

**ԲԱՆԲԵՐ  
ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ**

**22**

The Institute of Ancient Manuscripts after Mesrop Mashtots  
“MATENADARAN” and “Friends of the Matenadaran”  
Benevolent Fund express their gratitude to “JTI ARMENIA”  
CJSC for sponsoring the publication of this volume

Մերոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանը և  
«Մատենադարանի բարեկամներ» բարեգործական  
հիմնադրամը երախտագիտություն են հայտնում «ՋԵՅ ԹԻ ԱՅ  
ԱՐՄԵՆԻԱ» ՓԲԸ-ին սույն հատորի հրատարակությանը  
աջակցելու համար



**“MATENADARAN”  
MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS  
BULLETIN OF MATENADARAN**

**22**

**“Nairi” publishing house  
YEREVAN – 2015**

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

**22**

**Издательство “Наири”  
ЕРЕВАН – 2015**

«ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ»  
ՄԱՇՏՈՅԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ԶԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

# ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

22

«ՆԱԻՐԻ»  
ԵՐԵՎԱՆ – 2015



## Տպագրվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական խորհուրդ՝ Հ. Թամրազյան (գլխ. խմբագիր), Գ. Տեր-Վարդանյան, Շ. Խաչիկյան, Վ. Տեր-Ղևոնդյան, Գ. Մուրադյան, Գ. Գասպարյան, Օ. Վարդազարյան

«Բանբեր Մատենադարանի», Հ. 22 Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ին-տ. – եր.:  
«Նաիրի» հրատ., 2015:

Հ. 22/խմբ. Հ. Թամրազյանի, 2015:

Մաշտոցի անվան Մատենադարանի սույն հատորում ընդգրկված են շուրջ երեք տասնյակ հոդվածներ, հաղորդումներ, գրախոսականներ, որոնք վերաբերում են մատենագիտական, բնագրագիտական, աղբյուրագիտական, պատմագիտական, բանասիրական, գրականագիտական, աստվածաբանական, երաժշտագիտական, գեղագիտական ու արվեստագիտական ամենատարբեր թեմաների:

2015 թվականի սեպտեմբերին Մատենադարանի ղեկավարությունը Հռոմի Պապի կողմից Գրիգոր Նարեկացու «Տիեզերական վարդապետ» հոշակման փաստի առթիվ նախաձեռնեց «Նարեկացիական ընթերցումներ»: Այդ ձեռնարկին հրավիրվեցին ու ընդարձակ գեկուցումներով հանդես եկան անձինք, որոնք վերջին շրջանում հանգուցային դեր էին խաղացել «Մատյանի» միջազգայնորեն գնահատման, հանրահոշակման, ինչպես նաև թարգմանության հարցում: Որոշվեց, որ այսուհետև «Նարեկացիական ընթերցումները» կրելու են ամենամյա բնույթ: Առաջին «Ընթերցումներին» մասնակից հայագետների հոդվածներով էլ բացվում է «Բանբերի» ներկա թվով 22-րդ հատորը:

Հատորում ընդգրկված են նյութեր նաև 2015 թ. մյուս գիտաժողովներից, այդ թվում գեկուցումներ ապրիլին կայացած Հայոց ցեղասպանության 100-ամյակին նվիրված «Վերապրած մշակույթ» գիտաժողովից: Այստեղ, մասնավորապես, անդրադարձ կա մեր ձեռագրական կորուստներին, ինչպես նաև բարեսիրական կազմակերպությունների ու որբանոցների գործունեությանը: Ապրիլյան գիտաժողովը ուղեկցվում էր «Վերապրած ձեռագրեր» խորագրով ցուցադրությամբ, որը ներկայացնում էր 1915-1916 թվականներին Արևմտյան Հայաստանի տարբեր բնակավայրերում, եկեղեցիներում ու վանքերում պահված ձեռագրերի ու հազվագյուտ մասունքների փրկագործման ընթացքը, այդ գործի նվիրյալների անօրինակ սխրանքն ու հերոսությունը:

Միջնադարյան բնագրերի հրատարակությունն ու ուսումնասիրությունը Մատենադարանի գիտական բաժինների առաջնահերթ խնդիրների մեջ է մտնում: Ներկա հատորն ընդգրկում է նման բնագրեր, որոնք առաջին անգամ են հրատարակվում: Մի ամբողջ խումբ հոդվածներ նվիրված են գրչարվեստի նշանավոր կենտրոններին, գրիչներին, մանրանկարիչներին, մանրանկարչական արվեստին ու ձեռագրական ժառանգությանն ընդհանրապես: Կան նաև ուսումնասիրություններ, որոնք վերաբերում են մեկնողական գրականությանը, իսկ գրականագիտական պրպտումները ժամանակային մեծ ընդգրկում ունեն՝ վաղ միջնադարից մինչև Վերածնունդ: Քիչ չեն նաև բանասիրական ու պատմաբանասիրական բնույթի հոդվածները, որոնք վերաբերում են բազմազան նյութերի, ընդգրկելով V դարից մինչև ուշ միջնադար ընկած ժամանակաշրջանը: Հատորի կարևոր ձեռքբերումը պետք է համարել գրախոսությունների առկայությունը, որով գնահատվում ու արժևորվում են արտասահմանի հեղինակավոր հրատարակությունների միջոցով լույս տեսած նորագույն ուսումնասիրությունները: «Բանբերի» ներկա հատորում, հայագիտական հետազոտությունների կողքին գետեղված են նաև արևելագիտական բնույթի հոդվածներ, որոնք անդրադառնում են գրական նշանավոր երկերի ու մանրանկարչական եզակի ստեղծագործություններին:

# ՆԱՐԵԿԱՑԻԱԿԱՆ ԸՆԹԵՐՑՈՒՄՆԵՐ

## ՀՐԱԶՅԱ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ

### ԲԱՑՄԱՆ ԽՈՍՔ

Ամեն մի սերունդ յուրովի է վերաիմաստավորում և վերարժևորում Գրիգոր Նարեկացու հոգևոր ժառանգությունը: Ավելին, Գրիգոր Նարեկացին բանալի է մեր ողջ միջնադարյան մշակույթի վերաիմաստավորման և մեկնաբանման համար, քանի որ իր ազդեցության լույսն է սփռում իրենից հետո եղած հոգեմտավոր մշակույթի զարգացման համապատկերի վրա և տեսանելի է դարձնում այն հոգևոր ակունքները, որից սերել է իր ստեղծագործությունը: Այդպես է ամեն հանճարեղ ստեղծագործողի դեպքում, սակայն Նարեկացու երևույթն ընդգծվում է իր վիթխարիությամբ:

Այս իմաստով ճիշտ կլինի խոսել նախանարեկացիական և հետնարեկացիական հայ մշակույթի մասին, քանի որ նա ոչ միայն բարեշրջել է այն, այլ նախանշել է նրա լինելության ընթացքը գալիք դարերում և հազարամյակներում:

Այդ ազդեցությունն ակնհայտ է հայ մշակույթի զարգացման ողջ շղթայում, նոր և անգամ նորագույն շրջանի հայ գրականության և մշակույթի պատմության մեջ: Եվ այդքան ակնհայտ ազդեցությունների կենսոլորտում նա ծածկված է մնում առեղծվածի քողով: Եվ այդ առեղծվածը, այդ գաղտնիքը ամեն սերունդ պետք է յուրովի վերծանի, և նա այդ գաղտնիքը բացելու զարմանահրաշ բանալիներ է թողել:

Եվ դարերի հոլովությունում Նարեկացու ստեղծագործության այս կենդանի ընթացքը, թեպետ չվերածնված, թեպետ պատված առեղծվածային մշուշով, հենք է դառնում հայոց հոգևոր պատմության և կենսափիլիսոփայության համար՝ կանխորոշելով նրա ընթացքը:

*Սիրելի բարեկամներ.*

Այս տարի Հոռոմի Պապ Ֆրանցիսկոսի կողմից սուրբ Գրիգոր Նարեկացին հռչակվեց տիեզերական վարդապետ :

Այս հանրահռչակումով կարծես կատարվում են Գրիգոր Նարեկացու կանխատեսումները և պատգամները՝ ուղղված բոլոր ժամանակների համաքրիստոնեական աշխարհին.

*Եւ արհնեալ սրբեա՛ զտառ մատենի  
այսր ողբերգութեան,*

*Եւ գրեալ դրոշմեսցէ՛ս յարձան  
յաւիտեան...*

*Կացցէ՛ առաջի քո մշտնջենաւոր*

*Եւ յիշատակեսցի՛ ի լսելիսդ քո  
հանապազ,*

*Բարբառեսցի՛ շրթամբք ընտրելոց քոց*

*Եւ խաւեսցի՛ բերանովք հրեշտակաց քոց...*

*Պատմեսցի՛ ի յականջս ազգաց*

*Եվ քարոզեսցի՛ ի լուր ժողովրդոց,*

*Նկարեսցի՛ ի դրունս իմաստից*

*Եւ տպաւորեսցի՛ ի սեամս զգայութեանց...*

*Եւ թէպէտ վախճան ընկալայց իբր  
մահացու,*

*Այլ յարակայութեամբ բանի այսր սոփերի*

*Գրեցա՛յց կենդանի:*

*(Բան ԶԸ, Բ)*

Գրիգոր Նարեկացու վարդապետության այս հանրահռչակումն ինքնին ունի համաքրիստոնեական և համամշակութային նշանակություն: Այն նոր կենսածիր է բացում համամարդկային արժեքների գնահատման և վերագնահատման համար, այն կենարար լիցքեր է ներարկում մեր հոգեգրկված ժամանակներին՝ ուղղորդելով ժողովուրդներին և մշակութային հոգևոր մերձեցման և երկխոսության:

Այս երևույթը նաև գնահատանք է հայ ժողովրդի ստեղծագործ հանճարին, նրա արարման աստվածային ձիրքին:

Այսպես Գրիգոր Նարեկացին կենսածիր է բացում իր ժողովրդի համար՝ պահպանելով հավիտյան այն ստեղծարար կենսոլորտը, որը հղի է նոր բռնկումներով և մտավոր խոյանքի կանխազգացումով: Հավերժ նորարարության, մշտագլուտ արարման այդ զորեղ ձիրքն է՝ իբրև հոգևոր ազդակ, նա մղում գալիք սերունդներին՝ դառնալով նրանց հավերժական ուղեկիցը և զրու-

ցակիցը՝ կենդանի խոսք սերմանելով գալիքում, հունավորելով լինելության բխումները վերժամանակյա բնագրերով...

Եվ սրա սկիզբը թռիչքաձև այն զարգացումն է, որ ապրեց հայ մշակույթը Գրիգոր Նարեկացիով, և հիմա նա, իբրև տիեզերական վարդապետ, իր շուրջը ստեղծել է համաշխարհային ծիր և կենսոլորտ:

Նման սուրբ բնագրերի համար ժամանակային սահմանափակումներ և ժամկետներ չկան, քանի որ նրանք գոյում են աներբ ու անժամանակ տիրույթներում և, Նարեկացու խոսքով, վերանկարվում են աստվածային վերին դարոցի Մատյանում, քանի որ, ըստ նրա, բանաստեղծն իր ստեղծագործությամբ երկրորդում է Աստծուն, համացել է նրան:

Ուրեմն, ինչ-որ իմաստով մենք կարող ենք ասել, որ եկել է Նարեկացու ժամանակը, թեև նրանն են բոլոր ժամանակները, և, այդ իմաստով, մենք Նարեկացու ժամանակակիցներն ենք:

Նարեկացիագիտությունը սկիզբ է առնում Գրիգոր Նարեկացիով, որն իր երկերում և հատկապես «Մատենում» տալիս է իր երկի նշանակության և հարակալության խորհրդի բացառիկ բացահայտումներ:

Եվ այսօր մենք կարող ենք վկայել, որ նարեկացիագիտությունը հազարամյա ճանապարհ է անցել: Այդ ճանապարհը կարիք ունի վերագնահատման և վերարժևորման:

Նարեկացու մասին գնահատանքի խոսքեր են ասել XI–XII դդ. մատենագիրներ Գևորգ Մեղրիկ վարդապետը, Վարդան Հայկազնը՝ համարելով նրան երևելի վարդապետ և հանճարեղ քերթող: Սակայն նարեկացիագիտության՝ իբրև առանձին համակարգի բուն հիմնադիրը ներսես Կամբրոնացին է, որն իր պատվիրած «Մատենն ողբերգութեան» երկի ձեռագրով, նրանում զետեղված իր հեղինակած Նարեկացու վարքով, ինչպես նաև հետագայում Սուրբ Հոգուն ուղղված Նարեկացու աղոթքի խորախորհուրդ մեկնությամբ սկզբնավորեց և սահմանեց նարեկացիագիտությունն իբրև բարձրագույն աստվածաբանություն:

Հետագայում ի հայտ եկան Նարեկացու միջնադարյան և նոր շրջանի լուծմունքներն ու մեկնությունները, և բազմաթիվ արժեքավոր աշխատություններ:

Նորագույն շրջանում նարեկացիագիտության վերելքը կապվում է Պողոս Խաչատրյանի և Արշալույս Ազգինյանի կազմած «Մատենն ողբերգութեան» երկի և Արմենուհի Քյոշկերյանի կազմած «Տաղերի և գանձերի» քննական բնագրերի հրատարակման հետ: Ասենք, որ բնագրագիտական աշխատանքներն ու հրատարակությունները դրանով չեն ավարտվել և առ այսօր շարունակվում են:

Այս ընթացքում ի հայտ են եկել Խոսրով Անձևացու, Անանիա Նարեկացու, Գրիգոր Նարեկացու բազմաթիվ նոր բնագրեր, որոնք նոր լույս են սփռում Նարեկյան դարոցի պատմության և Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության վրա: Այդ բնագրերը զետեղված են «Մատենագիրք հայոց» մատենաշարի հատորներում:

Այո, նարեկացիագիտությունը հազարամյա ճանապարհ է անցել:

Սակայն ճշգրտենք. նարեկացիագիտության հազարամյակն ամփոփվեց 2003-2004 թթ.՝ դրան հարիր հանդիսություններով և միջազգային գիտաժողովներով կապված «Մատեան ողբերգութեան» երկի 1000-ամյակի հետ:

Դրանից հետո եկած տարիները ևս արգասաբեր են եղել. լույս են տեսել նոր մենագրություններ, կատարվել են նոր թարգմանություններ, կազմակերպվել են գիտաժողովներ, որոնց ընթացքում զգալիորեն ընդլայնվել են նարեկացիագիտության շրջանակները: Հատկապես նշանակալի էին «Մատենագիրք հայոց» մատենաշարի 3 մեծագիր հատորների, Երևանի, Մոսկվայի, Փարիզի, Հռոմի, Կասլիկի (Լիբանան) գիտաժողովները: Վերջին երկու գիտաժողովների նյութերն ամփոփված են «Արևելաքրիստոնեական Հայրաբանական ժառանգություն» հատորներում: Ի դեպ, այդ մատենաշարի մեջ է ընդգրկվել նաև «Մատեանի»՝ Ժան-Պիեռ Մահեի կատարած ֆրանսերեն հմուտ թարգմանությունը: «Մատեանը» լույս է տեսել անգլերեն, մասնակի համալրումներով ռուսերեն և իտալերեն՝ հայր Լևոն Զեքիյանի հատվածաբար թարգմանությամբ, որը, հուսով ենք, կամբողջանա առաջիկա տարիներին:

Այս տարիներին նարեկացիագիտությունը բուռն վերելք է ապրել հատկապես նարեկացու ժառանգության հանրահռչակման և միջազգայնացման բնագավառներում: Այս ասպարեզում նոր շրջանում մենք ունենք նվիրական անուններ՝ Լևոն Մկրտչյան, Մարգո Դարբինյան, Լենա Խանլարյան և այլոք, որոնք հասանելի են դարձրել նարեկացուն ռուս և ռուսախոս միջավայրի համար՝ յուրովի հենք ստեղծելով նաև այլ լեզուներով թարգմանությունների համար: Նրանց շնորհիվ է, որ աննախադեպ զարթոնք ապրեց Գրիգոր Նարեկացու թարգմանության, մեկնաբանության և ուսումնասիրության գործը մշակութային այդ հսկա տարածքում, որն ունի համաշխարհային գրականության յուրացման մեծ փորձ և հարստագույն ավանդույթներ: Կատարվեցին մի շարք թարգմանություններ: Նարեկացին մտավ տարբեր ժողովուրդների հոգևոր գանձարանը՝ ներշնչման աղբյուր դառնալով ժամանակի երևելի գրողների և մտածողների համար:

Նարեկացու երևույթին են անդրադարձել շատ մեծանուն գրողներ, արվեստագետներ և գիտնականներ:

Եվ պատահական չէ, որ դարի խոշոր գրողներից Ջինգիզ Ալթմատովն իր նշանավոր «Եվ օրը դարից երկար է տևում» վեպի համար բնաբան ընտրեց Նարեկացու աղոթքի տողերը.

Զոր գիրդ՝ ընդ մարմնոյս եւ բանդ՝ ընդ հոգւոյս...

Եվ պատահական չէ, որ դարի մեծագույն կոմպոզիտորներից մեկը՝ Ալֆրեդ Շնիտկեն, Նարեկացու «Մատեանի» հիման վրա ստեղծեց իր ցնցող խորալը:

Այժմ գործի մեծությունը և բացառիկությունը ընդգծվում են նոր անուններ՝ Լևոն Զեքրյան և Ժան-Պիեռ Մահե:

Նշանավոր այս հայագետները մեծ աշխատանք են ծավալել Գրիգոր Նարեկացուն նվիրված միջազգային համաժողովների կազմակերպման, հատորների հրատարակության, երկերի թարգմանության և մեկնաբանման, հայ և օտարազգի նոր մասնագետների պատրաստման, նրա ժառանգության միջազգայնացման և հանրահռչակման ասպարեզում:

Տասնամյակների այդ նպատակադիր և նվիրական ջանքերի շնորհիվ է նաև, որ սուրբ Գրիգոր Նարեկացին տիեզերական վարդապետ հռչակվեց:

Եվ այսօր էլ նրանք այդ գործը շարունակում են նույն եռանդով: Հիրավի, հոգևոր սխրանքի և բացառիկ նվիրումի դրսևորում:

Այդ ամենի համար, ահա, նրանք արժանացան Հայաստանի Հանրապետության բարձրագույն պետական պարգևների:

Մեր խորին խոնարհումը երախտագիտությունը Ձեզ, սիրելի բարեկամներ:

Եվ այսօր մենք Ձեզ հետ միասին սկզբնավորվում ենք մի նոր ավանդույթ ամենամյա «Նարեկացիական ընթերցումներ», որը բացելու պատիվը Ձեզ է վերապահվում: Այն կունենա ազատ ժամանակացույց և ձևաչափ՝ առանձին գեկույցներից մինչև միջազգային գիտաժողովներ:

Եվ սա կդառնա հին ավանդույթի նորովի շարունակությունը:

Առաջին այս ընթերցումներն ուղեկցվում են Գրիգոր Նարեկացու երկերն ամփոփող ձեռագրերի, հնատիպ գրքերի և նոր հրատարակությունների բացառիկ ցուցադրությամբ:

Ուրեմն, բարի երթ «Նարեկացիական ընթերցումներին»:

## ԼԵՒՈՆ ԱՐՔ. ԶԷՔԻԵԱՆ

### ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅԻ՝ ՏԻԵՉԵՐԱԿԱՆ ՎԱՐԴԱՊԵՏ

Սուրբ Մեսրոպ Մաշտոցի անուան Մատենադարանի մեծայարգ Տիար տնօրէն Հրաչեայ Թամրազեան, յարգելի հիւրեր, սիրելի բարեկամներ.

Գրիգոր Նարեկացիի կերպարը կ'ուրուագրուի առանձնակի անկրկնելիութեամբ մը՝ ոչ միայն ազգային մշակոյթի կամ մասնաւոր եկեղեցւոյ մը ծիրէն ներս, ինչպէս են հայ մշակոյթը կամ Հայաստանեայց եկեղեցին, այլ պիտի ըսէի առանց դոյզն ինչ վարանումի՝ նաեւ մեր այս միջերկրանեան էկումենէի շառաւիղին, մեր այս Եւրասիական ցամաքամասին, Եւրասեմական-ալթայական քաղաքակրթութեան, մանաւանդ թէ՛ մեր այս երկիր մոլորակի ծիրերէն ներս, այն ամէն ինչի նկատմամբ, որ կայ անոնց մէջ՝ մարդկեղէն, գեղեցիկ, վսեմական:

Գրիգոր Նարեկացին եզական, միական մեծութիւն է անպայմանադիր ինքնուրունութեան այն քարիզմով, ուր կը նաւարկէ ամէն հանգիստութիւն, որ կը վանցէ վերաբերումի ամէն եզր, որ ինքզինք կը հաստատէ բացարձակ հանճարին իբրեւ ամենէն յատկանշիչ երեւոյթներէն մէկը, Աստուածաշունչէն մինչեւ Հոմերոս, Պղատոնէն մինչեւ Օգոստինոս, Դանթէն մինչեւ Շեքսպիր, մինչեւ Վեդաներ, մինչեւ Ռումի: Ահա՛, այսպիսի մեծութեան մը հետ է մեր գործը, այսպիսի պատկերի մը, այսպիսի քանդակի մը, մէկ խօսքով, այս տիպի իդոլի մը հետ է մեր առինչը: Կաւ հասկնանք, յունարէն բառին սկզբնական՝ ներշնչատ իմաստը, որ է էյդոլոն՝ ո՛չ թէ կուռք, այսինքն՝ կուածոյ գործ, շինուած, յօրինուած, այլ պատկեր՝ բացարձակացած, սրբազնացած, իկոնացած, ուստի եւ մտքի ու հոգիի, բովանդակ ժողովուրդի մը պաշտամունքի նիւթ, պաշտամունքի առարկայ դարձած:

Այս պարագան ինքնին կը փաստէ, ինչպէս շատ դիպուկ կերպով կ'ըսէ Ֆրանսացի մեծ գրողատու եւ հաւանօրէն այն թարգմանիչներէն մէկը, որ լաւագոյնս սուզուած է նարեկեան շեշտին մէջ՝ Կիւք Անդրէ Մարսէ. Նարեկը, հազար տարի, ամբողջ ժողովուրդի մը սնարի, բարձի գիրքը եղած է. գուցէ առանձին երեւոյթն մէջ այս՝ համաշխարհային գրականութեան պատմութեան մէջ, որ աւելի ազդուօրէն կը փաստէ այդ գրքին մեծութիւնը, քան որեւէ զուտ գեղագիտական կամ գրողատական մեկնաբանութիւն:

Նարեկացին պատկեր՝ էյդոլոն՝ հայ ժողովուրդին, ի՛ր ժողովուրդին համար, բայց եւ իրեն ամէն իսկապէս հպողի համար, - զի բաւ է միայն հպիլ Նարեկին -, զինք ամէն իրաւ ճանաչողի, իրմով ամէն սրարբողի համար աւելի իդէալական, աւելի թանձրացեալ, աւելի բաբախուն առումով, քան ինչ որ էր պատկերը խորհրդապաշտ՝ սիմբոլիստ քերթողականին տեսիլներուն մէջ:

Ահա այս պատճառներով է, որ մեծապես գնահատեցի, գրեթէ ցնցուեցայ, ուրախութեան հեղեղ մը համակեց զիս, երբ կարդացի Պրոֆեսոր Թամրազեանի գիրը, որ կ'ըսէր թէ մեկնելով Փրանկիսկոս Պապի հռչակումէն, կը փափաքինք հիմնել Նարեկեան ընթերցումներու շարք մը, սկսելով այսպիսի մեծ միջոցառումով մը: Այսօր ինձ համար մեծ ուրախութիւն է այս սուրբ երգիկին տակ խօսիլ, եւ յատկապէս այնքան պատկառելի աւագ սերունդի կողքին տեսնել երիտասարդներու փաղանգ մը, որ այս սրահը կը լեցնէ, մինչեւ ոտքի կանգնած անձեր. ասիկա մեծ հրճուանք է:

Ուրախութիւնս կրկնակի է, որովհետեւ Փրանկիսկոս Պապին հռչակումը մի քիչ, կարծեմ՝ աւելի քան մի քիչ, աննշմար անցաւ առհասարակ մեր հայ հասարակութեան մէջ, նոյնիսկ մտաւորականութեան, նոյնիսկ թերեւս, երբեմն, հոգեւորականութեան մէջ: Որովհետեւ մենք տարուեցանք ուրիշ շատ կարեւոր հանգամանքէ մը՝ որ էր Փրանկիսկոս պապին բացայայտ ճանաչումը Հայոց Յեղասպանութեան: Բայց գուցէ շատերու ուշադրութենէն վրիպեցաւ, որ այդ անձը, որ հայ չէ ծնած, բայց և այնպէս խորապէս հասկցեր է հայու հոգին, ուզեց Հայոց Մեծ եղեռնի հարիւրամեակին նուէր մը ձօնել Հոռմի եկեղեցւոյ կողմէ, եւ գնաց, փնտռեց, պրպտեց եւ այդ նուէրը գտաւ Գրիգոր Նարեկացիին մէջ:

Պիտի ուզէի Նարեկի մասին խօսելէ առաջ ջանալ հասկնալ, գուցէ միասնաբար վերլուծել, թէ ինչ կը նշանակէ այս «Տիեզերական վարդապետ» հռչակումը: Բնականաբար յղացքը, գաղափարը յատուկ է Հոռմի կաթողիկէ եկեղեցիին: Բայց գիտենք, անկախաբար ուրիշ նկատողութեններէ, որ այս եկեղեցին կը հաշուէ շուրջ մէկ միլիառ շորս հարիւր միլիոն հաւատացեալ եւ ունի մեծ պատմութիւն մը, սուրբերու մեծ փաղանգ մը, եւ, եթե կ'ուզէք, թուային հաշիւ մը ներկայացնեմ, քրիստոնէութեան երկու հազար տարիներու պատմութեան մէջ այդ եկեղեցին ճանչցած է անհամար սուրբեր, պաշտօնապէս ճանչցուած սուրբերու թիւը տասնեակ ու տասնեակ, գուցէ հարիւր հազարներու կը հասնի:

Այնքան մեծ է այդ եկեղեցւոյ ծաւալը, որ նաեւ տեղական եկեղեցիներն ունին իրենց սուրբերու ցանկերը: Եւ սակայն, այս երկու հազար տարիներու պատմութեան ընթացքին մեր Նարեկացին երեսունվեցերորդ Տիեզերական վարդապետն է՝ *doctor universalis*-ն է: Իրմէ առաջ 35 վարդապետներ կան: Եւ այստեղ ես առաջին անգամ թարգմանաբար պիտի կարդամ հայր Հանս Պետեր Կոլվենբախի հետեւեալ տողերը: Գիտէք, Ֆրանս Պետեր Կոլվենբախը երկար տարիներ Յիսուսեան միաբանութեան (որ ժամանակին թիւով կաթողիկէ եկեղեցւոյ մեծագոյն կրօնաւորական կարգը կը ներկայացնէր) ընդհանուր մեծաւորն եղաւ: Ինք հայածէս է, Սուրբ Պատարագը ամէն օր հայածէս կը մատուցանէ գիշերուան ժամը երկուքուկէս-երեքին: Ճգնատուն անձնաւորութիւն մըն է, բախտ ունեցած եմ զինք անձամբ ճանչնալու: Երբ Լիբանան գացի անցեալ տարի, ուզեցի զինք անպայման տեսնել: Այնքան համեստ անձնաւորութիւն է, որ ունկնդրութիւն շնորհեց եւ կէս ժամուայ ընթացքին կրցանք հաճելի զրոյց մը ունենալ:



Տեսէք, ինչ կ'ըսէ: Սուրբ Գրիգոր Նարեկացին հոգեւոր գրականութեան ամենաբարձր կատարները կը հասնի: Եւ այնպէս կը թուի, որ իր խորհրդազգած աստուածաբանութեան խորութեամբ կը գերազանցէ նոյնիսկ Տիեզերական վարդապետ հռչակուած սուրբերէն ոմանք, եւ կը թուէ նաեւ անուններ, որոնց կարգին են 1946 թ. հռչակուած սուրբ Անտոն Պաղովազին՝ Արեւմտեան եկեղեցւոյ «կուռք»երէն մէկը, նաեւ մեծ հրաշագործ, եւ 1959-ին հռչակուած Լորենցո դա Բրինդիզի՝ Բրինդիզեցի Լաւրենտիոսը:

Այսպիսի մեծութեան մը առջեւ ենք եւ Հանս Պետեր Կոլվենբախի այս խօսքերը առաջին խայծերէն մէկը եղան, որ բացին Նարեկացիի Տիեզերական վարդապետ հռչակման այս գործընթացը: Բնականաբար Տիեզերական վարդապետ կոչումը կայ նաեւ մեր աւանդութեան մէջ: Օրինակի համար Սամուէլ Ակեւոացին՝ Լամբրոնացիի սիրասուն աշակերտը, գուցէ տարիքով իրմէ մեծ, զինքը կը կոչէ «Տիեզերական վարդապետ»: Բացատրութիւն, զոր փոխ կ'առնէ լատին Գալանոս, որ կ'ըսէ՝ «Տիեզերական վարդապետ մըն է, որուն հռչակը արժանի է, որ հասնի մինչեւ աշխարհի շորս ծագերը»:

Բայց Հռոմէական եկեղեցւոյ մէջ այս բացատրութիւնը ստացած է կանոնական հանգամանք: Հին Հռոմը արդէն յառաջացուցած էր օրէնսդրական համակարգը, եւ զայն ուղղակի ժառանգած է Հռոմի եկեղեցին: Առաջին անգամ կը հանդիպինք 1298 թ., որ ժամանակի պապը շորս դէմքեր Տիեզերական վարդապետ կը հռչակէ, բոլորը Արեւմտեան եկեղեցիէն. կարգով սուրբ Ամբրոսիոս՝ Միլանի եպիսկոպոս Դ. դարուն, սուրբ Օգոստինոս՝ մարդկային պատմութեան ամենամեծ հանճարներէն մէկը, սուրբ Հիերոնիմոս եւ Մեծն Գրիգոր Ա. պապ: Այսպէս կը սկսի աւանդութիւնը Տիեզերական վարդապետ հռչակելու: Բայց անշուշտ, բաւական ժամանակ կ'անցնի, եւ Հռոմի եկեղեցին կը տեսնէ, որ չի կրնար անտեսել Արեւելեան մեծ աւանդութիւնը: Եւ 1568 թ. Տիեզերական վարդապետ կը հռչակուին Արեւելեան եկեղեցիներու սիւներէն ոմանք, որ նոյնպէս մեր Հայ եկեղեցւոյ մէջ մեծ յարգանքի, պաշտամունքի առարկայ են՝ սուրբ Աթանաս՝ Աղեքսանդրիոյ հայրապետը, սուրբ Բարսեղ Կեսարացի, սուրբ Յովհան Ոսկեբերան, որու մայրը ամենայն հաւանականութեամբ հայ է, եւ Գրիգոր Նազիանզացի, որ կոչուած է նաեւ Գրիգոր Աստուածաբան:

Չորս կանաչք եւս արժանացած են այս տիտղոսին. կարգով Կատարինէ Սիենացի, Բինգենցի Հիլդեգարտ, Աւիլացի Թերեզա՝ ամենամեծ միստիկներէն մէկը համաշխարհային միստիկական գրականութեան, եւ Լիզիեցի Թերեզան, որ կը հռչակուի 1997 թ.:

Բայց այս վարդապետուհի տիտղոսը հայերս կանխած ենք: Է. դարուն Կոմիտաս կաթողիկոսի հոյակապ շարականը, որ քերթողական եւ երաժշտական մակարդակին վրայ զուգահեռ մըն է Հռիփսիմէի տաճարի գլուխգործոցին, այս ուղղութեամբ ունի բոցափայլում մը: Հռիփսիմէն կը կոչէ «վարդապետուհի արանց արդարոց»: Նկատի ունեցէք, Է. դարուն ենք, մօտաւորապէս 618 թ., եւ

այր մարդ մը, եւս աւելի՛ Ամենայն Հայոց Կաթողիկոս, Հռիփսիմէն կը կոչէ «վարդապետուհի արդար այրերու»: Չ՛ըսեր «կանանց արդարոց», այլ «արանց արդարոց»:

Կու գանք *Խորենացիի մեծ խօսքին*. «Թէպէտ եւ եւմբ ածու փոքր, սակայն բազում գործք արուքեան գտանին գործեալ եւ ի մերում աշխարհիս, եւ արժանի գրոյ յիշատակի»:

Տեսնենք ինչպէ՞ս յառաջացաւ Նարեկացիի վարդապետ կամ դոկտոր (*doctor* լատիներէն կը նշանակէ վարդապետ՝ *docere* բայէն) հռչակելու գործընթացը: Ուրեմն սա մանրադէպ մըն է, պատմեմ: Երբ լուր տարածուեցաւ, որ այսպիսի ծրագիր մը կայ Հռոմի եկեղեցւոյ կողմէ (որովհետեւ լուրերը կը ծաւալին, թէեւ պաշտօնական չեն), իտալացի փիլիսոփայ գործընկեր մը, Լա Սապիենցա համալսարանին աստիճաններուն վրայ, ըսաւ. «Լեւոն, այս Նարեկացին վարդապետ հռչակուելու խորովիւնն ունի՞, թէ՞ պապը կ'ուզէ բարեացակամ նուէր մը ընել հայ նահատակներու յիշատակին»: Ըսի. «Կը կարծեմ, թէ պապը կ'ուզէ նուէր մը ընել, բայց ոչ ձրի նուէր մը: Հռոմի եկեղեցւոյ աւանդութեան մէջ չկայ ձրի նուէրներ ընել, մանաւանդ Տիեզերական վարդապետ հռչակման հարցի շուրջ, որովհետեւ տակաւին կայ, օրինակի համար, Սիենացի Բերնարդինոսը՝ Բերնարդինո դի Սիենա, որ սուրբ է, մեծ քարոզիչ եւ սակայն դեռ տարիներ կը սպասէ, որ վարդապետ հռչակուի: Գործը յառաջ գացած է, բայց, կը թուի, դեռ բացայայտուելու կարօտ որոշ մը կայ»:

Ի՞նչ պէտք է որպէսզի սուրբ մը դոկտոր հռչակուի: Առաջին՝ ճանաչուած սրբութիւնը, այդ մարդը պէտք է սուրբ հռչակուած լինի, երկրորդը՝ *eminens doctrina*, գերազանց, ամենաբարձր կամ ամենախոր մակարդակի վարդապետութիւն պէտք է, որ պէտք է նաեւ ինքնատիպ, ինքնուրոյն ըլլայ, ոչ թէ ուրիշներու ըսածները կրկնած ըլլայ: Զանանք հիմա լուսաբանել այս փաստարկման գործընթացը:

Առաջին պաշտօնական դիմումը կատարած է Յովհաննէս Պետրոս ԺԸ. Գասպարեան՝ Հայ կաթողիկէ նուիրապետութեան կաթողիկոս պատրիարքը, 31 Մայիս 1988 թուականին, ուր ինքը նաեւ վարպետ շարժում մը կը կատարէ, յիշելով, որ պապը՝ Յովհաննէս Պօղոս Բ.-ը, որ ապա սրբադասուեցաւ, իր *Redemptoris mater*՝ «Փրկչին մայրը» շրջաբերականին, կամ համախօսականին մէջ, բացայայտօրէն ոչ միայն յիշած է Գրիգոր Նարեկացին իբրեւ մեծ աստուածաբան, այլեւ բաւական ընդարձակ մէջբերում մը կատարած է:

Գիտենք, որ պապերուն շրջաբերականները կը պատրաստուին որոշ աստուածաբաններու կողմէ, երբեմն խումբերով՝ 8-10 հոգի միասին, եւ այդ մէջբերումն այնտեղ կատարած է մոնսենեոր Կլաուդիո Գուչերոտտի, զոր պէտք է ճանչնաք, որովհետեւ ինը տարիներ եղաւ պապական նուիրակ՝ աւագ դեսպան, Հարաւային Կովկասի՝ Հայաստանի, Վրաստանի եւ Ադրբեջանի մէջ: Մեծագոյն ուրախութիւն է, որ Կա Ֆոսկարի համալսարանին մէջ այդ անձը առաջին

աշակերտներէս մէկը հանդիսացաւ: Այս գրեթէ 40 տարիներու ընթացքին շատ աշակերտներ եկան անցան՝ հայ եւ մեծ մասամբ ոչ հայ, բայց հայ հոգիին մէջ խորապէս թափանցող մի քանի հոգիներ յայտնուեցան, որոնցմէ առաջինը մոնսենեոր Գուջերոտտին էր: Միշտ կը յիշեմ այն անգլերէն թարգմանութիւնը՝ «Մաղկաքաղ հայ քերթողութեան», որ հրատարակած են շատ տարիներ առաջ Գիանա Յովհաննիսեան եւ Մարգալետ Մարկոսեան, եւ զայն ձօնած են երկուքին մայրերուն եւ ձօնին մէջ գրած են. «Մեր մայրերուն, որոնցմէ մէկը կ'ըսէր. «Շո՛ւտ ըրէք, թարգմանեցէք, որպէսզի օտարները ճանչնան մեր քերթողութիւնը», բայց միւս մայրը կ'ըսէր. «Մի՛ թարգմանէք, կամ մի հրատարակէք, որովհետեւ դժուար է, որ օտարը հայու հոգին հասկնայ»:

Այս պարզ հակադրութիւնը ինձ յուշեց, որ նարեկը լաւագոյն հասկցողները եղած են մեր երբեմն անգրակարգաց մեծ մայրերը, մեր տատիկները: Հայր Քիպարեան նարեկի համար կ'ըսէ. «Մոզական անտառ մըն է, կիսալուսնի մը աղօտ լոյսով լուսաւորուած», որ հմայեց հայ մարդու հոգին, նոյնիսկ եթէ անգրագէտ է, որովհետեւ անգիր կը սովորէին այդ եղանակը..., կրնան բառերը չկարենալ վերլուծել, բայց այդ հառաչանքը, այդ հեւքը, այդ հեկեկանքը կը զգան: Այսպէս է նարեկացին:

Նոյն շրջանին կարդինալ Ռացինգեր, որ հեղինակաւոր անձ մըն էր աստուածաբանութեան մարզին մէջ եւ յետոյ պապ կ'ըլլայ, կ'ըսէ, որ երեւի մեծ ուղեղ մըն է, բայց պիտի աւելի ծանօթացուի եւ աւելի խոր ուսումնասիրուի: Եւ լա՛ւ, որ այդպէս ըսած է, որովհետեւ ասիկա մղեց զանոնք, որ այս հարցով կը զբաղէին, շատ աւելի լրջօրէն գործին նուիրուելու:

2003-ին Ներսէս-Պետրոս ԺԹ. պատրիարք Թարմունի, Գասպարեանին յաջորդը, նամակ մը կը գրէ սրբադասման գործերով զբաղող (այդ նոյն ատեանն է, որ կը զբաղի նաեւ վարդապետ հոշակման հարցով) կարդինալին, եւ կը կցէ իր նամակին պրոֆ. Ժան-Պիեռ Մահէի մէկ վերլուծումը, ուր ինք կ'ապացուցանէ, որ Գրիգոր նարեկացիին վարդապետութեան մէջ որեւէ կէտ չկայ, որ հակասէ ուղղափառ կամ Հռոմի եկեղեցւոյ հաւատքին: Կարեւոր է, որովհետեւ գերազանց վարդապետութիւն կը պահանջեն, բայց անշուշտ, որ չզարտուղի այդ եկեղեցւոյ հասարակաց հաւատքէն:

Նամակը կը գրուի 16 Ապրիլին, բայց Գրիգոր Կապրոյեան, որ ներկայիս Հայ Կաթողիկէ համայնքի կաթողիկոս պատրիարքն է, հեռախօսով կը կապուի ստորագրեալիս հետ, ըսելով, որ կապուիմ պրոֆ. Ժան-Պիեռ Մահէի հետ, որ լրջօրէն այս գործին լծուինք եւ գիտաժողովներ պատրաստենք, որպէսզի նարեկացին ծանօթացնենք միջազգային գիտական հասարակութեան, յատկապէս Արեւմտեան եւ մանաւանդ աստուածաբանական հասարակութեան:

Աշնան առաջին ժողովը գումարեցինք Փարիզի մէջ, եւ ես այն ժամանակ ըսի, որ ես այս գործին կը մասնակցիմ պայմանով, որ թէ՛ նախապատրաստական աշխատանքները, եւ թէ՛ եզրափակիչ հանգրուանը ըլլան գիտակցութեամբ

եւ մասնակցութեամբ Հայաստանեայց Առաքելական Եկեղեցւոյ: Որովհետեւ եթէ Նարեկացին Տիեզերական վարդապետ պիտի հռչակենք, կարելի չէ, որ որեւէ հատուած կամ զանգուած իբր անոր մասնակի տէրը ներկայանայ: Եւ Աստուծոյ շնորհքով եւ այն բարւոք յարաբերութիւններուն, որ այսօր Եկեղեցիներու միջեւ կը տիրեն, ինչ որ կը կոչենք էկոմենականութիւն, բառ մը՝ զոր շատ յաճախ կը գործածենք, բայց տակաւին շատ շատեր, նաեւ Արեւմուտքի մէջ չեն հասկցած:

Երկու մեծ գիտաժողով տեղի կ'ունենայ, մէկը՝ Հոռոմ, Պապական Արեւելեան Ինստիտուտի մէջ, 2005 Յունուարին, եւ միւսը՝ 2009 Հոկտեմբերին՝ Քասիլիք: Երկուքն ալ մեծ յաջողութեամբ եւ առհասարակ բարձր, կամ շատ բարձր մակարդակի զեկուցներով:

2013, 28 Հոկտեմբերին, Գուչերտտի նամակ մը կ'ուղղէ ոչ թէ պապին, այլ ուղղակի այն կարդինալին, որ անմիջականօրէն այս հարցով պիտի զբաղի, Ամատոյի՝ շատ համակրելի անձնաւորութիւն մը, յայտնելով իր գոհունակութիւնը, որ Նարեկացիի պէս մեծութեան մը ծանօթացած է:

4 Սեպտեմբեր 2014, Ներսէս-Պետրոս ԺԹ. կաթողիկոս պատրիարքը ստորագրեալս նշանակեց *postulator* կամ *postulatore*՝ հայցորդ, որ պաշտօնապէս հայց պիտի ներկայացնէր, որ այս անձը արժանի է Տիեզերական վարդապետ հռչակուելու: Պետք է փաստուի, որ իր վարդապետութիւնը ինքնատիպ է եւ գերազանց, ինչի համար պէտք է 500 էջնոց գիրք մը պատրաստուէր:

Անկեղծ պիտի խօսիմ: Կը կարծէի, որ Նարեկացու Տիեզերական Վարդապետ հռչակման այս գործը պիտի 20-25 տարիներ թերեւս տեւէր եւ կ'ըսէի, եթէ Աստուած կեանք տայ, այս գործով պիտի զբաղինք: Նշեմ այս ուղղութեամբ պրոֆ. Մահէի անգնահատելի ծառայութիւնը, որ ամբողջ Նարեկացին ֆրանսերէնի թարգմանած է: Ֆրանսերէնը այսօր միակ լեզուն է, որուն Նարեկացիի գործը ամբողջութեամբ թարգմանուած է:

Ինչ եւ իցէ, ես բաւական հանգիստ էի, բնաւ մեծ մտահոգութիւն չունէի: Նկատի ունեցէք, որ վերջին տարիներուն կեանքիս երկու ամէնէն ճակատագրական լուրերը ինձի հասած են մէկը՝ Մատենադարանի ներքեւում ստորոտին եւ միւսը՝ այն կամուրջին վրայ, որ Մատենադարանի հին եւ նոր շէնքերը իրարու կը կապէ: Հոն գրախանութ մը կայ, բարձրանալիս ձախ թեւին: Հոկտեմբերի 5-ն էր, ձիշտ այդ գրախանութին առջեւն էի, նոր ելած էի գրախանութէն, յանկարծ բջջայինը կը հնչէ, եւ Հոռոմի Լեւոնեան վարժարանի մեծաւորը կ'ըսէ. «Հայր Լեւոն, ես չէ, որ պիտի խօսիմ, կարդինալ Ամատոյի գրասենեակէն կը հեռաձայնեմ, կարդինալին քարտուղարը քեզի հետ կ'ուզէ խօսիլ»: Հոկտեմբեր 7-ին ես Վենետիկ պիտի վերադառնայի:

Սկսաւ խօսիլ. «Հայր Զեքիեան, - ըսաւ -, շատ լուրջ հարց մը կայ, “ոչ” չէք կրնար ըսել, մինչեւ Հոկտեմբեր 31-ը պետք է որ դուք *Positio*-ն պատրաստէք եւ մեզ հասցնէք, ոչ աւելի ուշ, որովհետեւ Պապը կ'ուզէ, որ 12 Ապրիլին Գրիգոր Նարեկացին Տիեզերական վարդապետ հռչակուի»:

Կրնաք երեւակայել՝ այդ վայրկեանին գրեթէ սրտի կաթուած մը կրնայի անցընել, որովհետեւ հազիւ 20 օրուայ հեռաւորութիւն մը կար. եւ յետոյ ստուգեցի, թէ ինչ էր հարցին իսկութիւնը այսքան աճապարանքի համար: Ինծի յետոյ մասունքի պէս ցոյց տուին, սապէս այցեւորման պէս թուղթ մը, որու վրայ Պապը իր ձեռագրով գրէր է իտալերէն՝ “*Questa cosa mi sta a cuore, Francesco*” (Այս գործը, այս հարցը սրտիս շատ մօտիկ է, Փրանկիսկոս): Եւ ասիկա պատգամ եղած էր. բայց հիմա պիտի հարցնէք՝ ինչո՞ւ մինչեւ Հոկտեմբեր 31, դեռ 6 ամիս ժամանակ կար:

Պատրաստուելիք այդ ընդարձակ տեղեկագիրը պէտք է նախ տպուէր, հրատարակուէր. - այս գիրքն է, ահա, որ սահմանափակ թիւով հրատարակուած է -, յանձնուէր տասներկու աստուածաբաններու, որոնք պիտի քննէին, որ այդ վարդապետութիւնը ինքնուրոյն է, ինքնատիպ է եւ գերազանց է, իրենց կարծիքը պիտի յայտնէին, եւ անկէ վերջ պիտի գումարուէր կարդինալներու ժողովը, որ վերջնական զեկուցագիրը պիտի պատրաստէր Պապին համար: Այդ վերջնական զեկուցագիրը չեղած՝ որեւէ Պապ չի համարձակիր մէկը վարդապետ հռչակել: Այս բոլորին համար մի քանի ամսուան ժամանակ պէտք է:

Հազիւ վերագարձայ, սկսայ աշխատիլ: Միայն երկու բան հարցուցեր էի՝ կրնա՞մ նախընթաց գրութիւններէս օգտուիլ՝ անկասկա՞ծ, կրնա՞մ ուրիշներու գրութիւններէն օգտուիլ՝ այո՞: Ուրեմն այսպիսով, հազիւ վերագարձած Վենետիկ, բաւական դժուար օրեր եղան, սկսայ բոլորը, ինչ որ գրած էի, հաւաքել, բնականաբար պէտք եղաւ զանոնք դաշնաւորել, քանի որ պէտք էր, որ բոլորը համակարգուած եւ նպատակասլաց ըլլային, յետոյ օգտուեցայ պրոֆ. Ժան-Պիեռ Մահէի գրութիւններէն, օգտուեցայ մոնսէնէոր Կլաուդիո Գուշերոտտիի գրութիւններէն եւ նաեւ մէջբերեցի այն եզրափակիչ խօսքը, զոր Հայր Կովկենբախ արտասանած էր Հռոմի ժողովին եւ որ թէեւ մէկ յօդուած է, բայց տասը յօդուածի տեղ կ'արժէ, հոյակապ համագրում մը կատարած է, որ նոյնիսկ, կարելի է ըսել, առանց նախընթացը կարդալու, եթէ միայն Կովկենբախի խօսքը կարդաս, արդէն կը հասկնաս թէ բանն ինչ է:

Եւ այսպէս, ուրեմն, 31 Հոկտեմբերի օրն էր, որ գնացի Հռոմ եւ ձեռագիրները յանձնեցի, համակարգչի բանալիին հետ, որու վրայ ամէն ինչ արջանագրուած էր: Այս *Positio*-ի մէջ ամենադժուար գործը ի՞նչն էր: Գրիգոր Նարեկացի չի մտածեր արեւմտեան աստուածաբանութեան ստորոգումներով, կատեգորիաներով: Ամենքս կը մտածենք որոշ կատեգորիաներով: Չեզմէ շատեր ապրած են խորհրդային շրջանը, սովետական կամ մարքսական փիլիսոփայութեան մէջ երբ «ոեալիստ» կ'ըսուէր, կը նշանակէր նաեւ քիչ թէ շատ «մատերիալիստ», որով արդէն «ոեալիզմի», կամ *réalité*-ի ըմբռնումը որ կար, այսինքն կատեգորիան՝ տարբեր էր: Նարեկեան մտածելակերպը, կատեգորիաները չփոխարկել արեւմտեան համապատասխան ստորոգումներուն կրնար թիրիմացութիւն ստեղծել, թիրիմացութիւններու մեծ ռիսկ յառաջացնել:

Հայ եկեղեցին առհասարակ քաղկեդոնական եկեղեցի չէ եղած, Քաղկեդոնի ժողովը չէ ընդունած, մանաւանդ թէ ժամանակին նոյնիսկ դատապարտած է, թիւրիմացութեան պատճառով, ինչպէս որ քաղկեդոնականներն ալ Հայոց եկեղեցին դատապարտած են. այս վէճը գրեթէ 1500 տարի տեւած է: Այստեղ մեծ յատակում մը բերած են Լուվէնեան դպրոցի աստուածաբանները: Հոյակապ գործ կատարեցին: Եւ ըսեմ նաեւ որ մենք հայերս շատ կէտերու մէջ ռահիրայ եղած ենք այդ գործին: Երանի թէ կարենայինք մեր ինքնուրոյն կէտերը նախ մենք մեզի բանալ, կրնայինք աշխարհին բնորդներ ընծայել: Օրինակ մը տամ: Այսօր աշխարհը կը տուայտի ուղղակի գաղթականութեան հարցով, նոյնիսկ կ'ըսենք, որ Արեւմուտքը սարսափած է այդ խնդիրէն. մեր Հայոց պատմութիւնը հոյակապ մոդել մը կ'ընձեռէ, բայց դժբախտաբար նախ մենք այդ մոդելը, բնորդը չենք կրցած իւրացնել, մարսել: Ներկայիս, իսկապէս, մեծ Աղէտը, Մեծ Եղեռնը մեր հոգիին մէջ շատ մը բաներ խորտակած է, նոյնիսկ մինչեւ Նարեկացիի իմացումը...: Մտաբերենք պահ մը Շահան Շահ-նուրի մը մերձեցումը:

Դառնալով մեր նիւթին, Հայերուս մէջ, Վենետիկի Միթրարեանները երբեք չեն ըսած, թէ հայերը քաղկեդոնական եղած են, այլ միշտ ըսած են, որ հայոց վարդապետութիւնը Քաղկեդոնի վարդապետութեան չի հակասեր: Եւ այս մերձեցումը կամ ըմբռնումն է պատճառը, որով կարելի եղած են, մերձաւոր անցեալի մէջ, Ղպտի, Ասորի, Եթովպացի եւ Հայ Եկեղեցիներու հասարակաց համաձայնագրերը Հոռոմի Եկեղեցիին հետ, ուր փոխադարձաբար կ'ընդունուի, որ երկու բանաձեւումներն ալ ուղիղ են, ուղղափառ են, եթէ ճիշտ հասկցուին:

Այս հարցն ալ Նարեկացիին մասին պարտաւոր էինք բացատրել, եւ փա՛ռք Աստուծոյ, կ'երեւի թէ յաջողեցանք այս գործին մէջ: Քննիչ աստուածաբանները, անոնց որոնց անունները ընդ գաղտնեօք են, միահամուռ դրական արտայայտուած են: Տասներկու աստուածաբաններուն մէջ մէկը չեղաւ, որ ըսէր. «Աղէկ գրեր է, լաւ գրեր է, բայց այնքան լաւ չէ, որ դոկտոր հռչակենք, Տիեզերական վարդապետ հռչակենք»: Բոլորը՝ միահամուռ եւ խանդավառ՝ այո՛ ըսած են: Այնպէս որ այս հարցը նաեւ էկումենական շատ մեծ նշանակութիւն ունի, Եկեղեցիներու հաւանական, թէական միութեան նկատմամբ: Այս կէտը վերջերս Պապը Ֆրանսիոյնի պատրիարքարանին մէջ յստակօրէն ընդգծեց: Տիեզերական պատրիարքն ըսաւ. «Որեւէ հաւանական միութեան պարագային միայն հաւատքի միութիւնն է, առանց ուրիշ որեւէ պահանջի, ո՛չ աստուածաբանական եզրաբանութեան, ո՛չ կանոնական իրաւակարգի»: Ասիկա շատ կարեւոր կէտ մըն է:

Հիմա գանք Նարեկին: Որոնք են այն հիմնական, առանցքային կէտերը, որոնցմով Նարեկացին կը բնորոշուի, կը զատորոշուի, որ անոր անկրկնելի ուրոյնութիւնը կը կազմեն: Ամէն բանէ առաջ Նարեկի մէջ մենք ունինք մարդու և մարդու խօսքին սահմանափակութեան կամ սահմանաւորութեան ահաւոր

զգայնութիւն մը . Նարեկը «Բան» է, խօսք է: «Ի խորոց սրտի խօսք ընդ Աստուծոյ»: Ոմանք հիմա կը թարգմանեն «երգ» . չէ՛, չ'ըլլար, երգ չէ, *parole* է, *parola* է, *word* է: Երբ մէկը *canto* կ'ըսէ, կը ներէք, մագերս կը տնկուին . ինքը «բան» ըսած է, «խօսք» . ինչո՞ւ, որովհետեւ մարդուս խօսքին նաւաբեկումն է որ կ'ուզէ նկարագրել, բացատրել: Մարդս և իր խօսքը երկփեղկած են, նաւաբեկած են: Ահա՛ ԻԶ . Բանին այդ նաւաբեկութեան տեսարանը.

«Բայց եւ քանզի ի վերայ այսքանեաց գերութեանց ամենաթշուառ վտանգաւորիս...»:

Այս «վտանգաւորը», «վտանգ»-ը գրաբարի մէջ «ռիսկ»-ն է, եւ Նարեկը առաջին Բանէն մինչեւ վերջին Բանը մարդուն այդ գոյութենական ռիսկն է, զինք կոչած են *surrealiste avant l'être* (յղացքէն առաջ գերիրապաշտ), կրնանք ըսել՝ *existentialiste avant l'être*: Մարդուն գոյութենական առկան, այստեղ Հայդեգգերի *Das Sein*-ն է, որ համակ ռիսկ է. մարդը ինքը գոյութեան ռիսկն է, եւ այսպէս կը հիւսուի ամբողջ խօսքին զարգացումը . «այն զի ծով է ինձ ծփանաց...», վստահաբար ծանօթ է շատերուդ եւ կարդանք գրաբար, բնագիրը կարդանք, ամենալաւ թարգմանութիւնը անգամ... կը մնայ տկար, անկար, անբաւարար: Եթէ ինքը անգամ Նարեկացին այսօր ապրէր եւ աշխարհաբարի թարգմանէր, կամ իտալերէնի, կամ անգլերէնի, պիտի չ'ըլլար իր բնագիրը.

Այն զի ծով է ինձ ծփանաց  
Կենցաղոյս բերմունք յոյժ նմանագոյն,  
Յորում կոհակաւք բազմաւք անթիւ դիմեցմանց  
Տատանեալ հոգիս ի յայսմ աշխարհի՛  
Մարմնոյս շինուածով, իբր ի նաւակի:

Եւ այս նաւաբեկումը ամբողջ Մատեանն է. խօսքը նաւաբեկած է, կը կարծեմ թէ Նարեկացի համաշխարհային, ոչ միայն քրիստոնէական, համաշխարհային փիլիսոփայութեան պատմութեան մէջ Սուրբ Օգոստինոսի հետ, այն մարդն է, որ խորագոյնս սուզուած է մարդկային խօսքին, մարդկային լեզուին՝ *langage*-ին, մարդկային «բան»ին այս ահաւոր *drame*-ին մէջ: Ողբերգութիւնը այդ է, եւ ուր է փրկութիւնը, յաւիտենական Բանն է՝ Միածին Որդին եւ Բանն Աստուած, որ կու գայ եւ մարդուն թերին կը լրացնէ . վերջին Բանին մէջ ալ կու գայ, կը վերագառնայ այս յանկերգը: Նայեցէք ինչ կ'ըսէ, վերջին՝ ՂԵ . Բանը.

Եւ արդ, զթերութիւն վրիպանաց բազմասխալ ձայնի եղկելոյս,  
Ամենազարդ Բանիւ լցեալ,  
Մատուցե՛ս յողերս հաճութեան Հաւր քում բարձրելոյ...

Այդ պարապութիւնը, այդ անդունդը, որ կը գոյանայ, կը լեցուի անսահմանօրէն յաւերժական Բանին մարդեղութեամբ: Մարդկային, ուստի նաեւ աստուածաբանական լեզուի, «լանգագ»ի բովանդակ խնդրարկումը այս կէտէն կը մեկնի: Էկումենական հարցը այստեղ կը ծագի:

Մերս Շնորհալին էկումենականութեան 800 տարի առաջ ապրած գագաթին է: Դեռ այսօրուան էկումենական շարժումը բոլոր եկեղեցիներու մէջ չէ հասած Շնորհալիի խորութեան եւ բարձրութեան: Բայց Շնորհալին, իմ կարծիքովս, այն յղացքը, զոր ունի մարդկային լեզուին պայմանադրականութեան (conventionality), մանաւանդ թէ ըսենք՝ յարաբերականութեան, կը ներծծէ նարեկեան ակունքէն: Եթէ չ'ըլլար Նարեկացին, կո՞ւնենայինք արդեօք Շնորհալի...: Նարեկն է արմատը, հիմքը:

Կայ ապա մեղքի զգացումը... Մեղքը մարդու սահմանափակումն է եւ *Divo Barsotti*՝ 20-րդ դարու մեծագոյն հոգեւոր հեղինակութիւններէն մէկը, ըսած է. «Քրիստոնէութեան պատմութեան մէջ քիչ անգամ սուրբ մը այնքան խոր, այնքան տուայտագին, այնքան շարշրկող զգացողութիւն մը ունեցած է մեղքին, որքան Նարեկացին»: Բայց իր ամենամեծ յղացք-յայտնատեսութիւնը անձնական մեղքը չէ միայն, աշխարհի մեղքն է: Ասիկա 20-րդ դարու ամէնէն յառաջացած աստուածաբանութիւնն է, այսինքն՝ մարդու պատասխանատուութիւնը, «մեղսակցութիւն»ը այն ամէնի համար որ կը պատահի...: Այսինքն՝ մենք չենք կրնար ծալել ձեռքերնիս, նստիլ այսպէս, թող մարդիկը ինչ որ ուզեն ընեն, զէնք շինեն, ռումբ պայթեցնեն, մաքսանենգութիւն ընեն, հաշիշ ծախեն, հոգս չէ, ես հանգիստ նստեր եմ իմ անկիւնս: Այս ըմբռնումով, ես ալ մեղսակից եմ, մեղսակից կը դառնամ: Եւ նայեցէք ի՛նչ կ'ըսէ Նարեկացի ՀԲ. Բանին մէջ, որ թերեւս քիչ մը նուազ բանաստեղծական է, բայց աստուածաբանօրէն հոյակապ է.

Վկայեալ զանձնէ կամաւորական ստգտանք  
Բիւր բամբասանաց անբժշկական մեղանաց,  
Ի սկզբնահայրն սկսեալ մինչեւ ի սպառումն ծննդոց նորա՝  
Կամայականն յանձնառութեամբ հաստեցի, եղի  
Ձիս ամենայնիդ պարտական շարեաց:

Աւելի յստակ չէր կրնար խօսիլ եւ ասիկա հոգեւոր, հոգեխօսական գրականութեան մէջ ցնցիչ նորութիւն մըն է. մարդը սոսկ կղզիացած անհատ մը չէ, մարդը մարդկութեան մէկ բջիջն է, եւ եթէ մէկ բջիջդ հիւանդանայ, եթէ գանգրենը կամ քաղցկեղը սկսի մէկ բջիջի մէջ՝ կը ճարակէ յետոյ. «Իբրեւ զքաղցկեղ ճարակ հատանէ», կ'ըսէ Սուրբ Պօղոս իր նամակին մէջ:

Յետոյ, վերջին կէտը՝ զոր պիտի ուզէի մատնանշել այսինքն նարեկեան աստուածաբանական ստեղծարարութեան՝ Աստուածամօր աստուածաբանութիւնն է: Փակագիծ մը դարձեալ «բան»ի և «խօսք»ի մասին: Ըսենք «բան», նաեւ աշխարհաբարի մէջ, գոնէ երբ կը խօսինք Նարեկացիի մասին: Քանի որ կ'ըսէ «Ի խորոց սրտի խօսք ընդ Աստուծոյ». չ'ըսեր՝ «Ի խորոց սրտի Բան». խօսքը “colloque”-ն է, Բանը “parole”-ն է: «Բանաւոր» կ'ըսենք, «բանիմաց» կ'ըսենք, ինչո՞ւ «բանը» առանձին չգործածենք: Ջանանք փրիխտփայաց-



նել քիչ մը մեր աշխարհաբար լեզուն ալ. ան ծնած է իբր շուկայի լեզու, քիչ մը այդ շուկայականութենէն, այդ սովորականութենէն, այդ առօրէութենէն դուրս հանենք, դարձնենք փիլիսոփայական լեզու, դարձնենք աստուածաբանական լեզու, ինչու չէ, ջանանք ամենախոր աստուածաբանութիւնը արտայայտել նաեւ աշխարհաբարով, որու հիմքը ունինք, եթէ գրաբարի վերահասու ըլլանք՝ որ մեր լեզուական, իմացական արմատն է:

Աշխարհի պատմութեան մէջ կայ առանձին գիրք մը, որու մասին Վիտգենշտայնի նման նոր փորձառապաշտ՝ նեոէմպիրիստ փիլիսոփայ մը ըսած է, որ աշխարհի վրայ գրուած ամենագեղեցիկ գիրքն է՝ Սուրբ Օգոստինոսի Խոստովանութիւնները՝ *Confessiones* (*Les confessions, Confessions*): Ո՛վ է Օգոստինոս՝ մեծ աստուածաբան է անշուշտ, բայց Կարլ Եասպերսի կարծիքով, միայն մեծ իմաստասէր կամ աստուածաբան չէ, այլ է միանգամայն, Պղատոնի և Կանտի կողքին իմաստասիրելու նոր ձեւ հնարող երեք մեծագոյն փիլիսոփաներէն մէկը: Նարեկը նուազ չէ Խոստովանութիւններէն: Նարեկացին կը համեմատեմ Օգոստինոսի հետ, եւ ասիկա կարող եմ ըսել՝ առանց որեւէ սին ազգասիրութեան կամ, ե՛ւս աւելի, սին ազգայնապաշտութեան կասկածի:

Կարլ Եասպերս, 20-րդ դարու մեծ փիլիսոփաներէն մէկը, հոյակապ գիրք մը ունի՝ *Die Grossen Denker* (*Մեծ հորհողները*), եւ ուր մեծ հորհողները կը բաժնէ երեք խումբերու՝ օրէնսդիր մարդիկը՝ Բուզդա, Կոմփիւկիոս, Սոկրատ եւ Յիսուս, եւ կը բացատրէ, թէ ինչու այս չորսը կը դասէ և չէ առած, օրինակ, Մովսէս մարգարէն, կամ Իսլամութեան հիմնադիր Մուհամմեդը, ինքը կը բացատրէ ինչուն: Յետոյ կան երրորդ շարքին վրայ մեծ փիլիսոփաները՝ Արիստոտէլ, Դեմոկրիտէս, Սուրբ Թովմաս, Դեկարտ, Հեգէլ, Կիրկեգար եւ այլն: Այս երկու շարքերուն միջեւ կը դնէ երկրորդ դասակարգութիւնը. ասոնք բարոյապէս օրէնսդիր մարդիկ չեն, բայց կը կոչուին *Die fortzeugenden Gruendern des Philosophierens*: Ասոնք փիլիսոփայելու հիմնարար ձեւ մը առաջարկեցին, եւ այս կարգին երեք հոգի կը դասէ՝ Պղատոն, Օգոստինոս, Կանտ: Կրնանք համաձայնիլ կամ ոչ Եասպերսի հետ, այդ չէ խնդիրը. այլ թէ Եասպերսի պէս 20-րդ դարու ամէնէն ընտիր ուղեղներէն մէկը Օգոստինոսը այնտեղ կը դասէ... Վիտգենշտայն նարեկի ծանօթ չէր. կը կարծեմ թէ, եթէ նարեկի ծանօթ ըլլար, հաւանօրէն նարեկի մասին ալ ըսէր՝ ինչ որ ըսած է Խոստովանութիւններու մասին:

*Confessiones* գրքին ամենէն գեղեցիկ, ցնցիչ արտայայտութիւններէն մին սա է. *Superior summo meo et interior intimo meo*՝ «աւելի բարձր՝ քան իմ բարձրագոյն կատարս, աւելի ներքին՝ քան իմ ներքնագոյն ներքինս»: Անցնինք նարեկին. «անմատչելի հեռաւոր եւ անընդմիջելի մերձաւոր» բացատրութեան: Այդ «անընդմիջելի»-ն թարգմանելու համար իտալերէն նոր բառ մը յօրինած եմ՝ “*immediabile*”, որ բառարանի մէջ չկայ, գոյութիւն չունի, “*immediato*” կայ, բայց ոչ “*immediabile*”, բայց անընդմիջելին ուրիշ կերպ կարելի չէր,

ապա թէ ոչ երեք-չորս բառի պիտի դիմէինք եւ պրոզայիկ պիտի դառնար, քերթողութիւնը պիտի խախտէր: Նարեկի զգայացունց այս առաձնայատկութիւնները այնպիսի են, որ մոնսեններ Գուշերոտտի ըրած է հոյակապ համեմատութիւն մը Բողլերի հետ, նարեկեան բանաստեղծութեան դարեր կանխող և յաւերժութեան կնիքով դրոշմուած ստեղծարարութեան նակատմամբ:

Ուրիշ կէտ մը եւս: Իսլամական աշխարհին հետ ալ, Նարեկեան հոգեւորութիւնը հաւանօրէն քրիստոնեայ բոլոր միստիկներու միջեւ այն հոգեւորութիւնն է, որ կրնայ ամենէն աւելի ցնցել եւ հրապուրել իսլամական աշխարհը: Բնականաբար, չեմ խօսիր մոլեռանդ իսլամներու մասին:

Վերջերս էր, 40-50 օր առաջ, Ռամազանի տօնի առիթով սովորութիւն մը կայ ներկայիս Պոլսոյ մէջ, որ իֆթար, այսինքն երեկոյեան ընթրիք կ'ընեն, որ ծոմը կոտրելու ընթրիքն է: Զանազան համայնքներ՝ քրիստոնեայ, հրեայ եւ այլն, կը մասնակցին: Ես ալ, իմ խօսքիս մէջ, կարդացի Բաբկէն Կիւլէսէրեանի օսմաներէն թարգմանութեամբ, Նարեկի ՁԹ. Բանը:

Աստուած եւ տէր, կեանք եւ արարիչ,  
Ողորմած, գթած, լոյս, երկայնամիտ,  
Անոխակալ, մարդասէր, ամենագութ, պարզեատու,  
Փրկիչ, աւրհնեալ, գովեալ, բարբառեալ,  
Դարան ամրութեան, պատսպարան վստահութեան,  
Առանց նենգութեան բարի,  
Առանց խաւարի ճառագայթ,  
Քաւիչ մեղաց, ողջացուցիչ վիրաց,  
Անհասանելեաց հնարք,  
Անմատչելեաց հպաւոր,  
Անյուսութեան ելք,  
Անուն քո խոստովանեալ Աստուծոյ Որդի,  
Եւ Հաւր քոյ եւ ընդ քեզ հզարի եւ ահաւորի  
Եւ Հոգւոյդ ամենակալի եւ ընդ քեզ երկրպագելոյ  
Փա՛ռք եւ պաշտան գոհաբանութեան յաւիտեանս:  
Ամէն:

Ես ալ նոր տեղեկացած եմ, որ մեր Բաբկէն Կիւլէսէրեան Աթոռակից կաթողիկոսը, նաեւ պատմաբան ու բանասէր, մասնակի, բայց հոյակապ թարգմանութիւն մը ունի օսմաներէն. անիկա կարդացի, հաւատացէք՝ 10-12 իմամ, ուլեմա, որ ներկայ էին, եւ կրթական տնօրինութեան վարիչ մարդիկ, քովս եկան. «Ո՞վ է այս մարդը, ո՞վ է այս Հազրէթը (սուրբ, սրբազան, վսեմ անձնաւորութիւն)», հարցուցին: Ըսի՝ ասիկա մեծ հազրէթ մըն է, շատ մեծ, հայ է, Վանայ շրջանէն է, ըսի, հիմա գիւղին անունն ալ փոխուած է, Նարեկը եմիշտ եղած է, դժբախտաբար բան չէ մնացած, ըսի:

«Ինչո՞ւ ծանօթ չենք մենք», հարցուցին: «է, ըսի, որովհետեւ հայերէն գրած է, յետոյ, ըսի, հայկական բաները, դժբախտաբար, բաւական թաքուն մնացած են այստեղ»: «Պետք է անպայման ծանօթացնէք» ըսին մարդիկը:

Հիմա կը խորհինք այդ օսմաններէն թարգմանութիւնը վերահրատարակել գրեթէ ինչպէս որ է. ներկայիս ժողովուրդին մեծամասնութեան համար կրնայ լրիւ հասկնալի չ'ըլլալ, ուստի կը խորհինք դիմացը հանդիպադիր դնել, ուր որ դժուար բառեր կան, ներկայ, ընթացիկ լեզուի բառերը, նախաբանով մը: Այս տեսակետէն ալ, Նարեկացին կը ներկայանայ նաեւ իբրեւ ներկայացուցիչ՝ մեծ, համաշխարհային, քրիստոնեայ աշխարհի սահմանները զանցող միստիքակա-նութեան մը:

Արդէն ակնարկեցի: Դժբախտաբար, այնքան աւերիչ եղած է Մեծ Եղեռնի, ցեղասպանութեան հոգեւոր քանդումը, որ հայերու մէջ ալ երեւան եկած են միտքեր՝ որ չեն կարողացած դոյզն իսկ թափանցել Նարեկի խորհուրդին մէջ: Այս ալ մեր մեծ աղէտին մէկ մասն է: Գիտէք, «Նահանջը առանց երգի»-ն Շահան Շահնուրի, որ գեղեցիկ, նշանակալից վէպ մըն է, մանաւանդ յետ-եղեռ-նեան սփիւռքի կազմաւորման իբրեւ գրական յուշարձան, դժբախտաբար կը սայթաքի. կը յայտնէ խոր սահմանափակում մը նարեկեան իր մերձեցումին մէջ: Շահնուր չ'է կրցած հասկնալ նարեկը, բայց սա հաւանօրէն իր յանցանքը չ'է...

Մեծ Եղեռնի աղէտն է պատճառը: Համոզուած եմ, Մեծ Եղեռնի բուն գո-հերը մեր երանելի նահատակները չեն, անոնք յաղթող մարտիկներ, յաղթական նահատակներ են: Մեծ Եղեռնի զոհերը մենք ենք, որ թերեւս կորսնցուցած ենք անոնց շափոնները եւ պէտք է որ վերադառնանք այդ մարդոց, անոնց բիրեղա-ցած հոգիներուն, անոնց յաղթարշաւ, վսեմ տեսիլներուն: Այսպէս մակագրէր էի Նարեկի առաջին երեսուներեք Բաներուն իտալերէն թարգմանութիւնս՝ «Մեծ Եղեռնի նահատակներուն, որոնք դէպի մահ գնացին Նարեկ մրմնջելով»:

Պէտք է մեր ակունքին վերադառնանք եւ, կը կարծեմ, Նարեկի ամենամեծ դասերէն մէկը այս է: Եւ հուսկ, առաջարկ մը, կամ բաղձանք մը. թող կարդա-ցուի ամէն օր (երէկ Պարոն Թամրազեանին հետ ալ կը խօսէի), ամէն օր, հե-ռատեսիլէն, երեք ըրպէ նարեկի գրաբար բնագիրը. կարդացուի մեր ժողովուր-դին, թող ամէն մարդ լսէ այդ հեւքը, այդ հառաչանքը, այդ ողբը, այդ նուագը. յետոյ անշուշտ կարելի է, որ երկու ըրպէ ալ մէկը ամփոփ բացատրութիւն մը տայ: Բալասան է. Նայեցէ՛ք, ինչ է գրեր.

Յոգնաթախանձ բանից աւգտակարաց,  
Ապաշաւանաց հոգեշահ խրատուց,  
Անձինս ստգտանաց, զղջականաց կանոնաց կենաց՝  
Կամաւորական յանձնառութեանց,  
Աներեւութից յայտնութեանց,  
Մեղանաց խոստովանութեանց,

Յուցմունք գաղտնեաց,  
Տարածմունք ծածկեցելոց,  
Յանդիմանութիւնք թաքուցելոց,  
Սպեղանիք զարաւորք վիրաց անբժշկականաց,  
Դեղք ազդողականք ցաւոց անտեսականաց,  
Հնարաւորութիւնք բազմամասնեայ երկանց վտանգից,  
Ի դիմաց կարեաց ամենից բնութեանց,  
Առիթ արտասուաց, պատճառք աղաւթից...:

Թող Նարեկի հզօր Սուրբին հովանին, բարեխօսութիւնը միշտ անպակաս ըլլան մեզմէ, մեր ժողովուրդէն, համայն աշխարհէն, որովհետեւ, վստահ եմ ով որ կը մօտենայ Նարեկին, անկարելի է, որ առանց զգացուելու մնայ: Շատ մեծ գանձ մըն է, որ ունինք. պէտք է որ իբրեւ ամենաթանկագին բիւրեղը, ամենաթանկագին մարգարիտը գուրգուրանք անոր վրայ, եւ իր օգնութիւնը եւ բարեխօսութիւնը բոլորէս անպակաս ըլլայ:

## ԺԱՆՊԻՆՈՒ ՄԱՀԵ

### ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅՈՒ «ԱՊԱՐԱՆՔԻ ՍՈՒՐԲ ԽԱՉԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ» ԳԱՂՏՆԻՔՆԵՐԸ

2015 թվի ապրիլի 12-ին, Հայաստանյայց եկեղեցու երեք կաթողիկոսների ներկայությամբ, Հռոմի պապ Ֆրանցիսկոսը ճանաչեց Հայոց ցեղասպանությունը և հռչակեց Սուրբ Գրիգոր Նարեկացուն «Համաշխարհային եկեղեցու վարդապետ»:

Այդ կոչումը ոչ միայն քաղաքական, այլև հոգևոր բացառիկ նշանակություն ունի:

Այդ նշանակությունը սերտ կապ ունի Հայոց ցեղասպանության ճանաչման հետ: Արևմտյան Հայաստանի և Օսմանյան կայսրության հայ բնակչությանը իսպառ բնաջնջելով, երիտթուրքական զազանը նպատակ ուներ նաև հայկական բազմադարյան քաղաքակրթությունն արմատախիլ անել:

Եվ ահա սուրբ Գրիգոր Նարեկացին այդ քաղաքակրթության գագաթներից մեկն է հանդիսանում: Նրա ստեղծագործությունները ոչ միայն ազգային, այլև համամարդկային արժեք ունեն: Զարենցի խոսքով, «Նարեկացու պես լուսապսակ ճակատ չկա»: Նարեկի սրտից բխած գոհարները հայ ժողովրդի անխզելի ժառանգությունն են և միաժամանակ համամարդկային մտքի, մտածողության գանձեր են:

Հետևաբար, այսօրվա աշխարհում ևս, Հայաստանի կշիռը չպետք է չափել բացառապես աշխարհագրական և տնտեսական տվյալների հիման վրա, այլև Գրիգոր Նարեկացու չափանիշով: Այդ տեսանկյունից Հայաստանը նույն մակարդակն ունի, ինչ Շեքսպիրի, Գյոթեի, Դոստոևսկու կամ Հյուգոյի հայրենիքները:

Մեկ հազարամյակի ընթացքում «Մատեան Ողբերգութեան»-ն անընդհատ կարդացվել է բազմիցս ուսումնասիրվել է, իսկ 1961 թ. ի վեր Իսահակ Քեշիշյանի լիակատար ֆրանսերեն թարգմանությունից<sup>1</sup> հետո, թարգմանվել է շատ լեզուներով և օտարազգի ընթերցողներին մատչելի դարձել: Ուստի և, այսօր Մատյանի մասին չեմ խոսի, այլ կանդորադառնամ անբավարար մեկնաբանված Գրիգոր Նարեկացու մի գրությունը՝ «Ապարանքի Սուրբ Խաչի պատմություն»-ը<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> Grégoire de Narek, *Le livre de Prières*. Introduction, traduction de l'arménien et notes par Isaac Kéchichian, avec une préface de Jean Mécérian (Sources chrétiennes n° 78), 1961.

<sup>2</sup> Գրիգորի Նարեկայ վանից վանականի Պատմութիւն Ապարանից Ս. Խաչին, Մատենադիրք հայոց, ԺԳ հ., Ժ դար, Գրիգոր Նարեկացի, Եր., 2011, 913-929 (ստորև § և թվերով վկայակոչվում են սույն հրատարակության համարակալված նախադասությունները):

Այդ երկը հավասարվում է Մատյանին ուժեղ, հուզիչ, փայլուն քերթողական ոճով, բայց նյութը բոլորովին տարբեր է, առնչվելով ո՛չ միայն աստվածաբանության, այլև Վասպուրականի, Բյուզանդական կայսրության և հայ արվեստի պատմությանը: Բառաբարդումներով հագեցած Նարեկացու երկարաշունչ նախադասությունները հաճախ մշուշապատ են, երբեմն էլ առեղծվածային և խորհրդավոր: Թարգմանելիս մեզ մեծապես օգնել են երջանկահիշատակ Մխիթարյան գիտնականի՝ Գաբրիել Ավետիքյանի մեկնաբանություններն ու ծանոթագրությունները:

Իմ հերթին, Ֆրանսերեն թարգմանություն կատարելիս, մի շարք հանելուկներ լուծեցի, որոնցից մտադիր եմ այսօր մի քանիսը ներկայացնել:

Առաջինը վերաբերում է գրության թվականին: Մոտավորապես 951 թվին, Տարոնին հարակից Մոկաց գավառում վախճանվեց Ապարանքի առաջնորդը՝ իշխանագն Դավիթ եպիսկոպոսը: Նա թաղվել է իր կառուցած Սբ. Կարապետ եկեղեցու գլխավոր սեղանի տակ, իսկ շուտով նրա գերեզմանի հողը պատճառ դարձավ հրաշագործ բուժումների, ուստի և 976 թվականին, երբ որ Մոկաց իշխանը ստիպված հեռացավ հայրենի գավառից և Պոլիս գնաց, իր հետ տարավ սքանչելագործ հողից: Լսելով կատարվող հրաշքների համբավը, կայսրերը՝ Բարսեղը և Կոստանդինը, ցանկություն հայտնեցին Ապարանքի ուխտին բացառիկ մի նվեր անել: Մոկաց իշխանը և սուրբ Դավիթի հաջորդը՝ Ստեփան եպիսկոպոսը, Քրիստոսի Սուրբ Խաչի մի մասունք ուզեցին:

983 թ. Ավագ Ուրբաթ օրը թանկագին նշխարքը Ապարանք բերվեց շքեղ խաչաձև մասնատուփում: Նախ դրեցին այն Դավիթի շիրիմին մոտ, Սբ. Կարապետ եկեղեցում, իսկ դրանից մի քանի տարի անց նորակառույց Աստվածածին տաճարում: 983 թ. տոնակատարությանը ներկա էին Վասպուրականի արքաները, որի ընթացքում կարդացվեց Գ. Նարեկացու հեղինակած նվիրատվության պատմությունն, ինչպես նաև Սուրբ Խաչի ներբողը:

Սակայն զարմանալին այն է, որ այսօր մեր ունեցած բնագիրը հիշատակում է այնպիսի դեպքեր, որոնք պատահել են 983 թ. երկար ժամանակ հետո, առնվազն՝ մինչև 995 թ.:

Առեղծվածի լուծումը հետևյալն է: Մոտավորապես 992 թ. մահացավ Գր. Նարեկացու սիրելի ուսուցիչը՝ Անանիա Նարեկացին: Նարեկավանքի նոր Աբբահայր ընտրվեց Սբ. Գրիգորի ավագ եղբայրը՝ Հովհաննեսը: Վերջինս իր պաշտոնի հեղինակությունից օգտվեց պահանջելու համար, որ իր եղբոր բոլոր երկերը ընդօրինակվեն և ամբողջանան: Այն ժամանակ սբ. Գրիգորն արդեն ներբողներ, գանձեր, տաղեր և Մատյանի շատ ճառեր էր հորինել: Բայց այդ երկերից ո՛չ մեկը, բացի Արծրունի թագավորների պատվերով գրած «Երգ երգոցի մեկնություն»ից և Ապարանքում արտասանած ճառերից, երբեք Նարեկավանքից դուրս չէր եկել:

Հետևաբար Գրիգորը, Հովհաննեսի թելադրանքով և աջակցությամբ, իր երկերը համախմբեց երեք ժողովածուներում: Սրանք են. Ներբողները (995 թ.), Գանձերն ու Տաղերը (998 թ.) և «Մատեան ողբերգութեան»-ը (1002 թ.): Երեքը, կապված լինելով իրար հետ, վերը նշվող հոգևոր ճանապարհի երեք փուլերն են կազմում: Առաջին երկու ժողովածուները վերաբերվում են «արտաքին մարդուն», այսինքն մարդկային վարքին, տեսանելի գործունեությանն ու ընթացքին: Իսկ երրորդը՝ «ներքին մարդուն», այսինքն ներքին ընթացքին ու հոգևոր պատմությանը, որը բխում է սրտի խորքերից:

Հստ այդմ, ներբողները գտնվում են վերելքի սկզբին, ձգտում են Քրիստոսի և սրբերի մասունքներին պատիվ մատուցող տոնախմբությունների առաջադրած զմայլանքն ու հուզմունքը իսկական բարեպաշտության վերածելու: Գանձերն ու տաղերը, հարստացնելով ամբողջ ծիսակատարությունները, նպատակ ունեն դրանց մասնակցող հավատացյալներին գիտակից դարձնել տոնի աներևույթ գանձերին: Այդ պատճառով, ամեն մի տոնի կանոնը սկսվում է «գանձ» բառով: Իսկ «Մատեան Ողբերգութեան»ը ձեռնարկում է «ներքին մարդուն» կառուցելու համար:

Այդ եռապատիկ ծրագիրն իրագործելու համար անհրաժեշտ էր ո՛չ միայն գոյություն ունեցող բոլոր բնագրերը հավաքել և դասել, այլև դրանք համալրել՝ հորինելով պակաս եղածը: Ուստի և պետք է ենթադրել, որ այդ համալիրի շեմին կանգնած եռագրությունը՝ Ապարանքի Սուրբ Խաչի պատմությունը և նրան կցված երկու ներբողները, բավականին վերամշակվել և համալրվել են:

Նշենք միայն այն փաստը, որ բնագրում հանգամանորեն (§ 70-114) նկարագրված Սուրբ Աստվածածնի տաճարը գոյություն չունեի 983 թ., երբ որ ճառը առաջին անգամ ընթերցվել էր: Նմանապես, Պատմության առաջին մասը՝ Բարսեղ և Կոստանդին կայսրերի գովեստը, գրած պետք է լինի Բուլղարների դեմ տարած առաջին վճռական հաղթանակներից հետո, այսինքն՝ 995 թ. ոչ առաջ: Հետևաբար, այսօր մեր ունեցած բնագիրը պետք է համարել ոչ թե Նարեկի սկզբնական խմբագրությունը, այլ դրա 995 և 998 թթ-երի թվականներին համալրված տարբերակը:

Տեսնենք հիմա մի երկրորդ հանելուկ: Գրիգոր Նարեկացին իր դրվատած Մոկաց իշխանի անունը չգիտի: Կոչում է նրան «մեծ մանգլավիտ» (§ 62), ինչը ո՛չ մի դեպքում հատուկ անուն չի կարող համարվել: Այն ժամանակ «մանգլավիտ» բառը օրերիս «մանկլավիկների» վարկաբեկիչ համբավը չունեի, այլ նշանակում էր բյուզանդական կայսրերի շնորհած զինվորական մի պատվավոր կոչում: Իշխանի բուն անունն էր Զափրանիկ, ինչպես իմանում ենք Ստեփանոս Ասողիկից:

Արդ, պետք է հարցնենք, թե ինչպես կարելի է բացատրել, որ Գրիգոր Նարեկացին Ապարանքի Սուրբ Խաչը բերող Զափրանիկի անունը չգիտեր, եթե իրեն անձամբ հանդիպած և ողջունած պետք է լինեի տոնակատարության ժա-

մանակ: Այդ հարցին կարելի է միայն մեկ պատասխան տալ: Նարեկացին այդ օրը Ապարանքում չի գտնվել և Զափրանիկ Մոկացու հետ երբեք չի տեսակցել: Պատմությունը գրել է ոչ թե անձնական փորձառությունից ելնելով, այլ Նարեկավանքում, Մոկաց եպիսկոպոսի պատվերով, իրեն ուղարկված գրավոր տեղեկությունների հիման վրա: Բանն այն է, որ վաղ միջնադարյան օրենքով, աբեղան պարտավոր էր սկզբունքորեն իր վանքից չհեռանալ, եթե աբբահայրը չհրամայեր:

Երրորդ հանելուկը կարծես թե ինքը՝ Նարեկացին է մեզ առաջարկել, որպեսզի աշխատենք այն լուծել: Այդ վերաբերվում է Մոկաց եպիսկոպոսի և Ապարանից առաջնորդի՝ Ստեփանոսի երկրորդ անվանը: Նարեկացին անդրադառնում է այդ հարցին երեք անգամ (§ 65, 66, 101), նկատելով, թե Ստեփանոսը երկու անուն ունի, բայց հստակ չի ասում, թե ինչ է երկրորդ անունը:

Նախ և առաջ նկատենք, թե երկու անուն ունենալը Արծրունի թագավորների դեպքում բնականոն մի երևույթ է: Գրիգոր Նարեկացին հիշատակում է Աշոտ-Սահակ, Գուրգեն-Խաչիկ և Սենեքերիմ-Հովհաննես Արծրունիներին (§120-121): Այդ հանգամանքի բացատրությունը պարզ է, առաջին անունը ազգատոհմի հնամյա հեթանոսական ծագումը ոգեկոչող ծննդյան անունն է, իսկ երկրորդը՝ մկրտությունը:

Ստեփանոս եպիսկոպոսի հանգամանքը տարբեր է: «Պսակ նշանակող առաջին անունը՝ Ստեփանոսը, նա ընդունել է մկրտության ժամանակ, իսկ երկրորդ անունը՝ հոգևորական ձեռնադրության առիթով: Արդ, Սուրբ Գրիգորը կոչում է եպիսկոպոսին «Սիոնի պսակ» և «Հիսուսի ծառա» (§ 101): «Սիոնի պսակ»ը համապատասխանում է «Ստեփանոսին»: Հետևաբար, պետք է կարծել, թե «Հիսուսի ծառա» երկրորդ անվան բացատրությունն է:

Հաշվի առնելով, որ Վասպուրականը, հատկապես Մոկաց գավառը կից էր Միջագետքի ասորիներին, կարելի է մտածել ասորերեն անձնանունի մասին: Բառացի թարգմանությունը «Աբդիշոյ» կլիներ: Բայց ավելի հավանական է թվում, թե Ստեփանոս եպիսկոպոսի ձեռնադրության մականունն է եղել Ապղլմսեհ: Ի դեպ, Ապարանքի համալիրն ընդգրկում էր «Եբրայեցի ընտրյալ պատանու՝ Մարտիրոս Ապղլմրսեհ»-ի (§ 111) մատուցը:

Պարսկաստանի Սինգար քաղաքից հրեա հովիվը՝ Ասերը, Ալիի որդին, մկրտվել էր Ապղլմրսեհի անունով 553 (կամ 384) թվին: Այդ պատճառով սպանվել է հոր ձեռքով և մասունքները տարվել են Հայաստան քրիստոնյա հայ վաճառականների կողմից: Ապարանքում պահվում էր Ապղլմրսեհի բազուկը, որը XI դարում տեղափոխվեց Աղթամար: Այն ժամանակ մայր տաճարի առաջնորդն էր Աբղլմրսեհ եպիսկոպոսը, նահատակ Թոռնիկ Արծրունու որդին<sup>3</sup>:

<sup>3</sup> Թովմա Արծրունի և Անանուն, Պատմություն տանն Արծրունեաց, քննական բնագիրը Գ. Տեր-Վարդանեանի, Մատենագիրք հայոց, ԺԱ հատոր, Ժ դար՝ Պատմագրություն, Գրք Ա, Անթի-



Սուրբ Խաչի մասունք ստանալը երկարատև և նուրբ դիվանագիտական սակարկումներ պահանջեց: Նարեկացին գրում է, թե ճարպիկ և պերճախոս Մովսես իշխանը՝ Ջափրանիկը, Ստեփանոս եպիսկոպոսից և կայսրերից ուզեց և ստացավ ինքնագիր հրովարտականեր, որոնք սուրհանդակի միջոցով նպատակին հասցրեց, նախ Կ.Պոլիսից Ապարանք, իսկ հետո Ապարանքից Կ. Պոլիս (§54-56):

Սակայն դա պետք է համարենք համաձայնության վերջին փուլը: Դրանից առաջ ոչ պաշտոնական թղթակցություն է եղել Ստեփանոս եպիսկոպոսի և Ջափրանիկի միջև, ինչպես նաև վերջինս անձնական տեսակցություններ է ունեցել Բարսեղ կայսեր հետ:

Բնագրի հանելուկներից շատերը լուծվում են Աստվածաշնչի մեկնաբանությունամբ: Օրինակ, Գրիգորը գրում է, թե կայսրերը ապստամբ ժողովուրդներին՝ վրացիներին, խազարներին, ճեներին և հայերին (§ 21) «հաստ և հաղթող բազուկով ըմբռնեցին», ըստ օրինակի հին մարգարեների՝ Համբակումի և Ջաքարիայի: Աստվածաշնչի ընթերցողները գիտեն, թե Համբակումի մազերից բռնած մի հրեշտակ նրան Դանիելի վիրապի վրայով տեղափոխեց Բաբելոն (Դան. ԺԳ 33-34): Դրա քանդակը կա Վրաստանում՝ Ատենիս Սիոնի արևմտյան պատի վրա, հայերեն վիմագրությունամբ: Իսկ Ջաքարիան տեսիլք տեսավ, թե ինչպես Տեր Աստված մեկնած ձեռքով Իսրայելին հալածող ազգերին է սպառնում (Ջաք. Բ 13):

Այլուրեք, պատմելով Դավիթ եպիսկոպոսի դաստիարակության մասին, հեղինակը գրում է, թե շատ վարժություններից հետո երանելին հասավ լիակատար կատարելության «Եփրեմի լեռան զորավոր հսկողի պես»: Ո՞վ է այդ հսկողը: Մենք պետք է իմանանք: Կարծեմ, թե հսկողի անվան տակ պետք է Սամվելին հասկանալ, որովհետև Սամվելը Եփրեմի լեռից է եկել (Իմ. Ա 1): Ըստ Մատթանի (ՁԸ Ա), սուրբ Գրիգորը բարձր է գնահատել Սամվելին՝ կոչելով նրան «մարգարէ» և «ամենատես»:

Կարելի է լուսաբանել Սուրբ Խաչի պատմության ուրիշ մթին հատվածներ: Սակայն ուզում եմ հիմա անդրադառնալ կենտրոնական թեմային, այսինքն՝ Սուրբ Խաչի մասունքի ոչ միայն կրոնական, այլև քաղաքական և խորհրդաբանական արժեքին:

IX դարում, այսպես կոչված «Մակեդոնյան» կայսրերի հաստատվելուց ի վեր, Քրիստոսի մասունքները համախմբվում են Կոստանդնուպոլսում, կայսերական Պալատի Փարոսի Սուրբ Աստվածածնի եկեղեցում: Վաղուց այնտեղ երկրպագվել էին Սուրբ Գեղարդը և Սուրբ Խաչը: 944 թ. բերեցին նաև Ուոհայի

մանդիլիոնը: Իսկ Արևելքի բյուզանդական վերագրավումը առիթ հանդիսացավ նոր մասունքներ հայթայթելու: Բոլորը հավաքվեցին մայրաքաղաքում, որ դարձել էր կայսրության վերակառուցման խորհրդանիշ: Քրիստոսի մասունքները հնարավորություն են տալիս միաժամանակ հաղթանակ տանելու («Այդ նշանով կհաղթես»), դաշնակիցների հավատարմությունը երաշխավորելու (իրենց մասունքի բեկոր նվիրելով) և այդպես տրված երդումների անկեղծությունն ամրապնդելու<sup>4</sup>:

Ահա այս շրջանակում պետք է ըմբռնել Ապարանքին ուղղված կայսրերի նվիրատվությունը: Մեկ կողմից խաչածե մասնատուփում զետեղված Քրիստոսի և Աստվածածնի թանկագին 7 նշխարները (§ 60, 135) քաջալերանք էին հանդիսանում Վասպուրականի եկեղեցու ճկուն վերաբերունքի՝ Բյուզանդական եկեղեցու նկատմամբ: Արծրունի թագավորների գրաված դիրքը քրիստոսաբանական հարցերի վերաբերյալ խիստ տարբերվում էր Անանիա Մոկացի կաթողիկոսի և Բագրատունյաց թագավորության անգիջողությունից:

Մյուս կողմից, Սուրբ Խաչի հանդիսավոր ընդունելությունը Վասպուրականի երեք թագավորների կողմից, քաղաքական նշանակություն ուներ: Այն նշանակում էր կայսերական գերիշխանության որոշակի ճանաչում: Չմոռանանք, որ 983 թ. ներկա գտնվող Ռշտունյաց իշխանը՝ Սենեքերիմ-Հովհաննեսը (§ 120-121), հետագայում Վասպուրականի այն շահնշահը դարձավ, որը համաձայնվեց թագավորությունը 1021 թվին զիջել Բյուզանդիային՝ «Ասպրականի» կատեպանությունը ստեղծելու համար:

Ի՞նչ է եղել Գրիգոր Նարեկացու անձնական կարծիքն այդ դեպքերի մասին: Եթե մի կողմ դնենք ներբողի ժանրին հատուկ դրվատանքները, բավականին հստակ երևում է, թե Նարեկացին ավելի շուտ ուշադրություն է դարձնում բյուզանդացիների միջամտության եկեղեցաբանական նշանակությանը, քան քաղաքական հանգամանքներին:

Օրինակ, մեջբերենք Գրիգորի հորինած Կ. Պոլսի հակիրճ ոգեկոչումը. «(Մոկաց իշխանը հասավ) մինչև հեռավոր ծայրը Ասիայի և սկիզբը Իտալիայի, Դալմատների նոր ոստանում, երոմածին հույների արքունիքում, ծովածավալ հրափակ, անդնդափոս, ահագնապարիսպ բազմաբնակ քաղաքում և անմատչելի ամրոցում, Կ. Պոլսում» (§ 42):

Թեպետ այդ հատվածից որոշ բառեր քաղված են «Աշխարհացույց»-ից, բայց կայսերական մայրաքաղաքի պատկերը բոլորովին անիրատեսական է: Ավելի ճիշտ վախճանաբանական տեսիլքի պես է հնչում: Պոլիսը պատկերվում է որպես վերջին ժամանակների մեծաքաղաք: Այն կանգնած է երկու ցամաքների անդնդափոր եզրին, այնպիսի վայրում, որտեղ երկիրը և ծովը խառնվում

<sup>4</sup> St' u Durand (Janic) & Flusin (Bernard), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris 2004 (Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance):

են իրար: Այնտեղ են խուժում ջրհեղեղից և Բաբելոնյան աշտարակից ի վեր ցանուցիր եղած ամբողջ աշխարհի ժողովուրդները: Այդ երևույթը կարծես գուշակում է ահեղ դատաստանի համար մարդկային ազգերի համախմբումը:

Մինչ այդ Բյուզանդական կայսրության աստվածադրոշմ առաքելությունն է «երկնորեն լայնությամբ ամենահաս թևերը ձգելով, ամբողջ աշխարհիս անհուն տարածության մեջ ապրող ամբոխները հավաքել մեկ հոտի պես մի խմբում, մեկ սյունհողոսի պես մի եկեղեցում, մեկ հարսի պես մի առագաստում, մեկ ամուսնու պես մի տաղավարում, մեկ ընկերոջ պես նույն վերմակի տակ, մեկ զուգակցի պես նույն խորանի խորհրդարանում» ևն (§ 18): Մի խոսքով, Նարեկացին նույնացնում է հունական եկեղեցին կաթողիկեին, այսինքն համաշխարհային եկեղեցուն:

\* \* \*

Ֆրանսիական գրականագիտության հայրը՝ Շառլ Սենտ-Բյուվը (*Charles Augustin Sainte-Beuve*) գրել է, թե հանճարեղ հեղինակի անդրանիկ գլուխգործոցը պարունակում է արդեն իր ապագա ստեղծագործության բոլոր երախայրիքը, «Ապարանքի Սուրբ Խաչի պատմությունը» ոչ միայն Նարեկացու հանճարի առաջին արգասիքն է, այլև իր երեք մեծ քերթվածների կոթողային դարպասը: Այն փայլում է ոչ միայն Նարեկի քերթողական ոճով, այլև այն հազվագյուտ գրություններից է, որոնցում տեսնում ենք, թե ի՞նչ պատմական միջավայրում է հեղինակն ապրել: Նման տեղեկություններ գտնում ենք միայն Մատյանի հիշատակարանում:

Սուրբ Խաչի պատմությունը կարդալով հասկանում ենք նաև, որ Նարեկացին Վասպուրականի թագավորության հարազատ ծնունդ և քաղաքական-մշակութային միջավայրի արդյունք է:

## ՀՐԱԶՅԱ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ

### ԲԱՆԱՍՏԵՂԾՈՒԹՅԱՆ ՀԱՐԱԿԱՅՈՒԹՅԱՆ ԽՈՐՀՈՒՐԴԻՆ ԸՍՏ ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅՈՒ

Կան գրքեր, խորհրդավոր բնագրեր, որ մարդկային հիշողության սրբազան տաճարների արժեք ունեն, քանի որ խտացնում են ողջ մարդկության հոգևոր պատմությունը: Այդպիսի խորհրդավոր գրքերից է Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկը, և, ընդհանրապես, Գրիգոր Նարեկացու ողջ ստեղծագործությունը:

Նման բնագրերի գաղտնիքը նրանց հարաշարժության, մշտատևության մեջ է – նրանք փոխվում, վերամարմնավորվում են ժամանակի հետ, ամեն սերունդ յուրովի է վերընթերցում, ներապրում և վերաիմաստավորում այդ երկերը – նրանց առաքելությունն է միշտ վերարթնացնել սերունդների հոգևոր կապը, այդ կապի մեջ փնտրել տիեզերական ներդաշնության բանալին, նորոգել նրանց հավերժական ուխտն Աստծո հետ, հոգևոր հեռանկար բացել նրանց համար գալիքում:

Այդպիսի մի երկ է «Մատեանը», որն իր մեջ խտացրել, բյուրեղացրել է ոչ միայն հայ ժողովրդի, այլ համայն մարդկության հոգևոր պատմությունը, պատմություն, որի կիզակետում բանական մարդն է աստվածացման իր գերագույն գաղափարով, որն իր ստեղծագործ ձիրքով, «անզուգական հրաշակերտությամբ» «էակից է, համացել է» Աստծուն:

Դեռ վաղ միջնադարից սկսած Նարեկացու մեկնիչներն անդրադարձել են «Մատեանի» հավերժության խորհրդին:

Մրն է «Մատեանի» հարակալության գաղտնիքը: Նարեկացին բանալիներ է թողել իր խորհրդավոր բնագրերի մեջ թափանցելու համար:

Գրիգոր Նարեկացին «Մատեանում» խոսում է Աստծո հետ իր անմիջական կապի, նրա արարչագործության ծիրի և իր ստեղծագործության միախառնության մասին, իր աստվածային խորհրդավոր տեսիլների մասին, որոնք լուսավորել են նրա հոգևոր կյանքը:

Ոչ պակաս խորհրդավոր են նրա ներապրումները, ներզգացողություններն իր երկի հարակալության մասին, որ հոգևոր հեռանկար են բացում իր և գալիք սերունդների համար: Նա շատ է խոսում իր և իր ապագա ընթերցողների խորհրդավոր կապի մասին – նա հավատացած է, որ իր երկի, հոգեշունչ «Մատեանի» ամեն ընթերցման հետ նա՝ իբրև մշտնջենավոր ձայնարկու, բարբառելու է, քանի որ «Մատեանն» արարել է Աստծո հետ «համաշնչապես» ...

Ըստ նրա, բանական մարդն իր ստեղծագործ աշով «համացել» է Աստծուն:

Նա իր այդ սրբազան գաղտնիքին անդրադառնում է բազում անգամներ:

Սրանում է նա տեսնում է «Մատեանի» և ընդհանրապես ստեղծագործութ-  
թյան գերագույն իմաստը:

Նա բազմիցս արծարծում է նաև իր և իր ընթերցողների խորհրդավոր  
կապի գաղափարը, որ ժամանակի հոգևոր շրջանակներից և վանական միջա-  
վայրից տարածվում է ողջ քրիստոնեական համայնքի վրա՝ աղեղ կապելով  
ժամանակների, սերունդների ու ժողովուրդների վրայով: Նրա «Մատեանը»  
միջնորդ պիտի լինի նրանց և Աստծո միջև:

Գրիգոր Նարեկացին ոչ միայն կոնկրետ ընթերցողի, ունկնդրի ու լսարանի  
զգացողություն ունի, այլ կարծես ստեղծագործում է նրանց հետ կենդանի  
կապի ազդեցությունը:

Եվ նա, այս հոլովույթում, իբրև գոյաբանական գործոն, հարակալություն  
առեղծված, ընդգծում է գալիք ընթերցողի կերպարը: Իր «Մատեանի» ամեն մի  
ընթերցման հետ, հոգևոր առնչակցության պահին, բանաստեղծը վերակենդա-  
նանալու է, և իբրև կենդանի ձայն խառնվելու է ընթերցողի աղերսներին և  
օրհնաբանություններին:

Եվ նա իր և իր «Մատեանի» հարակալության գաղտնիքը տեսնում է  
Աստծո, բանաստեղծի և ընթերցողի այս եռամիասնության մեջ:

Սրանով նա ընթերցողի համար հոգևոր ինքնակատարելագործման, մաք-  
րագործման և «աստվածացման» ուղի է նշում, որն անցնում է «Մատեանի»  
երկնուշեղ շավիղներով, «բազմաստեղյեան դրուագ»-ներով: Այն ստեղծված է  
«ի հրաշակերտութիւն միագոյ իրի», որն, իր «Մատեանից» բացի, խորհրդա-  
նշում է նաև բանական, աստվածակերպ մարդուն, և այստեղ միանում են իր  
շնչավոր «Մատեանն»՝ իբրև կառույց, և բոլոր ժամանակների հոգևոր մարդն՝  
իբրև հոգեկերտվածք: «Մատեանը» այն կառույցն է, այն «ներքին եկեղեցին»,  
ուր իր պաշտամունքն է մատուցում «ներքին մարդը»:

Ժամանակների հոլովույթում վերժամանակյա այդ բնագրերը խորքային և  
տարածական նորանոր ոլորտներ են թափանցում՝ ապրելով բոլոր սերունդնե-  
րի մեջ՝ ձևավորելով նրանց հոգեկերտվածքը:

Եվ այստեղ Գրիգոր Նարեկացին բացում է ընթերցողի առաջ իր գաղտնիք-  
ներից ևս մեկը:

Այդ հարակալող բնագրերը միանում են աստվածային ոլորտներում  
«վերանկարված» Մայր բնագրին՝ դառնալով մարդկային հոգևոր պատմու-  
թյան այն հայելին, որի անդրադարձները ներառում են, բյուրեղացնում են  
կյանքի ցոլարձակումները:

Աստվածածնին նվիրված իր ներբողում նա գրում է.

Վերանկարեա՛ զառ յաւազանէն անախտ արգանդէ

Զկարդացեալս անուն ի գիր մատենի վերնում դպրոցիդ:

Հստ բանաստեղծի, ինքն Աստծո մատներով գրված ոսկեղեն խոսուն տախտակ է, և իր ստեղծագործությամբ երկրորդում է Աստծուն.

Որ ինձէն իսկ զիս՝  
Ոսկեղէն տախտակս խաւսուն,  
Նուիրեալ քումդ պատգամի,  
Զգրեալսդ մատամբն Աստուծոյ...  
Եվ ես զհւրատեսակ մրով  
Զերկրորդն նմանութիւն առեալ հայթայթեմ:

(ԼԳ, Ժ)

Եվ ստեղծագործության այս համաբնագրում Սուրբ Հոգին ներընկալվում և պատկերվում է իբրև աստվածային քերթության, «հագներգության» խորունկ հայելի, որը ոչ միայն ստեղծագործում ու նախախնամում, այլև արտացոլում է մարդկային անհուն լինելության ծովը<sup>1</sup>:

\*

Գրիգոր Նարեկացին իր բանաստեղծական արվեստով բարեշրջել և բարեփոխել է ժամանակի հոգևոր արվեստների և գրականության ողջ համակարգը, այն ներմուծելով աստվածաբանության մեջ իբրև միստիկ աշխարհընկալման, աստվածային ներշնչանքի, ինքնարարման ու աստվածացման մի հղացք, որ գերազույն նպատակ էր հայեցողի և ստեղծագործողի համար:

Իր փիլիսոփայական երկերից մեկը՝ «Ճառ սրբոյն Գրիգորի Նարեկացոյ ասացեալ», որի բնաբանն է «Հայեա՛ց յանձն քո» անտիկ շրջանից սերող փիլիսոփայական ասույթը, նա սկսում է Դիոնիսիոս Արեոպագացոյ մի մեջբերումով, որն, ըստ էության, նրա աստվածաբանության մի մեկնություն-խտացում է: Այն ամբողջացնում և յուրովի բանաձևում է աստվածային աստիճանակարգության դիոնիսյան միստիկ տեսությունը, որը սերում է նորալատոնական սկունքներից:

«Գու՛թ արարչական խնամոցն Աստուծոյ եւ անդունդք սեռն եւ յստակ սիրոյ նորա անմեկնելի եւ անորոշելի են յարարելոցն յիւրմէ լուսաշարժ եւ բարեբուղիս ստեղծագործելոցն յառաջնոցն մինչեւ ի հուսկ յետին յարարածս, որ բոլորովին անշունչք են եւ անշարժք, ըստ մեծին Դիոնիսեայ Արիսպագացոյ...»<sup>2</sup>:

Տիեզերական այս աստիճանակարգությունը Դիոնիսիոսի և նրա հետևորդներից Գրիգոր Նարեկացու աստվածաբանության առանցքն է, ըստ որի աներևույթ ոգեղեն և երևելի՝ մարմնավոր աշխարհները ներթափանցված են աստվածայինով՝ հրեշտակների դասերից մինչև բնության հետին արարածները:

Գրիգոր Նարեկացին քրիստոնեական-նորալատոնական այս դրույթն է դնում իր բանաստեղծության հիմքում. բանաստեղծն օժտված է աստվածա-

<sup>1</sup> Տե՛ս Հ. Հ. Փամբազյան, Սուրբ Գրիգոր Նարեկացու կյանքը, Եր., «Նաիրի», 2005, էջ 93-105:

<sup>2</sup> Մատենագիրք հայոց, ԺԲ հ., Ժ դար, Գրիգոր Նարեկացի, Եր., 2011, էջ 1040:

տուր ձիրքով, նա կոչված է աղոթելու և օրհնաբանելու ոչ միայն համայն մարդկության, այլև բոլոր արարածների անունից՝ որպես **տիեզերաքարոզ վարդապետ**, և նրա լսարանը, հանդիսարանը դառնում է ոչ միայն համաքրիստոնեական համայնքը, այլև համաշխարհը, որը ոգեղենացած, անձնավորված, «բարառնաբար» մասնակցում է նրա «հոգեշունչ» աղոթասացությունը:

Բանաստեղծը, որ ստացել է Աստծո բոլոր արարածների անունից խոսելու աստվածային պարգևը, կոչված է գոհաբանական, «հոգեշունչ» աղոթք կարդալու և օրհնաբանելու աստվածային արարչագործությունը՝ երկնային «լուսաշարժ եւ բարեբուղիս» էություններից մինչև աստվածարյալ բնության հետին արարածները:

«Այլ ի լսելիս եւ ի շրթունս, եւ ի տեսիլ աչաց, եւ ի բազուկս բառնալով զգիրս աստուածաշունչս՝ հոգեշունչ լինել յուսացայ...»

Յաղագս որոյ ընդ իս առեալ զբոլոր գոյսս... տալով բնաւիցն խաւսուն լեզուս՝ եւ ամենեքումբ գոհանամբ զնմանէ, որ ետ ինձ ի վայելս զայս ամենայն:

Եւ ի կատարման աստ յոտն կալ պարգեւեաց ինձ առաջի աստուածարկու եւ քրիստոսաժողով հարանց եւ հարազատից եղբարց՝ առնուլ զաղաւթս եւ զարհնութիւն աղէկիզեալ սիրալի եւ աստուածագութ խնամոցն...»<sup>3</sup>:

Անցած ու գալիք ժամանակները, համաշխարհն ու համայն մարդկությունն է նրա հանդիսարանը, որի առջև նա աղոթում ու փառաբանում է Աստծուն բոլոր արարածների անունից՝ իբրև տիեզերաքարոզ, տիեզերալույս վարդապետ:

Տիեզերաքարոզ վարդապետի և տիեզերական հանդիսարանի այդ զգացողությունն ընկած է «Մատեանի» հիմքում:

«Իսկ յանդիմանութիւնս գրաբանականս, ի կոյտս բազմութեան ազգաց եւ թարգմանութիւնս ժողովրդոց, զայս արգահատութիւնս մաղթողականս նուիրեցի, զոր ներքնաշարեալքդ սահմանադրեն գոհաբանութիւնք»:

(ԼԳ, Ա)

«Արդ, զայս գոչումն ծածուկ խորհրդոց՝ կերպաւորելոց յայսմ մատենի, ամենալուր ականջաց մեծիդ Աստուծոյ ընծայեցուցի, սովիմբ սպառազինեալ, եւ ապա մտի ի հանդէսն...»:

(ԼԳ, Փ)

Ողորմելի հեծութեամբ թախծեալ ի հոգի,  
Անաչառ խայտառականաւք հրապարակաւ  
Ի յեկեղեցիս բազմութեան ազգաց վերապատմեցից՝  
Բարձր ձայնիւ, բարբառով մեծաւ աղաղակելով:

(ԼԹ, Ա)

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 1042:

Եւ քանզի առ ամենայն հասարակ տնկեցեալ  
յերկրի ազգ բանականաց  
Այս պատուէր նկարագրական  
Նորոգ մատենի ողբոց նուագի,  
Որ զամենեցունց կրից պատահմանց  
նշաւակեալ յիրում պատկերի,  
**Իբր կցորդ մեծգիտակական կարեաց համայնից՝**  
**Առ բոլոր գումարս բազմահոլով**  
**տիեզերակոյտ քրիստոնէից...**  
Առ դէմս աղաւթից այսու մատենիւ  
մատակարարեսցի,  
**Ձեռնարկեալ Հոգւոյդ զարութեամբ...**

(Գ, Բ)

Եւ աւրհնեալ սրբեա՛ զտառ մատենի այսր ողբերգութեան,  
Եւ գրեալ դրոշմեսցես յարձան յաւիտեան...  
Կացցէ՛ առաջի քո մշտնջենաւոր  
Եւ յիշատակեսցի՛ ի լսելիսդ քո հանապազ,  
Բարբառեսցի՛ շրթամբք ընտրելոց քոց  
Եւ խաւսեսցի՛ բերանովք հրեշտակաց քոց...  
**Պատմեսցի՛ ի յականջս ազգաց**  
**Եվ քարոզեսցի՛ ի լուր ժողովրդոց,**  
Նկարեսցի՛ ի դրունս իմաստից  
**Եւ տպաւորեսցի՛ ի սեամբ զգայութեանց,**  
Իբր կենդանեալք զի՛ մս պատմեսցէ...  
Եւ թէպէտ վախճան ընկալայց իբր զմահացու,  
Այլ յարակալութեամբ բանի այսր սոփերի  
Գրեցա՛յց կենդանի:

(ՁԸ, Բ)

\*

Հոգեշունչ այդ աղոթասացութեան, տիեզերական այդ քարոզի հանդիսա-  
րանը համաշխարհն է, հանդիսատեսը՝ համայն մարդկութիւնը:

Եվ այդ տիեզերական արարողութիւնը կառավարում է «ներքին մարդը»:

Ըստ միջնադարյան միստիկ տեսութիւնների, որոնց դավանում էին Գրի-  
գոր Նարեկացին և իր նախորդները՝ մարդն՝ իբրև ամբողջութիւն, բաժանվում  
է երկու մասի՝ ներքին մարդ և արտաքին մարդ:

Ներքին մարդու գաղափարը կարևորագույն տեղ է զբաղեցնում Նարեկյան  
դպրոցի և հատկապես Գրիգոր Նարեկացու ուսուցչի՝ Անանիա Նարեկացու բա-  
րոյագիտութեան և արվեստի տեսութեան մեջ, այն նրա աստվածաբանութեան



կարևորագույն հանգույցներից ու խտացումներից է: Եվ եթե բարոյագիտության, բարոյական մաքրագործման և սրբակենցաղության հիմնական խնդիրը նա համարում է **ներքին և արտաքին մարդու** ներդաշնությունը և հոգևոր հավասարակշռությունը, ապա բուն ստեղծաբանության, ստեղծագործության ընթացքում հիմնական ազդակ և շարժիչ գործոցն է դառնում **ներքին մարդու** ընկալումն ու ներապրումը՝ իբրև ստեղծագործողի ներքին, հոգևոր կյանքի խտացում և անձնավորում. **ներքին մարդն է** կառավարում նրա ներանձնական աշխարհը, նրանով է մարդը գոյավորվում և կայանում իբրև Աստծո պատկեր և ստեղծագործելու իր ձիրքով միանում է, «համացեղ» է դառնում նրան (Գրիգոր Նարեկացի):

Եվ այստեղ է «Մատեանի» հոգևոր կիզակետերից մեկը: **Ներքին մարդն**, ահա, մտնելով իր ստեղծագործ ծիրի մեջ, թափանցում է կենսագործունեության բազմաշերտ մի ոլորտ՝ ներառելով նաև **արտաքին մարդու** տիրույթը, հոգևոր խոր ներընկալումներն ու ներապրումները, իբրև հոգևոր կենսոլորտ, արտածելով արտաքին աշխարհ, ուր **ներքին մարդու** շնորհիվ անձնավորում է ամեն ինչ: Եվ մարդկության բոլոր ներքին ցնցումները, հեղաբեկումները, փլուզումները, աղետալի անցքերը՝ իբրև ողբերգություն, անձնական վերապրում, անցնում են **ներքին մարդու** տիրույթով՝ ապաքինվելով, զտվելով և մաքրագործվելով այնտեղ: **Ներքին մարդն է** իբրև տիեզերական փորձանոթ, մաքրագործում համաշխարհը. այս խորին խորհուրդն ու ողբերգական ընկալումն իր ապոթեոզին է հասնում Գրիգոր Նարեկացու «Մատեանում», ուր արտաքին աշխարհն ու ներաշխարհը միանում են տիեզերական համաբնագրում:

\*

**Ներքին մարդու** հասկացությունը, նրա պատկերացումը, «ներքին ու արտաքին» պատկերավորումը գերագույն նշանակություն ունեն միատիկ բանաստեղծի և ընդհանրապես արվեստագետի համար: Ըստ այդ պատկերացման՝ մարդկային բուն կենսագրությունը, ներքին դրաման, ողբերգությունը և մաքրագործումը կատարվում է հենց ներքին մարդու տիրույթում:

**Ներքին մարդը** դառնում է մարդ-ընթացք, շարժում դեպի կատարելատիպը, ինքնակատարելագործման հոգևոր ուղի, որն աղերսվում է իբրև ամբողջություն, իր արտերևույթի, արտաքին մարդու տիրույթի հետ՝ իբրև վարք ու բարքի ամբողջություն, գործնական փիլիսոփայության արտահայտություն:

Ինչպե՞ս էր ներքին մարդը պատկերանում միջնադարյան միատիկին... բնականաբար իբրև հոգևոր կյանքի վերամարմնավորում... բայց նաև ներքին կյանքի ինքնակերպավորումների, խորհրդավոր բանական և հուզական հոսքերի անձնավորումների մի խորհրդավոր աշխարհ, **ներանձնության** կենդանի զգացողություն. մարդը կարծես գոյում է զուգահեռ աշխարհներում, որոնք ներդաշնակում են իրար՝ արտաքին մարդուն զուգադրվում է ներքին մարդը,

աղոթքին՝ ներքին աղոթքը, մենախոսությանը՝ ներքին մենախոսությունը – անգամ արտասանության բուն արարողությունը վերածվում է ներքին ծեսի՝ աղոթողի արտաքին շարժումներին, դիմախաղերին, հուզական դրսևորումներին համապատասխան և համաժամանակ ներապրում և աղոթում է **ներքին մարդը**:

Ներքին մարդու այդ կենսական զգացողությունը ոչ միայն զորեղ ներշնչանքի աղբյուր և ազդակ էր ստեղծագործողի համար, այլ ճանապարհի ուղենիշ աստվածամերձ ոլորտներում և, ի վերջո, աստվածացման ճանապարհ:

Ավելին, ներքին մարդն էր՝ իբրև միատիկի հոգևոր կերպի անձնավորում՝ ներապրում մարդկային ողջ պատմությունն իբրև ներանձնական խորագույն դրամա, ողբերգություն, նա համամասնակից էր դառնում այդ պատմությանը, այնտեղից քաղելով իր բանաստեղծական խոսքի, իր աղոթքի բանական և հուզական խռովքները...

Այսպես, ահա, բանաստեղծը բացվում էր այդ հսկա աշխարհի առջև, և հոգևոր ներսուզումների ընթացքում իր մեջ էր ներառում համաշխարհը...

\*

Ներքին և արտաքին մարդու փոխառնչությունները, հոգևոր ունակությունների և կարողությունների ներընթաց շարժում էին ենթադրում, որի նպատակը հոգևոր կյանքի, ներաշխարհի ոչ միայն զգացողությունը, ներապրումը, այլև յուրատեսակ վերամարմնավորումը, կերպավորումն էր՝ մի յուրատեսակ փոխներթափանցում, հակադարձ շարժում արտաքին մարդուց դեպի ներքին մարդ և հակառակը, որի արդյունքում մարդու արտաքին կյանքը, վարքն ու բարքը ներառվում էր նրա հոգևոր կերպարի մեջ, այն կառավարում էր «ներքին մարդը», որն «Աստծո պատկերն» էր, և որի երկրային նմանակը արտաքին մարդն էր: Եվ ստացվում էր այնպես, որ մարդն իր աստվածային էության մասին դատում էր նաև իր «երևելի պատկերով»՝ **արտաքին մարդով**:

Մարդն, անգամ արտաքին կենցաղավարությանը, մտնում էր մի սրբազան արարողակարգի մեջ, որի գլխավոր օրենքը համամասնությունն ու ներդաշնությունն էր – ամեն ինչ այդ արարողակարգի մեջ այլ իմաստ էր ստանում, և ծիսականացման կենտրոնում աղոթասացությունն էր, որն ամբողջացնում էր սրբակենցաղ վարքն ու մաքրագործության ընթացքը:

«Ներքին մարդու» հոգեֆիզիկական զգացողության շնորհիվ մարդը նոր, հոգևոր դեմք էր ստանում, և ձգտում էր ներդաշնակել և նույնացնել նրան իր արտաքին կերպը:

Դա զարգացնում էր նրա **ինքնակերպավորման** ձիրքը, որ բոլորովին նոր ընկալում էր ստեղծաբանության մեջ և զարկ էր տալիս ընդհանրապես նրա կերպավորման արվեստին:

Նա բնության երևույթների, Արարչի և նրա արարածների հետ խոսում էր «բարառնաբար», «դիմառնաբար», այսինքն կերպավորելով և դիմելով նրանց,

բայց այս «բարդ ու պարզ» խաղում հաճախ ինքն էր հայտնվում իր դիմաց՝ ներքին մարզն ու արտաքին մարզը երկխոսում էին իրար հետ: Նման խորհրդավոր տեղիներ կան «Մատեանում»:

\*

Աստված ոչ միայն ընկալվում է իբրև «անընդմիջելի մերձատր», իբրև ներկայություն մարդկային հոգիներում, այլև այդ ներկայությամբ նույնանում է մարդու էություն՝ «ներքին մարդու» հետ, և ստացվում է այնպես, որ զգացմունքային էքստազի խորհրդավոր պահերին բանաստեղծը՝ դիմելով Աստծուն, դիմում է ասես ինքն իրեն, հայտնվում է իր աստվածային էություն՝ «ներքին մարդու» առջև, որը դեմք ու կերպարանք ունի.

Իսկ եթէ, ամենիցդ Աստուած անքնին,  
 Իմովս վասն իմ առ իմ փրկութիւն, ի դէմս իմ,  
 Իբր թէ ընդ քոյդ էութեան ես իցեմ  
 Մարմնով պարունակողիդ կցորդ միացեալ...  
 Եւ դու, բարերար, յաղագս իմ ի յիմս կերպի...  
 Որպէս թէ կամաւ ընդ քեզ ես կրիցեմ...  
 Աստուածապէս նուիրեալ եւ ի մասունս  
 անհատս բաշխեալ:

(ԾԳ, Գ)

Բանաստեղծը հայում է ինքն իրեն, և հաճախ նրա փոխարեն ներքին մարդն է բարբառում՝ բարառնաբար դիմելով Աստծուն՝ «գերագոյն արվեստագետին»: Նա ձեռք է բերում ներքին տարածք, ներքին շարժում, ներքին դեմք ու կերպարանք, վերագտնում, վերահայտնաբերում է իր աստվածային ես-ը, սրբազնագործում է իր ներքին կյանքը և ստեղծագործության ընթացքը՝ անխզելիորեն կապվելով և միախառնվելով աստվածային արարչությանը: Եվ այս ընթացքում Աստված ինքն է բանաստեղծի կերպարանքն առնում «Եւ դու, բարերար, յաղագս իմ ի յիմս կերպի»: Ստեղծագործության և աստվածային ներշնչանքի այս փոխներթափանցման, միեղենության ընթացքը ներկայացվում է «Մատեանի» բազում տեղիներում.

Եղիցի՛ ողորմութիւն ստեղծողիդ ընդ իս  
 Եւ շունչ ոգւոյս իմ ընդ քեզ՝  
 Անբաժանաւրէն կապաւ միացեալ ի մի:

(Ղ, Ե)

Ահա այս խորհրդավոր «հանդիպումից», առեղծվածային «համընկնումից» հետո լիովին այլ տեսադաշտ, զգայապատկեր, ներքին աղերս ու բովանդակություն են ձեռք բերում Աստծո գերանունությունների շարքերը, որոնք շղթաներ ու սանդղաշարեր են կապում դեպի երկինք վերառաքվող աղոթքներում. Աստված կրկին դառնում է անհասանելի՝ սակայն «ներքին մարդու»

տիրույթում, որը չունի տարածական ու ժամանակային սահմանափակումներ, այլ գոյում է աստվածամերձ ոլորտներում՝ մերձենալով և հպվելով Նրան, բայց հաղորդվելով նաև անսահման հեռավորությունից.

Ո՛չ ձեռինդ միայն ձգմամբ հպաւորութեան,  
Ո՛վ բարեգութ Աստուած մերձաւոր,  
Այլ ի բացեայ գոլով միջոցաւ մեծաւ՝  
Ակն ունիմ զաւրել քո բանիդ առ իմ բժշկութիւն...  
Այլ ի վերինն երկնի բազմելով  
Եւ ի ստորինս երկրի բովանդակ,  
Առ հրաշիցն սքանչելութիւն՝ ոչ ունիմ հատուցանել:

(ժէ, Գ)

Աստվածային խոսքն է բանաստեղծի «բժշկության» աղբյուրը, որին շահախաված է, միախառնված է, «համահունչ և համաշունչ» է բանաստեղծի խոսքը. խոսքը, բառը, դառնում է աստվածային այդ աստիճանակարգության, Աստծո և մարդու անխզելի կապի խորհրդավոր հանգույցը, գոյաբանական, աստվածաբանական արժեք լինելուց զատ այն դառնում է կենդանի աստվածազգացողության, աստվածահաղորդության կենսական բանաձև՝ հանապազ, հարաժամ աղոթասացություն և աստվածաբանություն:

«Անընդմիջելի մերձավորության», «հպավորության» գաղտնիքը խտանում է բառի մեջ, որը ձեռք է բերում ներքին ձգողականություն, կենդանի, աստվածային իմաստ և կենսական թրթիռ, բանաստեղծությունը դառնում է էաբանություն, գոյութենաբանություն, բանաստեղծն այն ընկալում է իբրև «աստվածային լույս», «ամենասփյուռ ճառագայթ», իսկ բանաստեղծը դառնում է աստվածային լույսի բաշխող:

Այս իղձք խորհրդոց խոստովանեալդ քո տենչանաց,  
Այս նշոյք լուսոյ ամենասփիւռդ ճառագայթից,  
Այս ախորժովիւն ճաշակաց բարեբանեալդ քո քաղցրութեան:

(ՀԳ, Բ)

Եւ փոխանակ զի ես ոչ խնդրեցի հետեւել լուսոյդ՝  
Դո՛ւ ելցես ինձ յայց, ճառագայթ ծագման հայրենի կերպիդ:

(ՀԸ, Բ)

Մի՛ խզեր զկապ միութեան ընդ քեզ սիրոյն պնդութեան,  
Մի՛ մերժեսցես զարուեստ զարութեանն լեզուոյս յարմարութեան,  
Մի՛ պակասեցուցաներ զյաջողուած աջոյս՝  
Առ ի լուսոյդ մասունս բաշխեալ:

(ՀԹ, Գ)

Բառերը, բանաստեղծությունը դառնում են այն հարաբերութիւն, համասփյուռ, ճառագայթող աղբյուրը, որոնք ներքին լույս ու տեսողություն են պարգևում բանաստեղծին, որոնցով նա միանում է ներքին մարդուն և նրա միջոցով՝ Աստծուն:

Բանաստեղծն աստվածային լուսեղ բխումները, ամենասփյուռ լույսը փոխակերպում է բանաստեղծության և կրկին վերառաքում Աստծուն. բանաստեղծությունը դառնում է տիեզերական շրջապտույտ.

Քանզի կրկնեալ զլուսոյդ անսպառ բարիսդ  
Որ ի քէն առ իս յամառս թշուառութիւն,  
Քոյին աղերսիւ առ քեզ մաղթեցից,  
Յարմարեալ դարձեալ ի նիւթս բանից՝  
Ձտառ ողբերգութեան այսր մատենի  
Լցից թախծութեամբք եւ հեծեծանաւք:

(ՄԳ, Բ)

\*

Այսպես ներքին մարդու միջոցով բանաստեղծը կապվում է Աստծո և համաշխարհի հետ, կապվում է «հոգեշունչ» բառի, խոսքի միջոցով: Այս գաղափարը գերիշխող է նրա «Ճառում»:

«Այլ ի լսելիս եւ ի շրթունս, եւ տեսիլ աչաց, և ի բազուկս բառնալով զգիրս աստուածաշունչս՝ հոգեշունչ լինել յուսացայ...»

Յաղագս որոյ ընդ իս առեալ զբոլոր գոյսս ի մասունս բաժանելով եւ ի ստիքս կոտորելով, քան զկիտուածս մանրութեան հատոյ մանանխոյ, տալով բնաւիցն խաւսուն լեզու՝ եւ ամենեքումք գոհանամք զնմանէ, որ ետ ինձ վայելս զայս ամենայն: Եւ ի կատարման աստ՝ յոտն կալ պարգեւեաց ինձ առաջի աստուածարկու եւ քրիստոսաժողով հարանց եւ հարազատից եղբարց՝ առնուլ զաղաւթս եւ զաւրհնութիւն աղէկիզեալ սխրալի եւ աստուածատուր խնամոցն»<sup>4</sup>:

Ահա այսպես ներքին հայեցողությունը նույնանում է աղոթքի և օրհնության հետ, իր մեջ ներառելով ողջ տիեզերքը, համաշխարհը, որոնց փոխարեն բարբառում է բանաստեղծը:

Այս հայեցողության և օրհնաբանության ընթացքում մարդու հոգին՝ ներքին մարդը միանում է Սուրբ Հոգուն, և բացվում է հոգևոր տեսողությունը՝ «աչքերի աչքը»: Եվ տիեզերական այդ հանդիսարանում բոլոր բանական մարդիկ ասպարեզում են՝ իբրև հանդիսականներ: Մարդը հայտնում է իրեն՝ իբրև հայելի, միանալով աստվածային արտացոլանքներին և հասնելով «վերնական և իմանալի» իմաստությունը:

«Հոգին Սուրբ բոլորից է ստեղծող եւ խնամարկու... եւ ընդ ամենեսեան խաւսի, որոց տուեալ է միտս եւ բանականութիւն... զի որքան աստ են՝ յասպարիսի են. եւ ի տեղոջն հանդիսական...»<sup>5</sup>:

<sup>4</sup> Մատենագիրք հայոց, ԺԲ հ. 6, Ժ դար, էջ 1042: Ստիք բառը, ի թիվս այլ իմաստների, բնության տարր և տարերք է նշանակում (տե՛ս Նոր Հայկազեան բառարան, հ. Բ, էջ 746):

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 1045:

«Եթէ հայելովն ի մեզ կրկին իմաստք են երեւելի եւ աներեւոյթ աչաց պարգեւելոց մեզ ի Տեառնէ, ապա քննելի է, թէ որոց աչաց է հրամանս հայել յինքն... յայտ է, թէ մտացն է կարելի այս, որ ակն է հոգւոջն տեսաւդ եւ իմացող, որով գիտէ հոգին մարդոյն իբրեւ զաստուածայինսն Հոգին Սուրբ...»

Մեր հայիմք ի մեզ յաճախ՝ իբրեւ ի հայելիս, եւ հստակեմք զակն հոգւոյ մերո՞ մաքրելով յախտից... որք առնեն զաչս հոգւոյն շամանդադ. յայնժամ կարեմք տեսանել զական ականսն... թեւաւքն վերացեալ ի ստորոտս երկրէ ի վերնական եւ յիմանալի»<sup>6</sup>:

Ներքին մարդու այս խորագագացությունը բերում է նոր բացահայտումներ, նորովի ինքնահայեցողության և աշխարհընկալման՝ «պայծառացնելով» իր մեջ նրա պատկերը՝ նա կենդանի է պահում իր մեջ «Աստծո ճառագայթը», «նմանվում է Քրիստոսի գլխին» և սկզբնատիպին:

«Որքան արտաքին մարդս մեր ապականի եւ շարշարի, այնքան ներքինն մեր նորոգի եւ պայծառացեալ գեղեցկանայ, քանզի հակառակ են միմեանց. մինն ի վեր ջանայ ելանել առ Աստուած սրբութեամբ, եւ միւսն ի վայր բերի ի յախտս եւ յապականութիւնս...»

Հայեաց ի քեզ. տէ՛ս, թէ առողջ ես եւ անմեղ հոգւով եւ զպատկերն Աստուծոյ անարատ ունիս՝ երանելի ես եւ ցանկալի Հոգւոյն Սրբոյ... փափաքելի հրեշտակաց. զի ճառագայթ Աստուծոյ փայլատակէ ի քեզ, եւ գեղեցիկ լինիս տեսանելով, քան զամենայն որդիս մարդկան, նման գլխոյն մերոյ Քրիստոսի եւ սկզբնատիպին քրիստոնէից...<sup>7</sup> Թէ կին մարդ է, թող հայի յինքն, զի եւ նա ներքին մարդովն, այսինքն՝ հոգւովն, Աստուծոյ պատկեր է»<sup>8</sup>:

Ներքին և արտաքին մարդը, սակայն, ամբողջական են՝ նրանով մարդը չի երկատվում, և սրանում է որդեգրության բուն խորհուրդը. նրանց միջոցով իրար են միանում երկրայինը և երկնայինը, մարդու զգալի և իմանալի գորությունները, և երկրայինով է երկնային վերին թագավորության ճշմարտությունը հայտնվում:

«Մի երկաքանչիւրոց գոյութեանց մերոց իրաւամբք կշտամբութիւն, զի մի՛ կիսամասնեայ առ մարդն ներքին եւ առ արտաքին՝ շարի կամ բարւոյ փոխատրութիւնն կարծեսցի՝ յանմահ զարութիւն արքայական որդեգրութեանն, զի ընտելութեամբ երկրայնովս առաւելութիւն վերնումն թագաւորութեան յայտնապէս ճշմարտեսցի» (ՀԵ, է):

Մարդն աստվածակերպ է ներքուստ և արտաքուստ՝ իբրև հոգևոր մարմին, որ ձգտում է աստվածանմանության:

Իսկ որքան պատիժ անմաքրութեանս եղիցի՝

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 1049-1050:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 1051-1052:

<sup>8</sup> Նույն տեղում, էջ 1055:

Աստուած զգեցողիս ներքոյ եւ արտաքոյ:

(ԼԳ, Գ)

Ըստ այսմ, աղոթասացութեանը, ներքին վերառաքմանն ու հոգևոր հայեցողութեանը մասնակցում են և՛ ներքին, և՛ արտաքին մարդը: Գրիգոր Նարեկացու «Կարգ եւ կանոն աղաւթից» գործում կարգում ենք.

«Քանզի յերկուց է մարդս՝ իմանալի եւ զգալի, պարտ է, որպէս ասէ առաքեալն՝ արտաքին մարդ եւ ներքին, յորժամ աղաւթել կամիցին՝ մտաւք առ Աստուած վերանալ... եւ մտացն իբրեւ հովանի մարմնոյ ունել»<sup>9</sup>:

Եվ ներքին մարդու գաղափարն, ինչպէս Անանիա Նարեկացու բանաստեղծական արվեստի տեսութեան մեջ, կապվում է «զղջման և արտասուաց» շնորհի հետ.

«Եւ աղաւթից ուսուցանելն անհնար է, բայց թէ ի փորձոյ ուսցի, եւ կարի աշխատութեան պէտք է եւ արտասուաց առնուլ զշնորհս աղաւթից...»

Յորժամ սա անդ ի յոտն կայ, որ է իմանալի միտքսն, եւ մարմինն՝ աստ, եւ յորժամ նա անդ զձեռն ամբառնայ, սա՛ ընդ նմին, եւ երբ նա խաւսի, եւ սա, եւ յորժամ նա ծունդը կրկնէ, ընդ նմին եւ սա:

Քանզի ընդ մտացն պարտ է զմարմինն շարժել, եւ զամենայն ինչ, որ մարմինն առանց մտացն առնէ, շատխաւսութիւն է եւ լեզուաւ աղաւթել: Քանզի իմանալի է Աստուած եւ զիմանալի մտացն աղաւթելն խնդրէ»<sup>10</sup>:

Այսպէս, ահա, խորհրդագգած բանաստեղծը մտնում է ներքին մարդու ոլորտ՝ ներքին շարժման, ներքին աղոթքի ու կերպավորումների մի ընթացքի մեջ, որ հոգևոր և մարմնավոր, ֆիզիկական ոլորտներում կատարյալ ներդաշնուելուն և համաժամանակյա ընթացք է ենթադրում. մարդու մեջ եղած Աստծո պատկերը՝ ներքին մարդը և իր մարմնավոր կերպը՝ արտաքին մարդը ներքին տեսողութեամբ եւ գերզգայութեամբ կապված են իրար, ներդաշնակում և կառավարում են նրա զգալի և իմանալի էությունները. աղոթքը պետք է լինի և՛ զգայական, և՛ մտավոր: Մարդու հոգու հետ պետք է նրա մարմինը շարժվի, և հակառակը: Ձեռքերն ամբառնալիս, մատները տատանելիս, ծնրադրելիս և բարբառելիս մարդու հոգևոր և ֆիզիկական մարմինները, կերպերը պետք է գործեն կատարյալ ներդաշնութեան մեջ, որպեսզի աղոթքը հասանելի լինի Աստծուն:

\*

Գրիգոր Նարեկացու գաղտնիքներից մեկը նրա ստեղծագործութեան հարաշարժութունն ու ժամանակի մեջ վերամարմնավորման, վերաիմաստավորման գործելունն է:

<sup>9</sup> Նույն տեղում, էջ 1084:

<sup>10</sup> Նույն տեղում, էջ 1085:

Այն դարերի հոլովոյթում ձևավորել է հայ մշակույթի, հայ բանաստեղծության ձգողական դաշտը, որն իր տիրույթում է պահում մինչև դրա նորագույն դրսևորումները: Ավելին, նույն այս ձգողականության տիրույթում է պահում նաև անցյալի գրական ավանդույթը՝ վերահայտնաբերելով և վերաիմաստավորելով այն «ի պատկերի յիւրում»:

Եվ վերամարմնավորման, ներքին շարժման ու հարակալության այդ խոր հղացքը ընկած է նրա ստեղծագործության հիմքում, որ կայանում է ներքին մարդու տիրույթում, «իմանալի» աշխարհում աներբ ու անժամանակ, վերամարմնավորելով ընթերցողների հոգիներում, հարակալելով սերունդների հերթափոխում: Եվ նրա բառաշխարհը, նրա բառերը, որ հանգույցներ են երկրի ու երկնքի, զգալի և իմանալի աշխարհների միջև, կենդանի են պահում նրա շունչը, պատկերը, նրա հոգու մանվածքը, որն անընդհատ վերահյուսվում է խաղացկուն բառ-զարդանախշերի արտացոլքերի մեջ: Եվ ստեղծագործության այդ խորապատկերում նրանց հայելում բանաստեղծի կենդանի կերպարն է՝ ներքին մարդը, հավերժական ուղևորը, որը մարդեղանում ու վերամարմնավորվում է ամեն սերնդի հետ: Վերամարմնավորման ու վերակերպավորման այդ արվեստը, որ իր բանաստեղծությունն է, հոգևոր հեռանկար է բացում նրա համար գալիքում, և սա նրա գլխավոր գաղտնիքներից է, որ նա բացում է իր ընթերցողների առջև:

«Մատենանր» կենդանի բարբառ է, հարակալող խոսք, նրա ամեն տառը՝ բանաստեղծի մարմնի, իսկ բառը՝ հոգու փոխարեն, թախանձելու են Աստծուն՝ իբրև «մշտնջենաւոր ձայնարկու», նրանով բոլոր աղոթողների և ընթերցողների հետ, և նրանց աղերսների հետ հնչելու է իր «անեղծական» ձայնը.

Եւ քանզի անդառնալի ուղւոյն յիշատակ  
 Աստեացս պարտեաց զայս կտակ թողի՝ որոց ընթեռնուն,  
 Իմովս բանիւ առ Աստուած կարդալ հանապազարդութեամբ,-  
 Այս կացցէ սահման յանձնառական խոստովանութեան  
 Մշտնջենաւոր ձայնարկու առաջի քո, Ամենակալ,  
 Զոր գիրդ՝ ընդ մարմնոյս, եւ բանդ՝ ընդ հոգւոյս  
 Զանսահմանելիդ միշտ թախանձեսցէ,  
 Իբր յանեղծական մաղթողէ ընկալեալ աղերս ի յիմոյս ձայնէ,  
 Բարեգութ, մարդասէր, աւրհնեա՛լ յաւիտեանս:  
 Ամէն:

(ԾԳ,Ե)

«Մատենանր» միջնորդ է Աստծո և մարդկանց միջև, որով նրանք փրկության են արժանանալու, բայց միջնորդ է նաև բանաստեղծի և ընթերցողների, բանաստեղծի և սերունդների միջև: Ընթերցմանը, աղոթասացությանը տրվում է ծիսական նշանակություն: Այդ անմիջական, հարակալող կապի, այդ մշտատև



հաղորդակցութեան շնորհիվ բանաստեղծի ձայնը, շունչը վերակենդանանալու է, նա վերամարմնավորվելու, վերապատկերվելու, «վերանկարվելու է վերին, երկնային Մատեանում»՝ կրկին միախառնվելով Աստծո արարչագործ տարերքին:

Եւ արասցէ՛ս զսոյն ընթերցողացն ի սիրտս յստակս՝  
 Բժշկութիւն հոգւոց և մաքրութիւն յանցանաց,  
 Թողութիւն պարտուց և արձակումն մեղաց կապանաց:  
 Եղիցի՛ բղխումն արտասուաց սովաւ վարժելոցն,  
 Եւ պարգեւեալ տացի՛ ի ձեռն սորին ապաշաւ ըղձից:  
 Շնորհեսցի՛, Տէր, եւ ինձ ընդ նոսին առ ի քէն զղջումն կամաց,  
 Եւ նոցա իմովս ձայնի՛ւ շունչս բարեհամբոյրս,  
 Նուիրեսցի՛ վասն իմ այսու մատենիւ պաղատանք նոցին  
 Եւ բանիւ այսու հեծութի՛ւն նոցին ընդ իմ խնկեսցի,  
 Ընդ համբոյր ճաշակման այսր ողբերգութեան՝  
 Շնորհ լուսոյ քոյ մտեալ բնակիցէ:  
 Եթէ ելցեն ինձ բարեպարիշտք ընծայիլ սովաւ,  
 Ընկա՛լ կենդանեաւք վասն քո, գթած, եւ զիս ընդ նոսա...  
 Եթէ հեծութիւնս աստուածահաճոյս  
 Ի ձեռն այսր բանի ի գաղտնեաց ուրուք յառաջ եկեսցէ,  
 Ազտեցա՛յց քեւ, բարձրեալ, եւ ես ընդ նոսա:  
 Եթէ ձեռն մաքուր, խնկով հանդերձեալ, առ քեզ համբարձցի,  
 Հասցէ՛ միասցի ընդ իմս ձայնի  
 Եւ աղաչողացն աղերս՝ յառաջ մատուցեալ:  
 Եթէ պաղատանս բազմապիսիս ընդ իմս երկնեսցի,  
 Կիցի՛ եւ ինձ քեւ վասն սորին կրկին նուիրեալ:  
 Եթէ յարգեսցի այս անձին բանի պատարագ՝ քեզ ի հաճութիւն,  
 Նախայլոցն ընդ իս քեւ ընծայեսցի:

(Գ,Գ)

Սա է նրա «հավերժ վերադարձի», «հարակայութեան» գաղտնիքը: Նա բարձրակացնում է նաև ընթերցողի դերը, որը կենդանի կապ է պահպանում բանաստեղծի հետ, վերամարմնավորում, վերակենդանացնում է նրան և աղոթում նրա հետ «համաշնչապես»՝ մտնելով «մշտնջենական» աղոթքի սրբազան ծիսակարգի մեջ: Բանաստեղծն ու ընթերցողը կարծես փոխում են տեղերը, և ընթերցողն է յուրատեսակ միջնորդ դառնում Աստծո և բանաստեղծի միջև: Եվ այս խորհրդավոր եռանկյունին ընկած է նրա հավիտենաբանութեան հիմքում: Իսկ հիմքերի հիմքում «աստվածաշունչ» խոսքի զորութեան արվեստն է, որ կենարար է բոլոր ժամանակների, բոլոր ազգերի ու ժողովուրդների, բոլոր ընթերցողների ու «Մատեանով» աղոթողների համար:

Պատմեսցի՛ ի յականջս ազգաց  
 Եւ քարոզեսցի՛ ի լուր ժողովրդոց,  
 Նկարեսցի՛ ի դրունս իմաստից  
 Եւ տպաւորեսցի ի սեամս զգայարանաց,  
 Իբր կենդանեաւք զիմս պատմեսցէ...  
 Զի թէպէտ վախճան ընկալայց իբր զմահացու,  
 Այլ յարակալութեամբ բանի այսր սոփերի  
 Գրեցա՛յց կենդանի:

(ԶԸ, Բ)

\*

Այնուամենայնիւ՛ ժամանակակից մարդու համար գաղտնիք է մնում ինչպե՞ս կարող է բանաստեղծը անցյալը վերակենդանացնել իր ներաշխարհում, տեսողություն տալ ներքին մարդուն, ներապրել լինելության շղթան, սերունդների փոխկանչը, ոգեկոչել, զգալ գալիքը, ապագա ընթերցողներին, ներհյուսել նրանց ողբամատյանի զգայացունց նվագներին և այդ հոգեպարար համանվագը լսելի դարձնել Աստծուն՝ մարդկային պատմության ցնցումների, հեղաբեկումների, ալեկոծումների մեջ շխորտակելով հոգին, որն իր մեջ է ներառել համայնը, համընդհանուրը, որ բարբառում է համայն մարդկության, Աստծո բոլոր արարածների և տիեզերքի անունից, վերառաքման պարունակներում մաքրագործել և պայծառացնել աշխարհն այնպես, որ շողա նրա վերերկրային իմաստը, աստվածային խորհրդանշանը, զարդանախշը, ինչպե՞ս կարող է «հոգիանալ» և միախառնվել Սուրբ Հոգու մշտաշարժ, «մշտագլուտ» արարչագործությանը, որ բանաստեղծն իր ստեղծագործող «մատների շառավիղով» միանա Արարչի աջին, իբրև նրան «համացեղ» էություն, և, վերջապես, ինչպե՞ս կարող է նա գոյության ահեղ հանգույցն արձակելուց հետո, այն նորից հանգուցել գալիքին հղված իր «Ողբամատեանով»՝ պահպանելով ինքնությունը, դեմքը, կերպարը, բարբառը, շնորհը, հոգևոր ծիրն այնտեղ, ուր միանում են բոլոր ծիրերը...

Ընթերցողն անվերապահորեն հավատում և տրվում է Նարեկացուն: Եվ նրա խորհրդավոր ընթերցման իմաստը հենց այդ գաղտնիքներին հաղորդվելու մեջ է:

Գրիգոր Նարեկացին իր ահեղ հարցումներով, որոնք ահագնանում են նրա ճյուղավորվող խոսքի ալբերախումների հետ՝ միանում է իր մեծ նախորդներին՝ «մշտնջենավոր ձայնարկուններին»՝ Հոբին, Սողոմոնին, Մաղմոսողին, մարգարեներին, հարասելով նրանց, ուժգնացնելով նրանց խոռվքներն ու ահագանգերը:

Եվ, այնուամենայնիւ, ո՞րն է նրա հարակալության գաղտնիքը՝ աստվածայինի կենդանի զգացողությա՞ն, ներշնչանքի ուժգնությա՞ն, հոգևոր հեռա-

նկարի համապատկերի՞, աստվածայինին միախառնված ստեղծաբանություն, ներքին զողանջների ու արձագանքների մե՞ջ, որ սփռում են աշխարհի ծագերին նրա ողբերն ու ներբողները, ավետելով «նորասացիկ բանաստեղծություն» ծնունդը, որի «բազմաստեղնեան դրուագ»-ները ի մի են բերվում նրա անպարագիծ, աստվածային «Մատեանի» մեջ՝ իբրև «հրաշակերտություն միագոյ իրի», որի ամեն նվագին Աստծո շունչն է խառնված:

Բոլոր այս հարցումները պատասխան չունեն, քանի որ առնչվում են գոյություն առեղծվածներին, որոնք հավերժորեն տանջել են մեծ մտածողներին:

Բայց Նարեկացին ընթերցողին ներշնչում, համակում, հափշտակում, զմայլում է իր «խոսքի գորություն արվեստով», որի ակունքը, սկզբնաղբյուրը հոգեկիր բառն է, բառն՝ իբրև հոգևոր մարմին, իբրև աստվածային էություն, վերառաքման շղթայում զնգուն, զողանջող մի օղակ, բառ-հրեշտակ, բառ-աստվածություն: «Խնչ կա ավելի չքնաղ, քան խոսքը», - ասում է բանաստեղծը.

*Քանզի գիա՞րդ ոչ արդեւք չքնաղ քան զբան...*

*Իբր կայծակն լուսոյ՝ պահեցեալ ի միտս եւ յոգի,*

*Որպէս զհուր նշանաւոր եւ զարմանաւոր թանձրամած...*

(ԺԱ, Բ)

Մի այլ հատվածում նա երկրորդում է իրեն՝ բանաստեղծելու արվեստը բանաձևելով իբրև՝

*Ձբանիդ զաւրութեան իմաստից կայծակն*

*Ի գործի ազգման լեզուիս շարժութեան...*

(ԻԷ, Ե)

եվ կամ.

*Մի՛ խզեր զկապ միութեան ընդ քեզ սիրոյն*

*պնդութեան,*

*Մի՛ մերժեսցես զարուեստ զաւրութեան լեզուոյս*

*յարմարութեան...*

(ՀԸ, Գ)

Բանաստեղծը խոսում է իր ներշնչանքի, լեզվական հափշտակության մասին, ընկալելով այն իբրև աստվածային հրաշք, «հրաշափառ բարեգործություն»:

*Հրաշափառապէս բարեգործեսցես, Բանդ կենդանի,*

*Ինձ խաւսողութիւն անսայթաքելի:*

(ԺԲ, Զ)

Աստված, իբրև «ամենարվեստ», գերագույն արվեստագետ, բանաստեղծի համար առաջին հերթին «կենդանի բարբառ է» (ԺԹ, Ա), որ խոսքի շնորհ է տվել իրեն:

**Այսպես բանաստեղծությունը դառնում է գերագույն աստվածաբանություն, բանաստեղծը՝ Աստծո պատգամախոս:**

Նրա բառաշխարհը բոլորովին նոր է, հանկարծագրուտ են նրա բառերը, որոնք բառ-բանաստեղծության արժեք ունեն: Նրանց մեջ հոգևոր հսկա ներուժ է խտացած, որ նրանք արտածում են լուսեղեն բխումներով: Ահա այդ ճառագայթման, այդ հարաշարժության ու ներթափանցման բացառիկ ուժի մեջ է նաև նրա գաղտնիքը, ահեղ հարցումների պատասխանը, հակառակ դեպքում այն կմնար անթափանց քողածածկույթի տակ, մինչդեռ արտահայտվել է հոգևոր մաքրամաքուր բխմամբ, պայծառ շիթարձակումով:

Եվ խոսքն այստեղ նոր բառաշխարհի, հազարավոր նորաբանությունների ու նորակազմությունների մասին չէ միայն, այլ հոգևոր նոր տարածքների, ներտիեզերքի մասին, ուր ոտք է դնում բանական մարդը, և որը նա շնչավորում է աստվածարյալ, կենարար խոսքով:

Բանական լույսի այս պաշտամունքն, ահա, ծնում է նոր խոսք, նոր ներմարդություն, իր մեջ առնելով համաշխարհը՝ իբրև «մշտնջենաւոր ձայնարկու» դառնալով սերունդների հավերժական ուղեկիցը:

Եվ դարձյալ հարկ ենք համարում շեշտել նրա ստեղծագործության գլխավոր հղացքներից մեկը, որով նա առանձնանում է բոլոր ժամանակների բանաստեղծներից՝ «երկրային, մարմնավոր» պատկերներով թափանցելով աստվածային նվիրապետության, «երկնային քահանայապետության» ոլորտները՝ իրար շաղկապելով դրանք և միեղեն դարձնելով այդ լուսավոր բխումները:

Նա իր բառաշխարհը մտցնում է գոյաբանական շրջապտույտի մեջ, միջնաշխարհ ստեղծելով աստվածային ոլորտների և մարդու միջև:

Եվ այս տիեզերական շրջապտույտի մեջ նա հատուկ սահմանում է ոչ միայն Բանաստեղծի, ոչ միայն նրա համաքրիստոնեկան, համատիեզերական լսարանի, այլ առանձին վերցրած ամեն ներանձնացյալ աղթողի, ընթերցողի դերը, որը ժամանակային սահմանափակումներ չի ճանաչում: Ընթերցողը դառնում է նրա ստեղծագործության համամասնակիցը, ոչ միայն «ի խորոց սրտի» վերապրելով այն, ոչ միայն կենսագաղտ ստեղծելով նրա հարակալության համար, այլև կենդանացնելով նրա կերպարը, միախառնվելով նրա արարող շնչին, ինչպես բանաստեղծն էր ստեղծագործում Աստծո հետ «համաշնչապես»:

Եվ այս եռամիասնությունը, այս հանճարեղ հղացքն է ընկած Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության, հատկապես նրա «Մատեանի» հիմքում:

Աստծուն և գալիք սերունդներին ուղղված վերժամանակյա նրա խոսքը անմիջական կապի մեջ է յուրաքանչյուր ընթերցողի հետ, ուղղված է հենց նրան, և, թերևս, սա է նրա բանաստեղծության գերագույն գաղտնիքը, որ միշտ այժմեական է պահում այն:

# ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

## ՍՏԵԼԱ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ

### ՌՈՒԴՈՒՅ ՎԻՐԵՈՎԸ ԵՎ ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ

Նորագույն շրջանի բժշկության բարենորոգիչների պայծառ համաստեղության մեջ իր ուրույն տեղն ունի գերմանացի բժիշկ հանճարեղ Ռուզուֆ Վիրխովը (1821-1902): Ախտաբանական անատոմիայի հիմնադիրը և բջջային տեսության հեղինակը, XIX դարի եվրոպացի գիտնականներից շատերի նման, իր առջև ծառայած բժշկագիտական բարդ հարցերը լուծելիս, չէր սահմանափակվում լոկ նեղ մասնագիտության շրջանակով, այլ ձգտում էր նոր լուծումներ գտնել, ելնելով ընդհանուր բժշկագիտական, բնագիտական, սոցիոլոգիական ու մշակութաբանական դիրքերից:

Վիրխովն իր դարաշրջանի իսկական գավակն էր. մի դարաշրջան, որ հղի էր հսկայական սոցիալական և քաղաքական տեղաշարժերով ու հեղափոխական փոթորիկներով: Այստեղից էր ծագում նրա նորարար գաղափարը հիվանդությունների սոցիալական բնույթի և առողջապահության բնագավառի բարեփոխումների անհրաժեշտության մասին: Սրանով էր, անշուշտ, պայմանավորված Վիրխովի հասարակական և քաղաքական դիրքորոշումն ու համակրանքը 1848 թվականի հեղափոխության հանդեպ, իսկ հետագայում նրա՝ որպես ընդդիմադիր առաջադիմական կուսակցության առաջնորդի, դերը գերմանական պառլամենտում, և կրքոտ բանավեճը «երկաթե» կանցլեր Բիսմարկի հետ:

Այս ամենը բարձրագույն ատյանների աչքում Վիրխովին դարձրեց անբարեհույս անձնավորություն և ստիպեց նրան դադարեցնել բժշկագիտական գործունեությունը Բեռլինի համալսարանում և Charite հիվանդանոցում: Ստիպված լինելով տեղափոխվել գավառական Վյուրցբուրգ քաղաքը՝ Վիրխովն անօգուտ շանցկացրեց աքսորի յոթ երկար ու ձիգ տարիները, այլ անմնացորդ

նվիրվեց գիտական հետազոտություններին: Սրանց արդյունքում ստեղծվեցին ոչ միայն «Բջջային ախտաբանություն» (Die Cellularpathologie, 1858) աշխարհահռչակ գիրքը, այլ նաև ընդհանուր բժշկագիտության ու մարդաբանության հարցերին նվիրված մի շարք արժեքավոր գործեր («Gesammelte Abhandlungen zur wissenschaftlichen Medizin», 1856; «Untersuchungen über die Entwicklung des Schädelgrundes», 1857):

Հաղթանակով վերադառնալով Բեռլինի համալսարան՝ Վիրխովը ստանձնում է ոչ միայն ախտաբանական անատոմիայի ամբիոնի ղեկավարի, այլ նաև հատուկ իր համար ստեղծված ախտաբանության ինստիտուտի տնօրենի պաշտոնը: Այստեղ նա ծավալում է հսկայական գիտահետազոտական ու մանկավարժական գործունեություն: Վիրխովն ուսումնասիրում է բազմաթիվ հիվանդությունների պաթոգենետիկ մեխանիզմները, ինչպես նաև ընդհանուր բնագիտական պրոցեսների՝ բորբոքման, ռեգեներացիայի և ուռուցքների պաթոգենեզը: «Ախտաբանության արխիվ» կամ «Վիրխովյան արխիվ» հանդեսում իրար հետևից լույս է տեսնում նրա գրչին պատկանող ախտաբանության և կլինիկական բժշկության հարցերին նվիրված ավելի քան 200 աշխատություն:

Սկսած 1879 թվականից՝ Վիրխովն ակտիվորեն մասնակցում էր Փոքր Ասիայում Հ. Շլիմանի (1822-1890) ձեռնարկած հնագիտական պեղումներին, որոնց նպատակն էր գտնել անտիկ Տրոյա քաղաքը: Կատարելով տրոյական դամբարաններում գտնված գանգերի անթրոպոմետրիկ ուսումնասիրությունը՝ Վիրխովը հետազոտում ամփոփեց իր տվյալները «Հին տրոյական դամբարանները և գանգերը» (Alttröjanische Gräber und Schädel) գրքում: Շարունակելով համագործակցել Շլիմանի հետ՝ նա եղավ Եգիպտոսում, Եթովպիայում ու Հունաստանում:

Վիրխովը մեծ հետաքրքրություն ուներ Կովկասի և մասնավորապես Հայաստանի՝ որպես մարդկային քաղաքակրթության և Արևմուտքն Արևելքի հետ կապող կարևոր կենտրոններից մեկի հանդեպ: Բացառված չէ, որ այդ հետաքրքրությունը հանձարեղ գերմանացի գիտնականի սրտում ծագել էր դեռևս Վյուրցբուրգում ապրած տարիներին: Չէ՞ որ հենց այնտեղ՝ Վյուրցբուրգում, հարյուր տարի իրենից առաջ մեկ այլ հանձար՝ իտալացի որմնանկարիչ Ջովաննի Բատիստա Տիեպոլոն (1696-1770) եպիսկոպոսական պալատի պատերի վրա կերտած իր «Չորս աշխարհամասեր» որմնանկարում պատկերելով Մեսրոպ Մաշտոցին ու հայոց այբուբենը (տե՛ս ներդիր, նկ. 1), սիմվոլիկ ձևով ներկայացրել էր Հայաստանը, որպես քրիստոնեական քաղաքակրթության օրրանն Ասիայում<sup>1</sup>:

Ինչևիցե, սկսած 1881 թվականից, Վիրխովը մի խումբ գերմանացի հնագետների հետ ձեռնամուխ է լինում Կովկասի և Անդրկովկասի դամբարանների պեղումներին, ուսումնասիրելով նրանցում հայտնաբերված գանգերը, ինչպես նաև նյութական մշակույթի առարկաներ՝ հատկապես տարբեր իրական և

<sup>1</sup> Ս. Վարդանյան, «Տիեպոլոն և Հայաստանը», Հանդես տնօրենայ, Վիեննա, 1999, էջ 469-502:

երևակայական կենդանիների (եղջերուի, ձիու, ցուլի, գոմշածիու, շան, բազեի, օձի) պատկերներով զարդարված բրոնզե գոտիները (տե՛ս ներդիր, նկ. 2): Անթրոպոմետրիկ ուսումնասիրությունների հիման վրա նա հանգում է այն եզրակացության, որ Հայկական լեռնաշխարհի տարածքում գտնված հնագույն գանգերը մեծ մասամբ պատկանում են կարճագլուխների դասին, որը հատուկ է հնդեվրոպական ցեղին, մինչդեռ ուշ շրջանի դամբարաններում գերիշխող են դառնում երկարագլուխների գանգերը: Վիրխովը պատվիրում է բժիշկ Հովհաննես Մարգարյանին (Յ. Markaroff) պատրաստել հայկական կարճագլուխ գանգերի հավաքածու, և վերջինս նույն 1881 թ. նոյեմբեր-դեկտեմբեր ամիսներին ուղարկում է նրան այդ գանգերը դոկտոր Ֆրիդրիխ Բայերնի միջոցով<sup>2</sup>:

Կովկասյան արշավախմբերի կողմից հայտնաբերած նյութերի մեծ մասը գեղարվեստական բարձրարժեք առարկաներ են: Վիրխովն անձամբ մասնակցել էր արշավախմբերից մի քանիսի աշխատանքներին և իր անունը կրող ֆոնդից ֆինանսավորել դրանց ծախսերը: Հնագիտական պեղումները կատարվել էին Հայկական լեռնաշխարհի տարբեր վայրերում, մասնավորապես՝ Ախթալայի, Սևանա լճի ավազանի, Արցախի տարածքում:

Վիրխովը բարձր էր գնահատում Կալաքենդի մոտակայքում գտնվող «դրախտային ամրոցի» (Paradiesfestung) գերմանացի հնագետ Վալդեմար հեռու Խոջալուի դամբարաններում ու Արջածորում հայտնաբերված առարկաները<sup>3</sup>:

Քննարկելով այդ տվյալներն արվեստագիտական տեսանկյունից՝ նա հանգել էր այն եզրակացության, որ «հայկական գեղարվեստն (այսինքն այն երկրի գեղարվեստը, որ Բարձր Հայքին է պատկանում), աւելի հին է, քան Վանայ երկրինը» (այսինքն՝ ուրարտականը)<sup>4</sup>: Այս ամենը, ինչպես գրում է Վիրխովը, համոզել էր նրան, որ Հայկական լեռնաշխարհի տարածքում, մասնավորապես Շուշիի և Կալաքենդի մոտ, դեռևս բրոնզե դարում գոյություն են ունեցել մետաղի մշակման նշանավոր կենտրոններ<sup>5</sup>:

Կովկասում կատարված մարդաբանական ու հնագիտական ուսումնասիրությունների արդյունքները Բեռլինի, Փարիզի ու Վիեննայի հեղինակավոր գիտական շրջաններին ներկայացնելուց հետո Վիրխովն այդ տվյալները մանրամասն նկարագրում ու հրատարակում է “Über die kulturgeschichtliche Stellung des Kaukasus unter besonderer Berücksichtigung der ornamentierten Bronzengürtel aus transkaukasischen Gräbern” («Կովկասի տեղը քաղաքակրթութեան պատմութեան մէջ՝ Անդրկովկասեան գերեզմաններում գտնուած բրոնզեայ

<sup>2</sup> **Andree Christian**, *Rudolf Virchow als Prehistoriker*, Band 2, Briefe Virchows und seiner Zeitgenossen, Köln Wien, 1976.

<sup>3</sup> Ռ. Վիրխով, «Կովկասի տեղը քաղաքակրթութեան պատմութեան մէջ՝ Անդրկովկասեան գերեզմաններում գտնուած բրոնզեայ զարդարուն գոտիներն առաւելապէս ի նկատի առնած», *Ազգագրական հանդէս*, Շուշի, 1895, Ա. գիրք, էջ 65, 88, 92, 103, 106:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 110:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 111:

զարդարուն գօտիներն առաւելապէս ի նկատի առած») իր գրքում (տե՛ս ներդիր, նկ. 3): Հայկական հասարակութեան հետաքրքրությունը վերջինիս հանդեպ այնքան մեծ էր, որ աշխատութեան լույս տեսնելուց ընդամենը մեկ ամիս անց այն թարգմանվում է հայերեն ու հրատարակվում նույն 1895 թվականին Շուշուում, «Ազգագրական հանդեսի» էջերում:

Գիրքը թարգմանել էր հայոց պատմության ու մշակույթի լավագույն գիտակ և հայտնի թարգմանիչ Լևոն Բաբայանը (1855/60-1920), որը կրթություն էր ստացել Գերմանիայում<sup>6</sup>: Առաջաբանում նա հայ ընթերցողին ծանոթացրել էր Վիրխովի կենսագրությանն ու գիտական գործերին և տեղադրել մեծ գիտնականի լուսանկարը՝ տպված Վիեննայի Մխիթարյանների տպարանում, հավանաբար, Մխիթարյանների միաբանություն այցելութեան ժամանակ (ևս մի վկայություն հայ մշակույթի հանդեպ Վիրխովի ունեցած հետաքրքրության մասին) (տե՛ս ներդիր, նկ. 4):

Լ. Բաբայանը եղել էր տարբեր եվրոպական երկրներում, ուր ոտք էր դրել հայը, և ականատեսի աչքերով նկարագրել Մոլդովայի ու Վալախիայի սփյուռքահայ օջախները<sup>7</sup>: Ծնված լինելով Շուշու քաղաքում, որի մոտակայքում աշխատում էին Վիրխովի արշավախմբերը, նա բնականաբար չէր կարող տեղյակ չլինել պեղումների մասին, որոնք տակավին շարունակվում էին, երբ նա վերադարձավ հայրենիք: Բացառված չէ, որ Լ. Բաբայանը ծանոթ էր Վիրխովի հետ ու ներկա էր եղել նրա դասախոսություններին Գերմանիայում:

Եվրոպացի գիտնականների անուններից բացի, որոնք համագործակցում էին իր հետ, Վիրխովի գրքում հատուկ հիշատակվում է Անդրեաս Արծրունու անունը (1847-1898) (տե՛ս ներդիր, նկ. 5), որը հայտնի հայ հրապարակագիր ու «Մշակ» ամսագրի հրատարակիչ Գրիգոր Արծրունու կրտսեր եղբայրն էր<sup>8</sup>: Նրանք սերում էին ազնվական հայ տոհմից և իրենց կրթությունը ստացել էին Գերմանիայի Հայդելբերգի համալսարանում:

Անդրեաս Արծրունին մասնագիտացել էր քիմիայի, երկրաբանության ու հանքաբանության գծով: Հանքաբանության հարցերին նվիրված նրա աշխատությունները, հատկապես մի քանի անգամ վերահրատարակված «Բյուրեղների ֆիզիկական քիմիա» մենագրությունը, նրան եվրոպական ճանաչում բերեցին: Նրա անունով կոչվեց արծրունիտ հանքաքարը: 1877 թ. նա ստանում է Բեռլինի համալսարանի պրիվատ-դոցենտի կոչում, իսկ 1880-1883 թթ. դառնում Բեռլինի հանքաբանության թանգարանի տնօրեն: 1884 թվականից մինչև կյանքի վերջը պրոֆեսոր Ա. Արծրունին ղեկավարել է Ախենի պոլիտեխնիկական ինստիտուտի հանքաբանության ամբիոնը, որի շենքի առջև նրա մահվանից հետո կանգնեցվել է գիտնականի կիսանդրին:

<sup>6</sup> Գ. Ստեփանյան, Կենսագրական բառարան, Եր., 1973, հ. Ա, էջ 166:

<sup>7</sup> Լ. Բաբայան, Հայերը Մոլդովայում և Վալախիայում, Քիֆլիս, 1911:

<sup>8</sup> Անդրեաս Արծրունի, Հայկական սովետական հանրագիտարան, Եր., 1976:



Իր ողջ կյանքի ընթացքում Ա. Արծրունին երբեք կապերը չի խզել Հայաստանի ու Կովկասի հետ: Նա Կովկասում մետաղագործության ու քիմիայի զարգացման ծրագիր էր մշակել: Հայ գիտնականը մասնակցել է մի շարք գիտական արշավախմբերի աշխատանքներին ոչ միայն Կովկասում, այլև Ուրալում (Ռուսաստան), Եգիպտոսում և Բրազիլիայում: Նա ընտրվել է Տուրինյան, Բավարյան ու Սանկտ-Պետերբուրգյան ակադեմիաների անդամ: Լինելով հսկայական տեսական ու փորձնական գիտելիքների և էրուդիցիայի տեր՝ Ա. Արծրունին հարգանք էր ներշնչում Վիրխովին, որի հետ կապված էր երկարամյա համագործակցությամբ: Պահպանվել է Վիրխովի նամակագրությունը Ա. Արծրունու և հայտնի հայ բժիշկ ու հասարակական գործիչ Ավետիք Բաբայանի (1844-1913) հետ<sup>9</sup>: Վերջինս, լինելով Կովկասյան բժշկական ընկերության հիմնադիրներից մեկը, 1881 թ. Թիֆլիսում այդ կազմակերպության անունից շերմորեն ողջունել ու մեծարել է գերմանացի հանճարին: Իսկ 1891 թ., երբ ողջ քաղաքակիրթ աշխարհը տոնում էր Վիրխովի յոթանասունամյա հոբելյանը, Ավետիք Բաբայանը մի խումբ հայ բժիշկների՝ Ստեփան Անանյանի, Սամսոն Մայսուրյանցի և Հովհաննես Մարգարյանի հետ որոշեց Աբասթումանի մոտակայքում գտնվող ժայռին մարմարե հուշատախտակի վրա հավերժացնել Վիրխովի անունը, որը տարիներ առաջ այցելել էր այդ առողջարանը և մեծ ապագա խոստացել նրան:

Եվ վերջապես՝ մի քանի խոսք այն մարդու մասին, որի անունը և որին նվիրված ձոնը դրոշմված է «Կովկասի տեղը քաղաքակրթութեան պատմութեան մէջ» Վիրխովի գրքի հայերեն թարգմանության տիտղոսաթերթի վրա: Դա հայ բժիշկ, սոցիոլոգ, բանաստեղծ ու նշանավոր հասարակական-քաղաքական գործիչ Լևոն Աթաբեկյանն է<sup>10</sup> (1875-1918) (տե՛ս ներդիր, նկ. 6): Նա ծնվել էր Արցախի Կուսապատ գյուղում, 1893 թ. ավարտել Շուշիի ռեալական ուսումնարանը և շարունակել ուսումը Եվրոպայում: Ուսումնասիրել է սոցիալական գիտություններ Տյուբինգենի և Լայպցիգի համալսարաններում, իսկ Բեռլինում և Յյուրիխում՝ բժշկություն:

Վերադառնալով հայրենիք՝ Լ. Աթաբեկյանը մեծ եռանդով սկսում է զբաղվել բժշկության ու առողջապահության հրատապ հարցերով Անդրկովկասում, և մասնավորապես Շուշիում, Գանձակում, Երևանում, Թիֆլիսում ու Բաքվում: Նրա ջանքերով Բաքվում բացվում է առաջին հիվանդանոցը թոքախտավորների համար: Վիրխովի նման Լ. Աթաբեկյանն օժտված էր լայն գիտական տեսադաշտով ու հասարակական գործչի ու բարեշրջողի բուն խառնվածքով: Նա առաջիններից մեկն էր, որ սոցիոլոգիական հետազոտություններ ծավալեց Արցախում: 1897 թ. «Ազգագրական հանդեսի» էջերում լույս տեսավ «Ստա-

<sup>9</sup> Ս. Վարդանյան, Հայաստանի բժշկության պատմություն, Եր., 2000, էջ 276-279:

<sup>10</sup> Լ. Աթաբեկյան, Հայկական սովետական հանրագիտարան, Եր., 1974:

տիստիկական տեղեկություն Շուշու ամբողջ գաւառի մասին» նրա արժեքավոր աշխատությունը<sup>11</sup>:

Աւոն Աթաբեկյանը նաև բանաստեղծ ու տրիբուն էր, որոնք բոլոր ժամանակներում եղել են ապագա հեղափոխությունների մրրկահավերն ու առաջին զոհերը: «Դաշնակցություն» կուսակցության անդամ, նա 1918 թ. մարտի 20-ին սպանվեց Բաքվում ազգամիջյան բախումների ժամանակ, երբ փորձում էր հաշտեցնել դիմակայող կողմերին:

Մենք համարյա ոչինչ չգիտենք Վիրխովի հետ Լ. Աթաբեկյանի անձնական կապերի մասին: Բացառված չէ, որ նրանց ծանոթությունը կայացած լիներ դեռևս Բեռլինի համալսարանում Լ. Աթաբեկյանի ուսանողական տարիներին: Պատահական չէ նաև, որ հենց նրան է ձոնել իր թարգմանությունը Լ. Բաբայանը և ոչ թե գրքի հեղինակը (գերմաներեն բնագրում այդ ձոնը բացակայում է). ի դեմս Աւոն Աթաբեկյանի, Բաբայանը տեսնում էր ապագա հայ Վիրխովին:

### **С. Варданян Virchow и Армения**

В статье приведены материалы, посвященные малоизученным страницам биографии великого немецкого врача Рудольфа Вирхова (1821-1902), основоположника патологической анатомии и создателя теории клеточной патологии в современной медицине. Исследование последнего периода жизни Вирхова, связанного с Кавказскими экспедициями и археологическими раскопками на территории Армянского нагорья, проливают новый свет на его глубокое понимание роли Армении в истории мировой культуры и выявляют его связи с крупными армянскими учеными и врачами XIX-XX вв.

### **S. Vardanyan Virchow and Armenia**

The article embraces materials elucidating some unknown pages in the biography of great German physician Rudolf Virchow (1821-1902), the founder of pathological anatomy and creator of cellular theory in modern medicine. The study deals with the last period of Virchow's life and his work associated with the Caucasian expedition and excavations on the territory of the Armenian Highland, which shed a new light on Virchow's profound understanding of Armenia's role in the history of world culture and reveal his connections with some eminent representatives of Armenian science and medicine in XIX-XX centuries.

<sup>11</sup> Լ. Աթաբեկյան, «Ստատիստիկական տեղեկութիւն Շուշու ամբողջ գաւառի մասին», Ազգագրական հանդէս, Շուշի, Բ գիրք, 1897, էջ 54-76:

# Ա Ր Վ Ե Ս Տ

## ԱՍՏՂԻԿ ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ

### ԳՐԻԳՈՐ ԽԼԱԹԵՅՈՒ ԵՐԱԺՇՏԱԲԱՆԱՍՏԵՂԾԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

«Մանչևի այրն Աստուծոյ եւ ախոյեանն հաւատոյ,  
զարդարեալն ամենայն առաքինութեամբ,  
եւ լցեալ շնորհէն աստուածային  
բարոնապետն Գրիգորիոս իլաթեցին»

Առաքել Բաղիշեցի

Հայոց միջնադարի նշանավոր գործիչներից մեկը՝ Գրիգոր Մերենց իլաթեցին (1349-1425) հայտնի է իր բազմարդյուն և արգասավոր գործունեությամբ: Նա ոչ միայն անվանի եկեղեցական էր, այլև պատմագիր, բանաստեղծ, ծաղկող, գրիչ, մեկնիչ, խմբագիր, մանկավարժ, հասարակական գործիչ<sup>1</sup>: Մնվել է Մեծ Հայքի Տուրուբերան նահանգի Բզնունյաց գավառի իլաթ քաղաքում: Նախնական կրթությունից հետո ուսումը շարունակել է Յիպնավանքում՝ Վարդան ճգնավորի մոտ (1361-1367), ապա սկսել է ուսուցչական և քարոզչական գործունեությունը: Որոտնավանքում (Գրիգոր Տաթևացու հետ մեկտեղ) և Երնջակի (Գողթն գավառ) Ապրակունյաց վանքում աշակերտել է Հովհան Որոտնեցուն (1378-1386): 1387 թ. գնացել է Այրիվանք՝ տեսնելու Մխիթար Այրիվանեցու Փանձարանը, այնուհետև վերադարձել հայրենիք, որտեղ խառաքատա

<sup>1</sup> Իլաթեցու կյանքին և գործունեությանն է նվիրված Ա. Մաթևոսյանի և Ս. Մարաբյանի «Գրիգոր Մերենց իլաթեցի» աշխատությունը (Եր., 2000): Նրա մասին տես նաև Ք. Տեր-Գավթյան, Հայկական սրբախոսություն. վարքեր և վկայաբանություններ (V-XVIII դդ.), Եր., 2011, էջ 262-267, Լ. Խաչերեան, Հայագիր դպրութեան ուսումնագիտական կենտրոնները, դպրոցները, դպրեվանքերը, վարդապետարանները, ճեմարանները, ակադեմիաները եւ համալսարանները միջնադարեան Հայաստանում եւ Կիլիկիայում (V-XVI դդ.), Լիզպոն, 1998, հ. 2, էջ 193-199:

կամ Սուհարա Ս. Աստվածածին անապատում իր դպրոցն էր բացել Սարգիս Ապրակունեցին: Այստեղ էլ շարունակել է ուսումը, ստացել վարդապետական աստիճան, որից հետո գիտակրթական լայն գործունեություն է ծավալել Խառաբաստավանքում, Մեծոփավանքում և Յիպնավանքում:

Գրիգոր Խլաթեցին եղել է փայլուն երաժիշտ, հմուտ երգիչ, տիրապետել խազագրություն արվեստին, հեղինակ է «Խրատ ժամատեղաց» և «Գովուլիւն Սաղմոսի» ծիսագիտական գրվածքների: Իր դասավանդած վարդապետարաններում նա կրթել է բազում բանիբուն երաժիշտների: Նրանցից մեկն Առաքել Բաղիշեցին է, որ ըստ արժանվույն գնահատելով իր ուսուցչի վաստակը, նրան օժտել է բազմաթիվ պատվանուններով՝ կոչելով «Լուսաւորիչ հայոց», «րաբունապետ Հայոց Մեծաց», և համեմատել Գրիգոր Լուսավորչի, Մեսրոպ Մաշտոցի, Մովսէս Խորենացու, Գրիգոր Նարեկացու, Ներսէս Շնորհալու հետ<sup>2</sup>:

Նշանակալի է Գրիգոր Խլաթեցու ծավալած խմբագրական գործունեությունը: Հայսմավուրք և Ճառընտիր ժողովածուների բացի, նա խմբագրել է Գանձարան ժողովածուն, ըստ Ա. Մաթևոսյանի՝ 1399-1401 թթ.<sup>3</sup>: Խլաթեցու ձեռքով գրչագրված Գանձարանի հիշատակարանում կարդում ենք. «[...] Ես՝ տրուպս կարգաւորաց և յետինս ի բանասիրաց՝ անւամբս Գրիգոր պիտակաբար, [...] մեծաւ տաժանամբ ի հոգս անկեալ ժողովեցի զպիտանի գանձերս, և եղի ի կարգաւ ի միում տրփի զասացեալս ի հոգեկիր արանց յառաջնոցն և յետնոցս, որք արժանի եղեն պարգևաց Հոգոյն Սրբոյ և ասացին զանազան ոճով ի կերպ և ի գոյնս ձայնի, ի կարգ և ի շարս բանի՝ զանազան եղանակաւ. ի պալ-ձառուլիւն Սուրբ Եկեղեցոյ և ի զուարճուլիւն մանկանց Նոր Սիրովնի, որ աւր ըստ աւուր գեղգեղեալ փոփոխեն ի փառս Աստուծոյ և ի պատիւ սրբոց նորա»<sup>4</sup>:

Գանձարանի խմբագրության մասին բազմաթիվ գրառումներ կան հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններում: 1445 թ. Աղթամարում օրինակած Գանձարանի հիշատակարանում Թովմա Մինասենցը գրում է. «Վարդապետ Գրիգոր անուն Ղըլաթեցի, ըստ նախնեացն Մերենց կոչեցեալ, յոյժ հանձարեղ եւ բանիբուն եւ առատամիտ, ոչինչ նըւազ գոլով քան զյառաջ յիշեցեալ վարդապետսն<sup>5</sup>, այլ գերազանց գտաւ քան զնոսին: Սորա առեալ զառաջնոյ երգեալ զանձարանսն եւ յամենեցունցն զհամեղաբանսն եւ զքաղցրեղանական հաւա-

<sup>2</sup> Առաֆել Բաղիշեցի, «Եղերեգոսփին ի ման նահատակութեան Մերենց Գրիգոր վարդապետի Խլաթեցոյ», Հայոց նոր վկաները (1153-1843), գիտական հրատարակութիւն, աշխատութեամբ Յ. Մանանդեանի եւ Հ. Աճառեանի, Վաղարշապատ, 1903, էջ 274-279: «Դարձեալ յԱռաֆել վարդապետէ Վասն վարդապետին իւրոյ Գրիգոր Մերենց կոչեցեալ», տե՛ս Ա. Մաթևոսյան և Ս. Մարաբյան, նշվ. աշխ., էջ 210-218:

<sup>3</sup> Ա. Մաթևոսյան, «Գրիգոր Խլաթեցի», Հայկական Սովետական Հանրագիտարան, հ. 3, եր., 1977, էջ 216: Խլաթեցու խմբագրած Գանձարանների մասին տե՛ս Ա. Մաթևոսյան և Ս. Մարաբյան, նշվ. աշխ., էջ 69-74, 118-119:

<sup>4</sup> Մաշտոցի անվան Մատենադարան (այսուհետև՝ ՄՄ), ձեռ. 5328, ք. 289ա:

<sup>5</sup> Նկատի ունի նախապես հիշատակված նշանավոր գամնասաց-տաղասացներին՝ Գրիգոր Նարեկացուն, Ներսէս Շնորհալուն, Մխիթար Այրիվանեցուն և այլոց:

քեալ սրբագրեաց մեծաւ աշխատութեամբ եւ ի յոտն եհան: Թէ պակաս բան կայր ի վանկսն՝ յաւելցոյց յինքենէ, եւ թէ աւելի բան կայր, որ հատակոտոր բերէր ի վանկսն՝ քերեալ ի բաց եհան»<sup>6</sup>: Նույնպիսի տողեր ենք գտնում նաև Թովմա Բաղիշեցու գրած վարքում. «Այլ և ժողովեալ գյառաջասացեալ գանձերսն յառաջին վարդապետացն՝ զոր անընդունակ և անպէտս անկեալ կայր, և սրբագրեալ ճարտարաբանեաց և արար զգիրս Գանձարանին, տաղով և մեղեղով, յուրախութիւն և ի ցնծութիւն մանկանց եկեղեցւոյ. և այնպիսի անուշաձայն եղանակաւ պայծառացոյց զգրունս սուրբ եկեղեցեաց, մինչ զի լուսեղէն զուարթնոցն պարակցութիւն ի յերկրի երեւիւր, և զի ոչ էր եղեալ այնպիսի ուրախութիւն հոգևոր եկեղեցեացս Հայաստանեայց յաւուրս մերոց իշխանացն և թագաւորացն»<sup>7</sup>:

Ըստ էութեան սկզբնավորվելով X դարում Գրիգոր Նարեկացու գանձ-տաղային ստեղծագործութեամբ<sup>8</sup>, և ձևավորվելով ու մեծապես հարստանալով ներսես Շնորհալու, ապա Մխիթար Այրիվանեցու և այլոց գրական ժառանգութեամբ, XIII-XIV դարերում Գանձարան ժողովածուն մեծ ծաղկում է ապրել<sup>9</sup>: Մի նոր՝ շրջագարձային փուլ է սկսվել ժողովածուի պատմության մեջ, երբ Գրիգոր Խլաթեցին վերանայել է այն՝ հայոց Տոնացուցում տեղ գտած փոփոխություններին ու լրացումներին համապատասխան: Նա հարստացրել է մատյանը նոր միավորներով, վերախմբագրել հները<sup>10</sup>, «ընտրել և կամ ստեղծել այնպիսի նոր գանձեր, որոնք համահունչ լինեին ժամանակի ազգային-եկեղե-

<sup>6</sup> Լ. Խաչիկյան, *Ժե դարերի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, մասն Ա. (1401-1450 թթ.), Եր., 1955, էջ 583:

<sup>7</sup> Հայոց նոր վկաները, էջ 267:

<sup>8</sup> Ուսումնասիրելով Գրիգոր Նարեկացու գանձ-տաղային ստեղծագործության՝ մեզ հասած գրեթե ամբողջական ժառանգությունը, բազմահմուտ բանասեր Ա. Քյոշկերյանը հանգել է այն կարծիքին, որ պահպանված մուշնեղեր և հնագույն Գանձարաններում դրանց ունեցած համակարգային պատկերը ենթադրել են տալիս, որ հեղինակն իր գանձերը, տաղերն ու փոխերը հորինել է տոնական որոշակի դասակարգումով՝ միավորելով միևնույն տոնին նվիրված շարքերի մեջ, իբրև եկեղեցական մի ձեռնարկ, մի **Գանձատար**, որն էլ հիմք է հանդիսացել հետագայի Գանձարան ժողովածուի համար: Տե՛ս Ա. Քյոշկերյան, Գրիգոր Նարեկացու գանձերն ու Գանձարանների սկզբնավորումը, *Բանբեր Մատենադարանի*, 10, 1971, էջ 64-68, Ա. Քյոշկերյան, *Գանձարանային մշակույթ*, Եր., 2008, էջ 55-56, Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձտետր*, Ներածութիւն՝ Ա. Քեոշկերեանի, տե՛ս *Մատենագիրք Հայոց*, հ. ԺԲ, կազմող և խմբագիր՝ Հ. Թամրազեան, Եր., 2011, էջ 617:

<sup>9</sup> Ա. Քյոշկերյանը գանձարանային մշակույթի զարգացման ուղին բաժանում է երեք փուլի՝ սկզբնավորումը դնելով Ժ-ԺԲ, ծաղկումը՝ ԺԳ-ԺԶ, իսկ մարումը՝ ԺԷ-ԺԸ դարերում: Տե՛ս Գրիգոր Նարեկացի, *Գանձտետր*, Ներածութիւն Ա. Քեոշկերեանի, *Մատենագիրք Հայոց*, հ. ԺԲ, էջ 611: Գանձարան ժողովածուի ձևավորման ու զարգացման ընթացքի մասին տե՛ս նաև Ա. Քյոշկերյան, *Գանձարանային մշակույթ*, էջ 5-45, Վ. Գեորգիյան, Առաջաբան «Գանձարան» ժողովածուի բնական բնագրի հրատարակության, *Մատենագիրք Հայոց*, հ. ԺԳ, Գիրք Ա, Անթրիլա-Լիբանան, 2008, էջ 9-25, Ա. Մաթևոսյան և Ս. Մարաբյան, *Իշխ. աշխ.*, էջ 69-74:

<sup>10</sup> Ա. Մաթևոսյան և Ս. Մարաբյան, *Իշխ. աշխ.*, էջ 70-71:

ցական ըմբռնումներին, իղձերին ու ակնկալիքներին»<sup>11</sup>: Նախկինում գործածված Քարոզ անվանումը փոխարինել է Գանձով, վերջնականապես հաստատել ըստ եկեղեցական տոնակարգի դասավորված գանձարանային կանոնի ձևը՝ միևնույն տոնին նվիրված գանձ-տաղ-փոխ (հորդորակ)-մեղեդի շարքով, երբեմն դրանց նախադասելով կաֆա<sup>12</sup> կոչված փոքրիկ ոտանավորները: Նախկին անհանգ ու ազատ ոտանավորների փոխարեն Խլաթեցին հորինել է հանգավոր տաղաչափությունը գործեր, միաժամանակ պարզեցրել դրանց բանաստեղծական լեզուն՝ մատչելի դարձնելով ընթերցողական լայն շրջանակի համար: Խլաթեցիական Գանձարանների հասկանչական դրսևորումներից մեկը միևնույն տոնին նվիրված կանոնում մեկից ավելի գանձերի կամ մի քանի տաղերի առկայությունն էր՝ հորինված տարբեր հեղինակների կողմից: Այդպիսով, ինչպես Ա. Քյոչկերյանն է եզրակացնում, ժողովածուն ձեռք էր բերում ժամանակի պահանջներին համապատասխան ճոխություն, իսկ գանձասաց կամ տաղասաց հեղինակն այլևս չէր առանձնանում որպես անհատականություն, որպես ուրույն դեմք, որովհետև Խլաթեցու նպատակն էր՝ ներկայացնել Գանձարանն իբրև ամբողջական, լիարժեք ժողովածու<sup>13</sup>:

Իր խմբագրած Գանձարան ժողովածուի համար Գրիգոր Խլաթեցին հորինել է մեծ թվով գանձեր, տաղեր, հորդորակներ և մեղեդիներ: Ինչպես գրում է Թովմա Մեծոփեցին՝ «Եւ բազում երգս գանձուց եւ տաղից յիշատակ թողեալ ինքեան՝ յոյժ տօնասէր եւ պատուօղ սրբոց, մինչ զի ոչ եղեալ է և ոչ լինելոց»<sup>14</sup>: Առաքել Բաղիշեցին ևս նշում է այդ փաստը՝ «նոր զարդարեաց զեկեղեցի... գանձիւ և տաղիւ եւ երգօք շարականօք»<sup>15</sup>, նաև հավելում

Նման նախնոյն այն Ներսեսի,  
Եղբօրն մեծի տէր Գրիգորի,  
Նոր զարդարեաց զեկեղեցի,  
Գանձ և տաղիւ բազմագունի<sup>16</sup>:

Այդ մասին վկայություններ կան նաև հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններում. «Եվ յաւել յինքենէ բազում գանձս և տաղս համեղաբանս և քաղցրեղա-

<sup>11</sup> Վ. Դերիկյան, Հայ միջնադարյան գանձերը և «Գանձարան» ժողովածուն, բանասիրական գիտությունների դոկտորի գիտական աստիճանի հայցման ատենախոսության սեղմագիր, Եր., 2013, էջ 9:

<sup>12</sup> Սրանք գանձերին նախորդող 4, 6 կամ 8 տողից բաղկացած չափածո կտորներ էին, որ հիմնականում արտահայտում էին գանձի բովանդակությունը:

<sup>13</sup> Ա. Քյոչկերյան, Գանձարանային մշակույթ, էջ 187:

<sup>14</sup> Պատմություն համառոտ անօրէն թամուրին, որ ելեալ ի յաշխարհէն Խորասանու եւ գնաց մինչեւ ի ծովն ովկիանոս, արարեալ Թովմայ վարդապետի, Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրություն, աշխատասիրությամբ Լ. Խաչիկյանի, Եր., 1999, էջ 61-62:

<sup>15</sup> Առաքել Բաղիշեցի, «Նահատակութիւն Խլաթեցոյն Գրիգոր Մերենց վարդապետի», տե՛ս Ա. Մարտոսյան, Ս. Մարաբյան, նշվ. աշխ., էջ 209:

<sup>16</sup> Առաքել Բաղիշեցի, «Եղերեզոսիւն ի մահ նահատակութեան Մերենց Գրիգոր վարդապետի Խլաթեցոյ», Հայոց նոր վկաները, էջ 276 :

նակա Տէրունական տանից և ամենայն սրբոց, ի վերայ անուան իւրոյ գրծագրելով գտընառաջս գանձիցն» (Գանձարան, 1445 թ., գրիչ՝ Թովմա Մինասենց)<sup>17</sup>: Եվ ապա. «Վարդապետ ոմն շնորհալի, Գրիգոր անուն, ի մայրաքաղաքէն իլաթայ, Ծերենց կոչեալ, յոյժ կորովամիտ, հանճարեղ եւ բանիբուն, և անհամեմատ քարտուղար [...] գանձս բազում ասաց յինքենէ ի վերայ անուան իւրոյ, եւ տաղ եւ մեղեդիս, եւ եթող գրով յիշատակ իւր, ի պայծառութիւն Սուրբ Եկեղեցւոյ եւ ի զուարճութիւն մանկանց Սիովնի» (Հայսմավուրք, 1581 թ., Խիզան, գրիչ՝ Հոբ սարկավագ)<sup>18</sup>:

Խլաթեցու ուշադրութեան կենտրոնում է եղել գանձարանային միավորների ձայնեղանակային կարգավորութեան խնդիրը: Այսպես, ՄՄ 3540 ձեռագրում (1408 թ., Յիպնավանք, թթ. 6ա-8ա) գետեղված է մի ցանկ, որում հավաքված են տարբեր տոներին երգվող տաղերն ու մեղեդիներն ըստ «գոյների»: Դրանք ստորաբաժանված են չորս խմբի և ունեն հետևյալ խորագրերը՝ «Մեղեթիքս մի գոյն են», «Մեղեթիներս մի գոյն են», «Ուրիշ գոյն է» և «Այլ իմն գոյն է»: Երկրորդ խորագրի ներքո, օրինակ, մեկտեղված են «Գովեստ բերկրանաց», «Ի հանդէս տօնի քո», «Այսօր անդրանիկ Հօր», «Այսօր աւետեաց ուրախութեան հնչումն» և այլն, իսկ չորրորդի ներքո՝ «Աէր յառաւօտէ», «Հաւուն, հաւուն», «Ես ձայն գառիւծուն», «Առ պարտիզպանն ձայնէր Մարիամ», «Ծարաւեցավ Տէրն ի Խաչին» և այլ կտորներ: Նմանատիպ դասակարգումներ հանդիպում են այլ ձեռագրերում՝ գանձերի առնչությամբ<sup>19</sup>: Փաստորեն միջնադարում Շարակնոցից, Ժամագրքից և Խաչագրքից բացի՝ Ութձայն համակարգի երաժշտատեսական դրույթները կիրառական են եղել նաև Գանձարաններում, և դրա իրականացնողներից մեկն էլ եղել է Խլաթեցին<sup>20</sup>:

Գրիգոր Խլաթեցու գրչին են պատկանում Տերունական և սրբոց տոներին, ինչպես նաև հայ մարտիրոս-նահատակներին նվիրված բազմաթիվ երգեր.

ա. գանձեր՝

«Գոչումն ըղձագին» (Ծննդյան Ութերորդ օրվա), «Գովեալ և օրհնեալ, Աստուածդ Բարձրեալ և փառաւորեալ» (Տյառնընդառաջի), «Գոչումն ըղձական» (Ղազարու հարություն), «Գերագոյն էից» (Ավագ Երկուշաբթի օրվա), «Գործ արարչական» (Ավագ Երեքշաբթի օրվա), «Գոյից Առաջին Երկնից Արքային» (Հիսուս Քրիստոսի Հարություն), «Գերաննառ արփի, գոլ պատճառ էի» (Հարություն և Գիշերապաշտման), «Գաղտնի խորհրդին» (Նոր Կիրակիի), «Գերամբարձ Աստուած» (Կիրակամտի), «Գոյին անեղի, գոյին անմահի»

<sup>17</sup> Լ. Խաչիկյան, Ժե դարերի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 583:

<sup>18</sup> Հ. Սահակ վրդ. Ճեմնեմեան, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Ե, Յայսմավուրք-Գանձարան-Տաղարան-Տօնացոյց, Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1995, սիւն. 180:

<sup>19</sup> «Գանձերու գոյն այս է», տե՛ս ՄՄ 541 (1673 թ.), թթ. 164բ-167բ, 201բ-203բ:

<sup>20</sup> Այս մասին տե՛ս Ե. Թահմիզյան, «Հայկական Ութ-ձայնի գանձարանային հատվածի մասին», Բանբեր Մատենադարանի, 15, 1986, էջ 53-54:

(Ս. Աստվածածնի Ծննդյան), «Գովաբանեալ Սուրբ Աստուածածին» (Ս. Աստվածածնի Վերափոխման), «Գլուխն եկեղեցոյ, վէմն հաւատոյ» (Վարագա Ս. Խաչի), «Գերագոյն բարի, Փրկիչ աշխարհի» (Ս. Հովհաննէս Մկրտչի), «Գոյակն էական, Հաւ սահման» (Գլխատման Ս. Հովհաննէս Մկրտչի), «Գերաւփի պայծառ» (Ս. Թադէոսի և Բարդուղիմէոսի), «Գերագոյն գոյէ» (ՀՔ Առաքելոց), «Գաւազան ծաղկեալ» (Ս. Նիկողայոս հայրապետի), «Գետ հոսեալ աստուածային» (Ս. Գրիգոր Աստվածաբանի), «Գոյիդ հըզարի» (Գլակա վանաց Ս. Կարապետի և Մկրտչի), «Գանձ սիրոյ Քոյին» (Ս. Սուքիասյանց<sup>21</sup>), «Գեղապանձ լուսով» (Ս. Ատոմյանց), «Գոյ մեզ ցնծալի և ուրախալի» (Ս. Ներսէս հայրապետի և Խաղ եպիսկոպոսի), «Գոհաբանեալ Տէրդ ամենայնի» (Ս. Վարդանանց), «Գրքացեալ Քոյին, Արքայ երկնային» (նույնպիսի սկսվածքով երկու գանձ նվիրված Ս. Վահան Գողթնեցուն և Զաքարիա Աղթամարցի կաթողիկոսին), «Գթա ի մեզ, Տէր ամենակալ» (ձեռնադրույթյան երիցու)։

բ. տաղեր, հորդորակներ ու մեղեդիներ՝

«Գոյիդ անեղ անըսկըգբան» (տաղ Ավետարանին), «Գոչէր հրեշտակն» (Հիսուս Քրիստոսի Հարույթյան), «Գերահրաշ Աստուած գոյով» (Պայծառակերպություն)<sup>22</sup>, «Անմեղ անարատ Գառինն» (Ս. Աստվածածնի Վերափոխման), «Ամփոփեալ գնշան Խաչին ի Վասպուրական երկրին» (Վարագա Ս. Խաչի), «Բանն որ ի Հօրէ» (Առաքելոց), «Աստուած փառաց, Լոյսդ անֆին» (Ս. Կյուրեղ հայրապետի), «Այսօր ժողովեալ մանկունմ» (Ս. Գրիգոր Լուսավորչի Մուտն ի Վիրապն), «Գովեստ փեզ բարեաց պատճառ» (Ս. Գրիգոր Լուսավորչի որդիների և թոռների), «Գրիգոր պսակն ազգի» (նույնի հորդորակ), «Գոհաբանեալ Տէր, Սուրբ Հոգի» (Ս. Թեոդորոս զորավարի), «Ի հանդէս տօնի ֆո բախացեալ տօնեմմ» (Ս. Պետրոս հայրապետի և Աբիսողոմ սարկավագի), «Տէր բարեբար Հաւ Միածին» (Ս. Աբգար թագավորի), «Երջանիկ հոգիահրաշ երանելին Սուրբ Սուփիաս» (Ս. Սուքիասյանց), «Սուրբ Ոսկի ֆահանայդ նազելի» (Ս. Ոսկյանց), «Շնորհաց Հոգոյն ընդունարան» (Ս. Վահան Գողթնեցու), «Պաղատանամ Սուրբ Նախահարց» (Մարտիրոսաց և ամենայն սրբոց), «Աստուած անեղ և անվախճան» (երգ Գիշերապաշտման), «Գթա ի մեզ Հայրդ երկնատր» (նույնի հորդորակ), «Պատճառ պարձանաց» (Առաջավորաց Ուրբաթուն), «Առ Հայրդ աղաղակեմ» (Պահոց Երրորդ կիրակիի), «Գանգատ ունիմ ասել Քեզ» (Պահոց Հինգերորդ կիրակիի)։

Խլաթեցին հեղինակել է նաև Ս. Աստվածամորը նվիրված «Դրուատ գովութեան ի Սուրբ Աստուածածինն» երկը<sup>23</sup>, Գրիգոր Նարեկացուն նվիրված

<sup>21</sup> Խորագրերում երբեմն նաև՝ Ս. Ոսկյանց, տե՛ս ՄՄ 8366, ք. 209բ։

<sup>22</sup> ՄՄ 6851 ինֆնագիր Գանձարանում (ք. 235բ) խորագիրն է «Յորդորակ Գոհարին»։ նկատի ունի Գրիգոր Նարեկացու «Գոհար վարդն» տաղը։

<sup>23</sup> Բնագրի հրատարակությունը տե՛ս Ա. Մաթևոսյան, Ս. Մարաբյան, նշվ. աշխ., էջ 136։



«Գովեստ տացուք Հօր անեղին» գանձը<sup>24</sup>, «Գովեստ գեղ, ով Գանձարան»<sup>25</sup> շափածո հիշատակարանը, ինչպես նաև մի շարական՝ «Վասն տմետե արհնեղոյ» խորագրով («Փոքու հասախս կրանաստանի» սկզբնատողով)<sup>26</sup>:

Գանձերի ու տաղերի բերված ցանկը<sup>27</sup> ճշգրտել ենք, առաջին հերթին, ըստ հեղինակի ինքնագիր Գանձարանների, որոնցում, հատկապես տաղերից ու հորդորակներից առաջ, նա հաճախ նախադրել է «ի գծողէս Գրիգորէ»<sup>28</sup>, «ի գծողէս», «ի գրչէս» կապակցությունները (տե՛ս ՄՄ 5328<sup>29</sup>, թ. 114բ, 145բ, 277բ, ՄՄ 6851<sup>30</sup>, թ. 76ա, 118բ, 224բ, 235բ, ՄՄ 8366<sup>31</sup>, թ. 2ա, 4ա, 34բ և այլն): Բացի այս, գանձերին նախորդող կաֆաներում<sup>32</sup>, ինչպես նաև գանձերի վերջնամասում<sup>33</sup> նա հստակ նշում է իր անունը<sup>34</sup>: Իսկ առհասարակ՝ գանձերի (մեծավ մասամբ) և տաղերի (սակավ դեպքերում) տների, հաճախ նաև՝ միևնույն տան տողերի սկզբնատառերը հողում են «Գրիգոր», «Գրիգորի է սա», «Գրիգորի է երգս բանի» ծայրակապերը<sup>35</sup>:

<sup>24</sup> Նույն տեղում, էջ 146:

<sup>25</sup> ՄՄ 424, 474, 6495, 7785 և այլն: Տե՛ս նաև՝ Ն. Քարամեան, «Հին հայ երգիչներ», Արարատ, 1895, էջ 129 և Ա. Մաքևոյան, Ս. Մարաբյան, նշվ. աշխ., էջ 74:

<sup>26</sup> Ա. Մաքևոյան, Ս. Մարաբյան, նշվ. աշխ., էջ 149:

<sup>27</sup> Այն, անշուշտ, վերջնական չէ և ենթակա է լրացման:

<sup>28</sup> «Ի գծողէս Գրիգորէ» կապակցությունը երբեմն պահպանվել է իլյաբեցու ինքնագրերից արտագրված ձեռագրերում, ինչպես XVI դարում (տեղն անհայտ) արտագրված Գանձարանում (ՄՄ 4385, ք. 13բ, 129բ, 166բ, 184ա, 229բ, 321ա, 352ա), իսկ երբեմն էլ դարձել «ի Գրիգոր վարդապետէ» (ինչպես ՄՄ 3540 ձեռագրում): Այս մասին տե՛ս Ա. Մաքևոյան, Ս. Մարաբյան, նշվ. աշխ., էջ 50:

<sup>29</sup> Փե դար, 1408 թվականից հետո. տե՛ս նույն տեղում, էջ 51:

<sup>30</sup> Փե դար, մինչև 1408 թ., նույն տեղում, էջ 50:

<sup>31</sup> 1387 թվականից հետո, նույն տեղում, էջ 46:

<sup>32</sup> Գրանցից մեկից տեղեկանում ենք, օրինակ, որ Ս. Սուբիասյանց նվիրված և՛ գանձի, և՛ տաղի հեղինակը ինքը՝ իլյաբեցին է՝ «Ձերգողըս բանի./ Գանձիս եւ տաղի./ ՁԳրիգոր եղկելի./ Այլ եւ ստացողի եւ փոխարկողի./ Սորին եւ ստողի./ Խընամ տանողի./ Եւ լաւ պահողի./ Մաքրումն եղիցի. Ողորմեա մեզ» (ՄՄ 4385, ք. 152բ):

<sup>33</sup> «Երգոյս երգաղի և սրբագրողի./ Անմիտ Գրիգորի./ Այլև ստացողի./ Սիրով հայցողի./ Մասն ի պարգևի ողորմեաց» (ՄՄ 6851, ք. 172ա):

<sup>34</sup> Տաղերից մի ֆանիսի հեղինակային պատկանելությունը տարակարծության տեղի է տվել, ինչպես, օրինակ, «Սուրբ Ոսկի, ֆանանայդ նագելի», «Գանգատ ունիմ ասել Քեզ», «Պաղատանամ Սուրբ Նախահարց» և այլն, որ վերագրվել են Գրիգոր Արծկեցուն: Սակայն իլյաբեցին ունեցել է նաև մի ֆանի այլ մականուն՝ *Բզնունի, Յիպնացի կամ Արծկեցի*, ինչը հիմք է հանդիսացել հաստատելու, որ ձեռագրերում հիշատակվող Գրիգոր վարդապետ Արծկեցին նույն Գրիգոր իլյաբեցին է. տե՛ս Ա. Մաքևոյան, Ս. Մարաբյան, նշվ. աշխ., էջ 37:

<sup>35</sup> Հարկ է նշել, սակայն, որ «Գրիգոր» ծայրակապը միշտ չէ, որ կարող է հիմք ծառայել այս կամ այն երկր իլյաբեցուն վերագրելու համար: Նման փաստերի հաճախ ենք հանդիպում ձեռագրացուցակների ցանկերում կամ այլուր, երբ հաշվի չեն առնվում երկերի ձեռագրական վաղագույն գրառումները: Իբրև օրինակ բերենք իլյաբեցուն ընծայվող «Գովեստ բերկրանաց ֆաղցրաձայնեալ» Ս. Հրեշտակապետաց տաղը, որն իրականում նրանը չէ, ֆանի որ տեղ է գտել դեռևս 1348 թ. Սսում գրչագրված Տաղարանում (տե՛ս *Յուցակ ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ*, հ. Ե, ձեռ. 2070, ք. 79ա):

Գանձարանը խմբագրելիս Խլաթեցին գանձեր և տաղեր է պատվիրել նաև իր գրչակից ընկերներին՝ Առաքել Բաղիշեցուն, Մատթեոս Ջուղայեցուն, Ոստանցի Գրիգոր վարդապետին՝ ինչպես հուշում են դրանց ենթախորագրերն ու ծայրակապերը՝ «Ի Մաթեոսէ խնդրեաց Գրիգորն», «Ի յԱռաքելէ խնդրեալ է Վարդապետն» և այլն<sup>36</sup>:

«Գանձարան» մատյանի համար Գրիգոր Խլաթեցու հորինած բազմաթիվ գանձերն ու տաղերը մեծ տարածում են գտել ոչ միայն «Ծովու բոլորը» (իմա՝ Վանա լճի շրջակայքում), այլև Մեծ Հայքի մյուս աշխարհներում՝ հարատևելով մինչև մեր օրերը: Նրա երաժշտաբանաստեղծական երևելի ժառանգությունից երաժշտական բաղադրիչով մեզ հասած նմուշներից է «Գոչէր հրեշտակն» տաղը («Գրիգոր» ծայրակապով), որի բանաստեղծական տեքստի հիմքում ընկած է Ավետարանի՝ Հիսուսի Հարություն ավետիսն ազդարարող դրվագը (Ղուկաս ԻԳ 3-6, Մատթեոս ԻԸ 5-6, Մարկոս ԺԶ 5-6): Մեզ հանդիպած վաղագույն ընդօրինակությունները գտնում ենք Գրիգոր Խլաթեցու վերոնշյալ ինքնագիր ՄՄ 5328 (թ. 36բ), ՄՄ 6851 (թ. 184բ) և ՄՄ 8366 (թ. 121բ) Գանձարաններում: Դրանց հաջորդում են Ծերենցի ինքնագիր օրինակից<sup>37</sup> 1408 թ. Յիպնավանքում Հովհաննես գրչի ձեռքով արտագրված Գանձարանը<sup>38</sup>, 1425 թ. Քաջբերունիքում գրիչ Գորգիի ընդօրինակած Գանձարանը<sup>39</sup> և բազմաթիվ այլ ձեռագրեր տարբեր հավաքածուներից: Պիտի կարծել, ամենայն հավանականությամբ, որ տաղը հորինված է նոր խմբագրված Գանձարան ժողովածուի համար, և խորագրում զետեղված «Տաղ ազնիւ»<sup>40</sup> բնութագրումն էլ պատկանում է հենց հեղինակին: Հետագայի գրիչները հավելել են նաև՝ «Տաղ անոյշ»<sup>41</sup>: Ձեռագիր Գանձարաններում ցուցում է տրվում «Գոչէր հրեշտակն» Հարություն տաղի կատարման «գոյն»-ի մասին, որն է՝ «Յայնժամ սիրով»-ը<sup>42</sup>, իսկ այս երկուսի «գոյն»-ով երգվում է «Զօրք երկնային զըւարթնոց» հորդորակը<sup>43</sup>:

<sup>36</sup> Տե՛ս Մատթեոս Ջուղայեցու «Իսկակից Որդի», «Միակ ահաւոր Տէր եւ զաւրաւոր», Առաքել Բաղիշեցու «Ի Քէն հայցեմ աղբիւր բարութեան» և այլ գանձեր:

<sup>37</sup> Ա. Մաթևոսյան, Ս. Մարաբյան, նշվ. աշխ., էջ 47:

<sup>38</sup> Տե՛ս ՄՄ 3540, ք. 201բ:

<sup>39</sup> Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Ե, ձեռ. 607, ք. 10ա:

<sup>40</sup> Տե՛ս Գրիգոր Խլաթեցու ինքնագիր Գանձարանը՝ ՄՄ 5328, ք. 36բ, նաև ՄՄ 425 (1466 ք.), ք. 9բ, ինչպես նաև՝ Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. տասնետորդ, Երուսաղեմ, 1990, ձեռ. 3296 (1498 ք.), էջ 98:

<sup>41</sup> Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Ե, ձեռ. 607 (1425 ք.), ք. 10ա, ձեռ. 1662 (1468 ք.), ք. 41ա:

<sup>42</sup> Տե՛ս ՄՄ 428 (1489 ք.), ք. 7բ:

<sup>43</sup> Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. հինգերորդ, Երուսաղեմ, 1971, ձեռ. 1521 (1726 ք.), ք. 12ա:

երաժշտական բաղադրիչով պահպանվել է «Գոչեր հրեշտակն» տաղի երկու տարբերակ, մեկը՝ Կոմիտասի<sup>44</sup>, մյուսը՝ էմի Աբգարի<sup>45</sup> ձայնագրություններ:

Ինչպես և պատշաճ է Հարություն ավետիսն ազդարարող ստեղծագործությունը՝ կոմիտասյան օրինակն առանձնանում է վեհ-հանդիսավոր, հոետորական-պաթետիկ բնույթով (նոտային օր. 1): Քձ ձայնեղանակում ծավալվող, սոսկ երկու նախադասությունից բաղկացած այս տաղում երաժշտալեզվական սուղ միջոցներով հեղինակը հասնում է առավելագույն արտահայտչականության, և այսու՝ ներգործության մեծ ուժի: Ազդու և տպավորիչ է տաղի սկիզբը՝ «Գոչեր» բառի առանձնահատուկ շեշտադրումով (կվինտային թռիչքի միջոցով)<sup>46</sup>: Երկրորդ դասույթն առավել էքսպրեսիվ է, որ թռիչքային ինտերվալի մեծացման, հուզական տարրի թանձրացման ու բարձր հնչամասի շնորհիվ դառնում է տաղի դրամատուրգիական գագաթնակետը: Դրան հաջորդող երկու դասույթները ոլորապսոույտ ներքնթացով տանում են դեպի հանգուցայուծում:

#### Գոչեր հրեշտակն

(ձայնագրությունը՝ Կոմիտաս վարդապետի)

1. Գո - չեր, կա - նայք, հրեշ - դուք, տակն - զի,  
առ - վի - մին, գար - հու - ըրք,  
վա - սն Յա - ռու - թեան, լա - լով, խընդ - ըք,  
Յի - սու - սին, գկեն - դա - նին:

#### Տաղի բնութագրական հատկանիշները՝ լայնաշունչ վիպաբնարական

<sup>44</sup> Տաղի ձեռագիրը պահվում է Ե. Չարենցի անվան Գրականության և արվեստի թանգարանում (Կոմիտասի դիվան, N 339), այն հինգ ձայնագրությունների շարքում, որոնց թվում է հանրահայտ «Հախիկ»-ը: Դրանք գրաված են միևնույն ինֆորմանտից, ինչպես վկայում է հետևյալ մակագրությունը. «Երգեց Գառնակերեան, ձայնագրեց Կ. Վ. Գլորգեան, արտագրեց Ս. Բ. Մելիքեան»: Տաղի հրատարակությունը տե՛ս Կոմիտաս, Երկերի ժողովածու, ութերորդ հատոր, Հոգևոր ստեղծագործություններ, խմբագրություն Ռ. Աթայանի, Գ. Գյոդակյանի, Գ. Դերոյանի, Եր., 1998, էջ 173:

<sup>45</sup> Երգաձայնութիւնք Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցւոյ. Պատարագամտոյց, գոր օրինակ երգի ըստ կարգի ի ժամանակի Մեծի Պահոց եւ յաւուրս տօնից, մասն Բ, Երկրորդ տպագրութիւն ընդարձակեալ, գրեալ ըստ արդի ձայնագրութեան յեմի Աբգարէ, Լայպցիգ, 1920, էջ 754:

<sup>46</sup> Դիտարկվող դասույթները նոտային օրինակում տե՛ս ըստ տողատման:

բնույթը, «գագաթնակետային բարբառումները»<sup>47</sup>, ռիթմական բազմաբնույթ պատկերները, սուր սինկոպացված ռիթմով վերընթաց թռիչքը ոճական հարազատության որոշակի եզրեր են հանդես բերում Գրիգոր Նարեկացու տաղերի հետ<sup>48</sup>, և այս առումով հանճարեղ տաղերգուի ստեղծագործական ոճի ազդեցությունն ակնհայտ է:

Պետք է անհրաժեշտաբար նշել, որ «Գոչըր հրեշտակն» տաղը հայ հոգևոր տաղերգության այն հազվագյուտ նմուշներից է, որում զուգորդվում են գաղափարական մեծ բովանդակությունն ու լակոնիզմը, կառուցիկությունն ու մտահղացքային ամբողջականությունը, երաժշտության և գրական տեքստի կատարյալ ներդաշնակությունը: Հեղինակը ստեղծել է երաժշտական մի մանրապատում, որում Տիրոջ Հարության առթիվ արտահայտած անհատական ապրումները հասցված են ընդհանրացման բարձր աստիճանի:

Գրիգոր Խլաթեցին հայտնի մանրանկարիչ էր, և ծաղկել է իր ընդօրինակած ձեռագրերը: Ուսումնասիրելով նրա մանրանկարչական ժառանգությունը, արվեստաբան Հ. Հակոբյանը նշել է դրանց ոճական առանձնահատկությունները՝ գծի ու գույնի տիրապետման վարպետությունը, մի քանի գույների հակադիր համադրությունը, գեղանկարչական արտահայտման ուրույն լեզուն, հատկապես՝ խիստ կարճառոտությունը, ավելորդ տարրերի բացակայությունը և այլն<sup>49</sup>, հատկանիշներ, որ բնորոշ են նաև նրա երաժշտական ոճին: Բազմաթիվ թեմատիկ նկարներ են պարունակում Խլաթեցու ինքնագիր մատյանները, որոնց թվում են 1393 թ. (Խառաբաստավանք, ապա Յիսկավանք)<sup>50</sup> և 1419 թ. (Յիսկավանք)<sup>51</sup> գրված Ավետարանները. Վերջինիս համար մանրանկարիչը բազմաթիվ նկարազարդումներ է արել՝ «Մկրտություն», «Այլակերպություն», «Հիսուսի հրաշագործությունը», «Ղազարոսի հարությունը», «Մուտք երուսաղեմ», «Համբարձում» և «Հոգեգալուստ»: Սակայն, ինչպես եզրակացնում է Հ. Հակոբյանը, այս շարքից բացակայում են նախկինում գոյություն ունեցած մի շարք տեսարաններ՝ «Ավետումը», «Ծնունդը», «Ոտնվան», «Մատնությունը», «Խաչելությունը», «Հարությունը», «Դժոխքի ավերումը», որոնք կորսվել են<sup>52</sup>:

<sup>47</sup> Ն. Թանմիզյանի բնորոշումն է. տե՛ս Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը V-XV դդ., Եր., 1985, էջ 222:

<sup>48</sup> Խոսքը Կոմիտասի կատարած գրառումների մասին է, որոնց թվում են՝ «Հափկ», «Հատուն, հատուն», «Սայլն այն իջանէր» և «Ահեղ ձայն» տաղերը:

<sup>49</sup> Հ. Հակոբյան, «Գրիգոր վարդապետ Խլաթեցին (Ծերենց) մանրանկարիչ», էջմիածին, 1975, N 12, էջ 53:

<sup>50</sup> Այս Ավետարանը կոչվել է Ամենափրկիչ և պահվել Ջավախքի Դիլիսկա գյուղի եկեղեցում: Ըստ նկարագրության՝ այն զարդարված է եղել Քրիստոսի Մարդեղության տասնչորս և չորս Ավետարանիչների յոթ պատկերներով. տե՛ս Ե. Լալայան, Ջավախք, Ազգագրական հանդես, Բ գիրք, Թիֆլիս, 1897, էջ 281, ինչպես նաև՝ Ժ. Գարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Եր., 1950, էջ 599-601, Ա. Մաքևոսյան, Ս. Մաքաբյան, նշվ. աշխ., էջ 46:

<sup>51</sup> ՄՄ, ձեռ. 3714:

<sup>52</sup> Հ. Հակոբյան, Վասպուրականի մանրանկարչությունը, գիրք Բ, Երևան, 1982, էջ 76-78: Գրվում (էջ 161-163) ներկայացված են Խլաթեցու գրած և ծաղկած այն ութ ձեռագրերը, որ

Արդ՝ տաղն ունկնդրողի երևակայության մեջ հառնում է հլաթեցու ծաղկած այն մանրանկարը, որտեղ ուրույն երանգապնակով պետք է պատկերված լինեն Տիրոջ հրաշափառ Հարություն տեսարանը: «Գոչեր հրեշտակն» տաղն, արդարև, եռյակ արվեստների՝ բանաստեղծության, երաժշտության և մանրանկարչության մի հրաշալի համագործունն է. Արվեստներ, որոնց վարպետորեն տիրապետում էր հայոց միջնադարի բազմաշնորհ գործիչը՝ Գրիգոր հլաթեցին:

Տաղի կոմիտասյան նմուշին միանգամայն հակադիր է էմի Աբգարի ձայնագրած նորջուղայական տարբերակը (նոտային օրինակ 2)<sup>53</sup>: Քնարական այս երգում (Ռկ ստեղի ձայնեղանակում) չի նշմարվում գրական տեքստի և երաժշտության այն կատարյալ միասնությունը, որ կար նախորդ գրառման մեջ: Հարության ցնծալի ավետիսն ազդարարող խոսքերն այստեղ զուգորդվում են սոսկ հայեցողական, հուզականության նվազագույն տարր<sup>54</sup> պարունակող երաժշտական բաղադրիչի հետ:

Գոչեր հրեշտակն  
(ձայնագրությունը՝ Էմի Աբգարի)

պանվում են Մաշտոցյան Մատենադարանում. այդ թվում՝ Նարեկացու Մատյանի երկու ընդօրինակությունները, 5328 և 8366 Գանձարանները և այլն, որոնցում կան միայն լուսանցագարդեր:

<sup>53</sup> Այն զետեղված է «Գանձ Զարուբեան» խորագրի ներքո, թեպետ ձեռագրական բոլոր սկզբնաղբյուրներից հայտնի է որպես *տաղ*. տե՛ս ՄՄ 425, 427, 474, 962, 2339, 2672, 8219, 8323 և այլն, ինչպես նաև բազմաթիվ ձեռագրեր Վեներիկի, Վիեննայի և այլ հավաքածուներից: «Գոչեր հրեշտակն» տաղի մեղեդիով է. Աբգարը ձայնագրել է նաև Հարության «Յարեա Աբայն երկնային» (էջ 757) և Պայծառակերպության «Աեառն ցնձա՛ դու, Թափօր» (էջ 834) տաղերը, որ նույնպես ներկայացված են որպես «գանձ»:

<sup>54</sup> Էմի Աբգարի ձայնագրություններում նկատվող այս առանձնահատկությունը մատնանշել է Ռ. Աբայանը «Էմի Աբգարի Պատարագի կոմիտասյան տարբերակը, 1915 թ., Կ. Պոլիս» հոդվածում. տե՛ս Կոմիտաս, *Երկերի ժողովածու*, ութերորդ հատոր, Հոգևոր ստեղծագործություններ, էջ 231-232:



Գրիգոր Խլաթեցուն է վերագրվում նաև «Ի հանդէս տանի քո Բախացեալ տօնե՛սք» տաղը՝ նվիրված Հնդհանրական եկեղեցու մեծ սրբեր Պետրոս հայրապետին և Աբիսողոմ սարկավագին: Հեղինակն այն գրի է առել իր ինքնագիր Գանձարաններում, որոնցից մեկը ՄՄ 5328 ձեռագիրն է (թ. 86բ): Տաղը գտնում ենք նաև ՄՄ 4011 Գանձարանում (Ժե դ., թ. 43ա), որի գաղափար օրինակը գրվել է 1400 թ. Խլաթեցու ձեռքով<sup>55</sup>: Նշանակում է՝ մեզ հայտնի վաղագույն գրառումն արվել է հենց այդ թվականին:

Հեղինակի անունը հիշատակվում է հետևյալ խորագրերում.

Ա. [...]ի հայրապետին, ի Գրիգոր վարդապետէ, ՄՄ 3540, Գանձարան, 1408 թ., Յիպնավանք, թ. 294ա:

Բ. Տաղ Պետրոսի հայրապետին ի Գրիգոր վարդապետէ, ՄՄ 5951, Գանձարան, 1414թ., տեղի՝ անհայտ, թ. 84ա:

Գ. Տաղ Գրիգորի ասացեալ, Կիլ. Կաթող. 74, Գանձարան, 1437 թ., Տիղիս, թ. 40ա<sup>56</sup>:

Դ. Մեղեղի ի Գրիգոր վարդապետէ, ՄՄ 5521, Գանձարան, 1445 թ., Աղթամար, գրիչ, ծաղկող և ստացող՝ Թովմա Մինասենց, թ. 47ա:

Ե. Տաղ Պետրոսի հայրապետին ի Գրիգոր վարդապետէ, ՄՄ 4768, Գանձարան, 1451 թ., Բերդաձոր վանք (Ռշտունիք), թ. 45ա:

Զ. Տաղ Գրիգոր վարդապետէ, Վեն. 613, Գանձարան, 1477 թ., Նեղրիի (Բալու) Ս. Աստվածածին, թ. 66բ<sup>57</sup>:

<sup>55</sup> Ա. Մաթևոսյան, Ս. Մարաբյան, նշվ. աշխ., էջ 47: Հեղինակները նշգրտում են, որ ՄՄ 4011 ձեռագրի « [...] գծողի սորա Գրիգորի» (թ. 76ա) հիշատակագրությունը ներմուծվել է գաղափար օրինակից: Խլաթեցու՝ 1400 թ. գրված ձեռագրից կատարված ընդօրինակությունների թվում են նաև ՄՄ 3540 և 6529 ձեռագրերը (վերջինից պահպանվել է ընդամենը 6 թերթ). տե՛ս նույն տեղում:

<sup>56</sup> Ա. Գանիկեան, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան, Անթիլիաս-Լիբանան, 1984, էջ 288:

<sup>57</sup> Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Ե, սիւմ. 361:

Է. Մեղեղի ի Գրիգոր վարդապետէ, Վեն. 604, Նեղրի, 1488 թ., թ. 99ա<sup>58</sup>:

Ը. Մեղեղի գեղեցիկ ի Գրիգոր վարդապետէ, ՄՄ 4423, Գանձարան, 1569 թ., Արծկէ, թ. 90բ:

Թ. Մեղեղի և տաղ ի Գրիգոր վ[արդապետէ], ՄՄ 430, Գանձարան, Ժե դար, Աղթամա՛ր, թ. 41ա:

Ժ. Տաղ ի Գրիգորէ, ՄՄ 5330, Գանձարան, Ժե դար, տեղի՛ անհայտ, թ. 42ա:

ժԱ. Տաղ Պետրոսի հայրապետի ի Գրիգոր վարդապետէ, ՄՄ 5423, Գանձարան, Ժե դար, տեղի՛ անհայտ, թ. 32բ:

ժԲ. Մեղեղի գեղեցիկ և ազնիւ ի Գրիգոր վարդապետէ, ՄՄ 2649, Գանձարան, Ժե դար, տեղի՛ անհայտ, թ. 124բ:

ժԳ. Տաղ ի Գրիգոր վարդապետէ, ՄՄ 3053, Գանձարան, ԺԹ դար, Մոսկուա՛յ, թ. 15ա:

Ձեռագիր Գանձարաններում հանդիպում ենք «Ի հանդէս տօնի» սկզբնատողով անհայտ հեղինակի մեկ այլ տաղ՝ նվիրված Ղևոնդյանց քահանաներին, որի հնագույն ընդօրինակութիւնը տեղ է գտել Փարիզի Ազգային գրադարանի N 79 ձեռագրի մաս կազմող Տաղարանում գրված 1241 թ. (թ. 396բ)<sup>59</sup>: Գրիգոր Խլաթեցին իր տաղը հորինել է արդեն եղածի նմանողութեամբ: Այդօրինակ ոճական հնար մեր հեղինակը բանեցրել էր արդեն իր գանձ-տաղերում, ինչպիսին է, օրինակ, Ս. Սուքիասյանց նվիրված շարքը, որի առաջին միավորը՝ «Գանձ սիրոյ Քոյին», գրված է Գրիգոր Նարեկացու գանձերի («Գանձ Լուսոյ, փառակից Որդւոյ», «Գանձ անապական», «Գանձ անքնին» և այլն), իսկ երկրորդը՝ «Երջանիկ հոգիահրաշ երանելին Սուրբ Սուքիաս»՝ Ներսես Շնորհալու «Երջանիկ հոգիահրաշ երանելին Սուրբ Հովհաննէ» տաղի նմանողութեամբ:

Պետրոս Ալեքսանդրացի հայրապետին և Աբիսողոմ սարկավազին նվիրված տաղում Խլաթեցին օգտվել է նախօրինակ տաղի բառագանձից.

Տաղ Սրբոց Ղևոնդեանց ֆահանայիցն

Ի հանդէս տանի ձեր խրախացեալ՝

ցընձամբ հարք եւ վարդապետք եկեղեցոյ մանկանց,

Արեամբ Քրիստոսի փրկեալ մաքուր ժողովք,

պարառեալ հըրճուիմք յար կատարման ձերոյ ...

<sup>58</sup> Նույն տեղում, սիւմ. 394:

<sup>59</sup> R. Kévorkian. A. Ter-Stépanian, *Manuscrits arméniens de la Bibliothèque nationale de France*, Paris, 1998, p. 166.

Տաղ Պետրոսի հայրապետին և Աբխաղոմայ սարկաագիմ<sup>60</sup>

Ի հանդէս տանի քո բախացեալ<sup>61</sup> տանեմք<sup>62</sup>,

Հայր եւ վարդապետ,

Սուրբ Հայրապետ Պետրոս:

Արեամբ Քրիստոսի փրկեալ մաքուր ժողովս,

Պար առեալ հըրճուիմք յաւր կատարման քո,

Սուրբ Հայրապետ Պետրոս:

Ինչպէս բազմաթիվ այլ տաղեր, «Ի հանդէս տանի»-ն ևս նախադրվում է բազմապիսի բնութագրումներով, ինչպէս՝ «Մեղեդի անոյշ»<sup>63</sup>, «Տաղ անոյշ (անոյշ)»<sup>64</sup>, «Տաղն անոյշ ասա»<sup>65</sup>, «Տաղ ազնիւ»<sup>66</sup>, «Տաղ ազնիւ ասա՛, թէ գիտես»<sup>67</sup>, «Տաղ ազնիւ եւ գեղեցիկ»<sup>68</sup>, «Տաղ անոյշ և լաւ»<sup>69</sup>, «Տաղ գեղեցիկ եւ ոճով»<sup>70</sup>, «Տաղն է պարոն»<sup>71</sup> և այլն: Այն հղվում է կատարելու մինչ այդ արդեն

<sup>60</sup> Հարկ է նշել, որ Գանձարաններում և Տաղարաններում տաղին նախադասվող այս խորագիրը մշտապես նույնն է: Ուշ շրջանի Տաղարաններում (տե՛ս *Տաղարան Հայաստանեայց Սուրբ Եկեղեցւոյ*, Կ. Պոլիս, 1850, էջ 20 և 250) հանդիպում է ավելի ընդհանուր՝ «Հայրապետաց» խորագրի ներքո, ինչպէս ներկայացված է Ն. Թաշեյանի ձայնագրած Պատարագում. տե՛ս *Ձայնագրեալ երգեցողութիւնք Սրբոյ Պատարագի*, Վաղարշապատ, 1878, էջ 111: Տաղն այնքան մեծ տարածում է գտել, որ հետագայում երգվել է նաև այլ սրբերի տոներին. տե՛ս, օրինակ, ՄՄ 10800 (1691թ., ք. 11ա), որտեղ «Պետրոս» անվան փոխարեն գրված է «այս անուն»: Տպագիր աղբյուրներից մեկում էլ տաղը գտնում ենք «*Կանոն Գիւտ նշխարաց Ս. Լուսաւորչին մերոյ*» խորագրի ներքո, տե՛ս *Տօնակարգ Հայաստանեայց Ս. Եկեղեցւոյ*, հրատարակեց *Սահակ Ա. Խանճեան*, Երկրորդ տպագրութիւն, Կ. Պոլիս, 1898, էջ 347: Ինչ վերաբերում է վերոնշյալ երկու տաղերի երաժշտական բաղադրիչներին, ապա համեմատությունը ցույց է տալիս, որ ուշ միջնադարյան ձայնագրյալ ժողովածուներում տարբեր տոներին երգվող և երգչական տարբեր ավանդույթներ ներկայացնող նմուշներն ըստ էության երգվել են միևնույն եղանակով. տե՛ս Ն. Թաշեյանի ձայնագրած տարբերակը, Հ. Չերչյանի գրառած և Արմաշում երգվող օրինակը (ՄՄ, Նորագույն հավաքածո 6, էջ 181), ինչպէս նաև «Մեղեդիներ, տաղեր եւ գանձեր Հայաստանեայց եկեղեցւոյ» ժողովածուում տեղ գտած նմուշը (Անթիլիաս, 1990, էջ 109):

<sup>61</sup> Ձայնագրեալ Պատարագի երկու հրատարակությունների (առաջինը՝ Վաղարշապատ, 1874, էջ 27) տեխտերում բնագրի «Քո բախացեալ» բառերը բաց են թողնված:

<sup>62</sup> Ձեռագրերում հանդիպում է նաև «ցնձամբ» տարբերակը:

<sup>63</sup> ՄՄ 423 (1742 թ.), ք. 83բ:

<sup>64</sup> ՄՄ 425, Ա. մաս (1466 թ.), ք. 109ա, ՄՄ 555 (ԺԵ դ.), ք. 30ա, ՄՄ 4011 (ԺԵ դ.), ք. 43ա:

<sup>65</sup> *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ*, հ. Ե, ձեռ. 275 (ԺԵ-ԺԶ դդ.), ք. 121բ:

<sup>66</sup> ՄՄ 428, ք. 84ա:

<sup>67</sup> ՄՄ 427 (ԺԵ դ.), ք. 87բ:

<sup>68</sup> *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ*, հ. Ե, ձեռ. 2130 (ԺԶ դ.), ք. 60բ:

<sup>69</sup> Ն. Պողոսեան, *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հատոր առաջին, Երուսաղէմ, 1966, ձեռ. 135 (1575 թ.), ք. 117ա:

<sup>70</sup> Ն. Պողոսեան, *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հատոր իններորդ, Երուսաղէմ, 1979, ձեռ. 3154, Գանձգիրք (Ժամանակ՝ անհայտ), էջ 219ա:

<sup>71</sup> *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ*, հ. Ե, ձեռ. 638, Գանձարան (ԺԵ-ԺԶ դդ.), ք. 94բ:



հայտնի այլ տաղերի «գոյն»-ով «Ով զարմանալոյ գոյն է»<sup>72</sup>, «Ի Խաչին տընկեալի գոյն է»<sup>73</sup>, «Տունկ անմահութեանի գոյն է»<sup>74</sup> և այլն: Հեղինակը կարողացել է կերտել դինամիկ երաժշտական պատում մերթ հուզախառն, մերթ էլ հանդարտ-հայեցողական նկարագրերի համադրությամբ: Հիմնական՝ Քնձայնեղանակին բնորոշ տիպական պտույտների անընդհատ տեղաշարժերը, որ ընդգրկում են և՛ դիմող ձայնի, և՛ վերջավորող ձայնի ոլորտները, ստեղծում են դրվագագարդ, լայնահոս մեղեդիական պատկեր (նոտային օրինակ 3):

Ի հսնդէս տօնի քո

<sup>72</sup> ՄՄ 428, ք. 84ա:

<sup>73</sup> ՄՄ 430 (ԺԵ դ.), ք. 41ա:

<sup>74</sup> Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, Կ. սուսջին, ձեռ. 135, էջ 117ա:

ժամը հայր  
Եւ  
վար - դա - պետ  
Սուրբ հայ - թա - պետ  
լին - արը - եպ:

Հատուկ քննության է արժանի տաղի ձայնեղանակային նկարագիրն իր բազմաթիվ զարտուղություններով, որոնք մեծ մասամբ գոյանում են դեպի հիպո-ոլորտ ծավալման արդյունքում: Առաջ են գալիս ոչ բնորոշ կիսահանգաձևեր, և այսու՝ ձայնակարգային նոր դրսևորումներ, որոնցում հատկապես կարևորվում է հիպո-ոլորտը բաղկացնող ձայնաստիճանների՝ վերնախաղի և բենկորնի առանձնահատուկ դերը (հատվածներ c, e, g և h): Վերնախաղի՝ որպես հանգչող ձայնի հանդես գալով երևակվում է ձայնակարգային մի նոր նախասկիզբ՝ ինքնատիպ գունավորմամբ, որն ըստ Ք. Քուշնարյանի՝ համապատասխանում է չորրորդ իջեցված աստիճանով և փոյուզիական հիմնաձայնով ձայնակարգին<sup>75</sup>:

Զարտուղությունների ընթացքում աչքի են զարնում կրկնակի ձայնակարգին բնորոշ՝ ներհնախաղ կիսվար-պարույկ կիսվեր՝ մեծացրած սեկունդա ինտերվալը բաղկացնող հնչյունների ցայտուն կերպափոխումները: Իրանցից առաջինը տեղ է գտել է հատված e-ի վերջնամասում, որտեղ ներհնախաղ կիսվարի փոխարեն գործածվում է ներհնախաղը<sup>76</sup>: Երկրորդը, հիպո-ոլորտի առավել լայն ընդգրկմամբ (մինչև առաջին փուլ) և վերնախաղի վրա կիսահանգաձևով, նկատում ենք f հատվածում: Այստեղ արդեն արձանագրում ենք երկու ձայնաստիճանների միաժամանակյա փոփոխություն՝ ներհնախաղ կիս-

<sup>75</sup> Հետագայում, անջատվելով երկակի ձայնակարգից, այն վերանել է ինքնուրույն համակարգի. տե՛ս X. C. Кушнareв, *Вопросы истории и теории армянской монодиатической музыки*, Л., 1958, сс. 532-533:

<sup>76</sup> Այսպիսի էական վերափոխման հետևանքով, ինչպես Ք. Քուշնարյանն է նկատում, կրկնակի ձայնակարգի հիմնաձայնի ոլորտը հարմոնիկ միմորից վերածվում է մերոդիկ միմորի. տե՛ս X. C. Кушнareв, *у.к. соч.*, с. 534:

վարը վերածվում է ներհնախաղի, իսկ պարույկ կիսվերը՝ պարույկի, որով մի նոր նրբերանգ է ներմուծվում ձայնեղանակային ոլորտ:

Տաղում գործածված՝ արտերացված հնչյունաշարով զարտուղի մեղեդիները իստմբը հայ երաժշտության ձայնեղանակային համակարգում կոչվել է «խոսրովային»<sup>77</sup>, և իր կիրառությունն է գտել դեռևս Հովհաննես Օձնեցու, այնուհետև առավել լայն՝ ներսես Շնորհալու ստեղծագործության մեջ: Մեծ երգահանի մասին խոսելիս Կիրակոս Գանձակեցին ընդգծել է նրա ստեղծագործական ոճի այդ առանձնահատկությունը. «Եւ զի էր նա այր բանաւոր, բազում ինչ կարգեաց նա յեկեղեցիս քաղցր եղանակաւ, խոսրովային ոճով շարականս, մեղեդիս, տաղս և ոտանաւորս»<sup>78</sup>: Անհրաժեշտ է նշել նաև, որ զարտուղի հատվածները հերթագայվում են հիմնական՝ Գձ ձայնեղանակին բնորոշ պտույտներով պարբերաբար ընդգծելով այս կամ այն երանգավորման գերիշխող դիրքը: Տաղի վերջնամասում անսպասելիորեն հայտնված Բձ ձայնեղանակը ձայնեղանակային հակադրության մի նոր ոլորտ է ներբերում ի վերջո տեղը զիջելով գլխավոր՝ Գձ ձայնեղանակին՝ խոսրովային վերջավորող ձայնով: Այսպիսի առինքնող և ճաշակավոր համադրումներն, անշուշտ, վկայում են հեղինակի «գոյների» տեսության և գործնական կիրառման ասպարեզում ունեցած մեծահմուտ վարպետության մասին:

Գրիգոր հլաթեցու երաժշտաբանաստեղծական պատկառելի ժառանգությունից երաժշտական բաղադրիչով մեզ հասած հատկոտոր նմուշները հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ ստեղծագործաբար յուրացնելով հայ երգաստեղծության նախընթաց ժամանակաշրջանի և հատկապես Գրիգոր Նարեկացու և ներսես Շնորհալու երաժշտարվեստին բնորոշ ոճական առանձնահատկությունները, նա միաժամանակ ստեղծել է անհատական դրոշմ ունեցող իր սեփական ոճը, որ խոր հետք է թողել հայկական տաղային արվեստում:

### Астхик Мушегян

#### Музыкально-поэтическое наследие Григора Хлатеци

Григор Церенц Хлатеци (1349-1425) был не только знаменитым церковным и общественным деятелем, но и историографом, поэтом, миниатюристом, писцом, комментатором, редактором и педагогом. Он был также блестящим музыкантом, искусным певцом и владел искусством хазового письма. Хлатеци внес ощутимый вклад в редактирование *Гандзарана* (сборника Праздничных песнопений), пе-

<sup>77</sup> Տե՛ս ն. Թանֆիզյան, *Ներսես Շնորհալու երգահան և երաժիշտ*, Եր., 1973, էջ 23-25, նույնի՝ *Գրիգոր Նարեկացին և հայ երաժշտությունը V-XV դդ.*, էջ 189-191:

<sup>78</sup> *Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց*, աշխատասիրությամբ Կ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի, Եր., 1961, էջ 119: Ընդգծումը մերն է:

решотрел его в соответствии с изменениями и пополнениями, внесенными в армянский Церковный календарь, обогатил книгу новыми единицами и отредактировал старые. Кроме того он является также автором большого количества духовных песен (*гандз, таг, мегеди, ордорак*), посвященных праздникам Господним, святым Вселенской церкви и Армянской Апостольской церкви, а также армянским мученикам. В статье уточняется список песнопений Хлатеци в соответствии с его автографами.

Из внушительного музыкально-поэтического наследия Григора Хлатеци сохранились только два *тага*, содержащие музыкальный компонент. Это *таг* на Вокресение “Ангел восклицал” в записи Комитаса и Эми Абгара, а также *таг* “В торжество праздника твоего радостно ликуем”, посвященный великим святым Вселенской Церкви патриарху Петру и дьякону Авессалому, в записи Н. Ташчяна. Эти уникальные образцы позволяют сделать вывод, что творчески усвоив стилистические особенности армянского профессионального песнетворчества предшествующего периода, в особенности Григора Нарекаци и Нерсеса Шнорали, Хлатеци одновременно создал свой собственный стиль, оставивший глубокий след в армянском таговом искусстве.

### **Astghik Musheghyan** **The musical-poetic legacy of Grigor Khlatetsi**

Grigor Tzerents Khlatetsi (1349-1425) was not only a famous clergyman and public figure, but also historiographer, poet, miniaturist, scribe, commentator, editor and pedagogue. He was at the same time a brilliant musician, a good singer and a man skilled in *khaz* (neuma) writing. Khlatetsi contributed a lot to the new recension of the *Gandzaran* (Miscellany of Festive Chants); he revised and brought it into correspondence with the changes and additions introduced in the Armenian Church Calendar. He enriched the book with new units and edited the old ones. He is also the author of a great number of sacred chants (*gandz, tagh, meghedy, hordorak*) devoted to the Dominical Feasts and to saints of the Universal Church and the Armenian Apostolic Church, as well as to Armenian martyrs. The present article specifies the list of Khlatetsi’s sacred chants in accordance with his autographs.

Among the rich musical-poetic legacy of Grigor Khlatetsi only two chants have preserved their musical component: the *tagh* on the Resurrection “The Angel Exclaimed,” recorded by Komitas and Amy Abgar,

---

and the *tagh* “We Cheerfully Rejoice On the Solemn Day of Your Feast,” devoted to the great saints of the Universal Church Patriarch Peter and Deacon Absalom, recorded by N. Tashchyan. These unique extant samples lead us to the conclusion that Khlatsi not only assimilated creatively the stylistic peculiarities of Armenian professional song-art of the previous period, and especially those of Grigor Narekatsi and Nerses Shnorhali, but created his own style which left a profound trace in the Armenian art of *tagh*.

## ԼՈՒՍԻՆԵ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

### ՄԱՆՐԱՆԿԱՐԻՉ ԱՎԱԳԸ (Կյանքը և ձեռագրական ժառանգությունը)

14-րդ դարի հայ արվեստի ինքնատիպ դրսևորումներից է մանրանկարիչ Ավագի արվեստը: Նրա ստեղծագործական ժառանգությունն ամփոփում և զարգացնում է կիրիկյան և գլաձորյան մանրանկարչական ավանդույթների լավագույն ձևերը՝ հասցնելով դրանք կատարելության մի նոր աստիճանի: Նա այն բազմաշնորհ արվեստագետների թվին է պատկանում, ով և՛ գրել, և՛ ծաղկել, և՛ կազմել է ձեռագրեր:

20-րդ դարի առաջին կեսից Ավագ Ծաղկողի արվեստն իր վրա է հրավիրել հայ և օտարազգի ուսումնասիրողների ուշադրությունը<sup>1</sup>: Գրականության մեջ մշտապես քննվել է Ավագ մանրանկարչի արվեստը (ինչն անշուշտ առաջնահերթ է), սակայն կարևոր ենք համարում նաև անդրադարձը Ավագ գրիչի արվեստին, որը թույլ կտա առավել ամբողջական պատկերացում կազմելու մեզ հետաքրքրող ստեղծագործ անհատի, նրա թողած ժառանգության մասին<sup>2</sup>: Ուստի այս աշխատանքում նպատակ ենք հետապնդում ներկայացնելու Ավագին իբրև երբեմնի գրիչի:

Մինչ այդ փորձենք հնարավորինս պարզել նրա կյանքն ու ստեղծագործական ուղին՝ հենվելով հիշատակարաններից մեզ հասած տեղեկությունների վրա:

Երբ է ծնվել Ավագ Ծաղկողը չգիտենք, սակայն հայտնի է նրա ծննդյան վայրը: Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահվող Հ<sup>մ</sup> 6230 Աստվածաշնչում Ավագի թողած հիշատակարանում կարդում ենք. «Չհամշիրակ<sup>3</sup> և

<sup>1</sup> Ավագ Ծաղկողի արվեստն առաջին անգամ գիտական շրջանառության մեջ են դնում Ռ. Դրամբյանը և Ա. Սվիրինը: Տե՛ս Ռ. Դրամբյան, «Армянская миниатюра и книжное искусство, Очерки по истории искусства Армении, сборник статей, М.-Л., 1939, А. Свирин, *Миниатюра Древней Армении*, М.-Л., 1939: Ավագի արվեստի ուսումնասիրման պատմությունն առավել մանրամասն տե՛ս Լ. Սարգսյան, «Ավագ Ծաղկողի 1329 թ. Ավետարանի ուսումնասիրման պատմությունը», *Պատմություն և մշակույթ հայագիտական հանդես*, Բ, Եր., 2011, էջ 332-337:

<sup>2</sup> Գրականության մեջ հակասական տեղեկություններ կան Ավագից մեզ հասած ձեռագրերի մասին. ոմանք նրան են վերագրում ձեռագրեր, որոնց ստեղծմանը նա մասնակցություն չի ունեցել, և ընդհակառակը: Այս շփոթն առաջացել է այն պատճառով, որ կան մատյաններ, որտեղ Ավագը նկարագրողներ չի կատարել, այլ միայն ընդօրինակել է: Ուստի գրչության ուսումնասիրությունը կօգնի մեզ տարբերակելու Ավագ Ծաղկողի մատյանները ժ՛՛ դարի մյուս համանուն հեղինակներից:

<sup>3</sup> «Համշիրակ – 1. հայրենակից, երկրացի, համաբաղաբաղի, 2. կաթնեղբայր, կաթնակից, սննդակից», տե՛ս Ռ. Ղազարյան, Հ. Ավետիսյան, *Միջին հայերենի բառարան*, Եր., 2009, էջ 401:

զլծակից եղբայրն մեր ի Քրիստոս զՍարգիս վարդապետ Մոշաղբերեցի աղաչեմ յիշել ի Քրիստոս, նաև ըստ յոգո հայրն մեր և զուսուցիչն զեռամեծն Եսայի ծնողիս» (թ. 101բ)<sup>4</sup>: Պատմական այս գյուղը հիշատակվում է մի քանի աղբյուրներում: Իրանցից է մի արձանագրություն՝ նվիրված Օրբելյան տոհմի Զալալյան ճյուղի շինարարական գործունեությանը Սպիտակավոր վանքի սբ. Կարապետ եկեղեցու վերաբերյալ: Վանքի հովանավոր Գոնցա իշխանունին իր հայրենի զարդերով գնում է Մոշաղբյուրը, որն իր մահից հետո «հայրենիք» պիտի մնար վանքին: Այստեղից հետևում է Գ. Հովսեփյանի այն ենթադրությունը, որ Մոշաղբյուրը գտնվել է այդ շրջանից ոչ հեռու<sup>5</sup>: Պատմական այս վայրը ներկայիս Արարատի մարզի տարածքում է<sup>6</sup>:

Վերը նշված ՄՄ 6230 ձեռագրի հիշատակարանից կարող ենք հետևություն անել ոչ միայն մանրանկարիչ Ավագի ծննդավայրի, այլև նրա ստացած կրթության վերաբերյալ. պարզ է դառնում, որ Ավագն աշակերտել է միջնադարյան հայ խոշորագույն մտավորականներից մեկին՝ Գլաձորի դպրոցի ուսուցչապետ Եսայի Նչեցուն: Իր հոգևոր հորն ու ուսուցչին տաղանդավոր սանը մեծարման խոսքեր է ընծայում նաև այլ ձեռագրերում՝ «մեծ վարդապետին Եսայեա» (ՄՄ 7650, թ. 349բ), «լուսավոր վարժապետութեան մեծին Եսայեա» (Բեռլ. Պետ. Գրադ. 279, թ. 135բ), «ի դպրապետութեան մեծ հուստորին Եսայեա» (ՄՄ 212, թ. 310բ):

Արվեստաբան Ա. Ավետիսյանն Ավագի ուսուցիչ է համարում նաև Գլաձորի բազմաշնորհ և տաղանդավոր նկարիչ Թորոս Տարոնացուն՝ հղում տալով ՄՄ 6230 ձեռագրի հիշատակարանին<sup>7</sup>: Սակայն հիշյալ ձեռագրի և ընդհանրապես Տարոնացուց և Ավագից մեզ հասած հիշատակարանների ընթերցումը որևէ վկայություն չտվեց այս կապակցությամբ: Թերևս կարելի է միայն ենթադրել, որ Ավագը նկարչության դասեր կարող էր առնել Տարոնացուց, ով արդեն հեղինակություն վայելող հմուտ վարպետ էր Գլաձորում:

Փոխարենը տեղեկանում ենք, որ Ավագին է աշակերտել ոմն Շնոֆոր, ով օգնել է նրան ձեռագրեր ստեղծելու գործում: Այդ մասին ունենք երկու վկա-

<sup>4</sup> Առաջին անգամ ռուս արվեստաբան Ա. Սվիրինն է արձանագրում Ավագի՝ ծնունդով Մոշաղբյուրից լինելը, տե՛ս А. Свириин, նշվ. աշխ., էջ 96:

<sup>5</sup> Գ. Հովսեփյան, *Խաղբակեանք կամ Պոռշեանք հայոց պատմության մէջ*, Բ հրատարակություն, Անթիլիաս-Լիբանան, 1969, էջ 443-444:

<sup>6</sup> Հայաստանի Ազգային ատլաս, *Բաբեկն Հարությունյանի* խմբագրությամբ, հատոր Բ, Եր., 2008, էջ 151: Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարանում Մոշաղբյուրը սխալմամբ նույնացվում է Մոշահավի աղբյուրի հետ և տեղակայվում այժմյան Արցախի Մարտունու շրջանում (Եր., 1991, հատոր 3, էջ 865):

<sup>7</sup> Ա. Ավետիսյան, «Մանրանկարիչ Ավագ (Հայկական հին մանրանկարչության պատմությունից)», *Էջմիածին*, 1961, էջ 51: Նույնի՝ Հայկական մանրանկարչության Գլաձորի դպրոցը, Եր., 1971, էջ 25: Հետագայում այս միտքը կրկնում է Լ. Զախարյանը, տե՛ս «Սուրբ Հայաստան. Պատմություն և մշակույթ. Աստվածաշնչյան Հայաստանից մինչև XVIII դ. վերջ», ցուցահանդեսի կատալոգ, Փարիզ, 2007, էջ 365:

յու/թյուն. «Յիշեսցիք և զծնողսն մեր և զբարեմիտ աշակերտս մեր զՇնոֆոր դպիր, որ շատ աշխատասիրեցավ ի սմա» (ՄՄ 7650, թ. 354ա), «Յիշեսցիք բարի կամօք զբազմերախտսն մեր զուսուցիչսն մեր և զխրատիչսն, զհոգևոր հայրն մեր զԳրիգոր ֆհ. Անեցի, և զանհամեմատ նկարողն և զփայ ֆարտուղարն զԱվագ դպիր նաև զսիրելի եղբայրն մեր զՇնատուր սարկավագն. որք օժընդակ եղեն ի գործս» (Երուս. 1941, թ. 245բ): Շնոֆորն իբրև սարկավագ և գործի օժանդակող հիշատակվում է նաև մեկ այլ ձեռագրում բազմաթիվ անունների կողքին (ՄՄ 4429, թ. 149ա):

Հետաքրքիր է, որ Ավագ Ծաղկողից մեզ չի հասել Գլածորում ստեղծված ոչ մի ձեռագիր: Նրա կյանքի հետագա ընթացքը տանում է մեզ դեպի Սուլթանիա (պատմական Ատրպատականի տարածքում, ներկայիս Իրանի հյուսիս-արևմտյան մասում):

Վերջինս այն ժամանակ մոնղոլական Հուլավյան պետության մայրաքաղաքն է եղել, Առաջավոր Ասիայի հարուստ առևտրական կենտրոններից մեկը: Հայտնի է, որ 1318 թ. կարճ ժամամակ անց այս քաղաքը դարձել է Մարաղայի լատին եպիսկոպոսության կենտրոնը: Հուլավյան պետության փլուզմամբ Սուլթանիան կորցնում է իր նշանակությունն իբրև մայրաքաղաք, իսկ XIV դարի վերջին և XV դարի սկզբին Լենկթեմուրի հորդաները քաղաքն ավերում են և սեղահանում նրա բնակչությունը: Սուլթանիայում ապրող հայերի մի զգալի զանգված բնակություն է հաստատում Թավրիզում<sup>8</sup>:

Երբ և ինչ հանգամանքների բերումով է Ավագը մեկնել Սուլթանիա, չգիտենք: Հիշատակարաններից տեղեկանում ենք, որ 1329-1340-ական թվականներին նկարիչն ապրել և ստեղծագործել է այդ քաղաքում, և հենց այդտեղից է մեզ հասել նրա ստեղծագործական ժառանգության զգալի մասը՝ թվով վեց ձեռագիր:

Հայտնի է, որ XIV դարի առաջին կեսին Սուլթանիայում միարարական քարոզչական աշխատանք են սկսում իրականացնել դոմինիկյան և ֆրանցիսկյան միաբանները<sup>9</sup>: Պատմական այս կարևոր իրողություններն իրենց անմիջական արձագանքն են գտել Ավագ Ծաղկողի արվեստում, ով եղել էր Եսայի Նչեցու գաղափարակիցն ու հետևորդը: Այդ են վկայում Ավագի երկու ձեռագրերում՝ 1329 թ. և 1337-1340 թթ. Ավետարաններում Ահեղ դատաստանը ներկայացնող մանրանկարները (թ. 27ա, թ. 79բ)<sup>10</sup> և որտեղ նկարիչը համարձակվել է դժոխքում պատկերել ունիթոր հոգևորականներին:

<sup>8</sup> Հ. Մարտիրոսյան, *Իրանահայ գաղութի պատմություն*, Եր., 2007, էջ 189:

<sup>9</sup> После Марко Поло. Путешествия западных чужеземцев в страны трех Индий, перевод с латинского и староитальянского языков, введение и примечания Я. М. Свема, М., 1968, с. 58, Լ. Խաչիկյան, «Արտագի հայկական իշխանությունը և Յործորի դպրոցը», *Բանբեր Մատենադարանի*, Եր., 1973, էջ 125-210, J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe - XVe siècles)*, École Française de Rome; Palais Farnèse, 1977, p. 180-181.

<sup>10</sup> L. Zakarian, "Un Artista Anti-Unitore del XIV secolo", *Roma-Armenia*, a cura di Claude Mutafian, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1999, p. 178, C. Mutafian, *L'Armenie du Levant, XI-XIV siècles*, Paris, 2012, tome I, p. 711, tome II, illustration 148.



1340-ական թվականները մեզ համար Ավագի կենսագրության առավել մոլթ շրջանն են, քանի որ հիշատակարաններն այդ մասին գրեթե լռում են: Վենետիկի Մխիթարյան Միաբանության Մատենադարանում պահվում է մի Աստվածաշունչ (2<sup>րդ</sup> 935), որի մանրանկարիչն Ավագն է: Դժվար է ստույգ ասել, երբ է նա ծաղկել այս մատյանը, հավանաբար, մինչև 1341 թվականը, քանի որ հետագայում գրված հիշատակարանում կարդում ենք. «վեհիմաստ ֆահանայն Աստուծոյ Գրիգոր ... ստացավ զսա ի հալալ արդեանց իւրոց յիշատակ իւր և ծնողաց իւրոց և ի ժառանգութիւն զաւակի իւրոյ՝ պատուական ֆահանային Եփրեմի, ի թվականութեանն հայոց ԶՂ. (1341), ի ֆաղաֆն Սուլթանիա...», այս շարունակվում է «արդ յամի ծննդեան փրկչին մերոյ հազարերորդի երեֆհարիւր երորդի յիսներորդի չորորդի (1354) և ի թվականութեանն հայոց ութհարիւր երորդի երրորդի (1354) ... Եփրեմ ֆահանայ՝ որդի հարազատ Գրիգոր ֆահանայի ստացողի սրբոցս, պարգևեաց զգիրֆս Աստուածաշունչ ինֆնայօժարակամօֆ սուրբ Նշանին Վարագա, և նորին եկեղեցոյն, տուրֆ մշտնջենատուր և յավիտենական յիշատակ բարի իւր և ծնողաց իւրոց» (թ. 449ա): Մեկ տարի անց՝ 1355 թվականին, Մեծոփա վանքի վարդապետ Մովսեսը գրում է Առակների գիրքը Վարագա սբ. Նշանում (թ. 538բ)<sup>11</sup>:

Հաջորդ կենսագրական տվյալն Ավագի մասին հաղորդում է ՄՄ 6230 ձեռագրի հիշատակարանը. «յամի ԶՂԹ. երորդի (1350) թվի հայոց» (թ. 505բ) Կիլիկիայի Կոստանդին IV թագավորը և Մխիթար կաթողիկոսը Ավագին են նվիրում մի Աստվածաշունչ, որ հետո՝ հավանաբար 1356-1358 թթ., ծաղկում է, կազմում և «բերեալ մատուցի ընծայմամբ զբազմերախտ և ֆրիտոսասէր պարոնացս. զպարոն Սօրդաթմիշին և պարոն Բեկի խաթունին ֆաշայավատ և ժրագլուխ ամուսնոյն ... մանավանդ զի օտար էաֆ և նշդեյ յայս զավատ Տփիսեաց Փայտակարան մայրաֆաղաֆիս զի պարոնս այս զմեզ ի ծոց սիրոյ իւր և ի գոգ գթոյ իւր ընկալավ ...» (թ. 505բ): Գարեգին Հովսեփյանը կարծում է, որ մինչև Կիլիկիա գնալը, այսինքն՝ 1350 թվականից առաջ, Ավագը եղել է Տփղիսում (ներկայիս Թիֆլիս), որտեղ և տեղեկացել է պարոն Սորդաթմիշի՝ Աստվածաշունչ նվեր ստանալու ցանկությունը<sup>12</sup>:

ՄՄ 7631 ձեռագրի հիշատակարանում կարդում ենք. «զանարժան Սարգիս երեց, որ բազում աշխատութեամբ, ի դառն ժամանակի, որ էր թիս հայոց ՊԱ. (1352), կատարեցի զսա իմով անձամբ և ձեռամբ ի խնդրոյ մեծ

<sup>11</sup> Ձեռագրի հիշատակարանները տե՛ս Հ. Բարսեղ Վ. Սարգիսեան, Մայր Յուցակ Հայերեն Ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեան ի Վենետիկ, հատոր Ա, Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1914, էջ 93-96: Լ. Խաչիկյան, ԺԳ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Եր., 1950, էջ 328, 406, 415: Հ. Բարսեղ Վ. Սարգիսեանի ցուցակի համեմատությամբ կոտեսնեֆ էջահամարների անհամապատասխանեցում, ֆանի որ մենք առաջնորդվել ենք ձեռագրի ներկայիս թերթահամարներով:

<sup>12</sup> Գ. Յովսեփեան, «Մխիթար Անեցի գրիչ և նկարիչ», Հասկ հայագիտական տարեգիրք, Ա. տարի, Անթիլիաս-Լիբանան, 1948, էջ 201:

հոնետոր և բարունոյն Աւաֆ կոչեցեալ .....» (թ. 260բ): Ավագն այս ձեռագիրը գրել է հավանաբար Կիլիկայում 1350-1352 թվականներին: Մագաղաթի վերջանալու պատճառով այն ավարտին է հասցնում Սարգիս երեցը՝ նույն ինքը Սարգիս Պիծակը 1352 թ. (թ. 260բ):

Մինչ օրս մեր նկարչի մասին կենսագրական տեղեկությունները սահմանափակվում էին 1358 թվականին Տիգրիս քաղաքում պարոն Սորղաթմիշին և նրա կնոջը ձեռագիր ընծայելու փաստով: Նրա հետագա ճակատագիրը մնում էր անհայտ:

Սակայն Ավագից հասած ձեռագրերի գրչության քննությունը թույլ տվեց մեզ ևս մեկ ձեռագիր վերագրելու նրա գրչին: Խոսքը ՄՄ 6402 Ավետարանի մասին է, որի գրչությանը կանգրդառնանք մի փոքր ավելի ուշ, իսկ այժմ ներկայացնենք հիշատակարանից մի հատված, որը նոր կենսագրական տեղեկություն է պարունակում մեր նկարչի մասին. «Առդ, ի յայսմ ամի, որ էր թիս հայոց ՊԻՉ. (1377) Յոհաննէս սրբազան քահանայն վերստին ետ նորոգել զսա և ծաղկել և զգլխագրել և կազմել, զի յառաջն Աւագ վր.<sup>13</sup>, որ գրել էր մահն հասել էր և ոչ էր ժամանել կատարել զսա: Ես Չափարայ սուտանուն կրանաւոր՝ անիմաստ և տխմար գրիչ, բազում մեղաց ցնորիւ պաշարեալ և տրտում և տխուր վասն բազում մեղաց իմոց, բազում աշխատանամ կատարեցի զսա ի կղզոջ Աղթամար, ընդ հովանեալ սուրբ Խաչիս և սուրբ Նշանացս, և ամենայն սրբոցս, ի հայրապետութեան տէր Չափարիայի» (թ. 347բ): Յավոք, հիշատակարանի ժլատ տեղեկությունների պատճառով չենք կարող ասել, թե որտեղ է Ավագն ապրել կյանքի վերջին տարիներին և երբ է կնքել իր մահկանացուն: Այն փաստը, որ ձեռագիրը հայտնվել է Աղթամարում և Ավագը չի ժամանել այն ավարտելու, վկայում է, որ նա մեկ այլ վայրում է գտնվելիս եղել: Թվականի վերաբերյալ կարող ենք միայն փաստել Լ. Խաչիկյանի այն ենթադրությունը, որ Ավագ գրիչի հիշատակարանը պետք է գրված լինի 1377 թվականից տարիներ առաջ<sup>14</sup>:

Այսպիսով, Ավագ Ծաղկողից մեզ հայտնի առաջին մատյանը թվագրվում է 1329 թվականով, իսկ նրա վերջին մատյանը գրվել է 1377 թվականից առաջ: Այստեղից կարող ենք ենթադրել, որ նրա ստեղծագործական գործունեությունը տևել է մոտ չորս տասնամյակ, և վերջին մատյանը գրելիս նա պետք է լիներ կյանքի պատկառելի տարիքում՝ մոտավորապես յոթերորդ տասնամյակը բոլորած:

Առայժմ այսքանն են մեր տեղեկություններն Ավագ Ծաղկողի կենսագրության վերաբերյալ: Այժմ տեսնենք, թե ինչպիսի գեղագիր էր մեր նկարիչը և որոնք են նրանից մեզ հասած ձեռագրերը:

Նախ նշենք, որ Ավագի գիրը ճանաչելու և համեմատության համար հիմք

<sup>13</sup> Այս կրճատ մակագրությունն առայժմ չենք բացում, քանի որ մի փոքր վիճելի է, ավելի ուշ կանոնադրականի այս խնդրին:

<sup>14</sup> Լ. Խաչիկյան, ԺԳ դարերի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, էջ 522:

ենք ընդունել երկու ձեռագիր մատյան, որտեղ նա ստորագրում է ոչ միայն որպես ծաղկող, այլև որպես գրիչ: Դրանք են 1337-1340 թթ. (ՄՄ 212) Ավետարանը և մի Նոր Կտակարան (Քրիտ.գրադ. 5304), որն անթվակիր է, քանի որ հիշատակարանը ամբողջությամբ պահպանված չէ: Ի սկզբանե ասենք, որ գրությունը նրա մատյաններում երկայուն է, գիրը՝ բոլորգիր:

Մեզ հասած առաջին մատյանն, ինչպես նշեցինք, 1329 թվականի Ավետարանն է (ՄՄ 7650): Ձեռագրի ստացող Ասլանը քորեպիսկոպոս Սարգսի ձեռքով այն նվիրում է Սուլթանիայի քաղաքամասերից մեկի՝ Օրդուբազարի սբ. Սարգիս եկեղեցուն (թ. 353բ)<sup>15</sup>: Այստեղից կարելի է ենթադրել, որ մատյանը գուցե ստեղծվել է այնտեղ: Այս հանգամանքը հաշվի առնելով որոշ մասնագետներ թյուրիմացաբար դասել են նրան Դրիմի դպրոցի նկարիչների շարքին (սա պայմանավորված էր բնակավայրի տեղադրության մասին սխալ պատկերացումով)<sup>16</sup>: Ձեռագրի գրիչը Գրիգոր երեցն է<sup>17</sup>, իսկ Ավագ դպիրը ցանկագրողը, ծաղկողն ու կազմողն է, որի վերաբերյալ հիշատակություններ հանդիպում ենք տարբեր էջերում (25ա, 180բ, 349բ, 354ա):

Ամենևին չփստելով այն փաստը, որ ձեռագրի ընդօրինակողը Գրիգոր երեցն է, Ավագը ևս մասնակի մասնակցություն է ունեցել այս գործին: Այսպես, նա ոչ միայն նկարազարդել է խորանները, այլև իր գրչին են պատկանում դրանցում գրված բնագրերը՝ Եվսեբիոսի թուղթն ուղղված Կարպիանոսին (թ. 3բ և 4ա) և համաբարբառի կանոնները (թ. 5բ և 12ա, տե՛ս աղյուսակ I Բ 1-4): Ընդհանրապես, Ավագի գիրն ունի որոշ տարբերակիչ հատկանիշներ: Գրության եղանակով առանձնանում են Մ, Ձ, Ս, Խ տառերը: Գիրը համաչափ է և մի փոքր թեքություն ունի: Օգտագործված բարակ ծայրի շնորհիվ այն անչափ նուրբ է: Մեր գեղագիրը նախընտրել է սև թանաք:

Այս ձեռագրում Ավագը գրել է նաև յուրաքանչյուր Ավետարանի առաջին երկու թերթերը: Մատթեոսի Ավետարանում գիրը ոսկեգույն է, իսկ մյուս երեքում՝ ոսկեգույն և կապույտ: Գունային այս համադրությունն առանձնահատուկ հմայք է հաղորդում մատյանին (տե՛ս ներդիր, նկ. 7): Ձեռագրերի գրությունն այսպես առանձնացնելու և ճոխացնելու միտումը տեսնում ենք նաև ՄՄ 212 և ՄՄ 6402 մատյաններում (տե՛ս ներդիր, նկ. 8 և 9): Ավետարանին արտակարգ գրավիճություն են հաղորդում նաև թռչնագիր գլխատառերը: Կարմրատուտիկ և կարմրակտուց թռչունները մեկ պատկերված են թևատարած ճախրելիս, մեկ երկարաձիգ պարանոցներով բարդ շրջապատույթներ կատարելիս (տե՛ս աղյուսակ III Ա 1-3): Կարող ենք փաստել նաև, որ Ավագի գրչին է պատկանում ձե-

<sup>15</sup> Պատմական այս անձանց ավելի մանրամասն կարելի է ծանոթանալ **L. Zakarian**, “Un Artista Anti-Unitore del XIV secolo”, *Roma-Armenia*, pp. 176-178:

<sup>16</sup> **А. Свирин**, *նշվ. աշխ.*, с. 97, **В. Лазарев**, *История византийской живописи*, Москва, 1986, с. 185.

