի բան կայր, որ հատակոտոր բերէր ի վանկան՝ քերեալ ի բաց եհան»¹²²: Ինչպես եզրակացնում է գանձարանների քաջահմուտ հետազոտող Ա. Քյոշկերյանը, հլաթեցու խմբագրած ժողովածուում գանձասաց կամ տաղասաց հեղինակն այլևս չէր առանձնանում որպես անհատականություն, որովհետև նրա նպատակն էր՝ ներկայացնել Գանձարանն իբրև ամբողջական, լիարժեք ժողովածու. «Դրանում տեղ գտած հեղինակներն իրենց գանձերով ու տաղերով այն նյութը, այն ատաղձն էին, որով պիտի կազմվեր կառույցը՝ Գանձարան ժողովածուն»¹²³:

Վերոհիշյալ հիշատակարանը տեղեկացնում է նաև, որ հլաթեցին հորինել է բավականաչափ թվով գանձեր ու տաղեր. «Եւ յաւել յինքենէ բազում գանձս եւ տաղս համեղաբանս եւ քաղցրեղանակս, տէրունական տաւնից ետ ամենայն սրբոց ի վերայ անուան իւրոյ»: Գանձարաններում հանդիպում ենք նրա հեղինակած բազմաթիվ գանձերի ու տաղերի, ինչպես՝ «Գերահրաշ Աստուած գոլով», «Աստուած փառաց», «Գաղտնի խորհրդին», «Գանձ եմ ախորժ», «Գանձ եմ համեղ», «Գերագոյն բարի Փրկիչ», «Գերահրաշ Աստուած», «Գոհաբանեալ Սուրբ Աստուածածին», «Գոչումն ըղձական», «Գոչէր հրեշտակն» և այլն: Վերջինս Գրիգոր հլաթեցու ստեղծագործությունից երաժշտական բազադրիչով մեզ հասած եզակի նմուշներից է («Գրիգոր» ծայրակապով), որից ունենք երկու տարբերակ, մեկը՝ Կոմիտասի¹²⁴ և մյուսը՝ էմի Աբգարի¹²⁵ ձայնագրություններով (իրարից բոլորովին տարբեր):

XVI դարի առաջին կեսին իր գրական գործունեությունն է ծավալել կաթողիկոս Գրիգորիս Աղթամարցին: Նա իր կրթությունը ստացել էր Արճեշի Ուռնկարի Ս. Նշան վանքում, որին հետագայում ձոնել է «Գերակատար Աստուած»:

¹²¹ Նկատի ունի նախապես հիշատակված նշանավոր գանձասաց-տաղասացներին՝ Գրիգոր Նարեկացուն, Ներսես Շնորհալուն, Մխիթար Այրիվանեցուն և այլոց:

¹²² Ժե դ. հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 583:

¹²³ Ա. Քյոշկերեան, Գանձարանային մշակույթ, Եր., 2008, էջ 187:

¹²⁴ Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, հ. 8, Հոգևոր ստեղծագործություններ, խմբագրություն՝ Ռ. Աթայանի, Գ. Գյոզակյանի, Գ. Դերոյանի, Եր., 1998, էջ 173:

¹²⁵ Երգաձայնություն՝ Հայաստանեայց Առաքելական Ս. Եկեղեցույ. Պատարագամատոյց, գրեալ ըստ արդի ձայնագրութեան յէմի Աբգարէ, Լայպցիգ, 1920, հ. 2, էջ 754:

տուած համայնի» սկզբնատողով գանձը: Վերջինիս հաջորդում են՝ «Մեղեդի ազնիւ Խաչին Ուռնկարու»՝ «Խոստովանիմք զՄիածին Բարձրեալ», և հորդորակ՝ «Վառեալ լուսովն աստուածային» (տեղ են գտել Գանձարան ժողովածուում): Աղթամարցին նաև մի քանի հոգևոր տաղերի հեղինակ է, որոնցից երեքը նվիրված են Ս. Աստվածածնին՝ «Անեղին տաճար», «Արքային փակեալ պարտեզ» և «Տապանակ կազմեալ անփուտ», իսկ մեկը՝ Քրիստոսի Խաչելությանն ու Հարությանը՝ «Արեգակն արդարութեան» սկզբնատողով¹²⁶: Բացի այս, աշխարհիկ բովանդակությամբ իր մյուս գրվածքներում ևս տաղերգուն կրոնական-այլաբանական իմաստ էր ներդնում. դրանցից է «Յամէն առաւօտ և լոյս» ժողովրդականացած տաղը: Գրիգորիս Աղթամարցու ստեղծագործություններից միայն մեկն է իր երաժշտական բաղադրիչով հասել մինչև մեր օրերը. խոսքը «Անեղին տաճար» տաղի մասին է, որը գրառված է Արմաշի վանքի հայկական նոտագրությամբ ձեռագրերում: Այն եղել է շատ սիրված ստեղծագործություն¹²⁷, անվերապահորեն՝ Տիրամորը գովերգող և նրան դիմող բանաստեղծին համակած անկեղծ զգացմունքի, նաև հարուստ բառագանձով ստեղծված պատկերավորության շնորհիվ: «Անեղին տաճար»-ը հազվագյուտ երգվող նմուշ է և այս իմաստով եզակի արժեք է ներկայացնում: Մեղեդու՝ գրական տեքստին համահունչ ինքնաբուխ հորդումը, երգային լայնաշունչ ծավալումը, նրբին ու հեզասահ անցումները Աստվածամոր հրաշագեղ պատկերի կերտումն են:

Հոգևոր երաժշտության պատմության կարևորագույն բնագավառներից մեկը երաժշտածիսական մատյանների տպագրությունն է: Հայ գրքի առաջին հինգ երախայրիքների ցանկում, որ լույս տեսան 1512-1513 թթ. Վենետիկում Հակոբ Մեղապարտի ձեռքով, տեղ գտան «Պատարագատետրն» ու «Տաղարանը»: «Պատարագատետրը» նշանավոր է առաջին հերթին իր հիշատակարանով (միակը հինգ գրքերի մեջ), որից էլ հենց հայտնի է դարձել հայ առաջին տպագրիչի անունը և առաջին հայերեն գրքի տպագրության թվականը. անկասկած է, որ հրատարակիչը օգտվել է Պատարագի լավագույն բնօրինակներից¹²⁸: «Տաղարանի» տիտղոսաթերթն է՝ «Տաղարան է սայ. հոգոյ և մարմնոյ»: Այստեղ ընդգրկված են Մկրտիչ Նաղաշի, Ֆրիկի, Հովհաննես Թլկուրանցու («Բանք Յովանիսի») տաղերը, Ներսես Շնորհալու հանելուկները և մի քանի այլ նյութեր: Հայ տպագրության հաջորդ նշանակալի փուլը կապված է Աբգար Գպիր Թոխաթեցու գործունեության հետ, որը Վենետիկի իր տպարանում 1565-1566 թթ. հրատարակեց Սաղմոսարան (ընդգրկում է Ա-ՃԾ սաղմոսները): Գրքի հի-

¹²⁶ Գրիգորիս Աղթամարցի, ուսումնասիրություն, բնագրեր և ծանոթագրություններ Մ. Ավ-գալբեգյանի, Եր., 1963, էջ 65:

¹²⁷ Ն. Ակիմեան, Գրիգորիս Ա. կաթողիկոս Աղթամարցի. կեանքը և ֆերուածները, Վիեննա, 1958, էջ ՀԸ:

¹²⁸ Տ. Պալեան, Հայ տպագրութեան ամենահին երախայրիք մ'ալ. - «Հանդէս ամսօրեայ», 1894, N 12, էջ 359:

շատակարանում հատուկ նշված է «կազմեցաւ սուրբ երգարանս Դաւթի լաւ և յընտիր օրինակէ Գառնեցոյ վարդապետի»¹²⁹: Այնուհետև Աբգար Դպիրը տեղափոխվում է Կոստանդնուպոլիս և այնտեղ շարունակում իր գործը՝ 1568 թ. իրականացնելով ժամագրքի և Պատարագամատուցի միասնական հրատարակությունը, հետո տպագրում «Տաղարանը», իսկ 1569-ին՝ «Մաշտոցը»: Աբգար Թոխաթեցին ոչ միայն որակական նոր մակարդակի բարձրացրեց տպագրությունը, այլև ավելացրեց հասկապես հոգևոր բովանդակությամբ գրականության տպագրացանկը: XVI դարի հայ գրքի տպագրության գործն ավարտվում է Հովհաննես Տերզնցու հրատարակած «Սաղմոսարանով» (1586-1587):

Տպագրական գործն առավել մեծ ծաղկում է ապրել XVII դարում: XVI դարի վերջին - XVII դարի առաջին կեսին ապրած հայ երևելի կրթական-ուսավորչական գործիչներից Խաչատուր Կեսարացին, Առաքել Դավրիժեցու բնութագրմամբ՝ «իմաստուն և բանիբուն» վարդապետը¹³⁰, երաժիշտ, որը եղել է նոր Զուղայի առաջնորդը, այնտեղ հիմնել դպրոց, գրագարան: Սակայն նրա գլխավոր գործերից մեկը եղել է 1638 թ. նոր Զուղայի տպագրատան հիմնադրումը, որտեղ էլ մինչև 1642 թվականը, Կեսարացին իրականացրել է մի շարք մատյանների՝ Սաղմոսի, Խորհրդատետրի և ժամագրքի տպագրությունը:

Հայերեն գրքի տպագրական գործի արժանի շարունակողն էր Կեսարացու սան Ոսկան Երևանցին, որի գործունեության ամենանշանակալի նվաճումը եղավ 1668 թ. հայերեն «Աստուածաշնչի» տպագրությունը Ամստերդամում: Նրա ջանքերով Ամստերդամում հրատարակվել է նաև Շարակնոցը երկու անգամ, առաջինը՝ 1665 թ. («Երաժշտական երգեցմունք հոգևորականք»), և երկրորդը՝ 1669 թ.: Շարակնոցում տրված են նաև ձայնեղանակային նշումներն ու խազանշանները: Հենց խազագիտության տեսանկյունից ուսումնասիրելով մեր առաջին տպագիր Շարակնոցը, Ն. Թահմիզյանը գրում է, որ Ոսկան Երևանցին մեծ և արդյունավոր աշխատանք է կատարել խազավորումը խնամքով և բանիմացորեն վերարտադրելու տեսակետից: Որպես տիպ վերցված գրչագիր Շարակնոցի ընտրությունը կատարվել է հմտաբար, «օրինակելի բժախնդրություն է ցուցաբերվել խազանշանների տպագրական գծագրաձևերին պարզություն, գեղեցկություն, հստակություն և նույնիսկ՝ ինչ-որ հնուց եկող «գրչագրական» հարազատ նկարագիր հաղորդելու առումով»¹³¹: Ոսկան Երևանցին հրատարակել է նաև առաջին խազավոր ժամագիրքը՝ 1667 և 1673 թթ.:

XV-XVII դդ. հայ հոգևոր երաժշտության պատմությունը, որ ներկայացրինք ամփոփ ակնարկով, լի է բազմահարուստ իրադարձություններով: XVII դ. սկիզբ է առնում Վերանորոգության շրջանը, որն իր վառ դրսևորումն է ունեցել նաև հոգևոր երաժշտության մեջ, ինչը առանձին ուսումնասիրության նյութ է:

¹²⁹ Գ. Զարբանակյան, Հայկական մատենագիտություն, Վենետիկ, 1883, էջ 595-596:

¹³⁰ Առաքել Դավրիժեցի, Պատմութիւն, էջ 286:

¹³¹ Ն. Թահմիզյան, Ոսկան վարդապետն ու խազագրության արվեստը. - «Էջմիածին», 1966, ժԱ-ժԲ, էջ 163:

ԱՐՈՒՄՅԱԿ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ

ԹԻՎԸ ՈՐՊԵՍ ԳԵՂԱԳԻՏԱԿԱՆ, ՃԱՆԱԶՈՂԱԿԱՆ ՀԵՆՔ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՐՎԵՍՏԻ ՏԵՍՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Թիվը, ինչպես հայտնի է, անտիկ և միջնադարյան մշակույթի տեսական ըմբռնման մեջ ներառում և սահմանում է բովանդակային-գոյաբանական բոլոր շերտերը՝ թափանցելով դրանց մեջ ու նույնանալով դրանց հետ:

Յանկացած համակարգում առհասարակ առանձին միավորները միշտ առավել կամ պակաս չափով բացատրվում ու փոխարինվում են միմյանցով պատճենելով ու շարունակելով իրար: Եվ ինչպես մարդը կարող է դառնալ համատիեզերական գոյություն առեղծվածի վերծանումը, այնպես նրա գոյությունը կարող է մեկնվել համընդհանուր կառույցների մեջ ու նրանց միջոցով, և ոչ մի մշակութային փուլ չի կարող լիովին ձերբազատվել այս «դիցաբանությունից»: Մշակույթի նախնական փուլում, ինչպես հայտնի է, սա ավելի ցայտուն է դրսևորվում. երևույթների ընկալումն իր՝ մեկից մյուսին անցման ու փոխարինելիության թույլատրվող չափով շատ ավելի ճկուն է, գատման թաղանթները՝ փխրուն ու հոսուն: Այդպես միկրո-մեսո-և մակրո-տիեզերքները, օբյեկտը, սուբյեկտը և դրանց փոխթափանցումները, գործունեության ձևը և առարկան, որին այն ուղղված է, տարածությունը և բովանդակությունը, որով այն լցված է, գոյաբանության ձևերը և դրանց սերտաճած մտածողության ձևերը, արտացոլվում են միմյանց մեջ՝ ստեղծելով և միմյանց առանձնահատկությունները: Եվ ցանկացած հասկացողություն, մտածական կատեգորիա օժտված է նախանյութի, նախնական միակցվածության, հինավուրց դիցաբանական ամբողջության «ետին պլաններով»:

Այդպես անտիկ ճանաչողության մեջ «դիցաբանականացվում» են բուն նյութը, նրա շորս ոլորտները (տարրեր), որ հյուսում են ողջ տիեզերքը, նրանց ներքին կառուցվածքը (սիմետրիկ երկրաչափական մարմիններ՝ «սերմեր» (Plato Timaeus, 56b)) նույնանալով և էություն հետ: Այդպիսի նախնական ուժով օժտվում են ձևերը (էյդոս) ստանալով նախագաղափարներից մինչև իրի ներքին բովանդակության իմաստ, և տիեզերքում նրանց հավերժական շրջանառությունը կազմում է արարչության ողջ կենսահոսքն ու ռիթմը, այդպիսին է և թվի ընկալումը, որ ընդգրկում է և՛ իր մեջ արտահայտվող երևույթների բովանդակությունը, և՛ իր կաղապարներում առաջացող ձևերի բովանդակությունը, և՛ իրենով հյուսվող հարաբերությունների խորհրդաբանությունը՝ ի վերջո Պլատոնի մոտ նույնանալով հենց նախագաղափարների հետ: Քրիստոնեական մշակույթում ցանկացած նույնացում արդեն որոշ չափով «այլաբանականաց-

ված» է, առկա որպես «համապատասխանեցում»՝ ոչ անմիջական վերապրում, այլ ավելի շուտ մտածողության հետևողականորեն կիրառվող մեթոդ:

ԹՎԻ ԸՆԿԱՅՈՒՄ

Առաջնային է անտիկ համակարգում թվի վերապրումը՝ որպես գոյություն հինքնարարում, հինքնաշարժում և հինքնաշափում, առհասարակ հինքնահայտնաբերում: Այն հասկացության առաջին «ազատագրումն է» ամենուր իրերի մեջ սփռված աստվածային ստվերներից, և միաժամանակ դրանք վերապրվում են որպես աստվածություններ՝ բացարձակի ուժեր, «հինքնատրոհումներ», որտեղ հատման սկզբունքը նույնացվում է գոյություն ունեցող որևէ աստծո բնույթին՝ դեպի մոնոդան իր «ներքին շրջվածություն»¹: Դրանք միայն անեզրի ընդգրկման չափն են, որ տեղագրում են այդ չափաբաժիններն ունիվերսումի մեջ, գծում արտաքին աշխարհից յուրաքանչյուրի բաժանող սահմաններն ու ամրացնում միաժամանակ անքակտելի հարաբերության կապերով: Այսպիսով թիվն արտահայտում է ամենանախնական կապն ամբողջի հետ, քանի որ իր կերպն ու անվանումն առնում է նրա մեջ ունեցած դիրքից և նրա հետ հարաբերությունից: Այն իր մեջ կարող է մշակույթներում խտացնել և այլ փորձառություններ. ցանկացած գոյություն՝ որպես ընդհանուրից տարանջատման, հնարավորության, և արարչության՝ որպես ինչ-որ միակի, իր հինքնաճանաչումներում բաժանման ու վերստին միավորման, և ցանկացած ճանաչողության՝ ամբողջի մեջ բնակվող, ուր ամեն ինչ կարող է լինել միայն այդ ամբողջի հարաշարժ կարողությունների՝ դիրքերի, ծավալների ու կշիռների, խորությունների ու զուգահեռումների, երկփեղկումների ու միավորումների, հերթագայման պոլիֆոնիա: Եվ թվերը ընկալման մեջ դառնում են ներքին իմաստներ ու բանալիներ, որպես միակի հետ երկխոսության ու այն ընդգրկելու տարբեր սկզբունքներ ու ձևեր, նրա վրա քաշվող առանցքներ և նրա յուրացման՝ կյանք ստեղծելու սրբազան կարողության գոտիներ, անվերջության մասնիկներ, որ վերարարում են այն որպես պատկեր: Այն հնարավոր է քննել՝ միաժամանակ մնալով դրանից անդին, չգառնալով «ուրիշ» ու հոսուն (հաշվողը երբեք չի նույնանում հաշվվողի հետ): Անտիկ միտքը «շոշափում» է ինչպես է թիվը քառսը խտացրել իր առաձգականության շուրջ՝ վերակերտելով իմաստավորված նյութական տարածություն, որի շարունակականության մեջ յուրաքանչյուր կետն ունի իր դիրքն ու լարումը²:

Թիվը՝ որպես գոյության միջնատարածք. Թվի սկզբունքները և թիվը՝ որպես գիտելիքների բաժանման սկզբունք

Եթե թիվն ամեն ինչի մեջ դրված սերմն է, այնուհետև ամբողջին համակցվածության ու հաղորդության՝ երբեք սահմանը չանցնող չափի ու կարգի էությունը, ուրեմն այն ամփոփում է իր մեջ, ըստ այս ընկալման, արարչության ողջ իմաստությունը: Այն ընդհանրապես չի տարանջատվում գիտելիք հասկա-

ցությունից, որ հունարեն արտահայտվում է մեկ բառով⁴: Հայ մատենագրության մեջ մաթեմատիկական գիտելիքները հենց թարգմանվում են որպես «ուսումնական», որոնք հավասարապես արտահայտում են թվի՝ գոյաբանական նախասկզբի տարբեր կողմերը: Երաժշտության բարձրագույն դրսևորման մեջ այն անխախտ լարում է, երկրաչափության մեջ՝ դեռևս դատարկ նախատարածությունը իրենցով չափող ու լցնող նախաձևերը՝ երկրաչափական մարմինները, աստղաբաշխության մեջ՝ այդ տարածության շնչավորումը երկնային մարմինների կարգավորված շարժմամբ՝ ժամանակով, որ «հոսման ու ծորման» ծավալումը կենտրոնացնում է իր ութմերում՝ ընդհուպ մոտենալով ու փակչելով հավերժության պատկերին⁵:

Մաթեմատիկական գիտելիքներ

Քանակը անտիկ տեսությունը լինում է երկու տեսակի՝ յուրաքանչյուրն էլ երկակի, ըստ որի «ուսումնական» կոչվող գիտելիքներն էլ չորսն են՝ առաջանալով կամ թվից, ինչպես թվաբանությունը, կամ հնչյունների համակցությունից (հարաբերությունից), ինչպես երաժշտությունը, կամ երկրային տարածությունից, ինչպես երկրաչափությունը, կամ էլ երկնային մարմինների շարժումից, ինչպես աստղաբաշխությունը, որ նույնպես քանակ է, «որովհետև շարժումներն ունեն տարածություն, որոնց համապատասխան շարժվում են»⁶:

Այստեղ ևս անտիկ ընկալումով շեշտված է «արտաքին»՝ դիցաբանական կողմը՝ տարածությունը, որի մեջ կատարվում է շարժումը, իսկ օրինակ շարժման արագությունը որպես թիվ շեշտված չէ: Այդպես և երաժշտական ձայնի բարձրությունը կապվում է այն արձակող լարերի հարաբերության և ոչ թե հնչյունի տատանման հաճախականության հետ: Ամեն ինչում առկա է այս տարածական «շոշափումը», դրա մեջ ընդգրկումն ու տեղագրումը, ի տարբերություն ներքին գործառույթային բնույթի, որ մշակույթների մեջ շատ ավելի ուշ է «արթնացվում»: Ամենուրեք իրի մեջ գործող ձգողությունները փոխարինված են արտաքին աշխարհում նրանց էություն պատճենման՝ թվի, երկրաչափական մարմնի համատարած ոգեղենացմամբ, ներքին ֆունկցիոնալ դաշտը՝ համամասնություններով ու հարաբերություններով, որ ճեղքում են արարչությունը՝ սփռված նրա «ոգեղեն» տարածությունների միաստեղծ ուժի մեջ: Ինքնին երաժշտական ձայնամիջոցներն անվանվում են այդ հարաբերություններով՝ «Քանգի խնդրէ՛ թէ՛ ո՞ր է, որ զերկպատիկ բան ունի, և ո՞ր է, որ զկիսաբոլոր, և ո՞ր զմակեռակն, և ո՞ր զմակքառակն»: Իսկ օրինակ կշիռը («մէտ»), որ առավել կապված է ներքին հատկանիշի՝ իրի մեջ պարփակվածի հետ, Գավիթ Անհաղթի մոտ քանակի տեսակ չի համարվում, այլ «կիրք», «որակություն» քանակական մարմնում, ինչպես ջերմությունը՝ հրում («գոյեղուտ որակութիւն»), և կենտությունն ու զուգությունը՝ «տարորոշ» թվերում («որակութիւնք քանակուտք»), «վասն զի տարորոշիցեալն այն ինչ յաստուածայինսն եւ յաննիւթսն եւ յիմանալիսն տեսանի, յորս ոչ է մէտ»⁷: «Եւ ոչ որ ի սոցանէ (քանակներից՝ Ա. Թ.) է թեթեւ կամ ծանր՝ ո՛չ գիծ, ո՛չ մակերեւութիւն եւ ո՛չ ուսմանական մարմին եւ ո՛չ անորակ մարմին, այլ որակիցեալն միայն: Եւ պարզաբար ասել՝ եթէ կիրք են եւ ոչ քանակք մէտք»⁸: Սրանից այսպիսով բխում է քանակի, հարաբերությունների՝ ինչպես գաղափարների, անմարմին լինելը՝ որպես գրոշմ նյութի վրա դրվող և ոչ որակական խտացում նրա մեջ. «Քանգի ոչ որ ասէ՛ եթէ՛ սա առաւել կենդանի է քան զնա,

կամ էաս առաւել մարդութիւն ունի քան զՏիրէս: Ապա ուրեմն յայտ է թէ անմարմինք են: ...և բաղազանութիւնն (հարաբերութիւնն Ա. Թ.) անմարմինք են... կրկնապատիկն առ կէսն, և կիսոյն առ կրկնապատիկն»¹⁰:

Այստեղ կապված «կիրք» հասկացութեան հետ անհրաժեշտ է նշել, որ անտիկ գեղագիտական և ճանաչողական ներընկալումների մեջ, ինչպես հայտնի է, կարևորագույն առանցքը գոյութեան այս երկու ուժերի՝ իր մեջ ավելի բարձր սկզբունք պարունակող ներգործողի և այն ընդունողի, կրողի, ըստ նրա շարժվող ու ձև ստացողի սկիզբներն են: Այստեղ կարևոր նշանակութեան է ստանում նրանց միջև ընկած կնքադրոշմը: Բոլոր հասկացութեանները տեղադրվում են այս երկու բևեռների միջև: Ձևը, միտքը, թիվը կապվում են առաջինի հետ, իսկ նյութը, զգայութեանները, հոգին կրում, կերպավորվում են ըստ առաջինների դաջվածքների: Այսպես Փիլոն Ալեքսանդրացին խոսելով նախանյութի մասին, նշում է. «Կրավորականը մեռած է և չունի իր մեջ շարժում, այն շարժման մեջ է դրվում մտքի միջոցով նրանից կերպ ու կյանք առնելով, վերափոխվելով կատարելագույն ստեղծագործության» (*De opificio mundi*, III.9): Ներգործողը կապվում է ստեղծող՝ արական սկզբի հետ, իսկ ընդունողը՝ իգական. որոնցով մեկնվում են թվերը (գույգ և կենտ), մարդու կազմության առանձին հատվածներ, և այլն. «Վասն զի էգ է զգայութիւն, քանզի կրէ ի զգալոյն» (*Փիլոն, Կինելութիւն, II, 3.*), «...զոյգ է իւրովք մասամբք (6 թվի մասին՝ Ա. Թ.), և առաջին դարակոծատ, ընդունելով և ի գործական պատճառն՝ ըստ աւելոյն, և ի նիւթականն և յախտականն՝ ըստ դարին, վասն որոյ և ոմանք ի նախնեաց՝ որք ի սկզբանէն էին, ոմանք ամուսնութիւն, և ոմանք յարմարութիւն զնա կոչեցին...»¹¹ (*Կինելութիւն, III. 38*), «...վասն զի լի և կա և զսա որպէս ասացին՝ արու է. արդ եթէ արու պարտ է կոչել զշարժողն և զառնողն (ստեղծող) պատճառ, էգ՝ որ շարժեալն լինի և կրէ» (*Կինելութիւն, III. 2*): Գոյութեան ավելի բարձր գործողութեան, ներգործման սկզբունքից այսպիսով բխում են նյութից, կաղապարից, որակական հատկանիշից դուրս գտնվելու, ձև հաղորդելու, արական-բանական սկզբի ստեղծարար ատրիբուտները, որին համադրվում են միտքը, թիվը, նախաձև-գաղափարը, որոնց ազդեցութեան տակ շարժվում են նյութա-զգայական թաղանթները:

Քանակն այսպիսով արխատոտեյան ավանդույթով սահմանվում է որպես շարունակական և ընդհատուն («տարրորոշ»)՝ «Տարրորոշ» են այն քանակները, որոնց մասերի միջև չկա ընդհանուր սահման, որտեղ հատվում են, ինչպես թվի մասերը, «... եթե հինգը տասի մասն է, ապա հինգը և հինգը չեն հանդիպում իրար ոչ մի ընդհանուր սահմանի վրա, այլ կանգնած են առանձին, այդպես և յոթն ու երեքը չեն հավում իրար ոչ մի ընդհանուր սահմանի վրա»¹³: «Իսկ տարրորոշ քանակ ասէ զայն, որ ոչ են կցեալք ի միասին, որպէս թիւքն, զի թիւքն ըստ ինքեանց ի զատ ի զատ անձինք են, վասն զի այլ իրք մեկն և այլ իրք երկուքն, եւ այլ երեքն: Նոյնպէս մինչեւ տասն հատեալք են ի միմեանց, եւ թէպէտ որ տասն ի յերկու հնգէ է գոյացեալ, բայց ոչ ունի այլ թիւ ի մէջն, որ իբրև գիծ շողկապէ զինքեանս առ իրար»¹⁴: «Շարունակ» քանակի դեպքում, ինչպես օրինակ որմնաքարի, այդ սահմանն առկա է, «...քանզի եթէ զօրութեամբ հատանես և բաժանես ի բազում տեղիս զամենայն մասունս նորա, հատեալքն և բաժանեալքն առ մի սահման շարամբերին»¹⁵: Մտածվող այդ գիծը

հատում է «գորությամբ» և ոչ «ազդմամբ» (հնարավորության մեջ և ոչ իրականում)¹⁶: Ընդհատուն քանակ են թիվը և արտաբերվող խոսքը (երկար ու կարճ վանկերով չափվող): Անընդհատ («շարունակ») քանակ են գիծը (մասերի շփման ընդհանուր սահմանը կետն է), մակերեսը (շփման սահմանը՝ գիծը), մարմինը (ընդհանուր սահման՝ գիծը կամ մակերեսը), բացի դրանից՝ ժամանակը (ներկան շփվում է անցյալի և ապագայի հետ) ու տեղը (քանի որ նրա մեջ գտնվում է մարմինը)¹⁷: «Շարունակ» քանակի առաջին երեք տեսակները, ըստ Անհաղթի, գտնվում են մարդու մեջ, իսկ տեղն ու ժամանակը՝ նրանից դուրս. առաջին երեքը երկրաչափությամբ ենք իմանում, մյուս երկուսը՝ «բնաբանությամբ» (բնության ուսումնասիրությամբ), «քանզի բնաբանութիւն յաղագս շարժման յարդարի, ... աստեղաբաշխութիւն գտեղի գտեալ՝ զժամանակ խնդրէ...»¹⁸: Այսպիսով, քանի որ քանակն առհասարակ պարառում է արտաքին բոլոր պատկերներն ու ներքին հանգույցները, շարժումներն ու բյուրեղացումները, նրա բաժանման ու աստիճանակարգման մեջ նշանակություն են ստանում վերը նշված ունիվերսալ չափանիշները: Նախ՝ «տարրորոշ» թվերը փոխում են այն ամենի բնությունը, ինչին կցվում են, ի տարբերություն շարունակական քանակի¹⁹, որ շունի առաջինի գորությունը²⁰: Այնուհետև նրանք կարող են «անշփոթաբար» ընդունել զանազան տեսակներ, լինելով միաժամանակ «բոլոր» և «քառանկյունի»²¹ աննյութի ու տարածության սահմանագծին, օժտված նախնական ճկունությամբ. «...քանզի աննիւթագոյն է թիւ քան զմիակ, որպէս կարող գոլով անշփոթաբար զանազան ձեւս ընդունել, որ է յատուկ աննիւթականի...»²²: «Շարունակ» քանակն առավել մերձենում է նյութին՝ ավելի ճիշտ ըստ քանակի ձևավորված նյութին՝ հավելով ու քարանալով նրա կաղապարներում. այն կրավորական վիճակ է արտահայտում: Եվ այստեղ այն համադրվում է հունական փիլիսոփայության էյդոս-ձև (Անհաղթի մոտ՝ «տեսակ» և Սարկավագի մոտ՝ «կերպարանք» բառերն արտահայտում են այս եզրի երկու կողմերը) հասկացություն հետ կապվող՝ անտիկ մշակույթում և ողջ քրիստոնեության մեջ այնքան տարածված վերը նշված կնքադրոշմի պատկերի հետ: «Շարունակը» համեմատվում է մոմի հետ, որ որոշակի կերպարանով կերտված ֆանակ լինելով, չի կարող այլ կերպարանք ընդունել առանց նախորդի վերացման²³:

«Տարրորոշ» և «շարունակ» քանակները ևս ունեն իրենց աստիճանները: Ընդհատունը՝ որպես թիվ, որ վերցվում է առանձին և այլ թվի հետ կապակցության մեջ, շարունակականն իր հերթին՝ անշարժ (երկիրը) և շարժուն (մշտաշարժ երկինքը): Եվ եթե թվաբանությունն ու երաժշտությունը նախորդում են տարածության վրա հիմնվող երկրաչափությանն ու աստղաբաշխությանը, ապա թվաբանությունն էլ՝ ինքնին տարրորոշ քանակից գոյացող, նախընտրելի է երաժշտությունից՝ գոյացող տարրորոշ քանակից «ըստ բաղազանութեան»: «Եւ նախագոյն է ըստ ինքեանն, քան ըստ բաղազանութեան, քանզի և պար-

զաբար լինելն, քան զայսպէս լինելն»²⁴: Նույն կերպ՝ ներառելով և սեռի ու տեսակի հասկացութիւնները, Մարկավագի մոտ համեմատում է երկրաչափութիւնն աստղաբաշխութեան հետ՝ «... զի անշարժ շարունակ է եւ պատուական քան զշարժուն ... նախ այն է, որ հաստատուն կայ, քան այն, որ շրջի եւ շարժի»²⁵: Որպէս նախ լինելն է, քան այսպէս լինելն: Այսինքն՝ նախ փայտն՝ քան նշին եւ ընգուզին, նախ կենդանին է՝ քան զմարդ կենդանին կամ անասուն կենդանին»²⁶: Աստղաբաշխութիւնն ու երաժշտութիւնը՝ յուրաքանչյուրն իր բաժնում, երկրորդ կարգի գիտութիւն են, կապված արդէն գոյութիւն ունեցողի հատկանիշների, «շնչավորման» հետ: Երկրաչափութիւնն իրագործում է թիվը տարածութեան մեջ այնպէս, ինչպէս աստղաբաշխութիւնը՝ երկնային մարմինների շարժմամբ արտածվող նյութական-տարածական երաժշտութիւնը: Եվ գոյաբանորեն երաժշտական հարաբերութիւնները տիեզերքում նախորդում են նրանց շառավղագծերի մեջ խտացող երկնային լուսատուների շարժումներին²⁷: Ճանաչողութիւնն իրագործում է իրեն այս շորս կերպերով՝ որպէս չափման ու զատման տարբեր աստիճաններ ու սկզբունքներ. կյանքի՝ որպէս ձևավորված քանակի, առաջին դրսևորումն է բաժանումը («վասն զի անտեսակ նիւթն նախ քանականայ եւ ապա որականայ»²⁸), այնուհետև՝ բաժանումների հարաբերութիւնը, այնուհետև տարածութեան մեջ բաժանումը և այդ բաժանվածների հարաբերութիւնը՝ շարժումը:

Իրանք աստվածային դաշվածքներ են, որ երևում են միայն նյութի մեջ. «...որպէս ձեւք եւ գոյնք եւ չափք, քանզի եռանգիւնին եւ քառանգիւնին աննիւթք են առանց էութեան վերադնելոյ, այսպէս եւ չափն՝ երկայնն եւ կամ գնդաձեւն, նոյնպէս եւ գոյնքն՝ կարմիրն եւ սպիտակն եւ այլքն: Եթէ ոչ գտանեն նիւթ, յոր որականան, զի առանց նիւթի ոչ երեւին, որպէս մում ի մառնահարի օրինակաւ ուսանիս»²⁹: Ձևերի այս միջնաշխարհն ընկած է մտածորեն ու առարկայորեն աննյութի (Աստված, բանականութիւն, հոգի), և մտածորեն ու առարկայորեն նյութականի (փայտ, քար) միջև՝ լինելով մտածորեն աննյութ, առարկայորեն նյութավոր: Եվ նրա հետ կապված մաթեմատիկական գիտելիքներն այդ պատճառով տեղադրվում են բնագիտութեան՝ նյութական աշխարհի ուսումնասիրութեան, և աստվածաբանութեան՝ բացարձակ ոգեղենի միջև՝ հաղորդվելով երկուսին էլ: Մարդը ևս խաչված է այս երկու աշխարհների միջև՝ «...երեք են աշխարհ... Աստուած՝ իմանալի աշխարհ, Աշխարհ՝ զգալի աշխարհ, Մարդ՝ զգալի և իմանալի աշխարհ»³⁰: Բնագիտութիւնը, որպէս նրան մոտ և սննդակից («հուպ ի մեզ»)՝³¹ առաջինն է ընկալվում զգայարաններով: Հնարավոր չէ անմիջապէս «բնաբանականից» անցնել «աստվածաբանականին»՝ ամբողջությամբ նյութականից բոլորովին աննյութին, որ համեմատելի է երկար ժամանակ մութ տեղում գտնված մարդկանց հետ, որ հանկարծ փորձում են արեգակին նայել, կամ հոմերոսյան Ոտոս և Եփիալտես եղբայրներին, որ ամենաբարձր լեռներն իրար վրա դնելով փորձում էին հասնել երկնքին,

«որ նշանակէ ոչ այլ ինչ, այլ եթէ իմաստասէրք գոլով ձեռնարկեցին առանց ուսումնականին յամենեւիմբ նիւթականացն յամանեւիմբ աննիւթականսն գոլ, այսինքն ի բնաբանականացն յաստուածաբանականսն ամբառնալ»³²: Եվ այստեղ բացվում է հենց գոյություն ներքին պատկերը՝ թվերի ու ձևերի, ներքին հատակագծերի ուղիները, որոնցով հոգին կարող է տեղափոխվել այս երկու աշխարհների սահմանագիծ՝ «Քանզի որպէս մոմ առատպելով յինքեան զգիր մատանույ, զնոյն ինքն առանձին զգիրն առատպէ յինքն, և ոչ ինչ նիւթ առնու ի մատանույն, ըստ նմին օրինակի և տրամախոհութիւն, երևակայելով յինքեան զձևս, ոչ ինչ առնու ի նիւթոյ, այլ զնոյն ինքն զձևս երևակայէ և տրամատպավորէ յինքեան»³³: Այն հնարավոր է միայն ճանաչողության որոշակի գրսևորման դեպքում, ասես երևույթների կիզակետի բերման, որ տեսնում է միևնույն դրոշմները նյութական թանձրությունների վրա՝ էյդոսների օրրանը, որոնցով այն սահում է դեպի բարձրագույն, աննյութ վայրեր. «...աւանդելի է նորագունիցն զուսումնականն առ ի յընտանեցուցանել զանմարմին բնութիւնն, յորոց ձեռն անմարմին բնութիւնն գայ ի գիտութիւն»³⁴: Այդ կրկնաշերտումը հանգրվանում է մարդու և Աստծո մտքերում, որ կապակցում է նրանց իրենց միջև ընկած տարածություններում. «... իսկ հուպկատարելոցն քատակեցաւ բնաբանականն... Իսկ նոցին կատարելոց քատակեցաւ ուսումնականն՝ որպէս սանդուխք ինչ եւ կամ կամուրջ յամենեւիմբ նիւթականացն առ ամենեւիմբ աննիւթականսն»³⁵ : Եվ ճանաչողության առջև ընկրկում են նյութի շերտերը, ու բոլոր հավերժ շարժումների ետևում այն տպում է իր մոմեղեն տախտակին հավերժ անխախտ զատումներն ու հարաբերությունները, որ պահում են իրենց դրոշմներում գոյության պատկերը և Աստծո մտահղացման ու մարդկային ճանաչողության նույնության հանգույցը: Փիլոն Ալեքսանդրացու այլաբանական համակարգում այդ պատճառով նախաձևերը կապվում են Աստծո ուխտի հետ՝ մարդու ընկալման ու իր միջև ընկած. «Քանզի եղիցն զուխտ իմ ի մէջ իմ և քն³⁶ յայտնէ համբարակ և պահպանութիւն արդարեն քաջոյ և առաքինոյ. քանզի Աստուծոյ ուխտ ամենայն անմարմին բանք են, տեսակքն և չափք առ հասարակ ամենեցուն՝ որովք այս աշխարհ արարեալ է»³⁷: Եվ այստեղ այն դառնում է գոյության ու նրան՝ ճանաչողության միջոցով կապակցման միակ հնարավորություն:

Հարակից գիտելիքներ

Արդեն նյութին ու գործնական կիրառությանն ուղղված ձևն ու թիվը տեղ են գտնում այս չորս գիտելիքներին հարակից տեսակներում («տեսակք յարակացեալք»³⁸): Իրանք են թվաբանության հարակից հաշվաբանությունը («համարողականն»), որ զբաղվում է իրական, զննելի թվերով և կոտորակում է միավորը, մինչդեռ թվաբանությունը «զբնութիւն թուոց խնդրէ և քննէ, և որ ըստ ինքեան իմանի թիւ, այնու բաղկանայ և ոչ հատանէ զմիակն», այնուհետև՝ նյութական՝ գործիքների միջոցով առաջացող երաժշտությունը «այսինքն

որ փանդոսամբք և փողովք և ծնծղայիւք բաղկանայ» (ճշմարիտ երաժշտությունն իր գոյացման համար կարիք ունի միայն բանականության՝ «բանի միայն պիտանացեալ բաղկացուցանէ զինքն»), երկրաչափությանը հարակից հողաչափական («երկրաբաժանական») արվեստը, «վասն զի երկրաչափականն բանի բաղկանայ, իսկ երկրաբաժանականն՝ գործով» և վերջապես աստղաբաշխությանը հարակից գնդախոսությունը («գնդականն»), որ արդեն զբաղվում է առհասարակ բոլոր գնդաձև մարմիններով և նրանց բաժանման խնդիրներով, ի տարբերություն աստղաբաշխության, որ զբաղվում է երկնային մարմինների շարժման քննությամբ³⁹: Իրենց բարձրագույն դրսևորման մեջ այս գիտելիքները կարիք ունեն միայն տեսության և օթևանում են կարծիքների ու մտքերի մեջ: Պլատոնի մոտ սրանք արտահայտվում են «փիլիսոփայական» և «մեծամասնության արվեստ» անվանումներով: «Ոմանք հաշվի են ենթարկում և հասարակ միավորները նրա, ինչ կարելի է հաշվել, օրինակ՝ երկու վրան, երկու ցուլ և երկու ամենափոքր կամ ամենամեծ առարկաներ: Իսկ մյուսները երբեք չեն հետևի նրանց, եթե միայն չընդունվի, որ հազարավոր (հաշվի ենթարկվող՝ Ա. Թ.) միավորների մեջ գոյություն չունի ոչ մի տարբերություն» (*Plato Philebus, 56d-e*)⁴⁰: «Մեծամասնության» թվաբանությունը հաշվվում են զգայական մարմինները, տարբայնորեն, իսկ փիլիսոփայական թվաբանությունը բաժանում է ըստ սկզբունքի, որ հենց թվի դրսևորումն ու էությունն է:

Երաժշտական հարաբերություններ

Երաժշտության՝ քանակից գոյանալու հարցին մանրամասն անդրադառնում է և Հովհաննես Սարկավազն իր «Լուծմունք «Սահմանաց գրոց» երկի մեջ. այստեղ նա ներկայացնում է դրա շորս կողմերը: Նախ երաժշտությունը գոյանում է հնչյունների հարաբերությունից, կապակցումից («բաղադրանություն»): Այդպես կցված են «սուրը» և «բութը», «ժիրն» ու «բամբը» (երաժշտական գործիքի լարերի անվանումները՝ դասավորված համապատասխան ինտերվալներով, որոնց հետ կապվում էին և շորս ձայնակարգերը⁴¹), «որ և այլևայլ ձայնքն բաղկանան և մի լինին»⁴²: Սա անվանում է չափ ու քանակ. «...զի խնդրէ ի լարսն՝ թէ ո՞ր է, որ զերկպատիկ ձայնն ունի, եւ ո՞ր է, որ կէս ձայն հանէ, եւ ո՞ր է որ զերեք ձայնն հանէ, եւ ո՞ր է որ զչորրորդն հնչէ», որովհետև ովքեր գիտեին երաժշտական արվեստը, ձայների աստիճանների համարներն ունենալով, քնարի լարերին էին հարմարեցնում իրենց նվագածությամբ շարժելով նույնիսկ անշունչ մարմինները⁴³: Այնուհետև՝ երաժշտական հնչյունները կարգավորվում են և չափով ու կշռով. երբ քննվում է, թե որն է սովյալ ձայնի «կիսաբոլորը», այսինքն՝ «զկէս յեղանակին»⁴⁴, «զկրկնապատիկն, որ է երկուքն», «զմակեռակն, որ է վեց եղանակն», «զմակթառակն, որ է ութն»: «Եւ թուի, թէ մինչեւ ցայս վայր էր ձայնիցն եղանակքն, յոր յարէին եւ զքնարսն»⁴⁵, և եթե կան այլ մասեր, ապա սրանք զլիսավորագույններն են «...որպէս եւ այժմ գոյ եւ յիշատակն ի միջի մերում»: Վերը նշված անվանումները (6 «մակեռակ», 8 «մակթառակ», 6-ի համեմատ «կիսաբոլոր», այսինքն՝ 9, և երկպատիկ նույն վեցի համեմատ՝ 12)⁴⁶, ինչպես հայտնի է, կազմում են երկրաչափական համամասնությունը, որն իր հերթին միահյուսում է թվաբանական ու հարմոնիկ համամասնությունները⁴⁷: Նրանով, ըստ անտիկ գեղագիտության, թափանցված է ողջ գոյությունը: Այն ներկայացնում է երաժշտական «կմախքը»

քառալարային համակարգում կվարտ-կվինտ-օկտավա շղթան՝ դեռևս ողջ միջնադարի ընթացքում միակ կոնսոնանս համարվող ձայնամիջոցները, որոնց հարաբերությունները ձևավորվում են կատարյալ համարվող առաջին չորս թվերով (3/2, 4/3, 2/1), կատարյալ էպիմորային հարաբերությամբ (λόγος ἐπιμόριος. երբ մեծ թիվն իր մեջ պարառում է փոքր թիվն ամբողջությամբ, և նրա մի մասը՝ օրին. 4/3): «Եւ տես որ եւ երաժշտականն քանակ է, եւ ոչ անթիւ եւ անչափ»⁴⁸: Այնուհետև, ըստ Հովհաննես Սարկավագի, ճշմարիտ երաժշտությունը բանակաւորայամբ է գոյանում, որից հետո նրա համաձայն և ձայնն է շարժվում: «Բայց ծանիր, որ ճշմարիտ երաժշտականն բանականութեամբն գոյանայ եւ ապա զկնի բանին զձայնն շարժեն, զի խնդրէ ո՛ր է որ զերկպատիկ բանն ունիցի...»⁴⁹, միայն այստեղ հարաբերության հետ կապված օգտագործում է «բան» եզրը՝ համարելով ձայնամիջոցները տարբեր երևույթների հետ, որը, ինչպես վերը տեսանք, կազմում է միջնադարյան տեսական մտքի առանցքը⁵⁰: Սա նրանց ընկալման ու բնութագրման հետաքրքիր հատված է. այդպես «երկպատիկ» ձայնը համեմատվում է գլուղի և շինության հետ՝ «...եւ նշանակէ զմարդոյ գեղ եւ զէնն», «կիսաբոլորը»՝ կվինտան, բայի՝ որպես անկատար մտքի հետ՝ «...որ ոչ բան կատարեաց, այլ է կիսաբան», որ հասկանալի է քառալարային համակարգում⁵¹, «մակբառակը»՝ կվարտա կազմող ինտերվալը, նշում է սուր ենք անվանում, որ նշանակում է թուր, սոււեր՝ «զսուր ձայն եւ զընթացս եւ զթուխս հաւու», որ միանգամայն համապատասխանում է նրա շեշտված կամային բնույթին՝ միգուցե կապ ունենալով և համանուն խազի հետ: Հետաքրքիր է, որ օկտավա կազմող «մակեռակը» և «երկպատիկը» կապվում են համապատասխանաբար «հոտ, անդաստան, ապագա» և ձայնի կրկնորդումը՝ «գլուղ, շինություն» հասկացությունների հետ⁵²: Այն բաժանվում է նաև ըստ բնույթի (էթոսների)՝ ուրախության, տրտմության, և մյուս հոգեվիճակների⁵³: Այս չորս ձայնամիջոցների դիցաբանական «մարմինն» ընկած է անտիկ և միջնադարյան երաժշտական բոլոր ընկալումների հիմքում: Այն այսպիսով բաժանվում է չափ ու քանակով (ձայնամիջոցներ, նրանց դասավորումը ըստ լարերի), չափ ու կշռով⁵⁴ (ձայնամիջոցների հարաբերություն), բանականությամբ և բնույթով, որոնք բոլորը կապված են քանակի հետ⁵⁵:

Այսպիսով թվի ընկալման յուրահատկությունը կապված է նրա՝ ինչպես ավելի վաղ փուլերում ցանկացած հասկացության անանջատ ընկալումից՝ ա. հոգու ներքին կենսանյութից, բ. արտաքին աշխարհաստեղծության կենսանյութից ու զարգացման պաթոսից, որոնք էլ իրենց հերթին միանգամայն թափանցված են իրարով: Այս դեպքում ընդհանրության սիմվոլ կարող է դառնալ այս երկուսի միջև ընկած թիվը, որպես ամենավերացական, նախնական կապ ամբողջի հետ և երևույթներն իրենց կիզակետին բերող, կրավորականի ու արարչականի սահմանին ընկած դրոշմ: Այդ պատճառով այն ունի դրսևորման տարբեր աստիճաններ: Թվաբանության մեջ զատման նախնական ճկունությունն առկա է ինքնին թվի էություն մեջ, երաժշտության մեջ՝ ընդհատուն թվերի հարաբերությունների ճկունության, որ ստեղծում են երաժշտական հնչյունները, շարունակականում սահելով արդեն տարածության մեջ, այնտեղ կերտում է տարածություններ և նրանցով իրագործվող շարժումներով տարածական հարաբերություններ, որոնք չափում են այն (աստղաբաշ-

խուժյունն) ավելի ու ավելի մխրճվելով նրա աշխարհում: Եվ այս ներքին տեսիլն ու ռիթմը ընկած է և արարման հիմքում, և ճանաչողության՝ նյութից ան-նյութ անցման աստիճանական ճանապարհին⁵⁶:

Եվ միտքը կցում է իրեն եզակիին, որ արարում է իր օրրանում կշիռներ ու չափեր, զատումներ ու ձուլումներ, որոնց կնքադրոշմները դրվում են արարչության մակերեսներին ու սերմերում, և ճանաչողությունն իրագործում է իրեն նույն կերպ՝ որպես ներքին կառուցում և ներքին երաժշտություն. և այդ բոլորը սահում է հավերժության հայացքի առջև որպես անվերջ ծավալվող ներքին պատկեր, որ անվերջ արտահոսում ու քարանում է արտաքին մակերեսների համաշափություններում:

¹ Այսպես, օրինակ, պյութագորյան ավանդույթով ամեն ինչ պարփակող ու միաժամանակ ամեն ինչի համար միավոր-սերմ հանդիսացող մոնադայից բխում է երկյակ-դիադան՝ հեռացումը, երկատումը, անկատար գիծը, միաժամանակ ճանաչողության սկիզբը, ձգտումն առ միակն ու նրա հանաչման առաջին հնարավորությունը՝ որպես նրանից տարանջատում, եռյակ-վերադարձը՝ հավասարակշռությունը, հարթությունը՝ «մակերեսություն, որ կոչի անխոր մեծություն» (**Անանիա Նարեկացի**, «Սակս բացայայտութեան թոսց», *Մատենագիրք հայոց*, Ժ դար, էջ 443), կարծիքը՝ ֆոնյակ-խորությունը, ուր թաղված են զգայությունները և որի մեջ հյուսվում է նյութական արարչությունը: Թվի ներքին պլաստիկայի, իրար փոխանցումների մեջ կան գոյաբանական բոլոր խորհուրդներն ու շարժումները՝ առավելագույնս վերացարկված և բացարձակն ամփոփող: Թվի՝ պյութագորա-պլատոնական այս գոյաբանական ըմբռնումների և դրանց արտահայտման մասին Նարեկյան դպրոցում տես՝ **Հ. Թամրազյան**, *Գրիգոր Նարեկացին և նորպլատոնականությունը*, Եր., 2004, գլուխ 2, էջ 95-149:

Քրիստոնեական ավանդույթում թիվը սկսում է կիրառվել արդեն կոնկրետ բովանդային պլաններում: Այսպես օրինակ՝ պյութագորյան «գերակատար» (որի բաժանարարների գումարը գերազանցում է բաժանելիին), «անկատար» (բաժանարարների գումարը պակաս է բաժանելիից) և «կատարյալ» (բաժանարարների գումարը հավասար է բաժանելիին) թվերը և նրանցից ստացվող ֆանակները համադրվում են այլևայլ երևույթների հետ: Օրինակ՝ տասներկուսը, որի բաժանարարների՝ 4, 3, 2, 6, 1, գումարը հավասար է տասնվեցի, նույնացվում է առափինի մարդկանց հետ, որ մարմնի 12 անդամներով «շարագրեցան յամենայն մասունս առափնութեան, և չորս թիւ յաւելին, այսինքն՝ զխոհեմութիւն, զարիութիւն, զողջախոհութիւն և զարդարութիւն և զերազանցեալք էլին ի բանակս հրեշտակաց»: Ուր անկատար թիվը, որի բաժանարարների գումարից ստացվում է յոթը, նույնացվում է մեղսավորների հետ, «զի մարդկային բնութիւնս ստեղծաւ վասն զոսք դարն ժառանգելոյ, այսինքն՝ զյալտենականն, իսկ մոլիք շարունակելովն ի պէսպէս շարս՝ պակաս գտանի յոսք դարուն և զեօթն դարուն վայելչութիւնն միայն վայելեն» (**Առափէլ Սիւնեցի**, «*Լուծմունք, Յաղագս Սահմանաց Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի*», տես՝ *Գրք Սահմանաց սրբոյն Դաւթի եւ յետ ժամանակի արարեալ լուծումն սորին հոգեշահ մեկնութեամբ տեսոն Առաքելի եռամեծ վարդապետի*, Մադրաս, 1797, էջ 319, այսուհետև՝ Առափէլ, Լուծմունք): Այսպես նաև, ըստ անտիկ տեսության, «ծնված» (բազմապատկումից՝ ինչպես վեցը՝ երեքից՝ ինքն չծնելով մինչև տասն ընկած որևէ թիվ), «ծնող» (մեկը, երկուսը, երեքը, որոնք ծնում են, բայց չեն ծնվում որևէ այլ թվից), և «կույս» համարվող (յոթը, որ ծնված չէ և չի ծնում) թվերից նրանք, որ միայն ծնված են, բայց չեն ծնում՝ ինչպես վեցը, համեմատվում են սուրբ կույսերի հետ, նրանք, որ ծնված են և ծնում են՝ կենդանիների և մարդկանց, յոթ թիվը՝ Աստվածածնի, և այլն (նույն տեղում՝ էջ 587): Այսպես անտիկ ավանդույթով ժառանգված պլաս-

տիկ-գոյաբանական-ձևաբանական զգացողությունից բխող թվային տարատեսակ գործողություններն ու դրա արդյունքում առաջացող կապերը վերածվում են այլաբանական կարգերի:

² Արարումը, առհասարակ, նույնացվում է նախնական անեզր նյութի անջատման և վերստին միավորման հետ «անբաժանելի ամրակների միջոցով»: Այն արդեն տրոհված-կենդանացած՝ մասնիկներով լցված միություն է, որ հարաբերությունն ինքնին դառնում է էություն (*Plato Tim.*, 35a-36b): Եզակիի ներքին բաժանումներն ու բաժանման միավորվածությունն ընկած է այս ընկալմամբ առհասարակ գոյության հիմքում: Այսպես, կապված մարդու կազմության հետ, Փիլոն Ալեքսանդրացին նշում է. «... Այսպես բնութիմս միշտ ըստ իրաբանչի տեսակի այնոցիկ որ ի մեզ է մասանց, բաժանումն գործեցեալ, զհատածն անջատեաց, իբրու հակառակ դէմ ի դէմ. յոր հանդիպեցուցեալ աշխարհիս, միանգամայն և այն որ ի սպասատրոսիմն դիրաւ ներգործութիմն է. և դարձեալ զնոսս ըստ երկաբանչի ումեք տեսակի՝ միացոյց ի մի ներգործութիմն, և ի նոյն գործ, ի մի վայր ածեալ գումարեաց շրջանակեալ ընդ միտ ածելով: Արդ ոչ միայն զմասունս մարմնոյն տեսցէ ոք այսպէս կիցս և զոյգս, *միատրոսիմամբ անջատեալս՝ և բաժանմամբ միացեալս*, այլ և զոգոյն...» (Լինելություն, III. 5, ընդգծումները մերն են, տե՛ս՝ **Փիլոնի Եբրայեցոյ Մեկնութիւն ծննդոց և ելից, ճարք ի Սամիսոն, ի Յովնան, աշխատասիրութեամբ՝ **Մ. Ալզերեանց**, Վենետիկ, 1826):**

³ Անտիկ զգացողության ստրուկտուրալ պլաստիկ բնույթի և սրանից բխող թվի ներընկալման մասին տե՛ս՝ **А. Ф. Лосев**, *История античной эстетики*, VIII, кн. 1, М., 1992, сс. 502-540 (այսուհետև՝ **Лосев**, ИАЭ): Նա մասնավորապես նշում է՝ «Античность, говорили мы много раз, основана на интуиции живого и целесообразно функционирующего материального тела. Но если это тело и в самом деле всегда зрительно ощутимо, то это значит, что в нем зрительно ощутимы его структура, его устроение, его целое и части, его соотношение частей, а это, в первую очередь, значит пересчет этих частей, их сосчитывание и соотношение сосчитанных единиц. Могла ли такая отчетливейшим образом данная материальная структура обойтись без счета, без числа? И разве можно было при переходе от одной части тела к другой окончательно отрывать одну часть от другой и тем самым забывать о целом, то есть можно ли было при всех этих прерывных переходах от одной части к другой забывать о той непрерывности, с которой целое пребывает во всех своих частях, несмотря ни на какое их взаимное различие?» (նույն տեղում էջ 507):

⁴ Հուն.՝ μάθημα (գիտելիք, գիտություն), μαθηματική (գիտություն, իմացություն, մաթեմատիկա) և μαθητής (աշակերտ) նույնարմատ բառերը:

⁵ Տե՛ս՝ *Plato Tim.*, 37d. «Այդ պատճառով նա մտածեց արարել ինչ-որ շարժվող նմանություն հավերժին, կառուցեց երկինքը... հավերժ պատկերը՝ թվից թիվ շարժվող, որ մենք անվանում ենք ժամանակ»։ հմմտ՝ հայերեն թարգմ. «... այլ պատկեր խորհի առնել զսա յալի-տենից և զարդ համանգամայն երկնի, արար, հաւասար ըստ թոյոյ գոյով զսա պատկեր զայսոսիկ՝ զոր ամանակ մեք անուանեցաք» (տե՛ս՝ **Պլատոնի իմաստասիրի** տրամախօսություն. Երթիվոն, Պաշտպանություն Սոկրատայ և Տիմեոս, Վենետիկ, 1877, էջ 101):

⁶ Տե՛ս՝ **Դավիթ Անյաղթ**, «Սահմանք իմաստասիրութեան», Երկասիրություն փիլիսոփայական, աշխատասիրությամբ **Ս. Ս. Արեշատյանի**, Եր., 1980, էջ 89 (այսուհետև՝ **Դավիթ**, Սահմանք): Այստեղ նշվում է, որ գոյություն ունի մաթեմատիկական գիտությունների ավելի բարդ բաժանում, որ կատարվում է ավելի խոր ֆունկցիան ժամանակ, բայց բերվողը ստույգ է ու հավաստի: Հովհաննես Սարկավազի «Լուծումն «Սահմանաց գրոց» երկի մեջ աստղաբաշխական գիտելիքի հաղորդակցումը ֆանակին մեկնվում է հետևյալ կերպ. «Նոյնպես եւ աստղաբաշխականն ֆանակ է, զի գերկնային մարմինն գիտէ ֆննել, եւ երկինքն գնդանել է եւ բոլորակ: Եւ թէպէտ անբաւ է սակս մեծութեան, սակայն ընդ չափով

է անկեալ եւ ընդ ֆանակիւ, որպէս գիտէ որ արարն: Զի ամենայն, որ բոլոր է՝ նախ չափեալ է եւ ապա գնդաձեւ կարէ լինել, զի թէպէտ ի մէնջ ոչ իցէ չափեալ, այլ սակայն ֆանակ է, վասն զի ի ֆասն եւ ի շորֆ ժամն մի հոլով առնու եւ այն ցուցանէ, որ չափեալ եւ ֆանակեալ է» (**Յովհաննէս Սարկաւազ Իմաստասէր**, Լուծմունի «Սահմանաց գրոց», Երևան, 2004, էջ 44-45, այսուհետև՝ **Սարկաւազ**, Լուծմունի): Արարչությունը չափվում է երկնային մարմինների կարգավորված շարժմամբ, որոնք ցույց են տալիս այն իրենց շրջանաձև պտույտների ժամանակահատվածով: Պլատոնը երկնային մարմիններն անվանում էր ժամանակի գործիքներ (տե՛ս՝ **Plato Tim.**, 41e):

⁷ **Գալիլեո**, *Սահմանք*, էջ 89: Հարաբերություն բնութագրող այս եզրերին և հայ մատենագրության մեջ դրանց անվանմանն անդրադարձել է **Ն. Քանախչյանը**. տե՛ս նրա՝ «Գալիլեո Անհաղթը և հայ երաժշտական մշակույթը», **Գալիլեո Անհաղթ, ՌՇ, Հողվածների ժողովածու**, Եր., 1980, էջ 109-112, ինչպես նաև՝ «Ներդաշնակության հենքի մասին ուսմունքը միջնադարյան Հայաստանում, V-VI դդ.», **ՊԲՀ**, 1966, 1, էջ 75-91, «Ներդաշնակության հենքի մասին ուսմունքը Հայաստանում միջին դարերում (X-XV դդ.)», **ԲՄ**, 8, էջ 93-110:

Այստեղ «հարաբերություն» հասկացությունը հունարենի հետևությունը արտահայտվում է «բան» (հուն.՝ λογος) եզրով («երկպատիկ բան» և այլն), որի նշանակությունները արտահայտում են վերը նշված՝ արտաքին ձևի ու ներքին բովանդակության, առհասարակ արտաքին ու ներքին երևույթների շտաբանչափվածության անտիկ ընկալումները: Ինչպես հայտնի է, այն ունի բազմաշերտ նշանակություններ, որոնք բոլորն արտահայտում են բովանդակությունն ու իմաստը առավելապես նրա՝ ա. արտահայտված («խոսք, ձևակերպում, արտահայտություն»), բ. ըմբռնված ու ձևակերպված («բանականություն, նշանակություն, սահմանում, որոշում, սպացուցում, բացատրություն»), գ. իմաստավորված, ներքին ամբողջություն ունեցող միավոր («ստեղծագործության գլուխ, սահմանում, մաս, խումբ, ստորագություն») կամ դ. իրագործման, ծավալման նախահիմք («օրենք, նախագուշակում, բանական հիմք», նորպատումականների մոտ՝ «սերմային պոտենցիաների լուգոս») լինելու տեսանկյունից: Այն ունի նաև «թիվ, հաշվում, հարաբերություն, համապատասխանություն» նշանակությունները: Այսպիսով այս բոլորը՝ արտահայտումը, բյուրեղացած միավորներն ու դրանց հարաբերությունները, պայմանավորում են իրի ողջ տարրությունը: Այս եզրի մասին տե՛ս՝ **А. Ф. Лосев**, **ИАЭ**, КН. II, М., 1994, с. 216:

⁸ Այս և հետագա բոլոր ընդգծումները մերն են: Տե՛ս **Գալիլեո Անյաղթ**, «Մեկնութիւն «Ստորագութեանն», *Երկասիրութիւնք փրիսոփայականք*, էջ 284 (այսուհետև՝ **Գալիլեո**, Մեկնութիւն): Ըստ նրա կշիռը ֆանակ են համարում Պլատոնը, Արիտասը և Պտղոմեոսը (նշվ. աշխ., էջ 282): Ինչպես հայտնի է, Արիտասը նաև երաժշտության մեջ առաջինը սահմանեց տոնի բարձրությունն ըստ «ներքին բնույթի»՝ տատանման հաճախականության, և Պորփյուրի վկայությամբ, ընդունված երեք սահմանումներից (բուն էյդոսի, նյուսի հետ խառնված էյդոսի, և նյուսի՝ էյդոսն ընդունելու կարողության տեսակետից) նախընտրում էր միջին՝ նաև նյութական սկիզբն ընդունող սահմանումը: Առաջինները, ըստ նրա, էական էր համարում Արիստոտելը, իսկ զուտ նյութականները՝ ստոիկները. (տե՛ս նրա՝ «Պտղոմեոսի «Հարմոնիկայի» ներածությունը» During I. «Ptolemaios und Porphyrios über die Musik», Goteborgs högskolas Årsskrift. Bd XI, 1934, p 11,1-12,8):

⁹ «Եվ սրանցից ոչ մեկը թեթև կամ ծանր չէ՝ ո՛չ գիծը, ո՛չ մակերեսը, ո՛չ «մաթեմատիկական» և ո՛չ անորակ մարմինները, այլ միայն որակով օժտվածները: Պարզ ասած՝ կշիռը «կիրք» է և ոչ ֆանակ». (**Գալիլեո**, Մեկնութիւն, էջ 285): Այստեղ կարևոր է «ուսումնական» և «անորակ» մարմինների հասկացությունը, ի տարբերություն նյութական «որակություն» ունեցողների: Առաջինների տակ ի նկատի ունի երկրաչափական, կամ առհասարակ մաթեմատիկական գիտելիքներին վերաբերող մարմինները՝ անկախ նյութից, որում կարող են արտահայտվել (թիվ, երաժշտական ինտերվալ, շարժում). այլ տեղ օգտագործված է «ուսումնական» և «բնատրական» հակադրությանը. «Եթէ ո՛ր գիծ՝ ուսմանկա՛նն, այսինքն՝ որ

մտածութեամբն առեալ լինի: Եւ եթէ զայն ասիցեն՝ այնպիսին յայլ և յայլ ժամ այլաբան իմանի: *Իսկ եթէ զբնատրական գիծն ասիցեն՝ նիւթն ըստ գծին ընդունի զներհակոսն*» (նույն տեղում, էջ 181): «Անորակ մարմին» հասկացությունը վերաբերում է նախանյութին (անտիկ ըմբռնումով)՝ անկերպ ու անձև, զուրկ դեռևս որևէ հատկանիշից, արարչական ներգործումից. հմմտ.՝ «Նիւթ զհիլլէն ասէ, այսինքն զանորակ մարմինն. որպէս ասէ Սաղօսօն՝ թէ քան զի ոչ շփատրէր ամենագոր ձեռն քո, առնել զաշխարհս անպատրաստ նիւթից, որ է *անորակ մարմինն*, և ոչ որպէս ոմանք մանրամաղ փոշի ասեն զնիւթն, զի յորժամ ոչ գոյին տարեր՝ ուստի լինէր փոշին»։ այս «անորակ» նյութը «ենթակայ եղև, գոր առեալ Աստուած տեսակատրեաց զնա պէսպէս, այսինքն, զմի մասն ջերմութեամբ տեսակատրեաց, և եղև հուր, զմի մասն ցրտութեամբ տեսակատրեաց, և եղև օդ...» (**Առաքել**, Լուծմունք, էջ 519-520, 268):

10 **Գավիթ Անհաղթ**, «Վերլուծություն «Ներածութեանն», *Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք*, էջ 125:

11 «...Զույգ է իր մասերով, և առաջին զուգակենար (ἀρτιοπέρισσος. զույգ թիվ, որի կեսը կենտ թիվ է, առաջին այդպիսի թիվը վեցն է), ընդունելով ներգործող պատճառից՝ ըստ կենտ /թվի/ (այստեղ՝ երեքը) և նյութական ու կրավորականից ըստ զույգի (երկուսը), որի պատճառով և նախնիներից ոմանք, որոնք սկզբում էին, այն անվանեցին «ամուսնություն», իսկ ոմանք էլ՝ ներդաշնակություն»:

12 Տե՛ս **Arist. Cat. 6**, **Գավիթ Անհաղթ**, «Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն», էջ 282-300:

13 **Arist. Cat. 4b. 26-29.**:

14 **Սարկաագ**, *Լուծմունք*, էջ 45:

15 **Գալիթ**, *Սահմանք*, էջ 89:

16 **Գալիթ**, *Սահմանք*, էջ 90: Հովհաննես Սարկավագը (Լուծմունք, էջ 45) ավելի պատկերավոր է բնութագրում՝ շարունակ քանակն այն է, երբ բազում բաներից մի իր է գոյանում, ինչպես որմը՝ շատ փառերից, խնից և «խիպար»-ից (փառերի կտորներ որմերի ծեղկերը լցնելու համար), երկիրը՝ իրար միացված բազում բաներից: Միայն իմանալի ձևով է հնարավոր ասել, որ փառն ու հողը, լեռն ու դաշտը կցված են միմյանց:

17 **Arist. Cat. 6**, **Գալիթ**, *Մեկնութիւն*, էջ 285-286:

18 **Գալիթ**, *Մեկնութիւն*, էջ 290: Հետաքրքիր է այստեղ խոսքի ըմբռնումը. այն տարրորդված է, որովհետև երկու վանկերի միջև լուրջություն է. սա կապված է բաղաձայնների՝ տարատեսակ լինելու հետ, «Արդ՝ դադարումն արտաձայնութեան առաջին փաղառութեան լուրջին նորին է, եւ յայնժամ սկիզբն առնէ արտաձայնի երկրորդ փաղառութիւն: Եւ զայն պարտ է իմանալ լուրջին ընդ մէջ փաղառութեանցն զանմանաբար արտաձայնութիւնս՝ որ ի ձեռն բաղաձայնիցն անմանութեան. քանզի եւ ընդ մէջ երկուց ներհակաց շարժմանց է դադարումն, որպէս եւ յերակսն ցուցանի...» (նույն տեղում, էջ 286):

19 «...քանզի ոչ եթէ, որպէս ի վերայ նշանի (կետ՝ **Ա. Թ.**)՝ գնոյն եւ աստ ոք ունի ասել. քանզի նշանն անմասն գոյով, մասնատրում առադրելով, այսինքն զըծի՝ ոչ անեցուցանէ զնա եւ ոչ ի բաց բառնալով՝ նուագեցուցանէ. եւ գիծ անլայն գոյով, լայնութեան առադրելով, լայնութիւն ոչ առնէ. եւ մակերեսութիւն խորութիւն ոչ ունելով, առադրելով խորութեան՝ խորութիւն ոչ առնէ» (**Գալիթ**, *Մեկնութիւն*, էջ 288):

20 Հովհաննես Սարկավագը, ինչպես վերը տեսանք, ընդհատուն թվերը համարում է կենդանի էություններ՝ համեմատելով երկնային լուսատուների հետ. «Այլ այսպէս, որպէս արեգակն եւ լուսինն եւ ամենայն աստեղիդ, այսպէս եւ թիւքն որիչ որիչ անձինք են, որպէս եւ ըստ ինքեան ասէ զայն թիւքն որ մինչեւ ի տասնն է. զի ինքեանք ըստ ինքեանց անձինք են կատարեալք» (**Սարկաագ**, *Լուծմունք*, էջ 46): «Անձ» բառը բացի բուն իմաստից, նշանակում է՝ «հոգի, շունչ, գոյացություն, գոյակ, մարմին»: «Անձինք» համարվում են մինչև տասն ընկած թվերը, որից վեր նրանք՝ «բաղազան» են՝ կապակցմամբ ծնվող. «որպէս եւ ըստ ինքեան ասէ զայն թիւքն որ մինչեւ ի տասնն է. ... Եւ բաղազանեալ զայն ասէ, թէ հինգ

եւ տասն, որ է ժե, եւ թէ ժն Բ հինգ է: Եւ այս որ մինչեւ ի ժե (հավանաբար՝ ժ, ինչպես որոշ տարընթերցումներում, տե՛ս՝ էջ 118, տարընթ. 983) ոչ է բաղազանեալ, այլ այն, որ անդ ի վեր շարին. թէպէտ որ ոչ յատուկ է բաղազանս այլ ասուի» (նույն տեղում): Ըստ Անհաղթի տասը թիվը կատարյալ է, որովհետև բոլոր միավորները առանձին անվանումներով հանդես են գալիս մինչև տասը, իսկ նրանից հետո՝ համապատասխանաբար կրկնվում (**Գալիթ**, *Սահմանք*, էջ 82): Չորսը «... տասնյակի աղբյուրն ու պատճառն է: Այն, ինչ իրագործման մեջ տասնյակն է, քառյակը, ինչպես հայտնի է, հնարավորության մեջ է»: մինչև չորսն ընկած թվերի գումարով ստացվում է տասնյակ «որ ներկայացնում է իրենով սահմանը թվերի ու անսահմանության միջև, որի մոտ նրանք՝ ասես դարձի նշանողի, հավաքվում են և ետ շրջվում» (**Philo De opificio mundi**, XV. 47). հմմտ՝ «Առաջին միայնակն կատարեալ եւ ծնալո տասնեակ տարորոշ թուոյն. զի շարադրեալ ծնանի գտասնն եւ յինքն անդրէն դառնա» (**Անանիա Նարեկացի**, «Սակս բացայայտութեան թուոց», էջ 442): Այս ընկալման արդյունքում և տասը թիվը, որպես միակի իրագործում, հարաբերվում է վերջինիս հետ, ինչպես գործնական ոլորտը՝ տեսականի. «Եւ հարկատրապէս ականջաց բաշխեալ տայ զմին, և ձեռաց գտասնեակն. քանզի թուոց սկիզբն մինն է, և կատարածն տասնեակն... Գնանդի լսել նախ առաջին արժան է, և ապա գործել. քանզի երկախանջիւրոք ի սոցանէ սկիզբն է, մին՝ թուոց, և միսն՝ ուսման. և տասնեակքն՝ գործոյ...» (**Փիլոն**, *Կենդանութիւն*, VI. 110). հմմտ. նաև՝ «Չորրեակ՝ թուոց է ամենայարմարագոյնն, իբրու կատարելագոյն. և տասնեակին ամենակատարի արմատ և հիմն է. և ըստ քառակին բանի ամենայն ժողովեալ դառնայ այս, որպէս ինքն ասաց. և իբրու զի ինքնակատար է, կատարելածին լինի լնով: Եւ զինչ է՝ գոր ասեմս: Ի կենդանեաց ծնունդս նախառաջին է սերման ցանումն. երկրորդ՝ յագակակնէ իմեքէ բնութեանն զիրախանջիւրոք գործեացն տպատրեալ. և երրորդ՝ յետ ստեղծանելոցն անումն. և չորրորդ՝ ի վերայ ամենայնին, կատարելութիւն՝ ծնունդ» (**Փիլոն**, *Կենդանութիւն*, III. 12): Այսպիսով ինքնին էություններ են մինչև տասը հասնող միավորները, որոնցից այն կողմ սկսվում է կապակցումների անեզրությունը:

21 **Գալիթ**, *Սահմանք*, էջ 91: «Եւ ասէ թէ տարորոշ քանակն պատուականագոյն է քան զարունակն, այսու օրինակաւ, զի կարող գոյ ի միում ժամու ք կերպարանս ցուցանել... որպէս թիւն որ որոշ եւ ըստ ինքեան քանակ է եւ ցուցանէ գայս ինչ ի միում ժամու, զբոլոր եւ զհառանգինի...» (**Սարկիսազ**, *Լուծմունք*, էջ 46): Հմմտ.՝ «... Եւ բոլորակ է, որ ի նոյնէն սկիզբն առնէ եւ ի նոյնն յանգի զարեւն բոլորակի՝ որպէս երեսուն և վեցն, քանզի վեցիցս վեց երեսուն և վեց՝ ի վեցէն սկիզբն արար եւ ի վեցին յանգեաւ, որպէս և քսան եւ հինգն. քանզի հնգիցս հինգ՝ քսան եւ հինգ: Իսկ քառանկիւնի է, որ ի թուոյ զինքն բազմապատկեցուցեալ եղեւ՝ որպէս ինն՝ երիցս երեք՝ ինն» (**Գալիթ**, *Մեկնութիւն*, էջ 289):

22 **Գալիթ**, *Մեկնութիւն*, էջ 289:

23 **Գալիթ**, *Սահմանք*, էջ 91. «...վասն զի մով, որ է շարունակ քանակ, եթէ ոք ստեղծանէ զնա ըստ Տիգրանայ կերպարանին, ոչ կարէ այլ կերպարան ընդունել, եթե ոչ յառաջագոյն ի բաց եղծանի. ապա եթէ ոչ՝ շփոթումն լինի»:

24 Նույն տեղում, էջ 91-92: Հմմտ.՝ «Վասն այրն ասէ, թէ թուականն է առաջին արուեստ, վասն զի ըստ ինքեանց անձինք են թիւն զամենայն ի գատ: Եւ յետ այս երաժշտականն, զի բաղազան է այսպէս, որպէս ի բանից եւ ի ձայնից եւ յեղանակաց: Եւ դարձեալ ի փողից եւ ի քնարից ապա գոյանայ» (**Սարկիսազ**, *Լուծմունք*, էջ 47):

25 Հմմտ.՝ «... զի ամենայն որ հանդերձեալ է շարժիլ՝ ի դադարմանէ և յանշարժէն ունի սկիզբն շարժման» (**Գալիթ**, *Սահմանք*, էջ 92):

26 **Սարկիսազ**, *Լուծմունք*, էջ 47:

27 Այս աստիճանակարգությունն ամբողջությամբ հասկանալի է միայն Պլատոնի աշխարհաստեղծության պատկերում (տե՛ս՝ Tim., 35a-36d, 38c-e):

28 **Գալիթ**, *Մեկնութիւն*, էջ 257:

29 **Սարկաազ**, *Լուծմունք*, էջ 42: Հմմտ.՝ «Ֆանգի ոչ կարէ ետանկինին և ֆառանկինին կամ այլ ձև ատանց նիւթոյ բաղկանալ» (**Գալիթ**, *Սահմանք*, էջ 87):

30 **Հովհաննէս Երզնկացի**, «Ի բան մարգարէին Գալիթի. Սքանչելի եղև գիտութիւն քո յիս», ՄՄ, ձեռ. 2173,103բ:

31 **Գալիթ**, *Սահմանք*, էջ 87:

32 Նույն տեղում, էջ 88:

33 Նույն տեղում, էջ 87:

34 Նույն տեղում, էջ 88: Հետագա մեկնիչներն ընդհանրապես բնաբանական գիտելիքները կապում են զոտ զգայական ընկալումների հետ. «... և այս լինի և առանց ուսման ի ձեռն զգայարանացս, զի տեսանեմք գերկին աշօք որ միշտ ի յոլովիլ է. և գերկիր, որ հաստատուն կայ, և զմարդ, որ երկու ընթանայ ոտիւք. և զանասուն, որ ֆառիւք: Եւ սոյնպէս բնախօսեմք յաղագս էիցս առանց ուսման» (**Սարկաազ**, *Լուծմունք*, էջ 42):

35 **Գալիթ**, *Մեկնութիւն*, էջ 213:

36 Ծն., ԺԹ, 2:

37 **Փիլոն**, *Լինելութիւն*, III. 40:

38 **Գալիթ**, *Սահմանք*, էջ 92:

39 **Գալիթ**, *Սահմանք*, էջ 92-93: Հմմտ.՝ «... թուականին յարակայանայ համարողականն, բայց զանագանին այսու, զի թուականն զբնութիւնն ֆննէ... Եւ երաժշտականն՝ ամենայն ֆնարք: Եւ երկրաչափականն՝ որ պարանով գերկիր չափեն և բաժանեն, և աստեղաբաշխ գիտութեան՝ երկինք և ամենայն գնդաձեւ իրք՝ անիւ և սայլ. կունդն և այլք նոյնպիսիք: Բայց աստեղաբաշխականն յերկնիցն բոլորն միայն է և ոչ այլոր ի գնդիցոյ» (**Սարկաազ**, *Լուծմունք*, էջ 47):

40 Հմմտ.՝ «... զի թուականութիւն, որ անմարմին բանիւ լինի, բուն իմաստասիրական յարհետէ յարակայանայ, այսինքն՝ նմանի համարողականին, որպէս գոեհիկ շինականն համարէ զոչխար և զգրամ..., մինչև ի տասն և ի հարիւրն... և այս զգալի և նիւթական համարք է, իսկ թուականն իմաստասէրն ոչ զնիւթական ինչ համարէ, այլ զբնութիւն թուոյն քննէ, զմիակն, զերկեակն և զչորս տասն առնէ և զմիակն ոչ բաժանէ, որպէս զգալի համարողքն, որ զմին ստակն ի կէս բաժանեն, այլ և ի շորս ոռուպ...» (**Առաքել**, *Լուծմունք*, էջ 614-615):

41 Տե՛ս՝ **Կոմիտաս Վարդապետ**, «Բժշկութիւն երաժշտութեամբ», *Ուսումնասիրութիւններ և հոգովածներ*, զիրք Բ, աշխատասիրութեամբ **Գ. Գասպարյանի** և **Մ. Մուշեղյանի**, Եր., 2007, էջ 201:

42 **Սարկաազ**, *Լուծմունք*, էջ 43:

43 Երաժշտութեան ուժը նկարագրող այս պատկերը կապված է Օրփևսի, ինչպես նաև Զեթոս ու Ամփիոն եղբայրների հունական առասպելների հետ, որ հայ մատենագրության մեջ մեծ տարածում ունեն:

44 Այս աննշտությունը (1,5-ի և 0,5-ի նույնացումը) հավանաբար առաջացել է օկտավայի ոչ հավասար բաժանումն ի նկատի ունենալով, որի արդյունքում էլ կազմավորվում են կլիմետայի ու կվարտայի ձայնամիջոցները: «Եղանակ» բառի գործածումը ձայնամիջոց իմաստով հանդիպում է և այս հատվածի հետևությամբ գրված Առաքել Սյունեցու՝ վերը նշված «Լուծմունքի» մեջ (տե՛ս՝ էջ 596. «Մակ աստ կիսաբոլոր կիսաձայնն ասէ, որէ կէս եղանակ յարիցն. որ ոչ զբոլոր յարեմ /յարն՝/ հնչեցուցանէ այլ զկէսն»): Այս եզրերի, նրանց համարվող թվերի որոշ խառնաշփոթի մասին հայ իրականության մեջ՝ տե՛ս Ն. Թահմիզյանի վերը նշված հոդվածներում:

45 **Սարկաազ**, *Լուծմունք*, էջ 44:

46 Գրանք արտահայտվում են ամբողջ թվերով, որովհետև, ինչպես տեսանք, բարձրագույն և ոչ զգայական մաթեմատիկական չի կոտորակում «իմանալի» ամբողջ թվերը:

47 Երկրաչափական հարաբերությունը՝ թվի անը նույնքան անգամ, թեև իրականում երաժշտական առումով պետք է ներկայացնեն սովորական օկտավային հարաբերություն՝ 1,2,4, բայց արտահայտվում է կվարտ-կլիմետ-օկտավային հարաբերությամբ՝ $1:1\frac{1}{3}=1\frac{1}{2}:2$.

