

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ
ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Բնագրի իրավունքով

ՍԱՖԱՐՅԱՆ ԱԼԵԿՍԱՆԴՐ ՎԻԼԵՆԻ

ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅԻՆ ՈՒ ՍՈՒՖԻԶՄԸ
(ՊԱՂԱՓԱՐԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱՀԱՐՅԵՐ,
ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ
ՀԱՄԵՍՏԱՏԱԿԱՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅԱՆ ՓՈՐՁ)

Մուկնագիրությունը՝ 07.00.09 պատմագրություն,
աղբյուրագիրություն

Պատմական գիտությունների թեկնածուի գիտական
աստիճան հայցելու ատենախոսության
ՍԵՂՄԱԳԻՐ

Աշխատանքը կատարվել է Երեւանի պետական համալսարանի թուրքագիտության ամբիոնում:

Գիտական ղեկավար՝ պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր
Մ. Հ. Զոչար

Պաշտոնական ընդդիմախոսներ՝ բանասիրական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր
Լ. Մ. Մկրտչյան
պատմական գիտությունների թեկնածու Ա. Հ. Խաչատրյան

Առաջատար կազմակերպություն՝ Մ. Մաշտոցի անվան մատենադարան

Ատենախոսության պաշտպանությունը տեղի կունենա
" — " ————— 1995թ. ժամը ————— ՀՀ ԳԱԱ

Արեւելագիտության ինստիտուտի գիտական աստիճաններ շնորհող Դ 005.06.01 մասնագիտացված խորհրդի նիստում (հասցեն՝ Երեւան, Մարշալ Բաղրամյան պողոտա, 24գ):

Ատենախոսությանը կարելի է ծանոթանալ ՀՀ ԳԱԱ Արեւելագիտության ինստիտուտի գրադարանում:

Սեղմագիրը ցրված է " — " ————— 1995թ.

Մասնագիտացված խորհրդի
գիտական քարտուղար, պատմական
գիտությունների թեկնածու՝

Ա. Վ. ԶՈՍՅԱՆ

ԱՇԽԱՏՈՒԹՅԱՆ ԸՆԴՀԱՆՈՒՐ ԲՆՈՒԹԱԳԻՐԸ.

Գրիգոր Նարեկացու՝ մեծ բանաստեղծի ու մտածողի կյանքն ու ստեղծագործությունը վաղուց ի վեր հայ, շուտ եւ արեւմտյան ուսումնասիրողների ուշադրության կենտրոնում են, նարեկացիագիտությունն այսօր, հիրավի, հայագիտության ու միջնադարագիտության ոլորտն ու բազմաշերտ մի ոլորտ է՝ հարուստ պատմաբանասիրական, փիլիսոփայական-աստվածաբանական գոհարներով:

Հիմնական նպատակը եւ խնդիրները. Գրիգոր Նարեկացու ու սուֆի հեղինակների ստեղծագործությունների համեմատական ուսումնասիրության նպատակն է բացահայտել Մերձավոր Արեւելքի տարբեր ժողովուրդների միջնադարյան գրավոր մշակույթում ընդհանրություններն ու տարբերությունները, վերլուծել դրանք պայմանավորող աղբյուրները, քննել ու ճշտել նրանց պատմական արմատների, հնարավոր գաղափարասկան ու ստեղծագործական ազդեցությունների մասին գիտական շրջանառություն ստացած վարկածները:

Գիտական նորոպը. Նարեկացին միջնադարում սրբացվել է, իսկ պրագմատիկ գիտության կողմից արդարացիորեն դասվել Դանթեի, Շեքսպիրի, Ռուսթավելու, Դոստոևսկու ու համաշխարհային գրականության մյուս հսկաների շարքին: Այսուհանդերձ, նարեկացիագիտությունն առ այսօր զարգացել է առավելապես դասական ուղղությամբ. Նարեկացու եւ այլալեզու հեղինակների ստեղծագործությունների համեմատական ուսումնասիրությանը նվիրված որեւէ ամփոփ ու ծավալուն աշխատություն չի գրվել: Սույն աշխատանքը Գրիգոր Նարեկացու ու սուֆի-բանաստեղծների ստեղծագործությունների համեմատական (համեմատաբար՝ բազմակողմանի) ուսումնասիրության առաջին համեստ փորձն է:

Ատենախոսության թեմայի վրա աշխատելիս՝ թարգմանել, մեկնաբանել ու հրատարակել ենք հատվածներ Զելալեդդին

Ռումիի «Մասնավի Մասնավի» պոեմից (թարգմանությունը՝ Ռ. Ա. Նիքոլսոնի անգլերեն հրատարակությունից), Յունուս Էմրեի «Դիվանից» (թարգմանությունը՝ XIII—XIV դդ. թյուրքերեն բնագրից) եւ Իբն ալ-Արաբիի (մահացել է 1240 թ) «Ֆուտուս ալ-Հիթամ» («Իմաստության գեմաքարեր») միստիկական-աստվածաբանական տրակտատից (թարգմանությունը՝ արաբերեն բնագրից)՝ առաջին անգամ ներկայացնելով հայալեզու ընթերցողին: Միաժամանակ առաջին անգամ Հայաստանում գիտական շրջանառության մեջ են դրվում 20-րդ դարի մի շարք թուրք միջնադարագետների աշխատություններ:

Մեթոդական հիմքը. Քննվող նյութը (Միջնադարյան միստիկների երկերը) ընտրելիս՝ առաջնորդվել ենք համաշխարհային, երկրաշրջանի եւ առանձին ժողովուրդների մշակույթում կոնկրետ գրական հուշարձանների բացառիկ դերի գիտական ու կրոնական ավանդության մեջ արդեն վաղուց արմատացած գնահատականներով: Համեմատական վերլուծություն կատարելիս՝ ավելի բարդ կամ գոնե ավելի էական սուբյեկտիվ գործոն պարունակող հիմնահարց էր հայեցակետի ու հայեցակերպի ընտրությունը. ատենախոսության սահմանափակ ծավալը ստիպել է բավարարվել փաստորեն առավելապես բարոյագիտական հայացքների ու հումանիզմի, ավանդական պատկերների վերաարմատավորման հիմնահարցերի ոչ հավակնոտ քննությամբ ու զուգահեռներով, ինչը ինքնին չի բացառում աշխարհայացքային կամ պոետիկայի այլ հարցերի տեսանկյունից համեմատական վերլուծության անհրաժեշտությունը:

Ընտրված աղբյուրների ուսումնասիրությունը ենթադրում է ժամանակակից «ռացիոնալ» ու միջնադարյան «իռացիոնալ» արժեքային համակարգերի էական տարբերությունների, էզոթերիզմի ուրույնության, միջնադարյան կանոնական արվեստի՝ իբրեւ «տեղեկատվական պարադոքսի» գիտակցում:

Գիտական նշանակությունը. Գրիգոր Նարեկացու եւ սուֆի բանաստեղծների ստեղծագործությունների համեմատական ու-

սումնասիրությունը կարելի է թե հայ խորհրդապաշտ բանաստեղծի համաշխարհային մշակույթում գրաված դիրքի ընկալման, թե արեւելաքրիստոնեական եւ իսլամական միստիկական գրական եւ աստվածաբանական դպրոցների պատմության առավել համակողմանի լուսաբանման առումներով:

Հայ պատմագիտության ու գրականագիտության ավանդական-դասական ուղղությունների նվաճումները ներկայումս հնարավոր ու հրամայական են դարձնում նոր ուսումնասիրությունների ծավալումը. հայագիտական նյութի որպես արեւելագիտական հետազոտությունների աղբյուր եւ արեւելագիտական նյութի որպես հայագիտական հետազոտությունների աղբյուր օգտագործումը պետք է նպաստի Մերձավոր ու Միջին Արեւելքի՝ «քաղաքակրթության օրրանի» մշակութային ընդհանրության համակարգում հայկական մշակույթի ունեցած դերի բացահայտմանը:

Աշխատության պաշտոնական արժեքորումը. Ատենախոսության թեմայով բազմիցս զեկուցումներ են կարդացվել ՀՀ ԳԱԱ եւ Երեւանի պետհամալսարանի կողմից կազմակերպված գիտաժողովներում, գիտական պարբերականներում հրատարակվել են հոդվածներ, որոնց ցանկը ներկայացվում է սեղմագրի վերջում: Աշխատանքը քննարկվել է ԵՊՀ թուրքագիտության ամբիոնում եւ ՀՀ ԳԱԱ արեւելագիտության ինստիտուտի բանասիրական հետազոտությունների բաժնում: Այն որպես մենագրություն երաշխավորվել է տպագրության ԵՊՀ վերոհիշյալ ամբիոնի կողմից:

Ատենախոսության նյութերը թուրքագիտության ամբիոնի որոշմամբ օգտագործվում են ԵՊՀ արեւելագիտության ֆակուլտետի թուրքական բաժնում՝ միջնադարյան գրականության պատմություն դասավանդելիս:

Կառուցվածքը. Ատենախոսությունը բաղկացած է ներածությունից, չորս գլխից, ամփոփումից, եզրակացություններից եւ օգտագործված գրականության ցանկից:

**ԱՏԵՆԱԽՈՍՈՒԹՅԱՆ ՀԱՄԱՌՈՏ
ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆԸ**

Առաջին գլխում «գրականության տեսությունը» ներկայացվում ու կարետրվում են ուսումնասիրության շրջանակներում ընդգրկված միջնադարյան աղբյուրները (Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեանը» եւ մյուս երկերը, Ջալալեդդին Ռումիի «Մասնավի մասնավի» պոեմը, «Դիվան-ի Շամսը» եւ արձակ ստեղծագործությունները, Յունուս Էմրեի «Դիվանը» եւ միջնադարի խոշոր արաբ միստիկ աստվածաբան, մեծ շեյխ Մուհիդդին Իբն ալ-Արաբիի գրական ժառանգությունը):

Գրիգոր Նարեկացու «Մատենանը» ոչ միայն մեր մատենագրության մեջ ամենաշատ ընդօրինակված երկն է, այլեւ՝ հայ քնարերգության առաջին ստեղծագործությունը (երեք զանգե-րի հետ միասին), որն արժանացել է նախ միջնադարյան մեկնիչների, ապա եւ գիտնական-ուսումնասիրողների տես-կան ուշադրությանը. Նարեկացու կյանքի ու ստեղծագործոթյան ու հարակից հարցերի լուսաբանմանն են նվիրված մասնավորապես Գաբրիել քահանա Ավետիքյանի (1750-1827) Մ. Աբեղյանի, Ար. Չոպանյանի, Մ. Մկրյանի, Վ. Զալոյանի, Վ. Նալբանդյանի, Հ. Թամրազյանի, Վ. Առաքելյանի, Պ. Խաչատրյանի, Ա. Ղազինյանի աշխատությունները: Նարեկացի-գիտության՝ որպես պրագմատիկ գիտության ծաղկու-մը էապես պայմանավորված է թե՛ 20-րդ դարի արեւելահայ հայագիտության վերելքով, թե՛ Նարեկացու ստեղծագործոթյունների օտար լեզուներով թարգմանվելով ու հրատարակ-վելով, ինչը նրանց վրա բեւեռեց նաեւ այլազգի (հաճախ հայերենին չտիրապետող) գիտնականների ուշադրությունը: Արտասահմանյան հեղինակների աշխատություններում հար-ցադրումների լրջությամբ ու վերլուծությունների խորությամբ առանձնանում են հատկապես Զ. Ռասելի եւ Ս. Ս. Ավերին-ցեի ուսումնասիրությունները, որոնք տպագրվել են նաեւ

որպես «Մատենան»-ի անգլերեն ու ռուսերեն հրատարակութ-յունների առաջաբաններ:

Ջեյալեդդին Ռումին (տիտղոսը՝ Մաուլանա կամ Մելանա, 1207-1273) բացառիկ հեղինակություն է վայելել արդեն կեն-դանության օրոք: Նրա մասին կենսագրական բնույթի հա-րուստ տեղեկություններ պահպանվել են ոչ միայն նրա որդու՝ սուֆի-բանաստեղծ Սուլթան Վելեդի (1227-1312), այլեւ հետե-որդների՝ Մեջդեդդին Ֆարիդուլլա Իբն Ահմեդի եւ Աֆյակիի գործերում, Մելանայի ստեղծագործությունների առաջին մեկ-նությունները գրվել են 16-րդ դարում՝ պարսկերեն: Արեւմտյան Եվրոպայում Ռումիի «հաղթարշավը» սկսվում է 19-րդ դարում, նրան բազմիցս վկայակոչել է Հեգելը: Այսուհանդերձ եվրոպա-կան ժամագիտության ամենաազդեցիկ դեմքը Ռ. Ալ. Նիցե-սոնն է, որին են պատկանում ինչպես Ռումիի ստեղծագործությունների դասական դարձած ակադեմիական թարգմանությունները, այնպես էլ մեծագրություններ, որոնք մեծապես կանխորոշել են արեւմտյան սուֆիագիտության հե-տագա զարգացման ուղիները: Եվրոպական ժամագետներից արժանահիշատակ են նաեւ Հադլանդ Դեիսը, Արքերին, Բրոունը, ում աշխատությունները նույնպես օգտագործված են ատենախոսության մեջ:

Յունուս Էմրեի (մոտ 1250—1320) գրական ժառանգությունը նախ գիտական լուրջ քննարկման է արժանացել Եվրոպայում՝ Համեր-Փուրզտալի ու Գիբբի աշխատանքներում, իսկ արեւելա-գետների միահամուռ կարծիքով սուֆիագիտական առաջին լուրջ ուսումնասիրությունը Թուրքիայում Ֆուադ Զյուփրյուլյուի «Առաջին սուֆիները թուրք գրականության մեջ» մեծածավալ աշխատությունն է, որի առաջին (արաբատառ) հրատարակութ-յունը լույս է տեսել 1918 թվականին՝ Ստամբուլում:

Հետագայում թուրքիայում Ջեյալեդդին Ռումիին, Յունուս Էմրեին եւ ընդհանրապես սուֆիզմի գաղափարախոսությանն ու պատմությանը նվիրված բազմաթիվ աշխատանքներ են