<sup>17</sup> Ավետարանի վերջում ընդարձակ հիշատակարանում կարդում ենք. «յիշեսիք փծուն և զանարհեստ գրիչս գրիգոր երեցս և զծնողսն մեր ի Քրիստոս» (էջ 353ա):

ուագրի հիշատակարանը (տե՛ս աղյուսակ IV Ա. 1-2): Գրիչի և ստացողի անունները հիշատակելուց հետո նա խնդրում է՝ «նայե գիս արարէք յիշման արժանի ... զԱվագ դպիրս. որ և նկարեալ ծաղկեցի և կազմեցի զսուրբ աւետարանս» (թ. 354ա):

Հաջորդ ձեռագիրը 1334 թվականին Սուլթանիայում գրված Ավետարանն է (Երուս. 1941), որի գրիչը, ծաղկողը և կազմողը հայ ձեռագրական արվեստի նշանավոր դեմքերից մեկն է՝ Մխիթար Անեցին: Այս ձեռագրում Անեցին Ավագին հիշատակում է որպես «ճաշ ֆարտուղարն և անհամեմատ նկարողն Ավագ վղն.» (թ. 15ա), «բազմաշնորհ զԱվագ վղուն. նկարող սորին» (թ. 156ա), և «զճաշ ֆարտուղարն զԱվագ դպ[իր]» (թ. 245բ):

Վերոնշյալ մակագրությունները՝ «զԱվագ վղտ.», «զԱվագ վղն.», հաճախ մասնագետներին առիթ են տվել նրան վարդապետ համարելու: Սակայն, ինչպես այս, այնպես էլ հետագա մատյաններում (նույնիսկ ամենավերջին՝ ՄՄ 6402 ձեռագրում) Ավագի անվան կողքին կարդում ենք «դպիր» և «վղտ.» կամ «դպիր» և «սարկավագ» մակագրությունները միաժամանակ: Դպիրն, իհարկե, կարող էր նաև լինել սարկավագ, բայց միաժամանակ դպիր և վարդապետ լինելը քիչ հավանական է: Այստեղ արժանի է հիշատակության Գ. Հովսեփյանի տեսակետը, որ վղտ. միջնադարում օգտագործվել է նաև որպես վարդապետ (վարպետ) բառի հապավում, որ նշանակում էր և՛ գրիչ, և՛ ծաղկող, և՛ քանդակագործ, և՛ ճարտարապետ<sup>18</sup>:

Այս ձեռագրում Ավագի վրձինն են պատկանում ոչ միայն տերունական պատկերները, ինչպես կարծում են Ն. Պողարյանը և Գ. Հովսեփյանը<sup>19</sup>, այլև չորս ավետարանիչների դիմանկարները: Իսկ Անեցին գրիչն է և խորանների, անվանաթերթերի ու լուսանցազարդերի հեղինակը: Վերջինս իրեն ծաղկող կոչելով՝ հավանաբար ի նկատի է ունեցել զարդանկարներ անելը:

Ավագ Ծաղկողի գլուխգործոցը կարող ենք համարել 1337-1340թ. Ավետարանը (ՄՄ 212)՝ ստեղծված Բուրթեյ Օրբելյան իշխանի որդի պարոն Պեղգենի համար Սուլթանիայում և Թավրիզում: Ձեռագրի հիշատակարանում կարդում ենք. «Արդ, եղև սկիզբն և աւարտ տառապութեան աստուածային մատենիս յաշխարհն Ատրպայկան (Ատրպատական), յարֆայանիստ ֆաղաֆն Սուլտանիայ և Թավրէթ (Թավրիզ), ընդ հովանեաւ սրբոյ մօրն լուստ և սրբոյն Սարգսի զաւրավարի, ձեռամբ անիմաստ և անարհեստ փցուն գրչի և ոսկե-նկար ծաղկի Աւագի՝ յետին կարօտի բանի, ի թվաբերութեան ամի մարդեղութեան տեսոն մերո և փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի ի Ռ. և Գձ. և Խ. (1340) ամն, և ըստ գրոյս թվո 999. (1337) ի բունակալութեան ազգին ...» (թ. 310ա-բ):

<sup>18</sup> Գ. Յովսեփեան, «Մխիթար Անեցի գրիչ և նկարիչ», էջ 203, տե՛ս նաև Ս. Բարխուդարյան, Հայ միջնադարյան ճարտարապետներ և քարգործ վարպետներ, Եր., 1963, էջ 16-18:

<sup>19</sup> Գ. Յովսեփեան, «Մխիթար Անեցի գրիչ և նկարիչ», էջ 203, Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. 6, Երուսաղեմ, 1972, էջ 21:

Ձեռագրի գրիչը, ծաղկողը և միաժամանակ կազմողը Ավագն է (թ. 152ա, 310ա, 311ա, տե՛ս աղյուսակ IV Բ 1-2): Չափերով փոքր այս Ավետարանը նկարիչն առատորեն նկարազարդել է Քրիստոսի կյանքին վերաբերող բազմաթիվ մանրանկարներով: Եվ թեպետ համեստորեն իրեն բնութագրում է որպես անիմաստ, անարհեստ և փծուն գրիչ ու ծաղկող, այս ձեռագրում նա ներդաշնակ կերպով համագրել է ավետարանական բնագիրը և այն մեկնող պատկերը:

Այս աշխատանքում մեր խնդիրը չհամարելով նկարչության ուսումնասիրությունը, անդրադառնանք գրչության արվեստին:

Ավետարանը, փաստորեն, Ավագից մեզ հասած առաջին մատյանն է, որ ամբողջությամբ գրվել է նրա ձեռքով: Վերը ծանոթացանք նրա գրչությանը 1329 թ. Ավետարանում. այդ ձեռագրի համեմատ ավելի կատարելագործված գեղագրություն տեսնում ենք այս մատյանում:

Ավետարանի գրեթե բոլոր պարբերությունները սկսվում են բուսական կամ թռչնագիր գլխատառերով: Գլխատառին հաջորդում է ոսկեգույն գրությունը մինչև տողի վերջ, իսկ հաջորդ տողն արդեն կարմիր թանաքով է գրված: Այս օրինաչափությունը նա բացառապես պահպանում է ամենուր: Նույն սկզբունքը տեսնում ենք նաև 1329 թ. Ավետարանում (տե՛ս աղյուսակ III Ա 2, Բ 1):

Մատթեոսի Ավետարանի առաջին չորս թերթերը ոսկետառ են՝ Հին Կտակարանի նահապետների պատկերների ուղեկցությամբ՝ Աբրահամից մինչև Ասափ (տե՛ս ներդիր, նկ. 10): Այս սկզբունքը տեսնում ենք նաև 1300-1307 թվականների Գլաձորի նշանավոր Ավետարանում, որ պահվում է Լոս Անջելեսի համալսարանի (UCLA) գրադարանում: Հաջորդ երեք ավետարանների առաջին երկու թերթերը գրված են բոլորգիծ երկաթագրով՝ ոսկեգույն և կապույտ (տե՛ս ներդիր, նկ. 8)<sup>20</sup>:

1337 թվականին Ավագը Սուլթանիայում Այունյաց Սարգիս մետրոպոլիտի խնդրանքով գրում և նրան է նվիրում խազագրված մի Մանրուսմունք (Բեռլ. Պետ. Գրադ. 279): Հիշատակարանում կարդում ենք. «Գրեցաւ և յանգելեալ աւարտեցաւ տետրակս յետ երգարանիս ՉՉԳ. (1337) հայկազեանս թուոյ: Եւ ի փոքր թուին ՄՄԳ. իսկ յաշխարհակալ դանութեան սուլթան Մանմուտին: Եւ ի թագաւորութեան հայոց Լևոնի չոր[r]որդի: Եւ ի հայրապետութեան տէրն Յակովբա(յ): Եւ յիշխանութեան տանս Սիսակա(յ)՝ մեծ սպարապետին հայոց և վրաց պարոն Բիւրթէլին, և զաւակաց իւրոց Պէշքենի և Իվանէի, որք Օրպելեանց: ... Արդ՝ մեծ և ամենաերջանիկ մետրապօլիտն, և արհիական գրուխն այսմ նահանգիս՝ Տէր Սարգիս, խնորոյ լեալ զկնի երգարանիս, նա և երաժշտական եղանակաւորացս լինել ... Նա[յ] և ես Ավագ մեղապարտ՝ յետին և անարհեստ փծուն գրիչ, յառաջ մատուցեալ խնորեցի յիմոյ տեսոն ի գերապատի մեծ և արհւգլխոյն, և գրեցի, և ծաղկեցի դանդաղկոտ ձեռամբ և մոլար մտօք, և մատուցի ընծայ տէրն իմում...» (թ. 135ա-բ):

<sup>20</sup> Առանձին տառաձևերի և զարդագրերի գրությունը տե՛ս աղյուսակներ I Ա 1-4 և III Բ 1-3:

Այս մատյանը վկայում է Ավագի բազմաշնորհ արվեստագետ լինելու մասին: Փաստորեն նա ոչ միայն գրեկ և նկարեկ է, այլև օժտված է եղել երաժշտական ունակութուններով: Ձեռագիրը ներկայացնում է միջնադարյան խազագրություն, և հիշատակարաններում հանդիպում ենք մեզ ծանոթ գրչությունը (տե՛ս աղյուսակ IV Գ 1-2), բացառությամբ վերջին երկու թերթերի՝ 136 և 137, որոնք գրվել են մեկ այլ գրչի ձեռքով<sup>21</sup>. Վերջինիս անունը, սակայն, հիշատակված չէ:

ՄՄ 4429 Աստվածաշունչը 1338 թվականին Ավագ Ծաղկողի և Մխիթար Անեցու համագործակցությամբ Սուլթանիայում ստեղծված երկրորդ մատյանն է: Մխիթար Անեցին գրիչն է, իսկ Ավագը նկարիչը<sup>22</sup>: Հիշատակարանը գրիչը գրել է բանաստեղծության տեսքով, որտեղ խնդրում է հիշել «անարժան փծուն գրչիս՝ ողորմելի Մխիթարիս» (թ. 148բ), իսկ Ավագին բնութագրում այսպես՝

«Մեծ օժընդակ այսմ գործին,  
Արի և փաշ փարտուղարին  
'Ի անհամեմատ նկարողին  
Շնորհաց Աւագ սարկավագին,  
Այնչափ վերայ ինձ հոգ տանին,  
Որպէս տանի ո՛ք զաւակին,  
Արդ, զարիտուր փոխարինին  
Զբարին սոցեն յօրն վերջին» (թ. 148բ):

Ավագ Ծաղկողից մեզ հասած հաջորդ Աստվածաշունչը 1341-1355 թթ. Վեն. 935 վերոհիշյալ մատյանն է: Ձեռագիրն ունեցել է մի քանի գրիչ<sup>23</sup>, իսկ Ավագը նրա նկարիչն է. «նաև զնկարակերտող սորա զԱւագ դպիր ծնողօք հանդերձ յիշեցե՛ք ի Քրիստոս» (թ. 2ա):

Մատյանի նկարազարդումները սկսվում են Ադամին և Եվային վերաբերող Հին կտակարանային թեմայով (թ. 2բ) և Ծննդոց գրքի սկիզբը հարդարող շքեղ անվանաթերթով (թ. 3ա): Այս երկու թերթերի դարձերեսներին (2ա, 3բ) Ավագը գրել է բնագրի սկիզբը (տե՛ս աղյուսակ I Գ 1-2,4), որն այնուհետև շարունակել է Կարապետ գրիչը<sup>24</sup>:

Սարգիս Պիծակի և Ավագ Ծաղկողի համատեղ աշխատանքի արգասիքն է 1352 թ. Ավետարանը (ՄՄ 7631): Ձեռագրի մասին համառոտ հիշատակություն արդեն արել ենք: Ավագը թողել է մի քանի հիշատակարան՝ որպես գրիչ ոսկող և ծաղկող (թ. 6ա, 17ա, 260բ, 261ա, 262բ, տե՛ս աղյուսակ IV Գ 1-2):

<sup>21</sup> Հարկ ենք համարում նշել, որ բնագրի նշգրիտ հաջորդականությունը 135բ և 136ա էջերի միջև խախտված չէ:

<sup>22</sup> Աստվածաշնչի մանրանկարներն անավարտ են, ինչի մասին վկայում են կարմիր քանաֆով և մատիտով արված գծանկարները:

<sup>23</sup> Հ. Բարսեղ Վ. Սարգիսեան, նշվ. աշխ., էջ 87-88:

<sup>24</sup> Բնագրի նշգրիտ շարունակելիությունը ստուգված է:

Պետք է նշել, որ մատյանի բոլոր մանրանկարները՝ խորանները, Ավետարանիչների շորս դիմանկարները, անվանաթերթերը, լուսանցապատկերները, զարդագրերը պատկանում են Սարգիս Պիծակի վրձնին<sup>25</sup>: Իսկ Ավագ բաբունին գեղագրել է յուրաքանչյուր տառ՝ առանձին դեպքերում զուգորդելով կապույտն ու սևագույնը (տե՛ս աղյուսակ I Դ 2-4, ներդիր նկ. 11): Յանկագրելու նույն սկզբունքը օգտագործված է 1337-1340 թթ. Ավետարանում (տե՛ս ներդիր, նկ. 13): Ըստ Սարգսի թողած հիշատակարանի՝ մեծ հռետոր Ավագը մատյանը գրել է մինչև Ղուկասի Ավետարանը (թ. 260թ): Ավելացնենք միայն, որ նաև Հովհաննեսի Ավետարանի նախադրույթունն է պատկանում Ավագի գրչին:

1314 թ. Մարտիրոս գրիչի գրած և 1356-58 թթ. Ավագի Ծաղկողի նկարագրող և Աստվածաշունչը Մատենադարանի գանձերից մեկն է (ՄՄ 6230): Արդեն խոսել ենք ձեռագրի ստեղծման հանգամանքների և պատվիրատուների մասին:

Աստվածաշունչ մատյանը ամբողջությամբ գրվել է Մարտիրոս գրիչի ձեռքով (թ. 443թ), իսկ Ավագը երփնագրել է այն զանազան պատկերներով:

Որպես գրիչի Ավագի մասնակցությունն այս ձեռագրում սահմանափակվում է միայն հիշատակարաններով, որտեղ նա խնդրում է հիշել իրեն իբրև նկարչի (տե՛ս աղյուսակ IV Ե 1-2), իսկ վերջում մատյանն ավարտում է ընդարձակ հիշատակարանով:

Ավագ նկարչից մեզ է հասել ևս մի մատյան՝ Նոր Կտակարան (Բրիտ. Գրադ. 5304), որն ամբողջությամբ չի պահպանվել և, ցավոք, կորսված է նաև ձեռագրի ընդարձակ հիշատակարանը<sup>26</sup>: Ուստի չգիտենք, թե երբ և որտեղ է այն ստեղծվել: Սակայն մեզ են հասել Ավագի թողած երեք համառոտ, բայց կարևոր հիշատակություններ՝ «զԱվագ նկարող և զգծող յիշեա աղաչեմ» (թ. 2ա), «Տէր Քրիստոս և Աստուած հանուրց էակաց, յիշեա և ողորմեա՝ ստացողի այսմ սուրբ մատենիս, ծաղկեանկ մեծի և գերափայլ աստուածաշնչիս, պարոն էվատշանին և ծնողաց իւրոց, ի քում գալստեանդ, և հատուցա զվարձս բարեաց պարգևացդ, ի փառաւոր արքայութեանդ, և քեզ միշտ փառս ի յախտեանս. Ամ<ւ>էն: Ամ<ւ>էն» (թ. 55ա) և «զծրող յիշեա» (թ. 70ա, տե՛ս աղյուսակ IV Զ 1-2): Այսպիսով, ձեռագրի գրիչը և նկարիչը Ավագն է, իսկ ստացողը՝ ոմն պարոն էվատշահ:

<sup>25</sup> Ավետարանի երկու լուսանցներում Հովհաննես Մկրտչի և Տիրամոր պատկերներն են (թ. 23ա, 110ա), որոնց տակից նկատելի են կարմիր թանաքով արված նկարչության հետքեր: Բացառված չէ, որ Ավագն արել է գծանկարներ գրչությունն ավարտելուց հետո գունավորելու համար, ինչն էլ իր փոխարեն շարունակել է Ս. Պիծակը:

<sup>26</sup> Ձեռագիրն առաջին անգամ Ավագին է վերագրել հայ արվեստի մեծ գիտակ, բյուզանդագետ Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանը, տե՛ս Ս. Տեր-Ներսեսյանի թվային արխիվ, խոսակալական Թ: Հետագայում Վրեժ Ներսեսյանը շարունակել է մատյանի ուսումնասիրությունը, տե՛ս V. Nersessian, *Armenian Illuminated Gospel Books, The British Library*, London, 1987, p. 28, plates IX-X, Appendix B:

Արվեստագետն իր տաղանդի ողջ ուժով այն շքեղ պատկերազարդել է բնագիրն ուղեկցող մանրանկարներով (նույն սկզբունքը, ինչպես տեսանք, կիրառել է 1337-1340 թթ. Ավետարանում):

Գիրը սահուն է և համաչափ, տեսնում ենք մեզ արդեն ծանոթ զարդագրեր (տե՛ս աղյուսակ I և 1-4, III Գ 1-3):

Ավագ Ծաղկողի՝ առայժմ մեզ հայտնի վերջին մատյանը ՄՄ 6402 ձեռագիրն է, որը գրվել է մինչ 1377 թվականը (վերը բերված է հիշատակարանից հատված): Մասնագետներն այն համարում են Վասպուրականի դարոցի ձեռագիր<sup>27</sup>: Դա թերևս այդպես է, բայց միայն մանրանկարչության տեսանկյունից, քանի որ ձեռագրի գրիչը՝ Ավագ դպիրը և վարդապետը, Վասպուրականի դարոցի ներկայացուցիչ չէր: Ավագ դպիրի կամ վարդապետի և Ավագ Ծաղկողի նույնությունն ակնհայտ է, քանի որ այս մատյանում Ավագը հավատարիմ է մնացել ձեռագրի գրչության մեզ արդեն ծանոթ իր սկզբունքներին:

Այսպես, յուրաքանչյուր ավետարանագրքի նախադրություն, ցանկ և բնագրի առաջին երկու թերթերը սկսում է կապույտ, ոսկեգույն և կարմիր թանաքով գեղագրել (տե՛ս ներդիր, նկ. 9, 12): Ապա շարունակում է շարագրել բնագիրը մեզ ծանոթ գրատեսակներով և հիշատակություններով (տե՛ս աղյուսակներ I Զ 1-4, IV է 1-2): Դժբախտաբար, մահը վրա հասնելու պատճառով Ավագը չի հասցնում այն զարդագրել և ծաղկել: Այդ գործը շարունակում են Հովհաննես և Զաքարիա Աղթամարցի նկարիչները:

Գրականության մեջ Ավագ Ծաղկողին հետևյալ ձեռագրերի վերագրումը մեզ վիճելի է թվում. այդ հարցին նույնպես կարևոր ենք համարում անդրադառնալ:

Բյուզանդագետ Վ. Լազարեն Ավագին է վերագրում 1341 թվականին Տայոց գավառի (Տայքի) Վարդնշեն գյուղում ստեղծված մի Ավետարան (ՄՄ 2653)<sup>28</sup>, որի նախնական գրչության ժամանակը թվագրվում է մոտավոր՝ XIV դարով, իսկ հետագա գրչությունը՝ 1341 թվականով: Ձեռագրի առաջին գրիչը Ստեփաննոս Կանուցին է. «զմեղապարտ գծողս զՍտե[փաննո] աղաչեմ յիշել» (թ. 107ա), իսկ երկրորդ գրիչը՝ Նատերը. «կատարեցաւ ձեռամբ անիմաստ և յետին գրչի Նատեր մեղապարտի ... Արդ, յիշեցեմ ի տէր աղաթիմ ձեռով և առաջի զենյոյն Քրիստոսի թողութիւն խնդրեցեմ առաջին գրողին՝ Ստեփաննոս փահանային, որ իւրով ձեռամբն գրեալ էր և ոսկով զարդարեալ յիշատակ իւր, և բարեխաւս առ Քրիստոսս ... յիշեցեմ ի տէր և ԳԳէորդ սարկավագ, որ է ժառանգ նորա, որդի որդոյ նորա, որ նորոգել ետ, և ի կատարումն յանգել և հաստատել զմեծանձնութիւն հատուցն իւր, յիշեցեմ և զմայրն նորա, որ կամակից եղև և աւժնդակ լրման սորա, և զեղբայր մոր

<sup>27</sup> Կ. Մաքևոյան, Լ. Թումանյան, Ա. Ասոյան, *Աղթամարի պատմամշակութային ժառանգությունը*, Մայր արքոս սբ. էջմիածին, 2013, էջ 124:

<sup>28</sup> В. Лазарев, *նշվ. աշխ.*, с. 185.



նորա՝ զԱւագ դալալն ...» (թ. 226բ): Վերջինս ոչ մի դեր չունի ձեռագրի ստեղծման գործում: Գուցե մատյանի նկարչությունն է թույլ տվել Լազարևին այն վերագրելու Ավագին: Սակայն մենք համոզված ենք, որ Ավագ Ծաղկողը որևէ առնչություն չունի այս Ավետարանի հետ: Ձեռագրի պատկերազարդումները բաղկացած են երեք ավետարանիչների՝ Մարկոսի (թ. 64բ), Դուկասի (թ. 108բ) և Հովհաննեսի (թ. 176բ) դիմանկարներից, չորս անվանաթերթերից (թթ. 1ա, 65ա, 109ա, 177ա), տարբեր էջերում պատկերված լուսանցազարդերից և գլխատառերից: Թե՛ դիմանկարները, թե՛ լուսանցազարդերն ու զարդագրերը Ավագի վրձինն չեն պատկանում:

Լ. Խաչիկյանը ենթադրաբար Ավագին է վերագրում 1337 թվականին գրված մի ճառընտիր (ՄՄ 3787)<sup>29</sup>, որի գրչության վայրը չգիտենք, բայց հայտնի են գրիչները՝ Գրիգոր քահանա, Սոսթենես և տեր Ավագ: Իրականում, վերջինս որևէ առնչություն չունի մեզ հետաքրքրող Ավագի հետ, քանի որ գրչությունը ամբողջովին տարբեր է: Ստվարածավալ այս ճառընտիրը հարդարված է զարդագրերով, լուսանցազարդերով, առանձին էջերում պատկերված են սրբերի դիմանկարներ, որոնք, ցավոք, հատված են (պատկերների ուրվագծերը թեթևակի արտատպվել են հանդիպակաց թերթերի վրա), սակայն, անգամ այս աղոտ պատկերները ցույց են տալիս, որ այլ նկարչի վրձին գործեր են:

Ըստ Հ. Մարտիրոսյանի 1358 թվականին Ավագ Ծաղկողը եղել է նաև Երուսաղեմում, ուր ընդօրինակել և նկարազարդել է մի ձեռագիր Գրիգոր և Սիմեոն եկեղեցականների պատվերով<sup>30</sup>: Ավետարան և ճաշոց ներկայացնող այս ձեռագիրը պահվում էր Հալեպի Քառասուն Մանկանց եկեղեցու<sup>31</sup> հավաքածուում (ՀՄՐ 54)<sup>32</sup>: Բերենք մի հատված հիշատակարանից. «գրեցաւ լուսաիղձ և կենսակիր, Աստուածաւանդ, Աստուածախաւս սուրբ անտաւրանս, ի սուրբ փառաքա Նուսաղեմ, ի դրունս սուրբ և փառաւոր տաճարիս Քրիստոսի, Սուրբ Հրեշտակապետաց: Ձեռամբ անարժան և մեղսաթաւ պանափի և անարհեստ գրչի սուտանուն տէր Աւագ իրիցու ի խնդրոյ Աստուածաւետալ և սրբասէր կրանաւորացն Գրիգորի և Սիմեոնի ...» (թ. 443ա): Անշուշտ, հիշյալ տողերը բավարար հիմք չեն կարծելու համար, որ ձեռագիրն ընդօրինակել և նկարազարդել է Ավագ Ծաղկողը: Հարցին հնարավոր կլինի պատասխանել մատյանը տեսնելուց հետո միայն: Առայժմ այս ձեռագրից որևէ վերատպություն մեզ հայտնի չէ:

Այսպիսով, մենք փորձեցինք հնարավորինս ներկայացնել միջնադարյան հայ արվեստի վառ անհատականություններից մեկի՝ Ավագ Ծաղկողի դեպքերումներով լի կյանքն ու գործունեությունը ու նրանից մեզ հասած ձեռագրա-

<sup>29</sup> Լ. Խաչիկյան, ԺԳ դարերի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, էջ 293:

<sup>30</sup> Հ. Մարտիրոսյան, նշվ. աշխ., էջ 193:

<sup>31</sup> Ավաղ, եկեղեցին պայթեցրեցին:

<sup>32</sup> Ա. արճեպիսկոպոս Սիրամեան, Յուզակ հայերեն ձեռագրաց Հալեպի Ա. Քառասուն մանկունք եկեղեցոյ և մասնաւորաց, Երուսաղեմ, տպարան Սրբոց Յակոբեանց, 1935, էջ 111-119:

կան հարուստ ժառանգությունը (տե՛ս աղյուսակ II): Հետագայում գուցե գտնվեն նոր մատյաններ, որոնք կլրացնեն և կամբողջացնեն մեր գիտելիքները այս բացառիկ արվեստագետի մասին:

Գրչության արվեստին բարձր կատարողական մակարդակով տիրապետող Ավագը ներկայանում է որպես բազմակողմանի արվեստագետ: Պատկերն ու գիրը նրա արվեստում մեկը մյուսին լրացնելով հրամցնում են մատյանի աստվածային իմաստությունն ու կատարելության լույսը:

Գեղագիր, նկարիչ, խազագրող – ահա այսպիսին է եղել հայ մշակույթի երախտավոր Ավագ Ծաղկողը:\*

**Հապավումներ**

Բեռլ. Պետ. Գրադ. – Բեռլինի Պետական Գրադարան

Բրիտ. Գրադ. – Բրիտանական Գրադարան

Երուս. – Երուսաղեմի սբ. Հակոբյանց վանքի հավաքածու

ՄՄ – Մաշտոցի անվան Մատենադարան

Վեն. – Վենետիկի Մխիթարյան Միաբանության Մատենադարան

**Աղյուսակներ**










	1 Ս	2 Ի	3 Ս	4 Ջ
Ա ՄՄ 212	կրտերեն Ա՛նտառեն ին	երաբիթ իսառին	Ա՛ստիամու Ա՛ստուրթեն	Չ որանչին Չ սր ետսի
Բ ՄՄ 7650	որաբեն ձարդարեն	Հարտու Հարկատուր	Ա՛ստիսուի Ա՛ստուրթեն	Չ Չ
Գ Վեն. 935	այնաբեն եղևայնաբեն	անտուրթեն թեատոր		Չ սրապետի Չ անտապանու
Դ ՄՄ 7631		Ա՛ստուրթեն Դ որացուրթեն	Ա՛ստուրթեն	Չ տաղանդան
Ե ԲԳ 5304	նոյնաբեն տեևանեն	եղևանուրթեն ընթայնուր	Ա՛ստուրթեն	Չ որանչին Չ սրա
Զ ՄՄ 6402	Գլնոց յուհաննեն	համբարձար կոչեղար	Ա՛ստուրթենան Ա՛ստուրթենուի	Չ տաղանդան

Աղյուսակ I

\* «Միրաբի Տեր-Ներսեսյանի Հիմնադրամի» տրամադրած դրամաշնորհը մեզ հնարավորություն ընձեռեց ծանոթանալու Բեռլինի Պետական, Բրիտանական և Վենետիկի Մխիթարյան Միաբանության գրադարաններում պահվող մեզ հետաբերող ձեռագրերին: Այս առիթով շնորհակալություն ենք հայտնում Հիմնադրամի կոմիտեի բոլոր անդամներին, հանձինս տնօրեններ Աննի և Միշել Նաֆիլյանների: Սույն հոդվածի նախնական ֆնանսկման և օգտակար խորհուրդների համար շնորհակալություն ենք հայտնում արվեստագիտության դոկտոր Աննա Լեյդյան-Եկմալյանին:

	Համար	Բովանդակություն	Թվական	Տեղ	Գրիչ	Մանրանկարիչ
1	ՄՄ 7650	Ավետարան	1329	Օրդուբազար	Գրիգոր երեց, Ավագ դպիր	Ավագ
2	Երուս. 1941	Ավետարան	1334	Սուլթանիա	Մխիթար Անեցի	Ավագ դպիր և վարդպետ, Մխիթար Անեցի
3	ԲԱԳ 279	Մանրուսմունք	1337	Սուլթանիա	Ավագ	Ավագ
4	ՄՄ 212	Ավետարան	1337-40	Սուլթանիա, Թավրիզ	Ավագ	Ավագ
5	ՄՄ 4429	Աստվածաշունչ	1338	Սուլթանիա	Մխիթար Անեցի	Ավագ սարկավագ
6	ՎԼՆ. 935	Աստվածաշունչ	մոտ 1341-55	Սուլթանիա, Վասպուրական	Կարապետ, Մովսես, Սարգիս, Ավագ դպիր	Ավագ դպիր
7	ՄՄ 7631	Ավետարան	մոտ 1350-52	Կիլիկիա	Ավագ վարդպետ, Սարգիս երեց և քահանա	Սարգիս երեց և քահանա
8	ՄՄ 6230	Աստվածաշունչ	1314, 1356-58	Կիլիկիա, Տիդիս	Մարտիրոս արեղա	Ավագ վարդպետ
9	ԲԳ 5304	Նոր Կտակարան	?	?	Ավագ	Ավագ
10	ՄՄ 6402	Ավետարան	? - 1377	?, սպա Ադրամար	Ավագ դպիր և վարդպետ	Հովհաննես և Զաքարիա

Աղյուսակ II

	1	2	3
Ա ՄՄ 7650			
Բ ՄՄ 212			
Գ ԲԳ 5304			

Աղյուսակ III

	1	2
Ա ՄՄ 7650		
Բ ՄՄ 212		
Գ ԲԱԳ 279		
Դ ՄՄ 7631		
Ե ՄՄ 6230		
Զ ԲԳ 5304		
Է ՄՄ 6402		

Աղյուսակ IV

Лусине Саргсян

Миниатюрист Аваг (жизнь и рукописное наследие)

Согласно памятной записи рукописи Матенадарана N 6230 (л. 101б), миниатюрист и писец Аваг родился в историческом селе Мошахбюр (ныне в Араратском районе Армении). Учился в Гладзорском университете у Есаи Нчеци. В 1329-1340 гг. художник жил в Султании (на северо-западе Ирана), отсюда же до нас дошла значительная часть его наследия, шесть рукописей. В 1350 гт. Аваг был в Киликии и в Тпхисе (Тифлис, см. памятные записи рукописей Матенадарана 6230, л. 505б, и 7631, л. 260б), где сотрудничал с Саркисом Пицаком.

До сих пор информация об Аваге ограничивалась фактом поднесения

в дар Библии М 6230 господину Сорхатмишу и его жене в Тпхисе. Однако изучение палеографии рукописей помогло в частности атрибутировать его перу ещё одну рукопись, Евангелие М 6402. Согласно памятной записи (л. 347б), Евангелие иллюстрировали Ованес и Захария 1377 г. в Ахтамаре (Васпуракан), поскольку писец Аваг уже скончался. Следовательно он переписал Евангелие до 1377 г.

Рукописи Матенадарана 2653 и 3787 приписываются перу Авага, но изучение их приводит к выводу, что он не участвовал в их создании. До сих пор спорным остается вопрос, является ли упомянутый в памятной записи рукописи N. 54 из недавно взорванной экстремистами церкви Сорока Младенцев в Алеппо, Сирия (л. 443а), *ерец* Аваг интересующей нас личностью.

Подведем итоги: творческая деятельность *дпир*, диакона и *варднета* Авага могла длиться приблизительно четыре десятилетия. Пока что его перу с уверенностью приписываем десять рукописей.

### **Louciné Sargsyan** **Miniaturiste Avag (La vie et le patrimoine manuscrit)**

Selon le colophon du manuscrit M 6230 (f. 101v) miniaturiste et scribe Avag est né dans la localité historique Mochaghbyur (la région de l'Ararat en Arménie). Il a étudié à l'Université Gladzor chez Isaïe Nchetsi. Durant 1329-1340 l'artiste a vécu dans à Sultania (nord-ouest de l'Iran). De cette période de sa vie nous connaissons six manuscrits. D'après les colophons des manuscrits M 6230 (f. 505v) et M 7631 (f. 260v), en 1350 nous trouvons Avag en Cilicie puis à Tpghis (aujourd'hui Tbilissi). En Cilicie il a collaboré avec Sarkis Pitsak.

Jusqu'à présent, nos informations sur Avag était limitée du fait cadeau la Bible M 6230 à Monsieur Sorghatmich et sa femme dans Tpghis. Mais l'étude de la paléographie des manuscrits nous a aidée de lui attribuer l'Évangile M 6402. Selon le colophon (f. 347v), en 1377, après le décès d'Avag, l'Évangile a été illustré à Akhtamar (Vaspourakan) par Hovhannes et Zacharie.

Deux manuscrits M 2653 et M 3787 ont également été attribué à Avag, mais notre étude a montré qu'il n'a pas participé à la création de ces manuscrits. Jusqu'à présent, la question, est-ce que Avag *erec'* mentionné dans le colophon du manuscrit n. 54 (précédemment conservés dans les églises Quarante Enfants à Alep, Syrie) (f. 443r) le même Avag, reste controversée.

Nous pouvons conclure que l'activité de *dpir*, diacre et *vardpet* Avag pourrait durer environ quatre décennies. Nous possédons aujourd'hui dix manuscrits attribué avec certitude à sa plume.

## ՕՎՍԱՆՆԱ ՔԵՇԻՇՅԱՆ

### ՕՆՈՒԻ ԱՎԵՏԱՐԱՆԸ ԵՎ ԴՐԱ ԱՂԵՐՄՆԵՐԸ ՀԱԿՈՒ ԶՈՒՂԱՅԵՑՈՒ ԱՐՎԵՍՏԻ ՀԵՏ

Մատենադարանում պահվող Օխուի Ավետարանը (ՄՄ 10908<sup>1</sup>) հարուստ պատմություն և ճոխ մանրանկարչական հարդարանք ունեցող հայկական այն ձեռագրերից մեկն է, որը դեռևս գիտական ուսումնասիրության չի ենթարկվել, և որի մասին շատ քիչ տեղեկություններ են հայտնի: Սույն հոդվածը մի փորձ է պատկերազարդ այս ձեռագրի ուսումնասիրության, մանրանկարների վերլուծության և ոճական առանձնահատկությունների բացահայտման:

Ձեռագիրը կոչվում է Օխուի Ավետարան, քանի որ ժամանակին պահվել է համանուն գյուղում: Ավետարանը հարուստ է բազմաթիվ բարձրարժեք մանրանկարներով: Դրանք ինչ-որ չափով պարզունակ են, հաճախ շեղվում են պատկերման կանոնիկ տիպերից, սակայն գրավիչ են և հարազատ մեր ժողովրդի մշակույթին և նկարչական ավանդույթներին: Ավետարանի ուշագրավ առանձնահատկություններից մեկը էջով մեկ արված երեսունից ավել մանրանկարներն են: Դրանք են՝ Արարչագործության ութ տեսարանները՝ թ. 1բ-8ա, Եվայի ստեղծումը՝ 9բ, Մեղսագործություն՝ 10ա, Ավետում՝ 11բ, Ծնունդ՝ 12ա, Ընծայումը տաճարին՝ 13բ, Մկրտություն՝ 14ա, Այլակերպություն՝ 15բ, Կանայի հարսանիքը՝ 16ա, Ձկնորս առաքյալները՝ 17բ, Պետրոս առաքյալը ծովի մեջ՝ 18ա, Անդամալույծի բուժումը՝ 19բ, Հացի և ձկան բաժանումը՝ 20ա, Դիվահարի բուժումը՝ 21բ, Դազարոսի հարությունը՝ 22ա, Մուտք երուսաղեմ՝ 23բ, Ոտնըված՝ 24ա, Հաղորդություն՝ 25բ, Մատնություն՝ 26ա, Խաչելություն՝ 27բ, Դժոխքի ավերումը՝ 28ա, Թաղում՝ 29բ, Հարություն՝ 30ա, Համբարձում՝ 31բ, Հոգեգալուստ՝ 32ա, Երկրորդ գալուստ՝ 33բ, Ահեղ դատաստան՝ 34ա:

Ձեռագրի հարուստ Տերունական շարքը ներառում է և՛ կանոնական ավետարանական, և՛ հիմնական նկարաշարից դուրս տեսարաններ, ինչպես նաև չորս ավետարանիչների պատկերներ, չորս անվանաթերթ, բազմաթիվ գունավոր և անգուն լուսանցազարդեր: Զարդագրերը մարդագիր են, կենդանագիր, թռչնագիր, հանգուցագիր<sup>2</sup>: Օգտագործված են բրոնզ, կարմիր, բաց կանաչ, կապույտ, դեղին, շագանակագույն, սև և սպիտակ գույները:

Պահպանվել են հետագայում գրված հիշատակարաններ, որոնք տեղեկու-

<sup>1</sup> Վերագրվում է XV դարին և Քիստափոս նկարչին, տե՛ս Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուն Մատենադարանի, հատոր Գ., Եր., 2007, էջ 251:

<sup>2</sup> Ա. Գևորգեան, Անանուն հայ մանրանկարիչներ, մատենագիտություն, Գահիրե, 2005, էջ 525:

թյուններ չեն հաղորդում ո՛չ ստեղծման վայրի, ո՛չ գրիչի և ո՛չ էլ ծաղկողի մասին: Պատկերներն առաջին հայացքից ոճական առումով մոտ են Վասպուրականի և Արցախի մանրանկարչությանը: Սակայն հետագա ուսումնասիրությունից կտեսնենք, որ Ավետարանն առավել սերտ առնչություններ ունի XVI-XVII դարի մեծանուն հայ մանրանկարիչ Հակոբ Զուղայեցու արվեստի հետ, և հավանաբար որոշ մանրանկարներ հենց նրա վրձինն են պատկանում:

Զեռագիրը կոչվել է նաև Մուրատենց Սբ. Ավետարան, որովհետև պատկանել է Օխու գյուղի բնակիչ Մուրատենց ընտանիքին:

Օխուն գյուղ է Արևմտյան Հայաստանում՝ Դիարբեքի (Ամիդ) նահանգի Արղանամադենի գավառում: XX դ. սկզբին Օխուն ուներ մոտ 590 հայ և մոտավորապես 200 քուրդ բնակիչ<sup>3</sup>: Դիարբեքիի նահանգի կամ Ամիդի մանրանկարչական դպրոցը զարգացած է եղել հատկապես XVI-XVII դդ., երբ բազում գրիչներ ու ծաղկողներ ստեղծում էին մեծ թվով նկարազարդ ձեռագրեր<sup>4</sup>: Այստեղ ձեռագրեր էին բերվում նաև այլ վայրերից՝ նկարազարդելու, կազմելու կամ նորոգելու<sup>5</sup>: Չի բացառվում, որ մեր ձեռագիրը ևս պատկանում է վերջիններիս շարքին: Այստեղ մշակութային կյանքը զարգացած էր հատկապես Սուրբ Կիրակոս եկեղեցում և կից դպրոցում, ինչպես նաև ժամանակին գոյություն ունեցած Սուրբ Սարգիս եկեղեցում<sup>6</sup>, որտեղ XVII դարից մինչև 1915 թ. պահվել է մեր Ավետարանը, որը օխուեցի Մանուկ Մարգարյանը 1983 թ. նվիրել է Մաշտոցի անվան Մատենադարանին:

Հստ Օխու գյուղի բնակիչ Բարունակ Թոփալյանի հուշերի՝ Ավետարանը գյուղում տոն օրերին՝ Սբ. Ծննդյանը և Զատիկին, Մուրատենց տանից բերվում էր և կարդացվում եկեղեցում<sup>7</sup>: Զատիկին, երբ Քրիստոսի գերեզմանը «կը պատրաստվեր», Ավետարանը դրվում էր գերեզմանի կողքին: Հստ նրա<sup>8</sup> ձեռագիրը գրված է 1676 թ., շատ հին է, ոչ տպագիր, սակայն «տպագիրէն աւելի մաքուր արտագրուած էր», և ավելին՝ «ոչ մէկ տպարան տակաւին կարող է արտագրել անոր գեղեցիկ ծաղկագրերը և ոսկեզօծ նկարները», իսկ ամեն գլուխ սկսվում է «գեղազարդ և ոսկեզօծ գլխագրով»<sup>9</sup>: Սակայն հավանաբար 1676 թ. ձեռագրի գրություն տարեթիվը չէ, այլ այդ թվականից 256բ էջում պահպանվել է Յովհանէս Հանցու հիշատակագրությունը, որտեղ նա նշում է, թե ինչ-որ հա-

<sup>3</sup> Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիֆ-Ֆախջյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 5, եր., եՊՀ, 2001, էջ 467:

<sup>4</sup> Հ. Ն. Ակիմենյան, «Բարսեղ Վ. Արծրունի, եպիսկոպոս Ամիթի և վերատեսուչ Մուշի Առաքելոյ վանքի», Հանդէս ամսօրեայ, 1956, էջ 421:

<sup>5</sup> Նույն տեղում, էջ 421:

<sup>6</sup> Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիֆ-Ֆախջյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 5, էջ 467:

<sup>7</sup> Բ. Թոփալեան, Հայրենի գիւղս Օխու, Պոսթըն, Հայրենիք տպարան, 1943, էջ 48:

<sup>8</sup> Տէս նաև Ա. Գէորգեան, Անանուն հայ մանրանկարիչներ, մատենագիտություն, էջ 524:

<sup>9</sup> Բ. Թոփալեան, նշվ. աշխ., էջ 48:

վելու՞մներ է կատարել և, ամենայն հավանականությամբ, այս ձեռագրից ընդ-  
օրինակել է մեկ այլ օրինակ. «Ես տէր Յովհանէսն Հաւնցի յԱւխու գալլս գրեցի  
աւետարանի թիւ շինեցի զայս արինակս հանեցի զագարոցին Աւետ[ար]ան մի  
գրեցի զթվկն ՌՃԻԵ. յիշեցի» (թ. 256բ):

Ավետարանը հրաշագործ էր համարվում, իսկ նրա համբավը տարածված  
էր ոչ միայն հայերի, այլև հավատացյալ քրդերի մեջ, որոնք այցելում էին նրան,  
հարգանքի ու պատվի արժանացնում, իսկ Մուրատենց տան սենյակը, ուր  
պահվում էր Ավետարանը, փոքր սրբավայր էր դարձել գյուղի բնակիչների  
համար<sup>10</sup>:

Ձեռագիրը գրված է թղթի վրա, ունի 329 թերթ 27,2x18 սմ<sup>11</sup>: Գրույթյունը  
երկայուն է, բոլորգիր: Սկզբից և վերջից ունի երկուական XX-XI դարերի մա-  
գաղաթյա պահպանակներ: Ունի կոստղապատ կազմ Ա. Փեղկին ականակուռ  
խաչով<sup>12</sup>:

Ավետարանի ծաղկողի ոճը հասկանալու համար կանդրադառնանք Հակոբ  
Ջուղայեցուն՝ ՄՄ 9691 (1585 թ. Ավետարան), ՄՄ 10367 (1591թ. Ավետարան)  
և ՄՄ 7639 (1610 թ. Ավետարան), ինչպես նաև Մանչեսթրի հ<sup>մ</sup>ր 20 և այլ ձեռա-  
գրերի մանրանկարներին, որոնց Օխուի ավետարանի մանրանկարները նման-  
վում են ոճով, կառուցվածքային և գունային համակարգերով: Շատ հավանա-  
կան է, որ մեր Ավետարանի որոշ մանրանկարներ պատկանում են հայկական  
մանրանկարչության այդ կարկառուն ներկայացուցչի վրձինին:

<sup>10</sup> 1895 թ. կոտորածների ու թալանի ժամանակ մի քանի քրդեր փորձել են փչացնել Սուրբ  
Ավետարանը: Ըստ պահպանված ավանդության՝ նետել են ջուրը, սակայն այն չի թրջվել,  
հետո ջրից հանել են ու նետել հրդեհի բոցերի մեջ, սակայն ապշել են, քանի որ Ավետա-  
րանը ոչ միայն չի այրվել, այլև կարծես հանգցրել է իրեն շրջապատող կրակը: Նշենք, որ ձե-  
ռագրի վրա կրակի թողած հետքեր կան: Վերոնշյալ տեսարանին ակնատես է լինում մի  
հուրդ՝ Մավալին, ով Սուրբ գիրքը վերցնում է և տանում իր տուն: Կոտորածից հետո, ըստ  
նույն ավանդագրության, Մավալին բազմիցս երազում տեսնում է, թե ինչպես է Սբ. Ավետա-  
րանը խնդրում իրեն տանել նախկին տեղը՝ Մուրատենց տուն: Չնայած Ավետարանը  
պատվի արժանացնելու բոլոր ջանքերին՝ երազները շարունակվում են, և Մավալին այն  
ստիպված վերադարձնում է Մուրատենց տուն: 1914-1915 թթ. կոտորածի ժամանակ Ավե-  
տարանը կրկին Մավալիի ձեռքն է անցնում, հետո կնոջ միջոցով հասցվում է Մելիքին՝  
Օխու գյուղի բնակիչներից մեկին, ով ապրում էր Հալեպում, և ով չի ընդունում Մավալիի  
առաջարկած փողը՝ չցանկանալով բաժանվել իր հրաշագործ Ավետարանից: Հետագայում  
քրդերը ոչնչացնում են Օխուի Տէր Պողոս ֆահանային և եկեղեցուն պատկանող բոլոր  
գրքերն ու գրությունները, իսկ Ավետարանը պահպանվել է մինչ օրս (**Փոփալեան, Հայրենի  
գիւղս Օխու**, էջ 48): Հետագա՝ 1938 թ. Մարտելում արված հիշատակությունից (էջ 36ա),  
պարզ է դառնում, որ Ավետարանը պատկանել է Մելիքին, ով այն որպես ժառանգություն  
ավել է իր աղջկան՝ Մարիամ Մուրատյանին և Մանուկ Մարգարեանին, և վերջինս այն  
ավելի ուշ հանձնել է Մատենադարանին:

<sup>11</sup> *Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հատոր Գ, եր., 2007, էջ 251:

<sup>12</sup> **Ա. Գևորգեան**, *Անանուն հայ մանրանկարիչներ, մատենագիտություն*, էջ 525:



Հակոբ Զուղայեցու երեսնամյա ստեղծագործական ուղին բաժանում են երեք փուլի՝ վաղ շրջան՝ 1580-ականների կեսերը, միջին՝ 80-ականների երկրորդ կես, հասուն շրջան՝ XVI դարի 90-ականներից մինչև XVII դարի առաջին տասնամյակը<sup>13</sup>։ Վաղ շրջանին բնորոշ է գրաֆիկ նկարելաեղանակը, որում մեծ տեղ է հատկացվում գծին և ուրվագծին, կերպարանքների ձգվածությունը, ընդգծված հարթապատկերային ձևերը, որոշակի ութմիկ թուլությունը և «մոնղոլական» տիպը<sup>14</sup>։

Հակոբ Զուղայեցու վաղ շրջանի (1585-1587 թթ.) աշխատանքներին բնորոշ է ևս մի քանի առանձնահատկություն. 1. Հին Կտակարանի թեմաներով պատկերների ընդլայնված շարք, որում մեծ տեղ է հատկացված աշխարհի արարման տեսարաններին, 2. Ավետարանական պատկերների խորհրդապաշտական-ծիսական մեկնաբանումը, որի արտահայտություններից է Հայր Աստծո պատկերի գետեղումը մի շարք տեսարաններում, 3. Ավետարանական շարքի հարստացումը Քրիստոսի հրաշքների և բժշկումների տեսարաններով, 4. Ընդլայնված Վախճանաբանական շարքը («Վերջին դատաստան»), 5. Որոշ ձեռագրերում Քրիստոսի և Տիրամոր զույգ պատկերների գետեղումը յուրաքանչյուր Ավետարանի տեքստից առաջ<sup>15</sup>։

Հենց այս հատկանիշներն ենք տեսնում նրա վաղ շրջանի՝ ՄՄ 9691 ձեռագրում, որի հետ աղբյուրներ ունի Սիսուի Ավետարանը։

Հակոբ Զուղայեցու արվեստի մեջ առաջնայինը գույնն է<sup>16</sup>։ Զուղայեցին միաձուլել է Վասպուրականի գրքարվեստի ավանդույթները արևմտյան և արևելյան պատկերագրական համակարգերի հետ՝ ստեղծելով իր սեփական, ուրույն համակարգը, որը նորություն էր հայկական մանրանկարչության մեջ<sup>17</sup>։

Սիսուի Ավետարանը սկսվում է ութ մանրանկարներով (թթ. 1բ-6ա), որոնք ներկայացնում են «Արարչագործությունը»։ Դրանցից յուրաքանչյուրի պատկերի վերնամասում պատկերված է Հայր Աստվածը՝ լուսապսակով, երևացող մեկականչով, ունի երկարավուն, մոնղոլական աչքեր, բեղեր և մորուք, երկար, ուղիղ քիթ։ Ստորին հատվածում տեսնում ենք աշխարհի ստեղծման դրվագները՝ ջրի, հողի, բուսական և կենդանական աշխարհի արարումը, երկնակամարի առաջացումը՝ հրեշտակներով, ինչպես նաև մարդու արարումը։

Արարչագործության շարքի հնագույն օրինակներից են Թորոս Տարոնացու ՄՄ 206 (1318 թ., 4ա) և նրան վերագրվող ՄՄ 353 (1317 թ., 8ա) Աստվածաշնչերի Ծննդոց գրքերի անվանաթերթերում «Ի» գլխատառի առանցքների

<sup>13</sup> Ի. Գրամբյան, Հակոբ Զուղայեցի, Եր., ՀՀԳԱԱ Արվեստի ինստիտուտ, 2008, էջ 118:

<sup>14</sup> Նշվ. աշխ., էջ 118:

<sup>15</sup> T. Greenwood and E. Vardanyan, *Hakob's Gospels, The Life and Work of an Armenian Artist of the Sixteenth Century*, London, Sam Fogg, 2006, էջ 93:

<sup>16</sup> Ի. Գրամբյան, Նշվ. աշխ., էջ 120:

<sup>17</sup> T. Greenwood and E. Vardanyan, *Hakob's Gospels*, էջ 93:

փոքրիկ ձվաձև շրջանակների մեջ պատկերված աշխարհի ստեղծման յոթ օրերը ներկայացնող մանրանկարները: Մեկ այլ օրինակ է Ղրիմի 1367-1371 թթ. հայերեն Աստվածաշնչի (ՄՄ 352) Յբ էջը, որտեղ համադրված են Արարչագործական յոթ օրերը, Ադամի և Եվայի ստեղծումը, Մեղսագործությունը և Վտարումը Դրախտից<sup>18</sup>:

«Արարչագործության» նմանատիպ օրինակներ հայ արվեստում հանդիպում ենք հիմնականում XIV դարից սկսած<sup>19</sup> հատկապես Վասպուրականի նկարիչների աշխատանքներում: Սակայն շատ քիչ օրինակներ են մեզ հայտնի: Դրանցից է մանրանկարիչ Զաքարիա Ավանցու նկարագորդած 1595 թ. ՄՄ 2804 Ավետարանը, որտեղ մանրանկարների շարքը ևս սկսվում է «Ծննդոց» գրքից՝ աստվածային Արարչագործության պատկերներով: Դրանք յոթն են առկա բացատրական գրություններով, և ներկայացնում են աշխարհի ստեղծումը ըստ արարչագործության յոթ օրերի<sup>20</sup>:

Զաքարիա Ավանցին Արարչագործության շարքի տեսարանները (թթ. 4բ-6բ) պատկերել է խորանատիպ մանրանկարչական կառույցների մեջ, որոնք վերից վար ունեն երկմաս կամ եռամաս բաժանում: Դրանց վերնամասը աստվածության ոլորտն է, իսկ ստորինը՝ բուն արարչագործության<sup>21</sup>: Բոլոր մանրանկարներում կենտրոնականը Հայր Աստծո պատկերն է, ում Զաքարիան ներկայացնում է Քրիստոսի կերպարանքով՝ անմորուս, ծալապատիկ նստած կամ կիսանդրի<sup>22</sup>: Ստորին մասում բուսական ու կենդանական աշխարհի և Ադամի արարումն է: Ավելացնենք նաև, որ Զաքարիա Ավանցու արվեստի էջի ազատ տարածությունները զարդերով ծածկելու սովորույթը իր ուսուցչի՝ Հակոբ Զուղայեցու ազդեցության արդյունքն է: Իսկ Զաքարիա Ավանցու որդին էր Հովհաննես քահանան Ավանց գյուղից<sup>23</sup>: Չի բացառվում, որ հենց նա է Յովհաննես Հանցին, ով 1676 թ. թողել է մեր ձեռագրի 256բ էջի վերոնշյալ հիշատակությունը:

Այսպիսով, Զաքարիա Ավանցու և մեր ձեռագրի Արարչագործության շարքի մանրանկարների կառուցվածքը գրեթե նույնն է: Տեսնում ենք նույն երկմաս կամ եռամաս բաժանումը, որտեղ Հայր Աստծո պատկերը իշխող դիրք ունի իր ստեղծած աշխարհի վրա:

<sup>18</sup> Ա. Ավետիսեան, «Փրկագործութեան քեման Զաքարիա Ավանցու մանրանկարներում», Հայկազեան Հայագիտական հանդես, հ. 1., Պէյրուք, 2010, էջ 81:

<sup>19</sup> Նույն տեղում, էջ 81:

<sup>20</sup> Նույն տեղում, էջ 78:

<sup>21</sup> Նույն տեղում, էջ 85:

<sup>22</sup> Նույն տեղում:

<sup>23</sup> Վ. Ղազարյան, Հ. Հակոբյան, Հայ միջնադարյան կերպարվեստի պատմություն, Եր., Զանգակ, 2012, էջ 205:

Օխուի Արարչագործական շարքի վերջին երկու մանրանկարները (թթ. 7բ և 8ա, (տե՛ս ներդիր, նկ. 14)) հատկապես ուշագրավ են: Առաջինը պատկերում է Հայր Աստծո հանգիստը աշխարհի արարման յոթերորդ օրը: Սույն էջը առավել, քան մեր ձեռագրի մյուս մանրանկարները, խոսում է Հակոբ Ջուղայեցու արվեստի հետ եղած առնչությունների մասին, քանի որ և՛ ոճական, և՛ գունային առումով հարում է վերջինիս: Ողջ էջով մեկ պատկերվող սրբապատկերների նման, որոնցից հանդիպում ենք Ջուղայեցու աշխատանքներում (օր.՝ Մանչեսթրում պահվող հ<sup>մ</sup> 20 ձեռագրում Քրիստոսի և Տիրամոր պատկերներն իրար դեմ դիմաց՝ խնդրարկուի դիրքով), զբաղեցնելով ողջ էջը՝ երեք քառորդ չափով թեք դիրքով նստած է Հայր Աստվածը՝ կիսանդրու ձևով, աջ ձեռքով օրհնող ժեստ անելիս: Գլխին գեղեցիկ լուսապսակ է, որն իր հերթին շրջապատված է ևս մեկով՝ ծաղկանման կամ արև խորհրդանշող, իսկ խորքում աստղեր և բուսական տարրեր են: Դիմագծերը, լուսապսակի ձևը, ետնախորքի աստղն ու բրոնզի կիրառումը հիշեցնում են Ջուղայեցու արվեստը (օրինակ՝ Ավետարան 1586 թ., Լոնդոն, մասնավոր հավաքածու, Ավետարան 1587 թ., Մանչեսթր, ձեռ. հ<sup>մ</sup> 20, թ. 7բ, որը ևս ամբողջովին կրկնում է մեր մանրանկարը (տե՛ս ներդիր, նկ. 15)): Հաջորդ մանրանկարը հանդիպակաց էջում կրկին Հայր Աստծո պատկերն է՝ կարծես իր ստեղծած աշխարհի վրա երկնքից թագավորելիս: Պատկերված է «Դուռն արքայութեան» տեսարանը: Նկարի վերին հատվածում Հայր Աստվածն է՝ կրկին Ջուղայեցուն բնորոշ դեմքով, իսկ ներքևում հավանաբար քրիստոնեական եկեղեցու հաստատումը. պատկերված է գմբեթավոր եռանավ եկեղեցի, խորանի վարագույրը, որի վերևում այն հովանավորող Հայր Աստվածն է:

Ջուղայեցու՝ Մանչեսթրի հ<sup>մ</sup> 20 ձեռագրում ևս մանրանկարների շարքը սկսվում է Արարչագործության պատկերներով, որտեղ կրկին երկմաս կամ եռամաս բաժանումներ են: Վերին հատվածում կամարի ներքո, Հայր Աստծո պատկերն է՝ լուսապսակով, երեք քառորդ չափով թեք դեմքով, երկարավուն, մեզ արդեն քաջ ծանոթ դիմագծերով, իսկ ներքևում՝ աշխարհի արարման տեսարանները: Դրանք այստեղ ևս ութն են, ինչպես Օխուի Ավետարանում, իսկ վերջին երկուսը գրեթե ամբողջությամբ կրկնում են մեր ձեռագիրը:

Այսպիսով Օխուի ավետարանի Արարչագործության շարքը գրեթե ամբողջությամբ կրկնում է Ջուղայեցու ձեռագրերի համանուն շարքերը: Այդ ակնառու նմանությունը ցույց է տալիս, որ մեր մանրանկարները ևս Ջուղայեցու, կամ նրա աշակերտներից մեկի վրձնին են պատկանում, ով դրանք ընդօրինակել է նրա ձեռագրերից: Ինչպես Ջուղայեցու ձեռագրերում, այնպես էլ մեզ մոտ, տեսնում ենք կանաչավուն երանգներով լայն բացված երկարավուն աչքեր, երկար, կոր ունքեր, փոքր-ինչ կարմիր այտեր, ուղիղ, սուր քիթ, իսկ ճակատին ընկած մազափնջի ձևը հենց Ջուղայեցու արվեստի առանձնահատկություններից մեկն է: Այս ամենն ապացուցում է առկա կապը և կարող է նպաս-

տել մեծանուն հայ մանրանկարչի արվեստի գանձարանը հարստացնելուն, ինչպես նաև Օխուի Ավետարանի հանդեպ հետաքրքրության աճին:

Հաջորդ մանրանկարը 9բ էջում է «Ստեղծումն Եվայի» (տե՛ս ներդիր, նկ. 16): Քնած Ադամի կողոսկրից ստեղծվում է Եվան՝ հրեշտակների, Աստծո օրհնող Աշի և աստվածային լույսի ներկայությամբ: Եվ այս ամենը ուղեկցվում է մակագրություններով. մանրանկարը այսպես բացատրելու եղանակը հատուկ է Վասպուրականի գրքարվեստին<sup>24</sup>: Հայր Աստծո դերում նկարիչը պատկերել է Հիսուս Գրիստոսին՝ գլխավերևում «Յս Քս» մակագրությամբ: Ուշագրավ է Հիսուսի գույնզգույն հագուստը և հատկապես նրա տաբատը, որը հագել է պարեգոտի տակից: Տաբատով պատկերված Հիսուսի կերպարը հայկական մանրանկարչության մեջ թերևս բացառիկ է: Սա խոսում է նկարչի ազատ ոճի, ավանդականից շեղվելու հակման մասին, և կարող է իրական կենցաղային մանրամասի վկայություն լինել:

Հակոբ Զուղայեցին ՄՄ 9691 ձեռագրում «Եվայի ստեղծումը» (թ. 20բ), ինչպես նաև Ծննդոց ցիկլի մյուս տեսարանները, պատկերել է Ահեղ դատաստանից հետո՝ մանրանկարների վերջում, ի տարբերություն Օխուի Ավետարանի, որտեղ դրանք Արարչագործությունից հետո են, այսինքն՝ մանրանկարների սկզբում: Զուղայեցու մոտ ևս տեսնում ենք Հիսուսի կերպարը Հայր Աստծո դերում՝ ձեռքերի նույն դիրքով՝ մեկով բռնել է Եվայի արմունկից, մյուսով օրհնում է: Սակայն հագուստը, ի տարբերություն մեր Ավետարանի, պահպանում է ավանդական տիպը: Նմանություններ կան նաև Եվայի կիսանդրու, Ադամի քնած դիրքի մեջ, բայց վերջինս պատկերված է հագուստով և ոչ թե մերկ, ինչպես մեր ձեռագրում: Եվայի նմանատիպ պատկեր գտնում ենք նաև Զաքարիա Ավանցու ՄՄ 2804 ձեռագրի 8բ էջում, որտեղ կրկին Ադամը հագուստով է, իսկ Գրիստոսի փոխարեն հենց Հայր Աստվածն է: ՄՄ 9691 ձեռագրի մանրանկարում՝ ձախ վերին անկյունում, տեսնում ենք նաև երկնքի սեգմենտից դուրս եկող երեք հրեշտակների գուլաներն ու թևերը, իսկ աջ անկյունում կրկին Աստծո լույսն է, որ իջնում է Հիսուսի և Եվայի վրա: Երկինքը գունավոր գնդիկներով է պատկերված, որ կրկնվում է երկու ձեռագրերում էլ. նրանում կարելի տեսնել Աստծո աջը: Երկու ձեռագրերի մանրանկարները համեմատելիս նշենք, որ Օխուում նկարն ավելի պարզունակ է՝ գետերը հասարակ, ոճավորված, իսկ Զուղայեցու ձեռագրում պատկերն ավելի ճոխ է՝ լցված բույսերով և զարդերով, ավելի հագեցած և՛ գունային, և՛ կառուցվածքային առումով: Մանչեսթրի ձեռագրում ևս Ադամը պատկերված է հագուստով:

Օխուի Ավետարանի 10ա էջում «Մեղսագործությունն» է Ադամը և Եվան արգելված պտուղը ճաշակելիս և կիսամերկ: Եվայի ձախ կողմում օձն է: Գեղեցիկ է պատկերված դրախտի ծառը՝ ծաղիկներով, նախշազարդ: Գունային

<sup>24</sup> Հ. Հակոբյան, Վասպուրականի մանրանկարչությունը, Եր., 1976:

երանգները մեր Ավետարանի բոլոր մանրանկարներում կրկնվում են՝ բաց կանաչ, դեղին, բաց և մուգ շագանակագույն, նարնջագույնին նմանվող կարմիր, կապույտ: ՄՄ 9691 ձեռագրի համանուն մանրանկարը դիտելիս (թ. 21ա) տեսնում ենք մերկ Ադամին ու Եվային՝ երկարավուն, անբնական ձգված մարմիններով, և արգելված պտուղը ճաշակելիս: Զուղայեցու Ավետարանում, ի տարբերություն Օխուի, շատ հարուստ և ճոխ մանրանկարչություն է, ետնախորքն ամբողջապես պատված է բրոնզով, ինչը բացակայում է մեզ մոտ: Զուղայեցին պատկերել է այն պահը, երբ Եվան արգելված պտուղն է առաջարկում Ադամին, որը պատրաստ է այն ընդունել: Այստեղ նաև պատկերված է Աստված՝ Քրիստոսի կերպարով:

Օխուի Ավետարանի Տերունական պատկերաշարը սկսվում է «Ավետման» տեսարանով (թ. 11բ): Պաբրիել հրեշտակապետը ներկայացված է պատկերի ձախ կողմում, իսկ Մարիամ Աստվածածինը՝ հրեշտակի դիմաց, նկարի աջ մասում<sup>25</sup>: Մարիամը սովորաբար ձեռքին ունենում է իլիկ կամ սափոր, իսկ ձեռքերի դիրքը արտահայտում է երկյուղածություն, շփոթմունք<sup>26</sup>: Մեզ մոտ առկա են և՛ իլիկը, և՛ սափորը: Վասպուրականի, ինչպես նաև Արցախի մանրանկարչական դպրոցներին բնորոշ հատկանիշներից է հրեշտակների թևերի դասավորությունը՝ մեկը բացված, մյուսը՝ փակ, այնպես, ինչպես մեր ձեռագրում է: Հետագայում թևերի այդ դիրքը տեսնում ենք նաև Հակոբ Զուղայեցու մանրանկարներում: Հագուստները գույնզգույն են. ողջ էջը ծածկված է զանազան առարկաներով՝ իբր միջավայր ստեղծելով:

Հակոբ Զուղայեցու ՄՄ 9691 ձեռագրի մանրանկարի հետ համեմատությունը (թ. 2ա) բացահայտում է առկա նմանությունները՝ երկարավուն կերպարներ, կարմրավուն այտեր, հրեշտակի՝ ճակատին ընկած մազափնջի ձևը: Զուղայեցու արվեստին բնորոշ այս տարրերից մեկը ևս մեկ անգամ խոսում է նրա արվեստի հետ առնչությունների մասին: Նույնն են նաև Պաբրիելի ձեռքերի դիրքը, թևերի դասավորությունը, Մարիամի գլխաշորը:

Այն, որ Օխուի Ավետարանը սերտ առնչություններ ունի Վասպուրականի դպրոցի հետ, կարծում ենք, պայմանավորված է նրանով, որ նրա վրա մեծ ազդեցություն գործած Հակոբ Զուղայեցին իր ստեղծագործական կյանքի վաղ շրջանում ապրել և աշխատել է հենց Վասպուրականում (1585-1591 թթ.)՝ Վանա լճի շուրջ ձևավորված դպրոցում, որը ներառում էր Աղթամարի, Վարազի և այլ հարակից վանքերի գրչական կենտրոնները: Հենց Վիմում էլ՝ Զաքարիա Գնունյաց եպիսկոպոսի մոտ, սովորել է ապագա նկարիչը, իսկ նրա ստեղծա-

<sup>25</sup> Կ. Մաթևոսյան, Ա. Ավետիսյան, *Ավետարանական պատկերներ, Տերունական շարքի 12 գլխավոր պատկերները*, Եր., 1993, էջ 11:

<sup>26</sup> Նշվ. աշխ., էջ 11:

գործուծյան ակունքները գալիս են XV-XVI դդ. Վասպուրականի մանրանկարչական ավանդներից<sup>27</sup> :

XV-XVI դդ. Վասպուրականի Ավետարանների պատկերազարդման համակարգը որոշակի էր՝ 10-15 մանրանկար, որոնք ընդգրկում էին Քրիստոսի կյանքի գլխավոր դրվագները՝ «Տնօրինությունները» և «Չարչարանքները», ինչպես նաև մի քանի նկար Հին Կտակարանից, Քրիստոսի Երկրորդ գալստյանն ու Ահեղ դատաստանին վերաբերող տեսարաններ, երբեմն նաև՝ Հրաշագործությունները<sup>28</sup> : Նմանատիպ նկարաշար մեզ հանդիպում է Հ. Ջուղայեցու վաղ շրջանի ձեռագրերում, և հետագայում նկարիչը լրացնում է այն այլ տեսարաններով: Պատկերագրության հանդեպ ազատ մոտեցումը բնորոշ է Ջուղայեցու արվեստին: Չնայած այն պահպանում է վասպուրականյան ավանդույթները և հայ միջնադարյան արվեստի պատկերագրական կանոնները, այնուամենայնիվ համեմատաբար ազատ է, հաճախ շեղվում է կանոնիկ տիպերից, նոր մոտեցում ցուցաբերում ընդունված պատկերագրական համակարգերի նկատմամբ:

Մեր ձեռագրի հաջորդ մանրանկարը՝ «Ծննդյան» տեսարանը (12ա), ևս աղերսներ ունի Վասպուրականի դպրոցի ավանդույթների հետ: Այս նմանությունը գալիս է նաև Կիլիկիայից և Կապադովկիայից, քանի որ Ծննդյան նմանատիպ հորինվածքներ տեսնում ենք հենց այնտեղ: Մեզ մոտ միաձուլված են Ծնունդը, Մոգերի երկրպագությունը և Հովիվների ավետումը: Կենտրոնական մասից փոքր-ինչ ձախ Տիրամայրն է կիսապառկած և մանուկ Հիսուսին ջերմորեն գրկած: Բարուրի հյուսածո ձևը, Կիլիկիայից անցնելով Վասպուրական, իր արտահայտությունն է գտել նաև մեր ձեռագրում: Այն նաև պատանքի խորհուրդն է պարունակում: Մանկանը գրկած Աստվածածնի՝ ջերմ և գորովալից պատկերներ տեսնում ենք Հակոբ Ջուղայեցու ինչպես վերոնշյալ՝ ՄՄ 9691, այնպես էլ՝ ՄՄ 10367 և ՄՄ 7639 ձեռագրերում: Մանրանկարն իր կառուցվածքային մանրամասներով մոգերի, կենդանիների դիրքով, Բեթղեհեմյան աստղի ձևով և պատկերման եղանակով կրկնվում է ՄՄ 9691 ձեռագրում և Օխուում: Սակայն ոճական որոշակի տարբերություն կա գույների կիրառման մեջ, դիմագծերում, ինչպես նաև ետնախորքում, որը Ջուղայեցու ձեռագրում ամբողջովին պատված է բրոնզով, հագեցած է, իսկ մեր Ավետարանում դատարկ է, անգույն, առանց հարդարանքի:

«Ընծայումը տաճարին» («Տեառնընդառաջ») տեսարանը պատկերված է 13բ էջում: Կենտրոնում Սիմեոն ծերունին է գրկած Մանուկ Հիսուսին՝ ուղղված դեպի ծնողները, որոնք գրկաբաց դիմավորում են որդուն: Պատկերված են և՛ Մարիամը, և՛ Հովսեփը, ով որոշ դեպքերում բացակայում է: Նրա ձեռքին

<sup>27</sup> Ի. Դրամբյան, «Հակոբ Ջուղայեցու մանրանկարների պատկերագրությունը», Բանբեր Մատենագարանի, 10, Եր., 1971, էջ 171:

<sup>28</sup> Նույն տեղում:

երկու տատրակներ են, որոնք նա, ըստ ավետարանական բնագրի, զոհաբերում է եկեղեցուն: Միմեոնի ետևում Աննան է: Նրանց բոլորի գլխավերևում երեքական խորանատիպ կամարներ են, որոնցից յուրաքանչյուրից մեկական կանթեղ է կախված՝ այնպիսիք, ինչպիսիք հանդիպում ենք Վասպուրականի, երբեմն նաև՝ Արցախի մանրանկարներում<sup>29</sup>:

«Մկրտությունը» 14ա էջում է: Կրկին տեսնում ենք հետաքրքիր և ինքնատիպ պատկերագրություն: Հիսուսն անմորուս է, երիտասարդ, կիսամերկ կանգնած Հորդանան գետի մեջ, իսկ մերկ ոտքերը դուրս են գալիս նկարի շրջանակից: Պատանու տեսքով Հիսուսի պատկերումը գալիս է վաղ շրջանից, իսկ ավելի ուշ նա արդեն հանդես է գալիս ավանդական արտաքինով՝ երկար մազ-մորուքով<sup>30</sup>: Նրանից աջ կանգնած են երկու հրեշտակները՝ բացված թևերով, իսկ ներքևում ջրի մեջ, Հորդանան գետի աստվածը: Չախ հատվածում տեսնում ենք բոկոտն Հովհաննես Մկրտչին: Կերպարների դիմագծերը մոնղոլական են՝ երկարավուն դեմքեր, մուգ մորուքներ, նեղ, սուր աչքեր: Մարմինների համաչափությունը խախտված է, երկարավուն և անբնական ձգված: Հիսուսի ոտքերի դիրքը, Հովհաննես Մկրտչի կիսամերկ մարմինը, երկարավուն կերպարները կրկին ազդված են Զուղայեցու վերոհիշյալ Ավետարանից:

Հաջորդ պատկերը «Այլակերպությունն» է (թ. 15բ), որի վերին հատվածում Քրիստոսի (երկար ձեռմակ հագուստով, ձեռքին գալարակ, շրջապատված լեռնային լանդշաֆտ հիշեցնող փառապսակով՝ հավանաբար խորհրդանշելով Քաբոր լեռը, ուր տեղի է ունեցել Հիսուսի այլակերպությունը), Նիհայի և Մովսեսի երկարավուն կերպարներն են, իսկ ներքևում, ինչպես ընդունված է քրիստոնեական պատկերագրության մեջ, Պետրոսը, Հակոբն ու Հովհաննեսը՝ Հիսուսի երեք աշակերտները, ովքեր ներկա էին պայծառակերպության տեսարանին: Փառապսակի լանդշաֆտը ևս նման է Զուղայեցու ձեռագրի պատկերին:

Ավետարաններում հաճախ չի հանդիպում ողջ էջով մեկ պատկերված Կանայի հարսանիքի տեսարանը: Մեզ մոտ՝ 16ա էջում, այն ներկայացնում է երեք կերպար՝ Հիսուսին, ով օրհնում է ջուրը՝ վերածելով գինու, փեսային և գինի լցնող մատուցակին՝ գինու վերածվող ջրի սափորով: Երեքն էլ նստած են ծալապատիկ, արևելյան ոճով ու հագուստներով: Այս դիրքով կերպարներ հաճախ են հանդիպում Հակոբ Զուղայեցու արվեստում. օրինակ, ՄՄ 7639 Ավետարանի 36բ էջում պատկերված են ծալապատիկ նստած կանայք: Ծալապատիկ դիրքը հատուկ է նաև Վասպուրականի արվեստին: Ողջ էջը զբաղեցնող «Կանայի հարսանիքը» տեսարան կա նաև Զուղայեցու՝ Մանչեսթրում պահվող

<sup>29</sup> Հ. Հակոբյան, Արցախ-Ուտիքի մանրանկարչությունը, 13-14 դդ., Եր., 1989, էջ 90:

<sup>30</sup> Կ. Մաքևոսյան, Ա. Ավետիսյան, Ավետարանական պատկերներ, Տերունական շարքի 12 գլխավոր պատկերները, Եր., 1993, էջ 34:

ձեռագրում, որտեղ կրկին ծալապատիկ նստած Քրիստոսն է, փեսան՝ հարսանեկան նույնատիպ գլխարկով, ինչ մեր ձեռագրում, և գինի լցնող մատովակը: Այստեղ պատկերը ավելի հագեցած է մարդկային կերպարներով, առարկաներով և ճարտարապետական միջավայրով: Եվս մեկ անգամ համոզվում ենք, որ Օխուի մանրանկարները Ջուդայեցու համեմատ ավելի պարզունակ են, դատարկ խորքով, քիչ մարդկային կերպարներով, սակայն հորինվածքով գրեթե միշտ կրկնում են նրան:

17բ էջում «**Ջինորս առաքյալները**» տեսարանն է: Պատկերված է ծովը՝ ձկներով, իսկ վրան՝ ձկնորսների նավը երկու առաքյալներով: Ի դեպ, նավի պատկերը կրկին հիշեցնում է Ջուդայեցու՝ նմանատիպ կառուցվածքով կիսակլոր, առագաստներով նավերը: Հաջորդ էջում (թ. 18ա) «**Պետրոս առաքյալը ծովի մեջ**» մանրանկարն է: Պատկերված է այն պահը, թե ինչպես է Հիսուսը հանում Պետրոսին ջրից: Այստեղ հետաքրքիր է Հայր Աստծո պատկերը, ով վերևից դիտում է այս տեսարանը: Վերևից նայող նմանատիպ դեմքեր կրկին հանդիպում ենք Հակոբ Ջուդայեցու մոտ:

19բ էջում «**Անդամալուծի բժշկումը**» տեսարանն է: Հորինվածքը ներդաշնակ է, հավասարաչափ կառուցված, գեղեցիկ համաչափություններով: Տեսարանը բաժանված է խորհրդանշական շինություններով սյունով եռանավ քրիստոնեական եկեղեցու նմանությամբ: Ձախ կողմում Հիսուսն է և մի առաքյալ, կենտրոնում՝ անդամալուծը, որին պատգարակի մեջ իջեցնում են տանիքից, իսկ աջում մեկ առաքյալ: Անդամալուծին նմանատիպ պատգարակների մեջ պատկերելու սովորույթը տեսնում ենք Վասպուրականի մի շարք ձեռագրերում (օրինակ՝ ՄՄ 5347 ձեռագրի 4ա էջում, կամ ՄՄ 2744 ձեռագրում): Երկու կողմից տանիքի վրա մեկական տղամարդ պահում են հիվանդին. բոլոր կերպարները լուսապսակներով են: Նկարն ունի գեղեցիկ ոսկեգույն շրջանակ:

«**Հացի և ձկան բաժանումը**» (թ. 20ա) պատկերի կենտրոնում հաց բաշխող Հիսուսն է, կողքին՝ հաց և ձուկ, իսկ աջ ու ձախ կողմերում աշակերտներն են և ժողովուրդը: Կրկին տեսնում ենք հորինվածքի համաչափ և ներդաշնակ կառուցվածք: «**Դիվահարի բուժումը**» (թ. 21ա) նկարում դիվահարը կիսամերկ է, կիսադեմ, իսկ մազերը ցից-ցից են՝ եղջուրների նմանությամբ:

Տերունական հիմնական պատկերաշարի հաջորդ մանրանկարը «**Ղազարոսի հարություն**» է (թ. 22ա), որտեղ նա պատկերված է շատ փոքր չափերով, հյուսածո փաթաթանով, փոքր ուղղահայաց գերեզմանի մեջ: Երկու կանայք՝ Մարիամն ու Մարթան, ծնկի են իջած Քրիստոսի առջև. նրանցից մեկը գետնատարած է: Այս հատվածի և Հիսուսի ու իր աշակերտների միջև (որոնց պատկերագրությունը կրկնվում է ձեռագրի մյուս մանրանկարներում) տարածությունը նկարիչը լցրել է գույնզգույն նախշերով՝ փորձելով միջավայր ստեղծել:



Ազատ տարածությունը զարդանախշերով լցնելու սովորով Ջուղայեցուն բնորոշ առանձնահատկություններից մեկն է<sup>31</sup>:

«Մուտք երուսաղեմ» մանրանկարը (թ. 23բ) ձեռագրի համաչափ, կոկիկ և գեղարվեստական մեծ արժեք ունեցող էջերից մեկն է: Կենտրոնում Հիսուսն է՝ էջի վրա: Ընդ որում, կենդանին կարծես օդի մեջ լինի, ոտքերը գետնին չեն հպվում. հատկանիշ, որ հատուկ է Խիզանի արվեստին: Կենտրոնում ծառ է՝ գեղեցիկ գույնզգույն տերևներով ու ճյուղերով. այդպիսի ճյուղեր կան Հիսուսին դիմավորողներից մեկի ձեռքում: Մեկ ուրիշը իր հագուստն է փռել Փրկչի ոտքերի տակ: Հիսուսի ետևում աշակերտներն են: Ամբողջությամբ վերցրած մանրանկարն անչափ գրավիչ է: ՄՄ 9691 Ավետարանի մանրանկարում տեսնում ենք նույն դիմագծերը, Հիսուսի թուխ մորուքը, ձեռքին ճյուղ պահած և հագուստը փռող կերպարների միջև նմանությունները և այլն:

«Ունըվայի» տեսարանում (թ. 24ա), ինչպես ընդունված է, աջ կողմում աշակերտներն են և Պետրոսը, իսկ ձախում՝ Հիսուս: Պետրոսը նստած է պատկերված ձեռքի ժեստով հետևյալ խոսքերն ասելիս՝ «Ոչ միայն ոտքերս, այլև՝ գլուխս»: Քրիստոսը ծնկի է իջած առաքյալի առջև և լվացել ու այժմ արդեն չորացնում է նրա ոտքերը: Կանթեղները, որ տեսնում ենք Սիսուի Ավետարանի մի շարք, ինչպես նաև՝ Վասպուրականի դպրոցի մանրանկարներում, կան նաև Ջուղայեցու ՄՄ 9691 և ՄՄ 10367 ձեռագրերի համանուն տեսարաններում:

Հաղորդությունը (թ. 25բ) տեղի է ունենում Վերնատանը. տեսնում ենք, թե ինչպես է Հիսուս հաղորդության հացը տալիս Հուղային: Երկու կողմից աշակերտներն են՝ խումբ-խումբ նստած: Հուղան անմորուս է, լուսապսակով, երեք քառորդ չափով թեք դիրքով: Բոլորը նստած են ծալապատիկ: Հիսուսը դիմահայաց է: Նկարիչը շատ հմտորեն և գեղեցիկ է պատկերել Փրկչի ձեռքը, որով նա հացի կտորը դնում է Հուղայի բերանը: Նմանություններ կան Խիզանի դպրոցի 1397 թ. ձեռագրի (ՄՄ 7629, թ. 5բ<sup>32</sup>) համանուն մանրանկարի հետ, որտեղ ևս կիսադեմ պատկերված Հուղան Ուսուցչից ստանում է հաղորդության հացը: Կրկին ծալապատիկ նստած դիրքով են: Հետաքրքիր է նաև Ջուղայեցու՝ Մանչեսթրում պահվող ձեռագրի մանրանկարը, որտեղ նույն հորինվածքով պատկերված տեսարանին ենք ակնատես լինում: Հուղան տարբերվում է մնացած առաքյալներից՝ փոքր-ինչ տգեղ է, կիսադեմ, ավելի խոշոր չափերով: Այստեղ ևս պատկերն ավելի հարուստ է և հագեցած մարդկային կերպարներով, քան Սիսուի Ավետարանում:

«Մատնությունը» (թ. 26ա) մանրանկարի կենտրոնում Հիսուսն է՝ կարմիր թիկնոցով, կողքին՝ Հուղան, որ գրկախառնված է Ուսուցչին, իսկ նրանց ե-

<sup>31</sup> Վ. Ղազարյան, Հ. Հակոբյան, Հայ միջնադարյան կերպարվեստի պատմություն, Եր., Զանգակ, 2012, էջ 204:

<sup>32</sup> Հ. Հակոբյան, Վասպուրական, Եր., 1978, էջ 105:

տևում էր կու կողմերում, զինվորներ են՝ զենք ու զրահով, ջահերով, դրոշակներով: Շատ գինամիկ ու արտահայտիչ են զինվորների պատկերները՝ ձեռքերն ու մարմինները շարժումով լի, պատրաստ հարձակվելու և ձեռքակալելու: Տեսարանը հորինվածքով նման է 1319 թ. Արծկեի ավետարանի նույնանուն մանրանկարին (ՄՄ 7456, թ. 7բ), սակայն, ի տարբերություն վերջինիս, մեր ձեռագրում ստորին հատվածում, պատկերված է «Պիղատոսը լվանում է ձեռքերը» դրվագը: Կառուցվածքը կրկին կրկնվում է ՄՄ 9691 ձեռագրից, որտեղ տեսնում ենք գրկախառնության նմանատիպ պատկերում: Ուշագրավ են նաև զինվորների ձեռքերի դիրքերի նմանությունը, կրակների, զենք ու զրահի նույնատիպ պատկերումը: Ջուղայեցու ՄՄ 10367 ձեռագրում ևս տեսնում ենք նմանատիպ կառուցվածք և՛ Հուդայի գրկախառնության, և՛ զենքերի ու զինվորների շարժումների մեջ (թ. 8բ):

Տերունական գլխավոր տեսարաններից հաջորդը «Խաչելությունն» է (թ. 27բ), որտեղ պատկերված են երեք խաչալիները: Քրիստոսին և նրա երկու կողմերում խաչված ավագակներին ներկայացնող պատկերագրական տիպը հին ծագում ունի, որը տարածված է եղել հայ արվեստում<sup>33</sup>: Կենտրոնական խաչի վրա, որ զբաղեցնում է ողջ էջը, կիսամերկ Հիսուսն է: Երկու կողմերում ավագակներն են, որոնց թևերը ոլորված են ու միավորված խաչի առջևում, այլ ոչ թե գամված՝ Փրկչի նման: Երկուսն էլ լուսապսակով են և «աւագակ» ուղեկցող գրություններով: Երեք կերպարների մարմինները երկարավուն են, զգացվում են ոսկորները: Անբնական ձգված են, գլուխները թեքված աջ ուսերին, ինչը նրանց արտահայտիչ, տանջահար տեսք է տալիս: Ներքևում աջ անկյունում, պատկերված է Հովհաննեսը, բայց ոչ լիովին. կարծես նկարի շրջանակը ծածկում է մարմինը: Բացակայում են Մարիամը և մնացած գործող անձինք: Աջ և ձախ կողմերում արևն ու լուսինն են:

ՄՄ 9691-ում ևս տեսնում ենք Հիսուսի երկարավուն, ոսկրոտ, տանջահար մարմինը (Ջուղայեցին գրեթե իր բոլոր ձեռագրերում Հիսուսի կրծքին՝ նիզակի խոցած տեղում, ներկի ցայտումով փորձում է պատկերել վերքից հոսող արյան շիթը)՝ գլուխը թեքված ուսերին, տառապանքով լի: Սակայն այստեղ, ի տարբերություն մեր ձեռագրի, Հովհաննեսից բացի, առկա են նաև մյուս կերպարները՝ նիզակակիր զինվորներն ու Մարիամը: Հետաքրքիր է նաև լուսնի ու արևի պատկերագրությունը՝ լուսնի մեջ մարդկային կերպարներ են, բազմաթիվ դեմքեր: Դա հանդիպում է նաև Զաքարիա Ավանցու ՄՄ 2804 ձեռագրում, այն տարբերությամբ, որ ավագակները Ջուղայեցու ձեռագրում պատկերված են կողք կողքի՝ Հիսուսից աջ, և ոչ նրա երկու կողմերում: Բայց, ինչպես մեր ձեռագրում, ձեռքերը փաթաթված են:

<sup>33</sup> Կ. Մաթևոսյան, Ա. Ավետիսյան, Ավետարանական պատկերներ, Տերունական շարքի 12 գլխավոր պատկերները, Եր., 1993, էջ 74:

«Դժոխքի ավերումը» (թ. 28ա) տեսարանում Հիսուսը ձեռքում պահում է խաչով գավազան, որով խոցում է ներքևում Դժոխքի օձերին, իսկ մյուս ձեռքով քաշում է Ադամին և Եվային: Դժոխքն օձերով լի սև քարանձավի է նման: Զուգայեցու մոտ ևս այդ օձերը կան. այստեղ պատկերը շատ ավելի արտահայտիչ ու ազդեցիկ է, քան Օխուում:

«Թաղումը» (թ. 29բ) մանրանկարում գեղեցիկ զմրուխտե շրջանակի մեջ պատկերված է Հովսեփ Արիմաթացու ձեռքով Հիսուսին գերեզման իջեցնելու պահը՝ ուղեկից գրությամբ: Կենտրոնում խաչն է, որի ստորոտում Հիսուսի հորիզոնական, արդեն պատանված անշունչ մարմինն է. այն երկու կողմից պահում են երեքական անձինք, որոնցից մեկը Հովսեփ Արիմաթացին է: Հորիզոնական այս դիրքը կրկին բնորոշ է վասպուրականյան դպրոցին, ինչպես նաև ՄՄ 9691, Մանչեսթրի և Զուգայեցու մյուս ձեռագրերին:

Հարության (թ. 30ա) տեսարանում պատկերված են Յուզաբեր կանայք՝ Հիսուսի գերեզմանի մոտ: Նրանք ձախ հատվածում են, ձեռքերում՝ յուզով լի սրվակներ: Նկարի կենտրոնական, գլխավոր հատվածում խոշոր չափերի հրեշտակն է՝ նստած գերեզմանաքարին, հագած ճերմակ պարեգոտ: Անմորու է, պատանի՝ դեմքն ուղղած Մարիամներին, մի թևը վեր պարզած, մյուսը՝ ցած: Հրեշտակը մյուս կերպարներից տարբերվող իր լուսավոր տեսքով, ինչպես նաև զբաղեցրած կենտրոնական դիրքով նկարի գերիշխող կերպարն է: Նրանից աջ տեսնում ենք գերեզմանը և արդեն հարություն առած Քրիստոսի պատանը: Նկարի ստորին հատվածում քնած զինվորներն են՝ զենք ու զրահով (նետ, աղեղ, սակր, վահան), զինվորական հագուստներով, սաղավարտներով, որոնցից կարելի է պատկերացում կազմել ժամանակի զենք ու զրահի, զինամթերքի, զինվորական հագուստի մասին: Ընդ որում՝ զինվորները ոչ թե սովորականի պես երեքն են, այլ չորսը: Հետաքրքիր է նաև, որ շրջանակը ընդհատվել է զինվորների զենքերը պատկերելու համար և տեղի անբավարար լինելու պատճառով, ինչը ևս խոսում է նկարչի ազատ ոճի ու ստեղծագործող մտքի մասին:

Զուգայեցու ՄՄ 9691 ձեռագրում տեսնում ենք ճերմակագգեստ հրեշտակի նման պատկեր՝ նույն դիրքով և հագուստով, թևերի նմանատիպ բացվածք, սակայն զինվորները ոչ թե չորսն են կամ երեքը, այլ երկուսը: Նման է նաև Յուզաբեր կանանց դիրքը՝ նկարի աջ հատվածում մեկը մյուսի գլխավերևում: Նույնատիպ տեսարան ենք տեսնում ՄՄ 10367 ձեռագրի 12ա էջում, որտեղ զինվորներն իրենց զենք ու զրահով կրկին շրջանակից դուրս են: Զուգայեցու՝ Մանչեսթրում պահվող և ՄՄ 7639 (թ. 46ա) Ավետարաններում ևս տեսնում ենք նույն հրեշտակին և շրջանակից դուրս եկող քնած զինվորներին:

«Համբարձումը» (թ. 31բ) նույնպես կարելի է դասել մեր ձեռագրի առավել վառ, ներդաշնակ ու գեղարվեստական մեծ արժեք ունեցող մանրանկարների շարքին: Այն ունի երկու հատված՝ վերին, որտեղ տեսնում ենք Հիսուսին շրջանաձև փառապսակի մեջ՝ երկու կողմերում հրեշտակներ, և ստորին, որտեղ

Տիրամայրն է կանգնած՝ շրջապատված առաքյալներով: Աչքի է ընկնում Հիսուսի փառապսակի մեջ երևացող Աստծո գլուխը, որ կարծես ընդունում է Որդուն: Տեսնում ենք նաև, թե ինչպես է նկարիչը համադրել գույները նկարի տարբեր հատվածներում. Հիսուսի հագուստի կանաչը ներդաշնակ է Տիրամոր կանաչ պատմուճանի, հրեշտակների և առաքյալներից մեկի թիկնոցների հետ, կապույտը օգտագործել է ստորին հատվածի կերպարների հագուստների և վերևում՝ Հիսուսի փառապսակի մեջ: Տարբեր հատվածներում համադրված են նաև դեղինը և, իհարկե, նարնջագույնին նմանվող կարմիրը, որոնք ևս մեր նկարչի ներկապնակի անբաժանելի մասն են: Այս ամենից երևում է, որ մեր ծաղկողը գեղարվեստական ճաշակ է ունեցել, փորձել է հասնել ներդաշնակության գունային և կառուցվածքային առումներով:

**Հոգեգալուստը** (թ. 32ա) ներկայացնող պատկերում տեսնում ենք Վերնատան կենտրոնում՝ խաչաձև սեղանի վրա դրված գավաթը, դեպի որը սավառնում է աղավնակերպ Սուրբ Հոգին: Աստծո լույսը երկու կողմից ընկած է գավաթի վրա: Երկու կողմերում առաքյալներն են: Ներքևի հատվածում երկդեմ Քրիստափորն է՝ շնագլուխ և մարդագլուխ<sup>34</sup>: Այս հատվածում հաճախ պատկերվում են հրեաներին, հեթանոսներին կամ տարբեր քրիստոնյա ժողովուրդների խորհրդանշող կերպարներ, երբեմն էլ՝ շնագլուխ կամ երկդեմ էակ<sup>35</sup>: Այն ևս կարող ենք համեմատել Ջուղայեցու ՄՄ 10367 և ՄՄ 7639 ձեռագրերի հետ, որտեղ կան երկդեմ Քրիստափորի պատկերներ:

Գեղարվեստական մեծ արժեք ներկայացնող էջերից է նաև թ. 33բ, ուր պատկերված է «Քրիստոսի Երկրորդ գալուստը» խորհրդանշող տեսարանը: Տեսնում ենք փառապսակի մեջ պատկերված Հիսուսին՝ շրջապատված չորս հրեշտակներով, որոնք փչում են Գաբրիելի փողը՝ «Փողն Գաբրիելի ի Դ կողմ աշխարհիս գոչէ» գրովթյամբ, որը նախագգուշացնում է Փրկչի Երկրորդ գալուստյան և սպասվելիք Ահեղ դատաստանի մասին: Ստորին մասում շրջանակի մեջ, կրկին Հիսուսն է՝ չորս կողմից շրջապատված ավետարանիչների չորս խորհրդանիշներով: Նկարի ներքևի ձախ անկյունում շրջանակից դուրս, հավանաբար գրիչի կամ ծաղկողի պատկերն է:

Ջուղայեցու ՄՄ 7639 Ավետարանում 54բ էջում, մանրանկարի ստորին անկյունում ձեռագրի ստացողի՝ Խոշա Ավետիքի ծնրադիր պատկերն է: Մեր մանրանկարում ևս կերպարը ծնկի է իջած և աղոթում է՝ ձեռքերը պարզած դեպի Քրիստոսը: Միգուցե ծաղկողը պատկերել է հենց իրեն կամ ձեռագրի անհայտ պատվիրատուին: Նմանություններ կան նաև ՄՄ 9691 Ավետարանի

<sup>34</sup> Մակագրության հիման վրա Քրիստափորը սխալմամբ համարվել է ձեռագրի ծաղկողը, տե՛ս *Յուզակ ձեռագրաց*, հատ. Գ., էջ 251:

<sup>35</sup> Կ. Մաթևոսյան, Ա. Ավետիսյան, *Ավետարանական պատկերներ*, Տերունական շարքի 12 գլխավոր պատկերները, Եր., 1993, էջ 100:

հետ: Մանչեսթրի ձեռագրում ևս պատկերի նմանատիպ կառուցվածք է, իսկ ստորին հատվածում՝ Հակոբ Զուղայեցու ինքնանկարը:

Այս տեսարանում սովորաբար պատկերվում է խաչ, որի հատման կետում մեղալիոն է՝ վրան Քրիստոսը, իսկ խաչի թևերի անկյուններից փողհար հրեշտակների գլուխներն են: Ստորոտում պատկերվում է ծնրադիր պատվիրատուն, գրիչը կամ ծաղկողը<sup>36</sup>: Ի դեպ, ինչպես նշում է Իրինա Դրամբյանը, այս տեսարանը այլ ժողովուրդների մոտ չի հանդիպում, և ունի զուտ տեղական հայկական ծագում<sup>37</sup>:

Եվ, վերջապես, Տերունական նկարների վերջում «Ահեղ դատաստան»-ի պատկերն է (թ. 34ա): Տեսնում ենք չորս ավետարանիչների խորհրդանիշներով քառակերպ գահին բազմած Հիսուսին, իսկ երկնակամարում հավանաբար Հայր Աստծո և Սուրբ Հոգու պատկերներն են. այդպիսով այստեղ ներկա է Սուրբ Երրորդությունը: Նկարի ստորին հատվածում բուն տեսարանն է հոգիների կշռումը, անմեղների փրկությունը և մեղավորների պատիժը: Հրեշտակները խոցում են դևերին և փրկում անմեղ հոգիներին: ՄՄ 9691 Ավետարանի 19ա էջի Ահեղ դատաստանի տեսարանը ամբողջովին կրկնվում է մեր ձեռագրում: Այստեղ ևս տեսնում ենք քառակերպ գահին նստած Քրիստոսին, հրեշտակին, որ փրկում է մարդկանց հոգիները, կշեռքը և երեք դևերի, որոնց նիզակով խոցում է հրեշտակը, ինչպես մեր ձեռագրում: Զուղայեցու մյուս՝ ՄՄ 10367 ձեռագրում (թ. 16ա) ևս կան նման պատկերներ:

«Վերջին դատաստանը» տեսարանի պատկերագրությունը տարածում է ստանում հատկապես Վասպուրականի նկարիչների մոտ և հետագայում արդեն՝ Զուղայեցու աշխատանքներում, իսկ մինչ այդ հազվադեպ երևույթ էր<sup>38</sup>: Այդ տեսարանին հանդիպում ենք նաև հայկական եկեղեցիների՝ Աղթամարի, Տաթևի, Ախթալայի և Քոբայրի որմնանկարներում, խաչքարերի քանդակներում և այլն<sup>39</sup>: Մանրանկարչության մեջ այն բավական ուշ է ի հայտ գալիս: Ամենավաղ օրինակը Բալթիմորի հ<sup>ժ</sup> 539 Ավետարանում է՝ բյուզանդական պատկերագրական ձևով Քրիստոսը Մարիամի և Հովհաննես Մկրտչի հետ մի շարքում, առաքյալները մյուս շարքում և Դրախտի ու Դժոխքի տեսարանների պատկերները<sup>40</sup>: Կիլիկիայի 1286 թ. Հեթում արքայի ձաշոցի (ՄՄ 979) լուսանցքներում ևս կա այս թեման: Այս տեսարանի պատկերագրության զարգացումը նկատվում է XV-XVII դդ. Վասպուրականի ձեռագրերում: Դա պայմանավորված էր այդ ժամանակաշրջանի տազնապալի իրադարձություններով ևս, երբ ժողովուրդը ահի ու սարսափի մեջ փրկության մասին էր մտածում: Բազմաթիվ

<sup>36</sup> Ի. Դրամբյան, «Հակոբ Զուղայեցու մանրանկարների պատկերագրությունը», էջ 176:

<sup>37</sup> Նույն տեղում, էջ 176:

<sup>38</sup> Ի. Դրամբյան, «Հակոբ Զուղայեցու մանրանկարների պատկերագրությունը», էջ 172:

<sup>39</sup> Նույն տեղում:

<sup>40</sup> S. Der Nersessian, *Armenia and the Byzantine Empire*, Cambridge, 1947, էջ 127:

նմուշներ կան Հին Ջուղայի գերեզմանատան հուշարձաններում՝ Քրիստոսը քառակերպ գահի վրա՝ կողքերին՝ ննջեցյալների կերպարները<sup>41</sup> :

Այս տեսարանին նկարիչները հաճախ նույն բնույթի այլ տեսարաններ են միացրել, օրինակ՝ Իմաստուն և հիմար կույսերի կամ Աղքատ Ղազարոսի առակաները, ոմանք՝ եգեկիելի տեսիլքը, ուրիշները՝ Մարիամի բարեխոսությունը Քրիստոսին<sup>42</sup> :

Կանոնական բնագրերին զուգընթաց՝ Հակոբ Ջուղայեցին օգտվել է նաև պարականոն աղբյուրներից՝ ավելի գունեղ, ժողովրդական ոգով: Ջուղայեցու Ահեղ դատաստանները հիշեցնում են ոչ թե բյուզանդական մանրանկարները, այլ շքամուտքի քանդակները՝ ինչպես հայկական, այնպես էլ արևմտավրոպական<sup>43</sup> : Հետաքրքրությունը դեպի պարականոն տեքստերը ինչ-որ շափով նկատվում է նաև ավետարանական հիմնական նկարաշարի մանրանկարներում, ինչն աշխուժություն և բազմազանություն է հաղորդում Վասպուրականի և Ջուղայեցու աշխատանքներին: Պահպանվում են նաև հին ասորական ու կապադովկյան տիպեր<sup>44</sup> : Կան նաև մանրանկարներ, որոնցում արդեն ակնհայտ է արևմտյան ազդեցությունը<sup>45</sup> :

Մեր կարծիքով, որ Յուսուի Ավետարանի Տերունական մանրանկարները կատարել է Ջուղայեցու որևէ աշակերտ՝ փորձելով ընդօրինակել նրա ՄՄ 9691 (կամ մեկ ուրիշ) ձեռագիրը: Հետևաբար Յուսուի Ավետարանը նկարազարդվել է 1585 թ.-ից հետո (ՄՄ 9691 ձեռագրի ստեղծման թվականն է) XVI դարի վերջին կամ XVII դարի սկզբում:

<sup>41</sup> Ի. Գրամբյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 173:

<sup>42</sup> Նույն տեղում, էջ 174:

<sup>43</sup> Նույն տեղում:

<sup>44</sup> G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'évangile aux XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris, 1916, էջ 120:

<sup>45</sup> 1610 թ. Հակոբ Ջուղայեցու Ավետարանում հանդիպում է Սուրբ Երրորդության հենց արևմտյան տիպը՝ «Նախախնամությունը»: Էյիպսանն շրջանակում՝ դրսից շրջապատված 18 հրեշտակներով, պատկերված է Հայր Աստվածը՝ ձեռներին Հիսուս Քրիստոսի խաչված մարմինը: Այս տիպը հատկապես տարածված էր արևմուտքում՝ Քրիստոս-էմմանուելի փոխարեն խաչված Հիսուսի պատկերը Հայր Աստծո ձեռների մեջ: ՄՄ 7639 ձեռագրում (թ. 59 ա) ևս տեսնում ենք Սբ. Երրորդությունը՝ Հայր Աստծուն, ով ձեռներում պահում է խաչված Քրիստոսին, և Սուրբ Հոգուն՝ ձվան փառապատկի մեջ, հրեշտակներով շրջապատված: Նույնը տեսնում ենք նաև Մանչեսթրի ձեռագրում: Վերջինիս «Քաղումը» տեսարանում Հովսեփ Արիմաթացու կերպարում կարող ենք տեսնել Հայր Աստծուն: Այն իր կառուցվածքով ևս հիշեցնում է Սուրբ Երրորդությունը՝ Հայր Աստծո ձեռներում խաչված Հիսուսը: Սբ. Երրորդության պատկերի՝ արևմտյան պատկերագրությամբ, հանդիպում ենք (սակայն խաչված Քրիստոսի փոխարեն՝ Քրիստոս-էմմանուելի պատկերը Նախախնամության տեսարանում) Սարգիս Պիծակի 1338 թ. ՄՄ 2627 Աստվածաշնչում (թ. 2բ) (Օ. Քեշիշյան, «Սարգիս Պիծակ. 1338 թ. Աստվածաշնչի մանրանկարները», *Էջմիածին*, 2013, 2, էջ 76-77):

Վերադառնալով մեր Ավետարանին՝ ավետարանիչների և անվանաթերթերի պատկերագրությունը կներկայացնենք միայն Մատթեոս ավետարանչի պատկերի օրինակով, քանի որ չորսի պատկերագրությունը նրանում գրեթե նույնն է: Մատթեոսի նկարում (թ. 37բ, տե՛ս ներդիր, նկ. 17) գերիշխում է կանաչը՝ վառ գմրուխտ, որի վրայից բրոնզի հատված, ինչն առանձնահատուկ փայլ է հաղորդում մանրանկարին: Զգացվում է արևելյան շունչ և՛ դիմանկարում, և՛ ետնախորքի ճարտարապետական շինության գմբեթի ոճավորման մեջ (որ, սակայն, քրիստոնեական եկեղեցու խաչապսակ պատկեր է): Ավետարանիչը երեք քառորդ չափով թեք դիրքով է պատկերված՝ աշխատելիս, կանաչ թիկնոցով: Նրա առջև գրասեղան է և մի սափոր: Մանրանկարը հարում է Զուղայեցու արվեստին: ՄՄ 9691 ձեռագրի 34բ էջի Մատթեոս ավետարանչի (նույնը նաև մյուս ավետարանիչների համար, տե՛ս ներդիր, նկ. 18) պատկերը ամբողջությամբ կրկնվում է մեր ձեռագրում արևելյան դիմագծեր, սև մորուք, ճակատին ընկած մազափնջի ձևը, ձեռքին բռնած բացված գրքի ձևը, հագուստի մշակումը ծալքերով, ինչպես նաև բրոնզով ծածկված ողջ ետնախորքը:

Այս ամենը խոսում է այն մասին, որ Սիսուի Ավետարանում Մատթեոս ավետարանչի (ինչպես նաև՝ Դուկաս, Մարկոս և Հովհաննես) պատկերը Զուղայեցու վրձնին է պատկանում: Մեր ձեռագրի մյուս մանրանկարների համեմատ ավետարանիչների պատկերներն ու անվանաթերթերն ավելի շքեղ են՝ հարուստ ետնախորքով, տարբերվող դիմագծերով, գունային համակարգով ու ճոխությունով: Հետևաբար դրանք այլ վարպետի ձեռքի աշխատանք են, քան տերունական նկարաշարը և լուսանցազարդերը. ամենայն հավանականությամբ՝ հենց Հակոբ Զուղայեցու:

Անվանաթերթերից նշենք Մարկոսինը՝ ճոխ նկարազարդված մի էջ, որի վերին հատվածը զբաղեցնում է քառակուսի կիսախորանը՝ կարմիր ու կանաչ ծաղկանախշերով և թռչուններով վերևում (թ. 116ա): Անվանաթերթերը ևս ոճական ու գունային առումով, նախաշային-զարդային համակարգով պատկանում են Հակոբ Զուղայեցուն՝ հիշեցնելով օրինակ ՄՄ 9691 ձեռագրիները: Էջի աջ հատվածը զբաղեցնում է ծավալուն և վերևում խաչով պսակվող լուսանցազարդը: Նախազարդ է նաև առաջին տողը, իսկ գլխատառն աչքի է ընկնում հսկայական չափերով և ներկայացնում է ոչ միայն Մարկոսի, այլև չորս ավետարանիչների խորհրդանիշները միասին: Իսկ «Զ» տառի մեջ պատկերված դեմքը հանդիպում է նաև կիլիկյան արվեստում, մասնավորապես՝ Սարգիս Պիծակի և Թորոս Թոսլինի գործերում: ՄՄ 9691, ՄՄ 7639 և Մանչեսթրի ձեռագրերի անվանաթերթերում ևս գլխատառերը բաղկացած են ավետարանիչների չորս խորհրդանիշներից (տե՛ս ներդիր, նկ. 19):

Մեր նկարիչն օգտագործել է բրոնզը միայն ավետարանիչների դիմանկարներում, ամբողջությամբ դրանով պատել ետնախորքը այնպես, ինչպես Զուղայեցու ձեռագրերում է: Իսկ Սիսուի տերունական՝ ողջ էջով արված նկար

րաշարունակ չկա մեզ քաջածանոթ Ջուղայեցու վարժ ձեռքը, ճոխ, հարուստ հագեցած արվեստը, բայց ակնհայտ է դրա ազդեցությունը, կառուցվածքային և հորինվածքային նմանությունը:

Օխուի Ավետարանում ավետարանիչների պատկերներն ու անվանաթերթերը, հավանաբար, Հակոբ Ջուղայեցու ձեռքի գործն են, իսկ տերունական նկարները՝ նրա աշակերտներից մեկի կամ նրա ազդեցությունը կրած և իր առջև նրա ձեռագրերից մեկը ունեցած մեկ այլ նկարչի:

Աչքի են ընկնում նաև Ավետարանի լուսանցազարդերը՝ գծային, ոչ ճոխ, սակայն շատ նուրբ ու վարպետորեն մշակված, մանր ու գեղեցիկ ոլորազարդերով: Դրանք գույնից զուրկ են, սակայն մեծ վարպետությամբ են կատարված: Սիրամարգեր են, հուշկապարիկներ (թ. 117բ), ոլորազարդեր, բուսական զարդեր, ծառեր, ծաղիկներ, տաղավարիկներ, պատրիարքական խաչեր: Օգտագործված են միայն շագանակագույն, կարմիր և կապույտ գույները: Զգացվում է ուշ շրջանի կիրիկյան լուսանցազարդերի ազդեցությունը: Մակայն, ի տարբերություն վերջիններիս, որոնք առատ են ոսկով, վառ գույներով, դրանք անգույն են, ավելի պարզունակ:

Ուշագրավ է սկուտեղի վրա Հովհաննես Մկրտչի գլուխը (թ. 131ա), որ պատկերված է երկու անգամ նույն ձևով (ի դեպ, հանդիպում է հենց ՄՄ 9691 ձեռագրում նույն ձևով բայց գունավոր՝ թ. 66բ), Հացի և ձկան բաժանումը (թ. 201ա), հրեշտակի պատկերը (թ. 173ա), հովիվն իր կենդանիների հետ (թ. 176բ), բժշկության տեսարաններ, օրինակ՝ «Կույրի բժշկումը» (թ. 287ա) և այլն: Հետաքրքիր են ծառերի վրա բարձրացած մարդկային կերպարները՝ «Մուտք Երուսաղեմ» տեսարանից, որոնք կրկնվում են տարբեր էջերում: Թվում է՝ այս լուսանցքներում ևս առկա է նկարչական ոճերի տարբերություն. ծառերն ու բուսական մյուս տարրերը ոճով ու գույներով տարբերվում են նրանց վրա պատկերված անձանցից: Հնարավոր է՝ մարդկանց գունավոր պատկերները հետո են ավելացված. օրինակ են 85բ, 147բ էջերը և 233բ էջը, որտեղ ծառի վրա Զաքեոսն է, իսկ ներքևում՝ Հիսուսը:

Լուսանցազարդերը ևս կառուցվածքային համակարգով կրկնում են Ջուղայեցու ՄՄ 9691 ձեռագրի արվեստը, սակայն ավելի պարզունակ են: Այդ նույն պարզությունը տեսնում ենք նաև Ջուղայեցու ՄՄ 10367 Ավետարանում հասարակ զարդեր առանց որևէ ճոխության, գույների և բրոնզի: Կիրառված են նույն բաց կարմիր, կապույտ և կանաչ գույները, ինչ մեր ձեռագրում, գծային են և պարզունակ:

Այսպիսով, Ավետարանի որոշ մանրանկարներ, մասնավորապես՝ ավետարանիչների պատկերները և անվանաթերթերը, կարծում ենք, կատարված են Հակոբ Ջուղայեցու ձեռքով, իսկ Տերունական նկարաշարը ընդօրինակել է նկարչի ձեռագրերից մեկից (հավանաբար՝ ՄՄ 9691) նրա մի աշակերտ կամ մեկ այլ նկարիչ՝ պահպանելով Ջուղայեցու արվեստին բնորոշ հորինվածքային



և պատկերագրական առանձնահատկությունները: Սա էլ ավելի է մեծացում ձեռագրի արժեքը:

Մանրանկարները գծային են, հարթապատկերային, ժողովրդական արվեստին բնորոշ պարզությամբ, առարկաները դասավորված են դատարկ ետնախորքին, գունային համակարգը մեղմ է առանց վառ գույների: Կերպարների դիմագծերը մոնղոլական տիպի են՝ երկարավուն աչքեր, երկար, սուր քթեր: Հավանաբար Ջուղայեցու վաղ կամ միջին շրջանին է պատկանում Ավետարանը՝ նկարազարդված XVI դարի վերջին, կամ XVII դարի սկզբին՝ 1585 թ.-ից հետո (և ոչ թե XV դարում): Հակոբ Ջուղայեցու ձեռագրերին բնորոշ առանձնահատկությունների ակնհայտ առկայությունը ցույց է տալիս նրա արվեստի հետ ունեցած աղերսները:

Սխուրի Ավետարանը հայկական մանրանկարչության դեռևս չբացահայտված կարևոր էջերից մեկն է, որն իր հարուստ պատկերաշարով գեղարվեստական մեծ արժեք ունի: Այն ցույց է տալիս նկարչի ստեղծագործ միտքը, ազատ և ուրույն մտածելու, երբեմն կանոններից շեղվելու ունակությունը, միևնույն ժամանակ՝ աստվածաշնչյան բնագրին քաջածանոթ լինելը:

Ձեռագիրն անցնելով բազմաթիվ դժվարությունների, Յեղասպանության արհավիրքների միջով, հասել է մինչև մեր օրերը և իր տեղն է զբաղեցնում հայկական մանրանկարչության հարուստ գանձարանում՝ հիացնելով իր յուրօրինակ և արժեքավոր արվեստով:

### Овсанна Кешишян

#### Евангелие Оху и его связи с искусством Акоба Джугаеци

Хранящееся в Матенадаране Евангелие Оху (М 10908, XV в., художник Христофор) – один из армянских манускриптов с богатой историей и еще не изученным роскошным миниатюрным оформлением. Одна из интересных особенностей Евангелия – более тридцати миниатюр, занимающих полные страницы.

Сохранились поздние памятные записи, в которых не сообщается ни о месте создания, ни о переписчике, ни об иллюстраторе. Изображения на первый взгляд в стилистическом отношении близки к миниатюрам Васпуракана и Арцаха. Однако исследование показало, что Евагелие имеет более тесные связи с искусством знаменитого армянского миниатюриста XVI-XVI вв. Акоба Джугаеци и, вероятно, некоторые миниатюры принадлежат именно его кисти. Миниатюры Акоба Джугаеци (М 9691, Евангелие 1585 г.; М 10367, Евангелие 1591 г.; М. 7639, Евангелие 1610 г., а также н. 20 в Манчестре и др. рукописи) по стилю, структурным и цветовым особенностям имеют сходство с миниатюрами Евангелия Оху. Некоторые миниатюры Евангелия, в частности изображения евангелистов и заглав-

ные листы с большой вероятностью сделаны рукой Акоба Джугаеци, а евангелические сцены вероятно скопировал из какого-то его манускрипта (возможно М 9691) один из его учеников или другой художник, сохраняя композиционные и иконографические особенности миниатюр Джугаеци, но уступая им в стилистическом отношении.

Следовательно вероятно, что Евангелие Оху иллюстрировано в конце XVI или начале XVII в., после 1585 года (год создания манускрипта М. 9691).

**Ovsanna Qeshishyan**  
**L'Évangile d'Okhou et ses corrélations avec l'art de Hakob**  
**Djoughaetsi**

L'Évangile d'Okhou conserve au Maténadaran (Ms M 10908, attribué au XV<sup>e</sup> siècle et au peintre Christophore) est l'un des manuscrits arméniens à riche histoire et luxueuse ornementation miniaturée qui n'a pas encore été soumis à une étude scientifique. Une des particularités remarquables de cet Évangile sont plus de trente miniatures faites sur des pages entières.

Il y a des inscriptions commémoratives faites ultérieurement qui n'informent ni sur le lieu de sa fabrication, ni sur le copiste, ni sur le peintre. De prime abord, les images sont stylistiquement proches des miniatures de Vaspourakan et d'Artsakh. Néanmoins une étude approfondie nous révèle que l'Évangile a des corrélations plus étroites avec l'art de l'enlumineur arménien illustre des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>s. Hakob Djoughaetsi, et certaines miniatures appartiennent probablement à son pinceau. Pour comprendre le style du peintre de notre Évangile, revenons sur les miniatures des manuscrits illustrés par Hakob Djoughaetsi (M 9691, Évangile 1585; M 10367, Évangile 1591; M 7639, Évangile 1610; ainsi que Manchester N 20 et autres), auxquelles les miniatures de l'Évangile d'Okhou ressemblent par le style, la composition et les systèmes chromatiques. Nous pensons que certaines miniatures de l'Évangile, notamment les images des évangélistes et les frontispices, sont faites par Hakob Djoughaetsi, tandis que les scènes de vie de Christ sont certainement copiées d'un manuscrit du peintre (probablement du M 9691, Maténadaran) par un de ses élèves ou par un autre enlumineur, avec l'observation des particularités compositionnelles et iconographiques des miniatures de Djoughaetsi, mais stylistiquement étant plus faibles.

Ainsi donc, l'Évangile en question a été enluminé probablement vers la fin du XVI<sup>e</sup> s. ou bien au début du XVII<sup>e</sup> s., plus exactement après 1585 (date de fabrication du manuscrit M 9691).

**RAISA AMIRBEKYAN**

**LE SOUFISME VISUALISÉ DANS LA MINIATURE ORIENTALE  
(Collection des manuscrits en graphie arabe du Maténadaran)**

Le soufisme est un phénomène historique très complexe de la culture spirituelle. Se trouvant au sein de l'orthodoxie islamique, il inclut dans son arsenal le culte développé des ancêtres, le panthéon des divinités mythologiques et le système des rituels extatiques. Cette direction fonctionne à travers les structures qui unissent l'homme et les alliances militaires, la fraternité avec le culte clairement exprimé des cheikhs en même temps que la tendance d'adhérer à la recherche de méthodes permettant de se familiariser avec la connaissance supérieure qui donne la possibilité de la perception extra-sensuelle et des visions.

Les termes « soufi » et « soufisme » évoquent des couches complexes de notions de l'islam, y compris le refus du monde, l'association étroite avec le prophète et son message, et un accomplissement spirituel qui élève à un degré d'intimité unique avec Dieu (1).

Parmi les deux méthodes traditionnelles d'exégèse coranique, prédominantes dans l'islam, le **tafsir** souligne les éléments ésotériques du texte: grammaire, philologie, histoire, dogme et autres, alors que le **ta'will** souligne la recherche des significations cachées, les dimensions ésotériques du texte coranique. Le soufisme est complètement en accord avec le Coran, le **hadith**, et la tradition légale islamique (**shari'ah**).

Dès le VIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire aux tout premiers siècles de la nouvelle religion, de l'islam, le système du soufisme connaît une vaste propagation dans ses différentes formes et orientations, des pays du Maghreb jusqu'en Inde, et beaucoup plus tard, des périphéries nord de la Chine jusqu'en Indonésie, influençant sensiblement le cours du combat idéologique de nombreux peuples.

Aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, la pratique soufie est systématisée, régularisée et ordonnée, ce qui lui permet, d'une part, de prétendre au statut d'une connaissance spéciale de Dieu et, d'autre part, d'acquérir une substantialité très fondée des positions théologiques. Les activités d'Al-Gazali, grand théologien de l'époque, jouent un rôle décisif dans ce processus (2).

Puisque tous les principes qui sont à la base des instructions soufies sont basés sur le Coran, il est impossible de mettre en relation le soufis-

me avec aucune autre religion que l'islam. C'est plus tard que commence le développement intense de la philosophie et de la littérature soufies. Les images de la poésie soufie pénètrent dans l'art de l'enluminure des peuples musulmans, ce dont témoignent les documents parvenus à nous, les illustrations des manuscrits des œuvres des plus éminents poètes et idéologues soufis: Sanaï, Attar, Roumi, Hafiz, Djami.

La popularité des œuvres de ces auteurs est dans une grande mesure conditionnée par leur lien profond avec le folklore oral national, ainsi que par le contenu humain universel de leur poésie. Les poètes soufis introduisent également d'autres idées universelles dans les gazals. Utilisant le thème de l'amour, ces poètes révèlent les idées du panthéisme, incluent dans les gazals leurs plaintes contre « leur temps ». La grande popularité des gazals parmi le peuple contribue incontestablement à la popularité de la philosophie soufie et à sa compréhension par les cercles les plus vastes de la population, surtout par les mieux urbains des artisans (3).

L'histoire du soufisme doit beaucoup à l'interprétation métaphysique, par certains idéologues soufis, de l'ascétisme qui trouve un grand nombre d'adeptes. « Le culte de la pauvreté », en tant qu'état idéal d'un soufi, occupe une place importante dans les différents traités du soufisme. De même que les membres de l'ordre des Franciscains, persécutés par le pape au XIII<sup>e</sup> siècle, bon nombre de soufis considèrent la pauvreté un état idéal pour le « salut de l'âme » et condamnent la richesse comme fondement de tout péché et de tout égoïsme, comme un état faisant incontestablement obstacle au « salut » (4).

Les chercheurs constatent la survenue, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, d'une nouvelle étape du soufisme, caractérisée par la confirmation dans son système philosophique de thèses et de normes proches du panthéisme, remontant au néoplatonisme et aux systèmes philosophiques indiens anciens. « L'existence des objets créés n'est autre que la preuve de l'existence du créateur, tout émane de l'essence divine pour y retourner finalement », écrit Ibn al-Arabi (5), l'un des plus grands théoriciens du soufisme à cette époque.

Le soufisme procède partiellement des recherches scolastiques métaphysiques des grands philosophes, tels Razi (885-925), Ibn Sina (Avicenne, 980-1037), et Ibn Rushd (Averroès, †1198), mais il développe bientôt sa propre intonation poétique, sa philosophie pratique et ses formes de critique sociale.

Aux X<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, le fond du soufisme s'enrichit d'une terminologie et d'un symbolisme de nature métaphorique et parfois énigmatique qui facilite son emploi poétique. Les images de la poésie soufie pénètrent dans l'art de l'enluminure des peuples musulmans, ce dont témoignent les documents parvenus à nos jours, les illustrations des manuscrits des œuvres des plus éminents poètes et idéologues soufis.

La tradition majoritaire de l'islam rejette généralement le mysticisme. On considère comme très présomptueux d'aspirer à l'union avec Dieu. Il doit être vénéré, loué et obéi, non approché. Le rejet par l'islam de toute notion d'incarnation divine souligne la distance entre le croyant mortel et l'objet immortel du culte.

Au cours de toute son existence, le soufisme fait sans cesse l'objet de persécutions de la part des représentants de l'islam orthodoxe. A partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, on assiste dans les pays d'Orient à une lutte encore plus acharnée de la part des réformateurs et des modernistes contre l'organisation soufie.

Le soufisme est surtout en relation avec l'idée de l'amour de Dieu, qui peut prendre la forme d'une « ivresse » frénétique inspirée par Dieu (les métaphores du vin et de l'ivresse sont constamment présentes dans les textes soufis). Le soufi amoureux est entièrement au pouvoir de son « aimé ». Mais cet amour, cette obsession amoureuse conduisent à la connaissance, au gnosticisme qui restent toujours l'objectif du soufi, « appelé à savoir » (il est possible que ceci soit en relation avec la métaphore sémitique de l'accouplement amoureux avec la « connaissance »). Ainsi, le soufisme assume la connaissance à travers l'érotisme.

Le problème du reflet des thèmes dans les arts plastiques des peuples du Proche et du Moyen Orient est l'un des plus compliqués et des moins étudiés, malgré la valeur historique, cognitive, culturelle, artistique et quotidienne des documents, en particulier des enluminures qui illustrent les œuvres des auteurs soufis sans parler des compositions aux sujets indépendants. Des sujets aussi importants que les théories psychologiques et les sermons soufis traités dans l'enluminure, le reflet de la vie de la communauté soufie, des ateliers d'artisans ou d'autres confréries, le reflet des théories cosmogoniques du soufisme dans les arts plastiques sont encore à étudier par les chercheurs, exception faites des sujets des visites aux ermites, de leurs préceptes, des motifs des libations et de la communion avec la nature comme voies menant vers l'extase mystique, ainsi que de certains aspects d'interprétation des idées panthéistes que

touchent O. Galerkina, T. Grek, N. Ardalan et L. Bakhtiar dans leurs ouvrages (6).

Le Fonds des manuscrits en graphie arabe du Maténadaran est riche d'environ cinquante enluminures traitant à différents degrés de sujets soufis. Elles vont du début du XVI<sup>e</sup> siècle jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup>. Géographiquement parlant, elles se localisent d'Iran jusqu'en Inde. Ce groupe inclut les documents suivants: Ms. n° 1610, copie de 1848-1849 des Commentaires aux sept kassids de Hossein ben Ahmad az-Zuzani; Ms. n° 538, codex de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle contenant les œuvres d'Ali Akbar Orakzay, poète afghan; Ms. n° 599 de 1841-1842 contenant le poème Youssouf va Zuleyha de Djami, ainsi que des miniatures à sujet, provenant de l'ancienne collection de Louise Aslanian (Paris). Il faut y ajouter également certaines miniatures de l'album de Mohammad 'Ali Isfahani, diplomate iranien du XVII<sup>e</sup> siècle (Ms. n° 1036).

Comme nous venons de le noter, les documents conservés témoignent que le symbolisme poétique soufi, exprimé dans les images d'amour charnel, les scènes de libations, de communion avec la nature, ainsi que les théories cosmogoniques et intellectuelles du soufisme et les sujets empruntés à la vie de la communauté, sont traités sur les enluminures qui illustrent les œuvres des auteurs soufis et sur les miniatures à sujets indépendants, qui décorent les recueils de vers et les albums des amateurs de poésie. Il est à noter, par ailleurs, que ce processus de pénétration et d'interprétation n'est pas synchrone au développement de la littérature soufie. Les miniatures à sujets soufis sont de beaucoup postérieures à la période où la poésie soufie atteint l'apogée de son épanouissement.

La majeure partie des œuvres populaires des poètes soufis datent d'avant le XIII<sup>e</sup> siècle, alors que la plus grande fréquence de leur interprétation en miniature se situe entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècles. L'avènement, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, de la dynastie Séfévide coïncide avec un intérêt soutenu à l'égard de la littérature soufie, ce qui s'explique par la sympathie des représentants de cette dynastie à l'égard de cette doctrine et de leur désir d'appliquer même certaines théories dans la politique de l'État (7). L'on écrit à cette époque de nombreux manuscrits, dont une partie enluminée, contenant les œuvres d'auteurs soufis.

C'est à cette même période que remonte l'enluminure de la collection du Maténadaran qui décore la partie supérieure de la marge du manuscrit n° 447 du Fonds en graphie arabe. Elle est probablement destinée à illustrer le **gazal** de Hafiz (8) collé sur ce folio. Une analyse

détaillée montre que tous les folios de ce manuscrit sont composés par application de fragments décorés de miniatures, découpés dans plusieurs manuscrits plus anciens. Il faut supposer que le texte collé à l'intérieur de ces marges est choisi pour cette miniature en fonction de son contenu apparenté à de nombreux **gazals** de Hafiz. Selon nous, cette miniature doit illustrer les vers suivants du manuscrit n° 447 du Maténadaran: « ...le printemps est venu et l'herbe apparaît. Si l'on nous paie notre salaire, nous le dépenserons en fleurs et en vin... ». L'enluminure, de petites dimensions, est placée dans un médaillon. Deux personnages en costume de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle sont unis par une action commune. L'un d'eux tient à la main une coupe et une carafe à décor de cobalt, l'autre joue du luth et, probablement, chante.

Nous n'avons pas réussi à découvrir d'analogies directes à l'enluminure examinée, mais il existe des analogies indirectes à scènes de libations. Des enluminures ou des miniatures placées dans des médaillons et répétant le même schéma de composition existent dans l'enluminure arabe mésopotamienne de la haute période, ainsi que dans l'enluminure iranienne, centrasiatique et indienne plus récente. Coexistant sur un même folio avec la poésie de Hafiz, dans ce cas précis, l'enluminure illustre probablement son contenu par des images symboliques.

Les poésies de Hafiz choquent parfois les Occidentaux comme trop séculières dans leur éloge enthousiaste du vin, de la musique, et des rapports sexuel; mais elles ont été comprises dans le passé comme des allégories religieuses d'une union enthousiaste avec Dieu. Bien que le vin soit interdit aux musulmans par le Coran, le mysticisme donne l'avant-goût d'un tel vin.

On trouve de nombreuses compositions analogues représentant des scènes de libations ou de musique à un ou à plusieurs personnages, surtout parmi les enluminures de la période séfévide et aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles. La collection du Maténadaran compte plusieurs compositions de miniatures indépendantes de ce genre. La miniature, représentant un festin (peut-être la fin d'un **madjliss** soufi) à dix personnages assis sur le fond d'une colline au bord d'un ruisseau, est exécutée dans le style de la peinture séfévide de la haute période (n° 1999, f. 9). On trouve des représentations de jeunes gens assis et debout tenant des coupes et des carafes (n° 1999, f. 6, 10; n° 1036, f. 49a). Cette dernière enluminure, exécutée dans le style de l'école afghane du XVII<sup>e</sup> siècle, représente un jeune échanton tenant une carafe.

L'enluminure s'accompagne des vers de Mohammad Kuli Salim, poète iranien du XVII<sup>e</sup> siècle, vers de contenu mystique copiés en écriture **nasta'liq** sur le fond de la composition et penchés dans le sens de la figure de l'adolescent:

Des visages comme le tien, bien peu sont créés par Dieu.  
 Dieu qui te créa renonça à continuer son œuvre.  
 Ne détourne pas ton visage de tes interlocuteurs, car tu es solitaire,  
 O beauté raffinée que Dieu s'est choisie lui-même.  
 Ta destinée est de faire monter le triomphateur à la potence,  
 C'est la raison pour laquelle Dieu t'attire.  
 La tenue du pauvre te sied, Salim, ... (9).

L'usage dans ces vers du symbolisme poétique soufi est évident. Le motif même de l'échanson – symbole de Dieu dans la poésie soufie – témoigne en faveur de la présence dans ce cas précis d'une composition en miniature, créée dans un état d'esprit soufi marqué

Cet album (sorte de relation de voyage) a appartenu à un diplomate iranien du XVII<sup>e</sup> siècle (10) et il contient un grand nombre d'œuvres de poètes soufis de l'époque. La raison principale de mon intérêt scientifique pour ce manuscrit est l'individualité de Mohammad-'Ali Beq Isfahani, propriétaire et compilateur de cette Anthologie de poésie persane (les poésies de Sanaï, Mehri, Mirza, 'Ali-Reza Tadjali, Kachvari, Mohammad Kuli Salim, Safi Kuli Beq et de bien d'autres auteurs, de mentalité et de caractère soufis évidents) ainsi que de la collection originale de miniatures et de gravures persanes, indiennes et européennes du manuscrit.

La collection du Maténadaran compte en outre une miniature indépendante ottomane du XVII<sup>e</sup> siècle et du début du XVIII<sup>e</sup> s représentant une **péri** (vierge du paradis) montant un lion fantastique composé de figures humaines et animales. Dans les études consacrées à l'art occidental, ce genre de figures est nommé « corps grotesque » (11). La miniature examinée a des analogies indirectes dans les œuvres connues de l'enluminure iranienne, indienne, ottomane et arménienne. Il est évident que ce sont là des notions folkloriques sur l'indivisibilité de la nature et de l'homme, dont il faut chercher les racines dans les religions anciennes, unies à l'interprétation artistique complexe des éléments du panthéisme, qui sont à l'origine de la présence de « corps grotesques » dans l'enluminure orientale. (12)

La légende indienne ancienne sur l'arbre parlant **vaq-vaq** (13), dont le tronc est composé de corps entrelacés de serpents et dont les branches portent des hommes et des animaux au lieu de fruits, s'est fortement



reflétée dans l'enluminure orientale par l'intermédiaire de l'Iskandar-nameh de Nizami (14). En outre, on trouve parmi les illustrations du Miradji-nameh la représentation de l'arbre **zaqqum** qui pousse, d'après la légende, au dernier tournant de l'enfer (**djahannam**) et dont les fleurs sont des têtes de démons. Dans le manuscrit susmentionné des Commentaires aux sept kassids de Hussein ibn Ahmad az-Zuzani (Maténadaran, n°1610, manuscrit de 1848-1849), on trouve une enluminure (f. 22) représentant un arbre pareil avec un cavalier montant un cheval bleu et mordant son doigt d'étonnement et un autre personnage au geste de discussion, tous deux debout devant l'arbre. L'illustration est exécutée dans le style de l'enluminure ottomane. Le texte écrit en arabe qui accompagne la composition dit: « ... deux yeux parlant, fils installés dans une caverne rocheuse, miroir et volupté, visite de pèlerins et source de cheveux ».

Retournons maintenant aux « arbres parlants ». Dans le passé, les ethnies de la Touva et de l'Altaï attribuaient aux arbres certaines capacités humaines. Les arbres, selon leurs convictions, étaient sujets à la douleur, ils dormaient la nuit et ils pouvaient mourir comme les humains. Les Turcs du Proche-Orient les appelaient « arbres parlants » (**danisan agac**). Dans les travaux des érudits de l'Occident, ils sont mentionnés sous le nom de **vaq-vaq**. Le thème des arbres **vaq-vaq** est fondé sur les notions des tribus de chasseurs sibériens, selon qui les âmes humaines poussaient sur les arbres. Le **vaq-vaq** apparaît sur les moquettes, les pierres, les bijoux et les cryptes.

L'un des traits caractéristiques de ce décor est que l'arbre orne les objets utilisés pour le rituel du mariage, y compris les **namazliks** (tapis pour la prière), ainsi qu'une partie du trousseau de la mariée et il est brodé sur les effets des femmes fécondes. (15).

Deux autres enluminures de ce même manuscrit du Maténadaran (f.11v, 102r) s'accompagnent également d'un texte. Sur la première, nous voyons la représentation d'un ermite qui sermonne un jeune homme assis à côté de lui (au second plan, on voit des femmes assises). Toute la partie supérieure de la composition est occupée par la représentation de l'oiseau **Simorgh** (16). **Simorgh** (persan), **Meregho-saena** (avestique), **Senmurv**, **Sene-muruk** (pahlavi). Le gigantesque oiseau **Simorgh** est le gardien des mystères persans anciens. Sous l'aspect ésotérique, il est le symbole du cycle Manvantaric. Dans la terminologie soufie, **Simorgh** n'est autre que Dieu, la cause première. Le texte qui accompagne l'enluminure dit: « L'oiseau est entré dans leur demeure et il a donné une vision éternelle... une tombe semblable à un rocher... » Dans la

composition de l'enluminure examinée, l'iconographie du **Simorgh** a de nombreuses analogies dans l'enluminure arabo-mésopotamienne (17), aussi bien que turque (18) et iranienne (19) (voir ill. 21).

La seconde enluminure représente une scène de **madjliss** avec danseurs et musiciens et s'accompagne d'une légende bienveillante. La miniature est exécutée dans le style des miniatures séfévides du début du XVII<sup>e</sup> siècle. Dans leur ensemble, les enluminures de ce manuscrit se caractérisent par la singularité de leurs compositions, dans le cadre de la tradition islamique, ainsi que par une certaine difficulté dans le déchiffrement des nœuds sémantiques fortement tressés d'éléments plastiques et de leurs interrelations utilisées dans les compositions.

La miniature Qadjare décorant le couvercle d'un plumier en os sur une enluminure d'un autre manuscrit de l'ancienne collection de Louise Aslanian (Paris), (Maténadaran, n° 1999, f. 12) représente l'entretien d'un **pir** avec ses **mourids** et s'accompagne d'un texte écrit sur la page du livre ouvert devant le **mourid**.

La présence de cette composition sur un objet du XIX<sup>e</sup> siècle d'un usage aussi courant qu'est le plumier témoigne de la survivance et de la popularité des idées du soufisme dans l'Iran des Qadjars (20). La liberté et le naturel des poses des personnages de la miniature saute aux yeux et le dynamisme de tout le groupe anime l'ambiance de l'entretien et unit dans l'action le **cheikh** avec ses **mourids**.

Le Fonds en graphie arabe du Maténadaran inclut deux manuscrits enluminés de miniatures en Inde consacrées aux sujets qui nous intéressent. Ce sont: un exemplaire de Youssouf va Zuleiha d'Abdul Rahman Djami (1414-1492) (23), écrit en 1841-1842 à Bombay, et un recueil d'œuvres poétiques en langues farsi et pachto, intitulé Gulchan-i-Afghan, d'Ali Akbar Orakzay, poète afghan du XVIII<sup>e</sup> siècle (21).

Selon les chercheurs, le poème Youssouf va Zuleiha est pétri d'idéologie soufie et voit la tradition uniquement dans une optique symbolique, à la différence des œuvres analogues de Firdûsî et d'autres auteurs. Le soufisme d'Abdul Rahman Djami n'est nullement un sombre renoncement à la vie. Il est plein d'optimisme et de foi à l'égard des possibilités humaines. C'est évidemment ce qui explique la popularité considérable de ses œuvres, à commencer par le poème Youssouf va Zuleiha (22).

L'analyse détaillée des enluminures du manuscrit examiné de Youssouf va Zuleiha de Djami montre que dans leur ensemble, elles se distinguent par l'assurance et la stabilité des compositions et une haute perfection technique. Un coloris éclatant, construit sur l'assemblage

audacieux de taches chromatiques harmonisées et contrastantes, uni au blanc lumineux du papier, crée une humeur radieuse.

Gulchan-i-Afghan, recueil d'œuvres poétiques d'Ali Akbar Orakzay, est longtemps resté hors du cercle de l'intérêt des chercheurs, malgré sa valeur bien déterminée de source historique contenant des documents sur la période du règne des premiers chahs Dourranis. (24) Ce recueil d'œuvres d'un grand poète afghan, participant de nombreux événements politiques et culturels du XVIII<sup>e</sup> siècle, contient des renseignements sur les activités de l'ordre soufi **nakhchbandiyé** (23) en Afghanistan.

Les enluminures de ce manuscrit présentent une grande valeur pour les critiques d'art et peuvent servir à enrichir leurs notions sur une orientation peu étudiée de l'art de l'enluminure orientale: l'orientation indo-iranienne ou l'école du Cachemire (24). Ce style artistique peut être considéré le produit de zones de contact culturel.

Les thèmes soufis des enluminures de ce manuscrit sont souvent expliqués par les inscriptions de l'auteur, qui accompagnent les compositions. Une grande partie des œuvres d'Akbar présente un caractère soufi évident, surtout les **gazals**. Certaines œuvres contiennent des indications directes du fait que l'auteur appartient à l'ordre soufi **nakhchbandiyé**. Le manuscrit Gulchan-i Afghan contient un **tardjiband** (f. 82r-88r) ; Chah-i-chahan consacré au Cheikh Baha ad-din Nakhchband, fondateur de l'ordre; ce même thème peut être suivi dans le kassid Nuchri (f. 92r-94r) et dans le masnavi Nassab-nama-i...chah-i-chahan (f. 89v-91v) qui contiennent la généalogie de Nakhchband (25).

Bien des choses parmi les susmentionnées sont directement reflétées sur les enluminures du manuscrit. Sur presque toutes les illustrations du manuscrit, on trouve le portrait d'Akbar, détail qui sert à concrétiser les situations représentées, surtout celles qui ont trait aux activités de l'ordre **nakhchbandiyé** à la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle dans l'Empire Dourrani.

Les enluminures illustrent les entretiens d'Akbar avec son **pir hazrat** Chah 'Abd ar-Rahim, dit Chah-Kaman (f. 205v et passim).(26)

La première des illustrations mentionnées se compose de deux compositions indépendantes. L'action de la partie inférieure de l'enluminure précède la scène de la partie supérieure: Akbar et ses fils dans l'attente de l'invitation du **pir** et la scène même de l'audience chez Chah-Kaman.

La deuxième enluminure représente la scène de la lecture du Coran. L'inscription dans la marge de cette enluminure, restée inaperçue du chercheur précédent, se lit: « L'étude du Coran fut achevée au Cachemire ».

Tous les personnages de la composition ont leurs légendes, y compris l'homme qui murmure quelque chose à l'oreille du **djinab-i-hazrat** (c'est ainsi qu'est nommé Chah-Kaman sur cette enluminure. Les scènes susmentionnées des entretiens d'Akbar avec son **pir-i dastguir** (vieux précepteur qui tient par la main) reprennent les schémas des compositions connues dans la miniature orientale dès le XV<sup>e</sup> siècle (voir ill. 20).

Les enluminures illustrant les visions d'Akbar sont d'un intérêt précis. La description des « visions », des rêves (**ro'yat, ruya**) tient une place importante dans la tradition soufie, tant orale qu'écrite. La rédaction de vies de saints (**siyar**) est l'une des formes principales de la propagation des idées de sainteté dans les confréries. La littérature hagiographique, les sermons des cheikhs soufis, les recueils poétiques, les chaînes généalogiques des transmetteurs du **tarikât (ahl as-silsila)** et bien d'autres sources contiennent tant les descriptions de « visions », de « révélations » et d'« illuminations » de l'expérience personnelle (**varid**) que leurs interprétations, parfois avec l'emploi de recueils spéciaux d'interprétation des rêves, existant dans la tradition islamique (**Ilm Ta'bir ar- ruya**). Le phénomène de la « vision » est fondé sur la conscience intérieure du divin et de l'implication dans le divin (**aghahi**) et, comme résultat de cette expérience, la contemplation par le visionnaire de l'idée ou de l'image symboliques, dans lesquelles se manifeste la révélation ou l'augure divins.

Le cycle illustratif du recueil *Gulchan-i Afghan* d'Ali Akbar Orakzay est un exemple original de visualisation des « visions » des soufis, exécuté au XVIII<sup>e</sup> siècle au Cachemire dans le courant de la direction artistique nommée école indo-persane ou cachemirienne. Les miniatures reflétant les « visions » d'Ali Akbar sont d'essence narrative et mettent en relief, à l'aide d'un symbolisme pictural et chromatique, des composants très complexes, incorporés au texte du manuscrit, tout en restant dans le cadre des traditions picturales islamiques.

C'est avant tout la composition (f. 200v) représentant l'idée, fréquente chez les soufis, du phénomène du **mouridisme** posthume, s'exprimant par le souhait d'établir une relation entre son cheikh et l'un des plus fameux cheikhs du passé. L'enluminure s'accompagne de l'inscription suivante: « Le soir, lorsqu'il (Akbar) composait un **gazal**, il a eu la vision d'une rue aux boutiques vitrées sur les deux côtés, avec le propriétaire debout à côté de chaque boutique. Arrive un détachement de cavaliers et « l'humble des humbles » demande: quelle est cette troupe?

On lui répond que c'est l'armée de **hazrat** Chah Nakhchband. Je cours au devant de la troupe pour leur faire les honneurs dus à leur arrivée, termine Akbar son explication (sur l'enluminure, il est représenté baisant l'étrier de Chah Nakhchband) et je me réveille » (27) (voir ill. 24).

La vision suivante d'Akbar, décrite dans l'une des poésies du recueil, est également en relation avec Chah Nakhchband. Elle est illustrée par une enluminure (f. 201v) qui représente Akbar à genoux priant Dieu de le protéger contre ses nombreux ennemis. Derrière lui, ses ennemis sont représentés, munis de la légende **saf-i-duchmanan**, dont l'un tire de l'arc sur Akbar. Le sujet de cette enluminure se fonde sur la confrontation des principes du bien et du mal, caractéristique pour toute la poésie soufie, où tout personnage s'accompagne toujours de son inverse. La littérature soufie abonde également en descriptions de la pratique du **zimm**, c'est-à-dire protection spirituelle accordée à quelqu'un, en miracles de salut, d'entraide, d'intercession, de punition surnaturelle des offenseurs (miracles de punition)... (28) (voir ill. 22).

Dans le premier tome de *Siradj at-tavarikh* de Faïz-Mohammad, qui communique les événements de l'histoire militaire et politique de l'Afghanistan de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> et de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, on remarque l'usage fréquent du terme **chafa'at** lors de la description des situations liées à la solution des conflits militaires et politique. Dans *Siradj at-tavarikh* on cite des cas où le rôle d'intercesseur est dévolu aux **sayids**, aux ulémas, aux fakirs, aux cheikhs soufis, aux derviches, aux khans, aux chefs de tribus, aux représentants des autorités étatiques (29). Les maîtres soufis se voient confier le rôle extraordinaire d'intercesseur auprès du Prophète et de Dieu lui-même (voir ill. 23).

La miniature qui représente la troisième vision d'Akbar (f.197v) illustre les vers suivants: « ... J'ai vu cette énorme profondeur noire, avec au-dessus un semblant de pont qui est le pont Syrat, et l'ayant franchi, j'ai remarqué une porte. A droite de la porte, un serpent, à gauche, l'image d'un paon vivant (30). J'ai voulu entrer, on m'a dit: c'est le Paradis. J'ai fait un pas en avant et je me suis réveillé. Et Allah connaît la vraie situation » (31).

Le choix des symboles et tout le système de cette composition dans son ensemble témoignent du souhait d'y réunir tant la visualisation de la vision du « véritable Paradis » d'Ali Akbar que la représentation du modèle cosmogonique. En même temps, elle peut être vue dans un cadre plus vaste, comme illustration de cinquante sourates du Coran (Kaf : « Entrez-y en paix, c'est le jour de l'éternité »). (32)

En même temps, on remarque dans cette illustration des traces d'éléments eschatologiques: certains aspects du jour du Jugement, tel le pont (as-Syrat)... Mais dans ce cas, il ne s'agit pas de la visualisation de l'idée de l'eschatologie générale, clairement exprimée dans le Coran, mais l'idée de l'eschatologie individuelle, présente dans le texte et concrètement en relation avec la destinée d'un seul individu en la personne d'Ali Akbar. Le caractère métaphorique de la composition qui illustre cette notion et la saturation maximale de chaque détail de la composition d'un contenu essentiel exige une attention spéciale. La représentation en paire du serpent et du paon est le symbole de la sagesse et de l'immortalité.

La théorie cosmogonique du soufisme se reflète aussi bien dans l'enluminure examinée ci-dessus qui représente la troisième vision d'Akbar que sur celle qui présente une structure cosmogonique séparée. L'inscription « monde » (il s'agit apparemment du « monde humain », du « monde animal », **Alam an-nasut**, ou le « monde des phénomènes d'au-delà de la tombe », **Alam al-mulj va-ch-chahada** ; au-dessus de tout cela s'élève la voûte des neuf cieux (**aflah**) sous forme d'arcs concentriques multicolores juxtaposés, respectivement dotés de légendes: « la lune », « la sphère des étoiles », « les anges » (vingt-deux petites figures d'anges sont représentées, visiblement destinées à exprimer la notion **malakut** (« le monde des anges »), « le soleil »; au-dessus de tout cela, on voit la représentation du « véritable trône », suivie du « siège » (**arch**), avec la représentation symbolique de la trace du pied du Prophète.

Les orientalistes sont enclins à considérer l'institution des confréries soufies comme un phénomène social avec de nettes limites historiques et géographiques. Avec le passage du temps, chaque confrérie élabore sa propre littérature normative. Le cercle des principaux thèmes inclut, entre autres, la « chaîne » de la succession spirituelle de la confrérie (**silsila**) qu'on fait habituellement remonter du chef de l'époque jusqu'au Prophète Mohammad, et qui est composée de trente à quarante maillons.

Bien que les généalogies de tous les ordres ne soient pas historiquement argumentées et soient plutôt le symbole, l'attribut de tel ou tel **tarik**, leur importance symbolique est immense. Le symbolisme de la « chaîne » du transfert de la doctrine ou de l'**isnad** mystique est si important qu'il s'incarne dans le rituel qui consiste à copier des noms des maîtres de la confrérie pour la construction de ce qu'on appelle **chadjara** (arbre).

Les ordres insistent sur la toute-puissante action de la parole divine. Des centaines de traités sont consacrés à la puissance et aux vertus des noms de Dieu, des formules comme **basmalah**, des versets (**ayat al-kursi**) ou des chapitres (**sura Ya Sin**) du Coran. Comme on le montre dans Hizb al-Bahr d'Ach-Chazili ou dans Dalaïl al-Khayrat d'al-Djazouli, l'union de ces mots a une action magique. C'est pour cela que le symbolisme magique en islam est fondé en premier lieu sur l'emploi de certains mots.

Le lien de l'individu avec un tel **silsila** acquiert un caractère ésotérique. Il s'établit pendant l'initiation, lorsque le néophyte prête serment de fidélité au fondateur et au représentant d'Allah sur terre et reçoit à son tour un **vird** secret, où est concentrée la force spirituelle de la chaîne.

La miniature du manuscrit afghan du Maténadaran représentant le **silsila nakhchbandiyé** (f. 201v) illustre le texte du masnavi Nasabnama, consacré à la généalogie de Nakhchband 'Ali Akbar Orakzay, qui cite vingt noms de la chaîne des transmetteurs: Hussein, Zayn-ul Abidin, Mohammad Bakir, Djaffar Sadik, Musa Kazim (Ali Musa), imam Taghi, Hassan Askari, 'Ali Akbar, Mahmud Seyid Djammé, Fahr ad-Din, Soufi Mohammad, Mohammad Bulak, Mohammad Rumi, Burhan ad-Din Klitch, Djalal ad-Din, Suyid Mohammad, Hodja Mohammad, Nakhchband et d'autres. Très probablement, c'est le prophète Mohammad lui-même qui est représenté dans la partie droite de la composition, désigné par une échelle distincte des autres personnages. Les visages de ces personnages sont voilés et auréolés de flammes, selon la tradition islamique. Il est difficile d'affirmer quoi que ce soit de certain quant à la stabilité de la liste des maillons de cette « chaîne », car la collation des listes de diverses époques, écrits dans différentes régions du monde persan, révèle une masse de lectures différentes. (33)

Comme le présent article examine la miniature du recueil Gulchan-i Afghan au point de vue illustration, nous ne nous arrêtons pas à analyser le texte qu'elle illustre. D'autant plus que conformément à la tradition picturale islamique, cette composition ne suppose pas l'identification du portrait des personnages historiques. Les figures représentées dans le tissu de la composition de la miniature ne sont que les indications conventionnelles des maîtres du **tarikhat nakhchbandiyé**, s'étant succédés à ce poste chacun en son temps.

La miniature du Maténadaran est une composition absolument originale ayant pour fond un thème concret, afin de visualiser un aspect fort

important du système des valeurs spirituelles de la conception du monde islamique traditionnelle.

La division horizontale de la composition en deux parties souligne le rythme de la miniature, initié par la chaîne des poses répétées des personnages assis, vêtus de **hirkas** jaune sable, des lignes verticales de cyprès vert foncé assortis de coloris harmonisé, construit sur les tons pastel de l'ocre, du vert et du bleu. Le peintre de Gulchan-i Afghan accentue l'idée centrale de l'illustration à l'aide de la mise en relief linéaire, à grande échelle, de certaines parties du champ de la composition, tout en introduisant un système de modulations chromatiques. Ce dernier procédé caractérise en particulier sa partie principale : la représentation du Prophète Mohammad et des premiers six prédécesseurs de Chah Nakhchband dans la chaîne du **silsila**.

La composition de l'illustration de la vision d'Ali Akbar du **silsila nakhchbandiyé** est originale tant par le caractère unique du sujet qui en forme le fond que par le procédé de sa visualisation. Une analyse détaillée montre que l'extrême clarté et le sens concret du schéma compositionnel ne sont pas la conséquence de la simplification artificielle de sa structure, c'est la visualisation de l'idée principale du sujet de la miniature, maximalement rapproché de la source littéraire masnavi Nasabnama, avec mise en relief des plus importants équivalents picturaux et omission du tissu illustratif de tout ce qui est peu essentiel et secondaire.

Dans cette optique, la littérature soufie, en particulier l'hagiographie, ne constitue pas une exception. Son étude montre que ces sources ne sont pas toujours authentiques, les vies de nombreux saints sont remplies de répétitions et de coïncidences semblables les unes aux autres, on y trouve des clichés et un grand manque d'originalité. Toutefois, les descriptions des « visions » et des « révélations » aux soufis ne sont pas fortuites. Elles ont en règle générale leurs archétypes et prototypes dont les racines remontent au substrat indo-européen, indo-iranien, indo-aryen et iranien.

Les documents empruntés au Fonds en graphie arabe du Maténadaran et examinés en relation avec notre sujet, ainsi que les œuvres déjà publiées des autres collections d'État et privées du monde entier permettront selon nous d'élargir les possibilités d'analyse différenciée des moyens d'expression plastique du symbolisme, de même que des procédés d'exécution artistique et technique dans les différentes écoles d'enluminure orientale.



## ILLUSTRATIONS

**1. 'Ali Akbar au Madjliss soufi avec la participation de Chah Kaman.**

Miniature du manuscrit *Gulchan-i Afghan*, XVIII<sup>e</sup> siècle, Maténadaran, Fonds des manuscrits en graphie arabe, N° 538, f. 212v.

2. D'un ermite qui sermonne un jeune homme assis à côté de lui. Maténadaran, Fonds des manuscrits en graphie arabe, N° 1610, copie de 1848-1849 des *Commentaires aux sept kassibs* de Hussein ben Ahmad az-Zuzani, f. 102r.

**3. Vision d'Ali Akbar: Intercession de Chah Nakhchband.**

Miniature du manuscrit *Gulchan-i Afghan*, XVIII<sup>e</sup> siècle, Maténadaran, Fonds des manuscrits en graphie arabe N° 538, f. 202v.

**4. Vision d'Ali Akbar: Le véritable Paradis.**

Miniature du manuscrit *Gulchan-i Afghan*, XVIII<sup>e</sup> siècle, Maténadaran, Fonds des manuscrits en graphie arabe N° 538, f. 197v.

5. **Vision d'Ali Akbar: Intercession de Chah Nakhchband.** Miniature du manuscrit *Gulchan-i Afghan*, XVIII<sup>e</sup> siècle, Maténadaran, Fonds des manuscrits en graphie arabe N° 538, f. 201v.

## Ռախա Ամիրբեկյան

## Սուֆիզմի գաղափարների մարմնավորումը Արևելքի մանրանկարչության մեջ

(Մատենադարանի արաբատառ ձեռագրերի հավաքածու)

Սուֆիզմը խորհրդապաշտական-ասկետիկ ուղղություն ունեցող, իսլամի հոգևոր մշակույթի պատմականորեն ժառանգվող բարդ երևույթ է: Այս համակարգը գործում է թերևս ռազմական միություն և եղբայրություն հիշեցնող կառույցների միջոցով, որոնք էլ ակնհայտորեն կապված են շեյխերի պաշտամունքի հետ: Իր զարգացման բոլոր շրջաններում կրոնական այս աշխարհայացքը հանդիսացել է մարդու ներքին հնարավորությունների բացահայտման, նրա գերզգայականության և կանխատեսման զարգացման բացահայտման հիմնական ձևերից մեկը:

Վերջին երեք տասնամյակի ընթացքում լույս է տեսել և արդեն քրեստոմատիկ դարձել ուսումնասիրությունների մի շարք՝ նվիրված սուֆիզմի պատմությանը, տեսությանն ու գործնական կիրառմանը, ինչպես նաև իսլամական մշակույթի և ճարտարապետության մեջ սուֆիական մոտիվների ազդեցությանը: Արբեցման, սիրային զմայլանքի մոտիվները, որպես Վերին կատարելությանը հաղորդակից լինելու միջոց, սրբազան կապի՝ «պիր-մուրիդ» թեմաները, այցելությունները ճգնավորներին, զրույցները նրանց հետ, սուֆիա-

կան մաշլիսները, ճգնաձեռները, սուֆիական համայնքի առօրյա և ռազմական կյանքի պատմությունները, որոշ տեսական դրույթների և պանթեիստական գաղափարների տեսլականացումը, ինչպես նաև բազմաթիվ այլ նյութեր, իրենց ակադեմիական վերլուծությունն են գտել Ս. Գալյորկինայի, Ն. Արզալանի, Լ. Բախտիյարի, Շ. Շուկուրովի, Ե. Ուպերի, Կ. Ռիվզի, ինչպես նաև տողերիս հեղինակի գործերում:

Մատենադարանի արաբատառ ձեռագրերի հավաքածուն այսօր կազմում է 3000 միավոր և ներառում է իսլամի համար բնորոշ և ավանդական համարյա բոլոր նյութերը: Դրանց շարքում կան նաև XV-XIX դդ. թվագրված սուֆիական օրենսգրքեր, որոնք արտագրվել և նկարագրվել են իսլամական աշխարհի զանազան շրջաններում: Սույն հոդվածում տրվում է այդ հավաքածուի սուֆիական թեմատիկան արտացոլող որոշ մանրանկարների վերլուծությունը: Դրանցից կարևորագույններն են՝ Հուսեյն Իբն Ահմադ ազ-Ջուզանիի յոթ կասիդների Մեկնությունների նկարագրող շարքը (ձեռ. № 1610, 1848-1849 թթ.), միակ աֆղանական ձեռագրի՝ Ալի Աբբաս Օրքազայի – «Գուլշան-ի Աֆղան»-ի մանրանկարները (ձեռ. № 538, XVIII դ.), Աբդուրահման Ջամիի «Յուսուֆ վա Ջուլեյխա»-ի ընդօրինակությունը (ձեռ. № 599, 1841-1842 թթ.), պարսիկ դիվանագետ Ալի Բեկ Իպահանիի ճամփորդական օրագիրը (ձեռ. № 1036, 1629 թ.), որն իր մեջ ներառում է Սանաի, Մեհրիի, Միրզա Ալի Ռեզայի, Թաշալի, Մուհամմադ Կուլի Սալիմի, Սաֆի Կուլի Բեկի և այլ սուֆի բանաստեղծների պոեզիան, ինչպես նաև առանձին թղթերի վրա կատարված մի շարք ինքնուրույն մանրանկարչական կոմպոզիցիաներ՝ Լուիզա Ասլանյանի (Փարիզ) նախկին հավաքածուից (ձեռ. № 1999):

### Раиса Амирбекиян

#### Визуализация суфизма в миниатюре Востока.

#### (Коллекция арабографических рукописей Матенадарана)

Суфизм, как мистико-аскетическое направление, является сложным исторически наследуемым феноменом духовной культуры ислама. Находясь в лоне ортодоксии, он содержит в своем арсенале развитый культ предков, пантеон мифологизированных святых и систему экстатических ритуалов. Под этим термином объединяются все мусульманские учения, целью которых является разработка теоретических основ и практических способов постижения Абсолюта. Эта система функционирует через структуры, которые напоминают военные союзы и братства с явно выраженным культом *шейхов*. Во все периоды своего развития, это религиозное мировоззрение было одной из основных форм раскрытия внутренних воз-

можностей человека, развития экстра-чувственного восприятия и провидения.

Существует известный ряд публикаций последних трех десятилетий, посвященных, наряду со ставшими хрестоматийными исследованиями по истории, теории и практике суфизма, проблеме отражения суфийских мотивов в исламском искусстве и архитектуре. Мотивы опьянения, любовного экстаза, как средства приобщения к Высшему идеалу, темы сакральной связи «*пир – мурид*», посещений и бесед с отшельниками, суфийских маджлисов и радений, историй из военной и повседневной жизни суфийской общины, а также визуализация некоторых теоретических установок и пантеистических идей, как и многое другое, нашли свою академическую разработку в трудах О. Галеркиной, Н. Ардалан, Л. Бахтиар, Ш. Шукурова, К. Ризви и др. а также автора предлагаемой статьи.

Коллекция арабографических рукописей Матенадарана на сегодняшний день насчитывает более 3000 единиц хранения и охватывает практически все темы, характерные для исламской традиции, включая богословие, юриспруденцию, коранические науки, тафсир, терминологию хадисов, лексикографию, литературу, поэзию, историю, политику, философию, логику, астрономию, магию, математику, медицину, ветеринарию и сельское хозяйство и др. на арабском, персидском и турецком языках. Среди них есть ряд суфийских кодексов, переписанных, иллюстрированных в мастерских различных регионов исламского мира и датированные с 15-го по 19-й вв.

Данная статья предлагает краткий анализ некоторых миниатюр из коллекции арабографических рукописей Матенадарана, в которых нашла свое отражение суфийская тематика. Наиболее важными среди них являются иллюстративные циклы списка Комментариев к семи кассыдам Хусейна Ибн Ахмада аз-Зузуани (рук. № 1610, 1848-1849 гг.), миниатюры единственной афганской рукописи «Гульшан и Афган» 'Али Акбара Оракзая (рук. № 538, 18 века), список поэмы «Юсуф ва Зулейха» Абдуррахмана Джамии (рук. № 599, 1841-1842 гг.), путевой дневник персидского дипломата 'Али Бека Исфакхани «Байаз» (рук. № 1036, 1629 г.), который включает в себя поэзию Саная, Мехри, Мирза 'Али-Реза Таджали, Кашвари, Мухаммада Кули Салима, Сафи Кули Бека и др. поэтов-суфиев, а также ряд самостоятельных миниатюрных композиций на отдельных листах из бывшей коллекции Луизы Асланян (Париж), (рук. № 1999).

## ԼՈՒՍԻՆԵ ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ

### ՀԵՐՄՈՆԻ ՎԱՆՔՈՒԾ ՍՏԵՂԾՎԱԾ XV ԴԱՐԻ ՄԻ ԶԵՌԱԳԻՐ

(Մատենադարան Հ<sup>մ</sup> 9552)

Վայոց ձոր գավառը հայ ժողովրդի կյանքում ունեցել է տնտեսական, քաղաքական և մշակութային մեծ դեր՝ լինելով կրոնական ու վարչական կենտրոն: Մշակութային կյանքը Վայոց ձորում աշխուժացել է հատկապես XIII դարում՝ Գլաձորի նշանավոր համալսարանի գործունեությամբ: Երբ քաղաքական անբարենպաստ պայմանների հետևանքով հայ գիտամանկավարժական մտքի այս խոշորագույն կենտրոնը դադարեց գոյություն ունենալ, նրա սաները Հայաստանի տարբեր վայրերում հիմնեցին նոր դպրոցներ, իսկ Հերմոնի վանքը, որ գործում էր Գլաձորին զուգահեռ, դարձավ նրա անմիջական շարունակությունը, որտեղ համալսարան հաստատվեց 1338 թ.<sup>1</sup> Եսայի Նչեցու մահից և Տիրատուր Կիլիկեցու՝ ուսուցչապետությունն ստանձնելուց հետո:

Ստեփանոս Օրբելյանի վկայությամբ՝ Հերմոնի վանքը կառուցել է 936 թ. Սմբատ իշխանը, որի կին Սոփիան եկեղեցուն կալվածք է տվել վանքի դիմաց գտնվող Հավու գյուղն իր սահմաններով, ինչպես և ուրիշ այգիներ ու ծաղկանոցներ եղեգիքում<sup>2</sup>: Վանքի ստույգ տեղագրության հետ կապված վիճելի հարցերը ճշգրտել է Ս. Բարխուդարյանը, Լստ նրա՝ դա եղեգնաձորի շրջանի, նոր ժամանակներում Գյունեյ վանք կոչված հուշարձանախումբն է՝ տեղակայված եղեգիս գետի աջափնյա ձորալանջին՝ հին եղեգիսից դեպի արևելք<sup>3</sup>:

Օրբելյան իշխանները հովանավորել են վանքը և նվիրատվություններ կատարել: Ներկայիս վերակառուցված վանքը, պարսպապատ բակը, դրան կից ուսումնական ու տնտեսական շենքերի ավերակները և գերեզմանատունը վկայում են, որ ժամանակին Հերմոնի վանքը կրթական աշխույժ օջախ է եղել: Այդտեղ ստեղծված շուրջ երեք տասնյակից ավելի ձեռագիր մատյաններ են հասել մեզ<sup>3</sup>: X դարում կառուցված Հերմոնի վանքը որպես գրչատուն իր ծաղկուն շրջանն ապրել է XIV-XV դարերում, երբ Գլաձորի աշակերտության հետ այստեղ է հաստատվել Տիրատուր Կիլիկեցին. «... և ի վարժապետութեան

<sup>1</sup> Ստեփանոս Օրբելյան, *Սյունիքի պատմություն*, Թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Ս. Աբրահամյանի, Եր., 1986, էջ 230-231:

<sup>2</sup> Գիվան հայ վիճագրության, կազմեց՝ Ս. Բարխուդարյան, պրակ 3, Եր., 1967, էջ 131-132, նույնի՝ «Հերմոնի դպրոցի տեղագրությունն ու գործունեությունը», *Բանբեր Մատենադարանի*, հ<sup>մ</sup> 5, Եր., 1960, էջ 293-305:

<sup>3</sup> Դրանց մի մասը պահվում է Մատենադարանում (այսուհետև՝ ՄՄ), մյուսները՝ այլ հավաքածուներում:

ընդհանուր հայկազեանս սեռի, երջանիկի մեծի և երիցս երանեալ հոեառորի Տիրատուր առձայնելոյ, առ որ կամք դեգեռեալ ի վարժս կրթութեան» (Երուս. 1328, էջ 406)<sup>4</sup>:

Տիրատուր Կիլիկեցու մասին առաջին հիշատակութիւնը հանդիպում է 1309 թ. իր իսկ ձեռքով գրված ձեռագրում (ՄՄ 1751, թ. 131բ)<sup>5</sup>: 1321 թ. նա ընթացիկ էր արդեն (ՄՄ 2515, թ. 82ա)<sup>6</sup>, իսկ 1337 թ. հիշատակվում է Եսայի նշեցու հետ՝ որպես մեծ ընթացիկ (ՄՄ 3606, թ. 277ա)<sup>7</sup>: Տիրատուրից հետո Հերմոնում վարժապետ են եղել Ծերունը, Գրիգորը, 1413-1441 թթ. նրա աշակերտ Հովհաննես Կոլոտիկը, ում հիշում են որպես «եռամեծ բարունապետ»<sup>8</sup>, «տիեզերալոյս և մեծ հոեառ»<sup>9</sup>: Հերմոնից հետո վերջինս դարձել էր հիմնել հայրենի գավառ Որոտնավանքում, այնուհետ տեղափոխվել Ապրակունիս: 1449-1481 թթ. Հերմոնում ուսուցչապետ է եղել Սարգիսը, ով հիշվում է որպես «շնորհազարդ բարունի» (ՄՄ 9431, թ. 336ա)<sup>10</sup>, «ճաշ և արի վարդապետ» (ՄՄ 6699, թ. 294բ)<sup>11</sup>:

Այսպիսով, մեզ հասած ձեռագրերի հիշատակարանները փաստում են, որ Հերմոնի դարձումը ընդհատումներով գործել է ավելի քան մեկուկես դար՝ 1311-1481 թթ.: Այդ տարիների ընթացքում ստեղծվել են ձեռագրեր, որոնք մինչ այժմ քիչ են ուսումնասիրվել, թեև դրանց շարքում կան արվեստի բազում հետաքրքիր նմուշներ:

Հերմոնի վանքում նկարագրված ձեռագրերից աչքի է ընկնում 1423 թ. Հովհաննես գրիչի ընդօրինակած Ավետարանը (ՄՄ 9552), որի հիշատակարանից պարզ է դառնում, որ այն ստեղծվել է դժվար պայմաններում. «...ի դառն և յանձուկ ժամանակիս, որ Ըստանդարն թագաւորեաց Թաւրիզոյ աշխարհիս, և զբազումս քրիստոնէից կոտորեաց սրով, և զանբաս և անչափ նեղութիւնս հասոյց քանանայից և ամենայն եկեղեցականաց» (թ. 275ա):

ՄՄ 9552 Ավետարանն ընդգրկում է վեց տերունական տեսարան (Ծնունդ, Պայծառակերպութիւն, Մուտք Երուսաղեմ, Քրիստոսի Հարութիւն, Ավետում, Ղազարոսի Հարութիւն), որոնց հաջորդականութեան խախտումը, հավանաբար, հետագա վերանորոգման արդյունք է, նաև չորս ավետարանիչների պատկերներ, անվանաթերթեր և պարզունակ լուսանցազարդեր ու զարդագրեր: Ձեռագրում հիմնականում օգտագործվել են կարմիր, կապույտ, կանաչ, մոխրա-

<sup>4</sup> Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. 4, Երուսաղեմ, 1969, էջ 592:

<sup>5</sup> Լ. Խաչիկյան, ԺԳ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Եր., 1950, էջ 60:

<sup>6</sup> Նույն տեղում, էջ 174:

<sup>7</sup> Նույն տեղում, էջ 294:

<sup>8</sup> Լ. Խաչիկյան, ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, հ. Ա, Եր., 1955, էջ 656-657:

<sup>9</sup> Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ..., հ. 5, Երուս., 1971, էջ 449:

<sup>10</sup> Լ. Խաչիկյան, ԺԵ դարի ..., հ. Բ, Եր., 1958, էջ 348:

<sup>11</sup> Լ. Խաչիկյան, ԺԵ դարի ..., հ. Գ, Եր., 1967, էջ 15:

գույն ու սպիտակ գույները: Մանրանկարները կառուցված են հարթ մակերեսների վրա, ֆոնը հիմնականում զարդանախշերի վերածված դեկորատիվ բնույթ է կրում: Դրանցում կիրառվել են XIV դարից մանրանկարներում մեծ տարածում գտած զարդաձևեր, որոնց նախշերը գործվածք են հիշեցնում վկայելով ժողովրդական գեղարվեստական էլեմենտների ազդեցության մասին: Հորինվածքներում առկա են նուրբ դիմագծերով, արևելյան արտաքինով տարատեսակ անհատականացված կերպարներ: Զեռագրի մանրանկարները (մասնավորապես տերունական) սերտ առնչություն ունեն ՄՄ 6305 հայտնի Ավետարանի հետ (XIV-XV դդ.) 1. Դուռնովոն՝ Գրիգոր Տաթևացու նկարազարդած Ավետարանի հետ առկա ոճական ընդհանրության հիման վրա (քանզի անհայտ են ձեռագրի ստեղծման վայրն ու ժամանակը) վերջինս վերագրում էր Տաթևի դպրոցին<sup>12</sup>, սակայն Ա. Գևորգյանի կարծիքով այն պատկանում է Հերմոնի դպրոցին և գաղափար օրինակ է հանդիսացել հ<sup>մ</sup> 9552-ի համար<sup>13</sup>: Մանրանկարների հորինվածքային ու ոճական ընդհանրությունը այս երկու ձեռագրերի սերտ կապի համոզիչ վկայություն է: Իդեպ, սա տերունական մանրանկարներ պարունակող մեզ հասած միակ ձեռագիրն է Հերմոնի վանքից:

**Ավետում** (տե՛ս ներդիր, նկ. 25): Ավետումը ներկայացված է Հակոբի պարականոն տեքստից հայտնի «Նախաավետում» կամ «Ավետում աղբյուրի մոտ» պատկերագրական տարբերակով, որը հատուկ է բյուզանդական արվեստին<sup>14</sup>: Տիրամայրը կանգնած է ամբողջ հասակով՝ աջ ձեռքի ափը դեպի դուրս կրծքի մոտ պահած՝ որպես վախի արտահայտություն, ձախում սափորբունած: Մարիամի կարմիր լուսապսակը հակադրվում է նրա դիմաց կանգնած հրեշտակի դեղին լուսապսակին, սակայն գունային հավասարակշռություն ստեղծում հրեշտակի կարմիր վերնազգեստի հետ: Գաբրիելը պատկերված է լայն տարածում ստացած կերպարով՝ աջ ձեռքը օրհնող դիրքով առաջ պարզած, մյուսում երկնային պատվիրակի խորհրդանիշ նիզակ:

Տեսարանի ֆոնը բաժանված է երկու մասի՝ ներքևում գորգ հիշեցնող շրջանակված զարդանկար է, իսկ վերևում, որտեղ սովորաբար պատկերվում են Սբ. Հոգու խորհրդանիշ աղավնին և նրանից դեպի Մարիամը իջնող լույսի

<sup>12</sup> Լ. Դուռնովո, Հայկական մանրանկարչություն, Եր., 1967, էջ 209-210, նույնի՝ *Очерки изобразительного искусства средневековой Армении*, Եր., 1979, с. 256: Զեռագիրը Տաթևի դպրոցին են վերագրել ուրիշ հետազոտողներ ևս, տե՛ս А. Мирзоян, *О группе иллюстрированных рукописей (XIV-XV вв.) Татевского монастыря*, Автореферат, Եր., 1972, նույնի՝ Գրիգոր Տաթևացի և Անանուն Սյունեցի, Եր., 1987, էջ 11-12, И. Дрампян, Э. Корхмазян, *Художественные сокровища Матенадарана*, Եր., 1979, с. 107:

<sup>13</sup> Ա. Գևորգյան, Վայոց ձորի և Որոտանի մանրանկարչությունը 13-17-րդ դարերում, Եր., 2003, էջ 38-40:

<sup>14</sup> Արևմտյան արվեստում նախաավետումը չի հանդիպում պարականոն ավանդույթի նկատմամբ աստվածաբանների բացասական վերաբերմունքի պատճառով, տե՛ս G. Schiller, *Iconography of Christian art*, vol. 1, London, 1971, p. 35:

շողերը, ծաղկած ծառ է՝ վրան թռչուններ: Ծառը կարևոր դիրք է զբաղեցնում տեսարանում և չի կարող զուտ դեկորատիվ բնույթ ունենալ: Սբ. Բեռնարդը և ուրիշ աստվածաբաններ ընդգծում են, որ այս իրադարձությունը տեղի է ունեցել գարնանը, ինչով էլ, հավանաբար, պայմանավորված է ծառի առկայությունը<sup>15</sup>: Այն դիտվում է նաև որպես «կենաց ծառ» դրախտում և ակնարկ է պարունակում եվայի ու Մարիամի միջև եղած կապի մասին: Այս մոտիվը կապվում է արևելյան պատկերագրության հետ և պետք է դիտարկել որպես այն պարտեզը, ուր հայտնվել է լեգենդի առաջին հրեշտակը: Այն արտահայտում է «Քրիստոսի տված հավատով նոր կյանքն» իմաստը<sup>16</sup>:

Ուշագրավ է նաև Մարիամի կողքին գտնվող ջրի երկու շիթերով բարձր աղբյուրը: Աղբյուրի ներմուծումն ավելի բնորոշ է հայկական ու ասորական արվեստին, քան բյուզանդականին: Աղբյուրը այս տեսարան ներմուծվել է փոխաբերական իմաստով՝ բացատրելու համար Քրիստոսի աստվածային ու մարդկային բնությունների անբաժանելի միավորումը՝ պատկերվելով որպես մեկ ավազանի մեջ թափվող ջրի երկու շիթ<sup>17</sup>: Աղբյուրի նմանօրինակ պատկեր կիրառվել է Թորոս Տարոնացու և մի քանի այլ ծաղկողների մանրանկարներում<sup>18</sup>: Բացի այդև՝ ջրհորը (աղբյուրը), և՛ կուժը հայկական Հայսմավուրքներում Աստվածամոր տարածված խորհրդապատկերներն են, որ վերագրում են նրան «կենսակիր աղբյուր» և «ոսկե սափոր» իմաստները<sup>19</sup>:

**Ծնունդ (Թ. 6բ):** Պատկերն իր հորինվածքի կառուցվածքով նման է ՄՄ 6305-ի պատկերին: Ընդգրկում է և՛ Ծնունդը, և՛ մոզերի ու հովիվների երկրպագությունը, և՛ մանուկ Հիսուսի լոգանքի դրվագն ու Հովսեփին: Ողջ տեսարանը կարելի է բաժանել երեք գոտիների. վերևում երկու հրեշտակները, հովիվներն ու կենդանիները, մեջտեղում Տիրամայրը, մանուկն ու մոզերը, իսկ ստորին հատվածում՝ մանկան լոգանքն ու Հովսեփը: Վերջինս, ըստ հին կապադոկյան տիպի, պատկերված է լոգանքից ձախ: Մանկան լոգանքի տեսարանը, որ հայտնի չէ վաղ քրիստոնեական շրջանի հուշարձաններից, բնորոշ է արևելյան արվեստին (Ասորիք), որը լայն տարածում է ստանում Բյուզանդիայում ու Հայաստանում: Մեր մանրանկարում մանկան լոգանքի ռեալիստական տիպն է<sup>20</sup>, որտեղ Քրիստոսը մանուկ է, որին լողացնում են երկու կանաչք: Մարիամը

<sup>15</sup> Дж. Холл, *Словарь сюжетов и символов в искусстве*, М., 2004, с. 103.

<sup>16</sup> G. Schiller, *Iconography of Christian Art*, p. 40.

<sup>17</sup> A. Sanjian, T. Mathews, *Armenian Gospel Iconography, The tradition of the Gladzor Gospel*, Washington, 1991, p. 136.

<sup>18</sup> ՄՄ 206, ք. 474բ, ՄՄ 5303, ք. 8բ, ՄՄ 6289, ք. 143բ, Երուս. 2360, ք. 149բ, նոր Ջուղա 47(43), ք. 1բ:

<sup>19</sup> A. Sanjian, T. Mathews, *Armenian Gospel Iconography*, p. 136.

<sup>20</sup> С. Манукян, «О сцене «Омовения младенца», *Հայկական արվեստ*, հ. 2, եր., 1984, էջ 63-66:

ներկայացված է թիկնաթռուի երկայնքով և գլուխը բարձր առաջ է նայում. սա կապադովկյան տիպ է, որ XI-XII դարերում անցել է բյուզանդական պատկերագրություն: Հետաքրքիր է, որ մանուկ Հիսուսը ոչ թե խանձարուրի մեջ է, այլ երկթեք տանիքով առանձին կառույցի: Սրնգահար հովիվները հայտնի են հունական սկզբնաղբյուրներից և նրանց պատկերումը Մինդյան տեսարանում, Հայաստանից ու Կապադովկիայից տարածվել է մինչև Բալկաններ և Իտալիա<sup>21</sup>: Դրանց թեման մեծ տարածում է ստանում Բյուզանդիայում և Արևմուտքում XIII-XIV դդ., իսկ Հայաստանում արդեն XI-XIII դարերում:

**Պայծառակերպություն (թ. 45բ):** Քրիստոսն այստեղ բյուզանդական կանոնիկ պատկերագրության համաձայն՝ սպիտակազգեստ է՝ մանդոլայի (փառքի պսակի) մեջ, աջ ձեռքն օրհնող դիրքով, ձախում Ավետարան: Կանոնիկ պատկերագրությունը Մովսեսին ներկայացնում է անմորում՝ կանգնած Քրիստոսի աջ կողմում, իսկ ձախում սովորաբար ձեռունի եղիան է: Արևելյան արվեստում, Մակեդոնյան շրջանի որոշ բյուզանդական ձեռագրերում և Կապադովկիայի որմնանկարներում հանդիպում է նաև հակառակ դասավորությունը: Նրանցից ներքև պատկերվում են երեք առաքյալները՝ Պետրոսը, Հովհաննեսն ու Հակոբոսը: Սակայն մեր մանրանկարում երկու մարգարեները Քրիստոսի աջ կողմում են, իսկ հրաշքից քարացած խումբը, որ սկսում է պատկերվել արդեն VI դարից՝ Քրիստոսի ձախ կողմում: Պատկերագրական նմանօրինակ առաջին հորինվածքը հանդիպում է դեռևս XI դարի հայ մանրանկարչության մեջ (ՄՄ 6201, թ. 6ա, ՄՄ 10780, թ. 44բ), ինչպես նաև կիրառվել է Վասպուրականի դպրոցում (ՄՄ 4814, թ. 2ա, ՄՄ 4806, թ. 7ա): Տեսարանն ուղեկցվում է Թաբոր լեռը խորհրդանշող ծառերով<sup>22</sup>:

**Մուսք Երուսաղեմ (թ. 55ա):** Համեմատվող երկու մանրանկարներում էլ (ՄՄ 9552, ՄՄ 6305) Քրիստոսն արևելյան ավանդույթի համաձայն՝ ավանակին նստած է կողանց՝ մի ձեռքում գալարակ, մյուս ձեռքն օրհնող դիրքով իրեն դիմավորող բազմությունը պարզած: Դրանցում նման են նաև Երուսաղեմը խորհրդանշող ճարտարապետական շինությունները, արմավենու ճյուղեր բռնած բնակիչները, աշակերտների դասավորությունը: Սակայն հորինվածքային ընդհանուր նմանություններին զուգահեռ, առկա են որոշ տարբերակիչ գծեր. մեր մանրանկարում Քրիստոսը նայում է ոչ թե դիմավորող բազմությանը, որոնց շարքում բացակայում է ժամհարը, այլ շրջվել է աշակերտների կողմը: Երեխաները, որ սովորաբար հագուստ են փռում Փրկչի ոտքերի տակ, այստեղ ձեռքերը վեր պարզած են ընդունում նրան:

<sup>21</sup> *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Band I, 1966, Lieferung 13, S. 655, s.v. "Bibliothek" [Klaus Wessel].

<sup>22</sup> Ըստ Հովհաննես Երզնկացու՝ դա Դախաթի սարն է, այլ ոչ թե Թաբոր կամ Սինա, ինչպես ենթադրում են: Տե՛ս **A. Sanjian, T. Mathews, Armenian Gospel Iconography**, p. 96.



**Ղազարոսի հարուժյուն** (տե՛ս ներդիր, նկ. 26): Խուսափելով բյուզանդական հորինվածքից՝ Ղազարոսը պատկերված է քարանձավում ոչ թե ուղղահայաց դիրքով, այլ սովորական գետնափոր գերեզմանում: Եթե ՄՄ 6305-ում Ղազարոսը գերեզմանից կիսով չափ է դուրս եկել, ապա ՄՄ 9552-ի օրինակում կանգնած է ամբողջ հասակով, պատանքների մեջ, որոնց տակից ընդգծված ձեռքերը պարզել է վերևում գտնվող Տիրոջը, ում կերպարանքը իշխող է մանրանկարում: Սովորաբար առաքյալները պատկերվում են Քրիստոսի հետևում, սակայն այստեղ նրա դիմաց են: Ուշագրավ է, որ բացակայում է հրաշագործությունը ներկա հրեաների բազմությունը<sup>23</sup>, չկան գերեզմանի քարը բռնած և վարշամակ քանդող սպասավորները, իսկ Ղազարոսի քույրեր Մարիամն ու Մարթան պատկերված են ոչ թե ավանդույթի համաձայն՝ ծնրադիր, Քրիստոսի ոտքերի մոտ, այլ առաքյալների խմբում: ՄՄ 6305-ում Մարիամն ու Մարթան հրաշքից զարմացած հրեաների մեջ են<sup>24</sup>: Ղազարոսի քույրերը ոչ կանոնիկ դիրքերով հանդիպում են հայ մանրանկարչության այլ պատկերներում ևս. եղեգիսի մանրանկարիչ Սարգսի մոտ հենց նրանք են պահում գերեզմանի կափարիչը<sup>25</sup>, իսկ մեկ այլ օրինակում միայն Մարթան է՝ ծնկած Ղազարոսի գերեզմանի մոտ<sup>26</sup>: Դրանցում ևս հրաշքին ականատեսները պատկերված չեն: ՄՄ 9552-ում առանձնակի տպավորիչ է մանրանկարի վերին հատվածի բուսածաղկային ֆոնը:

**Հարուժյուն** (տե՛ս ներդիր, նկ. 27): Տեսարանն ինքնատիպ լուծում է ստացել: Հորինվածքի իմաստային մեկնաբանումը տրված է ներքևից վերև և ներկայացնում է իրար հաջորդող երկու իրադարձություն՝ հրեշտակները Տիրոջ գերեզմանի մոտ և Քրիստոսի հանդիպումը Մարիամ Մագդաղենացու հետ<sup>27</sup>: Այստեղ նկատվում են պատկերագրական որոշ շեղումներ. նախ, բացակայում են գերեզմանը հսկող զինվորները: Հրեշտակները, որ սովորաբար հայտնվում են արդեն Հարուժյուն առած Քրիստոսի դատարկ գերեզմանի մոտ, որտեղ միայն պատանքներն են, մեր օրինակում առկա են և՛ գերեզմանի մեջ հորիզոնական դիրքով պառկած Քրիստոսը, և՛ երկու հրեշտակները: Վերևում՝ Մագդաղենացու և Քրիստոսի մեջտեղում պատկերված է նոնենի, որը, հավանա-

<sup>23</sup> Հրեաների խումբը բացակայում է նաև նկարիչ Իգնատիոսի 1236 թ. նկարագրած Ավետարանի համանուն տեսարանում: Բացի այդ ներկա է միայն մեկ աշակերտ (Նոր Ջուղա 36 (156), թ. 5ա):

<sup>24</sup> Պատկերագրական նմանօրինակ շեղում հանդիպում է նաև արևմտյան արվեստում (Գլազգոյի համալսարանի գրադարան, Hunter U. 32, թ. 11բ):

<sup>25</sup> ՄՄ 10525, թ. 138ա:

<sup>26</sup> Նոր Ջուղա 404(172), թ. 7բ:

<sup>27</sup> Միջնադարյան ֆրիստոնեական արվեստում նկարիչները երբեմն գաղափարական ընդհանրություն ունեցող որոշ թեմաներ զուգորդել են միմյանց կամ մեկը փոխարինել մյուսով՝ պայմանավորված տվյալ վայրի պատմական, նաև աշխարհայացֆային ըմբռնումներով:

բար, խորհրդանշում է նրանց հանդիպման վայրը՝ Գեթսեմանի այգին: ՄՄ 6305-ում ևս միավորված է երկու տեսարան՝ գերեզմանը հսկող զինվորները և յուզաբեր կանանց հանդիպումը հրեշտակների հետ: Քրիստոսի հանդիպումը Մագդաղենացու հետ տրված է առանձին էջով<sup>28</sup>: Երկու ձեռագրերի ծաղկողներն էլ հետևել են Հովհաննես ավետարանչին, համաձայն որի, Քրիստոսը Հարուժյունից հետո հանդիպել է միայն Մագդաղենացուն (Յովհ. Ի 11-18): Հայտնի են հայ մանրանկարչության բազում օրինակներ, որտեղ Քրիստոսը պատկերվել է Հարուժյան տեսարանում՝ միավորելով ավետարանական երկու իրադարձություն<sup>29</sup>: Այսպիսի զուգահեռ հայտնի է դեռևս Ռաբուլայի ավետարանից, և այն վերածնվել է սկսած XI դարից<sup>30</sup>: Այս տարբերակն ընդունված չէր Բյուզանդիայում, սակայն հանդիպում է Արևմուտքում<sup>31</sup>: Հայ մանրանկարչությանը հայտնի առաջին օրինակը հանդիպում է դեռևս 1038 թ. Ավետարանում (ՄՄ 6201, թ. 8ա)<sup>32</sup>: Այս թեման պատկերող որոշ հայկական մանրանկարներում<sup>33</sup>, ինչպես և մեր օրինակներում (ՄՄ 9552, 80բ, ՄՄ 6305, թ. 67բ) նկատում ենք ուշագրավ մի մանրամաս՝ շեփորահար հրեշտակին: Փողհարող հրեշտակները սովորաբար հայտնի են Ահեղ դատաստանի պատկերներից, որտեղ հարուժյուն են տալիս մեռյալներին. «Եվ նա պիտի ուղարկի իր հրեշտակներին մեծ շեփորով, ու պիտի հաւաքեն նրա ընտրեալներին չորս կողմերից՝ երկնի ծագերից մինչև մյուս ծագերը» (Մատթ. 24:31), սակայն դրանց պատկերումը Հարուժյան տեսարանում բնորոշ է Սյունիքի, նաև Արցախ-Ուտիքի մանրանկարչությանը. Այդ հնարքն առաջին անգամ կիրառել է Մոմիկը:

**Ավետարանիչներ** (թթ. 4բ, 82բ, 131բ, 214բ): Ավետարանիչներն օժտված են կանոնիկ հատկանիշներով. Մատթեոսը, Մարկոսն ու Դուկասը նստած են, Հովհաննեսը կանգնած՝ Պրոխորոնին թելադրելիս. հագել են պարեզոտ և քիտոն: Ավետարանիչներից տարեցները՝ Մատթեոսն ու Հովհաննեսը, դեղին լու-

<sup>28</sup> Ա. Միրզոյանն այստեղ հակված է տեսնել Հովհաննու հայտնությունը, տե՛ս Ա. Միրզոյան, *Գրիգոր Տաթևացի և Անանուն Սյունեցի*, պատկեր 49-ի ծանոթագրություն:

<sup>29</sup> ՄՄ2744, ք. 6ա, ՄՄ 4813, ք. 4բ, ՄՄ 4814, ք. 6ա, նոր Ջուղա 404(172), ք. 5ա, նոր Ջուղա 689 (II 150), ք. 10բ, Երուս.2784, ք. 33բ:

<sup>30</sup> C. Cechelli, G. Furlani, M. Salmi, *The Rabula Gospels*, Olten and Lausanne, 1959, Л. Закарян, *Из истории Византийской миниатюры*, Ер., 1980, с. 21.

<sup>31</sup> Ինչպես ողջ Բրիտանյա Արևելքը, հայ միջնադարյան արվեստը ևս հետևել է Բյուզանդիայում արդեն իսկ մշակված և կանոնիկ դարձած պատկերագրական տիպերին՝ հաճախ առանձնանկարով անհատական գծերով և յուրահատուկ մեկնաբանումներով: Միաժամանակ, վաղ ընդունելով Բրիտանյան օրինակները, Հայաստանը բյուզանդական կանոնակարգված տիպերից ավելի վաղ պատկերագրական ձևեր է ունեցել և այդ առումով, Ասորի-Պաղեստինի հետ, եղել Բրիտանյան պատկերագրության օրհաններից մեկը:

<sup>32</sup> Այս տեսարանում հայկական արվեստին բնորոշ է հատկապես Հովհաննեսի և Պետրոսի ներկայությունը: Նրանք Հարության տեսարանում հայտնվում են դեռևս Աղթամարի որմնանկարում (այդ մասին վկայումուղ արձանագրություններ կան):

<sup>33</sup> ՄՄ 2930, ք. 8բ, ՄՄ 6792, ք. 10ա, ՄՄ 10525, ք. 351ա, նոր Ջուղա 47(43), ք. 10ա:

սապասակով են, Մարկոսն ու Ղուկասը՝ կարմիր: Միայն Մարկոսն է, որ տոնգուր ունի: Նստած են աթոռակներին՝ ոտքերի տակ փոքրիկ գորգ (գրակալները բացակայում են), մի ձեռքով բռնել են ծնկներին դրված գիրքը<sup>34</sup>, մյուսով գրում են: Պատկերված գրենական մի քանի պիտույքները սիմվոլիկ բնույթ են կրում: Մատթեոսն ու Մարկոսը հակվել են դեպի գիրքը, մինչդեռ Ղուկասը գրեթե ուղիղ դիրքով է: Հովհաննեսը շրջված նայում է երկնային սեգմենտից դուրս ելած Աստծո աշին: Աջ ձեռքն օրհնող շարժումով ուղղել է դեպի Պրոխորոնը, իսկ ձախը դարձյալ օրհնության մտաբերանի մոտ: Նրանք պատկերված են ճարտարապետական կառույցների ներքո, որոնց հետնամասը դեկորատիվ մշակման է ենթարկվել:

**Կիսախորաններ (թթ. 5ա, 83ա, 132ա, 215ա):** Դրանցում առկա են հորինվածքի պարտադիր տարրերը՝ ճակատազարդը, ավետարանչի խորհրդանիշը ներկայացնող գլխատառը և ընթերցվածները նշող խաչով պսակված աջ լուսանցազարդը: Ավետարանիչների խորհրդանիշները հայտնվում են նաև ճակատազարդերում, որոնց ձևավորման համար կիրառվել են բուսական զարդամոտիվներ՝ երեքնուկներ, քառաթերթ ծաղիկներ, ականթի տերևներ, խաչ և այլն:

Մատթեոսի անվանաթերթի ճակատազարդում տեղ է գտել շրջանակի մեջ առնված Տիրամոր ու մանկան պատկերը՝ ուղեկցված հրեշտակներով<sup>35</sup>: Ընդհանրապես, մոր և մանկան թեման տարածված է եղել հատկապես Վայոց ձորի XIII-XIV դարերի ճարտարապետական դպրոցում: Դրանով զարդարվել են եկեղեցիների շքամուտքերի ճակատակալ քարերը (Արենի, Նորավանք, Արատես, Սպիտակավոր Սբ. Աստվածածին): Վայոց ձորի արվեստի այս առանձնահատկությունը հատուկ է նաև տեղի մանրանկարչական դպրոցին: Մարկոսի անվանաթերթի ճակատազարդում դարձյալ տարածում ստացած մոտիվ կա՝ մեղալիոնի մեջ առնված Քրիստոսի պատկերը՝ երկու կողմից նստած առյուծներով:

Ղուկասի անվանաթերթի ճակատազարդում դիմահայաց երկու ցուլի մեջտեղում խաչի պատկեր է պատվանդանի վրա: Այս դրվագը ևս փաստում է քանդակագործության և մանրանկարչության սերտ առնչությունը, քանի որ հայ քանդակագործության մեջ բավական տարածված է խաչի պատկերումն աստիճանաձև պատվանդանների վրա: Բացառված չէ, որ դրանք խորհրդանշական արտացոլումը լինեն Գողգոթայի բլրի կամ քրիստոսաբանական որոշ այլաբանությունների: Պակաս հավանական չէ, որ դա պատկերագրական արտահայտությունն է դեպի երկինք տանող նոր աշտանակի կամ սանդուղքի հետ

<sup>34</sup> Գիրքը ձևկների վրա դնելը ամենատարածվածն էր 10-րդ դարից սկսած, տե՛ս *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Band 3, Lieferung 11, Stuttgart, 1978, S. 471, s.v. “Insignien” [Klaus Wessel], Վ. Ղազարյան, «Ավետարանիչների պատկերագրությունը 14-րդ դարի կիրիկյան մանրանկարչության մեջ», *Հայ արվեստին նվիրված միջազգային 2-րդ սիմպոզիում*, հ. 4, Եր., 1978, էջ 87:

<sup>35</sup> Երկու կողմից հրեշտակների առկայությունն գալիս է բյուզանդական ավանդույթից:

խաչը համեմատող մեկնությունների: Երկրպագությունն առարկան բարձունքի վրա կանգնեցնելու առաջնային նպատակը նրա առանձնակի սրբազան կարգավիճակի կարևորումն է Գողգոթայի ներկայացումը: Հայաստանի վաղ միջնադարյան ձգված համամասնություններով խաչերում, ինչպես մեր օրինակում, ավելի ակնհայտ են բուսականացման փորձերը, ինչը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ ընդհանուր քրիստոնեական ավանդույթներին զուգահեռ Հայաստանում շատ ավելի կարևորվել են խաչի կենացածառային ընկալումները<sup>36</sup>:

Հովհաննեսի անվանաթերթում (տե՛ս ներդիր, նկ. 28) ինքնատիպ են թե՛ ճակատագրորում Քրիստոսի վարշամակը բռնած արծիվները, որ խորհրդանշում են արքայական փառքը, թե՛ գլխատառ Ի-ն: Այն բաղկացած է շորս ավետարանիչների խորհրդանշաններից, որը վերևից ավարտվում է Քրիստոսի նստած ֆիգուրով մի ձեռքը օրհնող, մյուսում՝ Ավետարան: Ըստ Ս. Տեր-Ներսեսյանի, այդօրինակ գլխատառը «պատկանում» է Գլաձորի դպրոցի մանրանկարչությանը<sup>37</sup>: Վերջինս առաջին անգամ հանդիպում է Հովհաննես Օրբելի 1300 թ. Ձեռագրում (Նոր Ջուղա35, թ. 249ա), նաև Թորոս Տարոնացու նկարագրողումներում և Աբրահամ րաբունապետ-ձաղկողի մոտ<sup>38</sup>: Այդօրինակ Ի գլխատառը սերում է կիրիկյան զարգացած «պատմականացված» կոչվող գլխատառերից:

Այսպիսով, թեև ՄՄ 9552 ձեռագրի ծաղկողն օգտվել է գաղափար օրինակից, այդուհանդերձ, այն առանձնանում է լուծումներով և ստեղծագործական յուրօրինակ մեկնաբանությամբ: Մեր հակիրճ անդրադարձը փաստում է, որ Օրբելյանների հովանավորությամբ գործող Հերմոնի վանքը գրավոր մշակույթի կարևոր դպրոց է եղել՝ չնայած դարաշրջանի քաղաքական ու սոցիալ-տնտեսական դժվարություններին: Հերմոնի գրչատան գոյության մեկուկեսդարյա պատմության ընթացքում այնտեղ ստեղծվել են աստվածաբանական, փիլիսոփայական և ծիսական բնույթի մատյաններ, որոնցից պահպանվել է շուրջ երեսունհինգը:

### Лусине Барсегян Рукопись XV века из Гермонского монастыря

Значительную роль в культурной жизни Вайоц дзора сыграл Гермонский монастырь, где в 1338 году был основан университет,

<sup>36</sup> Հ. Պետրոսյան, *Խաչքար. ծագումը, գործառույթները, պատկերագրությունը, իմաստաբանությունը*, Եր., 2008, էջ 43:

<sup>37</sup> S. Der-Nersessian, *Manuscripts arméniens illustrés dès XII<sup>e</sup> XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1936, p. 116, Ա. Ավետիսյան, *Հայկական մանրանկարչության Գլաձորի դպրոցը*, Եր., 1971, էջ 102:

<sup>38</sup> ՄՄ 206, ք. 496ա, ՄՄ 5303, ք. 307ա, Հարթֆորդ, Փեյս Մեմորիալ գրադարան, Arm. 3, ք. 237ա:

ставший прямым продолжением знаменитого Гладзорского университета. Памятные записи свидетельствуют, что школа Гермона существовала с интервалами почти полтора века, с 1311 по 1481 г. Здесь переписывались и иллюстрировались кодексы философского, теологического и ритуального содержания, около 35-и из которых дошли до нас. Среди них особняком стоит Евангелие 1423 года, переписанное писцом Ованнесом (Матенадаран 9552). Оно содержит 6 сцен из праздничного цикла (Благовещение, Рождество, Вход в Иерусалим, Преображение, Воскрешение Лазаря, Воскресение), портреты евангелистов, титульные листы, а также незатейливые маргиналии и орнаментальные буквы. Это единственный кодекс из монастыря Гермона, содержащий сцены из жизни Христа. Последние по иконографии, композиционной схеме и стилистике схожи с известным Евангелием Матенадаран 6305 (XIV-XV вв., не имеет точной датировки и локализации). При общем сходстве, Евангелие Гермона отличается индивидуальным и творческим подходом к трактовке тем, свидетельствуя о том, что скрипторий монастыря Гермона был важным культурным центром.

### **Lusine Barseghyan**

#### **A XV Century Manuscript Illustrated at Hermon Monastery**

In the cultural life of Vayots dzor a significant role belonged to Hermon monastery, where in 1338 a University was founded, which became an immediate continuation of the famous Gladzor University. Manuscript colophons witness to the fact that the Hermon school continued its activity with interruptions for more than a century and a half, between 1311 and 1481. About 35 manuscripts with theological, philosophical and ritual contents, copied and illuminated in this school have been preserved. Outstanding among them is the Gospel copied by scribe Hovhannes in 1423 (M 9552). It contains six scenes of the Life of Christ (Annunciation, Nativity, Entry into Jerusalem, Transfiguration, Razing of Lazarus, Resurrection), portraits of the Evangelists, title pages, also simple marginalia and ornamental letters. This is the only extant codex from the Hermon monastery containing illustrations of Christ's life. By their iconography, compositional structure and style, they resemble the famous Gospel M 6305 (14-15<sup>th</sup> cc., exact time and place unknown). Despite this similarity, the Hermon Gospel is notable for an individual and creative approach to the interpretation of topics and proves that the Hermon scriptorium was an important cultural center.

## ԻՎԵԹ Ն. ԹԱԶԱՐՅԱՆ

### ՍՊԱՀԱՆԻ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉԱԿԱՆ ԳՊՐՈՑԻ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՆՆԵՐԸ, ՌԵԶԱ ԱԲԲԱՍԻՆ ՈՒ ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆԻ ԹԻՎ 1999 ՀԱՎԱՔԱԾՈՒՆ

Պարսկական գեղանկարչությունը, ինչպես և Իրանի ողջ պատմությունը, անցել է բազմաթիվ վայրիվերումների միջով, որոնք ուղղակի և անուղղակի կերպով կապված են եղել սոցիալ-քաղաքական և կրոնական գործոնների հետ: Գեղանկարչությունը զարգանում էր մի իրավիճակում, երբ գրեթե բացակայում էր քաղաքական կայունությունն ու ստեղծագործական ազատությունը: Գեղանկարչությունը Իրանում զարգանում էր այն պարագայում, եթե ղեկավար անձը (շահը կամ մի այլ պաշտոնյա) հետաքրքրված էր արվեստի այդ ճյուղով, կամ ինչ-ինչ պատճառներով հովանավորում էր այն: Բնական է, որ երբ արվեստի մի որևէ ճյուղի զարգացումը պայմանավորված է մեկ անձով ապա, թատերաբեմից վերջինիս հեռացումով դադարում է նաև այդ զարգացումը: Գեղանկարչության Սպահանի դպրոցը նույնպես ենթարկվել է այս օրինաչափությանը:

Երբ Շահ Թահմասբը 1552 թ. դադարեցրեց աշակցությունը արվեստագետներին, կազմալուծվեցին նաև նկարչատները, և շատ արվեստագետներ ստիպված եղան մեկնել Մաշհադ քաղաքը կամ Հնդկաստան: Որոշ գեղանկարիչներ էլ հիմնեցին մասնավոր արվեստանոցներ և սկսեցին նկարազարդել գրքեր ազնվականների համար, կամ ստեղծել առանձին գեղանկարներ: Շահ Իսմայիլ Երկրորդի իշխանության գալուց հետո՝ 1576 թ., շնորհիվ այն հետաքրքրության, որ կար նկարչատների նկատմամբ, արվեստագետները միավորվեցին՝ որպես կենտրոն ունենալով Ղազվինի գրադարանը և շարունակեցին ստեղծագործել:

1577 թ. Շահ Իսմայիլ Երկրորդի մահից հետո այդ նկարչատունը նորից անկում ապրեց: Երբ Շահ Աբբաս Առաջինը 1597 թ. մայրաքաղաքը պաշտոնապես Ղազվինից տեղափոխեց Սպահան, ընդլայնեց արքունի կառույցները: Այստեղ նկարչատներն առանձնացվեցին գրադարաններից և ձեռք բերեցին անկախ կարգավիճակ:

Հետագայում Սեֆևիդների իշխանության վերջին տարիներին նկարչատները բազմացան, որոնցից հիսունը գտնվում էր պալատում, իսկ մյուսները՝ պալատից դուրս: Սրանցից յուրաքանչյուրն ուներ հատուկ պարտականություն: Արվեստանոցն ուներ իր ղեկավարը և ըստ եղած տարածքի ու աշխատանքի ծավալի՝ կաշին անհրաժեշտ քանակի աշխատողներ: Յուրաքանչյուր արվեստանոց ուներ «մոշարաֆ» կոչվող հարկային վերակացու և նրա պարտա-

կանություններից էին արվեստանոցի եկամուտները, վաճառքն ու ծախսերն արձանագրելը: Մոշարաֆը պատասխանատու էր տեսուչի առջև և պետք է հաշվետու լիներ նրան<sup>1</sup>:

Արվեստանոցի տնօրենին կոչում էին «հավաքատեր»: Արվեստանոցների տեսուչը մոշարաֆի զեկուչը մանրակրկիտ լսելուց և ուսումնասիրելուց հետո կազմում էր համապարփակ զեկուչը և ներկայացնում լիազոր նախարարին: Առանց լիազոր նախարարի ստորագրության, որևէ փաստաթուղթ վավերական չէր: Լիազոր նախարարի հաստատումից հետո, ստորագրում էր հաշվապահը, իսկ տեսուչը կնքում էր այն: Այդ ձևակերպումներից հետո ստացականը պատրաստ էր գումարներ ստանալու համար:

Շահ Աբբաս Առաջինը 1588 թ. տասնյոթ տարեկանում բազմեց Իրանի գահին: Այդ պահին երկիրը ծանր պայմաններում էր և ուներ բազմաթիվ խնդիրներ. այդ թվում՝ կառավարության դատարկ գանձարանը, «ղզլբաշների» հակահառավարական դավադրությունը, արևմտյան սահմաններում օսմանցիների սպառնալիքները և արևելքում ուզբեկների հարձակումները<sup>2</sup>: Շահ Աբբասը կարողացավ վերացնել խառնաշփոթ իրավիճակն Իրանում ու կարգուկանոն հաստատեց. տիրեց հարաբերական անդորր:

Շահ Աբբաս Առաջինի իշխանության տարիներին նոր մայրաքաղաք Սպահանը դարձավ Իրանի հզորության ու կայունության խորհրդանիշ: Մայրաքաղաքի տեղափոխումը Ղազվինից Սպահան տեղի ունեցավ 1598 թ.<sup>3</sup>: Շահը հովանավորում էր արվեստները: Բայց և այնպես, արվեստի տարբեր ճյուղերի հանդեպ Շահի ցուցաբերած հովանավորչական քաղաքականությունը բացատրվում էր ոչ այնքան թագավորի գեղագիտական հակումներով, որքան քաղաքական ու տնտեսական դրդապատճառներով:

Կարելի է ենթադրել, որ Շահ Աբբասը գեղարվեստական իրերը դիտարկում էր իբրև կարևոր կապիտալ և այդ ստեղծագործությունների արժեքն առավելապես գնահատում էր տեղացի և օտար գնորդների, այլ ոչ թե իր ճաշակով: Հիշատակվում է, օրինակ, որ Ռեզա Աբբասի գեղանկարն այնքան է գերել թագավորին, որ նա համբուրել է արվեստագետի ձեռքը<sup>4</sup>: Նույնիսկ ենթադրություն կա որ, երբ Ռեզա Աբբասին զբաղվում էր գեղագրությամբ, հարկ եղած դեպքում թագավորը անձամբ էր մոմը պահում<sup>5</sup>:

<sup>1</sup> Տե՛ս է. Քեմփֆը, Քեմփֆի համփոդական նոթերը, թարգ. Քեյքավուս Ջահանգարի, (Խարազմի), Թեհրան, 1981թ., էջ 145 /պարսկ./:

<sup>2</sup> Տե՛ս Յ. Աժանդ, Կերպարվեստի Սպահանի դպրոցը, (Ֆարհանգեստանե հոնար), Թեհրան, 2006 թ., էջ 31 /պարսկ./:

<sup>3</sup> Տե՛ս Գ. Թ. Ռայս, Իսլամական արվեստ, թարգ. Մահմադեբ Բահար, էլմի Ֆարհանգի, Թեհրան, 2-րդ հրատարակություն, 2002թ., էջ 155 /պարսկ./:

<sup>4</sup> Տե՛ս Ա. Քաջբախշ, Սեֆևիների պատմությունը, Նավիդե Շիրազ, Շիրազ, 1999թ., էջ 204 /պարսկ./:

<sup>5</sup> Տե՛ս Ռ. Սիվերի, Սեֆևիների շրջանի Իրանը, թարգ. Ա. Սաբբա, Քերպե Թեհրան հրատ., Թեհրան, 1984, էջ 115 /պարսկ./:

Շահ Աբբասի օրոք Սպահանը դարձավ քաղաքական ու առևտրական խոշոր կենտրոն, կառուցվեցին շուկաներ, մզկիթներ, պալատներ, դպրոցներ և գործատներ: Նոր մայրաքաղաքը զարգացնելու համար Շահը խրախուսեց ներդրումները, և կարճ ժամանակ անց, տարբեր ազգերի առևտրականներ ու գործարարներ բնակություն հաստատեցին Սպահանում՝ նպաստելով առևտրի աշխուժացմանը: Նա Սպահան քաղաքի հին կառուցվածքի մեջ էական փոփոխություններ չկատարեց և որոշեց կառուցապատման աշխատանքներն իրականացնել քաղաքի հին թաղամասերից քիչ հեռու: Դրա հետևանքով Սպահանն ունեցավ ավանդական և նորաոճ հատվածներ: Այսպիսով, Սպահան քաղաքի կառուցման մեջ համադրվեցին ավանդապաշտությունն ու նորարարությունը: Շահ Աբբաս Առաջինի իշխանության հետագա տարիներին զարգացան նաև արդյունաբերության և արվեստի տարբեր ճյուղերը:

Նոր Սպահանի կենտրոնը՝ «Նախշե Ջահան» հրապարակը, ուղղանկյունաձև էր՝ 507 մետր երկարությամբ և 157 լայնությամբ: Ավելի քան երեք տասնամյակի ընթացքում նրա շուրջը կառուցվեց երկհարկանի գավիթ բոլոր չորս անկյուններում կարևոր շենքերով: Այդ համալիրը Սեֆևյան իշխանության վերականգնանացման խորհրդանիշն էր: Մուտքի հյուսիսային կողմում էր գտնվում Շահի շուկան և Մեծ շուկան, որը պետության տնտեսական գործունեության սիրտն էր, և նրա վեհաշուք չափերն ու պատերի տեսքը ցույց էին տալիս Շահ Աբբասի ջանքերը՝ առևտուրը զարգացնելու և արդյունաբերության նոր ճյուղեր ստեղծելու ուղղությամբ:

Հրապարակի հարավային կողմում գտնվում էր Շահի մզկիթի ամրակուռ շինությունը, որը խորհրդանշում էր Սեֆևյան դինաստիայի հավատարմությունը իսլամի շիա ուղղությանը և կրոնի ու պետության միջև հիմնավոր կապը: Հրապարակի արևմտյան կողմը հարում էր թագավորի պալատին և դատարաններին, որը երկրի կենտրոնացված իշխանության վարչական սիրտն էր: Հրապարակի արևելյան հատվածում էր գտնվում Շեյխ Լոթֆոլլահի մզկիթը, որը համարվում էր Շահի անձնական մզկիթը: Այն վեհաշուք աղոթատեղի էր և ընդգծում էր թագավորի ծագումնաբանությունն ու դերակատարությունն իր ժողովրդի կրոնական առաջնորդման գործում<sup>6</sup>: «Չարբաղ» կոչված պարտեզը կառուցվեց քաղաքային բնակչության համար իբրև ժամանցի վայր, իսկ Ջայանդեռուզ գետն՝ իր մեծաշուք կամուրջներով դարձավ զբոսաշրջիկներին հյուրընկալելու վայր:

Շահ Աբբասի ջանքերով Սպահանն ի վերջո դարձավ ծաղկուն քաղաք, որի կենտրոնական պողոտաները լի էին արհեստանոցներով և խանութներով: Օտարերկրյա առևտրականները Չինաստանից, Հնդկաստանից, Կենտրոնական

<sup>6</sup> Տե՛ս Ա. Վելզ, Շահ Աբբասը և Սպահանի արվեստները, թարգ. Ա. Քաղզա, (Ֆարհանգուարայե հոնար) հրատ., Թեհրան, 2006, էջ 23 /պարսկ./:



Ասիայից, Արաբիայից և անգամ Օսմանյան կայսրությունից սպահանցի արհեստավորների պատրաստած իրերը գնելու նպատակով այցելում էին մայրաքաղաք:

Տեղացի արվեստագետների և արհեստավորների կողքին ավելացան նաև հազարավոր հայեր, որոնց Շահ Աբբասը Արաքսի հովտից ու Հայաստանի կենտրոնական շրջաններից բռնի տեղահան էր արել ու տեղափոխել Սպահանի մոտ: Հայերը հաստատվեցին Սպահանի մերձակայքում, Ջայանդեռուզ գետի աջ ափին՝ հիմնելով Նոր Ջուղան: Այստեղ հաստատված հայ արհեստավորներն ու արվեստագետները նպաստեցին արվեստների ծաղկմանը Սպահանում:

Շահ Աբբասը հատուկ քաղաքականություն էր վարում հայերի նկատմամբ: Բավական հոգատար էր նրանց հանդեպ: Առաքել Դավրիժեցին արձանագրել է, որ Շահ Աբբասն ի պատասխան այն պարսիկների, որոնք դժգոհել էին հայերի նկատմամբ Շահի բարյացակամ լինելու պատճառով, պատասխանել էր. «Դուք այդ դատարկ սիրալիրության համար մի վշտանաք ու ինձ մի մեղադրեք... Ես նրանց չբերեցի իրենց օգուտի համար, այլ որպեսզի մեր երկիրը շենացվի ու մեր ազգն ավելանա: Եվ այժմ քրիստոնյա ազգի մարդկանց, որոնք իրենց երկրից եկել ու այժմ այստեղ են ապրում, եթե նրանց մաս առ մաս կոտորենք, հող առ հող բաժանենք, նրանցից ոչ ոք մեր կրոնին չի դառնա, նաև մյուսները՝ խրտնելով, կսկսեն թաքուն փախչել և վերադառնալ իրենց երկիրը, իսկ մեր աշխատանքը իզուր կանցնի: Այդ պատճառով եմ ես նրանց նկատմամբ սիրալիր»<sup>7</sup>:

Սեֆևյան հարստության վարչաքաղաքական կենտրոնացումը Սպահանում, բազում արվեստանոցների հիմնումը, թագավորի աշակցությունն արվեստագետներին, Իրանի հարաբերությունների ընդլայնումը Արևելքի ու Արևմուտքի հետ, արևմտյան արվեստին ընդառաջ գնալը պայմաններ ստեղծեցին, որ հիմնադրվի Սպահանի մանրանկարչական դպրոցը:

Անուրանալի է Շահ Աբբաս Առաջինի կարևոր դերը արվեստի այդ դպրոցի ձևավորման ու զարգացման գործում: Շահ Աբբաս Առաջինի և Շահ Աբբաս երկրորդի ժամանակաշրջանում Իրանի գլխավոր նկարիչը՝ «նաղաշբաշին», արժանանում էր «Աբբասի» տիտղոսին (թարգմանաբար՝ Աբբաս= առյուծ իսկ Աբբասի= այն անձը, ով Շահ Աբբասի կողմից ստանում է հատուկ կարգավիճակ) և կարող էր այդ տիտղոսը կիրառել իր մակագրության մեջ: Ռեզա Աբբասին այն բացառիկ գեղանկարիչներից էր, որ Շահ Աբբաս Առաջինից ստացել էր այդ տիտղոսը:

Սեֆևյանների ժամանակաշրջանում թագավորական գրադարանները սովորաբար կազմված էին երկու հիմնական մասերից. մի մասը գրքերի պահպանման համար էր, իսկ մյուս մասը՝ նոր գրքերի պատրաստման: Այս մասի

<sup>7</sup> Ա. Դավրիժեցի, Պատմություն, Եր., 1988, էջ 62:

արվեստագետները դասակարգվում էին ըստ մասնագիտության և հատուկ սեյակներում աշխատում էին արքունիքի պատվերների կատարման համար: Թագավորական գրադարանում արվեստանոցը կոչվում էր «Սուրաթխանե», որտեղ աշխատում էին գեղանկարիչներն ու ուրվագծողները: Ավելի ուշ «սուրաթխանե» անվանափոխվեց «Նաղաշխանե» (թարգմ.՝ նկարչատուն): Նկարչատան ղեկավարին անվանում էին «Նաղաշբաշի» (գլխավոր նկարիչ):

Գեղանկարչության ոլորտում ներդրումներն ու պետական հովանավորությունը, արվեստանոցների կառավարման ճշգրիտ կարգն ու կանոնը, պետական այրերի կողմից ցուցաբերվող հովանավորությունը, արվեստանոցներում արտադրանքի և ստեղծագործությունների որակի վերահսկողությունը, ինչպես նաև արվեստագետներին նյութապես ու հոգեպես շահագրգռելը այն գործոններն էին, որոնք ստեղծեցին հիմք «Սպահանի դպրոց» անվամբ արվեստի ու գեղանկարչության նոր ոճի երևան գալու համար:

\*\*\*

Ռեզա Աբբասին XVII դարի Սպահանի դպրոցի հիմնադիրն է ու նրա ամենահայտնի ներկայացուցիչը: Նրա ղեկավարությամբ գործող դպրոցը բարգավաճել է ու ընդարձակվել: Վստահորեն կարող ենք ասել, որ մեր օրերում Ռեզա Աբբասի անունը Սպահանյան դպրոցի հոմանիշն է դարձել: Այս դպրոցի սաներն էին, որ խզեցին կապը նկարչության և գրականության միջև, և նկարիչները հեռացան իրանական գեղանկարչության նախկին ավանդույթներից: Սա հնարավորություն տվեց, որ առօրյա իրադարձությունները նույնպես հայտնվեն նկարիչների տեսադաշտում: Սպահանի դպրոցում, նախկին դպրոցների համեմատ, փոխվեցին մարդկային կերպարների համաչափությունները: Վերջիններս սկսեցին պատկերվել բարձր հասակով և գեղեցիկ կազմվածքով. ըստ էության այս դպրոցի շատ ստեղծագործություններում մարդը հորինվածքների հենասյունն էր: Նվազեց մարդկային կերպարների քանակը, մինչդեռ նախկինում գեղանկարները բազմակերպար էին: Նկարիչները կրում էին եվրոպական արվեստի ազդեցությունը:

Այդ ազդեցությունը պայմանավորված էր Իրան ներմուծված եվրոպական արվեստի գործերով և Սպահանում բնակվող եվրոպացի նկարիչների հետ անմիջական շփմամբ: Իրենց դերը խաղացին նաև Նոր Ջուղայում բնակվող հայերի և Հնդկաստանի Գուրքանի դպրոցի<sup>8</sup> նկարիչների աշխատանքները: Սպահանի դպրոցի ծաղկման շրջանում հանդիպում ենք այնպիսի նկարչական աշխատանքների, որոնց մեջ նկատվում է ծավալի, խորության, լույսի ու ստվերի

<sup>8</sup> Հնդկաստանի Գուրքանյան ( Մեծ Մոզոլների) կայսրությանը վերաբերող արվեստն է, որը Հումայուն շահի (XVI դարի կեսերին) աջակցությամբ սկիզբ առավ և որի զարգացումը շարունակվեց մինչև Մոհամմադ Շահ Գուրքանի ժամանակները (XVIII դարի առաջին կեսը):

ցուցադրման ձգտում: Սա զուգադրիպում է եվրոպական թեմաների նկատմամբ օրավուր աճող հետաքրքրություն և մեծամասշտաբ կտավներում յուզաներկի օգտագործման հետ<sup>9</sup>:

Այնուամենայնիվ, եվրոպական արվեստի անմիջական ներթափանցումը այս նոր ալիքի ի հայտ գալու միակ պատճառը չէր: Հնդկաստանի հետ կապն ու հայերի ներկայությունը նոր Ջուզյում նույնպես իրենց դերն էին խաղում այս հարցում:

Այս «դպրոցում» արվեստագետները հրաժարվեցին նաև մանրանկարչության մեջ հորինվածքային հարդարանքներից ու խճճված զարդարանքներից և բավարարվեցին փոքր ծառերով, թփերով և ծաղիկներով, որոնցով լրացվում էր տեքստը: Սպահանի դպրոցի գեղանկարներում ակնհայտորեն երևում է բնորդի մասնագիտությունը, դիրքն ու պաշտոնը: Ուշադրություն դարձվեց աչքերի, շրթունքների, քթի, մազերի և արտահայտիչ այլ տարրերի վրա: Դեմքերն ընդհանուր առմամբ կանացի նրբություն ստացան, այն աստիճան, որ երբեմն դժվար է լինում տարբերել պատկերվածը տղամարդ է, թե՞ կին:

Մեղմ ներկապակի դաշտում երբեմն աչքի է ընկնում ոսկեգույնը՝ առանձին, երբեմն էլ մի այլ գույնի հետ համադրված: Ընդհանուր առմամբ գծանկարներում բացի բուն գծանկարի թանաքի գույնից, առավելագույնս աչքի են ընկնում երկու որևէ այլ գույն: Նույն գույները, որ կիրառվել են գեղանկարիչների ու գեղագիրների կողմից, խորհրդանշում են համեստություն և պարզություն: Հավանաբար և՛ գեղագիրների, և՛ նկարիչների բուն նպատակն էր, որ դիտողի ուշադրությունը հրավիրեն միայն պատկերված անձի վրա: Նրանք խուսափում էին ցանկացած շեղումից: Մանրամասնություններին դիմում էին միայն տպավորությունը կրկնապատկելու նպատակով:

Սպահանի դպրոցում մեղմ գույների առկայությունը գուցե կարելի է կապել այդ շրջանում տարածված սուֆիզմի հետ<sup>10</sup>: Գույների բազմազանությունն այս դպրոցում փոխարինվում է գծերի բազադրիչների նոր որակով, որը նախկինում սահմանափակվում էր: Այժմ սահուն կերպով և ճկունությամբ ուրվագծին հոգի է հաղորդվում, այն աստիճան, որ նույնիսկ որոշ գեղանկարներում ներկ չի օգտագործվում:

<sup>9</sup> Տե՛ս Ռ. Փաֆրագ, Իրանի նկարչությունը վաղ ժամանակաշրջանից մինչ այսօր, Թեհրան, 2007, էջ 133 /պարսկ./:

<sup>10</sup> Սուֆիզմը՝ սուֆիական իսլամը կամ թասավվոֆը միստիկական հոսանք է իսլամում, դասական արաբա-մուսուլմանական փիլիսոփայական հոսանքներից մեկը: Ըստ սուֆիստների՝ սուֆիզմը հոգու մաքրումն է պիղծ հատկություններից: Այս հասկացության տակ միավորվում են այն բոլոր մանմեղական ուսմունքները, որոնց նպատակը տեսական հիմունքների և գործնական միջոցների մշակումն է, որոնց գործադրմամբ մարդը ճանաչում է Աստծուն: Որոշ սուֆիներ, որպես կրոնական համոզումների ճշմարիտ ուղի, կյանքում ընտրում են մենությունը, աղիատությունը և թափառաշրջիկությունը: Այդ սուֆիներին սովորաբար անվանում են դերվիշներ:

Անձնավորումը սովորաբար իրանական գեղանկարչական այլ դպրոցներում օգտագործվում էր որպես ուրվագծման գլխավոր հիմք, այն աստիճան, որ դիմանկարչությունը փոխարինեց գրքերի նկարազարդմանը և տարածվեց արքունիքից դուրս հասարակության այլ խավերի՝ գյուղացիների, գերվիշների մեջ:

\*\*\*

Ռեզա Աբբասիի ինքնությունը երկար ժամանակ եղել է ուսումնասիրողների քննարկման առարկա: Պատճառը տարատեսակ դրոշմակնիքների տակ եղած ստորագրությունների տարբերությունն է՝ Ռեզա, աղա Ռեզա և Ռեզա Աբբասի անուններով: Մշտապես հարց է առաջացել, թե արդյո՞ք աղա Ռեզան, Ռեզան և Ռեզա Աբբասին միևնույն անձնավորությունն են, թե երեք տարբեր անձինք: Այսօր արդեն Ռեզա Աբբասիի կենսագրությունը վերծանելու համար գոյություն ունեն հինգ հավաստի աղբյուրներ, ըստ որոնց՝ Ռեզան, աղա Ռեզան և Ռեզա Աբբասին նույն անձն է, սակայն երեք անունով ու կնիքներով<sup>11</sup>: Այս տեսակետը վերջնականապես ապացուցեց Շիրա Քոնբայը 2006 թվականին Ռեզա Աբբասիի մասին իր ծավալուն գրքում<sup>12</sup>:

Սեֆևյան հայտնի գեղանկարիչ Ռեզա Աբբասին ազդվել է Մինասից: ՌՎ է եղել Մինասը: Նա XVIII դարի Նոր Զուլայի հայտնի նկարիչներից էր: Մինասի մասին գրվել են զանազան ուսումնասիրություններ: Բազում աշխատանքներ են վերագրվում նրան, որոնք կատարվել են նկարչի կենդանության օրոք կամ XVIII դարում: Հավաստի ու վստահելի աղբյուրը, որը համեմատաբար ամբողջական տեղեկություններ է հաղորդում Մինասի մասին, Առաքել Դավրի-

<sup>11</sup> Բայց ժամանակին հետազոտողներից շատերը համոզված են եղել, որ դրանք երեք առանձին նկարիչներ են: Շիրա Քոնբայը Ռեզա Աբբասիի մասին իր գրքում ներկայացնում է վերոհիշյալ հետազոտողների կարծիքները և այստեղ հարկ ենք համարում մեջբերել փաստերից մի ֆանիսը<sup>11</sup>. «1912 թ. Մարտինը գտնում էր, որ աղա Ռեզան նույն ինքն էր Ալիոեզա Թարբիզի գեղագիր հարսաթն է, որը կատարում էր նկարչական աշխատանքներ: Շուրջ 1914 թ. աղա Ռեզա նկարչին առանձնացնում է Ալիոեզա գեղագրից: 1929 թ. Արնոլդը աղա Ռեզային և Ռեզա Աբբասիին երկու տարբեր անձինք է համարում: Բյոշերն էլ նույն տարում նման կարծիք է հայտնում: 1930 թ. Դիմանդը Ալիոեզա Աբբասիին համարում է Շահ Աբբասի ժամանակաշրջանի գեղագիր-նկարիչ և Աղա Ռեզային Շահ Թահմասպի գահակալության վերջին տարիների նկարիչ: 1933 թվականին Բենյոն-Վիլկոնսինը և Գրեյը իրենց համատեղ գրքում Ռեզա Աբբասիին տարբերում են աղա Ռեզայից: 1934 թ. էքսինգհաուզենը աղա Ռեզային համարում է ավելի վաղ շրջանի գործիչ, քան Ռեզա Աբբասին էր և նրանից տարբերվել ավելի մեծ: Քյունհեյլը 1939 թ. համոզված էր, որ Ռեզային իր ժամանակակիցները անվանել են աղա Ռեզա, որը հետագայում հանաչվել է որպես «Ռեզա Աբբասի»: 1961 թ. Բագիլ Գրեյը աղա Ռեզային և Ռեզա Աբբասիին առանձին նկարիչներ էր համարում, և Գրուբեն էլ նույն կարծիքին էր 1962 թվականին: 1976 թ. Անտոնի Վեյլը Ռեզա Աբբասիին և Ռեզային նույնացնում է, սակայն հիմնավոր պատճառներ չի ներկայացնում իր տեսակետը ապացուցելու համար»:

<sup>12</sup> Տե՛ս նույնը, էջ 40:

ժեցու «Պատմութիւն»ն է: Նրան անդրադարձել է արվեստագետ Մանյա Ղազարյանը իր «Հայ Կերպարվեստը XVII-XVIII դդ.» մենագրութեան մեջ: Կարող ենք ավելացնել նաև Արամ Երեմյանի «Նկարիչ Մինասի կյանքի և ստեղծագործութեան հիմնական գծերը» և Լևոն Մինասյանի «Վարպետ Մինաս. Ջուղայի հայտնի նկարիչ»<sup>13</sup> ուսումնասիրութիւնները:

Մինասը ինքնուս նկարիչ էր և իր ժամանակակիցների համեմատությամբ համարվում էր ինքնատիպ ու տարբեր: Դավրիժեցին իր գրքում Մինասին ներկայացնում է որպես Իրանի ժողովրդի պարծանք ու հպարտութիւն: Նա ավելացնում է. «Արվեստի առավել վայելչակերտ, գեղեցկատիպ, չքնադատես հորինվածքի համար ջուղայեցի մեծամեծները տանում էին իրենց ապարանքներին, տների հարկերը ծաղկելու և նկարազարդելու»<sup>14</sup>:

Նոր Ջուղայի հայտնի ապարանքներից էր մեծանուն հայ Խոջա Պետրոս Վելիջանյանի տունը, որի որմնանկարները, ըստ Հ. Տեր-Հովհանյանի, Ա. Երեմյանի և Մ. Ղազարյանի, Մինասի գործերն են: Առաքել Դավրիժեցին ընդգծում է Խոջա Սաֆրազի տան զարդարանքը, որը Մինասի վրձնի գործն էր և նշում է, որ Շահ Սաֆի Սեֆ7ին առաջին անգամ Մինասի գործը դիտել է Խոջա Սաֆրազի տանը և Մինասին հրավիրել զարդարելու իր պալատները<sup>15</sup>: Այս պատմութեան մանրամասները հետևյալն են. Մի օր երբ Շահ Աբբասը հյուրընկալ էր Խոջա Սաֆրազի տանը, նկատեց տան պատերի չքնաղ զարդանկարները և հետաքրքրվեց, թե ով է նկարիչը: Դրանից հետո Մինասը ներկայացավ թագավորին և Շահ Աբբասը ցանկութիւն հայտնեց, որ նա նկարի թագավորի շատ սգեղ աշխատողներից մեկին՝ «Չրազխանի» պատկերը<sup>16</sup>: Բոլոր ներկաները հասկացան թագավորի մտադրութիւնը: Չրազխանը նկարելու ողջ ընթացքում ծամածռութիւններ էր անում, որպեսզի նկարչի ուշադրութիւնը շեղի, առանց հասկանալու, որ նկարիչը նրա հենց այս պահվածքի շնորհիվ ավելի լավ էր կարողանում բացահայտել իր դիմագծերը: Աշխատանքի ավարտից հետո ներկաները շարժուղացան թաքցնել իրենց հիացմունքը, տեսնելով, թե որքան է նման նկարը Չրազխանի դեմքին: Հենց այս միջադեպից հետո Մինասը դուրս եկավ հայկական նեղ շրջանակից և ձեռք բերեց մեծ համբավ նկարելով հարուստների ու ազնվականների տներում:

<sup>13</sup> Ա. Դավրիժեցի, Պատմություն, Եր., 1988: Մ. Ղազարյան, Հայ կերպարվեստը XVII-XVIII դդ., Եր., 1974: Ա. Երեմյան, Նկարիչ Մինասի կյանքի և ստեղծագործության հիմնական գծերը, «Անահիտ», 1938, N 4-5: Լ. Մինասյան, Վարպետ Մինաս. Ջուղայի հայտնի նկարիչ, «Արվեստը և ժողովուրդը» ամսագիր, արեգակնային տոմարով 1356 թ., շաբաթվա ամիս (1977 թ. օգոստոս-սեպտեմբեր), հ. 179/պարսկ./:

<sup>14</sup> Տե՛ս Ա. Դավրիժեցի, էջ 321-322:

<sup>15</sup> Նույն տեղում:

<sup>16</sup> Տե՛ս Հ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, Նոր Ջուղա, Խոջայական ապարանքների գեղարվեստական հարդարանքը (17-18րդ դդ.), Եր., 2007, էջ 11:

Հայտնի է, որ թագավորն արտակարգ գեղեցիկ նկարի համար (թեման՝ Բազեն և նրա պահակը) Մինասին ուշադրություն է արժանացնում, նվիրում է 12 թուման<sup>17</sup> պարզևավճար և պատվո պատմունճան: Թագավորը ցանկանում է նրան տալ արքունի զինվորականի պաշտոն, որպեսզի այդ պատրվակով աշխատավարձ վճարի, սակայն Մինասը չի ընդունում առաջարկությունը՝ գերադասելով որպես հասարակ նկարիչ իր դպրոցում արվեստագետ սաներ կրթել ու նախկինի պես ապրել հարուստների տների պատերը զարդարելով:

Այդ մասին է վկայում մի մակագրություն, որը գտնվել է 1970 թ. Նոր Զուղայի Ս. Բեթղեհեմ<sup>18</sup> եկեղեցու գմբեթը նորոգելիս: Այնտեղ գրված է, որ պատկերները նկարել են Մինասն ու Մարտիրոսը, իսկ ծաղիկներն ու թիփերը պատկանում են Աստվածատուրի վրձնին<sup>19</sup>: Քամրան Աֆշար Մոհաջերն իր «Իրանցի արվեստագետն ու մոդեռնիզմը» գրքում Մինասի մասին գրում է. «Մինասն առաջին արվեստագետներից էր, ով Իրան ներմուծեց եվրոպական գեղանկարչության թեմաներ: Երիտասարդ տարիներին նա սովորել է մի եվրոպացի ուսուցչի մոտ, ապա՝ բնակություն հաստատել Սպահանի Նոր Զուղայում»<sup>20</sup>:

Սպահանի Ս. Ամենափրկիչ եկեղեցու արխիվում պահվում է Շահ Սեֆեվիից Մինասին ուղղված մի վավերագիր: Դա Շահ Սեֆեվիի զգուշացումն ու հրավերն է, որ նա աշխատանքը շարունակի: Բանն այն է, որ Մինասը անավարտ էր թողել թագավորի պալատներից մեկի նկարազարդումները և մի կողմ էր քաշվել<sup>21</sup> (փաստաթուղթ 11):

Նոր Զուղայի հայերի մեջ տարածված նկարչությունը և մեզ հասած ստեղծագործությունները կրել են նատուրալիստական նկարչության ազդեցությունը և օգտագործել են եվրոպական, հատկապես իտալական և հոլանդական գեղանկարչության ոճեր<sup>22</sup>: Սպահանի գեղանկարչական ոճի հիմնադիր Ռեզա Աբբասին որոշ ժամանակ աշխատել է Մինաս նկարչի մոտ<sup>23</sup>: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Մինասը դիմանկարչության և որմնանկարչության մեջ շատ հմուտ վարպետ էր և նույն հմտությունները նաև առկա են Ռեզա Աբբասիի արվեստում, կարելի է եզրակացնել, որ Ռեզան կա՛մ ուղղակի Մինասի հետ համագործակցել է, կա՛մ նրա ստեղծագործությունների ազդեցության տակ է եղել:

<sup>17</sup> Պարսկական դրամի միավոր:

<sup>18</sup> Եկեղեցին 1627 թ. կառուցել է Խոջա Պետրոս Վելիջանյանը:

<sup>19</sup> Տե՛ս **Լ. Մինասյան**, Վարպետ Մինաս. Զուղայի հայտնի նկարիչ, «Արվեստը և ժողովուրդը» ամսագիր, արեգակնային տոմարով 1356 թ. շահրիվար ամիս (1977 թ. օգոստոս-սեպտեմբեր), հ. 179, էջ 29-30 /պարսկ./:

<sup>20</sup> Տե՛ս **Ա. Մոհաջեր**, Իրանցի արվեստագետը և մոդեռնիզմը, Թեհրան, 2005, էջ 34 /պարսկ./:

<sup>21</sup> Փաստաթղթի բնօրինակը 11 համարի ներքո գտնվում է Սպահանի վանքի քանդաքանի արխիվում:

<sup>22</sup> Տե՛ս **Ռ. Հիլենբրանտ**, Սեֆյան ժամանակաշրջանի Իրանի պատմությունը, քարգ.՝ Յուզուբ Աժանդ, Զամի, Թեհրան, 2001թ., էջ 526 /պարսկ./:

<sup>23</sup> Տե՛ս **Յ. Աժանդ**, նույն տեղում, էջ 194:

Մինասը համարվում էր եվրոպական արվեստի կրողներից մեկը, որի մոտ սովորելը Ռեզա Աբբասիի համար մեծ պատիվ էր:

Ռեզա Աբբասիին բնորոշ են խաղաղ բանաստեղծական հորինվածքները, որտեղ մարդկային կերպարները կերպավորվում են սահուն, փակ ուրվագծերով:

Ռեզայի շփումները հասարակության տարբեր խավերի հետ, այդ թվում՝ ըմբիշների և սուֆիականների, անմիջական ներգործություն ունեցան նրա արվեստի վրա: Սկզբնական շրջանի նկարներում նա օգտագործել է նուրբ և կոր գծեր, որոնք ութմիկ են և բխում են մեկը մյուսից: Ավելի ուշ դեմքերի արտահայտությունները շեշտադրելու համար նա օգտագործել է նաև ուղիղ գծեր: Յուրաքանչյուր գծանկարի մեջ նկատում ենք, որ որևէ տարրի վրա ուշադրություն հրավիրելու նպատակով նա միաժամանակ օգտագործել է և՛ նուրբ, և՛ կոշտ ու շեշտված գծեր: Տարբեր շեշտադրությամբ քաշված գիծը Ռեզա Աբբասիի արվեստի առանձնահատկությունն է: Նա բազմապիսի գծերով կարողացել է ցուցադրել մարդկային կերպարների շփերը, ծավալը, զգեստների հյուսվածքը և շեշտադրել բնավորության առավել արտահայտիչ գծերը:

Ռեզա Աբբասիի կյանքը և անցած ուղին ուսումնասիրելով՝ կարող ենք ենթադրել, որ նա երկար ժամանակ մեկուսի ու ինքնամիտի կյանք է վարել, որն արտացոլվել է իր նկարած կերպարներում: Հասարակ մարդկանց կերպարների մեջ կարծես իրեն է տեսել և անհանգիստ մթնոլորտը, զուգահեռներ է տարել շարժվող ամպերի և ծառերի հետ: Առանձին էջերի վրա արված գծանկարներում օգտագործվել են սահմանափակ գույներ: Համեմատաբար աչքի են ընկնում մանուշակագույնը, կարմրաշագանակագույնը և լազուրիտ-կապույտը: Կարող ենք համարձակորեն ասել, որ նրա գիծը, ի տարբերություն իր նախորդների, հաղթեց գույնին:

Ռեզա Աբբասիի ստեղծագործություններից մեծապես ազդվել են Սպահանյան դպրոցի ներկայացուցիչները, և այդ ազդեցությունը մինչ օրս շարունակվում է:

Ուսումնասիրելով Մատենադարանում պահվող իրանական արվեստի գործերը, մասնավորապես իրանահայ (հետագայում Ֆրանսիայում ապրած) բանաստեղծ և արձակագիր Լուիզա Ասլանյանի նվիրաբերած և նրա անունը կրող 1999 համարի ներքո պահվող 18 առանձին միավորից բաղկացած հավաքածուն՝ մենք եկանք այն եզրակացության, որ առանձին էջերում նկարված գործերից շատերը Սպահանյան մանրանկարչական դպրոցից են: Նրանցից մի քանիսը կրկնօրինակներ են Ռեզա Աբբասիի ստեղծագործություններից և մեկը, մեր կարծիքով, հենց վարպետի անստորագիր գործերից է: Այս հավաքածուի բաղկացուցիչ մասերից են նաև մի քանի այլ պատառիկ էջեր ու լաքապատված ստեղծագործություններ, որոնց կանգրադառնանք մեկ այլ առիթով:

Ռեզա Աբբասիի «Մանուշակագույն փաթթոցով մատուվակը» աչքի է ընկնում իրեն բնորոշ ոճային առանձնահատկություններով: Ռեզան այս նկարում օգտագործել է հանդերձանքի մանրամասն նկարագրության տեխնիկան, մասնավորապես մեծ փաթթոցը, երկու թրակապ, մի քանի շերտերով զգեստ, թիկնոց և տեղ-տեղ վառ գույներ: Արդյունքում այս պարզունակ, բայց իր տեսակի մեջ շքեղ ստեղծագործությունն ավելի է հարստացվել գույներով:

Մատենադարանում թիվ 1999 հավաքածուի թիվ 5 և 7 նկարները հիշեցնում են Ռեզա Աբբասիի վերը նշված ստեղծագործական առանձնահատկությունները: Թիվ 5 նկարում գույների շեշտադրումը փաթթոցի, գոտու և շարֆի մեջ ակնառու է դարձնում այն: Իսկ թիվ 7 և 8 նկարները, յուրաքանչյուրն իր զգեստի մշակմամբ, կոճակներով, փաթթոցի գործվածքի տեսակով է առանձնահատուկ: Երկու տղամարդկանց գլխավերևում տեսանելի են նմանատիպ ամպեր, նմանատիպ բուսականություն, մասնավորապես՝ տերևների տեսակներ: Հավաքածուի թիվ 7 և 8 նկարների կերպարները՝ մազերի մշակումով, նմանվում են իրար: Այս մոտեցումը ևս Ռեզա Աբբասիի բնորոշ գծերից է:

Հավաքածուի թիվ 6 նկարը (տե՛ս ներդիր, նկ. 29) անմիջապես կրկնօրինակն է Ռեզա Աբբասիի 1590-92 թթ. «Կանաչ զգեստով երիտասարդ կինը» նկարի (տե՛ս ներդիր, նկ. 30): Կնոջ դիմանկարը, ինչպես նրա վերևի աչ անկյունում առկա Շահ Աբբաս Առաջինի թագավորական դրոշմակնիքն է վկայում, պաշտոնական դիմանկար է: Եթե համարենք, որ մեր հավաքածուի մեջ տեղ գտած աշխատանքը կրկնօրինակում է, անգամ այդ դեպքում այն պատիվ կբերեր նկարչին: Այն վկայում է, որ այդ դպրոցում ավանդաբար կրկնօրինակում էին գլխավոր նկարչին և նրա կերպարներին, այս դեպքում՝ հայտնի կնոջը, որն արժանացել էր թագավորի ուշադրությանը և որը հրամայել էր հավերժացնել նրան: Ռեզա Աբբասիի ստեղծագործական կյանքում այս գործը կարող ենք համարել անցումային փուլն արտահայտող աշխատանք, որտեղ դեռ առկա են իրանական ավանդական մանրանկարչության բնորոշ տարրերը, օրինակ՝ մանրամասնությունները, որոնց դիմել է նկարիչը: Կինը աչքի է ընկնում իր զարդերով՝ թևոցներով, ապարանջանով, շղարշե քողով, ակներով զարդարված ճակատակալով և այլն: Երկու կանաչ նմանվում են իրենց մազերի հարդարմամբ, երկու մասերից բաղկացած զգեստի ձևով, մասնավորապես իրենց պարանոցի վրայի զգեստի բացվածքով: Ձեռքերը և ձախ ձեռքի մատների ընդգծվածությունն ավելի նրբագեղ ու բանաստեղծական է դարձնում նրանց:

Ռեզայի արվեստի կարևոր առանձնահատկություններից մեկը, որով նա առանձնանում է մյուս արվեստագետներից, նրա բերած կառուցվածքային փոփոխություններն են: Ըստ էության, նա կարողացավ կարևորել մի կողմից արքունիքից դուրս գտնվող հասարակության՝ ցածր խավի մարդկանց, իսկ մյուս կողմից՝ այն կանանց, ովքեր մինչ այդ կամ անտեսված էին, կամ պատկերների մեջ երկրորդական դերակատարություն ունեին:



Եվ ահա հավաքածուի թիվ շորրորդ ստեղծագործությունը ոչ միայն աչքի է ընկնում Ռեզա Աբբասիի վերոհիշյալ հատկանիշներով, այլև մեծ վարպետին հատուկ բացառիկ նորարարություններով (տե՛ս ներդիր, նկ. 31): Ստեղծագործական ներշնչանքը, ապրումները, զգացումները, որ Ռեզա Աբբասին ունեցել է բնորդի հետ հաղորդակցվելիս ու ձգտել է դրանք հավերժացնել թղթի վրա տեխնիկայես նմանակելով, անհնարին է վերարտադրել: Ռեզա Աբբասին հենց այդ հատկանիշով է առանձնանում իրեն նախորդած և հաջորդած իրանցի մանրանկարիչներից և գեղանկարիչներից: Նա սահմանափակ գծերով միաժամանակ ձգտել է արտահայտել և՛ արտաքինին բնորոշ, և՛ ներքինին առանձնահատուկ հատկանիշներ(տե՛ս ներդիր, նկ. 32): Այս երկուսի միաձուլումը նկատվում է թիվ 4 նկարում, նաև վառ արտահայտված է Ռեզա Աբբասիի հանրահայտ «Նստած դերվիշը» (տե՛ս ներդիր, նկ. 33), «Մորուքավոր դպիրը» և «Ծերունին» (տե՛ս ներդիր, նկ. 34) աշխատանքներում: Բոլոր նկարներում նկատվում են հաստատուն գծեր: Յուրաքանչյուր կերպար աչքի է ընկնում վառ արտահայտված բնորոշ գծերով: Եթե մինչ այդ նկարիչները, կրոնական հավատալիքներից ելնելով, կերպարները միանման էին պատկերում, ապա այստեղ յուրաքանչյուրն առանձնանում է անհատական հատկանիշներով: Քթի, հոնքերի, մորուքի և, ամենակարևորը, կյանքի փորձությունների հետքերը դրոշմվել են կնճռոտ դեմքերի վրա: Այս բոլորը նկատելի են հավաքածուի թիվ 4 (տե՛ս ներդիր, նկ. 31) նկարում: Իր հագ ու կապից ելնելով՝ կարող ենք ասել, որ նկարչի ուշագրություն կենտրոնում հայտնված տղամարդը դերվիշ է: Այստեղ իշխողը նույն համարձակ ու ինքնավստահ գծերն են: Գույների տեղաբաշխումը, սահմանափակ գծերով ստացված զգեստի ծալքերի համեմատությունը ապացուցում են մեր ենթադրությունը, որ սա սպահանյան դպրոցի աշխատանք է: Իսկ արդեն նկարի կատարողական բարձր մակարդակը և նկարչի վստահ ձեռքը համոզում են, որ ստեղծագործությունը շարքային նկարչի աշխատանք չէ<sup>24</sup>:

Մատենադարանի ձեռագրական հավաքածուում հանգրվանած Ռեզա Աբբասիի գեղանկարը ուրույն ոճի գործ է, որը թեպետ նախորդ սերունդների ստեղծագործությունների արտացոլանքն է, բայց նրանց վրա հենված չէ:

Ռեզա Աբբասին կարողացավ կոտրել իրանական գեղանկարչության կարծրատիպերը և իր համարձակ նորարարությամբ զարգացրեց այն՝ մեծապես հարստացնելով Իրանի գեղանկարչական մշակույթը:

<sup>24</sup> Ռ. Ամիրբեկյանն իր հեղինակած «Калиграфия и Миниатюра Востока» (Коллекция Матенадарана, Альбом, Ер., 2012) աշխատությունում նշում է, որ վերջինս իրականացված է XVII դարի Սպահանյան մանրանկարչության ոճով և տեխնիկական լուծումներով ու կատարմամբ մոտ է հայտնի պարսկական մանրանկարիչ Ռեզա Աբբասու բազմաթիվ հրատարակված աշխատանքներին:

**Ивет Таджарян**

**Основные факторы становления Исфаханской школы миниатюры; Реза Аббаси и коллекция Матенадарана п. 1999**

В годы правления шаха Аббаса I-го новая столица Исфахан стала символом власти и величия Ирана.

Административное-политическое средоточие богатства сефевидов в Исфахане, основание многочисленных мастерских, покровительство короля художникам, расширение связей Ирана на Западе и на Востоке, устремленность к западному искусству – все это создало условия для основания Исфаханской школы миниатюры.

Реза Аббаси является основателем Исфаханской школы XVII века, а также ее самым известным представителем. Представители этой школы отошли от предшествующих традиций живописи. Это обуславливалось привезенными в Иран из Европы произведениями искусства, а также непосредственными взаимоотношениями с европейскими художниками, живущими в Иране.

Изучая произведения иранского искусства, хранящиеся в Матенадаране, в частности состоящую из 18 отдельных артефактов коллекцию N 1999, подаренную ирано-армянской поэтессой и публицистом Луизой Асланян, и носящую ее имя, мы пришли к следующему выводу: большинство работ, нарисованных на отдельных листах, принадлежат Исфаханской школе миниатюры. Некоторые из них являются копиями работ Резы Аббаси, а одна из них, по нашему мнению, является неподписанной работой самого мастера.

Ключевые слова: Исфаханская школа, Сефевидский, Реза Аббаси, Новая Джуга, Луиза Асланян, иранская миниатюра.

**Yvette Tajarian**

**Establishment of isfahan's miniature school's main factors, Reza Abbasi and Matenadaran's collection no. 1999**

During the reign of Shah Abbas I, Isfahan as a new capital of Iran, became a symbol of power and stability.

Political-administrative centralization of the Safavid dynasty in Isfahan, the establishment of numerous studios, king's support for artists, the expansion of Iran's relations with the west and the east, following the western art all these attributes create a platform for the establishment of Isfahan miniature school.

Reza Abbasi is the founder and one of the most famous representatives of XVII century's Isfahan school. Artists of this school abandoned their former traditions and typical style of persian painting. This was due to existence and availability of western art and the direct contact of locals with european artist residents in Isfahan.

While studying the Matenadaran's persian artworks, specially the iranian armenian poet and novelist Luisa Aslanyan's donated pieces and her homonym collection (with the tag of 1999), that consist of 18 different units, we came to the conclusion that majority of the illustrated ones are belonged to Isfahan school's miniature style. Some of them are replicas of Reza Abbasi's miniature paintings but there is one, which in our opinion is artist's unsigned artwork.

Keywords - Isfahan School, Safavid, Reza Abbasi, New Julfa, Luisa Aslanyan, Persian miniatures.

## ԱՆՈՒՇ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

### ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԳՐԶԱՊԵՏԻ ԱՇԽԱՏԱՍԻՐԱԾ «ՀԱՄԱՌԱՒՏ ԱՍՏՈՒԱԾԱՇՈՒՆՁ» ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ (CBL551\* և Մ10772)<sup>1</sup> ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԵՆՔԸ

XVII դարում գործած Ամիրի գրչության դպրոցի «գրչապէտ» Հովհաննես երեցի<sup>2</sup> աշխատանքներն ուսումնասիրելիս հայտնաբերեցինք բովանդակութեամբ ու ձևավորմամբ եզակի ձեռագրական երկու նմուշ, որոնցից մեկը գրվել է 1601 թվականին, իսկ մյուսը, որ դրա ընդօրինակությունն է, 1607 թվականին: Առաջինն այժմ պահվում է Դուբլինի Չեսթր Բիթի գրադարանում CBL551<sup>3</sup> համարի տակ, իսկ երկրորդը՝ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում՝ Մ10772<sup>4</sup>: Ձեռագրերը մինչ այժմ չեն գրվել գիտական շրջանառության մեջ<sup>5</sup> և համակողմանի ուսումնասիրության կարիք ունեն: Այս հոդվածում կփորձենք քննել դրանց աղբյուրագիտական հենքը՝ մասնավորապես աղյուսակային կառուցվածքն ու պատկերազարդ էլեմենտները:

\* Ձեսթր Բիթի գրադարանի թիվ 551 ձեռագրի ուսումնասիրության և թվային էջերի ձեռքբերման համար մեր շնորհակալությունն ենք հայտնում Գալուստ Գյուլբենկյան հիմնադրամին (“Armenian Studies: Short Term Grants for PHD”):

<sup>1</sup> Ձեռագրերի հավաքածուների համար օգտագործված են հետևյալ հապավումները, որոնց հետևում է ձեռագրի համարը. Ե – Երուսաղեմ, Հայոց Պատրիարքարանի հավաքածու, Է – Էջմիածնի մատենադարան, Մ – Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Վ – Վեներիկի Մխիթարյան միաբանություն, Վի – Վիեննայի Մխիթարյան միաբանություն, BL – British Library (Բրիտանական թանգարան), CBL – Chester Beatty Library (Ձեսթր Բիթի գրադարան), NLI-National Library of Israel (Իսրայելի ազգային գրադարան):

<sup>2</sup> Գրչապետ կոչման համար տե՛ս Վ. Հակոբյան, *Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ (1601-1620)*, հ. Ա, Եր., 1974, էջ 297-9 (Մ4912), տե՛ս նաև Հ. Ոսկեան, *Յուզակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեան ի Վիեննա*, հ. Բ, Վիեննա, 1963, էջ 106-7 (ՎԻ625): Հովհաննես երեցի անունով հայտնաբերել ենք շուրջ 25 ձեռագիր, որոնցից առաջինը 1587 թ.-ին գրված *Հայամավուրքն է* (Մ10326), իսկ վերջինը՝ 1621-ին գրված *Ավետարանը* (Գ. Սրուանձուեանց, *Քորոս Աղբար*, հ. Բ, Վ. Պոլիս, 1894, էջ 425), հմմտ. Ս. Տեր Ներսիսեան, «Նպաստ մը Ամիրի դպրոցի պատմութեան», *Հանդէս Ամսօրեայ*, 1957, թիւ 3-5, էջ 177-181, S. Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery*, Baltimore, 1973, pp. 56-9:

<sup>3</sup> Տե՛ս S. Der Nersessian, *The Chester Beatty Library, A Catalogue of the Armenian Manuscripts*, v. 1. Text, Dublin, 1958, pp. 4-7:

<sup>4</sup> Տե՛ս Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Գ, Եր., 2007, էջ 196: Տե՛ս նաև Օ. Եգանեան, *Աշխատութիւններ*, հրատարակության պատրաստեց Գ. Տէր-Վարդանեանը, Եր., 2014, էջ 268-9 (ձեռագրի թվահամարը նշված է 10681, որի փոխարեն պետք է լինի 10772, նշումները մերն են՝ Ա. Ա.):

<sup>5</sup> Ինչպես նշվել է ծ. 3-ում, Ձեսթր Բիթի գրադարանի ձեռագիրը նկարագրել է Սիրաբիի Տեր Ներսիսյանը, որի պատրաստած ձեռագրացուցակներում բացի ձեռագրերի ընդունված նկարագրություններից, կան նաև ուղղորդող դիտարկումներ:

### Ձեռագրերի ընդհանուր նկարագիրը

CBL551 ձեռագիրը հատուկ ձևաչափ ունի. կազմված է իրար սոսնձած 6,84մ երկարությամբ մագաղաթյա հմայիլանման թերթից, որին գրքի տեսք է տրվել ծավալածքների և կաշվե կազմի<sup>6</sup> միջոցով: Վերջինս միայն փեղկեր ունի, որոնք ամրացած են առաջին և վերջին ծավալած էջերին: Տեքստն անծալ թերթի մի երեսին է և, քանի որ ձեռագիրը երկու կողմից բացվելու հնարավորություն ունի, ապա մի կողմից բացելու դեպքում տեքստ է, իսկ հակառակ կողմից դատարկ: Նմանատիպ գրքերն ակորդիոնաձև բացվելու համար հայտնի են «ակորդիոն-գիրք» անվամբ<sup>7</sup>: Ի տարբերություն նշվածի՝ Մ10772 օրինակը մեկ պրակից բաղկացած սովորական գրքային ձևաչափով է: Երկու ձեռագրերի գրատարածքն օգտագործված է երկայնքով, և դրանք ընթերցվում են ներքևից վերև բացվածքով: Օրինակները թերթակալման փոխարեն էջակալված են. CBL551-ն կազմված է 37 էջից (1-37), Մ10772-ը՝ 32 (ա-լբ): Վերջիններիս գրատարածքը երկու կողմից երիզում են կարմիր ականթատերևների հյուսկեն ժապավենները:

Միրարիի Տեր-Ներսիսյանը, նկարագրելով CBL551 ձեռագիրը, անվանել է «Abridged Bible»<sup>8</sup>: Այս բնորոշումը հավանաբար քաղված է հիշատակարանից, ըստ որի՝ «Արգ գրեցաւ և ծաղկեցաւ ոսկէնկար մատեանս որ կոչի Համառուտ Աստուածաշունչ...» (էջ 36): Մատենադարանի օրինակը (Մ10772) կրում է «Գաւազանագիրք Հին եւ Նոր Կտակարանաց»<sup>9</sup> խորագիրը: Մենք ձեռագրերը պայմանականորեն անվանել ենք «Համառուտ Աստուածաշունչ»: Դրանց բնագիրը բովանդակում է ծառ-աղյուսակի ձևով աստվածաշնչյան պատմության ճյուղագրություն և գավազանագիրք, որոնք ուղեկցվում են տեքստային բացատրություններով և այլ աղյուսակներով: Ծառի հիմնական մասը Քրիստոսի ծննդաբանությունն է, որում միահյուսված են Դուկասի (Ղկ. Գ 23-38) և Մատթեոսի (Մտ. Ա 1-16) տեքստերը<sup>10</sup>:

Բնագրում օգտագործված ծառը սխեմատիկ կառուցվածք ունի. հիմնականում կազմված է անվանակիր «բոլորակ»-ներից և կապ-գծիկներից ու կապ-«սյուններ»-ից (տարագույն), որը ներառում է նաև պատկերազարդ էլեմենտներ, ինչպիսիք են պատկերագիր մեղալիոններն, զարդամոտիվ բոլորակները ու Ադամի ու Եվայի տեքստամիջյան մանրանկարը: Պարզ բոլորակներում

<sup>6</sup> Կազմի երկու երեսը միանման դրոշմագարդով է ձևավորած, որը երկու ծայրերից եզրագարդվող նշան (turanj) ծաղկագարդ մեղալիոն է: Այս մասին տե՛ս A. Gacek, *Arabic Manuscripts. A Vademecum for Readers*, Boston, 2012, p.151, S. Der-Nersessian, *The Cheaster Beatty Library...*, p. 4:

<sup>7</sup> A. Gacek, *op. cit.*, p. 6.

<sup>8</sup> Տե՛ս ձ. 3:

<sup>9</sup> Տե՛ս ձ. 4:

<sup>10</sup> Տես նաև **Եսեբիոսի Կեսարացայ** Պատմութիւն եկեղեցւոյ, Վենետիկ, 1877, էջ 36-43:

գրված են աստվածաշնչյան և պատմական անձնանունները, իսկ չափերով ավելի մեծ պատկերագիր մեղալիոններն և զարդամոտիվ բոլորակները հատկացված են հանգուցային անձանց: Մեղալիոնները ոսկե ֆոն ունեն, որոնց մեջ ներառված կերպարները գոտկատեղից կտրած, երեք քառորդով կամ դիմահայաց, ոսկե լուսապսակներով, դիմային առանձնահատկություններով օժտված դիմապատկերներ են: Նրանց անձը պարզված է շղթայական կապակցմամբ: Իսկ մյուս ձևավորման դեպքում անվանակիր բոլորակները շրջագարդված են ոսկե նախշամոտիվներով և դրանց օղակող երկրորդ բոլորակով: Ծառի սկավաձքն է Ադամի ու Եվայի մեղսագործությունն ամփոփող մանրանկարը, որից ճյուղավորվում են 430 անվանակիր բոլորակ և 27 պատկերագիր մեղալիոն<sup>11</sup>: Ծառով պայմանավորված բնագրում ձևավորվել է գրավոր տեքստերի միջանկյալ դասավորություն: Այդ պատճառով վերջիններիս տեղակայումը չափազանց խիտ է, և տեքստերը տողատված են գծերի, բոլորակների ու սյունների միջև: Դրանք գրված են կանոնավոր բոլորգրով, որոնց գլխագրերը զարդագիր են, սկսվածքները՝ գունավոր: Այս ձևավորումների շնորհիվ տեքստերն ակնառու կերպով տարանջատվում են միմյանցից:

Ծառը համակարգված է աստիճանակարգային (հիերարխիկ) և տախտակների կառուցվածքային սկզբունքով: Մինչև Դավիթ թագավորի հայր Հեսսեն՝ հիմնականում աստիճանակարգային է (CBL551 էջ 7-17/Մ10772 էջ 3-13), որի դեպքում իրարից անջատ ճյուղագրությունները դասավորված են ժամակագրական, երբեմն էլ համաժամանակյա կարգով (տե՛ս ներդիր, նկ. 35): Ներկայացված են Ադամի ու Եվայի, նահապետներ Նոյի, Աբրահամի, Հակոբի, ինչպես նաև Սավուղ թագավորի ազգածառերը և մարգարեների-դատավորների, քահանաների ճյուղերը: Առաջին չորս ազգածառերին է ներհյուսված Քրիստոսի ծննդաբանությունը (Ղկ. Գ 32-38, Մտ. Ա 2-5):

Հեսսե ազգապետով առանձնացված է նաև Քրիստոսի ծննդաբանությունը. էջերի կենտրոնով իջնում է Հեսսեից Քրիստոս ձգվող կանաչ սյուն-առանցք (CBL551, էջ 17-30/Մ10772 էջ 13-26), որի երկայնքով տեղադրված են Քրիստոսի նախնիների անուններով բոլորակներ կամ պատկերագիր մեղալիոններ (տե՛ս ներդիր, նկ. 36): Իսկ սյան վերջին բաժինը վերաբերվում է Քրիստոսի

<sup>11</sup> Նահապետներ Նոյ (CBL551, էջ 9/Մ10772, էջ 5), Աբրահամ (CBL551, էջ 10/Մ10772, էջ 6) և Հակոբ (CBL551, էջ 11, մեղալիոնային չէ, Մ10772՝ մկրատած), Մովսես մարգարե (CBL551, էջ 13/Մ10772, էջ 9), Հեսու Նավե դատավոր (CBL551, էջ 14/Մ10772, էջ 10, մեղալիոնային չէ), Բենիամին՝ Սավուղի նախահայր (CBL551, էջ 16/Մ10772, էջ 12), Դավիթ թագավոր (CBL551, էջ 17/Մ10772, էջ 13), Քրիստոսի նախահայրեր Եղիակիմ (CBL551, էջ 24/Մ10772, էջ 20) և Եղիազար (CBL551, էջ 27/Մ10772, էջ 23), «Համանուել Քրիստոս» (CBL551, էջ 29/Մ10772, էջ 25), «Վշտացյալ Քրիստոս» (CBL551, էջ 30/Մ10772, էջ 26), Տիրամայրը մանկան հետ (CBL551, էջ 31/Մ10772, էջ 27, օրսնոս դիրքով), 15 առաքյալներ (CBL551, էջ 31-4/Մ10772, էջ 27-30, 11 առաքյալներ, Մատաթիաս, Պողոս առաքյալ, Հովսեփ-Բառնարաս, Բառնարաս):

երկրային կյանքին ու մահվանը (տե՛ս ստորև): Քրիստոսի ծննդաբանության տվյալ ընդգծումը հավանաբար կապված է Եսայու մարգարեությունը կերպավորող «Հեսսերի ծառը» պատկերագրության հետ:

Սողոմոն թագավորին հաջորդող աստվածաշնչյան ընթացքը ներկայացված է համաժամանակության կարգով (CBL551 էջ 18-30/Մ10772 էջ 14-26), որը գլխավորապես համապատասխանեցված է Քրիստոսի ծննդաբանությանը: Այս դեպքում կենտրոնական կանաչ-սյունը խորագրվելով «Կարգ թագաւորաց Յուդա և ազգատոհմն Քրիստոսի» անունով ներմուծված է նույնատիպ կառուցվածք ունեցող հինգ այլ խորագրված սյուների համակարգի մեջ (Իսրայելի թագավորներ, քահանայապետներ, այլազգի թագավորներ<sup>12</sup>, Հուդայի և Իսրայելի մարգարեներ, (տե՛ս ներդիր, նկ. 37)): Սյուները տարագույն են և գունային կողավորման շնորհիվ դրանց բովանդակությունը համակցվում է գույնի հետ<sup>13</sup>: Սյունաշարն ընդհատվում է բաժանարար գծերով և նոր խորագրերով (դրանք գրված են սյուների գույնին համապատասխան ցուցատախտակների մեջ), որոնք շատ դեպքերում նախորդների շարունակությունն են: Տվյալ ընդհատումները խորհրդանշում են հրեաների աստվածաշնչյան պատմության հետևյալ ժամանակափուլերը՝ թագավորությունների շրջան, բաբելոնյան գերություն, Երուսաղեմի վերաշինում, Մակաբայեցիների ապստամբություն, Քրիստոսի երկրային կյանք և մահ:

Վերջին հատվածը զբաղեցնում է երեք էջ, որում Քրիստոսի ծննդաբանության կենտրոնական կանաչ սյունն ու դրան ուղեկցող ճյուղավորումները շարունակվում են մի փոքր այլ ձևավորմամբ: Էջերի միջնամասը առանձնացված է բաժանարար գծերով: Նշված գրատարածքում մեկը մյուսի տակ հետևյալ ձևավորումներն են ու գրությունները.