կամ 6:8:9:12 ամբողջ թվերով, որտեղ երկու միջին անդամ է մտցվում «նյութականացման», մարմնի խորությամբ օժտման համար: Այն միաժամանակ ներառում է մյուս երկու համամասնությունները՝ թվաբանական կլինտ-օկտավան (6:9:12) և հարմունիկ կվարտ-օկտավան (6:8:12), որոնց մեծ նշանակություն էր տրվում անտիկ տեսության մեջ (սրանց մասին տե՛ս՝ *Античная музыкальная эстетика, Вступительный очерк и собрание текстов А. Ф. Лосева, М., 1960, сс. 22-23*): *Դրանք դրոշմվել են և արարչության հոգում* (տե՛ս՝ *Tim. 36a-b*): Այս հարաբերությամբ պահվում են բոլոր գոյությունները. հոգում՝ առափինությունները, որովհետև դրանք ծնվում են շափից. բարեպաշտությունը՝ նիշտ հարաբերությունն է աստվածների հանդեպ, իսկ արդարությունը՝ մարդկանց, նման մարդը անհրաժեշտորեն և արի է (*Plato Gorgias, 506 c*): Երկինքն ու երկիրը, մարդկանց ու աստվածներին միացնում է շփումն ու ընկերությունը՝ երկրաչափական հարաբերությունը, իսկ մյուսների հանդեպ գերազանցության ձգտող մարդը «արհամարհում է երկրաչափությունը» (508a): «Օրենքներում» տարբերակվում է «չափի, կշռի, թվի» հավասարությունը, որ մարդկանց միջև բաշխվում է տարերային կերպով, վիճակի միջոցով՝ զուտ թվաբանական հավասարությունը, և «նշմարիտ» հարաբերությունը՝ «Ձևսի դատողությունը»՝ յուրաքանչյուրին ըստ իր բնության և կարողության տեղ հատկացնող հավասարությունը (VI, 757b). «Քանզի ծառայք և տեսարք ոչ երբեք լինիցին բարեկամք, և ոչ... յոռիք և առափնիք... հաւասարութիւն զսիրելոյսին գործէ մանասանդ՝ ... բայց թէ ո՛ր է երբեք հաւասարութիւն որ զնոյնս այսպէս կարող է... Քանզի երկուց հաւասարութեանց գոյով՝ հոմանունք իսկ են. սակայն գործով ի բազում ինչ գրեթէ են ներհակամք... Իսկ նշմարտագոյն և զարիագոյն հաւասարութիւնսն՝ ոչ է դիրաւ ամենայն ի տեսանել. քանզի Արամագայ է ընտրութիւն...» (**Պլատոնի Տրամախոսութիւնք**. Յաղագս օրինաց եւ Մինովս, Վենետիկ, 1890, էջ 184. «Քանի որ ծառաներն ու տերերը երբեք չեն կարող բարեկամներ լինել, ինչպես և անպետք մարդիկ և առափնիները ... հավասարությունը ստեղծում է ընկերություն... բայց ո՛ր հավասարությունն է օժտված նման գործությամբ... Քանի որ չնայած երկու հավասարություն գոյություն ունի, դրանք նույնանուն են, բայց իրականում շատ անգամ նույնիսկ հակադիր են իրար... Ճշմարտագոյն և լավագոյն հավասարությունը, որ հեշտ չէ ամեն մարդու տեսնել, Արամագի ընտրությունն է...»): Մրա արտացոլումը՝ թեև խիստ պարզեցված ձևով, տեսնում ենք Առափել Սյունեցու «կշռողապէս» և «արժանապէս» բաշխվող արդարության հասկացություններում: Առաջինին վերաբերում է օրինակ, միաբանների կյանքը, «զի անդ կշռողապէս հանդերձ միապէս տան ամենեցուն՝ կշռողապէս միաշափ մեծի և փոքու», երկրորդին՝ արհմանականը, «զի այլ է պատիւ մեծին և այլ՝ ծառային», «բաղաբանական» արդարությունն է «կշռողապէս» բոլոր չափման միավորների միատեսակությունը բոլոր վայրերում (լիտր, կապիկ, կանգուն), իսկ «արդարապէս»՝ երբ ամեն ինչ ունի իրեն համարժեք տարբեր գին, և այլն, ժամանակը հարաբերվում է արդարության «կշռողապէս», իսկ հավիտենությունը՝ «արժանապէս» վայելումին (Լուծմունք, 506-507, այս հասկացությունները կապում է Պլատոնի «Եվթիփոն» տրամախոսության հետ, որտեղ թեև խոսվում է արդարության մասին, բայց նրա այս տեսակները չեն շոշափվում): Հայ մատենագրության մեջ մեծ նշանակություն է տրվում համամասնության պահպանմանը՝ «Հոգի և մարմին արար Աստուած զմարդն: Եւ մարդոյն գանձն և մեծութիւնն իւր մարմնոյն ծառայ է, և մարմինն հոգոյն ծառայ է, և միտքն ամենուն թագատու է: ... Երեք իրք կայ ի մարդոյն հոգին. մէկն բանականութիւնն է, մէկ սիրտ ելնելն է, մէկ՝ ցանկալն: Զինչ որ սիրէ բանականութիւնն, արտմտութիւնն, ցանկութիւնն, կշռով պիտի արդար: Թէ բանն, որ է իմաստութիւն, աւելի խորու լինի, նենգատու է, և թէ պակաս է, նայ անմիտ է և տխմար, թէ հաւասար է՝ արդար է և իմաստուն ... Այսպէս ցանկութիւնն, թէ մարմնատու իրաց խիստ ցանկալ՝ երկրասէր է և մեղասէր, թէ զամենայն ցանկութիւն ի հոգևորն դարձցնէ՝ մարմնոյն սպանաղ է, և թէ կշռով ի մէջ պահէ՝ զմարմինն յիւր չափն և զհոգին յիւր փառքն, նայ խիստ բարի է» (**Հովհաննէս Երզնկացի**, «Թուղթ առ իշխանն Եկեղեցաց», է. Մ. Բաղ-

դասարյան, *Հովհաննես Երզնկացին և Նրա խրատական արձակը*, Եր., 1977, էջ 211-212): Այսպիսով անտիկ ավանդույթով առափնությունները ծնվում են երկու ծայրահեղությունների միջև՝ հիշտ հավասարակշռության պահպանմամբ՝ զարդարելով հոգու երեք՝ բանական, ցասմնական և ցանկական մասերը, շորորդ առափնությունը՝ արդարությունը, հենց հավասարակշռության սկզբունքն է. «Արդարությունը չափ գոյով ոչ թողու գերազանցիլ կամ պակաս մնալ, այսինքն՝ խորամանկ գոյ կամ անզգամիլ» («Յովհաննես Ռոտմեցոյ... արարեալ ի բան մարգարէին, որ ասէ՝ Արդարութիւնք Տեառն ուղիղ են և ուրախ առնեն գսիրտս», ՄՄ, ձեռ. հմր. 1760, 290ա. այն բնութագրվում է և որպես «հասասարաբաշխութիւն կամ չափ միջոցի»։ նույն տեղում, 289 ա): Հմմտ՝ **Առափէլ**, *Լուծմունք*՝ «...զի բանին վերին ծայրն խորամանկութիւն է և ներքինն տգիտութիւն. իսկ միջին խոհեմութիւն է, որ է արդարութիւն. այսպէս և ցասման՝ վերին ծայրն յանդգնութիւն է և ներքին երկշտութիւն. իսկ միջինն արիութիւն, որ է արդարութիւն, այսպէս և ցանկականին վերին ծայրն շոյալութիւն և ներքինն ժատութիւն. իսկ միջինն ողջախոհութիւն, որ է արդարութիւն. և այսպէս միջինն արդարութիւնք են, և կողմունքն անիրատութիւնք են. վասն որոյ երեք են մասունք հոգոյ և չորս առափնութիւնք... զի ոչ է պարտ իւրաքանչիւր մասն առանձնականա զարդարել առափնութեամբ, այլ և յարմարումն առ միմեանս և ի բարեկարգութենէ պահել. վասն այն և արդարութիւնն ընդ ամենեսեան անցեալ երևի...» (էջ 512, 513): Այսպես և հիվանդություններն առաջանում են անհամաչափությունից («անչափություն»), իսկ առողջությունը՝ համաչափությունից («չափակցություն»): **Գափք**, «Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի», էջ 182):

48 Այս կատեգորիաների մասին՝ տե՛ս ստորև հոդվածի շարունակության մեջ:

49 **Սարկաազ**, *Լուծմունք*, էջ 44:

50 Տե՛ս՝ ծթ 1, Առափէլ Սյունեցու թվի այլաբանական մեկնության օրինակները:

51 Սա իհարկե կապվում է և ուղղակի բառի կազմության հետ՝ հմմտ. «... որպէս յորժամ բայ ասէ և ոչ բոյոր բան, այլ է կիսատ բան, զի բայն մասն է...» (**Առափէլ**, *Լուծմունք*, էջ 597):

52 Հմմտ.՝ **Առափէլ**, *Լուծմունք*, էջ 597: Սարկավազի տվյալ բնագիրը մեջբերում է և Ն. Թահմիզյանն իր «Ներդաշնակության հենքի մասին ուսմունքը Հայաստանում միջին դարերում» (էջ 102)՝ որպես անանուն մեկնիչի աշխատություն: Նշված՝ բանականության հետ կապված հատվածն այստեղ բնութագրվում է որպես «սխալաստիկական մտածողության առավել բնորոշ արտահայտություններից մեկը»: Առհասարակ երաժշտական հատվածն ամբողջությամբ նա մեկնաբանում է որպես օրինակ դավթյան դրոյթների հետագա աղավաղումների (նույն տեղում): Մեր կարծիքով, այստեղ բավականին տրամաբանական կարգով ներկայացված են երաժշտությունը կազմող կարգավորված ներդաշնակության բոլոր կողմերը:

53 **Սարկաազ**, *Լուծմունք*, էջ 44:

54 Այստեղ որոշակի կապ կա լարերին ամրացված կշռաբարերի ծանրությամբ Պյութագորասի կողմից երաժշտական հարաբերությունների հայտնաբերման՝ միջնադարում մեծ տարածում գտած ավանդույթի հետ, ըստ որի, հավանաբար, և այս հարաբերություններն անվանվում են «չափ ու կշիռ»:

55 **Սարկաազ**, *Լուծմունք*, էջ 44:

56 Այս հերթագայումն անմիջական կապ ունի անտիկ համակարգում սրա գոյաբանական հիմքերի հետ, որի ավանդույթը շատ խոր ազդեցություն է թողել հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ: Այս կողմը կֆննենք հոդվածի շարունակության մեջ:

ՎԱՐԳԱՆ ԳԵՎՐԻԿՅԱՆ

«ԳԱՆՁԱՐԱՆ» ԺՈՂՈՎԱԾՈՒԻ «ՀԱՄԱԻՐԷՆ ՄԱՐԳԱՐԷԻՅՆ» ԿԱՆՈՆԸ

Հայոց եկեղեցին 12 մարգարեներին նվիրված տոնը կատարում է Վարդավառին հաջորդող շորրորդ շաբաթվա երեքշաբթի օրը: Համանման ձևով «Գանձարան» ժողովածուում, որը կազմված է ըստ տարեկան տոների Տոնացուցային ընթացքի, Մարգարեից նվիրված կանոնը հաջորդում է Վարդավառի և նախորդում Տիրամոր Վերափոխմանը նվիրված կանոններին, որով գանձարանային մյուս կանոնների նման այն ևս լիովին համապատասխանում է եկեղեցական Տոնացուցի տվյալ կանոնին:

Այս տոնը ունի և իր շարակնոցային կանոնը, որում շարականային բանաստեղծությանը բնորոշ ձևով արտահայտվում է այն միտքը, որ մարգարեներին տրվեց երկնային շնորհը դառնալու աստվածային պատգամների և կամքի արտահայտողն ու կանխասացողները լինելու, որի համար մարգարեների ասածները զուգահեռի մեջ են դիտվում ավետարանական հասկացությունների հետ, որպես լրումը այդ կանխասացությունների:

Մարգարեությունը որ մարդկային գուշակություն չէ, այլ աստվածային շնորհ, որով Տերը խոսում է ժողովրդի հետ, Շարակնոցի մարգարեներին նվիրված կանոնի առաջին իսկ միավորի առաջին տանը արտահայտվել է այսպես.

Որ գաստուածային զօրութիւնդ Քո ծանուցեր Հոգիդ ճշմարիտ,
Բաշխելով իշխանաբար զպարգևս Քո
Տեսանողաց մարգարէիցն ի սկզբանէ,
Բարեխօսութեամբ սոցա խնայեա ի մեզ¹:

Այստեղ բանաստեղծորեն այն միտքն է արտահայտվել, որ աստվածային զօրությունը մարգարեների միջոցով ծանուցվում է աստվածային ազդմամբ, որն ի սկզբանե տրվեց և արտահայտվեց մարգարեների միջոցով: Մարգարեությունների խորհուրդը և աստվածաբանական ընկալումը լավագույնս արտահայտվել է շարականի հետևյալ տան մեջ.

Որ յայտնեցեր ըզծածկեալ խորհուրդ Քոյոց սիրողաց
Եւ անճառեւեացն ապագայից պատմողս արարեր,
Տնօրէնութեան Քում էակցի Բանիդ Աստուծոյ,
Բարեխօսութեամբ սոցա խնայեա ի մեզ:

Աստված Իր ծածկյալ խորհուրդը հայտնում է Իր ընտրյալներին, նրանց դարձնելով անճառելի ապագան ներկայացնողները, երբ մարգարեները ներ-

¹ Շարական հոգեւոր երգոց, Վաղարշապատ, 1888, էջ 398:

շնչված աստվածային հոգով, կանխասացություններ կայացնում են Հիսուսի մարդեղության և փրկագործության հետ կապված խորհուրդները և տնօրինությունները:

Վերջին տողով, որը նաև այս միավորի տների կրկնակն է, շարականագիրը մարգարեների բարեմաղթությունն է հայցում մարդկանց համար:

Մարգարեությունների լրումը դարձավ Քրիստոսի աշխարհ գալը և խաչելությունամբ տրված փրկագործության շնորհը, որի մասին ասվում է.

Որ խոնարհեցար յանպատում փառաց Որդի Աստուծոյ
Եւ եկիր ի կատարումն մարգարէիցն՝
Նախաձայն քարոզութեանցն անձառ խորհրդով:

Այսպիսով, Աստուծո Միածին Որդին Իր երկնային անպատմելի փառքից վար խոնարհվելով երկիր եկավ, որով կատարվեցին մարգարեների խոսքերը: Այդ խոսքերի մարգարեական կանխասացություններ լինելը արտահայտվել է նախաձայն քարոզություն բնորոշմամբ:

Մարգարեների շարքը սկսվում է Մովսեսով, որն անվանվում է նախամարգարե: Նույն ձևով Շարահինոցում մարգարեներից առաջինը հիշվում է Մովսեսը:

Մարգարեների լրումն էլ, ավարտը դարձավ Հովհաննես Մկրտիչը: Մարգարեների շարքը նախամարգարեից մինչև մարգարեների լրումը ներկայացվում է Հովհաննես Մկրտչի միջոցով, որն անվանվում է Մովսիսական օրենքի ճրագ. «Ճրագ օրինացն Մովսէսի լուսատու տանն Իսրայէլի»²:

Շարահինոցի կանոնը էթե ներկայացնում է մարգարեական կանխասացությունների աստվածաբանական խորհուրդը շարականներին բնորոշ սեղմ ձևի մեջ, ապա Գանձարանային կանոնում թե՛ այդ խորհուրդն է ներկայացվում և թե՛ հաջորդաբար բնորոշվում են մարգարեներից ամեն մեկը և նշվում է, թե նրանցից յուրաքանչյուրն ինչպես նահատակվեց և կամ մահացավ, որով գանձերը դառնում են մարգարեության խորհրդի և մարգարեների կյանքին նվիրված եկեղեցական ավանդույթի բանաստեղծական հանրագումարը:

Հմ. 7785 ձեռագրում այս կանոնը կազմված է Այրիվանեցու գանձից, վերջինիս հաջորդող Շնորհալու տաղից և փոխից, և եզրափակվում է իր փոխնունեցող դարձյալ մեկ տաղով³:

Այս գանձը գրված է Այրիվանեցուն բնորոշ շքեղությամբ և պատկերավորությամբ: Առաջին տունը նվիրված է աստվածային անճառելի խորհրդին, որի արտահայտողներն էին դառնալու մարգարեները: Հատկանշական է, որ այս գանձի ծայրակապը հոգում է «խորհրդոցն» բառը:

Բանաստեղծական զարգացման ընթացքով երկրորդ տան մեջ արդեն ներկայացվում են Աստուծո կողմից արարվածները՝ հրեշտակները, կենդանիները և

² Նույն տեղում, էջ 399:

³ Գանձարան, հ. Բ, աշխտ. Վ. Դևրիկյանի, Մատենագիրք հայոց, ԺԴ հ., Անթիլիա, 2008, էջ 1094-1105:

մարդիկ: Հրեշտակները որպէս հողմայիններ, այսինքն անմարմիններ, ովքեր շարժվում, սլանում են հողմի պէս, և վերջապէս հոգևոր անմարմինների և մարմնավոր ոչ հոգևորների միջև գտնվող «մարդ շաղկապային»: Այսպիսով, մարդը որպէս հոգի և մարմին, շաղկապում է հրեշտակներին և կենդանիներին: Մարդն աստվածային շնորհը առավել մեծ չափով էր կրում մինչ մեղսագործութիւնը և դրախտից վտարվելը, որից հետո մարդու մեջ մնաց աստվածային շնորհի կայծը, որը աստվածային ազդմամբ բռնկվում էր մարգարեութիւններով:

Երրորդ տան մեջ մարդիկ թվարկվում են որոշակի հոգևոր և աշխարհական խմբավորմամբ, որպէս իշխաններ, թագավորներ, քահանայական աստիճանների կրողներ ու մնացյալ ժողովուրդ: Զորրորդ տանն էլ, այս թվարկումից դուրս, որպէս ընտրյալների խումբ ներկայացվում են մարգարեները, ովքեր անվանվում են տեսանողներ: Այստեղ բուն մարգարեներից բացի հիշվում են մարգարեական շնորհով լցվածները: Քանի որ Շնորհալու տաղում ևս թվարկվում են մարգարեները համապատասխան բնորոշմամբ, ուստի կրկնութիւններից խուսափելու համար այս հատվածը կբերենք և կքննարկենք Շնորհալու տաղին զուգահեռ:

Հին Կտակարանի գրքերում քանի որ բազմաթիվ մարգարեներ են հիշվում առանց նրանց անունների և մարգարեութիւնների վկայակոչման, ուստի Այրիվանեցին նախ գրում է.

Են անթըւելի, դասք մարգարէի, որ շեն ի գըրի,
 Է որ յերագի, Է որ յարթըմնի, միտքն յափըշտակի,
 Է որ տեսանի, Է որ խաւսակցի, Է որ իմանի,
 Զիք խըտիր ծերի, երիտասարդի, կամ մանկան տղայի,
 Արուի կամ իգի, ռամկի կամ վեհի, լուր սիրտ սուրբ պիտի⁴:

Այս հատվածի առաջին տողով եթե Այրիվանեցին ասում է, որ անթվելի են գրում Աստվածաշնչում անվանապէս հիշվող մարգարեները, ապա հաջորդող տողերում արդէն թվարկվում են մարգարեութեան արտահայտման ձևերը և թե ովքեր են եղել մարգարեները: Մարգարեներ են եղել, որ մարգարեացել են երազում տեսիլում տեսածը, մյուսները արթուն ժամանակ են մտքով հափշտակվել, մի մասին որպէս պատկեր է երևացել, մյուսներին Տերն է թելադրել, մեկ այլ խմբի մտքով է տրվել:

Նույնը վերաբերվում է և մարգարեներին ու տարբերութիւն չկա ծերի ու երիտասարդի, տղամարդու և կնոջ, ռամիկի ու ազնվականի միջև, թե նրանցից ո՞վ կարող է մարգարեանալ, կարևորը, որ մաքուր և սուրբ սիրտ ունենան:

⁴ Նույն տեղում, էջ 1096-1097:

Այրիվանեցին այնուհետև ասում է, թե մարգարեությունները կարող են վերաբերվել թե՛ անցյալին, թե՛ ներկային և թե՛ ապագային. «Անցելում Բանի, եւ ապագայի, նաև ներկայի»:

Ինչ վերաբերում է մարգարեության փոխանցմանը, ապա այն կատարվում է հրեշտակի միջոցով, թե երկնային կամքը արտահայտվում է հրեշտակի միջոցով.

Ազգամամբ հրեշտակի, լուր զարմանալի, պատմէին յերկրի,
Զի կամքըն վերին, հրեշտակաւք բերի, թագուն եւ յայտնի⁵:

Գանձի վերջում այն միտքն է շեշտվում, որ Քրիստոսի ծննդյամբ մարգարեությունները հասան իրենց լրմանը և մարգարեներին փոխարինեցին առաքյալները, որոնք արդեն տարածելու էին քրիստոնեական վարդապետությունը:

Այս կանոնի որպես տաղ, ինչպես ասացինք, դրված է Շնորհալու տաղը, որի յուրաքանչյուր երկրորդ տողով կազմված ծայրակապը հոդում է Հայոց Այբուբենը:

Տաղի առաջին տան մեջ մարգարեները բնորոշվում են որպես աստվածային խոսքերին՝ խորհուրդներին հաղորդակիցներ, ովքեր նախապես ասացին ապագայում լինելիքը.

Աստուածային խորոցն անճառ
Խորհրդակից սուրբ մարգարէքն
Բանիւ պատմաւղք յառաջագոյն
Զապագայիցն եղելովիւնսն:

Հաջորդ տան մեջ ասվում է, որ ապագայի այդ եղելություններն էին Քրիստոսի տնօրինությունները:

Մյուս տներն արդեն նվիրված են մարգարեներին ու նրանց մարգարեություններին և ունեն բանաստեղծական հետևյալ կառուցվածքը: Յուրաքանչյուր տնում հիշվում է մեկ մարգարե, նրա մարգարեական կանխասացությունը և թե այն տնօրինական որ խորհրդին է նվիրված:

Այրիվանեցու գանձը կառուցվածքային առումով եթե նախորդում է Շնորհալու տաղին, ապա գրության ժամանակով էլ հաջորդում է նրան: Այրիվանեցու մոտ ևս, ինչպես ասացինք, բնորոշված են մարգարեները, ուստի այստեղ նախ բերենք այդ հատվածը և վերջինս ու նրա բնագրային կարևոր տարրն-թերցումները վերլուծենք Շնորհալու տաղի հետ զուգահեռով: Նման համեմատությունը վեր է հանում և կանոնական այն կառուցվածքը, որը տեղ է գտել այս երկու ստեղծագործություններում, պայմանավորելով նրանց բանաստեղծական զարգացման ընթացքը:

⁵ Նույն տեղում:

Մովսէս յամպ ծրնեալ, Սամուէլ սուրբ սընեալ, Գաւիթ կըրկնաւծեալ,
 Եղիա երկնեալ, Եղիսէ մնացեալ, Եսայի սղոցեալ,
 Ժիր մանուկ սըրբեալ, կառատեսն գերեալ, Դանիէլ տքնեալ,
 Ովսէ սերմանեալ, Ամովս քարողեալ, Միքիա մաքրեալ,
 Յովէլ վվայն կըրկնեալ, Աբդիու շայրեալ, Յովնան փախուցեալ,
 Նաուամ նորոգեալ, Ամբակում ճաշեալ, Սոփոնեա գոշեալ,
 Անգէաս շարժեալ, Չաքարիայ յիշեալ, Մաղաքիա մաղթեալ,
 Գադի նախնի լեալ, Նաթան մեղադրեալ, մանկունքն, որ շայրեալ:

Թե՛ Շնորհալու և թե՛ Այրիվանեցու մոտ մարգարեաների շարքը սկսվում է Մովսես նախամարգարեով: Շնորհալին գրում է.

Երեւալն ի ջրոյ Մովսէս՝
 Գաւազանաւ զջուրսըն հերձաւդ,
 Զծնունդն ետես ըզկուսական
 Ի մորենին անկիզական:

Մովսեսի ջրից երևալն ասելով Շնորհալին նկատի ունի Մովսեսին երեք ամսականում կողովով ջուրը նետելու, ապա և փարավոնի քրոջ՝ նրան գտնելու պատմությունը (Ելք Բ 2-6): Այրիվանեցու գանձի վերը բերված հատվածում Մովսեսի համար ասվում է «յամպ ծնեալ»: Հմ. 4011 ձեռագրում այս գանձը նկատելի տարրնթերցվածներ ունի, որոնցից մեկը վերաբերում է Մովսեսի այս բնորոշմանը, և այդ տարրնթերցվածը թե՛ ավելի ընդարձակ և թե՛ ավելի ճիշտ է: Նրանում ասվում է.

Մովսէս ջրածընեալ եւ ի յամպ մըտեալ, ի ծէրպէն ելեալ⁶:

«Ջրածնեալ» բնորոշմամբ նկատի ունի ջուրը գցվելով փրկվելը, որով և վերստին ծնվելը: Ամպը մտնելը և ծերպից ելնելն էլ կապվում են Մովսեսի՝ Սինա լեռը ելնելու հետ: «Ելից գրքում» ասվում է, որ Մովսես Սինա լեռը բարձրանում է ամպի մեջ մտնելով: Այնտեղ լեռան՝ ծերպի վրա մնալով քառասուն օր, այնուհետև ցած է իջնում, որով ամպն է մտնում և ապա քառասուն օր հետո ծերպից՝ լեռից ելնում ներքև իջնում (Ելք ԻԴ 18):

Շնորհալու՝ Մովսեսին նվիրված հաջորդ երկու տողերը արդեն լիովին խարսխված են միջնադարյան խորհրդաբանությամբ տարված հետևյալ զուգահեռի վրա: Մովսես մարգարեի՝ Քորեբ լեռան վրա տեսած անկեզ՝ այրվող, բայց և չկիզվող մորենին համեմատվում է Տիրամոր հետ, որովհետև, ինչպես մորենին այրվելով չկիզվեց, այնպես էլ Տիրամայրը մարդկության Փրկչին ծնեց անխախտ կուսությամբ, որով անկեզ մորենին Տիրամոր խորհրդանիշներից է:

Հին և նոր Կտակարանների զուգահեռի վրա է կառուցված և Դավիթ մարգարեին նվիրված տունը.

⁶ Նույն տեղում, էջ 1095:

էսսէածին արքայն Դաւիթ
 Հայր ըստ մարմնոյ Հաւր Միածնին,
 Ըզցաւոյ հոսեալ վերայ Գեղման՝
 Տըպաւորեաց Որդու իջման:

Դաւիթ մարգարեն հեսսեածին է անվանվում համաձայն Եսայու մարգարեութեան «Բիսեսցէ գաւազան յարմատոյն Յեսսեայ» խոսքերի (Եսայի ԺԱ 1):

Բերված քառատողի վերջին երկու տողերն էլ հարաբերվում են Դաւիթի սաղմոսների հետևյալ խոսքերի հետ. «Իջցէ որպէս զանձրեւ ի վերայ գեղման, որպէս ցօղ զի ցողէ յերկիր» (Սղմ. ՀԱ 6): Ինչպէս նշում են միջնադարյան մեկնիչները, այս խոսքերը մարգարեական կանխասացութիւն են Աստուծո Միածնի Որդու ցողի նման երկիր իջնելու և Տիրամորից, որպէս գեղմից մարգարեանալու մասին: Խորհրդաբանական այս ըմբռնումը նկատի ունի Շնորհալին, գրելով, թէ այս գեղմի վրա իջած՝ հոսած ցողը տպավորեց՝ նշանակեց Որդու իջնելը:

Ժամանակային առումով Սամուել մարգարեն նախորդում է Դաւիթին: Մարգարեների՝ Այրիվանեցու թվարկման մեջ ևս ասվում է. «Սամուել սուրբ սնեալ, Դաւիթ կրկնածեալ»: Դաւիթը կրկնօծյալ է անվանվում, քանի որ նախ օծվեց Սամուել մարգարեից (Ա. Թագ ԺԶ 13) և ապա Սավուղին սպանելուց հետո օծվում է արդէն որպէս Հրեաստանի թագավոր (Բ. Թագ., Ե 3):

Շնորհալին քանի որ Սամուելին ներկայացնում է որպէս Դաւիթին օծող, ուստի նրանից հետո է հիշում.

Թագաւորաց աւծաւղն իւղով
 Սամուէլ՝ պըտուղ ամլոյն գոլով,
 Ժառանգ եղև նոր աւրինաց
 Փոխան Հեղեայ Հին աւրինացն:

Սամուելի թագավորներին օծող ասելով նախ նկատի ունի Սավուղին օծելը (Ա. Թագ. գլ. Ժ), և ապա Դաւիթին:

Սամուելի՝ ամուլի պտուղ լինել բնորոշումը հիմնված է նրա Աննայից և Եղկանայից, որոնք տեական ժամանակ երեխա չէին ունենում, և հառաջացած տարիքում Աննայի՝ առ Աստված ուղղված խնդրանքներից հետո Սամուելի ծնվելու պատմութեան վրա (Ա. Թագ, Ա 20):

Միջնադարյան մեկնիչները որոշակի զուգահեռ են գծել Սամուելի և Հովհաննես Մկրտչի միջև: Երկուսն էլ ամուլ և տարեց ծնողների զավակներ էին: Երկուսն էլ իրենց ծննդյամբ և մարգարեական գործունեությամբ փակեցին նախորդող շրջանը: Հովհաննես Մկրտչի ծննդյամբ պապանձվեց Զաքարիան՝ խորհրդանշելով Հին Ուխտի մարգարեների լռելը, ավարտվելը, իսկ մինչ այդ՝ Սամուել մարգարեի ծնվելով Հեղիի քահանայական տան իշխանութիւնն է ավարտվում, որի համար Շնորհալին գրում է, թէ Սամուելը նոր օրենքի ժառանգը դարձավ Հեղիի՝ Հին Օրենքի փոխարեն: Նոր Օրենքը կապվում է նոր Կտակարանի և Քրիստոսի հետ: Սամուելը նոր Օրենքի ժառանգը դարձավ Դաւիթ

մարգարեին, ով անվանվում է Քրիստոսի նախահայր, օծելով: Միջնադարյան մեկնաբանական այս ըմբռնումները բանաստեղծական նման սեղմ բնորոշումներով են արտահայտվել Շնորհալու տաղում:

Եսայու մարգարեություն. «Ահա կոյսն յղասցի եւ ծնցի որդի» (Ես. է 14) խոսքերը մարգարեական կանխասացությունն էին Տիրամոր կուսական ծննդյան, և մարգարեների թվարկման շարքում Եսային բնորոշվում է այս կանխասացությամբ, թե նա մարգարեացավ կույսի անսերմ հղանալու մասին.

Իսայիաս տայ մեզ նըշան
Մնանիլ կուսին առանց սերման:

Եսայիից հետո հիշվում են Եղիան ու Եղիսեն: Եղիան հուշակված էր իր խստակեցությամբ և անապատական ճգնակեցությամբ, ով Ենովքից հետո երկրորդն էր, որ երկինք փոխադրվեց: Հրեղեն կառքով Եղիայի երկինք փոխադրվելու մասին ասվում է. «Եւ ահա կառք հրեղէնք եւ երիվարք հրեղէնք... եւ վերացաւ Եղիա շարժմամբ յերկինս» (Դ Թագ., Բ 11): Եղիայի ճգնակեցության և երկինք փոխադրվելով՝ փակված երկինքը վերստին բացելու մասին Շնորհալին բանաստեղծաբար այսպես է գրում.

Խըստամբերաւղըն Հեղիաս՝
Երկնից փակաւղն եւ արձակաւղն,
Մայրագոյն յերկրի ճըգնեալ,
Հրեղէն կառաք յերկինս ելեալ:

Եղիայի աշակերտն էր Եղիսեն, ով տեսավ իր ուսուցչի երկինք փոխադրվելը (Բ Թագ Բ 12): Ուսուցչի մաշկեղեն հանդերձը կրելով, որ Եղիսեն երկինք փոխադրվելուց առաջ նրան էր տվել, և մարգարեական շնորհը ստանալով, նա մի շարք հրաշագործություններ է կատարում, այդ թվում և Սոմնացի կնոջ մահացած երեխային կենդանացնելը (Դ Թագ., գլ. Դ): Եղիայի շնորհի Եղիսեին փոխանցվելու և Սոմնացի մանկանը կենդանացնելու մասին Շնորհալին գրում է.

Կրկին Հոգւոյ նորին ստացաւդ՝
Եղիսէոս սուրբ տեսանաւդ,
Համանման վարդապետին
Զորդի այրւոյն յարուցանաւդ:

Վերջին երկու տողերով նկատի ունի այրի կնոջ որդուն Քրիստոսի հարություն տալը (Ղուկ. է 11-17): Հին և Նոր Կտակարանների զուգահեռով Շնորհալին Սոմնացի կնոջ երեխային կենդանացնելը համարում է նախօրինակը Քրիստոսի կողմից այրի կնոջ որդուն հարություն տալու:

Մարգարեների շարքում Եսայի-Եղիա-Եղիսե հաջորդականությունը Այրիվանեցու մոտ ներկայացվում է Եղիա-Եղիսե-Եսայի հերթականությամբ և մեկ տողով արված հետևյալ բնորոշումներով.

Եղիայ երկնեալ, Եղիսէ մնացեալ, Եսայի սղոցեալ:

Երկնեւ բառը սովորաբար օգտագործվում է երկունքի իմաստով: Այրիվանեցին սակայն, այստեղ «երկնեալ» բառով նկատի ունի Եղիայի երկինք փոխադրվելը: Եղիայի երկինք փոխվելը և Եղիսելի երկրի վրա մնալը արտահայտվում են «երկնեալ»-»մնացեալ» բնորոշումներով: Ինչպես տեսնում ենք, Եսայի մարգարեն այստեղ բնորոշված է ոչ թե իր նշանավոր մարգարեական կանխասացությամբ, թե կույսը կհղանա, այլ իր սղոցվելով, համաձայն Պողոս առաքյալի «Քարկոծեցան, սղոցեցան, փորձեցան, սպանմամբ սրոյ մեռան» (Եբր. ԺԱ 37) խոսքերի, որոնց հետևողությամբ եկեղեցական ավանդությամբ, ինչպես նաև «Մահ մարգարէից» պարականոն գործում ասվում է, թե Եսայի մարգարեն «մեռաւ ի Մանասէէ սղոցեալ յերկուս»⁷:

Եզեկիւ մարգարեն ներկայացվում է քառակերպյան կառքի իր նշանավոր տեսիլով: Կառքի չորս անիվների չորս դեմքերը համարվում են կանխասացություն չորս ավետարանիչների մասին ոչ միայն չորս թվի համընկնմամբ, այլև չորս դեմքերի և չորս ավետարանիչների խորհրդանշանների համընկնմամբ: Ահա այս պատճառով Շնորհալին Եզեկիելին նվիրված տան առաջին երկու տողերով ներկայացնում է նրա տեսած կառքը, իսկ հաջորդ երկու տողերում ասում, որ այն խորհրդանշում է չորս ավետարանիչներին.

Ձայնիւ պատմէ եզեկիէլ
Ջքառակերպեանն քրորէից,
Ղաւղեալ խորհուրդ բացայայտէ,
ՁԱւետարանսն ցուցանէ:

Ավարտելով մարգարեների թվարկումը, Շնորհալին այնուհետև նշում է, որ նրանք մարգարեցան Սուրբ Հոգու զորությամբ և նրանց լեզուն դարձավ աստվածային անճառելի խորհուրդները մարդկանց փոխանցելու միջոցը՝ գործիքը.

Շնորհատու շնորհաց Հոգին
Գործի ստանայր զլեզուս նոցին,
Ուսուցանէր նոքաւք մարդկան
Ձանճառ խորհուրդն տէրունեան⁸:

Շնորհալու այս տաղի փոխում ևս շեշտվում է, որ Սուրբ Հոգու զորությամբ իրենց ապրած ներկա պահին մարգարեները տեսան ապագայի խորհուրդը և այն, ինչ որ պետք է լիներ, ներկայացավ որպես եղյալ.

Ի ներկայ ժամու զապագայից տեսեալ զխորհուրդ,
Հոգին ծանուցեալ զանեղական իբրեւ զեղեալս⁹:

⁷ Քանգարան Հին և նոր նախնեաց, Ա, Անկանոն գիրք Հին կապարանաց, Ս. Ղազար, 1896, էջ 207:

⁸ Քանճարան, և. Բ, էջ 1102:

⁹ Նույն տեղում, էջ 1104:

Այրիվանեցու գանձում մյուս մարգարեները ևս ներկայացվում են համապատասխան բնորոշումներով, որոնք վերաբերվում են կա՛մ նրանց կյանքին և կա՛մ էլ մարգարեութեանը: Ովսեի համար ասվում է. «Ովսէ սերմանեալ»¹⁰, համաձայն նրա «Եւ սերմանեցից զնա ինձ ի վերայ երկրի» (Ովսէ Բ 23): Նույն ձևով Հովելի մարգարեութեան «Վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ, վա՛յ ինձ յաւուր յանմիկ» (Ա 15) խոսքերի հետևողությամբ նրա համար ասվում է. «Յովել զվայն կրկնեալ»:

Սուփոնիայի մարգարեութունում երկիցս կա գոչել բառը՝ «Գազանք գոչեսցեն ի նկուղս նորա» (Բ 14) և «Իշխանք նորա իբրև առիւծունք գոչեսցեն» (Գ 3), որի համար Այրիվանեցու գանձի մարգարեների բնորոշման շարքում նրա համար ասվում է. «Սուփոնեայ գոչեալ»:

Անգեասի համար ասվում է՝ «Անգէաս շարժեալ»: Այս բնորոշումը տրվել է երկու պատճառով: Նախ, որովհետև նրա մարգարեութունում ասվում է. «Դարձեալ միւս անգամ շարժեցից զերկինս և զերկիր» (Բ 7-8): Եվ երկրորդ՝ որովհետև իր ազգակիցներին մղում էր, շարժում էր վերսկսելու Երուսաղեմի տաճարի կառուցումը: Նրա անվան հետ կապված շարժել բառը հնից եկող գրական ավանդույթով այնքան կենսունակ էր, որ «Բառարան Սուրբ Գրոցի» հայերեն թարգմանությունում ևս այն նրա գլխավոր բնորոշիչներից է. «Անգէի մարգարէութեան նպատակն էր շարժել իւր հայրենակիցները նորէն սկսելու տաճարին շինութիւնը, որ շատոնց ընդհատեալ էր»¹¹:

Նաթան մարգարեն արդեն բնորոշվում է իր գործունեությամբ և նրա համար ասվում է՝ «Նաթան մեղադրեալ»: Նաթանը այսպես է անվանվում, որովհետև մեղադրեց Դավիթ թագավորին Ուրիայի և Բերսաբեի համար (Բ Թագ, գլ. ԺԲ):

Մարգարեից նվիրված կանոնը «Գանձարանի» աստվածաշնչային մյուս թեմաներին ու տոներին նվիրված կանոնների օրինակով գալիս է վկայելու, որ միջնադարյան գանձերը լինելով գեղարվեստական բարձրարժեք ստեղծագործություններ, հիմնված չեն միայն գրանց հեղինակների գեղարվեստական երևակայության ու մտածողության վրա, այլև խարսխված են Աստվածաշնչի համապատասխան հատվածների և վերջիններիս մեկնությունների վրա, դառնալով աստվածաշնչային մեկնությունների ու միջնադարյան խորհրդաբանության գեղարվեստական յուրօրինակ արտահայտությունը:

¹⁰ Գանձարան, հ. Բ, էջ 1096:

¹¹ Բառարան Սուրբ Գրոց, Կոստանդնուպոլիս, 1881, էջ 38:

ՇԱՀԵ ԱՔԵՂԱ ԱՆԱՆՅԱՆ, ԼՈՒՍԻՆԵ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ

ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆԻ ՔԱՐԱՑԱԾ ԶԵՌԱԳԻՐԸ (ՄՄ Հ^մ 2375). ԹԵՌԴՈՐԵՏՈՍ ԿՅՈՒՐԱՅՈՒ ՍԱՂՄՈՍԱՑ ՄԵԿՆՈՒԹՅԱՆ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԻ ՆՈՐ ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ

Հնագետ Աղեքսանդր Երիցյանը 1873 թ. Հաղպատի ձորի քարանձավներից մեկում հայտնաբերեց ձեռագրի քարացած մի կտոր, որն այժմ պահվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանում՝ 2375 թվահամարի տակ: 1975 թ. Մատենադարանի գիտաշխատող Արտաշես Մաթևոսյանի նախաձեռնությամբ քարացած այս ձեռագրից առանձնացվեց մի հատված և մշակվեց. ընդհանուր առմամբ լվացվեցին 49 պատառիկներ: Վերականգնողական այս աշխատանքներից հետո պարզվեց հետևյալը. մեզ հասած ձեռագրական այս միավորը ստորին հատվածն էր բավականին մեծ չափեր ունեցող մի հնամենի ձեռագրի: Այնուհանդերձ ձեռագրի բովանդակությունը և շատ այլ մանրամասներ դեռևս մնում էին չպարզված: 2011 թ. «Մայր Յուզակ հայերէն ձեռագրաց» է. հատորի սրբագրական աշխատանքների ժամանակ կարիք առաջացավ մեկ անգամ ևս ուսումնասիրելու քարացած ձեռագիրը:

Ըստ այսմ, ձեռագրի նյութը մագաղաթ է, գիրը՝ մանր հավասարաչափ ուղղաձիծ երկաթագիր, գրությունը՝ երկսյուն: Քարացած հատվածն ունի 27x26 սմ մեծություն, լվացված 49 թերթերը՝ մինչև 31x30 սմ, որից 9-10 սմ ստորին լուսանցքների չափն է: Սյունակներից յուրաքանչյուրի լայնությունը՝ 9 սմ է, իսկ երկու սյունակների միջև հեռավորությունը՝ 2,7 սմ.: Բառանշատումները համատարած չեն, ավելի հաճախ իմաստային են, կամ արված՝ ըստ հաջորդ տողին փոխադրելու հարմարություն: Համադրությունը ժ.-ժԱ. դարերում գրված այլ ձեռագրերի հետ՝ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 6200, 2684, 2679, 8906, 2374, 3784, թույլ է տալիս ենթադրելու, որ այն գրվել է ժ. դարում¹: Մագաղաթի լավ մշակվածությունը, հավասարաչափ և կոկիկ գրությունը խոսում են այն մասին, որ

¹ ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 6200- Աւետարան Լազարեան, 887 ք., մագաղաթ, բոլորազիծ երկաթագիր: ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 2684- Գրիգոր Նիսացի, Մեկնութիւն Երզնգ երզոյն, Տարոն, 973 ք., մագաղաթ, ուղղաձիծ երկաթագիր: ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 2679- 981 ք., ժողովածու, առաջին քոթե ձեռագիրը, բոլորգիր: ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 8906- Աւետարան, 988 ք., մագաղաթ, բոլորազիծ եւ ուղղաձիծ երկաթագիր: ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 2374- Էջմիածնի Աւետարան, Բղենո Նորավանք, 989 ք., մագաղաթ, բոլորազիծ երկաթագիր: ՄՄ, ձեռ. Հ^մ 3784, Աւետարան, 1057 ք., բոլորազիծ եւ ուղղաձիծ երկաթագիր: Մեր ուսումնասիրելիք ձեռագիրը իր գրատեսակով նման է հատկապես ձեռ. Հ^մ 2684-ին: Այստեղ հարկ ենք համարում մեր խորին շնորհակալությունը հայտնել Երևանի Մաշտոցի անվան Մատենադարանի գլխավոր ավանդապան Գևորգ Տեր-Վարդանյանին, որի մասնագիտական խորհուրդների ու օգնության շնորհիվ հնարավոր եղավ ձեռագրի լիարժեք ուսումնասիրությունը:

ձեռագիրն ընդօրինակվել է արդեն իսկ կանոնավոր ավանդներ ունեցող գրչության կենտրոնում: Ցավոք, վայրը նշելու համար չկա որևէ հիմք²:

Փորձեցինք վերականգնել ձեռագրի նախնական չափերը: Այսպես, ձեռագրի պահպանված թերթերը համեմատեցինք մանր երկաթագիր, երկսյուն և ստորին հատվածում 9-10 սմ լուսանցք ունեցող այլ ձեռագրերի հետ, և հնարավոր եղավ վերականգնել ձեռագրի նախնական չափը՝ մոտ 42x32 սմ, և տողերի քանակը՝ մոտ 32-33:

Ինչ վերաբերում է ձեռագրի բովանդակությանը, ասենք, որ ժամանակին Մատենադարանի «Ցուցակ ձեռագրաց» Ա. հատորում պայմանականորեն գրվել էր «Ավետարան»³. սակայն միանշանակ է, որ այն Ավետարան չէ: Ինչպես նշվեց, ձեռագրի պահպանված մասը ներկայացնում է միայն ստորին հատվածը, իսկ առանձնացված և լվացված 49 թերթերը բավականին պատառոտված են, տեղ-տեղ դժվարընթեռնելի, տեղ-տեղ էլ անընթեռնելի, թերթերի դարձ երեսները, բացառությամբ մի քանիսից, ամբողջովին լվացված են: Այնուամենայնիվ, հնարավոր եղավ նշմարել փոքրիկ հատվածներ Հինկտակարանյան Սաղմոսաց գրքից: Ավելին, նկատված սաղմոսների հերթական համարները միմյանցից բավականին հեռու են գտնվում, անգամ տարբեր էջերի վրա, որոնց միջև զբաղեցրած նյութը, թեև անհնար է ամբողջովին ընթերցել, պարզորոշ կերպով մատնանշում է յուրաքանչյուր սաղմոսի առանձին մեկնությունը: Մեր ուսումնասիրելիք ձեռագիրը վնասված է, այրված է ամբողջ վերևի հատվածը, թափված են թերթերի մեծամասնությունը, ուստի և անհնար է վերականգնել գոնե մեկ սաղմոսի ամբողջական մեկնություն: Այնուամենայնիվ, կարող ենք վստահաբար նշել, որ մագաղաթյա թերթերը պարունակում են Սաղմոսաց գրքի Լ.-ԽԹ. գլուխները և դրանց մեկնությունները:

Հաջորդ խնդիրն է պարզել, թե ո՞ւմ գրչին է պատկանում այս մեկնությունը: Ինքնուրույն հայալեզու մեկնություն՞ն է, թե՞ թարգմանություն:

Մեր ձեռքի տակ եղած բնագրի պարագային հարցի պատասխանին տանող յուրօրինակ բանալիներ են Հին Կտակարանի վաղ շրջանի թարգմանիչներ Ակյուղասի, Թեոդոտոսի և Սիմմաքոսի անունները, որոնց հաճախակիորեն անդրադառնում է հեղինակն իր մեկնության մեջ⁴: Վերոնշյալ երեք անուններն էլ մեզ են հասել շնորհիվ Վաղ եկեղեցու մեծագույն ուսուցիչ Որոգինեսի կազ-

² Հաշվի առնելով սույն ձեռագրի գտնման վայրի՝ Հաղպատ-Սանահինի տարածաշրջան, ինչպես նաև ՄՄ, Հ^մ 1204 ձեռագրի գրության վայրի (Սանահինի վանք) նույնությունը, կարելի է որոշակի վերապահությամբ, իհարկե, ենթադրել, որ մեր այս ձեռագիրն էլ գրվել է Հյուսիսային Հայաստանի վանքերից մեկում:

³ Ցուցակ ձեռագրաց, հատոր Ա, Եր., 1965, էջ 790:

⁴ Տե՛ս, օրինակ, ՄՄ, Հ^մ 2375, Գ. քերթ, Բ. սյունակ, Է. քերթ, Ա. սյունակ, ԺԳ. քերթ, Ա. սյունակ, ԻԲ. քերթ, Բ. երես, Ա. սյունակ: Նշենք նաև, որ ձեռագրիս էջադրման բացակայության պատճառով առաջնորդվում ենք պահպանված պատառիկ-քերթի և սյունակների համարակալման սկզբունքով:

մած նշանավոր *Hexapla*-ի (հայերեն՝ Վեցիջան)⁵: Այս երկին ծանոթ էին նաև միջնադարյան Հայաստանում, ինչի վկայությունն են Աստվածաշնչի հայերեն բնագրում Վեցիջանից պահպանված հետքերն ու նշանները⁶: Վաղ եկեղեցում Որոգինեսի այս երկի շատագույններն էին Հերոնիմոսը, Եվսեբիոս Կեսարացին, Պամփիլիոս Երեցը, Թեոդորետոս Կյուրացին և այլք: Նրանք բոլորն էլ իրենց թողած մատենագրական ժառանգության մեջ այս կամ այն կերպ անդրադառնում են Ակյուղասի, Թեոդիտոսի և Միմմաքոսի թարգմանություններին: 2375 ձեռագրի պարագային, հետևաբար, անհրաժեշտություն առաջացավ ճշտելու, թե մասնավորապես Որոգինեսի Վեցիջանին ծանոթ ո՞ր հեղինակի Սաղմոսաց մեկնությունն են պահպանել լվացված թերթիկները: Հարցի պատասխանը, կարելի է ասել, մասամբ պարզ էր՝ շնորհիվ Ֆրանսիացի հայագետ Բ. Ուտիեյի, որի երկարատև պրպտումների արդյունքում երկու կարևոր հոդվածներով պարզվել էին Թեոդորետոս Կյուրացու Սաղմոսաց մեկնության հայերեն թարգմանության պահպանված գրեթե բոլոր պատճառիկները, որոնք մեծավ մասամբ ավելի ուշ շրջանում գրված ձեռագրերին կցված պահպանակներ են⁷: Ավելին, Բ. Ուտիեյից առաջ Ա., Ե., Զ. և ԽԴ. սաղմոսների մեկնությունները հրատարակել էր վրացի հայագետ Ի. Աբուլաձեն՝ իբրև Եպիփան Կիպրացու՝ հայերենից վրացերեն թարգմանված Սաղմոսաց մեկնության մի հատված⁸: Այսպիսով, մեզ միայն մնում էր պահպանված պատճառիկները համեմատել Բ. Ուտիեյի մատնանշած ձեռագիր-պատճառիկների և Աբուլաձեյի հրատարակած բնագրի հետ՝ անհրաժեշտության դեպքում դրանք ստուգելով Կյուրացու Սաղմոսաց մեկնության հունարեն բնագրով⁹: Արդյունքը կանխատեսելի էր. ՄՄ Հ^մ 2375 ձեռագիրը Թեոդորետոս Կյուրացու գրչին պատկանող Սաղմոսաց մեկնության հայերեն թարգմանության հնագույն օրինակներից է՝ դրանով իսկ հավելելով Բ. Ուտիեյի կողմից կազմած թարգմանությունների ձեռագրական ավանդության ցանկը¹⁰:

⁵ Որոգինեսի այս երկի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Զ. Անասյան, Հայկական մատենագրություն, հտ. Բ, Եր., 1976, էջ 308-358; F. Fields, *Origenis Hexaplorum*, tomus I, Genesio-Esther, tomus II, Jobus-Malachias, Clarendon: Oxford, 1875:

⁶ Տե՛ս C. E. Cox, *Hexaplaric materials preserved in the Armenian version*, coll. *Septuaginta and Cognate Studies* 21, Atlanta 1986; Խոյնի, *Aquila, Symmachus and Theoditon in Armenia*, coll. *Septuaginta and Cognate Studies* 42, Atlanta 1996; Սաղմոսաց գրի համար տե՛ս C. E. Cox, "The Armenian Version and the Text of the Old Greek Psalter", in *Der Septuaginta-Psalter und seine Tochterübersetzungen*, Symposium in Göttingen 1997, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, էջ 174-247:

⁷ Տե՛ս B. Outtier, "La version arménienne du commentaire des psaumes de Théodoret", *Revue des études arméniennes*, 1977, էջ 169-180; 1983, էջ 241-248:

⁸ Ի. Բ. Աբուլաձե, *Грузино-армянские литературные связи в IX-X вв.*; исследование и тексты (վրացերեն), Тбилиси, 1944, էջ 148-175:

⁹ Կյուրացու Սաղմոսաց մեկնության հունարեն բնագրի համար տե՛ս P. Migne, *Patrologiae Graecae*, tomus 80, Theodoretus Cyrensis Episcopi, Opera Omnia, Interpretatio in Psalmos, cc. 860-1997:

¹⁰ Տե՛ս B. Outtier, նշվ. աշխ., *REA*, 1977, էջ 179-180, 1983, էջ 241-247:

Արդյունքում առաջ եկան նաև որոշ հարցեր, որոնք սերտորեն կապված էին Կյուրացու Սաղմոսաց մեկնության հայերեն թարգմանության հանգամանքների հետ: Նախ, ո՞ւմ անունով է հայ միջնադարյան իրականության մեջ շրջանառվել այս մեկնությունը: Հայտնի է, որ Հայոց եկեղեցին արդեն իսկ Զ. դարասկզբից նզովել էր Թեոդորեսոս Կյուրացուն՝ իբրև նեստորականության շատագույն և քարոզիչ¹¹: Սակայն հակառակ այս ամենին՝ հայ միջնադարյան մեկնողական-աստվածաբանական գրականության մեջ Թեոդորեսոսի երկերը շարունակում էին իրենց կարևոր դերակատարությունն այն աստիճան, որ նույնիսկ քաղկեդոնականների հետ բանավեճերի ժամանակ հայ վարդապետները մեջբերում էին դրանից որոշ հատվածներ, ինչպես, օրինակ, Սահակ Գ. Հայոց կաթողիկոսին վերագրված «Ընդդէմ երկաբնակաց նեստորականաց» թղթում¹²: Այստեղ մի քանի անգամ Թեոդորեսոս Կյուրացուն նզովելուց հետո (էջ 416, 424 ևն), Սահակն այնուհետև մեջբերում է Սաղմ. ԶԶ. 5-ը և տալիս Եպիփան Կիպրացու մեկնությունը¹³: Հստակ է, որ Սահակի այս մեջբերած հատվածը Թեոդորեսոսի, և ոչ թե Եպիփանի գրչի արգասիք է¹⁴: Ավելին, Զմմառի Հ^մ 120 ձեռագրում, որը պարունակում է Դանիել Ասորի Սալախայի Սաղմոսաց մեկնությունը, իբրև ձեռագրի պահպանակ գործածվել են Եպիփան Կիպրացու անունով հայտնի Սաղմոսաց մեկնությունից մի քանի հատվածներ (երկաթագիր, Ժ. դ.), որոնք, սակայն, միանշանակորեն պարունակում են Թեոդորեսոս Կյուրացու Սաղմոսաց մեկնության ԻԱ. 2, 7-9, 12-14, Ծէ. 7-8, 13-14 սաղմոսների մեկնությունները¹⁵: Եւ ի վերջո, Tbilissi S-1141 ձեռագրում (973-976 թթ., Տայք-Կղարջք) վրացի թարգմանիչ Դաչին գրում է հետևյալը. «երկար ժամանակ է արդեն խնամքով փնտրում էի մեր սուրբ հայր Եպիփան Կիպրացու գրած Սաղմոսաց մեկնության գիրքը: Բայց ես այն չգտա վրացերեն լեզվով: Հունարեն բնագիրը գտա, բայց քանի որ հունարեն չգիտեի, այն ինձ համար մնաց իբրև անհասանելի մի աղբյուր և ծածկյալ գանձ: Ապա ես այն գտա հայերեն լեզվով, ամբողջությամբ, հունարենի հետ նույն կարգով և նույն թվահամարով... (ընդգծումը մերն է - Շ. Ա./Լ. Թ.)»¹⁶:

Այսպիսով, վերոնշյալ վկայություններից պարզ է դառնում, որ մեր ձեռա-

¹¹ Տե՛ս «Գիրք Թղթոց», Երուսաղեմ, Բ հրատարակություն, 1994, էջ 145, 158, 160, 174, 177, 178, 182, 213, 292, 398, 410, «Կնիք հաւատոյ», հր. Կարապետ Եպիսկոպոսի, Ս. էջմիածին, 1914, էջ 114, 228, 327, 370:

¹² «Գիրք Թղթոց», Թիֆլիս, 1901, էջ 413-482:

¹³ Անդ. էջ 436. «Վասն որոյ եւ Դաւիթ ասէ, ել ի բարձունս եւ գերեաց զգերութիւն եւ դարձեալ ասէ, Սիոնի ասի մայր եւ մարդ ծնաւ ի նմա. եւ նա ինքն է բարձրեալն որ հիմնեցուցիչն է նորա: Եւ Եպիփան մեկնէ զբանն սաղմոսիս այսպէս, յասել մարգարէին թէ Մարդ ծնաւ, զի մի ոք լոկ մարդ կարծիցէ զծնիցեալն ի Կուսէն. ած ի վերայ վաղվաղակի, թէ Սա է արարիչ եւ Տէր, եւ հիմնեցուցիչ արարածոց իւրոց՝ որ ծնաւս, եւ բարձրեալ է եւ Աստուած ամենայնի, եւ դատաւոր հասարակաց»:

¹⁴ Տե՛ս B. Outtier, նշվ. աշխ., REA, 1977, էջ 170:

¹⁵ Տե՛ս B. Outtier, նշվ. աշխ., REA, 1977, էջ 175:

¹⁶ Տե՛ս B. Outtier, նշվ. աշխ., REA, 1977, էջ 173:

գրի գրությունն ենթադրյալ թվականից (ժ. դ.) սկսած Թեոդորետոս Կյուրացու Սաղմոսաց մեկնությունը շրջանառվել է Եպիփան Կիպրացու անունով: Իսկ եթե հաշվի առնենք նաև Սահակ կաթողիկոսի թղթի վկայությունը, որի գրության հավանական թվականն է է.-Լ. դդ., ապա կարող ենք ասել, որ արդեն է.-ժ. դարերում Թեոդորետոս Կյուրացու Սաղմոսաց մեկնությունը վերջնականապես ընտանիություն էր ստացել հայ և վրաց իրականության մեջ՝ իբրև Եպիփան Կիպրացու գրչի արդյունք: Չնայած դժվար է Դաշիի վերոնշյալ տողերից եզրակացնել, որ նա Եպիփանի անունով էր գտել Կյուրացու հունարեն բնագիրը, այնուամենայնիվ, չի բացառվում Թեոդորետոսի այս երկի՝ մեկ այլ անվամբ շրջանառությունը բյուզանդական և արևմտյան գրականության մեջ: Ասվածի ապացույցը կարգինալ Անգելո Մայիի կողմից Կյուրեղ Ալեքսանդրացու անվամբ տպագրված Թեոդորետոս Կյուրացու երկու երկերն են¹⁷, ինչպես նաև նույնպես Կյուրեղ Ալեքսանդրացու անվամբ հայտնի Թեոդորետոսի եզեկիելի մեկնության հայերեն թարգմանությունը¹⁸: Դաշիի ներածական նամակից տեղեկանում ենք նաև, որ արդեն ժ. դարի վերջին առկա էր Եպիփան Կիպրացու անվամբ շրջանառվող Թեոդորետոսի Սաղմոսաց մեկնությունն ամբողջությամբ:

Հայերեն մի շարք ձեռագրեր մեզ են ավանդում Դավթի Սաղմոսաց գրքի մասին համառոտ ներածականներ: Սրանք թարգմանական գործեր են և պատկանում են համաքրիստոնեական սրբեր Աթանաս Մեծին, Բարսեղ Մեծին, Եպիփան Կիպրացուն, Հովհան Ոսկեբերանին¹⁹: Հայ իրականության մեջ գրած Սաղմոսաց գրքի ներածական է պահպանվել Դավիթ Անհաղթի անվամբ²⁰:

¹⁷ Տե՛ս Թեոդորետոս Կիպրացի, Մեկնություն եզեկիելի մարգարեության, աշխ. Հ. Քյոսեյանի, եր., 2000: Կյուրացու՝ եզեկիելի մեկնության աստվածաշնչյան բնագրի մասին հետաքրքիր դիտողություններ է անում Տիրայր վրդ. Հովհաննիսյանը, որն իր՝ Օֆաֆորդի Բողեյան գրադարանի հայերեն ձեռագրերի անտիպ ձեռագրացուցակի մեջ երկայուն համեմատությամբ ներկայացնում է եզեկիելի մարգարեության՝ Չոհրապյանի 1805 թ. Աստուածաշնչի և Կյուրացու մեկնության մեջ առկա բնագրերը (ՄՄ, Տիրայր վարդապետ Հովհաննիսյան, արխիվ, թղթ. 121, վավ. 1 ժէ.-1 ժԸ., Օֆաֆորդի հայերեն ձեռագրերի ցուցակ, թղթ. 1534-1629):

¹⁸ Տե՛ս **Mai Angelo**, ed., *Nova Patrum Bibliotheca*, 8 vols + Appendix (Rome: Sacr. Conc. Prop. Chr. Nom., 1844-71), II, 1-31 (De Trinitate) և II, 32-74 (De incarnatione); **Նույնի**, *Scriptorum Veterum Nova Collectio* (Rome: Sacr. Conc. Prop. Chr. Nom., 1833) VIII, 27-58 (De Trinitate) և VIII, 59-103 (De incarnatione):

¹⁹ Ի. Աբովաձեյի հրատարակած բնագրում, օրինակ, մեկնության առաջաբանն այլ բան չէ, քան հայերեն Աստվածաշնչում հրատարակված նախադրությունից մի փոփոխությամբ, որն իր հերթին մի հատված է Աթանասի կողմից Մարկելիանոսին ուղղված նամակից, հմմտ. **B. Outtier**, նշվ. աշխ., *REA*, 1977, էջ 173: Հետևաբար, չի բացառվում նաև, որ նմանատիպ ընդմիջարկություններ ու համադրումներ կարող են հանդիպել Աստվածաշնչի մյուս ձեռագրերում և դրանց նախադրություններում:

²⁰ Ընդհանրապես հայ եկեղեցական ավանդության մեջ բավական լայն տարածում ունեն Աթանաս Աղեֆանդրացու Մարկելիանոսին ուղղված թուղթը (հրտ. Կ. Պոլիս, 1801 թ., էջ 5-53), Եպիփան Կիպրացու Սաղմոսաց գրքի նախադրությունը, որը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ Եպիփանի «Յաղագս չափոց և կշռոց» (De Mensuris et Ponderibus, հայերեն թարգմանության հրատարակության համար տես **M. E. Stone & R. R. Ervine**, *The Armenian Texts of Epiphanius of Salamis De Mensuris et Ponderibus*, CSCO 583, Lovanii 2000) երկի մի մասը (հմմտ. PG, 43, cc. 244^d-245^a), ինչպես նաև Դավիթ Անհաղթ փիլիսոփայի գրչին վերագրվող մեկ այլ նախադրություն (հրտ. Կ. Պոլիս, 1801 թ., էջ 71-105):

Գալով Թեոդորեոսի այս երկի հայերեն թարգմանչի ինքնությանն ու ժամանակաշրջանին՝ կարող ենք պարզապես ենթադրել, որ այն թարգմանվել է հունարան դպրոցի ուշ շրջանում, իսկ թարգմանիչն էլ ամենայն հավանակա-նությամբ Ստեփանոս Սյունեցին է, որի մատենագրական ժառանգության մեջ հիշատակվում են եզեկիելի տեսիլքի և որոշ ծիսական սաղմոսների մեկնու-թյուններ²¹:

Ընդհանրապես Թեոդորեոսի այս երկի հայերեն թարգմանությունը թե՛ այս և թե՛ մյուս հայերեն ձեռագրերում շատ քիչ տարբերություններ ունի. այն հիմնականում նույնն է բոլոր պահպանված ձեռագրերում՝ աննշան գրչական տարբերակներով: Սակայն դատելով հունարեն բնագրի հետ այս թարգ-մանությունից՝ համեմատությունից՝ պետք է նշել, որ այն բավական ազատ է ու հաճախակի ընդմիջարկվում կամ կրճատվում է թարգմանչի կողմից: Բերենք մեկ-երկու օրինակ:

ա. մեկն. Սաղմ. ԽԳ. 3.