հրատարակվել (հեղինակներ՝ Գյուլիգնարը, Մեյիթ Քենալ Քարաալիօղլու, Մեթին Աքար, Այդըն Քեզեր եւ ուրիշներ), որոնց զգալի մասին բնորոշ է պատմության բացառիկ կողմնապահ ու միտումնավոր վերաիմաստավորումը: Մեր աշխատանքում օգտագործել ենք Իբն ալ-Արաբիի «Ֆուսուս ալ-Հիքամ» երկի բեյրության հրատարակությունը, որը լույս է տեսել փիլիսոփայության դոկտոր Աբու ալ-Ալա Աֆիֆիի (Քեմրիքի համալսարան) աշխատասիրությամբ:

Հիշաբժան են սուֆիզմի փիլիսոփայական ասպեկտները, միջնադարյան մշակույթի վրա սուֆիզմի ներգործությունը, սուֆիական պոետիկայի հիմնահարցերը, արեւելաքրիստոնեական եւ իսլամական միստիկների ստեղծագործությունների եւ «Արեւելյան Վերածննդի» տեսությունների աղբյուրները լուսաբանող ժուռնալիստ Ե. Խորհրդային շրջանի արեւելագետների (Ա. Կոնսկոյ, Ի. Բրազինսկոյ, Ե. Բերտելսի, Ն. Կոնրադի, Շ. Նուցուրիձեի, Է. Ջավելիձեի, Ի. Ֆիլշտինսկոյ, Մ. Ստեփանյանցի, Ի. Բորոլինայի, Ա. Կոզմոյանցի, Վ. Կուլեւիչի եւ ուրիշների) աշխատանքները:

Երկրորդ գլխում («Գրիգոր Նարեկացու եւ սուֆի բանաստեղծների ստեղծագործություններում ավանդական պատկերների «ադապտացման» մասին») ընդգծվում է միջնադարյան գրականությունում նորարարության նկատմամբ պահպանողական միտումների գերակայությունը:

Միստիկ բանաստեղծներն էլ գրեթե չեն շեղվում ավանդույթներից, նույնիսկ սուֆիական յուրահատուկ պատկերային համակարգի ձեւավորման ու հետագա զարգացման մեջ դժվար է որեւէ «հեղափոխություն» տեսնել, որովհետեւ այդ համակարգի տարրերի զգալի մասը վերցվել է արեւելյան ժողովուրդների գրական ու բանահյուսական գանձարանից, այստեղ էլ առկա են ավանդական-իսլամական (ղուրանական կամ սուննայական) պատկերները, մյուս կողմից ակնհայտ է համակարգի «ներքին քարացումը» այն իմաստով, որ այն ինքը որպէս գրական

կանոն իր սեփական տարրերի որոշակի ամբողջականությունը պարտադրում է ստեղծագործողին, եւ ի վերջո աշխարհիկ պատկերների մեջ կրոնական գաղափարների արտահայտություն տեսնելու ընդհանուր սկզբունքն էլ արդեն գոյություն ունեւ գոնե արեւելաքրիստոնեական մշակույթում. ինչ վերաբերում է արեւելաքրիստոնեական միստիկների ստեղծագործություններին, ապա այստեղ սուրբգրային պատկերների գերակշռությունը, թվում է, անվիճելի է:

Միջնադարյան հեղինակի երեսակայությունը անընդհատ պտտվում է հայտնի գաղափարների շրջանակում, նա «չբավարարվելով մեկ կամ երկու համեմատությամբ՝ ստեղծագործության մեջ մտցնում է իր համար սովորական դարձած պատկերների ամբողջ շրջան» (Դ. Ս. Լիխայով): Սա ընդհանուր առմամբ բնորոշ է նաեւ միստիկ բանաստեղծներին, նրանք էլ դիմում են պատկերների ամբողջական շարքերի, Նարեկացու «Մատեանում» մարդու՝ մեղավոր, իսկ աստծո բարեգութ էության, ապաշխարանքի, անեղ դատաստանի, մեղքի թողության աղբյուրի գաղափարները արտահայտվում են Հին ու Նոր կտակարաններից քաղված դասական պատկերների բավական երկար շրջանների օգնությամբ եւ սուրբգրային թեմաներով ստեղծված վարիացիների միջոցով: Օրինակ, «Մատեանի» Կ եւ ԿԱ գլուխները Սաղմոսների թեմաներով ստեղծված փայլուն վարիացիաներ են. «Զիա՛րդ ընդ Դաւթի համարձակեցայց ասել, /թե՛ Զատամունս մեղատրաց փշրեսցես,/ Զիա՛րդ դարձեալ, թե՛ Մի՛ անարեւնք բնակեսցեն առաջի աչաց քոց, /Զիա՛րդ, թե՛ Դատ արա ինձ, տեր,/ Ըստ արդարութեան քո, ըստ անբծութեան իմոյ, որ յիս:/ Զիա՛րդ, թե՛ Կատարեսցին չարիք ի վերայ մեղատրաց, /Զիա՛րդ, թե՛ Խորտակեսցին բազուկք մեղատրի եւ չարի...»: Կամ՝ «Զիա՛րդ ինձ հրեշտակ մահագոյժ անհրաժեշտ վճռի՛ Զբանին պատգամ կրկնեսցից,/ թե՛ Հեռի է մեղատրաց փրկութիւն:/ Զիա՛րդ չարս իսկապէս՝ զբարեացն գրեցից, /Որք ի տեսնէ առնուն զնոյն

հատուցումն, / Ջայս տուն յեղեղել, / թե՛ Բարի առնէ տէր ուղղոց սրտից: / Ջիա՞րդ զհամառատն փոխատրութիւն անաշառութեան / Վրիպեցելոյս՝ ինձ սահմանեցից, / թե՛ Ջթիւրեալսն յափշտակութեամբ տանի ընդայնոսիկ, / Որ գործեն զանարեւնութիւն»:

. Միջնադարյան գեղագիտական հայացքների եւ պոետիկայի (մասնավորապես պատկերների կուտակման եւ պատկերային համակարգի կայունության) հիմնահարցերի մակերեսային վերլուծությունը որոշ հեղինակներին հիմք է տվել Նարեկացու ոճը բնութագրելու որպես «ծայրահեղություն», «գրգռված զգայության» արգասիք (Եղիշե վարդապետ) եւ «Մատենում» «զուտ արեւելյան, արաբական-պարսկական» ազդեցության արդյունք (Գյուտ եպիսկոպոս, Գրիգոր Սարաֆյան): Միաժամանակ հաճախ անտեսվել է միջնադարյան գրական նորմի գործոնը, մինչդեռ հեղինակին հոգեհարազատ պատկերների շղթայի հնարավոր ընդլայնումը հենց այն էր, ինչ պահանջում էր միջնադարյան ընթերցողը (նաեւ՝ ավանդությունը, նաեւ՝ հեղինակի «ներքին գրաքննիչը»): Այս առումով Նարեկացու ոճը համապատասխան է իր ժամանակի ոգուն եւ առավելագույնս մշակված է:

Սուրբգրային պատկերների կուտակման կոնկրետ վերլուծությունը բացահայտում է հեղինակի փայլուն աստվածաբան լինելը, օրինակ, «Մատենի» Ջ գլխի Բ հատվածում Նարեկացին ինքնախարագանման (քնարական հերոսի «բացասական» կերպարի ամբողջացման նպատակով) դիմում է Հին եւ Նոր Կտակարաններում հիշատակված, մեղանչած կերպարների մի երկար շարքի, Մանասիա (Ղ. թագ. 21, 1-18, Բ Մնաց. 33, 1-20), Փարիսեցի (Ղուկ. 15, 11-32), Ամասիայի որդի՝ Ոզիա (Բ. Մնաց. 26, 16-23), ավագակ (Ղուկ. 23, 43), Մարիամ Մագդաղենացի (Ղուկ. 7, 35-50), այնուհետեւ բանաստեղծը իր անհնազանդությունը համեմատում է ծովային ալիքների, իսկ իր մեղքերը՝ ավազաբլրի անթիվ-անհամար ավազահատիկնե-

րի հետ: Ոչ միայն բանաստեղծական դիմամիկա կա այստեղ, այլեւ հատակ «մեթոդական»-կրոնական դիրքորոշում, ծրագիր՝ ավանդությունից (դասականից, սովորականից) անցում չափազանցությանը (անսովորը):

Սուփիական պոեզիայում համախալամական արքետիպերի վերլուծությունը հատկապես կարետոր է. այստեղ էլ, չնայած լայնորեն տարածված հոգետոր-կրոնական գաղափարները աշխարհիկ պատկերների միջոցով գաղտնագրելու մեթոդին՝ դասական կերպարները (Ադամ, Մուսա՝ Մովսես մարգարե, Իսա կամ Յասուի ալ-Մասիհ՝ Հիսուս Քրիստոս, Ջաբրաիլ՝ Գաբրիել Հրեշտակ) պատկերային համակարգի էական մասն են, բացառիկ մեծ դեր են խաղում՝ հեղինակային մտահղացումը պարզաբանելիս. սա վերաբերում է նաեւ կոնկրետ պատմական նախատիպ ունեցող ու կանոնացված-սրբացված կերպարներին (օրինակ՝ առաջին խալիֆներին): Ներկայացվող գլխում վեր են լուծվում հատվածներ Ռումիի «Մասնավից» եւ Յունուս Էմրեի դիվանից, ցույց են տրվում դրանց գրական-գաղափարախոսական աղբյուրները, հնարավոր բանահյուսական հենքը, մասնավորապես կրճատումներով մեջ է բերվում ու քննվում է Մահմուդ թագավորի գիշերային արկածի մասին պատմող քիչ հայտնի «զրույց» Ռումիի «Մասնավի Մասնավից». «Մահմուդ թագավորը շրջում էր գիշերը ու հանդիպեց ավագակների: Նրանք հարցրեցին (թագավորին).» Ո՞վ ես դու, ազնիվ մարդ»: Արքան պատասխանեց... «Ես ձեզնից մեկն եմ»: (Ավագակներից) մեկն ասաց. «Ո՞վ խաբեության մեջ փորձվածներ, թող մեզնից յուրաքանչյուրը ասի, թե ինչ (յուրահատուկ) տաղանդ ունի, թող գիշերային այս զրույցի ժամանակ յուրաքանչյուրը պատմի իր ընկերներին, թե ինչ գործում է ճանաչված վարպետ՝ իր բնությին համապատասխան...» (Գողերից յուրաքանչյուրը ներկայացնում է իր ունակությունները - Ա. Ս.): Այնուհետեւ նրանք (գողերը) հարցնում են թագավորին. «Ով հեղինակավոր մարդ, ո՞րն է քո յուրահատուկ տաղանդը»:

Արքան պատասխանում է. «Իմ յուրահատկությունը մորուքիս մեջ է, ես կարող եմ հանցագործներին փրկել պարտքից (ու պատժից): Դահիճներին հանձնած հանցագործները փրկվում են՝ հենց որ շարժվում է մորուքս...» Խումբը ասաց Արքային. «Դու՛ ես մեր Գլխավորը, դու դժբախտության օրը կփրկես մեզ...» (Ապա բոլորը միասին գնում են արքայի պալատը, գողերը թալանում են պալատը, գանձարանը, Արքան հիշում է յուրաքանչյուր գողի արտաքինը, անունը, ետդարձի ճամփան, հետո ծածուկ հեռանում է ավազակներից...) Հաջորդ օրը խորհրդի ժամանակ Արքան պատմեց իր արկածի մասին (նախարարներին): Կատաղած պաշտոնյաները նետվեցին ձերբակալելու ավազակներին... Ավազակները ձեռնակապերով մտան արքայական խորհրդի դահլիճը, նրանք դողում էին ահից: Նրանք կանգնեցին Արքայի գահի առաջ ու տեսան, որ լուսնի նմանվող Արքան իրենց երեկվա գործակիցն է: Գողերից մեկը, որը կարող էր անսխալ ճանաչել նրան, ում տեսել էր գիշերը, տեսավ Արքային եւ ասաց. «Այս մարդը երեկ մեզ հետ էր, մեր ընկերը... Ու մեծ տաղանդ ունի՝ պահված մորուքում, մեր ձերբակալությունը նրա հետաքննության արդյունքն է»: (Այնուհետեւ սկսվում է սուֆիական գիտելիքի հաղորդումը): Արքան էր պատճառը (սուբյեկտը), ու նա ձեր հետ էր. նա տեսնում էր մեր գործերը ու լսում գաղտնիքները...»

Դժվար է բացառել այս պատմության բանահյուսական հենքը. միջնադարում մերձավոր-արեւելյան տարածաշրջանի ժողովուրդների քաղաքային բանահյուսության (հեքիաթների) տիպական կերպարներն են այստեղ՝ գիշերային շրջագայության ելած, ծալված Արքան (իմաստության, արդարադատության, իշխանության խորհրդանիշը), գողերը (մեղավորները), պետական պաշտոնյաները (Արքայի կամքի կատարողները, հաստատված կարգի պաշտպանները): Սուֆիական գաղտնագրությունն էլ հիմնված է խորհրդանիշների ավանդական դարձած (գուցե նույնիսկ՝ ստերեոտիպ) ընկալումների