1) CBL551 էջ 28/Մ10772 էջ 24 – ցուցատախտակ՝ «Յեղք Քրիստոսի» գրությունը,

2) CBL551 էջ 29/Մ10772, էջ 25 – մեղալիոն՝ «Էմանուել Քրիստոս» պատկերով-տեքստ՝ «Յիդովին տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի եղև ի բուն թվականին ընդ նորա ԺԹ (19) յապրիլի է (7) յաւուր չորեքշաբթի և ծնաւ յունվարի վեցն. Յավուր Եշաբթի և ի նոյն քանիս մկրտեցաւ յաւուր կիրակէի. և ի՛

<sup>12</sup> «Կարգ թագաւորաց սաւրոց», «Թագաւոր Բաբելոնի» կամ «Թագաւոր Բաբելոնի», «Թագաւոր Պարսկաց», «Թագաւորութիւն Գոնաց» (չորս նյութ է), «Թագաւոր Սիրեացոց», «Թագաւոր Հոմայեցոց», «Տերութիւն Հոմ մայեցոց», «Կայսէր հոմայեցիք»:

<sup>13</sup> CBL551 էջ 19 /Մ10772 էջ 15-ում սյուների գույների մասին բացատրություն է, ըստ որի՝ «Այսպէս գիտացիր՝ որ ամէն կարգի սին ազգ մի գոյն է. և այսպէս ինչ ուր վնարի կարգն. և է քանակայից սինն լուրջ. մարգարէիցն ի ժամանակս ի թագաւորացն Յուդա դեղին: Թագաւորացն Յուդա. և ազգատոհմն Քրիստոսի կանաչ: Թագաւորացն Իսրայելի կարմիր: Մարգարէիցն ի ժամանակս թագաւորացն Իսրայելի ծիրանի. և այլազգի թագաւորացն նարնջի»:

ծնրդենէն մինչև յաւարտ շարչարանացն .ԼԳ ամք. և Գ ամիսք որէն աւուրք, ժԲ Թ. Ճ. և ԽԳ (12043)»<sup>14</sup> – գարդամոտիվ բոլորակ «Քրիստոս Մանուկ» գրությամբ,

3) CBL551 էջ 30/Մ10772 էջ 26 – մեղալիոն՝ «Վշտացյալ Քրիստոս» (Man of Sorrows)<sup>15</sup> պատկերով – տեքստ՝ «Աստ կատարի Զ (6) դարն ըստ եբրայեցոցն որ է ամք ԻԼԳ (7033)և ամիսս Գ (3)» (տե՛ս ստորև):

Միջնմասի երկու կողմերում համաժամանակյա կարգով դասավորված են «Թագաւորք Իսրայէլի», «Կայսէրք հռոմայեցիք» և «Վերակացուք Իսրայէլի» ցուցատախտակներից ճյուղավորվող գավազաններն ու Հերովդես Մեծի ազգածառը (տե՛ս «Թագաւորք Իսրայէլի»): Այս հատվածում է նաև Աստվածածնի մայր Աննայի ազգածառն և աշակերտների անուններով բոլորակները (11 առաքյալներ, ինչպես նաև Մատթիաս, Պողոս, Հովսեփ-Բառնաբաս, Բառնաբաս), որոնցից մի քանիսը սերում են Աննայի ընտանիքից:

Բնագիրը, ներառյալ Քրիստոսի երկրային կյանքի ավարտը, բաժանված է վեց դարագլուխների, որի մասին նշված է առաջին դարի ավարտը խորհրդանշող ենովքի մասին տեքստում (Մնն. Ե 18, CBL551, էջ 8/Մ10772, էջ 4)<sup>16</sup>, ապա՝ կանաչ սյան ավարտին: Ենովքին վերաբերող տեքստում հիշատակվում են նաև յոթերորդ՝ Հանգստյան և ութերորդ՝ Վերապտմական կամ Երկրորդ գալստյան շրջափուլերը (տե՛ս ծ. 16):

Ծառի հավելվածն է աշակերտների պատկերագիր մեղալիոններն ու նրանց կարճ վարքերը (CBL551, էջ 31-4/Մ10772 էջ 27-30), որոնց առաջնորդում է Տիրամայրը մանկան հետ պատկերագիր մեղալիոնն ու նրա վարքը: Այս բաժինը առանց կապակցման է և մեղալիոնները հիմնականում տեղակայված են մեկը մյուսի տակ, իսկ տեքստերը՝ մեղալիոններին կից:

Ծառի գրեթե յուրաքանչյուր անվանը կից է տվյալ անձի կենսագրական կամ նրա ժամանակաշրջանը նկարագրող կարճ տեքստը/երը: Դրանցից բացի՝ հանդիպում են այլ բացատրություններ: Բոլորակներում գրված աստվածաշնչյան և պատմական անձնանունների գրությունն ձևը հիմնականում չի համապատասխանում հայերեն ընդունված տարբերակներին, իսկ տեքստերը, որոնք Աստվածաշնչի վերապատումներ են, քաղված են պարականոն բնագրերից:

<sup>14</sup> Հմմտ. Մտ. Բ 1, Ղկ. Բ 1-6, Ղկ. Գ 1-21:

<sup>15</sup> Տեւմինի հայերեն համարժեքը մերն է Ա. Ս.:

<sup>16</sup> «...Եւ աստ կատարեցաւ առաջին դարն՝ ի Յաղամա՛ ի յենովք: Երկրորդն՝ ի ջրհեղեղն: Երրորդն՝ ի յաշտարակն: Չորրորդն՝ ի Յաբրահամ: Հինգերորդն՝ ի շինութիւն տաճարին: Վեցերորդն ի մարմնանալ Տեոան մերոյ և փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի: Է-երորդն ըստ ոմանց զկոչումն հեթանոսաց ասեն ի հավատն Քրիստոսի և յսբերորդն գալուստն Քրիստոսի...», այս մասին տե՛ս Տե՛ս «Պատմեն տմարի» (Է-ԺԵ դդ.), աշխատասիրությամբ Զ. Էյնաթյանի, Եր., 2002 էջ 166, հմմ. Մ. Սթանն, Պարականոն բնագրեր և աւանդութիւններ, Եր., 2014, էջ 163-4, A. Scaffi, Mapping Paradise, A History of Heaven on Earth, Hong Kong, 2007, pp. 68-9:



Բնագրի նշված աղյուսակային համաժամանակյա մոդելն ու բովանդակությունը ներտեքստային առընչություններ ունեն եվսեբիոս Կեսարացու «Քրոնիկոնի» հետ:

Ծառն ուղեկցվում է նաև շորս աղյուսակներով: Դրանք են՝ 1. Նոյի տապանի շորս սխեմատիկ պատկերները, որոնցից երկուսը կամարածև են, երկուսը՝ երկթեք վերնամասով (CBL551 էջ 8-9/Մ10772 էջ 4-5), 2. Ելից ճանապարհի 42 օթևանների անուններով ոճավորված աղյուսակ-տախտակը, 3. Վկայություն տապանակն ու նրան շրջապատող ղևտացիների ու իսրայելցիների ցեղերի (CBL551 էջ 16/Մ10772 էջ 12) ու 4. Երուսաղեմի հատակագծի (CBL551 էջ 25 /Մ10772, էջ 21, խորագիրը՝ «Երուսաղեմ քաղաքն ըստ Նեէմիի շինուածքի») անվաձև (*wheel diagram*) աղյուսակները: Հավելենք, որ անվաձև աղյուսակներից առաջինը նույնպես գունային կողավորում ունի և քարտեզագրված է հակադարձ ուղղությամբ<sup>17</sup> վերին կողմը հարավն է, ներքևինը՝ հյուսիսը:

«Երկնային Երուսաղեմ» ամբողջ էջը զբաղեցնելու մանրանկարով է սկսվում բնագիրը (CBL551, էջ 4/Մ10072-ում բացակա), որին հետևում է ճակատագրաբանական ներածականը (CBL551, էջ 5/Մ10772 էջ 1, բացատրում է բովանդակությունը, Աստվածաշնչի կիրառած կանոնն ու նյութի կառուցվածքը<sup>18</sup>), ծառի տեսքով Աստվածաշնչի գրքերի ցանկը (CBL551, էջ 6/Մ10772, էջ 2, խորագիր՝ «Աստուածային գրեանք»), իսկ առաքյալների մեղալիոնների ավարտին եզրափակիչ «Յաղագս Նեոինն»<sup>19</sup> խորագրով վախճանաբանական տեքստն է (CBL551, էջ 34-5/Մ10772 էջ 30-1): Ներածականից բացի կան այլ նախադրություններ (CBL551, էջ 3, 7/Մ10772, էջ 3):

Ձեռագրերից յուրաքանչյուրն ունի երկու հիշատակարան. գրչի՝ գլխավոր հիշատակարանը վերջում է (CBL551, էջ 36-7/Մ10772, էջ 31-2), իսկ ստացող վարդապետի անունով ընծայականը՝ միջնամասում (CBL551, էջ 15/Մ10772, էջ 11)<sup>20</sup>:

<sup>17</sup> Այս մասին տե՛ս [http://en.wikipedia.org/wiki/South-up\\_map\\_orientation](http://en.wikipedia.org/wiki/South-up_map_orientation) (25.06.2015, 13:38):

<sup>18</sup> «...Եւ զի կամեցայ խաւել ի վերայ տոհմանց և ազգակցութեանց եւ պատմութեանց Հին և Նոր Կտակարանաց, պատշաճ թուեցաւ ինն նախ բաժանել զգիրս Հին և Նոր Կատարանացն: ՉՀին Կտակարանացն բաժինքն կարգել կամիմ ըստ երայեցուցն կարգի և բաժանմանցն. ուստի և էառ սկիզբն և սփռեցաւ ընդ ամենայն ազգս: Եւ զկարգ Նոր Կատարանացս կարգեցի ըստ կարգի ուղղափառ եկեղեցոյ սուրբ վարդապետաց ի բաժանմանս բոլորակացդ...»:

<sup>19</sup> Բնագիրը Նեոի ծննդին, գործունեությանը և մահվանը վերաբերող առասպել է, որը ներտեքստային առնչություններ ունի Հովհաննու հայտնության ժԱ-ժԳ և ժԷ գլուխների մեկնության հետ: Այս մասին տե՛ս Մեկնութիւն Յայտնութեան Ս. Յովհաննու առաքելոյ, Համառոտեալ 'ի Պետրոսէ արքեպիսկոպոսէ Նախիջևանցոյ Աղամալեան Բերդումեանց, Կալկաթա, 1846, էջ 165-223, 256-262:

<sup>20</sup> Նախշամոտիվներով ու եռալյուսակներով ավարտվող ուղղանկյան ուղտամարին ֆոնին ոսկեգրված է տվյալ ձեռագրի ստացող վարդապետի անունը՝ «Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի ծառայ Սրապիոն վարդապետ (CBL551)/Յովսէփ վարդապետ (Մ10772)»:

### Նախադրությունների և հիշատակարանի ֆննդություն

Հովհաննես երեցի աշխատասիրած երկու ձեռագրերից առաջինը (CBL 551) սկսվում է հեղինակային նախադրությամբ, որտեղ բացատրվում է բնագրի ստեղծման հանգամանքները, նպատակը և բովանդակությունը. «Զմիտ Աստուածաշունչ գրոց՝ զերկայնութիւն և զգժուարութիւն և զծուլութիւն աշակերտացն կամ ընթերցողացն առ այն իրս, որք իբրև հիմնեն աստուածային գրոց և զանգիտութիւն ոմանց՝ յաղագս չքաւորութեան գրոց, կամեցայ ըստ շափոյ կարաւղութեան իմոյ լուսաւորել. և բազմակերպ ճառիցն համառատաբար յայտնել, և զազգատոհմս սուրբ հարց և զգործս նոցա ի մի փոքր գիրք հաւաքել: Յորոց Քրիստոս ի ձեռն Ղևտական և Թագաւորական ցեղիցն ծնաւ: Եւ զի հետևեալք աստուածային բանիցն մի ձանձրասցին վասն յերկարութեան բանից, այլ դիւրաւ ուսանիցին և աւելիցին: Մեծ աշխատութեան և արթնութեան ետու զիս կարճ ի կարճոյ զճշմարտութիւն ճառիցն բացայայտել: Սկսա յԱդամայ և ի նախահարց, դատաւորաց և թագաւորաց, մարգարէից և քահանայից ժամանակաց նոցա, և մինչև ի Քրիստոս աւարտեցի զկարգ թուոց նոցա» (էջ 3): Մեջբերվածը կրկին վերաշարադրված է այս և Մ10772 ձեռագրի ծառի սկզբնամասում (CBL551, էջ 7/Մ10772, էջ 3, «Ադամի ու Եվայի մեղսագործության») մանրանկարին կից): Աստվածաշնչի գրքերի ցանկին նախորդող ներածականը (CBL551, էջ 5/Մ10772 էջ 1) նույնպես հեղինակային է (տե՛ս 18-րդ ծ.):

Ձեռագրերը եզրափակող զխավոր հիշատակարանում տրվում է դրանց ստեղծման պատմությունը: Ըստ CBL551-ի հիշատակարանի՝ Ամիդի հոգևոր առաջնորդ Սրապիոն Ուռհայեցին տեսնելով նմանատիպ ձեռագիր՝ Հովհաննես երեցին հանձնարարել է ընդօրինակություն կատարել. «...Սրապիոն Ուռհայեցին տեսեալ զիմաստաշար և զգիրահմուտ կարգ տոհմից ազգակցութեանց պատմութեանց հին և նոր կտակարանաց Աստուածաշունչ տառիս և ետ գրել զսա ոսկենկար զարդարիւք ի վայելումն անձին իւրոյ սրբասիրի...» (էջ 37): Մ10772 ձեռագրի հիշատակարանի նույն հատվածում Սրապիոն վարդապետի փոխարեն գրված է այդ ձեռագիրը ստացող Հովսեփ Հուզվեցի վարդապետի անունը (էջ 32): Հիշատակարանից պարզվում է նաև, որ նյութի հեղինակն անհայտ է. «...որպէս Աստուածաշունչ պատմութեանց ժողովողս թեպէտ ոչ եմք տեղեակ թէ յումմէ զիմաստութիւնս այլ տեսողքս՝ զուարճանան ի բան իմաստութեանս...»<sup>21</sup>:

Այս տվյալները թույլ են տալիս եզրակացնել, որ նախապես մեջբերված նախադրությունները այնուամենայնիվ ոչ թե քննվող ձեռագրերինն են, այլ նրանց համար նախօրինակ ծառայած բնագրինը:

<sup>21</sup> Տե՛ս CBL551, էջ 37/Մ10772, էջ 32, ըստ որի «...Որպէս զԱստուածաշունչ պատմութեանց ժողովողս, որ ինքն աւարող բանիս չէ յայտնի, այլ բան իմաստութեան կայ ի գուրանութիւն բանասիրաց»:

### «Համառատ Աստուածաշունչ» բնագրերը

“*Abridged Bible*” («Համառատ Աստուածաշունչ») և «Գաւազանագիրք Հին և Նոր Կտակարանաց» խորագրերով ձեռագրեր հայտնաբերելու փորձերի արդյունքում ի հայտ եկան Մատենադարանում պահվող մի քանի միավոր, իսկ ըստ բովանդակութան և ձևավորումների՝ քսանից ավելին, որոնց ցանկը տրված է հոդվածի հավելվածում: Գրեթե նույնատիպ ձևավորման ու բովանդակության հետ մեկտեղ՝ ձեռագրերը տարբեր կերպ են խորագրված: Այդ շարքում հանդիպում են «Գաւազանագիրք Նահապետաց» (Մ2700), «Ճիւղագրութիւն նախնեաց» (ե627), «Գրիգոր Թորոսանց, Ազգատոհմ սուրբ հարց ու գործք նոցա» (Մ352), «Տոհմաթիւ Սուրբ գրոց» (Վ894) անունները և նույնիսկ «Ազգաբանութիւն Արիստոտելի» (է205) սխալ վերնագիրը: Սրանցից շատերը ավելացված են ձեռագրացուցակ կազմողների կողմից և մասնակիորեն են համապատասխանում բնագրերին: Այս և նյութի պահանջները չբավարարող նկարագրության պատճառով հնարավոր է, որ որոշ օրինակներ դուրս են մնացել մեր կազմած ցանկից:

Բովանդակությունից և ձևավորման տարբերակներից ելնելով՝ ձեռագրերը բաժանել ենք երեք խմբի՝ Ա, Բ և Գ.

**Ա խումբ – CBL551, Մ10772, Վ894, Մ481, NLI49, Մ2700, ՎԻ1410, Մ2710, է205:**

Այս խմբի միավորները քննվող CBL551 և Մ10772 ձեռագրերի կրկնությունն են: Դրանցում հանդիպում են գրքի երկու ձևաչափը (ակորդիոն և դասական գիրք): Գլխավոր հիշատակարանի բովանդակությունը նույնն է բոլոր օրինակներում՝ փոխված են միայն գրչի և ստացողի անունները: Այս առանձնահատկության շնորհիվ բացահայտվեց չպահպանված մի քանի միավոր<sup>22</sup>: Դրանցից մեկը պատկանել է եկեղեցական նշանավոր գործիչ և մատենագիր Մինաս Համդեցուն, որի թողած հիշատակարանում ձեռագիրն անվանված է «Համառատ Աստուածաշունչ»<sup>23</sup>, ինչպես ուսումնասիրվող ձեռագրերում է:

Խմբի միավորները Հովհաննես Երեցի՝ 1601 թ.-ից հետո արված ընդօրինակություններ են, որոնց մի մասի գրչության վայրը Ամիզն է:

<sup>22</sup> Ըստ գլխավոր հիշատակարանի՝ պարզվեց, որ Գաւեգին Սրվանձոյանցի «Թորոս Աղբար»-ում (տե՛ս Գ. Մռաւնձաւեանց, Թորոս Աղբար, Բ. Բ, էջ 463-465) և Ներսես Ալիւնյանի «Բաղեշի դպրոց»-ում (տե՛ս Ն. Ալիւնեան, Բաղեշի դպրոցը, 1500-1704, Վիեննա, 1952, էջ 205) նշված չպահպանված ձեռագրերը «Համառատ Աստուածաշունչ» են, նաև հիշատակարանը կողմնորոշիչ էր Բարձրահայաց Ս. Աստվածածնի թիվ 45 (Գ. Մռաւնձաւեանց, Թորոս Աղբար, Բ. Բ էջ 386) և Իւրայելի ազգային գրադարանի թիվ 49 ձեռագրերը (NLI49) նույնացնելու համար (նկարագրությունը տե՛ս Մ. Stone, “An Armenian Manuscript in the National and University Library, Jerusalem,” REArm., tome IV, Paris, 1967, pp. 57-61:

<sup>23</sup> Տե՛ս Գ. Մռաւնձաւեանց, Թորոս Աղբար, Բ. Բ էջ 463-465:

**Բ խումբ – Մ7340, Մ6612, Մ431, Մ5889, Մ3953, Մ7350, Մ4759:**

Ձեռագրերը շունեն ակորդիոն-գիրք ձևաչափը և նրանց պատկերազարդ էլեմենտները աղքատիկ են՝ բացակայում է «երկնային երուսաղեմ» մանրանկարը, Հեսու Նավեի պատկերը (տե՛ս ծ. 11), եզրազարդ բոլորակները, լուսանցանքները: Գրավչությունից զուրկ լինելը պայմանավորված է նաև նկարչական հմտության պակասով դիմապատկերները պարզունակ են, ներկապնակը՝ միօրինակ: Ներածականի ճակատագրողի, կերպարների, ինչպես նաև զարդագրերի հարդարման համար օգտագործված է հիմնականում կարմիր գույն: Դրանց մեծ մասի մանրանկարչությունը անավարտ է. նկարելու համար գծագրած տարածքները դատարկ են թողնված :

Ըստ ձեռագրացուցակների տվյալների՝ Բ խմբի միավորները ի հայտ են գալիս XV դարից սկսած (Մ7340) և շարունակվում են մինչև XVIII դարը: Սակայն այդ թվագրումը թեական է, քանի որ դա և մնացած այլ օրինակներից շատերը գլխավոր հիշատակարան չունեն:

**Գ խումբ – Մ352, Մ10772:**

Այս խմբի օրինակները, պարունակելով նույն բնագիրը, զգալիորեն տարբերվում են Ա և Բ խմբերից: Նույն բովանդակությամբ ծառը կառուցվածքային տարբերություն ունի՝ Քրիստոսի ծննդաբանությունը կենտրոնական գծով, առանց ընդհատման ձգվում է Ադամից ու Եվայից մինչև Քրիստոս: Ըստ աշխարհարարման վեց ժամանակափուլերի՝ ծառը ենթարկված է ներքին տրոհումների: Ձեռագրերը պատկերազարդ էլեմենտներ և գունային ձևավորումներ չունեն: Բացի այդ նախորդ խմբերում նշված տեքստերի գրությունն ձևերն (անվանակիր բոլորակներ) ու ձևակերպումները այս խմբի ձեռագրերի հետ չեն համընկնում, ինչպես նաև այստեղ բացակայում են որոշ տեքստեր (օրինակ՝ առաքյալների վարքերը): Բնագրին նախորդում է մեջբերված նախադրությունը, ինչպես CBL551 ձեռագրում է:

Գ խմբից հաշտովել է գտնել երկու օրինակ: Առաջինը 1367-71թթ. Սուրխաթում գրված Մ352 Աստվածաշնչին կից 7-րդ բնագիրն է<sup>24</sup>, իսկ երկրորդը՝ 16-րդ դարի ընդօրինակություն է (Մ1770 «Ժողովածոյ», 8-րդ բնագիր)<sup>25</sup>: Հավանաբար Մ352 ձեռագրի հիշատակարանից ելնելով դրանք վերագրվել են գրիչ Գրիգոր Թորոսանցին («Գրիգոր Թորոսանց, Ազգատոհմ սուրբ հարց եւ

<sup>24</sup> Բնագիրը տե՛ս Մ352, էջ 400ա-10բ (ըստ վերջին թերթակալման): Նկարագրությունը տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Բ, եր., 2004, էջ 210-18:

<sup>25</sup> Բնագիրը տե՛ս Մ1770, էջ 167ա-86ա (ըստ վերջին թերթակալման): Ըստ նախագաղափար օրինակի հիշատակարանի՝ Մ1770 ժողովածուն կրկնօրինակվել է է 1425 թվականին գրված ձեռագրից: Այս մասին տե՛ս Մայր ցուցակ Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ե, եր., 2009, էջ 1142:

գործի նոցա» (Մ352) և շրջանառության մեջ են մտել «Բանք Թորոսանց» անվան տակ (Մ1770)<sup>26</sup> :

### «Համառատ Աստուածաշունչը» հայ մատենագրության մեջ

Ազգաբանություն ներկայացնելու ակունքում ընկած է աստվածաշնչյան մոդելը, որը կիրառվել է մեր մատենագրության մեջ՝ սկսած Մովսես Խորենացուց:

Համեմատական քննությունը ցույց տվեց, որ 12-րդ դարի մատենագիր Սամվել Անեցու «Հաւաքումնք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչև ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ» երկը (կարճ «Ժամանակագրություն») ընդհանուր նմանություններ ունի «Համառոտ Աստվածաշնչի» բնագրի հետ: «Ժամանակագրությունը» գրվել է Եվսեբիոս Կեսարացու «Քրոնիկոնի» աղյուսակային մոդելով՝ ընդգրկելով Ադամից մինչև Անեցու ժամանակաշրջանը՝ 1163 թ.<sup>27</sup>: Հավելենք, որ այն հետագա հեղինակների կողմից շարունակվելով հասցվել է մինչև 1776 թ-ն<sup>28</sup>: Ըստ բովանդակության և կառուցվածքի՝ Սամվել Անեցու բուն աշխատությունը բաժանված է երկու մասի՝ Ադամից մինչև Քրիստոսի ծննդունդը և Քրիստոսի ծննդից մինչև 1163 թ., որտեղ աղյուսակ-տախտակները կիրառված են Քրիստոսին հաջորդող ժամանակահատվածի համար: Երկի առաջին մասը կարելի է առանձին դիտարկել՝ որպես Աստվածաշնչի ազգաբանույթուն և ժամանակագրություն, որին ներհյուսված է նաև հայ ժողովրդի խորենացիական ծագումնաբանությունը: Դրա և «Համառատ Աստուածաշնչի» միջև առկա են բովանդակային նմանություններ, որը բացատրվում է երկու երկերի միևնույն աղբյուրից օգտվելու հանգամանքով<sup>29</sup>:

Նմանատիպ մեկ այլ երկ՝ Ավետիք Տիգրանակերտցու «Գաւազանագիրքը» կամ «Աղիւսակապատմագրութիւնը» նույնպես առնչվում է նյութի հետ: Երկը գրվել է 1715 թ.-ին նշանավոր գիտնական, թարգմանիչ ու մատենագիր Ավետիք Տիգրանակերտցու ձեռքով՝ Հայոց կաթողիկոս Աստվածատուր Համադանցու (1715-1725) պատվերով<sup>30</sup>: Այն ընդգրկում է Ադամից մինչև 1715 թ. և, ինչպես վկայում է հեղինակը, հավաքական գործ է: Ինքանգիր համարվող Մ1492 օրինակը տարաբնույթ ձևավորումներ ունեցող բնագիր է՝ երկայնակի օգտագործված գրատարածքում պատկերագիր մեղալիոններով և անվանակիր բոլո-

<sup>26</sup> Տե՛ս ծ. 24 և 25:

<sup>27</sup> Տե՛ս Կ. Մաթևոսյան, Սամվել Անեցու ժամանակագրության ձեռագրերը և նորահայտ լարցումները, Եր., 2009, էջ 34-46:

<sup>28</sup> Սամուել Անեցի եւ շարունակողներ, ժամանակագրութիւն Ադամից մինչև 1776 թ., աշխատասիրությամբ Կ. Մաթևոսյանի, Եր., 2014, էջ 220-357:

<sup>29</sup> Սամվել Անեցիին իր թողած նախաբանում հայտնում է, որ հիմնականում օգտվել է աղբյուրներ Եվսեբիոս Կեսարացուց և Մովսես Խորենացուց, տե՛ս նախորդ ծ., էջ 79-80:

<sup>30</sup> Տե՛ս Հ. Անայան, Հայկական մատենագիտություն, հ. Բ, Եր., 1976, էջ 1014-1023: Տե՛ս նաև Անայան Հ. Մանր երկեր, Եր., 1987, էջ 829-831:

րակներով ծառ-աղյուսակներին, ժամանակագրական տախտակներին զուգահեռ կան նաև տեքստեր, մանրանկարներ ու այլ աղյուսակներ<sup>31</sup> : Ավետիք Տիգրանակերտցու գործերը որոշ չափով լուսաբանվել են, նույնիսկ քննվել է «Գալազանագրքի» առանձին հատվածների աղբյուրագիտական հենքը<sup>32</sup>, սակայն Աստվածաշնչին վերաբերող մասը կամ ձևավորումները դուրս են մնացել մասնագետների ուշադրությունից: Ինչպես ցույց տվեց մեր ուսումնասիրությունը, «Գալազանագրքի» նշված հատվածի հիմնական ձևավորումներն ու տեքստերը քաղված են «Համառուտ Աստուածաշունչ» բնագրերից որևէ մեկից (Ա կամ Բ խումբ):

«Համառուտ Աստվածաշնչի» մոդելը նմանություններ ունի նաև «Գիրք պորտահամարց յԱղամայ մինչև ի Քրիստոս» խորագրով երկի (Մ4486) հետ. բնագիրն ամփոփում է աստվածաշնչյան ազգաբանական ծառեր: Վերջինս անգլերենից թարգմանել է 1695 թ-ին Աղափիր Դալանդարյանը<sup>33</sup>:

#### «Համառուտ Աստուածաշնչի» նախատիպը

Նախորդ գլուխների քննությունը հանգեցրեց այն կարծիքին, որ «Համառուտ Աստուածաշնչի» աղբյուրը թարգմանական գործ է, որին անտեղյակ են եղել անգամ օրինակողները: Այս պնդման օգտին են հետևյալ փաստարկները.

1) բնագրում հանդիպող աստվածաշնչյան և պատմական բազմաթիվ անունների ձևը չի համապատասխանում հայերեն ընդունված տարբերակներին

2) ներածականի և Աստվածաշնչի գրքերի ցանկի խորագիր-բացատրության մեջ հիշատակվում է<sup>34</sup> հայկական կանոն չկիրառելու հանգամանքը (տե՛ս ծ. 18)

3) որոշ տեքստեր գրված են ըստ լատինական ավանդույթի<sup>35</sup>

4) ի հայտ են գալիս պատկերագրական մի շարք նորամուծություններ (տե՛ս ստորև):

Եվրոպական մատենագրության մեջ աղյուսակները լայնորեն սկսել են կիրառվել XIII դարից սկսած<sup>36</sup>: Այս ասպարեզում ամենանամեծ ձեռքբերումն է

<sup>31</sup> Տե՛ս նաև Մ6243, Մ7424: Օրինակները հետագայի հեղինակային լրացումներ են, որոնցում նկարչատարածքները սահմանագծած և դատարկ են թողնված:

<sup>32</sup> Տե՛ս Հ. Անասյան, *Մանր երկեր*, էջ 829-831, Պ. Զոբանյան, «Նոր նյութեր Աւետիք Տիգրանակերտցու մասին», *Կրթեր Հասարակական Գիտությունների*, 1973, հ. 7, էջ 96-107:

<sup>33</sup> Տե՛ս *Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Ա, եր., 1965, էջ 1222, նաև Հ. Անասյան, *Հայկական մատենագիտություն*, հ. Ա, էջ 286-289:

<sup>34</sup> Աստվածաշնչի գրքերի խորագիր-բացատրություն՝ «Այտֆիկ են կարգ աստուածային գրեանց՝ Հին Կտակարանացն ըստ եբրայեցոցն: Եվ Նոր Կտակարանացն. Ըստ ուղղափառ վարդապետացն եկեղեցոյ», տե՛ս CBL551, էջ 6 /Մ10772, էջ 2:

<sup>35</sup> Օրինակ՝ Աղամին վերաբերող առաջին տեխտը (սկսվածքը՝ «Աղամ ստեղծեալ ՚ի յագարակն Դամակոսի»), Աստվածածնի մոր՝ Աննայի տոհմաձուր, առաջյալների վարքերը:

XII դարավերջի ֆրանսիացի աստվածաբան վարդապետ, Փարիզի եկեղեցու դիվանապետ (*chancellor*) Պետրոս Պուատեցու (*Peter of Poitiers*, մոտ. 1130-1205) «Քրիստոսի ծննդաբանության Համառոտ պատմություն» (*Compendium Historiae in Genealogia Christi* կամ կարճ “*Compendium*”, հայերեն՝ «Համառոտ Պատմություն») լատիներեն երկը<sup>37</sup>: Համեմատական քննությունը ցույց տվեց, որ մեր ուսումնասիրության առարկա ձեռագրերի հիմքը Պուատեցու աշխատությունն է: Վերջինս մեծ ազդեցություն է թողել ամբողջ միջնադարի վրա: Այս մասին են վկայում միայն նմանատիպ ձեռագրերի մեծածախ կրկնօրինակումները, որոնց թիվը, ըստ Ժան-Բատիստ Փիգինի (*Jean-Baptiste Piggini*) ձեռագրատախտակի, անցնում է 220-ը<sup>38</sup>: Դրանց մեջ կան նաև գերմաներեն և անգլերեն թարգմանություններ: Սակայն գիտական աշխարհին բնագրի հայերեն փոխադրությունները անհայտ են մնացել:

Նյութին վերաբերող ուսումնասիրությունների<sup>39</sup>, ինչպես նաև թվայնացված քսան հասանելի տարբերակների<sup>40</sup> ընդհանուր համեմատությունը հստակորեն ցույց է տալիս, որ մեր Գ խմբի ծառի կառուցվածքը համընկնում է Պուատեցու Մեծ ծննդաբանությանը (*Great stemma*): Նշված չորս աղյուսակները՝ տարաբնույթ հարդարանքով, նույնպես առկա են լատիներեն օրինակներում: Սակայն Նոյի տապանի՝ մեր ունեցած չորս տարբերակների փոխարեն այնտեղ երկուսն են: Դրանցում հանդիպում են Գ խմբի նման՝ առանց նկարազարդման, և բազմաձև նկարազարդմամբ ձեռագրեր: Վերջիններիս հատուկ են մեղալիոններում ներառված մանրանկարները, այդ թվում՝ Ադամի ու եվային պատկերող, և գունային կողավորումները, ինչպես նաև CBL551 ձե-

<sup>36</sup> Տե՛ս **A. Worm**, “*Arbor autem humanum genus significat*: Trees of Genealogy and Sacred History in the Twelfth Century,” *The Tree: Symbol, Allegory and Mnemonic Device in Medieval Art and Thought*, ed. **P. Saloni** & **A. Worm**, Turnhout, 2014 pp. 35-67; **A. Worm**, “‘*Ista est Jerusalem*’ Intertextuality and Visual Exegesis in Peter of Poitiers’ *Compendium Historiae in Genealogia Christi* and Werner Rolevinck’s *Fasciculus tempotum*,” *Imaging of Jerusalem in the Medieval West*, ed. **L. Dovkin** & **H. Vorholt**, Oxford, 2012, pp. 123-6:

<sup>37</sup> Պետրոս Պուատեցու կենսագրական ակնարկը տե՛ս **P. Moore**, *The Works of Peter Poitiers: Master of Theology and Chancellor of Paris (1193-1205)*, Indiana, 1936, pp. 1-24: Տե՛ս նաև **M. Norbye**, ‘Peter of Poitiers’, *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, ed. **R. G. Dunphy**, Leiden and Boston, 2010, p. 2015:

<sup>38</sup> «Համառոտ պատմության» ձեռագրերի տախտակը տե՛ս <http://www.piggini.net/stemmahist/petercatalog.htm> (26.06.2015, 15:04):

<sup>39</sup> Տե՛ս **P. Moore**, *op. cit.*, pp. 97-117: Տե՛ս նաև **W. H. Monroe**, ‘A Roll-Manuscript of Peter of Poitiers’ *Compendium*’, *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art*, 65 (1978), pp. 92-107, և **A. Worm**, “‘*Ista est Jerusalem*’ Intertextuality and visual exegesis in Peter of Poitiers’ *Compendium historiae in genealogia Christi* and Werner Rolevinck’s *Fasciculus tempotum*,” pp. 123-163, **A. Worm**, “*Arbor autem humanum genus significat*: Trees of Genealogy and Sacred History in the Twelfth Century,” pp. 55-60:

<sup>40</sup> Տե՛ս ծ. 38:

ուագրից մեջբերված նախադրույթունը, որը Պետրոս Պուատեցու թողած նախաբանի հայերեն փոխադրույթունն է:

Լատինական օրինակները նույնպես երկայնակի դասավորույթուն ունեն, որոնց մեծ մասը փաթույթածև ձեռագրեր են, կան նաև գրքային տարբերակներ: Վերջիններս հիմնականում կցված են Պետրոս Կոմեստորի «Մխոլաստիկայի պատմություն» (*“Historia Scholastica”*) երկին, որից էլ քաղված են հիմնական տեքստերը:

### Ա և Բ խմբի ձեռագրերի ձևավորման աղբյուրագիտական հեճճը

Ինչպես արդեն նշվեց, Ա և Բ խմբերը, ընդօրինակված լինելով միմյանցից անկախ, նույն կաղապարային ընդհանրություններն ունեն: Հետևաբար դրանց բնօրինակը մեկն է: Իսկ Գ խումբը զգալիորեն տարբերվում է նրանցից: Հիմնվելով վերջինիս առանձնահատկությունների վրա՝ եզրակացնում ենք, որ դրա թարգմանությունը կապ չունի մնացած երկուսի հետ. այն լատիներեն այլ օրինակից արված ուրիշ թարգմանչի գործ է: Այդ խմբից XIV դարի երկրորդ կեսի վաղագույն օրինակի (Մ352) հայտնաբերումը ենթադրել է տալիս, որ վերջինիս թարգմանությունը Ա և Բ խմբերի բնօրինակից ավելի վաղ է արվել<sup>41</sup>: Եվ եթե փորձենք հավանական ժամանակ նշել տվյալ երկու խմբի բնօրինակի թարգմանության համար, այնուամենայնիվ մեկնակետ կարող ենք համարել XIV դարը՝ որպես լատինական գրականության ակտիվ ներթափանցման շրջան<sup>42</sup>:

Լատիներեն ձեռագրերից Ա և Բ խմբերի գլխավոր տարբերությունը ծառի համակարգման կառուցվածքն է և պատկերազարդ էլեմենտները. Քրիստոսի ազգաբանությունը առանձնացված է Հեսսեից սկսած, իսկ ընտրված կերպար-

<sup>41</sup> Այն, որ Մ352 ձեռագրի գրիչ Գրիգոր Թորոսանցն անտեղյակ էր, թե իր նյութը թարգմանական գործ է, նաև կից Աստվածաշունչ բնագրի նախագաղափար օրինակի հիշատակարանը հուշում են, որ Գ խմբի թարգմանությունը կարելի է թվագրել 13-րդ դարավերջով: Աստվածաշունչի նախագաղափար օրինակի հիշատակարանը գրված է Կիլիկյան թագավոր Հեթում Բ-ի ձեռքով (1289-1293, 1295-1296), ըստ որի «Համար Ֆռանկին, որ շամբիստր կոչեն, որ ի վերայ ամենայն Աստուածաշնչին ճապաղած է, ես Հեթումս, որ Յովհաննէս կոչիմ, բազում [աշխատ]ութեամբ փոխեցի առ ի դիւրաւ գտանելո...», տե՛ս Մայր ցուցակ..., հ. Բ, էջ 216: Հմմտ. Մ2627 Աստվածաշնչի նախագաղափար օրինակի հիշատակարանի հետ, տե՛ս Մայր ցուցակ..., հ. Ը, էջ 799):

<sup>42</sup> Տե՛ս S. Der Nersessian, “Western Iconographic Themes in Armenian Manuscripts,” *Byzantine and Armenian Studies*, t. I, Louvain, 1973, pp. 611-630: Տե՛ս նաև Յովհաննէս Քոնկեցի, Յաղագս Քերականին, բնագիրը հրատարակության պատրաստեց Լ. Խաչիկյանը, Եր., 1977, էջ 8-39, Լ. Խաչիկյան, «Արտագի հայկական իշխանությունները և Մործորի դպրոցը», *Բանբեր Մատենադարանի*, հ<sup>տր</sup> 11, Եր., 1973, էջ 126-210: Քննության առարկա բնագիրը չի հայտնաբերվել լատիներենից թարգմանված աշխատությունների ցանկում, հմմտ. Marcus Antonius von den Oudenrijn, *Linguae haicanae scriptores ordinis praedicationis fratrum unitorum et ff. armenorum ord. S. Basilii citra mare consistentium quotquot huc usque innotuerunt*, Bernae, 1960:



ների պատկերագրությունը հանդիպում է միայն հայկական օրինակներում: Հայտնի է, որ Պուլատեցու ստեղծած դասական մոդելը ժամանակի ընթացքում բազմաթիվ ձևափոխությունների է ենթարկվել՝ յուրաքանչյուր օրինակող ներմուծել է իր նկարչական ոճն ու ճաշակը: Այն նաև նմուշ է ծառայել թագավորական ազգաբանությունների համար<sup>43</sup>: Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ հայերեն բնօրինակը նույնպես ենթարկված է խմբագրության: Ըստ հույժան, դա արվել է լատիներենից փոխագրումները բացատրելու, նյութը համակարգելու և ավելի մատչելի դարձնելու համար: Ասվածի վկայությունն են.

1) Աստվածաշնչի գրքերի ցանկ-ծառում նշված է Հին Կտակարանի հիմնական գրքերի քսաներկու անուն՝ եռամաս բաժանմամբ: Այստեղ ձևային կաղապարն այնքան է պահպանվել, որ անգամ համապատասխան տեղում Թագավորաց Ա և Բ գրքերի բոլորակները գծվել են և Աստվածաշնչի հայկական կանոնին չհամապատասխանելու պատճառով դատարկ են թողնվել: Սա էլ հավանաբար հիմք է ծառայել ներածականի և խորագիր-բացատրության մեջ Հին Կտակարանը Եբրայական կանոնով սահմանելու համար (տե՛ս ծ. 18 և 34):

2) Սկզբնագիրը պահպանված է, և հավելվել են նոր տեքստեր: Դրա ցցուն վկայությունն է Պուլատեցու հեղինակային նախաբանի անփոփոխ տեսքով XVII դար հասնելը կամ ներածականի, Ադամին վերաբերող երկրորդ տեքստի հավելումը և նմանատիպ այլ օրինակներ:

Այնուամենայնիվ, բնագրի պատկերզարգ էլեմենտների լատինական նմուշի ներմուծման օգտին են խոսում պատկերագրական որոշ նորամուծություններ: Դրանցից կանդրադառնանք ամենացայտուն օրինակներին՝ «Ադամի ու Եվայի մեղսագործություն» մանրանկարին ու Քրիստոսի փրկչական մահը խորհրդանշող «Վշտացյալ Քրիստոս» պատկերագիր մեղալիոնին:

«Ադամի ու Եվայի մեղսագործության» տեսարանում ոճավորված Կենաց ծառը Ադամի ու Եվայի մեղսեղում է: Ծառի բնին փաթաթված օձը թեքված է Եվայի կողմը: Ծերունու կերպարանքով Հայր Աստվածը երկնքից նայում է Ադամին (տե՛ս ներդիր, նկ. 38):

Պուլատեցու մոդելով ձեռագրերում տվյալ տեղում սովորաբար ավանդական պատկերագրությամբ մեղսագործության տեսարանն է՝ մեղալիոնի շրջանակի մեջ առնված, կամ պարզապես Ադամի ու Եվայի հանդիպակաց մեղալիոնները<sup>44</sup>: Ըստ հայկական պատկերագրական ավանդույթի՝ Ծննդոց շար-

<sup>43</sup> Sté u N. Marigold, “Arbor genealogiae: Manifestations of the Tree in French Royal Genealogies,” *The Tree: Symbol, Allegory and Mnemonic Device...*, pp. 69-93; De Laborderie O., “The First Manuals of English History: Two Late Thirteenth-Century Genealogical Rolls of the Kings of England in the Royal Collection,” <http://www.bl.uk/eblj/2014articles/pdf/ebljarticle42014.pdf> (29.06. 2015, 23:30):

<sup>44</sup> Sté u BSB Clm. 820 (München, Bayerische Staatsbibliothek München), <http://daten.digitale->

քում սովորաբար ծերունու տեսքով Հայր Աստված չի պատկերվել<sup>45</sup>: Նրա ներկայությունը փոխարինվում էր «Աշխարհի արարիչ» խորհրդաբանությունը կրող Քրիստոսի կերպարով<sup>46</sup>:

«Վշտացյալ Քրիստոս» (*Man of Sorrows*) պատկերագրությամբ մեղալիոնում Քրիստոսը պատկերված է դիմահայաց, մինչև գոտկատեղը, ձեռքերը կրծքին խաչած, գլուխն ուսին հակած, խաչաթև լուսապսակով, ձեռքերին՝ գամերի, մարմնին՝ վերքի հետքեր, փակ աչքերով (տե՛ս ներդիր, նկ. 39)<sup>47</sup>: Նրա հետևում խաչափայտի հորիզոնական թևն է:

Պուատեցու մոդելում, տվյալ տեղում սովորաբար պատկերված է Խաչելության ավանդական տեսարանը, որոշ դեպքերում Տիրամոր ու Հովհաննես առաքյալի զուգակցմամբ<sup>48</sup>: Հայկական մանրանկարչության մեջ «Վշտացյալ Քրիստոս» պատկերագրությունը հանդիպում է Ութ մանրանկարիչների Ավետարանի 80 ա էջի լուսանցքում<sup>49</sup> (Մ7651): Սակայն դա չի ենթադրում, որ պատկերատիպը հետագա կիրառություն է ունեցել, քանի որ Ավետարանն առանձնանում է նորարական բազմաբնույթ նկարագրողումներով<sup>50</sup>:

Ըստ Հանս Բելթինգի՝ պատկերատիպը ծնունդ է առել բյուզանդական եկեղեցական միջավայրում Չարչարանաց ուրբաթի ծիսակարգին ծառայելու նպատակով: XIII դարից այն տարածում է գտել եվրոպական արվեստում՝ կորցնելով իր նախնական գործառույթը<sup>51</sup>:

[sammlungen.de/~db/0004/bsb00040329/images/index.html?id=00040329&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=205](http://sammlungen.de/~db/0004/bsb00040329/images/index.html?id=00040329&groesser=&fip=193.174.98.30&no=&seite=205) (18.08.2015, 15:41), BSB Hss Clm 19414-  
<http://daten.digitale-sammlungen.de/0007/bsb00079104/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00079104&seite=374> (18.08.2015, 15:43):

<sup>45</sup> Տե՛ս T. F. Matews, “The Genesis Frescoes of Altamar,” *REArm.*, tome XVI (1982), pp. 245-257:

<sup>46</sup> Տե՛ս S. Der Nersessian, *Armenian Manuscripts in the Walters Art Gallery*, p. 80, fig. 456, Ս. Գևորգեան, *Անանուն հայ մանրանկարիչներ, Մատենագիտություն IX-XVII դդ.*, Գափիթ, 2005, էջ 135, 383, հմմտ. V. Nersessian, *The Bible in the Armenian Tradition*, London, 2001, pp. 10-11:

<sup>47</sup> Հմմտ. G. Shiller, *Iconography of Christian Art*, V. 2., London, 1972, pp. 199-201:

<sup>48</sup> Տե՛ս OOLB Hs.-490, 9r-<http://digi.landesbibliothek.at/viewer/image/490/21/> (18.08.2015, 15:43),

Barcelona, Universidad cod. 762, 7r-<http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/-03692846455795884532268/ima0013.htm> (18.08.2015, 15:43):

<sup>49</sup> Տե՛ս S. Der-Nersessian, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century*, v. II, Washington, 1993, fig. 471:

<sup>50</sup> Տե՛ս S. Der-Nersessian, *Miniature Painting...*, v. I, pp. 104, 115, 169-175:

<sup>51</sup> Տե՛ս H. Belting, “An Image and Its Function in the Liturgy: The Man of Sorrows in Byzantium,” *Dumbarton Oaks Papers*, n. thirty-four and thirty-five, Washington, 1980-1981, pp. 1-12:

Կարծում ենք, որ «Համառոտ Աստվածաշնչի» հայկական բնօրինակի պատկերազարդ էլեմենտների, հետևաբար՝ նաև ծառի համակարգման կառուցվածքի համար հիմք է ծառայել լատինական մի ձեռագիր, որն, ըստ երևույթին, Պուլատեցու մոդելի ինքնատիպ խմբագրությունն է: Այլապես հայկական խմբագրության դեպքում չէինք ունենա հայկական պատկերազրույթանը անհարազատ պատկերներ: Մեկ այլ կարևոր փաստարկ է հայկական քննվող երկու խմբի վերոհիշյալ կաղապարային բնույթը:

### «Երկնային Երուսաղեմ» մանրանկարի աղբյուրագիտական հեճճը

Ա խմբի կարևոր առանձնահատկությունը «Երկնային Երուսաղեմ» պատկերազրույթյամբ մանրանկարի առկայությունն է: Ինչպես նշվել է վերևում, սվյալ էջը բացակայում է Հովհաննեսի օրինակած Մ10772 ձեռագրում: Հավանական է, որ այն հետագայում է ընկել, քանի որ այդ օրինակը բավականին վնասված է (տե՛ս ծ. 11):

Մանրանկարի վերնամասում Սուրբ Երրորդություն է, ներքևում՝ դրախտը՝ ոճավորված ութ ծաղկած ծառերի ու երկրի մակերևույթի մեջ մխրճվող չորս գետերի պատկերով (տե՛ս ներդիր, նկ. 40), որոնց համադրմամբ այն Երկնային Երուսաղեմի խորհուրդն է ստացել: Պատկերազրույթի նման հարաբերակցությունը նախադեպը չունի, սակայն երկու տեսարանն էլ նորություն չեն: Սուրբ Երրորդության պատկերազրույթները օրինաչափ համարելով կանդրադառնանք դրախտի տեսարանին: Նմանօրինակ պատկերազրույթյամբ դրախտ առաջին անգամ հանդիպում է Դրիմի մանրանկարչության մեջ՝ Թադեոս Կաֆայեցու 1430 թ. ծաղկած նշանավոր «Հարանց վարքում» (ե285)<sup>52</sup>, այն «Որք զԴրախտին լեռոն գտին» անունով թեմատիկ մանրանկարի դրվագներից է<sup>53</sup>:

Ենթադրելի է, որ մանրանկարը «Համառատ Աստվածաշնչի» բնագիր է ներմուծվել հետագայում: Ըստ մեր համոզման՝ նրա հեղինակը Հովհաննես երեցն է: Վերջինիս աշխատանքներից քաղված կենսագրական տեղեկությունները ցույց տվեցին, որ նրա տրամադրության տակ է եղել Թադեոս Կաֆայեցու բնօրինակը: Ըստ Հովհաննեսի՝ 1599 թ. օրինակած Հարանց վարքի հիշատա-

<sup>52</sup> Նկարագրությունը տե՛ս Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. 2, Երուսաղեմ, 1967, էջ 107-112: Մանրանկարի ուսումնասիրության մասին տե՛ս N. Stone, *The Kaffa Lives of the Desert Fathers*, Louvain, 1997, pp. 81-90:

<sup>53</sup> Տե՛ս N. Stone, *op. cit.*, fig. 7: Մանրանկարն արտահայտում է տեսաչափին ամբողջ շղթան, ըստ որի՝ Ներսես Շնորհալու ժամանակներում վեց վանականներ դրախտը գտնելու փնտրտուքով վեց տարի ճանապարհորդում են և, հասնելով ահարկու մի լեռան, հրեշտակներից լուր են առնում, որ դրախտը լեռան կատարին է և որ մտնելու համար պետք է սպասեն դատաստանի օրվան: Վանականներն անմահության բույրով հիանալով՝ որոշում են հետ դառնալ ու պատմել տեսածը և գալիս, պատմում են մեծ վարդապետ Ներսես Շնորհալուն: Այս մասին տե՛ս Վարք սրբոյն հարանցն և քաղաքավարութիւն նոցին, հ. 1, Վեներտիկ, 1855, էջ 348-9:

կարանի՝ Սրապիոն Ուռհայեցին 1591 թ. ուխտի գնալով Երուսաղեմ, օրինակելու համար խնդրել է Թադեոս Կաֆայեցու «Հարանց վարքը» և հաստատվելով Ամիդում, աշխատանքը հանձնարարել է իրեն<sup>54</sup>:

### Եզրակացություն

Հովհաննես գրչապետի մանրանկարած CBL551 և Մ10772 նույնատիպ ձեռագրերի աղբյուրագիտական հենքի ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ դրանց նախատիպը լատինական գործ է, որից բացի՝ բնագրում առկա են հայկական ներմուծումներ: Նշվածից ելնելով եզրակացնում ենք, որ մանրանկարչական հետագա ուսումնասիրության համար նյութը պետք է դիտարկել հայկական և լատինական պատկերագրական համատեքստում, սակայն գրչապետի անհատականությունն ու դերակատարությունը նպաստել են ստեղծագործության յուրօրինակությանն ու բացառիկ կարևորությանը: Հեղինակի անհատականության հայտանիշ ենք դիտարկում մի քանի հանգամանք.

1. Վերցնելով բնագրի կաղապարային մոդելը՝ ներմուծել է անձնական ոճն ու հմտությունը:

2. «Երկնային Երուսաղեմ» մանրանկարի ներմուծումը ենթադրել է տալիս, որ Բ խմբում բացակա հարդարանքների և կազմի ձևաչափի հեղինակը նույնպես նա է:

3. Նրա ստեղծած նոր մոդելը ուղղակի ընդօրինակվել է Ա խմբի ձեռագրերում, իսկ Ավետիք Տիգրանակերտցու «Գաւազանագրքի» դեպքում այն ծառայել է որպես հիմնատեքստ:

<sup>54</sup> Տ. Պալեան, «Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Ս. Կարապետի վանուց նոր գրադարանի Կեսարիա», *Հանդէս Ամսօրեայ*, 1959, թիւ 9-11, էջ 433-43: Այս Սուրբ Կարապետի գրադարանի օրինակը չի պահպանվել, սակայն Հովհաննես գրչապետը 1615 թ. կրկին ընդօրինակել և վերանորոգել է Կաֆայեցու «Հարանց վարքը», որը պահվում է Լոնդոնի Բրիտանական թանգարանում (BLArm. 27301): Նիրա Սթոունը, Թադեոս Կաֆայեցու «Հարանց Վարքին» նվիրված ուսումնասիրության շրջանակներում համեմատելով BL Arm. 27301 և Վ1680 (1922) 14-5-րդ դարով թվագրվող «Հարանց վարքից» անշատ նույն մանրանկարված էջը, ենթադրում է, որ Վեներիկի ձեռագրի նշված էջը պատկանում է Հովհաննեսի՝ 1599 թ.-ի օրինակին: Նա նույն ձեռքն է տեսնում նշված երկուսի և «Համառատ Աստուածաշունչի» դրախտի տեսարանի մեջ, տե՛ս ծ. 52:

**Հավելված**  
**«Համառատ Աստուածաշունչ» ձեռագրերի ցանկ**

Համար	Բովանդակություն	Նկարագրություն	Ժամանակ	Տեղ	Գրիչ, ծաղկող	Ստացող
(Գ) Մ352	Աստուածաշունչ, Զ. [Գրիգոր Թորոսանց, Ազգատոհմ Սուրբ հարց և գործնոցա], 398ա-405ա	Գիրք, նկարագրություններ չունի	1367 - 1371	Սուղտա, Սուրղաթ	Գրիգոր Թորոսանց	Գրիգոր Թորոսանց, որդի Թորոս
(Բ) Մ7340	[Գալականագիրք Աստուածաշունչ գրոց]	Փաթույթ, նկարագրություններ չունի, հատված	ժե?	-	-	-
(Բ) Մ6612	[Գալականագիրք Հին եւ Նոր Կտակարանաց], էջ 1ա-16ա	Գիրք, նկարագրող	1575	-	-	-
(Գ) Մ1770	Ժողովածոյ, Ը. [Բանի Գրիգոր Թորոսանց], էջ 162ա-80բ	Գիրք, նկարագրություններ չունի	1589	-	Աստուածատուր դպ.	Հայրապետ Զուլայեցի
(Ա) CBL551	“Abriged Bible” («Համառատ Աստուածաշունչ», էջ 1-32)	Ակորդիոն-գիրք, նկարագրող	1601	Ամիդ	Յովաննէս, Ասլան	Մրապիոն Եղեսացի վրդ.
(Ա) Մ10772	[Գալականագիրք Հին եւ Նոր Կտակարանաց], էջ 1-37	Գիրք, նկարագրող	1607	Ամիդ	Յովաննէս	Յուսէփ Հուզվեցի վրդ.
(Ա) Տարոն*	[Աստուածաշունչ]	-	1611	Ամիդ	Մինաս	Բարսեղ Աթիսեցի վրդ.
(Ա) Զնֆուշ, Սիր. Ա. Ա.*	[Աւետարան]	-	1621	Ամիդ	-	Մարտիրոս Զնֆուշեցի վրդ.

\*Զեռագիրը չի պահպանվել և Ա. խմբի մեջ ներառելը պայմանական է՝ հիմնվելով գրչության վայրի վրա: Զեռագրի մասին տե՛ս ծ. 22:

\*Տե՛ս նախորդ ծ.:

(Ա)Վ894	Պատմագիրք Հայոց, Բ. [Տոհմաթիւ սուրբ գրոց], էջ 4բ-34բ	Ակորդիոն-գիրք, նկարզարդ	1626	-	-	-
(Բ)Մ4759	[Գաւազանագիրք Հին եւ Նոր Կտակարանաց], էջ 2բ-27բ	Գիրք, նկարազարդ	1628	-	-	-
(Բ)Մ431, Գիրք	[Գաւազանագիրք Հին եւ Նոր Կտակարանաց], էջ 1բ-23բ	Գիրք, նկարազարդումներ չունի	1628	-	-	-
(Բ)Մ5889,	Ժողովածոյ, Ա. [Գաւազանագիրք Հին եւ Նոր Կտակարանաց], էջ 2ա-17ա	Գիրք, նկարազարդումներ չունի, անավարտ	1660	-	-	-
(Բ)Ե627	[Ճիւղագրութիւն նախահարց], էջ 32	Գիրք, նկարազարդումներ չունի	1668	-	-	-
(Ա)Մ2710	[Գաւազանագիրք Նահապետաց], էջ 1բ-18բ	Ակորդիոն-գիրք, նկարազարդ	1690	Կ. Պօլիս	-	Յովսէփ վրդ.
(Ա)NLI49	“Brief Genealogy of Scripture” (Սուրբ գրքի համառոտ ծննդաբանություն), քք. 2r-17v	Ակորդիոն-գիրք, նկարազարդ	1693	Ամիդ	-	Իսահակ Համբեցի վրդ.
(Ա)Մ481	Ժողովածոյ, Ա. [Գաւազանագիրք Հին եւ Նոր Կտակարանաց], էջ 3բ-18բ	Գիրք, նկարազարդ, պատառիկ, անավարտ	Ժէ	-	-	-
(Բ)Մ3953	[Մխիթար Վարդապետ, Գաւազանագիրք] էջ 1ա-17բ	Թերթեր, նկարազարդ	Ժէ	Ներսէս սուրբ.	-	-

(Ա) Մ2700	[Գաազանագիրք Նահապետաց], էջ 2ա-17բ	Գիրք, նկարա- զարդում- ներ չունի, անավարտ	1798	Կ. Պօլիս	Մուրաա- խան Վա- նցի, Սի- մեոն Միածնա- էջցի	Ներսէս Ղազ- վինցի րա- բունապետ
(Ա) Վի1410	[Կարգ եւ թիւ Հին եւ ՆորԿատա- կարանաց]	Փաթույթ, նկարա- զարդ	1801	Կ. Պօ- լիս, Պա- լաթ	Գրիչ՝ Մել- ֆոն ֆելյ., ծաղկող՝ Խաչա- տուր տրց., Ան- տոն տրց.	Ներսէս Ղազվինցի
(Ա) է205	[Ազգաբանութիւն Արիստոտէլի]	Գիրք, նկարա- զարդ	ժԸ	-	-	Ներսէս Ղազվինցի
(Բ) Մ7350	[Գաազանագիրք Աստուածաշունչ գրոց], էջ 2բ-17ա	Գիրք, նկա- րազարդում ներ չունի, անավարտ	ժԸ	-	-	Շմատն վրդ.
(?) Վի2021 *	[Կարգ եւ թիւ տոհմից Նոր Կաակարանաց]	Հմայիլ?	ժԸ- ժՊ	-	-	-

### Ануш Саркисян

#### Источник рукописей “Краткой Библии” (СВL551 и М10772), переписанных главным писцом Ованнесом

Среди работ иерея Ованнеса, одного из самых знаменитых рукописцев амидской школы XVII века, особняком стоят две однотипные рукописи, СВL551 и М10772. Их текст является генеалогическим древом и списком последовательности правителей в библейской истории, при этом важнейшее место уделено генеалогии Христа. Арборальные и иные таблицы придают материалу наглядность, и к ним прилагаются тексты с объяснениями. Особенности рукописей в основном обусловлены систематизированным строением древа, изобразительными элементами и разнообразными украшениями текста, а также вертикальным использованием пространства, а в случае СВL551 – форматом книги-аккордеона.

\* Նկարագրությունն անբավարար է ձեռագիրը որևէ խմբի դասելու համար:

Произведения генеалогического характера в армянской литературе появились одновременно с ее формированием, а рукописи с подобным содержанием известны начиная с XIV века. Исследование показало, что интересующий нас текст – переведенная с латыни "Краткая история в генеалогии Христа" (*Compedium historiae in genealogia Christi*) французского теолога и священника XII века, канцлера церкви Парижа Петра из Пуатье (~ 1130-1205 гг.). Однако в исследуемых рукописях присутствуют некоторые художественные дополнения, согласно нашим наблюдениям принадлежащие писцу Ованнесу.

**Anush Sargsyan**

**The origin of Mss CBL551 and M10772 of the “Abridged Bible”  
Copied by Yohannes Chief Scribe**

A specific place among the works of priest Yohannes, one of the most famous scribes of the XVII century Amid school of writing, belongs to two similar manuscripts, CBL551 and M10772. Their text comprises the genealogy and a list of succession of rulers in the Biblical history, in which the most important place is reserved for the genealogy of Christ. Trees and other diagrams visualize the material, and the texts attached to them contain explanations. Specific features of the manuscripts are: the systematized structure of the tree, pictorial elements and various ornamentation of the text, as well as the vertical use of the writing space, in case of CBL551 it is also the accordion book format.

Genealogical works appeared in Armenian literature already in its formative period, whereas manuscripts with such contents are known starting with the XIV century. Our study revealed that the text is a translation from Latin of the *Compedium historiae in genealogia Christi* by the French theologian and the chancellor of the Church of Paris Peter of Poitiers (ca. 1130-1205). Nevertheless, the manuscripts in question contain additional pictorial elements, which, according to our observations, belong to scribe Yohannes.



## Տ. ՀԵԹՈՒՄ ՔԱՀԱՆԱ ԹԱՐՎԵՐԴՅԱՆ

### ԳԵՌԱՅԻ ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹԸ ԵՎ ԱՐՎԵՍՏԸ

Փոքր Սոմեշ գետի ներքին հոսանքին մոտ գտնվող Գեռլա քաղաքը բնակեցված է եղել ամենահին ժամանակներից: Նյութական մշակույթի բնագավառում նշանակալի են երկաթե դարի հետքերը, որոնք արտացոլում էին հռոմեական կարևորագույն բերդավանը (*castrum*): Վերջինս հսկում էր Սոմեշ գետի միջին հոսանքի ուղղությամբ տարածվող հռոմեական նախաքաղաքը բերդավանների հետ կապող ճանապարհը<sup>1</sup>: Հռոմեական բանակի հեռանալուց հետո ամրությունները ժամանակավորապես լքվեցին, բայց վաղ միջնադարում դրանք հավանաբար կրկին գործածվել են շրջակա հռոմեականացված ազգաբնակչության կողմից:

Գհեռլահիդա տեղանունը առաջին անգամ վկայված է 1291 թ.2: Սա ծանոթացում վայր էր, այստեղով էր անցնում Տրանսիլվանիան հյուսիսը հարավի հետ կապող կարևոր ճանապարհներից մեկը: Այստեղ եղել է մաքսատեղ՝ կապված անմիջապես Ունգուրաշ ամրոցի հետ: 1410 թ. Հետո բնակավայրը դարձավ վերահիշյալ ամրոցի տեր՝ Տրանսիլվանիայի նահանգապետ Լացքի սեփականությունը<sup>3</sup>: 1463 թ. Մաթիաս Քորվին թագավորը գյուղը նվիրեց Գերեբ ընտանիքին, որը հիմնադրեց Վինգարտ գոթական ոճի գեղեցիկ եկեղեցին<sup>4</sup>: Չորս

<sup>1</sup> Տե՛ս **Josephus Benko**, *Transilvania sive Magnus Transilvaniae Princepatus*, I, Viena, 1778, p. 26, տե՛ս նաև **Franz Xavier Hene**, *Beitrage zur dachischen Geschichte, Hermannstadt*, 1838, p. 138, **Torma Karoly**, *A Limes dacicus felso resze*, Budapest, 1880, pp. 117-128, տե՛ս նաև **Վազգեն Մ. վրդ. Պալնյան (Վազգեն Ա)**. «Ռումանահայ թեմը երեկ և այսօր», *էջմիածին*, 1948, Ա ամիս, էջ 66: **Ornstein Jozsef**, “A castrumbeli romai leletek”, in *Arheologiai Ertesito*, 1901, էջ 368-369, **E. Orosz**, *Jelentes a szamosujvari castellum praetoriumanak asatarol*, Szamosujvar, 1907, idem, in *Armenia*, XXI (1907), pp. 129-155, **V. Christescu**, *Istoria militara a Daciei romane*, Bucuresti, 1937, pp. 69, 109, 131, 135-136, 181, **Gheorghe Sebestyen**, *O pagina din istoria arhitecturii Romaniei, Renasterea*, Bucuresti, 1987, p. 131, **Ion Horatiu Crisan**, **Mihai Barbulescu**, **Eugen Chirila**, **Valentin Vasiliev**, **Iudita Vinkler**, *Repertoriul arheologic al judetului Cluj*, Cluj-Napoca, 1992, pp. 210-218, **Kadar Jozsef**, **Tagany Karoly**, **Rethy Laszlo**, *Szolnok-Doboka varmegye monografiaja*, VI, Des, 1903, էջ 138, տե՛ս նաև *Աբրահամ կաթողիկոսի կրեոսցուց Պատմագրություն, Վաղարշապատ*, 1872, էջ 109, ինչպես նաև *Գիւան հայոց պատմութեան*, աշխատ. **Գիւտ աւ.քհն. Աղանեանցի**, գիրք Թ., Թիֆլիս, 1911, էջ 489-490:

<sup>2</sup> Տե՛ս **Kadar Jozsef**, **Tagany Karoly**, **Rethy Laszlo**, *Szolnok-Doboka varmegye monografiaja*, VI, pp. 136-138:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Լ. Բարայան**, *Հայերը Մուրավիալում և Բուկովինայում*, Թիֆլիս, 1911, էջ 177:

<sup>4</sup> Տե՛ս **Galeazzo Gualdo-Priorato**, *Storia di Leopoldo Cesare che contiene le cose piu memorabile succese in Europa dall 1656 sino all 1670*, 4 vol., Vienna, 1670-1674; **J. Kadar**, **K. Tagany**, **L. Rethy**, *op. cit.*, VI, p. 243, տե՛ս նաև **Balogh Jolan**, *Az*

տարի անց (1467 թ.) բնակավայրն անցավ կաթոլիկ եպիսկոպոսարանի տիրակալության տակ:

X և XIV դդ. միջև հայ գաղթականության ստվար բազմություն հաստատվեց Տրանսիլվանիայում<sup>5</sup>: Նրանք Սիրիու և Թրեկրթուարե, Թուրնու Ռոշու քաղաքների միջև ստեղծեցին այսպես կոչված «Տրանսիլվանիայի Հայոց Երկիրը» (*Terra armenorum de Transilvania*) Թըլմաչու կենտրոնով<sup>6</sup>: Այն նաև հայ եպիսկոպոսարանի աթոռանիստ քաղաքն էր, որտեղ գործում էին մի քանի վանքեր: XV և XVI դդ. շարունակվեց հայերի հոսքը դեպի Տրանսիլվանիա, սակայն գալիս էին ավելի փոքր խմբերով և տարածվում երկրամասի քաղաքների մեջ: Հայ գաղթականների վերջին և ամենամեծ ալիքը 1672 թ. սկզբներին էր: Նույն թվականին Մոլդովայի իշխան Դուքա Վոդան դաժան հաշվեհարդար տեսավ իր դեմ ապստամբած խռովարարների հետ, որոնց մեջ մեծ թվով հայեր կային: Շուրջ 3000 հայ ընտանիք, վախենալով դաժան իշխանի հետապնդումներից, հեռացավ Մոլդովայից: Շուրջ 12.000-15.000 հայ մտավ Տրանսիլվանիա՝ այնտեղի իշխան Միհայ Ափաֆի Ա-ի (1661-1690) թույլտվությամբ: Նրանք բնակություն հաստատեցին Բիստրիցա-Նըսըուտ, Գեորգեն և Ֆրոմոնասա-Չուք քաղաքների մեջ: Նոր եկածների մի փոքր մաս շարունակեց ճանապարհը դեպի Տրանսիլվանիայի կենտրոնական բնակավայրերը<sup>7</sup>: 1672 թ. Տրանսիլվանիա եկած հայերը ձեռք բերեցին վարչական, հավատքի և մշակութային ինքնավարություն: Առանց ժամանակ կորցնելու, հայերն անցան ծրագրերի իրականացման<sup>8</sup> և կառուցեցին երկու քաղաք՝ Տրանսիլվանիայի ամենահայաշատ ու կարևոր քաղաքը՝ Գեոլան (Հայաքաղաք, Արմենոպոլիս) (1700) և Դումբրըվեն (Եղիսաբեթոպոլիս) (1733)<sup>9</sup>: Դումբրըվեն<sup>10</sup> ըստ առաջին նա-

*erdelyi renaissance*, I, Cluj, 1943, pp. 102-103, 104, 210, 283-285, 364, Մինաս Բժշկյան, Ճանապարհորդություն ի կենսատան, Վենետիկ, 1830, էջ 94, Sabau Nicolae, *Biserica armeneasca din Gheorgheni in Ani, anuar de cultura armean*, an II-III (serie noua), Bucuresti, 1995-1996, pp. 41-47, տե՛ս նաև Պետրու Բանանա Մամիկոնյան, *Ռումինահայոց ներկայն և ապագան*, Կալաջ, 1895, էջ 58-62:

<sup>5</sup> Տե՛ս Դեմետրիու Տանի, *Արևելեան Հայք ի Պուրովինա*, քրգմ. Հ. Գ. Գալեմբեարյան, Վիեննա, 1891, էջ 75:

<sup>6</sup> Տե՛ս Grigore M. Buiucliu (1840-1912), *Situatia critica a armenilor din Moldova*, Bucuresti, 1914, pp. 21-22, 27:

<sup>7</sup> Տե՛ս K. Szongott, *A magyarhoni ormeny családok genealogiaja, tekintettel ezeknek egymás között levo rokonsagara, es a vezeték es keresztnévek etymologiai értelmere*, Szamosujvart, 1898, p. 148, տե՛ս նաև Ա. Աթունեան, *Տեղագրություն հայոց գաղթականության ի Մոլտո Վալաքիա, Հունգարիոյ և Կենսատանու*, Ֆոհշան, 1877, էջ 114, «Ակնարկ մը լեհահայոց վրա», *Հանդէս Ամսօրեայ*, Վիեննա, 1908, էջ 302, Առ, *Անի*, Երկերի ժողովածու, հտ. 8-րդ, Երևան, 1985, էջ 186, Դիւան Հայոց պատմութեան, Գիրք Թ., մասն առաջին, «Յովսէփ կթղ. Արդուբեան», աշխտ. Գիւտ քհն. Աղանեանց, էջ 490:

<sup>8</sup> Տե՛ս Iorga Nicolae, *Armenii si romanii-o paralela istorica*, VI: *Armenii Moldovei trecura in Ardeal*, Bucuresti, 1914, pp. 16-37:

<sup>9</sup> Տե՛ս Հ. Գալիպազեան, *Ռումինահայ գաղութը*, Երուսաղեմ, 1979, էջ 74:

խագծի, պետք է կառուցվեր Ռեգին քաղաքից արևելք՝ Գուրգիու գետի ափին, նույնանուն բերդի տարածքում, սակայն նախագծերը փոխվեցին, և այն հիմնվեց Թըրնավա Մարե գետի ափին: Հայաքաղաքներում գործող ուսումնական և կրթական հաստատությունները նպաստավոր պայմաններ ստեղծեցին ազգային ինքնագիտակցության բարձրացման համար<sup>11</sup>:

Գեուլա քաղաքն ունեցել է մի քանի անուն<sup>12</sup>: Քաղաքի հիմնումը սկսվել էր Լեոպոլդ Ա. կայսեր բանավոր համաձայնությամբ, և այն սկզբնապես կոչվում էր Szamos-Uj-Var-Varos («Սոմեշի նոր բերդի Քաղաք»), հետևաբար գտնվում էր «Սոմեշ գետի վրա հիմնված նոր բերդի» կողքին: 1726 թ. հոկտեմբերի 17-ին Կարոլ Զ կայսրը ստորագրեց մի հրամանագիր, որով հայաքաղաքը բարձրացվեց «Արտոնյալ Ազատ Քաղաք» կարգի և ստացավ առաջին պաշտոնական անվանումը՝ *Libera Civitas Armenopolis*, կրճատ՝ *L. C. Armenopolis*, որը պաշտոնապես կրեց շուրջ 61 տարի<sup>13</sup>:

1786 թ. Իոսիֆ Բ (1780-1790) կայսրը քաղաքին «Թագավորական ազատ քաղաք» կարգ շնորհելու մասին հրամանագիր ներկայացվեց Ազգային ժողովի 1787 թ. հունիսի 21-ի նստաշրջանին<sup>14</sup>, և այն պաշտոնապես անվանվեց «Ազատ Թագավորական Քաղաք Արմենոպոլիս» (*Libera Regiaque Civitas Armenopolis*)<sup>15</sup>: 1867 թ. սկսած Հայաքաղաքը կրում էր իր անվան հունգարերեն տարբերակը՝ «Ազատ Թագավորական Քաղաք Սամոշուվար» (*Szabad Kiralyi Varos Szamosujvar*): 1918 թ. նախկին Գեուլա գյուղի հիշատակին, Հայաքաղաքը կոչվեց Գհեուլա (Գեուլա)<sup>16</sup>:

Հայաքաղաքը շատ արագ զարգացում ապրեց. գրանցվեց բնակչության աճ, 1801 թ. կենտրոնական փողոցների մայթերը, իսկ 1807 թ. կենտրոնի հրապարակի ամբողջ մակերեսը ծածկվեցին կրախառն ավազե սալերով, որոնք 1872 թ. փոխարինվեցին գրանիտե աղյուսներով: 1811 թ. Քաղաքի ձեռակույտը որոշեց վերանորոգել ջրաղացի ջրամբարը, ինչպես նաև Փոքր Սոմեշ գետի հունը՝ ըստ գլխավոր ճարտարապետի նախագծի: 1841 թ. բերդի շուրջը ջրով լի ակոսները շորացվեցին, բազմաթիվ ծառեր տնկվեցին, և արահետներ բացվեցին, հարդարվեց քաղաքացիների համար զբոսավայրը: Առաջին դեղատունը

<sup>10</sup> St'au Ovidiu Dan, *Egloga de la Dumbraveni*, Bucuresti, 2009, pp. 7-16:

<sup>11</sup> St'au Franciscus Fasching, *Nova Dacia*, Claudipole, 1743, pp. 25, 29:

<sup>12</sup> St'au Cantu Caesar, *Vilagtortenelem*. V.-VI. k. Pest, 1860, pp. 197-198:

<sup>13</sup> St'au Dumitriu-Snagov, "Ion, Le saint-siege et la Roumanie modern," *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Vol. 48, Roma, 1989, pct. 48, 50, pp. 449-450:

<sup>14</sup> St'au Ա. Բ. Կարինեան, *Ակնարկներ Հայ պարբերական մամուլի պատմության*, Հասոռ Ա, Եր., 1956, էջ 54:

<sup>15</sup> St'au Grigorian Tigran, *Istoria si cultura poporului armean*, Bucuresti, 1993, p. 48:

<sup>16</sup> St'au Dr. Lukacs, Kristof, *Historia armenorum Transilvaniae, a primordiis gentis usque nostram, Memoriam e fontibus authenticis et documentis antea ineditis*, Viennae, 1859, pp. 148-163:

բացվեց 1788 թ. քաղաքի կենտրոնում, իսկ առաջին փոստատունը՝ 1793 թ.: 1838-1839 թթ. Գեոլա քաղաք մտավ Կլուժ-Դեժ ճանապարհը, որը ձգվում էր Սոմեշ գետի ափին զուգահեռ: 1881 թ. Գեոլայում անցկացվեց երկաթգիծ, և կառուցվեց առաջին երկաթուղային կայարանը:

Գեոլայի բնակիչները բաժանված էին երեք կարգի: Ամենաբազմամարդը «իրական բնակիչներ»-ն էին, որոնք պետք է ունենային առնվազն մեկ հողամաս, տուն և տնտեսություն, մշտապես բնակվեին քաղաքում և վճարեին քաղաքային հարկերը: Մյուս կարգն «արտաքին բնակիչներ»-ն էին՝ այն քաղաքացիները, որոնք մշտապես չէին բնակվում քաղաքում, սակայն ունեին մասնավոր տնտեսություն և պարտավոր էին վճարել քաղաքի բոլոր հարկերը<sup>17</sup>: Գոյություն ունեին նաև «հարկատու բնակիչներ», որոնք ո՛չ սեփական տնտեսություն ունեին քաղաքի մեջ, ո՛չ էլ մշտապես բնակվում էին այնտեղ, բայց քաղաքացիական և քաղաքի մեջ առևտրով զբաղվելու իրավունքներից օգտվելու համար վճարում էին նույն հարկերը, ինչպես և մյուս երկու կարգի քաղաքացիները:

Բոլոր երեք կարգի քաղաքացիներն իրավունք ունեին միջամտելու քաղաքի կառավարման գործին. յուրաքանչյուրն ուներ ընտրական մեկ ձայն: Գեոլայի կառավարման կարգը քաղաքի առօրյա կյանքի հարցում առաջադեմ գաղափարների գոյությունը վկայությունն է: Քաղաքի ղեկավարման բարձրագույն մարմինը տարին մեկ անգամ հրավիրվող ժողովրդական հավաքն էր: Այն ուներ շատ պարտականություններ՝ համայնքի անդամների ընտրությունը, ծերակույտի տարեկան ծախսերի հաշվետվության ընդունումը և հաստատումը, քաղաքի տնտեսական ու կրոնական կյանքի և հարակից խնդիրների քննարկումն ու լուծումը: Ժողովրդական հավաքի նիստերը վարում էին «Հոետորը» և «Հոետորի փոխանորդը», ինչպես նաև նախագահության 2 կամ 3 անդամ, որոնք ընտրվում էին քաղաքի հեղինակավոր քաղաքացիներից: Ընդհանուր ժողովի քարտուղարը արձանագրում էր նիստերը և զբաղվում փաստաթղթերով: Արտակարգ իրավիճակների ժամանակ հնարավոր էր հրավիրվել Ընդհանուր Հավաք: Քաղաքի կառավարման հաջորդ կարևոր մարմինը Համայնքն էր: Այն կազմվում էր ժողովրդական հավաքի նիստում բնակիչներից ընտրված ներկայացուցիչներից, որոնց թիվը սկզբում 100 հոգի էր և կոչվում էր «Հարյուրյակ»:

Մյուս կարևոր հարցը Տրանսիլվանիայի հայերի դավանական կողմնորոշումն է<sup>18</sup>: Մոլդովայից Տրանսիլվանիա եկած հայերը Հայ Առաքելական եկեղեցի-

<sup>17</sup> Տե՛ս **Dr. Lukaci, Kristof**, *Egyenes valasz biralatra (Philadelphos kritikajara)*, Tarca, Idok Tamuja, Budapest, 1866, pp. 178, 196, 236:

<sup>18</sup> Տե՛ս **Dr. Merkelbach R.**, “Ein corrupter Satz im Brief Marc Aurels uber., Des Regenwunder” im Feldzug gegen die Quaden,” in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, Tomus XVI, Budapest, 1968, pp. 162-175:

ցու հետևորդներ էին, սակայն 1684 թ. ընդգրկվեցին կաթոլիկացման հոսանքի մեջ<sup>19</sup> : Նրանց դավանափոխ անելու համար Բիստրիցյա եկավ քահանա-քարոզիչ, կաթոլիկության նվիրյալ Օգսենտ Վերգերեսքուն (1655-1715) ծագումով Մոլդովայի հայ, որն ավարտել էր Հռոմի Collegium Urbanum de Propaganda Fide ուսումնական հաստատությունը: Հայերը դիմադրում էին, սակայն ի վերջո հաշտվեցին կրոնափոխության մտքի հետ, մանավանդ որ այլ տեղ փոխադրվելու հնարավորություն չունեին: Վեցամյա քարոզչական գործունեությունից և Տ. Մինաս եպիսկոպոսի մահից հետո միայն Օգսենտ Վերգերեսքուն կարողացավ համոզել մյուս հոգևորականներին ընդունել կաթոլիկությունը: 1690 թ. նա զեկուցագիր ներկայացրեց Հռոմ, որում ասվում է. «Ավարտվեց Տրանսիլվանիայի 30.000 հին և նոր եկած հայերի դավանափոխությունը»: Իր արտակարգ հաջողությունների համար Օգսենտ Վերգերեսքուն նշանակվեց Տրանսիլվանիայի հայ եպիսկոպոսարանի «գլխավոր կառավարիչ», ստացավ հարգարժան «Ալատայի եպիսկոպոս» կոչումը, քաղաքացիական կարգով արժանացավ «պարոն» տիտղոսին, իսկ Վատիկանը նրան անվանեց «կաթոլիկության Ծաղիկ» (*Floss Catholicitatis*):

Այսպիսով հայաքաղաք Գեռլայի հիմնադրման ժամանակ հայերն արդեն կաթոլիկ էին: Սակայն կաթոլիկության հիմնական դրույթներն ընդունելով հանդերձ, նրանք պահպանեցին Հայ Առաքելական եկեղեցու ծիսակարգը<sup>20</sup> :

Ճանաչեցին.

Հռոմի Պապի առաջնությունն ու անսխալականությունը,

Քաղկեդոնի ժողովը, ինչպես նաև Սուրբ Հոգու բնույթի վերաբերյալ դրույթը,

Քավարանի գոյությունը,

Սուրբ Ծննդի տոնակատարությունը դեկտեմբերի 25-ին,

եկեղեցիների արտաքին և ներքին հարդարման համապատասխանությունը հռոմեա-կաթոլիկական սկզբունքներին:

Պահպանեցին.

Ս. Պատարագի մատուցումը հայերեն լեզվով,

քահանաների, ծխատեր-քահանաների և եպիսկոպոսների ընտրության իրավունքը,

քահանաների ամուսնանալու իրավունքը,

քահանաների հանդերձանքի հայկական ոճը և այլն:

<sup>19</sup> Տե՛ս Հ. Ղ. Ալիշան, *Կամենից, Վեներիկ*, 1896, էջ 196-197:

<sup>20</sup> Տե՛ս Zareh Baronian, *Liturgia bisericii armene in cadrul liturghiilor celorlalte rituri liturgice rasaritene, Studiu comparative (Lucreare de doctorat)*, Bucuresti, 1993, pp. 48-98:

Հայաքաղաք Գեոլալում հայ կաթողիկոսներն ունեին 10 եկեղեցի և մատուռ՝ եպիսկոպոսական մատուռը, որը կառուցվել էր քաղաքի հիմնադրման ժամանակ, հին եկեղեցին՝ քաղաքի հյուսիսային ծայրամասում (1730 թ. այն քանդվեց), Ս. Սողոմոն եկեղեցին՝ կառուցված 1729 թ., Քալվարիա մատուռը (այս եկեղեցու մոտ կանգնեցված է 14 խաչքար, որոնք խորհրդաբանորեն ներկայացնում են Հիսուս Քրիստոսի տանջանքի պահերը), Հայոց Մայր տաճարը (շինարարությունը սկսվել է 1748 թ., օծվել է 1804 թ.), գերեզմանատան, տղաների և աղջիկների գիշերօթիկ մատուռները<sup>21</sup> :

Օգսենտիոս Վեզերեքուի մահից հետո (1715 թ. Վիեննա) հայերը չկարողացան համաձայնության գալ նոր եպիսկոպոսի հարցի շուրջ, և Հռոմի Պապը Տրանսիլվանիայի հայերի համար այլևս հայ-կաթողիկ առաջնորդ չէր նշանակում, այլ միայն „...*Temporis vicarius apostolicus et archidiaconus omnium per Transilvania*” («... ժամանակավոր փոխառաջնորդ և միաժամանակ ծխատեր քահանա ամբողջ Տրանսիլվանիայի համար...») „*cum jure ordinandi*” («...քահանաներ օծելու իրավունքով») <sup>22</sup>: 1716-1760 թթ. ընթացքում նշանակվեց երկու ծխատեր քահանա՝ Ղազար Բուդաքովիչը (1716-1721) և բժիշկ Միհայ Թեոդորովիչը (1721-1760), որոնց հետ հայերը չհաշտվեցին՝ մեղադրելով տարբեր «մեղքերի» մեջ: Արդյունքում 1760 թ. սկսած Պապն այլևս հոգևորականներ չէր նշանակում, այլ Վատիկանի գերիշխանության տակ վերցրեց հայ չորս թաղական համայնքները՝ Գեոլան, Կեորկեն (Գեորգեն), Ֆրումոսասան և Դումբրըվենը՝ Տրանսիլվանիայի հռոմեա-կաթողիկ եպիսկոպոսարանի միջնորդությամբ <sup>23</sup>: Տրանսիլվանիայի հայերը բազմիցս ապարդյուն փորձել են Պապին համոզել վերաբացել հայ-կաթողիկ եպիսկոպոսարանը, սակայն դրան խանգարում էր 1853 թ. Գեոլալում հիմնված հուլյն-կաթողիկ եպիսկոպոսարանը: Խնդիրը լուծվեց Վատիկանի և Ռումինիայի կառավարության միջև 1927 թ. կնքված և 1930 թ. վավերացված համաձայնագրով. հուլյն-կաթողիկ եպիսկոպոսարանը Գեոլալից տեղափոխվեց Կլուժ, իսկ Ռումինիայում հաստատվեց հայ-կաթողիկ մի Օրդինարիատում՝ Գեոլա կենտրոնով, որն ուներ հինգ ծովի՝ Գեոլա, Գեորգեն <sup>24</sup>, Ֆրումոսաս <sup>25</sup>, Դումբրըվեն և Չերնուց, և մեկ հայ-կաթողիկ վարչական մարմին Բուխարեստում:

Տրանսիլվանիայի հայերն արվեստի երևելի նմուշներ են ստեղծել <sup>26</sup>: Նո-

<sup>21</sup> Տե՛ս H. Dj Siruni, *Istoria cronologica a poporului armean*, Bucuresti, 1942, pp. 16-52:

<sup>22</sup> Տե՛ս Ն. Գալփագեան, *Ռումինահայ գաղութը*, էջ 75-76:

<sup>23</sup> Տե՛ս Husik Dr. Zohrabian, *Istoria bisericii armene de la introducerea crestinismului in Armenia pana in zilele noastre*, Bucuresti, 1934, pp. 10-25:

<sup>24</sup> Տե՛ս Ն. Գալփագեան, *Ռումինահայ գաղութը*, էջ 80:

<sup>25</sup> Նույն տեղում:

<sup>26</sup> Տե՛ս V. Bogrea, “Costume vechi moldovenesti in portretul ctitorilor armeni de la Gherla,” in *Anuarul Institutului de Istorie Nationala*, Cluj, III, 1924-1925, p. 534:

րագույն ժամանակների ավերածությունների հետևանքով Արմենոպոլսի քաղաքաշինության մեջ XVIII դ. մեծ տարածում գտած որմնանկարչության օրինակներից միայն մեկն է պահպանվել՝ 1723 թ. Սողոմոնի եկեղեցու մեջ, որը հաջողությամբ վերականգնվել է: Գեուլայի հայերը ստեղծել են նաև զգալի թվով գեղանկար կտավներ, որոնց մեծ մասը գտնվում է Ս.Երրորդություն եկեղեցում և քաղաքի հայ-կաթոլիկ թաղականության տանը: Տասներեք նկար գրանցված է եղել Գեուլայի պատմության թանգարանի գույքացուցակի մեջ և պահվում էր այնտեղ: Բացառություն էր կազմում «Խաչից իջեցումը» կտավը, որը թանգարանը պահպանության էր հանձնել Ս. Երրորդություն եկեղեցուն: 2013 թ. թանգարանում պահվող նմուշները հանձնվել են հայ-կաթոլիկ առաջնորդարանին:

Գեուլայի հայությունը պատկանող գեղանկար կտավների հավաքածուն փոքր բացառություններով ներառում է XVIII և XIX դդ. ավարտած գործեր: Հավաքածուի գործերը արտացոլում են շուրջ երկու դարի ընթացքում կերպարվեստի բնագավառում նախասիրությունների զարգացման ընթացքը, ինչպես Գեուլայի հայ հանրության, այդպես էլ Տրանսիլվանիայի գերմանացի արվեստագետների շրջանակներում: Դրանց մեծ մասը հայ համայնքի գործիչների դիմանկարներն են, շատ են հոգևոր թեմաներով կոմպոզիցիոն աշխատանքները, կան նաև առանձին հայ ազնվական գերդաստանների զինանշաններ պատկերող նկարներ: Այս նկարչությունը լիովին արտահայտում է տվյալ դարաշրջանին հատուկ ուղղություններն և զարգացումները<sup>27</sup>: Անցնելով բարոկկո ոճի զուսպ արտահայտություններից դեպի նոր՝ դասական ոճը, նկարչական արվեստը հասնում է ակադեմիական ոճի, որը գերազանցապես իշխում է XIX դ. երկրորդ կեսից մինչև XX դ. սկիզբ:

Հավաքածուի արժեքավոր միջուկը ներկայացնում են XVIII դ. նկարները՝ սոսկ մի քանի գործ, կատարման տարեթվի նշումով, սակայն առանց հեղինակի ստորագրության<sup>28</sup>: Այս աշխատանքների հեղինակները տեղական կամ օտար (ամենահավանականը՝ ավստրիացի) միջակ նկարիչներ են: Առաջին վառ անհատականությունը Գեուլայի հայության մշակույթի պատմության մեջ, ինչպես նաև հասարակական-քաղաքական ու տնտեսական կյանքում, երևելի դեր խաղացած՝ Ալատայի եպիսկոպոս Օգսենդիրուս Վերգերեսքուն (1655-1715) է: Նրա դիմանկարը չէր կարող տեղ չգրավել Արմենոպոլսի պատկերասրահում<sup>29</sup>: Ան-

<sup>27</sup> Տե՛ս **D. Simonescu**, “Evangelia armeană din Iasi (1351) in Ani,” *Anuarul culturii armene*, Bucuresti, 1941, pp. 3-14:

<sup>28</sup> Տե՛ս **D. Dan**, “Dare de seama asupra celor mai vechi patru evanghelii manuscrise armene aflatoare in Moldova si Bucovina,” in *Candela. Jurnalul bisericescu-literariu*, Cernauti, 1896, pp. 1-9:

<sup>29</sup> Տե՛ս **Helmut Buschhausen, Livia Dragoi, Nicolae Gazdovits**, *Cultura si arta armeneasca in Gherla*, Bucuresti, 2002, p. 131, տե՛ս նաև **Pop Virgil**, *Armenopolis-*

հայտ նկարիչը նրա պատկերը՝ հասուն տարիքում, գետեղել է „*Oxendius Versellescus*” կտավում: Նկարում կերպարը ներկայացվում է երիտասարդ, եպիսկոպոս ձեռնադրվելու տարիքում (1691), ինչպես հետևում է ներքևի մասի գրառումից: Նկարիչը կարողացել է վարպետորեն արտացոլել եպիսկոպոսի անհատականությունը, դիմագծերի գեղեցկությունն ու արտահայտչականությունը, որոնք աչքի են ընկնում խստությունից և միևնույն ժամանակ գրավչությունից<sup>30</sup>: Նմանապես հարուստ է նկարի բեմական հատվածը: Նկարի փորագրության մեջ նշված տարեթիվը կարիք ունի ճշգրտման. դա ոչ թե 1691 թ. է, այլ 1760, երբ Մարիա-Թերեզա կայսրուհին «Վերզար» ընտանիքին շնորհեց ազնվական կոչում՝ զինանշանի հետ միասին<sup>31</sup>: Նկարը կատարված է բարոկկո ոճով. ետնախորքում պատկերված են վարագույրներ ու ճարտարապետական մանրամասներ, գրքեր, թանաքաման և գրչափետուր, Ալեքսանդր Գ-ի նամակը, որի կերպարի վեհությունն և վկայությունն են զինանշանի թրի ձևը, եպիսկոպոսական ճոխ հագուստը, գավազանը, թանկարժեք կտորից պատրաստված խուլորը<sup>32</sup>: Այս մանրամասները նկարված են նույնպիսի խնամքով, ինչպես և դեմքի և ձեռքի մանրամասները:

Հաջորդը փոխերեց Միհայ Թեոդորովիչի դիմանկարն է: Հեղինակն անհայտ է, հավանաբար դուրս է եկել սրբապետ արվեստագետների միջավայրից: Պատկերը պատկանում է բարոկկո ոճին՝ վիեննական հղկմամբ: Նկարչին հաջողվել է արտացոլել դիմագծերի անհատականությունը և հատկապես, հազիվ զսպված դառնության զգացումը: Միաժամանակ ընդգծված է կերպարի հոգևորական բարձր խավին պատկանելն ու կրթական բարձր մակարդակը<sup>33</sup>:

XVIII դ. երկրորդ կեսով է թվագրված Կլիմենտ ԺԴ պապի դիմանկարը<sup>34</sup>: Սա կոմպոզիցիոն աշխատանք է՝ խիստ վարպետորեն կատարված:

---

oras baroc, Cluj-Napoca, 2012, pp. 267-274 և **Mihaela Bodera**, “Valoare in peisajul urban al Gherlei,” in *Revista muzeelor si monumentelor Monumente istorice si de arta*, nr. 1/1984, Bucuresti, pp. 27-29, **Andor Borbely**, “Erdelyi varosok Kepeskonyve 1736-bol,” in *Erdelyi Muzeum*, nr.2/1943, Cluj, 1943, pp. 197-215:

<sup>30</sup> Տե՛ս **Helmut Buschhausen, Livia Dragoi, Nicolae Gazdovits**, *Cultura si arta armeneasca in Gherla*, p. 131:

<sup>31</sup> Նույն տեղում:

<sup>32</sup> Նույն տեղում:

<sup>33</sup> Տե՛ս **H. B. Hasdeu**, *Istoria tolerantei religioase*, Bucuresti, 1968, pp. 12-14, **Helmut Buschhausen, Livia Dragoi, Nicolae Gazdovits**, *Cultura si arta armeneasca in Gherla*, p. 132, տե՛ս նաև **Benko Margareta**, “Problemele urbanistice ale Clujului in perioada baroca,” in *Studii si cercetari de Istoria Artei*, seria Arta plastic, XIV, nr.2, 1967, **Budapesta**, էջ 237-242, **Malverti Xavier, Picard Aleth**, “Les Villes Coloniales,” in *Les Carnets de la Recherche Architectural*, nr. 2, Ecole s Architecture de Grenoble, 1988, pp. 70-71:

<sup>34</sup> Տե՛ս **Helmut Buschhausen, Livia Dragoi, Nicolae Gazdovits**, *Cultura si arta armeneasca in Gherla*, էջ 132:



Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի դիմանկարն ամենակարևոր աշխատանքներից մեկն է հայ ավանդական հոգևոր արժեքների ներկայացման տեսակետից: Այն ոճով միջին դիրք է գրավում դիմանկարի և կրոնական թեմաներով կոմպոզիցիոն աշխատանքների միջև: Նկարի մեջ բնապատկերն ունի տիպիկ հայկական դիմագծեր, Մաշտոցը կրում է կուսակրոնի համեստ հագուստ, նստած է բազմոցին, որի բազկակալները զարդանախշված են հայկական բույսերի թեմաներով, ձախ ձեռքին բռնել է գավազան՝ առճակատված երկու օձերով, իսկ աջով օրհնում է ծնկաչոք մի երիտասարդի, որը երախտագիտություն մեջ է Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի իր ժողովրդի բոլոր սերունդներին շնորհած մեծարժեք գործերի համար<sup>35</sup>: Երիտասարդի գրկում Սուրբ Գիրքն է՝ հայերեն տառերով գրված, իսկ խորանի Սուրբ Սեղանի վրա դրված է պատարագամատուցքը, որի դիմացը մի թանաքաման է գրչափետուրի հետ<sup>36</sup>: Տեսարանը օրհնվում է աղավնու կերպարանքով Սուրբ Հոգու կողմից թագադրված՝ ամպերի միջից հայտնված Աստծու ձեռքով: Երևում է նաև երկու թռչող հրեշտակ. նրանց ձեռքին մի բաց գիրք կա, որի էջերից մեկին ընթերցում է հայատառ Ս. Մեսրոպ Մաշտոցի անունը: Այսպիսով, նկարի բովանդակությունն արտահայտված է բացատրական տարրերով, իսկ որոշ մանրամասներ ունեն պարզ, սրբապատկերային կազմություն, որը գալիս է վարքագրության հարազատ ավանդույթներից: Այս խիստ ոճը, ինչպես նաև որոշակի շեղումները համաչափության մեջ մի հեղինակի վրձնի գործ են, ով հավանաբար ապրել է Տրանսիլվանիայի արվեստագետների միջավայրում XVIII դ. առաջին կեսին<sup>37</sup>:

Հավաքածուի հոգևոր թեմաներով նկարները կազմում են երեք խումբ՝ արևմտյան-կաթոլիկ սրբապատկերային թեմաներով կոմպոզիցիոն աշխատանքներ (Ս. Տիրամայր, Ս. Ընտանիք, Խաչելություն, Ս. Գևորգ, Ս. Անտոն), հայ հոգևոր ավանդույթները ներկայացնող (Ս. Գրիգոր Լուսավորչի կյանքը, Ս. Հովհաննիս) և „*ex-voto*”, («ընծայական») դեր կատարող կոմպոզիցիաներ<sup>38</sup>: Երկու աշխատանք՝ «Ս. Գևորգը վիշապին սպանելու պահին» և «Ս. Ընտանիք», իրականացված են նկարչական միջոցների վարպետորեն կիրառմամբ, բարոկկոյի ու շրջանի ոճին հատուկ արտահայտչական լեզվով և գունավորման դասական երանգավորումով<sup>39</sup>: Այս կարևոր գործերի հեղինակներն օտար նկար-

<sup>35</sup> Տե՛ս **Helmut Buschhausen, Livia Dragoi, Nicolae Gazdovits, *Cultura si arta armeneasca in Gherla*, p. 132:**

<sup>36</sup> Տե՛ս **Pop Virgil, *Armenopolis-oras baroc*, p. 283:**

<sup>37</sup> Նույն տեղում, էջ 186-188:

<sup>38</sup> Տե՛ս **Th. Ghitan, “Expulzarea populatiei armenesti din Bistrita cu ocazia epidemiei de ciurma din 1712,” in *File de Istorie*, Bistrita, 1972, pp. 117-126:**

<sup>39</sup> Տե՛ս **Helmut Buschhausen, Livia Dragoi, Nicolae Gazdovits, *Cultura si arta armeneasca in Gherla*, p. 133, տե՛ս նաև Greceanu Eugenia, “Rapport entre La production artistique et le development urbaine dans les provinces historiques de la Roumanie aux XVIIe-XVIIIe siecles Artcivil, art religieux,” in *Historia Urbana*, nr. 1-2,**

րիչներ են (հավանաբար ավստրիացի, կամ վիեննական նկարչական դպրոցում ուսանած), որոնք ժամանակավորապես ապրել են Տրանսիլվանիայում: Այսպիսի նկարիչներից մեկի վրձինն է պատկանում նաև «Ս. Տրդատ թագավորը և հայ ժողովրդի մկրտությունը Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ձեռքով» մեծ ուժով արված նկարը<sup>40</sup>:

Հոգևոր թեմաներով նկարներից մի քանիսն օժտված են կոմպոզիցիոն խստություններ ու ճկուն ձևով և պատկերների հավասարաշափուկության որոշ շեղումներով: Դրանց հեղինակներն անհայտ նկարիչներ են, որոնք շատ աշխույժ ստեղծագործական կյանք են ունեցել XVIII դարի վերջին և հաջորդ դարի սկզբին: Բարձրարվեստ գործերի շարքին է դասվում «*Sacrantissimi Rosarii*» թագուհուն ձոնված կոմպոզիցիոն աշխատանքը<sup>41</sup>: Այս նկարի՝ մինչ օրս անհայտ պատվիրատուներն անկասկած հայեր են եղել: Սրա ապացույցը կենտրոնում աջ բազկով մանուկ Հիսուսին գրկած Ս. Աստվածածնի դիմաց ծնկաչոք, գլուխներին ոսկե լուսապսակով մարդկանց մեջ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի պատկերն է, ինչպես նաև Աստվածածնի գահի մյուս կողմում ծնկաչոք կնոջ կրած փշապատ թագը: Սրբապատկերային նկարչության այդ տարրը խորհրդանշում է հայոց պատմության մեջ կարևոր դեր խաղացած որևէ անհատի, տվյալ դեպքում՝ Ս. Հովհաննես նահատակ կույսի կերպարը: Նկարի մեջ իր հաստատուն տեղն ունի վարդի պատկերը. վարդը հաճախ է պատկերվել բարոկկո և ռոկոկո արվեստում, մասնավորապես՝ Հունգարիայում գերմանացի կահույքագործների կողմից, որպես զարդանախշ: Վարդի այս վերջին դերը կարելի է կապել նաև բնության վերածննդի հայկական ավանդույթի հետ: Կոմպոզիցիայի կենտրոնական տեսարանը շրջանակված է 15 մեդալյոններով, որոնք կարծես վարդագույն ուլունքներ լինեն և իրար հետ միացված են վարդերի միջոցով<sup>42</sup>: Նկարիչը լավ տիրապետել է կոմպոզիցիային, վարպետորեն պատկերել ծավալներն ու տարածության խորությունը: Միաժամանակ նրբորեն տրված են առարկաների մակերեսների, ինչպես նաև սրբերի դեմքերի նրբերանգները՝ կախված լույսից: Զգացվում է հետաքրքրությունը բնապատկերի հանդեպ և նկարի կենդանացման վարպետությունը, որ գալիս է նկարչի արվեստագիտա-

Tomul III Ed. Academiei Romane, Bucuresti, 1995, pp. 57-78, **Losonti Aurel**, “Cronica castelului medieval Banffy din Bontida, judetul Cluj,” in *Revista muzeelor si monumentelor/ Monumente istorice si de arta*, an L. nr. 1/1981, pp. 67-82:

<sup>40</sup> Տե՛ս **Helmut Buschhausen, Livia Dragoi, Nicolae Gazdovits**, *Cultura si arta armeneasca in Gherla*, p. 133:

<sup>41</sup> Նույն տեղում:

<sup>42</sup> Նույն տեղում, p. 134, տե՛ս նաև **Pescariu Olivia**, “Arhiva orasului Gherla,” in *Arhivele statului*, 125 de ani de activitate 1821-1956, Bucuresti, 1957, pp. 375-385, **Virgil Pop**, “Casele profesorilor reformati, Cluj-Napoca,” in *Arhitectura*, nr.6/1980, pp. 84-85, **Virgil Pop**, “Armenopolis, eine baroc Grundungsstadt,” in *Zeitschrift fur Siebenburgische Landeskunde*, 21.(92) Jahrgang 1998, Heft 2, SS. 168-191:

կան լուրջ պատրաստվածությունից: Հնարավոր է, հեղինակը XVIII դ. Տրանսիլվանիայի ամենահայտնի դիմանկարիչն է՝ Հովհաննես Մարտին Շթոբի (1748-1800) արվեստանոցից<sup>43</sup>:

Նմանատիպ կոմպոզիցիոն աշխատանք է Ս. Գրիգոր Լուսավորչի ձեռքով հայ ժողովրդի մկրտությունը նվիրված նկարը: Կոմպոզիցիայի կենտրոնական մասում, որը լեցուն է խորհրդավոր նշաններով, Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը որպես կաթողիկոս մկրտում է իր առջև ծնկի եկած Ս. Տրդատ թագավորին: Մկրտվող թագավորին հետևում է թագադիր կնոջ կերպար և հայ ժողովրդին ներկայացնող բազում այլ մարդկանց դեմքեր՝ Ս. Մկրտություն խորհուրդին սպասելիս: Սրբապատկերային արևելյան թեման արտահայտված է արևմտյան հոգևոր նկարչական սեփական ոճից որոշակի շեղումներով<sup>44</sup>: Հավանաբար հեղինակը տեղացի է եղել՝ Նիկոլայի սրբապատկերային արվեստի հայտնի կենտրոնից, որը հատկապես ծաղկում էր XVIII դ. երկրորդ կեսին: Այդ են վկայում նաև մեղալուծների միջի փոքրիկ պատմողական տեսարանները՝ Ս. Գրիգոր Լուսավորչի մարտիրոսության տասնչորս դրվագները: Այն վարկածը, որ Գեուլայի հայերը Ս. Գրիգոր Լուսավորչի վերաբերյալ նկարներ պատվիրել են նիկոլյան կենտրոնի վարպետներին, բազմիցս ապացուցվել է ապակու վրա կատարված նմանատիպ սրբապատկերների գոյությունը<sup>45</sup>: Նրանց բնորոշ է կոմպոզիցիոն պարզ կառուցվածք, ավելի քիչ կերպարներ, սակայն շատ ազդեցիկ և արտահայտիչ մանրամասներ, վառ գույներ և լույսի շողերի հստակ պատկերում:

Գեուլայի նկարների հավաքածուի մեջ կան նաև XIX դ. առաջին կեսի այլ նկարիչների գործեր, որոնք ոճական նմանություն ունեն նիկոլյան կենտրոնի սրբապատկերանկարչական արվեստի հետ<sup>46</sup>: Սրա վառ օրինակ է «Ս. Գրիգոր Լուսավորիչը որպես նահատակ, աղոթքի ժամանակ» ապակու վրա կատարված սրբապատկերը: Այն ունի կապույտ հիմք, եզրերը շրջանակված են ծաղկեղիթով, որը կարծես ուղղակիորեն վերցված լինի Նիկոլայի որևէ սրբապատկերից<sup>47</sup>: Այս առումով հատկանշական է նաև «Աստվածամոր թագադրու-

<sup>43</sup> Տե՛ս Helmut Buschhausen, Livia Dragoi, Nicolae Gazdovits, *Cultura si arta armeniasca in Gherla*, էջ 136:

<sup>44</sup> Նույն տեղում, p. 135, տե՛ս նաև Sabau Nicolae, “Biserica Solomon, cel mai vechi lacas de cult al armenilor din Gherla,” in *Ararat*, nr. 23-24 (68-69), Decembrie 1994, pp. 12-14, Sabau Nicolae, “Bisericile armenesti din Dumbraveni,” in *Ani, anuar de cultura armean*, an II-III (serie noua), Bucuresti 1995-1996, pp. 49-54, Sabau Nicolae, “Gherla, Aspecte istorico-artistice ale dezvoltarii orasului,” in *Revista muzeelor si monumentelor/ Monumente istorice si de arta*, an 15, nr. 1/1984, pp. 18, 27:

<sup>45</sup> Տե՛ս Helmut Buschhausen, Livia Dragoi, Nicolae Gazdovits, *Cultura si arta armeniasca in Gherla*, էջ 135:

<sup>46</sup> Նույն տեղում:

<sup>47</sup> Նույն տեղում, տե՛ս նաև Johann Wolf, “Din istoria Svabilor in Banat,” in *Studii de istorie a nationalitatilor conlocuitoare din Romania si a infracarii lor cu natiunea*

մը» կոմպոզիցիոն աշխատանքը, որի հեղինակը ոչ միայն հարմարված է բարոկկո ոճի պահանջներին, հարստացրել է կառուցվածքային պատկերային գամման, այլ նաև նույն ոգով պատկերել է Ս. Աստվածածնի գլխի թագին նստած երկու թռչող հրեշտակ: Այս վերջին տեսարանը կարելի է տեսնել՝ տեխնիկայի որոշ փոփոխությամբ, վերոհիշյալ կենտրոնում ապակու վրա կատարված մեկ ուրիշ սրբապատկերում<sup>48</sup>:

Կոմպոզիցիոն բարձրարժեք աշխատանք է «Ս. Հռիփսիմեի նահատակությունը» գործը<sup>49</sup>: Տեսարանը՝ շատ հարուստ կերպարային կառուցվածքով, բաղկացած է երկու մասից՝ երկնային և երկրային: Սրանք իրարից բաժանված են ամպերի խմբով, որոնք կարծես պատվանդան են ծառայում սրբացված կույսի պատկերի համար: Ներքևի հատվածում մեծ ներշնչանքով պատկերված է նահատակությունների պատմությունը: Կոմպոզիցիայի երկնային մասում գերակշռում են վառ գույները, երբ ներկայացվում է քանդակի կեցվածք ընդունած Ս. Կույս Հռիփսիմեն: Նա երիտասարդ, գեղեցիկ դեմքով հայուհի է, որպես մաքրության նշան կրում է կույսի հագուստ և ձեռքին ունի շուշանի ծաղկեփունջ, իսկ գլխին՝ թագ: Նահատակության նշաններ են գլխի վարդապսակը և վերևը պատկերված թռչող հրեշտակներ: Մի խումբ այլ հրեշտակներ՝ դարձյալ վարդապսակներով և դափնե շյուղերով, տեղադրված են երկու հատվող անկյունագծերով: Սա նկարի երկու բաղադրամասերը կապող օղակն է: Ներքևի մասում պատկերված դրվագները ժամանակային և տարածական իմաստով նույն պատկերն են ընդգրկում՝ վերցված միջնադարյան նկարից, սակայն որոշակի փոփոխություններով: Մնացած նկարչական հնարքները ցույց են տալիս անհայտ նկարչի՝ բարոկկո ոճին պատկանելը, որն այդ շրջանում գերակշռում էր Տրանսիլվանիայի նկարչական արվեստում<sup>50</sup>: Բարոկկո ոճով են մանավանդ դրամատիկ տեսարանները, որոնց որոշ տարրեր ավելի բացատրական նշանակություն ունեն: Հաճախակի անկյունային և շեղակի գծերը կառուցվածքային դեր են կատարում տեսարանում ինչպես ողջ նկարի, այդպես էլ երկու մասերից յուրաքանչյուրի համար<sup>51</sup>: Գործողության հիմնա-

*romana-Nationalitatea germana*, vol.II, Ed. Politica, Bucuresti, 1981, pp. 37-86, **A. D. Xenopol**, “Istoria Romanilor din Dacia Traiana,” *Cartea Romaneasca*, Bucuresti, 1929, vol.VII, pp. 76-128:

<sup>48</sup> Տե՛ս **Helmut Buschhausen**, **Livia Dragoi**, **Nicolae Gazdovits**, էջ 136:

<sup>49</sup> Նույն տեղում:

<sup>50</sup> Նույն տեղում: **Schnele-Schneyder Marlene**, “Stadtgestalten ideal und Wirklichkeit,” in *Klar und Lichtvoll wie ein Regel, Planstadte der Neuzeit*, Baden-Wurtemberg, an 37, 3/90, pp. 7-11, **Suciu Coriolan**, *Dictionar istoric al localitatilor din Transilvania*, vol. I, Ed. Academiei R.S.R., Bucuresti, 1967, p. 258, **Veridicus (Merza Gyula)**, “Originea refugiatilor din Ani in 1239,” in *Ararat*, II, 1925, nr.9, p. 1:

<sup>51</sup> Տե՛ս **Pop Virgil**, *Armenopolis-oras baroc*, p. 138-164, **Voileanu Matei**, *Contributiune La Istoria bisericeasca din Ardeal, Sibiu*, 1928, vol. XV, an 1939, nr.168, p. 4:

կան միջավայրը բնապատկերն է, որի կողքին երևում են երևակայական եկեղեցիներ՝ արևելյան եկեղեցիներին հատուկ կառուցվածքային խիստ ձևերով. նրանցից մի քանիսը նման են Արմենոպոլսի Ս. Սողոմոն եկեղեցուն: Բնապատկերը հարուստ է մերձարևադարձային հարուստ բուսականությամբ, երևում է փոքրիկ գետակ, աղեղնաձև ճկուն էկզոտիկ տեսքով կամրջակով: Աստիճանաբար, դեպի տեսարանի խորքը գնալով, գունային երանգները պաղում են և ստեղծում են դրվագների պատկերային համաձուլվածություն, որոնցից ամեն մեկը իրականացված է յուրահատուկ ձևով՝ երկրաչափական, à vol d'oiseau (ուղղագրիժ)<sup>52</sup>: Պատկերային այս մանրամասները ստիպում են ենթադրել, որ հեղինակը պատկանել է սիպյան նոյհուսեր ընտանիքի տոհմիկ նկարիչների միջավայրին: Աշխատանքների կատարման թվականն էլ համընկնում է Յոզեֆ Նոյհուսերի (1767-1815) տարիների հետ:

Նկարիչների պատկերած բոլոր այս տարրերը, վկայությունն են սեփական «պարզ, նախնական» ոճը նախընտրելու, նաև այդ պարզությունը (վառ և իրար հաջորդող տաք ու սառը գույներ) պահպանելու ձգտման<sup>53</sup>: Գեոլայի հայտնի գեղանկար հավաքածուի կտավներն արժանի են ավելի մանրակրկիտ ուսումնասիրության:

### Этум Тарвердян Культура и искусство армян Герлы

Армяне начали селиться в Трансильвании в X-XIV веках. Примечательно, что армянская община Молдавии подверглась гонениям и была вынуждена искать убежища в соседних местностях, в основном в Трансильвании. Армяне Трансильвании оставили прекрасные произведения искусства, а город Герла достоин особого внимания с точки зрения истории искусства. Однако из-за разрушений нового времени лишь один образец настенной живописи, имевшей широкое распространение в Арменополисе (Герлы) в XVIII веке, сохранился до наших дней. И только часть этой знаменитой настенной живописи, сделанной в 1723 году, удачно реставрирована и в настоящее время хранится в церкви Соломона. Армянская община Герлы сохранила также солидное число картин на холсте; большинство из них находится в церкви Святой Троицы, а также в здании районной администрации Армянской Католической церкви. 13 живописных кар-

<sup>52</sup> Տե՛ս Helmut Buschhausen, Livia Dragoi, Nicolae Gazdovits, *Cultura si arta armeneasca in Gherla*, p. 136:

<sup>53</sup> Տե՛ս Istvan Reti, *A nagybanyai muvesztelep (Colonia artistica de la Baia Mare)*, Budapest, 1994, pp. 11-12:

тин зарегистрировано в описи Музея истории Герлы и хранятся там. Исключением является знаменитое полотно «Снятие с креста», которое музей передал церкви Святой Троицы. Коллекция живописи, принадлежащая к армянской общине Герлы включает в себя ряд произведений искусства, за немногими исключениями датируемых XVIII и XIX веками.

### **Hetum Tarverdyan The culture and art of armenians of Gherla**

Armenians started to settle in Transylvania between the X and XIV centuries. Noteworthy is the fact that the Armenian community of Moldova, facing persecutions, has been forced to seek shelter in the neighbouring areas and has fled mainly to Transylvania. The Armenians of Transylvania have left wonderful pieces of art. Especially the city of Gherla has a lot to offer to the history of Art. But because of the destructions in modern times, only one of the examples of the mural paintings tradition widespread in the town of Armenopolis (Gherla) in the XVIII century, has survived to our days. And only one part of that famous mural painting made in 1723 is successfully restaurated and is currently kept in the church of Solomon. The Armenian community of Gherla has kept a significant number of canvas paintings, the majority of which is in the church of Saint Trinity, and in the house of the Armenian Catholic church's district administration. 13 paintings are registered in the inventory of the History Museum of Gherla and are kept there. An exception is the famous canvas of the "Descent from the Cross." The Museum has handed it to the church of Holy Trinity. The collection of canvas paintings belonging to the community of Gherla includes a series of works of art, with just a few exceptions dating back to the XVIII and XIX centuries.

# ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ՁԵՌԱԳՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ЛЮДМИЛА КИСЕЛЕВА

## МИНИАТЮРЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУКОПИСНОЙ КНИГИ КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Посвящается Эмме Корхмазян

В собрании западноевропейских манускриптов Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге хранится рукопись под шифром Lat.Q.v.I.78. Она поступила в 1805 г. в Императорскую Публичную библиотеку с коллекцией П. П. Дубровского, секретаря русского Посольства в Париже, ставшего первым хранителем созданного по его предложению Отдела рукописей. Первоначально в списке передачи его коллекции эта рукописная книга (под №291) называлась «Breviarium» (с фигурами), затем «Breviarium romanum» XIII в. (F.Gille, A.Laborde)<sup>1</sup>. В 1928 г. сотрудник Отдела рукописей В. В. Бахтин впервые назвал рукопись Миссалом. Статью об этом Миссале он передал французскому ученому Шарлю Ланглуа, который пересказал кратко ее содержание на заседании Академии над-

---

<sup>1</sup> [Gille F.] *Musée de l'Ermitage Imperial. Notice sur la formation de ce Musée*, S.-Petersbourg, 1860, p. 37. Laborde Alexandre de, *Les principaux manuscrits à peinture conservés dans l'ancienne Bibliothèque Impériale Publique de Saint-Petersbourg*, Paris, 1936. p. I, 10, pl. VI-VII.

писей в Париже<sup>2</sup>. Статья В. В. Бахтина, к сожалению, не сохранилась. В последующие годы за этой рукописью закрепилось название «Реймский Миссал», под которым она описана в ряде каталогов и демонстрировалась на многих выставках: в Париже, Лиссабоне, Санкт-Петербурге<sup>3</sup>.

Комплексный анализ (содержания, письма, кодикологических особенностей) позволил установить, что манускрипт является конволютом, состоящим из трех частей.

Первая часть (л. 1-250) – собственно Миссал, который предназначался бенедиктинскому аббатству и церкви св. Никеза в Реймсе. Св. Никез был первым епископом первого кафедрального собора в Реймсе, построенного и освященного им в 401 году.

Доказательством того, что Миссал предназначался для церкви св. Никеза, является включенный в его календарь на 26/IX праздник «Освящение аббатства», вигилии 13/XII и день св. Никеза вписан красными буквами в календарь 14/XII, перенос мощей этого святого 13/II. Кроме того, на л. 204 Миссала (см. ил. 41) в инициале изображена сцена мученичества Никеза и текст, его прославляющий: «Gaudeamus omnes in domino diem festum celebrantes...», его имя упоминается в литании и трижды в молитвах. Анализ календаря, и отсутствие в нем упоминания имени Людовика IX, короля Франции, канонизированного в 1297 г., свидетельствуют о том, что рукопись была создана до этой даты.

Вторая часть рукописи (л. 251-299) включает в себя Санкторал (Commune Sanctorum) с молитвами к святым, в том числе и св. Лю-

---

<sup>2</sup> **C.-V Langlois**, "Observations sur un Missel de Saint-Nicaise de Reims, conservé à la Bibliothèque de Leningrad par W. Bakhtine," *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes Rendus des Séances de l'année 1928*, Paris, 1928, pp. 362–368.

<sup>3</sup> **И. П. Мокрецова, В. Л. Романова**, *Французская книжная миниатюра XIII века в советских собраниях, 1270-1300*, Москва, 1984, сс. 194-197 (текст), 197-231 (илл.), **Т. Воронова, А. Стерлигов**, *Западноевропейская книжная миниатюра VIII-XVI веков, Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург, Санкт-Петербург – Бурнемут: «Аврора» – «Паркстоун»*, 1996, **Л. И. Киселева**, *Латинские рукописи XIII века РНБ (Описание рукописей Российской национальной библиотеки)*, СПб., 2005, сс. 145-155; каталоги выставок: **Ф. А. [François Avril]**, "Missel de Saint-Nicaise de Reims," *L'Art au temps des rois maudits Philippe le Bel et ses fils. 1285-1328*, Paris, 1998, p. 320, *The Image of time, European manuscript books. Calouste Gulbenkian Museum. Temporary exhibition gallery. March 31 to 2 July 2000*, Lisbon, 2000, p. 400, **Л. К. [Л. Киселева]**, "Missale ad usum abbatis Sancti Nicesii Remensis," *Искусство западноевропейской рукописной книги V-XVI вв. Каталог*, СПб., 2005, сс. 49, 110-111.



довику IX. Текст написан письмом XIV в., а на последнем листе сохранились пятна от клея и дырочки, проеденные жуком-короедом – свидетельство того, что эта часть существовала в переплете самостоятельно.

Третья часть (л. 300-336) содержит «Страсти Христовы» по тексту Евангелия от Марка и от Луки и молитву к празднику св. Алтаря (*De Sacramento Altaris*), который был утвержден в 1317 г. Текст написан письмом XIV в. Обрат последнего листа несет на себе следы пятен. Следовательно, эта часть тоже существовала самостоятельно и была написана после 1317 г.

Каждая из этих частей отличается системой разлиновки на строки и стилем филигранных инициалов. Однако отметим, что на свободных листах первой части Миссала имеются вписанные тексты молитв почерком третьей части. Вполне вероятно, что все три части были соединены одним переплетом уже в XIV в.

К сожалению, старинный переплет не сохранился. В начале XIX в. по инициативе П. П. Дубровского был сделан картонный переплет, обтянутый лиловым бархатом. На бумажных форзацах частично сохранилась филигрань «Рожок под короной в картуше» - знак Санкт-Петербургской Белоостровской мануфактуры<sup>4</sup> (см. ил.42).

Ценнейшая часть этого конволюта – Миссал. Изучение содержания манускрипта, его кодикологических, палеографических и художественно-стилистических особенностей позволило всесторонне характеризовать эту необычную рукописную книгу.

Миссал изготовлен из эластичного пергамента размером 23x16 см. Блок книги образован из 34 тетрадей (30 тетрадей с текстом по 8 листов, 2 тетради по 8 листов с миниатюрами и 2 тетради по 2 листа с миниатюрами). Системы, использованные для изготовления этой книги, именно: подбор пергамента в тетради, их разлиновка, наличие реклам, сигнатур, репрезентантов для букв инициалов, предварительного текста рубрик, случайно сохранившегося на нижнем поле, соответствуют системе XIII в.

Текст Миссала написан книжным каллиграфическим готическим письмом (*littera gothica textualis formata*), предназначенным для

---

<sup>4</sup> **Z. V. Uchastkina**, *A History of Russian Hand Paper-Mills and their Watermarks* ed. and adapted by J. S. G. Simmons, University of Oxford (*Monumenta chartae papiraceae historiam illustratia* or *Collection of Works and Documents Illustrating the History of Paper*, general editor: E. J. Labar-re, IX), Hilversum, Holland: The paper publication Society, 1962, № 673.

литургических книг XIII в. В каждой строке по 27-30 букв. Строки выровнены почти идеально: текст на листе «verso» размещен как и на «recto». Все вышесказанное дает основание сделать вывод, что рукописная книга создавалась в XIII в. в скриптории, где была четкая организация труда и отработанные приемы изготовления книг.

Обычно в Миссал помещали 2 миниатюры: «Распятие» перед молитвой «Te igitur clementissime pater per Ihesum Cristum filium tuum Domini postrum» и «Судный день». Этот Миссал единственный в своем роде, благодаря включению в него 20 миниатюр в лист. Кроме 20 миниатюр Миссал украшают 32 историзованных инициала (с миниатюрами), 28 цветных, 24 медальона, иллюстрирующих календарь, и 914 малых и средних филигранных инициалов. Характерным стилистическим элементом, украшающим инициалы, является ветка дуба (иногда с плодами), выступающая на поля (см. ил. 43). Этот элемент присущ украшению книг, созданных в Реймсе, и нигде более не встречается. До нашего времени сохранилось несколько книг, выполненных в таком стиле – это Библия в 4-х томах (ms. 39-40), Миссал из церкви св. Никеза (ms. 230) в фонде Муниципальной библиотеки Реймса, «Книга часов» в Walters Art Gallery (W.98).

Обратимся непосредственно к Миссалу, хранящемуся в Российской национальной библиотеке. Как всякая литургическая книга, он начинается с Календаря (см. ил. 44). Каждый месяц занимает лист и украшен двумя медальонами: знак Зодиака и сцена занятий по месяцам. За календарем следуют молитвы очищения и благословления солью и водой, а вслед за ними – полный текст «Credo», символов христианской веры. Затем следует тетрадь с восемью миниатюрами. На первой миниатюре надпись: «Credo in deum patrem omnipotentem», а на второй, расположенной напротив: «creatorem celi et terre». Это ничто иное, как первый Символ веры («Верю в Бога – отца Вседержителя, Творца неба и земли»). За тетрадью следует текст с молитвой: «Ad te levavi animam meam deus meus» («Отдаю тебе мою душу, Господь мой», Саломон, 24.1). В инициале «А» изображен человек, дарующий душу Богу. Это начало текста Миссала.

Последующие тетради с миниатюрами находятся в разных местах Миссала. Тексты, между которыми размещены тетради, не требуют особых иллюстраций и не соответствуют их содержанию, и кажется, что они здесь оказались случайно.

На обороте последнего листа последней тетради с миниатюрами, помещенной в рукописи перед 193 листом, обнаружен отпечаток

инициала «А» (см. ил. 45), начинающего текст Миссала на листе 27: «Ad te levavi...» (см. ил. 46). Таким образом становится ясно, что эта тетрадь с миниатюрами завершала весь комплекс иллюстраций к предыдущему тексту, «Символам веры», и находилась перед текстом Миссала. Перемещение произошло при переплете книги в XIX в.

Как сказано выше, этот Миссал – единственный в своем роде, благодаря включению иллюстраций к «Символам веры». Если в других Миссалах имеется текст «Символа веры», то иллюстрации к нему встречаются впервые. С чем это связано и чем объяснить этот необычный факт?

Ключ к поиску ответа находится в одной из миниатюр. На л. 63 в верхней части миниатюры слева читается надпись на старофранцузском языке: «Li sarrasis dit au barons prisone site» (Сарацин говорит баронам, заключенным в тюрьме). Здесь зафиксирован реальный исторический факт (пленение французов), который, как и надпись на французском языке, является важным источником для дальнейших поисков ответа на поставленный вопрос (см. ил. 47).

Из европейской истории XIII в. известно, что французские бароны, участники седьмого Крестового похода (1248-1254), после победы при Мансуре потерпели поражение при Фарискуре и были взяты в плен вместе со своим королем Людовиком IX. Через месяц, благодаря королеве Маргарите, необходимая сумма выкупа была собрана, и король получил свободу. Вместе с ним был освобожден его юный друг Жан сир Жуанвиль (его приняли за родственника короля). Людовик IX и Жуанвиль очень переживали за тех участников похода, которые остались в плену, ибо начались болезни и эпидемии. Многие страдали и умирали. В 1250-1251 гг. Жан Жуанвиль, находясь в Акре, написал небольшой трактат, посвященный Символам веры, в котором стремился поддержать моральный дух умирающих в плену, объясняя им основы веры в Бога. Этот трактат был снабжен простыми картинками. Жуанвиль создал своеобразную систему для объяснения «Символов Веры». Каждая статья сопровождалась предсказаниями из Ветхого Завета, произнесенными пророками, и свершениями, подтверждаемыми апостолами в Евангелии и отцами церкви. В средние века существовало достаточно много комментариев к «Символам Веры» (Тертуллиан, Киприан, Августин, Рабан Мавр и др.). Однако нет ни одного текста, который бы мог служить моделью для Жуанвиля. Это его самостоятельное сочинение. К сожалению, книжка, написанная во время Крестового похода, не сохранилась.

Известна вторая редакция этой рукописи Жана Жуанвиля, хранящаяся в Национальной библиотеке Франции в Париже (ms. Nouv. Adq. Fr. 4509). В тексте имеется дата: «Or a ia mil. CC.III XX et sept» (1287 г.). По всей вероятности, автор внес дополнения и уточнения, поскольку он писал спустя 36 лет после первой редакции и 17 лет после смерти короля Людовика IX. Анализ текста этой рукописи привел к выводу о том, что художник, исполнивший миниатюры в изучаемом Миссале (СПб.), пользовался ее текстом. Отметим сразу, что ни трактовка сюжетов, ни стиль миниатюр, ни их живописные достоинства во французской рукописи (см. ил. 48) не могут сравниться с шедеврами миниатюр Миссала (СПб., Lat. Q.v.I.78). В ней трактат Жуанвиля переводится в форму с большим числом действующих лиц. По сути – это высокохудожественное воссоздание теолого-философского размышления о символах «Credo» на основе трактата Жуанвиля. В 18 миниатюрах, посвященных «Символам веры», насчитывается пятьдесят два сюжета. Миниатюры располагаются на развороте рукописи: слева, как правило, пророчества Ветхого Завета, справа – евангельские сюжеты, свидетельствующие о сбывшихся пророчествах. Художник вложил в уста 12 апостолов тексты символов «Credo» в порядке, предложенном еще Августином<sup>5</sup>, ввел в композиции или изобразил на полях пророков из Ветхого Завета. Они держат в руках свитки с текстами пророчеств.

Рассмотрим, в какой зависимости находится текст трактата Жуанвиля и его воплощение в Миниатюрах.

1. Первый символ представлен двумя миниатюрами: (см. ил. 49)

а) **«ВЕРЮ В БОГА-ОТЦА ВСЕМОГУЩЕГО, ТВОРЦА НЕБА И ЗЕМЛИ»**. Апостол Петр разворачивает свиток с текстом для первой миниатюры. Бог-отец на небесах среди добрых ангелов, а ослушавшиеся ангелы повержены (иконография характерна для XIII в.);

б) во второй миниатюре пророк Иеремия показывает предсказание о создании Богом неба и земли.

2. Второй символ также разделен на две части (см. ил. 50-51). Этот прием основан на тексте трактата Жана Жуанвиля. Текст сим-

---

<sup>5</sup> Авторами предполагаемых символов считают 12 апостолов, которые, после распятия Христа, вернувшись в Иерусалим, единодушно молились вплоть до десятого дня (Пасхи). В три часа дня, как описывает абб. Пирмин (Pl., LXXXIX, 1034), раздались внезапно сильные звуки, все наполнилось ярким светом, и в этот момент каждый апостол произнес фразу. Соединенные вместе, эти фразы составили 12 символов Веры. Среди теологов оспаривались разные положения «Credo» и, в том числе, какому апостолу, какая фраза принадлежит.

вола: **«ВЕРЮ И В ИЕСУСА ХРИСТА, СЫНА ЕГО ЕДИНСТВЕННОГО НАШЕГО ГОСПОДА»** вкладывается в уста апостола Андрея (в левом углу миниатюры). Сюжет художник воспроизводит дословно по трактату текста Ж. Жуанвиля. Авраам – родоначальник еврейского народа, приклонил колена перед явившимися в видении тремя ангелами, среди которых один был с нимбом над головой. Это видение подтверждается текстом свитка царя Навуходоносора (на левом поле). В нижней части миниатюры художник поместил воспроизведение рассказа Жуанвиля о пророчестве Моисея, который видел несгорающий куст, символизирующий появление Девы Марии и Гидеона с золотым руном (роса – символ благодати).

3. Третий «Символ веры» представил ап. Яков (справа): **«ВОПЛОТИВШЕГОСЯ ОТ СВЯТОГО ДУХА И РОЖДЕН ДЕВОЙ МАРИЕЙ»**. Жуанвиль вкладывает в уста пророка Исаи (слева) слова о том, что следуя голосу свыше, Мария родила сына. В центре миниатюры архангел Гавриил традиционно изображен перед Марией со свитком: «Ave Maria gracia plena».

Внизу представлен важный сюжет, «Рождество». Его композиция необычная и сложная. Она разделена почти горизонтальным свитком, который держит пророк Даниил. На свитке надпись: «Cum venerit» (“Когда он придет”). Центральное место вверху занимает младенец, согреваемый дыханием вола и осла, тут же Мария и Иосиф. У городской стены в нижней части миниатюры изображены пастухи (слева) и волхвы (справа). Как видим, здесь совмещено несколько событий.

4. Четвертому символу художник уделяет особенно большое внимание, основываясь на подробном тексте Ж. Жуанвиля (см. ил. 52). Этот символ вкладывается в уста апостола Иоанна, он продолжает предшествующий текст: **«ПРИ ПОНТИИ ПИЛАТЕ СТРАДАВШЕГО РАСПЯТЫМ, УМЕРШЕГО И ПОГРЕБЕННОГО»**. Этот символ воплощается на четырех миниатюрах, включающих 14 сюжетов (по 7 на каждом развороте). На первом – вверху обеих миниатюр, разворачивается предсказание о предательстве. Подобно Иуде старший сын продал Иосифа в рабство, затем его одежду измазал кровью агнца и принес ее отцу Якову (аналогия с разорванной и окровавленной одеждой Христа).

На миниатюрах внизу справа и слева показано свершившееся предательство: Пилат перед Христом умывает руки, Иуда получает 30 серебряников, Христа истязают, он несет свой крест. Пророк

Эздрас (слева), изображенный на полях, напоминает о еще одном предательстве: народ перед трибуналом требовал распять Христа.

Следующая миниатюра, продолжая ту же тему, воплощает текст Жана Жуанвиля о предсказаниях: вверху слева Авраам (см. ил.53-54) приносит в жертву сына Исаака (добровольная жертва Христа), Каяфа (понтифик) предсказал: «Лучше одному умереть, чем погибнет весь народ»; внизу показано, как в Египте рисовали кровью агнца на стенах домов и лбах жителей, верных христианству, буквы «тау» из еврейского алфавита, напоминающую крест. Не имеющие буквы были прокляты. Тут же изображена царица Савская, принесшая крест Соломону, предсказавшему, что крест не для Израиля, а для Христа. Текст Жуанвиля, отмечающий предсказание Давида о пеликане, кормящего своей кровью собственных детей, воплощается в миниатюре.

К заключительной части четвертого символа Ж. Жуанвиль дает подробный текст, воплощенный художником в нескольких сюжетах. Жуанвиль, показывая раненым картинку, пишет, что Аввакум пророчествовал 1000 лет назад о том, что если бы он видел Иисуса Христа, он бы кричал: «Я слышу твой голос, и он приводит меня в изумление и ужас». Художник вводит пророка Аввакума, держащего в руках свиток с кратким текстом: «Господь, я слышал твой голос».

В трактате Жуанвиля имеется подробный рассказ о затмении и землетрясении в Иерусалиме после смерти Христа на кресте и о том, как в Гелиополисе Дионисий и Аполлофан наблюдали солнечное затмение. Этот сюжет художник выводит на поля под миниатюрой.

Заключительная часть символа (см. ил. 55): «ПОГРЕБЕН» (верхняя часть миниатюры) сопровождается пророчеством, о котором Жуанвиль пишет, что по просьбе евреев дать им какой-нибудь знак Господь сам высказывает этот знак: Иона будет погребен в животе кита. Художник изображает эту сцену, и рядом – юный Христос рассказывает евреям о событиях, связанных с китом.

5. Пятый символ «Credo»: «ОН СПУСТИЛСЯ В АД И НА ТРЕТИЙ ДЕНЬ ВОСКРЕС» (см. ил. 56). Этот символ произносит Фома. Предсказание воплощено изображением Самсона, который раздирает пасть льву, что трактуется как раскрытие врат ада, а рядом изображение Господа, убивающего дьявола (справа).

О воскресении говорит пророк Осия. Сведения, данные Жаном Жуанвилем о пророчествах, позволяют добавить миниатюру с двумя сюжетами: пророк Элиас (Helias) отправляется в небо до прихода

антихриста (см. ил. 57). В нижней части – изображение Ионы, выходящего из утробы кита на берег, что подтверждает Давид словами: «Моя плоть отразится через волю твою».

В нижней части следующей миниатюры изображено воскрешение Иисуса на третий день и его выход из гроба (см. ил. 58).

6. Шестой символ гласит: **«ОН ВОЗНЕССЯ НА НЕБО И СИДИТ ПО ПРАВУЮ РУКУ ОТ ОТЦА ВСЕМОГУЩЕГО»**. Апостол Яков (см. ил. 59) свидетельствует о вознесении на небо в присутствии Марии, апостолов и удивленных людей Галилеи (справа сверху).

Вторая часть шестого символа (см. ил. 60) изображена на следующей миниатюре справа сверху: Новозаветная троица, где Иисус сидит по правую руку от Отца. Что было предсказано Давидом (на противоположной миниатюре).

На этой миниатюре слева изображен сюжет, который явился ключом к раскрытию художественного замысла всех миниатюр. С этим сюжетом введена тема, активно обсуждавшаяся теологами того времени: проблема воскресения. В своем сочинении Ж. Жуанвиль рассказал, что когда к французским пленникам пришли вооруженные сарацины, среди них был старичок, который им сказал: «Я знаю, что ваш Бог был арестован, принял мучение и смерть за вас, а на третий день воскрес. И если ему будет угодно, то он может освободить и вас». Свою веру в воскресение Жуанвиль таким образом передавал пленникам неудачного Крестового похода, умирающим в тюрьме.

7. Седьмой символ веры гласит: **«ОТТУДА ОН ПРИДЕТ СУДИТЬ ЖИВЫХ И МЕРТВЫХ»**. Сцена справедливого суда («Судный день») предсказывается по Жуанвиллю сценой суда Соломона, справедливо рассудившего двух женщин (см. ил. 61). Кроме того Жуанвиль указывает на Иова, который боялся божьего гнева и стремился от него спрятаться. В сцене «Судного дня» художник, следуя трактату, изображает Христа в центре на облаках, слева Иов, а справа апостол Филипп, указывающий перстом на происходящее. Сцену о справедливом суде художник подтверждает словами Иоиля (на полях со свитком), ссылающегося на справедливый суд царя Иосафата о том, что Господь воскресит тех, кто заслуживает.

8. Следующий символ: **«ВЕРЮ В СВЯТОГО ДУХА»** произносит апостол Варфоломей (см. ил. 62). Композиция традиционная: Святой дух спускается на апостолов (сверху слева). Соломон подтверждает, что св. Дух подобен голубю. Жуанвиль указывает, что пророчество идет от Иоиля и художник изображает его со свитком: «Effundam de Spiritu meo super omnem», а пророчество о Пасхе, как

указал Жуанвиль, идет от Элия, которому Бог-отец отправил свет. Художник изображает его молящимся перед алтарем с агнцем и падающие на него лучи света. Предсказания подтверждает пророк Захария и царь Соломон.

9. Девятый символ веры вложен в уста апостола Матвея: **«ВЕРУЮ В СВЯТУЮ ВСЕЛЕНСКУЮ ЦЕРКОВЬ»** (см. ил. 63). При этом в трактате Жуанвиля говорится о пророчестве Якова, который благословлял двух сыновей по еврейским законам: старшего левой рукой, младшего – правой. Их законы отличались от наших, подчеркивает Жуанвиль, христианских. Художник точно воспроизводит этот пассаж Жуанвиля. В трактате подробно говорится о необходимости верить в священные дела церкви: крещение, венчание, покаяние, прощение грехов и причастие. Тут же изображен Давид с пророчеством: «Ах Господь, как я могу тебя отблагодарить за все то хорошее, что ты для меня сделал?».

10. Художник вложил в уста пророка Симона краткий текст десятого символа веры **«О ПРОЩЕНИИ ГРЕХОВ»**, а на миниатюре (см. ил. 63 внизу) изображены сцены последовательности текста Жуанвиля: крещение, венчание, покаяние и причастие.

11. **О «ВОСКРЕСЕНИИ ТЕЛА»** (см. ил. 64) сказано в следующем «Символе веры», представленном апостолом Фадеем. Художник сопровождает его изображением сюжета «Судного дня». С левой стороны внизу помещено изображение св. Августина и пророка Сафони, предсказывающих день гнева и наступления смерти. В предсказании пророка Иезекииля говорится, что ОН откроет гробницы и выведет их на поверхность.

12. Наконец, последний Символ веры объявляет **«О ЖИЗНИ ВЕЧНОЙ»**, на что в миниатюре указывает апостол Матвей. Художник изображает сцену в соответствии с описанием Жуанвиля, где мужчины и женщины будут пребывать в радости на небе в окружении ангелов-музыкантов за столом Господа (см. ил. 65).

В Пророчестве Жуанвиль повествует о пятерых умных девах, которые с зажженными светильниками идут в Рай, и о пятерых глупых, пытающихся тоже проникнуть туда же. Им Господь говорит: «Я вас не знаю». (Художник отступает от указаний Жуанвиля, воспроизводя по три девы). Над миниатюрой помещен текст о пророчестве Даниила о том, что время сохранит всех, кто явится на свет и будет записан в книгу жизни.

Итак, 18 миниатюр были изготовлены на отдельных листах в соответствии с содержанием второй редакции 1287 года трактата Ж.



Жуанвиля, посвященного толкованию «Credo», а затем, как удалось установить, благодаря детальному изучению структуры книги, помещены в Миссал сразу после текста «Credo». Следуя тексту Жуанвиля, художник, благодаря своему таланту и удивительной фантазии, создает замечательные незабываемые живописные образы.

Далее перед Каноном (с певческим предисловием), самой торжественной частью Мессы, мы опять видим неожиданное решение художника. В этой рукописи вместо «Распятия» и «Судного дня», как было принято, изображены наиболее значительные события из жизни Христа: (см. ил. 66) «Въезд Христа в Иерусалим», «Омовение ног ученикам» перед «Тайной вечерей», «Молитва Христа на Масличной горе» и, как итог – «Арест Христа». Миниатюра (справа) изображает распятие Христа на расцветшем древе с многочисленными плодами, о чем говорит Иоанн-евангелист: «Lignum vite afferens fructus XII per menses singulis etc.» («Древо жизни приносит плоды каждые 12 месяцев»)<sup>6</sup>. Такая трактовка «распятия» как «Древа жизни» связана с новым осмыслением этой идеи, высказанной в сочинении Бонавентуры (1221-1274) «Lignum vitae», очень популярном в то время. Эта идея отмечена в Ветхом завете, и об этом напоминает в миниатюре: слева изображен Моисей, держащий в руке свиток с текстом предсказания: «Lignum vite in medio paradisi» («Древо жизни посреди Рая», Генезис 2.9). Вверху изображен пророк Иезекииль с пророчеством о сладких плодах Господа: «Isti sunt fructus dulces de quibus dominus», а справа Иоель произносит: «Ipsa venit ad portum in celis post mortem» («Сама [душа] приходит к вратам в небе после смерти»). Между свитками – св. Дух, кормящий кровью своих птенцов (символ жертвенности Христа). Внизу миниатюры слева – Богородица, сердце которой пронзено мечом, а апостол Симон возвещает: «Tuam ipsius animam pertransibit gladium» («Твою собственную душу пронзит меч»). Под миниатюрой – синий крест, украшенный красными цветами.

Обе миниатюры свидетельствуют о том, что добрые дела, свершенные при жизни, будут значимо оценены и после смерти.

За этими миниатюрами следуют историзованные инициалы. Перед вступлением – «Пантократор» (см. ил. 67), иллюстрация близка к византийскому стилю, а начало Канона с молитвой «Te igitur...» в

<sup>6</sup> Место этих миниатюр в рукописи не перепутано при переплете, они предназначались именно для Канона, что подтверждается едва сохранившейся записью на нижнем поле предыдущего листа: «Pone postea arborem» (Помести потом древо).

нарушение традиции сопровождается инициалом с изображением Моисея со скрижалями (см. ил. 68). Здесь также осуществляется в сюжетном решении противопоставление предсказаний Ветхого завета – свершениям в Новом завете. Вся богатейшая иконография рукописи свидетельствует о новом теолого-философском осмыслении наследия прошлого – это явления перемены в системе ценностных отношений в христианстве, характерных для XIII в.

Миниатюры и все художественное оформление рукописи обладают высочайшим достоинством. Корни этого стиля уходят в искусство иллюминаторов, работавших в Париже в 1260-1270 гг. для Сен-Шапель и Королевского двора. Тонкость и изящество контурных линий подчеркивают их особенность. Яркий цветовой декор на золотом фоне, в котором преобладают густо-синие, красно-оранжевые «горящие» краски в сочетании со светлыми пятнами, создают необычайно праздничный вид и образуют гармоничный декоративный ансамбль. Превосходная каллиграфия готического письма, нарядность и удачное расположение текста, тончайший колорит красок включают эту рукописную книгу в число шедевров, а среди иллюстрированных книг XIII в. Реймский Миссал занимает самое достойное место.

С какой целью было создано это книжное совершенство? Для кого? Кто заказчик? Конкретного имени установить не удалось. Вполне вероятно, его и не было.

Время создания Миссала, как определено выше, не ранее 1287 г. (год написания второй редакции «Credo»), и не позднее 1297 г. (года канонизации Людовика IX). Это время приходится на очень важное событие в истории Франции XIII века. Людовик IX умер в Карфагене в 1270 г. во время Крестового похода. Умер достойно, как настоящий христианин, и Римско-католическая церковь начала готовиться к его канонизации. В 1282 г. в соборе Сен-Дени, где король выбрал место для его захоронения, собрали тех, кто знал короля, был членом его совета, воевал с ним, тех, кто мог рассказать о его деяниях. Среди них был Ж. Жуанвиль, ставший близким другом короля в Крестовом походе. Все свидетельства записывались. Были составлены хроники, обширные труды, а художники выражали свое отношение и своими средствами рисовали портрет и отражали деяния этого удивительного человека.

В Реймсе тоже готовились к этому важному событию. Ведь Людовик IX в 1226 г. был коронован именно в Реймском соборе, многие оставшиеся в живых, рыцари Шампани – участники Крестовых

походов, возглавляемых Людовиком IX, хранили память о событиях тех лет. Вполне вероятно, что стремление внести свой вклад в это важное дело выразилось в аббатстве св. Никеза – основателя Реймского собора, в создании главной литургической книги особо торжественного вида. Обращение к сочинению своего земляка Жана Жуанвиля, которое он написал в Акре в 1250-1251 годах для спасения душ и поддержания морального духа плененных французов, было не случайным. Этим подчеркивалась близость к королю, укрепление христианской веры, достойное принятие смерти для христианина. Художник поместил в Миссал изображение плененных французов, в соответствии с текстом Жана Жуанвиля о том, что спасение получают достойные, которые будут пребывать в радости на небе в окружении ангелов-музыкантов за столом Господа.

Так изучение миниатюр открыло путь к историческому источнику, отражавшему реальные события и воскресившему душевные переживания христиан, участников последних Крестовых походов.

#### Լյուդմիլա Կիսելյովա

#### Միջնադրյան ձեռագրի մանրանկարները որպես պատմական աղբյուր

Հոդվածը նվիրված է Ռուսաստանի Ազգային գրադարանում պահվող մի ձեռագրի՝ «Ռեյմսի Պատարագամատուցի» մանրանկարներին: Այն ստեղծվել է Ռեյմսի Բենեդիկտյան վանքի Ս. Նիկեզի եկեղեցու համար: Հոդվածում պարզված է ձեռագրի ժամանակը և կատարված է մանրակրկիտ բնագրագիտական, ձեռագրագիտական, հնագրական ուսումնասիրություն և մանրանկարների քննություն: Որոշ պատկերներ արտացոլում են Խաչակրաց արշավանքների իրական փաստեր: Պատարագամատուցը հրատարակվել է նմանահանությամբ՝ *Misal de Reims*. Madrid: AyN Ediciones S. A., 2008:

#### Lyudmila Kiseleva

#### The Minatures of Medieval Manuscript Books as a Historical Source

The present article is dedicated to the analysis of the miniatures in the manuscript "Reims Missal," kept in the National Library of Russia. It was created for the church of St. Nicaise of the Benedictine abbey in Reims. The date of the manuscript is determined and a detailed textual, codicological, paleographical research and the analysis of the illustrative material is carried on. Some miniatures reflect real facts of the Crusades. The Missal has a facsimile edition: *Misal de Reims*. Madrid: AyN Ediciones S.A., 2008.

## ԹԱՄԱՐԱ ՄԻՆԱՍՅԱՆ

### ԱՐՅԱՆԻ ԶՐԱԲԵՐԳԻ ԳԱՎԱՌԻ ԶԵՌԱԳՐԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

Մեծ Հայքի Արցախ աշխարհի Զրաբերդի գավառը տարածվում է Մռավի լեռնաշղթայի, դաշտաբերանի, Թարթառ գետի և նրա Թրդի վտակի ձախ և Կուրակ գետակի աջ ափերին<sup>1</sup>: Գավառն անունն ստացել է իշխանանիստ նույնանուն բերդից: Աղբյուրներում գավառը կոչվել է նաև Մեծկողմանք<sup>2</sup>, Մեծկուռանք<sup>3</sup>, Չարաբերդ<sup>4</sup>, Թալիշ, Կուլխատան (Գուլխատան), Զիվանշիր<sup>5</sup>, Մխիթար Գոշի մոտ՝ Ճառաբերդ<sup>6</sup>, ձեռագիր աղբյուրներում՝ Չրաբերդ, Չարապերթ, Զարաբերդ, Զարապերթ, Զարիպերթ անվանաձևերով: XVII դարում մելիքության կազմավորումից հետո գավառը բաժանվում է երկու առանձին գավառի՝ Զրաբերդի և Գյուլխատանի՝ առանձին մելիքական տներով<sup>7</sup>:

Գավառում դպրության գործին վերաբերող ամենավաղ տեղեկությունները V դարից են և կապվում են Վաչագան Գ թագավորի անվան հետ, երբ նա Թալիշ գյուղից փոքր-ինչ հյուսիս՝ արքունի ամառանոց Գյուլթական բնակավայրում հիմնում է դպրոց, որտեղ քրիստոնեություն էին ուսուցանում քրմերի որդիներին. նրանք դառնում էին քարոզիչներ և քարոզում նոր ուսմունքը<sup>8</sup>: Արքան ինքն էր հաճախ դպրոց այցելում և հրճվում աշակերտների ընթերցանությամբ: Մովսես Կաղանկատվացին հաղորդում է, որ այս թագավորը ձեռնա-

<sup>1</sup> Թ. Հակոբյան, Սա. Մելիք-Բախչյան, Հ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. Գ, Եր., 1998, էջ 417, Մ. Բարխուդարեանց, Արցախ, Բագու, 1895, էջ 24 (այսուհետև՝ Արցախ), Հ. Ոսկեան, Արցախի վանքերը, Վիեննա, 1953, էջ 115 (այսուհետև՝ Արցախի վանքերը):

<sup>2</sup> Մովսես Կաղանկատացի, Պատմութիւն Աղուանից, տե՛ս Մատենագիրք Հայոց, հ. ԺԵ, Եր., 2011, էջ 264:

<sup>3</sup> Մովսես Խորենացի, տե՛ս Մատենագիրք Հայոց, հ. Բ, Անթիլիաս, էջ 2153, Մովսես Կաղանկատացի, էջ 140:

<sup>4</sup> Մովսես Կաղանկատացի, էջ 209, Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Եր., 1961, էջ 216:

<sup>5</sup> Արցախ, 24, Արցախի վանքերը, էջ 115:

<sup>6</sup> Ղ. Ալիշան, Հայապատում, Վենետիկ, 1901, էջ 347:

<sup>7</sup> Մ. Բարխուդարեանց, Պատմութիւն Աղուանից, հ. Ա, Վաղարշապատ, 1902, էջ 145: Զրաբերդ գավառի տերերն էին Մելիք-Իսրայելյանները, որոնց նստավայրը Զրաբերդ ամրոցն էր, Մայրաքաղաքի բերդավանն ու Հին Մոխրաքաղի ապարանքը, իսկ Մելիք-Աթաբեկյաններինը՝ Զրաբերդի Կուսապատ գյուղը: Գյուլխատանում իշխում էին Մելիք-Բեգլարյանները. նրանց իշխանանիստն էր Գյուլխատան բերդը և Թալիշ գյուղի մոտ՝ Հոռեկա վանքի դիմաց գտնվող ապարանքը:

<sup>8</sup> Դիվան հայ վիճագրության, Արցախ, պր. V, էջ 102:

մուխ է եղել Արցախում դպրութեան ու լուսավորութեան տարածմանը և կառուցել տվել 365 եկեղեցի. «...ըստ թուոյ աւուրց տարուոյն եկեղեցի միայն բարեպաշտն Վաչագան շինեաց յարեւելս»<sup>9</sup>: Վաչագան թագավորն աչքի էր ընկնում քրիստոսասեր, խաղաղասեր, գրասեր ու շինարար գործունեութեամբ: Նրա թագավորութեան տարիները հայտնի են սահմանադրական ու կրօնական բարեփոխումներով, տնտեսական և մշակութային կյանքի աշխուժացմամբ: Մշակութային կյանքի զարգացմանը նպաստել է եկեղեցաշինութեան վերելքը, քանի որ եկեղեցիներում էին ստեղծվում դպրոցներ, գրչութեան արհեստանոցներ, որոնք հետագայում վերածվում էին գրչութեան կենտրոնների:

Դավառից մեզ հասած ձեռագրական ժառանգությունը մեծ չէ: Գրչութեան օջախներ են գործել եղիշե առաքյալի, երից մանկանց վանքերում և Գյուլիստանում:

Ջրվշտիկ եղիշե առաքյալի վանքը, որ հիմնված է Մուսլ լեռան լանջին՝ մի անտառապատ ու ժայռոտ բարձունքի վրա, վաղագույն ժամանակներում հեթանոսական սրբավայր է եղել՝ Միհր Ներսեհեա<sup>10</sup> կամ Ներսեհա ուխտ<sup>11</sup> անունով, իսկ քրիստոնեության ընդունումից հետո կոչվել է Ջրվշտիկ վանքի մոտ գտնվող ջրվեժի անունով<sup>12</sup>: Մենաստանն առաքյալի անունով է կոչվում V դարից, երբ, ըստ ավանդության, Աղվանից Վաչագան Բարեպաշտ թագավորը Հոռեկա վանքից բերում և այստեղ է ամփոփում եղիշե առաքյալի մասունքները, վրան կառուցում մատուռ-դամբարան, որտեղ էլ վախճանվելուց հետո թաղվում է նաև ինքը<sup>13</sup>: 1286 թ. Վաչագան թագավորի գերեզմանի վրա Սիմեոն վանահայրը կառուցում է եկեղեցի, ինչի վկայությունն է վանքի հյուսիսարևելյան կողմում գտնվող մատուռի արձանագրությունը. «Այս է հանգիստ Վաչագան թագաւորին..., որ շինեց գեկեղեցիս առաջնորդութիւն տէր Սիմէոնի, թվին Չլե (1286)»<sup>14</sup>: Տեր Սիմոնը մահանում է 1298 թվականին և թաղվում վանքի գերեզմանատանը<sup>15</sup>: Նրանից հետո հաջորդաբար վանքի առաջնորդներ են եղել Հովհաննեսը, Վարդանը, Մատթեոսը, Կարապետ և Դավիթ եպիսկոպոսները, Մելքիսեդը, որ սպանվել է թուրքերի ձեռքով, Կիրակոսը, Ավագ Դավի

<sup>9</sup> Մովսէս Կաղանկատուացի, էջ 417:

<sup>10</sup> Ստեփանոս Օրբելեան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910, էջ 159:

<sup>11</sup> Մովսէս Կաղանկատուացի, էջ 41:

<sup>12</sup> Մովսէս Կաղանկատուացի, էջ 41, Ըստ Ջալալյանցի՝ «Ջրվշտիկ» ստուգաբանվում է «Ջուր միշտ կա», տե՛ս Ս. Ջալալեանց, Ճանապարհորդութիւն ի Մեծն Հայաստան, հ. Ա, Տիֆլիս, 1842, էջ 175:

<sup>13</sup> Յ. Տաշեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Միսիթարեանց ի Վիեննա, Վիեննա, 1895, էջ 60, Ղ. Իննիկեանց, Ստորագրութիւն հին Հայաստանեայց, Վենետիկ, 1822, էջ 535-36:

<sup>14</sup> Ս. Բարխուդարյան, Դիվան հայ վիճագրութեան, Եր., 1982, էջ 110, (այսուհետև՝ Դիվան), Արցախի վանքերը, էջ 118:

<sup>15</sup> Դիվան, էջ 108, Արցախի վանքերը, էջ 120:

Մահրասա վարդապետը: Վանքի գերեզմանատանն են ամփոփված վանքի առաջնորդներն ու միաբանները, նշանավոր Մելիք Ադամը<sup>16</sup>: Ջրվշտիկ եղիշե առաքյալի վանքը գավառի եպիսկոպոսանիստն էր, և որպես սրբատեղի, հոգևոր ու մշակութային կենտրոն համախմբել է շատ հայտնի հոգևոր և աշխարհիկ անձանց: Որոշ ժամանակ վանքում են ապաստանել նաև Մաքենյաց ուխտի միաբանները<sup>17</sup>:

Վանական համալիրը բաղկացած է եկեղեցուց, գավթից<sup>18</sup>, սեղանատնից, յոթ մատուռներից, որոնք ծառայել են որպես դամբարաններ, վանական և առաջնորդական շինություններից, մելիքական պալատ-ապարանքից և օժանդակ այլ շինություններից: Համալիրն ամբողջացնում է շրջապարիսպը՝ երկու կամարակապ մուտքերով: Այստեղ ավելի վաղ գոյություն ունեցած վանական կյանքի մասին են վկայում համալիրի բակում տեղադրված XII-XIII դարերի խաչքարերն ու հուշարձանները: Արցախ աշխարհի այս հնագույն վանքը Ջրաբերդի հոգևոր և մշակութային կենտրոններից էր, նաև գլխավոր ուսումնավայրը: Գրչակենտրոնից մեզ հասած ձեռագիր մատյանները XVI-XVII դարերից են, թեպետ ենթագրելի է, որ այստեղ ձեռագրեր են ընդօրինակվել նաև ավելի վաղ շրջանում:

Ըստ մի ձեռագրի հիշատակարանի՝ 1554 թվականին, Կարապետ և Դավիթ եպիսկոպոսների աթոռակալության տարիներին «յերկիրն Ջրաբերդոյ՝ ընդ հովանեալ Սբ. եղիշե առաքելոյն և երից մանկանց և Աւագ սբ. Նշանիս» ծաղկազարդվել ու կազմվել է մագաղաթյա մի Ավետարան, որ գրվել էր Շուլավերի Սբ. Մեսրոպ եկեղեցում<sup>19</sup>: Ձեռագրի նկարազարդումն ավարտվել է Աղվանից Սարգիս կաթողիկոսի մահվան տարում՝ 1555 թվականին: Մ. Բարխուդարյանցը նույնպես Սարգիս կաթողիկոսի մահվան տարին է համարում 1555 թվականը<sup>20</sup>:

XVI դարի երկրորդ կեսին Ջրաբերդում ձեռագիր մատյաններ էր գրում ու ծաղկում Աթանասը, որի մասին սակավ տեղեկություններ ենք ստանում իր իսկ ձեռքով գրված ձեռագրերի հիշատակարաններից: 1551 թվականին Աթանասը նկարում է Սանահինում 1534 թվականին Տերունական գրչի օրինակած Ավետարանի անվանաթերթերը, լուսանցազարդերն ու զարդագրերը<sup>21</sup>: 1559 թվականին «սրբասեր և հեզահոգի» Կարապետ եպիսկոպոսի խնդրանքով Աթանասը Հայսմավուրք է գրում ու ծաղկազարդում «ի կաթողիկոսութեան տեառն

<sup>16</sup> Արցախի վանքերը, էջ 117, Առ, Իմ հիշատակարանը, Շուշի, 1890, էջ 298:

<sup>17</sup> Ստեփանոս Օրբելեան, էջ 119:

<sup>18</sup> Ըստ արձանագրության՝ գավիթը կառուցել է Խաչատուր շինարարը 1264 թվականին (Դիվան, էջ 106):

<sup>19</sup> Արցախի վանքերը, էջ 120, 122, Մ. արք. Սմբատեանց, Նկարագիր Սբ. Կարապետի վանից երնջակա, Տփլիսի, 1904, էջ 146:

<sup>20</sup> Մ. Բարխուդարեանց, Պատմութիւն Աղուանից, Բ. Բ, Թիֆլիս, 1907, էջ 21:

<sup>21</sup> ՄՄ 217, քերթ՝ 327, նյութ՝ մագաղաթ, 18 x 13, գիր՝ բուրգիբ, տող՝ 19:

Յոհաննիսի ի յերկիրս Զարաբերդու... մեծապայծառ եւ գերահուշակ ուխտս եղի-  
 շէի առաքելոց սուրբ աթոռոյն եւ առաջնորդութիւն սորա Կարապետ եւ Դաւիթ  
 եպիսկոպոսացս»<sup>22</sup>: Գլխավոր հիշատակարանում, որը վերջից թերթեր ընկած  
 լինելու պատճառով թերի է, գրիչը խնդրում է հիշել ստացողին, նրա ծնող-  
 ներին, եղբայրներին և քույրերին: Ստացողի անունից հիշատակագրություններ  
 կան ձեռագրի բազմաթիվ էջերում, որտեղ հիշվում են ուխտի միաբաններ Կա-  
 րապետ եպիսկոպոսի մորեղբայր տեր Յոհաննը, տեր Մաղաքիան, իսկ վերջում  
 գրիչը խնդրում է հիշել նաև իրեն ու իր ծնողներին: Հետագայի մի հիշատա-  
 կարանում նշվում է Ոհան արեղան:

Աթանաս արեղան երկու տարի հետո՝ 1561 թվականին, «ի յերկիրս Զարա-  
 բերդոյ, ընդ հովանեաւ սբ. եղիշէ առաքելոյս եւ երից մանկանցն Աւագայ սբ.  
 Նշանիս եւ Թումայի առաքելոյս» նկարազարդում է 1560 թվականին Ղուկաս  
 րաբունապետի խնդրանքով Մարգարա քահանայի և եղիա եպիսկոպոս Բերկ-  
 րացու օրինակած Հայսմավուրքը<sup>23</sup>: Մատյանի 1-241 թերթերը գրել է Մարգա-  
 րա քահանան, 241 թերթից նրան շարունակել է եղիա եպիսկոպոսը: Նրանց  
 աշակերտել է տեր Մինասը, իսկ Մովսես արեղան օգնել է գրչին թողլթ կոկե-  
 լով: Մեկ տարի անց ձեռագիրը ծաղկելու համար տրվում է Աթանասին: Ծաղ-  
 կողի հիշատակարանից երևում է, որ նա ինքնուս է և կատարելապես չի տիրա-  
 պետում մանրանկարչության արվեստին, ուստի խնդրում է անմեղադիր լինել,  
 որովհետև իր հնարավորության սահմաններում է կատարել աշխատանքը.  
 «Անմեղադիր լերուք, զի կար մեր այս է, վարպետ ծաղկողի շէի տեսեալ» (թ.  
 4բ): Այս ձեռագիրը եղել է Հովհաննես Թումանյանի անձնական գրադարանում  
 (որոշ թերթերի վրա դրված է նրա անձնական կնիքը):

Աթանասից մեզ հասած հաջորդ մատյանը 1565 թվականին «ի դառն ու  
 վշտաշատ ժամանակիս» երից մանկանց վանքում օրինակած Ավետարանն է<sup>24</sup>:  
 Ռատակես մենակյացը, որ երկիցս գնացել էր երուսաղեմ՝ երկրպագության, եղ-  
 բոր՝ անգամակ Քարիմշիմի հետ և նրա կամեցողությամբ Աթանասից խնդրում և  
 ստանում են «գանառիկ մեծութիւնս և զփարթամ հարստութիւնս և զուրախու-  
 թիւնս մանկանց եկեղեցոյ տերունեան աւետաբեր սուրբ Աւետարանս»՝ որպես  
 հիշատակ իրենց գերդաստանի: Պարզ ու ճաշակով նկարազարդումը կատարել  
 է գրիչը: Ստորին լուսանցքներում տեղ-տեղ նա կարմրագրով ցուցումներ է  
 տվել, ուղղումներ արել, իսկ 7բ էջին՝ Մատթեոսի նկարի տակ ավելացրել է.  
 «Խորանս դէնացել էր, յիրանց կպել, ես շէի իմացել, թողութիւն արեք»: Գրիչը  
 գլխավոր հիշատակարանում առաջին անգամ նշում է ծնողներին՝ Վրդանես

<sup>22</sup> ՄՄ 4477, ք. 608ա: Ձեռագիրը գրված է թղթի վրա, 31 x 21, գիր՝ բոլորգիր, տող՝ 33:

<sup>23</sup> ՄՄ 6282, քերթ՝ 626, նյութ՝ թուղթ, 31 x 20, գիր՝ բոլորգիր, տող՝ 35: Տե՛ս նաև՝ Ա.  
 Գեորգեան, Հայ մանրանկարիչներ, մատենագիտութիւն, 9-19-րդ դդ., Գանիթէ, 1998, էջ 28:

<sup>24</sup> ՄՄ 2928, քերթ՝ 230, նյութ՝ թուղթ, 27,5 x 18, գիր՝ բոլորգիր, տող՝ 23:

քահանային և Գուլպահարին, և ուսուցչին՝ Ղուկաս վարդապետին, որից հետո հիշում է նաև Հովհաննես վարդապետին: Ստանալով մատյանը՝ Ռատակեսն այն տվել է տեր Մկրտիչին, իսկ 1745 թվականին Ավետարանը պատկանել է թաղ-լարցի Պակու որդի Ապաղին, որն էլ մատյանը նվիրել է Թաղլարի Ամենափրկիչ վանքին:

Տարիներ հետո՝ 1576 թվականին, Աթանասը կատարում է կաթողիկոսական պատվեր. Հովհաննես Աղվանից կաթողիկոսի խնդրանքով ծաղկագարդում է Կարապետ գրչի Գանձասարում օրինակած Սաղմոսարանը (ՄՄ 1923):

1681 թվականին «ի յերկիրս Ջրաբերդ ընդ հովանեալ Սուրբ առաքելոյս Եղիշէի ի հայրապետութեան տեառն Երեմիայի սրբազան կաթողիկոսի և առաջնորդութեան Սուրբ ուխտիս Ջրվշտկայ Յոհան եպիսկոպոսի Մեծշինեցոյ ի թագաւորութեանն շահ Սուլէյման ինքնակալին, նաև իշխող ամենայն գավառացս Աբաս ղուլի խանն», Ահարոն Մայեկացին Հակոբ քահանայի խնդրանքով արտագրել է մի Մաշտոց<sup>25</sup>: 1682 թվականին «յարքեպիսկոպոսութեանն սրբոյ աթոռոյն Եղիշէի առաքելոյն՝ Յովհաննու Մեծիգեղոյ» ոմն Սարգսի կին Մարիամը Հովսեփ քահանայից խնդրել ու ստացել է մի Ավետարան և նվիրել Ջրաբերդի Սուրբ Աստվածածին եկեղեցուն, «որ է մերձ Արբոյ Երից մանկանց եւ յերկիրս Ջրաբերդոյ»<sup>26</sup>: 1787 թվականին վանքում գրված մի Քարոզգիրք տիրացու Հովհաննեսը նվիրել է մեծշենցի տեր Մելիքսեթի որդի Սողոմոն վարդապետին<sup>27</sup>:

Վանքի գրատունը հարստացել է նաև նվիրատվություններից: Համաձայն գավթի մույթերին պահպանված արձանագրությունների՝ ուխտի միաբաններից Գրիգորը կառուցել է Ուղտապատ եկեղեցին, գնել է մի Ավետարան և Փերթ կոչվող հողատարածքի հետ ընծայել ուխտի առաջնորդ տեր Սիմոնին և միաբանների հետ երկու ժամ պատարագ է տվել Համբարձման տոնին: Սերոբ քահանան երեք գիրք է նվիրել տեր Սիմոնին, իսկ միաբանները՝ Բարսեղի տոնին երկու պատարագ: Դավիթը և նրա կինը միաբանությունը նվիրել են մի խաչ, Առաքելոց տոնին ստացել են երեք պատարագ<sup>28</sup>: 1607 թվականին մի քանի ձեռագիր է նվիրել նաև վանքի առաջնորդ «գերիմաստ եւ յոգնահանձար» Ավագ Դալի-Մահրասա վարդապետը<sup>29</sup>:

Հաջորդ նշանավոր կենտրոնը, որտեղ օրինակվել են ձեռագրեր, Մուսլի լեռնաշղթայի հարավային անտառածածկ լանջին՝ նշանավոր Ջրաբերդ ամրոցի մոտ գտնվող Երից մանկանց անապատն է: Եղիշե առաքյալի վանքին մոտ լինելու պատճառով այս երկու վանքերը հիշատակարաններում հաճախ միա-

<sup>25</sup> ՄՄ 8125, քերթ՝ 303, նյութ՝ քուլթ, 15,7 x 10,7, գիր՝ բուրգգիր, տող՝ 16:

<sup>26</sup> Արցախի վանքերը, էջ 116, 123:

<sup>27</sup> Մ. Բարխուդարեանց, Աղվանից երկիր և դրախտիք, Թիֆլիս, 1893, էջ 192:

<sup>28</sup> Դիվան, էջ 106-107, Արցախի վանքերը, էջ 118:

<sup>29</sup> Արցախ, էջ 261, Արցախի վանքերը, էջ 123, Բաֆֆի, Երկեր, հ. 9, Եր., 1987՝ համապի մեկնությունները, էջ 65:



սին են հիշվում: Գլխավոր եկեղեցին 1691 թվականին եղբոր՝ Իգնատիոսի հետ կառուցել է տվել Սիմեոն Ա Խոտորաշենցի կաթողիկոսը: Վերջինս էլ այն դարձրել է Գանձասարի հակաթոռ կաթողիկոսության կենտրոն, և այդ ժամանակից սկսած մինչև 1819 թվականը շարունակվել են հակամարտությունները երկու կաթողիկոսությունների միջև, ինչը ստիպել է Ամենայն հայոց կաթողիկոսներին հանդես գալ հաշտարար միջնորդությամբ: 1664 թվականին մի արձանագրության մեջ Իգնատիոսը հիշատակվում է որպես ռաբունի. «Կերտեցաւ այս յարկ նուիրանց տանն Աստուծոյ... շինեցաւ յերկունց հարազատաց Սիմէօնի կաթողիկոսի եւ Իգնատիոսի ռաբունւոյ... ի թուականիս ՌՃԺԳ (1664) աւարտեցաւ սոյն եկեղեցին»<sup>30</sup>:

Գրիչ Իգնատիոսը, որ Մեծշենում ծնված լինելու համար կոչվում էր Մեծշենցի, կրթությունը ստացել է Երից մանկանց վանքում, աշակերտել է դպրապետ Անդրեաս Զուղայեցուն, նրանից սովորել է «յոլովից զարհեստս իմաստից»: Իգնատիոսը 1661 թվականին սիրահոժար գաղափարել է «Գիրք Պիտոյիցը» Տաթևից Երից մանկանց անապատ բերված ռաբունապետ Ռհան Տաթևացուն՝ «որ է ի մեջ բանասիրաց արեգակն», ստույգ և ընտիր օրինակից, որովհետև «բնաւին անհետացեալ ի մերայինս ազգաց»<sup>31</sup>: Գլխավոր հիշատակարանում Իգնատիոսը հիշում է իր ուսուցչին՝ Անդրեասին, մեծ պապին՝ Հանճարին, հորը՝ տեր Սարգսին, մորը՝ Սալվարին, հորեղբայրներին, եղբայրներին, ինչպես նաև վանքի միաբաններին:

Երից մանկանց անապատից մեզ հասած ձեռագիր մատյանների թիվը ևս մեծ չէ: 1589 թվականին «չերկիրս չէնկէլին ի գիւղն Մանճրլրխին, ի դուռն Սբ. Թորոսու» Պողոս երեցր Հակոբ վարդապետի խնդրանքով գրչագրում է Գրիգոր Ծերենցի Հայսմավուրքը<sup>32</sup>: Տարիներ անց, 1592 թվականին «ի դառն և ի նեղ ժամանակիս», երեքմանկանց վանքում ծաղկազարդումն ավարտում է Պողոս Մելտենցի եպիսկոպոսը: Նա նկարում է թեմատիկ նկարները, անվանաթերթերը (թթ. 1գ, 390ա), գլխազարդերն ու լուսանցազարդերը՝ օգտագործելով նաև արծաթ: 1700 թվականին Թաթևոսը նորոգելու է տալիս ձեռագիրը, նորոգությունը մասնակցել է նաև ժամհար Ղարիպը: Եսայի գրիչը 1619 թվականին օրինակում է Լամբրոնացու երկերի մի ժողովածու և նվիրում Երից մանկանց վանքին<sup>33</sup>:

Աբրահամ Շաքեցի եպիսկոպոսը, ով եղել է Աղվանից ներսես հայրապետի աշակերտը, ապա դարձել նրա նոտարը կամ քարտուղարը, 1760 թվականին

<sup>30</sup> Ս. Զալալեանց, Ճանապարհորդութիւն..., Բ. Ա, էջ 178-179, Արցախի վանքերը, էջ 125, ԱԵԹ, Իմ հիշատակարանը, էջ 275:

<sup>31</sup> ՄՄ 3446, քերթ՝ 369, նյութ՝ թուղթ, 15 x 9,5, գիր՝ նոսրգիր, տող՝ 19:

<sup>32</sup> ՄՄ 1505, քերթ՝ 586, նյութ՝ թուղթ, 37,8 x 27,5, գիր՝ բոլորգիր, տող՝ 39:

<sup>33</sup> Հ. Աճառյան, Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Թավրիզի, Վիեննա, 1910, էջ 81, նաև՝ Արցախի վանքերը, էջ 126:

նրա համար երից մանկանց վանքում ավարտում է մի Ձեռնագրություն մաշտոց, որի «ընտիր և ստույգ» օրինակն ու թուղթը շնորհել էր հայրապետը<sup>34</sup>։ Գրիչը թերացումների համար խնդրում է ներել. «Թէ գտանիցին ի սմա սխալանս ինչ յուրեք ի տառս եւ կամ ի բառս, արասջիք արժանի ներման, քանզի ոչ եթէ կամաւ եւ գիտութեամբ են եղեալ, այլ ի մոռացմանէ տկար մտաց» (թ. 94ա), մանավանդ ժամանակներն էլ անբարենպաստ էին. «ի ժամանակս գրչութեանս եղեն սաստիկ աղմկունք եւ արհամարհութեան», ուստի շտապել է, որ վերջացնի. «միգուցէ թերակատար մնասցէ զսկսեալս եւ լինիցի ծաղր ի տեսողաց»։ Գլխավոր հիշատակարանում գրիչը խնդրում է հիշել սրբազան հայրապետին, իր հանգուցյալ ծնողներին՝ խոջա Զաքարիային և Խաթունին և իրեն։ Աբրահամ Շաքեցի եպիսկոպոսը Աղվանից Աթանաս կաթողիկոսի խնդրանքով մի Ձեռնագրություն Մաշտոց էլ օրինակել է Գանձասարում 1766 թվականին (ՄՄ 3971)<sup>35</sup>։

1725 թվականին քյոխվա Ալլահվերդի Պանագուրցին անօրենների ձեռքից փրկել և ուխտին է նվիրել մի Ավետարան, շուրջառ ու թագ՝ որպես հիշատակ իր ծնողների, դուստրերի, որդիների, բոլոր մերձավոր ազգականների<sup>36</sup>։

Ձեռագրեր են գրվել նաև Գյուլիստանում։ Այստեղից երկու գրիչ է հիշվում՝ Եսայի երեցը և Դավիթը։ Նրանց ընդօրինակությամբ երկուական ձեռագիր է հասել, որոնք պահվում են Մաշտոցի անվան Մատենադարանում։

Եսայի գրչից մեզ հայտնի առաջին մատյանը Ավետարան է, որ նա գրել ու ծաղկազարդել է 1681 թվականին<sup>37</sup>։ Հախնազարի և Պեկաղի որդի Եսային, որ հորեղբոր՝ Մելքումի հսկողությամբ է սովորել գրչության արվեստը, գլխավոր հիշատակարանում ակնածանքով է հիշում նրան. «Հորեղբայրն Մելքում, որ էր աշխատաւոր առաւել, քան զհայր, որով բազում աշխատեցաւ ի վերայ իմ ի մանկութենէս մինչեւ ցայսօր, որպէս յայգեգործ ի յայգոյն իւրում աշխատէ, այդպէս աշխատաւորէ ի վերայ իմ մինչեւ կարգեաց զիս» (թ. 210ա)։ Հորեղբայրը ջանացել է, որպեսզի եղբորորդին վարժ գրիչ դարձնաւ։ Ավետարանը Եսայու առաջին գործն է, նա գրել է անվարժ բոլորգրով և սխալներով։ Գրիչը խոստովանում է, որ գրչության արվեստում հմուտ չէ, ուստի ներողամտություն է հայցում. «Անմեղադիր լերուք ի սխալութենէ, որ առաջի գիրս է, չէի ուղիղ ուսուցեալ, ի փափկութիւնէս գրեցի» (թերթ 210ա)։ Ստեփանոս սարկավազն օգնել է գրչին թուղթ կոկելով. գրիչը նրան ևս խնդրում է հիշել։ Նախնական այս կրթությունից հետո Եսային այլ կրթություն ստացել է, չգիտենք, բայց 1686 թվականին՝ «ի եպիսկոպոսութեանն Վլասին Շամախեցոյ» իր գրչագրած

<sup>34</sup> ՄՄ 1078, քերթ՝ 95, նյութ՝ թուղթ, 18,2x 11,8, գիր՝ նոսրգիր, տող՝ 24-27։

<sup>35</sup> Թ. Մինասյան, «Գանձասարի գրչության կենտրոնը», *Բանբեր Մատենադարանի*, 20, 2014, էջ 223-242։

<sup>36</sup> Արցախ, էջ 43, Արցախի վանքերը, էջ 126-127։

<sup>37</sup> ՄՄ 4228, քերթ՝ 213, նյութ՝ թուղթ, 21 x 16,5, գիր՝ բոլորգիր, տող՝ 21։

երկրորդ մատյանում, որ է Մաշտոց,<sup>38</sup> նա ավելի կանոնավոր, հավասարաչափ ու գեղեցիկ է գրում, որն արդեն առաջադիմության ապացույց է: Գլխավոր հիշատակարանում նա դարձյալ հիշում է ծնողներին, հորեղբորը, նրա կնոջն ու Հովհաննես որդուն, ինչպես նաև իր որդուն՝ Ովանեսին, դստերը՝ Մարգարիտին, մյուս ազգականներին:

Դավիթ գրիչը 1689 թվականին մի Մաշտոց է օրինակել Եսայի քահանայի խնդրանքով «ի դառն և ի դժուար ժամանակի, որ պարսիկ ազգն շարժեալ և նեղացուցանէին զքրիստոնեացսն», «ի երկիրս Բարտայ՝ ի գեղս, որ կոչի Գուլլստեան՝ ընդ հովանեաւ Սբ. Աստուածածնին ու Սբ. Մինասայ՝ ի հայրապետութեանց տեառն Սիմոնի եւ Երեմիայի, ի եպիսկոպոսութեան Ուռեկայ Մօսիսի, ի իշխանութեան պարսից Բարտոյ Ապագ ղուլի խանն» (թերթ 131աբ)<sup>39</sup>:

Երկրորդ Մաշտոցը «բարեմիտ և աստվածասեր» Մելիքսեթ քահանայի խնդրանքով Դավիթը նույն եկեղեցում օրինակել է 1692 թվականին<sup>40</sup>: Մելիքսեթ քահանան ձեռագիրը նվիրել է իր ծնողներին՝ Գասպարին և Փերիին, հանգուցյալ եղբայրներ Պահաթուրի, Այդինի, Մեջլումի հիշատակին: Ստացողի անունից գրիչը հիշում է նաև նրա մյուս եղբայրներին՝ Ղազարին, Սեհրիդին, Խաչատուրին, նրանց կանանց ու որդիներին, քույրերին՝ Նազլումին, Ջիջին, Սանդուխտին, ինչպես նաև տեր Մելիքսեթի կնոջը՝ Մարիամին և նրա ծնողներին՝ Կոստանդինին և Հերիքնազին, «որ մին երախտիք ունին ի վերա գրոյս» (թ. 298ա): Ձեռագրի երկրորդ ստացողն է Խաչատուր քահանան, ով 1740 թվականին նոտրգրով հիշատակարան է թողել<sup>41</sup>: Երրորդ ստացող տեր Կարապետ քահանայի հիշատակարանից տեղեկանում ենք, որ նա ձեռնադրվել է Նախիջևանի սուրբ Կարապետ վանքում 1799 թվականին Կարապետ վարդապետի ձեռամբ:

Գուլիստան գյուղում եղել է Գրիգոր գրչի օրինակած մի Ավետարան, և քանի որ բացակայել է գլխավոր հիշատակարանը, դժվար է որոշել գրչության տեղն ու ժամանակը<sup>42</sup>:

ՄՄ 1338 ձեռագիրը գրվել է Մոխրաթաղում. այն Հայսմավուրք է, XVI դարավերջին մոխրաթաղցի Գրիգորի խնդրանքով օրինակել է մեծշենցի Սարգիս գրիչը, իսկ թուղթը կոկել է Ախիճանը<sup>43</sup>: Գրիգորը մատյանը ստացել է «ի յիշատակ ծնողաց իւր», ապա «աշխատողաց և Մոխրաթաղա առհասարակ ամենայն ժողովրդեանն՝ մեծի և փոքոյ, քահանայից և տանուտերաց» (թ. 212ա): Ձեռագրի հետագա աշխատանքները, հատկապես նյութական միջոցները, հո-

<sup>38</sup> ՄՄ 10472, քերթ՝ 291, նյութ՝ թուղթ, 16,5 x 13, գիր՝ բոլորգիր, տող՝ 18:

<sup>39</sup> ՄՄ 9043, քերթ՝ 294, նյութ՝ թուղթ, 16,3 x 12, գիր՝ բոլորգիր, տող՝ 18:

<sup>40</sup> ՄՄ 1032, քերթ՝ 304, նյութ՝ թուղթ, 15,5 x 12, գիր՝ բոլորգիր, տող՝ 18:

<sup>41</sup> Խաչատուր Բահանյան հիշում է իր ծնողներ Մկրտչին և Գուլիստին, հանգուցյալ եղբոր՝ Մատուրին, տիրացու Հակոբին, և իր հորեղբայր տեր Տերունին (թ. 297բ):

<sup>42</sup> Արցախ, էջ 241:

<sup>43</sup> ՄՄ 1338, քերթ՝ 542, նյութ՝ թուղթ, 3153 x 22,5 գիր՝ բոլորգիր, տող՝ 34-38:

գացել է տանուտեր Հասանը: Մատյանի ստեղծման աշխատանքներին մասնակցել է ողջ գյուղը, ուստի գրիչը հականե-հանվանե հիշում է նրանցից շատերին: Հատկապես հիշատակության են արժանանում տանուտեր Հասանը, Իսամը և նրա մայր Խիալն, «որ բազում աշխատանք ունին ի վերայ գրքի», Խոճիկ պապը և մեծշենցի Սարգիս երեցը, որ «խիստ փափագին գիրքը, բազում անգամ գային ու երթային սիրով ու պատվով», տեր Պետրոսը, տեր Ղազարն ու տեր Հովհաննեսը, Դավիթ սարկավազը:

Երեսուն տարի Մուղնու Աբ. Կարապետ վանքի միաբան Մատթեոսի որդի Միրտիչ վարդապետը, որ ծնունդով «ի յերկրէն Աղուանից՝ ի գաւառէն Չարապերթո՛ւ ի գուղէն Մոխրաթաղո՛ւ ի յազգէն Մաթոսանց Շահնազարին», 1776 թվականին Կարինում հանդիպել և 40 ղուռուշով գնել է մատյանը և նվիրել Մոխրաթաղի Աբ. Իննմաս եկեղեցուն (ՄՄ ձեռ. 11204):

Զրաբերդի գավառում է պահվել բացառիկ արժեք ունեցող երկու հնագույն մատյան: Առաջինը ՄՄ 6202 ձեռագիրն է, որ հայտնի է Մեծշենի Կարմիր Ավետարան անունով: Ս. Զալալյանցը ձեռագիրը տեսել է Նորաշեն գյուղում<sup>44</sup>, իսկ Մ. Բարխուդարյանցը՝ Մեծշենում<sup>45</sup>: 1915 թվականին Գ. Հովսեփյանը մատյանն անձամբ է բերել Աբ. էջմիածին:

Ավետարանը հաստ մագաղաթի վրա բոլորագրիժ երկաթագրով 909 թվականին Կոստանդնուպոլսում գրել է Թուլթայել գրիչը: Պատվիրատուն, ըստ Գ. Հովսեփյանի, Հայոց Սմբատ Ա թագավորի եղբորորդի Աշոտ սպարապետն է<sup>46</sup>: Առաջին ծաղկողը հայտնի չէ: Գրչության ժամանակից պահպանվել է մեկ տերունական նկար՝ Ծնունդ (թ. 1բ): Մարկոսի և Հովհաննեսի անվանաթերթերը անավարտ են և հավանաբար առաջին նկարչի գործերն են: Երկրորդ ծաղկողը Իգնատիոս Հոռոմոսցին է<sup>47</sup>: Իգնատիոսը 1236-1242 թվականներին ավելացրել է սկզբի մագաղաթյա վեց թերթերը և կատարել խորանների և Մատթեոսի ու Ղուկասի անվանաթերթերի նկարազարդումը՝ խորանների հորիզոնական երիզներին թողնելով մի քանի հիշատակագրություն, որոնցում ակնարկ կա մոնղոլական արշավանքների մասին: Իգնատիոսը գրել է նաև Մատթեոսի և Մարկոսի ավետարանառաջները: Վերջին խորանի ներքո նկարված է խաչ, որի երկու կողմում մոմերով մոմակալներ են, իսկ խորանների գլխազարդերում՝ հյուսկեն զարդեր ու վարդյակներ: Դատելով խորանների նկարազարդումից՝ նկարիչը դիմել է զարդանկարչական վաղ ավանդներին, որը «կարող է մասամբ օրի-

<sup>44</sup> Ս. աբ Զալալեանց, Ճանապարհորդություն..., մասն Ա, էջ 180:

<sup>45</sup> Արցախ, էջ 219-220:

<sup>46</sup> Գ. Յովսեփեան, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա, Անթիլիաս, 1951, էջ 106-108:

<sup>47</sup> Գ. Հովսեփյան, «Ռգնատիոս մանուանկարիչ և Շորոտկանց տոհմը», Նյութեր և ուսումնասիրություններ, հ. Ա, Եր., 1983, էջ 250-253: Կ. Մաթևոսյան, Անի, էջմիածին, 1997, էջ 282: Ա. Կէրզեան, Հայ մանրանկարիչներ, մատենագիտություն, Թ-ԹՊ դդ., էջ 248-249:

նակի ազդեցություն հետևանք լինել, որ անպայման հին է»<sup>48</sup>: Ձեռագիրը 1252 թվականին Ոստան քաղաքում «այլազգիներից» 25 կարմիր դեկանով գնել է Հայրապետ աբեղան և իր ծնողների հիշատակին նվիրել Սուրբ խաչ եկեղեցուն<sup>49</sup>: Թե ինչպես է մատյանը Վասպուրականից հասել Արցախ, հայտնի չէ:

Երկրորդ մատյանը Բեգյունց Ավետարանի մագաղաթյա մասունքներն են՝ հավանաբար X-XI դդ., գրիչը Ստեփանոսն է: Ձեռագիրը գրված է բոլորագրի երկաթագրով: Ստեփանոս քահանան նկարել է ավետարանիչների պատկերները և լուսանցազարդերը: Մատյանին վերաբերող առաջին թվականը 1060-ն է: Ավետարանը, որ «ի ստէպ հնից անկատար էր մնացեալ», այս թվականին Կանչնուտ անապատի Արշարունյաց դպրոցում հայր Գավիթի ծախսերով նորոգվել, լրացվել է թերին՝ ցանկերն ու անվանաթերթերը, ապա ծաղկազարդվել ու կազմվել Հովաննես գրչի ձեռքով, իսկ ոսկերիչ Սարգիսը նկարազարդել է է խորաններն ու զարդարել արծաթով «զարծաթն գործեաց և զԱւետարանս զարդարեաց»<sup>50</sup>: Ըստ Գ. Հովսեփյանի՝ Ավետարանի խորանների նկարազարդումը նման է VI-VII դարերի հնագույն ձևերին<sup>51</sup>: Նորոգության 1060 թվականն էլ նկատի ունենալով Գ. Հովսեփյանը ձեռագրի գրության ժամանակը դնում է 1060 թվականից առաջ<sup>52</sup>: Իսկ Ա. Մաթևոսյանը կարծում է, որ ձեռագիրը գրվել է 1047-54 թվականների ընթացքում և տեղադրում է այն 1054 թվականի տակ<sup>53</sup>: Ավետարանը 1272 թվականից առաջ մեծկվենցի տեր Ուզի որդի Հասանի ձեռքով փրկվել ու բերվել է Կեսարիայից և երկար ժամանակ գտնվել է Ջրաբերդի Թալիշ գյուղում՝ Բեգյունց ընտանիքի մոտ, որի պատճառով էլ ստացել է Բեգյունց Ավետարան անունը<sup>54</sup>: Այստեղ ձեռագիրը ամբողջական վիճակով տեսել ու նկարագրել են Մ. Բարխուդարյանը<sup>55</sup> և Գ. Հովսեփյանը<sup>56</sup>: Դժբախտաբար, գեղեցկագիր այս մատյանից պահպանվել է ընդամենը 18 թերթ (այժմ ՄՄ 10099):

Շատ քիչ թվով ձեռագրեր են հասել նաև գավառի այլ վայրերից: Այսպես՝ Մաղավուզ գյուղի Սուրբ Գևորգ եկեղեցու քահանայի մոտ եղել է Գրիգոր կրոնավորի խնդրանքով Հովհաննես աբեղայի գրչագրած 1575 թվագրության թղթյա մի Մաշտոց, որը 1662 թվականին պատկանել է Հովհաննես երեցին, իսկ 1729 թվականին մրջմանցի տեր Մելիքսեթի որդի Մարկոսը այն նվիրել է Գավիթ քահանային «ի երկրեն ծարայ ի գեղջէն Եանշաղէն»: Մաղավուզի եկե-

<sup>48</sup> Գ. Հովսեփյան, *Իգնատիոս մանրանկարիչ...*, էջ 251: Կ. Մաթևոսյան, *Անի*, էջ 282:

<sup>49</sup> Ա. Մաթևոսյան, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, ԺԳ դար, Եր., 1984, էջ 267:

<sup>50</sup> Նույն տեղում, *Ե-ԺԲ դարեր*, Եր., 1988, էջ 100:

<sup>51</sup> Ա. Ալպոյաճեան, *Պատմություն հայ Կեսարիոյ*, Բ, Կահիրէ, 1937, էջ 559:

<sup>52</sup> Գ. Յովսեփեան, *նշվ. աշխ.*, էջ 237-238:

<sup>53</sup> Ա. Մաթևոսյան, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, *Ե-ԺԲ դարեր*, էջ 98, ծնթ. 1:

<sup>54</sup> Նույն տեղում, *ԺԳ դար*, էջ 426: Արցախ, էջ 226:

<sup>55</sup> Արցախ, էջ 226-227:

<sup>56</sup> Գ. Յովսեփեան, *նշվ. աշխ.*, էջ 237-238:

ղեցում եղել է անհիշատակարան մի Ավետարան. հայտնի է միայն երկրորդ ստացողը՝ ոմն Շաղուպար<sup>57</sup>։ Մի Ավետարան էլ պահվել է Խրիսափոր գյուղի եկեղեցում. Մատթեոսի և Մարկոսի Ավետարանների վերջում պահպանված հիշատակարանից երևում է, որ այն պատկանել է ոմն Մելքում և Ապրես եղբայրներին<sup>58</sup>։ Վերինշեն գյուղի եկեղեցին ունեցել է Սարգիս գրչի օրինակած մագաղաթյա գեղեցկագիր Ավետարան<sup>59</sup>, իսկ Ներքինշենի եկեղեցին՝ երկու թղթյա Ավետարան, որոնցից մեկը 1678 թվականին Որոտանի Լոր գյուղում գրել է Աբրահամ գրիչը։ Երկրորդը չունի գլխավոր հիշատակարան, Մարկոսի վերջում պահպանվել է ստացողի հիշատակարանը, որից իմանում ենք, որ Ավետարանը ստացել են Հովհաննես միայնակյացը և իր եղբայր Հովասափը, իսկ 1628 թվականին Ավետարանը պատկանել է հարազատ եղբայրներ Հունանին և Դավիթին<sup>60</sup>։

Այսպիսով վերը բերված տեղեկությունները վկայում են, որ Վարանդա և Ջրաբերդ գավառները եղել են հայ գրավոր մշակույթի ու գրչության հնագույն կենտրոններից, չնայած մեզ հասած մատյանները հիմնականում հետին դարերից են։ Տեղի վանքերում ու եկեղեցիներին հովանու ներքո ոչ միայն գրվել, այլև պահպանվել են Հայաստանի տարբեր երկրամասերում գրված ձեռագիր մատյաններ։

### Тамара Минасян

#### Рукописное наследие провинции Джраберд Арцаха

Провинция Джраберд в Арцахе простирается на горной цепи Мрава, в Даштаберане, на левом берегу Тартара и его притока Трги, и на правом берегу речки Курак. Это древнейший центр армянской рукописной культуры: хотя большинство дошедших до нас рукописей относится к поздним векам, можно предположить, что рукописи здесь переписывались и в более ранние времена. Под сенью церквей и монастырей также хранились манускрипты, созданные в разных регионах Армении. Самые ранние сведения о письменности в провинции восходят к V веку и связаны с именем царя Вачагана III, который стал инициатором распространения письменности и просвещения в Арцахе, и построил там 365 церквей.

Дошедшее до наших дней рукописное наследие провинции не велико. Крупные рукописные центры функционировали в монастырях Апостола Егише и Ериц Манканц, а также в Гюлистане, где переписывали и иллюстрировали рукописи мастера Атанас, Аарон

<sup>57</sup> Արցախ, էջ 220-221:

<sup>58</sup> Նույն տեղում, էջ 243:

<sup>59</sup> Նույն տեղում, էջ 246:

<sup>60</sup> Նույն տեղում, էջ 245:

Маекаци, Овсеп, Игнатиос Мещенци, Погос Мелтенци, епископ Абраам Шакеци, Есаи и Давид. Небольшое количество рукописей дошло до нас также из других мест: из сел Мохратаг, Магавуз, Хрхапор, Вериншен и Неркиншен.

В провинции Джраберд хранились две древнейшие рукописи исключительной ценности – Евангелие, перписанное в 909 году в Константинополе писцом Тутаэлом, известное как Красное Евангелие Мещена (Мат. рук. 6202), и так называемое Евангелие Бегюнц, древность которого восходит к X веку, переписанное и иллюстрированное священником Степаносом. От этой рукописи сохранилось всего 18 листов, ныне хранящихся в Матенадаране (Мат. рук. 10099).

### **Tamara Minassian**

#### **L'héritage manuscrit de la province de Djraberd de l'Artsakh**

La province de Djraberd de l'Artsakh, s'étend sur la chaîne de montagne de Mrav, à Dachtabéran, sur la rive gauche du Tartar et de son affluent Trghi, et sur la rive droite de la petite rivière de Kourak. Il a été un très vieux centre de la culture manuscrite arménienne, bien que les manuscrits qui nous en sont parvenus remontent aux siècles plus récents, mais l'on peut supposer que des manuscrits ont été copiés dans la région bien plus tôt. On y a également conservés des œuvres créées dans d'autres régions de l'Arménie. Les plus anciens renseignements concernant les scriptoria de la province remontent au V<sup>e</sup> siècle, à l'époque du roi Vatchagan III qui a été l'initiateur de la propagation de l'écriture et de l'instruction en Artsakh, où il a fait construire 365 églises.

L'héritage manuscrit de cette province, arrivé à nos jours n'est pas grand. D'importants scriptoria ont fonctionné dans les monastères de l'Apôtre Eghiché et des Trois Adolescents, ainsi qu'à Gulistan où des manuscrits ont été copiés et enluminés par les artistes Athanase, Aaron Mayékatsi, Hovsep, Ignatios Metzchentsi, Poghos Metlentsi, l'évêque Abraham Chakétsi, Esaïe et David. Un petit nombre de manuscrits nous est également parvenu des autres lieux de la province, tels les villages de Mokhratagh, Maghavouz, Kherkapor, Verinchen et Nerkinchen.

Deux manuscrits très anciens et d'une valeur exceptionnelle ont été conservés dans la province de Djraberd : un Évangile copié en 909 à Constantinople par le scribe Toutaël et connu sous le nom d'Évangile Rouge de Metzchen (Ms. M6202) et un Évangile connu sous le nom de Begunts, remontant au X<sup>e</sup> siècle, copié et illustré par le prêtre Stépanos. Seuls dix-huit folios de ce manuscrit subsistent et sont actuellement conservés au Maténadaran (Ms. M10099).

## ՌՈՒՉԱՆ ՊՈՂՈՍՅԱՆ

### ՄԱՏԵՆԴԱՐԱՆԻ ԵՔՐԱՅԵՐԵՆ ՊԱՏԱՌԻԿ-ՊԱՀՊԱՆԱԿՆԵՐԸ

Մատենադարանի այլալեզու ձեռագրերի հավաքածուի մեջ երբայերեն ձեռագրերը մեծաքանակ չեն և որպես գիտական ուսումնասիրության նյութ առանձնակի հետաքրքրություն չեն ներկայացնում, քանի որ հիմնականում ընդօրինակումներ են Հնգամատյանի և Եսթերի գրքի, կան նաև հմայիլներ: Բացառություն է կազմում հ<sup>մ</sup> 148 ձեռագիրը, որը Հնգամատյանի մեկնությունն է, կոչվում է «Պսակ գրոց», երբայերեն՝ **הַרְוֵת רְוֵת** (Կետեռ Տոռա), որի բնօրինակը Փոքր Ասիայի Նիկոմեդիա գավառում XIV դարում գրել է Ահարոն բեն էլիյահը (1300-1369 թթ.), իսկ Մատենադարանում պահվող ընդօրինակությունը պատկանում է XVIII դարին, գրիչ՝ Մոշե բեն Աբրահամ: Ձեռագիրն ընդգրկում է Հնգամատյանի «Ծնունդք», «Ելք», «Ղեկավարան», «Թիւք» գրքերի՝ ընդհանուր թվով 34 մասերի մեկնությունները: Մատենադարանի երբայերեն ձեռագրերի բովանդակությանը սույն պարբերականում համառոտ անդրադարձել ենք երբայերեն ձեռագրացուցակի վրա մեր հիմնական աշխատանքն ավարտելուց անմիջապես հետո<sup>1</sup>: Երբայերեն ձեռագրերի ու պատառիկների կողքին ուշագրավ են հատկապես հայերեն մի շարք ձեռագրերում զետեղված երբայերեն պատառիկ-պահպանակները, որոնց մեծ մասի գրչության վայրերի հիշատակումները մեզ թույլ են տալիս բացահայտել XV-XVIII դարերում հայհրեական փոխհարաբերությունների որոշ դրվագներ:

Երբայերեն պատառիկ-պահպանակներ ունեն հայերեն ՄՄ 5402, 8140, 8211, 6838, 6868, 7597, 8442, 7825, 7675, 8496, 7414 ձեռագրերը, որոնցից յոթի գրչության վայրը Ղրիմն է, մասնավորաբար՝ Կաֆան և Ղարասուն: Կաֆայի ձեռագրերից ՄՄ 8140, 7597, 7825, 7675, 8496-ը գրել ու ծաղկել է Գևորգ երեցը, ՄՄ 7414-ի գրիչը Աստվածատուր երեցն է, ծաղկողն ու կազմողը՝ Խասպեկ քահանան, իսկ Ղարասունում գրված ՄՄ 8442 ձեռագրի գրիչը Հովհաննես արեղան է: Մնացած չորս ձեռագրերի գրչության վայրերն են. ա) ՄՄ 5402 - Խիզան, գրիչ՝ Մկրտիչ, բ) ՄՄ 8211 - Շուշու գյուղ (Աղվանից աշխարհ), գրիչ՝ Մանուել, գ) ՄՄ 6868 - Ալիկուռնա (Լիվոռնո, Իտալիա), գրիչ՝ Գևորգ երեց, դ) ՄՄ 6838 - գրչության վայրը հայտնի չէ: Նշյալ ձեռագրերը գրված են XV-XVIII դդ., բովանդակում են Ավետարան, Փամագիրք, Տոնացույց, ժողովածու, Ճաշոց, Գանձարան:

<sup>1</sup> Տե՛ս Ռ. Պողոսյան, «Մատենադարանի երբայերեն ձեռագրերի հին հավաքածուի համառոտ նկարագիր», *Բանբեր Մատենադարանի*, 18, Եր., 2008, էջ 341-347:



Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Գևորգ երեցի գրչին պատկանող վեց ձեռագրերի պատառիկ-պահպանակները պարունակում են հատվածներ եզեկիելի և Երեմիայի մարգարեություններից, Դավթի սաղմոսներից, գրիչ Մանուելի ձեռագիրը՝ «Երկրորդումն օրինաց» գրքից, իսկ Աստվածատուր երեցի և Խասպեկ քահանայի ձեռագրի պատառիկ-պահպանակը ընդօրինակություն է Միշնայի «Նեդարիմ» գրքից: Մնացած երեք պատառիկ-պահպանակներն անընթեռնելի են՝ գրադաշտը վնասված լինելու պատճառով:

Ղրիմում գրված հայերեն յոթ ձեռագրերի երբայերեն պատառիկ-պահպանակները մեզ թելադրում են տեղեկություններ քաղել միջնադարյան Ղրիմում ապրած ժողովուրդների մասին, հասկանալու համար, թե ի՞նչ փոխհարաբերություններ են նրանք ունեցել այդ գաղթօջախի քաղաքական, հասարակական ու գիտամշակութային կյանքում: Միանգամից ասենք, որ XIII-XVIII դարերում Կաֆան գրչության խոշոր կենտրոն է եղել ոչ միայն հայերի, այլ նաև հրեաների համար, սակայն այս երկու ժողովուրդների առնչությունների մասին տեղեկություններ չեն պահպանվել ո՛չ հայկական, եւ ո՛չ էլ հրեական աղբյուրներում: Այդ իսկ պատճառով միջնադարյան Կաֆայում տարբեր ժողովուրդների առնչությունների մասին բավարար պատկերացում կազմելու համար ուսումնասիրողներն օգտվել են այլալեզու աղբյուրներից: Փորձենք որոշ տվյալներ քաղել ղրիմահայ գաղութի պատմության վերաբերյալ ուսումնասիրություններից:

Վ. Միքայելյանը, հղում անելով թուրքական աղբյուրներին, գրում է, որ XV դարում Կաֆայի 70 հազար բնակչության 65 տոկոսը հայեր էին, 15 տոկոսը՝ հույներ, հրեաներ, թաթարներ և միայն 4 տոկոսը՝ ջենովացիներ<sup>2</sup>: Հրեաների մասին, անշուշտ, նա ակնարկում է միայն տարբեր ոլորտներում հայերի ներկայության ու դերակատարման մասին խոսելիս: Այսպես օրինակ, ղրիմահայ գաղութում տարածված զբաղմունքները թվարկելիս նա առաջին հերթին առանձնացնում է այգեգործությունը, շեշտելով, որ Կաֆայի բնակիչները՝ հայերն ու հույները, ինչպես նաև կարայիմ հրեաները, մշակում էին պտղատու և խաղողի հիանալի այգիներ<sup>3</sup>: Թաթար և թուրք իշխանների կեղեքումների, կողոպուտների մասին հաղորդելիս հեղինակն ընդգծում է, որ հայերից, հույներից ու հրեաներից տուրքեր էին գանձվում ոչ միայն խանական գանձարանի, այլ նաև պաշտոնյաների օգտին. «Հրեա ռաբբի Ազարիան իր թողած երբայերեն ձեռագրում հաղորդում է, որ Շահին-Գիրեյը հրամայել էր խանական գանձարան լրիվ չափով մուծել թե՛ այլադավաններից, թե՛ թաթարներից գանձվող հարկերը»<sup>4</sup>:

<sup>2</sup> Վ. Միքայելյան, Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն, Եր., 1964, էջ 102:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 201:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 214:

Օտար աղբյուրները վկայակոչելով Վ. Միքայելյանը գրում է, որ Կաֆայի պաշտոնյաները մշտական թշնամանք են տածել միմյանց հանդեպ, ձգձգել են գործերը, կաշառքներ վերցրել, իսկ վեճերը հանգուցալուծել են ջենովացիների օգտին: 1455 թ. Ջենովա ուղարկած իրենց խնդրագրերում Կաֆայի հայերն ու հրեաները հայտնել են, որ ջենովացի պաշտոնյաներն իրենց վերաբերվում են թշնամաբար եւ ատելությամբ<sup>5</sup>:

Խաչգուռի տարեգրության մեջ հիշատակված է ծանր հարկատվության մի դեպք, երբ օսմանյան իշխանությունները 1657-ին կաֆացիներից՝ հայերից, հուլյներից, հրեաներից ու թաթարներից ոչ միայն դրամ են պահանջել, այլ նաև կոռային աշխատանքի համար «ըրդատ» եւ «երկաթ բանող» մարդիկ<sup>6</sup>:

XV դարում Կաֆայում քաղաքական դրությունը բարդացել է տարբեր ժողովուրդների միջև ծագած հակասությունների պատճառով: Համայնքի ներքին գործերը վարելու համար զրիմահայերը Լվովի հայերին խնդրել են թաթարերեն թարգմանել Մրիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» երկրորդ մասի աշխարհիկ օրենքները<sup>7</sup>: Այդ թարգմանությունը զրիմահայերի համար շափազանց կարևոր է եղել այն իմաստով, որ թաթարները և թերակղզու մյուս ժողովուրդները՝ մասնավորապես թաթարերեն խոսող հուլյներն ու կարայիմ հրեաները, կարողանային հասկանալ ու հարգել հայկական սովորություններն ու օրենքները:

Ղրիմի հրեաներին բավականին յուրատիպ է նկարագրել Հ. Տեր-Աբրահամյանը. «Խրիմու աչքաբաց ժողովուրդներէն մէկը կհամարուին Հրեաները, որ ինչպէս ամենայն տեղ, նոյնպէս եւ Տաւրիկեան կուսակալութեան մէջ իւրեանց առանձին բնաւորութեամբն ու սովորութիւններովը խորշիկ երեւցած են ուրիշ ազգերուն: Սոցա մէկ ցեղը որ Գարայիմ կասուի, եւ Քրիստոսի Մննդենէն յառաջ բաժանուած է իւր բնիկ ազգէն, Սուրբ Գիրք կամ Աստուածաշունչը միայն կընդունի, եւ չհաւատար Թալմուդի խօսքերուն ու ռաբբիներու գրուածոցը, որ միւս Հրեայքը գրեթէ Աստուածաշնչին հաւասար կընդունին, եւ այն պատճառաւ է, կասեն, որ Գարայիմ, այսինքն եբրայեցոց լեզուով Ս. Գիրք ընդունող կոչուել են: Գարայիմներն ընդհանրապէս միւս Հրեաներէն շատ աւելի մաքուր, միաբանասէր ու մարդասէր են, բնութեամբ քաղցր եւ ըստ երեւութին՝ անկեղծ: Վաճառականութեան մէջ Հրէից նման աչքաբաց են, բայց նոցա պէս կեղծաւոր, խորամանկ ու խաբեբայ չեն: Իւրեանց խօսակցութիւնը գլխաւորապէս տաճկերէն, թաթարերէն ու ռուսերէն բառերով խառնուած, գրելու ժամանակ եւս յիշեալ ազգաց բառերը կգործածեն՝ եբրայական գրերով»<sup>8</sup>: Այստեղ հարկ է նշել, որ Հ. Տեր-Աբրահամյանը 1859 թվականին Պետերբուրգից ճանապարհորդել է Ղրիմ, ինչպես ինքն է գրում, շրջել է «հայկական քաղցր յիշատա-

<sup>5</sup> Վ. Միքայելյան, Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն, էջ 262:

<sup>6</sup> Վ. Հակոբյան, Մանր ժամանակագրություններ, Եր., 1951, հ. 1, էջ 227:

<sup>7</sup> Վ. Բաստամյան, Դատաստանագիրք հայոց, Վաղարշապատ, 1880, էջ 48:

<sup>8</sup> Յ. Տեր-Աբրահամյան, Պատմություն Խրիմու, ի Քէդոսիա, 1865, էջ 152:

կարաններով լցուած քաղաքները, գիւղերն ու վանքերը»<sup>9</sup>, և իր ապրածն ու զգացածն ամփոփել է Ղրիմի Խալիպայան վարժարանի մեծանուն բարերար Հարություն Խալիպայանի հովանավորութեամբ հրատարակված ուղեգրութեան մէջ: Նրա հաղորդած տվյալները մեզ հիմք են տալիս ասելու, որ Ղրիմահայերի շփումը եղել է ոչ թէ հրեա ռաբբունիների, այլ՝ կարայիմների հետ, որոնց սովորութիւններին Ղրիմահայերը քաջատեղյակ են եղել:

Այժմ տեսնենք, թէ ի՞նչ դեր ու նշանակութիւն է ունեցել Կաֆան հրեաների կյանքում: Կաֆայում հրեական համայնքը ձեւավորվել է XIII դարում՝ Բյուզանդիայից, Պարսկաստանից, Իտալիայից գաղթած հրեաների հոսքից հետո: 1309-ին Կաֆայում կառուցվել է մեծ սինագոգ, որի պահպանում (գեներալում) հետագայում հայտնաբերվել են մեծ թվով եբրայերէն ձեռագրեր: XIV-XV դդ. հրեաների մշակութային կենտրոնն է եղել նաև Սուրխաթը, որտեղ, ինչպես հայտնի է, XIV դարում գոյութիւն են ունեցել հայկական 9 եկեղեցի, փաստ, որ ինքնին վկայում է հայկական մեծ համայնքի գոյութեան մասին:

Գերմանացի ճանապարհորդ Ի. Շպիլբերգերը 1394-1427 թթ. այցելելով Ղրիմ, գրել է, որ Կաֆայում ապրում էին երկու տիպի հրեաներ՝ կարայիմներ ու ռաբբունիներ, որոնք ունեին երկու սինագոգ և շորս հազար տուն<sup>10</sup>: Ղրիմում օսմանյան տիրապետութեան շրջանում Կաֆայի հրեական համայնքը հայտնվում է անհամեմատ բարենպաստ վիճակում՝ 1475 թվականից դառնալով Ղրիմի գլխավոր հրեական համայնքը: Հրեաների թիվը հետզհետե ավելանում է ի հաշիվ Կ. Պոլսից գաղթածների, որոնց միջոցով լայն տարածում է ստանում «բյուզանդական հրեաների» ծիսակարգը: Այդ նույն շրջանում Ղրիմ են ներթափանցում Իսպանիայից ու Լիտվայից արտաքսված հրեաները: Կրոնական ծիսակարգերը, էթնիկ ու լեզվական տարբերութիւնները պատճառ են դառնում հրեաների միջև ներքին գոտութեան ու բախման, սակայն Կաֆայի գլխավոր ռաբբինն հաջողվում է հաշտեցնել նրանց՝ մշակելով նոր, համընդհանուր ծիսակարգ, ներառելով ինչպես կաթոլիկների, այնպես էլ Պարսկաստանի եւ Արևելյան Եվրոպայի հրեաների պատարագների կարևոր տարրերը, միաժամանակ շանտեսելով նաև Ղրիմում գրված աղոթքները:

Ղրիմում հրեաների թողած մշակութային ժառանգութիւնն, անշուշտ, ձեռագիր մատյաններն են, որոնցից ամենավաղը XIII դարից է: XIV դարում Կաֆայում են ընդօրինակվել հրեական միջնադարյան գրականութեան ականավոր դեմքերից Աբրահամ իբն էգրայի Հնգամատյանի մեկնութիւնը, Ահարոն բեն Էլիյահի «Գան էդեն»՝ «Դրախտ» բնագիրը, որի ընդօրինակութեան վրա պահպանվել է կարայիմների համայնքի որոշման արձանագրութիւնը՝ սինագոգից այն հանելու արգելքի մասին: Իսկույն նկատենք, որ Մատենադարանի հ<sup>մբ</sup> 148

<sup>9</sup> Նույն տեղում, էջ ԺԳ:

<sup>10</sup> [www.ru.wikipedia.org/wiki/ караимы](http://www.ru.wikipedia.org/wiki/караимы).

ձեռագրի՝ «Պսակ գրոց»-ի հեղինակը նույնպես Ահարոն բեն էլիշահն է, որն իբրև կարայիմ փիլիսոփա, իրավաբան ու գրող ունեցել է հրեա գիտնական Մայմոնիդեսին հավասարազոր համբավ ու հռչակ:

Այժմ անդրադառնանք զրիմահայ գրիչներին, որոնց մասին վկայություններ կան XIII-XIV դարերի հայկական ձեռագրերի հիշատակարաններում: Խասպեկը՝ Խաչատուր Կաֆայեցին, ինչպես գիտենք, զրիմահայ հայտնի ուսուցիչ Հովհաննես քահանայի սաներից է եղել: Իբրև XVIII դարի նշանավոր տաղասաց նա հիմնականում ապրել ու գործել է Կաֆայում, եղել է գրիչ, ծաղկող, ուսուցիչ: Խասպեկի ժամանակակիցն է Հովհաննես աբեղան՝ Ղարասուի նշանավոր գրիչներից մեկը, որից պահպանվել են բազմաթիվ ձեռագրեր: Յավոք, որեւէ հիշատակություն չկա վերոնշյալ վեց ձեռագրերի գրիչ Գևորգ երեցի մասին: Թերեւս պատճառն այն է, որ XVII դարավերջի և XVIII դարասկզբի գրիչ-ծաղկողների արվեստը, ինչպես նշում է Ղրիմի մանրանկարչությունյան խոշոր գիտակ է. Կորխմազյանը, հետզհետե կորցրել է իր յուրօրինակությունը. «ԺԸ դարում Ղրիմի հայերը ևս շարունակում էին ընդօրինակել ու նկարագրել ձեռագրերը, բայց այդ ժամանակաշրջանի մատյաններն ունեին բավական միօրինակ ձևավորում: Դրանք ոչ մասնագետ նկարիչների արհեստավորական աշխատանքներն են: Դա ժամանակի ընդհանուր երևույթ էր: Տպագրական գործի ծավալմանը համընթաց, մանրանկարչական արվեստն իբրև այդպիսին անցյալի գիրկն է անցնում, և դրա վերջին աշխուժացումը ժԷ դարում ժամանակավոր էր: Դրանում որոշակի դեր է խաղացել եվրոպական արվեստի Ղրիմ թափանցած ազդեցությունը»<sup>11</sup>:

Եվ այսպես, զրիմահայ գրիչներն ու ծաղկողները, հատկապես Գևորգ երեցը, նկատելի հետաքրքրություն են ցուցաբերել երբայերեն ձեռագրերի հանդեպ: Պետք է ենթադրել, որ նրանք կամ մասամբ ծանոթ են եղել երբայական գրին, քանի որ պատառիկ-պահպանակները տեղագրված են երբայական գրապատկերը ճշգրտորեն պահպանելով, կամ էլ՝ հրեա կարայիմների հետ բարիդրացիական հարաբերություններ ունենալով, ձեռք են բերել այդ պատառիկներն ու նրանց օգնությամբ խնամքով զետեղել են իրենց ձեռագրերում:

Եթե համարենք, որ Լիվոռնոյում գրված հ<sup>մ</sup> 6868 ձեռագրի գրիչը նույն Գևորգ երեցն է, ապա կարող ենք ասել, որ զրիմահայ գրիչները սերտ կապեր են ունեցել Իտալիայի հայկական գաղթավայրերի հետ: Հայ գրքի տպագրության պատմությունից հայտնի է, որ Հովհաննես Ջուղայեցին 1644-ին Լիվոռնոյում է տպագրել Դավթի սաղմոսները, իսկ Ոսկան Երևանցին 1670-ին այնտեղ հիմնել է իր սեփական տպարանն ու հրատարակել է «Վարդապետութիւն քրիստոնէական» և «Պարտէզ հոգեւոր» գրքերը: Վենետիկում, Ջենովայում և Լիվոռնոյում այնքան շատ են եղել ջուղայեցիները, որ 1688 թ. Ստեփանոս

<sup>11</sup> է. Կորխմազյան, Ղրիմի հայկական մանրանկարչությունը, Եր., 2008, էջ 33:

արք. եպիսկոպոս Ջուղայեցին իր գրություններից մեկը վերնագրել է «Գիր օրհնութեան աստուծուաշէն քաղաքացն Վենետիկ, Ալեկոնոյ եւ Ջենովայ եղեալ քրիստոսասէր եւ բարեպաշտօն ջուղայեցի վաճառականաց, սիրելի եւ հարազատ եղբարց»<sup>12</sup>:

Մ. Ուղուրլյանի հաղորդմամբ, Լիվոնոյում բնակություն է հաստատել 120 հայ, որոնց մեջ բացի ջուղայեցիներից եղել են նաև արեւմտահայեր: Ինչպես Կաֆայում, այստեղ ևս գոյություն է ունեցել բավականին մեծ հրեական համայնք՝ իր ութ հազար անդամներով, որոնց մեծ մասը մեծահարուստ է եղել. «Հրէայք ի Լիվոնոյ մեծամեծ ազատութիւնք վայելած են, որոնց սինակոկայն ի Լիվոնոյ գեղեցկութեամբն եւ ճոխութեամբն Եւրոպայու մէջ երեւելիներէն մին է»<sup>13</sup>: Քանի որ հրեաների մեջ մեծ թիվ են կազմել վաճառականները, ուստի ենթադրելի է, որ նրանք հայերի հետ ունեցել են առևտրային հարաբերություններ. «Յիշատակութեան արժանի է որ բուստ գործելու արուեստն նախ Հայերն մուծին ի Լիվոնոյ, եւ ի Հայոց սկսեալ եւ ուսեալ Հրեայք՝ այսօր անոնց յաջորդքն եղած են հոն»<sup>14</sup>, գրում է Մ. Ուղուրլյանը: Լիվոնոյի հրեաներն, անշուշտ, աշխույժ կապեր են ունեցել նաև Ղրիմի հետ:

Այսպիսով, Կաֆայում հայերի և հրեա կարայիմների փոխհարաբերությունների մասին մեր ձեռքի տակ եղած սակավախոս տեղեկությունների հիման վրա կարող ենք փաստել, որ XIII-XVIII դարերում երկու ժողովուրդների համար Կաֆան եղել է գիտություն, գրչություն և առևտրի խոշոր կենտրոն, որտեղ հոգևորականները զբաղվել են կրոնական գրականությամբ, Սուրբ գրոց ընդօրինակություններով, իսկ առևտրականներն ու արհեստավորները՝ այգեգործությամբ, որպեսզի իրենց շուրջը փոքրիկ դրախտ ստեղծելով կարողանային դիմանալ թաթար և թուրք իշխանների գազանաբարո ճնշումներին: Կաֆայում բնակվող երեք հիմնական ժողովուրդները՝ հայերը, հույներն ու կարայիմ հրեաներն ընդգծված հարգանք են տածել միմյանց օրենքների ու սովորությունների հանդեպ: Դրա վառ ապացույցն ազգային օրենքները թաթարերեն թարգմանելու անհրաժեշտության իրողությունն է ինչպես համոզվեցինք Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» մասնակի թարգմանության օրինակով:

Ամփոփելով երբայերեն պատառիկ-պահպանակների կարճառոտ քննությունը, կարող ենք ասել, որ Ղրիմահայ գաղութը, մասնավորաբար Կաֆայի հայերը, քաղաքական, հասարակական ու գիտամշակութային փոխհարաբերություններ են ունեցել ոչ թե հրեա ռաբբունիների, այլ կարայիմների հետ, որոնք դավանել են հրեադավանության ազանդ համարվող կարայիզմ, իսկ իրենց խոսակցական լեզվում գործածել են հին եբրայերեն բառեր և արտահայտություններ:

<sup>12</sup> Ա. Ալպոյանյան, ՊՀԳ, հ. Բ, էջ 450:

<sup>13</sup> Մ. Ուղուրլեան, Հայոց գաղթականութեան եւ շինութեան եկեղեցւոյ նոցա ի Լիվոնոյ քաղաքի, Վենետիկ, 1891, էջ 35:

<sup>14</sup> Նույն տեղում, էջ 45:

**Рузан Погосян****Еврейские фрагменты - защитные листы Матенадарана**

В одиннадцати армянских рукописях Матенадарана, в качестве защитных листов вплетены фрагменты еврейских рукописей. Так как большинство, этих рукописей было переписано в Кафе, то следует полагать, что между крымскими армянами и евреями существовало общение. В XV-XVIII вв. Кафа была важным центром расселения не только армянской, но и еврейской диаспоры. Там проживали два рода евреев - караимы и раббаниты, которые явно отличались в религиозном плане. Есть исторические сведения о том, что в Кафе армяне, греки и итальянцы имели культурные и общественные связи с караимами, в жизни которых письменность занимала важное место. Это свидетельствует о том, что еврейские фрагменты-защитные листы Матенадарана вплетены в армянские рукописи с участием караимов. Армянские писцы других скрипториев, проявившие интерес к еврейским рукописям, по всей вероятности, приобрели их посредством крымских армян.

**Ruzan Poghosian****The hebrew flyleaves of the Matenadaran**

Eleven Armenian manuscripts of the Matenadaran have flyleaves which are fragments of Hebrew manuscripts. It should be pointed that most of them were written in Kafa, the famous cultural centre for both Armenian and Jewish communities in the XV-XVIII centuries. There were two types of Jews in Kafa, karaites and rabbanits with their specific religious characteristics.

According to historical sources, Armenians, Greeks and Italians of Kafa had good social and cultural relationship especially with karaites. So, we can suppose that Hebrew flyleaves were included in Armenian manuscripts with the assistance of karaites who were well-known for their scriptural traditions.

## ՀԱՅԿ ՀԱԿՈՒՅԱՆ

### ՊԱՏԱՐԱԳ ՊԱՏՎԻՐԵԼՈՒ ԱՌԱՆՁՆԱՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ՝ ԸՍՏ ԲԱՆԱՀՅՈՒՍԱԿԱՆ, ԱԶԳԱԳՐԱԿԱՆ ԵՎ ՄԱՏԵՆԱԳՐԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ

Պատարագ պատվիրելու առանձնահատկությունները լուսաբանող ամենախոստուն և հավաստի աղբյուրները, վիճաբերից զատ, ձեռագրերն են, ինչպես նաև բանահյուսական և ազգագրական նյութերը<sup>1</sup>: Սույն հոդվածի համար անհրաժեշտ նյութը քաղել ենք հիմնականում ձեռագրերի հիշատակարաններից ու վերոնշյալ աղբյուրներից:

Հայերեն «ժամ» կամ «պատարագ անել» արտահայտությունների իմաստն է «ժամասացություն կատարել, պատարագ մատուցել. ննջեցյալի հիշատակին հոգու հաց տալ. ուտելու համար մաս-մաս բաժանել»<sup>2</sup>, իսկ «հոգու պատարագ»-ը ձեռք է բերել «հոգու հաց» նշանակությունը<sup>3</sup>:

Ըստ «Ազգագրական հանդէս»-ի հատորներում տեղ գտած տվյալների՝ XIX դարի վերջերին և նախորդ դարի սկզբներին հանգուցյալների հիշատակի համար պատարագներ հիմնականում մատուցում էին Հայաստանի գրեթե բոլոր շրջաններում, սակայն, կան նաև բացառություններ: Այսպես՝ Համշենում մեռելի համար պատարագ չէին անում<sup>4</sup>: Ամեն մի տարածաշրջան հանգուցյալի համար տրվելիք պատարագի հարցում ուներ իր առանձնահատկությունը: Գողթան գավառում, օրինակ, եթե ննջեցյալը մանկահասակ էր, անմիջապես կատարում էին թաղման կարգը և տանում գերեզմանատուն, իսկ եթե չափահաս էր, պատարագ էին մատուցում<sup>5</sup>: Գրեթե նույնպիսի սովորույթ կար նաև Բորչալուի գավառում, որտեղ չափահասների համար սովորաբար պատարագ էին մատուցում, իսկ անչափահասներին և մանավանդ աղքատներին՝ թաղում առանց պատարագ մատուցելու<sup>6</sup>: Ինչ վերաբերում է Հայաստանի մյուս շրջաններին, ապա, օրինակ, Նախիջևանում, «... ունևոր մարդիկ սովորութիւն ունին տարին մի անգամ պատարագ անել տալու իւրեանց մեռելներու հոգուն ...»<sup>7</sup>:

<sup>1</sup> Պատարագների փոխհատուցման խնդրի բնույթյանն անդրադարձել ենք առանձին հոդվածով՝ տե՛ս Հ. Հակոբյան, «Պատարագների փոխհատուցման խնդիրը», *Ակունք*, թիվ 1, Եր., 2014, էջ 60-64:

<sup>2</sup> Ա. Ստփասյան, Ս. Գալստյան, *Հայոց լեզվի դարձվածաբանական բառարան*, Եր., 1975, էջ 242:

<sup>3</sup> Նույն տեղում, էջ 366:

<sup>4</sup> Յ. Մուրադեանց, «Համշենահայեր», *Ազգագրական հանդէս*, Ե գիրք, Թիֆլիս, 1899, էջ 401-402:

<sup>5</sup> «Գողթան գաւառ», *Ազգագրական հանդէս*, XII գիրք, Թիֆլիս, 1905, էջ 144-145:

<sup>6</sup> Ե. Լալայեան, «Բորչալուի գաւառ», *Ազգագրական հանդէս*, X գիրք, Թիֆլիս, 1903, էջ 170-171:

<sup>7</sup> Եր. Շահազիզ, «Նոր-Նախիջևան», *Ազգագրական հանդէս*, VII և VIII գրքեր, Թիֆլիս, 1901, էջ 102:

Հանգուցյալի համար պատարագ պատվիրելու վերաբերյալ հարուստ և արժեքավոր նյութ կա նաև հայ բանահյուսության մեջ, մասնավորապես՝ «Սասնա ծռեր» էպոսում. այն հավելյալ լույս է սփռում ուսումնասիրվող խնդրի վրա:

Ներկայացնենք մեզ հետաքրքրող վկայությունները. «Դավիթ և Մհեր» պատումում (գրառող՝ Գարեգին սարկավագ Հովսեփյան (հետագայում՝ Մեծի տանն Կիլիկիո կաթողիկոս Գարեգին Ա), ասացող՝ Մոկացի Հովհան). Մհերը հիշում է հորեղբորն ու հորը, թաղում է կնոջը և Սասնա տան համար պատարագ է անել տալիս. «... Ելավ, քառսուն պատարագ ետու ինիլ ...»<sup>8</sup>: Այստեղ հստակ երևում է, որ պատարագ կարելի է տալ ոչ միայն կոնկրետ հանգուցյալի, այլև տոհմի համար, իսկ, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ էպոսում «Սասնա տուն» արտահայտությունը ունի նաև «Հայոց աշխարհ» իմաստը, կարելի է ենթադրել, որ պատարագ են մատուցել նաև ողջ երկրի բարորության համար: Հայտնի է, որ պատարագից հետո եղել է ավանդական հյուրասիրություն, մասնավորապես մասնակիցները հարիսա են պատրաստել ու պատարագից հետո կերել: Այդ մասին տեղեկություններ ենք գտնում նաև էպոսի պատումներում: «Նախրիչն ըսեց. – Ա՛խպեր, Լսոր մեր գեղ պատարագ ե, Գնա մեր գեղ, հրիսա կի, Առ ընձի հրիսա, արի՛»<sup>9</sup> (1932թ., գրառող՝ Կարապետ Մելիք-Ռհանջանյան, բանասաց՝ Ալաշկերտցի Մանուկ Թորոյան):

Ինչպես հայտնի է վիմագրերից ու ձեռագիր հիշատակարաններից, պատարագ ստանալու համար մարդիկ վճարել են: Այդ մասին տեղեկություններ ենք քաղում նաև «Ազգագրական հանդէս»-ից: Վերջիններս ժամանակային առումով մեզ առավել մոտ են և ավելի ընդգրկուն պատկերացում են տալիս պատարագ պատվիրելու հնավանդ սովորույթի աստիճանական զարգացման մասին: Վարանդայում հոգեհանգստյան ճաշից հետո քահանան օրհնում էր հին ու նոր ննջեցյալներին և ստանում 40 կոպեկից մինչև 1 ռուբլի գումար<sup>10</sup>: Իսկ Ջանգեղուրի գավառում կար մի ամբողջ գնացուցակ՝ կապված թաղման ծախսերի հետ: Ստորև ներկայացնում ենք այդ ցուցակը.

«Թաղման ծախսեր. Պատանքի՝ 50 կ. – 1 ռ., Լուսագին եկեղեցուն՝ 50 կ. – 1 ռ., Քահանային՝ մինչև 21 տարեկան – 20 կ. – 1 ռ., աւելի հասակավորի՝ 1 ռ. – 4 ռ., Անբիժքին՝ 40 կ. – 1 ռ., Խաչհամբոյր գանձք ասելիս՝ 50 կ. – 1 ռ., Ժամահացի և եօթնից հացի՝ 30 ռ. – 45 ռ.: Ընդամենը՝ 33,10 – 54 ռ.»<sup>11</sup>:

<sup>8</sup> Սասնա ծռեր, հատոր Ա, Առաջին մաս, խմբագրեց պրոֆ. դր. Մանուկ Աբեղյան, աշխատակցությամբ պրոֆ. Կարապետ Մելիք-Ռհանջանյանի, Յեր., 1936, էջ 1240:

<sup>9</sup> Սասնա ծռեր, հատոր Բ, Առաջին մաս, խմբագրեց ակադեմիկոս Մանուկ Աբեղյան, աշխատակցությամբ պրոֆ. Կարապետ Մելիք-Ռհանջանյանի, Յեր., 1944, էջ 66: Հոգեհանգստյան պատարագ տալու մասին տե՛ս նաև Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. IX, N 16. «Անհավատարիմ կնոջ ամոթամբ», Եր., 1968, էջ 124-129, ինչպես նաև՝ հ. IV, N 36. «Սիմոն կուպեցիսի հեքիաթը», Եր., 1963, էջ 320, հ. XVI, N 40. «Մամուկ», Եր., 2009, էջ 258:

<sup>10</sup> Ե. Լալայեան, «Վարանդա», Ազգագրական հանդէս, գիրք Բ, Թիֆլիս, 1897, էջ 184:

<sup>11</sup> Ե. Լալայեան, «Ջանգեղուր», Ազգագրական հանդէս, գիրք Գ, Թիֆլիս, 1898, էջ 105:



Գոյութիւնն ունեն նաև այլ գավառների թաղման ծախսերի գնացուցակներ<sup>12</sup> :

*XIX դարի վերջերին և XX դարի սկզբներին պատարագ պատվիրում էին ոչ միայն հանգուցյալների հիշատակի համար: Երբեմն այն մատուցվում էր նաև մարդկանց մեղքերի թողութիւնն ու Աստծո զայրույթը «մեղմելու» համար՝ հիվանդութիւնների, եղանակային ու բնական աղետներ դեպքում: Աստծո զայրույթը մարդիկ ընկալում էին որպէս «Յասման ժամ»: Այսպէս՝ Գարեգին Սրվանձտյանցը «Յասման ժամ» արտահայտութիւնն համար գրում է. «Յերբ տարածամ ձյուն կամ կարկուտ տեղա, բերքերուն վնասե. յերբ մարախն ու թրթուրը բուսն ու կանաչը գոսացնեն. յերբ յերաշտութիւն լինի. յերբ ցավ ու մահ պատահեն մարդոց և անասնոց. յերբ երկրաշարժ լինի, և ինչ վոր պատահի յերկրին, այն՝ վոր մարդոց ըրածը չե, աստուծո ցասումն կը համարին և այդ ցասման դեմն առնելու համար սնահավատ մարդիկ ամբողջ հասարակութեամբ մատաղ էյին մորթում և ժամ անում: Յեփում էյին «ցասման ճաշ»՝ հաճախ հարիսա, հանում, դնում կալը, կամ հենց բացոթից յեփում, և «ժամ ու պատարագից» հետո ուտում էյին այդ հասարակական մատաղը: Այս սովորութիւնը գալիս է խոր հնութիւնից. նույնիսկ քրիստոնէութիւնից առաջ, դա կատարվել է շատ ազգերի կրօն ու հավատքի, կյանք ու կենցաղի մեջ»<sup>13</sup> : Աստծո զայրույթը կամ ցասման ժամը մեղմելու մասին վկայութիւն կա նաև էպոսի պատումներում. «Մեկ որ լե ելավ առավոտուն Դավիթ, քշեց հորթեր, գնաց, տեսավ, որ տղա չկա, հորթեր չկա: Եդ տղայի գեղ լե ցավ, հիվանդութիւն շատ կըլնի: Եդ գեղացիք լե պատարագ կենին, աղաչանք կենին, որ Աստված փարատութիւն տա»<sup>14</sup> : Բնական է, որ իրենց մեղքերով էին հավատացյալները «արժանանում» Տիրոջ զայրույթին, ուստի մեղքերը քավելու համար պատարագ պատվիրելն անխուսափելի էր<sup>15</sup> :*

Նմանօրինակ վկայութիւն է պարունակում նաև Մոկսում գրառված «Սըլտան Փարիշան» հեքիաթի հետևյալ հատվածը. «Կըսը. — Մըկա ըստա մընակ կաթիլ էլներ, թղիս կաթեր, մըկա ըստա մընակ մութ էլներ, թըրիս մութ էլներ, լա

<sup>12</sup> Ե. Լալայեան, «Սիսիան», Ազգագրական հանդէս, գիրք Գ, Թիֆլիս, 1898, էջ 248, «Բուլանըխ կամ Հարֆ գաւառ», Ազգագրական հանդէս, գիրք Ե, էջ 181:

<sup>13</sup> Սասնա ծոեր, Բ հատոր, մասն յերկրորդ, խմբագրեց ակադեմիկոս Մ. Աբեղյան, աշխատակցութեամբ պրոֆ. Կարապետ Մելիք-Ոհանջանյանի, Յեր., 1951, էջ 875: Յասման ժամի վերաբերյալ հիշատակություն կա նաև «Սասնա ծոեր» էպոսի տարբեր պատումներում. «Որեւոց մեկ ուր ընկեր անգրցավ. Դավիթ շատ վիրավորավ: Ըդ տղեն լե, մ ասի, ըդոնց գեղ ցասման ժամ է, պատարագ է, Տղեն եդ ապով անգցեր եկավ» («Սասունցի Դավիթ կամ Մհերի դուռ», 1873 թ., ասացող՝ Տարոնցի Կրպո, գրառող՝ Գարեգին Սրվանձտյան, Սասնա ծոեր, Բ հատոր, մասն յերկրորդ, էջ 21):

<sup>14</sup> Սասնա ծոեր, Բ հատոր, մասն յերկրորդ, էջ 575-576:

<sup>15</sup> Այդ մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Հակոբյան, «Մեղքերի թողության երևույթի մի առանձնահատկություն միջնադարյան աղբյուրներում», Ակունք, թիվ 1, Եր., 2014, էջ 51-59:

Միրզամահմատ խուրդուտ, արիվուտ մեռնիմ, կը տանիս, ժամ էլ արա ձի (ընդգծումը մերն է Հ. Հ.), նա կաթիլք թըխ կըտըրը: Նուր Միրզամահմատ ժամ արավ մոր խամար, անու կաթիլք փըշում կըտըրավ»<sup>16</sup>: Այս հեքիաթում հանգուցյալ մայրը խնդրում է որդուն, որ իր համար պատարագ անի, որպեսզի իր գլխին թափվող կաթիլը կտրվի: Որդին՝ Միրզամահմատը, պատարագ է անում մոր համար, որից հետո կաթիլները սակավ ինչ մեղմվում են:

Ինչպես վերը նշեցինք, պատարագ պատվիրելու շարժառիթները տարբեր էին. պատարագներ էին մատուցում ինչպես հարսանիքի<sup>17</sup>, այնպես էլ թշնամիների դեմ հաղթանակն ապահովելու համար: Նման հիշատակումներով հարուստ է հատկապես «Սաննա ծոեր» էպոսը: Նրա տարբերակներից մեկում եպիսկոպոս քեռին, այսինքն՝ Աստծո ու մարդկանց միջև միջնորդը, գնում է Աղթամար ժամ-պատարագ է անում, օրհնում է երկու թուր, տալիս Սանասարին ու Բաղդասարին, ու նրանք այդ թրով հաղթում են թշնամիներին. «Գրնաց Հախթամար, ժամ-պատարաք երաց, երկու թուր ոխնեց, Մածուկ հերողկեց Սանասար, Բաղդասարին, Տրին ուրենց շաղրի տակ, պախեցին»<sup>18</sup>: Նման է էպոսի մեկ այլ պատումում հանդիպող՝ Երուսաղեմի թագավորի ու իր վեզիրի դրվագին. «Վերցուց թագավոր որ վեզիրին ըսեց. Մեր թագավորություն իսկի մեկ թագավորուտեն ի շե: - Ըբա, ըսեց, ի՞նչ ենինք վազիր: - Յետ դառնանք, նստինք մեր թախտի վրեն: Ու սկսեցին խեր ու խերյաթ ենել ու պատարագ ենել: Պատարագն որ երեցին, պրծան, Հրեշտակներ սրով, թրով իջան Սենեքերիմի ասքարի մեջ. Ու ջարդեցին ու սպանեցին, ու կոտորեցին»<sup>19</sup> (ասացող՝ Ապարանցի Մուրադ): Հատկանշական է նաև հետևյալ պատմությունը, ըստ որի՝ պատարագից հետո Աստծո հրեշտակները անձամբ են թշնամու հետ կռվում ու փրկում Երուսաղեմի վանքում պատսպարված հավատացյալներին. «Սենեքերիմ թագավոր յոթ տարի կռիվ երեց: Ձեզ քրիստոնեք յախթեց, Տարավ, լյեց Յերուսաղեմա վանքի մեջ: ... Եդ յիրիգուն վարդապետ ըսեց. — Ժողովու՛րդ, եգե՛ք պաղարաք ենինք, ... Վարդապետ յելավ, պաղարաք երեց, Եդոնք Աստված աղաղագ երին, Լացին, ռխպացին, մինչի աղոթրընի դեմ: Հրեղեն սուր Ասծուց եր, Յընգավ եդ զորքի մեջ...»<sup>20</sup>:

<sup>16</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. XVII, հատորը կազմեց, առաջաբանը գրեց և տպագրության պատրաստեց Թ. Հայրապետյանը, N 29, էջ 389-390. «Արլտան Փարիջան», Եր., 2012: «Փափավոր գողացող տղան» հեքիաթում թագավորը, իմանալով, որ պետք է մահանա, նախապես հոգեհաց ու պատարագ է տալիս (տե՛ս Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. I, հատորը պատրաստեց և առաջաբանը գրեց Ա. Նազինյանը, N 41, Եր., 1967, էջ 512-514):

<sup>17</sup> Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. XIV, հատորը կազմեց և տպագրության պատրաստեց Ա. Ղազիյանը, N 2, «Գոլ Բարին», Եր., 1999, էջ 40-55:

<sup>18</sup> Սաննա ծոեր, հ. Ա, Առաջին մաս, էջ 880:

<sup>19</sup> Նույն տեղում, հ. Բ, Առաջին մաս, էջ 50:

<sup>20</sup> Նույն տեղում, հ. Բ, Առաջին մաս, էջ 255-256:

Այսպիսով ըստ բանահյուսական ու ազգագրական աղբյուրների՝ պատարագ պատվիրում էին հետևյալ դրդապատճառներով. հանգուցյալի հիշատակի համար, սակավադեպ՝ հարսանիքի ժամանակ<sup>21</sup>: Այն կարելի էր մատուցել ողջ երկրի բարգավաճման, ինչպես նաև մարդկանց մեղքերի թողության ու Աստծո զայրույթը կամ «Յասման ժամը» մեղմելու համար: Պատարագ մատուցելը հաճախ թշնամու դեմ հաղթանակ ապահովելու միջոց էր: Որոշ պատճառների, օրինակ՝ «Յասման ժամ»-ի, դերը դիպվածային էր, քանի որ բնական աղետները հաճախադեպ չեն, իսկ մեղքերի թողության դեպքում պատվիրվող պատարագների բնույթը կանոնավոր էր:

Ինչպես արդեն նշվեց, նվիրատու-հավատացյալների պատարագ ստանալու փաստեր կան նաև ձեռագրերի հիշատակարաններում: Օրինակ, ձեռագրի նվիրատուն անում էր դա, պատարագ ստանալու ակնկալիքով: Նման հիշատակություններ կան նաև վիճագրերում: Նվիրատուները հիշատակարաններում հաճախ նշում են, որ նվիրել են ձեռագիր-մատյան, առավել հաճախ Ավետարան (չէ՞ որ ժողովրդի մեջ Աստվածաշունչը տարածված էր առավելագույնս Նոր կտակարանի կամ Ավետարանի տեսքով<sup>22</sup>) ու ստացել որոշակի թվով պատարագներ: Օրինակ. «... ի թուիս ԶԼԶ. (1287 թ.), ի տան վարդավառին եկին ի յուխտ ի Սուրբ Լուսաւորչիս ... Մեծտիկին ... եւ որդին նորին Ապուլքարամ ... եւ տունին զգեղեցկազարդ Աւետարանս ընծայք ... եւ ... միաբանքս տուաք ի տարին աւր մի պատարագ ... ի տանի սուրբ քառասնիցն ...»<sup>23</sup>: Ինչպես նկատում ենք, պատարագը պատվիրված է Վարդավառի կամ Տիրոջ Պայծառակերպության տոնի համար, որի ժամանակ պատարագ պատվիրելը հատկապես զանգվածային բնույթ ուներ:

Հավատացյալ հայորդիները, բացի Ավետարաններից, նվիրել են նաև ճաշոցներ: Այսպես, Դանիել կրոնավորը Աղթամար կղզու Սուրբ Խաչ եկեղեցուն նվիրել է «Ճաշոց» ու ստացել Վարդավառի ու Աստվածածնի տոներին տարեկան երկու պատարագ. «... ի թուիս ԶԿԱ. (1312) սրբազան, կրանաւորն Դանիէլ ետ գտարեգիրքս սուրբ Խաչիս Ախթամարայ, յիշատակ հոգոյ իւրոց ...: Եւ սպասաւորք սուրբ Խաչիս յանձն առին, որ յամէն տարի Բ (2) ժամ առնեն՝ Շահապին, և մէկն մաւրն՝ Թամարին, և յետ իւրեանց մահուն, զմէկ ժամն՝ վարդավառի կիրակին՝ Դանիէլին առնեն, և զմէկն՝ Աստուածածնի կիրակին՝ Մարիանոյն ...»<sup>24</sup> կամ հետևյալ հիշատակարանինը. «... ի թվիս ԶԿԷ. (1318), ի մեհեկի ամիսն, ի գեղս Աստապար ... Ես՝ մեղուցեալ ծառայս Աստուծոյ Սիմոն

<sup>21</sup> Օրինակ՝ «Նոր քաղաղան յոթն օր, յոթ կիշեր թոփով, թվանֆյով, սագով-ֆյամանչով, նաղաւ-զուտնով, ժամ-պատարաֆյով խարսնիս արիցին», տե՛ս Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. XIV, №2. «Գոլ-Բարին», էջ 55:

<sup>22</sup> Ա. Լապ. Ժամկոչյան, Աստվածաշունչը և հայ բանավոր ավանդույթը, Եր., 2012, էջ 51:

<sup>23</sup> Ա. Մաթևոսյան, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, Եր., 1984, էջ 603:

<sup>24</sup> Լ. Խաչիկյան, ԺԳ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Եր., 1950, էջ 86:

աբեղա, որդի Յոհանիսի, ... ստացայ զսա ի հալալ արդեանց իմոց, ի յիշատակութիւն ինձ և ծնաւղաց իմոց, և ընծայեցի ի Սուրբ Նախավկայն, որ յորժամ զգիրքս վճարեն ի սուրբ ար պենդակոստէին, ի գալուստ Հոգոյն Սրբոյ ի վերնատունն...»<sup>25</sup> :

Հիշատակարաններում կան նաև պատարագ ստանալու ակնկալիքով վանքին շուրջառններ նվիրելու վկայություններ. «... Ես՝ ծառայս Աստուծոյ Խաղուպս և Մեծխաթունս, որ ի մեր հալալ արդեանցն տվաք յիշատակ ի սուրբ Ամենափրկիչն շուրջառ մի ծիրանի խաւուն, որ քահանա ... յամենայն տարի Գ. (4) պատարագ առնէ ... ի թվ. 222 (1336 թ.)»<sup>26</sup> : Հիշատակարաններում էլ, ինչպես և վիճաբերում, պատարագ պատվիրելու կոնկրետ գին սովորաբար չի նշվում. այլապես այդ գումարը բաժանելով պատվիրված պատարագների քանակին՝ հնարավոր կլինէր որոշել մեկ պատարագի գինը: Ավետարանի գնի մասին հարյուր դահեկան, հստակ խոսող մի բացառիկ հիշատակարան է 1292 թվականի այս վկայագիրը. «... Ես նուստ ոգի Գալիթ վարդապետ Տաթևացի, ... ստացայ զսուրբ Աւետարանս ի ... հարիւր դահեկան ...»<sup>27</sup> : XIV դարի մեկ այլ հիշատակարանում Ավետարանի գինը «հարյուր սպիտակ» է. «... Ես՝ աղախին և ծառայ տեառն Աստուծոյ Սուզայ, աւգնական եղէ ի գին սուրբ աւետարանիս Ճ. (100) սպիտակ, և խնդրեցի, զի յամենայն ամի Ա. (1) ար պատարագաւ յիշեսցէ զիս Տէրունական ///»<sup>28</sup> :

Սկսած XIV-XV դարերից, երբ Հայաստանը ենթարկվում է մոտ և հեռու վաչկատունների հարձակումներին, եկեղեցիները նույնպես սկսում են թալանվել: Եկեղեցական սրբազան սպասքի հետ մեկտեղ գողանում էին նաև ծիսական գրքեր՝ Ավետարաններ, Մաշտոցներ, Ճաշոցներ և այլն: Դրանց առևանգումը հաճախ որակել են որպես «գերեվարություն»<sup>29</sup> : Զեռագրեր «գերեվարելու» դեպքեր արձանագրված են նաև հետագա դարերում: Օրինակ, մեջբերենք XIV դարի մի հիշատակարանից. «... Ի թվ. Հայոց 222 գողացան զսուրբ Աւետարանս ի սուրբ Կարայպետէս և տարան ի գեղն, որ կոչի Լուսորմ: Զոր տեսեալ պատուական քահ[անայն] Կիրակոս, և գնեց զսայ ի յարդար ընչից իւրոց, և ետ վերստին ի սուրբ Կարապետս, ի յիշատակ իւր, և ծնողաց իւրոց, և ամենայն արեան մերձաւորաց:... Ես՝ Ստեփանոս հայրպետս, ու այլ միաբանք, որ

<sup>25</sup> Նույն տեղում, էջ 148:

<sup>26</sup> Նույն տեղում, էջ 299:

<sup>27</sup> Ա. Մաթևոսյան, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, էջ 685:

<sup>28</sup> Լ. Խաչիկյան, ԺԳ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, էջ 67:

<sup>29</sup> Հաճախ ավետարանները նույնիսկ երազներում հայտնվել են, խնդրել ու հրահանգել են իրենց ազատել կամ փրկագնել՝ նույնիսկ սպառնալով. « «Ննամի Զարդարը» հիշում է, թե «Օսկե կող ու Կարմիր Ավետարանները տերտերներուն էրազ կուզան թե՛ մեզի մեր տեղը — մեր օրևանը տարեմ, թե չէ աչերդ կը համենմ», տե՛ս Ն. Մարտիրոսյան, «Տան սուրբ» երևույթը. Ակունքների հարցը և մերօրյա դրսևորումները, Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, Եր., 2001, էջ 339:

ուխտեցաք ի սուրբ Կարապետս, որ յամէն տարի ի սուրբ Կարապետի տաւնին զպատարագն իւրենց առնենք»<sup>30</sup>, կամ 15-րդ դարի հետեւյալ վկայագրից. «... Թուվ[ականին] Հայոց Ջժէ. (1468), զի գողացան զԱւետարանս և տարան յԵրզնկայն: ... Ես՝ Առաքել քահանայս, ... դարձուցի ի գերութենէ զսուրբ Աւետարանս և բերի յիմ բնիկ գեղն՝ ի Թացու: ... Ե. (5) տարի յայլոց ձեռն եկաց: Շատ լալով ու դառնութեամբ շուրջ եկի հետ Աւետարանիս, է. (7) ամիս ի դուս կացի՝ ապա գտի [Մ. (200) կարմիր գին տուի]»<sup>31</sup>:

Հաճախ ձեռագիրը գերությունից ազատելը կամ ետ գնելը անվանվել է «թափեր». «Ես՝ նուաստ Մշեցի Դաւիթ ... յիշեցի թէ՛ Երանի որ ունիցի զաւակ ի Սիոն, և ընտանեաց նորա յԵրուսաղէմ, և իմ հալալ արդեանց տվի Մ. (200) դեկան, և թափեցի զսուրբ աւետարանս, և դարձուցի ի ս. Կարապետ ...: ... Ի թվ. Հայոց ՊԾէ. (1408), որ թափեցի»<sup>32</sup>: Ձեռագիրը գերությունից ազատելու համար վճարել են, ու թեպետ հաճախ ըստ հիշատակարանների հավատացյալը որոշակի փրկագնով գերությունից ազատում է ձեռագիրը՝ սովորաբար Ավետարանը, նա դրա դիմաց պատարագ չի ստանում<sup>33</sup>, ինչպես օրինակ՝ հետեւյալ հիշատակարանում. «... խոշա Գորգ ... ազատեցին ի գերութենէ զսուրբ աւետարանս ...: Եւ ետուն ի գին նորա Ռեճ. (1500) դր[ամ] մերտնցի»: ՊՀԳ. (1424)»<sup>34</sup>:

<sup>30</sup> Նույն տեղում, էջ 356:

<sup>31</sup> Լ. Խաչիկյան, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ժե դարի, մասն երկրորդ՝ 1451-1480 թթ., Եր., 1958, էջ 277:

<sup>32</sup> Նույն տեղում, էջ 277:

<sup>33</sup> Տե՛ս նաև Լ. Խաչիկյան, նշվ. աշխ., մասն առաջին՝ 1401-1450 թթ., էջ 83. «... Արդ, ես՝ Դաւիթս գնեցի զսուրբ աւետարանս ի հազար և ի հարիւր դրամ, ... ի թվ. ՊԾԶ. (1407) ...», էջ 131. «... զՍարգիս արեղայս, որ գնեցի զսուրբ աւետարանս ... Ներսէս իրիցոյ՝ որդոյ Սարգսէն ճ. (100) թանկայ...»: Մրա պապը՝ Էրեգին, 1382 թվականին, տեսնելով ավետարանը «ի ձեռն այլաստից ի գերութիւն», գնել էր այն՝ վճարելով 100 դանեկան: «... Մարտիրոս՝ Աբրայիմովու որդի, ... աւետարանս ծախեցի Յակոբ քահանային՝ Ռ. (600) դանեկան...: ... ի թվ. Պ[Կ]Բ. (1413)» (նույն տեղում, էջ 161): Ժե դարի 2-րդ կեսի հիշատակարանից՝ «... Ես՝ խոշայ Ջանգիշա, ստացայ և գնեցի զսուրբ աւետարանս ... ի ճԶ. (180) շախտովսի ...»: (նույն տեղում, էջ 228): Լ. Խաչիկյան, նշվ. աշխ., մասն երկրորդ՝ 1451-1480 թթ., էջ 49. Աւետարան. «... Ես՝ մղտեսի Կիրակոսս, որդի մղտեսի Պեհնամին, վաղֆ արի իմ ամէն ազգիս վերայ ...: Ի յոր տեղ որ կենայ, նա աագ հինգշաբթին ատուրն զպատարագն մեր ննջեցելոցն մատուցանեն. և իմամ տանաղին զաւրհնութիւն ի սուրն Աւետարանէս առնուն: Ի թվին Հայոց ՋԳ. (1454), նոյեմբեր ժԱ. (11) ...», էջ 252-253. «... Ի թվականութեան Հայոց ՋԺե. (1466)- ին, ի հայրապետութեան տեսոն Ըոքստակէսի, ... ես Յովաննէս՝ որդի պարոն Մանուկին, գնեցի զսուրբ Աւետարանս ի Յովաննէս իրիցուէ, ... Ռեճ. (1200) սպ[իտակ] ...»: «... սբ. Աւետարանս անարժան էրէցս Ջուղայեցի, ... առաքեցի զսա ի յերկիրն Վասպուրական, ... մոտ ի վարդապետն Ստեփանոս, ի յանապատն Լիմ, ... և նա տուեալ զգին սորա Ծե. (55) դոռոյ ...» (Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, Հայերեն ձեռագրերի ժե դարի հիշատակարաններ (1621-1640 թթ.), Բ հատոր, Եր., 1978, էջ 633):

<sup>34</sup> Լ. Խաչիկյան, նշվ. աշխ., մասն երկրորդ՝ 1451-1480 թթ., էջ 89:

Ձեռագրերում պատարագ խնդրելու մեզ հանդիպած ամենաուշ վկայություններից մեկը պահպանվել է Շատախ գավառի Հակե վանքում գրված ՄՄ 5457 Ավետարանի հիշատակարանում (թթ. 273ա (274բ)– 276ա): Հիշատակարանը բերում ենք ամբողջությամբ, քանի որ այն առաջին անգամ է գիտական շրջանառության մեջ դրվում. «(273ա-274բ)... Ամէնաւրհնեալ եւ հոգիացեալն ի գործս բարեաց, բարեսէր եւ հաւատարիմ եւ աստուածապաշտ եւ երկիրդած յԱստուծոյ քահանայապետն եւ սրբասէր եպիսկոպոսապետն Սիրապիոն, որ ըստացաւ զանառիկ // (275ա) մեծութիւնս եւ զըփարթամ հարբատութիւնս ի յիշատակ հոգւոյ իւրոյ եւ բարեպաշտ ծնաց (այսպէս) իւրոց հաւրն՝ Հայրֆին<sup>35</sup>, մաւրն Մեղուշին<sup>36</sup> եւ քրւերն՝ Խազրավարդին<sup>37</sup> (սակավաղեպ հանդիպող անձնանուններ են. ընդգծումը մերն է Հ. Հ.) եւ հաւր եղբարց Յովսէփին, Մարտիրոսին, Կիրակոսին, հօրքորոջ՝ Մարեմին, Մրուաթին, Դօլաթին, Շնախորին եւ այլ արեան ամենայն մերձաւորաց իմոց կենդանեաց եւ հանգուցելոցն առ հասարակ ողորմի Քրիստոս Աստուած. Ամէն: Եւս առաւել ի ժամ սուրբ եւ սոսկալի հաշտարար եւ մեղսաքաւիչք պատարագին յիշել զմեզ ջերմեռանդ սիրով առաջի (ընդգծումը մերն է Հ. Հ.) զենլոյն Քրիստոսի, զի եւ զձեզ յիշեսցէ Քրիստոս յարքայութեան իւրում. Ամէն: Եւ արդ, ես ունայնս եւ հաշեալս եւ մաշեալս, անգէտս, ի գիտնաւորացդ անկարգս ի կարգաւորացդ, անարհեստ եւ ափարածիւ եւ ներգեւեալ եւ իմ անընդունակ գոլով յանձն առի Սրապիոն կրանաւոր, որ ան/(275բ)ուամբս եմ եւ գործովս ոչ, տեսի զըսէր եւ զփափաք բարեսէր քահանայապետն Սրապիոն եւ իմովս յիմարութեամբս կատարեցի հոգւոյ յիշատակ Սրապիոն եպիսկոպոսին եւ ծնաւղացն նորին, հաւրն՝ Խայրֆին եւ մաւրն Մեղուշին եւ քորոջն՝ Խազրավարդին, եւ հաւրեղբարցն՝ Յովսէփին, Մարտիրոսին, Կիրակոսին եւ հօրքորոջ՝ Մարեմին, Մրուաթին, Դովլաթին, Շնահորին եւ Աստուած ողորմի ասացէք նոցա. Ամէն: Արդ, զրեցաւ Սուրբ Աւետարանս այս ի յերկիրն Շատխոյ, ի վանքն Յակէոյ, ի դուռն Սուրբ Սարգսի Զաւրավարին, ի հէրպետութիւն Սիրապիոն եպիսկոպոսին, ի հայրապետութիւն սուրբ աթոռոյն փոքր Գրիգորիսի, ի թուականիս մերոյ ՌԽԵ (1596) ի դառն եւ ի նեղ ժամանակիս, որ այլազգիքն զօրացեալ են ի վերա քրիստոնէիցս հարկապահանջութիւն անհուն է եւ անհամար փախըստական յաշ// (276ա)խարհէ յաշխարհ...»:

<sup>35</sup> «Խայրֆայ» բառի ձևափոխված տարբերակն է: Քրիստոնյաների համար նշանակում է «վարդապետ, թեմական առաջնորդ»: Տե՛ս ՀՐ. Աճառյան, *Հայոց Անձնանունների Բառարան*, հատոր 2, եր., 1944, էջ 454:

<sup>36</sup> «Մեղր» բառից շինված փաղափշական ու հազվադեպ հանդիպվող անուն: Տե՛ս ՀՐ. Աճառյան, *Հայոց Անձնանունների Բառարան*, հատոր 3, եր., 1946, էջ 315:

<sup>37</sup> Հազարվարդ անվան բառաբանային ձևն է, որը նշանակում է «հազար թերթերով վարդ»: Գործածվել է XIII դարից սկսած: Տե՛ս նույն տեղում, էջ 11:

Ամփոփենք. պատարագ ստանալու համար վանքերին ու եկեղեցիներին են նվիրաբերվել Ավետարաններ, ճաշոցներ, շուրջառներ, եկեղեցական սպասք և այլն<sup>38</sup>: Իսկ գերեվարված Ավետարանները, այլ ձեռագրեր ու սպասք վերադարձնելու համար անձը կարող էր պարգևատրվել պատարագով: Ուշ շրջանում սրբազան գրքերը սերնդեսերունդ պահելը, «գերեվարվելու» դեպքում նույնիսկ ողջ գյուղերով գումար հավաքելը՝ Ավետարանը «փրկագնելու» համար, պայմանավորված էր, թերևս, այդ Ավետարանների «Տան սուրբ» Ավետարան լինելու հանգամանքով<sup>39</sup>:

Айк Акобян

**Особенности заказа литургии по фольклорным,  
этнографическим и литературным источникам  
Резюме**

Самым надежным источником изучения особенностей заказа божественной литургии, помимо эпиграфического материала, являются колофоны рукописей, а также фольклорные и этнографические материалы. Поводом для заказа литургии, согласно фольклорным и этнографическим источникам, могли явиться нижеследующие мотивы: литургию совершали в память о погибших, иногда по поводу свадьбы. Ее можно было совершить и для достижения процветания всей страны, а также ради прощения грехов, для смягчения Божьего гнева или «Часа ярости». Литургия часто совершалась с целью достижения победы над врагами. Чтобы заслужить литургию, монастырям и церквям дарили Евангелия, Лекционарию (Ճաշոց), ризы, церковную утварь и т.д. А наградой за возвращение «пленных» Евангелий, других рукописей и церковной утвари была литургия.

<sup>38</sup> Պատարագ պատվիրելու մասին բազում են նաև մատենագրական տվյալները, մասնավորապես՝ Ստեփանոս Օրբելյանի «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» երկի մէջ կա ֆննարկվող խնդրին առնչվող շատ կարևոր մի տեղեկություն, որտեղ խոսվում է Կիլիկիայի թագավոր Լևոն Գ-ի՝ Տաթևի վանքից պատարագ ստանալու մասին. «Յաղագս այս յուայ և սիրոյ աստուածագոր թագաւորին եղբայրութեամբս կարգեցաւ զօր սրբոյ Զատկի Յարութեան միաշարքուն յիշատակ նմա, որ կատարեն զպատարագն յամենայն եկեղեցիս անխափան մինչ ի վախճան», տես Պատմութիւն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփանոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1912, էջ 436:

<sup>39</sup> Հ. Մարտիրոսյան, «Տան սուրբ» երևույթը. Ակունքների հարցը և մերօրյա դրսևորումները, էջ 343-344:

**Hayk Hakobian**  
**Ordering liturgy according to folklore, ethnographic and  
literary sources**  
**Summary**

The most reliable sources for studying the specifics of ordering Divine Liturgy, alongside with epigraphic materials, are manuscript colophons, as well as folklore and ethnographic materials. According to folklore and ethnographic sources, Liturgy could be ordered for the commemoration of the dead, rarely on the occasion of weddings. It could also be offered for the prosperity of the whole country, as well as for receiving absolution and for the mollification the wrath of God or the “Hour of fury.” Often Liturgy was a means for defeating the enemy. Gospel, Lectionaries, liturgical vestments, church utensils, etc. were presented to monasteries and churches in order to deserve liturgy. And conversely, the return of the “captive” Gospels, other manuscripts and church utensils was rewarded with Liturgy.