հայերեն. «(Սիոնեցան) շնորհք (ի շրթանց) վասն զի ի ձեռն (լեզուի) մարմնանալոյ իւ(րոյ իբր)եւ զաղբերս բղխեաց զամենայն վարդապետութեանն զիմաստութիւն)».

հունարեն. «σοφίας δὲ προχέεις διὰ τῆς γλώσσης πηγᾶς.■ Καὶ ταῦτα οὐ πρόσκαιρα.■ ἄλλ' αἰῶνια ἔχεις.■ Ἰστέον δὲ.■ ὅτι οὐ τὰ θεῖα.■ ἀλλὰ τὰ ἀνθρώπεια τοῦ Δεσπότη τοῦ Χριστοῦ ὁ προφητικὸς παρεδήλωσε λόγος· οὐ γὰρ ἂν ἀνθρώ-ποις τὸν Θεὸν λόγον ἀπέικασεν.■ οὐδ' ἔ.■ ἂν τοῦτον ἔφη παρὰ Θεοῦ δεδέχ-θαι τὴν εὐλογίαν»:

Հունարենը թարգմանվում է հետևյալ կերպ՝ «...իսկ լեզվիցդ բխեցնում ես շնորհներ. դրանք ոչ թե ժամանակավոր են՝ Քեզ, այլ հավիտենական: Պետք է նախ հասկանալ, որ մարգարեական խոսքն արտացոլում է ոչ թե աստվածու-թյունը, այլ Տեր Հիսուսի մարդկությունը: Քանզի Բանն Աստծուն մարդկանց հետ չէր համեմատի, և չէր էլ ասի, թե Աստծուց օրհնություն ստացավ»:

բ. մեկն. Սաղմ. ԼԲ. 8.

հայերեն. «/// զերկինս եւ զերկիր եւ զշուր եւ զամենայն տիեզերս եւ բնա-կիչն նորա, որ հրաման տաց դողալ եւ երկնչել յարարչէն: Սիմաքոս թարգմա-նեաց զդողալն իսկ Ակիւղաս հնազանդել ասաց ոչ միայն զՄիածին բանն եւ արարիչ եւեթ ցուցանէ: Այլ վասն մեր եւ վասն մերոյ փրկութեան եւ շարշարելն եւ հառնելն եւ յայտնեաց խորհուրդ Հաւր հաստատել եւ յայտնել ամենայն եւ զխորհուրդս մարդկան ընդունայն».

Հունարեն. «Τῶν οὐρανῶν μνημονεύσας, καὶ τῶν ἀοράτων δυνάμεων, ἔπειτα τῆς τῶν ὑδάτων οὐσίας, ἄγει καὶ τὴν γῆν εἰς μέσον, καὶ τοὺς ταύτην κα-τοικοῦντας, ποιήματα αὐτοῦ εἶναι διδάσκων, καὶ παρεγγυῶν δεδιέναι καὶ τρέμειν

²¹ Տե՛ս ն. արք. Պողոտեան, Հայ գրողներ, Երուսաղեմ, 1971, էջ 114-115:

τὸν Ποιητὴν, καὶ τοῖς αὐτοῦ νεύμασι πείθεσθαι. Τὸ γὰρ σαλευθήτωσαν, ὁ μὲν Σύμμαχος εὐλα βείσθωσαν, ὁ δὲ Ἀκύλας ὑποσταλήσονται εἶρηκε, τῷ ἐπιόντι χρόνῳ τὴν τῆς οἰκουμένης παραπέμψας εὐλάβειαν. Οὐδὲ γὰρ ἠνίκα τοῦσδε τοὺς λόγους ἐπιοίη σατο, ταύτην ἔσχον οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, καὶ τὸ πάθος, καὶ τὴν ἀνάστασιν τοῦ Δεσπότης Χριστοῦ».

Հունարենը թարգմանվում է հետևյալ կերպ. «Հիշատակելով երկնքի և աներևույթ ուժերի, այնուհետև ջրային էություն մասին, մարգարեն այնուհետև մեջտեղ է բերում երկիրը և նրա բնակիչներին՝ սովորեցնելով, որ դրանք Աստծո ստեղծածներն են, իսկ վերջիններին էլ պատվիրելով դողալ ու վախենալ Արարչից, ու հնազանդվել նրա շարժումներին: Դողալ բառը Սիմմաքոսը «բարեբանել»-ով փոխարինեց, իսկ Ակյուղասը՝ «նահանջեն երկյուղով»՝ տիեզերքի բարեբանության իմաստը վերաբերելով ապագային: Քանզի մարդիկ այդ վախն զգացին ոչ թե մարգարեի արտասանելու ժամանակ, այլ Տեր [Հիսուս] Քրիստոսի մարդեղությունը, շարժարանքներով ու հարությունը»:

Վերոբերյալ երկու օրինակներն էլ մի-մի վկայություն են թարգմանչի իմաստային ու ազատ թարգմանության, որը, սակայն, չի ենթադրում հունարեն բնագրի իմաստի խաթարում: Առաջին դեպքում, Սաղմ. ԽԴ. 3-ի մեկնության մեջ, մեր թարգմանիչը հմտորեն փորձել է «սրբագրել» Թեոդորետոսի այն միտքը, թե մարգարեական խոսքը կարող է վերաբերել Քրիստոսի մարդկությանն ու աստվածությունն առանձնաբար²²: Հայ թարգմանիչը վերձանում ու թարգմանում է ըստ Հայ եկեղեցու վարդապետության. քրիստոնեական վարդապետության իմաստությունը մարգարեաբար տարածվեց ոչ թե վերաբերելով միայն Քրիստոսի մարդկային բնությանը, այլ գերազանցապես նրա մարդեղության շնորհիվ. «վասն զի ի ձեռն (լեզուի) մարմնանալոյ իւ(րոյ իբր)եւ զաղբերս բղխեաց զամեայն վարդապետութեանն զիմաստու(թիւն)»: Ահա թե ինչու հունարեն բավական երկար երկու նախադասություններն ամփոփվել են մեկ-նոդական սահմանմամբ հակիրճ նախադասությամբ:

Երկրորդ դեպքում թարգմանչի միջամտությունն ավելի լեզվական է: Սաղմ. ԼԲ. 8-ի մեջ արարչության և մարդեղության տնօրինական ակտերի համադրումը լավագույնս յուրացված և ներկայացված է հայ թարգմանչի կողմից: Թեոդորետոսի կողմից մատնանշված ակյուղասյան թարգմանությունը՝ «հետքաշվել, նահանջել երկյուղով», հայը հասկացել է մեկ ընդհանրացնող իմաստով՝ «հնազանդել»: Իսկ հունարենի վերջին նախադասությունը, որը վերաբերում է մարգարեի կողմից Քրիստոսի մարդեղության, շարժարանքների ու հարության մասին ասված խոսքին, թարգմանիչը ներկայացրել է իբրև Հայր Աստծու կողմից մարդկանց նանիր խորհուրդներին արված հակադարձում: Ի դեպ,

²² Թեոդորետոսի մեկնողական եզրաբանության և քրիստոսաբանության վերաբերյալ տես **István Pásztor-Kupán**, *Theodoret of Cyrus*, London, 2006, էջ 31-74; **Guinot Jean-Noël**, *L'exégèse de Théodore de Cyr*, Théologie historique, 100, Paris: Beauchesne, 1995:

ինչպես արդեն նկատելի է, հունարեն բնագրում իսպառ բացակայում է Հայր Աստծու կամ Հոր մասին որևիցե հիշատակություն:

Կարելի է, անշուշտ, կարծել, թե Թեոդորետոսի հունարեն բնագրի ու հայերեն թարգմանության միջև այս տարբերությունների բացատրությունը նաև Սաղմոսաց մեկնության համառոտ և ընդարձակ տարբեր խմբագրությունների առկայությունն է: Բայց Թեոդորետոսի երկերի, մասնավորապես Սաղմոսաց մեկնության բնագրի վերաբերյալ հրապարակում եղած ուսումնասիրություններն այս իմաստով բացառում են իրարից ծավալով այդքան տարբեր խմբագրությունների ներկայությունը²³:

Ստորև տալիս ենք մեր կողմից ընթերցված հատվածները ձեռագրի՝ համեմատաբար լավ վիճակում պահպանված 35 թերթերից: Բացառությամբ մի քանի թերթերի, մյուսների դարձ երեսները ամբողջովին լվացված են և չեն կարգացվում: Իսկ ձեռագրի մնացած 14 թերթերը բավականին վատ վիճակում են և գրեթե կամ ընդհանրապես անընթեռնելի են, ուստի չենք ներկայացնում նրանցից կարդացված առանձին բառերն ու տառերը (տե՛ս ներդիր, նկ. 13-16):

Մեր ձեռագրի պահպանած մեկնության որոշ համեմատաբար ընդարձակ հատվածների համար տողատակում տալիս ենք հունարեն բնագիրը՝ ըստ Մինյի հրատարակության (*P. Migne, Patrologiae Graecae, tomus 80, Theodoretus Cyrensis Episcopi, Opera Omnia, Interpretatio in Psalmos, cc. 860-1997*): Թափված, եղծված կամ անընթեռնելի հատվածները նշել ենք ///-ով, իսկ մեր կողմից վերականգնված բառերը կամ տառերը՝ ()-ով, ընդ որում Սաղմոսները լրացրել ենք համաձայն Աստվածաշնչի հայերեն բնագրի («Աստուածաշունչ մատեան», Հայաստանի Աստուածաշնչային ընկերություն, 1997), որի հետ մեր բնագիրն ունի աննշան տարրնթերցումներ: Մի քանի դեպքում էլ, կրկին տողատակում, տալիս ենք Թեոդորետոսի այս երկը պահպանած մյուս հայերեն ձեռագրերի ընթերցումները (*ՄՄ ձեռ. Հ^մ 1204, 1526 պատասիկ-պահպանակներ*):

Ա. Թերթ, Բ. սյունակ.

²³ Թեոդորետոսի Սաղմոսաց մեկնության հունարեն բնագրի բոլոր ձեռագրերի մասին կարելի է գտնել հետևյալ կոթողային աշխատության մեջ՝ «Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens», band 2; **Alfred Rahlfs**, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments*, Berlin, 1914, էջ 405-407: Այստեղ համեմատական կարգով տրվում է նաև Կյուրացու Սաղմոսաց մեկնության տարբեր հրատարակությունների նկարագրությունը, և դարձյալ որևէ խոսք չկա Թեոդորետոսի երկի տարբեր խմբագրությունների առկայության մասին: Նույնը կարելի է նշել նաև՝ համեմատելով Կյուրացու մեկնության հունարեն բնագիրը հայերեն և հին բուլղար-սլավոններեն (ժԱ դ.) թարգմանությունների հետ (հմմտ. **В. Погореловъ**, *Чудовская Псалтырь XI века, отрывокъ Толкования Феодорита Киррскаго на Псалтырь въ древне-болгарскомъ переводе*, С.-Петербургъ, 1910):

մեկն. Սաղմ. Լ. 4 - */// երանի/// որ յաւետարան(ական)/// գայն զիմաստուն որ (ի վերայ) վիմին շինեաց/// եւ ոչ ուղիք գետոց/// շարժել²⁴.*

Սաղմ. Լ. 4 - *Վասն անուան քո առաջն(որ)դեցեր ինձ, եւ սնուցեր (զիս):*

Բ. սյունակը պահպանված է մասնակիրեն, ընթեռնելի է միայն ստորին հատվածը: Ա. սյունակից պահպանված են միայն ստորին հատվածի աջ անկյունի երեք տող՝ մոտավորապես շորս բառով:

Բ. թերթ, Բ. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. Լ. 9 - *եւ պրծեալ ի ձ(եռա)ց նորա, Աստուծոյ ազնականութեամբն ապրեցաւ, եւ ի գոթացուցն նոյնպէս այղաձեւ նմանութեամբք զերծեալ ապր(եցաւ)²⁵.*

Սաղմ. Լ. 10 - *Ողորմեաց ինձ (Տէր զի նե)ղեալ եմ ես. (խոովեցաւ ի սրտմտութենէ ական իմ՝ անձն իմ եւ փոր իմ):*

մեկն. - *///պղտորեցաւ, ասէ, ի սրտմտութենէ ական իմ: Այսինչ է, զոր ասէս, վասն զի ցաս(ուցանեմ) քեզ²⁶*

Բ. սյունակը պահպանվել է մասնակիրեն. առկա են միայն ստորին մասի 16 տողերը, որոնք իրենց հերթին ամբողջական ընթերցում չեն կարող ապահովել: Ա. սյունակը մեծավ մասամբ խաթարված է: Ընթեռնելի են միայն սյունակի աջ կողմի ստորին հատվածի մի քանի բառեր:

Գ. թերթ, Ա. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. Լ. 20 - *առաքինութիւն /// եւ յորժամ յաղթեցին պատերազմիս իջեր յազնութիւն նոցա եւ ետուր զպսակ յաղթութեան²⁷*

Սաղմ. Լ. 21 - *Ամրացուցաներ զնոսա ի (ծածկոյթ) երեսաց քոց, ի խոովութենէ մարդ(կան):*

Բ սյունակ.

Սաղմ. Լ. 22 - *Աւրհնեալ է Տէր, (զի սքանչելիս) արար զողորմութիւն (իւր ի) քաղաք ամուր:*

մեկն. - *Սիմաքոս եւ (նոյ)նագոյնս ասէ արհնեալ(է որ) սքանչելիս արար /// ի վերայ այնոցիկ ոչք²⁸/// պահեին զիս ի քաղաք: Եղեւ ինձ ասէ քաղաք ամուր (եւ) շերմութեամբ իւրով փրկեաց²⁸:*

²⁴ Ἔοικε δὲ ὁ προφητικὸς λόγος τῷ εὐαγγελικῷ συμ φωνεῖν, ὃς τὸν φρόνιμον ὑποδείκνυσιν ἐπὶ τῆς πέτρας τὴν οἰκίαν οἰκοδομήσαντα, ἣν οὔτε πνευμάτων, οὔτε ὑετῶν καὶ ποταμῶν προσβολὴ διὰ τὸ στερρόν ἔλω βήσατο.

²⁵ καὶ ἐν τῷ σπηλαίῳ καθειροχθεῖς, τὰς ἐκεῖ νου χεῖρας διέφυγε· καὶ ἄλλοτε τοὺς Γετθαίους, παραπληξίαν σχηματισάμενος: Հմմտ. նաև ՄՄ ձեռ. Հ²⁴ 1526, պատասխիկ-պահպանակ. «եւ պրծեալ ի ձեռաց (նորա), Աստուծոյ ազնականութե(ամբն) ապրեցաւ, եւ ի գե(թաց)ուցն նոյնպէս այղա(ձեւ նմա)նութեամբք զ(երծեալ)»։ պատասխիկի այս էջը ընդլայնակի և ընդերկայնակի հատված է:

²⁶ Ἐθολώθη διὰ παροργισμόν ὁ ὀφθαλμός μου. Παροργίσας γάρ σε...

²⁷ Ἄλλ' ὁμως ἔστιν ὅτε καὶ γυμνοῖς τὰ βραβεῖα, παραθάρ ρύνων τοὺς ἀθλητάς.

²⁸ Ὁ δὲ Σύμμαχος οὕτως εἶρηκε τοῦτο· Εὐλογητὸς Κύριος ὁ παραδοξάσας τὸ ἔλεος αὐτοῦ ἐμοί, ὡς ἐν πόλει περιπεφραγμέ νη. Οὕτω γάρ με, φησί, περιέβαλε τε καὶ περιέφραξε τῇ οἰκεία...

Սաղմ. Լ. 23 - *Ես ասացի ի գարմանալ (իմում, թէ ընկեց) այ ուրեմն յե(րե-սա)ց աշաց քոց: Վասն այս(որիկ) լուար (ձայնի աղաւ)թից (իմոց, յաղաղակել իմում առ քեզ):*

Ա. սյունակից առկա են ստորին 17 տողերը, իսկ Բ. սյունակից՝ ստորին 13 տողերը, երկու սյունակներում էլ տեքստը պահպանված է մասնակիորեն:

Դ. թերթ, Ա. սյունակ.

Սաղմ. Լ. 24. - *(Սիրեցէք) զՏէր ամենայն սուր(բք նորա,) զի ստուգութիւն խնորէ (Տէր, եւ հատուց)անէ այնոցիկ որ ա(ռաւել առնեն) զամբարտաւանութիւն: մեկն. - Ձի սիրէ ստուգութիւն (եւ ճ)շմարտութիւն. սիրեցէք սուրբք նորա եւ լինի ձեզ (վարձա)հատուց մեծամեծ բարութեամբ²⁹:*

Բ. սյունակ.

մեկն. Լ. 24. - ///առաւել եւս հպարտ ա(րաս)ց(են) զինքեանս ըստ գործոց իրեանց, եւ առաւել եւս կործանեցան արդ տեսեալ զայսչափ զվրէժխնդրութիւն³⁰.

Սաղմ. Լ. 25 - *Քաջալերացարուք (եւ զաւրասցին) սիրտք ձեր ամենքեան որ յուսացեալ էք ի Տէր:*

մեկն. - Ասէ ամենայն զԱստուծոյ խոստովանութիւնս ձեր գիտացեալ զառաքինութիւն եւ զաւրութիւն յաստիւ կեանս գործեցէք եւ այսր յուսով քաջալերեալք անվրէպ հասանէք պսակաց եւ անանց ուրախութեանն յաւիտենից³¹:

Ա. սյունակը կիսով չափ խաթարված է, մասամբ ընթեռնելի են ստորին 12 տողերը, իսկ Բ. սյունակից պահպանվել են ստորին 15 տողերը:

Ե. թերթ, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԼԱ. 7 - *(Դու ես ապաւէն իմ ի նեղութե)նէ յայսմանէ, որ շո(ւրջ եղեւ) զի(նեւ): Յնծութիւն իմ փրկեա զիս յայնցանէ, որք պաշարեցին զիս:*

մեկն. - Քանզի վասն մեղացն իմոց պաղատանս եւ խնդրուածս մատուցաներ, զի լսեաց Սաստուծոյ եթե թո(ղա)ն մեղք իմ³²

եւ լսեալ պա(ղատանս) ի մարդասէրէն³³ Աստուծոյ ասէ այսպէս ց'Դաւիթ³⁴

²⁹ οἷόν τιμι κανόνι τῆ ἀληθεία χρώμενον, καὶ τοὺς ἄμε τρον ἀλαζονείαν κεκτημένους κολάζοντα....

³⁰ τοῖς ποιοῦσιν ὑπερηφανίαν, ἀλλὰ, τοῖς περισσῶς ποιοῦσιν...

³¹ Ταῦτα τοίνυν εἰδότες οἱ τῆ ἐλπίδι τῆ θεία τὸν παρόντα διαπλέον τες βίον, κρατύνετε τῆ ἀνδρία τὰς ὑμετέρας ψυχὰς, καὶ τοῖς τοῦ κυβερνήτου πείθεσθε νεύμασι, φερομένοις ὡς ἂν ἐκεῖνος ἰθύνῃ.

³² Ἐκεῖνα περὶ τῆς ἁμαρτίας εἰρηκῶς, ἵκετεύει τῶν διὰ ταύτην ἐπενεχθέντων ἀπαλλαγῆναι κακῶν· καὶ μέντοι καὶ τυγχάνει τῆς ἀποκρίσεως. Հմմտ. ՄՄ ձեռ. Հ^մ 1526, պատահիկ-պահպանակ. «...Քանզի վասն մեղաց իմոց պաղատանս մատուցանեմ լսելեաց Աստուծոյ, եւ եթե թողան մեղք իւր եւ առեալ պատա///»:

³³ Մինչի հրատարակարյան համաձայն այս բառն առկա է իբրև տարբերացում. այն առկա է Schulze-ի հրատարակարյան մեջ:

³⁴ Λέγει γὰρ πρὸς αὐτὸν ὁ Κύριος.

Սաղմ. ԼԱ. 8 - Իմաստուն արարաց զքեզ եւ խելամուտ ի ճանապարհ յոր եւ գնասցես:

մեկն - Ասէ՛ յորժամ դարձար առ իս եւ ես դարձայց առ քեզ եւ ածից զքեզ ուղիղ ճանապարհ³⁵.

Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԼԱ. 9 - Մի լինիք [որպէս զձիս եւ զչորրիս զի] ոչ գոյ ի նոսա:

Ա. սյունակից պահպանված են ստորին 17 տողերը, իսկ Բ. սյունակից՝ ստորին 15 տողեր, որոնք իրենց հերթին խաթարված են հատկապես վերին մասում և աջ կողմում:

Զ. թերթ, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԼԱ. 11 - (Ուրախ եղերուք եւ ցնծացէք արդարք ի Տէր, պարծե)ցարուք ամ(ենեքեան) ոչք ուղիղ էք սրտիւք:

մեկն. - ///եւ եւս առաւել (ընդունիմ)ք ի նմանէ զպարգեւս (եւ զմ)արդասիրութիւն եւ զա(յս) (յայտ)արարեալ Պաւղոսի ա(սէր. եթէ) ոք կամիցի պարծել ի Քրիստոս (պ)արծեսցի: Եւ դարձեալ. որ (կամ)եցի ինքն գործել տեսց(է քաջ գուցէ) անկանիցի: Արդ (զայս ամեն)այն խրատեալ³⁶.

Բ. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԼԲ. 1- Զսաղմոսս (անվերն)ագիր է, ասէ, յբերայեցուցն. եւ մի խնդրէք զվերնագիր նորա: Ասացեալ զսաղմոսս երանելոյ Դավթի վասն եզեկիրա թագաւորի, քանզի եզեկիրա թագաւոր իբրեւ ետես զինքն եւ զժողովուրդն հանեալ ի նեղութեանց նոյնք /// եւ հասեալ մեծաւքանչ գործովն որ եղեւ առ ասորիսն, յորդորեալ զժողովուրդսն մատուցանել Տեառն զոհս եւ գովքս եւ ցնծալ եւ ուրախ լինել ի Տէր. Յնծացէք արդարք ի Տէր³⁷.

Ա. սյունակից առկա են ստորին 14 տողերը, որոնք իրենց հերթին խաթարված են հատկապես վերին մասում եւ ձախ կողմում, իսկ Բ. սյունակից ընթեռնելի են ստորին 18 տողեր:

Է. թերթ, Ա. սյունակ.

³⁵ Ἐκτραπέντα, φησὶ, καὶ ἐπιγνόντα τὴν πλάνην, ἐπ' ἀνάξω πάλιν εἰς τὴν εὐθεΐαν ὁδόν □ □ □ □ □

³⁶ καὶ τὴν ἐντεῦθεν θυμηδίαν καρπούσθω...Καὶ τοῦτο τοῖς ἀποστολικοῖς ἔοικε ῥητοῖς, "Ὁ καυχώμενος ἐν Κυρίῳ καυχάσθω. Καὶ "Ὁ δοκῶν ἐστάναι, βλεπέτω μὴ πῆσῃ □ ...□Տեա Բ. Կորնթ. Ժ 17, Ա. Կորնթ. Ժ 12: Հմմտ. ՄՄ ձեռ. Հ¹ 1526, պատարիկ-պահպանակ. «...եւ եւս առաւել ընդունիմք ի նմանէ զպարգեւս եւ զմարդասիրութիւն եւ զայս արարեալ ասէր. եթէ ոք կամեսցի պարծել Յիսուս Քրիստոս պարծեսցի: Եւ դարձեալ. որ կամեսցի ինքն գործել տեսցէ քաջ, գուցէ անկանիցի: Արդ զայս ամենայն խրատեալ ուսուցանէ մեզ...»:

³⁷ Ἀνεπίγραφος παρ' Ἑβραίοις. Τοῦτο οἱ Ἐβδομήκοντα τεθείκασι, τὸν ψαλμὸν ἐρμηνεύσαντες: Μὴ ζητήσης, φησὶν, ἐρμηνείαν ἐπιγραφῆς: ἐπιγραφήν γὰρ οὐχ εὔρομεν. Εἴρηται δὲ ὁ ψαλμὸς οὗτος ὑπὸ τοῦ μακαρίου Δαβὶδ, εἰς τὴν κατὰ τὸν θαυμάσιον Ἐζεκίαν ὑπόθεσιν: ἐσχημάτισται δὲ ὡς ἐξ αὐτοῦ τοῦ Ἐζεκίου, εἰς ἕμψωδιον τὸν λαὸν παροτρύνοντος, μετὰ τὴν παράδοξον νίκην καὶ τῶν Ἀσσυρίων τὸν ὄλεθρον. "Ἀγαλλιᾶσθε, δίκαιοι ἐν Κυρίῳ". □ □ □

մեկն. Սաղմ. ԼԲ. 8 - Ձարարիչ Աստուած իմ /// գերկինս եւ գերկիր եւ զչուր եւ զամենայն տիեզերս եւ բնակիրչն նորա, որ հրաման տաց դողալ եւ երկնչել յարարչէն: Միմաքոս թարգմանեաց զգողալն իսկ Ակիւղաս հնազանդել ասաց ոչ միայն զՄիածին բանն եւ արարիչ եւեթ ցուցանէ: Այլ վասն մեր եւ վասն մերոյ փրկութեան եւ շարշարելն եւ հառնելն եւ յայտնեաց խորհուրդ Հաւր հաստատել եւ յայտնել ամենայն եւ զխորհուրդս մարդկան ընդունայն³⁸:

Ա. սյունակից ընթեռնելի են ստորին 16 տողերը, իսկ Բ. սյունակից պահպանված են ստորին 14 տողերի ձախ հատվածները, որոնք իրենց հերթին խաթարված են:

Ը. թերթ, Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԼԲ. 16 - Ոչ թէ ի բազում (զաւրս իւր ապ)րեսցի թագաւոր, (եւ ոչ սկայ ի) բազում զաւրութեան (իւրում):

Բ. սյունակից որոշակիորեն ընթեռնելի են ստորին 16 տողերը: Ա. սյունակից պահպանված են միայն ստորին հատվածի 9 տող՝ կիսով չափ պատառոտված:

Թ. թերթ, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԼԳ. 11 - (Մեծամեծք աղ)քատացան եւ քաղցեան. (բայց ոչք) խնդրեն զՏէր՝ մի պ(ակասեսցէ) ի նոցանէ ամենայն (բարութ)իւն:

Ա. սյունակը պահպանված է մասնակիորեն, ընթեռնելի են միայն ստորին 8 տողերի աջ հատվածները: Բ. սյունակից պահպանված են միայն ստորին հատվածի ձախ անկյունի 5 տողերի մի քանի բառեր:

Փ. թերթ, Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԼԳ. 9-10 - (Այլ անձն իմ ցնծացէ ի Տէր), ուրախ եղիցի ի փրկութեան նորա. ամենայն ոսկերք իմ ասացեն, Տէր ո նման է քեզ:

մեկն. - Ամենայն ժամ զու(րախութիւն) եւ զցնծութիւն վայելեցիցի ի մարդասիրութենէ³⁹.

Ա. սյունակից պահպանված են ստորին 17 տողերը, որոնք գրեթե անընթեռնելի են, իսկ Բ. սյունակից՝ ստորին 14 տողերը, որոնք կիսով չափ պատառոտված են:

ՓԱ. թերթ, Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԼԳ. 13 - (Ես ի նեղել նոցա քուրձ զգենուի), խոնարհ առնէի (պահաւք) գանձն իմ, եւ աղաւթք իմ ի ծոց իմ դարձցին:

մեկն. - Յայսմիկ վարդապետէ եւ ուսուցանէ եթէ յորժամ հասցեն նեղ(ու)թիւնք եւ⁴⁰.

Բ. սյունակից որոշակիորեն ընթեռնելի են ստորին 15 տողերը: Ա. սյունակից մասնակիորեն

³⁸ Τῶν οὐρανῶν μνημονεύσας, καὶ τῶν ἀοράτων δυνάμεων, ἔπειτα τῆς τῶν ὑδάτων οὐσίας, ἄγει καὶ τὴν γῆν εἰς μέσον, καὶ τοὺς ταύτην κατοικοῦντας, ποιήματα αὐτοῦ εἶναι διδάσκων, καὶ παρεγγυῶν δεδιέναι καὶ τρέμειν τὸν Ποιητὴν, καὶ τοῖς αὐτοῦ νεύμασι πείθεσθαι. Τὸ γὰρ σαλευθήτωσαν, ὁ μὲν Σύμμαχος εὐλαβείσθωσαν, ὁ δὲ Ἀκύλας ὑποσταλήσονται εἴρηκε, τῷ ἐπιόντι χρόνῳ τὴν τῆς οἰκουμένης παραπέμψας εὐλάβειαν. Οὐδὲ γὰρ ἠνίκα τοῦσδε τοὺς λόγους ἐποίησας, ταύτην ἔσχον οἱ ἄνθρωποι, ἀλλὰ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, καὶ τὸ πάθος, καὶ τὴν ἀνάστασιν τοῦ Δεσπότης Χριστοῦ.

³⁹ Ἐγὼ δὲ καὶ θυμηδίαν καὶ εὐφροσύνην ἐπὶ τοῖς σοῖς ἀγαθοῖς καρπώσομαι.

⁴⁰ Ἐντεῦθεν παιδευόμεθα πῶς δεῖ λύειν τὰς συμφοράς... :

րեն պահպանված են ստորին հատվածի 9 տող:

ԺԲ. քերթ, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԼԳ. 24 - Իրաւ արա ինձ ըստ արդարութեան քում Տէր Աստուած իմ, զի մի ուրախ եղիցին չիս թշնամիք իմ:

Ա. սյունակից պահպանված են միայն 7 տող, իսկ Բ. սյունակից ձախ անկյունի մի քանի տառ:

ԺԳ. քերթ, Բ. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԼԳ. 15 - //փորեաց եւ պեղեաց, զնոյն (անկցի ի) խորխորատ զ(որ եւ գործեաց)⁴¹.

Սաղմ. ԼԳ. 16 - Լաւ է սակաւիկ ինչ արդար(ոյ քան) զբազում մեծութիւն (մեղաւո)րաց:

մեկն. - Զի հանգիստ եւ մեծ//աւ արդարութեամբ եւ խաղաղութեամբ // քան զբազում // խռովութեամբ եւ ստութեամբ⁴².

Սաղմ. ԼԳ. 17 - Զբազուկք մեղաւորաց խորտակեսցին, հաստատէ Տէր զարդարս:

Ա. սյունակից պահպանված են ստորին 20 տողերը, որոնք գրեթե անընթեռնելի են: Բ. սյունակից մասամբ ընթեռնելի են պահպանված ստորին 15 տողերը:

ԺԴ. քերթ, Ա. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԼԳ. 20 - որ ամբիժ կեանս// եւ յաւուրս// թշնամիք Տեառն ի փառաւորել եւ ոչ // իրեանց պակաս են որպէս ծուխ զի պակաս Սիմաքոս ասէ եւ Ակիւղաս ոչք իցեն ամպարիշտ եւ թշնամիք Աստուծոյ սակաւակեաց լիցին աշխարհի եւ պակասեսցեն որպէս զծուխ փառք եւ կեանք իւրեանց⁴³:

Սաղմ. ԼԳ. 21 - Փոխ առնու մեղաւորն եւ ոչ հատուցանէ:

Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԼԳ. 22 - Եւ ոչք աւրհնեն (զՏէր՝ ժառան)գեսցեն (գերկիր,) եւ ոչք (անիծանեն) սատակ(եսցին ի նմանէ):

Ա. սյունակից պահպանված են ստորին 22 տողերը, որոնք մասամբ ընթեռնելի են: Բ. սյունակից՝ պահպանված են 20 տողեր, որոնք գրեթե անընթեռնելի են և վերին հատվածում պատաստված:

ԺԵ. քերթ, Ա. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԼԷ. 12-13 - //մեղս եւ ոչ ծածկէ թողութիւն խոստացեալ այդ ուսուցանէ զխոստովանութիւն եւ աղաչել զԱստուած ներել// քաւեսցի զմեղս

⁴¹ Հմմտ. Սաղմ. է 16:

⁴² Ἄμεινον, φησὶ, μετὰ δικαιοσύνης αὐτάρκεια, παρανόμου πλοῦτου καὶ περιορισίας ἀδίκου.

⁴³ Ἡ τοῦ συνδέσμου ἐναλλαγὴ διαφορὰν προσώπων εἰργάσατο· καὶ ἄλλους μὲν ὑποβάλλει νοεῖν τοὺς ἅμαρ τωλοὺς, ἄλλους δὲ ἐχθροὺς τοῦ Κυρίου. Ἀκύλας δὲ καὶ ὁ Σύμμαχος ἀντὶ τοῦ δὲ τὸν καὶ σύνδεσμον τεθεικότες, τοὺς αὐτοὺς ἔδειξαν ἁμαρτωλοὺς καὶ τοῦ Κυρίου ἐχθροὺς. Λέγει δὲ ὅτι οἱ θεομισεῖς διὰ τὰς οἰκείας παρανομίας ἄνθρωποι, ὀλίγον ἀνήθησαν τες χρόνον, καὶ δόξαντες εἶναι περιφανεῖς καὶ περὶ βλεπτοί, δίκην καπνοῦ διελύθησαν.

եւ// բարկութեամբ// արկցէ եւ պատմէ// պէսպէս վիշտս// եւ զԱբեսաղովմա զբռնութիւն եւ զշարախնդութիւնն Աքիտոփաղա⁴⁴.

Ա. սյունակից մասամբ ընթեռնելի են պահպանված են ստորին 19 տողերը: Բ. սյունակից մասնակիորեն պահպանված են 20 տողեր, որոնք գրեթե անընթեռնելի են:

ՓՁ. թերթ, Ա. սյունակ.

Սաղմ. Խ. 3 - Տէր փրկէ զնա եւ (կեցուցանէ), երանելի առնէ զնա ի վերայ (երկրի):

Ա. սյունակից պահպանված են ստորին 23 տողերը, իսկ Բ. սյունակից՝ ստորին 16 տողերը: Երկու սյունակներն էլ գրեթե անընթեռնելի են և վերին հատվածում պատահաբար:

ՓԷ. թերթ, Ա. սյունակ.

մէկն. Սաղմ. ԽԱ. 1 - Մոռացեալ հրէից ժողովրդոցն// թագաւորիս բարէ// եւ սքանչելին եզեկիէլ եւ բարեյաղթող մարտիրոսքն (Անանիա), Ազարիա եւ Միսայէլ.⁴⁵

Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԱ. 2 - Որպէս փա(փազէ եղջերու յաղ)բերս ջուրց, այնպէ(ս փափազէ) անձն (իմ) առ քեզ Աստուած:

Ա. սյունակից պահպանված են ստորին 17 տողերը, որոնք մասամբ ընթեռնելի են, իսկ Բ. սյունակից՝ ստորին 24 տողերը, որոնք գրեթե անընթեռնելի են և վերին հատվածում պատահաբար:

ՓԸ. թերթ, Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԱ. 6 - Խոստովանեա նմա (փրկիչ) երեսաց իմոց եւ Աստուած իմ է:

մէկն. - Ասէց խորհուրդսն// զիս եւ տառապեցա// լեր ապաւէն// հասանես// փրկիչ իմ եւ ապրեց// արդարասցին//

Սաղմ. ԽԱ. 7 - Յիշեցի զքեզ յերկրէն Յորդանանու, ի Հերմոնէ ի լեռնէ փոքուէ:

մէկն. - Այսպէս դիմաւր եւ բանիւր լացեալ խաւսէ առ նոյն լերինն, բանին խաթարի զխորհուր(դ)://⁴⁶

Ա. սյունակից պահպանված են մասնակիորեն ստորին 22 տողերը, իսկ Բ. սյունակից՝ ստորին 21 տողերը:

⁴⁴ Αίνιπτεται δὲ διὰ τοῦ προτέρου τὸν Ἀχιτόφελ, οὐ μόνον χωρὶ σθέντα, ἀλλὰ καὶ τὰς ὀλεθρίους εἰσενεγκόντα βουλάς. Καὶ ἄλλοι δὲ, ὡς εἰκόσ, ταῦτα δεδράκασιν ἐκείνω· μᾶλλον δὲ τὸ πλεῖστον τοῦ Ἰσραήλ, καὶ αὕτη δὲ ἡ τοῦ Ἰούδα φυλὴ σὺν τῷ Ἀβεσσαλῶμ ἐστρατεύσατο. Αὐτίκα τοίνυν μετὰ τὴν τοῦ πατρα λοίου σφαγὴν, ἀλλήλοις παρεκελεύοντο φθάσαι τὰς ἄλλας φυλάς, καὶ ἐπαναγαγεῖν εἰς τὰ βασιλεία τὸν βασιλέα Δαβίδ. "Καὶ ἐξεβιάζοντο οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν μου. Καὶ οἱ ζητοῦντες τὰ κακά μοι ἐλάλησαν ματαιότητα, καὶ δολιότητος ὄλην τὴν ἡμέραν ἐμελέτησαν." Γεγυμνωμένον με τῶν φίλων οἱ πολέμιοι θεασάμενοι, τὰς κατ' ἐμοῦ ῥάπτοντες διετέλουν ἐπὶ βουλάς, τῆς ἐμῆς σφαγῆς ἐφιέμενοι.

⁴⁵ Καὶ ταῦτα οὐ μόνος ὁ μακάριος διδάσκει Μωσῆς, ἀλλὰ καὶ οἱ τρεῖς μακάριοι μάρτυρες, Ἀνανίας, Ἀζαρίας, καὶ Μιζαήλ, ἐν τῇ καμίνῳ τὸν Θεὸν ἀντιβολουῦντες...

⁴⁶ ἀποκρίνεται πρὸς ταῦτα λέγουσα, ὅτι Οὐ μάτην ἀλύω, καὶ τοῖς εἰρημένοις κέχρημαι θρήνοις.

ԺԹ. թերթ, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԽԲ. 3 - Առաքեա Տէր (զլոյս քո եւ) զճշմարտութիւն քո, զի առաջ-
(նորդեսցեն ինձ հանցեն զիս ի լեառն սուրբ եւ ի յարկս քո):

մեկն.- //սասցին եթէ առաքէ աշ խնամակալութեանս քո եւ մարդասիրու-
(թեան).

Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԲ. 4 - Մտից առաջի (սեղանոյ) Աստուծոյ, առ Աստուած որ
ուրախ (առնէ) զմանկութիւն (իմ: Խոստովան) եղէց ք(եզ արհնութեամբ Աս-
տուած Աստուած) իմ:

Ա. սյունակից պահպանված են ստորին 21 տողերը, իսկ Բ. սյունակից՝ ստորին 23 տո-
ղերը: Երկու սյունակներն էլ մեծաւ մասամբ անընթեռնելի են:

Ի. թերթ, Ա. երես, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԽԲ. 5 - (Արդ՝ ընդէ՞ր տրտում ես անձն իմ, կամ ընդէ՞ր խռովես զիս.
յուսա առ Աստուած) խոստովանեա նմա՝ փրկիչ երեսաց ի(մոց Աստուած է):

Բ. երես, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԽԳ. 3- Ձեռն քո խլեաց զհեթանոսս, զնոսա տնկեցեր. շարշա(րեցեր
զժողովուրդս եւ հաներ զնոսա):

Բ. երես, Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԳ. 5- Դու ինքն (ես թագաւոր իմ եւ) Աստուած իմ, (որ հրամայե-
ցեր զփրկ)ութեանցն (Յակոբայ):

Սաղմ. ԽԳ. 6- Քեւ զթշնամիս (մեր հարցոմ, եւ անուամբ քով արհա-
մար)հեցոմ գյարուցեալս(ն ի վերայ մեր):

Թե՛ Ա., թե՛ Բ. երեսների սյունակներից պահպանված են ստորին 16-18 տող, որոնք կի-
սով շափ պատահողոված են և մասամբ ընթեռնելի: Այս թերթը կցված է հաջորդին:

ԻԱ. թերթ, Ա. երես, Ա. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԽԳ. սկիզբ - (Քանզի ցուցանէ զսիրելի) որդին Աստուծոյ
տնկաւղ (եւ մշակ, որ զանպտուղ) անապատն փոփոխեալ ի///⁴⁷

Բ. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԽԳ. 2 - ///եւ ոչ ի մտաց իմմոց իմանամ եւ (խաւսիմ), այլ
շնորհք (Հոգւոյն ներ)գործեալ (յիս) եւ որպէս///⁴⁸

⁴⁷ Περί τούτων ἡ παροῦσα προφητεία προαγορεύει, πάντων ὑποδεικνύσα
φυτουργόν τε καὶ γεωργόν, τὸν ἀλλοιώσαντα καὶ ἀποφύναντα καρποφόρον...
Սաղմ. ԽԳ-ի մեկնությունը հմմտ. ՄՄ ձեռ. Հ⁴⁷ 1204, 47ա-50ա. կան տարբերություններ.
«(47բ) ...Քանզի ցուցանէ զսիրելի որդին Աստուծոյ տնկաղ եւ մշակ, որ զանպտուղ անա-
պատն փոփոխեալ ի պտղաբերութիւն դարձուցանէ...»:

⁴⁸ Οὐδὲν, φησὶ, οἰκείον φθέγγομαι, οὐδὲ τῆς ἐμῆς διανοίας ὠδῖνας προσφέρω·
ἐτέρας δὲ ὑπουργὸς ἐνεργείας ἢ γλώττα, καὶ αὕτη μὲν μιμῆται κάλαμον· ἡ δὲ
χάρις τοῦ πνεύματος γραμματέα ταχύν, διὰ ταύτης ἀβούλεται γράφουσα, ՄՄ,
ձեռ. Հ⁴⁷ 1204, 48ա. «... եւ ոչինչ ի մտաց ինչ իմանամ եւ խաւսիմ, այլ շնորհք հոգւոյն ներ-
գործեալ յիս, եւ որպէս գրիչ զլեզուս իմ Հոգւոյն շնորհաց ընկալեալ...»:

Բ. Երես, Ա. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԽԴ. 3 - (Սփռեցան) շնորհք (ի շրթանց) վասն զի ի ձեռն (լեզուի) մարմնանալոյ իւ(րոյ իբր)եւ զաղբերս բղխեաց զամենայն վարդապետութեանն զիմաստութիւն) ⁴⁹.

Բ. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԽԴ. 3 - Ածէ սովիմբ (վաղվաղա)կի եւ սսէ վասն ճշմարտութեանն հեզութեան եւ արդարութեան յիրաւի եւ գեղեցկագոյն սսաց զայս մարգարէս եւ կո(չեաց). ⁵⁰

Այս թերթը կցված է նախորդին: Թե՛ Ա., թե՛ Բ. երեսների սյունակներից պահպանված են ստորին 16-18 տող, որոնք կիսով չափ պատառոտված են և մասամբ ընթեռնելի:

ԻԲ. թերթ, Ա. Երես, Ա. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԽԳ. 22-23 - /// եւ ոչ գոյ թիւ աղաղակի մերոյ, վասն զի բազում անգամ մակաբէացիքս ի նեղ եւ ի վիշտս անկե///

Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԳ. 14 - Արարեր զմեզ (նախատինս) դրացեաց մերոց:

Սաղմ. ԽԳ. 15 - Եղիւր զմեզ (յառակս հեթա)նոսաց, ի շարժել (զգլուխս ժո)ղովրդոց:

մեկն.- ///պատերազմաւըք ծաղր արարեալ զմեզ շարժելին զգլուխսն ի վերայ մեր ⁵¹:

Սաղմ. ԽԳ. 16 - Զաւր ամենայն նախատինք///

Բ. Երես, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԽԳ. 20 - (Դու դարձուցեր) զշաւիղս մեր (ի ճանապարհ)աց քոց եւ խոնարհ արարեր մեզ ի տեղի շարշարանաց եւ ծ(ածկեցին) զստուերք մահու:

մեկն.- Միմաքոս աչնպէս թարգմանեաց. թեպետ եւ թշնամիքն մեր աւերեցին զտեղի պաշտամա//⁵²

⁴⁹ Σὺ, φησὶν, ὄν ὠνόμασα βασιλέα, ὄν διὰ τῆς προγραφῆς ἀγαπητὸν προσηγόρευσα, κάλλει μὲν νικᾷς τῶν ἀνθρώπων τὴν φύσιν, σοφίας δὲ προχέεις διὰ τῆς γλώσσης πηγᾶς. καὶ ταῦτα οὐ πρόσκαιρα, ἀλλ' αἰώνια ἔχεις. Ἰστέον δὲ, ὅτι οὐ τὰ θεῖα, ἀλλὰ τὰ ἀνθρώπεια τοῦ Δεσπότη τοῦ Χριστοῦ ὁ προφητικὸς παρεδῆλωσε λόγος· οὐ γὰρ ἂν ἀνθρώποις τὸν Θεὸν λόγον ἀπέικασεν, οὐδ' ἂν τοῦτον ἔφη παρὰ Θεοῦ δεδῆχθαι τὴν εὐλογίαν. Οὗτος γὰρ ἄβυσσος ἀγαθῶν εὐλογίαν τοῖς πιστοῖς ἀναβλύζουσα· ἔστω Երեսոյթին, հայ թարգմանիչը կամ գրիչը փոխել ու խմբագրել է հունարեն այս համեմատաբար ընդարձակ պարբերությունը՝ այն առաջնախաղվածի վրա սեղմ ու համառոտ հայերեն թարգմանությամբ: ՄՄ՝ ձեռ. Հ⁴⁹ 1204, 48ա. «... Սփռեցան շնորհք ի շրթանց վասն զի ի ձեռն լեզուի մարմնանալոյ իւրոյ իբրեւ զաղբիւր բղխեաց զամենայն վարդապետութեանն զիմաստութիւն...»:

⁵⁰ ՄՄ՝ ձեռ. Հ⁵⁰ 1204, 48բ. «...Ածէ սովիմբ վաղվաղակի եւ սսէ վասն ճշմարտութեանն հեզութեան եւ արդարութեան յիրաւի եւ գեղեցկագոյն սսաց մարգարէս եւ կոչեաց...»:

⁵¹ καὶ κινουσίην ἐφ' ἡμῖν τὰς κεφαλὰς· οἱ μὲν ἐφηδόμενοι, οἱ δὲ τὴν ὑπερβολὴν τῶν γεγεννημένων θαυμάζοντες...

Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԳ. 21-22 - (Թէ մոռացեա՞լ իցէ մեր) զանուն Աստուծոյ (մերոյ, կամ ձգ)եալ ի(ցէ զձեռս մեր յԱստուծոս (աւտարս: Սակայն) Աստուած խնդրէ զայս. (զի նա քն)նէ զգաղտնիս (սրտից մեր)ոց: Վասն քո (մեռանիմք) զաւրհանապագ, (համարեց)աք որպէս (զոչխար ի սպա)նումն:

մեկն. - զառաքինութիւն ասէ զքաջութեան եւ զճգունս զմարտիրոսութեան///

Թե՛ Ա., Թե՛ Բ. երեսների սյունակներից մասնակիորեն պահպանված են ստորին 19-21 սողերը: Այս թերթը կցված է հաջորդին:

ԻԳ. թերթ, Ա. երես, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԽԳ. 23 - Զարթիր, ընդէր ննջես///

Սաղմ. ԽԳ. 25 - Զի Խոնարհ եղեն [մինչեւ] ի հող անձինք մեր. [եւ յերկիր կց] եցան մէջք մեր: մեկն. - Զբազում տառապան[աւղա]նց նշանակեն եւ զպատերազմաւղացն զաւրութիւն:⁵³

Սաղմ. ԽԳ. 26 - Արի Տէր աւգնեա մեզ եւ փրկեա զմեզ վասն անուան Քոյ:

մեկն. - եւ թեպետ մեք անարժան իցեմք, սակայն դու վասն///

Բ. երես, Ա. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԽԳ. սկիզբ - (զ)ուրախակա ն եւ զպ(արգեւականն շնո)րհացն/// ամենայն (արդարոց) իւրոց պ(արգեւէ եւ շ)նորհէ եւ Աստուծոյ (աւգնականո)թեամբն ոչ միայն զմարմնական զամբարշտութիւն եւ զթշնամիսն յաղթել///⁵⁴

Բ. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԽԳ. սկիզբ - Զայս Հայր (երկնից մեծա)բարբառ ձայն արծակեալ ասէ եւ մեկնէ զբանն Եսայայ (եւ ասէ. Դա է որդի իմ սիրելի) ի դմա լու(արուք): Այս Միած(ին որդի) Աստուծոյ (եւ) սիրելի սուրբ (մեր)տութեամբ աւագանին փոփոխ(ում)ն նորո(գութեան) շնորհեաց ամենայն հեթ(անոսաց)///⁵⁵

⁵² ὁ Σύμμαχος οὕτως ἡρμήνευσεν, Οὐ μετεκλίθη τὰ ὑπορθοῦντα ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὁδοῦ σου...

⁵³ διὰ δὲ τούτων τὴν πολλὴν σημαίνει ταπεινώσιν, καὶ τῶν πολεμίων τὸ κράτος.

⁵⁴ Τὰ λυπηρὰ προειρηκῶς ὁ προφητικὸς λόγος ἐν τῷ πρὸ τούτου ψαλμῷ, τὰ θυμῆρη λοιπὸν προαγο ρεύει, τοὺς ἀθυμοῦντας ψυχαγωγῶν, καὶ διδάσκων, ὅτι καὶ νικήσουσι, καὶ διαρκέσουσι, καὶ τῆς παρὰ τοῦ Θεοῦ τεύξονται βοήθειας, ἕως ἂν ἐξ αὐτῶν ὁ ἀγαπητὸς Υἱὸς κατὰ σάρκα βλαστήσῃ, καὶ τὴν και νὴν ἀλλοίωσιν τοῖς ἔθνεσι πραγματεύσῃται. ՄՄ, ձեռ. Հ⁴ր 1204, 47ա. «... յայս սաղմոսի գուրախակա ն եւ զպարգեւականն շնորհացն պար առեալ երգէ եւ նուագէ, եւ գուարհացուցանէ եւ ուրախ առնէ զհոգիս ամենեցուն: եւ զլաղթութիւն ամենայն արդարոց իւրոց պարգեւէ եւ շնորհէ եւ Աստուծոյ աւգնականութեամբն ոչ միայն զմարմնական զամբարշտութիւն եւ զթշնամիսն յաղթել...»:

⁵⁵ Ἀγαπή τὸν γὰρ καλεῖ τοῦ Θεοῦ τὸν Υἱόν· οὕτω γὰρ καὶ ὁ θεῖος Ἡσαΐας φησὶν· "Ἀμπελὼν ἐγένεθη τῷ ἡγαπημένῳ ἐν κέρατι, ἐν τόπῳ πίνιοι." Τοῦτο καὶ αὐτὸς ὁ Πατὴρ εἰς τὸν Υἱὸν ἀνεκήρυξεν· "Οὗτός ἐστιν ὁ Υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ ἠδόκησα. ՄՄ, ձեռ. Հ⁴ր 1204, 47բ. «... Զայս հայր երկնից մեծաբարբառ ձայն արձակեալ

Այս թերթը կցված է նախորդին: ԹԵ Ա., ԹԵ Բ. երեսների սյունակներից մասնակիորեն ընթեռնելի են պահպանված ստորին 16-19 տողերը:

ԻԴ. թերթ, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԽԴ. 5 - Եւ առաջնորդեսց(է գթեզ) սքանչելապէս (աջ քո).

մեկն. - /// (քանզի եւ եւս յառաջ քան աստ) յիշեաց (սուր յիրաւի աջ) անուանեաց աստ, քան(զի)⁵⁶

Ա. սյունակից առկա են ստորին 20 տողերը, որոնք իրենց հերթին խաթարված են հատկապես վերին մասում, իսկ Բ. սյունակը պահպանված է մասնակիորեն:

ԻԵ. թերթ, Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԴ. 14 - Ամեն(այն փառք դստեր) թագաւորի (ի ներքոյ, ի) վեր(ջաւորս ոսկեհուն) զարդարեալ եւ (պաճուճեալ):

Ա. սյունակից առկա են ստորին 16 տողերը, որոնք իրենց հերթին խաթարված են հատկապես ձախ մասում և անընթեռնելի են, իսկ Բ. սյունակից պահպանված են ստորին 15 տողերը, որոնք պատահողով են վերին հատվածում և մասամբ են ընթեռնելի:

ԻԶ. թերթ, Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԵ. 4- Գոչեցին եւ (խռովե)ցին ջուրք նոցա, (խռովե)ցին լերինք ի զաւր(ութենէ) նորա:

Ա. սյունակից առկա են ստորին 20 տողերը, իսկ Բ. սյունակից պահպանված են ստորին 18 տողերը: Երկու սյունակներն էլ գրեթե անընթեռնելի են:

ԻԷ. թերթ, Ա. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԽԵ. 4- այսինքն քարոզութեամբ եւ աւետարանութեամբ առաքելոցն բարձրութիւնք պաշա//⁵⁷

Ա. սյունակից առկա են ստորին 15 տողերը, որոնք իրենց հերթին խաթարված են հատկապես վերին ձախ մասում, իսկ Բ. սյունակից պահպանված են ստորին 14 տողերը, որոնք պատահողով են եւ անընթեռնելի:

ԻԸ. թերթ, Ա. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԽԷ. 2 - Արդ ասաց այժմ զմեծի Տէրն եւ որ ի նմա են եւ նովաւ բարձր արուք շինեցաւ քաղաքն Աստուծոյ այսինքն աստուածգիտութեան հաս Տէրն քան զամենայն լերինս⁵⁸:

Բ. սյունակ.

ասէ եւ մեկնէ զբանն Եսայեայ եւ ասէ. Դա է որդի իմ սիրելի, դմա լուարով: Այս միաձին որդի Աստուծոյ եւ սիրելի սուրբ մկրտութեամբ աւագանին փոփոխումն նորագութեան շնորհեաց ամենայն հեթանոսաց հոգովն սրբով Աստուած որդիս լինել ամենեցուն...»:

⁵⁶ Ἐπειδὴ γὰρ ῥομφαίας ἐμνημόνευσεν, ἀκολούθως καὶ δεξιᾶς ἐποίησατο... ὙΨ, ձեռ. Հ^{4r} 1204, 49ա. «...եւ եւս յառաջ քան աստ յիշեաց սուր յիրաւի աջ անուանեաց աստ, քանզի գանաւէսն եւ զանուղիայս խորհրդոց աշոյ իւրոյ պատուհասեաց...»:

⁵⁷ ...καὶ τὰ ὄρη κλόρους ὑπέμεινε, τοῦ εὐαγγελικοῦ διαπορθμεομένου κηρύγματος...

⁵⁸ ἀλλ' ἐνταῦθα ὁ προφητικὸς λόγος τὴν οἰκουμένην πᾶσαν εἰς ἀκρόασιν συνεγείρει. Τοῦτο δὲ τῆς ἀποστολικῆς χάριτος ἴδιον· αὐτοῖς γὰρ τὴν τῶν ἀπάντων ἐθνῶν ὁ Δεσπότης Χριστὸς ἐνεχείρισε σωτηρίαν.

մեկն. Սաղմ. ԽԷ. 3 - Պաւղոսի ասացեալ ի վերայ հիման առաքելոց եւ մարգարէից⁵⁹:

Ա. սյունակից առկա են ստորին 14 տողերը, իսկ Բ. սյունակից պահպանված են ստորին 12 տողերը, որոնք խաթարված են հատկապես աջ անկյունում: Երկու սյունակներն էլ մասամբ են ընթեռնելի:

ԻԹ. թերթ, Բ. սյունակ.

մեկն. Սաղմ. ԽԷ. 7-9 - Զի զարուժիւն եւ իմաստութիւն խորտակեաց զդրունս դրժոխոց եւ մահու եւ եբարձ բռնութիւն սատանայի եւ շնորհեաց ամենեցուն կենդանութիւն եւ զարքայութիւն եւ եբաց զբերանս ամենեցուն ձայնիւ ցնծութեան:

Ա. սյունակից առկա են ստորին 18 տողերը, որոնք պատռոտված են և անընթեռնելի, իսկ Բ. սյունակից պահպանված են ստորին 20 տողերը, որոնք խաթարված են հատկապես վերին մասում և աջ անկյունում:

Լ. թերթ, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԽԷ. 10 - Ընկալաք, ասէ, Աստուած զողորմութիւն քո ի մէջ ժողովրդեան քո:

մեկն. - Արդար եւ// նք մարգարէին ի գլուխ ելեալ կատարեցին // զի այսպէս ասաց // մեր յեկեղեցի // ընդ ձեզ եմ զամենայն աւուրս կենաց մինչ ի վախճան⁶⁰.

Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԷ. 12 - Ուրախ եղիցի (լեառն) Սիոն, եւ ցըն(ծաս)ցեն դստերք (Յուդայ, վասն իրաւանց քոց Տէր):

մեկն. - // զըստերաց Յու(դայ որ է (ա)մենայն տիեզեր(ական) զեկեղեցին որ ի ձեռն առաքելոցն, որ էին ազգք հրէից, հաւատացին եւ// Տէրն իրաւ//⁶¹

Ա. և Բ. սյունակներից առկա են ստորին 16 տողերը, որոնք իրենց հերթին պատռոտված են և մասամբ ընթեռնելի:

ԸԱ. թերթ, Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԷ. 15 - (Սա է Աստուած Աստուած մեր) յաւիտեան եւ յաւիտեանս յաւիտենից, սա հովուեսցէ զմեզ մինչեւ յաւիտեան:

մեկն. - արժանի ասէ ազգէ յա(զգ)// զարուժիւն հաւատոց // պէս առաք զաւանդ//

Ա. և Բ. սյունակներից առկա են ստորին 13 տողերը, որոնք իրենց հերթին խաթարված են, պատռոտված և գրեթե անընթեռնելի:

⁵⁹ Հմմտ. Եփես. Բ 20:

⁶⁰ Προσδεχόμεθα, φησὶ, ταύτην σου τὴν ἐπικουρίαν, ὧ Δέσποτα, τῶν σῶν ἐπαγγελιῶν εἰδότες τὸ ἄψευδές. Σὺ γὰρ εἶπας "Μεθ' ὑμῶν εἶμι πάσας τὰς ἡμέρας, ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος." Στεῦ Ὑμνηρ. ԻՂ 20:

⁶¹ Θυγατέρας δὲ τῆς Ἰουδαίας, τὰς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἐκκλησίας, ὡς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παγείσας, οἱ ἐξ Ἰουδαίων κατῆγον τὸ γένος. Παρεγγυᾷ δὲ καὶ τοῖς κηρύττουσι, καὶ τοῖς ἀκούουσιν, εὐφραίνεσθαι καὶ γανύεσθαι, ἔνεκα τῶν δικαίων τοῦ Θεοῦ κριμάτων.

ԼԲ. թերթ, Ա. երես, Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԸ. 4 - Բերան իմ խաւսեսցի (զիմա)ստուծիւն, եւ խորհուրդ սրտի իմոյ (զհանճար):

Բ. երես, Բ. սյունակ.

մէկն. ԽԸ. 4-5- հայեցեալ յ(անաւ)րէնութիւնս իմ (եւ) գործոց իմոց Հաւր իմոյ ի դատաստան ///հարցանեն/// շէ ոչք եւ դարձ(եալ)/// զպատասխան իմն այն է եւ դատս անաւրէնութեան գնացիցս երկիւղի եւ դատաստան.

Երկու երեսների Ա. և Բ. սյունակներից առկա են ստորին 17 տողերը, որոնք իրենց հերթին պատառոտված են և մեծավ մասամբ անընթեռնելի:

ԼԳ. թերթ, Ա. սյունակ.

Սաղմ. ԽԸ. 8 - Եղբայր, ասէ, ոչ փրկէ՞ եւ ոչ փրկէ մարդ եւ ոչ (տայ Աստուծոյ) փրկանս:

Բ. սյունակ.

մէկն. - Արդ, ցուցանէ, թէ որով առաքինութեամբք եւ արդարութեամբք փրկիւթիւն անձին///

Ա. և Բ. սյունակներից մասամբ առկա են ստորին 18 տողերը, որոնք գրեթե անընթեռնելի:

ԼԴ. թերթ, Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԸ. 17 - (Մի երկնչիր յորժամ մեծանայ մարդ, եւ յոր)ժամ բազում (լինին փա)ռք տան նո(րա: 18 Զի ոչ) թէ ի մեռ(անել իւրում) առցէ ընդ (իւր զամենա)յն, եւ ոչ թէ իջ(ցեն) փառք տան նորա (ընդ նմա):

Ա. սյունակը պահպանված է մասնակիորեն, իսկ Բ. սյունակներից առկա են ստորին 18 տողերը, որոնք պատառոտված են հատկապես աջ հատվածում և գրեթե անընթեռնելի են:

ԼԵ. թերթ, Ա. երես, Բ. սյունակ.

Սաղմ. ԽԹ. 4 - Կոչեսցէ (զերկինս ի վե)րուստ՝ եւ զեր(կիր ի դատել) զժողովուրդ (իւր)///

մէկն. - /// այսպէս եղեւ սկիզբն արարեալ մարգարէին///⁶²

Ա. և Բ. սյունակներից առկա են ստորին 18 տողերը, որոնք մեծավ մասամբ պատառոտված են, խաթարված և գրեթե անընթեռնելի:

⁶² ... ὅπερ καὶ τῆς ᾠδῆς τοῦτο προοίμιον ἐποίησατο...

ԳՈՀԱՐ ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ

ԼԱՏԻՆԱԲԱՆ ՀԱՅԵՐԵՆԻ ԱՌՆՁՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀՈՒՆԱԲԱՆ ՀԱՅԵՐԵՆԻՆ. ԱՐԴԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ՔԵՐԱԿԱՆԱԿԱՆ ՏԵՐՄԻՆԱԲԱՆՈՒԹՅԱՆ ԾԱԳՈՒՄԸ

«Հունաբան հայերեն» ասելով հաճախ պատկերացնում են հունարենից պատճենված նախածանցավոր բառեր և խրթին շարահյուսություն պարունակող գրաբարը, որով գրված են գիտական (քերականական, ճարտասանական, փիլիսոփայական) և աստվածաբանական բնույթի թարգմանական երկեր: Այս պատկերացումը ճշմարտացի է միայն մասամբ. իրականում հունաբան հայերենը բնութագրվում է մի քանի այլ տեսակի բառային, նաև ձևաբանական ու շարահյուսական հունաբանություններով: Եթե բառային հունաբանությունների մի մասը և ձևաբանական հունաբանություններն աչքի են զարնում ընթերցելիս, ապա շարահյուսական հունաբանությունն ընկալվում է ավելի շուտ որպես խրթնաբանություն, անգե՛ն աչքով տեսանելի չէ և բացահայտվում է միայն հունարեն բնագրի հետ մանրակրկիտ բաղդատության արդյունքում:

Քիչ ավելի մանրամասն ներկայացնենք լատինաբան հայերենը: Այդպես է կոչվում XVII դարում Հռոմում «Հավատի տարածման սուրբ միաբանությունը» կից 1627 թ. Ուրբանոս VIII պապի հիմնած քարոզիչներ պատրաստող դպրոցից (*Collegium Urbanum*) դուրս եկած կաթոլիկ քարոզիչների և նրանց հետևորդների՝ լատիներենի վրա ձևված գրաբարը¹: «Հավատի տարածման սուրբ միաբանությունը» (*Sancta Congregatio de propaganda fide*) հիմնադրել էր 1622 թ. Հռոմի պապ Գրիգոր XV-ը՝ արևելաքրիստոնեական երկրներում կաթոլիկություն քարոզելու նպատակով: Հայ գրականության մեջ տարածված այդ արհեստական գրաբարը մինչև XVIII դարի վերջերը համարվել է բարձր ու գիտական լեզու: Մխիթար Աբբահայրն էլ նախ տուրք է տվել լատինաբան հայերենին, սակայն 1730 թ. իր քերականության մեջ կոչ է արել հեռանալ լատինաբան հայերենի ծայրահեղ արտահայտումներից: 1779 թ. Չամչյանի քերականության լույս ընծայումից հետո լատինաբան հայերենը դուրս եկավ գործածությունից²:

Լ. Հովհաննիսյանը նշում է, որ լատինաբան հայերենը հին գրական հայերենի լայն գործառության յուրատեսակ արտահայտություն էր Եվրոպայի հայ

¹ Գ. Զահուկյան, Գրաբարի ֆեռականության պատմություն, Եր., 1974, էջ 8, Հ. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, մ. II, Եր., 1951, էջ 311:

² Գ. Զահուկյան, Գրաբարի ֆեռականության պատմություն, էջ 210, Հ. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 323:

գաղթօջախներում, մինչ մայր հայրենիքում գրում էին «ավանդական գրաբարով» (օրինակ, Առաքել Դավրիժեցի)³:

Լատինաբան հայերենով ոչ միայն թարգմանական և ինքնուրույն երկեր են գրվել, այլև գոյություն ունեն այն կանոնակարգող քերականություններ: Այս վերջիններս էլ հիմք են հանդիսացել այդ լեզվի նկարագրությունների համար: Հր. Աճառյանը «Հայոց լեզվի պատմության»⁴ մեջ նշել է Հովհաննես Հոլով Կոստանդնուպոլսեցու քերականությունը⁵, որ լատինաբանների «պաշտոնական քերականությունն» էր⁶ (նույն քերականությունը, որոշ տարբերություններով, լույս է տեսել նաև լատիներեն⁷: Հովհաննես Հոլովը նաև լատիներենի հայերեն քերականության հեղինակ է)⁸: Գ. Ջահուկյանն իր «Գրաբարի քերականության պատմության» առաջին՝ «Լատիներեն տեխնիկական քերականություններ» գլխում խոսում է Ֆրանցիսկոս Ռիվոլայի (գրել է լատիներեն)⁹, Կղեմես Գալանոսի (գրել է զուգահեռ լատիներեն և հայերեն)¹⁰ մասին, երկրորդ՝ «Լատինատիպ ռացիոնալիստական քերականություններ (XVII դ. III քառորդ)» գլխում, բացի Հովհաննես Հոլովից, քննության է առել նաև Ոսկան Երևանցու քերականությունը (հետագայում պարզվեց, որ Ամստերդամում 1666 թ. լույս տեսած այդ երկը¹¹ XVII դ. իտալացի փիլիսոփա և գրող Տոմազո Կամպանելլայի «Քերականության» անտիպ թարգմանության համառոտ տարբերակն է)¹², իսկ երրորդ՝ «հունա-լատինատիպ քերականություններ (XVIII դ. 30-90-ական թթ.)» գլխում անդրադառնում է նաև Սիմեոն Ջուղայեցու, Հովհաննես Ջուղայեցի

³ Լ. Շ. Հովհաննիսյան, Գրաբարի երկու դրսևորում XVII դարում. - «Պատմաբանասիրական հանդես», 1980, N 4, էջ 172-183: Լատինաբան հայերենը համատարած չի իշխել գրականության մեջ. լատինաբանության շատագուց Հովհաննես Հոլովը Սաղմոսների մեկնությունը գրել է աշխարհաբարով (նույն տեղում, էջ 176):

⁴ Հ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 314-323՝ «Եվրոպական փոխառությունները հայերենում և լատինաբան հայերեն» գլխում (էջ 296-324):

⁵ Յովհաննես Հոլով, Զտոսիւն հայկաբանութեան կամ քերականութիւն հայկական, Puritas linguae armenicae, Հռոմ, 1674:

⁶ Ն. Տէր-Ներսէսեան, Ոսկան վարդապետի քերականական ըմբռնումները. - «Քաղաքագր», 1966, էջ 311:

⁷ Puritas haygica seu grammatica armenica a Ioanne Agop Sacerdote armeno composita, Romae, 1675:

⁸ Քերականութիւն լաթինական հայերէն շարագրեցեալ ի Յոհաննիսէ Վարդապետէ Կոստանդնուպոլսեցոյ ի զուարճութիւն հայկազունեաց, Հռոմ, 1675:

⁹ F. Rivola, Grammaticae armenae libri quattuor, 1624:

¹⁰ Քերական և տրամաբանական ներածութիւն առ յիմաստասիրութիւնն շահելոյ, Grammaticae et logicae institutiones linguae literalis armenicae armenis traditae ad. Clementi Galano, Romae, 1645:

¹¹ Քերականութեան գիրք, Ամստէրդամ, 1666:

¹² A. Orenco, "Una nuova redazione della traduzione Armena dei Grammaticalia di Tomaso Campanella," Bnagirk' yisatakac', Documenta memoriae, Dall'Italia e dall'Armenia, Studi in onore di Gabriella Uluhogian, Bologna, 2004, p. 319:

Մրքուզի, Խաչատուր Արզրումեցու¹³ քերականություններին, որոնցում նույնպես զգալի են լատինաբան հայերենի ավանդույթները: Ջահուկյանը շեշտում է Գրիգորիոս Թրակացու և նրա մեկնիչների մեծ ազդեցությունը նշված հեղինակների վրա: Չորրորդ՝ «լատինատիպ-բանասիրական քերականություններ» գլխում ներկայացված են Յոհան Յոսիսիմ Շրյոդերի, Հակոբ Վիլլոտի, Մխիթար Սեբաստացու և Բաղդասար Գալիի քերականությունները: Յ. Վայտենբերգի բնորոշմամբ՝ «լատինատիպ» քերականությունների հեղինակների նպատակը ոչ հայ գործիչներին (հիմնականում կաթոլիկ միսիոներներն էին), ինչպես նաև հայերին գրական հայերեն սովորեցնելն էր՝ «արտաքին գրքերի», այսինքն հունաբան գրաբարով գրված փրկիսոփայական գործերի հիման վրա: Հետևաբար լատիններեն քերականության կաղապարի օգտագործումը ոչ թե հայերենը լատինականացնելու փորձ էր, այլ հայագիտության համար Արևմուտքի հետ մրցակցությունը դիմանալու միակ միջոց¹⁴:

Լատինաբան հայերենի որոշ առանձնահատկություններ թվարկել էր դեռևս Գ. Զարպհանալյանը¹⁵, այդպես բնորոշելով XIV-XVII դդ. հիմնականում «միաբանասերների» գրաբարը. Հր. Աճառյանը, սակայն, առարկելով գրում էր, թե այն ոչ թե ունիթոների, այլ Հռոմի «կոլեջյան հայերենն» է (այսինքն XVII-XVIII դդ.): Ն. Տեր-Ներսեսյանի՝ Ոսկանին նվիրված հոդվածում¹⁶ նշված է լատինաբան հայերենի մի քանի կարևոր առանձնահատկություն: Վ. Համբարձումյանի «Գրաբարի գործառությունը որպես գրական լեզու» գրքի «Գրաբարի լատինատիպ «մշակման» և լատինաբանության հաղթահարման շրջան [1601-1779 թթ.]» ենթագլխում ուշագրավ մեջբերումներ են արված լատինաբան թարգմանական տեքստերից¹⁷: Մի հոդվածում¹⁸ էլ նա համակարգված ձևով ներկայացրել է լատինաբան հայերենի լեզվական առանձնահատկությունները՝ նշելով 11 հնչյունական, 13 բառային, 76 ձևաբանական և 18 շարահյուսական նորամուծություն: Լատինաբան հայերենի իր ուսումնասիրությունը հեղինակն ամփոփել է մի մենագրության մեջ¹⁹:

Լատինաբան հայերենի՝ հետազոտողների մատնանշած առանձնահատկությունների համեմատությունը հունաբան հայերենի հունաբանությունների

¹³ Գիրք ֆեռականութեան արարեալ ի Խաչատուրէ Արզրումեցոյ, Յալիօնայ ֆաղափի, 1696:

¹⁴ Ժ. Ս. Վայտենբերգ, XVII դարի լատինատիպ ֆեռականությունը. - ՊԲՀ, 1990, N 4, էջ 31-38:

¹⁵ Գ. Զարպհանալեան, Պատմութիւն հայերէն դպրութեանց, հ. Բ, Վենետիկ, 1878, 45-55:

¹⁶ Ն. Տեր-Ներսեսեան, Ոսկան վարդապետի ֆեռականական ըմբռնումները. - «Բազմալեզու», 1966, 310-321: Հեղինակը (նույն տեղում, էջ 311) լատինաբան շարժման «պարագլուխներ» է անվանում Վարդան Հունանյանին, Աստվածատուր Ներսեսիչին, Բարսեղ Բարսեղյանին, Հակոբ Հոլովին:

¹⁷ Վ. Համբարձումյան, Գրաբարի գործառությունը որպես գրական լեզու ԺԸ-ԺԹ դարերում, Եր., 1990, 90-98:

¹⁸ Վ. Համբարձումյան, Լատինաբան հայերենի տարբերակիչ հատկանիշները. - ՊԲՀ, 2008, N 1, 159-179. այս նկարագրության ոչ բոլոր կետերն են արտացոլված մեր ակնարկում:

¹⁹ Վ. Համբարձումյան, Լատինաբան հայերենի պատմություն, Եր., 2010:

հետ²⁰ ցույց է տալիս, որ դրանց մի զգալի մասի ակունքները հունաբան հայերենում են. դրանցից հիշատակենք.

նախածանցավոր նորաբանությունները՝ «ապագերծեցեալ», «արտահանեցեալ», «ենթասուզեսցի», «աորերեղոց», «վերատեսութիւն»²¹ (ի դեպ, Գալանոսը գրում է, որ այդ նախածանցները, որը նա մյուսների պես դիտարկում է որպէս «նախադրութիւն» խոսքի մասի մի տարատեսակ, որևէ իմաստ չեն արտահայտում, այլ կցվում են բառերին «առ ի զարդ և նոխարանութիւն բանին»²²), հմմտ. հունաբանների մոտ՝ «ապացոյց» (Բրս. հց. 43[108], 48[124], Նրև. կազմ. 90, Գ. Մտոր. 207, Գ. Վերլուծ. I1-2, III3, 5-6, V.1-2, 9 Սահմանք 386, Զեն.3.2.0) – ἀπόδειξις (PG 31.909[55], 918[81], 44.160.14, D. Cat. 116.30), «արտաբերեմ» (Թրակ. 9.28, Թեոն 10, Անան. Մեկն. 491, Եւտիբ. 21-22.9, Զեն.1.5.2, 1.6.5, 6) – ἐκφέρω (Thrax 54.1, 58.1, Theon 1. 62.19), «ենթադրութիւն» (Պիտ. 221.6, Թեոն 140), «ընթադրութիւն» (Պիտ. 221.3) – ὑπόθεσις (Aphth. 109.2, 3, Theon 10. 113.22), «ենթադրեմ» (Բրս. սղ. Ա 1.204, Պղատ. Օր. 349, Սահմանք 376) – ὑποτίθημι (PG 29.212.7, Pl. Leg. 885b3), «ընթադրեալ» (Բրս. հայեաց 5.117) – ὑποτιθέμενος (PG 31.209), «աորայութիւն» (Գ. Մտոր. 198) – πρόσρημα (D. Cat. 110.13), «վերաստեղծում» (Դիոն. երկ. քհ. 6.4) – ἀναπλάσσω (Dion. cael. hier. 2.1՝ «կրկին կազմավորել»),

ներգոյականի կազմությունը «ըն/ն», «նե/ր» նախդիրներով և եզակի տրականով՝ հաճախ «ում» կամ «ոջ» վերջավորությամբ՝ «ըն թղթում», «նեսայոջ», «նե/ր մերում խօսում»²³ (պետք է նշել, որ տրականի «ում» վերջավորությունն այնքան տարածվել էր արդեն միջնադարում, որ Թրակացու մեկնիչ Եսայի Նչեցին «Վերլուծութիւն քերականութեան» մեջ բերած հաս ու կենտ օրինակների թվում տրականի համար բերում է «Աստուածում, մար-

²⁰ Հունաբան հայերենի առանձնահատկությունների մանրամասն նկարագրությունը տե՛ս մեր «Հունաբանությունները դասական հայերենում» (Եր., 2010) գրքում: Լույս է տեսել նաև այդ գրքի անգլերեն տարբերակը՝ G. Muradyan, Grecisms in Ancient Armenian (Hebrew University Armenian Studies 13), Peeters: Leuven – Paris – Walpole, 2012:

²¹ Գ. Զարպհանալեան, նշվ. աշխ., էջ 52, Հ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 322:

²² Քերական և տրամաբանական ներածութիւն առ յիմաստասիրութիւնն շահեղոյ, Grammaticae et logicae institutiones linguae literalis armenicae armenis traditae a Clementi Galano, 15:

²³ Գ. Զարպհանալեան, նշվ. աշխ., էջ 51, Հ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 314, Ն. Տէր-Ներսէսեան, Ոսկան վարդապետի քերականական ըմբռնումները, էջ 313, Վ. Համբարձումյան, Գրաբարի գործառնությունը, էջ 92-93, Լատինաբան հայերենի տարբերակիչ հատկանիշները, էջ 166 (35): Հովհաննէս Կոստանդնուպոլսեցին առաջարկում է տարբերակներ՝ «ներգոյական՝ ի մտի կամ ըն մտում», տե՛ս Յովհաննէս Հոյով. Զտութիւն հայկաբանութեան, էջ 7. առաջինը միշտ դասական ձևն է, բայց և՛ «ներգոյական՝ յոսկոջ կամ նոսկում», նույն տեղում, էջ 12: Տե՛ս նաև «նե/ր բերանում... նե/ր գրման» (A. Orenco, op. cit., p. 320) – “in ore... in scriptura” (ibid., p. 323).

դում» օրինակները²⁴), հմմտ. հունարանների մոտ՝ «ներ թոտումն» (Պորփ. 139) – ἐν ἀριθμῶ (Porph. 6.12), «ներթալայում» (Ար. Ստոր. 108) – ἐν ὑποκειμένῳ (Arist. Cat. 1a21, 23), «նամանոչ» (Ար. Ստոր. 154) – ἔν τῷ ἀγγείῳ (Arist. Cat. 15b27),

անեզական գոյականների գործածությունը եզակի ձևերով՝ «կեան», «միա», «աչ», «վար», «մեղ», «փառ», «օրէն», «կամ», «բար»²⁵, հմմտ.՝ «օրէն» (Պղատ. Մին. 463, 464, 466) – νόμος (Pl. Min. 313a1, b2, c5), «հատատոյ» (Տիմ. 207) – πίστεως (Rom. 3:25), «զնորհն» (Տիմ. 309) – τὴν χαρίν (2Cor. 8:9), «գերկին» (Տիմ. 14.28) – τὸν οὐρανόν (Job 9:8),

ածականների պարտադիր համաձայնեցումն անկախ դիրքից²⁶՝ «ներասանաղոչ սաղմոսարանում», «ի գանազանից ըղծից իւրաքանչիւրոյ իրի», «առբեր ինձ զօր մի վկայ ամբողջի առաքինութեան, որ չիցէն բծի իմի արատաւորեցեալ», «անուանց յատկից արականաց», «ըն չափաւորի քաղցր», «յորժամ խորհիմք ներաւամարեցելոյ բանէ», «յարմարից բայից անկից գտեցելոց պատշաճաւորութիւն», «ըն մարդում ումեք բեկանելում և մահկանացում», «համայնին խորհուրդ և արարմունք», «ժոյք շնորհի»²⁷, հմմտ.՝ «կատարեականօք գլխովք» (Պիտ. 222.5) – τοῖς τελικοῖς κεφαλαίοις (Aphth. 109.13), «ըստ բացերեականին յեղանակի» (Թեոն 96) – κατὰ τοῦ ἀποφαινομένου τρόπου (Theon 5.91.9), «իւրաքանչիւրոյ սերման» (Ք. Պորփ. 62.10-11) – ἐκάστου τῆς γενέσεως (D. Porph. 127.21-22),

«երկաքանչիւր» արհեստական դերանունը²⁸, հմմտ.՝ «երկաքանչիւր ոք» (Փիլ. տես. 20, ժ բան 237, Նիւս. կազմ. 88) – ἐκάτερος (Ph. Cont. 39.2, De-

²⁴ Եսայի Նչեցի, Վերլուծութիւն ֆրեականութեան, աշխատասիրութեամբ Լ. Խաչերյանի, Եր., 1966, էջ 117:

²⁵ Գ. Զարպհանալեան, նշվ. աշխ., էջ 51, Վ. Համբարձումյան, Գրաբարի գործառնությունը, էջ 92, Լատինարան հայերենի տարբերակիչ հատկանիշները, էջ 165 (25, 26): Հովհաննես Կոստանդնուպոլսեցին բերում է նաև այդ բառերի սեռականի ձևերը՝ անխտիր «ի» վերջավորությամբ՝ «մեղ - մեղի, շնորհ - շնորհի, փառ - փառի, օրէն - օրինի, կեան - կենի», տե՛ս **Յովհաննէս Հոլով**, Զոտոսիւն հայկաբանութեան, էջ 9 (ի դեպ, գոյականն իր ուղղականով և սեռականով ներկայացնելը լատիններենի ֆրեականութեան ավանդույթ է): Գ. Զահուկյանը նշում է, որ Հոլովը վիճարկում է այն կարծիքը, թե «մեղ», «շնորհ», «փառ», «օրէն», «կամ», «կեան» բառերը միայն հոգնակի թվով են գործածվում, և բերում է հին գրքերից այդ բառերի եզակի գործածության օրինակներ, Գ. Զահուկյան, Գրաբարի ֆրեականութեան պատմություն, էջ 99:

²⁶ «Ածական պարտի համաձայնիլ ընդ գոյականին միշտ և ամենուրեք, այսինքն ոչ միայն մինչ հետևի գոյականին, այլ և մինչ նախադրի նմին», տե՛ս **Յովհաննէս Հոլով**, Զոտոսիւն հայկաբանութեան, էջ 161:

²⁷ Գ. Զարպհանալեան, նշվ. աշխ., էջ 51-52, Հ. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, էջ 315, Ն. Տէր-Ներսէսեան, նշվ. աշխ., էջ 314, Վ. Համբարձումյան, Գրաբարի գործառնությունը, էջ 94:

²⁸ Հ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 316, Գ. Զահուկյան, Գրաբարի ֆրեականութեան պատմություն, էջ 110:

cal. 51.5, PG 44.157.3), «երկաֆանչիւրֆ» (Գ. Ստոր. 198, Գ. Պորփ. 8.29) – ἀμφοτέρα (D. Cat. 109.28), ἐκάτερα (D. Porph. 84.2),

«ա» և «ու» լծորդութեան բայերի կրավորական ձևերը՝ «իմ» կամ «անիմ» վերջավորութեամբ²⁹ «բանամ» – «բանիմ», «իմանամ» – «իմանիմ», «հեղում» – «հեղանիմ», «առնում» – «առնանիմ», հմմտ.՝ «մոռանի» (Քենն 12) – λαυθάνει (Theon 1. 64.4), «իմանիլ» (Փիլ. այլաբ. 115) – νοηθῆναι (Ph. LA 1.39), «թողանի» (Քենն. 6) – ἀπολείπηται (Theon 1. 60.8), «առնանիմ» (Անան. Մեկն. 489),

անցյալ անկատարի եզակի երրորդ դեմքի կրավորական «իւր» վերջավորութեամբ՝ «տարածիւր»³⁰, «սիրիւր»³¹, «լինիւր»³², «տեսանիւր», «ուսիւր», «քառնիւր»³³, հմմտ.՝ «սնանիւր» (Իրեն. հերձ. 156) – τρέφεται (Ir. Her. V.4), «ծնանիւր» (Փիլ. այլաբ. 157) – ἐγεννᾶτο (Ph. LA 2.45), «ասիւր» (Գ. Ստոր. 246) – ἐλέγετο (D. Cat. 151.20),

ենթակայական դերբայի հետ ուղիղ խնդիր՝ «անուն է մասն բանի հորվական՝ նշանակող գէտրին իւրաֆանչիւրոյ իրի»³⁴, հմմտ.՝ «սիրողաց զմեզ» (Նազ. ճ.2.1) – ἀγαπόντων ἡμᾶς (PG 35.408.18), «տեսալ զաստուած» (Փիլ. իմաստ. 48) – ὁρῶν θεόν (Ph. Abr. 57.2),

բաղդատական ածականների գործիականով խնդրառութեանը, լատիներենի նման՝ «Պետրոս հօրագոյն է Կիրակոսի»³⁵, հմմտ. հունաբանների մոտ սեռականով խնդիր՝ հունարենի հետևութեամբ՝ «վատթարի լուսագոյն» (Ար. Ստոր. 132) – χείρονος κάλλιον (Arist. Cat. 8b10), «Իսկ քառորդն երրորդին է յայտնագոյն» (Գ. Պորփ. 168.21-22) – τὸ τέταρτον δὲ τοῦ τρίτου ἔστιν ἐμφανέστερον (D. Porph. 201.29), և այլն:

Այս օրինակները քաղել ենք հետազոտողների մատնանշած առանձնահատկութուններից, սակայն դրանցից բացի մենք արձանագրել ենք նրանց իսկ աշխատութուններում վկայված, բայց նրանց ուշագրութեանը չարժանա-

²⁹ Զ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 320, Գ. Զահուկյան, Գրաբարի ֆեռականության պատմություն, էջ 75-76, 106, 169, Ն. Տէր-Ներսէսեան, նշվ. աշխ., էջ 314-315: Վ. Համբարձումյանը բերում է հետևյալ օրինակները՝ «իմանանիմ», «առնանիմ», «թողանի», «լնանիմ», «կալանիմ» (Վ. Համբարձումյան, նշվ. աշխ., էջ 94, «Լատինարան հայերենի տարբերակիչ հատկանիշները», էջ 169 [57]) – «լուանիմ» (նույն տեղում, էջ 168 [48]):

³⁰ Զ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 312:

³¹ Գ. Զահուկյան, Գրաբարի ֆեռականության պատմություն, էջ 106:

³² Գ. Զահուկյան, նույն տեղում, էջ 77: Հովհաննես Հոլովն առաջարկել է տարբերակներ՝ «եղանիւր, ինիւր, կամ եղանէր, լինէր», տե՛ս Յովհաննէս Հոլով. Զտոյքին հայկաբանութեան, էջ 33:

³³ Ն. Տէր-Ներսէսեան, նշվ. աշխ., էջ 314:

³⁴ Գ. Զահուկյան, Գրաբարի ֆեռականության պատմություն, էջ 68 (Ոսկանի մոտ). այդ առանձնահատկությունը ոչ այնքան հստակ ձևակերպումով նշել է և Տէր-Ներսէսյանը, բերելով «առողի գբան», «տնողի գգիտոյքին» օրինակները, Ն. Տէր-Ներսէսեան, նշվ. աշխ., էջ 315:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 314:

ցած՝ հունարան հայերենում ակունքներ ունեցող շեղումներ դասական գրաբարի կանոններից, օրինակ.

նոր մակբայներ հունարանների նախասիրած վերջածանցներով՝ «արդիւնատրապէս»³⁶, «առողջատրաբար», «փափկակի»³⁷, «սեռօրէն»³⁸, հմմտ.՝ «անբաղդատակի» (Թրակ. 15.21) – ἀσυχκρίτως (Thrax 28.6), «անձնաւրէն» (Փիլ. ալլաբ. 168) – ψυχικῶς (Ph. LA 2.81՝ «սրտանց»), «աստուածաբանաբար» (Դ. Պորփ. 56.7) – θεολογικῶς (D. Porph. 120.21), «բարեւրապէս» (Դիոն. երկ. քհ. 1.6) – ἀγαθοδότης (Dion. cael. hier. 1.1),

հունարանների ստեղծած՝ «ինչպես, օրինակ» նշանակութեամբ արհեստական մակբայներ՝ «որբար», «որպակ», «հիկէն», «հիզան», «որզոն... հիբար... որզոն... զիբար»³⁹, հմմտ.՝ «որբար» (Թրակ. 44.3, Ար. Ստոր. 144) – ὄιον (Arist. Cat. 12a26), «որպակ» (Ար. Ստոր. 124) – ὄιον (Arist. Cat. 6a33), «հիզան» (Թրակ. 11.2, 22, 17.5, Թեոն 10, Ար. Ստոր. 107, Պորփ. 142, 146) – ὀκοῖον (Theon 1.62.30), ὄιον (Thrax 20.1, 21.3, 31.2, Arist. Cat. 1a8, Porph. 10.3, 13.16), «որկէն» (Թրակ. 10.9, Ար. Ստոր. 111, 125, 129) – ὄιον (Thrax 18.3, Arist. Cat. 2a31, 6b15, 7b31), «որզոն» (Թրակ. 13.3, 14.12, 21, 15.16, 22, Փիլ. ալլաբ. 148, Թեոն 4, Դ. Պորփ. 26.22, 32.10, 42.36, 44.8, Դ. Ստոր. 200, 226, Դ. Վերլուծ. XII.3, 6, 10, X. 2, Սահմանք 376), «որզովն» (Դ. Ստոր. 218) – ὄιον (Thrax 24.5, 26.5, 27.1, 28.5, 7, Ph. LA 1.72, Theon 1.59.21, D. Porph. 96.11, 100.18, 112.9, 112.18, D. Cat. 111.16, 136.13), «հիբար» (Թրակ. 13.18, 29, 15.19, 16.4, Թեոն 18) – ὄιον (Thrax 25.4, 9, 28.1, 29.3, Theon 2. 66.2), «որզան» (Թրակ. 11.7, 14, 12.24, 23.14, 20, 24.24, 30.4, Ար. Ստոր. 107, 108, 111) – ὄιον (Thrax 20.2, 5, 24.4, 50.4, 51.3, 56.1, 69.5, Arist. Cat. 1a2, 1a14, 1a17),

«մի» դերանվան զուգահեռ «եզ», «մու» ձևերը⁴⁰, հմմտ.՝ «եզ Տէր, մու հաւատ, մի մկրտութիւն» (Տիմ. 311) – εἷς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα (Ephes. 4:5), «եզ» (Թրակ. 9.21, 11.1, 21) – ἕν (Thrax 17.1, 19.6, 20.1), «մու» (Փիլ. լին. 4.110) – ἕν (Ph. QuGen. 4.110), «մու» (Պորփ. 139) – εἷς (Porph. 6.22),

հունարանների ստեղծած արհեստական նախդիրները՝ «քարց»⁴¹, «մակ», «ներ», «նր», «ըն»⁴², հմմտ.՝ «քարց դիմաց» (Թրակ. 26.27) – δίχα

³⁶ Վ. Համբարձումյան, Գրաբարի գործառնությունը, էջ 96-97:

³⁷ Հ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 311, 313:

³⁸ Գ. Զահուկյան, Գրաբարի ֆեռականության պատմություն, էջ 95:

³⁹ Նույն տեղում, էջ 68 (Ոսկանի մոտ) 154, 157 (Սիմեոն Ջուղայեցու մոտ):

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 30 (Կղեմես Գալանոսի մոտ), էջ 55, 63 (Ոսկանի մոտ), էջ 95, 119 (Հովհ. մոտ), էջ 125 (Սիմեոն Ջուղայեցու մոտ):

⁴¹ Հ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 313, Գ. Զահուկյան, Գրաբարի ֆեռականության պատմություն, էջ 139, 359 (Ոսկանի – Խաչատուր Արզրումեցու մոտ):

⁴² Գ. Զահուկյան, Գրաբարի ֆեռականության պատմություն, էջ 82 (Ոսկանի մոտ):

προσώπων (Thrax 60.4), «մակ այրոցն» (Ար. Ստոր. 113) – ἐπὶ τῶν ἄλλων (Arist. Cat. 3a6), «ներ տեղոջ» (Թրակ. 32.8) – ἐν τόπῳ (Thrax 76.2-3), «նըմեգ» (Տիմ. 54) – ἐν ἡμῖν (Jn. 1:14),

չհորովորո «խաբանչիւր» դերանվան հորովորած ձևեր՝ «խաբանչիւրոյ»⁴³, հմմտ.՝ «խաբանչիւրոյ» (Ար. Մեկն. 181, Դ. Պորփ. 62.10) – ἐκάστου (Arist. Int. 23b17, D. Porph. 127.21), «խաբանչիւրում երկրի» (Պղատ. Մին. 470) – ἐκάστη γῆ (Pl. Min. 317d5), «խաբանչիւրոց» (Պղատ. 0ր. 446) – ἐκάστοις (Pl. Leg. 959b1),

«իցեալ»-ով արհեստական դերբայը կրավորական իմաստով՝ «ծնիցեալս»⁴⁴, «գրիցեալ», «ստորոգիցեալ»⁴⁵, հմմտ.՝ «գրիցեալն» (Դ. Ստոր. 231) – ὁ γεγραμμένος (D. Cat. 139.23), «ստորոգիցեալ» (Պորփ. 135, Դ. Պորփ. 76.17) – κατηγορούμενον (Porph. 2.17, D. Porph. 139.18), «ծնիցեալն» (Տիմ. 73, 292) – τὸ γεννώμενον (Lk. 1:35),

բայեր «ոց» ածանցով արհեստական հիմքերով՝ «բացերևոցե», «յարաոցիհն»⁴⁶, հմմտ.՝ «բացերևոցե» (Ար. Մեկն. 159) – ἀποφαίνεσθαι (Arist. Int. 17a19), «յարաոցեալք գոն» (Դ. Սահմ. 28.3) – λαμβάνεσθαι (D. Prol. 11.19), «գոոցիլ» (Փիլ. իմաստ. 78) – εὐρεθήσεσθαι (Ph. Abr. 175.5), «ֆերոցեալ» (Թրակ. 16.1) – ποιηθέν (Thrax 29.1),

արհեստական «ել» դերբայն ու նրա թեք հորովորածները՝ «ելոյ» կամ «ելոյր», «ելով»⁴⁷, հմմտ.՝ «ել» (Պորփ. 134) – εἶναι (Porph. 2.5), «ելոյ» (Փիլ. իմաստ. 35, այլաբ. 119) – ὄντος (Ph. Abr. 10.3), οὖσαν (Ph. LA 1.45), «ելով» (Թեոն 98) – ὄν (Theon 5. 92.12),

«ումն» դերանունն իրի առումով, իսկ սեռական հորովոր՝ մասնականի իմաստով՝ «վանկից ոմանք են երկարք, ոմանք սուղք, ոմանք հասարակք»⁴⁸, հմմտ.՝ «և մակբայիցս ոմանք պարզք են և ոմանք շոկալիք» (Թրակ. 31.5-6) – τῶν δὲ ἐπιρρημάτων τὰ μὲν ἐστὶν ἀπλᾶ, τὰ δὲ σύνθετα (Thrax 73.1), «և պիտոյիցս ոմանք են բանականք, և ոմանք գործականք» (Պիտ. 30.4) – τῆς δὲ χρείας τὸ μὲν ἐστὶ λογικόν, τὸ δὲ πρακτικόν (Aphth. 62),

⁴³ Հ. Աճառյան, նշվ. աշխ., էջ 313:

⁴⁴ Նույն տեղում, էջ 312:

⁴⁵ Գ. Զահուլյան, Գրաբարի ֆերականության պատմություն, էջ 151, 154 (Սիմեոն Զուղայեցու մոտ):

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 151, 154 (Սիմեոն Զուղայեցու մոտ):

⁴⁷ Նույն տեղում, էջ 78:

⁴⁸ Յովհաննէս Հոյով, Զտոյթիւն հայկաբանութեան, էջ 193. բերված նախադասությունը նշգրիտ համընկնում է Հոյովի՝ գրաբարի լատիներեն ֆերականության համապատասխան նախադասության հետ (Puritas haygica, p. 231). “syllabarum quaedam sunt longae, quaedam breves”: Հմմտ. Ոսկանի մոտ՝ «գրոց ոմանք ձայնաւորք. ոմանք բաղաձայնք» (A. Orengo, op. cit, p. 320) – “literarum aliae vocales, aliae consonantes” (ibid., p. 327).

բոլոր քերականների նշած տասը հոլովների թվում հանդես էր գալիս և կոչական հոլովը՝ «է» վերջավորությունամբ. Հովհաննես Հոլովի բերած օրինականների շարքում հանդիպում է կոչականի «Քրիստաուրիէ»⁴⁹ օրինակը, որ վերցրած է Պորփյուրի «Ներածություն» և այդ երկի՝ Դավիթ Անհաղթի մեկնության թարգմանություններից՝ «Քրիստաուրիէ» (Պորփ. 133, Գ. Պորփ. 32.2, 34.3) – Χρυσάοριε (Porph. 1.3, D. Porph. 101.25)⁵⁰:

Բավարարվենք այս օրինակներով, նշելով, որ լատինաբան հայերենի մեր քննությունը նախնական բնույթ ունի, և, որ բուն լատինաբան տեքստերի ուսումնասիրությունը կարող է բացահայտել հունաբան հայերենից սերող և այլ առանձնահատկություններ:

Մի բան հստակ է, որ լատինաբանները երբեմն վերցրել են հունաբանների ստեղծած, բայց հազվադեպ գործածված արհեստական ձևերն ու շարահյուսական օրինաչափությունները և ընդլայնված, համակարգային կիրառություն հաղորդել դրանց⁵¹: Նման եզրահանգման է եկել Վ. Համբարձումյանը, հայերենի արհեստական երկու տարբերակների հարաբերությունները ցույց տալով նախածանցավոր ու բարդ նորաբանությունների և ներգոյական հոլովի կազմության օրինակներով, հպանցիկ հիշատակելով նաև շարահյուսության փաստերը⁵²:

Մասնավոր և հետաքրքրական մի հարց է, գուցե ոչ զուտ գիտական, այլ ավելի շուտ գիտության պատմությանը վերաբերող, արդի հայերեն քերականական տերմինաբանությունը, որի կարևորագույն մասի համար պարտական ենք հունաբաններին և լատինաբաններին:

⁴⁹ **Յովհաննէս Հոլով**, Զտոյթիւն հայկաբանութեան, էջ 8:

⁵⁰ Հունարեն կոչականի փոխառության օրինակներ՝ «ե» վերջավորությամբ, վկայված են արդեն Նոր Կտակարանում՝ «Չակիէ» (Ղկ. ԺԹ 5) – Ζακχαΐε (Lk. 19:5), «Կոռնելիէ» (Գծ. Ժ 3, 31) – Κορνήλιε (Acts 10:3, 31), «Ղազարէ» (Յճ. ԺԱ 43) – Λάζαρε (John 1:43), «Պաղէ» (Գծ. ԻԶ 24, Իէ 24) – Παύλε (Acts 26:25, 27:24), «Պետրէ» (Ղկ. ԻԲ 34) – Πέτροε (Lk. 22:34), «Փիլիպպէ» (Յճ. ԺԳ 9) – Φίλιππε (John 14:9), «Տիմոթէ» (Ա. Տիմ. Զ 20) – Τιμόθεε (1Tim. 6:20): Հունաբան թարգմանություններում ևս այդ ձևը կիրառվել է:

⁵¹ Լ. Հովհաննիսյանն էլ նշում է, որ լատինաբանների կիրառած նորամուծությունները գալիս էին հունաբան հայերենից, Լ. Շ. **Հովհաննիսյան**, Գրաբարի երկու դրսևորում XVII դարում, էջ 182-183: Վայտենքերը (տե՛ս ծ. 14) ցույց է տվել նմանությունները ներգոյական հոլովի և բայի կրավորական ձևերի կազմության մեջ:

⁵² Վ. **Համբարձումյան**, Գրական հայերենի հունաբան և լատինաբան տարբերակների փոխհարաբերության հարցի շուրջ. - «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 2008, N 2, էջ 136-149: Համբարձումյանը մատնանշել է այնպիսի ուշագրավ իրողություններ, ինչպես հին հունարենի և լատինաբանի կառուցվածքային նմանությունը, գրաբարի համեմատ (էջ 140) և առաջին դեպքում մեռած հին հունարեն և կենդանի գրաբար, իսկ երկրորդում՝ մեռած լատինաբան և մեռած գրաբար լեզուների փոխհարաբերությունների փաստը (էջ 141): Տե՛ս Վ. **Համբարձումյան**, Լատինաբան հայերենի պատմություն, էջ 164-180.

Դիոնիսիոս Թրակացու «Քերականության» թարգմանությունը⁵³, որ հունաբան դպրոցի ամենավաղ գործերից է, հիմք դրվեց հայերեն քերականական տերմինաբանությանը, ինչպես նաև գիտական եզրերի կերտման սկզբունքին առհասարակ⁵⁴: Գ. Ջահուկյանն ընդգծել է, որ այդ տերմինները ոչ միայն դարձել են հունաբան դպրոցի տերմինաբանության հիմքը, այլև մինչև այժմ դրանց զգալի մասը կիրառվում է մեր լեզվաբանական-քերականական գրականության մեջ⁵⁵:

Հիշեցնենք, որ Թրակացու «Քերականության» հունաբանությունը երկակի բնույթ ունի. այն ուրիշ հունաբան թարգմանությունների նման տառացի է, հետևաբար նրա լեզվում կան հունարենի կաղապարով ձևված բազմաթիվ բառեր, այդ թվում՝ տերմիններ, նաև շարահյուսական կառույցներ. այն զուրկ չէ և ձևաբանական հունաբանություններից: Հունարենի ազդեցության մյուս կողմը պայմանավորված է երկի բովանդակությամբ. չէ՞ որ այն հունարեն լեզվի քերականություն է, իսկ թարգմանված տարբերակը վերաբերում է հայերենին, հայերեն օրինակներ են բերված: Հայերենին արհեստականորեն վերագրված են հունարենի այնպիսի առանձնահատկություններ, ինչպիսիք երկար ու կարճ ձայնավորներն են, երկար ու կարճ վանկերը, արական, իգական ու չեզոք սեռը, երկակի թիվը, որը հունարենում էլ Դիոնիսիոսից (մ.թ.ա. II դ.) շատ առաջ կիրառությունից դուրս էր եկել: Արհեստական են նաև բայի բազմաթիվ ժամանակներն ու ժամանակաձևերը, որոնցից միայն երկուսը («-իլ», «-իւ») վերջավորություններով) կիրառություն ստացան հետագա հունաբան թարգմանիչների մոտ, ինչպես և բայի զանազան լծորդությունները, այսինքն՝ խոնարհման տարատեսակները, որոնք պայմանավորված են հունարեն բայի ներկայի հիմքի վերջին հնչունով: Հետազոտողները ցույց են տվել նաև, որ այդ արհեստականությունը բացարձակ չէ, և որ թարգմանիչը երբեմն շեղվել է սկզբնագրից և արտացոլել հայերենի իրական առանձնահատկությունները: Նույնիսկ հունարեն բարբառների փոխարեն հիշատակել է հայկական բարբառներ⁵⁶:

⁵³ Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915. ուսումնասիրության հայերեն թարգմանությունը՝ *Օ Վարդագարյանի*, բնագրերի լուսապատենն վերաբաղում էր տե՛ս **Ն. Ադոնց**, Երկեր հինգ հատորով Գ՝ Հայրենագիտական ուսումնասիրություններ, Եր., 2008, էջ ix-clxxxiii, 1-305:

⁵⁴ С. Аревшатян, Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.), Ер., 1973, с. 213-216, հմմտ. նաև 156-158:

⁵⁵ Գ. Ջահուկյան, Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում, Եր., 1954, էջ 111:

⁵⁶ Այդ երևույթները մանրամասնորեն քննարկված են հետևյալ աշխատություններում. Գ. Ջահուկյան, Քերականական ..., Եր., 1954, **R. Sgarbi**, Studio contrastivo sull' adattamento strutturale armeno della "Techne Dionisiana" (Memorie dell' Istituto Lombardo - Accademia di scienze e lettere, classe di lettere - scienze morali e storiche, vol. XXXIX, fasc. 7), Milano, 1991:

Վերադառնանք տերմինաբանությանը: Դիոնիսիոսի թարգմանության մեջ կերտված եզրերն ուսումնասիրել է Ա. Մուրադյանը⁵⁷: Դրանք ստեղծվել են բաղադրյալ բառերը պատճենելու և իմաստային պատճենման եղանակով, որի դեպքում լեզվում գոյություն ունեցող բառերին նոր տերմինաբանական իմաստ էր վերագրվում: Նշենք, որ շարահյուսությունը, հետևաբար և համապատասխան տերմինները, Թրակացու մոտ իսպառ բացակայում են: Փոխարենը նրա մոտ քերականության մաս են կազմում առոգանությունը, տաղաչափությունը, գրականությանն առնչվող հարցեր:

Թրակացու «Քերականության» հայերեն բազմաթիվ մեկնություններ են գրել՝ բացի Ադոնցի հրատարակած Դավիթ Քերականից, Անանուն մեկնիչից, Մովսես Քերթովից, Ստեփանոս Սյունեցուց, Գրիգոր Մագիստրոսից և Համամից, նաև ավելի ուշ շրջանի հեղինակներ Եսայի Նչեցին, Վարդան Արևելցին, Առաքել Սյունեցին, Հովհաննես Երզնկացին, Հովհաննես Ծործորեցին⁵⁸: Դրանցում քերականական բոլոր կատեգորիաներն ու եզրերը հետևում են Թրակացու թարգմանությանը: Այդ մեկնությունները հաճախ կրկնում են միմյանց: Թրակացու մեկնիչներին է հարում նաև Դավիթ Զեյթունցին (XVI դարի երկրորդ կես - XVII դարի առաջին քառորդ)⁵⁹: Միայն առանձին դեպքերում մեկնիչներն, ասես զգուշավորությամբ, փորձում են հաղթահարել Դիոնիսիոսի քերականության անհամապատասխանությունը հայերենի իրականություններին, նշելով, որ այսինչ փաստը չկա «ի հայրմամ»: Ամենախիստ դիտողությունը, թվում է, Հովհաննես Ծործորեցունն է՝ երկակի թվի վերաբերյալ. «Գիտել պարտ է, զի ի յոյնն և յարաբացին եզականն և երկականն և յոգնականն նշանակի, որպէս ինիդ (Թրակացին) եցոյց զաւրինակն՝ Պետրոս, Պետրու, Պետրոս. իսկ ի հայրմամ և ի հռոմայեցին եզական և յոգնականն միայն ցուցանի, որպէս Պետրոս, Պետրոս, Աստուած, Աստուած, իսկ զերկուտրականդ բնաւին ոչ ունիմք, վասն որոյ ոչ է պարտ բռնահարել և զանէն ստեղծանել՝ ախմարութեան տալով տարացոյց և աղփատ գոլով՝ փարթամ երևեցայց»⁶⁰:

⁵⁷ Ա. Մուրադյան, Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի փերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, Եր., 1971:

⁵⁸ Եսայի Նչեցի, Վերլուծութիւն փերականութեան, աշխատասիրությամբ Լ. Խաչերյանի, Եր., 1966, Վարդան Արևելցի, Մեկնութիւն փերականի, աշխատասիրությամբ Լ. Խաչերյանի, Եր., 1972, Առաքել Սիւնեցի, Յաղագս փերականութեան համառատ լուծումն, աշխատասիրութեամբ Լ. Խաչերյանի, Լոս Անճելոս, 1982, Յովհաննէս Երզնկացի (1230-1298), Հավաքումն մեկնութեան փերականի, աշխատասիրութեամբ Լ. Խաչերյանի, Լոս Անճելոս, 1983, Յովհաննէս Ծործորեցի (1283-1340), Համառատ տեսութիւն փերականի, աշխատասիրութեամբ Լ. Խաչերյանի, Լոս Անճելոս, 1984:

⁵⁹ Դավիթ Զեյթունցի, Մեկնութիւն փերականի, աշխատասիրությամբ Ե. Կ. Մեքրոնյանի, Եր., 1981:

⁶⁰ Յովհաննէս Ծործորեցի (1283-1340), Համառատ տեսութիւն փերականի, էջ 211-212:

Դիոնիսիոսից ազդվել է նաև XIV դարի ունիթոուական շարժման ներկայացուցիչ Հովհաննես Քոնեցին իր «Յաղագս քերականին» երկում⁶¹: Ինչպես հենց Քոնեցին է նշում, ինքն ունեցել է նաև լատիներեն աղբյուրներ. դրանցից կարևորագույնն է VI դարի հեղինակ Պրիսկիանուսի *Institutiones grammaticae* երկը: Հետևելով Պրիսկիանուսին, նա անդրադարձել է նաև մի շարք շարահյուսական խնդիրների: Հետաքրքրական է, որ օրինակները Քոնեցին հաճախ բերել է իր ժամանակի կենդանի միջին հայերենից: Հիմնականում հետևելով հայերենում արդեն հաստատված դիոնիսոսյան տերմինաբանությունը, Քոնեցին ներմուծել է մի քանի կարևոր եզր, որոնք այժմ էլ կիրառվում են:

Վերոհիշյալ լատինաբան (Հովհաննես Հոլովի և մյուսների) քերականություններում նույնպես արտացոլված է Թրակացու Թարգմանություն, բայց նաև Հովհաննես Քոնեցու տերմինաբանությունը, սակայն նոր եզրեր էլ են ստեղծվել, որոնք նույնպես մենք այժմ կիրառում ենք:

Ամփոփենք. արդի հայերեն քերականական եզրերից **Ա** մի քանիսը Թարգմանված են **հունարենից** և զուգահեռ շունեն լատիներենում⁶².

ընդհանուր տերմիններ՝ «ֆերականութիւն» – γραμματική (լատիներենն այս բառը փոխառել է), «ստուգաբանութիւն» – էτυμολογία, «առոգանութիւն» – προσῳδία (նշանակում է ոչ միայն արտահայտիչ ընթերցանություն, այլև դրա համար կիրառվող նշանները),

հոլովների անուններ՝ «ուղղական» – ὀρθή (հմմտ. լատինաբանների մոտ՝ «անուանական» – nominativus, որն արդեն Թրակացու մոտ հանդես է գալիս «ուղղական»-ին զուգահեռ),

անունների բազմաթիվ տեսակներից՝ «փաղափշական» – ὑποκοριστικός (Փալանոսի մոտ այն փոխարինված է «նուազական» – diminutivum),

բայի ժամանակներ՝ «վաղակատար» – ὑπερσυντελικός («վաղակատար»-ին զուգահեռ օգտագործվել է «գերակատար» տարբերակը),

կետադրական՝ «կէտ» – στυγή, «ստորակէտ» – ὑποστυγή (լատիներենում օգտագործվել է հունարենից փոխառված *comma* բառը), նաև «առոգանութիւն» բաժնից՝ «ղէշտ» – ὀξεία, «բուլթ» – βαρεῖα, «ենթամնայ» – ὑφέν.

Բ մի զգալի մասը՝ նախ **հունարենից**, **հետո կրկին լատիներենից**, չէ՞ որ լատիներեն քերականական եզրերի մեծ մասն էլ պատճենված կամ փոխառված է հունարենից.

հնչյունաբանական՝ «ձայնատր» – φωνήεις, vocalis, «բաղաձայն» – σύμφωνος, consonans, «երկբարբառ» – δίφθογγος (Հովհաննես Ծործորե-

⁶¹ **Յովհաննես Քոնեցի**, Յաղագս քերականին, բնագիրը հրատարակության պատրաստեց **Լ. Ս. Խաչիկյանը**, ներածությունը **Լ. Ս. Խաչիկյանի** և **Ս. Ա. Ավագյանի**, Եր., 1977:

⁶² Շարադրամբը շժամոբեռնելու համար բնագրերի վկայականներ չենք բերում. ստորև թվարկված եզրերը դյուրությամբ կարելի է գտնել վերը նշված քերականություններում:

ցին այն մեկնաբանել է որպէս «եօկհնչումն», որից կարելի է բխեցնել արդի «երկհնչուն»-ը), diphthongus, «վանկ» – συλλαβή, syllaba,

խոսքի մասերի անուններ՝ «անուն» – ὄνομα, nomen, «թուական» (անուն տարատեսակ է և՛ թրակացու, և՛ լատինաբանների մոտ) – ἀριθμητικόν – numeralis (Փալանոս, Խաչատուր), «բայ» – ῥήμα, verbum, «մակբայ» – ἐπίρρημα, adverbium, «դերանուն» – ἀντωνυμία, pronomen, «նախադրութիւն» – πρόθεσις, praepositio (Պավիթ քերական, Մովսէս Քերթոզ, Հովհաննէս Մործորեցի՝ «նախադիր», Առաքել Սյունեցի, Քոնեցի, Խաչատուր՝ «նախդիր»), «յօղ» – ἄρθρον, articulum, «շաղկապ» – σύνδεσμος, conjunctio,

բառակազմական՝ «պարզ» – ἀπλῶς, simplex, «բարդ» – σύνθετος, compositus, «ածանցաւոր» / «ածանցական» – παραγωγός, derivativus (Հորով),

«լծորդութիւն» – συζυγία, conjugatio,

քերականական սեռ՝ «սեռ» – γένος, genus, «արական» – ἀρσενικόν, masculinum, «իգական» – θηλυκόν, femininum, «չեզոք» – οὐδέτερον, neutrum,

հորովում՝ «հորով» – πτώσις, casus (Քոնեցի «հորով»՝ հորովում իմաստով, իսկ հորովի համար՝ «անգումն» – casus, որ հանդիպում է նաև լատինաբանների մոտ), «սեռական» – γενικός, genetivus, «տրական» – δωτικός, dativus, «հայցական» – αἰτιατικός, accusativus (Փալանոս՝ «կրողական»),

«դէմք» – πρόσωπον, persona, «թիւ» – ἀριθμός, numerus, «եզական» – ἐνικός, singularis, «յոգնական» – πληθυντικός, pluralis, արդի «եզակի»/«յոգնակի» առաջացել են մակբայներից (Փալանոսը բայը խոնարհելիս ներկայացնում է եզակիի ձևերը, հետո ավելացնում «և յոգնակի», Խաչատուր. «անունանք եզակի և յոգնակի առնանիլ կարեն»),

համեմատութեան աստիճաններ՝ «բաղդատական» – συγκριτικός, comparativus, «գերադրական» – ὑπερθετικός, superlativus,

բայի սեռը՝ «ներգործական» – ἐνεργητικόν, activum, «կրատրական» – παθητικόν, passivum,

բայի ժամանակներ՝ «ժամանակ» – χρόνος, tempus, «ներկայ» – ἐνεστώς, praesens, «անցեալ» – παρεληλυθός, praeteritum, «սպասնի» – μέλλον, futurum,

բայի եղանակներ՝ «սահմանական» – ὀριστικός, indicativus, «հրամայական» – προστακτικός, imperativus, «ընտանական» – εὐκτικός, optativus, «ստորադասական» – ὑποτακτικός (հմմտ. Հորովի մոտ՝ «ստորակցական», որ ճշգրիտ համապատասխանում է լատիներեն subjunctivus-ին,

իսկ մյուս լատինաբանները պարզապես փոխառել են թրակացու թարգմանչի ստեղծած եզրը):

Գ Կան բավական թվով և գուտ լատիներենից պատճենված տերմիններ.

խոսքի մասերի անուններ՝ «գոյական» (Գալանոս, Հոլով, Խաչատուր) – *substantivum* (Գալանոս, Հոլով), «ածական» – *adjectivum* (Գալանոս, Հոլով)՝ երկուսն էլ «անուն» խոսքի մասի տարատեսակներ են, «դասական» («անուն») – *ordinale* (խոսքը դասական թվականների մասին է, բերված են «առաջին, երկրորդ, երրորդ» օրինակները, Քոնեցի, Գալանոս),

«հասարակ անուն» / «յատուկ անուն» – *substantiva appellativa/propria* (Քոնեցի, Հոլով, Ոսկան. թրակացու մոտ՝ «հասարակաբար» / «յատկապէս»),

«հաւաքական անուն» – *collectivum* (Հոլով. հմմտ. թրակ.՝ «բալձաձական»),

«հոլովումն» – *declinatio* (Գալանոս)՝ «առաջին, երկրորդ, երրորդ, չորրորդ հոլովումն», նաև «հոլովումն բայից», Քոնեցին այս իմաստով օգտագործել է «հոլով»,

հոլովների անուններ՝ «բացառական» – *ablativus* (Հոլով), «գործիական» – *instrumentalis* (Գալանոս, Ոսկան, Հոլով. հմմտ. թրակ.՝ «առաքական»), «ներգոյական» – *commorativus* (Հոլով, Զուղայեցի՝ այդ երեք հոլովները հունարենում չկան), «կոչական» – *vocativus* (հմմտ. թրակացու մոտ՝ «հոչական» – κλητικός, Քոնեցի՝ «կոչնական»), բայց Դավիթ քերականը, Հովհաննես Երզնկացին, Վարդան Արեւելցին, Եսայի Նչեցին օգտագործել են «կոչական», Հովհաննես Ծործորեցի՝ «գհոչականն ուման կոչական ասեն»),

դերանունների տեսակներ՝ «ցուցական», «ստացական» (Քոնեցի, Գալանոս), «հարցական» (Քոնեցի), «յարաբերական» (Գալանոս),

բայի ժամանակներ՝ «անցեալ անկատար» – *praeteritum imperfectum* (Քոնեցի), «անցեալ կատարեալ» – *praeteritum perfectum* (Քոնեցի), կամ պարզապես՝ «անկատար» և «կատարեալ» (Հոլով), «յարակատար» – *paulo plus perfectum* (Հոլով),

բայի եղանակ՝ «եղանակ» – *modus* (հմմտ. թրակ.՝ «խոնարհումն» – ἔγκλισις), «անորոշական» (անորոշ դերբայն է) – *infinitivus* (Գալանոս. հմմտ. թրակացի՝ «աներևոյթ»),

բայի դեմքեր՝ «առաջին, երկրորդ, երրորդ» (Քոնեցի, թրակացու մոտ՝ «նախ, երկր, երի»),

բայի սեռ՝ «սեռ բային» (Գալանոս) – *genera* (թրակ.՝ «տրամադրութիւն»), «հաստատարութիւն» – *διάθεσις*), «անցողական» – *transitivum* (Գալանոս, Քոնեցին այդպես էր բնորոշում ուղիղ խնդիր պարունակող նախադասութիւնները՝ այժմ օգտագործվում է «անցողական բայեր» հասկացութիւնը),

«ղիմատր բայ» / «անդէմ բայ», բերված է «պիտոյ է» օրինակը (Ոսկան, Հոլով, Հոլովի լատիններենի քերականություն՝ «ղիմատր»/«ղիմագուրկ»),

«աստիճանմ համեմատութեան՝ դրական» – *positiva* (Հոլով, Ոսկան, «բաղդատականն» ու «գերադրականն» արդեն կան թրակացու մոտ, որպես անվան տարատեսակներ), Ոսկանն այդպիսիք դիտում է ոչ միայն ածականների, այլև մակբայների մոտ,

«խոնարհումն բայից» (Ոսկան. հմմտ. թրակացու մոտ՝ «ձորդոպին է կարգաւոր խոնարհութին [κλίσις] բայից», իսկ «խոնարհումն» վերաբերում է եղանակներին),

կետադրական՝ «վերջակէտ» – *punctum finale* (Գալանոս, Քոնեցի. թրակ.՝ «կէտ աւարտեալ»), «միջակէտ» – *punctum medium* (Քոնեցի, Գալանոս, Զուլայեցի, սակայն Դավիթ և Անանուն քերականներն արդեն օգտագործել են «միջակէտ»),

շարահյուսական՝ «համաձայնութին» – *concordantia* (Գալանոս), «համաձայնիլ ի սերս, ի թիս, յանգմունս» (Քոնեցի), «կատավարութին անգմանց» (Քոնեցի), «հոլով խնդրել», «պահանջել խնդիր» – *exigere casum, regere casum* (Քոնեցի, Գալանոս), «հոլովաւորութին» – *constructio* (Հոլով), «բացայայտիչ» – *manifestativum* (Հոլով՝ «Սիմոն՝ Պետրոս»), «պարզ» և «բաղդարեալ» «կատարեալ բան» («կատարեալ բան» Քոնեցու մոտ ոչ այնքան հստակորեն արտահայտում է նախադասության գաղափարը):

Ավելացնենք, որ բերված օրինակները թույլ չտվեցին պարզել արդի հայերեն մի կարևոր՝ «դերբայ» եզրի ծագումը. և՛ հունաբանները, և՛ լատինաբաններն օգտագործել են հունարենից թարգմանված «ընդունելութին» եզրը: Հավանաբար «դերբայը» կազմվել է «դերանուն» եզրի նմանակությամբ:

Այսպիսով, Ա. Մուրադյանի այն պնդումը, թե «լատինաբան հայերենը որևէ հետք չի թողել մեր լեզվի և տերմինաբանության վրա»⁶³, չափազանցված ենք համարում: Գոնե տերմինաբանության պարագայում, ինչպես տեսանք, իրականությունը մի փոքր այլ է:

Հապավումներ

Անան. Մեկն. – «Պերիարմենիաս Արիստոտելի»՝ Դավթի Անյաղթ փրկիսոփայի Մատենագրությունք և Թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դավթ, Վենետիկ, 1932, էջ 399-465,

Ար. Ստոր., Ար. Մեկն. – Արիստոտելի Ստորագութիւնմ և Յաղագս մեկնութեան՝ F. C. Conybeare, *A Collation with the Ancient Armenian Versions of the Greek Text of Aristotle's Categories, De interpretatione, De mundo, De virtutibus et vitiis*, Oxford, 1892, Appendix II. Armenian Text,

⁶³ Ա. Մուրադյան, Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, էջ 15:

Բրւ. հց. – Բարսեղ Կեսարացի, *Գիրք Հարցմանց*՝ Basilio di Cesarea, *Il libro delle Domande*, edito da G. Uluhogian (CSCO 536, 537 – Scriptores Armeniaci 19, 22), Louvain,

Բրւ. սղ., հայեաց – Ս. Բարսեղ Կեսարացի, *Գիրք պահոց*, աշխատասիրությամբ Կիմ Մուրադյանի, էջմիածին, 2008,

Դ. Պորփ. – Դավիթ Անյաղթ, *Վերլուծութիւն ներածութեանն Պորփիրի*, համահավաք ֆննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերէն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1976,

Դ. Սահմ. – Դավիթ Անյաղթ, *Սահմանք իմաստասիրութեան*, աշխատասիրութեամբ Ս. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1960,

Դ. Ստոր. – Դավիթ Անյաղթ, *Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք*, աշխատասիրութեամբ Ս. Ս. Արևշատյանի, Եր., 1980, էջ 199-200՝ *Մեկնութիւն Ստորոգութեանց Արիստոտէլի*,

Դ. Վերլուծ. – Դավիթ Անյաղթ, *Մեկնութիւն ի վերլուծականն Արիստոտէլի՝ David the Invincible, Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, Old Armenian Text with an English Translation, Introduction and Notes by Aram Topchyan, Brill: Leiden – Boston, 2010,

Դիոն. երկ. ֆն. – Դիոնիսիոսի «Յաղագս երկնային ֆանանայապետութեան»՝ *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite*, edited by R. W. Thomson (CSCO, vol. 448), Lovanii, 1987,

Եստիֆ. – Ն. Ակիմեան, «Եստիֆի եպիսկոպոսի Կոստանդնուպօլսեցոյ», ՀԱ, 1969, թիւ 1-3,

Զեն. – *Anonymous Philosophical Treatise*, by M. E. Stone and M. E. Shirinian, translated with the collaboration of J. Mansfeld and D. T. Runia, Brill: Leiden, Boston, Köln, 2000,

Թեոն – Հ. Մանանդյան, *Թեոփնեայ Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց*, հանդիպաղիր հունարէն բնագրով, Երևան, 1938,

Թրակ. – Н. Адонц, *Дионисий Фракийский и армянские толкователи*, Петроград, 1915, կամ Արուեստ Դիոնիսեայ ֆեռականի՝ Նիկողայոս Ադոնց, *Երկեր հինգ հատորով*, Գ, Հայրենագիտական ուսումնասիրություններ, Եր., 2008,

Իրեն. հերձ. – *Irenaeus Gegen die Häretiker*, von K. Ter-Mekerttschian, E. Ter-Minassiantz, Leipzig 1910,

Նագ. և.2 – *Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, Versio Armeniaca I, Orationes II, XII, IX*, ed. a B. Coulie, Brepols–Turnhout, 1994 (Corpus Christianorum, Series Graeca 28, Corpus Nazianzenum 2),

Նիս. կազմ. – Ս. Գրիգոր Նիսացի, *Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն*, ֆննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Վարդանյանի, Մայր աթոռ Ս. էջմիածնի հրատարակչություն, Ս. էջմիածին, 2008 (Եկեղեցական Մատենագիտություն Գ),

Պիտ. – *Գիրք պիտոյից*, աշխատասիրությամբ Գ. Մուրադյանի, Երևան, 1993,

Պղատ. Օր., Մին. – *Պղատոսի տրամախօսութիւնք յաղագս օրինաց և Մինովս*, Վենետիկ, 1890,

Պորփ.— Դավթի Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք և թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, Վենետիկ, 1932, էջ 133-156,

Սահմանք — «Սահմանք փիլիսոփայականք», Բանբեր Մատենադարանի, 5, 1960, քննական բնագիրը և ուսերեն թարգմանությունը Ս. Արևշատյանի, էջ 376-392,

Տիմ. — Տիմոթէոսի եպիսկոպոսապետի Աղեքսանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալն ի ժողովն Քաղկեդոնի, Էջմիածին, 1908,

Փիլ. այլաբ., իմաստ. — Փիլոնի Հեբրայեցոյ ճառք որոց հելլեն բնագիրք հասին առ մեզ, Վենետիկ, 1892,

Փիլ. լին. — Փիլոնի եբրայեցոյ Մեկնութիւն ճննդոց և ելից, ճառք ի Սամփսոն, ի Յովնան, աշխատասիրութեամբ Մ. Ալգերեանց, Վենետիկ, 1826,

Aphth. — Aphthonii Sophistae Progymnasmata: Ch. Walz. *Rhetores Graeci*, vol. I, Stuttgartiae, 1832, pp. 55-120,

D. Cat. — A. Busse, *Eliae (olim Davidis) in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, Berolini, 1900,

D. Prol., D. Porph. — A. Busse, *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*, Berolini, 1904,

Dion. cael. — Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia, de ecclesiastica hierarchia, de mystica theologia, epistulae*, ed. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin, 1991 (Patristische Texte und Studien 36),

Ir. Her. V — Irénée de Lyon, *Contre les hérésies livre 5*, eds. A. Rousseau, L. Doutreleau, C. Mercier, Paris, 1969 (Sources Chrétiennes 153),

PG — J. P. Migne, *Patrologiae graecae cursus completus*,

Ph. LA, Abr. — *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, ed. L. Cohn, vol. 1, Berlin, 1962, 61-169: Legum allegoriae libri I-III; vol. 4, Berlin, 1962, 1-60: De Abrahamo,

Ph. QuGen. — *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca (Les œuvres de Philon d'Alexandrie, 32)* ed. F. Petit, Paris, 1978,

Porph. — *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium*, ed. Adolfus Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV.2), Berolini, 1887,

Theon — Aelius Theon, *Progymnasmata*, texte établi par M. Patillon, avec l'assistance, pour l'Arménien de G. Bolognesi, Paris, Les Belles lettres, 1997,

Thrax — Dionysius Thrax, *Ars grammatica*, ed. G. Uhlig, Leipzig: in aedibus Teubneri, 1883 (*Grammatici graeci* 1.1).

ԱԼԲԵՐՏ ՄԱԿԱՐՅԱՆ

ԱՆԻ ՇԱՀՆԱԶԱՐՅԱՆ

ՆՈՐԱՀԱՅՏ ԷԶԵՐ ՕՏՅԱՆՆԵՐԻ ԳԵՐԳԱՍՏԱՆԻՑ

«Ան հայը, որ իր պետական պաշտոնին ընծայած դյուրություններեն օգտվելով իր շահերուն կը գոհնայս խեղճ, տարաբախտ ազգը, անիծյալ ըլլա, երիցս անիծյալ»:

Գրիգոր Օտյան

1. Մտախ

Հայ հանրային-քաղաքական և գրական-մշակութային կյանքում նշանավոր գերդաստանների՝ Պալյանների, Լազարյանների, Պատկանյանների և այլոց խաղացած դերի հետ միասին պատկառելի է եղել նաև Օտյանների ներդրումը: Մտավորական այս ընտանիքի երկու ներկայացուցիչները՝ Գրիգոր և Երվանդ Օտյանները, արդեն վաղուց դարձել են հայ ժողովրդի հավերժական ուղեկիցները՝ առաջինը՝ ամենից առաջ որպես արևմտահայ ազգային Զարթոնքի և սահմանադրական շարժման պարագլուխ, որն իր լավագույն սերնդակիցների հետ միասին անդուլ եռանդով կազմակերպեց օտարի շար շնչի տակ ծվարած հայրենակիցների ազգային ու հոգևոր լիցքերը, երկրորդը՝ որպես հանճարեղ գրող, որը գեղարվեստական բացառիկ արժեքներ ստեղծեց հատկապես երգի-ժաբանության բնագավառում՝ դառնալով Հակոբ Պարոնյանի գործի արժանավոր շարունակողը:

Հայրենի պատմագրությունն ու բանասիրությունն այս երեկելի գործիչների մասին վաղուց ստեղծել են ծանրակշիռ ուսումնասիրություններ. գրվել են գրքեր, բազմաթիվ հոդվածներ, հրատարակվել նամակներ... Այնուամենայնիվ, անցյալի մամուլի ու տպագիր այլ աղբյուրների էջերում այստեղ-այնտեղ դեռևս շարունակվում են մնալ չնկատված կամ գուցե հանիրավի անտեսված ուշագրավ նամակներ և հուշերի թանկագին բեկորներ, որոնք բնականորեն ամբողջացնում են ընտանիքի պատմությունը, լայնացնում հետաքրքրությունների շրջագիծը, թանձրացնում միջավայրն ու բնավորությունները... Եվ ահա սույն հրապարակումը միտված է նորահայտ էջերով հարստացնելու Օտյան գերդաստանի դիմանկարը:

2. Ընտանիք

Օտյան ընտանիքի նահապետը՝ Կեսարիայի Մունճուսան գյուղում ծնված Պողոսը, Կ. Պոլիս էր եկել 12 տարեկան հասակում՝ 1807 թվականին: Նա, չքա-

վորությունից դրդված, Թուրքիո մայրաքաղաք էր եկել... ոտքով տանը թողնելով մորն ու տատին: Նախ իբրև շինարար-բանվոր աշխատանքի է ընդունվում արքունի ճարտարապետ Գ. Պալյանի մոտ, իսկ հետագայում՝ պարկեշտության ու բնատուր խելքի շնորհիվ դառնում է գրագիր: Համառ աշխատասիրության ու բնատուր ձիրքի շնորհիվ շուտով հռչակվում է մայրաքաղաքում և զբաղեցնում արքունի ճարտարապետի պաշտոնը: Պողոս Օտյանը 1820-ին ամուսնանում է Խույունձի Սերգիս աղայի դստեր՝ Թագուհու հետ, և այդ ամուսնությունից ծնվում են 13 երեխաներ, որոնցից Գրիգոր, Խաչիկ, Նշան և Եվփիմե Օտյանները մեծ ներդրում են ունեցել XIX-XX դդ. հայ հասարակական-քաղաքական և գրական-մշակութային կյանքում:

Օտյաններն իրենց նախնական կրթությունն ստանում են ընտանիքի հոր՝ Պողոս աղայի բացած մասնավոր դպրոցում, ուր դասավանդում էին ժամանակին հռչակված Կարապետ Ութունձյանը (հայերեն), Խաչատուր Մխաբյանը (ֆրանսերեն), Խաչատուր Պարտիզպանյանը (մաթեմատիկա) և ուրիշները: Այս դպրոցում են սովորել ու հարուստ գիտելիքներ ձեռք բերել նաև հետագայում պոլսահայ գաղթօջախում լայն ճանաչում ստացած մտավորականները՝ Թովմաս և Միքայել Խորասանձյանները, Հարություն Սըվաճյանը, Աբրահամ Սաքայանը, Գարեգին Փափազյանը և այլք:

Օտյան ընտանիքի յոթերորդ զավակը՝ Գրիգոր-Սիսակը, ծնվել էր 1834-ի դեկտեմբերի 9-ին Սկյուտարում և մկրտվել դեկտեմբերի 14-ին Ս. Խաչ եկեղեցում: Նա դեռ փոքր հասակից աչքի է ընկել բացառիկ խելքով ու ընդունակություններով, լեզուների, հատկապես ֆրանսերենի քաջիմացությամբ: Ուսման հարզը լավ իմացող հայրը որդու համար վարձել էր ֆրանսիացի մի նշանավոր դասախոսի՝ մըսյո Կարտեին, որը գործվագույթ հոր պես կրթել ու դաստիարակել է մանչուկին: Նրա մասին Գրիգորը հետագայում շատ տարիներ հետո, պիտի այսպես գրեր. «Հոր մը պես պիտի սիրեի եթե հայրերուն պատվականագույնը պարզևած չըլլար ինձ երկինք»¹:

Այսօր արդեն տարօրինակ է թվում, բայց, ինչպես հավաստում են հարազատները, իր տարեկիցների սովորական աղմկալի խաղերից խուսափող երեխան սիրել է տանը կանգնել աթոռի վրա և քույրերին ու եղբայրներին շուրջը բոլորած՝ զանազան ճառեր արտասանել: Իր հերթին հայրը, որդու «անուշ դեմքեն կախարդյալ», խրախուսել է նրա այդ հակումը և շատ անգամ տղային խնդրել բազմաթիվ հյուրերի ներկայությամբ «ճառ մը խոսիլ»: Եվ, զարմանալի բան. Կ. Պոլսո թերթերից մեկը տպագրում է տասնմեկը դեռ չբոլորած Գրիգորի ճառերից մեկը, որն արդեն վկայում է մանուկ տաղանդի ճարտասանական ձիրքի, ազնիվ մտածելակերպի և փայլուն ապագայի մասին: Ահա այդ ճառից մի հատված. «Աստված մարդը անձիշխան ստեղծեց որ սրտին ուզածը համար-

¹ «Մասիս», համդես, Կ. Պոլիս, 1893, թիվ 3985, էջ 195:

ձակ ընտրելու կարողություն ունենա, և բանականություն ալ տվավ անոր՝ որ այն սրտին ուզածները բարեկարգե, բարի և օգտակար են նե՛ ի գործ դնե, չէ նե՛ յուր կամքը զսպելով՝ զգուշանա անոնցմե: Այս ազատություն մարդս անասնական վայրագ բնություն մը շտանալու համար, դրավ անիկա ընկերական վիճակի մը մեջ, որ մեկզմեկու կարոտելով և իրարմե օգնություն գտնելով՝ մեկզմեկ սիրեն, և իրարու հետ միաբան ապրելով՝ հեզ և համբույր բնություն ստանան: Բայց ըստ որում բոլոր աշխարհի մարդիկ մեկզմեկ միօրինակ սիրել և միաբան ապրիլ անհնար է, վասնզի այնչափ մեծ միաբանությունեն մեծ մեծ չարիքներ ալ կրնան ծագիլ, ինչպես որ փորձով հայտնի տեսնվեցավ աշտարակաշինության ատենը, ասոր համար Աստված, որ այն ժամանակը լեզուները խառնակելով ազգ ազգ բաժնեց աշխարհի մարդիկը, ասով իբր թե պարտք մը դրավ ամենուն վրա՝ որ ամեն ազգի անհատները իրենց ազգը սիրելու պատրաստ ըլլան և անոր օգուտը հոգան»²:

Գր. Օտյանը, փայլուն կրթություն ստանալով Ֆրանսիայում, ականատես լինելով 1848-ի ֆրանսիական բուրժուական հեղափոխությանը, 1851-ին վերադառնում է Կ. Պոլիս ու դառնում սահմանադրական շարժան ամենաեռանդուն դեկավարներից մեկը: Ի վերջո, նրա և ազգային Զարթոնքի սերնդի մյուս ներկայացուցիչների շնորհիվ է, որ սուլթան Աբդուլ Համիդը 1863-ին վավերացնում է արևմտահայոց ազգային Սահմանադրության օրենքը: Հիշարժան է, որ նա 1875-ին օգնում է Միհրատ փաշային՝ մշակելու Օսմանյան կայսրության առաջին Սահմանադրությունը: Գր. Օտյանը Բեռլինի կոնգրեսի նախօրյակին Կ. Պոլսի հայոց պատրիարքարանի հանձնարարությամբ մշակում է նաև Արևմտյան Հայաստանի բարենորոգումների ծրագրի նախագիծը («Ծրագիր կազմակերպական կանոնագրի օսմանյան Հայաստանի»): Նրա եղբորորդին՝ նշանավոր հեգնաբան Երվանդ Օտյանը, վերհիշում է, որ Գր. Օտյանն «իր ժամանակին ամենեն ավելի գրական խառնվածք ունեցող անձն էր: Իր տունը կեդրոն մըն էր, ուր կը հավաքվեին բոլոր գրասերներն ու գրագետները, տոք. Նահապետ Ռուսինյան, Թովմաս Թերզյան, Կարապետ Գարագաշ, Մինաս Զերազ, Փորթուզալյան փաշա, Սազըզ Հովհաննես էֆ. և այլն»³: Եր. Օտյանն իր «Գրական հիշատակներում» գրում է, որ իր հայրը՝ Խաչիկ Օտյանը, և մեծ հորեղբայրը՝ Նշան Օտյանը, իրենց երիտասարդության տարիներին նույնպես զբաղվել են գրականությամբ. նրանք Հ. Սրվաճյանի «Մեղու» հանդեսում զանազան կեղծանուններով հրատարակել են երգիծական գրություններ: Եր. Օտյանի հայրը թարգմանել է նաև Վիկտոր Հյուգոյի «Կլոդ Գեո» վիպակը: Խաչիկ Օտյանը 1878-ին մասնակցել է Սան Ստեֆանոյի հաշտության պայմանագրի ստորագրմանը: Նա 1880-1882 թվականներին ծառայել է Ռումինիայում

² «Արշալույս Արարատյան», լրագիր, Կ. Պոլիս, 1845, 21 սեպտեմբերի:

³ Եր. Օտյան, Գրական հիշատակներ, Երկերի ժողովածու, հ. 4, եր., 1962, էջ 12:

որպես թուրքական հյուպատոս: Վերադառնալով Կ. Պոլիս՝ եղել է արտաքին գործերի նախարարության ծածկագիր հեռագրերի բաժնի տնօրենը:

Օտյանների գերդաստանի հաջորդ նշանավոր ժառանգը Կ. Պոլսում ժամանակին մեծ համբավ վայելող մանկավարժ ու թարգմանչուհի Եվփիմե Օտյանն է, որի թարգմանություններից հայտնի է Ֆրանսիացի գրող Կուզոլիկ Հալևիի «Աբբա Կոստանտինե» վեպը: «Անուշ խոսվածք մը ուներ, որ իր հանդարտ միապաղաղ հոգին կը պատկերացնի: Աչքերը կարտահայտեին սրտի գերազանց բարիությունը այս անձնվեր կնոջ, որ իր եղբայրներին ու քույրերին նվիրված էր համակ, և որ մինչև Փարիզ գնաց եղբոր մահիձին քով իբր հիվանդապահ հսկելու՝ անոր տառապանքի վերջին ամիսներին»⁴, - այսպես է Եվփիմե Օտյանին իր «Իմաստվերներում» բնութագրում Հրանտ Ասատուրը:

Նշան Օտյանից մեզ հասած տեղեկություններն ավելի սակավաթիվ են: Ակադ. Աշոտ Հովհաննիսյանի կողմից հայտնաբերված՝ Նշան Օտյանի 1861-ին գրած մի նամակից, որն ուղղված է Մկրտիչ Խրիմյանին, և Գրիգոր Օտյանի՝ եղբորն ուղղված նամակներից կռահելի է դառնում նրա հասարակական-քաղաքական գործիչ լինելը:

3. Նամականին

Օտյան գերդաստանում իշխող էին մարդկային ամենաջերմ հարաբերությունները, հարազատի սրտացավությունը, կարեկցանքը միմյանց նկատմամբ և, ամենակարևորը, անանձնականությունը: Իսկ այդ ամենի խոսուն վկայություններն այն նամակներն են, որոնք դարից ավելի մնացել են մամուլի ու տպագիր այլ աղբյուրների էջերում՝ այդպես էլ ցավալիորեն չնկատվելով ուսումնասիրողների կողմից: Այդ տեսակետից հատկապես արժեքավոր են Գրիգոր Օտյանի՝ մեր կողմից հայտնաբերված մի քանի նամակները, որոնք այսօր արդեն թանկ մասունքներ են հայ մշակութաբանության համար:

Նամակներից հինգը Գրիգոր Օտյանն ուղղել է եղբորորդուն՝ Երվանդ Օտյանին, որին յոթ տարեկան հասակում որդեգրել ու մեծացրել է իր տանը, մեկական նամակներ՝ մյուս եղբորորդիներին՝ Հրանտին և Լևոնին, մեկն էլ իր եղբորը՝ Նշան Օտյանին: Նամականու մեջ իրենց պատկառելի տեղն ունեն նաև Գրիգոր Օտյան-Ալֆոնս Լամարթին նամակագրության մեկական նմուշները:

Գրիգոր Օտյանի՝ 1880-1886 թթ. Փարիզից եղբորորդուն ուղարկած հինգ նամակներում մեզ է պատկերանում Երվանդ Օտյանը տասից մինչև տասնութ տարեկանն ընկած ժամանակահատվածում: Դրանց մեջ ներկայանում է ապագա հանճարեղ երգիծաբանը՝ իր պատանեկան ապրումներով ու զբաղումներով, և, ամենակարևորը, տեսանելի են դառնում Գրիգոր Օտյանի անպարփակ սերն ու հոգածությունը պատանի Երվանդի մտավոր զարգացման ու գրական ձիրքի ձևավորման գործում: Իսկ ճաշակավոր ու գրական դատավորի համբավ

⁴ Հր. Ասատուր, Իմաստվերներ, Կ. Պոլիս, 1921, էջ 74-103:

վայելող Գրիգոր Օտյանը, որի մասին իր խստապահանջությամբ հայտնի Արփիար Արփիարյանը, մի առիթով գրել է, որ իրեն «երբեմն այնպես կը թվի թե արդի երիտասարդներեն շատերը կը գրեն այն հույսով և փափագով որ արժանի լինին Օտյան էֆենտիե մի քանի քաջալերական խոսք լսելու»⁵, նամակների միջոցով պատանու մեջ զարգացնում է գրական ճաշակ՝ թարգմանելով և ֆրանսիացի գրողների երկերից զարմիկին ուղարկելով զանազան բանաստեղծություններ, որոնք ունեն նաև դաստիարակչական արժեք. «... այս դերասանը Ֆրանսուա Քոբեի մեկ բանաստեղծությունը կարգաց. շատ ախորժեցա, թարգմանեցի ու քեզ կը դրկեմ. կարելի է տակավին չ'ես կրնար հասկնալ. բայց եթե բառերը չը հասկնաս, բանը կը հասկնաս. կը հասկնաս թե ի՛նչ գեղեցիկ բան է ուրիշին օգնելը, թե ի՛նչ առաքինություն է հորը հետևելը, թեև զո՛հ գացած ըլլա հայրը»:⁶

Հորեղբայրը տասնամյա երվանդին ամենից առաջ սովորեցնում է նամակ գրելու «հավերժական» գաղտնիքներից մեկը՝ անկեղծությունը. «Այս քանի՛ շաբաթ է նամակ չ'ես գրած, արդյոք անո՞ր համար որ շատ մաքուր չես կրնար կոր գրել. գրե ու թո՛ղ գեղիվ չ'ըլլա գիրդ. գրե՛ մանավանդ ինչ որ **միաբեղ անցնի ու սրտեղ բխի**. չ'ըլլա՛ որ գրես ինչ որ ուրիշները տուն տան»⁷ (ընդգծ. մերն է): Իսկ ահա 1883 հունիսի 23-ի թվակիր նամակում Գր. Օտյանը պատանու ուշադրությունն է հրավիրում նամակ գրելու ևս երկու կարևոր հանգամանքների վրա, այն է՝ գրել գեղեցիկ ու երկար. «Անճոռնի գրված նամակդ առի. ե՛րբ պիտի ըլլաս չ'եմ ըսեր գեղեցկագիր, այլ վայելագիր...: Այլ դու աղեկ եղի՛ր, գիրդ գեշ ըլլա հոգ չէ. օր մը այն ալ կ'աղեկնա: Միայն թե միշտ կարճ են նամակներդ, և եթե գիրերդ խոշոր չ'ըլլային՝ մեկ երեսին մեկ քառորդը չ'էին լեցներ: Միշտ ժամանակ չունիս, միշտ ըսելիք չ'ունիս, միշտ գալ անգամ ավելի երկայն պիտի գրես»⁸: Նույն խորհուրդներն է տալիս նաև մյուս եղբորորդուն՝ Հրանտին՝ հորդորելով. «Միրագիծ նամակդ առի. գիրդ բավական աղեկ է. կը փափաքեի որ ավելի աղեկ ըլլար, կը փափաքեի նաև որ ավելի երկայն գրեիր, զորօրինակ մինչև ճորճովո ճամբորդությունդ նկարագրեիր՝ որչափ կրնաս շոգենավ նստիլդ, Սև ծովուն ըրած ազդեցությունը, ալիքները, գիշերվան մթությունը որ ծովուն սևությունը հետ կը խառնվի, իմ լուսնին լուսը որ ալիքներուն վրա կը փայլի կամ երկնից բյուրավոր աստղերը...»⁹:

Փորձառու մտավորականի սրատես աչքից չի վրիպում ամենակարևորը՝ զարմիկի երգիծական ձիրքը, և ահա 1886 թ. սեպտեմբերի 14-ի թվակիր նա-

⁵ Տե՛ս «Արևելք», լրագիր, Կ. Պոլիս, 1885, թիվ 339, 18 փետրվարի:

⁶ Թեոդիկ, Ամենուն տարեցույցը, Կ. Պոլիս, 1921, Ժե տարի, էջ 31-37 /6 ապրիլ, 1882, կիվերբույ, 8 օգոստոս, 1882, Փարիզ, 12 սեպտեմբեր, 1886, Փարիզ:

⁷ Նույն տեղում:

⁸ Նույն տեղում:

⁹ Թեոդիկ, Ամենուն տարեցույցը, Կ. Պոլիս, 1921, Ժե տարի, էջ 31-37:

մակով նա իր հիացմունքն է արտահայտում եղբորորդու մտավոր զարգացման և երգիծական տաղանդի ձևավորման վրա ու խրախուսում նրան. «... չգիտեի թե միտքդ այնքան զարգացնել կարողացած ես, չգիտեի թե այնքան աղվոր հայերեն կը գրես, փայլակե բառերով ու լի հրախաղությամբ ոճիդ ու իմաստներուդ մեջ. ուստի՞ ուսար այդպես կայծկլտալ. արթուն և զվարթուն միտք ունենալ կը թվիս: ... Զվարճաբանել կը սիրես, բայց արդյոք ունի՞ս զվարճութունն ի սրտիդ...: Ծիծաղ կա որ ավելի դառնութուն կը պարունակե քան թե արտասուքը: Կ'ըսեն թե Մոլիեռ իր ժամանակին ամենեն տխուր մարդն էր: Միգուցե այս տեսակեն ըլլան քու ծիծաղներդ ալ»: Գրիգոր Օտյանը մարգարեաբար զգում է զարմիկի մեծ երգիծաբան դառնալը և նրան հստակ կողմնորոշում դեպի ճշմարիտ երգիծաբանություն. «Դժպահի խաղերուն հանդիսատես եղար. կյանքի խաղերուն, որ շուրջդ հանդիսատես եղար: Ով որ այսպիսի տեսարաններու առջև դեռ գիտե ծիծաղիլ, թող դառնությամբ ալ խառն ըլլա. չարին հաղթելու լավագույն միջոցն այդ է և... շենշող բնավորութունը կ'օգնե դիմանալու, համբերելու. ապաքեն ծիծաղը ասպար մը ըլլա քեզի համար, այն լավ է. այլ սպառազենք մը չըլլա ուրիշներուն դեմ, այն գեշ է»¹⁰:

Գրիգոր Օտյանի նամակներն աչքի են ընկնում խոր զգացմունքայնությամբ. դրանք երվանդ Օտյանի հանդեպ ունեցած մեծ սիրո, ջերմության ու հոգատար վերաբերմունքի արգասիքներն են. «Շատոնց է գրած չեմ քեզի. մոռնալու՞ս է արդյոք. կրնաս հավտալ թե քեզ մոռնամ, մոռնամ նե՛ ալ ի՞նչ կը մնա ինձի աշխարհի վրա: ... Կարելի է մոտ օրերս Պոլիս դառնամ. առանց քեզի ապրիլը քիչ մը դժար է. և պետք չէ որ ութ օրը ութ ամիս ըլլա... կուզեմ որ հայրիկդ սիրե քեզ այնչափ որչափ ես կը սիրեմ. կարելի բան է՞. կուզեմ որ ամենքն ալ սիրեն քեզ, դու ալ զամենքը սիրես, բայց ամենեն ավելի զիս սիրես»¹¹: Սիրո ու հոգատարության արտահայտություն է նաև 1884-ին Ռեսթեռս Պերպերյանին գրած նամակը¹², որտեղ դպրոցի տնօրենին խնդրում է, որ երվանդի նկատմամբ ներողամիտ ու հոգատար լինի, որովհետև նրա առողջական վիճակը վատ է, և նշում է. «Կարելի է լսած էք իմ սերս ու խանդս երվանդիս հանդեպ»:

Եր. Օտյանն իր «Գրական հիշատակներում» ներկայացնում է ֆրանսիացի աշխարհահռչակ գրող Վիկտոր Հյուգոյի պաշտամունքն իրենց ընտանիքում գրելով. «Վիկտոր Հյուգո մեր տան ընտանի թերափն էր և ամենուս վրա իր ազդեցությունը գործած է», բայց չի անդրադառնում Օտյանների և Վիկտոր Հյուգոյի անձնական մտերմությանը: Մենք այդ մասին տեղեկանում ենք Գրիգոր Օտյանի նամակներից մեկում, որն ուղղված է կրտսեր եղբորը՝ Նշանին:

¹⁰ «Մասիս», 1893, թիվ 3982, 13 մարտ, էջ 145-146 (4 սեպտեմբեր, 1886, Փարիզ):

¹¹ «Արև», լրագիր, Կահիրե, 1926, 13 նոյեմբեր, ԺԲ տարի-Ք (30 հոկտեմբեր, 1880, Փարիզ):

¹² Տե՛ս Գրիգոր Օտյանի գոհարները, պատրաստեց և հրատարակեց Միքայել Կազմարարյան, Կ. Պոլիս, 1931, էջ 117:

Օսյան եղբայրները մտերիմ հարաբերություններ են ունեցել Վիկտոր Հյուգոյի հետ և ամեն անգամ Փարիզ գնալիս, այցելել են նրան. «Բարիզ գալիս այս անգամ չիմացուցի քու և մեր ամենքիս սիրելի Վ. Հյուգոյին, որովհետև անոր շսիրած հարցով մը պարապելու պաշտոն ունեմ»¹³: Այդ մասին Գր. Օսյանը վկայում է նաև եր. Օսյանին ուղղված 1881թ. փետրվարի 28-ի նամակում. «...երեկ մեծ տոն էր Բարիզի մեջ. Վիքթոր Հյուգոյի փառավոր կենաց ուխտներորդ տարին կը մտներ, հինգ հարյուր հազար հոգի, ամեն կարգի ու ամեն տարիքե գացին ողջունել պատկառելի ծերունին իր տանը առջև... Վ. Հյուգոն բաց պատուհանին առջև էր կանգնած բաց գլխով... Ես այն միջոցին պատուհանին հանդեպ կանգնած ժողովրդյան բազմության մեջ, կը ողջունեի մեծ ծերունին»¹⁴:

Վիկտոր Հյուգոյի մեծ ազդեցությունը երվանդ Օսյանին ուղեկցեց նրա ամբողջ գիտակցական կյանքում: «Օտար հեղինակներեն երեքը ամենեն ավելի իր սիրածներն էին - էրնեսթ Ռենանը, Վիքթոր Հյուգոն և Անաթոլ Ֆրանսը: Հյուգոն զինքը կհրապուրեր իր համամարդկային սրտին, բարությունը, գուլթին համար: Միշտ իր սեղանին վրա ուներ անոր քերթվածներու հավաքածուն, որմե հաճախ կը կարդար, մեկ կարդացածը բազմիցս անգամ»¹⁵, - վկայում է Հակոբ Սիրունին:

1864-ի նոյեմբերին Գրիգոր Օսյանը կառավարության հատուկ պաշտոնով ուղարկվել է Բուլղարիայի Ռուսճուբ քաղաք, որտեղից էլ մշտական նամակագրության մեջ է գտնվել հատկապես մոր, Նահապետ Ռուսինյանի, Մատթեոս Մամուրյանի և Մկրտիչ Պեշիկթաշյանի հետ: Մեզ է հասել մորն ուղղված նամակից հետևյալ հատվածը. «Կարծեմ մինչև հիմա չըսի թե կիրակի օրերը ի՞նչպես ժամանակ կ'անցնեմ հոս: Ավասիկ, որչափ կին ու աղջիկ կա Պուլկարի, հագված սգված տանը դուռերուն առջև կը կայնին առտվրնե մինչև իրկուն անխափան. ամա ցուրտ ձմեռ է եղեր հոգ չէ. կը մսին, կը դողան, ներս չեն երթար. էրիկ մարդիկ ալ կամ ոտքով կամ խզախով փողոցները կը պտըտին. այս գեղեցիկ շարքը տեսնելով կը զվարճանան. բայց միայն տեսնելը չօգտեր, երեսունն ի վեր կը խնդան, մեյմեկ խոսքը կը նետեն. հոս կատարյալ ազատություն կա արանց ու կանանց հարաբերությանցը մեջ: Դուն ի՞նչ կ'ըսես ասոր, կը հավնի՞ս մի - Պեշիկթաշյանը ի՞նչ կ'ըսե. կարծեմ բանին պիտի գա. խեղճը սովամահ կ'ըլլա կոր Պոլիսի մեջ. միայն թե բավոնիճաները բանաստեղծե չեն ախորժիր. անոնք բանաստեղծական սիրահարություն չեն կրնար կոր ընել:

¹³ Գր. Օսյան, Սահմանադրական խոսքեր ու ճառեր. դամբանականներ մահերու առթիվ գրվածներ, հրատարակիչ Միխայել Կազմարայան, Կ. Պոլիս, 1910, էջ ԺԵ:

¹⁴ Գրիգոր Օսյանի գոհարները, էջ 112-114:

¹⁵ Հ. Սիրունի, Գիծեր երվանդ Օսյանի կյանքին. - «Հայրենիք», Բոստոն, 6 ապրիլ, 1927, էջ 48-49:

այդ սիրահարությունը մինակ երգելու աղեկ կուգա կ'ըսեն կոր: Ի՞նչ կ'ըսե Պե-
շիկթաշյանը այս փրկիսոփաներուն»¹⁶:

Երվանդ Օտյանը վկայում է, որ հորեղբոր՝ Գրիգոր Օտյանի ամենից սիրած
ու կարդացած հեղինակը եղել է Ֆրանսիացի գրող, բանաստեղծ և քաղա-
քագետ Ալֆոնս դը Լամարթինը (1790-1869), որի «Ռաֆայել» ստեղծագոր-
ծությունը թարգմանելու առիթով հիացական նամակ է գրել հեղինակին և
ստացել պատասխան նամակ: Եվ ահա ստորև ներկայացնում ենք դրանք՝ վե-
րոհիշյալ նամակների հետ միասին:

¹⁶ «Մասիս», 1893, թիվ 3988, 24 ապրիլ, էջ 247-248:

Քերթող քաջափայլ,

Ներեցե՛ք երիտասարդի մը՝ սիրահար ձեր գործքերուն, որ ելնի իր նսեմության մեջեն ու գա Արևելքի խորունկեն մեկ քանի վայրկյան խլե այն ամենեցուն սիրելի և ամենեցուն անձկալի կյանքեն որ Գրականության փառացն է նվիրված:

Քու հոգուդ քաղցր մեղեդիքը որ լեզվե լեզու կըրկնըված են յազգե ազգ, անձանոթ մնացած են Հայ Ազգին որի համար այնքան ազնիվ խոսքեր գտած ես երբեմն գըրչիդ տակ: Ինքզինքս պարտավոր կարծեցի այդ Ազգին որի անդամն եմ և ես ինձի որ թարգմանեմ քու այն գործերեդ մեկը որ ուրիշներեն ավելի բանըստեղծություն կը պարունակե, այսինքն ավելի սեր, ավելի խանդ, և ավելի աշխույժ առ գեղեցիկն: Ռափայելը թարգմանեցի:

Չ'եմ ըսեր քանի՛ քաղցր արձագանգ ունեցան յ'իս որ քսան տարու էի, այն Ռափայելի քսան տարեկան էջերը: Այլ չ'եմ կըրնար լուսթյամբ անցնիլ այն երախտագիտությունն որով իմ սիրտս է գեղուն առ այն հանձարն որ մարդկությունը պիտի պաշտե օր մը, այն բարի ազգեցությունը համար որ իր գործքին հարյուրիցս խորհրդածյալ ընթերցումը ունեցավ վրաս: Հոգիս պահած է այն գեղեցկությունն ու պայծառության ցոլացմունքները որ ամեն տող կը փայլի:

Ինքզինքս երջանիկ սեպելով որ կարող պիտի ըլլամ այն չնաշխարհիկ գեղեցկությունը անցնել տկար այլ ճիշտ գույներով այն լեզվին մեջ ուր հին բանըստեղծության հատընտիրները թոթոված եմ, երջանկությունս կատարյալ պիտի ըլլա եթե կարող ըլլամ աշխատությունս գլուխը ձեր կողմեն մեկ քանի տող դնել ի հրաման տպագրության:

Օսյան

Բարիկ 5 մայիս 1858

Տե՛ր,

Հայերը միշտ սիրած են իս վասնզի ես ալ անոնք կը սիրեմ իբրև բարեմուլն ժողովուրդ մը, Արևելքի գործոն, պարկեշտ և գրասեր ազգերուն մեջ:

Ընդունեցեք շնորհակալությունս այն շնորհքին համար որ կ'ընեք գրքիս՝ ձեր լեզվին թարգմանելով գայն:

Իցի՛վ թե ամառը, մեկ երկու ամիսեն, կարենայի գալ Կոստանդնուպոլիս և ձեռքերնիդ սեղմել:

Լամարթին¹⁷

¹⁷ «Մասիս», Կ. Պոլիս, 1893, թիվ 3985, 3 ապրիլ, էջ 197:

Բարիդ 23 Փետր. 1881

Սիրելի՛ Երվանդս

Երեկ մեծ տոն էր Բարիդի մեջ. Վիքթոր Հյուկոյ յուր փառավոր կենաց ութսուներորդ տարին կը մտներ, հինգ հարյուր հազար հոգի, ամեն կարգե ու ամեն տարիքե գացին ողջունել պատկառելի ծերունին իր տանը առջև. մեկ քանի հարյուր ընկերություն ներկա էին. միայն 104 նվագածվաց ընկերություն կային. Գավառներեն պատգամավորություններ եկած էին. Եվրոպայի շատ քաղաքաց ժողովուրդք մասնակցեցան Գաղղիո ազգին շնորհավորությունց ու բարեմաղթությունց հեռագիրներ տեղացեր էին Անգղիայեն, Գերմանիայեն, Ամերիկայեն, Ավսթրալիայեն, Շվետեն, Իտալիայեն, Բոլոնիայեն, Բորթոգալեն, Ռուսիայեն և այլն, և այլն: Դասիններ, պսակներ, ծաղկանց փունջեր, անհատնում հոյակապ կապոց մը ծաղիկներու զրկեր էր Գաղղիո հանրապետության նախագահը: Օր մը առաջ կառավարության կողմեն, առաջին պաշտոնյան, Ժյուլ Ֆերրի, ի շնորհս Վիքթոր Հյուկոյի բոլոր դպրոցաց, ազգ. վարժարանաց և համալսարանաց մեջ տղայոց տրված պատիժներուն ներողություն կը շնորհեր: Գիտես որ Վիքթոր Հյուկոն տղայքը շատ կը սիրե. ուստի ասկե մեծ հաճույք մը չէր կրնար ընել կառավարությունն իրեն: Երեկ դպրոցաց տղայքը խմբովին իր տան առջևն էին. աղջկանց խումբ մը ճերմակներ հագած ծաղկանց փունջեր ներկայացուցին իրեն ու մեջերնուն մեկը ոտանավոր մը կարդաց որուն վերջին տունը սա իմաստը ուներ. «Թող նախանձին որչափ ո՛ւզեն ժանն ու ժեորժ (Վիքթոր Հյուկոյի թոռնիկներն) դու մեզ գրկե. մեզ համբուրե մեծ հայրի՛կ»:

«Աստվա՛ծ, ի՛նչ ազնիվ էք, ի՛նչ սիրուն էք», ըսավ Վ. Հյուկո, ու ժանն ու ժեորժն գրկեց համբուրեց: Ես ալ իր տեղն ըլլայի այնպես կ'ընեի և ոչ զոք կը փոխանակեի իմ Երվանդիս հետ: Չորս կամ հինգ կամ վեց ժամ տևեց մինչև որ այն ահագին բազմությունը ժողովուրդյան որ Բլաս տը լա Քոնքորտեն կը հառաջանար դեպի հաղթության կամարը և անդր յԱվրնյու տ'էլլո, դրոշյուք և վառելովք, կեցցե Վ. Հյուկո գոռալով, անցավ բանաստեղծին համեստ տանը առջևեն: Վ. Հյուկո բաց պատուհանին առջև էր կանգնած բաց գլխով, որուն վրա կը կրեր ճերմակ մագերու պսակը ու ցոլմունքն աստավածային խանդի և հանճարո. այլ ինք ետևոք կանգնած էր ապաստանելով անմեղություն և սիրո Վահանին ներքև. իր սիրելի ժանին և ժեորժին, ուր անոնք ալ գլխաբաց կ'ողջունեին շարունակ բազմությունը և Վ. Հյուկո կը ժպտեր:

Ես ալ այն միջոցին պատուհանին հանդեպ կանգնած ժողովրդյան բազմության մեջ, կը դիտեի մեծ ծերունին և փոքրիկ մանկտին ու անդրադառնալով - ո՛ւրկե ո՛ւր — իմ վրաս ու քու վրագ, սիրելի իմ Երվանդ, կ'ըսեի ինքնիրենս. «Վ. Հյուկոյ յուր փառքին մեջ մեկուսացյալ պիտի հյուծեր եթե այն

երկու մանկիկները չըլլային գորոնք այնքան կը սիրե, ես ալ իմ անշուք ու անբերրի կյանքիս մեջ բան մը որ ամեն բան կ'արժե, երվա՛նդս»¹⁸ :

6 ապրիլ 1882, Կիվերբուլ

Սիրելի՛ Երվանդս

ՄՐչափ հանցավոր եմ. ամիսեն ավելի է որ չ'եմ գրած քեզի. միտքս Կիվերբուլ գալ էր և անտի գրել. եկա, տաս օրե ի վեր հոս եմ: Շատ անգամ քու խոսքդ կ'ընենք և միշտ և ամեն օր ընտանիքին խոսքը: Մաքրիկ հանըմը երկար պատմություններ կ'ընե ինձի հին և նոր ժամանակներուն վրա. գիտցածներս ալ կը պատմե, չգիտցածներս ալ. ասանկով ժամանակնիս կ'անցնի: Վերջին գրած նամակիդ մեջ ըսեր էիր թե աչքերդ կը ցավին. չը գիտե՞ս որ քու մեկ տեղդ ցավի նե՛ իմ ալ սիրտս կը ցավի հոս: Ճըմպոյին պատմութենեն խորոթեցա՞ր մի: Գացի տեսա գինքը դեռ չը մեռած: Հսկա փիղ մը: Ալ հիմա գնաց Ամերիկա: Անգղիո աղջիկները ետեկն սիրո նամակներ կը գրեն եղեր ու պիտքիվի կը դրկեն: Անգղիացիոց բնավորութեան մեկ մասնավորութունը երևան կը հանե այս Ճըմպոյին պատմությունը. անոր համար գրեցի ձեզի:

Կը հուսամ որ հանգիստ ու առողջ եք ամենքդ ալ: Իմ սիրո բարեկներս տար հաշիկ էֆենտիին, Մաքրիկ հանըմին, և համբուրե իմ կողմես Հրանտն ու Լևոնը: Էֆթիկին շատոնց է չեմ գրած և սիրտս կը խշխշա չը գրելուս համար և շատ բանի համար: Իրեն շատ մը սեր ըսե իմ կողմես: Ինքզինքդ աղեկ նայե՛:

Քույդ Օսյան

Այս քանի՛ շաբաթ է նամակ չ'ես գրած, արդյոք անո՞ր համար որ շատ մաքուր չես կրնար կոր գրել. գրե ու թո՛ղ գեղիվ չ'ըլլա գիրդ. գրե՛ մանավանդ ինչ որ միտքեդ անցնի ու սըրտեդ բխի. չ'ըլլա՞ որ գրես ինչ որ ուրիշները տուն տան: Ես ահա՛ Վիշի եմ նորեն. այլ ու՛ր այն մեր Վիշին ուր կառքդ նստած կը պտտեինք երբեմն փողոցները, երբեմն ալ լեռ ու դաշտերը: Հիմա փողոցները կարծես թե կյանք չը կա, կանանչները կանանչ չ'են, առվակները լեռներուն մեջն չ'են հոսի գլգլալով, փայլփլելով. ձորերը, լեռները, դաշտերն ու անտառները իրարու չ'են հաջորդեր վառ գույներով ու փոփոխ տեսարաններով. երկինք ու գեղեցիկ կանաչք իրարու նայելով չ'են ծիծաղիր. չ'են ծիծաղիր ծառերը, բույսերը և ծաղիկները որ կը հոտին՝ անուշ չ'են հոտիր,- գի դու հոս չ'ես: Այլ ի՞նչ հոգդ է քուկին. Վիշին անապատ թո՛ղ մնա. ո՞վ ըսավ իրեն ե՛լ, գնա՛: Ուրեմն ես ալ ամիսե մը կամ ամիսեն կ'ըլլամ կու գամ, կամ թե կ'ուզես նե՛ դու ելիր եկո՛ւր. ո՞րը կ'ընտրես. կամ թե կ'ըսե՞ս արդյոք «դուն հոն կեցի՛ր, ես ալ հոս մնամ»: Պատասխանը դուն գրե՛, ուրիշին մի՛ հարցներ:

Քույդ Օսյան¹⁹

¹⁸ Գր. Օսյան, Սահմանադրական խոսքեր ու ճառեր. դամբանականներ մահերու առթիվ գրվածներ, էջ 115-116:

23 հունիս 1883, Բարիդ

Միրելի՛ Երվանդս

Անճոռնի գրված նամակդ առի. ե՞րբ պիտի ըլլաս չ'եմ ըսեր գեղեցկագիր, այլ վայելչագիր...: Այլ դու աղեկ եղի՛ր, գիրդ գեշ ըլլա հոգ չէ. օր մը այն ալ կ'աղեկնա: Միայն թե միշտ կարճ են նամակներդ, և եթե գիրերդ խոշոր չ'ըլլային՝ մեկ երեսին մեկ քառորդը չ'էին լեցներ: Միշտ ժամանակ չունիս, միշտ ըսելիք չ'ունիս, միշտ գալ անգամ ավելի երկայն պիտի գրես: Այս **գալ անգամ** ըսածդ՝ իմ **ոսք օրեն պիտի դառնամ** ըսելուս նմանեցավ, ու ահա երեք տարի ու կես եղավ, ո՛չ քու **գալ անգամդ** հատավ, ո՛չ իմ **ոսք օրս**: Իմ գալս ավելի դժվար եղավ. 16 հատ փոքրիկ թռչուններ ունիմ, ի՞նչպես ձգեմ գամ. ցերեկները առավունե մինչև իրկուն անոնց հոգովը կը զբաղիմ. անոնք կը պղծեն, ես կը մաքրեմ. անոնք կը թըրջեն, ես կը շորցնեմ. զի օրը մեկ քանի անգամ ալ բաղնիք կը մտնեն. մեծ մասը էրիկ կնիկ են, անբաժան իրարմե. գիշերները երբեմն հապ ընդ հապ կ'արթընցնեն իս քունես. ո՞վ գիտե ի՞նչ երազ կը տեսնե մեջերնուն մեկը՝ ահաբեկած խոռոված կը սկսի արշավել. մյուսներն ալ կ'արթընան ու մութին մեջ իրար չը տեսնելով ու իրարմե վախնալով, զահի հարյալ, սոսկալի աղմուկ մը կը հանեն. բայց իմ քունս փախավ, հոգերնի՞ն է. իրենցմե դուրս բան մը չ'են զգար: Մարդս է միայն որ իրմե դուրս ու իրմե վեր կը զգա: Ավասիկ թռչուններու զանազան տեսակաց անունները. Հակինթ-փորիկ կամ Կապուտ-փորիկ, Նարինջ-փորիկ, Գոհար-փորիկ, Չին-գոհարիկ, Չին-ծիծեռնիկ կամ ծիծուակ, Շեկորակ, Խայտորակ:

Քույդ Օտյան

... Բարիդ

Միրելի Երվանդս.

Անցյալները «քոնսեռ»ի մը գացեր էի. կը հիշես, Թեաթոբ-Ֆրանսեի դերասան մը կար՝ քիչ մը դիվահար, դիվահարի պես կը պոռար ու դիվահարի շարժումներ կ'ըներ, Մունե Սուլի. այս դերասանը Ֆրանսուա Քոբեի մեկ բանաստեղծությունը կարդաց. շատ ախորժեցա, թարգմանեցի ու քեզ կը զրկեմ. կարելի է տակավին չ'ես կրնար հասկնալ. բայց եթե բառերը չը հասկնաս, բանը կը հասկնաս. կը հասկնաս թե ի՞նչ գեղեցիկ բան է ուրիշին օգնելը, թե ի՞նչ առաքինություն է հորը հետևելը, թեև զո՞հ գացած ըլլա հայրը: Բառերն ալ կը հուսամ որ հասկցնեն քեզի հայրիկդ ու էֆթիկը, բայց ավելի էֆթիկը, որովհետև մենք երեք եղբայր ու երեք քույր ենք, երեք եղբայր ալ համբերություն չունինք, իսկ երեք քույրերը շատ համբերող են. ընդհակառակը. անանկ չ'է՞, ամենեն մեծ համբերողն ալ մեծ հոբբիկդ է: Ինքզինքդ աղեկ նայե՛:

Քույդ Օտյան²⁰

¹⁹ Թեաթիկ, Ամենուն տարեցույցը, Կ. Պոլիս, 1921, ժե տարի, էջ 31-37:

²⁰ Նույն տեղում:

12 սեպտեմբեր 1886, Բարիդ

Միրելի Երվանդս

Այս մոտ ժամանակներս մոտավորագույն հարված մը ունեցար սրտի, գինի այլ նմանօրինակ հարվածներու (զի քանի՜ անգամներ այս վերջին տարիներու մահն եկավ զարկավ մեր ընտանյաց մեջ): Ինչու՞ կը գոչե հայրդ կսկիծովն հիմարյալ. «Ինչու՞» գրել էր եղբայրդ ալ Հրանտ. ա՛հ, ո՞ գիտե ինչուն և ուրիշ ո՞րչափ բաներու համար. մեզի միայն խոնարհիլ և երկրպագել անկե հավետինական կամացն Աստուծո: Եվ ես կը կրեմ բանաստեղծին հոչակավոր խոսքը Լեոնին համար ալ:

Վա՛րդ էր, ապրեցավ վարդերու նման

Առտու մը միայն:

Քույդ Օսյան²¹

14 սեպտ. 1886, Բարիդ

Միրելի Երվանդս,

Մեզ կը զրկես քու սիրուն պսպղուն նամակներեդ. ո՞րչափ հաճույքով կը կարդայի զանոնք, և զի շէի կարծեր, չգիտեի թե միտքդ այնքան զարգացնել կարողացած ես. չգիտեի թե այնքան ազվոր հայերեն կը գրես, փայլակե բառերով ու լի հրախաղությամբ ոճիդ ու իմաստներուդ մեջ. ուստի՜ այդպես կայծկլտալ. արթուն ու զվարթուն միտք մը ունենալ կը թվիս: Զվարճաբանել կը սիրես, բայց արդյոք ունի՞ս զվարճությունն ի սրտիդ...: Ինչ որ ունայնություն, խաբեություն կա ամեն բանի խորը, այն ոմանց մտածությունը սևով կը ներկե, ոմանց ալ հեզնությունը կը գրգռե. ծիծաղ կա որ ավելի դառնություն կը պարունակե քան թե արտասուքը: Կ'ըսեն թե Մորիեո իր ժամանակին ամենեն տխուր մարդն էր: Միգուցե այս տեսակեն ըլլան քու ծիծաղներդ ալ: Եվ, ըսածին նայելով տխուր ես ընդհանրապես և առանձնություն կը սիրես. լռությունը քեզի հաճո է, սիրտդ ի վար կը խոսիս: Այն զի՛ հե՛ք մանուկ՝ աշխարհային իրաց անկայուն վիճակը կանուխեն զգացիր: Դժպհի խաղերուն հանդիսատես եղար. կյանքի խաղերուն, որ շուրջդ են ի քեզ: Ով որ այսպիսի տեսարաններու առջև դեռ գիտե ծիծաղիլ, թող դառնությամբ ալ խառն ըլլա, ըսել է որ չընկճիր նա. չարին հաղթելու լավագույն միջոցն այդ է և քու մտաց սեպհական հանգամանացն ալ հարմարագույն. շենշող բնավորությունը կ'օգնե դիմանալու, համբերելու. ապաքեն ծիծաղը ասպար մը ըլլա քեզի համար, այն լավ է. այլ սպառազենք մը չըլլա ուրիշներուն դեմ, այն գեշ է: Ինչ որ ալ ըլլա, Միրելի Երվանդս, որևէ ձևի մեջ, ամեն ձևի մեջ, սիրե գրականությունը, այն միայն կը մնա: Օր կուգա, ամեն բանե կը դադրի մարդ, վայելքներ կը հրաժարի. իր պատրանքներեն, իր հույսերեն, կիրքերեն, իղձերեն, ամեն ունեցածեն,

²¹ Նույն տեղում:

ամեն զգացածեն, բան մը չմնար, դեռ կը մնա գրականությունը, որ հոգեզվարճ բերկրությունաց աղբյուր մը կ'ըլլա բացառիկ վայրկյաններու մեջ:

Քույդ Օտյան²²

8 օգոստոս 1882, Բարիզ

Սիրելի Հրանտս²³

Սիրագրի՞ծ նամակդ առի. գիրդ բավական աղեկ է. կը փափաքեի որ ավելի աղեկ ըլլար, կը փափաքեի նաև որ ավելի երկայն գրեիր, գորօրինակ մինչև Ճորճովո ճամբորդությունդ նկարագրեիր՝ որչափ կրնաս շոգենավ նստիլդ, Ան ծովուն ըրած ազդեցությունը, ալիքները, գիշերվան մթությունը որ ծովուն սևությունը հետ կը խառնվի, իմ լուսնին լուսը որ ալիքներուն վրա կը փայլի կամ երկնից բյուրավոր աստղերը. անկե ետքը Վառնա, շոգենավեն ետքը շոգեկառքը, գիտությունը ինչե՛ր է ըրեր, ինչե՛ր է հնարեր, ապա Դանուբին ապուշ ու միապաղաղ ալիքները. բնությունը շիներ է ծովերն ու գետերը մարդոց հաղորդակցությանը համար, այսինքն իրարու մոտենալուն, իրարու հետ գործ ընելուն համար, մարդիկ ալ մեկ կողմեն հիմա ավելի հառաջ կը տանին հաղորդակցության միջոցները, գետերուն ու հեղեղներուն վրա կամուրջներ նետելով, լեռները ճեղքելով ու սրընթաց կառքերով դաշտերը կարճեցնելով: Եվ վերջապես, նկարագրեիր նաև ու ըսեիր ինչ որ զգացիր Ճորճովա հասած ատենդ, երբ հայրիկդ ու մայրիկդ տեսար, գրկեցիր համբուրեցիր, անոնք ալ քեզ համբուրեցին ու անտարակույս փառք տվիր Աստուծո, վասնզի Աստված միայն տվեր է խելք ու հանճար մարդուն որ բնության չըրածը ինք ընե, և Ասված միայն դրեր է մեր ներսիդին սերը որ միակ երջանկությունն է այս աշխարհիս վրա և այս աշխարհես ետքն ալ մեր հավիտենական երջանկությունը պիտի ըլլա: Բոպերթ քուլեճի աշկերտ մը պետք էր որ այս բոլոր բաներուս վրա գրեր: Դու քանի՞ տարու ես. ես քու տարիքդ երբ ունեի՞ կը գրեի:

Ամենուն շատ սիրով բարև:

Քույդ Օտյան²⁴

1 սեպտ. 1882, Բարիզ

Պզտիկ Լևոնիկ

Մ'վ ես դուն նայիմ որ քեզի նամակ գրեմ, ո՞րչափ ատեն եղավ որ կաթ չես ուտեր կոր: Դուն հորդ ու մորդ գրկեն վար իջած շունիս, հորդ գիրկը քու աթոռդ է: Երբ կը քայլես աներևույթ ոգիներ կը թևապատեն ու կը պահեն որ վար չիչնաս: Դու չես խոսիր, այլ կը ճլվլտաս, դուն չես մտածեր այլ կ'երազես,

²² «Մասիս», Կ. Պոլիս, 1893, թիվ 3982, 13 մարտ, էջ 145-146:

²³ Երվանդ Օտյանի մեծ եղբայրը:

²⁴ Թեոդիկ, նշվ. աշխ., էջ 31-37:

դուն երբ բաներ կ'ըսես, երկինքի հրեշտակները կը հասկնան զանոնք, թուշու՞ն ես թե հրեշտակ: Կուլա՞ս թե կը խնդաս, այն ալ հայտնի չէ, լալով կսկսիս երգելով կը վերջացնես: Երբ աչքերդ մեծ մեծ կը բանաս՝ երկինքի՞ն կը նայիս թե մարդոց. ո՞վ կրնա ըսել: Երբ թաթիկներդ կ'երկնցնես, հայրիկդ կը կարծե որ իրեն համար է, այլ ես գիտեմ որ գլխուդ վերևը կապույտ կը տեսնես, անոր կ'երկըննաս: Երբ պարտեզ իջնաս, ոչ փշոտ վարդ կուզես որ քաղես, ոչ թեթև թիթեռնիկ կուզես որ բռնես, լուսի՞նը կուզես որ տան քեզի ու չես մտածեր թե ո՞րչափ բարձր անի: Քեզի համար ամեն բան կարելի է ու կը զարմանաս իրավամբ թե ի՞նչ ուրիշ լավագույն բան կրնան ընել քան թե միայն քեզ սիրել ու քու ամեն կամքդ կատարել:

Իրա՞վ է արդյոք, իմ ճանչցած Լևոնս այսպես էր: Բայց անկե ի վեր երկու տարիներ ու շորս ալ ամիսներ անցան: Կարծեմ հիմա այն տարիքն ես, կամ ոչ շատ հեռի, որ Երվանդ իմ տունս եկավ: Մեծցար ուրեմն: Բայց դուն ո՞ր ես, ես ո՞ր: Դուն տակավին մարդուն և հրեշտակին մեջ անորոշ բան մըն ես: Դու վարդե շրթունքներ ունիս վրայեն հպելու համար կենաց բաժակին ույր վրան միայն անույշ է: Դու զմայլմանց մեջ կ'ապրիս, քու երկինքիդ վրա աստղունք կը փայլին անհամար, դու խնձիղն ես ու կայտիռ. քու՝

Ի ճակատդ ազնիվ

Եվ ոչ մի կնճիռ

Եղընգամբ ժպիրհ

Ոչ գրեց վտղիվ:

Հապա՛, Երվա՞նդը. պիտի ըսես հիմա: Ա՛հ Երվանդիս խոսքը մի՛ ըներ... անի վերքե՛ր ունի...

Աստված ձեզ պահե, պզտիկ Օտյաններ:

Քույդ Օտյան²⁵

23 ապրիլ 1886, Բերա

Սիրելի՛ եղբայրս

Այսօր, Ավագ Ուրբաթ, Մաքրիկին հետ Լևոնիս այցելության գացինք և իրեն սիրական ծաղիկներ տարինք իբր նվեր: Թեպետ անցյալ կիրակի օր պիտի երթայինք, բայց օդին գեշության պատճառով չէինք կրցեր երթալ: Մեծ ցավ էր սրտիս որ չէի գացած Լևոնիս, հակառակ իրեն տված խոստմանս: Հիմա ուրախ եմ և հանգիստ: Տեսա՞վ և զգա՞ց արդյոք ինք ալ որ իր սիրելի հայրիկը այցելության գնաց իրեն: Ձայնեցի իրեն. «Լևոն, տղա՛ս, հայրիկն է, եկավ քեզի»: Պատասխան չառի, այլ հոգիս գոհ եղավ այս այցելութենեն: Պիտի երթամ երբեմն երբեմն: Անի երբ հոս էր, այս աշխարհիս մեջ, կու գար ամեն առտու իր հայրիկին ծոցը: Հայրիկն ալ հիմա պետք է իրեն երթա. անանկ չէ՞:

²⁵ Գրիգոր Օտյանի գոհարները, էջ 111-112:

Ո՛րչափ կը հիշեր զքեզ ալ խեղճ Լևոնս, «Բարիզի հոբարս» ըսելով, և ի՛նչ փափաք ուներ գալ տեսնել զքեզ: Ի՛նչ զարմանալի բան. երկու ամիս առաջ սկսած էր մտածում մ՞ ունենալ. կը խորհեր ես ինձի թե երբ մեռնելու ըլլամ, ի՛նչ պիտի ըլլա Լևոնս, ի՛նչ պիտ ընե առանց հայրիկին. ես իմ մահս կը տեսնեի աչքիս առջև և Լևոնիս վրա կը ցավեի: Աստված այսպես կամեցավ. ի՛նչ ընենք:

Քույդ միշտ Խ. Օսյան²⁶

15 Գեկտեմբեր 1881, Բարիզ

Սիրելի՛ եղբայրս,

Աշխարհիս վրա մարդիկ կան որ կը հավատան, մարդիկ կան որ չեն հավատար, ես անոնցմե եմ որ կը հավատան: Հիմա՞ միայն կը հավատամ և միթե այսօր սկսա աղոթել: Կրնամ ըսել թե կյանքիս մեջ օր մը չէ եղած որ չաղոթեմ: Այս աշխարհիս մեջ այնքան անիրավությունք կան որ և այնքան խեղճ է մարդս, որ արդարություն զգացումն որ ունինք մեր ներսիդին և մեծություն զգացումը մեզի կ'ուսուցանեն թե այս աշխարհը անցք մըն է միայն մեզի համար, կամուրջ մը: Գիտեմ, սիրելի եղբայրս, տգիտություն ատեն ավելի հավատք կար և այսօր չը հավատացողները գիտուններն են: Չհավատացողնե՞րը, ո՞ր գիտե թե չեն հավատար:

Ասկե 30-40 տարի առաջ Ֆրանսայի մեջ Բրուտոն անունով անձ մը կար մեծ տաղանդի տեր, այս մարդը անհավատության դրոշակիրը ճանչցված էր: Այս մարդը հրապարակավ Աստուծո չէր հավատար: Այս ժամանակիս էն մեծ անհավատներեն մեկը և ամենեն գիտունը թերևս կիթրեն էր: Իր հիվանդությունեն վեց ամիս ետքը մեռավ և հավատացյալ մեռավ: Այլ կ'ընդունիմ որ անհավատ ապրողներ ալ կան, թերևս անհավատ մեռնողներ: Ես հավատացյալ ապրեցա, և հավատացյալ մեռնիլ կ'ուզեմ: Նյութընին հետ, Վոլթեռին հետ, Ժան Ժաք Թուստյին հետ, Բասքալին հետ, Լամառթինին հետ, Պայրընին հետ, Վիքթոր Հյուգոյին հետ ես ալ հավատացյալ եմ: Այլ ոչ թե ասոնց համար և ասոնց պես, այլ նախ և առաջ հավատացյալ եմ Հորս համար: Եվ եթե հայրս ալ հավատացյալ չ'ըլլար ես դարձյալ հավատացյալ պիտի ըլլայի՛ր:

Անուրանալի է մարդկային բանականության համար որ ամեն արդյունք պատճառ մ'ունի: Երբ կը տեսնենք այս աշխարհը և երբ մանավանդ գիտության աչքով կը տեսնենք այն աշխարհները որ յանհունս կը մեծնան և զանոնք որ յանհունս կը փոքրկանան, որք կը կազմեն ինչ որ կոչենք տիեզերք. երբ կը տեսնենք այն զարմանալի ներդաշնակությունը և կարգը որով կը վարի այս տիեզերք, նույնիսկ մեր բանականությունը կը հռչակե մեզի որ ամենակարող գորություն մը ու ամենագետ իմացականություն մը՝ այս մեծ շինվածին ճարտարապետն է եղած: - Այլ եթե անտեսանելի ըլլա այս տիեզերք մեր պարզ աչ-

²⁶ Թեոդիկ, նշվ. աշխ., էջ 31-37:

քերուն ու մեր մտաց աչքերուն, եթե չըլլա այս տիեզերք մեզի համար, այլ հերիք է որ կա ու կը լսենք ու կը զգանք ներքին ձայն մը, ներքին ձայն մը որ կ'ըսե թե «այս բանը գեշ է մի՛ ըներ», և «այս աղեկ է ըրե», ներքին ձայն մը որ կ'ըսե մեզի թե «ստեղծող մը ունիս» և թե «դատող մը ունիս»։ և այն ձայնը մեզի կ'ըսե. «Աղոթե ստեղծողիդ և դատավորիդ առջև սփռե քու խոստովանութուններդ ու զղջումներդ»։ Ես այս ձայնը միշտ լսած եմ իմ ներսիդիս, և զորավորագույն հնչած է յիս ամեն անգամ որ այնպիսի գործ մը կատարելու վրա եղած եմ որ ծանր հետևանք պիտի ունենար կյանքիս մեջ։ Ավա՛ղ. ոչ միշտ հնազանդած եմ այս ձայնին, և աղետներս միշտ այսպիսի անհնազանդութենե հառաջ եկած են։ Մարդիկ կան որ կը խեղդեն այս ձայնը իրենց սրտին մեջ կամ կը գոսացնեն իրենց ականջն ու սիրտը այս ձայնին դեմ։ Ես ոչ երբեք խեղդած եմ զայն և աստվածային արդարության ու գթության առջև այս միայն իրավունքս մնացած է, - Մարդ որ այս աշխարհս կը թավալե ու կենաց պատրագմը կը պատերազմի, պիտի տեսնե պայծառ ու զվարթ օրեր, այլ և շատ անգամ անձրևոտ օրեր, հողմունք և փոթորիկ պիտի փչեն ու կայծակ պիտի գոռա, ու սլաքներ ու ռումբեր պիտի սուրան չորս կողմը ու երբեմն ալ պիտի հարվածեն զինքը։ Այս բաժին է ամենայն մարդու որ կ'ապրի։ Կյանքը պատերազմ մըն է, թե՛ նյութապես և թե՛ բարոյապես։ Այլ այն մարդը որ միշտ լսած է իր ներսիդին Աստուծո ձայնը և այն ձայնին միշտ հնազանդած, նա կը վայելե ներքին երանություն մը, որուն չեն հասնիր ու չեն ազդեր փոթորիկներն ու սլաքներ. նա կը վայելե խղճմտանքի զվարթությունը գոր ոչ ոք կրնա կապտել իրարմե։

Այսպես էր մեր հայրը, սիրելի եղբայրս, դուք գիտեք և կը վկայեն զայն բոլոր եղբարք և քորք։ Այլ մենք շատ իսկ լսեցինք ուրիշ տեսակ ձայներու. և անտի՛ աղմուկ մեր սրտին մեջ։ Ու դժբաղդությունց մեջ չունեցանք այն սուրբ և կամավոր համբերությունը գոր ուներ մեր հայրը, կյանքին նյութական վայելքներուն մեջ որ միայն հոգնություն ու զզվանք կը բերեն, փնտռեցինք այն ճշմարիտ վայելքները գոր միմիայն բարոյական կյանքը կուտա։

Ինչու՞ կը զարմանաս որ կ'աղոթեմ։ Աստված չկա՞ ուրեմն որ չաղոթեմ։ Այլ եթե կա, և դու գիտեմ որ բոլոր սրտովդ կը հավտաս թե կա, ի՞նչ բան կա ավելի մեծ է քան աղոթելն Աստուծո. և երբ ես այս կարողությունը կը զգամ յիս, խիստ քիչ է որ կ'աղոթեմ երբեմն կամ օրը ժամ մը կամ երկու ժամ. ես՝ ոչինչս կը բարձրանամ առ այն որ ամենայն ինչ է և անոր, Գերագույն էակին ոտքը կը սփռեմ իմ զղջումներս ու խոստովանությունքս, անոր արդարությունն ու գթությունը կը հայցեմ ինձ համար և ձեզի համար, այս ըրածս թո՛ղ աշխարհ ծաղրե՛ բայց դու ո՛չ, սիրելի եղբայրս։ Ի՞նչ ավելի մեծ մխիթարություն և ո՞ր զորություն ավելի մեծ է, երբ մարդ անիրավություն տեսնե չորս դին, երբ վիշտեր ունենա, երբ աղետից հանդպի, երբ խեղճություն տեսնա, երբ պզտիկություն տեսնա, կարենա առ Աստված համբառնալ։ Եվ «Աստված եթե անլսող ալ ըլլա մեր ձայնին, ինչպես կ'ըսե Լամառթին, մենք դարձյալ պետք է աղո-

թենք. գի եթե իր մեծութունն Անոր՝ մեզի շխելն եղած ըլլա, մեր մեծութունը դարձյալ իրեն աղոթելն եղած կ'ըլլա» ու քիչ մը անդին կ'ըսե. «Այլ ո՞ գիտե թե կորուսյալ է (աղոթքը)... (կը ցավիմ որ միտքս չէ ամբողջ պարբերութունը և քովս չէ գիրքը) - ավասիկ իմաստը — ո՞ գիտե թե այնպես շահմանեց Աստված ի հավիտենից, որ աղոթքով զմարդ ինքն ալ մասնակից ընե իր սեպհական ճակատագրին կազմությանը» - Լամառթինի այս էջը կ'արժե որ կարդաս. Ռաֆայելին մեջն է. իմ վրաս միշտ մեծ ազդեցություն ըրած է:

Ու մարդս այնքան վտանգներով շրջապատյալ է, այնքան թշնամիներ ունի, և իր էն մեծ թշնամին ինք է, իր տկարությունները, իր մոլութունները: Ինչպէն ետքը՝ նորեն ո՞վ պիտի կանգնե զինքը եթե ոչ աղոթքը:

Ուրեմն կ'աղոթեմ: Աղոթե՛ դու ալ, սիրելի եղբայրս: Մեր հայրը մեզի սուրբ և անկապտելի ժառանգություն մը թողուց, հավատքն ու բարեպաշտությունը, աղոթքը: Կը հիշե՞ս այն ժամանակները որ բոլոր ընտանյոք կ'աղոթեինք իրիկունները: - Ուրիշ ինչ ժառանգություն թողած ըլլար՝ մինչև հիմա վատնած էինք. այս ժառանգությունը թեև վատնի՝ այլ նորեն կը ստացվի:

Քույդ Օտյան²⁷

6 ապրիլ, 1866, Ռուսնուք

Գեղեցիկ է այս առավոտ - իր առաջին սրսկապանեն նոր դուրս ելած շնորհագեղ հարսի մը նման՝ գիշերվան ծոցեն անանկ դուրս ելալ հոլանի գեղեցկությամբ ու դողդոջուն ուրախությամբ - ջուրն ու թռչունը ճլուրտալով ու մարդուս սիրտն ալ ճխալով կ'ողջունեն անոր ծագումը - ետևեն ալ արևը՝ պայծառ ու զվարթագին՝ իր կարմիր ճաճանչները կը սփռե Ռուսնուքի վրա ու Պոլսո գեղեցկագույն օրերը կը հիշեցնե ինձի — իր ճառագայթը իբրև թե Աստուծո ժպիտն է և ուր որ թափանցե հոն մխիթարություն մը ու բարիք մը կը ծնանի. ալիքներուն լալիքը՝ քաղցրաձայն կարկաջանաց կը փոխարկե. լեռներուն լերկ գլուխները ծաղկոք ու դալարյոք կը պսակե. մեռելատիպ դաշտերուն վրա համասփյուռ խնձիղ ու կայտիռ կը ցանե - անոր կենդանարար այցելութունն ընդունելով հոս ծառերը ծիլ կ'արձակեն, հոն ձունեն ու փուքեն մնացած սառի կույտ մը կը փշրի ու ծործորին մեջ հեղեղին կը խառնվի որ կ'երթա դաշտը կ'ոռոգե: - Իբրև թե Աստուծո ա՛կն է՝ ամեն տեղ և մինչև ամենեն հետին հյուղակը կը թափանցե և ամեն տեղ արտասուք մը կը շորացնե և ուրախության փայլ մը կը ցոլացնե... ու միայն իմ աչքիս արտասուքը չը շորցնե՛ր ու միայն իմ սրտիս մեջ լույս ու մխիթարություն չը ծագեր այն ճառագայթը...

Ա՛հ, քանի՛ գեղեցիկ էին այն առավոտները որ ի Պոլիս կը ծագեին մեզի, երբ երկուքիս ալ սիրտերը նմանօրինակ բաբախյուններով կը բաբախեին ու

²⁷ Գրիգոր Օտյանի գոճարները, էջ 129-133 (Գրիգոր Օտյանն այս նամակն ուղղել է եղբորը՝ Նշան Օտյանին):

անոնց բոցն ալ սա նոր ծագող արևին բոցուն նման հեշտ ու ջեռուցիչ էր միայն: Ինչու՞ չեն դառնար այն երանավետ օրերը ու անոնց հեռավոր հիշատակն իսկ կը մթագնի ինծի համար ներկային արձակած սև շուքերովը: Վա՛ղ ուրեմն կորուսի երջանկության զգացումը որ մեյ մ'ալ չպիտի փայլի իմ դիմացս վրա... և թերևս, ո՛վ գիտե, քո՛ւ դիմացդ ալ վրա արդեն մարած կամ նվաղելու վրա է, բարեկամդ իմ: Զի միևնույն ժանտ ճակատագիր մը խնդում երեսով կը հալածե երկուքս ալ - երկուքս ալ ի մանկութենե թշվառություն կարծես նախագրեցին երկինք - դո՛ւն, խե՛ղճ Պեշիկթաշյան, ծնած օրեդ չը գիտցար թե ի՛նչ են մոր մը գգվանքը և թերևս բոլոր կյանքիդ մեջ այլօրինակ սիրո մը քաշած կարոտդ հյուժեց մաշեց քու տխրագգած գոյությունդ և ամենայն այլ գգվանք անորոշ ու վայրավատին հույսերով օրորելով զքեզ պահ մը, կյանքիդ ու խղճիդ հանդարտությունը վեր ու վայր ընելեն ուրիշ բանի չը ծառայեց քեզի համար. — Իսկ ես... ես բախտին ու բնության ձեռք խաղալիկ եղած՝ իմ անստույգ գոյությանս ամեն կետին մեջ ծաղն ու արտսուքը իրար խառնվեցան՝ ի հեճուկս սրբտիս ամեն խանդիցն ու խանդադատանացը, և հուսկ ուրեմն... Այլ ի՛նչ օգուտ վերք մը բանալ ու արյուն հոսեցնել... ներե՛, Պեշիկթաշյանդ իմ, եթե նորեն տխրեցուցի զքեզ իմ վայրենի ավաճերովս: Պետք է լռե՛լ, պետք է հանդարտի՛լ ու սիրտը ողջակեզ ընելեն ետև՝ գոսացնել ամենայն ներքին հուզմունքն ու եռանդ երևակայություն: Եվ ասոր համար ահա՛ ժամանակե մը ի վեր վանական կյանքի մը խորհուրդը կ'երկնեմ ինծի համար, ա՛հ, ինչու՞ ավելի հավատք չունիմ որ ակերնայի ասանկ կյանքի մը մեջ խրիլ կորսվիլ ու անմեղաբար մեռցընել ինքզինքս աշխարհի համար: Այս կենցաղը շարունակել անկարելի պիտի ըլլա ինծի. ես զայդ կը զգամ իմ բոլոր ընկերական կարողությանցս չքանալը տեսնելով, կը տեսնեմ որ ա՛լ անցա՛ծ է սիրտս ալ... փափաք չեն մնացած ներսիդիս. իմացականությունս ալ կը թալկանա երթալով մարմնույս հետ. փոքր մի ևս ու ահա կենդանական կարողությունես իսկ շունչ մը՝ միայն պիտի մնա յիս: Անտարակույս այս վիճակին մեջ շատ պիտի չի կրնամ դիմանալ, բարոյական ու նյութական խառն հիվանդություն մըն է այս թերևս՝ որուն թողած լքած եմ ինքզինքս, մինչև որ օրին մեկը բոլոր մնացած ուժերս վրաս ժողվելով որոշում մը ընեմ: Խառն ի խուռն մտածություններով լցված է գլուխս. դեռ չը գիտեմ թե ի՛նչ կրնա ըլլալ ընելիք որոշմունքս... և մեկը կը կա քովս, արի բարեկամ մը, ծանոթ մը որուն հետ կարենամ խորհրդակցիլ և որուն հետ կարենամ խոսիլ իբրև թե սրտիս հետ ու խրղճմտանքիս հետ խոսեի. բոլոր տեսած մարդիկներս այնպիսի մարդիկներ են որ ոչ անոնք ինե բան մը կը հասկնան, ոչ ես անոնցմե բան մը կը հասկնամ, որոնք թերևս երանի՛ կուտան ինծի զիս տեսնելով ու խնդալով ձեռքս կը սեղմեն ու անտարբերությամբ կ'անցնին քովես և որոնցմե ոմանք կը տեսնեն անշուշտ ու կ'ըսեն ինքնիրենց թե կա՛մ ապուշ ու անկար ծնած եմ և կամ ժամանակեն առաջ ծերացած եմ: Ես ինքս հանելուկ մը եղած եմ ինծի համար.

քանի որ չէի զգացած՝ մեկնություն մը կրցած էի տալ իմ կյանքիս, որմե հետե զգացի՝ կը տեսնեմ որ այնպիսի ծովու մը վրա արեկոծություն մը բռնված եմ որ ո՛չ եզերք ունի և ոչ նավահանգիստ...²⁸

Summary

NEW FOUND PAGES ABOUT THE OTYANS FAMILY

Albert A. Makaryan

Ani A. Shahnazaryan

Armenian histeriography and philology had long ago created weighty studies about the Otyans family particularly about two of its outstanding figures Grigor and Yervand: books, numerous articles have been written , letters have been published... Nevertheless in the written pages of the past as well as in other published sources there still remains unnoticed or may be unjustifiedly neglected interesting letters and pieces of dear memories which naturally comprise the whole history of the family, widen the sphere of interests, densify the surrounding and characters... the given publication is intended for enriching the portrait of the Otyans family by presenting new found pages.

²⁸ «Մասիս», Կ. Պոլիս, 1893, թիվ 3986, 10 սպրիլ, էջ 215-216 (Գրիգոր Օտյանի այս նամակն ուղղված է Մկրտիչ Պեշիկթաշյանին):

ՎԻԿՏՈՐ ԿԱՏՎԱԼՅԱՆ

ԲԱՅԻ ՍԵՌԸ ԲԱՅԱԶԵՏԻ ԲԱՐԲԱՌՈՒՄ

Բարբառներում բայի սեռի դրսևորման եղանակները ավելի բազմազան են: Սրանցում անցողականություն-անանցողականություն հակադրությունը թե՛ ըստ լծորդությունների և թե՛ ըստ բայաձևերի միշտ չէ, որ նշույթավորված է: Սեռի կարգը, ինչպես ցույց են տալիս դիտարկումները, կարող է ձևային որևէ ցուցիչ չունենալ և հասկանալի դառնալ միայն բայիմաստից, կարող է արտահայտվել ածանցմամբ, բայական համապատասխան վերջավորություններով և, վերջապես, շարահյուսական միջոցներով:

Բայագետի բարբառում բայի սեռը միայն բայիմաստով հասկանալի է երկու դեպքում.

ա) երբ սեռային ցուցիչ չունեցող բայը ներկայացնում է ակտիվ ներգործություն իմաստ ունեցող այնպիսի գործողություն, որը, ըստ խոսողի պատկերացման, ինքնին կատարվել չի կարող և պահանջում է կրող առարկա, օրինակ՝ անել, առնել, բ՛լռնել, բ՛լրել, բ՛լշտել, գ՛լթնել, գ՛օվալ, գ՛օղնալ, դ՛առսել, գուքել, թօղել, լրցել, խառնել, ծախել, կախել, կառթալ, կըրել, հիմանալ, հիշկալ, ձ՛եվել, ճարել, մօռթել, յերքել, նէրկել, շըպըռտել, չըռթել, պախել, ջ՛լրել, սընդըխտել, տաննել, ցաննել, ուտել, փօրել, քանդել, օլըրել և այլն: Հասկանալի է, որ այս կարգի բոլոր բայերը ներգործական սեռի են:

բ) երբ սեռային ցուցիչ չունեցող բայը ներկայացնում է ակտիվ ներգործություն իմաստ չունեցող, ինչպես նաև, ըստ խոսողի պատկերացման, ինքնին կատարվող գործողություն, օրինակ՝ աճել, ասըռել, ա՛բրել, բ՛օրփըսնել, բօռալ, բօյօվնալ, բ՛անցըրնալ, բըխկալ, գ՛ըխկըմել, դիբել, էրէվալ, թախկել, թավըլել, թըմբըրել, թըռնել, լօկընալ, խըռօվել, ծըղզալ, ծախկել, ծըլել, կա դղել, մօլըրել, վազնել, ցավալ, աքլօրնալ, բա՛րիշել, բըկըռտալ, գէժըռել, գ՛ըլխըվըրել, գաբընել, թէլկըտալ, լըփօփել, լօճել, կա՛րկըմել, կըգել, հիշնել, ճըֆտել, մըթնել, շըշմել և այլն: Պարզ է, որ այս կարգի բոլոր բայերն էլ չեզոք սեռի են:

Սեռի կարգը ածանցմամբ ևս ունի դրսևորման երկու եղանակ.

ա) Պատճառական ցն ածանցը առավելաբար ձևավորում է անցողական ներգործական սեռի բայեր: Այս ածանցով սովորաբար չեզոք սեռի բայերը (իհարկե, ոչ բոլոր) վերածվում են ներգործականների (թըռնել - թըռցընել), իսկ ներգործական սեռի բայերը, ստանալով այդ ածանցը, իրենց սեռը չեն փոխում (խըմել - խըմցընել):

բ) Կրավորական (երբեմն նաև՝ բաղադրական) վ ածանցի առկայությունը պայմանավորում է բայի կրավորական կամ չեզոք սեռ, այսինքն՝ վ ածանց ու-

նեն միայն անանցողական բայերը (բ՛րուվել, կըրվել, գըժվել): Ներգործական սեռի բայերը, այս ածանցը ստանալով, վերածվում են կա՛մ կրավորականների, կա՛մ չեզոքների (տըրփել - տըրփվել, նեղել - նեղվել):

Բայական վերջավորություններով սեռի կարգի արտահայտում, ինչպես հայտնի է, բնորոշ էր գրաբարին, սակայն այդ իրողությունը համընդհանուր չէր (չէր ընդգրկում բոլոր ժամանակաձևերը և բոլոր լծորդությունները), և հաճախ խոնարհման ձևի և բայի սեռի միջև չկար համապատասխանություն¹: Այդպես է իրավիճակը նաև Բայագետի բարբառում, որտեղ ներգործաձև և կրավորաձև վերջավորություններ տարբերակվում են անցյալ կատարյալում (ներգ. ի, իր, զրո / եց, ինք, իք, ին և կրավ. ա, ար, ավ, անք, աք, ան), ըղձական, ենթադրական և հարկադրական ապառնիների եզակի թվի երրորդ դեմքում (ներգ. ա և կրավ. ի), եզակի հրամայականում (ներգ. ա և կրավ. ի): Ընդ որում այդ տարբերակումը չի վերաբերում Ա խոնարհման պարզ և բազմապատկական ածանց ունեցող բայերին (գ՛օվալ - գ՛օվացի, քէլալ - քէլացի, ծըմըրկըտալ - ծըմըրկըտացի): Այս խոնարհման ն (ան)², էն ածանց ունեցող բայերը անցյալ կատարյալում խոնարհվում են կրավորաձև, սակայն այդտեղ դեր է խաղում ոչ թե բայի սեռը, այլ կազմությունը, և ներգործական ու չեզոք բայերը խոնարհվում են նույն կերպ (խասկընալ - խասկըցա, մօտկընալ - մօտկըցա, ունէնալ - ունէցա, վախէնալ - վախէցա. ըղձ. խասկընա, մօտկընա, ունէնա, վախէնա): Ընդհանրապես, Ա խոնարհման բոլոր բայերը բոլոր ժամանակաձևերում, բացի անցյալ կատարյալը, խոնարհվում են տվյալ ժամանակաձևին հատուկ միանման ձևով: Փաստորեն, Ա խոնարհման բայերի խոնարհման համակարգում վերջավորությունները սեռի արտահայտման դեր չունեն: Այդպես է և Ե խոնարհման ն ածանց ունեցող բայերի դեպքում, որոնք, սեռից անկախ, խոնարհվում են կրավորաձև (գ՛ըթնել - գ՛ըթա, մըղնել - մըտա. ըղձ. գ՛ըթնի, մըղնի): Պատճառական ածանց ունեցող բոլոր բայերն էլ, անկախ սեռից, խոնարհվում են ներգործաձև (կուրցըրի, կուրցըրիբ, կուրցըրեց. խասկըցըրի, խասկըցըրիբ, խասկըցըրեց. դ՛օխձըրի, դ՛օխձըրիբ, դօխձըրեց. ըղձ. կուրցընա, խասկըցընա, դ՛օխձընա): Այսպիսով, ներգործաձև և կրավորաձև վերջավորությունները սեռային տարբերակման դեր են կատարում Ե խոնարհման պարզ, բազմապատկական և կրավորական ածանց ունեցող բայերի դեպքում: Ըստ այդմ՝ պարզ և բազմապատկական ածանց ունեցող ներգործական սեռի բայերը խոնարհվում են ներգործաձև (թափի/թափէցի, թափիբ/թափէցիբ, թափեց. խափըռտի, խափըռտիբ, խափըռտեց. ըղձ. թափա, խափըռտա): Նույն այդ կարգի չեզոք սեռի բայերը խոնարհվում են կրավորաձև (մըռսա, մըռսար, մըռսավ. գէժըռա, գէժըռար, գէժըռավ. պատըռտավ, պատըռտան.

¹ Տե՛ս Ա. Աբրահամյան, Գրաբարի ձեռնարկ, Եր., 1976, էջ 104-105:

² Համապատասխանում է գրաբարյան և արդի հայերենի աճ ածանցին. խասկընալ - հասկանալ, հէրկընալ - երկայնանալ:

Թօռմըշտավ, Թօռմըշտան, խընթըրվորա, խընթըրվորար, խընթըրվորավ. ըղձ. մըռուսի, գէժըռի, պատըռուտի, Թօռմըշտի, խընթըրվորի): Բացառություն են կազմում երկու խումբ բայեր, որոնք, լինելով չեզոք, այնուամենայնիվ խոնարհվում են ներգործաձև: Նման բայերի առաջին խումբը կազմում են բնության երևույթները ցույց տվող այնպիսի բայերը, որոնք դիմավոր ձևերում գործածվում են միայն եզակի թվի երրորդ դեմքով. անբեյ, ամբըռտեյ, անբեյեյ, ձ'ընեյ, մըբըլկեյ, պանգեյ, մըթընդեյ: Թվում է՝ այստեղ դեր ունի մարդկանց նախնական պատկերացումը երկնային ուժերի վերաբերյալ, և, օրինակ, «Հէրէկ ս անբերը ձ'ընեց» տիպի նախադասություններում ենթադրվում է երկնային ուժի գործողություն, որն ունի կրող առարկա: Երկրորդ խումբը կազմում են այնպիսի բայեր, որոնց ցույց տված գործողությունը իբրև հետևանք չի հանգեցնում առարկայի նոր վիճակի: Օրինակ, եթե նստել գործողության արդյունքը այդ գործողությունը կատարողի նստած վիճակն է, ապա գ'անգըտեյ կամ հանփսեյ գործողությունը այն կատարողի հետևանքային վիճակ չի ենթադրում: Այլ կերպ ասած՝ եթե «Ճիժը նըստավ» նախադասությունը հայտնում է, որ երեխան կատարել է նստելու գործողությունը և գտնվում է նստած վիճակում, ապա «Ճիժը հանփսեց» նախադասությունը ընդամենը վկայում է, որ երեխան չորեքթաթ քայլել է, բայց որևէ վիճակի մասին խոսք չի կարող: Չեզոք սեռի ներգործաձև խոնարհվող այս բայերից են՝ անշխատեյ, գ'անգըտեյ, բ'անեյ, բ'էտըռկեյ, բ'ըլկեյ, գանգըլկեյ, թանփկեյ, թանփըլկեյ, թըրքեյ, լոնքեյ, խընչեյ, խօքէսխընեյ, ծըլկեյ, կէջըթեյ, հանփսեյ և այլն: Այսպիսով, պարզվում է՝ Ե խոնարհման չեզոք սեռի պարզ (մասամբ նաև՝ բազմապատկական ածանց ունեցող) բայերը կարող են խոնարհվել ներգործաձև կամ կրավորաձև՝ ըստ իրենց իմաստային յուրահատկության. եթե նման բայերը ենթադրում են համապատասխան դրություն կամ վիճակ, ապա խոնարհվում են կրավորաձև, իսկ եթե չեն ենթադրում, ապա խոնարհվում են ներգործաձև: Հետաքրքրական է նաև, որ եթե կրավորաձև խոնարհվող բայերի հարակատար դերբայը կարող է դառնալ որոշիչ կամ հանդես գալ դիմավոր ժամանակաձևի կազմում (քընուկ տըղա, քընուկ եմ), ապա ներգործաձև խոնարհվող չեզոք բայի հարակատար դերբայը նման կիրառություններ չի ունենում. չի կարելի ասել՝ հանփսուկ ճիժ կամ հանփսուկ եմ:

Կրավորաձև են խոնարհվում վ ածանց ունեցող բոլոր բայերը՝ իբրև անանցողական (չեզոք կամ կրավորական) բայեր (նեղվա, նեղվար, նեղվավ. բանօժվա, բանօժվար, բանօժվավ. տըփվա, տըփվար, տըփվավ. ըղձ. նեղվի, բանօժվի, տըփվի): Այսպիսով, ներգործաձև և կրավորաձև խոնարհումները բայի սեռային պատկանելության ցուցիչ են դառնում միայն Ե խոնարհման պարզ, բազմապատկական և կրավորական ածանց ունեցող բայերի խոնարհման համակարգում և այն էլ՝ ոչ բոլոր դեպքերում: Ընդ որում՝ համապատասխան ժամանակաձևերում այս խմբի ներգործական բայերը խոնարհվում են ներգործաձև, իսկ չեզոք (որոշ բացառություններով) և կրավորական սեռերի բայերը՝

կրավորած: Եթե նկատի ունենանք, որ պատճառական բայերը ևս խոնարհվում են ներգործած, կարելի է ասել, որ անցողական բայերը խոնարհվում են ներգործած, իսկ անանցողական բայերը՝ կրավորած:

Սակայն այս ամենից զատ, բարբառումս կան բայեր, որոնք հիշյալ ժամանակաձևերում կարող են խոնարհվել և՛ ներգործած (արտահայտելով ներգործական սեռի իմաստ), և՛ կրավորած (արտահայտելով չեզոք կամ կրավորական սեռի իմաստ), օրինակ՝ ջ'առթեց (ջարդեց) - ջ'առթավ (ջարդվեց), ըղձ, ջ'առթա (ջարդի) - ջ'առթի (ջ'արդվի). հրամ. ջ'առթա՛ (ջարդի՛ր) - ջ'առթի՛ (ջարդվի՛ր): Այդպիսիք են այն բայերը, որոնց ցույց տված իրողությունը խոսողների պատկերացմամբ կարող է կատարվել ինչպես ակտիվ ներգործության արդյունքում, այնպես էլ ինքնիրեն, օրինակ՝ ծառի ճյուղը կարող է ինչ-որ մեկը ջարդել, բայց ճյուղը կարող է և ինքնիրեն ջարդվել: Նման բայերից են հետևյալները. անլրտել, բ'լռթել, բլթել, թացօտել, թափել, թափրոտել, թրմել, թրբել, թրուչել /թրչել/, ճըլխել, լօխել, խարամել, խրխմել, խրոչել, խրբել, խողօտել, ծրոել, կղդրել, կօդրել, կըխտօտել, կ'ավճօտել, ճօռթել, ճըմրոտել, մ'աշել, մըխտըռել, մըրօտել, շրոճել, պընդել, ջ'առթել, վառել և այլն:

Այս կարգի բայերը այլ ժամանակաձևերում նույն ձևով կարող են արտահայտել ինչպես ներգործականության, այնպես էլ չեզոքության կամ կրավորականության իմաստներ: Օրինակ, «Յես քե խառցընում եմ էս բ'աժակը վո՞րն ա կօդրե, դ'ու ասում ես՝ հիրան-հիրան ա կօդրե, բ'այց յես գիդում եմ, վոր էտի քօ ձ'եռօվ ա կօդրե» նախադասության մեջ կօդրել (կտարել) բայի առաջին կիրառությունը ներգործական սեռ ունի (ո՞վ է կտարել), երկրորդ կիրառությունը՝ չեզոք սեռ (ինքնիրեն է կտարվել), երրորդ կիրառությունը՝ կրավորական սեռ (ինչ-որ մեկի կողմից է կտարվել): Այսպիսով, նման դեպքերում էլ բայի սեռը որոշվում է շարահյուսական հարաբերություններով:

Խոսքում կամ խոսքից դուրս բայի սեռի դրսևորման տարբեր եղանակները կարող են զուգորդվել: Օրինակ, անցյալ կատարյալ ժամանակաձևում վ կրավորական ածանցը միշտ զուգորդվում է կրավորած վերջավորություններով, նույն այդ ժամանակաձևում ներգործական և չեզոք սեռային իմաստները որոշակի դեպքերում ուղեկցվում են համապատասխան վերջավորություններով, խոսքում երեք սեռերի հստակ արտահայտմանը հաճախ նպաստում են շարահյուսական հարաբերությունները:

Բայագետի բարբառում ներգործական սեռի են և խոնարհման պարզ բայերի մեծ մասը (ան խծել, ան ծել, ան դել, ան սել, ան վլել, ան վիրել, բ'լռնել, բըշտել, բ'լրել, գ'լրել, գ'լթել, դ'առսել, դ'իգել, թօղել, թալնել, լիգել, լըցել, խանել, խօրել, խուզել, ծանխել, կըրընգել, կ'պել, հավքել, ճարել, մ'աքրել, շարել, շինել, չափել, պախել, ջ'լրել, սըղոցել, տըշել, ցանել, ուտել, փագել, քանդել և այլն), բազմապատկական ածանց ունեցող բայեր (բ'լռթրոտել, թափրոտել, ժըխըռոտել, ժօղըռոտել, լօխալըռոտել, խափրոտել, ծ'անկըռոտել, կ'անկըռոտել, հ'ավ-

քրոտել, ճրղրոտել, պըշկըռոտել, սըխմըռոտել, սըռփըռոտել, փըռըռոտել, փագըռոտել, կըտըռոտել, ճըմըռոտել, սընդըխտել, ճանգըռթել, ծէսկել, կողըռճել), ն ածանց ունեցող բայեր (անել, առնել, գ'ըթնել, գ'ընել, խաքնել, տանել), պատճառական ածանց ունեցող գրեթե բոլոր բայերը, Ա խոնարհման սակավաթիվ բայեր (բ'անալ, գիդալ, լըվալ, կ'առթալ, խասկընալ, մոնալ, խօստանալ, հիմանալ, ուրանալ, կըմկըմալ, հիշկըռտալ, արածալ, գ'օվալ, լըսալ, կանալ): Ներգործաձև և կրավորաձև խոնարհումներ տարբերակող ժամանակաձևերում ներգործական սեռի բայերը առավելաբար խոնարհվում են ներգործաձև: Կրավորաձև են խոնարհվում և խոնարհման ն ածանց ունեցող բայերը (անել - առա, գ'ըթնել - գ'ըթա, խաքնել - խաքա, ըղձ. անի, գ'ըթնի, խաքնի), միայն անցյալ կատարյալում՝ Ա խոնարհման ածանցավոր բայերը (խասկընալ - խասկըցա, մոնալ - մոցա, խօստանալ - խօստացա, հիմանալ - հիմացա, ուրանալ - ուրացա) և մի շարք անկանոն բայեր (գիդալ - գիցա, կ'անալ - կ'ացա, խաղալ - խախծա):

Չեզոք սեռի են Ա խոնարհման պարզ և ածանցավոր բայերի մեծ մասը (ավատալ, արթորնալ, անդունալ, բօբբոնալ, բ'անցըրնալ, բըշկըտալ, ծըմըրկըտալ, ճըլճըլալ, խըռխըռալ, զըմփզըմփալ, դ'առնալ, զարքանալ, զատընալ, զօրէնալ, էթալ, թափօվնալ, թուլնալ, թօփլալ, լօկընալ, խըշխըշալ, ծ'արվընալ, ծըղզալ, կաթալ, քէլալ և այլն), և խոնարհման պարզ բայերի փոքր մասը (աբրել, աճել, բ'ուսել, էրէցել, բ'օրփըսնել, թախկել, թավլլել, թըմբբբբել, թօռմել, խըռօփել, խընձըրբել, խավրբել, ծըրբել, ծընբել, կ'ադբել, կուրբել, խատբել, խընգըռբել, մօլըրբել, մըռսբել, նեխբել, ուռբել, ցամքբել, փըղբել, բ'անբել, բ'արիշբել, բէզըրբել, բըժըժբել, գ'ըխկըմբել, գօլբել և այլն), ն ածանց ունեցող բայերի մեծ մասը (հըլնել, հիշնել, մըղնել, թըռնել, մեռնել, փախնել, հընցնել, հընգընել, խասնել), վոր ածանց ունեցող բոլոր բայերը (անգըզվորբել, գըլթըզվորբել, ծ'անդըրվորբել, կըսկըձվորբել, մըռթըշվորբել, խընթըրվորբել և այլն), ցն ածանց ունեցող սակավաթիվ բայեր (բըլբըլցընել, խըռըցընել, գ'օխձընել, փընչըցընել, ֆըշֆըշցընել), բաղադրական վ ածանց ունեցող բայերը (բ'առօժվել, գըժվել, գըխմըվել, թ'առսըվել, օցիփըշվել, գըխտըփըշվել, քամբըխվել, ճըբըղվել, թէգըրափօխվել, լըռճըկվել, հանդըռկըվել, մէգնըվել, մօմըզվել): Բայագետի բարբառում շատ ներգործական բայեր, ստանալով վ ածանց, առավելաբար արտահայտում են չեզոք սեռի իմաստ՝ ձևավորելով կրավորակերպ չեզոք բայեր³: Սրանք կարող են ցույց տալ անձի ֆիզիկական (օլըրվել, ա գագվել, գ'ընդըվել, դըզվել, էրկուտըզվել, թախտըփվել, ծ'ա կըռտըվել, կըլօրվել, կըսկըվել, ձըկտըվել, մ'աշվել, կըտըռտըվել, շարշըրվել, ըսպանվել /շատ շարշարվել/), հոգեկան (նեղվել, հարմըրվել, թ'ալվել, լըկըստըվել, մէրվել, շ'ախվել, վէրցըվել, փօխվել, քաշվել,

³ Նկատենք, որ գրական արևելահայերենում կրավորական սեռի բայերի մեծ մասը ունի չեզոք սեռի իմաստով գործածվելու ունակություն: Տե՛ս Ս. Աբրահամյան, Ն. Պառնասյան, Հ. Օհանյան, Ժամանակակից հայոց լեզու, հ. 2, եր., 1974, էջ 295:

քրտնաբերվել, խափնվել) վիճակ կամ փոփոխություն, դրույթյան փոփոխություն (թալնրվել, կ'աբքրվել, կ'աբնրվել, նըշանվել, բ'աժվել, պըսագվել), առարկայի վիճակի փոփոխություն (բ'ասվել, լըցվել, գ'առտըգվել, ժըժնրվել, լըղվել, լըղօզվել, լըպկըվել, խըթվել, խօզվել, ծըռմըռվել, ծըռվել, կիսվել, ճըղվել, շուլըվել, չըքվել /խրվել/, ջօզվել, սըթվել, տընգըրվել, փագվել): Առանձին խմբեր են կազմում անդրադարձ (դըրըստըրվել, զուքվել, թըրաշվել, կօզվել, հ'ազըրվել, պըռտըրվել, պուզըրվել, քըսվել, ս'աբնրվել, սըրփըրվել, փալնրվել, լըվասվել, ս'անդըրվել), փոխադարձ (պ'աբ չպըչվել, գ'ըրկըրվել, փատըտվել), համատեղ գործողության իմաստ ունեցող (հավքըրվել, հավքըռտըրվել, մէտեղվել, ջէրգըրվել, շ'արվել) բայերը:

Չեզոք սեռի Ա խոնարհման պարզ և բազմապատկական ածանց ունեցող բայերը անցյալ կատարյալում խոնարհվում են ներգործաձև, իսկ ն (ան), էն ածանց ունեցող բայերը՝ կրավորաձև: Ե խոնարհման չեզոք սեռի բայերից համապատասխան ձևերում ներգործաձև են խոնարհվում վիճակ և դրույթուն չենթադրող պարզ բայերը, ցն ածանց ունեցող բայերը, իսկ մնացած պարզ բայերը, ն, վոր և վ ածանց ունեցողները խոնարհվում են կրավորաձև:

Կրավորական սեռի իմաստը Բայագետի բարբառում արտահայտվում է շատ ավելի թույլ, քան գրական հայերենում: Ընդհանրապես, բարբառում սովորաբար կրավորական բայ կամ ձև գործածվում է ոչ թե ցույց տալու համար, որ մի առարկա ազդվում է մեկ այլ առարկայի կողմից, այլ ընդամենը ներկայացնելու, որ տվյալ առարկայի հետ ինչ-որ բան է կատարվում, ուստի նախադասության մեջ ավելի սովորական է գործողության կատարման պատճառը կամ միջոցը, քան ներգործման խնդիրը⁴: Գուցե բնության երևույթների անվանումները դիտվեն իբրև ներգործման խնդիր հետևյալ կարգի նախադասություններում. «Դ'ուռը քամուց բ'ասվավ», «Յօրենի դ'աշտը աբեվից խանձըրվե»: Սակայն այդ նախադասություններում քամուց և արևից անդամները նույն հաջողությանը կարող են ընկալվել իբրև պատճառի պարագա, մանավանդ եթե հաշվի առնենք, որ բնության այդ երևույթները որևէ գործողություն չեն ծավալում, նրանք գոյություն ունեն և կարող են պատճառ դառնալ զանազան իրողությունների («Դ'ուռը ուժեղ քամի յա, դ'ուռը քամուց բ'ասվավ», «էս քանօրը մէ կ'աթ ա նձըրեվ չէկավ, ցօրենի դ'աշտը արեվից խանձըրվե»): Ի դեպ, նման նախադասություններում, առանց առարկաների հարաբերությունների փոփոխության, կարող են գործածվել նաև չեզոք սեռի բայեր, ինչպես՝ «Դ'ուռը քամուց հիրար էկավ», «Յօրենի դ'աշտը աբեվից կըռնձե»: Իսկ երբ կրավորական կառույցի նախադասության գործողության բուն կատարողը անձ է, ապա այն նախադասության մեջ որպես կանոն չի արտահայտվում («Վառթիվորին բօլ ջ'ըրվանք», «էրէվում դ'ու հէսօր էլի կըտըրփիս», «Հէսօր խանու-

⁴ Ընդհանրապես, լեզուներում ներգործման խնդիրը սովորաբար քիչ գործածական է: Տե՛ս Մ. Ասատրյան, Ժամանակակից հայոց լեզու, Եր., 1989, էջ 213:

թից իրեք կիրօ պիսօք ա բ'էրվե»): Կրավորական կառույցի նման նախադասու-
թյուններում կարող են դրսևորվել տարբեր պարագաներ («Քօ պնճառօվ ընդու
խառսը խըրկըվավ», «էտ դիվանին քօ աւէլօվ ապատի տակը դ'ըրվե», «Ընդու
մեխկօվ յես շա տ ծէսկըվա») կամ միջոցի խնդիր («էտ ա'րաղը քօ ձ'եռօվ պը-
տի բ'ասվի»): Այնուամենայնիվ, հազվագեպ հանդիպում է անձի անունով ար-
տահայտված ներգործման խնդիր, որը և դրվում է բացառական հոլովով.
«Դ'ու էլի ընդուց բ'ըշտըվար», «Դ'ու Սիմոնից կըրվար, Սիմոնն էլ՝ Վառթա-
նից»:

Հր.Աճառյանը իր «Քննություն Վանի բարբառի» աշխատության մեջ նկա-
տում է, որ այդ բարբառում կրավորական բայերը գործածվում են նաև իբրև
կարողական բայ, ինչպես՝ էրթալ - էրթացվել, կյալ - կյացվել, էլնել - էլնվել,
տալ - տրվել, էճնել - էճնրվել: Հեղինակը չի մանրամասնում, սակայն նրա բե-
րած նախադասությունների օրինակներում այդ բայերը գործածված են միայն
երրորդ դեմքով⁵: Նման իրողություն դրսևորվում է և Բայագետի բարբառում:
Այստեղ կրավորական բայերի երրորդ դեմքով արտահայտվում է երկու կարգի
իրողություն.

ա) Պարբերաբար կրկնվող, օրինաչափ երևույթ, սահմանված կարգ, ինչ-
պես՝ Կառույր մայիսին ա ցանվում. Կօվը օրը էրկու դան ա կըթվում. Խառսը
խօր տընից նըվագօվ ա դ'ուս բ'էրվում. Յօրղընները դ'առսըվում են դօշկընէ-
րի վըրէն. Բըլօջի թոկյնը ջ'ըրի մէշը բ'ասվում, նոր սըրըսկըվում քօլէրին. Հա-
ռէշ խաշլամէն ա քաշվում, նոր յետօ՝ քուֆտէն. Հիշկա սօրվի՝ էս խամուղը այ-
սենց նըստըսվում էս տըրումբի վըրէն. Ըտու մասին էլ յե՛փ ա խօսըսվում. Սէր-
վանղը պատի տագն ա դ'ըրվում. Վատ բ'անը հա յէլ ա սըսվում:

բ) Նպատակ, կարելիություն, անհրաժեշտություն կամ պարտադրողակա-
նություն, ինչպես. Հէսօր հիրկուն էթըսվում խառս ուզէլու. Էդ մասին պըտի
գ'ըրըսվի. Ըտօվ կըրիշա՛ չըլնըսվի. Էտ գ'ըթլօվ ճաշ շուտըսվի. Ընդու առուկը
յեփ ա խասկըսվո՞ւմ. Էտ պնդանը պըտի կսռըսվի. Ուրեմ էս փողի կէսը տաքս-
վում ափսըրգնէրին, կէսը մընում ձ'եզի. Հէքուց ձ'եզի կսսըսվի՝ ինչ պըտի ա՛նէք.
Էտենց թըխտերը էսենց գ'ըրջօվ չըգ'ըրըսվում. Հիրկուն ս աղ շօրերը պըտի
նեռս բ'էրըսվի. Վայթէ էստարի բօստան չըփօրըսվի. Տատերն էնքան մանղըր
են՝ լավ չըկ ա ռթըսվում. Խավէրին հէսօր կուտ տ ալըսվո՞ւմ. Էտ յանօվ մեր
դ'ուռ չըգ'ալըսվում:

Եթե առաջին կարգի դեպքերում արձանագրվում է օրինաչափությունը
կամ կարգը, ապա երկրորդ կարգի դեպքերում ներկայացվում է ընդհանուրին
վերաբերող կարելիություն կամ անհրաժեշտություն:

Հետաքրքրական է նշված կարգի կիրառություններ ունեցող բայերի կազ-
մությունը: Որպես կանոն, սկզբնաձևային չեզոք սեռի բայերը վ ածանց ստա-

⁵ Հ. Աճառյան, Քննություն Վանի բարբառի, Եր., 1952, էջ 183:

նում են պատճառականի հիմքի վրա. նրստել - նրստըցընել - նրստըսվել, կնտ-
ճընալ - կնտճըցընել - կնտճըսվել, բ'անցըրնալ - բ'անցըրըցընել - բ'անցըրըցը-
վել: Թերևս սրանց նմանությունը վ ածանցով այսպես կոչված «կարողական»
բայեր կազմվել են նաև ներգործական ու չեզոք այնպիսի բայերից, որոնք բար-
բառումս պատճառականի ձևեր չունեն կամ նման կերպով չէին կարող ունե-
նալ. օրինակ՝ ասել - ասըսվել, հըլնել - հըլնըսվել, էթալ - էթըսվել, գ'ալ -
գ'ալըսվել, տալ - տալըսվել, գ'ըրել - գ'ըրըսվել, փօրել - փօրըսվել, ուտել -
ուտըսվել և այլն:

Ի դեպ, պատճառականներից ձևավորված կրավորական բայերի այլ կի-
րառություններ բարբառումս, որպես կանոն, չեն հանդիպում:

Կրավորական սեռի բոլոր բայերը համապատասխան ժամանակաձևերում
խոնարհվում են միայն կրավորաձև:

Ինչպես արդեն նշել ենք, Բայագետի բարբառում Ե խոնարհման մի շարք
բայեր կրավորականության (նաև չեզոքության) իմաստ կարող են արտահայ-
տել նաև առանց վ ածանցի: Եվ քանի որ այդ բայերը ներգործաձև ու կրավո-
րաձև խոնարհումներ տարբերակող ժամանակաձևերից բացի մնացած դեպքե-
րում նույն ձևով կարող են արտահայտել և՛ ներգործականության, և՛ կրավո-
րականության, և՛ չեզոքության իմաստներ, ուստի դրանք հասարակ⁶ բայեր են:
Բարբառային հասարակ բայերը, այսպիսով, անցյալ կատարյալ ժամանակա-
ձևում, ըղձական, ենթադրական, հարկադրական ապառնիների եզակի երրորդ
դեմքում, հրամայականի եզակիում կարող են ստանալ և՛ ներգործաձև, և՛
կրավորաձև վերջավորություններ՝ առաջին դեպքում ունենալով ներգործակա-
նության իմաստ, իսկ երկրորդ դեպքում՝ կամ կրավորականության, կամ չե-
զոքության իմաստներ: Մնացած դեպքերում այս բայերը նույն ձևով կարող են
արտահայտել երեք սեռերի իմաստներն էլ:

Բարբառներում կրկնասեռության մյուս դրսևորումները (ներգործական
սեռ - չեզոք սեռ, կրավորական սեռ - չեզոք սեռ) նույնպես տարածված են: Ար-
դեն բավականաչափ խոսվեց այն մասին, որ վ ածանցով կամ առանց դրա
բազմաթիվ բայեր կարող են արտահայտել և՛ չեզոք, և՛ կրավորական սեռի
իմաստներ (ժողովուրթը լըսվավ հ'աթը - Կնտտուը լըսվավ խորը. Բ'աթակը
կօրե - Հաստադ քօ ձ'եռօվ ա կօրե): Մի շարք բայեր էլ նույն ձևով կարող են
արտահայտել և՛ ներգործականության, և՛ չեզոքության իմաստներ: Նման բա-
յերից են՝ սօրվել (դ'ասը սօրվել - շոքին սօրվել/վարժվել/), հիշկալ (կինօ հիշ-
կալ - սարէրին հիշկալ), թըքել (թըքել հիրսին - արուն թըքել), խօսալ (վատ
բ'աներ խօսալ - մէկի խէտ խօսալ), լըսալ (ձ'էն լըսալ - ջ'ոչին լըսալ), ցըրվել
(փող ցըրվել - ցըրվել տըները), կըծել (շունը կըծում - դըզէզը ձ'եռըս կըծեց),

⁶ Գրաբարի համակարգում հասարակ /ընդհանուր/ են կոչվում այն բայերը, որոնք ընդհա-
նուր ձևով արտահայտում են և՛ ներգործական, և՛ կրավորական սեռի իմաստ: Տե՛ս Ա.
Աբրահամյան, նշվ. աշխ., էջ 96:

խաքնել (շոր խաքնել - օղը տրրումբին չըխաքնում), տէնալ (ծւստ տէնալ - խի-վանդ հաշկը առթէն տէնում):

Այսպիսով, Բայագետի բարբառում բայի սեռի արտահայտությունը բնութագրվում է հետևյալ իրողություններով.

1. Բայի սեռը կարող է արտահայտվել բայիմաստով (ներգործականություն-չեզոքություն), ածանցմամբ (վ և ցն), համապատասխան վերջավորություններով (որոշակի ժամանակաձևերում՝ ներգործաձև և կրավորաձև), շարահյուսական միջոցներով (կրկնասեռ բայերի դեպքում):

2. Ներգործաձև և կրավորաձև առանձին վերջավորություններ դրսևորվում են անցյալ կատարյալ ժամանակաձևում, ըղձական, ենթադրական, հարկադրական եղանակների ապառնիների եզակի թվի երրորդ դեմքում, եզակի հրամայականում: Ընդ որում՝ ներգործաձև և կրավորաձև վերջավորությունները սեռային տարբերակման դեր են կատարում Ե խոնարհման պարզ, բազմապատկական և կրավորական ածանց ունեցող բայերի դեպքում: Մնացած դեպքերում հիշյալ վերջավորությունների գործառությունը պայմանավորված է բայի կազմությամբ:

3. Առանձին դեպքերում նշված ժամանակաձևերում ներգործաձև կամ կրավորաձև վերջավորությունների գործառությունը պայմանավորված է բայիմաստով (ներստա-ծըլի):

4. Բայի սեռի դրսևորման տարբեր եղանակները կարող են զուգորդվել:

5. Կրավորական սեռի իմաստը Բայագետի բարբառում արտահայտվում է շատ ավելի թույլ, քան գրական հայերենում:

6. Դրսևորման որոշակի յուրահատկություններ ունեն կրավորակերպ շեզոք, կրկնասեռ և <կարողական> բայերը:

ՏԱԹԵՎԻԿ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ

ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՔԵՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԵՋ ԼԵԶՎԱԲԱՆԱԿԱՆ ՀԱՍԿԱՑՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԵՎ ՀԱՏԿԱՆԻՇՆԵՐԻ ԴԱՍԱԿԱՐԳՈՒՄԸ ԾԱՌԵՐԻ ՏԵՍՔՈՎ

Հայ լեզվաբանության պատմության մեջ քերականական աշխատությունների հիմքը դրվել է հինգերորդ դարում հին հույների քերականական ուսմունքի վրա հիմնված՝ Դիոնիսիոս Թրակացու «Քերականական արվեստ» աշխատության թարգմանությամբ: Այսինքն՝ Դիոնիսիոս Թրակացին այն սկիզբն է, որից առաջացել է հայ քերականագիտությունը: Թրակացու քերականության թարգմանությունը սոսկ թարգմանություն չէ, այլ ներկայացնում է հայերենի ուսումնասիրության առաջին համակարգված փորձը¹: Հինգերորդ դարում Թրակացու քերականության հայերեն թարգմանության վրա հիմնվեց հարուստ մեկնողական գրականություն, որը նպաստեց հայոց լեզվի քերականական համակարգի գիտական ամբողջացմանն ու ճշգրտմանը: Թրակացու երկի թարգմանությունից առաջ հայերը ծանոթ էին որոշ քերականական հասկացությունների, բայց եզրերի միօրինակություն չկար, որի հետևանքով էլ ավելի էր կարևորվում հայերեն քերականական եզրաբանության ստեղծման անհրաժեշտությունը: Քանի որ չկային համակարգված գիտելիքներ, չկար նաև մշակված ու համակարգված քերականական եզրաբանություն: Մինչ այդ նկատելի էր հունական և ասորական քերականական հասկացությունների օգտագործումը, որոնք, բնականաբար, փոխառվում էին այդ լեզուներից: Քերականական հասկացությունների համանշտության (ալփաբետ-հեգենայ, սիլոբայ-կապ-հեգաթուկայք) կողքին, նկատելի էր նաև քերականական հասկացությունների որոշ բազմիմաստություն (աթուկայք- 1. տառեր, գրեր, 2. գրերի կապ, վանկ), որովհետև նրանց քերականական իմաստը ճշգրտված, սահմանազատված չէր բառի մյուս իմաստներից, հետևաբար դեռևս չէին մասնավորվել որպես եզրեր²: Դիոնիսիոս Թրակացու «Քերականական արվեստի» հայերեն թարգմանությամբ առաջին անգամ ստեղծվեց հայերեն քերականական համակարգված եզրաբանություն: Եվ պատահական չէ, որ բնագրի հայերեն թարգմանությունը մինչև XVII դարի սկիզբը որպես քերականության դասագիրք է օգտագործվել հայկական դպրոցներում և շուրջ մեկ հազարամյակ եղել հայ քերականների

¹ Հմմտ. Գ. Զահուկյան, Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում, Եր., 1954, էջ 76:

² Հմմտ. Ա. Մուրադյան, Հունարան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, Եր., 1971, էջ 133:

մեկնությունների առարկան: Դրա շնորհիվ աշխատության եզրաբանությունն ունեցել է կարևոր պատմական նշանակություն հայ քերականագիտության ասպարեզում, և ոչ միայն դարձել է հայ քերականությունների եզրաբանության հիմնական կորիզը, այլև մինչ օրս էլ շարունակում է գործել լեզվաբանական-քերականական գրականության մեջ:

Հայկական քերականական աշխատությունները սովորաբար ներկայացված են շարադրանքի տեսքով, սակայն Մաշտոցյան Մատենադարանի 2335 (XV դ.) և 5619 (XVII դ.)³ ձեռագրերը հետաքրքրական ու բացառիկ են նրանով, որ նրանց մեջ բառային շարադրանքից բացի, քերականական նյութը ներկայացված է գծապատկերների՝ ծառի տեսքով: Այդ գծապատկերները լեզվաբանական հասկացությունների և հատկանիշների դասակարգումներ են ծառերի տեսքով, այսինքն՝ սրանք քերականական տերմինների յուրատեսակ ձևային նկարագրություններ են, որոնք ստեղծվել են ուսումնական նպատակադրումով և ավելի մատչելի, դյուրին ու պատկերավոր ներկայացնելու համար լեզվական նյութը՝ հայերենի խոսքի մասերից յուրաքանչյուրը՝ իր քերականական հատկանիշներով և օրինակներով: Սա շատ կարևոր և նշանակալի է, հատկապես եթե հաշվի առնենք, որ միայն XX դարում ձևային նկարագրությունը դարձավ սկզբունք, թեև մինչ այդ լեզվական փաստերի ձևային մոտեցման և նույնիսկ նրանց կաղապարային ներկայացման սաղմերը հայտնի էին դեռևս անտիկ շրջանում և հին հնդկական քերականագիտության մեջ: Նշենք Վառոնի՝ խոսքի մասերի ձևային դասակարգումը կամ Պանինի՝ քերականական համակարգում պայմանական նշանների կիրառումը: Սակայն ձևային նկարագրությունը որպես լեզվաբանական ուղղություն պարտական է կառուցվածքային լեզվաբանության առաջացմանը⁴, այսինքն՝ վերջինիս մի մասն է: Ծառերի տեսքով լեզվաբանական հասկացությունների և հատկանիշների դասակարգումը կարելի է նմանեցնել անմիջական բաղադրիչներով վերլուծության մեթոդին, որի հեղինակ XX դարի ամերիկացի լեզվաբան Լեոնարդ Բլումֆիլդը վերլուծությունը կատարում է ոչ թե որևէ անդամի անջատմամբ, այլ նախադասության հետևողական երկատմամբ, որի ընթացքը ներկայացվում է ծառի տեսքով: Այս քերականական դասակարգումը նման է նաև XX դարի ֆրանսիացի լեզվաբան Լյուսիեն Տենիերի՝ կախումների մեթոդով նախադասության շարահյուսական վերլուծությանը: Տենիերի համար ամենակարևորը նախադասության մեջ բառերի կապերն են, հարաբերությունները: Բառերը և նրանց միացնող կապերը

³ 5619 ձեռագիրը ժողովածու է բաղկացած մի քանի ձեռագրերից. հիմնական մասը գրվել է 1176 թ., մյուսները՝ XIV, XV դարերում, իսկ մեզ հետաքրքրող ծառը պարզապես XVII դարի հավելագրություն է, այդ իսկ պատճառով խնդրո առարկա բնագրի այս ձեռագրում առկա օրինակը ներկայացնում ենք որպես XVII դարի գործ:

⁴ Հմմտ. Լ. Հովսեփյան, Ժամանակակից հայերենի ձևային նկարագրության խնդիրներն ու սկզբունքները. - «Պահուկյանական ընթերցումներ - 2007», եր., 2007, էջ 112:

Տենիերը կոչում է հանգույցներ, որոնց անդամներն էլ լինում են գերադաս և ստորադաս, վերին և ստորին, կառավարող և կառավարվող: Նախադասություն մեջ հանգույցների և նրանց միջև եղած հարաբերությունների ամբողջությունը կոչվում է ստեմմա, որը լատիներեն է և բառացի նշանակում է ծննդաբանական ծառ կամ ծաղկաշղթա: Զուգահեռներ տանելով Բլումֆիլդի, Տենիերի մեթոդների և մեր ձեռագրերի միջև մենք կարող ենք նրանց նախատիպերը տեսնել մեր ծառերում, քանի որ ինչպես Բլումֆիլդի երկատման ընթացքը, այնպես էլ Տենիերի ստեմման իրենց կառուցվածքով նման են ծառի:

Սակայն կա նաև էական տարբերություն, Բլումֆիլդի և Տենիերի մեթոդները ծառայում են վերլուծությանը, իսկ մեր ձեռագրերի ծառերը դասակարգողական և ուսուցողական բնույթ ունեն:

ՄՄ 2335 ձեռագրում կա քերականական վեց ծառ (էջերը՝ 4բ-5ա, 6բ-7ա, 8բ-9ա), որոնցից առաջինում (4բ) թվարկված են հայերենի 8 խոսքի մասերը՝ անուն, բայ, ընդունելություն, հոդ, դերանուն, նախադրություն, մակբայ, շաղկապ, այնուհետև նույն ծառում օրինակներով հանդերձ ներկայացված է բայն իր 8 քերականական կարգերով՝ խոնարհմունք, տրամադրությունք, տեսակք, ձևք, թիվք, դեմք, ամանակք և լծորդք: Երկրորդում (5ա, տե՛ս ներդիր, նկ. 17) անուն խոսքի մասն է իր քերականական կարգերով՝ սեռ, տեսակ, ձև, թիվ, հոլով: Հետաքրքիր է հատկապես երրորդ քերականական ծառը (6բ, տե՛ս ներդիր, նկ. 18), որտեղ մեսրոպյան այբուբենի 36 տառերն են՝ Ա-Ք: Տառերը դասակարգված են ըստ ձայնավորների և անձայնների, նրանցից յուրաքանչյուրն էլ՝ իր տարատեսակներով և համապատասխան օրինակներով: Չորրորդ քերականական ծառը (7ա, տե՛ս ներդիր, նկ. 19) ներկայացնում է նախադրություն և մակբայ խոսքի մասերը: Ծառի առաջին հատվածում 50 նախադրությունները և 3 հետադրություններն են, իսկ երկրորդում մակբայն ըստ կազմության՝ պարզ և շոկադիր (բարդ), ամեն մեկը՝ իր տեսակներով: Հինգերորդ ծառը (8բ, տե՛ս ներդիր, նկ. 20) ներկայացնում է դերանունները իրենց ձևաբանական հատկանիշներով՝ դեմք, սեռ, թիվ, հոլով, ձև, տեսակ (համապատասխան օրինակներով): Վերջին՝ վեցերորդ ծառը (9ա, տե՛ս ներդիր, նկ. 21) պատկերում է քերականությունն իր 6 բաժիններով՝ վերծանություն (ենթադատություն, առողանություն, տրոհություն), գրուցատրություն, լեզվաց և հնագետ պատմութեան առձեռն բացատրություն, ստուգաբանության գյուտ, համեմատության տեղեկություն, դատումն քերդածաց: Այս նույն էջում ներկայացված է նաև հոդ խոսքի մասն իր քերականական հատկանիշներով:

2335 ձեռագրի ծառերը ինքնատիպ ու արժեքավոր են ոչ միայն քերականական նյութի ուսումնասիրման առումով, այլ նաև մանրանկարչական արվեստի տեսանկյունից, քանի որ քերականական ծառերը ոչ միայն ուսումնական նկատառումներով են դյուրին դարձնում քերականական նյութի ընկալումը, այլ կարճես թե նյութի թեմատիկ մանրանկարներն են: Բուսական նկարազար-

դումները, գունային ներկապնակը ամբողջացնում են ծառերի պատկերը: Այստեղ յուրաքանչյուր խոսքի մասը, նրա քերականական հատկանիշներն ու օրինակները ներկայացված են տերևների և պտուղների տեսքով: Մանրանկարների ստորին լուսանցներում կան ծաղկողի ձեռքով գրված հիշատակարաններ. «Ըզնրկարող խորանիս յիշեա՛»⁵ մակագրությամբ, որտեղ, ցավոք, յուրատիպ արվեստով աչքի ընկնող այս վարպետն իր անունը չի հիշատակել:

Իսկ մյուս՝ 5619 ձեռագրում կա քերականական մեկ ծառ (5բ, տե՛ս ներդիր, նկ. 22), որտեղ նույնպես լեզվաբանական հասկացությունների դասակարգումն է ներկայացված, սակայն այս ծառը ոչ միայն մանրանկարչական արվեստի տեսանկյունից է գիշում նախորդներին, այլ նաև քերականական նյութի հարստության ու բազմազանության: Նշենք, որ այս ձեռագրում բացակայում է նաև ծառի բովանդակությանը համապատասխան նյութը, հավանաբար, ձեռագրի էջերի կորստի հետևանքով, քանի որ հազիվ թե առանց համապատասխան նյութի ծառ լիներ: Բացի այդ, այս ձեռագրում ծառն այնքան էլ ծառի տեսք չունի, ավելի շատ ձևային նկարագրության գծապատկերներ է հիշեցնում: Այսուհանդերձ, պարունակած քերականական եզրերի տեսակետից այս ձեռագիրը ևս արժեքավոր է:

Այսպիսով, թե՛ անմիջական բաղադրիչներով վերլուծության մեթոդի, թե՛ կախումների մեթոդով վերլուծության և, ընդհանրապես, ձևային նկարագրության նմանակները մենք տեսնում են միջնադարյան ձեռագրերում, որից էլ հանգում ենք այն եզրակացության, որ լեզվական փաստերի նկարագրությունների մեջ ծառի գաղափարը վաղուց է եղել:

⁵ ՄՄ, ձեռ. 2335, 6բ, 7ա, 9ա:

ԱՆԱՀԻՏ ԱՍՏՈՅԱՆ

ՀԱՅԵՐԻ ՈՒՆԵԶՐԿՈՒՄԸ ԹՈՒՐԲԻԱՅՈՒՄ 1918-1923 ԹԹ.

Պատմական անհերքելի ճշմարտություն է, որ Օսմանյան կայսրությունում հայկական կոտորածների և 1915 թվականի Մեծ եղեռնի կազմակերպման և իրականացման մեջ պետական քաղաքականության, կրոնական ատելության կողքին ամենամեծ ազդակներից մեկը հայերի հարստությանը տիրանալու թուրքերի ցանկությունն էր¹: Այս առնչությամբ հիշատակության է արժանի թուրքական «Ալեմտար» թերթի խմբագիր Բեֆի Ջևադ բեյի կարծիքը, որ նա հայտնել է Լոզանի խորհրդաժողովի հայ պատվիրակներին. «Իմ համոզումն այն է, որ թուրքերի՝ հայերի դեմ թշնամության հիմքը ոչ քաղաքական է, ոչ էլ կրոնական, այլ պարզապես տնտեսական: Թուրքիո ախորժակ և նախկին ղեկավարները թուրք ժողովրդին ներշնչել են քրիստոնյաների ունեցվածքին տիրանալու տենչը: 1915 թվականին ես անցա ամբողջ Անատոլիայով և շտեսա թուրքական մեկ տուն, որտեղ չգտնվեին հայերի կարասիներ, գորգեր կամ ուրիշ իրեղեն: Վաղը եթե առիթ գտնեն, թուրքերը նույնը պետք է անեն անպատճառ»²:

Հայ և օտար շատ պատմաբաններ և քաղաքագետներ հայասպանության առաջնային նպատակը համարում են հայերի հարստությանը տիրանալու թուրքերի ձգտումը: Հայկական ցանկացած կոտորածի շարժառիթներին անդրադառնալիս՝ նրանք մեծ նշանակություն են տվել թուրքերի մոտ արմատացած՝ քրիստոնյաների ունեցվածքի թալանի անհագուրդ կրքին և կարևորել տնտեսական ոլորտում հայերի նշանակալից ձեռքբերումները, որոնք, առաջ բերելով թուրքերի նախանձը, վերջիններիս դրդել են ոչնչացնել հայերին՝ նրանց ունեցվածքը հափշտակելու ակնկալությամբ: Իրապես, մահմեդականների կողմից հպատակ քրիստոնյա ժողովուրդներին կողոպտելը միանգամայն բնորոշ էր օսմանյան հասարակությանն առհասարակ և նպաստել է կոտորածների սանձազերծմանը: Հայերի հարստությանը տիրանալու ձգտումը թուրքական լայն զանգվածների մոտ ուժեղացավ մանավանդ 1914 թվականի հոկտեմբերից հետո, երբ Օսմանյան կայսրությունը ներքաշվեց Առաջին համաշխարհային պատերազմի մեջ: Թուրք թշվառ բազմություններն իրենց առօրյա տազնապներից ազատվելու դյուրին միջոց էին տեսնում տեղահանված հայերի լքած տներին, կարասիներին, սննդամթերքին և բազմատեսակ հարստություններին տիրանալու հնարավորության մեջ: Նրանցից առավել, հայերի տեղահանությունից լայն չափով օգտվելու էին օսմանյան տնտեսության մեջ դեռևս

¹ Վահագն Տառլյան, Ակնարկներ Հայկական ցեղասպանության մասին, Եր., 2004, էջ 11:

² Մանուկ Գ. Ճիզմեհեան, Խարբերդ և իր զուակները, Ֆրէզնոյ, 1955, էջ 567:

անէական դերակատարութիւնն ունեցող և նոր ձևավորվող փոքր, միջին և մեծ թուրք առևտրական բուրժուազիայի ներկայացուցիչները: Նրանք կարող էին ոչ միայն տիրանալ հայերի թողած ունեցվածքի կարևոր մասին և բազմապատկել իրենց հարստութիւնը, այլև, մեջտեղից վերացնելով հայ առևտրականներին, ովքեր իրենց ձեռքում էին պահում երկրի ողջ առևտրի ավելի քան երեք քառորդը, առանց հզոր մրցակցի տեր դառնալ առևտրի ասպարեզին և հետագայում արդեն՝ երկրի տնտեսութիւնը³:

Հայերի ունեզրկմամբ շահագրգիռ էին նաև երիտթուրքական իշխանութիւնները: Երիտթուրքերի պարագլուխներն իրենց գաղտնի ժողովներում մշակում էին հայերի ունեցվածքի կողոպուտը կազմակերպելուն ուղղված միջոցառումներ⁴: Պետութեան արտաքին ահուելի պարտքը սպառնում էր երկրի անկախութեանը: Դրան գումարվել էին պատերազմական մեծագումար ծախսերը⁵: Հայերի հարստութեամբ պետական դատարկ գանձանակը լցնելու և թուրք պաշտոնյաների անձնական հարստութիւնը բազմապատկելու նպատակին 1912-1913 թվականների Բալկանյան պատերազմներից հետո գումարվեց նաև թուրք գաղթականների բնակչութեան հարցը: Տեղահանված հայերի լքած տները թուրք վտարանդիներին հանձնելը համարվում էր սովյալ հարցի լուծում⁶:

Մի ամբողջ ժողովուրդ կողոպտելու համար նախ և առաջ հարկ էր հայերի ունեցվածքը դարձնել տիրազուրկ⁷: Այդ նպատակով երիտթուրքական իշխանութիւնները 1915 թվականի հունիսի 1-ին հրապարակեցին «Տեղահանութեան օրենքը», որը ընդունվել էր երիտթուրքական կառավարութեան կողմից 1915 թվականի մայիսի 30-ին⁸: «Տեղահանութեան օրենքի» հրապարակումից հետո, 1915 թվականի հունիսի 10-ին հրապարակվեց «Այլ վայրեր տեղափոխված հայերին պատկանող անշարժ գույքերի և հողատարածքների կառավարման ձևի մասին» կանոնադրութիւնը⁹: Այն ցուցումներ և հրահանգներ էր բովանդակում «պատերազմի և քաղաքական արտակարգ պայմանների հետևանքով տեղահանված հայերի թողած շարժական և անշարժ գույքի» հետ վարվելու

³ **Աեոն Զորմսեան**, Համապատկեր արեւմտահայոց մէկ դարու պատմութեան, գ. հ., Պէյրոս, 1976, էջ 354-355:

⁴ **Մելվան Զադէ Բիֆատ**, Օսմանեան յեղափոխութիւնը եւ մուս ծալֆերը, Պէյրոս, 1938, էջ 160, 165-166, 186-187, 191-196, 347:

⁵ **Հովհաննէս Ինճիկյան**, Օսմանյան կայսրոյան անկումը. սոցիալ-տնտեսական ակնարկ, Եր., 1984, էջ 294:

⁶ **Տոլգա Էրէն**, Անատոլիայում մի ուրվական է պտտվում. - «Դրօշակ», 2009, N. 4, էջ 29:

⁷ **Յուրի Բարսեղով**, Հայերի ցեղասպանութեան համար նյութական պատասխանատւութիւնը, Եր., 1999, էջ 5:

⁸ **Ռուբեն Ա. Սաֆրաստյան**, Հայոց ցեղասպանութեան պետական ծրագիրը: Թուրքական երեւ փաստաթղթերի համեմատական վերլուծութիւն. - «Վէմ», 2009, 1(26), էջ 54-55:

⁹ **Semra Pelek**, "Gasp Edilen Ermeni Mülkleri Cari ve Esas Defterlerde Duruyor", bianet.org, <http://bianet.org/bianet/siyaset/123827-gasp-edilen-ermeni-mulkleri-cari-ve-esas-defterlerde-duruyor> 30 Temmuz 2011.

մասին¹⁰: Իսկ 1915 թվականի սեպտեմբերի 26-ին իշխանությունները ընդունեցին «Լուծարման» կամ «Լքյալ գույքերի մասին» օրենքը, որն իր 11 հոդվածներով գալու էր իրավական հիմք ստեղծելու մինչ այդ տեղահանված հայերի՝ հեռագրերով, հրահանգներով կազմակերպված գույքի կողոպուտի գործողությունները: Այսպես, հայերի գույքերի կողոպուտից, վաճառքից և բաժանումից հետո միայն նախարարական հեռագրերով քաղաքներին և գյուղերին հրահանգվում էր կատարել հայերի լքյալ գույքերի ցուցակագրումն ու կազմակերպել դրանց ապահովությունը¹¹:

Տեղեկանալով «Լքյալ գույքերի մասին» օրենքի ընդունման մասին «Deutsche Bank»-ի տնօրեն Արթուր Ֆոն Գլինները հենգնանքով նշել է, որ օրենքի տասնմեկ հոդվածների բովանդակությունը հանգում է տեղահանված հայերի ամբողջ ունեցվածքի բռնազավթմանը և կառավարության իրավունքի հաստատմանը՝ իր հայեցողությամբ տնօրինելու հայերի հաշիվներում եղած գումարները¹²:

26 սեպտեմբերի 1915 թվականի օրենքի 8-րդ հոդվածի համաձայն և 1915 թվականի հոկտեմբերի 26-ին իշխանությունների կողմից ընդունված կանոնադրությամբ՝ նախատեսվում էր կազմել Լուծարման կամ Լքյալ գույքերի հանձնաժողովներ, այլ վայրեր տեղափոխված անձանց կողմից լքված գույքերը, նրանց պարտքերն ու պահանջներն օտարելու համար¹³:

Դոկտոր Յովհաննես Լեփսիուսը գտնում էր, որ տարագիրների ունեցվածքը հաշվառելու համար կառավարության կողմից կազմված հանձնաժողովներն ու հանձնախմբերը այլ նպատակ չունեին, քան հայ ժողովրդի ունեզրկումը դատական ձևակերպության թափանցիկ քողի տակ ծածկելուց¹⁴:

«Լքյալ գույքերի մասին» օրենքի և կանոնադրության ամենակարևոր նպատակներից էր զսպել զանգվածային թալանը և լցնել պետական գանձանակը, և պետական պաշտոնյաների ու գործակալների միջոցով ցուցակագրել ու վերջնականապես յուրացնել հայերին պատկանած բոլոր տները, հողերը, շենքերը, արտերը, դպրոցները, վարժարանները, եկեղեցիներն ու վանքերը¹⁵:

Հայերի լքյալ գույքերի կողոպուտի հարցը շահամանափակեց լոկ «Լքյալ գույքերի մասին» օրենքով և կանոնադրություններով: Դրանց հետևեցին կառավարության կողմից առաքված բազմաթիվ հեռագրեր, հրամաններ, շրջաբերականներ, կարգադրություններ, որոնց կատարումը սկիզբ էր առել դեռ պա-

¹⁰ Յուրի Բարսեղով, Հայերի ցեղասպանության համար..., էջ 5:

¹¹ Nevzat Onaran, EMVAL-İ METRUK OLAYI, Osmanlı'da ve Cumhuriyette Ermeni ve Rum Mallarının Türkleştirilmesi, İstanbul, 2010, s. 48.

¹² Յուրի Բարսեղով, Հայերի ցեղասպանության համար..., էջ 6:

¹³ Nevzat Onaran, EMVAL-İ METRUK OLAYI..., s. 65.

¹⁴ Յոհաննես Լեփսիուս, Գաղտնի տեղեկագիր: Հայ ժողովրդի ջարդերը, Եր., 2003, էջ 169:

¹⁵ Ավետիս Փափազյան, Թուրքական վավերագրական նյութեր Օսմանյան կայսրության ոչմահմեդական ժողովուրդների մասին (1839-1915թթ.), Եր., 2002, էջ 236:

տերազմի նախօրյակին¹⁶: Այդ ամենով կենտրոնը տեղական իշխանություններին կարգադրել էր հայերին թույլ շտալ գույքերի վաճառքը և իրավունք էր վերապահել տեղահանվողներին՝ իրենց հետ վերցնել միայն մեկ կամ մի քանի օրվա սննդամթերք: Հատկապես հսկողություն էր սահմանվել թանկարժեք իրերի և զարդեղենի վրա, որոնք տանելը խստորեն արգելված էր: Այդ բոլորը մաս էին կազմում հայության ոչնչացման և նրա ունեցվածքի յուրացման ընդհանուր գործի¹⁷:

Հարուստ կողոպուտի հեռանկարը համախոհների մեծ բանակ և լայն զանգվածներ հավաքագրեց երիտթուրքական իշխանությունների շուրջ¹⁸: Երիտթուրքերի վարչակազմը հայերի լքյալ գույքերը հանձնեց հայերից տեղահանված բնակավայրերի իշխանություններին, նախարարություններին շուայորեն տրամադրեց շենքեր և հողատարածքներ, իսկ փոխարենը գտավ համախոհների հսկա բանակ և նրանցից ստացավ աշակցություն՝ հայերի բնաջնջումն իրականացնելու համար¹⁹:

Հայկական կոտորածները ուղեկցվեցին հայերի շարժուն և անշարժ գույքի կողոպուտով: Հայ ժողովրդի անհատական և հավաքական ունեցվածքի յուրացումը պետության կողմից ծրագրավորված լինելու մասին վկայություններ կան թե՛ վերապրողների, թե՛ Օսմանյան կայսրության տարածքում գործած օտար դիվանագետների զեկուցագրերում և թե՛ թուրքական աղբյուրներում, որոնք հաստատում են, որ հայերի ունեզրկումը հայ ժողովրդի բնաջնջման ծրագրում եղել է կարևոր գործոն:

Ահա անհատական սեփականության կողոպուտի մասին պատմող պաշտոնական տեղեկագրի մեկ նմուշ, որը կազմվել է Սվազի, էրզրումի, Թոքատի լքյալ գույքերի հանձնաժողովի կողմից: 1918 թվականի մայիսի 4-ին ստացված հրամանի հանաձայն, հանձնաժողովի անդամները Սվազից տարագրված էլմաս անունով մի հայուհու պայուսակներում հայտնաբերել և արձանագրել են 271 կտոր ոսկյա դրամ, զարդեղեն և գոհարեղեն: Սա միայն մեկ հայ ընտանիքի զարդեղենն էր: Հազարավոր հայ ընտանիքներ կողոպտվեցին՝ նախքան անապատներում նահատակվելը²⁰: 500.000 հայ ընտանիքների սեփականու-

¹⁶ Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, ցուցակ 29ա, թղթապանակ N 3, վավերագիր N. 133-149: Տես նաև **Հովհաննես Ինճիկյան**, Օսմանյան կայսրության ակնույր. սոցիալ-տնտեսական ակնարկ, Եր., 1984, էջ 301:

¹⁷ **Աեռն Վարդան**, Հայկական տասնհինգը եւ հայերու լեալ գոյֆերը, Պէյրուք, 1970, էջ 94-100: Տես նաև **Արիս Տ. Կ. Գալֆաեան**, Չօմախլու, Նիւ Եորք, 1930, էջ 110-143:

¹⁸ **Աւրչակ Ալպոյանեան**, Պատմութիւն Կեսարիոյ Հայոց, ք. հ., Գանիթ, 1937, էջ 1440:

¹⁹ Uğur Ümit Üngör and Mehmet Polatel, Confiscation and Distruction, Continuum International Publishing Group, London, 2011, p. 167:

²⁰ **Հայկազն Գ. Ղազարեան**, Ցեղասպան թուրքը, Բէյրուք, 1968, էջ 238-239:

թյունը, որը շատերի դարավոր քրտինքի արդյունքն ու խնայողությունն էր, կողոպտվեց և յուրացվեց²¹:

Գերմանացի պետական և քաղաքական գործիչ Գուստավ Շթրեգեմանը Առաջին համաշխարհային պատերազմի տարիներին ճամփորդել է Բալկանյան երկրներում և Օսմանյան կայսրութայունում: Նա ռազմական նախարար էնվերի հետ 1916 թվականի հունվարի 26-ին կայացած հանդիպման մասին գրառում է թողել ճանապարհորդական իր օրագրության մեջ, ուր ասվում է, թե էնվերը նրան տեղեկացրել է, որ արդեն մեկից մինչև մեկ ու կես միլիոն հայ է սպանված: Նա Գուստավ Շթրեգեմանին տեղեկացրել է նաև, որ իշխանութայունները բռնագրավել են 800.000-ից 1.000.000 հայերի ունեցվածքը²²:

Երիտթուրքական իշխանութայունների և երկրի բնակչութայուն մեծ մասի կողմից պատերազմի ողջ ընթացքում շարունակվեց հայերի ունեցվածքի կողոպուտն ու յուրացումը:

1918 թվականին, Առաջին համաշխարհային պատերազմի ավարտին, Թուրքիան, որպես Գերմանիայի դաշնակից, պարտվեց և հոկտեմբերի 30-ին Լեմոս կղզու Մուդրուս նավահանգստում խարխիս գցած անգլիական «Ագամենոն» հածանավի վրա ստորագրեց զինադադարի պայմանագիրը: Պայմանագրի առանձին կետում նշված էր, որ բոլոր ազգային փոքրամասնութայունները, որոնք պատերազմի ընթացքում տեղահանվել են կայսրության տարբեր շրջաններ, այժմ պատերազմի ավարտին, իրավունք են ստանում վերադառնալ իրենց նախկին բնակավայրերը: 1915 թվականի եղեռնը վերապրած և շորս տարվա տառապալից տարագրութայունից հետո հայերը Սիրայի անապատներից և կայսրության տարբեր անկյուններում ժամանակավոր բնակութայուն հաստատած վայրերից Բեռլին-Բաղդադ երկաթգծով վերադառնում էին իրենց բնակավայրերը: Այստեղ նրանք հանդիպում էին մեծ դժվարութայունների, քանզի տեղերում գտնում էին կողոպտված ու թալանված տներ և կալվածքներ: Հսկայական թվով թուրք մուհաճիբներ (գաղթականներ, վերաբնակներ) Բաթումից և Արևմտյան Թրակիայից վերաբնակվել և հաստատվել էին հայերին պատկանող տներում ու կալվածքներում²³:

Օսմանյան խորհրդարանի 1918 թվականի նոյեմբերի 4-ի նիստը «Լքյալ գույքերի մասին» օրենքը ճանաչեց ոչ սահմանադրական և իրավական առումով անվավեր²⁴: Սուլթան Մեհմեդ VI-ի կառավարման նորանշանակ վարչակազմի նախագահ Ահմեդ Իզզեթ փաշայի 1918 թվականի նոյեմբերի 1-ի

²¹ Հայկազն Գ. Ղազարեան, Ցեղասպան... էջ 226:

²² Wolfgang G. Schwanitz: Immer guter Laune: Gutmann und die Deutsche Orientbank, Leipzig, 2007, S. 61-67.

²³ Զոհրաբ Ղասաբյան, Նիկոմիդիայի և Արևելյան Թրակիայի հայաթափումը, Եր., 1998 թ., էջ 5:

²⁴ Վահագն Տատրյան, Հայոց ցեղասպանությունը թուրքական պաշտոնական փաստաթղթերում, Եր., 2002, էջ 18:

հրամանագրով նախատեսվում էր հայերից բռնագրավված հողերի և գույքերի վերադարձը իրենց օրինական տերերին՝ նրանց վերադարձի և պահանջ ներկայացնելու դեպքում²⁵:

Հակառակ այս հրամանի՝ թուրքական իշխանությունների կողմից ընդունվում էին հավելյալ որոշումներ և կարգադրություններ՝ հայերի ունեցվածքը ետ չվերադարձնելու մասին: Կ. Պոլսի «Ճակատամարտ» օրաթերթի 1919 թվականի փետրվարի 25-ի խմբագրականը տեղեկացնում էր, որ Ներքին գործոց նախարարությունը վերոհիշյալ հրամանին հավելել էր մի կարգադրություն, ըստ որի տարագիրներն իրենց կալվածքներն ամիջապես կարող էին ետ ստանալ, եթե անձնապես ներկայանան, իսկ սպանվածների, կոտորվածների և մեռածների կալվածքները չէին կարող հանձնվել նրանց մերձավոր և հեռավոր ազգականներին²⁶:

Կ. Պոլսի «Ճակատամարտ» օրաթերթը 1919 թվականի հունիսի 11-ի իր հրապարակման մեջ տեղեկացնում էր, որ Ներքին գործոց նախարարության ընդունած նոր որոշման համաձայն, որը հաստատվել էր Պետական խորհրդի կողմից, մահացածների ժառանգները իրենց բնակավայրից ազգականի մահվան մասին վկայական ներկայացնելով, կարող էին ստանալ իրենց ժառանգությունը: Իշխանությունները քաջ գիտակցում էին, որ հայերը չեն կարող տարագրության ճանապարհին սպանված իրենց ազգականների մահվան վկայականը ձեռք բերել և տեր դառնալ իրենց ժառանգական իրավունքին²⁷: Այսպես, երկրով մեկ սահմանափակվում էին հայերի ժառանգական իրավունքները:

Անգլիացի ծովակալ Քալթորփը դիվանագետ Քերզոնին 1919 թվականի հուլիսի 30-ին Կ. Պոլսից գրած իր նամակում սեծովյան նահանգներում տիրող իրավիճակը ներկայացնելիս նշում էր, որ այս տարածաշրջանում հայերի տեղահանությունը և կոտորածները կիրառվել էին հիմնովին, այդ պատճառով գործնականում հայերից վերապրող չի հայտնվում, որպեսզի պահանջի ունեցվածքի փոխհատուցումը, իսկ տարագրություններից սակավաթիվ վերադարձողները մտահոգված են, որ իրենց պահանջները կարող են գրգռիչ ազդեցություն ունենալ և նրանք ավելի շատ վնաս կկրեն, քան օգուտ կստանան²⁸: Նույն պատկերն էր նաև երկրի տարբեր շրջաններում, քանզի արևմտահայության մեծագույն մասը բնաջնջված էր արդեն:

Իզմիթ և Պարտիզակ իրենց տները վերադարձած հայությունը գտնվում էր ահ ու սարսափի մեջ, քանզի հայերի տներին, այգիներին, հարստությունը,

²⁵ Անուշ Ռ. Հովհաննիսյան, Քեմալ Աթաթուրքը և հայերի ունեզրկման գործընթացը. - «Վէմ», 2011, թիվ 1, էջ 172:

²⁶ Տարագիրներում կալուածները. - «Ճակատամարտ», Կ. Պոլիս, 1919, 25 փետրվարի:

²⁷ Տարագրութեան մէջ մեռնողներու ժառանգական խնդիրները. - «Ճակատամարտ», 1919, 11 հունիսի:

²⁸ Զոն Կիրակոսյան, Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության և սովետական արտաքին ֆաղափակության փաստաթղթերում (1828-1923), Եր., 1972, էջ 541-543:

աղջիկներին, կանանց և որբերին տիրացած թուրք վերաբնակները ոտքից մինչև գլուխ զինված՝ սպառնում են հայերին և չեն պատրաստվում տերերին հանձնել իրենց ավարը: Տեղի իշխանավորները, անտեսելով վերաբնակների այդ պահվածքը, քաջալերում են նրանց գործողությունները²⁹:

Ադանա վերադարձած հայերը փորձում էին ետ ստանալ իրենց տները, որոնք մասամբ այրված են կամ ավերված: Նրանցից շատերը հրաժարվում էին իրենց կալվածքներից, քանզի չէին կամենում առնչություն ունենալ թուրքական դատարանների հետ՝ այն համարելով անօգուտ ձեռնարկ: Հետզհետե Ադանա վերադարձող հայերը խռովում էին թուրքերի հանգիստը, որոնք զինված՝ տևական խուճապ էին ստեղծում անգեն հայություն մեջ: Թուրքերի խոսակցության հիմնական նյութը հետևյալն էր. «Թող ֆրանսիացիները գնան, մենք գիտենք, թե ինչ կանենք հայերին: Կամ հայերը, կամ մենք: Միասին չենք կարող ապրել»³⁰:

Յողզատից Կ. Պոլսո Հայոց պատրիարքությունը տեղեկացնում էին, որ, հակառակ հայերի բազմաթիվ դիմումների, տեղի իշխանությունները չեն վճարում այն գումարները, որոնք գոյացել էին հայ տարագիրների գույքերի վաճառքից: Լքյալ գույքերի հանձնաժողովները չէին ուզում ճանաչել նրանց իրավունքները³¹:

Թուրքական «Ալեմտար» թերթը 1919 թվականի հունվարյան համարներից մեկում, անդրադառնալով հայերի ունեցվածքի բռնագրավման բազմաթիվ դեպքերից մեկին, գրել էր, որ պրուսացի Ալթըբարմաքյան գերդաստանը ունեցել է արդիական սարքավորումներով հագեցած ալյուրի գործարան: Ալթըբարմաքյաններն տարագրելուց հետո այդ գործարանը Թալեաթի հրամանով հանձնվել էր տեղի ոստիկանության պաշտոնյա Պահրի էֆենդիին: Նա իր եղբոր հետ շահագործելով գործարանը՝ մեծ կարողության տեր էր դարձել: Եվ հիմա, կեղծ փաստաթղթերով, եղբայրները վերջնականապես տիրացել են Ալթըբարմաքյանների գործարանին³²:

Հակառակ հայերի բռնագրավված գույքերը վերադարձնելու և հատուցման հարցը լուծելու թուրքական իշխանությունների խոստումներին՝ հայերի ունեզրկման գործընթացը շարունակվում էր: Տարբեր գավառներից Կ. Պոլսի Հայոց պատրիարքություն հասնող տեղեկությունների համաձայն՝ հայերի վաճառված գույքի փոխհատուցումը չէր իրականացվում³³:

²⁹ Ջարդի ուրականը վերադարձող հայերու գլխին. գգայացունց յայտարարութիւններ. - «Ժողովուրդի ձայնը», Կ. Պոլիս, 1918, 14-27 նոյեմբերի:

³⁰ Վերջին լուրեր Ատանայէն: Յարաբերոյթումները Հայերու եւ Թուրքերու միջեւ. - «Ճակատամարտ», Կ. Պոլիս, 1919, 14 մարտի:

³¹ Թուրքական արդար վարչութիւնը. - «Կոչնակ Հայաստանի», Նյու Յորք, 20 դեկտեմբերի, 1919, թիվ 51:

³² Ինչպէս հարստացան. - «Վերջին լուր», 1919, 9 հունվարի:

³³ Հայոց գոյվերը. - «Վերջին լուր», 1919, Կ. Պոլիս, 29 օգոստոսի:

Զինադադարից հետո իրենց տները վերադարձող տեղահանված հայերի բեկորները ենթարկվում էին թուրքական իշխանությունների հալածանքներին, ֆիզիկական ոչնչացման սպառնալիքներին և շարունակում էին կողոպտվել: Հայերի և հույների վերադարձին և նրանց ունեցվածքը ետ ստանալու փորձերին արգելք լինելու համար կազմվել էր *Kuvva-i Milliye Teşkilatı* (Ազգային ուժերի միություն) կոչված կազմակերպությունը³⁴: Թուրքերը հավաքագրել էին արևելյան վեց վիլայեթների քրդերին՝ տարագրվածների վերադարձը խափանելու համար³⁵:

Սվազում Իտալիայի առաքելության պատվիրակ Վիլլարին՝ Կոստանդնուպոլսում Իտալիայի բարձրագույն կոմիսար Մայսոային Սվազից 1919 թվականի նոյեմբերի 15-ի զեկուցագրում հայտնում էր. «Ամերիկյան առաքելության տարբեր ներկայացուցիչներ ինձ ասացին, որ շափագանց տխուր նորություններ են ստացել հարբերդի շրջանից, որտեղ քրդերը սկսել են հայերի դեմ իրականացվող բռնությունները, թալանը և կանանց առևանգումները»³⁶:

1919 թվականի օգոստոսին թուրքական «Վաքըթ» թերթի խմբագրի հետ զրույցի ժամանակ Կ.Պոլսո Հայոց պատրիարք Զավեն Տեր-եղիայանը տեղեկացրել էր, որ հայ տարագիրների կալվածքները և գույքերը շարունակում են բռնագրավվել ու վաճառվել, և հայերը չեն կարողանում ետ ստանալ իրենց ունեցվածքը³⁷:

1919 թվականի նոյեմբերի 15-ի Սեբաստիայում Իտալիայի առաքելության պատվիրակ Վիլլարին Կոստանդնուպոլսում Իտալիայի բարձրագույն կոմիսար Մայսոային գրած զեկուցագրում հայտնում էր. «Կառավարությունը այս տարի խոստացել էր, որ հայկական շրջաններում հայերից բռնագրավված ողջ գույքը կվերադարձնի իրենց տերերին, սակայն այժմ, բացառությամբ մի քանի դեպքերի, այդ խոստումը չի կատարվել»³⁸:

Մինչև տեղահանությունը Պրուսայում և շրջակայքում գոյություն ունեին 50 մետաքսի արտադրություն, որոնցից 40-ը պատկանում էր հայերին: Զինադադարից հետո հայերը կարողացան տեր դառնալ այդ արտադրություններից միայն երեքին և գործարկել դրանք³⁹:

³⁴ Արմեն Քիմեհան, Թուրքերուն՝ Թուրքիան քրֆացնելու ֆաղաֆականութիւնը, ermen-ni.hayem.org/ermenice/konfmak_uni.htm:

³⁵ Վիլնելմ Բաում, Թուրքիան և նրա Բրիտանյա փոքրամասնությունները. Անցյալը-Ցեղասպանությունները-Ներկան: Նվիրված ԵՄ-ի ընդարձակման բանավեճին, Եր., 2010, էջ 142:

³⁶ Արամայիս Բալոյան, Իտալիայի Արտաֆին գործերի նախարարության պատմական դիվանագիտական արխիվի վավերագրերը Հայկական հարցի մասին 1913-1923թթ., Բ. հ., Եր., 2010, էջ 74:

³⁷ «Վաքթ»-ի խմբագրին: Տարբերու համերաշխութեան խնդիրը. - «Վերջին լուր», 1919, 17 սեպտեմբերի:

³⁸ Արամայիս Բալոյան, Իտալիայի Արտաֆին..., էջ 73:

³⁹ Կացութիւնը Պրուսայի մէջ. - «Կոչնակ Հայաստանի», Նիւ Եորք, 16 հոկտեմբերի 1920, N 42:

Կարիե կոչված բնակավայրում հայերի ողջ ունեցվածքը՝ տները, դաշտերը, գյուղատնտեսական գործիքները և այլն տրվեցին մահմեդական գաղթականներին: Արհավիրքը վերապրած այն փոքրաթիվ հայերին, որոնք վերադարձան իրենց տները, թուրքերը թույլ չտվեցին մոտենալ անգամ իրենց բնակավայրին և վտարեցին նրանց⁴⁰:

Կիլիկիայի Այաս գյուղում կանոնավոր կերպով վերադարձրել էին հայերի ունեցվածքը: Սակայն հայերի հայտնի դահիճներից մեկը՝ Կարա Հասանը, հիսուն ավազակների հետ մտնելով գյուղ, բնաջնջեց տեղի ողջ հայությունը⁴¹:

1920 թվականի օգոստոսի 10-ին ստորագրվեց Սևրի հաշտության պայմանագիրը, որն անօրինական ճանաչեց 1915 թվականի օսմանյան կառավարության կողմից ընդունված «Լքյալ գույքերի մասին» օրենքը: Սևրի հաշտության պայմանագրի 114-րդ հոդվածը վերաբերում էր հայերի լքյալ գույքերին⁴²: Դաշնակից պետությունների ճնշման տակ, Թուրքիայի սուլթանական կառավարությունը 1920 թվականի հունվարի 8-ի որոշումով անվավեր համարեց «Լքյալ գույքերի մասին» օրենքի գործադրությունը և ընդունեց որոշումներ, ըստ որոնց, 1915 թվականի սեպտեմբերի 26-ի օրենքով և 1915 թվականի նոյեմբերի 8-ի կանոնադրությամբ՝ պետք էր տեղահանված անձանց Պետական գանձի և Վաքրֆների անուններով արձանագրված գույքերը, նախ, անմիջապես վերադարձնել սեփականատերերին, ապա նրանց անուններով արձանագրություն կատարել, ուղևորության պաշտոնագրով և անցագրերով մեկնողների գույքերը լքյալ չհամարել, ժառանգորդ չունեցողների և մահացածների գույքերի արժեքը հանձնել համայնքի կրոնապետերին՝ որբերին և աղքատներին բաժանելու համար: Այդ որոշումների համաձայն, աճուրդով վաճառված գույքերը, եթե արժեքագրված են, պետք էր պետության կողմից վնասը հատուցել, սոկոսով ետ վճարել այն գումարները, որոնք գանձնվել են Լքյալ գույքերի հանձնաժողովի կողմից: Սույն որոշման շատ հոդվածներում նշվում է, որ տեղահանվածների գույքերը ապաստեփականացված են⁴³:

Ֆինանսների նախարարության Լքյալ գույքերի հանձնաժողովի տնօրեն Շեքիպ բեյի նախագահությամբ կազմվեց հանձնաժողով, որը պետք է զբաղվեր հայերի կրած վնասի հատուցման հարցերով: Գավառներում կազմված Լքյալ գույքի հանձնաժողովներին հանձնարարված էր մանրամասն քննել հայերի ներկայացրած յուրաքանչյուր դիմում: Այնուհետև, դրանք պետք է քննվեին նաև Կ. Պոլսում ստեղծված կենտրոնական հանձնաժողովում և հատուցում տրվեր⁴⁴:

⁴⁰ Uğur Ümit Üngör and Mehmet Polatel, Confiscation and Distruction..., p. 145-146.

⁴¹ Նույն տեղում, p. 124:

⁴² **Շավարշ Թորիկեան**, Հայկական հարցը և միջազգային օրէնքը, Պէրոս, 1967, էջ 155-158:

⁴³ **Nezvat Onaran**, EMVAL-İ METRUK OLAYI..., s. 153-157.