դիցաբանական ու դավանաբանական վերաիմաստավորման վրա: Այստեղ Մահմուդ Արքան Աստվածն է (բացարձակ ճշմարտությունը, կամքը, արդարությունը, դրդապատճառը, իշխանությունը), գողերը՝ մեղավոր մարդիկ, գանձարանը ու հարստությունը՝ աշխարհիկ, կեղծ վայելքները, արժեքներ, որոնցով Աստված փորձության է ենթարկում մարդկանց, պաշտոնյաններն էլ Աստծուն հլու (սակայն, ի վերուստ սահմանված կարգով փորձության չենթարկվող, կամագուրկ, ինքնուրույնաբար գործելու իրավունք չունեցող) հրեշտակներն են (բարձրագույն կամքի կատարման մեխանիզմը): Կերպարի՝ սեփական սոցիալական կոչմանը համապատասխանության միջնադարյան գրական (գեղագիտական, բարոյական) պահանջը սուֆիական գաղտնագրության համակարգում գործում է առավելագույն չափով՝ տեղափոխվելով նոր մակարդակ. Եթե արքան «բարձրագույնն» է, ապա Աստվածը՝ «բացարձակը», եթե պաշտոնյան պարտավոր է ենթարկվել արքային, ապա հրեշտակը անկարող է չենթարկվել Աստծո կամքին, եթե գողը խախտում է պետության կողմից սահմանված օրենքը, ապա մեղավոր մարդը մեղանչում է Աստծո դեմ, այսինքն բացարձակի է բարձրացվում եւ մեղքը: Հետեւելով արեւելաքրիստոնեական միստիկների ու սուֆիների համար ընդհանուր Աստծո էության միակողմանի «բարիացման» սկզբունքին՝ Ռումին էլ մեղքի թողությունը սպասում է միմիայն Աստծուց. «Ով Աստված, պահպանիր մեզ խաբկանքից քո փրկությամբ... Դու, ով գնորդ, բարձր ես բոլոր գերողներից... Անօգնականին փրկելը (թողություն տալը) համապատասխանում է քո էությանը...» (նույն տեղը)

Երրորդ գլխում («Գրիգոր Նարեկացու եւ սուֆի բանաստեղծների բարոյագիտական հայացքների մասին») լուսաբանվում են արեւելաքրիստոնեական եւ իսլամական միստիկների կրոնափիլիսոփայական ուսմունքներում արտացոլված աշխարհայացքային, անձնական ու հասարակական բարոյական նորմերը:

Յուրահատուկ բարոյագիտական վարդապետությունն է միս-տիկների համար հանդիսանում դիտակետ եւ անկյունաքար՝ գոյաբանական եւ իմացաբանական հարցեր քննարկելիս: Միս-տիկ բանաստեղծները հետետղականորեն զարգացնում են նեոպլատոնական դրույթը մարդկային էության երկվության՝ նյութական (նեֆս) եւ հոգեկան նախասկզբների հակադրության մասին, փորձում են ամբողջացնել կրոնաբարոյագիտական շղթան. աշխարհի առարկայացում, մարդու ծնունդ, մեղսագործություն, վտարում նախահայրենիքից, ներսուզում աշխարհիկ պատրանքների մեջ, Աստծո հետ վերամիավորվելու (վերադարձի) ձգտում: Այսպիսով, «հոգեկան կատարելագործման» միս-տիկների բավական կոտ համակարգն ունի ուսուցողական եւ աշխարհաճանաչողական, տեսական ու պրակտիկ ասպեկտներ:

Մարդու փրկության եւ կամքի ազատության հիմնահարցերի փոխկապակցվածության Նարեկացու կամ Զելալեղդին Ռումիի, Յունուս Էմրեի ընկալումը ավելի դիալեկտիկ է, քան՝ էկեկտիկ: Մի կողմից նրանց համար ակնհայտ է Աստծո (բացարձակ) կամքի գերակայությունը, մյուս կողմից առաջ է քաշվում ճակատագրական երկընտրանք, մատնացույց է արվում հոգեկան կատարելագործման կանոնական ուղի ու հարաբերակա-նորեն ազատ գործունեության ոլորտ:

Ատենախոսության սույն գլխում քննարկվում են միստիկա-կան սիրո երեւոյթը, միստիկների դեպի ուղղափառ դոգմա-տիզմը (մասնավորաբար՝ ծիսական կանոնները) ունեցած վերաբերմունքը, դրա պատմական էվոյուցիան:

Պատմականորեն միանշանակ անհաշտ չէին հարաբերույթ-յունները սուֆիների եւ «ուղղափառների», ինչպես նաեւ սուֆի-ների եւ իսլամական պետության միջեւ: Ալ-Հալաջը (858-922) երկարատեւ բանտարկության ենթարկվեց, ապա տանջամահ արվեց «Ես եմ ճշմարտությունը (Աստված)» պնդման համար, սակայն արդեն Ալ-Ղազալին (451/1059-60-505/1111) փորձեց (եւ դա նրան հաջողվեց) հաշտեցնել սուֆիզմը եւ «ուղղափա-

ռությունը»՝ մի կողմից «ուղղափառության» մեջ մտցնելով մի շարք միստիկական տարրեր, մյուս կողմից՝ սուննայի դիրքե-րից «հավատաքննելով» սուֆիզմի բոլոր դրույթները, ըստ էության, ստեղծելով չափավոր սուֆիական համակարգ:

Ալ-Ղազալին այնպիսի հեղինակություն էր վայելում եւ սուֆի-ների, եւ «ուղղափառների» շրջանում, որ ըստ Գուլջիերի «Եթե Մուհամմեդից հետո կարող էր մի Մարգարե լինել, դա կլիներ, անշուշտ, ալ-Ղազալին»: Ավելի ուշ, պարսկական սուֆիական պոեզիայի ծաղկման ժամանակաշրջանում ըստ Նիքոլսոնի «իսլամական միստիկները ըմբռնում էին խոսքի ավելի մեծ ազատություն, քան նրանց քրիստոնյա եղբայրները, որոնք պարտադրված էին պահպանել հավատարմությունը միջնադար-յան կաթոլիկ եկեղեցուն»: Թոնդրակեցիների դեմ գրված թղթի գոյությամբ հանդերձ, հիմքեր կան ենթադրելու, որ Գրիգոր Նարեկացին, ինչպես եւ Անանիա Նարեկացին, նույնպես օգտվել է «խոսքի ազատությունից», եւ, որ Հայ Առաքելական եկեղեցին բավական զուսպ վերաբերմունք է արտահայտել մման «այլախոհության» նկատմամբ:

Աղոթքի (նամազի) սուֆիական ընկալման բացահայտման բացառիկ կարեւոր աղբյուր է Իբն Արաբիի «Ֆուսուս ալ-Հի-քամ» երկը, որի 27-րդ «Գեմաքարի» (գլխի) մի բավական ծավալուն հատված նվիրված է հենց «Ալ-Ֆաթիհայի» (Ղուրանի առաջին սուրաթի) մեկնությանը եւ այն արտասանելու անհրա-ժեշտության սուֆիական հիմնավորմանը. «Աղոթքը ինձ համար դարձավ աչքի լույս, քանզի այն վկայություն (ու տեսիլք) է, այսպես է, քանզի այն գաղտնի գրույց է Ալլահի եւ նրա ստրուկի միջեւ, ինչպես ասել է. «Հիշեք Ինձ եւ Ես կհիշեմ ձեզ»: Եվ այն (աղոթքը) երկրպագություն (պաշտամունք) է, որը երկու կեսով բաժանված է Ալլահի եւ Նրա ստրուկի միջեւ: Նրա (աղոթքի) կեսը Ալլահինն է, կեսը՝ ստրուկինը, ինչպես ասված է ճշմարիտ լուրում (պատմում), թե Բարձրալը՝ Ալլահը ասել է. «Բաժանեցի աղոթքը երկու մասի Իմ եւ Իմ