## ՀՐԱՆՏ ՕՂԱՆՅԱՆ

### ՄԻՄԵՈՆ ԵՐԵՎԱՆՅՈՒ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ ՄԻՆՁԵՎ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍ ԸՆՏՐՎԵԼԸ ԸՍՏ ԶԱՄԲՈՒ ԵՐԿԻ

Միմեոն Ա Երևանցի կաթողիկոսի (ծն. 1710, կաթողիկոս՝ 1763-1780) գործունեության ժամանակահատվածը հայ ժողովրդի պատմության կարևոր շրջափուլերից մեկն է: Տարածաշրջանային բազմաթիվ խնդիրներ՝ թուրք-պարսկական տիրապետություն, մահմեդական տարբեր ցեղերի շարունակվող ներխուժումներ և տեղաշարժեր հայկական տարածքներում, միջազգային իրավիճակի փոփոխություն՝ առաջին հերթին պայմանավորված պարսկական տիրապետության թուլացմամբ, թուրքական նվաճողական միտումներով և ռուսական քաղաքականության ակտիվացմամբ հարավկովկասյան տարածաշրջանում: Հայ ազատագրական մտքի տեսլականի՝ դեպի Ռուսաստան ուղղված հայացքը նոր մարտահրավերների առջև էր կանգնեցնում հայ ժողովրդին՝ նոր իրավիճակին հարմարվելու և նոր մոտեցումների հրամայականով:

Քաղաքական այս իրադարձություններն իրենց ազդեցությունը թողեցին նաև հայ հոգևոր կենտրոն էջմիածնի վրա, որտեղ անկայուն իրավիճակ ստեղծվեց: Անիշխանությունը, բռնությունները, ավերումները, կամայականությունները լրջագույն խնդիրներ էին առաջ բերում այդ ժամանակաշրջանի կաթողիկոսների համար: Կարևորագույն խնդիր էր դարձել էջմիածնի կաթողիկոսության կարգավիճակի հստակեցումը, հոգևոր կենտրոնի գերագահության հաստատումը և պահպանումը, տնտեսական, հարկային, դրամական և այլ բազմաթիվ խնդիրների լուծումը:

Այս բոլոր խնդիրներն իրենց արժարժումն են գտել Միմեոն Երևանցու հեղինակած Ջամբո երկի՝ էջմիածնի պատմությանը, թեմերին, Աղվանից, Աղթամարի, Սսի կաթողիկոսություններին, կաթողիկոսների ընտրությանը և օծմանը նվիրված գլուխներում<sup>1</sup>:

Միմեոն Երևանցու հեղինակած այս երկը պարունակում է աղբյուրագիտական արժեքավոր տվյալներ, որոնց ուսումնասիրությունը պատմական իրադարձությունների համատեքստում լրացնում և ավելի ամբողջական է դարձնում պատմական այս ժամանակաշրջանին վերաբերող փաստագրական նյութը:

<sup>1</sup> ՄՄ 978, նաև Ջամբո, գիրք, որ կոչի յիշատակարան արձանացուցիչ, հայելի և պարունակող բնափյոռ պիսուրեանց Սրբոյ Աթոռոյս, և իւրոյ շրջակայից վանօրէիցն, համաժողովեցեալ և շարագրեցեալ ի Սիմօնի ցաւահար և վշտակոծ կաթողիկոսէ Երևանցոյ, Վաղարշապատ, 1873, Գլուխ Ա-ԺԲ (այսուհետև՝ Ջամբո):

Ջամբոն երկը կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում Միմեոն երևանցուն նախորդած կաթողիկոսների գործունեության վերաբերյալ, որոնք ոչ միայն սկզբնաղբյուրի նշանակություն ունեն, այլև արժանահավատ են, քանի որ վերջինս եղել է դեպքերի ժամանակակիցը և շատ դեպքերում՝ մասնակիցը: Սույն ուսումնասիրության նպատակն է ներկայացնել Միմեոն երևանցու պատմական ժամանակաշրջանը՝ Ջամբո-ի հաղորդած փաստերի համատեքստում՝ համադրելով դրանք այլ սկզբնաղբյուրների և նյութերի հետ:

Ընդունված կարծիքի համաձայն՝ Միմեոն երևանցին ծնվել է 1710 թ., ըստ երևույթին երևանում: Ընտանիքի մասին հայտնի է հետևյալը. ծնողներն են եղել Կարապետը և Գայանեն, ուներ երեք եղբայր՝ Մելիքսեթ, Հարություն և Ղազար<sup>2</sup>: Նրա կյանքի վաղ շրջանի մասին շատ տեղեկություններ չկան: Ունենք վկայություն, որ նախնական կրթությունը ստացել է Մայր Աթոռի դպրոցում՝ աշակերտել է ժամանակի հայտնի աստվածաբան Հովսեփ Վարդապետին<sup>3</sup> և ապագա կաթողիկոս Հակոբ Շամախեցուն (1759-1763)<sup>4</sup>:

Հաջողությամբ ավարտելով Մայր Աթոռի դպրոցը՝ Միմեոն երևանցին նշանակվում է նույն դպրոցի ուսուցիչ: Կրթական մակարդակն ու ստացած փայլուն կրթությունը ապագա կաթողիկոսին թույլ են տալիս հաջողությամբ դասավանդել. նրա աշակերտների թվում կային հայտնի մարդիկ՝ Հովսեփ Արղուճյանը (1800-1801, ընտրված, բայց չօծված հայոց կաթողիկոս), Դավիթ Ե (1801-1807) և Դանիել Ա (1807-1808) կաթողիկոսները, եպիսկոպոսներ, սարկավագներ և այլք<sup>5</sup>:

Միմեոն երևանցին 1765 թ. իր հեղինակած Ջամբո աշխատությունում անդրադարձ է կատարել նաև այն բոլոր կաթողիկոսներին, որոնց աթոռակալության տարիներին ծավալել է իր գործունեությունը:

Միմեոն երևանցին ոչ միայն քաջաձանոթ էր Կարապետ Բ Ուլնեցի (1726-1729) կաթողիկոսի գործունեությանը, այլ նաև մի կարևոր հանգամանք է նշում նրա օրոք տեղի ունեցած դեպքերի վերաբերյալ: Այս կաթողիկոսի գահակալման շրջանում է, որ 1724-25 թթ. արշավանքների հետևանքով Օսմանյան կայսրությունը փորձում է գրավել Արևելյան Հայաստանը, և այս հանգամանքն իր ազդեցությունն է թողնում նաև էջմիածնի կարգավիճակի վրա:

<sup>2</sup> ՄՄ 1818 ձեռագրի հիշատակարանում Միմեոն երևանցին տեղեկություններ է հաղորդում իր և իր ընտանիքի անդամների մասին. «...զմարմնատուր ծնօղս իմ՝ զԿարապետն և զԳայանեն, և զեղբայրսն իմ՝ զՄելիքսեթեկն, զՅարոսիմն և զՂազարն, զորս ի յիջելն ձեր, յիջեալ լիջիք և դոմ ի Քրիստոսէ յԱստուծոյ մերմէ»:

<sup>3</sup> Ա. Հատիսյան, «Միմեոն երևանցի», էջմիածին, 1972, հմր ժԲ, էջ 23:

<sup>4</sup> Ս. Կանայեանց, Յուցակ հայերեն ձեռագրերի թիֆլիսի ներսիսեան հոգևոր դպրանոցի, Թիֆլիզ, 1894, էջ 51, ձեռ. հմր՝ 26՝ Գալազանագիրք, Հիշատակարանը, էջ 211ա:

<sup>5</sup> Դիւան հայոց պատմութեան, հրատարակեց Գիւտ քահանայ Աղանեանց, Գիրք Գ., Միմեոն կաթողիկոսի Յիշատակարանը, կենսագրութեամբ և յաւելուածներով ու ծանօթութիւներով, Թիֆլիս, 1894, էջ ԿԶ (այսուհետև՝ Դիւան հայոց պատմութեան, Գիրք Գ.):

Այս ժամանակաշրջանից սկիզբ է դրվում մի իրավիճակի, երբ հայոց կաթողիկոսների ընտրության հարցում Օսմանյան իշխանությունների աջակցությամբ գերիշխող դիրք է գրավում Կ. Պոլսի հայ հոգևորականությունը: Այս հանգամանքը Սիմեոն Երևանցին ներկայացնում է հետևյալ կերպ. ըստ նրա՝ Կարապետ Ուլնեցին «ի Պոլիս օժեցաւ Կաթողիկոս թելադրութեամբ Բաղիշեցի Յովհաննէս վարդապետին (որ Պատրիարք էր նոյնոյ քաղաքին)»<sup>6</sup>, և ցավով է արձանագրում, որ եթե մինչ այդ էջմիածնի կաթողիկոսները անմիջականորեն կամ նվիրակների միջոցով էին դիմում Օսմանյան սուլթաններին, ապա այսուհետ կաթողիկոսները կարող էին դիմել Բ. Դռանը միայն Կ. Պոլսի պատրիարքների միջոցով: Եվ այս գերիշխան դիրքը առավել ցայտուն արտահայտություն ստացավ 1726 թ. Կարապետ Բ Ուլնեցի կաթողիկոսի ընտրության ժամանակ<sup>7</sup>: Պարզունակ է հնչում Սիմեոն Երևանցու այն ձևակերպումը, որ կաթողիկոսը «Աթոռոյս որպեսիութեան, պատուոյն և իշխանութեան ամենևին անտեղեակ, ինքն ևս ծեր և պարզամիտ» էր, իսկ Պոլսո պատրիարք Հովհաննէսը՝ «խորամանկ, շոքմոգ, կեղծաւոր, և խաբող»<sup>8</sup>: Չբացառելով այս հանգամանքը ևս, այնուհանդերձ նշենք, որ սա քաղաքական իրավիճակի լուրջ փոփոխության հետևանք էր և ոչ միայն Պոլսո պատրիարքի անձնական նկրտումների արդյունք<sup>9</sup>, ինչպես որ ցանկանում է ներկայացնել հեղինակը: Սիմեոն Երևանցու այս բացասական վերաբերմունքը, սակայն, միանգամայն հասանալի է դառնում, քանի որ Ջամբո-ում բազմիցս շեշտվում է, որ Կ. Պոլսի հոգևորականությունը պետք է անվերապահորեն ենթարկվի էջմիածնին:

Հաջորդ կաթողիկոսը, որին Ջամբո-ում անդրադարձել է Սիմեոն Երևանցին, Աբրահամ Բ Խոշաբեցին (1730-1734) է, որի օրոք 1734-35 թթ. ռազմական գործողությունների ժամանակ Նադիր շահի գլխավորությամբ պարսկական զորքերին հաջողվում է հաջողությամբ պայքարել օսմանյան զորքերի դեմ և ետ նվաճել Արևելյան Հայաստանն և կորցրած այլ տարածքներ: Սիմեոն Երևանցին կաթողիկոսին բնութագրում է որպես «առաքինի», «հեզ», «բարեբարո» և «աղօթասէր»: Ի տարբերություն Կարապետ Բ-ի, նա կաթողիկոս է ընտրվում էջմիածնում, ինչը Սիմեոն Երևանցու՝ մյուս աթոռների նկատմամբ էջմիածնի գերազահության վերաբերյալ համոզվածության պարագայում կարևոր հանգամանք էր տվյալ կաթողիկոսի գործունեությունը գնահատելու համար:

<sup>6</sup> Ջամբո, էջ 29:

<sup>7</sup> Արմեն Այվազյան, Հայոց եկեղեցին XVIII դարի հայ ազատագրական շարժման քառուղիներում, Եր., 2003, էջ 41:

<sup>8</sup> Ջամբո, էջ 235:

<sup>9</sup> Մաղափա առք. Օրմանեան, Ազգապատում, Հայ ուղղափառ եկեղեցիոյ անցքերը սկիզբէն մինչև մեր օրերը յարակից ազգային պարագաներով պատմուած, Բ հատոր, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, Եր., 2001, էջ 3292 (այսուհետև՝ Մ. Օրմանեան):

Ինչպես այս կաթողիկոսի, այնպես էլ նրան հաջորդած Աբրահամ Գ Կրե-տացու (1734-1737) վերաբերյալ Ջամբո-ը վկայում է, որ նրանք ունեն «հո-գացեալ զգրեանս օգտարարս» և «զգրեանս օգտարարս արքունական և դատաւորական... զորս յետոյ գրեսցուք»<sup>10</sup> : Ինչպես տեսնում ենք, և՛ Աբրահամ Խոշաբեցին և՛ Աբրահամ Կրետացին, ըստ երևույթին, վարել են Մայր Աթոռի գրագրությունը և հոգ տարել կարևոր փաստաթղթերի մասին, որոնցից հետագայում մեծապես օգտվել է Միմեոն Երևանցին՝ Ջամբո-ը գրելիս:

Միմեոն Երևանցին հաջորդ հինգ կաթողիկոսների աթոռակալության տա-րիներին արդեն ակտիվ գործունեություն է ծավալում Մայր Աթոռում: Այդ կա-թողիկոսները բարձր են գնահատել նրա արժանիքները՝ ամենատարբեր կարևոր առաքելություններ հանձնարարելով նրան: Միմեոն Երևանցու կենսագրության մեջ ակտիվ ձեռնարկումների մի կարևոր շրջան են կազմում Ղազար Ա Ջահ-կեցի (1737-1751) կաթողիկոսի գործունեության տարիները: Սա հակասական մի ժամանակաշրջան էր ինչպես հայ իրականության, այնպես էլ Միմեոն Երևանցու համար: Պարսկական իշխանությունների կամայականությունները, միջամտությունը էջմիածնի գործերին դարձել էր սովորական մի երևույթ<sup>11</sup> : Ղազար կաթողիկոսը «երիցս անգամ ընկեցեալ եղև ի յԱթոռոյն», ինչպես «Նատր-Շահէն», այնպես էլ «յՕսմանցոց երկրի սեւազլխաց և միաբանից սրբոյ Աթոռոյս»: Էջմիածնի այս անորոշ վիճակին նպաստում էին ինչպես ներքին գործոնները, այնպես էլ Պարսից և Օսմանցի իշխանավորների միջամտություն-ները: Հետևելով դեպքերի զարգացումներին, պետք է արձանագրել, որ ըստ երևույթին Ջահկեցին այնքան էլ բարյացակամ վերաբերմունք չի ունեցել երիտասարդ հոգևորական Միմեոն Երևանցու հանդեպ, չնայած որ հետագա-յում վերջինս Ջամբո-ում բացառապես դրվատանքով է նկարագրում կաթողի-կոսին՝ «սա էր այր գիտնական և ճարտարալեզու, հանճարեղ և փառապերճ»<sup>12</sup> :

Միմեոն Երևանցու ակտիվ գործունեությունը սկսվում է Ղազար Ջահկեցի կաթողիկոսի օրոք, որի հանձնարումներով նախ նշանակվում է Բայազետի նվիրակ Հարություն Զուղայեցու օգնական: Գիտենք, որ որոշ ժամանակ պաշտո-նավարելուց հետո նա վերադառնում է էջմիածին և ձեռադրվում սարկավագ<sup>13</sup> : Ապա, որպես նվիրակի օգնական՝ Հարություն Զուղայեցու հետ մեկնում է Հնդկաստան: Այստեղ Հարություն նվիրակը 1743 թ. մահանում է<sup>14</sup>, և հնդկա-հայ համայնքի խնդրանքով, Ղազար կաթողիկոսը Միմեոն Երևանցուն է նշանա-կում նվիրակ: Ջամբո-ի հաղորդած տեղեկությունների համաձայն՝ Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի նվիրակը հանդես էր գալիս «Իբր փոխանորդ»՝ հայոց կա-

<sup>10</sup> Ջամբո, էջ 30:

<sup>11</sup> Մխչյաղ Ջամչեան, Պատմութիւն հայոց, Կ. Գ, Վեներա, 1786, էջ 817:

<sup>12</sup> Ջամբո, էջ 31:

<sup>13</sup> Գիւան հայոց պատմութեան, Գիրք Գ., էջ 45:

<sup>14</sup> Օրմանեան Մ., նշվ. աշխ., էջ 3493:

թողիկոսի, և նրա պարտականությունն էր «քննել և վերահասու լինել զորպիսաբար կացութեանց եկեղեցեաց և եկեղեցականաց»<sup>15</sup> : Նվիրակի խնդիրն էր նաև քարոզներ կարդալը և, որ շատ կարևոր էր էջմիածնի համար՝ հավաքել և նվիրաբերված գումարները ուղարկել էջմիածին<sup>16</sup> : Ակնհայտ է, որ հայոց կաթողիկոսները ջանում էին որպես նվիրակ ուղարկել այնպիսի գործիչների, որոնք իրենց կերպարով, քարոզներով և ակտիվ գործունեությամբ կկարողանային թեմը պահել էջմիածնի հոգևոր ազդեցության տակ, կապեր հաստատել տեղի հեղինակավոր գործիչների հետ և ապահովել էջմիածին-թեմ ակտիվ կապերը, այդ թվում՝ նաև ֆինանսական:

Միմեոն Երևանցին որպես Հնդկաստանում էջմիածնի նվիրակ (1743-1747) ուներ բավական մեծ հոգևոր լիազորություններ: Համաձայն Զամբո-ի համայնքը պետք է անտրտունջ ընդունեն կաթողիկոսի ուղարկած նվիրակին և նրա իշխանությունն ավելին էր, քան վիճակի առաջնորդինը՝ «նախագահ ունելով քան զնա տեղեալ և պատուով»<sup>17</sup> : Նա այստեղ ծավալում է ակտիվ գործունեություն՝ թե՛ հոգևոր, թե՛ հասարակական կյանքում և «անարատ, մաքուր ու անբասիր»<sup>18</sup> վարքի շնորհիվ միավորում է իր շուրջ: Ինչպես գիտենք, հնդկահայ մեծահարուստ համայնքը տոգորված էր ազատագրական գաղափարներով, հայրենիքի նկատմամբ կարոտով, և Միմեոնի անձը մեծապես ընդունելի է դառնում այդ մարդկանց համար, համայնքը մեծ տեղ է տալիս նրան՝ որպես էջմիածնի ներկայացուցչի: Հնդկահայ համայնքի ձգտումները՝ ապահովել սերտ և ամուր կապեր հայրենիքի հետ, ամբողջովին արտահայտվում էին այն վերաբերմունքով, որ ցուցաբերվում էր էջմիածնի նվիրակին: Պատահական չէ, որ այդ տարիներին էջմիածնի ներկայացուցչի հետ սերտ կապեր են հաստատում բազմաթիվ մեծահարուստ հնդկահայ գործիչներ և ընտանիքներ, որոնցից Գրիգոր Միքայելյան Չաքիկենցը հետագայում մեծապես աջակցում է կաթողիկոս դարձած Միմեոն Երևանցուն՝ հոգալով էջմիածնում տպարանի հիմնադրման ծախսերը:

Միմեոն Երևանցին փայլուն կերպով է ավարտում իր պաշտոնավարումը Հնդկաստանում (վերադարձի ճանապարհին լինելով նաև Զուղայում)՝ մեծաթիվ և մեծարժեք նվիրատվություններ հավաքելով և դրանք ուղարկելով կաթողիկոսին, որպես նվիրակ լավագույնս կատարելով իր առջև դրված խնդիրը:

Այս հանգամանքը, ըստ երևույթին, տպավորում է Ղազար Զահկեցուն, ինչի արդյունքում էլ էջմիածին վերադառնալուց անմիջապես հետո՝ 1747 թ., Միմեոնն արժանանում է վարդապետական աստիճանի:

<sup>15</sup> Զամբո, էջ 52:

<sup>16</sup> **Խաչատուր Կանայան**, «էջմիածնի նվիրակաճորդունը ժԸ դարերում», էջմիածին, 1977, հմր. Բ, էջ 49:

<sup>17</sup> Զամբո, էջ 53:

<sup>18</sup> Դիւան հայոց պատմութեան, Գիրք Գ., էջ ԿԸ:

Այնուհետև ամեն ինչ այնքան էլ հարթ չի ընթանում կաթողիկոսի և նորըն-  
ծա վարդապետի հարաբերություններում: Այստեղ խնդիրը բարդանում էր  
եկեղեցու ներսում հակադիր խմբավորումների գործունեությամբ, որոնք ավե-  
լի էին սրվում պարսից և օսմանյան իշխանությունների միջամտությունների և  
հետապնդումների հետևանքով: Բավական սուր պայքար է ծավալվում եկեղե-  
ցու ներսում, որի արդյունքը լինում է այն, որ Ղազար կաթողիկոսը հեռացվում  
է կաթողիկոսական աթոռից, նոր կաթողիկոս է ընտրվում Պետրոս Քյուլսուրը  
(1747-48), որի օրոք արդեն անուն հանած Միմենոն վարդապետը վարում է էջ-  
միածնի ամբողջ գրագրությունը: Ահա այս առիթով է, որ առավել սրվում են  
Ղազար Զահկեցու և Միմենոն վարդապետի հարաբերությունները: Որպես  
հետևանք, վերստին վերահաստատվելով կաթողիկոսական գահին՝ Ղազար Զահ-  
կեցին սկսում է հետապնդել Միմենոնին, իսկ նա, հետևելով իր ուսուցիչ Հակոբ  
Շամախեցու խորհրդին, Պետրոս կաթողիկոսի թույլտվությամբ հեռանում է էջ-  
միածնից: 1749 թ. նա հայտնվում է Կարսում, իսկ հետո՝ Կ. Պոլսում, որտեղ  
արժանանում է լավ ընդունելության<sup>19</sup>: Ղազար կաթողիկոսի հետապնդումնե-  
րը, սակայն, այսքանով չեն վերջանում ընդհուպ մինչև նրա մահը՝ 1751 թ.: Մի-  
մենոն Երևանցին Կ. Պոլսում (1749-1752) ապրած տարիներին աչքի է ընկնում  
ակտիվ հասարակական, հոգևոր և գիտական գործունեությամբ: Նա այստեղ  
մտերմանում է Ակնեցի Յաղուբ աղայի հետ, որը շուտով վեր է ածվում բարե-  
կամություն և հենց վերջինիս ակտիվ աջակցությամբ նա կարողանում է դիմա-  
գրավել Զահկեցու մեղադրանքներին և հետապնդումներին:

Միմենոն Երևանցու հոգևոր, գիտական և հասարակական գործունեության  
տեսանկյունից Հնդկաստանից հետո հսկայական դեր են խաղում Կ. Պոլսում  
ապրած նրա տարիները: Այստեղ է, որ հանդես է գալիս իր փիլիսոփայական  
դասերով Պորփյուրի և Դավիթ Անհաղթի մասին, դասավանդում է Հովհաննես  
Բաղիշեցու բացած դպրոցում<sup>20</sup>: Այս շրջանում է, որ Միմենոն Երևանցին շարու-  
նակում է 1747 թ.-ից սկսած իր աշխատանքը՝ «Մատենագրությունք» վեր-  
նագրված երկասիրությունը, որը հայտնի է նաև «Լուծմունք արտաքնոց»  
անվամբ, որտեղ նա կատարել է փիլիսոփայական գործերի մեկնություններ<sup>21</sup>:

1752 թ. Յաղուբ աղայի հետ մեծ շուքով ուխտ է կազմակերպում Երու-  
սաղեմ<sup>22</sup>: Այս ուխտագնացության և Երուսաղեմում բազմաթիվ ճանաչված ու

<sup>19</sup> Դիւան հայոց պատմութեան, Գիրք Գ., էջ ՀԱ:

<sup>20</sup> Քրիստոնեա Հայաստան հանրագիտարան, Եր., 2002, էջ 626:

<sup>21</sup> Հեղինակն աշխատության հիշատակարանում նշել է իր կատարած աշխատանքի նպա-  
տակը. «Քանզի մանաւանդապէս միտ մեր այս էր, զի խրքնաբառ շարադրութիւն այսոցիկ  
գրոցս եւ դժուարիմաց միտսն լուծեալ, այլ ոչ զայլաբանութիւն եւ կամ յինքնէ գնոր իմն  
բնախօսութիւն առնել, ուստի, զդժուարիմաց տեղեաց զսկիզբն միայն առեալ, եղաք ի  
բանի եւ ենք նորին զլուծմունսն ոչ դնելով զամենայն բնաբանսն ի միջի», տե՛ս ՄՄ 1818,  
Միւլոն Երևանցի, Մատենագրութիւնք, ք. 134բ:

<sup>22</sup> Դիւան հայոց պատմութեան, Գիրք Գ., էջ ՀԲ:

ազդեցիկ հոգևորականների առջև քարոզող հանդես գալու շնորհիվ Սիմեոն Երևանցու հեղինակությունն ու դիրքերը ամրապնդվեցին: Դրան նպաստեց նաև այն, որ նա հեղինակ էր Քարոզգրքի, որ սկսել էր գրել հենց Կ. Պոլսում ապրած տարիներին<sup>23</sup>, և հոգևոր տարբեր թեմաների և արարողությունների վերաբերող թվով շուրջ 100 քարոզների<sup>24</sup>:

Հաջորդ կաթողիկոսը, որին անդրադարձ է կատարվել Ջամբո-ում, սակայն առանց էական մանրամասների, Մինաս Ա Ակնեցին է (1751-1753): Այս կաթողիկոսի աթոռակալման կարճատև ժամանակաշրջանը համընկնում է Իրանում տիրող անիշխանության շրջանի հետ: Այս փաստը ցավով է արձանագրում Սիմեոն Երևանցին, նշելով, որ Նադիր շահի սպանությունից հետո «բարձաւ իսպառ թագավորութիւն Պարսից, և երկիրս մատնեցաւ ի ձեռս ինքնագլուխ և աներկիւղ բռնաւորաց. և անկաւ ի մեծ թշուառութիւնս» և որ ամենակարևորն է՝ «այսպէս է մինչև ցայսօր, որում Տէր այց արասցէ»<sup>25</sup>: Ինչպես տեսնում ենք պարսկական տիրապետության թուլացմամբ երկրում ստեղծվել էր անկայուն իրավիճակ, որը շարունակվել է նաև Սիմեոն Երևանցու կաթողիկոսության շրջանում և լուրջ վտանգ էր ներկայացնում էջմիածնի միասնակալության համար: Այս պայմաններում պատահական չէ, որ Մինաս Ակնեցու ընտրության հարցում վճռական է լինում Օսմանյան իշխանությունների միջամտությունը<sup>26</sup>:

Ակնեցուն հաջորդած Ալեքսանդր Բ Բյուզանդացու (1753-1755) ընտրության հարցում ևս վճռորոշ դեր է խաղում Պոլսո պատրիարքարանը<sup>27</sup>: Կ. Պոլսից վերադառնալուց հետո՝ ըստ Չամչեանի՝ 1752 թ.-ից հետո, իսկ ըստ Օրմանեանի՝ 1754 թ. սկզբներին, Սիմեոն Երևանցին ձեռնադրվում է եպիսկոպոս և նշանակվում Արևմտյան Հայաստանի նվիրակ: Համոզիչ է թվում Մ. Օրմանեանի տեսակետը, քանի որ դատելով Ջամբո-ի հաղորդած տեղեկություններից, ըստ երևույթին, եպիսկոպոսական ձեռնադրությունը կատարվել է Ալեքսանդր կաթողիկոսի օրոք: Հօգուտ այս հանգամանքի է խոսում նաև Ջամբո-ի այն հաղորդումը, որ Սիմեոն Երևանցին, ի տարբերություն Մինաս կաթողիկոսի, կաթողիկոսական գահի արժանավոր աթոռակալ է համարում Ալեքսանդրին, «որ էր այր հեզաբարոյ և պարզամիտ, և բազմաշխատ, որդի և բնիկ միա-

<sup>23</sup> Կա երեք ինֆնագիր՝ ՄՄ 2212 (1748 թ., 1755 թ., 1758-1759 թթ., էջմիածին, Կ. Պոլիս), ՄՄ 2157 (1756 թ.) և ՄՄ 3375 (հավանաբար 1758 թ.):

<sup>24</sup> Դրանք ունեն ամբողջական և մասնակի բազմաթիվ ընդօրինակումներ՝ Մաշտոցյան Մատենադարանի շուրջ ութ տասնյակ ձեռագիր: Կան նաև Քարոզգրքի և քարոզների բազմաթիվ ընդօրինակություններ Երուսաղեմի, Վիեննայի, Հալեպի, Քավրիզի, Պետերբուրգի և այլ ձեռագրապահոցներում (մեր ձեռքի տակ եղած ձեռագրացուցակների ավյալներով՝ շուրջ 30):

<sup>25</sup> Ջամբո, էջ 32:

<sup>26</sup> Մ. Օրմանեան, նշվ. աշխ., էջ 3442:

<sup>27</sup> Նույն տեղում, էջ 3449:

բան սրբոյ Աթոռոյս: Եւ ունի զբարերարութիւնս բազումս ի սուրբ Աթոռս ի մանկութենէ»<sup>28</sup>:

1756 թ. սկզբներին Միմեոն եպիսկոպոսը կրկին վերադառնում է Կ. Պոլիս՝ շարունակելով գործել որպես էջմիածնի նվիրակ, նաև Ալեքսանդրի Բ-ի մահից հետո կաթողիկոսի ընտրության հարցի քննարկումներին մասնակցելու նպատակով<sup>29</sup>: Միմեոն Երևանցու այս գործունեությունը զուգորդվում է հոգևոր քարոզներով և Պոլսահայ համայնքի հետ կազմակերպված բազմաթիվ հանդիպումներով: Նա ամենայն մանրամասնությամբ ծանոթանում է Կ. Պոլսի և մոտակա թեմերի խնդիրներին և անբասիր վարքի շնորհիվ մեծ հեղինակություն է ձեռք բերում հայ համայնքում<sup>30</sup> նպաստելով էջմիածնի դիրքերի ամրապնդմանը:

Հաջորդ կաթողիկոսի ընտրությունը կատարվում է հոգևոր Սահակ Ե Ահագինի (1756-1759), որն ընտրվում է Կ. Պոլսում, բայց ոչ օծվում է, ոչ էլ գալիս էջմիածին<sup>31</sup>: Այդ անորոշ վիճակում էջմիածնի գործերը վարում է Միմեոն Երևանցու ուսուցիչ, ապագա կաթողիկոս Հակոբ Շամախեցին<sup>32</sup>:

Նոր կաթողիկոսի ընտրությունից հետո, ինչին բացահայտ ընդդիմանում էր Միմեոն Երևանցին, նա անցնում է Զմյուռնիա (այստեղ էր գտնվում իր մտերիմ Աբրահամ վրդ Աստապատցին)<sup>33</sup>, որտեղ ևս ակտիվ կրթական և ուսումնական գործունեություն է ծավալում, մասնակցում և հովանավորում տեղի հայկական տպարանի ստեղծման աշխատանքները<sup>34</sup>:

1759 թ. Ամենայն Հայոց կաթողիկոս է ընտրվում Հայրապետության տեղապահ, իսկ փաստացի՝ Սահակ Ե Ահագինի բացակայության պայմաններում կաթողիկոսության բոլոր գործերը վարող, Միմեոն Երևանցու սիրելի ուսուցիչ և հովանավոր Հակոբ Շամախեցին (1759-1763), որին նա անվանում էր «զհոգևոր ծնօղն իմ եւ զվարժապետս»<sup>35</sup>: Պատահական չէ, որ այս ընտրության հարցում վճռորոշ դեր է խաղում նաև Կ. Պոլսում գտնվող Միմեոն Երևանցին:

<sup>28</sup> Զամբո, էջ 32:

<sup>29</sup> Գլխավորում էր այն պատվիրակությունը, որը պետք է հանդիպեր Կ. Պոլսի պատրիարք Նալեանի հետ՝ կաթողիկոսի ընտրության հարցը քննարկելու, տե՛ս Մ. Օրմանեան, նշվ. աշխ., էջ 3452-53:

<sup>30</sup> Նա քննում էր այն բոլոր դեպքերը, երբ մարդիկ կտակում էին իրենց ունեցվածքը Մայր Աթոռին, «մանրակրկիտ հետազոտութեամբ» աշխատում էր պարզել, արդյո՞ք հանգուցյալը ժառանգներ թողել է, արդյո՞ք նրանք կարիքի մեջ են, և նման դեպքերում իր պատասխանատվությամբ նրանց բաժին էր հանում այդ կտակից, տե՛ս Գիւսա Բահանայ Աղանեանց, Գիւսան հայոց պատմութեան, Գիրք Գ., էջ 2է:

<sup>31</sup> Զամբո, էջ 32:

<sup>32</sup> Մ. Օրմանեան, նշվ. աշխ., էջ 3453:

<sup>33</sup> Մ. Զամբո, նշվ. աշխ., էջ 866:

<sup>34</sup> Աւրազ Ալպոյանյան, «Զմյուռնիո տպարանները», Պատմա-բանասիրական հանդես, N 2 (25), 1964, էջ 71:

<sup>35</sup> ՄՄ 1818, ք. 135բ:



Նրա ջանքերով և Սահակ կաթողիկոսի դեմ ծավալած ակտիվ պայքարի շնորհիվ է, որ 1759 թ. օգոստոսին Կ. Պոլսում գումարվում է ժողով, որը չեղյալ է հայտարարում Սահակ կաթողիկոսի ընտրությունը, և կաթողիկոս է հռչակվում Հակոբ Շամախեցին<sup>36</sup>, որը երկար տարիներ վարում էր էջմիածնի գործերը և ինքն էր կազմում բազմաթիվ փաստաթղթեր, «եւ էր տեղեակ արքունական և դատաւորական» օրենքներին<sup>37</sup>: Նրա կազմած փաստաթղթերը որպէս օրինակ են ծառայել նաև Սիմեոն Երևանցու կաթողիկոսության շրջանում:

1759 թ. Սիմեոն Երևանցին շտապում է էջմիածին՝ հանդիպելու իր ուսուցչին, սակայն այստեղ երկար չի մնում: Նորընծա կաթողիկոսը, ըստ արժանվույն գնահատելով նրա՝ որպէս նվիրակի գործունեությունը, կրկին ուղարկում է Կ. Պոլիս՝ շարունակելու իր աշխատանքը:

Շամախեցու մահից հետո, 1763 թ. Սիմեոն Երևանցին ընտրվում և ապրիլի 20-ին օծվում է Ամենայն հայոց կաթողիկոս: Այս իրադարձությամբ փոխվում է կաթողիկոսների ընտրության հարցում Կ. Պոլսի որոշիչ դերը: Նախորդ շրջանում այն մեծապէս պայմանավորված էր Արևելյան Հայաստանում Օսմանյան կայսրության քաղաքականության ակտիվացմամբ և Պարսկական տիրապետության թուլացմամբ<sup>38</sup>: Օսմանյան իշխանությունները ակտիվորեն միջամտում էին կաթողիկոսների ընտրությանը, և ըստ երևույթին այդ ընտրությունը առաջին հերթին կատարվում էր Կ. Պոլսում: Այս անգամ, սակայն, պայմանավորված նաև քաղաքական իրադրության փոփոխությամբ, ընտրության հարցում վճռական դեր են խաղում ինչպէս պարսկական իշխանությունները, այնպէս էլ վրաց Հերակլ Բ (1720-1798) թագավորը: Օծումից անմիջապէս հետո Սիմեոն Երևանցին ներկայանում է Երևանի Հուսեյն Ալի խանին:<sup>39</sup> Պահպանվել է նաև մի փաստաթուղթ, որը հայ հոգևորականների ուղերձն է վրաց Հերակլ թագավորին՝ Սիմեոն Երևանցու ընտրության հարցի շուրջ<sup>40</sup>:

Ճիշտ է, կաթողիկոսի ընտրությունը կատարվում է անմիջականորեն էջմիածնում, սակայն ոչ առանց հակասությունների, ինչի մասին են վկայում այն 5 անարդյունք ժողովները, որոնց ժամանակ այդպէս էլ չի հաջողվում ընտրել կաթողիկոս. միայն վերջին ժողովի ժամանակ է առաջադրվում Սիմեոն Երևանցու թեկնածությունը, և նա անմիջապէս ընտրվում է<sup>41</sup>:

Սիմեոն Երևանցին ընդունելի անձ էր էջմիածնի համար. նա Ս. Աթոռից էր, և նրա գործունեությունն ու ձեռք բերած հեղինակությունը Կ. Պոլսի հասարա-

<sup>36</sup> Մ. Օրմանեան, նշվ. աշխ., էջ 3473:

<sup>37</sup> Զամբո, էջ 33:

<sup>38</sup> Աւմէն Այվազյան, նշվ. աշխ., էջ 147:

<sup>39</sup> Դիւան հայոց պատմութեան, Գիրք Գ., էջ 2Ա:

<sup>40</sup> ՀԱԱ, ֆոնդ 332, ցուցակ 1, գործ 787, թերթ 1:

<sup>41</sup> Դիւան հայոց պատմութեան, հրատարակեց Գիւտ Բանանայ Աղանեանց, Գիրք ԺԱ., Սիմեոն կաթողիկոսի Յիշատակարանը, մասն 3-րդ, Թիֆլիս 1913, էջ 2Թ-Զ:

կուլթյան ամենատարբեր խավերում հայտնի էին բոլորին: Ավելորդ չենք համարում նշել հայոց կաթողիկոսին ներկայացվող պահանջներին նրա լիարժեք համապատասխանությունը՝ «գարժանաւորութիւնն և զկարողութիւն անձի», «գօգուտն սրբոյ Աթոռոյն» և «հասարակաց հաւանութիւնն և զանգայթակղելի գոլն»<sup>42</sup>: Այսպիսով, շնայած Պոլսահայ հոգևորականության բացակայությանը, Միմեոն Երևանցին լիովին բավարարում էր էջմիածնի ժողովականների պահանջներին: Այնուհանդերձ, ուշագրավ է Մ. Օրմանյանի այն դիտարկումը, թե կաթողիկոս ընտրվելուց հետո նա «հագիւ ութն ամիս յետոյ կրցաւ հանդարտ սրտով իր կաթողիկոսութեան վրայ վստահիլ»<sup>43</sup>: Չանտեսենք նաև նրա այն տեսակետը, որ միայն «Տաճկահայոց հաստատութիւնը ընդունելով», կաթողիկոսը ձեռնամուխ է լինում իր «համարձակ» գործունեությանը: Իսկ ըստ Չամչյանի՝ նորընծա կաթողիկոսը Կ. Պոլիս ուղարկած գրությունը ցանկանում էր մեղմել պոլսեցիների տրամադրությունները և հատուկ շեշտում. «ես ոչ իմովս ինչ կամօք օծայ կաթողիկոս, այլ յընտրութենէ միաբանիցս»<sup>44</sup>:

Փաստն այն է, որ նորընծա կաթողիկոսն անձնապես լավ հարաբերությունների մեջ էր ինչպես օսմանյան փաշաների, այնպես էլ Երևանի պարսից խանի և վրաց Հերակլ Բ թագավորի հետ, որը պարսկական տիրապետության թուլացման պայմաններում իշխող դիրք էր գրավում տարածաշրջանում: Եթե ընդունենք, որ Միմեոն Երևանցին իր ընտրությունից հետո որոշակի կախվածություն էր զգում Կ. Պոլսից, ապա հետագայում նա ամեն ջանք գործադրում է նվազեցնելու Պոլսո դերը, մասնակցությունը և ազդեցությունը հայ հոգևոր կյանքում: Չամբո-ում հավելված է ընդարձակ մի ամբողջ գլուխ, որտեղ խոսվում է Միմեոն Երևանցի կաթողիկոսի գործերի մասին<sup>45</sup>:

Նրա ընտրությունը որպես Ամենայն հայոց կաթողիկոս համահունչ էր երկրում տիրող ներքաղաքական իրավիճակին, միաժամանակ նա արդեն իսկ մեծ համբավ ունեցող գործիչ էր և ընդունելի էր ինչպես տեղական իշխողների, այնպես էլ հայ հոգևորականության համար:

Ամփոփելով փաստենք, որ Միմեոն Երևանցու հեղինակած Չամբո աշխատությունը պարունակում է կարևոր տեղեկություններ, որոնք վերաբերում են իր նախորդ կաթողիկոսների գործունեությանը: Դիտարկելով Չամբո-ի հազորդած տեղեկությունները մեր ձեռքի տակ եղած այլ աղբյուրների համատեքստում՝ հնարավորություն է ստեղծվում ամբողջացնել և լրացնել առանձին կաթողիկոսների կյանքի և գործունեության վերաբերյալ եղած տվյալները և Միմեոն Երևանցու ծավալած գործունեությունը Հնդկաստանում, Կ. Պոլսում,

<sup>42</sup> Չամբո, էջ 59: ՄՄ 978, 9-րդ գրուխն ամբողջովին նվիրված է նոր կաթողիկոսի ընտրության և օման ընթացակարգին:

<sup>43</sup> Մ. Օրմանեան, նշվ. աշխ., էջ 3498:

<sup>44</sup> Մ. Չամչեան, նշվ. աշխ., էջ 872:

<sup>45</sup> ՄՄ 978, քք. 27ա-31բ:

Արևմտյան Հայաստանում, իր նախորդ կաթողիկոսների ժամանակաշրջանում, որի ընթացքում նա կատարում է կարևոր հանձնարարություններ և առաքելություն՝ աչքի ընկնելով անձնական բարձր հատկանիշներով, հոգևոր, գիտական և հասարակական գործունեությամբ:

### Грант Оганян

#### Деятельность Симеона Ереванци до его избрания католикосом по книге *Джамбр*

Период деятельности католикоса Симеона Ереванци (год рожд. 1710, католикос - 1763-1780) – один из важнейших этапов в истории Армении. Симеон Ереванци известен своей социальной, политической, духовной, культурной и научной деятельностью, а его работа *Джамбр* («Памятная книга, зеркало и сборник всех обстоятельств святого престола Эчмиадзина и окрестных монастырей»), написанная 1765 г., является важнейшим первоисточником по изучении истории Армении XVII-XVIII вв.

*Джамбр* Симеона Ереванци содержит важные сведения о предыдущих Армянских католикосах. Изучение сведения *Джамбра* и сопоставление их с другими первоисточниками дает возможность дополнить недостающие сведения о жизни и деятельности ряда Армянских католикосов, а также деятельности самого Симеона Ереванци в Индии, в Константинополе и в Западной Армении.

### Hrant Ohanyan

#### The activities of Simeon Yerevantsi before his election as a catholicos, according to "Jambr"

The period of the rule of Catholicos Simeon of Yerevan (born in 1710, Catholicos in 1763-1780) is one of the crucial periods in the history of Armenia. Simeon of Yerevan is known for his social, political, spiritual, cultural and scientific activities. His work called *Jambr* (from *Chambre*), written in 1765, is an irreplaceable primary source for the study of Armenian history of XVII-XVIII centuries.

Putting the evidences provided by *Jambr* in the context of data from other sources gives us an opportunity to add and complete the picture of the activities and life of the different Catholicoi, as well as the activities of Simeon of Erevan in India, Constantinople and Western Armenia.

# Բ Ա Ն Ա Ս Ի Ր ՈՒ Թ Յ ՈՒ Ն

## ԱԼԲԵՐՏ ՄՈՒՇԵՂՅԱՆ

### ՍՈՎԻԵՏ ՍՔՈՒԱՍՏԻԿՈՍԻ «ԵԿԵՂԵՅԱԿԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ» ՈՒ ՄԻՂԲԵՍՏՐՈՍԻ ՎԱՐՔԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ՀԱՄԱՌՈՏՄԱՆ ԵՎ ՀԱՐԱԿԻՑ ՀԱՐՑԵՐԻ ՇՈՒՐՋ

*«Խորենացին հայկական պատմաբանից հակայն է և հնույթեանց գանձ, և եթէ տոկաց տեղեց տարիներ յառաջ տևտոնեան (Գուղշմիդի) ծանր հարվածոց, նոյնը դիւրաւ շփտի ընկճի նաև քաջակորով նորմանի (Կարրիերի) շողացուցաց սայրասուր սլաքի ներքև»:*

*Հ. Բարսեղ Սարգիսեան  
(Վենետիկի Մխիթարյան)*

651 թվականից ի վեր, երբ արաբական ցեղերի հարվածներից ընկավ Մասանյանների տերությունը Իրանում, բյուզանդական կայսրերի համար սկսվեց «բարեպատեհ» մի շրջան՝ Մասանյան դարավոր ախոյանից ձերբազատվելուց հետո նոր բռնաճնշումներ գործադրելու Հայաստանի վրա: Բյուզանդական քաղկեդոնականությունը դարձավ հայ եկեղեցու համար ավելի անհանդուրժող, խարդավանող որոգայթ, քան Մասանյանների երբեմն բոցկլտացող, երբեմն էլ մարմրող կրակապաշտությունը:

VII դարի սկզբին ծագած բյուզանդա-իրանական երկարատև պատերազմի ժամանակ (604-629 թթ.), օգտվելով Հերակլ կայսեր հեռագնա ներխուժումից Կուր-Արաքսյան հովիտը, որի նպատակն էր Աղվանքի միջով անցնել Վրաստան՝ «ընդ Աղուանս անցանել ի Վիրս»<sup>1</sup>, Կյուրիոն կաթողիկոսի գլխավորու-

<sup>1</sup> Պատմություն Սեբեոսի, աշխ. Գ. Վ. Աբգարյանի, Եր., 1979, գլ. ԼԸ, էջ 125:

Թյամբ Վրաց եկեղեցին անշատվեց Հայ եկեղեցուց ու Գրիգոր Լուսավորչի աթոռից և ընդունեց բյուզանդական քաղկեդոնականություն: Բյուզանդիայի հովանու տակ հայտնված վրաց հոգևոր և աշխարհիկ իշխանները հետզհետե իրենց ազդեցության տակ էին առնում Կուրի առափնյա հայկական հինավուրց տարածքները՝ Գուգարք, Գարդաբանի (Գարդման) և այլն: Չնայած դրան՝ այդ ժամանակից հետո էլ վրաց տիրապետության տակ անցած Գուգարքը, իրենք՝ վրացիք, նախկին սովորությանմբ շարունակում էին անվանել Սոմխեթի (Հայաստան)<sup>2</sup>: Մինչև իսկ նոր շրջանում՝ 1840-ական թվերին, գերմանացի աշխարհահռչակ երկրաբան Հերման Աբելիսը իր առօրյա դիտարկումների հիման վրա վկայում էր, թե Լոռին (Գուգարքը) վրացիք Սոմխեթի են անվանում, թեև VII դարից անցել էր արդեն 12 դար:

Սահակ Ջորափորեցի եպիսկոպոսը, որը 678 թվականին՝ Իսրայել (եղիա՞) կաթողիկոսի տասնամյա իշխանությունից հետո (668-678թթ.) դարձավ Հայոց կաթողիկոս և աթոռակալեց 25-26 տարի՝ մինչև 703-704 թթ.<sup>3</sup>, ծնունդով Գուգարք աշխարհի<sup>4</sup> Ջորափոր գավառից էր և ցավով էր տեսնում, թե Բյուզանդիայի հովանավորությունը վայելող Վրաց եկեղեցին ինչպես էր աստիճանաբար քաղկեդոնական հայտարարում Գուգարքի հին հայկական լուսավորչական եկեղեցիները, և նրանց շուրջ համախմբված հայոց համայնքները ենթարկում կրոնական խտրականության: Նա անմիջապես ձեռնամուխ եղավ իր հյուրենի Գուգարքում ուժեղացնելու հակաքաղկեդոնական պայքարը և սատարելու Գուգարքի ու հարակից տարածքների հայ լուսավորչական համայնքներին: Ուստի իր աթոռակալության առաջին իսկ տարում՝ 678 թ., նա հանձնարարեց Թարգմանիչ-հունագետ Գրիգոր Ջորափորեցուն, որ նույնպես ծնունդով Ջորափոր գավառից էր՝ նույն ծննդավայրից, հունարենից Թարգմանել Հոռմի Սիղբեստրոս եպիսկոպոսի Վարքը կամ հայկաբան ոճով նորոգել Սիղբեստրոսի Վարքի V դարի առաջին կեսին կատարված հին հունաբան Թարգմանությունը, որը դժվար ընկալելի էր, եթե չսսենք՝ անմատչելի, նույնիսկ իր ժամանակի ուսյալ ընթերցողին<sup>5</sup>:

<sup>2</sup> Ն. Արոնց, Փոքր Սոկրատի հեղինակը, տե՛ս Երկեր, հ. Բ, Պատմա-բանասիրական ուսումնասիրություններ, Եր., 2006, էջ 356:

<sup>3</sup> Ստեփանոս Տարամնեցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, աշխ. Գ. Մանուկեանի. տե՛ս Մատենագիրք Հայոց, ԺԵ. հատոր, Ժ. դար, Պատմագրութիւն, երկու գրքով, Գիրք Բ., Եր., 2011, էջ 702:

<sup>4</sup> Ըստ «Աշխարհացոյցի»՝ Գուգարքը Մեծ Հայքի ԺԳ աշխարհն էր. «ի մտից Ուտիացոց. ունի գաւառս ինն. զՋորափոր, զԿողբափոր, զՄոբափոր, զՏաշիւ, զԹոնդու, զԿանկարս, զՋովախս Վերի, զԱրամահան, զԿալարչս: [...] Ունին արդ Վիրք համեալ ի Հայոց»։ տե՛ս Աշխարհացոյց Մովսէսի Խորենացոյ յաւերածովք նախնեաց, Վեներտիկ, 1881, էջ 34-35:

<sup>5</sup> Տե՛ս ներկա հոդվածի 83-րդ ծանոթությունը:

Մեսրոպ վրդ. Տեր-Մովսեսյանի հրատարակած Վարքի հիշատակարանում կարդում ենք (Յառաջաբան, էջ ԺԷ)<sup>6</sup>. «Յառաջ քան զութուտասն ամ ի թարգմանելոյ Փիլովնի զգիրսդ զայդ Սովորատայ զեկեղեցական պատմութիւն, թարգմանեալ էր Աբասուն Գրիգորի Ձորոյփորեցոյ (հրամանաւ) ընդ փառաւորս յիշելոյ Ներսէհի վրաց իշխանի փեսային Կամսարականաց, զգիրս Պատմութեան վարուց Սրբոյն Սիղբեստրոսի եպիսկոպոսին Հռովմայ. եւ կայր ի քարտիզի»: Իսկ նույն հիշատակարանը բուն Վարքի սկզբում (էջ 691-ի նախորդ էջում), ինչպէս նաև ձեռագրերում<sup>7</sup> «հրամանաւ» եղծված բառի փոխարեն ունեն «թարգմանի» ընթերցվածը, որից պարզվում է, որ Գրիգոր Ձորափորեցին ոչ թե վրաց իշխանի հրամանով է թարգմանել Վարքը, այլ եղել է նրա թարգմանը:

Որևէ վրաց իշխան, այն էլ քաղկեդոնականություն քարոզող վրաց եկեղեցուն ենթակա Գուգարքում, չէր կարող ինքնագլուխ նման գործ պատվիրել: Սիղբեստրոսի Վարքի ընտրությունը հուշում է, որ դա միաբնակություն դավանող հայ եկեղեցու հակազդեցությունն է ընդդեմ բյուզանդական քաղկեդոնականության, և որ այդ պայքարում Սահակ Ձորափորեցին հույս ուներ հենվել Հռոմի եկեղեցու աջակցության վրա, որի առաջին հրաշագործ Սիլվեստրոս եպիսկոպոսին էր նվիրված հիշյալ Վարքը:

Փիլոն Տիրակացին, ինչպէս կտեսնենք, Սովորատի Պատմությունը համառոտել է 696 թ., որից, ըստ հիշատակարանի, 18 տարի հետ գալով կասանանք դարձյալ 678 թիվը:

Դժվար չէ ենթադրել, որ երևելի կաթողիկոսը և ճանաչված թարգմանը ոչ միայն նույն ծննդավայրից էին, այլև տոհմակիցներ, և քանի որ կաթողիկոսը աթոռակալել է 678 թ., ապա այդ թարգմանությունը իր ազգական Գրիգորին հանձնարարած է եղել ոչ թե վրաց իշխանը՝ Կամսարականների փեսան, այլ ինքը՝ Սահակ Ձորափորեցին իր գահակալության առաջին տարում, որը ճշտիվ զուգահիշյում է Սիղբեստրոսի Վարքի հայերեն թարգմանության թվականին: Իսկ Կամսարականների փեսա Ներսէհ իշխանը, փաստորեն, Հայոց Գուգարքի՝ Սոմխեթիի հայ իշխանն է, որ նպաստ մատուցելով Գրիգոր թարգմանին՝ իր աջակցությունն է ցուցաբերել միաբնակություն դավանող հայ եկեղեցուն, - ուրեմն ինքը ևս ոչ թե քաղկեդոնական էր, այլ միաբնակ քրիստոնյա:

Մի երրորդ հաստատումն 678 թվականի՝ մեզ ընձեռում է Անանիա Շիրակացու «ժամանակագրությունը», որն ըստ վերջին ուսումնասիրությունների՝

<sup>6</sup> Սովորատայ Սեդաստիկոսի եկեղեցական պատմութիւն, թարգմանեաց Փիլոն Տիրակացի, եւ Պատմութիւն վարուց Սրբոյն Սիղբեստրոսի եպիսկոպոսին Հռովմայ, թարգմանեալ Աբասուն Գրիգորի Ձորափորեցոյ, աշխատասիրութեամբ Մեսրոպ վ. Տեր Մովսեսյան, Վաղարշապատ, 1897:

<sup>7</sup> Տե՛ս Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ձեռ. թիվ 1531, 1289 ք., ք. 206ա:

պատկանում է Փիլոն Տիրակացու գրչին<sup>8</sup>: Երկի վերջին մասը, որ վերնագրված է «Կայսերք Հոռովմոց թե որչափ ամբ կալան կամ ամիսք եւ զինչ գործք գործեցան»<sup>9</sup>, բանասիրության մեջ այլ կերպ կոչված է «Գիրք կայսերաց»: Քննարկվող հարցի առթիվ ուշագրավ կռվան է մատուցում անվանի պատմաբան Ն. Ադոնցը, որ չէի կամենա զանց առնել. «Այս շրջանի կաթողիկոսների ժամանակն որոշելու համար հավաստի կռվան է Գրիգոր Մամիկոնյանի մահվան տարին: Ըստ «Կայսերաց գրքի»՝ Գրիգոր ընկավ Խազարաց արշավանքում Հայոց ՃլԳ թվին, Սահմի 10, այսինքն՝ 685 թ. հուլիսի 5-ին: Ասողիկը տալիս է ՃԼ, որ գրչական սխալ է, և հրատարակիչը կարող էր ուղղել, քանի որ նույն պատմագիրը Գրիգորի հաջորդի՝ Աշոտ պատրիկի իշխանությունը դնում է ՃԼԵ թվին: Գրիգորի մահը տեղի ունեցավ, ըստ Հովհաննես կաթողիկոսի, Սահակ Ջորափորեցու 7-րդ տարին<sup>10</sup> (և ո՛չ 5-րդ, ինչպես Ասողիկի մոտ է), ուրեմն Սահակ գահակալել է 678 թվին»<sup>11</sup>: Այն, որ Գրիգոր Ջորափորեցու թարգմանությունը 18 տարի շարունակ մնացել է մագաղաթի վրա («կայր ի քարտիսի») առանց բազմացման, արդեն իսկ նշանակում է, որ Վրաց եկեղեցին արգելել է Սիդբեստրոսի Վարքի տարածումը Գուգարքում, քանի որ այն աչքի էր ընկնում Հռոմեական եկեղեցու Սուրբ Աթոռի գերակայության և Կոստանդնուպոլսի աթոռի նկատմամբ քամահրանքով, որոնց հակամարտությունը դեռ կանդրադառնամ ստորև:

Գրիգոր Մամիկոնյանը զոհվեց խազարների դեմ մղված կռվում 685 թ., որին հաջորդեց Աշոտ պատրիկ Բագրատունին շորս տարով 685-688 թթ.: Հաջորդ երկու Հայոց իշխանների մասին տեղեկություն է տալիս Ասողիկը. «Եւ ներսէ՛հ Կամսարական եկաց իշխան Հայոց ամս Դ: Ի սորա աւուրս պայծառանայր Գրիգորիս Արշարունեաց քորեպիսկոպոս փիլիսոփայական արուեստիւ, որ զընթերցուածոց մեկնութիւնն զարդարեաց (Ճիշտ է՝ շարադրեաց – Ա. Մ.) ի խնդրոյ ներսէ՛հի Կամսարականին: Եւ զկնի նորա, ի ՃԽ թուականին (= 691 թ. – Ա. Մ.) Սմբատ Բագրատունի Բիրատեան Հայոց իշխան եղեւ ամս Ի (20 տարի – Ա. Մ.)»<sup>12</sup>: Քանի որ արդեն ունենք հայ իշխանների շարքը Գրիգոր Մամիկոնյանից մինչև Սմբատ Բագրատունի ներառյալ՝ ըստ Ղևոնդի, Դրասխանակերտցու և Ասողիկի տվյալների, համեմատություն համար բերենք նույն շարքի վերաբերյալ վրացերեն «Պատմվածք պատիմոթին»-ից քաղկեդոնական գրված-

<sup>8</sup> Տե՛ս Զ. Բարթիկեան, Ա. Յակոբեան, Փիլոն Տիրակացին եւ իր ժամանակագրությունը. Մատենագիրք Հայոց, Ե. հ., է. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 899-902:

<sup>9</sup> Նույն տեղում, էջ 935-969:

<sup>10</sup> Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխ. Գ. Տէր-Վարդանեանի. տե՛ս Մատենագիրք Հայոց, ԺԱ. հ., Ժ. դար, Պատմագրութիւն, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 415:

<sup>11</sup> Ն. Ադոնց, Փոքր Սոկրատի հեղինակը, էջ 357, ծանոթ. 1:

<sup>12</sup> Ստեփանոս Տարանեցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, էջ 703:

քից<sup>13</sup>, որի հունարեն «Diegesis» և լատիներեն «De rebus Armeniis» վերնագրերով հայտնի հունարեն բնագիրը գրված է մոտ 700 թվականին: Այստեղ հիշատակված վերջին Հայոց իշխաններն են. «Համագասպ (Ամագասպ) կուրապալատը՝ 4 տարի, նրա եղբայր Գրիգորը (Մամիկոնյան – Ա. Մ.) 24 տարի, Աշոտ Բագրատունին՝ 3 տարի, Ներսես (Ներսե) Կամսարականը՝ 3 տարի, Սմբատ (Սումբատ) Բագրատունին (Բագրատունիանը – ուղղելի է՝ Բյուրատյան – Ա. Մ.) 12 տարի»<sup>14</sup>:

«Հայոց իշխանը երկրի գերագույն տիրակալն էր», – մատնանշում է Ա. Տեր-Ղևոնդյանը, – որին ենթարկվում էին բոլոր նախարարները, ինչպես նաև սպարապետն ու կաթողիկոսը: Նա դիվանագիտական հարաբերությունների մեջ էր մտնում և դաշինք կնքում արաբական խալիֆայության, Բյուզանդիայի և խազարների հետ: VII դարի երկրորդ կեսի գրեթե բոլոր իշխանները նախ ընդունվել էին Հայաստանի նախարարների կողմից և միայն հետագայում ստացել Բյուզանդիայի կայսեր կամ արաբ խալիֆայի հաստատումը: Այս ժամանակաշրջանում միայն Ներսես Կամսարականն էր, որ, ինչպես կտեսնենք, ուղղակի Հուստինիանոս Բ կայսեր կողմից նշանակվեց»<sup>15</sup>:

Գրիգոր Մամիկոնյանից հետո նախարարները Հայոց իշխան ընտրեցին Աշոտ Բագրատունուն 685 թ.: Նրա նստավայրն էր Կոզովիտ գավառի Դարույնք ամրոցը, որտեղ կառուցել էր մի շքեղ եկեղեցի: Անկախ տիրակալ լինելով՝ նա հաշվետու չէր ո՛չ խալիֆայությանը, ո՛չ էլ Բյուզանդիային, և այս հանգամանքը գրգռում էր երկու անհանդուրժող հզոր հարևաններին:

Բյուզանդիայի Հուստինիանոս Բ կայսեր գահակալությանը (685 թ. սեպտեմբեր) Հայ եկեղեցու և իշխանների համար սկսվում է բյուզանդական քաղկեդոնականության սանձարձակ նկրտումների մի բախտորոշ ժամանակաշրջան: Քաղաքական հեռատեսությունից զուրկ Հուստինիանոս Բ կայսրը, արհամարհելով արաբ և այլ ցեղերի ահագնացող արշավանքներն ու հաճախակի բախումները, որոնք ահավոր վտանգ էին նաև կայսրության համար, զբաղված էր կրոնական պառակտումներ ու խարդավանքներ հրահրելով: 685 թ. միաժամանակ գահ բարձրացան Աբդ ալ-Մալիքը և Հուստինիանոս Բ կայսրը, որոնք գահակալության հենց սկզբում խաղաղության տասնամյա դաշինք կնքեցին, որը Հուստինիանոսն ուղղեց անկախ Հայաստանի ըմբոստ տիրակալ Աշոտ Բագրատունու դեմ: Ինչպես հաղորդում է Ղևոնդ պատմիչը «...յերկրորդում ամի թագաւորութեանն Յուստիանոսի կայսեր, և յիշխանութեանն Աշոտի պատրկի», վերջինիս ընկճելու համար կայսերական զորքը մտավ Հայաստան,

<sup>13</sup> Վրացերեն վերնագրում հիշված «Պատմություն» հայերեն բառը թարգմանիչը պահպանել է վրացերեն լեզվում երևի ցույց տալու համար, որ այն թարգմանվել է հայերենից, և միայն մի մասն է հայերեն բնագրի:

<sup>14</sup> Լ. Մելիքսեթ-Քեկ, Վրաց աղբյուրները հայերի և Հայաստանի մասին, Կ. Ա., Եր., 1934, էջ 79:

<sup>15</sup> Հայ ժողովրդի պատմություն, Կ. Բ., Եր., 1984, էջ 317:



ավերեց երկիրը, կործանեց գեղեցկահարմար շինությունները և վերադարձավ ավարառությունը<sup>16</sup>։ Այս մասին գրում է նաև Ասողիկը. «Իսկ Յուստինոս ի յերրորդ<sup>17</sup> ամի թագաւորութեանն իւրոյ զար սաստիկ առաքեաց ի Հայս. եւ հրով եւ գերութեամբ քանդեցին գաւառս ԻՅ (25), եւ ԸՌ (8 հազար) երգ գերեալ՝ վաճառեցին։ եւ ի միւս ամին այլ զար առաքեաց ԽՌ (40)»<sup>18</sup>։

Հուստինիանոսի չորրորդ տարում՝ 688 թ., արաբները ներխուժեցին Արաքսի կողմից Հայաստան՝ թերևս ոչ առանց Հուստինիանոսի դրոման, և ասպատակեցին Խրամ, Զուղա և Խոշակունիք։ Հայոց իշխան Աշոտ Բագրատունին իր նստավայր Դարույնքից գորքով շտապ հասավ Արաքսի հովիտ և կտորեց ասպատակողներին, իսկ մյուսները փախուստի դիմեցին. կռվում ստացած ծանր վերքից Հայոց իշխանը վախճանվեց, և նրա մարմինը փառքով ամփոփվեց իր Դարույնք ամրոցում<sup>19</sup>։

Նույն չորրորդ տարում 30 հազարանոց ծանր զորքով Հայաստան եկավ ինքը՝ Հուստինիանոս կայսրը. «Իսկ ի գալ չորրորդ ամին Յուստինոս ինքն խաղացեալ զարու ծանու՝ եկն ի կողմն մի Հայոց, ի լեառն, որ կոչի Արարտակ» – ակնհայտ է, որ եկավ Կոզովիտ և Դարույնք ամրոց՝ Մասիս լեռան թիկունքում, առանց որևէ դիմադրության, քանի որ քաջարի Բագրատունյաց իշխանն զոհվել էր, – «եւ յերիս բաժանէ զգաւրս իւր, առաքէ ի Հայս, ի Վիրս եւ յԱղուանս. եւ կոչեալ առ ինքն զամենայն իշխանս աշխարհացս այսոցիկ. եւ ոչ ի կամաց, այլ ի հարկէ գնացեալ առ նա։ Իսկ նորա զոմանս յիշխանացն ընդ իւր առեալ եւ զոմանց զորդիսն պատանդս խնդրեալ, ընդ որս եւ զկաթողիկոսն Հայոց զՄահակ հանդերձ Ե եպիսկոպոսաւք արգելեալ առ ինքն. եւ զոմանս յիշխանացն արքունատուր պատարագաւք պատուեալ՝ կացոյց իշխանս աշխարհացն, զՆերսէ՛հ Շիրակայ տէր, կոմս Կապոյտիրոց (ձ. Կապուտուր – Ա. Մ.) Հայոց իշխան<sup>20</sup>, զՎարագ-Տրդատ<sup>21</sup> պատրիկ էքսարխոս, որ էր երկրորդ թագա-

<sup>16</sup> Պատմաբանություններն **Ղեւոնդեայ մեծի վարդապետի** հայոց, աշխ. Գ. Տէր-Վարդանեանի. տե՛ս *Մատենագիրք Հայոց*, Զ. հ. Ը. դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 744-745։

<sup>17</sup> «Ներորդ» գրչական սխալ է, որ Ն. Ադոնցը իրավամբ ուղղում է «երկրորդ ամի», քանի որ հաջորդ արշավանքը դեպի Հայաստան տեղի է ունենում «ի միւս ամին», այսինքն՝ երրորդ տարում. «այապ «ի գալ չորրորդ ամի», ինքն՝ կայսրը, եկավ». տե՛ս **Ն. Ադոնց**, *Քննություն Մովսես Կաղանկատվացու* [«Աղուանից պատմություն» երկրորդ գիրքը], Երկեր, հ. Բ, էջ 420, ծանոթ. 4։

<sup>18</sup> **Ստեփանոս Տարանեցի Ասողիկ**, *Պատմություն տիեզերական*, էջ 702։

<sup>19</sup> Պատմաբանություններն **Ղեւոնդեայ մեծի վարդապետի** հայոց, էջ 745։

<sup>20</sup> Հավանորեն Ասողիկի այս վկայությունը նկատի առնելով՝ Ն. Ադոնցը կարծում է, թե «Ապիհիպատ» կամ «Ապուհիպատ» տիտղոսը Մեսրոպ վարդապետ Տեր-Մովսեսյանն է ընծայել Ներսեն Կամսարականին Համառոտ Սոկրատի վերջին հիշատակարանում. տե՛ս **Ն. Ադոնց**, *Փոքր Սոկրատի հեղինակը*, էջ 359։ Այդ «Ապիհիպատ»-ը առկա է նաև Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 1518 ձեռագիր ժողովածուում (գրված 1594-1600 թթ.) Համառոտ Սոկրատի հիշատակարանում և այլուր։ Ըստ Մեսրոպ վարդապետ Տեր-Մովսեսյանի՝ Ներսեն Կամսարականը «Ապիհիպատ» փորագրել է տվել Թալին գյուղում իր կառու-

ւորին՝ Աղուանից իշխան, եւ լՌ (30 հազար) զաւր աւգնական իշխանացն, եւ ինքն ի Կոստանդնուպոլիս դարձաւ»<sup>22</sup>:

Ասողիկը ճիշտ է նկատել՝ կայսրը արքունատուր պարգևներով և պատրկութեան փուշ կոչումներով պատրու՞ խաբու՞մ էր իշխաններին:

Այսպիսով, Հուստինիանոսը, առաջին անգամ խախտելով ընտրութեան կարգը և առանց հայ նախարարների կամքը հարցնելու, «Հայոց իշխան» նշանակեց Շիրակա տեր Ներսէ՛հ Կամսարականին՝ անարգելով զո՛հված Աշոտ պատրիկի հիշատակը: Դա անարգանք էր նաև Ներսէ՛հ Կամսարականի կողմից, և հատուցումը շատ չուշացավ: Առիթ ստեղծողը դարձյալ ամբարիշտ կայսրն էր: Մինչ Հուստինիանոսը իր մոտ արգելանքի տակ գտնվող Սահակ կաթողիկոսին և հինգ եպիսկոպոսներին Հայոց իշխան Ներսէ՛հ Կամսարականի հըու համաձայնութեամբ Կ. Պոլիս գերի տանելով՝ ստիպում էր ընդունել Քրիստոսի երկու բնութեան քաղկեդոնական հավատը, 691 թ. արաբները, օգտվելով նրանից, որ Հուստինիանոսը միակողմանի չեղյալ համարեց իրենց հետ կնքած տասնամյա դաշինքը, Կեսարիայի մոտերքում ջարդեցին կայսերական զորքը:

Սմբատ Բագրատունի Բյուրատյանը (Բյուրատի որդին) արաբների հաղթութեան լուրն առնելով, իր զորական ուժով տապալեց բյուզանդամոլ Ներսէ՛հ պատրիկին և իրեն հռչակելով Հայոց իշխան, 691 թվականին (ըստ Ասողիկի՝ Հայոց ճն – 140 թ.) Հայաստանը դաշնակից հայտարարեց խալիֆաթին: Խալիֆ Աբդ ալ-Մալիքը Հիշրի 73 թվին<sup>23</sup> իր եղբայր Մահմեդին նշանակեց Հայաստանի ոստիկան: Ասողիկի հաղորդմամբ, Սմբատ Բագրատունին իշխեց 20 տարի, իսկ ըստ վրաց աղբյուրի՝ 12 տարի: VIII դարի բյուզանդական ժամանակագիր Թեոփանես Խոստովանողը այս ամենը ներկայացնում է հակառակ տեսանկյունից. Հուստինիանոսի յոթերորդ տարում (691թ.) արաբները ծովափնյա Սեբաստուպոլիսի մոտ ջարդեցին Հուստինիանոսի զինած և անվանակոչած՝ սկլավոնների «արտակարգ զորքը», ինչպես և բյուզանդական հեծելազորը, իսկ հաջորդ տարի (692թ.) «Հայաստանի պատրիկ Սմբատը, իմանալով հոռմայեցիների (իմա՝ բյուզանդացիների – Ա. Մ.) պարտության մասին, Հայաստանը արաբներին հանձնեց»<sup>24</sup>: Այսպես, Սմբատ Բագրատունին վրեժխնդիր

ցած մի մատուռի արձանագրության մեջ՝ իր անվան հետ. տե՛ս **Սովորատյ Մոլաստիկոսի Եկեղեցական պատմություն**, Յառաջաբան, էջ 90:

<sup>21</sup> Ասողիկի մոտ՝ «Վարագդատ» (ձ. Վազդատ): Մովսես Կաղանկատվացին թույլ է տալիս նշտել այստեղ աղետոված Աղվանից իշխանի անունը՝ «Վարագ-Տրդատ». տե՛ս **Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմություն Աղուանից աշխարհի**, քննական բնագիրը և ներածությունը՝ Վ. Առաքելյանի, Եր., 1983, գիրք Բ, գլ. 12, էջ 231:

<sup>22</sup> **Ստեփանոս Տարանեցի Ասողիկ**, Պատմություն տիեզերական, էջ 703:

<sup>23</sup> Ըստ Ն. Արմենի՝ 692 թ. մայիսի 23-ից մինչև 693 թ. մայիսի 13-ը. տե՛ս *Քննություն Մովսես Կաղանկատվացու* [«Աղուանից պատմության» երկրորդ գիրքը], էջ 422:

<sup>24</sup> **Թեոփանես Խոստովանող**, թարգմանություն բնագրից, առաջաբան և ծանոթագրություններ Ն. Բարթիկյանի, Եր., 1983, էջ 78:

եղավ քաջարի Աշոտ Բագրատունու հիշատակն անարգելու և Հայոց Սահակ կաթողիկոսին հինգ եպիսկոպոսների հետ Կ. Պոլիս գերի տանելու համար:

Ինչպես տեսնում ենք, Փիլոն Տիրակացին ոչ թե «գործուղված է եղել» Կ. Պոլիս՝ ներսեհ Կամսարականի կողմից՝ Սոկրատի «եկեղեցական պատմությունը» թարգմանելու համար<sup>25</sup>, այլ, Սահակ կաթողիկոսի հետ հինգ եպիսկոպոսների թվում գերի է տարվել Կ. Պոլիս՝ որպես հունարենի գիտակ՝ դավանաբանական վեճերը թարգմանելու համար: Ն. Ադոնցը այս փաստը կապում է 692 թ. Կ. Պոլսում հրավիրված Տրուլի եկեղեցական ժողովի հետ, նշելով, սակայն, որ մասնակիցների ցուցակում Հայոց կաթողիկոսի և նրա հետ եղած եպիսկոպոսների ստորագրությունները չկան<sup>26</sup>:

Կաթողիկոսը և նրան ուղեկցող հոգևոր դասը թերևս զգուշավոր պատրվակներով առկախել են իրենց որոշումը քաղկեդոնականություն ընդունելու առթիվ. դրան նպաստեցին Հայաստանում տեղի ունեցած անցքերը:

Արաբական խալիֆայության հարվածների տակ նախկին Արևելահռոմեական տիեզերական կայսրությունից VII դարի վերջին Բյուզանդիայի կազմում (որ կոչվում էր այժմ Ռոմանիա) մնացել էին հազիվ միայն Փոքր Ասիան և Հունաստանը: Հռոմայեցիների (հայկական աղբյուրներում Հռոմոնոց) տերության երբեմնի տիեզերական փառքի վկայություններն էին սոսկ Կոստանդնուպոլսի Տիեզերական մայրաքաղաք հորջորջումը և V դարի առաջին կեսի եկեղեցական պատմագիր Սոկրատ Աքոլաստիկոսի հունարեն «եկեղեցական պատմությունը», որի մեջ հիշատակվում էր Կ. Պոլսին Կոստանդին կայսեր՝ դեռ 324 թ. շնորհած «երկրորդ Հռոմ» կամ «նոր Հռոմ» պատվանունը. դրանով իսկ վավերացվում էր Ռոմանիայի պատմության փառավոր սկիզբը, իսկ Սոկրատը ճանաչվում էր նրա առաջին պատմագիր: Ուստի Սոկրատի Պատմությունը շատ հարգի էր Բյուզանդիայում հռոմայեցիների երկրում, իսկ նրա թարգմանությունը, որևէ երկրի լեզվով, մոլագար Հուստինիանոս Բ կայսեր համար համազոր էր Ռոմանիայի գերիշխանությունը ճանաչելուն: Այս պատճառով նա հարկադրեց կաթողիկոս Սահակ Զորափորեցուն, որը իր հինգ եպիսկոպոսների հետ գերի էր տարվել Կ. Պոլիս՝ մասնակցելու 692 թվի Տրուլի քաղկեդոնական դավանաբանական ժողովին, որպեսզի հունագետ թարգման Փիլոն Տիրակացին պատանդ մնա Կ. Պոլսում՝ Սոկրատի Պատմությունը թարգմանելու, և թույլ տվեց կաթողիկոսին վերադառնալ Հայաստան՝ խափանելու «ինքնակոչ» հայոց իշխան Սմբատ Բագրատունու դաշինքը արաբ խալիֆ Աբդ ալ-Մալիքի հետ:

Առաջին գործը, որ պետք է հոգար Փիլոնը Կ. Պոլսում նախքան թարգմանության անցնելը, «քարտ և մագաղաթ» հայթայթելն էր: Ծանոթանալով Սոկ-

<sup>25</sup> Ա. Սահակյան, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» բնագրի պատմություն, Եր., 2015, էջ 133:

<sup>26</sup> Ն. Ադոնց, Փոքր Սոկրատի հեղինակը, էջ 356:

րատի «Եկեղեցական պատմություն» հունարեն բնագրին՝ նա համոզվեց, որ այդ ծավալի գործն ամբողջությամբ թարգմանելու համար հնարավոր չէր օտարության մեջ բավարար քանակով մագաղաթ հայթայթել՝ սակավության պատճառով: Այս առթիվ Սովորատի հայերեն թարգմանության հիշատակարանում, որի մանրամասն քննությանը կանցնենք ստորև, կարդում ենք. «Թարգմանեաց Փիլոն Տիրակացի առաջին ձեռնարկութեամբ զգիրսն զայս մասնաւոր ծայրաքաղ [արարեալ – Ա. Մ.] ի Սովորատայ Եկեղեցական պատմութենէն. թողեալ զինքնախաւսութիւնս և զթուղթս այլոց, և զճառս յաղագս նուազութեան քարտի և մագաղաթի եղելոյ յաւտարութեան»<sup>27</sup>:

Ուստի և Փիլոնը, նախքան թարգմանության անցնելը, մագաղաթի սակավության պատճառով ստիպված էր «առաջին ձեռնարկութեամբ», այսինքն՝ առաջին գործով, մասնակի կրճատել Սովորատի հունարեն բնագիրը՝ բաց թողնելով «ինքնախաւսութիւնս» (թերևս՝ հեղինակային խոսքերը – Ա. Մ.), «թուղթս այլոց և ճառս» (այլոց նամակները և ճառերը): Ըստ իս, «առաջին ձեռնարկութեամբ» ծայրաքաղ անելու միտքը Փիլոն Տիրակացին ընդօրինակել է Սովորատի Պատմության երկրորդ գրքի առաջաբանի հայերեն թարգմանությունից, որտեղ նույնպես հույն պատմագիրը իր Պատմության առաջին և երկրորդ գրքերում հունարեն համառոտ շարադրել է Ռուփինոսի հռովմայերեն (իմա՝ լատիներեն) «Եկեղեցական պատմությունը»: Այս առիթով Սովորատը մատնանշում է. «այլ և այս գիտելի է, զի ոչ եղաք յառաջնում ստորաստութեանն զնգովականն Արիոսի. զի և ոչ զթագաւորին զթուղթս, այլ զայն միայն մերկ զգործսն յաղագս ոչ բազմաբան լինելոյ պատմութեանն»<sup>28</sup>: Փիլոնը «ստորաստութիւն» ինքնահնար արտասովոր բառը պատճենել է *ὑποχώρεσις* հունարեն գոյականից, որը շատ իմաստների հետ նշանակում է նաև «ձեռնարկություն, նախաձեռնություն, նախապատրաստություն»<sup>29</sup>: Ըստ այսմ, Սովորատը «առաջին ձեռնարկութեան» (նախապատրաստության) մեջ ոչ Արիոսի բանադրանքն է դրել, ոչ էլ թագավորի թղթերը, այլ լոկ միայն գործերը (իրադարձությունները)՝ պատմության մեջ շատախոս շիինելու և ընթերցողներին ձանձուրյք չպատճառելու համար: Իսկ Փիլոնը, հետևելով Սովորատին, կրճատել է ոչ էական մանրամասները՝ մագաղաթի սակավության պատճառով: Շարունակության մեջ Սովորատը մի անգամ ևս տեղեկացնում է. «Սակս այսորիկ որքան կարեւոր համարեցաք, յետ այսորիկ ի ստորասացութեան եղաք: Եւ զայս յառաջնումն արարեալ գիրս, և յորում յետ ձեռնարկութեանն, ասեմ զի և յերկրորդիս առնել փութասցուք»<sup>30</sup>, այսինքն՝ Ռուփինոսից քաղել, ընտրել է

<sup>27</sup> «Առշալոյս Աբարատեան», օրագիր Զմիտնիայ, 23 նոյեմբերի 1868, թիվ 845:

<sup>28</sup> Մեծ Սովորատ, գիրք Բ, գլ. Ա, էջ 116:

<sup>29</sup> Հմմտ. «ստորաստիւն» բառի բացատրությունը՝ Հ. Գ. Աւետիքեան, Հ. Խ. Սիւրմելեան, Հ. Մ. Ազեղեան, Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, հ. երկրորդ, Վենետիկ, 1837, էջ 750:

<sup>30</sup> Մեծ Սովորատ, գիրք Բ, գլ. Ա, էջ 116:

ինչ-որ կարևոր է համարել (հունարեն թարգմանելու համար): Համառոտման երկու դեպքն էլ Փիլոնը շատ դիպուկ անվանում է «ծայրաքաղ առնել», որ գրաբարում երկակի իմաստ ունի՝ թե՛ «այսուայն տեղից կրճատել» և թե՛ «կարևորը քաղել, ընտրել»<sup>31</sup>, ինչպես Սոկրատն է երկակի համառոտել: Այսպիսով Սոկրատը ծայրաքաղ է արել Ռուփինոսի լատիներեն «եկեղեցական պատմությունը»՝ «յաղագս ոչ բազմաբան լինելոյ պատմութեանն», իսկ Փիլոնը, հետևելով Սոկրատին, ծայրաքաղ է արել նրա «եկեղեցական պատմությունը»՝ «յաղագս նուազութեան քարտի և մագաղաթի յաւտարութեան»: Այլ կերպ՝ Փիլոնի առաջին գործն է եղել մասնակի համառոտել հունարեն բնագիրը, որից հետո միայն ձեռնամուխ է եղել հայերեն թարգմանության:

Սակայն «առաջին ձեռնարկութեամբ» ծայրաքաղ անելու միտքը բանասիրության մեջ տեղիք է տվել զանազան արտառոց «տարակարծութեանց», և «առաջին ձեռնարկությունից» առաջ է եկել և «երկրորդ ձեռնարկությունը»: Անգլիացի հայագետ Ֆ. Կոնիբերը «առաջին ձեռնարկութիւն» ասելով հասկացել է Սոկրատի ամբողջական թարգմանությունը, իսկ «երկրորդ ձեռնարկութիւն» է անվանում Փիլոնի համառոտ թարգմանությունը: Ճիշտ նույն կերպ Ն. Ադոնցը «առաջին ձեռնարկութեան» տակ հասկանում է Սոկրատի ամբողջական հայերեն «եկեղեցական պատմությունը», որ թարգմանել է Փիլոն Տիրակացին, իսկ «երկրորդ ձեռնարկութիւն» է համարում Սոկրատի համառոտ թարգմանությունը, որ նա վերագրում է ոմն Հակոբ Ուռհայեցու: Մխիթար Այրիվանեցու ժամանակագրության մեջ՝ 641 թվականի տակ հանդիպելով մի անակնկալ զուգահեռության՝ «Փիլոն Տիրակացի: Յակոբ Ուռհայեցի արար զնոր թարգմանութիւն», անվանի բանասեր պատմաբանը իրեն ոչ հատուկ հապճեպություն է գրակացնում է. «Հազիվ թե բացատրության պետք կա: Ժամանակագիրը հայտնում է, որ այսինչ թվին Փիլոն Տիրակացին թարգմանել է Սոկրատը և հիշում ի դեպ, որ Հակոբ Ուռհայեցին արել է երկրորդ թարգմանությունը, այսինքն՝ Փոքր Սոկրատը: Մնում է պարզել, թե ո՞վ է Հակոբ Ուռհայեցին»<sup>32</sup> (ընդգծված բառերը Ադոնցի հավելածն են): Եվ Մատթեոս Ուռհայեցու ժամանակագրության մեջ պատմաբանը մատնացույց է անում «մի Յակոբ գիտնական վարդապետ, որ կնքել է իր մահականացուն խորին ձերությամբ մեջ Ուռհայում, Հայոց 534=1085 թվին»: Բայց Ադոնցի տեսակետը միանգամայն խնդրահարույց է, քանի որ Մատթեոս Ուռհայեցին հիշյալ Հակոբին անվանում է Քարափնեցի և Սանահնեցի<sup>33</sup>, իսկ ապրած ժամանակի հարցին Ն. Ադոնցը առհասարակ կարևորություն չի տալիս՝ հակառակ իր սովորական

<sup>31</sup> Հ. Գ. Աւետիսեան, Հ. Խ. Սիււմելեան, Հ. Մ. Աւգերեան, Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, Բ. առաջին, Վեներիկ, 1836, էջ 1006:

<sup>32</sup> Ն. Ադոնց, Փոքր Սոկրատի հեղինակը, էջ 353:

<sup>33</sup> Մատթեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898, էջ 161:

բժախնդրություն: Արդյունքում Փիլոնի գործակից և ժամանակակից Հակոբ Ուռհայեցին ոչ թե Մատթեոս Ուռհայեցու մատնանշած Հակոբ Քարափնեցի կամ Սանահնեցի կոչվածն է, որ ապրել է Փիլոնից շորս դար հետո և ոչ մի կերպ չի առնչվում Սովորատի Պատմության հետ, այլ իրականում Այրիվանեցու հիշատակածը՝ իսկապես Փիլոնին ժամանակակից Հակոբ Եղեսացին կամ Ուռհայեցին՝ ազգով ասորի, որ նորոգել է ասորերեն լեզուն և նոր թարգմանել ասորերեն Սուրբ Գիրքը: Սրա մասին հիշատակում է Միքայել Ասորին<sup>34</sup>, դրա համար էլ թերևս Հակովբ Ուռհայեցի անունով մտել է Մխիթար Այրիվանեցու ժամանակագրության մեջ:

Սրան հակառակ, Ա. Սահակյանը կարծում է, որ նշված երկու հիշատակարանները պատկանում են Թովմա դպրին, որը Փիլոնի վերադարձից հետո Ներսես Կամսարականի նստավայր Շիրակում մաքրագրել է Սովորատի թարգմանությունը Միղբեստրոսի Վարքի հետ նույն ձևագրում, Փիլոնի ներկայությունը՝ «հիշատակագրելով թե՛ Սովորատի, թե՛ Սեղբեստրոսի վարքի թարգմանիչների գործերն ու դրանց հանգամանքները»<sup>35</sup>: Ըստ այսմ, Ա. Սահակյանը «առաջին ձեռնարկութեամբ» ասելով հասկացել է հեղինակի «սևագիրը», որը «երկրորդ ձեռնարկութեամբ» միայն պետք է մաքրագրվեր և մատուցվեր իբրև գրիչների ընդօրինակման համար պատրաստի գաղափար ձեռագիր<sup>36</sup>: Եթե մատենագրության մեջ յուրաքանչյուր հեղինակի նորավարտ գործն իրոք կոչվեր «առաջին ձեռնարկութիւն», ապա դարերի ընթացքում կունենայինք անհամար թվով գրչագրեր, որոնց հիշատակարաններում գրիչներն իրենց մաքրագիր ձեռագրերը նույն իրավունքով պիտի կոչեին «երկրորդ ձեռնարկութիւն»: Նման բան չէր կարող լինել այն պարզ պատճառով, որ «առաջին ձեռնարկութիւն» տվյալ պարագայում բոլորովին չի նշանակում սևագիր: Ն. Ադոնցը գտնում է, որ Փիլոնի երկու հիշատակարաններն էլ շարագրված են երրորդ դեմքով, ուստի նրա գրչին չեն պատկանում, այլ ուշ ժամանակի մի անձանոթ գրիչ խմբագրել է դրանք ամփոփ ձևով և վերագրել Փիլոնին<sup>37</sup>:

Այդ հիշատակարաններից առաջինը հետևյալն է՝

«Յամի վեց հազար երրորդի երկերիւր երրորդի չոր[ը]որդի կենցաղումս անցաւորի որպէս ունի ժամանակագրութիւն սուրբ Սոփի աւագ եկեղեցի տիեզերական մայրաքաղաքին Կոստանդնուպոլսի: Յեւթն հարիւրերորդի չորրորդի Քրիստոսի գալստեանն, և ի հարիւր քառասուն և ի չորս թուականին. ի յիններորդումն Ընդիքտիոնին յառաջնում ամի թագաւորութեանն Եր[ը]որդ Աւոնի Ինքնակալի աւգոստոսի:

<sup>34</sup> Ժամանակագրութիւն Տեառն Միխայելի Ասորաց պատրիարքի, համեալ ի հնագոյն գրչագրէ, Երուսաղէմ, 1871, էջ 3-4:

<sup>35</sup> Տէ՛ս Ա. Սահակյան, նշվ. աշխ., էջ 133:

<sup>36</sup> Նույն տեղում:

<sup>37</sup> Ն. Ադոնց, Փոքր Սովորատի հեղինակը, էջ 355:

Թարգմանեաց Փիլոն Տիրակացի առաջին ձեռնարկութեամբ զգիրսն զայս մասնաւոր ծայրաքաղ [արարեալ – Ա. Մ.] ի Սոկրատայ եկեղեցական պատմութենէն. թողեալ զինքնախաւսութիւնս և զթուղթս այլոց, և զճառս յաղագս նուագութեան քարտի և մագաղաթի եղելոյ յաւտարութեան»<sup>38</sup> :

Մինչև այժմ ուսումնասիրողները առանձնակի նշանակութիւն չեն տվել այս վավերագրի սկզբում տրված թվականներին. դրանց մասնակի անդրադարձել է Ն. Ադոնցը՝ մատնանշելով, սակայն, որ Աշխարհի Արարչագործութեան Ալեքսանդրյան տոմարը և Քրիստոսի Գալստյան թվականը ուշ է գործածվել նույնիսկ եվրոպական ժամանակագրութեան մեջ, և որ դրանք հետագայում պատահաբար են հայտնվել Փիլոնին վերագրվող հիշատակարանում: «Փիլոնի բուն հիշատակարանները չեն պահված, – մատնանշում է պատմաբանը, – այլ հետին գրիչներից մեկը ամփոփել է նրանց բովանդակութիւնը, և իր կողմէն ավելացրել է Քրիստոսի Գալստյան թվականը Ալեքսանդրյան տոմարով, հակառակ Փիլոնի գործածած Կոստանդնուպոլսի տոմարի»<sup>39</sup> : Անձանոթ գրիչը Ալեքսանդրյան տոմարով (5500 տարի) ստացել է Քրիստոսի Գալստյան 704 թվականը, որը ըստ Ադոնցի պետք է լիներ 696՝ Կոստանդնուպոլսի 5508 տոմարի դեպքում: Իմ մեկնաբանումը միանգամայն այլ է մինչ այժմ տրված բոլոր բացատրութիւններից: Ըստ իս, դա ոչ թէ Փիլոնի հիշատակարանն է, այլ Բյուզանդիայում ընդունված վաղ միջնադարյան գրադարանային գործի մի հագվազուտ վկայական կամ հավաստագիր, որին կցվել է նաև տեղեկանք՝ բնագրի համեմատ թարգմանչի թույլ տված էական շեղումների մասին: Կ. Պոլսի գրադարանում Սոկրատի թարգմանութիւնն ավարտելու առթիվ գրադարանի տեսուչը, ընդունված կարգի համաձայն, Փիլոն Տիրակացուն հանձնել է հունարեն հավաստագիր առ այն, որ նա Սոկրատի թարգմանութիւնն ավարտել է 695 թ.՝ տարեթիվը նշելով Բյուզանդիայում ընդունված Աշխարհի Արարչագործութեան և Քրիստոսի Գալստյան (ոչ թէ Հայտնութեան – Ա. Մ.) տոմարներով, որին հաջորդում է Հայոց 144 (695) թվականը (նշվում էր այն երկրի տոմարը, որտեղից ժամանել էր գրադարանի այցելուն), ինչպես և Ինդիկտիոնի իններորդ տարում (դարձյալ 695 թ.) Լևոն Բ ինքնակալ Օգոստոս կայսեր գահակալութեան առաջին տարին:

Յուրաքանչյուր պաշտոնական թուղթ կամ իրադարձութիւն թվագրելիս պարտադիր նշվում էր իշխող բյուզանդական կայսեր գահակալութեան տարին՝ Ինդիկտիոնի տվյալ տարվա հաշվարկով: Ինդիկտիոնը հունարեն Զատիկական ժամանակագրութեան մեջ ամրագրված՝ զլիսահարկի 15-ամյա շրջափուլ էր,

<sup>38</sup> Հիշատակարանը բերում եմ ըստ՝ «Աւշարոյս Աւարատեան», օրագիր Զմիւռնիայ, 23 նոյեմբերի 1868, թիվ 845, որն ավելի անաղարտ է պահպանել Փիլոնի հիշատակարանը, քան Մեսրոպ վարդապետի «Յառաջաբանում» (էջ ԺԷ) տպագրված տեխտը ըստ Երուսաղեմի օրինակի:

<sup>39</sup> Ն. Ադոնց, Փոքր Սոկրատի հեղինակը, էջ 355:

որով պատմական ժամանակաշրջանը դիտվում էր իբրև 15-ամյա սերունդների հարածուն շղթա՝ սկիզբը հաշվելով Կոստանդինոս Ա կայսեր Օգոստոս ինքնակալ հռչակվելու առաջին տարուց՝ 312/3 թվականի մարտի 21-ից: Այսպես՝ Լևոն Բ ինքնակալ Օգոստոս կայսեր գահակալության առաջին տարին դրված է Ինդիկտիոնի իններորդ տարում՝  $311 + 25 \times 15 + 9$  տարի = 695 թ.:

Հակառակ Ն. Ադոնցի դիտողության, թե «Քրիստոսի Գալստյան թվականը գործածական չէր ոչ միայն Փիլոնի ժամանակ, այլ և հետագա դարերում»<sup>40</sup>, այժմ, Թեոփանես Խոստովանողի հունարեն *Chronographia* (ժամանակագրություն) պատմական երկը ներգրավելով, ցույց կտամ, որ մեր վավերագրում ոչ մի թվային աղավաղում չկա:

695 թվականի հայերեն վկայականում պահպանված Տիեզերական մայրաքաղաք Կոստանդնուպոլսի Սուրբ Սոփիա Մեծ եկեղեցու տոմարի և բյուզանդական ժամանակագիր Թեոփանես Խոստովանողի օգտագործած տոմարի բաղդատումից բխում են կարևոր տոմարային և պատմական եզրահանգումներ, որոնք առաջին անգամ են ներկայացվում հայ և օտարագրի բյուզանդագետների ուշագրությունը: Հիրավի, զարմանքի արժանի է տարեթվերի այն հարաբերակցությունը, որ առկա է միմյանց հետ ոչ մի կապ չունեցող երկու վաղեմի գրավոր աղբյուրներում:

Թեոփանեսի ժամանակագրությունը հաստատում է, որ մեր ձեռքը հասած Կ. Պոլսի գրադարանի հայերեն վկայականում նշված թվականները միանգամայն համերաշխ են VII դարավերջի բյուզանդական պաշտոնական ժամանակագրությանը: Մեր վկայականում այդ ժամանակագրությունը կոչված է՝ «Տիեզերական մայրաքաղաք Կոստանդնուպոլսի Սուրբ Սոփիա առաջ եկեղեցու կենցաղում անցաւորի ժամանակագրութիւն»: Հունարեն հավաստագիրը կամ վկայականը պարունակել է իսկական որոգայթ՝ բյուզանդական քաղկեդոնիկ ոգով: Աշխարհի Արարչագործության ոչ մի ժամանակագրության մեջ չի նշվում «կենցաղում անցաւորի» արտահայտությունը: Ըստ իս, այս բառերը հունարեն վկայականում վերաբերել են Քրիստոսին: Քանի որ Բյուզանդիայում, քաղկեդոնական ուսմունքի համաձայն, Քրիստոս ուներ երկու բնություն՝ աստվածային և մարդկային, ուստի, Մարիամ Կույսից ծնվելով, Քրիստոս դարձավ «կենցաղում անցաւոր», այն է՝ սովորական մահկանացու:

Ըստ այսմ, Քրիստոսի Գալստյան 704 թվականը հունարենում կոչվել է «կենցաղում անցաւոր Քրիստոսի Գալստեան տարի»: Հավաստագիրը կամ վկայականը հայերեն թարգմանելիս, խույս տալով քաղկեդոնական որոգայթից, Փիլոնը «յեւթն հարիւրերորդի չորրորդի կենցաղում անցաւոր Քրիստոսի Գալստեանն» արտահայտությունից «կենցաղում անցաւոր» բառերը բարձրացրել է վերև՝ «Յամի վեց հազար երրորդի երկերիւ երրորդի չոր[ւ]որդի

<sup>40</sup> Նույն տեղում:



կենցաղումն անցաւորի ժամանակագրութիւն»): Այս վկայականից որոշ ուսումնասիրողներ հանիրավի եզրակացրել են, թէ թարգմանիչը Կ. Պոլսում եղած ժամանակ քաղկեդոնականութիւնն է ընդունել:

Փաստորեն, Սուրբ Սոփիա եկեղեցու և Թեոփանեսի ժամանակագրութիւնները միանման ընդունում են Աշխարհի Արարչագործութեան միայն Ալեքսանդրյան տոմարը, որ տևել է 5500 տարի – Թեոփանեսի մոտ Աշխարհի Արարչագործութեան 6188-րդ տարին Քրիստոսի Մարդեղութեան 688 թվականն է<sup>41</sup> 6188–688= 5500, նույն կերպ էլ հայերեն վկայականում առկա Սուրբ Սոփիայի ժամանակագրութեան 6204-րդ տարին Քրիստոսի Գալստյան (ոչ թէ Հայաճառքյան) 704 թվականն է՝ 6204–704= 5500: Ուրեմն, երկուսի հիմքն էլ Ալեքսանդրյան տոմարն է, ոչ թէ ինչ-որ այլ «Կոստանդնուպոլսի տոմար»:

Հետաքրքիր զուգահեռություններ թե՛ Կ. Պոլսի գրադարանի հայերեն վկայականը, և թե՛ հույն Թեոփանես Խոստովանողը՝ իբրև VII դարավերջի ուշագրավ իրադարձություն, նշում են Բյուզանդիայի Լեոն կամ Լեոնտիոս կայսեր գահակալության առաջին տարին<sup>42</sup>, որ ըստ վկայականի, տեղի է ունեցել «յիններորդում Ընդիքտիոնի», այն է՝ հռոմեական Տիրոջ տարվա (Anno Domini) 695 թվականին, իսկ ըստ Թեոփանեսի՝ հռոմայեցիների Լեոնտիոս կայսեր առաջին տարին է Քրիստոսի Մարդեղութեան 688 թվականը<sup>43</sup>: Հետևապես Բյուզանդական տոմարով Քրիստոսի Գալստյան 688 թվականը զուգահեռվում և նույնանում է հռոմեական 695 թվականին:

Ինչ վերաբերում է Քրիստոսի Մարդեղութեան (իմա՝ Հայտնութեան) 688 թվականի և Քրիստոսի Գալստյան 704 թվականի տարբերությունը, որ կազմում է 16 տարի (նույն տարբերությունն առկա է նաև Աշխարհի Արարչագործութեան 6204 և 6188 թվերի միջև), ապա այդ հավելյալ 16 տարին, որի բացակայությունը Թեոփանեսի մոտ էս հիմնավորում եմ նրա «Խոստովանող» մակդիրով, Հիսուսի մանկության տասներկու և վերջին չորս (Մկրտությունից մինչև Խաչելություն) տարիների գումարն է, որ Քրիստոս ապրել է երկրի վրա իբրև մահկանացու մարդ, կենցաղում անցաւոր ըստ քաղկեդոնական դավանանքի, որ մերժվում է Քրիստոսի Հայտնությունը դավանող բոլոր քրիստոնյաների, այդ թվում հայերի կողմից:

Իսկ ինչո՞վ բացատրել, որ Բյուզանդական ժամանակագրությունը չի զուգընթանում հռոմեականի հետ և Թեոփանեսի մոտ Քրիստոսի Մարդեղութեան 688 թվականը յոթ տարով էտ է ընկնում Հռոմեական Տիրոջ տարվա 695 թվականից – դրա բացատրությունը մեկն է: Քանի որ Աշխարհի Արարչագործութեան Ալեքսանդրյան տոմարը բյուզանդական եկեղեցին է փոխառել հո-

<sup>41</sup> Թեոփանես Խոստովանող, ժամանակագրություն, էջ 81:

<sup>42</sup> Նույն տեղում:

<sup>43</sup> Նույն տեղում:

մեականից, ապա Տիեզերական մայրաբաղաճ Կոստանդնուպոլսի անկախությունը Հռոմի նկատմամբ ցուցադրելու համար Աշխարհի Արարչագործության սկիզբը դրել է յոթ տարով ավելի ուշ, քան Հռոմի Ալեքսանդրյան տոմարը – ըստ այսմ՝ Հռոմեական կամ Ալեքսանդրյան տոմարի ավարտը՝ 5500 թվականը, զուգահիստում է Բյուզանդական ժամանակագրության 5493 թվականին: Այդ թվականը արդարանում է նաև, երբ Թեոփանես Խոստովանողի օգտագործած տոմարը համեմատում ենք գրեթե նրան ժամանակակից մեր ունեցած հայերեն վկայականի տվյալների հետ՝ 6188–695=5493: Այսինքն՝ Հռոմեական կամ Բուն Ալեքսանդրյան տոմարի 5501 թվականը (որ է՝ Բյուզանդական տոմարի 5494թ.), Քրիստոսի Հայտնության առաջին տարին է կամ մեր թվարկության առաջին տարին: Իսկ Բյուզանդական քաղկեդոնական տոմարում Քրիստոսի Գալստյան առաջին տարին զուգահիստում է Ալեքսանդրյան տոմարի 5508 թվականին: Այս է, որ բյուզանդագետները անվանում են «Կոստանդնուպոլսի տոմար», որ ճիշտ չէ, քանի որ 5508 թվականը Հռոմեական տոմարի կամ մեր թվարկության ութերորդ տարին է:

Ասվածից հետևում է, որ այսպես կոչված Հռոմայեցիների (հայկական աղբյուրներում՝ Հռոմոց) ժամանակագրությունից օգտվելիս անհրաժեշտ է Թեոփանես Խոստովանողի նշած թվականին ավելացնել յոթ տարի՝ մեր թվարկության ճիշտ տարեթիվը որոշելու համար: Զարմանք է հարուցում, թե բյուզանդական գրադարանային գործի այս եզակի վավերագիրը իր անըմբռնելի տարեթվերով ինչպե՞ս է հայ մատենագրության մեջ 13 դար շարունակ արտագրվելով՝ մնացել անաղարտ, ենթարկվելով ամեն տեսակ որակումների, որի համար նույնիսկ Փիլոն Տիրակացին, կաթողիկոս Սահակ Զորափորեցին և ուրիշներ հանիրավի մեղադրվել են քաղկեդոնականության մեջ:

Իր աշխատության մեջ Ա. Սահակյանն առաջ է քաշում մի տեսակետ, ըստ որի՝ VII դարի վերջին ներսեհ Կամսարական իշխանը հավակնություններ ուներ ոչ միայն Հայաստանի դեռևս վաղուց կորցրած արքայական գահի, այլև հատկապես Երանշահի, ավելի պարզ, Իրանի գահի նկատմամբ, որ վերացել էր 652 թ. Սասանյանների հարստության անկումով: Ըստ այս վարկածի՝ Կամսարական իշխանը, որին Բյուզանդիայի Հուստինիանոս Բ կայսրը շնորհել էր Ապոհյուպատ պատրիկի տիտղոս, հանձնարարություն է տալիս Սովորատի «Եկեղեցական պատմության» թարգմանիչ Փիլոն Տիրակացուն «Կամսարականների գաղափարախոսական նոր ծրագիրն արտահայտելու համար»՝ Մովսես Խորենացու Հայոց պատմության Բ գրքի Ի է գլխից սկսած, որի վերջնակետն է Բ գրքի Դ գլուխը, տասը հատված ավելացնել՝ ցույց տալու համար այդ տոհմի ժառանգական իրավունքը Շիրակի ու Արշարունիքի նկատմամբ և նրանց թագավորական ծագումը՝ դրանով իսկ ուղղակի հաստատելու այն վաղեմի իրավունքը, որը, ըստ ավագության կարգի, Կամսարականները ունեն Երանշահի

արքայական գահի նկատմամբ<sup>44</sup>: Ներսէ՛հ Կամսարականի այս առաջադրանքի հիմքում ընկած է այն պատկերացումը, իբրև Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմութեան» մեջ որևէ խոսք չի եղել ո՛չ Պահլավիկ ցեղերի ծագման, ո՛չ Կարենյաններից սերած Պերոզամատի ու Կամսարի, ո՛չ էլ նրա անունով Հայաստանում հիմնած նախարարական տան և ժառանգական կալվածների մասին: Իրականում նշված բոլոր տասը հատվածներն ի սկզբանե եղել են Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմութեան» մեջ և Բ գրքի անկապտելի դրվագներն են, ուստի դժվար է համաձայնել հետագա ընդմիջարկման մասին դրույթի հետ՝ բացի հետևյալ կետից: Մովսես Խորենացին որևէ տեղ իր ամբողջ Պատմութեան մեջ չի նշում, թե Կարենյան Պահլավից սերող հայ Կամսարականների թագավորական ծագումը նրանց երբևէ իրավունք է վերապահել «ըստ ավագութեան կարգի հավակնություն ունենալ Երանշահի արքայական գահի նկատմամբ»: Եվ հենց այս պատճառով էլ Փիլոնի ենթադրյալ «ընդմիջարկումների» մեջ էլ այդպիսի կետ չկա: Խորենացու Պատմութեան մեջ շատ նախարարական տներ կան, որոնք տարբեր տոհմային ավանդությունների համաձայն՝ սերում էին օտար ազգերի թագավորական տներից, բայց նրանցից ոչ ոք չէր հավակնում դառնալ Բաբելոնի, Ասորեստանի, Չինաստանի, Իրանի և այլ երկրների արքայից արքա:

Այժմ կանգնադառնամ Խորենացու Պատմութեան Գ գրքում եղած Արշարունի (Կամսարական) նախարարների արքայական ծագումից բխող արտոնությունների և Հայաստանում ունեցած բարձր դիրքի հարցին: Եթե Կամսարականները VII դարի վերջին, իրոք, Հայաստանում այդքան հեղինակություն և թագավորական պատվի արժանիք ունեին, ապա շատ ավելի արժանապատիվ կլինե՛ր իրենց նպատակները իրագործելու համար հենվել նրանց թագավորական զարմերի մասին Պատմահոր բնագրում առկա հետևյալ հավաստի վկայությունների վրա:

Ըստ Խորենացու, Կամսարականները սերում էին Կարենյան Պահլավի տոհմից, որոնք, ինչպես երեք Պահլավ ցեղերը Պարսկաստանում, համարվում էին բոլոր նախարարներից առաջինը և ավելի պատվական. «որպէս զի լինել նոցա պատուականագոյն և առաջին քան զամենայն նախարարութիւնս Պարսից»<sup>45</sup>: Ուստի որպես Կարենյան Պահլավի շառավիղ, Կամսարականները ևս Հայաստանում ժառանգել էին նրանց թագավորական ծագումը, և նախարարների մեջ թագավորից հետո առաջինը լինելու պատիվը՝ «որպէս գլխաւորի և յոյժ պատուականի յետ արքայի»<sup>46</sup>: Այդ իրավունքը գործադրվում էր միայն երկրում

<sup>44</sup> Ա. Սահակյան, նշվ. աշխ., էջ 123, 125-126:

<sup>45</sup> Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Մ. Աբեղեան և Ա. Յարութիւնեան, Տիփլիս, 1913, գիրք Երկրորդ, գլ. ԻԸ, էջ 146:

<sup>46</sup> Նույն տեղում, գիրք Երրորդ, գլ. Ժ, էջ 268:

անիշխանության ժամանակ, ինչպես և թագավորի հարկադիր բացակայության դեպքում (ինչպես Արշակ Բ-ի աքսորն էր Անհուշ բերդում): Այդ բարձրագույն պատվին Կամսարականները Մեծ Հայքի արքունիքում արժանացել էին առաջին հերթին հայ Արշակունի թագավորների նկատմամբ նրանց նախնի Կարենյանների ցուցաբերած հավատարմության համար: Այսպես, Խոսրով փոքր թագավորի մահից հետո, Վրթանես եպիսկոպոսապետը Հայոց աշխարհը և Հայոց նախարարներին՝ զորքերով ու զորապետներով, հանձնեց Արշավիր Կամսարականին՝ «որպէս գլխաւորի և յոյժ պատուականի յետ արքայի», և իր հետ առնելով Խոսրովի որդի Տիրանին, գնաց Կոստանդնուպոլիս Կոստանդ թագավորի մոտ՝ հոր փոխարեն նրան Հայոց թագավոր կարգելու<sup>47</sup>:

Կամսարականներին Մեծ Հայքի արքունիքում շնորհված բարձր դիրքը և «պատվականագույն» տիտղոսը Հայաստանի բաժանումից հետո (387թ.) հարգվում էր նաև Հռոմեական գերիշխանության տակ անցած Արևմտյան նահանգներում: Ինչպես նշում է Պատմահայրը, երբ Արշակ Գ թագավորը հյուժախտից վախճանվեց Եկեղյաց գավառում, Գազավոնը, որ հոր կողմից սերում էր Կամսարական տոհմից, իսկ մոր կողմից՝ Արշակունյաց, առաջնորդում էր հունաց բաժնի հայ նախարարներին<sup>48</sup>: Որ Գազավոնն իսկապես հայ նախարարների առաջնորդն էր, հաստատում է Թեոդոս Մեծ կայսեր 387 թ. հրովարտակը «Թագի ոսկու մասին», ուղղված Գադգանային՝ Մեծ Ծովքի սատրապին. *Gaddanae satrapae Sophanenaе*, որին ես նույնացնում եմ հիշյալ Գազավոնի հետ՝ *Gadda(o)nas = Gazaonas: D → z* փոխարկումը հանդիպում է շատ դեպքերում՝ *Dadim(a) = Dazimon* (քաղաք), *Mediolanon = Meziolanon* (Միլան), *Beladhuri = Belazori* (արաբ պատմագիր), ռամադան = ռամզան (մահմեդական տոն)<sup>49</sup>: Կառլ Գյուտերբոկը ևս կարծում է, որ, ըստ Թեոդոս Մեծի հիշյալ հրովարտակի (էդիկտ), կայսրերը Մեծ Ծովքի սատրապին համարում էին մյուս սատրապների գլուխ և ներկայացուցիչ<sup>50</sup>: Խորենացուց վերը բերված վկայությունները Արշավիր և Գազավոն Կամսարականների առաջնորդ լինելու մասին՝ թույլ են տալիս եզրակացնել, որ դեռ IV դարում Հայաստանում գործում էր առաջին իշխան Հայոց տիտղոսը, որը «առաւել թագաւորազն» նախարարին իրավունք էր վերապահում կառավարել երկիրը թագավորի բացակայումբ կամ թագավորական իշխանության անկումից հետո՝ «որպէս գլխաւորի և յոյժ պատուականի յետ արքայի»: Ես «առաջին իշխան Հայոց» տիտղոսը ցույց եմ տվել վաղ հայկական մի վավերագրում

<sup>47</sup> Նույն տեղում:

<sup>48</sup> Նույն տեղում, գիրք երրորդ, գլ. ԽԸ, էջ 317, 318:

<sup>49</sup> Ա. Մուշեղյան, *Մովսես Խորենացու դարը*, Եր., 2007, էջ 326:

<sup>50</sup> K. Güterbock. *Römisch Armenien und die römischen Satrapien im vierten bis sechsten Jahrhundert*, Königsberg, 1900, S.32.

Հայոց նախարարների Գահնամակում<sup>51</sup>, որի մեզ հասած բնագիրը հաստատվել է (ըստ իմ հաշվարկի) 434-435 թթ.՝ Պարսից արքայից արքա Վուամի (Վահրամ 5-րդ) 17-րդ (Ժէ) տարում, քաղոց ամսին<sup>52</sup>, և դա համապատասխանում է 428 թվականից հետո Հայաստանում հաստատված մարզպանության վարչաքաղաքական իրավիճակին, երբ վերացել էր Արշակունյաց թագավորությունը: Գահնամակում առաջին իշխան Հայոց պատվանունը պատկանում է հորխոռունի Մաղխազին. Մաղխազը արքունի թիկնազորի պետն էր հորխոռունյաց տոհմից, և նրա գահը նախարարների շարքում չորրորդն է եղել, իսկ նոր հաստատված Գահնամակում բարձրացվել է վերտառության մեջ որպես «Առաջին իշխանն Հայոց և Մաղխազն», որից հետո թվարկվում են նախարարների գահերը. «ա. Սինեաց տէր, բ. Ասպետն, գ. Արծրունեաց տէր, (դ. Մաղխազունի – ն. Ադոնցի հավելումը), դ. Մամիկոնէից տէր» և այլն:

Գահնամակի ներածության մեջ «Ի քաղոց ամսոյ ժէ» բոլոր ուսումնասիրողները, այդ թվում և Ստ. Մալխասյանցը, թարգմանում են «Քաղոց ամսի 17-ին»: Իրականում ժէ ամսաթիվ չէ, այլ Վուամ արքայից արքայի թագավորության 17-րդ տարին: Ըստ այսմ, Սահակ Պարթևը Գահնամակի ներածության մեջ հայտնում է, թե ինքը Տիգրանում Արտաշիր արքայի դիվանում տեսել է Ռամական նամակը (իմա՝ Գահնամակը) Վուամ արքայից արքայի 17-րդ տարվա (434 թ.) քաղոց ամսին. «Ես զՌամականն զնամա զոր Արտաշիր ի դիւանին տեսի ի քաղոց ամսոյ ժէ: Եւ<sup>53</sup> Վուամայ արքայից արքայի եւ բարերարի...»:

Անկասկած, Գահնամակի նախորդ խմբագրության մեջ, որ մեր ձեռքը չի հասել, առաջին իշխան Հայոց պատվանունը (հորխոռունի Մաղխազից առաջ) շնորհված է եղել Կամսարական նախարարին: Հայաստանի բաժանումից հետո, IV դարի վերջին, երբ Շապուհ Երկայնակյացի որդի Արտաշիրը ըմբոստության համար Հայոց հոսարով Գ թագավորին գերի էր տանում Տիգրոն, ճանապարհին շղթայված Հայոց թագավորին ազատելու փորձի համար Կամսարական և Ամատունի իշխանները մահապատժի ենթարկվեցին, որի հետևանքով առաջին իշխան Հայոց պատվանունը շնորհվեց հորխոռունյաց նախարարին, որը կոչվում էր նաև Մաղխազ: Բայց հետագայում, տեղի տալով Սահակ Պարթև կաթողիկոսի թախանձանքին՝ Արքայից արքա Արտաշիրը Կամսարական և Ամատունի տոհմերի մնացորդներին վերադարձրեց հարքունիս գրաված կալվածները՝ արժանացնելով նրանց ավելի ցածր գահի: Այս է պատճառը, որ մեր ձեռքը հասած հիշյալ Գահնամակում առաջին իշխան Հայոց տիտղոսը շնորհված է Մաղխազին, իսկ Կամսարական իշխանը և Ամատունի տերը գրավում են ԺԲ և ԺԾ գահերը:

<sup>51</sup> Н. Адонцъ, *Армения в эпоху Юстиниана*, СПб, 1908, сс. 249-250.

<sup>52</sup> Ա. Մուշեղյան, Մովսես Խորենացու դարը, էջ 327:

<sup>53</sup> «Ժէ: Եւ» պետք է ուղղել՝ «Ժէ ամի»:

Ինչպես տեսնում ենք, դեռ IV դարում Կամսարական իշխաններին շնորհված բարձրագույն պատիվը հաստատվում է կողմնակի հազվագյուտ վավերագրերով, ինչպիսիք են Թեոդոս Մեծ կայսեր հրովարտակը և Հայոց նախարարների Գահնամակը:

Նշված և շատ ուրիշ դրվագներ ի ցույց են դնում Կարենյանների և նրանց հետնորդ Կամսարականների անմնացորդ հավատարմությունը Հայոց Արշակունի թագավորներ խոսրով Մեծին, նրա որդի Տրդատ Մեծին, խոսրով Գ-ին:

Բերված վկայությունները մեզ թույլ են տալիս ենթադրել, որ շատ ուսյալ Ներսես Կամսարական պատրիկը խորենացու Պատմության երրորդ գիրքը չի կարգացել, այլապես կպատվիրեր Փիլոն Տիրակացուն այդտեղից ջնջել բոլոր այն հատվածները, որոնց մեջ Սասանյան արքայից արքաները՝ Արտաշիր Պապականից մինչև Շապուհի որդի Արտաշիրը, խիստ թշնամանք են տածում իրենց դեմ ըմբոստացող և Հայաստան փախչող Կարենյանների և նրանց շառավիղ Կամսարական իշխանների հանդեպ՝ կոտորելով և տիկ հանելով նրանց: Ինչպես կարող էր Սասանյանների ատելությունն արժանացած այսպիսի նախնիներով Ներսես Կամսարական պատրիկը VII դարի վերջին հավակնել Երանշահրի ենթադրյալ արքայից արքայի գահին:

Եվ, վերջապես, եթե խորենացու Պատմության մեջ Փիլոնն է Ներսես Կամսարականի պատվերով հատվածներ ավելացրել Կամսարականներին շնորհված տոհմային ժառանգության (Շիրակի և Արշարունիքի), Հայաստանում նախարարների մեջ նրանց ունեցած բարձր դիրքի մասին, ապա V դարի մեր մյուս նշանավոր պատմիչ՝ Փավստոսի Բուզանդարանում ո՞վ է ընդմիջարկումներ հավելել Արշավիր Կամսարականի և նրա տոհմակիցների բարձր դիրքի մասին: Այսպես, ըստ Փավստոսի, պատերազմում սպարապետ Վաչե Մամիկոնյանի նահատակվելուց հետո, քանի որ նրա որդի Արտավազը անշափահաս էր, Տիրան թագավորը զորավարությունը հանձնեց Արշավիր Կամսարականին՝ Շիրակի և Արշարունյաց գավառի իշխանին, և Սյունյաց իշխան Անդոկին<sup>54</sup>: Իսկ երբ Ատրպատականի մարզպան Վարազ Շապուհը, Հայաստան գալով, խաբեությունը խնդրեցում շղթայեց Հայոց Տիրան թագավորին և գերի տարավ Պարսից երկիր, հայոց ավագանին հունաց (Կոստանդ) կայսեր մոտ ուղարկեց մեծ նախարարներից Սյունյաց Անդոկի նահապետին և Արշարունյաց նահապետ Արշավիր Կամսարականին, խնդրելով, որ կայսրը զորքով թիկունք լինի Հայոց երկրին՝ ընդդեմ պարսից թագավորի<sup>55</sup>: Իսկ կայսրը Հայաստան գալով՝ «... ընտրեաց իւր արս երկուս գլխաւորս, արս իմաստունս Հայաստան բանակէն, այս ինքն զԱրշաւիրն և զԱնդոկին. զի այս արք էին, որ

<sup>54</sup> Փաստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, բնագիրը Ք.Պատկանյանի, Եր., 1987, Գ, ԺԱ, էջ 46:

<sup>55</sup> Նույն տեղում, ԻԱ, էջ 86:

չոգան առ նա դեսպանութեամբ յառաջնում նուագին»<sup>56</sup>: Իսկ հունաց և հայոց զորքի հաղթութիւնից հետո կայսրը «... ի վերայ երկրին թողոյր զիշխանսն վերակացուս զԱնդովկ և զԱրշաւիր, մեծապարգև մեծապատիւ մեծարէր. և յանձն արարեալ զնոսա ամենայն իշխանացն և զաշխարհն նոցա...»<sup>57</sup> և ինքը կայսրը վերադարձաւ Հունաստան: Այստեղից երևում է, որ Կամսարական իշխանը Անդովկի հետ ճանաչվում էր թագավորի բացակայութեան ժամանակ որպէս Հայոց երկրի և բոլոր նախարարների վերակացու: Ուրեմն, ինչպէս Գագավոն Կամսարականի դեպքում էր, հունաց կայսրերը հարգանքով էին ընդունում Հայոց արքունիքում դրված կարգը:

Հարց է ծագում ինչպէ՞ս է, որ V դարում Խորենացին ձեռքի տակ ունենալով Փավստոսի Պատմութիւնը և շատ դրվագներ ու փաստեր քաղելով Բուզանդարանից, Կամսարականների մասին այս և շատ ուրիշ վկայութիւններ անուշադրութեան է մատնել: Կամ Խորենացու մեկենաս Սահակ Բագրատունին ինչպէ՞ս կարող էր թույլ տալ, որ իր պատվիրած համահավաք «Հայոց մեծերի ծննդաբանութիւնից» կամ էպոսի խոսքով ասած «Հայոց ջոջանց» ազգապատումից դուրս մնա Հայաստանում մեծ հեղինակութիւն վայելող և Արշակունի արքայական ցեղից սերած Կամսարական իշխանների տոհմագրութիւնը, որին ինքը՝ Բագրատունին պետք է ծանոթ լիներ նախ և առաջ Փավստոսի Բուզանդարանից, այն դեպքում, երբ մշտապէս հետևում էր, որպէսզի նույնիսկ «վճենների» նման աննշան ցեղերը շանտեսվեն իր հովանավորած համազգային հիշատակարանում:

Իրականում Խորենացին, որ օգտվել է Բուզանդարանի շատ պատումներից, այժմ էլ լիովին հաստատելով Փավստոսի պատմածը Արշավիր Կամսարականի մասին, իր կողմից մի այլ դրվագով ցույց է տալիս, թե դա նույն Արշավիր Կամսարականն է, որին Խոսրով Փոքր թագավորի մահից հետո Վրթանես եպիսկոպոսապետը հանձնեց Հայոց աշխարհը «որպէս գլխաւորի և յոյժ պատուականի յետ արքայի», և իր հետ առնելով Խոսրովի որդի Տիրանին՝ գնաց հունաց Կոստանդ կայսեր մոտ՝ նրան հոր փոխարեն թագավոր կարգելու, իսկ երբ պարսից Շապուհ արքան լսեց, թե Տիրանը գնաց կայսեր մոտ, իր եղբայր Ներսէհին ուղարկեց, որ թագավորեցնի հայոց վրա, կարծելով, թե աշխարհը առանց առաջնորդի է մնացել՝ «Իբրև անառաջնորդ զսա (զաշխարհս) վարկուցեալ»: Բայց նրանց դեմ ելաւ քաջ Արշավիր Կամսարականը ամենայն հայաստանյան զորքով և ճակատ տվեց Մոռու կոչված դաշտում: Ու թեև շատ մեծամեծ նախարարներ ընկան պատերազմում, բայց Հայոց գունդը հաղթելով

<sup>56</sup> Նույն տեղում, էջ 88:

<sup>57</sup> Փաստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, ի շոքս դպրոսիւնս, շորհորդ տպագրութիւն, Վեներիկ, 1933, դպր. Գ, գլ. ԻԱ, էջ 65-67: Փաստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, 1987, Գ, ԻԱ, էջ 88:

փախուստի մատնեց պարսից զորքը, և երկիրը պահեցին մինչև Տիրանի վերադարձը<sup>58</sup> :

Այստեղ, ըստ հորենացու ևս, Արշավիր Կամսարականը թագավորի բացակայության մեջ հանդես է գալիս իբրև Հայոց աշխարհի և բոլոր (այդ թվում մեծամեծ) նախարարների առաջնորդ՝ որպես «յոյժ պատուական յետ արքայի», ճիշտ այդպես էլ Փավստոսի Պատմության մեջ՝ Տիրան թագավորի գերեվարության ժամանակ Արշավիր Կամսարականը ինքնաբերաբար հանդես է գալիս որպես Հայոց երկրի և բոլոր նախարարների գլխավոր և «վերակացու»:

Բոլոր նշված կողմնակի աղբյուրները՝ հայոց նախարարների հինավուրց Գահնամակը, IV դարի վերջի Թեոդոս Մեծ Կայսեր լատիներեն էդիկտը, Փավստոսի «Հայոց պատմությունը» իր մի քանի դրվագներով գալիս են հաստատելու, որ Կամսարականների վերաբերյալ հորենացու «Հայոց պատմության» մեջ առկա հատվածները Պատմության սկզբնագրի անկողնույտելի և անկապտելի դրվագներն են, և հնարավոր չէ ապացուցել հակառակը:

Ա. Սահակյանը իր ուսումնասիրություններում առաջ է քաշում մեկ այլ տեսակետ, ըստ որի՝ հորենացու Պատմության երրորդ գրքում առկա Մաշտոցապատումը նույնպես ստեղծվել է VII դարի վերջին Կամսարական ներսես պատրիկի պատվերով՝ Փիլոն Տիրակացու ձեռքով 12 մեծ ու փոքր ընդմիջարկումներով<sup>59</sup>, այն էլ Ղազար Փարպեցու Մաշտոցապատումի հիման վրա, որը սոսկ մեկ-երկու հատված է կրկնում այն ամեն չափազանց արժեքավոր վկայություններից, որ գտնում ենք Մովսես հորենացու երրորդ գրքում և ոչ այլուր:

\*\*\*

Եթե Սովորատի մասնակի համառոտման ժամանակ Փիլոնը զանց է առել միայն առանձին թղթեր, ճառեր և այլն, ապա մինչ այժմ անբացատրելի է մնում մի կարևոր հարց. ե՞րբ են հայերեն Համառոտ Սովորատի մեջ հայտնվել բոլոր այն հայկական դրվագները, ինչպես և հակաքաղկեդոնական ակնհայտ ընդվզումները, որ այժմ առկա են Համառոտ Սովորատում և բացակայում են Մեծ կամ Ընդարձակ Սովորատից: Դրանք չէին կարող մուծված լինել Կ. Պոլսի գրադարանում Սովորատի թարգմանության ժամանակ, քանի որ խիստ վտանգավոր կարող էին լինել Փիլոնի կյանքի համար՝ քաղկեդոնականության մոլեռանդ մթնոլորտում: Բացատրությունը մեկն է՝ մասնակի համառոտված Սովորատը Հայաստան բերելուց հետո Փիլոնը ամենևին չի զբաղվել Մովսես հորենացու բնագրում Կամսարականների արքայական ծագման մասին որևէ ընդմիջարկում անելով կամ հորենացու երրորդ գրքում Մաշտոցապատում հորինելու գործով:

Հայաստան վերադառնալուց հետո Փիլոնը ոչ թե Կամսարականների նստավայր Շիրակում, այլ հենց մայրաքաղաք Դվինում կաթողիկոս Սահակ Զո-

<sup>58</sup> Մովսիսի **Խորենացու** Պատմություն Հայոց, գիրք երրորդ, գլ. Ժ, էջ 268:

<sup>59</sup> Ա. Սահակյան, նշվ. աշխ., էջ 129:



րափորեցուն ներկայացրեց հայերեն թարգմանած Սոկրատի «եկեղեցական պատմություն»-ը, ինչպես և գրադարանի տեսուչի հավաստագիրը՝ Սոկրատի բնագիրը մասնակի համառոտելու բացատրություններով հանդերձ: Քննելով Փիլոնի թարգմանած և մասնակի համառոտած Սոկրատի «եկեղեցական պատմությունը», Սահակ կաթողիկոսը, ըստ երևույթին, խիստ զայրացել է Սոկրատի դեմ, որն իր «եկեղեցական պատմությունը» լցրել է ամեն երկրի ու ցեղի նշանավոր ու աննշան աղանդավորներով, նույնիսկ պատմում է մանրամասն, թե ինչպես վրաց կողմերում մի գերյալ կին (*mulier captiva*) խաչ տնկելով և հրաշագործ բժշկություններ քրիստոնյա է դարձնում անհավատներին, բայց ոչ մի խոսքով չի հիշատակում IV դարի երևելի հայ հոգևոր հայրերին, ովքեր մասնակցել են Տիեզերական եկեղեցու ժողովներին, աքսորվել արիոսական Վաղես կայսեր հրամանով, մեծարվել Թեոդոս Մեծ կայսրից, ձեռնադրվել Կեսարիո սուրբ ժողովում:

Սոկրատի ժամանակակից եկեղեցական պատմիչ Սոզոմենոսը անհամեմատ ավելի իրազեկ է հայերի քրիստոնեական դարձին. «Ինչ վերաբերում է հայերին, ապա ես տեղեկացա, որ նրանք արդեն վաղուց ի վեր, քան վրացիները և ուրիշներ, դրանցից առաջ ընդունել էին Քրիստոսի հավատը: Ասում են, թե, իսկապես, Տրդատը, որն այդ ժողովրդի առաջնորդն էր, մի ինչ-որ աստվածանշան հրաշքի պատճառով, որ նրա տան մեջ պատահել էր, իսկույն դարձել էր ինքը քրիստոնյա, ու նաև հրամայել էր, որ քարոզության միջոցով բոլոր իր հպատակները ընդունեն այդ կրոնը»<sup>60</sup>:

Ուստի Սահակ Զորափորեցի կաթողիկոսը պահանջում է Փիլոնից՝ հիմնովին խմբագրել Սոկրատի Պատմությունը և նրա մանրակրկիտ անարժեք պատմածները համառոտելով, հավաստի վկայություններով ցույց տալ հայ երևելի հոգևոր հայրերի գործերը, ովքեր եղել են Տիեզերական եկեղեցու հայրերի գործակիցներ և իրենց ավանդն են ունեցել նոր հավատի տարածման և աղանդների դեմ մղած պայքարում: Չմոռանանք նաև Փոքր Սոկրատի մեջ Փիլոնի մոլծած մինչև իսկ իր ժամանակի՝ VII դարի վերջի հայ եկեղեցու հակաքաղկեդոնական ընդվզումները: Բերեմ միայն մի ուշագրավ նմուշ հայկական վկայություններով խմբագրված, նորամշակ Համառոտ (կամ Փոքր) Սոկրատից: Շատ հնարամիտ է Գրիգոր Լուսավորչի կերպարի ստեղծումը Փոքր Սոկրատի մեջ: Սոկրատ պատմագիրը հունարեն բնագրում շատ է խոսում Գրիգոր Նազիանզացու, Բարսեղ Կեսարացու, նրա եղբայր Գրիգոր Նյուսացու և այլոց մասին, և հայ ընթերցողը պետք է տարակուսեր, թե ինչպե՞ս է, որ հույն եկեղեցական պատմագիրը որևէ գաղափար չունի Հայաստանի մեծ Լուսավորիչ Գրիգորի մասին: Աստվածաբան կոչված Գրիգոր Նազիանզացու խոնարհությունը

<sup>60</sup> **Hermiae Sozomeni Ecclesiasticae Historiae**, lib. II, cap. VIII. In: **J. - P. Migne**. Patrologiae Cursus Completus, T. 67, col. 955.

և ոչ պատվասեր վարքը ցույց տալու համար Սոկրատը նշում է, թե նա հրաժարվեց եպիսկոպոս ձեռնադրվելու պատվից և աննկատ հեռացավ իր հայրենի Նազիանզի կողմերը, մինչդեռ Նեկտարիոսը, որ սինկղիտոսական արյուն ուներ, հափշտակեց ժողովրդից Կոստանդնուպոլսի եպիսկոպոսությունը. «քանզի Գրիգորիոս, որպէս և սակաւ ինչ յառաջն ասացի, հրաժարեալ ի Նանձիանձոյն կոյս համբառնալ առաքիւր: Իսկ այր ոմն էր Նեկտարիոս անուն, ի սինկղիտոսական արենէ, հանդարտ աւրինակաւ, վասն որոյ սքանչելի եղեալ. և զպոէտորականն ընձեռնելով զիշխանութիւն յափշտակեալ ի ժողովրդենէն յեպիսկոպոսութիւնն նախակարգեցաւ...»<sup>61</sup>:

Եվ ահա, Սահակ Զորափորեցու պահանջով Փիլոնը Սոկրատի Պատմության V գրքի 8-րդ գլխից Գրիգոր Նազիանզացու և Նեկտարիոսի համեմատության այս հատվածը փոխադրում է նոր խմբագրվող Համառոտ Սոկրատի մեջ և Ագաթանգեղոսի Պատմությունից առած բառուբանով՝ Գրիգոր Աստվածաբանի տեղ, անսպասելի ստեղծում է Գրիգոր Լուսավորչի կերպարը, որին հաջորդում է դարձյալ Նեկտարիոս եպիսկոպոսը: Եվ Փիլոնն այս ամենն անում է այնքան աննկատ, որ նույնիսկ Մեծ և Փոքր Սոկրատների տեքստերը մանրամասն քննած Մեսրոպ վարդապետ Տեր-Մովսեսյանը և այլ բժախնդիր ուսումնասիրողներ, ինչպես Ռ.Վ.Պոմստեր<sup>62</sup>, չեն նկատել այս կերպարանափոխումը. «Իսկ Գրիգորիոս հրաժարէր (ձ. հրաժարեալ էր) վասն առաւելութեան և պատուոյ չիւր բնիկ եկեղեցին և ի վիճակն, զի մի իւրքն զրկեսցին ի նորա լուսաւոր վարդապետութենէն»<sup>63</sup>: Իսկ այր ոմն երեւելի ի սինկղիտոսացն, որք խորհրդականք կոչին, հանդարտ օրինակաւ եւ սքանչելի երևեալ, որ զպոէտորական իշխանութիւնն ունէր ըստ ընտրութեան ժողովրդեանն Աստուծոյ, զնա վերակոչէ թագաւորն ի վերակացութիւնն եկեղեցւոյն Կոստանդնուպոլսի»<sup>64</sup>:

Պատկերն ամբողջացնելու համար նշենք, որ Համառոտ Սոկրատում Գրիգոր Լուսավորչի կերպարին նախորդում է «Հաճախապատում ճառ»-ի նմանությունամբ Սահակ Զորափորեցու հորինած մի շարական, որի մեջ Սուրբ Կույսից ծնված Քրիստոս ներկայացված է իբրև հրաշափառ խառնված՝ միավորված Մարդ և Աստված, որը մարդկային կրքեր է կրել, բայց անփոփոխելի և

<sup>61</sup> Մեծ Սոկրատ, գիրք Ե, գլ. Ը, էջ 418-419: Ընդգծումը մերն է – Ա. Մ.:

<sup>62</sup> *The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*. [Commonly known as “The Shorter Socrates”]. Translation of the Armenian Text and Commentary by **Robert W. Thomson**. Leuven – Paris – Sterling: Peeters, 2001, p. 149.

<sup>63</sup> «Իսկ Գրիգորիոսը հրաժարվեց առավել փառքից և պատվից՝ հանուն իր բնիկ եկեղեցու և վիճակի, որպեսզի յուրայինները չզրկվեն իր լուսավոր վարդապետությունից» (թարգմանությունն իմն է – Ա. Մ.): Հմմտ. **Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց** (այսուհետ՝ **Ագաթ**), աշխատութեամբ **Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց**, Տփղիս, 1909. «(Սուրբ Գրիգոր) առաւել ևս զիւր վիճակն, զՀայաստան երկիրն, պայծառացուցեալ [...] զամենայն ատուս կենաց իւրոց լուսաւորէ» (885), «վասն նորին լուսաւոր վարդապետութեանն» (16):

<sup>64</sup> Փոքր Սոկրատ, գլ. Գ, էջ 418-419:

անբաժանելի է որպես Աստված. «Իսկ որ յաղագս տնտեսութեան են շարժմունք, բանիւ հաւատոյ, զծնեալն ի Հօրէ Բանն Աստուած, յառաջ քան զյաւիտեանս և յետ այսորիկ ի Կուսէ մարմնացեալ իմն ածեմք (ուղղում եմ ի մի ածեմք - Ա. Մ.) և ոչ բաժանեմք սքանչելի և հրաշափառ խառնուած մարդոյ և Աստուծոյ միաւորելոց, և լինել Աստուած ամենայն յամենայնի. որ կրեաց զկիրս մարդկայինս և կ'այ մնայ Աստուած առանց փոփոխելոյ և ընդ Երրորդութեան օրհնի միութեամբ և ոչ բաժանի: Արդ՝ որք այսպէս խոստովանին, և հաւատացեն, ընկալցին զօրութիւնս յերկնաւորացն և յերկրաւորացս. իսկ որք ոչ այսպէս ունին, հեռի եղիցի ի նոցանէ»<sup>65</sup>: Այս ամբողջ ճառը, որով Լուսավորիչն ընդվզում է ընդդէմ քաղկեդոնականութեան, նույնպէս բացակայում է Մեծ Սոկրատում: Նման հայաշունչ հատվածները բազմաթիվ են Սահակ Չորափորեցու խմբագրած Սոկրատում և առանձին հոդվածի նյութ կարող են ծառայել, ուստի դրանք թողնում եմ այլ ժամանակի:

Այսպիսով, Համառոտ կարող է կոչվել Սոկրատի այն խմբագրությունը, որը Սահակ կաթողիկոսի ջանքերով լրացվել է հայկական դրվագներով, ինչպես և հակաքաղկեդոնական ընդվզումներով<sup>66</sup>, իսկ Կ. Պոլսում Փիլոնի մասնակի համառոտած Սոկրատը, որը չունի հայկական դրվագներ, ինչպես և հակաքաղկեդոնական մեկնություններ, պետք է նույնացվի Մեծ կամ Ընդարձակ Սոկրատի հետ: Այսպիսով, Թովմա դպիրը Սիղբեստրոսի Համառոտ վարքի հետ մեկ միացյալ մատյանում արտագրել է ոչ թե 695 թ. Կ. Պոլսից Փիլոնի բերած Մեծ կամ Ընդարձակ Սոկրատը (եկեղեցական պատմության յոթ գրքերով), այլ Սահակ Չորափորեցի կաթողիկոսի պահանջով երկրորդ անգամ համառոտված Սոկրատը, որը լրացվել է հայկական դրվագներով և հակաքաղկեդոնական ընդվզումներով: Եվ ահա «Սիղբեստրոս-Սոկրատ» համառոտ միացյալ մատյանը բանասիրության մեջ ստացել է «Փոքր Սոկրատ» անունը, քանզի սկզբից ունի Սիղբեստրոսի Համառոտ վարքը Սոկրատ պատմագրի Առաջաբանով մեկ ընդհանուր միասնական գլխակարգությամբ (Սիղբ. Ա-ԺԳ, Սոկր. ԺԳ-ՃՂԱ):

Ինչ վերաբերում է Սոկրատի թարգմանության վերջաբանում «Յիշատակարան շարագրողի» վերնագրով Փիլոնի հիշատակարանին, ըստ Ա. Սահակյանի՝ այն «ավելի շուտ ներբողական մաղթանք է՝ ուղղված իշխան Ներսես Կամսարականին: Դրանից կարելի է հաստատապես կուսակցական համառոտման և թարգմանության պատվիրատուի միևնույն անձը՝ Ներսես ապոստոլական պատրիկ»<sup>67</sup>:

<sup>65</sup> Նույն տեղում, էջ 417-418:

<sup>66</sup> Այս հանգամանքն ընդգծում է նաև Մ. Շիրինյանը. «Будучи антихалкедонитским трудом, Малый Сократ использовался как оружие в догматической борьбе монофизитов». տե՛ս **Մ. Շիրինյան**. «Краткая редакция древнеармянского перевода «Церковной истории» Сократа Схоластика», *Византийский временник*, т. 43, Москва, 1982, с. 239:

<sup>67</sup> **Ա. Սահակյան**, նշվ. աշխ., էջ 136:

Նախ այս առթիվ միանգամայն տեղին է Ն. Ադոնցի դիտողությունը. «Ամեն պարագային Ներսէ՛հ Կամսարականը չէր կարող պատվիրել Փիլոնի գործը, քանի որ 696 թվին նա արդեն մեռած էր և երկրի պետը Սմբատ Բագրատունին էր»<sup>68</sup>: Կնշանակի՛ Ներսէ՛հ պատրիկը վախճանված է եղել Փիլոնի Հայաստան վերադառնալուց (695 թվականից) շորս տարի առաջ՝ Սմբատ Բագրատունի Բյուրատյանի հետ ունեցած այն ընդհարման ժամանակ, երբ, ինչպես նշեցի վերևում, Սմբատը ընդվզեց արաբներից պարտություն կրած Հուստինիանոսի դեմ և իրեն հռչակեց Հայոց իշխան: Եթե նույնիսկ 695 թվին Ներսէ՛հ Կամսարականը ողջ լիներ, Սովորատի համառոտման պատվիրողը բնավ այդ բյուզանդապետ պատրիկը չէր կարող լինել, նկատի առնելով այն հակաքաղկեդոնական բուռն ընդվզումները, որ առկա են Համառոտ Սովորատում: Իսկ որ Փիլոնի հիշատակարանը բոլորովին էլ ներբողական մաղթանք չէ Ներսէ՛հ պատրիկի հասցեին, այլ մեղքերի պարսավ և թողություն, հաստատվում է հիշատակարանի պարզ ու շիտակ քննությունից, որի մեջ Փիլոնը բացահայտում է Ներսէ՛հ Կամսարական պատրիկին վիճակված ձախորդ ճակատագիրը.

«Բայց մեր աստանօր ուրեք զպատմութիւնս դադարեցուցեալ, ով տէր Ներսէ՛հ Կամսարական, ապիհիւպատ պատրիկ, որ եկեղեցեաց ես շինող, միշտ զխաղաղութիւն կալցիս ի Քրիստոսէ, որ տուողն է խաղաղութեան հանապազ. զնախանձն կալցիս (ձ.՝ առցես — Ա. Մ.) զբարեպաշտ թագաւորացն հաստատել ի քում անձինդ...»:

Որոշ հետազոտողներ Փիլոնի այս հիշատակարանից կախման կետերով հեռացնում են Ներսէ՛հ Կամսարականի ձախորդ ճակատագրին վերաբերող տողերը, որոնք ուղղակի առնչվում են նախորդ էջերում իմ բացահայտած փաստերի՝ զոհված Աշոտ Բագրատունու հիշատակն անարգելու և նրա տոհմակից Սմբատ Բագրատունու վրիժառույթյան հետ: Այդ տողերում Փիլոնը դառն նախատինքով հիշեցնում է ապուհյուպատ պատրիկին ոչ վաղ անցյալում հասած, ավելին՝ պատուհասած աղետները՝ ակնարկելով, որ նա ինքն է դրանց առիթներ տվել. «...հաստատել ի քում անձինդ զբարէպաշտութեան ջանս: Մի և մի իւիք տալ պատճառս և կորնչիցիս ի ճանապարհացն արդարութեան, և մի ընդդիմակցացն որ ի վայր բերիցի՝ քաշեալ և խտտորեալ լիցիս, այլ զվերին(ն) խորհելով փախիցես ի [երկրաւոր] զբաղմանց, և երթիցես զհետ արդարութեան, զհաւատոց, զսիրոյ. բուռն հարկանելով (զ)կենացն յաւիտենականացն որպէս բարեպաշտագոյն թագաւորն Թէոդոս»<sup>69</sup>:

Իմ թարգմանությունն է՝ «...միշտ խաղաղություն ընդունես Քրիստոսից, որ խաղաղության տվողն է հանապազ. բարեպաշտ թագավորներից բարի նախանձով լցվես և հաստատես քո անձի վրա բարեպաշտության ձգտումը, ոչ

<sup>68</sup> Ն. Ադոնց, Փոքր Սովորատի հեղինակը, էջ 359:

<sup>69</sup> Համառոտ Սովորատ, էջ 688-689:

մի բանով առիթներ չտաս և չկորնչես արդարության նամապարհներին, և ոչ էլ ընդդիմակիցներից վայր գլորվելով՝ գետնաբարձ և խտտորյալ լինես, այլ վերինը խորհելով՝ խույս տաս [երկրային] արարներից և ընթանաս արդարության, հավատի, սիրո հետևից՝ ամուր կառչելով հավիտենական կյանքին՝ ինչպես բարեպաշտագույն Թեոդոս թագավորը»։ Այստեղ ևս Փիլոնը նկատի ունի V դարի առաջին կեսի Հռոմի Թեոդոս Բ կայսրին՝ հակառակ շարափառ և մոլագար Հուստինիանոսի, որի քաղկեդոնական որոգայթն ընկած ներսե՛հ պատրիկին Փիլոնը խտտորյալ (մոլորյալ) է անվանում։

«Եւ [յայնժամ] զամենայն զոր ինչ և արասցես, յաջողեսցի քեզ, եւ պատերազմն վանի աղօթիւք, զոր լուար ի պատմութենէս, զոր և տեսաք» (էջ 689)։ Ընդգծված բառերը Փիլոնը քաղել է Փոքր Սոկրատի ճՄԱ գլխից. «Իսկ եթէ երբէք պատերազմ շարժէր, ըստ Դաւթի թագաւորի յԱստուած յուսացեալ Թէոդոս թագաւոր, վանէր զպատերազմունս, միշտ զյաղթութեան շնորհ ունելով (առաւել աղօթիւք զինուքն վառէր, քան թէ երկաթով), որ եւ զպարսկական պատերազմն պարտեալ էառ զխաղաղութիւն ի նոսա»<sup>70</sup>։

Այն պարագան, որ Համառոտ կամ Փոքր Սոկրատից Փիլոնի քաղած «վանէր զպատերազմունս [...] աղօթիւք» դարձվածը էապես տարբեր է Մեծ կամ Ընդարձակ Սոկրատի վկայությունից<sup>71</sup>, նշանակում է, աղոթքով պատերազմ վանելու շնորհը ոչ թէ Սոկրատ պատմագրի, այլ Փիլոնի սեփական մեկնաբանումն է, որ նա վերագրում է Թեոդոս կայսրին. և ուրեմն Փիլոնը ինքն իր խոսքն է Համառոտ Սոկրատից մեջբերել վերջաբանում՝ «եւ պատերազմն վանի աղօթիւք, զոր լուար ի պատմութենէս, զոր և տեսաք»։ Ուստի այս դարձվածը ինձ համար թանկագին վկայություն է ժամանակագրական առումով, քանզի թույլ է տալիս հաստատել, որ ներսե՛հ Կամսարականի մեղսաքափիչ գիրը կցվել է «Յիշատակարանն շարագրողի Սոկրատայ» վերջաբանին ոչ շուտ, քան 696 թիվը, Սահակ կաթողիկոսի թույլտվությամբ Սոկրատի Պատմության հայերեն թարգմանությունը հիմնովին համառոտելուց և հայկական դրվագներով լրացվելուց հետո միայն, երբ վախճանված իշխանի ժառանգները հանձն են առել հոգալ «Համառոտ Սիղբեստրոս — Սոկրատ» միացյալ մատյանի բազմացման և հրատարակման ծախքը՝ խտտորյալ քաղկեդոնական պատրիկի հոգու փրկության համար։ Ուստի Փիլոնը վերջնամասում գրում է. «զի և խաղա-

<sup>70</sup> Փոքր Սոկրատ, էջ 626-627։

<sup>71</sup> Մեծ Սոկրատի համապատասխան գլխում բացակայում է «վանէր զպատերազմունս» խոսքը՝ «Իսկ թէ երբէք պատերազմ շարժէր, ըստ Դաւթի մարգարէին, Թէոդոսիոս նման նմա առ բարեպաշտութիւնն յԱստուած ապաիմէր, գիտելով զնա պատերազմականացն լինել սատարիչ. և աղաթքն զնոսա պարտեցին» (գիրք է, գլուխ 22, էջ 626-627)։ Ա. Սահակյանը իր գրքում (էջ 139) հիշյալ հղումը վերագրում է Կոստանդիանոս կայսրին, որը պատերազմը շիջում էր աղոթքով (տե՛ս Մեծ և Փոքր Սոկրատ, էջ 55)։ Մինչդեռ Փիլոնը նկատի ունի աղոթքով պատերազմները վանելու Թեոդոս կայսրի շնորհը։

ղութիւն Քրիստոսի բնակեցցի ի քեզ առատապէս, և յեկեղեցիս քո և յաշխարհի: Զի որոց ցանկացար պատմութեանս թարգմանել, ընդ նոյն ճանապարհ թագաւորաց գնասցես շնորհօք և մարդասիրութեամբ Տեառն մերոյ և Փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի» – շատ ուշագրավ պահ է ի սկզբանե քրիստոնեական եկեղեցին է մարդկանց և աշխարհին խաղաղություն մաղթում, իսկ այստեղ Փիլոն թարգմանիչն է խաղաղություն մաղթում ներսեհին և նրա շինած եկեղեցիներին:

\*\*\*

Եթե նկատի ունենանք, որ 696 թ. Սահակ կաթողիկոսը միակ կենդանի վկան էր, որը 18 տարի առաջ իր աթոռակալության առաջին տարում (678թ.) ինքն էր եղել Սիղբեստրոսի հայերեն համառոտ Վարքի պատվիրատուն և ստացողը, ապա կասկած չի կարող լինել, որ ոչ թե Թովմա դպիրը, այլ Սահակ Չորափորեցի կաթողիկոսն է անձամբ իր անունից շարադրել Սիղբեստրոսի Համառոտ Վարքի սկզբում կցված «Յառաջ քան զութուտասն ամ» հիշատակարանը, որն իրապես Սահակ Չորափորեցու հրահանգն է կաթողիկոսական դիվանապետին: Սոկրատի երկրորդ համառոտումն ավարտելուց հետո Սահակ կաթողիկոսը իր պահուստից հանեց Սիղբեստրոսի Համառոտ Վարքը, որի հրապարակումը ժամանակին արգելել էր վրաց ուղղափառ եկեղեցին և մեծարանքով հիշատակելով Աբասուն Գրիգոր թարգմանի հետ նրան նպաստ մատուցած Գուգարքի «ընդ փառաւորս յիշելի» ներսեհ իշխանին, որոշեց այդ երկու գաղափարակից երկերը հրատարակել նույն ձեռագիր մատչանում և այդ մասին հայտնում է իր դիվանապետին<sup>72</sup>. «Յառաջ քան զութուտասն ամ ի թարգմանելոյ Փիլովնի զգիրսդ զայդ Սոկրատայ զԵկեղեցական պատմութիւն՝ թարգմանեալ էր Աբասուն Գրիգորի Չորոյփորեցու թարգմանի<sup>73</sup> ընդ փառաւորս յիշելոյ. ներսեհի վրաց իշխանին փեսային Կամսարականաց զգիրս պատմութեան վարուց Սրբոյն Սիղբեստրոսի եպիսկոպոսին Հռովմայ եւ կայր ի քարտիսի. և այժմ պատշաճ համարեցաք (զգիրս զայս Սիղբեստրոսի – Ա. Մ.) և առ դմին գրոց (Համառոտ Սոկրատայ – Ա. Մ.) գրել ձեռամբ Թովմայ դպրի պատրաստ լինելով մագաղաթին»:

Հիշատակարանի վերջում ընդգծված բառերը ավելացնում ենք Մեսրոպ Տեր-Մովսեսյանի Առաջաբանում արտատպված երուսաղեմի ձեռագրից: Այստեղ Սահակ Չորափորեցին հիշեցնում է միացյալ մատչանը վայելուչ ձեռագրով «ձեռամբ Թովմայ դպրի» արտագրելու մասին, որովհետև ակներև նպատակ ուներ մի քանի օրինակ ուղարկել Հռոմի պապին: Մաշտոցի Մատե-

<sup>72</sup> Հիշատակարանը ֆաղում ենք Մաշտոցի Մատենադարանի 1531 ձեռագրից (թ. 206ա), որի համեմատ Մ. Տեր-Մովսեսյանի Առաջաբանում (1896 թ. էջ ԺԷ) արտատպված երուսաղեմի ձեռագրի «Յառաջ քան զութուտասն ամ» հիշատակարանը ունի որոշ շեղումներ:

<sup>73</sup> Մ. Տեր-Մովսեսյանը իր Առաջաբանում (էջ ԺԷ) «քարգմանի» բառը միանգամայն անտեղի փոխել է «հրամանա»:

նադարանի 1531 ձեռագիրը վերջում շունի «ձեռամբ Թովմա դպրի պատրաստ լինելով մագաղաթին» արտահայտությունը: Ակնհայտ է, որ ձեռագիրն ավելի ուշ շրջանի է, ուստի արտագրող գրիչը իր ժամանակի համար գործնական չի համարել և բաց է թողել վերջին ցուցումը, որ առկա է միմիայն Երուսաղեմի՝ Կալկաթայից բերված ձեռագրում: Մագաղաթ պատրաստելու կամ հայթայթելու պատվերը դիտել է տալիս, որ դրա սակավություն եղել է ոչ միայն Կ. Պոլսում, այլև Հայաստանում:

Միացյալ մատյանում առաջին տեղում զետեղված է Սիդբեստրոսի Համառոտ Վարքը ոչ միայն այն պատճառով, որ ավելի վաղ էր թարգմանվել, այլ նկատի առնելով, որ Սիդբեստրոսի Վարքում ավելի ցայտուն է պանծացվում Հռոմը և Հռոմի Սուրբ Պետրոսի աթոռի գերակայությունը Կ. Պոլսի և նրա Սուրբ աթոռի նկատմամբ: Հետագա բոլոր պատմիչներն ու մատենագիրները Համառոտ Սիդբեստրոսի և Սոկրատի հենց այս միացյալ շարադրանքն են անվանել միասնական անունով Փոքր Սոկրատ, քանի որ միացյալ ձեռագիրը սկսվում է Սոկրատ պատմագրին վերագրված առաջաբանով:

Այդ միացյալ ձեռագիր մատյանը շարունակեց իր ավելի քան հազարամյա ընթացքը՝ VII դարից ի վեր արտացոլվելով հայ նշանավոր պատմիչների և եկեղեցական գործիչների երկերում:

1795 թ. Հարություն քհն. Տեր-Շմավոնյանը տպագրեց Մադրասի գրատան հին հայ հեղինակների 41 անուն երկերի և նախնյաց թարգմանական երկերի 18 անուն ցանկ: Այս 18 ձեռագիր հին գրքերի մեջ էր Մեծ կամ Ընդարձակ կոչված Սոկրատի «եկեղեցական պատմությունը»: Այնուհետև թվարկվում են այդ «նախնեաց թարգմանությունները»՝ «Յովսէփոս, Երանոս, Եւսեբիոս, Աթանաս Հայրապետ, Եպիփան Կիպրացի, Պատմութիւնք Արևելեան վկայից և Սոկրատ [...]»: «Ազգարարի» խմբագիրը համոզված եզրակացնում է, որ 7 գրքից բաղկացած Սոկրատի Պատմությունը համառոտվել է ներսես իշխանի խնդրանքով Անաստաս կաթողիկոսի օրոք՝ «Հատորս է և զայս ևս ի Յունաց լեզուէ թարգմանեցաւ զոր համառօտեցաւ վասն խնդրոյ ներսիսի իշխանին ի ժամանակս կաթողիկոսութեանն Անաստասայ [...] զայս է գիրքն ևս ի թարգմանչացն եղել թարգմանեցեալ»: Խմբագիր քահանան իր ձեռքի տակ ունեն թե՛ Մեծ, և թե՛ Համառոտ Սոկրատները, ինչպես ինքն է վկայում<sup>74</sup>:

Դրանից շուրջ 70 տարի անց Մադրասում գտնված այս նույն ձեռագիր մատյանների մասին «Արշալույս Արարատեան» լրագիրն իր 1868 թ. թիվ 845-ում հաղորդում է հետևյալը. «Գիտնական և ազգասէր գերապատիւ եկեղեցական մի կրթանուցանէ մեզ Կալկաթայէն, թէ հնութեան վերաբերեալ քանի մը մատեաններ ունի, զորս պատրաստ է ընծայելու, ձեռամբ Արշալուսոյ խմբագրին այնպիսի ճշմարիտ ազգասիրի կամ այնպիսի միաբանական ուխտի մը,

<sup>74</sup> Մեսրոպ վրդ. Տեր Մովսէսեան, Յառաջաբան, էջ 9-է:

որ հնութեանց յարգը ճանաչելով յօժարամիտ ըլլայ և խոստանայ տպագրութեամբ ի լոյս ընծայել գլխեալ մատենաները»։ Սրան հաջորդում է գրացուցակը, այդ թվում՝ «Պատմութիւն Փիլոնի Տարակացոյ, որոյ սկսուած բանից եղաւ ի ստորև ի տեղեկութիւն հնասիրաց»։ Ավելի ուշ «Արշալոյս Արարատեան»-ի խմբագրի միջնորդութեամբ Կալկաթայի ձեռագիր գրքերն ընծայվում են Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց ձեռագրատանը, որից պարզվում է, որ այդ ցուցակում նշված «Պատմութիւն Փիլոնի Տարակացոյ» կոչվածը Մեծ Սոկրատն է։

\*\*\*

Երիտասարդ Մովսէս Խորենացին՝ այլ ուսումնականների հետ Ալեքսանդրիայից վերադառնալիս՝ 442-443 թթ. հողմերից մղված առագաստանավով Հելլադայի փոխարեն հայտնվում է Իտալիայում. «Նաւել յԵլլադայ կամելով յԻտալիա բռնութեամբ անկաք հողմոց. և ողջունեալ ի հանգիստ սրբոցն Պետրոսի և Պաւղոսի, և ոչ բազում ի Հռովմայեցոցն կացեալ քաղաքի...»<sup>75</sup>։ Կասկած չի կարող լինել, որ «Ի յիշատակի սրբոցն Հռիփսիմեայ և նորուն վկայակցացն» հուզիչ ներբողյանի պատանի հեղինակը այցելած պիտի լիներ նաև Հռոմի մերձակա Սուրբ Պողոսի լեռնավանքը, որտեղից մոտ 300 թվին 70 Հռիփսիմյանց կույսեր իրենց սնուցող մայր Գայանեի հետ միասին գիշերով փախան Եգիպտոս և այնտեղից էլ Սուրբ Աստվածածնի ցուցումով նրանցից 37-ը եկան Հայաստան՝ Վաղարշապատում նահատակվելու<sup>76</sup>։ Հնարավոր է, որ Հռոմի առաջին եպիսկոպոս Սիղբեստրոսի Վարքին Խորենացին ծանոթ լիներ հենց Ալեքսանդրիայում ուսանելիս։ Հռիփսիմյանց կույսերի փախուստից անմիջապես հետո Հռոմից հալածվում է նաև Սուրբ Սիղբեստրոսը իր աշակերտներով (301-304 թթ.) և թաքնվում Սերապտիոն լեռան քարայրում։

Այնուհետև Հելլադայում Ատտիկեի (Աթենքի) գրադարանում նա գտնում է Գավիթ Հռովմայեցու հունարեն եկլեսիաստէս գիրքը (Գիրք ժողովողի), որի մեջ նկարագրված է Հռիփսիմյանց կույսերի փախուստը Եգիպտոս։

Թեև Սոկրատը իր Պատմության մեջ Սիղբեստրոսին չի հիշատակում, բայց նրա ժամանակակից պատմագիր Սոզոմենոսը իր «Եկեղեցական պատմության» առաջին գրքի Բ գլխում Սիղբեստրոսին (հուն.՝ Σίλβηστρος, լատ.՝ Sylvester, Հռոմի Պապ 314-335 թթ., դեկտեմբերի 31-ը Գրիգորյան օրացույցով նշվում է իբրև «Սիլվեստրի օր») ներկայացնում է որպես իրական, նշանավոր եպիսկոպոս՝ Կրիսպոս և Կոստանդինոս կեսարների օրոք, IV դարի սկզբին։

<sup>75</sup> **Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց**, գիրք Երրորդ, գլ. ԿԲ, էջ 346։

<sup>76</sup> **Ա. Մուշեղյան**, «Ագաթանգեղոսի «Պատմությունը»։ ստեղծման հանգամանքները, գրության ժամանակը և հեղինակի հարցը», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 2012, թիվ 1, էջ 196-222։



Մեսրոպ վարդապետի գրքի լույս տեսնելուց հետո էջմիածնի միաբան Գալուստ Տեր-Մկրտչյանը և Գրիգոր հալաթյանցը 1898 թվին, միմյանցից անկախ, հորենացու Պատմության մեջ ցույց տվեցին մի ընդարձակ հատված, որ գրեթե բառացի առնված էր Սիղբեստրոսի Վարքի հայերեն ընդարձակ թարգմանությունից, որի մեջ հորենացին Մեսրոպ Մաշտոցին փառաբանում է այն ներբողական խոսքով, որ Վարքում նվիրված է Սիղբեստրոսին. «Վասն զի ամբարտաւանութիւն և մարդահանձոյութիւն առ ի նորա վարս տեղի գտանել ոչ ուրեք կարացին. այլ հեզ և բարիակամ և բարէխորհուրդ գոլով, և երկնայնոցն զարդարեալ սովորութեամբք զինքն բոլորից ցուցանէր. վասն զի գոյր տեսեամբ հրեշտակական բանիւ տրամապայծառացեալ, գործով սուրբ, մարմնով արտափայլեալ, սարսիւք անճառ, խորհրդակցութեամբ մեծ, հաւատով ուղիղ, յուսով համբերողական, սիրով անկեղծաւոր: Այլ վասն զի զբոլորսն նորա զուղղութիւնսն ոչ եմ բաւական ասել, առ ի մասնաւորականսն նորա գործեցեալս դարձուցից զբանսս»<sup>77</sup>: Այս փաստի ազդեցութեամբ շատ բանասերներ, այդ թվում նաև Սոկրատի և Սիղբեստրոսի բազմաշարչար հրատարակիչ Մեսրոպ վարդապետը, հետևեցին այն կարծիքին, թե VIII դարում ապրած Մովսես հորենացին արտագրել է Սիղբեստրոսի Վարքի այդ հատվածը և ձոնել իր վարդապետ Մաշտոցին: Բայց այն ժամանակ ոչ ոք չհարցրեց՝ եթե VII դարի վերջին Համառոտված Սիղբեստրոսի Վարքը չունի Մաշտոցին փառաբանող հատվածը, ապա VIII դարում ապրած հորենացին որտեղի՞ց վերցրեց միայն Ընդարձակ Սիղբեստրոսի Վարքում առկա նշված ձոնը: Կամ ինքը՝ Փիլոն Տիրակացին, ուրկի՞ց գտավ այդ ներբողական հատվածը և մուծեց հորենացու մեջ, երբ Գրիգոր Ջորափորեցու Համառոտած Սիղբեստրոսի Վարքում այն չկա: Հենց այս փաստը ևս մի ապացույց է, որ Սիղբեստրոսի Ընդարձակ Վարքը թարգմանված է եղել V դարի առաջին կեսին և երիտասարդ Մովսես հորենացին այն օգտագործել է իր սիրելի ուսուցչին մեծարելու համար: Դա Սիղբեստրոսի այն հնագույն Վարքն է, որում հիշատակվում են Սերապտինոս լեռը, ինչպես նաև ելեփանտական բորոտութեամբ վարակված Կոստանդիանոսին ապարդյուն բժշկող «արիողկեանն կախարդք և Մարսիկեանն բժիշկք. և ոչ միայն նոքա, այլ և որք ի Պարսից ածեալք»<sup>78</sup>, որպիսիք Սիղբեստրոսի այլ խմբագրություններում չեն հիշատակվում, բայց առկա են հորենացու երկրորդ գրքի ՋԳ գլխում. «Ձոր ոչ կարացին բուժել արիողական կախարդքն և մարսիկեան բժիշկքն. յաղագս որոյ յղեաց առ Տրդատ՝ առաքել նմա դիվս ի Պարսից և ի Հնդկաց. սակայն և այնք ոչ հասին նմա յօգուտ»<sup>79</sup>: Բացի այդ, հորենացու Պատմության Սիղբեստրոսի Վարքում և Մեսրոպ վարդապետի հրատարակած

<sup>77</sup> Պատմութիւն Վարուց Սրբոյն Սիղբեստրոսի, էջ 699:

<sup>78</sup> Նույն տեղում, էջ 722:

<sup>79</sup> **Մովսիսի հորենացայ** Պատմութիւն Հայոց, գիրք երկրորդ, գլ. ԶԳ, էջ 226-227:

Սիղբեստրոսի Ընդարձակ Վարքում հիշատակվում է Դիոկղետիանոսի դուստր (ոչ թե թոռ - Ա. Մ.) Մաքսիմինան՝ «հրապուրեալ ի կնոջն իւրմէ Մաքսիմինայ, ի դստերէն Դիոկղետիանոսի, յարոյց հալածանս եկեղեցւոյ»<sup>80</sup>: Հմմտ՝ «Իսկ Կոստանդինոս թագաւոր զՄաքսիմինայ Դիոկղետիանոսի դուստր ունելով կին, զբազումս ի քրիստոնէից սատակէր»<sup>81</sup>: Դրան հակառակ, հայերեն Հայսմավուրքում և Սիղբեստրոսի մյուս Վարքերում Մաքսիմինան կոչված է Դիոկղետիանոսի թոռ կամ Մաքսիմինոս թագավորի դուստր:

Վենետիկյան Մխիթարյան Հայր Բարսեղ Սարգիսյանը իր ուսումնասիրության մեջ հայտնում է, որ Վատիկանում պահվող X դարում գրված մի Հայսմավուրքում Սիղբեստրոսի Վարքն ունի վերոհիշյալ «արիողական կախարդքն և մարսիկեան բժիշկքն», որը, ըստ երևույթին, հորենացու օգտագործած բնագրի ընդօրինակումն է: Մեսրոպ վարդապետը այս առթիվ շատ ուշագրավ կարծիք է հայտնում, թե հայերեն Հայսմավուրքում եղած Սիղբեստրոսի Վարքը երկրորդ հունարեն խմբագրությունից է թարգմանված X դարից ավելի վաղ, քանի որ նրանից օգտվել է Ուխտանեսը<sup>82</sup>: Նշանակում է Վատիկանում պահվող Սիղբեստրոսի Վարքը շատ ավելի հին հունարեն խմբագրությունից է, քան հայերեն Հայսմավուրքի Վարքը:

Բացի այս դավանաբանական և բանասիրական հիմքից, Սիղբեստրոսի Ընդարձակ Վարքը, որի մեջ կերտված է Հռոմի առաջին եպիսկոպոս Սիղբեստրոսի հրաշագործ կերպարը, թարգմանված պետք է լինի V դարի 40-ական թթ.՝ դատելով անմշակ հունաբան հայերենից և հունարենի հիման վրա հորինված նյութական պատճենումներից<sup>83</sup>:

Անհեթեթություն է կարծել, թե հորենացին «Հայոց պատմության» երկրորդ գրքի ԶԳ և ԶԸ գլուխներում օգտվել է VII դարի վերջին Գրիգոր Զորավորեցու համառոտած Սիղբեստրոսի Վարքից, ինչպես պնդում էր ֆրանսիացի պրոֆ. Օգյուստ Կարրիերը իր «Նորագոյն աղբերք Մովսիսի հորենացւոյ» հոդ-

<sup>80</sup> Նույն տեղում, էջ 226:

<sup>81</sup> Պատմութիւն Վարուց Սրբոյն Սիղբեստրոսի, էջ 721-722:

<sup>82</sup> **Սովորատ Աքուլաստիկոսի** եկեղեցական պատմութիւն, Յառաջաբան, էջ ԺԲ:

<sup>83</sup> Բերեմ մի քանի նյութական հումարանություն. «բաց(ա)» նախաձանցով՝ «զբոլորն երկիւղ բացամերժեալ» (մերժելով). «ոսկր ձկան (ոչ կարաց) բացաձգել» (դուրս փախել). «դժնդակ ցաւամբ ըմբռնեալ զոգիւն բացախլեաց» (հոգիւն խլեց). «ուստի Սրբոյն Սեղբեստրոսի բացորոշեալ ի քաղաքէն» (հեռանալով, փախչելով փախալից). «զանմարդի դաւանութիւն առ ի տղայական արեանց բացատրոհելով» (մերժելով, վանելով), «տրամ» նախաձանցով՝ «տրամափախուստ» = «երկու վտանգներից փախչելը». «տրամապայծառացեալ» = «կրկնակի պայծառ», որի փոխարեն Ագաթանգեղոսը և հորենացին գերադրական իմաստով ունեն «համապայծառ» և «գերապայծառ» բարեհունչ ածականներ. այլ նախաձանցներով՝ «վերնագրել» և «մակագրել» = «վերագրել». «հոմագրել», «հոմագրութիւն» = «շարագրել». «շարագրութիւն», շխտելով պատմեցված բարդ բառերի և հումարան անսովոր երականական ձևերի մասին, ինչպես՝ «արտաքսասահմանել»:

վաժառարուն (1891-93 թթ.): Այդ Վարքուն հաղորդվում է Կոստանդինի հայր Կոստանդին Բրիտանիայում, մի պանդոկում, գեղեցկակերպ Հեղինեի հետ կենակցելու մասին, որից ծնված Կոստանդինը հետագայում Հռոմում տիրեց հոր գահին՝ սպանելով իր հոր գահաժառանգ որդիներին: Լատիներեն Սուրբ Գրքի (Վուլգատա) թարգմանիչ, հռչակավոր աստվածաբան Հիերոնիմոսը (վախճ. 420 թ.) պատմական շատ տեղեկությունների հետ միասին նունպես թողել է լատիներեն մի մերկացնող վկայություն Բրիտանիայում վախճանված Կոստանդինոսի և անառակ Հեղենայի մերձավորությունից ծնված Կոստանդինի թագավոր դառնալու և քրիստոնյաների դեմ նրա հարուցած հալածանքների մասին: Ահավասիկ այդ հատվածը.

Constantius (տպված է սխալ՝ *Constantinus* – Ա. Մ.) decimo sexto imperii anno diem obiit in Britannia Eboraci, post quem *filius eius Constantinus ex concubina Helena procreatus regnum invadit*. Quarto autem persecutionis anno Constantinus regnare orsus<sup>84</sup>.

Իմ թարգմանությունը՝ «Կոստանդինոսը (իմա՝ Կոստաս Քլորոս) իր կայսրության տասնվեցերորդ տարում մահկանացուն կնքեց Բրիտանիայում, էբորաք կայանում, որից հետո նրա որդի Կոստանդինը՝ ծնված անառակ Հեղենայից (Խորենացին այստեղ պահպանել է նույնիսկ անվան լատիներեն վերջավորությունը)՝ ձեռք գցեց թագավորությունը. հալածանքների չորրորդ տարում Կոստանդինը սկսեց թագավորել»:

Իրականում Խորենացին վերը նշված գլուխներում օգտագործել է Հիերոնիմոսի սույն լատիներեն հատվածը, ընդմիջելով դրանում բերված փաստերը այլևայլ հաղորդումներով՝ թերևս իր օգտագործած աղբյուրը թաքցնելու նպատակով:

Այսպես, Պատմահայրը ՋԳ գլխում գրում է. «Ընդ նոյն աւուրս լինին հարսանիք և Մաքսիմինայ դստերն Դիոկղետիանոսի ի նիկոմիդայ, փեսայանալով նմա Կոստանդինանոսի կեսարի որդւոյ Կոստայ թագաւորին Հռոմայ, որ ոչ էր ի դատերէն Մաքսիմիանոսի, այլ Հեղենայ պոռնկէ ծնեալ: (sic!) [...] Եւ յետ ոչ բազում ամաց մեռեալ Կոստանդ (իմա՝ Կոստանդինոս – sic!)՝ փոխանորդ նմա առաքէ Դիոկղետիանոս գնորին որդի և զիւր որդիացեալն Կոստանդիանոս (sic!): [...] Բայց յետոյ հրապուրեալ ի կնոջէն իւրմէ Մաքսիմինայ, ի դատերէն Դիոկղետիանոսի, յարոյց հալածանս եկեղեցւոյ (sic!)» [...]: Գլուխ ԶԸ՝ «Զի ի չորրորդ ամէ հալածանացն սկսեալ թագաւորել (sic!) մինչև ցերեքտասաներորդ ամն խաղաղութեան, զոր և այսօր տօնէ աշխարհ»:

Այս փաստերը վկայում են, որ Սիղբեստրոսի ոչ միայն անունը, այլև նրա Վարքը ծանոթ են եղել V դարի առաջին կեսի հայ իրականությանը և այս կամ

<sup>84</sup> **Hieronymi Interpretatio Chronicae Eusebii Pamphili**, in: **Hieronymi Opera omnia**, Patrologiae, tomus XVII, Parisiis, 1846, p. 665.

այն կերպ վկայվել են նաև հայ մատենագրության մեջ: Այդ վկայություններից առավել նշանավորն է «Դաշանց թուղթ» կոչված ընդարձակ վավերագիրը, որի մեջ սեղմ շարադրված է նաև Հռոմի Սիդբեստրոս եպիսկոպոսի վարքը:

Ես այլ առիթով դեռ 1990 թվին ցույց եմ տվել, որ «Դաշանց թուղթը» իր ամբողջ բովանդակությամբ միանգամայն համապատասխանում է IV դարի առաջին տասնամյակների իրավա-քաղաքական և պատմա-աշխարհագրական հանգամանքներին<sup>85</sup>, որպիսի հետևություն հանգեց նաև բյուզանդագետ Հ. Բարթիկյանը 2004 թ.<sup>86</sup>:

Ավելին, այժմ կարող եմ պնդել, որ «Դաշանց թղթի» հայերեն թարգմանությունը դասական գրաբարով գոյություն ունեւ դեռևս V դարի առաջին կեսին: Այդ են հավաստում ոչ թե սոսկ դաշինքի հաճախակի հիշատակումները, այլև այդ բնագրից կատարված էական փոխառությունները V դարի երկրորդ կեսի նշանավոր հայ պատմիչների երկերում: Ստորև բերում եմ իմ վաղուց արած բացահայտումները, որոնց շեմ հանդիպել այլ ուսումնասիրողների մոտ.

1. «Դաշանց թղթի»<sup>87</sup> սկզբում պատկառազգու մակդիրներով է Կոստանդին կայսրը ներկայացնում Հռոմեական կայսրության «տիեզերածավալ» իշխանությունը. «Այս մեր կտակ կայսերական Աստուծով հաստատուն և անփոխադրական, որ գծագրեցաւ հզօր հրամանաւ ինքնակալ և մշտայաղթ կայսեր Կոստանդինոսի Մեծի և օգոստոսիան թագաւորաց թագաւորի, տիեզերատարած և աշխարհաձաւալ, խրոխտ և անխոնարհելի իշխանութեանս Հռովմայեցոց որ զօրութեամբ նշմարտին Աստուծոյ տիրեմ տիեզերաց ի ծագաց Ովկիանոսի, ահագին ծովուս, մինչև յելս արևու, յաղթող զօրութեամբ պարծանաց խաչիս Քրիստոսի» (էջ 12-13) – «...որք կան ի մերում աշխարհիս ի Հերակլէսի արձանէն մինչ ի յարձանն Մելիտեան, և ի Սեպտէ կղզւոյն, որ հայի հանդէպ Ատլաս լերինն մինչև ի Սիկիլիայ կղզին, յորում կայ հրակատարն բուռկանիայ (այսինքն հրաբուլիս)» (էջ 24)<sup>88</sup>:

<sup>85</sup> Ա. Մուշեղյան, «Չորս Հայերի առեղծվածը Մովսես Խորենացու պատմության մեջ», *Վերածնված Հայաստան*, 1990, թիվ 5, էջ 49-58:

<sup>86</sup> Հ. Բարթիկյան, «Դաշանց թուղթ. կազմը, ստեղծման ժամանակը, հեղինակն ու նպատակը», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 2004, թիվ 2, էջ 65-116: Ա. Սահակյանը կարծում է, որ «Դաշանց թուղթ»-ը ստեղծվել է Փիլոնի կողմից VII դ. վերջին. տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 139:

<sup>87</sup> Կ. Վ. Շահնազարեանց, *Դաշանց թղթի քննութիւնն ու հերքումը*, Պարիս, 1862 (այսուհետ՝ *Դաշանց թուղթ*):

<sup>88</sup> Այստեղ հիշված Սեպտե կղզին գտնվում էր աշխարհի արևմտյան ծայրին՝ այն նեղուցում, որտեղ Արևմտյան օվկիանոսից սկիզբ էր առնում Հունաց (Միջերկրական) ծովը: Սեպտե էր կոչվում նաև նեղուցը, որ նշանակում է «Յոթնյակ» և ցույց է տալիս նեղուցի լայնքը (յոթ մղոն): Այստեղ հիշված *Գադերովնը* (Գադիրոն) կղզի էր Իսպանիայից հարավ՝ աշխարհի արևմտյան ծայրին, Սեպտե նեղուցում: Մովսես Խորենացու հեղինակած Աշխարհացոյցը այդ նեղուցը անվանում է *Հերակլեան ծովամիջոց*, և *Գադիրոն* կղզին նեղուցում տեղադրում է *Սեպտից* արևելք. «Առաջին բնաշխարհ լիբիոյ է Մարիտանիա, որ կոչի Տինգոնիա, յաղագս Տիգին քաղաքի, որ ի նեղցին Հերակլեան ծովամիջոցին, որ է Սեպտ.

2. Եղիշեի Վարդանանց պատմության մեջ բերված է 449 թ. Արտաշատի ժողովին մասնակից հայ նախարարների և եպիսկոպոսների խնդրագիրը («Գիր պաղատանաց») ուղղված Հռոմի Թեոդոս Բ կայսրին՝ Պարսից արքայից արքա Հազկերտի դեմ ռազմական օգնություն տրամադրելու խնդրանքով, հիշեցնելով այն նախնյաց դաշինքը, որ կնքվել էր Հռոմի և Հայաստանի միջև: Տարակույս չկա, որ դրա հետ միասին Հռոմ է ուղարկվել նաև «Դաշանց թուղթը» և դրա վառ ապացույցն են առաջին կետում բերված հատվածները հռոմեական տիեզերածավալ կայսրության մասին, որ գրեթե բառացի արտահայտություն են գտել նաև «Գիր պաղատանաց» թղթում. «առ մեծանունդ Թեոդոս կայսր, բազմասցի ողջոյն մեր առ քեզ և ամենայն զօրաց քոց, որ խաղաղասէր մարդասիրութեամբ ձերով տիրէք ծովու և ցամաքի, և չիք ոք յերկրաւորացս, որ ձերում անարգել<sup>89</sup> տէրութեանդ ընդդէմ դառնայցէ: Որպէս մեք իսկ ունիմք զանսուտ յիշատակարանսն (նկատի ունի հենց «Դաշանց թուղթը» – Ա. Մ.) զառաքինի նախնեացն ձերոց, ունելով զԵւրոպէ՝ անցին և տիրեցին և Ասիացոց կողմանցն ի սահմանացն Սէիրայ<sup>90</sup> մինչև ի կողմանս Գաղերովնի, և ոչ ոք գտաւ ստամբակեալ և ելանել ըստ ձեռն նոցա»<sup>91</sup>: Այս կապակցութեամբ ուշագրավ է նաև Եղիշեի վկայությունը, որ Հայոց ժողովը խնդրագրի հետ Հռոմի կայսրին ուղարկել էր նաև նախնյաց դաշինքը հաստատող հիշատակարաններ. «Եւ իբրև յանդիման եղեն մեծի թագաւորին, և ընթերցան զգիր պաղատանաց Հայոց աշխարհին և զյիշատակարանս նախնեացն, բազում մատեանք ի մէջ եկեալ ընթերցան, որ զնոյն ուխտ հաստատութեան ի ներքս գտանէին»<sup>92</sup>:

3. Մովսէս Խորենացին «Հայոց պատմության» մեջ բերում է Վրթանես եպիսկոպոսապետի գրած նամակի պատճենը («Պատճէն թղթոյն Հայոց») Կոստանդոս կայսրին՝ Տրդատ Մեծի որդի Խոսրով Փոքրին Հայաստանի վրա թագավորեցնելու մասին, և այդ թղթում ոչ միայն հիշատակվում է Կոստանդի-

յելից Գաղիբոն կղզոյ, ուստի ելանէ Յունաց ծովն յովկիանոսէ. քսան եւ վեց մասին յերկայնութեան, եւ երեսուն եւ վեց լայնութեան» (էջ 18):

<sup>89</sup> «Անարգել». ուղղում եմ՝ «անարդիլ», իմա՝ «հսկա, վիթխարի, վիթխարածավալ տերութեանդ». հմմտ. *Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի*, հ. առաջին, էջ 115:

<sup>90</sup> Եղիշեի ռուսերեն թարգմանության խմբագիր Կ. Յուզբաշյանը *Սէիր* տեղադրում է Պաղեստինի հարավային լեռնոտ շրջանում, իսկ Ռ. Վ. Փոմսոնը՝ Սինայում. երկուսն էլ պատկերացում չեն տալիս Հռոմեական կայսրության տիեզերածավալ տարածության մասին: Իրավացի է Եղիշեի մոռացված թարգմանիչ *Գյուտ Աղանյանցը*, ով *Սէիր* անվան տակ հասկանում է Նեպոլը և Սիամը՝ Չինաստանի մոտ (**Եղիշե. Վարդանանց պատմություն**, Քիֆլիս, 1911), որոնք իսկապես գտնվում են *յեյս արևու*, որով հակադարձվում է Հին աշխարհի արևմտյան ծայրին գտնվող Գաղերովնը:

<sup>91</sup> **Եղիշի** Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին, ի լոյս ածեալ բաղդատութեամբ ձեռագրաց, աշխատութեամբ **Ե. Տէր-Մինասեան**, Եր., 1957, էջ 71-72 (այսուհետ՝ **Եղիշե**):

<sup>92</sup> Նույն տեղում, էջ 72:

անոսի և Տրդատի միջև կնքված «Դաշանց թուղթը»՝ «Պայման ուխտի» անունով, այլև զարմանալիորեն կրկնվում է նույնությամբ Արտաշատի ժողովի թղթում եղած նկարագրությունը Հռոմի տիեզերածավալ կայսրության մասին. «Յուշ լիցի քեզ պայման ուխտի հօրն քո Կոստանդիանոսի, որ առ մերում թագաւորին Տրդատայ, և մի՛ տացես զաշխարհս քո Պարսից անաստուածից, այլ օգնեսցես մեզ զօրօք՝ թագաւորեցուցանել զորդի Տրդատայ զհոսորով: Քանզի Աստուած զձեզ ոչ միայն Եւրոպայ, այլ և ամենայն Միջերկրեայցս տիրեցոյց. և ահ զօրութեան ձերոյ եհաս մինչև ի ծագս ի երկրի: Եւ մեք խնդրեմք առաւել քան զառաւել տիրել ձեզ: Ողջ լերուք»<sup>93</sup>:

Այստեղ հիշված «Պայման ուխտի» արտահայտությունը Վրթանես եպիսկոպոսապետի թղթի հունարեն վերնագրից է թարգմանված այլ բառերով և միանգամայն նույնական է «Դաշանց թուղթ» վերնագրի հետ: Փավստոս Բուզանդը պատմում է, որ երբ Տիրան թագավորին Ատրպատականի Վարազշապուհ մարզպանը խաբեություն գրեց և տարավ Պարսկաստան, հայոց ավագանին պատգամավոր ուղարկեց Սյունյաց Անդովկ նահապետին և Արշարունյաց նահապետ Արշավիր Կամսարականին հունաց կայսեր մոտ՝ զորք և օգնություն խնդրելու: Եվ հունաց կայսրը լսելով նրանց խնդիրքը, փութաց թիկունք լինել Հայոց աշխարհին՝ «Մանաւանդ զի զուխտն յիշեալ զդաշանցն կոելոց զերդմանցն հաստատութեան, միջնորդութեամբ ի մէջ կայսերն Կոստանդիանոսի և ի մէջ թագաւորին Տրդատայ եղեալ էր»<sup>94</sup>: Դժվար չէ եզրակացնել, որ այստեղ ևս «Ուխտ Դաշանցն» հունարեն վերնագրի մի այլ հայերեն թարգմանությունն է, ինչպես հունաց Կոստանդոս կայսերն ուղղված նախորդ հունարեն թղթում «Պայման ուխտի» վերնագիրը: Կասկածից վեր է, որ երկու դեպքում էլ խոսքը վերաբերում է դարձյալ խնդրո առարկա «Դաշանց թուղթ» վավերագրին՝ կնքված Կոստանդիանոս կայսեր և Տրդատ թագավորի միջև: Զափազանց ուշագրավ է, որ այս «ուխտ» բառը գիտե և եղիշեն, քանի որ վերոհիշյալ դրվագում գրում է. «Եւ իբրև յանդիման եղեն մեծի թագաւորին, և ընթերցան զգիր պաղատանաց Հայոց աշխարհին և զյիշատակարանս նախնեացն, բազում մատեանք ի մէջ եկեալ ընթերցան, որ զնոյն ուխտ հաստատութեան ի ներքս գտանէին»<sup>95</sup>: Եվ, իրոք, մեր ձեռքը հասած «Դաշանց թուղթը» որպես երկրորդ վերնագիր կոչվում է «կտակ»։ «Այս մեր կտակ կայսերական Աստուծով հաստատուն և անփոխադրական, որ գծագրեցաւ հզօր հրամանաւ ինքնակալ և մշտահաղթ կայսեր Կոստանդիանոսի Մեծի և օգոստափառ թագաւորաց թագաւորի»: Եղիշեն ևս հունարեն հիշատակարանը թարգմանում

<sup>93</sup> Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, գիրք Երրորդ, գլ. Ե, էջ 261:

<sup>94</sup> Փաստաոսի Բուզանդացու Պատմութիւն Հայոց, դպր. Գ, գլ. ԻԱ, էջ 65: Ընդգծումը մերն է – Ա. Մ.:

<sup>95</sup> Եղիշէ, էջ 72: Ընդգծումը մերն է – Ա. Մ.:

է «Ուխտ հաստատութեան», ինչպէս մեր «Դաշանց թուղթն» է անվանում Կոստանդին կայսրը՝ «կտակ... հաստատուն և անփոխադրական»: Հին և Նոր Կտակարանները ևս կոչվում են Հին Ուխտ և Նոր Ուխտ: Կատիներեն *Testamentum* բառն է՝ «կտակ, ուխտ»: Այս բոլոր վկայութիւնները միահամուռ հաստատում են «Դաշանց թուղթ» կամ «Պայման ուխտի» շատ կարևոր վավերագրի առկայութիւնը V դարի առաջին կեսի հայ մատենագրութեան մէջ, շխտուելով այն մասին, որ այդ վավերագիրը որոշակի հիշատակվել է նաև Հայաստանում IV դարի հունարեն պաշտոնական գրագրութեան մէջ:

«Դաշանց թղթում» նկարագրված է Հայոց Տրդատ թագավորի և Գրիգոր Լուսավորչի այցը Հռոմ և նրանց հանդիսավոր ընդունելութիւնը Կոստանդինոս կայսեր և Հռոմի Սիդբեստրոս պապի կողմից: Դրա հնագույն վկայութիւնն է մեզանում հունարեն Ագաթանգեղոսի Պատմութիւնը, որ ես Դավիթ Հռովմայեցու գործն եմ համարում — այստեղ առաջին անգամ հիշատակվում է Տրդատի և Գրիգորի այցը Մեծ Հռոմ՝ 325 թվի Նիկիո ժողովից մի քանի տարի առաջ<sup>96</sup>: Նրանք Մեծ Հռոմում հանդիպեցին Կոստանդին կայսեր և Հռոմի պատրիարք Եվսեբիոսին: Այստեղ Տրդատին և Սուրբ Գրիգորին Հռոմի Եվսեբիոս պատրիարքի ցույց տված ընդունելութիւնը գրեթե նույն կերպ է նկարագրված, ինչ որ հաղորդում է «Դաշանց թուղթը»:

**Հուն. Ագաթ.**՝ «Հասնելով Իտալիա, նրանց դիմավորեցին Հռոմի պատրիկները և հյուպատոսները և բազում սպասավորութեամբ քաղաք մտցրին: Կոստանդին կայսրն էլ ընդունեց (պատվիրակութիւնը), ողջագուրեց սուրբ Գրիգորին և Տրդատ թագավորին և երկուսին էլ հրավիրեց նստել կայսերական կառքի վրա: Նրանք նախ և առաջ Հռոմի պատրիարք Եվսեբիոսի գլխավորությամբ աղոթեցին Պետրոս առաքյալի սուրբ եկեղեցում, որից հետո գնացին արքունիք: Այդ օրը նրանք տոնախմբութեան մասնակցեցին, իսկ հաջորդ օրը Գրիգորն ու Տրդատը կեսարին նվերներ մատուցեցին...»<sup>97</sup> (§ 181, 182):

«Դաշանց թուղթ»՝ «ես ինքնագլուխ Պատապապ Սեդբեստրոս և ամենայն աշխարհի [...] ժողովեցի զամենայն արքեպիսկոպոսունս և զամենայն ուխտ

<sup>96</sup> Ա. Մուշեղյան, «Ագաթանգեղոսի Պատմությունը. ստեղծման հանգամանքները, գրության ժամանակը և հեղինակի հարցը», էջ 221: Սույն հոդվածում ես ցույց եմ տվել, որ Վատիկանում 1946 թվին Գարիտի հրատարակած Ագաթանգեղոսի հունարեն գիրքը իր հին շեղանակով հենց այն հունարեն Ագաթանգեղոսի Պատմությունն է, որ գրվել է Հայոց Տրդատ Մեծ թագավորի արձանագրում Մեծ Հռոմից հրավիրված Դավիթ անունով հայագրի նշանագրի և ժամանակագրի ձեռնով: Մեծ Հռոմ (Senior Roma) անվանումն էլ անուղղակի հաստատում է, որ այդ պատմությունը գրի առնելու ժամանակ Կոստանդնուպոլիսը արդեն կոչված էր Կրոսեռ Հռոմ (Junior Roma):

<sup>97</sup> «Ագաթանգեղոսի Պատմության հունական նորահայտ խմբագրությունը (Վարք)», թարգմանությունը հունարեն բնագրից՝ Հ. Բարթիկյանի, առաջաբան և ծանոթագրություններ՝ Ա. Տեր-Ղևոնդյանի, էջմիածին, 1966, Թ, էջ 86: Հրաչ Մ. Բարթիկյան, Հայ-բյուզանդական հետազոտություններ, հ. առաջին, եր., 2002, էջ 179:

եկեղեցույ ի դուռն դոնաբացեացս արհայութեան, ի պատուեալ պատշգամս Սրբոց Պետրոսի, գլխափոխանիս Քրիստոսի եւ Պօղոսի Պռետորի [...] և հզօր աջով սուրբ Առաքելոցս և նշանաւ խաչին Քրիստոսի ձեռնադրեցաք զԿաթողիկոսն Հայոց զՍուրբն Գրիգոր՝ Պապ եւ Պատրիարք եւ Հայրապետ հրամանահան ի տիեզերական ժողովս, համապատիւ մեր հզօր աթոռոյս, և Երուսաղէմացոց և Անտիօքացոց և Աղեքսանդրացոց, և օրհնեցաք զսա ահաւոր անուամբ Սուրբ Երրորդութեան՝ դնելով ի վերայ արժանաւոր գլխոյ սորա զաջ Սրբոյն Պետրոսի վարչամակաւս Քրիստոսի և արարաք զսա Պատրիարք Հայոց Մեծաց [...]]» (էջ 24-25):

Երկու աղբյուրում էլ նույն ընդունելությունն է՝ շնայած երկրորդում Սիղբեստրոսի ոճն ավելի ճոխ է: Բայց ինչո՞վ բացատրել, որ առաջին դեպքում Տրդատին և Գրիգորին ընդունողը և Սուրբ Պետրոսի եկեղեցում Պատարագ մատուցողը Հռոմի եվսեբիոս պատրիարքն է, իսկ երկրորդ դեպքում՝ Հռոմի Սիղբեստրոս պապը: Պարզվում է, այս հոգևոր առաջնորդները միևնույն անձն են, ինչպես երևում է «Դաշանց թղթի» հետևյալ հատվածից. «Սայապէս եւ ստորագրեցաւ հրովարտակա հրամանաւ իմով մեծի Պապուս Հռովմայեցվոց, Եւսեբիոսի, որ և Սեղբեստրոս, աթոռակալ գլխաւորաց Առաքելոցս Սրբոց Պետրոսի եւ Պօղոսի, որ երկնաւոր և երկրաւոր բանալեօքս ունիմ իշխանութիւն յԱրևմտից մինչև յԱրևելս ի վերայ ամենայն ազգաց և ազանց և լեզուաց քրիստոսադաւանից, կապօղ և արծակօղ ի յերկինս և յերկրի և հրամանահան և հզօր յընդհանուր յեկեղեցիս Քրիստոսի» (էջ 12):

«Դաշանց թուղթ»-ը պահպանել է նաև մի չափազանց կարևոր դրվագ՝ Կոստանդինի պատերազմը Գոթերի դեմ նախքան թագավորելը, որն ավելի հին է, քան Մեսրոպ վրդ. Տեր-Մովսեսյանի հրատարակած Սիղբեստրոսի Ընդարձակ և Համառոտ Վարքերում առկա դրվագը, որի մեջ Կոստանդինը պատանյակ հասակում պատերազմում է բյուզանդացիների դեմ<sup>98</sup>: Հռոմի արքունիքում զրույցի ժամանակ Կոստանդին կայսրը Տրդատին պատմում է Գոթերի դեմ մղած պատերազմի և իր պարտությունից հետո քնի մեջ երկնքից երևացած աստեղագիր լուսեղեն խաչի մասին. «Սոյնպէս եւ մեք պատմեցաք Տրդատայ փեսայ եղբօրս իմում զպատերազմելն իմ յունական զօրօքս ընդ խուժադուժ ազգացն Գոթացոց, եւ զպարտութիւն իմ ի յայնկոյս Դանուբար (ուղղում եմ Դանուբայ – Ա. Մ.) գետոյն հզօրի, եւ զերեւումն ի յերկնից աստեղանման խաչին եւ զվերնագիրն լուսեղէն թէ «այսու յաղթեսցես»: Զորոյ զօրինակն ետու դնել ի դրօշակին իմոյ եւ նկարել ի վառս սանճաղացն եւ ռմպալացն, նաեւ ի նշանս պատերազմական զինուցն եւ ի կուրտակս վեղենդիարացն, որովք զօրացեալ զօրացն իմոց հարին՝ զհոյլսն հեթանոսական հիւսիսա-

<sup>98</sup> Պատմութիւն Վարուց Սրբոյն Սիղբեստրոսի, էջ 714. Համառոտ Սիղբ. էջ 714:



բնակացն: Եւ զդառնալն իմ յաղթութեամբ ի Հոռոմ»<sup>99</sup>: Այս պատումը պետք է նույնացնել Փարպեցու պատմած Կոստանդինի և Գոթերի միջև այն ճակատամարտի հետ, որը տեղի ունեցավ Ղեկովբ գետի մոտ. «Ի գալն աստուածակամ հրամանով սրբոյն Կոստանդիանոսի ի վերայ անթիւ բազմութեանն Գթաց ի պատերազմ, և առ եզերքն Ղեկովբ գետոյ արարեալ զիւր զօրու բանակատեղս, որ և աստուածային տեսչութեանն լինէր արժանի, օրինակեալ նմա յայտնապէս յերկնից աստեղեայ լուսատեսիկ նշան կենսատու խաչին, բերելով շուրջ զինքեամբ ճառագայթից նշանագիրս, թէ «այսու յաղթեսցես». և նորա զարթուցեալ յուսով երևեցելոյ նմա սուրբ նշանին օգնականութեան յաղթեալ վանէր զթշնամեացն բանակսն»<sup>100</sup>:

Դանուբ հզոր գետի հիշատակումը «Դաշանց թղթում» հիմք է տալիս համոզվելու, որ Ղազար Փարպեցու հիշատակած Ղեկովբ գետանունը ձեռագրերում և տպագիրներում աղճատված է եղել և այն վերջապես պետք է ուղղել Դանուբ. սրանով հաստատվում է, որ «Դաշանց թղթի» հեղինակը և Ղազար Փարպեցին օգտվել են միևնույն հին աղբյուրից:

«Դաշանց թղթում» հանդիպում ենք և Սիդբեստրոսի Վարքի հիմնական հատվածին. Տրդատ թագավորին և Գրիգոր Լուսավորչին Կոստանդին կայսրը պատմում է, թե ինչպես հաղթական Հոռոմ վերադառնալուց հետո ինքը ենթարկվելով կնոջ ճնշմանը ստեց ճշմարտությանը և քրիստոնյաների դեմ հարուցած պատերազմի հետևանքով որպես պատիժ վարակվեց եղեփանդական բորոտությունով. «Բայց ի ճնշելն զիս երնջիս (կողակցիս – Ա. Մ.) իմոյ, ստեցի ճշմարտութեան և դարձայ ի թշվառութիւն իմ: [...] Դիմադարձ եղէ քրիստոնէական հաւատոյս, մոլեկան պատերազմ յարուցի, զի զօրն իմ կոտորեցի, որք հաւատացեալք էին ի Քրիստոս, զոր ոչ արար անտես Տէր. այլ էարկ զանձամբ իմով զեղեփանդական բորոտութիւն, զոր ոչ կարացին ճարտարքն ճեմարանին բուժել, սոփեստէքն սոկրատեան և գովեալ գումարքն գաղիոսեան մինչև յայց ել մեզ Արեգակն ի բարձանց և լուսաւորեալ բժշկեաց զմեզ Սուրբս Սեդբեստրոս և հաստատեաց զմեզ ի հաւատս ճշմարիտս: Արդ յայսմ հետէ հնազանդիմք հօրս մերոյ հոգեւորի և ղնեմք զթագ թագաւորութեանս մերոյ ընդ ոտիմք հայրապետացս սրբոց»<sup>101</sup>:

Այսպիսով, անտարակուսելի է, որ «Դաշանց թղթում» առկա Հոռոմի Սիդբեստրոս եպիսկոպոսի Վարքից վերը բերված վկայությունները հնագույն հունարեն բնագրից են և ծանոթ են եղել ոչ միայն Ղազար Փարպեցուն, այլև նրանից առաջ ապրած և գործած եղիշեին, Խորենացուն և այլոց:

<sup>99</sup> Դաշանց թուղթ, էջ 22:

<sup>100</sup> Ղազարայ Փարպեցոյ Պատմութիւն Հայոց եւ Քուղթ առ Վահան Մամիկոնեան, աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան եւ Ստ. Մալխասեան, Տփղիս, 1904, գլ. Գ, էջ 3-4:

<sup>101</sup> Դաշանց թուղթ, էջ 22-23:

Ի լրումն այս ամենի հարկ է նշել, որ Հայաստանի և Հռոմի միջև կնքված դաշինքի (այլ կերպ «Դաշանց թղթի») հնագույն հիշատակումը գտնում ենք Ագաթանգեղոսի հին հունարեն պատմության մեջ՝ Կոստանդին կայսրը Տրդատի հետ «առավել ևս ամրապնդեց նախկինում կնքված պայմանագիրը»<sup>102</sup>։ Այստեղից հետևում է, որ Կոստանդին և Տրդատ քրիստոնյա թագավորները հաստատել են վերստին այն դաշինքը, որ կնքվել էր Դիոկղետիանոս և Տրդատ հեթանոս թագավորների միջև։ Հենց միայն այս փաստը վկայում է, որ Ժ. Գարրիտի հրատարակած հունարեն Վարքը, որի հնագույն շերտերը, ըստ իմ նշած ապացույցների, գրվել են Հայոց Տրդատ թագավորի արքունիքում Դավիթ Հռովմայեցու ձեռքով<sup>103</sup>, ավելի հին են, քան հայերեն Ագաթանգեղոսի Պատմությունը, որի մեջ քրիստոնյա հեղինակը հայ-հռոմեական բարեկամության դաշինքը կապում է միայն քրիստոնեություն ընդունած երկու թագավորների հետ. «և կամ ո՛րպէս դարձաւ Տրդատ անդրէն յաշխարհն Յունաց յամս աստուածասէրն (Կոստանդիանոսի որդւոյ – Ա. Մ.) Կոստանդեայ, թագաւորի կացելոյ Յունաց և Հռովմայեցւոց աշխարհին, և կամ ո՛րպէս ուխտ եղեալ, հաստատեալ զնա յաստուածպաշտութիւն՝ դարձեալ լինէր անտի մեծաւ պարգևօք և բազում փառօք»<sup>104</sup>. «մանաւանդ վասն աստուածածանօթութեան նորա (Տրդատայ)՝ առաւել դաշինս կոէր ընդ նմա (Կոստանդիանոս), միջնորդ կալեալ զհաւատան որ ի տէր Քրիստոսն էր, զի անշուշտ մինչ ի բուն զհաւատարիմ սէրն ի մէջ թագաւորութեանցն պահեսցեն»<sup>105</sup>։ Իսկ Դիոկղետիանոսը ամենուրեք ներկայացված է որպես թշնամի՝ բոլոր հեթանոս թագավորների նման։

\*\*\*

Մինչև այժմ բերված բոլոր փաստարկները խիստ անհավանական են դարձնում այսպես կոչված Կամսարականների գաղափարախոսական ծրագիրը՝ Իրանի արքայից արքայի ենթադրյալ գահին տիրելու և այդ նպատակով Մովսես Խորենացու Հայոց պատմության մեջ Փիլոն Տիրակացու կատարած ընդմիջարկումների վերաբերյալ։ VII-VIII դարերի մատենագրության մեջ ոչ մի գրավոր հիշատակություն չկա, որ Փիլոն Տիրակացին որևէ ընդմիջարկություն արած լինի Խորենացու Պատմության մեջ. միայն հայտնի էր, որ Անանիա Շիրակացու ժամանակագրության սկզբում մի հատված է մուծված ջրհեղեղի մասին Խորենացու Պատմությունից<sup>106</sup>։ Ըստ Ա. Սահակյանի կարծիքի՝ կայսրերը

<sup>102</sup> «Ագաթանգեղոսի Պատմության հունական նոտահայտ խմբագրությունը (ՎարՖ)», էջ 179-180, § 190:

<sup>103</sup> Տե՛ս սույն հոդվածի 96-րդ ծանոթությունը:

<sup>104</sup> Ագաթ. Յառաջաբան, § 14:

<sup>105</sup> Ագաթ. § 877:

<sup>106</sup> Հատկապես այժմ, երբ Հ. Բարթիկյանը և Ա. Հակոբյանը հայտնաբերել են, որ ժամանակագրության իսկական հեղինակը Փիլոն Տիրակացին է, որևէ ակնարկ լինելու դեպքում նրանք առաջինը կանդրադատնային այս հարցին:

միայն Հայոց իշխանին էին շնորհում «ապոհյուպատ» տիտղոսը, որից մինչև Հայաստանի թագավոր մի քայլ էր բաժանում<sup>107</sup>։ Սակայն, հայտնի է, որ Հուստինիանոս կայսրը՝ Ներսես Կամսարականից ավելի վաղ, Աղվանից իշխան Վարազ-Տրդատին է շնորհում ապոհիւպատ տիտղոսը։ Ջվանշերի մահից հետո, Աղվանից եղիազար կաթողիկոսը և իշխանները, խորհուրդ անելով, ընտրում են «զնախարար ոմն աագ, որ մեծարեալն էր կայսերական պատուով զապուհիւպատ պատրկութեան ստացեալ պատիւ, որոյ անուն էր Վարազ-Տրդատ՝ որդի Վարազ-Փերոժի՝ եղբոր Ջուանշիրի»<sup>108</sup>։ Ավելին, նույն ապուհյուպատ պատրիկ Աղվանից իշխանին Հուստինիանոսը կարգում է «էքսարխոս, որ էր երկրորդ թագաւորին»<sup>109</sup>, այսինքն՝ տաւաճաշրջանում կայսեր երկրորդը (փոխարքա), շատ ավելի բարձր, քան Իրանի գահի ենթադրյալ թեկնածու Ներսես Կամսարականն էր, տալով Վարազ-Տրդատին իրավունք հավաքելու խազարաց, տաճկաց և հոռոմոց համար պահանջվելիք հարկերը<sup>110</sup>։ Բայց Ասողիկ պատմիչը միանգամայն զգաստ է գնահատում այդ պարգևները՝ համարելով, որ արքունատուր պարգևներով Հուստինիանոսը «պատրում, խաբում էր իշխաններին»։ Այնպես որ բյուզանդական «ապուհիւպատ» սնամեջ տիտղոսը որևէ հիմք չպետք է տար ո՛չ անցյալի հայ իշխանին, ո՛չ հետագա որևէ հետազոտողի հույս կապել Բյուզանդիայի հեղհեղուկ և խեղկատակ կայսր Հուստինիանոս Բ-ի հետ։ Նրան բնութագրելու համար բավական է բերել մի քանի պատմական փաստ։ 691 թվին, իր գահակալության յոթերորդ տարում, Հուստինիանոս կայսրը իր գաղթեցրած սկլավոններից ընտրեց 30.000 հոգու, զինեց, անվանեց նրանց «արտակարգ զորք» և նրանց վրա հույս դնելով չեղյալ համարեց 685 թվին արաբների հետ կնքած տասնամյա դաշինքը։ Այդ «արտակարգ զորքն» առնելով, իր ողջ հեծելազորի հետ կայսրը շարժվեց դեպի ծովափնյա Սեբաստուպոլիս քաղաքը։ Արաբները, որ սկզբում դեմ էին խաղաղության վերացմանը, զինվելով, իրենք ևս եկան Սեբաստուպոլիս, գլխավոր ջախջախեցին սկլավոնների «արտակարգ զորքը» և բյուզանդական հեծելազորը, իսկ կայսրը մի կերպ մազապուրծ փախավ։

693 թ., իր գահակալության իններորդ տարում, Հուստինիանոսը Կալինիկոս պատրիարքից պահանջեց, որ աղոթք ասի Կ.Պոլսի պալատի մոտ գտնվող մետրոպոլիտի Սուրբ Աստվածածին եկեղեցին քանդելու համար, որպեսզի նրա տեղում ջրավազան կառուցի, իսկ դիտելու համար վեներաների դեմոսի տրիբունաներ։ Իսկ պատրիարքը պատասխանեց. «Եկեղեցու կառուցման համար աղոթք ունենք, բայց եկեղեցի քանդելու վերաբերյալ մեզ աղոթք չեն

<sup>107</sup> Ա. Սահակյան, նշվ. աշխ., էջ 137։

<sup>108</sup> Մովսես Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, գիրք Բ, գլ. 19, էջ 231։

<sup>109</sup> Ստեփանոս Տարանցի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, էջ 703։

<sup>110</sup> Նույն տեղում։

ավանդել»։ Երբ կայսրը շատ ճնշում գործադրեց, ամեն կերպ աղոթք պահանջելով, պատրիարքն ասաց. «Փա՛ռք միշտ համբերող Աստծուն, այժմ և միշտ և հավիտյանս հավիտենից ամեն»։ Այդ աղոթքը լսելով քանդեցին եկեղեցին և տեղում ջրավազանը կառուցեցին։

694 թ. այս բոլոր խեղկատակություններից հոգնած, հույն մեծամեծների կողով համայն ժողովուրդը խուժեց դեպի ձիարշավարան։ Երբ լույսը ծագեց, Հուստինիանոսին բերեցին ձիարշավարան, մինչ այդ կրակի վրա այրեցին դաժան և արյունարբու սակելլարիոս Ստեփանոս պարսիկին, որը ճիպոտներով ու մահակներով սովորություն ուներ գազանաբար ծեծելու մայրաքաղաքում բոլոր մեծամեծներին, այդ թվում նաև Հուստինիանոսի մորը, որից հետո կայսեր քիթն ու լեզուն կտրեցին և աքսորեցին Խերսոն, իսկ նրա փոխարեն կայսր հուչակվեց Լեոնտիոս զորավարը։

Ինչպես նշել եմ «Բագրատունյաց տոհմի ծագումը Հայկից» ուսումնասիրության մեջ, Խորենացու մեկենաս Սահակ Բագրատունին, ինչպես և հետագա մյուս Բագրատունի իշխանները խիստ դժգոհ են եղել, որ Պատմահայրն իրենց քաջարի տոհմի նախնի է համարել Նաբուգոդոնոսորի գերեվարած հրեա Շամբատին, այդ պատճառով էլ Խորենացու «Հայոց պատմությունը» որպես Բագրատունի իշխանի պատվիրած մատյան և Բագրատունյաց տոհմի սեփականություն երկար ժամանակ եղել է հատուկ պահպանության տակ, և թույլ է տրվել նրանից օգտվել միայն առանձին պատմիչների, այն էլ Բագրատունիների ենթադրյալ հրեական ծագումը չհիշելու պայմանով<sup>111</sup>։ Այդ դժգոհության հաստատումն է, որ IX դարում Վրաստանում հաստատված հայ Բագրատունիների մի շառավիղը՝ Աշոտ Բագրատունին, իրեն հուչակեց Հին Կտակարանի հրեա մարգարե Դավիթ թագավորի սերունդ։

Այս պայմաններում, առավել ևս հաշվի առնելով Կամսարական և Բագրատունյաց տոհմերի միջև եղած ռազմաքաղաքական հակամարտությունը, որի մասին խոսվեց վերը, անհնար է մտածել, թե որևէ Կամսարական իշխանի հանձնակատար անարգել մուտք գործեր Բագրատունյաց տոհմային դիվանը, ուր մնաց թե թույլ տրվեր նրան այդքան անբռնազբոս խեղաթյուրել Բագրատունյաց տոհմի սեփականությունը հանդիսացող և նրանց տոհմի երևելի մարզպան՝ Սահակ Բագրատունու հիշատակը պանծացնող պատմական հուշարձանը։

<sup>111</sup> Ա. Մուշեղյան, Մովսես Խորենացու դարը, էջ 339:

**Альберт Мушегян**  
**О Кратких редакциях “Церковной истории” Сократа**  
**Схоластика и жития Сильвестра**

В армянской традиции существует несколько совместных копий сокращенных редакций “Жития Сильвестра” и “Церковной истории” Сократа Схоластика (“Малый Сократ”, более поздние авторы применяли это заглавие к совместному тексту двух трудов, т.к. он начинается с предисловия, приписанного Сократу). Редактирование в 696 г. осуществил Филон Тиракаци по приказу католикоса Саака Дзорапореци, дополнив эпизодами из армянской истории, а также антихалкидонскими выпадами. “Большой Сократ” – это собственно перевод “Церковной истории”, т.е. несколько сокращенный вариант греческого оригинала (Филон Тиракаци опустил некоторые детали: письма, речи и т.п.). Житие римского епископа Сильвестра по всей вероятности было переведено в 40-х гг. V века.

Краткие армянские редакции “Церковной истории” Сократа Схоластика и “Жития Сильвестра” с 90-ых годов XIX века применялись гиперкритиками для доказательства, якобы отец армянской историографии Мовсес Хоренаци пользовался ими и, следовательно, жил не в V, а в VIII-IX вв. Статья посвящена разбору соотношений вышеуказанных произведений.

**Albert Musheghyan**  
**On the shorter recensions of Socrates Scholasticus *Ecclesiastical***  
***History and the Life of Silvester***

In the Armenian tradition there exist several joint copies of the shorter recensions of the *Life of Silvester* and Socrates Scholasticus' *Ecclesiastical History* (*Shorter Socrates*, later authors used this title for the joint texts of both writings, since it starts with an introduction ascribed to Socrates). The texts were revised in 696 by P'ilon Tirakac'i by the order of catholicos Sahak Dzorap'orec'i, who added episodes from the Armenian history and anti-Chalcedonian attacks. *Longer Socrates* is the Armenian version of the *Ecclesiastical History* proper, i.e. the slightly abridged variant of the Greek original (P'ilon Tirakac'i omitted some details: letters, sermons etc.). The *Life of Silvester* was probably translated in the 40-ies of the V c.

Starting with the 90-ies of the XIX c., the shorter recensions of Socrates Scholasticus' *Ecclesiastical History* and the *Life of Silvester*, bishop of Rome, were used by hypercriticists as an alleged proof that Father of Armenian historiography Movsēs Xorenac'i made use of them, consequently, he lived not in the V, but in the VIII-IX cc. The article deals with the analysis of the relations of the above-mentioned texts.

## ՆԱԶԵՆԻ ՂԱՐԻՔՅԱՆ

### ԿՈՍՏԱՆԴԻՆ ՄԵԾԻ ԿԱՆՈՆԸ ԵՎ ՊԱՏԿԵՐԸ ՀԱՅՈՑ ԾԻՍԱԿԱՆ ԱՎԱՆԳՈՒՅԹՈՒՄ

Հայ պատմամշակութային և եկեղեցական ավանդույթում Կոստանդին Մեծի կերպարը սերտորեն կապված է հայոց առ քրիստոնեություն դարձի պատմության հետ: Չորրորդ դարի սկզբին տեղի ունեցած այս խոշոր իրադարձությունը մոտ մեկ հարյուրամյակի ընթացքում տարբեր կերպերով բյուրեղացել է ազգային հիշողության մեջ՝ մինչև գրերի գյուտը և հայ գրականության սկզբնավորումը. այն առաջին անգամ գրի է առնվել ամենայն հավանականությամբ 417-430 թթ. միջև<sup>1</sup> և նույն դարավերջին հայտնի է եղել Գիրք Գրիգորի վերնագրով<sup>2</sup>: Այսօր այդ վաղագույն օրինակից պահպանվել են միայն հունարեն և արաբերեն թարգմանությունները, որոնք հայտնի են Հունարեն Վարք (Հվ-ՎԳ) և Արաբերեն վարք (Ավ-ՎԱ) վերտառություններով: Իսկ հայոց պատմական ավանդույթում այն խմբագրված պահպանվել է Ագաթանգեղոսի Հայոց Պատմության տեսքով, որ գրի է առնվել հավանաբար 460 թվականներին<sup>3</sup>:

Առաջին քրիստոնյա կայսրը և նրա դարձի պատմությունը մեծ ազդեցություն են ունեցել հայոց պատմագրության ձևավորման վրա և ծառայել են որպես նախօրինակ՝ Տրդատ Մեծ թագավորի գրական կերպարը կերտելու և Հայոց դարձի ավանդական հանգամանքները շարադրելու համար<sup>4</sup>: Հայ հեղինակները ուսանելի գուգահեռներ են անցկացրել երկու միապետների և իրենց տերությունների համաժամանակյա մկրտության միջև, որի տրամաբանական զարգացումը հանգում է Կոստանդին Մեծին Տրդատ Մեծի այցելությանը և երկու երկրների միջև դաշինքի կնքմանը<sup>5</sup>: Հակառակ լատին աղբյուրներում

<sup>1</sup> Ա. Տեր Ղևոնդյան, «Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ամբողջական ձեռագիրը. Sin 455», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 60/1, էջ 209-237, R. Thomson, *The Lives of Saint Gregory*, Michigan, 2010, p. 88-94; N. Garibian de Vartavan, *La Jerusalem Nouvelle et les premiers sanctuaires chrétiens de l'Arménie*, London-Fribourg-Erevan, 2009, p. 209, 218-225:

<sup>2</sup> Տե՛ս Ղազար Փարպեցի, *Պատմություն հայոց*, հրատ. Գ. Տեր-Մկրտչյան, Տփլիսի 1904, էջ 1:

<sup>3</sup> Agathangelos, *The History of the Armenians*, translation and commentary by Thomson R., New York, 1976, p. xc:

<sup>4</sup> Այս մասին մանրամասն տե՛ս N. Garibian, «Costantino nella tradizione ecclesiastica armena», *Enciclopedia Costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano*, Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 2013, pp. 441-461:

<sup>5</sup> Պատմական և գրական զուգահեռների և դրանց մեկնաբանության մասին մանրամասն տե՛ս N. Garibian, «Costantino»; Դաշինքի մասին, տե՛ս Հ. Բարթիկյան, «Դաշանց բուլթ»:

պահպանված պատմական փաստերի, ըստ որոնց՝ IV դարի սկզբին Հռոմեական կայսրությունը բավական կոշտ քաղաքականություն է վարել Հայաստանի նկատմամբ, իսկ Կոստանդին կայսրն ինքը 335 թ. Արշակունիներին զրկել է գահից և փոխարինել իր զարմիկ Հաննիբալիանոսով<sup>6</sup>, հայոց պատմագրությունը սկզբից ևեթ և երկար ժամանակով դրոշմել է «երանելին և ցանկալին ամենայն թագաւորաց Կոստանդիանոսի»՝ հավատո պաշտպան և եկեղեցաշեն, Աստծո կողմից օծեալ և իր գահին արժանի հերոսական կայսեր պատկերը, որին Բարձրյալը շնորհել է խաչանշան երկնային տեսիլք, որի օգնությամբ էլ նա հաղթել է քրիստոնյաների բոլոր թշնամի «անօրեն» բռնապետներին, որը մկրտվել է հրաշագործ հանգամանքներում և իր մայր Հեղինեին ուղարկել է Երուսաղեմ՝ խաչափայտը գտնելու<sup>7</sup> :

Հայոց աղբյուրները հատկապես շեշտադրում են Կոստանդինի եղբայրական սերը և հավասարը հավասարի վերաբերմունքը Տրդատի նկատմամբ, նրա ակնածանքը և խոնարհումը Գրիգոր Լուսավորչի առջև<sup>8</sup> :

Այս հանգամանքը բացատրվում է մասամբ այն բանով, որ Հայաստանի համար պատմաքաղաքական բավական դժվար իրողություններում, երբ հայ ժողովրդի ինքնությունն ու միասնականությունը վտանգված էր՝ բյուզանդական և սասանյան կայսրությունների միջև երկրի բաժանման, երկու կողմում էլ Արշակունիների թագավորության վերացման, բռնի թե կամովին առ զրադաշտականություն հաճախակի ուրացումների հետևանքով, հայ առաջին հեղինակները փորձում էին պահպանել և զարգացնել հայոց մշակութային միասնություն և քաղաքական անկախության գաղափարները՝ ներկայացնելով Հայոց վաղեմի փառքը և մեծությունը, միջազգային ծանրակշիռ դիրքը, ողջ երկրի միանգամյա և համատարած դարձը շնորհիվ ազգային հերոսներ և հայրենասիրություն խորհրդանշաններ Տրդատ թագավորի ու Գրիգոր Լուսավորչի, որոնք

---

կազմը, ստեղծման ժամանակը, հեղինակն ու նպատակը», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 2004/2, էջ 65-116, **Z. Poghossian**, *The Letter of Love and Concord. A Revised Diplomatic Edition with Historical and Textual Comments and English Translation*, Leiden-Boston, 2010, p. 50-51; M-L. Chaumont, «Une visite du roi d'Arménie Tiridate III à l'empereur Constantin à Rome?», *Arménie et Byzance: histoire et culture*, Byzantina Sorbonensia 12, Paris, 1996, p. 56-66:

<sup>6</sup> Աղբյուրների և դրանց պատմական մեկնաբանության մասին տե՛ս **C. Zuckerman**, «Sur la liste de Verone et la province de Grande Arménie, la division de l'empire et la date de creation des dioceses», *Mélanges G. Dagrón, Travaux et Mémoires* 14, Paris, 2002, p. 617-637:

<sup>7</sup> Տե՛ս **Ագաթանգեղոս**, ձԻԵ; Հումարեն Վարժ (Հվ-ՀԱ), քարգմ. տե՛ս **Հ. Բարթիկյան**, *էջմիածին*, ք. 7, էջ 28-34, ք. 8, էջ 46-51, ք. IX, էջ 79-87, **Ղազար Փարպեցի**, Գ հրատ., 1904, էջ 3-4, **Մովսես Խրեմացի**, Բ 83, 87, 88 և այլն:

<sup>8</sup> **N. Garibian**, «Costantino»: Աղբյուրների համար տե՛ս **Thomson**, *The Lives of Saint Gregory*:

անմիջական կապի մեջ են եղել առաջին քրիստոնյա կայսեր հետ և որոնց պատմությունը Կոստանդինի դարձի պատմության կրկնօրինակն է<sup>9</sup>:

Մյուս կողմից, հայ հեղինակները Կոստանդին Մեծի մասին իրենց տեղեկությունները քաղել են ոչ միայն և ոչ այնքան պատմական գրքերից<sup>10</sup>, որքան վարքագրական տեքստերից ու պատումներից, որտեղ արդեն եկեղեցու սուրբ հուշակված կայսեր մասին հիշատակություններն առատորեն համեմված են առասպելաբանական և հրաշագործական մանրամասներով: Այդպիսի վաղագույն աղբյուրներ են, օրինակ, Կոնստանդինի Դարձը, Խաչգիտի պատումը և Կոստանդինի տեսիլքը, որոնք հայկական միջավայր են թափանցել հավանաբար ասորա-պաղեստինյան աղբյուրներից և շրջանառության մեջ են եղել արդեն V դարի սկզբից<sup>11</sup>: Ի մի բերելով և համադրելով տարածին այս տեղեկությունները՝ հայ հեղինակները հյուսել և ժամանակի ընթացքում զարգացրել են կայսեր պատկերն ու նրա պատումն այնպես, որ շեշտադրվի նրա քրիստոնեական սրբազնությունը և, միաժամանակ, ծառայի Հայոց իմիջի մշակմանն ու արտոնյալ կարգավիճակի ցուցադրմանը<sup>12</sup>: Երկու կայսրերի դարձի պատմության զուգահեռականությունը և այդ զուգահեռականության՝ ի շահ հայոց իրաց միտումնավոր մշակումը շարունակական զարգացում է ապրում հետագա դարերում կապված պատմաքաղաքական իրողությունների հոլովույթի հետ, և արդեն Կիլիկյան շրջանում վերջնական հանգուցվում հայտնի Դաշանց թղթում, որը վավերացնում է ոչ միայն Տրդատի արքայական պատիվը և Կոստանդինի կայսրության արևելյան մասի վրա նրա փոխարքայության տիրուղտը, այլև Գրիգոր Լուսավորչի և Հայոց եկեղեցու գերիշխանությունը Վրաց և Աղվանից եկեղեցիների նկատմամբ, ինչպես նաև՝ երուսաղեմում հայկական տիրույթների օրինականությունը<sup>13</sup>:

Եվ վերջապես՝ Կոստանդին Մեծի հայկական կերպարի նման մեկնաբանման երրորդ առարկայական և բավական ծանրակշիռ պատճառ կարող է լինել այն փաստը, որ կայսեր անձնավորությունը որպես եկեղեցու սրբի՝ մեկընդ-

<sup>9</sup> N. Garibian, նույն տեղում; Thomson, *Agathangelos*, pp. ix-xxxiv, xcii-xciii; նույնի՝ “Constantine and Trdat in Armenian Tradition”, *Acta Orientalia* 50 (1997), pp. 277-289.

<sup>10</sup> Առավելապես՝ եվսեբիոս Կեսարացու և Սոկրատ Սֆոլաստիկոսի եկեղեցական Պատմություններից:

<sup>11</sup> N. Garibian, «Costantino»; նույնի՝ *La Jerusalem Nouvelle*, p. 249-251; Drijvers H. J & J. W., *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac*, Louvain, 1997, p. 14, 20-24; M. van Esbroeck, “Legends about Constantine in Armenian”, *Classical Armenian Culture, Armenian Texts and Studies* 4 (1982), p. 79-101.

<sup>12</sup> N. Garibian, նույն տեղում; Thomson, «The Armenian Version of the Life of Silvester», *Journal of the Society for Armenian Studies* 14 (2005), pp. 55-139.

<sup>13</sup> N. Garibian, նույն տեղում: «Դաշանց թղթի» մասին ամբողջական տե՛ս Z. Poghossian, *The Letter of Love*.



միշտ մուտք է գործել հայոց ծիսակարգ հենց նույն նկարագրված ժամանակաշրջանում՝ V դարի սկզբին, այսինքն՝ շատ ավելի վաղ, քան բազում տեղական սրբեր<sup>14</sup> այդպիսով ազգային ավանդույթում կայսեր էությունը և պատմությունը բյուրեղացնելով քրիստոնեական սրբագրական և սրբազնական ընկալմամբ:

Իրոք, հայոց ավանդույթում ամենաառաջին հիշատակությունը կայսեր մասին գտնվում է **Ճաշոցի**<sup>15</sup> վաղագույն տարբերակներում, որոնց մայր օրինակը Երուսաղեմի ընթերցվածք-տիպիկոնն է: Ըստ Շառլ Ռընուի, Ճաշոցի այս տիպը տեղում թարգմանվել և Հայաստան է թափանցել 417-439 թվականների միջև<sup>16</sup> դառնալով հայոց եկեղեցու ծիսական տարվա կազմակերպման հիմքը, և արտացոլում է IV դարի վերջի երուսաղեմյան իրողությունները<sup>17</sup>:

Բայց երուսաղեմյան ծիսական տոների պարբերակը (ցիկլը) յուրօրինակ, Սուրբ քաղաքի բուն բնույթին հարմարեցված կառուցվածք ուներ, որ անվանվում է «երթային» կամ «կայանային»։ ըստ ժամերի, օրերի, տոների՝ պատարագները, ժամերգությունները, տոնակատարությունները բաշխված էին քաղաքի տարբեր եկեղեցիների և սրբավայրերի միջև՝ այդպիսով ստեղծելով անընդհատ պարբերական երթևեկներ և կանգառներ համապատասխան վայրերում: Ըստ այդմ՝ Երուսաղեմի ճաշոցում ընդգրկված տեղագրական ցուցումները, եկեղեցիների անվանումները և կատարվելիք ծիսական կանոնները սերտորեն կապված էին Սբ. քաղաքի եկեղեցուն առնչվող անցուղարձի, կրոնական կյանքի և սրբավայրերի հետ: Բացի այդ, ճաշոցում տոնվում էին պատմական անձեր, դեպքեր և վայրեր, որոնք «տեղական» բնույթի էին, այսինքն՝ անմիջականորեն ծագում էին երուսաղեմյան իրողություններից, ինչպես, օրինակ,

<sup>14</sup> **Ch. Renoux**, «Les premiers manifestations liturgiques du culte des saints en Arménie», *Saints et sainteté dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 22-26 juin 1986, Roma 1987, pp. 291-303, նույնի՝ «Les fêtes et les saints de l’Eglise arménienne de N. Adontz», *Revue des études arméniennes*, n.s.15 (1981), pp. 103-114: Հայոց հնագույն ծիսակարգի մասին տե՛ս նույնի՝ *Le Lectionnaire de Jerusalem en Arménie: Le Cașoc*, I, II, III, *Patrologia Orientalis* 44/4 (1989), 48/2 (1999), 49/5 (2004):

<sup>15</sup> Հայկական ճաշոցը հունական տիպիկոնի և ընթերցվածքի համադրությունն է, որտեղ կա ոչ միայն տոնական ցիկլը, այլև յուրաքանչյուր տոնի համար նախատեսված սուրբգրյան ընթերցանությունն ամբողջությամբ: Մինչև XII դ. հայոց աղբյուրներում այն անվանվել է *Ընթերցուածք*, որ ուղիղ թարգմանությունն է *Lectionarium*-ի, տե՛ս **Ch. Renoux**, «Liturgie arménienne et liturgie hierosolymitaine», in: *Liturgie de l’Eglise particulière et liturgie de l’Eglise universelle*, Conférences Saint-Serge, Rome, 1975, pp. 275-288, նույնի՝ *Le lectionnaire en Arménie* I., p. 11 (425):

<sup>16</sup> **Ch. Renoux**, *Le Codex armenien Jerusalem 121*, *Patrologia Orientalis*, 35/1, pp. 21-22, 168-181.

<sup>17</sup> նույնի՝ «Liturgie arménienne et liturgie hierosolymitaine» և «Le Cașoc, typicon-lectionnaire: origines et évolutions», *Revue des études arméniennes*, t. 20 (1986-1987), pp. 123-151:

Խաչի գյուտը և տեսիլքը, Սուրբ տեղեաց նավակատիքը, Կյուրեղ և Հովհաննես Երուսաղեմացիները, Թեոդոս և Կոստանդին կայսրերը: Չնայած Երուսաղեմյան ճաշոցի որոշ տոներ, ծիսական և տեղագրական ցուցումներ Հայոց հողում կիրառելիություն չունեին, այդուհանդերձ, վերոնշյալ բոլոր առանձնահատկությունները երկար ժամանակ հավատարմորեն պահպանվել են հայկական տոնական ծիսագրքում, որովհետև Սուրբ երկրի ու Երուսաղեմի տեղանունների, եկեղեցիների անվանումների, ճարտարապետական ձևերի կամ հատակագծերի նման՝ Երուսաղեմյան ճաշոցի մայր օրինակը ևս համարվել է «սուրբ տեղեաց պատճեն», սրբազան կրկնօրինակ<sup>18</sup>, և շնորհիվ այդ սրբազան բնույթի՝ հայկական ճաշոցն աննշան փոփոխություններ է կրել մինչև XII դարը<sup>19</sup>:

Այսպիսով, կարող ենք հավելել, որ Կոստանդինի անվան հետ կապված պատմական ավանդույթից առավել՝ կայսեր վաղագույն ներկայությունը հայոց տոնական ծիսակարգում (այն դեպքում, երբ մինչև VIII դարը այնտեղ հիշատակված էր միայն Սբ. Գրիգորի Վիրապից ելքը<sup>20</sup>) բացատրվում է սրբազան նախօրինակի հանդեպ հավատարմությամբ:

V դարի սկզբին հայոց ծիսակարգում Կոստանդինի անվան հիշատակման մասին են վկայում Հայոց դարձի հունական և արաբական հին խմբագրությունները՝ Հվ-ն (Vg) և Ավ-ն (Va), որոնց հայերեն բնօրինակը թվագրվում է, ինչպես նշեցինք, V դարի 20-30-ական թվականներով, այսինքն՝ ճիշտ նույն ժամանակաշրջանով, երբ Հայաստանում սկսել է կիրառվել նաև Երուսաղեմի ճաշոցը:

Այս ազդյունները նշում են, որ երբ Տրդատ արքան և Գրիգոր Լուսավորիչը վերադառնում են Կոստանդինին կատարած այցելությունից՝ «բոլոր եկեղեցիներում տոնակատարություններ կատարվեցին և յուրաքանչյուր դիպտիֆոնի մեջ տալիս էին մեծ կայսր Կոստանդինի, նրա Բրիտանաստե մոր՝ Հեղինեի անունը, որպեսզի անառատ հաղորդության սուրբ խորհրդում նրանց հիշատակը հավերժ լինի»<sup>21</sup>: Իհարկե, IV դարի սկզբի պատմական համատեքստում նման արարողության հիշատակումը ժամանակավրեպ է, քանի որ Կոստանդինը համընդհանրական եկեղեցում սրբացվում է նույն դարի կեսերին

<sup>18</sup> N. Garibian, *La Jerusalem Nouvelle*, pp. 195-203 և 275-76:

<sup>19</sup> Renoux (Ռընու), «Ճաշոց գրքի ծագումն ու զարգացումը», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1987/2, էջ 28-45; նույնի՝ «Liturgie arménienne et liturgie hierosolymitaine»: Երուսաղեմյան օրինակի սրբազան բնույթի ընկալմամբ է, որ մինչև VIII-XI դարերը հայոց ծիսակարգում ներմուծված փոփոխությունները և նորույթները առանձին գրանցվել և կցվել են մայր ճաշոցին Հավելվածի տեսքով:

<sup>20</sup> նույնի՝ *Le Lectionnaire en Arménie*, I, p. 14 (428):

<sup>21</sup> Հվ, 190 (Ավ 183, H. Mapp, *Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием*, Скт. Петербург, 1905, քարգվ. հայերեն՝ *Հուսիկ արքեպիսկոպոս*, Էջմիածին, 1911):

միայն<sup>22</sup>, իսկ Հեղինեն՝ հավանաբար միաժամանակ կամ գուցե ավելի ուշ: Սակայն այն կարող է տեղավորվել այս աղբյուրի գրառման ժամանակաշրջանի՝ հինգերորդ դարի սկզբի իրողություններում, երբ Սահակ Մեծի նախաձեռնությամբ վերակազմակերպվում էր հայոց ծիսակարգը<sup>23</sup> ըստ երուսաղեմյան նախօրինակի, որտեղ Կոստանդինն արդեն ընդգրկված էր սրբերի շարքում: Իրոք, հայկական պատարագում Կոստանդինը հիշատակվում է բարեխոսության ձևի ընթացքում Աբգարի, Թեոդոսի և Տրդատի հետ<sup>24</sup>: Սակայն հետաքրքիր է, որ չնայած Հվ-Ավ տեքստերում առկայությունը՝ Հեղինեի անունը չի հիշատակվում ոչ պատարագում, ոչ էլ ճաշոցի վաղագույն հայկական օրինակներում և հավանաբար չի հիշատակվել նաև հինգերորդ դարի երուսաղեմյան ծիսակարգում չնայած այն բանին, որ կայսրուհին գլխավոր գործող անձն է արդեն IV դ. երկրորդ կեսին ձևավորված և երուսաղեմյան ծագում ունեցող Խաչգյուտի պատումում: Ինչպես հայտնի է բյուզանդական ծեսում նա որդու կողքին տեղ է գտնում Պատկերապաշտության հաղթանակից հետո, IX դ., երբ, ըստ նամակագրական և ծիսական աղբյուրների, կրոնական կյանքում և գրականության մեջ սկսում են հաճախակի նշվել երկու Օգոստոսների անունները՝ որպես աստվածասեր միապետական գույգի օրինակ<sup>25</sup>: Հայտնի են, օրինակ, Մեթոդիոս պատրիարքի (843-847) նրանց հիշատակին գրած երգերը, կամ Փոտ պատրիարքի (858-867 և 877-886) ներբողը, որտեղ կայսրուհին գովերգվում է խաչափայտի և Հիսուսի գերեզմանի գյուտի ու երուսաղեմյան եկեղեցիների կառուցման համար<sup>26</sup>:

Այս շրջանում է, որ Սբ. Խաչի պաշտամունքի զարգացմանը զուգահեռ ձևավորվում և կարևորվում է կայսեր և իր մոր միասնական պաշտամունքը, որոնք այլևս անբաժանելիորեն հանդես են գալիս Խաչափայտի մասունքի ու

<sup>22</sup> N. Garibian, «Costantino».

<sup>23</sup> Այս մասին վկայում են հայոց պատմիչները: Տե՛ս Ch. Renoux, «Liturgie arménienne et liturgie hierosolymitaine»; A. Renoux, «Isaac le Grand, 438», in: *Dictionnaire de spiritualite*, tome 7, fasc. 50-51, Paris 1971, col. 2007-2010:

<sup>24</sup> «Քաղաւորաց հաստացելոց սրբոց Աբգարո, Կոստանդիանոսի, Տրդատայ և Թեոդոսի և ամենայն սուրբ և բարեպաշտ թագաւորաց և աստուածասէր իշխանաց եղիցի յիշատակ ի սուրբ պատարագս աղաչեմք», տե՛ս Գաբրիելեան, *Սրբազան պատարագամատոյցք Հայոց*, Վիեննա, 1897, էջ 102: Նույն ձևակերպումը հանդիպում է նաև պսակադրության շարականներից մեկում. «Տո՛ւր, Տէր, զշնորհս քո զաստուածային / ԶԱբգարո, զԿոստանդիանոս և զԹեոդոսի և զՏրդատայ / Հայոց Մեծաց արքայի» (*Մատենագիրք Հայոց*, Ը հատոր, *Շարական*, Անթիլիաս - Լիբանան, 2007, էջ 606):

<sup>25</sup> N. Teteriatnikov, «The True Cross Flanked by Costantine and Helena. A Study in the Light of the Post-Iconoclastic Re-evaluation of the Cross», *Deltion tis Christianikis archaiologikis etaireias* (հունարեն), 18 (1985), pp. 169-188:

<sup>26</sup> Տե՛ս L. Brubaker, «Politics, Patronage and Art in Ninth-century Byzantium: The Homilies of Gregory of Nazianzus in Paris (BN Gr. 510)», *Dumbarton Oaks Papers*, 39 (1985), pp. 1-13:

պաշտամունքի հետ գաղափարական ու աստվածաբանական միասնության համատեքստում<sup>27</sup>: Արդյունքում նրանց օգոստափառ աճյունները համատեղվում են միևնույն սարկոֆագում՝ Կոստանդնուպոլսում կայսեր կառուցած Սբ. Առաքելոց եկեղեցում, որտեղ և ի սկզբանե գտնվում էր նրա դամբարանը<sup>28</sup>: Ամենայն հավանականությամբ այս առթիվ էլ համակարգվել ու միասնական տեսքի են բերվել նրանց Վարխերը, որոնց հայտնի ամենավաղ օրինակը թվագրվում է VIII դարի վերջով<sup>29</sup>: Ինչպես հայտնի է, քրիստոնեական աշխարհում դեռևս շորորոզ դարից գոյություն ունեցող ավանդույթի համաձայն, որևէ սրբի նշխարների, նահատակի մասունքների գյուտի (inventio) կամ էլ փոխադրության (translatio) առիթով անպայման գրվում էր նրանց վարքը և մասունքի (նշխարքի) հայտնվելու պատմությունը<sup>30</sup>: Կայսերական զույգի միասնական պաշտամունքի զարգացման մասին է վկայում նաև բյուզանդական մայրաքաղաքի իր պալատում Թոման Լակապենոս կայսեր (920-944) կառուցած նրանց անունով օծված երկխորան եկեղեցին, որտեղ նաև երկրպագվում էր սբ. Խաչափայտի մասունքը:

X դարի բյուզանդական Մեծ եկեղեցու Տոնացույց-Տիպիկոնում Օգոստոս կայսրունու անունը վերջնականապես տեղ է գտնում Կոստանդինի կողքին, նրա տոնի օրը: Հավանաբար նույն շրջանում էլ այն սկսում է հիշատակվել պատարագի ծեսում. համենայն դեպս, նրա անվանը հանդիպում ենք XI-XII դդ. թվագրվող սուրբ Հակոբի պատարագում<sup>31</sup>:

Հայոց տոմարում Հեղինեի անունը սկսում է հանդես գալ XII-XIII դարերից ի վեր, ինչպես հանդիպում ենք, օրինակ, հանրահայտ Հեթում Բ-ի նաշոցում (1289 թ.)<sup>32</sup>, ինչը հստակ բյուզանդական ազդեցությունը կրող նորամուծություն է<sup>33</sup>: Հայտնի է, որ XI-XII դդ. հայկական ճաշոցը հիմնարար

<sup>27</sup> Տե՛ս **N. Teteriatnikov**, «The True Cross»:

<sup>28</sup> Նույն տեղում:

<sup>29</sup> Կոստանդինի և Հեղինեի Վարքերի թվագրման մասին տե՛ս **N. Teteriatnikov**, «The True Cross»; **A. Kazhdan**, «Constantin imaginaire»: Byzantine Legends of the Ninth Century about Constantine the Great», *Byzantion* LVII (1987), pp. 196-250:

<sup>30</sup> **H. Delehaye**, *Les origines du culte des martyres*, Subsidia Hagiographica, Bruxelles 1933, pp. 50-55 et 70; **M. van Esbroeck**, «Jean II de Jérusalem et les cultes de saint Etienne, de la Saint-Sion et de la Croix», *Analecta Bollandiana*, 102 (1984), pp. 99-134, հատկ. 106; **Garibian de Vartavan**, *La Jerusalem Nouvelle*, p. 277:

<sup>31</sup> **G. Garitte**, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Studi e testi 127, Vatican, 1946, p. 139.

<sup>32</sup> **Ի. Գրամբյան**, *Հեթում Բ արքայի ճաշոցը*, Եր., 2004, էջ 152:

<sup>33</sup> Այս մասին տե՛ս **Garibian**, «Costantino»: Կարելի՞ է արդյո՞ք եզրակացնել, որ Հ/ի՝ մեզ հասած հունարեն խմբագրության մեջ այս հատվածն ավելի ուշ (VIII-X դդ.) ընդգրկված միջարկություն է, որ կրում է Կոստանդինի և Հեղինեի պաշտամունքի զարգացման ուղղակի ազդեցությունը, հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ Հ/ի թարգմանության թվագրության terminus post quem non-ը (ամենաուշ ժամանակը) VI դարն է:

փոփոխությունների է ենթարկվում ինչպես կառուցվածքային, այնպես էլ բովանդակային առումով: Մի կողմից՝ այն ընդգրկում է զուտ հայկական բնույթի նոր տոներ և պատմական սրբացված կերպարների հիշատակներ և կազմվում ըստ հայկական տոմարի (որ կոչվում է հայադիր և սկսվում է նախաձեռնով (օգոստոս)): Մյուս կողմից՝ այն բացվում է դեպի բյուզանդական և լատինական ազդեցությունները՝ կազմվելով ըստ հունական տոնացույցի (հոռմեադիր), ընթերցվածքների և պարբերությունների և ընդգրկելով մի շարք համաքրիստոնեական սրբերի<sup>34</sup>:

Հայոց ճաշոցի հնագույն, երուսաղեմածին օրինակներում Կոստանդին կայսեր հիշատակի օրը նշված է մայիսի 22-ին, այսինքն՝ իր մահվան օրը, ինչպես որ այն պետք է տոնվեր Երուսաղեմում IV դ. վերջին և V-ի սկզբին, ի տարբերություն բյուզանդականի, որտեղ այն նշվում է մայիսի 21-ին: Պարբերության խորագիրը ճշտում է, որ պատարագի ժողովը տեղի էր ունենում Մատուռում (կամ Աշխարհամատուռում), ինչպես որ այդ ժամանակ և հետագա հայոց աղբյուրներում անվանվում էր Գողգոթայում, Քրիստոսի խաչելության վայրում Կոնստանդինի կառուցած շքեղ բազիլիկ եկեղեցին<sup>35</sup>: Տոնակատարության կառուցվածքը դարձյալ կրկնում է երուսաղեմյան օրինակը. սաղմոսերգություն (131) կցուրդով, ընթերցում Պողոս առաքյալի թղթից (Տիմոթեոսին, Ա. 2, 1-7), Ալեյուիա, սաղմոսերգություն (20) և ընթերցում Ղուկասի ավետարանից (է. 1-10)<sup>36</sup>: Ընտրված տեքստերը շոշափում են արքայության, արքաների իմաստնության ու արդարամտության, Աստծո հետ նրանց հարաբերության թեմաները, ինչպես նաև հավատացյալների աղոթքը նրանց փրկության համար: Սաղմոսի հղումը Դավիթ արքային հավանաբար նպատակ ունի աղերսել հրեա արքայի կողմից Երուսաղեմի Տաղավարի կառուցումը՝ Գողգոթայում, Խաչելության և Հարության վայրում Կոստանդինի կողմից եկեղեցական համալիրի կառուցման հետ. իր հիմնադրման օրվանից վերջինս փորձում էր ստանձնել Աստծո Նոր՝ քրիստոնեական տաճարի տիտղոսը<sup>37</sup>:

Հայոց ճաշոցի ամենավաղ օրինակում (Երուսաղեմ, Սբ. Հակոբ., 121) այս կանոնը նույնն է նաև Թեոդոս կայսեր տոնի համար: Չնայած Կոստանդինը սրբացվել և երուսաղեմյան եկեղեցու ծիսակարգ է ընդգրկվել հավանաբար IV

<sup>34</sup> **Renoux**, *Lectionnaire en Arménie*, I p. 450-462, III, p. 20 (538):

<sup>35</sup> Այս եկեղեցին անվանում էին նաև «Կոստանդինի բազիլիկա» կամ «Կոստանդինի մեծ եկեղեցի» և «Կաթողիկե»: Տե՛ս **P. Maraval**, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, II éd., Paris, 2004, p. 253 et n. 7 և **Garibian de Vartavan**, *La Jérusalem Nouvelle*, pp. 134-137:

<sup>36</sup> Տե՛ս **Renoux**, *Le lectionnaire en Arménie*, II, p. 211:

<sup>37</sup> **Ն. Ղարիբյան**, «Կիրառական եկեղեցաբանություն՝. Գիտական նոր մերձող ֆրիատոնեական տանառաչիության ուսումնասիրության համար», *Հանդես Ամսօրեայ*, 2010, էջ 213-252: Կոստանդինը համեմատվում է նաև Սողոմոն արքայի հետ՝ Հարության եկեղեցական համալիրի նավակառուցիկն արտասանած՝ Եվսեբիոս Կեսարացու ներբողում (ներբողի վերլուծության հրատարակությունը տես հաջորդիվ՝ *Բազմավէպ*, 2014 թ.):

դարի կեսերից, մինչդեռ Թեոդոս կայսեր հիշատակը կարող էր տոնվել միայն 395 թ. հետո, պետք է ենթադրել, որ թարգմանություն համար ծառայած հունարեն օրինակն արդեն իսկ պարունակում էր երկու տոները՝ միևնույն ծիսակատարությունը: Ավելի ուշ շրջանում Կոստանդինի հիշատակի օրվա կանոնի փոխարեն հաճախ ընդօրինակող գրիչը բավարարվել է միայն նշելով, որ պետք է հղվել Թեոդոսի կանոնին: Նույն փոփոխությունը հանդիպում է նաև Շարակնոցում, ուր Կոստանդինի տոնին նվիրված շարականի բացակայությունը հուշում է, որ այդ օրը երգվել է Թեոդոսի տոնի համար ընտրված շարականը: XII-XIII դդ. թվագրվող շարակնոցներից մեկում Թեոդոսի կանոնը վերնագրված է «Կանոն սրբոց Թագաւորացն Թեոդոսի, Կոստանդիանոսի, Տրդատայ»<sup>38</sup>, ինչն էլ իր հերթին ուշ շրջանում առիթ է տվել այս հիմնը, ինչպես նաև համապատասխան տոները անվանել «սրբոց Թագաւորաց»<sup>39</sup>:

XII-XIII դդ. հետո Կոստանդինի հիշատակի կանոնում որոշ փոփոխություններ են տեղ գտնում, մասնավորապես՝ փոխվում են սաղմոսերգերի տեղերը և ավելանում են հինկտակարանային ընթերցվածքներ: Հեղինեի անվան ներմուծման հետ կայսեր հիշատակի օրը տեղափոխվում է մայիսի 21-ին (ըստ հայկական տոմարի՝ 14 մարտի):

Եկեղեցական արարողակարգի զարգացմանը զուգընթաց՝ հայոց ծիսական ավանդույթը ժամանակի ընթացքում հարստացավ «օժանդակ» գրքերով, որոնք բոլորն էլ կազմված և համակարգված են ըստ ճաշոցի պարբերակի: Այդպիսին են, օրինակ, Տօնականը, Ճառընտիրը, Յասմատուբը, Տօնապատճառը, որոնցում հայրաբանական, վարքագրական ու պատմական բնույթի դասական տեքստերը համեմված են հայկական աղբյուրներից քաղված հատվածներով, ինչպես նաև ճաշոցի տոների բացատրություններով և կանոնների մեկնաբանություններով: Սրանցում Կոստանդին կայսեր տոնին նախատեսված ընթերցվածքները քաղված են Ագաթանգեղոսի, Մովսես Խորենացու, Եվսեբիոս Կեսարացու և Սոկրատի Եկեղեցու պատմության, Սուրբ Սեղբեստրոսի վարքի շարագրանքներից: Ճառընտիրների տարբերակներից մեկում<sup>40</sup> պահպանվել է մի հետաքրքիր պատում Երուսաղեմի Դավիթ թագավորի թագի մասին, որը Տաճարի այլ մասունքների հետ հրեաները Բաբելոն են տարել առաջին գերություն<sup>41</sup>: Վերջիններս այն այլևս չեն վերագարծրել հրեաներին, որպեսզի հրեա-

<sup>38</sup> Ս. Ճեմեմեան, Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց, Կ. Պ. Վեներիկ, 1993, ք. 532, սիւն. 360:

<sup>39</sup> Հավանաբար այս պատճառով է, որ Կոստանդինի տոնը բացակայում է ճաշոցի մի շարք ձեռագրերում:

<sup>40</sup> Փարիզ, BN 110, 1194 ք.:

<sup>41</sup> M. van Esbroeck, U. Zanetti, «Le manuscrit Erévan 993. Inventaire des pièces», *Revue des études arméniennes* ns 12 (1977), pp. 123-167; M. van Esbroeck, «Description du repertoire de l'homélie de Muš», *Revue des études arméniennes*, ns 18 (1984), pp. 237-280.

կան ծագումով ոչ մի թագավոր չիշխի Իսրայելի վրա<sup>42</sup>: Մկրտվելուց հետո Կոստանդինը բազմիցս խնդրում է Շապուհն արքայից այդ թագը և վերջապես ստանում է պայմանով, որ պատրաստել կտա նմանակը և կուղարկի շահանշահին: Կոստանդինը կատարում է նրա խնդրանքը և Նիկիայի ժողովին ներկայանում այդ թագով պսակված<sup>43</sup>: Ուխտանեսի մոտ հանդիպում ենք այս պատումի ավելի ընդարձակ տարբերակին, որ նա իր վկայությունը քաղել է Շապուհն Բագրատունու այժմ կորսված գրքից<sup>44</sup>: Այս հազվագյուտ դրվագը, որ ամենայն հավանականությամբ բավական վաղ ծագում ունի, վկայում է սուրբ Կոստանդին կայսեր կերպարը «տեղայնացնելու» միտման զարգացման մասին, միաժամանակ փորձելով հիմնավորել նրա թագավորության «սրբազան» բնույթը՝ աստվածաշնչյան Դավթի և այլ հրեական թագավորների հետ խորհրդանշական կապի միջոցով<sup>45</sup>:

Հայոց ծիսական տեքստերում պահպանվել է առաջին քրիստոնյա կայսեր տեղայնացման մեկ այլ վկայություն, ուր նրա կերպարը «ներխուժում» է տեղական սրբերի ու նահատակների վարքագրության համատեքստ, տվյալ դեպքում՝ Սուբրիասեանք կամ Քօշք սրբերի հիշատակի պատումի մեջ<sup>46</sup>: Ըստ վերջինի, աղվանական ծագումով այս խումբը, գալով Հայաստան ու բնակվելով Բագարանի մոտ գտնվող Սուկա լեռան վրա, աշակերտել է սուրբ Ոսկեաններին, որոնք իրենց հերթին սուրբ Թադեոսի աշակերտներն են եղել: Աղվանքի արքա Դաստիանոսի (մոտ 130-140) հրահանգով նահատակվելուց հետո, նրանց մարմինները մնում են անթաղ մինչև Կոստանդին կայսեր ժամանակները, երբ կայսրը մի հրեշտակի հրամանով և ապա առաջնորդությամբ հասնում է Հայաստան, թաղում նրանց ոսկորները և վերադարձին իր հետ տանում մի բուռ նրանց արյունով սրբացած հողից՝ բոլոր ցավերի բուժման համար:

Հայոց ճաշոցում Կոստանդինի անվան հաջորդ հիշատակությունը կապված է Սուրբ տեղեաց նաակատիֆի և Խաչվերաց տոների հետ, որի առիթը

<sup>42</sup> Այս հետաքրքիր պատումը գուգահեռներ ունի V դ. հայ աղբյուրներում պահպանված նմանատիպ մի դրվագի հետ, ըստ որի պարսից արքան գերեվարում է հայոց արքաների ոսկորները, որպեսզի դրանց հետ արհայական սրբազան ատրիբուտներ Փառքը, Քաջուրյունն ու Բախարը լինեն Հայոց աշխարհը, և վերջինս հնազանդվի Պարսից տերությանը (տես՝ *Բուզանդարան պատմությունը*, Գ, 24 և **Մովսես Խորենացի**, Գ, 27): Դատելով այս գուգահեռից՝ ճառընտիրի պատումը կարող է բավական վաղ շաղախ ունենալ:

<sup>43</sup> Տե՛ս **Բ. Սարգիսեան**, *Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց*, հ. Բ, Վենետիկ, 1924, սիւմ. 459-460:

<sup>44</sup> Դրվագը և արևելահայերեն թարգմ.՝ **Վ. Առաքելեանի**, Անանուն գրուցագիր՝ կարծեցեալ Շապուհն Բագրատունի, *Պատմություն*, Եր., 2011, էջ 215-218:

<sup>45</sup> Շապուհն Բագրատունու պատումում Կոստանդինի թագին տիրամալու ցանկությունն էր «յարգազս փափագման անդրանիկ թագաւորին և մարգարէին Դաւթի»:

<sup>46</sup> Այս սրբերի տոնը նշվում է XII դ. Հայադիր տումարով *նավասարդի* 17-ին (օգոստոսի 27): Տե՛ս **van Esbroeck, Zanetti**, «Le manuscrit Erévan 993», **Սարգիսեան**, *Մայր ցուցակ*, Բ, սիւմ. 59, Գրիգոր Խլաթեցու *Յասմաուրթ*, Կ. Պոլիս, 1730:

երուսաղեմի ամենաերկրպագելի վայրերում կայսեր կառուցած եկեղեցիներն են և Խաչափայտի մասունքի հայտնաբերումն ու Խաչգիւտի պատումը: Ինչպես Կոստանդինի տոնը, այս տոնն էլ երուսաղեմյան ծագում ունի և հայկական ծիսակարգում նշվում է կրկին V դարից ի վեր: Հնագույն օրինակներում այն սկսվում է սեպտեմբերի 13-ին և շարունակվում ութ օր՝ ընդգրկելով ոչ միայն Աշխարհամատրան՝ կոստանդինյան բազիլիկայի, և սբ. Հարություն տաճարի՝ Անաստասիսի, այլև Խաչի կոթողի հիմնադրման և սրբօծման հիշատակը: Ընդամենն Խաչի տոնը այս ութնօրյակում նշվում էր երկու անգամ՝ երկրորդ օրը, երբ Խաչգիւտի առիթով Կոստանդինի բազիլիկայում խաչի մասունքը ցույց էր տրվում հավատացյալներին (այստեղից էլ՝ Խաչվերաց անունը) և երրորդ կամ չորրորդ օրը՝ Գողգոթայի ժայռաբլրին Խաչի կոթողի վրա կառուցված սրբարանի առիթով, որտեղ, ըստ IV դարի աղբյուրների<sup>47</sup>, Ավագ ուրբաթ օրը խաչամասունքը բերվում էր եպիսկոպոսի առջև տեղադրված սեղանին՝ ի երկրպագություն հավատացյալների: Հետագայում ութնօրյա տոնակատարությունից պահպանվել են միայն առաջին և երկրորդ օրերի խորագրերը<sup>48</sup>, իսկ ամբողջ տոնը համաձուլվել է «Խաչվերաց» կամ «Սուրբ Խաչ» ընդհանուր անվան ներքո:

Այս տոների համար նախատեսված ընթերցանությունները, սաղմոսները, շարականները և այլ տեքստերը վերաբերում են Տաճարի, եկեղեցու, երկնային երուսաղեմի թեմաներին: Սակայն XII դ. վերոհիշյալ ձառընտիրում<sup>49</sup> սրանց կողքին պահպանվել են նաև Կոստանդինի տեսիլի և Խաչգիւտի պատմութեան՝ «Յուզա Կիրակէի» տարբերակից հատվածներ: Գրիգոր Խաչագու Յայսմատուհում (XV դ.) այս տոնի խորագիրը նշում է Կոստանդինի և Հեղինեի կառուցած երեք եկեղեցիները՝ այն հայկական ավանդույթի հետ կապելով Գրիգոր Լուսավորչի անվան հիշատակմամբ, որին Սեղբեստրոս պապի հետ կայսրը նշանակել էր եկեղեցիների շինարարությունը վերահսկելու համար<sup>50</sup>:

Հայոց ճաշոցի «ազգայնացման» հոլովույթում և հռոմադիր ու հայադիր տոմարների միախառնման արդյունքում, Աշխարհամատրան նավակատիֆի տոնը նախ առանձնանում է մայր օրինակի վերջում կցված Հավելվածում՝ այդպիսով կրկնվելով, ապա դարձյալ ներմուծվում է հիմնական ծիսական պարբերակ՝ ընդհանրանալով որպես ինքնուրույն տոն, որ երբեմն նշվում է սեպտեմբերի 10-ին, իսկ ավելի հաճախ՝ մայիսին: Տոնի տեղափոխությունը

<sup>47</sup> Օրինակ՝ Եգերիա ուխտագնացի ճամփորդագիրը, տե՛ս **Garibian de Vartavan**, *La Jérusalem Nouvelle*, p. 155 et suiv.:

<sup>48</sup> Այս տոնի մասին մանրամասն տե՛ս **M. D. Findikian**, «Armenian Hymns of the Holy Cross and the Jerusalem Encaenia», *Revue des études arméniennes*, ns 32 (2010), pp. 25-58; **N. Garibian de Vartavan**, «Note sur l'article de Findikian 'Armenian Hymns of the Holy Cross...'», *Revue des études arméniennes*, ns 33 (2011), pp. 331-334:

<sup>49</sup> Տե՛ս ծան. 40:

<sup>50</sup> Մանրամասն տե՛ս **N. Garibian**, «Costantino»:



մայիս ամիս հավանաբար կապված է Կոստանդինի հիշատակի հետ, քանի որ ի տարբերություն բուն Նավակատիքի տոնի, որի հիմնական պատճառը՝ երուսաղեմի եկեղեցիների օծումն ու նրանց հիշատակությունը, աստիճանաբար անհետանում են՝ տեղը զիջելով սբ. Խաչի վերացական խորհրդաբանությունը, Աշխարհամատրան տոնը ընդգծված կերպով կապվում է Կոստանդինի և երուսաղեմի հետ, միայն թե այդ կապն արտահայտվում է նոր համատեքստում: Այսպես, XIII-XIV դդ. ճառընտիրներից մեկում<sup>51</sup> նշվում է. «Քան զշինել երանելոյն Կոստանդիանոսի միանգամայն զամենայն եկեղեցիս ուր օր կանոնեցին տօնախմբութեան. (...) և զկանոնն ի սուրբ Մատրանն հրամայեցին կատարել. զի նա է մայր եկեղեցեաց. և նա է սուրբ Կաթողիկէն. և մեծ է պատիւ և բարձրագոյն քան զամենայն եկեղեցիս»: Բացատրությունն այնուհետև ճշտում է, որ այս տոնը կատարվում է միայն հայոց ծիսակարգում և կապված չէ ոչ մարտ ամսվա, ոչ մարտիրոսների հետ, այլ՝ Խաչվերաց տոնի հետ, որի արարողությունը կատարվում էր երուսաղեմի Սուրբ Մատուռում, այսինքն՝ Կոստանդինի բազիլիկայում: Սակայն ճառընտիրների հետ նույն ժամանակաշրջանում մշակված և նույն նպատակին ծառայող Տօնապատճառներից XIII դ. թվագրվող<sup>52</sup> մի օրինակում, «Պատճառք տանի Աշխարհամատրանն եթէ վասն էր յայսմատուր կատարի» խորագրի ներքո հանդիպում ենք նշյալ բացատրության «հայկական» շարունակությանը, ըստ որի՝ «Ի շինելն Կոստանդիանոսի Մեծի զերուսաղեմի եկեղեցիսն տանն նաակատեաց հաստատեցին նորոգաշէն եկեղեցեացն, վասն նորոգ հաստատութենէ աստուածապարզև խաղաղութեան: Եւ այս եղև համակամութեամբ հզարին Տրդատա և խրատոտութեամբ սրբոյն Սեբէստրոսի, և սուրբ Լուսաուրչին Հայաստանեացս մեծ նահատակին Գրիգորի Պարթևի: Ի ժամանակի յորժամ չոգան սոֆա ի Հոմ՝ առ սուրբն Կոստանդիանոս կայսր, և բարձանեցին զսուրբ տեղիսն ուխտից Երուսաղեմի վիճակաւ յիւրեանցն անուն և յազգ երկոքին աստուածահանոյ թագաւորն հոռմաեցոց և հայոց: Եւ ըստ նմանութեան այնոց շինուածոց և տանիցն կարգաց հաստատեցին ի Մեծն Հոմ և յոստանին Հայոց Մեծաց զեկեղեցիսն: Եւ ծախումն ժողովովարան շինեցին զսուրբ Կաթողիկէ, զոր և Աշխարհամատուռն անուանեցին, այսինքն համընդունակ հաստատեցոց»<sup>53</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք, այս բացատրությունը ոչ միայն հաստատում է Հայոց եկեղեցու երուսաղեմյան ծագումը՝ ինչպես ճարտարապետական ձևերով, այնպես էլ ծիսակարգով այն աղերսելով Սուրբ տեղեաց կոստանդինյան

<sup>51</sup> Մատ. 940, տե՛ս Մ. Ավդալբեկյան, «Յայսմատուրք» ժողովածուները, Եր., 1982, էջ 50:

<sup>52</sup> Տե՛ս Փ. Անթաբյան, «Տօնապատճառ» ժողովածուն, Բանբեր Մատենադարանի, 10 (1971), էջ 103-127:

<sup>53</sup> Մատ. 4139, էջ 240բ:

կառույցներին, այլև պատճառաբանում է Տրդատ արքայի և Գրիգոր Լուսավորչի՝ դեպի Հռոմ առ Կոստանդին կատարած այցելության երուսաղեմյան զարգացումը: Այս զարգացումը ցուցանում է, թե ինչպես են Կոստանդինին վերաբերող երկու տարբեր ու անկախ ավանդույթները միահյուսվել տրամաբանական, բայց և միտումնավոր եզրակացության արդյունքում: Դրանցից մեկը ծիսական է՝ կապված հինգերորդ դարի սկզբին Հայաստան ներմուծած Երուսաղեմի ճաշոցի հետ, մյուսը՝ պատմական՝ կապված միևնույն ժամանակաշրջանում և միևնույն հոգևոր-մտավորական շրջանակում Հայոց դարձի պատմության գրավոր ավանդույթի ձևավորման հետ:

Սուրբ տեղեաց նավակատիքի տոնից սերող մեկ այլ «տեղական» զարգացում է Սուրբ Խաչի գյուտի տոնը Երուսաղեմում, որը հայոց ճաշոցում հայտնվում է XIII դ. և նշվում է մարերի 10-ին (մայիսի 17)<sup>54</sup> հավանաբար դարձյալ կապվելու համար Կոստանդինի տոնի հետ: Հայոց ավանդույթի հետ այս տոնն առնչելու ձգտումը կրկին երևում է Ճաշոցի քրեմլում և XIII դ. Յայսմաուրֆում, ուր համապատասխան խորագրի տակ զետեղված են Խաչգիտի պատմության՝ «Պրոտոնիկէի» և «Յուզա Կիրակէի» խմբագրությունները և Կոստանդինի տեսիլքը, որոնք արդեն IV դ. վերջից փոխկապակցված էին հանդես գալիս ասորական աղբյուրներում<sup>55</sup> և ըստ ամենայնի այդպես էլ փոխանցվել են հայոց միջավայր: Նշենք, որ «Պրոտոնիկէի» պատումը հայոց մեջ ծանոթ էր մեկ այլ աղբյուրից՝ Ադէի վարդապետութունից, որ հայերեն էր թարգմանվել դեռևս V դ. սկզբին<sup>56</sup> և շատ վաղ արդեն ինտեգրվել ազգային պատմությանը՝ Թադէին (կամ Ադէին) դարձնելով հայոց առաջին առաքյալ, իսկ Աբգար եղեսացուն՝ հայոց թագավոր<sup>57</sup>: Որպես հետևանք՝ «Պրոտոնիկէի» պատումն իր հերթին «հայացվել» էր՝ կապվելով Վարազայ Խաչի գիտի պատմությանը, ըստ որի Պրոտոնիկէից սերնդե-սերունդ ժառանգած խաչափայտի մի մասը Սբ. Հովհաննիսն, որն այդպիսով դարձել է Կոստանդին կայսեր զարմուհին, բերում է Հայաստան և պահում Վարազ լեռան գագաթին<sup>58</sup>: Վարազայ Խաչի տոնը, որ հիմնվել է VII դ., հայոց ճաշոց է ներթափանցել հավանաբար X դարում<sup>59</sup>:

Հայ քրիստոնեական արվեստում Կոստանդին Մեծի կերպարը ոչ միայն առ այսօր նվազագույն ուշադրության առարկա է եղել արվեստաբանական հետա-

<sup>54</sup> Stéu Renoux, *Le Lectionnaire En Arménie*, II, p. 223 և n. 1:

<sup>55</sup> Stéu van Esbroeck et Zanetti, «Inventaire Er. 993», s. CLXXII; van Esbroeck, «Description», rubriques 304-307:

<sup>56</sup> Լաբուրնեայ, Քուղթ Աբգարու յեղեալ յասորւոյն ի ձեռն ս. Քարգմանչաց, Վեներիկ, 1868, van Esbroeck, «Le roi Sanatrouk et l'apôtre Thadée», *Revue des études arméniennes*, ns. 9 (1972), pp. 241-283:

<sup>57</sup> Այս պատումում նույնպես զետեղված է Կոստանդինի տեսիլքը:

<sup>58</sup> Stéu J-M. Thierry et B. Outtier, «Histoire des Saintes Hripsimiennes», *Syria*, t. LXVII/3-4, 1990, pp. 696-733:

<sup>59</sup> Renoux, *Le Lectionnaire en Arménie*. III, p. 594:

գոտտությունների ոլորտում, այլև, շնայած վաղագույն շրջանից ի վեր նրա անձին հատկացված կարևորությունը հայ պատմագրության մեջ ու հիշատակի օրվա առկայությունը հայ ծիսական տոմարում այն շատ հազվագեղ է հանդիպում հայտնի պատկերազարկան համակարգերում: Կայսեր մեզ հասած ամենավաղ հայկական պատկերները հանդիպում են XIII դ. արվեստում, մասնավորապես՝ այդ շրջանից պահպանված երեք ամենահայտնի հուշարձաններում՝ Ախթալայի վանքի Սուրբ Աստվածածին (տե՛ս ներդիր, նկ. 69) ու Անիի Տիգրանի Հոնենցի Սբ. Փրիգոր (տե՛ս ներդիր, նկ. 71) եկեղեցիների որմնանկարներում և Հեթում Բ արքայի ճաշոցում (տե՛ս ներդիր, նկ. 72):

Որմնանկարչությունը միջնադարյան Հայաստանում չի եղել նույնքան երկարակյաց ու հարուստ, որքան արվեստի մյուս ճյուղերը, շնայած ամենահին հայտնի հուշարձաններն հասնում են մինչև VII դ.: 1204 թ. Սսի եկեղեցական ժողովի ընդունած որոշումը՝ Քրիստոսի և սրբերի պատկերումները որպես հեթանոսական արտահայտություններ չդիտելու և դրանցից չխորշելու մասին, խթանեց որմնանկարչության վերելքը, որով սկսեցին պատվել ոչ միայն նորակառույց, այլև հին եկեղեցիները<sup>60</sup>: Այսու մշակված պատկերազարկան պարբերակները և կազմերը ուժեղ արտահայտված ծիսակարգային բնույթ ունեն և սերտորեն կապված են եկեղեցական տոմարում առկա տերունական տոների և սրբերի հիշատակների հետ, որոնց շարքն այդ ժամանակաշրջանում արդեն հարստացվել էր ինչպես բյուզանդական, այնպես էլ «ազգային» տոներով և սրբերի անուններով: Պատկերազարկան պարբերակները հստակ կազմակերպված են ոչ միայն ըստ տոնակարգի հաջորդականության, այլև ըստ յուրաքանչյուրի համար նախատեսված կանոնների և ընթերցվածքների:

Նշված երկու որմնանկարչական պարբերակներն ստեղծվել են գրեթե միևնույն ժամանակաշրջանում՝ XIII դ. առաջին կեսին, և ըստ տարածված կարծիքի՝ պատկանում են հայ քաղկեդոնականների՝ ծայթերի միջավայրի գեղարվեստական յուրահատուկ հոսանքին, որոնց այս երկու եկեղեցիները պաշտամունքային կարիքների համար նվիրվել են Զաքարյան իշխանների օրոք<sup>61</sup>: Երկու հուշարձաններում էլ տեսարանների պատկերազարկան սխեման ու արվեստային ոճը վերարտադրում են արևելյան քրիստոնեական արվեստին հատուկ ավանդույթները, որոնք այստեղ XI-XII դդ. բյուզանդական ընդհանուր ազդեցության ներքո միահյուսում են հայկական և վրացական տարբեր գեղար-

<sup>60</sup> P. Donabédian et J.-M. Thierry, *Les arts arméniens*, Paris, 1987, p. 207:

<sup>61</sup> А. Каковкин, «О датировке росписей храма св. Григория (1215) в Ани, его притвора и часовни», *Византийский временник* 48 (1987), сс. 108-115; П. Мурадян, «Строительство и конфессия церкви Тиграна Оненца по памятникам эпиграфии», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1985/4, էջ 174-190; А. Lidov, *The Mural Paintings of Akhtala*, Moscow, 1991, pp. 4-6:

վեստական միտումները<sup>62</sup> : Երկու պարբերակները միմյանց աղերսվում են պատկերագրական թեմաների ընտրովթյամբ, եկեղեցու ներքին տարածքում տեսարանների բաշխման կարգով, ինչպես նաև լատինական եկեղեցու սրբերին տրված արտոնյալ կարգավիճակով: Վերջինների շարքում նկատելի են Կղեմես և Սեղբեստրոս պապերը, որոնք հայկական ճաշոց են ներթափանցել վերջին փոփոխությունների արդյունքում: Կոստանդին կայսեր պատկերումն այս որմնանկարներում կարելի է զետեղել «հռոմեական թեմաների» մեջ, որոնց շեշտադրումը գուցե երևան է հանում ժամանակի ընդհանուր ոգուն համարժեք և հատկապես՝ հայ քաղկեդոնականների միջավայրում փայփայած գաղափարը՝ Հռոմի եկեղեցու հետ միավորման ձգտումը<sup>63</sup> :

Նշված երկու եկեղեցիներում Կոստանդինը պատկերված է մոր՝ Հեղինեի հետ, մեծագիր խաչի երկու կողմում, որ խորհրդանշում է Գողգոթայի կոթողը: Այս պատկերագրական հորինվածքը, որ անվանվում է Կոստանդինն ու Հեղինեն սբ. Խաչի երկու կողմում, բյուզանդական արվեստում հաստատվում է կայսերական զուգի պաշտամունքի զարգացման արդյունքում<sup>64</sup>, հատկապես՝ այդ պաշտամունքը Խաչի մասունքի պաշտամունքին զուգակցելու շնորհիվ, ինչպես դա տեղի ուներ, օրինակ, մայրաքաղաքում նրանց նվիրված եկեղեցում (տե՛ս վերը): Աննշան փոփոխություններով այն պահպանվում ու լայն տարածում է գտնում Միջին բյուզանդական շրջանում, ինչպես ծիսական առարկաների, սրբապատկերների, այնպես էլ եկեղեցիների ներքին հարդարանքի պատկերային համակարգերում: Բավական է հիշել, օրինակ, X դարով թվագրվող Ստավկլոսի տրիպտիխ անվանված մասնատուփը (ԱՄՆ, Փիերպոնթ Մորգան գրադարան), Բեռլինի X դ. փղոսկրյա տրիպտիխը (Պետական թանգ.), Կոստանդնուպոլսի Սբ. Սոֆիայի գավթի վերնահարկի խճանկարը (IX դ.), Կապադոկիայի Սբ. Առաքելոց, Այվալի-քիլիսեի (X դ.) և Յիլանլի-քիլիսեի (XI դ.), Կիևի և Նովգորոդի Սբ. Սոֆիայի տաճարների (համապատասխանաբար XI և XII դդ.), Կաստորիայի Սբ. Ստեփանոս եկեղեցու (XII դ.), Սերբիայի Փիչ քաղաքի Համբարձման եկեղեցու զանգակատան (1207-1219) որմնանկարները և այլն:

Այս պատկերագրական սխեմայում Կոստանդինի և Հեղինեի կերպարները ֆիքսվել են իններորդ դարի բյուզանդական կայսերական հագուկապի և արտաքին հարդարանքի տեսքով և այդպես մնացել հետագա դարերի ընթաց-

<sup>62</sup> N. Thierry, «The Wall Painting at Ani», *Ani. Documenti di architettura armena*, 12, Milano 1984, pp. 68-71; Նույնի՝ «La peinture médiévale arménienne», *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1973, p. 397-407; **Каковкин**, «Заметки об особенностях житийного цикла Григория Просветителя в церкви Тиграана Онеца», *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 1990/2, էջ 227-236; Lidov, *Mural Paintings*, p. 4:

<sup>63</sup> Lidov, *The Mural Painting*, p. 40:

<sup>64</sup> N. Teteriatnikov, «The True Cross»:

քում. թագակիր, արքայական պատմուճանով, ծիսական լուրսով, կարմիր կոշիկներով և ոսկե բազպաններով: Հակառակ հռոմեական սովորության և ի տարբերություն Կոստանդինի վաղբրիստոնեական շրջանի դիմապատկերների, նա այստեղ մորուքով է, որ դարձյալ գրեթե անփոփոխ պահպանվում է հետագա վերարտադրություններում: Գոյություն ունի այս պատկերագրական կանոնի երեք հիմնական տարբերակ. առաջինում կայսերական զույգը կանգնած է խաչի երկու կողմում՝ ավելի հաճախ մի ձեռքով խաչասյունը բռնած և մյուսով այն մատնացույց անելով (տե՛ս ներդիր, նկ. 70, 73, 74), երկրորդն այս նույն դիրքով է, միայն թե երկուսի գլխավերևում հրեշտակներ են պատկերված (տե՛ս ներդիր, նկ. 75), երրորդում նրանք երկու ձեռքով վեր են պահում հավասարաթև խաչն ընդգրկող մեղալիոնը: Խաչն ունի պատկերագրական երկու տարբերակ՝ պարզ լատինական և վերին մասում հորիզոնական ևս մեկ կամ երկու թև ունեցող, որ խորհրդանշում է «դատապարտության գիրը» (գիր վնասու). վերջինն ավելի հաճախ հանդիպում է XI դարից հետո<sup>65</sup>:

Հայկական հողում մեզ հասած հայտնի երկու որմնանկարչական օրինակները վերարտադրում են բյուզանդական առաջին պատկերագրական տիպը: Ախթալայի որմնապատկերը շատ վատ վիճակում է. այսօր երևում է միայն խաչը՝ մինչև վերին մասը, այն պահող Կոստանդինի և Հեղինեի ձեռքերը և մարմինների միջին հատվածը: Տեսարանը տեղադրված է եկեղեցու հարավային մուտքի արևմտյան կողմի պատին, այսպես կոչված «արքայական սրբերի» շարքում, որ զբաղեցնում է ստորին ռեգիստրը՝ ավանդաբար Յետուն Միխայել հրեշտակապետի առջև տեսարանի տակ<sup>66</sup>:

Տիգրան Հոնենցի եկեղեցու որմնանկարը պահպանված է ամբողջությամբ և անհամեմատ ավելի բարվոք վիճակում է: Այն գտնվում է եկեղեցու հյուսիսային թևի արևմտյան պատին: Պատկերը բավական սխեմատիկ լուծում ունի, երկարաձգված ֆորմաներով, դեմքերի լուրջ, հանդիսավոր արտահայտություններ<sup>67</sup>: Այստեղ երևում են նրանց թագերը, հագուստները, որոնք ավելի զուսպ ու պարզ են սովորական բյուզանդական օրինակներից, և նույնիսկ կայսեր մորուքը: Կատարման ոճով և հորինվածքային առանձնահատկություններով այս պատկերն առավել մոտ է Կապադովկիայի Յիլանլի-քիլիսեում գտնվող օրինակին (հմմտ. նկ. 73):

Դատելով Քոբայրի վանքի եկեղեցու որմնանկարների (1282 թ.) պահպանված կտորներից<sup>68</sup> կարելի է զգուշավոր ենթադրություն անել, որ Կոստանդինի և Հեղինեի տեսարանը պատկերված է եղել նաև այստեղ՝ արքայական սրբերի շարքում:

<sup>65</sup> Teteriatnikov, «The True Cross...».