⁴⁴ Կառավարութիւնը պիտի հատուցանէ Հայոց կրած վնասները. - «Կոչնակ Հայաստանի», Նիւ Եորք, 24 փոյիսի 1920, N. 30:

Սակայն թուրք իշխանությունները շարունակում էին ամեն ինչ անել հայերի ունեցվածքի վերադարձը խափանելու համար: Կառավարության 1920 թվականի հունվարի 8-ի որոշման համաձայն այն գույքերը, որոնք օգտագործվել են հասարակական նպատակների համար, չեն վերադարձվելու տերերին⁴⁵: Այսպիսով, համաձայն այդ որոշման, հայերին պատկանող հակայական թվով շենքեր չվերադարձվեցին իրենց տերերին:

1919 թվականին սկսվեց Մուստաֆա Քեմալի վերելքը, որն ավելի ուշ պատմություն մտավ «Աթաթուրք» («թուրքերի հայր») անվամբ: Մուստաֆա Քեմալը Անատոլիայում իր շուրջը համախմբեց ազգայնամոլական ընդդիմությունը: Երբ բրիտանացիները, ֆրանսիացիները, իտալացիներն ու հույները գրավեցին Անատոլիայի մեծ մասը, 1919 թվականի մայիսի 19-ին նա ապստամբություն կոչ արեց: Մուստաֆա Քեմալի գլխավորած ազգային շարժումը գնալով ավելի թուլացրեց Կ.Պոլսի սուլթանական կառավարության ազդեցությունը: Էրզրումի և Սվազի ազգայնականների համագումարներում (1919 թվականի հուլիսի 23-ից մինչև օգոստոսի 7-ը և 1919 թվականի սեպտեմբերի 4-11-ը) Քեմալը Անկարայում ձևավորեց նոր կառավարություն և այնպիսի մի խորհրդարան, որը 1920 թվականի ապրիլին նրան ընտրեց նախագահ: Այսպիսով, ստեղծվեցին երկու կառավարություններ, մեկը՝ Կ.Պոլսում դաշակիցների հսկողության տակ, մյուսը՝ ազգայնական, որը համախմբված էր Մուստաֆա Քեմալ փաշայի շուրջ⁴⁶:

Քեմալականները փորձում էին խոչընդոտել պատերազմից հետո հայրենիք վերադառնալ և սեփական ունեցվածքին տեր կանգնել ցանկացող հայերին: 1920 թվականի ապրիլի 23-ին իր աշխատանքները սկսեց Թուրքիայի Ազգային մեծ ժողովը, որի ընդունած առաջին փաստաթղթերից էր Թուրքիայի տարածքում հայերի տեղաշարժը և նրանց հայրենիք վերադարձն արգելելու որոշումը⁴⁷:

Մուստաֆա Քեմալը երկրի ընդհանուր հրամանատար հռչակվելուց երկու օր անց, 1921 թվականի օգոստոսի 8-ին, *Tekalif-i Milliye* (Ազգային տուրք) կոչված հրամանագրի 6-րդ կետով երկրից հեռացածների պետական գանձանակին փոխանցած գույքերը բռնագրավեց: Այդ գումարից օգտագործվեց բանակի կարիքների և զինվորականների ու պաշտոնյաների աշխատավարձերը բարձրացնելու նպատակով⁴⁸:

Ազգայնական շարժումն իր ծրագիրը մշակել և հաստատել էր էրզրումի և Սվազի համաժողովներում: Էրզրումի համաժողովի ընդունած որոշումների

⁴⁵ Uğur Ümit Üngör and Mehmet Polatel, *Confiscation and Distruction...*, p. 49:

⁴⁶ Վիլհելմ Բաուս, Թուրքիան և նրա բրիտանյա փոխամասնությունները..., էջ 136:

⁴⁷ Անուշ Ռ. Հովհաննիսյան, Քեմալ Աթաթուրքը և հայերի ունեզրկման գործընթացը. - «ՎԷԼ», 2011, էջ 176-180:

⁴⁸ Աւմէն Քիմֆեան, Թուրքումն Թուրքիան... ermeni.hayem.org/ermenice/konfmak_uni.htm:

երկրորդ հողվածում ասվում էր հետևյալը. «Մենք ամբողջությամբ ճանաչում և հարգում ենք քրիստոնյա տարրերի կողմից ձեռք բերված իրավունքները, որոնց հետ մեկտեղ մենք ապրել ենք մեր հայրենի հողում, իրավունքներ, որոնք արդեն հաստատվել են Օսմանյան կայսրության օրենքներով: Այդ տարրերին պատկանող անձանց ունեցվածքը, պատիվն ու կյանքը ներկայումս կատարյալ անվտանգության մեջ են՝ համաձայն մեր կրոնի հիմունքների և մեր ավանդույթների: Համաժողովն իր սեփական համզմունքով մեկ անգամ ևս հաստատում է այդ սկզբունքի գործունեությունը»⁴⁹:

Մինչ համաժողովում քրիստոնյաների վիճակը ներկայացվում էր կատարյալ անվտանգության մեջ, վերապրած հայությունը կրկին հայտնվել էր բնաջնջման սպառնալիքի տակ և նրա ունեցվածքը կողոպտվում էր երկրով մեկ: Անգլիացի ծովակալ Քալթորփի վկայությամբ, ազգայնական շարժման շրջանում երկրում նոր թափ էին ստացել օրինազանցությունն ու ավազակությունը⁵⁰:

Ազգայնական շարժման շրջանում Թուրքիայի ողջ տարածքում շարունակվեց արևմտահայության բեկորների հալածանքի, ոչնչացման և նրանց ունեցվածքի կողոպուտի քաղաքականությունը: Երիտթուրքերի գործելակերպն ամբողջապես փոխանցվել էր ազգայնականներին⁵¹: Հայերի տների խուզարկությունները, նրանց ունեցվածքի բռնագրավումը սովորական երևույթ էին⁵²:

Կ. Պոլսին մերձակա Նոր-Գյուղ և Օրթագյուղ գյուղերից հայերը, չվստահելով ցամաքային ճանապարհներին, ալյուր և ցորեն բերելու համար ճանապարհ էին ընկել ծովով: Թուրքերը թալանեցին նավերում եղած ողջ պարենը և հայերին ենթարկեցին խոշտանգումների: Ավազակները գողացել էին նաև Նոր-Գյուղի հայերի ձիերը, թալանել դաշտում աշխատող երիտասարդներին: Յալովայի ճանապարհին կողոպտվել էին մի խումբ հայեր: Հաճախակի էին դարձել գյուղերի վրա ավազակային հարձակումները: Հայերը չէին համարձակվում դուրս գալ իրենց տներից⁵³: Այս ամենը կատարվում էր Կ. Պոլսի մերձակայքում: Եվ որքան հեռու մայրաքաղաքից, այնքան ավելի երկյուղալի վիճակ էր հայերի համար: Երիտթուրքերի գործելակերպն իշխում էր ամենուրեք, սպառնալիքը, ձեռք, հալածանքը, կողոպուտը, սպանությունները հաջորդում էին իրար⁵⁴:

Մարզվանում 1919 թվականի առաջին ամիսներին տիրում է անօրինակ մի սարսափ, որը նման էր 1915 թվականի արհավիրքներին: Բոլոր թուրքերի

⁴⁹ Սուբեհ Սահակյան, Թուրք-ֆրանսիական հարաբերությունները և Կիլիկիան 1919-1922 թթ., Եր., 1970, էջ 42-44:

⁵⁰ Ջոն Կիրակոսյան, Հայաստանը միջազգային դիվանագիտության..., 1972, էջ 542:

⁵¹ Ջոն Կիրակոսյան, Երիտթուրքերը պատմության դատաստանի առաջ, (19-րդ դարի 90-ական թթ. - 1914), ք. գիրք, Եր., 1983, էջ 243:

⁵² Կեանքը Մարդինի մէջ. - «Ժողովուրդի ձայնը», Կ. Պոլիս, 1921, 7-20 հոկտեմբերի:

⁵³ Ապահովութիւն չկայ Պոլսոյ բոլոր տակ իսկ. - «Ճակատամարտ», 1919, 29 հունվարի:

⁵⁴ Զգոյշ եւ արթուն. - «Ճակատամարտ», Կ. Պոլիս, 1919, 12 փետրվարի:

բերանից հնչող խոսքը հետևյալն է. «Տարագրել, մորթել, քերթել, թալանել»։ Պատճառը Մուստաֆա Քեմալի առաջնորդած ազգայնական շարժման հաջող ընթացքն էր, քանզի բոլոր նահանգներն ու գավառները միացել էին ազգայնականներին։ Հայերին և հույներին մեկ թիզ հող շտալու համար նրանք պատրաստ էին նրանց արյան վերջին կաթիլը թափել։ Լեռներում պտտվող ավազակախմբերը ղեկավարվում էին Մուստաֆա Քեմալի կողմից։ Քաղաքից անգլիական 300 զինվորների մեկնումից հետո բոլորովին անապահով վիճակ էր ստեղծվել հայերի համար։ Մարզվանի հայերը, սարսափի մատնված, գրեթե ողջ ունեցվածքը շուկա էին հանել և վաճառում էին, որպեսզի մեկնեն։ Պատկերը հիշեցնում էր 1915 թվականի դեպքերը, միայն այն տարբերությունը, որ այս անգամ ժողովուրդն ինքնաբերաբար անում է այն, ինչը որ տեղահանության ընթացքում կառավարությունը կատարել էր բռնի ուժով։ Ամեն ոք շտապով վաճառում էր այն, ինչ ուներ և աշխատում օր առաջ հեռանալ։ Հայերի տեղահանության և կոտորածների պատասխանատու երիտթուրքական ոճրագործները, ովքեր ձերբակալվել էին կառավարության կողմից, չորս ամիս բանտում մնալուց հետո ազատ արձակվեցին և համարձակ շրջում էին քաղաքի փողոցներով։ Կյանքի անապահովությունը, ավազակային հարձակումները, կողոպուտները, տիրող մղձավանջային վիճակը ստիպում էին հայերին թողնել իրենց հայրենի տունը և գաղթել օտար ափեր⁵⁵։

1922 թվականի սեպտեմբերի առաջին օրերին Մուստանիայից գաղթող հայերը չորս շոգենավով Կ. Պոլիս հասան։ Ազգային իշխանությունները նրանց դիմավորելու նպատակով դիմեցին նավամատուց, սակայն ոստիկաններն անցել էին գործի։ Հայ գաղթականների գույքերը խուզարկվում էին որպես կողոպտված գույքեր և բռնագրավվում։ Ոստիկաններին հրահանգված էր հայ ունևորներին, որպես ջարդարարներ՝ ձերբակալել։ Ձերբակալվածներին ազատելու և Կ. Պոլիս գաղթականների մուտքի արտոնությունը ստանալու համար Կ. Պոլսո Հայոց պատրիարքությունը տարբեր ատյաններին դիմումներ ուղղեց, սակայն՝ ապարդյուն⁵⁶։

Անկարայում գինված ավազակային խմբավորումների թիվն անընհատ ավելանում էր։ Իրանք զինվում էին կառավարությանը պատկանող զինամթերքով, քանզի զինանոցները գտնվում էին թույլ հսկողության տակ, ուստի պետական զենքերը թալանվում և տեղափոխվում էին երկրի արևելյան նահանգներ⁵⁷։ Յալովայում և շրջակայքում զինյալ ավազակախմբերը հայկական գյուղեր մտնելով՝ մեծ փրկագին էին պահանջում բնակիչներից։ Այս շրջանում ավարառու-

⁵⁵ Թղթակից, Նամակ Մարզուանէն. - «Կոչնակ Հայաստանի», Նիւ Եոբֆ, 10 հունվարի, 1920, N. 2:

⁵⁶ Նոր դժբախտութիւն. - «Վերջին լուր», Կ. Պոլիս, 1922, 7 սեպտեմբերի:

⁵⁷ Հռոսակախումբ ամէն կողմ. - «Ճակատամարտ», 1919, 9 օգոստոսի:

թյուններն ու գողությունը սովորական երևույթներ էին⁵⁸: Պրուսա քաղաքի շրջակա գյուղերը գտնվում էին անապահով վիճակում: Ավազակախմբերի տեղական հարձակումների և կողոպուտի պատճառով հայերը չէին կարողանում մի գյուղից մյուսը գնալ⁵⁹: Աղաբազարում և շրջակայքում անարգել գործում էին հրոսակախմբեր, որոնք հարձակվում և կողոպտում էին տեղի հայությունը⁶⁰: Տրապիզոնում և Կիրասոնում հույն և հայ մեծահարուստները թուրքերի կողմից կողոպտվել և սպանվել էին: Տրապիզոնում տիրող սարսափելի մթնոլորտը ստիպում էր հայերին փախչել քաղաքից, սակայն հայերին արգելված է քաղաքից դուրս գալ⁶¹:

4. Պոլսի «Նոր լուր» օրաթերթը 1922-ի իր հուլիսի 5-ի համարում տեղեկացնում էր. «Աղանայէն կը գրէն թէ հրահանգ տրուած է պանքաներուն՝ բացակայ քրիստոնեաներուն կամ քաղաքական պատճառով հեռացած անձերուն ինչքերն ալ չյանձնել ունէ փոխանորդի մը: Անոնք կը դրուին կառավարական գրաման տակ»⁶²:

Անատոլիայի ներքին գավառներում քեմալական իշխանությունները պաշտոնյաներին հրահանգել էին, որպեսզի գրավեն կալվածքները և հողատարածություններն այն վանքերի, որոնք քանդված էին: Այս կալվածքների հասույթները պետք է գանձվեին էվքենֆի (Աստվածահաճո հաստատություն- Ա. Ա.) կողմից, որպես անտերունչ: Եվ քանի որ հայաբնակ բոլոր գավառների վանքերն ու եկեղեցիները քանդված էին, անմիջապես հասկանալի է այս կարգադրության իմաստը⁶³:

Մուստաֆա Քեմալի հրամանով Անատոլիայում ձերբակալվել էին բոլոր հայ ու հույն հարուստները: Նրանց ազատ արձակման համար Մուստաֆա Քեմալը մեծ գումարներ էր պահանջել, որոնք պիտի հատկացվեին էնկյուրի-Սվազ երկաթուղու շինարարությանը⁶⁴:

Յոզղատում թուրք ազգայնականներն ամբողջապես կողոպտեցին քաղաքի շուկան: Տեղի հայերը, որոնք նոր էին սկսել առևտրով զբաղվել, կրկին կորցրեցին իրենց ողջ ունեցվածքը⁶⁵: Գնդացիներով և թնդանոթներով զինված քեմալականները, 1920 թվականի օգոստոսի 19-ին, մտնելով Զերահ հայկական

⁵⁸ Սարսափը Յալովայի մէջ. - Աւազակները գործ վրայ են. - «Ճակատամարտ», 1919, 11 փետրվարի:

⁵⁹ Սարգիս Սարունի, Գիւլէ գիւղ գնալն անհնար է. - «Ճակատամարտ», 1919, 18 փետրվարի:

⁶⁰ Թուրք հրոսակախմբերը կը գործեն. - «Ճակատամարտ», 1919, 30 հունվարի:

⁶¹ Հայերուն և Յոյներուն վիճակը Տրապիզոնի մէջ. - Սարսափ և կողոպուտ. - «Կոչնակ Հայաստանի», Նիւ Եորք, 1920, N. 41:

⁶² «Վերջին լուր», 4. Պոլիս, 1922, 5 հուլիսի:

⁶³ Վաններն ու կալուածները Անատոլիոյ մէջ. - «Ճակատամարտ», 1922, 14 մայիսի:

⁶⁴ Բազմաթիւ հայ եւ յոյն հարուստներու ձերբակալութիւնը Անատոլիոյ մէջ. - «Հայաստանի կոչնակ», Նիւ Եորք, 1921, N. 3:

⁶⁵ «Հայաստանի Կոչնակ», Նիւ Եորք, 1920, N. 35:

գյուղը, պահանջել էին 80.000 ոսկի տուրք և հայ երիտասարդների զինվորագրում քեմալական բանակին: Իրենց պահանջները չկատարելու դեպքում քեմալականները սպառնում էին կործանել գյուղը: Երկու պարագայում էլ հայերի ֆիզիկական գոյությունը վտանգ էր սպառնում⁶⁶: Թուրք ազգայնականներն ամբողջովին քանդեցին Իզնիկ Մերջան շրջանի հայկական գյուղերը: Նրանք թալանի համար շարունակում էին հարձակվել հայկական գյուղերի վրա⁶⁷:

Գավառից Կ. Պոլիս հասնող լուրերի համաձայն, քեմալականները հարձակվում էին հայկական գյուղերի վրա և կատարում բազում անօրինություններ՝ թալան, ավեր և կոտորած⁶⁸: Ավազակային հարձակումները հայկական բնակավայրերի վրա և հայերի ունեցվածքի կողպուտը տեղի էին ունենում ողջ երկրով մեկ:

Գոյություն ունեին նաև կողոպուտի պաշտոնական ձևեր՝ հարկերի ու տուրքերի տեսքով: Կառավարությունը Սեբաստիայի հայերից ստիպողաբար տուրք էր պահանջում, և դա այն պարագայում, երբ հայերը գտնվում էին թշվառ վիճակում և չէին կարողանում իրենց օրվա հացը հոգալ: Այն տարագիրները, ովքեր ավերակ վիճակում գտան իրենց տները, ստիպված եղան պատասպարվել չվերադարձած իրենց հայրենակիցների տներում: Իշխանությունները նրանց կրած վնասի հատուցման փոխարեն ստիպում էին վարձ վճարել այդ տներում բնակվելու համար⁶⁹:

Քեմալական կառավարությունը գավառներում, մասնավորապես, հայերից և հույներից սկսել էր պատերազմի շահատուրք անունը կրող 10-ից մինչև 2000-3000 ոսկուն համարժեք գումար գանձել: Եվ այս տուրքը պահանջվում էր ամենայն խստությամբ⁷⁰:

Գավառային իշխանությունները տարագրությունից իրենց տները վերադարձած հայերից սկսել էին գանձել տասնորդի տուրքը, և դա այն պարագայում, երբ նրանք զրկված էին իրենց տներից, աշխատանքից և գոյության միջոցներից: Թուրքական կառավարությունը և նրան օժանդակող մանր ու մեծ հանրային հաստատությունները ամեն ջանք գործադրում էին հայկական գավառներում տեղավորելու թուրք վերաբնակներին, կազմակերպելու նրանց պարենավորումն ու ամեն կարգի խնամքը և հայերից գանձած տասնորդի տուրքից գոյացած գումարները տրամադրելու նրանց⁷¹:

Իշխանությունները, նպատակաուղղված, հայերին զրկում էին գոյության միջոցներից և նրանց մղում տեղահանվելու, հեռանալու երկրից: Անատոլիայի

⁶⁶ Միլլիհինների Իյնեգիլի մէջ. - «Յառաջ», Եր., 18 սեպտեմբերի 1920, N. 202:

⁶⁷ Միլլիհինները քանդում են հայ գիւղերը. - «Յառաջ», Եր., 13 օգոստոսի 1920թ., N. 172:

⁶⁸ Միլլիհինների գազանութիւնները. - «Յառաջ», Եր., 9 սեպտեմբերի 1920., N. 194:

⁶⁹ Գաւառի կացութիւնը. - «Կոչնակ Հայաստանի», Նիւ Եորք, 20 դեկտեմբերի, 1919, N. 51:

⁷⁰ Նոր տուրքեր Անատոլիոյ մէջ. - «Ճակատամարտ», Կ. Պոլիս, 1922, 7 հունիսի:

⁷¹ Վերադարձող տարագիրները և տասնորդի տուրքը. - «Ճակատամարտ», Կ. Պոլիս, 1919, 14 օգոստոսի:

տարբեր բնակավայրերում քեմալական կառավարության կողմից հրամայված էր քրիստոնյաներին կտրականապես արգելել գյուղատնտեսական ապրանքների առևտրով և մանուֆակտուրային արտադրությամբ զբաղվել⁷²:

Անկարայի Ազգային մեծ ժողովի երեսփոխան երիտթուրք Ճենան Ալի բեյը, Այնթափ գալով, տեղի թուրքերին հորդորել էր տնտեսական բոյկոտ հայտարարել հայերին: Հայերի դեմ բոյկոտը տալիս էր իր արդյունքը, քանի որ հայ մանրավաճառներն ու արհեստավորները, փակելով իրենց տները, ստիպված գաղթում էին Հալեպ: Այն շենքերը, որոնք պատերազմի տարիներին չնչին գնեցող թուրք կառավարության կողմից վաճառվել էին, իսկ հետագայում անգլիական զինվորական հրամանատարությունը վերադարձրել էր տերերին, այժմ կրկին վերագրավվել էին թուրքերի կողմից: Այնթապում արգելված էր հայերի երթևեկը: Թեև մեկնողներին անցագիր էր տրվում, սակայն նրանց բացահայտ ասվում էր, որ արգելված է նրանց վերադարձը: Իսկ նախապես երկրից մեկնողներին կտրականապես արգելված էր երկիր վերադառնալ⁷³:

Կ. Պոլսի թուրքական «Բոսֆոր» օրաթերթը տեղեկացնում էր, որ Մուստաֆա Քեմալի հրամանի համաձայն, Կերասոնի քրիստոնյաները տեղահանված են, իսկ նրանց գույքերը՝ բռնագրավված: Քեմալը հրամայել էր Դիարբեքիրի կուսակալին, որ կոտորի այդ շրջանի բոլոր քրիստոնյաներին: Կուսակալը հրամանը իրականացնելուց հետո կողոպտել էր նրանց ունեցվածքը և կրակի տվել տները⁷⁴:

Երկրի ներքին գավառներում ընդհանուր սարսափ էր տիրում: Երևելի հայերի տները տևականորեն խուզրակվում էին և կողոպտվում, այդ պատճառով շատ հայեր Ամերիկա մեկնելու համար դուրս են գալիս իրենց բնակավայրերից: Իշխանությունները արգելքներ էին ստեղծում հայերի տեղաշարժի համար: Բանտարկվում էին այն հայերը, ովքեր թուրքի հագուստով փորձում էին փախչել Կ. Պոլիս⁷⁵:

Թուրքական աղբյուրը վկայում է, որ Մուստաֆա Քեմալի ղեկավարած ազգայնական շարժումը ֆինանսավորվել է հայերի ունեցվածքի կողոպուտով հարստացած թուրք կալվածատերերի, առևտրականների, արդյունաբերողների, զինվորականների և հասարակական գործիչների կողմից: Նրանք ֆինանսավորել են բանակից դուրս գործող ավազակախմբերին, որոնք ազգայնական շարժման հիմնական ուժն էին: Այդ ավազակային շարժման ղեկավարներն էին Թոփալ Օսմանը, Դելի Հալիթը, Ռեջեբ Իփսիզը, Դելի Մեսուզը և Յահյա Կապտանը⁷⁶:

⁷² Քրիստոնեաներ Անատոլի մէջ. - «Ճակատամարտ», 1922, 2 մայիսի:

⁷³ Այնթապի հայերը, ժողովուրդի Ձայնը-Փամանակ, Կ. Պոլիս, 1922, 20 հուլիսի:

⁷⁴ Նորէն կը շարդէն եւ կը տարագրէն. - «Ճակատամարտ», 1920, 1 սեպտեմբերի:

⁷⁵ Հայերը Թուրքիայի գաւառներում. - «Յառաջ», եր., 3 սեպտեմբերի 1920թ., N. 180

⁷⁶ Uğur Ümit Üngör and Mehmet Polatel, Confiscation and Distruction..., p. 124.

1921 թվականի հոկտեմբերի 20-ին կնքված Թուրք-Ֆրանսիական պայմանագրին հետևող միացյալ հաղորդագրություններում երաշխավորվում էր Կիլիկիայում գտնվող հայկական ունեցվածքի պաշտպանությունը: Սակայն հայերը Կիլիկիայից ֆրանսիացիների մեկնումից հետո, մտահոգված իրենց անվտանգությունից, հեռացել էին⁷⁷:

Անկարայի մեծ ժողովը «Թշնամու (ֆրանսիացիների) գրաված տարածքների ազատագրումից հետո այս վայրերում մնացած լքյալ գույքերի մասին օրենքի», քննարկումից հետո, 1922 թվականի ապրիլի 20-ին ընդունում է այն, ըստ որի, լքյալ շարժական և անշարժ գույքերը, գյուղատնտեսական ապրանքները և բերքը անցնում են կառավարությանը: Շարժական գույքերի աճուրդով վաճառված գումարը պետք է պահպանվեր ֆինանսների նախարարության գանձանակում: Տերերի վերադարձի պարագայում թե գույքերը և թե շահույթը պետք է հանձնվեր նրանց⁷⁸: Այս օրենքի քննարկումների ժամանակ Անկարայի Ազգային մեծ ժողովի Գոնիայի երեսփոխան Օմեր Վեհիբը ընդդիմացել է օրենքի ընդունմանը՝ ստելով, որ այն անձի սեփականության իրավունքին դեմ է, սակայն օրենքն ընդունվել է միաձայն⁷⁹: Անկարայի Ազգային մեծ ժողովի 1922 թվականի ապրիլի 20-ին ընդունած նոր օրենքի նպատակը Կիլիկիայից փախչող հայերի տներին, վաճառատներին, կալվածքներին, կահավորանքներին օրենքով տիրանալն էր⁸⁰:

Հայերի ունեցվածքի կողոպուտն ուղեկցվում էր թուրքերին և քրդերին դրանց բաշխումով: «Իգտամ» թուրքական թերթն իր 1922 թվականի փետրվարի 8-ի հրատարակման մեջ հայտնում էր, որ երկրի արևելյան նահանգների աշխրեթներով զբաղվող հանձնաժողովն իր վերջին նիստի ժամանակ որոշում է կայացրել հայերի լքյալ գույքերը բաժանել քրդերին⁸¹: Կ. Պոլսի «Վերջին լուր» օրաթերթի 1922 թվականի դեկտեմբերի 8-ի լրատվության համաձայն, իշխանությունները որոշում են ընդունել Արևմտյան Անատոլիայի լքյալ գույքերը կարիքավոր թուրք վերաբնակներին հանձնելու մասին: Այդ նպատակով ստեղծվել են հանձնախմբեր, որոնք պետք է զբաղվեն նրանց բնակեցման խնդիրներով⁸²:

1922 թվականի սեպտեմբերի 9-ին քեմալական զորքերը մտան Իզմիր: Նրանք գրավեցին ռազմական նշանակություն ունեցող օբյեկտները, քարափները և քաղաք տանող բոլոր ճանապարհները, որին հաջորդեց Մուստաֆա Քե-

⁷⁷ Շավարշ Թորիկեան, Հայկական հարցը եւ միջազգային օրէնքը, Պէյրուք, 1967, էջ 159:

⁷⁸ Nevzat Onaran, EMVAL-İ METRUK OLAYI..., s. 137-138.

⁷⁹ Uğur Ümit Üngör and Mehmet Polatel, Confiscation and Distruction..., p. 50.

⁸⁰ Կիլիկիոյ գաղթականներուն գոյվերը կը գրատվին. - «Ժողովրդի ձայնը-Ժամանակ», 1922, թիվ 4369:

⁸¹ Հայերի գոյվերը Քիւստերուն. - «Ճակատամարտ», 1922, 11 փետրվարի:

⁸² Լէւալ գոյվերի խնդիրը Արևմտեան Անատոլիոյ մէջ. - «Վերջին լուր», Կ. Պոլիս, 1922, 8 դեկտեմբերի:

մալի մուտքը քաղաք: Դրանից հետո սկսվեց հայ և հույն խաղաղ բնակչության կոտորածն ու ունեզրկածքի թալանը⁸³:

Իզմիրի աղետի մասին 1922 թվականի սեպտեմբերի 20-ին Աթենքի *Christian Science Monitor* լրատվական գործակալությունը հայտնում էր, որ Մուստաֆա Քեմալը Իզմիրը հրդեհելուց առաջ թալանել է տվել քաղաքի պահեստները, խանութները և տները: Նա Անկարա է փոխադրել այդ ավարը, որի արժեքն է 200.000.000 անգլիական ոսկի⁸⁴:

Իզմիրից «Համարթին» և «Սիրոս» շոգենավերով մեկնող ուղևորները պատմում են, որ թուրքերն իրենց մոլեգնությունն առաջին հերթին թափել են հայկական թաղի վրա: Քաղաքի հրդեհը ծայր է առել այստեղից և ամենասարսափելի բռնությունները կատարվել են հայկական թաղամասում: „*Deli Telegraph*” և „*Chicago Tribune*” թերթերի թղթակիցները վկայում են, որ թուրքերի կողմից հայկական տները և խանութները թալանելուց հետո թաղը կրակի է տրվել⁸⁵:

Թուրքական գրավումից հինգ օր հետո Իզմիրի քրիստոնյաների թաղերը մոխրի վերածվեցին, սակայն անվնաս էին մնացել քաղաքի թուրքական թաղերը⁸⁶:

Էկոնոմիկայի նախարար Հասան Ֆեհմի «Անատոլու գազեթեսի» պարբերականի 1924 թվականի հունիսի 18-ին հրապարակած հայտարարության համաձայն, Իզմիրում և շրջակայքում մնացել էր հույների 10.678 տուն, 2.173 խանութ, 79 գործատեղի, 2 բաղնիք և 1 հիվանդանոց, իսկ հայկական և հրեական՝ 1.600 տուն, 2.821 խանութ և վաճառատուն, 89 գործատեղի, 2 բաղնիք և 1 հիվանդանոց⁸⁷:

Կ. Պոլսում հրատարակվող թուրքական «Իլերի» պարբերականի խմբագրապետը, Իզմիրի աղետից հետո այստեղ լինելով, իր ընթերցողներին տեղեկացրել է, որ որոշում է ընդունվել Իզմիրից մեկնող հայերի և հույների մնացած ապրանքները ցուցակագրել և փոխանցել բանակին: Իսկ Իզմիրի մաքսատանը կատարված քննության համաձայն, այստեղ 500.000 ոսկու արժողությամբ անտեր ապրանք է գտնվում⁸⁸:

Թուրքական «Վաթան» թերթը 1923 թվականի հուլիսյան համարներում գրում էր, որ մեծ հարստության տիրանալու հույսով թուրքերը շտապով գալիս

⁸³ Ինչպես մտան բուրժուար Իզմիր: Քրիստոնեայ բնակչուպիւնը փախած է: Մուստաֆա Քեմալի Իզմիր ժամանումը. - «Վերջին լուր», Կ. Պոլիս, 1922, թիվ 2590:

⁸⁴ Թուրքեր՝ հրդեհել է առաջ թալանած են Իզմիրը. - «Կոչնակ Հայաստանի», Նիւ Եոթ , 1922, N. 38:

⁸⁵ Իզմիրի անաուր եղեոնը: Նախ կողոպուտ եւ յետոյ ջարդ եւ հրդեհ: Թուրքերը յարձակուած են Հայոց թաղին վրայ. - «Վերջին լուր», 1922, թիվ 2597:

⁸⁶ Իզմիրը մոխիրի վերածած են. - «Վերջին լուր», 1922, թիվ 2595:

⁸⁷ Աւմէն Քիմֆեան, Թուրքերում՝ Թուրքիան... ermeni.hayem.org/ermenice/konfmak uni.htm:

⁸⁸ Կեանքը Իզմիրի մէջ. - «Ճակատամարտ», 1922, 4 հոկտեմբերի:

են Իզմիր: Քաղաքում դատարկապորտների թիվն օրեցօր մեծանում էր: Նրանք մինչև երեկո նստում են սրճարաններում և լսում պատմություններն այն անձանց, ովքեր հարստացել են առանց աշխատանքի: Շատ այգիներ, որոնք պատկանում էին քրիստոնյաներին և հիմա թուրքերի ձեռքում են՝ մնացել են անմշակ: Երկրագործության նախարարը հրատարակել է հանդիմանական մի գրություն, որով սպառնում է ետ վերցնել այդ այգիները, եթե դրանք չմշակվեն: Խաղողի և թզի բերքի վիճակը ողբալի է: Երկու հայ վաճառականներ, որոնք զբաղվում էին թզի և խաղողի արտահանմամբ, փախել են երկրից: Թուրքերը հիմա ջանում են նրանց համոզել, որպեսզի վերադառնան: Բայց կան թուրք վաճառականներ, ովքեր ուզում են առանց մրցակցության տեր դառնալ առևտրական շուկային, ուստի արգելք են լինում հայերի վերադաձին՝⁸⁹:

Անկարայի Ազգային մեծ ժողովի տնտեսական գործավարության գործակալության կողմից ապահովագրական ընկերությունների Իզմիրի գործակալներին չկատարել Իզմիրի մեծ հրդեհների պատճառած վնասի հատուցում⁹⁰:

Երկրի ամենահարուստ հայկական համայնքներից մեկի՝ Իզմիրի թալանին հաջորդեց պոլսահայերի ունեզրկումը:

Իզմիրի կոտորածից հետո Կ. Պոլսի թուրքական թերթերը միտումնավոր լուրեր էին տարածում այն մասին, որ շուտով մայրաքաղաքից քրիստոնյաները տեղահանվելու են⁹¹: Թուրքական հողի վրա քրիստոնյաների ներկայությունը համարելով անընդունելի՝ թուրքական թերթերը հայտարարում էին, որ Կ. Պոլիսը անպայման պետք է մաքրվի քրիստոնյաներից⁹²:

Իզմիրի աղետը և թուրքական թերթերի այս հրապարակումները խուճապ ստեղծեցին Կ. Պոլսի քրիստոնյա բնակչության մեջ, և սկսվեց նրանց փախուստը քաղաքից:

Կ. Պոլսից փախչողները իրենց կալվածքներն ու ունեցվածքը փոխանցում էին ազգականներին: Թուրքական թերթերը, այս լուրերը հաղորդելով, պարզաբանում էին, որ նահանգներում գործող Լքյալ գույքերի հանձնաժողովները հրահանգ են պատրաստել, ըստ որի, ազգականներին փոխանցված գույքերը պետք է դասվեն Լքյալ գույքերի շարքում: Այս փոխանցման գործողությունների մեջ միայն կինը, մայրը և զավակները պետք է համարվեն օրինավոր տերերը և նրանց ձեռքից չպետք է առնվեն դրանք: Անգամ եղբայրների փոխանցումները օրինական չպիտի համարվեն⁹³:

⁸⁹ Զմիւնիոյ վիճակը. - «Կոչնակ Հայաստանի», 1923, 30 հուլիսի:

⁹⁰ Իզմիրի Հայերուն և Յոյներուն չպիտի վնասուի. - «Կոչնակ Հայաստանի», 1923, թիվ 21:

⁹¹ Արտաշէս Գալիաֆնեան, Եթէ գործի մարդիկ ազդեցիկ դիրք մը ունենային. - «Վերջին լուր», Կ. Պոլիս, 1922, թիվ 2647:

⁹² Թրքական Պոլիսը պէտք է անպատճառ մաքուր. - «Ճակատամարտ», 1922, 14 դեկտեմբերի:

⁹³ Փոխանցումս զո՞ր կալուածները լիեալ գոյք չեն նկատուի. - «Ճակատամարտ», 1922, 26 դեկտեմբերի:

«Թանին» թուրքական թերթը 1922 թվականի դեկտեմբերյան համարներից մեկում հայտնում էր, որ Կ.Պոլսում կազմվել են Լքյալ գույքերի հանձնաժողովներ, որոնք շարունակում են իրենց գործունեությունը և հետզհետե գրավում են դատարկ մնացած շենքերը: Թերթը հայտնում էր նաև, որ Կ.Պոլսո թաղերից՝ Բերայից և Բյուք Տերեից արտասահման փախչողներն արձանագրված են⁹⁴:

Թուրքական «Իգտամ» թերթի 1922 թվականի դեկտեմբերյան լրատվության համաձայն, Կ.Պոլսից փախչող քրիստոնյաների թիվը օրեցօր ավելանում է: Պետական կալվածքների տնօրինությունը հրահանգել է արգելքի տակ դնել փախստականների շարժուն և անշարժ գույքերը: «Լքյալ գույքերի մասին» օրենքի համաձայն, ոստիկանությունը արձանագրում է փախստականների ինչքերը և դրանց ցանկը ներկայացնում կառավարությանը: Կ.Պոլսո կուսակալության մեջ կազմված Լքյալ գույքերի հանձնաժողովը որոշում է կայացրել վաճառել այն իրերը, որոնք հնարավոր չէ պահել և հրահանգված է գործի դնել այդ որոշումը: Ոստիկանության կատարած քննության արդյունքում պարզվել է, որ օրեցօր ավելանում է Լքյալ գույքերի թիվը: Ամենից շատ գույքեր կան Բերա թաղամասում, կղզիներում և Բոսֆորի նեղուցի շրջակայքում: Կղզիներում արդեն արձանագրված է 300 Լքյալ տուն: Պարզ է դարձել նաև, որ Կ.Պոլսի Մեծ շուկայից բազմաթիվ արհեստավորներ են փախել: Միջոցներ են ձեռք առնվել նրանց խանութները արձանագրելու համար: Այդ խանութներում եղած մթերքն արդեն վաճառվում էր: Այնուհետև թերթը հաղորդում է, որ Անկարայի Ազգային մեծ ժողովը Լքյալ գույքերը թուրք վերաբնակներին բաշխելու մասին օրինագիծը քննարկման է ուղարկել Ֆինանսական հանձնաժողով: Համաձայն այդ օրինագծի՝ թուրք վերաբնակները 5 տարի պետք է գործածեն այդ գույքերը, որից հետո, որոշ գումարով հատուցեն դրանց փոխարժեքը և լիիրավ տերը դառնան⁹⁵:

«Ակշամ» թուրքական թերթը հայտնում էր, որ 1923 թվականի նոյեմբերի 16-ի դրությամբ ձիթաստանները շարունակվում է հայերի և հույների փախուստը Կ. Պոլսից: Փախստականների թիվը հայտնի չէ, քանզի քրիստոնյաների փախուստը շարունակվում է: Ոստիկանությունը Լքյալ գույքերի հանձնաժողովներին է հանձնում փախստականների անունները: Հանձնաժողովի նախագահ Ֆարուզ բեյը թերթին տեղեկացրել է, որ վերջին օրերին ոստիկանությունը հայտնել է տասնհինգ փախստականների անունները: Հանձնաժողովն արդեն բռնագրավել է Մեծ շուկայի ոսկու խանութները, որոնք պատկանում էին հայերին: Գրավված են նաև հայերին պատկանող Տարըճայի ձիթաստանները, ուր 30.000 ձիթենի կար, ինչպես նաև Թուզլայի 4.500 ձիթենիներ⁹⁶:

⁹⁴ Լֆեալ գոյֆերը եւ թուրք գաղթականները. - «Ճակատամարտ», 1922, 23 դեկտեմբերի:

⁹⁵ Լֆեալ գոյֆերի համար յանձնաժողովներ կ'կազմվեն. - «Ճակատամարտ», 1922, 19 դեկտեմբերի:

⁹⁶ Փախստական ոչ-իսլամները. - «Ճակատամարտ», 1923, 16 նոյեմբերի:

Թուրքական «Վաքրտ» օրաթերթի լրատվության համաձայն Կ.Պոլսի Բոսֆորի նեղուցի շուրջ գտնվող բնակավայրերում լքյալ գույքերի արձանագրությունը գրեթե ավարտված է: 1922 թվականի դեկտեմբերի տվյալներով Բերա թաղամասում լքյալ գույքերի հանձնաժողովների կողմից արձանագրվել են շուրջ 4.000 լքված տներ⁹⁷: Իսկ հետագայում Թուրքական «Թասվիրի էֆքեար» թերթը տեղեկացրեց, որ արձանագրված է արդեն քրիստոնյաների 8.000 լքյալ գույք⁹⁸:

Լքյալ գույքերի հանձնաժողովները տեղական դիմումներ էին ստանում այն անձանցից, ովքեր 1922 թվականի նոյեմբերի 4-ից առաջ, առանց կառավարությանը տեղյակ պահելու, մեկնել են երկրից: Հանձնաժողովը կասկածի տակ ղնելով դիմողների սեփականության իրավունքները և քննության ենթարկելով երկրից երկար բացակայելու ու հանկարծակի հայտնվելու պատճառները, տեղեկացնում է, որ 1922 թվականի նոյեմբերի 4-ից հետո առանց Թուրքական անցագրի մեկնողների ինչքերը կբռնագրավվեն⁹⁹:

Կ. Պոլսում շարունակվում էին լուրեր տարածվել, որ հայերը բռնի կերպով արտաքսվելու են երկրից: Այդ առիթով Կ. Պոլսի կուսակալ էսաաթ բեյը հայտարարել է, որ քաղաքում կան ուժեր, որոնք ցանկանում են, որ քրիստոնյաները լքեն երկիրը, որպեսզի զբաղեցնեն տնտեսության մեջ նրանց գրաված դիրքը¹⁰⁰: Որոշ Թուրքական թերթեր իրենց անհանգստությունն էին հայտնում Կ. Պոլսից հայերի և հույների հեռանալու առնչությամբ՝ դրանում տեսնելով երկրի տնտեսության համար աղետալի հետևանքներ¹⁰¹:

Կ. Պոլսից փախած հայ մեծահարուստներից ոմանք 1924 թվականի սկզբներին միջնորդությամբ և կաշառքներով վերադարձան երկիր՝ միլիոններ արժեցող իրենց ունեցվածքին տեր դառնալու մտադրությամբ¹⁰²: Գառնիկ Սեպուհյանի, Նասիպ Ճեզվեճյանի, Պենոն Տեյիրմենճյանի, Կյումուշկերտյանի վերադարձը մեծ արձագանք գտավ Կ.Պոլսո թուրքական թերթերում, որոնք այս հայերի վերադարձը որակեցին որպես անօրինություն և զեղծարարություն: Կ. Պոլսո ոստիկանապետը խոստացավ այս հարցը քննության առնել: Դեռ քննությունը չսկսած՝ ներքին գործերի նախարարության հրամանով հայ մեծահարուստները վտարվեցին երկրից¹⁰³:

⁹⁷ Լֆեալ գոյֆերի արձանագրութիւնը. - «Վերջին լուր», Կ. Պոլիս, 1922, 11 դեկտեմբերի:

⁹⁸ Լեւոն Վարդան, Հայկական տասնհինգը եւ հայերու լֆեալ գոյֆերը, Պէյրուֆ, 1970, էջ 276:

⁹⁹ Լֆեալ գոյֆերը. - «Ճակատամարտ», 1923, 11 հուլիսի:

¹⁰⁰ Պոլսոյ կուսակալ էսաաթ պէյի յայտարարութիւնները Պոլսոյ Քրիստոնէականներու մասին. - «Ճակատամարտ», 1923, 28 նոյեմբերի:

¹⁰¹ Արաւաշէս Գալփաֆեան, Եթէ գործի մարդիկ ազդեցիկ դիրք մը ունենային. - «Վերջին լուր», 1922, թիվ 2647:

¹⁰² Օտար հայրենիքին համար. - «Յուսաբեր», Գանիրէ, 1924, 17 ապրիլի:

¹⁰³ Թուրքիոյ շուրջ, նոյն տեղում, 18 ապրիլի:

1919-1922թթ. քեմալականների հաղթանակը Թուրքիայում աշխարհացրիվ արեց 1915 թվականի Մեծ եղեռնից փրկված հայ ժողովրդի բեկորներն իրենց բնակավայրերից: 1915 թվականի եղեռնը վերապրած 818 հազար հայեր վերադարձել էին իրենց նախկին բնակավայրերը: Այդ հայերի մոտավորապես 700 հազարը 1922 թվականի վերջին քեմալականների հալածանքներից մազապուրծ՝ կողոպտված և ունեզրկված՝ վերջնականապես լքեց պապենական օջախները և արտագաղթեց Խորհրդային Հայաստան, Հյուսիսային Կովկաս, Պարսկաստան, Սիրիա, Լիբանան, Բալկաններ և Ամերիկա¹⁰⁴:

1923 թվականի հոկտեմբերի 2-ին անգլիական, ֆրանսիական և իտալական սպայակույտը թողեց Կ. Պոլիսը¹⁰⁵: Կ. Պոլիսը նրանց թողնելուց և քեմալականների հաղթանակից հետո թուրքերը հայտարարեցին, որ տարագրված ու փախստական հայերի անշարժ կալվածքները վաճառելով պետք է վճարեն թուրք քաղաքացիներին, ովքեր վնասներ են կրել պատերազմի ժամանակ¹⁰⁶:

1920-ական թվականներին թուրքերը 40.000 հայերի ստիպեցին գաղթել Սիրիա, իսկ նրանց անձնագրում գրված կնիքների վրա գրված էին. «Հավերժ արգելված է վերադարձը Թուրքիա»¹⁰⁷:

Լոնդոնի „Times” օրաթերթին 1923 թվականի օգոստոսի 16-ին Կ. Պոլսից հղած հեռագիրը հայտնում էր, որ Վանի և շրջակայքի մոտ 35.000 հայեր բռնի կերպով են մեկնել Խորհրդային Հայաստան: Նրանք ենթարկվել են այն վերաբերմունքին, որին արժանացել են հույն գաղթականները, որոնց ստիպել են երկրից մեկնել: Հայերն իրենց մեկնումից առաջ ստորագրել են մի փաստաթուղթ, ուր ասվում էր, որ իրենք կամովի են թողնում իրենց տները: Դրանից բացի, հայերի ինչքերը գրավվել են որպես լքյալ գույք¹⁰⁸:

1923 թվականի սեպտեմբերին Լոզանի դաշնագրի վավերացումից հետո, ազգային փոքրամասնությունների մասին նույն դաշնագրի դրույթների կիրառումը թույլ չտալու և այդ պայմանագրի հոդվածների հիման վրա Ազգերի լիգայի միջամտության հնարավորությունը բացառելու նպատակով Թուրքիայի քեմալական կառավարությունը օրենք ընդունեց, որով զրկեց Կիլիկիայից և արևելյան վիլայեթներից տարագրված հայերին իրենց պատմական հայրենիք վերադառնալու և թուրքական քաղաքացիության իրավունքից¹⁰⁹:

1923 թվականի հոկտեմբերի 29-ին Թուրքիայի Հանրապետության հռչակումից չորս ամիս անց, 1924 թվականի մարտի 13-ին պետականացվեց «Լքյալ գույքերի մասին» օրենքով քրիստոնյաների բռնագրավված կալվածքները,

¹⁰⁴ **Զոհրաբ Ասաբյան**, Նիկոմիդիայի... էջ 5:

¹⁰⁵ Պոլսոյ գրատումը երեկ վերջ գտաւ. - «Ճակատամարտ», Կ. Պոլիս, 1922, 23 հոկտեմբերի:

¹⁰⁶ **Մանուկ Գ. Ճիզմեհան**, Խարբերդ... էջ 569:

¹⁰⁷ Uğur Ümit Üngör and Mehmet Polatel, Confiscation and Distruction..., p. 163.

¹⁰⁸ «Կոչնակ Հայաստանի», Նիւ Եորք, 1923, 23 նոյեմբերի:

¹⁰⁹ **Լեւոն Վարդան**, Ժամանակագրութիւն Հայկական տասնհինգի 1915-1923, Պէյրոսք, 1975, էջ 247:

որոնք արդեն իսկ հափշտակած էին, մահմեդականներին շնորհվեցին որպես հատուցում՝ քրիստոնյաների կողմից նրանց կրած շարժարանքների դիմաց¹¹⁰:

1925 թվականի դեկտեմբերի 26-ին թուրքական թերթերը տպագրեցին հայտարարություն, ուր ասվում էր. «Քանի որ հայերին պատկանող լքյալ ունեցվածքի վաճառքը վնաս է հասցնում երկրի շահերին, շահագրգիռ մարմիններին կարգադրվել է անցկացնել հայերի թողած անշարժ կալքի, նրանց հողերի, պողատու այգիների և ունեցվածքի գնահատումը և անհապաղ դնել աճուրդի»¹¹¹:

Անկարայի Ազգային մեծ ժողովը 1922 թվականից սկսած մինչև 1926 թվականը ընդունել է «Լքյալ գույքերի մասին» 9 օրենք¹¹²: Ամեն անգամ փոփոխություններ մտցնելով նախորդ օրենքում թուրքիայի օրենսդիր մարմինը նպատակ էր հետապնդում երկրում տիրող իրավիճակին համապատասխան «օրինականորեն» շարունակել հայերի ունեցվածքի կողոպուտն ու յուրացումը:

Հանրապետական թուրքիան 1927 թվականի մայիսի 23-ին հրատարակեց ևս մեկ օրենք, որով լիովին բացառում էր հայերի վերադարձի հնարավորությունն իրենց պատմական հայրենիք¹¹³: Այս օրենքներով թուրքական իշխանությունները ամբողջապես տիրացան տարագրված և երկրից հեռացած հայերի ունեցվածքին:

Ունեզրկելով մի ամբողջ ժողովրդի, տիրանալով նրա դարերի քրտինքով և տքնությունամբ ստեղծված ունեցվածքին՝ թուրքական պետությունը հետագայում կարողացավ լուծել իր ազգային անվտանգությանը սպառնացող բազմաթիվ հարցեր: Նախ՝ հայերի ինչքերի և կալվածքների կողոպուտի հաշվին երիտթուրքական իշխանությունները լցրեցին պետական գանձանակը: Պետական բյուջեն, հակառակ պատերազմական ծանր պայմաններին, հետևյալ աննախադեպ աճն արձանագրեց. 1913-1914 տարեշրջանում շուրջ 35 միլիոն օսմանյան ոսկի, 1915-1916թթ.՝ 38 միլիոն, իսկ 1917-1918թթ. այն հասավ 85 միլիոնի: Ավելին, 1918 թվականին, կայսրության ողջ պատմության ընթացքում, առաջին անգամ երիտթուրքական իշխանությունները թողարկեցին 19 միլիոն օսմանյան ոսկուն համարժեք արժեթղթեր¹¹⁴:

Ահռելի ծախսեր պահանջող պատերազմը, մասամբ, մղվել է ցեղասպանության դատապարտված հայ ժողովրդի ունեցվածքի հափշտակման և դրա վաճառքից ստացած միջոցներով: Դա ապացուցում է 1915 թվականի դեկտեմ-

¹¹⁰ Արմեն Քիմեան, Թուրքում՝ Թուրքիան..., ermeni.hayem.org/ermenice/konfmak_uni.htm:

¹¹¹ Յուրի Բարսեղով, Հայերի ցեղասպանության..., էջ 15:

¹¹² Uğur Ümit Üngör and Mehmet Polatel, Confiscation and Distruction..., p. 50-56.

¹¹³ Յուրի Բարսեղով, Հայերի ցեղասպանության..., էջ 15:

¹¹⁴ Sait Cetinoglu, İSermayenin Turklestirilmesi, Resmi Tarih Tartışmaları -2, Ed. Fikret Başkaya, ozgfr niversite Kitaplığı, 2006- Ankara, sahife. 131.

բերի 24-ին Մեծ Բրիտանիայի Արտաքին գործերի նախարարի տեղակալ Ու. Լանգլիի՝ էդ. Գրեյին և Ֆինանսների նախարարին ներկայացրած «Թուրքիայի ֆինանսական կացությունը» վենագիրը կրող գեկուցագիրը: Փաստաթուղթը ստացվել էր Օսմանյան կայսերական բանկի Կ.Պոլսի կառավարչից, իսկ տեղեկությունը Թուրքիայից հնարավոր էր դարձել դուրս բերել բանկից վտարված իտալացի աշխատակիցներից մեկի միջոցով: Փաստաթղթում խնդրանք էր արտահայտվում չհիշատակել այդ ամենին մասնակից դարձած որևէ անձի անուն: Այստեղ մասնավորապես ասված էր. «Օսմանյան կառավարությունը հուլիս ամսին թողարկեց 5.000.000 թուրքական ֆունտ արժողությամբ գանձապետական պարտամուրհակներ: Այս պարտամուրհակներն ապահովագրված էին ոսկով դեպոզիտացված (պահ տրված) Բեռլինում և Վիեննայում: Միևնույն ժամանակ, գերմանական կառավարությունը Բեռլինում օսմանյան կառավարության տրամադրության տակ էր դրել 1.500.000 ֆունտ, որպեսզի այն վճարի Գերմանիայի զինագործական ձեռնարկություններին՝ կատարված պատվերների համար: Ինչ վերաբերում էր օսմանյան պաշտոնական պարտքին, բանկը ստացել էր հետևյալ տեղեկությունը. Թուրքիայի 750.000 ֆունտ պարտքը “Deutsche Bank”-ին մարվեց 450.000 ֆունտի չափով, իսկ մնացած 300.000-ը պետք է վճարվեր այն բանից հետո, երբ հնարավոր կլիներ դա հավաքել նահանգներից»¹¹⁵:

Համաձայն գերմանական աղբյուրների, 1916 թվականի արդյունքում Թուրքիան հայերից թալանած և բռնագավթած միջոցներից, որպես արտարժույթ, Բեռլին է փոխանցել և գերմանական բանկերում ի պահ է տվել 100 միլիոն ոսկե մարկ: Նույն աղբյուրի հիման վրա, այդ գումարը զինադադարի ստորագրումից հետո առգրավվել է Անտանտի կողմից¹¹⁶:

Էկոնոմիկայի նախարար Ջավիդ բեյն իր հուշերում գրել է, որ 1918 թվականի նոյեմբերին կարգադրություն է արել հայերի լքյալ գույքերի իրացումից գոյացած գումարներից օգտագործել 1 միլիոն թուրքական ֆունտ¹¹⁷:

Հայերից բռնագրավված գույքերից, որպես «արյան գին», բաժանվել են երիտթուրքերի կուսակցության այն ղեկավարների ընտանիքներին, ովքեր հայտնի էին որպես Հայոց ցեղասպանության մեջ մեղավորներ: 1926 թվականի մայիսի 31-ին հրապարակված թիվ 882 օրենքով Թալեաթի, Ջեմալի և Բեհադդին Շաքիրի և երիտթուրքերի 12 պարագլուխների ընտանիքներին 20 հազար լիրա արժողությամբ հայկական գույք է ընծայվել: Հայերից բռնագրավված գումարներից Մուստաֆա Քեմալը Հայոց ցեղասպանության մեղա-

¹¹⁵ Տիգրան Սարուխանյան, Հայոց ցեղասպանությունը Օսմանյան Թուրքիայում և Մեծ Բրիտանիան (1915-1918), Եր., 2005, էջ 90-91:

¹¹⁶ Степан Степаня, Германские источники о Геноциде армян в период Первой мировой войны, том I, Ер., 1991, с. 25:

¹¹⁷ Յուրի Բարսեղով, Հայերի ցեղասպանության..., էջ 10:

վորների ընտանիքներին նաև թողակ է նշանակել և նրանց հատկացրել հայերից մնացած տները¹¹⁸:

Թուրքական կառավարության 1928 թվականի մայիսի 24-ի թիվ 1349 օրենքով հայերից կողոպտված և Ֆինանսների նախարարությունում պահվող գումարներից 1929 թվականի տնտեսական ճգնաժամի սրման ժամանակ պետական բյուջե է փոխանցվել 300.000 լիրա: Ի դեպ, եթե միայն բյուջեի բանկային աճը նկատի ունենանք, ապա այն կկազմի 300 միլիոն լիրա¹¹⁹: Նման փոխանցումները շարունակվեցին նաև 1930-1931 թվականներին: 1930-ական թվականների սկզբին պետական բյուջեի եկամտի գլխավոր աղբյուրը հայերից բռնագրաված գումարներն էին¹²⁰:

Բնաջնջելով և բռնի տեղահանելով Արևմտյան Հայաստանի և Օսմանյան կայսրության այլ վայրերում ապրող հայերին՝ երիտթուրքական և քեմալական իշխանությունները տնտեսական ասպարեզից վերացրին նաև իրենց հզոր մրցակցին: Նրանց ինչքերի, հարստության հաշվին, անհատական շարժուն և անշարժ գույքերի յուրացումով ստեղծեցին ազգային բուրժուազիա: Այսօր թուրք պատմաբանները հաստատում են, որ ժամանակակից Թուրքիայի տնտեսությունը, գրեթե ամբողջապես, հենված է հայերից բռնագրաված ունեցվածքի վրա: Հայերի տնտեսության ոչնչացումը դարձավ թուրքական տնտեսության զարգացման հիմքը¹²¹: Եվ վերջապես, թուրքական ազգայնական շարժումը, որի արդյունքում 1923 թվականի հոկտեմբերի 29-ին ստեղծվեց Թուրքիայի Հանրապետությունը, կրկին հայկական ունեցվածքի հաշվին էր:

Տեղին է հիշել թուրք պատմաբան Թաներ Աքչամի հետևյալ բնութագրումը. «Հանրապետական Թուրքիան 1915-ի վրա է հիմնված»¹²²:

¹¹⁸ Տոլգա Էրեմ, Անատոլիայում..., էջ 33:

¹¹⁹ Nevzat Oğün, "Türk milliyetçiliğinin 'kanlı' ekonomi politiği", gunlukgazetesi.net, 8.7.2010.

¹²⁰ Nevzat Onaran, EMVAL-İ METRUK E OLAYI..., s. 269.

¹²¹ Uğur Ümit Üngör and Mehmet Polatel, Confiscation and Destruction..., p. 168: «İşin özü» Cezmi Yurtsever, Sabancılar'ın Adana'da Köprübaşı İmparatorları olması, <http://www.arastirilm.com/sabancilarin-adanada-koprubasi-impatorlari-olmasi.html>:

¹²² Թաներ Աքչամ, Թալեաթ փաշայի վրեժը լուծված է..., akunq.net/am/?=16712

Վավերագրերի թարգմանությունը

Հայերի գույքերը թուրքական բանակներին հատկացնելու մասին հրաման
Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, ցուցակ 29ա, թղթապանակ N .3, վավերագիր N. 141

ՊԱՊԸ ԱԼԻ	
ՆԵՐՔԻՆ ԳՈՐԾՈՅ ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅԱՆ	(Խիստ գաղտնի)
ԱՇԻՐԵԹՆԵՐԻ ԵՎ ԳԱՂԹԱԿԱՆՆԵՐԻ ՏԵՂԱՎՈՐՄԱՆ ՏՆՕՐԻՆՈՒԹՅՈՒՆ	Թիվ Ընդհ. 539
(Հաշվակալության դիվան)	Մասն.-

Կեսարիայի Լֆյալ գույքերի հանձնաժողովի նախագահություն

Այլ վայրեր տեղափոխված և հեռացված հայերի թողած գույքերը, ըստ նախապես կազմված ցուցակի, կայսերական Գ., Դ. զորաբանակների և Իրաքի զինվորական հրամանատարների հետ թղթակցելով՝ պետք է ուղարկել նրանց նշած վայրերը: Հետագայում, այլ շրջաններից ձեռք բերված ապրանքները ևս, ըստ արդեն նախկին փորձի, հատուկ հանձնախմբի միջոցով հանձնել բանակի մատակարարությունը զբաղվող պաշտոնյաներին՝ Զինվորական գույքերի ամբարների վարչությունը փոխանցելու համար: Պատերազմական նախարարության սույն շրջաբերականի համաձայն, այսուհետև, որտեղ և ինչ տեսակի ու քանակի ապրանքներ ձեռք բերելիս՝ գրեք հարկ եղած տեղերը՝ տեղեկություն ստանալու համար:

Թվականը և ստորագրությունը պատված է

Հայերին պատկանող դպրոցների գույքերի գրավման հրաման

Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, ցուցակ 29ա, թղթապանակ N. 3, վավերագիր N.142

ՊԱՊԸ ԱԼԻ	Թիվ
ՆԵՐՔԻՆ ԳՈՐԾՈՅ ՆԱԽԱՐԱՐՈՒԹՅԱՆ	Ընդհ. 583
ԱՇԻՐԵԹՆԵՐԻ ԵՎ ԳԱՂԹԱԿԱՆՆԵՐԻ ՏԵՂԱՎՈՐՄԱՆ ՏՆՕՐԻՆՈՒԹՅՈՒՆ	Մասն. -

Կեսարիայի Լֆյալ գույքերի հանձնաժողովի նախագահություն

1331 (1915) թվականի օգոստոսի 24-ի և թիվ 529 պաշտոնական հրահանգով տեղեկացրել էինք, որ տեղահանված հայերի լքյալ գույքերից դպրոցական շենքերը և առարկաները պետք է հանձնվեն Կրթական վարչությանը՝ մահմեդական երեխաներին ուսուցանելու համար: Սակայն տեղեկացված ենք, որ ցարդ չեն գործադրված մեր հրահանգները: Կրթական նախարարությունը խնդրում է այս հարցի կարգավորումը: Խստորեն կարգադրում ենք ի կատար ածել կառավարության հրամանները:

8 սեպտ. 1331 (1915)

**Ներքին գործոց նախարարության փոխ-խորհրդական
Մուհամեդ Սուպհի**

ԱՐԱ ԽԶՄԱԼՅԱՆ

ԱՐԽԻՎԱՅԻՆ ԳՈՐԾԸ ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆՈՒՄ. ԱՇԽԱՏԱՆՔՆԵՐ ԵՎ ՀԵՌԱՆԿԱՐՆԵՐ

Հիմնադրման օրվանից Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում առաջնահերթ կարևորություն է տրվել ու տրվում բացառիկ ձեռագրական ժառանգության պահպանման և համալրման, դրա ցուցակագրման խնդիրներին: Տարիներ շարունակ հայագիտական միտքը հետազոտել է մեզ ավանդված ձեռագիր արժեքները կազմվել են քննական բնագրեր ու ձեռագրացուցակներ, գրչության կենտրոնների քարտեզներ, ուսումնասիրվել են հայ մանրանկարչության, մատյանների կազմերի ու հիմքերի գեղարվեստական և տեխնիկական առանձնահատկությունները, ու այս ամենին, եթե կարելի է ասել, համաչափ չի եղել արխիվային գործի զարգացումը: Այս մասին մանրամասն խոսելու առիթ ունեցել ենք նախորդ մեր հոդվածում (տե՛ս «Արխիվային գործի արդիականացման խնդիրները Մատենադարանում», «Մատենադարան» Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի գիտահետազոտական ինստիտուտի հիմնադրման հիսնամյակին նվիրված գիտաժողովի թեզիսներ, Եր., Նաիրի, 2009, էջ 64-73):

Բարեբախտաբար, ձեռագիր մատյանների և արխիվային փաստաթղթերի պահպանման և գիտատեխնիկական մշակման խնդիրներն այսօր զուգահեռվում են: Դա առավել քան կարևոր է, եթե նկատի ենք առնում, որ Արխիվային բաժնում պահպանվում են ձեռագրական արժեք ունեցող հնագույն վավերագրեր և պատմական ու գեղարվեստական եզակիությամբ առանձնացող փաստաթղթեր: Դրանք ոչ միայն հայ, այլև միջազգային պատմամշակութային իրականության վավերացումներն են:

Ի՞նչ աշխատանքներ են կատարվել Արխիվային բաժնում 2009-2011 թթ. ընթացքում:

Լրջագույն ձեռքբերումներից եղավ բաժինն արխիվ-թանգարանային փորձ և կրթություն ստացած կադրերով համալրելը: Նախկին երեք աշխատակիցների փոխարեն՝ բաժնում այսօր աշխատում է տասներեք մասնագետ, որոնցից երեքը՝ ֆոնդապահ, հինգը՝ գիտաշխատողներ և չորսը՝ լաբորանտ: Կատարվող աշխատանքների բնույթը՝ անմշակ արխիվային ֆոնդերի գիտատեխնիկական մշակում, չհաշվառված ֆոնդերի հաշվառում, գրանցում և կնքում, արխիվային ֆոնդերի ամբողջական հաշվառում (չի կատարվել անցյալ դարի 70-ական թթ.-ից), որը ժամանակավորապես ընդհատվել է վերականգնողական և սանիտարահիգիենիկ խնդիրների լուծման, ընդհանուր ֆոնդից ախտահարված և վնասված փաստաթղթերի բացահայտման և մեկուսացման նպատակով: Նա-

խատեսվում է բաժինը համալրել թանգարանային մենեջմենթի մասնագետներով և ինտենսիվ աշխատանքներ սկսել թանգարանային մուտքի ու սպասարկման մշակույթի կատարելագործման, գիտական ցուցադրությունների կազմակերպման ուղղությամբ՝ նկատի առնելով նաև այն հանգամանքը, որ աշխատակիցների մի մասն ունի թանգարանային կրթություն, նոր շափանիշներ է թելադրելու նաև Մատենադարանի ցուցասրահների ապագա վերակառուցված ու վերակազմավորված համալիրը: Արդեն իսկ մշակվել է ցուցասրահներում արխիվային փաստաթղթերի ներկայացման հայեցակարգը, և ընթանում են դրա իրականացման աշխատանքները:

Նշանակալի են նաև ՀՀ ԿԳՆ Գիտություն պետական կոմիտեի աշակցությունը «Մատենադարանի արխիվային ֆոնդերի գիտական հետազոտություն, նորագույն մեթոդների ու տեխնոլոգիաների յուրացման և կիրառման ծրագրի» շրջանակում 2009 թ. դեկտեմբերից սկսված լայնածավալ աշխատանքների արդյունքները (ծրագրի ղեկավար՝ Ա. Խզմալյան): Ըստ էության՝ այս բնույթի հետազոտական աշխատանքներն աննախադեպ են Մատենադարանի արխիվային ֆոնդերի անվտանգությունն ու պահպանման համակարգը կատարելագործելու առումով: Պայմանագրով հաստատված ժամկետներում և օրացուցային պլանի համաձայն՝ կատարվել են հետևյալ գիտահետազոտական ու տեխնիկական աշխատանքները.

– Աշխատանքի նախապատրաստում և բաժանում խմբի անդամների միջև:

– Հնագույն ֆոնդի՝ Կաթողիկոսական դիվանի վերականգման և բուժման ենթակա վավերագրերի բացահայտում և մեկուսացում ընդհանուր ֆոնդից: Այս նպատակով ուսումնասիրվել են ավելի քան 46.000 արխիվային փաստաթղթեր, որոնցից առանձնացվել է շուրջ 10.000 փաստաթուղթ:

– Բուժման և նորոգման նպատակով մեկուսացված փաստաթղթերի համար կազմվել են պատվիրակներ, որոնցում մանրամասն նկարագրվել են վնասվածքների բնույթը և փաստաթղթի տվյալները: Վնասվածքներն ամրագրելու նպատակով վերականգման հանձնված բոլոր վավերագրերը լուսանկարահանվել են:

– Ծրագրի ողջ ընթացքում շարունակվել են վնասված փաստաթղթերի վերականգնողական աշխատանքները: Միայն 2010 թ. վերականգնվել և բուժվել են 176 վավերագրեր ու գործեր, վերականգնվել ավելի քան 5000 արխիվային փաստաթուղթ:

– Զուգահեռաբար կատարվել են հրատապ վերականգման ենթակա արխիվային ֆոնդերի ուսումնասիրման և բացահայտման աշխատանքները:

– Առաջին անգամ ծրագրի շրջանակում Մատենադարանում սկիզբ են առել արխիվային փաստաթղթերի թվայնացման աշխատանքները: Թվայնացվել և համակարգչային դասակարգման է ենթարկվել 10000 արխիվային փաստաթուղթ շուրջ 64500 կադր:

— Արխիվային փաստաթղթերի պահպանման նորագույն մեթոդներին և տեխնոլոգիաներին ծանոթանալու նպատակով, Ֆրանսիայի Ազգային գրադարանի հրավերով, ծրագրի ղեկավարը եղել է գրադարանի թվայնացման, վերականգման, հայկական ձեռագրերի պահպանման բաժիններում: Վերապատրաստման ընթացքում հաստատվել են մասնագիտական կապեր գրադարանի առաջատար աշխատակիցների հետ (Բրունո Սանյա, Ֆլորան Բրակոն, Ժակ Սիկր, Միքայել Նշանյան), ձեռք է բերվել մշտական համագործակցության նախնական պայմանավորվածություն հատկապես այն ոլորտներում, որոնք զարգացած չեն Հայաստանում (օր.՝ վնասված կնիքների վերականգման ոլորտը): 2011 թ. օգոստոսին Հալլեի համալսարանի հայագիտական ամբիոնի և «Մեսրոպ» հայագիտական կենտրոնի հրավերով, ինչպես նաև ՀՀ ԿԳՆ Գիտության պետական կոմիտեի աջակցությամբ ծրագրի ղեկավարը եղել է Գերմանիայում այցելելով Բեռլինի պետական գրադարան («Staatsbibliothek zu Berlin»): Տեղի են ունեցել հանդիպումներ արևելագիտության բաժնի ռեֆերենտ Մելինե Փեհլիվանյանի և գրադարանի տնօրեն Բարբարա Շնայդեր-Կեմպֆի հետ: Կազմակերպվել է այց գրադարանի պահոցներ, վերականգնողական բաժին, ներկայացվել են ընթերցասրահների համակարգն ու սպասարկման եղանակները, գրադարանի նորակառույց մասնաշենքը: Կազմակերպվել է այց Պրուսական գաղտնի արխիվ («Geheims Staatsarchiv»), նաև՝ հանդիպում փոխտնօրեն, դոկտոր Ինգեբորգ Շնեյլինգ-Ռայնիքի հետ: Հանդիպման ընթացքում քննարկվել են արխիվային գործի արդիականացման մի շարք խնդիրներ: Փոխտնօրենը ցանկություն է հայտնել սերտացնելու արխիվի և Մատենադարանի Արխիվային բաժնի մասնագիտական առնչությունները, պայմաններ ստեղծելու փորձի փոխանակման համար: Ներկայացվել են արխիվային փաստաթղթերի պահպանման, գիտատեխնիկական մշակման և սպասարկման սկզբունքները: Հատուկ այց է կազմակերպվել արխիվապահոցներ: Ղեկավարը եղել է նաև Պոտսդամի մասնագիտական բարձրագույն ուսումնական հաստատության Տեղեկության գիտությունների և փաստաթղթավորման ինստիտուտում: Տեղի է ունեցել հանդիպում ինստիտուտի ուսումնական ծրագրերի բաժնի վարիչ դոկտոր Կարին Շվարցի հետ: Քննարկվել են արդի արխիվագիտության մի շարք խնդիրներ, ծրագրեր, ներկայացվել է ուսումնական համակարգը, թվայնացման բաժինը, բուհը: Դոկտոր Շվարցը պատրաստակամություն է հայտնել համագործակցելու տարբեր ուսումնական ծրագրերի շրջանակում: Այս ամենի հիման վրա մշակվում է վերապատրաստական ծրագիր՝ գերմանացի և հայ երիտասարդ արխիվագետների մասնակցությամբ: Ծրագիրը նախատեսվում է իրականացնել Մատենադարանի ապագա կրթական կենտրոնում:

Գիտության պետական կոմիտեի աջակցությամբ ձեռք են բերվել նաև առաջնակարգ վերականգնողական գործիքներ ու նյութեր:

Արխիվային ֆոնդերի ուսումնասիրության արդյունքում պարզվել է, որ Մատենադարանի հնագույն և ամենաարժեքավոր ֆոնդի՝ Կաթողիկոսական դիվանի փաստաթղթերն ունեն թղթե կրիչով փաստաթղթերին հատուկ բոլոր հիվանդություններն ու վնասվածքները: Բացահայտվել են՝

ա) գերխոնավ (բարձր հարաբերական խոնավությամբ հատկանշվող), կենսաբանական վնասատուներով վարակված,

բ) բամբակակալած,

գ) կրիչի (թղթի) և տեքստի վնասվածքներ ունեցող,

դ) փոշոտված փաստաթղթեր:

Ըստ այդմ՝ վերոհիշյալ ֆիզիկաքիմիական վնասվածքները չեզոքացնելու նպատակով իրականացվել են հետևյալ վերականգնողական աշխատանքները.

– վերականգման հանձնվող բոլոր վավերագրերը ախտահանվել են ախտահանման խցիկում,

– կանխվել է թանաքների թթվային կոռոզիան, բարձր թթվայնությունը չեզոքացվել է կալցիումի կարբոնատով,

– ամրացվել են թանաքներն ու ներկերը, կանխվել է տեքստերի ցայտուկության նվազումը,

– կանխվել են բնական ծագում ունեցող սնկերի և բակտերիաների գոյացումն ու տարածումը,

– վերականգնողական ոլորտի պահանջներին համապատասխանող պոլիմերային նյութերի միջոցով կանխվել է թղթերի ծերացումը,

– հեռացվել է մաքրվել են հիմքի լաքաները, մեխանիկական աղտոտվածությունները, հին նորոգումների բացասական հետևանքները (կոնդեսատորային թղթերի հետևանքով առաջացած ձևախախտումներ և այլն),

– ծրագրի շրջանակում ձեռք բերված ճապոնական թղթերով նորոգվել են պատուվածքներն ու վնասվածքները,

– նորոգված բոլոր փաստաթղթերը հարթեցվել են մամլիչի տակ,

– նորոգումից հետո բոլոր փաստաթղթերը զետեղվել են նոր ծրարներում՝ կանխելու համար կրկին ախտահարվելու հավանականությունը:

Հետազոտության ընթացքում բացահայտվել են այնպիսի արխիվային փաստաթղթեր, որոնք ունեցել են վերոհիշյալ բոլոր վնասվածքներն ու հիվանդությունները: Վատթար է եղել դրանց ֆիզիկական վիճակը, որ հետևանք է նաև քիմիական փոխազդեցությունների, նախկինում անկայուն ջերմախոնավային պայմանակարգի, ժամանակի վերականգնողական մեթոդների և զարգացման մակարդակի:

Այսպիսով՝ ծրագրի առաջին փուլի իրականացման արդյունքում գալիս ենք հետևյալ եզրակացության.

1. Մատենադարանում պահպանվող բացառիկ արխիվային ֆոնդերը կարիք ունեն ամբողջական ախտազերծման: Հրատապ նորոգման կարիք ունեն մեծադիր նյութերը (հրովարտակներ, կոնդակներ, հրամանագրեր), որոնք

պահպանվել են մեծ խմբաքանակներով, ունեն բազում ձևախախտումներ, տեքստերի ցայտունության նվազում և հիմքի մաշվածություն: Անհրաժեշտ է կատարել նաև նշված վավերագրերի մեկական ծրարավորում:

2. Նախկինում չեզոք կրիչների բացակայության պատճառով բոլոր տուփերը, ծրարները և թղթապանակները պատրաստվել են խիստ թթվային նյութերից: Կոնսերվացման գիտական ուսումնասիրությունները ցույց են տվել, որ դրանք վտանգում են արխիվային փաստաթղթերը: Անհրաժեշտ է կատարել մեծածավալ աշխատանքներ բոլոր տուփերը և թղթապանակները չեզոք նյութերից պատրաստված տուփերով ու թղթապանակներով փոխարինելու ուղղությունով:

3. Թթվակերություն դեմ պայքարի նոր՝ ֆիթինաթթվի մեթոդը, լուրջ արդյունքներ է տալիս թթվային կոռոզիան չեզոքացնելու գործում:

4. Պատկերագրող վավերագրերի պիգմենտների և ներկերի վիճակի հետազոտությունն առավել արդյունավետ է բարձր խտություն ունեցող մանրադիտակի, իսկ դրանց նորոգումը՝ նոր սոսնձային բաղադրանյութերի կիրառման դեպքում:

5. Վնասված վավերագրերի նորոգումը ճապոնական թղթերով հնարավորություն է տալիս պահպանել փաստաթղթի նախնական տեսքը:

6. Կազմերի լիարժեք նորոգումն անհնար է առանց չեզոք ստվարաթղթերի և նորագույն գործիքների:

7. Վերականգնողական աշխատանքների նախնական փուլի (ախտահանում, սնկաբանական քննություն և այլն) համար անհրաժեշտ են հատուկ նյութեր և տեսալին պարագաներ:

8. Ծրագրի շարունակության դեպքում անհրաժեշտ է ձևավորել կենսաբանական հետազոտությունների սենյակ կամ կենտրոն՝ լիարժեք դարձնելու փաստաթղթերի գիտական հետազոտությունն ու պահպանման համակարգը:

2011 թ. կարևորագույն ձեռքբերումներից եղավ նաև «Հիշողության կերպարանքները. ձեռագիր և տպագիր ժառանգության պահպանման ու վերականգման նորագույն տեխնոլոգիաները» միջազգային սեմինարը, որ աննախադեպ էր մեզանում իր բովանդակային ընդգրկմամբ ու ծավալներով (16 երկիր): Սեմինարը նվիրվել է հայ գրատպության 500-ամյակին և ընդգրկել ԱՊՀ, Բալթյան երկրների, Վրաստանի, Եվրոպական մի շարք երկրների առաջատար արխիվային, գրադարանային և թանգարանային հաստատությունների, վերականգնողական կենտրոնների լավագույն մասնագետների (նախագծի ղեկավար՝ Արա Խզմալյան): Սեմինարը տվեց երիտասարդ մասնագետների կատարելագործման, փորձի և մասնագիտական գիտելիքների փոխանակման հնարավորություն: Քննարկվեցին մասնագիտական հիմնախնդիրներն ու դրանց հաղթահարման եղանակները, պահպանման և վերականգման գործում մասնակից երկրների ձեռքբերումները: Տեսական բնույթից բացի՝ սեմինարն ունեցավ

ընդգծված գործնական նպատակներ. կազմակերպվեցին վարպետության դասեր, առանձին թեմաներին նվիրված կլոր սեղաններ, հաղորդումներ, մշակութային ծրագրեր:

Սեմինարը մեկ անգամ ևս ապացուցեց մասնագիտական շփումների անհրաժեշտությունն ու կարևորությունը: Երեք աշխատանքային օրերի ընթացքում զուգահեռաբար երեք բաժանմունքներում (1-ին բաժանմունք՝ վերականգնողներ, 2-րդ բաժանմունք՝ ֆոնդապահներ, 3-րդ բաժանմունք՝ բարձր տեխնոլոգիաների մասնագետներ) տեղի ունեցան պահպանման և վերականգման խնդիրներն արծարծող դասախոսություններ՝ թեմատիկ լայն ընդգրկմամբ («Ուկրաինայի հնագիտական մետաքսի պահպանության և ուսումնասիրման խնդիրները», «Վերականգնման ենթակա փաստաթղթերի ընտրության սխեմաները», «Փաստաթղթերի թվայնացման կառավարումը որպես արխիվային տեխնոլոգիա», «Միջնադարյան թանաքների չեզոքացման գործնական հիմունքները», «Հին կնիքների վերականգնման պատմական և տեխնոլոգիական մոտեցումները», «Լուսային անվտանգությունը և վավերագրերի տեքստերի պահպանվածությունը արխիվային տարբեր աշխատանքներ կատարելիս», «Ժամանակակից տեղեկատվական տեխնոլոգիաները և դրանց ազդեցությունը արխիվների զարգացման վրա», «Ռուսաստանի պետական գրադարանում պահվող երկու հայկական ձեռագրերի վերականգնման մասին», «Տպագիր և ձեռագիր վավերագրերի ճշգրիտ նկարագրություն», «Գիտատեխնիկական փաստաթղթավորման ռուսական պետական արխիվի փորձը արխիվային փաստաթղթերի թվայնացման գործում», «Ժամանակակից սարքավորումներով աշխատելու եղանակները» և այլն): Սեմինարներն ու վարպետության դասերը վարել են միջազգային ճանաչում ունեցող մասնագետներ:

Մեծ է եղել նաև ներքին լսարանը (Մատենադարանի աշխատակիցներից բացի՝ միայն Ազգային արխիվից սեմինարին մասնակցել է 72 մասնագետ): Դասախոսություններին և վարպետության դասերին ներկա են եղել Երևանի գրեթե բոլոր այն կառույցների աշխատակիցները, ուր պահպանվում է տպագիր կամ ձեռագիր ժառանգություն: Սա փայլուն հնարավորություն ստեղծեց նաև մեզանում առկա մասնագիտական անշրպետը չեզոքացնելու և ոլորտը ճանաչելու համար:

Սեմինարը տեղի է ունեցել ՀՀ Մշակույթի նախարարության և Հումանիտար համագործակցության միջպետական հիմնադրամի աջակցությամբ, նաև Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի Արխիվի և Հայաստանի Ազգային արխիվի համագործակցությամբ: Նախատեսվում է սեմինարը դարձնել ամենամյա՝ նկատի ունենալով նաև մասնակից հաստատությունների շնորհակալական և երաշխավորական նամակները: «Շնորհակալ ենք սեմինարը փայլուն կազմակերպելու, բարեկամական ընդունելության, տարբեր պետությունների մասնագետների ջանքերը միավորելու հնարավորության համար, ջանքեր, որ ուղղված են համաշխարհային նշանակության ձեռագիր և տպագիր ժառանգության պահ-

պանմանն ու վերականգմանը: Համարում ենք, որ սեմինարն ունեցավ բարձր պրոֆեսիոնալ մակարդակ: Նշանակալից ներդրում եղավ հատկապես վերականգնողական աշխատանքների զարգացման ոլորտում: ... Գործնական աշխատանքների ընթացքում բոլոր մասնակիցները հարստացան նոր գիտելիքներով, ամենակարևորն այն է, որ նրանք անգնահատելի փորձ ձեռք բերեցին վերականգման բացառիկ մեթոդների ոլորտում, որ կարևոր է հատկապես ինստիտուտի սկսնակ վերականգնողների համար» (ստորագրված՝ Տոմսկի պետական համալսարանի Գիտական գրադարանի տնօրեն Ե. Ն. Սինտին, Փաստաթղթերի կոնսերվացման և վերականգման տարածաշրջանային կենտրոնի տնօրեն Օ. Վ. Մաներնովա):

«Այս գիտագործնական նախաձեռնությունն ուղղված է պատմական վավերագրերի պահպանմանն ու վերականգմանն նորագույն տեխնոլոգիաների ներդրման աշխատանքների զարգացմանը թանգարանային և արխիվային կազմակերպությունների, գրադարանների գործունեության մեջ: Սեմինարի ընթացքում քննարկվել են ազգային առաջատար տեղեկատվական կազմակերպություններում այդ աշխատանքների ներկա վիճակի ու հեռանկարների կարևորագույն խնդիրները: Հարկ է նշել սեմինարի բավական լավ կազմակերպվածությունը, ինչը հնարավորություն տվեց հրավիրված գիտնականներին ու մասնագետներին ամբողջապես կենտրոնանալու միջազգային սեմինարի աշխատանքների վրա» (ստորագրված է՝ Գիտատեխնիկական փաստաթղթավորման ռուսական պետական արխիվի Մեքենայացված արխիվային տեխնոլոգիաների բաժնի վարիչ Գ. Զալաև):

Աշխատանքների ողջ ընթացքում շարունակվել է արխիվային փաստաթղթերի ու ֆոնդերի համալրման աշխատանքը: Արժեքավոր համալրումներից եղան Համազասպ և Վիկտոր Համբարձումյանների արխիվային ֆոնդերը, Ադանայի Հայոց առաջնորդարանի վարչական-հոգևոր մարմինների գործունեությանն առնչվող վավերագրերի հավաքածուն, Արշակ Չոպանյանի, Եղիշե Չարենցի, Շիրվանզադեի, Նաիրի Զարյանի ինքնագիր նամակներն ու բանաստեղծությունները, XVIII-XIX դդ. ճապոնական փորագրանկարների ալբոմը, Շավարշ Նարգունու արխիվային փաստաթղթերը և այլն:

Կատարված աշխատանքներն անշուշտ նպաստում են Արխիվային գործիչների միջազգային բարոյական կողբքսի դրույթների իրականացմանը, արխիվային տեղեկատվության հասանելիությանը, Մատենադարանի արխիվային հավաքածուի հանրահռչակմանն ու միջազգայնացմանը, որ առավել լիարժեք է լինելու հրատարակչական ծրագրերի իրականացման արդյունքում (արխիվային ֆոնդերի ուղեցույցի, առաձնապես արժեքավոր և հազվագյուտ փաստաթղթերի ալբոմի, սեմինարի զեկուցումների ժողովածուի հրատարակում և այլն):

ԳՈՀԱՐ ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Յոստ Գիպպերտ, Վոլֆգանգ Շուլցե, Ջազա Ալեքսիձե, Ժան-Պիեռ Մահե, Սիմայի լեռան աղվաներեն կրկնագրերը

[*Jost Gippert, Wolfgang Schulze, Zaza Aleksidze, Jean-Pierre Mahé, The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai (Monumenta Palaeographica medii Aevi: Series ibero-caucasica), Brepols: Turnhout, 2008, vol. I-II*]

Այս փառահեղ մեծագիր երկհատորյակը դարակազմիկ աշխատություն է: Վերծանվել է ևս մեկ լեզու՝ իր ուրույն այբուբենով, բառապաշարով և քերականությամբ՝ պատմական աղբյուրներից հայտնի աղվաներենը, որի համար, հայկական ու վրացական այբուբեններից բացի, այբուբեն ստեղծեց Մեսրոպ Մաշտոցը: Պատմական շրջանակն ուրվագծել են հմուտ հայագետ Ժան-Պիեռ Մահեն և հմուտ վրացագետ Ջազա Ալեքսիձեն, իսկ բուն լեզվական աշխատանքը պատկանում է կովկասյան լեզուների գերմանացի մասնագետներ Յոստ Գիպպերտին և Վոլֆգանգ Շուլցեին: Գիրքը գրված է անգլերեն, ինչն այն մատչելի է դարձնում ընթերցողների ամենալայն շրջանակներին:

Հրաշքներ, իհարկե, չեն լինում. անհայտ լեզուն վերծանելու ահռելի աշխատանքի արդյունավետությանը նպաստեցին մի շարք նախադրյալներ՝ Մատենադարանի 7117 ձեռագրում բերված աղվաներեն տառերն ու դրանց հնչյունական արժեքը, աղվաներենում հունարեն, հայերեն, վրացերեն, ասորերեն բառերի զգալի թիվը, ժամանակակից ազգակից լեզվի՝ ուղիերենի գոյությունն ու ամենավճճորոշ հանգամանքը՝ վերծանված տեքստերի (Աստվածաշնչի, մեծ մասամբ՝ Նոր Կտակարանի հատվածներ) հայտնի բովանդակությունը: Կարևոր դեր են խաղացել նաև կրկնագրերի ստորին շերտի ընթերցման համար կիրառվող նորագույն տեխնիկական մեթոդները:

Առաջաբանում ընթերցողի ուշադրությունն անմիջապես գրավում է այն հանգամանքը, որ Աղվանք պետությունն ու նրա մշակույթը ներկայանում են

¹ Նույն շարքում լույս է տեսել նաև Ավստրիայի Ազգային գրադարանում (Վիեննա) պահվող վրացերեն հնագույն կրկնագիր ձեռագրերից մեկը՝ Jost Gippert, in cooperation with Zurab Sarjveladze and Lamara Kajaia, *The Old Georgian Palimpsests Codex Vindobonensis georgicus 2, vol. I (Monumenta Palaeographica medii Aevi: Series ibero-caucasica)*, Brepols: Turnhout, 2007: Կրկնագրի ստորին շերտը զանազան նյութերի հավաքածու է, որոնց թվում կա Ագաթանգեղոսի մի հատված: Երկհատորյակի երրորդ հայերեն նյութերով հատորի մասին տե՛ս ստորև, ծ. 6:

հայկական պետականության ու մշակույթի ազդեցության ոլորտում, Աղվանքի մասին պատմական տեղեկություններ են մատակարարում գերազանցապես հայկական սկզբնաղբյուրները, իսկ աղվանական գրի ստեղծումը Մաշտոցի ձեռքով անառարկելի փաստ է:

Առաջին հատորի ներածական բաժինը պարունակում է մի ծավալուն պատմական ակնարկ՝ «Կովկասյան Աղվանքի պատմությունը» (Զ. Ալեքսիձե, Ժ.-Պ. Մահե, ք. vii-xxiv), որի բովանդակությունը ներկայացնում ենք այստեղ: Մ. թ. ա. II դարի և մ.թ. IV դարի միջև Աղվանքի տարածքը մերթ ընդլայնվել է, մերթ կրճատվել: Երկրի էթնիկ և լեզվական կառուցվածքն էլ է փոփոխվել: Կուր գետի աջ ափին բնակություն հաստատած հայերը աստիճանաբար տարածել են այդ վայրերում հայերենը: V դարի աղվան թագավորներ Վաչե Բ-ն (458-463) և Վաչագան Բարեպաշտը (485-510) խոսում էին հայերեն և սերտ կապեր ունեին հայ իշխանների հետ: VIII դարում հայերենը դարձավ աղվանական եկեղեցու արարողական լեզուն: Խալիֆաթի հաստատումից հետո երկրի հարավային մասը՝ Հայաստանին մոտ, մնում էր քրիստոնեական և հայախոս, իսկ հյուսիսային մասը՝ Կուր գետի ձախ ափին, ի վերջո մահմեդականացվեց:

1. «Աղվանքը հին դարերում»: Աղվանքն առաջին անգամ հիշատակել է Արրիանոսը՝ մ.թ.ա. 331 թ. Գավգամելայի ճակատամարտի ժամանակ, Դարեհ Գ-ի շուրջը կային տարբեր ժողովուրդներ, այդ թվում՝ աղվաններ: Աքեմենյան Աղվանքը հավանաբար Մեդիա սատրապության մաս էր կազմում, որի սատրապն Ատրոպատեսն էր՝ Ատրպատականի ապագա հիմնադիրը: Աղվանական թագավորությունը հիմնվել է ենթադրաբար Աքեմենյան կայսրության անկումից քիչ անց՝ մ. թ. ա. IV-III դդ.: Երկիրը զգալի զարգացում ապրեց հելլենիստական դարաշրջանում: Ստրաբոնը նշում էր, որ աղվաններն ունեն քսանվեց լեզու, սակայն միայն մեկ թագավոր: Միավորված թագավորությունը պետք է որ ստեղծված լիներ մ.թ.ա. 66 թվականից քիչ առաջ, իսկ Տրեվերի կարծիքով մ.թ.ա. II դարի առաջին կեսին: Համենայն դեպս, հելլենիստական շրջանի հույն պատմիչներն աղվաններին ընկալել են որպես մեկ ազգ: Մ. թ. ա. 52 թ. Աղվանքը կախման մեջ ընկավ Հռոմից, սակայն իր աշխարհագրական դիրքի շնորհիվ այն ավելի մեծ ինքնավարություն էր վայելում, քան Հայաստանն ու Վրաստանը: Մի քանի դար շարունակ Հռոմը և պարթևները մրցակցում էին նաև Աղվանքում ազդեցության իրենց ոլորտն ընդլայնելու համար:

2. «Հայկական պատմական աղբյուրների (VI-X դդ.) տվյալներն Աղվանքի քրիստոնեացման (I-IV դդ.) մասին»: V-VIII դդ. հայ հեղինակների (Ագաթանգեղոս, Կորյուն, Փավստոս Բուզանդ, Ղազար Փարպեցի, Եղիշե, Սեբեոս, Ղևոնդ) հպանցիկ տեղեկությունները չհաշված, հիմնական աղբյուրը «Պատմութիւն

Աղուանից»² երկն է, որ Մխիթար Գոշը և նրա աշակերտ Վանական Վարդապետը վերագրել են Մովսես Գասխուրանցուն. Մխիթար Այրիվանեցին նրան կոչել է պարզապես «Մովսէս Աղուանից», Կիրակոս Գանձակեցին՝ Մովսես Կաղանկատվացի: Ամենահին ձեռագիրը՝ ՄՄ1531 (1289 թ.) հեղինակի անուն չի պարունակում: Երկում նկարագրված վերջին իրադարձությունները X դարի են, իսկ Սյունիքի թագավոր Հովհաննես Սենեքերիմի (1080-1105 թթ.) հիշատակումը երկի վերջում ուշ հավելում է: Առաջին և երկրորդ գրքերը գրվել են VIII դարում, երրորդը՝ X դարում: Ըստ հեղինակների, անհավանական է, ինչպես պնդում է, օրինակ, Չ. Բունիաթովը, որ «Պատմության» հնագույն աղբյուրների հիմքում լինեին հայերեն թարգմանված աղվանական պատմագրության բեկորներ: Գրքի ամենահին միջուկը կազմում է Վաչագան Բարեպաշտի կյանքը (I.15-26), որ պիտի գրված լիներ 510 թ. նրա մահվանից անմիջապես հետո: Իր հայր Վաչէ Բ-ի (457-463 թթ.) պես նա փորձել էր միավորել թագավորությունը հարավային հայաստանի գավառների շուրջը: Հետևաբար այդ իրադարձությունների մասին գրվող որևէ երկ պիտի հայերեն գրվեր: Երկրորդ գրքի աղբյուրներն ավելի ուշ են՝ Վիրտ կաթողիկոսի պատմությունը (II.12-16) գրվել է մոտ 640 թ., Ջվանշիրի պատմությունը (II.9-11, 18-28) 670 թվականից այն կողմ չի անցնում, իսկ Իսրայել կաթողիկոսի առաքելությունը (I. 27-30, II.29-45) ցույց է տալիս հայկական և աղվանական եկեղեցական նվիրապետությունների սերտ կապերը:

Առաջին երկու գրքերում հեղինակն ամփոփել է VI-VII դարերի տեղական աղբյուրները, զուգակցելով դրանք հայկական աղբյուրներից քաղած նյութի հետ: Իսկ երրորդ գիրքը բոլորովին անկախ է առաջին երկուսից:

Ինչպես Հայաստանը և Վիրքը, Աղվանքն էլ ունեցել է քրիստոնեացման երկու փուլ՝ առաքելական շրջանում և IV դարում: Տեքստերն ամփոփում են բանավոր սրբախոսական լեգենդները, մյուս կողմից էլ՝ վերանայում դրանք հայկական պատմագրության համաձայն:

Աղվանքի առաջին լուսավորիչ եղիշային երուսաղեմից ուղարկեց տեառնեղբայր Հակոբը: Նրա մասին երկու լեգենդ կա: Առաջինը (II.48) հիշատակվում է ի միջի այլոց, հայոց Աբրահամ կաթողիկոսի (607-611) հետ վեճի առիթով: Պաշտպանելով իրենց հայրապետական աթոռի անկախությունը, աղվանները «զայլ ոմն երևեցուցին, կանխառ առաքեալ եկեալ յաշխարհն Աղուանից, եղիշայ անուն՝ յաշակերտաց Տեառն, ձեռնադրեալ ի Սրբոյն Յակոբայ՝ եղբոր Տեառն, քարոզեալ անդ և եկեղեցիս շինեալ նախկին քան ի Հայս: Առաջինն մայր եկեղեցեացն արևելեայց Գիսոյ եկեղեցին նորին հիմնադրեալ և զինքեանս նմա աւանդեալ, դարձան ի Հայոց առ ինքեանս՝ չլինել ընդ ումեք իշխանութեամբ» (էջ 274-5): Այս տարբերակում եղիշան ուղարկված է ուղիղ Տիրո-

² Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, քննական բնագիրը և ներածությունը Վ. Առաքելյանի, Եր., 1983:

ջից և հայերի հետ կապ չունի, իսկ երկրի քրիստոնեացումը տեղի ունեցավ միանգամից: Լեգենդի մյուս տարբերակը մշակվել է որոշ ժամանակ անց և կրում է հայկական ազդեցություն: Այստեղ նա դառնում է Թադևոս առաքյալի աշակերտը Հայաստանում և նրա նահատակության ականատեսը: Այսպիսով, Աղվանքի քրիստոնեացումն այլևս անմիջականորեն երուսաղեմից չէ, այլ Թադևոսի՝ Հայաստանում քարոզելու հետևանք: Հետևաբար Աղվանից եկեղեցին Հայոց եկեղեցու դուստրն է: Այս տարբերակում եղիշան տանջալից ճանապարհ է անցնում Արտազից երուսաղեմ, հետո՝ մասքութների երկիրը, Չող, Ուտի գավառը, Սահառն քաղաքը, վերջապես՝ Գիս և նահատակվում: Այնպիսի տպավորություն է ստեղծվում, որ Աղվանքը տարասեռ տարածք է, իրարից խիստ տարբեր գավառների միավորում: Աղվանից հայրապետների ցուցակում էլ (III. 24, էջ 342), որ կազմվել է տասներորդ դարում, եղիշան ոչ միայն Աղվանքի, այլև Չորա և Լիմնաց լուսավորիչն է: Դրանք հին Աղվանական թագավորության մաս էին, սակայն X դարում բուն Աղվանքը Կուրից հարավ էր: Եղիշայի լեգենդի երկրորդ տարբերակը ծագել է հետագայում և հարմարեցված է 428 թ., 451 թ. և ավելի ուշ աշխարհաքաղաքական փոփոխություններին: Ուտի հիշատակումը խոսում է այն ժամանակի մասին, երբ այն մտել էր Աղվանքի մեջ (428 թ.-ից հետո): Հակոբն այս դեպքում երուսաղեմի առաջին հայրապետն էր (էջ 10), ինչը 451 թ.-ից առաջ չէր կարող լինել:

Պատմական ակնարկի ժամանակագրական ամփոփում.

– 70 թվականից հետո եղիշան՝ Տեառնեղբոր նախկին աշակերտներից մեկը, Ավետարան է քարոզել Աղվանքում և հիմնել «մայր եկեղեցեացն արևելից Գիսոյ» (դա Կիսն է՝ Շեքից հյուսիս) և այդտեղ էլ նահատակվել:

– 315 թ. ըստ «Գրիգորի վարքի» («170»)՝ Լուսավորիչն Աղվանք ուղարկեց ոմն Թովմա Սատաղացու. հայտնի չէ՞ նա հատե՞ց Կուրը դեպի ձախ ափը, թէ՞ գործեց միայն աջ ափի հայախոս շրջաններում:

– 334 թ. ս. Գրիգորիսը՝ Գրիգոր Լուսավորչի թոռը, նահատակվեց Մասքութքում Կասպից ծովի ափին: Սա Աղվանից թագավորությանը չի առնչվում:

– 371 թվականից հետո Աղվանքի Ուռնայր թագավորը՝ նախկինում Սասանյանների դաշնակից, դարձավ քրիստոնյա. դարձի հանգամանքները հայտնի չեն: Գիշում արդեն քրիստոնեական համայնք կար:

– Մոտ 422 թ. Արսուաղ(էն) (420-438 թթ.) թագավորի օրոք Մաշտոցը հայտնագործեց աղվանական գիրը: Ըստ Կորյունի՝ ողջ Աստվածաշունչը թարգմանվեց աղվաներենի:

– 428 թ. և 451 թ. Սասանյաններն Ուտիք, հետագայում նաև Արցախ նահանգները մտցրին Աղվանք մարզպանության մեջ:

³ G. Garitte, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Citta del Vaticano, 1966, p. 102.

– 428 թ. և 451 թ.-ի միջև տեղի ունեցավ եղիշայի մասունքների գյուտը, դրանք տեղափոխվեցին Ուռեկանի եկեղեցին, հետո՝ Ներսմիհի (Ջրվշտիկի) վանք:

– 451 թ. հայերի, վրացիների մի մասի և աղվանների համատեղ դիմադրությունը Սասանյանների դեմ սերտացրեց կովկասյան եկեղեցիների հարաբերությունները:

– 463 թ. Աղվանքի Վաչե Բ թագավորին նամակում կաթողիկոս Գյուլտ Արահեզացին պատմեց ս. Գրիգորից Ուռնայրի մկրտվելու մասին, ինչը ժամանակագրորեն անհնար է:

– 489 թ. Ամարասուն սբ. Գրիգորիսի (նա հետագայում համարվեց թագավորության լուսավորիչ) մասունքների գյուտը՝ Վաչագան Բ Բարեպաշտի ձեռքով: Նրա նախորդ եղիշայի հիշատակը հավերժացվեց՝ Հոմենքում նրա նահատակության վայրում սյուն կանգնեցվեց:

Մովսես Կաղանկատվացու պատմության առաջին և երկրորդ գրքերում, որոնք VIII դարից են, հայկական ավանդությունն ամփոփված է վերանայված մի կառույցի մեջ, որի մեջ փաստերը հարմարեցված են՝ արդարացնելու համար 614 թվականից Հայոց եկեղեցուն՝ Աղվանքի հայրապետության վրա վերահսկողությունը և 485-ից Վաչագան Բարեպաշտի հայամետ քաղաքականությունը:

3. «Աղվանական գրի ծագումն ու ճակատագիրը» (էջ XV-XIX): Առաջին աղվանից թագավոր Ուռնայրին հետևեցին (400-429 թթ.) նրա երեք որդիներ Վաչագան Բ-ն, Մրհավանը և Սատոն. նրանց մայրը Սասանյան Որմիզդ Բ-ի դուստր Ասան էր: Վաչագան Բ-ի Արսվաղեն որդու օրոք Մաշտոցը ստեղծեց աղվանական գիրը: Կորյունի հաղորդումն այդ մասին պատմականորեն լիովին արժանահավատ է (նա թագավորին անվանում է Արսվաղ): Ուռնայրի պաշտոնական դարձի ժամանակ երկրում պաշտոնավարում էր Երեմիա եպիսկոպոսը: Կորյունը տեղյակ չէ Ստրաբոնի նշած աղվանական լեզվական բազմազանությունը, նա խոսում է պարզապես աղվաներենի մասին: Մաշտոցը բոլոր փուլերում իրեն շրջապատում էր տեղական գործակիցներով: Լեզվական տեղեկությունները՝ բառերի և հնչյունների մասին, նրան մատակարարում էր Բենիամինը: Նույն կերպ են վարվում նաև ժամանակակից կովկասագետներն իրենց տեղական տեղեկատուների հետ: Այդպես է վարվել և IX-X դդ. կարողինգյան մի հոգևորական, որ լատինատառ գրի է առել Օթունի բարբառով բառեր՝ այնքան ճշգրիտ, որ հնարավոր եղավ պարզել բարբառը⁴: Մաշտոցն էլ կարող էր նման արդյունքի հասնել: Աստվածաշնչի թարգմանությունը զբաղվեց Երեմիա եպիսկոպոսը: Դրանից հետո, Հայաստանի օրինակով դպրոցներ ստեղծվեցին:

Սասանյանների հետ լարված պայքարն ավարտվեց, երբ 463 թվականից Աղվանքը դարձավ մարզպանություն, իսկ այնուհետև նրան կցվեց Արցախը:

⁴ J. J. S. Weitenberg, “Armenian Dialects and Latin-Armenian Glossary of Autun,” in: Th. J. Samuelean, M. E. Stone, *Medieval Armenian Culture*, Chico/Calif., 1984, 13-28:

Մոտ քսան տարի շարունակվում էին քրիստոնյաների հալածանքները: Սասանյան Վաղարշ թագավորը (484-488 թթ.) կնքեց նվարսակի պայմանագիրը հայ իշխանների հետ, որով հավատի ազատություն էր տրվում քրիստոնյաներին, և տեղական իշխանները վերստանում էին իրենց ինքնավարությունը: Արդյունքում վերականգնվեց Աղվանքի թագավորությունը, և թագավորեց Վաչագան Գ-ն, որի կին Շուշանիկը հավանաբար Մամիկոնյան տոհմից էր՝ Վահանի դուստրը կամ զարմուհին: Վաչագանը, որի մայրենի լեզուն հայերենն էր, պայքար ծավալեց քրիստոնեության հալածանքների տարիներին կրկին գլուխ բարձրացրած հեթանոսության վերապրուկների դեմ: Նա գտավ սբ. Գրիգորի թոռ Գրիգորիսի մասունքները, որոնք թաղվեցին Ամարասում:

Հայկական կողմնորոշումն իշխող էր նաև գաղափարախոսության մեջ: Աղվանքը Հայաստանի հետ համատեղ մասնակցում էր հակաքաղկեդոնական պայքարին: Աբաս կաթողիկոսի (552-596 թթ.) հաջորդ Վիրոյը նգովեց Քաղկեդոնի ժողովը:

Արաբական նվաճումից՝ 703 թվականից հետո, հայկական եկեղեցին վայելում էր արաբների հովանավորությունը: Երբ աղվան պատրիարք Ներսես-Բակուրը փորձեց անջատվել, հայոց կաթողիկոս Եղիա Արճիշեցին (703-707 թթ.) օգնության դիմեց Արմինայի (այն ընդգրկում էր նաև Վիրքն ու Աղվանքը) արաբ իշխանավոր Մասլամային, Ներսես-Բակուրը գերեվարվեց Գամասկոս ու այնտեղ մեռավ: Եղիան Պարտավում ժողով գումարեց, որն Աղվանքի պատրիարք ընտրեց ոմն Սիմեոնի. սա ստիպված կրկին նգովեց քաղկեդոնականությունը և պարտավորություն ստորագրեց ենթարկվել Հայոց Եկեղեցու նվիրապետությանն ու դավանանքին: Ճիշտ կողմնորոշման չափանիշ էր համարվում նաև լեզուն: Այս դավանաբանական պայքարի ժամանակ է, որ պիտի ոչնչացվեին V-VI դարերի ընթացքում աղվաներեն գրված Աստվածաշունչն ու ծիսական գրքերը:

822 թ. սպանվեց Աղվանքի վերջին իշխան Վարագ-Տրդատ Բ-ն: 884 թվականից Աղվանքի հյուսիս-արևմտյան մասում, Կուրի ձախ ափին Առանշահիկների սերունդները ստեղծեցին Հերեթի թագավորությունը, որը 1010 թ. դարձավ Կախեթիայի մաս: Աղվանքի հյուսիս-արևելքը բաժին ընկավ Գերբենդի Հաշեմիների և Շիրվանի Յագիդիների էմիրայություններին: Կուրի աջ ափը բաժանեցին Աբբասյանները (Գանձակն ու Պարտավը հյուսիսում) և Խաչենի հայկական իշխանությունները (հարավում): Այդ ժամանակից ի վեր Աղվանք անվանումն այլևս քաղաքական նշանակություն չունեցավ. դա Հայոց Եկեղեցու թեմերից մեկն էր: Աղվաներեն գրքեր այլևս չէին արտագրվում. դրանք սկսեցին անհետանալ: Հեթում պատմիչը (XIII դ., գրել է հին ֆրանսերեն, և նրա երկը շուտով թարգմանվել է լատիներեն) վերջին հեղինակն է, որ հիշատակել է աղվանական գիրը. նրա համաձայն՝ հայերը *litteras duas habent armenicas et alias etiam quae dicuntur Haloëns* («ունեն երկու տեսակի գիր՝ հայկական և մեկ ուրիշ,

որ անվանում են հալոենա»⁵): Ձեռագրերի բեկորներն օգտագործվում էին իբրև այլ լեզուներով գրքերի պահպանակներ, լավ պահպանված մագաղաթը՝ լվացվել, և նրա վրա կրկնագրեր են գրվել:

4. «Վերահայտնաբերված աղվանական գիրը»:

Բաժին I. «Սինայի կրկնագրեր՝ *Sin. Geo. 13* և *Sin. Geo 55*» (Յ. Գիսպերտ, Վ. Շուլցե):

1. «Ձեռագրերի հայտնաբերումն ու բովանդակությունը»: Սինայի Սբ. Կատարինե վանքում 1975 թ. վերականգնողական աշխատանքների ընթացքում գտնվել են տարալեզու ձեռագրեր, որոնցից մի քանիսը սկզբում համարվել է հայերեն, սակայն հետագայում (1984 թ.) պարզվել է, որ դրանք վրացերեն են: Այդ ձեռագրերից երկուսը կրկնագիր են, այսինքն վրացերեն շերտի տակ պարունակում են ավելի հին մի շերտ:

2. «Ձեռագրերի կառուցվածքն ու բովանդակությունը»: Կրկնագիր ձեռագրերը բաղկացած են մեկը (*Sin. Geo. 13*) 214, մյուսը (*Sin. Geo 55*)՝ 108 էջից: Վերին շերտը մեկ վրացերեն ձեռագրի մաս է, որ 10 կամ 11-րդ դարից հին չէ. դրանք այլազան հատվածներ են՝ վանական կյանքին նվիրված տեքստերի ժողովածու, որի միավորների մեծ մասը մինչ այդ հրատարակված չի եղել (վարքեր, հայրերի նամակներ և ասույթներ): Ստորին շերտը կազմված է վեց տարբեր ձեռագրից՝ գրված չորս տարբեր լեզուներով ու գրերով:

ա. Ամենամեծը՝ 242 էջ (121 թերթ), աղվաներեն միակ տեքստն է՝ գրված երկսյուն: Իրականում այն միավորում է աղվաներեն երկու ձեռագիր. 126 էջ գրված է քիչ ավելի խոշոր գրով, բովանդակությունը՝ «Ճաշոց» ընթերցումներով Մատթեոսի, Մարկոսի, Դուկասի Ավետարաններից, «Գործք առաքելոց»-ից, Պողոսի և Կաթողիկե նամակներից, մի քանի հատված էլ՝ Հին Կտակարանից: 112 էջ ավելի մանր գրով է. դա Հովհաննեսի Ավետարանն է: Մեկ երկձալ թերթ (ձ. 55, թերթ 1 և 5) չի վերծանվել. հավանաբար նույնպես ավետարանական հատված է:

բ. 84 էջ (42 թերթ) հայերեն է՝ երկու նախնական ձեռագրից. 10 թերթ եվթաղյան նյութեր են, 32 թերթ՝ Հին Կտակարանի մասեր (երգ երգոց, ժողովող, Սողոմոնի իմաստություն)⁶:

գ. երկու թերթ (ձ. 55, թ. 19 և 20)՝ ասորերեն, մեկ թերթ (ձ. 13, թ. 58)՝ վրացերեն. երկուսն էլ անհայտ տեքստեր են:

⁵ Վերջին բառն այնքան էլ հասկանալի չէ, սակայն այն որպես աղվանական է մեկնաբանել նաև Ավգերյանը՝ այդ երկի իր գրաբար թարգմանության մեջ. «Ունին նշանագիրս արամեանս, և այլս ևս՝ որ ասին Հալոցից (Հալոց կամ աղուանից)», տե՛ս Հեթում պատմիչ թաթարաց, յեղեպի լատին օրինակ է ի հայ բարբառ ի ձեռն Հ. Միրտիչ Ազգերեան, Վենետիկ, 1892, էջ 14:

⁶ Նույն *The Caucasian Albanian Palimpsests of Mt. Sinai* շաբի երոբդ հատորում արդեն լույս է տեսել հայերեն այս հատվածների (գրված հավանաբար 8-9-րդ դդ.) հրատարակությունը՝ *The Armenian Layer*, ed. by Jost Gippert, Brepols: Turnhout, 2010:

Աղվաններեն տեքստեր պարունակող ստորին շերտը թվագրելու համար մի կովան կա. հայերեն «դահեկան» (Հովհ. Զ 7, հունարեն *δημόριον*, վրացերեն *drahkan*) բառի դիմաց աղվաններեն տեքստում <**zaižowzn'a> բառն է՝ n'a վերջածանցով: Վ. Շուլցեի ենթադրությամբ դա հավանաբար կազմված է բյուզանդական կայսր Մեղեգիոսի (> *mezaižowzn'a) անունից, որ իշխել է մոտ 669 թ. և ծագումով հայ էր՝ Մժեժ Գնունի: Այդ կայսեր անունով ոսկեդրամ է թողարկվել: Եթե ենթադրությունը ճիշտ է, ուրեմն Հովհաննեսի Ավետարանն աղվաններեն է թարգմանվել այդ թվականից հետո:

Աղվաններեն երկու ձեռագրում էլ լայնորեն հապավումներ են կիրառված: Դրանք տերունական բառեր են (ինչպես և հայերեն ձեռագրերում՝ Աստված, Տեր, Հիսուս, Քրիստոս, Երուսաղեմ, Իսրայել, բացի սրանցից՝ նաև Դավիթ անունը և «ժողով» ու «հավերժություն» նշանակող բառերը), հաճախ հանդիպող մի դերանվան վերջավորությունը, ձայնավորների պատահական բացթողումներ, մի քանի բառ անկանոն կրճատվում են: Հապավումների այս համակարգը ավելի հիշեցնում է հին վրացական, քան հին հայկական ձեռագրական ավանդույթը:

Էջի վրա տեքստի դասավորությունը հիշեցնում է էջմիածնի Ավետարանինը (989 թ.) և վրացերեն Ադիշի Ավետարանինը (897 թ.) երկայուն է, պարբերությունների սկզբնատառերը մյուսներից ավելի բարձրահասակ են և դուրս են գալիս լուսանցք, ձախ լուսանցքում՝ Ամմոնիոս Ալեքսանդրացու կազմած բաժինների համարները, ներքևի լուսանցքում՝ Եվսեբիոսի ապարատի մնացորդներն են: Այս թվանշանները վճռական դեր խաղացին աղվաններեն տառերի վերձանման ժամանակ:

«Ճաշոցը» տարբերվում է հայկական և վրացական ճաշոցների կառուցվածքից: Այն չի համապատասխանեցված ծիսական տարվա ընթերցումներին: Նրա ընթերցվածները դասավորված են ըստ տեքստի աղբյուրի, այլ ոչ թեմատիկ:

Հայերենից և վրացերենից (ավելի քիչ, քան հայերենից) փոխառված բառեր կան: Որոշ հատուկ անուններ ավելի մոտ են ասորերեն ձևերին, սակայն դրանք էլ կարող էին հայերենի կամ վրացերենի միջոցով փոխառված լինել: Բնագիրն ավելի հաճախ համընկնում է հայերեն, ավելի քիչ՝ վրացերեն Ավետարանի հետ: Չի կարելի պնդել, թե աղվաններեն տեքստերը թարգմանված են հայերենից, սակայն դրանք ակնհայտորեն հարում են ավանդույթան այն ճյուղին, որին պատկանում է և հայերեն Աստվածաշունչը և, ավելի քիչ չափով, վրացերեն հին խմբագրությունը: Իսկ մի քանի դեպքում երևում է ուղղակի կախումը հայերենից:

Բաժին II. «Աղվաններեն լեզուն»:

1. «Գրի տեսություն և հնչյունաբանություն»: Աղվաններեն գիրը հայտնի է եղել տարբեր լեզուների այբուբեններ ներկայացնող Մաշտոցի անվան Մատե-

նադարանի 7117 (1440^o թ.) ձեռագրից, որ բանասերների ուշագրությունն է գրավել 1937 թ.: Վրացական այբուբենից հետո և ղպտական այբուբենից առաջ կարդում ենք. «աղուանից գիրն է», և հետևում է 52 տառ, յուրաքանչյուրի տակ հայերեն տառերով դրանց անվանումներն են (թերթ 142ա-բ): Բացի այդ 1952 թ. Ադրբեջանի տարածքում գտնվել են մի քանի աղվաներեն արձանագրություններ, որոնք մինչև օրս չէին վերծանվում:

Մինչևի կրկնագրերի հայտնաբերումը հինավորապես բարելավեց աղվանական գրի ուսումնասիրությունը: Հայտնի դարձավ տառերի մեծ մասի հնչյունական արժեքը, մի քանի չբացատրված նշանի բացառությամբ, որոնք ավանդված չեն կրկնագրերում: Վերծանության ժամանակ կարևոր դեր խաղաց նաև Մատենադարանի ձեռագրի այբուբենը: Այժմ կա բավական մեծաքանակ տեքստ, քաջ հայտնի բովանդակությամբ, օտար անուններով ու բառերով, որը նաև բառ առ բառ կարելի է համեմատել ուղիերենի կամ քույր լեզուների հետ: Թվային արժեք ունեցող տառերն օգնեցին վերականգնել դրանց այբբենական դասավորությունը, որը լիովին համընկավ ՄՄ 7117-ի այբուբենի հետ:

Որոշ տառերի հնչյունական արժեքը պարզելուն օգնել են այլ լեզուներից, օրինակ, հայերենից փոխառյալ բառերը, նաև ժամանակակից ուղիերենի համապատասխան բառերը:

Ինչպես հայկական այբուբենի կարգը հետևում է հունական այբուբենում տառերի դասավորությանը, իսկ լրացուցիչ տառերն անկանոն կերպով ներմուծված են դրանց միջև, նույնպես և աղվանական այբուբենում տառերը դասավորված են ինչպես հայկական այբուբենում՝ լրացուցիչ տառերի այստեղ ու այնտեղ ներմուծմամբ, ի տարբերություն վրացական այբուբենի, որը լրիվ հետևում է հունարենում տառերի հերթականությանը, իսկ լրացուցիչ տառերն ավելացված են վերջում:

Աղվաներենի հնչյունական համակարգն ընդգրկում է 45 բաղաձայն, որոնց համար 41 նիշ առկա են կրկնագրերում. 13-ը պայթականներ են, 12-ը՝ պայթաշփական, 12-ը՝ շփական (այս խմբերում գործում է հնչեղ/խուլ/ խուլ կոկորդային կամ շնչեղ եռաշար հակադրությունը), 3 ընգային, 3 ձայնորդ, 2 կիսաձայն: Ձայնավորները յոթն են, երկուսը միշտ գրվում են երկու տառով /u/ = <ow>⁷, /ü/ = <iw>:

Ձևաբանության բաժնում հեղինակները քերականության համակարգված նկարագրություն չեն տվել, այլ թվարկել են առավել ճանաչելի ձևաբանական ցուցիչները՝ նշելով նաև դրանց համապատասխան ձևաբանության առկայությունը կամ բացակայությունն ուղիերենում: Հոլովվելիս գոյականները ստանում են թվի (եզակի ու հոգնակի) և հոլովական վերջավորություն: Աղվաներենն ունի հոլովների բարդ համակարգ. էրզատիվ տիպի լեզու է: Թվարկված են հոլովնե-

⁷ Ինչպես հայերեն «ու», որն այդպես է գրվում հունարեն ου- ի հետևությամբ:

րի շարահյուսական իմաստները: Որոշակի հոլովների հետ օգտագործվում են տարբեր իմաստներ արտահայտող հետադրություններ: Ածականները որոշի դերում չեն հոլովվում, ունեն համեմատության աստիճաններ: Թվականները մինչև «քսան» տասնորդական համակարգով են, քսանից բարձր՝ քսանորդականով: Բայը բնորոշվում է բարդ ձևաբանությամբ. նրա կատեգորիաներն են ժամանակը, կերպը, եղանակը, անցողականության աստիճանները, դեմքը, տեղայնացումը՝ նախածանցների օգնությամբ, ստորադասման չափը: Մանրամասն նկարագրված է նաև աղվաներենի շարահյուսությունը:

Սեմական փոխառությունները միջնորդավորված են հայերենով կամ վրացերենով: Ասորերենի «շ» հնչյունը պահպանած որոշ անուններ վկայում են հայերենի միջնորդության մասին, սակայն հայերենի ավելի հին, որպես այդպիսին չպահպանված վիճակի:

Աղվաներեն լեզվի վերը ներկայացված քննությունը թույլ է տվել հեղինակներին վերծանել նաև Ադրբեջանի տարածքում գտնված թվով տասը փոքրածավալ արձանագրությունները: Ընդհանուր եզրակացությունն այն է, որ կրկնագրերն ու արձանագրությունները մոտավորապես ժամանակակից են և պատկանում են միևնույն լեզվական և գրային ավանդությանը (դրանցում վկայված են նույն հապավումները): Այդ ենթադրությանը չի հակասում N 1 արձանագրության (Մինգեչաուրից) մեջ վկայված թվականը՝ «խոսրով Անուշիրվանի քսանյոթներորդ տարին» (դա մոտ 557 թվականն է):

Կովկասյան աղվաներեն լեզուն Աղվանք պետության քրիստոնեական դարաշրջանի (մոտ. 300-700 թթ.) ծիսաարարողական, գուցե նաև կառավարման լեզուն էր: Այն Աղվանքի միակ պաշտոնական լեզուն չէր: Ստրաբոնի համաձայն՝ հնում Աղվանքը բազմալեզու պետություն է եղել, սակայն մյուս լեզուների մասին ոչինչ հայտնի չէ: Աղվաներենը պատկանում է կովկասյան լեզվաընտանիքի լեզվական լեզվախմբին: Նրա բառապաշարի մեկ երրորդը զուգահեռներ ունի արդի ուղիերենում:

Վերծանված բնագրերում կան զգալի թվով հայերեն, վրացերեն, հունարեն, ասորերեն և իրանական փոխառություններ: Երբեմն միևնույն բառերն առկա են մեկից ավելի լեզուներում, և դժվար է մատնացույց անել փոխառության կոնկրետ աղբյուրը: Ամենից մեծաքանակ են հայերենի հետ ընդհանուր բառերը, դրանից շատերն իրանական ծագում ունեն և կարող էին փոխառվել առանց հայերենի միջնորդության: Կան և հայերենում չավանդված իրանական փոխառություններ, երբեմն էլ նրանց հատուկ չէ այն հնչունափոխությունը, որոնց իրանական բառերը ենթարկվել են հայերենի հնչունական օրենքների հետևությամբ:

Բուն հայերեն բառերից կասկած չեն հարուցում մի քանիսը՝ *marmīn* < «մարմին», *avel* («շատ») < «աւել», *žolovowrd*, որը միշտ հանդես է գալիս *žd* հապավված տեսքով: *Garazman* բառն անկասկած առնչվում է «գերեզ-

ման» բառի հետ, որը սակայն վստահելի ստուգաբանություն չունի: Յոթ անկասկած հայերեն բառերից երկուսը կրոնական բնույթի են՝ *marmir* և *zovord*, ուրեմն դրանք հայերենից են փոխառվել քրիստոնեացման ընթացքում: Վրացերենից փոխառությունների թվում էլ կրոնական բնույթի կարևոր բառեր կան («գատիկ», «սոն», «շնորհ/գութ», «տեսիլ», «գահ») նշանակություններ բառերը):

Հունարենի հետ բացառիկ համընկնումներ չկան. հունարեն բառերն աղվաներենի մեջ են մտել հայերենի (*salmos, hetanos*) կամ վրացերենի (*eġlesi, angelos, կիլժ «բանալի» < κλέις, κλείδος*) միջնորդությամբ: *Katolike-own* բառը կարող է մտած լինել և՛ հայերենի, և՛ վրացերենի միջնորդությամբ: *iskapros* ձևը տարբերվում է ինչպես «եպիսկոպոս»-ից, այնպես էլ վրացերեն *eġiskoposi-* ից, ինչը խոսում է այդ բառի՝ խոսակցական լեզվի մեջ ավելի խորն ինտեգրացված լինելու մասին:

Լեզվական բաժնում խոսվում է նաև Անանիա Շիրակացու աշխատություններում և վրացական ձեռագրերում պահպանված աղվանական ամսանունների մասին, որոնց հիման վրա վերականգնված են բուն աղվանական ձևերը: Դրանցից վեցը, նման լինելով համապատասխան հայկական և վրացական ամսանուններին, արտացոլում են միջին իրանական տոնական օրացույցը. մյուս վեցը դժվար է մեկնաբանել:

Բաժինը եզրափակվում է հունարեն, լատիներեն և հայերեն աղբյուրներից քաղած՝ «աղուն»/«ալբան», «ուտի»/ «ուդի» և «գարգար» ցեղանունները պարունակող հատվածներով, անգլերեն թարգմանությամբ:

Բաժին III. Editio minor

Այս բաժնում հրատարակված է կրկնագիր երկու ձեռագրի ստորին շերտի աղվաներեն տեքստը՝ լատինատառ տառադարձությամբ և անգլերեն կից թարգմանությամբ: Կան զգալի հատվածներ, որոնք ամբողջովին վերականգնված են (օրինակ, կորած էջերի պարագայում): Դրանք տպված են գունաթափ տառատեսակով, և աչքն անմիջապես առանձնացնում է դրանք:

Գրքի երկրորդ հատորը պարունակում է բուն տեքստերը երեք բաժնով՝ ա. Ավետարանի ձեռագրեր, բ. Ճաշոցի ձեռագրեր՝ ավետարանական ընթերցումներ գ. Ճաշոցի ձեռագրեր՝ Գործ առաքելոց, թղթեր, հինկտակարանային հատվածներ: էջերի վերին կեսում զետեղված են աղվաներեն տեքստի լուսանկարները՝ ուլտրամանուշակագույն, գունավոր և բազմասպեկտրալ: Ստորին կեսը բաղկացած է մի քանի սյունակից. առաջինում աղվաներեն հատվածի լատինատառ տառադարձումն է, որում տարբեր տեսակի փակագծերով նշված են ընթեռնելիության և վերականգնման տարբեր աստիճանները: Մյուսներում նույն սուրբգրային տեքստն է՝ անգլերեն, հայերեն (տարբեր մասերում էջմիածնի Ավետարանի կամ Զոհրայայանի հրատարակության), վրացերեն, հունարեն, ռուսերեն, ուդիերեն և ասորերեն: Հատորի վերջում զետեղված են

ցանկեր՝ անձնանունների, տեղանունների, ցեղանունների, և ամբողջական մի բառացանկ: Տրվում են բառերի անգլերեն թարգմանությունը, նաև հայերեն, հունարեն և վրացերեն համապատասխան բառերը: Կան նաև հակադարձ ցանկեր՝ անգլերեն-աղվաներեն, հայերեն-աղվաներեն, վրացերեն-աղվաներեն, հունարեն-աղվաներեն, ուգիերեն-աղվաներեն: Վերջում կցված է կրկնագրերի թերթերի ցանկը:

Լույս է տեսել «Մեսրոպ Մաշտոցի երեք գաղանփը կամ Կովկասի հին ֆրիստոնեական այբուբենների ծագումը» (Les trois Secrets de Mesrop Machtots ou la Genèse des Alphabets paléochrétiens du Caucase I) շարքի առաջին հատորը՝ «Երկաթագիր կամ ինչպես ծնվեց հայոց այբուբենը» (Erkataguir ou Comment naquit l'alphabet arménienne, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010):

Սերգեյ Մուրավյովը դասական բանասիրության մասնագետ է: Նրա աշխատությունները նվիրված են հույն մեծ փիլիսոփա Հերակլիտոսի ժառանգությանը: Հերակլիտոսի ամբողջական գործ չի պահպանվել: Եվ ահա Մուրավյովը ձեռնարկել է քսան հատորանոց մի շարք, որից տասն արդեն լույս են տեսել նույն Academia հրատարակչությունում: Այն ամփոփում է փիլիսոփայի կյանքի և հայացքների մասին պահպանված՝ անտիկ աղբյուրների բոլոր տեղեկությունները, ինչպես նաև այլ հեղինակների մեջբերումները նրա գործերից, մանրակրկիտ ուսումնասիրությամբ:

Մուրավյովի մյուս հետաքրքրությունը հայ գրերի ստեղծումն է. այդ թեմայով նա զբաղվում է երկար տարիներ: Իր ուրույն տեսակետին նա ժամանակին հողովածներ է նվիրել՝ Ֆրանսերեն և ռուսերեն լեզուներով (Revue des études arméniennes, 14, 1980, 55-111, Պատմա-բանասիրական հանդես, 1980, 2, 221-240, 1985, Литературная Армения, 2, 83-102), որոնք բանավեճի տեղիք տվեցին: Նա ի վերջո մշակեց իր տեսակետը, լրացրեց այն անհրաժեշտ հարակից նյութերով, և լույս ընծայեց խնդրո առակա հատորի ձևով:

Գրքից հետևյալ մեջբերումն անմիջապես պարզաբանում է հեղինակի տեսակետը. «Եզրակացություն. հայկական այբուբենն արտաքին՝ գրաֆիկական ձևի առումով չի սերում իր ժամանակի որևէ այլ այբուբենից, մինչդեռ ներքին ձևի՝ տառերի հնչյունական արժեքի և դասավորության առումով կրում է հունական այբուբենի ուժեղ ազդեցությունը: Այն մեկ մարդու՝ հանճարեղ լեզվաբան Մեսրոպ Մաշտոցի ձեռքի գործն է: Նա այբուբենի է վերածել քսան նիշերից բաղկացած ծածկագիր գիրը՝ կատարելագործելով նշանագրերը և ավելացնելով իր ստեղծած տասնվեց տառը: Նրա կիրառած գործողությունները մատնում են գրչության օրենքների ապշեցուցիչ վարպետություն, տառերի գծագրության բնածին զգացողություն և լեզվի հնչյունական կառուցվածքի՝ իր ժամանակի համար բացառիկ խորը ընթանում» (էջ 72):

«Ծածկագիր գիր» է Մուրավյովը կոչում «դանիելյան նշանագրերը»:

Այբուբենի դասավորությունը լրիվ հետևում է հունարենին (ի դեպ հունարեն Ա-ի դիմաց Ղ տառն է), միայն վերջին երկու՝ $\Psi - \Omega$ տառերը չունեն հայերեն համարժեք, և հայերեն մնացած տասնչորս տառերը բաշխված են հունարեն տառերին համապատասխանող տառերի միջև: Միայն Φ տառն է ձևով հիշեցնում հունարեն Φ տառը:

Մուրավյովը նշում է այն փաստը, որ ժամանակին առաջադրվել են հայերեն տառերի տարբեր նախօրինակներ՝ հայկական գրի մի տեղական վատ ավանդված տարբերակ, Ավեստայի գիրը, «հայկական մանիքեական գիրը», եթովպականը, նաև այլ էկզոտիկ գրեր, ինչպես նաև հունարենը:

Մուրավյովը նկատում է, որ հունարեն տառերին համապատասխանող տառերից յուրաքանչյուրը բաղկացած է գլխավոր տարրից՝ **Ս** (**Ա**, **Զ**, **Մ**, **Ս** տառերը), **Բ** (**Բ**, **Ը**, **Ն**, **Տ** տառերը), **Օ** (**Գ**, **Թ**, **Փ** տառերը), **Ղ** (**Դ** և **Պ**, **Ք** տառերը), **Ո** (**Ե**, **Լ**, **Ռ**, **Ո** տառեր), և երկրորդական տարրերից՝ **–** (**Ա**, **Բ**, **Գ**, **Դ**, **Ե**, **Ի** տառերի հորիզոնական գծիկը), **_** (**Զ**, **Ը**, **Թ**, **Կ**, **Լ** տառերի ներքևի հորիզոնական գծիկը), **–** (**Մ**, **Ն**, **Ք**, **Պ**, **Ռ** թերևս նաև **Շ** տառերի վերևի հորիզոնական գծիկը), **|** (ներկա է **Ս**, **Տ**, **Փ**, **Ք** տառերում): Հինգ գլխավոր և չորս երկրորդական տարրերը դասավորված են ինչպես «Պյութագորասի» բազմապատկման աղյուսակում: Հինգ հիմնական և չորս երկրորդական տարրերով Մուրավյովը կազմել է քսան տառերից բաղկացած այբուբենի «պրոտոսիստեմը», որ, նրա կարծիքով հենց հայ պատմիչներից հայտնի «դանիելյան նշանագրերն» են: «Դանիելյան նշանագրերը» ծածկագիր էր, հեշտ հիշվող համակարգ: Ծածկագրերը կարգալու համար չեն, այլ թաքցնելու ինչ-որ գրված բան. դրանք տառադարձում են մեկ այլ գիր: «Դանիելյան ծածկագրերը» ծածկագրել են մեկ այլ՝ քսան նշանագիր ունեցող լեզու: Դանիելը, կամ Վահրիձը, կամ Հաբելը կարծել է, որ այդ քսան տառին կարելի է վերագրել հունարեն այբուբենի հնչունական արժեքները, և կստացվի կատարյալ այբուբեն: Հունարեն քսանչորս տառից զանց են առնվել չորսը՝ ի-ի համարժեք **ι**, **լ**-ի համարժեք **υ**, **օ** տառը, քանի որ որպես **ո**-ի համարժեք է **ω**, նաև **ξ** տառը, որը = **k+s**:

Առանձին նկարագրված է հունարենում զուգահեռ չունեցող շփական և պալթաշփական բաղաձայնների համար Մաշտոցի կիրառած գրաֆիկական լուծումները, որոնց թվում որոշակի նիշերը 90 կամ 180 աստիճանով որոշակի կողմ շրջելն է:

Հիմնական շարադրանքից բացի, որ կազմում է 73 էջ, Մուրավյովի գիրքն ունի ընդարձակ հավելվածներ (էջ 73-225) I. «Տեսական հնչութաբանությունն առնչվող տեղեկություններ», II. Այբբենական գրաբանության տեսություն, III. Հնրերի քերականությունն ու Մեսրոպ Մաշտոցը, IV. Հայկական այբուբենի ծագումը. երկու դար վիճաբանություն, V. Դանիելյան նշանագրերի նախահամա-

կարգի մաթեմատիկական անհնարինությունը, VI. V-VI դարերի հայկական հնագրություն ակնարկ, VII. Հայկական այբուբենի ծագման մասին հին վկայությունների դիվանի ուրվագիծ. այդ դիվանը ներառում է՝ Փիլոստրատոս (II-III դդ.), «Ապոլլոնիոս Տիանացու կյանքը», Հիպոլիտոս Հոմեացի (III դ.), «Ժամանակագրություն» և նրա անանուն լատիներեն թարգմանությունը, Ագաթանգեղոս (176), Գևորգ Ակուլացի (քոչվոր արաբների եպիսկոպոս), «Հեսուի նամակը հայերին ուսուցանած Գրիգորի մասին» (714 թ.), Վարդան Բարձրաբերդցի/Արևելցի՝ «Հաւաքումն պատմութեան», Կորին՝ «Վարք Մաշտոցի», Մովսէս Խորենացի՝ «Հայոց պատմութիւն», Ղազար Փարպեցի՝ «Հայոց պատմութիւն», Դաւիթ Հարքացի՝ «Իմաստութիւն Դաւիթ Քերդողի», Ստեփանոս Տարօնեցի Ասողիկ՝ «Տիեզերական պատմութիւն», Սամուէլ Անեցի՝ «Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց», «Ոսկեփորիկ», Կիրակոս Գանձակեցի՝ «Հայոց պատմութիւն», Մխիթար Այրիվանեցի՝ «Հայոց պատմութիւն», Տեր Իսրայելի «Յայսմաուրք»:

Վերջում կցված է 350 և 450 թվականների միջև հայոց պատմության համառոտ ժամանակագրություն՝ 451-700 թվականների հավելումով, նյութերի ցանկ և գրականություն:

Գրքի սկզբում իր «Երկու խոսքն» է կցել՝ անգլերեն և ֆրանսերեն լեզուներով, հայտնի ձեռագրագետ ու հնագրագետ Տիգրան Կոչումջյանը: Նա գրում է.

«Մեսրոպ Մաշտոցի երեք գաղտնիքը կամ Կովկասի հին քրիստոնեական այբուբենների ծագումը» շարքի առաջին հատորը՝ «Երկաթագիր կամ ինչպես ծնվեց հայոց այբուբենը», փորձում է վերծանել հայկական այբուբենի ստեղծման հետևում թաքնված ծածկագիրը, կամ ավելի ճիշտ՝ մանրակրկիտ կերպով բացատրում է 36 տառի «գյուտի» կամ ստեղծման նշանակալի գործընթացը. այդ տառերն օգտագործվել են գրելու համար մի զարգացած լեզվով, որը մինչև V դարի առաջին տասնամյակը բանավոր էր մնում: Չնայած սա գիտնականի ձեռքով այբուբենի ստեղծման առաջին դեպքը չէ, Սերժ Մուրավյովն այնուամենայնիվ ցույց է տալիս նրա բացառիկությունը այբուբենների պատմության մեջ: Բարդ պատմությունը և հայերեն տառերը ստեղծելու համար Մեսրոպի ձեռնարկած անհրաժեշտ քայլերը ներկայացնելու ընթացքում հեղինակին հաջողվում է վերականգնել ավելի վաղ այբուբեն՝ նշանագրերի այն շարքը, որ ժամանակակիցներն անվանել են Դանիելյան գրեր: Մեսրոպ Մաշտոցն օգտագործել է դրանք ասորի քահանա Դանիելից ստանալուց հետո, սակայն թողել, համաձայն Կորյունի գրած իր ուսուցիչ Մաշտոցի կենսագրության, քանի որ դրանք լրիվ չէին համապատասխանում հայերենը ճշգրիտ գրի առնելու խնդրին: Վաղ տառերի այս անբավարար վիճակն է, որ ստիպեց Մաշտոցին հորինելու մի ավելի լիարժեք այբուբեն՝ այնքան հարմար հայերեն գրելուն, որ այսօր էլ, նրա ստեղծումից 1600 տարի անց, այն մնում է, փաստորեն, անփոփոխ տառերի դասավորությամբ ու հնչունական արժեքով:

Սերժ Մուրավյովը վստահ էր, որ այբուբենի միջուկը կազմող «հունարենից ներշնչված» քսան տառը հենց Դանիելի ստեղծած կամ գոնե Մաշտոցին նրա տրամագրած գրերն էին: Այս միջուկ այբուբենն էր, որի անբավարար լինելը պարզ դարձավ ժամանակի ընթացքում և որը հայտնագործողը փոփոխության ենթարկեց ու լրացրեց, ստեղծելով մի այնպիսի կատարյալ շարք, որի հայերեն գրելուն հարմար լինելը ապացուցվեց դարերի ընթացքում: Մեր հեղինակը մանրակրկիտ ձևով նկարագրում է թե՛ Դանիելյան, թե՛ Մեսրոպյան գրերի ստեղծման ընթացքը: Բացատրությանը զուգընթաց նա ինքն է անում այն հարցադրումները, որոնք կարող են ծագել ցանկացած խելացի քննադատի գլխում, առաջին հայացքից համարձակ, նույնիսկ հանդուգն թվացող ենթադրությունների այս շղթայի վերաբերյալ: Այդ ամենը զուգակցվում է գծագրերի և նկարների հարուստ ու համոզիչ շարքով, որի նպատակն է տեսողական պատկերներով ամրապնդել այն հագեցած մտավոր ճամփորդությունը, որին նա տանում է իր ընթերցողին...

Այս ուսումնասիրությունը հեշտ կամ արագ բան չէր, սակայն ընթերցելով գիրքը, մարդ համակվում է մի զգացումով, ասես Սերժ Մուրավյովն ինքն էլ հայտնություն է ունեցել՝ համեմատելի Մաշտոցին պատահածի հետ, ինչը նրան թույլ է տվել թափանցելու սրբի մտավոր աշխարհը: Բոլոր հայերը սուրբ են համարում Մաշտոցին և հայոց տառերը: Նրան և գրերի վաղ շրջանին թերևս ավելի շատ գիտական աշխատություններ են նվիրվել, քան հայ մշակույթի որևէ այլ բազմալուսի: Հետևաբար ցանկացած գիտնական, հատկապես ոչ հայ, որը կհանդգնեի հայկական գրերի ստեղծումն ու զարգացումը բացատրող համակարգ առաջարկել, վտանգում է իրեն կանխակալ ակադեմիական շրջանակների առջև: Սակայն Սերժ Մուրավյովը մտորել և գրել է այդ թեմայի մասին սկսած 1970-ականներից, երկու նախնական հոդված հրապարակելով 1980 թ.՝ Ֆրանսերեն *Revue des Études Arméniennes*-ում և ուսուերեն «Պատմա-բանասիրական հանդեսում»: Դրանից հետո նա հղկել և երբեմն փոփոխել է իր վերլուծությունը՝ ի վերջո այս կարևոր գիրքը լույս ընծայելու համար: Ավելին, նա զբաղվել է մանրակրկիտ հավելյալ գլուխներ գրելով յոթ հավելված, որ վերաբերում են նրա ուսումնասիրության կարևորագույն հարցերին: Սա անհրաժեշտ հիմք է ապահովել ոչ մասնագետի համար (ըստ հեղինակի), սակայն փաստորեն առաջադրում է հարցի պատմության արժեքավոր վերազնահատում, անդրադառնալով հնչյունաբանությանը, քերականությանը, XIX և XX դարերում Մաշտոցի և նրա այբուբենի ուսումնասիրությանը, հայկական հնագրության հուշարձանների ներկայացմանն ու վերլուծությանը և նրա ստեղծմանը ժամանակակից կամ այն նկարագրող աղբյուրների գրեթե սպառիչ վերարտադրմանը՝ գրաբար սկզբնագրով և Ֆրանսերեն թարգմանությամբ:

Սերժ Մուրավյովի վերոհիշյալ հոդվածները քննադատվել են մերժողական դիրքերից: Անկասած կգտնվեն մարդիկ, ովքեր կառարկեն նրա խորունկ գի-

տական քննության այս կամ այն մանրամասին, սակայն ամբողջության մեջ նրա մեկնաբանման համակարգը չափազանց հզոր է, չափազանց համոզիչ, որպեսզի վնասվի իր առանձին տարրերից: Այս գրքի ամենից ջանասեր ընթերցողները գիտնականներն են լինելու, չնայած լայն ընթերցողին դիմելու նրա հավակնությանը: Բոլորիս պարտքն է լինելու պատկերացնել, թե արդյո՞ք հնարավոր է հղկել և բարելավել Սերժ Մուրավյովի գաղափարները, և թե ինչպես կարելի է դա անել: Ինչպիսի թերություններ էլ այն ունենա, եթե այդպիսիք գտնվեն, «Երկաթագիր»-ն այն բացառիկ արժանիքն ունի, որ վերջապես ներկայացնում է հայերենը գրի առնելու և մի հրաշալի գրականության ծաղկում ապրելու գործիքը կատարելության հասցնելու համար Մաշտոցի ու նրա նախորդի ձեռնարկած քայլերի ընդգրկուն բացատրությունը»:

Տիգրան Կույումջյանի վերլուծությանն ընթերցողին ծանոթացնելուց հետո, մնում է ավելացնել, թե որքան էլ բարդ թվա Մուրավյովի տեսությունը (նրա առաջադրած որոշ աղյուսակներ ու հաշվարկներ դժվարընկալելի են բանասերի համար), որքան էլ ոչ ավանդական (չէ՞ որ, ինչպես Կ. Յուզբաչյանն է նշել⁸, նրանում բավարար չափով հաշվի չեն առնված պատմամշակութային հանգամանքները, ինչն ավանդական մոտեցման կարևոր պահանջ է), այն թողնում է լիովին տրամաբանված, առկա փաստերին չհակասող և կուռ մի կառույցի տպավորություն:

⁸ К. Юзбашян, “Новая попытка истолковать происхождение армянского алфавита: открытия или заблуждения?”. - «Պատմամշակութային հանդես», 1982, N 1, с. 177-184. К. Youzbachian, Une nouvelle hypothèse sur l’origine de l’alphabet arménien. – “Revue des études arméniennes”. Paris, 1983 Vol. XVII.

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Հրաշյա Թամրազյան	Մաշտոցի խորհուրդը	5
Հրաշյա Թամրազյան	Ստեղծագործ անհատի և արվեստի տեսության խնդիրները Մեսրոպ Մաշտոցի «Հանախապատում նաոտեում»	9
Ալբերտ Մուշեղյան	Գրիգոր Լուսավորչի անվան և պաշտամունքի խորհրդապաշտական արգելքը 430-ական թթ. ասորի կաթողիկոսների օրոք	21
Արծրուն Սահակյան	Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» III գրքի կառուցվածքը և մաշտոցապատումի խնդիրը	45
Թեո Մասաթեն Վան Կինթ	Սիամանթոյի՝ սուրբ Մեսրոպին նվիրված բանաստեղծությունների շուրջ	65
Անահիտ Մխիթարյան	Պսակի կարգն ըստ «Մաշտոց» ծիսական ժողովածուների	73
Alessandro Orengo	La tiezeragitowt iwn d'Anania Sirakac i et l'elc alandoc d'eznik kolbac i	87
Օլգա Վարդազարյան	Գրիգոր Նյուսացու «Երգ երգոց»-ի մեկնության նախաբանը որպես մեկնողական ծրագիր եվ դրա հայերեն թարգմանությունը	97
Ռոմիկ Քոչարյան	Պատմության դիտավորությունը Ս. Մովսես Խորենացու պատմագիտական հայեցակարգում....	111
Հակոբ Քյոսեյան	Հովհան Ոսկեբերանի՝ Երեմիայի մարգարեության մեկնության նորահայտ հայերեն թարգմանությունը	141
Կարեն Մաթևոսյան	Հավուց Թառի գրչության կենտրոնը	159
Վարդի Քելիշեան	Հալեպի գրչության կենտրոնը	173
Լուսինե Բարսեղյան	Աբրահամ բարունապետ բազմաշնորհ արվեստագետը (XV դ. երկրորդ կես - XVI դ. սկիզբ) ...	205
Ավետ Ավետիսյան	Մանրանկարիչ Հովհաննես Խիզանցի	221
Դոնարա Կարապետյան	Ամիրդովլաթ Ամասիացին միջնադարյան հայ բժշկագիտության խոշոր տեսաբան	247
Քրիստինե Կոստիկյան	Բժշկությանը վերաբերող պարսկերեն ձեռագրերը Երևանի Մատենադարանում	263
Աստղիկ Մուշեղյան	Հայ հոգևոր երաժշտությունը XV-XVII դարերում	269
Արուսյակ Թամրազյան	Թիվը որպես գեղագիտական, հանաչողական հենք հայ միջնադարյան արվեստի տեսության մեջ	293
Վարդան Դևրիկյան	«Գանձարան» ժողովածուի «Համարէն մարգարէիցն» կանոնը	311
Շահե Աբեղա Անանյան, Լուսինե Թումանյան	Մատենադարանի ֆարացած ձեռագիրը (ՄՄ Հ ^{մբ} 2375). Թեոդորեոս Կյուրացու սաղմոսաց մեկնության հայերեն թարգմանության մի նոր վկայություն	321

Գոհար Մուրադյան	Լատինաբան հայերենի առնչությունը հունաբան հայերենին. արդի հայերենի ֆերականական տերմինաբանության ծագումը	341
Ալբերտ Մակարյան Անի Շահնազարյան	Նորահայտ էջեր Օտյանների գերդաստանից	359
Վ. Կատվայան	Բայի սեռը Բայազետի բարբառում	379
Տաթևիկ Մանուկյան	Միջնադարյան հայկական ֆերականությունների մեջ լեզվաբանական հասկացությունների և հատկանիշների դասակարգումը ծառերի տեսքով	389
Անահիտ Աստոյան	Հայերի ունեզրկումը Թուրքիայում 1918-1923 թթ.	393
Արա Խզմայան	Արխիվային գործը Մատենադարանում. աշխատանքներ և հեռանկարներ	419
Գոհար Մուրադյան	Գրախոսություններ	427

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

Հատոր 19

BANBER MATENADARAN

Volume 19

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА

Том 19

*Էջադրումը, նկարների և համակարգչային ձևավորումը Շողիկ Զադրյանի
Սրբագրիչ՝ Նորայր Ղազարյան*

«ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ»

ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ԶԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

«Նաիրի» հրատարակչություն

ք. Երևան – 375009, Տերյան փ. 91