ստրուկի միջեւ (աղոթքի) կեսը Իմն է, եւ կեսը Իմ ստրուկինը, եւ Իմ ստրուկին՝ (կտրվի) այն, ինչ խնդրեց»։ Ասում է ստրուկը. «Հանուն բարեգութ-Բարեսիրտ Ալլահի...» Ալլահը ասում է. «Իմ ստրուկը հիշեց Ինձ»։ Ասում է ստրուկը. «Փառք Ալլահին՝ երկու աշխարհների Աստծուն...» Ասում է Ալլահը. «Իմ ստրուկը փառաբանեց Ինձ»։ Ասում է ստրուկը. «Բարեգութին, Բարեսըրտին (փառք)»։ Ալլահը ասում է. «Իմ ստրուկը բարձրացրեց առ Ինձ գովքը»։ Ստրուկը ասում է. «Ահեղ դատարանի օրվա Տիրակալին...» ալլահը ասում է. «փառաբանեց-լիազորեց Ինձ Իմ ստրուկը»։ Եվ այս կեսը ամբողջությամբ Բարձրյալինն է։ Այնուհետեւ ստրուկը ասում է. «Քեզ եմք երկրպագում եւ քեզնից եմք օգնություն հայցում...» Ալլահը ասում է. «Սա Իմ ու Իմ ստրուկի միջեւ է... Իմ ստրուկին՝ (կտրվի) այն, ինչ խնդրեց...» Ստրուկը ասում է. «Տար մեզ ուղիղ ճանապարհով, նրանց ճանապարհով, ում գթացիր, ում վրա չես բարկանում, ով չի գործում մեղք»։ Ալլահը ասում է. «Սա՝ Իմ ստրուկին, եւ Իմ ստրուկին՝ (կտրվի) այն, ինչ խնդրեց»։ Եվ սա (այս կեսը) ստրուկինն է, ինչպես առաջինը՝ Բարձրյալինը։ Այստեղից բխում է «փառք Ալլահին՝ աշխարհների Աստծուն» կարգալու անհրաժեշտությունը, եւ ով այն չի կարդում, չի կատարում Աստծո եւ Նրա ստրուկի միջեւ կիսված աղոթքը։ Իսկ այն գաղտնի գրույց է, որ նշանակում է հիշել (գիքը), իսկ ով հիշում է Աստծուն, հայտնվում է Աստծո մոտ եւ Աստված՝ (գտնվում է) նրա մոտ, քանզի ճշմարտությունը Աստվածային լուրի մեջ է, ըստ որի Բարձրյալը ասել է. «Ես ինձ հիշողի հետ եմ»։ Իսկ լինելով նրա հետ, ում հիշում է, կտեսնի նրան, ով իր հետ է, եթե տեսողություն ունի. դա վկայություն է ու տեսիլք»։

Սուֆիների համար բարոյագիտական հիմնահարց պիտի լիներ տեսական (հատկապես՝ արտաքին, ոչ իսլամական) աղբյուրների օգտագործումը, այս առումով պետք է նշել. առաջին՝ սուֆիական բարոյագիտությունը եւ գաղափարախոսությունն ընդհանրապես ներկայանում են իբրեւ «հերմենեւտիկ

շրջան», եւ երկրորդ՝ սուֆիական բարոյականությունը կարգավորում է ոչ միայն մարդկային հարաբերությունները եւ մարդուներքնաշխարհը, այլեւ՝ մարդ-Աստված փոխհարաբերությունները, եւ բնականաբար ցանկացած տեղեկատվության հավաստիության չափանիշը դրա, թեկուզեւ սուֆիի սուբյեկտիվ կարծիքով, ավելի կամ պակաս չափով համապատասխանելն էր անառարկելիորեն հավաստի «Աստվածային ինֆորմացիային» (իմա՝ Ղուրանին, հադիսներին)։

Ատեմախոսության չորրորդ գլխի («Նարեկացու եւ սուֆի բանաստեղծների հումանիզմի եւ Արեւելյան Վերածննդի հիմնահարցերի շուրջ») առաջին մասը միասնիկ բանաստեղծների ստեղծագործություններում արտացոլված հումանիստական հիմնադրույթների նոր վերլուծության համեստ փորձ է։

Միջնադարյան գրականության մեջ էական տեղ է գրավում «Աստված» ու «Մարդ» հասկացությունների մեկնաբանումը. այստեղ կիզակետվում են միջնադարյան հեղինակների գեղագիտական, բարոյագիտական, գոյաբանական եւ իմացաբանական հայացքները, այս հասկացությունների որոշակի մեկնաբանման մոդուսում է ի հայտ գալիս նաեւ բանաստեղծների հումանիզմը։

Հայ մշակույթի ու փիլիսոփայական մտքի պատմագրությունը, ընդհանուր առմամբ, բավական համոզիչ բնութագրել է «Մարդ» հասկացության Նարեկացու ըմբռնումը (Վ. Չալոյան), սակայն ուսումնասիրողների ուշադրությունից, թվում է, վրիպել է այն հանգամանքը, որ բանաստեղծը, ձգտելով Աստծո մեջ տեսնել միմիայն «փրկչին», մեղքից եւ հոգեկան տանջանքից Ազատողին, կարծես թե միակողմանիորեն մերժում է «Դատավորին կամ պատժող Աստծուն» (տե՛ս «Մատեան», Բան ԺԷ), գոնե զգայական մակարդակում չընդունելով Աստծո դատապարտող էությունը՝ բանաստեղծը կրկին հաստատում է արարող-կենսատու-փրկարար նախասկիզբը (տե՛ս «Մատեան», Բան ԶԲ)։

Աստվածային գաղափարի միակողմանի բարիացման որոշակի միտում նկատվում է նաեւ սուֆիզմում: Երբ արդեն առաջին սուֆիները կոչ էին անում մտածել ոչ թե Ալլահի էության, բնույթի, այլ՝ նրա գթաշատության մասին, ապա ակնհայտ է, որ նրանց համար էլ, ինչպես եւ Նարեկացու համար, աստվածային գաղափարը նախ եւ առաջ բացարձակապես անառարկելի նախասկիզբ է, որը չի հանդուրժում որեւէ մտորում ու կասկած իր ճշմարտության վերաբերյալ, եւ հետո միայն ի հայտ է գալիս «ոչ թե էությունը, այլ գործիչը, «կենդանի աստվածը», որն իրեն դրսևորում է սիրո, գութի, խղճահարության գործողություններում» (Ս. Ս. Ավերինցեւ):

Ինչպես կարող էր մենաաստվածությանը անմնացորդ նվիրված Նարեկացին «Մատենում» սահմանել իր Աստծուն «կեանք» (առանց մահի), «լոյս» (առանց խավարի), անոխակալ, մարդասեր, ամենագութ, պարգեատու, փրկիչ...» (եւ ոչ՝ դատող-պատժող), «առանց նենգութեան բարի, առանց խաւարի ճաշագայթ» (Բան Զթ): Ինչպես կարող է Աստված «ունող ամենայնի եւ աստուած հանուրց, որ յերկնի եւ որ յերկրի», (Բան ԼԴ), որի խոսքում պարփակվում է ամեն ինչ եւ որին բանաստեղծը դիմում է՝ «Համայնդ յամենայնում» (Նույն տեղը), լինել լոյս առանց խավարի: Նման բնութագրման համար անհրաժեշտ էր ունենալ եւ տրամաբանական-փիլիսոփայական, եւ՝ դոգմատիկ ինչ-որ հիմքեր, միայն բանաստեղծի բարոյական-զգացմունքային մղումը այստեղ բավարար պայման հանդիսանալ չէր կարող:

Դիոնիսիոս Արիսպագացին «Աստվածային անունների մասին» գրքում «գեղեցիկի» ու «տգեղի» հակադրությունը լուծում է «գեր»-ի, այսինքն եւ՝ մեկի եւ՝ մյուսի վրայից վերանալու, բարձրանալու միջոցով՝ հաստատելով «գեր-գեղեցիկը» եւ կիրառելով նեգատիվ դիալեկտիկայի մեթոդը, երբ նեգատիվությունը ձեռք է բերվում ոչ թե բացասման, այլ ամբողջ հակասության բացասման, այսինքն բացասման ու հաստատ-

ման միջոցով: Նեգատիվ դիալեկտիկան հնարավորություն էր տալիս՝ մատնանշելու փրկության լավատեսական ու հումանիստական ուղի՝ բարոյական կատարելագործման ուղի, որը մարդուն բարձրացնելու էր այնտեղ, ուր հանվում էին հակադրությունները բարու եւ չարի, լույսի ու խավարի միջեւ, ու հաստատվում էին «գեր-բարին», «գեր-լույսը»: Բայց ինչու՞ «գեր-լույսը» եւ ոչ թե «գեր-խավարը»: Այստեղ արդեն առաջ է մղվում դոգմատիկ-սուրբգրային փաստարկ. «Սկզբից էր Բանը, եւ Բանը Աստծոյ մօտ էր, եւ Բանը Աստուած էր: Նա սկզբից Աստուծոյ մօտ էր: Ամենայն ինչ նրանով եղաւ եւ առանց նրան չեղավ ոչինչ, որ եղել է: Կեանքը նրանով էր (ինչ որ եղել էր, կեանք էր նրանում): Եւ այդ կեանքը մարդկանց լոյս էր: Եւ լոյսը խաւարի մեջ լուսատւում է, եւ խավարը նրան չնուսածեց» (Յովհ., Ա, 1-5):

Չորրորդ գլխի երկրորդ եւ երրորդ մասերը նվիրված են «Արեւելյան Վերածննդի» եւ «Հայկական վերածննդի» տեսությունների պատմությանը, «հումանիզմ» ու «Վերածնունդ» դեֆինիցաների տարբեր գիտական դպրոցների կողմից յուրովի կիրառման լուսաբանմանը.

Ամփոփման եւ եզրակացությունների բաժնում շարադրված են ատենախոսության հիմնական հետետությունները.

- Միջնադարյան մտածողության համար ավանդական, կանոնական է «անձնական-մարմնական-նյութականի» հակադրումը եւ ստորադասումը «աստվածային-հոգեկանին»: Այս ստորադասումը իր գեղագիտական դրսևորումներն, ապացույցներն է ստանում տարբեր ժողովուրդների գրական հուշարձաններում:

Աստծո հանդեպ սերը միստիկական ստեղծագործություններում ընկալվում է որպես «բացարձակ կատարյալ», իսկ մերձավորի (մարդու) նկատմամբ սերը գնահատվում է ոչ այլ կերպ, քան սեր դեպի բացարձակ-կատարյալ օբյեկտի մասնավոր դրսևորումը, բնականաբար, նաեւ այս դեպքում «կոնկրետ-

անկատարը» ստորագրասվելու էր «ընդհանուր-բացարձակ-կատարյալին»:

- Միջնադարյան հոգեւոր մշակույթի պատմաբանների տեսական ուշադրության կենտրոնում է խորհրդապաշտության եւ օրթոդոքսալ-դոգմատիզմի բարդ փոխհարաբերության հիմնահարցը: Ամենեւին չժխտելով թե միստիկական, թե օրթոդոքսալ աստվածաբանության քաղաքական շահարկումների հնարավորությունը (ավելին՝ փաստը)՝ կարծում ենք, որ միջնադարյան մեծ խորհրդապաշտ բանաստեղծների մտքի վերացարկման բարձր մակարդակում, ըստ էության, վերանում էր (ավելի ճիշտ՝ հանվում էր) հակասությունը միստիկական սիրո եւ «ուղղափառ հնազանդության», Աստծուն որոնելու-հիշելու (զիջքի) եւ աղոթքի միջեւ, քանզի վերոհիշյալ հակադրվող երեւոյթների զույգ կապակցությունների մեր թվարկմամբ երկրորդ անդամները կարող էին ընկալվել իբրեւ առաջինների նախապես կանոնակարգված եւ ավելի լայն տարածում գտած տարբերակներ:

Ի վերջո, Նարեկացու կամ սուֆի բանաստեղծների ոգու մղումը ուղղված էր ոչ թե կրոնական դոգմաների ժխտմանը (մասնավորաբար հենց ծեսերի առումով), այլ դրանց ներքին էության բացահայտմանը եւ արտաքին-տեսանելի կողմի բացարձակացման հաղթահարմանը:

- Կտրականապես մերժելով Գրիգոր Նարեկացուն Հայ Առաքելական եկեղեցուց եւ ընդհանրապես քրիստոնեական եկեղեցուց օտարելու փորձերը՝ միաժամանակ կարծում ենք, որ Գրիգոր Նարեկացին օգտվել է բավական լայն «խոսքի ազատությունից», ինչը պիտի նախ եւ առաջ պայմանավորված լիներ նրա կրոնաբարոյագիտական որոնումների համահնչունությամբ տիրապետող գաղափարախոսության ոգուն: Այդ որոնումները եւ Գրիգորի վարքը պսակվեցին միջնադարյան մեծ խորհրդապաշտ բանաստեղծի Հայ Առաքելական եկեղեցու կողմից սրբացմամբ:

Ընդհանուր առմամբ հակված ենք միստիցիզմը դիտելու

որպես «բարենորոգչական-աղապատացիոն» շարժում պաշտոնական կրոնական կառույցների եւ տիրապետող գաղափարախոսության շրջանակներում (հատկապես՝ Նարեկացու, Ղազարի, Ռումիի, Յունուս Էմրեի եւ հետագա պատմական ժամանակաշրջաններում):

- Գրական աղբյուրների համեմատական քննությունը հերքում է հայ մշակույթի պատմագրության մեջ որոշակի տարածում գտած Նարեկացու կրած «արեւելյան-արաբա-պարսկական-իսլամական» ազդեցության մասին թյուր վարկածը: Պատկերների ու կաղապարների ձեւական-բառային զուգադիպումը պայմանավորված է նախ եւ առաջ միստիկների համար ընդհանուր աշխարհընկալման հոգեւոր-զգայական սկզբունքով, ապա եւ՝ ընդհանուր գրական (նեոպլատոնական, արեւելաքրիստոնեական) աղբյուրներով: Ինչ վերաբերում է Աստծուն բնութագրող մակդիրներին, ապա Նարեկացին դիմում է առավելապես կատաֆատիկ մեթոդին, եւ այս առումով նրա ստեղծագործությունները տարբերվում են սուֆի բանաստեղծների, համեմայն դեպս՝ Ռումիի կամ Յունուս Էմրեի երկերից, որտեղ գերիշխում է ապոֆատիկ աստվածաբանության սկզբունքը: (Իհարկե, ընդհանուր առմամբ, միստիկ հեղինակները համադրում են վերոհիշյալ երկու սկզբունքները):

— Վերջին տասնամյակներին հայագետների եւ արեւելագետների շրջանում «Արեւելքի (մասնավորապես՝ Հայկական) Վերածնության» հիմնահարցի շուրջ ծավալված բանավեճը, ունենալով ընդգծված մեթոդաբանական բնույթ, օբյեկտիվորեն խթանել է միջնադարագիտության եւ արեւելագիտության զարգացումը՝ մասնավորապես հենց արեւելյան խորհրդապաշտության պատմության ուսումնասիրության առումով:

Ատենախոսության հիմնական դրույթները արտացոլված են հեղինակի հետեւյալ հրապարակումներում.