<sup>66</sup> Lidov, Akhtala, p. 40 և 85:

<sup>67</sup> N. Thierry, *L'église de Saint-Grégoire de Tigran Honenc' à Ani (1215)*, Louvain-Paris, 1993, p. 38-39.

<sup>68</sup> Thierry, «The wall painting»:

Նույն դարաշրջանին պատկանող երրորդ օրինակը՝ Հեթում Բ արքայի ճաշոցի մանրանկարը, որ որպես լուսանցազարդ գլխավորում է Կոստանդինի տոնի խորագիրը, նույնպես վերարտադրում է Հեղինեի հետ սբ. Խաչի երկու կողմում պատկերագրական տիպը, սակայն ուժեղ ոճավորմամբ և զարդանախշային յուրահատուկ լուծումներով: Կոստանդինն ու Հեղինեն այստեղ պատկերված են մինչև գոտկատեղը, նրբահյուս զարդանախշով շրջապատված կամարածև ոսկեզօծ լուսամուտների մեջ: Երկուսն էլ արքայական կարմիր պատմուճանով են, որի վրա գցված է գոհարազարդ լոռուր: Հեղինեի մարմինն այն թիկնոցի պես է փաթաթված, իսկ Կոստանդինի մոտ՝ խաչածև, ինչպես եպիսկոպոսների դեպքում: Երկուսն էլ կրում են «կիլիկյան» անվանվող միանման թագ, միայն թե կայսրուհու թագի տակից դեպի ուսերը գլխաշոր է իջնում: Ծավալաստեղծ, հագեցած գույներով և բավական աշխույժ արտահայտությամբ են նկարված նրանց դեմքերն ու աչքերը: Ի տարբերություն պատկերագրական ստանդարտ օրինակի՝ նրանք կիսով չափ շրջված են միմյանց կողմը, հայացքներն իրար հառած, ու խաչափայտը պահում են երկու ձեռքով: Խաչափայտն անհամեմատ երկարաձգված է և վերևի մասում միահյուսվում է երկկողմ բուսական զարդամոտիվի հետ:

Ընդհանրապես, այս ձեռագրի մանրանկարները, որոնք նաև մեզ հասած առաջին պատկերագարդ ճաշոցի օրինակներն են հայոց ավանդույթում, առանձնանում են և՛ վարպետների երևակայության հարուստ դրսևորումներով, և՛ կատարման բարձր վարպետությամբ, և՛ արվեստային ուժեղ արտահայտչականությամբ՝ բյուզանդական նախատիպերը զարգացնելով արևելյան ոճի դեկորատիվ դրսևորումներով<sup>69</sup>:

Կոստանդինը և Հեղինեն Խաչի երկու կողմում պատկերագրական տիպը ծիսական գրքերում այլևս չի հանդիպում մինչև ուշ շրջանի ձեռագրերը, որտեղ արդեն զգացվում են ուշ գոթիկայից, Վերածննդի արվեստից և եվրոպական նոր դասական արվեստից սողոսկած ոճական ու պատկերագրական մանրամասներ, ինչպես, օրինակ, Գողգոթան խորհրդանշող բարձունքը, կերպարների դիրքը, ժեստերը, հագուստները, ծավալների մշակումը (տե՛ս ներդիր, նկ. 76, 77):

XIV-XVI դդ. Կոստանդինի պատկերը միայնակ բավական հաճախ է հանդիպում ծիսական գրքերում ճաշոցների, Յայսմաուրֆների, Գանձարանների լուսանցքներում տեղադրված սուրբ անձանց հաջորդական շարքում, իր իսկ հիշատակի, Խաչգիտի տոնի կամ էլ Երուսաղեմում Խաչի տեսիլի տոնի համապատասխան բաժիններում: Մեր ուսումնասիրած բազմաթիվ նմուշների հիման վրա կարելի է առանձնացնել երկու հստակ նշմարվող պատկերագրական

<sup>69</sup> Ի. Դրամբյան, Հեթում Բ-ի ճաշոցը, էջ 24-27, I. Rapti, «Le Lectionnaire du prince Hethoum», *Armenia Sacra, Catalogue de l'exposition*, Paris, 2007, pp. 270-272:

աղբյուր, որոնք բնութագրական են հայ միջնադարյան տարբեր գեղարվեստական դպրոցների ոճական ուղղությունների համար: Առաջինը ներշնչված է բյուզանդական մոդելներից՝ երբեմն եվրոպական երանգավորումներով, երկրորդը տեղական է, իրանա-արևելյան մանրամասների գերակայությամբ: Մանրանկարների գեղարվեստական մակարդակը և կատարման որակը ևս բավական տարբերակված են՝ պարզ, սխեմատիկ, միագույն կամ եռագույն գծապատկերներից մինչև գեղեցիկ հարդարված, ծավալային լուծումներով, հարուստ ներկայնակով ու ոսկու օգտագործմամբ հորինվածքները, որոնք հանդիպում են երկու տիպերում էլ:

Բյուզանդական ոճի օրինակները առավել հաճախ հանդիպում են Ղրիմի գրչատներում ստեղծված ձեռագրերում: Կոստանդինն այստեղ միշտ ներկայացված է կանոնական մորուքով, երկար, հետ սանրած խոպոպավոր մազերով, երբեմն կանգնած՝ արքայական ծիրանին հագին և ձեռքին խաչ բռնած, ոճավորված թագով (տե՛ս ներդիր, նկ. 78), երբեմն խաչակիրների հագուկապով սուր բռնած ձեռքը վեր պահած (տե՛ս ներդիր, նկ. 79), երբեմն էլ պատկերված մինչև գոտկատեղը, բյուզանդական մորթե գլխարկ-թագով և ճարմանդավոր թիկնոցով, ձեռքին՝ խաչ կամ էլ խաչանշանով զարդարված ձվաձև մի առարկա, որ հավանաբար խորհրդանշում է խաչափայտի մասունքը (տե՛ս ներդիր, նկ. 81):

«Հայկական» կամ «արևելյան» տիպը ներկայացնող պատկերները քանակով ավելի շատ են և պատկերագրական առումով առավել հետաքրքիր: Նրանց մեծ մասը հանդիպում է Վասպուրականի ձեռագրերում: Ինչպես հայտնի է, Մեծ Հայքի այս նահանգում XIV-XV դարերում ձևավորվել է յուրահատուկ մանրանկարչական դպրոց, որ միանգամայն ճանաչելի է թե՛ պատկերագրական հորինվածքներով, թե՛ գծանկարչական ոճով, թե՛ տեսարանների անմիջական, միամիտ ու պարզ լուծումներով և կերպարների շեշտված արտահայտչականությամբ<sup>70</sup>: Այստեղ Կոստանդինը հանդես է գալիս արևելյան տիրակալների տեսքով՝ պարսկական շահերի կամ մոնղոլական խաների հագուկապով, դարձյալ մորուքավոր, երկար մազերով և «կիրիկյան» ոճի թագը գլխին: Գրեթե միշտ ծալապատիկ բազմած արքայական բարձին՝ նա կամ մի ձեռքին բռնած ունի սպիտակ թաշկինակ, մյուսին՝ խաչ կամ ձվաձև առարկա (նկ. 14), կամ էլ ներկայացված է երկու ձեռքերի ցուցամատները պարզած, որ զրույցը խորհրդանշող ժեստ է (տե՛ս ներդիր, նկ. 83-85): Շատ հազվադեպ հանդիպում են կանոնից դուրս պատկերներ, ինչպես, օրինակ, XV դարի վասպուրականյան մի ճաշոցում, որտեղ Կոստանդինը նստած է բարձրադիր գահին՝ պարթև կամ մոնղոլ նետաձիգի պես շրջված մարմնով՝ պատրաստ բաց թողնելու պրկված աղեղը (տե՛ս ներդիր, նկ. 80):

<sup>70</sup> E. Vardanyan, «Les manuscrits du Vaspurakan», Armenia Sacra, Paris, 2007, pp. 340-344.

Բացի կանոնական տեքստերը զարդարող այս պատկերային տարբերակներից, Կոստանդինը հանդես է գալիս նաև զուտ «ազգային» բովանդակությամբ և յուրօրինակ հորինվածքով պատկերագրական տեսարանում, որ ցուցանում է Հայոց Դարձի պատմությունից հայտնի՝ կայսեր, Տրդատի, սբ. Սեղբեստրոսի և սբ. Գրիգորի հանդիպման դրվագը: Այս տեսարանի ամենավաղ թվագրված հազվագյուտ օրինակը պահպանվել է XVI դ. մի ձեռագրում (Մատ. 1920), որ Հայոց դարձին վերաբերող տեքստերի ժողովածու է (տե՛ս ներդիր, նկ. 86): Զետեղված ամբողջ էջի վրա՝ այն զարդարում է «Դաշանց թղթի» սկիզբը: Պատկերի ստորին հատվածում երկու միապետերը սիմետրիկ նմանակամբ ներկայացված են դեմ-դիմաց, ձիերի վրա, իրենց շքախմբերի գլուխ կանգնած, իսկ վերին հատվածում իրենց թագավորների կողմում գահերին բազմած են երկու քահանայապետերը, որոնք, ըստ ժեստերի պատկերագրության, թվում է, աշխույժ զրույց են վարում: Կոստանդինը ձեռքին խաչ ունի պահած՝ խորհրդանշելով կամ առաջին քրիստոնյա կայսր լինելու փաստը, կամ խաչափայտի գյուտը, կամ էլ ճակատամարտից առաջ իր տեսած խաչի տեսիլքը: Սբ. Գրիգորը ձեռքին ավետարան է պահել, ինչը խորհրդանշում է նրա առաքելական վարքը, վարդապետությունը, Հայոց դարձը և մկրտությունը: Եկեղեցու առաջնորդների գրաված դիրքը հորինվածքում և շփերը պատկերավոր ցուցանում են հայոց աղբյուրներում հստակ արտահայտված՝ նրանց հոգևոր կարգավիճակը շեշտադրելու և նախապատվելու ձգտումը:

Հետաքրքիր է, որ այս տեսարանը բացակայում է վերոնշյալ Անիի Տիգրան Հոնենցի եկեղեցու արևմտյան պատը զբաղեցնող Գրիգոր Լուսավորչի վարժը ներկայացնող պատկերագրական շարքում, որն իր տեսակի մեջ առաջին հայտնի օրինակն է<sup>71</sup>: Փոխարենն այն գտնում ենք նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի Յովսեփ Արիմաթացի եկեղեցում գտնվող Գրիգոր Լուսավորչի վարժի որմնանկար պարբերակում (տե՛ս ներդիր, նկ. 88)<sup>72</sup>, որ թվագրվում է XVII դարի կեսերով<sup>73</sup>: Հնարավոր չէ ստույգ ասել, թե կոնկրետ երբ է ստեղծվել պատկերագրական այս հորինվածքը, սակայն փաստ է, որ այն ձևավորվել և Գրիգոր Լուսավորչի Վարժի պատկերաշարք է ներմուծվել Դաշանց թղթի ու Կոստանդինի կերպարի աճող ժողովրդականության թելադրանքով:

Նոր Զուղայի օրինակում երկու հայրապետերը ողջ բարձրությամբ կանգնած են հորինվածքի կենտրոնում և ձեռք-ձեռքի տված ջերմ ողջունում են իրար, մինչդեռ նրանց քղանցքների ներքո երկու արքաները պատկերված են մինչև գոտկատեղերը՝ ձեռքի ափերն ի նշան հարգանքի իրար հպած: Չորսի կերպարներն ու հագուստները գրեթե միանման են: Աջ կողմի սպիտակահեր

<sup>71</sup> Պատկերագրական պարբերակը բաղկացած է 16 տեսարանից:

<sup>72</sup> Շնորհակալություն Ամենափրկիչ վանքին՝ մեր խնդրանքով հատուկ որակյալ լուսանկարներ պատրաստելու և տրամադրելու համար:

<sup>73</sup> Եկեղեցին օծվել է 1664 թ.:



արքան հավանաբար Կոստանդինն է դատելով նախորդ պատկերագրական սխեմայից: Նրանց շքախմբերը ներկայացված են ի դեմս երկուական զինվորի՝ յուրաքանչյուր կողմում:

Միևնույն պատկերագրական սխեման է վերարտադրված հավանաբար XVIII դարին պատկանող սրբապատկեր-կտավում, որը գտնվում է Նոր Զուղայի Սուրբ Ստեփանոս եկեղեցում (տե՛ս ներդիր, նկ. 87)<sup>74</sup>, միայն թե այստեղ ուղեկցող զինվորական շքախմբերը բազմամարդ են, և երկու հայրապետների գլխավերևում ներկայացված է բացված իմանալի երկնքի հատվածը՝ սուրբ Հոգին խորհրդանշող աղավնիով:

Պատկերագրական մանրամասների տարբերությունները վկայում են, որ XVI-XVIII դդ. Կոստանդինի և Տրդատի հանդիպման տեսարանը մշակված և տարածում գտած պատկերագրական հորինվածք է եղել:

Այսպիսով, հայ արվեստի շրջանակ ներթափանցելով բյուզանդական ծիսական պարբերակների պատկերագրական շարքի հետ՝ խաչի կոթողի և Հեղինե կայսրուհու հետ միասնական հորինվածքով, Կոստանդին կայսեր կերպարն այնուհետև ոչ միայն տեղական զարգացումներ է ապրում և ծիսական գրքերում միայնակ նկարվում երկու՝ «արևմտյան» և «արևելյան» տիպերով, այլ նաև ուշ միջնադարում հանդես է գալիս զուտ հայկական պատմածիսական թեմայով ձևավորված պատկերագրական տեսարանում:

### **Назени Гарибян Канон и образ Константина Великого в армянской литургической традиции**

В армянской историческо-культурной и церковной традиции образ Константина Великого тесно связан с историей принятия христианства. Первый христианский император и история его обращения оказали большое влияние на формирование армянской историографии. В ранних армянских источниках проведены поучительные параллели между армянским царем Тиридатом и римским императором, а также между историями крещения их государств. Параллели в обращении двух монархов логически перерастает в историю о визите Тиридата к Константину Великому и о заключении союза между двумя странами. В дальнейшем этот же параллелизм получил развитие в связи с историко-политическим контекстом последующих веков и, уже в период Киликийского царства, претворился в известной *Грамоте о дружбе и согласии*.

<sup>74</sup> Մեզ չհաջողվեց որակյալ լուսանկար անել տեղում, ոչ էլ այդպիսիք ձեռք բերել:

Однако свои сведения о Константине Великом армянские авторы черпали не только и не столько из исторических книг, сколько из агиографических текстов и легенд (*Обращение Константина, История истинного креста, Видение Константина*), которые проникли в армянскую среду вероятно из сирийско-палестинских источников и использовались уже с V века. Кроме того, Константин Великий, в качестве святого Церкви, вместе с оформлением *Чашоца* (Лекционария), навсегда вошел в армянский церковный ритуал в начале того же V века, то есть гораздо раньше, чем многие местные святые. Фактически образ императора и его история кристаллизовались посредством христианского агиографического и сакрального восприятия. Армянские ритуальные книги (*Тонаканы, Чарынтыры, Айсмавурки, Тонапатчары*) в посвященных празднику Константина чтениях сохранили редкие повествования, которые свидетельствуют о намерении «локализовать» образ святого императора. Несмотря на всю важность, которую личность Константина получила в самый ранний период, в армянском христианском искусстве его образ встречается редко. Самые ранние армянские изображения императора сохранились с XIII века в трех известных памятника – в церкви св. Богородицы монастыря Ахтала и церкви Тиграна Онеца в городе Ани, а также в *Чашоце* царя Хетума II. Кроме иконографической сцены византийского происхождения *Константин и Елена по две стороны от Креста*, в более поздний период возникает также сцена, обладающая исключительно «национальным» содержанием и своеобразной иконографической композицией, описывающая известный фрагмент *Истории обращения армян в христианскую веру* – встречу Константина, Трдата, св. Сильвестра и св. Григория. Самый ранний редкий датированный пример сохранился в рукописи XVI века (Mat. 1920).

### Nazenie Garibian

#### The Canon and the Image of Constantine the Great in the Armenian Liturgical Tradition

The image of Constantine the Great in the Armenian historical, cultural and liturgical tradition is closely related to the adoption of Christianity. The first Christian emperor and the history of his conversion had a great impact on the formation of the Armenian historiography. Early Armenian sources traced instructive parallels between the Armenian king Trdat and the Roman emperor, as well as between baptizing

of their states. The parallel of the two monarchs' conversion is logically followed by the history of Trdat's visit paid to Constantine the Great, including the alliance made between the two countries. This parallel was then developed in respect of the historical and political context of the following centuries. In the period of Cilician kingdom that very parallel was carried out in the form of the famous *Letter of Love and Concordance*.

However, Armenian authors would collect evidence on Constantine the Great not only and not mainly from historical books, but from hagiographic texts and legends (*The Conversion of Costantine, The History of the True Cross, The Vision of Costantine*). These traditions probably derived from the Syrian and Palestinian sources which circulated in Armenia from the beginning of the fifth century. Besides, Constantine the Great as a saint character was introduced forever in the Armenian liturgy (along with the formation of the Lectionary) in the beginning of the very V century, that is much earlier than many local saints. Thus, the image of the emperor and his story arose through the Christian sacral and hagiographic perception. Armenian ritual books (*Tōnakan, Čar'əntir, Yaysmawurk', Tōnapatčar'*) contain some rare readings referring to Constantine's feast, which witness the intention to "localize" the image of the holy emperor. Despite the importance given to Constantine's person from the very early period, one can rarely come across his image in the Armenian Christian art. The earliest depictions of the emperor (preserved since the XIII century) can be found in three well-known monuments – in the church of Holy Mother of God in Akhtala monastery, in the church of Tigran Honenc' in the city of Ani and in the *Lectionary of Het'um II*. Besides the image of *Constantine and Helena surrounding the Holy Cross* of Byzantine origin, a scene of purely "national" character representing a unique iconographic composition also emerged in the later period. It depicts a well-known fragment from the *History of Conversion of Armenia* – the meeting of Constantine, Trdat, St. Sylvester and St. Gregory. The earliest example of the aforementioned scene was preserved in a XVI century Armenian manuscript (M 1920).

## ՀԱՍՄԻԿ ԿԻՐԱԿՈՍՅԱՆ

### ՄԱՀՄՈՒԳ ՂԱԶՆԱՎԻՆ ՈՒՂՎԱԾ ԵՐԳԻԾԱՆՔԻ ՏԵՔՍՏԻ ՄԻ ԶԵՌԱԳԻՐ «ՇԱՀՆԱՄԵ»-ՈՒՄ (ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ԱՐԱԲԱՏԱՌ ՖՈՆԳ, N 535)

Շահնամեագիտությանը հայտնի է, որ Շահնամեի բովանդակային-գաղափարական ազդեցությունը ստեղծված և դրա դիպաշարային համակարգի ու գեղարվեստական առանձնահատկությունների հետ ուղղակի առնչվող գրական ավանդույթը սկզբնավորվել է XII դարից և այնպիսի երկրորդական էպիկական պատումներ, ինչպիսիք են՝ Գարշասպ-նամեն, Ֆարամուրզ-նամեն, Բորզու-նամեն (կամ Սուսան-նամեն), Բանու-Գոշասպ-նամեն (*Ռոստամի դստեր մասին*), Շահրիար-նամեն (*Ռոստամի որդու մասին*), Բահման-նամեն, Դասթան-ե Զամշիդը ևլն, որոնցից մի քանիսն էլ ժամանակի ընթացքում հավելվել են էպոսի հիմնական տեքստին, դարձել դրա անքակտելի մասը: Ընդօրինակողների կողմից հավելագրումներ կատարելը էպոսին ավելի կատարյալ տեսք տալու նպատակ է հետապնդել: Դրանք պոեմում տեղ են գտել նաև հետագայում բանավոր ավանդույթի՝ շահնամեասացողների, նաղդալների ևլնի ձևավորման արդյունքում<sup>1</sup>: XV-րդ դարից հետո ընդօրինակողները Շահնամեի ձեռագրերին սկսեցին հավելել նաև արձակ բնույթի առաջաբաններ, որոնք պատմում էին Ֆիրդուսու կյանքի պատմությունը, ժամանակակից գրչակիցների կողմից պոետի հետապնդումների ու պալատական խարդավանքների, Շահնամեն գրելու շարժառիթների ու ընթացքի, գրողի մահվան ու հողին հանձնելու հետ կապված իրադարձություններն ու միջադեպերը: Այս առաջաբանները շրջանառության մեջ դրեցին նաև դեռևս XII դարից վկայված Սուլթան Մահմուդին<sup>2</sup> ուղղված երգիծանքի տեքստը<sup>3</sup>, որը Ֆիրդուսին գրում է, երբ Սուլթա-

<sup>1</sup> Շահնամեի բանավոր ավանդույթի ձևավորման ու բանահյուսական արձագանքների ու դրանց փոխկապակցվածության մասին տե՛ս **Olga M. Davidson**, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*, Ithaca and London, 1994, pp. 54-72:

<sup>2</sup> Մանմուղ Ղազնավի (971-1030 թթ.) – Ղազնավիների դինաստիայի հիմնադիրն ու առաջին Սուլթանը Աֆղանստանում: Ծագումով թուրք, սակայն եռանդուն սուննի մուսուլման Սուլթանը Ղազնին դարձրեց պարսկա-մուսուլմանական ֆաղակրթության կենտրոն, իր իշխանությունը տարածելով Հյուսիսային Հնդկաստանից մինչև Արևմտյան Իրան, Ամուղառյաից դեպի հարավ՝ մինչև Մաֆրան: Սուլթան Մանմուղի և նրա ժամանակաշրջանի մասին տե՛ս **Clifford Edmund Bosworth**, *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040*, 1963; **Muhammad Nazim**, *The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna*, 1931, **Jan Rypka**, *History of Iranian Literature, The Ghaznavid Period*, Dordrecht-Holland, pp. 172-181 ևլն:

<sup>3</sup> Երգիծանքի տեքստի ստեղծման պատմության մասին ամենահին վկայությունը ու դրանից ընդամենը 6 բեյթ պահպանել է Նեզամի Արուզիին՝ «*Cəhār maqāle / Չորս թուղթ*» աշխատությունում (XII դ.), տե՛ս **Dabir Siyāqī S. M.**, “Moqadamehā-ye Sāhnāme”,

նը հրաժարվում է վճարել խոստացված վճարը պոեմը գրելու դիմաց: Երեսունհինգ (ըստ որոշ տարբերակների՝ երեսուն, նաև՝ քսանհինգ) տարի աշխատելուց հետո Ֆիրդուսին Մահմուդ Ղազնավիին է ուղարկում 60000 բեյթից բաղկացած պոեմը և սպասում է խոստացված վարձատրությանը: 60000 ոսկու փոխարեն ստանալով 60000 արծաթ, պոետն իր դժգոհությունն է հայտնում Սուլթանին՝ երգիծանքի տողեր գրելով նրա հասցեին<sup>4</sup>: Երգիծական բովանդակությամբ հատվածներ ընդգրկված են «*Moqadame-ye haštsadsāle-ye Šāhnāme* /Շահնամեի Ութհարյուրամյա Առաջաբան/»-ում<sup>5</sup>, «*Moqadame-ye Avsat-e Šāhnāme* /Շահնամեի Միջանկյալ Առաջաբան/»-ում<sup>6</sup>: Ամենածավալուն տարբերակով երգիծանքի տեքստերը վկայված են «*Moqadame-ye Bāysonqorī* /Բայսոնդուրյան Առաջաբան/»-ում<sup>7</sup>: Ընդ որում, երգիծանքի տեքստերը Բայսոնդուրյան առաջաբաններ ունեցող տարբեր ձեռագրերում (որոնցից առաջինները տպագրվել են 1829 թ.-ին՝ Տ. Մեկենի (ձեռագիրը գրվել է 1425 թ.-ին, սակայն գիտնականը համադրել է Շահնամեի 17 ձեռագիր-օրինակ), այնուհետև՝ 1910 թ.-ին՝ Վալլենբուրգի (ձեռագիրը գրվել է 1434 թ.-ին) հրատարակություններով, ինչպես նաև՝ 1487 թ.-ին գրված ձեռագիրը հրատարակել է գերմանացի գիտնական Ջ. Ա. Վոլլերսը Բոննում՝ 1831 թ.-ին<sup>8</sup>, այնուհետև՝ լույս են տեսել Կալկաթայում, Թեհրանում՝ վիմագիր (1929 թ.), նաև՝ Բահադուրյան Շահնամեում (1906-1909թթ.)<sup>9</sup> ևլն), տարբերվում են բեյթերի քանակով ու հաջորդականությամբ, բովանդակային երանգներով, երբեմն տարբեր ածականների, հատկացուցիչների ու բայերի գործածությամբ<sup>10</sup>:

*Zendegīnāme-ye Ferdowsī wa sargozašt-e Šāhnāme*, Tehran, 2004, pp. 209-213; **Shapur Shahbazi A.**, *Ferdowsī, A Critical Biography*, Harvard University, 1991, pp. 3, 97.

<sup>4</sup> Շահնամեի ամենահին առաջաբանը, հայտնի “*Moqaddame-ye Šāhnāme-ye Abūmansūrī*” /Աբումանսուրի Շահնամեի Առաջաբան/ անվամբ, պատկանում է Աբումանսուր Մուհամմադ իբն ‘Աբդ ալ-Ռազզադի պատվերով Աբումանսուր Մամադի կողմից գրված արձակ Շահնամեին (X դար): Արձակ այս Շահնամեն Ֆիրդուսու պոեմի աղբյուրներից մեկն է եղել, սակայն դրա առաջաբանը տարբերվում է իր բովանդակությամբ և մասնավորապես չունի Մահմուդ Ղազնավիին ուղղված երգիծանքի տեքստը:

<sup>5</sup> Տե՛ս **Dabīr Siyāqī**, նշվ. աշխ., էջ 113, 141, նաև՝ **Riyāhī M.**, “*Negāhī be moqadame-ye haštsadsāle-ye Šāhnāme az dastnevīs-e Flurens*”, *Nāme-ye Bahārestān*, N 1-2, daftar-e 7-8, 2004, pp. 261-264:

<sup>6</sup> Տե՛ս **Dabīr Siyāqī**, նշվ. աշխ., էջ 112, 136-137:

<sup>7</sup> Բայսոնդուրյան Շահնամեի և դրա առաջաբանի մասին տե՛ս **Bayānī, X.**, “*Šāhnāme-ye Bāysonqorī va Hāfez-e Abrū movarex-e darbār-e Tīmūrī*”, *Barrasīhāye tārixī*, N 3, sāl-6, Tehran, pp. 159-178; **Lentz T., Khaleghi Motlagh Dj.**, “*Bāysonqorī Šāhnāme*”, *Elr*, vol. IV, Fasc. 1, 1990, pp. 9-11 ևլն:

<sup>8</sup> Տե՛ս **Ա. Շահնազարյան**, «Շահ-նամե»-յի ձեռագրի մի օրինակը», *Ֆիրդուսի* (բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու), Եր., 1934, էջ 149-150:

<sup>9</sup> Տե՛ս **Ulrich Marzolph**, *The Last Qajar Shahnama: The Shahnama-yi Bahanduri (1319-26/1901-8)*, *Pembroke Papers* 5, 2006, p. 260:

<sup>10</sup> Բայսոնդուրյան նախաբաններում վկայված երգիծանքի ֆնական տեքստը պատրաստել է Դաբիր Սիյազի, տե՛ս **Dabīr Siyāqī**, նշվ. աշխ., էջ 184-189:

Ֆիրդուսու կենսագրական անցքերը, Շահնամի գրման պատմությունը, ինչպես նաև՝ Սուլթան Մահմուդին ուղղված երգիծանքի տեքստը վկայել են նաև վարքագրական ու աղբյուրագիտական նշանակություն ունեցող երկերը: Մասնավորապես, XVI-XVII դդ. հեղինակ Ղազի Նուրոլլահ Շուշթարին իր «Majāles ol-momenin» գրքում գետեղել է մեկ այլ երգիծանքի տեքստ՝ Բայսոնդուրյան տարբերակից տարբերվող, որը քննության է ենթարկել Շիրանին իր «Dar šenāxt-e Ferdowsi /ձանաչեմֆ Ֆիրդուսուն/» գրքում<sup>11</sup>: Ընդհանուր առմամբ, Շիրանին Սուլթան Մահմուդին ուղղված երգիծանքի ողջ տեքստը հաշվարկում է շուրջ 200 բեյթ, որոնք ի մի բերելով, հեղինակը քննարկում է դրանց շինծու և ոչ Ֆիրդուսու ձեռքով գրված լինելու խնդիրները: Շուշթարիի վկայած երգիծանքի տեքստն ունի 134 բեյթ, որոնցից, սակայն, հեղինակն իրական է համարում 69-ը<sup>12</sup>:

Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Հին ձեռագրերի ինստիտուտ Մատենադարանում պահվող Ղաջարական շրջանում գրված Շահնամի ձեռագրի (արաբատառ ֆոնդ N 535, 386 թերթ) առաջին 7 թերթը կազմում է արձակ առաջաբանը՝ 2բ էջից մինչև 7ա էջը ներառյալ և նույնական է Բայսոնդուրյան առաջաբանին: Ձեռագրի վիճակը բավարար է, վերանորոգման հետքերը շատ չեն, սակայն թերթերի հաջորդականության խախտում է տեղի ունեցել առաջաբանում, որի արդյունքում 4-րդ թերթը հաջորդում 5-րդին, իսկ 5-րդին հաջորդող էջը ամրացված է 12-րդ էջի տեղում:

Ընդօրինակությունը գրված է նասխով, ենթավերնագրերը՝ շեքասթե նասթալիղով, օգտագործված է մուգ մանուշակագույն, իսկ ենթավերնագրերի համար՝ բաց կարմրագույն թանաք:

Պոեմի ողջը տեքստը ենթաբաժանված է ըստ իրադարձությունների, իսկ ավելի մեծ բաժինները սկսում են Āγāz-e dāstān «Պատմության սկիզբը» վերտառությունները: Ձեռագրում առկա է բովանդակային որոշ խտացումներ ու գունազարդումներ, մասնավորապես հագեցած են Սուլթան Մահմուդ Ղազնավիին ուղղված գովաբանության տեքստերը, որոնք երբեմն նաև կրկնություններ են:

Ընդհանուր առմամբ, սույն ընդօրինակությունը, որի բնագիրը, ըստ ամենայնի, XVI-XVII դդ. գործ պետք է լինի, նույնական է Ֆիրդուսուց ավանդված և հետագա հավելագրումներով լրացված տեքստերին և ներառում է էպիկական պատումների շարք՝ Գարշասպ-նամե, Բիժան-նամե, Բորզու-նամե ևն:

Ձեռագիրը առանձնանում է նաև բարձրարվեստ ու ինքնատիպ մանրանկարներով և զարդանախշերով: Մանրանկարները 56-ն են, որոնք տեղա-

<sup>11</sup> Širānī M. H., “Dar šenāxt-e Ferdowsi” (tr. by Š. Čūhdarī), Tehran, 1949, pp. 101-160.

<sup>12</sup> Širānī, նշվ. աշխ., էջ 120: Գաբիր Սիյադին ևս իր վերոնշյալ աշխատությունում ներկայացրել է Շուշթարիի հիշատակությունը Ֆիրդուսու ու իր պոեմի մասին, ներառյալ երգիծանքի տեքստը՝ բաղկացած հենց 69 բեյթից, որոնք Շուշթարին ևս իրական բեյթերն է համարում, տե՛ս Dabīr Siyāqī, նշվ. աշխ., էջ 261-291:

դրված են համապատասխանաբար ուղղակիորեն կապ ունեցող դրվագներին զուգընթաց: 2բ, 7բ և 206բ էջերն ունեն մանրանկար ծաղիկներով խորանագարդեր: 2բ էջից սկսվում է առաջաբանը, 7բ էջից՝ պոեմի բուն տեքստը, իսկ 206բ էջից սկսվում է էպոսի դյուցազնական մասը նշանավորող Լոհրասպի իշխանության պատմությունը:

Ձեռագիրն ունի հիշատակարան՝ հետևյալ բովանդակությամբ. «օգնությամբ պարզևատու թագավորին ամեն մասով վերջացավ պերճաբան ու արժանավայել «Շահ-նամե» գիրքը ի վայելումն իմաստագույն շեյխ Աբու Ղասիմ Թուախի, Ֆիրդուսի մականվամբ, տերն ողորմի, զիլհաջ ամվա 3-ին չորեքշաբթի օրը 1245 թ. (1830 թ.), ըստ հրամանի մեծապատիվ, վսեմագույն, փառագահ, երջանկության ուղեկից, կորովի, արթնությամբ շրջահայաց, հեևարան մեծամեծների Մոհամմադ Քարիմ Խանի Բիդշահրիի<sup>13</sup>, նվաստ ծառա գրիչ Մոհամմադ Հոսեյն Իբն Ալի Մոհամմադ Խան Աղավալիի կողմից» (էջ 384բ)<sup>14</sup>:

Առաջաբանի 4բ էջում զետեղված է Սուլթան Մահմուդին ուղղված երգիծանքի տեքստը: Էջն առնված է 7 սև և մեկական կարմիր, կապույտ, ոսկյա շրջանակների մեջ: Երգիծանքի տեքստը բաղկացած է 38 բեյթից<sup>15</sup>, գրված չորս սյունով, որից 4 բեյթը լուսանցքում շրջանաձև:

<sup>13</sup> Մոհամմադ Քարիմ Խան Բիդշահրին իշխել է Բիդշահրում (հաղափ Իրանի Ֆարս նահանգի հարավ-արևմտյան հատվածում): Եղել է տեղի ազդեցիկ խաներից, որի հրամանով էլ գրվել է այս ձեռագիրը: Մաշտոցի անվան Մատենադարանում ձեռագրի հանգրվանման պատմությունը սկսվել է Հայաստանում խորհրդային կարգեր հաստատվելուց հետո ձեռագրերի հավաքման ու կենտրոնացման գործընթացի շրջանակներում, որն իրականացրել է 1922 թ. Երևանում հիմնավորված կոլտուր-պատմական թանգարանը: 1922-1938 թթ. ընթացքում այստեղ հանգրվանած 1298 ձեռագրերի մեջ էր նաև N 535 Ֆիրդուսու Շահնամե պոեմի ձեռագիրը, որը 1935 թ. հանձնվեց կոլտուր-պատմական թանգարանի բազայի վրա ստեղծված կերպարվեստի թանգարանին, որպես մանրանկարչական արժեք ունեցող կարևոր ձեռագիր: Կերպարվեստի թանգարանում գտնվող 75 ձեռագրերը աստիճանաբար են հանձնվել Մատենադարանին՝ 1941, 1945, 1949, 1952, 1954 թթ., սակայն 1938 թ.-ից համարվել են Մատենադարանի սեփականությունը (տե՛ս *Յուզակ Ձեռագրաց Մաշտոցի անվան մատենադարանի*, կազմեցին Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաթյան, հ. Ա., Եր., 1965 թ., էջ 151-2, 164-5, 190): Սակայն, հաշվի առնելով, որ N 535 ձեռագիրը N 1850 և N 1267 համարների տակ ցուցակագրված է նաև Մատենադարանի N 17 և N 72ա Անտիպ ձեռագրացուցակների ֆոնդում, որոնք կազմվել են 1940 թ., ապա ենթադրվում է, որ այս ձեռագիրը Մատենադարանին է հանձնվել ավելի շուտ, ըստ *Յուզակ Ձեռագրաց*-ի՝ հենց 1938 թ.: Մատենադարանը, որ գործում էր էջմիածնում, 1939 թ. սեպտեմբերի 1-ին տեղափոխվեց Երևանի Ալ. Մյասնիկյանի անվան հանրային գրադարանի նորակառույց շենք՝ զբաղեցնելով 2-րդ հարկարժևի մի մասը և 3-րդ հարկարժևին: Մատենադարանի այսօրվա շենքում N 535 ձեռագիրը պահ է տրվել 1959 թ.-ից և այստեղ է գտնվում մինչ այժմ:

<sup>14</sup> Այս ձեռագրի առաջին նկարագրությունը պատկանում է Աս. Շահնազարյանին: Նա ձեռագրի մասնակի համեմատություն է կատարել Ջ. Ա. Վոլլերսի հրատարակության (1877-1883 թթ.) հետ, տե՛ս Աս. Շահնազարյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 148-155:

<sup>15</sup> Սուլթան Մահմուդին ուղղված 38 բեյթանոց մի երգիծանքի տեքստ է հիշատակում նաև Շիրանին, ըստ որի, այն վկայվել XVII դ.-ի Շահնամեի մի ձեռագրի մեջ: Ցավոք, հետի-նակը այլ տվյալներ այդ ձեռագրից չի բերել, որպեսզի կարողանայինք այն համեմատական նյութ ծառայեցնել այս տեքստի համար, տե՛ս Տիրանի, *նշվ. աշխ.*, էջ 120:

Սուլթան Մահմուդին ուղղված երգիծանքի բեյթերը հաջորդում են հայտնի այն դրվագին, երբ Այազը,<sup>16</sup> Ֆիրդուսու հրահանգով, Սուլթանին է հասցնում գրվածքը, որի կնիքը բացելով՝ Մահմուդը կարդում է հետևյալ տողերը<sup>17</sup>.

1 الا خردمند صاحب هنر

بکفتار و کردار من در نکر

Alā<sup>18</sup> xeradmand-e sāheb-honar

Begoftār o kerdār-e man dar negar.

Քարզմ.՝ Ուլ իմաստուն, հունարի տեր,

Իմ խոսքին ու գործին մտիկ տուր<sup>19</sup>:

Այս բեյթում կա հանգի խախտում, և հնարավոր ճիշտ տարբերակը պահանջում է ey ձայնարկության առկայություն<sup>20</sup>:

2 میانجی میان من و شاه باش

بحق خدا کز حق آگاه باش

Miyānjī miyān-e man o šāh bāš

Behaqq-e xodā kaz haqq āgāh<sup>21</sup> bāš.

<sup>16</sup> Այազը Սուլթան Մահմուդի հավատարիմ ու սիրելի ծառաներից էր, որը մեծ ծառայություններ է մատուցել Ֆիրդուսու հետ նրա հարաբերություններում, մանրամասն տե՛ս **Matīnī J.**, “Ayāz, Abu ‘l-Najm”, *EI*, Vol. III, Fasc. 2, pp. 133-134 կմ:

<sup>17</sup> N 535 ձեռագրում վկայված և ֆննարկվող երգիծանքի այս տեխտում երբեմն խախտված է հանգը, իսկ տարբերակները բերվել են Գաբիր Սիյադիի ֆննած Բայսունդուրյան նախաբանների երգիծանքի տեխտերի (**Dabīr Siyāqī**, *նշվ. աշխ.*, էջ 184-187; 187, n. 1, այսուհետ՝ D) համեմատությամբ: Քննարկվող ձեռագրի տեխտը, ինչպես կտեսնենք, բավական տարբերություններ է ցուցաբերում Բայսունդուրյան նշված առաջաբանների հետ, ուստի տարբերակների ու համեմատությունների համար օգտագործվել են նաև Շուրբարիի (**Širānī**, *նշվ. աշխ.*, այսուհետ՝ Š) և նաև՝ Քեհրանի համալսարանի Կենտրոնական գրադարանում պահվող XVII դարի ձեռագրի տեխտերը (N 2591, այսուհետ՝ M): Վերջին ձեռագրում երգիծանքի տեխտը զետեղված է 644-րդ էջում, բաղկացած է 141 բեյթից և ներառում է բոլոր այն բեյթերը, որոնք վկայված են ֆննարկվող մեր ձեռագրում, տե՛ս “Masnavi-ye man: kalām-e hakim Ferdowsi dar hajv-e Soltān Mahmud / *Իմ մասնավին. Հաբիմ Ֆիրդուսու երգիծանքի խոսքերը Սուլթան Մահմուդի մասին*” վերտառությամբ (տե՛ս **Deraxšān Mahdi**, “Aš‘ārī tāze az Ferdowsi? Dar hajv-e Soltān Mahmud: āyā aš‘ār-e hajvnāme az Ferdowsi ast?”, *Majmu‘a-ye soxanrānih-ye haftomin kongre-ye Irāni*, j. 1, Tehran, 1976, pp. 270-283): Համընկնումներ կան Քեհրանի Գոլեստան պալատի Բայսունդուրյան Շահնամեի ձեռագրի հետ (այսուհետ՝ G4752, էջ 18-19), <http://www.wdl.org>:

<sup>18</sup> Š - ey, իմաստային առումով որևէ տարբերություն չկա:

<sup>19</sup> Հայերեն քարգմանությունները տողացի են՝ բնագրին մոտ: Նշենք, որ երգիծանքի որոշ բեյթերի հայերեն զեղարվեստական քարգմանություններ կատարել են **Գ. Ասատուրը** 1935 թ.-ին, եր., իմբ.՝ *Ե. Չարենցի*, էջ 118-125; **Սեյադիին** 1884-ին (202 տող)՝ *Երկասիրուծիւն Սեյադի կապիտան Պետրոս Բեգի Մագաթեանց*, Բագու, Գ մաս, էջ 31; **Ս. Տարնացին** (218 տող) «Օտար սուլթան Մահմուդի մասին», *Խ. Հայաստան*, 1934, N 141, տես նաև՝ **Լեվոնյան, Գ.**, «Ֆիրդուսին հայ գրականության մեջ», *Ֆիրդուսի* (բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու), եր., 1934, էջ 135-136:

<sup>20</sup> Հմմտ. M : *alā ey xeradmand-e...*:



Թարգմ.՝ Իմ ու շահի միջև միջնորդ եղիր,  
Աստծո նշմարտությամբ նշմարիտ եղիր:

3 مران نظم شهنامه فرمود شاه  
در انگاه که بنشست خندان بگاه

Mar ān<sup>22</sup> nazm-e šahnāme farmūd šāh  
Dar āngah<sup>23</sup> ke benšast xandān<sup>24</sup> be gāh.

Թարգմ.՝ Հրամայեց շահը այն շահնաման գրել,  
Հենց այն պահին, երբ ուրախ գահին նստեց:

4 که بخشد بهر بیت زر یکدرم  
هر آنچه اورم نظم از بیش و کم

Ke baxšad be har beyt zar yek deram  
Har ānče<sup>25</sup> āvaram nazm az bīš o kam.

Թարգմ.՝ Որ նվիրի յուրաքանչյուր բեյթի համար մեկ ոսկեդրամ,  
Որքան էլ որ կերտեմ՝ շատ, թե՛ քիչ:

5 بسی سال و پنج از سرای سپنج  
چنین رنج بردم بامید گنج

Be sī sāl o panč<sup>26</sup> az<sup>27</sup> sarāy-e sepanj  
Čenīn ranj bordam be ommīd-e ganj.

Թարգմ.՝ Երեսուն հինգ տարի այս աշխարհում,  
Այսօր տանջվեցի գանձի ակնկալիքով:

6 شش بیور این نامه و شش هزار  
بگفتم نکرد آنچه در من نظار

Be šeš bīvar<sup>28</sup> īn nāme o šeš hezār<sup>29</sup>  
Begoftam nakard ānče<sup>30</sup> dar man nazār.

Թարգմ.՝ Վաթսուն վեց հազար (տող ունեցող) այս գիրքը,  
Կազմեցի, բայց չարժանացրեց նա մի հայացքի:

<sup>21</sup> Ձեռագրում բառասկզբի բոլոր երկար ā- հնչյունները գրված են առանց երկարության նշանի, սակայն մենք տալիս ենք դրանց երկար հնչյունադարձությունը՝ ā-:

<sup>22</sup> Š; M : marā «իմն»: Ձեռագրի *mar ān* ձևի *mar* ձևույթը հայցական հոլովին բնորոշ նախադաս ցուցիչ է և տողը բովանդակությամբ էական փոփոխության չի ենթարկվում:

<sup>23</sup> Š : *dam* «պահ»:

<sup>24</sup> M: *šādān* «ուրախ»:

<sup>25</sup> M: *ānč* - ավելի ճիշտ է հանգի տեսանկյունից:

<sup>26</sup> G4752 -ում վկայված է 30 տարի *Be sī sāl andar sarāy-e sepanj* «Երեսուն տարի այս աշխարհում...», տե՛ս էջ 18:

<sup>27</sup> D : *andar* «մեջ», տե՛ս **Dabīr Siyāqī**, *Իշվ. աշխ.*, էջ 188, n.1, 15; նաև՝ **Širānī**, *Իշվ. աշխ.*, էջ 156:

<sup>28</sup> Հմմտ.՝ հյ. բիբլ < իր.:

<sup>29</sup> M: *šāhvār* «արքայավարի, արքայական»: Այս տարբերակը ավելի ճիշտ է իմաստային տեսանկյունից և տողը թարգմանվում է «վեց բյուր այս գիրքը արքայական»:

<sup>30</sup> Š; M : *īč* «ոչինչ»:

7 نکر د اندرین داستانم نگاه  
 بگفتار بدگوی گم کرده راه

Nakard andarīn dāstānam<sup>31</sup> negāh  
 Be goftār-e badgūy gom karde rāh

Թարգմ.՝ Մի հայացք չգցեց պատմությանս,  
 Չարախոսի խոսքով կորցրեց (նիշտ) ճանապարհը:

8 حسد برد بدگوی در کار من  
 تبه کرد ازو شاه بازار من

Hasad bord badgūy dar kār-e man  
 Tabāh kard az ū<sup>32</sup> šāh bāzār-e man.  
 Նախանձեց շարախոսը իմ գործին,  
 Շահն իմ հաշիվը դրանից փչացրեց:

9 سخنهای شایسته ابدار  
 بگفتار بدگوی بگذشت خوار

Soxānhā-ye šāyesta-ye ābdār  
 Be goftār-e badgūy bogzašt<sup>33</sup> x<sup>w</sup>ār.

Թարգմ. Արժանի ու փառապանձ ֆերվածներն (իմ),  
 Չարախոսի խոսքով ստորացվեցին:<sup>34</sup>

Այս բեյթում նկատելի է Ֆիրդուսուն հատուկ բանաստեղծական հնարքների գործածումը՝ հոմանիշ *soxān* և *goftār* «խոսք» միավորների օգտագործումը՝ հակառակ լիցքային բովանդակություն ապահովելու համար, առաջինը՝ դրական, երկրորդը՝ բացասական:

10 بد اندیش را روی نیکی مباد  
 سخنهای نیکم به بد کرد یاد

Bad-andīš rā<sup>35</sup> rūye<sup>36</sup> nīkī mabād  
 Soxanhā-ye nīkam<sup>37</sup> be bad kard yād<sup>38</sup>.

Չարակամը բարու երես թող չտեսնի,  
 Որ լավ խոսքերս չարով հիշեց:

11 بر پادشه صورتم زشت کرد  
 فروزنده اخگر چو انگشت کرد

Bar-e padešah sūratam<sup>39</sup> zešt kard

<sup>31</sup> M: *dāstānhā* «պատմություններ»:

<sup>32</sup> Š: *šod bar* «եղավ»; M: *bar* «վրա»:

<sup>33</sup> M: *bogzāšt* «դրեց»:

<sup>34</sup> G4752, էջ 19, տես նաև՝ *Šīrānī*, նշվ. աշխ., էջ 122, 123, 125: M535, էջ 370ա վկայված է միայն առաջին տողը և *ābdār* «փառապանձ»-ի փոխարեն՝ *γamgosār* «վշտալի», տե՛ս n. 27:

<sup>35</sup> Š; D: *kaš* = *ke* «որ» + *-aš* երրորդ դեմքի եզակի թվի կցական դերանուն:

<sup>36</sup> M; D: *ruz* «օր»:

<sup>37</sup> D: *nīkū* «բարի»:

<sup>38</sup> Բեյթի առաջին տողը բովանդակությամբ մոտ է Սասանի հետևյալ տողին՝ *ke bad mard rā rūye nīkī mabād* «չար մարդը լավի երես թող չտեսնի» (տե՛ս *Šīrānī*, նշվ. աշխ., էջ 143):

<sup>39</sup> Š; D: *peykaram* – «մարմինս»:

Forūzande-ye axgar čū angešt kard.

Արֆայի մոտ երեսս սևացրեց,  
Շիկացած կայծը մոխիր դարձրեց:

12 Կո Բր Բա Դա Դա Դա Դա Դա Դա  
ՆԻ Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա

Čū bar bād dādand ranj-e marā

Nabod hāselī sī o panč-e marā.

Քանզի Բամուն տվեցին իմ տանջանքները,  
Անարդյունի եղավ իմ երեսուն հինգ [տարին]<sup>40</sup>:

13 Կր Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա  
ՆԿ Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա

Har ankas ke š'er-e<sup>41</sup> marā kard past

Nagīradaš gardūn(-e?) gardande dast.

Ով իմ բանաստեղծության արժեքն իջեցրեց,  
Աստված նրան երբեք ձեռք չի մեկնի:

14 Կո Եր Եր Եր Եր Եր Եր Եր Եր  
Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա

Čō 'omram be nazdīk-e haštād šod

Omīdam be-yekbāre bar bād šod.

Երբ ութսուն տարիս բոլորեց,  
Հոյսս մեկեն ի դերև ելավ<sup>42</sup>:

15 Կն Կն Կն Կն Կն Կն Կն Կն  
Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա

Čenīn šahryārī o baxšande<sup>43</sup>

Begītī ze šāhān deraxšande.<sup>44</sup>

Այսպես արքան ես դու առատաձեռն,  
Բոլոր շահերից առավել պայծառն աշխարհում<sup>45</sup>:

16 ԲԴ ԲԴ ԲԴ ԲԴ ԲԴ ԲԴ ԲԴ ԲԴ  
Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա Դա

Bedīngūna bogzašt az qol-e xod

Bar āvard bar<sup>46</sup> qol-e xod bül-e xod.

<sup>40</sup> Širānī, նշվ. աշխ., էջ 122, 125, 157:

<sup>41</sup> G4752: šā'er = «բանաստեղծ»:

<sup>42</sup> St'u Širānī, նշվ. աշխ., էջ 140:

<sup>43</sup> M; Š: baxšandē - ī անորոշության հոդով:

<sup>44</sup> M; Š: deraxšandē - ī անորոշության հոդով:

<sup>45</sup> St'u Շահնամե, Մոսկվայի հրատարակություն, 1998, հ. 9, էջ 1802: 3373; M 535,

էջ 370ա, տե՛ս Širānī, op. cit., p. 122, 125:

<sup>46</sup> M: az - «ից» բացառական հոլովի իմաստն արտահայտող նախդիր:

Այսպես իր խոսքը դրժեց,  
Միզեց իր խոստումի վրա<sup>47</sup>:

17 نه ممسک بدین پادشاه و نه زفت  
که از روی کم این سخنها شنفت

Na mamsak bod īn pādšāh o na zoft  
Ke az rūy-e kam<sup>48</sup> īn soxanhā šenoft<sup>49</sup>.

Ոչ գծուծ էր արքան և ոչ՝ մանրախնդիր,  
Որ ամոթխածությունից այս խոսքերը լսեց:

18 چو قول شه از جود بنوشت یخ  
حدیث فقع بر نوشتم ز نج (خ؟)

Čō qol šah az jūd benevešt yax<sup>50</sup>  
Hadīs-e foqa ‘bar<sup>51</sup> neveštam ze naj(x)<sup>52</sup>.

Քանզի շահի խոսքը (որպես) ընծա ստոնյցին գրվեց,  
Գինու հատիսն էլ (կոտակված խոսքը) գիր դարձավ<sup>53</sup>:

<sup>47</sup> Širānī, նշվ. աշխ., էջ 122, 125: Ինչպես իրավացիորեն նշում է նաև Շիրանին, այս բեյթում բանոգտագործման միավորները չեն համապատասխանում Ֆիրդուսու ոճին. «*bogzašt az qol-e xod*», «*bar qol-e xod bül-e xod*» խոսակցական ոճի բանակապակցություններ են և Ֆիրդուսու բանոգտագործման դյուրից չեն:

<sup>48</sup> Š: az vey kamī «նրանից էի»: Այս դեպքում, կարծում ենք M 535 –ի «*rūy-e kam*» ձևը ավելի նիշտ է «ամոթխածություն» նշանակությամբ:

<sup>49</sup> M: ke az vey konam soxanhā šegeft: «որ նրա այս խոսքերը զարմացրեցին ?»: Այս տարբերակը ավելի անհասկանալի է:

<sup>50</sup> Š: nax «թեղ», D; M: bax:

<sup>51</sup> Š: rā:

<sup>52</sup> Š; M: be yax «ստոնյցին»:

<sup>53</sup> Այս բեյթը առանձնանում է բանոգտագործմամբ և տարընթերցումների առկայությամբ: Տարընթերցումների հիման վրա թերևս առավել հարմար վերականգնելին հետևյալ տարբերակն է՝ «*Čō bā man na az jūd benevešt bax, hadis-e foqa ‘bar neveštam be yax*» «Քանզի ընծան չէր նրա հիացմունքը (*bax* – հիացմունք արտահայտող ձայնարկություն, հմմտ. *bah-bah*)», խոսք (այդ պատճառով) ստոնյցին գրեցի (այսինքն՝ նրանից շնորհակալ չեղա): Բանոգտագործման տեսակետից հետաքրքիր է հազվադեպ հանդիպող արաբերեն *jūd* միավորը՝ «ընծա» նշանակությամբ, մյուս՝ *hadis-e foqa*՝ բանակապակցությունը և դրա *foqa*՝ միավորը ֆինանսականության արժանացել է թե իմաստի և գրականության մեջ խորհրդարանության տեսանկյուններից: *Foqa*՝-ն խմիչֆ է, որը պատրաստվել է կամ գարուց, կամ, ցորենից, կամ շամիչից (տե՛ս *Loyatnāme-ye Dehxodā*, համապատասխան բանահոդվածը) և նման է եղել է գարեջրի կամ գինու: Մի դեպքում այն համարվում է պլոնիոլային, մեկ այլ դեպքում՝ միայն զովացուցիչ ըմպելիք, որը պահվել է հատուկ կարասներում և, ամենայն հավանականությամբ, գազ է պարունակել: Հետագայում *foqa gošāyi* բոց. «գինի, կամ գարեջրի բացում» արտահայտությունը մտել է պարսից գրականության խորհրդարանության մեջ՝ «խոսել, ստեղծագործել, առեղծվածային բացահայտել, պոռկակ» իմաստներով (տե՛ս *Pūrjavādi N.*, “*Foqa ‘gošūdan*”-e Ferdowsi va sepas ‘Attār”, *Pažūhešgāh-e ‘olum-e ensāni va motāle‘āt-e farhangi*, 1-N 45, 2-N 46, Tehran, 1988, pp. 158-173): Ինչ վերաբերում է *foqa*՝ «գինի» միավորին, տե՛ս նաև՝ հաջորդ՝ 19-րդ բեյթը, այն իրանական *fōgān* «գինի» միավորի արաբականացված տարբերակն է և ծագում է ըստ ամենայնի, հին իր. \**pāw*- > \**pāvaka*-, մ. պ., ժ. պ. *pāk* «մաքուր», նախաձևից (P.

19 فقاعی چو ارزیدم از گنج شاه  
از ان من فقاعی خریدم براه

Foqā ʾī čō arzīdam<sup>54</sup> az ganj-e šāh  
Az ān man foqā ʾī xarīdam be rāh.  
Շահի գանձարանից ֆանգի գինու շափ գնահատվեցի,  
Դրանով էլ միայն ճանապարհին գինի գնեցի:

20 چو گفتار شه می کشدار بسیم  
نباشد همی نام خ یر لئیم

Čō goftār-e šah mīkešdār<sup>55</sup> be sīm  
Nabāšad hamī nām-e xeyr<sup>56</sup> laim.  
Քանգի շահն իր խոսքով ոսկին դարձնում է արծաթ,  
Բարի (Նրա) անունն էլ ոչ այլ ինչ է, քան՝ ազան:

21 نژادش چو از بیخ شاهی نرست  
بگفتار از ینسان بود نادرست

Nežādaš čō az bīx-e šāhī narost  
Begoftār az īnsān bovad nādorost:  
Քանի որ նրա ծագումը արքայական չէր,  
Դրա մասին խոսելն էլ նիշտ չէ:

22 چو دیهم دارش نبد در نژاد  
زدیهم داران نیلورد یاد

Čō deyhāmdāraš<sup>57</sup> nabod dar nežād  
Ze deyhāmdārān nayāvard yād.  
Քանի որ թագակիր չի եղել նրա տոհմում,  
Թագակիրներին չհիշեց նա (բնավ)<sup>58</sup>:

Horn, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg, 1893, p. 62.), և նույն նախաձևից՝ \*pawākāna- > \*pōkān > fōgān հնարավոր հնչյունական և «մաֆուր» → «գոված» → «գինի» իմաստային զարգացմամբ: Վ. Աբաևը պրակ. pāk «մաֆուր» բառույթի հետ է կապում նաև օսեթերեն fagæ «մաֆրված (կորեկ)» միավորը, տե՛ս В. И. Абаев, *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. 1, М.-Л., 1958, с. 416:

<sup>54</sup> G4752; Š: bīrīdam, D: nayīrīdam «զգնահատվեցի»: D տարբերակի առաջին տողը՝ Foqā ʾī čō nayīrīdam ganj-e šāh կրթագմանվի «գինու շափ էլ չգնահատվեցի շահի գանձարանից»:

<sup>55</sup> Š; M: mikonad zar «դարձնում է ոսկին»: M 535 ձեռագրում գրված mīkešdār ձևն անհասկանալի է և նախընտրելի է բերված օրինակների տարբերակը:

<sup>56</sup> Š; M: ū joz «նրա բացի»: Ձեռագրում բերված տարբերակը նիշտ չէ նաև հանգի տեսանկյունից:

<sup>57</sup> M: deyhīmdāraš «թագակիր»:

<sup>58</sup> Այս բեյթը բովանդակությամբ համընկնում է Նեգամի Արուզի վկայած 6 բեյթանոց ծաղրի վերջին բեյթի հետ, որտեղ կարդում ենք՝ čō andar tabāraš bozorgī nabūd,

23 اگر منصفی بردی از راستان  
که اندیشه کردی در ین داستان

Agar monsefi bordi az rastan  
Ke andise kardī dar īn dāstān.

Եթե արդարամիտ ես, նշարիտ (մարդկանց) հասկացել ես<sup>59</sup>,  
Որ խորհել ես այս պատմության մասին:

24 بیگفتی که من در نهاد سخن  
بدادستم از طبع داد سخن

Begofti ke man dar nahād-e soxan  
Bedādam az tab 'e dād-e soxan

Ասացիր, որ ես խոսքիս էությունը  
Դատեցի խոսքիս արդարության դատով:

25 جهان کرده ام از سخن چون بهشت  
از این بیش تخم سخن کس نکشت

Jahān karde am az soxan čōn behešt  
Az īn biš<sup>60</sup> toxm-e soxan kas nakešt.

Աշխարհը դարձրել եմ իմ խոսքով մի դրախտ,  
Մրանից ավել ոչ ոք խոսքի սերմերը չի ցանել:

26 که نزد خداوند جان افرین  
بسی می برم زینجهان افرین

Ke nazd-e xodāvand-e jān āfarīn  
Basī mībaram zīn jahān āfarīn.

Ամենազոր Աստծոն՝ կյանքի արարչին,  
Անչափ փառաբանում եմ այս աշխարհում:

27 شفيع محمد رفيعم عليست  
امامم وصي و وليم نبي است

Šafi 'am Mohammad rafi 'am<sup>61</sup> 'Alīst  
Emāmam vasi<sup>62</sup> o valīam nabī<sup>63</sup> ast.

*Nayārast nām bozorgān šonūd* «Քանզի իր տոհմը ազնվական չէր, չկարողացավ մեծերի /ազնվականների/ անունը լսել», տե՛ս Dabīr Sīyāqī, *հշվ. աշխ.*, էջ 212:

<sup>59</sup> Բառացի՝ «ովել ես խրատ»:

<sup>60</sup> M: *pīš* «առաջ» և, ըստ ամենայնի, այս տարբերակը ավելի հիշտ է նախ իմաստային առումով, այսինքն՝ «Մրանից առաջ ոչ ոք խոսքի սերմերը չի ցանել» և նաև՝ ընդհանրապես ձեռագրերում մեծամասնաբար p ք և b Բ տառերի տարբերակումը հիմնականում չի պահպանվում:

<sup>61</sup> Š; M: *rafīq*: «ընկեր», որն ավելի հիշտ է:

<sup>62</sup> Š: 'Alī.

<sup>63</sup> M: *vasī*.

Մարգարես Մուհամմադն է, բարձրագույնս՝ Ալին,  
Իմանս՝ Ալին է և սուրբս՝ Մարգարեն:

28 اگر دوست داری تو ال رسول  
سخن افتدت در محل قبول.

Agar dūst dārī to āl-e-rasūl  
Soxan oftadat dar mahal-e qabūl.  
Եթե սիրում ես Մարգարեի ցեղին,  
Ապա խոսքդ ընդունելի կլինի:

29 تورا بس بود گفتنم یاد گیر  
بدار البقا دایم اباد گیر

To rā bas bovad goftanam yād gīr  
Be dār-ol-qabā dāyem<sup>64</sup> ābād gīr.  
Քեզ բավական է ասածս, սովորի՛ր,  
Դրախոսն էլ մշտապես շեն պահիր:

30 مران از دلت مهر ال نبی  
مکن خویشتن را ازو اجنبی

Marān az delat mehr-e al nabī  
Makon xīštan rā azū ajnabī.  
Մի վանիր սրտիցդ Մարգարեի սերը,  
Մի օտարի եզ նրանից:

31 خدایا تو این بنده را دست گیر  
ببخشای تقصیر این مرد پیر

Xodāyā to īn bande rā dast gīr  
Bebaxšāy taqsīr-e īn mard-e pīr.  
Ով Աստված, դու այս ծառայիդ օգնիր,  
Ներիր այս ծեւ մարդու մեղքերը:

32 نخواهیم دنیاى مردم گزای  
تن اباد دارم بديگر سرای

Naxāhīm donyā-ye mardom-gozāy<sup>65</sup>

<sup>64</sup> Š; M: *jāyam*: «տեղս», որն իմաստային ավելի հարմար տարբերակ է:

<sup>65</sup> Այս բառամիավորը երգիծանքի տեխնիկայի բառօգտագործման այն եզակի ձևերից է, որը կարելի է վերագրել Ֆիրդոսուն: Կազմված է *mardom* «մարդիկ» և *gozāy*- < *gozāyīdan* «վնասել, պակասեցնել» բայի ներկայի հիմքի ձևերից, հմմտ. *gozāyīš* «վնասում, պակասեցում», *gozāyanda* «վնասող, պակասեցնող»: Այս միավորը «պակասեցնող, իջեցնող» իմաստով որպես բառախաղ գրականության մեջ գործածել է *afzāiš* «ավելացում» ձևին հականիշ, այսպես՝ Ֆիրդոսին գրում է. *Guzāyanda har ke jūyad badī, fazāyanda farre-ye īzādī* «(եթե) պակասեցնողը փնտրում է վատը, ավելացնողը՝ Աստվածային փառքը»: Քննարկվող բառամիավորի ընտրությունը Սուլթան Մահմադի կողմից չզննահատվելու փաստը ընդգծելու համար որոշակի կերպով հատուկ է հենց պոետին: Ինչ վե-

Tan-ābād dāram be dīgar sarāy.

Չենք ուզում մարդկանց տանջող (ավելի ճշգրիտ՝ մարդու արժեքը պակասեցնող, չգնահատող) այս աշխարհը,

Մարմինս պատրաստ է այլ աշխարհի համար:

33 33  
روان مرا در مقام صفای  
فرود ار در حضرت مصطفای

Ravān-e marā dar maqam-e safāy

Forūd ār dar hazrat-e Mostafāy

Մեր հոգիները մաքրագույն փուլում,

Իջեցրու Մարգարեի մեջ (ձուլիր Մարգարեին):

34 34  
تن اسانم از عقدها بگذران  
بایمان ز جسمم بداور رسان

Tanāsānam az ‘oqdhā<sup>66</sup> begozarān

Be īmān ze jesmam bedāvar resān.<sup>67</sup>

Հոգիս կապանքներից անցկացրու,

Հավատիս շնորհիվ մարմնիցս (զատիր) Աստծուն հասցրու (?):

35 35  
من و هر که از دوستدار منست  
بمهر محمد دلش روشن است

Man o har ke az dūstdār-e manast

Be mehr-e Mohammad delāš rūšan ast.

Ես և մերձավորներս,

Մունամմադի սիրով սիրտներս ուրախ է:

36 36  
الهی باعزاز ال عبا  
که ما را مجدد ببخشا عطا

Elahī be e ‘zāz-e al-e ‘abā

Ke mārā mojadad<sup>68</sup> bebaxšāy ‘atā<sup>69</sup>.

Ով Աստված ի պատիվ Սրբագույնների,

Մեզ կրկին պարգևի արժանացրա:

րաբերում է բառի ծագումնաբանությունը, սպա միջին պարսկերենում այն վկայվել է vizāy- [wyz’d-] «վնասել, թուլացնել», vizāyišn «վնաս», տե՛ս D. N. Mackenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, p. 93, նաև՝ wizend «վնաս», տե՛ս D. Durkin-Meistererns, *Dictionary of Manichaean texts, Texts from Iraq and Iran*, ed. by Francois de Blois and Nicholas Sims Williams, vol. 2, Belgium, 2004, p. 143. արբև. abēwizend «չվնասված, չպակասած» (նույնը, vol. 1: 17), wizendag «վնաս» (նույնը: 363) ձևերով:

<sup>66</sup> ‘oqde + -hā ձևն է, որի -e ն ձեռագրերում -hā հոգնակիակերտով հավելվելիս հիմնականում գրային արտացոլում չի ստանում:

<sup>67</sup> M: *Be īmān ze jesmam barāvar ravān* «Հավատով մարմնիցս հոգիս հանիր»:

<sup>68</sup> M: *be jannat* «գրախա»: Այս ձևն ավելի հարմար է:

<sup>69</sup> Š: *xatā* «սխալ»:



37 بفر دوس اعلا به زير لوا  
بيخشای انجای ما را بقا

Be ferdows-e a 'lā be zīr-e lavā  
Bebaxšāy ānjāy mārā baqā.  
Սֆանչելի դրախտն (է ֆո) դրոշի ներֆո,  
Մեզ այնտեղ հավերժությունն պարզելիր:

38 هزاران هزاران هزار آفرین  
ز ما بر محمد و ال اجمعین

Hezārān hezārān hezār āfarīn  
Ze mā bar Mohammad o Al-ajam īn.  
Հազար ու հազար, հազար փառֆ,  
Մեզնից Մուհամմադին ու Սուրբ ընտանիքին:

*M 535* –ի 27, 35, 37 բեյթերում բերված Մոհամմադ մարգարեի անունը գրված է հաստ թանաքով:

Այսպիսով, Մատենադարանի Ղաջարական շրջանի Շահնամեի ձեռագրի (*N 535*) առաջաբանը հիմնականում նույնական է Բայսոնդուրյան առաջաբանին, սակայն Սուլթան Մահմուդին ուղղված երգիծանքի տեքստի միայն 5, 10-14, 22-25 բեյթերն են համընկնում այդ առաջաբանում վկայված հիմնական տեքստի հետ: Տեքստի 6, 7, 8-րդ բեյթերը իմաստով ու կազմով հիմնականում նույնն են էպոսի «Խոսրով և Շիրին» պատումի առաջին բեյթերի<sup>70</sup>, իսկ 5, 12, 14, 15-րդ բեյթերը՝ էպոսի ավարտական հատվածում զետեղված բեյթերի հետ<sup>71</sup>: Մնացյալ դեպքերում այս երգիծանքի տեքստը նույնական է *XVII* դարից վկայված տեքստի տարբերակի հետ և, փաստորեն, ներկայանում է որպես նշված տեքստերից վերցված բեյթերի հավաքածու: Բեյթերի ընտրությունը գրիչը կատարել է բավական զգուշորեն՝ պահպանելով իշխանական դիրք ունե-

<sup>70</sup> Տե՛ս **Շահնամե**, Մոսկվայի հրատարակություն, 1998, հ. 9, էջ 1802: 3370; 3374; 3375, նաև՝ *M535* ձեռագրի էջ 370ա-ում կարդում ենք.

Bovad bist šeš bār bivar hezār

Soxanhāye šāyeste o ʔamgosār...

Nakard andar īn dāstānhā negāh

Ze badgūy (o) baxt-e bad āyad gonāh.

Jodā kard badgūy dar kār-e man

Tabah šod bar šāh bāzār-e man.

*Թարգմ.* –Ինի ֆսան վեց անգամ տաս հազար,

Արժանի ու ամոհոյ խոսերը...

Մի հայացք չգցեց այդ պատմություններին,

Չարախոսից (ու) վատ բախտից է գալիս մեղքը:

Բաժանեց չարախոսն իմ գործը,

Շահի համար իմ գործը դարձավ անարժեք /ոչնչացած/...

<sup>71</sup> *Širānī*, նշվ. աշխ., էջ 156-157:

*ցողների նկատմամբ հնազանդության ու հարգանքի մշակույթը, նաև՝ վերջում, փառաբանելով ու ողջունելով շիա սրբերին:*

**Асмик Киракосян**

**Сатирический текст, адресованный Махмуду Газневи, в  
рукописи “Шахнаме” (Арабографический фонд Матенадарана,  
N 535)**

Начиная с XV века переписчики “Шахнаме” стали добавлять к поэме предисловия в прозе, включающие, как правило, данные о жизни Фирдоуси, события, отражающие отношения поэта с современниками, а также связанные с дворцовыми интригами, с историей создания «Шахнаме» и т. д. В этих предисловиях, помимо прочего, введен в оборот стихотворный текст сатирического послания Фирдоуси к Султану Махмуду Газневи, засвидетельствованный еще с XII века и фигурировавший в ряде вариантов в разных рукописях. Предметом анализа данной статьи является одна из версий сатиры на Султана Махмуда (38 бейтов), приведенная в предисловии к рукописи “Шахнаме”, хранящейся за N 535 в арабо-персидском рукописном фонде Матенадарана и отличающейся содержанием и своеобразными различиями.

Ключевые слова: Шахнаме, рукопись, предисловия, сатирическое послание.

**Hasmik Kirakosyan**

**A Satirical Text Addressed to Mahmud of Ghazna in a Manuscript  
of “Shahnameh” (Matenadaran, N. 535 Arabic script manuscript  
fund)**

Starting from the XV century, the “Shahnameh” scribes began adding prose prefaces to the poem, as a rule, describing details of the poet’s life, persecutions of Firdausi by envious scribblers, court intrigues, as well as the story of the creation of the “Shahnameh” and subsequent events. These prefaces also introduced a short satirical poem on Sultan Mahmud of Ghazna, known from the XII century and attested in several versions in different manuscripts.

The paper is devoted to the analysis of a unique version of the mentioned poetic piece (38 distichs) from the preface to one of the “Shahnameh” manuscripts of the Qajar period, kept in the Matenadaran (N. 535 Arabic Manuscripts Fund), and distinguished by its content, poetic devices and word usage.

Key words: Shahnameh, manuscript, preface, satirical poem.

## ԱՆՈՒՇ ԱՊՐԵՍՅԱՆ

### ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՅՈՒ «ՄԱՏԵԱՆ ՈՂԲԵՐԳՈՒԹԵԱՆ» ԵՐԿԻ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ԱՇԽԱՐՀԱԲԱՐ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

Մեկնությունը բացատրական և վերլուծական բնույթի գրվածք է: Ըստ «Նոր հայկազեան բառարան»-ի՝ մեկնել նշանակում է. «մեկնելն զմթուփին բանի. բացատրութիւն, վերլուծութիւն, լուծումն, թարգմանութիւն. իմաստ կամ միտ բանի՝ ըստ ճառին եւ ըստ խորհրդոյ»<sup>1</sup>:

Մեկնությունը հնագույն ժանր է, որը մինչև գրավոր դառնալը, բանավոր բնույթ էր կրում: Դեռևս անտիկ շրջանում մեկնվել են ինչպես ամբողջական երկեր, այնպես էլ դրանց առանձին հատվածներ: Ժանրը լայն տարածում է ստացել հելլենիզմի դարաշրջանում. Ալեքսանդրյան դարոցի ներկայացուցիչները խիստ կարևորել են այն՝ որպես մեկնողական ձև զարգացնելով նաև լուծմունքը: Նրանք մասնավորապես հիմք են դրել առասպելների այլաբանական մեկնաբանությունը (էքսեգեսիսին): Քրիստոնեության տարածումից հետո ամենից շատ մեկնվող երկ դարձավ Աստվածաշունչը. ստեղծվեց մեկնողական մի ամբողջ գրականություն: Այս շրջանում մեկնության արժեքն այնքան բարձրացավ, որ երբեմն այն բնագրից նախընտրելի էր համարվում: Մեկնությունների տարատեսակներն են. ա) բուն մեկնություն, բ) լուծմունք, գ) հարց և պատասխան, դ) ներածություն, ե) նախադրություն, զ) սկիզբն, է) պատճառք, ը) վերլուծություն, թ) նկատումն<sup>2</sup>: Մեկնություններն անհրաժեշտ էին հասկանալու, ուսուցանելու և թարգմանելու<sup>3</sup> համար:

Միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ նույնպես մեծ տեղ են գրավում մեկնողական երկերը: Բացի Աստվածաշնչից, մեկնվել են նաև Արիստոտելի, Պորփյուրի, Դիոնիսիոս Արեոպագացու երկերը, Դիոնիսիոս Թրակացու «Արուեստ քերականութեան»-ը և այլն:

Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկը նույնպես արժանացել է մեկնիչների տևական ուշադրությանը: «Մատեան»-ի մեկնություններ գրվել են տարբեր ժամանակներում.

<sup>1</sup> Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, հ. Բ, եր., 1981, էջ 244, այսուհետև՝ նՔ24:

<sup>2</sup> Տե՛ս Մ. Շիրինյան, «Մեկնողական ժանրի կազմավորումը և զարգացումը Հայաստանում», Աշտանակ (Հայագիտական պարբերագիրք), Գ, եր. 2000, էջ 36-64:

<sup>3</sup> «Մեկնել» և «թարգմանել» բառերն ունեն նույն նշանակությունը, տե՛ս Ս. Ս. Ареш-шатаян, *Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.)*, Ер., 1973, с. 172:

ա) Լուծմունքը ստեղծվել է միջնադարում. այն ունի չորս խմբագրություն: «Մատեան»-ի միջնադարյան մեկնության համառոտ օրինակը տեղ է գտել Նարեկացու երկերի Կ. Պոլսի 1700-1702-ի տպագրում և ապա վերահրատարակվել Կ. Պոլսի XVIII դարի հաջորդ բոլոր տպագիրներում (բացառություն են կազմում 1774-ի և 1790-ի հրատարակությունները)<sup>4</sup>:

բ) Հակոբ Նալբանի մեկնությունը՝ «Գիրք մեկնութեան աղօթից սրբոյն Գրիգորի Նարեկացու», լույս է տեսել 1745-ին Կ. Պոլսում:

գ) Գաբրիել Ավետիքյանի մեկնությունը հրատարակվել է 1801-ին Վենետիկում: Աշխատության այդ առաջին տարբերակը չի գոհացրել նրան, և 1827-ին այն հրատարակվել է ավելի ծավալուն տեսքով, վերամշակված ու հարստացված ձևով՝ «Նարեկ աղօթից, համառոտ եւ զգուշաւոր լուծմամբ բացայայտեալ միանգամ եւ այժմ երկրորդ անգամ յաւելուածով»:

Մեկնություններն իրարից տարբերվում են մեթոդով. լինում են տառացի, այլաբանական, վերլուծական, խորհրդանշական և այլն: Միջնադարում տիրապետող էին Անտիոքի և Ալեքսանդրիայի մեկնաբանման դպրոցները: Առաջինը շեշտը դնում էր բնագրի բառացի կամ տառացի, անմիջական ընկալման և բացատրության վրա, իսկ երկրորդն էական էր համարում մեկնվող երկում ծածկաբար արտահայտվող, թաքուն խորհրդի հայտնաբերումը՝ ամեն ինչ դիտելով իբրև այլաբանություն<sup>5</sup>: Անտիոքի ուղղությունը հակված էր բնագրին ուղղակի իմաստով ըմբռնելուն, իսկ Ալեքսանդրիայի դպրոցը վերացականության, խորհրդապաշտության, դեպի ընդհանուրը գնալու միտում ուներ:

Հայ մեկնիչները կիրառել են թե՛ մեկ և թե՛ մյուս ուղղության սկզբունքները: «Մատեան»-ի մեկնություններում ներդաշնակորեն զուգակցվել են Ալեքսանդրիայի և Անտիոքի դպրոցների մեկնողական եղանակները: Մեկնիչները մերթ ձգտել են Նարեկացու խոսքերն ընկալել ուղղակի, բառացի, մերթ էլ նրա խոսքի, ոճական դարձվածքների, քնարական պատկերների մեջ տեսել խորհրդանշական, այլաբանական, փոխաբերական իմաստներ<sup>6</sup>:

Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկն այն եզակի ստեղծագործություններից է, որ ունեցել է ոչ միայն բազմաթիվ մեկնություններ, այլև աշխարհաբար թարգմանություններ: Անշուշտ, «Մատեան»-ի մեկնություններին ծանոթ են եղել նաև թարգմանիչները: Նրանք բազմիցս կարդացել են Նարեկացու «Մատեան»-ը և մեկնությունները, փորձել են հասկանալ Նարեկացու մտքի նրբությունները, կուսհել, թե ինչ է մտածել սուրբ Գրիգորը՝ այս կամ այն բառը կամ նախադասությունը գրելիս:

<sup>4</sup> Տե՛ս նաև Գրիգոր Նարեկացի, *Մատեան ողբերգութեան*, աշխատասիրությամբ՝ Պ. Մ. Խաչատրյանի և Ա. Ա. Ղազինյանի, Եր. 1985, էջ 197-209:

<sup>5</sup> Տե՛ս Փ. Անթապյան, «Հայ մեկնաբանական գրականության տեսական նախաճիւղերի շուրջ», *Բանբեր Մատենադարանի*, 15, 1986, էջ 60-93:

<sup>6</sup> Տե՛ս Պ. Խաչատրյան, *Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը*, Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 334-335:

Այդ թարգմանություններն ու մեկնություններն ուսումնասիրելուց հետո ակնհայտ է դառնում, որ «Մատեան»-ի աշխարհաբար թարգմանիչները՝ Մ. Գուշուկյանը, Թ. Գուշուկյանը, Գ. Տրապիզունիսին, Մ. Խերանյանը և Վ. Գևորգյանը, առանձին բառերի, կապակցությունների, նախադասությունների ու հատվածների թարգմանության ժամանակ դիմել են մեկնություններին:

Ա. Գրիգոր Նարեկացու լեզվամտածողությունն այլաբանական էր՝ բնորոշ իր դարաշրջանին: Եվ Նարեկացու երկի հանդեպ գիտական հետաքրքրությունն առաջին հերթին պայմանավորված էր հեղինակի կիրառած բառերի, արտահայտությունների խորհրդանշային իմաստների բացահայտման ձգտումով:

ա. «Ձա՛յն հառաչանաց հեծութեան ողբոց սրտից աղաղակի  
Քեզ վերընծայեմ, տեսողդ գաղտնեաց<sup>7</sup>», - գրում է Նարեկացին:

Եվ մեկնիչը բացատրում է՝ ձայները տարբեր են. դրանք հատուկ են նաև «փայտի, գոռոմոց և զջրոց<sup>8</sup>», նաև՝ «հաջիւն շան և բառաշումն անասնոց, որ ձայն ածեն և զձագսն և զընկերսն որոնեն» (325ա): Ապա մեկնիչն անդրադառնում է Նարեկացու ձայնին. «Իսկ ձայն սրբոյս է... հառաչմամբ ի խորոց սրտէ» (325ա):

Նարեկացու խոսքերը միայն առաջին հայացքից են պարզ ու հասկանալի: Յուրաբանչուր թարգմանիչ, կարդալով լուծմունքի հիշյալ տողերը, լուծմունքի շնորհիվ հասկացել կամ լուծմունքով հաստատել է բնագրի իր ուրույն ընկալումը և հետևաբար՝ թարգմանությունը: Եվ ահա այդ հատվածի տարբեր թարգմանություններ.

«Արտիս ողբաձայն հառաչանքների աղաղակն, ահա՛,  
Դեպ երկինքն ի վեր՝ քեզ եմ ընծայում, գաղտնատես՝ Աստված»<sup>9</sup>:  
«Արտիս դառնահեծ հառաչանքների  
Վայն ու ողբաձայն աղաղակները  
Վերընծայում եմ քե՛զ, ով գաղտնատես»<sup>10</sup> :

<sup>7</sup> Տե՛ս Գրիգոր Նարեկացի, *Մատեան ողբերգութեան*, աշխատասիրությամբ՝ Պ. Մ. Խաչատրյանի և Ա. Ա. Ղազինյանի, գլ. Ա, էջ 246, տ. 1: «Մատեան»-ի մեկնվող տողերն այսուհետև մեջբերելու ենք այս հրատարակությունից՝ փակագծերում նշելով գլուխները, էջերը և տողերի թվահամարները:

<sup>8</sup> Երրորդ խմբագրության ՄՄ 5650, ք. 325ա: «Մատեան»-ի մեկնությունը միջնադարում լայն տարածում գտած երկ է եղել. ձեռագրերի մեծ քանակն այդ է վկայում: Լուծմունքից մեջբերումներն անում ենք նրա երրորդ խմբագրությունից (ըստ ՄՄ 5650)՝ փակագծերում մատնացույց անելով էջերը: Մյուս խմբագրություններից մեջբերելիս ձեռագրերի համարներն ու էջերը վկայակոչելու ենք տողատակում:

<sup>9</sup> Մկրտիչ Խերանյան, Գրիգոր Նարեկացի, *Մատյան ողբերգության*, Եր., 1960, էջ 1: Այսուհետև՝ հեղինակը և էջը:

<sup>10</sup> Վազգեն Գևորգյան, Գրիգոր Նարեկացի, *Մատյան ողբերգության*. Տաղեր, Եր., 1979, էջ 5: Այսուհետև՝ հեղինակը և էջը:

Եւ թարգմանիչը ոչ միայն թարգմանել է այն, ինչ գրել է Նարեկացին, այլև մտածել այնպես, ինչպես Նարեկացին և լուծմունքի հեղինակը:

բ. Նարեկացին գրում է.

«Եւ մատուցեալ եղեալ ի հուր թախծութեան անձին տոշորման

Զպտուղ ըղձից ճենճերոյ սասանեալ մտացս՝

Բուրվառու կամացս առաքել առ քեզ» (Ա, էջ 246, տ. 3-5):

Ինչպես խոնկը, կրակի վրա բոցկլտալով, ոչ միայն հաճելի բուրմունք է տարածում, այլև մաքրագործում է շրջապատը, այսպես էլ բանաստեղծը, իր հոգու տառապանքը ցանելով կրակ-աղոթքին, մաքրագործում է և՛ իր, և՛ շրջապատի հոգին: Նարեկացու ամենամեծ արժանիքներից մեկը հոգու մաքրագործումն է:

Լուծմունքը «հուր թախծութեան»-ը բացատրում է. «Որպես խոնկն ի կրակին զհոտն հանէ, նոյնպէս և անձն զղջացեալ զաղօթս ի բոլոր սրտէ» (325ա-բ):

Թարգմանիչները գրում են՝

«Հեծող սրտի մը հառաչանքի ձայներն ու ողբագին աղաղակները կը վերընծայեմ Քեզ՝ որ գաղտնիքները կը տեսնես. ու շփոթած մտքիս իղձերը զոհելով անձս տոշորող արամութեան կրակին մէջ, կամքիս բուրվառովը Քեզ կը մատուցանեմ»<sup>11</sup>:

«Սրտիս հեծեծալից հառաչանքներուն ողբաձայն աղաղակը Քեզի կը վերընծայեմ, ո՛վ գաղտնիքները տեսնող Տէր, եւ այրուող հոգիիս թախծութեան կրակին վրայ դնելով սասանած մտքիս ճենճերոջ իղձերուն պտուղը, կամքիս բուրվառովը Քեզի կը ձօնեմ զայն»<sup>12</sup>:

«ՍՐՏԻՍ ողբաձայն հեծքն ու հառաչներն,

Ո՛վ Գաղտնատես, Քեզ՝ դէպ ի բարձունքըդ ահա կ'ընծայեմ:

Եւ իմ սասանած հոգւոյս իղձերուն խոնկը ճենճերոտ,

Անձրս տոշորող թախիժի կրակին վըրայ դընելով,

Կամքիս բուրվառովը Քեզ կ'ուղարկեմ»<sup>13</sup>:

«Եւ իմ սասանյալ հոգու իղձերի պտուղն այրվող՝

Անձս տոշորող թախծութեան հրի վրա դնելով՝

Կամքիս բուրվառով առաքում եմ քե՛զ» (Մ. Խերանյան, էջ 1):

«Եւ իմ սասանված մտքի ճենճերոջ

<sup>11</sup> Միսաք Գոշունեան, Աշխարհաբար Նարեկ, Կ. Պոլիս, 1902, էջ 5-6: Այսուհետև՝ հեղինակը և էջը:

<sup>12</sup> Թորգոմ Եպիսկոպոս Գուշակյան, Նարեկ, Աղօթամատեան Ս. Գրիգոր Նարեկացու, Գահիրէ, 1926, էջ 1: Այսուհետև՝ հեղինակը և էջը:

<sup>13</sup> Գարեգին Եպիսկոպոս Տրապիզոնի, Նարեկ, Մատեան ողբերգութեան Ս. Գրիգոր Նարեկացիի, Պուլնոս Այրէս, 1948, էջ 2: Այսուհետև՝ հեղինակը և էջը:

Իղձերի պտուղ նվերն այս դրած

Անձս տոչորող թախծի կրակին՝

Կամքիս բուրվառով առաքում եմ քեզ» (Վ. Գևորգյան, էջ 5):

Ակնհայտ է, որ այլաբանական Ալեքսանդրյան լուծմունքը հետևողականորեն բացահայտում է «Մատեան»-ի բովանդակային ներաշխարհը: Բանաստեղծի խոսքի մեջ կարևորվում է սիմվոլը, հաստատվում այն ճշմարտությունը, թե քրիստոնեական միջնադարում մարդկային մտածողության մեջ որքան տիրական էր խորհրդանշայինը<sup>14</sup>:

Բ. Մեկնությունների հեղինակները Նարեկացու մտքերը մեկնում էին նաև իրենց իրական իմաստներով, իրենց բացատրություններում հասնում էին որոշակիություն: Տվյալ դեպքում նրանք հավատարիմ էին մնում Անտիոքի մեկնողական ձևին՝ «բանաստեղծության լեզուն» թարգմանելով «իրականության լեզվով»<sup>15</sup>:

ա. Նարեկացին գրում է. «Մի՛ զկամուրջ կենցաղոյս գրեսցես ինձ հանգստեան բաւականութիւն» (ՀԸ, էջ 563, տ. 81):

Բանաստեղծը, նկատի ունենալով ադամորդու «երկրային կյանքի» անցողիկությունը, աղերսում է երկնավորին՝ իր հանգստի համար այս աշխարհի կամուրջը (սահմանը) չհամարել բավական<sup>16</sup>:

Լուծմունքը բացատրում է՝ «Զի այս կեանքս որպէս ի կարմնջին մին դեհն ոք է և կամիցի ի վերայ գետոյն ի միւսն անցանել: Մի՛ զայս կեանս բաւական համարեր, այլ ա՛յդմ արժանացոյ» (421բ):

Թարգմանիչները գրում են.

«Մի՛ այս աշխարհի կամուրջն համարիր իմ հանգիստիս համար բաւարար» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 196):

«Մի՛ համարիր բավ հանգստիս համար՝ կամուրջն աշխարհի» (Մ. Խերանյան, էջ 335):

«Հանգստիս համար բավականության

Սահման մի՛ հաշվիր կամուրջն աշխարհի» (Վ. Գևորգյան, էջ 471):

բ. Օրինակ՝ ԻԸ բանում Գրիգոր Նարեկացին, իր անձի դեմ մեղադրանքներ ներկայացնելով, թվարկվող մեղքերից մեկն էլ համարում է Աստծո կամքին հակառակ գործելը՝

«Զխնամո՞վն հանդիսանալ յոչ ախորժեկիսն Աստուծոյ,

Թէ՞ զբռնադատութեանն տոռամբ ձգիլն ի նոյն մոլեգնութիւն» (էջ 354, տ. 29-30):

<sup>14</sup> Տե՛ս Պ. Խաչատրյան, Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը, Ս. էջմիածին, 1996, էջ 341:

<sup>15</sup> Նույն տեղում, էջ 336:

<sup>16</sup> Տե՛ս Պ. Խաչատրյան, Նարեկի միջնադարյան լուծմունքը, էջ 150:

Լուծմունքում կարդում ենք. «Ձայն ասէ, որ խնամով մարդ որոնէ զչարն որպէս յաւուրս ջրհեղեղին: Իսկ յորժամ սովորի, այնպէս լինի, որպէս զշուն տոռնեալ և զարջ կապեալ ի սպանդ և զեղջերու նետիւ ըզլերդակողմ, որ թէպէտ և վազանէ, յորժամ նետն ի լերդն հասանի, ոչ ապրի, նոյնպէս և հարեալն պոռնկութեամբ և ամենայն կենդանի զատ ի մարդոյս, թէև կալած և կապած լինի, ոչ իմանայ թէ մեռանի, բայց արջն մերձ է բանականութեանս, իմանայ, թէ մեռանի, և ո՛չ կարէ զերծանիլ. սոսա և մեղաւորն գիտէ, որ մահ կու մեղանչէ և ազատիլ ոչ կարէ» (365ա-բ):

Մեկնիչները այն բացատրում են որպէս մարդու կողմից կյանքի հոռի բարքերին հարմարվելու, մերժելին վարքագիծ դարձնելու սովորով:

Թարգմանիչները թարգմանում են.

«Աստծոյ անախորժ բաներու մասին տածած խրնամքնե՞րս,

Թէ ոչ բռնութեան շուանով տարուիլս նոյն մոլեգնութեան» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 66):

«Աստուծո համար անախորժներին տածած խնամքնե՞րս,

Թե՞ բռնադատման պարանով ձգվելս նույն մոլեգնությանը» (Մ. Խերանյան, էջ 119):

«Ախորժահոժար տրու՞մն Աստծո անախորժներին,

Թե՞ բռնադատման պարանով ձգվելն այդ նույն մոլության» (Վ. Գևորգյան, էջ 166):

Գ. Մեկնիչների համար ավելի ճշմարտապատում և իրական էր այն, ինչի մասին պատմում էր Աստվածաշունչը:

Առաջին գլխի երկրորդ հատվածում Նարեկացին գրում է.

«Ահ, գուբ եւ որոգայթ անճողոպրելի,

Ըստ մարգարէին եւ առակողին,

Տագնապաւ մեծաւ առ դուրս ինձ հասեալ,

Ձամալթն մշտնջենաւոր աստէն գծագրեն» (էջ 247, տ. 56-59):

Միջնադարյան լուծմունքը բացատրում է. «Եսայի, որ փախիցէ յահէն անկցի ի գուբն. և ելեալ ի գբոյն անկցի յորոգայթն» (328ա-բ): Սակայն մեկնիչն իր իսկ բացատրությունն անբավարար է համարում և տալիս է նաև մի երկրորդ մեկնություն՝ հատվածը կապելով առակների հետ. «Առակն Ամովսայ որ ասէ. Ձոր օրինակ փախնուցու ոք յառիձու և պատահեսցի արջու և անտի գերծեալ հանդիպի օձի: Այլև առակն Բարաղամո՞ւ յարգի սմա, որ ասէ. Այր ոմն փախուցեալ ի մի եղջերոյ և կախեալ ի միոջէ ճղոյ ի բերան ահագին խորոյ և մեծ վիշապ լեալ ի խորն և զբերանն բացեալ, զի նա անկցի և կլանիցէ: Այսպէս և մեղքն յաւուր կատարածին» (328ա-բ):

Մեկնիչը բացատրում է, որ հարկավոր է աղոթքով ապաշխարել, այլ ոչ թե փախչել կամ վախենալ մեղքից, այլապես կարող ես ավելի մեծ մեղքերի հանդիպել:



Այս իմաստով են թարգմանել նաև թարգմանիչները.

«Մարգարէին ու առակախօսին ըսածին պէս, վիհը, սարսուռն ու վտանգն հիմակուրնէ դռներս պաշարած են, որպէս զի յաւիտենական ամօթն ու խայտառակութիւնը ճակտիս դրոշմեն» (Մ. Գոշունյան, էջ 7-8):

«Վախը, գուբը եւ անճողոպրելի որոգայթը, ըստ մարգարէին եւ առակողին, դուռս ասի են առեր մեծ աղմուկով. ու ես անոնց մշտնջենաւոր ամօթն է որ պիտի նկարեմ հոս» (Թ. Գուշունյան, էջ 2-3):

«Վախ, գուբ, որոգայթ անճողոպրելի»<sup>17</sup>,

Առակագիրին եւ մարգարէին խօսքին համաձայն,

Սաստիկ տագնապով հասած դրանքս մօտ՝

Մշտնջենաւոր ամօթըս այժմէն իսկ կը գծագրեն» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 3):

«Վախ, գուբ, որոգայթ անճողոպրելի,-

Հստ մարգարէի և առակողի,-

Սաստիկ տագնապով դուռս ասի առած՝

Մշտնջենական ամօթն են իրենց գծագրում արդեն» (Մ. Խերանյան, էջ 3):

«Ահ, գուբ, որոգայթ անճողոպրելի,

Հստ մարգարէի ու առակողի

Դռանս հասած, տագնապելով ինձ,

Գծագրում եմ այստեղ իսկ ամօթն հավիտենական» (Վ. Գևորգյան, էջ 8):

«Մատեան»-ի մեկնությունները կարևորվում են նաև՝

Ա. Բառարանագրական առումով,

Բ. Թվերի և տառերի խորհրդավորության բացահայտմամբ:

Ա. 12-13-րդ դարերում դասական հայերենի բառապաշարն աստիճանաբար վերաիմաստավորվում է, սկսվում է միջին հայերենի շրջանը: Շատ բառեր արդեն չունենին այն իմաստը, ինչ V-X դարերում: «Մատեան»-ի մեկնությունները մեծ մասամբ բառարանային բնույթ ունեն, հանդիպում են.

1. Այնպիսի բառերի բացատրություններ, որոնք իմաստային երկվություն տեղիք են տվել և մեկնիչները բացատրել են բառը՝ ելնելով տվյալ համատեքստում նրա ունեցած կիրառությունից.

ա. Նարեկացին գրում է. «Պարտուցն ժխտեալ տաղանդացն՝ ճեպով մեծաւ ի տուժի» (ԻԶ, էջ 345, տ. 21):

Մեկնիչը բացատրում է՝ «ժխտեալ՝ ուրացեալ» (360ա): Իսկ նԲՀԼ-ում՝ «ժխտեալ»՝ «կեղծելով, համարձակվելով»<sup>18</sup>:

Թարգմանություններում կարգում ենք.

<sup>17</sup> «Աննողիպրելի» բառի փոխարեն՝ բնագրում «աննողոպրելի», տե՛ս Գրիգոր Նարեկացի, Մատեան ողբերգութեան, աշխատասիրությամբ՝ Պ. Խաչատրյանի և Ա. Ղազինյանի, գլ. Ա, էջ 247, տ. 56:

<sup>18</sup> նԲՀԼ, Բ. Ա, Եր., 1979, էջ 835:

«Տաղանդներու պարտքն ուրացած ճեպով մը մեծ չիրաւի,  
ենթարկըւեր իմ ապիկարս՝ անշնորհ գործովս՝ տուգանքի» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 61):

«Դրամական պարտքն ուրանալով, ես վատս, հիրավի,  
Գործովս անարժան մատնվել եմ վաղ տույժ ու տուգանքի» (Մ. Խերանյան, էջ 109):

«Իսպառ ուրացած պարտքը տաղանդի՝  
ես ապիկարս, գործերով անարգ» (Վ. Գևորգյան, էջ 152):

բ. Մեկ այլ դեպքում Նարեկացին գրում է.

«Պատկանապէս ի խածանողականացն  
Զագիրն գեռնոց խթեալ խոցոտիմ» (ԺԹ, էջ 317, տ. 72-73):

Մեկնիչը բացատրում է՝ «պատկանապէս» նշանակում է «արժանապէս» (353բ):

Թարգմանություններում կարգում ենք.

«Ուստի եղկելիս արժանապէս է որ կը կրեմ կիզումն անզովանալի» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 44):

«Զագիր գեռունների խայթումներից խոցոտվում եմ արդ արժանապէս» (Մ. Խերանյան, էջ 79):

2. Անձանոթ կամ սակավաձանոթ բառերի բացատրություններ.

ա) Ըստ մեկնիչի՝ **ընկլուզել** (Գ) – **ընկղմել** (335ա):

Նարեկացին գրում է.

«Եթէ անքաւելի կորստեամբ պարտեաց՝  
Յանդունդս ոք խորոց իցէ **ընկլուզել**» (էջ 258, տ. 121-122):

Թարգմանիչները գրում են.

«Թե անքավելի մեղքի կորստյամբ մեկն **ընկղմել** է խոր անդունդի մեջ» (Մ. Խերանյան, էջ 14):

«Թե անքավելի մեղանշումներից մեկը կործանված՝  
**Ընկղմված** լինի խորքն անդունդների» (Վ. Գևորգյան, էջ 25):

բ) Ըստ մեկնիչի՝ **զակատեցայ** (Ի) – **մուլեցայ** (354ա-բ):

Նարեկացին գրում է. «**Զակատեցայ** անկասելի ի պատկառելեացն գործոց» (էջ 321, տ. 49):

Թարգմանություններում հանդիպում ենք.

«**Մուլի դարձա** անկասելի կերպով ամոթալի գործերի մեջ» (Մ. Խերանյան, էջ 83):

«**Խենթի մուլեցյամբ** սիրահարվեցի  
Ամոթալի ու զագիր գործերին» (Վ. Գևորգյան, էջ 118):

գ) Ըստ մեկնիչի՝ **սակով** (Ժէ) – **չափով** (352ա):

Նարեկացին գրում է. «Նորին իսկ **սակով** սիրելն կարգեսցի» (էջ 309, տ. 103):

Թարգմանիչները թարգմանում են.

«Նոյն շափով սիրելի ալ արձանագրեմ» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 39):

«Նույն շափով սիրելի էլ շմոռանամ» (Մ. Խերանյան, էջ 69):

«Նույն շափով նաև սերն հիշատակվի» (Վ. Գևորգյան, էջ 100):

Դ) Ըստ մեկնիչի՝ ապառում (ԻԳ) – խիստ վայրագ (356բ):

Նարեկացին գրում է. «Եթէ ապառում կսկծման» (էջ 333, տ. 65):

Թարգմանություններում կարդում ենք.

«Եթէ անզգամ կսկծանքի» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 54):

«Թե անզգամ կսկծանքի» (Մ. Խերանյան, էջ 96):

«Եթե անզգամ կսկիծ ու մորմոք» (Վ. Գևորգյան, էջ 136):

Ե) Ըստ մեկնիչի՝ սեռն (ժ) – յստակ և պարզ (341ա):

Նարեկացին գրում է.

«Քանզի արդարեւ սեռն տեսութիւն,

եւ կատարեալ իմաստութիւն» (էջ 283, տ. 55-56):

Թարգմանիչները գրում են.

«Քանզի արդարև հստակ տեսողությունը, կատարյալ իմաստությունը» (Մ.

Խերանյան, էջ 41):

«Քանզի, արդարև, տեսությունն հստակ,

իմաստությունը կատարելագույն» (Վ. Գևորգյան, էջ 60):

3. Քաջածանոթ բառերի բացատրություններ, որոնք դժվար է ասել, թե ինչու են արժանացել մեկնիչների ուշադրությունը՝ կամ տվյալ տարածաշրջանում դրանց անձանոթ լինելու կամ այլ իմաստ ունենալու պատճառով:

3.1 Թարգմանիչները երբեմն հետևել են մեկնիչների բացատրությունը.

ա) Ըստ մեկնիչի՝ հանդերձի (ժԱ) – պատրաստի (342ա):

Նարեկացին գրում է. «Քանզի եւ յաստուածուստ անդուստ հանդերձի եւ այս ներգործիլ առ սոյնս» (էջ 285, տ. 36):

Թարգմանություններում կարդում ենք.

«Մեր հոգւոյն մէջ այս ներգործութիւններն

Աստուծոյ կողմէն կը պատրաստուին» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 24):

«Զի Աստծո կողմից է պատրաստվում նաև այս, որ գործադրվի սույնի վերաբերմամբ» (Մ. Խերանյան, էջ 43):

բ) Ըստ մեկնիչի՝ վարանեալ (ժԵ) – շիւարեալ, տարակուսեալ (350ա):

Նարեկացին գրում է. «Վտարանդի բացամերժութեամբ յանբնակ վայրի վարանեալ» (էջ 300, տ. 35):

Մ. Խերանյանը թարգմանում է.

«Եվ վտարանդի, շվար ու վհատ՝ բառաչում էր խեղճ, անիմաստորեն» (էջ 59):

3.2 Սակայն այլ դեպքերում թարգմանիչները հավատարիմ են մնացել բնագրի բառին (գուցե բանաստեղծական շափը պահելու նկատառումով).

ա) Ըստ մեկնիչի՝ **անձկալի (ժԲ բան) – փափագելի (344բ):**

Նարեկացին գրում է. «Ոչ փառք են ինձ **անձկալի**» (էջ 290, տ. 22):

Թարգմանութիւններում կարողում ենք.

«Ոչ թե փառք է ինձ համար **անձկալի**» (Մ. Խերանյան, էջ 48):

«Ոչ թե փառքն է ինձ համար **անձկալի**» (Վ. Գևորգյան, էջ 70):

բ) Ըստ մեկնիչի՝ **անշփոթ (ժԳ) – անխառն (345բ),**

**անանջրպետ (ժԳ) – անբաժանելի (345բ):**

Բանաստեղծը գրում է. «Նոյնագոյ բնութեամբ տիրապէս, **անշփոթ եւ անանջրպետ**» (էջ 293, տ. 17):

Թարգմանիչները գրում են.

«Նոյնագոյ բնութեամբ տիրապէս, **անշփոթ և անանջրպետ**» (Մ. Խերանյան, էջ 52):

«Բնութեամբ՝ նոյնագոյ, իսկութեամբ՝ հատուկ,

**Անշփոթելի ու անանջրպետ**» (Վ. Գևորգյան, էջ 76):

գ) Ըստ մեկնիչի՝ **եղեռնագործ (Գ) – շարագործ<sup>19</sup>:**

Նարեկացին գրում է. «Առ բարիս եւ **եղեռնագործս**» (էջ 256, տ. 58):

Թարգմանիչները գրում են.

«Բարիների և **եղեռնագործների**» (Մ. Խերանյան, էջ 12):

«Անշար ու բարի, թե **եղեռնագործ**» (Վ. Գևորգյան, էջ 21):

դ) Ըստ մեկնիչի՝ **ապիկար (ժ) – անկար<sup>20</sup>:**

Նարեկացին գրում է. «Զի մինն զհզաւրին ձեռն իբր **ապիկար** թերահաւատէ» (էջ 281, տ. 6):

Վ. Գևորգյանը թարգմանում է.

«Քանի որ մեկն թերահավատում է հզորի ձեռքին՝

Համարելով այն **ապիկար, անզոր**» (էջ 57):

3.3 Երբեմն էլ թարգմանել են բնագրային բառին մոտ կամ հոմանիշ մեկ այլ բառով.

ա) Ըստ մեկնիչի՝ **թափառեալ (ժե) – աստ և անդ շրջեալ (350ա):**

Նարեկացին գրում է. «Ընդ գազանականացն դիւաց եւ կոոցն վայրենութեան **թափառեալ**» (էջ 299, տ. 16):

Վ. Գևորգյանը թարգմանում է.

«**Դեգերում էր** հեզ վայրի կուռքերի

Ու դւերի հետ գազանաբարո» (էջ 85):

բ) Ըստ մեկնիչի՝ **ընձեռել (ժէ) – տալ (352ա):**

Նարեկացին գրում է. «Որ յաճախն **ընձեռել**՝ բազումս փառաւորիս» (էջ 309, տ. 90):

<sup>19</sup> ՄՄ 5212, ք. 317ա:

<sup>20</sup> Նույն տեղում, ք. 318բ:

Թարգմանություններում կարգում ենք.

«Որքան շատ բաշխես, այնքան ավելի՛ կփառավորվես» (Մ. Խերանյան, էջ 69):

«Որքան ավելի ընծայես, այնքան կփառավորվես» (Վ. Գևորգյան, էջ 99):

գ) Ըստ մեկնիչի՝ ուրոյն (ժԳ) – որիշ (345բ):

Նարեկացին գրում է. «Տրոհեալ ի դիմաց ուրոյն գատուցմամբ» (էջ 293, տ. 15):

Մ. Խերանյանը թարգմանում է. «Հատուկ առանձնացումով տրոհված անձեր» (էջ 52):

4. Բառեր, որոնք բացատրվում են ավելի դժվարըմբռնելի կամ անծանոթ բառերով: Չնայած որ մեկնությունները ստեղծվել են նյութի ընկալումը հեշտացնելու և հասկանալի դարձնելու համար, սակայն երբեմն դրանք խրթին են և անհասկանալի.

ա) Ըստ մեկնիչի՝ տեսարանն (ԻԵ) – հայեակն, ուր նաւապետն նստի և դիտէ (358բ):

Նարեկացին գրում է. «Տեսարան գլխոյն դիտակի խոնարհեցաւ» (էջ 340, տ. 28):

Այս դեպքում թարգմանիչները թարգմանում են մի երրորդ հոմանիշ բառով.

«Գլխակողմբ բարձրացող դիտարանը կըքեցաւ» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 58):

«Գլխակողմի բարձրադիր դիտարանը խոնարհվեց» (Մ. Խերանյան, էջ 103):

«Տապալվեց գլխի դիտարանը պերճ» (Վ. Գևորգյան, էջ 145):

Սույն օրինակը նաև ցույց է տալիս, որ թարգմանիչները երբեմն օգտվել են նախորդների մեկնաբանությունից:

բ) Ըստ մեկնիչի՝ թռչարանն (ԻԵ) – արմիոնն (358բ):

Նարեկացին գրում է. «Առագաստի թռչարան յանկարկատելի ծուէնս պատուեցաւ» (էջ 340, տ. 25):

Այսպիսի դժվարըմբռնելի բացատրության դեպքում թարգմանիչները հավատարիմ են մնում բնագրային բառին.

«Վերամբարձ կայմն իր տեղէն խըլլեցաւ թռչարանն» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 58):

«Թռչարանն առագաստի պատուվեց ծվեններով անկարկատելի» (Մ. Խերանյան, էջ 103):

«Առագաստն ամբողջ իր թռչարանով

Պատառոտվելով դարձավ ծվեններ անկարկատելի» (Վ. Գևորգյան, էջ 145):

5. Բառեր, որոնք ունեն՝

ա) ոչ ճիշտ բացատրություններ՝ ուղերձեալ (ժԵ) – ուղիղ արձակեալ (351ա):

Մինչդեռ ըստ ՆԲՀԼ-ի՝ «ուղերձեալ» նշանակում է «ընծայաբեր լինելով համոզել, հաճել, յանկուցանել, յարել, բերել» (հ. Բ, էջ 544):

Նարեկացին գրում է.

«Եւ այդ բան՝ առ մեզ, որ միշտ ի բնութեան ունիմք

Բնաւորաբար ուղերձեալ զբիծս շարեաց

Անհամար բիւրուց նորոգ յայտնելոց» (էջ 302, տ. 93-95):

Թարգմանիչները այլևայլ կերպ են մեկնաբանում այս հատվածը.

«Մեր խառնուածքին մէջ բնական միտում մը ունինք դէպի շարն և անթիւ անհամար նոր շարիքներ կ'արտադրենք» (Մ. Գոշունյան, էջ 71):

«Բայց մեր փշածին բնութեան ամենաբոյս անդաստանին մէջ շարունակ կ'զգանք բողբոջումը բիւրաւոր անթիւ շարիքներու բիծերուն» (Թ. Գուշակյան, էջ 44):

«Մեզ, որ ի բնէ հակամետ ենք միշտ ի հայտ բերելու բյուր ու անհամար շարության բծեր» (Մ. Խերանյան, էջ 61):

«Մեզ, որ կրում ենք մեր բնության մեջ

Բնականորեն ծլարձակված բյուր,

Անթիւ-անհամար բծեր շարության» (Վ. Գևորգյան, էջ 89):

բ) տարբեր բացատրություններ՝ «հայթայթմամբ» (ԺԴ) – «հնարիւ» (347բ), «հայթայթէի» (ԺԵ) – «պատճառէի» (350բ):

ՆԲՀԼ-ում «հայթայթեմ» բացատրված է «հնարել, ճարտարել, նիւթել, ջանալ, դարման գտնել, ճարել» (հ. Բ, էջ 51):

Բանաստեղծը գրում է.

«Ոչ հայթայթմամբ խորտակեալ մարմնոյն

Արիւներանգ ներկուածով ձորձոց զգթածիդ սիրտ ճմլեցոյց» (ԺԴ, էջ 297, տ. 18):

Մինչդեռ թարգմանիչները, ի նկատի ունենալով բառի նշանակությունը բնագրում, բացատրությունը բառարանում և մեկնության մեջ, թարգմանում էին այն բառով, որն իրենց կարծիքով ամենից դիպուկն էր արտահայտում հեղինակի միտքը.

«Վիրավորված մարմինին արիւններովը ներկուած հագուստները ներկայացնելով սիրտը շկսկծեցուց զթածիդ» (Մ. Գոշունյան, էջ 64):

«Ոչ ալ՝ խորտակուած մարմինին արիւնաներկ ձորձերը ցուցնելով Գթածիդ սիրտը ճմլեցուց» (Թ. Գուշակյան, էջ 39):

«Ոչ իր ջախջախուած մարմնի արիւնով

Ներկուած ըզգեստներ քեզ ցոյց տալով կրցաւ ճմլեցնել սիրտը զըթածիդ» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 31):

«Ոչ էլ ջախջախված մարմնի արյունով ներկված հագուստները ցույց տալով քեզ՝

Գթածիդ սիրտը ճմլեց» (Մ. Խերանյան, էջ 55):

Մեկ այլ դեպքում՝ «Թէ յանցեալսն՝ հայթայթէի» (Ժե, էջ 301, տ. 55):

Թարգմանություններում

«Եթե անցեալին մէջ եղած ըլլար՝ ինքզինքս կ'մխիթարէի (Թ. Գուշակյան, էջ 42):

«Թէ անցեալին մէջ՝ ես կ'ըստփոփուէի» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 34):

«Թե անցյալում լիներ, կստփոփեի» (Մ. Խերանյան, էջ 60):

«Եթե լիներ նա անցյալում, գոնե

Կունենայի մի մխիթարություն» (Վ. Գևորգյան, էջ 87):

Բ. Ինչպես նշում է Հ. Թամրազյանը, այուժազորական-պլատոնական թվի փիլիսոփայությունը, Անանիա Նարեկացիով միջնորդավորված, խոր ազդեցություն է թողել Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության վրա<sup>21</sup>:

Եվ ահա մեկնությունն անդրադարձել է նաև «Մատեան»-ում հանդիպող թվերի ենթիմաստների բացահայտմանը՝ թարգմանչի առաջ բացելով չնկատվող գաղտնիքներ և խորհրդավոր իմաստներ:

Թվերի միատիկ մեկնությունն ենք հանդիպում «Մատեան»-ի հետևյալ գլուխներում.

1. ԻՁ գլխում (20 թվի վերաբերյալ)՝ «Անհատական թիւ խորհրդական երկեակ տասնեկի» (էջ 345, տ. 32):

Միջնադարյան լուծմունքը «Երկեակ տասնեակ»-ն ընկալել է իբրև երկու-տասան (տասներկու) գտնելով որ դրանով ակնարկվում են 21-32-րդ տողերը, որոնց գումարը կազմում է 12՝ «Ձի ո՛չ հատանի տուն ի տանէ ի շափան: Այսինքն ի վանգան ի հեգ և ի փաղառութիւն միաշափք են: Եվ խորհրդական է թիւս: Երկուտասան՝ ի պարտուցն ժխտեալ տանէն մինչև ցայս: ԺԲ (12) տուն է ըստ անդամոց մարդոյն և ամսոց տարոյն, կենդանատեսակացն և այլոցն և թէ որոնես շատ գտանես» (360բ):

Հ. Նալբանը տողը մեկնում է ըստ «Մատեան»-ի հին տպագիրների, որտեղ այլ ընթերցում է՝ «Երեակ տասնեկի», ինչն, ըստ նրա՝ նշանակում է տասներեք, որի տակ պետք է հասկանալ ոչ թե 21-32-րդ տողերը, որոնց գումարը տասներկու է, այլ յուրաքանչյուր տողի վանկաքանակը. «Երեակ տասնեակ՝ ո՛չ թէ գթիւ տանցն ասէ. այլ ըստ որում իւրաքանչիւր տող երեք տասան վանկ է. Ձի իւրաքանչիւր կոճատ՝ և թէք թիւ, անհատանելի է»<sup>22</sup>:

Տողի հիմնավոր մեկնությունը տվել է Գ. Ավետիքյանը: Նա «Երկեակ տասնեակ»-ը հասկանում է ոչ թե 12-ի, այլ 20-ի իմաստով՝ «Սակայն հարազատ իմաստս բառիցն երկեակ տասնեկի, իմանալի է՝ երկիցս տասն, այսինքն քսան. և յայտ առնէ զտառն Ի, յոր աւարտի ոտանաւորն, և ասի անհատական,

<sup>21</sup> Հ. Թամրազյան, Գրիգոր Նարեկացին և նորպլատոնականությունը, Եր., 2004, էջ 120-121:

<sup>22</sup> Յ. Նալբան, Գիրք մեկնութեան աղօթից սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ, Կ. Պոլիս, 1745, էջ 180:

զի մի անհատ ձայնաւոր գիր է և թիւ խորհրդակաւն. զի նշանակէ զքսան, որ յայսմ բանի խորհուրդ ունի. զի վերագոյն զառակ քանքարացն յիշեաց»<sup>23</sup> :

Թարգմանիչները հետեւել են Գ. Ավետիքյանի մեկնութեանը և «երկեակ տասնեակ»-ը թարգմանել են քսանի նշանակութեամբ.

«խորհրդաւոր թիւը, անպակասելի երկու տասնեակի» (Մ. Գոշունյան, էջ 125):

«խորհրդաւոր անհատական

միակ թիւովն երկտասնեակի» (Թ. Գուշակյան, էջ 77):

«Անհատանելի խորհրդաւոր թիւն երկեակ տասնեակի»<sup>24</sup> (Գ. Տրապիզոնի, էջ 61):

«Թիւ անհատելի և խորհրդավոր երկյակ տասնյակի» (Մ. Խերանյան, էջ 109):

«խորհրդավոր ու անհատնում թվով երկյակ տասնյակի» (Վ. Գևորգյան, էջ 153):

2. **ԿԵ** գլխում (1000 թվի վերաբերյալ) «Աւա՛ղս ինձ աստանաւր ի թիւս հազարաց» (էջ 505, տ. 87):

Ըստ Ավետիքյանի՝ սա պետք է լիներ «ի թիւս հազարս», բայց Նարեկացին «ի թիւս» նախդիրով հոգնակի հայցականի հետ ետադաս թվական լրացումը գործածել է սեռական հոլովով (հազարաց) «Այսինքն հազար անգամ աւաղ ինձ. և ըստ շարագրութեանն պարզի՛ աւաղ հազար թուով կամ ի հազար նուագս. զի բառն հազար՝ որ ածական է թուոյն, եղեալ է ի սեռական հոլով իբրև յատկացուցիչ»<sup>25</sup> :

Թարգմանիչները գրում են.

«Մե՛ղք ինձ, հազա՛ր աւա՛ղ» (Մ. Գոշունյան, էջ 318):

«Հազար անգամ աւա՛ղ ինձի» (Թ. Գուշակյան, էջ 213):

«Աւա՛ղ ինձ այստեղ, աւա՛ղ հազար հեղ» (Գ. Տրապիզոնի, էջ 165):

«Ավա՛ղ ինձ այստեղ բյուր-հազար անգամ» (Մ. Խերանյան, էջ 281):

«Ավա՛ղ ինձ այստեղ բյուր հազար անգամ» (Վ. Գևորգյան, էջ 395):

3. **ՂԳ** գլխում (80 և 400 թվերի վերաբերյալ) «Քանզի յուխսուներորդէ անտի գրոյ ի չորեքհարիւրն փոխաբերեալ՝ ստուգաբանաւրէն քննութեամբ ընդ ձիթոյն անուան նիւթ ճշմարտագրի» (էջ 634, տ. 494- 496):

<sup>23</sup> Գ. Աւետիքեան, Նարեկ աղօթից, համառօտ եւ զգուշաւոր լուծմամբք բացայայտեալ միանգամ եւ այժմ երկրորդ անգամ յաւելուածով, Վենետիկ, 1827, էջ 123:

<sup>24</sup> Գ. Տրապիզոնի «Մատենան»-ի իր՝ Կ. Պոլսի 1926-ի թարգմանութեան տողատակում «երկեակ տասնեակ»-ը բացատրել է ըստ Գ. Ավետիքյանի մեկնութեան և վկայակոչել է նրա աշխատութիւնը, տե՛ս Գարեգին Եպիսկոպոս Տրապիզոնի, Նարեկ. Ողբերգութիւն Ս. Գրիգոր Նարեկացիի, Կ. Պոլիս, 1926, էջ 119-120:

<sup>25</sup> Գ. Աւետիքեան, Նարեկ աղօթից, համառօտ եւ զգուշաւոր լուծմամբք..., էջ 333:



Այս հատվածում Նարեկացին մյուստի միաստիկ խորհուրդը փորձում է մեկնաբանել նաև հայոց այբուբենի տառերի թվային արժեքներով: Ձ-ի թվային արժեքն է ութսուն, ն-ինը՝ չորս հարյուր: Եթե «ձիւթ» բառի Ձ-ն փոխարինենք ն-ով «ձիւթի» փոխարեն կունենանք «նիւթ»: Նարեկացին «ձիւթ» և «ձէթ» բառերը կապում է իրար հետ և կրոնական հայեցակետից ձեթին վերագրում այլևայլ հատկանիշներ: Այս հատվածը թարգմանել է միայն Մ. Գոշունյանը, ահա այն. «Որովհետեւ 80 նշանակող (Ձ) գիրը երբ 400ի փոխենք (ն) ստոյգ բացատրութեամբ ձիւթը (ձէթին ձիւթ ըսած է հոս) նիւթ կ'ըլլայ» (էջ 498):

Մեկնիչների ուշադրությանն են արժանացել նաև այնպիսի հարցեր, որոնք վերաբերում են «Մատեան»-ի կառուցվածքին, արտահայտության եղանակին ու ոճին, ինչպես նաև տաղաչափական առանձնահատկություններին, որոնք էլ մեծ կարևորություն են ներկայացնում թարգմանչի և մեզ համար, քանի որ միջ-նադարն այդ հարցերում չափազանց սակավախոս է:

Այսպիսով, Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» երկի մեկնություններն ունեցել են տարբեր դրսևորումներ. մեկնիչները Նարեկացու մտքերը բացատրել են մերթ Մուրբ Գրքով, մերթ սեփական գիտելիքներով, մերթ բանաստեղծի հուշումներով՝ ընթերցողին ցույց տալով նարեկացիական մտքի հարստությունը՝ փորձելով Նարեկացուն Նարեկացիով հասկանալ և բացատրել:

Նարեկացու երկի եզակիությունը անտարբեր չի թողել նաև թարգմանիչներին. տարբեր ժամանակներում հայտնվել են նոր թարգմանիչներ, որոնք փորձել են յուրովի հասկանալ և ներկայացնել «Մատեան»-ը, անգամ կրկին անդրադառնալով նույն գործին, ինչպես Գ. Տրապիզոնին, ով չգոհանալով իր առաջին թարգմանությամբ (Կ. Պոլիս, 1926), տարիներ անց ներկայացրել է մի նոր տարբերակ, որը նախորդ արձակ թարգմանության վերանայված ու բարեփոխված հրատարակությունն է, չափածո տողատումով և գրաբար բնագրի հանդիպադրումով (Բուենոս Այրես, 1948):

Այս ամենը վկայում է Նարեկացու մեծության և, անկախ ժամանակներից, նրան նոր ձևով ընկալելու և մատուցելու անսպառ ցանկության մասին. դրա շնորհիվ մենք այսօր ունենք մեկնություններ և աշխարհաբար թարգմանություններ, որոնց հեղինակները ձգտել են հնարավորինս մոտենալ իրական «Մատեան»-ին, հասկանալ Նարեկացու խոսքի իրական իմաստը:

### Ануш Апресян

#### Толкования “Книги скорбных песнопений” Григора Нарекаци и ее переводы на современный армянский язык

В средневековой армянской литературе важное место принадлежат толкованиям. “Книга скорбных песнопений” Григора Нарекаци одно из тех уникальных произведений, которое удостоилось де-

тального внимания толкователей. Толкования “Книги” писались в разное время: средневековое толкование (в четырех редакциях), комментарии А. Наляна (1745) и Г. Аветикяна (1801, 1827). Они различны: мысли Нарекаци толкуются либо посредством Священного Писания, либо благодаря собственному пониманию или же подсказкам поэта, являя читателю богатство мысли автора, пытаясь объяснить Нарекаци через его же творчество.

“Книга скорбных песнопений” много раз переводилась на современный армянский язык. Переводчики были знакомы с толкованиями “Книги” и обращались к ним при переводе отдельных слов, словосочетаний, предложений и отрывков. В статье приводится ряд интересных примеров такого влияния комментариев на переводы.

#### **Anush Apresian** **Commentaries on Grigor Narekatsi’s “Book of Lamentations” and its Modern Armenian Translations**

Commentaries had great importance in medieval Armenian literature. Grigor Narekatsi’s “Book of Lamentations” is a writing that underwent detailed interpretation. Commentaries on the “Book” were written in different times: the medieval commentary (in four versions), commentaries of H. Nalyan (1745) and G. Avetikyan (1801, 1827). They are different: the commentators explained the thoughts of Narekatsi with the help of the Bible, according to their own knowledge or by the prompts of the author, trying to show the richness of his thinking and to explain “Narekatsi through Narekatsi himself”.

Grigor Narekatsi’s “Book of Lamentations” has several modern Armenian translations. Translators were familiar with the commentaries on the “Book” and used them while translating specific words, word-combinations, sentences and passages. Several interesting examples of the influence of the commentaries on the translations are listed in the article.

## ՄԱՐԻ ՄԱՄՅԱՆ

### ԳԻՐ ՏՂԱՅՈՒԹԵԱՆ ԱՎԵՏԱՐԱՆԸ

Հայ միջնադարյան թարգմանական գրականության մեջ բավականին մեծ տեղ են գրավում Հին ու Նոր Կտակարանների պարականոն կամ անկանոն գրքերը<sup>1</sup>: Այսպես կոչված ապոկրիֆ գրվածքների հայերեն թարգմանությունը սկսվել է դեռևս V դարում Ս. Գրքի թարգմանությունը գուգահեո<sup>2</sup>:

Պարականոնների թարգմանություն ու ստեղծման գործընթացը շարունակվել է նաև հետագայում, սակայն որևէ լուրջ ուսումնասիրության չի արժանացել: Բ. Սարգիսյանն իր գրքի նախաբանում անդրադառնալով պարականոն գրվածքների ճակատագրին՝ գրում է. «Անվաւեր գրուածոց մասին եղած նախնի հարց, այսպէս նաև ԺԶ դարէն և այսր ուսումնասիրութիւնքն՝ կը գտնուէին դեռ իրենց նախկին սաղմի մեջ, զուրկ այն դրական ուղղութենէն և գիտական բազմակողմեան արդիւնքէն, վասն զի առաջիներն գրեթէ առհասարակ արհամարհոտ աչքով մը կը նայէին կամ բոլորովին անտես ըրին զանոնք ուսումնասիրել, և կամ լոկ իբրեւ մոլորեալ մտքերու ստայօդ և Ս. Գրոց հակառակ առասպելաբանութիւններ՝ հարեանցի յիշատակելով միայն բաւականացրէ են»<sup>3</sup>:

**XIX դարը, սակայն, շրջադարձային է եղել պարականոն երկերի ուսումնասիրության համար.** «Բայց ԺԹ դարն երկուքէն իսկ բոլորովին տարբեր աչքով սկսաւ դիտել անվաւեր գրուածները, տարբեր դրութեամբ ուսումնասիրել և տարբեր արդիւնքներ անոնցմէ յառաջ բերել: Այնքան կարևոր, այնքան ուշագրաւ եղած է այսօր այս տեսակ հնութեանց ուսումնասիրութիւնն յԵւրոպա, որ ազատ և անտարբեր բանասիրին առընթեր՝ մենք կը տեսնենք բազմաթիւ կրօնասէր և զգուշաւոր քննադատներ, և զոյգ ընդ բողոքական Ուսուցչին և հրէայ ռաբունոյն՝ նա և հարիւրաւոր ուղղադաւան աստուածաբաններ և մեկնիչներ,

<sup>1</sup> **Յ. Անասյան**, *Մանր երկեր*, Լոս Անջելես, 1987, էջ 157, «Մատենագրութեան պատմութեան մէջ անկանոն կամ անվաւերական են անուանուտ այն գրվածքները, որոնք ընդհանուր առմամբ Աստուածաշնչի այսպես կոչված կանոնական (նախականոն եւ երկրորդականոն) գրքերի շարքից դուրս են մնում, այլ խոսքով՝ Հին եւ Նոր Կտակարանների կազմի կանոնականության վերաբերմամբ պարականոն եւ տարականոն հանդիսացող գրութիւններ են, որոնց նիւթերը կապված են Աստուածաշնչի դէպքերի եւ դէմքերի հետ կամ այնտեղից են բխում, եւ որոնք Աստուածաշնչի կանոնական գրքերի նմանողութեամբ են խմբագրուած»:

<sup>2</sup> Նույն տեղում, էջ 158, պարականոնների թարգմանությունների ժամանակը մեծամասամբ անհայտ է, բայց, լեզվական հատկանիշներից դատելով, նրանց մի մասը պատկանում է 5-րդ դարի դասական շրջանին:

<sup>3</sup> **Բ. Սարգիսյան**, *Ուսումնասիրութիւնք Հին Կտակարանի անվաւեր գրոց վրայ*, Վենետիկ, 1898, էջ 1:

որոնք անխոնջ աշխատութեամբ և անյագ տենչմամբ կուսումնասիրեն և կը հրատարակեն զանոնք»<sup>4</sup>, - շարունակում է հեղինակը:

Հայկական անկանոն գրքերի ուսումնասիրության գործում հատկապես մեծ է Ն. Էմինի ավանդը. նա առաջին հայագետներից էր, ով պատշաճ ուշադրություն է հատկացրել հայկական պարականոններին և իր ընտիր թարգմանությունների միջոցով օտարերկրյա ուսումնասիրողների ուշադրությունը հրավիրել այս բնագավառի վրա:

Ըստ անվանի հայագետի՝ հայկական պարականոն գրականության ուսումնասիրությունը կարևոր է պայմանավորված այն հանգամանքով, որ դրանք թարգմանվել են հունական ու ասորական այնպիսի բնագրերից, որոնք ընդմիջտ կորսված են: Հայկական պարականոններն արժեքավոր են նաև այն պատճառով, որ դրանք ներկայացնում են նաև հունարեն, ասորերեն, լատիներեն ու եթովպերեն<sup>5</sup> լեզուներով պահպանված գրվածքների հարուստ տարատեսակներ<sup>6</sup>: «Միևնույն ժամանակ կեղծ գրվածքների շնորհիվ է, որ վաղ շրջանի երկերի բացակայության պարագայում մեզ են հասել պատմության խորքերում կորած ավանդությունները, քանզի հաճախ այդ կեղծիքներից շատերը կառուցված են վավերական հողի վրա և պատմական հենք ունեն»<sup>7</sup>:

Ն. Էմինի հիշատակին է նվիրված մխիթարյանների «Թանգարան հայոց հին ու նոր դպրութեանց» երեք հատորների հրատարակումը, որոնք լույս են տեսել 1896, 1898 և 1904 թթ. Վենետիկում<sup>8</sup>: Այս հրատարակությունները, որոնց մեջ ամփոփվել է Վենետիկյան ձեռագրերի մեզ հասած պարականոն հարուստ ժառանգությունը, սկիզբ դրեցին ոչ կանոնական գրվածքների գիտական ուսումնասիրությանը: Հետազոտությունների կարոտ է նաև Էջմիածնի, Երևանի Մատենադարանի, Վիեննայի, Փարիզի, Լոնդոնի, Երուսաղեմի, ու նաև անհատական ձեռագրացուցակներում պահպանված պարականոն մեծածավալ գրականությունը:

<sup>4</sup> Նույն տեղում, էջ 2:

<sup>5</sup> **Б. А. Тураев**, “Евангелие детства Христова в эфиопской письменности” (публикация **С. Б. Черенцова**). - Христианский Восток, т. 1, с. 434: Եթովպական եկեղեցին գրեթե տարբերություն չի դնում Ս. Գրքի կանոնական ու պարականոն գրվածքների միջև, ինչի շնորհիվ էլ բազմաթիվ անկանոն գրվածքներ հասել են մինչև մեր օրերն ամբողջական ու անխաթար տեսքով:

<sup>6</sup> Տե՛ս **Н. Эмин**, “К вопросу о собрании армянских апокрифов”, *Переводы и статьи Н. О. Эмина по духовной армянской литературе*, Москва, 1897, сс. 336-338:

<sup>7</sup> **Մ. Է. Շիրինյան**, Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը (հայկական և հունական դասական ու բյուզանդական աղբյուրների բաղադրությամբ), Եր., 2005, էջ 288:

<sup>8</sup> Թանգարան հին ու նոր նախնեաց, Ա. Անկանոն գիրք Հին Կտակարանաց, Ս. Հովսեփյան, Վեներտիկ, 1896, Բ. Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց, Ե. Տայեցի, Վեներտիկ, 1898, Գ. Անկանոն գիրք Առաքելականք, Ք. Զրաքյան, Վեներտիկ, 1904:

Թեև այս ասպարեզում որոշ աշխատանքներ կատարվել են, հայկական պարականոն գրականությունը մինչ այժմ քիչ ուսումնասիրված բնագավառն էրից մեկն է<sup>9</sup>: Ինչպես նշել է Հ. Տաշյանը, մեր եկեղեցական-պատմական գրականության մեծագույն մասը տակավին մթությամբ և շատ անգամ գրուցախառն քողով է ծածկված<sup>10</sup>:

Այն հանգամանքը, որ հայկական պարականոնների ուսումնասիրությանը շատ քիչ ուշադրություն է հատկացվել, Մ. Ավդալբեկյանը բացատրում է հետևյալ կերպ. «Հայ կյանքն արտացոլող հարուստ պատմագրության և ճոխ տաղերգության առկայությունն ուսումնասիրողների աչքից ետ է մղել այնպիսի մի բնագավառ, որտեղ դժվար է անմիջապես կապ տեսնել իրական կյանքի հետ: Սեփական ազգային պատմության փաստեր որոնողներին շատ քիչ նյութ կարող էին տալ Աստվածաշնչի կամ Ավետարանների վրա հյուսված գեղարվեստական գրույցները»<sup>11</sup>: Անտեսվել է միջնադարյան մշակույթի մի ամբողջ բնագավառ, որ ճանաչված չի եղել եկեղեցու կողմից: Այնինչ հատուկ քննության առարկա պիտի դառնան հենց այդ ստեղծագործությունները՝ և՛ իբրև գեղարվեստական շափազանց հետաքրքրական ստեղծագործություններ, և՛ իբրև ժամանակի ընդունելի հայացքներից տարբերվող պատմագրական հուշարձաններ:

Հայ իրականության մեջ պարականոնները մեծամասամբ օտար ծագում ունեն, սակայն դրանցից շատերը թարգմանվել, ավելի ճիշտ կլինի ասել՝ վերապատմվել են հայերեն այնքան հարազատ, հայեցի, որ իրենց ոճի ու խոսակցա-

<sup>9</sup> Այս առումով քերևս անհնար է շնչել հայկական պարականոնների արդի ուսումնասիրության ասպարեզում իրենց բեղուն գործունեությամբ հայտնի անվանի հայագետներ Վ. Կալզոլարիին (V. Calzolari, J. D. Kaestli, B. Outtier (eds), *Apocryphes arméniens. Traduction, création, transmission, iconographie (Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne. Université de Genève, 18-20 septembre 1997 (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 1), Lausanne, 1999, 190 p.*; V. Calzolari, *Les apôtres Thaddée et Barthélemy. Aux origines du christianisme arménien (Apocryphes 13)*, Turnhout: Brepols 2011, 258 p); Բ. Ուտիերին (B. Outtier, “Paralytique et ressuscité (CANT 85 et 62). Vie des apocryphes en arménien,” *Apocrypha VIII*, 1997, pp. 111-119; “The Armenian and Georgian versions of the Evangelium Nicodemi,” *Apocrypha* 21, 2010, pp. 49-55, Ի. Դորֆմանին (Dorfmann-Lazarev I., “The Cave of the Nativity Revisited: Memory of the Primæval Beings in the Armenian Lord’s Infancy and Cognate Sources”, in: *Mélanges Jean-Pierre Mahé (Travaux et Mémoires; 18)*, eds A. Mardirossian, A. Ouzounian, C. Zuckerman, Paris, 2014, pp. 285-334; “La transmission de l’apocryphe de l’Enfance de Jésus en Arménie”, in: *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen (WUNT; 254)*, eds. J. Frey, J. Schröter. Tübingen: Mohr Siebeck 2010, pp. 557-582), ևն:

<sup>10</sup> Տե՛ս Հ. Տաշյան, Վարդապետություն առաքելոց, Անվաւերական կանոնաց մատեանը, Թուրք Յակոբայ առ Կորդատոս եւ Կանոնք Թադէի, Բնութիւն և բնագիրք, Վիեննա, 1896, էջ 1:

<sup>11</sup> Մ. Ավդալբեկյան, Հայ գեղարվեստական արձակի սկզբնավորումը, (Տ-րդ դար), Եր., 1971 թ., էջ 159:

կան լեզվի կենդանությունը կարող են մրցել հայ ինքնուրույն գրական բնագրերի հետ<sup>12</sup>: Հայկական մատենագրությունը մեզ ավանդել է նաև մեծ թվով անվավերներ, որոնք բացի թարգմանություններ լինելուց, գրվել են հայկական հողի վրա: Հայերը, ինչպես և այլ ազգերը, իրենք են ստեղծել սեփական պարականոններ՝ կապված ազգային զանազան սրբերի վարքերի ու վկայաբանությունների հետ<sup>13</sup>: Այս գրվածքները Աստվածաշնչի մաս չկազմելու պատճառով նույնպես ընդգրկվել են պարականոնների շարքում<sup>14</sup>:

Պարականոն վերոնշյալ գրքերը միջնադարյան գաղափարախոսությունների բացահայտման առումով կարևոր ու հետաքրքրաշարժ երևույթներ են, որտեղ արտացոլում է գտել միջնադարյան մարդու աշխարհընկալումը: Ինչպես գրում է Մ. Աբեղյանը, աստվածաշնչյան պարականոն զրույցներն ու պատմվածքները ոչ միայն հասկանալի, այլև շատ հաճելի պիտի լինեին դեռ մանկական հայ մտքին<sup>15</sup>: Այս հիմքի վրա կանոնական Հին և Նոր կտակարանների կողքին ստեղծվել է, եթե կարելի է ասել՝ «ժողովրդական» սուրբ գիրքը<sup>16</sup>:

Պարականոն ավետարանների մի ամբողջ շարք է հյուսված նորկտակարանյան թեմաների ու կերպարների շուրջ: Մեր ուսումնասիրության առարկան առավել մեծ հետաքրքրություն ներկայացնող Գիր Տղայութեան Քրիստոսի<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Տե՛ս էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից, խմբագրությամբ և առաջաբանով Կ. Մելիք-Փանջանյանի, Եր., 1957, էջ XXIII:

<sup>13</sup> Ներկայումս դժվար է հստակ գատնողել վարժաբանական ու պարականոն գրականությունը, քանի որ հայկական ձեռագրերի տարբեր ժողովածուներում այս երկուսի համադրումը հազվադեպ երևոյթ չէ, տե՛ս V. Calzolari, “Christian Apocryphal literature: Between Traditional Interpretations and New Directions of Research”, *Armenian Philology in the Modern Era, from manuscripts to digital text*, 2014, pp. 264-266:

<sup>14</sup> Տե՛ս A. Веселовский, “Собрание сочинений”, т. III, *Литературное значение средневековых ересей*, М. 1921, с. 162:

<sup>15</sup> Տե՛ս Մ. Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, գիրք առաջին, Ե, 1944, էջ 90:

<sup>16</sup> Նույն տեղում, էջ 165: Նման «ժողովրդական» պարականոն գրվածքներից է հատկապես միջնադարում լայն ժողովրդականություն վայելող *Արարածոց* գրքի պարականոն ավանդությունը՝ *Ադամգիրքը* (չշփոթել Առաքել Այրուհեցու նույնանուն շափածո ստեղծագործության հետ, որը, սակայն, նույնպես գրվել է պարականոնների հիման վրա): Այս մասին մանրամասն տե՛ս S. Դանիել Վրդ. Թումանյան, «Ծննդ. Գ. 1-7-ի աստվածաբանական մոտիվները հայ պարականոն գրականության մեջ», *էջմիածին*, 2013, Ժ, էջ 23-38: *Ադամգրքի* ուսումնասիրության ասպարեզում վիթխարի ավանդ ունի ամվանի հայագետ M. Stone, “The History of the Forefathers, Adam and His Sons and Grandsons,” *JSAS* 1, 1984, pp. 79-91; *Armenian Apocrypha Relating to Adam and Eve*, Leiden: Brill, 1996, pp. 180-200; “The Death of Adam - An Armenian Adam Book,” *Harvard Theological Review*, 59, 1966, p. 288; *Adamgirk, The Adam Book of Arak ‘el Siwnec ‘i*, translated by M. E Stone, Oxford, 2007: Տե՛ս նաև Մ. Է. Սթոուն, *Պարականոն բնագրեր և ավանդություններ*, Եր., 2014, etc.:

<sup>17</sup> Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի ձեռագրաց մատենադարանի թիվ 1432, 3062, 3164 և 3364 ձեռագրերում պահպանված «Մանկութեան ավետարանները» հրատարակել է Միփան վրդ. Մխեանը, *Սրոն*, 1972, № 46, 122-131, 235-239: Այս շորս ավետարաններից հայտնի է միայն թիվ 3062-ի գրության ժամանակն ու վայրը, որի մասին տեղեկանում ենք հիշատա-

անվանումով հայտնի պարականոն ավետարանն է, որ հայկական թարգմանական գրականության գոհարներից մեկը կարելի է համարել: Կրելով Հակոբոսի նախավետարանի (*Protevangelium Iacobi*), և Պատմութիւն Քրովմայի (*Narratio Thomae*) պարականոն ավետարանների, ինչպես նաև ասորական, պարսկական ու արաբական<sup>18</sup> ավանդությունների կնիքը, հայկական Մանկության ավետարան-ը ավելի քան հինգ անգամ ծավալով գերազանցում է դրանց՝ շնորհիվ հարուստ բովանդակության և ճոխության:

Բացի բովանդակային հարուստ նյութից, Գիր տղայութեան ավետարան-ն ուշադրության է արժանի նաև այն պատճառով, որ հիշատակվել է միջնադարյան արգելված գրքերի մեջ հայտնի բոլոր ցանկերում: Սակայն այդ հանգամանքը դուրս-ինչ չի խոչնդոտել, որ պարականոն հայերի համար դառնար վերոնշյալ «ժողովրդական» սուրբ գրքերից մեկը: Գիր Տղայութեան ավետարանը ներթափանցել է հայկական միջավայր, ձեռք բերել հայկական ուրույն գծեր և ընդհուպ մինչև XIX դարի վերջերը շարունակվել ընդօրինակվել<sup>19</sup>: Մատենագրական աշխարհում հայտնի են հունարենով, լատիներենով, ասորերենով, հին ռուսերենով, ինչպես նաև հայերենով պահպանված անվավերների մի շարք ցուցակներ<sup>20</sup>:

Հ. Տաշյանը «Ս. Գրոց կանոնական եւ անվաւեր գրքերուն քանի մը հայերէն ցուցակներուն մասին»<sup>21</sup> գրախոսականում ներկայացում է Թ. Յանի՝ «Քննութիւնք պատմութեան կանոնի Նոր Կտակարանի» աշխատության 5-րդ հատորի մեջ հեղինակի առաջ քաշած վարկածները Սամուել Անեցու (մոտ 1100/05–1185/90) և Մխիթար Այրիվանեցու (1222-1307) ժամանակագրական երկու հայտնի ցանկերի մասին:

Սամուել Անեցին եվսեբիոս Կեսարացու ժամանակագրությանը կցելով իրենը՝ այն հասցրել է մինչև 1180 թվականը: Խոսելով 591 թվականին կատարված իրադարձությունների մասին՝ հեղինակը գրում է. «Ի Լէ. թուականիս եկին

---

կարանից. «Գրվեցաւ զիրքս ձեռամբ սուտանուն Միրաբ դպրիս, որ է յերկրէն Ակնա ի գիւղէն Կամրկապցի. եւ որ հանդիպիք սմա կարդարով կամ արիմակելով, միով հայր մեղայիս յիշեցիք. եւ դոմ ես յիշեալ լիցիք ի Քրիստոսէ, ամէն,

«Քրովմայի ՌՃԾԲ (1703) գրվեցաւ ի մայրաքաղաքն Կոստանդինուպոլիս»:

<sup>18</sup> **Գարեգին Եպս.**, «Յովասափ Սեբաստացի», *Արարատ*, ապրիլ-դեկտեմբեր, 1918, Գ-ԺԲ, էջմիածին, էջ 255: Հայերեն *Մանկութեան ավետարան-ը* բովանդակությամբ ավելի մոտ է *Evangelium Infantine arabicum*-ին, որի ազդեցությունը նկատվում է նաև Դուրանում:

<sup>19</sup> Տե՛ս օրինակ՝ **Ն. Պողոսեան**, *Մայր Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. ԺԱ, Երուսաղեմ, 1991, թիվ 3860, *Աւետարան մանկութեան*, 1897, Նիւեօրֆ, ստացող՝ Ագապի Տաշեան:

<sup>20</sup> **Հ. Անասյան**, *Հայկական Մատենագիտություն*, հ. Ա. եր., 1959, էջ 906. «Անկանոն Գրեւ, Ե-ԺԸ դդ»:

<sup>21</sup> **Հ. Տաշեան**, «Սուրբ Գրոց կանոնական եւ անվաւեր գրքերուն քանի մը հայերէն ցուցակներուն մասին, գրախօսութիւն», *Հանդէս Ամսօրեայ*, 1895, էջ 1:

ի Հայս Ասորիք՝ արք քաջաբանք՝ եւ կամէին սերմանել զաղանդն նեստորի՝ եւ նզովեալք հալածեցան: Բայց ոմանք ընկալան՝ նոքա թարգմանեցին նոցին գիրս սուտս. զգօրտոսակ, կիրակոսակ, զՊօղոսի տեսին. զԱդամայ ապաշխարութիւն եւ զգիաթէկն. Զմանկութիւն Տեառն, եւ զՍեբիոս. եւ զՃիռն օրհնութեան. եւ զանթագչելի մատեանսն. եւ աւետարանի մեկնութիւն զՄանեայ եւ որ հաւատայ նոցա՝ նզովի՝<sup>22</sup>»:

Նշված ցանկից հետևում է, որ այս գրվածքները VI դարի վերջին նեստորականների<sup>23</sup> մոտ արդեն իսկ տարածված են եղել և բերվելով Հայաստան՝ թարգմանվել են հայերեն: Յանկում հիշատակվող մեր հետաքրքրության առարկա Մանկութիւն Տեառն գրվածքն ըստ Յանի, նույն Թովմայաաւետարանն է<sup>24</sup>, որ ասորի թարգմանութեան մեջ կոչվում է «Մանկութիւն Տեառն մերոյ Յիսուսի»։ սա այն Տղայաւետարանն է, որ հաճախ ենք գտնում ձեռագրերում՝ «Յակոբայ եղբօր Տեառն անուամբ»:

Հայաստանում նեստորական ասորիների ծավալած ամենաեռանդուն գործունեության ժամանակից (VI դ.) շուրջ վեց հարյուրամյակ հետո ապրած հեղինակը նեստորական գրքերի ցուցակը պետք է վերցրած լիներ ինչ-որ հին, անհետացած աղբյուրից:

Այս նույն մատենագրական ցուցակը գրեթե բառացի գտնում ենք նաև XIII դարի պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցու (1201-1272) Պատմութեան մեջ<sup>25</sup>:

<sup>22</sup> **Սամուէլ Անեցի**, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, աշխ. Կ. Մաթևոսյանի, Ա. Հայրապետյանի, Գ. Տեր-Վարդանյանի: Եր., 2011, էջ 95:

<sup>23</sup> Նեստորականության դեմ պայքարը Հայաստանում ավարտվել է հաղթանակով արդեն 7-րդ դարի վերջերին: Ոչնչացվել է նաև նեստորականության և աղանդավորության կնիքը կրող գրականությունը, չհաշված առանձին հատակոտորների, որոնք փրկվել են ու լայն տարածում գտել, տե՛ս Ե. Տեր-Մինասյան, Միջնադարյան աղանդների ծագման և զարգացման պատմությունից, Եր., 1968, էջ 146: Իսկ Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյանը մատնանշում է, որ Սամվել Անեցու և Մխիթար Այրվանեցու ցուցակներում հիշատակված տաս անկանոն գրքերից հայ մատենագրության մեջ պահպանվել են միայն երկուսը՝ «Ադամի ապաշխարութիւնն» ու «Մանկութիւն Տեառն», իսկ մնացյալները ոչ միայն հայ մատենագրության մեջ, այլ ընդհանրապես հայտնի չեն», տե՛ս Месроп Тер-Мовсисян, История перевода Библии на армянский язык, СПб, 1902, с. 251:

<sup>24</sup> Հայկական ձեռագրերում չի պահպանվել կամ մինչ այժմ չի հայտնաբերվել Թովմայի ավետարանը, որի լրիվ անվանումն է «Թուրայելացի փիլիսոփա Թովմայի պատմութիւնը Քրիստոսի մանկութեան մասին», տե՛ս Ք. Տեր-Գալթյան, «Թովմայի ավետարանի հետևերը հայ միջնադարյան գրույցներում», Էջմիածին, 1998, Գ, էջ 111: Տե՛ս նաև՝ Ք. Տեր-Գալթյան, Հայկական սրբախոսություն, Վարքեր և վկայաբանություններ (V-XVIII), 2011, Եր., էջ 193-194:

<sup>25</sup> **Կիրակոս Գանձակեցի**, Պատմութիւն Հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Եր., 1961 թ. էջ 51: Տե՛ս նաև՝ Կիրակոսի Վարդապետի Գանձակեցիոյ, Համառոտ Պատմութիւն ի սրբոյն Գրիգորէ յաւորս իւր լուսաբանեալ, Վենետիկ, 1865, էջ 29: Հմմ. ՄՄ 462, թ. 219բ:



VI-VII դարերում այսպիսի ցանկեր ըստ երևույթին շատ են ընդօրինակվել, ու նրանցից մի քանիսը պիտի որ պահպանվեին մինչև XII-XIII դարերը<sup>26</sup> :

Գ. Զարբհանայանն իր «Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց» գրքում բերում է նեստորական գրականության մի ուրիշ ցանկ, որ նա վերցրել է, իր խոսքով, մի նոր գրչագրից. «Այս են անուանք ութևատան սուտ գրոց որ եկեալ ի հերձուածող Ասորւոց և ոչ յուղղափառաց Ասորւոց», այն պարունակում է՝ «Աղամայ կտակն, Ճիռն օրհնութեան, Փիփիանն, Գորտոսակն, Կիրակոսակն, Ղուսիմովն, Պետրոսի տեսիլն, Դիաթիկն, Աստուածածնի պատմութիւնն, Սեբիոսն, Փիտհոնացիքն, Մանկութեան աւետարանն, Մանեայ մեկնութիւն աւետարանի»<sup>27</sup> :

Հնից եկող մատենագիտական շատ հետաքրքրական ցանկեր են պահպանվել XIII դարի հեղինակ Մխիթար Այրիվանեցու կազմած և ընդօրինակած մի ժողովածուի մեջ: Այդ ժողովածուն, որ այժմ հաղթնտիր<sup>28</sup> է կոչվում, ընդգրկում է տարբեր բնագրեր, այդ թվում և Աստուածաշունչ: Այնտեղ, ուր վերջանում է Հին Կտակարանը (Նոր Կտակարանն այստեղ նախորդում է Հին), մի էջի վրա իրար տակ ընդօրինակված են գրքերի շորս ցուցակներ, որոնք դեռ XX դարի սկզբից բանասերների ուշադրության կենտրոնում են եղել:

Այս ցուցակների առաջին երկուսը Մխիթար Այրիվանեցին զետեղել է նաև իր մյուս աշխատության՝ «Պատմություն ժամանակագրական»-ի<sup>29</sup> մեջ, որը 1867 թ. հրատարակել է Ք. Պատկանյանը:

Հիշյալ շորս ցուցակներից առաջինը հայերեն թարգմանված պարականոն գրքերի, այսինքն հայերեն գրքերի ցուցակ է՝ «Գիրք զոր ունին հրեայքն ի ծածուկ այսոքիկ են. «Աղամայ, Էնովֆայ, Սիբելայ, ԲԺ. նահապետացն, Աղապֆն Յովսեփու, Վերացումն Մուսիսի, Եղադ եւ Մովղադն, Սաղմունի սաղմոսն, Եղիաի ծածուկֆն, Դանիելի է. երոդ տեսիլն: Իսկ ըստ նորոյս. «Գիրք մանկութեան Տեառն, Թումայի աւետարանն, Յայտնութիւնն Պետրոսի, Շրջագոյ Պաղոսի, Կաթողիկէ թուղթն Բառնարայ և Յովղաի և Թումայի»: Սրբոյն

<sup>26</sup> Ն. Ակիմյան, Կիրիոն կաթողիկոս վրաց, պատմութիւն հայ-վրացական չարաբերութեանց յօթերորդ դարու մեջ, Վիեննա, 1910, էջ 180: Ինչպես գրում է Ն. Ակիմյանը, ասորիները մեծապես նպաստել են վրաց կրոնավորական կյանքի վերածնությանը, սակայն Ասորիքից այնտեղ մուտք են գործել նաև մանիքեական ֆարոգիչները, որոնք իրենց աղանդը ֆարոգելու համար այնտեղ ժողովարան են սարքել: Վերջիններս սակայն չարաշար հալածվել են, թեև իրենց գնոսափկյան գրությունները թողել են այնտեղ և ոչ պակաս վնաս հասցրել ուղղադավանությանը:

<sup>27</sup> Գ. Զարբհանայան, Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց, Վենետիկ, 1889, էջ 20:

<sup>28</sup> Մխիթար Այրիվանեցու հայտնի հաղթնտիրն է ՄՄ 1500 (1272-1287 թթ.), ք. 369բ:

<sup>29</sup> ՄՄ 582, թթ. 39ա-40ա. «Կարգադրութիւն Գրոց սրբոց, որք ստուգաբանեցան ի Սարկաւազ վարդապետէն և գրեցան յինն՝ ի տէր Մխիթար վարդապետէս պատմագրէ ի մի տուփ յաւուրս ճՀ»:

Կղեմա, եթէ որ գիրք ընդունելի է. «Գործն և Կանոնն առաքելոցն, Յայանութիւն Յոնաննու, որ կոչի պիլալիմսիս, Խրատ Աստուածածնին՝ առաքելոցն, Գիրքն Դիոնեսեա Աթենացոյ, Տիմոթեա թուղթն, Գիրք Կրիսպոսի, Բաննն Յուստոսի, Թուղթն Բառնաբայ»<sup>30</sup>:

Մի դեպքում «գիրք, զոր ունին հրեայքն ի ծածուկ» ասելով հեղինակը կարող էր նկատի ունենալ Աստվածաշնչի հրեական մասի, այսինքն՝ Հին Կտակարանի պարականոն գրքերը: Այս դեպքում վերնագիրը վերաբերում է ցուցակի միայն առաջին մասին: Սակայն «զոր ունին հրեայքն» արտահայտությունը կարող է նշանակել և այն, որ ցուցակում բերված բոլոր գրքերը տարածել են հրեա (կամ հրեական թեքում ունեցող) աղանդները: Այս դեպքում վերնագիրն ընդհանուր է ցուցակի առաջին ու երկրորդ հատվածների համար<sup>31</sup>:

Թե ով է ծածուկ գրքերի ցուցակի հեղինակը, անհայտ է, բայց այս աղբյուրը (կամ աղբյուրները) ևս բավական հին է, որից և օգտվել է Մխիթար Այրիվանեցիի XIII դարում<sup>32</sup>: Իսկ ըստ Թ. Յանի՝ վերոնշյալ ցանկի ծագումը ոչ ասորական է, և ոչ էլ հայկական<sup>33</sup>: Այն գրի է առնվել Պաղեստինում և հայ ուխտավորի կողմից բերվել է Հայաստան, որտեղ և հետագայում թարգմանվել է 550-600 թթ.:

Անհնարին կլինեք ոչնչացնել նեստորական բոլոր գրքերը, սակայն պատահական չէ, որ մատենագիտական այս ցանկերում նշված գրքերից մինչև օրս պահպանվել ու շարունակաբար ընդօրինակվել են միայն Աղամգիրքը<sup>34</sup> և Քրիստոսի աղայութեան աւետարանը: Մտածելու տեղիք է տալիս այն հարցը, թե ինչպես կարող էին հայկական վանքերում դարեր շարունակ ընդօրինակվել հայ եկեղեցու կողմից մերժվող, աղանդավորական համարվող գրքերը:

Տարբեր ժամանակներում կազմված Աստվածաշնչի հայկական կանոնական ցանկերի, ինչպես նաև տարբեր դարերում գրված Ս. Գրքի բովանդակային համեմատությունը ցույց է տալիս, որ կանոնական և ծածուկ կամ պարականոն գրքերի ըմբռնումը հայոց մեջ միշտ միևնույնը չի եղել. որոշ գրքեր, որ մի ժամանակ անընդունելի են համարվել, հետագայում մտել են կանոնական

<sup>30</sup> Մխիթար Այրիվանեցի, Պատմութիւն ժամանակագրական, ՍՊԲ, 1867, էջ 33:

<sup>31</sup> Տե՛ս Ռ. Իշխանյան, Հայ մատենագրության պատմություն, V-XVIII դարեր, Եր., 1964 թ. էջ 28:

<sup>32</sup> Այդ մասին տե՛ս Մ. Тер-Мовсисян, укр. соч., сс. 243-251, նաև՝ Գ. Հովսեփյան, Մխիթար Այրիվանեցի, նորագյուտ արձանագրություն և երկեր, Երուսաղեմ, 1931, էջ 5:

<sup>33</sup> Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև՝ Գ. Գալեմբարեան, «Մխիթար Այրիվանեցի եւ իւր նորագիտ գրութիւնը», Հանդէս Ամսօրեայ, 1891, էջ 161-167:

<sup>34</sup> E. Preuschen, *Die apokryphen gnostischen Adamschriften aus dem Armenischen übersetzt und untersucht*, Giessen, 1900, ամփոփումն ըստ Հ. Բ. Պ.-ի, Հանդէս Ամսօրեայ, 1902, էջ 8-9: Հեղինակի կարծիքով հայերեն Աղամգիրքը հունական բնագրից է թարգմանվել և աղերսներ ունի «աթթյան» կոչված գնոստիկյան աղանդավորների Հայաստան թափանցելու մասին Եպիփան Կիպրացու հաղորդած տեղեկությունների հետ (Heresis 40): Շուրջ 360 թ. եվտակոսոս անունով մի հայի կողմից այս գրքերը բերվել են Հայաստան:

գրքերի շարքը և ընդհակառակը<sup>35</sup>: Այս հանգամանքը կարող էր պատճառ դառնալ, որ ընդօրինակող գրիչը շիմանար իր օրոք եղած կանոնը և ընդօրինակեր եկեղեցուց մերժված գրքեր: Կազմվել են հրահանգներ այն մասին, որ եկեղեցական գրքերը պետք է ընդօրինակեն նրանց կանոնի վերաբերյալ մատենագիտական ստույգ գիտելիքներ ունեցող և դավանանքով լիովին հայ եկեղեցուն նվիրված անձինք: Սակայն այսպիսի գրիչներն այնքան էլ շատ չեն եղել միջնադարյան հայկական վանքերում: Շատ դեպքերում հայ գրիչները եկեղեցական գրքեր ընդօրինակելիս արտագրում էին առանց խտրության՝ շտաբերելով ընդունվածը մերժվածից<sup>36</sup>:

Այնուամենայնիվ, անգիտությունը շատ չնչին դեր կարող էր ունենալ հայոց մեջ ծածուկ ու սուտ կոչված գրքերի ընդօրինակման գործում: Ուշադրություն են գրավում Սսի 1243 թ. ժողովում ընդունված այն կանոնները, ըստ որոնց եկեղեցական գրքերի ընդօրինակողից պահանջվում են ոչ միայն գիտելիքներ, երկարամյա փորձ. «Ժ. Գրոց դասասացք բազմաց վկայութեամբ լիցին որ գիտունք եւ ամենայն գրոց վարժք եւ տեղեակք եւ փորձ ամենայնի: Նոյնպէս եւ գրոց աշակերտքն ընտրութեամբ նորին եւ առաւել փորձիւ եւ վկայութեամբ կատարելոց»<sup>37</sup> և «ԺԱ. եւ հրամայեսցէ եպիսկոպոսն զսուրբ գիրս եկեղեցոյ գրել արուեստաւորաց, գիտնոց», այլ նաև դավանանքի անխափանություն՝ «եւ ուղղափառաց»<sup>38</sup>: Սա նշանակում է, որ Հայաստանում պարականոն գրքերի ընդօրինակման ազդակ են եղել նաև ընդօրինակողների դավանական, գաղափարական հակումները, այսինքն՝ որոշ ծածուկ ու սուտ համարվող գրքեր կարող են բազմացված լինել դիտավորութեամբ: Ուրեմն՝ գրիչները կարող էին նաև իմանալ, որ գիրքը պաշտոնական եկեղեցու կողմից մերժված է: Գիր Տղայութեան պարականոնի 1239 թ. ընդօրինակված ձեռագրի հետագայի (XV դ.) հիշատակարանում գրիչը հավելում է. «Եթէ ոք ուզէ կարգալու կամ օրինակելու շի խնայե՛ք տագ գրաւ կնով զէրայ այս գիրկս ա տարի մի կորաւ ձեռքը ձեռք տալով ով աստուծոյ աւրհնութիւն ուզէ տեղը հասուցանէ ով պահէ նզովեալ եղիցի»<sup>39</sup>: Այս խոսքերը հստակ վկայում են այն մասին, որ հեղինակը ոչ միայն տեղյակ էր, թե ինքն ինչ է ընդօրինակում, այլ նաև զգուշացնում է, որ ով այն թաքցնի՝ կնզովվի:

<sup>35</sup> Տե՛ս օրինակ, Մ. Тер-Мовсисян, *Ук. соч.*, сс. 213-223, 224-266:

<sup>36</sup> Ռ. Իշխանյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 29:

<sup>37</sup> Ալ. Պալևեան, *Պատմութիւն Կաթողիկէ վարդապետութեան ի Հայս եւ միովիւն նոցա ընդ Հռոմէական եկեղեցոյ ի Փորենտեան Սինհոդոսի, Վիեննա, 1878*, էջ 269:

<sup>38</sup> Նույն տեղում, էջ 269:

<sup>39</sup> Տե՛ս Եր. Շահազիզ, «Նոր Նախիջևանի ձեռագրերը», *Լուսայ, Թիֆլիս*, 1902 թ., № 3, մայիս-հունիս, էջ 241:

Տղայաւետարան, Մանկութեան ւետարան կամ Յիսուսի տղայութեան գիրքը հնագույն ընդօրինակութեամբ մեզ է հասել 1239 թվականից<sup>40</sup> «յեպեսկոպոսութեան մեծ հոյակապ քաղաքիս Սեբաստիոյ տէր Գրիգորի Աստուածատուր» գրչի կողմից<sup>41</sup> :

Ջարբհանայանը նշում է Քրիստոսի Մանկութեան ւետարան-ի երեք ձեռագիր, որոնցից մեկը պահվել է Կտուց կղզում (Մեծ եղեռնի ժամանակ բերվել է Հայաստան և այժմ պահվում է Մատենադարանում 5599 թվահամարի տակ): «Մեր յիշատակարանը բաւականին զանազանում է նույնատեսակ եւրոպական լեզուներով եղած յայտնի յիշատակարաններից», - նկատել է Ջարբհանայանը՝ խոսելով Կտուց անապատի ձեռագրի մասին: Ըստ նրա՝ Հիսուսի մանկության հայկական վերոնշյալ ավետարանը կրում է արևելյան աղբյուրների ազդեցությունը<sup>42</sup> : Միայն արևելյան աղբյուրների մեջ է պատմվում, օրինակ ներկարարի մոտ Հիսուսի արկածի մասին:

Ն. Մառը համարել է, որ Գիր Տղայութեան մեզ հասած ամենավաղ ընդօրինակումն ունեցող ձեռագիրը հենց Ջարբհանայանի հիշատակած տարբերակն է, որ թվագրվում է 1347 թվականով: Ըստ հեղինակի՝ այս պարականոն ավետարանը պարսկական ծագում ունի, ինչը գլխավորապես երևում է այն առաջնակարգ դերից, որ պատկանում է պարսից մոգ-թագավորին և առհասարակ պարսիկ ժողովրդին<sup>43</sup> : Այդ անվավերականի պարսկական ծագման օգտին են խոսում փոխառված բառերը, ինչպես օրինակ՝ դուֆան, շոգան: Առհասարակ այս հիշատակարանը գրված է հետագա դարերի այն գրականական լեզվով, որը հատուկ է պարսկական և արաբական նման ժանրի գրականության հետ սերտ առնչություն ունեցող հայկական գրավոր հեքիաթներին և առականերին:

Թիվ 5599 ձեռագրում Տղայութեան ւետարան-ը վերնագրված է. «երանելոյն Յակոբայ եղբոր տեառն ասացեալ ի Յովակիմ և Աննայ»: Սա Տղայութեան ւետարան-ի ամենաընդարձակ տարբերակներից մեկն է: Բացի ամենամեծածավալը լինելուց, այն նաև աչքի է ընկնում ենթավերնագրերի տարբեր լինելով ու դրանց դասավորվածությամբ:

Տղայութեան ւետարան-ի մասին վկայություն ունի գեռևս չորրորդ դարի (306-379 թթ.) քրիստոնյա հեղինակ ասորի և ընդհանրական եկեղեցու

<sup>40</sup> Նույն տեղում, էջ 239: Այս ձեռագիրը նախապես եղել է Նոր Նախիջանի ձեռագրերի շարքում, Այժմ պահվում է Երևանի Մաշտոցի Մատենադարանում (այնուհետև՝ ՄՄ) 7574-ի, թվահամարի տակ: Բնագիրը անգլերեն է թարգմանել ու հրատարակել Ա. Տերյանը, տե՛ս A. Terian, *The Armenian Gospel of the Infancy*, Oxford, New York, 2008:

<sup>41</sup> Գաւրեգին Ա. Կաթողիկոս, *Յիշատակարանք ձեռագրաց*, Հտ. Ա, Անթիլիաս, 1951, էջ 939-940:

<sup>42</sup> *Apocryphal New Testament*, published by *Cebbie & Co*, Philadelphia, 1889, p. 40.

<sup>43</sup> Ն. Մառ, *Ամառային ուղևորութիւնից դէպի ի Հայս, նկատողութիւններ եւ քաղուածներ հայկական ձեռագրերից*, թարգմ.՝ Ո. Անտիեան, Վիեննա, 1892, էջ 42-43:

սուրբ Եփրեմ Ասորին: Իր ճառերից մեկում նա գրում է. «Արդ սա յետ աւետարանին իւրոյ զոր գրեաց, քանզի ետես զի խարզախողք ոմանք գրեցին ի մտաց իւրեանց աւետարան յանուն տղայութեան Քրիստոսի տեառն մերոյ, և այլք գիրս հարցուածոց յանուն Մարիամու և աշակերտացն Քրիստոսի»<sup>44</sup>, յորում ասեն թէ զկնի յարուսեանն յետ ութուտասն ամսոյ վերացաւ անդրանիկն այն, զորմէ առաքեալքն իւր գրեն՝ թե յետ քառասուն աւուր իսկ և իսկ վերացաւ նա յերկինս, արդ զի խափանեսցէ Ղուկաս զսուտ գիրս այլափառացն յաւետարանէն Քրիստոսի տեառն մերոյ, որք երիցութիւն և կրտսերութիւն գործոց ստեղծաբանեն զտեառնէ Յիսուսէ, ինչ-ինչ նախ քան զմկրտիլն և ինչ-ինչ յետ քառասնօրեայ վերացման նորա, դնէ ի մատեանս գործոց առաքելոցն սկիզբն ի կատարումն գործոց տեառն մերոյ ըստ նմանութեան այլոց աւետարանչացն, սկսեալ ի մկրտութենէն տեառն ի Յովհաննէ մինչև ի քառասուն օր վերացման նորա. զի ցուցցե՞ թէ ամենայն գործ ուր և գտցի գրեալ յանուն տեառն Քրիստոսի, նախ քան զմկրտութիւն նորա և յետ քառասուն աւուր համբառնալոյ նորա, օտար է գործն այն ի Քրիստոսէ տեառնէ մերմէ»<sup>45</sup>:

Նույն ժամանակաշրջանի մեկ այլ ակնառու քրիստոնյա շատագոյլ Կյուրեղ Երուսաղեմացին (334-386 թթ.) իր «Կոչումն ընծայութեան» երկի «Վասն գրոց սրբոց», խորագրի տակ գրում է. «Իսկ ի նորոց Կտակարանաց շորս աւետարանք միայն. այլ այլքն սուտ անուանեալ գրեալ, և վնաս ընթերցեալ ընթեռնլեաց են: Այլ գրեցին և մանիքեցիքն Թովմայզլովի աւետարան, որում անուշահոտ աւետարանացն անուն եղեալ կարգան, ծեփեալ շաղախ առ ապականել զոգի միամտացն»<sup>46</sup>:

Որոշակի տվյալներ չունենք Գիր տղայութեան-ի թարգմանությունն ժամանակի վերաբերյալ: Սակայն 12-րդ դարում այն արդեն հայերեն լեզվով գոյություն ունեւոր, քանի որ այն հիշատակում է Սարգիս Շնորհալին իր Կաթողիկէ թղթերի մեկնության մեջ<sup>47</sup>. «Իսկ որ ամենևին խոտելիք են՝ քանզի ի հոգւոյն

<sup>44</sup> *Беседы с Учителем. Избранные письма Елены Ивановны Рерих*. Рига, 2001, с. 158. Գնոստիկյան գրականության մեջ հայտնի են «Մարիամ Մագդաղենացու մեծ ու փոքր հարցումները և Քրիստոսի պատասխանները» պարականոն գրվածքները: «Մեծ հարցումները» մեզ չեն հասել, որոշ հատվածներ պահպանվել են միայն «Փոքր հարցումից»: «Մարիամի հարցումների» մասին է հիշատակում նաև Եպիփան Կիպրացին, **Епифаний Кипрский, Панарион (Отрывки), О так называемых гностиках, шестой или двадцать шестой ереси**, <http://simvol-veri.ru/xp/epifaniie-kiprskie.-panarion.-chast-1.html>

<sup>45</sup> Մեկնությունն Գործոց Առաքելոց, խմբագիր արարեալ նախնեաց Յոսկեբերանէ եւ Յեփրեմէ, Վեներաբիլ, 1839, ճառ Ա, էջ 13:

<sup>46</sup> *Կոչումն ընծայութեան*, երանելոյն Կիւրղի Երուսաղեմայ հայրապետի, Վիեննա, 1832, էջ 70-71:

<sup>47</sup> Ք. Չրաֆեան, “La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques”, *Բազմավեպ*, 1962, էջ 118-122, գրախոսություն:

մոլորուէ արտադրեցան, պրակասաւթայքն՝ զօր տօն Մարիամու անուանեն (և աւետարանն՝ զոր Թումային ասեն) և գիրք տղայութեան Քրիստոսի, և այլք սոյնպիսիք՝ որք ի կերպարանս ճշմարտութեանն կամեցան ի ներքս մտանել, զոր ոչ ընկալաւ եկեղեցի Աստուծոյ՝ զորոմն շարութեան և զգաղձն վնասակար»<sup>48</sup>:

Գիր Տղայութեան ավետարանի մասին վկայութիւններ պահպանվել են մեր պատմագիրների երկերում. «Յայնժամ ապա այր մի յորդուցն Իսմայէլի, որում անուն էր Մահմատ թանգար, որ էր ծնեալ ի քաղաքին Մագիանայ մերձ ի Մաքա երկօրեայ ճանապարհաւ՝ յազգէն, որ կոչի Կորել՝ որդի Աբդըլայ, որ մեռաւ՝ որք թողեալ զնա, որ և յարեցաւ ի վաճառական մի և եղև ի տան նորա յառաջագէմ: Մեռաւ վաճառականն և տիրացաւ տան տեառն իւրոյ՝ առեալ զկին նորա: Եւ երթայր ուղտովք յեգիպտոս. և պատահեաց նմա միայնակեաց մի Սարգիս անուն, յաղանդոյն Արիոսի և Կերինտոսի, որ և ուսոյց նմա ի հին մատենիցն զԱստուած և զՏղայութեան գիրս Տեառն մերոյ: Եւ ի դառնալն ի տուն՝ քարոզեաց զոր լուան, և հալածեցին զնա ազգըն իւր, և եկն յանապատն Փառանու: Յորժամ եկին երկոտասան հազար Հրեայք և առեալ պատճառքս ի նոցանէ՝ քարոզեաց որդուցն Իսրայէլի զԱստուած Աբրահամու»<sup>49</sup>:

Մխիթար Անեցի (XIII դ.) պատմում է. «Եւ եղև ասէ, ի ժամանակին յայնմիկ այր մի անուն Մահմէտ, յազգէն որ կոչի Կորէշ (Մուհամմէդ, որդի Աբդալլայի էր ի Կորայիշ, ցեղէն Տաճկաց), յորդոց Կեդարայ, յերկոտասան ցեղից Իսմայէլի: Որոյ եկեալ ի սուրբ լեռն Սինէական, աշակերտեցաւ միայնակեցի ումեմն, որ գիտէր լեզու իսմայէլացի և պարսիկ, անուն Բիսիրայ, որոյ առեալ զնա՝ կամելով ճշմարտութեամբ ամենայնի ի վերայ հասուցանել. սկիզբն արարեալ ի լինելութենէ արարածոց, ոճ եղեալ ընթեռնոյր նմա զգիրս ծննդոց և զայլան ամենայն կարգաւ, և զոր Կտակարանս և զգիրան զոր Յիսուսի մանկութեանն կոչեն»<sup>50</sup>: Ինչպես Մառն է ենթադրում, Անեցի ծանոթ է եղել այս գրքի հայերեն տարբերակին:

Նույն ժամանակահատվածում ապրած ու ստեղծագործած XIII դարի մատենագիր Վարդանն օգտվել է Քրիստոսի մանկություն կոչված անվավերական գրվածքից: Նա թվարկում է պարականոնում բավականին կարևոր դերակատարություն ունեցող թագավոր-մոգերին, որոնց անունները նշված չեն նորկտակարանյան ավետարաններում. «Մոկաց գաւառն է իշխանանիստ, ուր կան բազում վանորայք: Նախ Ամենափրկիչն, ուր կայ գերեզման (Ձէ՛ԼԻԿ ԿՂՄՊՓՄն)

<sup>48</sup> **Սարգիս Շնորհալի**, Մեկնութիւն եօթանց թղթոց կաթողիկեայց, տպեալ յամի 1828 ի Կ. Պոլիս, վերատպեալ ի տպարանի Սրբոց Յակոբեանց, Երուսաղեմ, 1998, էջ 399:

<sup>49</sup> **Վարդան Բարձրբերդեցի**, Պատմութիւն տիեզերական, լոյս ընծայեց Մ. Էմինը, Մոսկվա, 1861, էջ 88: Հիշատակված Տղայութեան գիր -ը հավանաբար Մանկության ավետարանի արաբական տարբերակն է, որը բոլոր մանկության ավետարաններից ամենաընդարձակն է:

<sup>50</sup> Սկիզբն նորա գիւտ պատմութեան Մխիթարայ Անեցոյ, ՍՊԲ, 1879, էջ 36:

Թագաւորին (ԸԻԼԿԶՂՄՊՓՄՆ) մոգուց Գասպարայ, եւ սուրբ Վարդանայ, եւ սուրբ Կանանց վանքն, որ այս մասին սուրբ Խաչ (ԶԷԼԻԿԶՂՄՊՓՄՆ), ուստի էր Անանիա կաթողիկոսն Մոկացի»<sup>51</sup> :

Նա նաև մանրամասներ է հաղորդում մանուկ Հիսուսի ճանապարհորդութեան մասին դեպի Եգիպտոս. «Եգիպտոս Մարէ, ուր գնաց տէրն (ԶԷԼԻԿԶՂՄՊՓՄՆ) Քրիստոս փախստական, եւ փախստական արար զչարութիւն ազգին Եգիպտացոց, մանուկ մատաղն Քրիստոս (ԶԷԼԻԿԶՂՄՊՓՄՆ) արկեալ զձեռն իւր ի ծակ իծին: Զի յանկանելն սատանային ի փառացն՝ անդ եղ զաթոռն իւր. այլ ի գնալն Քրիստոս ի կործանեցաւ աթոռ նորա եւ ծաղկեցաւ (ԲԳԳԵԶԷԼԹԺԻԾՎԻԾՎԻԾՂՄՊՓՄՆ) անապատն Եգիպտոսի իբրեւ զգրախտն (ԲԵԺԷԼԹԺԻԾՎԻԾՂՄՊՓՄՆ) Աստուծոյ (ԲԵԶԷԼԹԺԻԾՎԻԾՂՄՊՓՄՆ): Հերմուպոլիս մօտ է Եգիպտոսի, եւ զառաջինն անդ գնաց Քրիստոս ի տուն այրի կնոջն, զոր լուաց եւ պատեաց շարմանդով. եւ ասաց. «Նման է մայր քո Արուսեկի եւ դու նման՝ արեգականնէ, եւ այլ բազում գովասանութիւն ետ (ԶԷԼԻԿԶՂՄՊՓՄՆ) նմա (ԶԷԹ): Եւ Զ ամայ Եգիպտոս եկաց (ԲԶԷԼԹԺԻԾՎԻԾՂՄՊՓՄՆ) Քրիստոս (Ղ) Տէրն (ԶԷԼԹԺԻԾՎԻԾՂՄՊՓՄՆ) մեր (Ղ): Եւ զլուաց մանչուրն, զոր թափեաց սուրբ Աստուածածինն անդ բուսած առն եւ տունկն պալասանի (ԲԶԷԼԹԺԻԾՎԻԾՂՄՊՓՄՆ)»<sup>52</sup> :

Հնարավոր է, որ Գիր Տղայութեան պարականոնն իր մեջ ներառել է այնպիսի գաղափարներ, որոնք բոլորովին էլ խորթ չեն եղել Հայ եկեղեցու դավանաբանութեանը: Ինչպես օրինակ Աղերս Եւթաղի<sup>53</sup>, Հանգիստ Հովհաննու<sup>54</sup> և Առ Կորնթացիս Գ թուղթը<sup>55</sup>, որոնք երկար ժամանակ հայկական ձեռագրերում

<sup>51</sup> Աշխարհացոյց Վարդան Վարդապետի, Բնն. հրատարակություն, Փարիզ, 1960, էջ 41:

<sup>52</sup> Նույն տեղում, էջ 65-66:

<sup>53</sup> Տե՛ս Օ. Սեֆոպ, Նոր Կտակարանի գրքերու կարգը Հայոց մեջ, Վիեննա, 1949, էջ 84-85:

<sup>54</sup> Հովհաննու Հանգիստը մշտապես հաջորդել է Հայտնութեանը, Քահանայաթաղի արարողությունների վերջում «խնդրեցում» ֆարոզից հետո ընթերցվում է Հանգիստը. «Նւ ֆարոզէ. «Վասն գտանելոյ: Եւ զկնի ընթեռնու զաղաթս եւ զՀանգիստն երանելոյն տեառն Յոհաննու եւ աւետարանչի Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի», տե՛ս Մայր Մաշտոց, աշխատասիրությանը Գ. Տէր-Վարդանեանի, էջմիածին, 2012, էջ 486: Այն անցյալում հարգի է եղել, գրվել են մեկնություններ (Ներսես Լամբրոնացի): Հանգիստ Հովհաննու մասին մանրամասն տե՛ս Հ. Վրդ. Գաբրելեան, Հանգիստ երանելոյն Յովհաննու, ստուգեալ իբրև վաւերական, Վիեննա, 1877, էջ 5:

<sup>55</sup> Տե՛ս B. Metzger, *The Canon of the New Testament, Its Origin, Development, and Significance*, New York, Oxford press, 1987, p. 176: Այս պարականոն գրությունը, որ մաս է կազմում Պողոսի Գործքի, իր մեջ ներառում է Կորնթացի հոգևորականների՝ Պողոս առաքյալի երկրորդ թղթի համառոտ պատասխանը և «Պողոս առաքյալի երրորդ թուղթը կորնթացիներին»: Թարգմանվելով հայերեն և աուրերեն լեզուներով՝ այն մաս է կազմել այս եկեղեցիների կողմից ընդունված գրքերի: Այս մասին մանրամասն տե՛ս նաև Հայկական աշխատասիրութիւնը հայագէտ Պ. Ֆեթթերի, թարգմ. և ծանոթ. Հ. Տաշյանի, 1895, Վենետիկ, էջ 142-193: «Կ. Պրոֆ. Ֆետտերի հրատարակութիւնները Առ Կորնթացիս երրորդ տարականոն թղթի մասին», Կ. Վ., Արարատ, 1895, էջ 382-384: Սարկավագի և Տաթևացու կանոնի մեջ, ինչպես նաև ձեռագիր Աստվածաշունչների մեջ Կորնթացիներին ուղղված Պո-

Աստվածաշնչի անբաժանելի մաս են կազմել: Կանոնական չլինելով հանդերձ, վերջիններս արժարժեք են Հայ եկեղեցու դավանաբանության ինչ-ինչ գաղափարներ: Ասվածի լավագույն ապացույցն է Կորնթացիների Գ թուղթը, որը Հայ եկեղեցու կողմից ընդունվել է այնտեղ առկա ուսմունքի շնորհիվ, ըստ որի Հիսուսը հարություն է առել մարմնով ու երկրորդ գալուստը նույնպես լինելու է մարմնով: Մեր եկեղեցին տեղյակ է եղել որոշ գրքերի շուրջ ծավալված վեճերին ու հակաճառություններին, այդ իսկ պատճառով էլ բացատրություններ են արձանագրվել ի նպաստ կատարված ընտրության: Օրինակ, Կորնթացիների Գ թղթի թարգմանողը թարգմանել է նաև եփրեմ Ասորու՝ նույն թղթի մեկնությունը<sup>56</sup>: Գիր տղայութեան ավետարանը նույնպես կարող էր ծառայել հիմնավորելու Հիսուսի լիակատար մարդկային բնությունը<sup>57</sup> և կարող էր մեծապես կիրառվել հատկապես այն ժամանակ, երբ հայերին մեղադրում էին եվտիֆական կամ հուլիանական աղանդներին հարելու մեջ:

Ջատագովական նկատառումներով Հայաստան բերված այս գրքում նկարագրված եվայի և Հիսուսի հանդիպումը պիտի հատուկ, հավատաստուցողական նպատակ ունենար<sup>58</sup>: Թեև եվան չի մասնակցում Մարիամի ծննդաբերությանը, այնուամենայնիվ նա է բարուրում Հիսուսին, ինչը նորկտակարանյան ավետարաններում վերագրվում է Մարիամին: Նման տարբերությունը կանոնական ավետարաններից, ըստ Ի. Դորֆմանի, բերում է այն հնարավոր եզրահանգմանը, որ Տղայութեան ավետարանը սնվել է ավելի վաղ աղբյուրից, որտեղ աղբյուրը կատարվում էր ոչ այնքան Մարիամի և առաջին կնոջ՝ եվայի միջև, այլ Մարիամի և Հիսուսի, որն այստեղ հանդես է գալիս որպես նրա սկզբնատիպ: Աստվածաբանական այս հարցի նման մոտեցումը ենթադրել է

---

ղոսի երոզ թուղթը Սարկավագը դիտարկում է որպես երկու առանձին գրություններ՝ «Թուղթ Կորնթացուցն առ սուրբ առաքելայն Պաղոս» և «առ Կորնթացիս թուղթ երոզոզ»: Ոմանց մոտ վերնագիրն այլ անուն ունի՝ «Պաղոսի թուղթ ի բանտն առ Կորնթացիս ընթերցմունք»: Կորնթացիների Գ թուղթը ձեռագրերում երբեմն հաջորդում է երկրորդ թղթին, երբեմն էլ դրվում է Պողոս առաքյալի տասնչորս թղթերից հետո, **Շահե աբֆ. Աճեմեան, Յուցակ Աստուածաշունչ մատենի հայերէն ձեռագրերուն**, Կիզպոն, 1992, էջ XCIX-CI:

<sup>56</sup> **Th. Zahn**, «Der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern, Թղթակցութիւն Պաղոսի եւ Կորնթացուց եւ Մեկնութիւն եփրեմի», քարգւ. 2. **Տաշեանի, Հանդէս Ամսօրեայ**, 1891, էջ 218: Տե՛ս նաև՝ *Սրբոյն եփրեմի մատենագրութիւնք*, հտ. 3, «Մեկնութիւն Չորեմասան թղթոցն Պաղոսի», Վեմեաիկ, 1836, էջ 116-123;

<sup>57</sup> Ըստ որոշ աղբյուրների՝ մոզերը եկել են այն երկրից, որտեղ ապրել են նեստորականների նախնիները, տե՛ս *Christians under the Chresent in Asia*, by **the Rev. E. L. Cutts, B. A.**, London, p. 169. Պատահական չէ, որ Հիսուսի մարդկային բնությունը հատկապես շեշտվում է «Վասն գալստեան մոզոցն ընծայիմ յերկրագոյութիւն նորածին մանկանն Յիսուսի» խորագիրը կրող հատվածում, տե՛ս **Ե. Տայեցի**, *Իշխ. աշխ.*, էջ 50:

<sup>58</sup> Մարիամի և Հիսուսի ծննդյան պատմությանը մանրամասն անդադարձել ենք մեր նախորդ հոդվածում, տե՛ս **Մ. Մամյան**, «Հակոբոսի նախաավետարանը», *Հայ աստվածաբան, գիտական հոդվածների ժողովածու*, Ե, Եր., 2013, էջ 21-37:



տալիս, որ ինչպես եվան, որ առաջացել է Ադամից, նրա հետ կիսուս է նրա նույն էությունը, այնպես էլ Քրիստոսը նույն ձևով իր բնությունը ստացել է Մարիամից<sup>59</sup>:

### Мари Мамян Армянское “Евангелие детства”

По словам Армянского летописца Самуэла Анеци (около 1179), в 591 году в Армению прибыло несколько миссионеров-несториан, которые привезли с собой апокрифические книги. Со временем эти миссионеры были выселены, тем не менее, некоторые из их книг были переведены на армянский язык. Самуэл представляет список этих апокрифических сочинений, но в настоящее время только два из них можно найти в армянских библиографических списках. Один из сохранившихся апокрифов – так называемое “Евангелие Детства”, представляющее большой интерес. Этот апокриф упоминает историк тринадцатого века Мхитар Айриванеци, который считается составителем списка неканонических писаний. Он встречается и в других списках апокрифов, которые образуют главный источник знаний о потерянных произведениях.

“Евангелие Детства” впоследствии было переработано армянскими редакторами и, несмотря на то что считалось еретическим, было очень популярно среди армян и на протяжении веков продолжало копироваться, никогда не теряя влияния на средневековую культуру.

### Mari Mamyan The Armenian “Gospel of the Infancy”

According to Armenian chronicler Samuel of Ani (ca. 1179), some Nestorian missionaries came to Armenia in 591 and brought with them apocryphal books. These missionaries were eventually evicted, but some of their books managed to be translated into Armenian. Samuel of Ani gives the list of these apocryphal writings but nowadays only two of

<sup>59</sup> **И. Дорфман-Лазарев**, “Возвращение в рождественскую пещеру: Память первозданного человечества в армянском Писании о детстве Господнеми в родственных источниках,” *Miscellanea Orientalia Christiana, Восточнохристианское разнообразие*, редакторы **Н. Селезнев, Ю. Аржанов**, Москва, 2014, сс. 160-161. Պարականն գրականության մեջ բացի Ադամ-Քրիստոս հարաբերակցությունից, ակնառու է նաև եվա-Մարիամ խորհրդանշական հարաբերակցությունը, տե՛ս **Հ. Քյուսեյան**, *Դրվագներ հայ միջնադարյան արվեստի աստվածաբանության*, Ս. Էջմիածին, 1995, էջ 12. Մահ Ադամյալ:

these books are to be found in Armenian bibliography. One of the preserved apocrypha is so-called “The Gospel of the Infancy”, which is of great interest at the present case. This apocryphon was mentioned by the thirteenth-century historian Mekhit'ar of Ayrivank' who is supposed to be the compiler of a list of apocryphal writings. It also occurs in other lists of apocrypha, which form the main source of knowledge about the lost writings.

The “Gospel of the Infancy” was later reworked by Armenian editors and in spite of being considered as heretical, it was very popular among Armenians and had been copied for centuries never losing its influence on medieval culture.

# ԳՐԱԿԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

## ԱՐԱՄ ԹՈՓՉՅԱՆ

### ՄՏՔԻ ԵՎ ԱԶՔԻ ԿՈՒՐՈՒԹՅՈՒՆՆ ՈՒԻԼՅԱՄ ՇԵՔՍՊԻՐԻ «ԼԻՐ ԱՐՔԱ»-ՈՒՄ. ԷԳԻՊՈՒՍ, ԼԻՐ ՈՒ ԳԼՈՍԹԵՐ<sup>1</sup>

Կուրուժյունը, բառիս ուղիղ և փոխաբերական իմաստներով, Լիր արքայի ողբերգական պատմության գլխավոր շարժառիթներից ու հասկացություններից մեկն է: «Ինչպես որ առաջին տեսարանում Լիրի արարքների փոխաբերական խենթությունն այնուհետև վերածվում է փաստացի խենթության, և դրա շնորհիվ նա ձեռք է բերում իմաստություն, այնպես էլ Գլոսթերի կուրուժյունն իր որդիների կերպարների ճշմարիտ էության հանդեպ վերածվում է իսկական կուրուժյան, որը նրան թույլ է տալիս զգալով տեսնել, թե ինչ է այս աշխարհը»<sup>2</sup> (հմմտ. IV.6.146. «Տեսնում եմ զգալով»): Առաջին տեսարանում Լիրը կույր է մտոք, և դա ավելի շուտ ոչ թե օբյեկտիվ, այլ սուբյեկտիվ ինքնակամ ու ծայրահեղորեն համառ կուրուժյուն է: Նա ոչ թե կատարելապես գուրկ է իրեն շրջապատող մարդկանց վարմունքի իրական դրդապատճառներն ընկալելու կարողությունից, այլ պարզապես չի ուզում տեսնել ակնհայտը՝ իր ան-

<sup>1</sup> Սա հատված է հետևյալ գրքից. **Ուիլիամ Շեքսպիր**, *Լիր արքա*, անգլերենից թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները **Արամ Թոփչյանի**, Եր., «Զանգակ», 2015:

<sup>2</sup> **Kiernan Ryan**, 'Introduction' in *King Lear*, edited with a commentary by George Hunter, introduced by Kiernan Ryan, Penguin Shakespeare, 2005 (first published 1972), Kindle Edition, loc. 608–610. այս և մյուս անգլերեն հատվածների թարգմանությունը մերն է:

խոսափելի հետևանքներով<sup>3</sup>: Մա արքայական կամակորուլթյուն է, միապետի մեքենայական վարմունք. նա սովոր է, որ իր բոլոր ասածներն ու արածները տեղին են և անառարկելի: Ուստի զուր է Քենթը փորձում նրա հայացքը ճիշտ կողմ դարձնել («Լավ նայիր, Կիր, թո՛ղ դեռ մնամ, / Որ աչքերդ հենց ինձ հառես» [I.1.159–160]), քանզի մտքի կուրուլթյունն այս պահին անկասելի է: Ակամա հիշում ենք Եղիշե պատմիչին. «Լա է կոյր աչօք, քան կոյր մտօք», և այս թևավոր խոսքը՝ իմաստային այլ տարբերակով ու ձևակերպմամբ, հնչելու է նաև Գլոսթերի բերանից.

Տեսնում էի, բայց վայր ընկա. հաճախ, երբ մենք  
Հնար ունենմ, ձախողում ենմ, իսկ արատը  
Դառնում է մեր աչակիցը:

(IV.1.20-22)

Ուշագրավ է, որ «կոյր մտօք» նախկինում հիմարուլթյուն գործած, բայց այնուհետև ֆիզիկական կուրուլթյան շնորհիվ ուղեղով ավելի լավ «տեսնող» կոմսն ունի իր հռչակավոր նախատիպը հին հունական դրամայում: Թեքեի արքա էդիպուսը, որն իր կյանքի ճակատագրական պահերին՝ հորը սպանելիս ու մոր հետ ամուսնանալիս, տուժել է անգիտուլթյունից և չի տեսել, երբ աչքերը տեղն էին, կուրանալուց հետո հանկարծ դառնում է տեսնող ու իր մտքի «աչօք» գուշակում ապագան (այդպիսին է նա Սոփոկլեսի «էդիպուսը Կոլոնոսում» ողբերգուլթյան մեջ):

Առավել ևս հետաքրքիր է էդիպուսի ու Կիրի նմանուլթյունը: Երկուսն էլ զրկվում են թագավորական գահից և դառնում դժբախտ աստանդական, առաջինը՝ անգիտաբար գործած մեղքերի, երկրորդը՝ իր փառամոլ ու քմահաճ բնավորուլթյան և մտքի կուրուլթյան հետևանքով: էդիպուսին հայրենի քաղաքից վտարում են (կամ նրա աքսորին չեն ընդդիմանում) իշխանատենչ որդիները, իսկ Կիրին իրենց տներից դուրս են անում բիրտ ու երախտամոռ դուստրերը: Այսինքն՝ Շեքսպիրի այս ցնցող ողբերգուլթյան հավերժական թեմաների ու մոտիվների ակունքները կարելի է գտնել արդեն անտիկ աշխարհում:

Դա մեզ հուշում է դիմել Հին Հունաստանի հետ նաև մեկ այլ զուգահեռի: Մ.թ.ա. V դարի հույն փիլիսոփա Պրոտագորասն ասում էր. πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος («Ամեն ինչի չափը մարդն է»)<sup>4</sup>, և եթե նման մոտեցումը նրա օրոք դեռևս շատ կենսունակ չէր ու հաճախ հարուցում էր աստվածավախ ժամանակակիցների առարկուլթյունը, ապա Վերածննդի ժամանակաշրջանում այն լայն տարածում էր ստացել<sup>5</sup>: Այստեղից էլ՝ հին հունական թա-

<sup>3</sup> Հմմտ. *The Tragedy of King Lear*, ed. **Jay L. Halio** (The New Cambridge Shakespeare), Cambridge: Cambridge University Press, 2007 (first published 1992), p. 14:

<sup>4</sup> Տե՛ս, օրինակ, Պլատոնի «Թետետոս» տրամախոսության մեջ (152a):

<sup>5</sup> Հմմտ. *The Tragedy of King Lear*, ed. **Jay L. Halio**, p. 14:

տերգություն և Շեքսպիրի երկերի միջև մի էական տարբերություն. եթե վերջինիս հերոսների գործողությունները սովորաբար թելադրված են իրենց իսկ՝ «մարդ-չափանիշների» կամքով (բացառություններից է, թերևս, Ուրվականի միջամտությունը Համլետի կյանքին), ապա Էդիպուսի աղետալի վարժունքը և նրա ընտանիքի բնաջնջումը նախասահմանված են ի վերուստ: Այս տոհմի շառավիղների վրա ներգործում է մարդկային միկրոկոսմոսից դուրս գտնվող մի աշխարհակարգ՝ անդիմադրելի ուժով ուղղորդելով նրանց այնտեղ, ուր չպետք է լինեին, և ստիպելով անել այն, ինչ չպետք է անեին: Եվ հենց նույն ուժն է, որ, Էդիպուսի հանդեպ չգիտես ինչու գործած դաժանություններից հետո, ի վերջո որոշում է նրան դարձնել պաշտամունքային հերոս ու նրա գերեզմանն օժտել գերբնական գորություն (ըստ «Էդիպուսը Կոլոնոսում» ողբերգության): Հույներն այն կոչում էին տարբեր անուններով ԽՅՊ, ԽՕԻՐԱ («ճակատագիր», «վիճակ», «օրհաս») կամ ἄνῳγκη («անհրաժեշտը»): Այն առկա էր բոլոր մարդկանց կյանքում, բայց առանձին գործերում (օրինակ՝ Սոփոկլեսի «Անտիգոնե»-ում կամ Եվրիպիդեսի «Մեդեա»-ում) դարձել է երկրորդական ու համարյա աննկատ՝ ասպարեզը թողնելով հակամարտող կողմերի ազատ կամքին և այդ երկերը մոտեցնելով ապագային՝ շեքսպիրյան ողբերգությանը:

Կուրուլթյան մոտիվը, այսպիսով, ծնվելով անտիկ աշխարհում և կերպավորվելով, հատկապես, մեծ ողբերգակ Սոփոկլեսի երկերում, հասել է Շեքսպիրին և ձեռք բերել այլ իմաստավորում: Էդիպուսի մտավոր կուրուլթյունը, երբ նա սպանում է հորը և ամուսնանում մոր հետ, ոչ թե կամավոր է, այլ ճակատագրով նախասահմանված: Իր ակամա հանցանքների բացահայտումից հետո նա իրեն կուրացնում է կամովին, խելահեղ մոլուցքի ժամանակ, բայց հետո, դարձյալ գերբնական ներգործությամբ, դառնում է իմաստուն գուշակ: Կիրի մտավոր կուրուլթյունը, ընդհակառակը, ինքնակամ է և հասցնում է նրա բանականության իսպառ կորստյան: Խելագարության բովով անցնելով, սակայն, ծերունազարդ արքան կյանքի վերջում, ինչպես արտաքին հանգամանքների, այնպես էլ իր հոգում ու մտածելակերպում տեղի ունեցած փոփոխությունների ճանապարհով, ձեռք է բերում այն իմաստությունը, որը, ի տարբերություն իր խելքի շնորհիվ թեբեացիներին Մֆինքսից փրկած Էդիպուսի, երբեք չէր ունեցել ու չէր փնտրել: Գլոսթերը նույնպես ցուցաբերում է մտքի կուրուլթյուն՝ մասամբ ինքնակամորեն, մասամբ էլ արտաքին ազդեցության հետևանքով (քանզի նա խաղալիք է դառնում Էդմունդի ձեռքին), և արդյունքում իսկապես զրկվում է աչքերից: Կուրանալով Գլոսթերը սկսում է հստակորեն տեսնել մտովի, այսինքն, ինչպես Էդիպուսի պարագայում, անագորույն մարմնական ցավի ու խեղման շնորհիվ ի հայտ է գալիս մտքի նոր ունակություն, բայց այն տարբերությամբ, որ Էդիպուսի կուրանալն իր իսկ ձեռքի գործն է, իսկ Գլոսթերինը՝ ուրիշի:

Ասեւ է թե՛ երեք դեպքում էլ արգասիքն իմաստությունն է (էդիպուսի պատմության մեջ՝ մարգարեական գերիմաստությունը)՝ իբրև խիստ ցավազին, տառապալից ձեռքբերում, իսկ կուրությունից դեպի իմաստություն նման շարաքաստիկ ճանապարհը ոչ այլ ինչ է, քան ողբերգություն:

**Արամ Թոփչյան**

**Слепота разума и глаз в *Короле Лире* Вильяма Шекспира: Эдип, Лир и Глоустер**

“Лучше быть слепым глазами, чем слепым разумом” – это известное изречение Египше, которое встречается также в других источниках, идеально подходит к драматичной истории короля Лира и графа Глоустера, знемнитым аналогом которых в античной литературе является Эдип. В статье рассматриваются интересные параллели между этими тремя трагическими персонажами.

**Aram Topchyan**

**The Blindness of Mind and Eyes in William Shakespeare’s *King Lear*: Oedipus, Lear and Gloucester**

“It is better to be blind in the eye than blind in the mind”: this famous saying of Yeghishe, found in other old sources as well, perfectly fits the dramatic story of King Lear and the Earl of Gloucester who in their turn have a well-known counterpart in Classical Greek literature, namely Oedipus. The article discusses the interesting parallel between these three tragic characters.

## Ա.Ա. ԽԱՌԱՏՅԱՆ

### ՊԱՏՈՒՄԻ ԿԵՐՊԸ ՀՈՎՀԱՆ ՄԱՄԻԿՈՆՅԱՆԻ «ՏԱՐՈՆԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ» ԵՐԿՈՒՄ

Հայտնի է, որ հայ միջնադարյան մատենագրությունը հետաքրքրություն է ներկայացնում տարբեր գիտություններով զբաղվող մասնագետների համար՝ պատմագիտության, գրականագիտության, աստվածաբանության, փիլիսոփայության և այլն: Այն երկերը, որոնք հավասարապես քննում է և՛ բանասիրությունը, և՛ պատմագիտությունը, այնուամենայնիվ համարվում են պատմական երկեր (Մովսես Խորենացու, Փավստոս Բուզանդի, Ագաթանգեղոսի, Եղիշեի, Փարպեցու և այլն): Մեր քննությունն այս հոդվածում ընդգրկելու է գրականություն և պատմություն միջգիտակարգերի կապի շրջանակները՝ Հովհան Մամիկոնյանի հեղինակին վերագրված «Տարոնի պատմություն» երկի առիթով: Քանի որ շատ վիճահարույց է այս գործի «պատմություն» բնորոշումը, ապա մենք այն այսուհետ կկոչենք տեքստ կամ երկ:

Հովհան Մամիկոնյանի անունով հայտնի այս երկի շուրջ բազմաթիվ ուսումնասիրություններ են գրվել: Կան հետազոտողներ, որոնք այն դիտարկել են որպես պատմություն, և գտնելով, որ այն չի համապատասխանում պատմագրության ոճին, հիմնվելով պատմական սխալների ու աղավաղումների առկայության վրա՝ այն բնորոշել են կեղծ պատմություն, ոմանք անգամ բացասական վերաբերմունք են ձևավորել հեղինակի նկատմամբ՝ որպես պատմության զեղծարարի<sup>1</sup>: Առաջին հետազոտողը, ով այս գործը բնորոշեց որպես վիպասանք, Մ. Աբեղյանն էր. «Պարսից պատերազմ» վիպասանքի մեջ նա գետեղել է նաև Հովհան Մամիկոնյանի գրվածքը: Աբեղյանը չէր հավատում այս գործի պատմականությանը. «Հովհան Մամիկոնյանի և ասորի Զենոբ Գլակի «Տարոնյ պատմություն» մի կեղծիք է, և երկուսն ևս մի կեղծիք միևնույն հեղինակի, որ

<sup>1</sup> Այս մասին Մ. Զամչյանը գրում է հետևյալը «Այլ գիտելի է, զի յայսմ պատմագրութեան սորա գտանին և յաւելումս ինչ տարադէպ բանից՝ ըստ հինգ գլխոց: Մի՛ ըստ ժամանակին. որով հարիւրամեայ գործք և ընթացք կենաց ՚ի սակաւ ամս պատմին վնարեալ և կամ ըստ հակառակն՝ սակաւամեայ գործողութիւնք յերկար ամս ձգին: Երկրորդ՝ ըստ անձանց. որով մի ընդ միւսոյն շփոթելով՝ խառնիխառն դնին: Երրորդ՝ ըստ ինքնանման անուանակոչութեան տեղեաց, որով յինչ և իցէ գործոյ՝ անուն ընծայի տեղոյ: Չորրորդ՝ ըստ եղանակի պատմելոյ որով իբր առասպելք առաջի դնին նաև այն գործք՝ զորս գիտեմք այլուստ ստուգիւ եղեալ: Հինգերորդ՝ ըստ սուտ յաւելումոց որով մուծեալ են յայն գիրք այնպիսի պատմութիւնք՝ որք ընդդէմ էլանեն բանից հարազատ իւրումն հեղինակի, և խոստման յիշատակարանի նորայ և պատմին այնպիսի գործք՝ որք յետոյ են քան զնա» (տե՛ս Մ. Զամչյանց, *Հայոց պատմություն*, Բ հ., Եր., 1984, էջ 545):

իրեն կոչում է Հովհաննես Մամիկոնյան եպիսկոպոս: ... Ինչ է Հովհ. Մամիկոնյանի գիրքը, «Պատմութիւն Տարօնոյ»: Շատ պարզ կերպով ժողովրդական գրույցների մի ժողովածու, որ իրական պատմության հետ գործ չունի, և ընդհակառակն՝ ունի ժողովրդական գրույցների ամենայն հատկություն: Միամիտ ընթերցողն էլ դժվար թե հավատա այդ պատմվածքների եղելությունը»<sup>2</sup>: Վկակոչելով Գր. Խալաթյանին<sup>3</sup> Աբեղյանը ավելացրել է նաև, որ պատմական արժեքից զուրկ է նաև Զենոբ Գլակի հատվածը:

XX դարի 70-ական թթ. Ղ. Այվազյանն իր մենագրությամբ հերքեց հայագիտության մեջ արմատավորված կեղծ պատմություն լինելու տեսակետը և հակաթեզի միջոցով փորձեց հաստատել, որ այն պատմություն է. “*есть подлинное произведение исторического жанра, относящееся в первом разделе – к началу IV в., во втором разделе – к концу VI – первой половине VII в.*”<sup>4</sup>: Սակայն նրա բերած փաստարկներն էլ իրենց հերթին հերքել է Լևոն Տեր-Պետրոսյանը՝ եզրակացնելով, որ դրանք անհիմն են, և որ այդ երկը IV և VII դարերի պատմություն դիտելու հեղինակի փորձը ձախողված է<sup>5</sup>: Երկի անգլերեն թարգմանության առաջաբանում Լևոն Ավդոյանը առավել շեշտում է պատմողական ոճը, այլ ոչ թե պատմական փաստացիությունը, այսինքն՝ դեպքերի ու իրադարձությունների օրինաչափ լինելը: Ավդոյանը նախ երկը համարում է արկածային բնույթի գործ, ապա քննելով երկի կրոնական, քաղաքական պատմությունը և այլ հարցեր՝ հանգում այն մտքին, որ ի վերջո Հովհան Մամիկոնյանը (Pseudo-Yovhannes՝ Կեղծ-Հովհաննեսը) կամ փաստեր չի բերում կամ, եթե բերում է, ապա դրանք վերցված են այլ հեղինակներից<sup>6</sup>:

Երկի պատմություն լինելը հերքված է նաև Ս. Հարությունյանի ուսումնասիրության մեջ<sup>7</sup>, որտեղ դեպքերն ու դեմքերը ներկայացված են որպես առասպելական իրողություններ և մեկնաբանված ըստ այդմ:

Եթե Հովհան Մամիկոնյանի երկը պատմություն չէ կամ կեղծ պատմություն է, որի մեջ հիմքը առասպելաստեղծումն է և նաև խաղը (տերմինը Հեյզինգայինն է, ըստ որի մարդկային միտքը միշտ միտված է խաղի, և խաղը

<sup>2</sup> Մ. Աբեղյան, *Երկեր*, Ա. հատոր, Եր., 1966, էջ 188:

<sup>3</sup> Նույն տեղում:

<sup>4</sup> К. В. Айвазян, “История Тарона” и армянская литература IV-VII веков, Ер., 1976, с. 386.

<sup>5</sup> Տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյան, ««Տարոնի պատմության» թվագրման հարցի շուրջը. Ղ. Վ. Այվազյանի գրքի առիթով», *Բանբեր Երևանի համալսարանի*, Եր., 1977, թիվ 3, էջ 159:

<sup>6</sup> Այս մասին տե՛ս Pseudo-Yovhannes Mamikonean, *The History of Taron: Historical Investigation, Critical Translation, and Historical and Textual Commentaries* by Levon Avdoyan, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1993, p. 27-29:

<sup>7</sup> Տե՛ս Ս. Հարությունյան, *Հայ առասպելաբանություն*, Բեյրութ, 2000:



մշակութաստեղծ գործոնն է<sup>8</sup>) պատմական փաստերի հետ, ապա գործ ունենք մտածողության այլ գեղարվեստական ձևի հետ: Եվ, կարծում ենք, պետք է այն դիտարկել ոչ թե պատմության տեսանկյունից և հերքել նրա պատմական ճշմարտացիությունը, այլ որպես գեղարվեստական մտածողության կարևոր արգասիք, VII դարի գրական մտածողության ամենաարժեքավոր կոթողներից մեկը:

Քանի որ այս երկը որպես պատմություն հավատ չի ներշնչում, ապա հարց է ծագում ի՞նչ տեքստ է մեր առջև:

XX դարի գրականության տեսաբաններից և միջնադարագետներից մեկը՝ Ումբերտո Էկոն, նշում է, որ ըստ Տ. Ա. վան Դեյկի՝ կա պատումի երկու տեսակ՝ բնական և արհեստական<sup>9</sup>: Բնական տեքստում հեղինակի խոսքը հավաստի է, հերոսները՝ իրական ու որևէ ժամանակի պատկանող, սակայն արհեստական պատումի տեքստում հեղինակի խոսքին հավատ չի ընծայվում, իսկ հերոսները ժամանակից դուրս են: Այլ կերպ ասած՝ խոսքը ռեալ ժամանակում տեղի ունեցած փաստի և «ոչ փաստի» մասին է: Մի դեպքում գործ ունենք պատմական իրողության հետ, մյուս դեպքում՝ գրական: Եթե առաջնորդվենք այս մոտեցումներով, ապա «Տարոնի պատմություն» երկը հենց արհեստական պատում է, այսինքն՝ հորինվածք, որի հիմքում ընկած է նախորդ պատմիչների ու Աստվածաշնչի տեքստն ու քրիստոնեական առասպելաբանությունը՝ որպես ինտերտեքստ: Եվ սա այն հիմնական ատաղձն է, որը տեքստին տալիս է գեղարվեստական արժեք: «Տարոնի պատմություն» երկը օժտված է առասպելական, գեղարվեստական տեքստերին բնորոշ բոլոր հատկանիշներով:

«Տարոնի պատմության» առասպելականության ամենակարևոր հատկանիշը արարչագործական առասպելների տարրերի առկայությունն է, որոնցով կառուցված է տեքստը: Ամբողջ պատումը աշխարհաստեղծ առասպելների կառուցվածքային մասնահատկություններն ու ձևաբանական մոդելն ունի և իր ձևակառուցվածքային առանձնահատկություններով էլ համապատասխանում է աստվածաշնչյան միջնադարյան առասպելաբանությանը:

Ինչպես հայտնի է, Հայաստանում քրիստոնեության ընդունման պատմության առաջին գրի առնողը Ագաթանգեղոսն է. նրա ներկում պահպանվել է Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը, ըստ որի կառուցվել է էջմիածնի տաճարը: Այս առասպելական մոդելը կիրառել են միջնադարի մի շարք պատմիչներ: Հովհան Մամիկոնյանի և Մովսես Կաղանկատվացու երկերում, որոնցից յուրաքանչյուրը ներկայացնում է քրիստոնեական կրոնի տեղայնացման, նրա հիմնման և սվյալ

<sup>8</sup> **Й. Хейзинга**, *Ното Ludens; Статьи по истории культуры*, перевод, составление и вступительная статья **Д. В. Сильвестрова**; комментарии **Д. Э. Харитоновича**, Москва: Прогресс-Традиция, 1997.

<sup>9</sup> **У. Эко**, *Роль читателя, Исследования по семиотике текста*, Санкт-Петербург: Symposium, Москва: Издательство РГГУ, 2007, с. 26.

վայրերում արարչագործության կամ այս դեպքում՝ միջնաշխարհի<sup>10</sup> արարման ողջ ընթացքը, այդ մոդելը հիմնականն է:

Այսպես, տիեզերաստեղծ աշխարհընկալումը կարևոր տեղ ունի առասպելաբանական ալմոդեմիստիկոսի կողքին, քանի որ նկարագրում է տիեզերքի տարածաժամանակային պարամետրերը, այսինքն՝ այն պայմանները, որի մեջ գոյավորվում է կյանքը: Այդ համատեքստում քննենք Տարոնի՝ որպես կրոնական տարածքի ստեղծման բոլոր մանրամասները: «Զի է աստ՝ յերկրիս Հայոց, ի շորրորդ բաժնի Հայոց եւ յերրորդ Հայոց աւարտին, ի լերինն, որ բնակութիւն նորա կոչի Տորոս եւ հատեալ անցանէ մինչեւ ի դուռն Պալհաւայ Պարսից, եւ առ սովաւ բնակի երկիրս Մամիկոնէից, բազում վայելուչ տեղաւք եւ առատատունկ պիտոյից, որ եւ աստ իսկ որջացեալ էր մահ յերկուս տեղիս: Եւ այնչափ որջացեալ էր ի միում վայրի, մինչ զի Սրբոյ Հոգւոյն յայտնեալ լինի: Եւ նա է դուռն դժոխոց, զոր Իննականեան կոչեն տեղւոյն Հնդիկք եւ Պարսիկք, որով պանծան յոյժ բնակիչք տեղւոյն Գիսանեայ կոոցն եւ նորին եղբաւրն Գեմետրեայ»<sup>11</sup>: Հեղինակը շրջագծում է այն տարածքը, որի մասին պատրաստվում է պատմել, կոնկրետացնում վայրը, որտեղ հաստատվում է նոր կրոնը՝ քրիստոնեությունը, և ամբողջ պատումը ընթանում է այդ տարածքը որպես սրբազան վայր ներկայացնելու և այս կամ այն մանրապատումներով (վանքի հիմնադրում, խաչի կանգնեցում և այլն) սրբազան լինելը փաստելով: Տարոնը (Իննականյանը) պատումի մեջ դառնում է էթնիկ միկրոաշխարհի սրբազան կենտրոն (ինչպես Ագաթանգեղոսի երկում էջմիածինը<sup>12</sup>): Միկրոաշխարհի (միկրոկոսմոսի) հիմնադրումը ուղեկցվում է պատերազմով, որն ընդունված է անվանել «քրմական պատերազմ»՝ իր բոլոր առասպելական հատկանիշներով հանդերձ<sup>13</sup>: Ամբողջ մարտը ներկայացվում է որպես քրիստոնյաների ու դևերի հակամարտություն: Այս պատումի հիմքում իրոք պատմական իրադարձություն կա՝ քրմերի դեմ

<sup>10</sup> «Միջնաշխարհը» (МЕЗОКОСМ) ևս տեղավորվում է տիեզերաստեղծ միֆերի համակարգում. «Սոցիալականի ոլորտը, մարդկային հասարակության գործունեության կառուցվածքն ու մեխանիզմը («մետոկոսմոսը») նույնպես որոշվում են միֆապոետիկական տեսանկյունից տիեզերաբանական սկզբունքներով ու անալոգիաներով, որոնք փաստացիորեն հանդիսանում են սոցիոմի ներքին բնութագիր, այն դեպքում, երբ մարդու կյանքի շտեղծկացված (профанический) մակարդակը չի մտնում առասպելաստեղծ գիտակցության բարձրագույն արժեքների մեջ: Միայն սրբազնացած աշխարհում գոյություն ունեն և հայտնի են նրա կազմակերպման օրենքները, տարածության և ժամանակի կառուցվածքը: Նրանից դուրս՝ ֆաուս է, պատահականի թագավորություն» (*Мифы народов мира*, т. 2, с. 6):

<sup>11</sup> **Յովհան Մամիկոնեան**, *Պատմութիւն Տարաւնոյ*. - Մատենագիրք հայոց, հ. Ե, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 983-984 (մեր հետագա շարադրանքում մեջբերումներն այս գրքից ենք անելու):

<sup>12</sup> Ագաթանգեղոսի երկի մեջ ամենայն մանրամասնությամբ պատմվում է, թե ինչպես կործանվեցին մենյանները և դրանց տեղում եկեղեցիներ հիմնադրվեցին (**Ագաթանգեղոս**, 809, 813-814):

<sup>13</sup> Տե՛ս Ս. **Հարությունյան**, *Հայ առասպելաբանություն*, էջ 131-137:

պայքարը, սակայն կա և առասպելականը, որ կոսմոգենիկ միֆերի մասնահատկությունն է՝ տիեզերքի կառուցման համար տիտանների դեմ պայքարի մոդելի կիրառումը. «Իսկ զաւրացն ի մէջ առեալ զքորմսն՝ սպանին արս Զ. եւ ապա կործանեցին զդուրս մահուն: Իսկ դեւքն ձայն բարձեալ՝ ասէին. «Թէպէտ եւ դուք զմեզ աստի հալածէք, բայց որք աստ կամին բնակիլ, եւ նոցա մի՛ լիցի հանգիստ»: Բայց չէ՞ հաւատալի. զոր արինակ ընդ դրունս քաղաքի զաւրք բազում մտանեն. նոյնպէս եւ այս տեղիս դուռն էր դիւաց: Զի այնչափ էին դեւքն, ուր էր Գիսանէ կուռքն, որպէս ի սանդարամետս անդնդոց: Եւ իբրեւ կործանեցին զաւրքն զկուռան, սկսաւ սուրբն Գրիգոր հիմն արկանել եկեղեցւոյ» (էջ 1020):

Դժվար չէ նկատել այս հատվածում կապն Աստվածաշնչի հետ, որտեղ շարադրված են կռապաշտությունների դեմ պայքարի կանոնները, որոնցով պետք է առաջնորդվեն հավատացյալները. «Եւ այս են հրամանք և դատաստանք՝ զոր զգուշանայցէք առնել յերկրին զոր Տեր Աստուած հարցն ձերոց տալոց է ձեզ ի ժառանգութիւն. զամենայն աւուրս՝ զորս կեցէք դուք ի վերայ երկրի: Կորուսանելով կորուսչիք զամենայն տեղիսն՝ յորս պաշտեցին ի նոսա ամենայն ազգքն զդիս իւրեանց, յորս դուք ժառանգիցէք զնոսա ի վերայ լերանց բարձանց, և ի վերայ բլրոց, և ի ներքոյ վարսաւոր ծառոց: Եվ կործանեսչիք զբազինս նոցա. և փշրեսչիք զարձանս նոցա, և կոտորեսչիք զանտառս նոցա, և զգորշեալս դից նոցա այրեսչիք հրով: Եւ կորուսչիք զանունս նոցա ի տեղուոջէն յայնմանէ: և մի առնիցէք նոյնպէս Տեառն Աստուծոյ ձերում» (Բ Օրին. ԺԲ 1-3): Մրան հաշորդում է պատվերը՝ անմիջապես գտնել այն վայրը, որը հարմար է Աստծո բնակության համար, և հաստատվել այնտեղ (Բ Օրին. ԺԲ 10): Սա այն նախատեքստն է, որի հիման վրա Հովհան Մամիկոնյանը վերածկում է երկում նոր տարածքի (միկրոաշխարհի) կառուցման նախապայմանները՝ բոլոր եկեղեցիների կամ սրբատեղիների կառուցման համար հերոսները ստանում են աստվածային ցուցումներ՝ տեսիլքի ձևով:

Առասպելականին է միտում նաև այն, որ Հովհանը գրքի երկու հատվածները «պատերազմ» է բնորոշում և հայտարարում, որ այդ պատերազմում անպայման պետք է հաղթեն հանուն կրոնի և «նոր աշխարհի» («միկրոաշխարհի») ստեղծման: Հովհանի պատերազմը համարվել է նոր աշխարհի ստեղծմանը նախորդած պարտադիր ավերումին (տիեզերական աղետին, օրինակ՝ ջրհեղեղին, կամ աստվածաշնչյան քրմական պատերազմներին): Այստեղ պատերազմն ընկնում է նախկին «քառսի» (կռապաշտության) և ներկայի կրոնի արանքում որպես քառսից աշխարհի արարման նախապայման: Եվ այդ պատերազմը ներկայացվում է մեծագույն հրճվանքով ու սրբազնության զգացումով (էջ 1019), քանի որ Աստվածաշնչում էլ այն խրախուսվում է:

Առասպելի՛ քառսից-աշխարհ մոդելը «փակվում» է վիշապամարտի տարրեր պարունակող պատերազմի ավարտով:

Այս առասպելությունների վերջին կարևոր մոդելը շինարարական առասպելաբա-

նությունն է, որով լի է Տարոնի պատմությունը՝ քրիստոնյա մարտիրոսների մարմնի մասերի թաղումով և դրանց վրա եկեղեցու շինարարությամբ: Որպես շինարարական առասպելական տեքստ երկում մարմնի մասունքները հանդիսանում են տվյալ տարածքում (որ նախկինի կործանումի վրա էր հիմնվում) առաջինը, նախնականը, ելակետայինը, որից գոյավորվում է նորը: Այսպես, Տարոնը քառսից (= կռապաշտությունից) հետո վերածվում է, վերաշինվում է (և որպես շինանյութ են ծառայում մարտիրոսների մարմինների մասունքները), ինչն ըստ էության տիրեզերաստեղծում է: Այդպես Տարոնում Իննականյան կոչված վայրում, որը Դեմետր և Գիսանե կուռքերի պաշտամունքի վայրն էր (կռատուն) դրանց ավերումներից հետո ամփոփվում են այդ մասունքները. «Եւ վասն զի ոչ գոյր նիւթ պատրաստ, առեալ քարինս անտաշս եւ անկազմս եւ գտեալ կիր ի տանէ կոոցն՝ սկիզբն արարին շինելոյ ի տեղին տաճարին Դեմետրեայ՝ ըստ նորին շափոյ. եւ արար անդ աւուրս երկոտասան: Եւ կամէր զնշխարս սրբոյ Կարապետին զամենայնն աստ դնել, այլ ոչ էառ հրաման ի Տեառնէ: ... Եւ այտօքիկ էին, զոր եդաք. զաջ թեկն մինչեւ ցարմունկն, եւ զձախ ձեռն թիկամբն հանդերձ, եւ զոսկր բարձուց աշակողմանն, եւ այլ մանր ոսկերս ի մարմնոյն» (էջ 1020-1021):

Մեր նյութի տեսանկյունից կարևոր է կանանց մուտքը եկեղեցի արգելող՝ Լուսավորչի հրամանը, որի առասպելական ենթատեքստը տարողունակ է (նախնական մտածողության՝ «արգելք» և «պատիժ» անխուսափելի հաջորդականությունը). «Եւ յաջմէ եկեղեցւոյն՝ զոր գրեաց սուրբն Գրիգոր ի տախտակ պղնձի եւ եղաւ ի բեմի անդ, թէ՛ «Կին ոք մի՛ իշխեսցէ մտանել ընդ դուռն եկեղեցւոյդ, զի մի՛ կոխեսցէ զպատուական նշխարսն եւ անհաշտ թշնամութիւն լիցի Աստուծոյ ընդ նոսա, որք մտանենն եւ ակն արկէն ընդ նա իսկ» (էջ 1022): Այս տողերի մեջ երկու առասպել է կողավորված. առաջինը, որ բացատրում է սուրբ Կարապետի վանք կանանց մուտքի արգելքը, կապվում է քրիստոնեական առասպելաբանությանը, ըստ որի սուրբ Կարապետի կամ Հովհաննես Մկրտչի մահվան պատճառը կին էր՝ Սալոմեն, որն իր պարով գայթակղում է Հերովդես արքային և դրա դիմաց՝ որպես պարգև, պահանջում Հովհաննես Մկրտչի գլուխը<sup>14</sup>:

Այս արգելքի հիմքում ընկած երկրորդ հնարավոր պատճառ կարող է լինել նաև այն, որ նախքան վանքի կառուցումը այդ տեղում եղել է հեթանոսական մեհյան, որտեղ գուցե կանայք մինչ ամուսնանալը իրենց կուսությունը նվիրաբերել են քրմերին<sup>15</sup>: Ինչպես հայտնի է, կանանց կուսության քրմերին նվիր-

<sup>14</sup> Այս մասին հետաքրքիր մեկնաբանություններ և նոր ժամանակների բանահյուսական նյութի հիման վրա արված համեմատություններ ունի նաև Ս. Հարությունյանը, տե՛ս Ս. Հարությունյան, նշվ. աշխ., էջ 142, ծան.:

<sup>15</sup> Այս մասին տե՛ս Հովհան Մամիկոնյան, Տարոնի պատմություն, Եր., «Նորհրդային գրող», 1989, էջ 157:

րաբերելու սովորությունը հիմնականում կապված է եղել Անահիտ աստվածուհու պաշտամունքի հետ: Քրիստոնեության ընդունումով այն ընկալեցին որպես անառակաբարո և արգելեցին: Սակայն հիշողությունը մնաց «կոլեկտիվ անգիտակցականում» մինչև վանքի գործունեության վերջին ժամանակները: Տեքստի առասպելականության շերտը ընդգծում է առասպելի հետագա ընթացքը, երբ Վարդպատրիկի կին Մարիամը, որ շատ բարեպաշտ ու աստվածավախ կին էր, փորձում է խախտել արգելքը և մտնել վանք, վանականներն ընդդիմանում են, իսկ հավատացյալ կիներ, վկայակոչելով Աստվածածնին և առաքյալների մայրերին, ներս է մտնում շարժելով վանականների զայրույթը: Եվ, ասում է պատմիչը, այն ժամանակ, երբ նա դուրս է գալիս վանքից ու ուրախանում, որ Աստված իրեն ընդունեց եկեղեցում, վանականները ծնկաչոք աղաչում են Աստծուն նրան պատժել և ցույց տալ իր զորությունը՝ ի տես և խրատ մարդկանց: Այդ ժամանակ կիներ տեսիլք է ունենում, և մի գիսավոր արյունոտ զենքով հարվածում է նրան, և նա տեղն ու տեղը հոգին ավանդում է (էջ 1049-1050): Այս հատվածից կարելի է ենթադրել, որ վանականները պատժել են սրբազան կարգը խախտող կնոջը՝ նրան սպանելով: Եվ աստվածավախ կիներ փաստորեն դառնում է առասպելական զոհ, որի զոհաբերությունը մի կողմից նրան անմահացնելուն է միտում (նրա մահվան վայրում ամուսինը կնոջը նվիրված եկեղեցի է կառուցում), մյուս կողմից էլ վկայում Հայաստանում զոհի / մարտիրոսի մարմնի կամ մարմնամասի վրա շինարարություն անելու սովորույթի մասին: Այլ կերպ ասած՝ շինարարական միջերի հիմքում միշտ ընկած է զոհաբերման ծեսը<sup>16</sup>: Ա. Ղանալանյանը հավաքագրել է նման հետաքրքիր առասպելներ, որոնք վկայում են բերդերի, կամուրջների հիմքում կենդանի կին կամ աղջիկ (երբեմն պատանի) դնելու սովորույթի մասին, որպեսզի շինության հիմքը Աստված պահի ու այն ամուր լինի<sup>17</sup>:

Հովհան Մամիկոնյանի «Տարոնի պատմության» հեղինակը հետևել է միջակայն այս մոդելին և, բացի Սուրբ Կարապետի վանքի կառուցումից, այստեղ բազմաթիվ են նման վանքերի կամ սրբատեղիների՝ զոհի մարմնի վայրում կատարվող շինարարությունների վկայությունները: Բացի այդ երկում կան Աստվածաշնչի առասպելաբանության ինտերտեքստով կառուցված բազմաթիվ այլ պատումներ, միջակայն տարաբնույթ շերտեր՝ ոչ միայն թեմատիկ սյուժետային

<sup>16</sup> Նման առաջին վանքը Գրիգոր Լուսավորչի կառուցած էջմիածինն է, որի հիմքում ընկած շինարարական միջի հետաքրքիր վերլուծությունը տես Լ. Աբրահամյան, «Զոհի մարմնից անող երկնային տաճարը. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը ազգաբանական տեսանկյունից», հետևյալ կայքում՝

<http://www.levonabrahamian.com/engine/documents/document281.pdf>

<sup>17</sup> Ա. Ղանալանյան, *Ավանդապատում*, Եր., 1969 (№ 571՝ Ախալցխայի բերդի կառուցումը, № 578՝ Բիթլիսի բերդի կառուցումը, № 581՝ Սպարկերտի բերդի կառուցումը, № 585՝ Աշտարակի կամուրջը, № 592՝ Կոթերի կամուրջը, № 593՝ Հնգակամար կամուրջ և այլն):

կառուցման առումով, այլ նաև աշխարհընկալման՝ տարբեր ինվարիանտներով, որոնք բարձրացնում են երկի գեղարվեստական արժեքը և, երբեմն ունենալով պատմական նախադեպ, հետաքրքիր կապ են ստեղծում հենց պատմության հետ:

**Ала А. Харатян**

**Манера повествования в книге “История Тарона” Ована Мамиконяна**

В статье анализируется мифическая картина создания мира и вселенной в сочинении “История Тарона” автора VII века Ована Мамиконяна. Произведение это обычно исследовалось с точки зрения соответствия историческим фактам и правдивости и считалось искажением истории. Мы же рассматриваем его как историю, представленную в виде мифических сказок и рассказов, с использованием библейских моделей, что характерно для текстов Средневековья. В “Истории Тарона” из этих моделей использованы видения, и на их основе созданы строительные мифы, в которых тот или иной религиозный деятель поставлен в ряд святых в связи с процессом христианского мироздания. Распространение христианства в провинции Тарон рассматривается как структурная и семантическая модель космогонических мифов.

**Ala A. Kharatyan**

**The Narrative Pattern in the *History of Taron* by Yovhan Mamikonean**

The article is an analysis of the mythical picture of cosmogony in the 7<sup>th</sup> century Armenian “History of Taron” by Yovhan Mamikonyan. This writing has been usually studied in respect of compliance with historical facts and veracity and regarded as misrepresentation of history. Our approach to it is as to history in the form of mythical tales and narratives, with the use of biblical models, which was characteristic of medieval texts. Parallels are drawn between the new fabulous stories about the death of the first Christian saints and martyrs and the biblical myths, representing the myths about church-building on the burial places and the remains of the first Christian victims, which are viewed as building myths. The spread of Christianity in the province of Taron is considered as the structural and semantic model of cosmogonic myths.

# Գ Ե Ղ Ա Գ Ի Տ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

## ԱՐՈՒՍՅԱԿ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ

### ՆԱԽՈՐԻՆԱԿԻ ԵՎ ԿՆՔԱԳՐՈՇՄԻ ԽՈՐՀՐԴԱՊԱՏԿԵՐԸ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԳԵՂԱԳԻՏԱԿԱՆ ՓՈՐՁԱՌՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ

Միջնադարյան մեկնողական ավանդույթի, գեղագիտական փորձառության մեջ հարատևում է նախատիպի, կնքադրոշմի, դաջվածքի թափառող խորհրդապատկերը: Սրա շուրջ հյուսվում է ճանաչողության, հայեցման, նույնացման, ստեղծագործության, առհասարակ հոգու ցանկացած գործողության ըմբռնում, որոնք բոլորն այսպիսով որպես պատկերի արթնացում-կերտում, տիպերի դրոշմում հոգու մեջ, վերապրվում են աննախադեպ խորությամբ: Սա կապվում է պլատոնյան էյդոս-նախաձևերի տեսության հետ:

#### էյդոս

էյդոսը գոյության և ճանաչողության հիմքում ընկած կարևորագույն շափանիչ է: Նյութական արարչությունից վեր, նրանից առաջ, ըստ Պլատոնի, գոյություն ունի նրա անմարմին էյդոս-նախօրինակների աշխարհը: Անտեսանելի էյդոսների կնիքները դաջվում են նախանյութի մակերեսներին՝ ստեղծելով աստվածային շափերը, ձևերն ու կերպարանքները: Այս շափերը «տպավորված» են մաթեմատիկական գիտակարգերում (մաթեմատիկա, երաժշտություն, երկրաչափություն, աստղաբաշխություն), որոնց հետագծերն ուղեկցում են դեպի աննյութ աշխարհ<sup>1</sup> (Փիլոնի մեկնություններում  $\epsilon\lambda\delta\omicron\varsigma$  եզրը հիմնականում թագմանված է «տեսիլ»<sup>2</sup>):

Դավիթ Անհաղթը նշում է անմարմին կնիքները գտնվում են իրերից առաջ Աստծո մտքում, նրանց մեջ և նրանցից հետո՝ մեր մտքում, և բերում է մա-

տանու բազմիցս հայտնվող օրինակը, որի դրոշմը կա մոմի բազմաթիվ կտորների վրա. «Եղիցի ոսկի մատանի՝ զքաջի ուրուք ունելով զտպաւորութիւն, և զսա դարձեալ ի բազում մոմս տպաւորեալ. և ոմն մի զայսոսիկ զտպաւորութիւնս տեսեալ, և յիւրում ի միտսն զամենայն տպաւորութիւնսն խորհելով. և այլն» (Դաւիթ, Ստորոգութիւնք, էջ 126-127<sup>3</sup>): Այս նախօրինակները («յարացոյցք») կան Աստծո մեջ, ինչպես զորավարի մեջ զորքի կարգը: Դրանք այսպիսով աստվածային ու նյութական անեզրությունների միջև գոյության կիզակետն են, կյանքի լարվածքը, որում ստեղծվում են վերջավոր արարչությունները, երկու աշխարհներին ներաճած միջնաշերտը, որով հոգին սահում է նյութական հոսքերից աննյութ պատկերներ ու սրանցից վերստին՝ իրենց նյութական պատճեններ<sup>4</sup>: Այս շրջապտույտում, աշխարհների սահմանների եզրերին են ընկած մարդու պարունակները: Զգայական-իմացական շերտերն իրերից վերցնում են սրանց դաշվածքները՝ առանց նյութի, որոնք իմացութեան մեջ միաձուլվում են իրենց ընդհանուր տեսակներին. «Քանզի յորժամ երևակայէ ոք զձևս ի տրամախոհութեան, զնա ինքն զձևն ըստ ինքեան տպաւորէ ի մակամտածութեան: Քանզի որպէս մոմ, առատպելով յինքեան զգիր մատանույ, զնոյն ինքն առանձին զգիրն առատպէ յինքն, և ոչ այլ ինչ նիւթ առնու ի մատանույն, ըստ նմին օրինակի և տրամախոհութիւն, երևակայելով յինքեան զձևս, ոչ ինչ առնու ի նիւթոյ, այլ զնոյն ինքն զձևս երևակայէ և տրամատպաւորէ յինքեան» (Դաւիթ, Սահմանք, էջ 87): Նյութից հանված կնքադրոշմները «տպավորվում» են, «տրամատպավորվում», «առատպվում» հոգու կամ տրամախոհութեան մեջ. այս բայերի միջոցով շեշտվում է դաշվածքի՝ անվերջ վերապատճենվելու հնարավորությունը՝ առանց փոփոխություն կրելու<sup>5</sup>: Այս տեսությունից բխում էր և զգայարանների կրող-իզական և մտքի (իրենում բնակվող անփոփոխ կաղապարներով) ներմուծող-արական բնույթը (տե՛ս Փիլոն, Լին. 3.3<sup>6</sup>): Այսպես «տպավորվել», «պատկերացնել»՝ տեսակը պատկերել բառերի նշված կիրառությունը տառացի իմաստ ունի: Կնիքի նույնությամբ բացատրվում է զգայական ընկալումների համընդհանրությունն ու համապատասխանությունը<sup>7</sup>:

Այս տեսությունից ամբողջությունը վերականգնելու համար անհրաժեշտ է անդրադառնալ Պլատոնի՝ այդ թվում և հայերեն չթարգմանված տրամախոսություններին, որի պատկերները միջնորդավորված աղբյուրներով թափանցում են հայ մեկնողական միջավայր<sup>8</sup>:

### **Նախաձևերը Պլատոնի համակարգում և դրա արտացոլումները հայ մատենագրության մեջ**

Պլատոնը «Տիմեոս» տրամախոսությունից մեջ սկզբից ևեթ գոյությունը երկփեղկում է երկու՝ կայուն նախաձևերի և նույն անունը կրող, նրան նմանակող հարահոս աշխարհների: Երկրորդն իր «մարմնում» գրոշմելով աննյութ համամասնությունները՝ անընդհատ շարժման մեջ է գտնվում, ինչ-որ տեղ առաջա-



նում ու անհետանում, անընդհատ ծնվում, բայց երբեք իրապես գոյություն չունի: Այսպես նախաձևերի հավերժական աշխարհին պատկերում-նմանակում են տիեզերքի մեջ սուրացող իրերը՝ տեսանելի աշխարհ մտնելով ու դուրս գալով որպես «նրա օրինակներով զարմանալի ու անբացատրելի ձևով հանված կնիքներ» (Plato Tim. 50 c,d): «Ծայրահեղ անորսալի», «մտածվողի մեջ տարօրինակ ձևով մասնակցող» նախանյութն ինքը երբեք չի յուրացնում ոչ մի ձև (Tim. 50 c,d), քանի որ բազմազան դաջվածքների դեպքում «ընդունողը» ֆիզուրների գծագրման հարթության պես, «ինքն իր բնությամբ պետք է օտար լինի որևէ ձևի», որպեսզի չայլայլի ու չաղավաղի իր մեջ մտնողի պատկերը (Tim. 50e, 51a): Այսպես կնիքն արտահայտում է առեղծվածային ներկայությունը անվերջ հոսունի ու հավերժ կայունի միջև. այն լավագույն օրինակը կարող է լինել «այնկողմնայինին» հաղորդ լինելու ու միաժամանակ նրա «ներկայության» ոչ սուբստանցիալ բնույթի<sup>9</sup>: Այսպես և Փիլոնը նշում է Աստված իր այս անմարմին գորությունների՝ պատկերների աշխարհի միջոցով է մասնակցում արարչության մեջ, տեղեկացնում ամենայն ինչ<sup>10</sup>:

«Թեևետոս»-ում Պլատոնը սա պատկերում է արդեն հոգու մեջ. այստեղ, ըստ նրա, կա մոմե գրատախտակ (զգայությունների ու մտքերի տակ դրված), որ մուսանների մայր հիշողության աստվածուհի Մնեմոսինեի ընծան է: Սրա վրա, ինչպես մատանու դրոշմահետքեր, դրվագում ենք այն ամենը, ինչ ուզում ենք հիշել տեսածից, լսածից, կամ մեր իսկ ստեղծածից: Քանի դեռ պահպանվում է պատկերը, հիշում ենք և գիտենք նրա մասին, իսկ երբ ջնջվում է, կամ այլևս տեղ չկա նոր դաջվածքների համար, մոռանում ենք (Plato Theaet. 191 c,d,e): Այդ պատճառով սիրտը (κείαρ) ու մոմը (κηρός) նման հնչողություն ունեն: Եթե ինչ-որ մեկի հոգում մոմը խորն է, փխրուն, ապա զգացողության միջոցով թափանցածը կտավի հեշտությամբ. նման մարդկանց մոտ առաջացող դրոշմները լինում են մաքուր, խորը և երկարակյաց: Այս մարդիկ ավելի են ենթակա ուսուցման, ունեն լավագույն հիշողություն, ճիշտ կարծիքներ. նրանց հոգու դաջվածքները հստակ են, ազատ տեղադրված և հեշտորեն տեղաբաշխվում են ըստ գոյություն ունեցողի (Plato Theaet. 194c, d): Իսկ եթե ինչ-որ մեկը «փոքրոգի» է, ապա խիտ դրվելով իրար վրա տեղի նեղության պատճառով, այդ դրոշմները դառնում են անընթեռնելի: Նման մարդիկ հակված են սխալ կարծիքների, քանի որ ինչ-որ բան տեսնելիս, լսելիս կամ մտածելիս, չեն կարողանում արագ կերպով յուրաքանչյուրին հարաբերել հոգում համապատասխանող կնիքը (Plato Theaet. 194e-195a): Մարդը դյուրըմբռնող ու տպավորվող, բայց միաժամանակ մոռացկոտ է չափից ավելի փխրուն մոմ ունենալու դեպքում, քանի որ դրոշմներն արագ լողվելով-տարածվելով, աղոտանում են. դրանք աղոտ են նաև կարծր տախտակների դեպքում՝ խորք չունենալու պատճառով: Անհարթ, քարքարոտ, հողի ու գոմաղբի հետ խառնված մոմի վրա դրոշմները ստացվում են տարտամ: Այս պատկերները Փիլոն Ալեքսան-

դրացու երկերի միջոցով («Թեետետոսը» չի թարգմանվել հայերեն) թափանցում են հայ մեկնողական միջավայր:

Ինչպես Պլատոնը խոսում է մաշված-հնացած, խորդուբորդ ու աղտոտված մոմի վրա պատկերների այլակերպվելու մասին, այնպես Փիլոնը բացատրում է քահանաների վրա դրված այրի կանանց հետ ամուսնանալու արգելքը. Անցյալի «տպավորումները» աղճատում են հոգին, խանգարում նորերի անաղարտությանը (հոգու մոմը այս դեպքում ևս բնութագրվում է որպես «խաշար»)՝ խորդուբորդ, անհարթ<sup>11</sup>: Նույն կերպ՝ աստվածային դաջվածքների հստակության համար նախորդ կնիքներից մաքրվելու անհրաժեշտությունը, Փիլոնը մեկնում է միայն քաղաքից դուրս գալուց հետո Աստծո պատվիրանները ստանալը. Ժամանակ է պետք, որ աղոտանան, «ծորեն» ու «աներևութանան» նախորդ կնիքները<sup>12</sup>: Ներսես Լամբրոնացին այս օրինակով ներկայացնում է երաժշտության մաքրագործող գորությունը. դյուրընկալելի, լսողությանը հաճելի («հեշտալուր») սաղմոսները նախ սրբում են արտաքին աշխարհի մտապատկերները՝ տարբեր վայրերից ժամանած մարդկանց մեջ տարբեր իրադրություններից մնացած կնիքները («երգեալ՝ մաքրեն ի մտաց նոցա զմարմնական տիպսն»), ապա, երգով հափշտակելով, զբաղեցնում այն աստվածայինով<sup>13</sup>: Փիլոնի մոտ արտահայտված է ճանաչողության՝ որպես վերհիշման Պլատոնի տեսությունը (ըստ վերջինիս, արտաքին ազդակներով հոգու մեջ միայն արթնացվում են իրենց նախազաղափարները. Plato Meno 81c.d). Ինչպես մոմի վրա, նշում է Փիլոնը, «զաւրութեամբ» (պոտենցիալ) կան բոլոր հնարավոր կնիքները, բայց իրապես՝ միայն նրանում տպավորվածները, այնպես մոմաձև հոգում գորությունը դրոշմված են բոլոր տիպերը, բայց տվյալ պահին այն կրում-ըմբռնում է իրենում գծվածն ու ձև առածը, մինչ վերջինս չի ջնջվում այլ՝ ավելի ուժեղ ներգործող, իր վրա քաշվող պատկերից<sup>14</sup>:

Գրիգոր Տաթևացին բազմիցս անդրադառնում է պատանի հոգուն՝ մոմի պես փխրուն զգայարանների մեջ հեշտությունը, խորը դաջվող տիպերին. «վասն է՞ր տղայն առաւել ուսանի, քան զմեծն... նախ, զի զգայարանքն նորա՝ որպէս զկակուղ մոմ, առաւել ընդունի զտիպն» (Տաթևացի, Գիրք հարցմանց, էջ 251)<sup>15</sup>: Այս անփորձ, «տպավորվող» հոգիները, ի տարբերություն ամուր զգայարաններ ունեցող մեծահասակների, ավելի են ենթակա ուսուցման. բացի այդ՝ այստեղ, ինչպես դատարկ տախտակի վրա, գիտելիքի գծագրությունները դրոշմվում են ճշգրիտ՝ չաղճատվելով արդեն եղածներից. «Արդ՝ որ մանուկ տղայն է՝ վասն կրկին պատճառի առաւել կարէ ուսանիլ: Նախզի՛ զգայարանն կակուղ է, որպէս մոմ որ զպատկերն նկարէ յինն. եւ միւսն, որ յաշխարհական հոգւոց եւ ի մեղաց պարապ է իմացմամբ. որպէս անգիր տախտակ՝ զամենայն գրեալսն դիւրաւ առնու: Իսկ ընդդէմ այսմ՝ մեծահասակն պինտ ունի զգայարանս. եւ զբազում մեղաց պատկերս յինն նկարեալ վասն որոյ մեծ կրթութեամբ ապա կարէ յառաջին վարուցն սրբել զինքն» (Տա-

թևացի, Չմեռան, էջ 158-159): Մաքուր, հստակ, առավել նուրբ հոգիներին հասանելի գիտելիքի փոխանցումը բնութագրվում է նույն գործողությունամբ. իմաստուն խոսքը հանդարտ ու նրբամիտ իր ընթացքով կակղեցնում է միտքը մոմի պես, թափանցում ու իր պատկերներն ուրվագծում այնտեղ<sup>16</sup>:

Առհասարակ մոմի հետ են նույնացվում տարտամ, առավել զգայական հոսքերին տրված պարունակները՝ միտքը, զգայարանները, սիրտը: Մրան որպես ա. կրավորական, բ. նյութեղեն, գ. պոտենցիալ իրողություն համարժեք է մտքի ու զգայությունների միջև ընկած հոգին իր նախնական «անտպավոր»՝ այս երկուսի գրոշմներից զուրկ վիճակում:

«Տղայոց միտք՝ գերք մում, կակուղ կու լինի,

Մատենհար դիր զուսումն, որ շուտով նըստի» (Երզնկացի, Ի խրատ աշխարհակա-  
նաց, էջ 60)<sup>17</sup>:

Նման ուսմունքի դեպքում ճանաչողության կարևորագույն հանգուցակետ է դառնում արտաքին ու ներքին (իրերի ու իրենց հասկացությունների) դաշ-  
վածքների **համապատասխանեցումը**. սխալ կարծիքը ձևավորվում է այն ժա-  
մանակ, երբ իրից ստացված զգայական ընկալումը դրվում է այլ՝ իրեն չհամա-  
պատասխանող դաշվածքի վրա<sup>18</sup>:

Պլատոնի «Փիլեբոսում»-ում իրերի գրոշմների, հասկացությունների բնա-  
կությունը հոգում ներկայանում է ամենապատկերավոր ու գեղեցիկ ձևով: Հո-  
գին նման է գրքի, որտեղ զգացողություններով ու նրանց հետ կապված տպա-  
վորություններով ուղղորդվող հիշողությունը գրառումներ է անում: Այստեղ  
միաժամանակ բնակվում է մեկ այլ վարպետ՝ գեղանկարիչ, որ գրիչի պես գծա-  
գրում է անվանվածի պատկերները, երբ ինչ-որ մեկը, անջատվելով տեսողու-  
թյունից կամ այլ զգայարաններից, ինքն իր մեջ հայտնում է այն բանի կերպա-  
րը, ինչի մասին այդ պահին խոսվում է, կամ ինչը թվում է (*Plato Phil. 38  
a, b*): Մարդու մեջ բնակվող գրառողին ու պատկերողին գատում է նաև Գրի-  
գոր Նյուսացին մարդ-քաղաքի մեկնության մեջ<sup>19</sup>: Մարդը ստեղծված է ուղիղ՝  
որպես բանավոր գործիք, խոսքին ծառայելու համար: Միտքն օգտվում է այս  
գործիքից երկակի՝ հնչուն արտաբերելով և գրսից պատկերացումներ ընդու-  
նելով՝ չխառնելով այս գործողություններն իրար, որ մնում են բնությունից հաս-  
տատված իրենց սահմաններում (լսողությունը չի խոսում, և խոսքը չի լսում)  
ու չեն հագենում: Զարմանքի է արժանի ներքին այդ տարածության մեծությու-  
նը, ուր հոսում են տարատեսակ ու բազում ընկալումները, խառնվում միմյանց  
ու ներսում եղածներին և չեն միաձուլվում: Այստեղ ապրում են թափանցած  
բոլոր խոսքերի հիշողության գրառումներ կատարողները: Զարմանալի է  
նաև տեսողությունը, որով միտքը դեպի իրեն է ձգում մարմնից դուրս գտնվող  
ամեն ինչ ու անում սրա գծագրությունները: Այսպես այս հսկայական քաղաքի  
մուտքերը լցվում են եկվորներով, որ տարբեր տեղերից մտնում ու տարբեր

վայրեր են ուղևորվում՝ հրապարակ, տներ, թատրոն, փողոցներ. որոշները պարիսպներից այն կողմ միավորվում են, մյուսները, նույն մուտքից օգտվելով, բայց ոչ մի առնչություն չունենալով ու չկապվելով այս հանդիպմամբ, ներսում միանում են իրենց ազգականներին. նրանց բոլորին դատում-քննում ու տեղադրում է միտքը: Այսպես մտքի վայրերում («ըստ մտաց ընդարձակութեան») տարբեր զգայություններով մեր մեջ ամփոփվում է մեկ գիտելիք, կամ մի առարկան է բազմակի բաժանվում տարբեր զգայարանների մեջ, կամ մի զգայարանով իմացվում են իրար հետ բնությամբ կապ չունեցող տարբեր բաներ (Սիւսացի, Յաղագս կազմութեան, էջ 82-83): Այս պատկերը ներկայացված է նաև հայ միջնադարում տարածված «Վասն կազմութեան մարդոյս և որպիսութեան» գրվածքի մեջ<sup>20</sup>:

Հայ իրականության մեջ առանձնապես վառ արտահայտված են զգայարան-դոնների և «օտարական»-տպավորությունների, մտքի մեջ նրանց գրվագման տեսարանները<sup>21</sup>: Բազմաթիվ են մտքի պատկերման օրինակները: Առաքել Սյունեցին, քննելով շնչի էությունը<sup>22</sup>, նշում է երակները, երկու ծայր ունենալով, մեկով վերցնում են գույնի, ձայնի, հոտի և այլ զգայությունները, մյուսով փոխանցում այս ամենը ուղեղին. միտքն էլ առնելով, նկարում է իր մեջ իրերի նմանությունը (Առաքել, Լուծմունք, էջ 360-361)<sup>23</sup>: Փիլոնը նշում է եթե միտքը դեպի իրեն է ձգում զգայությունները, խառնելով սրանի իրեն ու գրելով սրանց մեջ, վերջիններս տեսնում, լսում, արտաբերում և զգում են բանական ձևով: Այն սակայն, ինչպես ձայնավորները, կարող է ամփոփվել իրենում ու ինքն իրենով «հնչել» ու ճանաչել իմանալի գոյերը (Փիլոն Լին. 4. 117):

Այսպես ներկայանում է հոգու կյանքը՝ պարուրված մի կողմից զգայարաններով, մյուս կողմից մտքով, որոնց ներհոսքերի ու արտահոսքերի պտույտները՝ իրենց մեջ արթնացվող կերպարների, արձագանքների ու սրանց կաղապարների բնակությունը, ծավալվում են իր շուրջ: Այս ուսմունքից բխում է երկու կարևորագույն հանգամանք. ա. ստեղծագործական էներգիայի հիմնական խտությունն ամփոփվում է նախապատկերների շերտում, մինչ իրենց իրագործումը և բ. նրա «ծանրության կենտրոնը» դառնում է ոչ թե ստեղծագործության արգասիքը, այլ ինֆինիտ այս արարման ընթացքը՝ իր բոլոր փուլերի գերզգայուն ընկալմամբ՝ որպես հավերժական ձևերի ճամփորդություն արտաքին-ներքին տարածություններում:

### **Անփոփոխ ձևերի գոյությունը ստեղծագործությունից առաջ, արարչության նախապատկերը**

Այսպես ստեղծագործության մեջ առանձնահատուկ զատվում է մի ամբողջ շերտ՝ մտահղացքների աշխարհը, և արարման հիմնական ու իրական վայրը դառնում են տեսողություն-նախիմացության այս տարածքները, որտեղ

միտքը ոգեկոչում է նախաձևերը, «տպավորում», «զարդարում» իրեն սրանցով և պահպանում սրանք ներքնատեսության պայծառ, իրական լույսի մեջ:

Աստված մինչ արարչության ծնունդը իր երևակայության մոմեղեն տախտակներին դրվագում է բոլոր արարածների գաղափարները՝ արարչության, ստեղծվելիք քաղաքի տեսիլը. «Նախ՝ զի Աստուած յառաջ ետես զարարածոց լինելութիւն, և ապա արար գործով, ըստ այնմ՝ «Թէ յառաջ, քան զլինելն աշխարհի ընտրեաց զմեզ» (Եփս. Ա. 4). «Արուեստաւոր նախ մտածէ զձև իրին, և ապա գործէ ի յենթակայան, որպէս հիւան ի փայտն» (Առաքել, Լուծմունք, էջ 592-593). «Զի զաշխարհս ցոյց եւ աւրինակ ասացին նախանկարի՝ իմն իմանալի աշխարհի, որ ի տեսութիւնն Աստուծոյ եւ զերեւելիս զայս աշխարհ ի նոյն կերպարան ձեւագրեաց» (Որոտնեցի, Հաւաքումն, էջ 227)<sup>24</sup>: Այդպես հղանում են ստեղծագործությունը ճարտարապետը, հյուանը, քանդակագործը<sup>25</sup>: Առաջացող նյութական օրինակները «այլատիպ» չեն, այլ «համատիպ» իրենց նախօրինակներին (Առաքել, Լուծմունք, էջ 209). վերջիններիս ոչինչ չի ավելացվում ու նրանցից ոչինչ չի պակասեցվում<sup>26</sup>: Եվ ինչպես ճարտարապետի մտքում ստեղծված ֆաղափի նախապատկերը (*ἀρχέτυπος*) ոչ մի այլ տեղ՝ արտափին աշխարհներում գոյություն չունի, բացի այն արարողի հոգուց, այդպես գաղափարներից հյուսված արարչությունը օթևանում է միայն աստվածային մտքի՝ Լոգոսի, «նախագաղափար տեսակի», սկզբնագույն կնիքի<sup>27</sup>, բոլոր նախաձևերի կացարանում: Ըստ Փիլոնի, արարման վեց օրերի կարգի ու ռիթմի մեջ էլ ներկայացված է անմարմին տեսակների՝ գաղափարների աշխարհի ծնունդը, որոնց կնիքներով այնուհետև ծնվում են իրենց զգալի օրինակները<sup>28</sup>: Այս մասին նշվում է և Փիլոնի երկերի հայերեն «պատճառում»՝ բոլոր էակները կան Աստծո գիտության մեջ ժամանակներից առաջ. նա միայն իրագործում է ամենը՝ ստեղծելով անմարմին տեսակները, այնուհետև, որակ հաղորդելով սրանց նյութական տեսանելի օրինակները<sup>29</sup>: Ծննդոց գրքի նույն տեղիին հղելով՝ այս մասին գրում է Ներսես Լամբրոնացին. Աստված իր մեջ, իմանալի տեսությունամբ, կերտում է արարչության վայելչությունը, կերպը, ինչպես մարդն է ստեղծում քաղաքի ձևն ու դիրքը, այնուհետև՝ իրագործում<sup>30</sup>: Մարդուն պատկանում են նմանությունների աշխարհը, կերպարանքներն ու պատկերները, իսկ Աստծուն՝ սկզբնատիպերն ու նախօրինակները<sup>31</sup>:

Եվ մարդ ու Աստված նույնանում են այս կարողությամբ՝ ներքին աշխարհներ ստեղծելով, «զգեստավորելով» միտքը նրա կերտվածքներով, այնուհետև իրենց փառքի համար սա իրագործելով. «Զոր աւրինակ դու... յորժամ քաղաք շինես, և սկսանիս ձեւել ի միաս զդիր և զչափ նորին, և զայս փառասիրութիւնս և զշինութեան ֆաղափին հնարս զձեւ և զդիր և զպէսպէս կազմուած որպէս զգեստ զգեմու միտք քո ...այսպէս և Աստուած գիտէր, Թէ ի ստեղծանել զբանաւորս զիմանալիս եւ զգալիս առաւելութիւն է փառացն իւրոց եւ մեծութիւն վայելչութեան... ի սոցանէ նախահայեցութեամբ ետես և զգեցեալ վա-

յելչացաւ նովաւ... նախ առ ինձեան կերպարանեաց, և ապա ամենագար հրամանին գործով կատարեաց» (Լամբրոնացի, Մեկնութիւն սաղմոսաց, 590բ):

Այսպես Արարիչն ու իր արարչութիւնը ամենաանքակտելի ներքին կապ են հաստատում, ուր այս երկուսի միջև ընկած չէ որևէ նյութ. սրանք սերտաճած են մեկմեկու՝ արարչութիւնը միշտ, մինչ ծնունդն էլ, Աստծո հետ է, նրա տեսողութեան մեջ: Եվ նա էլ երբեք առանձին չէ իր արարչութիւնից<sup>32</sup>, քանի որ միշտ է արարիչ, ինչպես հշուանը՝ անկախ գործ անելուց կամ շանելուց՝ հշուան, արեգակը նախքան ծագելը՝ արեգակ (Որոտնեցի, Հաւաքումն, էջ 227)<sup>33</sup>:

Այստեղ արդեն ստեղծաբանական ընկալումներում զատվում են երկու՝ մտահղացքների տեսական և ձեռակերտութեան, նյութականացման գործնական ոլորտները: Մտապատկերներով, կնիքներով «արարելու» և ձեռներով «ստեղծելու» շերտավորումը կարևորագույն գոյաբանական-գեղագիտական չափանիշ է նորպատմական համակարգում (ինչպես տեսանք, այս երկու փուլը շեշտված էր և արարման մեջ):

**Արվեստ և նյութ. մտահղացմամբ՝ ըստ նախագաղափարի, և ձեռներով արարում**

Հայ մատենագրութեան մեջ արվեստի հետ կապված բազմիցս օգտագործվում են «ձեռնաշխատ», «ձեռագործ» եզրերը՝<sup>34</sup> տարբերակվելով հայեցողութեանն ուղղված աշխարհներից: «Ձեռնաշխատութիւնը», ըստ էութեան, դառնում է արվեստի չափանիշը<sup>35</sup>, և գիտելիքներն ու արվեստները բաժանող էական պատնէշ դառնում է նյութը: Անհաղթը նշում է արվեստն ինքնին («ըստ իւրում բանին») անսխալ է, բայց ըստ ենթակայի՝ նրա «հոսանուտ», ապականացու լինելու պատճառով, թվում է սխալական (այսպես անսխալ է հշուանութիւնը, ապականելի՝ փայտը, իսկ աստղաբաշխութեան մեջ և՛ ենթական՝ աստղերը, և՛ գիտական իմացումը անսխալ են. Դաւիթ, Սահմանք, էջ 79): Արվեստն այսպես իր դաշտի մեջ ներառելով նյութը՝ վերակերտում է այն ըստ ներքին պատկերների. և ինքն էլ նյութ է իրենից վեր գիտելիքների համար, որ, չցանկանալով աղտոտվել, «շփվում» են արարչութեան հետ արվեստների միջոցով, ինչպես թագավորն է կապ պահում ամբոխի հետ իշխանների միջոցով, և Աստված է թափանցում արարչութիւնն անտեսանելի գործությամբ (Դաւիթ, Սահմանք, էջ 73): Ձեռքերը մտքի շարունակութիւնն են. ցանկացած գործողութիւն ծնունդ է առնում հոգում այն նախանկարելուց հետո. «Պարտ է գիտել, զի Բ. իրք է մարդն՝ հոգի և մարմին. հոգին բանական է, և մարմինն՝ գործնական: Զամենայն իրք հոգին մտաւքն տեսնու, զի միտքն աչք է հոգոյն, և ապա մարմինն գործէ ձեռաւք և այլ անդամաւք: Եւ որ ոչ տեսանէ մտաւքն յառաջ և ապա գործէ՛ նման է անբան անասնոյ, որ անմտաբար և առանց խորհրդոյ առնէ զամենայն» (Հովհաննէս Երզնկացի, Կրկին կանոնք, էջ 230)<sup>36</sup>: Այսպես նաև աննյութ ձայնով ու բանականությամբ ծնունդ առնող երաժշտութիւնը Երզնկա-

ցին հակադրում է ձեռքերով ստեղծվող նյութական արվեստներին. «Եւ ամենայն արուեստ, որ գործի ի ձեռաց մարդկան, նիւթ արուեստին եւ ձեւ՝ մարմին է նիւթական եւ թանձր: Իսկ երաժշտականն ի պարզ և ի մաքուր էութենէն է, այսինքն՝ յիմացականէն եւ ի լսողականէն: Եւ ներգործութիւն սորա ի հոգւոյն է» (Երզնկացի, Հաւաքումն, էջ 131)<sup>37</sup>: Երաժշտության երկշերտությունը՝ տեսական ու գործնական ոլորտները, շեշտում է «Սահմանք»-ի անանուն մեկնիչը. «Իսկ երաժշտականն՝ որ անմարմին բուն արուեստն է, այսոր նմանի, որ գործիական հաստ արուեստ ի ձեռաց՝ փող, շվի, ծնծղա, որ Բ. թաս յիրար տան» (Մեկնութիւն Սահմանաց Դաւթի, էջ 758)<sup>38</sup>: Հետագայում քրիստոնեական փորձառության մեջ առանձնահատուկ նշանակություն է ստանում «բան»-ը՝ մարդու մեջ ծնունդ առնող աննյութ, ներքին ու արտաբերվող խոսքն ու երաժշտությունը՝ որպէս նրա մեջ բարձրագույն ոգեղէն իրողություն. **ձեռքերի ու բանավոր խոսքի փոխկապակցվածությունը**, ձեռքերի արարչական նշանակությունը, սրանց շնորհիվ բանավոր խոսքի առաջացման հնարավորությունը: Օձնեցին, մեկնելով առավոտյան ժամասացությունը և այստեղ կատարվող վեց սաղմոսները համադրելով վեց զգայարանների հետ, շեշտում է «շռափողական» զգայարանին ծառայող ձեռքերի ստեղծարար նշանակությունը. լեզուն բանականության «արբանյակ» է (խոսքի առաջացման գործիք) և մտածողության սպասավոր, իսկ «արարչական» ձեռքերը՝ բանականության օգնական. «Իսկ ձեռք առ հնարագիտութիւնսն հպելով, արարչականք անուանին. բայց առաւելագոյն բանին ի պէտս օգնականութեան ներկազմեալք և յարառոցեալք: Զի զոր լեզուով ազդամամբ՝ լսելեաց մատուցանէ զբանն, զնոյն սա տարրաբար տեսանելեաց առաջի դնէ» (Աւձնեցի, էջ 20)<sup>39</sup>: Եղիշէն արարչությունը բաժանում է ձեռագործ ու անձեռագործ ոլորտների, որոնց երկուսի արարիչն էլ մեկն է. «Եւ Աստուած է արարիչ երկուցն, որ եւ կարծիս տա մտաց ի ձեռն Մովսիսի եւ Դաւթի, թե **ձեռագործ է այս աշխարհս**, իսկ այն՝ **անձեռագործ** եւ իմանալի, զոր ոչն պատմէ ումեքիւ, բայց միայն այս Մովսեսիւ» (Եղիշէ, Արարածոց մեկնութիւն, էջ 769)<sup>40</sup>: Մարդը ևս արարված է ձեռքերով ու շնչով, որով պատվել է նրան Աստված. «Զի պատուականագոյն երեւեսցի մարդն յարարչութեանն՝ մեծարեաց զնա. իբր զի ստեղծ ձեռաք զմարմինն, եւ բերանով զփշումն հոգւոյն» (Եղիշէ, Վասն հոգւոց, էջ 1065, 917, տե՛ս նաև Եզնիկ, Եղծ աղանդոց, էջ 128): Փիլոնն առհասարակ տարբերակում է մարդու երկու՝ երկնային (ըստ Ծն. Ա. 27) և հողից կերտված, երկրային (Ծն. Բ. 7) սեռերը (ինչպէս տեսանք, ըստ սրա, Ծննդոց գրքի երկու գլուխներում կրկնակի հիշատակվող բուսական ու կենդանական աշխարհների արարումն էլ կապվում է նախ սրանց անմարմին էլզոսների, այնուհետև նյութական օրինակների առաջացման հետ): Երկնային սեռը ստեղծված չէ, այլ սպալորված է ու արարված ըստ Աստծո կերպարանքի (οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ), իսկ երկրային՝ կավից ստեղծված մարդն արդէն արհեստավորի աշխատանք է

(τὸν δὲ γήϊο πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου), որ կերտված է «ի սերմանացու և ի ցիր նիւթոյն, զոր հող կոչեաց»: Երկրորդը բնորոշվում է «ստեղծել», առաջինը՝ «առնել» բայերով. երկրորդը բացատրվում է. «ըստ կերպարանի առնիլ Աստուծոյ, որ էր՝ որականալ և առնիլ և տպաւորիլ ըստ կերպարանի» (հունարենում այս տեղիում պարզապես ΤΕΤΥΠΩΘΑΙ բայն է՝ առանց բացատրության [ΤΥΠΩ. կաղապարել, դաշել<sup>41</sup>]). Աստուածային արինացն այլաբանութեան, էջ 115. Leg. 1.31-1.32): Այս երկու սեռերի մասին Փիլոնը խոսում է և «Կինելության» մեջ. մարդու իմանալի, անմարմին տեսակը սկզբնատիպի՝ Աստծո Բանի կերպարանքն է, իսկ ստեղծված՝ զգալի մարդն էլ՝ իր իմանալի նախօրինակի<sup>42</sup>: Ստեղծված տեսակն արարվել է ձեռքերով՝ մարմինը կերտելով, և շունչ՝ հոգի փչելով, որով մարդը կրում է խառը՝ ապականացու և անապական բնություն: Ըստ կերպարանքի գոյություն ունեցողն անտեսանելի է, պարզ ու անապականելի<sup>43</sup>: Այս երկուսի՝ «արարման» ու «ստեղծման» տարբերության մասին Փիլոնը խոսում է ամենուր. «Ի ստեղծեցելոյն զանազանէ զոր արարն Աստուած որպէս ասացի զմարդն՝ քանզի ստեղծեալն [πλασθεῖς] միտք է հողեղէնագոյն, իսկ արարեալն [ποιηθεῖς] աննիւթագոյն է՝ յապականացու նիւթոյն անկցորդ և ընդունակ մաքրագունի և լուսաւորագունի բաղկացութեան» (Փիլոն, Աստուածային արինացն այլաբանութեան, 1.88, էջ 136):

Եվ այս երկակիությունը մարդը կրում է իր ստեղծագործության մեջ: Արիստոտելը գիտելիքի յուրացման փուլերում (*Metaph. I, 1*) տարանջատում է ավելի վեր կանգնած սովորեցնողին (ἀρχιτέκτων՝ «ճարտարապետ, շինարար») և արհեստավորին (χειροτέχνης՝ χείρ-«ձեռք» և τέχνη. հմմտ.՝ «ձեռականաց արհեստից»): Դաւիթ, Սահմանք, էջ 80): Մտահղացումից իրագործում՝ ճարտարապետից շինարար կապի մեջ Երզնկացին հավելում է ևս մի օղակ՝ արվեստի մեջ հմտացած, ճարտարապետի մտքերն ընկալողներին. «Զի զոր արինակ, որք զտաճարս գեղեցկաշէն հանդերձեալ են կազմել, նախ խորհիմ մտածութեամբ զձեւ եւ զարինակ շինուածոյն, եւ ապա խաւսին ընդ գործակիցս ճարտարութեան արուեստին, եւ ապա գործով կատարեն, զոր խորհեցաւ եւ խաւսեցաւ» (Երզնկացի, Ի խորհուրդ խաչելութեանն, էջ 212): Նույն կերպ նորավատոնական փիլիսոփա Ամելիոսը, Պրոկլոսի վկայությամբ («Տիմեոս»-ի մեկնության մեջ), առանձնացնում է երեք միտք-դեմիուրգոսներին՝ միայն կամքով ստեղծող թագավորին, հրամանով ստեղծող կառուցողին և ձեռքերով աշխատող վարպետին<sup>44</sup>:

Առհասարակ հայ մեկնողական միջավայրում, անկախ այս տեսությունից, բազմիցս շեշտվում է աստվածային բազմաշերտ արարումը, որ շարունակվում է մարդու կառուցներում և արարչության մեջ: Առաքել Սյունեցին նկարագրում է ինչպես Աստված պեսպես հմտություններով կերտում է արտաքին-ներքին բոլոր աշխարհները որպես նաղաշ, արհեստավոր-ուսկերիչ, հյուան, բրուս,



բժիշկ և արվեստագետ (որպես «նաղաշագործ») ստեղծում է աշխարհը գունեղ ու պատկերներով հարուստ, որպես հյունան՝ կառուցում այն տան պես, ոսկեջրում աշխարհի տունն արեգակի լույսով, որպես բրուտ կերտում է Ադամին, որպես պատկերահան՝ արարում նրան ըստ իր պատկերի, որպես այգեգործ՝ տնկում դրախտը, որպես արվեստագետ՝ սովորեցնում իր աշակերտներին՝ յուրաքանչյուր էակին, իր նմանին ստեղծել, որպես իմաստուն պատկերագործ՝ «աննման» է արարում ամեն ինչ, որպես բժիշկ ստեղծում է բուժիչ հատկություններ և որպես երկնային բժիշկ՝ բուժում մարդկանց հոգիները՝ ծնվելով կույսից. տե՛ս Առաքել, Լուծմունք, էջ 542-543)<sup>45</sup> :

Այսպես և արվեստի սահմանման մեջ առանձնահատուկ շեշտված է երևակայության, ձևակրություն շերտը, որի պատկերով միտքը ճանապարհ է ընկնում՝ հաջորդաբար, ըստ կարգի իրագործելով այն:

Երևակայությամբ մարդկային ստեղծագործությունը տարբերվում է բնությունից՝ ամեն ինչի մեջ հորդացող նրա ինքնաբերական ստեղծարար ուժից, որ դարձյալ իրեղանում է կարգավոր ընթացքով<sup>46</sup>. «արուեստ է ունակութիւն ճանապարհորդեալ հանդերձ երևակայութեամբ» (Դաւիթ, Սահմանք, էջ 78): «Ճանապարհորդել»<sup>47</sup> (հուն.՝ ὁδῶ βαδίζουσα. բառացի՝ ճանապարհով քայլելով) եզրը Անհաղթը բնորոշում է որպես ներքին մտապատկերով «ուղևորվել»՝ ընթանալ, արվեստի օրենքով, բարեշահորեն իրագործել («այլ և ճանապարհորդէ. այսինքն զամենայն ինչ ըստ կարգի առնէ») <sup>48</sup>: «Սահմանք»-ի անանուն մեկնիչը մանրամասն ներկայացնում է «ըստ կարգի» նյութեղացնելու այս ընթացքը <sup>49</sup> :

Այսպիսով արվեստագետը, բանականության կարիք ունենալով («պիտանանալով բանի»), երբ ուզում է ինչ-որ բան ստեղծել, նախ ապավորում է իր մեջ ստեղծվելիքի կերպարը («յորժամ կամի ինչ առնել [ΠΟΛΙΨΑΙ], այսինքն պատճառին, նախ և առաջին տպաւորէ յինքեան [ΔΙΑΤΥΠΟΪ ἔν ἑαυτῶ]), այնուհետև իրագործում է այն («բացակատարէ [ἀποτελεῖ] զբանն»<sup>50</sup>): Իսկ բնությունը «երբեք նման կերպ չի արարում, քանի որ երբեք չի «նախաապավորում» այն, ինչ ուզում է կերտել»<sup>51</sup>. այն սոսկ ինչ-որ բանական ուժով արտածում է ձևեր <sup>52</sup> :

Այսպես ձևերը կրող հոգին սրանց հետ միասին «ճանապարհ է ընկնում»՝ նյութական տարտամ հոսքերում նրանց իրագործման ուղին է հարթում, որ հնարավոր է միայն այդ անփոփոխության սովերը ստեղծելով անկանոն նյութի մեջ կարգավոր, արվեստով կազմակերպվող ընթացքով արարելով:

Երևակայությունն առհասարակ այս տեսությամբ միջնաշերտ է արտաքինից ներքին և հակառակ շարժմամբ ձևերի «շնչառության», ճամփորդության մեջ, պահպանության տարածք զգայություններում տպված էյդոսների և մտքում սրանց հասկացությունների միջև, որ ապահովում է սրանց՝ մեկից մյուսն անցման անընդհատությունը, նույնիսկ զգայելի իրերի բացակայու-

թյան ժամանակ: Նման կերպ Անհաղթը ստուգաբանում է նաև այս բառը. այն պահում է զգայություններից վերցրածը, որի պատճառով էլ կոչվում է երևակայություն՝ նախապես երևած բաների կացություն. «Այլ և երևակայութիւն զմասնականացն բուռն հարկանէ, քանզի զոր ինչ առնու ի զգայութեանց՝ զայն պահէ. վասն որոյ և երևակայութիւն յորջորջի, այս ինքն՝ երեւեցելոցն կացումն» (Դաւիթ, Ի «Վերլուծականն», էջ 304)<sup>53</sup>: Ըստ սրա այն տարբերվում է «սոսկ մտածություն»-ից, որ գոյություն չունեցողի մտապատկերներին է վերաբերում «ոչ գոյիցն տրամապատուութիւն»:

Եվ եթե պատկերները հանգրվանում են շխամբող տեսիլների աշխարհում, ապա հակառակ ճանապարհով էլ արարումից հետո կարևորվում է նրանց օծումը նույն ներքին տեսողության լույսով՝ հարածամ հայեցողությունը. և արարչությունը «կնքվում» է հավերժական յոթերորդ օրվա մեջ<sup>54</sup>:

«Ձևակրություն», նախապատկերի ճամփորդության ընթացքը զգայա-ճանաչողական պարունակներով շատ վառ է ներկայացված այլ աղբյուրներում՝ հատկապես Հովհան Ռոտունեցու մեկնություններում:

#### Էյդոսը ճանաչողական և ստեղծագործական ընթացքի մեջ

Սրան անդրադառնում է դեռ Պորփյուրիոսը Պտղմեոսի «Հարմոնիկայի» լուծմունքի մեջ<sup>55</sup>: Այստեղ կարևորվում են ինքնին էյդոսների և նյութի մեջ «թաթախված» էյդոսների ոլորտները: Կարծիքն ու զգայությունը առնչվում են վերջինի հետ, իսկ միտքը՝ մաքուր էյդոսների (Plato Tim. 27d-28): Պորփյուրիոսը ևս նշում է լսողությունը, ի տարբերություն բանականության, առնչվում է նյութի, կրավորության (τὸ πᾶσχος) հետ: Երկուսն էլ էյդոսներ են, բայց բանականությունը գործ ունի միայն էյդոսի հետ, իսկ զգացմունքը՝ մատերիայի հետ միախառնված էյդոսի, քանի որ ընկալում է շնորհիվ մարմնական կրքի, կամ հենց այդ կիրքն է (Porph. Kommentar, p. 11): «Կիրք» հասկացությանն ըստ նորպլատոնական ըմբռնումների՝ որպես էյդոս-կնիքի ներսուզում նյութի՝ տվյալ դեպքում՝ մարդու զգայարանի մեջ (որն այնուհետև պետք է վերցնի միտքը), անդրադառնում է և Հովհան Ռոտունեցին<sup>56</sup>:

Այսպիսով, զգայության սկիզբն ընկալումն է, որ, հավելելով գոյություն ունեցողին, ձգտում է ընդգրկել այն և նրա մասին լուր հաղորդել՝ ներմուծելով հոգու մեջ: Նա նման է ուղեկցող-առաջնորդի: Այնուհետև ներմուծվածը վերցնում է պատկերացում-տպավորությունը և բանականության շնորհիվ գրում հոգու մեջ՝ ասես նրա մեջ գտնվող գրատախտակի վրա. ընկալումից հետո սա ներկայացնում է համեմատությունը (վերցված էյդոսը իրի էյդոսի հետ): Երրորդ փուլն առանձնահատուկի ընկալման կարողությունն է (նման նկարչի կամ քանդակագործի [ζωγραφική τις ἢ πλαστική] կարողություններին)՝ երևակայությունը, որ չի բավարարվում անվանման և գրառման էյդոսով, այլ գնահատում է նմանեցման ճշգրտությունը: Այդպես պատկերվում են նա-

վարկության մեկնածները. այդպես նաև, երբ երևակայությամբ ընդգրկվում է իրը, ու նրա մասին հստակ պատկերացում է ձևավորվում, հոգու մեջ դրվում է նրա էյդոսը: Այս փուլն էլ ներկայացնում է **նույնության հայտնաբերումը**: Դա հենց **մտածողությունն** է (ἔννοια). սրա առաջացմամբ և հաստատմամբ ծնվում է գիտելիքի որոշակի տեսակ, որի շնորհիվ ինչպես բռնկված կրակի լույս, ասես սուր տեսողության ձևով հայտնաբերվում է իրական գոյությանն ուղղված **միտքը** (νοῦς)<sup>57</sup>: Մտածողությունն արդեն անցնում է համընդհանուրին, և էյդոսը տեղադրվում է աննյութ դաշտում: Համընդհանրության աստիճանից հետո իմացությունը, հիմք ստանալով ընկալման մեջ, հասնում է **մտքի անխառն ընկալմանը** (Porphy. Kommentar, p. 13-14):

Այսպես անցնում է ձևը զգայություն-տպավորություն-երևակայություն-մտածողություն-իմացություն շերտերով աստիճանաբար այս ճանապարհին «արտաքին» նյութից ձերբազատվելով ու ներքին տեսողության ոլորտներ թափանցելով: Ուղեկցող առաջնորդը հասցնում է պատկերը գրառողին, որից հետո հայտնվում է այն ճշգրտորեն վերարտադրող քանդակագործը կամ նկարիչը: Տպավորում-գրառման ու արդեն ամբողջական «ծավալային» կերպարը ստեղծող երևակայություն-քանդակագործի տարբերակումը կար, ինչպես տեսանք, ամենուր: Սրանից այն կողմ ծնունդ է առնում մտածողության լույսը և այդ լույսով ճառագող տարածությունները, ուր մասնավոր իրերը փակչում են իրենց տեսակ-հասկացություններին:

Որոտնեցին նկարագրում է պատկերի ներսուզման նույն ընթացքը զգայություն-[տեսողական] զորություն-երևակայություն-կարծիք-տրամախոհություն-միտք եզրերով<sup>58</sup> դարձյալ անջատելով ա. **գրառման, բ. պատկերման** ու գ. **մտավոր տեսիլի** փուլերը: Այսպես, զգայարանն իր ընդունածը բերում-հասցնում է ընկալման զորությանը (Պորփյուր՝ պատկերացմանը), դնում նրա առջև վերջինս ճարտար գրչի պես գրառում է այն: Այնուհետև ամեն կերպար տրամադրվում է երևակայությանը, որ մեկ առ մեկ տպում ու պահպանում է յուրաքանչյուրն իր տեսակի մեջ («ըստ ցեղից և առհմից տպացուցանել զիրաբանչիւսն»): Կարծիքը տեսնում է տպվածը: Սյունեցին, ինչպես Պորփյուրը, այստեղ շեշտում է արդեն երևակայության դաշվածքից, այլ ոչ «արտաքին» իրից վերցնող կրկնատեսությունը: Կարծիքն ընտրում է, ավելի բարդերը փոխանցելով տրամախոհությանը, որն էլ, վերջնականապես զտելով ամեն ինչ, լավագույն արգասիքները տանում-հանձնում է թագավոր-մտքին<sup>59</sup>: Այլ տեղ Սյունեցին նշում է՝ աչքը զգալի մասնավոր նյութից առնում-տպում է իրի կերպարը, միտքն էլ երևակայությունից՝ իրերի ընդհանուր կերպը. ներքին զգայարաններն ուղղված են մնայուն-ընդհանրական իրողություններին<sup>60</sup>: Մեկնելով Դավթի «Սահմանք»-ի առաջին նախադասությունը իմաստասիրության տեսչանքի, նրա քաղցրությունից ճաշակելու մասին (հմմտ.՝ «որք մի անգամ իմաստասիրութեան տեսչան բանից և առ ի նմանէ հեշտութեանց ծայրիւ միայն մա-

տին հանդիպին ճաշակեալք...»։ Սահմանք, էջ 29) Այունեցին համադրում է սնվելու և իմացության ընթացքները. մարդը բերանով ճաշակում է, մտածումով՝ ծամում. իսկ ստամոքսն ունի չորս ունակութուններ՝ «քարշողական», «ունակական», «այլայլական», «վտարական»<sup>61</sup>։ Նույն կերպ իմացությունը ճաշակում է իմաստը՝ քաշում դեպի իրեն, կամքի հատկութունները հավաքում և այս զանազան հատկութուններով օժտելով, «այլայլում» այն, այնուհետև անձնական գորությամբ վտարում տալով սա երևակայությանը։ Վերջինս առնելով ներկում է ստացվածը իմացումների պես-պես որակներով ու փոխանցում տրամախոհությանը. սա էլ մտքի օգնությամբ բաշխում է այն հոգու երեք մասերին՝ յուրաքանչյուրին տալով իր առաքինությունը և յուրաքանչյուրից դուրս վտարելով իր արատը<sup>62</sup>։

Այսպես իրար ներաճած աշխարհները փոխանցում են միմյանց վերատպութունները՝ ավելի ու ավելի խորին շերտերում զարգարելով սրանցով հոգին։ Էյդոսների հետագծերը, կնքվելով իրենց ստորադիր զգայությունների մեջ, անցնելով երևակայության միջնաշերտով՝ իրերից զատված կաղապարների կացարանով, բռնկվում են աշխարհներից վեր բանականության լույսի՝ ներքին տեսողության տարածութուններում։ Ձևերն այդ ինքնին ենթակա չեն որևէ փոփոխության, զարգացման՝ միայն տպավորութուններով արթնացվելով ու ներքին ուղիներով իրենց կիզակետերին հասնելով։ Այսպես գոյությունը կիսված է երկու պատկերների, որոնցից միայն մեկն ունի ներքին պատկերի անփոփոխություն։ Մնացյալ ամեն ինչը՝ որպես ծնվող, փոխակերպվող ու անհետացող, կարող է օժտվել գոյությամբ միայն, երբ իր զարգացման առանձին պահերի «դիպչում» է այդ նախատիպերի գծերին։ Մարդու մեջ ևս դրված են այս երկատվածության սահմանները՝ «հոսման ու ծորման» աշխարհի մեջ տարրալուծվող զգայարանները և մտքի մեջ բնակված անփոփոխ կաղապարները։ Մարդու միջոցով իրագործվող ձևի՝ իր իսկ հետքերով այս ճամփորդութունն ու «վերադարձը» միջնադարյան բոլոր ստեղծաբանական խտացումների առանցքն է։ Այն ստանում է և այլ տարողութուններ։

Աստվածային իմաստների տակ դրված հոգու խոսուն տախտակները դառնում են նրա պատմության, ամենաներքին կյանքի ու հավատարմության վայրը.

«Ուր ինձէն իսկ զիս՝ զոսկեղէն տախտակս խաւսուն,

Նուիրեալ բումդ պատգամի, զգրեալս մատամբ Աստուծոյ» (Մատեան, ԼԳ. Ժ, էջ 249<sup>63</sup>):

Այդ մաքրագործված սրտի տախտակներին պատկերանում է կենդանի դրոշմը.

«Աստանօր բացէ՛ք զգանձաբանս մտաց ձեռոց՝

յընդունակութիւն աստուածային գանձուցն,

Մաբրեցէ՛ք զտախտակս սրտից՝ կենդանագրել ի ձեզ

զտիպ պատուելի պատկերին [Գրիգոր Լուսավորչի՝ Ա. Թ.]

Նկարել հոգի՛ս ձեռ զգեղեցկապէս հասակն գովելի՛  
 ...Զնշմարիտ աստուածապաշտութեան յարացո՛յցն»

(**Երզնկացի**, *Բանք չափաւ*, Ներքողական գովեստ ի սուրբ Գրիգոր Լուսատւիչն Հայոց Գրիգորիոս, էջ 139):

*Առաքյալներն անվանվում են ժամանակների տառեր, մարդկութեան նվազներ, աստվածադրոշմ, տիրագրիժ տախտակներ, որ «նկարագրեալ գրող-մեցան ի գիր մատենի վերին դպրութեան» (Գրիգոր Նարեկացի, «Ներքող ի Սուրբ Առաքեալսն», էջ 979)<sup>64</sup>: Եվ հոգին փորձում է չգոյութունից դառնալ ոգեղեն պատկերների տախտակ, որոնց հյուսվում է Քրիստոս-նախակնիքի, «անյեղլի կնիքի» (Մատեան Գ. Ա, էջ 63), կենդանի կնիքի (Գրիգոր Նարեկացի, «Բան խրատու», էջ 1024<sup>65</sup>) տեսիլը.*

«Մի՛ լուծանէր զխնկեալ զկնիք արժունական պատկերիդ» (Մատեան, ՀԸ. Գ, էջ 249):

«Եւ նախկին գաղափարդ,  
 Եւ ի կնիքդ անփոփոխ,  
 Ի ձուլարան դէմտդ...  
 Զի անձեն գտիպդ էտո,  
 Արար զմարդն եւ մարդացաւ  
 Եւ ի ձեռի բումդ պաշտեցաւ,  
 Աստուած եւ Տէր ձեռիդ փարոզեցաւ.

Միակ բո ձեւդ ի տպաւորեալսն բազմացաւ» (**Վարդան Անեցի**, *Վասն կառաց աստուածութեանն*, էջ 776)<sup>66</sup>:

«Լի՛ց նուագաւք այս մատենի...»

Միացի՛ կնիքդ լուսոյ ի գեղ տեսակիս,

Ամրութեանդ նշան հաստատեսցի՛ ի տիպ դիտակիս,

Երեւակ կենացդ փայտի ձեւացի՛ ի պատկեր այտիս» (Մատեան, ԿԵ. Բ, էջ 402):

*Ներքին մարդը վերածւում է իրեն, իր բանական հոգին՝ Աստուծո պատկերը, զարգարելով առաքինութիւններով, «որով յառաջինն փայլեսցէ լուսատիպ կերպարան, եւ զնախատպին հրաշագարդապէս յինքեան գաղափարեսցէ նմանութիւն» (Գրիգոր Նարեկացի, «Բան խրատու», էջ 1047)<sup>67</sup>: Այսպէս և վարդապետ-աշակերտ հարաբերութիւնը վերապրվում է որպէս սրտի պարունակներում առաջինի ճշգրիտ պատկերի կերտում, այնուհետև նրան նույնանալու հոգևոր վարժանք. «նախ պարտ է գաղափարին նմանել եւ լինել պատկեր վերին փառացն եւ նոյն աւրինակ բարեաց ժողովրդականաց, զի նոյնատիպ եւ նոքա զինքեանս յարդարիցեն, որ պատկեր երկուցն է տեսանել, զի ի վարդապետն հայելով բազմութիւն աշակերտելոցն՝ եւ զնոյն ճշգրտաքանդակ պատկերն պայծառակշիռ յիրեանց տախտակսն նկարագրեն՝ զմի եւ նոյն ունելով ամենիցն զնմանութիւն սկզբնատպին բերելով յինքեանս» (Անանիա Նարեկա-*

ցի, Հաւատարմատ, էջ 552)<sup>68</sup>: Ստեղծագործական ներշնչանքը, արարչագործ տեսիլների վերակերտումն ամենուր ներկայանում է որպես իմաստների դռներին, զգայությունների սյուներին կենդանի, վառ պատկերագրություն.

«Նկարեսցի՛ ի դրունս իմաստից

Եւ տպաւորեսցի՛ ի սեանս զգայութեանց,

Իբր կենդանեալ զի՛ մս պաամեսցէ» (Մատեան, ԶԸ, Բ, էջ 536):

Այսպես կնքադրոշմը խտանում է որպես հոգու հայելիներում, կակուղ պարունակներում պատկերի կենդանի արարման, հարածամ աղոթքի, մտային կենտրոնացման տեսիլ, վերափոխման ուղի: Այն ձեռք է բերում ամենաներքին երկխոսության կամ Տիեզերական առջին ներածող տենչանքի, անմեկնելի խորունկ մի վկայության կամ դրա սպասման, հարածամ նախազգացողության կամ ունեցածի սրբազան հսկման նշանակություն, վերածվում հոգու կացարաններում Աստծո հետքերի պահպանության, արթնության ու ոգեկոչման ծեսի: Եվ երբեք, թվում է, մշակութային որևէ փուլ չի ունեցել ներքին արարման՝ նախատիպերի, սրանց տեսիլների պատկերահանության նման վերապրում, սրանց շերտավորումների ողջ շարժուն ու հարուստ կյանքով, ուր ստեղծագործությունը վերածվում է անվերջավոր ճամփորդության ավելի ու ավելի ճշգրիտ դարձող պատկերաշղթայով՝ ձևերի միջոցով, որոնք ունեն անձևն արտահայտելու առեղծվածային շնորհը:

<sup>1</sup> Մաթեմատիկական գիտելիքների մասին տե՛ս մեր հոդվածը «Թիվը որպես գեղագիտական նախադրական հենք հայ միջնադարյան արվեստի տեսության մեջ». - *ԲՄ* 18, 2008, էջ 293-309, նրանց մեջ ամփոփված ֆանակների՝ որպես աստվածային դրոշմների մասին տե՛ս նույն տեղում, էջ 297-298:

<sup>2</sup> Տե՛ս Փիլոն, *Կին*. 3.4, *Կին*. 3. 43, *Յաղագս բագնին իրաց*, էջ 213 և այլն (Փիլոնի *Եբրայեցույ Մնացորդք ի Հայս*, որ են Մեկնութիւն Մննդոց, եւ Ելից, Ճառք ի Սամփոսոն, Ի Յովնան, եւ Յերիս Մանկունս, կամ ի Հրեշտակս, աշխատասիրութեամբ Մ. Աւգերեանց, Վենետիկ, 1826. այսուհետև՝ Փիլոն *Կին*., Փիլոն *Ել.*, ընդունված ստորաբաժանումը (գիրք, գլուխ): Նաև՝ Փիլոնի *Հեբրայեցույ Ճառք թարգմանեալք ի նախնեաց մերոց որոց հելլեն բնագիրք հասին առ մեզ*, Վենետիկ, 1892. այսուհետև՝ Փիլոն, համապատասխան բնագիրը՝ Փիլոն, *Աստուածային արհնացն այլաբանութեան, Յաղագս բագնին իրաց, Յաղագս քահանայիցն և երկոտասան ականց*: այս հրատարակության բնագրերից մեջբերումների դեպքում Փիլոնի երկերի ընդունված ստորաբաժանումից բացի (հունարեն բնագրի հետ համեմատության դեպքում) տրվում է նաև հայերեն հրատարակության էջը, ֆանի որ վերջինում այդ բաժանումները բացակայում են):

<sup>3</sup> Տե՛ս **Դավիթ Անյաղք**, *Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք*, համահավաք ֆննական բնագրերը և առաջարկը Մ. Ս. Արեշատյանի, Եր., 1980, էջ 29-104՝ «Մահմանի իմաստասիրութեան» (այսուհետև՝ **Դավիթ**, Սահմանի), էջ 195-300՝ «Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի» (այսուհետև՝ **Դավիթ**, Ստորոգութիւնի), էջ 303-337՝ Մեկնութիւն ի «Վերլուծականն» Արիստոտելի (այսուհետև՝ **Դավիթ**, ի «Վերլուծականն»):

<sup>4</sup> Տե՛ս Ա. Թամրազյան, «Թիվը որպես գեղագիտական նախադրական հենք հայ միջնադարյան արվեստի տեսության մեջ». - *ԲՄ* 18, 2008, էջ 299:

<sup>5</sup> Փիլոնի մեկնությամբ «արտատպավորել» եզրով արտահայտվում է ամենից դուրս գտնվելը. այսպես տարբերվում են Նախաձև-Լոգոսի և սովորական կնիքի դաշվածքները՝ առաջինը որպես «արտատպավորում», երկրորդը՝ «տպավորում» (այստեղ մեկնվում է ոսկե թիթեղի վրա Աստծո կնիքը դնելու Ահարոնին տրված հրահանգը). [Ընդէ՛ր «Տպառ-րեսցես, ասէ՛, ի նմա արտատպաս կնքոյ սուրբ Տեառն». հմմտ.՝ Ելից, ԻԸ. 36. Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության մեջ այս նրբերանգն արտահայտված չէ. «Եւ քանդակեսցես ի նմա քանդակ կնքոյ՝ սրբոսիւն Տեառն». հմմտ.՝ και ἐκτυπώσεις ἐν αὐτῷ ἐκτύπωμα σφραγίδος ἁγίασμα Κυρίου.]. «Իսկ աննիւք է Աստուծոյ Բանն ի վերայ հաստատեալ ամենեցուն, իբր ոչ ի նոսա տպատրելով, այլ արտատպատրելով: Քանզի արտաբոյ է քան զամենայն նիւքս, և քան զամենայն նիւքս մարմնականս և անմարմինս» (Փիլոն *Ել.* 2. 122. Խորությունից զարկ թիթեղը խորհրդանշում է նույն հատկանիշն ունեցող անմարմին տեսակները. Փիլոն *Ել.* 2. 121): Այս և հետագա բոլոր ընդգծումները մերն են:

<sup>6</sup> Տե՛ս Ա. Թամրազյան, «Թիվը որպես գեղագիտական ճանաչողական հենք հայ միջնադարյան արվեստի տեսության մեջ», էջ 296:

<sup>7</sup> «Ամենեֆեան միևնոյն կերպի զնախագաղափարին զտիպն ընդունին և ամենեֆեան, որ զնոյն տիպ ունին՝ և զնոյն իմացմունս միևնոյն իրն է առ ամենեսեան: Օրինակ քեզ՝ որպէս կնիք մատանոյ հատեալ ի բազում մումս, ամենայն մումֆն զմի և զնոյն պատկեր ունին ձևացեալ յինֆեանս և միևնոյն պատկերն է յամենայն մումս կնիքեալ» (Հովհաննէս Ռոտունցի, «Համառոտ լուծումն «Պերի արմէնիաս գրոցն» [Արիստոտէլի] հաւաքեալ ի Գրիգորէ աշակերտէ», ձեռ. ՄՄ 4268, 149 ք):

<sup>8</sup> Մեզ այստեղ բնականաբար հետաքրքրում է ոչ թե ինքնին էյդոսի տեսությունն իր զարգացման, եզրաբանության, շրջապատող հասկացությունների միջավայրի ողջ բարդ սինթեզի վերլուծությամբ, որի հետ կապված մի շարք խոշոր ուսումնասիրություններ են կատարվել (օրինակ՝ Պլատոնի տրամախոսություններում այս հասկացության զարգացման հինգ փուլերի մասին տե՛ս А. Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва, 1993, сс. 287-620: “Учение Платона об идеях в его систематическом развитии”), այլ այս տեսությունից ծնունդ առած ու հայ միջնադարում հարատևող, ըստ էության բոլոր տարողությունները ստեղծող պատկերը, նրա գեղագիտական վերաիմաստավորումը:

<sup>9</sup> Բացի նախատիպի և իր դրոշմի օրինակից Պլատոնը բերում է էյդոսի ու նրա նյութական կրկնօրինակի հարաբերության այլ համեմատություններ: «Հանրապետություն»-ում նշում է՝ հանաչել հնարավոր է միայն գոյություն ունեցողը, իսկ եթե ինչ-որ բան մերք գոյություն ունի, մերք անհետանում է, գտնվում է իրական գոյության և գոյություն չունեցողի միջև, ինչպես երազները: Մարդիկ, որ բավարարվում են միայն տեսողությանն ու լսողությանը հասանելի երևույթներով, երազի մեջ են ապրում՝ իրի նմանությունը միշտ ընդունելով որպես բնօրինակ (Plato *Resp.* 476 b,c,d): «Տիմեոս»-ում նյութը համեմատվում է նաև ոսկու հետ, որ հալեցնելով անընդհատ տարբեր ֆիզիկներ կարելի է ստանալ (Plato *Tim.* 50 a-b): Քրիստոնեական ավանդույթի մեջ կնիքի օրինակով բացատրվում է մարդու աստվածանմանությունը՝ ըստ պատկերի արարումը: Դեռևս Անհաղթը, քննելով նմանության տեսակները, մարդու աստվածակերպությունը բնորոշում է որպես նախատիպի և իր անշունչ պատկերի հարաբերություն (Դավիթ, Սահմանք, էջ 67): Տաթևացին ձևակերպում է Աստծո պատկերի՝ ըստ նույնության և ըստ նմանության տեսակները. առաջինը Քրիստոսն է, մարդն Աստծո պատկերն է ըստ նմանության, ինչպես տախտակի վրա պատկերված թագավորի նկարը, «վասն զի ոչ ունի զնոյն էութիւն, այլ զնմանութիւն Աստուծո: Զորօրինակ՝ որդի թագավորի պատկեր է թագաւորին, զի բնութեանակից է նմա: Իսկ դրամն և տախտակն, ուր գրեալ է պատկեր թագաւորին՝ միայն նման է թագաւորին ըստ ձևոյն, այլ ո՛չ ըստ բնութեան: Եւ դարձեալ՝ որպէս ձու հափ և ձու քաւեայ՝ նման ասին միմեանց, այլ ո՛չ

պատկեր, զի ո՛չ են ի միմեանց ելեալ և ո՛չ զնոյն էութիւն ունին: Դարձեալ՝ պատկերն ի կերպարանն լինի առեալ և նմանն՝ ի յորակն կամ ի քանակն» (*Գիրք հարցմանց երիցս երանեալ Սրբոյ Յորն մերոյ Գրիգոր Տաթևացոյն*, Կ. Պոլիս, 1729, էջ 273. այսուհետև՝ **Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, նաև՝ *Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ամառան հատոր, արարեալ սրբոյն հորն մերոյ Գրիգորի Տաթևացոյն*, Կ. Պոլիս, 1741. այսուհետև՝ **Տաթևացի, Ամառան. Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Չմեռան հատոր, Կ. Պոլիս, 1740. այսուհետև՝ **Տաթևացի, Չմեռան**): Նոյն անկենդան ֆաբե նմանօրինակի և նրա իրեղեն նախատիպի օրինակը բերվում է հոգու վերին՝ բանական հատվածի և մյուս՝ կենդանական ու բուսական մասերի հարաբերությունը ներկայացնելիս. Նյուսացին նշում է՝ բուն հոգին նրա բանական շերտն է միայն, մյուս հատվածներն այդպես են անվանվում համանունաբար, ինչպես հաց անվանվում է և՛ բուն հացը, և՛ ֆաբից պատրաստված նմանօրինակը (**Ս. Գրիգոր Նիսացի, Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն (Յաղագս կազմութեան մարդոյ)**, քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները *Ստեփան Վարդանյանի*, էջմիածին, 2008, էջ 113-114. այսուհետև՝ **Նիսացի**, Յաղագս կազմութեան):**

<sup>10</sup> Փիլոնն այստեղ մեկնում է աստվածային օրենքների արձանագրությունների «հայեցումը» որակից ու տեսակից զուրկ նյութի վերածումը՝ որպես մարդու հոգու մեջ «տիպերի» ջնջում, ձուլում նախասկզբնական ֆաոսի մեջ. ինչպես հայեցվածն ու ջախջախվածը ոչնչացնում են որակն ու «տեսիլը» [Τῆν ποιότητα καὶ τὸ εἶδος], ոչ մի այլ բան չլինելով, բացի «անկերպ» [ἄμορφος] նյութից, այնպես մտապատկերի [բառացի՝ «տեսիլի կարծիք»]-ի δόξα ἰδέας.] ոչնչացմամբ մարդն ամեն ինչ խառնաշփոթի է վերածում, բերում **անկերպ ու անորակ** տարերքների բնության («զամենայն ինչ խառնաբնորէ, և առ վերագոյն տարերցն բնութիւն, զանկերպն և զանորակն [ἄμορφον καὶ ἄπολον] այն անէ»): Նման մարդիկ (ովքեր չեն ընդունում «անմարմին տեսիլների» գոյությունն ինքնին՝ «անուն ունայն, անկցորդ ի հշմարտութենէ իրաց ասեն գոլ») ոչնչացնում են երևույթների բնությունը, որն ամենի սկզբնատիպն է (*ἀρχέτυπον παράδειγμα πάντων*), ըստ որի յուրաքանչյուր պատկերացումներ է կազմում և չափումներ անում («ըստ որում իւրաքանչիւր ո՛վ տեսական գործի և չափի»): Աստված ինքը, անմիջական չափվելով, ներկա չլինելով, ֆանի որ «անբավը, անվախճանն ու կրավորականը» արժանի չեն հպվել երանությանը, իր այս գործություններով է ամեն ինչ տեղեկացնում («յայնմանէ զամենայն ինչ ծանոց Աստուած, ոչ ընդհարկանելով ինքն»), որոնց հշմարիտ ու հշգրիտ անունն է տեսակներ՝ [αἱ ἰδέαι]: Սրանցով նա ստեղծվածների յուրաքանչյուր սեռին օժտում է իրեն համապատասխան կերպարանով («ի վար արկ առ իւրաքանչիւր ազգ ծննդոյ յարմարելի առնուլ կերպարան [μορφήν]») (**Փիլոն**, Յաղագս բազմին իրաց, 327-329, էջ 213):

<sup>11</sup> «Իսկ որ զայլոյ առն փորձ առեալ է՝ ըստ դիպին, անհասանազոյն լինին յուսումն. **իբր զի ոգիքն ամբողջ և լուսատուր ոչ են, զարէն կոչեցելոյ իմն մոմոյ**, առ ի յայտնի գիտութիւն որ գրին ի նմա կամք պատուիրանացն Աստուծոյ. այլ խաշար է յայնմանէ **որ յառաջագոյն գծեալ են ի նմա տիպք կերպարանացն, որք դժուարաւ ջնջին**, բնութիւն ընկալեալ, կամ բնաւ ոչ իսկ ընդունին այլ կնիքս, և կամ ընկալեալ՝ ոչ տան թոյլ իւրեանց անհարթութեամբ և ընդդիմութեամբն» (**Փիլոն**, Յաղագս ֆանանայիցն և երկոտասան ականց, էջ 186):

<sup>12</sup> «Ջայնոսիկ որ հանդերձեալն են տէրունեան սուրբ արէնս ընդունել, զհոգիսն հարկատու է ջնջել և մաքրել. զի զդժոխալուաց պալարսն զոր խառնիհաղաննն բազմութիւն յողորդդեալ խունապ մարդկան ըստ ֆաղաֆաց ֆաղաֆաց ի նոսա շաղախեալ տպատրեաց: Իսկ այս անհնար է այլազգ, բայց ի բաց և արտաքս բնակեցուցանելոյ դէպ լինել. և ոչ անդէն վաղվաղակի, այլ երկայն ժամանակաւ յետոյ. **մինչ և առաջնոց անարէնութեանց կնքեալ տպաւն, առ սակաւ սակաւ աղաաղեալք և ի բաց ծորեալք աներևոյք լիցին**» (**Փիլոն**, Յաղագս տասն բանիցն, էջ 225): Հովհան Ռոտունցեցին նշում է. «Միտն առանց կրելոյ ինչ իմացումն պարզ է որպէս հայելի մաքուր, որ տպատու է յինքն զնմանութիւն պատկերացն և



նովա առաելու ինչ ի մաբրոսիւնն իւր» (**Որոտնեցի**, «Համառոտ լուծմունք «Պետրի արմենիաս» գրոցն», ՄՄ 4268, 150 ա):

<sup>13</sup> «գոր քաղցրացուցանեմք ի յունկն լսողացոյ եղանակաց վայելչութեամբ սաղմոսիս և ի բաց վարեալ ի մտաց ձերոց զարկածս սատանայական խորհրդոց, երաժշտական նուագաս մաբրեմք գնոյն և առ բարձրագոյն տեսութիւն պատրաստեմք... Քանզի ամենեկեան գալով յարտաքին խունայմանց՝ ոմն ի վանառոց տուրևաոյց, ոմն՝ յաշխատութեան մարմնական գործոյ, այլ ոք ի զինուորական կարգէ, իշխանն՝ յիշխանականն սաստէ, եկին մտին յեկեղեցիս, և դեռ ամբոխեալ են ի խորհուրդս իրեանց՝ յիշատակաւ զբաղանացն. վասն որոյ նախ զնշտալուս երգս սաղմոսացս երգեալ՝ մաբրեն ի մտաց նոցա զմարմնական տիպսն և երգովս յափշտակեալ զբաղեցուցանեն զմիտս նոցին յաստուածայինսն» (**Ներսէս Լամբրոնացի**, «Մեկնութիւն պատարագին», տե՛ս *Սրբոյն Ներսէսի Լամբրոնացոյ խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցոյ եւ Մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին*, Վենետիկ, 1847, էջ 283-284):

<sup>14</sup> «Քանզի որպէս ի մովի զարութեամբ են ամենայն կնիքք (αὶ σφραγίδες), իսկ կատարելութեամբ մի միայն ի ներս անդ տպաւորեալ է (τετυπωμένη), այսպէս և յոգտջն մոմանկի (κρηροειδῆ) ելոյ, ամենայն տիպք (οἱ τύποι) պարունակին զարութեամբ՝ ոչ կատարուածով. բայց ունի և ըմբոնէ միշտ գծեալն և ձևացեալն (χαραχθεῖς) ի նմա, մինչ ցորհան ոչ է ի բաց ջնջեալ յայլմէ, ներգործագոյն և յայտնագոյն առաւել ի վերայ գծեցելոյն» (**Փիլոն**, Աստուածային արիւնացն այլաբանութեան, 1.100, էջ 140):

<sup>15</sup> Հմմտ. «որպէս առատուն սկիզբն է ամենայն մարմնական գործոց և հողագործք, արհեստաւորք և հանապարհորդք յիւրաբանչիւր գործս ընթանան, այսպէս տղայութիւն սկիզբն է ամենայն բարեաց գործոց՝ թէ՛ հոգեւոր և թէ՛ մարմնաւոր, զի խորհուրդն յստակ է, եւ զգայութիւն կակոտ՝ որպէս մով. զամենայն ուսմունս տպաւորէ յինքեան եւ ամուր պահէ» (**Տաթևացի**, Չմեռան, էջ 414):

<sup>16</sup> «Ժմաստուն մարդն՝ մեղմով եւ հանդարտ խօսի զբանն, որ ի միտս լսողացն տպաւորի որպէս կնիք ի մովն... **Ձի կակոտ եւ հանդարտ խօսիւմն կակոտացուցանէ զմիտս լսողացն** որպէս կակոտ մով, եւ ընդունի զպատկեր բանիցն» (**Տաթևացի**, Չմեռան, էջ 180. Ժող. Թ. 17. այստեղ մեկնում է «Բանք իմաստնոց մեղմով լսին՝ քան զաղաղակ իշխանաց անզգամութեամբ» [Ժող. Թ. 17] տեղին):

<sup>17</sup> Տե՛ս **Հովհաննէս Երզնկացի**, *Բանք չափաւ*, աշխատասիրութեամբ Ա. Տեր-Սրապյանի, Եր., 1986. այստեղեւն՝ Երզնկացի, Բանք չափաւ. Հմմտ. «Ձերդ մատղաշ ուռ է՝ որ ոլորի. եւ մով կակոտ՝ զմատնէհարն առնու. նոյնպէս եւ տղային զգայարանին կակոտ են. խրատու գաւազանին՝ զմատնէ հարն ուսման պարտ է դրոշմել ի միտս նորա» (**Տաթևացի**, Ամառան, էջ 455): Ըստ սրա Փիլոնը «ա» տառն իր նկունութեամբ (մեկնում է Աբրամի Աբրահամ անվանափոխությունը) ևս համեմատում է տարատեսակ ձևեր ընդունող մովի հետ, քանի որ ըստ տեղի ու դիրքի (վանկի՝ հունարենի կանոնների համաձայն) կարող է և՛ երկար լինել, և՛ կարճ. «...զի ոչ է բուն ի յերկայնիցն, և ի բուն նուաղացն, այլ յայնցանէ՝ յորս երկոքին այստփիկ կան. քանզի ձկտի յերկար, և դարձեալ անդրէն առ նոյն նուաղ ամփոփեալ լինի՝ վասն դիւրութեանն՝ զօրէն մովոյ ձևանալով ի բազում իրս, և ձևելով զբանն ըստ գանազան և բազմապատիկ տեսլեանցն» (**Փիլոն** *Լին*. 3. 4):

<sup>18</sup> «Սուտ կարծիքը լինում է այն դեպքում, երբ, հանաչելով և՛ քեզ, և՛ Թեոդորոսին, ունենալով մեզ ծանոթ այդ մովե տախտակի վրա ասես ձեր երկուսի մատանիների դրոշմները, բայց ոչ բավականաչափ հստակ տեսնելով ձեզ երկուսիդ հետվից, ես աշխատում եմ յուրաբանչյութիւն տալ իր նշանը՝ իմ տեսողական զգայութեանը համապատասխան, և հարմարեցնել այն հին հետքին, որպէսզի դրա միջոցով ձեռք բերեմ հանաչում: Եվ եթե այդ ինձ չի հաջողվում, ինչպէս հազնելիս խառնում են ոտնամանները, նույն կերպ և ես նրանցից յուրաբանչյութի տեսողական զգացողությունը դնում եմ օտար նշանի վրա... այդ ժամա-

նակ էլ ստացվում է մոլորությունը, սրանով է՝ սուտ կարծիքը» (Plato *Theaet.* 193 c,d):

<sup>19</sup> Մարդ-ներին ֆաղափ նկարագրությունը, բազմիցս հայտնվելով հայ միջնադարյան մեկնություններում, հագեցվում է նորանոր վառ համադրումներով ու պատկերաշրթաներով (սրա մասին մանրամասն տե՛ս մեր ուսումնասիրությունը, «Մարդու կազմության վերախմաստավորումը հայ միջնադարյան մեկնողական ավանդույթի մեջ», էսսեներ և ուսումնասիրություններ, Եր., 2013, էջ 107-115):

<sup>20</sup> Այս բնագրային միավորը, ըստ էության, Նյուսացու նշված երկի հակիրճ շարադրանքն է որոշ հավելումներով. «Է մարդն և նման յարձակ ֆաղափի: Ունի սակա դրունս, և որպէս ամենեկին ընդ դրունս մտանէին ի ֆաղափն ընդարձակութիւն ֆաղափին և շրջին ընդ փողոցս և ի կրպակս և ի յարկս, և ֆաղափն ո՛չ լնու: Այսպէս և ընդ Ե. զգայութիւնս մեր իբրև ընդ Ե. դրունս մեր մտանեն անթիւ բազմութիւնք հոտոց և համոց և գունոց, բանից և ուսմանց. և երբէք ո՛չ լնու, այլ արձակաբար ժողովէ և ընդ միմեանս ո՛չ խառնէ, այլ որիշ որիշ ի միմեանց, և յորժամ կամի, պատգամաւորութեամբ լեզուին առանձինն արտախ տայ: Իսկ միտն է իբրև զֆաղափապէտ հոգացող: Վասն այսորիկ զամենայն, զոր ինչ միանգամ առնու ֆաղափն ի ներսս, առաջի իւր տանի, դատէ և որոշէ, իմանա և հանաչեալ ստուգէ» (ՄՄ 1770, 379ա):

<sup>21</sup> «Իսկ աշխարհ է՝ զգալի աշխարհ, վասն ընդ զգայարանս մեր զգայական ազդումն և զարութիւն տալոյն, յորմէ ամենայն գունոց և որակութեանց գեղեցկափայլութիւնք, և ձայնից նուագարանաց, և բազմատեսակ կենդանեաց և անկենդանեաց, ի ձեռն արտոյ բացագանչութեան, հոտոց և համոց և շաշափական նիւթոց, իբր ընդ դրունս ֆաղափ յընդարձակութիւն մտաց մերոց մտանեն» (Երզնկացի, Մանչեղի եղև, էջ 171): Նաև՝ Երզնկացի, *Բանք շափաւ*, էջ 78, նույն տեղում, էջ 44 և այլն: Այս մասին տե՛ս Ա. Քամրազյան «Մարդու կազմության տեսության վերախմաստավորումը հայ միջնադարյան մեկնողական ավանդույթի մեջ», էջ 113-115: Այլ տեղ հինգ զգայարանները Երզնկացին համեմատում է առատ գետերի հետ, որ հոսում են անմարմին մտքի ծով ու այնտեղից էլ հակառակ հանապարհով աղբյուրաբար բխում ներքին խոսքով՝ մտքով, կամ արտաբերվող խոսքով: Եվ այս աղբյուրներից ոռոգվում, փթթում, ծաղկում ու պտղաբերում են հոգու բանական ու անբան հատվածները, ինչպես երկրի երակներով ու ֆարանձավներով հոսող ջրերից են արբեում ու զվարհանում բանական ու անբան էակները, և երկրագունդը՝ զարդարվում բուսականությամբ: «Արդ, այստիկ բնատրեալ են ի մեզ մասունք զգայարանաց, ընդ որս և ամենառատ բարեացն Աստուծոյ բխումնք առատապէս հոսին գետաւրէն գնացիմ՝ իբր ի ծով մեծ յանմարմին մտացն յընդարձակութիւն: Եւ ի նմանէ դարձեալ յառաջ գան ներտրամադրական և արտաբերական բանիւ ի ձեռն ձայնական գործեաց՝ իբր վտակս աղբերաց ընդ երակս երկրի և ընդ ծործորս ֆարանձաւաց և ընդ մէջս վիմաց, որովք արբեալ զուարհանան բանականաց և անբանիցն հոյլք կենդանեաց, և դալարացեալ ծաղկին տնկական և բուսական արմատոցն ազգ գան[ագան]: Այսպէս և յիմացուած մտացն աղբիւրաբար բխմանէ բանից դալարացեալ ծաղկին բանականաց և անբանից մասունք հոգւոյն, և պտղաբերին տունկի և սերմանիք կենդանի այսմ անդաստանի» (Յովհաննէս Երզնկացի, *Մատենագրութիւն*, Հատոր Ա, Եր., 2013, աշխատասիրությամբ Ա. Տեր-Սրապյանի, է. Բաղդասարյանի, «Ի ճե սաղմունս», էջ 35): Փիլոնը զգայարաններն անվանում է դեպի թագավորն ընթացող ուղևորներ (կին. 4. 110):

<sup>22</sup> Շունչն իր մի եզրով միանում է իմանալի հոգուն, մյուսով՝ արյան միջոցով, մարմնին՝ սրանց մեջ կապող օղակ լինելով: Արյունն էլ կապում է զգայական ընկալումները մտքին:

<sup>23</sup> Տե՛ս Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դավթի և յետ ժամանակի արարեալ լուծումն սորին հոգեշահ մեկնութեամբ տեառն Առաքելի եռամեծ վարդապետի, Մաղբաս, 1797. այսուհետև՝ Առաքել, Լուծումն: Մեկ այլ տեղ մեկնելով Դավթի «Սահմանք»-ում մարդու՝ որպես «գետնակոխ» էակի բնորոշումը՝ Սյունեցին պատկերում է նրա կառույցները, որ միմյանց կապանքների

մեջ մեկը մյուսին վայր են փառում ու թույլ չեն տալիս ազատագրվել «այսկողմնային» ոլորտից: Այդպես միտքը չի կարող անցնել աստղերից այն կողմ, քանի որ կցված է հոգուն, իսկ հոգին շնչով կողպված է մարմնում, մարդուն պատող արտաֆին տարրերն էլ թույլ չեն տալիս իրենցից դուրս գտնվող աշխարհն իմանալ: Այն ամենը, ինչ տեսնում է աչքը, «տարրական» է (տարրերից բաղկացած), որի նմանությամբ ամեն ինչ ճանաչում է և միտքը: Այն, ինչ չի տեսել աչքը, չի կարող «նկարել իր մեջ» պատկերացնել միտքը (տես **Առաֆել**, Լուծմունք, էջ 479-480):

<sup>24</sup> Տե՛ս **Օ. Վարդապարյան**, «Հովհան Ռոտունցու «Հաւաքումն յայտնաբանութեան ի Փիլոնէ Իմաստնոյ, որ «Յաղագս նախախնամութեան», *ՔՄ* 17, 2006, էջ 213-259. այսուհետև՝ **Ռոտունցի**, Հաւաքումն:

<sup>25</sup> «Առաջին է նախագաղափար տեսութիւն արարչին... Զորօրինակ եթէ կամիցի ոք տանար շինել. նախ ձեանայ ի միտքն շինողին և յետոյ շինէ զտանարն ըստ այնմ ձևոյ» (**Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 163): «Զորօրինակ արուեստաւոր ոք կամիցի դրօշէ ի քարայ պատկեր, նախ նկարէ ի միտս իւր զնն պատկերին. և ապա հասանէ զփարն և տաշէ և դրոշմէ՝ զկերպն ըստ այնմ նմանութեան, որ էր ի միտս ձևացեալ: Նմանապէս և արուեստաւորն Աստուած նախանկար տեսութեամբն ունի ի միտս իւր նախքան զլինիլն մարդոյն՝ զորպիսութիւն. զորքանութիւնն. և զայլն» (**Տաթևացի**, Գիրք հարցմանց, էջ 258):

<sup>26</sup> «Զի թէ շինի տանարն և թէ ոչ՝ առաջին սկիզբն որ ի միտքն մնայ՝ նոյն ոչ առաւելու և ոչ նազել» (**Տաթևացի**, *Գիրք հարցմանց*, էջ 163):

<sup>27</sup> Հուն.՝ Διὸν δὲ ὅτι καὶ ἡ ἀρχέτυπος σφραγίς, ὅν φάμεν εἶναι κόσμον νοητὸν, ἀπὸς αὐν εἶη τὸ ἀρχέτυπον παράδειγμα, ἰδέα τῶν ἰδέων ὁ Θεοῦ Λόγος. (Philo *Genes*. 1.4, **Փիլոն Լին**. 1.4, աշխատասիրողի ծանոթագրութիւնը, էջ 3):

<sup>28</sup> Մրա համար հիմք են ծառայում Ծննդոց Գրքի առաջին երկու գլուխները. այստեղ մարդու արարման մասին խոսվում է երկու անգամ, ըստ որի, ինչպես կտեսնենք, Փիլոնը բաժանում է նրա երկու՝ արարված ու սոսկ ստեղծված սեռեր: Բացի այդ այս նույն երկու գլուխներում կենդանիների առաջացումն է հիշատակվում երկու անգամ՝ արարչության վեցերորդ օրը (Ծն. Ա. 25. 26) և մարդու համար օգնական ստեղծելու հատվածում (Ծն. Բ. 19. տես **Փիլոն Լին**. 1.18. «Ընդէ՞ր դարձեալ այժմ ստեղծեալ լինին գազանք և թռչունք. և քանզի ազդեցաւ լինելութիւն նոցա յառաջագոյն ի վեցօրէին»): «Արդ՝ մի՛ գուցե թէ որք ի վեցօրէին՝ անմարմինք էին, և ցուցական օրինակի տեսակք գազանաց և թռչնոց: Իսկ այժմն կատարեալքն գործով՝ նմանութիւնք նոցայն, զգալիք՝ անտեսանելեաց» (**Փիլոն Լին**. 1.18): Այնուհետև, արարչության վեց օրերի, բոլոր բոյսերի ու կենդանիների առաջացման նկարագրությունից հետո կրկին երկրորդ գլխում խոսվում է բուսականության մասին. Փիլոնի մոտ Սուրբ Գրքի այս տեղին ներկայացված է հետևյալ կերպ՝ Աստված ստեղծեց ողջ բուսականությունը դեռ երկրի վրա իր լինելուց առաջ և բոլոր խոտերը՝ անելուց առաջ [«Եւ արար Աստուած զամենայն դալար վայրի յառաջ քան զլինելն յերկրի. և զամենայն խոտ յառաջ քան զբուսանելն»]: Ծննդոց գրքի հայերեն տարբերակի թարգմանությունը հետևյալն է՝ բուսականությունը դեռևս չկար երկրի վրա, և խոտը չէր անել, որտեղ նախատիպերի առկայությունը պակաս է արտահայտված [«Եւ զամենայն բանջար վայրի՝ մինչչեւ լեալ էր ի վերայ երկրի, եւ զամենայն խոտ վայրի մինչչեւ բուսեալ էր, զի չէր ես էր տեղացեալ Տեառն Աստուծոյ ի վերայ երկրի»]. Ծն. Բ. 5]: Փիլոնը մեկնում է իր ներկայացրած տեղին. «Քանզի յառաջ քան զլինելն՝ զկատարածսն առակէ ամենայն դալարոյ, և խոտոյ, սերմանելեաց և ծառոց: Եւ յառաջ քան զբուսանելն ի վերայ երկրի, առնէր, ասէ, դալարի, և խոտ, և զայլսն. յայտ է իբրև զանմարմինս, և ցուցական տեսակ՝ արար ըստ իմանալի բնութեանն. որոց այսք՝ որ յերկրիս են, հանդերձեալ էին լինել նմանելիք ըզգալիք» (**Փիլոն Լին**. 1.2): «Քանի որ «լինելուց առաջ» ասելով ակնարկում է ամենայն բոյսի, խոտի, սերմանելիի և ծառերի առաջանալը, իսկ «երկրի վրա բուսանելուց առաջ ստեղծեց բոյսը և

խոտը և մյուս նման բաները» ասելով ակնհայտ է, որ [նկատի ունի] անմարմին, նախօրինակ հանդիսացող տեսակները, որ արարեց ըստ մտահանգելի բնության, որոնց նմանվելու էին այս երկրի վրա գտնվող զգայելի [իրերը]»:

<sup>29</sup> «Աստուած ոչ ժամանակի կարատի, այլ ամենայն անժամանակ եւ անպարոյր ի գիտութեան նորա կային անմարմնայէս, եւ յորժամ կամեցաւ, նախ զիմանալի սեռսն տեսակացոյց, ի զգալի երեսումն որակացուցեալ զամենայն, որք եղեն աներեսոյիցն ցոյցք արինակի» («Փիլոնի այնոցիկ, որ ի կինելութեան խնդրոց եւ լուծմանց, ասացեալ սկիզբն միահամուռ երանց գրոցն Դաթի վարդապետի Քոբերեցոյ», տե՛ս «Պատեանոք գրոց Փիլոնի», աշխատասիրությամբ **Օ. Ս. Վարդազարյանի**, Բյուզնդի անվ. պետ. լեզվ. համ., Գիտական աշխատություններ: Հասարակական գիտություններ, պրակ երրորդ, Եր., 2005, էջ 216-217):

<sup>30</sup> «Եւ զայս Աստուած... նախ առ ինճեան ստեղծ զգեցեալ զփառս և զվայելչութիւն սոցա, եւ զկերպ իմանալի տեսութեամբ, որպէս զլոյս, որում եւ Մովսէս վկայէ, քանզի... յաւերս. «Այս է զիր արարածոց երկնի և երկրի» յատու, յորում արար Աստուած զերկիր և «զամենայն բանջար մինչև բուսեալ էր»... զի արար նախ առ ինճեան... որպէս դու նախ ի միտոյ զձե և զդիր քաղաքին ստեղծեր եւ ապա զոր դու աշխատութեամբ և ժամանակաւ, նա կամաւ և առանց յամելոյ գործով կատարեաց... որպէս պայծառութիւն արժունեացն քագաւորին» (**Լամբրոնացի**, «Մեկնութիւն սաղմոսաց», ՄՄ 1526, 591 ա):

<sup>31</sup> «Ի մարդկան նմանութիւնք և կերպարանք և պատկերք են, իսկ առ Աստուած՝ սկզբնատիպք և ցոյցք, և օրինակք լուսաւորագոյնք աղօտից. և խառնեալ կարգէ զինքն անծին անեղն և Հայրն՝ և ո՛չ ընդ ումեք, ձկտեցուցանէ տեսանելովն պատիւ իւրոց զօրութեանցն» (**Փիլոն**, *Լիւ*. 1. 54): Տե՛ս նաև «Վասն որոյ եւ ամենայն արարածովս անուանեմք զնա... վասն զյարացոյցսն յինճեան ունելոյն զեղական արարածոցս ի գիտութիւն եւ ի կամս իւր» (**Երզնկացի**, Ի ճի սաղմոսն, էջ 39):

<sup>32</sup> «Եւ այսպէս ոչ երբէք էր Աստուած դատարկ յարաշուքենէ, քանզի միշտ ի մտի նկարեալ ունէր զորս առնելոցն էր» (**Եզնիկ Կողբացի**, Եղծ աղանդոց, Եր., 1994, թարգմանությունը և ծանոթագրությունները՝ **Ա. Աբրահամյանի**, [գրաբար բնագիրը գրչագրի հետ համեմատեց, ծանոթագրեց և հրատարակության պատրաստեց **Կ. Մուրադյանը**], էջ 194-195. այսուհետև՝ **Եզնիկ**, Եղծ աղանդոց. հմմտ.՝ **Որոտնեցի**, Հասմունք, էջ 226):

<sup>33</sup> Եզնիկ Կողբացին մարդկային արվեստի օրինակի վրա բացատրում է ստեղծագործության ու արվեստագետի այս կապը՝ զատելով ինքն իրենից ծնունդ առնող արվեստը նրա համար հիմք ծառայող, նրա տակ ընկած նյութից (որին իբրև թե կերպարանք հաղորդելով Աստված ստեղծել է արարչությունը. տե՛ս **Եզնիկ**, *Եղծ աղանդոց*, էջ 6): Նյութը վերակերպվում է այլ բանի, որ մարդ սովորում է արվեստից (դարբինը՝ դարբնությունից, հյուսնը՝ հյուսնությունից), այլ ոչ նյութից: Քարերը, որոնցից շինություններ են կառուցվում, այլևս քարեր չեն կոչվում, այլ քաղաքներ, տանարներ. սա ոչ թե բնության, այլ նրա մեջ եղած արվեստի գործն է, որ հարմարեցված է մարդուն ոչնչից (**Եզնիկ**, Եղծ աղանդոց, էջ 22):

<sup>34</sup> Դավիթ Քերականը և Փիլոն Ալեքսանդրացին գործնական արվեստներին (ի տարբերություն տեսական գիտելիքների) տալիս են «*ձեռագործք*» բնորոշումը. «Քանզի ոմանք յարուեստիցն տեսականք են ...[որպէս] երկրաչափութիւն. եւ ոմանք գործականք են՝ [որպէս] հիւսնական, դարբնական եւ որ միանգամ *ձեռագործք* ասին» (**Փիլոն**, Աստուածային արինացն այլաբանութեան, էջ 124): Անհաղթը նշում է իմաստությունը տարածվում է նաև **ձեռնաշխատ արվեստների** («ձեռականաց արհեստից») վրա, ինչպես ասում է բանաստեղծը՝ իմաստունը անոթ պատրաստեց, իմաստուն անվանելով հյուսնին (Սահմանք, էջ 80), մեկ այլ տեղ օգտագործում է «ձեռնարհեստական» (**Դավիթ**, Ստորոգութիւնք, էջ 209), նաև «ձեռնայինին», «*զձեռին արհեստք*»՝ արտահայտությունները (**Դավիթ**, Ստորոգութիւնք, էջ 311):

<sup>35</sup> **Արվեստն** առհասարակ միջնադարյան ըմբռնումով, ինչպես հայտնի է, շատ լայն հասկացություն է, որ ներառում է արհեստները, որոշ արվեստներ (ինչպես քանդակագործու-

թյունը, նյութի հետ առնչվող այլ արվեստներ), մի շարք «գիտելիքներ» (օրինակ բժշկություն, հարտաբուժություն): Այն ունի նաև ամենաընդհանուր իմաստ, ինչպես ներկայումս, մատնանշելով որևէ նյութի տիրապետման վարպետություն:

<sup>36</sup> Տե՛ս է. **Բաղդասարյան**, *Հովհաննես Պլուզ երզնկացին և նրա խրատական արձակը*, Եր., 1977, էջ 139-239. Բնագրեր:

<sup>37</sup> Տե՛ս **Յովհաննէս Երզնկացի**, *Հաւաքումն մեկնութեան քերականի*, աշխատասիրությամբ **Լ. Խաչերյանի**, Լոս Անջելես, 1983:

<sup>38</sup> *Մատենագիրք հայոց*, Ի հ., գիրք Բ, ԺԲ դար, Եր., 2014, ֆունկցիոնալ բնագիրը **Գ. Մուրադյանի**. *Մեկնութիւն Սահմանաց Դավթի*: Երաժշտությունը, ի տարբերություն առանձնահատուկի արտահայտման՝ ստեղծագործական արվեստների, ինչպիսիք են ֆանդակագործությունը, նկարչությունը, միջնադարում ընկալվում է երկակի՝ և՛ որպես անփոփոխ համամասնությունների մասին գիտություն, և՛ որպես զուտ ստեղծագործական-կատարողական հմտություն:

<sup>39</sup> Տե՛ս **Յովհաննէս Իմաստասիրի Աւանեսոյ Մատենագրութիւնք**, Վենետիկ, 1833, «Յաղագս առաւօտին պաշտաման»:

<sup>40</sup> Տե՛ս *Մատենագիրք հայոց*, Ե դար, Ա հ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 769-901. այսուհետև՝ **Եղիշէ**, Արարածոց մեկնութիւն, նաև՝ «Վասն հոգոց մարդկան թէ ուստի գան, եւ հետ ելանելոյ ի մարմնոց առ ով երթան, կամ թէ առաւել իմաստնայցեն», նույն տեղում, էջ 915-929. այսուհետև՝ **Եղիշէ**, Վասն հոգոց:

<sup>41</sup> Τῦτος բառի փոխառությամբ էլ ստացվել է հայերեն «տիպ» բառը:

<sup>42</sup> Մեկ այլ տեղ նշում է. այս Բանը նկատի ունի Աստված ասելով՝ ոչ թե «իմ», այլ «Աստծո կերպարանով է արարված մարդը» (Մն. Թ. 6). «Բանգի մանկանացու ոչինչ կերպարանի ի նմանութիւն առ վերնագոյնն և առ Հայրն ամենեցուն կարէր, այլ առ երկրորդն Աստուած՝ որ է նորա Բան»: Բանական մարդու հոգին աստվածային Բանի տիպն է, վերին աստվածային Բանի կրողներն են տիեզերքի լուսատուները, որի նմանությունն ու կերպարանն է նաև մարդկային միտքը. «Ամենաբարոք և առանց ստուգութեան այս հրաման պատասխանոյ յԱստուծոյ ելեալ է... Քանզի պարտ է բանականին մարդկան ոգոյ՝ տիպ աստուածային բանին ձևանալ. վասն զի առաջին բանին՝ Աստուած վեհագոյն է, ամենաբանական բնութիւնն. իսկ այն որ ի վեր Բան զբանն է, ի լաւագունին և յառանձինն իմն անցեալ կայ ի տեսակի, զի՞նչ պարտ էր եղելոյ նման նորա բերել: Բայց սակայն կամի և զայն ազդել, զի իրաւագոյն Աստուած վրէժ խնդրէ, զաստեացն և զհաճաւորաց, վասն կրելոյ իմն այսմ առ նորա բանն զընտանութիւն. որոյ է և մարդկային միտքն նմանութիւն և կերպարան» (**Փիլոն Լին. 2. 62**):

<sup>43</sup> «Ստեղծեալն՝ զգալի մարդ է, և նմանութիւն իմանալոյ օրինակին: **Իսկ ըստ տեսեանն, իմանալի և անմարմին, սկզբնատպին նմանութիւն է առ տեսանելին. և կերպարան է սա սկզբնատարագունի կնքոյն**: Եւ է սա Բան Աստուծոյ առաջին սկիզբն, *նախագաղափար տեսակ*, յառաջաչափն ամենեցուն: Վասն այսորիկ ստեղծանելին, որպէս ի բըրտէ՝ ի փոշոյ և յերկրէ կերպարանեցաւ ըստ մարմնոյ. և հոգոյ հասաւ փչեցեալ Աստուծոյ ի դէմն զկեանս. և խառն էր խառնուած բնութեանն՝ ապականացոյի և անապականի: Իսկ այն, որ ըստ կերպարանին է, անապակ՝ և անխառն, յանտեսանելի բնութենէ, ի պարզէն, և ի լուսատրէն» (**Փիլոն Լին. 1. 4**):

<sup>44</sup> Այս երեքը բնորոշվում են նաև որպես «գոյություն ունեցող», «ունեցող», «տեսանող», նաև «նախօրինակ», «այն, ինչ նրանում մտածվում է» և «այս երկուսը ներառող մտածողությամբ վերադարձող». Procl. In Tim. I 306.1-14, 1.361.28-362.4):

<sup>45</sup> Այստեղ Սյունեցին մեկնում է «Սահման»-ի այն հատվածը, ուր, Դավթի վկայությամբ, Պլատոնը նաև Աստծուն արհեստավոր է անվանում (Plato *Gorgias* 449 a. Plato *Soph.* 219a. տե՛ս **Դավթ**, Սահման, էջ 76-77): Սյունեցին նախ անդրադառնում է արարման

կարգին. Աստված «արվեստավորի» պես սկզբում պատրաստում է նյութը, այնուհետև նրան ձև հաղորդում, ք. սկսում է իրեն մոտ գտնվողից՝ հրեղեն երկնից, այնուհետև անցնում հեռավորին, գ. դնում է տան հիմքը՝ ստեղծում երկիրը, հետո անցնում առաստաղին (**Առաֆեյ**, Լուծմունք, էջ 541): Այնուհետև բերում է մյուս վերը նշված օրինակները. «Չորրորդ՝ զի որպես նաղաշագործ արուեստատու զարդարեալ ծաղկեցոյց զերկիրս՝ արեգակամբ, լուսնի և աստեղօք և որպես լանվարդով կապուս՝ զերկինն և որպես զակունս եղ զլուսաւորս ի նմա, զի յոյժ պայծառ երևեցին, և ոսկէջրեաց գտունս աշխարհիս լուսով արեգականն, այսպէս և զատակ տանս զարդարեաց ծաղկօք և ծառօք և բուսօք և պէսպէս բուսմամբ անուշահոտութեամբ ծաղկանց, այսպէս և տուն շինեաց զաշխարհս, որպէս հիան գոյով և որպէս արուեստատու նաղաշար գոյով, այսպէս զարդարեալ ծաղկեցոյց... Հինգերորդ՝ որպէս արուեստատու բրուս գոյով՝ առեալ զհողն ստեղծ զԱդամ: Վեցերորդ՝ որպէս պատկերահան, արար զմարդն ի պատկեր իւր և նման: Եօթներորդ՝ որպէս այգէգործ, արար զգրախան և զամենայն բոյսս երկրի: Ութերորդ՝ որպէս արուեստատու, ուսոյց զարարչութիւնն իւր աշակերտաց, այսինքն՝ զի ետ ամենայն բնութեան ստեղծանել զմմանս իւր: Իններորդ՝ որպէս իմաստուն պատկերագործ ի նմանս, աննման արար զամենայն ինչ: Տասներորդ՝ որպէս բժիշկ, շնորհեաց աշխարհի զանազան դեղ՝ հոգևոր և մարմնաւոր: Եւ դարձեալ՝ զի ինքն է բժիշկն և երկնային հեփմն, վասն որոյ եկն և բժշկեաց զհիւանդացեալ բնութիւնս մարդկան, ծնանելովն ի կուսէն, և եցոյց զինքն արարիչ և բժիշկ ամենայն ցաւոց...» (**Առաֆեյ**, Լուծմունք, էջ 542-543):

<sup>46</sup> Բնությունը, նշում է Անհաղթը, ևս *ունակութիւնն է*, որովհետև գոյում է նրանց մեջ, ովքեր ունեն իրեն («ճանգի ունի զգոյն յայնոսիկ, որք ունին զնա»), այսինքն մարդու, ֆարի, փայտի և այլ նման բաների մեջ, և դարձյալ **առաջ է ընթանում ըստ կարգի** («ըստ կարգի յառաջագայի»), բայց ոչ երևակայության հետ՝ ինչպես արվեստը (**Դափք**, Սահմանք, էջ 78): Հմմտ.՝ μετὰ φαντασίας δὲ πρόσκειται διὰ τὴν φύσιν· καὶ γὰρ ἡ φύσις ἔξις ἐστίν (ἔχει γὰρ τὸ εἶναι ἐν τοῖς ἔχουσιν αὐτὴν, οἶον ἐν ἀνθρώπῳ, ἐν λίθῳ, ἐν ξύλῳ) καὶ ὁδῶ βαδίζει (κατὰ γὰρ τάξιν προέρχεται), ἀλλ' οὐ μετὰ φαντασίας ὥσπερ ἡ τέχνη· (Davidis *Prolegomena*, p. 43-44). Προέρχομαι. «գնալ, առաջ անցնել, առաջանալ, համփա ընկնել, հոսել, անցնել. **βαδίζω**. «ֆայլել, գնալ»:

<sup>47</sup> Հմմտ.՝ τέχνη ἐστὶν ἔξις ὁδῶ βαδίζουσα μετὰ φαντασίας. καὶ γὰρ ἡ τέχνη ἔξις τις καὶ γνῶσις ἐστὶν, ἀλλὰ καὶ ὁδῶ βαδίζει· πάντα γὰρ κατὰ τάξιν ποιεῖ (Davidis *Prolegomena et in Porphyrii Igagogen commentarium*, ed. Busse, Berlin, 1904, p. 43). «արվեստը ունակություն է երևակայության հետ **հանապարհ գնացող**, ֆանի որ և արվեստը ոմն ունակություն է և գիտելիք, այլև հանապարհ է անցնում, ֆանի որ ամենն ըստ կարգի է արարում»

<sup>48</sup> Հովհաննես Սարկավազը մանրամասնում է. «արհեստ է, որ ունի յինքն զարուեստն և երեակայ է ի միտքն՝ զինչ կամի գործել զորպիսութիւն նորա: Որպէս հիան զաթոռն, և կամ տանարաշէնն՝ զտանարի ձեւն, և ապա հանապարհորդ է գործով առնել զնոյնն» (**Յովհաննէս Սարկաւազ Իմաստասէր**, Լուծմունք «Սահմանաց գրոց», աշխատասիրությամբ Ա. Մաղոյանի, Հ. Միրզոյանի, Եր., 2004, էջ 40. այսուհետև՝ **Սարկաւազ**, Լուծմունք):

<sup>49</sup> «Մինչ զի որպէս ընդ հանապարհ գնալ կարգաւ կատարէ զամենայն երեակայութեամբ, որ ի միտքն տպաւորի արուեստն և ապա կարգաւ առնէ: Որպէս յորժամ ֆարակոփ ոք կամիցի տուն շինել՝ նախ ի միտքն երեակայ է զամենայն որպիսութիւն տանն և ապա սկսանի կարգաւ կատարել: Նախ զհիմն և ապա զորմունս, յետ որոյ և զձեղունս. ըստ այսմ օրինակի և զամենայն ինչ: Բայց ոչ է արուեստն այնպիսի ունակութիւն իբրև զբնութեամբ ունակութիւն, որ յառաջ գայ աներևակայութեամբ, որպէս մարդ և անասունք» («Լուծմունք սահմանացն Դափք», տես Գիրք սահմանաց Դափքի Անյաղթ փիլիսոփայի և Աստուածաբան վարդապետի, Կ. Պոլիս, 1731, էջ 264-265): «Սահմանք»-ի մեկ այլ անանուն մեկնիչ պար-

զեցված է բացատրում այս սահմանումը՝ «Իսկ արուեստն՝ որ յինն ունակացեալ է եւ յիշ շնորհանալ եւ զխոր պատճառն գիտէ»։ «Երեւակայութիւն՝ որ զանցեալն իրն վերստին յիշէ» (Մեկնութիւն Սահմանաց Դարթի, էջ 754)։

<sup>50</sup> Καὶ γὰρ ὁ τεχνίτης κεχρημένος τῷ λόγῳ, ἥνικα βούλεται τι ποιῆσαι, πρότερον διατυποῖ ἐν ἑαυτῷ ὃ βούλεται ποιῆσαι καὶ εἶθ' οὕτως ἀποτελεῖ αὐτό. (Davidis Prolegomena, p. 44).

<sup>51</sup> ἢ δὲ φύσις οὐδὲν τοιοῦτον ποιεῖ· οὐδὲ γὰρ **προδιατυποῖ** ἐν ἑαυτῇ ὃ βούλεται κατασκευάσαι (Davidis Prolegomena, p. 44), հայերեն թարգմանությունն ավելի համառոտ է. «Իսկ բնութիւնն ոչ երբեք յառաջագոյն տպատրէ յինեան»։

<sup>52</sup> Սարկավազը լրացնում է. «զի եւ բնութիւնն իրացն այլ ապի ունակութիւն, այսինքն՝ զսերմանէն յարգանդի եւ զծնանիլն, եւ անիլն։ Նոյնպէս եւ զամենայն այսպիսի բնական իրս։ Բայց սոքա ոչ նախ երեւակայանան եւ ապա լինին, այլ առանց կերպարանելոյ ի միտսն յառաջ գան սոքայ» (Սարկաւազ, Լուծումն, էջ 40)։ Վերջինս օգտագործում է «տպավորելուն» համարժեք «կերպարանել» եզրը. «Իսկ արուեստն ոչ այսպէս, այլ նախ երեւակայի ի միտսն առնողին, այսինքն՝ կերպարանի օրինակն ի միտսն զոր կամի առնել եւ ապա նախապարհորդէ գործով առնել, **զոր նկարեաց ի միտն**. բայց բնութեամբն ոչ սոյնպէս, այլ ունակութեամբ առանց կերպարանելոյ գան յառաջ ամենայն էս ստեղծմամբ, զի ոչ ոք նախ կերպարանեցաւ եւ ապա եղել արու եւ կամ էջ» (Սարկաւազ, Լուծումն, էջ 40)։

<sup>53</sup> Հունարեն «ֆանտազիա» բառն Արիստոտելը կապում է լոյսի՝ φάος հետ (Arist. *De anima* 429a.3), որ ևս հասկանալի է երևակայության՝ որպէս *տեսածի* պահպանության վայրի ընկալման դեպքում [լոյսն ազգակից է տեսողութեանը, որից ծնվում է մտավոր տեսողությունը]։ Ինչպէս հայտնի է, Արիստոտելի «Անալիտիկայի» Դավթի «Մեկնության» հունարեն սկզբնագիրը չի պահպանվել, սակայն նորպատոնական այլ հեղինակների մոտ գտնվել են զուգահեռ հատվածներ. օրինակ, Հովհաննես Փիրպոնոսը նույն երկի մեկնության մեջ գրում է. φαντασία... ἔστι... τῶν φανέντων στάσις, որ բառացի համապատասխանում է «երեւեցելոցն կացումն»-ին։ Հմմտ. նաև Ամոնիոսի հատվածը՝ ἢ δὲ φαντασία περὶ τὰ φαινόμενα ἔχει [«իսկ երևակայությունը գործ ունի երևացող բաների հետ»] (APr. 2. 37, տե՛ս David the Invincible. *Commentary on Aristotle's Prior Analytics*, by Aram Topchyan, Leiden – Boston: Brill, 2010, Vol. 2 [Old Armenian Text with an English Translation, Introduction and Notes p. 136])։

<sup>54</sup> «Զի կտակ՝ եթէ ձեռն եւ կամ պատկեր թագաւորի ոչ կնիէ զնա, ոչ է հաստատուն նա, վասն որոյ եւ այժմ Արարիչն կնիէ զաշխարհ հանգչելովն յերթերորդում ատուն» (Եղիշե, Մեկնութիւն արարածոց, էջ 780) «Զապականացուն արար ի վեցն եւ զանապականն սկսանի յեւրփն. զիմանալին աշխարհն ոչ առնելով, այլ տեսանելովն զարդարէ զնա... Զի ի ժամանակի եղեալն՝ ժամանակաւ ապականին... իսկ իմանալին անժամանակ տեսեալ յԱրարչէն, ընդ Աստուծոյ՝ անժամանակ էին մնայ յալիտեան» (նույն տեղում, էջ 780)։

<sup>55</sup> Porphyrios *Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*, Elanders, Go>teburg, 1932. այսուհետև՝ Porph. *Kommentar*.

<sup>56</sup> Այս եզրը բացի «կիրք»-ից հայերեն թարգմանվում է նաև «ախտ» («կիրք մարդոյ՝ ներքին և արտաքին, որ ինչ կրի ի մարդն ընդ հոգոյն և ընդ մարմնոյ, շարժումն արտի»)՝ ՆԲՀԷ։ Ռոտանցին այս բառը բացատրելիս հաշվի է առնում նաև նրա «հիվանդություն, ախտ» իմաստները. միտն առանց որևէ բան կրելու, նշում է, պարզ, մաքուր հայելի է. այն տպավորում է իր մեջ պատկերների նմանությունը, և ինչպէս ախտն է դրսից մտնում և «ախտացնում», այնպէս իրերի նմանություններն են մտնում ու բազմում մտքի վրա։ Այդ դաշվածները, ինչպէս ախտը, բազում բաների մեջ դրսևորվելով, անբաժանելի են. «նախ, զի միտն առանց կրելոյ ինչ իմացումն պարզ է որպէս հայելի մաքուր, որ տպատրէ յինն զնմանութիւն պատկերացն և նովաւ առաւելու ինչ ի մաքրութիւնն իւ... երկրորդ, զի որ-

պէս ախտն արտաբնատ մտանէ ի ներս ի յիրս և ախտացուցանէ, նոյնպէս և **մամնոքին իրացն արտաբնոյ մտանէ ի միտքն և նստի ի վերայ նորայ**. Երրորդ, զի ախտն անբաժ է, որքան է ի յախտացեալն և տպաւորութիւն իրին անբաժանելի է ի յիմացումն, որքան և իմանայ» (**Որոտնեցի**, «Համառոտ լուծմունք «Պերի արմենիաս» գրոցն», ՄՄ ձեռ. համ. 4268, 150ա-բ): Տաքեացիին առանց «տպաւորութիւնների» դաշվածքների հոգին համեմատում է դատարկ, կամ լվացված թղթի հետ. «Հոգի մարդոյն բանական, որպէս անգիր պնակիտ է, կամ լուացած մագաղաթ, որ զինչ գրեն ի վերայ, գայն առնու» (**Տաքեացի**, Ամառան, էջ 454):

<sup>57</sup> Մտի՛ որպէս հոգու աչքի, «արտաքին» ու «ներքին» տեսողության երկշերտության (իրերից մինչ նրանց նախագաղափարների մտահայեցումը) մեկնությունները բազում են հայ մատենագրության մեջ:

<sup>58</sup> Գանաչողական այս հինգ կարողությունները ձևակերպում է Անհաղթը (տե՛ս օրինակ **Դափթ**, Ստորագրութիւնք, էջ 304):

<sup>59</sup> «Եւ է հասարակ զգայութիւնն յառաջին փորձած զլիտյն (ուղեղի երեք «տեսողական», «հիշողական», «իմացական» փորվածների մասին տե՛ս՝ Նեմեսիոս, Յաղագս բնութեան, էջ 69, 83, 84՝ Ա. Թ.), յորս **իւրաքանչիւր զգայարան զվաստակս իւր յանդիման բերէ և դնէ առաջի տեսողական զօրութեանն. և նա իբրև գոչեալ առն հարտարի՝ զամենայն գրէ**: Զկերպ իւրաքանչիւր ներգործութեանցն իւրաքանչիւր զգայարանաց տրամադրէ **յերեւակայութիւն**. ըստ ցեղից և տոհմից տպացուցանէ զիւրաքանչիւրսն: Եւ է երեւակայութիւն յեզեր հասարակ զգայականին ի վերոյ, իսկ ի վերոյ երեւակայութեանն է **կարծիսն**. և նա **տեսանէ յերեւակայութիւնն տպացեալ զիւրաքանչիւր ցեղսն՝ սկսանի դատել և ընտրել զճշմարիտն ի ստէ**, զյայտնին կարէ ընտրել, իսկ գայն, որ **խրթնածածուկ է՝ ոչ կարէ ընտրել՝ տայ ի տրամախոնութիւնն**: Քանզի նա պայծառ ունի զլիտկումն՝ յաղագս մերձ գոլոյն միտքն, դատէ և ընտրէ զճշմարիտն ի ստէն, զստն դարձուցանէ յեա՝ իբր անարժան մտելոյ **ի գահոյս մտաց**. իբրև զհասարակ բարեկամ թագաւորի՝ զճշմարիտն տանի յանդիման կացուցանէ ի իշխանականին մասին, որ միտք կոչեն հոմանունակի» (**Որոտնեցի**, «Ո ստեղծ առանձին գսիրոս նոցա» [Մղմ. ԼԲ. 15], ՄՄ 6573, 243բ-244ա):

<sup>60</sup> «Իսկ իմացութիւնն ի մնացականս ներգործէ և ոչ ի յանցատրս: Վասն այսորիկ կազմեցան ներքին զգայարանք՝ առ ի հանաչել զընդհանուրսն... Զի որպէս աչքն զգալի նիւթոյն առնու գունոցն զկերպ իրին, այսպէս միտքն յերեւակայութեանն առնու գիտութիւն ընդհանուր բոլորին» (**Որոտնեցի**, «Ո ստեղծ առանձին գսիրոս նոցա», ՄՄ 6573, 244ա): Որոշ շափով այս տեսությունից ելնելով Առաքել Սյունեցիին բացատրում է տեսական ու գործնական ոլորտների փոխաբանականումը՝ սրանք ամենուր հանաչողության հանգույցներում փոխակերպվում են մեկմեկու: Եվ որևէ կերպ տեսությունը՝ որպէս հանաչողության իրագործվող ակտ, հնարավոր չէ առանձնացնել գործողությունից՝ իբր տեսնել՝ աչքով «շոշափելոց», իմանալ-գծագրելոց, այնուհետև իմացության՝ ներքին խոսքի վերածումից մինչ դրա փոխանցումը այլոց: Այսպէս նշում է տեսական փիլիսոփայությունը տասներկու տեղ դառնում է գործնական. ա. երբ իմացական ունակությունը «տեսնում» է (տեսողությունը՝ աչքերով տեսանելի իրի «շոշափումը», գործ է), բ. երբ միտքն իմանալով տեսակը՝ *պատկերում է* այն իր մեջ. «ձեւացուցանելով կերպարանէ զնա առ ինքն», գ. երբ հասնելով ուղեղին՝ «խելապատակին», այն դառնում է ներքին խոսք («ներտրամադրեալ բան»), դ. երբ մարդն անձնական ունակությամբ խառնում է այս ներքին՝ մտածվող խոսքն արտաբերվող ձայնին, և այլն (**Առաքել**, Լուծմունք, էջ 201-202):

<sup>61</sup> Սրանց մասին տե՛ս Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացոյ *Յաղագս բնութեան մարդոյ*, Վեներտիկ, 1889, էջ 101:

<sup>62</sup> «Զի բերանով հաշակէ, խոկմամբ որոհայ: Դարձեալ՝ չորս ինչ լինի յեա հաշակելոյն, այսինքն՝ զի ստամոքսն ունի չորս գործ՝ զհարշողականն, զունակականն, զայլայլականն,



զվտարականն. այսպես և իմաստութեան նաշակն, իմացմամբն նաշակէ զբանն, և յօժարութեամբ առ ինքն քարշէ և յատկութիւն կամացն հաւաքէ և զանագան յատկութիւն տալով այլայլէ և անձնական զօրութեամբն վտարէ, տալով յերևակայութիւնն, և նա՛ առեալ ներկէ յորակ պէսպէս իմացմանց և տայ ի տրամախոհութիւնն և նա՛ հաասարէ ի ձեռն մտացն յամենայն մասունս հոգւոյն, այսինքն՝ զի յիմացականին բաժանի, յիմացական զօրութիւնն, և զարիականին յարիականն և զցանկականին զցանկականն և զստիւն զոգիտութիւնն արտաքս հանէ յամենայն մասանց հոգւոյն, այսինքն ի մտացն զխորամանկութիւնն և զագիտութիւնն և զխոհեմութիւնն լուսատրէ ի նմա, այսպէս ի ցանկականէ հանէ զշոյլութիւնն և զժառութիւնն և զտենչումն իմաստից վառէ ի նմա» (**Առաքել**, Լուծումն, էջ 176-177): Փիլոնն Ադամի ու Եվայի ամբողջ պատմությունը դիտում է որպէս զգայությունմիտ կապի խորհրդարանություն. Ադամը միտն է, Եվան՝ զգայությունը, «մաշկյա պատմունանը» մարմինը, որ պատասպարում է այս երկուսին (**Փիլոն** *Լին*. 1.53), և Ադամի ֆուն մտնելը Եվայի ծնունդից առաջ, բացատրվում է զգայությունների՝ դեռևս զգայելի առականներից և մտի՝ զգայություններից անջատ լինելով, որ չեն պահում, շարժում հաղորդում միմյանց՝ բաժանելով իրենց գործունեության դաշտերը (*Լին*. 1. 24): Այդ պատճառով նաև իմաստության ծառից սկզբում նաշակում է սկզբում կինը, այնուհետև Ադամը, քանի որ զգայություններն առաջինն են ընդունում զգայելի ընկալումները, փոխանցելով սրան մտին, որ վերցնում է զգայական տպավորությունները, «ճանգի շարժեալ լինի զգայութիւնն ի ստորակայէն, իսկ միտն ի զգայութենէն» (*Լին*. 1. 37): Այս երկու փուլը՝ զգայական ընկալումից մինչև մտի մէջ դրանց պատկերների դաշումը, գրեթե միաժամանակ է տեղի ունենում («ճանգի գրեթէ մի և նոյն ժամանակ երևանն է, յորում միանգամայն և ի ստորակայէն զգայութիւնն ընկալեալ լինի, և միտն ի զգայութենէն տպատրի»): **Փիլոն** *Լին*. 1.37):

<sup>63</sup> Տե՛ս **Գրիգոր Նարեկացի**, «Մատենան ողբերգութեան», *Մատենագիրք հայոց, ԺԲ հ., Ժ դար*, Եր., 2011. այսուհետև՝ *Մատենան*, գրովքը, էջը:

<sup>64</sup> *Մատենագիրք հայոց, ԺԲ հ., Ժ դար*, Եր., 2011:

<sup>65</sup> Նույն տեղում, տե՛ս «Քան խրատու վասն ուղիղ հասատոյ եւ մաքուր վարուց առաքինութեան», էջ 1022-1084:

<sup>66</sup> *Մատենագիրք հայոց, Ժ հատոր, Ժ դար*, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008:

<sup>67</sup> *Մատենագիրք հայոց, ԺԲ հատոր, Ժ դար*, Եր., 2011:

<sup>68</sup> *Մատենագիրք հայոց, Ժ հատոր, Ժ դար*, Անթիլիաս-Լիբանան, 2008:

### **Арусяк Тамразян**

#### **Символ прообраза и печати в средневековом армянском эстетическом опыте**

В статье представлено преломление универсального античного образа печати и прообраза в армянской средневековой литературе (Давид Анахт, Григор Нарекаци, Григор Татеваци, Иоанн Воротнеци и т. д.), непосредственное или опосредованное влияние античных истокочников (Платон, Филон Александрийский, Порфирий). Вокруг этого бродячего символа конструируется весь опыт деятельности души – созерцание, созидание, познание, которые переживаются как внутренний акт охвата отпечатка образа, его пробуждение, со-творение, углубление во внутренние слои (1. запись, 2. изображение 3. умственный образ). Творческий и познавательный процесс переживаются как прохождение печати через слои душевно-познавательных способностей и воссоединение со своим прообразом, а душа – как обиталище божественных отпечатков, божественного присутствия. Именно этот мир и пути его реализации до проявления в эстетическом опыте средневековья становятся центром тяжести творческой энергии.

### **Arussiak Thamrazian**

#### **Le symbolique du sceau et de la préfiguration dans l'expérience esthétique de l'Arménie médiévale**

L'article présente la relecture de la symbolique antique universelle du sceau et de la préfiguration dans les manuscrits arméniens médiévaux (notamment dans les œuvres de Grégoire de Narek, de Grégoire de Tatev, de Hovhan Vorotnétsi et d'autres), ainsi que l'influence, directes ou indirectes, des sources antiques (Platon, Porphyre, Philon d'Alexandrie). C'est autour de cette image errante que s'articulent (et se construisent) toutes les formes de l'activité de l'âme : la contemplation, la création, la connaissance. Celles-ci sont ressenties comme l'acte intérieur permettant de saisir l'empreinte de l'image, son éveil dans notre âme, sa compréhension, la voie qu'elle fraye dans les strates spirituelles et intellectuelles (1. L'inscription, 2. La figuration, 3. La vision mentale), sa fusion avec l'archétype et, pour finir, l'identification de l'âme avec les sceaux éternels. Ainsi, l'âme est perçue comme le siège des empreintes divines et des idées-visions. C'est précisément ce monde qui, avant même sa réalisation matérielle, devient le centre de gravité de l'énergie créatrice dans l'expérience esthétique médiévale.

# ԲՆԱԳՐԵՐ ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ

## ԱՐՄԻՆԵ ՄԵԼՔՈՆՅԱՆ

### ՎԱՐԳԱՆ ԱՐԵՎԵԼՅՈՒՒ՝ ԳԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԻ «ԲԱՐՁՐԱՅՈՒՅԷՔ»-Ի ՆՈՐԱՀԱՅՑ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆԸ

V-VI դդ. հայ աղանավոր փիլիսոփա-աստվածաբան Գավիթ Անհաղթի «Ներբողեան ի սուրբ Խաչն աստուածընկալ» երկը («Բարձրացուցէք»), լինելով հայ մատենագրության մեջ Խաչին նվիրված հնագույն ստեղծագործությունը, մեծ ազդեցություն է ունեցել Հայոց եկեղեցու աստվածաբանական մտքի վրա: Այն ընդգրկված է եղել միջնադարյան Հայաստանի վարդապետարաններում ուսուցանվող երկերի շարքում<sup>1</sup>: Հայ մեկնիչները, շարականագիրները, ճառերի և ներբողների հեղինակներն օգտվել են «Բարձրացուցէք»-ից՝ թե՛ աստվածաբանական, փիլիսոփայական և թե՛ զուտ բառային և լեզվական առումներով: Այս երկի և նրա հեղինակի հանդեպ հետաքրքրությունն աճեց հատկապես XII-XIII դդ., երբ ստեղծվեցին Ներբող-ի առանձին «պատճառ»-ները<sup>2</sup> և մեկնությունները:

<sup>1</sup> Մխիթարայ Այրիվանեցույ Պատմութիւն ժամանակագրական, Ս. Պետերբուրգ, 1867, էջ 33-34: Տե՛ս նաև՝ Լ. Խաչերյան, «Միջնադարի հայ մատենագիտության մի ֆանի հարցերի շուրջը», Բանբեր Մատենադարանի, Եր., 1971, թիվ 10, էջ 85-102, Է. Հարությունյան, Մխիթար Այրիվանեցի, Եր., 1985, էջ 204-221:

<sup>2</sup> Տե՛ս Ա. Մելիքյան, «Գավիթ Անհաղթ փիլիսոփայի «Ներբողեան ի սուրբ Խաչն աստուածընկալ» երկի «Պատճառ»-ները», Պատմա-բանասիրական հանդես, 2013, թիվ 2 (193), էջ 202-214:

«Բարձրացուցէք»-ի հեղինակի, ստեղծման ժամանակի և պատմական միջավայրի մասին հիմնական տեղեկություններն ստանում ենք Ներբող-ի Նախադրությունից, Գյուտ Ա Արահեզացի (461-478) կաթողիկոսի և Դավիթ փրկիստփայի նամակներից, որոնք զետեղված են «Տօնապատճառ» ժողովածուում հաշի տոնի պատճառի մեջ<sup>3</sup>: Դժվար է միանշանակ ասել, թե Նախադրության, Գյուտի և Դավիթի նամակների մեզ հասած տարբերակները երբ և ում կողմից են գրվել: Այնուամենայնիվ, ելնելով ոճային, պատմական և այլ առանձնահատկություններից, հակված ենք կարծելու, որ դրանք ունեցել են ավելի վաղ շրջանում ստեղծված նախօրինակներ: Այս մասին պարզորոշ վկայում են նաև «Բարձրացուցէք»-ի «պատճառ»-ների հեղինակները: XII դարի մատենագիր Վարդան Հաղբատեցին, անդրադառնալով Ներբող-ի ստեղծման մասին միջնադարում տարածված կարծիքներին, գրում է. «այլ գտաք յարիինակս հինս առ թարգմանութիւն մերձ գրեալ»<sup>4</sup>, ինչը հուշում է, որ Ներբող-ի հնագույն օրինակները կից ինչ-որ «առաջաբան» կամ «նախադրություն» են ունեցել: Իսկ Դավիթ Անհաղթի՝ Գյուտ կաթողիկոսին ուղղված նամակի վերաբերյալ Դավիթ Քոբայրեցու (մոտ 1150-1220) «Որ եղեւ գրեալ յամենայն արիինակս»<sup>5</sup> և Գրիգոր Աբասյանի (XII-XIII դդ.) «գտաք ի գիրս Թարգմանչացն ի սկիզբն այսր ճառիս»<sup>6</sup> արտահայտությունները վկայում են, որ «Բարձրացուցէք»-ի հնագույն օրինակների սկզբում զետեղված է եղել նաև Դավիթի նամակը, որը նրանք մեջբերում են գրեթե ամբողջությամբ: Հետագայում դրանք կարող էին խմբագրվել ինչպես գրավոր աղբյուրների, այնպես էլ բանավոր ավանդության հիման վրա: Հնարավոր է, որ Նախադրությունը և նամակները վերակազմվել և ներկայիս տեսքն են ընդունել այն հեղինակի կողմից, ով ներմուծել է դրանք «Տօնապատճառ»-ի մեջ, ինչի մասին հուշում է դրանց՝ իմաստային առումով միմյանց կապված լինելը: Ինչպես օրինակ՝ Նախադրության վերջին նախադասությունը. «Իբրեւ լուա Գիւտ գգալն Դաւթի և զընկերացն, բերկրեցաւ և մխիթարեցաւ յոգի, և գրեաց առ Դաւիթ նամակ, որ ունէր օրինակ զայս», կամ Դավիթի նամակի «Ապա առնէ նմա անդրէն եւ անդրադարձ պատասխանի» սկզբնավորությունը:

«Տօնապատճառ» ժողովածուում նշյալ պատմական բնագրերին հաջորդում է Ներբող-ի՝ «Օրհնեալ ես» բառով սկսվող գոհաբանական մի հատվածի

<sup>3</sup> Տե՛ս ՄՄ 3082, ք. 294բ-5բ, ՄՄ 4139, ք. 346ա-7ա, ՄՄ 2039, ք. 306բ-7բ, ՄՄ 3931, ք. 265բ-7բ:

<sup>4</sup> Վարդան Արևելցի, Ճառք, Ներբողեանք, աշխատասիրությամբ Հ. Հ. Քոստյանի, Եր., 2000, էջ 286:

<sup>5</sup> Գ. Աղանեանց, «Հնից-Նորից (հնախօսական ուղեւորութիւն)», Լումայ, 1900, Տփլիս, քիւ Ա, էջ 254:

<sup>6</sup> Մ. Է. Շիրինյան, «Հայոց գրերի գյուտն ըստ «Գիրք պատճառաց»-ի», էջմիածին, 2004, հուլիս-օգոստոս (Է-Ը), էջ 90:

մեկնությունը: Այս բնագիրն առաջին հայացքից թվում է, որ վերցված է ներսես Շնորհալու «Բարձրացուցէք»-ի ընդարձակ մեկնությունից: Սակայն, այն համեմատելով Շնորհալու մեկնությունը պարունակող Մաշտոցյան Մատենադարանի մի քանի ձեռագրերի, ինչպես նաև նույն երկի լատիներեն թարգմանության հետ<sup>7</sup> նկատեցինք, որ «Տոնապատճառ»-ում խնդրո առարկա բնագիրն ավելի ընդարձակ է և տարբերվում է Շնորհալու նշյալ ստեղծագործությունից: Թեև «Տոնապատճառ»-ի խմբագիրը մի շարք հատվածներում բառացիորեն կրկնում է Շնորհալուն, սակայն որոշ դրույթներ ոչ միայն ավելի մանրամասն է ներկայացնում, այլև արտահայտում է միանգամայն տարբեր տեսակետներ: Ասվածն ավելի տեսանելի դարձնելու համար ներկայացնենք մեկ օրինակ: Դավիթ Անհաղթի «ի մտաւորաց և բանաւորաց կենդանեաց»<sup>8</sup> արտահայտությունը ներսես Շնորհալին մեկնում է հետևյալ կերպ. «Մտաւոր և բանաւոր կոչին հրեշտակք, որ անմարմին են և մարդիկ մարմնաւորք»<sup>9</sup>: Այսինքն՝ նա թե՛ հրեշտակներին և թե՛ մարդկանց համարում է մտավոր և բանավոր, առաջիններին՝ անմարմին, իսկ վերջիններին՝ մարմնավոր: Մինչդեռ «Տոնապատճառ»-ի մեկնիչը մտավոր և բանավոր կենդանի ասելով հասկանում է բացառապես մարդուն. «Ոմանք մտաւոր զհրեշտակս և բանաւոր զմարդիք ասացին, այլ հրեշտակք բոլորովին միտք են շասին մտաւորք: ...այլ մտաւոր եւ բանաւոր կենդանի մարդս է»<sup>10</sup>:

Կարող ենք ասել, որ «Տոնապատճառ»-ի խմբագիրը ներսես Շնորհալու մեկնության հիման վրա գրել է «Բարձրացուցէք»-ի համապատասխան հատվածի մեկ այլ մեկնություն և զետեղել Խաչի առնի պատճառի մեջ: Մենք հակված ենք կարծելու, որ «Բարձրացուցէք»-ի Նախագրությունը, Դավիթի և Գյուլտ կաթողիկոսի նամակները «Տոնապատճառ»-ի մեջ ներմուծվել են Վարդան Հաղբատեցու և ներսես Շնորհալու մատենագրական համագործակցության արդյունքում, ինչը, սակայն չենք կարող ասել այս մեկնության մասին: Դժվար թե Վարդան Հաղբատեցին խմբագրեր, ձևափոխեր իր իսկ խնդրանքով ներսես Շնորհալու հեղինակած «Բարձրացուցէք»-ի մեկնությունը: Ավելորդ է ասել, որ վերջինս չէր կարող գրել միևնույն երկի տարբեր, երբեմն իրար հակասող մտքերով մեկնություններ:

Վարդան Հաղբատեցուց հետո «Տոնապատճառ»-ի հաջորդ խմբագրու-

<sup>7</sup> ՄՄ 1460, ՄՄ 4253, ՄՄ 6816, *Sancti Nersetis Clajensis Armeniorum Catholici opera nunc primum ex Armenio in Latinum conversa notisque illustrata*, studio et Labore **D. Josephi Cappelletti**, Venetiis, typis PP. Mekhitaristarum, in insula S. Lazari, vol. II, 1833, 244-323:

<sup>8</sup> Դավիթ Անհաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք եւ թուղթ Գյուլտայ կաթողիկոսի առ Դավիթ, Վեներաբիլ, 1932, էջ 17:

<sup>9</sup> ՄՄ 1460, ք. 35ա:

<sup>10</sup> ՄՄ 4139, ք. 349ա:

թյունն իրականացրել է Վարդան Արևելցին<sup>11</sup>, ով հայտնի է նաև բազմաթիվ մեկնողական երկերով: Մեր համոզմամբ հենց նա էլ հեղինակել է «Տոնապատճառ»-ում առկա «Բարձրացուցէք»-ի այս մեկնությունը: Ուշագրավ է, որ միջնադարյան մեկնիչների վերաբերյալ տեղեկություններ պարունակող ձեռագրերում Վարդան Արևելցու ստեղծագործությունների շարքում նշվում է նաև «Բարձրացուցէք»-ի մեկնությունը<sup>12</sup>:

Այսպիսով, միջնադարյան հայ մատենագրության ամենաբեղմնավոր հեղինակներից մեկի՝ Վարդան Արևելցու՝ մեզ հայտնի երկացանկին ավելացավ ևս մի մեկնություն: Հեղինակը մեկնել է «Բարձրացուցէք»-ի հետևյալ՝ «Օրհնեա՛լ ես, աստուածազարդ քրիստոսապսակեալ փայտ սուրբ, որ միայն յանշունչս և ի շնչաւորս, ի կենդանս և յանկենդանս անճառելոյ հասեալ շնորհի փառաւորեցար. վասն որոյ ի մտաւորաց եւ ի բանաւորաց կենդանեաց՝ զկամաւորն պահանջես զերկրպագութիւն» և «Օրհնեա՛լ ես քրիստոսապսակեալ փայտ սուրբ, որ յերկրի բուսանելով գերագոյն կամարարացն ծայր արձակեալ բարձրացար, զանտանելին ի քեզ բարձեալ բերելով պտուղ. զերկին իսկ միանգամայն և զմիջոցս լցեր զերկնի և զերկրի. որ յԻսրայէլն ազին ծաղկեցար, և քոյովդ պտղովք լցան ամենայն տիեզերք»<sup>13</sup> պարբերությունները՝ մանրամասն անդրադառնալով յուրաքանչյուր բառին և արտահայտությունը<sup>14</sup>: Արևելցին կիրառել է մեկնողական գրականության մեջ տարածված է Հին և Նոր կտակարանների զուգորդման սկզբունքը՝ հիշատակելով հինկտակարանային իրադարձությունները և մարգարեներին: Առանձին արտահայտությունների մեկնաբանության համար նա վկայակոչում է Փիլոն Եբրայեցուն, Գրիգոր Նյուսացուն, Գրիգոր Աստվածաբանին և Դիոնիսիոս Արիսպագացուն: Հիշատակվում են նաև զրադաշտական կրոնի հիմնադիր Զրադաշտը (ընդ որում՝ գործածվում է անվան հունարեն «Ձորուաստրէս» տարբերակը) և Քսիսութրիոսը («Քսարաստրուստէսն» ձևով), որ Նոյի անունն է քաղդեերենով: Վարդան Արևելցին այս մեկնության մեջ արտահայտել է իր հայացքները մարդու, կենդանական աշխարհի և բնության վերաբերյալ: Ուստի՝ այն ուշագրավ է ոչ միայն զուտ աստվածաբանական, այլև հայ միջնադարյան բնագիտական մտքի ուսումնասիրման տեսանկյունից:

Բնագիրը հրատարակվում է Մաշտոցյան Մատենադարանի թիվ 4139 «Տո-

<sup>11</sup> Տե՛ս Ռ. Վարդանյան, *Հայոց Տոնացույցը (4-18-րդ դարեր)*, Եր., 1999, Եր., էջ 207-226:

<sup>12</sup> Տե՛ս Հ. Անասյան, *Հայկական մատենագիտություն Ե-ԺԸ դդ.*, Բ. Ա, Եր., 1959, էջ LX:

<sup>13</sup> Դավիթ Անյաղթ փիլիսոփայի *Մատենագրութիւնք*, էջ 17-18:

<sup>14</sup> Բացառված չէ, որ Վարդան Արևելցին կարող էր մեկնած լինել «Բարձրացուցէք»-ի առավել ընդարձակ հատվածներ և միայն այս գոհաբանական դրվագը զետեղել իր խմբագրած «Տոնապատճառ»-ում՝ Խաչի տոնի խորհրդին համապատասխան:

նապատճառ»-ի հիման վրա, որն ընդօրինակվել է 1267 թ., Հաղպատում<sup>15</sup>: «Բարձրացուցէք»-ի նախադրույթունը, Գյուտ կաթողիկոսի և Դավիթ Անհաղթի նամակները<sup>16</sup> նույնպես ընդրկել ենք սույն հրատարակության մեջ «Տոնապատճառ»-ում «Բարձրացուցէք»-ին առնչվող բնագրերի մասին ամբողջական պատկերացում տալու նպատակով:

**343բ Ի տանի սրբոյ և փառաւոր Խաչին Քրիստոսի ի բանն Դաւթի, որ ասէ. «Աւհնեալ ես աստուածագառդ, քրիստոսապսակ փայտ սուրբ»**

346ա [...] Ժամ է այսուհետեւ արհնութեան և ներբողինի խաչին պարապել, որ սիրելի է մեզ և ըղձալի այնպիսում առն ասացւած, որ է փառք ազգիս և պարծելի և սուրբ որդի Հայաստանեաց եկեղեցեաց<sup>17</sup>, Դաւիթ փիլիսոփաի ասացեալ, որ լիապէս գիտէ զտեսականն և գործնականն և զմասունս նոցա զԲԺ. (12)-ան, ի Հարք գաւառէ, ի Հերեթն գեղջէ: Աշակերտ սրբոյն Սահակա և Մեսրոպա, զոր և ասեն քերորդի գոլ Մաւսիսի Քերթողահարն, ի Կ. (60)-իցն, որ ընտրեցան՝ ուշեղք, փափկաձայնք և երկարոգիք և ամենայն առաքինութեամբ զարդարեալ: Որ յետ ՃԺԱ. (111) ամի սրբոյն Գրիգորի, գիւտի գրո ազգիս մերո ընտրեցան և շոգան յազգս և ի գաւառս ուսանել իմաստասիրութիւնս և արուեստախաւսութիւնս և առնել թարգմանութիւնս յԱղէքսանտրիա և յԱթէնս և յայլ գաւառս: Եւ որք ընդ նմա գնացին՝ Մամբրէ՛ եղբայր Մովսիսի, Մուշէ և Եղիշէ, Եգնակ և Արձան Արծրունի և Ալան: Եւ ի դառնալն, զի բազում ժամանակ էին անցե[ա]լ և յոլով անցք անցեալ ընդ երկիրս Հայոց՝ ընկենուլն զսուրբն Սահակ յաթոռոյն և սպանանելն Ա/346բ/ րտաշիրին ի սաղրելո իշխանացն և Սուրմակա քահանային և յասորոց առաջնորդ կացուցանելն: Եվ յետ ԻԸ. (28) ամի գիւտի գիւտի գրոյն կոտորումն սրբոց Վարդանացն և բաժանումն հայրապետութեանն յերկուս՝ Յոհան Մանդակունի ի կողմանս Պարսից կաթողիկոս, և Գիւտ՝ ի կողմանս Յունաց, յաշակերտաց սրբոց քահանայից:

<sup>15</sup> Ձեռագիրս ունի ուղղագրական առանձնահատկություններ. «ա» և «ո» տառերին հաջորդող «յ»-ն լինի բառավերջում կամ բառամիջում, սովորաբար բացակայում է, և ստացական -դ հոդի փոխարեն գրված է -տ: Ուղագրավ է նաև Սողոմոն անվան «Սաղոմոն» ձևը:

<sup>16</sup> Տե՛ս Դաւիթ Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք եւ թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, էջ 5-8:

<sup>17</sup> Այս նախադասությունը հրատարակության մեջ բացակայում է, ինչի հետևանքով իմաստը ճիշտ չի հասկացվում և շփոթի տեղիք է տալիս (օրինակ՝ ֆրանսերեն այն թարգմանվել է «Paroles du philosophe David, qui connaît complètement...», այսինքն՝ «Դավիթ փիլիսոփայի խոսքերը, որ լիապես գիտի...» (տե՛ս J.-P. Mahé, «David l'Invincible dans la tradition arménienne», I. Hadot (ed.), *Simplicius, Commentaire sur les Catégories, Leiden, New York, Kobenhavn, Koln*, p. 191, V. Calzolari, «Un philosophe “Invincible”: Le néoplatonicien David», *Illuminations d'Arménie. Art du livre et de la pierre dans l'Arménie Ancienne et Médiévale*, sous la direction de Calzolari V., Er., 2007, p. 196.):

Եւ եկեալ էին արք ոմանք ի նահանգէն Անտիոքա, ի գեղջէն, որ կոչի Աւշին, որոց անուանքն Կոստանդին, Պետրոս և Թէոդորէ՝ խարազնագգեստք, բոկագնացք, պահողք, կեղծաւորք: Որոց ծունկք և ճակատք տեռեալք՝ իբրև զուղտո՛ւ ի ցոյց մարդկան: Որք ասէին ոչ զոլ զՄարիամ Աստուածածին, և ոչ զԽաչն աստուածախաչ, այլ գողի պատժարան: Արդ, իբրև լուա Գիւտ զգալն Դաւթի և զընկերաց նորա, բերկրեցաւ և մխիթարեցաւ յոգի, գրեաց թուղթ առ Դաւիթ, որ ունէր արինակ զայս. «Երկնաւորին ցանկացեալ մեծութեան գտաւզ գանձի և աստուածաին լրութեանն յուսոյն, որ ձրգէր, հասանէր ի տիրապէս տենչումն ի գերակա և ի պատարուն պայմանն գտեալ և ծածկեալ, բացայայտեալ բոց բարեաց բարետրապէս բարուց քոց, զոր ի վարժ վաճառի վարդապետութեանն քում, խնդրելի է մեզ՝ խուզողացս խաւսել խորհրդով ի Խաչն Քրիստոսի: Զնորին երախտեացն հատուցանել, որ առ ի մէնջ գոհութիւն, փրկելոցս փրկաւետ փառաց փեսաին: Զի պաշտելի է մեզ և պատուելի և պանծալի ըստ Պաւղոսի, պարծելի պատանեկացս պսակն Յիսուսի և թագ նորո Սիրոնի: Զի բարձցի հայհոյութիւն հերեսիտացն հերձաձոյն և խլեսցի ազարակաց փուշք, փաստ բանք և որոմն սատանաական սերման, որք ի մարդ յուսան և ոչ յԱստուած: Գիւտ՝ գագաշեալ գերեզմանի գարշապար և մահու մերձաւոր, դրուատ հայցեմ, Հայոց հաւտի հովապետ և վերադիտող տանս Արշակունեաց, ընկա՛լ թուղթտ թախանձանաց»:

Ապա առնէ նմա անդրէն անդրադարձ /347ա/ պատասխանի. «Զառ ի յաստուածուատ պատուեալ զերիցս երջանկի, զմեծի հայրապետի և զաթոռակալի սրբոյն Գրիգորի, զՀայոց Մեծաց վերադիտողի, զաստուածահրաման խնդիր հարկապահանջութեան եկեղեցական գործառնութեան, զոր հրամայեցեր կրսեթութեանս մերում գրով դրոշմել ի քարտիսի մատենագրութեան, զի կացցէ և մնացցէ, յարձանի անշնջելի և անջրելի յիշատակ զկնի ազգաց եկելոց: Զոր ոչ այլազգաբար թուի ինձ, քան թէ իշխանութեանտ քում ըստ գերազանցութեան պատույ զհարկեցուցչի և զանհնարին հրամանաց ծանրութիւն: Սակս որո սարսեալ սարսափիմ և երկեւղ ոչ դուզնաքեա, վասն զի գտանի քան զկարն մեր գերազանց խնդիրտ: Եւ զհարկ ի վերայ կայ Աւետարանել հնազանդութեամբ, զի մի վայն վիճակեսցի: Սակայն սատարեսցի սրբամատոյց աղոթքտ Զեր սարտուցելոցս, զի Բանն Աստուած տացէ բան բանի մերոյ մասունս և հոգին հմտութեան հանձարո խորհել խորհրդով և խաւսել»:

Եղև այս ի ժամանակս մարզպանութեան և ստրատելութեան Վահանա Մագնոսի՝ որդո Վարդանա կամ որպէս ասեն՝ եղբար, փորձողքն և գիտողք: Սուտ ասեն զայլ պատճառսն՝ յԱթէնս և ի Բիւզանդիա և կամ յԵրուսաղէմ և կամ յորժամ ի Պարսից դարձաւ Խաչն ասեն, թէ ընդառաջ գնաց և խաւսեցաւ զայս ի պատիւ Խաչին: Իսկ այս առանց կարծեաց է:

Դաւիթ — ինքնաբաւ թարգմանի և կամ սիրելի և կամ կղզո պտուղ: Փիլիսոփաի — որպէս ասացաւ յառաջագոյն: Ներբողեան — ոմանք ինքնասացութիւն



ասեն և կէսք գովասանութիւն, իսկ այլք՝ խորախոսութիւն: Բայց Գրիգոր Նեւազցի բերկրումն անուանէ ի ճառին, որ առ սուրբ հայրն Եփրեմ: Արդ, եթէ «Քրիստոս ծնեալ» ճառն պատշաճ է ի Մնընդեան աւուրն, ապա այսաւր կարի պատեհագոյն է աստի խաւսել, որ չէ պակաս, քան զայն ի զորութենէ մտաց և յաւգուտ լսաւղացն և ի պայծառութիւն տ/347բ/աւնական աւուրս, զոր ողորմութեամբն Աստուծոյ բերան եղեալ աստուածընգալ մտացն Դաւթի: Ասասցուք ընդ նմա այսպէս. Աւրհնեա՛լ ես աստուածազարդ եւ քրիստոսապսակ փայտ սուրբ<sup>18</sup> – Արդ, արհնութիւն է գոհութիւն Աստուծոյ՝ կամ առեալ պարգևաց և կամ ակն ունեւեացն: Ըստ Դավթա. «Աւրհնելով կարգացի առ Տէր և ի թշնամեաց իմոց ապրեցոյց զիս»<sup>19</sup>: Եվ դարձեալ. «Աւրհնեցից զՏէր յամենայն ժամ»<sup>20</sup>: Եվ կամ յախթական է, յորժամ Աստուծով յաղթութիւն հաստատի՝ որպէս Մովսէս ի կործանանն փարաւոնի ասէր. «Աւրհնեսցուք զՏէր, զի փառաք է փառաւորեալ»<sup>21</sup>: Եվ Դեբովրա Բարակաւ հանդերձ ի կործանմանն Սիսարա զաւրավարին Յաբեհա<sup>22</sup>: Եւ ըստ Դիոնէսեա՝ յայտնաբանութիւն ասի արհնութիւնն, յորժամ յայտնի զաւրութիւնն Աստուծոյ, հրաշս ինչ գործելով<sup>23</sup>: Ըստ Եսայայ, որ ասէ. «Աւրհնեցէք զԱստուած յարհնութիւն նոր, զի իշխանութիւն նորա ի բարձունս եւ անուն նորա փառաւորեալ է ի ծագաց մինչ ի ծագս երկրի»<sup>24</sup>: Այսպէս, սուրբս այս տեսեալ զանթիւ պարգևաց մեզ առիթն եղեալ և զյուսացեալն, տա արհնութիւն ահաւոր Նշանիս: Եվ դարձեալ ի վերա կործանմանն Սիսարա իմանալոյն սատանաի: Յաղթական արհնութիւն երգ է, որ Աստուծոյ վայել է յայտարարեալ, թէ աստուածունակ է և քրիստոսաշնորհ: Եվ անճառ ողորմութեանն Աստուծոյ զայս միայն ունիմք հատուցումն: Դարձեալ սովաւ յայտնեցաւ խորհուրդն, որ ծածուկ էր յաւատոցն եւ յազգացն: Աստուածազարդ – հայրազարդ, զի Հայր զարդարեաց զսա ըստ մեծին Յովհանու: Քրիստոսապսակ ասէ. պսակ թագաւորաց յոսկոտ եւ յականց պատուականաց յարմարի, իսկ Նշանս փրկութեան մերո զՔրիստոս ունի պսակ՝ զԱրարիչն ամենայն գոութեանց: Փայտ սուրբ – որ է առաքինութեան նշանակ: Եվ ըստ Փիլոնի Բ.ու եւ առաքինութիւն փայտի՝ քաջուղեշ և պտղեղ գոլ, այլն՝ ան-

<sup>18</sup> «Բարձրացուցիցէ»-ից մեղքերով ճատվածները քաղ տառատեսակով են:

<sup>19</sup> Սաղմ. Ժէ 4:

<sup>20</sup> Սաղմ. ԼԳ 2:

<sup>21</sup> Ելից ԺԵ 1, 21:

<sup>22</sup> Հմմտ. Դաւ. Ե 1-3:

<sup>23</sup> Հմմտ. Գիոնեսիոսի Արիսպագացոյ Եպիսկոպոսի Աթենացոց առ Տիմոթէոս Եպիսկոպոս Եփեսացոց Յաղագս երկնայնոցն քահանայապետութեանց, *The Armenian version of the works attributed to Dionysius the Areopagite*, ed. By **R. W. Thomson** (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 488, Scripores Armeniaci, tomus 17), Lovanii, 1987, էջ 4-6:

<sup>24</sup> Եսայի ԽԲ 10:

փուռն, և այս բնութեամբ են<sup>25</sup>: է, որ և մակստացական՝ քերեալն և յղկեալն և քան /348/ դակեալն ի գործ ինչ պիտանի: Իսկ հիահրաշ Նշանս ոչ ի բնէ և ոչ ի ճարտարաց առաքինանա, այլ Աստուծով ճոխանա, որ ըստ Ամբակումա. «Ծածկեցին զերկինս առաքինութիւնք նորա»<sup>26</sup>: **Քրիստոսապասկ** – Ինքեամբ զիսաչն պսակեաց և խաչին զեկեղեցի համաժողովեաց: Որպէս և այժմ երևի ի գագաթունս եկեղեցեաց զգալապէս՝ որպէս զպայծառացեալ պսակ արքունական: **Փայտ ասէ**. բնական է այս անուն հատեալ յարմատոյն, իսկ սեռականն չէ յայտնի, թէպէտ և կիպարի կարծի: Իսկ ձևացեալ եղև խաչ գործի մահու, իսկ զաստուածընկալեալ և իմացական պատուով պատուեալ եղև աստուածախաչ: **Փայտ սուրբ** – զայս սէրոբէքն Աստուծոյ աղաղակէին և նոյնք այժմ աներևութաբար և անլուր ի մէնջ զեռահիւսակ սրբասացութիւնն երգեն վեր ելելոյն Աստուծոյ՝ որպէս կարգեցաւ յեփեսոս և ի Հայս հաստատեցաւ: **Սուրբ** – զի որ սրբութիւն արար մեղաց մերոց քև ի քեզ է: **Որ միայն յանշունչս և ի շնչաւորս, ի կենդանս և յանկենդանս անճառելո հասեր շնորհի** – Յիրաւի ասէ՛ ասացաք զքեզ արհնութեան արժանի, որ Աստուծոյ է սեփական: Զի ահա ընդ ամենայն գոյութիւնս համեմատեալ գեր ի վերո գտանիս: Արդ, Գ (3) սեռք են շնչաւորաց ըստ առաջնո արարչութեանն: Առաջին՝ շնչաբոյս տունկք, որ ունին սերմնական, բուսական և աճեցական զարուրութիւն: Երկրորդ՝ գազանք և անասունք, որք ունին զտնկոյն և աւելի զաճեցականն և զգասական զարուրութիւն: Եւ դարձեալ՝ անշունչք եւ շնչաւորք, դալարաբոյսք և շարժուն զեռուն մանունք, ճանճք և պիծակք, որ լինելութիւն և շարժումն ունին և ընթացք և կենդանի են, վասն զի փոքոյ են հաղորդք կենաց: **Կենդանս և յանկենդանս** – կենդանի՛ հրեշտակք, դևք, մարդիք և որք ի ծով և ի ցամաքի են և յաւդս: Դարձեալ՝ կենդան և անկենդան՝ արև և լուսին և աստեղք և լոյսք, որք գնան իբրև զկենդանիս, և շարժումն ունին և շունին մասն կենաց ինչ: Դարձեալ ծով և գետք և աղբերք /348բ/, որք գնան և շարժին հրամանաւ Արարչին, և կենդանածինք են և են անշունչք և անկենդանք: Դարձեալ՝ աւդ և հողմք, որ յաւդո և յերկրէ և ի ծովէ ելանեն և ձայնի ազդումն տան և շարժեն զանշարժս և զշարժականս: Եվ փայլատակմունք և ցոլմունք և բորբոքմունք հրո, զի և սոքա ըստ բնական զարուրութեանն շարժականք են և անկենդանք: Նաև ի մեզ և յանասունսդ անշունչ և անկենդան է ոսկերք և մազ և եղունգք և ճարպ և կենդանի և շնչաւոր գործականքն ասացեալ սգաութիւնք: **Անճառելո հասեալ շնորհի փառաւորեցար** – Շնորհի Աստուծոյ հասեալ են ամենայն արարածք, այլ ճառելիք են: Վասն զի ճառեցին վասն երկրի Պտղոմեանքն և եգիպտացիքն, և վասն լուսաւորացիք՝

<sup>25</sup> Հմմտ. Փիլոնի Եբրայեցոյ Մնացորդք ի Հայս, որ են մեկնութիւն Մննդոց, եւ Ելից. Ճառք ի Սամփսոն, ի Յովնան եւ յերիս մանկունս կամ ի հրեշտակս, աշխատ. Հ. Մ. Աւգերեանց, Վեմետիկ, 1826, էջ 6:

<sup>26</sup> Ամբակ. Գ 4:

քաղղէացիքն, Զորուաստրէս և Քսարաստրուստէսն ասաց<աց>եալքն: Եվ վասն փայտի Սաղոմոն պատմեաց մինչև ի բոյս որմոյն և վասն ծովու՝ Յունան մարգարէ և Աղէկասնդրոս արքա<sup>27</sup>: Իսկ զքոյղ շնորհ տեսեալ ըստ կարի Պաւղոս ասաց. «Մ խորք մեծութեան իմաստութեան»<sup>28</sup>: Եվ Դաւիթ ասէ. «Մ խոսեսցի զզարութիւնս Տեառն և զարութիւն սիրո Աստուծոյ առ մարդիք դու միայն ես»<sup>29</sup>: Քո էին ստուգապէս անճառելիքն, զոր լուաւ երկիրք: Զի ընկերքն քո փայտքն շնորհ ունին կա՛մ ի հասակն կա՛մ ի գոյնն կա՛մ յողորկութիւնն և կա՛մ ի սաղարթն, կա՛մ ի ծաղիկն և կա՛մ ի պտուղն: Եւ դարձեալ ի բժշկութիւնս, զորս ունին յարմատս ի կեղևս և կամ ի խիժս: Մարմնականք և անցաւոր ունին զպէտսն և ժամանակեայք են, իսկ քո շնորհիւտ արհնեաց զմեզ Արարիչն ամենայն հոգևոր արհնութեամբ յերկնաւորս: Իսկ շնորհ անւանի, զի ձրի է և պարզ և դու չեղեր ինչ նպաստ: Եվ դարձեալ շնորհ, ըստ Աստուածաբանի, որպէս պարտականաց, որք էաք մեք մեղաւք պարտական մահու և դժխոց, զի ամենայն անձն, որ մեղիցէ, նոյն և մեռցի և ի տոռունս մեղաց իւրոց կապեսցի: Քև եբարձ զպ /349ա/ արտիս մեր, զմեղս և զմեղացն զմահն: Փառաւորեցար վասն անճառելի շնորհացն և փառացն Քրիստոսի, որ ի քեզ: Զէիր, ասէ, ի բնութենէ փառաւոր, այլ եղեր առաջին փայտն անարգութեան եղև պատճառ և անփառաւոր ցուցաւ: Փառաւոր ասէ, որպէս լուսաւոր կամ թագաւոր, որք լոյս ունիցին և կամ թագ: Այսպէս փառք ունիս դու, զի փառաւորեալն յամենայն յաւիտեանց և կամ թէ Քրիստոս զքեզ կոչեաց փառք, Հայր փառաւորեաց զանուն քո և զՈրդի: Զքեզ արհնէին քէրոբէքն՝ ասելով. «Արհնեա՛լ են փառքն Տեառն ի տեղուշ իւրում»<sup>30</sup>, ուր և կանգնեալ է ի փրկութիւն աշխարհի և ի պահպանութիւն: Վասն որո ի բանաւոր և ի մտաւոր կենդանեաց զկամաւորն պահանջէս զերկրպագութիւնն] – Ոմանք մտաւոր գորեշտակս և բանաւոր զմարդիք ասացին: Այլ հրեշտակք բոլորովին միտք են, շասին մտաւորք և նոքա չունին կազմւած մարմնո խաղաղական և կրկնական: Սակայն, էութիւն նոցա խոնարհի յերկրպագութիւն հաշին և ի փառս: Այլ մտաւոր և բանաւոր կենդանի մարդս է ի սգական մարմնի և երկրպագու յարինել անդամաւք: Այլ տեսանելի է և այս, զի բանաւոր և մտաւոր պատկեր այն ասի Աստուծոյ, որ խոհական մտաւք և լուսաւոր խորհրդով հաւել կարէ ի փառս հաշին: Եւ կուրամիտք են առ որս ոչ ծագեաց լուսաւորութիւն Աւետարանի փառացն Քրիստոսի՝ հաւասար անբանից և մարդագէմ գազան տիրապէս է զնա ասել: Զայնպիսին որպէս և առ Պաւղոս լալով ասել զթշնամեաց հաշին Քրիստոսի<sup>31</sup>: Զկամաւորն պահանջես

<sup>27</sup> Հմմտ. Առակ. Գ 18, Յովն. Ա 1-16:

<sup>28</sup> Հռովմ., ԺԱ 33:

<sup>29</sup> Դաւիթ Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք եւ թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Դաւիթ, էջ 12:

<sup>30</sup> Եզեկ. Գ 12:

<sup>31</sup> Հմմտ. Փիլիպ. Գ 18:

**զերկրպագութիւն** – Զի յանձնիշխանազգաց կամաւորն պահանջէ զառաքինութիւն յաւթարութեամբ սրտի: Զի նեւթ փրկութեանն զկամաւորն ասէ և ոչ ի հարկէ, կեղծաւք և առերեսս և կամ բռնութեամբ՝ որպէս ի կատարածի լինելոց է հրէից և հեթանոսաց զակամա: Այլ աստ կամաւոր /349բ/ ասէ, զի ակամայն անընդունելի է՝ որպէս Կանինն և հրէիցն. «Կոխել զգաւիթս իմ մի՛ յաճախէք»<sup>32</sup>: Եւ «Ընդէ՞ր բերես ինձ խունկս ի Սաբա և կինամոմոնս ի հեռաստանէ և ոչ ընդունիմ զտարեկանս ձեր, զի անընդունելիք և ակամայք են»<sup>33</sup>: Արդարութիւն և երկրպագութիւն, որ Աստուծոյ վայել է, սմա հրամաէ տալ՝ յայտարարեալ, թէ աստուածափառ և քրիստոսապատիւ է: Եվ թէ կամիս, յիշեա՛ զկարկինոսն. որ ընկէնու զքարն ի խեփորն ոստրէոսին, ուստի գո[յ]անա մարգարիտն ի փայլատականէ և յանձրեաց, ի կենդանի շնչաւոր զեռնո և յանկենդան և յանշունչ անձրեաց և փայլատականէ<sup>34</sup>: **Աւրհնեա՛լ ես քրիստոսապսակեալ փայտ սուրբ, որ ի յերկրի բուսանելով զ[երագոյն երկնից կամարացն ծայր արձակեցար]** – Յերկրէ բուսար, ասէ, ընդ այլ տունկսն, սակայն յեկեղեցւոք արմատացար, ի խոր զարմատս արձակեալ ի սիրտ հաւատացելոց և ծայր արձակեալ բարձրացար, քան զամենայն արարածս: **Զանտանելին ի քեզ բարձեալ բերելով** – Անտանելի զաստուածութիւնն, ասէ, բովանդակեալ ի մարմնի պատարագեցաւ ի քեզ՝ բերելով պտուղ: Որքան բարձրացաւ գագաթն ծայրի քո, ամենաւրհնեալ սուրբ Նշա՛ն, որ հասեր ի ներքին կողմն վարագուրին, զամենայն արարածս արտաքո թողեր, և պտուղ զնա բերեր, որ բանա զձեռն և լցուցանէ զարարածս: **Զերկին իսկ միանգամայն և զմիջոցս լցեր** – Արև և լուսին, յորժամ ի ներքին կիսագնդին են ի վերինն ոչ են և յորժամ ի վերինն, ի ներքինն՝ ոչ: Իսկ աստուածաին բնութիւնն, որ ի քեզ և զարութիւն քո առհասարակ զամենայն լնու և զնա ոչ ոք տանի: **Զերկին և զերկիր ես լնում** – Զի անբաւ և անփոփոխ բնութիւն ունի: Եւ որ զամենայն լնու լիով ի քեզ է, ասէ, և քեւ արար փրկութիւն ի ծագս երկրի, և յանուն նորա ամենայն ծունր կրկնեսցի: **Զմիջոցս լցեր, ասէ. զմիջնատարերքս, ասէ և՛ զաւղ և՛ զջուր, որո երկինք աթոռ են և երկիրս՝ պատուանդան: Որ յԻսրայէլի ազինն ծաղկեցար** – Զբան երկնքին առնու և /350ա/ բխեսցէ գաւազանն յարմատ և դարձեալ ծաղկեսցի Իսրայէլ և լցցին տիեզերք պտղով նորա: Եւ ի յարինակ քո ծաղկեցաւ գաւա-

<sup>32</sup> Եսայի Ա. 12:

<sup>33</sup> Հմմտ. Երեմ. Զ. 20:

<sup>34</sup> Հմմտ. «Քարոյախաս»-ի մի ուշ հավելվածով. «Աստակոսն խեցեմորք է. յորժամ զփորն բանայ ի թիկանց կուտէ. անձրև անդր անկանի. մարգարիտ գոյանայ յարինակ անսերմ յղութեան կուսին», ինչպես նաև՝ Վանական Վարդապետի «Հարցմունք եւ պատասխանիք»-ի հետևյալ հատվածով. «հարց. աստակոսն, պատասխանի. խեցեմորքն. Յորժամ զխեփորն բանայ ի թիկանց կուտէ անձրև որ ի փայլատակելն անդ անկանի. Մարգարիտ գոյանայ յարինակ անսերմ յղութեան կուսին» (տե՛ս *Physiologus. The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique* by G. Muradyan, Peeters, 2005, էջ 203, ծան. 58):

զանն Ահարոնիի քահանայութիւն և թագաւորութիւն, նշանակ, որ և ի Տէր մեր կատարի: Եւ դարձեալ ի Պաղեստինացոց աշխարհին ծնանի, ի Բեդղաեմ և ի Նազարեթ սնաւ, որ թարգմանի ծաղկեա: Եւ քոով պտղով լցան տիեզերք – Առաքեալքն քո պտուղ են, և նշանաւք և արուեստիւք քո զաւրութեամբս արարելովք, լցին զտիեզերս: Եւ դարձեալ՝ հայրապետք և քահանայք և վարդապետք, միանձունք խաչակիրք և մարտիրոսք պսակաւորք և բոլոր հաւատացեալք, որք ի ճակատս դրոշմեն զքեզ և քրիստոսեանք կոչին, պտուղք են քո: Եւ այսպիսի պտղով լի են տիեզերք[...]:

**Армине Мелконян**  
**Нововыявленный Комментарий Вардана Аревелци к**  
**“Бардзрауцеку” Давида Непобедимого**

Средневековые армянские авторы свидетельствуют, что Давид Непобедимый написал "Панегирик Богоприимному Святому Кресту" (*Бардзрауцеку*) по заказу Католикоса Гюта Араезаца (461-478), против проникшего в Армению несторианства. "Книга толкований церковных праздников" ("Тонапатчар") содержит переписку Гюта и Давида и Пролог, а также краткий комментарий к "Панегирику". Мы считаем, что автором комментария к "Панегирику" в "Тонапатчаре" является Вардан Аревелци, на основании следующих фактов: а. он является редактором "Тонапатчара", который содержит интересующий нас текст, б. в рукописях, содержащих информацию о средневековых авторах, в списке трудов Вардана Аревелци упоминается некий комментарий к "Панегирику". Комментарий интересен не только с богословской точки зрения, но и как образец армянской средневековой естественнонаучной мысли. Текст издается по рукописи Матенадарана N 4139, переписанной в 1267 г. в Ахпате. Предваряющие его Пролог к Панегирику и переписка Давида Непобедимого и Католикоса Гюта (опубликованные с некоторыми различиями в Венеции в 1833 г. и в 1932 г.), также включены в это издание, для общего представления о текстах, связанных с "Панегириком", в "Тонапатчаре".

**Armine Melkomyan**  
**Newly found Commentary on David the Invincible's *Barjrac'uc'ēk'***  
**by Vardan Arewelc'i**

Armenian medieval authors testify, that David the Invincible wrote the "Encomium on the Theoleptic Holy Cross" (*Barjrac'uc'ēk'*) by the

order of Catholicos Giwt I Arahezac‘i (461-478), against the Nestorians who had penetrated into Armenia. The correspondence between Giwt and David, the Prologue of the *Encomium*, as well as a short Commentary on it are included in the “Book of Causes of Church Feasts” (*Տօնապատճառ*). I suggest Vardan Arewelc‘i as the author of the Commentary on the *Encomium* in the *Tōnapatčar’*, taking into consideration the following arguments: a. the text is found in the *Tōnapatčar’* edited by him, b. in the manuscripts containing information on medieval authors, a Commentary on the *Encomium* is mentioned in the list of the writings of Vardan Arewelc‘i. This Commentary is interesting from the theological point of view, but also as a specimen of Armenian medieval natural scientific thought. The current edition is based on MS M4139, copied in 1267 in Halbat. The antecedent Prologue to the *Encomium*, and the letters by David the Invincible and Catholicos Giwt (published with some differences in Venice in 1833 and in 1932) are also included in this edition, in order to give a general notion on the texts in the *Tōnapatčar’*, pertaining to the *Encomium*.

## ԳՈՀԱՐ ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ

### ՔՐԻՍՏՈՍԱԲԱՆԱԿԱՆ ՎԵՃԵՐԻՆ ԱՌՆՁՎՈՂ ԵՐԵՔ ԹԱՐԳՄԱՆԱԿԱՆ ԲՆԱԳԻՐ

Ա. Լևոնի տասնչորս գլուխները (հայհոյությունները) կամ Տոմար Լևոնի, Բ. Լևոնի նամակը Փլաբիանոսին կամ բուն Տոմար Լևոնի, Գ. Զեմոնի «Միավորության գիր»-ը

*Ա. Սուլյն հողվածը գրելու համար առիթ հանդիսացավ, երբ հրատարակության էինք պատրաստում «Սրբոց վարդապետացն Հայոց Մովսէսի և Դավթի Հարցմունք ընդ երկաթնակ շարափառսն» բնագիրը<sup>1</sup>: Դավիթ Անհաղթի և Մովսես Խորենացու մասին պատմող այդ կիսապատմական-կիսադավանաբանական երկը<sup>2</sup> մի քանի ամբողջական և հատվածական հրատարակություն է ունեցել: Առաջին հրատարակության<sup>3</sup> էջ 34-42-ում ներմուծված են Լևոնի տոմարի ժԴ գլուխները, որոնք բացակայում են երկի ձեռագրերից և մնացած տպագրե-*

<sup>1</sup> Մատենագիրք հայոց, Ի հատոր, ժԲ դար, Մխիթար Գոշ, Գիրք Բ, Եր., 2014, հավելված «Դավթ Անյաղթին վերագրուած և նրա անուանն առնչող գրուածքներ», էջ 660-707: Երկը երբեմն հորջորջվում է «Գիրք էակաց», սակայն բուն «Գիրք էակաց»-ը մի ընդարձակ դավանաբանական ֆաղվածք է «Հարցմունք»-ից, որը ձեռագրերում հանդես է գալիս որպես առանձին միավոր, տե՛ս անդ, էջ 708-723:

<sup>2</sup> Ահա երկի բովանդակության ամփոփումը: Սահակն ու Մեսրոպը Մովսեսին, Դավթին և այլ աշակերտների ուղարկում են Աթենք սովորելու, թեոդոս կայսրը, որի անձի մեջ միավորված են թեոդոսիոս Ա (379-395 թթ.) և թեոդոսիոս Բ (408-450 թթ.), կարգում է նրանց հայրապետանոցի դատավոր, ապա ուղարկում վերականգնելու Կարին ֆաղաբը: Վերադարձից հետո կայսրը նրանց թույլ է տալիս գնալ Աթենք, որտեղ մնում են երեսուն տարի: Յորմամյա ուսումնառության շրջանում նրանց աշակերտակիցն էին Գրիգոր Աստուածաբանը, Գրիգոր Նյուսացին և Բարսեղ Կեսարացին (Գ դար): Թեոդոսի մահից և Մարկիանոսի (450-457 թթ.) թագավորելուց հետո վերադառնալով Կոստանդնուպոլիս, նրանք պարսավում են կայսերը Քաղկեդոնի ժողովի համար և վիճաբանում Երուսաղեմի Հորմազդ Եպիսկոպոսի ու այլ հոգևորականների հետ: Տրամաբանական և Քրիստոսի բնությանը վերաբերող 351 հարց ու պատասխանից հայ վարդապետները հաղթական են դուրս գալիս և ձեռնամուխ լինում թարգմանական գործին: Սուրբ Խաչի տոնին կայսրը Դավթին խնդրում է խոսք ասել, և նա ամբիոնից արտասանում է «Քարձրացուցէ՛ք» ճառը, որից տպավորված բազմությունը հռչակում է նրան «Անյաղթ փիլիսոփայ»: Կայսրից պարգևներ ստանալով, այդ թվում և Ս. Խաչի մի մասունք, վերադառնում են հայրենիք: Երկիրը պարսիկներից ավերված գտնելով, Մովսեսն աղֆատի կերպարանով ծպտյալ հեռանում է մի գյուղ. ի վերջո նրա ինքնությունը հայտնի է դառնում, Գյուտ կաթողիկոսը ձեռնադրում է նրան արհեստակցուպոս և խնդրում գրել հայոց պատմությունը:

<sup>3</sup> Գիրք ժողովածոյ ընդդէմ երկաթնակաց, մանաւանդ աշխարհուեր ժողովոյն Քաղկեդոնի, արարեալ սրբազանից վարդապետաց: Նախ տրամաբանութիւն Մովսէսի և Դավթի, Նոր Զուղա, 1688, էջ 3-272. «Սրբոց վարդապետացն Հայոց Մովսիսի և Դավթի հարցմունք ըստ երկաթնակացն»:

րից (ներմուծված է նաև Դավիթ Անհաղթի «Ներբողեան ի սուրբ Խաչ»՝ «Բարձրացուցէք» սկսվածքով ճառը, էջ 204-260):

Առնի տասնչորս գլուխները կամ «հայհոյութիւն»-ները քաղված են Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն առ սահմանեալն ի ժողովն Քաղկեդոնի» գրվածքից (քաղվածքների սահմանները երբեմն խախտված են), որի հունարեն սկզբնագիրը կորած է. այն պահպանվել է միայն հայերեն և համառոտված ու վերամշակված ասորերեն տարբերակով)<sup>4</sup>: Հայերեն թարգմանությունը պահպանվել է միակ ձեռագրով (ՄՄ 1958, Ժ դար), որը հայտնաբերվել է 1897 թ.<sup>5</sup> և շուտով հրատարակվել<sup>6</sup>:

Մեզ թվաց, որ 1688 թ. տպագրված գրքում երկու դար անց՝ 1897 թ. հայտնաբերված բնագրի հատվածներ գտնելով, մենք մի փոքր հայտնագործություն ենք արել: Սակայն պարզվեց, որ Նոր Զուղայի գրքի հրատարակիչը ոչ թե հատվածներ է քաղել Տիմոթեոսի երկից<sup>7</sup>, այլ հրատարակվող երկի մեջ է ներմուծել արդեն XIV դարասկզբին, կամ գուցե ավելի վաղ, որպես ինքնուրույն միավոր շրջանավոր քաղվածքը հայերեն «Հակաճառություն»-ից՝ «Տոմար Առնի» վերնագրով: Այդ հանգամանքը հասկանալի է դարձնում Տիմոթեոսի գրքի տարբեր մասերից քաղված<sup>8</sup> մեջբերումների միջև սահմանների խախտումը Նոր Զուղայում հրատարակված գրքում:

Հ. Քյոսեյանը մատնացույց է արել մեջբերումներ «Առն պապի նշանավոր Տոմարից» Ստեփանոս Օրբելյանի դավանաբանական երկում<sup>9</sup>: Այժմ կարող ենք ճշգրտում մտցնել, այդ մեջբերումները հենց նույն՝ «Հակաճառություն»-ից քաղված բնագրից են: Օրբելյանի գրքի տիտղոսաթերթին կարդում ենք հավանաբար որևէ հիշատակարանից սերող հետևյալ տեղեկությունը. «Հարադրեալ ի թուրին հայոց ՉԾԱ.», դա 1302 թվականն է, որ զարմանալիորեն մոտ է մեր

<sup>4</sup> Տե՛ս **Lebon**, “Version arménienne et version syriaque de Timothé Élure”, *Handes Am-sorya*, 1927, pp. 713-720: Ասորեերն մեկ ձեռագրով է պահպանվել, տե՛ս **W. Wright**, *Catalogue of the Syriac Manuscripts of the British Museum*, part II, London, 1871, pp. 639-648, Բրիտանական թանգարանի (այժմ Բրիտանական գրադարան) ձ. DCCXIX, Add. 12, 156 (գրված 562-ից առաջ), ff. 1ra-29vc.:

<sup>5</sup> Տե՛ս **Կ. Տէր-Մկրտչեան**, «Տիմոթեոս Էլուրոսի նորագիտ երկը և նորա մի քանի նոր հատուածները», *Արարատ*, 1897, էջ 251-255:

<sup>6</sup> Տե՛ս **Տիմոթեոսի Եպիսկոպոսապետի Աղեֆանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալն ի ժողովն Քաղկեդոնի**, Էջմիածին, 1908, նաև **Timotheus Älurus**, des Patriarchen von Alexandrien *Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, herausgegeben von **Karapet Ter-Mekertschian und Erwand Ter-Minassiantz**, Leipzig, 1908:

<sup>7</sup> Առնի «ճայհոյութիւն»-ների տասնչորս գլուխները տե՛ս **Տիմոթեոսի Եպիսկոպոսապետի Աղեֆանդրեայ Հակաճառութիւն...**, էջ 53, 64, 69, 74, 78, 84, 89, 93, 99, 108, 115, 121, 127, 136:

<sup>8</sup> Տե՛ս նախորդ ծան.:

<sup>9</sup> Տեառն **Ստեփաննոսի Սիւնեաց նախագան արճիԵպիսկոպոսի**, *Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց*, Կոստանդնուպոլիս, 1756: **Յ. Քեոսէան**, «Ստեփանոս Օրբելեանի դաւանաբանական երկերն ու նրանց աղբիւրները», *Գանձասար*, Աստուածաբանական հանդէս, է, 2002 (էջ 96-110), էջ 108:



օգտագործած ամենահին՝ ՄՄ 500 ձեռագրի գրության ժամանակին (1305 թ.): Օրբելյանի մեջբերումները ներմուծված են «տոմար (տոմս, հայհոյութեան տոմար) Լևոնի» բնորոշումով<sup>10</sup>: Անշուշտ այդ հանգամանքն է, ինչպես նաև տասնչորս գլուխները պարունակող «Տոմար Լևոնի» վերնագրով հանդես եկող բնագրի (Ա. բնագրի) և Լևոն պապի բուն «Տոմար»-ի (Բ. բնագրի) հրատարակված չլինելը, ստիպել Հ. Քյոսեյանին ենթադրել, որ Օրբելյանի նշված մեջբերումներն արված են վերջինիս՝ միջնադարում կենցաղավարող մի հատվածական թարգմանությունից:

Բ. «Տոմար Լևոնի» վերնագիրը Լևոնի տասնչորս հայհոյությունների պարագայում ճշգրիտ չէ: Այդպես (ΤΌΜΟΣ ΛΈΟΝΤΟΣ)<sup>11</sup> է կոչվում Լևոն պապի՝ Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Փլաբիանոսին (447-449)<sup>12</sup> հղած դավանաբանական նամակը, գրված լատիներեն և թարգմանված հունարեն, որն ընթերցվել է Քաղկեդոնի ժողովում, մտել նրա որոշումների մեջ, և որից Տիմոթեոսն իր «Հակաճառություն»-ը գրելիս քաղել է տասնչորս դրույթ և ապա դրանք հերքել<sup>13</sup>: Այդ նամակը նույնպես հնում թարգմանվել է հայերեն<sup>14</sup> «Թուղթ Լևոնի Հռոմայ հայրապետի, զոր գրեաց Առ Փլաբիանոս ընդդէմ մոլորութեան եւտիքեաց» վերնագրով. այն եզրափակվում է հետևյալ՝ հունարենում զուգահեռ շունեցող խոսքերով. «Այս է թուղթն մեծին Լևոնի Հռոմայ հայրապետին առ Փլաբիանոս, զոր հայք տօմար ասեն և զոր ընդհանուր եկեղեցի ընդունի և պատուէ»: Այս բնագիրը՝ բուն «Տոմար Լևոնի», անտիպ է<sup>15</sup>: Բնականաբար Լևոնի Տոմարի բնագրի

<sup>10</sup> Հակաճառություն ընդդէմ երկաբնակաց, էջ 50. «Եւ թէ դու յայտնապէս երկու դէմ խոստովանիս, ցուցանեմ քեզ ... ի տոմսէն Լևոնի... Ո՛չ աւանիկ ասէ յերրորդ համարին» (և մեջբերվում է երրորդ գլուխը), էջ 52. «Գուր... բանիս, թէ զինչ ասէ Լևոն ի չորրորդ համարին» (և հետևում է չորրորդ գլուխը), էջ 77. «յեցեալ են ի բանն Լևոնի, որ ասէ ի չորեքտասան համարին իւրոյ հայհոյութեան տոմարին» (և մեջբերվում է տասնչորսերորդ գլուխը):

<sup>11</sup> Հմմտ. *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, New York, 1979, 2.2, pp. 38-39, տե՛ս p. 38.30-31, p. 101.4, 131.4 և այլուր:

<sup>12</sup> Հմմտ. «Փլաբիանոս պաղատան եպիսկոպոս», տե՛ս «Պատճառք Գ ժողովոյն երկաբնակացն Մովսէսի Վրաց ուղղափառ եպիսկոպոսի», *Գիրք թղթոց*, Թիֆլիս, 1901, էջ 119:

<sup>13</sup> Հետևաբար ճշգրիտ չէ «Հարցումն»-ի (գլուխ <Ա>) հետևյալ տեղեկությունը. «Իսկ Լևոն Հռոմայ ոչ եկն ի ժողովն, բայց ետ բերել առ թագաւորն զթուղթն իւր գտասն և չորս գլուխն՝ առ Փլաբիանոս գրեալ, զի հաւանեցին այնմ ժողովեալն որ ի Քաղկեդոն» (այս հատվածից անմիջապես հետո նոր Ջուղայի հրատարակության մեջ կարդում ենք «որ է այս Տոմարն Լևոնի...»), և ներմուծված են Լևոնի տասնչորս գլուխները, տե՛ս *Մատենագիրք հայոց*, Ի հատոր, էջ 667:

<sup>14</sup> Տե՛ս Գ. Զարպհանալեան, *Մատենագրարան հայկական թարգմանությունների նախնեաց*, Վիեննա, 1889, էջ 488. «Լևոնի Տոմար (հին թարգմանություն)», *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենագրարանին Միսիթարեանց ի Վիեննա*, հատ. Ա, կազմեց հ. Յակովբոս վ. Տաշեան, Վիեննա, էջ 1095 (անվանացանկ). Վիեն. 12 ձեռագրում այդ բնագրի հիշատակումից հետո նշված է նաև Վիեն. 284 ձեռագրում և տպագրում (տե՛ս հաջորդ ծան.) եղածը՝ «նոր թարգմանութեամբ»:

<sup>15</sup> Գոյություն ունի մի այսպիսի հրատարակություն՝ *Սկզբնագիրք Տոմարի սրբոյն Լևոնի և սահմանի սուրբ ժողովոյն Քաղկեդոնի*, անաչառ և հաւատարիմ թարգմանութեամբ ի լոյս

մաս են կազմում այն տասնչորս հատվածները («գլուխները», «հայհոյությունները»), որոնք Տիմոթեոսը քաղել և վիճարկել է: Հայերեն տասնչորս գլուխներն ու նամակի հայերեն թարգմանության համապատասխան հատվածները նույնական չեն. առաջինը թարգմանել է Տիմոթեոսի թարգմանիչը՝ խիստ հունաբան լեզվով, երկրորդը՝ նամակինը, որի լեզուն հեռու է այդպիսին լինելուց, չնայած նրանում հանդիպում են հունաբանության առանձին տարրեր:

Գ. Մեզ հետաքրքրող մյուս թարգմանական բնագիրը Զենոն կայսեր «Հենոտիկոն»-ն է կամ «Միավորության գիր»-ը (գրվել է 482 թ.): Նրա հայերեն թարգմանությունը մտել է «Գիրք թղթոց», իսկ նրա վերջին հատվածը՝ «Կնիք հաւատոյ»<sup>16</sup> ժողովածուի մեջ (այդ հատվածի վերջին պարբերությունը՝ ևս թարգմանված սկզբնագրից, «Գիրք թղթոց»-ի տարբերակից բացակայում է): Զեռագրերում այն հանդիպում է նաև այդ ժողովածուների կազմից դուրս: Հունարեն սկզբնագիրը պահպանվել է Եվագրիոսի «Եկեղեցական պատմության» մեջ. գոյություն ունի նաև Զաքարիա Հռետորի «Եկեղեցական պատմության» ասորերեն բանաբաղույթյան մեջ:

\*\*\*

Քանի որ երեք գրվածքներից մեկը (Բ) անտիպ է, մյուսը չի հրատարակվել որպես ինքնուրույն բնագիր (Ա), իսկ երրորդի համար նոր ձեռագրային վկայություններ ենք գտել (Գ), և բոլորն էլ բավական հարազատ են հունարեն սկզբնագրերին<sup>17</sup>, ստորև ներկայացնում ենք դրանց և զուգահեռ հունարեն համեմատական բնագրերը: Բնագրերը բաժանել ենք շարահյուսորեն կամ տրամաբանորեն ինքնուրույն հատվածների, սկզբնագիր-թարգմանություն կապն ավելի ընկալելի դարձնելու նպատակով:

Բնագրերից առաջ գետեղում ենք մի պատմա-բանասիրական ակնարկ:

\*\*\*

Հոռմի պապ Լևոն Ա (440-461 թթ.) հայտնի է նրանով, որ 452 թ. Հանդի-

ընձայեալք, աշխատասիրեալ յաշակերտաց մեծին Մխիթարայ Աբբահօր, Վենետիկ, 1805: Այն պարունակում է նամակի լատիներեն բնագիրը, հունարեն թարգմանությունը և դրանցից յուրաքանչյուրի հանդիպակաց հայերեն թարգմանությունը, սակայն դա աշխատասիրողների պատրաստած նոր թարգմանությունն է, որը կապ չունի հնի հետ:

<sup>16</sup> Կնիք հաւատոյ, Էջմիածին, 1914, Մատենագիրք հայոց, Դ հ., է դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 45-311:

<sup>17</sup> Կոնիբերի կարծիքով Զենոնի «Հենոտիկոնը», ինչպես և Պետրոսի ու Ակակիոսի նամակագրությունը, թարգմանված է ասորերենից, և դրանցում խիստ ասորաբանություններ կան, սակայն նա մատնացույց չի անում դրանք, տե՛ս F. C. Conybeare, “Anecdota Monophysitarum. The Correspondence of Peter Mongus, Patriarch of Alexandria, and Acacius, Patriarch of Constantinople, Together with the Henoticon of the Emperor Zeno and the Rescript of Emperor Anatasius, Now First Translated from the Old Armenian Text,” *American Journal of Theology*, 9, 1905, p. 720: Մի քանի տող ներքև, սակայն, Կոնիբերն անսպասելիորեն նշում է, որ նամակագրությունը թարգմանվել է 595 թ. հունարենից:

պել է հոնների առաջնորդ Աթիլյային և համոզել նրան հրաժարվել Իտալիա ներ-  
խուժելուց, ինչպես նաև իր «Տոմար»-ով: Հունարեն *τομάριον* նշանակում է  
«փոքր *τόμος* (հատոր, գիրք, գրություն)»: Լևոնի Տոմար էր կոչվում Կոստանդ-  
նուպոլսի պատրիարք Փյաբիանոսին (447-449 թթ.) ընդդեմ եվտիքեսի վար-  
դապետության Լևոնի հղած նամակը: Այն գրվել է 449 թ. Հունիսի 13-ին յատի-  
ներեն և առաջարկվել եփեսոսի երկրորդ ժողովին<sup>18</sup>: Սակայն նամակը չի ըն-  
թերցվել, ինչպես նաև ուշադրության չեն արժանացել Լևոնի պատվիրակների  
բողոքները (դրա հետևանքով ժողովը տիեզերական չի համարվել՝ հետագա-  
յում ստանալով «ավագակալին» բնորոշումը): Նամակն ընթերցվել է Քաղկեդո-  
նի ժողովում: Ըստ Լևոնի Տոմարի՝ Քրիստոսի երկու բնությունները միավորված  
են մեկ անձի մեջ, մարդկային բնությունը չարչարվել է, իսկ աստվածայինը՝  
փառավորվել:

Ժողովից հետո ընդհանրական եկեղեցու ներսում սքիզմ տեղի ունեցավ:  
482 թ. Այբքսանդրիայի պատրիարքական աթոռին նստեց հակաքաղկեդոնա-  
կան Պետրոս Գ Մոնգոսը: Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Ակակիոսը<sup>19</sup> հաշ-

<sup>18</sup> Հմմտ. Սամուել Անեցի և շարունակողներ, Ժամանակագրություն, Ադամից մինչև 1776 թ.,  
աշխատասիրությամբ Գ. Մաթևոսեանի, Եր., 2014, էջ 137. «Դարձեալ վասն Փղաբիանոսի  
Բ. ժողովն յեփեսոս, յետ ԻԿ ամի Ա. ժողովոյն, ի վախճանելն Կիւրղի Աղեփանդացոյ»:

<sup>19</sup> Պետրոս Մոնգոսի և Ակակիոսի նամակագրությունը հիմնում քարգմանվել է հայերեն և  
մտել «Գիրք թղթոց»-ի մեջ, տե՛ս Գիրք թղթոց, 1901, էջ 243-268, և Գիրք թղթոց, հրատ. Պո-  
ղարեան, 1994, էջ 73-123: Նամակները քարգմանված են անգլերեն. F.C. Conybeare,  
“Anecdota Monophysitarum. The Correspondence of Peter Mongus, Patriarch of Alex-  
andria, and Acacius, Patriarch of Constantinople... ,” pp. 719-740: Երեւակաւ հատված  
այդ նամակներից գտնում ենք «Արմատ հաւատոյ» ժողովածուի մեջ՝ Վարդան Այգեկցի,  
Գիրք հաստատութեան և Արմատ հաւատոյ, կազմեց Շ. Հայրապետեան, ներածութիւնը Յ. Քե-  
սէեանի, Եր., 1988, էջ 161-165, 367-369: Գոյություն ունի նաև այդ նամակների դպտերեն  
տարբերակ, տե՛ս E. Amélineau, “Lettres de Pierre Monge et d’Acace.” *Mémoires  
publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, IV (Paris,  
1888), pp. 196-228 (բնագրեր և ֆրանսերեն քարգմանություն): Հայերեն «Առաջին թուղթ  
Պետրոսի առ Ակակ» (էջ 73-76) համեմատելի է “Première lettre d’abba Petros qu’il  
envoya à Acacios sans (suscription) écrite à extérieur”-ի հետ (pp. 196-199), «Երկրորդ  
թուղթ Պետրոսի առ Ակակ» (էջ 77-78) համեմատելի է “Seconde lettre d’abba Petros écrite  
à Acacios”-ի հետ (pp. 199-200), «Թուղթ Ա. Ակակայ առ Պետրոս պատրիարք» (էջ 79-81)  
“Première lettre d’Acacios”-ի (pp. 200-203), «Երրորդ թուղթ Պետրոսի առ Ակակ հայ-  
րապետ» (էջ 82-83) “Troisième lettre d’abba Petros”-ի (pp. 203-205), «Թուղթ երկրորդ  
Ակակայ առ Պետրոս» (էջ 84-85) “Seconde lettre d’ Acacios”-ի (pp. 205-207), «Թուղթ  
չորրորդ Պետրոսի հայրապետի առ Ակակ» (էջ 86-87) “Le troisième (պետք է լինե՛ր quat-  
rième ?) lettre d’abba Petros”-ի (pp. 207-209), «Թուղթ երրորդ Ակակայ առ Պետրոս» (էջ  
88-90) “Troisième lettre d’ Acacios”-ի (pp. 209-211), «Թուղթ հինգերորդ Ակակայ առ  
Պետրոս» (էջ 91-94) “Cinquième lettre d’abba Petros”-ի (pp. 212-213), «Թուղթ չորրորդ  
Ակակայ առ Պետրոս» (էջ 95-96) “Quatrième lettre d’ Acacios”-ի (pp. 213-215), «Թուղթ  
ութերորդ Պետրոսի առ Ակակ» (էջ 118-120) “Septième lettre d’ abba Petros”-ի (pp. 222-  
223), «Թուղթ վեցերորդ Ակակայ առ Պետրոս» (էջ 112-113) “Sixième lettre d’ Acacios”-ի

տեցնող բանաձև հորինեց՝ «Հենոտիկոն» («Միաւորութեան գիր»), որը Զենոն կայսրը (474-475, 476-491 թթ.) հրապարակեց առանց պապի կամ եպիսկոպոսական ժողովի հաստատման<sup>20</sup>: Դա համարվում է եկեղեցու գործերի մեջ պետական իշխանության միջամտության առաջին լուրջ դեպքերից մեկը:

(pp. 223-226), «Թուրք իններորդ Պետրոսի առ Ակակ» (էջ 123-124)՝ «Huitième lettre d'abba Petros»-ի (pp. 226-228): Դպտերեն նամակներում Պետրոսը բազմիցս հորոնջվում է Petros archevêque de Rakotis («Պետրոս Ռակոտիսի արքեպիսկոպոս»)՝ ըստ Ալեքսանդրիայի եին եգիպտական անվանման: Դպտերեն բնագրի 216-220 էջերը, որպես Պետրոսի վեցերորդ նամակի մաս, պարունակում են Զենոնի Հենոտիկոնը. «Գիրք թղթոց»-ում այն նույնպես ներմուծված է Պետրոսի և Ակակիոսի նամակագրության մեջ (էջ 269-271): Նամակագրության անմիջապես հետևում է «Թուրք զոր արար Անաստաս թագաւորն ընդդէմ հերձուածողաց» (էջ 277-278), որն առկա է նաև «Կնիք հաւատոյ»-ի մեջ (էջ 128): Դավանաբանական հարցերում Զենոնին հետևող Անաստասիոս կայսերը (491-518 թթ.) վերագրված այս նամակը Կ. Տեր-Մկրտչյանը կասկածելի է համարում, *Կնիք հաւատոյ*, էջմիածին, 1914, էջ LVI:

<sup>20</sup> Ահա հայ պատմիչների անդրադարձները. **Յովհաննէս Դրասխանակերտցի**, *Պատմութիւն հայոց, Մատենագիրք հայոց*, ԺԱ հ., Ժ դար, *Պատմագրութիւն*, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 994. «Զենոն, որ ի ժամանակի տերութեան իւրոյ զմիատարր և զաւղախիտ, բխարհոր շար հերձուածն քաղկեդոնականացն ի բաց մերժեալ զլուսասփիտ, պայծառատարած, նառագայթաւտ զհաւատս առաքելական ծաղկեցոյցանէր յեկեղեցոջ Աստուծոյ: Իսկ յետ սորա քաջանունն Անաստաս կացեալ յարոռ թագաւորութեանն Հոռոմոց, նմանապէս կամ թէ ևս առաւել ճշմարտասիրաբար և հանոյակատար Աստուծոյ վարով հաստատէր զաւանդութիւն բարեպաշտութեան հարցն սրբոց, և շրջաբերական թղթով նզովեալ զամենայն հերձուածողս, ընդ ամենեսին և զժողովն Քաղկեդոնի նզովէր»: **Ովստանէս Եպիսկոպոս**, *Պատմութիւն հայոց, Մատենագիրք հայոց*, ԺԵ հ., Ժ դար, *Պատմագրութիւն*, Եր., 2011, էջ 514. «... Ժողովոյն Քաղկեդոնի, զոր եբարձ ի միջոյ բարեպաշտն Զենոն միաւորիչ թղթովն, և յետ նորա ի նորին սահմանի նախանձաւոր եղեալ ցանկալին հրեշտակաց և մարդկան Անաստաս» (Ովստանէսը բառացի արտագրել է Վրբանէս Քերթոզից, տե՛ս «Պատասխան թղթոյն Մովսէսի եպիսկոպոսի ի Վրբանիսէ», *Գիրք թղթոց*, 1901, էջ 141): **Մովսէս Կաղանկատացի**, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, Մատենագիրք հայոց*, ԺԵ հ., էջ 602. «Յոյն և ամենայն Իտալիա, Հայք, Աղուանք և Վիրք միաբանեալ նզովեցին զարափառ ժողովն Քաղկեդոնի և զտոմարն Լևոնի հրամանաւ բարեպաշտ թագաւորացն Հոռոմոց՝ Զենոնի և Անաստասայ»: **Ստեփանոս Տարօնեցի Ասողիկ**, *Պատմութիւն տիեզերական, Մատենագիրք հայոց*, ԺԵ հ., էջ 73. «Ոնտոս Զենոն ամս ժԲ... սա գրեաց թուղթ առ ամենայն աշխարհն Յունաց և Հոռոմոց, որ կոչի Հենատկոն, յորում նզովէ զժողովն Քաղկեդոնի և որք երկու բնոյքին ասեն ի Քրիստոս»: **Վարդան Արևելցի**, *Հաւաքումն պատմութեան, Վենետիկ*, 1862, էջ 83. «Զենոն ամս վեշտասան. սա եբարձ զաղմուկ ժողովոյն Քաղկեդոնի, բայց Հոռոմ պահեաց... Անաստաս, ամս քսան և եօթն, որ եկաց ի նմին բարեպաշտութեան, և դարձոյց զՏիմոթէոս յԱղեքսանդր»: **Կիրակոս Գանձակեցի**, *Պատմութիւն հայոց*, աշխատասիրությամբ **Կ. Ա. Մէլիք-Օհանջանյանի**, Եր., 1961, էջ 36-37. «Զենոն նզովեաց զժողովն Քաղկեդոնի, երկոտասան գրովն նզովից կարգեաց ընդդէմ նորա... Յետ Զենոնի կայսեր առնու զթագաւորութիւնն Անաստաս, որ և սա ընդ Զենոնի յուղափառս գրեցաւ, զի կամեցաւ ժողով առնել ընդդէմ անօրէն ժողովոյն Քաղկեդոնի, հաստատել զուղղափառութիւն, և դեղակուր եղեալ մեռաւ»: **Վարդան Այգեկցի**, *Գիրք հաստատութեան և Արմատ հաւատոյ*, էջ 367. «Եւ Զենոն, և Անաստաս և Յուստիանոս կայսերք հոռոմոց և Ակակ և Մաքսիմոս հայրապետք Կոստանդնուպոլսի յիւրաբանչիւր ժամանակս նզովեցին զժողովն Քաղկեդոնի»:

«Հենոտիկոն»-ի գլխավոր գաղափարներն են. ա. այն ընդունում է նիկիական դավանանքը որպես բոլոր եկեղեցիները միավորող հեղինակություն, բ. այն ընդգծում է, որ եփեսոսի ժողովը հավատարիմ կերպով հետևել է նիկիայի 318 հայրերի որոշումներին, գ. այն հաստատում է Կյուրեղ Ալեքսանդրացու տասներկու նզովքները<sup>21</sup>, դ. այն փաստորեն չի մերժում Քաղկեդոնի որոշումները, սակայն անուղղակիորեն դրանք ոչ ուղղափառ է հայտարարում<sup>22</sup>:

«Հենոտիկոն»-ը մեկ անգամ ևս նզովեց Քաղկեդոնում նզովված եվտիքեսին ու Նեստորիոսին, սակայն նրանում խոսք չկա Քրիստոսի մեկ կամ երկու բնույթի մասին: Եկեղեցու բոլոր պարագլուխները դժգոհ էին եկեղեցու քաղաքականության մեջ կայսեր խառնվելուց, չնայած Անտիոքի և Ալեքսանդրիայի պատրիարքները ստիպված էին ստորագրել «Հենոտիկոն»-ը: Ակակիոսը երկու տարի փորձում էր խուսանավել, սակայն 484 թ. Ֆելիքս Գ պապը դատապարտեց ալտր և Ակակիոսին բանադրեց:

491 թ. Զենոնի մահից հետո հակամարտությունը շարունակվեց: «Հենոտիկոն»-ի հետևանքով առաջացած սքիզմը պաշտոնապես հաղթահարվեց միայն 519 թ., երբ Հուստինոս Ա կայսրը ճանաչեց Ակակիոսի բանադրումը և եկեղեցիները միավորեց<sup>23</sup>: Այնուամենայնիվ Ալեքսանդրիայի, Անտիոքի և Երուսաղեմի պատրիարքներն այժմ միաբնակ էին<sup>24</sup>:

Հայոց եկեղեցին այն արևելյան եկեղեցիների թվում էր (ինչպես նաև Ղպտի ուղղափառ եկեղեցին, Եթովպական ուղղափառ եկեղեցին, Ասորի ուղղափառ Հակոբիկյան, եկեղեցին և Հնդկաստանի Մայանկարի ասորական ուղղափառ եկեղեցին), որոնք մերժեցին Քաղկեդոնի ժողովն ու երկաբնակ դավա-

<sup>21</sup> Տե՛ս «Միաուրուպեան գիր»։ «Ետիֆեյա հակառակս իրերաց մտածեալս, և որք զնոցայն խորհին և մտածեն, և կամ մտածեսցեն, նզովեմք, ընկալեալ զժԲ գրովսն, զասացեալսն յԱստուածասիրէն Կիրղէ, այն որ եղև գրովս եպիսկոպոսաց սրբոյ եկեղեցոյն Աղեֆսանդրացոց»։ Խոսքը Կյուրեղի՝ Նեստորին հղած երոնդ նամակի մասին է, որը պարունակում է տասներկու նզովք, տե՛ս “Cyrilli ad Nestorium de excommunicatione, epistola XVII,” *PG*, t. 77, 1864, col. 105-122 (նզովքները՝ col. 120-121): Նամակի հայերեն քարգմանությունը տե՛ս Կիրեղ Աղեֆսանդրացի, *Գիրք պարապմանց*, Կ. Պոլիս, 1717, էջ 460-474. «Սրբոյն Կիրղի եպիսկոպոսապետի Առ Նեստոր...» (նզովքները՝ էջ 472-474):

<sup>22</sup> Տե՛ս **K. Sarkissian**, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, New York, 1975, p. 51:

<sup>23</sup> Հմմտ. «յետ փոխելոյ... Անաստասայ, Յուստին անուն կալալ յաջորդութիւն իշխանութեանն, այր ժանդ և անաւրէն, որ վարժեալ էր աղանդովն Նեստորի... Նորա թագաւորեցելոյ... սկիզբն արար թշնամանել, հետեոսիկոս կոչելով զխաղաղասէր թագաւորսն զԶենոն և զԱնաստաս: Եւ զզեղծեալ ի նոցանէ զտումարն Ատոնի և զժողովն Քաղկեդոնի, հրաման տայր շրջաբերական թղթովք... հաստատել», տե՛ս «Պատասխան թղթոյն Մովսէսի եպիսկոպոսի ի Վերթնիսէ», *Գիրք թղթոց*, 1901, էջ 141-142:

<sup>24</sup> Հետադիվերսիանյան շրջանի վերլուծությունն տե՛ս **Կ. Մելիքյան**, «Հետադիվերսիական ժամանակաշրջանի դավանաբանական որոշ հարցերի շուրջ», *Հայոց պատմության հարցեր. Գիտական հոդվածների ժողովածու 2*, Եր., 2001, էջ 12-17 (գիրքը գտնելված է նաև հետևյալ կայքում՝ [http://serials.flib.sci.am/openreader/hay\\_patm\\_harc\\_2/book/Binder1.pdf](http://serials.flib.sci.am/openreader/hay_patm_harc_2/book/Binder1.pdf)):

նանքը: Հայագիտության մեջ տարածված կարծիքի համաձայն, Հովհաննես Մանդակունի կաթողիկոսի օրոք (471/2-483/4 կամ 485-498/9) «Հենոտիկոն»-ն ընդունվեց հայ եկեղեցու կողմից և թարգմանվեց հայերեն: Քաղկեդոնի մերժումն ազդարարվեց 506 թ. Դվինի Ա ժողովում, իսկ 554 թ. Դվինի Բ ժողովում Լևոնի Տոմարր պաշտոնապես դատապարտվեց և նզովվեց<sup>25</sup>: Այլ կարծիք էլ կա՝ որ «Հենոտիկոն»-ն ընդունվել է Դվինի առաջին ժողովում<sup>26</sup>: Իսկ ըստ Նինա Գարսոյանի՝ դա հավանաբար տեղի է ունեցել 491 թ.<sup>27</sup>: «Հենոտիկոն»-ի ընդունումը նշանակում էր կայսերական եկեղեցու հետ de jure միություն մինչև 518 թ., իսկ դրանից հետո մերժվում էր «նեստորական» երկաբնակությունը<sup>28</sup>:

Հայ եկեղեցու դավանաբանության համար կարևորագույն աղբյուր է եղել Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն»-ը, որի մի գգայի հատված (ենթադրաբար՝ երեք գրքից երկրորդը) նվիրված է Լևոնի Տոմարի հերքմանը:

Տիմոթեոս Կուզր (հունարեն՝ αἰλουρος «կատու, աքիս», նա այդ մականունը ստացել էր իր փոքր հասակի համար) Այեքսանդրիայի պատրիարքն էր (457-460 և 475-477 թթ.): 454 թ. աքսորված պատրիարք Դիոսկորոս Այեքսանդրացու մահից հետո նա ընտրվեց Քաղկեդոնի ժողովի միաբնակ հակառակորդների կողմից, սակայն աքսորվեց Լիբիա: 457 թ. Մարկիանոս կայսեր մահից հետո, Տիմոթեոսը վերադարձավ Այեքսանդրիա և կարողացավ տիրանալ պատրիարքական գահին, կազմակերպելով պատրիարք Պրոտերիոսի սպանությունը, և հայաժանքներ ծավալեց քաղկեդոնականների դեմ: 460 թ. Լևոն կայսրը վտարեց նրան պաշտոնից և աքսորեց Գանգրա ու Քերսոն<sup>29</sup>: 475 թ. Բասիլիսկոս կայսրը պատրիարքական աթոռին վերադարձրեց Տիմոթեոսին, և նա պաշտոնավարեց մինչև իր մահը: Աքսորում Տիմոթեոսն իր դավանանքը պաշտպանող աշխատություններ գրեց: Պահպանվել է երեք նամակ՝ ասորերեն թարգմանությամբ և «Հակաճառութիւն առ սահմանեալն ի ժողովն Քաղկեդոնի» (հավանաբար գրվել է 454 և 457 թվականների միջև)<sup>30</sup> դավանաբանա-

<sup>25</sup> Կ. ՏԵՐ-ՄԻԿՈՅԵԱՆ, «Յովհանն Մանդակունի և Յովհանն Մայրագումեցի», Շողակաթ, Ս. Էջմիածնի հայագիտական ժողովածու, Վաղարշապատ, 1913 (էջ 84-136), էջ 89-94, Գ. ՏԵՐ-ՄԻԿՈՅԵԱՆ, «Հայ մատենագրութեան հնագոյն թուականները», Շողակաթ, էջ 158-159, Մ. ԱՐԵՂՅԱՆ, Երկեր Գ, Հայ հին գրականության պատմություն, գիրք առաջին, Եր., 1968, էջ 393, 673:

<sup>26</sup> Ե. ՏԵՐ-ՄԻՃԱՍԵԱՆ, Հայոց եկեղեցու յարաբերությունները ասորւոց եկեղեցիների չետ, Էջմիածին, 1908, էջ 78, նույնի՝ «Բարգեն կաթողիկոսի ժողովի թվականը և տեղը», Պատմա-բանասիրական հետազոտություններ, Եր., 1971, էջ 40, G. GARITTE, *Narratio de rebus Armeniae*, Édition critique et commentaire (*Corpus scriptorium christianorum orientalem* 132), 1952, p. 109, SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon*, pp. 206-207:

<sup>27</sup> N. GARSOÏAN, *L'Église arménienne et le grand schisme d'Orient*, Lovanii, 1999, pp. 152-167.

<sup>28</sup> Անդ, էջ 402:

<sup>29</sup> Հմմտ. ՎԱՐՊԱՆ, Հաւարումն պատմութեան, էջ 83. «առնու Լևոն գրագն ամս ինն և տասն, լորմէ ախորեցաւ Տիմոթէոս ի Քերսոն»:

<sup>30</sup> ՏԵՄ Ե. ԱԿԻՆԵԱՆ, Տիմեթէոս Կուզ հայ մատենագրութեան մէջ. քննական ուսումնասիրու-

կան գրվածքը՝ հայերեն ամբողջական և ասորերեն վերամշակված ու հատվածական թարգմանություններ: Տիմոթեոսը Ղպտական եկեղեցու սուրբ է:

«Հակաճառություն» առաջին կեսում հերքվում է Լևոնի Տոմարը, իսկ երկրորդում՝ Քաղկեդոնի ժողովի սահմանումները: Լևոնի Տոմարի հերքումը կառուցված է որպես Փլաբիանոսին նրա հղած նամակից տասնչորս մեջբերում («հայհոյությունք») և դրանց մանրամասն քննարկում: Նա հայտարարում է իր և իր ընդդիմախոսների տեսակետները, այնուհետև քաղվածքներ ներկայացնում այն եկեղեցու հայրերից, որոնց ուղղափառությունը կասկածից վեր էր՝ ցույց տալու համար, որ իր կարծիքը հին և ընդհանրական է: Սրանց հետևում են հատվածներ ճանաչված հերետիկոսներից, ինչպիսիք են Պողոս Սամոսատացին, Նեստորը և Թեոդորետոսը, և փաստարկներ են բերվում ապացուցելու համար, որ Քաղկեդոնի ժողովի որոշումները համահունչ են դրանց: Այսպիսով, Տիմոթեոսի շնորհիվ մեզ են հասել հատվածներ կորած քրիստոնյա հեղինակների երկերից. ավելի շատ են վկայությունները III և IV դարերի, քան II դարի հայրերից. միակ հին հեղինակն Իրենեոսն է: Կոնիբերը ենթադրում է, որ գուցե նա անմիջապես չի օգտվել նշված երկերից, այլ քաղվածքները բերել է Նեստորին նզովելու նպատակով գումարված եփեսոսի ժողովի մասնակիցների համար կազմված մի ընտրանուց<sup>31</sup>: Լեբոնը նկատել է, որ «Ընդդեմ միաբնակների» երկում Հուստինիանոս կայսրը հիշատակել է Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառություն» (ἀντιρρητικοὶ λόγοι) երկրորդ և երրորդ գիրքը<sup>32</sup>, հետևաբար Կուզի

թիւն (Ոստմնասիրութիւնք Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառութեան հայերէն թարգմանութեան վրայ, մասն Ա), Վիեննա, 1909, էջ 7:

<sup>31</sup> F. C. Conybeare, "The Patristic Testimonia of Timotheus Aelurus (Irenaeus, Athanasius, Dionysius)," *Journal of Theological Studies* 15, 1914 (pp.432-442), pp. 432-433: Կոնիբերի համոզմամբ, «Հակաճառությունը» հայերեն է թարգմանվել 550 և 600 քվակալների միջև:

<sup>32</sup> *Drei dogmatische Schriften Iustinians*, ed. M. Amelotti, L. Albertella, L. Migliardi, Milan, 1973 (Legum Iustiniani imperatoris vocabularium. Subsidia 2), pp. 6-70: *Contra monophysitas*: Հուստինիանոսն ունի Տիմոթեոսից երկու մեջբերում՝ Οὐ γὰρ φύσεως ἔχει λόγον ἢ τοῦ θεοῦ λόγου σάρκωσις, ἀλλ' οἰκονομίας ὑπὲρ φύσιν πραττομένης ὑπὸ θεοῦ ἐκ μὲν τῆς κοινῆς καὶ ἀνθρωπίνης ἡμῶν φύσεως ἦτοι οὐσία, δι' ὃ καὶ ὁμοφυῆς καὶ ὁμογενῆς καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν λέγεται κατὰ τὸν τῆς οἰκονομίας λόγον ἦτοι τὴν ἐκ γυναικὸς γέννησιν· οὕτε δὲ φύσις οὕτε οὐσία κοινοῦ τινος ἀνθρώπου προσηγόρευται πώποτε τὸ ἄχραντον καὶ ὁμογενὲς ἡμῖν σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου (p. 106.4-8, հմմտ. 67.5-13. «Քանզի ոչ բնութեան ունի Բան Աստուծոյ մարմնասիրութիւնն, այլ տնարէնութեան, գեր գբնութիւնն գործեցելոյ յԱստուծոյ ի հասարակական և մարդկային մերմէ բնութենէս, կամ գոյացութենէս, սակա որոյ և հովարուն, և համագոյ և հովասետ մեզ սաի ըստ տնարէնութեանն Բանի կամ զ'ի կնոջն ծնելութենէ, այլ և ոչ բնութիւն և ոչ գոյացութիւն հասարակականի ուրումն մարդոյ սասցեալ է երբէք անկրակաւն և հովասետն մեզ մարմին Աստուծոյն Բանի»), լέγει γὰρ ὁ αὐτὸς Τιμόθεος ἐν τῷ ὀγδόῳ κεφαλαίῳ τοῦ τρίτου βιβλίου, ὅπερ ἐν Χερσῶνι συνέγραψε, τὰδε· Φύσις δὲ Χριστοῦ μόνη θεότης, εἰ καὶ σεσάρκωται (p. 100.4-

երկն ունեցել է առաջին գիրք (տպագրի 1-52 էջերը), երկրորդ գիրք՝ նվիրված Լևոնի Տոմարի հերքմանը (էջ 52-144), և երրորդ գիրք, որտեղ հերքվում է Քաղկեդոնի ժողովը (էջ 144-316): Երկրորդ և երրորդ գրքերի կառուցվածքը համանման է մեջբերումներ Լևոնից կամ Քաղկեդոնի սահմանումից, Նեստորի խոսքերից (ΧΡΗΣΙΣ<sup>33</sup> – «պիտառութիւնք»), Տիմոթեոսի հակաճառությունը դրանց և ուղղափառ հայրերի «պիտառություն»-ներ<sup>34</sup>:

Հր. Աճառյանը ցույց է տվել, որ հայ թարգմանիչն ինքն է թարգմանել Տիմոթեոսի սուրբգրային բազմաթիվ մեջբերումները, և որ դրանք Աստվածաշնչի ենթադրյալ «նորաբեր» երրորդ, թարգմանությունից (հունաբանների ձեռքով, Հայաստանից դուրս հինգերորդ դարի երկրորդ կեսին) չեն, որի գոյություն մասին ենթադրություն էր արել Գ. Տեր-Մկրտչյանը<sup>35</sup>: Որպես դրա ապացույց Աճառյանը ներկայացրել է սուրբգրային միևնույն տեղիների մեջբերումների տարբերությունները միմյանցից<sup>36</sup>:

Հայերեն թարգմանության ժամանակը հայագիտության մեջ բուռն վեճերի առարկա է եղել: Հ. Մանանդյանն այն դարձրել է հունաբան թարգմանությունների իր թվագրումների անկյունաքարը, համարելով «Հակաճառութիւն»-ը հունաբան դպրոցի գործունեության երկրորդ շրջանի առաջին թարգմանություն և տեղադրելով այն VI դարի կեսերին, իսկ առաջին շրջանի թարգմանությունները՝ համապատասխանաբար VI դարի առաջին կեսի: Այսպիսով, երկրորդ շրջանի թարգմանություններն, ըստ նրա, իրականացվել են 552-576 թվականներին<sup>37</sup>, ինչը համահունչ էր բնագիրը հրատարակողների այն կարծիքին, որ թարգմանությունն արվել է VI դարի կեսերին, Դվինի երկրորդ ժողովի առիթով<sup>38</sup>: «Հակաճառության» թարգմանության թվականը Մանանդյանը որոշել է

101.1, հմմտ. 218.4-5. «բնութիւն Քրիստոսի միայն աստուածութիւն... եթէ մարմնացա»):

<sup>33</sup> ΧΡΗΣΙΣ ունի «կիրառություն», «օգտակարություն» (այստեղից՝ «պիտառութիւն» պատճենումը), նաև «մեջբերում» իմաստները: Տիմոթեոսն անշուշտ կիրառել է այն վերջին իմաստով:

<sup>34</sup> Lebon, «Version arménienne et version syriaque de Timothé Élure», pp. 720-721.

<sup>35</sup> Գ. Տեր-Մկրտչյան, «Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառութեան հայերէն թարգմանութեան ժամանակը և Սուրբ Գրքի երրորդ կամ նորաբեր հայ թարգմանութիւնը», *Արարատ*, 1908, էջ 564-599: Գ. Տեր-Մկրտչյան, «Հայ մատենագրության հնագույն թվականները», *Հայագիտական ուսումնասիրություններ*, եր., 1979, էջ 388-395:

<sup>36</sup> Հր. Աճառյան, «Տիմոթեոս Կուզ և Սուրբ Գրքի նորաբեր թարգմանութիւնը», *Շողակաթ*. Ս. Էջմիածնի հայագիտական ժողովածու, Գիրք Ա., Վաղարշապատ, 1913, էջ 1-22: Հմմտ. նաև Հր. Աճառյան, *Հայերէն նոր բառեր Տիմոթեոս Կուզի հակաճառութեան մէջ* (Ուսումնասիրութիւնք Տիմոթեոս Կուզի Հակաճառութեան հայերէն թարգմանութեան վրայ, մասն Բ), Վիեննա, 1909:

<sup>37</sup> Յ. Մանանդեան, *Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները*, Վիեննա, 1928, էջ 202, էջ 208:

<sup>38</sup> Տիմոթեոսի եպիսկոպոսապետի Աղեֆանդեայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալն ի ժողովն Քաղկեդոնի, էջ XV:



բնագրում առկա՝ Ալեքսանդրիայի պատրիարք Դիոսկորոսի<sup>39</sup> մահվան ամսաթվի, այն է՝ «Թուղթ եօթներորդ, Սեպտեմբերի երկրորդ, Հոռի վեցերորդ» (հայկական Հոռի ամսանունով ամսաթիվը պետք է որ հայ թարգմանիչն ավելացրած լինի), հիման վրա տոմարական հաշվարկ կատարելով: Ի հաստատումն «Հակաճառության»՝ 552-556<sup>40</sup> կամ 560-564<sup>41</sup> թվականների միջև թարգմանված լինելու նա բերում է չոթերորդ դարի Անանուն հեղինակի՝ մեզ հունարեն թարգմանությունը հասած Narratio de rebus Armeniae երկի հետևյալ տեղեկությունը. «որոշվեց մեծ ժողով գումարել Դվին քաղաքում նույն այն ներսէս կաթողիկոսի քսաներորդ տարում, Հուստինոս կայսեր ԺԳ [13] տարում և Պարսից Խոսրով արքայի ԻԴ [24] տարում, այն ժամանակ, երբ նգովեցին Քաղկեդոնի սուրբ ժողովը որպես նեստորական ըստ Աբդիշոյի գրություն, որովհետև այդ (նույն) տարում թարգմանեցին Աբդիշոյի կողմից բերված վերոհիշյալ գրությունները, որոնք գրվել էին Տիմոթեոսի (Տիմոթեոս Կուզ) և ասորի Ֆելիքսի<sup>42</sup> կողմից և որոնք ուղղված էին Քաղկեդոնի ժողովի և նրանց դեմ, ովքեր ի վերա Քրիստոսի, մեր աստուծո խոստովանում էին երկու բնություն: Նրանք ընդունեցին այդ գրվածքները և նույն ժողովում, որը կալացավ Դվին քաղաքում, դավանեցին մեկ բնություն Աստուծո Բանին և մարմնի...»<sup>43</sup>: Այդ տեղեկությունը իններորդ դարում կրկնել են Փոտ պատրիարքը՝ Զաքարիա կաթողիկոսին հղած նամակում<sup>44</sup> և վրաց կաթողիկոս Արսեն Սափարացին, նաև

<sup>39</sup> Դիոսկորոսին (444-451 թթ.) Քաղկեդոնի ժողովը գահընկեց արեց, սակայն նա մնաց Ղպտական եկեղեցու պատրիարք մինչև իր մահը 454 թ.:

<sup>40</sup> Եթե Դիոսկորոսի մահվան ամսաթիվն ընկալվի որպես աղավաղված և ուղղվի «թովք Ե, սեպտեմբեր Բ, հոռի ԻԶ»: Թովք եգիպտական thoth ամիսն է:

<sup>41</sup> Եթե Դիոսկորոսի մահվան ամսաթիվն ընկալվի որպես աղավաղված և ուղղվի «թովք Ե, սեպտեմբեր Դ, հոռի ԻԶ»:

<sup>42</sup> Հ. Բարթիկյանը ծանոթագրել է. «Խոսքը Ֆիլոֆեմոսի մասին է: Նա Գիրք թղթոցում հանդես է գալիս որպես Փիլաֆոնո Նարովֆ ֆաղաֆի եպիսկոպոս (էջ 451)»:

<sup>43</sup> Հ. Բարթիկյան, «Narratio de rebus Armeniae». հունարեն թարգմանությամբ մեզ հասած մի հայ-ֆաղկեդոնական սկզբնաղբյուր», *Բանբեր Մատենադարանի* 6, 1962, էջ 564-465:

<sup>44</sup> Նամակի հայերեն տարբերակն առաջին անգամ հրատարակել է (մասնակի վերապատումներով) Մ. Զամյեանց, *Պատմություն հայոց*, հ. Բ, Վենետիկ, 1785 (արտատպություն՝ Եր., 1984), էջ 681-684: Այնուհետև Երուս. 633 (1634 թ.) ձեռագրի հիման վրա, ուստե՛ն թարգմանության ուղեկցությամբ՝ Ն. Մառք. «Фотия святейшего архиепископа константинопольского О гробе господи нашего Иисуса Христа (написанное между 867 и 878 гг.) и другие малые его творения на греческом и армянском языках, изданный с предисловием А. И. Пападопуло-Керамевсом и переведенный Г. С. Дестунисом и Н. Марром», *Православный Палестинский сборник*, вып. 31, С.-Петербург, 1892, сс. 179-226: Նամակի՝ Բ. Ոստիեի լատիներեն թարգմանությունը չի ընդգրկվել Փոտի նամականու մեջ, տե՛ս Photii patriarchae Constantinopolitani Epistulae et Amphiloquia 3, Epistularum pars tertia, ed. L. G. Westerink, B. Outtier, Leipzig: B. G. Teubneriana, 1985, ֆանի nr, Ոստիեի համոզմամբ, այն non potest Photii esse:

Պ. Անանյանի՝ Վիեննայի 239 (1335թ.) ձեռագրում հայտնաբերած մի «հիշատակարան»<sup>45</sup> :

Թարգմանությունների ժամանակի մասին մեկ այլ տեսակետ հիմնված է Դիոսկորոսի մահվան ամսաթվի՝ Գ. Տեր-Մկրտչյանի վերականգնած տարբերակի վրա. «Թովթ Ե (է), սեպտեմբեր Բ, հոռի Զ»<sup>46</sup>, այնինչ Կուզի բնագրում «Թովթ Ե»-ի փոխարեն աղավաղված ընթերցումն է՝ «Թուղթ եօթներորդ»<sup>47</sup> : «Թովթ Ե» ճիշտ ընթերցումը պահպանվել է Կոմիտաս կաթողիկոսի «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուի՝ «Հակաճառություն»-ից քաղած Դիոսկորոսի մեկ այլ նամակի վերնագրում<sup>48</sup> : Գ. Տեր-Մկրտչյանը բնական է համարում, որ Ալեքսանդրիայի պատրիարքի մահվան ժամանակը նշված է նաև եգիպտական ամսաթվով. «Թովթ» (thoth): «Հոռի Զ» հայ թարգմանչի հավելումն է: Տոմարական հաշվարկներով նշված երեք ամսաթվերը համընկնում են 480-484 թվականների միջև, Հովհաննես Մանդակունի կաթողիկոսի օրոք: Այս տեսակետը պաշտպանել է մի շարք հայագետներ, որոնց թվում և Ս. Արևշատյանը, որը նրա հիման վրա կառուցել է հունաբան թարգմանությունների իր ժամանակագրությունը (առաջին շրջանն՝ 450-480-ականներ, երկրորդ՝ 480-510-ականներ, երրորդ՝ 510-ականներ-600 թ., չորրորդ՝ 610-720-ականներ)<sup>49</sup> : Նրա համոզմամբ, Narratio-ի՝ քաղկեդոնական գիրքերից խոսող անանուն հեղինակի տեղեկու-

<sup>45</sup> Տիմոթեոսի Եպիսկոպոսապետի Աղեֆանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալն ի ժողովն Քաղկեդոնի, էջ XV-XVII, Ն. Ակիմեան, Տիմոթէոս Կուզ հայ մատենագրութեան մէջ, Վիեննա, 1909, էջ 17-22 (ըստ Ակիմյանի՝ «Հակաճառություն»-ը թարգմանվել է 548 և 557 թթ. միջև), G. Garitte, *Narratio de rebus Armeniae*, Édition critique et commentaire (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 132), 1952, p. 130, Պ. Անանյան, «Պատմական յիշատակարան մը Դունի Բ ժողովի մասին», *Բազմավէպ*, 1957, 5-6, էջ 111-121 (բնագիրը՝ էջ 112-113), 1958, 3-5, էջ 64-71:

<sup>46</sup> Գ. Տեր-Մկրտչյան, «Հայ մատենագրութեան հնագոյն թուականները», *Շողակաթ*. Ս. էջ միաձմի հայագիտական ժողովածու, Վաղարշապատ, 1913 (էջ 154-163), էջ 156:

<sup>47</sup> Տիմոթեոսի Եպիսկոպոսապետի Աղեֆանդրեայ Հակաճառութիւն առ սահմանեալն ի ժողովն Քաղկեդոնի, էջ 277. «Երանելոյ հաւ մերոյ Դիոսկորոսի Աղեֆանդրեայ և խոստովանողի՝ ի գրեցելոյ առ Սեկունդան թղթոյ ի Գանգրայ յախորաց, ուր զընթացսն կատարեաց ի Քրիստոս: Թուղթ Լքներորդ, Սեպտեմբերի երկրորդ, Հոռի վեցերորդ»: Տիմոթեոսի երկից հատվածներ պարունակող մյուս ձեռագրում (այդպես են ներկայացրել հրատարակիչները, սակայն փախվածքը «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուից է, որը 1908 թ. դեռևս անտիպ էր՝ «թուղթ եօթներորդ», տե՛ս *Կնիք հաւատոյ*, էջ 112, ՄՀ, Գ հ., էջ 126) փաստորեն նույն ընթերցումն է. «թուղթ է. երդ.» (անդ, էջ 335):

<sup>48</sup> *Կնիք հաւատոյ*, էջմիածին, 1914, էջ 357, նաև *Մատենագիրք հայոց*, Գ հ., էջ 300 (հմմտ. «Հակաճառութիւն», էջ 279-280, որտեղ, սակայն վերնագիրը կարճ է. «Նորին որ ի Գանգրայ առ միայնակեացսն, որ ի Հեմատոն գրեցելոյ թղթոյն»):

<sup>49</sup> С. С. Арешатян, *Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.)*, Ер., 1973, сс. 185-188, տե՛ս նաև Մ. Արեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, գիրք 1, Երկեր Գ, Եր., 1968, էջ 118-119, 647-652, Գ. Զահուկյան, *Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում*, Եր., 1954, էջ 52-53:

Թյունն արժանահավատ չէ<sup>50</sup>։ Բացի այդ հունարեն նշված գրվածքի էրմի-  
 VEUSOV բայր պետք է հասկանալ ոչ թե «Թարգմանեցին», այլ «մեկնաբանե-  
 ցին», «դիտարկեցին»<sup>51</sup>, քանի որ Դվինի ժողովի ժամանակ հնարավոր էր դի-  
 տարկել, քննարկել արդեն թարգմանված գործերը, այլ ոչ թե թարգմանել ծա-  
 վալուն բնագրերը։ Այս փաստարկներին Գ. Մարգսյանն ավելացնում է, որ Ղա-  
 գար Փարպեցին Վահան Մամիկոնյանին հղած իր թղթում այլ հերետիկոսների  
 թվում նգովում է նաև Եվտիքեսին, ինչը նշանակում է, որ Հայաստանում  
 արդեն հինգերորդ դարի վերջերին քաջ ծանոթ էին Քաղկեդոնի ժողովին և  
 նրա հետ առնչվող հանգամանքներին<sup>52</sup>։

480-484 թվականներից է՛լ ավելի վաղ՝ 472-475 թվականներով է թվա-  
 գրում Կուզի երկի թարգմանությունը Ռ. Վարդանյանը<sup>53</sup>։

\*\*\*

### Բնագիր Ա. Առնի տասնչորս գլուխները

Պալմանական նշաններ

A – ՄՄ 467 (Ժէ դ.), թթ. 219ա-220բ

B – ՄՄ 739 (1621), թթ. 256ա-8ա

C – ՄՄ 1712 (Ժե դ.), թթ. 88ա-90բ<sup>54</sup>

D – ՄՄ 500 (1305), թթ. 354բ-360ա

E – ՄՄ 8467 (1626-1629), թթ. 201ա-203ա

Nj – Գիրք ժողովածոյ ընդդէմ երկաբնակաց, մանասանդ աշխարհաւեր ժողովոյն  
 Քաղկեդոնի, արարեալ սրբազանից վարդապետաց։ Նախ տրամաբանութիւն Մովսէսի և  
 Դաւթի, նոր Զուղա, 1688 (էջ 3-272. «Սրբոց Վարդապետացն Հայոց Մովսիսի և Դաւթի հարց-  
 մունք ըստ երկաբնակացն»), էջ 34-42։

T – Տիմոթէոսի եպիսկոպոսապետի Աղեփսանդրեայ Հականառութիւն առ սահմա-  
 նեալն ի ժողովն Քաղկեդոնի, էջմիածին, 1908 (հիմքում ՄՄ 1958 ձեռագիրն է [Ժ դար]<sup>55</sup>), էջ  
 53, 64, 69, 74, 78, 84, 89, 93, 99, 108, 115, 121, 127, 136։ Մի քանի հատված էլ պահպանվել

<sup>50</sup> Այդպես է կարծում և Մարգսյանը, ավելացնելով, որ բոլոր նշված գրվածքները մեկ աղ-  
 բյուրից են ծագում, **K. Sarkissian**, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*,  
 pp. 169-170։

<sup>51</sup> **С. С. Аревшатян**, *նշվ. աշխ.*, էջ 171-172։

<sup>52</sup> **K. Sarkissian**, *op. cit.*, p. 170.

<sup>53</sup> **Ռ. Հ. Վարդանյան**, *Հայոց տոմարական եղանակը. թարգմանական բնագրերի ժամանակը*,  
 Եր., 1993, էջ 37-42։

<sup>54</sup> B և C ձեռագրերը լուսանցփի ա., բ., գ.-ի («նայնոյութիւն»-ների համարներն են) տակ  
 ունեն «պիղծ» հավելումը։

<sup>55</sup> Այս ձեռագրին հատուկ՝ որոշ բառերի «լ»-ի փոխարեն «ղ»-ով գրությունն արտացոլված  
 է հրատարակված բնագրում։

է էջմիածնի 454 ձեռագրում (ներկայիս Մ467 մեր A ձեռագիրն է<sup>56</sup>): Իրականում դա քաղվածք է այն ժամանակ դեռևս չհայտնաբերված «Կնիք հաւատոյ» ժողովածուից (էջ 112-126, ՄՇ, էջ 126-136), որի կազմողն իր հերթին քաղել է այն «Հակաճառութիւն»-ից<sup>57</sup>:

Օրբ. — Տեառն Ստեփաննոսի Սիւնեաց նախագահ արհիեպիսկոպոսի, Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց, Կոստանդնուպոլիս, 1756 (մեջբերված են բ, դ և ժ դր գրությունները):

Այս բնագիրը կարելի է գտնել նաև մի շարք այլ ձեռագրերում ՄՄ 1850 (Ժէ), թ. 147բ-148բ, Վեն. 1102 (1695), էջ 262-265, Երուս. 533 (1716), էջ 432-435:

Հունարեն բնագիրը Առնի՝ Փլաբիանոսին հղած նամակից<sup>58</sup> Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառութիւն» մեջ մեջբերված տասնչորս հատվածներն են:

[Առնի՝ Փլաբիանոսին հղած նամակից Տիմոթեոս Կուզի քաղած հատվածները]	[Այդ հատվածների թարգմանությունը Տիմոթեոսի երկի թարգմանչի ձեռքով որպես առանձին բնագիր]
	Գլուխք չորեքտասանք, զոր գրեաց երանելին Առնդիոս հայրապետն Հռոմայ

<sup>56</sup> Կ. Տեր-Մկրտչյանն ու Ե. Տեր-Մինասյանցն այդ հատվածները գետեղել են իրենց գրքի վերջում, էջ 335-336 (համապատասխանում է մայր բնագրի 279-280 էջերի հատվածին), էջ 336-339 (55-60-ին), էջ 339-341 (66-67-ին), էջ 341-342 (այս հատվածը մայր բնագրում գուզահեռ չունի):

<sup>57</sup> ՄՄ 467 ձեռագրում «Կնիք հաւատոյ»-ի միավորներն են՝ «Երանելոյն հատն մերոյ Գիոսկորոսի եպիսկոպոսապետին Աղէսանդրոս և գրեցելոյ թղթոյն ի Գանգրա յԱսորիս, ուր գաշակեալսն կատարեաց ի Քրիստոս: Թուղթ է-երորդ: Սեպտեմբերի Բ, հոռի վեցերորդն, առ միայնակեացսն ի հենատոն գրեցեալ թղթոյ», «Երանելոյն Տիմոթեոսի եպիսկոպոսի Աղէսանդրացոց ի Հակաճառութենէ առաջին գլխոյն Առնի հայհոյութեանն», «Նորին ի Հակաճառութենէն երրորդ գլխոյն Առնի» (իրականում երկրորդ գլխից է. ք. 226ա-230բ = տպագրի էջ 112-123, ՄՇ էջ 126-134 = Հակաճառութիւն էջ 279.25-280.31, 55-60.14, 66-67): «Հակաճառություն»-ը չունի «Նորին ընդդէմ Առնի, գրվա ԽԲ, Հեն գնալով յօրինեալ» հատվածը (ք. 230բ-231բ = տպագրի էջ 123-126, ՄՇ էջ 134-136. «Կնիք հաւատոյ»-ում անհասկանալի «Հեն գնալով»-ի փոխարեն կարդում ենք «հենգնելով»): ՄՄ 467 ձեռագրի մեջ ներառնված չեն «Կնիք հաւատոյ»-ի հետևյալ հատվածները՝ «Երանելոյն Տիմեայ, եպիսկոպոսի Աղէսանդրոս՝ ի Հակաճառութենէ, ուրբերոյ գլխոյն, ի բանէն. Քանզի քաղցնույն և ծարաւելն, վաստակելն և ննջելն խոստովանաբար է մարդոյ» (տպագրի էջ 280-281, ՄՇ էջ 246-247 = Հակաճառութիւն 93, 95.12-21), «Երանելոյն Տիմոթեոսի. եպիսկոպոսի Աղէսանդրոս՝ ի Հակաճառութենէն, Թ. գլխոցն Առնի տապալչի» (տպագրի էջ 358-361, ՄՇ էջ 301-304 = Հակաճառութիւն 102.17-104.30): Կոմիտաս կաթողիկոսի պատվերով գրված դավանաբանական գրությունների այս ժողովածուն Կ. Տեր-Մկրտչյանը գտել է Գարաշամբի Սուրբ Նախավկա վանքում. այժմ այդ ժե դարի ձեռագիրը ՄՄ 4640-ն է: Հիշատակարանում նշվում է, որ 1648 թ. այն նորոգվել և արտագրվել է. Տեր-Մկրտչյանի կարծիքով, խոսքը նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի հմր. 410 (Ժէ դ.) ձեռագրի մասին է (Կնիք հաւատոյ, էջ V-VI): Հմմտ. Ս. Տեր-Աւետիսեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց նոր Զուղայի Ամենափրկիչ վանքի, Բ. Ա., Վիեննա, 1970, էջ 613-619:

<sup>58</sup> Նամակի հունարեն բնագիրը (այն իր հերթին թարգմանված է լատիներեն սկզբնագրից) տես «Concilium universale Chalcedonense anno 451,» *Acta conciliorum oecumenicorum*, vol. 2.1.1-2.1.3, ed. E. Schwartz, Berlin, 1862, pp. 10.9.-20.6:

	առ Փլաբիանոս արքեպիսկոպոսն Կոստանդնուպոլսի, զոր ընկալաւ տիեզերական սուրբ ժողովն Քաղկեդոնի <sup>59</sup>
(բ. 13.9-11 <sup>60</sup> ) καὶ τῆς σοφίας οἰκοδοµοῦσης ἑαυτῆ ὄϊκον. ὁ “λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡµῖν,” τουτέστιν ἐν τούτῳ τῷ σώματι ὅπερ ἔλαβεν ἐξ ἀνθρώπου καὶ ὁ πνεύματι ζωῆς λογικῆς ἐνεψύχωσεν.	ա <sup>61</sup> . «Եւ իմաստութեանն շինողին իւր տուն» <sup>62</sup> , «Բանն մարմին եղև և տաղաւարեաց ի մեզ» <sup>63</sup> , այս է յայնմ <sup>64</sup> մարմնի, զոր էառն <sup>65</sup> ի մարդոյ <sup>66</sup> և զոր հոգւովն կենդանութեան <sup>67</sup> բանականի անձնաւորեաց <sup>68</sup> :
(բ. 13.11-13) σφζομένης τοίνυν τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον συνιούσης ἀνελήφθη ἀπὸ μὲν τῆς θεότητος ἢ ταπεινότης, ἀπὸ δὲ τῆς δυνάμεως τὸ ἀδύνατον, ἀπὸ τοῦ ἀθανάτου τὸ θνητόν...	բ <sup>69</sup> . Ապրեցելոյ <sup>70</sup> այսուհետև յատկութեանն <sup>71</sup> երկաբանչիւրոյ <sup>72</sup> բնութեանն <sup>73</sup> և առ <sup>74</sup> մի դէմս եկակցելոյ <sup>75</sup> , ամբարձաւ <sup>76</sup> յԱստուածութենէն <sup>77</sup> նուաստութիւն, իսկ ի կարութենէն անկարութիւնն և յանմահէն մահկանացուն <sup>78</sup> :
(բ. 13.27-14.2) ὁ φυλάττει γὰρ ἑκὰ-τέρα φύσις ἀνελλιπῶς τὴν ἑαυτῆς	գ. <sup>79</sup> Քանզի պահէ երկաբանչիւր բնութիւն անընդհատաբար <sup>80</sup> զինքեանն <sup>81</sup>

<sup>59</sup> ABE Տօմար Ղևոնի առաջին | Nj որ է այս Տոմարն Ղևոնի

<sup>60</sup> Յուրաբանչուր հունարեն հատվածի սկզբում բերվում են Բեռլինի 1862 թ. հրատարակության էջերն ու սողերը:

<sup>61</sup> T Ա. գրուի հայհոյութեանց առաջին ի թղոյն Ղևովնայ

<sup>62</sup> ABE չիք եւ իմաստութեանն | ABE շինողին իւր տուն վերնագրի մաս է կազմում | D չիք եւ իմաստութեանն շինողին իւր տուն: | Հմմտ. Առակ Թ 1 «Իմաստութիւն շինեաց իւր տուն»:

<sup>63</sup> Հմմտ. Յովհ. Ա 14. «Բանն մարմին եղև եւ բնակեաց ի մեզ»:

<sup>64</sup> ABCENj յայս | D յայսմ

<sup>65</sup> D էառ | T էառն

<sup>66</sup> D մարդոյն | T Մարիամա

<sup>67</sup> ABCDENj չիք

<sup>68</sup> A անձնաւորաց

<sup>69</sup> Nj չիք | T Բ. Երկրորդ գրուի հայհոյութեանց ի թղոյն Ղևովնայ

<sup>70</sup> A այրեցելո | Օրբ. Ապրեցո

<sup>71</sup> ABCEՕրբ. յատկութեանցն | Nj յատկութեան

<sup>72</sup> ABCEDNj երկաբանչիւրոց

<sup>73</sup> Օրբ. բնութեանցն

<sup>74</sup> Օրբ. ի

<sup>75</sup> D եկակցելոյ | Օրբ. էակցելոյ | ACNj + գ.

<sup>76</sup> Օրբ. + այսուհետև

<sup>77</sup> Օրբ. յաստուածութենէ

<sup>78</sup> A մահկանացու | D + մի մեծ հատված՝ ձեռագրի յոթ էջ՝ Ի Մննդոց. եւ մնաց Յակովբ միայն (Մնն. ԼԲ 24-32): Մեկնութիւն: Գրիգոր աստուածաբան ասէ... իբր անկերակրելի զսա զիտելով անխտոր և անբերելի իտկման մարդկայնոց

<sup>79</sup> T Գ. Երրորդ գրուի հայհոյութեանց ի թղոյն Ղևովնայ | ABCD ի լուս. գ

<sup>80</sup> D անհատաբար | T աննհատաբար (ի լուս.՝ աննուագաբար)

<sup>81</sup> ABCENj յինքեանն | D զինքեան | Օրբ. Աստուծոյ կերպն

<p>ιδιότητα και ὡσπερ οὐκ ἀναιρεῖ τὴν τοῦ δούλου μορφήν ἢ μορφή τοῦ θεοῦ, οὕτως τὴν τοῦ θεοῦ μορφήν ἢ τοῦ δούλου μὀρφωσις οὐκ ἐμείωσεν...</p>	<p>յատկութիւն. և որպէս ոչ ի բաց բառնայ գծառային կերպ Աստուծոյն կերպ<sup>82</sup>, այսպէս զԱստուծոյ կերպն<sup>83</sup> ծառային կերպաւորութիւն ոչ պակասեցուցանէ:</p>
<p>(բ. 14.24-27) ἐν ὅσῳ τὰ συναμφοτέρα μετ' ἀλλήλων ἐστίν, και τοῦ ἀνθρώπου τὸ ταπεινὸν και τὸ μέγεθος τῆς θεότητος. ὡσπερ γὰρ τῷ ἐλεεῖν ὁ θεὸς τροπήν οὐχ ὑφίσταται, οὕτως ὁ ἄνθρωπος τῷ μεγέθει τῆς θείας ἀξίας οὐκ ἀναλίσκεται.</p>	<p>դ<sup>84</sup>. Մինչդեռ երկախումբն<sup>85</sup> ընդ միմեանս է՝ և՛ մարդոյն նուաստն<sup>86</sup> և՛ մեծութիւն աստուածութեանն, քանզի որպէս յողորմելն Աստուած<sup>87</sup> յեղումն ոչ ընդունի, այսպէս<sup>88</sup> մարդն մեծութեամբ աստուածային<sup>89</sup> արժանաւորութեանն<sup>90</sup> ոչ ծախի:</p>
<p>(բ. 14.27-15.1) ἐνεργεῖ γὰρ ἑκατέρα μορφή μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκεν, τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου τοῦθ' ὅπερ ἐστίν τοῦ λόγου, τοῦ δὲ σώματος ἐκτελοῦντος ἅπερ ἐστίν τοῦ σώματος, και τὸ μὲν αὐτῶν διαλάμπει τοῖς θαύμασιν, τὸ δὲ ταῖς ὕβρεσιν ὑποπέπτωκεν...</p>	<p>ե<sup>91</sup>. Քանզի ներգործէ երկաբանչիւր<sup>92</sup> կերպ ընդ միւսումն հաւասարութեամբ, որպէս յատուկ ընկալաւ<sup>93</sup>, զի Բանին գործաւորի գայս, որպէս է<sup>94</sup> Բանին, իսկ մարմնոյն<sup>95</sup> կատարչի, որպէս է<sup>96</sup> մարմնոյն<sup>97</sup>, քանզի ոմն նոցա<sup>98</sup> բացառալիցէ սքանչելագործութեամբք, իսկ ոմն թշնամանաւք ստորանկեաց:</p>
<p>(բ. 15.4-13) θεὸς μὲν κατὰ τοῦτο καθ' ὃ "ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος και ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν και θεὸς ἦν ὁ</p>	<p>դ<sup>99</sup>. Եւ Աստուած ահա ըստ այսմ ըստ որում «Ի սկզբանէ էր Բանն. և Բանն էր առ<sup>100</sup> Աստուածն և Աստուած էր</p>

<sup>82</sup> D աստուծոյ կերպն գծառայի կերպն | T Աստուծոյ կերպն  
<sup>83</sup> ABCENj զԱստուծոյն կերպ  
<sup>84</sup> T Գ. Գրուի հայհոյութեանց [ի թղ]թոյն Ղեովնայ  
<sup>85</sup> ABCENj երկանուամբն  
<sup>86</sup> D նուաստութիւնն  
<sup>87</sup> ՅԳԲ. Աստուած յողորմելն  
<sup>88</sup> ՅԳԲ. + և  
<sup>89</sup> Nj յաստուածային  
<sup>90</sup> CNj արժանաւորութեան  
<sup>91</sup> T Ե. գրուի հայհոյութեանց ի թղթոյն Ղեովնայ  
<sup>92</sup> ACE իւրաբանչիւր | BNj յիւրաբանչիւր  
<sup>93</sup> NJ + գ.  
<sup>94</sup> ABCENj չիբ  
<sup>95</sup> D մարմնոյ  
<sup>96</sup> T չիբ | B ի  
<sup>97</sup> Nj + է  
<sup>98</sup> D չիբ  
<sup>99</sup> Nj չիբ | T Չ. գրուի հայհոյութեանց ի թղթոյն Ղեովնայ  
<sup>100</sup> B չիբ

<p>λόγος,” άνθρωπος δὲ κατὰ τοῦτο καθ’ ὃ ὁ “λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.” καὶ θεὸς μὲν κατὰ τοῦτο καθ’ ὃ δι’ αὐτοῦ τὰ “πάντα ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν,” ἄνθρωπος δὲ κατὰ τοῦτο καθ’ ὃ γέγονεν ἐκ “γυναικός,” γέγονεν “ὑπὸ νόμον.” καὶ ἡ μὲν τῆς σαρκώσεως γέννησις ἀνθρωπίνης ἐστὶν δῆλως φύσεως,</p>	<p>Բանն»<sup>101</sup>, Իսկ մարդ՝ ըստ այսմ<sup>102</sup>, ըստ որում «Բանն մարմին եղև և տաղաւարեաց ի մեզ»<sup>103</sup>: Եւ Աստուած ըստ այսմ<sup>104</sup>, ըստ որում «Նովաւ ամենայն<sup>105</sup> եղև, և Թանց<sup>106</sup> նորա<sup>107</sup> եղև և<sup>108</sup> ոչ մի<sup>109</sup> որ<sup>110</sup> եղև»<sup>111</sup>: Իսկ մարդ ըստ այսմ<sup>112</sup>, ըստ որում «Եղև ի կնոջէ, եղև<sup>113</sup> ընդ աւրինաւք<sup>114</sup> »<sup>115</sup>: Եւ մարմնոյն ճնելութիւն<sup>116</sup> մարդկայնոյ է զեկուցիչ բնութեան:</p>
<p>ὁ δὲ τοκετὸς τῆς παρθένου μήνυμα τῆς θείας ὑπάρχει δυνάμεως, καὶ ἡ μὲν νηπιότης τοῦ βρέφους διὰ τῆς τῶν σπαργάνων εὐτελείας ἐπιγινώσκεται, τὸ δὲ μέγεθος τῆς αὐτοῦ μεγαλωσύνης διὰ τῶν ἀγγελικῶν φωνῶν ἀποδείκνυται, καὶ ὁμοιοῦται μὲν τοῖς νεωστὶ τικτομένοις ἀνθρώποις οὗτος</p>	<p>Իսկ ճնունդն Կուսին աստուածայնոյն<sup>117</sup> է զաւրութեան<sup>118</sup> յանդիմանութիւն: Եւ տղայութիւն<sup>119</sup> համբակին ի խանձարրացն<sup>120</sup> նուաստութեանէն ճանաչուր, Իսկ քանիօնութիւն<sup>121</sup> իւրոյ մեծութեանն<sup>122</sup> հրեշտակացն ձայնիւք<sup>123</sup> ապացուցանի: Եւ նմանէ<sup>124</sup> առժամայնց<sup>125</sup> ճնիցելոց<sup>126</sup> մարդկան սալ,</p>

101 Յովհ. Ա. 1:  
 102 D այնմ  
 103 Հմմտ. Յովհ. Ա. 14:  
 104 D այնմ  
 105 ABC նովաւ | Nj ամենայն նովաւ  
 106 ABC քարց | D առանց  
 107 Nj չիք ամենայն եղև, և քանց նորա  
 108 Nj չիք  
 109 D ինչ  
 110 ABCNj + ինչ  
 111 Հմմտ. Յովհ. Ա. 3. «Ամենայն ինչ՝ նովաւ եղև. և առանց նորա եղև և ոչինչ՝ որ ինչ եղևն»:  
 112 DNj այնմ  
 113 ABCDNj և եմուս  
 114 T արիմաւ  
 115 Հմմտ. Գաղատ. Գ 4. «Եղև ի կնոջէ, և եմուս ընդ արիմաւք»:  
 116 D ճնունդ  
 117 ABC աստուածայն | D կուսի աստուածայնոյ  
 118 Nj զօրութիւն  
 119 T տղայութիւնն  
 120 ACNj խանձարրաց  
 121 D քանիմիմութիւն | T քանիմութիւն  
 122 ACDNj մեծութեան  
 123 ABCNj ձայնիւ  
 124 T նման և  
 125 ADNj ժամայն | BC ժամայնցն  
 126 D ճնիցելոյ

<p>ὄν Ἡρώδης ἀσεβῶς φονεῦσαι βουλεύεται, ἀλλὰ ἐστὶν δεσπότης τῶν ὄλων ὃν μάγοι χαίρουσιν ἰκετευτικῶς προσकुνεῖν ...</p>	<p>գոր <sup>127</sup> Հերովդէս ամբարշտաբար սպանանել կամէր: Այլ է Տէր <sup>128</sup> բոլորեցունց, գոր մոգքն խնդան <sup>129</sup> աղաթաբար <sup>130</sup> երկրպագելով:</p>
<p>(բ. 15.14-22) ὅτε δὲ πρὸς τὸ τοῦ προδρόμου ἑαυτοῦ Ἰωάννου ἔρχεται βάπτισμα, ὅπως ἂν μὴ λάθῃ ὅτι περ τῷ προκαλύμματι τῆς σαρκὸς ἢ θεότης ἐκρύπτετο, ἢ τοῦ πατρὸς φωνὴ ἐξ οὐρανῶν ἐπιβοῶσά φησιν· “οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἠύδόκησα.”...</p>	<p>է <sup>131</sup>. Իսկ յորժամ առ Կարապետին իւրոյ Յովհաննու գայ <sup>132</sup> մկրտութիւն, որպէս զի մի գանխլացի, թէպէտ և ծածկութիւ <sup>133</sup> մարմնոյն աստուածութիւնն թաքնոյր, Հաւրն ձայն <sup>134</sup> յերկնուստ գոչեցեալ <sup>135</sup> ասէ. «Սա է Որդին <sup>136</sup> իմ սիրելի, յորում հաճեցայ» <sup>137</sup>:</p>
<p>(բ. 15.18-22) τὸ μὲν γὰρ πεινῆν καὶ διψῆν, κοπιᾶν καὶ ὑπνοῦν ὁμολογούμενως ἐστὶν ἀνθρώπου, ἀλλὰ τὸ πέντε ἄρτοις πέντε χιλιάδας ἀνθρώπων κορέσαι καὶ χαρίσασθαι τῇ Σαμαρείδι ζῶν ὕδωρ, ὅθεν ἀρυσασμένη αὐτῇ ὑπήρξεν τὸ μηκέτι διψῆν, καὶ ἐπὶ μὲν νώτων θαλάσσης περιπατεῖν</p>	<p>ը <sup>138</sup>. Քանզի քաղցնուլն <sup>139</sup> և ծարաւել <sup>140</sup> և վաստակել և ննջել <sup>141</sup> խոստովանաբար է մարդոյ: Այլ <sup>142</sup> հինգ հացիւքն հինգ հազարս մարդկան յագեցուցանել և շնորհել սամարուհոյն <sup>143</sup> կենդանի ջուր, ուստի գուելով նեմայ գոյր <sup>144</sup> ոչ ևս ծարաւել և ի վերայ մկանանց <sup>145</sup> ծովուն ճեմել <sup>146</sup> ոտիցն ոչ թացելով <sup>147</sup>, իսկ</p>

<sup>127</sup> T մարդկանս ազգ, որ չի/ս մարդկան սայ, գոր  
<sup>128</sup> B Տէր է  
<sup>129</sup> D մտիմն յնդան  
<sup>130</sup> Nj աղօտաբար  
<sup>131</sup> T + երբնեւորդ գլուխ հայհոյութեանց ի թղթոյն Ղեովնայ | Nj չիք  
<sup>132</sup> D գայր | ABCDNj + ի  
<sup>133</sup> D ի ծածկութիւն  
<sup>134</sup> D հաւր ձայնն  
<sup>135</sup> Nj կոչեցեալ է  
<sup>136</sup> ABCNj որդի  
<sup>137</sup> Հմմտ. Մատթ. Գ 17, Մարկ. Ա 11, Ղուկ. Գ 22:  
<sup>138</sup> T + Ը. երորդ գլուխ հայհոյութեանց ի թղթոյն Ղեովնեայ | Nj չիք  
<sup>139</sup> ABCNj քաղցնուլ  
<sup>140</sup> D ծարաւելն  
<sup>141</sup> ABCNj վաստակել չիք և ննջել  
<sup>142</sup> ABCNj + է  
<sup>143</sup> T սամարուհեայն  
<sup>144</sup> ACD նմա գոյր B նմա գոյր նմա Nj գոյր նմա | Հմմտ. Յովհ. Գ 9-15:  
<sup>145</sup> D մկանաց  
<sup>146</sup> D ծովու նեմել Nj նեմել ծովուն T ծովու նեմեալ  
<sup>147</sup> A թաղելով | DT գնացելոց



<p>τῶν ποδῶν οὐ βαπτιζομένων, τὰς δὲ τῶν κυμάτων οἰδήσεις ἐπιτιμωμένου τοῦ κλύδωνος κατευνάζειν ἔστιν ἀναμφιβόλως θεοῦ.</p>	<p>զկոհակացն այսմունս վերասաստելով մրրկին<sup>148</sup> խաղաղանալ<sup>149</sup> աներկբայապէս է<sup>150</sup> Աստուծոյ:</p>
<p>(բ. 15.22-16.4) ὥσπερ οὖν, ἵνα τὰ πολλὰ παραλείπω, οὐ τῆς αὐτῆς ἐστίν φύσεως τὸ κλαίειν ἐκ διαθέσεως οἴκτου τὸν τελευτήσαντα φίλον καὶ τὸ τὸν αὐτὸν ἀναζῆν μέλλοντα διασκεδασθέντος τοῦ προσχώματος τῆς τεταρταίας ἤδη ταφῆς ἐξαναστῆσαι πρὸς τὸ κέλευσμα τῆς φωνῆς ἢ τὸ ἐπὶ ξύλου ἠρτῆσθαι καὶ ἐξ ἡμέρας εἰς νύκτα μεταβληθέντα τὰ στοιχεῖα πάντα συσσεῖσαι ἢ τὸ διαπεπάρθαι τοῖς ἡλοιοῖς καὶ τὰς τοῦ παραδείσου πύλας ἀνοῖξαι τῇ πίστει τῇ τοῦ ληστοῦ, οὕτως οὐ τῆς αὐτῆς ἐστίν φύσεως τὸ λέγειν “ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἔν ἐσμέν” καὶ τὸ λέγειν ὁ “πατήρ μου μείζων μου ἐστίν.”</p>	<p>Թ<sup>151</sup>. Քանզի որպէս զի գլորովսն թողից, ոչ նորին է բնութեան<sup>152</sup> լալն ի գորովոյ<sup>153</sup> գթոյ զվախճանեալ սիրելին և զնոյն վերակեցել<sup>154</sup> հանդերձեալ<sup>155</sup> սփռեցելոյ հողոյն, քառարէին ահա թաղման արտաք յառնել<sup>156</sup> առ հրաման ճայնին, կամ զփայտէ յառիլ<sup>157</sup> և ի տուրնչենէ ի գիշեր փոխիլ զտառս<sup>158</sup> ամենայն սասանակցել<sup>159</sup> կամ սևեռանալ<sup>160</sup> բևեռարն և զգրախտին<sup>161</sup> դրունս բանալ հաւատով աւագակին: Այսպէս ոչ նորին է բնութեան<sup>162</sup> ասելն<sup>163</sup> «Ես և հայր<sup>164</sup> մի եմք»<sup>165</sup>, և ասելն «Հայր իմ մեծագոյն իմ<sup>166</sup> է»<sup>167</sup>:</p>

<sup>148</sup> ABCNj չիք

<sup>149</sup> T կաղաղանալ

<sup>150</sup> C աներկայպէս է | D յայտնապէս

<sup>151</sup> T Թ. երբոր գլուխ հայհոյութեանց ի թրոյն Ղեովնի

<sup>152</sup> ABC բնութեան է

<sup>153</sup> Nj չիք ոչ նորին է բնութեան լալն ի գորովոյ | T գորոյոյ

<sup>154</sup> ABCDNj վերակեցել

<sup>155</sup> ABCNj հանդերձ

<sup>156</sup> A առնել | D արտաքոյ առնել քաղման

<sup>157</sup> T լուս. մի անվերձանելի բառ, որի տառերն են՝ խե...անպնդել: Հմմտ. ἠրτῆσθαι, որ նշանակում է «կախված, փակցված լինել» (պնդել<sup>o</sup>):

<sup>158</sup> DNj գտարս

<sup>159</sup> ABC սասանակցել | Nj սաստնափցել

<sup>160</sup> A սևեռանալ | D սևեռանել | Nj սևեռել

<sup>161</sup> T գրաստին

<sup>162</sup> ABCNj բնութեան է

<sup>163</sup> Nj ասել

<sup>164</sup> ABCDNj + իմ

<sup>165</sup> Nj + ժ. | Յովն. Ժ 30:

<sup>166</sup> ABCNj ոմն

<sup>167</sup> Հմմտ. Յովն. ԺԳ 28. «հայր իմ մեծ է քան զիս»:

<p>(բ. 16.4-7) <i>εί και τὰ μάλιστα γὰρ ἐν τῷ δεσπότῃ Ἰησοῦ Χριστῷ τοῦ θεοῦ και τοῦ ἀνθρώπου ἔν ἐστιν πρόσωπον, ὅμως ἕτερόν ἐστιν ἐκείνο ἐξ οὗ ἐν ἐκατέρῳ κοινόν ἐστιν τὸ τῆς ὑβρεως, και ἕτερον ἐξ οὗ κοινόν τὸ τῆς δόξης καθέστηκεν.</i></p>	<p><i>ժ. <sup>168</sup> Քանզի թէպէտ և յաւէտ ի <sup>169</sup> Տեառն Յիսուսի Քրիստոսի Աստուծոյ <sup>170</sup> և մարդոյ մի է դէմ, սակայն այլ է այն, ուստի ներկաբանչիւրումն <sup>171</sup> հասարակական <sup>172</sup> ասի սակս ընտանութեանն անարգութիւն <sup>173</sup> և այլ ուստի հասարակական փառացն պատահեաց:</i></p>
<p>(բ. 16.8-13) <i>διὰ ταύτην τοίνυν τοῦ προσώπου τὴν ἔνωσιν τὴν ἐν ἐκατέρᾳ φύσει νοεῖσθαι ὀφείλουσαν και υἱὸν ἀναγινώσκομεν ἀνθρώπου κατεληλυθέναι ἐξ οὐρανοῦ, ὅποτε ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τὸ σῶμα ἐξ αὐτῆς τῆς παρθένου ἐξ ἧς ἐτέχθη, προσέλαβεν, και πάλιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ σταυρωθεὶς λέγεται και ταφείς, ὅποτε ταῦτα οὐκ ἐν αὐτῇ τῇ θεότητι ἐν ἧ̄ μονογενῆς και συναΐδιος και ὁμοούσιος ὦν τῷ πατρί, ἀλλ' ἐν τῇ ἀσθενείᾳ τῆς ἀνθρωπίνης ὑπομεμένηκε φύσεως...</i></p>	<p><i>ժա. <sup>174</sup> Վասն սորին <sup>175</sup> այսուհետև զդիմին <sup>176</sup> միաւորութիւն զչերկաբանչիւրում բնութեանն <sup>177</sup> իմանիլ պարտեցեալն. և Որդի Մարդոյ ասի վայր եկեալն յերկնուստ, յորժամ Որդին Աստուծոյ զմարմին <sup>178</sup> անտուստ ի Կուսէն, յորմէ ծնիցաւ <sup>179</sup>, առնկալաւ: Եւ դարձեալ Որդի Աստուծոյ խաչեցեալ ասի և թաղեալ, յորժամ զայս ոչ ի նմին աստուածութեանն <sup>180</sup>, յորում Մէնածին <sup>181</sup> և մշտնջենակից <sup>182</sup> և հոմագոյ <sup>183</sup> ելով Հաւր, այլ ի նուաստութեան <sup>184</sup> մարդկայնում <sup>185</sup> համբերեաց բնութեան <sup>186</sup>:</i></p>
<p>(բ. 16.24-28) <i>ὅστις δι' ἀποκαλύψεως τοῦ πατρὸς τὸν αὐτὸν και υἱὸν</i></p>	<p><i>ժբ <sup>187</sup>. Որ ոք <sup>188</sup> ի ձեռն յայտնութեանն <sup>189</sup> Հաւր գնոյն և Որդի Աստուծոյ</i></p>

<sup>168</sup> Nj չիբ  
<sup>169</sup> ABCNj չիբ | D է  
<sup>170</sup> A աստուծոյ Յիսուսի Քրիստոսի  
<sup>171</sup> D երկաբանչիւրումն | Nj ներկաբանչիւրում  
<sup>172</sup> A հասարակն  
<sup>173</sup> Nj + ժա.  
<sup>174</sup> T + Մետասանեռոդ գրուի հայհոյութեանց ի թրթոյն Ղեովնայ | Nj չիբ  
<sup>175</sup> D սմին  
<sup>176</sup> BC գդմին  
<sup>177</sup> ABCDNj գերկաբանչիւրում բնութեան (A բնութեանն)  
<sup>178</sup> D չիբ  
<sup>179</sup> D ծնալ զմարմին  
<sup>180</sup> Nj աստուածութեամբ  
<sup>181</sup> ABCNj Մէնածինն | D միածինն  
<sup>182</sup> ABCNj մշտնջենաւորակից  
<sup>183</sup> ABCNj համագոյ  
<sup>184</sup> Nj նուաստութեամբ  
<sup>185</sup> A մարդկան ում  
<sup>186</sup> AB բնութեանն | Nj բնութեամբ  
<sup>187</sup> T երկրոսասանեռոդ գրուի հայհոյութեանց ի թրթոյն Ղեոնի  
<sup>188</sup> D որով  
<sup>189</sup> Nj յայտնութեան

<p>θεοῦ ὠμολόγησεν καὶ Χριστόν, ἐπειδήπερ ἔν τούτων δίχα θατέρου λαμβανόμενον ἀνόνητον ἐτύγγανεν εἰς σωτηρίαν καὶ τοῦ αὐτοῦ ὑπῆρχεν κινδύνου τὸ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ἢ θεὸν μόνον ἄνευ ἀνθρώπου ἢ δίχα θεοῦ πιστεύειν ἄνθρωπον μόνον...</p>	<p>խոստովանեաց<sup>190</sup> և Քրիստոս, և<sup>191</sup> վասն զի մի<sup>192</sup> սոցա<sup>193</sup> թանց<sup>194</sup> միւսոյն առեալ<sup>195</sup> անաւգուտ պատահէր առ<sup>196</sup> փրկութիւն և նորին գոյր<sup>197</sup> վտանգի գծէրն Յիսուս Քրիստոս<sup>198</sup> կամ Աստուած միայն առանց մարդոյ, կամ առանց Աստուծոյ միայն հաւատալ մարդ<sup>199</sup> :</p>
<p>(բ. 17.14-16) ὃς τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν ἐν τῷ μονογενεῖ τοῦ θεοῦ οὕτε διὰ τῆς ταπεινότητος τῆς ἀνθρωπότητος οὕτε διὰ τῆς δόξης ἐπέγνω τῆς ἀναστάσεως...</p>	<p>ժգ<sup>200</sup>. Որ զբնութիւնն<sup>201</sup> մեր ի Մէնածնին<sup>202</sup> Որդոջ Աստուծոյ, ոչ ի ձեռն նուաստութեան մարդկութեան և ոչ ի ձեռն փառացն ծանեալ յարութեանն<sup>203</sup> :</p>
<p>(բ. 18.1-4) σκοπεῖτω ποία φύσις διαπεπαρμένη τοῖς ἥλοις ἐν τῷ τοῦ σταυροῦ ξύλῳ κεκρέμαστο καὶ ἀνοιγείσης τῆς πλευρᾶς τοῦ προσπεπηγότος τῷ σταυρῷ διὰ τοῦ δόρατος τοῦ στρατιώτου νοεῖτω πόθεν τὸ αἷμα καὶ τὸ ὕδωρ ἐρρύη...</p>	<p>ժգ<sup>204</sup>. Դիտեսցէ<sup>205</sup> որ բնութիւն վարսեալ բեւեալք կախեցաւ<sup>206</sup> զփայտէ խաչին և խոցելոյ<sup>207</sup> կողին առմածուցելոյ<sup>208</sup> խաչին ի ձեռն զեղարդան<sup>209</sup> զինուորին<sup>210</sup> իմացի, ուստի արիւն և ջուր հոսեցաւ<sup>211</sup> :</p>

190 D խոստովանեցաւ  
 191 D չիք  
 192 D միմն | Nj միմն  
 193 D ի սոցանէ  
 194 B Nj բարց | D առանց  
 195 D + ի հաւատ  
 196 D + ի  
 197 D գոյ  
 198 ABCNj + ժգ.  
 199 A հաւատալ | BCNj մարդ հաւատալ  
 200 ABCNj ժգ. | T ժ.Գ. գլուխ հայհոյութեանց ի թղթոյն Աւով[ն]ի  
 201 ABC զբնութիւնս | Nj բնութիւնս  
 202 A B C մենածէն D միածնին Nj մէնածին  
 203 BCDNj յարութեան  
 204 ABCNj չիք | T ժ.Գ. երրորդ գլուխ հայհոյութեանց ի թղթոյն Աւովնայ  
 205 D զփասցէ  
 206 ABCNj կախեցեալ  
 207 Nj խոցեալ  
 208 ABCNj առմածուցեալ  
 209 ABCDNj զեղարդեան  
 210 Nj զինուորին  
 211 Nj հոսեցան



ՄՄ 2038 (1674 թ., թ. 217բ-22բ, միայն թերթերի բ. երեսներին<sup>220</sup>), ձեռագիրը պարունակում է սույն նամակի մեկ ուրիշ՝ հիմնականից անկախ թարգմանություն. այն թերի է՝ մոտավորապես նամակի մեջտեղում, Լևոնի «գ. գլխից» հետո ընդհատվում է, ունի նաև դ-գ. գլուխներն ընդգրկող հատվածները, կրկին ընդհատվում է, սակայն պարունակում է նաև ժա. գլխին համապատասխանող և նրան հետևող մի փոքր հատված:

ՄՄ 2038 ձեռագրի բնագրի հատվածները գետեղել ենք հիմնական բնագրի և զուգահեռ հունարեն սկզբնագրի համապատասխան հատվածների տակ:

[Լևոնի՝ Փլաբիանոսին հղած նամակի հունարեն բնագիրը]	[Նամակի հիմնական հայերեն թարգմանությունը]
	<sup>221</sup> Թուղթ Լևոնի <sup>222</sup> Հռոմայ հայրապետի <sup>223</sup> զոր գրեաց Առ Փլաբիանոս ընդդէմ մոլորութեան եւտիքեա <sup>224</sup> . Պրակք վեց <sup>225</sup> .

[ՄՄ 2038] Թուղթ Լևոնի մեծ Պապին հռոմայեցոց Առ Փլաբիանոս եպիսկոպոսապետ Կոստանդնուպոլսի յաղագս տնօրէնութեանն Քրիստոսի փրկչին մերոյ ընդդէմ շարաբարոյ եւտիքեա, որ ըստ հայոց Տումար Լևոնի ասի

Τῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ Φλαβιανῷ Λέων [ἐπίσκοπος Ῥώμης] <sup>226</sup> .	Լևոն եպիսկոպոս <sup>227</sup> սիրելի եղբար <sup>228</sup> Փլաբիանոսի <sup>229</sup> եպիսկոպոսի Կոստանդնուպոլսի <sup>230</sup> ողջոյն <sup>231</sup> :
[I. Praesumptio et imperitia Eutythen in errorem impulerunt.]	

[ՄՄ 2038] Լևոն եպիսկոպոս սիրեցելոյ եղբորդ Փլաբիանոսի եպիսկոպոսի Կոստանդնուպոլսի:

Ἀναγνόντες τὰ γράμματα τῆς ἀγάπης τῆς σῆς, ἄπερ οὕτω βραδύτατα γεγενῆσθαι θαυμάζομεν,	Ընթերցաք զնամակ սիրոյդ ձերոյ, զոր <sup>232</sup> և զարմացաք վասն անագան հասանելոյ <sup>233</sup> նորա առ մեզ:
---	---

<sup>220</sup> Թերթերի ա. երեսներն ուրիշ բնագիր են պարունակում:  
<sup>221</sup> H + այս է | F + Առ Փլաբիանոս եպիսկոպոսն. Տումար և  
<sup>222</sup> I սրբոյ հօրն  
<sup>223</sup> I հայրապետին  
<sup>224</sup> F ընկալան ի Քաղկեդոն փխ գրեաց Առ Փլաբիանոս ընդդէմ մոլորութեան եւտիքեա | H + գոր և հայք տումար ասեն  
<sup>225</sup> FG ե. | I չիք Առ Փլաբիանոս ընդդէմ մոլորութեան եւտիքեա. պրակք վեց  
<sup>226</sup> «Սիրելի եղբարդ Փլաբիանոսին՝ [Հռոմի եպիսկոպոս] Լևոն»:  
<sup>227</sup> G հայրապետ  
<sup>228</sup> F եղբորդ  
<sup>229</sup> F Փլաբիանոս  
<sup>230</sup> F Կոստանդնուպոլսու  
<sup>231</sup> I չիք Լևոն հայրապետ... ողջոյն  
<sup>232</sup> GH որ  
<sup>233</sup> F հասելոյ

[ՄՄ 2038] Հնթերցեալ զնամակ սիրելութեանդ զարմանամք, զի յոյժ եհաս ի ձեռս մեր

<p>καὶ τῆ τάξει τῶν ὑπομνημάτων ἐγκύψαντες, ἥτις ἐπὶ τῶν ἐπισκόπων ἐπράχθη, μόλις ποτὲ τί τὸ παρ' ὑμῖν σκάνδαλον ἀνεφύη κατὰ τῆς ὑγιοῦς πίστεως ἔγνωμεν καὶ τὰ πρότερον λεληθέναι δοκοῦντα νῦν ἡμῖν δῆλα γεγένηται.</p>	<p>Եւ<sup>234</sup> իմացեալ ի նմա զկարգ<sup>235</sup> եպիսկոպոսական գործոցդ<sup>236</sup>, ձանեաք<sup>237</sup>, զոր ինչ եղևն առ ձեզ, և զոր ընդդէմ ողջամիտ հաւատոյ<sup>238</sup> գայթակղութիւն, և որք<sup>239</sup> յառաջ անյայտ<sup>240</sup> էին ի մէնջ, այժմ բացերևապէս յայտնեցան:</p>
---	---

[ՄՄ 2038] և համարեալ զկարգ եպիսկոպոսի գործառութեանց՝ ապա իմացաք, թէ ինչ գայթակղութիւն առ ձեզ եղև, կամ թէ ինչ բուսաւ ընդդէմ ողջամիտ վարդապետութեան հաւատոցն, զի որքան յառաջ թաքուն էին, այժմ մեզ քաջ յայտնեցան:

<p>δι' ὧν Εὐτυχῆς ὃς τῆ τοῦ πρεσβυτέρου προσηγορία τιμῆς εἶναι ἄξιος νομισθεῖς<sup>241</sup> πολὺ τις ἀσύνητος καὶ λίαν ἀμαθῆς ἀποδείκνυται, ὡς περὶ αὐτοῦ καὶ τὸ τοῦ προφήτου εἰρησθαι·</p>	<p>Որովք եւտիքէս, որ քահանայութեան անուամբն պատուելի երևիր, յոյժ յանդուգն և կարի տգէտ ցուցանի, զորմէ ասէ մարգարէն, թէ</p>
--	---

[ՄՄ 2038] Որով եւտիքէս առաւել քան զառաւել անմիտ և անզգամ ցուցանի, որ ի պատիւ քահանայութեան հրաւիրեալ քայլէր, մինչ զի զնմանէ ասասցի մարգարէական բանն, եթէ

<p>“οὐκ ἠβουλήθη συνιέναι τοῦ ἀγαθῦναι· ἀδικίαν ἐμελέτησεν ἐπὶ τῆς κοίτης αὐτοῦ.” τί δ' ἂν ἀδικώτερον εἶη τοῦ τὰ ἀσεβῆ φρονεῖν καὶ τοῖς εὖ φρονοῦσιν καὶ σοφωτέροις μὴ εἶκειν;</p>	<p>«Ոչ կամեցաւ նա իմանալ զբարի, զանօրէնութիւն խորհեցաւ յանկողնի իւրում»<sup>242</sup>: Արդ զի՞նչ առաւել անօրինագոյն իցէ<sup>243</sup>, քան թէ<sup>244</sup> խորհել զամբարշտութիւն և իմաստնոց հմտագունից ոչ հաւատալ:</p>
--	---

<sup>234</sup> I չիք

<sup>235</sup> H զկարգն

<sup>236</sup> GH գործոյդ

<sup>237</sup> FHI նանաչեցաք

<sup>238</sup> G հաւատոց

<sup>239</sup> I որ

<sup>240</sup> GH անյայտ

<sup>241</sup> «Քահանայութեան կողման շնորհիվ պատվի արժանի համարվելով»:

<sup>242</sup> Սաղ. Լե. 4-5 «Ոչ կամեցաւ նա իմանալ զբարի, զանաւրէնութիւն խորհեցաւ յանկողնի իւրում»:

<sup>243</sup> I անօրէն ազանիցի

<sup>244</sup> G չիք

[ՄՄ 2038] «Ոչ կամեցաւ նա իմանալ զբարին, զանօրէնութիւն խորհեցաւ յանկողնի իւրում»: Արդ զի՞նչ առաւել անօրէն իցէ, քան զամբարշտութիւն տեղեկանալ և իմաստնագոյն վարդապետացն ոչ հաւատալ:

<p>εις την ανοιαν δε ταυτην εμπιπτουσιν οι κατα τι μεν εμποδιον ασαφειας γνωναι το αληθες κωλυομενοι<sup>245</sup>, ουκ επι τας προφητικας δε φωνας, ουκ επι τας των αποστολων γραφας, ουκ επι τας ευαγγελικας αυθεντίας, αλλ' εφ' εαυτους<sup>246</sup> ανατρεχοντες και δια τουτο διδασκαλοι πλάνης αναδεικνυμενοι, επειδη τῆς αληθείας μαθηται μη γεγονασιν.</p>	<p>Իսկ յայս անգգամութիւնս<sup>247</sup> անկանին այնքիկ, որք յորժամ ի ճանաչելն<sup>248</sup> զճշմարտութիւն երկմտին, ոչ ընթանան առ բանսն մարգարէից<sup>249</sup>, ոչ առ թուղթս<sup>250</sup> առաքելոց և ոչ առ<sup>251</sup> աւետարանական<sup>252</sup> վարդապետութիւնս, այլ միայն առ անձինս իրեանց, վասն որոյ և լինին վարդապետք մոլորութեան<sup>253</sup>, զի ճշմարտութեան աշակերտք ոչ եղեն:</p>
---	--

[ՄՄ 2038] Բայց ընդ այս անգգամութեամբ անկանին և ոչ վերահային ի գիրս մարգարէից, ոչ ի թուղթս առաքելոց և ոչ ի յաւիտենական<sup>254</sup> վկայութիւն, յորժամ վասն ճանաչելոյ զճշմարտութիւն դժուարիմաց քննութեամբ յաղթահարին, այլ կամաց իրեանց հետևեալք ընդ միտսն հաճոյանան և անձանց հաւանին. և վասն զի ոչ աշակերտեցան ճշմարտութեան, մոլորութեան վարդապետք եղեն:

<p>ποιαν γαρ απο των θειων βιβλων παιδειαν τῆς τε παλαιας και καινης διαθηκης προσελαβεν ος ουδε αυτου του συμβολου των προοιμιων εδραξατο;</p>	<p>Քանզի զի՞նչ աշակերտութիւն ի սուրբ գրոց Հին և Նոր Կտակարանաց առեալ<sup>255</sup> իցէ նա, որ և զսկիզբն սուրբ հաւատամբին ոչ իմացաւ:</p>
---	---

<sup>245</sup> Հետևալ հատվածի՝ οί κατά τι μεν εμποδιον ασαφειας γνωναι το αληθες κωλυομενοι («ուվքեր մի տեսակ անհստակութեան արգելքի պատճառով զրկված են ճշմարտութեանը ճանաչելոց») թարգմանությունն առաջին տարբերակում մոտավոր է՝ «որք յորժամ ի ճանաչելն զճշմարտութիւն երկմտին», իսկ երկրորդում տեղափոխված. «յորժամ վասն ճանաչելոյ զճշմարտութիւն դժուարիմաց քննութեամբ յաղթահարին»:

<sup>246</sup> «ΕΦ' ΕΑΥΤΟΥΣ («իրենի իրենց») «միայն առ անձինս իրեանց». երկրորդ տարբերակում նկարագրական ընդլայնված թարգմանություն է. «վասնց իրեանց հետևեալք ընդ միտսն հաճոյանան և անձանց հաւանին»:

<sup>247</sup> I անգգամ | յայս անգգամութիւնս = εις την ανοιαν δε ταυτην.