1. Сравнительно-типологическое изучение "ранне-возрожденческих" тенденций в творчестве Григора Нарекаци и поэтов-суфиев (Постановка проблемы), Тезисы докладов 3-й Республиканской конференции аспирантов Армянской ССР, Ереван, 1989 с. 10

2. О гуманизме Григора Нарекаци и поэтов-суфиев, "Вестник общественных наук", Ереван, 1990, №7, с. 62-68

3. Ի վկայություն Նարեկացու աստվածաբանական ռեալիզմի, «Երեւանի համալսարան» (գիտահնֆորմացիոն հանդես, Երեւան, 1992, համար 3, էջ 31-34

4. Մտորումներ Գրիգոր Նարեկացու եւ սուֆի բանաստեղծների բարոյագիտական հայացքների մասին, «Իրան-նամե», թիւ 1, 1993, հունիս, էջ 29-30

5. Գրիգոր Նարեկացու ու սուֆի բանաստեղծների ստեղծագործություններում ավանդական պատկերների «ադապտացման» մասին, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1993, N3, էջ 103-113

6. Կրկին Գրիգոր Նարեկացու հումանիզմի ու բարոյագիտական հայացքների մասին, «Էջմիածին» (ընդունված է հրատարակման)

ГРИГОР НАРЕКАЦИ И СУФИЗМ (ПРОБЛЕМЫ ИДЕОЛОГИИ, ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ИСТОЧНИКОВ)

Цель сравнительного изучения духовно-литературного наследия Григора Нарекаци и суфийских авторов-выявление различий и сходств в средневековой письменной культуре разных народов Ближнего Востока, анализ обуславливающих их источников, рассмотрение и уточнение гипотез об исторических корнях, возможных идеологических и творческих влияниях.

При работе над диссертацией нами впервые переведены на армянский язык и комментированы отрывки из "Маснави-йи ма'нави" Джалаледдина Руми (1207-1273), "Дивана" тюркского поэта-суфия Юнуса Эмре (XIII-XIV вв), богословского трактата "Фусус аль-Хикам" Мухиддина Ибн аль-Араби (ум. ок. 1240г.). Одновременно впервые в Армении вводится в научный оборот ряд исследований турецких медиевистов.

На выбор "объектов" нашего исследования повлияла укоренившаяся в религиозной и научной традициях исключительная роль вышеназванных литературных памятников.

В методическом плане, при изучении произведений как христианских, так и исламских мистиков выделяется важность понимания существенного расхождения современной "рациональной" и средневековой "иррациональной" ценностных систем, самобытности эзотеризма, канонического средневекового искусства как "информационного парадокса".

Диссертация состоит из введения, четырех глав, части резюме и выводов, списка использованной литературы.

В введении обосновываются актуальность, проблемы, цель и

научная новизна, методические положения работы. В первой главе ("Обзор литературы") представлены источники и научные труды арменоведов и востоковедов, посвященные жизни и творчеству Нарекаци и авторов-суфиев, истории мистицизма, охватывающие культурологическую, религиозно-философскую проблематику. Во второй главе рассматривается "адаптация" традиционных образов в произведениях Нарекаци и поэтов-суфиев. Третья глава посвящена морально-этическим воззрениям Нарекаци и суфиев, феномену мистической любви, эволюции отношения мистиков к ортодоксальному догматизму. Четвертая глава является скромным опытом нового анализа гуманизма, трактовки понятий "человек" и "Бог" в произведениях Нарекаци и суфиев, а также истории теорий "Восточного Ренессанса" и "Армянского Ренессанса", своеобразного применения дефиниций "гуманизм" и "Возрождение" разными научными школами. В заключительной части представлены следующие выводы (приводим вкратце).

Для средневекового мышления традиционно каноничны противопоставление и подчинение "личного, телесного, материального" "божественно-духовному". Это подчинение доказывается эстетическими проявлениями в литературных памятниках разных народов. Любовь к Богу в произведениях мистиков воспринимается как "абсолютно-совершенная", а любовь к ближнему (человеку) оценивается не иначе, как любовь к частному проявлению "абсолютно-совершенного объекта", естественно, и в данном случае "конкретно-несовершенное" должно было быть подчинено "обще-абсолютно-совершенному".

Проблема взаимоотношений мистицизма и ортодоксального догматизма в центре длительного внимания историков средне-

вековой духовной культуры. Не опровергая возможность (более того-факт) политического злоупотребления положений мистического и ортодоксального богословия, одновременно считаем, что на высоком уровне абстрагирования, по существу, исчезало (точнее-снималось) противоречие между мистической любовью и "православной покорностью-смиренностью", так как второе явление могло быть воспринято как канонизированный раньше и получивший большее распространение вариант первого.

- Отклоняя попытки отторжения Григора Нарекаци от Армянской Апостольской Церкви, считаем, что он пользовался довольно ощутимой "свободой слова", что, прежде всего, было детерминировано созвучием его религиозно-этических исканий духу господствующей идеологии. Эти искание и житие Григора увенчались причислением великого поэта и мыслителя-мистика к лику святых Армянской Апостольской Церковью. Мы склонны к рассмотрению мистицизма как "реформаторско-адаптационного" движения в рамках официальных религиозных институтов и господствующей идеологии (особенно в исторические эпохи Нарекаци, Газали, Руми, Юнуса Эмре).

Изучение литературных источников опровергает получившую определенное распространение в трудах историков армянской культуры ошибочную гипотезу о "восточном, арабо-персидском, исламском" влиянии на Нарекаци.

Формально-словесное совпадение образов и "клише" прежде всего детерминировано общим для мистиков духовно-чувственным принципом мировосприятия, а также-общими литературными (восточно-христианскими) источниками. Что касается характеризующих Бога эпитетов, Нарекаци обращается чаще к катафатическому методу, и в данном аспекте его произведения отличаются от произведений суфиев (во

всяком случае-Джалаледдина Руми и Юнуса Эмре), где преобладает апофатический метод.

- Развернутая в последние десятилетия дискуссия среди востоковедов и арменоведов вокруг проблемы "Восточного (в частности-Армянского) Ренессанса", носящая подчеркнуто-методологический характер, объективно способствовала развитию медиевистики и востоковедения, в частности, конкретно в смысле изучения истории восточного мистицизма.

Диссертация представлена на
соискание ученой степени
кандидата исторических наук.