<sup>248</sup> I ճանաչել

<sup>249</sup> G մարգարէիցս

<sup>250</sup> I թուխտսն

<sup>251</sup> I չիք

<sup>252</sup> G յաւիտենական

<sup>253</sup> I չիք

<sup>254</sup> «Յաւիտենական» ակնհայտորեն «յաւետարանական»-ի աղավաղումն է:

<sup>255</sup> FI առաւել

[ՄՄ 2038] Արդ զի՞նչ տեղեկութիւն ի սուրբ գրոց Հին և Նոր Կտակարանաց ընկալաւ, որ և ոչ գոհման առաքելագիր հաւատոցն բնաւ ծանեաւ:

καὶ ὅπερ ἀνά πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τῆς φωνῆς πάντων τῶν ἀναγεννωμένων <sup>256</sup> προφέρεται, τοῦτο κατὰ νοῦν ἔτι τούτου τοῦ γέροντος <sup>257</sup> οὐ λαμβάνεται;	Եւ որ ձայնիւ ամենայն քրիստոնէից ընդ բովանդակ տիեզերս արտաբերի ի միտս այդր <sup>258</sup> ձերունոց տակաւին ոչ եմուտ:
---	---

[ՄՄ 2038] Եւ որ ընդ նմա ամենայն աշխարհս ի ձեռն քարոզութեան յամենայն հաւատացեալս սիսեցաւ, չև ևս ի սիրտ անկաւ այսորիկ:

[II. De duplici Christi nativitate et natura]	Գրովս երկրորդ
ἀγνοῶν τοίνυν τί δέοι περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ θεοῦ λόγου νοεῖν, καὶ τῶν θείων γραφῶν ἐν τῷ πλάτει πονεῖν <sup>259</sup> οὐ βουλόμενος ὅπως ἂν τοῦ φωτὸς τῆς ἐντεῦθεν γνώσεως ἄξιος γένηται,	Արդ քանզի ոչ գիտէր, թէ զի՞նչ պարտ էր <sup>260</sup> նմա խորհել <sup>261</sup> ի վերայ մարդեղութեան Բանին Աստուծոյ <sup>262</sup> , և ոչ կամէր ի լայնութեան սուրբ գրոցն վաստակել, առ ի լինիլ արժանի լուսոյն իմացութեան <sup>263</sup> ,

[ՄՄ 2038] Արդ անգիտացեալ, թէ զի՞նչ պարտ էր նմա դաւանիլ յաղագս մարդեղութեան Բանին Աստուծոյ, ոչ կամեցաւ ընդարձակել ընդ լայնութիւն սրբազան գրոց, վասն որոյ և ոչ լուսոյ գիտութեան արժանացաւ <sup>264</sup>,

ἐκείνην γοῦν ὤφειλεν τὴν κοινήν καὶ μὴ διαφωνοῦσαν ὁμολογίαν ἐν ἀκρόασει περιμερίμνω ποιήσασθαι, ἣν τῶν πιστῶν ἅπαν τὸ πλῆθος ὁμολογεῖ,	գոնեայ միայն լսելեօք բացօք <sup>265</sup> ըմբռնեալ էր զայն հասարակական և համաձայն խոստովանութիւն <sup>266</sup> , զոր հատուցեց հասարակութիւն դաւանի,
---	--

<sup>256</sup> ἀναγεννωμένων («վերածնվողներ») մեկնաբանված է «(քրիստոնէից) և «[ի] հաւատացեալս» (վերջին դեպքում շարահյուսութիւնն էլ է փոխված):

<sup>257</sup> Երկրորդ տարբերակում «ծերունին» չի հիշատակվում:

<sup>258</sup> GH այդ

<sup>259</sup> ΠΟΝΕΪΝ -ի ճշգրիտ համարժեքն առաջին տարբերակի «վաստակել»-ն է, և ոչ երկրորդի «ընդարձակել»-ը:

<sup>260</sup> I է

<sup>261</sup> G խորհիլ

<sup>262</sup> G չիք

<sup>263</sup> H իմացողութեան

<sup>264</sup> Այս թարգմանությունը ճշգրիտ չի արտացոլել հունարենի «որպեսզի արժանի լինի լուսի իմացության» իմաստը:

<sup>265</sup> H բարօք

<sup>266</sup> FI խոստովանութեան



[ՄՄ 2038] երանի թէ միայն հասարակացն այն աներկբայ դաւանութիւն խորագոյն քննէր, զոր համօրէն հաւատացեալք խոստովանին

<p>πιστεύειν ἑαυτὸν εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ<sup>267</sup>, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν τεχθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, δι’ ὧν τριῶν ἀποφάσεων τὰ πάντων σχεδὸν αἰρετικῶν καταλύεται μηχανήματα.</p>	<p>այսինքն՝ հաւատալ յԱստուած Հայր ամենակալ<sup>268</sup> և ի մի Տէրն Յիսուս Քրիստոս յՈրդի նորա<sup>269</sup> որ ծնաւ ի Մարիամայ Կուսէն Հոգւով Սրբով: Վասն զի<sup>270</sup> երիւք<sup>271</sup> բանիւքս այսոքիւք ամենայն հերետիկոսաց հնարք աւերին:</p>
---	---

[ՄՄ 2038] այսինքն հաւատալ յԱստուած Հայր ամենակալ և ի Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս Միածին Որդին ծնեալ ի Մարիամայ Կուսէն Հոգւովն Սրբով. և այս եռակի բանիւք ամենայն հնարքն հերձուածողաց կործանին:

<p>ὁπότε γὰρ θεὸς καὶ παντοκράτωρ καὶ πατὴρ<sup>272</sup> εἶναι πιστεύεται, συναΐδιος αὐτῶ καὶ ὁ υἱὸς ἀποδείκνυται, ἐν οὐδενὶ τοῦ πατρὸς διαφέρων<sup>273</sup>, ἐπειδήπερ<sup>274</sup> ἐκ θεοῦ θεός, ἐκ παντοκράτορος παντοκράτωρ, ἐξ αἰδίου γεννηθεὶς συναΐδιος<sup>275</sup>, οὐ μεταγενέστερος χρόνῳ, οὐκ ἐλάσσων δυνάμει, οὐκ ἀνόμοιος δόξῃ, οὐ κεχωρισμένος οὐσία.</p>	<p>Քանզի յորժամ Աստուածն Հայր ամենակալ և յաւիտենական խոստովանի<sup>276</sup>, մշտնջենաւորակից նմա ցուցանի և Որդին՝ ամենեւիմբ Հօրն հաւասար, զի Աստուած յԱստուծոյ<sup>277</sup>, ամենակալ յամենակալէն,<sup>278</sup> յաւիտենական յանժամանակէ ծնեալ, ոչ յետագոյն ժամանակաւ, ոչ փոքրագոյն զօրութեամբ, ոչ աննման փառօք, ոչ բաժանեալ էութեամբ<sup>279</sup>:</p>
---	--

<sup>267</sup> «Նրա միածին որդուն»:

<sup>268</sup> G ամենակաւորող

<sup>269</sup> GH չիւք

<sup>270</sup> H տեղի փիւ վասն զի

<sup>271</sup> GH ետիւմ

<sup>272</sup> Երկու թարգմանութիւններն «և յաւիտենական»-ն այստեղ բացակայում է:

<sup>273</sup> Երկրորդ տարբերակի «ոչ միով առ ի Հօրէն տարբերեալ» հունարենի ճշգրիտ համարժեքն է:

<sup>274</sup> Սրա համարժեքն է «զի», իսկ երկրորդ տարբերակում այդպիսին չկա:

<sup>275</sup> «Էջ աւիտէական յանժամանակէ ծնեալ»:

<sup>276</sup> I խոստովանիւմ

<sup>277</sup> I աստուծոյ

<sup>278</sup> FI + և

<sup>279</sup> FI չիւք ոչ աննման փառօք, ոչ բաժանեալ էութեամբ

[ՄՄ 2038] Քանզի եթէ Հայր Տէր<sup>280</sup> Աստուած ամենակարող և յաւիտենական դաւանեալ լինի, ապա և Որդին յաւիտենակից նմին ցուցանի՝ ոչ միով առ ի Հօրէն տարբերեալ, Աստուած յԱստուծոյ և ամենակարող յամենակալէն, ոչ յետին ըստ ժամանակի և ոչ վասն իշխանութեան նուազ, ոչ փառօք աննման և ոչ էութեամբ որոշեալ,

<p>ὁ δὲ αὐτὸς τοῦ αἰδίου πατρὸς μονογενῆς αἰδίου<sup>281</sup> ἐτέχθη ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, ἣτις γέννησις χρονικὴ τῆς θείας αὐτοῦ καὶ αἰδίου γεννήσεως οὔτε τι ἀπεμείωσεν οὔτε μὴν τι ταύτη προσέθηκεν, ἀλλ' ὄλην ἑαυτὴν εἰς τὸ σῶσαι τὸν ἄνθρωπον πεπλανημένον ἐκένωσεν<sup>282</sup>, ἵνα καὶ τὸν θάνατον νικήσῃ καὶ τὸν διάβολον τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου τῆ οἰκείαι καταβάλῃ δυνάμει.</p>	<p>Արդ նոյն մշտնջենաւորակից ընդ Հօր<sup>283</sup> Միածինն ի Մարիամայ Կուսէն<sup>284</sup> ծնաւ Հոգւովն Սրբով, և այս ժամանակաւոր<sup>285</sup> ծնունդ<sup>286</sup> յաւիտենական աստուածային ծննդեանն զոչ<sup>287</sup> ինչ պակասեցոյց և զոչ ինչ յաւելացոյց<sup>288</sup>, այլ տնօրինեցաւ վասն փրկելոյ զմարդն<sup>289</sup> խաբեալ, զի և զմահն յաղթահարեցէ և զսատանայն<sup>290</sup>, որ զիշխանութիւնն<sup>291</sup> մահուն ունէր, իւրով զօրութեամբն<sup>292</sup> աւերեցէ:</p>
---	---

[ՄՄ 2038] այլ մշտնջենաւոր<sup>293</sup> ծնողին նոյն մշտնջենակից Միածին ծնաւ Հոգւովն Սրբով ի Մարիամայ Կուսէն, որոյ ծնունդ ժամանակաւոր աստուածային և յաւիտենական ոչ ինչ նուազութիւն և աճումն եբեր, բնաւ իսկ եղեալ վասն նորոգութեան մարդոյ, որ խաբեցան, որպէս զի յաղթեցէ մահու և զսատանայ՝ զիշխան մահու<sup>294</sup>, իւր կարողութեամբն կործանեցէ:

<p>οὐδὲ γὰρ ἂν ἠδυνήθημεν νικῆσαι τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου τὸν ἀρχηγόν<sup>295</sup>, εἰ μὴ τὴν ἡμετέραν αὐτὸς φύσιν</p>	<p>Քանզի ոչ կարող էաք<sup>296</sup> մեք յաղթել զոր սկիզբն էր մեղաց և մահու, եթէ նա զմեր բնութիւնս<sup>297</sup> ոչ առնուր, և ոչ</p>
--	---

<sup>280</sup> «Տէր»-ի համարժեք հունարենում չկա:  
<sup>281</sup> Առաջին թարգմանությունն «մշտնջենաւորակից»-ը և երկրորդի «մշտնջենակից»-ը վկայում են, որ նախնական տարբերակում եղել է *συναίδιος*:  
<sup>282</sup> *Ἐκένωσεν* «ծախսեց», հմմտ. «տնօրինեցաւ», իսկ երկրորդ տարբերակում համարժեք չունի:  
<sup>283</sup> F *horū*  
<sup>284</sup> GH Կուսէ  
<sup>285</sup> GH ժամանակ  
<sup>286</sup> H *δινունηα*  
<sup>287</sup> GH *qnr*  
<sup>288</sup> H *չիք qnr* ինչ յաւելացոյց  
<sup>289</sup> I *զմարդ*  
<sup>290</sup> GH *զսատանայ*  
<sup>291</sup> GH *զիշխանութիւն*  
<sup>292</sup> GH *զաւրութեամբ*  
<sup>293</sup> Այս ընթերցումը՝ «մշտնջենաւոր», համարժեքն է *τοῦ αἰδίου*-ի, իսկ առաջինում այդպիսին չկա:  
<sup>294</sup> Առաջին տարբերակի «որ զիշխանութիւնն մահուն ունէր» ավելի ճշգրիտ է:  
<sup>295</sup> «Նախապատճառ» իմաստով այս բառն առաջին տարբերակում ունի «սկիզբն» համարժեքը, իսկ երկրորդում չունի:  
<sup>296</sup> I *էաք կարող*  
<sup>297</sup> GH *բնութիւն*

<p>ἀνέλαβεν καὶ οἰκείαν εἰργάσατο, ὃν οὐ- τε ἀμαρτία μολῦναι οὔτε θάνατος κατα- σχεῖν ἠδυνήθη.</p>	<p>յատուկ ինքեան<sup>298</sup> իւր առնէր, զոր և ոչ կարաց մեղք<sup>299</sup> պղծել և ոչ մահն<sup>300</sup> ըմբռնեալ ունել<sup>301</sup>:</p>
--	---

[ՄՄ 2038] Վասն զի ոչ կարէաք զմեզս և զպատճառ մահու խափանել, եթէ ոչ  
զբնութիւն մեր այն առնէր<sup>302</sup>, զոր ոչ մեղք աղքատեցուցանել<sup>303</sup> և մահ կարաց ըմբռնել:

<p>συνελήφθη μὲν οὖν δηλονότι ἐκ πνεύ- ματος ἁγίου ἐν γαστρὶ παρθένου μητρός, ἣτις οὕτω φυλαχθείσης τῆς παρθενίας αὐ- τὸν ἀπεκύησεν, ὥσπερ οὖν καὶ ἀκεραίου μεινάσης τῆς παρθενίας<sup>304</sup> συνέλαβεν.</p>	<p>Վասն որոյ յղացաւ Հոգւով<sup>305</sup> Սրբով ի յորովայնի<sup>306</sup> Կուսին, որ այնպէս անխախտելի կուսութեամբ ծնաւ զնա, որպէս և անխախտ<sup>307</sup> կուսութեամբ յղացեալ էր<sup>308</sup>:</p>
---	---

[ՄՄ 2038] Քանզի յղացաւ Հոգւովն Սրբով յարգանդի մօրն<sup>309</sup> Կուսին, որ այսպէս  
ամբողջ կուսութեամբ ծնաւ զնա, որպէս և յղացաւ:

<p>ἀλλ' εἴπερ ἐκ ταύτης τινὰ τῆς ἐν τῇ πίσ- τει τῶν Χριστιανῶν εὐαγεστάτης πηγῆς καθαρὰν<sup>310</sup> ἀρύσασθαι διάνοιαν οὐκ ἠδύνατο διὰ τὸ τῆς τηλαυγοῦς ἀληθείας αὐτὸν ἑαυτῷ τὸ φέγγος ἐκ τῆς οἰκείας ἐπισκοπίζειν τυφλώσεως, τῇ διδασκαλίᾳ<sup>311</sup> γοῦν τῇ τῶν εὐαγγελίων ἑαυτὸν ὑπή- γαγεν ἄν<sup>312</sup> καὶ λέγοντος Ματθαίου "βίβ-</p>	<p>Իսկ եթէ Եւսեփէս<sup>313</sup> յայսմանէ մա- քուր աղբերէ քրիստոնէական դաւա- նութեանս ոչ կարէր ըմպել զճշմար- իտ իմացողութիւնս<sup>314</sup>, վասն զի իւ- րով կուրութեամբն<sup>315</sup> խաւարեցու- ցեալ էր<sup>316</sup> զլոյսն յայտնի ճշմարտու- թեանն, ընդէ՞ր ոչ հնազանդեցու- ցանէր զմիտս իւր աւետարանական</p>
--	---

<sup>298</sup> GH Ինֆեանն

<sup>299</sup> GH զմեղս

<sup>300</sup> GH մահ

<sup>301</sup> I ունէր

<sup>302</sup> Հունարեն բայի ճիշտ համարժեքն է մյուս տարբերակի «առնոյր»-ը:

<sup>303</sup> Այս բայը չի արտացոլում ΜΟΛΥΝΑΙ-ի իմաստը. ճիշտն է «պղծել» առաջին տարբերակում:

<sup>304</sup> «Կուսությունն անխախտ մնալով» արտահայտությունը երկրորդ տարբերակում համարժեք  
չունի:

<sup>305</sup> GH հոգովն

<sup>306</sup> H ի յորովայն GH + սրբոյ

<sup>307</sup> GH անխախտելի

<sup>308</sup> G + զնա

<sup>309</sup> Հմմտ. ΜΗΤΡΟΣ, իսկ առաջին տարբերակում սրա համարժեքը չկա:

<sup>310</sup> «Մաքուր». հմմտ. «ճշմարիտ» և «բարեհամ»:

<sup>311</sup> Այս բառի ճշգրիտ համարժեքն է «վարդապետութեանն». հմմտ. «բանի»:

<sup>312</sup> «Թերևս ինքն իրեն ենթարկեր». հմմտ. «ընդէ՞ր ոչ հնազանդեցուցանէր զմիտս իւր» (և  
հաջորդ շորս նման կառույցները) և «պարտ էր նմա աւետարանական բանի մնալ»:

<sup>313</sup> Այս անունը բացակայում է հունարենից և երկրորդ տարբերակից:

<sup>314</sup> GH իմացողութիւն

<sup>315</sup> GH կուրացութեամբն

<sup>316</sup> F խաւարեցուցանէր

<p>λος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ”</p>	<p>վարդապետութեանն և Մատթէոսի բանին, որ ասէ «Գիրք ծննդեանն Յիսուսի Քրիստոսի որդւոյ Դավի որդւոյ Աբրահամու»<sup>317</sup>,</p>
---	--

[ՄՄ 2038] Արդ եթէ ոչ կարաց ըմպել զբարեհամ վարդապետութիւնն ի գեղեցկահոս աղբերէ քրիստոնէական հաւատոցն, ծածկելով զպայծառութիւն գերապարզ ճշմարտութեան իւր խաւարամիտ կորուսեամբն, պարտ էր նմա աւետարանական բանի մնալ, որ ըստ Մատթէոսի, թէ «Գիրք ծննդեանն Հիսուսի Քրիստոսի որդւոյ Աբրահամու»,

<p>καὶ τοῦ ἀποστολικοῦ δὲ κηρύγματος τὴν εἰσήγησιν ἃν ἐπέζητησεν<sup>318</sup> καὶ ἀναγινώσκων<sup>319</sup> ἐν τῇ ἐπιστολῇ τῇ πρὸς Ῥωμαίους Ἡ Παῦλος δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ, κλητὸς ἀπόστολος ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ, ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ ἐν γραφαῖς ἁγίαις περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου<sup>320</sup> ἐκ σπέρματος Δαυὶδ τὸ κατὰ σάρκα”</p>	<p>ընդէ՞ր ոչ բանայր զականջս առաքելական քարոզութեանն և բանիցն Պողոսի, որ ի թուղթն առ հռոմայեցիսն ասէ<sup>321</sup>. «Պողոս ծառայ Յիսուսի Քրիստոսի կոչեցեալ առաքեալ, որոշեալ յաւետարանն Աստուծոյ, զոր յառաջ խոստացաւ<sup>322</sup> ի ձեռն մարգարէից իւրոց գրովք<sup>323</sup> սրբովք վասն որդւոյ իւրոյ եղելոյ ի զաւակէ Դավի<sup>324</sup> ըստ մարմնոյ»<sup>325</sup>,</p>
---	---

[ՄՄ 2038] այլ և զբանն առաքելագիր քարոզութեան պարտ էր խնդրել, և զայս ընթերցեալ, որ ի թղթոջ առ հռոմայեցիսն, թէ «Պողոս ծառայ Յիսուսի Քրիստոսի կոչեցեալ առաքեալ, որոշեալ յաւետարանն Աստուծոյ, զոր յառաջ խոստացաւ ի ձեռն մարգարէից իւրոց ի զաւակէ Դավի եղելոյ ըստ մարմնոյ»,

<p>ἐπὶ τὰς προφητικὰς οὕτως ἃν βίβλους τὴν εὐσεβῆ φροντίδα μετήγαγεν, καὶ εὐρίσκων τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ πρὸς</p>	<p>ընդէ՞ր ոչ խոնարհեցուցանէր զմիտս իւր մարգարէական գրոցն և խոստմանն<sup>326</sup> Աստուծոյ առ Աբրահամ,</p>
---	--

<sup>317</sup> Մատթ. Ա. 1 «Գիրք ծննդեանն Յիսուսի Քրիստոսի որդւոյ Դավի որդւոյ Աբրահամու»:

<sup>318</sup> Այս բանին ավելի հարազատ է երկրորդ տարբերակի «պարտ էր խնդրել»-ը. իսկ առաջինում «ընդէ՞ր ոչ բանայր զականջս»:

<sup>319</sup> Այս բանի համարժեք կա միայն երկրորդ տարբերակում «ընթերցեալ»:

<sup>320</sup> ἐν γραφαῖς ἁγίαις περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου-ի համարժեք երկրորդ տարբերակում չկա:

<sup>321</sup> Ἐ չիք Պողոսի, որ ի թուղթն առ հռոմայեցիսն ասէ

<sup>322</sup> Բ խουτεγαι

<sup>323</sup> Բ գրովքն

<sup>324</sup> GH + եղելոյ

<sup>325</sup> Հոսմ. Ա. 1-3 «Պաւղոս ծառայ Քրիստոսի Յիսուսի, կոչեցեալ առաքեալ, որոշեալ յաւետարանն Աստուծոյ. որ յառաջ խոստացաւ ի ձեռն մարգարէից իւրոց գրովք սրբովք, վասն որդւոյ իւրոյ. եղելոյ ի զաւակէ Դավի ըստ մարմնոյ»:

<sup>326</sup> Ի խոստմանն

<p>τὸν Ἀβραάμ λέγοντος “ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται πάντα τὰ ἔθνη,”</p>	<p>որում <i>ասաց</i><sup>327</sup>, թէ «ի գաւաղէ քում <i>օրհնեսցին ամենայն ազգք</i>»<sup>328</sup>,</p>
---	---

[ՄՄ 2038] *զմարգարէական գիրս բարեպաշտապէս քննէր և գտանէր զխոստումն Աստուծոյ, զոր ասաց առ Աբրահամ, թէ «ի գաւաղի քում օրհնեսցին ամենայն ազգք երկրի»*,

<p>ὅπως ἂν περὶ τῆς κυριότητος τούτου μὴ ἀμφιβάλῃ τοῦ σπέρματος, ἠκολούθησεν ἂν καὶ τῷ ἀποστόλῳ<sup>329</sup> λέγοντι “τῷ Ἀβραάμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ. οὐκ εἶπεν· καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν, ἀλλ’ ὡς ἐφ’ ἑνός· καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅπερ ἐστὶν Χριστός,”</p>	<p>և եթէ ի վերայ յատկութեան գաւաղիս <i>այտորիկ երկմտէր, ընդէ՞ր ոչ հաւատայր Պօղոսի առաքելոյն, որ ասէ գաղտացոցն. «իսկ Աբրահամու խոստացաւ</i><sup>330</sup> <i>աւետիքն և գաւաղի նորա, և ոչ ասէ զգաւաղաց</i><sup>331</sup> <i>իբրև զբազմաց, այլ իբրև զմիոյ, թէ ի գաւաղի քում, որ է Քրիստոս</i>»<sup>332</sup>,</p>
---	--

[ՄՄ 2038] *և զի մի երկբայութիւն ինչ կրեսցէ*<sup>333</sup> *վասն որպիսութեան գաւաղի, հետևիւր առաքելն որ ասէ, թէ «առ Աբրահամ խոստումն եղեն, և գաւաղի նորա ոչ ասէ և գաւաղաց, որպէս թէ ի բազումս, այլ իբրև ի միում և գաւաղի քո, որ է Քրիստոս»*,

<p>καὶ τὸ Ἰσαίου δὲ κήρυγμα διὰ τῆς ἐνδοτέρας κατέσχεν ἂν ἀκροάσεως λέγοντος “ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται καὶ τέξεται υἱὸν καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅπερ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον μεθ’ ἡμῶν ὁ θεός,”</p>	<p><i>ընդէ՞ր ներքին լսելեօք ոչ ըմբռնէր զքարոզութիւն Եսայեայ, որ ասէ. «հօս Կոյս յղացի և ծնցի որդի, և կոչեսցեն</i><sup>334</sup> <i>զանուն նորա Էմմանուէլ, որ թարգմանի ընդ մեզ Աստուած</i>»<sup>335</sup>,</p>
--	--

<sup>327</sup> *Ի որ ամենայն ասաց Գ որում ասացաւ*  
<sup>328</sup> *Մն. ԺԲ 3 «Եւ արհնէցից զարհնիչս քո, և զանիծիչս քո անիծից. և արհնէցից ի քեզ ամենայն ազգք երկրի»*, *ԻԲ 18 «Եւ արհնէցից ի գաւաղի քում ամենայն ազգք երկրի. Փոխանակ զի լուար ձայնի իմում»*:  
<sup>329</sup> *«Թերևս հետևեր առաքյալին»*:  
<sup>330</sup> *ԲԻ խոստացան*  
<sup>331</sup> *Ի գաւաղաց*  
<sup>332</sup> *Հմմտ. Գաղատ. Գ 8 «յառաջագոյն խոստացաւ Աստուած Աբրահամու. թէ ի քեզ արհնէցիցն ամենայն ազգք»*:  
<sup>333</sup> *«Զի մի երկբայութիւն ինչ կրեսցէ» հունարենի ավելի ճշգրիտ համարժեք է*:  
<sup>334</sup> *ԳԻ կոչեսցի*  
<sup>335</sup> *Եւ. է 14 «Ահա կոյսն յղացի՝ և ծնցի որդի, և կոչեսցեն զանուն նորա Եմմանուէլ»*, *Մատթ. Ա 23 «Ահա կոյսն յղացի՝ և ծնցի որդի, և կոչեսցեն զանուն նորա Էմմանուէլ, որ թարգմանի՝ ընդ մեզ Աստուած»*:

[ՄՄ 2038] այլ և զմարգարէութիւն Եսայեայ առ ի ներքուստ<sup>336</sup> ըմբռնէր, թէ «ա-  
հա Կոյս յղացի և ծնցի որդի, և կոչեսցի անուն նորա Էմմանուէլ, որ թարգմանի ընդ  
մեզ Աստուած»,

<p>καὶ τοῦ αὐτοῦ δὲ προφήτου πιστῶς ἂν ὑπάνεγνω τὰ ῥήματα “παιδίον ἐ- γεννήθη ἡμῖν, υἱὸς καὶ ἐδόθη ἡμῖν, οὗ ἡ ἀρχὴ ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, θεὸς ἰσχυρός, ἔξου- σιαστής, ἄρχων εἰρήνης, πατὴρ τοῦ μέλλοντος αἰῶνος,”</p>	<p>և ընդէ՞ր հաւատարմաբար ոչ ընթեռ- նոյր գնոյն մարգարէին բանն զայն, թէ. «մանուկ ծնաւ մեզ և որդի տուաւ մեզ, որոյ իշխանութիւն իւր եղև ի վերայ ուսոց իւրոց, և անուն կոչեցաւ նմա հրեշտակ մեծի խորհրդոյ<sup>337</sup>, սքանչելի խորհրդա- կից, Աստուած հզօր, իշխան խաղաղու- թեան, հայր հանդերձելոյ աշխարհին»<sup>338</sup>:</p>
--	--

[ՄՄ 2038] նա և զբան նոյն մարգարէի հաւատարմաբար ընթեռնոյր, որ ասէ թէ.  
«մանուկ ծնաւ մեզ և որդի տուաւ մեզ, որոյ իշխանութիւն ի վերայ ուսուց իւրոց, և  
կոչեսցի անուն նորա հրեշտակ մեծի խորհրդոյ, սքանչելի խորհրդակից, Աստուած  
հզօր, իշխան խաղաղութեան, հայր հանդերձելոյ աշխարհի»:

<p>οὐδὲ ματαίως λαλῶν οὕτως ἂν εἶπεν σάρκα γεγενῆσθαι τὸν λόγον, ὡς ὅτι- περ ὁ τεχθεὶς ἀπὸ τῆς παρθένου Χρισ- τὸς εἶχεν μὲν ἀνθρώπου μορφήν, οὐκ εἶχεν δὲ τοῦ μητρώου σώματος τὴν ἀλήθειαν.</p>	<p>եւ<sup>339</sup> արդեօք ամենայն այսոցիկ ունկնդիր լինէր եւտիբէս<sup>340</sup>, ո՞չ վայրա- պար խօսէր և ո՞չ ասէր, թէ «բանն այն- պէս մարմին եղև», որպէս զի ծնեալ յո- րովայնէ Կուսին Քրիստոս ունիցի զկեր- պարանս մարդոյ, բայց ոչ ունիցի զճշմար- տութիւն մայրական մարմնոյն<sup>341</sup>:</p>
---	--

[ՄՄ 2038] Այլ և ոչ քննութեամբ խօսելով «զբանն մարմին եղեալ» սոսա ասէս,  
որպէս զի ծնեալ յարգանդէ Կուսին Քրիստոս պահէր<sup>342</sup> զկերպարանս մարդոյ և ոչ  
մայրական մարմնոյ ճշմարտութիւն:

<p>ἢ τάχα διὰ τοῦτο τὸν δεσπότην Χριστὸν οὐκ εἶναι τῆς ἡμετέρας ἐνό- μισεν φύσεως<sup>343</sup>, ὅτι πρὸς τὴν μακαρί-</p>	<p>Թերև՛ս վասն այնորիկ կարծէր, թէ Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս ոչ գոյր մեզ բնութենակից, վասն զի առաքեալ հրեշ-</p>
---	--

<sup>336</sup> Առաջին տարբերակի «ներքին լսելեօք»-ը հունարենի ավելի ճշգրիտ արտացոլումն է:

<sup>337</sup> F խորհրդոց

<sup>338</sup> G + յաւիտենից: Ես. Թ 6 «զի մանուկ ծնաւ մեր, որդի տուաւ մեզ, որոյ իշխանութիւն իւր  
եղև ի վերայ ուսոց իւրոց. և անուն կոչեցաւ նմա հրեշտակ մեծի խորհրդոյ. սքանչելի  
խորհրդակից. Աստուած. հզաւ. իշխան. հայր հանդերձելոյ աշխարհին»:

<sup>339</sup> FGH + թէ

<sup>340</sup> Այս հատվածը՝ «ամենայն այսոցիկ ունկնդիր լինէր եւտիբէս», համարժեք չունի ո՛չ հունա-  
րենում, ո՛չ մյուս թարգմանություն մեջ:

<sup>341</sup> H չիք

<sup>342</sup> Հունարեն բայի իմաստն է «ունէր»:

<sup>343</sup> «Մեր բնության [կրող]»:

<p>αν<sup>344</sup> Μαρίαν ὁ πεμφθεὶς ἄγγελος εἶπεν ἴσχυμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι, δι' ὃ καὶ τὸ γεννώμενον ἐκ σοῦ ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ,»</p>	<p>տակն առ Երանուհի Սուրբ Կոյսն Մարիամ ասաց, թէ «Հոգի<sup>345</sup> Սուրբ եկեսցէ ի քեզ, և զօրութիւն բարձրելոյն հովանի լիցի ի վերայ քոյ: Քանզի և որ ծնանելոց է ի քէն, սուրբ է, և Որդի Աստուծոյ կոչեսցի»<sup>346</sup>,</p>
---	---

[ՄՄ 2038] Արդ դերև՝ս իմացաւ զՏէրն մեր Յիսուս Քրիստոս բնութենակից մեզ ոչ լինել, զի առ սուրբ Կոյսն Մարիամ առաքեցաւ հրեշտակ ասելով, թէ «Հոգին Սուրբ եկեսցէ ի քեզ, և զօրութիւն բարձրելոյն հովանի լիցի ի վերայ քո: Քանզի և որ ծնանելոց է ի քէն, սուրբ է, և Որդի Աստուծոյ կոչեսցի»,

<p>ὅπως ἂν ἐπειδήπερ ἡ σύλληψις τῆς παρθένου θείας ἔργον γεγένηται δημιουργίας, ἐκ τῆς φύσεως τῆς συλλαβούσης ἡ σὰρξ τοῦ συλληφθέντος μὴ γένηται;</p>	<p>իրբ թէ լինելով յղացումն Կուսին արարողութեամբն Աստուծոյ, ո՛չ իցէ մարմին յղացելոյն ի բնութենէ յղացողին:</p>
---	--

[ՄՄ 2038] որպէս թէ ո՛չ եղիցի մարմին յղացելոյն ի բնութենէ յղացողին, վասն զի յղացումն Կուսին եղև Աստուծոյ ներգործութեամբ<sup>347</sup>:

<p>ἀλλ' οὐχ οὕτως νοητέον ἐκείνην τὴν γέννησιν, ἥτις μονογενῶς ἐστὶν θαυμαστὴ καὶ θαυμαστῶς ἐστὶν μονογενής, ὥστε διὰ τοῦ καινοπρεποῦς τῆς γεννήσεως τὴν τοῦ γένους ἐκβάλλεσθαι κυριότητα.</p>	<p>Բայց ոչ այդպէս պարտիմք իմանալ զայն ծնունդն՝ զառանձնապէս սքանչելականն, և զսքանչելապէս առանձնականն, զի ոչ<sup>348</sup> վասն նորածև արարողութեանն ի բաց բանի<sup>349</sup> յատկութիւն<sup>350</sup> զաւակին:</p>
--	---

[ՄՄ 2038] Բայց ոչ այսպէս պարտ է իմանալ զծնունդն այն՝ սքանչելի յատկապէս, և յատուկ սքանչելապէս, որպէս թէ հեռացեալ իցէ յատկութիւն սեփին նորաստեղծ ծննդեամբ,

<p>τὸ μὲν γὰρ γόνιμον τῆ παρθένω τὸ ἅγιον πνεῦμα παρέσχευ, ἡ δὲ τοῦ σώ-</p>	<p>Քանզի թէպէտ պարարտութիւնն Կուսին ի Հոգոյն Սրբոյ տուաւ, սակայն</p>
---	--

<sup>344</sup> Հմմտ. «Երանուհի», իսկ երկրորդ տարբերակում՝ «սուրբ»:

<sup>345</sup> GH Հոգին

<sup>346</sup> Ղուկ. Ա 35 «Պատասխանի ետ հրեշտակն և ասէ ցնա. Հոգի սուրբ եկեսցէ ի քեզ, և զարարիւն բարձրելոյ հովանի լիցի ի վերայ քո. քանզի և որ ծնանելոցն է ի քէն՝ սուրբ է, և որդի Աստուծոյ կոչեսցի»:

<sup>347</sup> Այս հատվածում «որպէս թէ... ներգործութեամբ» մասերը հունարեն բնագրի համեմատ տեղափոխված են:

<sup>348</sup> Համարժեք չունի ոչ հունարենում, ոչ մյուս տարբերակում:

<sup>349</sup> FI առնի

<sup>350</sup> FGH + ի

ματος ἀλήθεια προσελήφθη ἐκ σώματος, καὶ τῆς σοφίας οἰκοδομοῦσης ἐ- αυτῆ ὄϊκον	ճշմարտութիւն մարմնոյն ի մարմնոյն առեալ եղև և շինեալ իմաստութիւն <sup>351</sup> իւր սուն <sup>352</sup> .
---	--

[ՄՄ 2038] վասն զի Հոգին Սուրբ զգարարտութիւն Կուսին շնորհեաց և ի մարմնոյն առեցեալ ճշմարտութեան մարմնոյ, իմաստութիւն գտունն իւր շինելով.

ὁ “λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,” τουτέστιν ἐν τούτῳ τῷ σώματι <sup>353</sup> ὅπερ ἔλαβεν ἐξ ἀνθρώπου καὶ ὁ πνεύματι <sup>354</sup> ζῶῃς λογικῆς <sup>355</sup> ἐνεψύχωσεν.	ա. «Բանն մարմին եղև և բնակեաց <sup>356</sup> ի մեզ» <sup>357</sup> , այսինքն ի մարմնի, զոր էառ ի մարդոյ և զոր շունչ կենդանի բանական <sup>358</sup> կենդանացոյց:
---	---

[ՄՄ 2038] ա. «Բանն մարմին եղև և բնակեաց ի մեզ», այսինքն ի նոյն մարմնի, զոր ընկալաւ ի մարդոյ և զոր Հոգին բանական կենաց կենդանացոյց:

[III Fides et consilium Dei circa incarnationem Verbi exponuntur.]	Երրորդ գլուխ
σωζομένης τοίνυν τῆς ἰδιότητος <sup>359</sup> ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον συνιούσης, ἀνελήφθη <sup>360</sup> ἀπὸ μὲν τῆς θεότητος <sup>361</sup> ἢ ταπεινότης, ἀπὸ δὲ τῆς δυνάμεως τὸ ἀδύνατον, ἀπὸ τοῦ ἀθανάτου <sup>362</sup> τὸ θνητόν,	բ. Պահեցելոց <sup>363</sup> այսուհետև յատկութեանցն երկաբանչիւրոյ բնութեանցն և ի մի անձն <sup>364</sup> շարակցելոց, ընկալեալ եղև ի մեծ վայելչութենէն նուաստութիւն, ի զօրութենէ տկարութիւնն, ի յաւիտենականէն <sup>365</sup> մահկանացութիւն:

<sup>351</sup> Ի իմաստութեանն

<sup>352</sup> Հմմտ. Առակ Թ 1 «Իմաստութիւն շինեաց իւր սուն»:

<sup>353</sup> Ἐν τούτῳ τῷ σώματι «այս մարմնում»:

<sup>354</sup> «Հոգով» կամ «շնչով». հմմտ. «շունչ», «Հոգին»:

<sup>355</sup> Այս բառերի ճշգրիտ համարժեք կա երկրորդ տարբերակում՝ «բանական կենաց»:

<sup>356</sup> Գ բնակեցաւ

<sup>357</sup> Յովհ. Ա 14 «Եւ բանն մարմին եղև, և բնակեաց ի մեզ»:

<sup>358</sup> ԳԻ բանականն

<sup>359</sup> Դ՞իս ի՞նչ ի՞նչի տեղի թիւ է:

<sup>360</sup> Անեղիփթի բայի սեռը կրավորական է. ուստի «ընկալեալ եղև» համարժեքն ավելի ճշգրիտ է:

<sup>361</sup> Անո՞ւ... Դ՞իս ի՞նչի տեղի «աստվածութունից». հմմտ. «ի մեծ վայելչութենէն» և «մեծութիւն»:

<sup>362</sup> Անո՞ւ... Դ՞իս ի՞նչի տեղի «անմահից»:

<sup>363</sup> Գ պահեցելոյ | Ի պահելոց

<sup>364</sup> Գ ի յանձն

<sup>365</sup> ԳԻ յաւիտենականութենէն



[ՄՄ 2038] Բ. Արդ ամբողջ մնալով յատկութեան երկաքանչիւր բնութեանցն և ի մի անձնատրութիւն եկելոց, ընկալաւ մեծութիւն զնուաստութիւն, զօրութիւնն զտկարութիւն, յաւիտենականութիւնն՝ զմահ:

<p>καὶ πρὸς τὸ τὸ χρεωστούμενον ὄφλημα τῆς ἡμετέρας φύσεως ἐκτιθῆναι ἢ θεία<sup>366</sup> φύσις ἠνώθη τῆ φύσει τῆ παθητῆ,</p>	<p>Եւ վասն լուծանելոյ զպարտս ազգի<sup>367</sup> մերոյ անախտական բնութիւնն միաւորեցաւ ընդ ախտակիր բնութեանս,</p>
---	---

[ՄՄ 2038] Եւ վասն վճարելոյ զպարտս պատճառանաց մերոց անշարշարելի բնութիւն ընդ բնութեան շարշարելոյն միացաւ,

<p>ἴνα τοῦτο δὴ τὸ ταῖς ἡμετέραις ἰάσεσιν ὑπάρχον ἀρμόδιον<sup>368</sup>, ὁ εἶς καὶ ὁ αὐτὸς ὦν μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς καὶ ἀποθνήσκειν ἐκ τοῦ ἐνὸς δυνηθῆ καὶ τελευτᾷ ἐκ τοῦ ἐτέρου μὴ δυνηθῆ.</p>	<p>որպէս զի «մի և նոյն միջնորդն Աստուծոյ և մարդկան, մարդն Յիսուս Քրիստոս»<sup>369</sup> վասն մերոյ բժշկութեան կարօղ իցէ մեռանիլ ըստ միոյն և մեռանիլ ոչ կարիցէ ըստ միւսոյն:</p>
--	--

[ՄՄ 2038] որպէս զի որն մեր հնարից վայելեցաւ, «մի և նոյն միջնորդ Աստուծոյ և մարդկան, մարդ Քրիստոս Յիսուս» կարասցէ մեռանիլ միով և միւսովն մեռանիլ ոչ կարէր:

<p>ἐν ἀκεραία τοιγαροῦν ἀληθοῦς ἀνθρώπου καὶ τελεία τῆ φύσει<sup>370</sup> θεὸς ἀληθῆς ἐτέχθη, ὅλος ἐν τοῖς ἐ-αυτοῦ καὶ ὅλος ἐν τοῖς ἡμῶν.</p>	<p>Ուրեմն ի ճշմարիտ և ի կատարեալ և յառողջ մարդկային բնութեանն Աստուած ճշմարիտ ծնաւ, բովանդակ ըստ իւրում<sup>371</sup> և բովանդակ ըստ մերումս<sup>372</sup>,</p>
--	---

[ՄՄ 2038] Արդ ի բոլոր և ի կատարեալ բնութեամբ ճշմարիտ մարդոյ ծնաւ Աստուած ճշմարիտ, իւրովն բոլորեալ և մերովն կատարեալ,

<sup>366</sup> «Աստվածային». հմմտ. «անախտական» և «անշարշարելի» (գուցե բնագրում եղել է ἀπαθής°). հմմտ. լատ. inviolabilis:

<sup>367</sup> GH ազգին

<sup>368</sup> «Սա հարմար լինելով մեր բուժմանը». հմմտ. առաջին տարբերակում տեղափոխված՝ «վասն մերոյ բժշկութեան», և երկրորդում՝ «որն մեր հնարից վայելեցաւ»:

<sup>369</sup> Հմմտ. Ա Տիմ. Բ 5 «Զի մի է Աստուած, և մի միջնորդ Աստուծոյ և մարդկան՝ մարդ Յիսուս Քրիստոս»:

<sup>370</sup> «Ճշմարիտ մարդուն՝ անբիծ ու կատարյալ բնության մեջ». հմմտ. «ի նշմարիտ և ի կատարեալ և յառողջ մարդկային բնութեանն» և «ի բոլոր և ի կատարեալ բնութեամբ նշմարիտ մարդոյ»: Թերևս երկրորդն ավելի մոտ է հունարենին:

<sup>371</sup> I իւրումն

<sup>372</sup> I մերումն

<p>ήμέτερα δὲ λέγομεν ἄπερ ἡμῖν ἔξ ἀρχῆς ὁ δημιουργὸς ἐναπέθετο καὶ ἄπερ ἀνακαινιστέα<sup>373</sup> πάλιν ἐδέξατο· ἐκεῖνα<sup>374</sup> γὰρ ἄπερ ὁ ἀπατεὼν ἐπεισήγαγεν<sup>375</sup> καὶ ὁ ἀπατηθεὶς ἄνθρωπος ἤμαρτεν<sup>376</sup>, τὸ τυχὸν ἐπὶ τοῦ σωτήρος ἴχνος οὐκ ἔσχηκεν<sup>377</sup>.</p>	<p>Իսկ մերս ասեմք, զորն<sup>378</sup> ի մեզ ստեղծ արարիչն ի սկզբանէ, և զորն<sup>379</sup> էառ վասն մերոյ փրկութեան, քանզի մեղքն, զոր եմոյժ յաշխարհս բանսարկուն, և զոր խաբեալ մարդն<sup>380</sup> արար, զստեղի ինչ ի Փրկիչն ոչ եգիտ:</p>
--	---

[ՄՄ 2038] և գմերայինն ասեմք, զոր ի մեզ ի սկզբանէ ստեղծիչն հաստատեաց, և զոր ընկալաւ զի ջնջեսցէ, քանզի այնորիկ զորս պատրողն եմոյժ, և մարդն պատրեալ ընկալաւ, ոչ ինչ յաղթութիւն և իշխանութիւն ունէին ի վերայ Փրկչին մերոյ:

<p>οὐδὲ ἐπειδὴ κοινωνίαν τῆς ἀνθρωπίνης ὑπείσελήλυθεν ἀσθενείας, διὰ τοῦτο καὶ κοινωνὸς τῶν ἡμετέρων γέγονεν ἁμαρτημάτων.</p>	<p>Զի թէպէտ մարդկային տկարութեանցն հաղորդ եղև, ոչ<sup>381</sup> վասն այնորիկ<sup>382</sup> հաղորդ եղև մեղաց մերոց:</p>
---	--

[ՄՄ 2038] Եւ թէպէտ հաղորդակից գտաւ մարդկային տկարութեան, այլ ոչ եղև մասնակից մեր յանցանաց

<p>Προσέλαβεν γὰρ δούλου μορφήν δίχα ρύπου τινὸς ἁμαρτήματος, καὶ τὸ ἀνθρώπινον αὖξων καὶ τὸ θεῖον οὐ μειῶν, ἐπειδήπερ ἡ κένωσις ἐκεῖνη δι’</p>	<p><sup>383</sup> էառ այսուհետև զկերպարանս ծառայի առանց ախտից<sup>384</sup> մեղաց՝ աճեցուցեալ<sup>385</sup> զմարդկայինն և ոչ պակասեցուցեալ<sup>386</sup> զաստուածայինն<sup>387</sup>, վասն զի</p>
---	---

<sup>373</sup> Այս բառը նշանակում է «նորոգելու ենթակա». հմմտ. «վասն մերոյ փրկութեան» և «զի ջնջեսցէ»:

<sup>374</sup> Ἐκεῖνα = «այնոքիկ». հմմտ. «մեղքն»:

<sup>375</sup> «Ներմուծեց». «յաշխարհ» բառն առաջին տարբերակում ավելացված է մեկնաբանության նպատակով:

<sup>376</sup> «Յանցեալ». հմմտ. «արար» և «ընկալալ»:

<sup>377</sup> «Թերևս Փրկչի վրա հետք չուներ». հմմտ. «գտեղի ինչ ի Փրկչին ոչ եգիտ» և «ոչ ինչ յաղթութիւն և իշխանութիւն ունէին ի վերայ Փրկչին մերոյ»:

<sup>378</sup> GH գոր

<sup>379</sup> GH գոր և

<sup>380</sup> GH գմարդն

<sup>381</sup> Այս և մյուս տարբերակի «ոչ»-ը զուգահեռ չունեն հունարենում:

<sup>382</sup> F այսորիկ

<sup>383</sup> GH + և

<sup>384</sup> H ախտի

<sup>385</sup> G անեցուցանել

<sup>386</sup> GH պակասեցուցանել

<sup>387</sup> Փրկիչ. Բ 7 «այլ զանձն ումայնացոյց զկերպարանս ծառայի առեալ՝ ի նմանութիւն մարդկան եղեալ, և կերպամասնաւ գտեալ իբրև գմարդ»:

<p>ἤς ἑαυτὸν ὁ ἀόρατος ὄρατὸν παρεσκεύασεν καὶ ὁ ποιητῆς καὶ δεσπότης τῶν ὄλων εἶς τῶν ἀνθρώπων ἡβουλήθη γενέσθαι, συγκατάβασις ἦν εὐσπλαγχνίας, οὐκ ἀσθένεια τῆς δυνάμεως.</p>	<p>ունայնացումն այն, որով աներևոյթն արար զինքն<sup>388</sup> երևելի և Տէր<sup>389</sup> արարիչն բոլորից, կամեցաւ մի ոք լինել<sup>390</sup> մահկանացուաց, եղև խոնարհումն ողորմութեան և ոչ պակասումն կարողութեան<sup>391</sup>:</p>
---	---

[ՄՄ 2038] Զկերպարանս ծառայի էառ առանց արտոյ մեղաց՝ մարդկայնոցն աճեցուցիչ անկորուստ աստուածայնովքն, վասն զի ունայնութիւն այն, որով ստեղծիչ և Տէրն համայնից, փափաքելով լինել իբրև զմին մահկանացուաց, զաներևոյթ անձն իւր երևեցոյց, խոնարհութիւն եղև գթութեան և ոչ պակասութիւն զօրութեան:

<p>Τοιγαροῦν ὃς μένων ἐν μορφῇ θεοῦ πεποιήκεν ἄνθρωπον, αὐτὸς ἐν μορφῇ δούλου γέγονεν ἄνθρωπος:</p>	<p>Վասն որոյ որ մնալով ի կերպարանս Աստուծոյ, ստեղծեալ էր զմարդ, նոյն ինքն առեալ զկերպարանս ծառայի մարդացաւ:</p>
---	---

[ՄՄ 2038] Վասն որոյ ի կերպարանս Աստուծոյ մնալով արար զմարդ, նոյն և ի կերպարանս ծառային մարդ եղև:

<p>(φυλάττει γὰρ ἑκατέρα φύσις ἀνελλιπῶς τὴν ἑαυτῆς ἰδιότητα καὶ ὥσπερ οὐκ ἀναιρεῖ τὴν τοῦ δούλου μορφὴν ἢ μορφὴ τοῦ θεοῦ, οὕτως τὴν τοῦ θεοῦ μορφὴν ἢ τοῦ δούλου μόρφωσις οὐκ ἐμείωσεν.</p>	<p>զ. Քանզի պահէ երկաքանչիւր բնութիւն անպակասաբար զինքեանն յատկութիւն, և որպէս ոչ ի բաց բառնայ զծառայի կերպարանս Աստուծոյ կերպարանքն, նոյնպէս և զԱստուծոյ կերպարանս ծառայի կերպարանքն ոչ պակասեցոյց:</p>
--	--

[ՄՄ 2038] զ. Զի երկաքանչիւր բնութիւն առանց պակասութեան պահէ զիւր յատկութիւն, և որպէս կերպարանս ծառայի զկերպարանս Աստուծոյ ոչ բառնայ, սոյնպէս և կերպարանս Աստուծոյ զկերպարանս ծառային ոչ նուազէ և այլ:

[Հետևյալ հատվածը ՄՄ 2038 ձեռագիրից բացակայում է:]

<p>ἐπειδὴ γὰρ κατεκαυχᾶτο ὁ διάβολος τὸν ἄνθρωπον τὸν ἡπατημένον ἐκ τῆς πλάνης αὐτοῦ τῶν θείων δωρεῶν ἔστε-</p>	<p>Եւ արդ պարծիւր բանսարկուն, զի մարդն նենգութեամբ նորա խաբեալ զրկեցաւ յաստուածային պարգևաց<sup>392</sup></p>
---	---

<sup>388</sup> GH զինքն արար  
<sup>389</sup> GH տէրն  
<sup>390</sup> GH + ի  
<sup>391</sup> H ողորմութեան  
<sup>392</sup> GH պարգևացն

<p>ρημένον καὶ τῶν τῆς ἀφθαρσίας ἀγα- θῶν γεγυμνωμένον ὑπὸ τὴν τοῦ θανά- του χαλεπὴν ἀπόφασιν γεγενῆσθαι</p>	<p>և մերկացեալ ի շնորհաց անմահու- թեանն ընդ դառնալիր վճռիւ <sup>393</sup> մա- հուն <sup>394</sup> անկաւ:</p>
<p>καὶ ἐν τοῖς ἰδίοις κακοῖς παραμυθίαν αὐτὸν εὐρηκέναι τινὰ ἐκ τῆς αὐτοῦ τοῦ γεγονότος προδότου <sup>395</sup> κοινωνίας, ὡς καὶ τὸν θεόν, τοῦτο τῆς αὐτοῦ δικαιο- σύνης ἀπαιτούσης, ἀμείψαι περὶ τὸν ἄνθρωπον τὴν οἰκείαν ἀπόφασιν, ὃν τοσαύτη τιμῆ κατεσκευάσεν <sup>396</sup>,</p>	<p>Ուստի նա ի մէջ շարշարանաց իւրոց գտեալ էր զմխիթարութիւն ինչ վասն կցորդութեան պատուիրանազանց մարդոյն, ևս առաւել զի Աստուած յա- ղագս իրաւադատ արդարութեան իւ- րոյ արգելեալ լինէր ի պատուելոյ զմարդն, որպէս և ի սկզբանէ ստեղծ- մանն սկսեալ էր պատուել:</p>
<p>χρεία τῆς οἰκονομίας τοῦ ἀπορρήτου μυστηρίου γεγένηται <sup>397</sup>, ἵνα ὁ ἀναλλοί- ωτος θεός, οὕτινος ἡ βούλησις τῆς ἐμ- φύτου <sup>398</sup> χρηστότητος στερηθῆναι μὴ δύναται, πρῶτην περὶ ἡμᾶς τὴν τῆς οἰκείας εὐσεβείας ἀπορρήτῳ μυστηρίῳ πληρώση διοίκησιν <sup>399</sup> καὶ ἵνα ὁ ἄνθρω- πος ὁ τῆς κακουργίας τῆς διαβολικῆς κα- κίας πρὸς ἀμαρτίαν συνελαθεὶς μὴ παρὰ βούλησιν ἀπόληται τοῦ θεοῦ.</p>	<p>Սակա այսորիկ հարկ եղև, զի անփո- փոխելին Աստուած, որոյ կամքն ոչ կարէ զրկիլ ի մարդասիրութենէ իրմէ, կատարեսցէ առ մեզ անճառելի խորհրդով տնօրէնութեանն <sup>400</sup> զյառա- ջադրեալ հաճութիւն ողորմութեան իրոյ, և պարտ էր զի մարդն, որ նեն- գութեամբ սատանայական շարութե- անն անկեալ էր ի մեզս, ընդդէմ նա- խադրութեան աստուածային կամացն ոչ կորիցէ:</p>
<p>[IV. Utriusque Christi nativitatis et naturae proprietates expenduntur]</p>	<p>Չորրորդ գլուխ</p>
<p>προέρχεται τοίνυν εἰς τὸ ταπεινὸν τοῦτο τοῦ κόσμου ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀπὸ</p>	<p>Արդ ուրեմն եմուտ ի ստորին աշ- խարհս որդին Աստուծոյ, յերկնային</p>

<sup>393</sup> GH վճիռ

<sup>394</sup> GH մահու

<sup>395</sup> Այստեղ «մարդոյն» համարժեք չունի:

<sup>396</sup> «Աստված փոխեց իր որոշումը մարդու վերաբերյալ, ում նա ստեղծել էր այդքան պատվի մեջ» հատվածի թարգմանությունը նկարագրական է:

<sup>397</sup> «Սակա այսորիկ հարկ եղև» արտահայտությունը սկզբնազրուած համապատասխանում է «անհրաժեշտ էր գաղտնի խորհուրդ թողարկել»:

<sup>398</sup> «Բնատուր». թարգմանված չէ:

<sup>399</sup> «Մեր հանդեպ իր բարեհաճության նախնական... ծրագիրը». հմմտ. «առ մեզ... տնօրէնութեանն զյառաջադրեալ հաճութիւն ողորմութեան իւրոյ»: Սպասելի էր «զտնօրէնութիւնն» հայցական հոլովը:

<sup>400</sup> FI տնօրէնութեան

<p>τοῦ οὐρανόου θρόνου καταβαίνων καὶ ἀπὸ τῆς πατρικῆς δόξης οὐκ ἀφιστάμενος καινῆ τινι τάξει καὶ καινῆ τῆ γεννήσει γεννώμενος, καινῆ μὲν τῆ τάξει, ὅτι περ ἀόρατος ὢν ἐν τοῖς ἑαυτοῦ ὀρατοῦς γέγονεν ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν</p>	<p>աթոռոյն իջեալ և ի հայրական փառացն ոչ հեռացեալ, նորածն<sup>401</sup> կերպիւ և<sup>402</sup>, նորածն ծնելութեամբ ծնեալ, նորածն կերպիւ, զի աներևոյթ գոյով ըստ իւրում բնութեանն, երևութացաւ ըստ մերումս:</p>
---	---

[ՄՄ 2038] Արդ որդին Աստուծոյ ի տկարութիւնս աշխարհի մտանէ, յերկնային աթոռոյն իջեալ և ի հայրական փառաց ոչ հեռացեալ, նոր կերպիւ և նոր ծննդեամբն ծնեալ. նոր կերպիւն, զի իւրովն աներևոյթ մերայնովն երևեցաւ:

<p>καὶ ἀκατάληπτος ὢν ἠβουλήθη καταλαμβάνεσθαι καὶ προαιώνιος μένων εἶναι ἤρξατο ἀπὸ χρόνου καὶ τοῦ παντός ὢν δεσπότης τὴν δουλικὴν μορφήν ἀνεδέξατο τῆς οἰκείας θεότητος ἐπισκιάσας τὸ μέγεθος</p>	<p>Անըմբռնելին կամեցաւ ըմբռնիլ, անժամանակ մնացեալն սկսաւ լինել ժամանակաւ, Տէր բոլորիցն ծածկեալ զանշափութիւն մեծ վայելչութեանն իւրոյ էառ զճառայական կերպարանս:</p>
---	---

[ՄՄ 2038] Եւ անըմբռնելին կամեցաւ ըմբռնիլ, որ յառաջ քան զժամանակս ի ժամանակի սկսաւ, և Տէրն համայնից զանհուն մեծութիւն իւր հովանացեալ զկերպարանս ճառայի էառ:

<p>καὶ ὁ ἀπαθὴς θεὸς οὐκ ἀπηξίωσεν παθητὸς εἶναι ἄνθρωπος καὶ ὁ ἀθάνατος νόμοις ὑποκεῖσθαι θανάτου, καινῆ δὲ τῆ γεννήσει τεχθεὶς, ἐπεὶ περ ἡ ἄχραντος παρθενία ἐπιθυμίαν μὲν ἠγνόησεν, τὴν δὲ τῆς σαρκὸς ἐχορήγησεν ὕλην.</p>	<p>Անշարշարելին Աստուած ոչ ծանրացաւ լինել մարդ շարշարելի<sup>403</sup>, և անմահն ստորագրիլ<sup>404</sup> օրինացն մահու, իսկ նորածն ծնելութեամբ, զի անարատ կուսութիւն ոչ գիտելով զմարմնական ցանկութիւնն զնիւթն ետ<sup>405</sup> մարմնոյն:</p>
---	--

[ՄՄ 2038] Աստուածն անշարշարելի ոչ անարգեաց լինիլ մարդ շարշարելի, և անմահն ընդ օրինօք մահու հնազանդիլ, իսկ նոր ծննդեամբն ծնաւ, զի անքակտելին կուսութիւն զցանկութիւնն ոչ ծանեաւ և զնիւթ մարմնոյ պատրաստեաց:

<p>καὶ προσελήφθη ἐκ τῆς μητρὸς τοῦ δεσπότητος φύσις, οὐχ ἁμαρτία, οὐ</p>	<p>Ուստի ոչ էառ Տէրն ի մօրէն<sup>406</sup> զմեղս, այլ զբնութիւն, և ի ծնեալն յորովայնէ</p>
---	---

<sup>401</sup> H երածն

<sup>402</sup> GH չիք

<sup>403</sup> G շարշարելի մարդ

<sup>404</sup> I ստորագրելի

<sup>405</sup> H գնիւթեա

<sup>406</sup> G + իւրմէ

<p>μήν ἐπειδήπερ ἐν τῷ δεσπότη Ἰησοῦ Χριστῷ τῷ τεχθέντι ἐκ τῆς γαστρὸς τῆς παρθένου θαυμαστή τίς ἐστὶν ἡ γέννησις, διὰ τοῦτο ἡμῖν οὐχ ἡ φύσις ὁμοία. ὁ γὰρ ὢν θεὸς ἀληθῆς αὐτός ἐστιν καὶ ἄνθρωπος ἀληθής. καὶ ψεῦδος οὐδὲν ἐν ταύτῃ τῇ ἐνώσει τυγχάνει*</p>	<p>Կուսին, ոչ այնու, զի սքանչելի եղև ծնունդ<sup>407</sup>, վասն այսորիկ բնութիւն էր աննման, քանզի որն է<sup>408</sup> Աստուած ճշմարիտ, նոյն է և մարդ ճշմարիտ,</p>
--	---

[ՄՄ 2038] Ուստի առեցեալ եղև ի տիրամօրէն բնութիւն և ոչ պատիժ, և ոչ այնր աղագաւ ի Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս յարգանդէ Կուսին ծնեալ, զի ծնունդ է սքանչելի, աննման է մեր բնութեան, քանզի որ է Աստուած ճշմարիտ, նոյն ճշմարիտ մարդ եղև, և ոչ ինչ ստութիւն է յայսմ միութեան,

<p>ἐν ὅσῳ τὰ συναμψότερα μετ' ἀλλήλων ἐστίν, καὶ τοῦ ἀνθρώπου τὸ ταπεινὸν καὶ τὸ μέγεθος τῆς θεότητος<sup>409</sup>. ὥσπερ γὰρ τῷ ἐλεεῖν ὁ θεὸς τροπὴν οὐχ ὑφίσταται, οὕτως ὁ ἄνθρωπος τῷ μεγέθει τῆς θείας ἀξίας οὐκ ἀναλίσκται.</p>	<p>դ. և մինչ առ միմեանս շարաչարին<sup>410</sup>, խոնարհութիւն<sup>411</sup> մարդկութեան և բարձրութիւն աստուածութեան, ոչ ինչ գտանի սուտ ի միութեանս այսմիկ, և որպէս ոչ փոխի աստուածութիւնն խոնարհութեամբն, նոյնպէս և ոչ մարդկութիւնն ոչ-րնչանայ բարձրութեամբն:</p>
---	---

[ՄՄ 2038] դ. յորժամ համանգամայն է նուաստութիւն մարդոյ և բարձրութիւն աստուածութեան, քանզի որպէս Աստուած ողորմութեամբն ոչ փոփոխի, սոյնպէս և մարդն ոչ բոցակիզեալ լինի մեծութեամբ:

<p>(ἐνεργεῖ γὰρ ἐκατέρα μορφή<sup>412</sup> μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ὅπερ ἴδιον ἔσχηκεν, τοῦ μὲν λόγου κατεργαζομένου τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν τοῦ λόγου, τοῦ</p>	<p>ե. ներգործէ երկաքանչիւրն բնութիւն<sup>413</sup> հաղորդութեամբ միմեանց, զոր ինչ յատուկ է իւրաքանչիւրում<sup>414</sup>, այս-ինքն<sup>415</sup> Բանն<sup>416</sup> ներգործելով զոր ինչ</p>
---	--

\* Առաջին քարգմանութեան մէջ այս հատվածը համարժեք չունի:

<sup>407</sup> I ձևումըս

<sup>408</sup> GH nr էն

<sup>409</sup> «Ոչ ինչ գտանի սուտ ի միութեանս այսմիկ» և մյուս թարգմանությունն՝ սկիզբ տեղափոխված «և ոչ ինչ ստութիւն է յայսմ միութեան» հատվածները հունարենում համարժեք չունեն:

<sup>410</sup> HI յարաչարին

<sup>411</sup> H խոնարհութեամբն

<sup>412</sup> «Վերպարան»-ն այս բառի ավելի ճշգրիտ համարժեքն է. հմմտ. «բնութիւն»:

<sup>413</sup> I երկաքանչիւր բնութիւնն

<sup>414</sup> H երկաքանչիւրում

<sup>415</sup> I այսպէս

<sup>416</sup> I + աստուած

<p>δὲ σώματος ἐκτελοῦντος ἄπερ ἐστὶν τοῦ σώματος, καὶ τὸ μὲν αὐτῶν δι- αλάμπει τοῖς θαύμασιν, τὸ δὲ ταῖς ὑβρεσιν ὑποπέπτωκεν.</p>	<p><i>յատուկ է Բանին, և մարմինն կատա- րելով, զոր ինչ է մարմնոյն, մինն պայ- ծառանայ սքանչելեօք<sup>417</sup>, և միւսն ախ- տակրեալ շարշարանօք:</i></p>
---	--

[ՄՄ 2038] *ե. Քանզի ներգործէ իւրաքանչիւր կերպարան հանդերձ հաղորդու-  
թեամբ միւսոյն, որ է յատուկ, այսինքն Բանն ներգործէ իւրովն, և մարմին իւրովն կրէ.  
մինն ի նոցանէ սքանչելագործութեամբ փայլէ, և միւսն ընդ կրիւք ստորանկանի<sup>418</sup>:*

<p>Καὶ καθάπερ ὁ λόγος ἀπὸ τῆς ἰσότη- τος τῆς τοῦ πατρὸς δόξης ἐστὶν ἀχώ- ριστος, οὕτως τὸ σῶμα τὴν φύσιν τοῦ ἡμετέρου γένους οὐκ ἀπολέλοιπεν· εἷς γὰρ καὶ ὁ αὐτὸς ἀληθῶς υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἀληθῶς υἱὸς ἀνθρώπου τυγχάνει,</p>	<p><i>Եւ որպէս Բանն ի հաւասարութենէ<sup>419</sup> հայրական փառաց ոչ հեռացաւ, նոյն- պէս և մարմինն<sup>420</sup> զբնութիւնս<sup>421</sup> ազ- գի մերոյս ոչ եթող, բայց մի և նոյն է ճշմարտապէս Որդին Աստուծոյ, և ճշմարտապէս որդի մարդոյ:</i></p>
--	--

[ՄՄ 2038] *Եւ որպէս Բանն հաւասար լինել հայրական փառաց ոչ հեռացաւ,  
սոյնպէս և մարմին զորպիսութիւն բնութեան մերոյ ոչ եթող, վասն զի մին և նոյն,  
որպէս և բազում անգամ ասացաւ, ճշմարտապէս է Որդին Աստուծոյ և ճշմարտապէս  
որդի մարդոյ:*

<p>θεὸς μὲν κατὰ τοῦτο καθ' ὃ "ἐν ἀρ- χῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος," ἄνθρωπος δὲ κατὰ τοῦτο καθ' ὃ ὁ "λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν·" καὶ θεὸς μὲν κατὰ τοῦτο καθ' ὃ δι' αὐτοῦ τὰ "πάντα ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν," ἄνθρωπος δὲ κατὰ τοῦτο καθ' ὃ γέ- γονεν ἐκ "γυναικός," γέγονεν "ὑπὸ</p>	<p><i>զ. Աստուածն<sup>422</sup> ըստ այնմ է, թէ «Ի սկզբանէ էր Բանն. և Բանն էր առ Աս- տուած և Աստուած էր Բանն»<sup>423</sup>, և մարդն ըստ այնմ, թէ «Բանն մարմին եղև և բնակեաց ի մեզ»<sup>424</sup>: Աստուածն ըստ այնմ, թէ «Ամենայն ինչ նովաւ եղև, և առանց նորա եղև և ոչ ինչ»<sup>425</sup>: Եւ մարդ ըստ այնմ, թէ «Եղև ի կնոջէ և ե- մուտ ընդ օրինօք»<sup>426</sup>: Ծնունդն<sup>427</sup> մարմ-</i></p>
---	--

<sup>417</sup> G չիք

<sup>418</sup> «Ընդ կրիւք ստորանկանի» *ավելի տառացի է համապատասխանում տաճիս ὑβρεσιν ὑ-  
ΠΟΠΕΠΤΩΚΕΝ արտահայտութեանը, քան «ախտակրեալ շարշարանօք»:*

<sup>419</sup> GH հաւասարութեան

<sup>420</sup> GH մարմին

<sup>421</sup> I զբնութիւն

<sup>422</sup> I Աստուած

<sup>423</sup> Յովհ. Ա. 1. «Ի սկզբանէ էր բանն. և բանն էր առ Աստուած. և Աստուած էր բանն»:

<sup>424</sup> Յովհ. Ա. 14. «Բանն մարմին եղև և բնակեաց ի մեզ»:

<sup>425</sup> Յովհ. Ա. 3. «Ամենայն ինչ՝ նովաւ եղև. և առանց նորա եղև և ոչինչ՝ որ ինչ եղևն»:

<sup>426</sup> Հմմտ. Գաղատ. Գ 4.

<sup>427</sup> I ծնունդ







<p>οὕτως οὐ τῆς αὐτῆς ἐστὶν φύσεως τὸ λέγειν “ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἑσμέν” καὶ τὸ λέγειν ὁ “πατήρ μου μείζων μου ἐστιν.”</p>	<p><i>Նոյնպէս և ոչ միոյ բնութեան է ասելն «ես և Հայր իմ<sup>448</sup> մի ենք» և ասելն «Հայր մեծ<sup>449</sup> քան զիս»:</i></p>
<p>εἰ καὶ τὰ μάλιστα γὰρ ἐν τῷ δεσπότῃ Ἰησοῦ Χριστῷ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀνθρώπου ἐν ἐστὶν πρόσωπον, ὅμως ἕτερόν ἐστὶν ἐκεῖνο ἐξ οὗ ἐν ἑκατέρῳ κοινόν ἐστὶν τὸ τῆς ὕβρεως, καὶ ἕτερον ἐξ οὗ κοινόν τὸ τῆς δόξης καθέστηκεν. ἐξ ἡμῶν μὲν γάρ ἐστὶν αὐτῷ ἡ ἐλάσσων τοῦ πατρὸς ἀνθρωπότης, ἀπὸ δὲ τοῦ πατρὸς ἐστὶν αὐτῷ ἡ μετὰ τοῦ πατρὸς ἴση θεότης.</p>	<p><i>Ժ. Քանզի թէպէտ ի Տէրն մեր Յիսուս Քրիստոս մի է անձն՝ Աստուծոյ և մարդոյ, սակայն այլ ինչ է այն, յորմէ ելանէ պարսաւանքն հաւասար երկոցունց բնութեանցն, և այլ ինչ է այն, յորմէ ելանէ փառքն հաւասար<sup>450</sup> նոցունց, զի ի մերմէ է<sup>451</sup> նմա փոքր քան զՀայր մարդկութիւն, և ի Հօրէ է որ հաւասար է ընդ Հօր աստուածութիւնն:</i></p>
<p>[V. Varitas carnis in Christo probatur ex Scriptura.]</p>	<p><i>Գրուիս հինգերորդ</i></p>
<p>διὰ ταύτην τοίνυν τοῦ προσώπου τὴν ἔνωσιν τὴν ἐν ἑκατέρῃ φύσει νοεῖσθαι ὀφείλουσαν καὶ υἱὸν ἀναγινώσκομεν ἀνθρώπου κατεληλυθέναι ἐξ οὐρανοῦ, ὅποτε ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τὸ σῶμα ἐξ αὐτῆς τῆς παρθένου ἐξ ἧς ἐτέχθη, προσέλαβεν, καὶ πάλιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ σταυρωθεὶς λέγεται καὶ ταφείς, ὅποτε ταῦτα οὐκ ἐν αὐτῇ τῇ θεότητι ἐν ἧ ἰσογενῆς καὶ συναϊδίου καὶ ὁμοούσιου ὦν τῷ πατρί, ἀλλ’ ἐν τῇ ἀσθενείᾳ τῆς ἀνθρωπίνης ὑπομεμένηκε φύσεως.</p>	<p><i>Ժա. Վասն այսր<sup>452</sup> միութեանս անձին<sup>453</sup>, զոր իմանամք ի յերկուս բնութիւնս, ընթեռնուք<sup>454</sup> զորդի մարդոյ իջեալ<sup>455</sup> յերկնից, յորժամ և նոյն<sup>456</sup> Որդի Աստուծոյ գմարմինն<sup>457</sup> էառ ի Կուսէն, յորմէ ծնան: Եւ դարձեալ Որդի Աստուծոյ խաչեալ ասի և թաղեալ, յորժամ կրեաց զայդոսիկ ոչ<sup>458</sup> ըստ աստուածութեան, որով Միածին<sup>459</sup> է, մշտնջենաւորակից և համագոյակից ընդ Հօր, այլ ըստ տկարութեանն մարդկային բնութեանն:</i></p>

<sup>448</sup> I չԻք  
<sup>449</sup> I իմ մեծ է  
<sup>450</sup> GH անհաւասար  
<sup>451</sup> GH չԻք  
<sup>452</sup> GH այս  
<sup>453</sup> I անձինն  
<sup>454</sup> H ընթանալիք  
<sup>455</sup> I + ի  
<sup>456</sup> Թարգմանչի ալեկացրածն է:  
<sup>457</sup> GH գմարմին  
<sup>458</sup> H զի  
<sup>459</sup> GH միածինն

[ՄՄ 2038] Ժա. Եւ զի իմասցի միութիւնս անձնաւորութեան յերկուս բնութիւնս, որդին մարդոյ ասի<sup>460</sup> իջեալ յերկնից, յորժամ Որդին Աստուծոյ զմարմին էառ ի Կուսէն, յորմէ ծնաւ: Եւ դարձեալ Որդի Աստուծոյ խաչեցաւ և թաղեցաւ, թէպէտ զայսոսիկ ոչ կրեաց աստուածութեամբն իւրով, որով Միածինն է, մշտնջենաւորակից և համագոյնակից է Հօր, բայց ըստ տկարութեան մարդկային բնութեան:

<p>ὅθεν τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν σταυρωθέντα καὶ ταφέντα πάντες καὶ ἐν τῷ συμβόλῳ συνομολογοῦμεν κατ' ἐκεῖνο τὸ ἀποστολικὸν "εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν."</p>	<p>Վասն որոյ զՄիածին Որդին<sup>461</sup> Աստուծոյ խաչեալ և թաղեալ ամենեքեանս ի դաւանութեան խոստովանիմք, ըստ ասացելոյն Պօղոսի<sup>462</sup>, «զի եթէ էր ծանուցեալ<sup>463</sup>, ոչ արդեօք զՏէրն փառաց ի խաչ հանէին»<sup>464</sup>:</p>
---	--

ՄՄ 2038 Վասն այնորիկ Միածին Որդի Աստուծոյ խաչեցաւ և թաղեցաւ: Որպէս ամենեքեան ըստ առաքելադիր դաւանութեան խոստովանիմք, և առաքեալն վկայէ. «զի եթէ ծանուցեալ էին ոչ տակաւին զՏէրն ի խաչ հանէին», և այլն:

[Բնագրի շարունակութիւնը ՄՄ 2038 ձեռագիրը շունի:]

<p>ὅτε δὲ αὐτὸς ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ τὴν πίστιν τῶν μαθητῶν διὰ τῶν οἰκείων ἐξεπαίδευσεν ἐρωτήσεων, "τίνα με," φησίν, "λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;"</p>	<p>Արդ յորժամ նոյն Տէրն և Փրկիչն մեր հարցաքննութեամբք<sup>465</sup> իւրովք ուսուցանէր զհաւատս<sup>466</sup> աշակերտացն իւրոց, ասաց<sup>467</sup>, թէ «զո՞ք որ ասեն մարդիքն<sup>468</sup>, թէ իցէ որդի մարդոյ»<sup>469</sup>:</p>
<p>καὶ ἐκείνων ἀποκριναμένων ἄλλας ἄλλων εἶναι δόξας "ὕμεις," φησίν, "τίνα με λέγετε εἶναι;" ἐμὲ δηλαδὴ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καὶ ὄν ἐν μορφῇ δούλου καὶ ἀληθεία σώματος θεωρεῖτε, τίνα με λέγετε [εἶναι]<sup>470</sup>:</p>	<p>Եւ իբրև նոքա զպէսպէս<sup>471</sup> կարծիս պատմէին, դարձեալ ասաց. «Իսկ դուք զո՞ք որ<sup>472</sup> ասէք զինէն, թէ իցեմ»<sup>473</sup>, զինէն ասէ, այսինքն<sup>474</sup> որ եմ որդի մարդոյ և զոր ի կերպարանս ծառայի և ի ճշմարտութիւն մարմնոյ դուք տեսանէք:</p>
<p>ἐνθα ὁ μακάριος Πέτρος θεόθεν ἐμ-</p>	<p>Յայնժամ երանելին Պետրոս ազդե-</p>

<sup>460</sup> Հունարէնում՝ «կարդում ենք». հմմտ. «ընթεκνουν»:  
<sup>461</sup> GH որդի  
<sup>462</sup> Հունարէնում՝ «ըստ այն առաքելական [խոսքի]»:  
<sup>463</sup> F + նոցա  
<sup>464</sup> Ա Կոր. Բ 8. «զի եթէ էր ծանուցեալ, ոչ արդեւ զՏէր փառացն ի խաչ հանէին»:  
<sup>465</sup> GH հարցաքննութեամբք  
<sup>466</sup> F զհաւատն  
<sup>467</sup> G չիք  
<sup>468</sup> GH մարդկան  
<sup>469</sup> Մատթ. ԺԶ 13. «Ձո՞ք ո՞ր ասեն զինէն մարդիկն՝ թէ իցէ որդի մարդոյ»:  
<sup>470</sup> Վերջին հատվածը՝ «ասում էք, թե ես ո՞վ եմ», թարգմանված չէ:  
<sup>471</sup> GH պէսպէս  
<sup>472</sup> G չիք ասեն մարդկան, թէ իցէ որդի մարդոյ: Եւ իբրև նոքա պէս պէս կարծիս պատմէին: Դարձեալ ասաց. «Իսկ դուք զո՞ք ո՞ր»:  
<sup>473</sup> Մատթ. ԺԶ 15. «Իսկ դուք զո՞ք ո՞ր ասէք զինէն թէ իցեմ»:  
<sup>474</sup> I այսպէս

<p>πνευσθείς και διὰ τῆς οἰκείας ὁμολογίας πᾶσιν μέλλων γίνεσθαι σωτηρία τοῖς ἔθνεσιν “σὺ εἶ,” φησίν, ὁ “Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος” και ἀξίως μακάριος ἀπεφάνθη παρὰ τοῦ κυρίου και ἀπὸ τῆς πρωτοτύπου πέτρας τὸ στερεὸν ἐπεσπάσατο τῆς τε ἀρετῆς και τῆς προσηγορίας.</p>	<p>ցեալ ի վերուստ արտաբերեաց զօգտաբերն ամենայն ազանց զխոստովանութիւն իւր ասելով<sup>475</sup>. «Դու ես Քրիստոս Որդի Աստուծոյ կենդանոյ»<sup>476</sup>: Եւ յիրաւի ի Տեառնէ երանեցաւ և ի նախապետական վիմէն էառ զհաստատութիւն իշխանութեան և<sup>477</sup> անուան իւրոյ:</p>
<p>ὅστις δι’ ἀποκαλύψεως τοῦ πατρὸς τὸν αὐτὸν και υἱὸν θεοῦ ὠμολόγησεν και Χριστόν, ἐπειδὴ περ ἔν τούτων δίχα θατέρου λαμβανόμενον ἀνόνητον ἐτύγγανεν εἰς σωτηρίαν και τοῦ αὐτοῦ ὑπῆρχεν κινδύνου τὸ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν ἢ θεὸν μόνον ἄνευ ἀνθρώπου ἢ δίχα θεοῦ πιστεύειν ἄνθρωπον μόνον.</p>	<p>Ժբ. Վասն զի զմի<sup>478</sup> և զնոյն Տէրն<sup>479</sup> համանգամայն Որդի Աստուծոյ և Քրիստոս հայրական յայտնութեամբ խոստովանեաց, քանզի զմիւրն<sup>480</sup> առանց միւսոյն իմացեալ ոչ ինչ օգտէր ի փրկութիւն, այլ հաւասար վնասէր հաւատալ զՏէրն<sup>481</sup> մեր Յիսուս Քրիստոս կամ Աստուած միայն առանց մարդոյ և<sup>482</sup> կամ մարդ միայն առանց Աստուծոյ:</p>
<p>μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν τοῦ κυρίου, ἣτις δηλαδὴ τοῦ ἀληθοῦς αὐτοῦ σώματος γέγονεν, ἐπειδὴ περ οὐκ ἄλλος ἀνέστη εἰ μὴ ὁ σταυρωθεὶς και ἀποθανών, τί ἕτερον τῆ τῶν τεσσαράκοντα ἡμερῶν αὐτοῦ διαγωγῆ γέγονεν ἢ ἵνα ἐκ πάσης ἀχλύος τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν καθαρθῆ;</p>	<p>Իսկ ապա ի մեռելոց յարուցեալ Քրիստոսի<sup>483</sup> նովին ճշմարիտ մարմնովն<sup>484</sup>, որով<sup>485</sup> խաչեցեալ էր և մեռեալ, ոչ զա՞յլ ինչ արար ի քառասնօրեայ ժամանակին, եթէ ոչ հաստատել և սրբել<sup>486</sup> յամենայն երկմտութենէ զառողջութիւն մերոյ հաւատոյն,</p>

<sup>475</sup> «Պատրաստվելով դառնալ բոլոր ազգերի փրկությունը՝ իր խոստովանութեամբ... ասաց»:

<sup>476</sup> Մատթ. ԺԶ 16. «Պատասխանի ետ նմա Սիմովն Պետրոս՝ և ասէ. Դու ես Քրիստոսն որդի Աստուծոյ կենդանոյ»:

<sup>477</sup> G չիք

<sup>478</sup> HI մի

<sup>479</sup> Հունարենում «նրան»:

<sup>480</sup> GH միւրն

<sup>481</sup> I ախրն

<sup>482</sup> GH չիք

<sup>483</sup> Հունարենում «Տիրոջ հարությունից հետո»:

<sup>484</sup> GH մարմնով

<sup>485</sup> Հունարենում այս բառի դիմաց՝ «քանզի ոչ այլ ոք հարություն առավ, եթե ոչ նա, ով»:

<sup>486</sup> GH հաստատեալ և սրբեալ

<p>διαλεγόμενος γὰρ τοῖς ἑαυτοῦ μαθηταῖς καὶ συνδιατρίβων καὶ συναλιζόμενος ἀκριβέστερόν τε καὶ πολυπραγμονικώτερον διὰ τῆς ἀφῆς ἑαυτὸν ψηλαφᾶσθαι παρὰ τούτων, οὐς ἔπληττον τὸ ἀμφίβολον, ἐνδιδοὺς διὰ τοῦτο καὶ κεκλεισμένων τῶν θυρῶν εἰσῆιει πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ τῷ φυσήματι τῷ ἑαυτοῦ παρεῖχεν ἅγιον πνεῦμα καὶ χαριζόμενος τὸ φῶς τὸ τῆς γνώσεως τῶν θείων γραφῶν ἀνεκάλυπτε τὰ ἀπόρρητα.</p>	<p>քանզի երևեալ աշակերտաց իւրոց խօսէր և հաղորդէր<sup>487</sup> ընդ նոսա և թոյլ տայր նոցա ի յերկմտութենէ<sup>488</sup> շօշափել<sup>489</sup> զմարմին իւր, և դրօք փակելովք մտանէր առ նոսա, և փշմամբ իւրով ետ նոցա զՀոգին Սուրբ և<sup>490</sup> զլոյս իմացողութեան և բացայայտէր նոցա զծածկեալ խորհուրդս սուրբ գրոցն:</p>
<p>καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς τὰ τραύματα τῆς πλευρᾶς καὶ τὰς διατρήσεις τῶν ἥλων καὶ πάντα τὰ τοῦ νεαροῦ πάθους ἐπεδείκνυ σημαῖα λέγων· ἠψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα,᾽</p>	<p>Եւ դարձեալ ցուցանէր նոցա զխոցն կողից և զվէրս բեւեռաց<sup>491</sup> և զամենայն նշանն անցեալ շարշարանացն ասելով. «տեսէք զձեռս իմ և զոտս, զի ես նոյն եմ, շօշափեցէք զիս և տեսէք, զի ոգի մարմին և ոսկերս ոչ ունի, որպէս զիս տեսանէք, զի ունիմ»<sup>492</sup>:</p>
<p>ὅπως ἂν ἐν αὐτῷ μεμενηκέναι γνωσθῆ ἢ ιδίότης τῆς τε θείας καὶ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀδιαίρετος οὕτω τε μάθωμεν τὸν λόγον μὴ τοῦτο εἶναι ὄπερ ἐστὶν ἡ σὰρξ, ἀλλ' ἓνα υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ τὸν λόγον ὁμολογήσωμεν καὶ τὴν σάρκα. ἥστινος πίστεως τοῦ μυστηρίου κοῦφος ὢν Εὐτυχῆς οὗτος καὶ ἀμέτοχος ὀφείλει νομίζεσθαι,</p>	<p>Եւ զայս ամենայն առնէր<sup>493</sup>, որպէս զի ծանուցէ, թէ յատկութիւնք աստուածային բնութեան և մարդկային բնութեան<sup>494</sup> անբաժանելի կային ի նմա, և զի մեք գիտասցուք, թէ բանն ոչ է մարմին, այլ հաւատասցուք, թէ մի և նոյն Որդին Աստուծոյ և՛ Բան է և՛ մարմին: Արդ եւտիքէս յոյժ անընդունակ այսր հաւատոյ խորհրդոյս համարելի է,</p>
<p>ὅς τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν ἐν τῷ μονογενεῖ τοῦ θεοῦ οὕτε διὰ τῆς ταπεινότητος τῆς ἀνθρωπότητος οὕτε διὰ τῆς δόξης ἐπέγνω τῆς ἀναστάσεως.</p>	<p>Ժգ. զի զմեր բնութիւն ի Միածին Որդին Աստուծոյ ոչ ճանաչեաց՝ ոչ ի ձեռն խոնարհութեան մահկանացութեան<sup>495</sup>, և ոչ ի ձեռն փառաց չարութեան:</p>

<sup>487</sup> Հունարենում «և ապրում և ուտում էր նրանց հետ»:

<sup>488</sup> I յերկմտութեան

<sup>489</sup> Հունարենում ավելացված է «սաստիկ ուշադիր և հետազոտաբար»:

<sup>490</sup> Հունարենում ավելացված է «շնորհելով»:

<sup>491</sup> G բեւեռացն

<sup>492</sup> Ղուկ. ԻԴ 39. «Տեսէք զձեռս իմ և զոտս, զի ես՝ նոյն եմ. շաշափեցէք զիս՝ և տեսէք. զի ոգի՝ մարմին և ոսկերս ոչ ունի, որպէս զիս տեսանէք զի ունիմ»:

<sup>493</sup> Այս հատվածը թարգմանին է ավելացրել:

<sup>494</sup> H չիք և մարդկային բնութեան

<sup>495</sup> Հունարենում «մարդկության»:

<p>οὔτε τὴν ἀπόφασιν ἐφοβήθη τοῦ μακαρίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ λέγοντος “πᾶν πνεῦμα τὸ ὁμολογοῦν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι ἀπὸ θεοῦ ἐστὶν καὶ πᾶν πνεῦμα τὸ διαιροῦν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀπὸ θεοῦ οὐκ ἐστὶν καὶ οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος.”</p>	<p>Նա և ոչ զարհուրեցաւ ի բանիցն երանելի առաքելոյն և աւետարանչին Յովհաննու, թէ «ամենայն հոգի, որ խոստովանի զՅիսուս Քրիստոս մարմնով եկեալ<sup>496</sup> յԱստուծոյ է նա, և ամենայն հոգի որ լուծանէ զՅիսուս, չէ նա յԱստուծոյ, և այս ներին է»<sup>497</sup>:</p>
<p>τί δέ ἐστὶν τὸ διαιροῦν Ἰησοῦν εἰ μὴ τὴν ἀνθρωπίνην ἀπ’ αὐτοῦ φύσιν ἀποχωρίζειν καὶ τὸ μυστήριον δι’ οὗπερ ἐσώθημεν μόνου, πειρᾶσθαι μάταιον διὰ πλασμαίων ἀναιδῶν ἀπεργάζεσθαι;</p>	<p>Արդ զի՞նչ է լուծանելն զՅիսուս, եթէ ոչ բաժանելն<sup>498</sup> ի նմանէ զմարդկային բնութիւն և սնոտի աղանդով խափանել զխորհուրդ տնօրէնութեանն, որով փրկեցաք:</p>
<p>ὁ δὲ τὴν ἀχλὺν ὑφιστάμενος περὶ τὴν φύσιν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἀναγκαίως καὶ περὶ τὸ πάθος αὐτοῦ τῆ παραπλησία τυφλώσει παραφρονεῖ.</p>	<p>Իսկ եթէ կուրացաւ առ<sup>499</sup> ի ճանաչելոյ<sup>500</sup> զբնութիւն մարմնոյն<sup>501</sup> Քրիստոսի, հարկ է ևս նմա, զի նոյնպէս կուրացի ի ճանաչումն<sup>502</sup> շարչարանաց նորին,</p>
<p>καὶ γὰρ εἰ τὸν σταυρὸν τοῦ δεσπότου ψευδῆ μὴ νενόμικεν καὶ τὸ πάθος τὸ ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου σωτηρίας ἀναδεχθὲν ἀληθὲς γενόμενον οὐδαμῶς ἀμφιβάλλει, οὗτινος οὖν ἐπιγινώσκει τὸν θάνατον, ἐπιγινώσκέτω [καὶ] τὴν σάρκα καὶ μηδὲ τῆς ἡμετέρας αὐτὸν σαρκὸς ἄνθρωπον ἀπαρνείσθω, ὃν παθητὸν ἔγνω γενόμενον, ἐπειδὴ περ ἡ ἄρνησις τοῦ ἀληθοῦς σώματος ἄρνησίς ἐστὶν καὶ τοῦ πάθους τοῦ σώματος.</p>	<p>քանզի եթէ սուս ոչ կարծէր զխաչն<sup>503</sup> Տեառն և եթէ ճիշտ<sup>504</sup> համարէր<sup>505</sup> զընկալեալ վասն փրկութեան աշխարհի զշարչարանս, ճանաչէր արդեօք զճշմարիտ մարմինն նորա, զորոյ մահն հաւատայր, եւ ոչ ուրանայր զբնութիւն մերոյ մարմնոյն, եթէ<sup>506</sup> ճանաչէր զնա շարչարելի, քանզի ուրանալն զճշմարտութիւն մարմնոյն է և<sup>507</sup> ուրանալ զմարմնաւոր շարչարանս:</p>

<sup>496</sup> *Ի չիք*

<sup>497</sup> Հմմտ. Ա. Յովհ. Գ. 3. «և ամենայն հոգի որ ոչ խոստովանի զՅիսուս Քրիստոս մարմնով եկեալ, չէ նա յԱստուծոյ. և այս ներինն է»:

<sup>498</sup> *Ի բաժանեալ*

<sup>499</sup> *Ի չիք*

<sup>500</sup> *Ի ճանաչելոյ*: | «Եթէ կուրացաւ առ ի ճանաչելոյ» համապատասխանում է «խաւարի մեջ գտնվելով... վերաբերյալ»:

<sup>501</sup> *ԳԻ մարմնոյ*

<sup>502</sup> *Ի չիք ի ճանաչումն*

<sup>503</sup> *Ի զխաչ*

<sup>504</sup> *Ի ճշմարիտ*

<sup>505</sup> *Հունարենում՝ «ոչ մի կասկած չունի»:*

<sup>506</sup> *Հունարենում՝ «և թող չուրանա, որ մեր մարմնի հետ նույնն է մարդը, որին»:*

<sup>507</sup> *Ի Լս*

<p>εί τοίνυν δέχεται πίστιν Χριστιανῶν καὶ ἀπὸ τοῦ κηρύγματος τοῦ εὐαγγελίου μὴ τὴν οἰκείαν ἀκοὴν ἀποστρέψει,</p>	<p><i>Ուրեմն ապա եթէ գրիստոնէական<sup>508</sup> հաւատն ընդունի և ոչ դարձուցանէ զլսելիս յաւետարանական քարոզութեանէ անտի,</i></p>
<p>σκοπεῖτω ποία φύσις διαπεπαρμένη τοῖς ἥλοις ἐν τῷ τοῦ σταυροῦ ξύλῳ κεκρέμαστο καὶ ἀνοιγείσης τῆς πλευρᾶς τοῦ προσπεπηγότος τῷ σταυρῷ διὰ τοῦ δόρατος τοῦ στρατιώτου νοεῖτω πόθεν τὸ αἷμα καὶ τὸ ὕδωρ ἐρρήη ὥστε τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ τῷ τε λουτρῷ καταρδεύεσθαι καὶ τῷ πόματι.</p>	<p><i>Ժգ. տեսցէ, թէ որով բնութեամբ խաչեցեալն բեւոք կախիւր զփայտէ<sup>509</sup>: Եւ ի բանալ տիգաւ զինաւորին<sup>510</sup> զկողս խաչեցելոյն իմասցէ, թէ ուտի էլին ջուր և արիւն ոռոգանել զեկեղեցին Աստուծոյ աւազանաւ և բաժակաւ<sup>511</sup>:</i></p>
<p>ἀκουέτω δὲ καὶ τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ ἀποστόλου κηρύττοντος ὅτι ὁ καθαρισμὸς τοῦ πνεύματος διὰ τοῦ ῥαντισμοῦ γίνεται τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, μὴδὲ παροδικῶς ἀναγινωσκέτω τοῦ αὐτοῦ ἀποστόλου τὰ ῥήματα λέγοντος· ἠεῖδότες ὅτιπερ οὐ φθαρτοῖς ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ ἐξηγοράσθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν πατροπαράδοτου ἀναστροφῆς, ἀλλὰ τῷ τιμίῳ αἵματι ὡσανεὶ ἄμνοῦ ἁγίου καὶ ἀμώμου Ἰησοῦ Χριστοῦ.”</p>	<p><i>Լուիցէ գառաքելոյն<sup>512</sup> Պետրոսի գրանն, որ ասէ. «սրբութիւն Հոգոյն լինի<sup>513</sup> հեղձամբ արեանն Յիսուսի Քրիստոսի»<sup>514</sup>: Եւ դարձեալ ասէ<sup>515</sup>. «զիտասչիք, եթէ ոչ ապականացու արծաթեղինօք և ոսկեղինօք փրկեցայք ի ձերոց ունայնութեան<sup>516</sup> հայրենատուր գնացիցն, այլ պատուական արեամբն<sup>517</sup> Քրիստոսի, իբրև անբիծ և անարատ գառինն»<sup>518</sup>:</i></p>
<p>καὶ τοῦ μακαρίου δὲ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου τῆ ἰμαρτυρία μὴ ἀνθιστάσθω</p>	<p><i>Եւ մի ընդգիմասցի վկայութեան<sup>519</sup> սուրբ առաքելոյն<sup>520</sup> Յովհաննու, որ</i></p>

<sup>508</sup> H Գրիստոնէութեան: | Հունարենում «քրիստոնյաների»:

<sup>509</sup> HI ի փայտէ

<sup>510</sup> G զինաւորին տիգաւ

<sup>511</sup> H բաժակիս FI բաժակիս

<sup>512</sup> Հունարենում ավելացված է «երանելի»:

<sup>513</sup> H լինի հոգոյն

<sup>514</sup> Հմմտ. Պետ. Ա 2. «սրբութեամբ հոգոյն, ի հնազանդութիւն և ի հեղումն արեանն Յիսուսի Քրիստոսի»:

<sup>515</sup> H չիք: | Հունարենում ավելի երկար հատված է. «ոչ էլ թող հպանցիկ ընթերցի նույն առաքյալի խոսքերը, երբ նա ասում է»:

<sup>516</sup> G չիք

<sup>517</sup> H արեամբ

<sup>518</sup> Հմմտ. Ա Պետ. Ա 18-19. «Գիտասչիք, զի ոչ ապականացու արծաթեղինաւ և ոսկեղինաւ փրկեցարուք ի ձերոց ունայնութեան հայրենատուր գնացիցն, այլ պատուական արեամբն Քրիստոսի, իբրև անբիծ և անարատ գառինն»:

<sup>519</sup> H ընդդիմացէ վկայութեանն

<sup>520</sup> GH առաքելայն

<p>λέγοντος· «καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀμαρτίας»</p>	<p>ասէ<sup>521</sup>. «արիւնն<sup>522</sup> Յիսուսի Որդւոյն նորա<sup>523</sup> սրբէ զմեզ յամենայն<sup>524</sup> մեղաց»<sup>525</sup>:</p>
<p>καὶ πάλιν· «αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν. τίς ἐστὶν ὃς ἐνίκησεν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; οὗτος ὁ ἐρχόμενος δι’ ὕδατος καὶ αἵματος Ἰησοῦς Χριστός, οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ’ ἐν ὕδατι καὶ αἵματι, καὶ τὸ πνεῦμά ἐστὶν τὸ μαρτυροῦν, ἐπειδὴ τὸ πνεῦμά ἐστὶν ἡ ἀλήθεια. τρεῖς γάρ εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς τὸ ἕν εἰσιν,»</p>	<p>Եւ դարձեալ ասէ, թէ «այս է յաղթութիւն, որ յաղթէ աշխարհի՝ հաւատքն մեր: Եւ ով իցէ, որ յաղթիցէ աշխարհի<sup>526</sup>, եթէ ոչ<sup>527</sup> որ հաւատասցէ, եթէ Յիսուս է Որդի Աստուծոյ: Սա է<sup>528</sup>, որ եկն ջրով և արեամբ Յիսուս Քրիստոս, ոչ ջրով միայն, այլև արեամբ և ջրով<sup>529</sup>: Եւ հոգին է, որ վկայէ, զի Քրիստոս է ճշմարտութիւնն, քանզի երեք են<sup>530</sup>, որ վկայեն՝ հոգին և ջուրն և արիւնն, և երեքեանն մի են»<sup>531</sup>,</p>
<p>τὸ πνεῦμα δηλονότι τοῦ ἁγιασμοῦ καὶ τὸ αἷμα τῆς λυτρώσεως καὶ τὸ ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος, ἅπερ τὰ τρία ἕν ἐστὶν καὶ ἀμέριστα μένει καὶ οὐδὲν αὐτῶν ἀπὸ τῆς ἑαυτῶν χωρίζεται συναφείας, ἐπειδὴ περ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία ἐν ταύτῃ ζῆ καὶ προκόπτει τῇ πίστει, ἵνα μήτε δίχα τῆς ἀληθοῦς θεότητος ἢ ἀνθρωπότης μήτε δίχα τῆς ἀλη-</p>	<p>այսպէս<sup>532</sup> հոգին սրբութեան և արիւնն փրկութեան և ջուրն մկրտութեան, որք երեքինն մի են և անբաժանելի մնան, և ոչ ոք ի նոցունց ի միաւորութենէ միմեանց անջատի<sup>533</sup>: Քանզի կաթողիկէ եկեղեցին այսու հաւատով կենայ և զարգանայ, զի ի Քրիստոս Յիսուս<sup>534</sup> ոչ հաւատասցի առանց ճշմարիտ աստուածութեանն</p>

<sup>521</sup> G + ρէ

<sup>522</sup> H արիւն

<sup>523</sup> G Աստուծոյն

<sup>524</sup> G ի

<sup>525</sup> Ա Յովհ. Ա 7. «արիւնն Յիսուսի որդոյ նորա սրբացէ զմեզ յամենայն մեղաց»:

<sup>526</sup> F չիք հաւատքն մեր: Եւ ով իցէ, որ յաղթիցէ աշխարհի

<sup>527</sup> G չիք

<sup>528</sup> GH ասէ

<sup>529</sup> FI ջրով և արեամբ | H չիք Յիսուս Քրիստոս ոչ ջրով միայն, այլև արեամբ և ջրով

<sup>530</sup> H երեքինն

<sup>531</sup> Հմմտ. Ա Յովհ. Ե 4-8. «Եւ այս է յաղթութիւնն՝ որ յաղթէ աշխարհի, հաւատքն մեր: Եւ ով իցէ որ յաղթիցէ աշխարհի. եթէ ոչ՝ որ հաւատասցէ եթէ Յիսուս է որդի Աստուծոյ: Սա է որ եկն ջրով և հոգով և արեամբ, Յիսուս Քրիստոս. ոչ ջրով միայն, այլ և արեամբ և ջրով. և հոգին է որ վկայէ, զի հոգին իսկ է ճշմարտութիւն: Սոքա երեքինն են որ վկայեն. հոգին, և ջուրն, և արիւնն. և երեքինն մի են»:

<sup>532</sup> GH այսիմքն

<sup>533</sup> G անջատին

<sup>534</sup> «Քրիստոս Յիսուս»-ի համարժեք հունարենում չկա:



<p>θοῦς ἀνθρωπότητος ἢ θεότης πιστεύηται.</p>	<p><i>մարդկութիւնն և ոչ առանց ճշմարիտ մարդկութեան աստուածութիւնն<sup>535</sup> :</i></p>
<p>[VI. Eutychis prava et subdola confessio. Qua ratione, si resipiscit, communioni sit restituendus. Legati mittuntur in rientem.]</p>	<p><i>Վեցերորդ գլուխ</i></p>
<p>Πρὸς μέντοιγε τὴν διαλαλιὰν τῆς ὑμετέρας ἀκροάσεως ὡς Εὐτυχῆς ἀπεκρίνατο λέγων· ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γενεῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ, θαυμάζω τὴν οὕτως ἀλλόκοτον καὶ οὕτω διεστραμμένην ὁμολογίαν μηδεμιᾶ τῶν δικαζόντων ἐπιτιμήσει δόξασαν ἐπιλήψιμον καὶ τὸν οὕτως ἄφρονα λόγον ἐν παραδρομῇ γεγονότα ὡς τῶν ἀκουσθέντων οὐδενὶ προσκρουσάντων,</p>	<p><i>Եւ քանզի Եւտիքէս առ<sup>536</sup> հարցաքննութիւնդ ձեր պատասխանի ետ ասելով. «Խոստովանիմ զՏէրն մեր յերկուց բնութեանցն լեալ յառաջ քան զմիաւորութիւն, իսկ յետ միաւորութեանն մի բնութիւն խոստովանիմ», յոյժ գարմանամք, թէ զիս՞րդ այնքան ամբարիշտ և գարշելի խոստովանութիւնն ոչ յումեքէ դատաւորաց<sup>537</sup> կշտամբեցաւ, կամ<sup>538</sup> թէ վասն է՞ր այնպէս առանց սաստի թոյլ տուաւ անցանել բանն այն յիմար և հայհոյիչ, իբր թէ ոչ յուեայ ինչ յինչը գայթակղելի:</i></p>
<p>ὁπότε τὸν αὐτὸν τρόπον ἐστὶν ἀσεβὲς τὸ λέγειν ὡς ἐκ δύο φύσεων πρὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως ὁ μονογενῆς ἐστὶν υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὥσπερ ἐστὶν ἀθέμιτον τὸ διαβεβαιουῖσθαι ὡς μετὰ τὸν λόγον σάρκα γενέσθαι μία ἐν αὐτῷ φύσις ἐστίν.</p>	<p><i>Քանզի որպէս ամբարշտաբար ասացան, թէ Միածին Որդին Աստուծոյ ունէր զերկուս բնութիւնս յառաջ քան զմարմնանալն, նոյնպէս անիրաւաբար ասի, թէ յետ մարմնանալոյն<sup>539</sup> ունի զմի եզական բնութիւն:</i></p>
<p>ὅπερ ὅπως ἂν μὴ Εὐτυχῆς ὀρθῶς εἶτ' οὖν ἀνεκτῶς ὑπολάβῃ ρηθέν, ἐπειδὴπερ ἐξ οὐδεμιᾶς ὑμῶν ἐπεστόμισται ψήφου, τὴν τῆς σῆς ἀγάπης ὑπομιμνήσκομεν ἀκρίβειαν, ἀδελφὲ τιμιώτατε, ἵνα εἰ διὰ τῶν τοῦ θεοῦ οἰκτιրμῶν εἰς ἀπολογίαν περιίσταται τὰ τοῦ πράγματος, ἢ ἀγνωσία τοῦ ἀμα-</p>	<p><i>Արդ զի մի Եւտիքէս վասն ոչ լինելոյ ևս ի վերայ այսր<sup>540</sup> բանի<sup>541</sup> կշտամբեալ ի ձեռն, համարիցի թէ ուղիղ կամ ներելի ինչ իցէ այս, խրատեմք ի զգուշութիւն սիրոյդ ձերոյ, եղբայր սիրելի, զի եթէ ազգեցութեամբ ողորմութեանն<sup>542</sup> Աստուծոյ իրն յաջողեցի առ ապաշխարութիւն, սրբեցես ևս յախ-</i></p>

<sup>535</sup> *Ի չիք Քանզի կաթողիկէ եկեղեցին... մարդկութեան աստուածութիւնն*

<sup>536</sup> *Ի սուս*

<sup>537</sup> *ԻԲ դատաւորացի*

<sup>538</sup> *Ի և*

<sup>539</sup> *Հունարեան ավելացնում է «Բանը»:*

<sup>540</sup> *Գ այս*

<sup>541</sup> *ԻԻ բանիս*

<sup>542</sup> *ԻԻ ողորմութեան*

<p>θοῦς ἀνθρώπου καὶ ἀπὸ ταύτης τῆς φθορᾶς τῆς κατὰ τὴν οἰκείαν διάνοιαν καθαρθῆ.</p>	<p>տէս յայսմանէ զմիտս անհմուտ և անգէտ մարդոց:</p>
<p>ὅστις μὲν οὖν, ὡς ἡ τάξις τῶν πεπραγμένων δηλοῖ, καλῶς ἀναχωρεῖν ἦν ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς ἰδίας ἐνστάσεως, ὀπηνίκα τῆ ὑμῶν ἀποφάσει συνεχόμενος ὠμολόγει λέγειν ἑαυτὸν ὁ πρότερον οὐκ εἰρήκει, καὶ ταύτη ἐφesuχάζειν τῆ πίστει ἧς ἐτύγγανεν πρῶην ἀλλότριος, ἀλλ' ὀπότε ἐν τῷ ἀναθεματιστέῳ ἀσεβεῖ δόγματι συναινεῖν οὐκ ἠβούλετο, ἔγνω αὐτὸν ἡ ὑμῶν ἀδελφότης ἐν τῆ οἰκείᾳ διαμένοντα κακοδοξία καὶ ἄξιον εἶναι τοῦ δέχεσθαι τὴν κρίσιν τῆς καθαιρέσεως.</p>	<p>Որ, որպէս ծանուցաւ ինձ ի թղթոցդ ձերմէ և ի կարգէ արարեալ իրացն, թէպէտ սկսաւ յառաջ խոսորիլ ի շարմտացն<sup>543</sup> իւրոց. յորժամ<sup>544</sup> բռնադատեալ ի բանիցն ձերոց խոստովանէր զայն, զոր ոչ կամէր յառաջ և հաւանէր այնմ հաւատոցն, որում յառաջ հակառակեալ էր: Սակայն յետոյ<sup>545</sup> ոչ կամեցաւ նզովել զյառաջագոյն շար ստացուածն իւր, իմացաւ եղբայրութիւնդ ձեր, թէ պինտ մնայր յանհաւանութեանն<sup>546</sup> իւրում և թէ արժանի էր անույ զվճիռն դատապարտութեան<sup>547</sup>:</p>
<p>ἐφ' ᾧπερ εἰ πιστῶς καὶ συμφερόντως ἀλγεῖ καὶ εἰ βράδιον γοῦν ὁμῶς ἐπιγινώσκει ὅπως εἰς δέον ἡ τῶν ἐπισκόπων ἐπ' αὐτῷ αὐθεντία κεκίνηται, ἢ εἰ πρὸς τὸ τέλειον τῆς ἀπολογίας ἴδοι, ὥστε πάντα τὰ παρ' αὐτοῦ κακῶς φρονηθέντα ἐναργεῖ καὶ παρούση τῆ φωνῆ, καὶ οἰκεία δὲ καταδικασθῆναι ὑπογραφή, οὐκ ἔσται καταγνώσεως ἄξιος ὁ περὶ τὸν διορθωθέντα ὀπόσος οὖν ἔλεος,</p>	<p>Արդ աստէն իսկ թէ կամիցի այժմ հաւատարմաբար զղջանալ և<sup>548</sup> ճանաչել, թէ չիրաւի շարժեցաւ ընդդէմ ինքեանն եպիսկոպոսական իշխանութիւնդ, և կամ եթէ առ ի լրումն վճարութեան ձայնիւ և ձեռնագրով<sup>549</sup> նզովիցէ զամենայն ինչ, զոր թիւրապէս նա խորհեցաւ, ոչ լինիցի<sup>550</sup> անպատշաճ ողորմիլ զղջացելոցն<sup>551</sup>:</p>
<p>ἐπειδήπερ ὁ κύριος ἡμῶν ὁ ἀληθινὸς καὶ ἀγαθὸς ποιμὴν ὁ τὴν ψυχὴν θεὸς ὑπὲρ τῶν προβάτων τῶν ἑαυτοῦ καὶ ὃς ἦλθεν τὰς ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων σῶ-</p>	<p>Քանզի Տէրն մեր՝ ճշմարիտ և քաջ հովիւն<sup>552</sup>, որ ետ<sup>553</sup> զանձն իւր ի վերայ ոչխարաց իւրոց և եկն փրկել և ոչ կորուսանել զհոգիս մարդկան, կամի,</p>

<sup>543</sup> H մտաց

<sup>544</sup> G չիբ

<sup>545</sup> GH + յորժամ

<sup>546</sup> H յանհաւատութեան

<sup>547</sup> H դատապարտութեան

<sup>548</sup> Հռոմարենն ավելացնում է. «չնայած և բավական ուշ, այնուամենայնիվ»:

<sup>549</sup> GH ձեռագրով

<sup>550</sup> G լինի

<sup>551</sup> H զղջալոցն

<sup>552</sup> H հովովիւն

<sup>553</sup> H ետ



	դատաւորացս Աստերիոսի և Պրօտոգենեայ <sup>567</sup> :
	Այս է թուղթն մեծին Լևոնի Հոսմայ հայրապետին <sup>568</sup> առ Փլաբիանոս <sup>569</sup> , զոր հայք տօմար <sup>570</sup> ասեն և զոր ընդհանուր եկեղեցի ընդունի և պատուէ <sup>571</sup> :

**Բնագիր Գ. Զենոն կայսեր «Միավորության գիր»-ը («Հենոտիկոն»)**

Պայմանական նշաններ

*K* – ՄՄ 3076 (ժէ դ.), թ. 142ա-143բ

*L* – ՄՄ 3078 (1589), թ. 30ա-31բ

ԳԹ<sup>1</sup> – Գիրք թղթոց, Թիֆլիս, 1901, էջ 269-271

ԳԹ<sup>2</sup> – Գիրք թղթոց, Երուսաղեմ, 1994, էջ 114-117

ԳԹ – ԳԹ<sup>1</sup>-ի և ԳԹ<sup>2</sup>-ի նույնական ընթերցում

ԿՀ – Կնիք հաւատոյ, էջմիածին, 1914, էջ 126. «Ի թղթոյն Զենոնի բարեպաշտ և ուղղափառ թագաւորի, որ կոչի Հենատիկոն, այսինքն միաւորիչ, որ է յետ Լ. ամի Քաղկեդոնի ժողովոյն» = Մատենագիրք հայոց, Գ հատոր, է դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 136-137 (վերջին բնագիրը 1914 թ. հրատարակույցն վերարտադրույցունն է փոքր տարբերութիւններով):

Այս երկը կարելի է գտնել նաև հետևյալ ձեռագրերում՝ Վեն. 1655 (1622), էջ 281-284, Երուս. 858 (ժէ դ.)<sup>572</sup>, էջ 496-498, Երուս. 960 (1602)<sup>573</sup>, էջ 304-524ա, Երուս. 999<sup>574</sup>, էջ 544-547, Երուս. 1138 (1668)<sup>575</sup>, էջ 675ա-677բ:

Հունարեն սկզբնագիրը պահպանվել է եվագրիոսի (536-600 թթ.) «եկեղեցական պատմության» մեջ<sup>576</sup> (այն վերաբերում է 431 և 594 թվականների միջև ընկած ժամանակահատվածում տեղի ունեցած դեպքերին): Զաքարիա Հոստորի (465-532/533-ից հետո) մեզ չհասած հունարեն «եկեղեցական պատմության» (491 և 518 թվականների միջև եկեղեցու անցքերի նրա նկարագրությունն աղբյուր է ծառայել եվագրիոսի համար) ասորերեն բանաբաղույցու-

<sup>567</sup> Կ Պարստոգինեայ Բ Պրոտոնեայ | Ի չիք Աստուած պանեսցէ... Աստերիոսի և Պրօտոգենեայ

<sup>568</sup> Կ չիք Հոսմայ հայրապետին

<sup>569</sup> Կ Բլաբիանոս

<sup>570</sup> Կ տումար

<sup>571</sup> Կ չիք Այս է թուղթն... ընդունի և պատուէ

<sup>572</sup> Տէ՛ս Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. 3, Երուսաղեմ, 1968, էջ 309-311, ձեռագրի էջ 439-732՝ Գիրք թղթոց 1:

<sup>573</sup> Տէ՛ս անդ, էջ 519-527, ձեռագրի էջ 304-524՝ Գիրք թղթոց 2:

<sup>574</sup> Տէ՛ս անդ, էջ 617-618, ձեռագրի էջ 520-608՝ Գիրք թղթոց 3:

<sup>575</sup> Տէ՛ս Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. 4, Երուսաղեմ, 1969, էջ 220-222, ձեռագրի էջ 649բ-811ա՝ Գիրք թղթոց 4 (մասնակի):

<sup>576</sup> The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia, New York, 1979, pp. 110.11-114.5 (հայերեն համառոտ ներածությանը համապատասխանող երկու հատված՝ 110.11-19, 25-30, և բուն «Հենոտիկոն»-ը՝ 111.2-114.5):

նր<sup>577</sup> նույնպես պարունակում է «Հենոտիկոն»-ը: Գոյություն ունի Զաքարիայի ասորերեն բնագրի անգլերեն հին և նոր թարգմանություն<sup>578</sup>:

«Հենոտիկոն»-ի հունարեն սկզբնագիրը	«Հենոտիկոն»-ի հայերեն թարգմանությունը
<p>ὁ βασιλεύς... προσφώνησιν πρὸς τοὺς Ἀλεξανδρέας γράφει, ἦνπερ Ἐνωτικὸν κέκληκε, θεοπίσας ἀποδοθῆναι Πέτρῳ τὸν θρόνον τῆς Ἀλεξάνδρου, εἶπερ ἐν τούτῳ καθυποσημαίνοιτο, καὶ τοὺς τῆς μοίρας Προτερίου εἰς κοινωμίαν δέχοιτο. Ταύτην τὴν οἰκονομίαν γνώμη συντεθειμένην Ἀκακίου τοῦ τῆς βασιλευούσης ἐπισκόπου Περγάμιος ἀποκομίζει, ὕπαρχος τῆς Αἰγύπτου χειροτονηθείς... Μετὰ δ' οὖν πανηγύρεως δημοτελοῦς ἀνὰ τὴν Ἀλεξανδρέων οὔσης πάντων τε τὸ καλούμενον Ἐνωτικὸν Ζήνωνος προσιεμένων, δέχεται Πέτρος καὶ τοὺς ἐκ τῆς Προτερίου μοίρας, καὶ τινα προσφώνησιν πρὸς τὸν λεῶν συντάξας ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ἀναγινώσκει τὴν Ζήνωνος προσφώνησιν ἔχουσαν ὧδε Τὸ ἐνωτικὸν τοῦ Ζήνωνος.<sup>579</sup></p>	<p>Միաւորութեան գիր, որ տուաւ բերել ի ձեռն ելանելոյն Պերգամիոս<sup>580</sup> Ագստեղիոսի<sup>581</sup> ի բարերար արքայէ Զենոնէ և յԱհակայ գլուխ եպիսկոպոսաց, որ են ի Կոստանդնուպոլիս, առ երանելին<sup>582</sup> Պետրոս գլուխ եպիսկոպոսաց և հայրապետ հաւատարիմ քաղաքին Աղբրսանդրացոյց:</p>

<sup>577</sup> Զափարիայի «Ժամանակագրության» 7-12-րդ գրքերի հայերեն թարգմանությունը տե՛ս Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին, Ասորական աղբյուրներ, թարգմանությունը բնագրից, առաջարան և ծանոթագրություններ Հ. Մելքոնյանի, Նր., 1976, էջ 221-317:

<sup>578</sup> The Syriac Chronicle Known as that of Zachariah of Mitylene, translated into English by F.J. Hamilton and E.W. Brooks, London, 1899, pp. 121-123; The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor: Church and War in Late Antiquity, ed. by G. Greatrex, Liverpool 2011, pp. 199-201.

<sup>579</sup> Ահա բուն «Հենոտիկոն»-ին նախորդող այս հատվածը (որը հայերեն համառոտ է ամփոփված) թարգմանաբար. «Կայսրը... ալեքսանդրացիներին գրեց, որը կոչեց Հենոտիկոն, կարգադրելով Աղբրսանդրիայի աթոռը վերադարձնել Պետրոսին, եթե նա ստորագրի այն և Պրոտերիոսի կուսակցության անդամներին ընդունի հաղորդակցվելու: Այդ կարգադրությունը, որ կազմված էր կայսերանիստ քաղաքի եպիսկոպոս Ակակիոսի խորհրդով, տարավ Պերգամիոսը, որ նշանակված էր Եգիպտոսի տեղապահ... Արդ Ալեքսանդրիայում անցկացված համայնական տոնախմբությունից և բոլորի կողմից այսպես կոչված Զենոնի Հենոտիկոնին հավանություն տալուց հետո Պետրոսն ընդունեց Պրոտերիոսի կուսակիցներին և, ժողովրդին եկեղեցում գրիմելուց հետո, ընթերցեց Զենոնի գրվածը, որ հետևյալն է»:

<sup>580</sup> Լ Պերգամիոսի

<sup>581</sup> Կ Ագստաղիոսի և Ագստղիոսի: Կոնիբերի անգլերեն թարգմանության մեջ՝ Augustal, տե՛ս F. Conybeare, “Anecdota Monophysitarum. The Correspondence...,” p. 735:

<sup>582</sup> Լ երանելալն

<p>Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Ζήνων, εὐσεβής, νικητής, τροπαιοῦχος, μέγιστος, ἀεισέβαστος, Αὐγουστος, τοῖς κατὰ Ἀλεξάνδρειαν καὶ Αἴγυπτον καὶ Λιβύην καὶ Πεντάπολιν εὐλαβεστάτοις ἐπισκόποις καὶ κληρικοῖς καὶ μοναχοῖς καὶ λαοῖς<sup>583</sup>.</p>	<p>Ինքնակալ կայսր Զենոն բարեպաշտ և յաղթող և նշանաւոր մեծ և միշտ բարի և<sup>584</sup> Աւգոստոս աշխարհակալ, որք յեգիպտոս և յԱղեքսանդրիա և ի Լիբիոս, և ի Պենտապոլիս<sup>585</sup>, երկիրաժաց եպիսկոպոսաց և ուխտաւորաց, միայնակեցաց<sup>586</sup> և այլոց ամենեցունց ի Տէր խնդալ:</p>
<p>Ἀρχὴν καὶ σύστασιν δύναμιν τε καὶ ὄπλον ἀκαταμάχητον τῆς ἡμετέρας εἰδότες βασιλείας τὴν μόνην ὀρθὴν καὶ ἀληθινὴν πίστιν, ἣν τινα διὰ τῆς θείας ἐπιφοιτήσεως ἐξέθεντο μὲν οἱ ἐν Νικαίᾳ συναθροισθέντες τριακόσιοι δέκα ὀκτώ ἄγιοι πατέρες, ἐβεβαίωσαν δὲ καὶ οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἑκατὸν πεντήκοντα ὁμοίως ἄγιοι πατέρες συνελθόντες,</p>	<p>Զիշխանութիւնս և զընդդիմութիւնս, զզարութիւնս<sup>587</sup> և զզէնս անկոռելիս մերոյ<sup>588</sup> թագաւորութեանս գիտացէք, զի է ճշմարիտ ուղղափառ հաւատն, զոր ի ձեռն Աստուածային գալստեանն եղին, որք ի նիկիա ժողովեալք ՅժԸ. սուրբ հարքն<sup>589</sup>, և հաստատեցին դարձեալ ճՄ.քն նմանապէս սուրբ հարքն, որ ի Կոստանդնուպոլիս ժողովեցան:</p>
<p>νύκτωρ τε καὶ μεθ' ἡμέραν πάση προσευχῇ καὶ σπουδῇ καὶ νόμοις κερήμεθα πληθύνεσθαι δι' αὐτῆς τὴν ἀπανταχόσε ἀγίαν τοῦ θεοῦ καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν,</p>	<p>Ի տուէ և ի գիշերի ամենայն աղաւթիւք և փութով և աւրինաւք խնդիր առնեմք բազմանալ և աճել ի ձեռն<sup>590</sup> հաւատոյս այսորիկ ամենայն ուրեք զսուրբ և զկաթողիկէ եկեղեցի առաքելական,</p>
<p>τὴν ἄφθαρτον καὶ ἀτελεύτητον μητέρα τῶν ἡμετέρων σκήπτρων, εἰρήνην δὲ καὶ τῇ περὶ θεὸν ὁμονοίᾳ τοὺς εὐσεβεῖς λαοὺς διαμένοντας εὐπροσδέκτους τὰς ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἱκετείας προσφέρειν σὺν τοῖς θεοφιλεστάτοις ἐπισκόποις καὶ θεοσεβεστάτοις κληρικοῖς καὶ ἀρχιμανδρίταις καὶ μονάζουσι.</p>	<p>զանապական և զանմահ մայրն մերոյ գաւազանիս ի խաղաղութեան, և առ յԱստուած միաբանութեան զբարեպաշտ ժողովուրդս կալ և մնալ, ընդունելով ի թագաւորութենէս մերմէ հաստատական աղաչանս, զոր մատուցանեմք հանդերձ ճշմարիտ եպիսկոպոսաւք<sup>591</sup> և Աստուածապաշտ ուխտաւորաւքս և վանականաւք և անապատականաւք:</p>
<p>Τοῦ γὰρ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος</p>	<p>Փրկչան մերով Յիսուսի Քրիստոսի,</p>

<sup>583</sup> «ել աշխարհականերին» փխ և այլոց ամենեցունց ի Տէր խնդալ  
<sup>584</sup> Լ չիք  
<sup>585</sup> ԳԹ<sup>1</sup> Պենտապոլիս Կ Պենդապոլիս  
<sup>586</sup> Լ միաբանակեցեաց  
<sup>587</sup> ԳԹ<sup>1</sup> զաւրութիւնս  
<sup>588</sup> Կ մերս  
<sup>589</sup> Կ չիք  
<sup>590</sup> Լ չիք ի ձեռն  
<sup>591</sup> ԳԹ եպիսկոպոսապետեալս

<p>ήμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ τῆς ἀ- γίας παρθένου καὶ θεοτόκου Μαρίας σαρκωθέντος καὶ τεχθέντος, τὴν ἐκ συμφωνίας δοξολογίαν τε καὶ λατρεί- αν ἡμῶν ἐπαινοῦντος καὶ ἐτοίμως δε- χομένου, τὰ μὲν τῶν πολεμίων ἐκτρι- βήσεται καὶ ἐξάλειφθήσεται γένη,</p>	<p>որ ի սուրբ և յԱստուածածին կուէն Մարիամայ մարմնացեալ և ծնեալ, զի միաձայնական փառաբանութիւնս և զպաշտանն գովելով պատրաստ եմք չընդունել, զի հակառակորդացն ազգ փշրեսցի և ի բաց ջնջեսցի<sup>592</sup> :</p>
<p>πάντες δὲ τὸν οἰκεῖον ὑποκλινοῦσιν αὐχένα τῷ ἡμετέρῳ μετὰ θεὸν κράτει, εἰρήνην δὲ καὶ τὰ ἐκ ταύτης ἀγαθὰ ἀέρων τε εὐκρασία καὶ καρπῶν εὐφορία καὶ τὰ ἄλλα δὲ τὰ λυσιτελοῦντα τοῖς ἀνθρώποις φιλοτι- μηθήσεται.</p>	<p>Ամենեցուն աստուածութեանն<sup>593</sup> զիւ- րաքանչիւր պարանոց խոնարհեցուցեալ ընդ մերով իշխանութեամբ, զի խաղա- ղութիւն և բարութիւն ի սմանէ եղիցի՝ աւոց բարեխառնութիւն, պտղոց բարե- բերութիւն և այլ ինչ, որ եթէ աւգտակար իցէ մարդկան, մեծապէս շնորհեսցի<sup>594</sup> :</p>
<p>Οὕτως οὖν τῆς ἀμωμότητος πίστεως ἡμᾶς τε καὶ τὰ Ῥωμαϊκὰ περισωζού- σης πράγματα, δεήσεις ἡμῖν προ- σεκομίσθησαν παρὰ θεοσεβῶν ἀρχι- μανδριτῶν καὶ ἐρημιτῶν καὶ ἐτέρων αἰδεσίμων ἀνδρῶν, μετὰ δακρύων ἱκετευόντων ἔνωσιν γενέσθαι ταῖς ἀγιωτάταις ἐκκλησίαις συναφθῆναί τε τὰ μέλη τοῖς μέλεσιν, ἅπερ ὁ μισόκα- λος ἀπὸ πλείστων χρόνων χωρίσαι κατηπείχθη γινώσκων<sup>595</sup> ὡς ὅλο-</p>	<p>Արդ այսպէս<sup>596</sup> ամբիժ և անարատ հա- ւատոյս զմեր<sup>597</sup> և զհոռոմոց զիրս ապրե- ցուցանել[ով], աղաչանք և պաղատանք մեզ մատուցան<sup>598</sup> յԱստուածաւէր վա- նականաց և անպատականաց և յայլ պարկեշտ մարդկանէ, հանդերձ արտա- սուաւք աղաչեալ<sup>599</sup> զմիաւորութիւն<sup>600</sup> սուրբ եկեղեցեաց առնել<sup>601</sup>, և ժողովել զանդամս առ իւրաքանչիւր անդամս<sup>602</sup>, զոր բարիատեաց բանսարկուն<sup>603</sup> ի բա-</p>

<sup>592</sup> Այս հայերեն նախադասութեան իմաստն աղավաղված է և անհասկանալի: Թարգմանչին չի հաջողվել հաղորդել հունարեն՝ երկար «բացարձակ սեռական» դարձված պարունակող նախադասութեան իմաստը, որն է. «Քանզի եթե մեծ Աստվածն ու մեր Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսը, որ մարմնացավ ու ծնվեց սուրբ Կույս և Աստվածածին Մարիամից, գովաբանի և պատրաստակամորեն ընդունի մեր միաձայն գովասանքն ու պաշտամունքը, թշնամիների ցեղերը կշահաշահվեն և կբնաջնջվեն»: Հավանաբար «զի միաձայնական փառաբանութիւնս» ընթերցումն առաջացել է «զմիաձայնական փառաբանութիւնս»-ից, իսկ «զի հակառակորդացն ազգ»-ը՝ «զհակառակորդացն ազգ»-ից:

<sup>593</sup> Հունարենն է «Աստուաց հետո»:

<sup>594</sup> K շնորհօք

<sup>595</sup> Հունարենն է «գիտենալով»:

<sup>596</sup> K այս

<sup>597</sup> Հստ հունարենի սպասելի էր «զմեզ»:

<sup>598</sup> ԳԹ մատուցանել

<sup>599</sup> ԳԹ աղաչել

<sup>600</sup> KL միաւորութիւն

<sup>601</sup> Հստ հունարենի սպասելի էր «լինել»:

<sup>602</sup> KL անդամ

<sup>603</sup> L բանսարկու

<p>κλήρω τῷ τῆς ἐκκλησίας σώματι πολεμῶν, ἡττηθήσεται.</p>	<p>զում ժամանակս<sup>604</sup> որոշել և բարժանել փութացաւ: Գիտացեն զայս, զի եթէ ոք ընդ միաբան և ընդ ողջանդամ մարմնոյ սուրբ եկեղեցոյ մարտիցէ<sup>605</sup>, ի պարտութիւն մատնեսցի:</p>
<p>Συμβαίνει γὰρ ἐκ τούτου καὶ γενεὰς ἀναριθμήτους εἶναι ὅσας ὁ χρόνος ἐν τοσοῦτοις ἔτεσι τῆς ζωῆς ὑπεξήγαγε, καὶ τὰς μὲν τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας ἐστερημένας ἀπελθεῖν, τὰς δὲ τῆς θείας κοινωνίας μὴ μετασχούσας πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀπαραίτητον ἐκδημίαν ἀπαχθῆναι<sup>606</sup>, φόνους τε τολμηθῆναι μυρίους καὶ αἰμάτων πλήθει μολυνθῆναι μὴ μόνον τὴν γῆν ἀλλ’ ἤδη καὶ αὐτὸν τὸν ἀέρα.</p>	<p>Վասն զի դիպեցաւ յայսպիսի<sup>607</sup> իրաց ազգաց անբաւից և անհամարից<sup>608</sup> վնասք մեծամեծք, որքան ժամանակս յայսքան ամս կենաց մերոց որ անցին, զոմանս ի փրկական և ի վերստին ծննդեանէն զրկեալս, և զոմանս<sup>609</sup> յԱստուածային արինացն և ի հաղորդութենէն ոչ ընկալեալ, առ մարդկային անխնայ պառակտելի<sup>610</sup> վախճանն<sup>611</sup> հասանել՝ մահունս<sup>612</sup> բազում անգամ իշխեցեալ<sup>613</sup> գործել, հեղմամբ արեամբ պղծեալ գերկիր, և ոչ գերկիր միայն, այլ և զաւրդ<sup>614</sup>:</p>
<p>Ταῦτα τίς οὐκ ἂν εἰς τὸ ἀγαθὸν μετασκευασθῆναι<sup>615</sup> προσεύξοιτο; Διὰ τοι τοῦτο γινώσκειν ὑμᾶς ἐσπουδάσαμεν ὅτι καὶ ἡμεῖς καὶ αἱ πανταχοῦ ἐκκλησίαι ἕτερον σύμβολον ἢ μάθη-</p>	<p>Արդ զայս ո՞ք ոչ<sup>616</sup> աղաւթիցէ առ բարին փոփոխել, և զմիաբանութիւն տեսանել: <sup>617</sup>Յաղագս այսոցիկ ծանուցանել ձեզ փութացաք, զի ամենայն ուրեք ուղղափառ և<sup>618</sup> սուրբ եկեղեցոյ միաբանու-</p>

<sup>604</sup> L ժամանակ

<sup>605</sup> ԳԹ<sup>1</sup> + ի

<sup>606</sup> «Քանզի պատահել է, որ անհամար սերունդներից, որոնց ժամանակը կյանքի այսքան տարիների ընթացքում վերացրել է, ոմանք վախճանվել են՝ զրկված վերածնվելու ավագանից, ուրիշները, շտտանարով աստվածային հաղորդությունը, քշվել-տարվել են մարդկության անխուսափելի ճամփորդությունը»:

<sup>607</sup> L այսպիսի

<sup>608</sup> L անհնարից

<sup>609</sup> L ոմանս

<sup>610</sup> ԳԹ<sup>1</sup> պառակտելի

<sup>611</sup> K վախճան

<sup>612</sup> KL մահուն

<sup>613</sup> K իշխեցեք

<sup>614</sup> ԳԹ<sup>2</sup> զաւրդ

<sup>615</sup> «Եւ գմիաբանութիւն տեսանել» հատվածը համարժեք չունի:

<sup>616</sup> K ոչ ոք

<sup>617</sup> Այստեղից սկսվում է Կնիք հաւատոյ-ի հատվածը:

<sup>618</sup> K չիք



<p>μα ἢ ὄρον πίστεως ἢ πίστιν πλὴν τοῦ εἰρημένου ἁγίου συμβόλου τῶν τριακοσίων δέκα ὀκτῶ ἁγίων πατέρων, ὅπερ ἐβεβαίωσαν οἱ μνημονευθέντες ἑκατὸν πενήκοντα ἅγιοι πατέρες, οὔτε ἐσχήκαμεν, οὔτε ἔχομεν, οὔτε ἔξομεν, οὔτε ἔχοντας ἐπιστάμεθα. εἰ δὲ καὶ ἔχοι τις, ἀλλότριον αὐτὸν ἠγούμεθα.</p>	<p>թիւն<sup>619</sup> եղիցի: Բայց<sup>620</sup> այլ հաւատ կամ ուսումն կամ սահման հաւատոց<sup>621</sup>, քան զասացեալս<sup>622</sup> յառաջագոյն սուրբ հաւատն<sup>623</sup> ՅժԸ սուրբ<sup>624</sup> հարանցն<sup>625</sup>, զոր հաստատեցին<sup>626</sup> ՃԾ. սուրբ հարքն, ժողովեալք յառաջագոյն յիշեցեալքն որ<sup>627</sup> ի Կոստանդինուպոլիս<sup>628</sup>. ոչ ունէաք և ոչ ունիմք և ոչ կալցուք, և ոչ<sup>629</sup> եթէ ունիցի որ և<sup>630</sup> գիտեմք: Եւ թէ<sup>631</sup> ունիցի որ<sup>632</sup>, աւտար զնա ի մէնչ համարիմք:</p>
<p>Τοῦτο γὰρ καὶ μόνον, ὡς ἔφαμεν, τὴν ἡμετέραν περισώζειν τεθαρρήκαμεν βασιλείαν, καὶ πάντες δὲ οἱ λαοὶ τοῦ σωτηριώδους ἀξιούμενοι φωτισματος αὐτὸ καὶ μόνον παραλαμβάνοντες βαπτίζονται·</p>	<p><sup>633</sup> Այսու միայն քաջալերիմք, որպէս<sup>634</sup> յառաջագոյն ասացաք, և այսու համարիմք<sup>635</sup> կենդանի պահել զմեր թագաւորութիւնս, և միաբան զամենայն ժողովուրդս, որ<sup>636</sup> փրկական մկրտութեանն արժանաւորք<sup>637</sup> եղեն<sup>638</sup>, զմի և զնոյն ընկալեալ նովին լուսաւորին<sup>639</sup>:</p>

<sup>619</sup> ԿՂ ՄՂ միաւորութիւն

<sup>620</sup> ԿՂ և | Հունարենում «մենք և ամենուր գտնվող եկեղեցիները» փխ զի ամենայն ուրեք...

միաբանութիւն եղիցի: Բայց

<sup>621</sup> ԿՂ K հաւատոյ

<sup>622</sup> K զասացեալ L զի ասացեալ

<sup>623</sup> ԿՂ կամ հաւատ, քան զասացեալսն յառաջագոյն փխ քան զասացեալս յառաջագոյն սուրբ հաւատն

<sup>624</sup> L չիք

<sup>625</sup> ԿՂ ի սուրբ հարցն ՅժԸ. իցն փխ ՅժԸ սուրբ հարանցն

<sup>626</sup> ԿՂ + և

<sup>627</sup> ԿՂ չիք յառաջագոյն յիշեցեալն որ

<sup>628</sup> L ԿՂ ՄՂ Կոստանդինուպոլիս: | Հունարենում «ժողովեալք» և «որ ի Կոստանդինուպոլիս» համարժեք չունեն:

<sup>629</sup> K չիք

<sup>630</sup> ԿՂ չիք

<sup>631</sup> ԿՂ որ

<sup>632</sup> L չիք և թէ ունիցի ոք

<sup>633</sup> ԿՂ + և

<sup>634</sup> ԿՂ չիք

<sup>635</sup> L համարիմք

<sup>636</sup> K L չիք

<sup>637</sup> ԿՂ արժանի

<sup>638</sup> K L չիք

<sup>639</sup> ԿՂ լուսաւորեալ ԳԹ + մանաւանդ որ յեփեսոս ժողովեցան



<p>τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ θεοτόκου, ἓνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο.</p>	<p><i>Թենէ Հաւր յԱստուածութեան իւրում և ի բնութենէ մերմէ եղև մարդկութիւն <sup>663</sup> իւր, այն որ էջ <sup>664</sup> և մարմնացաւ ի Հոգւոյն Սրբոյ և ի Կուսէն Մարիամայ Աստուածածնէն <sup>665</sup>, քանզի մի է Որդի և ոչ երկու:</i></p>
<p>Ἐνὸς γὰρ εἶναί φαμεν <sup>666</sup> τὰ τε θαύματα καὶ τὰ πάθη ἅπερ ἐκουσίως ὑπέμεινε σαρκί.</p>	<p><i>Խոստովանիմք, զի մի է Միածին Որդին Աստուծոյ, և նորա է <sup>667</sup> սքանչելագործութիւնքն <sup>668</sup> և շարշարանքն, զոր կամաւորութեամբ կրեաց մարմնով իւրով:</i></p>
<p>Τοὺς γὰρ διαιροῦντας ἢ συγχέοντας ἢ φαντασίαν εἰσάγοντας οὐδὲ ὄλως δεχόμεθα, ἐπεὶπερ ἡ ἀναμάρτητος ἐκ τῆς θεοτόκου κατὰ ἀλήθειαν σάρκωσις προσθήκην υἱοῦ οὐ πεποιήκε. Μεμένηκε γὰρ τριάς ἢ τριάς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς τῆς τριάδος θεοῦ Λόγου.</p>	<p><i>Այլ գայնոսիկ, որ բաժանեն և կամ <sup>669</sup> փոփոխելի ասեն կամ այլայլելի, գայնպիսին ոչ ընդունիմք, քանզի ճշմարիտ մարմնաւորութիւն, անպական <sup>670</sup> առանց մեղաց որ յԱստուածածնէն եղև, յաւելուած Որդւոյ ոչ արար: Այլ եկաց մնաց <sup>671</sup> Երրորդութիւնն Երրորդութիւն <sup>672</sup>, մինչ <sup>673</sup> կամեցաւ և մարդացաւ մի չԵրրորդութենէն՝ Բանն Աստուած <sup>674</sup>:</i></p>
<p>Εἰδότες οὖν ὡς οὔτε αἱ ἄγιοι τοῦ θεοῦ πανταχοῦ ὀρθόδοξοι ἐκκλησίαι, οὔτε οἱ τούτων προϊστάμενοι θεοφιλέστατοι ἱερεῖς, οὔτε ἡ ἡμετέρα βασιλεία ἐτέρου συμβόλου ἢ ὄρου πίστεως παρὰ τὸ εἰρημένον ἅγιον μά-</p>	<p><i><sup>675</sup> Արդ գիտացէք այսուհետև, զի յ՛չ սուրբ եկեղեցիք, որ են յամենայն կողմանս, և յ՛չ այնք, որ պաշտեն զնոսա՝ աստուածասէր քահանայք, և թագաւորութիւնս մեր այլ հաւատ կամ այլ սահման հաւատոյ, բայց այն, որ վերագոյն</i></p>

<sup>663</sup> K մարդկութեան

<sup>664</sup> ԿՀ էջն

<sup>665</sup> ԳԹ KL ի սուրբ Կուսէն Մարիամայ Աստուածածնէ Հոգւովն սրբով (KL չիք Հոգւովն Սրբով)

<sup>666</sup> «Ասում ենք»:

<sup>667</sup> ԿՀ ԳԹ<sup>1</sup> են | Հունարեւում «մեկինն են» փխ «զի մի է Միածին Որդին Աստուծոյ, և նորա է»:

<sup>668</sup> ԳԹ KL սքանչելագործ զաւրոքիւնի

<sup>669</sup> ԿՀ չիք

<sup>670</sup> L չիք

<sup>671</sup> ԿՀ չիք եկաց մնաց K L չիք մնաց

<sup>672</sup> L չիք

<sup>673</sup> K + և

<sup>674</sup> ԿՀ + Ի թրթոյն Զեմոնի բարեպաշտ և ուղղափառ թագաւորի, որ կոչի Հեմոտիկոն, այսինքն միաւորիչ, որ է յետ Լ. ամի Քաղկեդոնի ժողովոյն:

<sup>675</sup> Այստեղ Գիւրգ թրթոց-ի բնագիրն ավարտվում է. հաստվածը պահպանվել է միայն ԿՀ-ում (= հունարեն բնագրի էջ 113.16-26):

<p>θημα ἠνέσχοντο ἢ ἀνέχονται, ἐνώσωμεν ἑαυτοὺς μηδὲν ἐνδοιάζοντες. Ταῦτα δὲ γεγράφαμεν οὐ καινίζοντες πίστιν, ἀλλ’ ὑμᾶς πληροφοροῦντες.</p>	<p><i>ասացաք, ոչ ընկալաք և ոչ ընդունի՞մք: Այսուհետև եկաք ամենեքեան անխորոթեամբ ի միաբանութիւն հաւատոյ: Այլ զայդ ամենայն, զոր գրեցաքդ առ ձեզ, ոչ եթէ այնք որ զհաւատ նորոգեմք, այլ որպէս զայսոսիկ, զոր խնդրուածս մատուցանեմք:</i></p>
<p>Πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν ἢ πρόποτε, ἢ ἐν Καλχηδόνι ἢ οἶα δὴ ποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν, ἐξαιρέτως δὲ τοὺς εἰρημένους Νεστόριον καὶ Εὐτυχέα<sup>676</sup> καὶ τοὺς τὰ αὐτῶν φρονοῦντας.</p>	<p><i>Բայց զայնոսիկ, որ այլ ինչ խորհեցան, և կամ խորհիցին այժմ և կամ երբ և իցէ, կամ ի Քաղկեդոնի, և կամ յոր և իցէ յայլ ժողով՝ զնոսս նզովեմք, մանաւանդ զայնոսիկ, որ կոչեցան Նեստորիանոսք և Եւտիքոսք, և որք զնոցայն խորհեցան կամ խորհին:</i></p>
<p>Συνάφθητε τοίνυν τῇ πνευματικῇ μητέρι τῇ ἐκκλησίᾳ, τῆς αὐτῆς ἡμῖν ἐν αὐτῇ θείας ἀπολαύοντες κοινωνίας κατὰ τὸν εἰρημένον ἕνα καὶ μόνον ὄρον τῆς πίστεως τῶν τριακοσίων δέκα ὀκτῶ ἀγίων πατέρων. Ἡ γὰρ παναγία μήτηρ ἡμῶν ἡ ἐκκλησία ὡς γνησίους ὑμᾶς υἱοὺς ἀπεκδέχεται περιπτύξασθαι, καὶ τῆς χρονίας καὶ γλυκειάς ὑμῶν ἐπιθυμεῖ φωνῆς ἀκροάσασθαι. Ἐπεῖξατε οὖν ἑαυτοῦς· ταῦτα γὰρ ποιοῦντες καὶ τὴν τοῦ δεσπότου καὶ σωτῆρος καὶ θεοῦ ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστοῦ εὐμένειαν πρὸς ἑαυτοὺς ἐφελκύσεσθε καὶ παρὰ τῆς ἡμετέρας βασιλείας ἐπαινεθήσεσθε.<sup>677</sup></p>	

<sup>676</sup> «Նեստորիոս և Եվտիքոս»:

<sup>677</sup> «Այսպիսով հարեք ձեր հոգևոր մորը՝ եկեղեցուն, և վայելեք նրանում մեզ հետ նրա աստվածային ընկերակցությունը, ըստ հավատքի՝ 318 սուրբ հայրերի այն նշված մեկ և միակ սահմանն: Քանզի մեր ամենասուրբ մայրը՝ եկեղեցին, սպասում է, որ իր գիրկն առնի ձեզ որպես սիրասուն զավակների և բաղձում է լսել ձեր վաղուց սպասված քաղցր ձայնը: Շտապեք ուրեմն. քանզի այդպես վարվելով դուք դեպի ձեզ կգրավեք մեր Տեր և Փրկիչ և Աստված Հիսուս Քրիստոսի բարեհաճությունը և գովասանքի կարծանանաք մեր թագավորական իշխանութունից»:

\*\*\*

Տիմոթեոսի «Հակաճառություն»-ից քաղած Լևոնի տասնչորս գլուխների (բնագիր Ա.) և բուն Լևոնի Տոմարի՝ Փլաբիանոսին հղած նամակի (բնագիր Բ.) համապատասխան հատվածների համեմատությունը բացահայտում է թարգմանական հնարքների և լեզվական առանձնահատկությունների զգալի տարբերություններ: Բուն Տոմարի թարգմանությունը հունարբան չէ, սակայն բնագրում կարելի է մատնացույց անել առանձին հունարբանություններ, օրինակ, բացարձակ սեռականի մեկ դեպք և այլն<sup>678</sup>: Սա վկայում է այն մասին, որ նրա թարգմանության ժամանակ հունարենից պատճենելու եղանակն այնքան սովորական էր, որ ոչ հունարբան թարգմանության մեջ հայտնվել են առանձին նախածանցավոր և քերականական հունարբանություններ:

Իսկ Տիմոթեոսի թարգմանությունը շատ ավելի տառացի է, խիստ հունարբան, ինչը ժամանակին ցույց ենք տվել նրա սուրբգրային մեջբերումների՝ Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանության հետ համեմատությանը նվիրված մի հոդվածում<sup>679</sup>: Բուն Լևոնի Տոմարում մեջբերումները կամ նույնական են Աստվածաշնչի բնագրի հետ, կամ շատ քիչ են տարբերվում նրանից: Այնպիսի տպավորություն է ստեղծվում, կարծես թարգմանիչը (նաև ՄՄ 2038 ձեռագրի մյուս թարգմանիչը) ձգտել է հնարավորինս չհեռանալ կանոնական սուրբգրային բնագրից:

<sup>678</sup> Նաև մի շարք նախածանցավոր բառեր՝ «արտաբերի», «շարակցելոց», «ստորադրիլ», «շարայարին», «ներգործէ», «նախընթաց», «նախապետական», «բացայայտէր», «համագոյակից» (այստեղ և՛ «համ-» նախածանցը, և՛ հետադաս «-կից» արմատը հունարեն ὁμο-ի համարժեքն են), «մշտնջենատրակից» («-կից»-ը համապատասխանում է ՏՄՆ նախածանցին), նախածանցավոր բայը մակբայ պարունակող կապակցությամբ «կիսապատկենելու» դեպք՝ «ի բաց բառնայ» (հմմտ. **Գ. Մուրադյան**, *Հունարբանությունները դասական հայերենում*, Եր., 2010, Ա.1.2ա, էջ 49-53), ժխտական մասնիկով և «լի» վերջածանցով բայածական՝ «անըմբռնելի» (հմմտ. անդ, Ա.4, էջ 82), «ա» լծորդության բայի արհեստական կրավորական ձև՝ «ի բաց բառնի» (հմմտ. անդ, Բ7գ, էջ 121), արհեստական դերանուն՝ անհարկի հոլովական վերջավորությամբ՝ «երկաբանչիւրոյ» (հմմտ. անդ, Բ5, էջ 117, Բ2գ.4, էջ 110-111), անցյալ անկատարի եզակի թվի երրորդ դեմքի կրավորական «իւր» վերջավորությունը՝ «պարծիւր», «երեւիւր», «ծածկիւր», «կախիւր» (հմմտ. անդ, Բ7բ, էջ 120):

<sup>679</sup> **Գ. Մուրադյան**, «Դասական և յունարբան քարգմանությունների բաղադրատարրերի փորձ», *Հանդէս Ամսօրեայ*, 1999, էջ 187-216: Այդ ուսումնասիրության արդյունքները լրացված ձևով արտացոլված են նաև մեր գրքում՝ *Հունարբանությունները դասական հայերենում*, որի յուրաքանչյուր բաժին հնարավորության դեպքում եզրափակվում է «Քաղաքատարրային քարգմանության դասական եղանակի հետ» ենթաբաժնով: Տե՛ս նաև **G. Muradyan**, “The Hellenizing School,” *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to the Digital Text*, ed. by **V. Calzolari**, in collaboration with **M. Stone**, Leiden – Boston: Brill, 2014 (pp. 322-348), pp. 322-323:

Ստորև բերում ենք երկու բնագրի բաղադրության առավել ցայտուն արդյունքները (շարահյուսական տարբերությունները բացատրում ենք փակագծերում, իսկ բառերի տարբեր համարժեքներն ինքնին խոսուն են)։

Գլխի նա- մա- րը	Հունարեն բնագրից մեջբերումներ	Տիմոթեոսի «Հակա- նաոսթյան» թարգ- մանությունը	Լևոնի Փլաբիանոսին գրած նամակի (բուն Լևոնի Տոմարի) թարգ- մանությունը
ա.	ἑσκήνωσεν (σκηνή «վրան» բառից է)	Տաղաւարեաց	բնակեաց (Յովհ. Ա 14)
	ἐνεψύχωσεν	անձնաւորեաց	կենդանացոյց
բ.	σφζομένης τοίνυν τῆς ἰδιότητος ἐκατέ- ρας φύσεως	Ապրեցելոյ այսուհետև յատկութեանն երկա- քանչիւրոյ բնութեանն (բացարձակ սեռականը պատճենված է <sup>680</sup> )	Պահեցելոց այսուհետև յատկութեանցն երկա- քանչիւրոյ բնութեանցն (բացարձակ սեռականը պատճենված է)
	εἰς ἓν πρόσωπον	առ մի դէմս	ի մի անձն
	συνιούσης	եկակցելոյ	շարակցելոց
	ἀπὸ δὲ τῆς δυνά- μεως τὸ ἀδύνατον	ի կարութենէն անկա- րութիւնն (նորակազմ բառեր)	ի գորութենէ տկարու- թիւնն
գ.	ἀναιρεῖ	ի բաց բառնայ	ի բաց բառնայ
դ.	τὰ συναμφότερα	երկախումբն	առ միմեանս
	τὸ ταπεινὸν	նուաստն (գոյականաց- ված ածականը՝ տառա- ցի)	խոնարհութիւն (գոյա- կանացված ածականը՝ վերացական գոյակա- նով)
	τῷ ἔλεειν	յողորմելն	ողորմութեամբն (գոյա- կանացված ինֆինիտի- վի դիմաց՝ վերացական գոյական)
	τροπήν οὐχ ὑφίστα- ται	յեղումն ոչ ընդունի	ոչ փոխի
	ἀναλίσκεται	ծախի	ոչընչանայ
ե.	ἑκατέρα	երկաքանչիւր <sup>681</sup>	իւրաքանչիւր

<sup>680</sup> «Բացարձակ սեռական» դարձվածի թարգմանության տարբեր եղանակների մասին տե՛ս Գ. Մարտիան, Հունաբանությունները դասական հայերենում, ԳԾ, էջ 170-177:

<sup>681</sup> Այս արհեստական դերանվան մասին տե՛ս անդ, ԲԾ, էջ 117:

	μετά τῆς θατέρου κοινωνίας	ընդ միւսումն հաւասար ութեամբ	հանդերձ հաղորդու- թեամբ միւսոյն
գ.	χωρίς	թանց	առանց (Յովհ. Ա 3)
	γέννησις	ծնելութիւն	ծնունդն
	δήλωσις	գեկուցիչ	ցուցակութիւն
	ἀποδείκνυται	ապացուցանի (նախա- ծանցն արտացոլիւած է)	յայտնի
է.	πρὸς τὸ τοῦ προ- δρόμου	առ կարապետին	առ նախընթացն <sup>682</sup>
	μὴ λάθη	մի գանխացի	յայտնեցի
	ἐξ οὐρανῶν	չերկնուտ <sup>683</sup>	չերկնից
	ἐν ᾧ ἠὺδόκησα	յորում հաճեցայ	ընդ որ հաճեցայ (Մատթ. Գ 17, Մարկ. Ա 11, Դուկ. Գ 22)
ը.	ὁμολογουμένως ἐσ- τὶν ἀνθρώπου	խոստովանաբար է մարդոյ	յայտնապէս մարդկային գործ է
	τῇ Σαμαρείτιδι	սամարուհոյն (իգական վերջածանցը համա- պատասխանում է հու- նարենին)	սամարացոյն
	αὐτῇ	նեմա <sup>684</sup>	այն
թ.	ἀναζῆν	վերակեցել	չարուցանելն
	τῆς τεταρταίας ἡδὴ ταφῆς	քառաւրէին ահա թաղ- ման	չորեքօրեայ գմեռեալն
	ἐπὶ ξύλου	գփայտէ	ի խաչափայտէ
	συσσεῖσαι	սասանակցել	շարժել
	πατὴρ μου μείζων μού ἐστιν	Հայր իմ մեծագոյն իմ <sup>685</sup> է	հայր իմ մեծ է քան զիս (Յովհ. ԺԴ 28)
ժ.	πρόσωπον	Դէմ	անձն
	ἐν ἑκατέρῳ κοινόν	ներկաքանչիւրումն հա- սարակական <sup>686</sup>	հաւասար երկոցունց բնութեանցն
ժա.	τοῦ προσώπου	գգիմին	անձին

<sup>682</sup> Այս դեպքում Տոմարի «նախընթաց» նախածանցավոր համարժեքն է տառացի՝ ի հակա-  
դրություն Տիմոթեոսի բարգմանչի օգտագործած դասական բառի:

<sup>683</sup> Բացառականի «-ուտ»-ով ձևերի մասին տե՛ս անդ, Բ2գ, էջ 108-109:

<sup>684</sup> Յուդական դերանունների իգական ձևերի մասին տե՛ս անդ, Բ1ա, էջ 98-99:

<sup>685</sup> Համեմատության սեռականի մասին տե՛ս անդ, Գ1ե, էջ 137:

<sup>686</sup> Արևեստական «ն» նախդրի այս կիրառության մասին տե՛ս անդ, Բ3ա, էջ 111:

	διὰ... τὴν ἔνωσιν ... νοεῖσθαι	Վասն... դ... միաւորու- թիւն... իմանիլ <sup>687</sup>	Վասն... միութեանս..., զոր իմանամք
	τὴν ἔνωσιν τὴν ἐν ἑ- κατέρᾳ φύσει	դ... միաւորութիւն զյերկաքանչիւրում <sup>688</sup> բնութեանն	միութեանս... ի յերկուս բնութիւնս
	προεέλαβεν	առնկալաւ	էառ
	μονογενῆς καὶ συν- αΐδιος	Մէնածին և մշտնջենա- կից	Միածին... մշտնջենաւո- րակից
	ὁμοούσιος ὢν τῷ πατρὶ	հոմագոյ ելով Հաւր	է... համագոյակից ընդ Հօր <sup>689</sup>
ժբ.	δι' ἀποκαλύψεως τοῦ πατρὸς	ի ձեռն յայտնութեանն Հաւր	հայրական յայտնու- թեամբ
ժգ.	ἐν τῷ μονογενεῖ [υἱῷ]	ի Մէնածնին Որդւոջ <sup>690</sup>	ի Միածին Որդին
	τῆς ἀνθρωπότητος	մարդկութեան	մահկանացութեան
	ἐπέγνων	ծանեաւ	ճանաչեաց
ժդ.	σκοπεῖτω	հիտեսցէ	տեսցէ
	ἀνοιγείσῃς τῆς πλευ- ρᾶς	խոցելոյ կողին (բա- ցարձակ սեռականը պատճենված է <sup>691</sup> )	ի բանալ... զկողս
	προσπεπηγότος τῷ σταυρῷ	առմածուցելոյ խաչին	խաչեցելոյն

Աւսնի Տոմարում հանդիպում է մեկ ոչ դասական բաշ՝ «կենայ» («Գլուխ վեցերորդ» հատվածին նախորդող նախադասության մեջ), և «ճանաչեաց» (ժգ. «հայհոյութեան»)–ը համապատասխանող հատվածում) բայաձևը՝ «ծա- նեաւ»-ի փոխարեն:

Աւսնի Տոմարի տարածված և միայն ՄՄ 2038 ձեռագրում պահպանված թերի տարբերակները հոնարենի առանձնահատկություններն արտացոլելու առումով մոտավորապես նույնպիսի մակարդակ են ցուցաբերում: Յույց տանք այդ երկու թարգմանության մի քանի ուշագրավ տարբերություն.

<sup>687</sup> Նախորդ գոյականացված անորոշ դերբայի առանց հոլովական վերջավորության կիրառության մասին տե՛ս անդ, Գ6գ1, էջ 183-184:

<sup>688</sup> Գոյականացված նախորդավոր բառակապակցությունների մասին տե՛ս անդ, Գ2է, էջ 144-145:

<sup>689</sup> Խնդրառության տարբեր դրսևորումների մասին տե՛ս անդ, Գ3դ, էջ 156-157:

<sup>690</sup> Տրականի «-ոջ» վերջավորության ընդլայնված կիրառության մասին տե՛ս անդ, Բ2ա, էջ 100, նախադաս ուղղի և ուղղալի համաձայնության մասին տե՛ս անդ, Գ14ա, էջ 199:

<sup>691</sup> «Բացարձակ սեռական»-ի թարգմանության տարբեր եղանակների մասին տե՛ս անդ, Գ5, էջ 170-177:



1. Ἀναγνόντες τὰ γράμματα – «ընթերցաք զնամակ» – ՄՄ 2038 «ընթերցեալ զնամակ» (երկրորդ կառուցն ալելի ճշգրիտ է),
2. ἐν οὐδενὶ τοῦ πατρὸς διαφέρων – «ամենևինք Հորն հաւասար» – ՄՄ 2038 «ոչ միով առ ի Հորէն տարբերեալ» (երկրորդ տարբերակն է ճշգրիտ),
3. εἰς τὴν ἄνοιαν δὲ ταύτην ἐμπίπτουσιν – «Իսկ յայս անզգամութիւնս անկանին» – ՄՄ 2038 «Բայց ընդ այս անզգամութեամբ անկանին» (առաջին տարբերակն է ճշգրիտ),
4. ἀγνοῶν – «քանզի ոչ գիտէր» – ՄՄ 2038 «անգիտացեալ» (երկրորդ տարբերակն է ճշգրիտ),
5. μὴ διαφωνοῦσαν ὁμολογίαν – «համաձայն խոստովանութիւն» – ՄՄ 2038 «աներկբայ դաւանութիւն»,
6. τὰ πάντων σχεδὸν αἰρετικῶν καταλύεται μηχανήματα – «ամենայն հերետիկոսաց հնարք աւերին» – ՄՄ 2038 «ամենայն հնարքն հերձուածողաց կործանին»,
7. εἰς τὸ σῶσαι τὸν ἄνθρωπον πεπλανημένον – «վասն փրկելոյ զմարդն խաբեալ» – ՄՄ 2038 «վասն նորոգութեան մարդոյ»,
8. μακαρίαν – «երանուհի» – Մ 2038 «սուրբ»,
9. ἐκβάλλεσθαι – «ի բաց բառնի» – Մ 2038 «հեռացեալ իցէ»,
10. ἀνελλιπῶς – «անպակասաբար» – ՄՄ 2038 «առանց պակասութեան»,
11. «ստորագրիլ» – ՄՄ 2038 «հնազանդիլ» (հունարենում հատվածը բացակայում է),
12. ἑκατέρω – «երկաքանչիւրն» – ՄՄ 2038 «իւրաքանչիւր»:

Որոշ դեպքերում որպես ալելի տառացի կամ ալելի հունարեն կարելի է բնորոշել տարածված տարբերակը (3, 7, 9<sup>692</sup>, 10, 11, 12), այլ դեպքերում էլ՝ ՄՄ 2038 ձեռագրիներ (1, 2, 4, 5): Սակայն հաճախ հնարավոր չէ նման տարբերակում անել. պարզապես ակնհայտ է, որ երկու անձ միմյանցից անկախ հունարենից թարգմանել են նույն բնագիրը:

Ձենոնի «Միավորության գիր» գրվածքում հունարենի լուրջ ազդեցություն տեսանելի չէ, սակայն այն պարունակում է մի շարք հունարենից պատճենված բառեր, որոնց հիման վրա թերևս կարելի է սխալ համարել Կոնիբերի՝ ասորերենից թարգմանված լինելու մասին խոսքերը, որոնք նա նույն էջում էլ հերքում է (տե՛ս ծան. 15): Ահա այդ բառերը. Աὐτοκράτωρ – «ինքնակալ», ἄκαταμάχητον – «անկոուելիս», εὐσεβής – «բարեպաշտ», θεοσεβεστάτοις – «Աստուածապաշտ», ἐξαλειφθήσεται – «ի բաց ջնջեսցի», δοξολογίαν – «փառաբանութիւնս», εὐκρασία – «բարեխառնութիւն», εὐφορία – «բարեբե-

<sup>692</sup> Սակայն, երկու տարբերակում էլ արտացոլված չէ հունարեն (մասնակիորեն մեքսեոված) շարահյուսական կառուցը. հունարեն ինֆինիտիվի համարժեք հայերեն խոնարհված բայաձևեր են:

րութիւն», έρημιτών – «անապատականաց», όλοκλήρω – «ողջանդամ», μι-  
σόκαλος – «բարիատեաց», τῆς παλιγγενεσίας – «ի վերստին ծննդենէն»,  
μονογενῆ – «Միածին», ἐκ τῆς θεοτόκου – «յԱստուածածնէն», θεοφιλέσ-  
τατοι – «աստուածասէր», τοὺς τὰ αὐτῶν – «զնոցայն»:

Հանդիպում է նաև «հայցականն անորոշ դերբայի հետ» դարձվածի  
ճշգրիտ թարգմանություն. Συμβαίνει... τὰς μὲν τοῦ λουτροῦ τῆς παλιγγε-  
νεσίας ἔστερημένης ἀπελθεῖν, τὰς δὲ τῆς θείας κοινωνίας μὴ μετασχού-  
σας πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἀπαραίτητον ἐκδημίαν ἀπαχθῆναι – «դիպե-  
ցաւ... քոծանւ ի փրկական և ի վերստին ծննդենէն զրկեալս, և քոծանւ յԱս-  
տուածային աւրինացն և ի հաղորդութենէն ոչ ընկալեալ, առ մարդկային ան-  
խնայ պառակտելի վախճանն հասանել<sup>693</sup> մահունս»:

Բերեք նաև «Միավորության գիր»-ում նկարագրական թարգմանություն  
մի քանի օրինակ.

ὁμοούσιον τῷ πατρὶ... καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν – «այն որ ի բնութենէ  
Հաւր... ի բնութենէ մերմէ», մինչ Լեոնի տասնչորս գլուխներում ὁμοούσιος  
թարգմանված է «համագոյ հաւր» (ժա.), իսկ Լեոնի Տոմարում «համագոյակից  
ընդ հօր» (ժա.),

οἱ ἐν Κωνσταντινουπόλει... ἅγιοι πατέρες συνελθόντες – «սուրբ  
հարբն, որ ի Կոստանդնուպոլիս ժողովեցան», τὰ ἄλλα δὲ τὰ λυσιτελοῦντα  
τοῖς ἀνθρώποις – «այլ ինչ որ եթէ ազատակար իցէ մարդկան», Ἰησοῦν Χρισ-  
τόν... κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα – «Յիսուս Քրիստոս... այն որ էջ և մարմ-  
նացաւ», τοὺς εἰρημένους Νεστόριον καὶ Εὐτύχεια καὶ τοὺς τὰ αὐτῶν φρο-  
νοῦντας – «գայնասիկ, որ կոչեցան Նեստորիանոսք եւ Եւտիքոսք, եւ որք զնո-  
ցայն խորհեցան եւ խորհին» (դերբայական դարձվածը թարգմանված է հարա-  
բերական նախադասությամբ)<sup>694</sup>,

Τοῦ γὰρ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ ...  
Μαρίας σαρκωθέντος καὶ τεχθέντος, τὴν ἐκ συμφωνίας δοξολογίαν τε καὶ  
λατρείαν ἡμῶν ἐπαινοῦντος καὶ ἐτοιμῶς δεχομένου...<sup>695</sup> («բացարձակ սե-  
ռական») – «Փրկչան մերով Յիսուսի Քրիստոսի, որ ի ... Մարիամայ մարմ-  
նացեալ և ծնեալ, զի միածայնական փառաբանութիւնս և գաղափարն գովելով  
պատրաստ եմք չընդունել»,

Μεμένηκε γὰρ τριάς ἢ τριάς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς τῆς τριάδος

<sup>693</sup> Հունարեն երկու ինֆինիտիվներից (ἀπελθεῖν և ἀπαχθῆναι) առաջինը բաց է թողած, իսկ երկրորդին համապատասխանում է «հասանել» անորոշ դերբայը:

<sup>694</sup> Որոշի առումով կիրառված դերբայների թարգմանության մասին տե՛ս անդ. Գ4ա, էջ 160-161:

<sup>695</sup> «Քանզի երե մեծ Աստվածն ու մեր Փրկիչ Հիսուս Քրիստոսը, որ մարմնացավ ու ծնվեց սուրբ Կոյս և Աստվածածին Մարիամից, գովաբանի և պատրաստակամորեն ընդունի մեր միածայն գովասանքն ու պաշտամունքը...»:

Θεοῦ Λόγου («բացարձակ սեռական») – «այլ եկաց մնաց երրորդութիւնն երրորդութիւն, մինչ կամեցաւ և մարդացաւ մի յերրորդութենէն Բանն Աստուած», πολειμῶν, ἡττηθήσεται – «մարտիցէ և ի պարտութիւն մատնեսցի» (պարագայի առումով կիրառված դերբայը թարգմանված է համազոր նախադասությամբ)<sup>696</sup>,

Таῦτα δὲ γεγράφαμεν οὐ καινίζοντες πίστιν, ἀλλ’ ὑμᾶς πληροφοροῦντες – «Այլ գայգ ամենայն, զոր գրեցաք առ ձեզ, ոչ եթէ այնք որ գհաւատ նորոգեմք, այլ որպէս գայսոսիկ, զոր խնդրուածս մատուցանեմք» (պարագայի առումով կիրառված դերբայական դարձվածը թարգմանված է նկարագրական եղանակով):

Խնդրո առարկա բնագրերի լեզվական քննությունը դժվար թե նպաստի թարգմանության ժամանակը որոշելուն: Բացառված չէ, որ «Հենոտիկոն»-ը մատչելի է եղել հայերեն արդեն Դվինի առաջին ժողովի ժամանակ (506 թ.), այսինքն՝ գրվելուց տասնչորս տարի անց, քանի որ Բաբկեն Ա Ոթմեսցու «Թուղթ հայոց ի Պարսս առ ուղղափառս» հիշատակում է այն. «Ճշմարտապէս գրեաց սուրբ քահանայապետն Քերսովնացուց Ամպեղիս, հանգերձ երկոտասան գլխովք Կիւրղի եպիսկոպոսի երանելոյ, ի նոյն յարելով և զթուղթն Զենոնի բարեբանելոյ թագաւորին Հոռոմոց... Հաւանեալ եմք ճԾ ամենայն իրաւք գրելոցն առ ի նոցանէ և նովին վարիմք հաւատովք, ի սրբոց ՅժԼ.իցն ժառանգեալ և ի ճԾ.իցն հաստատեալ»<sup>697</sup>:

Ակնհայտ է, որ Զենոնի «Հենոտիկոն»-ը և Տիմոթեոս Կուզի «Հակաճառություն»-ը հայերեն են թարգմանվել որպէս հակաքաղկեդոնական պայքարի գործիք, Լեոնի տասնչորս գլուխները կամ հայհոյությունները «Հակաճառություն»-ից քաղվել և որպէս ինքնուրույն երկ են շրջանառվել թերևս նույն նպատակով, իսկ բուն Լեոնի Տոմարի՝ Փլաբիանոսին նրա հղած նամակի թարգմանությունը հավանաբար իրականացվել (մինչև XIV դ., քանի որ ՄՄ 143 ձեռագիրը թվագրվում է XIV-XV դդ.) և տարածվել<sup>698</sup> է քաղկեդոնական կամ կաթոլիկ շրջանակներում:

<sup>696</sup> Պարագայի առումով կիրառված դերբայների թարգմանության մասին տե՛ս անդ. Գ4գ, էջ 163-165:

<sup>697</sup> Գիրք թղթոց, 1901, էջ 49: Հմմտ. «Հենոտիկոն»-ում. «որք ի նիկիա ժողովեալք ՅժԼ. սուրբ հարբն, և հաստատեցին դարձեալ ճԾ.ին նմանապէս սուրբ հարբն», «սուրբ հաւատն ՅժԼ. սուրբ հարանցն, զոր հաստատեցին ճԾ. սուրբ հարբն»:

<sup>698</sup> Հմմտ. Վիեն. 12 ձեռագրի խորագիրը, տե՛ս ծան. 216:

Гоар Мурадян

Три переводных памятника, относящихся к христологическим спорам

Данная публикация содержит: **Текст А.** “Четырнадцать глав” папы Льва I (сохранился в рукописи 1305 г. – М500, и в более поздних; примерно в то же время его цитирует Степанос Орбелян в догматическом сочинении); **Текст В.** “Письмо Льва к Флавиану”; **Текст С.** “Энотикон” императора Зенона. **Текст А** состоит из выдержек из очень дословного (“грекофильского”) перевода “Возражения к определениям собора в Халкидоне” Тимофея Элура (греческий оригинал утерян). В “Возражениях” эти высказывания папы Льва – в свою очередь выдержки из его “Письма к Флавиану” или “Томоса”. В армянской традиции “Томос” – заглавие “Четырнадцати глав”. Собственно “Томос” Льва, т.е. его “Письмо к Флавиану”, также существует в армянском переводе (**Текст В**). Рукопись М2038 (1674 г.) содержит другой, независимый от первого, перевод Письма. **Тексты А и В** публикуются впервые. “Энотикон” Зенона был известен из “Книги писем” (*Գիրք թղթոց*) и, частично, “Печати веры” (*Կիրք հաւատոյ*). Мы обнаружили его в рукописях и как самостоятельную единицу. Все три текста сравниваются с параллельными греческими оригиналами.

“Энотикон” Зенона и “Возражения” Тимофея были переведены на армянский как инструменты антихалкидонской борьбы, “Четырнадцать глав” Льва вероятно были извлечены из “Возражений” с той же целью, в то время как “Письмо к Флавиану” по-видимому было переведено (до XIV в., которым датируется рук. М143) и циркулировало в среде армян-халкидонитов или католиков.

Gohar Muradyan

Three Translated Texts Concerning Christological Controversies

This publication includes the Armenian versions of: **Text A.** the “Fourteen Chapters” (“blasphemies”) of Pope Leo I (it exists already in Ms M500 copied in 1305 and later Mss; it was also cited by that time in a dogmatic writing by Step’anos Orbelean); **Text B.** Leo’s *Letter to Flavian*; **Text C.** Emperor Zeno’s *Henoticon*. **Text A** consists of excerpts from the extremely literal (“Hellenizing”) translation of the *Refutation of the Decisions of the Council of Chalcedon* by Timothy Aelurus (the Greek original is lost). In the *Refutation* Leo’s statements are in their turn

excerpts from his *Letter to Flavian* or the *Tome*. In Armenian tradition, *Tome* is the title of the “Fourteen chapters” (**Text A**). Leo’s *Tome* proper, i.e. his letter to Flavian, too exists in an Armenian translation (**Text B**). Ms M2038 (copied in 1674) contains an independent translation of the same letter. **Texts A** and **B** have never been published. Zeno’s *Henoticon* (**Text C**) was known only from the *Book of Letters* (Գիրք թղթոց), and partly from the *Seal of Faith* (Կնիք հաւատոյ). We have found it as an independent text in several manuscripts. All three texts are compared with their parallel Greek originals.

Zeno’s *Henoticon* and Timothy’s *Refutation* were translated into Armenian as tools in the anti-Chalcedonian struggle, Leo’s “Fourteen Chapters” were perhaps extracted from the *Refutation* for the same purpose, whereas the *Letter to Flavian* was probably translated (before the XIV c., the date of MS M143) and circulated in the milieu of Chalcedonian or catholic Armenians.

## ԳՈՀԱՐ ՂԱԶԱՐՅԱՆ

### ՆՈՐԱՅՐ ԲՅՈՒՋԱՆԴԱՑՈՒ «ՎԵՆԵՏԻԿ ԵՒ ՎԻԵՆՆԱ» ԱՆՏԻՊ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Այս տարի՝ 2015 թվականին՝ լրանում է հայ ազգի երախտավոր, մեծանուն հայագետ, բառարանագիր Նորայր Բյուզանդացու ծննդյան 170 և մահվան 100 տարին: Սա լավագույն առիթ է մեկ անգամ ևս հիշելու, անդրադառնալու նրա կյանքին ու գործունեությանը: Իր ապրած 70 տարիներից ավելի քան 50-ը նա նվիրել է հայոց լեզվին և հայ մատենագիտության ուսումնասիրման գործին: Նրա տաղանդի և հայագիտության մեջ ունեցած անուրանալի վաստակի մասին հրապարակումներով են հանդես եկել բազմաթիվ հայագետներ: Մեջբերենք դրանցից մի քանիսի կարծիքները:

«Հայ դասական բանասիրության այս բազմահմուտ գործիչը ավելի քան կես դար հետազոտել է մեր մատենագրությունը և գրել բազմաթիվ աշխատություններ, որոնք հայտնի են իրենց հազվագեպ սրամիտ վճիռներով: Դժվար է գտնել մեսրոպատառ դպրության արշալույսին ստեղծված որևէ գրավոր հուշարձան որի ուսումնասիրությամբ զբաղված չինի հմուտ գիտնականը»<sup>1</sup>: «Նրա տպագիր<sup>2</sup> եւ առաւել եւս անտիպ գործերի ամբողջութիւնը մտածել է տալիս, որ հեղինակը հայերենագիտութեան՝ բառարանագրութեան, բանասիրութեան, գրաբար բնագրերի սրբագրութեան, հայ հին և միջնադարեան գրականութեան գիտակ հսկաներից է»<sup>3</sup>: «Նորայր իբրեւ բառաքնին՝ հեղինակութիւն էր եւ է,

<sup>1</sup> Տե՛ս Գ. Աբգարյան, «Նորայր Բյուզանդացու անտիպ երկերը», *էջմիածին*, 1945, օգոստոս-սեպտեմբեր, էջ 35:

<sup>2</sup> Տպագիր գործերն են՝ ա. Հայկական բառաքնություն, ուղղութիւնք ընթերցուածոց մատենագրութեանց նախնեաց եւ նշանակութեան բառից ինչ, Կ. Պոլիս, 1880 (աշխատությունը պարունակում է գրիչների սխալների 200 ուղղում), բ. Բառագիրք ի գաղղիերէն լեզուէ ի հայերէն, Կ. Պոլիս, 1884, գ. Քննասէր հայագիտական համդես, Ստոկհոլմ, 1887 (մայիսի 15-ին իր միջոցներով լույս է ընծայել Ա. պրակը, դեկտեմբերի 3-ին՝ Բ. պրակը: Հանդեսը տպագրված է ձեռագիր ընդօրինակությունից վիմատիպ եղանակով. 2005 թ. այն վերահրատարակվեց, տե՛ս, Գ. Տեր-Վարդանյան, «Նորայր Բիւզանդացու «Քննասէր»-ը», *Պատմա-Բանասիրական հանդես*, եր., 2005, էջ 1-43), դ. Կորին Վարդապետ եւ նորին թարգմանութիւնք, Տփղիս (Թիֆլիս) 1900: Հեղինակն այն նվիրել է կնոջ՝ Սելմա Յակոբսոնի հիշատակին (տիտղոսաբերին՝ «Օրհնեալ եղիցի յիշատակ Տիկին Սելմա Յակոբսոնի. Նորայր»), ե. Քննագատութիւն Հայբուսակի, Վիեննա, 1925 (1921 թ. հրատարակվել էր «Հանդէս Ամսօրեայ»-ում): Աշխատության մեջ բացահայտված ու ցույց են արված Ղ. Ալիշանի գրում տեղ գտած սխալները (305 ուղղում), գ. *Նախնիք*, Ժնև, 1996, տպագրել է Մ. Մինասյանը (գրում կա ավելի քան 10.000 սրբագրություն), է. Բառգիրք ստորին հայերէնի ի մատենագրութեանց ժԱ.-ժԷ դարուց, Մ. Մինասյան, Ժնև, 2000:

<sup>3</sup> Տե՛ս Մ. Մինասեան, «Ն. Բիւզանդացու կեանքը, հրատարակութիւնները եւ դիւանը», *Բազմավէպ, Վեներիկ*, 1983, էջ 39: Մարտիրոս Մինասյանը (Ժնևի համալսարան) 1982 թ.

իւր ամէն մի վճիռներն ունին իրենց հետեւ ապացոյցներ. խղճմտիկ են իւր նկատողութիւնները, ամուր՝ հաստատութիւնները եւ հմտալից՝ տեսութիւնները: Նա բառագրքի մարդ էր»<sup>4</sup>: «Մեծ անհատականութիւն կայ եւ ինքնաստեղծ տաղանդ՝ Նորայր Բիւզանդացոյն խորհելու, քննելու եւ գրելու կերպին մէջ քան մնացեալներուն: Նորայր չընդունիր իբր պատգամ... ուրիշի մը գրուածները, այլ կըքննէ: Քննութեան այս գորեղ ոգին է որ կըշտէ Նորայրի անհատականութիւնը եւ առանձին դիրք մը կու տայ իրեն՝ քննասիրութեան ստացուածքի մէջ: Վկայել ուղղութեան համար, հրապարակել սխալը, ահաւասիկ միակ ազդու խթանը կամ գործիքը յառաջադիմութեան»<sup>5</sup>: «Նա ո՛չ միայն սովորական տաղանդավոր անհատ է եղել, այլև հանճարեղ գիտութեան տեր հայագիտութեան ասպարեզում, զարմանալի ջանասիրութեան օրինակ, բարակամիտ, երկարամիտ և կորովի համբերատար»<sup>6</sup>: «Խոսելով նրա հետ դուք ստանում եք այն տպավորությունը, որ գործ ունեք ոչ թե... հասարակական և ազգային հրատապ խնդիրներով տարված մի մտածողի հետ, այլ մի Խորենացու, մի եզնիկի, մի Փավստոսի, վերջապէս մի մագաղաթյա պատմական նյութերով լի գրվածքի հետ»<sup>7</sup>:

Նորայր Բյուզանդացին (Ստեփանոս Գազեզյան-Ճիզմեճյան-Թերզեան) ծնվել է Կ. Պոլսի Բերա թաղամասում 1845 թ. մարտի 16-ին: Կրթությունն ստացել է Վենետիկի Ս. Ղազար վանքում: 1857 թվականից սկսած, ինչպես ինքն է գրում՝ «մասնաւոր եռանդութեամբ» զբաղվել է հայերեն և ֆրանսերեն լեզուների խորացված ուսուցմամբ: 1866 թվականի ապրիլի 8-ին, քսանմեկ տարեկան հասակում, ձեռնադրվել է քահանա, ստանալով Հարություն Թերզոնց անունը:

1866-1868 թթ. Հայր Հարությունը որպէս հայերենի և ֆրանսերենի ուսուցիչ պաշտոնավարել է Վենետիկի Ռաֆայելյան վարժարանում: Գիտական գործունեութեամբ սկսել է զբաղվել դեռևս ուսումնառության տարիներին: Նրա առաջին հոդվածը՝ «Մեր նախնեացմէ ձեռուընիս հասած ձիաբուծութեան եր-

---

եզնիկի քննական նոր հրատարակություն պատրաստելու առիթով, Վաղուզի «Ղուկայանց եղբայրների Հաստատության» կողմից գործուղվում է Գյոտերգրի կենտրոնական գրադարան, որտեղ՝ իր կնոջ՝ Արլեթ Մինասյանի հետ մի քանի օրում (դեկտեմբերի 6-9) ցուցակագրում են (հինգ մետր երկարությամբ) Նորայրի ամբողջ դիվանը և 1983-ին այն ներկայացնում տպագրության, նշվ. աշխ. էջ 62-96:

<sup>4</sup> Տե՛ս, Ն. Ակիմեան, «Նորայր Ն. Բիւզանդացի», *Հանդէս Ամսօրեայ*, 1921, յունուար-փետրուր էջ 96:

<sup>5</sup> Տե՛ս Գր. Մալխաս, «Մատենախօսական, Կորյուն վարդապետ եւ նորին քարգմանութիւն», *Հանդէս Ամսօրեայ*, 1902, էջ 244:

<sup>6</sup> Տե՛ս Ե. Շահազիզ, «Նորայր Բյուզանդացին և նրա գրական ժառանգությունը», *էջմիածին*, 1950. մարտ-ապրիլ, էջ 30:

<sup>7</sup> Տե՛ս Ալ. Աբելյան, «Հիշողություններ Նորայր Բյուզանդացու մասին, Ստոկհոլմում և Վենետիկում», *Հայ համայնք շաբաթաթերթ*, 1917, Նոր Նախիջևան, թիվ 17:

կու գրուածները» խորագրով, լույս է տեսել 1867 թ. («Բազմավէպ»-ում): 1868-1869 թթ. վարել է վանքի մատենադարանապետի և «Բազմավէպ» հանդեսի տեսչի պաշտոնները: 1868 թվականից սկսել է աշխատել իր «Ֆրանսահայերեն» բառարանի վրա:

Այդ ժամանակահատվածում առողջական վիճակի վատթարացման պատճառով, Հայր Հարությունը, բժշկի խորհրդով և աբբահոր թուլյութով՝ վերադառնել է Կ. Պոլիս: Կազդուրվելուց հետո 1869 թ. որպէս քահանա ծառայութեան է անցել հայ կաթողիկէ եկեղեցում, պատարագ մատուցել, մինչև իսկ ստանձնել վարդապետական գավազան բռնելու իրավունք:

1870-1872 թթ. որպէս ուսուցիչ պաշտոնավարել է Քաղկեդոնի Մխիթարյան վարժարանում<sup>8</sup>:

1873 թվականին թողել է քահանայութունն ու հեռացել Մխիթարյան Միաբանութունից: Նրա Միաբանութունից հեռանալու պատճառը երկար ժամանակ անհայտ է մնացել: Սկզբում ենթադրվել է, թէ նա սիրահարված է եղել և դուրս է եկել վանքից ամուսնանալու համար, բայց հետո պարզվել է, որ նա բանադրված է եղել<sup>9</sup> Պիոս պապի կողմից և ստիպված թողնել է քահանայութունն ու հեռացել Ս. Ղազարից, որի պատճառով էլ համարվել է հերետիկոս և հալածվել:

1876 թվականից Հարություն Թերզոնցն իր նամակներն ու աշխատությունները սկսել է ստորագրել Նորայր Ն. Բյուզանդացի *Néandre (Norayr) de Byzance* կամ պարզապէս՝ Նորայր:

1881 թ. Կ. Պոլսում ամուսնացել է Շվեդիայի արքունիքի լուսանկարչուհի, ազգութեամբ շվեդ Սելմա Յակոբսոնի հետ և 1882-ից տեղափոխվել Ստոկհոլմ,

<sup>8</sup> Այդ ընթացքում, նյութական վիճակը բարելավելու համար, Հայր Հարությունը գրաբարի և աշխարհագրագիտական մասնավոր դասեր է տալիս վարժարանի հաճախող երկու սաների, որոնց հարուստ վաճառական հոր որոշմամբ, որպէս սաների ուսուցիչ և խնամակալ-դաստիարակ 1872 թ. նրանց հետ մեկնել է Լոզան, իսկ 1873-ի դեկտեմբերի 18-ին տեղափոխվել Փարիզ, որտեղ իր բառարանի վրա աշխատելու համար այցելել է Ազգային գրադարան (Bibliothèque nationale de France), ուր հայերեն ձեռագրեր կան:

<sup>9</sup> Երբ 1869 թ. Հարություն Թերզոնցը փոխադրվել է Կ. Պոլիս, Պոլսում խժոժություններ էին սկսվել ազգային-կրոնական խնդիրների հետ կապված: Հայ կաթողիկէների պատրիարք Անտոն Հասունյանը և իր անունը կրող «Հասունյան կուսակցությունը», որը ձևավորվել էր դեռևս 1850-ական թվականներին, Վատիկանի սադրանքներով դավանաբանական պայքար է մղել էջմիածնի կաթողիկոսության և Կ. Պոլսի պատրիարքարանի դեմ և, միջոցների մէջ խորություն չդնելով, դավանափոխ արել Հայ Առաքելական եկեղեցու հետևորդներին, ինչը զայրոյթ է առաջացրել նույնիսկ կաթողիկ հայ հոգևորականների մէջ, որոնք աջակցել են հակահասունյան խմբակցությանը, պայքարելով հայոց լեզվի և ազգային ավանդույթների պահպանման համար: Բազմաթիվ հոգևորականների թվում եղել է նաև Հարություն Թերզոնցը: 1870 թ. ապրիլի 17-ին Հայր Սահակին հղած նամակում հայտնում է, որ Հասունյան խնդիրների պատճառով իրեն և 37 ֆահանայի զբկել են «ի պատարագելոյ և յամենայն ֆահանայական պաշտամանց»: Տե՛ս Մ. Մինասյան, նշվ. աշխ., էջ 43:



որտեղ ապրել է ավելի քան քսան տարի՝ «միակ պարապունք ունելով զ'ուսումնասիրութիւն Հայ լեզուի եւ գրականութեան»: Գտնվելով հայագիտությամբ զբաղվելու համար «անյարմար վայրում», կտրված լինելով հայ մշակութային կենտրոններից, հաճախ ձեռքի տակ շունենալով անհրաժեշտ գրականություն, նա շարունակել է աշխատել և իր գրած բազմաթիվ հոդվածներով աշխատակցել հայագիտական հանդեսներին ու պարբերականներին («Մասիս»-ը, «Լոյս»-ը (Կ. Պոլիս), «Բանասէր»-ը (Փարիզ), «Լուծայ»-ն, «Հանդէս Գրական»-ը, «Մշակ»-ը (Քիֆլիս), «Բազմավէպ»-ը (Վենետիկ), «Հանդէս ամսօրեայ»-ն, «Հուշարձան»-ը (Վիեննա) և այլն): Ունի նաև XIX դարում Թուրքիայում հայկական ջարդերը դատապարտող հոդվածներ՝ հրատարակված 1896 թ. շվեդական “Aftonbladet” և “Stockholms Dagblad” թերթերում:

Նամակագրական կապեր է ունեցել հայտնի հայագետների հետ, ինչպիսիք են՝ Մ. Օրմանյանը, Ն. Ակինյանը, Ն. Մառը, Լեոն (Առաքել Բաբախանյան), Ստ. Մալխասյանցը, Կ. Եզյանը, Գ. Հովսեփյանը և այլն: Նամակագրություն է ունեցել նաև հայ աշխարհահռչակ ծովանկարիչ Հովհաննես Այվազովսկու հետ<sup>10</sup>:

Կնոջ մահից հետո (1899), 1903 թ. տեղափոխվել է Վենետիկ, որտեղ էլ ապրել է մինչև կյանքի վերջը: Մահացել է 1915 թ. դեկտեմբերի 25-ին: 1924 թվականին, համաձայն իր կտակի՝ աճյունը տեղափոխվել է Շվեդիա և ամփոփվել Ստոկհոլմի նախապես իր ձեռքով սարքած գերեզմանում կնոջ կողքին:

Նորայրի մահվանից հետո երկար տարիներ հայ հասարակայնության համար նրա ձեռագիր աշխատությունները կորած են համարվել: Ինչպես իրավամբ նկատում է Ն. Ակինյանը. «Նորայրի արժանիքն ոչ ըստ արժանույն գնահատած պիտի ըլլանք, եթէ դատենք զայն տպագրութեամբ ծանօթ երկասիրութիւններէն միայն: Անոր կարեւորագոյն աշխատութիւնները անտիպ մնացած են»<sup>11</sup>: Նրանց գոյություն ու տեղի մասին գաղափար չի ունեցել ոչ ոք: Ակինյանը փորձել է Ստոկհոլմում ապրող մի հայ երիտասարդի միջոցով գտնել դրանք, սակայն որոնումներն արդյուք չեն տվել:

Նորայրի կորած ձեռագիր աշխատությունների գտնվելու և դրանց գոյության ու տեղի մասին առաջինը հայտարարել է Ս. Լորելլին<sup>12</sup>, որի հաղորդում-

<sup>10</sup> Այդ նամակագրությունից բազմաթիվ նամակներ հետագայում տպագրվել են հայատանյան տարբեր ամսագրերում: Տե՛ս Ա. Աբամյան, «Նորայր Բյուզանդացու նամակները Կարապետ Եզյանին», *Կրթեր*, 1974, օգոստոս, էջ 85-101, Ա. Վ. Վարդանյան, «Անտուան Կարիերի և Նորայր Բյուզանդացու նամակագրությունից», *Պատմաբանասիրական հանդես*, 1977, թիվ 2, էջ 232-250, Ռ. Ղազարյան, Ա. Տեր-Ստեփանյան, «Նորայր Բյուզանդացու նամակագրությունից», *Բանբեր Երևանի համալսարանի*, 1972, էջ 172-176, Գ. Ղազարյան, «Նորայր Բյուզանդացու անտիպ նամակները», *Էջմիածին*, 1998, էջ 123-132 և այլն:

<sup>11</sup> Ն. Ակինյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 93:

<sup>12</sup> Սուրեն Երզնկյան, ծածկանունը Ս. Լորելլի (1881-1963), բանասեր, հրապարակախոս:

ներից<sup>13</sup> հայտնի դարձավ, որ նա իր ողջ ունեցվածքը կտակել է «Ֆրեդրիկա Բրեմեր-Ֆորբունդետ» կոչվող կանանց բարեգործական ընկերության Ստոկհոլմի կենտրոնին<sup>14</sup>, որի անդամ է եղել իր կինը: 1915-1922 թթ. նրա գրադարանն ու ձեռագիր ժառանգությունը պահվել է այդ ընկերության նկուղներում: 1922 թ. հոկտեմբերին ընկերությունը դրանք վաճառել է Գյոտեբորգի քաղաքային գրադարանին, իսկ հետագայում՝ 1960 թ. այն տեղափոխել են Գյոտեբորգի համալսարանի կենտրոնական գրադարան, որտեղ էլ պահվում են առ այսօր:

1956 թ. Ս. Լորելլի միջոցով որոշ վավերագրեր և Բյուզանդացու ուսումնասիրությունների լուսանկարված մանրաժապավեններ («Պատմություն աղուանից», «Բառգիրք ստորին հայերէնի ի մատենագրութեանց ժԱ-ժԷ դարուց», «Ժամանակագրություն Մատթէոս վարդապետի Ուոհայեցուց», «Կորին Վարդապետ և նորին թարգմանությունք» և այլն) աստիճանաբար ուղարկվեցին ՀՍՍՀ պետական Մատենադարան:

1965 թ. էջմիածնից Երևան տեղափոխվեց նաև Նորայրի նամականին (նամակաների սևագրությունները, օրագիրը և արխիվում գտնվող նյութերի ցանկը), որը երկար դեգերումներից հետո նույն թվականին Մայր Աթոռին էր հանձնել հայագետ և արևելագետ Հայկ Բերբերյանը (1887 Կ. Պոլիս – 1978 Փարիզ): Վերջին հանգրվանը գտնելով Մատենադարանում, հաշվառվելուց և մշակվելուց հետո, այն գրանցվեց որպես համանուն ֆոնդ (Ն. Բ. ֆոնդ) և տեղադրվեց արխիվային պահոցում:

2012 թ. նամականու մեջ հայտնաբերեցինք մեծ հայագետի գրչին պատկանող անտիպ մնացած ուսումնասիրություններից մեկը՝ «Վենետիկ և Վիեննա» խորագրով<sup>15</sup>, որը նամակի ձևով գրված լինելու պատճառով, գրանցվել էր որպես նամակ և մնացել աննկատ: Պարզեցինք նաև, որ հոդվածի անավարտ (1-20 էջ) և առանց թվագրման մի օրինակ էլ գտնվում է Գյոտեբորգի համալսարանի կենտրոնական գրադարանում<sup>16</sup>:

<sup>13</sup> Ս. Լորելլի, «Նորայր Բյուզանդացու անտիպ ժառանգությունը», էջմիածին, 1949, մարտ-ապրիլ, էջ 64-68: Տե՛ս նաև՝ «Նորայրեան նամականի», Սիոն, 1950, էջ 58-59:

<sup>14</sup> Մանվանից առաջ, Ն. Բյուզանդացու ֆրանսերեն լեզվով գրված կտակի համաձայն, ընկերությանն է հանձնվել անձնական գիտական գրադարանը, բաղկացած հայագիտությանը վերաբերող 1000-ից ավել ընտիր հատորներից, Ֆրանս-հայերեն բառարանի 1000 օրինակ, իր բոլոր ձեռագրերը և դրամագրուխ՝ հարյուր տասը հազար շվեդական կրոն: Տե՛ս Մ. Մինասյան, նշվ. աշխ., էջ 48:

<sup>15</sup> Հոդվածն ամբողջական է և անթերի, գրված է մաքուր, ընթերցելի ձեռագրով. բնագրի ֆիզիկական վիճակը բավարար է (անվնաս, գերծ որևէ հիվանդությունից): Տե՛ս Ն. Բ. ֆոնդ, թղթ. 235, վավ. 251-3:

<sup>16</sup> Մ. Մինասյան, նշվ. աշխ., էջ 66:

Հոգվածը գրվել է 1903 թ. Տիգրան Արփիարյանի<sup>17</sup> և Գրիգոր Մալխասի<sup>18</sup> առաջարկով՝ «Մասիս»-ում տպագրելու համար: Նորայրին առաջարկվել է կարծիք հայտնել Հ. Ա. Ղազարյանի<sup>19</sup> «Երիցեան եւ Բագրատունի» հոգվածի<sup>20</sup> և նույն հոգվածի քննադատության՝ Թաթուլ Վանանդացու<sup>21</sup> «Ոսկեդարեան Հայերէնն ու Հ. Ղազարեան»<sup>22</sup> հրատարակման վերաբերյալ:

Այդ մասին տեղեկանում ենք Նորայրի՝ Մալխասին ուղղված նամակից (գրված 1903 թ. ապրիլի 5-ին), որտեղ իր մտահոգությունը հայտնելով վերոհիշյալ հոգվածագիրների միջև ծագած վերջին վեճի առիթով Վենետիկի և Վիեննայի Մխիթարյանների հերթական ընդհարման կապակցությամբ, գրում է. «Վենետացոց եւ Վիեննացոց վերջին ընդհարումն տրամեցուց զիս, «վերջին» կ'ըսեմ իբր *récent* (ոչ վերջին) եւ ոչ իբր *dernier* (վերջին), զի դժբախտաբար պիտի շարունակուի պայքարն, ո՛ր գիտէ ինչպիսի փոխադարձ արհամարանօք, անարգանօք, նախատանօք: Եւ ատոնք կրօնաւոր են, քահանայ են, աշակերտք հեզագոյն Յիսուսի...: Ամբարտաւան են Վենետացիք, որ չեն ուզեր խոստովանել, թէ փառաւոր է Վիեննացոց Ոսկեդարու հայերէնին գիւտն. ամբարտաւան են եւ Վիեննացիք, որ կը համարին, թէ միայն իրենց գրաբար հեղինակութիւնք եւ թարգմանութիւնք արժանի են Ոսկեդարու հայերէն կոչուելու: Ղազարեանի յօդուածն արդարեւ տգիտական է. բայց միթէ տգիտական չէ՞ եւ Մէնէվիշեանի գրածն: ... Եթէ առաջարկութիւն չգար ի ձէնջ զոր կը սիրեմ, եթէ Մասիսի խմբագիրն չըլլար եղբայր Արփիարի զոր կը սիրեմ, թող կու տայի, որ Վենետացիք եւ Վիեննացիք զիրար խածատեն եւ ուտեն, իրարու գլուխը պատառեն, շարդեն:

Բացառապէս յանձն կ'առնում հրատարակել յօդուած ի Մասիսի Ոսկեդարու խնդրոյն առթիւ: Թող Տ. Տիգրան հաճի հրաւէր կարգալ ինձ Մասիսի մէջ՝ որ իբր 40 տարի հայերէն մատենագրութիւն եւ լեզու ուսումնասիրող՝ ես ինչ ունիմ ըսելիք ընդ մէջ Վենետիկոյ եւ Վիեննայի յուզուած պայքարին մասին: Շատ ընդարձակ նիւթ է այդ. բայց կարողութիւնս եւ ժամանակս չեն ներեր որ ընդարձակօրէն գրեմ. կը գրեմ միայն զկարի կարեւորն նամակի ձեւով եւ կը յղեմ առ Մասիս»<sup>23</sup>:

<sup>17</sup> Տիգրան Արփիարյան (1854-1914, Կ. Պոլիս) Արփիար Արփիարյանի եղբայրը, հրապարակախոս. 1885-1886 թթ. աշխատակցել է Կ. Պոլսի «Արևելին», «Մասիսին», իսկ ավելի ուշ՝ նաև խմբագրել սույն պարբերականները:

<sup>18</sup> Գր. Մալխաս (1863-1925, Կ. Պոլիս)՝ բանասեր, քարգմանիչ:

<sup>19</sup> Արսէն Ղազարյան (1870-1932, Պարտիզակ)՝ մատենագետ, քարգմանիչ, բանասեր, բանաստեղծ, Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության անդամ 1895 թվականից:

<sup>20</sup> Տե՛ս Բագմավէպ, Վենետիկ, 1903, հունվար, թիվ 1, էջ 120-127:

<sup>21</sup> Թաթուլ Վանանդեցի (Գաբրիել Մենեվիշյան), (1864-1936, Կ. Պոլիս)՝ բանասեր, Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության անդամ 1882 թվականից:

<sup>22</sup> Տե՛ս Սուրհանդակ օրաթերթ, Կ. Պոլիս, 26 մարտ, 1903:

<sup>23</sup> Տե՛ս, Մատենադարան, Կ. Բ. ֆոնդ. թղթ. 235 Բ, վավ.131:

Մայիսի 3-ին Մալխասին գրած նամակով հայտնում է, որ ուսումնասիրությունն<sup>24</sup> արդեն ուղարկել է Կ. Պոլիս՝ «Մասիսի» խմբագրություն. «Վենետիկ եւ Վիեննա» յօդուածս այսօր յղեցի յանձնարարեալ առ Տ. Արփիարեան: Մաստիկ պիտի բարկանամ՝ եթէ խմբագիրն՝ Վենետացոց անհաճոյ չըլլալու համար՝ կրճատէ կամ փոփոխէ ուր կը խօսիմ զՎենետկոյ: Յօդուածին տէրն եւ պատասխանատուն՝ ես եմ»: Խնդրում է նրան, որ անհապաղ գնա խմբագրատուն, «ծայրէ ծայր» կարգա հոգւածը և ստացած տպավորութեան մասին «ծանուցանէ» իրեն, հայտնելով նաև իր փափագը. «անսխալ ըլլայ հրատարակութիւնն, եւ երեք անգամով, ոչ աւելի»<sup>25</sup>:

Մայիսի 16-ի ամսաթիվով Մալխասին գրված նամակից արդեն պարզ է դառնում, որ ուսումնասիրությունը տեղ չի գտել պարբերականի էջերում: Հեղինակը պահանջում է վերադարձնել աշխատությունը. «Շնորհ ըրէք վերադարձընել ինձ յօդուածս *par retour du courrier* գերմանական թղթատարաւ: Յանձնարարելու հարկ չկայ, զի ապահով կհասնի առ իս»: Միաժամանակ հայտնելով ցանկությունը, որ «Մասիսի», «Արեւելքի» կամ «Բիւզանդիոնի» մեջ հրատարակվի իր «հետագայ ծանուցումը», որը հետևյալն է՝ «Վենետիկ եւ Վիեննա. Ուսումնասիրութիւն Նորայրի», 40 մեծադիր երեսք: Գին՝ 250 ֆրանկ»<sup>26</sup>:

Ծանուցումը մնաց աննկատ: Որ հոգւածը լույս չի տեսնի, հեղինակն այլևս համոզված էր: Այդ են վկայում նրա դառնութեամբ գրված տողերը (հունիսի 8-ին Մալխասին ուղղված իր նամակում). «...զի դատապարտեալ եմ իբրեւ այնպէս ապրելու. իբրեւ այնպէս եւ պիտի մեռնիմ... Բայց ինչպէս յաճախ ըսած եմ սիրելի կնոջս՝ յետ մահուանս պիտի փնտռեն զիս եւ պիտի չգտնեն... Յօդուածս պիտի չհրատարակուի ո՛չ ի Մշակի եւ ո՛չ ի Պարիս. Անահիտ»<sup>27</sup> Տաշեանի<sup>28</sup> սիրահար է, եւ Բանասէր»<sup>29</sup> Վենետացոց»<sup>30</sup>:

Նամակներից արդեն հասկանալի է դառնում, որ ուսումնասիրությունը վերաբերում է Ոսկեդարյան հայերին և դրա շուրջ Վենետիկի և Վիեննայի Մխիթարյանների միջև ծագած վեճին, որտեղ հեղինակը նրանց ուղղված քննադատական իր խոսքում անողորմաբար բացահայտել և ի դերև է հանել նրանց թույլ

<sup>24</sup> Հեղինակն այն գրել էր 19 օրում (ապրիլի 10-29) և ընդօրինակել 3 օրում (ապրիլի 30-ից մայիսի 2-ը):

<sup>25</sup> Ն. Բ. Ֆոնդ, վավ. 134:

<sup>26</sup> Նույն տեղում, վավ. 135:

<sup>27</sup> «Անահիտ» հայերեն գրական, գեղարվեստական, հասարակական հանդես. հիմնադրվել է Փարիզում 1898-1949 թթ.:

<sup>28</sup> Հակովբոս Տաշյան [Փաշեյան Փրանկիսկոս Մեղնի], (1866-1933), հայ բանասեր, հալագետ, Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության անդամ:

<sup>29</sup> «Բանասէր» հայագիտական հանդես. հրատարակվել է 1899-1907-ին Փարիզում:

<sup>30</sup> Ն. Բ. Ֆոնդ, թղթ. 235 Բ, վավ. 137:

տված սխալներն ու անճշտությունները, ինչն էլ պատճառ է հանդիսացել հոգվածի չհրատարակվելուն:

Իբրև ամփոփում, ներկայացնում ենք բանասիրական գիտությունների դոկտոր Վ. Դերիկյանի կարծիքը Նորայրի ուսումնասիրության մասին.

«Բանասիրական արժեքավոր դիտարկումներով և Վիեննայի ու Վենետիկի լեզվաբանական դպրոցների և գրական լեզվի հանդեպ մոտեցումների կողքին, հոգվածում, ցավոք, կան մի շարք անընդունելի բնորոշումներ՝ հանգամանքով, որ ն. Բյուզանդացին, հեռանալով Վենետիկի Մխիթարյան Միաբանությունից, լարված հարաբերություններ ուներ Մխիթարյանների հետ: Սույն հրատարակման մեջ սակայն, էականը դա չէ, առավել ևս այժմ, երբ Մխիթարյանները վաղուց են հաստատել իրենց արժանի տեղը հայագիտության և հայ մշակույթի բնագավառում: Կարևորն այստեղ քննված խնդիրներն են, որոնք վերաբերում են Ոսկեդարյան հայերենի ժամանակային սահմանին և դրան պատկանող մատենագիրներին, ինչպես նաև գրական լեզվին և հայերենի տերմինաբանության հետ կապված այն հարցերին, որոնք հանգամանալից ձևով քննվում են ներկայացվող հոգվածում»:

Այսօր մեզ հնարավորություն է ընձեռվել ի կատար ածելու հեղինակի փափազը՝ նրա անտիպ մնացած հոգվածը<sup>31</sup> ներկայացնելով հրատարակության, որն էլ անում ենք սիրով ու պատրաստակամությամբ, քանզի «Նորայրի գրչէն ամէն բառ, ամէն տող թանկագին է հայ բանասիրութեան համար» (Ն. Ակինյան):

<sup>31</sup> Բնագիրը՝ (ձեռագիր) ներկայացնում ենք նույնությամբ (անխաթար՝ առանց որևէ կետ, ստորակետ, չակետ, փակագիծ կամ ընդգծում փոփոխելու):

### ՎԵՆԵՏԻԿ ԵՒ ՎԻԵՆՆԱ

*Սիրելիդ իմ Տէր Տիգրան*

Բարեկամ մը փափագ ունեցաւ գիտնալու թէ ինչպիսի խորհրդածութիւններ ազդեցին ինծի Հ. Ա. Ղազիկեանի «Երիցեան եւ Բագրատունի» յօդուածն, եւ նոյն յօդուածին քննադատութիւնն՝ զոր «Ոսկեդարեան Հայերէնն ու Հ. Ղազիկեան» վերնագրով հրատարակեց Թաթուլ Վանանդացի (Հ. Գ. Մէնէվիշեան):

Դուք եւս փափագեցաք լսել իմ կարծիքս, նկատելով անշուշտ որ Ոսկեդարեան մատենագրի մը վրայ մանրակրկիտ ուսումնասիրութիւն գրողն՝ Ոսկեդարու շուրջը յուզուած պայքարին մէջ կրնար ունենալ սեպհական տեսութիւններ, Բազմավիպի եւ Սուրհանդակի յօդուածագիրներուն տեսութիւններէն բոլորովին տարբեր:

Ահա կը պատասխանեմ հրաւիրիդ: Բայց եթէ թերթիդ ընթերցողներն՝ որ սովոր են զուարճալի նիւթերու, ձանձրութիւն զգան իմ գրածներէս, կը խնդրեմ շնորհակալ ըլլան տուած «փոքր» ձանձրութեանս. շատ աւելի կը ձանձրացնէի զիրենք՝ խնդրին կարեւորութեանն համեմատ եռապատիկ քառապատիկ ընդարձակութեամբ գրելով:

Ողջունիւ սիրոյ  
Նորայր Ն. Բիւզանդացի  
Ստոքհոլմ, 30 Ապրիլ 1903

Հ. Ղազիկեանի յօդուածն շատ գեղեցիկ է անոնց համար՝ որ համամիտ են Վենետացւոյն. թէ Հ. Արսէն Բագրատունւոյն թարգմանութիւններէն «աւելի ընտիր թարգմանութիւն պիտի չկարենար երեւան բերել Եգնիկն ինքնին» (Բազմավէպ, 1903, Մարտ, 122 Ա), եւ կամ որ «եթէ Ս. Սահակ եւ Ս. Մեսրոպ գերեզմանէն ելլէին, աւելի ընտիր թարգմանութիւն պիտի չկարենային ընել», ինչպէս ըսեր է «ողբացեալ սիրուն զաւակն» Հ. Արսէն Սիւքրի» (անդ, 124 Բ): Նմանապէս Հ. Մէնէվիշեանի քննադատութիւնն յոյժ հմտական է անոնց համար՝ որ «Բագրատունւոյն գլուխ խոնարհեցնե»ով հանդերձ իբր «հայագիտի» եւ «քաջ հայերէնագիտի», անսուտ պատգամներու պէս կ'ընդունին Վիեննացւոյն վճիռները, թէ այն «քաջ հայերէնագէտն» ո՛չ միայն «ոսկեդարեան գրող չէ», այլ եւ «միջակ հայերէնագէտ» մը, «ահագին քերականական սխալ մը» գործող, «խայտառակութեան կոթող մը» տնկող, «զգուեցուցիչ [անտարակոյս գաղղիերէն *dégoûtant*] գայթումներ»ով սայթաքող. եւ այս ամենայն՝ Բագրատունւոյ գրած քանի մը տողերէն դատելով:

Երկու կողմերն ալ, Վենետիկ եւ Վիեննա, ցորչափ կանխակալ կարծեօք (*préjugé*) բռնուած կաշկանդուած մնան, պիտի շարունակեն «բանակոխ լինել յոչ ինչ պէտտ»՝ հակառակ Առաքելական պատուէրին, պիտի ուրանան փոխադարձաբար իրարու արդիւնքը եւ արժանիքը, պիտի արհամարհեն անգոսնեն մէկգմէկ, եւ ուրիշ բան պիտի չշահին՝ բայց եթէ վնաս, նիւթական եւ բարոյական:

## Ա.

1836ին երեք Վենետացի Մխիթարեան վարդապետներ, Հ. Գաբրիել Աւետիքեան, Հ. Խաչատուր Սիւրմէլեան, Հ. Մկրտիչ Աւգերեան, յետ յիսնամեայ (1784-1834) տաժանելի աշխատութեան՝ հոյակապ գործ մը կը հրատարակեն «Նոր Բառգիրք Հայկազեան լեզուի» մակագրաւ, յընդարձակ Յառաջաբանի – գոր նախադրունք կոչած են – ծանօթութիւն տալով թէ ինչ մեթոդի կամ ճանապարհի հետեւած են ի յօրինումն հսկայական մատենին: Յառաջաբանին Հինգերորդ հատուածին մէջ՝ որու վերնագիրն է «Խտրութիւն մատենից եւ մատենագրաց, յորոց քաղեցան բառք Բառարանիս», կը գրեն բազմերախտ Հարքն. «Ի լեզուագիտութեան մասին ընտրութեան պէտք են ընդ մատենագիր գրագէտ եւ ընդ հետեւակ, ընդ բառս եւ ընդ ոճս առաջնոց եւ միջնոց եւ վերջնոց: ... Հանրական հմտութեամբ գիտելի է ամենեցուն, զի ընտիր հայկաբանութիւն փայլէ յՈսկիդարու, Սրբոց Թարգմանչաց մերոց, որպէս ի շարագրութիւնս նոցա, ըստ նմին եւ ի գիրս Թարգմանեալս ի նոցանէ»: Այս «Ոսկի դար»ս՝ Աւգերեանի եւ իւր երկու գործակցաց համար բովանդակ Հինգերորդ դարն է, այս ինքն՝ Առաջին եւ երկրորդ Թարգմանչաց համագումար ժամանակն, ինչպէս որոշակի կը յայտնուի Յառաջաբանին Վեցերորդ հատուածին մէջ՝ իւրաքանչիւր մատենի եւ մատենագրի վրայ տրուած համառօտ տեղեկութիւններէն: Եւ այսպէս մինչդեռ Եզնիկ եւ Կորիւն «բուն եւ հարազատ հայկաբան» են, Ագաթանգեղոս «վսեմ եւ հարազատ հայկաբան», Բուզանդ «քաջ հայկաբան», Ոսկեբերանի Մատթեան Մեկնութիւնն «սքանչելի հայկաբան», Բարսղի Վեցարեայն «քաջ հայկաբան», կը տեսնենք որ հորենացին ալ «գլխաւորն յԱշակերտս Սրբոյն Սահակայ եւ Մեսրոպայ, լերկրորդ կարգի Թարգմանչաց, գլուխ երթելոց յԱղեքսանդրիա եւ յԱթէնս, բոլորից գերազանց, կատարեալ է ի հայկաբանութեան եւ ի հելլենաբանութեան»։ այնչափ կատարեալ որ Եւսեբեայ Քրոնիկոսին «քաջ հայկաբանութեամբ պանծալի Թարգմանութիւն»ը՝ կարելի է ի ձեռն հորենացու եղած համարել, ուր ընդ հակառակն՝ Փիլոնի Եբրայեցու ճառք եւ Մեկնութիւնք թէ պէտ են «Թարգմանութիւն հելլենաբան բոլորովին ըստ կազմութեան, այլ սքանչելի հայկաբան [ուրեմն հաւասար Մատթէի Մեկնութեանն յՈսկեբերանէ] ըստ ճոխութեան հին բառից», եւ են երկասիրեալք «յերիցագոյն [իմա՝ յԱռաջին] Թարգմանչաց՝ նախ քան զգնալ Կրտսերագոյն դասակցաց [իմա՝ երկրորդ Թարգմանչաց] յԱթէնս. քանզի հետք բանից եւ բառից Փիլոնի կան յայտնապէս ի գիրս հորենացույն, Մամբրէի եւ Եղիշէի»: Ոչ ինչ ընդհատ եւ Գրիգորի Նազիանզացու ճառից Թարգմանութիւնն է «գործ Առաջին Թարգմանչաց՝ քաջ հայկաբան [հետեւաբար զուգապատիւ Բարսղի Վեցարէին]՝ խառն ընդ հելլենախօսութեան»: Թող Յաճախապատում գրոց «Բուն եւ հարազատ հայկաբանութիւն»ը [հաւասար Եզնիկայ եւ Կորեան]։ – Դաւիթ Անյաղթի վերագրեալ իմաստասիրական Հարցմանց<sup>32</sup> «Ճշգրիտ եւ վսեմագոյն

<sup>32</sup> Քառասուն եւ մի Հարցմունք՝ որ հրատարակեցան յԱրարատ ամսագրի, 1902 Սեպտեմբեր-հոկտեմբեր, երես 939-962. «Դաւթի հարցացոյ եւ փիլիսոփայի որ յիմաստասիրական եւ յիմաստասիրելի հարցուածս»:

[առաւել քան զԱզաթանգեղոս] հայկաբանութիւն»ը. – զեղիշէի «ընտիր եւ պանծալի ոճն հայկաբանութեան». – Մամբրէի «ընտիր հայկաբանութիւն»ը: Թո՛ղ նաեւ Հինգերորդ դարէն վար իջնելով Պիսիդեայ «հոյակապ հայկաբանութիւն»ը, եւ զայլ սոյնպիսիս:

Նոյն ժամանակներուն մէջ, անդին Վիեննական բաժնին Մխիթարեանք, լաւագոյն եւ պայծառագոյն գաղափար շունէին Հայ լեզուի Ոսկե դարուն վրայ, զոր կը դնէին ի Զորրորդ դարու, Թարգմանչաց անուններն ալ ըստ կարգի առաջնութեան շարելով «Մովսէս Խորենացի, Արձան, Եզնիկ». (տե՛ս Կիւրղի երուսաղեմացոյ կոչումն ընծայութեան, Վիեննա, 1832, Առ ընթերցողս, երես 2): Այլ ա՛հա 1838 ին (կամ 1837 ին) յանկարծ կ'իմանան թէ ցայնժամ սխալեր են հաւատարիմ մնալով այն Հայերէնին՝ զոր 1773 ին իրենց հետ տարած էին ի Վենետիկոյ նախ ի Տրիեստ եւ ապա ի Վիեննա, եւ թէ Ոսկեղենիկ Հայերէն կոչուելու արժանի լեզուն՝ մի միայն Սահակայ եւ Մաշտոցի, եւ սոցա ձեռնասուն կամ անմիջական Աշակերտաց լեզուն է ի Հինգերորդ դարու: Մե՛ծ եւ բեղնաւո՛ր գիւտ: Ի՛նչպէս նոր Հայկազեանի գիտուն հեղինակներն հասկըցած չեն զայս՝ երբ կը մաղէին Առաջին եւ երկրորդ Թարգմանչաց բոլոր գրեանքը. ի՛նչպէս չեն նշմարած՝ գոնէ ընդ աղօտ՝ զլայն եւ խոր անջրպետն ընդ մէջ Եւսեբեայ եւ Խորենացոյ, Ոսկեբերանի եւ Փիլոնի, ես կ'ապշիմ: Սակայն իրաւ է որ մինչեւ ցճիւտոն միլիոնաւոր խնձորներ ինկան խնձորիներէ, եւ «ծանրութեան օրէնք»ը գտնելու փառքն՝ անզղիացի աստեղաբաշխին պահուած է:

Ի Տեսականն (*théorie*) ես, աշակերտ Ս. Ղազարու, առաջին եւ ցարդ միայնակ ի Վենետացոց, վաղուց ըմբռնած եմ զայն բարձր նշանակութիւնն զոր ունի ընդհանուր Հայ մատենագրութեան համար Վիեննականաց գիւտն, եւ ըստ այնմ կարողացած եմ ընել ինչ ինչ հայկաբանութեան դիտողութիւններ յերկասիրութեանս Հայկական Բառաքնութիւն (Կ. Պոլիս, 1880, ուր տես զերեսսն 27-29, 46-47, 50-51, եւ զծանօթութիւնս 64 երեսին): Վերջին երկասիրութիւնս ալ, Կորին Վարդապետ եւ Նորին Թարգմանութիւնք (Տփղիս, 1900), նոյն գիւտին վրայ հիմնուած է:

Իսկ ի Գործականն (*pratique*)՝ քա՛ւ լիցի որ միաբանիմ Վիեննացոց, քա՛ւ լիցի որ գրաբար գրելու համար՝ առաջնորդ ընտրեմ եւ կանոն բռնեմ գնկարագիր Ուսմանց 2. Մատաթիայ Գարագաշեանց (Վիեննա, 1845), որչափ ալ ուրիշ կողմանէ մեծարոյ ըլլայ ինձի հեղինակին գիտութիւնն: Սոյն մատենիս մէջ կ'ըսուի յերես 28, թէ Առաջին Թարգմանիչք – կամ որ նոյն է Ոսկեդարու մատենագիրք – ոչ ինչ թողած են մեզ «գուսուսմական իրաց, զՓիլիսոփայութենէ կամ զՈւսողութենէ [*Mathématiques*] այլովքն հանդերձ», այլ մեծաւ մասամբ ճառեր եւ Պատմութիւններ. թէ Ոսկեդարու մատենագրաց ոճն կատարեալ է ի Պատմականս, ի Վարդապետականս, ի Վիպասանականս [Բանաստեղծութեան կամ Դիւցազներգութեան մէջ, ինչպէս կ'ուզես հասկըցիր. տե՛ս անդ զծանօթութիւն 67 երեսին]: «Բայց (կը յաւելու Գարագաշեան յերես 29) բա-



զույժ ուրեք ի սոսա [այս ինքն՝ ի թարգմանությունս Ագաթանգեղեայ, Բիւզանդայ, Ոսկեբերանի Մեկնութեանն Յովհաննու, Բարսղի Վեցարէին եւ ի գործս Կորեանն], մանաւանդ յոմանս փիղիսոփայական ճշդութիւն անուանց [=բառից] մեկին եւ ուրիշ յայտարարութիւնք [=բացատրութիւնք, expressions] սակաւ են. մարթ է ասել թէ այս միայն է թերակատարութիւն նշմարեալ յոճ ժամանակիս այսորիկ, որ յայլոց կուսաց քան զամենայն ժամանակաց ոճս նախամեծար եւ ազնուագոյն է, որպէս վկայեալ է յամենեցունց: Արդարեւ այս թերակատարութիւն, որ ի շինելոյ յայնժամ տակաւին լեզուին ծաղկեալ յուսմունս գիտութեանց ծագէ, ի նիւթս գեղեցիկ ուսմանց չէ ինչ բիծ, բայց և փիղիսոփայականս և և ճիշդ ուսումնականս ոչ բիծ միայն է, այլ և խոչընդոտն մեծ: Գարագաշեան գիտէ թէ ուսումնական նիւթոց վրայ ոչ ինչ գրուած ունինք յԱռաջին Աշակերտաց, որ է ըսել թէ գիտութեանց համար Ոսկեդարեան Հայերէնն աղքատ է եւ չքաւոր. կը խոստովանի թէ Առաջին Աշակերտաց ճառական եւ Պատմական գրուածոց մէջ «բազում ուրեք եւ մանաւանդ յոմանս» կը պակասի «փիղիսոփայական ճշդութիւն» բառերու եւ բացատրութեանց՝ որ թերակատարութիւն է եւ խոչընդոտն մեծ. Համայն եւ այնպէս 45-46 երեսներուն մէջ կ'ըսէ որ արդի ժամանակաց Հայերուս «արժան է» զԱռաջին Թարգմանչաց լեզուն «քան զայլս առաւել եւ ազնուագոյն հաշուել, եւ զնոյն ընտրել օրինակ բարուք ճաշակի ի հայ բարբառ»: Այս լեզուիս հետեւած է նա ինքն ի վերոյիշեալ մատենին, (խօսելով զՈւսողութենէ, զՀամարողութենէ, զՆշանագրովք Համարողութենէ [Algebra] գերկրաչափութենէ, զՓիւսկեան գիտութենէ [Physique], զՄենքենական ուսմանէ, զՔիմիական ուսմանէ, եւ զայլ գիտութեանց՝ որ ի սպառ անձանօթ էին Առաջին Աշակերտաց).

2. Յովսէփ Գաթրճեան ի թարգմանութեան հոովմայեցի պատմագրին Կուրտիոսի եւ այլուր, եւ այլ Վիեննական Հարք, որոնց համար բաւական չէ Ոսկեդարեան (կամ ինչպէս յաճախ ուրիշ բառով կ'ըսեն՝ Մեսրոպեան<sup>33</sup>) լեզուն գտած ըլլալու պարծանքն, եւ գերագոյն պարծանք մ'ալ կ'ուզեն սեպհականել անձանց, որ է՝ նոյն «Մեսրոպեան» լեզուաւ գրելու կարողութիւնը եւ հմտութիւնը զոր իրենք միայն ունին:

Թէ ինչպիսի՞ մեծամեծ անպատեհութիւնք եւ անտեղութիւնք յառաջ կու գան՝ ըստ մասին չքաւոր եւ ըստ մասին թերակատար լեզուի մը միայն կապուելով, եւ իբր խոտան՝ մէկդի նետելով զայն երկայնաձիգ շրջանն Հայ մատենագրութեան որ կը սկսի Հինգերորդ դարու 465-470 տարիներէն եւ կը փակուի Շնորհալի եւ Լամբրոնացի Ներսէսներով ի կատարած երկոտասաներորդին, դժուար չէր նկատելն, եւ շատ գեղեցկապէս նկատած Գարագաշեանի մատենին

<sup>33</sup> «Մեսրոպեան» անունն մեծ անիրատփին է առ Սուրբն Սահակ, եւ հաւան չեմ Գեղ. Այտրնեանի Քննական Քերականութեան 46-47 երեսներուն: Մեսրոպայ Մաշտոցի անգուգական արդիւմն՝ այբուբենի գիտն է. հայերէն լեզուի եւ մատենագրութեան գլխատր ծաղկեցուցիչն է Սուրբն Սահակ: Կամ «Սահակեան լեզու» ըսելու է, կամ գէթ «Սահակ-Մեսրոպեան»:

հրատարակութեան տարի մը վերջը՝ «նոր ժամանակներուս առաջին հայերէնագէտն, մեծանունն Հ. Արսէն Բագրատունի» (Հայ. Բառաքնն. երես 103): Յօդուածն «Հայերէն գրաբառ լեզուի յստակութեան վրայ» զոր հրատարակած է Բագրատունին Բազմավիպի մէջ (1846, Յուլիս, երեսք 196Ա-204Բ) կը զօրէ եւ այսօր ու ես իսկ մտադիւր կը ստորագրէի՝ եթէ Բագրատունին (որ շատ խոնարհ մարդ էր եւ զերիտասարդաց կարծիս բնաւ չէր արհամարհեր, ինչպէս անձամբ գիտեմ,) իմ խորհրդովն՝ նախ եւ յառաջ վեհանձնօրէն վկայէր ստուգութեան եւ կարեւորութեան համահայր եղբարց գիւտին՝ զոր բոլորովին անգիտանալ կը ձեւացընէ, եւ ապա ի գովութենէ Տեսականին անցնէր ի մաքառումն ընդդէմ Գործականին, այլազգ դասաւորէր 201 Ա իջին մէջ նշանակեալ հետեւելի մատենագրաց ցանկը, ջնջէր 197 Ա իջին 24-34 տողերը, 197 Բ իջին 6-15 տողերը, եւ քանի մը կծու դարձուածներ՝ որ միանգամայն հակառակ կ'ելնեն 196 Բ իջին մէջ գրուած ազնիւ յայտարարութեան. «Մեր միտքը եւ փոյթը հակաճառութիւն եւ վիճաբանութիւն չէ ուրիշին դէմ, որո՞նք եւ իցէ, հապապարգապէս ճշմարտութեան եւ օգտի սէր, եւ վնասի դէմը առնելը»: Ճշմարտութեան եւ օգտի էր նպատակ ունեցողն՝ լուսաւորելու համար կը բռնէ զշահն, ո՛չ թէ այրելու:

Բազմավիպի նոյն յօդուածն, փոփոխուած այնպէս ինչպէս կը բաղձայի, կը ստանար զիս կատարելապէս ձայնակից եւ ինծի հետ բոլոր անկողմնասէր մարդիկը: Քանզի ո՞ր անկողմնասէրն է որ լիովին իրաւունք շտայ Բագրատունւոյն ընդդէմ Գարագաշեանի, երբ սա ինչ բան որ Առաջին Թարգմանչաց գրոց մէջ գտնէ, չար եւ բարի, ճիշդ եւ ոչ ճիշդ, այն միայն աղէկ է ըսելով կ'առնու՝ միւս ժամանակաց ընտիր հայկաբան հեղինակներուն ա՛լ լաւագոյն եւ ազգային բառով եւ ոճով գրուցածը կը նետէ: Զոր օրինակ, չըսեր Ողբերգութիւն, Կատակերգութիւն, Կատակերգակ, այլ Երգահանութիւն, Չաղութիւն, (Կոմիկական կամ Երգայարգար): — Երբ «ինչ որ Առաջին Թարգմանչաց մատենագրութեանց մէջ չի տեսներ կամ չի գտներ, թէ եւ երկրորդ Թարգմանչաց ժամանակին ու Հինգերորդ — Երկոտասաներորդ դարերուն մէջ շատ վայելուչ եւ հայերէն մտքով ըսուած կայ՝ կը մերժէ, չ'ընդունիր, ու անոնց տեղ նորանոր բառեր եւ ասացուածներ կը հնարէ, որպէս թէ Ոսկեգարու մատենագրաց հաւասար լեզուին տէր եւ իշխանն ըլլար: Զոր օրինակ, չ'ըսեր Բանական արուեստ (կամ Տրամաբանութիւն), Սովորութիւն (կամ Ունակութիւն), այլ խօսուեն, Ըմբռնութիւն»: — Երբ «Առաջին Թարգմանչաց ո՛ր եւ իցէ բառը՝ որ թէ եւ ուղիղ մտքով գործածուած ըլլայ, բայց անոնցմէ վերջն եկող մատենագիրներն՝ բառին առմունքը աւելի ճշդելով՝ ուրիշ մտքի առեր ու սովորական դարձուցեր են, Գարագաշեան՝ բուն հին նախնեացը միայն կ'առնու կ'անցնի ու բովանդակ լեզուն եւ ամենուն միտքը կը խառնաբնդորէ: Զոր օրինակ, չի գործածեր Աստուածաբանութիւն, այլ Աստուածախօսութիւն, քանզի հին նախնիք՝ Աստուածաբանութեան ըսեր են Աստուածախօսութիւն. մինչդեռ յետագայ հեղինակ-

ներն ու հիմա մենք՝ Աստուածախօսութիւն ըսելով կ'իմանանք յատկապէս Աստուծոյ խօսիլը մարգարէից հետ, կամ Հրեշտակի ու մարգարէի բերնով ազգի մը հետ. իսկ աստուածային իրաց գիտութիւնը սորվեցընող ուսման՝ ըսեր են եւ կ'ըսենք Աստուածաբանութիւն»։—Երբ «հնչ նոյնանշան բառ որ Առաջին Թարգմանչաց ժամանակին մէջ չի պատահիր, թէ եւ ընտիր ու պատուական բառ ըլլայ՝ կ'արհամարհէ, չի բանեցըներ, ու բանեցընողն ալ իբրեւ թէ հերետիկոսի կամ բարբարոսի տեղ կը դնէ: Այսպիսի խտրողութեան հետեւանքն կ'ըլլայ լեզուին բառերու մթերքը նուազեցընել, որով լեզուն կ'աղքատանայ ու կը տկարանայ: Ո՛ր դնենք որ բնաւ կարելի չէ ապացուցանել թէ այն բառերն հին Թարգմանչաց ատեն չկային, կամ թէ արհամարհելի են եղեր»: (Ասոր օրինակը էս պիտի տամ՝ երբ խօսքիս կարգն հասնի «Սափրեմ»ի): —Երբ «հնասիրութեան ոգով յափըշտակուած ու միայն Առաջին Թարգմանչաց բառ գործածելու տենչանքով՝ զանազան բաներ մի եւ նոյն բառով կ'անուանէ, ու մեծ խառնակութեան եւ շփոթութեան պատճառ կու տայ: Զոր օրինակ, *Balance* եւ *Pendule* = Կշռոց, *Dogme* եւ *Théorème* = Հրամանք, *Observation* եւ *Tréorie* = Նկատութիւն»: —Երբ գիտնական բառ մը՝ հին նախնեաց, բայց անյարմար եւ անիմաստ մէկ բառովն կը բացատրէ: Զոր օրինակ, *Météore* = Զբօսուցիկ իր: Եւ կամ երբ «հին նախնեաց մէջ չի գտներ՝ յանձնէ կը յօրինէ, կարծեցեալ հետեւողութեամբ Առաջին Թարգմանչաց, բայց ոչ ինչ պակաս անյարմար եւ անիմաստ: Զոր օրինակ, *Élasticité* = Վարելութիւն, *Elastique* = Վարելի»: Եւ կամ երբ «հնքն իսկ իրեն միաբան չէ, մերթ կը հոռոմանայ ու կը գրէ *Scolastique* = Աքոլաստիկեան, փոխանակ ըսելու հայերէն Գպրոցական. մերթ կը հայանայ կը գրէ *Mystique* = խորհրդական, փոխանակ ըսելու յունարէն Միւստիկեան».) (տե՛ս *Բազմավէպ*, 1846, էրեսք 197 Բ - 200 Բ):

Ստուգիւ կարի խոհական եւ արդարացի դիտողութիւններ՝ որ գետին ինկած չեն նոյն իսկ ի վանս Պաշտպան Սուրբ Աստուածածնի, եւ որոնցմէ բաւական օգտուած է Հ. Սրապիոն Էմինեան իւր Գաղղիերէն-Հայերէն Բառագրոց մէջ (Վիեննա, 1853): Զկան հոն՝ 1. Կշռոց = *Balance*. 2. Երգայարդար = *Comique*. 3. Վարելութիւն = *Élasticité*. 4. Վարելի = *Élastique*. 5. Ըմբռնութիւն = *Habitude*. 6. Խօսունն = *Logique*. 7. Ուսումն զբօսուցիկ իրաց = *Météorologie*. 8. Հրամանք = *Théorème*. 9. Երգահանութիւն = *Tragédie*. ինչպէս եւ ոչ 10. Բարբառարան = *Dictionnaire* (*Նկարագիր ուսմանց*, 44, 46). 11. Ճանաչողական կամ Գնոմոնիկեանն = *Gnomonique*. (անդ, 166, 168). 12. Մետափիլակեան փիղիսոփայութիւն = *Métarhysique* (անդ, 295): Որոնց տեղ բարեյիշատակ Հայրն դրած է՝ 1. Կշիռ. 2. Կատակերգ. 3. Զգականութիւն. 4. Զգական. 5. Սովորութիւն. (Ունակութիւն). 6. Բանական արուեստ. 7. Օգերեւութախօսութիւն. 8. Տեսուած. Տեսական յառաջադրութիւն. 9. Ողբերգութիւն. Նոխազերգութիւն. 10. Բառագիրք. 11. Արուեստ նկարելոյ զժամացոյցս արեւու (գոր Հ. Մանուէլ Զախչախեան յԻտալերէն Հայերէն Բառարանին, Վենետիկ, 1804, կոչած է

Ստուերագիտություն). 12. Բնագանցություն: Իսկ *Comédie* եւ *Théologie* բառերուն դիմաց կը կարդանք թէ՛ Կատակերգություն թէ՛ Չաղություն, թէ՛ Աստուածախօսություն թէ՛ Աստուածաբանություն, որպէս զի ո՛չ Հ. Մատթիա վշտանայ, ո՛չ Հ. Արսէն:

Ոսկեդարու Հայերէնն անբաւական է այսօրւան Հայոցս գրական պիտոյքը լեցընելու: Աւասիկ ճշմարտություն զոր պարտական են դաւանել Վիեննայի Մխիթարեանք, եթէ սիրող են ճշմարտություն: Հնար է որ առ Աստուած աղօթք մը, խրատական, վարդապետական, կանոնական, պատմական մանր գրուած մը, համառօտ վկայաբանություն մը, աշխատելով, ջանալով, արին քրտինք մտնելով, մեր բոլոր ուշագրությունը լարելով, յաջողինք թարգմանել կամ գրել այնպէս որպէս եզնիկ պիտի գրէր. նման Հոովմայ այժմու Լեւոն ԺԳ քահանայապետին՝ որ կ'ըսուի թէ կիկերոնեան ոճով կը գրէ արձակ ու ոտանաւոր, փոքր բաներ՝ որ չեն հասնիր Տիտոս Լիւիոսի Հոովմէականին եւ Վիրգիլիոսի Էնիականին ընդարձակութեան: Իսկ նոյն եզնիկեան բարբառով – Գարագաշեանի ձախողակ փորձն մէջ տեղն է – բացարձակապէս անկարելի է որ գրենք լիակատար Քերականություն, Բնագանցություն, Բնագիտություն, Տարրալուծություն (*Chimie*), Քիմիագործություն (*Alchimie*), Աստղաբաշխություն, Բուսաբանություն, Գրահաշիվ, եւ այլն: Գիտեմ որ Ոսկեդարն սակաւիկ մաս մը կը մատակարարէ մեզ՝ այս գիտութեանց միոյն կամ միւսին բառերուն եւ բացատրութեանց. բայց այն «սակաւիկ»ն՝ շատ անգամ կա՛մ թերակատար է, չունելով «փիլիսոփայական ճշդություն», կա՛մ լոյժ եւ ճապաղ, թէպէտ եւ գրողն՝ նոյն ինքն սքանչելի եզնիկն ըլլայ: Գիտությունն ճշդութեան հետ կը պահանջէ մեզմէ սեղմ եւ ամփոփ լեզու. Գաղղիացին կ'ըսէ. *Le contenant est plus grand que le contenu*. մենք ալ հարկադրուած ենք նոյնպէս ըսել. Բովանդակիչն մեծ է քան գրովանդակեալն, թողլով որ եզնիկ միայն գրէ. «Յորում իցէ ոք, այն յորում էն, քան զայն որ ի նմա էն՝ մեծ գտանի». (Ընդդէմ Աղանդոց, 23.) մասնուածապատ նախագաստություն մը 13 բառերով՝ զոր մեզ արժան է 5 բառերու ամփոփել, 2 բառ միայն առնլով յՈսկեդարեան գրչէն, քանց եւ մեծ:

Առաջին Թարգմանչաց գրեթէ բոլոր մատենագրությունքն՝ անըստգիւտ եւ ամէնընտիր քերականութեամբ գրուած են: Եթէ Սուրբն Սահակ կ'անուանէր «Դպրություն» զայն զոր յաւուրց անտի Դաւիթ Անյաղթի մենք կը կոչենք «Քերականություն», տգեղ բառ, բայց յատուկ. եթէ Սուրբն կ'ըսէր «Փոխանակ անուան, Միաբար, Բազմաբար», ըստ Դաւիթ Անյաղթի եւ ըստ մեզ՝ «Դերանուն, Եզակի, Յոքնակի», Քերականությունն լոկ չորս հինգ բառերով շաւարտիր: Երբ մտավարժ աշակերտներն՝ այնպիսի վեհագոյն վարժապետի շուրջը պատկառանօք կը բոլորուէին որպէս զի Սահակեան հրաշալի Հայերէնին գաղտնիքները ուսանին, ինչպէս կ'աւանդէր նոցա անմահ Կաթողիկոսն՝ թէ այս ինչ տեղ պարտիք Ապառնի դնել, այս ինչ տեղ Ստորագասական: Թերեւս կ'ըսէր «Ապառնի» որ Ոսկեդարու մէջ կը գտնուի, մի անգամ Ապառնի, չորս անգամ

Ապառնիք. բայց տարակոյս չկայ որ շէր ըսեր «Ստորագասական», շէր ըսէր նա եւ Ստորակէտ, Միջակէտ, Ներգործական, Կրաւորական. այլ ի՞նչ. ո՞վ գիտէ<sup>34</sup> :

Կարեւոր հարկ է ուրեմն որ գիտութեանց վրայ ճառելու կամ ճիշդ եւ որոշ լեզուով գրելու համար Ոսկեդարու վաթսնամեայ անձուկ շրջանակէն դուրս ելնենք՝ եթէ չենք ուզեր սովամահ մեռնիլ, եւ մեզի պաշար փնտոենք այն Հայ մատենագրաց քով՝ որ ծաղկեցան 465-470էն մինչեւ 1200 տարին: Կամայ ակամայ պէտք է հրաժարինք Ոսկեդարեան ըլլալու փառասիրութենէն եւ դառնանք ըլլանք Միջնադարեան, ինչպէս եղած է Հ. Սրապիոն Էմինեան, որ խրատուելով ի Բագրատունուոյ՝ Գավիթ Անյաղթի հետ կ'ըսէ Բանական արուեստ, Բնագանցութիւն. Խորենացուոյ հետ՝ Ողբերգութիւն, Կատակերգութիւն, Կատակերգ[ակ]. Ստորին Հայերէնի հեղինակաց հետ՝ Բառագիրք. ինչպէս եղած է Գարագաշեան անգամ՝ որ կը գրէ Աւշակ, Զառիկ (Նկ. Ուսմ. 268), Քիմիական (264), եւ այլն: Եւ երբ Միջնադարեան մատենագիրներէն ալ ձեռնունայն մեկնինք, կարօտութիւնն կը բռնադատէ զմեզ որ նոր նոր բառեր ստեղծեք, կամայ ակամայ բարբարոսանք, (քանզի մենք բարբարոսներ ենք համեմատութեամբ Սահակայ, Մաշտոցի, Եզնրկայ, Կորեան, Աբրահամու Զենակացուոյ,) եւ կամայ ակամայ բարբարոսութեան վերջին աստիճանը հասնինք՝ զոր օրինակ երբ մտաբերենք գրաբար Տարրալուծութիւն շարագրել:

## Բ

Հ. Արսէն Բագրատունուոյ սկզբանց եւ վարդապետութեան տեղեակն գիտէ՝ որ այն մեծ մարդն բնաւ յաւակնութիւն չունէր եւ չէր ալ կրնար ունենալ կոչուելու Ոսկեդարեան, բառիս այն նեղ մտօք զոր կը հասկընան Վիեննացի Մխիթարեանք: Հարցընենք իրեն՝ թէ «Ո՞ր մատենագիրք եւ մատենագրութիւնք կը ներկայացընեն մեզ հարագատ հայերէն ոճը»: Կը պատասխանէ. Աստուածաշունչ Գիրք, Ժամագիրք, Պատարագամատոյց, Մաշտոց, Շարական, Ագաթանգեղոս, Բիւզանդ, Կորիւն, Եզնրիկ, Եղիշէ, Մանդակունի, Փարպեցի, Խորենացի, Յաճախապատում<sup>35</sup>, Ոսկերեան, Բարսեղ, Սերբերիանոս, Կիւրեղ Երուսաղեմացի, – Վարիններէն ալ՝ Շիրակացի, Արշարունի, Խոսրով, Լաստիվերտեցի, Սարգիս, Իզնատիոս, Շնորհալի, Մխիթար Գոշ, որոնց «անխիղճ կրնանք հետեւիլ, թէ՛ բառերուն, թէ՛ ոճերուն, առանց վախնալու որ ազգային լեզուն եւ ոճը արեւնք. վասն զի ասոնք են հաւատարիմ աւանդապահք հին նախնեաց լե-

<sup>34</sup> Վիեննական Հայրերն՝ միջնադարեան Ստորակէտ «տգեղ» բառը փորձած են Մեսրոպեան լեզուի բառով փոխանակել. եւ ըսած են, ոմն (Հ. Փիլիպպոս Ճամբեան, 1846)՝ Սուրստիս. – Սուր նշանախեց. ա՛յլ ոմն (Հ. Եփրեմ Զագնեան, 1850)՝ Կիսաստիս. – Երոզ ոմն (Հ. Սրապիոն Էմինեան, 1853)՝ Սրակէտ, Սրաստիս: Սահակ եւ Մեսրոպ ինչ կ'ըսէին՝ պիտի անգիտանանք միշտ, թէպէտ եւ փորձերն հարիւրապատկին:

<sup>35</sup> Սուր Հայկազեանի հեղինակաց եւ Բագրատունուոյն ա՛յսչափ յարգելն զՅաճախապատում կը զարմացընէ զիս:

զուին. բաց ի քանի մը մանր մունր բաներէ, որ հմուտ վարպետը եւ վարժութիւնը կը սորվեցընէ». (Բազմավէպ, 1846, 201 Ա): Քիչ մը աւելի բացայայտ խօսելու համար՝ Ջարգացելոց Քերականութեան 630 երեսին մէջ կ'ըսէ, թէ Հայերէն լեզուի Ոսկի դարն է Հինգերորդն եւ Վեցերորդն, Արծաթի դարն՝ Եօթներորդէն մինչեւ ցերկոտասներորդն, եւ այս Արծաթի դարու մէջ կը գետեղուին Շիրակացի եւ միւսներն՝ յաւելմամբ Ղեւոնդ Երիցու:

Ապա ի զուր է փնտռել Բագրատունւոյ գրութեանց մէջ զայն անխառն գտութիւնն եւ անարատ հայկաբանութիւնն՝ որու նախանձախնդիր է Վիեննական դպրոցն: Այլ է Բագրատունւոյ անուրանալի արդիւնքն, անկապտելի փառքն. — իւր անբաւ հմտութիւնն Հայ մատենագրութեան՝ ի Հինգերորդ դարէ մինչեւ ցերկոտասներորդն, վկայ՝ Ջարգացելոցն. — գեղեցիկ մեկնութիւններն նախնեաց մութ տեղերուն, որովք յերեւան կու գայ իւր խորթափանց միտքն. — բազմապատիկ սրբագրութիւններն աղաւաղեալ հին բնագրաց, որ կը ցուցընեն թէ ինչպիսի՛ անխոնջ ուշադրութեամբ կ'ուսումնասիրէր զիւր պաշտելի նախնիս, օրինակի համար Փաւստոսի Բիւզանդայ 65 ընթերցուածոց եւ 12 կետագրութեանց մի քան զմի պատուական եւ կարեւոր ուղղութիւններն՝ որոնց եւ ոչ մին մուտ գտած է Վենետիկեան երկրորդ (1889) տպագրին մէջ. — նորոգութիւնն նախնեաց Չափոյն կամ Անյանգ Ոտանաւորին, եւ նոյն Չափով աննման եւ աննմանելի ճարտարութեամբ ու գերազանց արուեստիւ թարգմանած յունական եւ հոտովմէական, գաղղիերէն, իտալերէն եւ անգղիերէն հրաշակերտները, թո՛ղ զարձակներն. — բանաստեղծական հանճարն եւ աւիւնն զոր ոչ ոք կարէ ժխտել:

Չայսպիսի մեծ հայագէտ մը եւ լեզուագէտ, քան զոր մեծ երեւցած չէ ի Վենետիկ, ի Տրիեստ, ի Վիեննա՝ յորմէ հետէ կայ աշխարհիս վրայ Միսիթարեան անունն, կարելի է «միջակ (!!!) հայերէնագէտ» կոչել. կարելի է իբր միջնադարեան մրոտել՝ նա եւ ուր կատարեալ ոսկեդարեան է. կարելի է իբրեւ նոր զոմն հորենացի՝ քերականութեան տարերաց անգամ անգէտ հոշակել, քերականութեան՝ առանց որոյ մատենագիրն ո՛չ եւս մատենագիր կը կոչուի, այլ բիրտ եւ կոպիտ, ապուշ եւ թանձր շինական: Ամենայն ինչ կարելի է երբ չենք խորհիր թէ զո՛վ կըքննենք, զո՛վ կըդատապարտենք, եւ կը գրենք սապէս բաներ.

1. «Ստէպ ստէպ սափրէ զհերսն»: Այս ասացուածքը ոսկեդարեան չէ. այլ ա՛յն կաստիվերտացոյն է (տե՛ս էջ 97, տպ. Վենետիկ), որուն քով Հ. Ղազիկեան կը բողոքէր դնել Հ. Բագրատունւոյ աթոռը ...: Յետադարեան մատենագիրներէ ասացուածքներ փոխ առնուլ, եւ շուզել անոնց կաճառին մէջ աթոռակից ըլլալ, պարզապէս — զարմանալի է: Ոսկեդարու հայերէնի աշակերտ մը իսկ պիտի ըսէր Բուզանդին հետ (= դասական մատենագիր մը)՝ զհերսն վիրալ (տե՛ս էջ 70, տպ. Վենետիկ) կամ վիրայել [խժաբանութիւն, barbarisme] (մօրուաց համար. տե՛ս Եփրեմ, Ա. Հտ. էջ 404): «Քանի որ ոսկեդարու լատուկ ոճ մը, ասացուածք մը յետադարեան բառերով կը փոխանակուի, այս վերջինները

գործածողը ոսկեդարեան գրող չ'անուանուիր»։ (Սուրհադակ, 12/25 Մարտ 1903, առաջին երես, վեցերորդ սիւնակ)։ Ի սէր արդարութեան պէտք էր որ Հ. Մէնէվիշեան աւելցընէր անաշտութեամբ. «Ոսկեդարեան գրող չէ մեր Հ. Յովսէփ Գաթրըճեանն ալ՝ որ Կուրտիոսի երկրորդ Հատորոյն մէջ (Վիեննա, 1844), Գպրութիւն Ութերորդ, Հատուած իններորդ, երես 278, տողք 20-23, գրած է. «Կզակք նոցա միշտ առանց սափրելու էն. իսկ զմնացեալ մորթ երեսացն ամենեւին իսկ ողորկեալ վիրայեն» [barbarisme]։ Սուրհանդակի յաջորդ թիւերէն մէկուն մէջ գրեց դարձեալ Հ. Մէնէվիշեան. «Սափրել բառին բուն եւ գլխաւոր նշանակութիւնը նկատողութեան առնելով, համեմատած էի վիրալ եւ վիրայել [barbarisme] բայերուն հետ։ Սակայն Հ. Բագրատունի մագերը կտրել նշանակութեամբ ուզեր է գործածել այն բառը, որ նոյնպէս սխալ է։ Սափրելին այս նշանակութեամբը պէտք էր փոքրել զհերս ոսկեդարեան բառը գործածել, եւ կամ նոյն իսկ գերծուլ բառը»։

2. «Ձատամունսն ունի սպիտակ փայլուն».— յառաջ բերուած առաջին հատուածին երկրորդ տողն է այս։ Պահել նշանակութեամբ ունելը՝ միայն մեծատարած իրերու եւ կամ բարոյական իմաստով կ'ըսէ ոսկեդարեան հայր. օրինակ, «զաշխարհ շէն ունել» [Ա Մակար. գլ. Ը. 15]։ «Փափուկ ունել զօրն շաբաթուց» [Բ Մակար. գլ. ԺԵ. 3]։ Պէտք էր ըսել՝ «սպիտակ եւ քիչն պահէ զատամունսն»։ համեմատէ եփրեմ, Բ. Հտ. էջ 318, եւ Զգօն, էջ 110։ Վերոյիշեալ տողին շարքն իսկ հակառակ է ոսկեդարեան հայերէնին։ Այս երկրորդ. (Սուրհանդակ, անդ, առաջին երես, վեցերորդ սիւնակ — երկրորդ երես, առաջին սիւնակ)։

3. «Եւ զգեստք որ դեռ պատուականքն իցեն, ի բաց ընկենու»։ Այս ձեւին տակ ԱՀԱԳԻՆ ՔԵՐԱԿԱՆԱԿԱՆ ՍԽԱԼ ՄԸ ԿԱՅ այս նախադասութեան մէջ։ ՈՉ Թէ ՈՍԿԵԴԱՐԵԱՆ ՀԱՅԵՐԷՆ ՁԷ, ԱՅԼ ԽԱՅՏԱՌԱԿՈՒԹԵԱՆ ԿՈՒՈՂ ՄԸ, Թէ՛ գրողին եւ Թէ՛ իբր ոսկեդարեան հայերէն յառաջ բերողին։ Կա՛մ պիտի ըլլայ, «Եւ զգգեստք որ դեռ պատուականքն իցեն, ի բաց ընկենու», եւ կա՛մ, «Եւ զգեստք՝ որ դեռ պատուականքն իցեն, ի բաց ընկենուն» (իբր կրաւորական բայ). բայց այս վերջինն ես կ'նարեմ, որպէս զի յանցանքը «Ձարգացելոց քերականութեան» հեղինակէն բառնալով Հ. Ղազարեանի — ոսկեդարու տկա՛ր պաշտպանին ուսը շալակել տամ։ ՀԱՐԿ Է ՅԱՌԱՋ ՏԱՆԻԼ ԱՅՍ ԳԱՅԹՈՒՄՆԵՐԸ, ՈՐ ԶՂՈՒԵՅՈՒՅԻՉ ԵՆ. (Սուրհանդակ, անդ երկրորդ երես, առաջին սիւնակ)։

Քննենք զայս ամենայն։

1. «Ստէպ ստէպ սափրէ զհերսն» գրած է Բագրատունին՝ Թէոփրաստեայ նկարագիրք մատենական (Վենետիկ, 1830) 29 երեսին մէջ, կամ «Բագրում անգամ սափրէ զհերսն» (անդ, 22), որպէս զի յետոյ գրէ «վիրալ զհերսն» (45), «գերծուն մինչեւ ցմորթ մարմնոյն» (75)։ Որով կը տեսնուի թէ Բագրատունին «Ոսկեդարու հայերէնի աշակերտի (!!!) մը» շափ գոնէ գիտէր հայերէն եւ անտեղեակ չէր «դասական» Բիւզանդայ «վիրամ» բային, ու պարզապէս «պէս-

պիսուրթեան» համար գործածած է երկիցս սափրէ: Այսպէս եւ մազերը կտրելու նշանակութեամբ ըսած է «փոքրել զհերսն» (24, 39), «զհերսն կտրեալ» (73), («հարթել «զգէսսն», 27): Այս առաջին: – Ճշմարիտ չէ որ Սափրեմ՝ Մետասսներորդ դարու կաստիվերտեցւոյն սեպհական բառ է: Շատ աւելի հին է այն, եւ իւր հնութիւնն կ'ելնէ մինչեւ Հինգերորդ դարու Երկրորդ Թարգմանչաց ժամանակը՝ հանդերձ ածանցներով. Փիլոնի<sup>36</sup> ճառերուն մէջ կը կարդանք քանի մը անգամ «Սափրեմ» եւ «Սափրիմ», մի անգամ «Սափրիչ» (տե՛ս ի Նոր Հայկազեանն). Ունի եւ Դաւիթ Անյաղթ «Սափրողականն» (Սահմանք իմաստասիրութեան, Պրակ Դ. 148): Զանց կ'ընեմ յիշատակել զվկայութիւնս այլ մատենագրաց՝ որ նոյնպէս երէց են քան զԱրիստակէս կաստիվերտեցի: Այս երկրորդ: – «Սափրեմ»ի անգոյութիւնն Ոսկեդարեան գրուածոց մէջ որ առ մեզ հասած են՝ փաստ չէ թէ Ոսկեդարուն անծանօթ էր այդպիսի բառ, եւ միայն «Վիրամ»ն ծանօթ. ու ամենայնիւ իրաւունք ունի Բագրատունին՝ ուր կ'ըսէ թէ բնաւ կարելի չէ ապացուցանել որ Երկրորդ Թարգմանչաց մատենագրութեանց մէջ միայն պատահած բառերն՝ Առաջին Թարգմանչաց ատեն չկային, կամ թէ արհամարհելի են եղեր. (տե՛ս ի վեր անդր): Ի՞նչ հաւաստիք ունինք որ Սահակայ եւ Մարտայ ձեռնասուն աշակերտաց գրական գործունէութիւնն՝ լոկ այժմու յիսուն կամ վաթսուն հատորներով աւարտած է, եւ թէ նոցա ուրիշ շատ եւ շատ մատենագրութիւնքն կորսուած չեն ի սպառ: Ո՞վ կարող է պնդել թէ անհետացեալ մատենագրութեանց մէջ «Սափրեմ» բայ չկար, գէթ յասորի լեզուէ թարգմանութեան մը մէջ. քանզի մեր «Սափրեմ»ն ոչ այլ ինչ է՝ եթէ ոչ ասորական բայն Sapar, որ կը նշանակէ եզերծ, վիրաց, ռամկորէն ածիլեց (կատարեալ եզակի երրորդ դէմ): Ասորերէն Հին Կտակարանին մէջ բազում ուրեք կը գտնուի Sapar, ուր հայերէնն կ'ըսէ «փոքրեմ» (Բ. ԹԳ. ԺԳ. 26. ԺԹ. 24). «խզեմ» (Երեմիա, ԽԼ. 37). «Անաւարացուցանեմ» (Եզեկիէլ, ԽԴ. 20). «Կտրեմ» (Յովբ, Ա. 20), զոր Իսիւքիոսի թարգմանիչն ըսած է «Սափրեմ», համեմատ ասորւոյն: Նոյն Sapar բայէն է եւ Saparo = Փիլոնի «Սափրիչ»ն («Վարսավիրայ» թարգմանուած ի գիրս Դատաւորաց, ԺԶ. 19. յեզեկիէլ Ե. 1). տե՛ս Payne Smith, Thesaurus Syriacus, Աէմբաթ նշանագիր, էջք 2706-2707: Երբ Բիւզանդայ գրոց մէջ՝ որ ըստ իս թարգմանեալ է յասորւոյն, կ'ընթեռնունք «նրան» = ասորերէն Niro, լատիներէն Gladus կամ Ninro, Ninoro<sup>37</sup> լատիներէն Acinaces («Դաշոյն» թարգմանուած ի գիրս Յուդթայ, ԺԳ. 8. տե՛ս Payne Smith, անդ,

<sup>36</sup> Փիլոնի հայերէն թարգմանութեան ժամանակին համար գրեց Հ. Գրիգորիս Գալեմբեարեան (Հանդէս Ամսօրեայ, 1896, Սեպտեմբեր, 281 Ա). «Փիլոնի լեզուն կ'աղաղակէ որ է - Ը դարէն յառաջ կարելի չէ դնել»: Եթէ Հ. Տաշեան անդիմադրելի փաստերով հաստատէ զայս լիւր մատենին որ ընդ մամուլ է, հրապարակու պիտի խոստովանիմ որ եւ ամենաուզեալ եմ:

<sup>37</sup> Գերմանացի ուսուցչապետն Հիլբրման գիտէ հայերէն «Սափրեմ» = ասորերէն Աափար. Բայց չի գիտեր «Նրան» = նիրո, կամ նիրոն, նիրոն. տե՛ս Հանդէս Ամսօրեայ, 1893, Յունիս, 189Բ, 187Բ-188 Ա.:



նուն նշանագիր, էջք 2361, 2362), եւ կը տեսնենք որ Դաւիթ Անյաղթ ի Քերականութեան Դիոնեսիոսի Թրակացոյ եւ ի Մեկնութեան Արիստոտելի Պէրիարմէնիասին (Պրակ Ա. 498) կը գործածէ Բիւզանդայ ասորական «Նրան»ը, ինչո՞ւ չընդունինք որ ուրիշ Ոսկեդարեան մատենագրութեան մէջ գտնուած ասորերէն «Սափրեմ»ն ալ կրնայ անցած ըլլալ ի գիրս Երկրորդ Թարգմանչաց: Ես չունիմ Հ. Մէնէլիշեանի տարապայման խղճմտութիւնը, եւ «Սափրեմ»ի նման հին եւ պատուական բառերու գործածութեանն համար միջնադարեան չեմ անուաներ ո՛չ զԲագրատունի եւ ո՛չ զԳաթրընեան: Մի եւ նոյն աւելորդ խղճմտութիւնն է որ իմ Գաղղիերէն-Հայերէն Բառարանիս «Ստուգն» (*œsophage*) բառը՝ դատապարտեց իբր «ստորին մատենագրութեանց» բառ Ամսօրեայ Հանդիսի մէջ (1887, Մարտ, 43 Ա). բայց դատապարտողն կը խնայէր ինծի եւ իրեն՝ եթէ միտ դրած ըլլար որ ցարդ Փիլոնի, Նիւացոյ, Նեմեսիոսի գրոց մէջ հանդիպած Գանգ, Խաղճախողճ, Շնչաբեր երակ, Շնչերակ, Փայծաղն անդամազննական բառերն՝ յերեւան ելան Ոսկեբերանի նորագիւտ «դասական» թարգմանութեանց մէջ<sup>38</sup>: Այս երրորդ: – Թէոփրաստե բնագիրը քննե՞ց արդեօք Հ. Մէնէլիշեան որ ա՛յնչափ վստահութեամբ կը խօսի թէ «Հ. Բագրատունի մագերը կտրել նշանակութեամբ ուզեր է գործածել «Սափրեմ» բառը, որ նոյնպէս սխալ է, եւ պէտք էր փոքրել գճերս ոսկեդարեան բառը գործածել, եւ կամ նոյն իսկ գերծուլ բառը»: Յունարէն *κυτό* կը նշանակէ գաղղիերէն *Raser*. Իսկ *keiro* թէ *Couper le poil*, թէ *Raser* ժամանակա շներեց որ երթամ յԱրքունի Մատենադարան քաղաքիս, եւ ստուգեմ ի Թէոփրաստեայ բնագրէն թէ յոյնն ի՛նչ բառունի հոն ուր Բագրատունին գրած է սափրէ. բայց ձեռքս է գաղղիերէն թարգմանութիւն *La Bruyère* երեւելի մատենագրին, ուր գրած է. «*Celui enfin qui veut plaire se fait raser souvent*»). (*Les Caractères de Théophraste, traduits du grec par La Bruyère, chapitre V, Du Complaisant, ou de l'Envie de plaire*. Աւասիկ երկու քաջ հեղինակէտք ածիլել հասկըցած են Թէոփրաստեայ բառը, եւ ոչ մագերը կտրել. Թո՛ղ որ բոլորովին ընդունայն հոգածութիւն է նստել ուսուցանել հայ թարգմանչին՝ թէ «ոսկեդարեան»ն մագերը կտրելու համար «փոքրել գճերս» կ'ըսէ, քանզի տեսանք որ երկու անգամ «փոքրել գճերսն» գրած է Բագրատունին: Այս չորրորդ: – «Վիրայեմ» բառ չկայ

<sup>38</sup> Բառարանիս մէջ Paresseuk չորֆոտանայն հայերէն անուն դրած եմ Հեղգերէ, որու համար դիտողութիւն կ'ընէ Հ. Մէնէլիշեան (Կենդանաբանութիւն, Վիեննա, 1897, երես 95). «Նոր բարդութեամբ չեղգերէ կ'անուանեն ոմանք այս կենդանին, բայց հիշող չէ. վասն զի երէ՛ որսի անասուն է» [գղ. Gibier]: Աննշողութիւնն կամ ազիտութիւնն՝ Ոսկեդարու մատենագրաց է եւ ո՛չ Նորայրիս. տե՛ս Երէ = Ո՛ր եւ է անասուն = գաղղիերէն Animal, Սիրաբ, ԺԳ. 19. – Ոսկ. Մար. 270. – Ա Տիմ. 112 (ուր սխալ է «եր է»). տե՛ս Հայ. Բառագրքն, երես 44, թիւ 15). Բ. Տիմ. 176, տող առաջին.– Եր. 524, տող երկրորդ, ի ստորէ: Տե՛ս եւ յիմ Բառագիրս ի կարգի Animal բառի. L'homme est un animal raisonnable. Մարդ է երէ խօսուն (ըստ Ոսկեբերանի թարգմանչին). Մարդ է կենդանի բանական կամ բանասուր (ըստ Փիլոնի, Դաւիթ Անյաղթի, Նեմեսիոսի):

հայերէն լեզուի մէջ. «Վիրայեմ» (փոխանակ «Վիրամ»)՝ խժաբանութեանց ամենէն անճոռնիներէն մէկն է: Եփրեմի Մեկնութեանց անհմուտ ընդօրինակիչն՝ Ի գիրը սխալմամբ Ե կարդալով՝ գրած է, «Եկն էջ Մեմփիբոսթէ ընդ առաջ Դաւթի՝ ոչ զմուրուան իւր վերացեալ, եւ ոչ զհանդերձան իւր փոխեալ»: որ Վենետական 1836 տարուոյ հրատարակութեան մէջ (Հ. Ա. 404) տպագրութեան վրիպակաւ, սխալ սխալի վրայ, փոխուած եղած է վերայեալ, «յ», փոխանակ «ց». բայց Նոր Հայկազեանն Վերանամ բայի վկայութեանց մէջ կը գրէ «վերացեալ (այսինքն վերացուցեալ յապամամբ)»: Իսկ Հ. Մանուէլ Զախախեան (Բաղդադ Հայ եւ Իտալական, Վենետիկ, 1837) հետեւելով Եփրեմի տպագրին, կարծած է տարակուսանօք թէ վերայեալ է թերեւս անցեալ դերբայ վերայեմ բայի, ու կը գրէ. «Վերայեմ. սափրել. յարդարել»: Գաթրըճեան շի հաննիր «Վերայեմ»ի, կը սրբագրէ «Վիրայեմ», ու կը թարգմանէ ի մատենին Կուրտիոսի. «Զմնացեալ մորթ երեսացն ամենեւին իսկ ողորկեալ վիրայեն». (տես ի վերանդր). նմին միաբան եւ Հ. Սրապիոն էմինեան. «Ras, rase Գերծեալ. Վերայեալ: Առձեռն Բառարանի երկրորդ տպագրութիւնն ալ, վարանելով երկու ձեւերուն մէջ, կը դնէ «Վերայեմ կամ Վիրայեմ. տես Վիրամ»: Մինչեւ որ անագան ուրեմն, 1866ին, Հ. Արսէն Այտընեան կը գտնէ զուղիղ ընթերցուածն, եւ ես, 1903 ին, ի մութ խորշէն՝ ուր անտես ի մարդկանէ ինկած կեցած է Այտընեանի սրբագրութիւնն՝ կը հանեմ զայն ու կը դնեմ յաշտանակի. «Զգօնի կարգէն ուրիշ տեղ մ'ըսուածը [հարկ էր որոշակի նշանակել, տես Եփրեմ, Հ. Ա. 404]՝ Զմուրուան վերացեալ, յայտնապէս գրչի սխալ է փոխանակ վերացեալ (փոքրեալ)»: Քննական Քերականութիւն, երես 69, ծանօթութիւն 15: Այս Հինգերորդ: —Գերծում Ոսկեդարու եւ յետ Ոսկեդարու մատենագրութեանց մէջ՝ Բագրատունին եւ ես այնպէս գիտենք որ ածիլել կը նշանակէ (տես ի վերանդր), եւ ոչ մագերը կտրել: Այս վեցերորդ: Շարունակենք:

2. «Զատամունսն ունի սպիտակ փայլուն», կը կարդանք յերես 29 Թէոփրաստեայ: Ճմարիտ չէ թէ «Պաճէլ նշանակութեամբ Ունելը՝ միայն մեծատաքաճ իրերու եւ կամ բարոյական իմաստով կ'ըսէ ոսկեդարեան հայր, եւ պէտք էր ըսել՝ Սպիտակ եւ ջինջ պաճէլ գատամունսն»: Բ'նչպէս չէ տեսեր Հ. Մէնէվիշեան՝ որ իւր իսկ յիշած մատենագիրներէն՝ եթէ մին (Զգօն, ճառք, Զ. 110) կ'ըսէ «Ջինջ պաճէսցէ զգէն իւր», միւսն (Եփրեմ, Թարգմանութիւն Աւետարանի, 318) ըսած է «Զտել եւ ջինջ ունել զգէն իւր»: Բագրատունուոյ «ունի»ն՝ ոսկեդարեան է ուրեմն, նոյնպէս «սպիտակ փայլուն» բառերն, զորս «սպիտակ եւ ջինջ» սրբագրելու պատճառ չեմ տեսներ. համեմատէ. «Փոխեցաւ հանդերձ նորա եւ եղեւ սպիտակ փայլուն». Ղուկաս, Թ. 29. «Եւ ձորձք նորա եղեն փայլուն սպիտակ յոյժ». Մարկոս, Թ. 2: Այս եօթներորդ: Շարունակենք:

3. Զարգացելոց Քերականութեան (1852) Յառաջաբանին մէջ կը ծանուցանէ Բագրատունին՝ որ քառասուն տարի «անընդհատ» պարապեր է հայ բարբառոյն ուսման, եւ թէ «մեծաւ երկիւղածութեամբ» հազիւ հազ համարձա-

կեր է ի «դուզնաքեայ երկասիրութիւն» Քերականութեանն, յուսալով որ իւր «մարդկօրէն թերութեանց եւ վրիպանաց՝ ներողամտութեան» կը հանդիպի: Չկայ ոչ մի մեծաբանութիւն, ոչ մի յոխորտանք, ոչ մի յաւակնութիւն, ընդ հակառակն: Բայց Բագրատունին եթէ խոնարհամիտ մարդ էր, անմիտ չէր, ու չէր կրնար բնաւ երեւակայել որ 22 տարի յառաջ չգործած մէկ սճրին համար, (քանզի հայցականի տեղ ուղղական դնելն ուր հայցական կը պահանջուի՝ յանցանք չէ, այլ սճիւր), չէր կրնար բնաւ երեւակայել, կ'ըսեմ, որ օր մը մեծամեծ նախատանօք պիտի լուացուէր ի Վիեննական եղբօրէ: Թէոփրաստեայ թարգմանիչն մասնաւոր փոյթ ունեցած է մի անգամ ըսածը երկրորդ եւ երրորդ անգամ նոյն բառերով շարկելու. երկու օրինակները արդէն տեսանք «Սափրեմ»ին առթիւ. ուրիշ օրինակ մ'ալ յաջորդդ է. «Եւ գհանդերձան մինչ չեւ հնացեալ ստէպ փոփոխէ» ըսելէն ետքը յերես 22, «պէսպիսութեան» համար գրած է յերես 29. «Եւ գգեստք որ դեռ պատուականքն իցեն՝ ի բաց ընկենու», ՀԱՐԱ-ՉԱՏ ՈՍԿԵԴԱՐԵԱՆ ՉԵԻ, որու կը պատահինք ի Բարսղի Վեցարէին, Երրորդ ճառ, երես 46. «Ամենայն ինչ որ դիւրաւ անկանի ի բուռն՝ ընդ արհամարհանս ունիմք». Յարաբերեալը (Ամենայն ինչ, Չգեստք) Յարաբերականին (Որ) հոլովն առած, իւր բայէն (Ունիմք, ընկենու) անկախ, փոխանակ գրելու Չամենայն ինչ, Չգգեստք: Չայս ըսողն ես չեմ, եւ ոչ իսկ «Չարգացելոց»ի տղմաթաթախ հեղինակն. այլ Չալըխեան-Այտրնեան Քերականութիւնն (Վիեննա, 1885), երես 353: Ո՛ւր մնացին ՈՉ Թէ ՈՍԿԵԴԱՐԵԱՆ ՀԱՅԵՐԷՆ ՉԷ, ԱՅՂ ԱՀԱԳԻՆ ՔԵՐԱԿԱՆԿԱՆ ՍԵԱԼ, ԽԱՅՏԱՌԱԿՈՒԹԵԱՆ ԿՈԹՈՂ, ՉՉՈՒԵՅՈՒՅԻՉ ԳԱՅԹՈՒՄ ՎՃԻՈՆԵՐՆ: Այս ութերորդ եւ վերջին:

## Գ

Թողունք սակայն զՀ. Արսէն Բագրատունի, եւ անցնինք Վիեննայի Մխիթարեանց «Մեսրոպեան հայկաբանութեան»:

Ստո՛յգ է որ Վիեննական դպրոցն «ոսկեղէն լեզուին ճշգրիտ հետեւութեանք բաւական ընդարձակ նոր մատենագրութիւն մ'ընծայեցուց», ինչպէս կը հաստատէ Չալըխեան – Այտրնեան Քերականութիւնն յերես 515: Պատասխանը նա՛ միայն կարող է տալ որ ունի այդ «բաւական ընդարձակ նոր մատենագրութեան» ամբողջ հատորները, եւ միանգամայն առատ ժամանակ եւ առատագոյն համբերութիւն եւ հմտութիւն՝ հիմնապէս ուսումնասիրելու համար բոլոր հրատարակուած ինքնագիր եւ թարգմանածոյ երկերը: Ես ունիմ երկու մատենագրութիւն, երկու թարգմանութիւն, մէկ բարբառարան, երկու բառագիրք, մէկ Հատընտիր ընթերցուածք, մէկ քերականութիւն, որ հերիք չեն հանրական եւ հիմնական քննութեան համար: Ժամանակս ալ շատ կարճ է, եւ ուրիշ կարեւորագոյն ուսմանց նուիրուած. եւ «կարեւորագոյն» ըսելով կ'իմանամ ոչ զԵզնըկայ եւեթ, այլ եւ «միջնադարեան» կաստիվերտեցուց եւ Թովմայի Մեծփեցուց պէս տխմար մատենագրի ուսումնասիրութիւնն: Նա եւ հմտութիւնս չափաւոր է,

ինչպէս խոնարհաբար յայտարարած եմ այլեւայլ անգամ. շատ բաներ կը տեսնեմ գրուած՝ որ իմ գիտցածներուս չեն համաձայնիր. բայց զի չեմ ամենագէտ՝ կը նշանակեմ առանձինն, թողլով որ անդրագոյն խուզարկութիւնք կամ հմտագոյն հայագիտի հանդիպելու եւ լուսաւորուելու բախտն՝ լուծեն իմ տարակուսանքներս: Այսու ամենայնիւ՝ կը համարձակիմ ըսել որ «Ոսկեդարեան նոր մատենագրութեան» հատորներուն մէջ զոր ունիմ ամէն բան «ոսկի» չէ, գոնէ ինծի այնպէս կ'երեւայ: «Ոսկեղէն լեզուին ճշգրիտ հետեւութեամբ յօրինուած մատենագրութեանց մէջ, իմ շնչին կարծեօքս պէտք չէր որ գտնուէին, 1. Բառեր եւ ասացուածներ՝ որ օտար են Առաջին Թարգմանչաց (խօսքս «Սափրեմ»)ին համար չէ). 2. Ոսկեդարեան անեզական բառեր՝ եզականաբար գործածուած. 3. սխալ ընթերցուածներէ յառաջ եկած խժաբանութիւններ, (զոր օրինակ վերոյգրեալ «Վիրայեմ»)ն). 4. քերականական ծուռ վարդապետութիւններ. 5. Անճիշտ բառեր. 6. սխալ արմատներ (յուզղականն). 7. սխալ հոլովներ. 8. սխալ ուղղագրութիւն մը. 9. «նորոց» բառեր եւ ասացուածներ, որոնցմէ ոմանք ապահովապէս գիտեմ թէ «նորոց» են, իսկ երկուքին համար տարակոյս ունենալով պիտի յիշեմ քիչ մը վարը: Մինչեւ հոս՝ «Մեսրոպեան հայկաբանութեան» համար: Իսկ ընդհանուր հայագիտութեան մասին՝ բազում խնդրոց մէջ կը տարբերի իմ գիտութիւնս՝ Վիեննականաց իբրեւ ճշմարտութիւն քարոզածներէն:

Չալրխեան – Այտրնեան Քերականութեան համար ըսուեցաւ (Հանգէս Ամսօրեայ, 1887, Սեպտեմբեր, 138 Բ), թէ «խոնարհագոյն դարուց հեղինակութեան նախամեծար կ'ընէ հին ժամանակաց հեղինակութիւնը, եւ Մեսրոպեան հարազատ լեզուին օրէնքներն կ'աւանդէ»: Իբրեւ եզական գործ կ'ողջունէի եւ կը յարգէի զայս Քերականութիւն՝ եթէ հեղինակն նպատակ ունեցած ըլլար ուսուցանել զ«Դպրութիւն Ոսկեղէն Հայ բարբառոյ Առաջին Թարգմանչաց», եւ վկայութեանց կամ օրինակաց շարքին մէջ յիստունէր կոչմունս ի Խորենացոյ, ի Պիտոյից գրոց, ի Ներսիսէ Շնորհալոյ: Բայց խնդիրն այս չէ: Յերեսն 505 վկայութիւն մը կը բերուի. «Մըր է թէ մեռեալ էաք»: Ուստի՞ է այս Մըր է թէ ձայնարկութիւնն. յՈսկեղարէ՞, ի Միջի՞ն դարէ: Ես գիտեմ յՈսկեղարէ «Չի էք թէ», կամ «Չի էք». (տե՛ս յիմ «Կորիւն Վարդապետ», երես 460, թիւ 86), եւ միայն Հ. Վրթանէս Ասկէրեանի Թովմայ Գեմբացոյն (Վենետիկ, 1853) 69 երեսին մէջ հանդիպած եմ ցարդ. «Մըր էք թէ անդրէն յուսումն խոնարհէաք քաջ վարուց՝ իբրեւ զնոր ընծայս»: – Դարձեալ, կա՞յ յՈսկեղարու «Հուսկ ուրեմն» մակբայ՝ նշանակեալ յերես 156 նոյն Քերականութեան, եւ իբր «Մեսրոպեան հայերէն» գործածուած ի Հանգէս Ամսօրեայ, 1902, Յունուար, երես 14 Բ, տող 20: Մեծապէս շնորհակալ կ'ըլլամ եթէ «Մըր է թէ»ի եւ «Հուսկ ուրեմն»ի տեղերն ցուցուին ինձ յՈսկեղարէ, եւ առ ի չգոյ՛՛ ի յետնագոյն նախնեաց<sup>39</sup>:

<sup>39</sup> Արդեօք Կիրոյի Աղեֆաւանդացոյ Պարապմանց գրոցն, զոր յամին 714 թարգմանած է Ստեփանոս Սիւնեցի, յաջորդ խօսքն է, ըստ Ձեռագրաց. նշանակեալ ի Նոր Հայկազնիս ի

Նմանապէս կը փափագիմ աներկբայ ըլլալ որ ուղիղ է յետագայ գրուածն. «Եւ այնպէս զերեւելի զհոյակապ քաղաքն ... ի միում աւուր ի միջոյ Յունաց աշխարհին ի բաց յափշտակեցաւ»։ Կուրտիոս, Հ. Ա. 128-129:

## Գ

Ընթերցողներէս անոնք որ համբերութեամբ կարդացին մինչեւ այս տեղ ամէն գրածներս, իմացան – եթէ արդէն չէին գիտեր – որ ես ո՛չ Վենետական դպրոցին հետեւող եմ, ո՛չ Վիեննական դպրոցին: Տակաւին անմորուս պատանի էի երբ գոյացաւ մտաց մէջ այն համոզումն՝ որ Հայերէն լեզուի եւ մատենագրութեան ուսման իսկապէ՛ս բարգաւաճմանն համար՝ երկու Միաբանութիւնք ալ պարտական էին խորտակել իրենց կուռքերը, փոխել իրենց ընթացքը ու նոր հիման վրայ նոր դրութեան համեմատ աշխատիլ: Զայս «նոր հիմ»ս, «նոր դրութիւն»ս՝ բաւականէն աւելի քարոզեցի 1880էն մինչեւ 1901 հրատարակած գրութեանցս մէջ, ի Բառաքնութեան, ի Քննասիրի, ի Տեղեկութիւնսն յԱսողիկ, ի Տետրակին *De l'Urgence*, յԱմսօրեայ Հանդիսի, ի Կրագրի եւ ի Հանդիսի Կովկասու, ուրիշ երեքամսեայ Հանդիսի մէջ: Հմտութիւն միացեալ ընդ քննադատութեան էր այն «նոր հիմ»ն զոր կը բաղձայի. «նոր դրութիւն»ն ալ էր՝ նախ եւ յառաջ ուղիղ ընթեռնուլ հին բնագրերը. երկրորդ՝ ուղիղ հասկընալ. երրորդ՝ սրամտութեան նախամեծար ընել զողջամտութիւնն (*bon sens*). չորրորդ՝ ուշադրութիւն, դարձեալ ուշադրութիւն, եւ միշտ ուշադրութիւն: Բայց «Ո՛վ ունկն եղ բանի իմում եւ լուաւ», մարգարէին հետ ես եւս կ'ըսեմ հառաչելով. ո՛վ կարեւորութիւն տուաւ իմ գիտութեանս, ո՛վ փնտռեց զայն եւ յարգեց: Բաւական չէր որ քառասունհինգ տարւոյ անդուլ աշխատութեանս ողորմելի պտուղ՝ ընդ ամենայն ստանայի 2200 (երկու հազար երկու հարիւր) փրանկ, 500 Բառաքնութեան համար, 1000 «Կորիւն Վարդապետ»ի, 500 «Հայբուսակ»ի Քննադատութեան, 200 երեքամսեայ Հանդիսի մէջ լոյս տեսած երկու յօդուածներու: Պետք էր որ արժանի ըլլայի նաեւ անարգական յօդուածի, նախատական պարսաւատետրի, արհամարհոտ լուծեան, անուանս չիշատակութեան՝ իբր պիղծ մարդու, խոցոտիչ խօսքերու, ծաղրածութեանց, հեգնութեանց: Այժմ ալեւորեալ, յոգի եւ ի սիրտ մահու շափ վիրաւորեալ, խոր վհատութեամբ համակեալ, իբր կոճղ անպիտան՝ քսան տարիէ ի վեր ինկած հեռաւոր սառնամանուտ աշխարհի մէկ անկիւնը, հաւասարապէս օտար եւ Վենետկոյ եւ Վիեննայի, կը կարդամ Նախնեաց բնագրերու նոր հրատարակութիւններ, հայ մատենագրաց ուսունմասիրութիւններ եւ քննադատութիւններ, կը

բառն Օշ թէ. «Տրանջէին եւ ասէին. Ա՛ւշ քէ մեռեալ էաք», Կ.Պոլսի 1717 տարւոյ տպագրին մէջ փոխուած՝ «Ո՛ւր է քէ մեռեալ էաք»: Քննելի է տպագրին: Զիարդ եւ իցէ Թովմայ Գեմբացոյն «Ո՛ւր էր թէ»ն ուղղագոյն թոյի ինձ քան զ«Ո՛ւր է թէ». կարծեմ աշխարհաբար այսօր իսկ կ'ըսենք «Ո՛ւր էր թէ» (եւ ոչ Ո՛ւր է թէ): Զախշախեան ի բառսն Իցի՛ւ կամ Իցե՛ւ թէ եւ Օշ թէ կը գրէ «ոսակօրէն Ո՛ւր էր որ»: Համեմատէ նաեւ Ոսկեղարու «Զի՛ւր թէ»ն եւ «Զի էր»ն նոյնպէս զյաջորդադ. «Լա էր թէ մեռեալ էաք» . Ելք ժՁ. 3. Թիւք, ԺԳ. 2. Եփրեմ, Հ. Ա.162:

կարգամ եւ տրտմութիւն տրտմութեան վրայ կը կրեմ: Կը տեսնեմ զՎենետիկ՝ որ մինչեւ յերկինս կը բարձրացընէ զիւր մէկ հայագէտն. կը տեսնեմ զՎիեննա՝ որ մինչեւ յանդունդս կը գահավիժէ զնոյն հայագէտն, Վենետիկ եւ Վիեննա՝ երկուքն ալ յանուն հայագիտութեան եւ հայկաբանութեան: Միակ մխիթարութիւն որ կը մնայ ինձ այն է՝ թէ Ստոքհոլմի ջրերն իրաւցընէ Աբանայի եւ Փարփարայի ջրերէն աւելի լաւ են:

Աստուծոյ սիրոյն համար, ի՞նչ օգուտ ունի ամուլ եւ սնտոփ վիճաբանութիւն բանալ, ջատագով մտնել Հ. Արսէն Բագրատունւոյ, մեռեալ մը մեռելոյ դէմ պաշտպանել. եւ ո՞րչափ իրաւացի են Յովհաննու Դրասխանակերտացոյ խօսքերն. «Մի՛ զպարծանս հարցն առաքինութեանց ձեզ բաւական վարկեալ եւ ի նոյն ապաստանեալ՝ ի վիհս խորափիտս ընկղմեսջիք. զի թէ հաւր հմտաբար տեղեկութեամբ դեկաւարեալ իցէ, զի՞նչ աւգուտ յայնմանէ որդւոց բերիցի՝ եթէ ի նաւաբեկութեան կորնչիցին. վասն զի ոչ ինչ շահ զհաւրն հմտութիւնն կարծեմ լինել որդւոց նաւաբեկութեան»: Հայրերն, Չամչեան, Աւետիքեան, Ինճիճեան, Աւգերեան, Բագրատունի, աշխատեցան, յոգնեցան, հատորներ հատորներու վրայ դիզեցին. յաւիտենակա՞ն փառք եւ պատիւ Հայրերուն: Սակայն գիտութիւնն կանգ առնուլ չի գիտեր. Հայրերուն աշխատանքներն այսօրուան օրս չեն գոհացըներ զմեզ. ո՞ւր է զանոնք կատարելագործողն. ո՞ւր են Չամչեանի գործոյն, Նոր Հայկազեան Բառագրոց, Զարգացելոց Քերականութեան երկրորդ տպագրութիւններն՝ սրբագրեալ, փոփոխեալ, ճոխացեալ, խստապահանջ ժամանակիս փափագանացն եւ կարօտութեանց համեմատ: Ի՞նչ օգուտ ունի «նետուած ձեռնոցն ընդգրկել», Փարպեցոյ ըսածին պէս՝ «կարգել ընդ մեռելոյ», ջանալ զուղիղն իբրեւ զսխալ նշանակել: Ի՞նչ օգուտ այս ամենէն:

Քննասիրք Առաջին Պրակաւս ծանուցի որ շատ տարիներէ ի վեր մեծ խորհուրդ մը յղացած էր Քննական հրատարակութեան մեր բովանդակ մատենագրութեան ի Հինգերորդ դարէն մինչեւ ցՎեշտասաներորդն. 4-5 հազար ոսկւոյ գումար մը յիշեցի. յօժարեցայ «թողուլ այլոց զիմ գրեան եւ զթղթեան եւ զդրամազուլիս», որպէս զի իմ սկսածս՝ նովին ոճով շարունակեն: Քանի մը տասնեակ տարիներով ամբարած սրբագրութեանց, դիտողութեանց եւ տեղեկութեանց գանձերս՝ սահմանուած էին Վենետիկոյ, եթէ կարկառած ձեռքս չմերժուէր. մինչ այս մինչ այն՝ Վիեննա փութաց իւր սեպհական ոյժերով ձեռնարկելու Քննական հրատարակութեան մը՝ որ — սապէս ըսեմ — իմ ծրագրիս չի պատասխաներ. եւ այսօր՝ զայն զոր Վենետիկ քամահեց եւ յոր Վիեննա շութափեց, Տփղիսն է որ կ'ուզէ յափշտակել: Չեր հին շաւղաց վրայ զիարդուպէտ ընթանալով, արհամարհութիւնը՝ գիտութիւն եւ իմաստութիւն համարելով, չէ՞ք կասկածիր որ վախճանն կրնայ ըլլալ կա՛մ «վիհ խորափիտ» կա՛մ «նաւաբեկութիւն», ո՞վ Վենետիկ եւ Վիեննա:

Ստոքհոլմ, 10-30 Ապրիլ 1903

Նորայր Ն. Բիւզանդացի

3. Գ. Յօղուածիս ընդօրինակութիւնն աւարտած էր՝ երբ ընկալայ (այսօր) Սուրհանդակի 15/28 Ապրիլի թիւը, եւ զարմանօք կարդացի յերես առաջին, սիւնակ չորրորդ, տող 6, որ «կենցաղ» ոսկեդարեան չէ: Տես Կենցաղի Կորիւն, Վարք Մաշտոցի, երես 3: Ի Կորիւնէ անցած կը համարիմ յՈսկեբերանի Մեկնութիւնն Կողոսացոց, ԺԲ. Յորդ. 665, «Թող ընդ կենցաղ անցանէ» եւ նոյն Ոսկեբերանի նսայեայ Մեկնութեանն մէջ, ԼԳ. 207. «Ի բաց կալ է կենցաղականաց»:

3 մայիս. ն.

**Гоар Казарян**  
**Неизданное исследование Норайра Бюзандаци**  
**“Венеция и Вена”**

Великий арменовед, филолог и лексикограф Н. Бюзандаци оставил немалое научное наследие, большая часть которого все еще не издана. В число этих работ входит также статья “Венеция и Вена” (написанная в 1903г.), которую мы публикуем. В ней Н. Бюзандаци обращается к вопросам, касающимся временных границ Золотого века армянской письменности, творениям авторов этого времени, а также проблемам литературного языка и, в частности, армянской терминологии.

Публикация посвящена 170-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Норайра Бюзандаци.

**Gohar Ghazaryan**  
**Norayr Byuzandatsi's Unpublished Study: *Venice and Vienna***

Great Armenologist and lexicographer Norayr Byuzandatsi left a huge scholarly legacy, most of which remains unpublished to this day. This includes the article “Venice and Vienna” presented here – a valuable work written in 1903. The article deals with chronological boundaries of the Golden Age of Armenian literature, the writings of the authors of this period, as well as terminological questions of the Classical Armenian language.

The present publication commemorates the 170<sup>th</sup> anniversary of Norayr's birth and the 100<sup>th</sup> of his death.

# Մ Ա Տ Ե Ն Ա Գ Ի Տ Ո Ի Թ Յ Ո Ի Ն

## ԳՈՀԱՐ ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ

### ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ԱՌԱՋԻՆ ՏՊԱՐԱՆԻ ՎԱՂ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ. ՃՇԳՐՏՈՒՄՆԵՐ

Հայաստանի առաջին տպարանը հիմնադրել է Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսը Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածնում 1771 թ.: Տպարանի հիմնադրումից անմիջապես հետո սկսվում է գրքերի տպագրությունը:

Ուսումնասիրողները երբեմն այն տեսակետն են հայտնել, որ տպարանի հաստատման տարում որևէ գիրք չի տպվել<sup>1</sup>: Կարելի է գտնել տեղեկություններ նաև այն մասին, որ էջմիածնական տպարանի առաջին երախայրիքը եղել է Տաղարան<sup>2</sup> կամ Սաղմոսարան<sup>3</sup>: Ընդհանրապես Մայր Աթոռի առաջին հրատարակությունների շարքը աղբյուրից աղբյուր փոխվում է՝ Սաղմոսարան-Տաղարան-Ջրոսարան՝ Աղոթագիրք, կամ Սաղմոսարան-Ջրոսարան-Տաղարան<sup>4</sup>:

Հարկ է նշել, որ XVIII դարի հավաստի աղբյուրներում ևս որոշ հակասություններ կան Մայր Աթոռի առաջին հրատարակությունների առիթով: Սիմեոն

<sup>1</sup> Գ. Առնյան, Հայ գիրքը և տպագրության արվեստը. Պատմական տեսություն սկզբից մինչև XX դարը, Եր., 1958, էջ 149:

<sup>2</sup> Թեոդիկ, Տիպ ու տառ, Կոստանդնուպոլիս, 1912, էջ 177:

<sup>3</sup> Ա. Երիցեան, «Պատմական տեսությամբ հայ տպագրության մինչև տասնևիններորդ դարը», Փորձ, Տիփլիս, 1881, հ. 4, էջ 25:

<sup>4</sup> Ժ. Գանիկեան, «Նոր յայտնաբերումներ Հայաստանի առաջին տպարանի և առաջին հրատարակություններու մասին», Հայկագեան հայագիտական հանդէս, Հատոր ԺԳ., Պէյրուս, 1994, էջ 381 (ծան. 14): Նույնը տե՛ս նաև՝ Ժ. Գանիկեան, «Քանասիրական որոնումներ» ժողովածու, Պէյրուս, 1996, էջ 131, յղում 14:



Երևանցիին իր հեղինակած «Ջամբո»-ում հիշատակում է Զբոսարանից առաջ տպված և՛ Սաղմոսարանը, և՛ Տաղարանը. «...գի և գտպագրատուն ևս հաստատիցէ յԱթոռոջս... յորում և ետ տպել նախապէս զՍաղմոս, զԻւրակերտ Տաղարանս, և զԳիրքն աղօթից «Ջբոսարան» կոչեցեալն, ի փորձել զամենայն պարագայս գործոյն, ի ՌՄԻ. (1771) և ի ՌՄԻԱ. (1772) թիւան»<sup>5</sup>: Փաստորեն, հիշյալ երեք գրքի տպագրութիւնը գործի պարագաները փորձելու համար էր: Յավոք, այժմ դրանցից միայն Զբոսարանի շատ քիչ օրինակներ են պահպանվել: Ինչ վերաբերում է Սաղմոսարանին և Տաղարանին, ապա դրանց տպագրութիւնը, ըստ երևույթին, հաջող չի եղել, և ինչպէս արձանագրում են ուսումնասիրողները, անարվեստ տպագրութիւնն պատճառով դիտմամբ այրվել կամ ոչնչացվել են, կամ պարզապէս տարածում չեն գտել<sup>6</sup>:

Մեզ չհասած Տաղարանին կանդրադառնանք քիչ ուշ: Ինչ վերաբերում է Սաղմոսարանին, ապա Սիմեոն Կաթողիկոսի հիշատակութիւնից բացի՝ նրա գոյութիւնն ապացուցվում է ևս մի քանի փաստերով:

Երևանի Մաշտոցի անվան Մատենադարանի արխիվում պահվող Կաթողիկոսական դիվանի 7-րդ թղթապանակի հ<sup>ա</sup>ր 3 վավերագիրը էջմիածնի տպարանի, թղթի գործարանի և կազմատան ծախսերի և հաշիվների հաշվեմատյանն է, որը մինչ այժմ անհայտ մի շարք ուշագրավ տեղեկութիւններ է պարունակում<sup>7</sup>: Այստեղ այդ փաստաթղթին կանդրադառնանք միայն Մայր Աթոռի տպարանի առաջին հրատարակութիւնների առնչությամբ:

Վավերագրին կցված է նմանատիպ բովանդակությամբ ևս 15 թերթ, որոնցից 10-րդը մինչև 1780 թ. Մայր Աթոռի դպրատանը տրված ձեռագրերի և տպագիր գրքերի ցուցակն է: Այստեղ կարդում ենք (10թ). «ԺԲ. (12) հատ Սաղմոս՝ առաջին տիպն մեր: Ե. (5) հատ Սաղմոս ևս՝ դեկտեմբերի տիպն մեր» (նկ. 1): Մինչև XIX դարը էջմիածնի տպարանում լույս տեսած Սաղմոսարաններից մեզ հասել է միայն 1787 թ. հրատարակվածը (այստեղ՝ «դեկտեմբերի

<sup>5</sup> Սիմեոն Կաթողիկոս Երևանցի, Ջամբո. Գիրք, որ կոչի յիշատակարան արձանացուցիչ հայելի և պարունակող բնաւից որպիսութեանց Սրբոյ Աթոռոյս և իւրոյ շրջակայից վանօրէիցն, Վաղարշապատ, 1873, էջ 43-44:

<sup>6</sup> Ա. Երիցեան, Պատմական տեսութիւն հայ տպագրութեան մինչև տասնեկիններորդ դարը, էջ 25: Թեոդիկ, Տիպ ու տառ, էջ 177: Գ. Առնյան, Հայ գիրքը և տպագրութիւնն արվեստը. Պատմական տեսութիւն սկզբից մինչև XX դարը, էջ 149:

<sup>7</sup> Տասնամյակներ առաջ այս ձեռագիր-վավերագիրը եղել է Հ. Աբրահամյանի ուշադրութեան կենտրոնում, ում այն հետաքրքրել է թղթի գործարանի առնչությամբ. Հ. Աբրահամյան, Թղթի գործարան Հայաստանում, Մատենադարան. Գիտական նյութերի ժողովածու, Եր., 1941, հ<sup>ա</sup>ր 1, էջ 61-72: Ռեֆան մեզ հայտնի է, կարևոր այս փաստաթղթի բովանդակությանը հետազայում անդրադարձ չի եղել: Վավերագրի մեր պատրաստած ամբողջական բնագիրը (Գևորգ Տեր-Վարդանյանի խմբագրությամբ) դեռևս անտիպ է:

տիպն մեր»)<sup>8</sup>: Այս գրությունը փաստում է, որ դրանից առաջ եղել է ևս մեկը: Հիշյալ «առաջին տիպ» Սաղմոսարանը պետք է որ վատորակության պատճառով Տաղարանի հետ միասին ի սկզբանե ոչնչացված լիներ կամ շրջանառության մեջ դրված չլիներ: Ելնելով վավերագրից՝ կարելի է ենթադրել, որ Մայր Աթոռում որոշ թվով օրինակներ այնուամենայնիվ պահպանվել էին՝ թեկուզ դպրատան աշակերտների ուսումնական կարիքները բավարարելու համար, ինչն էլ առիթ է տվել ուսումնասիրողներին և հենց Սիմեոն կաթողիկոսին քանիցս հիշատակել Սաղմոսարանի մասին:

Մինչև XVIII դարը գործած հայկական տպարանների և առանձին տպագրիչների պատմություններն աչքի անցկացնելու դեպքում կնկատենք, որ հայ տպագրիչներն ամենից առաջ փորձել են տպագրել հենց Սաղմոսարան. Հովհաննես Քարմատանեսցի (1616 թ., Լվով), Խաչատուր Կեսարացի (1638 թ., Լվով), Հովհաննես Անկյուրացի-Մոլիսո (1642 թ., Վենետիկ), Հովհաննես Զուղայեցի (1644 թ., Լիվոռնո) և այլն: Թերևս դա կարելի է բացատրել սաղմոսների թե՛ շատ գործածական և թե՛ միաժամանակ, փոքրածավալ լինելով. տպագրական գործը փորձելու համար կարծես թե ամենահարմար տարբերակը հենց Սաղմոսարանն է: Ժամանակից առաջ անցնելով նշենք, որ 1819 թ., երբ վերանորոգվեց և վերաբացվեց Մայր Աթոռի տպարանը, առաջինը տպագրվեց հենց Սաղմոսարան: Չի բացառվում, որ XVIII դարում էջմիածնի տպարանի առաջին արգասիքը ևս եղել է Սաղմոսարան կամ գոնե առանձին սաղմոսներ:

Առանձին սաղմոսների տպագրության մասին տեսակետ է հայտնում Ժ. Դանիելյանը՝ հիմնվելով 1774-1775 թթ. էջմիածնում տպագրված Տոնացույցի «Վերջաբանովեան» վրա, որտեղ ասվում է, որ տպարանի հաստատումից հետո «տպեցաք նախապէս զքանի հատ Սաղմոսս, որ զտհասութիւնս շատ ունէր նկատմամբ տպեցմանն»<sup>9</sup>: Նշենք, որ նա Հայաստանի առաջին տպարանի երախայրիքը համարում է 1772 թ. տպված Զբոսարանը, իսկ երկրորդը՝ Տոնացույցը (1774-1775 թթ.)<sup>10</sup>: Այս պնդումը, ինչ խոսք, արդարացի է և փաստարկված, քանի դեռ ոչ ոք առայժմ չի տեսել վերոնշյալ Սաղմոսարանը (կամ սաղմոսները), ինչպես նաև նրա հետ հաճախ հիշատակվող Տաղարանը. գուցե երբևէ դրանք այլևս երևան չգան՝ արդեն նշված պատճառներով: Սակայն մենք

<sup>8</sup> 1787 թ. էջմիածնում հրատարակված Սաղմոսարանի հիշատակարանում նշված է, որ գրքի տպագրությունն ավարտվել է սեպտեմբեր ամսին (էջ 416), իսկ մեր վավերագրի մեջ նշված է «դեկտեմբերի տիպն մեր»: Եթե գիրքն իսկապես դեկտեմբեր ամսին է դուրս եկել տպարանից, դա կարելի է բացատրել այն հանգամանքով, որ սեպտեմբերին ավարտված տպագրությանը հաջորդել են հիշատակարանի կցման, կազմարարական և նմանատիպ այլ աշխատանքներ, որոնք կարող էին տևել երկու ամիս:

<sup>9</sup> *Տոնացույց*, էջմիածին, տպարան Ս. Գրիգոր Լուսաուրչի, 1774-1775, էջ 554:

<sup>10</sup> Ժ. Դանիելյան, «Նոր յայտնաբերումներ Հայաստանի առաջին տպարանի և առաջին հրատարակութիւններու մասին», էջ 379:

չենք կարող անտեսել նաև այն հավաստի վկայությունները, որոնք խոսում են այս հրատարակությունների մասին: Լինեն դրանք փոքրածավալ, անփորձ և ոչ բարձրարվեստ տպագրություններ, միևնույն է, Հայաստանի առաջին տպարանի պատմության մասն են կազմում, և հարկ ենք համարում նշել դրանց երբեմնի գոյության կամ տվյալ պարագայում հիշատակությունների մասին: Իսկ այն, որ էջմիածնական առաջին հրատարակությունների (Սաղմոսարան, Տաղարան) վերաբերյալ վկայություններն այդքան հակասություններով լի են, նույնպես տրամաբանական ենք համարում հաշվի առնելով, որ դրանք չպետք է ընդհանրապես երևան գային, և գուցե միշտ չէ, որ պետք է խոսվեր դրանց մասին:

Եվ այսպես, մեզ հասած առաջին գիրքը, որ տպագրվել է Հայաստանի առաջին տպարանում, Սիմեոն Երևանցու հեղինակած «Գիրք աղոթից» կամ առավել հայտնի որպես «Զբոսարան հոգևոր» գիրքն է տպված 1772 թ.<sup>11</sup>: Հիշատակարանում ընթերցողներին խնդրում են ներողամիտ լինել գրքի կատարյալ չլինելու համար, քանի որ տպագրության գործը «պարագայիքն իւրովը՝ յամենայնի նոր է և անփորձ. նորապէս և գործավարքն սորին անկիրթք և երբէք չտեսեալ ամենևին»<sup>12</sup>: Սիմեոն Երևանցու հեղինակած Աղոթագիրքը ոճով պարզ է և դյուրին, չափերով փոքր, թեթև և հեշտ կրելի, ուստի բոլոր ծուլներն ու տրտնջացողները չեն կարող բողոքել, թե «երկար է, դժուար է, և այլն»<sup>13</sup>, և օրական գոնե մեկ անգամ պետք է այն կարդալ՝ հոգևորապես զբոսնել (այստեղից էլ անունը՝ «Զբոսարան հոգևոր»):

1772 թ. տպագրված Աղոթագիրքն ունի 184 էջ: 1994 թ. Ժ. Դանիելյանը, գրելով Զբոսարանի նորահայտ մի օրինակի մասին, նշում է, որ այդ օրինակն ունի 192 էջ, որի 187-190 էջերը դժբախտաբար բացակայում են<sup>14</sup>: Չնշելով, թե որտեղ է պահվում նորագյուտ օրինակը՝ նա բերում է մի շարք հետաքրքիր տեղեկություններ: Նախ այն, որ գիրքն ավարտվում է ոչ թե 184-րդ, այլ 192-րդ էջով, իսկ 185-րդ էջին այս խորագիրն է՝ «Առազդեցութիւն ինչ սակաւուր վասն վերատպեցման Գրքոյս»: Առաջին հայացքից սա խոսում է այն մասին, որ Զբոսարանն ունեցել է երկու տպագրություն, և նորահայտ օրինակը, փաստորեն, Զբոսարանի վերահրատարակությունն է: Ընթերցողին ավելի չխճճելու համար միանգամից բերենք Ժ. Դանիելյանի եզրակացությունը վերատպված նորահայտ օրինակի մասին. «Իրենց վատորակ և անգոհացուցիչ վիճակին պատճառով փճացուած են գրքոյկին առաջին շորս պրակները կամ առաջին 64 էջերը: Այստեղ հարկ է նշել, թէ 64-րդ էջէն ալ անդին, զոր օրինակ, 68-րդ և

<sup>11</sup> Վերատպությունը տե՛ս Սիմեոն Կաթողիկոս Երևանցի, Գիրք աղոթից, Եր., 2003:

<sup>12</sup> Սիմեոն Կաթողիկոս Երևանցի, Գիրք աղոթից, որ կոչի Զբոսարան հոգևոր, էջմիածին, տպարան Ս. Գրիգոր Լուսաւորչի, 1772, էջ 176:

<sup>13</sup> Նույն տեղում, էջ 23:

<sup>14</sup> Ժ. Դանիելյան, «Նոր յայտնաբերումներ Հայաստանի առաջին տպարանի և առաջին հրատարակություններու մասին», էջ 377-379:

69-րդ էջերուն մէջ ալ փոփոխութիւններ կան, թէև աննշան... Ընդհանրապէս մնացածը, մանաւանդ գրքոյկին վերջին մասերը, մինչև 184-րդ էջ, ներառեալ «Յիշատակարանը», յար և նման են: Ասիկա կնշանակէ, թէ փոփոխութեան ենթարկուած մասերը շորս պրակէ կամ 64 էջէ աւելի են»<sup>15</sup>: Պակաս ուշագրավ չէ 185-186-րդ էջերի հատվածը<sup>16</sup>, որտեղ նշվում է, որ Զբոսարանը էջմիածնի տպարանի «առաջնատիպ և վաղահաս պտուղն» է: Չնայած այս վկայությունը՝ մենք այն բացարձակ ճշմարտություն չենք համարում՝ ելնելով այն հանգամանքից, որ ժամանակի հավաստի աղբյուրների մեջ ևս, ինչպես տեսանք և կտեսնենք, առկա են մի շարք հակասություններ:

Ամենայն հավանականությամբ Զբոսարանի տպագրությունից հետո՝ 1773 թ., Մայր Աթոռի տպարանում լույս է տեսել Տաղարանի երկրորդ՝ առավել հաջող հրատարակությունը: Թեև հաճախ այս Տաղարանը նույնացվում է ավելի վաղ տպվածի հետ և թվագրվում 1772 թվականով<sup>17</sup>, բայց ելնելով Կաթողիկոսի՝ 1773 թ. Գրիգոր Միքայելյանին գրած մի նամակից, պետք է ենթադրել, որ սա արդեն Տաղարանի երկրորդ հրատարակությունն է. «Իսկ ի կողմանէ տպագրատան միամիտ և անհոգ և ուրախ լիցիս, զի Աստուծով ահա հաստատեցաւ լաւապէս և օրըստօրէ լաւագոյն հաստատի... Իսկ յայսմ թուովն [1773 թ. Գ. Գ.] նոյն Տաղարանն, զոր յառաջ տպեալ էաք, այժմ ևս վերատին տպել ետուք վասն բարեք փորձառութեան գործարանին»<sup>18</sup>: Նամակից պարզ է դառնում, որ սա Տաղարանի երկրորդ հրատարակությունն է: Տեսնենք, թե ինչ է գրված շարունակության մեջ. «Ահա երկու հատ ևս ի նմանէ եղաք ի մէջ թղթոյս և յղեցաք վասն սիրելոյդ՝ առ ի տեսնել և ուրախանալ քեզ այդու ևս, զի ահա տիպն դորին փոքր ինչ լաւագոյն է, քան զԱղօթից գրոյ տիպն, որ ահա այդպէս օրըստ օրէ լաւապէս հաստատի տպարանն և յաջողմամբ Աստուծոյ... և յետ այսորիկ հանդերձեալ եմք ահա այլ տեսակ նորաքանդակ գեղեցիկ գրով զՏօնացոյցն ևս տպել, զոր յետ սուղ միջոցի յղելոց եմք վասն սիրելոյդ, զի տեսցես և ուրախ լիցիս»<sup>19</sup>:

Եթե այս նամակը գրվել է 1773 թ., ապա հիշյալ Տաղարանը տպագրվել է 1773 թվականից ոչ ուշ և 1772 թ. Աղոթագրքից հետո. ստացվում է՝ հենց 1773 թվականին: Նամակից պարզ է դառնում նաև, որ Տաղարանի տպագրություն

<sup>15</sup> Նույն տեղում, էջ 378:

<sup>16</sup> Նորագյուտ օրինակի այդ հատվածն ամբողջությամբ հրատարակված է Ժ. Դանիելյանի հոդվածում:

<sup>17</sup> Ն. Ոսկանյան, Ք. Կորկոտյան, Ա. Սավայան, Հայ գիրքը 1512-1800 թվականներին. Հայ հնատիպ գրքի մատենագիտություն, Եր., 1988, էջ 489:

<sup>18</sup> Դիւան հայոց պատմութեան, Գիրք Գ, Սիմէոն Կաթողիկոսի յիշատակարանը (մաս առաջին՝ 1763-1767 թթ.), կենսագրութեամբ և յաւելումներով և ծանօթագրութիւններով, հրատարակեց Գիւտ Քհն. Աղանեանց, Թիֆլիս, 1894, էջ ճԿԳ.:

<sup>19</sup> Նույն տեղում:

ավելի հաշող է եղել, քան մեր ունեցած Ջբոսարանինը, և որ Կաթողիկոսը Տաղարանի երկու օրինակ ուղարկել է մադրասաբնակ բարերարին: Հույս ունենանք, որ ժամանակը անհետ չի կորցրել այս օրինակները, և նրանց երևան գալու շնորհիվ առնվազն մեկ գրքով կավելանա Հայաստանում տպված հնատիպ գրքերի թիվը<sup>20</sup>: Եվ վերջապես, այս գրությունը փաստում է, որ Տաղարանից հետո Մայր Աթոռի տպարանում ծրագրել են տպել Տոնացույց, ինչը և արվեց 1774-1775 թթ.:

Այսպիսով, եթե կազմելու լինենք էջմիածնի տպարանի վաղ հրատարակությունների ժամանակագրական ցուցակը՝ ելնելով վերը նշված աղբյուրներից և ներառելով անհաշող տպագրությունները, կստանանք այսպիսի պատկեր<sup>21</sup>:

1. Սաղմոսարան (կամ սաղմոսներ)

2. Տաղարան

3. Ջբոսարան (1772)

4. Տաղարան (1773)

5. Տոնացույց (1774-1775)

6. Տաղարան Փոքրիկ (1777)

7. Կարգ թաղման (1777-1778)

8. Պարտավճար (1779-1783)

9. Ժամագիրք (1785)

10. Յովսեփոս Փլաբիոսի «Պատմութիւն յաղագս պատերազմին հրէից ընդ հռովմայեցիս, և աւերմանն Երուսաղէմի և Տաճարին հնոյ» թարգմանութեամբ Ստեփանոս Լեհացու (1787թ.)

11. Սաղմոսարան (1787)

12. Խորհրդատետր (1788)

13. Շարակնոց (1789)

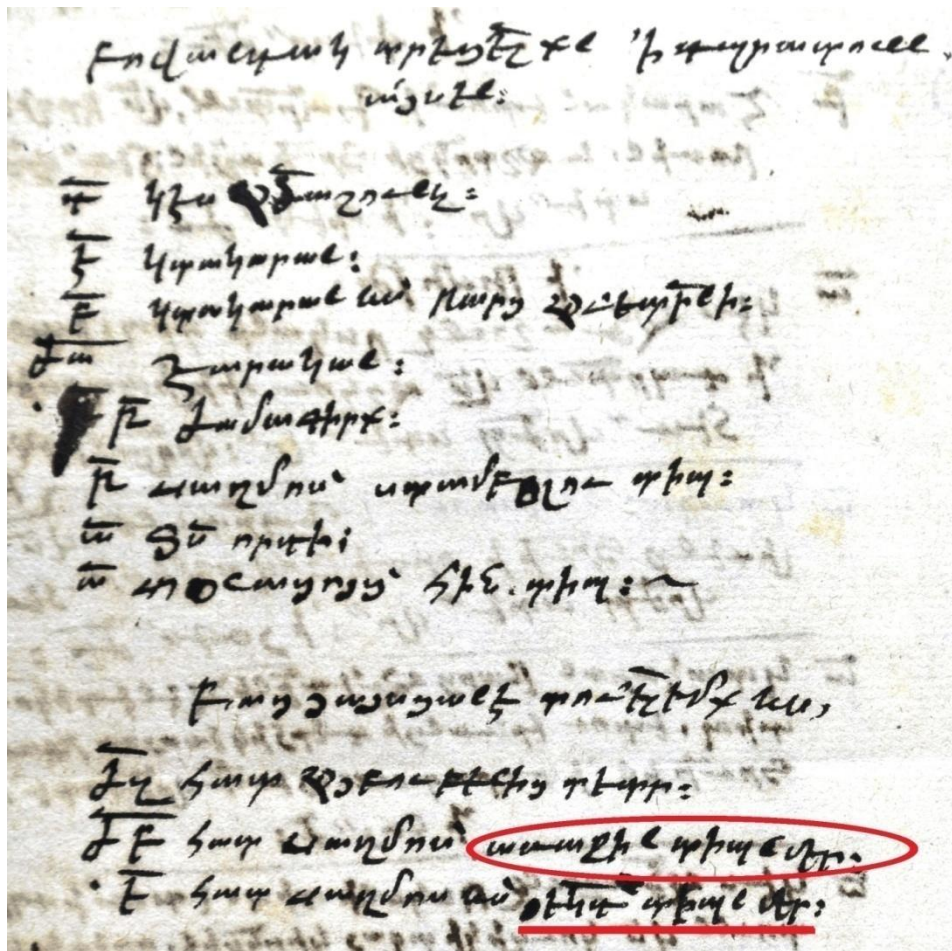
14. Տաղարան (1793)

15. Մայր Մաշտոց (1794):

Դատելով մեզ հասած հավաստի վկայություններից, թե տպարանի աշխատակիցներն անընդհատ աշխատում էին՝ նոր գործը գլուխ բերելու համար, կարելի է ենթադրել, որ տպարանի հաստատումից ի վեր տարեկան մեկ գիրք տպագրելը կամ այդպիսի փորձ ձեռնարկելը շատ հավանական է թվում:

<sup>20</sup> Հնատիպ են համարվում մինչև 1800 թ. լույս տեսած տպագրերը:

<sup>21</sup> Ընդգծված տպագրերն իրապես գոյություն չունեն, այլ ներկայացված են ըստ վերը նշված վկայությունների:



ՆԿԱՐ 1.

Երևանի Մ. Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Արխիվ, Կաթողիկոսական դիվան, 7-րդ թղթապանակ, վավերագիր Հ<sup>ր</sup> 3-ին կցված 15 թերթերից 10-րդը. 10բ (վերին աջ հատված): Թերթի մեծություն՝ 33x22 սմ

Гоар Григорян

Новые данные о ранних публикациях первой в Армении типографии

Задачей настоящей статьи являлось установление наиболее ранних изданий первой в Армении типографии, основанной в Св. Эчмиадзине в 1771 г. Католикосом Симеоном Ереванци. Мы составили их список на основании одного из хранящихся в Архиве Матенадарана документов из Св. Эчмиадзина и других свидетельств того вре-

мени. Эти источники показывают, что первыми книгами Эчмиадзинской типографии являлись Псалтырь, *Тагаран* (сборник духовных песен), *Збосаран* (сборник молитв) Симеона Ереванци, а также еще один *Тагаран*, который мы датировали 1773 г. Три из этих изданий (кроме *Збосарана*) не сохранились. Список продолжают в хронологическом порядке одиннадцать уже известных старопечатных книг Эчмиадзинской типографии, увидевших свет между 1774 и 1794 гг.: *Тонацуйц* (календарь церковных праздников), Канон погребения, *Малый Тагаран*, *Партавчар* Симеона Ереванци, Часослов, “История иудейской войны” Иосифа Флавия, Псалтырь, *Хордатетр* (служебник Божественной литургии), *Шаракноц* (сборник шараканов – духовных стихотворений и гимнов), *Тагаран*, *Маштоц* (сборник церковных обрядов).

### Gohar Grigoryan

#### Updated Information on the Early Publications of the First Printing House in Armenia

In this paper, we have tried to figure out the oldest publications of the first printing house of Armenia established in 1771 by Catholicos Simeon Yerevantsi in the Mother See of Holy Etchmiadzin. Based on a document preserved in the Archive of Matenadaran and other evidences of that time, we suggest the following list of the old printed books published in Etchmiadzin: Psalter, *Tagharan* (Book of *tagh* songs), *Zbosaran* (Prayer book of Simeon Yerevantsi) and another *Tagharan* printed most probably in 1773. Except *Zbosaran*, the aforementioned three publications have not been preserved. The following eleven books published between the years 1774 and 1794 continue the list in chronological order: Synaxarium, Canon of the Burial, *Small Tagharan*, *Partavchar* of Simeon Yerevantsi, Breviary, Flavius Josephus’s *History of the Jewish War*, Psalter, Missal, *Sharaknots* (Hymnal), *Tagharan*, Ritual.

# «ՎԵՐԱՊՐԱԾ ՄՇԱԿՈՒՅԹ» ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ՆՅՈՒԹԵՐԻՑ

Այս բաժնում զետեղված հոդվածների հիմնական դրույթները, որպես զեկուցումներ, ներկայացվել են ՀՀ Նախագահի աշխատակազմի կողմից հասարակական կազմակերպություններին տրամադրվող դրամաշնորհային ծրագրի շրջանակում «Մատենադարանի երիտասարդ գիտաշխատողներ» ՀԿ-ի կողմից 2015 թ. ապրիլի 28-29-ին կազմակերպված «Վերապրած մշակույթ» գիտաժողովին:

## ՓԻՐՈՒՋ ՄՆԱՅԱԿԱՆՅԱՆ

### ՀԱՅՈՑ ՅԵՂԱՍՊԱՆՈՒԹՅԱՆ ՀԵՏԵՎԱՆՔՈՎ ԼԵՀԱՀԱՅ ԳՐԶՈՒԹՅԱՆ ԿՐԱԾ ԿՈՐՈՒՍՏՆԵՐԸ

*Յեղասպանության հետևանքով հայ ձեռագրական մշակույթը կրեց ահռելի ու անդառնալի կորուստեր: Հայ մատենագրության համար այսուհետ այդ ձեռագրերը համարվում են ոչնչացված կամ դասվում այնպիսիների շարքը, որոնց ներկա գտնվելու վայրն անհայտ է: Բնականաբար, ձեռագրական այդ կորուստների թվի վերաբերյալ մեր պատկերացումները հարաբերական են. այլևս երբեք հնարավոր չի լինի ամբողջությամբ վերականգնել Արևմտյան Հայաստանի տարբեր կրոնական ու աշխարհիկ կառույցների հոգածության ներքո, անհատ անձանց տնօրինության տակ գտնվող ձեռագրերի իրական թվի պատկերը: Կորուստների թվային արտահայտության՝ բացի մասնագետների կողմից արված մոտավոր հաշվարկներից, իրական պատկերը հնարավոր է դառնում վերականգնել միայն մինչև 1915 թ. նկարագրված ձեռագրացուցակ-*



ների կամ էլ ձեռագրերի հիշատակումների հիման վրա, լինեն դրանք տպագիր, թե անտիպ<sup>1</sup>: Այնինչ մեր պատմական հայրենիքի ոչ բոլոր ձեռագրական հավաքածուներն էին ցուցակագրված կամ նկարագրված 1915 թ. դրությամբ: Հենց նկարագրված ձեռագրացուցակների եւ ձեռագրերի վերաբերյալ տարբեր հիշատակումների վրա ենք հիմնվել ներկայացնելու հայոց Յեղասպանության հետևանքով լեհահայ գրչության կամ դրան առնչվող ձեռագրական կորուստների պատկերը<sup>2</sup>:

Այստեղ նկատի ունենք ա) ձեռագրեր, որոնք ընդօրինակվել են լեհական թագավորության հայաշատ կենտրոններում, բ) ձեռագրեր, որոնք ընդօրինակվել են լեհական թագավորության սահմաններից դուրս, սակայն հայ գրիչների կողմից, որոնք ակնհայտորեն իրենց նույնականացրել են Լեհական թագավորության հայ համայնքի, նաև լեհական պետության հետ: Այդ մասին է փաստում այն հանգամանքը, որ գրիչներն ընդօրինակած ձեռագրերում իրենց անուններին ավելացնում էին համապատասխան «լեհացի» կամ «իլովացի» մակդիրը, ինչը հաճախ այլ կարգի տեղեկության բացակայության դեպքում դառնում էր տվյալ գրչի՝ լեհահայ համայնքից սերելու մասին միակ վկայությունը: Անհավանական ենք համարում այդ տիպի գրիչների՝ լեհահայ համայնքում մի կարճ ժամանակով գտնվելու թեզը: Ամենայն հավանականությամբ գործ ունենք հենց այդ համայնքներում ծնված, միգրացիոն նաև մի քանի սերունդ նախկինում այնտեղ ապրած հայերի հետնորդների հետ, հակառակ դեպքում անտրամաբանական կլիներ վերոնշյալ կարգի մակդիրների կիրառումը: գ) ձեռագրեր, որոնք վերանորոգվել են լեհահայ կենտրոններում գլխավորապես

<sup>1</sup> Տե՛ս Մատենադարանի գլխավոր ավանդապահ, Մայր ցուցակի եւ Ձեռագրագիտության բաժնի վարիչ Գեորգ Տեր-Վարդանյանի 2015 թ. մարտի 5-ի ԱՐՄԵՆՊՐԵՍ-ին տրված հարցազրույցը՝ «Յեղասպանության պատճառով կորստյան մատնված ձեռագիր-մատյանների թիվը կարող է գերազանցել 30 հազարը» (<http://armenpress.am/arm/news/796472/> - դիտումը՝ 22.09.2015):

<sup>2</sup> Սույն հոդվածի նյութը գլխավորապես հիմնված է XIV-XVIII դարերում Լեհական թագավորությունում հայ գրչությանը նվիրված մեր ստենախոսության վրա, որը պաշտպանել ենք 2015 թ.-ի հունիսի 26-ին Կրակովի Յագելոնյան համալսարանում (գիտական ղեկավար՝ պրոֆ. Քիչտոֆ Ստոպկա): Հաշվի առնելով, որ աշխատությունը գրվել է 7 պաշտպանվել է լեհերեն լեզվով՝ ներկայումս աշխատում ենք վերոհիշյալ թեմայով մենագրության լեհերեն տարբերակի վրա: Մեր խորին համոզմամբ, աշխատության հայերեն տարբերակը, որն անպայման մտադիր ենք հրատարակել, հնարավոր չէ իրականացնել լեհերեն տարբերակի հայելային օրինակով: Լեհ եւ հայ ընթերցողի՝ թեմայի վերաբերյալ աղբյուրների ու գրականության ունեցած գիտելիքը, դրա մատչելիությունն ու հասանելիությունը հաճախ միանգամայն տարբեր են, երբեմն էլ հակասական: Այս առանձնահատկությունը հաշվի առնելով, պիտի ստեղծի հայ ընթերցողի համար նախատեսված տարբերակ, որն անշուշտ ենթադրելու է այլ տիպի, քան լեհերեն տարբերակում, գիտական աշխատանք (օրինակ լեհերեն լեզվով աղբյուրների կամ գրականության հատվածաբար կամ ամբողջական հայերեն թարգմանություն. հակառակ աշխատանքը կատարել ենք լեհերեն տարբերակում):

Լվովում: Որպես կանոն դրանք միջնադարյան ձեռագրեր էին, ընդօրինակված Կիլիկիայի կամ Դրիմի գրչության կենտրոններում, որոնք հայ գաղաթականների հետ հասել են Լեհական թագավորության սահմաններ: Ենթադրում ենք, որ այդ կարգի ձեռագրերը կամ հետագայում գնվել են տեղի մեծահարուստ հայերի կողմից կամ էլ հանդիսացել են նրանց՝ սերնդե սերունդ փոխանցվող ընտանեկան ժառանգությունը, նախքան լեհական թագավորությունում հաստատվելը: Արդեն տեղում Լվովում, այդ ձեռագրերը ենթարկվում էին վերանորոգման, անհրաժեշտության դեպքում ստանում էին նոր կազմ, վերականգնվում էին ընկած էջերը, երբեմն էլ նկարազարդվում էին: Մեկենասների դերում որպես կանոն հանդես էին գալիս համայնքի ավագանու անդամները՝ տանուտերերը, որոնց անունները բնականաբար հիշատակվում էին:

Որպես առանձին, այլ կարգի նյութեր են ներկայանում այն ձեռագրերը, որոնք չեն տեղավորվում վերը դասակարգված խմբերից ոչ մեկի տրամաբանության մեջ, սակայն հետաքրքիր տեղեկություններ էին պարունակում լեհահայոց համայնքի պատմության վերաբերյալ:

Ընդհանուր առմամբ ձեռագրերի մեծ մասը գրվել էր XVII դարում, թեև հանդիպում են ավելի վաղ ժամանակի ընդօրինակություններ: Կային Լվովում, Կամենեցում, Կ. Պոլսում, Կաֆայում, Գաղատիայում, Անկյուրիայի Կարմիր վանքում, Քյոթայահում, Սերաթում ընդօրինակված ձեռագրեր:

Վերը բերված դասակարգման Ա. խմբի ձեռագրերի օրինակներից է Մշո Ս. Առաքելոց-Թարգմանչաց վանքի համար 61 ձեռագիրը<sup>3</sup>: Ըստ ձեռագրացուցակի հեղինակի՝ այն Գրիգոր Տաթևացու վարդապետության ծաղկաբաղ էր: Նկարազրույթունների մեջ առհասարակ բացակայում է բովանդակության ցանկը: Զեռագիրն ընդօրինակվել է 1581 թ.-ին հուլիսի 22-ին «ի աստուածապահ ֆաղաֆն Իլով, ընդ հովանեաւ ննջման սուրբ Աստուածածնին» Տեր Խաչատուրի որդի Հովհաննեսի ձեռքով: Պատվիրատուն լեհահայոց արքեպիսկոպոս պարոնտեր Պարսամ Տրապիզոնեցին էր<sup>4</sup>: Գրիչը, ով խնդրում է ներել իրեն ձեռագրում տեղ գտած հնարավոր սխալների համար, դասական դարձած այն պատճառաբանությամբ, թե հմուտ չէր գրագրության արվեստի մեջ, նշում է այդ գործին ձեռնամուխ լինելու պատճառը՝ «զհրաման երախտաւոր վարդապետիս մերում կատարեցայք»: Բարեբախտաբար գրիչը նշում է իր ուսուցչի անունը փոքր ինչ ներքև գտնվող երախտիքի խոսքում: Դա Տեր Սիմեոն մահտե-

<sup>3</sup> Նկարագրությունը տես՝ Սահակ Ա. Մուրառեան, Նազարեթ Պ. Մարտիրոսեան, *Յուզակ ձեռագրաց Մշոյ Ս. Առաքելոց-Թարգմանչաց վանքի և շրջակայից*, խմբագրեց Արայ Գալայճեան, Երուսաղեմ 1967, էջ 53-54:

<sup>4</sup> Նրա մասին տես՝ Հ. Ն. Ակիմեան, Պարսամ տաղասաց (Պարսամ Տրապիզոնցի), արվեստիսկոպոս Անպոլսոյ, եւ իւր տաղն ի վերայ ակոպի, «Հանդէս Ամսօրեայ», 1930, սեպտեմբեր-հոկտեմբեր, էջ 590-593:

սին էր: Խոսքն ամենայն հավանականությամբ թագավորական թարգմանիչ, այսպես կոչված գրագոման Վասիլ Տիխնովիչի որդու՝ Սիմեոն Իլովեցու մասին է:

Լեհաստանից դուրս գործող լեհահայ գրչի օրինակ է Արմաշի վանքի ձեռագրացուցակի 148 համարի պատկերազարդ Ավետարանը՝ ընդօրինակված 1643 թ. «ի նոր-քաղաք ի սահմանս Նիկիոս»<sup>5</sup>: Ձեռագրի պատվիրատուն ոմն խոշա Պողոսն էր Մշո ճապաղազուր գյուղից, իսկ գրիչը՝ Յոհան Լեհցին, ով խնդրում է հիշել նաև իր համշիրակ հոգևոր եղբորը՝ անկյուրացի Հովհաննես վարդապետին, ով կապող օղակ է հանդիսացել գրչի և պատվիրատուի միջև: Եթե «արտասահմանում» գործող լեհահայ այս գրչի կերպարը հայտնի է թերևս միայն շատ նեղ մասնագիտական շրջանակներում, ապա միանգամայն այլ է Բաբելեն Կյուլեսերյանի հեղինակած Կարմիր վանքի ձեռագրացուցակի համար 43 ձեռագրի գրչի օրինակը: 1609 թ. Կ. Պոլսում «ի լաւ եւ յընտիր յօրինակէ» ընդօրինակված Կանոնագիրքը գրվել է հայ մատենագրությանը քաջ ծանոթ Սիմեոն Լեհացու ձեռքով: Գրիչը խնդրում է ըմբռնումով մոտենալ իր աշխատանքին՝ բացատրելով, որ «զի էի պանդուխտ եւ դարիպ օտար երկիրս, եւ միտք իմ ցնոր եւ սփիւռ, եւ միայն զկատար փութացի»: Պակաս հայտնի կերպար չէ նաև ձեռագրի ստացողը՝ բանասեր Ազարիա Սասնեցին:

Անկարայի Կարմիր վանքի ձեռագրացուցակում են գտնվում մեր դասակարգման ձեռագրերի Գ. խմբի երկու օրինակների նկարագրություններ: Երկուսն էլ կվոլում XVI դարի երկրորդ կեսին գործող կազմարար Հովհաննեսի ձեռքի գործն են, ով ի դեպ հայ մատենագրության մեջ Սկևռայի Ավետարան կոչվող XII դարի ձեռագրի վերանորոգողն է<sup>6</sup>: Ձեռագրերից առաջինը պատկերազարդ ճաշոց է ընդօրինակված 1358 թ. Արիմում անվանի գրիչ Նատերի ձեռքով: Հայտնի չէ, թե երբ է ձեռագիրը հանգրվանել լեհահայոց համայնքում, սակայն հետագա հիշատակարանը փաստում է, որ 1599 թ. դրությամբ ձեռագիրը գտնվում էր կվոլում: Համաձայն հիշատակարանի՝ հենց այդ թվականին է վերանորոգվում: Այն իրականացրել է Հովհաննեսը, իսկ Պիլենքայի որդի Տեր Գրիգոր կրոնավորը նվիրել է օսլան: Վերանորոգումը կատարվել է տանուտեր պարոն Թորոսի որդի պարոն Յագուպի միջոցներով: 1641 թ. ձեռագիրը գնում է պան, այսինքն՝ պարոն Յակուբ վուլթը՝ պարոն Բիրումի որդին՝ ի հիշատակ իրեն և տիկնոջը՝ Հանուխնային, և նվիրաբերում Բրոդիում գտնվող նորաշեն

<sup>5</sup> Տես՝ Յ. Թօփճեան, *Յուզակ ձեռագրաց Արմաշի վանքին*, Վենետիկ 1962, էջ 280-281:

<sup>6</sup> Սկևռայի Ավետարանը, որը պատկանում է Լեհաստանի հայկական համայնքին, որպես ավանդ պահվում է Վարշավայի Ազգային գրադարանում: 2011 թ. ՀՀ անկախության 20-րդ տարեկիցի առթիվ Ավետարանի նմանահամությունը նվիրաբերվեց Մատենադարանին: Այդ մասին տես Վարշավայում հրատարակվող երկլեզու «Աւետիս» պարբերականում Արմեն Արտվիխի հեղինակած հոդվածը՝ A. Artwich, «Dar polskich Ormian dla Matenadaranu» [«Լեհահայերի նվիրաբերությունը Մատենադարանին»], *Awedis*, nr 8 jesień (համար 8 աշուն) 2011, s. 1:

Հաճատկատար եկեղեցուն<sup>7</sup>: Երկրորդ ձեռագիրը մագաղաթյա պատկերազարդ պատարագամատուցյց է՝ ըստ ձեռագրացուցակի հեղինակի՝ X-XI դարերում Կիլիկիայում ընդօրինակված: Ուշ շրջանի հիշատակարանի բովանդակությունից ենթադրվում է, որ ձեռագիրը պատկանում էր Տեր Գրիգոր Բոմանցուն, որն էլ 1598 թ. հունիսի 28-ին այն նվիրում է Սուրբ Խաչ եկեղեցուն (Լվովի): Ապա հաղորդվում է, որ պարոն Յուրբոն, պարոն Իվաշքո երեսփոխանի որդին «տեսաւ զայս սուր Պատարագամատուցս, որ եղծեալ էի ի հիւղալի տեղոջ եւ փափագմամբ ետուր կրկին նորոգել»: Ամենայն հավանականությամբ, սա ձեռագրի նոր սեփականատերն է: Վերանորոգումն իրականացրել է վերոհիշյալ Հովհաննեսը: Ձեռագրում կա լեհահայությանն առնչվող մեկ այլ հիշատակագրություն ևս, այս անգամ անթվական, հետևյալ բովանդակությամբ՝ «Ձնիկոյ ԶԱՐՀեՊիՍԿՈՊՈՍՆ ԼԷՎԱ յիշեցէք ի յաղաւթս ձեր»<sup>8</sup>:

Այսպես կոչված այլ բնույթի, այսինքն՝ վերոհիշյալ ոչ մի խմբում չընդգրկվող ձեռագրերից, մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում Կարմիր վանքի ձեռագրացուցակի 93 համարի ձեռագիրը՝ գրված XVIII դարի սկզբին, ուր պահպանվել է լեհահայ արքեպիսկոպոս Վարդան Հունանյանի նամակի պատճենը՝ գրված 1713 թ. ապրիլի 1-ին Լվովում՝ լեհահայ կյանքի մի արտառոց դրվագի մանրամասնությամբ<sup>9</sup>: Նամակում սրբազանը նկարագրում է ոմն հաջի Յաղուպի ինքնասպանությունը: Մասնավորապես նշում է, որ այս (իմա՝ լեհական) թագավորության կարգի համաձայն, ինքնասպանը, ինչպես նաև դատապարտյալը զրկված է «օրինավոր թաղման շնորհից»: Այդպիսիների մարմինը կապում են ձիու պոչից, այնուհետև քարշ են տալիս քաղաքի փողոցներով, ապա տանում քաղաքից դուրս և գցում մի խորը փոսի մեջ: Նույնը պատրաստվում էին անել նաև ինքնասպանություն գործած հայի հետ: Սակայն արքեպիսկոպոսի ակտիվ միջամտության շնորհիվ, ով դահճապետից գրեթե բռնությամբ խլում է ինքնասպան եղածի մարմինն ու կարգադրում հուղարկավորել հայկական վանքի պարիսպների տակ, հաջողվում է սքողել այս միջադեպը: Իր արարքը սրբազանը նամակում բացատրում է նրանով, որ այս քայլով ինքը կանխել է հայ ազգի մասին վատահամբավության տարածումը: Նամակի բովանդակությունից հետևում է, որ արքեպիսկոպոսը հասցեատիրոջն է ուղարկել երկու գիրք. «Ընդ թղթաբերիս նուիրեմ եղբայրութեանդ զերկուս գրգուկս, զմինն ի կրթումն համբակաց եւ զմիւսն ի խոկումն»<sup>10</sup>:

<sup>7</sup> Նկարագրությունը տե՛ս՝ **Բաբգեն Աթոռակից կաթողիկոս**, Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, Անթիլիաս-Լիբանան 1957, էջ 771-778 (այսուհետ՝ Կարմիր վանք):

<sup>8</sup> Ձեռագրի նկարագրությունը տե՛ս Կարմիր վանք, էջ 941-946:

<sup>9</sup> Նամակի պատճենը տե՛ս Կարմիր վանք, էջ 472-474:

<sup>10</sup> Կարմիր վանք, էջ 473:

Հետաքրքրական է Կարմիր վանք ձեռագրացուցակի ժողովածու ձեռագրում գտնվող մի նյութի բովանդակությունը: Համար 144 ձեռագրում ամփոփված են մոտ 1700 թվականով թվագրվող հավաքական նյութեր, ուր կա մի փոքրիկ պատում: Այն պատմում է Լեհաց աշխարհում մի մարդուն պատահած դեպքի մասին, երբ նրա ընտանի կենդանիների մոտ հիվանդություն է սկսվում, և նրանք սատկում են: Մարդը, բարկացած Աստծու վրա, դիմում է նրան, թե այսքան անասուն կոտորեցիր և դեռ հագեցած չես, ուրեմն իջիր ու կեր այս ամենը: Համաձայն պատումի՝ նա նույն պահին փոխակերպվում է շան, լափում կենդանիների լեշերը ու ապա շան նման սատկում: Վերջին նախադասությունը տեղեկացնում է, որ դեպքը տեղի է ունեցել 1636 թ. ծառատկին<sup>11</sup>: Հայտնի է այս պատումի մի քանի օրինակ: Առաքել Դավրիժեցու Պատմության Բանք համառոտ, նշանակեալք թուականաւ, յսկզբանէ մինչև ցմեք ժամանակս վերնագրված ԾԵ գլխում պատումը սկսվում է «դարձեալ ի սոյն թուին» արտահայտությամբ, որտեղ նկատի ունի ՌՁԱ (1632) թվականը՝ վերևում նկարագրվածի տարեթիվը<sup>12</sup>: Դարձյալ 1632 թվականով է թվագրվում Երուսաղեմում պահվող ձեռագրում եղած պատումի շնչին փոփոխություններով օրինակը<sup>13</sup>: Այս պատումն ընդգրկված է նաև XVII դարի սկզբներին թվագրվող մի մանր ժամանակագրության մեջ<sup>14</sup>: Չնայած թվագրության և բովանդակության աննշան տարբերություններին՝ բոլոր օրինակներում անփոփոխ միջադեպի Լեհաց աշխարհում կատարվելու հանգամանքն է: Հետաքրքիր կլիներ պարզել, արդյո՞ք այս պատումը ստեղծվել է բուն լեհական կամ Լեհաստանի հայ համայնքի միջավայրում ու ապա ձեռագրերի ընդօրինակումների միջոցով տարածվել, թե սա հենց բուն հայկական միջավայրում հյուսված ավանդապատում է: Ամեն դեպքում Լեհաց աշխարհի հետ այն կապելու հանգամանքը ինքնին հետաքրքիր է:

Լեհահայոց պատմության վերաբերյալ կարևոր նյութ կար նաև Բաղեշի Ամրոդու վանքի ձեռագրացուցակում, որի 180-րդ համարը լեհահայոց XVI դարի երկրորդ կեսերի արքեպիսկոպոս Գրիգոր Վարագեցու պատմությունն էր<sup>15</sup>: Ցավոք, մեծ հետաքրքրություն առաջացնող խորագրից բացի, ուրիշ ոչ մի տեղեկություն չի պահպանվել:

<sup>11</sup> Տողատակում խմբագիրն ուղղել է 1634 թ.: Տես՝ Կարմիր վանք, էջ 693:

<sup>12</sup> Առաքել Դավրիժեցի, Գիրք պատմութեանց, աշխատասիրությամբ Լ. Ա. Խանլարյանի, Եր., 1990, էջ 482-483:

<sup>13</sup> Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. V, կազմեց Նորայր Եպս. Պողարեան, Երուսաղեմ, 1971, էջ 301:

<sup>14</sup> Հմմտ. Մանր ժամանակագրություններ. XIII-XVIII դդ., հ. II, կազմեց՝ Վ. Ա. Հակոբյան, Եր., 1956, էջ 283:

<sup>15</sup> Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հատոր Գ, կազմեց՝ Օ. Եգանեան, խմբագրութեամբ՝ Փ. Անթարեան, Ա. Զեյթունեան, Յ. Քէօսէեանի, Ա. Ղազարոսեանի, Տ. Շահէ քհյ. Հայրապետեանի, ցանկերը կազմեց՝ Վ. Դեւրիկեանը, Եր., 2007, էջ 552:

Բնականաբար, վերը նշված՝ հայոց Յեղասպանության հետևանքով ոչնչացված կամ ներկա գտնվելու վայրն անհայտ ոչ բոլոր ձեռագրերն էին, որ առնչվում էին լեհահայ գրչությանը կամ լեհահայությանն առհասարակ: Հաստատաբար ձեռագրեր են եղել նաև նվիրակության կամ դրամահավաքության նպատակով Արևմտյան Հայաստանի հոգևոր կենտրոններից լեհահայ համայնքներ եկած պատվիրակություններին տրվող նվիրաբերությունների կազմում: Դրա բազմաթիվ վկայությունները փաստվում են հայատառ ղիշաղերեն արձանագրություններում:

### **Пируз Мнацаканян Потери польско-армянских памятников письменности в результате Геноцида**

Статья посвящена письменному наследию армян в Польском королевстве, которое в последствии Геноцида армян в Османской Империи в начале XX столетия было уничтожено, либо нынешнее местонахождение которого неизвестно. Эти манускрипты мы рассматриваем в трех плоскостях: а) рукописи, которые были скопированы в армянских общинах Польского королевства, в основном во Львове, б) рукописи, скопированные за пределами этого королевства, но переписчиками, которые отождествляли себя с армянской общиной старой Польши и польским государством. Об этом свидетельствуют эпитеты, добавленные со стороны тех же переписчиков к своим именам. Например *лехацы*, что означает “поляк” (т.е. “из Польши”), или *иловацы*, “львовянин”. Часто при отсутствии другой информации, эти эпитеты – единственное свидетельство того, что переписчики были выходцами из армянских общин Польши. Мы не рассматриваем армян, короткое время живших там, а лишь тех, кто родился или, быть может, на протяжении нескольких поколений жил в Польше. в) В третьей группе рассматриваются рукописи, отреставрированные в армянских колониях старой Польши. Как правило, это были средневековые рукописи, скопированные в скрипториях Киликии или Крыма, вместе с армянскими эмигрантами достигшие Польского королевства. Во второй половине XVI века они были отреставрированы во Львове армянскими переплетчиками. В роли меценатов выступали влиятельные члены армянской общины, чьи имена упомянуты в колофонах.

Отдельно рассматриваются рукописи, содержащие информацию об истории польских армян. Приводится письмо от 1 апреля 1713 г. архиепископа Вардана Гунаняна из Львова, в котором он рассказывает о самоубийстве армянина, некоего Хаджи Якова. По всей вероятности, не менее важный материал для истории армян в той части Европы содержала рукопись в библиотеке монастыря в Амирдолу, с историей архиепископа Григора Ванеци, возглавлявшего армянскую епархию во второй половине XVI в. К сожалению, заглавие – это все, что известно об этом деле, т. к. рукопись исчезла вместе с другими книжными собраниями во время разграбления монастыря.

В целом, рукописи были написаны в XVI-XVII вв, во Львове, Каменце, Константинополе, Крыме, Кютахьии, Галатии, Сэрэтии. Одна из отреставрированных во Львове рукописей датировалась X-XI вв. Материал для статьи основан на каталогах рукописей из Западной Армении, составленными до геноцида. При этом следует принять во внимание, что не все коллекции рукописей, хранившихся в религиозных или светских учреждениях или же бывших собственностью частных лиц в Западной Армении до геноцида, были описаны.

**Piruz Mnatsakanyan**  
**The Loss of Writings of Polish Armenians as a Result of the Genocide**

The article refers to manuscripts which: have belonged the written heritage of Armenians in the Kingdom of Poland, were destroyed during the Armenian Genocide in the Ottoman Empire in the early 20th century or whose current whereabouts are unknown. These manuscripts are defined in three ways:

A. Those copied in Armenian communities in the Kingdom of Poland, basically in Lviv.

B. Those copied outside of the Kingdom by scribes who obviously identified themselves as belonging to the Armenian community in Poland or somehow with the Polish state. The provenience of the manuscripts is proven by epithets, additions to the scribes' names. For example *lehatsi*, meaning "Polish", in the sense: "from Poland" or *ilovatsi*, "from Lviv". Very often, if there is no other information, these epithets are the only evidence that the scribes came from the Armenian community of Poland. We do not take into consideration the scribes' short-term stay in Poland,

but only the Armenians born, or perhaps for several generations living in Poland.

C. Those restored in the Armenian communities in Poland. As a rule, these were medieval manuscripts copied in the scriptoriums of Cilicia and the Crimea and brought to the Polish Kingdom by Armenian immigrants. In the second half of the XVI century they were renovated in Lviv by the Armenian bookbinders. Patrons of these renovations were influential members of the Armenian community, whose names were mentioned in the colophons.

Manuscripts that contained information on the history of Polish Armenians are discussed separately, e.g. a letter written April 1, 1713 in Lviv by Archbishop Vartan Hunanian, where he tells about the suicide of an Armenian, Haji Jacob. Materials for the history of Armenians in that part of Europe were also present in the manuscripts deposited in the library of the monastery in Amirdolu, namely the history of Archbishop Gregory Vanetsi (from Van), who led the Armenian Diocese in the second half of the XVI century. Unfortunately, the titles of the manuscripts is all remained, as this collection disappeared along with other books during the looting and destruction of the monastery.

In general, the manuscripts were written from in the XVI-XVII centuries in Lviv, Kamenets-Podolsky, Constantinople, Crimea, Kutahya, Galatia, Sereth. One of the manuscripts renovated in Lviv dated to the X-XI centuries.

The material for this article is based on catalogs of manuscripts from Western Armenia composed before the Armenian Genocide. One should take into account that not all of the manuscript collections kept in religious or secular institutions, or being the property of individuals in Western Armenia before the Genocide, have been described.



## ԱՆԱՀԻՏ ԱՍԱՏՐՅԱՆ

### ՀԱՅԿԱԿԱՆ ԶՄՅՈՒՌՆԻԱ. ԶԵՌԱԳՐԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

Հայերը՝ հիմնականում վաճառականներ, Զմյուռնիայում հիշատակվում են XIII դարից սկսած: «Վաճառականության մեջ հաջողակ» հայերի մասին առաջին հիշատակությունը 1261 թ. մարտի 13-ի առևտրական մի պայմանագրում է<sup>1</sup>: XVII դարի սկզբում Զմյուռնիայի հայ ազգաբնակչությունը ստվարացավ. երբ թուրք-պարսկական պատերազմների, ջալալիների ասպատակությունների, սովի հետևանքով ծանր կացության մեջ հայտնված արևելահայերը բռնեցին գաղթի ճանապարհը, նրանց մի մասը հաստատվեց Զմյուռնիայում և նրա շրջակայքում: Ֆրանսիացի ճանապարհորդ Տավեռնեի վկայությամբ 1631 թ. Իզմիրում կար 8000 հայ<sup>2</sup>: Հայերի գաղթը Զմյուռնիա շարունակվել է նաև XVIII դարի վերջերին:

Զմյուռնիայում հաստատված հայերը ապրում էին Հայոց Թաղում (ինչպես իրենք էին ասում Հայնոցում), Գետեզերք, Քարափ թաղերում: Մեծ մասամբ արհեստավորներ էին (ոսկերիչներ, ժամագործներ, մետաքսագործներ): 1802 թ. այստեղ հայերը հիմնում են ազգային հիվանդանոց<sup>3</sup>: Զմյուռնիայում կային հայկական եկեղեցիներ՝ Ս. Ստեփանոս, Ս. Հարություն, Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ, Ս. Տիրամայր (կաթոլիկ), որոնց շարքում առանձնանում է Ս. Ստեփանոս եկեղեցին, որտեղ գտնվում էին առաջնորդարանը, Մեսրոպյան վարժարանը և հետագայում կառուցված արվեստանոցը, իսկ եկեղեցու պարտեզում գերեզմանատունը, որը հետագայում տեղափոխվեց այլ վայր:

Առաջնորդարանն ազգային հիմնարկությունների մեջ զբաղեցնում էր առաջին տեղը: Այնտեղ կազմակերպվում և իրականացվում էին զմյուռնիահայոց կրոնական, քաղաքական, կրթական ու ազգային զանազան հաստատությունների վերաբերյալ գործերը: Զմյուռնիայի առաջնորդական աթոռին 1880 թվականից նստել են այնպիսի նշանավոր անձինք, ինչպիսիք են Մ. Մուրատյանը, Ե. Դուրյանը, Արսլեանյանը, Ինճեճյանը, ովքեր ամեն ջանք գործադրել են բարձր պահելու ազգային ոգին<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> Հայ Սփյուռք հանրագիտարան, Եր., 2003, էջ 179 (այսուհետև՝ Հայ Սփյուռք հանրագիտարան):

<sup>2</sup> Զ. Յ. Քոսյան, Հայք ի Զմյուռնիա և ի շրջակայս, Կ. Ա., Զմյուռնիա և հայք, Վիեննա, 1899, էջ 32:

<sup>3</sup> Հայ Սփյուռք հանրագիտարան, էջ 179:

<sup>4</sup> Հայաստանի կոչնակ, 1922, նոյեմբերի 25, հ.ՆՐ 47, էջ 1524:

Զմյուռնիահայերի կյանքում մեծ և կարևոր դեր է կատարել 1799 թ. բացված Մեսրոպյան վարժարանը, որը կրթական ճանապարհ է ապահովել տեղի հայությունից համար (վերջինիս սաները կրթությունը շարունակում էին Փարիզում, Լոնդոնում և այլուր): Նորաշեն դպրոցի առաջին ուսուցիչն էր Հովհան Վանանդեցին, ում վաստակն անփոխարինելի է զմյուռնիահայության կրթության գործում: Զմյուռնիայի կրթական կարևոր օջախներից էին Հռիփսիմյան լիցեյը (իգական թերի միջնակարգ), ինչպես նաև Աղաբեկյան, Սավալանյան, Վանազետյան, Սարգսյան մասնավոր դպրոցները, Մխիթարյանների դպրոցը:

Մեսրոպյան և Հռիփսիմյան կրթական կարևոր հաստատություններից բացի, Զմյուռնիայի հայ հասարակությունն ուներ այլ հիմնարկություններ և հասարակական կազմակերպություններ, որոնք ևս, հենվելով կրթական և բարեգործական սկզբունքների վրա, ամեն ինչ անում էին ազգը զարգացնելու համար: Դրանք էին Սյունյաց, Արագածունյաց, Հաշտենից, Աղքատասիրաց, Հայ ընթերցատուն, Անձնվեր, Վահանյան, Հոգատար-որբախնամ, Կրթասեր, Ուսումնասեր, Արևելյան ակումբ, Մեսրոպյան գրասիրաց, Աղքատախնամ, Արվեստանոց, Գթասիրաց, Ներսեսյան որբանոց ընկերություններն ու հիմնարկությունները:

Բացի կրթական բարեգործական ընկերություններից, զմյուռնիացիները ունեին նաև ուսումնական և գրական հաստատություններ: Զմյուռնիայի առաջին հայկական տպարանը 1759-ին հիմնել է Մահտեսի Մարկոսը: Դեռևս 1832-1840 թթ. հիշվում է Մեսրոպյան տպարանը: Միևնույն ժամանակ ամերիկյան և անգլիական ընկերությունները, Մալթայից Զմյուռնիա տեղափոխելով իրենց տպարանը, տարբեր տետրակներ էին հրատարակում հայատառ թուրքերենով: 1843 թ. բացվել և մինչև 1846 թ. գործել է Արագածունյաց ընկերության տպարանը: Վերջինս հրատարակում էր «Հայրենասեր» անունով աշխարհաբար շաբաթաթերթը<sup>5</sup>: 1844 թ. մայիսի 20-ից գործում էր Արշալույս Արարատյան տպարանը, որտեղ տպվում էր «Արշալույս Արարատյան» քաղաքական-հասարակական, բանասիրական, առևտրական թերթը<sup>6</sup>: Զմյուռնիայի ամենահայտնի տպարանը եղել է Տեսեյան եղբայրների տպագրատունը, որն իր հրատարակչական գործունեությունը սկսել է 1853 թ.: Այստեղ տպվում էին դասագրքեր, վեպեր, պատմություններ, համաշխարհային ճանաչում ունեցող հեղինակների աշխատություններ և այլն: 1853 թ. հուլիսից մինչև 1856 թ. այս տպարանում Հարություն Տեսեյանի խմբագրությամբ լույս էր տեսնում «Արփի Արարատյան» օրագիր բանասիրական, ազգային ուսումնական և տնտեսական ամսաթերթը<sup>7</sup>, որտեղ տպագրվում էին նշանավոր հեղինակների թարգմանություններ: Մեկ

<sup>5</sup> Գ. Գալսեֆեարյան, Պատմություն հայ լրագրության, Վիեննա 1893, էջ 79:

<sup>6</sup> Հայկական Սովետական Հանրագիտարան, Եր., 1976, հ. 2, էջ 104:

<sup>7</sup> Գ. Գալսեֆեարյան, նշվ. աշխ., էջ 140:

այլ «Մամուրյան» անունով տպարան է բացվում 1883 թ. մայիսի 1-ին (գործել է 28 տարի), որի առաջին գործը եղել է «Արևելյան մամուլ» հանդեսը (դեռևս 1871-1894 թթ. այն ամիսը մեկ անգամ տպվում էր Տեսեյան եղբայրների տպարանում): Զմյուռնիայի հայկական տպարաններից ամենակատարելագործվածը Թաթիկյան տպարանն էր, որի հիմնադիրն էր Պողոս Թաթիկյանը<sup>8</sup>: Վերջինս ունենալով նորագույն տեխնիկա և տարատեսակ տառեր, տպում էր հայերեն, ֆրանսերեն, անգլերեն, լատիներեն, թուրքերեն, հունարեն, իտալերեն և այլ լեզուներով թերթեր, տետրակներ, տեղեկագրեր, դասագրքեր:

Իզմիրում գործում էին «Արտավազդ», «Վասպուրական» թատերախմբերը: Նշանակալի է, որ Պոլսի «Արևելյան» և «Սուրբբայան» նշանավոր թատերախմբերն ավելի շատ հանդիսատես էին գտնում Զմյուռնիայում, քան Կ. Պոլսում: Սա Իզմիրի հայ հասարակության նուրբ ճաշակի վկայությունն է<sup>9</sup>:

Իզմիրը հայ մշակութային և հասարակական-քաղաքական կյանքի կարևոր կենտրոն էր, նրա հետ են կապված շատ հայ գործիչներ՝ Ս. Ոսկանյանի, Ա. Փափագյանի, Մ. Մամուրյանի, Տ. Զուխաճյանի, Վ. Փափագյանի և այլոց գործունեությունը:

Զմյուռնիայում էր գործում նաև 1801 թ. կառուցված Ս. Լուսավորչյան ազգային հիվանդանոցը (բարերարներ՝ Հակոբ և Հովհաննես Սպարտալյաններ), որտեղ մշտապես բուժվում էր 30-40 հոգի: 1879 թ. հիմնովին նորոգվելուց հետո այն դարձավ հոյակերտ մի շինություն:

Դժբախտաբար, ժամանակի ընթացքում, հայերը Զմյուռնիայում աստիճանաբար կորցնում էին իրենց ավանդույթները: Դրան մասամբ նպաստում էին հայ ընտանիքների օտար դպրոցներում կրթություն ստացած զավակները, որոնք չէին տիրապետում անգամ մայրենի լեզվին: Սակայն ամենամեծ հարվածը խառնամուսնություններն էին, որոնց հետևանքով վերանում էին լեզվի իմացությունն ու ավանդույթները:

Զմյուռնիայի հայ բնակչության մի մասը կաթոլիկ էր: Կաթոլիկ հայերը, ինչպես վկայում են տապանաքարերի վրա թողնված արձանագրությունները (ամենահինը գրվել է 1734 թ.), ամենայն հավանականությամբ Զմյուռնիա են եկել 1730-1740 թթ.: Կաթոլիկ պարսկահայերն իրենց հետ բերել էին Ս. Կույսի արծաթե արձանը: Սկզբնական շրջանում նրանք կրոնական ծեսերն անցկացնում էին մի առանձնատանը, հայերենով: 1748 թ. նրանք արդեն Ս. Պողիկարպոս եկեղեցուն կից մատուռ ունեին, որի կամարակապ ճակատի վրա լատիներեն արձանագրություն կար, նրա հայերեն թարգմանությունն է՝ «Ծախիւք Պարսկահայոց կանգնեալ»: 1896 թ. Ս. Պողիկարպոս եկեղեցու վերանորոգման ժամանակ մատուռը ևս նորոգվեց, որի ժամանակ կամարակապ ճակատին

<sup>8</sup> Հ. Յ. Քոսյան, նշվ. աշխ., էջ 279:

<sup>9</sup> Գ. Սաեփանյան, Ուրվագիծ արևմտահայ թատրոնի պատմության, Եր., 1962:

ավերացվեցին «օգնական քրիստոնեից» բառերը<sup>10</sup>։ Պարսկահայերն իրենց հանգուցյալներին թաղում էին Ս. Պողիկարպոս եկեղեցու պարտեզ-գերեզմանատանը և շիրիմների վրա փորագրում հայերեն արձանագրություններ։ Սակայն պարսկահայերն իրենց զավակներին հայերեն չէին ուսուցանում, այլ ուղարկում էին օտարալեզու դպրոցներ, արդյունքում նրանք մոռացան հայոց լեզուն ու հայկական սովորույթները։

Դեպի Զմյուռնիա կաթոլիկ հայերի երկրորդ գաղթը եղել է Գաղատիայից 1790 թ.։ Գաղատիայի կաթոլիկ հայերը, թեև շունեին մասնավոր առաջնորդ կամ հովիվ, բայց մշտապես իրենց մեջ գտնում էին կրոնավորներ և վարդապետներ, ովքեր մխիթարում և խրախուսում էին իրենց։ Պաշտոնապես առաջին հոգաբարձուն եղել է Ստեփան Վ. Վեցմատյանը, ով եկեղեցու բացակայության պատճառով արարողություններն անցկացնում էր լատին եկեղեցիներում և կախման մեջ էր լատին արքեպիսկոպոսից։

Գաղատիայի կաթոլիկ հայերի գաղթից մի քանի տասնամյակ անց Մխիթարյան միաբանության հայերը Տիգրանակերտ գնալիս մտնում են Զմյուռնիա, և գաղատահայերը, շատ սիրելով նրանց, խնդրում են մնալ և վարել իրենց կրոնական գործերը։ Մխիթարյանների գործը սկզբում ժողովրդի խոստովանությունը լսելն էր, նրանց մխիթարելն ու քաջալերելը։ Հետագայում վանատան մեջ մի վարժարան բացեցին, որը մի քանի տարի անց ընդարձակվեց և վերածվեց գիշերօթիկի։ Բարձր դասարաններում վարժարանի ուսուցման լեզուն ֆրանսերենն էր, պարտադիր էր նաև գերմաներենի ուսուցումը։ Վարժարանն իր գործունեության ընթացքում ֆինանսական խնդիրների պատճառով երկու անգամ փակվել է։ Այն ի սկզբանե վայելել է Ավստրիայի կայսրության հովանավորությունը։ Վանատան գետնահարկը շուտով դարձավ մատուռ, որտեղ և սկսեցին կատարել կրոնական արարողություններ։ 1883 թ. սեպտեմբերի 11-ին կաթոլիկ հայերին տրվեց ժողովրդապետություն, բայց վերին իրավասությունը շարունակում էր մնալ լատին եպիսկոպոսի ձեռքը։ 1894 թ. Զմյուռնիայի կաթոլիկ հայերը և հայ ժողովրդապետությունն անկախացան լատին եկեղեցուց և միացան Կ.Պոլսի կաթոլիկ հայերի վերին հոգևոր իշխանությանը<sup>11</sup>։

Ինչպես նշեցինք, Զմյուռնիայում հայկական եկեղեցիների շարքում առանձնանում էր Ս. Ստեփանոս եկեղեցին, ուր այլևայլ նյութերի հետ մեկտեղ պահվում էին նաև հայերեն ձեռագրեր։ Այդ ձեռագրերի մասին տեղեկանում ենք Տրդատ եպիսկոպոս Պալյանի «Յուցակ հայերէն ձեռագրաց ի Կեսարիայ, Զմիւռնիայ և ի շրջակայս նոցին» աշխատությունից, որը հրատարակության է

<sup>10</sup> Հ. Յ. Քոսյան, նշվ. աշխ., էջ 309։

<sup>11</sup> Նույն տեղում, էջ 339։

պատրաստել Գևորգ Տեր-Վարդանյանը<sup>12</sup>: Աշխատությունում առանձին՝ «Ձեռագիրք Զմիւռնիոյ Սուրբ Ստեփանոս եկեղեցւոյն» գլխով ներկայացված է 9 ձեռագիր: Նկարագրութիւնների համաձայն՝ վանքում պահվող հնագույն ձեռագիրը գրվել է 1253 թվականին և ունի հետևյալ համառոտ հիշատակարանը. «Փառք Փրկչին և յիշատակ գրչին. ՉԲ (1253)»: Ինը ձեռագրերից 7-ը բովանդակութեամբ Աւետարան են, 1-ը՝ Ատենի ժամագիրք, 1-ը՝ Ձեռաց Մաշտոց: Ձեռագրերը գրվել են 1253, 1311 (Ակներ վանք), 1452 (Կաֆա), 1456 (Բաբերդ), 1489, 1493 (Մելիտինե), 1588, 1733, 1744 թվականներին<sup>13</sup>:

Զմյուռնիայում ոչ միայն պահվել, այլև գրվել և ընդօրինակվել են բազմաթիվ ձեռագրեր: Ս. Ստեփանոս եկեղեցում պահվողներից բացի, Մատենադարանի հավաքածուում կա Զմյուռնիայում ընդօրինակված և պահված շուրջ 44 ձեռագիր<sup>14</sup>: Ըստ բովանդակության՝ այդ ձեռագրերը կրոնական, բժշկական, փիլիսոփայական, պատմա-բանասիրական բնույթի են, հանդիպում են նաև տոնացույցներ, ըստ ժամանակագրության՝ գրվել են XVII-XIX դդ.: Հնագույն ձեռագիրը, որ 1635 թ. ընդօրինակել է Սարգիս երեց Հալապցին, բժշկարան է (Ամիրգովլաթ Ամասիացու «Ուսումն բժշկության արհեստի»), ունի ճակատագարդ:

Մատենադարանում կա հինգ ձեռագիր՝ գրված Զմյուռնիայում և շարունակված ու լրացված այլ վայրերում. ՄՄ 805 (1705 թ., 1707 թ., Տուրղուտ (Իզմիր), Կարբի) Գրիգոր Տաթևացի, «Գիրք Հարցմանց», ՄՄ 1243 (1681 թ., 1721 թ., Զմյուռնիա (Ա), Թոմայ առաքյալի վանք (Բ)) «Ժողովածու», ՄՄ 1405 (1651 թ., 1765 թ., Զմյուռնիա, էջմիածին) «Ժողովածու», ՄՄ 5571 (1657 թ., 1659 թ., Զմյուռնիա, Սուրաթ (Հնդկաց երկիր)) «Մասունք Աստուածաշնչի», ՄՄ 10272 (1816 թ., 1830 թ., Իզմիր, Պոլիս) «Հաշուէմատեան Կարապետի եղիվարդեան»: ՄՄ 5817 ձեռագիրը, որը փիլիսոփայական բնույթի ժողովածու է (1707 թ., 1715 թ.), գրվել է «Սէշովն»-ում (Սուշավայում) և հետագայում շարունակվել Զմյուռնիայում:

Այդ ձեռագրերի մեջ առանձնանում են կաթոլիկ հայության պահանջները բավարարելու նպատակով արված՝ կաթոլիկ աշխարհում հայտնի հեղինակների աշխատութիւնների թարգմանութիւնները. նշենք մի քանիսի անունները՝ Մարտինոս Պէքանեան, Յակոբ Վոռաճին, Կուռնելիոս Ալափիտեա, Ալեքսանդր Գալամաթո, Յովհան Պոնայի Կարդինալ և ուրիշներ: Ձեռագրերի գրեթե կեսը լուսանցագարդ են (բուսական, հյուսածո գարդեր, հրեշտակներ և այլն) և ունեն մանրանկարներ, գլխավորապես՝ խորաններ, կիսախորաններ, ինչպես

<sup>12</sup> Տ. Պալեան, *Յուզակ հայերէն ձեռագրաց ի Կեսարիայ, Զմիւռնիայ և ի շրջակայս նոցին*, Եր., 2002:

<sup>13</sup> Տ. Պալեան, նշվ. աշխ.:

<sup>14</sup> *Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, Բ. Ա, Բ, Գ, Եր., 1965, 1970, 2007:

նաև տերունական, հմայական պատկերներ: Հավաքածուում կան թռչնագիր, գազանագիր, մարդագիր ձեռագրեր: Ձեռագրերի մեջ հանդիպում են նաև տպագիր մանրանկարներ և առանձին նկարներ:

Զմյուռնիայում գրված, ընդօրինակված և պահված ձեռագրերի նկարագրություններ կարելի է գտնել Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբեանց ձեռագրացուցակում: Դրանք 27-ն են՝ գրված XVII-XIX դդ., բովանդակությամբ՝ հիմնականում կրոնական և պատմա-բանասիրական բնույթի: Հնագույնը 1661 թ. ընդօրինակված մագաղաթյա, արծաթապատ կազմով Ավետարան է (ձեռ. 2604), ստացողը մահտեսի Մարութան է<sup>15</sup>: Հավաքածուի Զմյուռնիային վերաբերող գրեթե բոլոր ձեռագրերը գրված են նոտրգրով կամ շղագրով, կազմերը կաշեպատ են, կաշեպատ տախտակեա (երբեմն դրոշմազարդ), կաշեպատ խավաքարտեա, կիսակաշեպատ, կիսալաթ խավաքարտեա: Ի տարբերություն ՄՄ հավաքածուի՝ Զմյուռնիայի հետ կապված ձեռագրերի, Երուսաղեմի՝ Զմյուռնիային վերաբերող հավաքածուի մեջ քիչ են պատկերազարդ ձեռագրերը, երբեմն հանդիպում են տպագիր նկարներ, գունավոր զարդագրեր, հազվադեպ՝ լուսանցազարդեր և գլխազարդեր ունեցող ձեռագրեր:

Զմյուռնիային վերաբերող 12 ձեռագրի նկարագրություն կա Վենետիկի Մխիթարեանց ձեռագրացուցակում: Հնագույնը XV-XVI դարերից է, բովանդակությամբ՝ Գանձարան, գրված բոլորգրով (ձեռ. 772), կազմը՝ փայտե միջուկով դրոշմազարդ կաշի է<sup>16</sup>: Հավաքածուի Զմյուռնիային վերաբերող ձեռագրերն ըստ բովանդակության կրոնական են, պատմաբանասիրական, փիլիսոփայական, կա նաև տոնացուցներ: Ձեռագրերի մի մասը գրված է բոլորգրով, մյուս մասը՝ նոտրգրով, կազմերը մեծամասամբ կաշեպատ տախտակներ են՝ հաճախ դրոշմազարդ, ոսկեդրոշմ, հանդիպում են գունավոր կաշիներ (կարմիր, սև, շագանակագույն): Ձեռագրերի մեծ մասը նկարազարդ է, կան լուսանցազարդեր, խորաններ, կիսախորաններ, հաճախ հանդիպում են նկարներ հետևյալ պատկերազարդությամբ՝ Հովակիմ և Աննա, Հիսուսի հարությունը, Աստվածածինը մանուկ Հիսուս գրկին և այլն): Ձեռագրերի խորագրերը մեծամասամբ կարմրագիր են, կան թռչնագրեր:

Զմյուռնիային վերաբերող ևս 13 ձեռագրի նկարագրություն է պարունակում Վիեննայի Մխիթարեանց ձեռագրացուցակը: Հնագույն ձեռագիրը 1512 թ. գրված «Ժամագիրք» և «Պատարագամատուց» է, գրված բոլորգիր տառատեսակով, գրիչն է Հովհաննես եպիսկոպոսը, վերջինս նաև ծաղկողն ու կազմողն է, ինչպես նաև ստացողը (ձեռ. 1023)<sup>17</sup>: Ըստ բովանդակության՝ կրոնական,

<sup>15</sup> Ն. Պողարեան, Մայր Յուզակ Ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, Կ. Ա., Երուսաղեմ, 1966, էջ 269:

<sup>16</sup> Ս. Ճևմեմեան, Մայր Յուզակ Հայերէն Ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, Կ. Ն., 1995, էջ 450:

<sup>17</sup> Հ. Ոսկեան, Յուզակ Հայերէն Ձեռագրաց Մխիթարեան Մատենադարանին ի Վիեննա, Կ. Բ., 1963, էջ 612:

պատմա-բանասիրական, աշխարհագրական բնույթի ձեռագրեր են, որոնց մի մասը գրված է բոլորգիր, նոտրգիր, երբեմն էլ՝ շղագիր տառատեսակներով: Ձեռագրերն ունեն զարդագրեր (երբեմն կրկնագույն՝ մանուշակ և ոսկի), թռչնագրեր, լուսանցազարդեր, կազմերը, հիմնականում կաշեպատ են, հանդիպում են կիսակաշվե, լաթապատ, կիսալաթապատ կազմեր: Կազմերի մի մասի վրա կան ճնշումով արված ոսկեզօծ դրոշմներ (ձձ. 2077, 2078, 2186):

Նոր-Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի ձեռագրացուցակում կա Զմյուռնիային վերաբերող մեկ ձեռագրի նկարագրություն (ձեռ. 368)<sup>18</sup>: Առաջինը «Մեկնութեանց ժողովածու» է, գրվել է 1762-1763 թթ., գրիչը՝ Սողոմոն արեղա էջմիածնեցին է: Երկրորդը գտնվում է Ամենափրկիչ վանքի թանգարանում (ձեռ. 160)<sup>19</sup>, «Քարոզգիրք» է գրված XVIII-XIX դդ., նոտրգիր է, կազմ չունի:

Զմյուռնիայում գրված մեկ այլ ձեռագրի նկարագրության հանդիպում ենք Արմաշի վանքի ձեռագրացուցակում (ձեռ. 136): Բնույթով կրոնական է («Կերակուր քահանայից»), գրվել է 1822 թ., շղագիր տառատեսակով, գրիչը՝ Հովհաննես քահանա Միրզայանն է: Ձեռագիրը Արմաշ է տարվել 1836 թ.: Այդ մասին կարդում ենք ձեռագրի նկարագրության մեջ՝ «Ընծայեալ վանուցս 1836. Օգոստոս 18»:

Զմյուռնիայում գրված մեկ այլ ձեռագրի նկարագրության հանդիպում ենք Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսության ձեռագրացուցակում (ձեռ. 14)<sup>20</sup>: Ձեռագիրը Սաղմոսարան է, ընդօրինակված Զմյուռնիայում 1650 թ., գրիչն է Տոնապետ դպիրը, գրված է բոլորգիր տառատեսակով, ունի լուսանցազարդեր, թռչնագրեր, հանգուցազարդեր, կազմը տախտակե միջուկով մուգ շագանակագույն դրոշմազարդ կաշի է:

Ստորև ներկայացնում ենք Զմյուռնիայում գրված, պահված և ընդօրինակված ձեռագրերի ցանկը՝ համառոտ նկարագրությամբ:<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Հ. Ոսկեան, Յուզակ Հայերեն Ձեռագրաց Նոր-Ջուղայի Ամենափրկիչ Վանքի, Կ. Ա., Վիեննա, 1970, էջ 560:

<sup>19</sup> Լ. Ջ. Մինասեան, Յուզակ Ձեռագրաց Նոր-Ջուղայի Ա. Ամենափրկչեան Վանաց Թանգարանի, Խմբ.՝ Օ. Ս. Եգանեան, Կ. Բ, Վիեննա, 1972, էջ 170:

<sup>20</sup> Ըստ ձեռագրացուցակի՝ նվիրատուների ցանկի, այս ձեռագիրը Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսությանն է նվիրել Կիպրոսի թեմական խորհուրդը (1948 թ., 1978 թ.), ձեռագիրը նկարագրված է նաև Կիպրոսի ձեռագրացուցակում (տե՛ս Ն. Ակիմեան, Յուզակ Հայերեն Ձեռագրաց Նիկոսիայի Ի Կիպրոս, Վիեննա 196, էջ 77, ձեռ. 30):

<sup>21</sup> Ուսումնասիրությունն կատարվել է միայն հրատարակված ձեռագրացուցակների հիման վրա:

## Յուցակ Ձմյուռնիայի ձեռագրերի

Ա. Ձմյուռնիայի Ա. Ստեփանոս եկեղեցու հավաքածու<sup>22</sup>

1. Ձեռ. 86, Աւետարան, ՋԼԸ-1489 թ., Գրիչ, Ստացող՝ Ազարիա: Ծաղկող՝ Աբրահամ (1495 թ.): Ստացող՝ Յովհաննէս տանող (1495 թ.), ապա՝ Յովհաննէս ֆեյ (1677 թ.), Աւետիս Երեւանցի (ժէ. դ.): Թուղթ կոկող՝ Եղիա: Թերթ՝ 288: Նիւթ՝ թուղթ, բամպակեայ: Մեծութիւն՝ 17,5x13: Գրութիւն՝ երկսիւնակ: Գիր՝ բոլորգիր: Կազմ՝ հին արեւելեան, տախտակեայ կաշեպատ: Մանրանկարչութիւն՝ պատկեր՝ 4 հատ, կիսախորան՝ 4 հատ: Լուսանցազարդ՝ ամէն գլխոց լուսանցք: Զարդագիրք՝ նոյնպէս ամէն գլխոց առաջին գիրք:

2. Ձեռ. 87, Աւետարան, 1733էն շատ առաջ: Թերթ՝ 229: Նիւթ՝ թուղթ, բամպակեայ: Մեծութիւն՝ 22x[2]6,50: Գրութիւն՝ երկսիւնակ: Գիր՝ բոլորգիր: Կազմ՝ տախտակեայ կաշեպատ. Երկու արտաքին կողերու վրայ արծաթեայ խաչեր դրուած են: Մանրանկարչութիւն՝ պատկեր՝ 4 հատ: Կիսախորանք՝ 4 հատ: Լուսանցազարդ՝ ամէն գլխոց լուսանցք: Թռչնագիրք և Զարդագիրք՝ ամէն գլխոց սկզբնատառերը:

3. Ձեռ. 88, Աւետարան, ՋԵ-1456 թ.: Բաբերդ: Գրիչ՝ Յովհաննէս: Ստացող՝ Յովհաննէս ֆեյ. եւ եղբայրը՝ Յունան: Թերթ՝ 333: Նիւթ՝ թուղթ, բամպակեայ: Մեծութիւն՝ 22,50x16: Գրութիւն՝ երկսիւնակ: Գիր՝ բոլորգիր: Կազմ՝ հին արեւելեան տախտակեայ կաշեպատ: Մանրանկարչութիւն՝ պատկեր, [Խորան՝], [Կիսախորան՝]: Լուսանցազարդ՝ կան ամէն գլխոց լուսանցքները: Վերնագիրք՝ կարմուռ են:

4. Ձեռ. 89, Աւետարան, ՋԿ-1311թ.: Ակներ վան: Գրիչ՝ Գրիգոր: Մեկենաս՝ խաչատուր միայնակեաց: Ստացող՝ Գրիգոր կր. միայնակեաց, ապա՝ Խոչկա ուխտ: Թերթ՝ 376: Նիւթ՝ թուղթ. Բամպակեայ: Մեծութիւն՝ 24,50x16: Գրութիւն՝ երկսիւնակ: Գիր՝ բոլորգիր: Կազմ՝ արեւելեան հին, տախտակեայ կաշեպատ: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան: Լուսանցազարդ՝ ամէն գլխիներու լուսանցք:

5. Ձեռ. 90, Աւետարան, ՌԼԵ- 1588 թ.: Գրիչ եւ Ծաղկող՝ Պօղոս եպս. Գառնգուց: Մեկենաս՝ խօնայ Մանուկ: Ստացող՝ Սուրբ Փրկիչ եկղ.: Թուղթ կոկող՝ Գալուստ մալազ: Թերթ՝ 323: Մեծութիւն՝ 26x17,50: Գրութիւն՝ երկսիւնակ: Գիր՝ բոլորգիր: Կազմ՝ հին արեւելեան, տախտակեայ կաշեպատ: Մանրանկարչութիւն՝ պատկեր՝ թուղթ 4 հատ. Կիսախորանք՝ համաբարբառներու եւ 4 ատետարաններու սկիզբները: Լուսանցազարդ՝ ամէն գլխոց լուսանցքներ: Զարդագիրք՝ ամէն գլխոց սկզբնատառերը:

<sup>22</sup> Տե՛ս Տ. Պալեան, Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Ի Կեսարիայ, Ձմիւռնիայ եւ Ի Շրջակայս նոցին, կազմեց՝ Գ. Տէր-Վարդանեան, Եր., 2002:



6. Ձեռ. 91, Աւետարան, ՋԽԲ- 1493թ.: Մելիտինէ: Գրիչ՝ Սահակ արեւոյ: Ստացող՝ Յովհաննէս Բահանայ: Թերթ 281: Նիւթ՝ թուղթ. բամպակեայ, դեղնագոյն: Գրուածքը՝ երկսիւնակ: Գիր՝ բոլորգիր: Կազմ՝ տախտակեայ կաշեպատ: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորանք թուով 4 հատ: Լուսանցազարդ՝ ամէն գլխոյ լուսանցք: Զարդագիրք՝ ամէն գլխոյ սկզբնատառեր: Գլխագիրք՝ կարմրա են:

7. Ձեռ. 92, Աւետարան, ՋԲ- 1253թ.: Թերթ 315: Մեծութիւն՝ 16,5x9,5: Գրուածքը՝ երկսիւնակ: Գիր՝ բոլորգիր: Կազմ՝ տախտակեայ կաշեպատ: Մանրանկարչութիւն՝ պատկերք 4 հատ: Կիսախորանք 4 հատ: Լուսանցազարդ՝ ամէն գլխոյ լուսանցք: Սկզբնատառք՝ իւրաքանչիւր համարի սկզբնատառերը ոսկեգօծ եւ շատ գեղեցիկ:

8. Ձեռ. 93, Ատենի Ժամագիրք, 1744էն առաջ: Թերթ 176: Մեծութիւն՝ 35x25: Գրուածքը՝ երկսիւնակ: Գիր՝ բոլորգիր: Կազմ՝ հին արեւելեան, տախտակեայ կաշեպատ: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորանք՝ կան գլխատր գլխոյ սկիզբները: Զարդագիրք, Թռչնագիրք՝ գլխատր գլխոյ սկզբնատառերը: Վերնագիրք, Գլխագիրք՝ կարմիր մելանով:

9. Ձեռ. 94, Մաշտոց [Ձեռաց], ՋԱ-1452: Կաֆա՞: Գրիչ՝ Նիկողայոս կրօնատր: Ստացող՝ նախ գուցէ Գրիչը, ապա յիշատակ եղած է Սուրբ Աստուածածնի վանքը: Ծաղկող՝ Մատթէոս կրօնատր Կաֆացի: Թերթ 145: Նիւթ՝ թուղթ. բամպակեայ, ողորկեայ: Մեծութիւն՝ 17,5x13,5: Գրուածքը՝ միասիւնակ: Գիր՝ բոլորգիր: Կազմ՝ հին արեւելեան, տախտակեայ կաշեպատ: Մանրանկարչութիւն, խորանք՝ մեկ հատ: Լուսանցազարդ, Զարդագիրք՝ ամէն գլուխներու լուսանցք:

#### Բ. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի հավաքածու<sup>23</sup>

10. Ձեռ. 163, Մարտինոս Պէֆանեան, Անալոնիա, ՌՄԿԱ.-1812, Չմիտնիա: Գրիչ՝ Յովհաննէս Միրզայեան Վանանդեցի: Ստացող՝ Ստեփանոս վրդ. Տիխիսեցի: Թերթ 238: Նիւթ՝ թուղթ, լուսադրոշմով: Մեծութիւն՝ 23,9x18: Գրուածքը՝ միասիւնակ: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ դրոշմազարդ շաքանակագոյն կաշի:

11. Ձեռ. 175, Ժողովածոյ, 1818-1819, Չմիտնիա: Գրիչ, Ստացող՝ Կարապետ եղիազարեան-Սարգսեան Վաղարշապատցի: Թերթ 264+2: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 23,5x19,5: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ ոսկեդրոշմ շաքանակագոյն կաշի: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան: Լուսանցազարդ՝ բուսական, զարդագիրք՝ գազանագիր, թռչնագիր, մարդագիր:

<sup>23</sup> Տե՛ս Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթարյան, *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Ա, Երևան, 1965, հ. Բ, եր., 1970, Ա. Մալխասյան, հ. Գ, եր., 2007:

12. Ձեռ. 176, ժողովածու, 1813 թ., Ձմիտնիա: ՌՃԿԲ-1813: Գրիչ՝ Յովհաննես Միրզայեան Վանանդեցի: Թերթ՝ 118: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 23,3x17,1: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նօտագիր: Կազմ՝ ստուարաթուղթ:

13. Ձեռ. 407, Յակոբ Վօսանիւն, Բանֆ Ոսկիականֆ, ՌՄԺԷ-1768, Իզմիւրին: Գրիչ՝ Սողոմոն արդյ.: Թերթ՝ 242: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 30x21,5: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նօտագիր: Կազմ՝ դրոշմազարդ շագանակագոյն կաշի: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան: Գոյներ՝ կարմիր:

14. Ձեռ. 409, Յակոբ Վօսանիոյ Բանֆ Ոսկիականֆ, ՌՃԺԶ-1767: Իզմիւրին: Գրիչ՝ Սողոմոն՞ն արդյ. (հմմտ. Ձեռ. 407): Ստացող՝ Ղուկաս Կարնեցի: Թերթ՝ 207, նիւթ՝ թուղթ, մեծութիւն՝ 30x19: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նօտագիր: Կազմ՝ դրոշմազարդ շագանակագոյն կաշի, Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան: Գոյներ՝ կարմիր:

15. Ձեռ. 413, Բժշկարան, ՌԶԴ-1635: Իզմիր: Գրիչ՝ Սարգիս երէց Հալապցի (10ա-102բ), Մարգար Դպիր (103ա-6բ, 109բ-89բ): Ստացող՝ Աւետիֆ Ջուղայեցի: Թերթ՝ 200+1: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 26,5x20,5: Գրութիւն՝ երկսիւն, միասին: Գիր՝ նօտագիր, շղագիր: Կազմ՝ տախտակեայ: Մանրանկարչութիւն՝ ձակատազարդ, Ջարդագիր՝ հանգուցագիր, գոյներ՝ կարմիր:

16. Ձեռ. 805, Գրիգոր Տաթևացի Գիրք Հարցմանց, ՌՃԾԴ-ՌՃԾԶ-1705-1707: Տուրղուտ, Գօզալիսէր, Ուշաղ, Ձմիտին, Կարբի: Գրիչ, Ստացող՝ Վարդան Էրէց Կարբեցի: Թերթ՝ 499: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 22x17: Գրութիւն՝ միասին, երկսիւն: Գիր՝ նօտագիր: Կազմ՝ դրոշմազարդ, շագանակագոյն կաշի՝ դոնակով: Մանրանկարչութիւն՝ բոլորակ երկոտասան հողմոց: Կիսախորան, նակատազարդ: Լուսանցազարդ՝ բուսական, կենդանական, հրեշտակ: Ջարդագիր՝ թռչնագիր: Գոյներ՝ կարմիր, սև:

17. Ձեռ. 842, Յովհան Քոնեցի գիրք ի վերայ երկուց բնութեանց, ՌՃԶԷ-1738: Իզմիր, ի վանս Յօլանդի: Գրիչ՝ Յովհաննէս Ճահուկեցի: Թերթ՝ 146: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 16x10,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նօտագիր: Կազմ՝ դրոշմազարդ, շագանակագոյն կաշի: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան, իսաչ, վերջնազարդ, զարդաշրջանակ: Գոյներ՝ կարմիր, դեղին, սև, ուրուագծային:

18. Ձեռ. 927, ժողովածոյ, ՌՄԾԵ- 1806: Ձմիտնիա: Գրիչ՝ Յովհաննէս Միրզայեան Վանանդեցի: Թերթ՝ 250: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 22x18: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նօտագիր: Կազմ՝ դրոշմազարդ, շագանակագոյն կաշի:

19. Ձեռ. 1291, Գրիգոր Տաթևացի Մեկնութիւն Աւետարանին Մաթթի, ՌՃԽԴ-1695: Ձմիտին: Ստացող՝ Կիրակոս Թալեցի: Թերթ՝ 246: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20,3x15,5: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ բոլորգիր, նօտագիր, կազմ՝ դրոշմազարդ սև կաշի:

20. Ձեռ. 1374, Մեսրոպ Գանձակեցի Մեկնութիւն Կաթողիկեայց Թղթոց, ՌՄԷ- 1758: Գրիչ՝ Մեսրոպ Գանձակեցի: Ստացող՝ Աբրահամ վրդ:

Աստապատեցի: Թերթ 159: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 22x16,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նտարգիր, կազմ՝ դրոշմագարդ սեւ կաշի:

21. Ձեռ. 1405, Ժողովածոյ (բաղկացած 3 տարբեր ձեռագրերից): Ձեռ. Ա, ՌՄԺԴ-1765, էջմիածին: Գրիչ, ստացող՝ Վարդան արկ. Աստապատեցի: Թերթ 145: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 21,3x15,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նտարգիր:

22. Ձեռ. Բ, ԺԸ –XVIII: Թերթ 118: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 21,3x15,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նտարգիր:

23. Ձեռ. Գ, ՌՃ-1651, Չմիտնիա: Գրիչ, ստացող՝ Կիրակոս վրդ. Թալնցի: Թերթ 82: Նիւթ թուղթ լուսագծերով: Մեծութիւն՝ 20x16: Գրութիւն՝ երկսին: Գիր՝ նտարգիր:

24. Ձեռ. 1452, Ժողովածոյ, ՌՄԿԱ-1812 Չմիտնիա: Թերթ 22: Նիւթ կապոյտ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20,6x15,7: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նտարգիր: Կազմ՝ կտավ:

25. Ձեռ. 1709, Սիմէոն Գառնեցի (Ջուղայեցի) Մեկնութիւն Պրոկղի, ՌՄ-1751, Իզմիր: Գրիչ՝ Յարութիւն դպիր էջմիածնեցի: Ստացող՝ Պետրոս վրդ.: Թերթ 114: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 16,2x11: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նտարգիր: Կազմ՝ դրոշմագարդ շագանակագոյն կաշի: Մանրանկարչութիւն՝ նակատագարդ:

26. Ձեռ. 2206, Ժողովածու, ՌՄԿԹ- 1820, Չմիտնիա: Գրիչ՝ Յովհանն Բն. Էօռէմիչու: Ստացող՝ Ստեփանոս արքայ.: Թերթ 431-1: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 27x19: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նտարգիր: Կազմ՝ դրոշմագարդ շագանակագոյն կաշի: Մանրանկարչութիւն՝ առատ:

27. Ձեռ. 2243, Ժողովածոյ, 1698 թ., Չմիտնիա: Գրիչ՝ Գրիգոր Երէց Կոստանդնուպօլսեցի: Թերթ 215: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 21,3x15,2: Գիր՝ նտարգիր: Կազմ՝ դրոշմագարդ շագանակագոյն կաշի:

28. Ձեռ. 2716, Կոստէլիոս, Մեկնութիւն Գրոցն Մովսիսի, 1807 թ., Չմիտնիա: Գրիչ՝ Ազարիայ Տէր Գրիգորեան: Ստացող՝ Ստեփանոս Տփիսիսեցի: Թերթ 333: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 31,2x19,8: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նտարգիր: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան, լուսանցագարդ: Կազմ՝ կիսադրոշմ:

29. Ձեռ. 2718, Պետրոս Բերթումեան, Մատենագրութիւն, 1817, 1820 թթ., Չմիտնիա: Գրիչ՝ Յովհանն Միրզայեան Վանանդեցի: Ստացող՝ Փիլիպպոս արքեպս: Թերթ 239: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 19,7x19,5: Գրութիւն՝ երկսին: Գիր՝ նտարգիր: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան: Կազմ՝ կա:

30. Ձեռ. 2758, Ներսէս Լամբրոնացի, Մեկնութիւն Յայտնութեանն Յովհաննու, 1802թ., Իզմիր: Ստացող՝ Ստեփանոս Տփիսիսեցի: Թերթ 126: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 23x18: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նտարգիր: Կազմ՝ կիսադրոշմ:

31. Ձեռ. 2955, ժողովածու, 1758 թ., Ձմիտնիա: Գրիչ՝ Մեսրոպ Գանձակեցի: Ստացող՝ Աբրահամ Աստապատեցի: Թերթ՝ 205: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 21,4x15,3: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Մանրանկարչութիւն՝ տերունական, կիսախորան, լուսանցազարդ: Կազմ՝ կիսադրոշմ:

32. Ձեռ. 3090, ժողովածու, 1804 թ., Ձմիտնիա: Գրիչ, Ստացող՝ Ստեփանոս Տփիսիսեցի: Թերթ՝ 123: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 19,6x14: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ կիսադրոշմ:

33. Ձեռ. 3186, ժողովածու, 1759 թ., Ձմիտնիա: Գրիչ՝ Մեսրոպ Գանձակեցի: Ստացող՝ Զաֆարիա վրդ.: Թերթ՝ 144: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 15,2x9,5: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան, լուսանցազարդ: Կազմ՝ կտղ:

34. Ձեռ. 3280, ժողովածոյ, 1697 թ., Ձմիտնիա: Ստացող՝ Կիրակոս Թալնցի: Թերթ՝ 226: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20,4x15,6: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ կս:

35. Ձեռ. 3312, Յովհաննէս Վանանդեցի, Տեսարան Հանդիսիցն Հայկայ, Արամայ եւ Արայի, 1829 թ., Ձմիտնիա: Գրիչ՝ հեղինակը: Ստացող՝ Գրիգոր Կոստանդեան: Թերթ՝ 122: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20,4x15: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ ստվարաթուղթ:

36. Ձեռ. 3370, Պետրոս Բերթումեան, Աստուածամանութիւն, 1809 թ., Ձմիտնիա: Գրիչ, Ստացող՝ Ստեփանոս Յովհաննէան Թիֆլիզեցի: Թերթ՝ 123: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 19,9x16,2: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ կս:

37. Ձեռ. 4605, Կոտնելիոս Ալափիտայ, Մեկնութիւն գրոցն Մովսէսի, 1817, Ձմիտնիա: Գրիչ՝ Տէր Յովհան (վարժապետ Ձմիտնիոյ): Ստացող՝ Յակոբ Միրզաեան: Թերթ՝ 17: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 30x21: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ լս:

38. Ձեռ. 4855, Պետրոս Բերթումեան Աղբիւր Բացեալ, 1822 թ., Էօնէմէշ (Ձմիտնիոյ վիճակ): Գրիչ՝ Յօհան Բհյ: Ստացող՝ Գաբրիէլ վրդ.: Թերթ՝ 29x21: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ կս:

39. Ձեռ. 5010, Աղգեֆսանդր Գալամաթօ, Անտառ նօրագոյն մտածմանց, 1814 թ., Ձմիտնիա: Գրիչ՝ Յովհան Միրզայեան Վանանդեցի: Թերթ՝ 189: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 21x14,6: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան: Կազմ՝ կիսադրոշմ:

40. Ձեռ. 5571, Մասունֆ Աստուածաշնչի, 1657-1659 թթ., Ձմիտնիա, Սուրաթ (Հնդկաց երկիր): Գրիչ, Ստացող՝ Պետրոս: Թերթ՝ 228: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 21x15: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան: Կազմ՝ կտղ:

41. Ձեռ. 5763, Յովհաննէս Միրզայեան Վանանդեցի, Ներբողանֆ, 1816 թ., Ձմիտնիա: Գրիչ՝ հեղինակը: Թերթ՝ 46: Մեծութիւն՝ 21x15: Գրութիւն՝ միասիւն:

սին: Գիր՝ նոտրգիր: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան, լուսանցազարդ: Կազմ՝ սովարաթուղթ:

42. Ձեռ. 5817, Ժողովածու, 1707, 1715 թթ., Սէջովն (Ա), Չմիտնիա (Բ): Գրիչ՝ Ներսէս երէց (Ա): Ստացող՝ Հայրապետ վրդ. (Բ): Թերթ՝ 88: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20,5x14: Գրութիւն՝ միասին, երկսին: Գիր՝ նոտրգիր, բոլորգիր: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան, լուսանցազարդ:

43. Ձեռ. 6023, Յովհաննէս Միրզայեան Վանանդեցի, Մատենագրութիւն, ԺԹ դ. (1804-ից հետո), Չմիտնիա: Թերթ՝ 98: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 17,5x11: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ կաշեպատ տախտակ դրոշմազարդ լս.:

44. Ձեռ. 7002, Աղօթամատոյց, 1703 թ., Իզմիր: Գրիչ՝ Չափար: Թերթ՝ 208: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 15,8x10,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ բոլորգիր: Մանրանկարչութիւն՝ տպագիր նկար Ֆրանցիսկոսի, կիսախորան, լուսանցազարդ: Կազմ՝ կիսադրոշմ:

45. Ձեռ. 7128, Ժողովածու, 1693 թ., Իզմիր: Թերթ՝ 243: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 12x8: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ բոլորգիր, նոտրգիր: Կազմ՝ կս:

46. Ձեռ. 8634, Յովհան Պոնայի Կարդինալ, Կերակուր Քահանայից, 1822 թ., Չմիտնիա: Գրիչ՝ Յովհան Միրզայեան Վանանդեցի: Թերթ՝ 32: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 24x18: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ լս:

47. Ձեռ. 8792, Գրիգոր Աբեպա. Բեսարաբիոյ, Հայելի Ուղղափառութեան Հայաստանեայց Եկեղեցոյ, 1826 թ., Չմիտնիա: Գրիչ, Ստացող՝ Տէր Յարութիւն ֆիյ: Թերթ՝ 20: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20,5x16: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ ստուարաթուղթ:

48. Ձեռ. 8809, Կոտնէլիոս Ալափիտայ, Մեկնութիւն Գրոցն Մովսիսի, 1807թ., Չմիտնիա: Գրիչ՝ Յովհաննէս Միրզայեան Վանանդեցի: Թերթ՝ 186: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 21,2x18: Մանրանկարչութիւն՝ կիսախորան: Կազմ՝ կիսադրոշմ:

49. Ձեռ. 9359, Հմայիլ, 1765 թ., Չմիտնիայ: Գրիչ՝ Աստուածատուր արց.: Ստացող՝ Աւետիս: Թերթ՝ 99: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 10,5x7,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտրգիր: Մանրանկարչութիւն՝ տերունական և հմայական: Կազմ՝ կտ, արծաթյա, ականակոտ խաշով:

50. Ձեռ. 9368, Երեմիա Դպիր, Երկոտասան ազգ Իսրայէլի, 1818 թ., Չմիտնիա: Գրիչ՝ հեղինակը: Թերթ՝ 1: Տրամագիծ՝ 37,3x36,3: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ բոլորգիր: Կազմ՝ թղթապանակ:

51. Ձեռ. 9656, Ժողովածու, 1695 թ., Չմիտնիա: Ստացող՝ Պրն. Գասպար, Կարապետ արց.: Թերթ՝ 94: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 16x10,8: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտրգիր: Մանրանկարչութիւն՝ տերունական, կիսախորան, լուսանցազարդ: Կազմ՝ կս:

52. Ձեռ. 10268, Հարանց Վարժ Ֆոսանգայ (թրգմ. Ստ. Լեհացի), 1700 թ., Ձմիտին: Ստացող՝ Յովսեփ վրդ.: Թերթ՝ 10: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 21,3X15,5: Գիր՝ նոսրգիր: Կազմ՝ լւ:

53. Ձեռ. 10272, Հաշուէմատեան Կարապետի եղիվարդեան, 1816-1832 թթ., [ Իզմիր-Պօլիս]: Գրիչ, Ստացող՝ հեղինակը: Թերթ՝ 78: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 26,5X19: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ շղագիր: Կազմ՝ կաղ:

54. Ձեռ. 10674, Հմայիլ, 1698 թ.: Ստացող՝ Յարութիւն: Թերթ՝ 88: Նիւթ՝ մագաղաթ, թուղթ: Մեծութիւն՝ 8X5,5: Գիր՝ բոլորգիր: Մանրանկարչութիւն՝ առատ: Կազմ՝ կաղ:

#### Գ. Երուսաղէմի Սուրբ Հակոբեանց վանքի հավաքածու<sup>24</sup>

55. Ձեռ. 102 Ա, Պարտեզ Հովուաց - (Յակոբ Մարկանտիոս), 1820 թ.: Ձմիտնիա: Գրիչ՝ Յովհանն Քհյ. Միրզայեան: Թերթ՝ 348: Նիւթ՝ թուղթ հասարակ: Մեծութիւն՝ 32X21X3: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոսր շեղագիր: Կազմ՝ կաշեպատ:

56. Ձեռ. 128, Ա. - Մեկնութիւն Առ Որս Գրոց. - Մեսրոպ Վրդ. Գանձակեցի, 1750, Բ.-Մեկնութիւն Դանիէլի-Կոտնէլիոս, ՌՄԹ-1760: Իզմիր: Գրիչ՝ առաջին մասին, Մեսրոպ Վրդ. Գանձակեցի: Ստացող՝ Պօղոս Վրդ. Վանեցի: Թերթ՝ 720: Նիւթ՝ թուղթ տոկուն: Մեծութիւն՝ 30X21X5: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոսրգիր, նոսր շեղագիր: Զարդագրեր՝ իւրաքանչիւր գլուխի սկիզբը, երկրորդ մասի մեջ: Կազմ՝ կաշի:

57. Ձեռ. 131, Մեկնութիւն Յայտնութեան-Պետրոս Եպս. Աղամալեան, 1822 թ.: Ձմիտնիա: Գրիչ եւ Ստացող՝ Յովհաննէս Քհն. Ձմիտնացի: Թերթ՝ 136: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 31X19X1,5: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոսրգիր կանոնատու: Նկար՝ Յովհ. Ավետարանիչ: Կաշեկազմ:

58. Ձեռ. 149, Մեկն. Աւետարանին Դուկասու - Սարգիս Վարդապետ (Կունտ), 1821: Ձմիտնիա: Գրիչ՝ Տէր Յոհանն Քահանայ, որդի Օնոփրիոսի: Թերթ՝ 344: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 31X20X3: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոսրգիր:

59. Ձեռ. 196, Մեկնութիւն Յորայ - Պետրոս Արք. Աղամալեան 1776, 1817-1818 թթ.: Ձմիտնիա: Գրիչ՝ Յօհանն Քահանայ Ձմիտնիացի: Ստացող՝ ինքը՝ գրիչը: Թերթ՝ 139: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 30X20X3: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոսրգիր: Նկար՝ մարգարէն Յօր: Կաշեկազմ:

60. Ձեռ. 253, Ա. - Մեկնութիւն Ծննդոց, Բ - Քարոզգիրք, 1820 թ.: Ձմիտնիա: Գրիչ՝ Տէր Յօհանն Քահանայ: Թերթ՝ 226: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 28X20X2: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոսր շեղագիր: Կաշեկազմ:

<sup>24</sup> Ն. Պողարեան, Մայր Յուցակ Ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, Կ. Ա, Երուսաղէմ, 1966, Կ. Բ, Երուսաղէմ, 1967, Կ. 5-րդ, Երուսաղէմ, 1971, Կ. 6-րդ, Երուսաղէմ, 1972, Կ. 7-րդ, Երուսաղէմ, 1974, Կ. 8-րդ, Երուսաղէմ, 1977:

61. Ձեռ. 360, Կերակուր Քահանայից - Թարգմ. Վարդան Կրօնաւոր, 1833 թ.: Չմխտին: Գրիչ՝ Դափթ Վրդ. [Կարնեցի], Մ. Ս. Յ.: Թերթ 46: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 25x21: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտր շեղագիր: Անկազմ:

62. Ձեռ. 374, Ա. - Մեկնութիւն Գրոցն Յովբայ - Պետրոս Արք. Աղամալեան, (1776), 1828թ.: Չմխտնիա: Գրիչ՝ Գրիգոր Դպիր Չմխտնիացի: Ստացող՝ Դավիթ Վրդ. Գեորգեան, Կարնեցի: Թերթ 316: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 25x20x2: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտրգիր: Կաշեկազմ:

63. Ձեռ. 380, Ճարտասանական և Քարոզք, 1810 թ.: Չմխտնիա: Գրիչ՝ Յովհաննէս Քհն. Չմխտնիացի: Թերթ 212: Նիւթ թուղթ: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտրգիր: Կաշեկազմ:

64. Ձեռ. 421, Ա. - Աստուածանմանութիւն - Պետրոս Վրդ. Աղամալեան, 1821 թ., Բ. - Կշիռ Արդարութեան - Պետրոս Արք. Բերթումեան, 1828 թ.: Տեղ՝ Ա մասի՝ Չմխտնիա, 2-րդ մասի՝ Երուսաղէմ: Գրիչ՝ Հայրապետ Դպիր, սպա Սարկաազ: Թերթ 166+50: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 24x18x1,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտր շեղագիր: Զարդագրեր՝ այլազան ոճերով:

65. Ձեռ. 489, Ժողովածոյ, ԺԼ-դար: Թերթ 192: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 28x18x1,5: Գրութիւն՝ երկսին: Գիր՝ նոտրգիր: Թղթակազմ:

66. Ձեռ. 493, Ա.-Պատմութիւն - Կիրակոս Գանձակեցի, Բ - Պատմութիւն Լէնկթմոյ - Թումայ Վրդ. Մեծոփեցի, 1778-1780 թթ.: Չմխտնիա: Թերթ 14+92+34+206+16+66+30: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 23x17x4: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ կաշեկազմ տախտակեայ:

67. Ձեռ. 584, Գիրք Հոգեաց եւ Հրեշտակաց - Թ. Ագոսնացի, թրգմ. Ստեփանոս Լեհացի (1671 թ.), 1817-1820 թթ.: Չմխտնիա: Գրիչ և Տէր՝ Յովհաննէս Քհն. (Ալթպարմախեան): Թերթ 329: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 22x18x5: Գրութիւն՝ երկսին: Գիր՝ նոտր շեղագիր կանոնաւոր: Կազմ՝ կաշեկազմ խաւարտեայ:

68. Ձեռ. 733, Յաղագս Միութեան Եկեղեցոյ - Գեորգ Վրդ. Մխիթարյիմօղլու (1707), 1817 թ.: Չմխտնիա: Գրիչ և Ստացող՝ Յովհաննէս Քհնյ. Չմխտնիացի: Թերթ 136: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 22x17,5x1,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտր շեղագիր: Կաշեկազմ խաւարտեայ:

69. Ձեռ. 809, Անալոնիա - Մարտինոս Պէֆանեան, 1816 թ.: Գրիչ և Ստացող՝ Յովհաննէս Քհնյ. Չմխտնացի: Թերթ 588: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20x17x5: Գրութիւն՝ երկսին: Գիր՝ նոտր շեղագիր: Կաշեկազմ:

70. Ձեռ. 1089, Ա. - Հարանց Վարք, Բ - Ժողովածոյ, 1681 թ.: Իզմիր: Թերթ ԻԶ+414: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 9x14x4: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտրգիր:

71. Ձեռ. 1099, Շաղկապ Աստուածաբանական Պրոկղի - (Մեկն. Սիմէոն Եպս. Գառնեցի, 1824 թ.: Իզմիր: Գրիչ և Ստացող՝ Յովհաննէս Քա-

հանայ: Թերթ 268: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20x15x2,5: Գիր՝ նոտր շեղագիր: Կաշեկազ:

72. Ձեռ. 1101, Պատմութիւն Հայոց -Յովհաննէս Կաթողիկոս, 1826: Իզմիր: Գրիչ և Ստացող՝ Յովհաննէս Քահանայ: Թերթ 270: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 19x15x2,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտր շեղագիր: Կազմ՝ կիսալաթ խաւաւարտեայ:

73. Ձեռ. 1114, Ժողովածոյ, 1818-1821 թթ.: Ձմիւռնիա: Գրիչ և Ստացող՝ Յովհաննէս Քհն. Ալթըպարմախեան: Թերթ 84+28+30+110: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 19x15x2,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտր շեղագիր: Կազմ՝ կիսակաշի խաւաւարտեայ:

74. Ձեռ. 1134, Մեկնութիւն Յայտնութեանն Յովհաննու - Անդրէաս Եպիսկոպոս, 1822: Իզմիր: Գրիչ և ստացող՝ Յովհաննէս Քահանայ: Թերթ 206: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 19x15x2,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտր շեղագիր: Կազմ՝ կիսակաշի խաւաւարտեայ:

75. Ձեռ. 1385, Վարդապետութիւն Եկեղեցոյն Գաղղիոյ, 1818: Ձմիւռնիա: Թերթ 36: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 16,5x14: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտր շեղագիր:

76. Ձեռ. 1843, Մեկնութիւն Յայտնութեան Յովհաննու - Յովհաննէս, 1824: Գրիչ՝ հեղինակը: Թերթ՝ 106: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 22x16x2: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ նոտր շեղագիր: Կազմ՝ կաշեկազմ:

77. Ձեռ. 1845, Մեկնութիւն Յոնանու - Եփրեմ Վրդ. Սսեցի, 1824: Ձմիւռնիա: Գրիչ և Ստացող՝ Յովհաննէս Քահանայ, որդի Օնօփրիոսի: Թերթ 2+110: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 21x17x1,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ շեղագիր նոտրակերպ: Նկար՝ Յարուցեալ Քրիստոս: Կազմ՝ կիսակաշի:

78. Ձեռ. 2119, Մեկնութիւն Առակաց Աւետարանի - Պետրոս Վրդ. Բերթումեան, 1808: Ձմիւռնիա: Գրիչ՝ Յակոբ Աբդ. Մահլիւնեցի: Թերթ 240: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 19x15x2,5: Գրութիւն՝ միասին: Գիր՝ շեղագիր: Կաշեկազմ:

79. Ձեռ. 2219, Յաղագս Երկնայնոցն Քահանայապետութեան - քրդ. Ստեփանոս Լեհացի, 1823: Ձմիւռնիա: Գրիչ և Ստացող՝ Յովհաննէս քահանայ, որդի Ոնօփրիոսի: Թերթ Ժ+394: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 29x19x4: Գրութիւն՝ երկսին: Գիր՝ նոտր շեղագիր: Զարդանկարք և նկարք: Կաշեկազմ, ոսկեքրուազ:

80. Ձեռ. 2604, Աւետարան, ՌՃԺ1661: Ստացող՝ մահտեսի Մարուքա ի Ձմիւռնի: Արծաթապատ: Մագաղաթ:

81. Ձեռ. 2715, Քարոզք Աղուհացից - Հ. Պապոս Վ. Սենեք քրզմ. Պիղոս Բ. Պար. Կ. Պոլսոյ, 1872 թ.: Ձմիւռնիա: Գրիչ՝ Պոտրոս Վարդապետ: Գրութիւն՝ միասին: Թերթ 460: Նիւթ թուղթ գծաւոր: Մեծութիւն՝ 26,5x20,5x2: Գիր՝ շեղագիր: Կազմ՝ կիսակաշի:



**Գ. Վեներտիկի Մխիթարյան Միաբանության հավաքածու**<sup>25</sup>

82. Ձեռ. 78, Սաղմոսարան, 1662 թ.: Գրիչ՝ Սոմիաս: Թերթ 224: Նիւթ մագաղաթ: Մեծութիւն՝ 21,6x16,2 (14,5x9,8): Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ բոլորգիր: Զարդագրեր՝ թոչնագիր: Լուսանցազարդ՝ բազմաթիվ:

83. Ձեռ. 524, Շարական, 1661 թ.: Չըմու՞ն (=Զմիտնեա): Գրիչ՝ Ալեքսիանոս երէց: Ստացող՝ Խէզոս և Գրիգոր: Թերթ 364: Նիւթ թուղթ մագաղաթանման: Մեծութիւն՝ 9,8x13,5: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ բոլորգիր: Զարդագրեր՝ չափազանց շատ և գեղեցիկ: Լուսանցազարդ: Նկար՝ Յովակիմ և Աննա, Յիսուսի Յարութիւնը: Կազմ՝ փայտեայ կաշեպատ:

84. Ձեռ. 772, Գանձարան, ԺԵ-ԺԶ դար: Թերթ 195: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 14x17: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ բոլորգիր, մաքուր և խազագրուած: Կազմ՝ փայտեայ կաշեպատ, դրոշմանիչ:

85. Ձեռ. 840, Տօնացոյց ԺԳ, 1641: Գրիչ՝ Սարգիս Բահանայ: Ստացող՝ Մինաս վարդապետ Թոխաթեցի: Թերթ 152: Նիւթ մագաղաթ: Մեծութիւն՝ 7x9: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ բոլորգիր: Կազմ՝ կաշեպատ տախտակ:

86. Ձեռ. 934, Պատմագիրք Հայոց -Թովմա Մեծովեցի, 1792 թ.: Զմիտնիա: Գրիչ՝ Գալուստ Բահանայ: Թերթ 50: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 18x30: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտր: Խորագրեր՝ կարմիր: Կազմ՝ սեւ կաշի:

87. Ձեռ. 959, Պատմագիրք Հայոց, Արիստակէս Լաստիվերացի, 1825 թ.: Գրիչ՝ Մկրտիչ Աստուածատուրեան: Ստացող՝ Անդրէաս Պոլսեցի: Զմիտնիա: Թերթ 120: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 15,5 x21: Գիր՝ նոտր: Կազմ՝ ոսկի բարակ շրջանակով կաշի:

88. Ձեռ. 1171, Ներսէս Լամբրոնացի, ԺԸ դար: Թերթ 358: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 14,5x23: Գիր՝ նոտր մանր: Կազմ՝ ոսկեդրոշմ զարդերով սեւ կաշի:

89. Ձեռ. 1184, Ներսէս Լամբրոնացի և Ժողավածոյ, 1822-24 թթ.: Տեղ՝ Պօլիս կամ Զմիտնիա: Գրիչ՝ Օհան դպիր: Ստացող՝ Զմիտնիացի Յարութիւն Վրդ. Խաչիպապեան, միաբան Երուսաղէմի Ս. Յակոբի: Թերթ 271: Նիւթ թուղթ: Մեծութիւն՝ 18,5x29,5: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտր: Կազմ՝ ոսկեզարդ եզերով կաշի:

90. Ձեռ. 1217, Տօնապատեալ, 1732 թ.: Երուսաղէմ: Գրիչ՝ Աբրահամ որ նախ ինֆզինֆը կը կոչէ սարկաւազ եւ ապա արեղայ: Ծաղկող, Կազմող՝ հավանաբար գրիչը: Ստացող՝ նոյն ինֆը գրիչը: Թերթ 311: Նիւթ թուղթ:

<sup>25</sup> Բ. Սարգիսեան, Մայր Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց Ի Վեներտիկ, հ. Ա, Վեներտիկ, 1914, Ս. Ճեմնեմեան, Մայր Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց Ի Վեներտիկ, հ. Գ, կազմ. Վեներտիկ, 1993, հ. Ե, Վեներտիկ, 1995, հ. Զ, Վեներտիկ, 1996, հ. Է, Վեներտիկ, 1996, հ. Ը, Վեներտիկ, 1998:

Մեծութիւն՝ 17x21,7: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ բոլորգիր, այնուհետև նոտր-գիր: Զարդագիրք՝ թոչնագիր: Կազմ՝ սեւ կաշի, միջուկը տախտակ:

91. Ձեռ. 1382, Գէորգ Սկետացի, Ժէ դար: Թերթ՝ 201: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 17,5x24,3: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտր մանր: Զարդագիրք՝ սակավ: Կազմ՝ փառակազմ. կարմիր կաշի, ոսկեդրոշմ զարդերով:

92. Ձեռ. 1431, Գրիգոր Տաթևացի, 1694 թ.: Գրիչ՝ Մկրտիչ ֆահանայ Ջուղայեցի, Թեղսանեցի ազգէն: Ծաղկող՝ հավանաբար գրիչը: Ստացող՝ առաջինը գրիչը, 1701-ին՝ Սինան, Սպահանէն. 1761-ին ոմն՝ Նախիջեանի Նորահողուց գիղէն գալով Օսմանցիներու Դանկիզլու ֆաղաֆը՝ գնած է այս ձեռագիրը: Թերթ՝ 576: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 15x21,3: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոտր: Զարդագիրք՝ կենդանագիր: Նկարք՝ Յովհանէս Ռոտունեցին եւ Գրիգոր Տաթևացին: Կազմ՝ դրոշմազարդ շագանակագոյն կաշի:

93 Ձեռ. 1494, Բարթողիմէոս Եպս. Մերաղոյ, ԺԸ դար: Զմիտնիա: Գիրչ՝ Մինաս Արֆեպս. Զմիտնոյ Փէրվազեան: Ստացող՝ նախ գրիչը, ապա Մխիթարեան Միաբանութիւն: Թերթ՝ 454: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 14,5 x19: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտր անկանոն: Կազմ՝ դրոշմազարդ շագանակագոյն կաշի:

#### Ե. Վիեննայի Մխիթարյան Միաբանության հավաքածու<sup>26</sup>

94. Ձեռ. 634, Ողբ Եղեսիոյ եւ Վահրամայ Պատմութիւն, Ժէ-ԺԸ դար: Թերթ՝ 105: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20x14,5: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ կաշեկազմ, ոսկեզօծ: Զարդագիրք՝ սիրուն:

95. Ձեռ. 687, Ժամագիրք եւ Պատարագամատոյց, 1654-1655 թթ.: Գրիչ՝ Թամուր: Ծաղկող, Կազմող հավանաբար նոյն: Տէր՝ Պետրոս դպիր: Թերթ՝ 135: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 9x7: Գիր՝ բոլորգիր: Զարդագիրք՝ կրկնագոյն՝ մանուշակ եւ ոսկի, թոչնագրեր: Լուսանցազարդք՝ եռագոյն: Կազմ՝ տախտակ կաշեպատ:

96. Ձեռ. 995, Սաղմոսարան, ԺԶ-ԺԷ դար: Տէր՝ մահտեսի Երեմիա: Թերթ՝ 137: Նիւթ՝ մագաղաթ: Մեծութիւն՝ 14x9: Գիր՝ կանոնաւոր բոլորգիր: Զարդագիրք՝ թոչնագրեր: Կազմ՝ փայտեայ կաշեպատ:

97. Ձեռ. 1023, Ժամագիրք եւ Պատարագամատոյց, 1512 թ.: Գրիչ՝ Յովհաննէս եպ.: Ծաղկող, Կազմող՝ գրիչը: Տէր՝ գրիչը: Թերթ՝ 149: Նիւթ՝ մագաղաթ: Մեծութիւն՝ 8,5x5,5: Գիր՝ հստակ բոլորգիր: Զարդագիրք՝ ֆանի մը հատ: Կազմ՝ խաւաֆարտ, կաշեպատ:

<sup>26</sup> Համազասպ Ոսկեան, Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մխիթարեան Մատենադարանին և Վիեննա, հ. Բ, Վիեննա, 1963, հ. Գ, Օգոստինիոս Սեֆուեան, Վիեննա, 1983:

<sup>26</sup> Սմբատ Տէր-Աւետիսեան, Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ Վանքի, հ. Ա, Վիեննա, 1970:

98. Ձեռ. 1115, Առաջնորդ Նամակագրության, 1816 թ.?: *Գիրչ, Տէր՝* 3ովման Միրզայեան Վանանդեցի (եթե բնագիրն է ու կեղծուած չեն): *Թերթ* 46: *Նիւթ* թուղթ: *Մեծութիւն՝* 21x16: *Գիր՝* նօտր: *Ձարդագիրք՝* միջակ: *Կազմ՝* շունի, հաստ թուղթի մէջ անցուած:

99. Ձեռ. 1763, Վարդապետութիւն Հայաստանեայց Եկեղեցոյ, 1890 թ.: Չմիտնիա: *Գրիչ, Հեղինակ՝* Տէրտէրեան Հ. Ղուկաս: *Թերթ* 56: *Նիւթ* թուղթ: *Մեծութիւն՝* 30,2x21: *Գրութիւն՝* միասին: *Գիր՝* նորագոյն շղագիր: *Կազմ՝* կիսալաթ, թղթապատ ստուարաթուղթ:

100. Ձեռ. 1767, Հաշուակալութիւն Կրկնատումարի (Տէրտէրեան Հ. Ղուկաս), 1891 թ.: Չմիտնիա: *Գրիչ՝* Տէրտէրեան Հ. Ղուկաս: *Թերթ* 167: *Նիւթ* թուղթ: *Մեծութիւն՝* 29,9x21: *Գիր՝* շղագիր: *Կազմ՝* կիսակաշի, թղթապատ ստուարաթուղթ:

101. Ձեռ. 2067, Գիտնական Քերկեմութիւն Հայերէն Ոսկեղար Լեզուի, 1878-1887-ի միջեւ: Վիեննա կամ Չմիտնիա: *Գրիչ՝* Մելքոնեան Հ. Գարեգին: *Թերթ* 104: *Նիւթ* թուղթ: *Մեծութիւն՝* 24,3x19,5: *Գրութիւն՝* միասին: *Գիր՝* նոր շղագիր: *Կազմ՝* կիսալաթ, շատ տկար հաստկեկ թղթով մը:

102. Ձեռ. 2077, Կրթութիւն Ուղղագրութեան Ա և Բ մաս, 1892 թ.: Չմիտնիա: *Գրիչ՝* անձանոթ մխիթարեան մը: *Թերթ* 50: *Նիւթ* թուղթ: *Մեծութիւն՝* 22,2x17,5: *Գրութիւն՝* միասին: *Գիր՝* գեղեցիկ նորագոյն շղագիր: *Կազմ՝* լաթապատ թուղթ, վրան ննշումով ոսկեգօծ՝ Institut des P. P. Mechitaristes Smyrne:

103. Ձեռ. 2078, Համառօտ Աշխարհագրութիւն, 1892 թ.: Չմիտնիա: *Գրիչ՝* անձանոթ Մխիթարեան մը: *Թերթ* 53: *Նիւթ* թուղթ: *Մեծութիւն՝* 22,2x17,5: *Գրութիւն՝* միասին: *Գիր՝* նոր շղագիր: *Կազմ՝* լաթապատ թուղթ, վրան ննշումով ոսկեգօծ՝ Institut des P. P. Mechitaristes Smyrne:

104. Ձեռ. 2186, Կրթութիւն Ուղղագրութեան Գ մաս, 1892 թ.: Չմիտնիա: *Գրիչ՝* անձանոթ Մխիթարեան մը: *Թերթ* 50: *Նիւթ* թուղթ: *Մեծութիւն՝* 19,2x14,5: *Գրութիւն՝* միասին: *Գիր՝* նոր շղագիր: *Կազմ՝* լաթապատ թուղթ, վրան ննշումով ոսկեգօծ՝ Institut des P. P. Mechitaristes Smyrne:

105. Ձեռ. 2208, Իսպանեան Հ. Քերովբէի Քերթուածք, 1840-1870: Վիեննա, Չմիտնիա և Կ. Պոլիս: *Գրիչ, Հեղինակ՝* Իսպանեան Հ. Քերովբէ: *Տէր՝* գրիչը: *Թերթ* 100: *Նիւթ* թուղթ: *Մեծութիւն՝* 18,5x15: *Գիր՝* նոր շղագիր: *Կազմ՝* թղթեայ:

106. Ձեռ. 2240, Համառօտ Աշխարհագրութիւն, 1891 թ.: Չմիտնիա(°): *Գրիչ՝* անձանոթ Մխիթարեան մը: *Թերթ* 30: *Նիւթ* թուղթ: *Մեծութիւն՝* *Գիր՝* 17,5x12,3: *Նոր շղագիր: Կազմ՝* կարուած, բայց կողմ շունի:

**Զ. Նոր Ջուղայի Սուրբ Ամենափրկիչ վանքի հավաքածու**<sup>27</sup>

107. Ձեռ. 368, ժողովածու Մեկնութեանց, 1762-1763 թթ.: Ձմիտնիա: Գրիչ՝ Սողոմոն արեղա էջմիածնեցի: Թերթ 210: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 23,5x18: Գրութիւն՝ երկսիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ կաշեպատ տախտակ:

**Է. Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի թանգարանի Հավաքածու**<sup>28</sup>

108. Ձեռ. 160, Քարոզգիրք, ժԼ-ժԹ դար: Ձմիտնիա: Թերթ 66: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 15x10x1: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ նոտրգիր: Կազմ՝ շունի:

**Ը. Արմաշի վանքի հավաքածու**<sup>29</sup>

109. Ձեռ. 136, Կերակուր Քահանայից, 1822 թ.: Ձմիտնիա: Գրիչ՝ Յովհաննէս Բահանայ Միրզայեան Վանանդեցի: Ստացող՝ գրիչը: Թերթ 72: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 20x14x1: Գրութիւն՝ միասիւն: Գիր՝ հին շեղագիր: Կազմ՝ թղթակազմ:

**Թ. Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսության հավաքածու**<sup>30</sup>

110. Ձեռ. 14, Սաղմոսարան, 1650 թ.: Գրիչ՝ Տոնապետ Դպիր: Ձմիտ: Թերթ 173: Նիւթ՝ թուղթ: Մեծութիւն՝ 27x20,5: Գիր՝ բոլորգիր, գլխազարդ: Լուսանցազարդ՝ բուսական եւ թռչնային: Զարդագիր՝ հանգուցագիր, թռչնագիր: Կազմ՝ մուգ շագանակագոյն դրոշմազարդ կաշեպատ տախտակ:

**Анаит Асатрян****Армянская Смирна и ее рукописное наследие**

В рамках научной конференции “Возрожденная культура”, посвященной 100-летию армянского геноцида, мы представили одну из самых больших и развитых армянских колоний, колонию в Смирне в XVII-XVIII вв. В этот период внезапный рост армянского населения города и стремительное развитие колонии сопровождалось активизацией культурной жизни и общественно-политической мысли. Открывались лицеи и типографии, основывались общественные организации и театральные труппы, действовали армянские церкви св. Степаноса, св. Григория Просветителя и другие. Из колонии вышли такие знаменитости, как С. Восканян, А. Папазян, М. Ма-мурян, Т. Чухаджян, В. Папазян и др.

<sup>27</sup> Սմբատ Տէր-Աւետիսեան, Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ Վանքի, Կ. Ս.:

<sup>28</sup> Լ. Զ. Մինասեան, Յուցակ Ձեռագրաց Նոր-Ջուղայի Ս. Ամենափրկչեան Վանաց Թանգարանի:

<sup>29</sup> Զ. Թօփնեան, Յուցակ Ձեռագրաց Արմաշի վանքի, Վենետիկ, 1962:

<sup>30</sup> Ա. Դանիկեան, Մայր Յուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ Կաթողիկոսութեան, Անթիլիաս-Լիբանան, 1984:

Со Смирной связано также солидное рукописное наследие, к сожалению, не дошедшее до нас полностью. Здесь были созданы, скопированы и хранились самые разные по содержанию манускрипты, касающиеся религии, медицины, философии, истории и филологии и т. п.

В статье приводится список рукописей, имеющих отношение к Смирне, с их кратким описанием, почерпнутым из печатных каталогов.

### **Anahit Asatryan Armenian Smyrne and Its Manuscript Heritage**

In the conference “Revived Cultural Heritage,” dedicated to the 100<sup>th</sup> anniversary of the Armenian Genocide, we presented one of the largest and most developed Armenian Colonies, the colony of Smyrne in the 17-18<sup>th</sup> cc. In this period the sudden growth of the Armenian population and the rapid development of the community were accompanied by the intensification of the cultural life and social-political thought. Schools and printing presses opened, public organizations and theater troupes were established, etc., churches of St. Stephanos, St. Gregory the Illuminator and others functioned, celebrities like S. Voskanian, A. Papazian, M. Mamurian, T. Chukhajian and others originated from Smyrne.

A considerable manuscript heritage is related to Smyrne; unfortunately it is not entirely extant. Manuscript written, copied and kept in Smyrne have religious, medical, philosophical, historical and philological content.

The article contains a list of manuscripts related to Smyrne, with brief descriptions taken from printed catalogs.

## ՎԵՐԱ ՍԱՀԱԿՅԱՆ

### «ՔԵԼԵԿՅԱՆ» ԵՎ «ՍԻՍՎԱՆ» ՈՐԲԱՆՈՑՆԵՐԻ ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅՈՒՆԸ<sup>1</sup>

Ադանայի նահանգի մեջ մտնող Չորք-Մարզպան<sup>2</sup> գյուղաքաղաքի, կամ ինչպես անվանում են որոշ հուշագիրներ՝ «Նարնջաստանի»<sup>3</sup> բնակիչները նախքան Հայոց մեծ եղեռնը զբաղվում էին մետաքսի ու նարնջի մշակմամբ: Տեղացի և օտարերկրացի ներդրողները բերքն արտահանում էին Ձմյուռնիա, Կ. Պոլիս, Օդեսա, Լիվերպուլ և այլ քաղաքներ<sup>4</sup>: Շնորհիվ այգեգործության ընձեռած հնարավորությունների՝ քաղաքը կարողացել էր իր շուրջը համախմբել հարևան բնակավայրերի բնակչությանը, ովքեր կա՛մ հաստատվել էին Չորք-Մարզպանում, կա՛մ ժամանակավոր կերպով աշխատում էին նրանց ընդարձակ այգիների մեջ: Տնտեսական պայմանների առկայության, համախմբվածության և հերոսական աննկուն ոգու շնորհիվ, ի թիվս մի քանի այլ հայկական բնակավայրերի, Չորք-Մարզպանը ևս կարողացել էր հերոսամարտ մղել՝ տեղի հայությանը պաշտպանելով կոտորածներից:

Սակայն հերոսական ոգին և տնտեսական պայմանները դեռևս բավարար չեն կարող լինել հզոր կայսրության կողմից ծրագրված և կանոնավոր բանակի մասնակցությամբ իրականացվող ցեղասպանական ծրագրին դիմակայելու համար: Ցեղասպանություն, ազգայնական շարժում, որոնք Օսմանյան կայսրությունում և Հանրապետական Թուրքիայում ուղղված լինելով հատկապես քրիստոնյաների դեմ<sup>5</sup>, ի վերջո հանգեցրին նրան, որ Թուրքիան ամբողջությամբ տիրեց պատմական հայկական բնակավայրերին, բնիկների նյութական կարողությունը, իսկ ողջ մնացած վերապրող հայությունն այդուհետ սփռվեց աշխարհով մեկ՝ ստեղծելով հայ սփյուռքի գաղթօջախներ:

<sup>1</sup> Հոդվածի սեղմ տարբերակը տե՛ս <http://www.houshamadyan.org/en/mapottomanempire/vilayet-of-adana/doertyol/education-and-sports/schools.html>

<sup>2</sup> Դյորթյուլ (Դյորթ-յուլ, Ճուկ Մարզպան, Չոք-Մերզվեն, Ճուկ Մերզվեն. Ճուկ Մարզպան, Չորք-Մարզպան, Չոք-Մարզպան, Չոք-Մարզպան, Չոք-Մարզպան, Ումրանիյե, գյուղաբնակավայր գտնվում է Կիլիկիայի Ադանա նահանգում, Սև լեռների փեշերին, Դելիշայ կոչվող գետի մոտ, Բինարես լեռան ստորոտին: Ներկայումս գտնվում է Թուրքիայի Հանրապետության Հաթայ նահանգում:

<sup>3</sup> Գ. Գառեան, *Նարնջաստաններուն կանչը* = *The Call of the Orange Groves*, Ուլրինկ, Մայրենի, 2002:

<sup>4</sup> <http://www.houshamadyan.org/arm/mapottomanempire/adanavilayet/dortyol/economy/dortyoltrades.html>

<sup>5</sup> Baskin Oran, *Atatürk Milliyetçiliği, Resmi İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Անկարա, 1988, էջ 146:

եղեռն վերապրածները կամ նրանց սերունդները գաղթօջախներում ձեռնամուխ եղան իրենց հուշերը թղթին հանձնելու աշխատանքին: Այս հուշագրությունները հետագայում հանգիստացան տվյալ շրջանի վերաբերյալ կարևոր սկզբնաղբյուրներ<sup>6</sup>:

Գրված հուշերի և հուշագրությունների հավաքագրման, ուսումնասիրության և տպագրության ուղղվածությամբ ահռելի աշխատանքներ կատարվեցին Յեղասպանությունից հետո կազմավորված հայրենակցական միությունների կողմից: Այս միությունները, կապեր հաստատելով համաքաղաքացի վերապրողների կամ նրանց սերունդների հետ, հավաքում էին տվյալ հայկական բնակավայրի վերաբերյալ զանազան իրեր՝ նամակներ, հուշեր, նկարներ, կիրառական կամ այլ արվեստի նմուշներ՝ դրանց հիման վրա վերակերտելով իրենց ապրած շրջանի պատմական նկարագիրը<sup>7</sup>:

Դժբախտաբար, քիչ թիվ չեն կազմում շուսումնասիրված կամ ցայսօր անհայտ մնացած աղբյուրները: Այդ տարիներին դժվարին խնդիր էր գտնել ու կապեր հաստատել հուշագրությունների հեղինակների հետ: Այդպիսին է նաև բնիկ շորքմարզպանցի Սամվել Պոռանյանի՝ ուշագրությունից վրիպած հայատառ թուրքերեն հուշագրությունը, որի բնօրինակը թեև մեզ համար մատչելի չէ, սակայն կարծում ենք՝ չի կարելի անհետացած համարել:

«Հուշագրություն Ճուկ-Մարգեպանի» վերնագրված աշխատանքը հեղինակն անձամբ տրամադրել է 1946 թ. Գամասկոսից Հայաստան ներգաղթած Հարություն Պալյանին: Վերջինս, Հայոց Յեղասպանության 50-ամյա տարելիցի առթիվ աշխատանքը թարգմանել է՝ «հայացրել» և պատրաստել տպագրության: Ինչ-ինչ հանգամանքների պատճառով, աշխատանքը մնացել է անտիպ՝ մատնվելով մոռացումի: Սույն հոդվածը հարստացրել ենք Սամվել Պոռանյանի վերը նշված հուշագրությունից քաղված որոշ մանրամասներով: Ներառելով անտիպ այս սկզբնաղբյուրը՝ փորձել ենք հիշատակել նաև այն անձանց, ովքեր ջանացել են կարևոր վկայություն թողնել հետագա սերունդներին<sup>8</sup>:

<sup>6</sup> Հայկական բնակավայրերի վերաբերյալ գրված հուշագրությունների ամբողջ ցանկը տե՛ս Ottoman Armenians Life, Culture, Society, vol. 1, ed. by *Vahe Tachjian*. Houshmadyan Publication, Berlin, 2014, p. 234-264.

<sup>7</sup> Այսօր նման աշխատանք է կատարում «Հուշամատյան» միությունը:

<sup>8</sup> Հուշագրությունը բաղկացած է 505 մեֆեմագիր էջից: Ի սկզբանե գրվել է հայատառ թուրքերեն՝ Սամվել Պոռանյանի ձեռքով, ով եղել է նաև Ճուկ-Մարգեպանի (հեղինակն այդպես է անվանում գյուղաբնակավայրը) երեք հերոսամարտերի մասնակից, «Սիավան» որբանոցի շինություններից մեկի հատակագծի հեղինակը: Սամվել Պոռանյանին աջակցել է նաև համաբնակավայրի Սարգիս Մովսիսյանը: Այդ տարիներին մեֆեմագրության և տեխնիկական այլ աշխատանքների մեջ իր գործուն մասնակցությունն է բերել Գրիգոր Կյոֆչյանը (Կէօֆչեան): Վերջինիս մասին Հարություն Պալյանը արտահայտվում է հետևյալ կերպ. «Սարգիս Մովսիսյանը այս դժվարությունը ևս կարողացավ լուծել: Նա Լենինականում մեֆեմագրող գտնել չկարողանալու պատճառով, մեկնեց Երևան, որտեղ և կարողացավ գտնել Գրիգոր

Այսպիսով, հաշվի առնելով վերը նշված և այլ աղբյուրների ընձեռած տեղեկությունները՝ փորձենք շարադրել «Քելեկյան» և «Սիսվան» որբանոցների գործունեության պատմությունը:

1909-ի ապրիլի մեկին տեղի ունեցած Ադանայի կոտորածներից<sup>9</sup> հետո հայաշատ, բարեկեցիկ և ապահով համարվող Չորք-Մարզպանն իր գիրկն է առնում անդամահատված ու լկված հայ որբերին: Մ. Գրիգոր Լուսավորիչ (Մ. Փրկիչ<sup>10</sup>) եկեղեցու ավագ քահանա տեր Խորեն Ալեքսանյանը որբերի կեցության համար տրամադրում է սեփական բնակարանը<sup>11</sup>: 150 որբից բաղկացած որբանոցի տեսուչ է նշանակվում Փառեն վրդ. Մելքոնյանը, իսկ որբերի խնամքին են նվիրվում Բաղդասար Գալեմբերյանն ու օրիորդ Սիրանուշը<sup>12</sup>: Թեպետև երեխաները հաճախում էին Վարի թաղում գտնվող Ազգային վարժարանը, բարեպաշտ ու առաքինի այս քահանան, բնակարանը տրամադրելուց զատ, հնարավորին չափ անձամբ հոգ էր տանում նաև նրանց հայեցի կրթության ու դաստիարակության մասին<sup>13</sup>: Որբանոցի գոյատևման համար անհրաժեշտ հատկացումները կատարում էր «Ազգանվեր Բարեսիրական կազմակերպությունը», որը, ինչպես և «Հայուհյաց ընկերությունը», ստեղծվել էր կրթական ընդհանուր շարժման մեջ իգական վարժարաններ բացելու առաքելությամբ<sup>14</sup>: 1912-ին, երբ «Ազգանվերը» դադարեցրեց հատկացումներ կատարել, տեսչությունը ստիպված եղավ որբերին ցրել<sup>15</sup>:

Միևնույն թվականին Չորք-Մարզպանում ավարտին էին մոտենում ՀԲԸՄ կողմից նախաձեռնած որբանոցի շինարարական աշխատանքները, որոնք սկիզբ էին առել դեռևս 1910 թվականին<sup>16</sup>:

---

Կյոֆչյանին: Ճուկ-մարզեպանի ազնվական գերդաստանի շտապիղ և նոր սերնդի մտավորականներից հանդիսացող այս հայրենասեր ներկայացուցիչը իր թանկագին ժամերը և հանգիստը զոհելով, կատարեց մեկնագրության դժվարին աշխատանքը: Այս անձանց կատարած աշխատանքը՝ ի նպաստ պատմագրության, արժանի են հիշատակության և մեծ գնահատանքի» [Հուշագրություն Ճուկ Մարզեպանի, էջ 500]:

<sup>9</sup> Ադանայի կոտորածների մասին տե՛ս Հ. Թերզեան, Կիլիկիոյ աղէտը, Կ. Պոլիս, 1912 թ., 864 էջ:

<sup>10</sup> Այս եկեղեցիների անվան վերաբերյալ մանրամասներ տե՛ս Վ. Սահակյան, «Չորք-Մարզպանի ուխտավայրերի անուան և գտնուելու վայրերի շուրջ», էջմիածին, Հ. տարի, հոկտեմբեր, 2014, էջ 55-62:

<sup>11</sup> Մ. Խապրիկ, Եթէ Չորք-մարզպանը ինձի հետ խօսէր..., Պէյրուս, 1983, էջ 42:

<sup>12</sup> Մ. Գոնայեան, Պատմութիւն Չորք Մարզպանի (Տէօրթ-եոյ) Գիւղաքաղաք մը Կիլիկիոյ մէջ, Լոս Անճելըս, 2005, էջ 151:

<sup>13</sup> Մ. Պողոսեան, Հուշագրություն Ճուկ Մարզեպանի, էջ 95:

<sup>14</sup> Տեղեկագիր Միացյալ ընկերությանց Հայոց, Կ. Պոլիս, տպ. Մեմուայի հավատարմ, 1883, էջ 4:

<sup>15</sup> Մ. Խապրիկ, նշվ. աշխ., էջ 42:

<sup>16</sup> Ոսկեմատեան Հայկական Բարեգործական Ընդհանուր Միութեան, 1906-1931, Ա. հ., Բարիզ, էջ 137:



Որբանոցի կառուցման նախապատմությունը հետևյալն է. 1909-ին տեղի ունեցած Չորք-Մարզպանի հերոսամարտը<sup>17</sup> գյուղաքաղաքի վրա էր բևեռել հասարակական ու քաղաքական գործիչների, գրողների ու մեծահարուստների ուշադրությունը: Գրիգոր Զոհրապը, Սիամանթոն, Զապել Եսայանը, Արշակունցի Թեոդիկը, Մուշեղ Արքեպիսկոպոս Սերոբյանը, Սահակ կաթողիկոս Խաչատրյանը, «Հայոց Միացյալ Ընկերություն»-ը, «Հայունհայ Ընկերություն»-ը, «Կարմիր Խաչ»-ը, «Հայկական Բարեգործական Ընդհանուր Միություն»-ը և այլ կազմակերպություններ ու անհատներ ցանկություն էին հայտնել այցելելու Չորք-Մարզպան նրանց դրությունը տեղեկանալու, իսկ անհրաժեշտության դեպքում՝ աջակցություն ցուցաբերելու նպատակով<sup>18</sup>: 1909-ին Չորք-Մարզպան այցելած անձանց մեջ էր եղել նաև Տիգրան Խան Քելեկյանը<sup>19</sup>, ով, մոտիկից ծանոթանալով տեղացիների խնդիրներին, ցանկություն էր հայտնել որբանոց կառուցելու նպատակով տրամադրել անհրաժեշտ գումար: Այսպիսով, ՀԲԸՄ-ի կողմից նախաձեռնած որբանոցի շինարարությունն սկսելու և ավարտին հասցնելու նպատակով Տիգրան Քելեկյանը մաս-մաս կատարում է 65 000 ֆրանկ նվիրատվություն: Շնորհիվ այդ նվիրատվության և հետագա աջակցության՝ որբանոցը կրում է «Քելեկեան» անունը<sup>20</sup>: Ըստ մեզ մոտ եղած անտիպ հուշագրություն՝ որբանոցի համար ընտրված հողը Պոռանյան ընտանիքն հատկացրել է ձրիաբար<sup>21</sup>:

<sup>17</sup> 1895-ի հոկտեմբերի 31-ին թուրքական կանոնավոր բանակի դեմ մղած հերոսամարտը տևել է 8 օր: Աղանայի կոտորածներից հետո (1909, 1 ապրիլ) թուրքական կանոնավոր բանակը երկրորդ անգամ հարձակվել է Չորք-Մարզպանի վրա: 13 օր տևած դիմադրությունից հետո հակառակորդն ի վերջո դադարեցրել է պաշարումը և բանակցել տեղացիների հետ: Տե՛ս Մ. Տր-Ստեփանեան, Քաջերու հայրենիքը (Դրուսագ մը հերոսական Չորք-Մարզպանէն), Պէյրոս, տպ. Զարթոնք, 1984:

<sup>18</sup> Մ. Գոնայեան, նշվ. աշխ., էջ 151:

<sup>19</sup> Քելեկեան Տիգրան Կարապետի, ծնվել է Կեսարիայում 19.01.1868 թ., մահացել 30.01.1951 թ.: Հայ ազգային քաղաքական գործիչ, հնագետ, դիվանագետ, հնահավաք, 1901-22 թթ. Նյու-Յորքում Իրանի հյուպատոս: Պարսից շահից ստացել է Խան տիտղոսը: 1910 թ. ՀԲԸՄ բարերար էր, իսկ 1929-ից՝ փոխնախագահ: Նյուրքական և բարոյական աջակցություն է ցուցաբերել նկարիչներ Ժ. Բ. Բրաբին, Ա. Մատիսին, Պ. Պիկասսոյին և այլոց: 1946 թ. Աջակցել է ներգաղթի կազմակերպմանը: Մաշտոցյան Մատենադարանում է պահվում XIII դարում գրիչ Իգնատիոսի ձեռնով Հռոմոսի վանքում ընդօրինակված, բուսական ընտիր լուսանցազարդերով մագաղաթյա Ավետարանը (ՄՄ 9649), որը Տիգրան Քելեկյանը Գարեգին Ա. Կաթողիկոսի ձեռամբ նվիրաբերել է էջմիածնի մատենադարանին: Իգնատիոսի Ավետարանը Մաշտոցյան Մատենադարան է տեղափոխվել Ազգային գրադարանից 1956 թ.: Տե՛ս ՄՄ հիմնական քարտարան, թիվ 9649, տե՛ս նաև Գարեգին Ա. Կաթողիկոս, Հիշատակարանք ձեռագրաց, Ա., Տպ. Կաթողիկոսության Հայոց Կիլիկիոյ, Անթիլիաս, ՌՆ-1951, էջ 899:

<sup>20</sup> Միություն, Ամսօրեայ պաշտօնաթերթի Հայկական Բարեգործական Ընդհանուր Միության, Գանիրէ, Ա. տարի, յունվար, 1912, թիւ 1, էջ 72:

<sup>21</sup> Մ. Պոռանյան, նշվ. աշխ., էջ 112:

100 հոգու համար նախատեսված որբանոցի բացումը տեղի է ունենում 1912-ի հոկտեմբերին՝ իր հարկի տակ ընդունելով 65 որբի<sup>22</sup>։ Հաջորդ տարի նրանց թիվը հասնում է 85-ի<sup>23</sup>։ Որբանոցի տնօրեն է նշանակվում Խ. Գոուզյանը։

Պոռանյան հուշագիրը շատ գեղեցիկ է ներկայացնում տեղացի մայրերի վերաբերմունքն ու գթասրտությունը որբերի հանդեպ։ Ըստ հուշագրի՝ շորք-մարզպանցի մայրերը հաճախ են գաթաներով, մրգերով ու շորեկով մոտեցել որբանոցի սաներին՝ նրանց բաժանելով գոգնոցի տակ պահած կերակուրները։ Զափազանց մեծ զգացմունքայնությամբ լեցուն այս հատվածների կողքին հուշագիրը գրում է, թե տեսչությունը միշտ ընդդիմանում էր մայրերին՝ ասելով, թե պետք չէ երեխաների մեջ դաստիարակել ուրիշի ձեռքին նայելու հոգեբանությունը<sup>24</sup>։

1913-ին որբանոցին կից կառուցվել էր նաև արհեստանոց։ Որբանոցի տեսչությունը, շահագործման երեք տարիների ընթացքում մեծ ուշադրություն էր դարձնում որբերի կրթության ինչպես նաև որևէ արհեստ յուրացնելու վրա։ Որբերը պարտադիր կերպով հմտանում էին որևէ արհեստի մեջ՝ սեփական ապրուստը հետագայում ինքնուրույն ապահովել կարողանալու նպատակով։

Որբանոցի բնականոն աշխատանքները խաթարվում են Առաջին համաշխարհային պատերազմի նախօրեին։ Նորակառույց շինությունը ծովին մոտ կառուցված լինելու պատճառով սկզբից ևեթ գրավում է թուրքերի ուշադրությունը։ Շենքում սկսում են իրականացնել ամենօրյա խուզարկություններ։ Շատերը բացահայտորեն մեղադրվում են անգլիացիների օգտին լրտեսության մեջ, մի քանիսին նույնիսկ կախաղան են հանում<sup>25</sup>։ 1915 թ. մարտի սկզբներին Օսմանյան կառավարությունը գրավելով «Քելեկյան» որբանոցի շենքը՝ այն վերածում է վարժարանի։ 20 որբ ուղարկվում են Խառնըրի [Հարունի] գերմանական որբանոց, 30-ը՝ Ադանա, իսկ որոշ որբեր տարվում են թուրքական այլևայլ որբանոցներ։ 1915-ին, ինչպես բոլոր հայկական բնակավայրերի, նույնպես և Չորք-Մարզպանի բնակչությունը ենթարկվում է տեղահանության՝ կրելով հատուկ ցեղասպանական նպատակով իրագործվող տարատեսակ բռնություններ ու զրկանքներ։

Այսպիսով, 1915-1918 թթ. Օսմանյան կայսրության կողմից իրականացվող ցեղասպան գործողությունների ընթացքում Արևմտյան և Կիլիկյան Հայաստանի բազմահազար որբեր թուրքացվեցին, վաճառվեցին օտարներին, անհետ կորան, դարձան համաճարակների զոհ, իսկ Չորք-Մարզպան գյուղաքաղաքն այս երեք տարիների ընթացքում վերածվեց ավերակի, քանդվեցին շենքերն

<sup>22</sup> Միովիին, Ամսօրեայ պաշտօնաթերթ, Ա տարի, 1912 թ., թիւ 11, էջ 165։

<sup>23</sup> Միովիին, Ամսօրեայ պաշտօնաթերթ, Բ տարի, 1913 թ., թիւ 18, էջ 90։

<sup>24</sup> Ս. Պոռանյան, նշվ. աշխ., էջ 114։

<sup>25</sup> Պայքար տարեգիրք, Բոստոն, 1947, էջ 66-67։ Տե՛ս նաև Բ. Եղիայեան, Ադանայի Հայոց Պատմություն, Անթիլիաս, 2012, էջ 682։

ու շինությունները, չորացան կամ մարդկային ձեռքով ոչնչացվեցին երբեմնի դրախտային պարտեզները:

Պատերազմի ավարտից հետո Չորք-Մարզպանը ստացավ ֆրանսիական հովանավորություն: Մահվան դիմակայած չորքմարզպանցիները վերադարձան՝ ապավինելով ֆրանսիային: 1918-ին ընդհանուր հաշվով Չորք-Մարզպան տեղափոխվեցին ընդամենը 3000 վերապրող, իսկ շրջակա բնակավայրերից նրանց միացան 1000 վերապրող միայն<sup>26</sup>: Այստեղ հաստատված որբերին տեղավորելու նպատակով ՀԲԸՄ-ը նախ վերակառուցեց «Քելեկյան» որբանոցը, ապա կարիք զգացվեց նաև ժամանակավոր կացարանների, քանի որ քեմալական զորքերի առաջխաղացումների հետևանքով բնակչության կտրուկ աճ էր նկատվում<sup>27</sup>: Այս պայմաններում ժամանակավոր կացարանները չէին կարող բավարարել օրեցօր սովարացող որբերին, ուստի, Միությունը ձեռնարկեց 800 որբի համար նախատեսված երկրորդ՝ «Սիսվան» որբանոցի շինարարական աշխատանքները՝ ներդնելով պատկառելի մի գումար՝ շուրջ 30 000 եգիպտական ոսկի:

Ժամանակակիցներից ոմանք «Սիսվան» որբանոցի կառուցման ձեռնարկը համարել են ծախսատար և անհեռատես, մասամբ էլ որակել իբրև անբարեխիղճ քննիչների գործելատճի արդյունք<sup>28</sup>: Այս առիթով Սուրեն Պահլավունին Քելեկյան-Սիսվան որբանոցներին նվիրված փոքրածավալ աշխատության մեջ գրում է, թե քննադատելի են այն քննիչները, ովքեր փորձ չունեին, կամ քննչական գործունեության ընթացքում իշխանավայել պատվասիրություններով մեծ հարգանքի էին արժանանում որբանոցի հանձնախմբի կողմից և աչք փակում տարատեսակ անկարգությունների վրա<sup>29</sup>: Կարծում ենք՝ Պահլավունին միմիայն անձնական դրդապատճառներով չափազանցել է իր ասելիքը:

Իրականում, 1920-ին, Չորք-Մարզպանը վերածվել էր մի շրջանի, որտեղ կենտրոնացել էին ցեղասպանություն վերապրած և մահին դիմակայած հայությունների բեկորները: Շատերը կարծում էին, թե դա ամենաապահով վայրն է, քանի որ 1920-ի Սևրի դաշնագրով այն ֆրանսիական հովանավորության տակ գտնվող Սիրիայի մաս էր: Ֆրանսիական իշխանություններն էլ իրենց հերթին քաջալերում էին տարբեր շրջաններից գաղթականների հաստատումը Դյորթյու-

<sup>26</sup> Ոսկեմատեան, էջ 137:

<sup>27</sup> Հայկական Բարեգործական Ընդհանուր Միություն: Դար մը պատմություն Հայ Բարեգործական Ընդհանուր Միության /ՀԲԸՄ, Կեդրոնական վարչություն, հ. Առաջին, 1906-40, դեկավարուքեամբ՝ Ռ. Գեորգեանի և Վ. Քաշճեանի, Գահիրե-Փարիզ-Նիւ Եորթ, ՀԲԸՄ Կեդրոնական վարչություն, 2006, I հ., էջ 102:

<sup>28</sup> Ս. Պահլավունի, Քելեկյան-Սիսուան որբանոցներու կեանքէն: Ոճիրի մը առիթով, Պէյրուք, Սուրիա, 1929, էջ 12:

<sup>29</sup> Նույն տեղում:

լում: Իրավիճակը իսկապես ստիպում էր մտածել երկրորդ՝ ընդարձակ որբանոց ունենալու մասին:

1921-ի մարտին տեղի ունեցած Լոնդոնյան բանակցությունները, սակայն, կտրուկ փոխեցին դեպքերի ընթացքը: Ֆրանսիան նոր հողային զիջումներ արեց Թուրքիային, այդ թվում՝ Փայաս-Մեյդան-էքբեզ գծից հյուսիս ընկած տարածքը, որի մեջ էր մտնում նաև Դյորթյուր: Սահմանագիծը վավերացվեց 1921 թ. հոկտեմբերի 20-ին: 1922 թ. հունվարի 5-ին ֆրանսիական կողմը Թուրքիային հանձնեց ամբողջ Ադանայի նահանգը<sup>30</sup>:

Այսպիսով, մինչ դյորթյուրցիները ծրագրում էին որբանոցը քուլեջի վերածել, վրա հասավ Կիլիկիայի հայաթափումը: Որբանոցի շենքը բռնագրավվեց թուրքական իշխանությունների կողմից և վերածվեց գորանոցի<sup>31</sup>:

Չորք-Մարզպանում ապաստանած հայությունը, այս անգամ արդեն Ֆրանսիայի թողտվությունից, ենթարկվեց բռնագաղթի: Ֆրանսիական կողմի պատասխանատվությամբ 1921-22-ի ձմռան ամիսներին Մերսինի և Դյորթյուրի երկու որբանոցները փոխադրվեցին Լիբանան և Սիրիա: Սրանց հիման վրա ստեղծվեցին «Քելեկյան» (տղաների) և «Սիսվան» (աղջիկների) որբանոց-նախակրթարանները: Իգական որբանոցը հաստատվեց Աշխուտ գյուղում (Լիբանան), իսկ արական որբանոցը՝ նրան մոտ գտնվող հայ կաթողիկեների Ջմմառի վանքում<sup>32</sup>:

Հետագա տարիների ընթացքում «Քելեկյան-Սիսվան»-ն իրենց գիրկն առնան Բարեգործականի մյուս որբանոցների որբերին. 1926 թ. Միություն Երուսաղեմի իգական «Վասպուրական» և «Այրարատյան» որբանոցներից՝ 300 որբ, 1928թ. մայիսին՝ Լիբանանի Ջունիե քաղաքում գործող Եգիպտոսի «Որբախնամ Ընկերություն» որբանոցի 65 սաներին, իսկ մինչև 1930 թ.՝ Կեսարիայից գաղթած երեք խումբ որբերի<sup>33</sup>:

Թուրքիայի սահմաններից որբերի դուրս բերումը դժվարին խնդիր էր: Երբ «Մերձավոր Արևելքի Նպաստամատուց»-ը<sup>34</sup> ձեռնարկում էր հայ որբերի տեղափոխությունը, թուրքական իշխանությունները ամեն կերպ խանգարում էին՝

<sup>30</sup> Դար մը..., հ. I, էջ 125:

<sup>31</sup> Մ. Գոնայեան, նշվ. աշխ., էջ 152:

<sup>32</sup> Սուրէն Պահլաւունի, նշվ. աշխ., էջ 8:

<sup>33</sup> Է. Մեֆոնյան, «Հայկական բարեգործական րնդհանուր միության որբախնամ գործունեությունը 1910-30-ական թվականներին», Հայոց ցեղասպանության պատմության և պատմագրության հարցեր, Թ. 4, ՀՀ ԳԱԱ Հայոց Յեղասպանության թանգարան-ինստիտուտ, Եր., 2001, էջ 139:

<sup>34</sup> Ամերիկյան նպաստամատուցը 1915-ին սկսել էր իր գործունեությունը որպես «Հայկական նպաստամատուց կոմիտե»: 1919 թ. ԱՄՆ Կոնգրեսի հատուկ որշումով այն վերանվանվեց «Մերձավոր Արևելքի Նպաստամատուց» և ստացավ տասնամյա գործունեության օժանդակություն: Այս մասին մանրամասն տես Ջ. Լ. Barton, *Story of Near East Relief (1915-1930). An Interpretation*, New York, 1930, p. 431:

առաջացնելով զանազան խոչընդոտներ: Որբերը կարող էին Առաջին համաշխարհայինի ընթացքում մահացած թուրք բնակչության քանակը հավասարակշռել, բանակը հզորացնել, կարևոր դեր խաղալ ամուսնությունների ու գենետիկական փոփոխությունների հարցում:

Այս մտայնությամբ թուրքական կառավարությունը շրջաբերականներ էր ուղարկում սահմանային անցակետեր, որոնցով թույլ չէր տալիս երեխաներին երկրից դուրս տանել: Այս շրջաբերականների մեջ ասվում էր, որ Առաջին համաշխարհայինի տարիներին հազարավոր թուրք մանուկներ են որբացել, որոնց այժմ նպաստամատուցը հայ որակելով դուրս է բերում մեր երկրի սահմաններից: Որբացած այս մանուկներին չպետք է թույլ տանք վերստին որբանան, ծնողներից հետո կորցնեն նաև հայրենիք: Սահմանային անցակետերում տեղի էին ունենում քաշքշուկներ: Պահանջվում էր ներկայացնել հայ լինելու մասին այլևայլ ապացույցներ: Երբեմն, նույնիսկ, հատուկ շրջաբերականներով պահանջում էին սահմանից դուրս հանված որբերին ևս վերադարձնել Թուրքիա<sup>35</sup>:

ՀԲԸՄ-ը, հիմնելով որբախնամ հաստատություններ, միևնույն ժամանակ խնդրի վերջնական լուծումը տեսնում էր որբերին հորհրդային Հայաստան տեղափոխելու մեջ:

1924-ին Հայաստան տեղափոխվեց որբերի առաջին խումբը՝ կազմված երուսաղեմի «Արարատյան», Բեյրութի «Քելեկյան» որբանոցների և Հալեպի «Կիլիկյան» արհեստանոց-որբանոցի 250 չափահաս սաներից: Տեղափոխության բոլոր ծախսերն իր վրա վերցնելուց զատ Միությունը յուրաքանչյուր որբի համար Հայաստանի կառավարությանը վճարեց 100 ամերիկյան դոլար<sup>36</sup>:

ՀԲԸՄ-ը վիթխարի աշխատանք կատարեց որբերին փրկելու, օտար միջավայրում նրանց հայ պահելու գործում: «Քելեկյան-Միսվան» որբանոցը եղավ ՀԲԸՄ-ի ամենախոշոր որբախնամ հաստատությունը, որն իր դռները վերջնականապես փակեց 1932-ի հոկտեմբերին: ՀԲԸՄ-ն այսօր էլ շարունակում է մնալ հայ ժողովրդի կողքին՝ նպաստելով նրա բոլոր ձեռքբերումներին:

## Вера Саакян

### Деятельность сиротских приютов “Келекян” и “Сисван”

Мемуары Самвела Пораняна, написанные на турецком языке армянской графикой, были пересланы в Армению из Дамаска через иммигранта Арутюна Паляна, и он в год пятидесятилетия Геноцида армян перевел их на армянский и подготовил к печати. Однако, по каким-то обстоятельствам они остались неопубликованными и преданы забвению. В рамках настоящей статьи проделана попытка

<sup>35</sup> ВСА 030 10 108 704 7/1:

<sup>36</sup> Է. Մելիքյան, նշվ. աշխ., էջ 140:

извлечь из них некоторые подробности о деятельности сиротских приютов “Келекян” и “Сисван”.

**Vera Sahakyan**

**The Activity of the “Kelekyan” and “Sisvan” Orphanages**

Samvel Poranyan's memoirs written in Turkish in Armenian characters were brought to Armenia from Damascus in 1946 by Harutyun Palyan. He translated them into Armenian and prepared for publication on the occasion of the 50<sup>th</sup> anniversary of the Armenian Genocide. But for some reasons they remained unpublished and were completely forgotten.

In the present article we try to elucidate the foundation and activities of the “Kelekyan” and “Sisvan” orphanages on the basis of information drawn from these and several other unpublished memoirs.

# ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

## ՕԼԳԱ ՎԱՐԴԱԶԱՐՅԱՆ

Դավիթ Անյաղթ, *Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի, հին հայերէն բնագիրը՝ հունարէն սկզբնագրով, անգլերէն թարգմանությամբ, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Գոհար Մուրադյանի*

[*David the Invincible, Commentary on Porphyry's Isagoge, Old Armenian Text with the Greek Original, an English Translation, Introduction and Notes by Gohar Muradyan, Brill: Leiden-Boston, 2014 (Philosophia Antiqua: A Series of Studies on Ancient Philosophy, vol. 137. Commentaria in Aristotelem Armeniaca. Davidis Opera curantibus Valentina Calzolari et Jonathan Barnes, vol. 3)*]

Լույս է տեսել «Բրիլ» հրատարակչության «Անտիկ փիլիսոփայության» շարքում հրատարակվող հինգհատորյա «Արիստոտելի հայերէն մեկնությունները. Դավիթի երկասիրությունները» մատենաշարի<sup>1</sup> երրորդ հատորը: Այն պարու-

---

<sup>1</sup> Մատենաշարի նախաձեռնողներն ու խմբագիրները Վալենտինա Կալզոլարին և Ջոնաթան Բարնեսն են: Ուսումնասիրությունների հովանավորողն է Շվեյցարիայի Գիտական հետազոտությունների ազգային հիմնադրամը (Fonds national suisse de la recherche scientifique): Արդէն հրատարակվել են ժնևում 2004 թ. փետրվարի 27-28-ին կայացած միջազգային գիտաժողովի նյութերը (*L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*, Brill: Leiden-Boston, 2009 (Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy, vol. 116; Commentaria in Aristotelem Armeniaca: Davidis Opera, vol. 1, Textes réunis et édités par V. Calzolari et J. Barnes)) և Արամ Թոփչյանի պատրաստած Դավիթի՝ *Մեկնութիւն ի Վերլուծական Արիստոտելի* գրվածքի ֆինական բնագիրն անգլերէն թարգմանությամբ (*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,

նակում է Գոհար Մուրադյանի աշխատասիրած Դավթի «Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի»՝ Դավթի այն երեք երկերից մեկը, որոնք պահպանվել են թե՛ բուն հունարեն սկզբնագրով, և թե՛ հայերեն թարգմանութեամբ: Աշխատասիրողն ընտրել է բնագրերի ներկայացման մի ձև, որի միջոցով լավագույնս երևան են գալիս երկու բնագրի նմանություններն ու տարբերությունները:

Հայերեն բնագիրը տրվում է զուգահեռ անգլերեն ճշգրիտ թարգմանութեամբ. վերջինիս տողատակի ծանոթագրություններում քննարկվում են հայերեն և հունարեն բնագրի բազմաթիվ տարբերությունները, երբեմն առաջարկվում է կամ թարգմանչի ձեռքի տակ եղած հունարեն բնագրի վերականգնումը (որի հավաստի լինելն ապացուցվում է նմանատիպ հունարեն գրվածքների զուգահեռ հատվածներով), կամ խաթարված հայերեն բնագրի սրբագրումն ըստ առկա հունարենի: Քանի որ հունարեն և հայերեն գրվածքները տարբեր են նաև ծավալով (հայերենում բաց է թողնված սկզբնօրինակի մոտ 20 տոկոսը), հայերենից պակասող խոշոր հատվածները անգլերեն թարգմանութեամբ բերված են առանձին բաժնում, հայերեն բնագրից հետո, իսկ մանր, մեկ նախադասությունից պակաս ծավալ ունեցող հատվածների մասին, ինչպես նշվեց, խոսվում է հայերեն բնագիրն ուղեկցող անգլերեն թարգմանության ծանոթագրություններում:

Հունարեն գրվածքը ներկայացված է առ այսօր միակ՝ Ա. Բուսսեի հրատարակած քննական բնագրի արտատպութեամբ<sup>2</sup>. այն տեղիները, որոնք բացակայում են հայերեն թարգմանությունից, այստեղ տրված են լայնացված լուսանցքով: Եթե հայերենը համահունչ է ոչ թե մայր-օրինակի ընթերցվածներին (որոնք պահպանվել են Բուսսեի հրատարակության հիմքը կազմող KTV գրչագրերում), այլ վկայակոչում են բնագրի այլ ճշուղեր, բնագրում շեղ տառատեսակով բերվում է համապատասխան հունարեն ընթերցվածն, իսկ տողատակում նշվում է այն պարունակող ձեռագրի տառանիշը և բերվում Բուսսեի բնագրի՝ զանց առնված ընթերցումը: Վերջապես, քանի որ վերջին պրակի հունարեն բնագրի հինգ պարբերությունից բաղկացած ավարտը չի պահպանվել, այն վերականգնվում է հայերենից հետադարձ թարգմանութեամբ: Իբրև վերականգման նյութ, ևս օգտագործվում են բառային և դարձվածքային զուգահեռներ տրամաբանական գրվածքներից՝ Հովհաննես Դամասկացու «Տրամաբանությունից», Պորփիրի «Ներածությունից» և վերջինիս՝ էլիասի մեկնությունից, ուստի և վերականգնումը վերին աստիճանի ճշգրիտ և հավաստի է:

Դավթի երկասիրությունները, ինչպես հայտնի է, ընթերցվել և մեկնվել են

2010 (Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy, vol. 122; Commentaria in Aristotelem Armeniaca: Davidis Opera, vol. 2, curantibus V. Calzolari et J. Barnes): Նշված երկու փաստի գրախոսությունը տե՛ս ԲՄ, 20, 2014:

<sup>2</sup> Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium, ed. A. Busse (CAG, XVIII, 2), Berolini, 1904, pp. 80-219:



հայկական դպրոցներում ողջ միջնադարի ընթացքում: Մեկնություն տեսական-ընդմեջ լուծմունքն էր, որի գրառումը կատարվում էր լսարանում, վարդապետի թելադրությամբ՝ կամ մեկնվող բնագրից զատ, կամ, ավելի հազվադեպ՝ իբրև լուսանցային կամ միջտողային նշումներ բուն բնագրում: Այս վերջին, հազվադեպ տեսակին են պատկանում խնդրո առարկա երկի որոշ ձեռագրերում պահպանված լուծմունքները, որոնք սույն հրատարակության մեջ բերված են բնագրերից հետո՝ հավելվածում: Լուծմունքը հետաքրքիր է նրանով, որ ցույց է տալիս, թե իրականում ինչպես է յուրացվում մեկնվող բնագիրը տվյալ մշակույթում, ինչն է ըմբռնվում և ինչն է անհասկանալի մնում, ինչն է կարևորվում և վերապատմվում՝ հիշողության մեջ լավ տպավորվելու համար և այլն: Քանի որ գոյություն է ունեցել մեկնողական ավանդույթ և նախկինում գրի առնված լուծմունքներն այս կամ այն եղանակով կարող էին ներառվել ավելի նորերի մեջ, ցանկացած լուծմունք կարևոր է իբրև այդ զարգացման մի որոշակի փուլ, որը թույլ է տալիս հասկանալ, օրինակ, թե ինչպես էին հետզհետե վերաիմաստավորվում «հունաբան» լեզվով արտահայտված հասկացությունները: Ուստի և սույն գրքում լուծմունքների հրատարակումը բնավ ավելորդ չէր: Միայն թե, թվում է, ցանկալի էր խոշոր հատվածներում կիրառել հրատարակչական տրոհության նշաններ, ինչպես նաև զգուշացնել ընթերցողին, որ լուծմունքը շատ հաճախ վերաբերում է ոչ թե անմիջապես այն բառին, որը կրում է հղման նշանը, այլ ամբողջ հատվածին, որին պատկանում է նշված բառը:

Գրքի վերջում զետեղված են եռալեզու բառացանկեր՝ հայ տերմինաբանության զարգացումներն ուսումնասիրելու համար մի շատ օգտակար գործիք: Ինքնին հասկանալի է, որ սրանք «հունաբանությունների» ցանկեր են, սակայն ոչ նեղ մասնագետ ընթերցողի համար ցանկալի կլինեի բացատրել բառերի ընտրության սկզբունքը:

Այս պարզ և գեղեցիկ կառուցյին նախորդում է մի արժեքավոր ներածություն, որի առաջին մասը քննական բնագրի հիմնավորումն է, իսկ երկրորդը՝ գրվածքի թարգմանական լեզվի հանգամանակից բնութագիրը. վերջինիս ամենահետաքրքիր բաժինը, թերևս, շարահյուսական «հունաբանությունների» նկարագրությունն է:

Քանի որ այսօր հայագետները սկսում են առավել մեծ ուշադրություն դարձնել քննական բնագրեր կազմելու սկզբունքներին<sup>3</sup>, արժե ավելի մանրամասն դիտարկել Գ. Մուրադյանի՝ բնագրի պատրաստման եղանակը:

<sup>3</sup> Տե՛ս **Bernard Coulie**, “Text Editing: Principles and Methods,” in: *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, ed. **V. Calzolari** with the collaboration of **M. E. Stone**, Brill: Leiden-Boston, 2014, pp. 137-174 (Handbook of Oriental Studies = Handbook of Orientalistik, Section eight, Uralic and Central Asian Studies; vol. 23/1):

Նախորդ, Ս. Արևշատյանի աշխատասիրած գիտական հրատարակութիւնը<sup>4</sup> հիմնված էր Երևանի Մատենադարանում պահպանված հնագույն գրչագրի (ՄՄ 1716/1270 թ.) վրա, որի հետ համեմատվել են ևս շորսը (ՄՄ 1746/1280 թ., ՄՄ 1751/ԺԳդ., ՄՄ 2326 / ԺԳդ., ՄՄ 1766 / ԺԵ դ.) և Վենետիկի հրատարակութիւնը<sup>5</sup> : Երևանի Մատենադարանի մնացած գրչագրերը, թեև, ամենայն հավանականութեամբ, ծանոթ են եղել հրատարակչին, կազմած բնագրում ոչ մի արտացոլում չեն գտել. համենայն դեպս, ոչ մի փորձ չի արվել որոշելու գրչագրական խմբերը, նրանց միջև եղած հարաբերութիւնները և չի հիմնավորվել օգտագործած գրչագրերի ընտրութիւնը: Սակայն անշուշտ, այդ հրատարակութեան առավելութիւնն այն էր, որ Ս. Արևշատյանը համեմատել է «Վերլուծութեան» հայերեն բնագիրը Ադոլֆ Բուսսերի հրատարակած հունարենի հետ և կատարել մի քանի սրբագրում:

Գ. Մուրադյանն իր բնագիրը կազմել է, ուսումնասիրելով շուրջ 50 գրչագիր՝ 46 Երևանի Մատենադարանի ձեռագրերից, երկու՝ Փարիզի և երկու՝ Վիեննայի մատյաններից: Նույն երկասիրութիւնը պարունակող և այլևայլ հավաքածուներում պահվող ևս 23 ձեռագիր մնացել է անմատչելի: Ս. Արևշատյանի օգտագործած բոլոր գրչագրերը, ինչպես և Վենետիկի 1932 թ. հրատարակութիւնը վերստին ամբողջութեամբ համեմատվել են Ս. Արևշատյանի պատրաստած բնագրի հետ. նույն կերպ համեմատվել են Փարիզի Ազգային գրադարանի թիվ 242 և 240: Մնացած 43 գրչագրերն ուսումնասիրվել են մասամբ՝ Ա-է պրակներով և հետագա գլուխների խորագրերով:

Համեմատութիւնը ցույց է տվել, որ հունարեն բնագրին առավել մոտ է ՄՄ 1746, որին իր հերթին շատ անգամ համահունչ է ՄՄ 8722: Գրչագրերի երկրորդ խումբն են կազմում ՄՄ 1716 և ՄՄ 2326, երրորդը՝ ՄՄ 1753 և ՄՄ 1750: Խմբերի «սահմաններն», այնուամենայնիվ, խիստ գծված չեն. երեքն էլ ունեն բազմաթիվ ընդհանուր ընթերցվածներ, կամ խմբի գրչագրերից մեկը, տարբերելով մյուսից, համընկնում է ընթերցվածների որոշ մասով այլ խմբի հետ: Մնացած գրչագրերի զննումը թույլ է տվել առանձնացնել մոտ 40 զույգ, որոնք ունեն առնվազն մեկ՝ մնացած բնագրային ավանդութեանը հակադրվող ընդհանուր ընթերցված: Այս զույգերը նույնպես գնահատված են ըստ համընկ-

<sup>4</sup> **Գալիթ Անյաղթ**, Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի, համահավաք ֆինական բնագիրը, քարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանն ու ծանոթագրությունները Ս. Արևշատյանի, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1976 = «Գալիթ Անյաղթ փիլիսոփայի Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի», հետևյալ գրքում՝ **Գալիթ Անյաղթ**, Երկասիրութիւնք փիլիսոփայականք, համահավաք ֆինական բնագիրը և առաջաբանը Ս. Արևշատյանի, Եր., ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն, 1980, էջ 105-192:

<sup>5</sup> «Գալիթ փիլիսոփայի Ներգիմացոյ Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի», հետևյալ գրքում՝ **Կորիւն, Մամբրէ, Գալիթ**. Մատենագրութիւնք նախնեաց, Վենետիկ, 1833, էջ 251-356: = «Գալիթ փիլիսոփայի Ներգիմացոյ Վերլուծութիւն «Ներածութեանն» Պորփիրի», հետևյալ գրքում՝ **Գալիթ Անյաղթ փիլիսոփայի Մատենագրութիւնք և թուղթ Գիւտայ կաթողիկոսի առ Գալիթ**, Վենետիկ, 1932, էջ 157-251:

նումների և տարբերությունների քանակի, սակայն այս վիճակագրությունն էլ չի հանգեցնում գրչագրերի որևէ ստույգ խմբավորման: Կիրառվել է մեկ հնար ևս՝ առանձին ընթերցվածների «պատմություն», այսինքն՝ սկզբնական ճիշտ ձևից դեպի սխալականը տանող ընթերցվածների շղթաների վերահառուցումը, բայց այս դեպքում ևս, պարզվում է, զարգացումները միակողմանի ուղղվածություն չունեն. Սկզբնական՝ անսխալ ընթերցվածները պատկանում են տարբեր խմբերի: Այս ամենն ապացուցում է, որ Դավթի այս մեկնության գրչագրական ավանդությունը «բաց» է՝ գրչագրերի ուղղաձիգ՝ անմիջական ծագումնային հարաբերություններն անորոշ են, տոհմածառ կառուցել հնարավոր չէ, քանի որ չափազանց շատ են գրչագրերի միջև եղած ընթերցվածների հորիզոնական փոխանցումները:

Դա միանգամայն սպասելի երևույթ է. Դավթի երկասիրությունն ուսումնական ձեռնարկ էր, որը VI-VII դարից ի վեր ընդօրինակվում էր ոչ թե մեկերկու օրինակով, այլ զանգվածաբար. դրանք բազմիցս սրբագրվում էին ըստ այլ օրինակների կամ գուտ ուսյալ ընթերցողի ըմբռնմամբ (ինչը նույնպես կարող էր նոր աղավաղումների պատճառ դառնալ), սրբագրված օրինակներն իրենց հերթին խաչասերվում էին և նորից սրբագրվում, և այսպես շարունակ՝ մինչև բնագրի տպագրության հանձնվելը: Այս պարագայում, ինչպես իրավացիորեն նշում է աշխատասիրողը, կարիք չկա ներկայացնել բնագրային բոլոր տարբերակները: Ընթերցվածների ընտրության հստակ կողմնորոշիչը հունարեն սկզբնագիրն է<sup>6</sup>. այն ընթերցվածները, որոնք համընկնում են հունարենի հետ, անշուշտ, նախընտրելի են: Ուստի, իբրև հիմք ընդունելով Ս. Արևշատյանի կազմած հայերեն բնագիրը, Գոհար Մուրադյանը սրբագրում է այն, ներմուծելով վերը թվարկած յոթ գրչագրի և Վենետիկի հրատարակության այն ընթերցվածները, որոնք հաստատվում են հունարենով. քննական տողատակն այս դեպքում երկակի բնույթի է՝ այն ցույց է տալիս և՛ հիմնական բնագրի համար ընդունվող ընթերցվածը պարունակող գրչագրերը («դրական») ապարատ), և՛ այլ գրչագրերի տարբերությունները («բացասական ապարատ»): Ըստ հունարենի, սրբագրված են նաև ակնհայտորեն աղավաղված տեղիները: Այս մեթոդով վերականգնվում է հայերեն սկզբնական բնագիրը. միաժամանակ ընթերցողը չի զրկվում գրչագրային տարբերակների հետ ծանոթանալու հնարավորությունից:

Ընդհանրապես, գիրքը պատրաստված է խնամքով և ընթերցողի մասին մեծ հոգատարությամբ: Վստահ ենք, որ Գոհար Մուրադյանի աշխատասիրած հատորն ըստ արժանվույն կգնահատեն այս ոլորտում աշխատող բոլոր մասնագետները:

<sup>6</sup> Թեև այն նույնպես ունի երկար ավանդություն, իբրև համեմատության եզր հայերեն բնագրի համար այն միանգամայն վստահելի է. ինչպես պարզել է աշխատասիրողը, միայն երկու դեպքում է, որ հունարեն բնագիրը կարելի է սրբագրել ըստ հայերենի:

Հայկական Հայտնութենական ավանդությունը, համեմատական տեսություն, պրոֆ. Ռ. Վ. Թոմսոնին՝ նրա ութսունամյակի առիթով նվիրված ակնարկներ, կազմեցին Գ. Բ. Բարդակյան և Ս. Լա Պորտա

*The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective, Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth Birthday*, ed. by G. Bardakjian and Sergio La Porta, Leiden –Boston: Brill, 2014

Այս գրքի շատ ներկա ու ապագա ընթերցողների պես, ես ևս հայտնութենական գրականության մասնագետ չեմ: Ինձ համար հողավածների քննվող ժողովածուն, որ նվիրված է հայ միջնադարյան իրականության մեջ հայտնութենական գաղափարախոսության և աշխարհայացքի զանազան դրսևորումներին, հրաշալի առիթ է ծանոթանալու ուսումնասիրությունների գրավիչ մի բնագավառի և միջնադարյան մշակույթի մի շատ կարևոր շերտի: Թվում է, խմբագիրները ևս դիտում են գիրքը որպես այս ոլորտի մի տեսակ ներածություն: Հատորը պարունակում է երկու գիտաժողովի արգասիքը՝ կայացած 2007 թ. Հունիսին Երուսաղեմի Եբրայական համալսարանում «Հայտնությունից հետո. Հայտնութենական գրականության հետագա կյանքը հայկական ավանդությունում» (*“After the Apocalypse: The Nachleben of Apocalyptic Literature in the Armenian Tradition”*) և 2008 թ. հոկտեմբերին ԱՄՆ Անն Արբոր քաղաքի Միչիգանի համալսարանում (վերջին գիտաժողովի անունը կրում է և խնդրո առարկա գիրքը): Երկու ժողովների նպատակն էր որոշել այս ուղղությունամբ կատարվող հետազոտությունների վիճակը (status quaestionis) և ցույց տալ երևույթի մշակութային համատեքստը՝ բուն հայկական և, ավելի լայն ընդգրկումով՝ ոչ հայկական, որը կարող է դիտվել կամ որպես ազդեցության աղբյուր կամ համեմատական և տիպաբանական քննության առարկա: Այս նախնական աշխատանքը ոչ միայն թույլ է տվել դիտարկել և ամփոփել եղած գիտելիքները, այլև նպաստել է խորացված ուսումնասիրությունների նշանակալից առաջխաղացմանը, ինչպես նաև անելիքի մի հսկայական շրջանակ է ուրվագծել: Այսպիսով, հատորն այժմ անգնահատելի ուղեցույց է դառնում այդ բնագավառն առաջին անգամ ոտք դնող յուրաքանչյուր անձի համար:

Ժողովածուի գաղափարը պայմանավորված է մի շարք կանխադրույթներով: Առաջին՝ տրվում է հայտնություն ժանրի սահմանումը, որն ընդունել են հատորի շատ հեղինակներ.

««Հայտնությունը» գրականության մի ժանր է՝ պատմողական հենքով, որի մեջ որևէ անդրաշխարհիկ էակի միջնորդությամբ մի մարդ-ստացողի հայտնություն է հաղորդվում, որով բացահայտվում է որևէ անդրանցիկ իրականություն՝ ինչպես ժամանակային, քանի որ այն կանխատեսում է աշխարհի

վերջի հետ կապվող փրկութիւն, այնպէս էլ տարածական, քանզի ներառում է մեկ այլ գերբնական աշխարհ<sup>1</sup>»:

Այս սահմանումը հարմար է, քանի որ ընդգրկում է բնագրերի լայն շրջանակ՝ Աստվածաշնչի որոշ գրքեր կամ դրվագներ, շուրջ-սուրբգրյան գործեր, տեսիլքներ ու մարգարեութիւններ, որոնց առնչութիւնն Աստվածաշնչին զուտ միջնորդավորված է: Սակայն, ինչպէս ցույց է տալիս **Լորենցո Գի Տոմմազոն** հատորի եզրակացութիւններում<sup>2</sup>, պետք չէ հայտնութիւն երևույթն ամբողջութեամբ վերցրած բնորոշել լոկ իբրև «ժանր»:

Եվ հիրավի, հայտնութենական աշխարհայացքը, միաժամանակ երկրային և երկնային պատմութեան յուրահատուկ՝ խիստ զգացմունային ընկալումը, «բարձրագույն» իրականութեան հայտնութիւնն ընկալելու հանդեպ կամավորապէս բաց լինելը (Գրիգոր Նարեկացու օրինակը՝ որպէս այսպիսի գործուն բացութեան արտահայտութիւն, քննել է **Հրաչյա Քամրագյանը**<sup>3</sup>) կարող է ցուցաբերվել ամենաբազմազան ձևերով՝ պետական քաղաքականութեան մեջ, արվեստում, անհատական կենսագրութեան առանձին փաստերում, եզրային համայնքների գաղափարախոսութեան և սովորույթների կամ զանգվածային շարժումների մեջ և դարձյալ բնագրերում, որոնք պարտադիր չէ, որ «հայտնութիւն» լինեն: Հավանաբար այսօրինակ աշխարհայացքը հատուկ է ցանկացած ժամանակաշրջանի և կրոնի, անգամ, բացառված չէ նաև մերօրյա բացարձակ աշխարհիկ մտածողութեանը, բայց, քանի որ դրա ընդհանուր սահմանումը դեռևս ձևակերպված չէ, դի Տոմմազոն առաջարկում է մի քանի առանձնահատկութիւն, որոնք իր կարծիքով հատուկ են այդ բնագավառի մասին մեր գիտելիքի միջնադարյան գրական աղբյուրներին: Նա նշում է, որ. 1) միջնադարում շատ ավելի հաճախ են հանդիպում «պատմական» տիպի հայտնութիւններ, քան հին աշխարհում, երբ հավասարապէս հետաքրքրվում էին ինչպէս «պատմական», այնպէս էլ «անդրաշխարհիկ» հայտնութիւններով, 2) գոյութիւն ունի արտահայտված վախճանաբանական բնույթի «հայտնութենական գուշակութիւններ» շանձնավորված (այն իմաստով, որ բացակայում են հայտնութեան թե՛ հաղորդողը, թե՛ ստացողը) մի տեսակ, որ քանակապէս գերակշռում է այդ ժանրի կանոնավոր ներկայացուցիչների թվին, 3) «պատմութեան ավարտի» նկարագրութեան մեջ կա յուրահատուկ մոտիվների մի շարք (Հոմերի վերջին կայսրը, Նեոի մանրակրկիտ ձևով մշակված պատմութիւնը, Գոգի և Մագոգի լեգենդը և այլն), որոնք զարգացել են սկսած IV դարի վերջից և բնորոշ են դարձել նոր միջնադարյան հայտնութիւններին. միևնույն ժամանակ հին

<sup>1</sup> J. J. Collins, *Apocalypse: the Morphology of a Genre*, Missoula: SBL, 1979, p. 9 and 22.

<sup>2</sup> Lorenzo Di Tommaso, "Armenian Apocalypticism and Medieval Apocalypticism," գրախոսվող փաստի էջ 730-751:

<sup>3</sup> Hrachya Tamrazyan, "The Vision of Grigor Narekaci," pp. 437-443.

հայտնութենական փոխհաբերությունները սովորաբար վերաիմաստավորվում էին ժամանակակից իրավիճակին համապատասխանեցնելու համար, 4) հայտնությունների միջնադարյան հեղինակները հակված էին կազմաքանդելու հին հայտնութենական գրականությունը բաղադրամասերի (թեմաների, մոտիվների, բնագրի բաղադրիչ «աղյուսների» և այլն) դրանք նորովի, նոր կառուցներում զուգորդելու համար. սա նշանակում է, որ այսպիսի տեքստի ուսումնասիրությունը ոչ միայն պահանջում է տվյալ բնագրային միավորի ձեռագրային ավանդույթի քննություն, այլև նրա տարրերի ծագման լուսաբանում, 5) գոյություն ունի պատմության կոլեկտիվ ընկալում, կարևորագույն իրադարձությունների (մեծ մասամբ՝ աղետների) մասին համայնական հիշողություն, որոնք, չնայած տեղական անթիվ-անհամար տարբերակների, հայտնութենականության հիմքն են կազմել աբրահամյան բոլոր երեք կրոններում և, հավանաբար, որոշ չափով նաև նրանցից դուրս:

Այս սահմանումն ու դիտարկումները կատարելապես կիրառելի են հայկական հայտնութենական ավանդույթի պարագայում, որը սկզբնավորվել է V դարում՝ հայ գրականության սկզբնավորման հետ մեկտեղ և առավելապես միջնադարյան էր:

Դասական տիպի աստվածաշնչյան հայտնությունները հայ մշակույթ են մտել զգալի ժամանակային տարբերություններով. եթե մարգարեների գրքերը միշտ հայերեն Աստվածաշնչի մաս են եղել, ապա Հովհաննու հայտնությունը փաստորեն միայն կիլիկյան շրջանում է հայտնվել հայկական ձեռագրերում և երկար ժամանակ որոշակի տեղ չի ունեցել սուրբգրյան կանոնում: Ըստ Ռոբերտ Քոմսոնի<sup>4</sup>, այս գրքով իսկապես հետաքրքրվող միակ հայ հեղինակը Ներսես Լամբրոնացին էր. նա թարգմանել է, կամ գոնե թարգմանել է տվել, իսկ հետո մշակել և հարմարեցրել է Անդրեաս Կեսարացու «Հայտնության մեկնությունը»: Սրանով նա փորձում էր հեշտացնել Հայտնության գրքի ընդունումը Հայոց եկեղեցու կողմից: Սակայն անգամ դրանից հետո էլ Հայտնությունը մեծ տարածում չի գտել: Մասնավորապես, ըստ Սիլվի Լ. Մերյանի<sup>5</sup>, նրա կերպարները հազվադեպ են ոգեշնչել միջնադարյան հայ մանրանկարիչներին: Իրավիճակը փոքր-ինչ փոխվել է XVII դարում Ալբրեխտ Դյուրերի և Թեոդոր դը Բրիի նկարազարդումներով եվրոպական տպագիր գրքի ազդեցության ներքո: Այս տեսանկյունից Հայտնության լայն տարածումը Անգլիայում սկսած XIV դարից, նրա թարգմանությունը նորմանդական անգլերենի, այդ գրքի նկարազարդման զանազան արվեստանոցների գոյությունը (դրանցից մեկը ներկայացրել է

<sup>4</sup> Robert W. Thomson, "The Reception of the Biblical Book of Revelation in Armenia," pp. 242-253.

<sup>5</sup> Sylvie L. Merian, "Illuminating the Apocalypse in Seventeenth-Century Armenian Manuscripts: The Transition from Printed Book to Manuscript", pp. 603-639.

Ռենանա Բարթալը<sup>6</sup>) և ընթերցողին, մեծ մասամբ աշխարհիկ, չուրահատուկ պատկերային կառույցների օգնությամբ նրա իմաստներին և ակնարկներին հասու դարձնելու եղանակները խիստ հակադրվում են հայկական միջնադարյան իրականությունը:

Բոլորովին տարբեր էր Հին Կտակարանի հայտնություններ պարունակող գրքերի ճակատագիրը: Գանիելի գիրքը, ինչպես ցույց է տալիս Ս. Պիտեր Քաուին<sup>7</sup>, տարբեր տեսակի ազդեցություն է գործել հայ հոգևորականության ինքնաընկալման վրա, հատկապես հալածանքների շրջանում, մեծ դեր խաղալով ինքնուրույն հայկական պատմափիլիսոփայության կազմավորման գործում. այս գրքի մեկնություններ զանազան հայերեն մեկնողական երկերում կարելի է գտնել ողջ միջնադարի ընթացքում: Թեո Մաարտեն վան Լինտը<sup>8</sup> առաջարկում է X-XI դդ. մի խորհրդագած՝ լուծմունքով զուգակցվող պոեմի վերաբերյալ իր սեփական խոսկումը, որի միջոցով բացահայտում է, թե ինչպես է եզեկիելի տեսիլքի ոգեղեն բովանդակությունը արդիականացվում և մնայուն պահվում բանաստեղծի և նրա հնարավոր ընթերցողի հոգու առջև: Էդգա Վարդանյանը<sup>9</sup> վերլուծում է այդ նույն՝ աստվածային փառքի և շորս կենդանիների տեսիլքի պատկերները տարբեր արվեստի գործերում VII մինչև XVII դար, նրա միաձուլումը «Գահին փառքով բազմած Քրիստոս» պատկերազարկան տիպի հետ և նրա աստիճանական ձևափոխումը մի տեսակ մանդալայի: Այդ հանգամանքներն ապացուցում են, որ այս երկու հայտնությունները մտավոր լարված աշխատանքի առարկա են եղել հայ հոգևորականության համար:

Ժողովածուի երեք հոդված կազմում են հրեական հայտնությունների և հայ միջնադարյան գրականության միջև ենթադրյալ կամ արդեն հաստատված կապի նախնական մի քննություն: Գաբրիելե Բոկարինին<sup>10</sup> ուրվագծում է հրեական հայտնությունների մասին ժամանակակից հասկացությունների ձևավորման գործընթացը և հայտնությունների տրամադրությունների ի հայտ գալու և տարածման հիմնական փուլերը հին ու միջնադարյան հուղայա-

<sup>6</sup> Renana Bartal, “‘And Behold A Door was opened in Heaven’: Vision and Visual Strategies in Three Vernacular Apocalypses from Fourteenth-Century England,” pp. 640-654.

<sup>7</sup> S. Peter Cowe, “The Reception of the Book of Daniel in Late Ancient and Medieval Armenian Society”, pp. 81-125.

<sup>8</sup> Theo Maarten van Lint, “Geometry and Contemplation: The Architecture of Vardan Aneći’s Vision of the Throne-Chariot. Theosis and the Art of Memory in Armenia,” pp. 217-241.

<sup>9</sup> Edda Vardanyan, “Voir Dieu: L’iconographie arménienne de la Vision du Trôned’ Ezéchiél dans le contexte de l’art de l’Orient chrétien,” pp. 572-602.

<sup>10</sup> Gabriele Boccaccini, “The Origin and Legacy of the Jewish Apocalyptic Tradition,” pp. 17-28.

կանութեան և վաղ քրիստոնեութեան մեջ: Մայքլ Աթոունը<sup>11</sup> համառոտ կանգ է առնում հայերեն այն ամբողջական երկերի և զանազան բնույթի հատվածների ընտրանիի վրա, որոնք կապված են կամ կարող են կապված լինել հրեական հայտնությունների հետ: Անետ Յոշիկո Ռիդը<sup>12</sup> քննում է ենթի հետ կապված ավանդության հայկական աղբյուրները:

Սակայն հատորի մեծ մասը, ինչպես ասացինք, նվիրված է հստակ քաղաքական ենթատեքստ ունեցող տիպիկ «միջնադարյան» հայտնություններին:

Ռոբերտ Թոմսոնը<sup>13</sup> ցույց է տալիս, թե ինչպես և որքան են հայ հեղինակները՝ սկսած Ղազար Փարպեցուց մինչև Ստեփանոս Օրբելյան, օգտագործել Ագաթանգեղոսի «Պատմության» ընդարձակ խմբագրության մեջ եղած ս. Գրիգոր Լուսավորչի տեսիլքը: Սերջիո Լա Պորտան<sup>14</sup> մանրամասն քննում է բուն ս. Գրիգորի տեսիլը նրա դիտավորության տեսանկյունից և ցույց է տալիս, որ ազգային առաջնորդների բացակայության պարագայում հակապարսկական ապստամբության ճնշումից հետո (450-51թթ.) տեսիլում նոր քրիստոնեական ինքնագիտակցության պահպանման պարտականությունը դրվում է ցածր հոգևորականության և հասարակ ժողովրդի վրա:

Գոհար Մուրադյանն<sup>15</sup> ամփոփում է Արշակունիների հարստության և ս. Սահակի պատրիարքական աթոռի վերականգնմանը վերաբերող տեսիլի ու մարգարեությունների բնագրի պատմությունը, որը սկզբնապես գրի է առնվել Ղազար Փարպեցու «Հայոց պատմության» մեջ: Այս տեսիլը ոչ միայն քաջ հայտնի է եղել հայ միջնադարյան հեղինակներին, այլև որոշակի իրավիճակներում որպես գաղափարական գործիք է ծառայել Բյուզանդիայում, Վրաստանում և Հայաստանում ընդհուպ մինչև XVII-XVIII դարերը: Ըստ Զազա Ալեքսիձեի<sup>16</sup>, ինչպես ս. Գրիգորի, այնպես էլ ս. Սահակի տեսիլների հին վրացերեն թարգմանությունները վերաիմաստավորվել են վրացական բանավիճային գրվածքներում՝ հայերին քաղկեդոնական ուղղափառությունից հեռանալու համար մեղադրելու նպատակով:

<sup>11</sup> Michael E. Stone, “Jewish Apocalyptic Literature in the Armenian Tradition”, pp. 29-40.

<sup>12</sup> Annette Yoshiko Reed, “Enoch in Armenian Apocrypha,” pp. 149-187.

<sup>13</sup> Robert W. Thomson, “The Vision of Saint Gregory and its Interpretation,” pp. 285-295.

<sup>14</sup> Sergio La Porta, “The Vision of St. Grigor Lusaworič’ and the Role of Apocalyptic in the Conversion of Armenia,” pp. 296-312.

<sup>15</sup> Gohar Muradyan, “The Vision of St. Sahak in the History of Łazar Parpeci,” pp. 313-325.

<sup>16</sup> Zaza Alexidze, “The Vision of Grigor and Sahak Parfew: Old Georgian Versions and Their Reflection in Georgian Sources,” pp. 326-340.



**Լորենցո Գի Տոմմազոն**<sup>17</sup> փորձում է ապացուցել, որ հայերեն «Դանիելի յոթներորդ տեսիլը», ի տարբերություն ուրիշ նույնանուն հետաստվածաշնչյան գրվածքների, մի վաղագույն օրինակ է «պատմական» տիպի «նոր» հայտնության, որն արտահայտում է քաղաքական իրավիճակը Բյուզանդիայում V-VI դդ.:

**Անդերս Հուլթգարդի** հոդվածը<sup>18</sup> մի ակնարկ է քրիստոնեական, հրեական, զրադաշտական և մանդեական «պատմական» հայտնությունների, որոնք հայտնվեցին որպես VII-X դարերում արաբա-մահմեդական նվաճումների հետևանք, և նրանում քննվում են դրանց քաղաքական միտումներն ու ընդհանուր տեղիները:

**Յուրի Ստոյանովը**<sup>19</sup> դիտարկում է բյուզանդական հայտնությունների դերը պատերազմի արդարացման և սրբագործման մեջ և ցույց է տալիս, որ Հերակլ կայսեր ռազմական արշավանքերի ժամանակ մշակված գաղափարական կաղապարները (մասնավորապես, արտահայտված հակահրեական դատողությունները), համապատասխան փոփոխություններով հանդերձ, գործունե են եղել արաբական-մահմեդական նվաճումների ժամանակաշրջանում. նույն կաղապարներն արտացոլվել են մի շարք նոր հայտնություններում, որոնցից ամենամշակվածն ու ազդեցիկը կեղծ-Մեթոդիոսի «Հայտնությունն» էր: Գրվածքների այս խմբի համար տիպական մոտիվները կարող էին հետագայում գաղափարական հիմնավորում հանդիսանալ սարակենոսների և թուրք-սելջուկների դեմ Բյուզանդիայի պատերազմների համար, ինչպես նաև գաղթել Արևմտյան եվրոպա և դառնալ անհավատների դեմ «սրբազան պատերազմի» գաղափարախոսության բաղադրիչ տարր:

**Արամ Թոփչյանը**<sup>20</sup> քննարկում է կեղծ-Մեթոդիոսի «Հայտնության» հին հունարեն տարբերակի հայերեն թարգմանության գոյության և շրջանառման վկայությունները:

**Ժան-Մարկ Ռոզենշտիլը**<sup>21</sup> ընթերցողին ծանոթացնում է հայերեն չհրատարակված ձեռագրերում «նոր» հայտնության քաջահայտ մոտիվների որոշ հայկական տարբերակների հետ (Նեոի ծագումն ու անունը, ժամանակների վերջում առատության շրջանը, Նեոի արտաքինը):

<sup>17</sup> **Lorenzo Di Tommaso**, “The Armenian Seventh Vision of Daniel and the Histoical Apocalypticism of Late Antiquity,” pp. 126-148.

<sup>18</sup> **Anders Hultgård**, “Medieval Armenian Apocalypticism in Context,” pp. 343-361.

<sup>19</sup> **Yuri Stoyanov**, “Apocalypticizing Warfare: From Political Theology to Imperial Eschatology in Seventh- to Early Eighth-Century Byzantium,” pp. 379-433.

<sup>20</sup> **Aram Topchyan**, “The Armenian Version of the Apocalypse of Ps.-Methodius,” pp. 362-378.

<sup>21</sup> **Jean-Marc Rosenstiehl**, “Armenian Witnesses of Three Eschatological Motives,” pp. 254-282.

**Սթեֆեն Ռափիլը**<sup>22</sup> դիտարկում է Նեբրովթի կերպարի անսպասելի մեկնաբանումը VIII դարավերջի վրացական պատմագրության մեջ, որի նպատակը այդ շրջանի վրաց թագավորների իշխանութեան օրինականացումն էր:

**Զարուհի Պողոսյանը**<sup>23</sup> և **Սերջիո Լա Պորտան**<sup>24</sup> հետաքրքրվում են Կիլիկիայում գրված՝ հայտնություններ պարունակող բնագրերով (ս. Ներսեսի տեսիլը, Հովհաննես Կոզեռնի մարգարեությունը, Եպիփան Կիպրացուն վերագրված Sermo de Antichristo, «Ագաթոնի մարգարեությունը», «Գաշնաց թուղթ»-ը և Վարդան Այգեկցու «Խրատք»-ը), որոնցում վառ արտահայտված համակրանք կա խաչակիրների հանդեպ և Նեոին վերաբերող՝ մանրակրկիտ մշակված թեմաներ:

**Սթեֆեն Շումեյքերը**<sup>25</sup> ցույց է տալիս, որ Տիրամոր վերափոխման մասին հին պատմությունների անկապտելի մաս կազմող «անդրաշխարհիկ» հայտնությունը զգալի կերպով կրճատվել է նույն թեմայով հայտնի հայերեն, ինչպես նաև հունարեն բնագրերում, և փորձում է այս երևույթի համար բացատրություն գտնել:

Ի վերջո, **Ջեյմս Ռասսելը**<sup>26</sup> և **Քրիստինա Մարանցին**<sup>27</sup>, շնայած նրանց հոդվածներն այլ թեմաների են նվիրված, ստիպում են մեզ մտածել «լուռ մեծամասնության» և «ժամանակ» ու «օրերի վերջը» հասկացությունների հանդեպ նրա վերաբերմունքի մասին: Ում էր հետաքրքրում ժամանակը եկեղեցիների արևի ժամացույցների վրա, որոնց նկարագրությունը ներկայացնում է Մարանցին: Արդյո՞ք հովիվներն ու երկրագործները դրա կարիքն ունեին: Թե՞ միայն դպիրը և գուցե նաև ժամհարն էին ի պաշտոնե դիտում դրանք: Գծային, համրելի և վերջավոր ժամանակի գաղափարը արդյո՞ք առհասարակ ծանոթ էր այն շրջապատին, որում ստեղծվել ու ապրել է «Սասնա ծռերի» նման ժողովրդական էպոսը, կրկնվելով սերնդեսերունդ անսահման բազմազան մարմնավորումներով: Հավանաբար, ժողովրդական էպոսի ժանրում հայկական կամ որևէ այլ, հայտնության համար տեղ չկա, անկախ նրանից, ներառում է այն միհրականության ժառանգություն, ինչպես Ռասսելն է ցույց տվել, թե ոչ: Սակայն մյուս կողմից մի՞թե կարելի է հերքել, որ միևնույն միջավայրն ունեցել է

<sup>22</sup> **Stephen H. Rapp, Jr.**, “The Georgian Nimrode,” pp. 188-216.

<sup>23</sup> **Zaroui Pogossian**, “The Last Emperor or the Last Armenian King? Some Considerations on Armenian Apocalyptic Literature from the Cilician Period,” pp. 457-503.

<sup>24</sup> **Sergio La Porta**, “Vardan Aygekci’s Counsel and the Medieval Armenian Apocalyptic Tradition,” pp. 504-537.

<sup>25</sup> **Stephen J. Shoemaker**, “Apocalyptic Traditions in the Armenian Dormition Narratives,” pp. 538-550.

<sup>26</sup> **James R. Russell**, “The Epic of Sasun: Armenian Apocalypse,” pp. 41-77.

<sup>27</sup> **Christina Maranci**, “Sundials and Medieval Armenian Architecture,” pp. 553-571

հայտնութենական փորձ և հույսեր, հատկապես եթե հիշենք, որ այն շարունակ ցնցվում էր պավլիկյան, թոնդրակյան և այլ կրոնական շարժումների տենդից:

Հատորը եզրափակվում է երեք հոդվածով, որոնց նյութերն իքնին շատ արժեքավոր լինելով հանդերձ, տվյալ համատեքստում կարող են հիմք ծառայել առնչությունների, փոխառությունների, զուգահեռների և կոնտրաստների հետագա ուսումնասիրման համար, կապելով հայկական հայտնութեանական գրականությունը նույնօրինակ այլ ավանդույթների հետ: **Տիմոթի Փեթթիպիսը**<sup>28</sup> դիտարկում է աշխարհի հրկիզման թեման մանիքեական աղբյուրներում և դրանց հետ առնչվող գրականության մեջ: **Վիտոլդ Վիտակովսկին**<sup>29</sup> ներկայացնում է ասորական հայտնութենական գրականության ուսումնասիրվածության վիճակը: **Անիսավա Միլտենովան**<sup>30</sup> առաջարկում է բուլղարերեն՝ թե՛ թարգմանական, թե՛ ինքնուրույն, հայտնությունների մի ականարկ՝ հիմնականում «պատմական» տիպի: **Պյերլուիջի Պյովանելլին**<sup>31</sup> ներկայացնում է «Արքաների փառքը» գրվածքի հայտնությունների դերը Եթովպիայի թագավորների քաղաքական գաղափարախոսության մեջ XIII դարից մինչև 1974 թ.:

Ակնհայտ է, որ այս մի քանի էջում անհնար է գեթ ուրվագծել խնդրո առարկա հատորում հավաքված հսկայածավալ արժեքավոր տեղեկությունները: Գիրքը պետք է կարդալ դանդաղ և ուշադիր: Այն անշուշտ օգտակար կլինի ոչ միայն հայագետների, այլև շատ ավելի լայն լսարանի համար:

<sup>28</sup> **Timothy Pettipiece**, “Burn the World Down: Manichaean Apocalyptic in Comparative Perspective,” pp. 657-666.

<sup>29</sup> **Witold Witakowsky**, “Syriac Apocalyptic Literature,” pp. 667-687.

<sup>30</sup> **Anissava Miltenova**, “Historical Apocalypses in Medieval Bulgarian Literature (10<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries),” pp. 706-729.

<sup>31</sup> **Pierluigi Piovanelli**, “«Orthodox» Faith and Political Legitimization of a «Solomonic» Dynasty of Rulers in the Ethiopic Kebra Nagast,” pp. 688-705.

## ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

### ՆԱՐԵԿԱՅԻՆՆԵՐ ԸՆԹԵՐՑՈՒՄՆԵՐ

<b>Հրաշյա Թամրազյան</b>	Մաշտոցի խորհուրդը .....	5
<b>Լեոն Արֆ. Զէֆեան</b>	Գրիգոր Նարեկացի՝ տիեզերական վարդապետ .....	10
<b>Ժան-Պիեռ Մանե</b>	Գրիգոր Նարեկացու «Ապարանֆի սուրբ խաչի պատմության» գաղտնիքները .....	24
<b>Հրաշյա Թամրազյան</b>	Բանաստեղծության հարակալության խորհուրդն ըստ Գրիգոր Նարեկացու .....	31

### ԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ

<b>Ստեփան Վարդանյան</b>	Ռուպոյֆ Վիրխոֆը և Հայաստանը .....	48
-------------------------	-----------------------------------	----

### ԱՐՎԵՍ

<b>Ասադիկ Մուշեղյան</b>	Գրիգոր Խլաթեցու երաժշտաբանաստեղծական ժառանգությունը .....	54
<b>Լուսինե Սարգսյան</b>	Մանրանկարիչ Ավագը (կյանքը և ձեռագրական ժառանգությունը) .....	73
<b>Օվսաննա Քեշիշյան</b>	Օխոտի Ավետարանը և դրա աղերսները Հակոբ Զոպայեցու արվեստի հետ .....	89
<b>Raissa Amirbekyan</b>	Le Soufisme Visualisé Dans la miniature orientale .....	110
<b>Լուսինե Բարսեղյան</b>	Հերմոնի վանքում ստեղծված 15-րդ դարի մի ձեռագիր .....	127
<b>Իվեր Թաշարյան</b>	Սպահանի մանրանկարչական դպրոցի ձևավորման հիմնական գործոնները, Ռեզա Աբբասին ու Մատենադարանի թիվ 1999 հավաքածուն .....	137
<b>Անուշ Սարգսյան</b>	Հովհաննես գրչապետի աշխատասիրած «Համառատ Աստուածաշունչ» ձեռագրերի (CBL551 և Մ10772) աղբյուրագիտական հեղինակ .....	151
<b>Հեթում Բարսեղյան</b>	Գեղարվեստի մշակույթն ու արվեստը .....	172

### ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ / ԶԵՌԱԳՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

<b>Людмила Киселева</b>	Миниатюры средневековой рукописной книги как исторический источник .....	186
<b>Թամարա Մինասյան</b>	Արցախի Զրարեղ գավառի ձեռագրական ժառանգությունը .....	199
<b>Ռուզան Պողոսյան</b>	Մատենադարանի երբայերեն պատասիկ-պահպանակները .....	211

<b>Հայկ Հակոբյան</b>	Պատարագ պատվիրելու առանձնահատկությունները՝ ըստ բանահյուսական, ազգագրական և մատենագրական աղբյուրների .....	218
<b>Հրանտ Օհանյան</b>	Սիմեոն Երևանցու գործունեությունը մինչև կաթողիկոս բնտրվելը ըստ Ջամբո Երկի .....	228

**ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ**

<b>Ալբերտ Մուշեղյան</b>	Սոկրատ Մոլլաստիկոսի «Եկեղեցական պատմության» ու Սիդրեստրոսի վարբի հայերեն համառոտման և հարակից հարցերի շուրջ .....	239
<b>Նազենի Ղարիբյան</b>	Կոնստանդին Մեծի կանոնը և պատկերը հայոց ծիսական ավանդույթում .....	281
<b>Հասմիկ Կիրակոսյան</b>	Մահմուդ Ղազնավիին ուղղված երգիծանքի տեքստը մի ձեռագիր «Շահնամե»-ում (Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդ, N 535) .....	303
<b>Անուշ Ապրեսյան</b>	Լուծմունքը որպես Գրիգոր Նարեկացու «Մատենանոցերգության» Երկի աշխարհաբար թարգմանության կարևոր աղբյուր .....	318
<b>Մարի Մամյան</b>	<i>Գիր Տղայութեան Ավետարանը</i> .....	334

**ԳՐԱԿԱՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ**

<b>Արամ Թովչյան</b>	Մտֆի և աշֆի կուրությունն Ուիլյամ Շեքսպիրի «Լիր արքա»-ում. էդիպոս, Լիր ու Գյոսթեր .....	350
<b>Ալա Խառատյան</b>	Պատումի կերպը Հովհան Մամիկոնյանի «Տարոնի պատմություն» երկում .....	354

**ԳԵՂԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ**

<b>Արուսյակ Թամրազյան</b>	Նախօրինակի և կնիադրոշմի խորհրդապատկերը հայ միջնադարյան գեղագիտական փորձառության մեջ .....	362
---------------------------	---	-----

**ԲՆԱԳՐԵՐ / ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ**

<b>Արմինե Մելքոնյան</b>	Վարդան Արևելցու՝ Դավիթ Անհաղթի «Բարձրացուցեք»-ի նորահայտ մեկնությունը .....	390
<b>Գոհար Մուրադյան</b>	Քրիստոսաբանական վեներին առնչվող երեք թարգմանական բնագիր .....	402
<b>Գոհար Ղազարյան</b>	Նորայր Բյուզանդացու «Վեներիկ և Վիեննա» անտիպ ուսումնասիրությունը .....	473

**ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ**

<b>Գոհար Գրիգորյան</b>	Հայաստանի առաջին տպարանի վաղ հրատարակությունների մասին. ճշգրտումներ .....	499
------------------------	---	-----

**«ՎԵՐԱՊՐԱՆՆԵՐ ՄՇԱԿՈՒՅԹ» ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ՆՅՈՒԹԵՐԻՑ**

<b>Փիրուզ Մնացականյան</b>	Հալոց Յեղասպանության հետևանքով լեհահայ գրչության կրած կորուստները .....	507
<b>Անանիա Ասատրյան</b>	Հայկական Զմյուռնիա. ձեռագրական ժառանգությունը .....	516
<b>Վերա Սահակյան</b>	«Քելեկյան» և «Սիսվան» որբանոցների գործունեությունը .....	537

**ԳՐԱՆՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ**

<b>Օլգա Վարդազարյան</b>	Դավիթ Անյադթ, <i>Վերլուծություն «Ներածութեանն» Պորփիրի, հին հայերեն բնագիրը՝ հունարեն սկզբնագրով, անգլերեն թարգմանությամբ, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Գոհար Մուրադյանի</i> .....	546
<b>Օլգա Վարդազարյան</b>	<i>The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective, Essays Presented in Honor of Professor Robert W. Thomson on the Occasion of His Eightieth Birthday, ed. by G. Bardakjian and Sergio La Porta</i> .....	551

**ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ**

*Հատոր 22*

**BULLETIN OF MATENADARAN**

*Volume 22*

**ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА**

*Том 22*

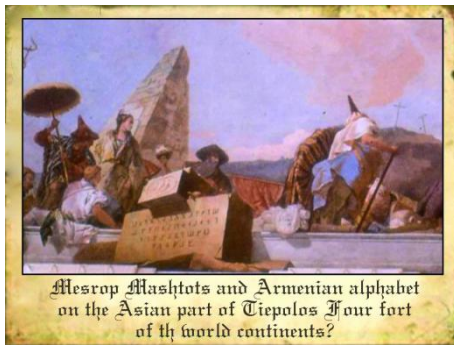
*Էջադրուածը, համակարգչային ձևավորուածը և ներդիրը  
Շողիկ Զաղոյանի*

«ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ»

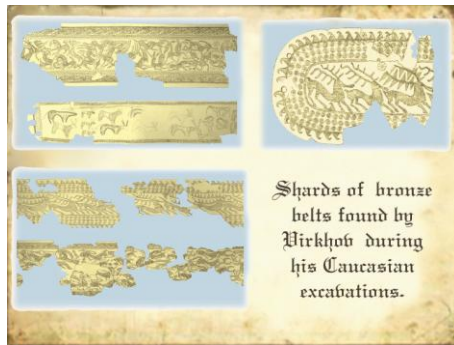
ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ԶԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

*«Նաիրի» հրատարակչութիւն*

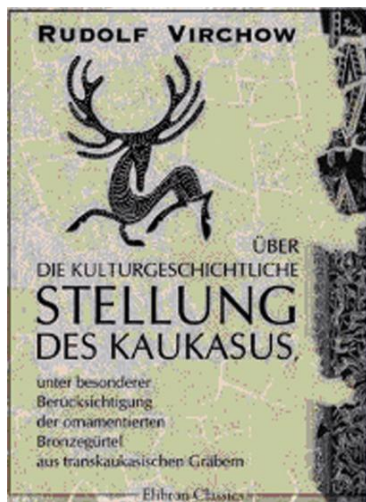
.....  
*ք. Երևան – 375009, Տերյան փ. 91*



1



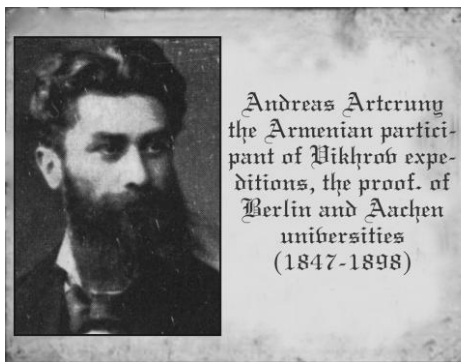
2



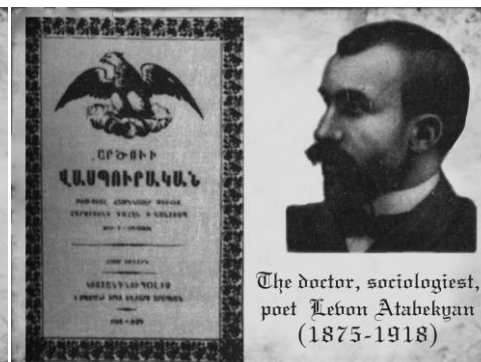
3



4



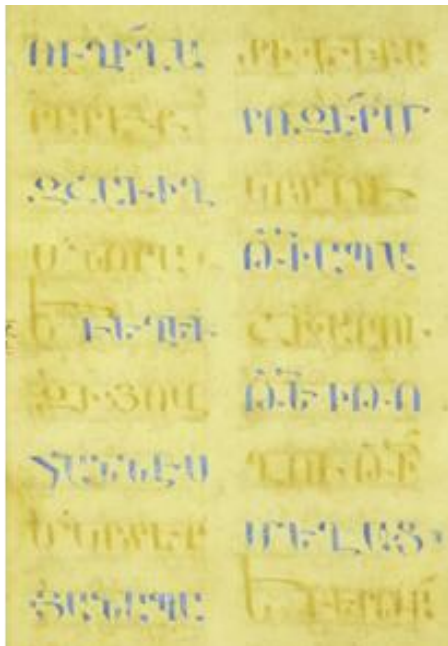
5



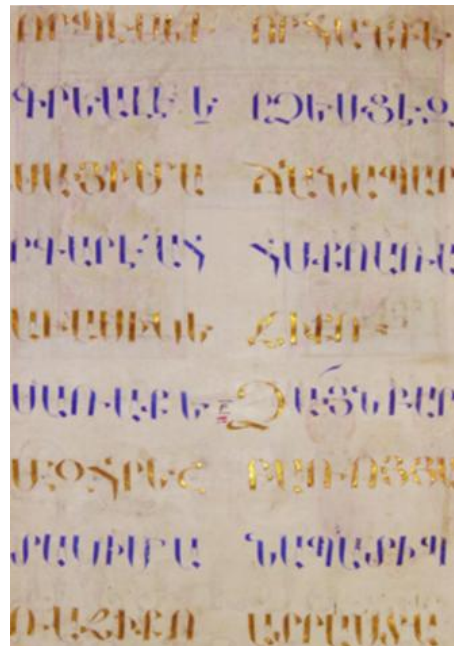
6

1. Մեսրոպ Մաշտոցը և հայոց այբուբենը Ջիովաննի Բատիստա Տիեպոլոյի «Չորս աշխարհամասեր» որմնանկարում: 2. Հայկական լեռնաշխարհի տարածքում Ռ. Վիրխովի արշավախմբերի կողմից հայտնաբերած բրոնզե գոտիներ: 3. Ռ. Վիրխովի «Կովկասի տեղը ֆաղաֆակրթության պատմության մեջ՝ Անդրկովկասեան գերեզմաններում գտնուած բրոնզեայ զարդարուն գոտիներն առանելապէս ի նկատի առած» գրքի տիպոգրասերքը: 4. Գերմանացի բժիշկ, մարդաբան, հնագետ Ռ. Վիրխով: 5. Անդրեաս Արտրունի: 6. Լևոն Աթաբեկյան:

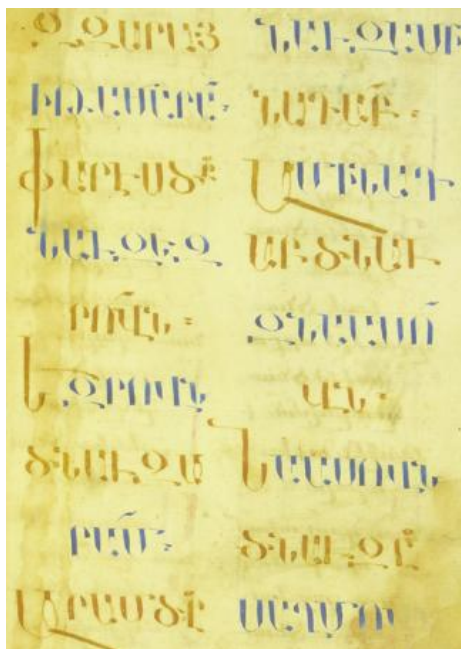




7



8



9



10

7. ՄՄ 7650, էջ 122ա: 8. ՄՄ 212, էջ 99բ: 9. ՄՄ 6402, էջ 2ա: 10. ՄՄ 212, էջ 17ա:

մն ՅԻ Լ իյս յաշխարհ պարս	149
մն Լ Եւրեայն երապայանս ոտեայն	Լ
մն Չ արչարանայ մն Լ աստօրնանս	100
այսն երապայն :	
մն Լ Ի հոգին պաղջ յաշխերանս :	11
մն Ը րապոյթմեն Պէտրոսի Լ Եւստ	12
ուն խօսեղն :	13
մն Լ Ը ճեղնն զյ իրանացն կայնափայ	14
մն Լ Ը անեղնն զյ իրանեղնն պոզոմա	15
մն Լ անեղնն յի զհոյնն ի ձեռնոր	16
մն Յ ասեփայ ի նեղննն զարարի	17
նն մն յի :	
մն Ը երեղնն նեկոյթնոսի զնորոս	18
մն Կ արլն Լ արարեղնն ի նեղնն	19
մն Ը րաբ փաղեղն Լ անանեղնն յի	20
մն Օ թնոնսս հաստարեղնն մն	21
մն Ը րաեղնն ընդ աստ Լ Եւստ	22
յան եղնն զնեկորոս :	
մն Լ իրեղնն աշխերանս Ը յոսեղն	23
այն զաստարանն :	

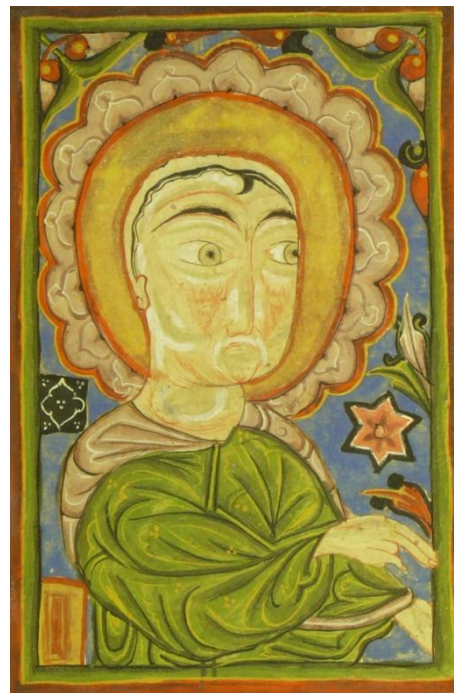
11

մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	24
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	25
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	26
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	27
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	28
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	29
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	30
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	31
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	32
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	33
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	34
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	35
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	36
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	37
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	38
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	39
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	40
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	41
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	42
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	43
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	44
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	45
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	46
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	47
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	48
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	49
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	50

12

մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	51
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	52
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	53
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	54
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	55
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	56
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	57
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	58
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	59
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	60
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	61
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	62
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	63
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	64
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	65
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	66
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	67
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	68
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	69
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	70
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	71
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	72
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	73
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	74
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	75
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	76
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	77
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	78
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	79
մն Ը րաեղնն զնեկորոս Լ անանեղնն	80

13



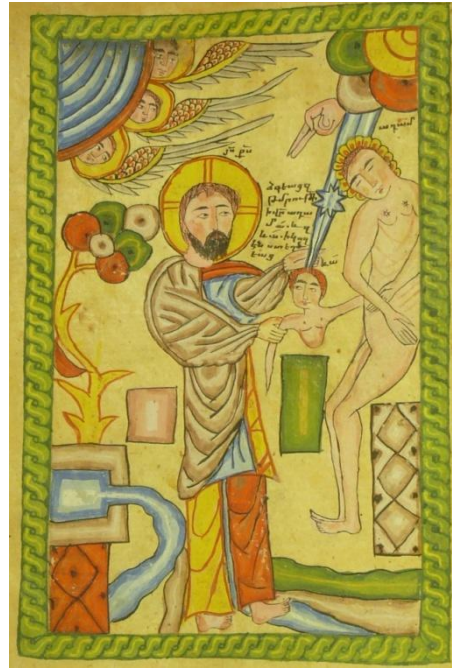
14

11. ՄՄ 7631 էջ 262բ: 12. ՄՄ 6402, էջ 100բ: 13. ՄՄ 212 էջ 14բ: 14. Յիսուս Ավետարան, Արարչագործություն, էջ 7բ:

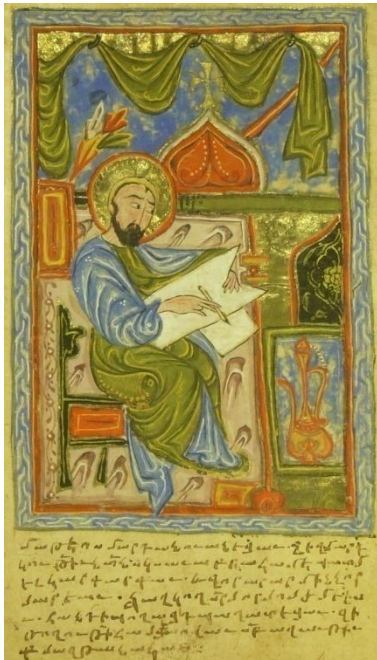




15



16



17



18

15. Հակոբ Զողայեցի, Արարչագործություն, Ավետարան 1587 թ., Մանչեսթր, Զոն Ռիլանդի գրադ., հ<sup>տ</sup> 20, էջ 7բ: 16. Օխոսի Ավետարան, Ստեղծման եվալի, էջ 9բ: 17. Օխոսի Ավետարան, Մատթեոս ավետարանիչ, էջ 37բ: 18. Հակոբ Զողայեցի, Ավետարան ՄՄ 9691, Մարկոս ավետարանիչ, էջ 34բ:



19



20



21

19. Օխոյի Ավետարան, Մարկոսի անվանաբերը, էջ116ա, 2-Հակոբ Ջողայեցի, ՄՄ 9691, Մարկոսի անվանաբերը, էջ 107ա: 20. Miniature du manuscrit *Gulchan-i Afghan*, XVIII<sup>e</sup> siècle, Maténadaran, Fonds des manuscrits en graphie arabe, N<sup>o</sup> 538, f. 212v. 21. D'un ermite qui sermonne un jeune homme assis a côté de lui Maténadaran, Fonds des manuscrits en graphie arabe, N<sup>o</sup> 1610, copie de 1848-1849 des *Commentaires aux sept kassibs* de Hussein ben Ahmad az-Zuzani, f. 102r.





22



23



24

**22. Vision d'Ali Akbar: Intercession de Chah Nakhchband.** Miniature du manuscrit *Gulchan-i Afghan*, XVIII<sup>e</sup> siècle, Maténadaran, Fonds des manuscrits en graphie arabe N° 538, f. 202v. **23. Vision d'Ali Akbar: Le véritable Paradis.** Miniature du manuscrit *Gulchan-i Afghan*, XVIII<sup>e</sup> siècle, Maténadaran, Fonds des manuscrits en graphie arabe N° 538, f. 197v. **24. Vision d'Ali Akbar: Intercession de Chah Nakhchband.** Miniature du manuscrit *Gulchan-i Afghan*, XVIII<sup>e</sup> siècle, Maténadaran, Fonds des manuscrits en graphie arabe N° 538, f. 201v.



25



26



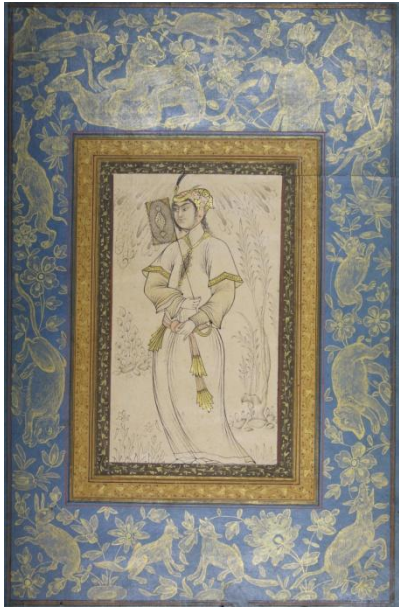
27



28

25. Ավետում, ք. 134բ: 26. Ղազարոսի հարությունը, ք. 248ա: 27. Հարություն, ք. 80բ:  
28. Անվանաբեր Հովհաննեսի, ք. 215ա:





29



30

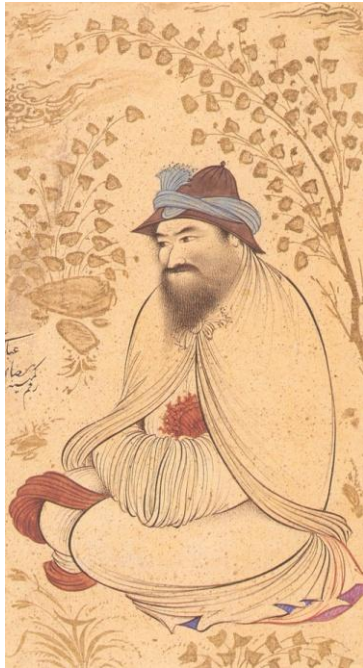


31



32

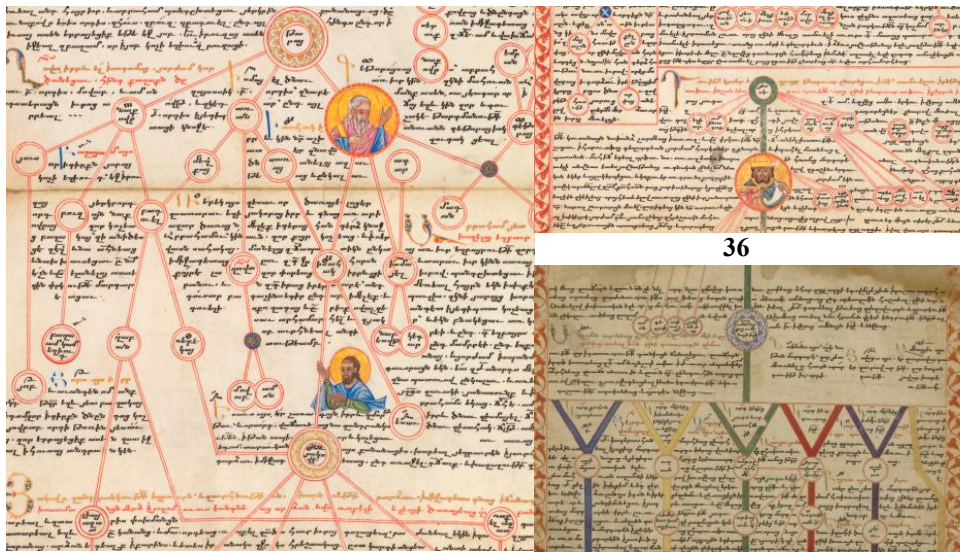
29. 17-րդ դարի մանրանկար, Երևանի Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Լուիզա Ասլանյանի անվան համար 1999 հավաքածուի թիվ 6 նկար: 30. Կանաչ զգեստով երիտասարդ կինը, գործ՝ Ռեզա Աբբասիի, 5.5\*9.5 սմ., 1590-1592 թթ., Վաշինգտոնի Ֆրիքսիոն պատկերասրահ: 31. 17-րդ դարի մանրանկար, Երևանի Մաշտոցի անվան Մատենադարան, Լուիզա Ասլանյանի անվան համար 1999 ֆոնդ, թիվ 4 նկար: 32. Սեւ մորուրով Շեյխը, գործ՝ Ռեզա Աբբասիի, 8.2\*16.3 սմ., 1622 թ., Փարիզի Ազգային Գրադարան:



33



34



35

37

33. Նստած դերվիշը, գործ՝ Ռեզա Աբբասիի, 1620 թ., 13\*7.5 սմ., (India Office library):  
34. Մեռունի, գործ՝ Ռեզա Աբբասիի, 1614 թ., Արևելի ժողովուրդների Արվեստի Պետական Թանգարան, Մոսկվա: 35. CBL551, էջ 10, 11: 36. CBL551, էջ 17: 37. Մ10772, էջ 14:





38



39

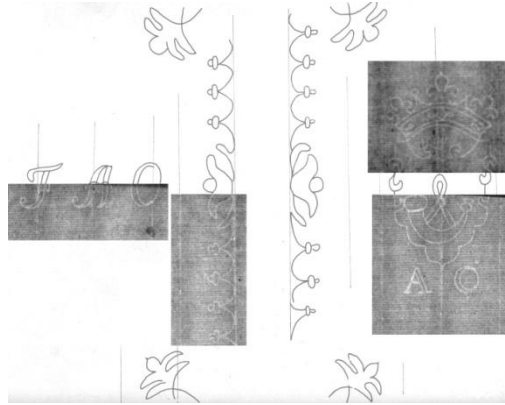


40

38. CBL551, Էջ 7: 39. Մ6612, Էջ 27: 40. CBL551, Էջ 4:



41



42



43



44



45-46



47



48





49



50, 51



52



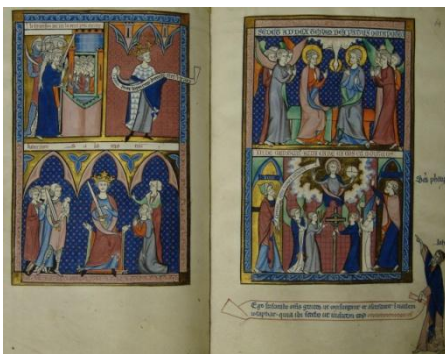
53, 54



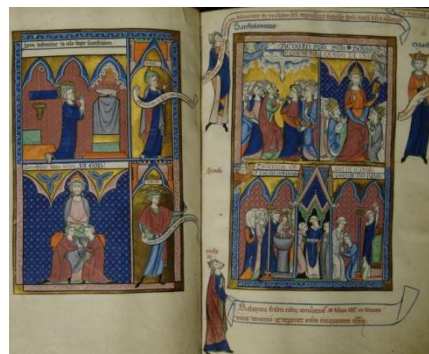
55, 56



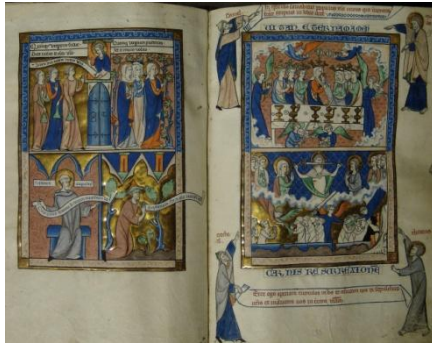
57, 58, 59



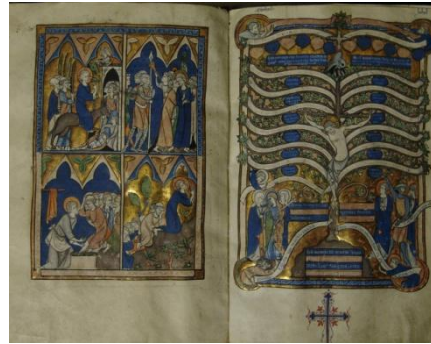
60, 61



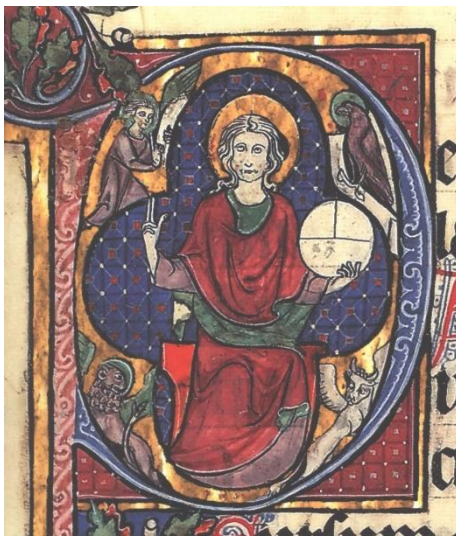
62, 63



64, 65



66



67



68



69



70

69. Կոստանդին և Հեղինե սբ. խաչի երկու կողմում, ումնանկար, Ախրալայի վանքի Սուրբ Աստվածածին, XIII դ.: 70. Խոյակ, XII դ., Մոնրեալի Մայր եկեղեցու ներքին բակ, Սիցիլիա:

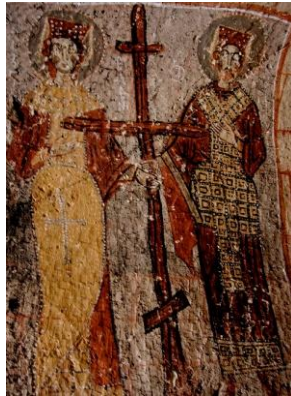




71



72



73



74



75



76

71. Կոստանդին և Հեղինե սբ. Խաչի երկու կողմում, Անիի Տիգրան Հոնենցի Սբ. Գրիգոր եկեղեցի, XIII դ.: 72. Կոստանդին և Հեղինե սբ. Խաչի երկու կողմում, Մատ. 979, ք. 305բ., Հերոմ Բ արքայի ճաշոցը, 1286թ., Սկետա (?): Տես Ի. Դրամբյան, Հեթում Բ ճաշոցը, էջ 30-33, գրիչ, մանրանկարիչ(ներ)՝ անհայտ: 73. Որմնանկար, XI դ., Յիլանլի-ֆիլիսե, Կապադովկիա: 74. Խճանկար, XI դ., Հոսիոս Լուկաս անապատի Կաթողիկոսի (Մայր եկեղեցու) գավիթ, Հունաստան: 75. Մասնատուփ, XII դ., Ֆոնտե Ավելլանա կամ Սուրբ Խաչի պատվելի անապատ, Իտալիա: 76. Մատ. 7391, ք. 395բ, Յայսմատուրֆ, 1713 թ., Կաֆա (Ղրիմ), գրիչ և ծաղկող՝ Քրիստոսատուր:



77



78



79



80



81



82



83



84



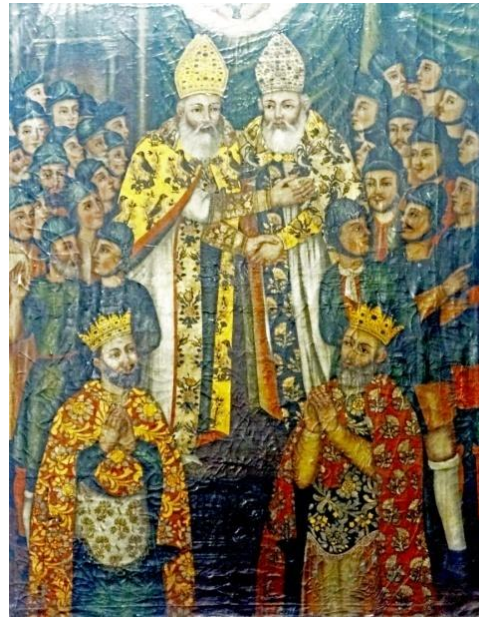
85

77. Մատ. 1533, ք. 418բ, Յայտատւրք, 1729 թ., վայրը անհայտ, ծաղկող՝ Յակոբ Նաղաշ, Նաղաշ Յովնաթանի՝ Յովնաթանեանների հայտնի ընտանիքի հիմնադրի որդին: 78. Մատ. 6204, ք. 478ա, Յայտատւրք, 1700, Բախչիսարայ (Ղրիմ), ծաղկող Սարգիս: 79. note Մատ. 4519, ք. 298ա, ճաշոց, 1362, Ե(ր)զնկա, գրիչ Սարգիս, պատվիրատու՝ Ղազար վանական: 80. Մատ. 984, ք. 355բ, ճաշոց, Վասպուրական, գրիչ՝ Յովհաննէս: 81. Մատ. 7361, ք. 85ա, Յայտատւրք, XV դ., Տաթևի վանք, ծաղկող Հայրապետ Նաղաշ, այս շրջանի Սյունիքի լավագույն նկարիչներից մեկը (Տես՝ Ա. Գևորգյան, Հայ Մանրանկարիչներ, մատենագիտություն, Երևան 1998, էջ 326): 82. Մատ. 6378, ք. 426բ, ճաշոց, 1477 թ., Արևել, ծաղկող՝ Մինաս, XV դ. Վասպուրականի դպրոցի փայլուն ներկայացուցիչ (Տես՝ Է. Vardanyan, «Catalogue des manuscrits du peintre Minas (XV s.)», *Revue des études arméniennes* 27 (1998-2000), p. 359-378): 83. Մատ. 2659, ք. 265բ, Գանձարան, XVI դ., անհայտ ծաղկող, հավանաբար՝ Թորոս Տարոնացի: 84. Վենետիկ, Մխիթ. գրադ., 1378, ք. 578բ, Յայտատւրք, 1581թ., Թեղուսի Սբ. Ստեփանոս, ծաղկող՝ Մարտիրոս: 85. Վենետիկ, Մխիթ. գրադ. 978, ք. 542ա, Յայտատւրք, 1601թ., Խիզան (?), գրիչ՝ Գրիգորիս Խիզանցի:





86



87



88

86. Մատ. 1920, ք. 183ք, ժողովածու, «Գաշանց թուղթ» Բաղել (Վասպուրական), 1569 ք. ծաղկող՝ Վարդան Բաղիշեցի: 87. Մբք. Կոստանդնի, Տրդատի, Սելբեստրոսի և Գրիգորի հանդիպումը, սրբապատկեր-կտավ, XVIII դ. (?): 88. Մբք. Կոստանդնի, Տրդատի, Սելբեստրոսի և Գրիգորի հանդիպումը, «Գրիգոր Լուսավորչի վարհը» որմնանկարչական պարբերակ, XVII դ. կես, Նոր Զոռլայի Ամենափրկիչ վանքի Յովսեփ Արիմարացի եկեղեցի, արևմտյան և հարավային պատեր:

