

ԲԱՆԱԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

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**

24

**“Nairi” publishing house
YEREVAN – 2017**

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

24

**Издательство “Наири”
ЕРЕВАН – 2017**

«ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ»
ՄԱՇՏՈՅԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ԶԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

24

«ՆԱԻՐԻ»
ԵՐԵՎԱՆ – 2017

Տպագրվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի
գիտական խորհրդի որոշմամբ

*Խմբագրական խորհուրդ՝ Վ. Տեր-Ղևոնդյան (գլխ. խմբագիր), Գ. Տեր-Վարդանյան,
Գ. Մուրադյան (պատասխանատու քարտուղար), Կ. Մաթևոսյան, Օ. Վարդապարյան,
Գ. Գասպարյան, Վ. Թորոսյան*

*«Բանբեր Մատենադարանի», Հ. 24 Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ին-տ. – Եր.:
«Նաիրի» հրատ., 2017:
Հ. 24/խմբ. Վ. Տեր-Ղևոնդյան, 2017:*

*«Բանբեր Մատենադարանի» հանդեսի սույն համարում ընդգրկված են Սիրարփի
Տեր-Ներսեսյանի 120-ամյակին նվիրված գիտաժողովի (2016 թ. դեկտեմբերի 1-3)
նյութերի ընտրանի, պատմաբանասիրական ալլևալլ հարցերի նվիրված հոդվածներ,
այդ թվում՝ ձեռագրերի նկարագրություն, բնագրեր և արվեստաբանական դասական
ուսումնասիրության թարգմանություն:*

**ՍԻՐԱՐՓԻ ՏԵՐ-ՆԵՐՍԵՍՅԱՆԻ ԾՆՆԴՅԱՆ 120-ԱՄՅԱԿԻՆ
ՆՎԻՐՎԱԾ ԵՐԻՏԱՍԱՐԴԱԿԱՆ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ (1-3
դեկտեմբերի, 2016) ՆՅՈՒԹԵՐԻՑ**

ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ ՄԱՍԻՆ

2016 թ. լրացավ անվանի արվեստաբան, բյուզանդագետ Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանի ծննդյան 120-ամյակը: Ականավոր գիտնականն իր բազմաբնույթ աշխատություններով անգնահատելի ներդրում է ունեցել հայ արվեստաբանության զարգացման, մասնավորապես՝ մանրանկարչության ուսումնասիրման բնագավառում: Այս առիթով «Մատենադարանի երիտասարդ գիտաշխատողների միավորում» («ՄԵԳՄ») հկ-ն որոշեց 2016 թ. դեկտեմբերի 1-3-ը կայանալիք գիտաժողովը նվիրել նրա հիշատակին: Գիտաժողովի նախապատրաստական աշխատանքները մեկնարկեցին Մատենադարանի երջանկահիշատակ տնօրեն Հրաչյա Թամրազյանի անմիջական հսկողության ներքո, ով մեզ վստահեց կազմակերպչական պատասխանատու գործը՝ իր ուշադրության կենտրոնում պահելով աշխատանքի ընթացքը:

«ՄԵԳՄ» խորհուրդը գիտաժողովն անցկացրեց հետևյալ թեմատիկ ուղղություններով.

- ձեռագրագիտություն,
- աղբյուրագիտություն, պատմագիտություն,
- հայոց լեզվի պատմություն,
- հայ գրականության պատմություն,
- արվեստագիտություն,
- արևելագիտություն,
- կրոնագիտություն:

Սահմանված վերջնաժամկետից հետո ստացված զեկուցումների հիմնարկությունները պարունակող մասնակցության հայտերը որոշակի ընտրության ենթարկեցին այդ նպատակով ստեղծված կազմկոմիտեի անդամները, արդյունքում ընտրվեց 39 զեկուցում: Մասնակիցները ներկայացնում էին ոչ միայն Մատենադարանը, այլև Երևանի պետական համալսարանը, ԳԱԱ պատմության ինստիտուտը, Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտը, Գեղարվեստի ակադեմիան և այլ գիտակրթական հաստատություններ:

Գիտաժողովը մեկնարկեց Մատենադարանի տնօրենի ժամանակավոր պաշտոնակատար Վահան Տեր-Ղևոնդյանի բացման խոսքով, որին հաջորդեց Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող Նազենի Ղարիբջանը՝ ներկայացնելով «Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանը և հայ միջնադարյան արվեստի խնդիրները» զեկուցումը:

Գիտաժողովին զեկուցումներով հանդես եկան Մատենադարանի գիտաշխատողներ Արփինե Ասրյանը, Աննա Օհանջանյանը, Սիրանուշ Բեգլարյանը՝ «Միրարփի Տեր-Ներսեսյանի արվեստաբանական մեթոդը», Հասմիկ Կիրակոսյանը՝ «Մատենադարանի հայատառ պարսկերեն Ավետարանը», Օքսանա Կարապետյանը՝ «Մատենադարանի հայատառ ղփչաղերեն ձեռագիր բառարանները», Շուշան Համբարյանը՝ «Կենդանիների պատկերաքանդակները վաղմիջնադարյան հայկական հուշարձաններում», Գագիկ Դանիելյանը՝ «Հայ-մամուլքյան դիվանագիտական նամակագրությունն ըստ Ալ-Ումարիի, Իբն Նազիր Ալ-Ջալչի և Ալ-Կալիլաշանդիի ձեռնարկների», Գառնիկ Հարությունյանը՝ «Հեթանոսությանը վերաբերող կանոնները «Կանոնագիրք» Հայոց»-ում, Վահե Թորոսյանը՝ «Սուր Հայր Մաշտոցի «Թագավորօրհնեք»-ի կանոնն ու նրա խմբագրությունները», Մարի Մամյանը՝ «Հայկական «Մանկութեան Աւետարան»-ի քրիստոսաբանական առանձնահատկությունները», Իվեթ Թաշարյանը, Սեդա Մանուկյանը՝ «Էջմիածնի ավետարանի խմբին հարող նորահայտ պատառիկ-պահպանակներ», Հովհաննես Բեյլերյանը, Քնար Հարությունյանը՝ «Շոտթի գրչության կենտրոնը», Անուշ Ապրեսյանը՝ «Աղոթքի խորհուրդն ըստ Գրիգոր Նարեկացու», Լուսինե Բարսեղյանը, Կարինե Մոսիկյանը, Գոռ Երանյանը՝ «Քրդախոսություն. հայատառ քրդերեն ձեռագրեր. պատմամշակութային կոնտեքստ», Էլինա Ղազարյանը՝ «Միջնադարյան հայկական բնակավայրերը՝ ըստ Համդալլահ Ղազվինիի «Նուզհաթ ալ-դուլբ» աշխատության», Անահիտ Թովմասյանը՝ «Ստրկավաճառության սոցիալ-տնտեսական դերը Օսմանյան կայսրությունում XVI-XIX դդ.», ԳԱԱ պատմության ինստիտուտից՝ Արտակ Մաղալյանը՝ «Գանձասարի 1714 թ. «Գաղտնի ժողովի» արձանագրությունների վավերականության հարցի շուրջ», Զոհրաբ Գևորգյանը, ԵՊՀ-ից՝ Ինեսա Դանիելյանը՝ «Նոր բացահայտումներ Մոմիկի մանրանկարչության վերաբերյալ», Մարինե Ղազարյանը՝ «Եղեռնի արձագանքը Հակոբ Օշականի փոքր արձակում», Սոնա Դավթյանը՝ «Մոտիվացիոն հատկանիշը որպես բույսերի անվանման հիմնական միջոցը պարսկերենի և հայերենի բուսանվանական համակարգում», Թերեզա Ամրյանը, Աշխեն Ենոքյանը՝ ««Երկնային քահանայապետություն» (Առաքել Գեղամեցու 1598 թ. Ավետարան)», Սաթենիկ Բաղդասարյանը՝ «Նկատառումներ Սարգիս աղայի 1551 թ. թվագրվող տապանաքարի մասին», Հեղինե Սիրադեղյանը՝ «Կոթի գյուղի 1806 թ. թվագրվող տապանաքարի վերլուծությունը», Աննա Միկոյանը՝ «Թումանյանի «Մասունցի Դավիթ» պոեմը էպոսի մյուս մշակումների համատեքստում», Մարիամ Մելքոնյանը՝ «Սուֆիական պատկերները XV-XVI դդ. օսմանյան կին գրողների ստեղծագործություններում», Գարիկ Մկրտչյանը՝ «Միջին հայերենի բարբառային տարբերակվածության լեզվական և պատմահասարակական նախադրյալները», Հայկ Հակոբյանը (ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, Մատենադարան)՝ «Օրբեյանների արարատյան նստավայրը կամ յոթ վանքերի ու յոթ բերդերի քաղաքը»,

էսթեր Պետրոսյանը (Կենտրոնական եվրոպական համալսարան), Շուշան Խաչատրյանը (Հայոց ցեղասպանության թանգարան-ինստիտուտ) «Երիտթուրքերի գաղափարախոսության կրոնա-փիլիսոփայական ուղենիշները», Անի Ենոբյանը (Գեղարվեստի ակադեմիա) «Մկրտում Հովնաթանյանի «Հայկ նահապետ» նկարի պատկերագրական ծագումը», Անի Սահակյանը (Սանկտ-Պետերբուրգի պետական համալսարան) «Հայերեն առաջին տպագիր Աստվածաշնչի պատկերատախտակների կապը և համեմատությունը XV-XVI դդ. արևմտաեվրոպական արվեստի հետ», Լիլիթ Պետրոսյանը (ՎՊՀ) «Բարդուկյունների արտահայտությունը Թումանյանի շրջանի վիմագիր արձանագրություններում»: Եվս մեկ մասնակից՝ Նիկոլա Նակկարին (Nicola Naccari), ներկայացնում էր Բոլոնիայի համալսարանը՝ «The Importance of Being Armenians. Relations between Pope Gregory VII and Katholikos Gregory II Vkeyaser: History, Ecclesiology and Papal Perception of the Armenian Alterity» գեկուցումով:

Գիտաժողովն ընթացավ աշխատանքային անմիջական մթնոլորտում, եղան հետաքրքիր քննարկումներ, իսկ նիստերին մշտապես ներկա Մատենադարանի ավագ գործընկերներն իրենց օգտակար խորհուրդներով նպաստեցին մեր նախաձեռնության բարեհաջող իրականացմանը: Ասվածի վկայությունն են «Բանբեր Մատենադարանի» հանդեսի այս համարում տեղ գտած հոդվածները (որոնց վերնագրերը վերոբերյալ ցանկում չենք նշել):

Ենօրյա գիտաժողովը կազմակերպիչներին տվեց անփոխարինելի փորձ՝ առաջիկայում նույնատիպ գիտական միջոցառումների կազմակերպման տեսանկյունից, իսկ գիտաժողովի մասնակիցներին՝ սեփական գիտական աշխատանքների արդյունքները ներկայացնելու հնարավորություն:

Գիտաժողովի աշխատանքներին ամեն կերպ սատարելու և օգտակար խորհուրդներով աջակցելու համար մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում Մատենադարանի տնօրինությանը և Մատենադարանի մեր ավագ գործընկերներին, ովքեր թե՛ գիտաժողովի նախընթաց շրջանում, և թե՛ գիտաժողովի ընթացքում պատրաստակամությամբ և սիրով աջակցեցին իրականացվող աշխատանքներին:

Առանձին շնորհակալություն ենք հայտնում նաև ՀՀ Սպորտի և երիտասարդության հարցերի նախարարությանը՝ գիտաժողովի ծրագրի և տպագրական այլ ծախսերի հովանավորման համար:

Խաչիկ Հարությունյան

ԶՈՀՐԱԲ ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ

ԿԻՂԻԿՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ ՀԱՆԳՐՎԱՆԱԾ ԵՎՐՈՊԱՅԻՆԵՐԻ ԱՄՈՒՍՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՆ ՈՒ ԱՐՏԱՄՈՒՍՆԱԿԱՆ ՊԱՅՄԱՆԱԳՐԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ Կիլիկյան Հայաստան, առօրեականություն, արտամուսնական պայմանագիր, ջենովացի, առևտրական, Դատաստանագիրք, կտակ:

Հանրահայտ է, որ Կիլիկյան Հայաստանի վերնախավի շատ ներկայացուցիչներ, հատկապես սկսած Լևոն Ա Մեծագործից (1198-1219), ամուսնական սերտ կապեր են հաստատել ժամանակի հզոր թագավորությունների ու կայսրությունների արքայական դինաստիաների հետ: Օրինակ, 1316 թ. Հայոց արքա Օշինն (1308-1320) ամուսնացել էր Ռոբերտ Անժուացու եղբոր դստեր՝ Հովհաննայի (Ժաննա-Իրեն) հետ, իսկ նրա որդին՝ Լևոն Ե-ն (1320-1341) էլ, իր հերթին, ամուսնացած էր Նեապոլյան Սիցիլիայի թագավորության հակառակորդ՝ Արագոնի թագավորների իշխանության տակ գտնվող Սիցիլիայի մյուս թագավորության միակետ Ֆրեդերիկ III-ի (1296-1337)¹ դստեր՝ Կոնստանսի հետ: Սակայն ուսումնասիրողների ուշադրությունից հիմնականում դուրս են մնացել կիլիկյան քաղաքներում բնակություն հաստատած ինչպես ազնվական, այնպես էլ հասարակ ծագում ունեցած եվրոպացիների և տեղացիների միջև հարաբերությունները, անձնական ու առօրյա կյանքը:

1201 թ.-ից սկսած Լևոն Ա-ը մեկը մյուսի հետևից առևտրական արտոնագրեր շնորհեց Վենետիկի ու Ջենովայի Հանրապետությունների դեսպաններին՝ մի քայլ, որը Կիլիկիայի հայկական պետությանը դուրս բերեց միջազգային հարաբերությունների բոլորովին նոր, ավելի բարձր մակարդակի վրա: Իտալական, իսպանական ու հարավ-ֆրանսիական տասնյակ քաղաքներից Կիլիկիա ժամանող վաճառականները, ինչպես նաև տարաբնույթ մասնագիտությունների

¹ 1282 թ. Արագոնի թագավոր Պեարոս III-ը (1276-1285) ներխուժում է Սիցիլիայի թագավորություն, որտեղ իշխում էին Ֆրանսիայի Կապետինգյան արքայատոհմին ազգակից Անժուի թագավորական տան ներկայացուցիչները: Սիցիլիայի թագավորությունը արոհվում է երկու մասի. բուն Սիցիլիա կղզին ընդգրկող տարածքում, որն անցնում է Արագոնի թագավորության հովանու տակ, ձևավորվում է Սիցիլիայի մի նոր թագավորություն, որը հայտնի է Տրինակրիայի թագավորություն անվամբ. մյուս՝ մայրցամաքային հատվածում, պահպանվում է ֆրանսիական թագավորների իշխանությունը, որտեղ առաջացած միապետությունը թեև նույնպես հանդես է գալիս որպես Սիցիլիայի թագավորություն, սակայն պատմության մեջ հայտնի է Նեապոլիտանական թագավորություն անվանումով: Ի դեպ, Ֆրեդերիկ III-ը վերոնշյալ Պեարոս III Արագոնցու որդին էր (**Runciman S., The Sicilian Vespers: A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth century**, Cambridge, 1992, p. 242-280):

տեր անձինք բնակություն էին հաստատել Այաս, Սիս, Կոռիկոս, Մամեստիա և Տարսոն քաղաքներում, որոնցից յուրաքանչյուրում հատկացվում էին տարածքներ՝ եկեղեցիների, տների, հյուրանոցների և դատարանների կառուցման համար: Պայմանագրում կանոնակարգվում էին նաև դատական գործերի հետ կապված խնդիրներ: Օրինակ, 1215 թ. Լևոն Ա-ը վերահաստատում է նախորդ պայմանագիրը՝ ջենովացիներին հնարավորություն ընձեռելով մեկ ամբողջ փողոց ունենալ Տարսոն քաղաքում: Իրենց թաղամասերում նորաբնակները կարող էին կառուցել բաղնիքներ, պարտեզներ, այգիներ, խանութներ և անհրաժեշտ այլ շինություններ: Վ. Լանգլուան իրավացիորեն նկատում է, որ ջենովական համայնքը Կիլիկյան Հայաստանում մեծ քանակությամբ շինություններ է ունեցել և նույնիսկ իր օրերում դեռևս պահպանվել են կառույցներ, որոնց տեղի բնակիչներն անվանում էին «ջենովական»²: Կիլիկյան Հայաստանում եվրոպացիների մյուս խոշոր շինություններից հիշատակության են արժանի նաև ապրանքային պահեստները, որոնք կարող էին լինել նրանց հյուպատոսության ենթակայության տակ (*magassenum communis Ianue*), ինչպես և մասնավոր սեփականություն (*magassenum Lanfranci Cebe, Octoloini de Planis*)³: Կիլիկյան Հայաստանում ջենովացիների կառուցած եկեղեցիներից առավել շատ հիշատակվում է Այասում գտնվող Սուրբ Լավրենտիոսը⁴: 1322 թ. Ավինյոնում գրառված պապական Կուրիայի փաստաթղթերի ժողովածուում առանձնանում է մի հրաման՝ ուղղված Կիլիկիայի Տարսոն քաղաքի ջենովական եկեղեցում հաստատված իրենց արքեպիսկոպոսին, որտեղ, բացի Ս. Լավրենտիոսից, հիշատակված է նաև Մամեստիայում գտնվող ևս մի կաթոլիկ եկեղեցի⁵:

Գրեթե անհնարին խնդիր է ամբողջական տվյալներ ստանալ Կիլիկյան Հայաստանում հանգրվանած եվրոպացիների ճշգրիտ թվաքանակի մասին: Եվ, եթե Այասում նոտարական գործակալների գրառած փաստաթղթերի շնորհիվ կարելի է ընդհանուր պատկերացում կազմել այդ քաղաքում գործունեություն

² Langlois V., *Le Trésor des chartes d'Arménie ou Cartulaire de la chancellerie royale des Roupéniens*, Venise, 1863, p. 105-109, 126-128, **Նույնի**՝ *Essai historique et critique sur la constitution sociale et politique de l'Arménie*, Paris, 1860, p. 74, **Balletto L.**, “Il commercio Armeno-Italiano (secoli XIII-XV)”, *Roma-Armenia*, Edizioni de Luca, Roma, 1999, p. 185.

³ **Balletto L.**, *Notai Genovesi in Oltremare, atti rogati a Laiazzo da Federico di Piazzalunga (1274) e Pietro di Bargone (1277, 1279)*, Genova, 1989, B. N 68, 130, 131, **Desimoni C.**, *Actes passés à Famaguste de 1299 à 1301 par devant le notaire génois Lamberto di Sambuceto*, Archives de l'Orient latin, T. II, Paris, 1884, p. 84, **Ալիշան Ղ.**, *Սիսուան, Վեներիկ*, 1885, էջ 362:

⁴ **Balletto L.**, *Notai Genovesi in Oltremare*, p. 198.

⁵ **Jean XXII (1316-1334)**, *Lettres Communes, analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican par Mollat G.*, T. IV, Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris, 1910 p. 163.

ծավալած եվրոպացիների մասին, ապա Տարսոնի, Մամեստիայի և կիլիկյան այլ քաղաքների պարագայում թվային որոշակի տվյալներ ընդհանրապես հնարավոր չէ ստանալ:

Կարևոր խնդիր է պարզել, թե եվրոպացիները որքան ժամանակով էին հանգրվանում կիլիկյան քաղաքներում՝ հնարավորինս առանձնացնելով տեղական բնակչության հաստատած անձանց: Մուրհակների մանրագնին ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ նրանցից շատերին կարելի է հանդիպել ժամանակային բավական մեծ տարբերությամբ (մի քանի ամսից մինչև մի քանի տարի) կիլիկյան Հայաստանում կնքված զանազան գործարքներում, ինչը վկայում է եթե ոչ մշտական, ապա երկարատև բնակչության մասին: 1277 թ. Այասում ձևակերպված նոտարական գործերում գրանցված 213 անձնանունների (մեծ մասամբ՝ ջենովացիներ) 8,4 %-ը (18 անձինք) հանդիպում է նաև 1274 թ. փաստաթղթերում: Իսկ 1279 թ. անձնանունների շուրջ 29 %-ը (64 անձնանուն) նախապես հիշատակված է 1274 և 1277 թթ.⁶: Անդրադառնալով Ղևոնդ Ալիշանի մեջբերած Հակոբոս Ռեքսին՝ նկատենք, որ Ջենովայից ժամանած այս առևտրականի անունը գրանցված է Այասում հինգ տարվա կտրվածքով, ընդ որում՝ տարբեր ամիսներին կնքված մեծաքանակ գործարքներում⁷: Կարելի է փաստել, որ ջենովացի ազնվականներն Այասում ամիսներ և նույնիսկ տարիներ էին անցկացնում: Ընդամենը երեք տարվա նոտարական գործերում հաշվվում է Այասում կառուցված ավելի քան 40 տուն, որոնց մեծ մասում բնակվել կամ էլ ուղղակի սեփականատերեր են եղել հենց այդ ազնվական ընտանիքների անդամները⁸:

Այդքան տևական ժամանակով իրենց հայրենիքից հեռու կիլիկիայում ապրելով, իրենց կյանքը հնարավորինս լիարժեք դարձնելու համար, բնականաբար, այդ մարդիկ, եթե ոչ ամուսնանալու, ապա գոնե արտամուսնական որոշակի կյանք ունենալու կարիք էին զգալու: Այդ առիթով Ղ. Ալիշանն իտալական դիվաններից առանձնացրել է արժեքավոր մի շարք տեղեկություններ. «Գուշակի յասացելոցս՝ զի ոչ միայն բազում ազգաց լեզուք լսեին յԱյաս, այլև խնամութիւնք և կենակցութիւնք լինէին Հայոց ընդ արևմտեայցդ...»⁹: Եվ իրոք, սկզբնաղբյուրներում հանդիպում են հայ կանանց հետ ջենովացիների ամուսնության օրինակներ: Այսպես, 1274 թ. հունվարի 31-ին գրառված նոտարա-

⁶ Otten-Froux C., “L’Aïas dans le dernier tiers du XIII^e siècle d’après les notaires génois”, *Medieval Levant. Studies in Memory of Eliyahu Ashtor (1914-1984)*, Haifa, 1988, p. 152, Racine P., “L’Aïas dans la seconde moitié du XIII^e siècle”, *Rivista di bizantinistica*, N 2, 1992, p. 190.

⁷ Balletto L., *Notai Genovesi in Oltremare*, A. N 70, 72, 73, 74. B. N 30, 40, 60.

⁸ “Domus Guisulfini de Guisulfo, domus qua habitat Conradus Picamilius, domus qua habitat Opecinus Tartaro, domus qua habitat Phlipona de Grimaldis...de Ayacium de Armenia” (Balletto L., *Notai Genovesi in Oltremare*, pp. 181-182, 403-405).

⁹ Ալիշան Ղ., *Սխուան*, էջ 371:

կան գործից պարզ է դառնում, որ Յանուինո դե Դոմո անունով ջենովացին ամուսնացած է եղել Ալիս անունով հայուհու հետ (...*dama Alix, uxor Ianuini de Domo...*)¹⁰: Ի դեպ, դե Դոմոն այնքան հաճախ է հիշատակված միմյանցից ժամանակային բավական մեծ միջակայքում կազմված նոտարական բազմաթիվ գործերում, որ, ըստ ամենայնի, Այասում նա մշտական բնակություն է հաստատել¹¹: Դատելով փաստաթղթի որոշ կարևոր մանրամասներից, Յանուինո դե Դոմոն եղել է ազնվական և բավական բարձր դիրք է զբաղեցրել առնվազն Այասի ջենովական համայնքում: Այսպես, օժիտին վերաբերող հիշյալ պայմանագիրը դե Դոմոն կնքել է որպես Կիլիկյան Հայաստանի արքայի ծովակալ ներկայացված Ջովաննի Ակվաֆրիգիդայի հետ (...*Ego Ianuinus de Domo confiteor tibi Iohanni Aquefrigide, admirato domini regis Armenie...*): Ընդ որում, պայմանագիրը կնքվել է Այասում ջենովական հյուպատոսարանի շենքում, իսկ որպես վկա հանդես է եկել ինքը՝ հյուպատոս Ֆիլիպինո Տարտարոն (...*Actum Ayacio, in logia Ianuensium, ubi regitur curia consularis... Testes dominus Filipinus Tartaro, consul Ianuensium in regno Armenie...*)¹²: Նոտարական գործերում գտնում ենք ինն ամիս հետո՝ 1274 թ, ապրիլի 9-ին կնքված մեկ այլ փաստաթուղթ, որտեղ Ալիսը իր իրավաբան Ջովաննի Դորիային կարգադրում է գանձել 250 սառակինոսյան հայկական բյուզանդ գումարը, որը կապված էր իր օժիտի և արդեն հանգուցյալ ամուսնու ունեցվածքի հետ: Ստացվում է, որ նախորդ պայմանագրի կնքումից ինն ամսվա ընթացքում Յանուինո դե Դոմոն մահացել էր, ինչը վերջնականապես փաստում է Այասում վերջինիս մշտական բնակություն հաստատելու փաստը: Ալիսի հայ լինելու մասին բոլոր կասկածները վերանում են, երբ կարդում ենք, որ նշյալ փաստաթղթի տեքստի իր մասը նա գրել է հայերեն¹³, և այն թարգմանվել է:

Եվս մի օրինակում ջենովացի Գվիլելմո Լավորաբեմի կինը՝ ոմն Աստեքսանան (*Astexana*) էր, որին Ղ. Ալիշանը ներկայացնում է հայկական Աշխեն կամ Աստեղանի անուններով: Հատկանշական է հետևյալ մանրամասը. 1279 թ. օգոստոսի 16-ին կազմվել է Գվիլելմոյի կտակը, որտեղ կնոջը և որդուն իր ողջ ունեցվածքը, անշարժ և շարժական գույքը կտակելուց բացի, նա ցանկացել էր, որ իր թաղման արարողությունները կատարվեն Այասի Ս. Լավրենտիոս եկեղեցում, որի տարածքում, ըստ ամենայնի, եղել է ջենովացիների գերեզմանա-

¹⁰ **Balletto L.**, *Notai Genovesi in Oltremare*, A. N 14, **Ալիշան Ղ.**, *Միսուան*, էջ 371, **Otten-Froux C.**, “L’Aïas dans le dernier tiers du XIII^e siècle d’après les notaires génois”, p. 155:

¹¹ **Balletto L.**, *Notai Genovesi in Oltremare*, A. N 14, 34, 34a, 60, 63, 65, 76, 84, 108. B. N 9, 25, 119, p. 384, **Ալիշան Ղ.**, *Միսուան*, էջ 371, **Otten-Froux C.**, “L’Aïas dans le dernier tiers du XIII^e siècle d’après les notaires génois”, p. 148”:

¹² **Balletto L.**, *Notai Genovesi in Oltremare*, A. N 14, **Ալիշան Ղ.**, *Միսուան*, էջ 371, **Otten-Froux C.**, “L’Aïas dans le dernier tiers du XIII^e siècle d’après les notaires génois”, p. 148.

¹³ **Balletto L.**, *Notai Genovesi in Oltremare*, B. N 119, **Ալիշան Ղ.**, *Միսուան*, էջ 371:

տունը (...sepulchrum meam elligo apud ecclesiam Beati Laurentii in Aycio... Item lego et dimitto damam Astexanam, uxorem meam, donam {et} dominum omnium bonorum meorum, mobiliam et immobiliam...): Փաստաթուղթը կազմվել է այն տանը, որտեղ ապրել է Գվիլելմոն¹⁴:

1279 թ. մարտի 28-ի մի հանձնարարական-մուրհակում ծագումով դե Մուրտա ջենովական ազնվական տոհմից ումն նիկոլոզոյի կին է հանդես եկել Ֆրանկա Դիգինան (տիկի¹⁵): Միևնույն օրվա՝ օժիտի տրամադրմանը վերաբերող հաջորդ փաստաթղթում հիշատակված է նիկոլոզոյի և Ֆրանկայի դուստր Ալասիան, որն ամուսնացած էր ջենովացի Բենեդետտո Մալոչելոյի հետ: Այս փաստաթուղթը կազմվել է նիկոլոզո դե Մուրտայի տանը (...in domo dicti Nicolai.)¹⁶:

1279 թ. մարտի 31-ին Այասում ջենովացի Հակոբոս Պորկոյի և Կերասիա կիլիկիացի անունով մի կնոջ միջև ստորագրվել էր արտամուսնական համաբնակության պայմանագիր¹⁷: Կերասիան խոստանում էր Պորկոյի հետ մշտական ապրել նրա տանը, որպես լավ կին (...tanquam bona femina...) բավարարվել իրեն տրվող սննդով, հագուստով ու կոշիկով և միաժամանակ լուծել տան հետ կապված կենցաղային զանազան խնդիրներ: Իր հերթին Հակոբոս Պորկոն պարտավորվում էր ապահովել նրա տարատեսակ կարիքները և վճարել 400 հայկական նոր դրամ գումար¹⁸: Խիստ հատկանշական է պայմանագրում տեղ գտած այն կետը, ըստ որի, եթե հանկարծ Կերասիան համարձակվի մարմնական կապ ունենալ այլ տղամարդու հետ, ապա նա կպատժվի խոստագույնս, ընդհուպ Հակոբոսը կարող է հրամայել կտրել նրա քիթը, ձեռքը և այլն: Ուշագրավ է, որ պայմանագրի այս կետը գրեթե ամբողջովին համընկնում է Սմբատ Սպարապետի «Դատաստանագրքի» համապատասխան հոդվածի հետ: Այսպես, անդրադառնալով ամուսնական դավաճանությանը՝ Սմբատ Սպարապետը սահմանում է հետևյալ օրենքը. «Եթե ումեք կին ի բողոթեան բռնվի, եւ կամ մարդ ցուլ առ ինքն՝ նա պատեհ է ստուգութեամբ քննել զճշմարիտն՝ թէ կինն զցուլն է հարկել ու խաբել, թէ ցուլն զկինն: Եւ թէ ցուլն զկինն լինի խաբել ու բերել ի յայլոց տուն՝ նա յայս տեղս արեւնքս դժար սաստէ հրամայել, զի գրել է որ մեռնի, կամ ի պակասն զձեռն կտրեն, առաւել թէ ի կահրայ բան լինի այրել: Ապա թէ անայր կին լինի լել, եւ խոստացել լինայ թէ՛ պսակվիմ ընդ քեզ, ու այնով լինայ խաբել զկինն՝ նա ճարն է որ պսակվի. ու եփ պսակվի՛ նա տուժանք շարտի:

¹⁴ Balletto L., *Notai Genovesi in Oltremare*, B. N 124, Ալիշան Գ., *Սիսուան*, էջ 371:

¹⁵ Balletto L., *Notai Genovesi in Oltremare*, B. N 102.

¹⁶ Նույն տեղում, B. N 103:

¹⁷ Նույն տեղում, B. N 108, 117: Նույնի՝ «Genovesi a Laiazzo: il caso di Cerasia Ciciliana (1279)», *Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere*, XLII, Genova, 1985, p. 191, 193, 195):

¹⁸ Նույնի՝ *Notai Genovesi in Oltremare*, B. N 108, 117, Epstein S. A., «The Medieval Family: A Place of Refuge and Sorrow», *Medieval Families: Perspectives on Marriage, Household, and Children*, ed. Neel C., Toronto, 2004, p. 411-412:

Ապա թէ կինն լինի խաբել զցուլն՝ նա խրատն ու մեծ տուժանք ի կնկանն դեհն է. ու այրկանն կամաւք խրատվի կինն՝ քանի նորա ձեռն աժեհայ, եւ այս քիթն լինի:

Նոյնպէս եւ թէ ընդ անասուն բռնեն. կտրեն զերկուքն զձուքն եւ զձեռն, եւ ապա յեկեղեցին տան որ քաւէ»¹⁹:

Սմբատ Սպարապետի այս հոգվածում սահմանված պատիժը գրեթե նույնական է այն պատժին, որը սահմանվել էր Պորկոյի և Կերասիայի հարաբերությունների պարագայում: Սակայն հարկ է նկատել, որ, չնայած կիրիկյան քաղաքներում հենց իր՝ Սմբատ Սպարապետի կյանքի տարիներին ապրում էին հազարավոր եվրոպացիներ, սակայն «Դատաստանագրքում» նա բացարձակ չի անդրադարձել նրանց, պետք է ենթադրել, որ եվրոպացիները Կիրիկյան Հայաստանում գոնե մասնավոր հարցերի պարագայում դուրս էին մնում հայկական պետության օրենսդրական դաշտից: Խնդրին անդրադարձած Լ. Բալլետոն, վերլուծելով Կերասիայի անվան ծագումը, կարծիք է հայտնում, որ վերջինս կամ հայ է եղել, կամ հույն²⁰: Արդեն վերը նշել ենք, որ Կիրիկյան Հայաստանից Ջենովայի Հանրապետությանը տրված արտոնագրերում ջենովացիներին մշտապես տարածք էր հատկացվում սեփական դատարան կառուցելու համար: Ուշագրավ է այն փաստը, որ Կերասիան կարող էր հրաժարվել պայմանագրից միայն այն դեպքում, եթե ընդունվեր որևէ միաբանություն՝ որպես միանձնուհի: Հակոբոս Պորկոյի անվանը կրկին հանդիպում ենք ավելի քան երկու տասնամյակ անց՝ 1302 թ. օգոստոսի 8-ին, Ֆամագուստայում նրա համար կազմված կտակ-փաստաթղթում, որտեղ նա արդեն ներկայացված է որպես Կիպրոսի բնակիչ: Սակայն կտակում արձանագրված մի շարք փաստեր հուշում են, որ Պորկոն մինչ այդ բավական երկար ժամանակ ապրել է Կիրիկյան Հայաստանում: Նախ նշվում է, որ Հակոբոսն արդեն ուներ օրինական կին՝ Ալիս անունով, որին նա կտակում էր Այասում գտնվող իր տունը: Ապա հիշատակված են այն անձինք, որոնց հանդեպ Պորկոն ուներ որոշակի պարտավորություններ. նրանց թվում հանդիպում են մի քանի ջենովացիներ, որոնք ևս Կիրիկյան Հայաստանի բնակիչներ էին²¹:

Բացառիկ տեղեկություն է պարունակում 1288 թ. Լևոն Բ-ի (1269-1289) ջենովացիներին շնորհած արտոնագիրը. «Եւ ճընուվեզ, որ լինի յերկիրս բնակութեամբ իր կենալն, ու ստանայ հայրենիք, որ լինի ի կընկան դեհայց կամ ի մեր թագաւորութէնես տուրք, ու մեռնի անտիաթիկ ու անժառանգ, նա յիր ինչքն զարդ ի հայրենեստներոյն՝ դառնայ իգումնին ձեռք, և հայրենիքն դառնայ ի պարոնութեանն ի ձեռքն»²²: Այսինքն, եթե Կիրիկյան Հայաստանում բնա-

¹⁹ Langlois V., *Le Trésor des chartes d'Arménie*, p. 158.

²⁰ Balletto L., «Genovesi a Laiazzo: il caso di Cerasia Ciciliana (1279)», pp. 191, 193, 195).

²¹ Pavoni R., *Notai genovesi in Oltremare, Atti rogati a Cipro da Lamberto di Sambuceto (6 luglio - 27 ottobre 1301)*, Genova, 1982, B., N 281.

²² Langlois V., *Le Trésor des chartes d'Arménie*, p. 158.

կուլթյուն հաստատած ջենովացին մահանար առանց ժառանգ թողնելու և նախապես կտակ կազմելու, ապա նրա ունեցվածքն անցնելու էր ջենովական հյուպատոսությանը, բացառությամբ այն մասի, որ նա ստացել էր իր կնոջից կամ էլ հայկական իշխանություններից, որոնք վերագարձվելու էին կիրիկյան պետությանը: Անշուշտ, հողվածում նկատի է առնվել տեղացի կանանց հետ ամուսնություն պարագան, այլապես, եվրոպացի կնոջ դեպքում պայմանագրի վերոնշյալ կետը պարզապես իմաստազրկվում էր: Ի դեպ, ևս մեկ անգամ անդրադառնալով Հակոբոս Պորկոյի և Կերասիայի դեպքին, նշենք, որ այս հանգամանքը հաստատում է, որ Կիրիկյան Հայաստանում օտարերկրացիների և տեղի բնակիչների իրավական դաշտերը հստակ սահմանազատված են եղել:

Այստեղ վաճառականների պատվերով ձևակերպված բազմաթիվ կտակփաստաթղթերը կրկին հավաստում են Կիրիկյան Հայաստանում մեծաքանակ ջենովացիների երկարատև և նույնիսկ մշտական բնակության փաստը: Հատկանշական է, որ բոլոր կտակարարները պատվիրել են, որ մահվան պարագայում իրենց հողին հանձնեն Ս. Լավրենտիոս եկեղեցուն կից գերեզմանատանը (*...Primo sepulturam meam elligo apud ecclesiam Beati Laurentii in Ayacio...*)²³:

1299 թ. ապրիլի 18-ին Ֆամագուստայում կազմված՝ օժիտին վերաբերող մի պայմանագրում նշված է, որ Պիեմոնտի Ալբա քաղաքից ժամանած Տիբալտո անունով վաճառականի կինը Ֆլանկա անունով մի հայուհի էր եղել²⁴: Մ. Բալարը, որն այդ պայմանագիրը ներառող նոտարական գործերի ժողովածուի խմբագիրն է եղել, լատիներեն բնօրինակում հայ կնոջը ներկայացնող «*Flancha Armenia*» արտահայտությունն իտալերեն սեղմագրում թարգմանել է «*Flancha, armena*» այսինքն՝ «Ֆլանկա, հայ» ձևով: Կիպրոսի ջենովական այդ նույն նոտարական ժողովածուի փաստաթղթերում Կիրիկյան Հայաստանը բացառապես հիշատակված է «*Armenia*» ձևով²⁵: Ավելին, Ֆրանչեսկո Պեգոլոտտիի առևտրային ձեռնարկում ևս Հայկական թագավորությունը կրկին արտահայտված է ճիշտ նույն՝ «*Armenia*» բառով²⁶: Չի բացառվում, որ վերոնշյալ նոտարական գործում ծագումով տվյալ երկրից լինելու պարագան ցույց տվող լատիներենի «*de*» նախդիրը բնօրինակ ձևագրում ջնջված է եղել, ինչը հատուկ է նմանօրինակ սկզբնաղբյուրներին:

Եվրոպացի վաճառականության մեջ կային նաև հատուկ իրավական կարգավիճակ ունեցող անձանց խմբեր, որոնք անվանվում էին *habitatores* և

²³ **Balletto L.**, *Notai Genovesi in Oltremare*, A. N 39. B. N 2, 3, 4, 25, 38, 45, 79, 124, 132, p. 384, 386, 388, 391. **Otten-Froux C.**, «L'Aïas dans le dernier tiers du XIII^e siècle d'après les notaires génois», p. 169.

²⁴ **Balard M.**, *Notai genovesi in Oltremare*, A., N 128.

²⁵ Նույն տեղում, A., N 2, 20, 22, 43, 47, 79, 88, 153:

²⁶ **Francesco Balducci Pegolotti**, *La Pratica della Mercatura*, New York, 1970, p. 59.

burgenses (եզ. *habitor, burgensis, burgesi*): Չնայած բազմաթիվ ուսումնասիրողների տված ձևակերպումներին՝ այս երկու ինստիտուտների միջև եղած տարբերությունները դեռևս վերջնականապես չեն սահմանվել: 1318 թ. մայիսի 17-ի և օգոստոսի 15-ի գործերում հիշատակված են Պերցեո և Ադամո անուններով վենետիկցիները, որոնք ունեին Այասի *habitor*-ի կարգավիճակ. ի դեպ, Ադամոն Այասում ամուսնացած էր Մարգարիտ անունով կնոջ հետ, որի ազգային պատկանելությունը նշված չէ: Նույն թվականի սեպտեմբերի 23-ին Այասում ոմն Բերտուչիո Բոնոն իր կնոջը՝ Իզաբելին որոշակի գումար է կտակում: Թեև այստեղ նույնպես կնոջ ազգային ծագումը չի հիշատակվում, սակայն նշված է, որ նա Այասի բնակչուհի էր²⁷: Ամենայն հավանականությամբ, այդ կանայք հայուհիներ էին: Նկատենք, որ նրանց անձնանունները լայնորեն տարածված էին Կիրիկիայի հայկական միջավայրում: *Burgesi* կարգավիճակ ունեին ոչ միայն Այասում, այլ նաև Սիս և Ադանա քաղաքներում հաստատված վենետիկցիները: Նոտարական գործերից առանձնանում են բազմաթիվ կտակ-փաստաթղթեր, որոնք կազմվել են Այասում վախճանված վենետիկցիների համար: Օրինակ, 1315 թ. հոկտեմբերի 1-ին ոմն Ջովաննի Ռուձինի իր ունեցվածքը որդուն կտակելուց բացի, ցանկացել էր, որ իրեն հողին հանձնեն Այասի վենետիկցյան Ս. Մարկոս եկեղեցուն կից գտնվող գերեզմանատանը: Նման օրինակները բավական շատ են²⁸:

Կիրիկյան Հայաստան այցելած, ինչպես և այնտեղ բնակություն հաստատած վաճառականությունն աչքի է ընկել բազմազգ և սոցիալական բավական շերտավորված կազմով: Հայ կանանց հետ եվրոպացիների ամուսնության օրինակները, նրանց բազմաթիվ կտակ-փաստաթղթերը վկայում են, որ XIII դ. մինչև XIV դ. 30-ական թթ. վերջը զգալի թվով օտարազգի վաճառականներ Կիրիկյան Հայաստանում մշտական բնակություն են հաստատել: Խնդրին առնչվող գրեթե բոլոր նոտարական գործերը վերաբերում են ամուսնություններին, որոնց հետ կա արտամուսնական միայն մեկ պայմանագիր: Ընդ որում, ամուսնությունների մեծ մասի դեպքում եվրոպացիներն իրենց կտակներն ուղղում են իրենց կանանց և զավակներին, միաժամանակ պատվիրելով, որ մահվան պարագայում իրենց հողին հանձնեն հենց Այասում: Ամուսնություններին և կտակներին վերաբերող պայմանագրերում ակնհայտ է կնոջ և տղամարդու իրավունքների որոշակի հավասարակշռման դրվածք, դրա իրավական լիարժեք բաղադրիչ լինելու հանգամանքը, ինչը նույնիսկ տվյալ ժամանակի եվրոպական միջավայրի համար կարող էր բավական մեծ շոշափություն լինել:

²⁷ **Bondi Sebellico A.**, *Felice de Merlis, prete e notaio in Venezia ed Ayas, 1315-1348*, V. 1, Venezia, 1973, N 72, 75, 77, 78, 84, 88, 99, V. 2, N 1304, 1308, 1310, 1320, 1321.

²⁸ **Alishan L.**, *L'Armeno-Veneto, Compendio Storico e Documenti delle Relazioni degli Armeni coi Veneziani, Primo periodo, secoli XIII-XIV*, Parte II, Documenti, Venezia, 1893, p. 181, 196, 202, 203, 209, **Նույնի՝ Հայ-Վենետ, Վենետիկ, 1896, էջ 70-72:**

ZOHRAB GEVORGYAN
MARRIAGES AND EXTRA-MARITAL CONTRACTS OF THE
EUROPEANS AND THE RESIDENTS OF CILICIAN ARMENIA

Keywords: Cilician Armenia, everyday life, extra-marital contract, Genoese, merchant, Law code, testament.

It is well known that many representatives of the ruling elite in Cilician Armenia, including princes and kings, had marital relations with the famous European dynasties of the time. But such relationships between the nobility and the ordinary citizens of Cilician Armenia on the one hand, and the Europeans who lived at the time in the Cilician cities on the other, have not been of much interest to researchers. As a matter of fact, particularly hundreds of Genoese lived for a long time in Laiazzo (Ayas). Naturally, these men sought marital or extra-marital relationships with the residents of Cilician Armenia.

The study of this topic may allow to identify a wide range of questions about life in the Armenian Kingdom of Cilicia.

ЗОГРАБ ГЕВОРГЯН
БРАКИ И ВНЕБРАЧНЫЕ КОНТРАКТЫ ЕВРОПЕЙЦЕВ И
МЕСТНОГО НАСЕЛЕНИЯ В КИЛИКИЙСКОЙ АРМЕНИИ

Ключевые слова: Киликийская Армения, повседневность, внебрачный контракт, генуэзец, купец, Судебник, завещание.

Общеизвестным фактом являются брачные отношения многих представителей элиты Киликийской Армении, в том числе князей и королей, с известными европейскими династиями того времени. Но подобные отношения между дворянством и обычными жителями Киликийской Армении с одной стороны и европейцами, проживавшими в то время в киликийских городах, с другой, не привлекали внимания исследователей. Можно утверждать, что, сотни генуэзцев жили в Аясе в течение месяцев и многих лет. Естественно, что эти люди имели брачные и внебрачные связи с жителями Киликийской Армении.

Изучение этой темы таит в себе возможности для выявления широкого круга вопросов истории повседневной жизни в Киликийском армянском царстве.

ԱՆՆԱ ՕՀԱՆՋԱՆՅԱՆ

ԳՐԻԳՈՐ ՆԱԶԻԱՆՋԱՅՈՒ ՊԱՀՈՅ ՃԱՌԵՐԻ ՆՈՐԱՀԱՅՑ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՏՈՆԱԿԱՏՃԱՌ ԺՈՂՈՎԱԾՈՒՈՒՄ

Քանալի բառեր՝ Գրիգոր Աստվածաբան, Տոնապատճառ, լուծմունք, Վարդան Արևելյի, Վարդան Հաղբատեցի, պահոց ճառեր, մեկնություն, հակաճանական գրականություն, Հայ եկեղեցի:

Տոնապատճառ ժողովածուն տոնական տարվա կտրվածքով եկեղեցական տոների մեկնություններ և լուծմունքներ պարունակող հայ եկեղեցական մատենագրության ինքնատիպ միավոր է, որը շունի իր համարժեքն այլ եկեղեցական մատենագրությունների մեջ¹: Այն հայտնի է տարբեր անուններով՝ «տաւնից պատճառ և ընթերցուածոց մեկնութիւն» (ՄՄ 3795, թթ. 291բ-292ա), «բացայայտութիւն տաւնից» (ՄՄ 1888, թ. 154բ), «վերլուծութիւն ընթերցուածոց հանդերձ այլոց» (ՄՄ 1204, թ. 324բ), «պատճառ նամակա տաւնից» (ՄՄ 3082, թ. 475ա) և այլն², և օգտագործվել է վանական դպրոցներում ուսուցողական նպատակներով:

Ռ. Վարդանյանի շանքերով այսօր արդեն ապացուցված է, որ Տոնապատճառի նախորինակն է Գրիգորիս Արշարունու (VII դ. վերջ – VIII դ. սկիզբ) «Մեկնութիւն ընթերցուածոց»-ը³, որը շարադրվել է Կյուրեղ Երուսաղեմացու «Յաղագս երախայից» երկի կառուցվածքային նմանությամբ և որի երեսունչորս գլուխներում Արշարունին մեկնել է տերունական տոներն ու դրանց ընթերցվածները⁴: Գրիգորիս Արշարունու երկից հետո Տոնապատճառի խմբագրությունները IX մինչև XIII դ. կարելի է պատկերել երկու ճյուղով՝ ա) Զաքարիա Զագեցու (մահ. 877 թ.), Արիստակես Լաստիվերցու (մոտ. 1002-1080 թթ.), Սամուել Կամրջաձորեցու (940-1010 թթ.), Գրիգոր Գանձակեցու (մահ. 1193 թ.,

¹ Ըստ Շառլ Ռընուի՝ սույն ժողովածուի նման մի բան հետագայում Արևմուտքում ստեղծեց Գիյոմ Դյուրան Մենդը (1231-1296 թթ.): Տե՛ս Ռեճու Շ., «Հայոց ծիսական տարվա զարգացումը VIII-IX դարերում ծիսական մեկնությունների և գրքերի հենքի վրա», ՊԲՀ, 3, 2008, էջ 81, աղ. 23: Հնագույն ձեռագրում ՄՄ 3795 (1190 թ.), գրիչ Փիլիպոսը հայտնում է Տոնապատճառի գրության նպատակը. «շարա[յա]բեալ են զսա սուրբ և ճշմարիտ արդիւնական վարդապետք եկեղեցոյ յուրախութիւն հաստատեցերոց՝ որոցոց նոր Սիոնի... պատճառ է սա ուսումասէր և տաւնասիրաց անձանց...», թ. 292ա: Տե՛ս նաև՝ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ Ե.-Բժ. դարեր, աշխ. Ա. Մաթևոսյանի, Երևան, 1988, էջ 261:

² Վարդանյան Ռ., Հայոց տոնացույցը (IV-XVIII դարեր), Երևան, 1999, էջ 216:

³ Նույն տեղում, էջ 214:

⁴ Գրիգորիսի Արշարունույ քորեպիսկոպոսի Մեկնութիւն ընթերցուածոց, ներած. Ք. Զրաքյանի, Վեներիկ, 1964, էջ 83-215, նաև ՄՀ, 2 հ.ս., Բ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005:

խմբագիր չէ, բայց ունի որոշակի ներդրում) խմբագրություններ, և բ) Վարդան Հաղբատեցու (մահ. 1193/95 թ.), Հովհաննես Գանձակեցու (XIII դ.), Վարդան Արևելցու⁵ (մոտ. 1200-1271 թթ.) և Հովհաննես Երզնկացու (1225/30-1293 թթ.) խմբագրություններ:

Ընդունված է ասել, որ Տոնապատճառը տոնածիսական կամ մեկնողական ժողովածու է, սակայն մեր պատկերացմամբ այն նաև հակաքաղկեդոնիկ հակաճառական բնույթի⁶ տեքստային կուռ համակարգ է, ծրագիր, որը, որպես կանոն, սկսվում է դեկտեմբերի 25-ով Դավիթ մարգարեին և Հակոբոս Տյառնեղբորը նվիրված եկեղեցական տոնի մեկնությամբ՝ ցույց տալու համար, որ Հայ եկեղեցում դեկտեմբերի 25-ին տոնվում է Դավիթ և Հակոբի տոնը, ոչ թե Քրիստոսի Մնունդն, ինչպես երկաբնակ եկեղեցիներում:

Սույն հոդվածի շրջանակներում խոսելու ենք Տոնապատճառ ժողովածուի երկրորդ ճյուղի՝ Վարդան Հաղբատեցու, և, հատկապես, վերջինիս հիմքի վրա արված Վարդան Արևելցու խմբագրություններում պահպանված՝ Մեծ Պահքին նվիրված Գրիգոր Նագիանգացու ճառերի ինքնատիպ լուծմունքների շուրջ:

Հատկանշական է, որ Տոնապատճառի Վարդան Հաղբատեցու և Վարդան Արևելցու խմբագրություններն ունեն ընդգծված հակաքաղկեդոնական բնույթ. գրեթե բոլոր միավորները հագեցած են հակաճառական, երբեմն խիստ հակաերկաբնակ դրվագներով, և դժվար չէ եզրակացնել, որ դրանք ստեղծվել են Հյուսիսային վարդապետների կողմից Բյուզանդիայի և Վրաց եկեղեցիների, ինչպես նաև տեղի քաղկեդոնական հայերի⁷ հետ տոնածիսական անհամաձայնությունների շուրջ հակաճառելու նկատառումով⁸:

Մեր նախորդ հոդվածներում արդեն ցույց ենք տվել, որ Վարդան Հաղբատեցին Տոնապատճառի նոր խմբագրությունը ձեռնարկել է Ներսես Շնորհալու պատվերով 1171-1173 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում՝ վերջինիս հետ Հռոմկլայի 1169-1170 թթ. Միարարական ժողովի առաջին փուլին մաս-

⁵ Տոնապատճառի Վարդան Արևելցու խմբագրության շուրջ տե՛ս Անթարյան Փ., «Տոնապատճառ ժողովածուն», *ԲՄ*, 10, 1971, էջ 103-127: Վարդանյան Ռ., նշվ. աշխ., էջ 216: Նաև Օհանջանյան Ա., *Տոնապատճառ ժողովածուի Վարդան Հաղբատեցու, Վարդան Արևելցու և Հովհաննես Գանձակեցու խմբագրությունները*, Մաս Ա., (Ներածություն), Ա. էջմիածին, 2017, էջ 6:

⁶ Այս և հետագա բոլոր ընդգծումները մերն են – Ա. Օ.:

⁷ Հայ ֆաղկեդոնականների մասին տե՛ս Մարր Ն., “Аркауи, монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкидонитах”, *Византийский Временник*, XII, вып. 1-4, 1906: Տե՛ս նաև Арутюнова-Фиданян В., *Армяне-халкидониты на восточных границах Византийской империи (XI в.)*, Ереван, 1980, տե՛ս նաև Акопян З., “Особенности иконографии армяно-халкидонитских памятников (X-XIII вв.)”, *ИФЖ*, № 2-3, 2009, сс. 167-185:

⁸ Տոնապատճառի ֆակաճառական-ֆակաֆաղկեդոնիկ բնույթի մասին տե՛ս Օհանջանյան Ա., *Տոնապատճառ ժողովածուի Վարդան Հաղբատեցու ...*, էջ 8, 12-14:

նակցելուց և Հայաստան վերադառնալուց անմիջապես հետո⁹, քանի որ ժողովի ընթացքում հասկանալի էր դարձել նոր, հակաճառական բնույթի խմբագրություն անհրաժեշտությունը¹⁰: Նա, ապա նաև Վարդան Արևելցին Տոնապատճառի իրենց խմբագրություններում ներառել են հատվածներ ներսես Շնորհալու «Մատթեոսի ավետարանի մեկնություն»-ից և Գրիգոր Նազիանզացու «Ի ծնունդն Քրիստոսի» (= «Ի յայտնություն Տեառն») ճառի՝ ներսես Շնորհալու հեղինակած և Վարդան Հաղբատեցու ընդարձակած լուծմունքից¹¹: Շնորհալին կարևորում էր Գրիգոր Աստվածաբանի երկերը, գրելով, թե «բազումք ի սրբոց վարդապետաց խաւսեցան ի բանս իւրեանց ընդդէմ զայսպիսի ասողաց (իմա՛ երկաբնականների – Ա. Օ.)... բայց զմիոյն ասեմ՝ զմեծին Գրիգորի Աստուածաբանի...»¹²: Նա հիմնականում մեջբերումներ էր անում «Ի ծնունդն Քրիստոսի», «Ի սուրբ Պաքայ» ճառերից և «Առ Կղերոնիոս Ա և Բ» թղթերից¹³: Բանն այն է, որ Գրիգոր Աստվածաբանի երկերը բացառիկ հեղինակու-

⁹ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Օհանջանյան Ա.**, «Գրիգոր Նազիանզացու «Ի ծնունդն Քրիստոսի» ճառի եղիա Ասորու և Վարդան Հաղպատեցու հեղինակած լուծմունքները և դրանց արտացոլումը «Տոնապատճառ» ժողովածուներում», *Տարեգիրք Աստվածաբանության ֆակուլտետի*, Ը., 2014, էջ 52-82:

¹⁰ Հաղբատեցին նոր խմբագրությունը հաստատել է տվել ներսես կաթողիկոսին, ինչի մասին ունենի գրիչ Խաչատուրի վկայությունը, ով ըստ Փ. Անթաբյանի՝ եղել է Վարդան Հաղբատեցու աշակերտներից մեկը. «...վարդապետն իմ Վարդան եցոյց ինձ գրեալ [Նյուսացու ճառերի պատճառները – ծան.] յիւրում Տաւնապատճառին, զոր ինք իսկ հաստատեալ էր ի տէր ներսիսէ հայոց կաթողիկոսէ» (ՄՄ 1897, ք. 108ա): Տե՛ս նաև՝ **Անթաբյան Փ.**, *Վարդան Արևելցի*, հ. Ա, Երևան, 1987, էջ 238, նաև՝ **Վարդանյան Ռ.**, նշվ.աշխ., էջ 222:

¹¹ **Օհանջանյան Ա.**, *Տոնապատճառ ժողովածուի Վարդան Հաղբատեցու ...*, էջ 13, 35-36, 43-44: Ներսես Շնորհալու ձեռնով Գրիգոր Աստվածաբանի «Ի ծնունդն Քրիստոսի» լուծմունքի գրության մասին տե՛ս **Ալիշան Ղ.**, *Շնորհալի և պարագայ իւր, Վեներաբիկ*, 1873, էջ 264-265, **Ակիմյան Ն.**, *Վարդան վարդապետ Հաղբատեցի, Մատենադարանի հետազոտություններ*, հ. 1, Վիեննա, 1922, էջ 70-71, **Մուրադյան Կ.**, *Գրիգոր Նազիանզացին հայ մատենագրության մեջ*, Երևան, 1983, էջ 172: Խնդրի հանգամանակից ֆննդությունը տե՛ս **Օհանջանյան Ա.**, «Գրիգոր Նազիանզացու «Ի ծնունդն Քրիստոսի» ճառի եղիա Ասորու և Վարդան Հաղպատեցու հեղինակած լուծմունքները...», էջ 52-82:

¹² *Հնգհանրական թուղթք սրբոյն ներսիսի Շնորհալոյ, Նորին տեառն ներսիսի կաթողիկոսի թուղթ գրեալ յեպիսկոպոսութեան իւրում...*, Երուսաղէմ, 1871, էջ 250:

¹³ Այս ճառերից ֆաղումները համեմատական սյունակով ներկայացրել է Կ. Մուրադյանը, տե՛ս **Մուրադյան Կ.**, *նշվ. աշխ.*, էջ 153-155: Գրիգոր Նազիանզացու «Առ Կղերոնիոս Ա և Բ» թղթերը մշտապես եղել են Հայ եկեղեցու հակաերկաբնակ հակաճառական գրականության միջուկը՝ ավելի ուշ շրջանում՝ XV-XVIII դդ., կիրառվելով Կաթողիկ եկեղեցու ներկայացուցիչների հետ վիճաբանելիս: Բավական է հիշել միայն Հովհաննես Մրճուզ Ջուղայեցու (1643-1715 թթ.) մեջբերումները Կղերոնիոսին ուղղված Բ թղթից. «Երանելի աստուածաբանն Գրիգորիոս յերկրորդ գիրքն առ Կղերոնիոս ասէ. Ո՞ ոք արդեօք ի նոսա ոչ ըստն շասցի յաղագս իմաստութեանն, որք յայտնապես ինքեանք զՔրիստոսին որոշեն զծնունդն և զփորձանս, զհաղցնույն և զվաստակիլն, զճարավիլն և զննջելն, ընդ մարդկայնոյն միատրին, իսկ զնրեշտակացն զփառաւորութիւնն և զփորձիլն յաղթել, և զհաղցեալսն կերակրել... զհամբառնալն... տեսանե՛ս, ով պանծալի եղբայր, թէ որքան Աստուածաբանն Գրի-

թյուն էին վայելում թե՛ քաղկեդոնական, թե՛ հակաքաղկեդոնական եկեղեցիներում, և միջեկեղեցական բանակցությունների ընթացքում, որոնց մասնակցում էին Շնորհալին և Վարդան վարդապետը, հաճախ էին մեջբերվում, քանի որ Նազիանզացու քրիստոսաբանական¹⁴ ձևակերպումների համընդհանուր ճանաչման հիմունքով ձգտում էին հասնել այս հարցում եկեղեցիների հաշտեցմանը: Այնուամենայնիվ, յուրաքանչյուր կողմ Նազիանզացու բնագիրը մեկնում էր յուրովի, այդ իսկ պատճառով վերջինիս որոշ ճառերի լուծմունքների ստեղծումը դառնում է հրամայական: Այսպիսով, Հաղբատի և Սանահնի աստվածաբանական դպրոցներում ձևավորվում է Գրիգոր Նազիանզացու ճառաշարերի, հատկապես, «Քրիստոս ծնեալ» ճառաշարի միավորները մեկնելու ավանդույթ¹⁵, որը ձգվում է մինչև XVIII դ., երբ Մեսրոպ Գանձակեցին գրում է իր քաղվածո-լուծմունքները¹⁶:

Եվ ահա, նույն ավանդույթին հետևելով՝ Վարդան Հաղբատեցին, հետագայում էլ Վարդան Արևելցին Տոնապատճառի իրենց խմբագրություններում ներառելու նպատակով ստեղծում են մինչ օրս հայագիտությունն անձանոթ մեկնողական ժանրի գոհարներ՝ Գրիգոր Նազիանզացու «Քրիստոս ծնեալ» ճառաշարի¹⁷ Քրիստոսի ծննդին և մկրտությունը և Մեծ Պահքի շրջանին նվիրված ճառերի լուծմունքները:

գորիս անբանս գնոսա կոչէ, որք գներգործութիւնս բաժանեն և զանագանեն...», **Հովհաննէս Մրճազ**, *Գիրք համառօտ վասն իսկապէս և ճշմարիտ հաւատոյ և դաւանութեան ուղղափառ կաթողիկէ ընթհանուր Հայաստանեաց եկեղեցւոյ*, Նոր Զուղա, 1688, էջ 101-103:

¹⁴ Գրիգոր Նազիանզացու երկերը ֆննելիս «քրիստոսաբանություն» եզրը պետք է հասկանալ ընդհանուր իմաստով՝ որպես Քրիստոսի մարդկության վերաբերյալ վարդապետություն, կամ, որ ավելի ճիշտ է, «փրկաբանական» (*սոտերոլոգիական*) իմաստով, քանի որ քրիստոսաբանությունն իր դասական իմաստով, այսինքն՝ որպես Քրիստոսի երկու բնությունների միության ձևի վերաբերյալ վարդապետություն, ձևավորվել է V դարում:

¹⁵ Այս ավանդույթն իրականում սկիզբ է առել դեռ XI դ. վերջերին՝ Հովհաննէս Սարկավագի և նրա աշակերտ Սարգիս Կունդի մեկնողական երկերով: Հաղբատի և Սանահնի դպրոցներում ձևավորված մեկնողական ավանդույթի մասին տե՛ս **Օհանջանյան Ա.**, «Գրիգոր Նազիանզացու «Ռ ծնունդն Քրիստոսի» հատի լուծմունքների գրության ավանդույթը Հաղբատի և Սանահնի դպրոցներում», *Տարեգիրք Աստվածաբանության ֆակուլտետի*, Թ, 2015, էջ 92-109:

¹⁶ ՄՄ 1466 պարունակում է Գրիգոր Նազիանզացու «Առ որս» և «Քրիստոս ծնեալ» հատաշարերի՝ Մեսրոպ Գանձակեցու հեղինակած ֆաղվածո-լուծմունքները: Մեսրոպ Գանձակեցու լուծմունքների մասին տե՛ս **Մուրադյան Կ.**, *նշվ. աշխ.*, էջ 169, 189-190:

¹⁷ Գրիգոր Նազիանզացու «Քրիստոս ծնեալ» հատաշարը բաղկացած է տասներկու միավորից, որոնցից հրատարակվել է միայն Ա միավորը՝ նվիրված Քրիստոսի ծննդին կամ Յայտնությանը, տե՛ս *Գիրք և ճառ հոգեշահ*, Կոստանդնուպոլիս, 1722, էջ 7-28: Սույն հրատարակության մեջ Նազիանզացու հատին հաջորդում է անանուն մի լուծմունք կարճատև պատճառով հանդերձ, որն, ինչպես պարզել ենք, Ներսես Շնորհալու հեղինակած և Վարդան Հաղբատեցու կողմից ընդարձակված լուծմունքն է, մինչևեռ հակիրճ պատճառը եղիս Ասորունն է:

Վարդան Հաղբատեցու խմբագրության ՄՄ 2021 ձեռագրում (թթ. 163ա-171ա), որն ուշ շրջանի ընդօրինակություն է, գտնում ենք Գրիգոր Նազիանզացու «Ի պահու իմում» ճառի պատճառն ու լուծմունքը, իսկ Վարդան Արևելցու խմբագրության հայտնի ՄՄ 4139 ձեռագրում, որն ընդօրինակվել է 1267 թ. Հաղբատում վերջինիս կենդանության օրոք, պահպանվել են Նազիանզացու «Ի Պասքայ և ի յեղգութիւն» (թ. 228ա-228բ) և «Ի պահու իմում» (թ. 228բ-235ա) ճառերի պատճառներն ու լուծմունքները¹⁸: ՄՄ 4139-ում տեղ են գտել Վարդան Արևելցու հեղինակած մի շարք ճառային միավորներ, որոնք մեծ մասամբ հրատարակված են¹⁹: Այնուամենայնիվ, որոշ միավորներ, որոնց վերտառությունը չունի Վարդան վարդապետի անունը, և որոնք, մեր համոզմամբ, պատկանում են Արևելցու գրչին, դուրս են մնացել հրատարակիչների ուշադրությունից, այդ թվում «Ի Պասքայ և ի յեղգութիւն» և «Ի պահու իմում կացից» ճառերի լուծմունքները²⁰:

Վարդան Հաղբատեցու խմբագրության ՄՄ 2021 ձեռագրի «Ի պահու իմում» ճառի պատճառն ու լուծմունքը հանդիպում են Տոնապատճառի բազմաթիվ ձեռագրերում (ՄՄ 5862, 2195, Վնտկ. 828, 1098, 1586 ևն), մինչդեռ Վարդան Արևելցու խմբագրության ՄՄ 4139 ձեռագրում պահպանված պահոց ճառերի լուծմունքները (բայց ոչ պատճառները) բացառիկ են և եզակի, քանի որ չեն հանդիպում ո՛չ Վարդան Արևելցու խմբագրության այլ ձեռագրերում (ՄՄ 3082, 2039 ևն), ո՛չ էլ վերջինիս հենքի վրա կատարված Հովհաննես Երզնկացու խմբագրության ձեռագրերում (Վնտկ. 21, Փրզ. 103, հնարավոր է նաև ՄՄ 2020):

«Ի պահու իմում» ճառի իր հեղինակած պատճառում Վարդան Հաղբատեցին, օգտվելով Եվսեբիոս Կեսարացու «Եկեղեցական պատմություն»-ից²¹, հակիրճ ներկայացնում է առաքյալներից հետո Զատկի (=Քրիստոսի Յարություն) տոնման օրվա շուրջ եկեղեցիների տարբերությունները, որոնցով հանդերձ եկեղեցին միասնական էր.

«Վասն որո ի ժամանակս նոցա և զկնի յայլ և յայլ աւուրս տօնէին զԶատիկն: Հռոմաէցիքն ի Պետ[ր]ոսէ և ի Պօղոսէ ընկալեալ ի կիրակէ տօնէին և

¹⁸ «Ի պասքայ և ի յեղգութիւն» նաոի բնագիրը տե՛ս PG, t. 35, pp. 396-401, հայերեն թարգմանությունը տե՛ս ՄՄ 946 (ԺԲ դ.), ք. 737ա-բ: «Ի պահու իմում» նաոի բնագիրը տե՛ս PG, t. 36, pp. 624-664, հայերեն թարգմանությունը տե՛ս ՄՄ 946, ք. 741ա-742բ:

¹⁹ Վարդան Արևելցի, Ճառեր, ներբողներ, (աշխ.՝ Հ. Քյոսեյանի), Երևան, 2000:

²⁰ «Ի Պասքայ և ի յեղգութիւն» նաոի լուծմունքի ուսումնասիրությունը դուրս է սույն հոդվածի շրջանակներից: Վարդան Հաղբատեցու և Վարդան Արևելցու հեղինակած վերոնշյալ տոնապատճառային բոլոր միավորների բնագրերը պատրաստել ենք հրատարակության. դրանք լույս կտեսնեն Տոնապատճառ ժողովածուի բնագրերի Մաս Բ-ում:

²¹ Եսեբիոս Կեսարացի, Պատմութիւն եկեղեցւոյ (աշխ. Ա. Ճարեան), Վենետիկ, 1877:

ասիացիքն ի Յոհաննէ աւետարանչէ ուսեալ ըստ լրմանն և ըստ Մովսէսի օրինացն: Եւ այլք ոմանք ըստ Տեառն աւանդելո խորհրդաւոր Գառինն ի Վերնատանն... Այլ թէպէտ և այսպէս տօնէին ի զանազան աւուրս, սակայն խաղաղութիւն էր առ միմեանս...» (ՄՄ 2021, թ. 163բ):

Ապա կրկին քաղելով Եվսեբիոսի երկից՝ Հաղբատեցին ներկայացնում է Հռոմի եպիսկոպոս Բեկտոր (Վիկտոր) Ա-ի (մահ. 199 թ.) և Եփեսոսի Պոլիկրատոս եպիսկոպոսի (մոտ. 130-196 թթ.) միջև ծագած տարաձայնությունները Ջատկի տոնման օրվա շուրջ և հասնում մինչև նիկիայի 325թ. ժողով, որտեղ և կանոնակարգվեց Ջատկի տոնը ու սահմանվեց տոնել այն կիրակի օրը: «Բայց յետ այնորիկ ի տեղիս տեղիս երևէր դեռևս խճբիծ իմն ըստ հին սովորութեանցն»²² մինչև Գրիգոր Նազիանզացու ժամանակները: Գրիգոր Նազիանզացին «ի մարդկահն օգնականութենէ ոչ ինչ գտեալ հնարս» փորձում է Քրիստոսի Հարությունը տոնելու ճշգրիտ օրն իմանալ միայն Աստծուն ապավինելով և, հետևելով Ամբակում մարգարեի²³ օրինակին, «պահօք և աղօթիւք առնուլ զինդրելին» (ՄՄ 2021, թ. 164ա): Այդ պատճառով էլ իր ճառը սկսում է Ամբակումի խոսքերով «Ի պահու իմում կացից» (Ամբ. Բ 1):

Վարդան Հաղբատեցու հեղինակած պատճառը հակիրճ է, առանց պատմական մանրամասների նկարագրություն: Պատճառի գրվագներից մեկի քննությունը էլ ավելի է ամրապանդում Վարդան Հաղբատեցու տոնապատճառային այս միավորի հեղինակը լինելու մասին մեր ենթադրությունը: Նշելով, որ եկեղեցու հայրերն իրենց ճառերին հեղինակություն հաղորդելու համար ավանդաբար սկսում էին մարգարեական գրքերից մեջբերելով, Հաղբատեցին Գրիգոր Նազիանզացու կողքին հիշում է Բարսեղ Կեսարացուն և Դավիթ Անհաղթին.

«Որպէս և պայծառ ջահն եկեղեցո Բասիլիոս, զգալթեանն առեալ բան, զբովանդակ զԳիրս Պահոցն ի վերա շինէ յասելն. «Փողեցէք, ասէ, [ի նոր ամսեանն յառաջին նշան, որ տանի]»²⁴: Նմանապէս և սուրբ վարդապետն և պարծանաց որդին Հայաստանեաց Դավիթ իմաստասէր և փիլիսոփա զբան

²² ՄՄ 2021, ք. 164ա:

²³ Ամբակում մարգարեն ասում է. «Ի պահու իմում կացից և ելից ի վերայ վիմի, և դիտեցից տեսանել զինչ խաւիցի ընդ իս և զինչ տացէ պատասխանի յանդիմանութեան իմոյ» (Ամբ. Բ 1): Մարգարեն, պահքը երկարածղելով և վեմի վրա (որոշ թարգմանություններում՝ աշտարակին)՝ դիտակետին կանգնելով ու սպասելով, ստանում է ապոկալիպտիկ պատասխան, որը բրիստոնեական միջավայրում մեկնվում է որպես Ռեդու երկրորդ Գալստի ավետում: «Ի վերայ վիմի» կանգնելը և «դիտելը» մարգարեի համար նշանակում էր ուշադրության ծայրահեղ լարում և գիտակցության փոփոխում, որի ժամանակ կարող էր լսել Աստծո ձայնը և զգալ նրա ներկայությունը: Գրիգոր Նազիանզացին, կրկնելով Ամբակումի սխառնքը, հիսուն օր պաս պահելով, Մեծ Պահքի «միաշաբաթոջ գիշերը, զոր կիրակե կոչւեմք», տեսնում է ահագոյ մի այրի, որին մեկնիչները համարում են Գաբրիել հրեշտակապետը, և ստանում է իր հարցի պատասխանը:

²⁴ Հմմտ. Սաղմ. Զ 4: Պահոց գրքի բնագրի այս հատվածը տե՛ս Բարսեղ Կեսարացի, Գիրք պահոց (աշխ. 4. Մուրադյանի), Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 54:

դրևատեաց և զգուվեստ աստուածընկալ խաչին ի բանիցն Դավթա սկսանի յասեկն. «Բարձրացուցէք զՏէր»²⁵: Այսպես և մեծս Գրիգորիոս, մտախոհ եղեալ խոհականութեամբ և տեսեալ, զի ըստ նմանութեան պահոց մարգարէին Ամբակումա հանդերձեալ էր պահել և խնդրածս առնել»²⁶:

Բարսեղ Կեսարացուն Գրիգոր Աստվածաբանի կողքին հիշելը տրամաբանական է, բայց ինչու է այս կոնտեքստում հիշվում Դավիթ Անհաղթի «Բարձրացուցէք»-ը: Հավանական է, որ Հաղբատեցին ակնարկում է ընհանրական եկեղեցու հայրերից հայ եկեղեցու մատենագիրներին ճառագրական ավանդույթի փոխանցումը: Սակայն մեր կարծիքով կա մեկ այլ պատճառ. հայտնի է, որ Վարդան Հաղբատեցին ներսես Շնորհալու հետ միասին ձեռնամուխ էր եղել Դավիթ Անհաղթի «Ի սուրբ խաչն աստուածընկալ» կամ «Բարձրացուցէք» ներբողի մեկնությունը գրելուն, որը հետագայում Շնորհալին վերածել է շափածոյի²⁷: Ուրեմն, հնարավոր է, որ Վարդան Հաղբատեցին տոնապատմային այս միավորը գրելիս հղում է իր բոլորովին նոր արված մեկնությունը:

Վարդան Արևելցին, իր հերթին օգտվելով Վարդան Հաղբատեցու տոնապատմային միավորներից, «Ի պահու իմում»-ի իր նորաստեղծ լուծմունքի (ոչ թե պատճառի) հենց առաջին տողերում հիշում է Դավիթ Անհաղթին և նրա վերոնշյալ ներբողը, իսկ հետագայում գրում է վերջինիս լուծմունքը²⁸ Տոնապատմառի իր խմբագրության մեջ ընդգրկելու նկատառումով²⁹: Վարդան Արևելցու լուծմունքում հատկապես ձևավորվել է.

²⁵ Հմմտ. Սաղմ. ձև՝ 6: Բնագիրը տես Դավիթ Անյաղթ փիլիսոփայի մատենագրությունք և թողթ Գրետայ կաթողիկոսի առ Դավիթ, Վենետիկ, 1932, էջ 9-25, արտատպված՝ ՄՀ, Զ հատոր, Յաւերուած, էջ 1017-1029:

²⁶ ՄՄ 2021, ք. 164ա-164բ:

²⁷ Ալիշան Գ., նշվ. աշխ., էջ 260-263: Ակիմյան Ն., նշվ. աշխ., էջ 70:

²⁸ Վարդան Արևելցին սույն լուծմունքի սկզբում գրում է. «Առդ, եթէ «Քրիստոս ծնեալ» հառը պատշանէ Ծննդեան ատուրն, ապա այսաւ կարի պատեհագոյն է աստի խասել, որ չէ պակաս, քան զայն ի գորութենէ մտաց և յագուտ յաւուրացն և ի պայծառութիւն տաւանական ատուրս, զոր ողորմութեամբն Աստուծոյ բերան եղեալ աստուածընկալ մտացն Դարի» (ՄՄ 4139, ք. 347ա-բ): Փաստորեն, Արևելցին մատնանշում է Գրիգոր Աստվածաբանի «Քրիստոս ծնեալ» հատի լուծմունքի ընդգրկումը Տոնապատմառում ու նաև այն հանգամանքը, որ Աստվածաբանի և Անհաղթի հատերի լուծմունքները ոչ թե պատահական, այլ հատուկ են ներառվել Տոնապատմառի կազմում, քանի որ «պատշանում» են, ասել է թե՛ դավանաբանական ամուր հող են ստեղծում այս կամ այն տոնը մեկնելու համար:

²⁹ Ինչպես մյուս լուծմունքների, այնպես էլ «Բարձրացուցէք»-ի դեպքում քիչ հավանական է ամբողջական մեկնության գոյությունը. Տոնապատմառի հիմնավոր ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ Վարդան Արևելցին գրեթե բոլոր լուծմունքները հեղինակել է զուտ վերջինիս կազմում ընդգրկելու նպատակով ընտրելով հակահասարակ իր ծրագրին համապատասխանող տեղիները միայն: Վարդան Արևելցու «Բարձրացուցէք»-ի լուծմունքի շուրջ տես Մելիքյան Ա., Դավիթ Անհաղթի խաչին նվիրված ներբողի մեկնությունը «Տոնապատմառ» ժողովածուում, «էջմիածին», 2013, ժԱ, էջ 84-90: Լուծմունքի բնագիրը տես Մելիքյան Ա. Վարդան Արևելցու՝ Դավիթ Անհաղթի «Բարձրացուցէք»-ի նորահայտ մեկնու-

«[Բան] Ի պահու իմում կացի[ց]: [Լծ.] Իբր հիմն տան է մարգարէս, Գրիգորի որպէս այլուր զբերան իմ բացի և առ Իջ: Նոյնպէս Բարսէղ՝ «Փողեցէք, ասէ, ի նոր մարգարէն» ասէ, որպէս Դաւիթ «Բարձրացուցէք զՏէր»: Ամբակում ասէ. «Դատաւորքն անիրաւ դատէին, ասէ, ընդէ ր ցուցէր ինձ ցաւս և աշխատութիւնս բազումս» (ՄՄ 4139, թ. 231բ):

Գալով «Ի պահու իմում»-ի Վարդան Հաղբատեցու հեղինակած լուծմունքին, պետք է նշենք, որ այն ընդօրինակված է մի շարք ձեռագրերում: Հաղբատեցին մեկնում է Ամբակումի, ապա նաև Գրիգոր Աստվածաբանի պատմական ժամանակաշրջանների կոնտեքստում: Լուծմունքում գերիշխում է մեկնողական պատմական, նաև տիպաբանական եղանակը, թեև նկատելի են նաև այլաբանական նրբերանգներ³⁰: Լուծմունքային հատվածները ծավալուն են, այնպես, որ ընթերցողին ներկայանում է ամբողջական մի պատկեր, ինչը Գրիգոր Նազիանզացու ճառի բնագիրն իսկապես դարձնում է դյուրըմբռնելի: Զգացվում է, որ Հաղբատեցին ձգտում է բացատրել, «լուծել» Գրիգորի խոսքերը՝ ծառայեցնելով լուծմունքին իր իրական նպատակին: Որպեսզի ասվածն անհիմն չթվա, ստորև բերենք լուծմունքից մի հատված:

[Բան] Ի պահու ի[մում] ասէ սքանչելիին Ամբակում]: [Լծ.] Սքանչելի կոչէ զնա վասն մարգարէական հոգոյն, զի սքանչացման իրք են զհանդերձեալսն պատմել: Եւ դարձեալ, զի զԴանիէլ կերակրեաց ի գփի անդ: Եւ այսոքիկ սքանչելիք մեծ էին, վասն որոյ «սքանչելի» կոչէ:

Յարէ ի նորայն պահոց պնդութիւն և զիւրն յասելն. [Բան] «Եւ ես ընդ նմա այսօր տուեցելո ինձ իշխանութեանս և տեսութեանս»: [Լծ.] Յուցանէ, թէ որպէս նմա իշխանութիւնն տուեալ էր յօրինաց անտի կալ ի վերա դատաստանացն և տեսանել հոգով մարգարէութեան: Եւ ես ունիմ, ասէ, իշխանութիւն եպիսկոպոսութեան յառաքելական ձեռնադրութենէ անտի, որք և Հոգւովն Սրբով ձեռնադրեալք եղեն և մկրտեցան (ՄՄ 2021, թ. 165ա-բ):

Այնուամենայնիվ, ի տարբերություն Տոնապատճառի կազմում ընդգրկված Գրիգոր Աստվածաբանի «Քրիստոս ծնեալ» ճառի լուծմունքի՝ «Ի պահու

թյունը, ԲՄ, 22, էջ 394-400: Սույն լուծմունքի բնական բնագիրը պատրաստել ենք հրատարակության. այն լույս կտեսնի *Տոնապատճառ* ժողովածուի բնագրերի Մաս Գ-ում:

³⁰ Հայ մեկնողական ավանդույթի որոշ առանձնահատկությունների մասին տե՛ս **Thomson R.**, “Is there an Armenian Tradition of Exegesis?,” in *Studia Patristica, Papers Presented in Fourteenth International Conference in Patristic Studies, held in Oxford, 2003*, ed. **F. Young, M. Edwards** and **P. Parvis**, Leuven-Paris-Dudley, MA, 2006, pp. 97-113; **idem**, “Aspects of Medieval Armenian Exegesis,” in *New Approaches to Medieval Armenian Language and Literature*, ed. **J. Weitenberg**, Amsterdam-Atlanta, 1995 pp. 47-61; **Hovhannessian V.**, “A Medieval Armenian Scholion on the Catholic Epistles,” in *Exegesis and Hermeneutics in the Churches of the East, Selected Papers from the SLB Meeting in San Diego, 2007*, ed. **V. S. Hovhannessian**, New York, 2009:

իմում»-ի լուծմունքը գրելիս Հաղթատեցին գրեթե չի օգտվում եղիա Ասորու լուծմունքից, թեև խիստ աղոտ, բայց նկատելի են եղիայի լուծմունքի հետքերը Հաղթատեցու հեղինակած պատճառում³¹:

Հետաքրքրական է նաև, որ Վարդան Հաղթատեցու հավանությունները Գրիգոր Նազիանզացու «Քրիստոս ծնեալ» ճառաշարի պատճառներն ու լուծմունքները հեղինակած Դավիթ Քոբայրեցու ինքնագիր ՄՄ 5602 ձեռագրում «Ի պահու իմում»-ի պատճառը չկա. սկսվում է լուծմունքով (թ. 50ա), որն աղբյուրներ ունի Հաղթատեցու լուծմունքի հետ, բայց նմանությունները սակավաթիվ են: Փոխարենը կարելի է ասել, որ Դավիթ Քոբայրեցին առատորեն օգտվել է եղիա Ասորու լուծմունքից՝ երբեմն ուղղիղ մեջբերումներ անելով, օրինակ.

Դավիթ Քոբայրեցի,
Ի սուրբ Պասքայն, ՄՄ 5602

Եղիա Ասորի,
Ի սուրբ Պասքայն, ՄՄ 1480

Որպես Աբրամն անուն անյայտ էր յառաջ, իսկ յետոյ միոյ տառին յաւելուածով յայտնի եղև Աբրամ, որ է հայր ընտրեալ հնչման, Սոյնպէս և Սարային Իսահակայն, Յեսովայն... (թ. 54 ա):

Որպես Աբրամն անուն անյայտ էր յառաջ, իսկ յետոյ միոյ տառին յաւելուածով յայտնի եղև Աբրամ, որ է հայր ընտրեալ հնչման, Սոյնպէս և Սարային Իսահակայն, Յեսուայն... (թ. 138ա):

Եղիա Ասորու, Վարդան Հաղթատեցու և Դավիթ Քոբայրեցու «Ի պահու իմում»-ի պատճառն ու լուծմունքները հետագայում ընկել են նույն ճառի «Գիրք պատճառաց»-ի հեղինակ Գրիգոր Աբասյանի հեղինակած տեսութայն հիմքում³², որն էլ իր հերթին դարձել է Վարդան Արևելցու խմբագրության ՄՄ 4139-ում պահպանված «Ի պահու իմում կացից» ճառի պատճառի հիմնական աղբյուրը:

Ի տարբերություն Վարդան Հաղթատեցու պատճառի՝ Վարդան Արևելցու Տոնապատճառում «Ի պահու իմում»-ի պատճառը, կամ ավելի ճիշտ, տեսութայնը, բավականին ծավալուն է, պատմական իրադարձությունների մանրակրկիտ նկարագրությամբ: Արևելցին, հիմնվելով Գրիգոր Աբասյանի բնագրի վրա, նախ ներկայացնում է ճառն ասելու ժամանակը և նպատակը՝ «զճառ զայս ասացեալ յիւրում հայրապետութեանն՝ որպէս զՅարութեանն ճառ յիւրում քահանաութեանն... այսպէս ամենայն ուրէք կամէր զբարէպաշտութեան աւանդիցն իմանալ և հաստատել», ապա, շնչելով Եվսեբիոս Կեսարացու անունը, այլ ուղղակի գրելով «որպէս ասէ ի պատմութեան», մանրամասն ներկայացնում է

³¹ Վարդան Հաղթատեցու որոշ պատճառների, այդ թվում և «Ի պահու իմում»-ի համառոտ տարբերակներն ամփոփված են ՄՄ 6362-ում, որը 1181 թ. հնագույն ընդօրինակություն է:

³² ՄՄ 1879, թ. 172բ-176ա:

նախապատմությունը՝ Հոռմի եպիսկոպոս Բեկտորի և Փոքր Ասիայի եպիսկոպոսների միջև եղած տարաձայնությունները.

«Որպէս ասէ ի պատմութեանն, յամի ժ.երրորդի թագաւորութեանն Կոմիտա իբրև լից և կատարեաց ի պաշտաման անդ եպիսկոպոսութեան Աղիւթորոս կալաւ յետ նորա Բիկտոր: Եւ յայնմ ժամ<ան>ակի իբրև լից կատարեաց Յուլիանոս զժ. ամն ի պաշտաման անդ եկեղեցոյն աղէքսանդրացոց: Կալաւ յետ նորա Դեմետրոս ի սոյն ժամանակս յայս և յեկեղեցոյն անտիոքացոց Ը.որդն յառաքելոց, անտի էր եպիսկոպոս Սէրապիոն: Եւ եկեղեցոյն Կեսարեա պաղեստինացոց առաջնոր էր Թէոփիլոս, բայց և Նարկէսոս ցայն վայր ունէր զպաշտան [յ]եկեղեցի Երուսաղէմի: Եւ ընդ այն ժամանակս էր եպիսկոպոս ի Կորնթոս Գելլադացոց Բաքիլոս, և յեկեղեցոյ անդ Զմիւռնեա՝ Պաւղիկարպոս: Եւ այլ ևս բազումք հանդերձ այսոքիւք սքանչելի էին յայնմ ժամանակի: Եւ զճշմարիտ հաւատս նոցա գրովք ընկալաք: Այլ քանզի խնդիր իսկ բազում շարժեցաւ յայնմ ժամանակի վասն աւուրն Զատկաց, քանզի եկեղեցիք, որ էին յամենայն կողմանս ասիացոց՝ իբրև յառաջին տուչութենէ անտի զԴժ. լուսնի պահէին և առնէին զար տանին զգառն հրէայքն, թէ յամենայն հնարից պիտո է, ասեն, զի ի նմա լուծցեն զպահան, յորում աւուր դիպեսցի ի շաբաթէ անտի: Բայց այս ոչ պաշտէր ընդ ամենայն եկեղեցիս, որ են ընդ ամենայն աշխարհ՝ իբրև ի կարգէ տուչութեան առաքելոցն մինչև ցայս ար ժամանակի պահի այս սովորութիւն, թէ յայլում աւուր ոչ ոք լուծցէ զպահս արտաքո, քան զար Յարութեան Փրկչին մերո»³³:

Այսպէս մանրամասնորեն նկարագրելով եկեղեցում տիրող իրավիճակը՝ Վարդան Արևելցին հասնում է Գրիգոր Նազիանզացու «Ի պահու իմում» ճառի գրություն շարժառիթին: Ամփոփելով Գրիգորի պահքից դուրս չգալու որոշմամբ՝ հեղինակը սահուն անցնում է լուծմունքին, այնպէս կարծես պատճառն ու լուծմունքը չեն էլ կտրվում միմյանցից: Մեկնողական, գուցե և հետորաբանական այս հնարքը Վարդան Արևելցին հաճախ է բանեցնում. պատճառից սահուն անցնում է լուծմունքին՝ ցույց տալով, որ վերջինս պատճառի հետ միասին տեքստային մեկ ամբողջություն է կազմում³⁴:

Վերը նշեցինք, որ «Ի պահու իմում»-ի պատճառը շարադրելիս Վարդան Արևելցին մեծապէս օգտվել է «Գիրք պատճառաց»-ի հեղինակ Գրիգոր Աբասյանի տեսութիւնից: Սա առաջին դեպքը չէ, երբ Վարդան Արևելցին Տոնապատճառի իր խմբագրության միավորները գրելիս քաղում է Գրիգոր Աբասյանի «Գիրք պատճառաց»-ից: Այսպէս, «Պատճառ և թելադրութիւն շորից աւետա-

³³ ՄՄ 4139, ք. 229ա: Գրիգոր Աբասյանի «Գիրք պատճառաց»-ում հատվածը տե՛ս ՄՄ 1879, ք. 172բ:

³⁴ Հոնտոբարսնական գործիքակազմի վերաբերյալ դասական գործերից տե՛ս Փրեյденберգ Օ., *Поэтика сюжета и жанра*, под ред. Н. Брагинской, Москва, 1997:

րանացն, թէ որպէս գրեցան» տոնապատճառային միավորի մեծ մասը Արևել-
ցին վերցրել է Գրիգոր Աբասյանի համանուն մեկնությունից³⁵, «Ի Պասքայ և ի
յեղզութին» միավորի պատճառը կրկին Գրիգոր Աբասյանի բնագրից է
քաղված: Գրիգոր Աբասյանն էլ իր հերթին իր տեսությունները շարագրելիս
քաղել է Դավիթ Քոբայրեցու և Վարդան Հաղբատեցու պատճառ-լուծմունքնե-
րից, Վարդան Հաղբատեցին մշտապես օգտվել է եղիա Ասորու մեկնություննե-
րից, իսկ Քոբայրեցին՝ եղիա Ասորու և Վարդան Հաղբատեցու հեղինակած
պատճառ-լուծմունքներից: Այնուամենայնիվ, չի բացառվում, որ Արևելցին
մեջբերումներն արել է ուղղակի եղիա Ասորու և Դավիթ Քոբայրեցու բնագրե-
րից: Ստորև բերվող սյունակներում երևում է եղիա Ասորու և Վարդան
Արևեցու բնագրերի նմանությունը:

**Եղիա Ասորի,
Ի սուրբ Պասքայն, ՄՄ 1480**

**Տոնապատճառի Վարդան Արևելցու
խմբ., ՄՄ 4139**

Զհաւատ ուղղափառութեան ամենայն
տիեզերք յառաքելոցն ընկալան զխոստո-
վանութիւն սուրբ երրորդութեանն և
զբրիստոսի տնտեսութեան, բայց կարգօր
և կրօնիք բազումք բաժանէին ի մի-
մեանց, էր որ վասն տօնից, էր որ սակս
պահոց... (թ. 136ա):

Արդ, զհաւատոյ ուղղափառութիւն
ամենայն տիեզերք յառաքելոցն ուսման՝
զճմարիտ խոստովանութիւն երրորդու-
թեանն և զտնտեսութեան Քրիստոսի
մարմնաւորութեանն, բայց կրանիք և
կարգաւք բաժանեալ էին ի միմեանց՝ և
որ վասն տանից, և որ վասն պահոց,
կամ այլ ինչ կարգաց քահանաութեան,
որպէս և վասն աւուր Զատկի բազում
լինէր երկպառակութիւն (թ. 229ա):

Ինչ վերաբերում է Վարդան Արևելցու տոնապատճառային լուծմունքին,
ապա այն թեև կրում է մի շարք ազդեցություններ, այնուամենայնիվ մնում է
բացառիկ, և Արևելցու մեկնողական հանճարի արգասիքն է: Ի տարբերություն
Վարդան Հաղբատեցու, որը Գրիգորի նախադասությունները մեջբերում է գրե-
թե ամբողջությամբ, Վարդան Արևելցին «մանրացնում է» դրանք, հերթա-
կանությամբ մեկնում մեկ կամ երկու բառ: Բերենք մի օրինակ, որը հնարավոր
կլինի համեմատել Հաղբատեցու մեկնությունից բերված դրվագի հետ:

[Բան]եւ ես ընդ նմա այսաւր տուեցելով ինձ: [Լծ.]եւ ի վերա վիմի
հաւատոյս: Կամ զԽ.արեա պահսն ասէ: Ի վերա պահոցն, զի պահսն յամենայն
շաբաթ պահէր և կիրակէին պատարագ առնէր և այլ ոչ ուտէր: Եւ ուխտեաց
Աստուծոյ՝ ոչ ուտել մինչև յայտնեսցէ, թէ ի յո՞ր աւր է Յարութիւնն:

³⁵ Մանուսան տե՛ս Օհանջանյան Ա., Տոնապատճառ ժողովածուի Վարդան Հաղբատեցու ..., էջ 37-38:

[Բան] Տուեցելով ինձ ի Հոգոյն: [Լծ.] եւ ինձ Հոգի՝ ի ձեռնադրելն: Դու՛ իշխան, և ես՝ եպիսկոպոս: Եւ ես տեսանող մարգարէ եմ, որպէս դու: Եւ դիտեցի և ծանեայց: Այս Ամբակումա է: Զայս յառաջին բանն յարէ՛ «Ի պահու իմ[ում]»: Եւ գայն թող, որ ասէ, թէ. «Եւ ես ընդ նմա այսաւր տուեաց [ինձ]»: Արդ՝ Ամբակումա, զոր ինքն խնդրեաց, ոչ յայտնեաց, բայց և ոչ անբաժան արար գինքն, զոր ի նոյն ժամ լուս բան, թէ. «Տէր, զլուր քո լուս»³⁶:

Գալով Վարդան Արևելցու լուծմունքի աղբյուրին, պետք է ասենք, որ վերը ներկայացված բնագրային բազմաշերտ քաղուճների հետքերը տեսանելի են նաև այստեղ.

Տոնապատճառի Վարդան Հաղբատեցու խմբ., ՄՄ 2021	Դավիթ Քոբայրեցի, Ի սուրբ Պասքայն, ՄՄ ձեռ 5602	Գրիգոր Աբասյան, Գիրք պատճառաց, ՄՄ 1879	Տոնապատճառի Վարդան Արևելցու խմբ., ՄՄ 4139
--	--	--	---

Այլև զվերագրաւ ճառիս չէ պարտ զանց առնել, զի ասէ յամենասուրբ պասքայ ասացեալ ի մեծի Զատկին, որպէս Կոյս սուրբ ասի, նոյնպէս և պասքայն է փրկութիւն, ուրախութիւն և այլ, որ ինչ այսպիսի (թ. 165ա):

Նորին ի սուրբ պասքայ Աստուծոյ մերոյ և թէ զինչ պասքայն ասի. Պասքայն սուրբ ասի ի մերս լեզու կամ ազատութիւն և կամ յարութիւն... (թ. 50ա):

Պատճառ ի պահու իմում ճառին, զոր ասէ նորին ամենասուրբ Պասքայ Տեառն. Պասքայն սուրբ ասի ի մերս լեզու, կամ ազատութիւն, կամ յարութիւն, կամ փոփոխումն, կամ փրկութիւն, կամ ուրախութիւն, զի որպէս կոյսն անուն սրբութեան, նոյնպէս և պասքայն սրբութեան և մաքրութեան անուն է ի սրբոցն ասացեալ (թ 172բ):

Յամենասուրբ Պասքայն. որպէս Կոյսն սուրբ կոչի, նոյնպէս պասքայն փրկութիւն, յարութիւն, ուրախութիւն և սոյնք (թ. 231բ):

Վարդան Արևելցին օգտվել է Վարդան Հաղբատեցու տոնապատճառային լուծմունքից՝ անշուշտ ձևափոխելով և հարմարեցնելով իր էքզեգետիկ ճաշակին, հաճախ էլ նույն միտքը արտահայտելով ուրիշ տեղի մեկնելիս, ինչպես օրինակ.

³⁶ ՄՄ 4139, ք. 231ա-232բ:

**Տոնապատճառի Վարդան Հաղբատեցու
խմբ., ՄՄ 2021**

**Տոնապատճառի Վարդան Արևելցու խմբ.,
ՄՄ 4139**

[Բան] Ի պահու ի[մում] ասէ սքանչելի[ին Ամբակում]: [Լծ.] «Աքանչելի» կոչէ զնա վասն մարգարէական հոգոյն, զի սքանչացման իրք են զհանդերձեալսն պատմել: Եւ դարձեալ, զի զԴանիէլ կերակրեաց ի գփի անդ: Եւ այսոքիկ սքանչելիք մեծ էին, վասն որոյ «սքանչելի» կոչէ (Թ. 165ա-165բ):

Եւ զայն թող, որ ասէ, թէ. [Բան] «Եւ ես ընդ նմա. այսար տուեաց [ինձ]»: [Լծ.] Արդ՝ Ամբակումա, զոր ինքն խնդրեաց, ոչ յայտնեաց, բայց և ոչ անբաժան արար զինքն, զոր ի նոյն ժամ լուա բան, թէ. «Տէր, զլուր քո լուա»: Իսկ «սքանչելի» զնա ասէ մի, զի մարգարէ է, և մի, զի զԴանիէլ կերակրեաց ի Բաբելոն (Թ. 231բ-232ա):

Այնուամենայնիվ, Վարդան Արևելցու լուծումները անկախ շարադրանք է, քանի որ նա, քաղելով ձեռքի տակ եղած աղբյուրներից, երբեմն բացարձակապես այլ մեկնություն է տալիս այս կամ այն արտահայտությունը: Խոսքը ոչ միայն մեկնության բովանդակության մասին է, այլև եղանակի. խուսափելով երկարաշունչ պատմական և տիպաբանական մեկնություններից, Վարդան Արևելցին խտացնում է ասելիքը այլաբանական-սիմվոլիկ մեկնության մեջ.

**Եղիա Ասորի, Ի սուրբ
Պասքայն, ՄՄ 1480**

**Տոնապատճառի Վարդան
Հաղբատեցու խմբ., ՄՄ
2021**

**Տոնապատճառի Վարդան
Արևելցու խմբ., ՄՄ 4139**

[Բան] Եւ ահա այր ի վերայ ելել ամպոց:[Լծ.] առն տեսութեամբ և ես տեսի զհրեշտակապետն Գաբրիէլ ի միաշաբաթոշն գիշերի (Թ. 136բ):

[Բան] Եւ ահա այր մի ելեալ ի վերայ ամպոց: [Լծ.] Ոմանք զՔրիստոս ասեն այր ի վերայ ամպոց ելեալ և առնուն վկայ, թէ Եսաի ասաց. «Ահաասիկ Տէրն նստեալ ի վերա թեթեալ ամպոց» և Դանիէլ, թէ. «Տեսանէի և ահա Որդի մարդո գայ ընդ ամպս երկնից»: Այլ ի հաւաստի քննողաց զԳաբրիէլ իմանամք զայրն ի վերայ ամպոց ելեալ, զի որպէս ամենայն տնօրէինութեանն Քրիստոսի նա՛ եղև սպասաւոր՝ ի ծննդեանն անդ երևելով Մարիամու և հովաքն և Յովսեփա (Թ. 165բ-166ա):

[Բան] Եւ ահա այր ելեալ: [Լծ.] Ոմանք այր զՔրիստոս ասեն, թէ նա երևեցաւ, և առնուն վկա, թէ՛ «Առն միոջ էին Բ. որ-եսաի ասաց. «Այր մի էր մեծատուն»: Բայց ստոյգ Գաբրիէլ է, զի «մարդ և Աստուած» անունն ասի, որ է «այր» (Թ. 232ա):

Վարդան Արևելցին վարպետ է եռեղանակ և քառեղանակ հակիրճ լուծմունքի³⁷, ինչն իր արտահայտությունն է գտել նաև այս միավորի մի շարք տեղիներում: Որոշ մեկնություններ նա քաղում է նախորդ մեկնիչներից, բայց հավելում է նաև իր մեկնությունը: Որպես կանոն կամ թվարկում է դրանք, կամ էլ զատում միմյանցից «այլ» բառով: Բերենք մի քանի օրինակ.

[Բան] Եւ ամբարձ գծեռն իւր յարևելս: [Լծ.] Մի, զի Քրիստոս ընդ այն վերացաւ, և Բ., զի ընդ նոյն գա, և Գ., զի մեք յորժամ խաւսիմք, գծեռս շարժեմք հրաշս բանից: Նոյն: Գ.՝ Քրիստոս ձեռն եղ ի վերա առաքելոցն³⁸:

Կամ՝

[Բան] Պասքա Տեառն, Պասքա: [Եւ դարձեալ ասեմ Պասքա՝ պատիւ երրորդութեանն]: [Լծ.] Զատիկս Տեառն է, ոչ մարդո: Այլ՝ Հայր առաքեաց, Որդի՝ փրկեաց, Հոգի՝ նորոգեաց: [Բան] Պատիւ երրորդութեան է: Այլ՝ Գ., կիրակէ: Առաջինն՝ միաշաբաթն, որ եղև լոյս, ոչ արհնի յումեքէ այն արն: Բ.՝ Յարութիւն Քրիստոսի, որ ի հրեշտակաց միայն արհնեցաւ: Գ.՝ Գալուստն ի Կյուրակէէ լինի, հրեշտակք և մարդիք արհնեն³⁹:

Կամ՝

[Բան] Գեղեցիկ էր եւ երեկ մեզ պայծառ [ազգեստութիւնն եւ լուսաւորութիւնն]: [Լծ.] Շրջառիւ: Այլ՝ մկրտեալք, որք մկրտեցան: Եւ կամ առաքինութիւն, լուսաւորութիւն զմոմեղէսն ասէ: Այլ՝ զընթերցմունքն ասէ: [Բան] Որ առանձինն և բազմութեամբ, որ ամեն ոք իւր մոմեղէն ունէր և բազումք ի մի: [Լծ.] Այլ՝ գեղեցիկ, որ մի է, և քաղաք, որ բազում է⁴⁰:

Կամ՝

[Բան] Փոքու և արժանաւորութեամբ: [Լծ.] Մերս փոքր է առ Աստուծոյ արժանաւորութիւն: Բ.՝ փոքր և մեծ եկեղեցիք: Գ.՝ փոքր է մեր, բայց ընդունի⁴¹:

Գուցե թե հնարավոր լիներ հերքել Վարդան Արևելցուն սույն լուծմունքի հեղինակ լինելու հանգամանքը, եթե վերջինս «չմատներ» իրեն: Վարդան վարդապետը ոչ միայն հմուտ մեկնիչ էր, աշխարհագրագետ ու պատմաբան, այլև հրաշալի քերական էր, քերականության մեկնիչ, թարգմանիչ և խմբագիր: Եվ որպես այդպիսին՝ «Ի պահու իմում կացից» ճառի լուծմունքը շարադրելիս նա ի ցույց է դնում իր քերականական և թարգմանական գիտելիքները: Այսպես, Գրիգոր Նազիանզացու ճառի որոշ տեղիներ մեկնելիս՝ տալիս է մանրակրկիտ քերականական բացատրություններ, այն դեպքում երբ մյուս մեկնիչները բավարարվում են տիպաբանական հակիրճ մեկնությամբ:

³⁷ Քառեղանակ մեկնության մասին տե՛ս **H. de Lubac**, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, trans. **Mark Sebane**, 1-2 vol., Michigan: Edinburgh, 1998, նուև՝ **F. Young**, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian culture*, Cambridge, 1997:

³⁸ ՄՄ 4139, ք. 232ա:

³⁹ Նույն տեղում, ք. 232բ:

⁴⁰ Նույն տեղում:

⁴¹ Նույն տեղում:

**Գրիգոր Ասվածաբան,
«Ի պահու իմում կացից»,
ՄՄ 946**

**Տոնապատճառի Վարդան
Արևելցու խմբ., ՄՄ 4139**

**Եղիա Ասորի, Ի սուրբ
Պասքայն, ՄՄ 1480**

Եւ որպէս բազում անգամ ի Գիրս հանդիպեալ գտաք յայնչայտագունիցն փոփոխեալ ոմանց ի յանունացն ի յայտնագոյնան և կամ ի վայրենագունիցն ի բարեձևագոյնան:

Ձսոյն և աստանաւր տեսաք, քանզի փրկութեան շարչարանացն զանունս զայս լիալ ոմանք կարծիցին: Եւ ապա հելլենացի արարեալ զձայնն զ«Փիր»-ն ի «Պէ» փոխեցին: Եւ «Պասքա» զաւր Փրկչին անուանեցին: Եւ առեալ սովորութեանն զձայնն հզարագոյն՝ արար ընթացուցանելով ի յՈՐՎԻԿ լսելիս որպէս բարեպաշտագոյն բանիւ (թ. 103բ-104ա):

[Բան] **Որպէս [բազում անգամ] ի Գիրս հանդիպեալ գտաք յայնչայտագունից [փոփոխեալ ոմանց ի] անանցն յայտ[նագոյնան]:** [Լծ.] Աբրաամ, Սարրա՝ «Իշխանութիւն իմ», Ովսէ յառաջ, յետո՞ Յեսու, Սիմոն՝ «շարանախանձ», յետո՞ Պետրոս՝ «վեմ»: Եւ այս փոխի, որ ձևս բարոյ առնու, որպէս ի քերականութենէ իմանալ՝ Ա, Ի, Է կարճ և երկար: Են, որ կարճ են՝ Բ, Գ, Ռ, Էն, որ սուր են և են, որ կարծր՝ Թ, Ք, Բ, Վ, սուր՝ Ս, Մ: Ի «Սէ»-ին տեղն դնեն զ«Շէ»-ն՝ որպէս Շամարիայ, և կամ Շաւուղ: Եւ են, որ փոխեն զիրար, որպէս ասես «հնձան», դնես «Ձայ» ի ներս, և ասես «հնձան»: Եւ զթեթեւ ընդ մանրն խառնեն, որ վերացանէ: Եւ դարձեալ զձանրն ընդ թեթեւն, զի գո[յ]ութիւն տա բանին: Նոյն է առ եբրայեցիսն: «Փասխ». «ղայ»-ն փոխեցին, որ գեղեցիկ զբանն առնէր: «Սաւուղն»՝ «վայրենի» փոխի (թ. 233ա):

[Բան] **Քանզի փրկութիւն շարչարանաց զձայնս ոմանք կարծեն:** [Լծ.] Ի յե[բ]րայեցոյն՝ «փասխ». «ղայ»-ն «ախտակեր» ասի: Նա փոխեցին, որպէս բարեպաշտագոյն բանիւ, զի «զախտակերն» շրջեցին «փրկութիւն» (թ. 233ա):

[Բան] Եւ որպէս բազում անգամ ի Գիրս հանդիպեալ գտաք յայնչայտագունիցն փոփոխեալ: [Լծ.] Որպէս Աբրամն անուն անչայտ էր յառաջ, իսկ յետոյ միոյ տառին յաւելուածով յայտնի եղև Աբրաամ, որ է հայր ընտրեալ հնձան: Սոյնպէս և Սարային, Իսահակայն, Յեսուայն... (թ. 138ա):

Հետաքրքրական է, որ Վարդան Արևելցու «Ի Պահու իմում»-ի տոնապատճառային լուծմունքը հակաճառական ընդժված բնույթ չունի, ինչն ինքնին հակասում է Տոնապատճառի կազմության ընդհանուր տրամաբանությանը: Արևելցին Տոնապատճառի իր խմբագրությունը կազմելիս դիտավորյալ ստեղծել է մի շարք նոր մեկնություններ հենց միայն այս ժողովածուն հարստացնելու համար, այդ թվում Մեծ Պահքի շրջանի պահոց օրերի շղթայի մեկնությունները, որոնք շարագրելիս ծավալուն մեջբերումներ է արել իր հեղինակած «ժղլանքից» ու «Արարածոց» մեկնությունից⁴²:

Տոնապատճառի Վարդան Արևելցու խմբագրության հենքի վրա արված հետագա որոշ խմբագրություններում նրա «Մեկնութիւն արարածոց»-ից էլ ավելի ծավալուն հատվածներ են ընդգրկվում, սակայն գեթ մեկ ձեռագիր մեզ չի հանդիպել, որ պարունակի «Ի պահու իմում կացից»-ի ՄՄ 4139-ի լուծմունքը: Փոխարենը մեծ թվով ձեռագրեր պարունակում են նույն ճառի՝ Վարդան Հաղբատեցու խմբագրության տոնապատճառային լուծմունքը: Ուստի, հարց է առաջանում. ինչո՞ւ նույն նպատակով և գրեթե նույն լսարանի համար ստեղծված երկու տոնապատճառային լուծմունքներից մեկը ներառվել է Տոնապատճառի հետագա խմբագրություններում և բազմիցս ընդօրինակվել նաև Վարդան Արևելցու խմբագրությանը պատկանող ձեռագրերում, իսկ Արևելցու տոնապատճառային լուծմունքը չենք կարողանում գտնել գեթ մեկ այլ ձեռագրում:

Դժվար է գտնել այս հարցի վերջնական պատասխանը: Կարելի է ենթադրել, որ Վարդան Արևելցու հեղինակած լուծմունքը, որը գուրկ է հակաքաղկեդոնական նրբերանգներից, համարվել է «անմրցունակ», կորցրել իր կիրառական նշանակությունը և դուրս մնացել Տոնապատճառի կազմից: Բայց ավելի հավանական է, որ լինելով խիստ այլաբանական ու փոքր ինչ խրթին, այն «գժվարամարս» է գտնվել իր լսարանի համար, քանի որ Տոնապատճառ ժողովածուն, որի կազմում ընդգրկվել է այս լուծմունքը, կիրառվել է վարդապետանոցներում և վանական դպրոցներում՝ ուսուցողական նպատակներով, և թերևս այս նպատակներին լավագույնս ծառայել է Վարդան Հաղբատեցու հեղինակած դյուրըմբռնելի լուծմունքը:

⁴² Տե՛ս օրինակ՝ ՄՄ 4139, ք. 147բ-154ա:

ANNA OHANJANYAN
NEWLY DISCOVERED COMMENTARIES ON THE PASCHAL
ORATIONS OF GREGORY NAZIANZEN IN THE *TONAPATCHAR*
COLLECTION (COMMENTARIES ON CHURCH FEASTS)

Keywords: Gregory Nazianzen, Tonapatchar, commentary, Vardan Arewelc'i, Vardan Halbatec'i, paschal orations, interpretation, polemical literature, Armenian church

The *Tonapatchar* collection contains commentaries on church feasts and was designed mainly for didactical and polemical purposes. Several recensions of this collection (up until the late 13th century) are known to scholars. The most significant and influential recensions are by Vardan Halbatec'i (d. ca. 1193/95) and Vardan Arewelc'i (ca. 1200-1271), renowned theologians of the Halbat school. Both authors wrote a number of commentaries specifically to be included in the *Tonapatchar* collection. Most of them, however, to this day remain anonymous. The commentaries on Gregory Nazianzen's First (1) and Second (45) Paschal Orations are anonymous. The current paper focuses on two different versions of commentaries on Gregory Nazianzen's Second Paschal Oration (45) found in Vardan Halbatec'i's (MS M2021) and Vardan Arewelc'i's (MS M4139) recensions of *Tonapatchar*. Some textual hints along with exegetical peculiarities in the given micro-historical context support the hypothesis that the authors are Vardan Halbatec'i' and Vardan Arewelc'i'. Several copies of Vardan Halbatec'i's version have survived, and it was included in *Tonapatchar*'s later recensions, while Vardan Arewelc'i's commentary can only be found in the manuscript M4139.

АННА ОГАНДЖАНИЯ
НОВОНАЙДЕННЫЕ ТОЛКОВАНИЯ НА ПАСХАЛЬНЫЕ СЛОВА
ГРИГОРИЯ НАЗИАНЗИНА В СБОРНИКЕ *ТОНАПАТЧАР* (ТОЛКО-
ВАНИЯ НА ЦЕРКОВНЫЕ ПРАЗДНИКИ)

Ключевые слова: Григорий Назианзин, Тонапатчар, комментарий, Вардан Аревелци, Вардан Ахпатечи, пасхальные слова, толкование, полемическая литература, Армянская церковь.

Сборник *Тонапатчар* (“Толкования на Праздники”) содержит толкования и разъяснения на церковные праздники и создан в дидактических и полемических целях. Специалистам давно знакомы

несколько редакций данного сборника, которые создавались вплоть до конца XIII века. Самые важные и наиболее влиятельные редакции принадлежат знаменитым богословам Ахпатской школы Вардану Ахпатечи (ум. 1193/95) и Вардану Аревелци (ок. 1200-1271). Оба автора написали несколько комментариев специально для включения в сборник *Тонапатчар*, и многие из них до сих пор оставались анонимными. Комментарии на Первое (1) и Второе (45) Слово на Пасху принадлежат к их числу. В данной статье рассматриваются две разные версии толкования на Второе (45) Пасхальное Слово Григория Назианзина, сохранившиеся в редакциях *Тонапатчара* Вардана Ахпатечи (рук. 2021 Матенадарана) и Вардана Аревелци (рук. 4139 Матенадарана). Некоторые текстовые и экзегетические особенности в данном микро-историческом контексте позволяют приписать эти комментарии Вардану Ахпатечи и Вардану Аревелци. Версия толкования, составленная Варданом Ахпатечи, многократно копировалась и была включена в последующие редакции *Тонапатчара*, тогда как текст толкования Вардана Аревелци можно найти лишь в единственном экземпляре в рукописи Матенадарана 4139.

ԹԵՐԵԶԱ ԱՄՐՅԱՆ

ՍՈՒՑԻԱԿԱՆ ԻՆՔՆԱԿԱՏԱՐԵԼԱԳՈՐԾՄԱՆ ՃԱՆԱՊԱՐՀԻ ԳԱՂԱՓԱՐՆ ԱՐՏԱՀԱՅՏՈՂ ՈՐՈՇ ԵԶՐԵՐ ԵԶԴԻԱԿԱՆ ԿՐՈՆԱԿԱՆ ՀԻՄՆԵՐՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ եզդիականություն, կրոն, սուֆիզմ, ուղի, ինքնակատարելագործում, կանգառ:

Եզդիական համայնքը ձևավորվել է միջնադարյան անվանի սուֆի Շեյխ Ադի¹ բին Մուսաֆիրի գլխավորած աղավիռա եղբայրակցության հիմքի վրա Հյուսիսային Իրաքում գտնվող Լալիշի կիրճի (*Galīyē Lališē*) տարածքում XI-XIV դդ.²: Սուֆիական եղբայրակցության կրոնական վարդապետությունը դարձել է եզդիականության հիմքը, իսկ Լալիշի կիրճը՝ եզդիների կրոնական կենտրոնն ու գլխավոր ուխտատեղին: Սուֆիական տարրերը յուրօրինակ զարգացում են ապրել եզդիների կրոնում: Այս առումով հետաքրքրություն են ներկայացնում սուֆիական ինքնակատարելագործման ճանապարհի գաղափարն արտահայտող մի շարք եզրեր, որ հիշատակվում են եզդիական կրոնական հիմներում³:

Սուֆիզմում *taṭīqat* (արաբ. «ճանապարհ», «ուղի») կոչվել է ինքնակատարելագործման ճանապարհը, որ յուրաքանչյուր աշակերտ (մուրիդ) անցնում էր ուսուցչի (շեյխի կամ փիրի) հսկողության ներքո⁴: Սուֆիները հավատացած էին, որ *taṭīqat*-ին հետևելու շնորհիվ հավատացյալը հասնելու էր կատարելության և ազատվելու էր դժոխային տառապանքից⁵: *Taṭīqat* եզրը սուֆիների կողմից հաճախ կիրառվել է նաև սուֆիական եղբայրակցությունները բնորոշելու համար⁶: Եզդիական կրոնական հիմներում այն հանդիպում է հետևյալ կերպ.

¹ Շեյխ Ադին եզդիական բանահյուսության մեջ անվանվում է նաև Շեխադի կամ Շիխադի (տե՛ս Ա. Ավդալ, *Եզդի քրդերի հավատալիքները*, Երևան, 2006, էջ 20, 21, 27): Եզդիների կրոնում Շեյխ Ադիի կերպարը սրբացվել է:

² Տե՛ս Ph. Kreyenbroek, *Yezidism: Its Background, Observances and Textual Tradition*, New York, 1995, pp. 3-6; J. Guest, *The Yezidis: A Study in Survival*, New York, 1987, pp. 15-19:

³ Եզդիական կրոնական հիմները, ըստ էության, օրհներգեր և աղոթքներ են, որոնց ամբողջականությունը հայտնի է որպես *qawlūbayt* (qawl արաբ. «խոսք», bayt արաբ. «երկտող»): Կրոնական հիմները կուրմանջիով են, դրանք բանավոր կերպով սերնդեսերունդ են փոխանցվել և պահպանվել եզդի հոգևորականների շրջանում, որոշ հիմներ ժամանակի ընթացքում գրի են առնվել ու հրատարակվել գիտնականների, բանահավաքների, երբեմն էլ՝ եզդի կրոնավորների կողմից:

⁴ *Sēyēd Ja'far Saḵādī, Farhangē ʿestēlāhāt o ta'birātē ʿerfānī, ʿEntēšārātē Tōhūrī, Ćāpē dahōm*, Tehran, 1393/2015, s. 552 (պրս.):

⁵ Ph. Kreyenbroek, *op. cit.*, p. 47.

⁶ Տե՛ս A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, p. 16; *Ислам: Энциклопедический словарь*/Коллектив авторов, ред. *Незря Л.*, Москва 1991, с. 224:

*Dastā bar nadin zi mālēt Ādīyā,
Hīvīyā wān zōr hīvīyā dastā zī tarīqatē barnadin... (Qawlē Āšē
Muhbatē)⁷*

*Ձեռքը բաց մի՛ թողեք եզդի հոգևորականների ընտանիքից (բոց. «Ձեռ-
քը բաց մի թողեք Ադիի ընտանիքից»)),*

*Նրանց հուշան ուժեղ է, բաց մի՛ թողեք [ճշմարիտ] կրոնը (բոց. «Նրանց
հուշան ուժեղ է, բաց մի՛ թողեք ինքնակատարելագործման հանապարհը»):*

*Կրոնական հիմնի այս հատվածում հանդիպող māla Ādīyā արտահայտու-
թյունը, որ նշանակում է «Ադիի ընտանիք», եզդիների կողմից ընկալվում և
մեկնաբանվում է որպես «եզդի հոգևորականների ընտանիքներ» կամ «եզդի
հոգևորականների կաստա»: Ըստ ավանդության՝ Շեյխ Ադիից և նրա առաջին
հետևորդներից են սերում եզդի շեյխերի ու փիլիսոփաների՝ ընտանիքները⁸: Կրոնա-
կան հիմններից մեկում նշվում է.*

Di birma sar tarīqatā rāstim. (Qawlē Čākē ma bi sarda)¹⁰

*Ինձ տարան դեպի [ճշմարիտ] կրոնը (կամ «Ինձ տարան [դեպի] ճշմար-
իտ ինքնակատարելագործման ճանապարհը»):*

*Նշված տեքստերում tarīqat եզրը հանդես է գալիս «ինքնակատարելա-
գործման ճանապարհ» նշանակությամբ, մինչդեռ ժամանակակից եզդիական
կրոնական աշխարհընկալման շրջանակներում այն մեկնաբանվում է որպես
«ճշմարիտ կրոն» կամ «եզդիական կրոն»:*

*Tarīqat բառի հետ անմիջական կապ ունի tarīq կամ tirēq եզրը, որը
եզդիների լեզվում և կրոնական հիմներում կիրառվում և մեկնաբանվում է
«եզդի հոգևորական» նշանակությամբ: Աղոթքներից մեկում նշվում է.*

Haka Xudē kir Ēzdīna

Sar nāvē Siltān Ēzīna

Al-hamd lillāh am bi ōl ū tarīqēd xō di-rāzīna. (Šahdā Dīnī)¹¹

Աստծո կամոք [մենք] եզդի ենք

[Մենք] կրում ենք Սուլթան Եզդիի¹² անունը

⁷ Bedelē Feqīr Hecī, *Bawerī ū Mītologiya Ēzdīyan, Çendeha tēkst ū Vekolīn*, Dihok, 2002, rüp. 264 (կուրմ.).

⁸ Եզդիական հասարակությունը կազմված է աշխարհիկ եզդիների՝ *մըրիդների* (արաբ. mürīd, «աշակերտ», «հետևորդ»), հոգևորականների՝ *շեյխերի* (արաբ. šayḫ, «ավագ», «առաջնորդ») ու *փիլիսոփայի* (պարս. pīr, «ծերունի», «խմաստուն», «հոգևոր առաջնորդ») կաստաներից: Այս կաստայական համակարգը, ըստ էության, եզդիական միջավայրում սուֆիական որոշ իրողությունների վերափոխման հետևանք է:

⁹ B. Açıkyıldız, *The Yezidis. The History of a Community, Culture and Religion*, London, 2010, p. 243, n. 253.

¹⁰ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rüp. 283-284.

¹¹ Ph. Kreyenbroek, *op. cit.*, p. 226.

¹² Սուլթան Եզդիը, ում նաև կոչում են *Siltān Ēzīdē Sōr* (բոց. «կարմիր սուլթան Եզդի»), համարվում է եզդիների նախահայրն ու եզդիական գլխավոր սրբերից մեկը: Ըստ ավան-

Աստծո կամոք մենք շնորհակալ ենք մեր կրոնից ու հոգևորականներից:

Ըստ երևույթին՝ tarīq-ը կամ tirēq-ը սկզբնապես ունեցել է «ինքնակատարելագործման ճանապարհով՝ tarīqat-ով առաջնորդող ուսուցիչ» նշանակութունը, հետագայում եզդիական կրոնական բառապաշարում իմաստի նեղացում է ապրել և ներկայումս կիրառվում է եզդի հոգևորականներին բնորոշելու համար:

Ինքնակատարելագործման ճանապարհի համար եզդիական կրոնական հիմներում կիրառվում է նաև hōl (թյուրք. yol «ուղի», «ճանապարհ») եզրը, որը ներկայումս մեկնաբանվում է որպես «եզդիական կրոն»: Կրոնական հիմներում նշվում է.

Hōl hōlā Siltān Ēzīda

Siltān Ēzī bi xō padšāya. (Silān silāvēt jabēra)¹³

Կրոնը Սուլթան Եզդիի կրոնն է (բնց. «[Ճանապարհը] Սուլթան Եզդիի ճանապարհն է»)

Սուլթան Եզդիը թագավոր է:

Sarē min qurbāva, hōla-hōla, Sult'ān Ēzdīdē Sōra. (Qawlē Ēzdīd)¹⁴

Թող ես ողջակեզ լինեմ [դրա]՝ [կրոնի] համար, [դա] կրոն է, կրոն է, [մեր կրոնը] Կարմիր Սուլթան Եզդիին է (բնց. «Թող ես ողջակեզ լինեմ [դրա համար], [դա] ճանապարհ է, ճանապարհ է, [մեր ճանապարհը] Կարմիր Սուլթան Եզդիին է»):

Hōla hōlā, lāšē Ayūbī bū çyāyakī pōlā,

Ayūbī hōlā xō birbū sar hōlā. (Čirōk ū baytā Ayūbē kirmā xwārī)¹⁵

Կրոն է, կրոն է, Հոբի մարմինը դարձել է մի պողպատե լեռ (բնց. «Ճանապարհ է, [իմֆնակատարելագործման] ճանապարհ է, Հոբի մարմինը դարձել է մի պողպատե լեռ»),

Հոբն իր կրոնը բոլորից լավ է պահել (բնց. «Հոբն [իմֆնակատարելագործման] ճանապարհը բոլորից լավ է անցել»):

Ակնհայտ է, որ hōl եզրը եզդիական կրոնական հիմներում սկզբնապես կիրառվել է «ինքնակատարելագործման ճանապարհ» նշանակությամբ: Հատկանշական է, որ Հոբ Երանելիի՝ փորձությունների ենթարկվելու և տառապանքի միջով անցնելու պատումը, արտացոլվելով եզդիական կրոնական հիմներից

դագրույցներից մեկի՝ Սուլթան Եզդիի ձեռքի ասի մեջ են գտնվում երկնի ու երկրի տասնչորս շերտերը: Եզդիական ընկալումների համաձայն՝ երկինքն ու երկիրը կազմված են տասնչորս շերտից՝ յոթ շերտ երկինք և յոթ շերտ երկիր (տե՛ս Ի՞ճՍՈՆԷ ՍԵՃ Կ՞ՅՆՁՅԷ, P'e-p'ezma mblate ezdu angoru qerape din, Ереван, 1995, руп. 5 [կուրմ.]):

¹³ Bedelē Feqir Hecī, op. cit., rŭp. 64.

¹⁴ O. Celil, C. Celil, Zargotina Kurda, II, Moscow, 1978, rŭp. 27 (կուրմ.).

¹⁵ Bedelē Feqir Hecī, op. cit., rŭp. 77.

մեկում, դիտարկվում է որպես ինքնակատարելագործման ճանապարհն անցնելու պատմություն: Նույն կերպ է Հոբի կերպարը ներկայացվում ու մեկնաբանվում նաև պարսկալեզու սուֆիական գրականության մեջ¹⁶:

Սուֆիական ինքնակատարելագործման ճանապարհն ունի կանգառներ: Հոգևոր կատարելության աստիճանների մասին ուսմունքը բնորոշվում է maqāmāt¹⁷ (արաբ. «ապաստաններ», «կայաններ», «սուֆիական ինքնակատարելագործման ճանապարհի կանգառներ») եզրով¹⁸: Կանգառների թիվն ու նշանակությունը տարբեր եղբայրակցությունների համակարգերում տարբեր է եղել¹⁹: Սուֆիական գրականության մեջ maqām (բոց. «կանգառ») եզրը կիրառվում է նաև սուֆի սրբերի գերեզմանները կամ դամբարանները բնորոշելու համար²⁰: Maqām-ը²¹ նույն նշանակությամբ հանդիպում է նաև եզդիական կրոնական հիմներում: Լալիշի եզդիական գլխավոր տաճարում է գտնվում Շեյխ Ադիի գերեզմանը, ուստի կրոնական հիմներում Լալիշն անվանվում է Շեյխ Ադիի կանգառ՝ maqām:

Šēxak dē ži Šām rābīya,

Lāliš maqāmē wīya

Nāvē wī Sultān Šīxādīya. (Rāba A'dawīya)²²

Արևմուտքից մի շեյխ է եկել (բոց. «Շամից²³ մի շեյխ է դուրս եկել»),

Լալիշը նրա կանգառն է,

նրա անունը Սուլթան Շեյխ Ադի է:

Ba'dī čil sālī tamāma

Šēxak dē rābit ži Šāma

Lāliš maqāmē

Nāvē wī sultān Šīxādī A'layhī salāma. (Rāba A'dawīya)²⁴

Արդեն քառասուն տարի է,

Արևմուտքից մի շեյխ է եկել (բոց. «Շամից մի շեյխ է դուրս եկել»),

Լալիշը [նրա] կանգառն է [դարձել],

նա բարձրյալ Սուլթան Շեյխ Ադին է:

¹⁶ St' u Sēyēd Jā'far Sajādī, *op. cit.*, s. 521.

¹⁷ Sēyēd Jā'far Sajādī, *op. cit.*, s. 735.

¹⁸ A. Schimmel, *op. cit.*, p. 97; *Ислам: Энциклопедический словарь*, с. 152.

¹⁹ Այդ մասին՝ И. Петрушевский, *Ислам в Иране в VII-XV веках*, Ленинград, 1966, с. 327:

²⁰ A. Schimmel, *op. cit.*, p. 239.

²¹ Եզդիական տեխստերում հանդիպում է նաև miqām ձևով:

²² Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 196-197.

²³ Շամը արաբերենում Աստիֆի նշանակյալն է, որ եզդիների կրոնական հիմներում կիրառվում է «արևմուտք» նշանակությամբ, քանի որ դրա տարածքն ընկած է պատմականորեն եզդիներով բնակեցված Լալիշից ու Սինջարից արևմուտք:

²⁴ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 197.

Maqām եզրը եզդիական կրոնական հիմներում կիրառվում է նաև հանդերձյալ կյանքում հոգուն սպասող հավերժական կայանը խորհրդանշելու համար: Օրինակ՝ թաղման ծեսի ընթացքում արտասանվող աղոթքներից մեկում նշվում է.

...*Buhušt lē biva miqām,*
*Dōža lē biva h'arām...*²⁵

...[Թող] դրախտը նրա (այսինքն՝ հանգուցյալի) համար դառնա կայան (կամ կանգառ),

[Թող] դժոխքը նրա համար արգելված լինի...

Ինքնակատարելագործման ճանապարհի կանգառը եզդիական կրոնական հիմներում անվանվում է նաև *sikān* (կուրմ. «կանգառ», «կայան», «նավահանգիստ»): Եզդիական բանահյուսության մեջ տարածված է մի ասացվածք, որը հանդիպում է նաև կրոնական հիմներում. “*Sabr sik’ānā čēya, xōf silāmatīyā řēya*”²⁶ (թարգմ. «Համբերությունը կատարյալ կանգառ է, վախը ճանապարհի անվտանգությունն է»): Նշված ասացվածքի մեջ հիշատակվող *sabr* (բոց. «համբերություն») և *xōf* (բոց. «վախ»)²⁷ բառերը սուֆիական ինքնակատարելագործման ճանապարհի տարբեր կանգառների անվանումներ են: Եզդիական բանահյուսության մեջ, սակայն, դրանք լիովին կորցրել են իրենց խորհրդապաշտական նշանակությունը:

Siltān Ēzī wē li wē dīwānē
*Šēšims wē sar kursīyā barē sik’ānē*²⁸. (*Silāv silāvēt jabēra*)²⁹
 Սուլթան Եզիզը դիվանում է³⁰,
 Շեյխ Շամսը³¹ Լալիշում է (բոց. «Շեյխ Շամսը կանգառի աթոռի վրա է»):
Sadqā ma xōš sikāna
*Rēyā ma xōš arkāna*³²

²⁵ Տե՛ս **G. Asatrian, V. Arakelova**, “The Yezidi Pantheon,” *Iran and the Caucasus*, Vol. 8.2, Leiden, 2004, p. 273.

²⁶ **O. Celil, C. Celil**, *op. cit.*, rüp. 372.

²⁷ **A. Schimmel**, *op. cit.*, pp. 100, 112, 120, 127.

²⁸ *Barē sik’ānē* արտահայտությունը մեկնաբանվում է որպես *Lāliš (Bedelē Feqīr Hecī*, *op. cit.*, rüp. 66):

²⁹ **Bedelē Feqīr Hecī**, *op. cit.*, rüp. 61.

³⁰ Եզդիական կրոնական հիմներում և բանահյուսության մեջ *dīwān* (թարգմ. «խորհուրդ») է կոչվում եզդիական սրբերի նվիրապետությունը:

³¹ Շեյխ Շամսը սուֆի եզնակյաց է, ով սրբացվել է եզդիական հավատալիքներում, իր անվան շնորհիվ (*šams*, արաբ. «արև») եզդիական բանահյուսության մեջ նա նույնացել է արեգակի հետ: Շեյխ Շամսի մատուրը գտնվում է Լալիշում (**Ph. Kreyenbroek**, *op. cit.*, pp. 79, 80):

³² Եզդիների կրոնական բառապաշարում *sitūn*, *arkān* (բոց. «սյուն», «հիմնասյուն») եզրերը խորհրդանշում են կրոնական պարտականություններն ու պատվիրանները:

Ma'rifatā ma xōš nīšāna... (Qawlē Āšē Muhbatē)³³

Մեր ազնվությունը լավ կանգառ է,
 Մեր ճանապարհը լավ պատվիրան է,
 Մեր իմացությունը լավ նշան է:

Սուֆիական ինքնակատարելագործման ճանապարհի կանգառներից մեկը կոչվում է ma'rifat (թարգմ. «գիտելիք», «[խորհրդապաշտական] գիտելիք»): Այս կանգառում աշխարհիկ վայելքներից հեռացած սուֆին ի վիճակի է շփվել կամ միավորվել Աստծո էություն հետ: Այս աստիճանին հասած մուրիդը իր շեյխի կամ փիրի թույլտվությամբ կարող է նաև սկսնակների համար ուսուցչի դեր կատարել³⁴: Մուհամմեդ մարգարեն մարիֆատ բի-լ-ղալը էր կոչում հավատի (արաբ. īmān) մաս կազմող և սրտում գտնվող գիտելիքը³⁵: Սուֆիական ma'rifat-ը նաև հայտնություն ստանալու կամ բարձրյալին մտահայելու գաղափարի վրա հիմնված խորհրդապաշտական գիտելիքն է³⁶, ինչպես նաև աստվածային էության հետ իր միասնականությունն ըմբռնելու սուֆիի կարողությունը³⁷: Եզդիական կրոնական հիմներում ասվում է.

Šēxšims xudanē ma'rifat ū arkān ū nāsīnē. (Qawlē Sibaykē)³⁸

Շեյխ Շամսն է [խորհրդապաշտական] գիտելիքի, պատվիրանների և իմացության տիրակալը:

Ži sitūnē hatā bi sitūnē

Čand miŋta haya li hindiru xizīnē

Yā Šēšims, ta dāna dastī ma'rifatē ū nāsīnē. (Qawlē Šēšimsē Tawrēzī)³⁹

Պատվիրանից պատվիրան

Քանի բանալի կա գանձարանում⁴⁰,

Ով Շեյխ Շամս, դու [բանալիները] տվել ես իմաստունների ու գիտակներին ձեռքը:

Birma dīwānē ū hadratē

Aw jīyē adabē ū marīfatē

Siltān Ēzī bi xō wē li wē suhbatē. (Silāv silāvēt jabēra)⁴¹

³³ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 265.

³⁴ И. Петрушевский, *op. cit.*, с. 327.

³⁵ Ислам: Энциклопедический словарь, с. 100.

³⁶ R. Nicholson, *The Mystics of Islam*, London, 1914, p. 71.

³⁷ А. Халидов, *Арабский язык*, // Очерк Истории арабской культуры V-XV вв., Москва, 1982, с. 30.

³⁸ Ph. Kreyenbroek, *op. cit.*, p. 216.

³⁹ Ph. Kreyenbroek, *op. cit.*, p. 258.

⁴⁰ Ի նկատի է առնվում խորհրդապաշտական գիտելիքի գանձարանը:

⁴¹ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 61.

Տարվել էմ դիվան,
Դա գիտելիքի և իմացության տեղն է,
Սուլթան եզիդը քարոզում է:

Šēxō ži haqīqatē
Xudānē ma’rīfatē
Šēxūbakir rābūya bi xilmatē. (*Qasīdā Šēxūbak’ir*)⁴²
Ով ճշմարտության շէյխ (բոց. «հաղիղաթի⁴³ շէյխ»),
Ով գիտելիքի տիրակալ,
Շէյխուբաքը⁴⁴ վեր կացավ ծառայելու:

Siltān Ēzī mināsibī xāsāna
Hinjī ruhā ya bi adab ya bi marīfat ya bi arkāna. (*Silāv silāvēt jabēra*)⁴⁵

Սուլթան եզիդը սուրբ է
Նա իմաստությամբ, գիտելիքով և պատվիրաններով լի հոգի է:

Ma’rīfat⁴⁶ եզրը եզրիական կրոնական հիմներում հանդես է գալիս «[խորհրդապաշտական] գիտելիք» նշանակությամբ, բայց գրային ավանդույթ⁴⁷ շունեցող եզրիական համայնքում, նահապետական միջավայրում, հատկապես առօրյա խոսքում ma’rīfat եզրը լիովին կորցրել է իր սուֆիական իմաստը և ներկայումս կիրառվում է «շնորհք», «բարեկրթություն», «քաղաքավարություն», «նախանձախնդրություն» իմաստներով: Օրինակ՝ “aw kuřakī ma’rīfata” (թարգմ. «նա շնորհքով տղա է») կամ «նա նախանձախնդիր տղա է»), “Aw žinaka ma’rīfata” (թարգմ. «նա շնորհքով կին է») և այլն: Ներկայումս եզրի հոգևորականները հաճախ հենց այս նշանակությամբ են մեկնաբանում կրոնական հիմներում հանդիպող ma’rīfat-ը:

Լալիշում եզրիական գլխավոր տաճարի դիմաց կա կամարակապ կառույցով եզերված մի հրապարակ, որ կոչվում է Sūkā ma’rīfatē (բոց. «[խորհրդապաշտական] գիտելիքի շուկա»): ուխտագնացությունների ժամանակ եզրի

⁴² Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 163.

⁴³ Սուֆիզմում *haqīqat* (բոց. «ճշմարտություն») կոչվում է ինֆնակատարելագործման հանապարհի վերջին աստիճանը (A. Schimmel, *op. cit.*, pp. 16, 98-99):

⁴⁴ Եզրիական սրբերից մեկի անունն է:

⁴⁵ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 63.

⁴⁶ Seyēd Ja’far Sajādī, *op. cit.*, s. 730-733.

⁴⁷ Եզրիականության մեջ ավանդաբար արգելված է եղել գրել և կարդալ, հետևաբար եզրիական կրոնական համակարգում ևս գրային ավանդույթ չի ձևավորվել: Հավանաբար հոգևորականներն այդ արգելքը կիրառել են, որպեսզի եզրիական համայնքի անդամները չկարդան այլակրոնների սուրբ գրքերն ու դավանափոխ շլիմեն: Ըստ ավանդության՝ միայն Ադամի շէյխական կլանի անդամներն են կարդալու և գրելու իրավունքն ունեցել (տե՛ս Ph. Kreyenbroek, *op. cit.*, p. 131):

հավատացյալները պարում կամ այլ ծիսական արարողություններ են կատարում այդ հրապարակում⁴⁸: Կրոնական հիմներից մեկում հիշատակվում է.

Xōzī čōbāma Sūkā ma' rīfatē
Ya tižī ži xērē ži nāzē ži na' matē
*Awa jīyē sitī lē dikan dāwatē. (Qawlē Miskīn Tāždīn)*⁴⁹
 Երանի գնացած լինեի Սուկա Մարիֆատե,
 Որը լի է բարիքով ու շնորհներով,
 Որտեղ սաիները⁵⁰ հարսանիք են անում:

Սուֆիական ինքնակատարելագործման ճանապարհի կանգառներից մեկը կոչվում է *sabr* (արաբ. «համբերություն»)՝⁵¹ Ինքնակատարելագործման ճանապարհն անցնելու համար սուֆիներին և ճգնավորներին հատուկ էր համբերությամբ զինված բազմաթիվ աղոթքներ կարդալը, արթուն մնալը, ժուժկալություն դաստիարակելը, պահեցողությունը և այլն: Համբերատարությունը համարվել է սուֆիների կարևոր առավելություններից մեկը⁵²: Եզդիական կրոնական հիմներում նշվում է.

Ayūb sabrē čēya
Kirmā xwārbū pēya
*Ayūbī gōt: “Šukir ži ta yā Xwadēya”. (Čīrōk ū baytā Ayūbē kirmā xwārī)*⁵³

Հոբի համբերությունը կատարյալ է,
 Որդերը կերան նրա ոտքը,
 Հոբն ասաց. «Փառք քեզ, ո՛վ Աստված»:

Ayūb sabrē kōka
Kirmā xwārbū čōka
*Ayūbī gōt: Šukir ži ta malak li fōqa. (Čīrōk ū baytā Ayūbē kirmā xwārī)*⁵⁴

Հոբի համբերությունն ամուր է,
 Որդերը կերան նրա ծունկը,
 Հոբն ասաց. «Փառք քեզ, բարձրյա՛լ Աստված»:

⁴⁸ R. Empson, *The Cult of the Peacock Angel*, London, 1928, p. 124; B. Açıkyıldız, *op. cit.*, p. 136; Ph. Kreyenbroek, *op. cit.*, pp. 80-81.

⁴⁹ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 316.

⁵⁰ Եզդիները *sitī* (արաբ. *saḡyida*, «տիրուհի» ձևից) բառը կիրառում են որպես հարգալից դիմելաձև հոգևորական կատաների ներկայացուցիչ կանանց համար:

⁵¹ A. Schimmel, *op. cit.*, p. 124.

⁵² Сѣ'и Е. Бертельс, *Избранные труды. Суфизм и суфийская литература*, том 3, Москва, 1965, с. 37:

⁵³ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 74.

⁵⁴ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 75.

Awī vaxwārīya ži wē xumrāyē
Xōdē sabraka wa čē dāya. (Qawlē hazār ū ēk nāv)⁵⁵
 Նա ճաշակել է այդ արբեցումը⁵⁶
 Աստված կատարյալ համբերություն է տվել [նրան]:
Ĵindī xudānē sabrē ū sik’ānē,
Navsā k’ibīr bigrin bāvēžina zīndānē. (Qawlē Šēxūbak’ir, šāxā 1)⁵⁷
 Սուրբը համբերության ու կանգառի տիրակալն է,
 Գոռոզ կիրքը (կամ ցանկությունը) բռնե՛ք ու նետե՛ք բանտ:

Սուֆիական ինքնակատարելագործման կանգառներից մեկը խորհրդանշում է եսի, մարմնական ցանկությունների և կրքի՝ nafs-ի հաղթահարումը⁵⁸: Սուֆի ուսուցիչների կազմած բարոյական ինքնամաքրման համակարգը հիմնված է այն համոզմունքի վրա, որ մարդու մեջ կա շարունակյալ տարր՝ խավարի, հեշտասիրության ոգի, որը կոչվում է nafs (արաբ. «ցանկություն», «կիրք», «ես»), և հարկավոր է այն սանձել: Սուֆիզմում nafs-ի ճնշումը ճգնաժամի կարևոր նպատակներից մեկն է, ինչը ուղիղ կամ անուղղակի կերպով մղում է դեպի հոգևոր առաջընթաց: Դրա սկզբունքն այն է, որ nafs-ը պետք է կտրվի այն ամենից, ինչին սովոր է: Կրքերին դիմադրելու համար հարկավոր է կտրել եսը, գոռոզությունը, անցնել տառապանքի միջով և հասկանալ աշխարհիկ գոյի անմաքուր բնույթը⁵⁹: Եզդիական կրոնական հիմներում նշվում է.

Nafsē čandī tu bikay gumānē

Dilē ta xālī nābit na ži tōzē, na ži xadrē na ži dūxānē. (Qawlē Āxratē)⁶⁰

Մի կիրք (կամ ես, ցանկություն), դու ինչքան էլ խոկաս,
 Քո էությունը չի մաքրվի ո՛չ փոշուց, ո՛չ վտանգից, ո՛չ ծխից:

Nafsā kibīra

Bahra na bīra,

Žōr li bin dastē mērē ā’lim, žēr li bin dastē mērē faqīra

Yē li nafsā xō kirī ēqsīra. (Qawlē Āxratē)⁶¹

Ցանկությունը (կամ կիրքը) մեծ է,

[Այն] ծով է, [այն] ջրհոր չէ,

⁵⁵ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 220.

⁵⁶ Խոսքը խորհրդապաշտական գիտելիքի գավաթից խմելու և արբենալու մասին է (տե՛ս Ք. Ամրյան, «Սուֆիական սիրո և արբեցումի գաղափարը եզդիական կրոնական հիմներում», *Արևելագիտության հարցեր*, № 12, Երևան, 2016, էջ 281-294):

⁵⁷ O. Celil, C. Celil, *op. cit.*, rūp. 8.

⁵⁸ Տե՛ս A. Schimmel, *op. cit.*, pp.112-114.

⁵⁹ Տե՛ս R. Nicholson, *op. cit.*, pp. 39-40.

⁶⁰ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 117.

⁶¹ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 118.

Վերևում այն բարձրյալ տիրոջ ձեռքում է, ներքևում՝ ֆակիրի⁶² ձեռքում, Ով իր կիրքը ճնշել է (բոց. «խեղճացրել է իր կիրքը»):

P'āšāyē min xudānē sabrē ū sik'ānē,

*Milē navsā k'ubār girtin dāhiština zīndānē. (Qawlē Šēxūbak'ir, šāxā 4)*⁶³

Իմ արքան (Աստված) համբերության ու կանգառի տիրակալն է,
Գոռոզ կրքի (կամ ցանկության) թևը բռնեցին ու նետեցին զնդան:

Nafsē bē ma'rīfatē

*Na li rē šavēt girān tu da'wē dikay li xadrē. (Qawlē Āxratē)*⁶⁴

Գիտելիքից զուրկ կի՛րք,

Դու գիշերը վտանգավոր պահանջներ ես արտահայտում:

Haqīqat (արաբ. «ճշմարտություն») անվանումն է կրում սուֆիական ինքնակատարելագործման ճանապարհի վերջին կանգառը, որին հասած սուֆին ճանաչում է ճշմարտությունը⁶⁵: Հաղիղաթ եզրը սուֆիական նշանակությունը հանդիպում է նաև եզրիական կրոնական հիմներում, բայց ներկայումս սուֆիական տեսանկյունից չի մեկնաբանվում:

Āšiqē tarīqatim

Rēbarē haqīqatim

*Lam dibēžim azī bi dawletim. (Qawlē Āšē Muhbatē)*⁶⁶

[Ես] կրոնի սիրահարն եմ (բոց. «[Ես] ինֆնակատարելագործման ցանկալի սիրահարն եմ»),

Ճշմարտության առաջնորդն եմ (բոց. «Հաղիղաթի առաջնորդն եմ»),

Դրա համար ասում եմ, [որ ես] հարուստ եմ:

Ma'rīfat ū irkānaka cēbī

*Har pēnĵ farzēt haqīqatē vērā cēbī. (Qawlē Šarfadīn)*⁶⁷

[Թող] գիտելիք և պատվիրաններ ունենաս,

[Թող] հաղիղաթի հինգ պարտականությունն ունենաս (այսինքն՝ «[Թող] հինգ եզրի հոգևորական ունենաս»):

Եզրիական կրոնական ավանդույթի համաձայն՝ յուրաքանչյուր եզրի պետք է ունենա հինգ հոգևորական. “šēx”- «շեյխ», “p'ir”- «փիր», “hōstā” (պարսկ. “ōstād”) «վարպետ», “marhavī” (արաբ. *murabbi*, «ուսուցիչ»),

⁶² Ֆակիր կամ ֆաղիր (արաբ. *faqir* «չփավորություն») անվանվում են եզրի նգնակյացները, ովքեր Լալիշում կրոնական դաստիարակություն են ստանում և ձեռնադրվում (տե՛ս *Guest*, *op. cit.*, p. 34):

⁶³ *O. Celil, C. Celil, op. cit.*, rü. 16.

⁶⁴ *Bedelē Feqir Hecī, op. cit.*, rü. 116.

⁶⁵ *Seyēd Ja'far Saĵadī, op. cit.*, s. 333; *A. Schimmel, op. cit.*, p. 16.

⁶⁶ *Bedelē Feqir Hecī, op. cit.*, rü. 265.

⁶⁷ *Bedelē Feqir Hecī, op. cit.*, rü. 101.

“yār-birē āxratē” - «հանդերձյալ կյանքի եղբայր»: Այդ հոգևորականները կոչվում են pēnġ farzēd haqīqatē (բոց. «հաղիղաթի հինգ պարտականություն»): Սա, ըստ էության, սուֆիական համայնքին հատուկ ուսուցչի և աշակերտի հարաբերությունների վրա կառուցված համակարգի վերափոխված տարբերակն է եզդիական համայնքում: Կրոնական հիմներում այդ կապակցությունը նշվում է.

Čēbūn har pēnġ farzēt haqīqatē
Šēx ū Pīr ū Hōstā ū Marabī, yār ū Birēt āxratē. (Qawlē Šarfadīn)⁶⁸

Ստեղծվեցին հաղիղաթի հինգ պարտականությունները (այսինքն՝ «Ստեղծվեցին հինգ եզդի հոգևորականները»)

Շէյխն ու փիրը, հոսթան ու մարհաբին, հանդերձյալ կյանքի եղբայրը:

Šēxakī ži mālēt Ādīyā
Pīrakī Haqīqatē
Mērakī wakī malik Šēx Sinē Ādīyā
Řūništa darē Kānyā sipī ya. (Hizēmōk)⁶⁹
Մի եզդի շէյխ (բոց. «Ադիի ընտանիքից մի շէյխ»)
Հաղիղաթի մի փիր
Թագավոր Շէյխսընի⁷⁰ նման մի սուրբ
Նստեց Կանիա Սպի⁷¹ աղբյուրի մոտ:
Aw bū āšē muhbatē
Barē wī ži haqīqatē
Āvā wī ya ži ma’rīfatē... (Qawlē Āšē Muhbatē)⁷²

Նա սիրո շրաղաց դառավ
Նրա պտուղը հաղիղաթից է
Նրա ջուրը գիտելիքից է:

Ամփոփելով վստահորեն կարող ենք ասել, որ սուֆիական ինքնակատարելագործման ճանապարհի հետ կապված եզդերը, յուրօրինակ զարգացում ապրելով եզդիական միջավայրում, բյուրեղացել, ձեռք են բերել նոր իմաստներ ու նոր՝ զուտ եզդիական կրոնական աշխարհայացքին հատուկ մեկնաբանություններ:

⁶⁸ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 101.

⁶⁹ Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 257.

⁷⁰ Շէյխսընը եզդիական սրբերից մեկն է:

⁷¹ Կանիա Սպի (բոց. «սպիտակ աղբյուր») անունն է կրում Լալիշում գտնվող մի աղբյուր, որ եզդիները սուրբ են համարում. եզդիական մկրտության ծեսն իրականացվում է այդ աղբյուրի ջրով (տե՛ս Թ. Ամրյան, «Կնեղու և ձեռնադրելու ծեսերը եզդիականության մեջ», ՀՀ սոցիալ-տնտեսական կայուն զարգացման հիմնախնդիրները /Գիտական հոգվածների ժողովածու/, № 3 (19), Երևան, 2013, էջ 213-220; Վ. Առաֆելովա, Թ. Ամրյան, «Սուրբ համարվող աղբյուրների պաշտամունքը եզդիական հավատալիքներում», *Իրան-Նամե*, № 42-43, Երևան, 2010-2011, էջ 18-23):

⁷² Bedelē Feqīr Hecī, *op. cit.*, rūp. 266.

նություններ: Գրային ավանդույթ չունեցող եզդիական կրոնական համակարգում շատ հաճախ մոռացութեան է մատնվել սուֆիական եզդերի սկզբնական իմաստը: Հատկանշական է, որ չնայած դրանք ժամանակակից եզդիների կրոնում չեն մեկնաբանվում սուֆիական տեսանկյունից, բայց կրոնական հիմների տեքստերում հանդես են գալիս սուֆիական նշանակությամբ:

TEREZA AMRYAN

SOME TERMS EXPRESSING THE IDEA OF THE SUFI PATH OF SELF-PERFECTION IN THE YEZIDI RELIGIOUS HYMNS

Keywords: Yezidism, religion, Sufism, path, self-perfection, station.

Yezidism has preserved many Sufi elements as it is based on the ideology of the *Adawia* Sufi brotherhood. Some terms expressing the idea of the Sufi Path of Self-Perfection have special significance in Yezidism: they can mainly be encountered in the Yezidi religious hymns and lore. These terms are related to the Sufi Path, its stations and certain phenomena associated with them. Though they have no Sufi interpretation within the contemporary Yezidi world outlook, they have preserved their original Sufi meaning in the texts of the Yezidi religious hymns.

ТЕРЕЗА АМРЯН

НЕКОТОРЫЕ ТЕРМИНЫ, ВЫРАЖАЮЩИЕ ИДЕЮ СУФИЙСКОГО ПУТИ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В ЕЗИДСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ГИМНАХ

Ключевые слова: Езидизм, религия, суфизм, путь, самосовершенствование, стоянка

Езидизм, будучи сформирован на основе идеологии суфийского ордена *Адавия*, сохранил многие суфийские элементы. Среди них особое место занимают термины, выражающие идею суфийского пути самосовершенствования, которые упоминаются в езидских религиозных гимнах. Эти термины связаны с суфийским путем, стоянками этого пути и с некоторыми явлениями, ассоциирующимися с этими стоянками. Хотя эти термины не имеют суфийской интерпретации в рамках современного езидского мировоззрения, однако в текстах езидских религиозных гимнов они используются в своем первоначальном суфийском значении.

ԱՐՓԻՆԵ ԱՄՐՅԱՆ

ԱՐՄԱՎԵՆՈՒ ԵՎ ԱԿԱՆԹԻ ԶԱՐԴԱՔԱՆԴԱԿՆԵՐԸ ՏԱՅՔԻ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐՈՒՄ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ՎԱՂՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԵՎ ՀԱՄԱԺԱՄԱՆԱԿՅԱ ԶՈՒԳԱՀԵՌՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ ականթագարդ, արմավագարդ, Օշկ վանք, Իշխանի տաճար, Բագրատունիներ, Դավիթ Կուրապաղատ, Բյուզանդական արվեստ, Անտիկ զարդանախշ:

Հողվածում դիտարկվում են Մեծ Հայքի Տայք նահանգի (այժմ Թուրքիայի Արտվին և Էրզրում նահանգների տարածքում) X-XI դարերի հուշարձանների հարդարանքում զգալի տեղ զբաղեցնող ականթագարդն ու արմավագարդը՝ իրենց մի քանի տարատեսակներով:

X-XI դարերում Տայքը հասնում է իր զարգացման բարձրակետին, ինչը պայմանավորված էր նրա աշխարհագրական դիրքով և տեղի կառավարիչների ճկուն քաղաքականությամբ: Դեռ վաղ միջնադարից տարածաշրջանը կապող օղակ էր Բյուզանդիայի և Սասանյան Իրանի միջև, միևնույն ժամանակ այն հանդիսանում էր Այսրկովկասը Բյուզանդիային կապող գլխավոր ուղին: Տայքը Մամիկոնյանների տոհմական իշխանանիստն էր: VIII դարի վերջին քառորդում (773-775 թթ.) Արաբական հարձակումների հետևանքով Մամիկոնյանները կորցնում են նախկին կշիռը և նրանց պատկանող Տարոնը և Տայքը անցնում են Բագրատունիների տիրապետության տակ¹: Տարածաշրջանը իր զարգացման գագաթնակետին է հասել Բագրատունիների կրտսեր ճյուղի՝ այսպես կոչված վրաց Բագրատունիների կառավարման շրջանում X-XI դարերում: IX դարի կեսերին Տայքը գտնվում էր Հայոց իշխանաց իշխան Աշոտ Բագրատունու (820-890 թթ.) տիրապետության ներքո և ղեկավարվում էր նրա եղբորորդի Ատրներսեսի Բագրատունու կողմից: Սահմանակից լինելով Բյուզանդական կայսրությանը՝ այն ռազմական տեսանկյունից ամուր հենարան էր վերջինիս համար: Այդ է պատճառը, որ Բյուզանդական կայսրերը Տայքի կառավարիչներին տիտղոսներ էին ընծայում (էրիսթավիների էրիսթավ, մագիստրոս, կուրապաղատ)՝ փոխարենը ստանալով ռազմական օժանդակություն²: Ատրներսեսը, ինչպես Տայքի և Կղարջքի մյուս կառավարիչները, կուրապաղատի տիտղոս էր ստացել Բյուզանդիայի Լևոն Դ կայսրից: Ատրներսեսը 899 թ.

¹ Ա. Եղիազարյան, Հայ Բագրատունիների տիրույթները (885-908 թթ.), Երևան 2011, էջ 29:

² Ստեփանոս Տարոնացի Ասողիկ, Պատմություն Տիեզերական, հրատ. Ստ. Մալխասեանցի, Ս. Պետերբուրգ, 1885, 192:

թագ է ստացել նաև Սմբատ Ա Հայոց արքայից³, ինչը վկայում է, որ Տայքը, ինչպես և Կղարջքը, գտնվում էին հայ Բագրատունիների գերիշխանության տակ: Հավանաբար Տայքը Բագրատունիներին պատկանելու փաստի մասին է վկայում նաև այն, որ արաբ պատմիչները, խոսելով Շիրակի և Տայքի մասին, դրանք դիտարկում էին միասին՝ անվանելով «Սիրաջթայր»⁴:

Տայքն իր ծաղկման բարձրակետին է հասնում X դարի երկրորդ կեսին՝ Ատրնեբսեհ Գ Կուրապաղատի որդի Դավիթ Գ Բագրատունու (961-1000 թթ.) օրոք, ով սկզբում կրում էր մագիստրոս կոչումը, ապա կուրապաղատ⁵: Նա սերտ համագործակցում էր Բյուզանդիայի կայսրերի՝ հատկապես հայկական ծագում ունեցող Նիկեփորոս Փոկասի (963-969 թթ.) և հետագայում Բարսեղ Բ Բուլղարասպանի (976-1025 թթ.) հետ, ով, համաձայն Դավիթի կտակի, տիրեց այս տարածքներին նրա մահից հետո:

Սահմանակից լինելով Բյուզանդական կայսրությանը՝ Տայքը գտնվում էր կայսրության ազդեցության ոլորտում, ինչը հստակ արտահայտվել է տեղի ճարտարապետության և մշակույթի մեջ: Եվ ազգային՝ հայկական մշակութային ավանդույթները, և՛ բյուզանդական գեղարվեստական ազդեցությունը խոր հետք են թողել Տայքի IX-XI դարերի հուշարձանների վրա՝ վառ կերպով արտահայտվելով նաև դրանց գեղարվեստական ձևավորման մեջ: Բագրատունիների ժամանակաշրջանի հուշարձանները աչքի են ընկնում հարուստ քանդակային հարդարանքով՝ արտահայտված մեծամասամբ՝ ոճավորված բուսական և երկրաչափական զարդատարրերով:

Տայքի հուշարձանների ամենասիրված և լայնորեն կիրառվող զարդանախշերից են ականթազարդն ու արմավազարդը՝ իրենց մի քանի դրսևորումներով: Դրանք մասնավորապես հանդիպում են Դավիթ Կուրապաղատի կառավարման շրջանում կառուցված մի շարք հուշարձաններում՝ Օշքվանքում, Չորդվան, Պարխար բազիլիկներում, Յենի Ռաբաթում (Նորաշեն), և Իշխանի տաճարում (1027-1032 թթ. վերակառուցված շերտում):

Այս հուշարձանների ճարտարապետական հորինվածքում և արտաքին հարդարանքում ներդաշնակորեն համագրված են ավանդական այսրկովկաս-

³ Մ. Չամչյան, *Հայոց պատմություն*, հ. Բ, էջ 727, Լ. Նազարյան, *Հայոց պատմություն*, հ. II, Երևան, Զանգակ, 2014, էջ 146:

⁴ Ա. Եղիազարյան, *Հայ Բագրատունիների տիրույթները (885-908 թթ.)*, էջ 29: Հարցի շուրջ մանրամասն գրականությունը՝ նույն տեղում, ծան. 4:

⁵ Դավիթ Գ Բագրատունուն Բարսեղ II կայսր կուրապաղատի տիտղոս շնորհել է երկու անգամ՝ 978 թ. և 989 թ.: Նրան կոչել են «մեծ», «թագավոր»: Ն. Աղոնց, «Դավիթ Կյուրապաղատ († 31-ր մարտի 1000)», *ՊՔՀ*, 2002, № 3, էջ 15-16, W. Djobadze, *Early Medieval Georgian Monasteries in Historical Tao, Klarjet'i and Šavšet'i*, Tubingen, 1992, p. 89; A. Eastmond, L. Jones, "Robing, Power and Legitimacy in Armenia and Georgia", in *Robes and Honor: The Medieval World of Investiture*, ed. Gordon S., New York, 2001, pp. 173-175.

յան՝ հայկական ու վրացական, ինչպես նաև վաղբրիստոնեական ու բյուզանդական տարրեր:

Տալքի հուշարձանների շարքում առավել առատ ու բազմապիսի հարդարանքով առանձնանում են Օշքվանքը և Իշխանի տաճարը, որոնց արտաքին և ներքին քանդակային հարդարանքում հատկապես ակնառու է ականթի և արձավի զարդապատկերների տարատեսակ կիրառությունը: Այս զարդաձևերը հայկական վաղբրիստոնեական շրջանի հուշարձաններում հիմնականում կրկնում են իրենց անտիկ նախորինակները և գլխավորապես հարդարում են սյուների խոյակները, կոթողների նիստերը, ինչպես նաև եկեղեցիների լուսամուտների կամարները: Ականթազարդն ու արձավազարդը զարգացած միջնադարում զգալի փոփոխություններ են կրում: Դրանք խիստ ոճավորված են Տալքի հուշարձաններում և հեռացած իրենց անտիկ և վաղբրիստոնեական նախորինակներից: Հաճախ ականթն ու արձավն այնքան ոճավորված ու միախառնված են, որ որոշ օրինակներում դժվար է հստակ տարբերակել, թե որ բուսազարդն է քանդակված:

Օշկ վանքային համալիրը կառուցվել է Դավիթ մագիստրոսի և նրա եղբոր՝ էրիսթավների էրիսթավ Բագրատի նախաձեռնությամբ և հանդիսանում էր Տալքի Բագրատունիների վարչական կենտրոնը: Վանքի՝ Հովհաննես Մկրտչին նվիրված խաչաձև գմբեթավոր գլխավոր եկեղեցին (963-976 թթ.) ամբողջովին հարդարված է որմնանկարներով և բարձրաքանդակներով, որոնց մեջ առանձնապես բազմազան են արձավազարդերն ու ականթազարդերը:

Արձավազարդը ամենատարբեր ձևերով հանդիպում է Օշկ վանքի եկեղեցու արևմտյան թևի հարավային սյունասրահի ծածկի թաղերի և սյուների հարդարանքում: Առանձնահատուկ հետաքրքրություն է ներայացնում սյունասրահի արևմտյան կողմի Բարեխոսության քանդակախումբը ներկայացնող ութանիստ սյունը, որի բունն ամբողջովին պարուրված է միմյանց նկատմամբ հակառակ դասավորված միահյուսվող եռատերև կիսարձաններով (տե՛ս ներդիր, նկ. 1.ա): Յուրաքանչյուր նիստի վրա հաջորդական դասավորությամբ հինգ զույգ կիսարձաններ են տեղադրված: Նույն զարդաձևը հարդարում է նաև եկեղեցու ներսում գմբեթակիր արևմտյան սյուներին պատկերված պատվիրատուներին՝ Դավթի և Բագրատի բարձրաքանդակ կիսանդրիների վերնասալերը (տե՛ս ներդիր, նկ. 1.բ):

Առավել բարդ միահյուսված և ոճավորված կիսարձաններով է հարդարված եկեղեցու հարավային խաչաթևի գլխավոր լուսամուտի կամարաղեղը, որի երկու կողմերում ոճավորված արձավափնջերի միջից առյուծի և ձիու գլուխներ են դուրս գալիս⁶:

⁶ W. Djobadze, *Early Medieval...*, pp. 120-121.

Վերոնշյալ քառամաս սյունասարահի երկրորդ բջջի թաղի կամարամահիկը (տիմպան) հարդարված է դեպի կենտրոն աստիճանաբար մեծացող հինգ գալարվող կիսարմավներով:

Օշկ վանքի հարավային սյունասարահի երրորդ մասնաբաժնի թաղի ջիղերը հարդարված են միմյանց հանդեպ հակառակ ուղղված եռատերև կիսարմավներով, իսկ առաջին մասնաբաժնի թաղի ջիղերը, ինչպես նաև կողային հատվածներում այն պահող առագաստները, հարդարված են գալարվող ականթագարդով⁷, որոնց կենտրոնում արմավատերևներ (կամ խաղողի տերևներ) են տեղադրված, իսկ կողային հատվածներում՝ խաղողի ողկույզներ (տե՛ս ներդիր, նկ. 1.գ):

Սյունասարահի արևելյան կողմի առաջին սյունը, որի բունն ամբողջովին պատված է քառաթերթ ծաղկամոտիվներ հիշեցնող խաչերով, ավարտվում է լայնացող կլոր խոյակով, որը շրջանակված է կրկնվող պարզ ականթագարդերի շարքով (նկ. 1.դ): Դրանք դեպի վեր ուղղված ութանիստ ականթատերևներ են, որոնք իրենց միացման տեղերում շրջանակներ են ձևավորում, իսկ վերջիններից ներքև տեղադրված են յոթ տերևներից բաղկացած ամբողջական արմավափնջեր: Այս զարդանախշն իր անմիջական զուգահեռներն է գտնում V-VII դդ. սասանյան մետաղի, X-XII դդ. բյուզանդական փղոսկրյա սալիկների և հայկական վաղմիջնադարյան հուշարձանների հարդարանքում⁸:

Արմավագարդն արվեստում հայտնի է վաղ ժամանակներից՝ հանդիպելով Ասորեստանի, Ուրարտուի և Աքեմենյան Իրանի արվեստում: Քրիստոնեական մշակույթում արմավենին խորհրդանշում է հաղթանակ մահվան և մեղքի հանդեպ, անմահություն և արդարություն⁹, որը լավագույնս արտահայտված է Թալինի Կաթողիկեում (VIII դարի երկրորդ կես):

Իշխանի Մայր տաճարը կառուցել է VII դարում Զվարթնոցի և մի քանի այլ հայտնի կառույցների հեղինակ Ներսես Գ կաթողիկոսը (641-661 թթ.), ով ծնունդով Իշխան գյուղից էր¹⁰: Տաճարը հիմնովին վերանորոգվել է IX դարում (Սաբանի¹¹ կողմից), ապա 1027-1032 թթ.-ին: Վերջին նորոգման և մաքրման

⁷ Վ. Ջորձենն երրորդ մասնաբաժնի կիսարմավներն անվանում է փետրածն տերևներ, իսկ չորրորդ մասնաբաժնի թաղը հարդարող ականթն իր մի քանի դրսևորումներով համարում է «Տ-աձև զարդանախշ», W. Djbadze, *Early Medieval...*, p. 103:

⁸ Ականթագարդի այս տարատեսակի ակունքների և զուգահեռների վերաբերյալ առավել մանրամասն տես՝ Л. Микаелян, «Мотив Аканфа и пальметты в раннесредневековой скульптуре Армении и в искусстве Сасанидского Ирана», *Актуальные проблемы теории и истории искусства*, Санкт-Петербург, 2015, с. 223-224.

⁹ G. Ferguson, *Signs and Symbols in Christian Art*, London, Oxford University press, 1973, p. 36.

¹⁰ Մ. Օրմանյան, *Ազգապատում*, հ. 1, էջմիածին 2001, էջ 825-827:

¹¹ Համաձայն վրացական աղբյուրների՝ վրաց փառկեղոնական թեմի առաջնորդ Գրիգոր Խանձթեցու զարմիկ Սաբանը վերանորոգել է Իշխանի տաճարը և դարձել այնտեղի եպիս-

աշխատանքները վերաբերում են 2013-2016 թթ.: Քննարկվող զարդաձևերը, որոնք լայն կիրառություն են ստացել հուշարձանի ողջ հարդարանքում, պատկանում են Բագրատ Գ Կուրապաղատի կառավարման շրջանին (XI դ. երկրորդ քառորդ)¹²: Իշխանի տաճարի հանդեպ ցուցաբերված վերաբերմունքը պատահական չէր, քանի որ X-XI դարերում այն Տայքի, Կղարջքի և Շավշեթի հինգ եպիսկոպանիստ տաճարներից ամենագլխավորն էր¹³:

Ականթը հարդարում է Իշխանի տաճարի լուսամուտների շրջանակները, կամարաղեղները, քիվերը, սյուների և որմնասյուների խոյակները, խարիսխները: Կառուցում ներկայացված է ականթազարդի երկու հիմնական տարատեսակ: Առաջինը երեք կամ չորս տերևների միացությունից բաղկացած գալարվող միանման փնջերի շարք է¹⁴: Հատկանշական է, որ Տայքում այս տարատեսակը հանդիպում է միայն Օշկ վանքի հարավային սյունասարահի առաջին թաղի հարդարանքում և Իշխանում քիվերի և լուսամուտների երեսակալների վրա (տե՛ս ներդիր, նկ. 2.ա):

Գալարվող ականթը Իշխանում հարդարում է նաև գլխավոր եկեղեցուց մոտ 25 մ հարավ-արևմուտք գտնվող Գուրգեն Բ-ի մատուռ-դամբարանի (1006 թ.) հարավային մուտքի բարավորը (տե՛ս ներդիր, նկ. 2.բ): Այն հանդես է գալիս առավել ոճավորված և երկրաչափականացված ձևով հեռանալով բուսական նախատիպից: Կարծում ենք, որ այս բարձրաքանդակի համար նախորինակ է ծառայել X դ. երկրորդ կեսին Գուրգեն Բ-ի որդուն՝ 978 թ. Աբխազիայի արքա հռչակված Բագրատ Գ-ի հովանավորությունը կառուցած Բեդիայի վանքի մուտքի հարդարանքը¹⁵: Եկեղեցու մուտքի բարավորի ողջ մակերեսը հարդարված է ծաղկած խաչի պատկերով և պլաստիկ մշակմամբ ականթազարդով: Վանքի խիստ վնասված լինելը թույլ չի տալիս պատկերացում կազմել նրա մյուս ճակատների հարդարանքի մասին:

կոպու, տե՛ս **Н. Март**, *Георгий Мерчул, Жизнь св. Григория Хандзтийского с днем-ником поездки в Шавшию и Кларджю*, СПб., 1911, с. 87:

¹² **W. Djbadze**, *Early Medieval...*, p. 215.

¹³ **W. Djbadze**, նույն տեղում՝ p. 191, n. 622. երկուսը Կղարջում էին, մեկը Անշայում և ևս մեկը՝ Ախիզայում: Եվս մեկը լրացուցիչ ստեղծվել էր Շավշեթում՝ Տբերում:

¹⁴ **А. Асрян**, “Аканфовый орнамент в убранстве собора в Ишхане и его параллели в позднеантичном и раннехристианском искусстве”, *Актуальные проблемы теории и истории искусства*, Санкт-Петербург, 2015, с. 272-273.

¹⁵ *Материалы по Археологии Кавказа, собранные экспедициями императорского Московского Археологического Общества, снаряженными на высочайшие дарованные средства*, вып. III, под ред. графини **Уваровой**, Москва: Тип. А. И. Мамонтова и Ко, 1893, էջ 28, նկ. 11: Բագրատ III-ը հոր՝ Քարթլիի կառապետի Գուրգեն մագիստրոսի մահից հետո (1008 թ.) ժառանգում է նաև Քարթլին: Նա միավորում է իրեն պատկանող տարածքներ՝ Աբխազիան, Քարթլին, Տայֆն ու Կղարջք, դառնալով վրացական առաջին միացյալ թագավորության հիմնադիրը (1008-1014 թթ.), տե՛ս **А. Eastmond**, *Royal Imagery in Medieval Georgia*, Pennsylvania, 1998, p. 6, 36:

Ինչպես նշվեց, ականթագարդը հայտնի է դեռ անտիկ մշակույթից և մեծ տարածում է ստանում հատկապես հռոմեական արվեստում՝ դառնալով նրա կարևորագույն մոտիվներից մեկը: Այն ներկայացվում է որպես փարթամ բուսական զարդանախշ, հանդիպելով ճարտարապետական հարդարանքում, խճանկաներում ստանալով կոմպոզիցիոն տարատեսակ լուծումներ, երբեմն խիստ դեկորատիվ և ծայրաստիճան ոճավորված: Խճանկարներում ականթը առավել հաճախ ներկայանում է գալարվող զարդի տեսքով, որի ներսում երբեմն բուսական, կենդանական և մարդկային պատկերներ են ներառվում: Քրիստոնեական արվեստում ականթին վերագրվող խորհրդաբանությունը՝ որպես Տիրոջ կողմից շնորհված հավերժական կյանքի, դրախտի, դրախտային այգու սիմվոլի¹⁶, մեծապես նպաստել է վերջինիս լայն տարածմանը:

Վաղ շրջանի լավագույն օրինակների թվին են դասվում Լեպտիս Մագնայի (Հյուսիսային Լիբիա) Սևերոսների բազիլիկի դեկորատիվ հարդարանքի տարրերը (210-216 թթ.)¹⁷, Սալոնիկիում Գալերիոս կայսեր հաղթական մարտի զարդանախշերը (III-IV դդ.)¹⁸ և այլն: Հռոմեական կայսրության տարածքից դուրս ականթագարդ հանդիպում է III դ.-ի Բիշապուրի սասանյան պալատի հարդարանքում¹⁹:

Ականթագարդն իր բազմապիսի դրսևորումներն է գտնում վաղքրիստոնեական խճանկարներում (Տաբարկա վիլլայի խճանկարները, Թունիս (IV դ.)²⁰, Հորդանանի Սբ. Թեոդորոսի եկեղեցու խճանկարները (562 թ.)²¹, Կոստանդնուպոլսում Հուստինիանոս I-ի Մեծ պալատի խճանկարները (VI դ.) և այլն)՝ հանդես գալով հիմնականում որպես եզերող զարդագոտի:

Վաղմիջնադարյան հայկական ու այսրկովկասյան հուշարձաններում հանդիպող զարդամոտիվների հիմքում ընկած են ինչպես մ.թ.ա. II - մ.թ. III դդ. տարածաշրջանի անտիկ ավանդույթները, այնպես էլ ընդհանուր արևելաքրիստոնեական արվեստի տարրերը: VII դ. հուշարձաններում մեզ հետաքրքրող զարդը երևան է գալիս Ավանի տաճարում²², Դաշտադեմի Սբ. Քրիստափոր եկեղեցում (Թալին), (VII դ. վերջ)²³, Սբ. Հովհաննիսի տաճարի (618 թ.) և Սիսիանի Սբ. Գրիգոր (Սյունիք) եկեղեցու²⁴ հարդարանքում:

¹⁶ Аканф, *Православная энциклопедия*, Т.1, Москва, 1997, с. 370.

<http://www.pravenc.ru/text/63810.html>.

¹⁷ R. B. Bandinelli, *Rome. La fin de l'art antique*, Paris: Editions Gallimard, 1970, ill. 303.

¹⁸ Նույն տեղում, պատկեր 280, 281:

¹⁹ R. Ghirshman, *Iran. Parthes et Sassanides*, Paris: Editions Gallimard, 1962, il. 179.

²⁰ R. B. Bandinelli, *Rome. La fin de l'art antique*, il. 207, 208.

²¹ M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan*, Amman: American Center of Oriental Research, 1993, p. 109.

²² А. Ю. Казарян, *Церковная архитектура стран Закавказья VII века: формирование и развитие традиции*. том 1, Москва, Локус Станди, 2012, рис. 203.

²³ Նույնի՝ ք. III, պատկեր 2212:

²⁴ Նույնի՝ ք. III, պատկեր 1907, 1908:

Այս օրինակներում ականթագարդն ընդհանրացված և սխեմատիկ լուծում ունի: Հավանաբար դա է պատճառը, որ Ա. Ղազարյանը դրանք նկարագրելիս կամ անվանում է ոլորուն տերևների շարք, կամ ականթի, երբեմն նաև արմավենու հյուսված տերևներ: Նույնանման լուծում ունի քրիստոնյա եգիպտոսում Բաուի-տի վանքի քանդակային հարդարանքում հանդիպող ականթանախշը (VI դ.):

Որմնանկարներից առանձնացնում ենք Արուճի եկեղեցու (669 թ.) որմնանկարի եզրագոտին, որն առավել ռեալիստական մշակում ունի (տե՛ս ներդիր, նկ. 2.գ): Վերագառնալով Իշխանի տաճարին՝ նշենք, որ հյուսիս-արևելյան գմբեթատակ սյան հիմքը հարդարված է պարուրաձև գալարվող ականթագարդով, որի մեջ տեղ-տեղ հայտնվում են խաղողի կամ եղևնու կոնի պտուղներ (տե՛ս ներդիր, նկ. 2.դ): Այն իր ձևով զգալիորեն տարբերվում է տաճարի արտաքին հարդարանքում կիրառված ականթից, և առավել մոտ է Արուճի տաճարի որմնանկարի զարդագոտուն, Կոստանդնուպոլսի կայսերական Մեծ պալատի խճանկարին (տե՛ս ներդիր, նկ. 2.ե) և Օշկ վանքի սյունասարահի վերը քննարկված թաղի նույնանման մշակմանը:

Ականթի մյուս տարատեսակը, որ հանդիպում է Իշխանում, ևս հարդարում է լուսամուտների շրջանակները, հարավային մուտքի բարավորի կամարաղեղը (տե՛ս ներդիր, նկ. 3.ա), որմնասյունների խոյակները, ինտերիերում հյուսիս-արևելյան գմբեթակիր սյան հիմքը և ինչն ամենատպալորիչն է՝ թմբուկի քիվն ամբողջովիցամբ (տե՛ս ներդիր, նկ. 3.բ): Այն խիստ ոճավորված, կրկնվող երկրաչափականացված մոտիվ է՝ հիմնականում դեպի ներքև ուղղված սրածայր տերևներով: Այս տարատեսակի նախօրինակները ևս գտնում ենք անտիկ, վաղքրիստոնեական և վաղբյուզանդական արվեստում, ինչպիսին են օրինակ Գումբարտոն Օքսի հավաքածուի Հիպոլիտային և Հիպոլիտուսին պատկերող VI դ. ափսեի²⁵, X դ. փղոսկրյա սալիկների հարդարանքում և այլն:

VII դարի հայկական հուշարձաններում ականթի այս տարատեսակը զգալիորեն պարզ և սխեմատիկ է, ինչպես Թալինի կաթողիկեի արևմտյան խաչաթևի վերոնշյալ լուսամուտների կամարաղեղների հարդարանքում (տե՛ս ներդիր, նկ. 3.գ), իսկ Իշխանի տաճարում դրանք այնքան ոճավորված և երկրաչափականացված են, որ դժվար կլիներ դրանցում նշմարել ականթ, եթե չհետևեինք զարդանախշի զարգացմանը: Զարդաձևը հանդիպում է նաև տարածաշրջանի XI դարով թվագրվող մի շարք հուշարձաններում՝ Յենի Րաբաթ, Տբեթ, Եղեգնամոր (Չանգլի) (տե՛ս ներդիր, նկ. 3.դ):

Հպանցիկ խոսելով այս զարդաձևի մասին՝ Ն. Տոկարսկին այն անվանում է կիսագլանաձև ակոսների շարք, իսկ ստորին հատվածի ատամնավոր շարքը

²⁵ M. Ross, "Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection", vol. 1, *Metalwork, Ceramics, Glass, Glyptics, Painting*, Washington, Harvard University Press, 1962, il. VIII-IX.

նմանեցնում է պտերանման տերևների²⁶: Ն. Մառը, խոսելով Տբեթի նմանօրինակ նախշի մասին, պայմանականորեն այն անվանում է «խաղողի ողկույզներ կամ եղևնու կոներ»²⁷: Սակայն, համաձայնելով Լ. Միքայելյանի հետ²⁸ մենք նույնպես այս զարդանախշը համարում ենք խիստ ոճավորված ականթազարդ: Դրանք ոճով նույնանում են սասանյան մետաղական անոթների ու սափորների վրա լայնորեն պատկերվող ականթազարդի հետ: Հատկանշական է, որ սասանյան արվեստում էլ վերջիններս հանդես են գալիս որպես եզրագոտի՝ երիզելով անոթի վիզը, ափսեի եզրերը և այլ²⁹:

Իշխանի տաճարում կարևոր նշանակություն ունի ականթազարդի տեղադրությունը: Այն հիմնականում երիզող գոտու ձևով է հանդես գալիս՝ շրջանակելով խորհրդաբանական առումով կարևորվող ճարտարապետական բոլոր հատվածները (մուտքեր, լուսամուտներ, քիվեր): Այն տաճարի հիմնական զարդաձևն է, որը, ինչպես վերը նշեցինք, դրախտի և դրախտային այգու խորհրդանիշն է և, հայտնվելով տաճարի որոշակի հատվածների հարդարանքում, առանձնացնում է դրախտայինը, երկնայինը մյուս հատվածներից:

Ինչ վերաբերում է արմավազարդի և ականթազարդի հետագա զարգացմանն ու կիրառությանը, ապա վերջիններս լայն տարածում են գտնում հատկապես հայկական և վրացական XI-XIV դդ. հուշարձանների (Եղեգնամորի (Չանգլի) եկեղեցու, Նիկործմինդա, Սավանեյի Սբ. Գևորգ եկեղեցիների, Քութախում Բագրատի տաճարի, էրզրումի Սելջուկյան շրջանի դամբարանների) հարդարանքում, որոնք ժառանգել և շարունակել են են Տայքի մշակութային ավանդույթները:

ARPINE ASRYAN

ACANTHUS AND PALMETTE ORNAMENTS IN THE MONUMENTS OF TAYK AND THEIR EARLY CHRISTIAN AND CONTEMPORARY PARALLELS

Keywords: acanthus, palmettes, Oshk Monastery, Ishkhan Monastery, the Bagratids, David Kuropalates, Byzantine art, Antique ornaments.

The second half of the 10th century was a period in Tayk of unprecedented cultural development, which clearly manifested characteristics of Armenian, Georgian and Byzantine art.

Among the monuments of Tayk, the rich exterior and interior

²⁶ Н. Токарский, *Из истории средневекового строительства в Тайкском княжестве*, Ереван, 1988, с. 20.

²⁷ Н. Марр, *Георгий Мерчул, Житие св. Григория Хандзтийского ...*, с. 21.

²⁸ Л. Микаелян, *Мотив Аканфа и пальметты ...*, с. 224-225.

²⁹ R. Ghirshman, *Iran. Parthes et Sassanids. L'univers des forms*, ill. 404.

decorations of the Oshk Monastery (963–976) and the Ishkhan Cathedral (1027–1032) were especially eye-catching thanks to their plant ornaments, particularly palm leaves and acanthus. Plant ornaments were depicted on the most visible and significant parts of the façade: window frames, tympanums, drums and column bases. Their prevalence on the most important monuments of the region was symbolic of the eternal power of the Bagratid rulers, which echoed the Byzantine imperial tradition.

Having their origin in Classical Antiquity, acanthus and palm motives were widely used in Early Christian and later in Byzantine art. Already in the 7th century, they were among the most important elements of exterior decoration in Armenian and Caucasian monuments. Palmette and acanthus ornaments in the Oshk and Ishkhan monasteries have iconographic parallels in Late Classical and Early Christian art (prevalent in reliefs, floor mosaics and other smaller architectural forms), as well as in the contemporary monuments of Tayk and its neighboring regions. This iconography further developed in Transcaucasian architecture. Over centuries, new variations of these motives appeared. These variations in Tayk's monuments, having been combined with other elements, are so stylized that it is sometimes difficult to recognize them.

АРПИНЕ АСРЯН

АКАНФ И ПАЛЬМЕТТА В СКУЛЬПТУРНОМ УБРАНСТВЕ ХРАМОВ ТАЙКА И ИХ ПАРАЛЛЕЛИ В РАННЕХРИСТИАНСКИХ И СОВРЕМЕННЫХ ИМ ПАМЯТНИКАХ

Ключевые слова: аканф, пальметта, Ошкванк, Ишханский собор, Багратиды, Давид Куропалат, византийское искусство, античный орнамент.

Во второй половине X века Тайк переживал период беспрецедентного культурного расцвета, в котором ярко проявились черты армянского, грузинского и византийского искусства.

Среди значимых памятников Тайка – монастырский храм в Ошке (963-976) и собор в Ишхане (1027-1032), которые отличаются богатым внутренним и внешним убранством с доминированием растительных мотивов пальметты и аканфа. Важно подчеркнуть, что указанные растительные мотивы изображены на самых видимых и значимых участках фасада, таких как оконные обрамления, тимпаны, барабан купола, капители и базы колонн. Исходя из символики

растительных мотивов, а также учитывая обильное использование последних в убранстве самых главных памятников края (созданных по царскому заказу), можно утверждать, что данные мотивы являлись еще одним способом выражения идеи власти Багратидов, имеющей параллели в аналогичной византийской императорской традиции.

Аканф и пальметта, как и почти все орнаментальные мотивы с античными истоками, стали излюбленными мотивами раннехристианских, а позже и византийских памятников. Именно поэтому в VII столетии, в «Золотой век» армянской архитектуры, подобные мотивы стали ведущими элементами внешней декорации церквей Армении и, в целом, Кавказа. Изображения пальметт и аканфов на Ошкванке и Ишхане имеют иконографические параллели в позднеантичном и в раннехристианском искусстве (скульптура, напольная мозаика, малая архитектура и т.д.). Эти мотивы встречаются также в одновременных памятниках Тайка и соседних областей и получают дальнейшее развитие в рамках культовой архитектуры Закавказья. Можно констатировать, что в течение столетий появились новые варианты трактовки этих мотивов, которые в памятниках Тайка сочетались с другими элементами декора и подвергались стилизации настолько, что порой их трудно идентифицировать.

ԼՈՒՍԻՆԵ ԲԱՐՍԵՂՅԱՆ

ԱՂԱՎ ԱՆԱՊԱՏԻ 1292 Թ. ՆԿԱՐԱԶԱՐԴ ԶԵՌԱԳԻՐԸ

Բանալի բառեր՝ Վայոց ձոր, Մաթեոս վարդապետ, Սյունիքի դպրոց, հայկական մանրանկարչություն, զարդարվեստ, ավետարանիչների պատկերագրություն, Պրոքորոն:

Վայոց ձորի բազմաթիվ վանքերի կողքին XIII դարում իր գործունեությունն է ծավալել նաև Աղավ անապատի գրչատունը, որտեղից, դժբախտաբար, ընդամենը մեկ ձեռագիր Ավետարան է հասել մեզ (ՄՄ 6292): Մատենագրական աղբյուրներում այս վայրի մասին տվյալներ գրեթե չեն պահպանվել: Միակ հիշատակությունը հանդիպում է պատմագիր Ստեփանոս Օրբելյանի պատմության մեջ՝ Վայոց ձոր գավառի եկեղեցու հարկացուցակում¹:

XIII դարի Բուն Հայաստանի և Կիլիկիայի ձեռագրերը միանգամայն տարբերվում են իրարից: Եթե վերջիններս մոտենում են բյուզանդական օրինակներին, ապա բուն Հայաստանի ձեռագրերը հարում են արևելյան և տեղական ավանդույթներին²: Սյունիքի մանրանկարչության մեջ հին տեղական ավանդույթներն առավել վառ արտահայտվել են Մաթեոս վարդապետի արվեստում, ով Աղավ անապատում 1292 թ. գրել է մի Ավետարան. «...զմեղապարտ գծողն և զանկիրք բանիս զՄաթ. Վարդապետ յիշեք ի տէր աղաչեմ» (թ. 215 ա): Ենթադրվում է, որ նա է եղել ձեռագրի ծաղկողը: Մաթեոսը հայտնի է նաև որպես Պոռչյան իշխանական տան քանդակագործ և ճարտարապետ³: Ա. Ավետիսյանը Մաթեոսին դասում է Գլաձորի դպրոցի ավագ սերնդի ներկայացուցիչների շարքին, թեև դրա մասին հավաստի տեղեկություններ չկան⁴: Մաթեոսի արվեստը, սակայն, իր ոճով ավելի շատ աղերսվում է Սյունիքի այլ գրչատների մանրանկարչությանը⁵:

¹ Ստեփանոս Օրբելյան, *Սյունիքի պատմություն*, Թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Ա. Աբրահամյանի, Երևան, 1986, էջ 396: Տե՛ս նաև Ղևոնդ Ալիշան, *Սիսական, Վենետիկ*, 1893, էջ 97, *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*, հ.1, էջ 158:

² В. Лазарев, *История византийской живописи*, Москва, 1986, с. 145.

³ Որպես ֆանդակագործ հիշվում է 1275 թ.՝ Մարտիրոս գյուղում կանգնեցված խաչաձև հեղինակ: 1286 թ. կառուցել է նույն գյուղի վիմափոր եկեղեցիները, տե՛ս *Գիվան հայ վիմագրության*, պրակ 3, Երևան, 1967, էջ 178, Գ. Յովսեփեան, *Խաղբակեանք կամ Պոռչեանք հայոց պատմութեան մեջ*, Անթիլիաս-Լիբանան, 1969, էջ 67:

⁴ Ա. Ավետիսյան, *Հայկական մանրանկարչության Գլաձորի դպրոցը*, Երևան, 1971, էջ 40-49:

⁵ Այս երևույթը նկատել է նաև Ա. Գևորգյանը՝ Ա. Գևորգյան, *Վայոց ձորի և Որոտանի մանրանկարչությունը 13-17-րդ դարերում*, Երևան, 2003, էջ 24-26:

Ավետարանը գրված է թղթի վրա: Պարունակում է երեք թերթ եվսեբիոսի նամակը (1ա-բ, 3ա), համաձայնության կանոնները՝ բաշխված յոթ թերթերի վրա (2ա-բ, 3բ, 4ա-5բ) և չորս ավետարանիչների պատկերներն իրենց անվանաթերթերով: Ձեռագրի կազմությունը փոքր-ինչ խախտված է, հավանաբար, հետագա վերանորոգողի ձեռքով (1457 թ.), ով լուսանցքներում ավելացրել է շրջանակներ: Կա նաև մի թերթ (6ա-բ), որի խորաններն իրենց թե՛ գծանկարով, թե՛ գույներով ու ոճով տարբերվում են մնացածներից:

Ձեռագիրը բավական ուշագրավ է իր գեղարվեստական հարդարանքով ու պատկերագրությամբ:

Եվսեբիոսի նամակը սկսվում է հետաքրքիր մի էջով, որտեղ շրջանակված տեքստը անկյուններում զարդարված է կիսակլորների մեջ առնված մեկական գեղեցիկ սիրամարգով (տե՛ս ներդիր, նկ. 1): Ներքևում ուղղանկյուն շրջանակի մեջ, զույգ սիրամարգեր են՝ պարանոցներով փաթաթված՝ խորհրդանշելով Հին և Նոր կտակարանների միասնությունը⁶:

Կանոնները բաշխված են ոչ թե ութ, այլ յոթ խորաններում, որն ավելի արխաիկ տարբերակ է և հանդիպում է վաղ շրջանի ձեռագրերում⁷: Խորանների մեջ ուշագրության են արժանի կողքի զարդարանքները՝ սիրամարգեր, թռչուններ, բուսական զարդեր, որոնք զուտ արևելյան բնույթ ունեն՝ պարզ գույներով, առանց ոսկու գործածության:

Անվանաթերթերի գլխազարդերը զարդարված են տարածում ստացած բուսածաղկային մոտիվներով, հուշկապարիկներով և աղբյուրից ջուր խմող թռչուններով: Կողային լուսանցազարդերը ևս կազմված են բուսածաղից, որոնք ավարտվում են զարդանկար խաչով (տե՛ս ներդիր, նկ. 2):

Ավետարանիչները պատկերված են զույգ սյուների վրա հենվող գլխազարդերի տակ, որոնց ծածկող զարդանկարը բաղկացած է հատվող քառատերևներից (տե՛ս ներդիր, նկ. 3, 4, 5, 6): Սյուների կողքին բարձրանում են ոճավորված ծառեր: Քիվը, որի վրա հենվում է Մարկոսին ներկայացնող էջի գլխազարդը և Մաթեոսի մանրանկարի գլխազարդի սյուները պահող պատվանդանը, լցված է նաև Արենիի եկեղեցու և Նորավանքի գավթի շքամուտքերին պատկերված Աստվածածնի նստարանը ծածկող գորգի եզրերը պատող երկրաչափական զարդաձևում հանդիպող նախշով, որն օգտագործվել է միայն քանդակագործական այս երկու հուշարձաններում⁸: Այդ բեկյալ ոլորանախշը, ինչպես նկատել է Պ. Դոնաբեդյանը, տվյալ ժամանակաշրջանում Հայաստանում Վայոց ձորից դուրս խիստ հազվագեպ է հանդիպում: Այն մանրանկարչության

⁶ Г. Акопян, Э. Корхмазян, "Миниатюра Коренной Армении (13-14 вв.)", *Армянская миниатюра*, Ереван, 2007, с. 45.

⁷ Т. Измайлова, *Армянская миниатюра XI века*, Москва, 1979, с. 45.

⁸ Մ. Հասրաթյան, «Հայ նախաքաղաքային և քաղաքային կառուցվածքային նորամուտի հուշարձանները Նորավանքում», *ԼՂԳ*, 1984, Հ^տ 8, էջ 62:

մեջ սկսում է երևան գալ Մաթեոսի և Մոմիկի նկարագարդումներում (ՄՄ 2848, 6792), հաճախ հանդիպում Թորոս Տարոնացու մոտ (ՄՄ 206, 353, 6289, 8936), շարունակում իր գոյությունը Ավագի (ՄՄ 7650) և Գրիգոր Տաթևացու մանրանկարներում և հետագայում տարածվում հատկապես Վասպուրականում: Արդ, այս զարդը, որ կարելի է համարել բացառապես վայոցձորյան արվեստին բնորոշ, առաջին անգամ հանդիպում է 1292 թ. այս ձեռագրում⁹:

Ուշագրավ է, որ ավետարանիչները պատկերված են ոչ թե մենակ, այլ ուղեկցող ֆիգուրներով, երևույթ, որ սովորաբար բնորոշ է Հովհաննեսի պատկերագրությանը: XI դարից սկսած ի հայտ է գալիս պատկերագրական նոր տիպ՝ Հովհաննեսը թելադրում է իր Ավետարանը Պրոքորոսին, որ վերցված է Գործք առաքելոց-ից (Ձ 5): X դարի վերջից շուտ պատկերման այս տարբերակը չի հանդիպում¹⁰:

Արդ, ովքե՞ր են մյուս ավետարանիչների հետ պատկերված անձինք: Դրա համար կղիտարկենք նմանօրինակ պատկերների դրսևորումները միջնադարյան արվեստում:

Ավետարանիչներին ուղեկցող կերպարների ուսումնասիրմանն անդրադարձել են Ա. Բաումշտարկը, Զ. Գալավարիսը, Կ. Վայցման-Ֆիդլերը, Ռ. Նելսոնը և ուրիշներ¹¹:

Դրա վաղագույն դրսևորումը հանդիպում է Ռոսանոյի VI դարի Ավետարանում, որտեղ Մարկոսի դիմաց հայտնվում է երկար քողով կանացի մի ֆիգուր, ով ավետարանչի համար հանդես է եկել որպես մուսա, ներշնչանքի կերպավորում:

Ավետարանների նախադրությունների համաձայն՝ Մարկոսի Ավետարանը գրվել է իր ուսուցիչ Պետրոս առաքյալի թելադրանքով, Ղուկասինը՝ Պողոսի և տրվել Անտիոքի եպիսկոպոս Թեոփիլոսին: Այդ պատճառով էլ XI-XIV դարերի հատկապես բյուզանդական ձեռագրերում Մարկոսին հաճախ պատկերում էին Պետրոսի, իսկ Ղուկասին՝ Պողոսի կամ Թեոփիլոսի՝ որպես ստացողի կամ պատվիրատուի հետ: Վերջինս հանդիպում է և՛ արևելյան, և՛ արևմտյան հուշարձաններում:

⁹ Պ. Դոմարեդյան, «Նորավանքի ֆանդակագործական մի հուշարձանի ոճական առանձնահատկությունները և ստեղծման ժամանակը», ԼՂԳ, 1979, N 11, էջ 101: Ինչպես նկատել է հեղինակը, մոտիվն օգտագործվել է նաև XII դ. վերջի և XIII դ. սկզբի նեստորական մանրանկարներում:

¹⁰ A. Friend, "The portraits of Evangelists in Greek and Latin manuscripts," *Art studies*, 1927, p. 146, H. Buchthal, "A Byzantine miniature of the fourth Evangelist and its relatives," *Dumbarton Oaks Papers*, no. 15, Washington, 1961, p. 129-139.

¹¹ R. Bergman, "Portraits of the Evangelists in Greek Manuscripts," *Illuminated Greek Manuscripts from American collections*, Princeton, 1973, G. Galavaris, *The illustrations of the Prefaces in Byzantine Gospels*, Wien, 1979, R. Nelson, *The Iconography of Preface and Miniature in the Byzantine Gospel Book*, New York, 1980.

VII-VIII դարերով թվագրվող փղոսկրյա տախտակը (Լոնդոն, Վիկտորիա և Ալբերտ թանգարան, 270, 1-1867) ամենավաղ օրինակն է, որտեղ Պետրոսն ուղեկցում է Մարկոսին, իսկ մանրանկարչական արվեստի վաղագույն օրինակը թվագրվում է X դարով (Վոլթերս արվ. պատկ., W 524): Ուղեկցող ֆիգուրները հանդիպում են և՛ նստած, և՛ կանգնած տարբերակներով: Նրանք գտնվում են ավետարանչի դիմաց կամ էլ նրա հետևում:

Հայ մանրանկարչական արվեստում Պետրոսի ներկայությամբ պատկերագրական տարբերակը ևս հանդիպում է (ՄՄ 180, ՄՄ 2848, եղմ. 1796, եղմ. 2569, Դուբլինի Չեսթեր Բիթի գրադ. 567), իսկ Թեոփիլոսին տեսնում ենք XIII դարի կիլիկյան և ավելի ուշ շրջանի մի քանի ձեռագրերում (ՄՄ 197, ՄՄ 2705, ՄՄ 9422, Ֆրիդ արվ. պատկ. 56.11, Քեմբրիջ, Ֆիթսվիլիամ թանգ. McClean 201, Վիեն. 292)¹²:

Սակայն ոչ բոլոր պատկերներն են կապված նախադրությունների հետ, քանի որ պատկերագրության վրա ազդում են այլ գործոններ ևս, և դրանցից մեկը տեսողական հարմարության նախապատվությունն է. եթե Մարկոսն ու Ղուկասը ուղեկցվում են առաքյալներով, նախընտրելի է Մատթեոսին և Հովհաննեսին ևս զուգակցել ինչ-որ մեկի հետ¹³:

Բյուզանդական, ասորական, դպտական, վրացական ու հայկական մի շարք մանրանկարներում Մատթեոսը երբեմն ուղեկցվում է Հիսուսի պատկերով: Հայտնի է XI-XII դարերի մի քանի մանրանկար¹⁴, որոնցում Մատթեոսը պատկերված է մի երիտասարդի հետ, ով ոչ մի գործողություն չի կատարում, սակայն, կարելի է ենթադրել, որ դա ոմն Հովհաննեսն է կամ Բարդուղիմեոսը, որն, ըստ ավանդության, թարգմանել է Մատթեոսի Ավետարանը եբրայերենից հունարենի: Ուղեկցող և ավետարանչին ներշնչող կերպարի դերում հայտնվում են նաև Տիրամայրը, Հովհաննես Մկրտիչը, հրեշտակներ:

Համաքրիստոնեական միջնադարյան արվեստի մեծաթիվ պատկերներ մեր ձեռագրի մանրանկարների հետ համեմատելով, գալիս ենք այն եզրա-

¹² Լ. Ազարյան, *Կիլիկյան մանրանկարչությունը 12-13-րդ դարերում*, Երևան, 1964, *Մոմիկ մանրանկարիչ*, Ալբրոմ-ուսումնասիրություն, Երևան, 2010, С. Манукян, В. Казарян, *Матенадаран*, т. 1, Москва, 1991, Э. Корхмазян, *Армянская миниатюра Крыма*, Ереван, 1978, S. Der-Nersessian, *The Chester Beatty Library*, Dublin, 1958, նույնի՝ *Armenian manuscripts in the Freer Gallery of Art*, Washington, 1963, նույնի՝ *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia*, Washington, 1993, նույնի՝ *Manuscripts arméniens illustrés des XIIe, XIIIe et XIV siècles de la Bibliothèque des Pères Mekhitaristes de Venise*, Paris, 1936-37, O. Kurz, *Three Armenian Miniatures in the Fitzwilliam museum*, Cambridge, 1969, B. Narkiss, *Armenian Treasures of Jerusalem*, Israel, 1979.

¹³ R. Nelson, *The Iconography of Preface and Miniature in the Byzantine Gospel Book*, p. 87.

¹⁴ Պիերպոն Մորգան գրադ. M. 748, Կոստյումսիոս վանք 61, Աթենք Lavra A 7:

հանգման, որ Մաթեոս վարդապետը ոչ թե հին ավանդույթյան հետևողությամբ Պետրոսին կամ Պողոսին է պատկերել, այլ Հովհաննեսի հետևողությամբ բոլոր ավետարանիչներին՝ որպես իրենց գրիչներին թելագրողների, ինչը կարելի է որակել որպես պատկերագրության բացառիկ դրսևորում: Չորս մանրանկարներում էլ Ավետարանիչը մի ձեռքը բարձրացրել է դեպի երկնային սեգմենտը, իսկ մյուսը պարզել դեպի գրագիրը, որ բարձր թիկնակով աթոռին նստած գրում է բացված Ավետարանի վրա: Բոլոր ֆիգուրներն օժտված են շարժումների կենդանությամբ, ինքնատիպ սանրվածքով և արտահայտիչ դիմագծերով: Հովհաննեսի պատկերում Պրոքորոնը մորուքավոր է, մինչդեռ մյուսների գրիչները, ըստ կանոնիկ պատկերագրության՝ երիտասարդներ են: Սակայն Պրոքորոնի տարիքով պատկերումը բացառություն չէ և հանդիպում է հայ ձեռագրարվեստի մի շարք օրինակներում (ՄՄ 2848, ՄՄ 3717, ՄՄ 4814): Հովհաննեսի հետևում հայտնվում է նաև հրեշտակը, որ XIII դարից սկսած սովորաբար բնորոշ է Մաթեոսի պատկերներին՝ որպես ավետարանի խորհրդանիշ¹⁵: Հովհաննեսի մանրանկարում հրեշտակը հանդես է գալիս ներշնչողի դերում, ինչպես Աստծո Աջը, Սբ. Հոգին, Քրիստոսի կիսաֆիգուրը, որ հայտնվում են երկնային սեգմենտում կամ էլ շրջանակի մեջ:

Ամփոփելով, կարելի է ասել, որ Աղավ անապատի ձեռագրական այս եզակի նմուշն իր ուրույն պատկերագրությամբ ու գեղեցիկ ոճական հարդարանքով արժանի տեղ է զբաղեցնում հայ մանրանկարչական արվեստում:

ЛУСИНЕ БАРСЕГЯН
ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ РУКОПИСЬ 1292 ГОДА ИЗ ПУСТЫНИ
АХАВ

Ключевые слова: Вайоц дзор, писец Матеос, Сюникская школа, армянская миниатюра, орнамент, иконография евангелистов, Прохор.

Среди многочисленных монастырей Вайоц дзора в XIII веке действовал также скрипторий пустыни Ахав, из которого до нас дошло лишь одно Евангелие (Матенадаран 6292). Рукопись скопировал, предположительно также проиллюстрировал в 1292 г. писец Матеос, известный как скульптор и архитектор княжеского рода Прошянов. Евангелие переписано на бумаге и содержит 3 листа письма Евсевия, каноны согласия (7 листов), а также 4 портрета евангелистов и титульные листы. В художественном оформлении и иконографии рукописи ярко выражены древние традиции Сюник-

¹⁵ Հրեշտակն անսովոր պատկերագրությամբ հայտնվում է 1273 թ. մի ձեռագրում, որտեղ ամբողջ հասակով կանգնած է Հովհաննես ավետարանիչի դիմաց, տե՛ս Ա. Գևորգյան, «Հովհաննես ավետարանիչի պարականոն մի պատկեր», ԼՀԳ, 1981, № 4, էջ 62-66:

ской школы. Евангелисты изображены парами, что характерно для иконографии Иоанна, начиная с XI века часто изображаемого вместе с Прохором. Все четыре евангелиста стоя диктуют сидящим писцам. Есть византийские, сирийские, коптские, грузинские и армянские памятники, в которых Евангелистов сопровождают другие персонажи: Марка – Петр, а Луку – Павел, но не известно ни одного иного памятника, где бы все 4 евангелиста имели писцов. Следовательно, рукопись пустыни Ахав по своему художественному стилю и своеобразной иконографии – важный памятник армянского искусства миниатюры.

LUSINE BARSEGHYAN

AN ILLUSTRATED MANUSCRIPT FROM THE AGHAV HERMITAGE
COPIED IN 1292

Keywords: Vayots Dzor, Vardapet Mateos, Armenian miniature, ornaments, Syunik School, iconography of Evangelists, Prochorus.

The Aghav hermitage, which was functioning in the 13th century, was one of Vayots Dzor's numerous monasteries. Only one Gospel copied there in 1292 (M6292) has reached us. Its scribe Mateos, the famous sculptor and architect of the Proshean noble family, presumably also illuminated the manuscript. The codex is written on paper and contains the Letter of Eusebius (3 folios), the Canon Tables (7 folios) and the portraits of the Evangelists with title-pages. From an artistic and iconographic point of view, the manuscript reflects the old traditions of the Syunik School of miniature art. The Evangelists are depicted in pairs, which is typical of the iconography of John, as from the 11th century onwards he is often portrayed with Prochorus. All four Evangelists are standing and dictating texts to sitting scribes. There are Byzantine, Syriac, Coptic, Georgian and Armenian manuscripts in which the Evangelists are accompanied by various figures: Mark by Peter, and Luke by Paul. No other instance is known where all of the Evangelists are depicted with scribes. In this sense, the Gospel of the Aghav hermitage with its original iconography and artistic style is a valuable example of Armenian miniature art.

ԻՎԵԹ ԹԱԶԱՐՅԱՆ

ՈՐՈՇ ԴԻՏՈՂՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ՆԿԱՐԱԶԱՐԴ ԶԵՌԱԳԻՐ «ՇԱՀՆԱՄԵ»-Ի ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ (ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ԱՐԱԲԱՏԱՌ ՖՈՆԴ, ԹԻՎ 535)

Բանալի բառեր՝ ձեռագիր «Շահնամե»-ներ, դաջարական «Շահնամե»-ներ, դաջարական արվեստ, պարսկական մանրանկարներ, Ռոստամը սպանում է սպիտակ դեհին:

Ղաջարական նկարիչները զգալիորեն հեռանում են պարսկական միջնադարյան մանրանկարչական նորմերից ու կանոններից: Այս շրջանի ձեռագրերի պատկերազարդումն ավելի ազատ, անհատական արվեստ էր: Ինչպես գեղանկարչության, այնպես էլ ձեռագրերի հարուստ պատվիրատուները կարող էին թելադրել մանրանկարչին իրենց նախապատվությունները: Ղաջարական ժամանակաշրջանի յուրաքանչյուր ձեռագրում միաժամանակ ականատես ենք լինում պատվիրատուի և ազատ ստեղծագործող մանրանկարչի նախասիրություններին՝ պարսկական միջնադարյան գրականության նկատմամբ ունեցած մոտեցմանն ու գեղագիտական ճաշակին: Այդ իսկ պատճառով բավականին բարդ է խոսել դաջարական ժամանակաշրջանում ստեղծված ձեռագրերի գեղարվեստական ընդհանրությունների ու տարբերությունների մասին:

Աշխարհի տարբեր հավաքածուներում պահվում են Ղաջարական սակավաթիվ նկարազարդ ձեռագրեր, որոնցից հիշատակման են արժանի Քալալե-յե Խավարիի «Շահնամե»-ն (52 մանրանկար), Մուհամմեդ իբն Վեսալ Դավարիի գրչին պատկանող «Շահնամե»-ն, որը հայտնի է «Շահնամե-յե Դավարի» անունով, ինչպես նաև Թեհրանի Ռեզա Աբբասիի անվան թանգարանում պահվող «Շահնամե»-ի մի քանի օրինակ և այլն¹:

XIX դարի իրանական Ղաջարական ժամանակաշրջանի յուրօրինակ դրսևորումներից է Մատենադարանի արաբատառ թիվ 535 ձեռագիրը՝ «Շահնամե»-ն, որի ուսումնասիրությունը սկսել ենք դեռևս 2012 թվականից: Բնագիրն ուսումնասիրելու ընթացքում արդեն իսկ նկատելի էր նրա ոչ բարվոք վիճակը: Ներկերը տեղ-տեղ թափված են, կազմի վերին հատվածը պոկված, լաքապատ շերտն առանձնացած, իսկ որոշ թղթեր՝ վնասված: Ձեռագիրն ունի նորոգման անհրաժեշտություն:

¹ **Ռադֆար Ա., Թադավի Ա.**, «Թասիր վա հոգուր-ե Շահնամե դար բարխի ազ հոնարհա-յե Իրանի», («Շահնամեն և նրա ազդեցությունը իրանական արվեստի որոշ տեսակների վրա»), Հին պարսկական գրականություն, Առաջին շրջան, Թեհրան, աշուն-ձմեռ 1389, 2010, (N 2), էջ 5, 6 (պրակ.):

Ձեռագրի վեջին էջում լավ պահպանված հիշատակարանից հայտնի է դառնում, որ գրչության ժամանակը հիշրայի 1245 թվականն է (1829-1830 թթ.), իսկ գրիչը՝ «Մուհամմեդ Քարիմ խանի նվաստ ծառա Մուհամմեդ Հոսեյն իբն Ալի Մուհամմեդ Խան Աղավալի»-ն (384բ): Ծաղկողի և գրչության վայրի մասին հիշատակարանում որևէ տեղեկություն չկա:

Հստ նախաբանի, Ղաջարական շրջանի այս ձեռագիրը, կարող ենք դասել Բայասանդուրի² կոչվող շահնամենների շարքը³: Բայասանդուրի Շահնամեն իր եզակիությունը աչքի է ընկնում մյուս հայտնի «Դեմոսթ»⁴ և «Շահ Թահմասթ»⁵ անուններով շահնամենների կողքին:

Անդրադառնանք այս ստեղծագործության գեղարվեստական-կերպարային մարմնավորումներին, ոճական առանձնահատկություններին: Նշենք, որ մինչ օրս ձեռագրին վերաբերող հրապարակումներում դրանց որևէ անդրադարձ չկա: Խնդրո առարկա ձեռագիր «Շահնամե»-ն ունի 56 նկարազարդ էջ, սակայն տարբեր հեղինակներ սխալ թվեր են նշել: Աս. Շահնազարյանն իր «ՇԱՀ-ՆԱՄԵ-ի ձեռագիր մի օրինակը» հոդվածում գրում է⁶, որ այն ունի 52 նկարազարդ էջ, իսկ ավելի ուշ Թ. Ամիրբեկյանը նշում է 54 էջ⁷: Սակայն մեր

² Լենկ Թեմուրի թոռ Բայասանդուր Միրզան (XIVդ.) իրանական արվեստի պատմության մեջ նշանավորվել է Հերաթի մանրանկարչական դպրոցի ստեղծմամբ և իրանական նկարչության մեջ նորարարությունների ներմուծմամբ, որի արդյունքում ստեղծվել են մանրանկարչության աշխարհում հայտնի բազմաթիվ արժեքավոր նմուշներ: Բայասանդուրի, նրա ժամանակաշրջանի և դպրոցի մասին մանրամասն տե՛ս **Թայս Գ.**, *Իսլամական արվեստ*, (թարգ. Մ. Բահար), Թեհրան, «Էլմի Ֆարհանգի» հրատ., 2-րդ հրատարակություն, 2002: Թարգ. անգլերենից պարսկերեն, էջ 236-237:

³ Բայասանդուրի *Շահնամեն* ստեղծվել է Բայասանդուր Միրզայի հովանավորությամբ 1430 (հիջրայի 833) թ., որի բնօրինակներից մեկը այսօր էլ պահվում է Թեհրանի Գոլեստան պալատ-թանգարանում (թիվ 716): Տե՛ս **Աեմսար Մ. Հ.**, *Քախե Գոլեսթան (Գոլեստան պալատ)*, Թեհրան, «Չարրին և սիմին» հրատ., 2000, էջ 84, (պրսկ. և անգլ.):

⁴ «Շահնամե»-ի այդ օրինակը հայտնի է դարձել միջնորդի՝ Դեմոսթի անվամբ, որն, ըստ ավանդության, իրեն պատկանող ձեռագիրը վաճառքի է հանել Աբու-Մուսաբին: Սակայն չկարողանալով վաճառել ամբողջական ձեռագիրը, Դեմոսթը այն մաս-մաս, առանձին էջերով է իրացրել, ընդ որում՝ տարբեր վայրերում: Սա է պատճառը, որ Դեմոսթի *Շահնամե*-ն վերականգնվել է շատ դժվարությամբ և ոչ ամբողջական: Տե՛ս **Աբդոլմաշիդ Շարիֆզադե**, *Քամալե հոնար (Գեղանկարչության պատմություն)*, Թեհրան, 2004, էջ 73, (պրսկ.):

⁵ Շահ Թահմասթի անվան «Շահնամե»-ն ստեղծվել է Սեֆևյան հարստության հիմնադիր Շահ Իսմաիլ Առաջինի իշխանության տարիներին, մոտավորապես 1521 (հիջրայի 928) թվականին:

⁶ Պահպանված է բնագրի ուղղագրությունը: Տե՛ս *Շահնազարյան Աս.*, «ՇԱՀ-ՆԱՄԵ»-ի ձեռագիր մի օրինակը», *Ֆիրդուսի, Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու*, ՀՍՍՀ Լուսժողովուստ Կոլտուրայի Պատմության Ինստիտուտ, Երևան, 1934, էջ 151:

⁷ Տե՛ս **Ք. Ամիրբեկյան**, *Каллиграфия и Миниатюра Востока, Коллекция Матенао-рана*, Альбом, Ереван, 2012, с. 13:

հետազոտությունը ցույց է տվել, որ նկարագարող էջերը 56-ն են և այդ մասին մենք արդեն գրել ենք⁸ :

Այսպիսով, նկարներն ըստ հերթականության և հետևյալն են (բերվում են ձեռագրի էջերը). նկ. 1) 42բ, նկ. 2) 48ա, նկ. 3) 63ա, նկ. 4) 63բ, նկ. 5) 68բ, նկ. 6) 81ա, նկ. 7) 91բ, նկ. 8) 111ա, նկ. 9) 112բ, նկ. 10) 117բ, նկ. 11) 121բ, նկ. 12) 123բ, նկ. 13) 125բ, նկ. 14) 126բ, նկ. 15) 127բ, նկ. 16) 132ա, նկ. 17) 133բ, նկ. 18) 153բ, նկ. 19) 154բ, նկ. 20) 157բ, նկ. 21) 167ա, նկ. 22) 182ա, նկ. 23) 201ա, նկ. 24) 216բ, նկ. 25) 223բ, նկ. 26) 230բ, նկ. 27) 237բ, նկ. 28) 247ա, նկ. 29) 263ա, նկ. 30) 277ա, նկ. 31) 294ա, նկ. 32) 328ա, նկ. 33) 336ա, նկ. 34) 336բ, նկ. 35) 340բ, նկ. 36) 347ա, նկ. 37) 348ա, նկ. 38) 350ա, նկ. 39) 354ա, նկ. 40) 354բ, նկ. 41) 356բ, նկ. 42) 357բ, նկ. 43) 359ա, նկ. 44) 361ա, նկ. 45) 361բ, նկ. 46) 362ա, նկ. 47) 362բ, նկ. 48) 364բ, նկ. 49) 366ա, նկ. 50) 366բ, նկ. 51) 369ա, նկ. 52) 370բ, նկ. 53) 372ա, նկ. 54) 375ա, նկ. 55) 378ա, նկ. 56) 379բ: Նույն հոդվածում դարձյալ առաջին անգամ անդրադարձանք նաև ձեռագրի որոշ թերթերի սխալ դասավորությունը⁹ :

Թիվ 535 ձեռագրում որոշակիորեն պահպանվել են պարսկական միջնադարյան ավանդական պատկերագրական կանոնները, կառուցվածքային նմանություն կա, սակայն մանրանկարները իրենց ոճական դրսևորումներով ավելի շատ կրում են դաջարական դպրոցի ազդեցությունը: Ձեռագիր «Շահնամե»-ի գեղարվեստական ամբողջական հարդարանքի մանրամասն ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս փաստել մի քանի մանրանկարիչների ձեռքի առկայությունը, սակայն նրանց անունները հիշատակված չեն:

Մանրանկարների գննումից պարզ է դառնում, որ սկզբնական էջերի գործերը կատարված են գեղարվեստական բարձր որակով, ինչը ենթադրում է վարպետի ձեռքով արված լինելը, իսկ հետո շարունակել են նրա աշակերտը կամ աշակերտները, որոնք փորձել են պահպանել վարպետի արվեստի բնորոշ գծերը, սակայն դա նրանց չի հաջողվել: Գունային երանգները ձեռագրի սկզբնական մանրանկարներում կրկնվում են՝ հիմնականում մեղմ, երկնագույն, մանուշակագույն նրբերանգները այստեղ զուգորդվում են կանաչամոխրագույնի հետ: Տեղ-տեղ ոսկու կիրառումով, նկարիչը փորձել է գունային հավասարակշռության հասնել: Գունային անցումները բավական մեղմ են ու սահուն: Վարպետ նկարիչը իր նուրբ վրձնահարվածներով կարողացել է ծավալ ստանալ:

Երկրորդ խմբի նկարիչների մոտ գույները համեմատաբար մուգ են, թանձր ու խիտ, իսկ գունային անցումները՝ կոպիտ: Վրձնահարվածները նույն-

⁸ Տե՛ս Ի. Քաչարյան «Մատենադարանի «Շահնամեն» (թիվ 535) որպես դաջարական արվեստի նմուշ», ԱՆՏԱՌ ԾՆՆԴՈՅ, Հոդվածների ժողովածու՝ նվիրված Ֆելիքս Տեր-Մարտիրոսովի հիշատակին, Երևան, ԵՊՀ հրատ., 2015, էջ 523-531:

⁹ Նույն տեղում, էջ 524:

պես կոպիտ են ու անհավասար գծերով եզրավորված: Երկրորդ խմբի նկարիչների մոտ, որոնք՝ մեր կարծիքով, այնքան էլ հմուտ չեն, նկատվում է որոշ անփութություն: Հավանաբար մանրանկարների գործը ավարտին հասցնելը նկարիչների համար առաջնային խնդիրներից է եղել: Այսպիսով, երկրորդ խմբի նկարիչները չեն կարևորել ձեռագրի սկզբնական մանրանկարների գեղարվեստական որակը պահպանել: Արդյունքում ունենք արվեստագիտական երկու ծայրահեղ մոտեցում՝ պարսկական միջնադարյան մանրանկարչությանը հատուկ խնամք, իսկ մյուս կողմից՝ պատկերագրության կանոնների խախտում:

Ինչ վերաբերում է գեղագրությանը, ապա ձեռագրում նույնիսկ անգնե աչքով նկատելի է երկու գրչի ձեռք, չնայած, ինչպես արդեն նշել ենք, հիշատակարանում նշվում է միայն մեկ անուն: Սկզբից մինչև 195թ էջը մեկ գրչի գործ է, իսկ շարունակել է մեկ ուրիշը: 265ա էջից դարձյալ շարունակում է գրել մեզ հայտնի առաջին գրիչը և ավարտին հասցնում ձեռագիրը: Երկուսն էլ գրել են նասխ գրատեսակով, բայց յուրաքանչյուրն իր անհատական մոտեցումով ու ոճով, իսկ վերնագրերը՝ նասթալիղ Շեքաստե: Առաջին գեղագիրը բարձր վարպետություն է ցուցաբերել: Գիրը նուրբ է, հավասարակշռված, գրիչն աշխատում է հետևողականորեն պահպանել պարսկական գեղագրությանը բնորոշ նրբությունները: Իսկ երկրորդ գրչի տառերը խոշոր են, ուստի նա չի կարողացել բնագիրը տեղավորվել նախատեսված սյունակներում, և հաճախ տառերն ու բառերը սեղմվել են: Կարող ենք խոսել գեղագրական անհավասարակշռության մասին:

Հիշատակարաններում ընդունված էր նշել բնագիրն ավարտած գրչի անունը: Ուստի կարծում ենք, որ մեր ձեռագրում հիշատակված Մուհամմեդ Հոսեյն իբն Ալի Մուհամմեդ Խան Աղավալին այն գրիչն է, որը սկսել և ընդհատումից հետո ավարտին է հասցրել բնագիրը:

Այսպիսով, ձեռագիրը գրվել է երկու տարբեր անձի, և մանրանկարները նկարվել առնվազն երկու հոգու ձեռքով՝ անշուշտ նույն արվեստանոցից:

Սույն աշխատանքի քննության առարկա է ձեռագրի 48ա էջում տեղ գտած մանրանկարը, որը տարբերվում է մինչ օրս մեզ հայտնի նկարազարդ ձեռագիր «Շահնամե»-ների ավանդական տիպերից (տե՛ս ներդիր, նկ. 1):

Նկարի պատմությունը վերաբերում է «Շահնամե»-ի «Քեյ քավոս»-ի թագավորությանը¹⁰: Նկարում պատկերված է սպիտակ դևի սպանությունը Ռուս-

¹⁰ Երբ Ռուստամը, Քեյ քավոս արքային դևերի գերությունից փրկելու համար մեկնում է Մազանդարան, յոթ փորձության դիմաց է կանգնում, որոնք հաղթահարելուց հետո միայն ազատում է Իրանի արքային: Ռուստամը իր նպատակին հասնելու համար անցնում է յոթ հանգրվաններից, որոնք «Շահնամե»-ում կոչվում են «Հաֆթ խան-ե Ռուստամ» (Ռուստամի յոթ տուն կամ հանգրվան): Յոթերորդ խանում՝ Ռուստամը մեռնում և սպիտակ դևի հետ և սպանում նրան: Բարբեկե Չուգասյանը «Իրանական վիպական գրույցների արձագանքները Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթեում»» հոդվածում (Հայկական ՄԱԹ Գիտություններ

տամի ձեռքով: «Շահնամե»-ում ընդգրկված այս պատմությունը տարբեր ժամանակներում և տարբեր դպրոցներում մանրանկարիչների ուշադրությունն է արժանացել: Անգամ թվով քիչ մանրանկարներ ունեցող «Շահնամե»-ներում նշված թեման նկարիչներն անպայման ընդգրկել են: Մատենադարանի թիվ 535 ձեռագիր «Շահնամե»-ի մանրանկարիչները նույնպես այդ թեմայի հանդեպ անտարբեր չեն գտնվել: Այստեղ պատկերն ընդգծում է նույն էջում գետեղված բանաստեղծական տողերի կարևորությունը: Նկարը և էպոսը լրացնում են միմյանց: Մանրանկարը էջի կենտրոնում է, բայց ոչ ավանդական ուղղանկյուն շրջանակի մեջ: Տեսարանն ինքնատիպ լուծում է ստացել: Ջախ կողմի և՛ վերևի, և՛ ներքևի անկյուններից տեսարանը շարունակվում է դեպի գրադաշտ: Դեռևս միջնադարյան նկարիչների մոտ՝ պարսկական մանրանկարչական տարբեր դպրոցներում, դարեր առաջ նկատվել է շրջանակից դուրս գալու ձգտումը: Սա վկայությունն է այն բանի, որ նկարիչները տարբեր ժամանակներում ձգտել են հեռանալ մանրանկարչական ավանդույթներից ու ընդունված սահմաններից: Առաջին հերթին աչքի է ընկնում գլխավոր հերոս Ռոստամը՝ սպիտակ դեմքի սպանելիս: Պոեմում սպիտակ դեմքն ոչնչացումը շատ ավելի դաժան ձևով է նկարագրվում, մինչդեռ այստեղ Ռոստամի հայացքը բավական հանգիստ է: Նկատում ենք պատկերագրական որոշ շեղումներ: Ջախ կողմի խորքում մի քանի զինվոր է պատկերված, իսկ նրանցից ներքև՝ երեք դև: Վերջիններս ներկայությունը եզակի է, քանի որ մեզ հասած բազմաթիվ նկարագրող շահնամեներում պատմության այս դրվագի առիթով պատկերվում է միայն Ռոստամի և սպիտակ դևի մենամարտն ու խորքում ծառին կապված Օլադը: Եթե համեմատենք այլ ձեռագրերի՝ Քեմբրիջի Ֆիցվիլիամ թանգարանի (ձեռ. 22-1948)¹¹ (տե՛ս ներդիր, նկ. 2), Թեհրանի Գոլեստան պալատ-թանգարանի «Ռաշիդի Շահնամե» (ձեռ. 2239)¹² (տե՛ս ներդիր, նկ. 3), նույն թանգարանում պահվող «Բայսանդուրի Շահնամե» ձեռագրի¹³ (ձեռ. 716) (տե՛ս ներդիր, նկ. 4), Օքսֆորդի Բոդլեյան գրադարանի «Սուլթան Իբրահիմի Շահնամե»-ի (ձեռ. 176, Օսլիի հավաքածու¹⁴) (տե՛ս ներդիր, նկ. 5) նույն մանրանկարի տեսարանները, ապա կտեսնենք, որ հիշյալ դրվագում բացակայում են խորքում երևացող զինվորներն ու դևերը:

րի ակադեմիայի տեղեկագիր, N 12, Երևան, 1958, էջ 65) «հաֆթ խան-ե Ռոստամ»-ը թարգմանում է այսպես՝ «Ռոստամի յոթ արկածները»:

¹¹ Fitzwilliam Museum, Cambridge, MS 22-1948, fol. 23v, see **Firuz Abdullaeva, Charles Melville**, *The Persian Book of Kings: Ibrahim Sultan's Shahnama*, University of Oxford, 2008, p. 80.

¹² Տե՛ս Սեմսար Մ. Հ., Քախե Գոլեստան (Գոլեստան պալատ), էջ 121:

¹³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 95:

¹⁴ MS Ouseley Add. 176, fol. 71r (181 x 182mm), see **Firuz Abdullaeva, Charles Melville**, *op.cit.*, p. 79.

Վերադառնալով Մատենադարանի թիվ 535 ձեռագրի՝ «Շահնամե»-ի 48ա էջի մանրանկարին, կարող ենք ասել, որ նկարիչը օգտվել է «Շահնամե»-ի տարբեր պատկերազարդումներից՝ ստեղծելով նոր տարբերակ:

Կերպարները ոչ միայն արտաքին՝ ֆիզիկական հատկանիշներով, այլև ներքին հոգեվիճակով կրկնում են միմյանց: Զինվորներից մեկի զարմանքն արտահայտված է սոսկ շուրթերի մոտ պահած ցուցամատով, սակայն հայացքը հանգիստ է: Նրա երկու կողմերում կանգնած զինվորների հոնքերը նրանց դեմքին մտահոգ արտահայտություն են հաղորդում: Առավել մտահոգ հայացք ունի պարանով ծառին կապված Օյադը:

Նկարիչը փորձել է բնանկարում երեք իրար հաջորդող պլանների միջոցով հեռանկար ստանալ: Դեպի նկարի խորքը և՛ մարդկային կերպարները, և՛ թե դիտող դեերը չափսերով փոքրանում են: Ծառը, որին կապված է Օյադը, աչքի է ընկնում կանաչի բազմաթիվ երանգներով ու պատկերված է բավական ռեալիստորեն, ինչը հատուկ էր նույն ժամանակներում տարածում գտած հաստոցային գեղանկարչությանը: Զիերը, դեերը և ընդհանրապես բոլոր ֆիգուրները գունային նուրբ անցումների շնորհիվ դարձել են ծավալային: Այս էջում նկարված ամպերը տարբերվում են մյուս էջերի (օրինակ՝ 42բ) ամպերից: Կապտավունի, կանաչի ու սպիտակի միաձուլման արդյունքում երկինքը իրական տեսք է ստացել: Պարսկական միջնադարյան մանրանկարչության և դաջարական ժամանակների գեղանկարչությանը բնորոշ մանրամասներ տեսանելի են նաև այստեղ, հատկապես՝ հանդերձանքի և զարդերի պատկերման մեջ: Սակայն ընդհանուր առմամբ մեր «Շահնամե»-ի մանրանկարները տարբերվում են միջնադարյան պարսկական մանրանկարչությանը բնորոշ վարպետների գործերից: Դաջարական նորաձևությանը հագնված կերպարներից, նրանց նիստ ու կացից (126բ) կարող է թվալ, թե «Շահնամե»-ի իրադարձությունները տեղի են ունեցել XVIII-XIX դարերի դաջարական Իրանում: Պետք է նկատի ունենալ, որ դաջարական ժամանակներում պատվիրատուները խրախուսում էին «նորի» ի հայտ գալը: Միևնույն ժամանակ մանրանկարիչները նոր կերպարներ ավելացնելով՝ ավելի մատչելի ու ըմբռնելի էին դարձնում էպոսը և ամրապնդում բանաստեղծության ու մանրանկարների կապը:

Որպես եզրահանգում, կարող ենք ասել, որ Մատենադարանի արաբական ֆոնդի թիվ 535 նկարազարդ ձեռագիր «Շահնամե»-ն դաջարական ժամանակաշրջանի խորհրդանշական հայելին է՝ առանձնանալով ուրույն ոճով ու գեղարվեստական արտահայտչալեզվով: Այս ձեռագրում տեղ գտած մանրանկարների մեծ մասը առանձնանում է ինքնատիպ լուծումներով, նորովի մատուցմամբ ու մեկնաբանմամբ: Հետագայում գուցե գտնվեն այս ժամանակաշրջանին բնորոշ այլ նկարազարդ մատյաններ, որոնք հնարավորություն կտան համեմատական քննությանը լրացնելու մեր բարձրացրած հարցերը:

ИВЕТ ТАДЖАРЯН
НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ ОБ ИЛЛЮСТРАЦИЯХ К
РУКОПИСНОЙ “ШАХНАМЕ”

(Арабографический фонд Матенадарана, рук. № 535)

Ключевые слова: рукописные “Шахнаме”, кадjarские “Шахнаме”, кадjarское искусство, персидские миниатюры, Рустам убивает белого дьявола.

Уникальным явлением в искусстве Кадjarского периода в Иране (XIX в.) является иллюстрированная рукопись “Шахнаме” № 535 из арабографического фонда Матенадарана. Нами установлено, что рукопись имеет 56 иллюстрированных страниц (прежние исследователи называли другие цифры). Исследование позволяет заключить, что над рукописью работали несколько миниатюристов и два писца. В колофоне указано имя одного писца, а об иллюстраторе упоминаний нет. В статье рассматривается уникальная миниатюра “Рустам убивает белого дьявола”, иконография которой, как нам удалось определить, отклоняется от известного канонического типа рукописных иллюстрированных “Шахнаме”.

YVETTE TAJARYAN
NOTES ON THE ILLUMINATED HANDWRITTEN *SHAHNAMEH*
(Matenadaran, ms. 535 Arabic Script Manuscript Collection)

Keywords: *Shahnameh* manuscripts, *Shahnameh* of the Qajar period, Qajar art, Persian miniatures, *Rustam Killing the White Devil*.

Matenadaran’s illuminated *Shahnameh* manuscript (ms. 535 of the Arabic Script Manuscript Collection) is a unique manifestation of the 19th century Qajar period art in Iran. The manuscript has 56 illuminated pages (former researchers have mentioned different numbers). The study leads to the conclusion that several miniaturists and two calligraphers worked on the manuscript. Only one scribe is mentioned in the colophon, and there is no information about the miniaturists. The paper is devoted to the analysis of a unique miniature, *Rustam Killing the White Devil*, which deviates from the known types of illustrations of *Shahnameh*. These peculiarities have not been studied by previous scholars.

ESTER PETROSYAN

MANUSCRIPT CAIRO SYRIAC 11 AS A GATEWAY TO UNDERSTANDING THE 17TH -CENTURY SOCIO- CULTURAL ENVIRONMENT IN DIARBAKIR

Keywords: Armenian Garshuni, Syrian Christians, Armenian-speaking communities, monastery of Mor Abhay, Eliya of Nisibis, Gerger, Diyarbakır.

From the 15th century onwards, a number of Armenian texts were recorded in the Syriac script in Upper Mesopotamia and Greater Armenia, areas inhabited by Armenians and Syrian Christians. All the examples found until now are written in *Serto*, the Western Syriac script (used by the Syrian Orthodox Church and the Maronites). At the same time, the opposite phenomenon, Syriac in the Armenian script, was quite rare.¹ The use of Armenian Garshuni is closely connected with the emergence of the Armenian-speaking Syrian Orthodox communities.² In this short article I am going to discuss why Syrian Christian communities, living in a multinational and multilingual environment and using Classical Syriac as their liturgical and literary language, felt it was important to create the trilingual dictionary (MS Cairo Syriac 11, see fig. 1) and many other Armenian Garshuni manuscripts.

The monastery of Mor Abhay was one of the most important centers for the production of Armenian Garshuni texts.³ From the 15th century on, the monastery became a spiritual center for the Syrian Orthodox community of Malatya. The monastery existed until early 18th century. It was in this center that Armenian Garshuni manuscripts were produced for the Armenian-speaking members of the Syrian Orthodox Church. There are unique cases of Armenian Garshuni texts even from the 20th century.

¹ Johannes Den Heijer, Andrea Schmidt, Tamar Pataridze, “Scripts Beyond Borders: Allographic Traditions and Their Social, Cultural and Philological Aspects: An Analytical Introduction”, in *Scripts beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, ed. Johannes den Heijer et al., Leuven: Peeters, 2014, 1-65, p. 20.

² Արման Հակոբյան, *Արամեագիտության և ասորագիտության ներածություն* [Arman Hakobyan, *Introduction to Aramaic and Syriac Studies*], Yerevan, VMV-print, 2015, p. 540:

³ Արման Հակոբյան, ««Հայկական Գարշունի»-ի՝ ասորատառ հայերենի մասին» [Arman Hakobyan, “On Armenian Garshuni (Armenian Written in Syriac Characters)”], in *Arabic Studies Journal* 7, ed. Sona Tonikyan et al., Yerevan, YSU press, 2014, p. 27:

Until recent years, little attention was paid to garshunography in general and to Armenian Garshuni in particular. Being a part of the world history, it deserves to be studied before we can make assumptions or conclusions.

Among other Armenian Garshuni manuscripts, there are three Syriac-Armenian and Syriac-Arabic-Armenian Garshuni manuscript dictionaries known to us, which are kept in library collections in different parts of the world.⁴ All of them are from the 17th century: MS Harvard Syriac 54, MS Yale Syriac 9, presently in the United States, and MS Syriac 11, which is the focus of this paper.

Ms. Syriac 11, kept in the library of the Franciscan Center for Christian Oriental Studies in Cairo, is a 17th-century Garshuni manuscript dictionary written in the Syriac *Serto* script.⁵ The dictionary is trilingual, containing columns of Syriac, Arabic and Armenian words. There are two types of Garshuni in this manuscript: Arabic Garshuni (Arabic written in the Syriac script) and Armenian Garshuni (Armenian written in the Syriac script). It was written by a scribe from the Mesopotamian city of Gargar (Gerger). The dictionary consists of the topically classified Syriac-Arabic Garshuni glossary of *The Book of the Interpreter* by Eliya of Nisibis (975–1046), to which columns of Armenian words in Garshuni were added. Eliya was an Eastern Syrian scholar and monk, early grammarian and an important figure in Syriac and Christian Arabic literature.

The Armenian words of the manuscript are difficult to understand mostly because they comprise a relatively high number of loanwords from Arabic, Persian and Turkish. The Armenian words in the dictionary

⁴ For more information about other manuscripts containing Armenian Garshuni texts see **Hidemi Takahashi, and Jos J. S. Weitenberg**, “The Shorter Syriac-Armenian Glossary in Ms. Yale Syriac 9, part 1,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 14, no. 1, 2011, pp. 87-144; **Hidemi Takahashi**, “Armenian Garshuni: An Overview of the Known Material,” *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 17, no. 1, pp. 81-117; “Armenisch-Garschuni (Armenisch in syrischer Schrift),” in *Scripts beyond Borders: A Survey of Allographic Traditions in the Euro-Mediterranean World*, ed. **J. den Heijer et. al.**, L’Institut Orientaliste de Louvain, 62, Louvain: Peeters, 2014; “Armenian Garshuni (Armenian in Syriac Script) and Its Users,” in *Syriac in Its Multi-Cultural Context*, ed. **H. Teuleet. al.**, Louvain: Peeters, forthcoming.

⁵ The colophon of the manuscript reads: “This book was completed in the year 1977 of the Greek calendar (1665/6), in the protected city of Amid, by deacon Malkeh, son of the priest Nīqūdīmūs, from town Gargar the rural village of Vank, namely Dayr (Monastery) of Abū Ghālib, and the deacon who wrote this book is a student of the lowly among the high-priests patriarch Shuqr Allah from the city of Mardin from the village of Dayr Heliya, son of Rabbān Nī’ma nicknamed Ibn al-Dabbāgh, who is resting in the abundance of light, glory and honor to the Lord forever, Amen.”

are close to the dialects spoken in the territories of Malatya, Diyarbakir and Urfa.

The Ottoman population register suggests that in the 16th century the area of Malatya and Gargar, from where the scribe of Cairo Syriac 11 comes, had altogether 19450 family households, out of which 17810 were Muslim and 1640 were non-Muslim. It does not specify which groups were part of the non-Muslims, but they were mostly Armenians and presumably also Syrian Christians. Furthermore, there were another 2715 unmarried Muslims and 44 unmarried non-Muslims. Finally, there were 208 Kurdish and Yuruk (Turkmen) nomad households.⁶

Cairo Syriac 11 was copied in Diyarbakır (Amid). Accounts of travellers from the 17th century give the modern scholars the demographic picture of Diyarbakır in 1660, when Cairo Syriac 11 was copied.

Situated on the west bank of the Tigris River, Diyarbakır is one of the oldest continually inhabited cities in the world. Because of its strategic position (both commercial and military), Amid had a mixed population, representing nearly every ethnic and religious group in the area. More about the 17th century Diyarbakır is known from Evliya Çelebi's *Seyahatname* ("Book of Travel").⁷ In the past, Diyarbakır had been part of Greater Armenia, and in the 17th century, most of the peasants and craftsmen in the province were Armenians. Although they did not form a majority, there was a substantial Armenian population in the region.⁸ It was a multinational and heterogeneous province, with the Armenians, Kurds, Syrian Christians, Arabs, Turks, Persians, Jewish minorities, both nomads and sedentary, living side by side. Arabic, Turkish, Persian, Kurdish, Armenian, and even the Iranian archaic language *Zaza* that in *Seyahatname* Evliya describes as one of the Kurdish dialects, were spoken there. In the city of Diyarbakır and in other surrounding towns there was a significant number of native Turkish speakers.⁹

In the 1520s, the population of the Diyarbakır province was 415.420.

⁶ "Defter-i Hâkânî dizisi: 387 numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm defteri (937 /1530)", Ankara, *Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü*, 1997, p. 70.

⁷ Evliya Çelebi was an Ottoman Turk who travelled through the territory of the Ottoman Empire and its neighboring lands over a period of forty years and wrote about the places he visited in a travelogue called the *Seyahatname*.

⁸ **Türkmen, İlhan**, "Tahrir Kayıtlarına Göre 16. Yüzyılda Malatya'da Ermeni Nüfusu" ["Armenian Population in Malatia in the 16th Century According To Cadastral Registers"], *Gazi Akademik Bakış* 8, no. 16, 2015.

⁹ **Martin van Bruinessen and Hendrik Boeschoten**, *Evliya Çelebi in Diyarbakir*, Leiden, Brill, 1988, p. 29.

85% of them were Muslims, 14.5% Christians and 0.2% Jews. In around 1560, the population of the city of Diyarbakır was around 50.000.¹⁰

The creeds were as diverse as the population itself. Most of the Muslims were Kurdish. Hanafi Muslims, Shafi'is, Alevies, Shi'ites were popular denominations in the province. Çelebi did not write much about the Christians and the various Christian groups. He talks about the Armenians, whom he describes as peasants and blacksmiths, the West Syrians and smaller Nestorian communities. Diyarbakır was even the seat of the West Syrian patriarch. There could have been other groups as well, such as Greek Orthodox and Jewish minorities.

According to the account of another 17th century traveler, Simeon Lehac'i (of Poland), all the bakers, butchers, soap and kebab-sellers in Diyarbakır were Armenian, while the silver and goldsmiths were West Syrian.¹¹ He also mentions two Armenian churches, Surb Kirakos and Surb Sargis, both large and glorious, with gates, an episcopate and a school. The Armenians had their separate cemetery. He also talks about one thousand rich and gorgeous Armenian households. There was also a major Syrian Christian church called Maryam, the seat of the patriarch.¹²

To the above mentioned list of languages van Bruinessen and Boeschoten add different Aramaic dialects spoken by the West Syrians and Nestorian Christians, who were considered Arabic speakers or Armenians by Ottoman authors.¹³ Çelebi mentions that most of the Arabic speakers were Syrian merchants; in fact, the West Syrian Christians may have spoken Arabic rather than Aramaic. There is no doubt that there were Syrian Christians in the province, but it is questionable to what extent the Aramaic dialects were spoken by them.

The analysis of the marginal notes of MS Cairo Syriac 11 confirms many of the above discussed realities about the different peoples living in the region and the diverse languages spoken by them. At the same time, it raises the question to what extent Syriac was spoken in the Syrian Christian communities. Analyzing the margins would help the attempt of reconstructing the distribution and the state of the languages in the region.

At first glance, one might suppose that the dictionary created by

¹⁰ Ibid., p. 33.

¹¹ Simeon of Poland visited Diyarbakır 42 years earlier than Evliya.

¹² Սիմեոն Լեհացի, Ուղեգրություն, Տարեգրություն եւ Յիշատակարանք [Simeon Lehac'i, *Travel Notes, Chronicle / Annals and Memoirs*], ed. N. Akinean, Vienna, 1936, p. 204-209:

¹³ **Martin van Bruinessen and Hendrik Boeschoten**, *op. cit.*, p. 290.

adding Armenian equivalents to the well-known Syriac-Arabic lexicon was made in order to teach Syrian Christians the Armenian language. However, a detailed study of the margins of the manuscript reveals that the main intention of the scribe was to teach Classical Syriac not only to the Arabic-speaking but also to the Armenian-speaking Christians. In fact, there was a great number of Armenians and Syrian Christians in the region that belonged to the same ecclesiastic jurisdiction: the Syrian Orthodox Church. This resulted in the emergence of the Armenian-speaking Syrian Christian communities, for whom the trilingual manuscript was created to enable the practice of Classical Syriac, merely a language of liturgy at the time. This can be proven by examples given below.

On page 29 of the original dictionary, one finds the expression ܠܚܝܒܢܘܨܝܘܢ = curved-nosed. As an addition, the author of the marginal notes added other adjectives, formed by the same rule, from the word “nose”, such as ܠܚܝܒܢܘܨܝܘܢܐ = long-nosed, ܠܚܝܒܢܘܨܝܘܢܐ = thin-nosed, ܠܚܝܒܢܘܨܝܘܢܐ = thick-nosed. On page 31, one finds adjectives formed from the word head, such as ܠܚܝܒܢܘܨܝܘܢܐ = [one] with a bruised head, ܠܚܝܒܢܘܨܝܘܢܐ = [one] with a moistened head, apparently to teach the difference between similarly sounding words using the letters *semkhat* or *ṣode* respectively. One also finds there the expression ܠܚܝܒܢܘܨܝܘܢܐ = [one] with a dry head.

The manuscript is full of such examples. These and other cases where the Syriac word figures in different combinations show that the dictionary was used to teach and to practise Classical Syriac.

The current research is the first step towards understanding and revealing the real picture of the diverse environment in which the manuscript was created, as well as towards reconstructing the distribution and the geographical scope of the languages in the region. I hope that my research will encourage and support further inquiry into the field of Armenian Garshuni studies, as there still remains a lot of unstudied manuscript material.

ԷՍԹԵՐ ՊԵՏՐՈՍՅԱՆ

ԿԱՀԻՐԵՒ 11 (ԱՍՈՐԱԿԱՆ ՀԱՎԱՔԱԾՈՒ) ԶԵՌԱԳԻՐԸ ՈՐՊԵՍ XVII ԴԱՐԻ ԴԻԱՐԲԵՔԻՐԻ ՍՈՅԻԱԼ-ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ՄԻՋԱՎԱՅՐԸ ՀԱՍԿԱՆԱԼԻ ՄԻՋՈՑ

Բանալի բառեր՝ գարշունի, ասորի քրիստոնյաներ, հայախոս համայնք, Մոր Աբհայ վանք, Եղիա Մծբնացի, ձեռագրեր, Գերգեր, Դիարբեքիր:

Կահիրեի Քրիստոնյա արևելքի ուսումնասիրման ֆրանցիսկյան կենտրոնում պահվող Կահիրեի 11 (ասորական հավաքածու) ձեռագիրը XVII դարի

եռալեզու գարշունի բառարան է: Այն պարունակում է եղիա Մծբնացու (975-1046) ասորերեն-արաբերեն հայտնի բառարանը, որին ավելացված է հայերեն բառաշարք, ինչն էլ ձեռագիրը դարձնում է եզակի: Ամբողջ ձեռագիրը գրված է ասորերենի «սերտո» գրատեսակով: Ասորատառ են նաև հայերեն և արաբերեն բառաշարքերը, ձեռագրի հիշատակարանը և եղիա Մծբնացու բառարանի հայտնի ներածությունը: Վերջին երկուսը ասորատառ արաբերեն են:

Ձեռագրի հայերեն հատվածը ամենադժվարն է վերծանելու տեսանկյունից: Նախ այն ներառում է մեծ թվով արաբերենից, պարսկերենից և թուրքերենից փոխառյալ բառեր, և ապա դժվարություններ է ստեղծում ասորատառ գրված լինելու հանգամանքը: Հայերենը հնչյունական առումով ավելի հարուստ լեզու է, քան ասորերենը, ուստի և ասորերենում չկան հայերենի մի շարք հնչյուններին համարժեք տառեր: Այս թնշուկը լուծելու համար գրիչները օգտագործել են միևնույն ասորերեն տառը հայերենի մի քանի՝ երբեմն 3 և ավելի հնչյունի համար՝ տառերի վրա ավելացնելով համապատասխան նշաններ և կետեր:

Ձեռագրի լուսանցագրությունները թույլ են տալիս վերականգնել XVII դարի բազմազգ և բազմալեզու Դիարբեքիրի պատմությունը՝ պատասխան տալով այն հարցին, թե ով և ինչու է սեփական գիր ունեցող հայերենը գրի առվել ասորատառ: Փաստերը ցույց են տալիս, որ ձեռագիրը գրվել է հայախոս ասորական համայնքի կողմից՝ հայերենի միջոցով դասական ասորերեն սովորելու և լեզվին վարժվելու համար, քանի որ այս շրջանում ասորերենը միայն ծիսական լեզու էր:

ЭСТЕР ПЕТРОСЯН

КАИРСКАЯ РУКОПИСЬ 11 (ИЗ СИРИЙСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ) КАК КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ СРЕДЫ ДИАРБЕКИРА СЕМНАДЦАТОГО ВЕКА

Ключевые слова: армянский гаршуни, сирийские христиане, армяноязычные общины, монастырь Мор Абхай, Илия Нисивийский, Гергер, Диарбекир.

Каирская рукопись (№ 11 из коллекции сирийских рукописей Францисканского Центра Христианского Востоковедения) – трехязычный словарь, написанный в XVII веке сирийским письмом “серто”. Словарь содержит столбцы сирийских, арабских и армянских слов и был сформирован на основе известного сиро-арабского словаря Илии Нисибинского (род. в 975 г.), к которому добавлены столбцы с армянскими словами. В рукописи находим два типа гаршуни: арабский гаршуни (арабский текст, писанный сирийским пись-

мом) и армянский гаршуни (армянский текст, писанный сирийским письмом).

Армянская часть рукописи наиболее трудна для расшифровки, поскольку включает в себя большое количество слов, заимствованных из арабского, персидского и турецкого. Маргиналии помогают воссоздать контекст, в котором армянский язык был представлен сирийском письмом, а не армянским алфавитом. Факты свидетельствуют, что рукопись была написана для армяноязычной сирийской общины с целью обучения сирийскому языку с помощью армянского, так как в этот период сирийский был лишь языком литургии.

Моё исследование – лишь первый шаг на пути к пониманию и выявлению реальной картины той пестрой среды, в которой создавалась рукопись. Существует еще много неисследованных рукописей, писанных армянским гаршуни. Для воссоздания реальной картины необходимо собрать и исследовать все имеющиеся материалы.

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԲԵՅԼԵՐՅԱՆ

«ՉԱՐ ՄՇԱԿՆԵՐԻ» ԱՌԱԿԻ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀԱՅ ՄԻՋԱՆԱԴԱՐՅԱՆ ՔԱՐՈՉԵՈՍԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՄԵՋ (Մատթ. ԻԱ 33-44, Մառկ. ԺԲ 1-11, Ղուկ. Ի 9-18)

Քանալի բառեր՝ Ավետարան, առակ, մեկնություն, այլաբանություն, տեր, ծառա, եկեղեցու Հայրեր, ավանդույթ:

Նոր Կտակարանի առակները առանձնաբար քննվել են հայ իրականության մեջ միայն XVIII դարում Պետրոս արք. Բերդույանի «Աղբյուր բացեալ» ժողովածուում¹, սակայն, բնականաբար, հայ մեկնողական և քարոզխոսական վաղագույն շրջանի գրականությունից սկսյալ, ուր մեկնվել է նոր Կտակարանը, անդրադարձ է եղել և նրա անքակտելի մասը հանդիսացող առակներին: Այսպիսով, մեզ համար այս հարցում նշանակալի հեղինակներ են Ստեփանոս Սյունեցին, Անանիա Սանահնեցին, Գրիգոր Տաթևացին, Սարգիս Կունդը, Հովհաննես Ծործորեցին և այլք:

Ժողովրդական առակներն ունեն որոշակի յուրահատկություններ, որոնք կապված են տարածաշրջանային և մշակութային ավանդույթի հետ: Այսպես, օրինակ, բուդդայական, կոնֆուցիստական, հնդկական առակների հերոսներն ավելի նման են գրական կերպարի մասին արդի պատկերացումներին, կոնկրետ են՝ սկսած նրանց անուններից, միջավայրը ևս կոնկրետ է, ինչն, իհարկե, անմիջականություն ու հավաստիություն է հաղորդում պատումին, մինչդեռ հրեական և քրիստոնեական առակներում (որոշ բացառություններով), ամեն ինչ ընդհանրացվում է, չի հստակեցվում ո՛չ գործողության վայրը, ո՛չ էլ դեպքերի ժամանակը, իսկ կերպարներն անանուն են: Այս ավանդույթին հատուկ առակներում կերպարներն ու իրավիճակները նախ և առաջ սիմվոլների խաղ են:

Շատ ավելի բարդ է նորկտակարանյան առակների կառուցվածքը. այդտեղ առաջին անգամ ենք հանդիպում պատում-առակների, որոնք միաժամանակ քարոզի անքակտելի մասն են: Ասացվածքի և պատումի միջանկյալ տեսակ են համեմատություն-առակները՝ (տե՛ս Մատթ. ԺԱ 16, կամ ԺԳ 44-50 և այլն): Քրիստոս ոչ միայն շարունակում է Հինկտակարանյան առակային ժանրի ավանդույթը (տե՛ս Բ Թագ. ԺԲ 104, Գ Թագ. Ի 35-42, Եսայի Ե 1-7), այլև կատարելության է հասցնում այն՝ նյութին բոլորովին նոր որակ հաղորդելով:

Դասական առակը կարելի է բաժանել հետևյալ մասերի՝ նախաբան կամ

¹ Բերթոլեան-Աղամալեանց Պետրոս եպս., Աղբյուր բացեալ, միաբան Սբոյ էջմիածնի, Ի Ս. Կարողիկէն էջմիածին, 1845: Սույն գրքի աշխարհաբար թարգմ.՝ Աղբյուր բացյալ (Ավետարանական առակների մեկնություն), աշխ. Հայր Զաքարիա Բաղումյանի, Ս. էջմիածին, 2008:

ներածություն, տեղեկություններ գործող անձանց մասին, պատումի սյուժե, կոնֆլիկտ՝ բախում, կոնֆլիկտի լուծում, խրատ կամ կոչ, որն արտածվում է ընդհանուր նյութից:

Առավել ընկալելի լինելու համար Քրիստոս կիրառում է պարզից դեպի բարձր գնալու սկզբունքը, ասել է թե՛ երկրային առաքինությունից դեպի երկնայինն ու հավիտենականը:

Առակասացության ժանրն անշուշտ առավել բնորոշ էր արևելյան ժողովուրդներին, ինչի մասին վկայում են նաև մեր աղբյուրները. «Այսինքն խօսէր նոցա զբազում բանս աստուածայինս և հոգևորս, սակայն ի ձեռս պէսպէս առական և օրինական, ըստ որում սովորութիւն էր ազգին այնորիկ, և ժամանակին, զի այնպիսի վարդապետութիւնքն ի ներքոյ ոմանց առական, և նմանութեանց լինիցին»²: Հիսուս այդպիսով պարզապես շարունակում է հրեական միջավայրում տարածում գտած ավանդույթը³:

Նորկտակարանական առակների որևէ դասակարգում կարող է միայն պայմանական լինել, և դրանց հստակ տարատեսակներ նշելն անիմաստ է: Իհարկե, մի շարք առակներում հանդիպում են հովիվներ, մշակներ և նրանց տերերը, սակայն առակների ուղերձները չափազանց բազմազան են: Կարելի է տեսնել նաև հակառակ երևույթը, երբ բազում առականման հատվածներով Փրկիչը բացահայտում է նույն գաղափարը: Նմանօրինակ շարք են կազմում, ասենք, Երկնքի արքայության զուգադրումներն, Ուռկանի զուգադրումները, Մանանեխի հատիկի, Թաքնված գանձի և այլն:

Ավետարանական առակներն իմաստային առումով բազմաշերտ են. թեև դրանք իրենց արտաքին պարզությամբ հիշեցնում են ժողովրդական նմանօրինակ ժանրը, սակայն ներքնապես ամբողջովին ներհյուսվելով քարոզի մեջ՝ ստացել են խորհրդաբանական բաղադրյալ շերտեր և, ասես, դարձել քրիստոնեական վարդապետության պատկերավոր Ավետարանը:

Նորկտակարանյան առակը ժանրային առումով. «կարճ պատմվածք է, բայց ոչ այլաբանական, այլ խորհրդանշական՝ վերցվում է որևէ մի սյուժե, հաճախ հասարակ կենցաղային, և զուգադրվում այլ, սովորաբար ինչ-որ վերամբարձ իրողության»⁴:

Քրիստոսի պատմած ավելի քան երկու տասնյակ առակները կենտրոնա-

² Տե՛ս Անանուն, Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանի Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որ ըստ Մատթէոսի, Վեներաբիկ, 1737, էջ 295:

³ Պատահական չէ, որ նա հղում է անում (տե՛ս Մատթ. ԺԳ 35) սաղմուսերգու Դավթի խոսքերին. «Բացից առական գրեթե իմ, խառնեցայց զառակս իսկզբանէ: Որպէս լուսն և ծանեաք զայս, և հարբն մեր պատմեցին մեզ» (Սաղմ. Հէ 2-3): Հին Կտակարանի առաջին առակն, ըստ երևույթին, Հովաթամ Սյովեմացու պատկերավոր համեմատությունն է ծառերի հետ, որոնք ցանկանում են իրենց համար արբա կարգել (Դատ. Թ 7-20):

⁴ Մխիթար Գոշի առակները, ՄՀ, ԺԲ դար, Ի հ., Մխիթար Գոշ, գիրք Բ, Երևան, 2014, Օլգա Վարդապարյանի առաջաբանը, էջ 16:

ցած են գերազանցապես երկու Ավետարաններում՝ Մատթեոսի և Ղուկասի մոտ: Մարկոսի Ավետարանում հանդիպում ենք ընդամենը չորս առակի, իսկ Հովհաննեսի Ավետարանում կա միայն երկու առականման դրվագ (տե՛ս Յովհ. Ժ 1-18, Ժե 1-5):

Վերոնշյալ Ավետարաններում նույն իրողության մասին խոսելիս, դիտվում են տարբեր ձևակերպումներ և շեշտադրումներ, իսկ մեկնիչի առաջնային նպատակը ոչ միայն այդ հատվածների միջև զուգահեռներ հայտնաբերելն ու տարբերությունները բացատրելն էր, այլև ավետարանական այն հիմնական ու ընդհանուր ուղերձները մատնանշելը, որի համատեքստում է միայն հնարավոր ամբողջապես ընկալել տվյալ դրվագը կամ կոնկրետ խոսքը:

Նորկտակարանյան որևէ առակի ասելիքը կամ ուղերձը ընկալելու համար հաճախ պակաս կարևոր չէ, թե Քրիստոս երբ և ինչ պայմաններում է պատմում այն: Օրինակ՝ մեր քննության նյութ հանդիսացող «Զար մշակների» առակում մի շարք իրադարձություններ են տեղի ունենում, որոնք առավել հստակ են ի հայտ բերում Փրկչին հանդիմանողներին⁵, և առակը պատմվում է ի պատասխան դրանց:

Ինչպես գիտենք, որոշ դրվագներ հանդիպում ենք ոչ թե մեկ, այլ մի քանի Ավետարաններում: Այս առումով, առակների պարագայում, նույն պատմության թեկուզ չնչին տարբերություններ պարունակող շարադրանքն ինչ-որ տեղ կարելի է ընկալել իբրև պատումի առաջին մեկնություն: Մասնավորապես, Ղուկասի Ավետարանում չկան հենց առաջին դրվագի որոշ մանրամասներ. «և ցանգով պատեաց զնա, և փորեաց ի նմա հնձան, և շինեաց աշտարակ» (Մատթ. ԻԱ 33), կամ ինչպես Մարկոսի մոտ է. «...և ած շուրջ զնովաւ ցանգ, և գուբ հընձան փորեաց և շինեաց աշտարակ» (Մարկ. ԺԲ 1):

Ահա ևս մի տարբերություն: Մինչ որդուն ուղարկելը, այգու տերը երկու անգամ ուղարկում է նախ իր ծառաներին, որոնց Մատթեոսի և Մարկոսի Ավետարաններում սպանում են, իսկ Ղուկասի մոտ՝ միայն ծեծում: Այսպիսով, եթե այդ ծառաները, ինչպես համարում են շատ մեկնիչներ (տե՛ս ստորև), Փրկչին նախորդող մարգարեներն էին, ապա նրանց սպանությունն էլ մարգարեների մարտիրոսությունը պիտի խորհրդանշեր: Իսկ Ղուկասի Ավետարանում սպանում են միայն որդուն, ինչը թերևս նշանակում է, որ Ղուկասի մոտ երկրորդական որոշ հանգամանքներ մթազնվել են:

«Երկու պարտապանների» (Մատթ. ԺԷ 23-35), «Զար մշակների» (Ղուկ. Ի

⁵ Գտնվելով մի տան մեջ՝ Հիսուս բուժեց դիվահարին: Փարիսեցիները սա համարում են «դևերի իշխանի» ձեռքի գործը: Քրիստոս դատապարտում է փարիսեցիների այս խոսքերը՝ զգուշացնելով զեթ մնալ Սուրբ Հոգու դեմ հայհոյախոսելու մեղքից: Մարդկանց մեջ Նրա մասին հակասական լուրեր էին տարածվում: Փրկչի և Նրա վարդապետության հանդեպ վերաբերմունքը ժողովրդին բաժանում էր խմբերի. ոմանք ծարավի էին Նրա խոսքին և կլանում էին այն, մյուսներին առաջնորդում էր աննպատակ հետափոխմանը, ուրիշները տոգորված էին թշնամանքով:

9-19) կամ «Այգու և մշակների» (Մատթ. Ի 1-16) առականերում խոսվում է տիրոջ և ծառաների փոխհարաբերություն մասին, և միայն երկու առակում «Երկու որդիների» (Մատթ. ԻԱ 28-32) և «Անառակ որդու» (Ղուկ. ԺԵ 15-32) կոնֆլիկտը կառուցված է հոր և որդու միջև:

Գալով առակի խորհրդաբանական կառուցվածքին՝ մեկնողական գրականության մեջ տեսնում ենք, որ ծառաները երբեմն նույնացվում են մարգարեների հետ, իսկ քահանաներին կոչում են մշակներ: Այս մասին խոսում է Յովհաննես Երզնկացին. «...զի մարգարէքն զկամս Աստուծոյ միայն պաշտէին առանց վարձու, իսկ քահանայքն վասն վարձուց տասանորդին՝ մշակէին ժողովրդեան»⁶: Ծառաներից ոմանց ձաղկում են, ոմանց՝ սպանում, և նոր միայն Տերը ուղարկում է իր սիրելի որդուն՝ ասելով. «Թերևս իմ այս որդուց ամաչեն» (Մարկ. ԺԲ 6):

Մեկնողական գրականության մեջ կան սուրբգրային հատվածներ, որ, ժամանակի ընթացքում միասնաբար մեկնվելով, ձեռք են բերել հստակ շաղկապվածություն: Այդպիսի մի կապ կարելի է տեսնել «Չար մշակների» առակի հետևյալ տան՝ «Եւ կալեալ մշակացն զծառայս նորա, զոմն տանջեցին, զոմն սպանին, զոմն քարկոծեցին» (Մատթ. ԻԱ 35) և «Աղքատ Ղազարոսի» առակի եզրափակող հատվածի միջև. «Եթէ Մովսիսի և մարգարէիցն ոչ լսեն և ոչ թէ ի մեռելոց որ յառնէ՝ հաւանեսցին» (Ղուկ. ԺԶ. 31):

Այս առակը զուգահեռվում է նաև Մատթեոսի Ավետարանում հանդիպող «Երկու որդիների» առակի հետ (Մատթ. ԻԱ 28-32), որը տեսանելի է նաև Հայոց ճաշոց ժողովածուում՝ Մեծ Պահջին առնչվող ընթերցանության շրջանում: Սա մի փոքրիկ պատմություն է, ըստ որի՝ հոր կարգադրությունը որդիներից առաջինը մերժում է կատարել, սակայն ի վերջո հանձն է առնում, իսկ երկրորդ որդին խոստանում է, որ կկատարի, սակայն դրժում է: Այսպիսով, Քրիստոս եզրափակում է. «Ամէն ասեմ ձեզ, զի մաքսաւորք և պոռնիկք՝ յառաջեսցեն քան զձեզ յարքայութիւն երկնից: Զի եկն Յովհաննէս ճանապարհաւ արդարութեան՝ և ոչ հաւատացէք նմա, և մաքսաւորք և պոռնիկք հաւատացին նմա, և դուք տեսէք՝ և ոչ զղջացարուք յետոյ հաւատալ նմա» (Մատթ. ԻԱ 31-32):

Հայ մեկնողական ավանդույթում սույն առակի միջոցով մեկնիչներն ի ցույց են դնում հրեա և հեթանոս ժողովուրդների հակադրությունը, գտնելով որ այս «չար մշակները» խորհրդանշում են հրեաներին, ովքեր շարժարեցին և սպանեցին տիրոջ ուղարկած ծառաներին (մարգարեներին), որից հետո միայն տերը ուղարկեց իր սիրած որդուն. «Որպէս զանպտուղ ուռն Իսրայէլի, որ էին գաւաք և անպիտանք փշաբերք, զոր անէծ Տէրն զչար մշակսն ըստ արինակի թզենույն անպտուղ (տե՛ս Ղուկ. ԺԳ. 6-9), որ արինաւքն էին տերևալիցք և

⁶ **Յօհաննէս Մործորեցի**: Մեկնություն Մատթեոսի Ավետարանի, Ս. Էջմիածին, 2009, աշխ. Գոհար Ղազարյանի, Սեդա Ստամբուլցյանի, Գայանե Ներսիսյանի, էջ 461(այսուհետև՝ **Յովհաննէս Մործորեցի**):

դառինք, և չորք, և սրով հոգևոյն հատեալք, զոր կտրեաց Բանն՝ ի բաց դնելով, և եդ զնոսա առակս և յողբ ի դէպ»⁷: Այս այլաբանությունը հավատարիմ են մի շարք հեղինակներ. «Թուի ինձ, թէ զհրեիցն իսկ ականարկիցէ և զհաւատացելոց, որք յառաջնումն պայծառագոյնք երևեցան և յետոյ ծուլանայցեն և յետս երթիցեն և զայլոց, որ ի շարեացն զերծանիցին և անցուցանիցեն ընդ բազում առաքինութեամբ: Եւ Տէր մեր վասն այսորիկ առակեաց զառակն»⁸:

Եվ այսպես, այգու տերը մշակների մոտ է ուղարկում իր ծառաներին, իսկ հետո և որդուն: Մշակները ծեծում են ծառաներին, այնուհետև սպանում նաև այգու տիրոջ որդուն՝ նրա ժառանգությունը տիրանալու նպատակով: Այլաբանությունը բոլոր մեկնաբանություններում ականայտ է «ծառաները» Տիրոջ ուղարկած մարգարեներն էին, իսկ որդին՝ Փրկիչը. «Այսու զմարդասիրութիւնն իւր ցուցանէ և զնոցա հետտութիւնն, բայց «բազում ծառայս» ասելով կարի զպատիժս նոցա ծանրացուցանէ, զի ոչ ի ծառայիցն Աստուծոյ ականածեցին և ոչ ի բազմացն աշառեցան, այլ սպանին և զնոսա և շարշարեցին և նախատեցին, որպէս զԵղիա և զԵղիսէոս և զերկոտասան մարգարէսն և զայլս բազումս», «...Եւ դարձեալ յետոյ առաքեալ զՈրդին, ո՛չ եթէ վերջին էր նա, այլ յետոյ երևեցաւ մարմնով, որ ըստ աստուածութեանն նախ էր, քան զյաւիտեանս՝ ըստ Յովհաննու, թէ «Որ գալոցն է զկնի իմ, նախ քան զիս է» (հմմտ. Յովհ. Ա. 15)⁹: Իսկ ինչու՞ էր որդին միանշանակ դիտվում իբրև Քրիստոս: Բարսեղ Շնորհալին մեր ուշագրությունը սևեռում է հուշող բառերի վրա. չէ՞ որ առակում այգու տերը ուղարկում է իր միակ և սիրելի որդուն և ոչ բազում որդիներից սիրելիին. «Ձի ոչ եթէ բազում որդիս ունէր և ընտրեաց ի բազմացն զատելին միայն, այլ մի էր Որդին, և այն՝ հաճոյ և սիրելի, որ է Քրիստոս միածին Որդին»¹⁰:

Մեկնողական գրականության մեջ անգամ մշակներին՝ որդուն տեսնելու՝ առաջին հայացքից պարզ դրվազը իմաստային յուրահատուկ ենթաշերտեր է պարունակում: Ըստ վարդապետներին՝ այն վկայում է, որ Հիսուս ծածուկ կերպով չեկավ, այլ հայտնապես, և սա առանցքային է դավանաբանական տեսանկյունից, ինչպես և պատահական չէ, որ առակում որդին վերջում է ուղարկվում: Այս հանգամանքը քննում են մի շարք հեղինակներ. ««Ձնա առաքեաց առ նոսա յետոյ»։ Ոչ եթէ վերջին էր նա, այլ զի յետոյ երևեցաւ մարմնով, այն, որ միշտ էր, որպէս վկայեաց Յովհաննէս, թէ. «Ձկնի իմ գայ այր, որ յառաջ իսկ

⁷ Սարգիս Կունդ, *Մեկնութիւն Աւետարանին Ղուկասու, աշխ. Եզնիկ եպս. Պետրոսյանի*, Ս. էջմիածին, 2005, էջ 465 (այսուհետ՝ Սարգիս Կունդ):

⁸ Արխատակէս և Եփրեմ, *Ավետարանական առակների մեկնություններ*, կազմ. Լ. Հովսեփյան, Ս. էջմիածին, 2013, էջ 113:

⁹ Յովհաննէս Մործարեցի, 462:

¹⁰ Բարսեղ Շնորհալի՝ (Մաշկկարցի), *Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Մարկոսի, աշխ. Տէր Անդրեաս վրդ. Ակնեցոյ, Բ. Բ, Կոստանդինուպոլիս (ի Հասանփաշա խանն)*, 1826, էջ 173, այսուհետ՝ Բարսեղ Շնորհալի:

էր, քան զիս» (Յովհ. Ա. 30)», – գրում է Բարսեղ Շնորհալին¹¹: Գրեթե նույն բանն է ասում և Հովհաննես Ծործորեցին. «Է՛ր վասն յառաջագոյն ոչ առաքեաց զՈրդին. զի յիրացն, որ անցուցանէին ընդ ծառայսն, ըստգտանիցեն զանձինս և ցածնուցուն ի ցասմանէն, և ապա յայնմանէ, որ եկն, զանգիտեսցեն և ամաչեսցեն: Եւ դարձեալ յետոյ առաքեալ զՈրդին, ո՛չ եթէ վերջին էր նա, այլ յետո՛յ երևեցաւ մարմնով, որ ըստ աստուածութեանն նախ էր, քան զյաւիտեանս՝ ըստ Յովհաննու, թէ՛ «Որ գալոցն է զկնի իմ, նախ քան զիս» (հմմտ. Յովհ. Ա. 15): «Առաքեաց, – ասէ, – առ նոսա զորդի իւր»՝ զհամագոյակիցն իւր և զհարազատ սիրելին, որպէս վկայեաց ի Քաբոր և ի Յորդանան (տե՛ս Մատթ. ԺԳ. 5, Գ. 17): Եւ «առաքեաց» ասելն, զմարդկութիւնն նշանակէ, կամ իբրև զԱստուած՝ զի զհաճութիւն Հաւրն ցուցցէ առ որս զիւրն զամենայն զբանս և զգործս վերաբերէր»¹²: Եվ Որդուն՝ Քրիստոսի հետ զուգադրումը գալիս է վաղագոյն մեկնություններից, զորօրինակ ընդհանրական Հայրերից՝ եփրեմ Ասորու մոտ կարգում ենք. «Այսինքն՝ ի բնութենէ Հաւր Որդին միածին, և յետոյ՝ առաքեալն: Ոչ թե վերջինն էր նա, այլ զի յետոյ երևեցաւ այն, որ երբեմն էր իսկակից Հաւր: Որպէս վկայեաց Յովհաննէս, թէ՛ «Որ գալոցն է զկնի իմ, յառաջ է քան...» (Յովհ. Ա. 30) զյաւիտեանս»¹³:

Քրիստոս, որպէս կանոն, առականերով խոսում է բնության մեջ: Քարոզի այս եղանակն աշխատեցնում է ունկնդրի երևակայությունը, լսողն այդ ընթացքում միայն պասիվ մասնակից չէ: Ծանոթ իրավիճակների, հարազատ կերպարների ուղեկցություններ վերջինս վայելում է ճշմարտության ճանաչման բերկրանքը. «Արդ, Տեառն մեր յայսմիկ աւուր դիտելով, զի մեծ բազմութիւն ժողովրդեան գալոց էր ի լսել զբանն կենաց և տունն քարոզութեան իւրոյ ոչ էր բաւական տանիլ զայնքան բազմութիւն, ել ի տանէն և գնացեալ նստաւ առ ծովեզրն»¹⁴:

Անհնար է սույն ուսումնասիրության շրջանակներում բավարար կերպով կանգ առնել առակում հանդիպող հանրահայտ խորհրդաբանական շերտեր ենթադրող՝ «գիւնու», որ Հին Կտակարանում ուրախության¹⁵, իսկ Նորում՝ Քրիստոսի արյան խորհրդանիշն է, «աշտարակի», որ հեռուն դիտելու և ահագանգ հնչեցնելու համար կառուցված շինություն էր, դրանից բխող այլասացության շերտերով, ինչպէս և «այգին չորս կողմից ցանկապատելու», ուր հրեական ժողովրդի մասին է խոսվում¹⁶, «մշակներին վարձով տալու», «որթատունկի ժամանակ բերքից բաժին պահանջելու» և այլ նշանների ու դրվագների վրա,

¹¹ Տե՛ս Բարսեղ Շնորհալի, էջ 174:

¹² Յովհաննէս Ծործորեցի, 464:

¹³ Առավել մանրամասն տե՛ս Սարգիս Կունդ, էջ 465:

¹⁴ Անանուն, Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանի Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որ ըստ Մատթ. թէոսի, էջ 294:

¹⁵ Տե՛ս Ես. Իե 6, Ժող. Թ 7 և այլն:

¹⁶ Տե՛ս Յովհաննէս Ծործորեցի, էջ 461:

որոնցից յուրաքանչյուրը մի յուրահատուկ իմաստային շերտ է հաղորդում «Չար մշակների» առակին, սակայն կարևոր է, թե ի վերջո ինչ նպատակով է պատմվում այս առակը, և որն է նրա հիմնական խրատը:

Առակի ուղղակի հասցեատերերը փարիսեցիներն ու օրենսգետներն էին, ինչը միանշանակ երևում է Փրկչի հետևյալ հարցադրումից՝ ի՞նչ պիտի աներ այգու տերը, երբ գալով իր այգին, տեսավ իր ծառաներին և որդուն սպանված (Մատթ. ԻԱ 40): Եվ նրան պատասխանում են. «Ասեն ցնա. Չարսն չարաւ կորուսցէ. և զայգին տացէ այլոց մշակաց, որք տայցեն նմա զպտուղս ի ժամու իւրեանց» (Մատթ. ԻԱ 41): Եվ Քրիստոս պատասխանում է օրենսգետներին. «Չիցէ՞ երբէք ընթերցեալ ձեր ի գիրս. Զվէմն՝ զոր անարգեցին շինաւղք, նա եղև գլուխ անկեան. ի Տեառնէ եղև այս, և է սքանչելի յաչս մեր» (Մատթ. ԻԱ 42): Նմանօրինակ հարց չէր կարող տրվել անուսում մարդկանց, քանի որ ակնարկվում են Հին Կտակարանների գրքերը, իսկ դրանց ծանոթ էին միայն փարիսեցիները և օրենսգետները: Նրանք էին հենց այն «շինողները», որոնք չեն գիտակցում և դեն են նետում այն «վիմաքարը», որն «անկյունաքար» պիտի դառնա:

Եվ վերջապես, առակը քրիստոնեական համայնքներում արծարծվել է և թափանցել Պահլի շրջանի ծիսակարգ, շնորհիվ նրա ամփոփող տողերում տրվող՝ այգու և մշակների այլաբանություն լուծման, իբրև կանխատեսում, որ այգու պտուղները վերցվելու են հրեաներից և տրվելու են այլ ազգերի¹⁷, ովքեր պատրաստ կլինեն ընդունելու դրանք¹⁸, ինչպես և խոստումը՝ ովքեր դեմ կգնան այդ ժայռին, պիտի փշրվեն: Եվ Քրիստոսի երկրորդ Գալստյան մասին այս այլաբանական վկայակոչումն է նաև այն հիմքը, որով առակը իր հաստատուն տեղն է գտել Մեծի Պահոց շրջանի ընթերցանության տրամաբանության մեջ: Հարկ է խոստովանել, որ առակային ժանրի առաջարկած այլասացության հնարավորությունը միջնադարյան այս կամ այն հեղինակին թույլ է տալիս տարվել այլաբանության և խորհրդաբանության նորանոր շերտերի որոնմամբ: Օրինակները բազում են՝ «Թխմորի» կամ «Սերմնացանի» առակները և այլն: Այսպիսով, եկեղեցու հայրերը, իսկ հետո և մեկնիչները, միմյանցից փոխառելով, ապագա սերունդներին են փոխանցել ճշմարիտ քարոզի ոչ միայն ընդհանուր դավանաբանական նախանյութը, այլև, Աստվածաշնչի տարբեր Գրքերից ի մի բերելով թեմային առնչվող սուրբգրային տնահամարները, գերծ են պահել ապագա քարոզիչներին նյութի սխալ ընկալումներից: Հատկապես առակների մեկնության պարագայում՝ սիմվոլների այսօրինակ կառույցները չափազանց տեսանելի են և ավանդաբար կայուն: Այլաբանական մտքի ներունակությունը

¹⁷ Տե՛ս Սարգիս Կունդ, էջ 465, Յովհաննէս Մործորեցի, էջ 467-8, Գրիգոր Տաթևացի, Աւետարանական առակների մեկնութիւն, Ս. Էջմիածին, 2013, էջ 153:

¹⁸ «Ձի բարձցի ի ձէնջ արեայութիւն Աստուծոյ, և տացի ազգի որ առնիցէ զպտուղս նորա: Եւ որ անկցի ի վերայ վիմիս այստրիկ՝ փշրեսցի, և յոյր վերայ անկցի՝ հոսեսցէ գնա» (Մատթ. ԻԱ. 43-44):

զսպանակի նման կարող է բացվել հարյուրամյակների ընթացքում, և մեկնություններն ուսումնասիրելիս մենք դյուրությամբ կարող ենք դիտարկել, թե՛ այդ ծավալման ընթացքը, թե՛ մշտապես որոշակիացնող, փոխհաջորդող կանոնականությունը:

ОГАННЕС БЕЙЛЕРЯН
ТОЛКОВАНИЕ ПРИТЧИ “О ЗЛЫХ ВИНОГРАДАРЯХ”
В АРМЯНСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ПРОПОВЕДНИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЕ

Ключевые слова: Евангелие, притча, истолкование, аллегория, хозяин, слуга, Отцы церкви, традиция.

Некоторые библейские притчи евангелисты излагают, по-разному акцентируя те или иные эпизоды. Первичной целью толкователей было не только проведение параллелей между этими отрывками, но и раскрытие общего и главного послания Евангелия, которое возможно понять, только если удастся выявить все семантические и контекстуальные слои конкретного слова или эпизода.

Отцы Церкви, а позже и толкователи, не только передавали основы истинной доктринальной проповеди, но также старались извлечь из Библии все соответствующие стихи, касающиеся данного эпизода. Особенно в случае интерпретации новозаветной притчи, эти символические структуры ярко выражены и традиционно стабильны.

HOVHANNES BEYLERYAN
THE INTERPRETATION OF THE “PARABLE OF THE WICKED
HUSBANDMEN” IN ARMENIAN MEDIEVAL SERMONS

Keywords: Gospel, parable, interpretation, allegory, lord, servant, Fathers of the Church, tradition.

There are examples of apostles retelling well-known biblical parables, variously highlighting the episodes. The initial purpose of the commentators was not only to draw parallels between these passages, but also to reveal the main message of the Gospel, which may be comprehensible only in case of identifying all the semantic and contextual layers of a given word or episode.

Church fathers, and later on also commentators, enriched the legacy of previous authors not only by passing on the fundamentals of a true doctrinal preaching, but also by collecting from the Scriptures all the verses relevant to a given episode. Particularly, in case of the interpretation of the New Testament parables, these symbolic structures are vividly expressed and traditionally immutable.

ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՊԱՏՄԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ՏԱԹԵՎԻԿ ՍԱՐԳՍՅԱՆ¹

ԿԱՖԱՅԻ ՍՈՒՐԲ ԱՆՏՈՆԻ ՎԱՆՔԸ

Քանալի բառերը՝ ղրիմահայ, Ղրիմ, գրքարվեստ, Սուրբ Անտոն մենաստան, Սարգիս վարդապետ, Թադեոս Ավրամենց, գրիչ Քրիստոսատուր:

Կաֆայի (ներկայումս՝ Թեոդոսիա) Սուրբ Անտոնի վանքը ղրիմահայոց աչքի ընկնող հոգևոր-մշակութային կենտրոններից էր: Այն իր ծաղկման գագաթնակետին հասավ XV դարի երկրորդ քառորդին՝ վանահայր Սարգիս վարդապետի բազմաբեղուն գործունեության շնորհիվ: Վանքի պատմությունը լուսաբանող հիմնական աղբյուրները ձեռագրային հիշատակարաններն են, որոնցից վաղագույնը վերաբերում է 1427 թվին: Այն զետեղված է նույն տարում վանքի հովանու ներքո ընդօրինակված ձաշոցում, որի գրիչներից մեկը հենց ինքը Սարգիս վարդապետն է. «Արդ, զրաւ գրութեան սորայ եղեւ ի թուաբերութեանս Հայոց ՊՀԶ (1427) ամի՝ Կշիռ կոչեցելոյ, աշխարհիս Լազարաց, յերկիրս Հոնաց, ի մեջ մայրաքաղաքաց, ի մենաստանս մեծի Կաֆայի՝ աստուածապահ քաղաքի, ընդ հովանեաւ մեծի ճգնաւորի՝ սրբոյն Անտոնի, առ ոտս սրբասիրի մեծի՝ րաբունոյ Սարգսի երջանիկ վարդապետի <...> ձեռամբ նախասացեալ երջանիկ Սարգսի վարդապետի, զի զկէս ձաշոցիս՝ մինչ ի Յարութիւնն //»²:

Այսպես ուրեմն, տարածաշրջանը, որտեղ գտնվում էր Սուրբ Անտոնի վանքը, գրիչը կոչում է «Լազարաց աշխարհ»։ Այս տեղանունը, որը, անշուշտ, ի նկատի ունի երբեմնի հազարիան, քանիցս հանդիպում է ղրիմահայոց XV դարի աղբյուրներում։ Ընդ որում, «Լազարիայով» կազմված բառակապակցություններից բացի, առկա են նաև «Գազարիա» և «Խազարիա» տարբերակներից ածանցյալ ձևեր։ Այսուհանդերձ, հարկ է նշել, որ հիշյալ տեղանվան կիրառումը թերակղզու հայ գրիչների կողմից տուրք էր ոչ այնքան պատմական անցյալին, որքան լատիներների, մասնավորապես ջենովացիների շրջանում ընդունված աշխարհաքաղաքական տերմինաբանությանը, ըստ որի, Սև ծովի հյուսիս-արևելյան տարածքները Գազարիա էին կոչվում։ Ջենովացիները XIII դարի 60-ականներից մինչև 1453 թիվը, երբ թուրքերը տիրացան նեղուցներին, տնօրինում էին սևծովյան գրեթե ողջ երթևեկը՝ իրենց առևտրական գա-

¹ Ղրիմագիտության և Ղրիմի Հանրապետության Մշակութային ժառանգության պահպանության գիտահետազոտական կենտրոն:

² Բարգէն արքունիկի կաթողիկոս (Կիպեսեւեան), Յուցակ ձեռագրաց Անկիրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից, Անթիլիաս, 1957, պլում. 813-814:

ղութի կամ ֆակտորիայի կարևորագույն հենակետերը կենտրոնացնելով Ղրիմի ափամերձ գոտում, որ վարձակալել էին թաթարներից: 1453-1475 թթ., երբ ֆակտորիան Սուրբ Գեորգ բանկի ձեռքում էր, դրա գործերը տնօրինող հաստատությունը հենց այդպես էլ կոչվում էր՝ Գազարիայի վարչություն (*Officium Gazariae*):

Այնուհետև, հիշատակարանի հեղինակը տեղայնացնում է վանքը Գազարիայի մեջ մտնող Հոնաց երկրում, այսինքն՝ Ղրիմում «ի մեջ մայրաքաղաքաց»։ Պետք է ենթադրել, որ վերջիններիս թվին նա դասում է թերակղզու այն ժամանակվա հայտնի քաղաքները, որ շարված էին առևտրական բանուկ ճանապարհի վրա՝ միմյանցից ոչ հեռու. արդեն անկում ապրող Սուրխաթը (Սուլխաթ, Սոլխաթ, Սոլկաթ, էսկի Ղրիմ, ներկայումս՝ Հին Ղրիմ) Ոսկե Հորդայի տեղական ուլուսի վարչական կենտրոնը, աստիճանաբար բարձրացող Կարասուբազարը (Կարասու, Կարաբազար, ներկայումս՝ Բելոգորսկ) և, իհարկե, Կաֆան՝ Սև ծովի ափերին ջենովացիների գլխավոր առևտրական հենակետը։ Այսուհանդերձ, գրիչը վանքի տեղագրությունը կապում է հենց Կաֆայի հետ։ Նմանատիպ տեղեկություն է պարունակում նաև հաջորդ հիշատակարանը՝ գրված 1428 թվի մի Շարակնոցում, որի ընդօրինակողը հայտնի գրիչ և մանրանկարիչ Քրիստոսատուրն է։ Այստեղ արդեն Սուրբ Անտոնի մենաստանը տեղակայված է «առ մայրաքաղաքաւս մեծի Կաֆայիս», ինչը նշանակում է, թե վանքը գտնվել է եղել ոչ թե Կաֆայի ներսում, այլ դրա մերձակայքում. «Արդ, եղև զրաւ գրչութեան եղանակաւոր տառիս այս, որ կոչի Շարակնոց, ի թուականութեանս Հայոց ՊՉԷ (1428), յամսեանն փետրվարի մինն, յաշխարհիս Հոնաց եւ Լազարաց, առ մայրաքաղաքաւս մեծի Կաֆայիս, ի մենաստանս սուրբ ճգնաւորին մեծի Անտոնին, առ ոտս երջանիկ եւ մեծի հռետորին եւ քաջ Սարգիս վարդապետի՝ գլխաւորի եւ առաջնորդի սրբոյ ուխտիս, որ յայսմ ժամանակի փայլի ամենայն բարերջանկութեամբ <...> ձեռամբ Քրիստոսատուր մեղապարտ կրանաւորի <...>»³։ Ակնհայտ է, որ մեզ հետաքրքրող հոգևոր կենտրոնն առնչվել է Կաֆա քաղաքին, որի սահմաններն այդ շրջանում բավականին պայմանական էին։ Հարցն այն է, որ ջենովացիների վարձակալության օրոք (XIII դարավերջից մինչև 1475 թ.) այն շատ արագ զարգացում ապրեց և ընդլայնվեց։ XV դարի երկրորդ քառորդին արդեն քաղաքային շրջապարսպից ներս գտնվող թաղամասերը՝ այսպես կոչված «բուրգ»-երը, իրենց տարածքով մի քանի անգամ զիջում էին դրանից դուրս գտնվող թաղամասերին՝ «անտիբուրգ»-երին⁴։ Իսկ վերջիններս արտաքուստ պարագծող բազմաթիվ վանքերն էլ ավելի տարածուն էին դարձնում քաղաքի սահմանները։

³ R. H. Kevorkian, A. Ter-Stépanian, *Manuscripts arméniens de la Bibliothèque nationale de France. Catalogue*, Paris, 1998, col. 920-921.

⁴ E. A. Катюшин, *Феодосия, Каффа, Кефе, Феодосия*, 1998, с. 73.

Հետագա հիշատակարանները վանքի գտնվելու վայրի մասին առավել հստակ տեղեկություններ են տալիս՝ տեղագրելով այն «մերձ» կամ «առընթեր» Կաֆային. «Գրեցաւ Շարակնոցս ի թվին Հայոց ՊՀԸ (1429) ամի, ձեռամբ ապիկար եւ ախմար գրչի Քրիստոսատուր կրանաւոր քահանայի, ի խնդրոյ եղբար մերում Մարտիրոս կուսակրան քահանայի <...>: Արդ, եղեւ սկիզբն եւ զրաւ եղանակաւոր տառիս յաշխարհս Հոնաց, ի վանս, որ յանուն Սուրբ Անտոնին, որ առընթեր Կաֆայի մեծի մայրաքաղաքի, առաջնորդութեամբ վանացս մեծի վարդապետի եւ քաջ ռաբունոյ տեանն Սարգսի <...>»⁵:

Նույն գրիչ Քրիստոսատուրի՝ 1428 թվին կազմած հիշատակարանը, որը զետեղված է մեկ այլ Շարակնոցում, կարևոր անդրադարձ է պարունակում ժամանակի քաղաքական լարված իրավիճակին՝ պայմանավորված Ոսկե Հորդայի աստիճանական քայքայմամբ և թաթարա-ջենովական տեական հակամարտությամբ, ինչպես նաև ակնարկ վանքում Սարգիս վարդապետի ծավալած ուսուցչական գոծունեության մասին. «Գրեցաւ Խազտետրս ի թուականութեանս Հայոց ՊՀԷ (1428) <...> յառ ոտն Սրբոյն Անտոնի անապատականին եւ եպիսկոպոսութեանն տէր Յովսէփոս Գաղատացոյ, եւ ի վարդապետութեանն Սարգիս վարդապետի, որ է առաջնորդ սուրբ ուխտիս եւ ուսուցիչ մեր, ձեռամբ Քրիստոսատուր մեղապարտ կրանաւորի: Արդ, այսմ աստուածային եղանակաւոր տառիս ցանկացաւզ եղեալ եռափափագ սիրով Աւետիք կուսակրան արեղայն, ըզսա ետ ինձ գրել՝ Քրիստոսատուր անարժան գրչի, յիշատակ հոգւոյ իւրոյ եւ իւր ծնողացն ամենայնի, լավ եւ ի յընտիր աւրինակէ, որ կոչի Առաքելցի: Արդ, աղաչեմ զամենեսեան, որք հանգիպիք ի սմա տեսանելով, կամ ուսանելով, կամ արինակելով, չի լինել մեղադիր խոշորութեան գրոյս կամ սղալանաց, զի ի մեջ շփոթման գրեցի զսա՝ ի յանբարի եւ ի դառն ժամանակիս, որում պակասեցան սուրբք եւ ճշմարտութիւն մարդկան, զի բազում վանորայք աւիրեցան, գեղ եւ աւանգ քակտեցան ի յազգէն նետողաց: Եւ մեք ի յայսպիսի ժամանակիս տեղաց ի տեղ փոխելով, գրեցաք զսա»⁶: Սարգիս վարդապետի՝ Սուրբ Անտոնի վանքում կազմակերպած ուսումնական գործի վերաբերյալ առավել հստակ տեղեկություններ է հաղորդում նույն վանքի մեկ այլ վանական՝ գրքարվեստի հմուտ վարպետ գրիչ Թագետոս Ավրամենցը: Հարանց Վարքի իր 1430 թվի հիշատակարանում նա գրում է. «Արդ, եղեւ զրաւ գրչութեանս ի թվին Հայոց ՊՀԹ (1430) ամի, յաշխարհս Հոնաց, որ կոչի այժմ Գրիմ, եւ Կաֆայ մայրաքաղաք՝ ի յապահով յանապատս, որ է յանուն Սրբոյն Անտոնի մեծի, որ է առընթեր Կաֆայ քաղաքի, ի յառաջնորդութեան մենաստանին մեծի եւ լուսաւոր վարդապետի Սարգսի երջանկի, որ զհնացեալս եւ զաւերս, զամայացեալ

⁵ R. H. Kevorkian, A. Ter-Stépanian, *Manuscripts arméniens de la Bibliothèque nationale de France*, op. cit. col. 134.

⁶ Նույն տեղում, սյուն. 186:

վանս զայս զարդարեալ նորոգեաց շինուածով յօրինեալ... եւ վարդապետական դասիւք եւ աշակերտօք զարդարեալ <...> եւ դասատուն կարգեաց <...>⁷: Սակայն այս թեմայի շուրջ Թադեոս Ավրամենցը շատ ավելի ուշագրավ տեղեկութիւններ է տալիս երկու այլ հիշատակարաններում՝ 1428-1433 թվերին իր ընդօրինակած փիլիսոփայական աշխատութիւնների ժողովածուի՝ «Իմաստասիրական»-ի մեջ: Ի թիվս այլ տվյալների, նա հաղորդում է, որ վարդապետը մատչանում տեղ գտած աշխատութիւններից մի քանիսն ուսանողների պատվերով մանրամասն մեկնաբանել ու բացատրել է: Հիշատակարաններից առաջինը վերաբերում է 1429 թվին. «Գրեցաւ արտաքին իմաստասիրութեան Լուծմունքս եռամեծոյն եւ լուսաւոր ըբոնապետին Գրիգորի ի թուին Հայոց ՊՂԸ (1429) ամի, յօգոստոսի ԻԸ (28) օրն, ձեռամբ բազմամեղի Թադէոսի՝ անարժան կրօնաւորի: Եւ էր սա սկսեալ ի ՊՂԷ (1428) ամի, ի նոյեմբերի Լ (30) օրն, քանզի յայնմ աւուր սկիզբն արար մեծն ի վարդապետս, քաջ հոգետօրն եւ արին տէր Սարգիս դաս տալ եւ ուսուցանել ուղիղն <...> մեզ՝ եղբարցս տէր Թորոսին եւ տէր Սիմէոնին, եւ ինձ՝ յետնեալ փանաքոյս Թադէոսի, որ Լուծմունքն փոխեցի՝ զամեն աւուր զդասն միայն: Եւ ուշկի եւ հանդարտ կարդացաք զՊորփիրն եւ զՍտորոգութիւնսն Արիստոտէլի, եւ ի հոկտեմբեր ամսոյն վճարեցաք, քանզի երբեմն-երբեմն խափան պատահէր ի պատճառէ իմեքէ»⁸: Երկրորդ հիշատակարանն արդէն վերաբերում է 1433 թվին եւ վկայում Արիստոտէլի «Պերիարմենիասի» ընդօրինակութիւնն եւ ուսումնասիրութիւնն մասին՝ հիմնված Դավիթ Անհաղթի, Հովհաննէս Որոտնեցու եւ Գրիգոր Տաթևացու մեկնութիւնների վրա. «Ի թվին Հայոց ՊՂԲ (1433) ամի եւ ի մարտ ամսոյ Ժ (10) աւարտեցաւ Լուծմունք Պերիարմենիասին, որ է իմաստք մեծի նրբամիտ իմաստասիրին Արիստոտէլի, մեկնեալ մեծի եւ անյաղթ փիլիսոփայի սրբոյն Դավթայ քաջ իմաստասիրի, եւ լուծեալ ի մեծ հոգետօրէ Յոհաննիսէ Որոտնեցոյ եւ ի լուսաւոր ըբոնապետէ Գրիգորիսէ եռամեծէ: Եւ զմնացեալն զայս ի յիմաստասիրական գրոց՝ խնդրեալ մեր ի բարեսէր վարդապետէն մեր՝ ի տէր Սարգիս քաջ ըբոնոնոյ, առ ի կարդալ, եւ նա, խոնարհեալ յաղաչանս մեր, աշխատեցաւ ընդ մեզ, եւ կարդացաք սկսեալ ի դեկտեմբեր ամսոյն, աւարտեցաք /// երկու աւուրն մին ճառ /// եւ այնպես օր ըստ օրէ գրելով, հոգ ի մտի ունեի՝ մի ինչ բան դժուարիմաց ծածուկ եւ անյայտ մնասցէ ի սմանէ. վասն որոյ, զոր դիւրիմաց արուեստիս եւ բացատրելով ի միմեանց գրեցի, եւ զոր ի լուսանցքն է՝ ի դասէն իմացեալս դրոշմեցի ի վանս մենաստանի մեծի Սրբոյն Անտոնի անապատականի, առընթեր մեծի մայրաքաղաքի Կաֆայի <...>⁹:

⁷ Նուրայր Եպս. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. 2, Երուսաղէմ, 1967, էջ 111:

⁸ Նուրայր Եպս. Պողարեան, նշվ. աշխ., հ. 5, Երուսաղէմ, 1971, էջ 443-444:

⁹ Նոյն տեղում, էջ 444:

Հ.Ն. Ալիինյանի գնահատմամբ, Սարգիս վարդապետի «դասարանէն ծլեցան ծաղկեցան ուսեալ եկեղեցականներ, քաջավարժ գրիչներ»¹⁰ : Եվ իրոք, ակնհայտ է դառնում, որ վանքի գործունեութիւնը դիտարկելիս կրթական ուղղութիւնից զատ հարկ է առանձնահատուկ տեղ հատկացնել դրա հովանուներքո ծավալված գրչութեանը: Հայտնի է 14 ձեռագիր՝ հաստատապես ընդօրինակված Կաֆային մերձակա Սուրբ Անտոնի վանքում: Դրանք ներկայացված են երկու ճաշոց գրքով, երկու Գանձարանով, երեք Մանրուսմունքով, մեկական Ավետարանով, Մաշտոցով, Տումարատեստով, Տոնապատճառով, Իմաստասիրական ժողովածուով, ինչպես նաև Հարանց վարքով և Ներսես Շնորհալու «Տաղաչափութեամբ»: Թվարկված ձեռագրերից վեցն ընդօրինակել է գրիչ Քրիստոսատուրը, երկուսը՝ Թադեոս Ավրամենցը, մեկը՝ Սարգիս վարդապետը, մեկը՝ Մաղաքիան և չորսը՝ Քրիստոսատուրի աշակերտ գրիչ Օգսենտը: Այս 14 ձեռագրերից զատ, հայտնի է նույն գրիչ Օգսենտի՝ Կաֆայում ընդօրինակված ևս երեք ձեռագիր, որոնցում սակայն նշված չէ, թե «ընդ հովանեալ» որ հոգևոր կենտրոնի են դրանք ստեղծվել: Բոլոր 17 ձեռագրերն էլ վերաբերում են 1427-1445 թվերի միջահատվածին և ներկայումս պահվում են Մաշտոցի անվան Մատենադարանում, Փարիզի Ազգային գրադարանում, Երուսաղեմի Սուրբ Հակոբի վանքի և Վիեննայի Մխիթարյան միաբանութեան պահպանումը:

Սակայն Սուրբ Անտոնի վանքում ստեղծված մատյաններին անդրադառնալիս կարելի չէ սահմանափակվել սոսկ դրանց թվարկմամբ: Հարկ է շեշտել ձեռագրերի առանձնահատուկ բարձր որակը՝ թե՛ տեքստային մասի, թե՛ մանրանկարների կատարման առումով: Այսպես, Քրիստոսատուրը գրքարվեստի փայլուն վարպետ էր, և հմուտ գրիչ ու կազմարար լինելուց բացի նաև մեծատաղանդ մանրանկարիչ էր: Դիտարկելով վերջինիս գործունեության այս ոլորտը, է. Կորխմազյանը ընդգծել է մանրանկարչության կիրիկյան դպրոցի գերակա ազդեցությունը նրա արվեստի վրա, միևնույն ժամանակ բարձր գնահատականի արժանացնելով լուսանցազարդերի ինքնատիպ ձևավորումը, գծանկարի ճկուն, նրբին, բայց և վստահ կատարումը¹¹: Քրիստոսատուրի աշակերտ Օգսենտը հմուտ գեղագիր էր և տիրապետում էր շատ մանր տառերով գրելու արվեստին: Հենց նրա գրչին է պատկանում Երևանի Մատենադարանի ամենափոքր ձեռագիրը (ՄՄ 7728, չափերն են 4x3,4 սմ)՝ գրված 1434 թ. Ղրիմում: Իր ուսուցչի պես, Օգսենտն էլ գծանկարի վարպետ էր, սակայն նախընտրում էր ավելի մեղմ ու թափանցիկ երանգներ¹²:

¹⁰ Ն. Ալիինյան, «Սարգիս վարդապետ Կաֆայցի, առաջնորդ Ս. Անտոնի վանքի ի Կաֆա և Երևանի Վաստանդիմ կաթողիկոսի», ՀԱ, 1935, սյուն. 41:

¹¹ Է. Մ. Корхмазян, *Армянская миниатюра Крыма (XIV-XVII вв.)*, Ереван, 1978, сс. 61-63.

¹² Նույն տեղում, էջ 63-64:

Բացառիկ անհատականություն էր Թադեոս Ավրամենցը: Նրա ձեռագրային գրությունները վերը հիշատակված 1430 թվի Հարանց Վարքն է նվիրված անապատական վանականությանը, որի հիմնադիրն ինքը վանքի հովանավոր Սուրբ Անտոնն էր: Այս մատյանը, որն ի սկզբանե նախատեսված էր «ի վայելումն» Սուրբ Անտոնի վանքի վանականների, 1443 թվին վաճառվել է Ղազար Ղրիմեցուն, որն էլ այն նվիրաբերել է Երուսաղեմի Սուրբ Փրկչի վանքին¹³: Ներկայումս Երուսաղեմի Սուրբ Հակոբի վանքի մատենադարանում պահվող այս ձեռագիրը հայ գրքարվեստում հայտնի առաջին վարքագրությունն է՝ գարդարված մանրանկարներով: Հետագա ծաղկողները, նման բովանդակության ձեռագրեր նկարագրողելիս, որպես օրինակ վերցրել են հենց Թադեոսի մանրանկարները, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, ինքնուրույն հեղինակային աշխատանքներ են¹⁴: Այս մատյանին նվիրված իր մենագրության մեջ Ն. Սթոունը՝ մանրամասնորեն դիտարկելով դրա տեքստային կառուցվածքը և հարուստ ձևավորումը՝ բաղկացած 45 ամբողջական էջ զբաղեցնող մանրանկարներից, կես էջի վրա տեղադրված մեծ թվով պատկերներից, ինչպես նաև մոտ 50 էջագրերից, գնահատում է այն որպես բացառիկ մի երևույթ համայն քրիստոնեական վարքագրության մեջ՝ թե՛ ձևի և թե՛ բովանդակության առումով¹⁵: Իր հերթին, Ն. Սթոունի մենագրությանը նվիրված գրախոսականում է. Կորիմագյանն ընդգծում է, թե ձեռագրի մանրանկարներում դրսևորվել են ժամանակի երկու միջանց հակադիր գեղարվեստական ուղղություններ, որոնցից առաջինը կապված էր «Պալեստինյան վերածննդի», իսկ երկրորդը՝ «Իսրայելի» գաղափարների հետ¹⁶:

Սուրբ Անտոնի վանքի հովանու ներքո ստեղծված այս ձեռագրի մասին խոսելիս, անհրաժեշտ է անդրադառնալ նաև դրա խմբագրման աշխատանքներին՝ իրականացված հեղինակի՝ նույն Թադեոս Ավրամենցի ձեռքով: Վերջինս գլխավոր հիշատակարանում այս մասին գրում է. «Եւ արդ, այսպէս սկսայ զսաջերմեռանդ սիրով եւ յուսով առ այն, որ տայն ամենայնի առատապէս եւ ոչ նախատէ հասուցանել յաւարտ սորա: Այլ յոյժ տառապանօք եւ աշխատութեամբ, քանզի զօրինակաց զլաւագոյնն ընտրելով եւ զճմարտագոյնսն խուզելով, եւ զհամառօտն թողեալ՝ զկատարեալ պատմութեանն հետեւելով, ժողովեցի բարդեցի օրինակք ոչ սակաւ՝ որչափ ձեռնհաս եղէ գտանել: Եւ եթե ի մինն սխալ գտանիւր՝ ի գրչաց կամ օրինակաց եւ կամ, համառօտեալ զնայ իմանայի,

¹³ Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, Կ. 2, էջ 112:

¹⁴ Э. М. Корхмазян, *Армянская миниатюра Крыма*, с. 65.

¹⁵ N. Stone, *The Kaffa Lives of the Desert Fathers. A Study in Armenian Manuscript Illumination*, Louvain, 1997, p. 179.

¹⁶ Է. Մ. Կորխմազյան, «The Kaffa Lives of the Desert Fathers, a Study in Armenian manuscript illumination by Nira Stone, Louvain, 1997 (գրխոսություն)», *ՊԲՀ*, 1998, № 3, էջ 217:

նա զիւրաքանչիւր օրինակքն առընթեր բերելով գտանէի զնոյն բան՝ ոչ վկայելով միմեանց: Այլ ի նոցանէ խնդրեալ զընտրելագոյնս եւ զհաճելին ի նոցունց առեալ, գրեի յարմարեալ եւ կատարեալ բան՝ զճշգրտագոյնս շարադրելով:

Այլ ի հասանել պատմութեան կամաւոր աղքատին սրբոյն Ալեքսիանոսի՝ տարակուսեալ արգելայ, քանզի այլեւայլ պատմէին օրինակքն զնմանէ: Ոմանք ի Կոստանդնուպօլիս լեալ ասէին, եւ ոմանք ի Հռոմայ, եւ այլն երկոտասան ամ ի դուռն ծնողաց ասէին, եւ կէսք՝ Բժան (12) օր, եւ այլն է (7) ամ: Եւ այլք զԵրուսաղէմ տեսեալ ասէին զնա, եւ կէսք՝ յԵդեսիայ միայն՝ այլ ոչ ուրեք զնացեալ: Այսպէս ամենայն պատմութեան այլեւայլ էին գրեալ: Մինչ հարկ եղեւ եւ ի յունաց բերել օրինակ՝ ի ձեռն բարեկամաց եւ ոչ շատանալ միով, այլ մինչ վկայեսցեն եւ նոքա միմեանց: Եւ այսպիսի սիրով աշխատեալ, գտի զայն, որ միմեանց վկայեցին, եւ գրեցի զճշմարտագոյնն, զլաւն եւ զանսխալն: Այսպէս եւ զամենայնն արարի, այլ ոչ որպէս Սրբոյն Ալեքսիանոսին աշխատեցայ: Եւ բազում վարք եւ բան ավելի եդի ի սմայ՝ զայն, որ ոչ գոյր ի մեծ օրինակն:

Արդ, յամենայն գլխոյն վերջքն, որ կարմիր չի խաշագլուխ կայ ի լուսանցքն ներքին, այն յայլ գրոց օրինակեալ է: Իսկ ի կողման լուսանցին կարմիր նշան եւ թուխ կռագլուխ խաղ բազմեալն՝ այն պիտանի եւ օգտակար նշանաւոր բանք են, եւ եդի նշան առ ի փոյթ գտանել զայնպիսի ախորժագոյնսն: Եւ ի վճար մեծ օրինակին յիշատակարան եդեալ սկսայ եւ զայն, որ ոչ գոյրն ի մեծ օրինակն: Եւ որչափ կարող եղէ, հաւաքեցի եւ զայնոսիկ նմանապէս աշխատելով, զընտիրսն եւ զճշգրտագոյնսն խնդրելով գրել»¹⁷:

Այսպիսով, գրիչ Թադեոսը չի բավարարվել սոսկ տեքստի արտագրութեամբ: Նա բազմաթիվ մատչաններից ընտրել ու խնդրել է լավագույնները, կատարել համեմատական աշխատանք, «խուզել», ասել կուզի թե՛ հետազոտել օրինակները, վերցրել ճիշտն ու լավագույնը, մի կողմ դնելով ավելորդն ու հակասականը: Բանը հասել է այնտեղ, որ Սուրբ Ալեքսիանոսի՝ Աստծո մարդու վարքագրությունն ընդօրինակելիս նա նույնիսկ հույներից է ձեռագրեր վերցրել՝ «ի ձեռն բարեկամաց, եւ ոչ շատանալ միով, այլ մինչ վկայեսցեն եւ նոքա միմեանց»:

Եվ ահա այստեղ երկու շափազանց ուշագրավ հանգամանք է ի հայտ գալիս: Նախ, Արիմի (և ոչ միայն) հայերն ու հույները եկեղեցական օրացույցի և ձեսի անհամապատասխանությունների պատճառով մշտական հակամարտության մեջ էին և դավանաբանական վեճերի պատճառով երբեմն նույնիսկ զինված ընդհարումների էին ելնում միմյանց դեմ: Նրանց քաղաքային թաղամասերը՝ եկեղեցիներով հանդերձ, իրարից զատ էին, և անգամ թուրքական տիրապետության շրջանում (1475-1774 թթ.) խառը քրիստոնեական թաղամասերի մասին Արիմում կարելի է խոսել խիստ վերապահումով: Նման իրավիճակում

¹⁷ Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. 2, էջ 109-110:

հույներից ձեռագիր փոխառելու փաստը ինքնին հետաքրքրական է: Երկրորդ, գրիչը, մանրակրկիտ նկարագրելով իր կատարած համեմատական և խմբագրական աշխատանքը, ոչ մի կերպ չի անդրադառնում հունարենից հայերեն արված թարգմանությունը: Եթե այն ինքը կատարած լիներ, ապա պետք է որ այդ մասին ևս տեղեկություն հաղորդեր, եթե մեկ ուրիշը՝ ապա նրա անունն անպայման պիտի մեջբերեր՝ հիշատակության արժանացնելու խնդրանքով: Ահա այս տրամաբանությունն էր, որ ժամանակին մեզ ստիպեց բացառել թարգմանությունը իրողությունը և եզրակացնել, որ ձեռագրերը գրված են եղել հայերենով և բերվել են տեղի ծախսերից՝ հունադավան հայերից¹⁸: Իսկ Ղրիմում և հենց Կաֆայում վերջիններիս բնակության մասին 1410 թ. տեղեկություն է տալիս Մխիթար Ապարանեցին¹⁹:

Նույն հիշատակարանի շարունակության մեջ Թադեոս Ավրամենցը թուուցիկ հիշատակում է Սուրբ Անտոնի վանքում Սարգիս վարդապետի ծավալած շինարարական գործունեությունը. «Իսկ աւարտ սորա եղել <...> ի թուին Հայոց ըստ Աբեթական տոմարի ՊՀԹ (1430) ամի, ի յօգոստոս ամսոյ Ին (25), օրն երեքշաբթի, յաշխարհս Հոնաց եւ Գազարիայ կոչեցելոյ, յերկիրն Սուլղաթայ, ի մայրաքաղաքս Կաֆայիս, մենաստանիս, որ յանուն մեծի ճգնաւորին Սրբոյն Անտոնի<...>, եւ յառաջնորդութեան սորին վանից մեծի երջանիկ րաբունապետի Սարգիս լուսաւոր վարդապետի՝ արթուն եւ ժիր մշակի, որ զաւերս զայս եւ զամայացեալս՝ որ մուրալով էին կերակուր բնակչաց սորայ, նորոգեաց շինելով եւ յօրինեաց զբոլոր պակասութիւն սորա, եւ զարդարեաց եղբարբք եւ պայծառ ժամատեղաւ, եւ հաստատեաց մտօք եւ արդեամբք <...>»²⁰: Սարգիս վարդապետի ձեռնարկած շինարարական աշխատանքների մասին գրիչ Թադեոսը խոսում է նաև նույն ձեռագրի մեկ այլ հիշատակարանում. «Արդ, եղել զրաւ գրչութեանս ի թվին Հայոց ՊՀԹ (1430) ամի, յաշխարհս Հոնաց, որ կոչի այժմ Ղրիմ, եւ Կաֆայ մայրաքաղաք, ի յապահով յանապատս, որ է յանուն Սրբոյն Անտոնի մեծի, որ է առլնթեր Կաֆայ քաղաքի, ի յառաջնորդութեան մենաստանին մեծի եւ լուսաւոր վարդապետի Սարգսի երջանկի, որ զհնացեալս եւ զաւերս, զամայացեալ վանս զայս՝ զարդարեալ, նորոգեաց շինուածով յօրինեալ եւ պատուական ժամատեղով, եւ վարդապետական դասիւք եւ աշակերտօք զարդարեալ<...>»²¹:

18 Могаричев Ю. М., Сазанов А. В., Саргсян Т. Э., Сорочан С. Б., Шапошников А. К., «Жития епископов Херсонских в контексте истории Херсонеса Таврического», *Нартекс, Byzantina Ukrainensis*, т. 1, Харьков, 2012, с. 113.

19 Տե՛ս Բ. Մ. Բարտիկյան, «О византийской аристократической семье Гаврас», *ՊԲՀ*, 1987, № 4, էջ 186:

20 *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. 2, էջ 109-110:

21 Նույն տեղում, էջ 111:

Վանքի նորոգման և լրակառուցման վերաբերյալ քիչ ավելի ծավալուն տեղեկություններ է տալիս գրիչ Քրիստոսատուրը իր 1431 թվին ընդօրինակած ճաշոցի հիշատակարանում: Նույն աղբյուրից տեղեկանում ենք նաև Սարգիս վարդապետի Ղրիմում կաթողիկոսական տեղապահ լինելու մասին՝ հավանաբար հենց 1431 թվականից. «...Սապէս եւ երջանիկ ըրաբունապետս մեր, ե՛ւ առաքինասէր, ե՛ւ քաջ հռետորական իմաստիւք լցեալ տէր Սարգիս վարդապետս՝ երեսփոխանն սրբոյ կաթողիկոսին եւ աթոռակալ Հոնաց աշխարհի եւ Կաֆայիս, ի մերում ժամանակիս, որ աստ պատահեցաք, սա՛ խորհուրդ բարի եղեալ ի մտի, զարդարեաց զմենաստանս մեծի հաւրն սրբոյն Անտոնի շինուածովք, յարինելով յիշատակ անջնջելի ազգաց յազգս՝ բրգամբք եւ պարսպով, եւ գեղեցկայարմար տնտեսով, եւ ջրհորով, եւ հողմային ջաղջով, եւ պայծառագոյն ծանր ժամատեղով, եւ բազում բարի եւ հեզահոգի եղբարք: Նաեւ զմատեանս գրոյ ժամատեղաց լնուլ կամելով, ըղձայր փափագելի տենչմամբ, որով պատրաստէր թուխտս յուղվագոյնս գնոջ՝ գնելով արդեամբք իւր»²²:

Այսպիսով, բերված աղբյուրները թույլ են տալիս եզրակացնելու, որ Սուրբ Անտոնի վանքը գոյություն է ունեցել և գործել դեռևս մինչև Սարգիս վարդապետի այնտեղ հաստատվելը, սակայն՝ նյութական խղճուկ վիճակում: Հիշյալ վարդապետը նորոգել է այն, ընդլայնել այլևայլ շինություններով: Վերջինների թվում են եղել.

1. բրգավոր շրջապարիսպը, ինչի շնորհիվ վանքը որակվել է որպես «ապահով անապատ»,

2. տնտեսական նպատակների ծառայող օժանդակ շինությունը,

3. ջրհորը,

4. հողմաղացը,

5. «պատուական», «պայծառագոյն» և «ծանր» ժամատեղը, որը պիտի որ եկեղեցի կամ ավելի շուտ եկեղեցու գավիթ եղած լինի: Այս պարագայում առավել ընդունելի համարելով վերջին տարբերակը, այնուամենայնիվ, պետք է նշել, որ հիմքեր կան ենթադրելու վանքում երկրորդ եկեղեցու գոյության մասին, ինչն, ի դեպ, բացառիկ երևույթ է զրիմահայոց մենաստանների համար: Ինչպիսիք այն է, որ հիշատակարաններից երկուսում վանքը ներկայացված է որպես «մենաստանս մեծի Սրբոյն Անտոնի եւ Սուրբ Աստուածածնի»: Դրանցից առաջինը հենց Քրիստոսատուրի վերը հատվածաբար բերված հիշատակարանն է կազմված 1431 թվին. «եւ եղեւ աւարտ սորա <...> ի մերում թուականիս Յաբեթական տաւմարի Հայկազան սեռիս ՊԶ (1431) ամի <...> ի հայրապետութեանն տեառն Կոստանդնեա բարեպաշտի՝ ե՛ւ աստուածասիրի, ե՛ւ իմաստնոյ, եւ ի յաթոռակալութեանն եւ յերեսփոխանութեանն սրբասիրի մեծի

²² Լ. Խաչիկյան, Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մաս Ա (1401-1450 թթ.), Երևան, 1955, էջ 413-415:

եւ քաջ ռաբունապետի տէր Սարգիս վարդապետի ի մերում Հոնաց աշխարհիս եւ Գազարիա նահանգիս, Սաւլխաթ-Ղրիմի եւ Կաֆայիս մայրաքաղաքիս, ի մենաստանս մեծի Սրբոյն Անտոնի եւ Սուրբ Աստուածածնի, եւ առ ոտն սոցայց աղաւթից, ի վայելումն այսմ մերում մենաստանիս Սրբոյն Անտոնի եւ մանկանց սոցին յաւիտեան <...>²³: Երկրորդ՝ 1440 թվին վերաբերող հիշատակարանի հեղինակը գրիչ Մաղաքիան է, ով գետեղել է այն իր ընդօրինակած Ավետարանում՝ նախատեսված Ղալաթիայի Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու համար. «Եւ եղեւ աւարտ սորա ի ՊԶԹ (1440) ամի <...> ի հայրապետութեան տեառն Գրիգորի բարեպաշտի՝ Էւ աստուածասիրի, Էւ իմաստնոյն, եւ եպիսկոպոսութեան սրբասիրի մեծի՝ տեառն Մաղաքիայի, ի մերում Հոնաց աշխարհին եւ Գազարեաց նահանգիս, Սաւլխաթ-Ղրիմի եւ Կաֆայիս մայրաքաղաքիս, ի մենաստան մեծի սրբոյն Անտոնի եւ Աստուածածնի <...>: Արդ, Աւետարանս ազատ արարեալ, եղի ի սուրբ եկեղեցիս մեծի սրբոյն Լուսաւորչի <...>: Եւ որք յանդգնաբար իշխելոյ աղագաւ բան ասիցէ՝ խոտորեցուցանել կամելով զԱւետարանս ի Խալաթնա եկեղեցոյս, նա զվարձս Կայենի առցէ <...>: Եւ զիս՝ զաղկաղկս եւ փանաքի գրիչս զՄաղաքեայն յիշեցէք ի տէր Քրիստոսս՝ ողորմութիւն հայցելով ինձ եւ ծնողաց իմոց <...>²⁴:

Այսպիսով, բերված հիշատակարանները միաբերան վկայում են, որ Սարգիս վարդապետի ժամանակներում Կաֆայի Սուրբ Անտոնի վանքը շեշտակի վերելք է ապրել, ընդլայնվել, լրակառուցվել, ունեցել է մեծ թվով ուսանողներ և ուսուցիչներ, ինչպես նաև վարդապետական դաս: Վերջինիս կազմի մասին մանրամասն տեղեկություններ է հաղորդում նույն գրիչ Քրիստոսատուրը 1431 թ. Ճաշոց գրքի հիշատակարանում: Այստեղ նա թվարկում է շուրջ քսան վանականի անուն, ինչպես նաև անդրադառնում մենաստանի եկամտի աղբյուրներին՝ ի հայտ բերելով մի շարք չափազանց ուշագրավ փաստեր. «Իսկ ես, փցուն եւ անարհեստ գրիչս՝ Քրիստոսատուր մեղապարտ եւ սուտանուն կրանաւորս, աւգնական լինել ցանկացայ սրբոյ եկեղեցոյս ըստ իմում չափոյս եւ յանձին կալա գրել ձեռամբ իմով զՃաշոցս զայս՝ ստանալ կամելով ինձ գանձ պատուական <...>: Եւ հոգևոր որդեակն իմ՝ Աւգսէնտ մանուկ կրանաւորն, աւգնական եղև կոկելովն եւ յարդարեալ պատրաստելով: Քանզի պատուականութիւնն սրբասէր վարդապետի մերոյ յորդորեալ ստիպէր զամենեսեան ի լաւ անդր՝ ի բարերարութիւն եւ ի սէր խաղաղութեան, եւ ի վաստակս, եւ յանխոնջ աշխատութիւնս՝ այնք, որոց մնան փոխարէնքն ի կեանս յաւիտենականս, որք ի սէր երջանիկ վարդապետին ընթերցեալք՝ մակաղեցան առ սովաւ ի գութ խնամոց սորա. եղբարբք պիտանիք եւ հաւատարիմք, յորոց մինն ի սոցանէ նախ եղբայրն մեր Թադէոս կրանաւոր քահանայն Ավրամենց, եւ Թորոս արեղայն

²³ Նույն տեղում, էջ 414:

²⁴ Նույն տեղում, էջ 511:

զգրոց աշակերտն, եւ զմիւս Թորոս արեղայն, եւ զՍիմէոն արեղայն, եւ զՅովհաննէս արեղայն, եւ զՎարդան արեղայն՝ աշխատասէրն, եւ զՍտեփանոս արեղայն՝ զլուսարարն, եւ զՄաղաքիա արեղայն, եւ Յովաննէս արեղայն, եւ զխոնարհ հոգին զՍարգիս արեղայն, որ ինձ՝ փցուն գրչիս, լսաւ էր եւ զամենայն ժամակարգությունն ի մաւտս կատարաւ էր, եւ զՄինաս արեղայն: Իսկ աստուածասէրն եւ ըղձալին Սահակ աւագ սարկաւագն՝ անխոնճ աշխատաւորն, որ զբովանդակ ցան եւ զհոգան վանացս ունի յանձին իւրում՝ հրամանաւ մեծի վարդապետին <...>, եւ զմիւս սպասաւոր վանացս՝ զԱստուածատուրն, որ է որդի պարոն Նուրատինին, եւ զԵսայի արեղայն, որ մանուկ հասակաւն <...> կրանաւորեցաւ՝ որդի գոլով պարոն Աստուածատուրին, եւ եղեւ պատճառ բազում բարեաց վանացս, քանզի բարեպաշտ տիկինն խաթուն Ազիզ-Մելիքն՝ դուստրն պարոն Ամիրին, եւ որդի իւր Եսայի կրանաւորն ետուն վանացս սուրբ Անտոնի ճ' (100) սոմ ի պանքն եղեալ անդրդուելի, մնալով անդ ի կումիւնին գլուխքն, որ է ճ' (100) սոմ, եւ զմուտքն նորին յամենայն ամի ուտէ վանքս՝ Թն (1400) սպիտակ: Եւ պարոն Ամիրն, որ է պապն Եսայեա՝ Իե (25) սոմ, եւ մուտքն է Յ (300) սպիտակ՝ ամ յամէ անխափան վանացս: Եւ հայր Ստեփանոս եկեալ աստ միայնակեաց եղեւ, տուեալ վանացս ոչխարք եւ շինուածք, եկեալ յարեցաւ ի սրբութիւնս՝ ի գովութիւն եւ ի գով Վարդապետին, ուրանալով զաշխարհ: Զորոց տեսեալ զայսպիսի զհաւատարմագոյն սէրն, որ առ Աստուած եւ առ սուրբ եկեղեցի նորա, ըղձալով փափագեցայ եւ ես այսպիսի գեղեցկայարմար եւ խորհրդաւոր գիրս ստանալ, որ ունի բովանդակեալ ի ծոց իւր զբոլոր ամին ընթերցմունսն զտանից տէրունականաց եւ զաստուահաճոյց արանց, եւ կիրակէից, եւ զպահոց ըստ ՅԿԵ (365) աւուրց տարոյն <...>»²⁵:

Այսպիսով, Սուրբ Անտոնի վանքը որպէս նվիրատվութիւն ստացել է ոչ միայն շինութիւններ, բնամթերք և ձեռագրեր, այլ նաև գումարներ, որոնք որոշակի տոկոսադրույքով դրվել են բանկ: Օրինակ՝ Եսայի արեղայի մայրն ու պապը վանքի անունով անշարժ գումար են մուտքագրել բանկ, որից ստացված տարեկան տոկոսային եկամուտներից էլ այն օգտվել է: Հետաքրքրական այս փաստին քանիցս անդրադարձել է զրիմահայոց պատմության ականավոր գիտակ ակադեմիկոս Վ. Միքայելյանը²⁶: Ավելացնենք միայն, որ մեծ գումարներն առավել բարձր տոկոսադրույքով են մուտքագրվել, ինչի մասին վկայում են վերը բերված թվերը. 100 սոմը տարեկան բերել է 1400 սպիտակ (այսինքն՝ արծաթ) եկամուտ, իսկ 25 սոմը՝ ընդամենը 300: Այս կապակցությամբ հարկ է հիշել նաև Կաֆայի ջենովական հյուպատոս Կաբելայի վկայութիւնն առ այն,

²⁵ Նույն տեղում, էջ 413-414:

²⁶ Վ. Ա. Միքայելյան, *Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն*, Երևան, 1964, էջ 146, Վ. Ա. Միքայելյան, *Ղրիմահայոց պատմություն*, Երևան, 1989, էջ 65, В. А. Микаелян, *История крымских армян*, Ереван-Симферополь, 2004, с. 30:

որ 1473-1474 թթ. քաղաքում տասից ավել մեծահարուստ հայեր են ապրել, այդ թվում և՛ բանկիրներ: Վերջիններից էր Խուժուրբեյի որդի Կայարեսը, որը ղրիմահայոց եպիսկոպոսական թափուր ավթոռին իր ուզած թեկնածուին նստեցնելու համար Կաբելլային 200 ոսկեդրամ կաշառք էր առաջարկել²⁷:

Քրիստոսատուրի վերը բերված վկայությունը բացառիկ կարևորություն ունի, քանի որ ֆակտորիայի տնտեսական անցուդարձը լուսաբանող ջենովական փաստաթղթերը, նամանավանդ XV դարի երկրորդ և երրորդ քառորդներին վերաբերող դրանց օրինակները, հազվագյուտ են: Արխիվային նյութի անհասկանալի բացակայության կապակցությամբ իր ամսոսանքն է հայտնում XIX դարի հետազոտող Ամեդեո Վինյան՝ ենթադրելով, որ այն ոչնչացրել են հենց ջենովացիները՝ իրենց անվայել արարքները պատմության «աչքից» թաքցնելու միտումով²⁸:

Նույն Եսայի աբեղայի և նրա մեծահարուստ ընտանիքի անդամների պատվերով են ստեղծվել հաջորդ երկու ձեռագրերը: Երկուսի ընդօրինակողն էլ Քրիստոսատուրի աշակերտ գրիչ Օգսենտն է: Առաջինը 1435 թվի Շարակնոց է. «<...> Գրեցաւ Խազտետրս ի թվիս Հայոց ՊՁԳ (1435) ամի, ձեռամբ ապիկար եւ ախմար գրչի Աւգսէնդ մեղապարտ կրանաւորի, ի խնդրոյ Եսայեայ առաքինասէր եւ սրբասնեալ կուսակրօն աբեղայի, որ ստացաւ զսա ի հալալ արդեանց իւր ի վայելումն անձին իւրոյ եւ ծնողացն իւր՝ պարոն Աստուածատրին եւ Ազիզ-Մելիքին<...>: Արդ, եղեւ սկիզբն եւ զրաւ Խազտետրիս՝ յընտիր արինակէ, որ կոչի Առաքելցի, յաշխարհս Հոնաց, ի վանս, որ յանուն Սրբոյն Անտոնի, որ է առնթեր մեծի մայրաքաղաքի Կաֆայի <...>»²⁹: Երկրորդ ձեռագիրը Տոնացոյց է՝ կազմված 1441 թվականին. «<...> Արդ, գրեցաւ Տանացոյցս բոլոր տարոյն ի թվին Հայոց ՊՂ (1441) ամի, ձեռամբ անարհեստ եւ փցուն գրչի Աւգսէնդ սուտանուն աբեղայի ի վայելումն սրբասնեալ Եսայի կուսակրան աբեղայի, ի մայրաքաղաքս ի Կաֆայս, առ ոտս սրբոյն Անդոնի ճգնաւորին: Արդ, որք հանդիպիք սմա ուսանելով եւ կամ արինակելով, յիշեսջիք ի մաքրափալ յաղաւթս ձեր զվերոյգրեալն զԵսայի կրանաւոր քահանայն, որ փափագեցաւ այսմ եւ ետ գրել զսա ի յարդար վաստակոց իւրոց՝ յիշատակ իւր եւ ծնաւդաց իւրոց՝ հարն իւրոյ պարոն Աստուածատրին եւ մարն խաթուն Ազիզ-Մելիքին<...>: Ընդ նոսին յիշեսջիք եւ զիս՝ զբազմամեղ աբեղայս զԱւգսէնդս՝ զանարհեստ գրիչս եւ զոսկաւղս <...>»³⁰:

Սուրբ Անտոնի վանքի հաջորդ հիշատակությանը հանդիպում ենք 1445 թվի մի Տումարատետրում, որի ընդօրինակողը նույն գրիչ Օգսենտն է, իսկ

²⁷ Л. П. Колли, “Падение Каффы (1474-1475 гг.)”, *Известия Таврической ученой архивной комиссии (ИТУАК)*, № 55. Симферополь, 1918. сс. 147-148, 164.

²⁸ Նույն տեղում, էջ 146-147:

²⁹ Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մաս Ա, էջ 459:

³⁰ Նույն տեղում, էջ 527-528:

պատվիրատուն՝ վանքի առաջնորդ և կաթողիկոսական տեղապահ՝ Սարգիս վարդապետը. «Եւ զստացաւ սորա յիշեա՛ երջանիկ ըրբունապետն մեր զտէր Սարգիսն, որ է աթոռակալ Կաֆայիս եւ առաջնորդ վանիցս Սրբոյն Անդոնի, որ ստացաւ զսա ի յարդեանց իւրոց եւ ետ գրել զսա / / / եւ ծնողաց իւրոց, ի թվականութեանս Հայոց ՊՂԴ (1445), ի յարքիեպիսկոպոսութեանն սրբասիրի տէր Մաղաքիայի մայրաքաղաքիս Կաֆայի եւ ամենայն հյուսիսական կողմանցս: Եւ ես՝ անարհեստ գրիչս Աւգսէնդ, անարժան եւ բազմամեղ արեղայս, գրեցի զտունարտետրս զայս ի յանբարի եւ ի դառն ժամանակիս, ի մայրաքաղաքս ի Կաֆայս, առ ոտս Սրբոյն Անդոնի, յիշատակ երջանիկ ըրբունապետին մերոյ տէր Սարգսի. եւ որ զմեզ յիշէ, ինքն յիշեալ լիցի ի Քրիստոսէ, որ է արհնեալ յաւիտեանս. ամէն»³¹:

Եղմ. 800 ձեռագրում (1745 թ.), որ պարունակում է Գրիգոր Տաթևացու «Լուծմունք մեկնութեան Յովբայ» աշխատությունը, պահպանել է նաև Սարգիս վարդապետին նվիրված գովք-բանաստեղծության մի ընդօրինակությունն նույն Օգսենտի հեղինակությամբ: Չի բացառվում, որ օրինակը, որից արտագրվել է ձեռագիրը, Սուրբ Անտոնի հովանու ներքո ստեղծված ձեռագրերից է եղել.

Ով լուսաւոր եւ սուրբ հոգի,
Երկու կենօք երանելի,
Հռչակաւոր եւ անուանի
Դու տէր Սարգիս մեծ ըրբունի:
Արեգական նման պայծառ
Լուսաւորես զեկեղեցի,
Եւ իբրև ջուր հոսեալ գոլով
Արբուցանես ծարավածի:
Արդ եւ ունիս երիս քեզ բան գովելի,
Ձսերմանելն մարգարէից,
Ձառաքելոցն կաս ոսկի,
Ձվարդապետացն կերակրողի,
Ձոր այժմ ի քէն կու կերակրի:
Արդ ես՝ քաղցեալս եւ ծարավիս,
Ի քէն հայցեմ աղերսալի,
Ձի զսովեալս կերակրես
Յանմահական կենաց բանի
Եւ զծարաւիս ծովացուցես
Ի յաղբերէն անսպառելի:
Եւ Օգսենդ մեղօք ի լի
Եւ պարտապան բիւր քանքարի
Ձեմ արժանի քեզ գովելոյ,

³¹ Նույն տեղում, էջ 591:

Քանզի եւ շեմ հմուտ բանի,
Այլ եւ գտէր սրտի իմոյ
Փոքրիշատէ քեզ ծանուցի
Ջայս սակաւ գիրս գրեցի,
Ձի յիշեսցէս զիս ի բարի,
Ամէն, ամէն, եւ եղիցի³² :

Տեսակետ կա, թե Սարգիս վարդապետը, որ հայտնի է նաև որպես Սարգիս վարդապետ Կաֆայեցի, Ղրիմ է տեղափոխվել Կիլիկիայից՝ անձամբ կաթողիկոս Կոստանդին Վահկացու հորդորով³³ : Այս եզրակացությունը համոզիչ է թվում, եթե հաշվի առնենք վարդապետի՝ նման վառ անհատականության մասին տեղեկությունների իսպառ բացակայությունը առավել վաղ շրջանի դրիմյան աղբյուրներում, ինչպես նաև նրա սերտ կապերը Սսի կաթողիկոսության և անձամբ Կոստանդին Վահկացու հետ: Ստանձնելով վերջինիս տեղապահի պաշտոնը Ղրիմում և առաջին հերթին Կաֆայում Սարգիս վարդապետը մեծապես աջակցում է կաթողիկոսական ծրագրերին: Կոստանդին Վահկացու համաձայնությամբ՝ նա և Բերայի եպիսկոպոսը հայկական հանձնախմբի գլուխն անցած մասնակցում են 1438-1439 թվերի Ֆեռարո-Ֆլորենտական տիեզերաժողովին և հուլյների հետ համատեղ կնքում Միություն (Ունիա) Կաթողիկ եկեղեցու հետ³⁴ : Այս քայլը, որը դեռևս չէր ենթադրում դավանաբանական լուրջ փոփոխություններ (որպես սկիզբ այն չէր էլ կարող կտրուկ շրջադարձային լինել) և ավելի շուտ քաղաքական նպատակներ էր հետապնդում³⁵, մասամբ կասեցրեց կաթողիկոսների ճնշումը Հայ եկեղեցու սպասավորների և հավատացյալների վրա այն գաղթօջախներում, որոնք գտնվում էին իտալացիների վերահսկողության ներքո³⁶ : Սարգիս վարդապետի պահանջները՝ ի պաշտպանություն ոչ կաթողիկ քրիստոնյաների շահերի, որ ներկայացվեցին Եվգենիոս Դ պապին, տեղ գտան «Ան ծովի ջենովական գաղութների 1449 թվի կանոնադրության» հոդվածներից մեկում: Վերջինս Կաֆայի կաթողիկ եպիսկոպոսին արգելում էր խառնվել մյուս քրիստոնյաների գործերին, քանի որ այդ պատճառով նրանք լքում էին քաղաքը՝ այն դարձնելով սակավաբնակ և խոցելի³⁷ :

³² Նորայր եպս. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Հակոբեանց, հ. 3, Երուսաղեմ, 1968, էջ 258 (թ. 224 բ):

³³ Ն. Ակիմեան, «Սարգիս վարդապետ Կաֆայի...», սյուն. 41:

³⁴ Նույն տեղում, սյուն. 36-40: Ա. Պալմեան, Պատմութիւն կաթողիկէ վարդապետութեան ի հայս եւ միութիւն նոցա ընդ Հոռոմեական եկեղեցոյի Փլորենտեան սինոդոսի, Վիեննա, 1878, էջ 80-143:

³⁵ Վ. Ա. Միխայելյան, «Հայ-կաթողիկ առնչությունները Ղրիմում (XIV-XV դդ.)», ԼՀԳ, 1993, № 4, էջ 58:

³⁶ Ն. Ակիմեան, «Սարգիս վարդապետ Կաֆայի...», սյուն. 39:

³⁷ Տե՛ս «Устав для генуэзских колоний в Черном море, изданный в Генуе в 1449 году». Предисловие В. Юргевича, Записки Одесского общества истории и древностей (ЗООИД), т. 5, Одесса, 1863, сс. 730-731:

Սարգիս վարդապետը տիեզերաժողովից վերադարձավ պապական մեծամեծ նվերներով, որոնց թվում էր նաև Քրիստոսի խաչափայտից մի բեկոր պարունակող ոսկեպատ արծաթե խաչը՝ Սուրբ Նշան անունով: Հետագայում նա այդ Սուրբ Նշանը նվիրեց Մկրտիչ Նաղաշին, որին կաթողիկոս Կոստանդին Վահկացին 1430 թվին կարգել էր «արքեպիսկոպոս ի վերայ ԻԴ (24) գաւազանի»: Հաստատվելով Ամիդ քաղաքի նստավայրում՝ Մկրտիչ Նաղաշը սկզբում վերականգնել էր Արղնու բերդի Սուրբ Աստվածածին եկեղեցին, իսկ 1439 թվին՝ սկսել Սուրբ Թադեոսին նվիրված Կաթողիկե եկեղեցու նորոգությունը: Սակայն 4 տարի անց, տեղի մահմեդականների դիմադրության պատճառով նա հարկադրված էր եղել դադարեցնել գրեթե ավարտին հասած աշխատանքներն ու հեռանալ Կաֆա և Կոստանդնուպոլիս³⁸: Ահա, Կաֆայում հյուրընկալվելու ժամանակ էր, որ արքեպիսկոպոսը, ով ժամանակին դեմ էր հայերի մասնակցությանը Ֆլորենտական ժողովին և Ունիայի կնքմանը, Սարգիս վարդապետից նվեր է ստանում Սուրբ Նշանը: Շուտով լուր ստանալով Սուրբ Թադեոս եկեղեցու շինարարության բարեհաջող ավարտի մասին (1447 թ. օգոստոս)՝ նա վերադառնում է Ամիդ, իր հետ տանելով եկեղեցական ծառայության համար նախատեսված թանկարժեք պիտույքներ. «Եւ յորժամ ետես արհիական գլուխն եկեղեցոյ և աստուածաբան վարդապետն տէր Մկրտիչ Սուրբ Կաթողիկէն կատարեալ՝ մեծաւ ուրախութեամբ գոհացաւ զԱստուծոյ <...> եւ զարդարեաց զեկեղեցին ամենայն կահիւք եւ զարդիւք: <...> եւ ի Կաֆայն գնացեալ եւ ինքն շինեալ նորաձև նախ խաչաձև, ետ գործել շուրջառս մեծագինս բազմախաչեան: Եւ զհրաշալի եւ զքնաղազարդ զպատուական Սուրբ Նշանն Քրիստոսի բերեալ ի Կաֆայէն, որ ունի մասն ի խաչափայտէն Քրիստոսի եւ բուն Սուրբ Նշանին՝ ի լուսափայլ ականց, եւ ի սիրտս խաչին՝ զՔրիստոս բեռեալ յոսկոյ ձուլածոյ:

Եւ թե ուստի՞ հրաշալիս այս՝ պատուական Սուրբ Նշանս, զսա պապն Հռոմայ պարգևեաց մեծ վարդապետին Սարգիս Կաֆայեցոյն, յորժամ գնաց ի Հռոմ: Եւ ի գնալն տէր Մկրտչին ի Կաֆայն, մեծ վարդապետն Սարգիս ընկալաւ մեծաւ պատուով եւ ընդ բազում մեծարանացն եւ պատուոյն՝ պարգևեաց տէր Մկրտչին զսուրբ եւ զհրաշալի զպատուական Սուրբ Նշանն: Զոր ընկալեալ մեծաւ ուրախութեամբ, եւ բերեալ մեծ պարգևք տանս Հայոց՝ ի սեփական յաթոռն իւր եւ յԱմիթ մայրաքաղաքն, ի Սուրբ Կաթողիկէն, զոր ինքն շինեալ էր»³⁹: Այս տեղեկությունները հայտնում է Նաղաշի կենսագիրը՝ Աստվածատուր եպիսկոպոս Օվսանացին, ով էլ հենց Սարգիս վարդապետին կոչում է «Կաֆայեցի»: Նման հստակեցումը, ըստ Ն. Ակինյանի, որևէ աղերս չունի վարդապետի ծննդավայրի հետ, այլ ընդամենը մատնանշում է այդ պահին նրա

³⁸ Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մաս Ա, էջ 625, 627:

³⁹ Նույն տեղում, էջ 629:

բնակության և գործունեության վայրը⁴⁰։ Վստահ լինելով Սարգիս վարդապետի կիրիկյան ծագման վրա՝ Ն. Ակինյանը հենց նրա գրչին է վերագրում կիրիկիո անվանի հերոս կիպարիտին ձոնված տաղը՝ «կիպարիտի երգը», որի հեղինակը ոմն Սարգիս է «Հյուսիսային կողմից» (՝)⁴¹։

Ինքը՝ կաթողիկոս Կոստանդին Վահկացին էլ Ղրիմին ու Ղրիմահայության խնդիրներին անձանոթ չէր։ Դեռևս եպիսկոպոս եղած ժամանակ՝ եկեղեցական վերնախավի հորդորով, նա հարկադրված մի շատ հրատապ և դժվարին ճամփորդություն է ձեռնարկում դեպի Կաֆա՝ հարթելու ինչ-ինչ ներքին դժգոհություններ։ Հավանական է, որ Կաֆայի հայերի բողոքը ուղղված էր տեղի հայ հոգևորականության դեմ, քանի որ Վահկացին իր հետ քահանաներ է տանում քաղաքի համար՝ նպատակ ունենալով նրանց միջոցով գործը կարգի գցել։ Դուրս գալով 1413 թ. հունվարի կեսին՝ խումբը ճանապարհի ցամաքային հատվածն անցնելիս ենթարկվում է խտաշունչ ձմռան արհավիրքներին, իսկ ծովի վրա՝ կործանարար ալեկոծության վտանգին։ Տեղ հասնելուց հետո նրանց փորձությունները չեն ավարտվում, քանի որ ջենովացիների վերահսկողության ներքո գտնվող Կաֆան այդ օրերին ցնցվում էր հարևան Ղրիմ քաղաքի (Սուրխաթ, Սուխաթ) թաթար իշխանիկի հարձակումներից։ Անդորրը վերականգնվում է միայն գարնան վերջին՝ Համբարձման տոնին մոտ, և Վահկացուն վերջապես հաջողվում է տեղի հայ տանուտերերի ու վաճառականների հետ մեկտեղ խաղաղություն ու փոխըմբռնում հաստատել ժողովրդի մեջ. «Ես, նուսստ՝ անուամբ միայն եպիսկոպոս տէր Կոստանդինս Վահկացիս, գոր էի Սուրբ Աթոռն, նայ հրաման եղեւ ինձ <...> գնալ ի Կաֆան՝ վասն նոցա սիրոյ եւ խաղաղութեան։ <...> Եւ վասն դժնդակ եւ սառնամանաց աւդան, որ էր սիրտ ձմռան՝ յունվար ժն (15), շատ վիշտ եւ չարչարանք կրեցաք ի ճանապարհին, որ ժն (15) ար ի ձունին ի մէջն գնացաք գիշեր եւ ցորեկ, որ շատոց ոտք եւ ձեռք եւ ականջ անկաւ ի դառնութեան ժամանակին։ Եւ եփ որ ի նաւ մտաք, նայ բարիատեացն սատանա յարոյց ի վերա մեր ազգի-ազգի չար հողմեր, որ գորն Ա (1) արն կերթայաք, նաև մէկալ արն ի յետ կու բերեր, եւ հանց ալեկոծութեան հանդիպեցաք, որ ճար չունեաք. զԱստուած եւ ինքն Քրիստոս-Աստուած ողորմեցաւ ու ազատեց զմեզ ի յանդնդային կործանմանէն <...>։ Եւ անարէն անհաւատ պարոն Խրիմին Կաւկան պաշարեալ էր զաստուածապահ քաղաքն զԿաֆայն, եւ յամէն ար աստուածասաստ բարկութիւն ու կռիւ, ու արիւնահեղութիւն էր ի վերայ քրիստոնէիցն։ Եւ այնպէս ի նեղութիւն մնաց քաղաքն և մենք մինչև ի գալուստ Հոգոյն Արբոյ, որ է Պէնտայկոստն։ Եւ ետ Աստուած զիւր անխոով խաղաղութիւն քաղաքին եւ երկրին <...>։ Եւ ես՝ տէր Կոստանդինս, որ բերի զքաղաքին զքահանայք, եւ զտանու-

⁴⁰ Ն. Ակինեան, «Սարգիս վարդապետ Կաֆացի...», սյուն. 40-41։

⁴¹ Նույն տեղում, սյուն. 33, 41-42։

տէրքն, զխոճանին եւ արաք իւրեանց մէջն խաղաղութիւն եւ սէր»⁴²: Բերված հիշատակարանը գետեղված է 1260 թ. Հոռոմկլայում ընդօրինակված մի շքեղ Ավետարանում, որի պատվիրատուն կաթողիկոս Կոստանդին Բարձրաբերդցին է, իսկ գրիչը և նկարազարդողը՝ Թորոս Ռոսլինը: Վահկացին, ով իր իսկ խոստովանությամբ, վաղուց էր փնտրում նման շքեղ մագաղաթե մատյան, Ավետարանը հայտնաբերում է Կաֆայում գրավ դրված մի տեղացի ասորու մոտ: Վճարելով վերջինիս 1000 դրամ (22 Ֆլորին), նա ձեռք է բերում այն, կազմել տալիս ու վերագարձնում Կիլիկիա⁴³: Յավոք, տեղեկություն չունենք, թե ինչպես էր ձեռագիրն ընդհանրապես հայտնվել Կաֆայում, այն էլ գրավի տակ:

«Սուրբ Անտոն» անունով հոգևոր կենտրոնի հազվագյուտ հիշատակությունների հանդիպում ենք նաև ավելի ուշ շրջանի աղբյուրներում, սակայն դժվար է ասել, արդյո՞ք խոսքը դիտարկվող վանքի մասին է: Հարցն այն է, որ այդ աղբյուրների հեղինակները Սուրբ Անտոնը տեղադրում են անմիջապես Կաֆայում, ինչը մտորելու առիթ է տալիս, մանավանդ որ այդ շրջանում, այսինքն՝ օսմանյան տիրապետության օրոք, քաղաքն արդեն այդ աստիճան ընդարձակ ու մարդաշատ չէր, ինչպես շենովացիների ժամանակ: Բացի այդ, քաղաքի ներսում գտնվող հայկական եկեղեցիներից շատերը, իսկ առավել ևս ծայրամասերում ու դրանցից էլ անդին գտնվող մենաստաններն արդեն դադարեցրել էին իրենց գործունեությունը և ամայացել:

Այսպես ուրեմն, 1640 թվին Զաքարիա աբեղան իր ընդօրինակած ժողովածուի հիշատակարանում գրում է. «Աւարտեցաւ Շարակնոցս ի թրվականիս Հայոց ՌՁԹ (1640), ի քաղաքն ի Կաֆայ, ի դուռն Սուրբ Անտոն ճրգնաւորի վանքն, ձեռամբ Զաքարիայ հող ու մոխիր աբեղային, որ զանունս քահանայի ունիմ եւ գործք եմ խաւարեալ:

Հսկըսեցաք զՍաղմոսարանս թվին ՌՁԹ (1640), սեպտեմբեր ամսոյ ի Ա (1), ի դուռն Սուրբ Անտոն ճգնաւորին»⁴⁴:

Զաքարիա աբեղայի մահից հետո ժողովածուի ընդօրինակությունը շարունակում է նրա աշակերտ Զաքարիա երեցը. «Արդ՝ գրեցաւ սա ի քաղաքս Կաֆայ, ընդ հովանեաւ Սուրբ Անտոնի անապատականին, ի թվականիս Հայոց ՌՂԲ (1643), յուլիս ամսոյ 2 (6), յաթոռակալութեան տէր Խաչատուր արքեպիսկոպոսի»⁴⁵:

Եթե բերված հիշատակարաններն ամեն դեպքում խորհելու առիթ են տալիս, ապա հաշորդ տեղեկությունը կասկածի տեղ չի թողնում: Սա XVIII դա-

⁴² Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. 2, էջ 17-20:

⁴³ Նում տեղում, էջ 14:

⁴⁴ Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ, Հատոր Բ (1621-1640 թթ.), Երևան, 1978, էջ 798:

⁴⁵ Վ. Հակոբյան, Հայերեն ձեռագրերի ժէ դարի հիշատակարաններ, հ. Գ (1641-1660 թթ.), Երևան, 1984, էջ 90:

րավերջից մեզ հասած մի բանաստեղծություն է, որում թվարկվում են Կաֆայի 24 հայկական հոգևոր կենտրոնները և տրվում են հպանցիկ տեղեկություններ դրանց տեսքի ու տեղադրության վերաբերյալ: Ահա, ըստ այդ բանաստեղծության հեղինակի՝ «Սուրբ Անտոն փոքր ժամ է»⁴⁶: Այսինքն, նրա գիտեցած Սուրբ Անտոնը ոչ միայն գտնվելիս է եղել Կաֆայում, այլև փոքր եկեղեցի է եղել, ինչը հաստատապես չի կարող վերաբերվել մեզ հետաքրքրող հոգևոր կենտրոնին: Սուրբ Անտոնի վանքի հետ նույնականացվող հուշարձանը պիտի լինի ընդարձակ համալիր՝ տեղակայված Կաֆայից դուրս, բայց նրանից ոչ հեռու: Այն պիտի կառուցված լինի առնվազն XV դարի սկզբին, ունենա երկու եկեղեցի, սնտեսական շինություններ, բրգավոր պարիսպ, ջրհոր: Նման հայկական հուշարձանի հանդիպում ենք Թեոդոսիային մերձակա «Դվուչակորնայա» ծովածոցում: Այն գտնվում է Բիչուկ-Յանիշար լեռնաշղթայի հյուսիսային լանջին, Թեոդոսիայից 5 կմ հարավ (ուղիղ գծով): Բուն ծովածոցը ներփակված է Սուրբ Եղիայի և Կիրիկ-Աթլամայի հրվանդանների միջև:

«Դվուչակորնայա» ծովածոցի հայկական հնավայրը քանիցս հիշատակում է Պետեր Կեպպենը՝ շեշտելով հայերեն վիմագրերի առկայությունն ավերակված վանական եկեղեցու խորանին հարող պատին. «Ինչպես Կարադաղի, այնպես էլ «Դվուչակորնայա» մարտկոցի մոտ գտնվող հայկական եկեղեցիներում ես տեսա խորանին կից փորագրված հայերեն արձանագրություններ»⁴⁷: 1927 թվականին վանքի ավերակները գրավում են աշխարհագետ և ջրաբան (հիդրոլոգ) Ի. Բաբկովի ուղադրությունը: Նրան հատկապես հետաքրքրում է վանքի ջրամատակարարման համակարգը և խորանին կից արձանագրությունը: Վանքի պատերը վատ վիճակում էին, խորանի հիմքերը՝ խարխլված, իսկ գմբեթարդի վրա մի մեծ անցք էր բացված: 1928 թվին, այսինքն՝ Ղրիմի 1927 թվի մեծ երկրաշարժից հետո, Բաբկովը նորից է այցելում այս վայրը՝ գնահատելու հուշարձանի կրած վնասները: Այն ավելի էր խարխլվել, սակայն արձանագրությունը բարեբախտաբար տեղում էր: «Մեկ մետր հաստությամբ զանգվածեղ պատերը, ամուր և հուսալի շարը ստիպում են մտածել, որ ժամանակին այստեղ հայտնի ու հարուստ վանք է գործել, որն, անշուշտ, համեմատած ներկայիս ավերակների հետ՝ շատ ավելի ընդարձակ մակերես է զբաղեցրել, ունեցել նշանակալից սնտեսական շինություններ: Եկեղեցու շուրջ առատորեն տարածված սատապի (փիգենայի) թփերը գերազանց ուղեցույց են և հստակ ուրվագծում են մի ժամանակ շինություններով զբաղեցված տարածքը»⁴⁸: Բուն

⁴⁶ Քր. Քոչնեդյան, Պատմության գաղթականության խրիմու հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 140-141:

⁴⁷ П. Кеппен, Крымский сборник. О древностях южного берега Крыма и гор Таврических, СПб., 1837, сс. 20, 27; см. также: сс. 17, 79-80.

⁴⁸ И. И. Бабков, «Очерки по исторической и культурной географии Крыма. Водоснабжение армянского монастыря XV века в Двукорной бухте у Феодосии», Известия Государственного географического общества, т. 71, вып. 9, Москва-Ленинград, 1939. с. 1044.

եկեղեցուց դեպի հյուսիս նկատելի են եղել համալիր շինությունների հետքեր. «Հստակ երևում է, որ եկեղեցուն հյուսիսից անմիջականորեն հարել է շինությունների մի համալիր, որի եզրապատերը ուրվագծել են 45 X 35 մ մակերեսով տարածք: Ոչ հեռու արևմտյան կողմում դեռ պահպանվում են առանձին կանգնած շինության որմերը՝ 1 մ բարձրությամբ: Ամենուր՝ եկեղեցուց հյուսիս և արևմուտք, հիմնապատերի հետքեր են»⁴⁹: Կառույցների հետքեր են հայտնաբերվել նաև քիչ հեռու, և ուշագրավն այն է, որ դրանց մեջ կենտրոնական տեղ է զբաղեցրել երկրորդ եկեղեցին. «Հոսանքն ի վեր, ուր ձորակը թեքվում է դեպի ձախ, բլրակի վրա դեղին սատապով պատված քառանկյուն մի տեղանք կա, որի սահմաններում ժամանակին եղած շինությունը ոչ պակաս չափեր է ունեցել, քան ներքևում գտնվողը ... Չնայած որ պատերն արդեն չկան՝ դրանց քարերի վաղուց թալանված լինելու պատճառով, այնուամենայնիվ, երբեմնի շինության հիմքերը պարզորոշ երևում են: Դրանք 30 X 30 մ մակերեսով քառակուսի են ուրվագծում՝ ներքուստ խաչվող պատերով ու միջնորմներով կտրատված: Իսկ հարավ-արևելյան հատվածում հստակ գծագրվում է խորանի կիսաշրջանը: Այստեղ, ինչպես և ստորին հուշարձանախմբի եկեղեցում, խորանը ներփակված է արտաքին քառանկյան մեջ և դրսից արտահայտված չէ: Բլուրն ի վեր ցրված քարերը, հնարավոր է, երբեմնի գերեզմանոցից են մնացել: Ե՛վ վերին, և՛ ստորին հուշարձանախմբերի տարածքում մեծ քանակությամբ միջնադարյան խեցեղենի բեկորներ են հանդիպում: Բիշուկ-Յանիշարի լանջին, ծովի ուղղությամբ, Ջան-Կուտարան ձորակի բերանին ևս շինությունների հետքեր կան, որոնք հավանաբար նույնպես առնչվել են այս վանքին»⁵⁰:

Ստորին խմբի կառույցների հետ անմիջական և օրգանական միասնություն կազմող վերին ավերակված համալիր շինությունների հայտնաբերումը ստիպել է Բաբկովին փաստել, որ «Դվուչակորնայա» մարտկոցի տարածքում մի ժամանակ եղած հայկական վանքը զգալի չափեր է ունեցել. «Այս եզրակացությունը հաստատում են նաև բավականին լայն ճանապարհի հետքերը, նշանակալից ջրատարը և ընդարձակ տարածքը, որի վրա երևում են մշակված քարերի ու խեցեղենի ցրոններ, պատերի ու շինությունների հետքեր, որոնք ժամանակին հավանորեն վանախցեր, վանահոր կացարան և ծառայողական սենյակներ են եղել»⁵¹:

Հետազոտողն առանձնակի ուշադրություն է դարձրել շինանյութին՝ նշելով, որ շարի անմշակ քարերը հենց տեղում են հայթայթվել: Սրան հակառակ, զարդաքանդակները և կրող սրբատաշ կառուցվածքները նույնպես կրաքարից են եղել, որի մերձագույն հանքերը Թեոդոսիայի և վերջինից 7 կմ արևմուտք գտնվող Նասիպնոյե գյուղի շրջակայքում էին: Այս ապարն արդեն

⁴⁹ Նույն տեղում:

⁵⁰ Նույն տեղում:

⁵¹ Նույն տեղում, էջ 1047:

մանր հատիկավոր է, հեշտությամբ է մշակվում, այդ իսկ պատճառով էլ օգտագործվել է տապանաքարեր, քիվեր, խոյակներ պատրաստելիս: Այս նույն շինանյութից էր նաև խոյակավոր որմնասյունը, որի երկու քարերի վրա էլ հենց փորագրված էր յոթ տողից բաղկացած հայերեն արձանագրությունը: Պատերի շարն ամրացված էր կրաշաղախով: Դրանց արտաքին մակերեսները ևս պատված էին կրաշաղախով, որին արդեն ինչ-որ մանրաթելեր էին խառնված⁵²:

Ստորին հուշարձանախմբի ավերակված եկեղեցուց հարավ Բաբկովը բլրակին կցված քառակող մի շինություն է տեսել և ենթադրել, որ այն ժամանակին աղբյուր է եղել. «Եկեղեցու մոտ, ժամանակակից գերեզմաններից ոչ հեռու, բլրակին հարող որմի մնացորդներ կան: Հենապատի ավերակներ հիշեցնող այս քարակույտը հավանաբար մի ժամանակ աղբյուր է եղել»⁵³: Ստորգետնյա կավե ճյուղավորված խողովակաշարը ջուրը մոտակա բլրալանջերից այստեղ է հասցրել: Այն Բաբկովի օրոք արդեն իսկ լրջորեն վնասված է եղել, իսկ ներկայումս բոլորովին ոչնչացված է:

Փնտրելով ջրի ելքը և մոտակայքում այն չգտնելով Ի. Բաբկովը ձորակն ի վեր է բարձրացել ու հայտնաբերել ջրատարի ոչ խորը ակոսը՝ թաց հատակով. «Ինչ-որ մեկի պարապ ձեռքերը հեռացրել են մեծ համբերությամբ ու հմտությամբ պատրաստված ակոսի ծածկասալերը, բացել այն և ջուր կամ էլ կավե խողովակներ հայթայթելու միտումով ավերել: Այդ խողովակների բեկորներից մեծ քանակությամբ կարելի է հայտնաբերել ներքևում ողջ ձորակով մեկ»:
Ջրատար ակոսը դեպի վեր դարձել է ավելի ու ավելի խոնավ և ի վերջո վերածվել քարապատ հունի, որտեղից արդեն կարելի էր ջուր վերցնել. «Դեպի վեր ակոսը ձախից և աչից իր մեջ է ընդունում ջրահոսքի ևս երեք ճյուղ, ինչի մասին վկայում են կրաքարե ժայռերից դուրս ցցված կավե խողովակների ծայրերը: Այնուհետև ձորակի հատակին մի քանի գալար տալով, այն ավարտվում է փոքրիկ ավազանով: Վերջինս, որ ստորին հուշարձանախմբի փլատակներից մոտ հինգ հարյուր քայլ հեռավորության վրա է գտնվում, խնամքով երեսապատված է խոշոր սրբատաշ սալաքարերով: Անկասկած, սա է հին հայկական ջրատարի սկիզբը»⁵⁴: Այսպիսին է եղել իրավիճակը 1928 թվականին: Սակայն 1934 թ. Բաբկովն արդեն ուրիշ պատկերի է ականատես եղել. վերևում գտնվող ջրի ելքը մաքրված է եղել, և այնտեղից սկիզբ առնող մետաղական խողովակներից կազմված ժամանակավոր ջրատարը, անցնելով վանքի ավերակների կողքով, իջել է դեպի հովիտ՝ այնտեղ աշխատող բանվորներին ջրով ապահովելու: 1935 թվին Բաբկովի ցուցումով նյութական մշակույթի պատմության պետական ակադեմիայի (ԴԱՄԻԱ) արշավախումբը՝ Վ.Վ. Դանիլևսկու և

⁵² Նույն տեղում, էջ 1047-1049:

⁵³ Նույն տեղում, էջ 1044:

⁵⁴ Նույն տեղում, էջ 1045:

Ե. Վ. Վեյնմարնի մասնակցությունը պեղել և ուսումնասիրել է ջրատարն իր ողջ երկարությունը՝ պեղումների նյութերը հանձնելով ՆՄՊՊԱ արխիվ⁵⁵ :

Բաբկովը մեծ գնահատանքով է խոսում ջրատարը կառուցողների մասին, որոնք խնամքով մաքրել են ձորակի լանջերից բխող աղբյուրների հուները, մտցրել դրանք կավե խողովակների մեջ և միացրել ընդհանուր գլխավոր գծին: Նրանք ապահովել են համակարգը երկու դիտահորով (գլխավոր և միջանկյալ)՝ ավարտելով այն ձորակի ստորոտին՝ բլրին հարող աղբյուրի շինությունը⁵⁶ : Հետագոտողը ցավում է, որ հնարավորություն չի ունեցել պարզելու, թե ինչպես են օգտագործվել լանջերն ի վար հոսող անձրևաջրերը, սակայն, ինչը շատ կարևոր է, ձորակի հատակին՝ վանքի ավերակներին հարող հիմնապատերի մոտ նա նկատել է «ոչ մեծ քառանկյուն ավազանի կամ ջրհորի հետքեր»: Այն բերնեբերան լցված է եղել քարաբեկորներով, և հեղինակին չի հաջողվել պարզել դրա նշանակությունը: Հնարավոր է, որ այստեղ գտնվելիս է եղել ևս մի ջրաբեր աղբյուր՝ ջրհոր, կամ էլ ջրատեխնիկական կառույց, ուր հոսել է տեղումների ավելցուկային ջուրը⁵⁷ :

Եզրափակելով վանքի ջրային ցանցի վերաբերյալ իր խոսքը, Բաբկովը գրում է. «Հին հայկական ջրատարը ներկայումս ավերված է: Դրա գործունեության որոշ մանրամասներ դեռ պարզ չեն, սակայն կառուցվածքային մտահղացումը, բեկորատված կավե խողովակները, ջրամատակարարվող մակերեսի և համալիր-կառույցների շափերը ցույց են տալիս, որ այն կազմակերպվել է հիմնավորապես և գործի մեծ իմացությունը»⁵⁸ : Ջրատարի այս տիպը բնորոշ էր Արիմի հայկական եկեղեցիների ու վանքերի ջրամատակարարմանը: Նմանօրինակ ջրատարերի հանդիպում ենք Թեոդոսիայի և Թեփե-Օբայի հուշարձանախմբերում, Հին Արիմին մերձակա Սուրբ Խաչ վանքում, Տոպոլցովկա գյուղի եզրին գտնվող Սուրբ Ուրբաթ եկեղեցու (կամ վանքի) տարածքում. «Թվարկված բոլոր ջրատարերը, որ ունեն հատակագծային և համակարգային նմանություններ, վկայում են այս վայրերի հին բնակչության ջուրը օգտագործելու և պահպանելու գործում ունեցած մեծ փորձի և հոգատարության, ջրի գոյության նվազագույն իսկ նշանների նկատմամբ նրանց ցուցաբերած հետաքրքրության մասին»⁵⁹ : Ինչ վերաբերում է բուն վանքին, ապա «լայնահուն ճանապարհի, աղբյուրի, ստորին հուշարձանախմբի ավերակների առջև յուրատեսակ հարթակի տեսքով տարածվող ընդարձակ բակի հետքերը թույլ են տալիս եզրակացնել, որ այս վայրը նշանակալից պաշտամունքային կենտրոն է եղել, ուր բազմամարդ ուխտագնացություններ են կատարվել: Կասկած չկա, որ մեր

⁵⁵ Նույն տեղում:

⁵⁶ Նույն տեղում:

⁵⁷ Նույն տեղում:

⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 1046:

⁵⁹ Նույն տեղում:

առջև ընկած համալիր շինությունների հետքերը ներկայացնում են երբեմնի պաշտամունքային բնույթի բնակավայր, ավելի ստույգ՝ վանք, ինչպիսիք են օրինակ՝ Հին Արիմին մերձայքում գտնվող Սուրբ Խաչ և Թեոդոսիայի ներկայումս խոնարհված Սուրբ Աննայի վանքերը»⁶⁰:

Ի. Բաբելովն անդրադարձել է նաև վանքի զարդաքանդակներին, որոնք հիմնականում դիտավորյալ ոչնչացված էին: Խորանի կամարը կրող հյուսիսային որմնասյունը, որի դիմային երեսին էլ հենց փորագրված էր նրա ուշագրությունը գրաված հայերեն վիմագիրը, եզրափակվում էր քիվ-խոյակով ներկայացված գույգ խորափոր կամարաշարերով (ստալակտիտազարդեր հիշեցնող): Քիվից ներքև երեք զարդարուն խաչեր էին քանդակված՝ ամփոփված կամարով պսակվող շրջանակների մեջ. «Անմիջապես քիվի տակ երեք վահանակ կա, որոնց մեջ հայկական փորագիր խաչեր կան: Դրանց ստորին հատվածները պահպանվել են, իսկ վերինները հիմնավորապես քերված են»⁶¹: Խաչերից ներքև մեծատառ բոլորգրով փորագրված հայերեն արձանագրության առաջին տողն էր (տե՛ս ներդիր, նկ. 1): Այն ավելի երկար էր, քան մեկ այլ քարի վրա փորագրված հաջորդ վեց տողերը, որոնցից ձախ քառանկյուն խորշ կար: Վերջինս ուղղանկյուն պարագիծ ուներ, մինչդեռ դրա հետևում՝ խորանի կիսաշրջանին գտնվող մյուս խորշը, որն արտաքուստ բոլորված էր ուղղանկյուն շրջանակով, պսակված էր սլաքաձև կամարով:

Արձանագրության տակ՝ ուղղանկյուն խորշի ստորին աջ անկյանը կից բազմախորան կամարով պսակված համեմատաբար մեծ ուղղանկյուն շրջանակ էր քանդակված, սակայն ներսի խաչակենտրոն հորինվածքը քերված էր: Ավելի ներքև՝ խորշի տակ, կիսաշրջան վերնամասերով փոքրիկ կցակամարների երկու շարք էր ձգվում, որոնց միջի հորինվածքները ևս քերված էին՝ գրեթե հարթեցված: Խորանի հանդիպակաց՝ հարավային որմնասյան վրա նույնպիսի, ներքուստ քերված կամարակապ կցաշրջանակների շարքեր կային: Խորանն ինքը սվաղված և սպիտակեցված էր. «Ձանագանվում է ծեփի և գունավորման մի քանի (հստակ՝ 4) շերտ, սակայն որմնանկարների հետքեր չեն նկատվում»⁶²:

Միմյանց կից երկու քարերի վրա փորագրված վիմագիրը, որն Ի. Բաբելովն ընթերցել և թարգմանել է Հ. Օրբելու օգնությամբ, հիշատակային բովանդակություն ուներ: Այն խաչապատկերների միջնորդությամբ խնդրում էր երկնային կյանքի արժանացնել Սարգիս կրոնավորին, նրա հանգուցյալ եղբայր Գրիգորին և Ներսեսին (տե՛ս ներդիր, նկ. 2): Արձանագրությունը տեղ-տեղ կցագված էր և ընթերցվում էր այսպես.

⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 1047:

⁶¹ Նույն տեղում, էջ 1048:

⁶² Նույն տեղում, էջ 1048-1049:

ՍՈՒՐԲ ՆՇԱՆՔՍ ԲԱՐԷԽՈՍԷ ՍԱՐԳԻՍ ԿՐՕՆ-

ԱԻՈՐԻՆ ԵՒ ԵՂԲՕՐՆ՝

Ի ՔՐԻՍՏՈՍ ՓՈԽԵՅԵԱԼ

ԳՐԻԳՈՐԻՆ, ԵՒ ՆԵՐՍԵՍԻՆ: ԹՎԻՆ

ՊԾԴ [1405] ՄԱՅԻՍ ԺԸ [18]⁶³:

Գր. Գրիգորյանի վկայությունները, խաչապատկերը՝ մասամբ պահպանված արձանագրությունների հետ մեկտեղ, ներկայումս պահվում է Թեոդոսիայի հայրենագիտությունների թանգարանում⁶⁴:

Հետաքրքրական է, որ Սարգիս կրոնավորի, նրա եղբայր Գրիգորի և ոմն Ներսեսի անուններին ի թիվս այլոց հանդիպում ենք նաև մի հիշատակարանում, որը Լ. Խաչիկյանի կարծիքով վերաբերում է XIV դարի վերջին: Հիշատակարանն ամփոփված է 1381 թվի ղրիմյան մի ճաշոցում և պատմում է նրա հետագա ձեռքբերման մասին: Ստացողներն են Սարգիս վարդապետը և նրա մտերիմները, որոնք, հազար արծաթով ձեռագիրը գնելով, այն նվիրել են Մողկան մականունով Սուրբ Նշան վանքին. «Արդ, ես՝ նուաստս և անպիտան ծառայս Սարգիս կրանաւորս, և զեղբայրն իմ Դանիէլ կրանաւոր, և զծնաւզսն իմ Մողիկն, և զմայրն իմ զԵտիլմէիքն, և զեղբայրն իմ զԳրիգորն, և զՆերսէս, զՄարտիրոս, և զՍահակն, զՔրիստոսատուր, և զքոյրն մեր զԲանուկն՝ զհանգուցեալսն ի Քրիստոս, ընդ նմին և զմարքոյր մեր, որ ազնական եղև գրոցս: <...>

Ես՝ Սարգիս արքեպիսկոպոս և զեղբայրն իմ զԴանիէլ կրանաւոր դրեցաք զՏարոյգիրքս ի հազար սպիտակ վասն յուսոյ արքայութեան և յիշատակ ննջեցելոց մերոց և շնորհեցաք մեր վանիցն՝ առ դրանն Սուրբ Նշանին, մականունն Մողկան վանք՝ յիշատակ յաբիտենական»⁶⁵: Այսպիսով, վանքի «Մողիկ» մականունը նույնական է Սարգիս վարդապետի «ծնողի», այսինքն՝ հոր անվանը, ինչը, հավանական է, կնշանակի, թե վերջինս եղել է այս հոգևոր կենտրոնի գլխավոր հովանավորը: Քերովբե Քուչներյանի կարծիքով Մողկան վանքը գտնվելիս է եղել Ղրիմի Կիշլավ, ներկայիս՝ Կուրսկոյե գյուղի մերձակայքում⁶⁶: Դժվար է ասել, թե ինչի հիման վրա է նա եկել այդ եզրակացությունը: Համենայն դեպս Մողկան վանքի որևէ այլ հիշատակություն, վերը բերված ձեռագրային աղբյուրից բացի, մեզ հայտնի չէ: Ամեն դեպքում, նախկին Կիշլավի մերձակայքում պահպանվել են հայկական հոգևոր կենտրոնի մնացորդներ՝ ժայռափոր եկեղեցով հանդերձ, որն էլ մենք, ի նկատի ունենալով Քուչներյանի

⁶³ Նույն տեղում, էջ 1048:

⁶⁴ Գ. Մ. Գրիգորյան, Դիվան հայ վիճագրություն, Երևան, 1996, Պ. 7 (Ուկրաինա, Մոլդովա), էջ 27:

⁶⁵ Լ. Խաչիկյան, ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Երևան, 1950, էջ 538-539:

⁶⁶ Ք. Քուչներյան, Պատմության գաղթականության հրիմու հայոց, էջ 120:

տեղեկությունը, նույնացրել ենք Մողկան վանքի հետ⁶⁷: Պատասխանի կարիք ունի նաև այն, թե ինչու և ինչպես Սուրբ Նշան վանքի վանականները իրավունք ստացան իրենց հիշատակարանը փորագրելու Սուրբ Անտոնի վանքի եկեղեցում՝ այն էլ խորանին կից: Սա, իհարկե, այն դեպքում, եթե անվերապահորեն ընդունում ենք հիշատակարանում և վիճագրում թվարկվող անձանց նույնականությունը, ինչը բոլորովին էլ պարտադիր չէ: Անիմաստ է ենթադրել, թե «Իվուչակորնայա» ծովածոցի վանքը նույն ինքը Մողկանն է, քանի որ վերջինս նախ՝ նվիրված էր Սուրբ Նշանին և երկրորդ՝ այդքան հզոր լինելու դեպքում, այն պիտի որ ավելի նկատելի հետք թողած լիներ ձեռագիր աղբյուրներում: Մնում է եզրակացնել, թե Սարգիս կրոնավորը մինչև Մողկան վանքում հաստատվելը ծառայել է Սուրբ Անտոնի վանքում և եղել նրա համեմատաբար վաղ շրջանի վանականներից մեկը:

Արդեն լրիվ փլուզված հուշարձանի տարածքում 1998 և 2000 թվերին պեղումներ են կատարել ղրիմցի հնագետներ Ելենա Այբաբինան և Սերգեյ Բոչարովը (տե՛ս ներդիր, նկ. 3): Նրանք ուսումնասիրել են եկեղեցին, դրան արևմուտքից հարակցող գավիթը, վերջինս հարավից և արևմուտքից բոլորող բակը⁶⁸: Ինչպես իրենք են նշում, եկեղեցու և գավիթի հյուսիսային հատվածները ոչնչացված են, քանի որ լանջը, որի վրա դրանք տեղադրված են, XX դարի 80-ականներին դարավանդների է բաժանվել և ամրացվել սոսու ծառերով:

Մշակութային շերտի խորությունը 3 մ-ից ավել է եղել, պեղված տարածքը զբաղեցրել է 20,10 մ x 10,00 մ մակերես: Եկեղեցին ուղղանկյուն կառույց է, կիսաբոլոր ներփակված արևելյան խորանով: Միջին և խոշոր չափի կոպտատաշ քարից կառուցված պատերը պահպանվել են 3 մ բարձրությամբ: Դրանց հաստությունը գերազանցում է 90 սմ: Եկեղեցու արտաքին չափերն են 8,20 մ x 6,40 մ: Մուտքը բացված է արևմտյան պատի կենտրոնում և արտաքուստ հարդարված պարզ փորագիր զարդագծերով: Հարավային և հյուսիսային պատերին կցված են սրբատաշ քարով շարված մեկական որմնասյուն, որոնց վրա ժամանակին հենվել է թաղակիր կամարը: Ներքին հարդարանքի մաս են կազմել հիշատակային նշանակության փորագիր խաչապատկերները, որոնք բոլորը քերված են:

Վանքի գավիթն արտաքուստ ուղղանկյուն կառույց է: Երկարությունը ներսում 11,40 մ է, իսկ լայնությունը՝ 9,00 մ: Պատերը պահպանվել են մոտ 2 մ բարձրությամբ: Դրանց հաստությունը գերազանցում է 1 մ (կարելի է են-

⁶⁷ Свод армянских памятных записей, относящихся к Крыму и сопредельным регионам (XIV-XV вв.), составление, русский перевод, введение и примечания Т. Э. Саргсян, Симферополь, 2008, сс. 182-183.

⁶⁸ Е. А. Айбабина, С. Г. Бочаров, Отчет об археологических исследованиях в окрестностях Каффы в 1998 и 2000 годах, Симферополь, 2001 // Институт археологии Крыма, Инвентарная книга № 4, инв. № 619, папка № 1018.

Թաղրել, որ հենց սա է եղել Սարգիս վարդապետի կառուցած «պայծառագոյն ծանր ժամատեղ»-ը): Հատակը պատված է խոշորաչափ սալաքարերով: Գավթի կենտրոնում երկու ուղղանկյուն մույթ է բարձրանում, որոնք ժամանակին ներքին ծավալը բաժանել են երեք թաղակապ նավի: Դրանց համապատասխան որմնամույթեր են բարձրանում գավթի արևմտյան և արևելյան պատերին կից: Շինույթյան շորս անկյուններում ավանդատներ հիշեցնող ծավալներ են առանձնացված: Դրանցից արևմտյանները հատակագծում ուղղանկյուն են, միջդեռ արևելյանները կիսաբոլոր խորաններ ունեն: Գավթը երկու մուտք ունի՝ արևմուտքից և հարավից: Աչքի է ընկնում արևմտյան մուտքի հարդարանքը՝ բարձրաքանդակ շղթայազարդով: Հարդարանքի կարևոր մաս են կազմում նաև սյուների և որմնասյուների քանդակազարդ հիշատակ-խաչապատկերները, որոնք բոլորը քերված են: Գավթի ներսում, դեպի եկեղեցի տանող մուտքից հարավ գտնվող որմնասյան վրա՝ քերված խաչաքանդակների տակ հայերեն արձանագրության (հավանական է՝ հիշատակային բովանդակության) հետքեր են նկատվում: Յավոք, այն ոչ միայն չի արձանագրվել ուսումնասիրող հնագետների կողմից, այլև նույնիսկ չի էլ հիշատակվում նրանց հաշվետվության մեջ: Պեղումներից հետո հուշարձանը պատշաճորեն չի ամրակայվել և խիստ տուժել է: Առանց այն էլ ծայրահեղ խոցելի հնամյա կառույցների վիճակը վատթարացրել են շրջակա բնակիչները, որոնք տեղահանել ու տարել են դրանց սրբատաշ քարերը:

Երբեմնի վանքի մերձակայքը՝ Կարադաղի լանջերը, Կոկտեբեյ, Օրջոնիկիձե, Շեբետովկա բնակավայրերը հարուստ են հնագիտական նյութով, այդ թվում և հայերի ներկայությունը հաստատող մեծաթիվ գտածոներով և չափազանց ուշագրավ հուշարձաններով⁶⁹: Վերջիններս սակայն անմխիթար վիճակում են:

Այսպիսով, Դրիմի «Դվույակորնայա» ծովածոցում գտնվող հայկական վանքի դիրքը, դրա տարածքում երկու եկեղեցիների, մեծածավալ գավթի, ջրհորի (բուն ջրհորից բացի, գրիչն այդպես կարող էր կոչել նաև ջրատարի դիտահորերը), շրջապարսպի, բազմապիսի կառույցների առկայությունը թույլ են տալիս այն նույնացնել երբեմնի հարուստ ու ճանաչված Սուրբ Անտոնի վանքի հետ: Յավոք, բարձիթողի վիճակի մատնված այս հուշարձանը հետևողական անտարբերության հետևանքով շուտով կլրացնի դրիմահայոց հարյուրավոր այլ անդառնալիորեն կործանված կառույցների շարքը:

⁶⁹ E. de Villeneuve, *Album historique et pittoresque de la Tauride*, Paris, 1851-1853; B. Л. Мыц, *Укрепления Таврики X–XV вв.*, Киев, 1991; B. В. Майко, “Средневековая Посидима. Штрихи к археологическому портрету”, *Сугдейский сборник*, вып. 3. Киев-Судак, 2008, с. 466-480.

**ТАТЕВИК САРГСЯН
МОНАСТЫРЬ СВЯТОГО АНТОНА В КАФФЕ**

Ключевые слова: Крым, армяне, монастырь Святого Антона, вардапет Саргис, книжное искусство, Тадэос Авраменц, писец Кристосатур.

Согласно письменным источникам, монастырь Святого Антона – один из наиболее известных и богатых армянских духовно-культурных центров в Крыму – располагался в окрестностях Каффы (современная Феодосия). Он достиг расцвета во второй четверти XV столетия в период настоятельства известного духовного деятеля вардапета (архимандрита) Саргиса. Тот развернул широкое строительство, расширив границы монастыря и дополнив его как новыми церковными, так и хозяйственными, фортификационными и гидротехническими сооружениями. Вардапет Саргис также уделял большое внимание деятельности монастырской школы, в которой в числе других предметов преподавалась философия, изучались труды Аристотеля и Порфирия. В это время монастырь Святого Антона становится крупным центром книжного искусства, где известные писцы-каллиграфы и миниатюристы Тадэос Авраменц, Кристосатур, Огсэнт и Магакия создавали свои манускрипты.

Дальнейших сведений о монастыре не сохранилось. Тем не менее, хронологические рамки, внушительные размеры, а также расположение вблизи Каффы позволяют идентифицировать его с армянским монастырем близ п. г. т. Орджоникидзе. Развалины монастыря находятся в 5 км (по прямой) юго-западнее Феодосии, в бухте “Двужорная”. Памятник вызвал большой интерес и периодически исследовался археологами. К сожалению, после раскопок 1998-1999 годов он не был должным образом законсервирован и ныне находится на грани полного исчезновения, равно как и значительная часть дошедших до нас армянских древностей полуострова.

**TATEVIK SARGSYAN
ST. ANTHONY'S MONASTERY IN CAFFA**

Keywords: Crimea, Armenian, St. Anthony's monastery, scriptorium, Vardapet Sargis, Tadeos Avaments, scribe Kristosatur.

According to written sources, St. Anthony's monastery, one of the most outstanding and wealthiest Armenian spiritual and cultural centers

in Crimea, was located on the outskirts of Caffa (contemporary Theodosia). It reached its peak of development in the second quarter of the 15th century under the rule of the famous church leader Vardapet (archimandrite) Sargis. On his initiative, large-scale construction works were undertaken in the monastery. He also paid particular attention to the activities of the monastic school, where, among other subjects, philosophy was taught, and works of Aristotle and Porphyry were studied. In the same period, St. Anthony's monastery was a famous scriptorium, where scribes Thadeos Avraments, Kristosatur, Ogsent and Maghachia created their manuscripts.

While there is no further information about the monastery, the chronological period, its enormous size, as well as its location not far from Caffa allows us to identify it with the destroyed Armenian monastery near the town of Orjonikidzeh. It is located 5 km south-west of Theodosia, on the bay of "Dvuyakornaya." Its ruins have been repeatedly studied by archaeologists, generating great interest. Unfortunately, after excavations had been carried out in 1998-1999, the monument was not conserved. Like most of the surviving Armenian antiquities on the peninsula, it is now critically endangered.

ՄԻՐԱՆՈՒՇ ՑԱՀՐԱԳՅԱՆ

ՆԱՊՈԼԵՈՆՅԱՆ ՄԵԾ ԿՆԻՔԸ. ԻՇԽԱՆՈՒԹՅԱՆ ԽՈՐՀՐԳԱՆԻՇՆԵՐԸ (ԸՍՏ ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆՈՒՄ ՊԱՀՎՈՂ ԲՆՅՈՒՆԱԿԻ)

Քանալի բառեր՝ Նապոլեոն Բոնապարտ, հրովարտակ, զինանշան, կնքադրոշմ, զմուռս, հերալդիկա, խորհրդանիշ, ռեգալիա:

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի Արխիվային փաստաթղթերի պահպանման և գիտական մշակման բաժինը 1947 թվականին համալրվել է համաշխարհային պատմության խոշորագույն դեմքերից մեկի՝ Ֆրանսիայի ամենագոր կայսր և մեծագույն ռազմագետ Նապոլեոն I Բոնապարտի՝ Պատվո Լեգիոնի ասպետ Պիեռ Շամբոյին տված մի ձեռագիր հրովարտակով, որին կցված է զմուռսից կնիք Նապոլեոնի կայսերական զինանշանով (տե՛ս ներդիր, նկ. Դ հրովարտակը)¹:

Փաստաթուղթն ուղեկցող կնիքի ռաունդասիբյունը թույլ է տալիս ոչ միայն հաստատել նրա իսկությունը (առաջնային նպատակ), բացահայտել հեղինակին, այլև կնքադրոշմի խորհրդանշանային պատկերների ավանդական և նոր համադրումները, վերարտադրությունները դիտարկել նապոլեոնյան ժամանակների մշակույթի ձևավորման համակարգում (տե՛ս ներդիր, նկ. Զ կնիքի դիմերեսը, նկ. Զ դարձերեսը)²:

¹ Փաստաթղթում ասվում է, որ սույն հրովարտակով Ֆրանսիայի կայսր Նապոլեոն I Բոնապարտի կողմից Պյուր-դը-Դոմ նահանգի Շամալիե վայրում 1761 թվականի հունվարի 4-ին ծնված պաշտոնաթող հրամանատար Պատվո Լեգեոնի սպա Պիեռ Շամբոյին տրվում է Պատվո Լեգիոնի Ասպետի կոչում և երկու եկամտաբեր կալվածք՝ ժառանգական իրավունքով, որոնց որդի, անդրանկության կարգով՝ առանց փոխանցման, վաճառման կամ գրավ դնելու իրավունքի: Ազգատոհմի սպառնալից դեպքում կալվածքները վերադարձվում են արժույթին: Ֆրանսերեն բնագրի հայերեն վերապատումը տրվել է ըստ՝ *Մատենադարան, Կաթողիկոսական դիվան, Հրովարտակներ ռուսական ցարերի և ֆրանսիական Նապոլեոն I-ին կայսրի, 1768-1907*, վավ. 4:

² Ստորև ներկայացնում ենք հրովարտակի ձեռքբերման պատմությունը.

«Հայկական ՍՍԻ Մինիստրների Սովետին կից

Պետական Ձեռագրագրական (Մատենադարան) դիրեկցիային՝

Տեղ-Գասպարյան Գոհարիկ Վաղարշակյանից

Մոսկվայում այցելելով Ձեր կազմակերպած ձեռագրական Կուլտուրայի հնագույն ցուցահանդեսը, ես չեմ կարող իմ հիացամունքը չհայտնել նախ որպես մեկն այն ժողովրդի ներկայացուցիչներից, որի՝ հազարամյակներ տևող պատմությունը ցուցադրել եմ դուր այստեղ՝ Մոսկվայում, այդպիսի հմտությամբ, ապա՝ որպես սովետական ֆաղափացի, որին ուրախացնում է Ձեր ձեռնարկությունը:

Ի նշան խորին շնորհակալության ու երախտիքի, ես Մատենադարանին եմ նվիրում Նապոլեոնի մի հրաման-փաստաթուղթը՝ գրված մագաղաթի վրա և վավերացրած իր իսկ ստորագրությամբ ու կնիքով:

Բացի այդ՝ քննախոսության առարկա զինանշանային դրոշմվածքը, լինելով կայսեր իշխանությունը պատկերագրորեն ներկայացնող հատուկ խորհրդանշան, իմաստակիր հիմքերի կապակցվածությամբ արտացոլում է ինչպես նրա ստեղծած կայսրության գաղափարը, այնպես էլ պատկերացում է տալիս կայսեր անձի մասին:

Ուսումնասիրելով զինանշանների և կնիքների առաջացման պատմական հիմքերն ու նախաձևերը արևմտաեվրոպական երկրներում, այդ թվում և Ֆրանսիայում՝ հանդիպում ենք փոփոխությունների երկար շղթայի, որը շուրջ երկու դար ցնցել է արևմտյան հասարակությունը: Զինանշանների ձևավորմանը նախորդել է դեռևս տոհմատիրական շրջանում ընդհանուր կանոնակարգումից գուրկ անհատական և կոլեկտիվ նշանակության տարաբնույթ սիմվոլների և դեկորատիվ պատկերների կիրառությունը, որոնք տեղ էին գտնում մետաղադրամների, կնիքների, գրահների և այլ կրիչների վրա: Արդեն մինչավատատիրական ու ավատատիրական դարաշրջաններում այդ պատկերներից շատերը, զարգացման որոշակի ճանապարհ անցնելով և ժառանգաբար փոխանցվելով, վերածվել են տվյալ ազնվական տոհմի, ընտանիքի, անձի զինանշանի:

Հետագայում ներկայացուցչականության և տարբերակման կարևոր գործառույթներ իրականացնող այս նշանների կատարելագործումը պայմանավորվում է անհատի սոցիալական և իրավական կարգավիճակի փոփոխությամբ:

Արևմտյան եվրոպայում զինանշանները զարգացման նոր փուլ են անցնում XI-XIII դարերում: Հիշյալ ժամանակաշրջանի ընդարձակ միջավայրում լայն տարածում են ստանում ռազմական խաղերը և մրցաշարերը, որոնց ասպետները ներկայանում են ամբողջովին զրահապատ, որի հետևանքով նրանց տարբերելը աստիճանաբար դառնում է անհնարին³: Ասպետին տարբերակելու անհրաժեշտությունն էլ պայմանավորում է յուրաքանչյուրի վահանի վրա ոչ նույնական պատկերանշանների ի հայտ գալը:

XVIII դարի ընթացքում զինանշաններ էին ձեռք բերում նրանք, ովքեր ձգտում էին հավասարվել ռազմական վերնախավին կամ, առնվազն, նրանից մասնակի անկախության հասնել:

Արդեն նապոլեոնյան ժամանակներում կնքագրոշմում ամփոփված իշխանության խորհրդանիշերը ընդգծում են նրանց ուժի և կարևորության կայսեր խոր ըմբռնումը, ինչպես նաև խթանում նոր կայսրության օրինականացումը:

Սովետական պետական հիմնարկը միակ ապահով և արժանի վայրն է, որտեղ կարող է և պետք է հավաքվեն պատմական կուլտուրական բոլոր փաստաթղթերն ու ձեռագրերը: Հարգանքներով՝

Տեր-Պասպարյան Գոհարիկ

1947թ. 24 դեկտեմբերի, Մոսկվա»: Նույն տեղում, վավ.4ա:

³ В. Антонов, *Гербы в духовно-общественной жизни датчан XII-XVII веков*, Москва, 2009, с. 27.

Նկատենք նաև, որ զինանշանի կազմությունը, պատկերագրությունը և խորհրդաբանությունը թույլ են տալիս հորինվածքի ծագման և զարգացման ամբողջության մեջ նկատել իմաստաբանական կապեր առկա սիմվոլների, պատմական և քաղաքական իրադարձությունների միջև⁴:

Նապոլեոնյան զինանշանի վրա, որ մշակել են Դոմինիկ Վիվան Դրենոնը (*Dominique Vivant Denon*), Մարտեն-Գիյոմ Բիեննեն (*Martin-Guillaume Biennais*), Պիեռ-Ֆրանսուա-Լեոնար Ֆոնտենը (*Pierre-François-Léonard Fontaine*) և ուրիշներ, օգտագործված են եզրիպտոսից ու Հունաստանից, բայց և հատկապես Հին Հռոմից և Սրբազան հռոմեական կայսրության ինքնակալ Կառլոս Մեծից (Շարլեման, 800-814) փոխառած իշխանական խորհրդանիշեր, որոնք տեսողական ու աշխարհայացքային առումով Նապոլեոնի դարաշրջանը համարում են այդ մեծ քաղաքակրթությունների շղթայի մի օղակ⁵:

Ուշագրավ է արդեն այն, որ Ֆրանսիայում միմյանց հաջորդող արքայատոհմերից հետո, թագավորելու եկած Բոնապարտները, նախորդների նման կրելու էր ոչ թե թագավորական, այլ կայսերական տիտղոս, ինչպես Կառլոս Մեծը՝ 800 թվականին թագադրվելուց հետո: Այս կերպ Նապոլեոնը բացարձակորեն ընդգծում է, որ ինքը ընդունում է ոչ թե Ֆրանսիական նախկին թագավորների, այլ Կառլոս Մեծի ժառանգությունը: Բոնապարտը սկսում է նոր իշխանության կազմակերպումը, այսինքն՝ իր ինքնակալության ձևավորումը: Սակայն այս ամենին զուգահեռ նոր խնդիրներ են առաջ գալիս. ինչի հետ պետք է կապվեր «կայսր» հասկացությունը: Արդյունքում փոխվում են ոչ միայն բառերը, այլև տիտղոսները և իշխանական խորհրդանիշերը⁶:

1804 թվականի հուլիսի 10-ին Նապոլեոնը հաստատում է պետական կնիքի նախագիծը, որի մի կողմում կայսեր պատկերն էր՝ բազմաձև գահին, հանդերձապաճույճ, զարդարված կայսերական ռեզալիաներով (թագ, գայիսոն...) (տե՛ս ներդիր, նկ. 2), իսկ հակառակ կողմում՝ պետական զինանշանը ձևատեսղծող արծվի պատկերն էր՝ կապակցված «Պատվո Լեգիոնի» շքանշանի հետ (տե՛ս ներդիր, նկ. 3)⁷:

⁴ Ներկայացվող զմուտսից դրոշմվածքը (կշիռը՝ 106 գ, տրամագիծը՝ 124մմ) ըստ կցման եղանակի պատկանում է կախովի կնիքների շարքին: Կնիքը լավ վիճակում է, սակայն ստորին ձախ և վերին աջ հատվածներում կան զմուտսի փոփոխ կորուստներ, իսկ դրա ամբողջ երկայնքով ձգվում է ուղղահայաց նախ (120մմ): Փաստաթղթի ստորին մասում տեխստից անմիջապես հետո, ձախ անկյունում ամրացված է երկգույն (սպիտակ ու երկնագույն) ժապավեն, որին միակցված է կլոր կնիքը: Վերջինս բնորոշվում է նաև կախովի կնիքներին հատուկ երկնոլմանի պատկերազրույթամբ, որը ստացվել է հատուկ ձուլամայրի (մատրիցա) շնորհիվ: Ուշագրավ է նաև զմուտսի կարմիր գույնը, որով կնիքված է փաստաթուղթը: Արևմտյան եվրոպայում կնիքի հումքը ընտրվում էր ըստ տիրոջ սոցիալական դիրքի և փաստաթղթի կարևորության: Կարմիրով կնիքելու իրավունքն առավելապես վերապահված էր բարձրաստիճան իշխանավորներին:

⁵ Susan P. Conner, *The Age of Napoleon*, London, 2004, p. 49.

⁶ Տե՛ս Ե.Վ. Տարլե, *Նապոլեոն*, թարգմանությունը Հ. Հարությունյանի, Երևան, 1941, էջ 170:

⁷ Club français de la médaille, n° 20-21, 2^e semestre 1968, pp. 18-21.

Հերալդիկ պատկերագրության հիմնաձև-սխեման կազմող ֆիգուրները դասավորված են ըստ կարևորության և առաջնահերթության: Այդ բաղադրիչների կարևորագույն առանցքը հերալդիկ վահանն է՝ ուղղանկյան տեսքով, կենտրոնական հատվածի ստորին մասում փոքրիկ սրեցմամբ և ներքևի անկյունների կլորացմամբ պայմանական փակ տարածությունը՝ երկիրը, հողը՝ նախատեսված արարելու համար, և որտեղ կենտրոնական բաղկացուցիչը երկնագույն հենքի վրա ոսկեգույնով ներկայացված հաղթական արծիվն է, իսկ մնացած բաղադրիչները պատկերագրական կերպավորում են ստացել արծվի հանդեպ ունեցած դիրքին համեմատ, ինչն ընդգծում է վերջինիս առանձնահատուկ կարգավիճակը: Արծվի պատկերը տարբեր համադրություններով ներկայացնելու նպատակը տվյալ թռչունի սրբազան բնույթը, մոգական ազդեցությունն ուժեղացնելն է, ավելի կատարյալ և հզոր ներկայացնելը⁸: Հաղթական այս թռչունը, որ համարվում էր աստվածների և ռազմական հաղթանակի խորհրդանիշ, ինչը տարբեր մշակույթների խաչաձևման արդյունք է՝ ընտրվել է արտահայտելու պատմական «հավերժական» ճշմարտություններ: Այստեղ դրսևորվում է սիմվոլի ներքին կայունությունը և փոխանցելիությունը, ինչը պայմանավորել է նրա հավերժական բնույթն ու դարձրել սերունդների մշակութային հիշողության տարր:

Այսպիսով, 1804 թվականի հուլիսի 10-ի հրամանագրով Նապոլեոնը կայսերական զինանշանի վրա հաստատում է թևերի լայնակի բացվածությամբ արծվի պատկերը, որը մագիլներում պահում է նույն գույնի կայծակ (տե՛ս ներդիր, նկ. 4): Իր ամբողջ վեհությունը պատկերված նապոլեոնյան արծիվը խիստ տարբերվում է ավանդական այս թռչունի իրեն ժամանակակից հերալդիկ պատկերագրությունից, որը հիշեցնում է Կարոլինգյան դինաստիայի սիմվոլիկան:

Ոչ մի այլ խորհրդանշան չի ունեցել այնպիսի լայն տարածում և տևական կիրառություն, որքան Ֆրանսիական շուշանը (ֆր. *fleur de lys*): Ամեն անգամ նորովի ներկայանալով այն անցել է հեղափոխությունների և հանրապետությունների միջով: XII դարասկզբից մինչ XIV դարի վերջը ոսկեգույն շուշանները առատորեն շաղ են տրված կապույտ «դաշտում» (հին ֆրանսիական զինանշան)⁹: Անգլիայի և Ֆրանսիայի միջև հարյուրամյա պատերազմի ընթացքում շուշանների թիվը ֆրանսիական վահանի վրա կտրուկ նվազում է՝ հասնելով երեքի: Այս օրինակին անմիջապես հետևում է Անգլիան՝ իր զինանշանի վրա ևս պատկերելով երեք շուշան: Ֆրանսիայի միապետերը *fleur de lys*-ը որպես իրենց անձնական խորհրդանիշ օգտագործում են այն ժամանակներից, երբ ֆրանկների մերովինգյան թագավոր և Ֆրիզերիկի որդի Քլոդվիգ առաջինը

⁸ Н. Л. Шаманина, *Архетипические образы птиц в геральдике и мифотворчестве*, СПб, 2012, с.3.

⁹ С. Слейтер, *Геральдика: Иллюстрированная энциклопедия*, Москва, 2005, с.197.

(486-511) 496 թ. մկրտվեց ու քրիստոնեություն ընդունեց, որից հետո հրեշտակը նրան ոսկե շուշան տվեց՝ ի նշան մաքրության: Լեզենդի մեկ այլ տարբերակում ասվում է, որ Քլոդվիգը՝ որպես իր անձի խորհրդանշան, շուշան է վերցնում, երբ ջրային շուշանները Հռենոս գետում հուշում են, թե որտեղով կարելի է ապահով անցնել այն, և դա նրան հաղթանակ է բերում: Այս ժամանակներից սկսած, երեք շուշանները ընկալվում են իբրև սուրբ երրորդության խորհուրդ, որը հովանավորում և պաշտպանում է ֆրանսիական թագավորությունը: Ուշագրավ է, սակայն, որ աղբյուրագիտական հարուստ նյութը հիմք չի հանդիսացել, որպեսզի հերալդիկ շուշանը բավարար ուշադրության արժանանա: Այդուհանդերձ, անժխտելի է, որ գործ ունենք քաղաքական, գեղարվեստական, սիմվոլիկ և էմբլեմատիկ նշանակության պատմական ճշգրիտ աղբյուրի հետ, որին սակավ անդրադարձը պայմանավորված է թերևս նրանով, որ վերջինիս ուսումնասիրությունը, հատկապես ֆրանսիական հանրապետության հաստատումից հետո, կարող էր գաղափարախոսական տարածայնություններ և հասարակության պառակտում հրահրել:

XII-XIX դարերում հերալդիկ շուշանը հանդիպում է ամենուր՝ առարկաների, արվեստի գործերի և հուշարձանների վրա: Հերալդիկ այս խորհրդանիշի պատկերագրական հիմքերը դիտարկելիս պարզ է դառնում, որ այն իրական շուշան չէ, սակայն դժվար է պարզել, թե որ ծաղկից է (հիրիկ, լոտոս, օրոճ) այն փոխառնված: Ավելի կարևորը թերևս այն է, որ գործ ունենք ոճավորված ֆիգուրի, անպայման ծաղկի կամ բուսական մոտիվի հետ և որ այս ծաղկի պատկերը որպես դեկորատիվ թեմա կամ էմբլեմատիկ տարր օգտագործվել է տարբեր հասարակություններում (տե՛ս ներդիր, նկ. 5): Այն հանդիպում է Միջագետքի գլանաձև կնիքներում, պարսկական դրամներում, հնդկական հագուստներում և ճապոնական զինանշաններում: Իսկ արդեն ծաղկի սիմվոլիկ նշանակությունը փոփոխվում է մշակութային տարբեր համակարգերում: Երբեմն այն մաքրության և անաղարտության խորհրդանիշ է, երբեմն՝ պողաբերության, երբեմն էլ՝ բարձրագույն իշխանության: Մինչդեռ նապոլեոնյան Ֆրանսիայում պատմական շուշանը մնում է ստվերում:

Հերալդիկ ծաղիկը փոխարինվում է ոսկեզօծ մեղուներով (իրականում ոսկուց ձուլված ծղրիղներ), որ աղբյուրներ ունեն Բելգիայի Տուրնե քաղաքում ֆրանկների մերովինգյան արքայատոհմի հիմնադիր Քիլգերիկ առաջինի (457-481) գերեզմանում 1653 թ. հայտնաբերված 300 ոսկե մեղունների հետ¹⁰: Ենթադրվում էր, որ այս խորհրդանշանը, որ ֆրանսիական շուշանից հին է, ուղղակիորեն առնչվում է Մերովինգյան թագավորներին կարող էր նապոլեոնյան կայսրությանը հասարակական ճանաչում, վստահություն և աջակցություն բերել¹¹ (տե՛ս ներդիր, նկ. 6):

¹⁰ <http://www.napoleon.org/>

¹¹ J. Christopher Herold, *The Age of Napoleon*, Boston, 1987, p.163.

Սկզբունքային նշանակություն ունի նաև այն, որ պատկերը վերակերտում է ոչ թե բուն միջատին, այլ նրա ընկալման որոշ առանձնահատկություններ, մասնավորապես՝ անմահության և վերածննդի խորհուրդը՝ դառնալով ոչ թե իրականության համարժեքը, այլ մշակութային և գաղափարական իմաստավորման արդյունք: Նապոլեոնն, ընդունելով մեղուն որպես հնագույն ժամանակներից եկող խորհրդանիշ, որ միավորում է նոր արքայատոհմի և ֆրանսիական պետության հնագույն արմատները, այն դարձնում է իր իշխանության հիմնական խորհրդանիշերից մեկը:

Նոր խորհրդանիշերի ձևավորումը մեծապես պայմանավորված էր քաղաքական որոշումներով: Բոնապարտին կայսր հռչակելը փոխում է ազնվականության և ասպետական տիտղոսների մասին ընդունված պատկերացումները և, կարծես, ֆրանսիացիներին վերադարձնում վաղուց մոռացության մատնված տիտղոսներն ու շքանշանները: Այսպես, 1802 թվականի մայիսի 19-ին Նապոլեոն Բոնապարտը սահմանում է նոր «Պատվո Լեգեոնի» շքանշանը (տե՛ս ներդիր, նկ. 7)¹²:

Կնքագրողի դարձերեսը զարդարող շքանշանի պատկերագրությունը ներկայացված է շղթայով կազմված իրար ագուցված 16 մեդալիոնի և 16 արծվի պատկերներից: Շղթան երկու կողմից երիզվում է մեղուններից և աստղերից բաղկացած ավելի բարակ շղթայով: Իսկ կենտրոնում հաղթանակի դափնեպսակի մեջ առնված մեդալիոնում, տեսնում ենք նապոլեոնյան N տառը: Ավելի ցած երևում է կայսերական խաչակիր թագը, որը կապող օղակ է N մոնոգրամի և հնգաթև աստղի միջև: Աստղն իր մեջ ամփոփում է կայսեր կիսադեմը՝ գոտևորված «ՖՐԱՆՍԻԱՅԻՆԵՐԻ ԿԱՅՐ ՆԱՊՈԼԵՈՆ» (NAPOLÉON-EMPEREUR DES FRANÇAIS) գրությունը, իսկ դարձերեսին՝ կայսերական արծիվն է՝ «ՊԱՏԻՎ ԵՎ ՀԱՅՐԵՆԻՔ» (HONNEUR ET PATRIE) կարգախոսով: Այս ամենը ամփոփված է կաղնու և դափնու կանաչ ճյուղերից հյուսված պսակի մեջ:

Շքանշանով պարգևատրվում էին տարբեր ոլորտներում մեծ ավանդ ունեցող անձինք՝ թե՛ զինվորական, թե՛ քաղաքացիական, հայրենիքի համար նվիրյալ ծառայություն կատարելու համար¹³:

Այսօր դժվար է հստակ ասել իրականում Պատվո Լեգեոնը կազմակերպություն էր, թե բացառապես պարգև: Մի բան, սակայն, հստակ է՝ շքանշանի կանոնադրության մեջ խոսվում էր հայրենիքին ծառայելու պարտքի, ազատության, հավասարության և եղբայրության գաղափարները պաշտպանելու մասին: Բացի այդ, «Պատվո Լեգեոնի» շքանշանն իր տեսակի մեջ դառնում է առաջին սիմվոլը, որ կոչված էր համապատասխանելու նոր հասարակություն կառուցելու գաղափարախոսությանը՝ վերացնելով ազգային և սոցիալական սահմանափակումներն ու խտրականությունները:

¹² <http://goodcoins.narod.ru/>

¹³ M. Greenblatt, *Napoleon Bonaparte and Imperial France*, New York, 2002, p.27.

Ինչպես հերալդիկ խորհրդանշանների զգալի մասը, սաղավարտը ևս զինանշանային պատկերագրություն են ներմուծել ֆրանսիացիները, որոնք ոչ միայն գծագրել, այլև սահմանել են որոշակի կարգավիճակ հատկանշող սաղավարտի պատկերման տեղն ու դիրքը: Քննության առարկա կնիքի դարձերեսի վերնամասում ներկայացված է սաղավարտի պատկեր (տե՛ս ներդիր, նկ. 8):

Հատկանշական է, որ Արդարադատության ձեռքը և կայսերական Գայիսոնը ևս փոխառված են Կառլոս Մեծի սիմվոլիկայից: Այստեղ ևս նուրբ առնչություններ և տարբերություններ կան: Հիշյալ երկու խորհրդանիշերը զինանշանային կնքագրող մի վրա դրվագված են խաչաձևված: Աշխարհի խորհրդանշական առանցքը ներկայացնող գայիսոնը, որ նաև բարձրագույն իշխանության տիեզերական նշան է, գրեթե նույնն է, ինչ Կառլոս Մեծի ժամանակ, միայն վերին ծայրում պսակվում է կայսեր արձանիկով: Ավելին, հին հռոմեական ավանդություններում աշխարհի առանցքը, տիեզերքի կենտրոնը ոչ միայն գայիսոնն է, այլ հենց կայսրը, որի ցանկացած շարժում անմիջապես էական ազդեցություն է թողնում շրջակա միջավայրի վրա: Կայսրն աշխարհի հենքն է, որը պահում է հավասարակշռությունը, և չնչին անճշտությունը կարող է խաթարել այն:

Եզակի է նաև ձախ ձեռքի ափի տեսքով Արդարադատության պատկերը: Այն փղոսկրից պատրաստված գավազանի մի տեսակ է, որը ներկայանում է օրհնության ժեստով: Նապոլեոնի թագադրման արարողակարգի համար Մարտեն Գիյոմին հանձնարարվել էր մինչև բազկի «թավշյա» հատվածը երկու անգամ երկարացնել Արդարադատության ձեռքը (տե՛ս ներդիր, նկ. 9):

Ի լրումն այլ խորհրդանիշերի, ուշագրավ է նաև թագից անմիջապես ցած արձակվող կայսերական կարմիր թավշյա պատմուճանը՝ նկարագարված մեղուներով, եզրերում ոսկե ծոպերով: Որոշ կիրառություններում մեղվի մերովինգյան ձևի և չափսի բնօրինակն ընդունելի էր, բայց ոչ կայսերական պատմուճանի համար: Ժամանակի լավագույն մանրանկարիչներից Ժան Բատիստ Իսաբեին (Jean-Baptiste Isabey) հանձնարարվում է նախագծել կայսեր պատմուճանը: Ըստ նկարչի՝ մերովինգյան մեղուն չափերով խիստ փոքր էր, այնպես որ նույնիսկ ոսկեզօծ թելով կարմիր թավշի վրա պատկերելու դեպքում ցանկալի տեսք չէր ունենա: Իսաբեն մշակում է մեղվի նոր տարբերակ՝ նկատելիորեն մեծ և թևերի մասնակի բացվածությամբ¹⁴: Հետագայում մեղվի այս տարբերակը տեղ է գտնում նապոլեոնյան զինանշանի վրա, որի պատկերանշանային սանդուղքը եզրափակում է կայսերական թագը. այն վեր է իր կրողից, միաժամանակ նրան բարձրացնում է ամենքից՝ մարմնավորելով բոլորի հանդեպ գերազանցության գաղափարը (տե՛ս ներդիր, նկ. 10):

¹⁴ *Symbols of Power: Napoleon and the Art of the Empire Style, 1800-1815*, New York, 2007, pp.17-21.

Այն անտիկ կերպավորմամբ դրոշմված է կնիքի վերնամասում բաղկացած ութ կիսակամարներից, որոնք միմյանց հաջորդելով, վերևում պսակվում են աշխարհի խորհրդանիշ ոսկե գլոբուսով, որն իր վրա է կրում խաչը: Այն իր հերթին ոսկե և մետաղական հիմքով է՝ գուրկ թանկարժեք քարերից: Հետաքրքրական է, որ գունդը (որպես երկրագնդի խորհրդանիշ), իբրև աշխարհի սիմվոլ, կիրառություն ուներ դեռևս հին հռոմեական մշակույթում, որտեղ ներկայացվում էր տարբեր իմաստներով, սակայն գերակշռում էր գնդի՝ իբրև միասնական կայսրության գաղափարի խորհուրդը: Այս առիթով մեզ հասած առավել հայտնի օրինակը, որտեղ հռոմեական կայսրը պատկերված է գլոբուսով, առնչվում է Օկտավիանոս Օգոստոսի դարաշրջանի կայսերական արվեստին, որտեղ այն խորհրդանշում է ամբողջ աշխարհի տնօրինումը:¹⁵ Գունդը նաև հռոմեական դիցարանի գերագույն աստված Յուպիտերի խորհրդանիշերից է: Վերջինս սովորաբար պատկերվում էր ձեռքին գունդ բռնած, որի վրա կանգնած էր հաղթանակի աստվածուհի Վիկտորիան: Չմոռանանք հիշատակել նաև Կառլոս Մեծին, որի կայսերական գայիստնը ևս պսակվում էր ոսկե գնդով: Ուշագրավ է նաև խաչի սրբազան դերի սիմվոլիկան, որը (իշխանությունը սովորաբար պսակում է խաչը) հռոմեական ավանդույթի մեջ հատկանշում է իշխանության ծագման աստվածային բնույթը:

Թագադրման արարողակարգի ժամանակ նապոլեոնն օգտագործում է երկու թագ: Սկզբնապես նա կրում է հատուկ իր համար պատրաստված կայսերական թագը (հեղինակ՝ նշանավոր ոսկերիչ Մարտեն Գիյոմ), ապա այն փոխարինում է հռոմեական կայսրերի դափնեպսակ-թագով՝ այս կերպ վկայակոչելով հին հռոմեական ավանդույթը:

Նապոլեոնն իր թագը կոչում էր «Շարլեմանի թագ» (իմա՝ Կառլոս Մեծի), Ֆրանսիական հնագույն արքայական թագ, որն ոչնչացվել էր Ֆրանսիական հեղափոխության ժամանակ¹⁶: Ուշագրավ է, որ նապոլեոնն ինքն է թագը դնում իր գլխին: Կայսրը միանգամայն անսպասելի կերպով և հակառակ նախապես սահմանված ծիսակարգին՝ թագադրության կենտրոնական գործողության պահին մի շատ էական փոփոխություն է կատարում: Երբ հանդիսավոր րոպեին Հռոմի Պիոս VII պապն սկսում է կայսերական մեծ թագը բարձրացնել՝ կայսեր գլխին դնելու համար, նապոլեոնը հանկարծ թագը խլում է պապի ձեռքից և ինքը դնում իր գլխին¹⁷: Թագն իր ձեռքով գլխին դնելը սիմվոլիկ իմաստ ուներ: Նապոլեոնը չէր ցանկանում, որ ծիսակատարության ժամանակ պապի «օրհնությանը» խիստ վճռական նշանակություն տրվի:

Վերոգրյալից հետևում է, որ իշխանությունը խորհրդանիշերով մոդելավորող համակարգերը չեն կարող հարատևել անփոփոխության պայմանով, քանի

¹⁵ St`u И.И. Доценко, *Императорская регалия: Происхождение, генезис и символика державы*, Москва, 2014, с.9.

¹⁶ <https://ferrebeekeeper.wordpress.com/>

¹⁷ Ե.Վ. Տարլե, նշվ. աշխ., էջ 175:

որ դրանք արդյունք են քաղաքական համակարգային փոփոխությունների: Այսպիսի զարգացում ունեցան նաև Նապոլեոն I-ի ձևավորած իշխանական խորհրդանիշերը: Բուրբոնները վերադարձրին թագավորական տիտղոսը և ամեն բան սկսվեց հակառակ շրջապտույտով. վերացվում էր նապոլեոնյան պաշտամունքը, և փորձ էր արվում Ֆրանսիական հասարակությունից արմատախիլ անել կայսեր մասին հիշողությունը:

Այդ նպատակով 1819 թվականին կայսերական խորհրդանիշերը վերացվեցին: Շքեղ ոսկե դափնեպսակից մնացել է միայն մեկ տերև, որը պահպանել է կայսեր ընտանեկան նկարիչ Իսաբելյը (տե՛ս ներդիր, նկ. 1Դ պահվում է Փարիզի Լուվր թանգարանում): Բայց և այնպես հարկ ենք համարում արձանագրել այն իրողությունը, որ նապոլեոնյան ժամանակներում ձևավորված նոր խորհրդանիշերի համակարգը, անընդհատված չլինելով նախորդ դարաշրջաններից, այդուհանդերձ կոչված էր վերաձևելու միջնադարյան հասարակության փորձը: Հին խորհրդանիշերը կամ չէին բավարարում կամ ակնարկ էին նախորդ իշխանական համակարգերի: Այս նոր փոփոխությունները ծնունդ տվեցին նոր կառույցների և սովորույթների, որոնք դուրս են հերալդիկայի սահմաններից և ունեն նաև սոցիալական, մշակութային ու գեղագիտական նշանակություն: Այլ դիտանկյունից, նապոլեոնյան իշխանությունը սիմվոլիկ իմաստավորում հաղորդող խորհրդանիշ-կոդերը աստիճանաբար ներթափանցեցին հասարակության մտածողության մեջ, դարձան աշխարհայացք ու հոգեբանություն՝ զուգորդվելով ոչ միայն կայսեր, այլև ամբողջ Ֆրանսիական ինքնության հետ:

Այսպիսով, Մատենադարանում պահվող բնօրինակի զմուռսե մակերեսին անխախտ կերպավորում ստացած պատերազմի և հաղթանակի պատկերանշան-խորհրդանիշերն իրենց ներքին հանգույցներում ներառում են նապոլեոնյան Ֆրանսիայի պատմական, քաղաքական, մշակութային և սոցիալական իրողությունները ներկայացնող համակարգ, որը վերակերտում է անցյալի խորհրդանշանային դրսևորումները, և որի յուրաքանչյուր սիմվոլ հանդես է գալիս նոր իմաստավորմամբ:

SIRANUSH FAHRADYAN

NAPOLEON'S GREAT SEAL: SYMBOLS OF POWER

(According to the original kept in Matenadaran)

Keywords: Napoleon Bonapart, handwritten decree, coat of arms, seal, sealing wax, heraldry, symbol, regalia.

In 1947, Matenadaran's Department for Preservation and Research of Archival Documents received Napoleon I Bonapart's handwritten decree to Pierre Chambaud, Knight of the Legion of Honor, bearing a seal with Napoleon's imperial coat of arms. The study of the seal allows us not only to confirm the authenticity of the document (the primary

objective) and to identify the author, but also to explore traditional and new combinations of symbolic images in the formation of the Napoleonic era. It is worth mentioning that the new heraldry was designed to recreate the use of symbols of the medieval society, without isolating itself from the previous eras. These new changes gave rise to new structures and practices that are beyond conventional heraldry by also bearing social, cultural and aesthetic significance. Eventually, the new heraldry gradually entered the public consciousness and became part of its ideology and psychology. Thus, it is associated not only with the Emperor, but also with the French identity in general.

СИРАНУШ ФАГРАДЯН

БОЛЬШАЯ ПЕЧАТЬ НАПОЛЕОНА: СИМВОЛЫ ВЛАСТИ

(По хранящемуся в Матенадаране оригиналу)

Ключевые слова: Наполеон Бонапарт, указ, герб, печать, сургуч, геральдика, символ, регалии.

В 1947 году в отдел Хранения и научной обработки архивных документов Института древних рукописей имени Месропа Маштоца “Матенадаран” поступил рукописный указ, выданный Наполеоном I Бонапартом Рыцарю Почетного легиона Пьеру Шамбо, который сопровождается печатью с императорским гербом Наполеона. Изучение печати позволяет не только подтвердить подлинность документа, что является основной целью исследования, но и определить автора, а также изучить традиционные и новые комбинации символических образов в наполеоновскую эпоху. Новая эмблематика наполеоновских времен, не будучи изолированной от предыдущих эпох, была разработана с целью воссоздания символического опыта средневекового общества. Эти изменения породили новые структуры, которые выходят за пределы геральдики, приобретают общее социальное, культурное и эстетическое значение. В итоге, эмблематические коды, содержащие символы наполеоновской власти, постепенно проникли в общественное сознание, став мировоззрением и психологией. Они стали ассоциироваться не только с императором, но и с французской идентичностью как таковой.

ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ

ՏԻԳՐԱՆ ՍԻՐՈՒՆՅԱՆ

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՔՈՆԵՑՈՒ ՔԵՐԱԿԱՆԱԿԱՆ ԵՐԿԻ ՍԱՀՄԱՆՈՒՄՆԵՐԻ ԼԱՏԻՆԵՐԵՆ ՆԱԽՕՐԻՆԱԿՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ լատինատիպ քերականություն, լատիներեն նախօրինակներ, հունաբանություն, շարահյուսություն, Պրիսցիանուսի մեկնիչներ, Պետրուս Հելիաս, Սպոնդիուս, մեկնողական գրականություն, նորաբանություն, քերականական պատճենում:

Հովհաննես Քոնեցու երկը համարվում է լատինատիպ քերականությունների առաջնեկը, միաժամանակ պարունակելով հունաբան տարրեր՝ այն հունալատինատիպ է¹, նույն է թե, հայերենի իրողությունները նկարագրված են հունարենի և լատիներենի քերականությունների հիմքով: Այս երկակի բնույթը վկայել է նաև հեղինակը՝ հիշատակարանում ծանոթագրելով, թե համառոտ հավաքեց «ի Հայոց և Լատինացոց զսակաւս ի բազում շարագրաց և ի քերթողաց» (Հ.Ք.221): Բացի հայերենի վաղ քերականություններից, որոնք նյութ են քաղել Թրակացու երկի թարգմանությունից, Քոնեցին ուղղակի կամ միջնորդաբար օգտվել է նաև V դարի նշանավոր լատին քերական Պրիսցիանուսի աշխատությունից՝ *Institutiones grammaticae* («Քերականական ուսմունքներ»), որի անունը՝ «Պրիսիանոս» ձևով, հիշատակել է մի քանի անգամ². այլ լատին քերականներ հիշված չեն, սակայն, դատելով հիշատակարանից, այլ երկեր ևս նկատի են առնվել:

Քոնեցու աշխատությունը բաղկացած է վեց մասից, որոնցից երեքն են արդի ըմբռնմամբ քերականական՝ «Յաղագս պարզ գիտութեանց», որն ամփոփում է հնչյունաբանության և ձևաբանության նկարագրությունը, «Յաղագս գիտութեան բաղադրելոց, այսինքն բանին» և «Յաղագս շարամանութեանց», որոնք բովանդակում են շարահյուսության ուսմունքը: Քանի որ հնչյունաբանության մասը գրեթե ամբողջությամբ հունատիպ է, բնորոշվում է հին ըմբռնումների չեզոք նկարագրությամբ³, քննության ենք առել հիմնականում ձևաբանական և շարահյուսական նյութեր:

¹ Տե՛ս **Յովհաննէս Քոնեցի**, *Յաղագս քերականին*, բնագիրը հրատարակության պատրաստեց **Լ. Խաչիկյանը**, ներածությունը **Լ. Խաչիկյանի** և **Ս. Ավագյանի**, Երևան, 1977, էջ 140: Այս աշխատությունից ֆաղված ուղղակի մեջբերումների էջերը կտրվեն կից փակագծերում՝ Հ. Ք. նշումով:

² Տե՛ս նշվ. աշխ., էջ 191, 197, 209:

³ Տե՛ս նշվ. աշխ., ներածություն, էջ 58:

ա) «Յաղագս պարզ գիտութեանց» մասի լատինատիպ սահմանումները

Քոնեցու քերականության մեջ «դարձեալ» բառով շաղկապված մի քանի սահմանումներ զուգահեռ քաղվածքներ են հունատիպ տեսություններից և Պրիսցիանուսից կամ նրա որևէ մեկնիչից: Այսպես, վանկի առաջին սահմանումը՝ «Վանկ է պարառութիւն տառից ի ներքո միո ձայնի և միո շնչո անբաժանելի արտաբերեալ» (Հ.Ք.161), նույնանում է Պրիսցիանուսի ձևակերպմանը, հմմտ.՝ “Syllaba est comprehensio literarum consequens sub uno accentu et uno spiritu prolata”⁴, (թրգմ.՝ «Վանկը տառերի կապակցութիւնն է մեկ շեշտի և մեկ շնչի ներքո հաջորդաբար արտաբերված»): Երկրորդն արտագրված է Թրակացու երկի թարգմանությունից, և ինչպես նշված է ծանոթագրության մեջ, շնչին տարբերություններով⁵, հմմտ.՝ «Դարձեալ, փաղառութիւն է իսկապէս պարառութիւն ձայնորդեաց՝ ձայնաւորեալ կամ ձայնաւորօք, որպիսի՛ կար, կուտ, իսկ պիտակապէս և նեզէ ձայնաւորէ, որպիսի՛ այբ, եչ» (Հ.Ք.161), թարգմանիչ. «Փաղառութիւն է իսկապէս պարառութիւն ձայնորդաց ձայնաւորաւ կամ ձայնաւորաւք, որպիսի կար, գուր. իսկ պիտակապէս եւ նեզէ ձայնաւորէ, որպիսի ա, ե»⁶:

Այսպես նաև, անվան առաջին սահմանումը տրված է ըստ Թրակացու՝ «Անուն է մասն բանի հոլովական, մարմին կամ իր նշանակելով, հասարակաբար կամ յատկապէս» (Հ.Ք.163, հմմտ.՝ «Անուն է մասն բանի հոլովական, մարմին կամ իր նշանակելով. մարմին, որզան քար. եւ իր, որպէս խրատ. հասարակաբար եւ յատկապէս»⁷), երկրորդը սկսվում է նույն բառերով, ապա հավելվում է երկու հատկանիշ՝ «գոյացութիւն և որակութիւն», ինչպես Պրիսցիանուսի նախնական սահմանման մեջ⁸ “substantia et qualitas”, հմմտ.՝ «Անուն է մասն բանի հոլովական, որ նշանակէ զգոյացութիւն կամ զենթակայ բանին, հանդերձ որակութեամբ յատուկ կամ հասարակ» (Հ.Ք.,164), “Proprium est

⁴ *Prisciani Institutionum Grammaticarum Libri I-XII*, ex recensione Martini Hertzii, Lipsiae, 1859, p. 44. Այս և մյուս հատորին (*Prisciani Institutionum Grammaticarum Libri XII-XVIII*, ex recensione Martini Hertzii, Lipsiae, 1859) արված հղումները կտրվեն կից փակագծերում՝ Pr. նշումով:

⁵ Սահմանումները թարգմանել ենք հնարավորինս բառացի: Այս և գրաբարյան ձևակերպումները, բառիմաստի նախընտրությամբ պայմանավորված, կարող են մասամբ տարբերվել՝ բացառությամբ տերմինների, որոնք հիմնականում կրկնել ենք:

⁶ Տե՛ս **Յովհաննէս Քոնեցի**, նշվ. աշխ., ներածություն, էջ 161:

⁷ **Նիկողայոս Աղոնց**, *Երկեր*, Գ հ., Ե, 2008, էջ 9:

⁸ Անդ. էջ 12-13:

⁹ Բուն սահմանումը՝ “Nomen est pars orationis, quae unicuique subiectorum corporum seu rerum commune vel propriam qualitatem distribuit” (Pr.I,56). արտագրված է II դարի ֆեռական Ապոլոնիոսից. տե՛ս **Stephanos Matthaios, Franco Montanari, Antonios Rengakos** (Eds.), *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, Concepts and Contexts*, Berlin/New York, 2011, էջ 486:

nominis substantiam et qualitatem significare. hoc habet etiam appellatio et vocabulum” (*Pr.I,55*) (թրգմ.՝ «Անվանը բնորոշ է ցույց տալ գոյություն և որակ. այն լինում է նաև հատուկ և հասարակ», բառացի՝ «...այն ունենում է նաև անվանում և հասարակ անուն»): Քննվող քերականության հրատարակության ներածության մեջ նշվում են նաև հայկական աղբյուրներ, ըստ Ս. Ավագյանի՝ Քոնեցին անվան սահմանումը լրացրել է՝ օգտագործելով հայ մեկնիչների, հատկապես Դավթի դիտողությունները⁹: Այս աղբյուրը ևս հնարավոր է հաշվի առնելով, որ քերականն ուսանել է Գլաձորի համալսարանում և ըստ երևույթին՝ ծանոթ է եղել մեկնողական գրականությանը: Սակայն եթե Դավթի քերականության մեջ «գոյացություն» հատկանիշի ըմբռնումը հստակ է¹⁰ (հետագայում ևս այն ուղղակիորեն գործածվել է կամ ակնարկվել, օր.՝ Քոնեցու ուսուցիչ Եսայի Նչեցին անվան առաջագրությունը մեկնելիս գործածում է «է» և «խսկուծիւն» բառերը¹¹), ապա անվան «որակությունը» հիշատակված չէ:

Հունատիպ ձևակերպումներից տարբերվում է նաև Քոնեցու դերանվան սահմանումը, որ մասնավորեցված է իբրև հատուկ անվանը փոխարինող բառ. «Դերանուն է մասն բանի հոլովական, որ եղեալ լինի փոխանակ յատուկ անուան և նշանակէ զյատուկ իմն անձն» (Հ.Ք.172): Ավագյանը նկատում է գրեթե նույնական տեսակետ Հովհաննես Երզնկացու և Հովհաննես Ծործորեցու սահմանումներում. «Դերանուն է մասն բանի յոլովական, եղեալ ի տեղի յատուկ անուանն, ստոյգ զգէմս նշանակէ» (Հ.Ք.71): Այս նոր հատկանիշը ևս, որ վերագրված է հայ քերականներին, ինքնուրույն չէ և, ըստ ամենայնի, քաղված է լատին քերականի երկից, որտեղ նույն կերպ դերանունը դիտված է իբրև հատուկ անվանը փոխարինող բառ. “Pronomen est pars orationis, quae pro nomine proprio uniuscuiusque accipitur personasque finitas recipit” (*Pr., XII,577*) (թրգմ.՝ «Դերանունը խոսքի մաս է, որը կիրառվում է յուրաքանչյուր հատուկ անվան փոխարեն և ստանում է ճշգրիտ դեմքեր»): Դժվար է հստակորեն նշել, թե Քոնեցին հատկապես որ աղբյուրից է օգտվել, բայց որոշ բառեր թույլ են տալիս ենթադրել, որ Երզնկացու և Ծործորեցու սահմանումներն ավելի մոտ են լատիներեն նախօրինակին, և հակառակը՝ Քոնեցու սահմանումը շեղվում է բառացի համապատասխանությունից, այսպես՝ “personas finitas”-ը Երզնկացիները փոխադրել են՝ պահպանելով բառային և քերականական համարժեքությունը՝ «ստոյգ զգէմս», իսկ Քոնեցու ձևակերպումը համեմատաբար ազատ է. “finitas”-ը՝ «զյատուկ», հավելադիր «իմն», հոգնակի “personas”-ը՝ «անձն»:

⁹ Տե՛ս **Յովհաննէս Քոնեցի**, նշվ. աշխ., ներածութիւն, էջ 62:

¹⁰ Տե՛ս **Դավթ Քերական**, Մեկնութիւն Բերականին, Մատենագիրք Հայոց, Ե հ., է դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 1178, նաև՝ **Նիկողայոս Աղոնց**, նշվ. աշխ., էջ 103:

¹¹ Տե՛ս **Եսայի Նչեցի**, Վերլուծութիւն քերականութեան, Ե., 1966, էջ 103-04:

Նույն ներածություն մեջ բայի սահմանման աղբյուրների հիշատակումը և հաջորդաձև մեկնաբանությունը, թե Քոնեցին ինքնուրույն ձևակերպումով ձգտել է խորացնել բայի հունատիպ ըմբռնումը¹², համոզիչ չեն: Լատիներեն տեքստի զուգահեռը ցույց է տալիս, որ քերականը կրկնել է Պրիսցիանուսի երկու սահմանումների դրույթները, հմմտ.՝ «Բայ է մասն բանի անհոլով, թարց անգման, հանդերձ ամանակաւ և դիմօք, որ նշանակէ ներգործութիւն և կիր կամ գերկոտեանն» (Հ.Ք.176). “Proprium est verbi actionem sive passionem sive utrumque cum modis et formis et temporibus sine casu significare” (Pr.I,55) (թրգմ.՝ «Բային բնորոշ է ցույց տալ ներգործություն կամ կրավորականություն կամ երկուսն էլ՝ եղանակներով, դեմքերով և ժամանակներով հանդերձ առանց հոլովի»), կամ “Verbum est pars orationis cum temporibus et modis, sine casu, agendi vel patiendi significativum” (Pr.VIII,369) (թրգմ.՝ «Բայը խոսքի մաս է՝ ժամանակներով և եղանակներով հանդերձ առանց հոլովի, ներգործելու կամ կրելու նշանակությամբ»):

Նկատելի է միայն հատկանիշների որոշ անհամապատասխանություն. Քոնեցու սահմանման մեջ «հանդերձ»-ով նշված է երկու հատկանիշ՝ «ամանակ, դէմք», իսկ “modus”-ը՝ եղանակը, որ կրկնվում է լատիներեն երկու սահմանումներում՝ “cum modis et formis”, “cum modis et formis et temporibus”, բացակայում է, փոխարենը տրված է «անհոլով» հատկանիշը, որը չի բխում Պրիսցիանուսի սահմանումներից: Սակայն սա առերևույթ հակասություն է. «անհոլով» բառը ներմուծվել է հետագայում. ձեռագրում գրված է եղել «հոլովական», որը քննական բնագիրը կազմող Լ. Խաչիկյանը փոխել է «անհոլով»-ի և ծանոթագրել, թե բնօրինակը սխալ է՝ որպես ապացույց հիշատակելով Թրակացու սահմանման սկիզբը. «Բայ է բառ անհոլով...»¹³: Եթե այս դիտողությունը ճիշտ է, ապա անհասկանալի է, թե ինչու է բայն օժտվել իրար հաջորդող երկու ժխտված հատկանիշներով՝ «անհոլով» և «թարց անգման», նույնն է, թե՛ անհոլովում և առանց հոլովի: Ըստ Ավագյանի՝ քերականը ներմուծել է «թարց անգման»-ը, որպեսզի նախորդ քերականների անհոլով բառին հատկացվի ոչ թե՛ հոլովի, այլ հոլովման նշանակություն¹⁴, այսինքն՝ տերմինային ճշտում կատարելով կանխել է շփոթը, որովհետև ինքը հոլովն անվանում էր «անգում»: Սակայն «թարց անգման» ձևակերպումը չի կարող վերագրվել Քոնեցու ինքնուրույն միջամտությանը, քանի որ լատիներեն երկու սահմանումներն էլ պարունակում են նույնական կապակցություն՝ “sine casu”:

¹² Տե՛ս **Յովհաննես Քոնեցի**, նշվ. աշխ., ներածություն, էջ 76:

¹³ Տե՛ս անդ. էջ 176: Ինչպես հայտնի է, Քոնեցու քերականությունը պահպանվել է եզակի ձեռագրով՝ Վի. 293. Լ. Խաչիկյանն այս միակ ձեռագրի հիման վրա է կազմել «Յաղագս քերականին» երկի բնագիրը:

¹⁴ Տե՛ս անդ. ներածություն, էջ 76:

Մինչդեռ եթե նկատի չառնենք խմբագրական տարրնթերցումը («անհոլով» «հոլովական»-ի փոխարեն) և «հոլովական» բառն ընթերցենք խոնարհման իմաստով¹⁵, կարելի է բացատրել «Թարց անգման» հավելումը և լուծել միակողմանի դիտված հատկանիշների («անհոլով» և “modus”) հակասությունը: Կարծում ենք՝ Քոնեցին, պահելով մեկնիչներից ավանդված սահմանման սկիզբը՝ «Բայ է մասն բանի...» (ընդ որում՝ բացառված չէ, որ սա ևս քաղած լինի լատիներեն երկրորդ սահմանումից), “modus”-ի փոխարեն գործածել է «հոլովական» բառը, ապա սրան անմիջապես հակադրել է «Թարց անգման» հատկանիշը, որով մերժվում է անվանը հատուկ թեքական կարգը և հաստատվում է բային բնորոշ թեքումը, այսինքն՝ այս զուգադրությունում ցույց է տվել, որ բայն ունի խոնարհում, բայց ոչ հոլովում: Այդպես է նաև Պրիսցիանուսի երկու սահմանումներում խոնարհման կարգերի թվարկմանը հաջորդում է “sine casu” կապակցությունը՝ «հոլովական, Թարց անգման»։ “modis, sine casu”: Այս հիմնավորմամբ ստույգ ենք համարում ձեռագրային տվյալը և վերահաստատում բայի նախնական, չխմբագրված սահմանումը. «Բայ է մասն բանի հոլովական (ընդգծումը՝ Տ. Ս.), Թարց անգման, հանդերձ ամանակաւ և դիմօք, որ նշանակէ ներգործութիւն և կիր կամ վերկոսեանն»:

Բայի եղանակը, ըստ Պրիսցիանուսի, հետևյալն է. “Modi sunt diversae inclinationes animi, varios eius affectus demonstrantes” (Pr.VIII,421) (թրգմ.՝ «եղանակները հոգու տարբեր հակումներ են, որոնք արտահայտում են նրա զանազան տրամադրությունները»), նույն միտքը դիպուկ սեղմությամբ ձևակերպված է Քոնեցու սահմանման մեջ՝ «Կերպ բային է ձայն, որ ցուցանէ զստորժակ սրտին» (Հ.Ք.177). դարձյալ թեական է աղբյուրի ուղղակի կամ որևէ մեկնությամբ միջնորդված լինելը: Քոնեցու գործածած «ցուցական» (Հ.Ք.177) տերմինը (փխ.՝ «սահմանական») ևս կարելի է բխեցնել նույն աղբյուրից, որտեղ այդ եղանակն անվանված է երկու տարբերակով՝ “indicativus sive definitivus” («ցուցական կամ սահմանական») (Pr.VIII,421): Ընդամին, բացառված չէ, որ եղանակների հատկանիշները ևս ընտրովի քաղված լինեն լատիներեն տեքստից. այսպես՝ Քոնեցին ցուցականը բնորոշել է դեմք, թիվ, ժամանակ նշելու կարողությամբ, որոնք մասամբ են հատուկ մյուս եղանակներին և խորթ են անորոշին. «Իսկ աներևոյթն յայտնապէս ոչ ունի զդէմ, զժամանակ, զթիւ» (Հ.Ք.178), այսինքն՝ եղանակները տարբերել է՝ ըստ այդ հատ-

¹⁵ «Հոլովական» տերմինի խոնարհման իմաստը վկայված է նաև ունիթորական մեկ այլ աղբյուրի մեջ. Բարդուղիմեոս Մարաղացու «Հաւաքումն համառօտ և յոյժ օգտակար ի դիպէթիկէն» ձեռագրի ֆեռականական հատվածներում «բայ» է անվանվում սահմանականի ներկա ժամանակը՝ որպես սկզբնական ձև, սրա մյուս ժամանակները և «այլ ամենայն Դ. խոնարհումն» ոչ են բայ, այլ հոլով բայից», ըստ այդմ՝ բայի ելակետը՝ ներկան, ընկալված է իբրև անփոփոխ ձև, իսկ մնացածը փոփոխված, հոլովական ձևեր (տե՛ս ՄՄ 69, ք. 276բ):

կանիշների ընդգրկվածություն: Լատիներեն երկում նույն այս սկզբունքով մեկնվել է եղանակների հերթագայությունը. սահմանականի առաջադիր լինելը բացատրված է դրա հատկանիշների լրիվությամբ. "...quia perfectus est in omnibus tam personis quam temporibus" (Pr.VIII,421) (թրգմ.՝ «...որովհետև ամբողջական է ինչպես բոլոր դեմքերում, այնպես էլ ժամանակներում»), իսկ անորոշի վերջադիր լինելը՝ դեմք և թիվ շունենալով. "Infinitivus est, qui et personis et numeris deficit" (Pr.VIII,425) (թրգմ.՝ «Անորոշն այն է, որ զուրկ է և՛ դեմքերից, և՛ թվերից»): Սակայն հայ մեկնողական գրականության մեջ եղել են հիշված սկզբունքով եղանակներ զանազանելու ավելի վաղ փորձեր, ինչպես՝ Հովհաննես Ծործորեցու և Եսայի Նչեցու գրեթե նույնական սահմանումներում¹⁶, ուստի հնարավոր է նաև, որ Քոնեցին զուգահեռաբար կամ բացառապես օգտված լինի այդ աղբյուրներից:

Լ. Խաչիկյանը, հղում անելով Ա. Չուգինովին¹⁷, գրում է, թե "gerundium" և "supinum" տերմինները սկսել են շրջանառվել XIII դարում՝ Պրիսցիանուսի մեկնիչ Պետրոս Հելիասի (Petrus Helias) կողմից, և Քոնեցին թերևս նրա աշխատության միջոցով է ծանոթացել Պրիսցիանուսի երկին¹⁸: Սակայն մեջբերված տվյալը հավաստի չէ. Պրիսցիանուսը ոչ միայն ծանոթ է եղել "gerundium" տերմինին, այլև, ըստ Վ. Վեյսենբորնի, քանիցս հիշատակել է այն¹⁹, օր.՝ "Gerundia quoque vel participialia, cum participiorum vel nominum videantur habere casus obliquos nec tempora significant" (Pr.VIII,409) (թրգմ.՝ «Նաև գերունդիումներ կամ դերբայականներ, քանի որ, թվում է, ունեն դերբայների կամ անունների թեք հոլովներ և ցույց չեն տալիս ժամանակներ»): Լատին քերականը գործածել է նաև "supinum" տերմինը, որը նույնպես, նույն հեղինակի վկայությամբ, նրա երկում հաճախադեպ է²⁰, օր.՝ "Supina vero nominantur, quia a passivis participiis, quae quidem supina nominaverunt, nascuntur" (Pr.VIII,412) (թրգմ.՝ «Իսկ կոչվում են սուպինումներ, որովհետև ծագում են կրավորական դերբայներից, որոնք ևս կոչել են սուպինումներ»):

¹⁶ Հմմտ. **Յովհաննես Քոնեցի**, նշվ. աշխ., ներածություն, էջ 79-80, **Եսայի Նչեցի**, նշվ. աշխ. էջ 129:

¹⁷ "Названия gerundia, gerundiva, а также supina вводятся лишь со времени Петра Гелия и становятся общеупотребительными в XIII веке...", **А. Чудинов**, *Очерки из истории языкознания. Развитие грамматических теорий в средние века*, Воронеж, 1871, с. 47. նույն կարծիքն է հայտնում նաև Ս. Ավագյանը, տե՛ս **Յովհաննես Քոնեցի**, նշվ. աշխ., ներածություն, էջ 83:

¹⁸ Տե՛ս **Յովհաննես Քոնեցի**, նշվ. աշխ., ներածություն, էջ 47-48:

¹⁹ **Wilhelm Weissenborn**, *De gerundio et gerundive latinae linguae commentatio*, Isenaci, 1844, p.8. Տե՛ս նաև՝ **John William Donaldson**, *The New Cratylus: Or, Contributions Towards a More Accurate Knowledge of the Greek Language*, London, 1839, էջ 502:

²⁰ Տե՛ս **Wilhelm Weissenborn**, նշվ. աշխ., էջ 3:

Ընդ որում այս տերմինները ճանաչել է նաև IV դարի քերական Դիոմեդեսը, որին հաճախ հիշատակել է Պրիսցիանուսը²¹: Ուստի Քոնեցու «չէրունդիական» և «սուփինական» (Հ.Ք.178) տերմինները կարող էին տառադարձված լինել Պրիսցիանուսի երկից, անշուշտ հավանական է նաև այլ աղբյուրի կամ աղբյուրների վարկածը: Չի բացառվում, որ գրավոր աղբյուրներից զատ՝ եղած լինեն նաև բանավոր ցուցումներ, ինչպես հայտնի է, Քոնյի հայ և լատին միաբանները թարգմանություններ կատարելիս համագործակցել են²², նույնը ենթադրելի է Քոնեցու քերականության պարագայում, որի հուշումը այդ տերմինների՝ Զ-ը, Բ-ի արտասանական հիմքով տառադարձությունն է:

Ներածություն մեջ նշվում է, որ մակբայը սահմանելիս Քոնեցին հիմնականում հետևել է «Քերականական արվեստի» թարգմանությանը²³. Թեև մակբայի ըմբռնումը՝ որպես բայի վերագիր, ընդհանուր է հունատիպ և լատինատիպ քերականություններում և սահմանումների միջև կարելի է աղերս տեսնել, այդուհանդերձ ակնհայտ նմանությունները, ներառյալ մակադրական անունների հետ զուգահեռը և այն հաստատող օրինակները, վկայում են, որ Քոնեցու սահմանումը քաղված է Պրիսցիանուսի երկից, հիմա՝

«Մակբայ է մասն բանի անհոլովական, որո նշանակութիւնն յաւելեալ լինի բային, որպէս մակադրական անունքն գոյացականացն, քանզի որպէս ասեմք խոհեմ մարդ, այսպէս և ասեմք, թէ խոհեմաբար առնէ» (Հ.Ք.181):

“Adverbium est pars orationis indeclinabilis, cuius significatio verbis adicitur, [hoc enim perfecit adverbium verbis additum,] quod adiectiva nomina [appellativis] nominibus, ut ‘prudens homo prudenter agit’ ” (Pr.XV,61) (թրգմ.՝ «Մակբայը չթեքվող խոսքի մաս է, որի նշանակությունը հավելվում է բային, քանի որ այս վերագիրը մակբայը լրացնում է բայերին, ինչպես որ ածականական անունները՝ հասարակ անուններին, ինչպես՝ խոհեմ մարդը խոհեմաբար է վարվում»):

Մակբայների տեսակները ևս, թեև համարված են ավելի հարազատ և դիպուկ²⁴, բառակազմական արժանիքներով հանդերձ ինքնատիպ չեն. «երդմնականք» (Հ.Ք.182, մյուսները՝ անդ) – “iurativa” (Pr.XV,85), «ըղձականք» – “optativa” (86), «կարծողականք» – “dubitativa” (86), «որպիսականք» – “qualitatis” (86), «ժամանակականք» – “temporalis” (81), «տեղականք» – “localis” (83), «հաստատականք» – “confirmativa” (85), «յորդորականք» – “hortativa” (86), «քանականք» – “quantitatis” (86), «ժողովականք» – “congregativa” (87), «որոշականք» – “discretiva” (87), «նմանականք» –

²¹ Տե՛ս անդ:

²² Տե՛ս **Յովնաննէս Քոնեցի**, նշվ. աշխ., ներածություն, էջ 30-31, 39:

²³ Տե՛ս անդ, էջ 94:

²⁴ Տե՛ս անդ, էջ 96:

“similitudinis” (87): *Սրանց մեծ մասը, հետագայում գործածվելով Կղեմես Գալանոսի և Հովհաննես Հոլովի կողմից*²⁵, կայունացել է լատինատիպ քերականության մեջ:

Ներածության հեղինակի մեկ այլ բնորոշում, թե Քոնեցին զգալի ինքնուրույնություն է ցուցաբերել շաղկապի որոշման և նկարագրության մեջ²⁶, փաստացի չի հաստատվում, և եթե, սահմանումն իսկապես «ուշագրավ է», ապա իբրև ինքնուրույն մեկնաբանություն լրացված թարգմանության օրինակ:

Հմմտ.՝ «Շաղկապ է մասն բանի անհոլովական, շաղկապական կամ տարալուծական այլոց մասանց բանին՝ ընդ որս նշանակէ, կարգաւորեալ զմիտս բանին, ցուցանելով զօրութիւն կամ զկարգ իրաց» (Հ.Ք.186):

“Coniunctio est pars orationis indeclinabilis, coniunctiva aliarum partium orationis, quibus consignificat, vim vel ordinationem demonstrans” (Pr.XVI,93) (թրգմ.՝ «Շաղկապը չթեքվող խոսքի մաս է, այլ խոսքի մասերի զոդիչ, որոնց հետ արտահայտում է լրացուցիչ իմաստ՝ ցույց տալով զօրություն կամ կարգ»):

Ինչպես նկատելի է, լատիներեն սահմանման կաղապարը և միտքը հիմնականում պահպանված են, ընդ որում՝ շարադասական, բառային, քերականական համարժեքությամբ, օր.՝ «ընդ որս նշանակէ»՝ “quibus consignificat” («ընդ» նախդիրը գործածվել է CON- նախածանցի իմաստն արտահայտելու համար), «ցուցանելով»։ “demonstrans” ևն, սակայն Քոնեցին շաղկապն օժտել է նաև տարալուծական հատկանիշով՝ ամբողջացնելով դրա երկակի՝ միավորական և տրոհական բնույթը. ինքնուրույն կարելի է համարել նաև դրա կապակցական արժեքի մասին նշումը:

Այնուհետև, լատիներեն տեքստի նմանությամբ, նախ տրված են սահմանման հատկանիշները, ապա դրանց բացատրությունները, մեկը՝ համառոտ, մյուսը՝ թարգմանաբար, հմմտ.՝

ա. «զօրութիւն, որպէս թէ ասել. այս անուն էր գրած և խոհեմ» (Հ.Ք.186),

“vim, quando simul esse res aliquas significant, ut et “pius et fortis fuit Aeneas” ” (Pr.XVI,93) (թրգմ.՝ «Զորություն, երբ միաժամանակ ցույց է տալիս մի քանի առարկաներ, ինչպես՝ էմեսար և՛ ողորմած էր, և՛ քաջ»),

բ. «զկարգն, յորժամ ցուցանէ զհետևումն իրացն» (Հ.Ք.186),

“ordinem, quando consequentiam aliquarum demonstrat rerum” (Pr.XVI,93) (թրգմ.՝ «Կարգը, երբ ցույց է տալիս մի քանի առարկաների հաջորդականությունը»):

²⁵ Տե՛ս Կղեմես Գալանոս, Քերական և տրամաբանական ներածություն առ յիմաստասիրության շահելոյ, Հոռոմ, 1645, էջ 110-11, Յովհաննէս Կոստանդնուպոլսեցի, Զտութիւն հայկաբանութեան կամ քերականութիւն հայկական, Հոռոմ, 1674, էջ 115-16:

²⁶ Տե՛ս Յովհաննէս Քոնեցի, նշվ. աշխ., ներածություն, էջ 101:

Շաղկապի մյուս հատկանիշները նույնպես նկարագրված են համառոտությամբ նույն սկզբունքով, հմմտ.՝

«Եւ շաղկապին պատահին Գ. (Յ), այսինքն կարողութիւն, ձեւք, կարգ» (Հ.Ք.186):

“Accidunt igitur conjunctioni figura et species, quam alii potestatem nominant, quae est in significatione coniunctionum, praeterea ordo” (Pr.XVI,93) (թրգմ.՝ «Այսպիսով, շաղկապին վերաբերում են ձևը և տեսակը, որ մյուսներն անվանում են կարողություն, որը շաղկապների նշանակության մեջ է, բացի այդ՝ կարգը»):

Շաղկապների խմբավորումը և տեսակների իմաստային-կիրառական նկարագրությունը ընդօրինակված են Պրիսցիանուսի երկից, նկատելի են միայն մասնակի տարբերություններ (հատկապես օրինակներում) և որոշ կրճատումներ, որոնք լատիներեն զուգահեռ օրինակներում նշել ենք անկյունավոր փակագծերում. հմմտ.՝

«Բաղհիւսական է, որ բաղհիւսէ զբանն և զիմացումն, հիբար և, այլ, նակ, արդ, ոչ, և ոչ» (Հ.Ք.187) – “Copulativa est, quae copulat tam verba, quam sensum, ut ‘et, que, ac, atque, quidem, quoque’ ” (Pr.XVI,93) (թրգմ.՝ «Բաղհիւսական է, որը կապակցում է ինչպես խոսքը, այնպես էլ միտքը, ինչպես և, և ուր, և նակ, և ապա, արդ, նույնպես»):

«Շարադրական է, որ նշանակէ զշարադրութիւն և զհետևումն իրին, հիկէն թէ, ապա թէ ոչ, թէպէտ» (անդ) – “Continuativae sunt, quae continuationem et consequentiam rerum significant, ut ‘si, sive, sin, seu’ ” (Pr.XVI,94) (թրգմ.՝ «Շարադրական են, որոնք ցույց են տալիս առարկաների շարունակականություն և հաջորդականություն, ինչպես եթե, կամ թե, իսկ թե, կամ եթե»):

«Ենթաշարադրական է, որ ցուցանէ զպատճառ շարադրութեանն, հիպէս զի, քանզի» (անդ) – “Subcontinuativae vero causam continuationis ostendunt, ut ‘quoniam, quia’ ” (անդ) (թրգմ.՝ «Իսկ ենթաշարադրականները բացահայտում են շարունակականության պատճառը, ինչպես քանի որ, որովհետև»):

«Շարայարադրական է, որ ստորադասական բանիցն շարադրի, հիզան եթէ, յորժամ, ընդ» (անդ) – “Adiunctivae sunt, quae verbis subiunctivus adiunguntur, ut ‘si, cum, ut, dum, quatenus’ ” (Pr.XVI,95) (թրգմ.՝ «Շարայարադրական են, որոնք միավորում են ստորադասական նախադասությունները, ինչպես եթե, երբ, որ, քանի դեռ, քանի որ»):

«Փաստաբանական է, որ զպատճառն արտայայտէ, որբար յաղագս այնորիկ, վասն այնորիկ, նմին իրի» (անդ) – “...causales sunt, quae causativa, [id est res ex causa antecedente evenientes,] significant, ut ‘doctus sum, nam legi’ ” (Pr.XVI,96) (թրգմ.՝ «Փաստաբանական են, որոնք ցույց են տա-

լիս պատճառականներ, այսինքն՝ նախորդած պատճառից բխած իրողություններ, ինչպես տեղյակ եմ, որովհետև կարդացել եմ»):

«Հաւաստական է, որ հաւաստէ զիրն, որպէս այոյ, հայ, հայնց» (անդ) – “*Approbativae sunt, quae approbant rem... ‘Equidem merui nec deprecor’*” (Pr.XVI,97) (թրգմ.՝ «Հավաստական են, որոնք հավաստում են առարկան, ... Իհարկե արժանի եմ, բայց չեմ աղերսում»):

«Տարալուծական է, որ թէպէտ յարահիւսէ զաստիճիւնսն, այլ տարալուծէ զհիմացուածսն, որգան կամ, և կամ, և կամ թէ» (անդ) – “*Disiunctivae sunt, quamvis dictiones coniungunt, sensum tamen disiunctum [et alteram quidem rem esse, alteram vero non esse significant], ut ‘ve, vel, aut’*” (անդ) (թրգմ.՝ «Տարալուծական են, որոնք թեև կապակցում են նախադասությունները, սակայն տարալուծելով միտքը՝ ցույց են տալիս, որ մի իրողությունը գոյություն ունի, իսկ մյուսը՝ ոչ, ինչպես կամ, կամ թե, այլապես»):

«Ենթատարալուծական է, որ ի ներքո տարալուծական ձայնի զերկուսեանն նշանակէ լինել, որպակ թէ արարեալ իցես և թէ ոչ» (անդ) – “*Subdisiunctivae sunt, quae voce disiunctivarum utrumque tamen esse significant, [vel simul, ut copulativae, vel discrete],... ‘Alexander sive Paris’ pro ‘Alexander, qui et Paris dicitur’*” (Pr.XVI,98) (թրգմ.՝ «Ենթատարալուծական են, որոնք տարալուծականների արտահայտությամբ ցույց են տալիս, որ երկուսն էլ գոյություն ունեն՝ կա՛մ միասնաբար, կա՛մ ինչպես բաղճյուսականները՝ առանձնաբար... Ալեքսանդր կամ Պարիս, փոխանակ՝ Ալեքսանդր, որը և Պարիս է կոչվում»):

«Ընտրողական է, որ ի յերկուց առաջ եղելոցն զմինն ընտրեսցէ, հիկէն առաւել քան» (անդ) – “[*Disertivae vel*] *electivae sunt, quando diversis propositis aliquid ex eis nos eligere [ostendimus], ut ‘dives esse volo quam pauper’*” (անդ) (թրգմ.՝ «Հանգամանական կամ ընտրողական են, երբ ցույց ենք տալիս, որ առաջադրված այդ եզրերից ընտրել ենք մեկը, ինչպես՝ ուզում եմ լինել հարուստ, քան չհավոր»):

«Դիմադրական է, որ նշանակէ զներհակ պատճառին, որգոն թէպէտ, սակայն, և թէպէտ, նա և թէ, զոնեա» (անդ) – “*Adversativae sunt, quae adversum convenienti significant, ut ‘tamen, quamquam, quamvis, etsi, etiamsi, saltem’*” (Pr.XVI,99) (թրգմ.՝ «Դիմադրական են, որոնք ցույց են տալիս զուզադրի ներհակը, ինչպես թեկուզ, թեև, եթե անգամ, թե ու, ծայրահեղ դեպքում»):

«Բաղբանական է, որ հաւաքէ զվերոասացեալսն բանականութեամբ, որգան ուրեմն, ապա ուրեմն, եթէ ոչ, ապա թէ ոչ» (անդ) – “*Collectivae [vel rationales] sunt ‘ergo, igitur, itaque’, [quando antepaenultima acuitur, ‘quin, alioquin, immo, utique, atqui’. hae enim] per illationem colligunt*

supra dictum, [hoc est ratione confirmant]” (Pr.XVI,100) (թրգմ.՝ «բաղբանական կամ դատողական են ուրեմն, ըստ այդմ, ուստի, երբ շեշտվում է վերջից երրորդը, որ չ... , ընդհակառակը, ամեն դեպքում, այնինչ. քանզի սրանք եզրահանգման միջոցով պարունակում են նախապես ասվածը, այսինքն՝ հաստատում են դատողությունը»):

«Տարակուսական է, որ նշանակէ գերկբայութիւն, որպակ եթէ, արդեօք, ապաքէն» (անդ) – “Dubitativae sunt, quae dubitationem significant, ut ‘an,’ ‘ne’ correpta, ‘necne’ ” (Pr.XVI,101) (թրգմ.՝ «Տարակուսական են, որոնք արտահայտում են երկբայություն, ինչպես միթե, արդյոք ամփոփիչ ձևերը, կամ ոչ»):

«Թարմատարք են, որք ի սակս շափո և կամ զարդու, առանց հարկի յարուցեալք լինին, որկէն իսկ, արդ, մակ, իբր, համայն» (անդ) – “Completivae sunt ‘vero, autem, quidem, equidem, quoque, enim, nam, namque’ [et fere quaecumque coniunctiones] ornatus causa vel metri nulla [significationis] necessitate ponuntur, [hoc nomine nuncupantur]” (Pr.XVI,102) (թրգմ.՝ «Թարմատար են հիրավի, իսկ, ահա, անշուշտ, նույնիսկ, իհարկե, իսկապես, և իսկապես, և գրեթե ցանկացած շաղկապ, որ դրվում է պաճուճանքի կամ շափի համար՝ առանց իմաստի որևէ հարկավորության, կոչվում է այս անունով»):

Այս անվանումները, բացառությամբ մի քանիսի, որոնք ավանդված են Թրակացու երկի թարգմանությունից («փաստաբանական, բաղբանական, տարակուսական, թարմատար»), լատիներենի կաղապարով կամ օրինակով ստեղծված բառակազմական նորաբանություններ են:

Նախադրության կամ Քոնեցու տերմինով «նախդրի» սահմանումը նույնպես գրված է Պրիսցիանուսի հետևողությամբ, հմմտ.՝

«Նախդիր է մասն բանի ոչ հոլովական, որ նախադասի այլոց մասանց բանին յաւելմամբ կամ բաղադրութեամբ» (Հ.Ք.189):

“Est igitur praepositio pars orationis indeclinabilis, quae praeponitur aliis partibus vel appositione vel compositione” (Pr.XIV,24) (թրգմ.՝ «Ուստի նախադրությունը չթեքվող խոսքի մաս է, որը նախադրվում է այլ [խոսքի] մասերի՝ կամ առդրությամբ, կամ բաղադրությամբ»):

Հոդը, ինչպես նշված է ներածության մեջ, Պրիսցիանուսի երկի և նրա ուշ մեկնությունների հիմունքով ներկայացվել է միջարկության հատկանիշներով²⁷: Բուն սահմանումը՝ «Յաւդ է մասն բանի անհոլովական, նշանակելով զիւղձս մտաց անձանաւթ ձայնիւ, և հետեին սմա մին, այսինքն նշանակութիւն» (Հ.Ք.190) թերևս քաղված է մի քանի աղբյուրներից, օր.՝ «անձանաւթ ձայնը» հայտնի է նաև IV դարի քերական էլիոս Դոնատուսի հիշատակու-

²⁷ Տե՛ս անդ, էջ 107-109:

թյամբ, ըստ որի՝ ձայնարկությունները հստակ տարբերակելի չեն, քանի որ արտաբերվում են անծանոթ, այսինքն՝ անորոշ արտահայտված ձայնով. “...non sunt certi, quippe, cum et *abscondita voce* (ընդձուժ՝ Տ.Ս.), id est non plane expressa, proferantur” (մեջբերումն արված է Պրիսցիանուսի երկից՝ Pr.XV,91):

բ) «Յաղագս գիտութեան բաղադրելոց, այսինքն բանին» և «Յաղագս շարամանութեանց» մասերի լատինատիպ սահմանումները

Շարահյուսութեան հարցերը, որոնք նախկինում միայն ակնարկվել են կամ առհասարակ չեն դիտարկվել հայերենի քերականագիտութեան մեջ, առաջին անգամ համակարգված ներկայացրել է Քոնեցին²⁸: Այս շարադրանքը ևս մեծապես աղբյուրվում է լատիներեն տեքստերին. այդպիսի մի օրինակ է «բանի» սահմանումը, հմմտ.՝

«Բանն է պատշաճաւոր շարակարգութիւն ասութեանցն» (Հ.Ք.191):

“Oratio est ordinatio dictionum congrua” (Pr.II,53) (թրգմ.՝ «Խոսքը բառերի պատշաճ դասավորությունն է»):

«Ձևական շարամանությունների» հինգ տեսակները («փրօլէմսիս, սէլէմսիս, սիմթոզիս, գէօմայ, անթիթոզիս», Հ.Ք.206), ըստ Ս. Ավագյանի, Քոնեցին նկարագրել է՝ հետևելով Պրիսցիանուսին, միայն թե «բազմաթիվ տեսակներից» ընտրել է «առավել կարևոր հինգը»²⁹, ըստ Լ. Խաչիկյանի՝ Պրիսցիանուսը «շարամանութեան կառուցման վեց ձևեր է ճանաչում, որոնցից առաջինը Հովհ. Քոնեցու կողմից չի նշված, իսկ մյուս հինգը՝ բերված է նույնությամբ»³⁰: Այդ «անտեսված» ձևը՝ հուն.՝ *ἀλλοιότης*, լատ.՝ “*alloetheta*”³¹, իրականում, առանձին տեսակ չէ, հասկացութեան ընդհանուր անվանումն է, որը Պրիսցիանուսը նշում է իբրև “*figura*”-ի (դարձույթ) հունարեն գուգահեռ. “*Illud tamen sciendum, quod per figuram, quam Graeci ἀλλοιότητα vocant, id est variationem...*” (Pr.XVII,183) (թրգմ.՝ «Սակայն պետք է իմանալ այն, որ դարձույթի միջոցով, որը հույները կոչում են *ἀλλοιότητα*, այսինքն՝ փոփոխություն...»), ապա թվարկում է դրանց հինգ տեսակների հունարեն անվանումները՝ կից համիմաստ ձևերով. “*πρόληψις. praecipio, σύλληψις. conceptio, ζεύγμα. adiunctio, συνέμπτωσις. coincidentia, άντιπτωσις. procidentia*” (Pr.XVII,183-84). ուրեմն Քոնեցու և Պրիսցիանուսի տեքստերում նշված է ձևական շարամանութեան նույնքան տեսակ: Սակայն կասկածելի է աղբյուրի հավաստիությունը. Քոնեցու թվարկած տեսակներից մի քանիսը լիովին չեն արտացոլում Պրիսցիանուսի կիրառած հունարեն անվանումների հնչյունական

²⁸ Տե՛ս անդ, էջ 139:

²⁹ Անդ, էջ 127:

³⁰ Տե՛ս անդ, էջ 206-07:

³¹ Տե՛ս անդ:

կազմը, հատկապես ուշագրավ է «փրօլէմսիս»-ի տառադարձումը, որը շեղվում է *πρόληψις*-ից և համընկնում է “proleptis”-ին, իսկ սա լատինատառ վկայված է հետագա մեկնություններում, օրինակ, Պրիսցիանուսի նշանավոր մեկնիչ Պետրոս Հելիասի երկում³². միջձայնավորային S-զ տառադարձումը («antitosis – անթիթոզիս») ևս հուշում է, որ սկզբնաձևը եղել է լատինատառ:

Համընկնում են նաև «փրօլէմսիս»-ի առաջադիր բառի հոլովական զանազանությունները նշող որոշ օրինակներ.

ուղղական՝ «Արծիւքն թռեան, այս յարևելից և այն յարևմտից» (Հ.Ք.207) – “Aquilae devolaverunt, haec ab oriente, ille ab occidente” (Pr.XVII, 125) (թրգմ.՝ «Արծիվները թռան, սա՛ արևելքից, նա՛ արևմուտքից»),

սեռական՝ «Արծուոց թռուցելոցն՝ միոյն յարևելից և միւսոյն յարևմտից» (Հ.Ք.207) – “Aquilarum altera devolavit ab oriente, altera ab occidente” (Pr.XVII,125-26) (թրգմ.՝ «Արծիվներից մեկը թռավ արևելքից, մյուսը՝ արևմուտքից»), սեռականով կառույցի թարգմանությունը՝ «արծուոց թռուցելոցն», բառացի չէ, և կարծես հունարենի բացարձակ սեռականի պատճենում լինի³³,

հայցական՝ «Ջարծիւս թռուցեալս զմինն յղացեալ յարևելս և զմիւսն յարևմուտք» (Հ.Ք.207) – “Aquilas volantes, hanc oriens, illam misit occidens” (Pr.XVII,126) (թրգմ.՝ «Ուղարկեց թռչող արծիվներին՝ սրան արևելք, նրան՝ արևմուտք»), այս կապակցությունը ևս հնարավոր չէ քերականորեն ճիշտ թարգմանել, ուստի դրա փորձը հանգեցրել է շարահյուսական օտարաբանության,

տրական, որ մասամբ է համընկնում. «Ի յարծիւս թռուցեալս ի մինն հայիմ ես և միւսն դու» (Հ.Ք.207). “Aquilis volantibus, huic oriens, illi relinquitur occidens” (Pr.XVII,126) (թրգմ.՝ «Երբ արծիվները թռչում են, սա թողնում է արևելքը, նա՛ արևմուտքը՝, բառացի՝ «Թռչող արծիվների պարագայում՝ սրան թողնվում է արևելքը, նրան՝ արևմուտքը»), կառույցի քերականական ձևավորումը խորթ է հայերենին, և ըստ երևույթին, Քոնեցին փոխել է բայը, որպեսզի այլ խնդրառություն կարողանա արտացոլել կառույցի ներքին հարաբերությունը:

Այդուհանդերձ, մի քանի հուշումներ թույլ են տալիս ենթադրելու, որ Քոնեցին «շարամանությունը» նկարագրելիս ձեռքի տակ չի ունեցել լատին քերականի շարահյուսության ուսմունքը՝ “Priscianus minor” («Փոքր Պրիսցիանուս») կոչվող XVII և XVIII գրքերը, կամ գուցե ծանոթ է եղել դրանց, բայց առավելապես նյութ է քաղել Պրիսցիանուսի մեկնիչներից: Այսպես, եթե

³² Տե՛ս Charles Thurot, *Extraits de divers manuscrits Latins pour servir a l'histoire des doctrines grammaticales au moyen age*, Paris, 1869, էջ 235:

³³ Տե՛ս Գոհար Մուրադյան, *Հունարանությունները դասական հայերենում*, Երևան, 2010, էջ 170-77:

«Յաղագս պարզ գիտութեանց» բաժնում բազմաթիվ հատվածներ ընդօրինակված են Պրիսցիանուսի երկի առաջին մասից (“Priscianus major” – «Մեծ Պրիսցիանուս»՝ I-XVI գլուխներ), ապա շարահյուսության բաժնում նկատված համընկնումները խիստ սակավ են և, ինչպես ցույց տրվեց, «բանի» սահմանումը նույնանում է “Priscianus major”-ի ձևակերպմանը (Pr. II, 53), իսկ ձևական շարամանության տեսակները տառադարձումով քաղված են այլ աղբյուրից՝ հավանաբար Պետրոս Հելիասի աշխատությունից: Ինչ վերաբերում է «փորլէմսիսի» հոլովելի անդամի օրինակներին, ապա դրանք վկայվել են նաև Պրիսցիանուսի ուշ մեկնություններում³⁴, հետևաբար կարող էին ներմուծված լինել միջնորդ տեքստից:

Մի հանգամանք ևս. Քոնեցին, ձևաբանությունը նկարագրելիս ակնհայտորեն օգտվելով Պրիսցիանուսից, առհասարակ չի հիշատակել նրա անունը, մինչդեռ շարահյուսության մեջ, երբ ինչպես ասվեց, համընկնումները հազվադեպ են, նշել է՝ «վասն զի ասէ Պրիսիանոս» (Հ.Ք. 191), «որպէս ասէ Պրիսիանոս» (Հ.Ք. 209): Սա հղման սովորական ձև է, որ զանազան տարբերակներով բազմիցս գործածվել է մեկնողական գրականության մեջ (“ut dicit..., ostendit..., ponit..., innuit..., ait..., asserit..., describit Priscianus”³⁵ ևն, «ինչպես նշում է..., ցույց է տալիս..., հաստատում է..., ընդգծում է..., ասում է..., ճանաչում է..., նկարագրում է Պրիսցիանուսը»), և եթե Քոնեցին համառոտել է բազում տեքստեր, ինչպես նշում է հիշատակարանում, ապա կարելի է կարծել, որ ինքնուրույն չի հղել Պրիսցիանուսին, այլ օգտվելով նրա մեկնիչներից՝ մեջբերմամբ հանդերձ անփոփոխ ներմուծել է անվանական հիշատակությունները: Դա է վկայվում XIII դարի քերական Սպոնցիուսի (Sponcius Provincialis) “Summa de constructione” աշխատությունից քաղված հետևյալ օրինակը. “Relatio est, ut ait Priscianus (այս և հաջորդ ընդգծումը՝ S.U.), antelate rei repetitio”³⁶ (թրգմ.՝ «Վերբերականությունը, ինչպես ասում է Պրիսցիանուսը, նախադաս առարկայի կրկնությունն է»), որը այլ շարահաստից կրկնել է Քոնեցին. «Արդ վերբերականութիւն է նախասացեալ իրին վերստին յիշեցումն, որպէս ասէ Պրիսիանոս» (Հ.Ք. 209): Ուրեմն այս դեպքում Քոնեցին ոչ թե «հանվանե» հիշել է Պրիսցիանուսին՝ «մեջբերելով և հաստատելով լատին քերականի ասույթները»³⁷, այլ փոխադրել է այն հատվածը, ուր «հանվանե» հիշված է Պրիսցիանուսը:

Քոնեցու և Սպոնցիուսի աշխատությունների միջտեքստային նմանություններն ընդգրկում են ծավալուն հատված. հաջորդող շարադրանքը ևս՝ վերբե-

³⁴ Տե՛ս Charles Thurot, նշվ. աշխ. էջ 260, 267:

³⁵ Տե՛ս անդ. էջ 8, 22, 151, 155, 211, 275, 357 ևն:

³⁶ Տե՛ս անդ. էջ 357:

³⁷ Տե՛ս Յովհաննես Քոնեցի, նշվ. աշխ., ներածություն, էջ 47, 140:

րական կապակցություն (= հարաբերական բառով կազմված կապակցություն, արդի ըմբռնմամբ՝ ստորադասական նախադասություն) պակասական և ոչ պակասական տեսակների զանազանումը, դրանց սահմանումները, օրինակները, «որ»-ի հոլովելի լինելը, ըստ երևույթին, թարգմանված է նույն աղբյուրից, հմմտ.՝

«Իսկ վերբերականացն ոմն է պակասական և ոմն ոչ պակասական: Պակասական է այն, ի յոր դնի վերբերականն առանց նախադասութեանց, հիբար այն, որ կու ընթեոնու, կու տրամաբանէ. զի այն և որն է վերբերական և ոչ ունի նախադասեալ: Ոչ պակասական է այն, ի յոր դնի վերբերականն և նախադասեալն, հիկէն մարդն, որ կու ընթեոնու, կու տրամաբանէ: Եւ գիտելի է, զի վերբերականս այս՝ որ, կարէ դնիլ ընդ ամենայն անգմունս իւր, առանց նախադասելոյն...» (անդ), հմմտ.

“Relationum alia est ecleptica, et alia non ecleptica. Ecleptica est illa quando relativum ponitur per defectum antecedentis, ut *qui legit disputat*. Non ecleptica est, quando relativum et antecedens ponuntur in locutione, ut *homo, qui legit, disputat*. Et notandum quod hoc relativum *qui* potest poni per omnes suos casus per defectum antecedentis” (անդ) (Թրգմ.՝ «Վերբերականներից մեկը պակասական է, մյուսը՝ ոչ պակասական: Պակասականն այն է, երբ վերբերականը գրվում է՝ առանց նախադասի, ինչպես ով կարդում է, նա տրամաբանում է: Ոչ պակասականն այն է, երբ վերբերականները և նախադասները գրվում են խոսքի մեջ, ինչպես մարդը, որ կարդում է, տրամաբանում է: Եվ պետք է նշել, որ այս որ վերբերականը կարող է գրվել իր բոլոր հոլովներով՝ առանց նախադասի»):

Ապա բացատրված են վերբերականի և նրան առնչակից բառի հարաբերության որոշ առանձնահատկություններ.

ա. վերբերականի հոլովով ենթադրելի է առնչակցի հոլովը. “Item obliquus non potest subintelligi, nisi relativum ponatur in consimili casu, ut *misereor cuius misereris*, subintelligitur *illius*” (Թրգմ.՝ «Եվ նաև՝ թեքումը չի կարող ենթադրվել, եթե վերբերականը չգրվի համանման հոլովով, ինչպես կարեկցում եմ, ում կարեկցում ես, ենթադրվում է՝ նրան»): Քոնեցին ևս, թեև ձևակերպման մասնակի տարբերությամբ, նկատի է առել առնչակից բառի հոլովական կախումը վերբերականից. «Դարձեալ նախասացեալ անգմունքն ոչ պարտին դնիլ ի շարամանութիւնն առանց նախադասութեանն, եթէ ոչ դնիցի վերբերականն ի համանման անգումն, հիբար որ, ում, եմ ես, ի յոր կու հայիմ, կու հայի յիս, զոր կու տեսանեմ, կու տեսանեն, ի յորմէ եմ ես» (Հ.Ք.209-10),

բ. որակական վերբերականը կարող է գործածվել միայնակ՝ առանց առնչակից բառի. “Item relativa proprietatis semper ponuntur per defectum sui similis, ut *qualis legit, disputat*, subintelligitur *talis*» (թրգմ.՝ «Եվ նաև՝

հատկանշային վերբերականները հաճախ դրվում են առանց իրենց համար-
ժեքի, ինչպես ինչպես կարդում է, տրամաբանում է, ենթադրվում է՝ այնպես
("ponuntur"-ի փոխարեն տրված է «կարէ դնիլ» (= "potest poni"),
"semper"-ը անտեսված է), թերևս ինքնուրույն է օրինակի ձևակերպումը.
«Դարձեալ յատկական վերաբերականն կարէ դնիլ առանց համանմանին իւրո,
հիգան որպէս է հայրն, և որդին իմացեալ լինի, թէ այնպիսին է որդին, որպէս
հայրն» (Հ.Ք.210):

Նույնանում են նաև վերբերականի տեսակների անվանումները, միայն թե
տարբեր է նյութի մատուցման եղանակը. Քոնեցին տեսակն ու սահմանումը
տալիս է մեկ պարբերությամբ, լատիներեն տեքստում նախ թվարկվում են
տեսակները, ապա սահմանումները. «Դարձեալ վերբերականացն ոմն է ուղղա-
կի և ոմն անուղղակի, ...ոմն է ներքին և ոմն արտաքին, ...ոմն է արտաքս
առեալ, և ոմն ի ներքս առեալ, և ոմն համր³⁸, ...ոմն է անձնական և ոմն պարզ»
(անդ) – "Item relationum alia directa, alia indirecta; alia intrinseca, alia
extrinseca; alia intrasumpta, alia extrasumpta; alia mutua; alia simplex et
alia personalis" (անդ) (թրգմ.՝ «եվ նաև՝ վերբերականներից մեկը ուղղակի է,
մյուսը՝ անուղղակի, մեկը՝ ներքին, մյուսը՝ արտաքին, մեկը՝ արտառյալ,
մյուսը՝ ներառյալ, մեկն է ընդհանուր, մեկը՝ պարզ, մյուսը՝ անձնական»):

ա. Ուղղակի և անուղղակի տեսակները օրինակներով հանդերձ (բացա-
ռությամբ՝ «կու ընթանա» – "legit") ամբողջովին համընկնում են լատիներեն
սահմանմանը, հմմտ.՝

«Ուղղակին է, որ լինի համանման անգամաբ, հիպէս մարդ կու ընթեռնու,
կու տրամաբանէ: Անուղղակի է, որ լինի աննման անգամաբն, հիկէն մարդ կու
ընթանա, գոր կու տեսանեմ» (Հ.Ք.210):

"Directa est illa quae fit per similes casus, ut homo legit, qui
disputat. Indirecta est illa quae fit per dissimiles casus, ut homo legit,
quem video" (անդ) (թրգմ.՝ «Ուղղակին այն է, որ կազմվում է նույն հոլով-
ներով, ինչպես մարդը, որ տրամաբանում, կարդում է: Անուղղակին այն է, որ
կազմվում է այլ հոլովներով, ինչպես մարդը կարդում է, որին տեսնում եմ»):

բ. Ներքին վերբերականի սահմանումը թարգմանված է, օրինակները ևս՝
բացատրական որոշ հավելումներով, արտաքին տեսակը, թերևս, մեկնաբան-
ված է ինքնուրույն կամ այլ աղբյուրի օրինակով, հմմտ.՝

«Ներքին վերբերական է այն, որ ի ներքս փակէ զինքն զնախադասեալն և
զվերաբերականն, որպէս այս՝ նոյն է, այսինքն է մարդն, որ կու ընթեռնու,

³⁸ Հովն. Քոնեցին այս տեսակը սխալմամբ է թարգմանել «համր» նկատի առնելով
"mutus"-ը, մինչդեռ լատ. աղբյուրում "mutuus" է («երկկողմանի» կամ «ընդհանուր»):
այս իմաստը հաստատվում է նաև օրինակներով. «այն, որ կու ընթեռնու, կու տրամա-
բանէ», "ille, qui legit, disputat", որոնք տրված են ստորև՝ սահմանման մեջ:

քանզի ասելով նույն է, իմացեալ լինի նախադասեալն, այսինքն մարդն և վերբերականն, այսինքն որն. նոյնպէս և որն ի յինքն փակէ ի ներս զնախադասեալն: Իսկ վերբերական արտաքին է, որ ոչ ի ներքս փակէ յինքն նախադասեալն, որպէս այլն և միւսն» (անդ):

“*Intrinseca est illa, quae implicat in se antecedens et relativum, ut idem legit et disputat, id est aliquis legit et idem disputat. Omnes aliae sunt extrinsecae, ut P. legit, qui disputat*» (անդ) (Թրգմ.՝ «Ներքինն է այն, որ ամփոփում է իր մեջ նախադասը և վերբերականը, ինչպես՝ նույն անձը կարդում և տրամաբանում է, այսինքն՝ մեկը կարդում է, և նույն անձը տրամաբանում է: Մյուս բոլորն արտաքին են, ինչպես՝ Պ.-ն կարդում է [մեկին], ով տրամաբանում է»):

գ. Արտառոյալ և ներառոյալ տեսակների սահմանումները ևս, կառուցվածքի և օրինակների որոշ տարբերութեամբ, հանգում են նույն աղբյուրին, հմմտ.՝

«Արտաքս առեալն է, յորժամ նախադասեալն դնի ի միում պարզ բանի և վերբերականն ի միուսումն, որբար Սոկրատէս կու ընթեռնու և ինքն կու տրամաբանէ: Ի ներքս առեալն է, յորժամ նախադասեալն և վերբերականն դնի ի միում պարզ բանի, որզան Սոկրատէս կու սիրէ զինքն» (անդ):

“*Intrasumpta est illa, quando relativum et antecedens ponuntur in una simplici oratione, ut Socrates diligit se. Extrasumpta est illa, quando antecedens ponitur in una simplici oratione et relativum in alia, ut homo legit, qui disputat*” (անդ) (Թրգմ.՝ «Ներառոյալն այն է, երբ վերբերականը և նախադասը դրվում են մեկ պարզ նախադասութեան մեջ, ինչպես՝ Սոկրատէսը սիրում է իրեն: Արտառոյալն այն է, երբ նախադասը դրվում է մեկ պարզ նախադասութեան մեջ և վերբերականը՝ մեկ այլ, ինչպես՝ մարդը, որ տրամաբանում է, կարդում է»):

դ. Լատինատիպ է նաև «համր» անվանված տեսակը, հմմտ.՝

«Իսկ համրն է, յորժամ մի վերբերականն վերաբերի առ միւսն, որպակ այն, որ կու ընթեռնու, կու տրամաբանէ» (անդ):

“*Mutua relatio est illa, quando unum relativum tenetur alteri relativo, ut ille qui legit, disputat*” (անդ) (Թրգմ.՝ «Ընդհանուր վերբերականութունն այն է, երբ մեկ վերբերականն ամփոփում է մեկ այլ վերբերական, ինչպես նա, ով կարդում է, տրամաբանում է»):

ե. Անձնականը և պարզի տեսակներից մեկը նույնպես նման են լատիներեն տեքստի սահմանումներին: Ընդ որում՝ անձնականի ձևակերպումը որոշակիորեն հստակեցված է, իսկ պարզի օրինակը, հավանաբար ճիշտ չընկալվելով, կառուցվածքով նույնացած է նախորդ օրինակին: հմմտ.՝

«Անձնական է, յորժամ նախադասեալն և վերբերականն ենթադրին վասն նոյնին, որզոն մարդ, որ կու ընթեռնու, կու գրէ: Պարզ է... յորժամ նախադա-

սեալն ենթադրէ վասն միո և վերբերականն վասն այլո, որգունակ կիմն, որ դատապարտեաց, փրկեաց» (Հ.Ք.210-11),

“Personalis relatio est, quando antecedens supponit pro uno appellativo et relativum pro eodem, ut *P. legit, qui disputat*. Simplex est, quando antecedens supponit pro uno appellativo et relativum pro alio, ut in theologia *mulier quae damnavit, salvavit*” (անդ, 358) (Թրգմ.՝ «Անձնական վերբերականություն է, երբ նախադասը դրվում է (բառացի՝ դնում է) մեկ անվան փոխարեն և վերբերականը՝ նույնի, ինչպես՝ Պ.-ն, որ տրամաբանում է, կարդում է: Պարզ է, երբ նախադասը դրվում է (բառացի՝ դնում է) մեկ անվան փոխարեն և վերբերականը՝ մեկ ուրիշ, ինչպես աստվածաբանության մեջ՝ ինչը որ կիմը դատապարտեց, փրկեց»):

Ամփոփենք. Քրնեցու քննված տեքստը թարգմանված է կամ համառոտագրված Պրիսցիանուսի և նրա մեկնիչների երկերից, նկատված ինքնուրույնությունը հիմնականում ոճական է, հեղինակային հավելումները սակավ են և էականորեն չեն լրացնում երկը: Սակայն այս խնդրական ինքնուրույնությամբ հանդերձ, Հովհաննես Քրնեցին քերականության նորոգիչ է, քանի որ լատիներենից արված առատ քաղվածքով հարստացրել է հունաբան ավանդույթը և ձևակերպելով շարահյուսության ուսմունքը՝ հայերենի քերականությունը օժտել է նոր բովանդակությամբ:

TIGRAN SIRUNYAN

THE LATIN ARCHETYPES OF THE DEFINITIONS IN THE GRAMMATICAL WORK OF HOVHANNES KRNETSI

Keywords: Latinizing grammar, Latin archetypes, Grecisms, Priscian's commentators, Peter Helias, Sponcius, syntax, interpretative literature, neologism, grammatical calk.

Some of Hovhannes Krnetsi's grammatical definitions, which significantly differ from the approach inherited from the Hellenizing grammars (the Armenian version of Dionysius Thrax and its Armenian commentaries), were formerly presented as authorial commentary. Our study revealed that the originality attributed to Krnetsi has been exaggerated; the examined sections are literal translations or paraphrases from the *Institutiones Grammaticae* of the Latin grammarian Priscian. Additions by the author are rare and non-essential. Some passages can be traced back to other Latin and Armenian sources. The parallels drawn with the Latin text allow us to specify the terms calked from Latin and offer some corrections to the text of the critical edition.

ТИГРАН СИРУНЯН
ЛАТИНСКИЕ ПРОТОТИПЫ ОПРЕДЕЛЕНИЙ В
ГРАММАТИЧЕСКОМ ТРУДЕ ОВАННЕСА КРНЕЦИ

Ключевые слова: Латинофильская грамматика, латинские прототипы, грецизмы, синтаксис, толкователи Присциана, Петр Гелий, Спонций, толковательная литература, неологизмы, грамматическая калька.

Ряд грамматических определений Ованнеса Крнеци существенно отличается от подходов, унаследованных от грекофильских грамматик (перевода Дионисия Фракийского и его армянских комментаторов). В предисловии к изданию текста они интерпретированы как самостоятельные комментарии. В настоящем исследовании показано, что приписываемая автору грамматики самостоятельность преувеличена: упомянутые определения являются дословными переводами или пересказами выдержек из труда *Institutiones grammaticae* латинского грамматика Присциана. Авторские вкрапления малочисленны и не представляют собой существенного дополнения к сочинению. В некоторых случаях возможно указать на другие латинские и армянские источники. Латинские параллели позволяют определить термины, скалькированные с латинского, а также предложить ряд исправлений в тексте критического издания памятника.

ԱՐՈՒՄՅԱԿ ԹԱՄՐԱԶՅԱՆ

ՄԵԿՆՈՒԹՅԱՆ ԶՈՐՄ ԵՂԱՆԱԿՆԵՐԻ ԿԻՐԱՌՈՒԹՅՈՒՆԸ ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ՊԼՈՒՋ ԵՐԶՆԿԱՅՈՒ ՍՏԵՂՄԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐՈՒՄ

Քանալի բառեր՝ հայեցողության շորս բանալի, քառակերպ հոգևոր պատկեր, զուգադրապատկեր, համադրապատկեր, խորհրդապատկեր, հակադրապատկեր-«հակառակատիպ», իմաստային հանգույցների «պատճենում»:

Հայ միջնադարյան մեկնողական ավանդույթն աչքի է ընկնում հարուստ, բազմաձև ու դրսևորումներով. այն ընդգրկում է համաքրիստոնեական, անտիկ ժառանգության շտեմարանը՝ հարասուլթյունների, թափառող պատկերների, բնագրերի համադրումների գունեղ շղթաներով:

Մեկնությունն առհասարակ՝ որպես ծավալման, խորասուզման, ճյուղավորումների, տարածումների, արտազեղումների ու ներսուզումների և դեպի ելակետային հայեցողության առարկան վերադարձների շրջապատույթ, միջնադարյան մշակույթի կերպն է: Վերջինս՝ մեկնության առարկան, ըստ էության, դիտվում է որպես հնարավորություն նորանոր մտահայեցական «ճամփորդությունների», երևակայության ազատ հոսքերի համար: Այսպես բնագրի մեջ ու շուրջը կերտվում են նորանոր շերտեր, այն «բացվում» է նոր միջավայրերում: Եվ մեկնության տարերքը դրսևորվում է այս ներհյուսումների «բազմաձայնություն», ավելի ու ավելի մեծ «ծավալայնություն» ստեղծման կարողության մեջ:

Այն հեղինակից պահանջում է հատուկ հմտություններ՝ համադրել-հակադրելու, սուրբգրային պատկերներով մեկնվող տեղին շղարշելու, նրա միավորներին այլ նույնատիպ-հակադիր միավորներ կցելով, սրանք խորհրդապատկերների խտության վերածելու, այս ամենով հնարավորինս մասնակի պատմությունը ամբողջական համապարփակ պատմության մեջ վերակառուցելու հնարամտություն: Ըստ սրա՝ մեկնիչը պետք է օժտված լինի ունիվերսալության, մեծ ընդգրկումների և «հոգևոր երևակայության» հատուկ կարողություններով: Նման դեպքում կարևոր է դառնում առհասարակ առկա բնագրային (ոչ միայն սուրբգրային, այլև մեկնողական) «խայտաբղետ», բազմապլանային նյութին տիրապետելը՝ բառային-պատկերային իր շերտերով, սրանք ընդհանուր շարադրանքի մեջ դրվագելու ճկունությունը:

Թարգմանական և ոչ թարգմանական գրականությունից օգտվելու տեսակետից հայ մեկնիչներից հատկապես Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին է աչքի ընկնում բարձրարվեստ հմտությամբ: Երզնկացին բացառիկ հեղինակ է ոճի, ձևի իր փայլուն զգացողությամբ, բնագրերն օգտագործելու՝ իրար աղերսելու և միմյանցից բխեցնելու, «խճանկարի» նոր պատկերներ ստանալու վարպետությամբ:

Իր աշխատանքի մասին խոսում է ինքը՝ հեղինակը: Քերականության իր լուծմունքի առաջաբանում Երզնկացին նշում է՝ ինքը մեկնություն մեջ նոր աղբյուր չի բխեցնում և անմշակ ազարակի սերմերի խուրձեր չի հնձում, այլ միայն հայրերի խցված ջրհորներն է բացում և նրանց ամբարների հացի ցորենով կերակուր եփում՝ բայց ոչ առանց սեփական մտքի աշխատանքի, **խորհուրդների ստինքները «պինդ» ճմլելու**: Այս պատկերները միանգամայն համապատասխանում են հեղինակի մեկնողական մեթոդին առհասարակ. այն իրականացվում է նյութի հետ կապված բոլոր աղբյուրների բեկորները «հավաքելով», սրանք ճիշտ հարաբերության մեջ դնելու ու միմյանցով լրացնելու արդյունքում այդ նյութը կատարյալ, սպառիչ կերպով «բացել»-ծավալելով (ըստ հեղինակի՝ եղած հոգևոր կերակուրը մշակել-«եփելով»): «Ստինքները ճմլելը»՝ իմաստների կթումը սեփական մտքով, հայրերի ամբողջացված ժառանգության, այդ «համաբնագրի» մինչև վերջ «քամումը», մեկնողական աշխատանքի վերջին փուլն է¹.

«Թչպես ոչ աղբիւրս նոր պատուեցաք և ոչ ի կորդ ազարակի սերմանց, որ այս բարդից հնձեցաք, այլ միայն զխցեալ ջրհորս հարց մերոց բացաք և ի նոցունց յամբարաց ցորենոյ հացի կերակուր գործեալ հասուցաք, բայց ոչ առանց աշխատութեան ուշոյ և խստիւ զստինս խորհրդոյ ճմլելոյ»²:

Երզնկացին տարբեր առիթներով խոսում է տվյալ երկի մեջ իր որդեգրած մեկնողական մեթոդի, առհասարակ մեկնության էության մասին: **Մեկնության ճիշտ կերպը** ներկայացվում է, ինչպես վերը, ստինքները ճմլելու, նաև դժվարամարս, կոշտ ուտելիքները մանրելու, պատրաստելու պատկերներով:

Մեկնում. մեկնության ընթացք

Այսպես, Ելից գրքի «ոսկր մի՛ բեկաներ» տեղին քննելիս Երզնկացին խոսում է ինքնին անհասկանալի, խրթին, մտքի համար «կարծր» իմաստներին, ինչպիսին է Քրիստոսի բնությունը, ձեռք չտալու, «չմանրատելու», աստվածային բնությունը «չպատառոտելու» մասին³: Մեկնությունը ծավալվում է **վնասելով** ծամծմել-բաժանելու ու նույն կերպ «վնասվելով» (խաչի վրա) աստվածա-

¹ Սրա հետ կապված Երզնկացին ֆննադատում է, ինչպես հայտնի է, Գրիգոր Մագիստրոսի ֆեռականության մեկնության մեջ կիրառված ոչ սինթետիկ, այլ պարզ համադրական մեթոդը (տե՛ս Ա. Թամրազյան, «Մարդու կազմության տեսության վերաիմաստավորումը հայ միջնադարյան մեկնողական ավանդույթի մեջ», *էսսեներ և ուսումնասիրություններ*, Երևան, 2013, էջ 321-322, ծան. 13):

² **Յովհաննէս Երզնկացի**, *Հաւաքումն մեկնութեան քերականի*, աշխատասիրությամբ Լ. Խաչերյանի, Լոս Անջելես, 1983, էջ 81:

³ Այս մեկնությունն առհասարակ նվիրված է Զատիկի խորհրդին, որն առավելապես ամփոփում է Քրիստոսի բնության հետ կապված հարցեր, ուստի սա ֆննելու համար Երզնկացին օգտվում է հրեական Զատիկին Աստծո տված հրահանգից:

յին ամբողջականության պահպանման հակադրության վրա (զուգահերապատկերի առանցքում ընդհանուր գրաբարյան «խորտակել» բայն է. բառապատկերով ակնարկ է արվում նաև Քրիստոսի խաչելությունը, մահվամբ նրան երկատող՝ մարդուն Աստուծոց բաժանող հերձվածներին)։

«Ոչխարի ոսկորները մի ջարդեք, այլ ինչ որ դրանից ավելանա, կրակով այրեք» (Ելք ԺԲ 10) խոսքերը զգուշության խրատ են, որպեսզի մեզ համար ոսկորոտ, ոչ ուտելի և դժվար տեսանելի հատվածները «չջարդենք» շարաշար հերձվածով։ Միտքը պետք է սնվի նրանով, ինչն իր համար «մարմնատեսակ» է, դյուրահաս, շահեկան և պիտանի, և [դժվար ուտելի հատվածները կրակի]՝ հոգևոր համար վեր առաքի, ինչպես Մովսեսն է ասում «Հայտնի բաները մերը և մեր որդիներինը, իսկ ծածուկ բաները Տեր Աստուծուն են» (Բ Օրին. ԻԹ 29)։ Նույն կերպ Առակախոսն է ասում «Կթիր կաթը...»։ Եթե սկսես ուտել ոսկորոտ խոսքը, որ չես կարող հասկանալ, «եղեն դատաստանք և կուրք թողին յաշխարհի»։ Քրիստոսի գիտությունը հաղորդ եզրողները չպետք է հետաքրքրությանը ու հանդգնաբար «հարձակվեն» ամենայն իրադարձությունների վրա և մանրատեն («խորտակեցին») անուտելին՝ շարաշար բաժանելով, ինչպես Հիսուսը չբաժանվեց («խորտակեցա») խաչի վրա, որպեսզի չձաղկեցնեն Բանը հատողներին, այլ այս հատվածների քննությունը թողնեն հոգով մաքրված ու «անոսրացած» մարդկանց՝ նրանցից տեղեկանալով Քրիստոսի «խորքերի մասին» ու բավականանալով իրենց հայտնվածի գիտությամբ։ Իսկ իրենք, աստվածային հրով այրվելով, սպասեն երկրորդ գալստյանը, երբ նրա լուսափայլ այգի մեջ կճանաչվի ամենայն ինչ (հմմտ. «Առավոտյան դրանից ոչինչ թող չմնա». Ելք ԺԲ 10. Երզնկացի, «Մեծ աուր հինգշաբաթի, և թէ կամիս՝ Զատիկին...», էջ 636⁴)։

Առհասարակ մեկնության՝ որպես կոշտ ուտելիքը մանրատել-ծամծմելու համեմատությունները բազում են հայ մատենագրության մեջ⁵։ Մեկնության զգուշության հետ կապված, ինչպես տեսանք, Երզնկացին հիմնվում է նաև Առակաց գրքի հարասության վրա. «Կաթ կթիր, և յուղ կլինի, բայց եթե ստինքները շատ ճմլես, արյուն կգա» [Առակ. 1 33]։ Այս նույն տեղին նույն նպատակով օգտագործում է Հովհան Որոտնեցին՝ խոսելով մեկնության ճիշտ չափի՝ ծածուկ շերտերը բացելու, բայց սրանց վրա բռնություն չգործադրելու, արհեստական կերպով գոյություն չունեցող իմաստներ «չվերձանելու» մասին։

Որոտնեցին վերը նշվածին հավելում է ևս մի համեմատություն՝ ոչ խորը ջրհորի խորքերից ջուր հանելու փորձը. «և կարճ ի կարճոյ լուծումն բառիս, որ եղեալ է աստ. զի են ջրհորք, որ յերես ունին զջուր, և են, որ խոր: Իսկ որ երեսք են ի խոր փորել յիմարութիւն է և որ խոր

⁴ Այսուհետև բոլոր հղումներն անելիս նշում եմ միայն էջը՝ հիմնվելով հետևյալ հրատարակության վրա՝ **Յովհաննէս Երզնկացի, Մատենագրութիւն Ա, Ճառեր և քարոզներ** (բնագրերը հրատարակության պատրաստեցին Արմենուհի Երզնկացի-Տեր-Սրապյանը և Էդվարդ Բաղդասարյանը, ներածականներ էդվարդ Բաղդասարյանի, Երևան, 2013)։

⁵ Այս մասին, կապված «մամու» գեղագիտական չափանիշի հետ, տես մեր հոդվածը՝ «Մամուրուման» արվեստը հայ միջնադարում, Բանբեր հայագիտության, Երևան, 2016 (էջ 125-160), էջ 125-132։

ունի, յերես փորել և դադարել, անմտութիւն է: Այսպէս և գիրք Աստուածաշունչ է՛ն, որ մօտաւոր ունին զգիտութիւն, և է՛ն, որ ի խոր. գիրաբանչիւր խնդիր ըստ իւրում պատշաճի պարտ է խնդրել. Ըստ այնմ, թէ «Կթեա՛ կաթն և եղիցի կոզի, և թէ առաւել ճմլեսցես, եղիցի արիւն» [Առակ. 1 33]⁶: Ստիճաները ճմլելու պատկերը՝ որպէս մեկնության ընթացք, բազմիցս հայտնվում է հայ մատենագրության մեջ:

Նույն՝ իմաստի ամբողջականության ու մանրատման-ճապաղման համատեքստում երզնկացի մեկնում է միսը հում ու խաշած շուտելու, այլ կրակի վրա խորովելու Աստծո հրահանգը (Ելք ԺԲ 9): Այստեղ ևս շեշտվում է իմաստների ճիշտ «պատրաստումն» ու ճաշակումը մի կողմից առհասարակ չեփված, անմշակ՝ առանց հասկանալ փորձելու «ուտելիքը» թողնելու և մյուս կողմից այն «ջրատեսակ», տարրալուծող՝ չափից ավելի մշակված-մեկնված մատուցելու միջև: Կերակուրը պետք է մաքրվի հրով (նրան մերձենալով հոգու կայծակով, ամենայն շարից մաքրագործված-այրված մտքով), միաժամանակ հաստատվի կարծր ու պինդ խորհրդով (ինչպես խորոված միսը): Այստեղ էլ հեղինակն օգտագործում է «լուծանել» բառի իմաստային երանգները⁷, որ կապվում են և՛ մեկնության, և՛ շրի մեջ եփվողի հատկանիշների հետ.

«Եւ մի՛ ուտիցէք ի նմանէ հում և ո՛չ պախ՝ եփեալ շրով, այլ խորովել հրով» (Ելք ԺԲ 9).
 Ինչո՞ւ պետք է ասվի սա, («հում մի կերեք միսը», երբ որևէ մեկն այն հում չի ուտում), եթե ոչ ցույց տալու համար, որ պատշաճ չէ ընդունել Քրիստոսի մասին խոսքի գլուրին ու անխորհուրդ լինելը նրանց համար, ովքեր հավատում են նրա տնօրինություններին: Սրա հանդեպ պետք է ոչ սոսկ հավատ ունենալ՝ առանց մտքի իմանալի «տեսության», ո՛չ էլ բացատրել («լուծանել») անարժան քննությամբ, ինչպես ոմանք. այսինքն՝ ո՛չ Քրիստոսի տնօրինության խորհուրդն ու նույնին ուղղված հավատը թողնել լրիվ հում, առանց քննելու՝ ասես շունեն որևէ իմանալի «տեսություն», ո՛չ էլ պրպտել («ի խոյզ և ի խնդիր անգանել») ու քննել «ջրատեսակ» և լուծող խոսքով («լոյժ բանի»⁸): Իսկ «խորովել հրով»-ը ցույց է տալիս խորոված մսի պէս ամենայն նյութական պաճուճանքներից զերծ լինելը, բորբոքված, հոգու կայծակով, որ երկնային հուրն է նետել երկրի վրա, մեր առաջնորդական մտքից ամենայն շար խորհուրդների ու անտեղի մտածումների արագ սպառումը, ոչնչացումը և կարծր ու պինդ մտքով, ճշմարիտ հավատով հաստատումը Քրիստոսի տնօրինության խորհրդում (էջ 634):

⁶ «Ճռամեծի և երիցս երանեալ բազմերշամիկ և տիեզերայոյս մեծ հոռտորի և Անհաղթ փիլիսոփայի հայոց մեծաց Յովհաննու Ռոտունցայ արարեալ մեկնութիւն բանին, որ ասէ. «Ո՞ ստեղծ առանձին գսիբոս նոցա» [Սաղմ. 15], տե՛ս Սուրբ Հովհանն Ռոտունցի, Մեկնողական իմաստասիրական ճառեր, էջմիածին, 2009. Բնական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները *Անուշ Մինայանի*, էջ 71:

⁷ Այն ունի «բացատրել, մեկնել», միաժամանակ «կակղել, հալել, ֆայֆայել, ցնդել, մեղկել, թուլացնել» նշանակություններ:

⁸ «Լոյժ. Լուծեալ կամ լուծանելի, ըստ որում ծորելի, հեղուկ, հոսանուտ, հալեալ, ցնդելի, սփիռ, անգայտ, անօւր, թոյլ, մեղմ, մեղկ», տե՛ս ՆԲՉԼ:

Այսպիսով մեկնության ճիշտ չափի համար անհրաժեշտ է հոգու որոշակի նրբավարություն, խորհուրդներին մերձենալու մտքի վարվեցողություն՝ զգուշորեն սրա շերտերը բացելու, պատրաստելու, լուծվյալ խորքերի շուրջ իմաստային շղարշներ հյուսելու, **իմաստը չհերձելու և միաժամանակ անվերջորեն այն վայելելու, խորհուրդների համերը նորովի բացահայտելու համար:**

Եվ վերջապես ողջ հոգևոր պատմությունն է հառնում որպես մեկ միասնական ոգեղեն ընթացք-մեկնություն՝ խորհուրդների աստիճանաբար բացվող կծիկով: «Ես եմ հովիւն քաջ» (Ա Կորնթ. ԺԲ 28) տեղիին նվիրված ճառում պատկերվում է ինչպես պատմությունն ամեն փուլում աստիճանական երևակում է վերջնական, ոգեղեն պատկերի նոր մի մասնիկը: Հոր և Որդու հայտնությունից հետո երրորդ փուլում սրանց խորհուրդները յուրացվում-սփռվում են Սուրբ Հոգու զորությունը՝ վարդապետների մեկնություններով: Այդ խորհուրդները շարունակվում, այլատիպ տարածություններ են կերտում արդեն անհատի կյանքում, ճանաչողության մեջ: Այստեղ Երզնկացին հիմնվում է Պողոսի խոսքերի վրա («Եվ ում Աստված կարգեց եկեղեցու մեջ, սրանք են՝ նախ՝ առաքյալներ, երկրորդ՝ մարգարեներ, երրորդ՝ ուսուցանողներ [վարդապետներ]»): Ա Կորնթ. ԺԲ 28): Սրա համար օգտագործում է ստվերի ու նախօրինակի, միևնույն անձի՝ տարբեր տարիների նկարների համեմատությունները:

Իմաստի ողջ ծավալի այս աստիճանական վերհանումը ուղղված է մարդու յուրացմանը, նրա ազատությանը: Այստեղ է արտահայտվում արարչագործության, աստիճանական, նրբորեն հղկելու արվեստը, որի համապարփակ, ամենուր թափանցող շարժումը Երզնկացին պատկերում է մեծ ներշնչանքով: Եվ վերջնական բացահայտումից հետո խորհուրդները դեռ շարունակում են իրենց կյանքը հոգիների մեջ, վերամշակվում այլ նյութերի, տեսակների՝ հորդելով այնտեղ, սնունդ դառնալով, նոր հեռավորություններ ու փորվածքներ կերտելով: Այս կողմը՝ մեկնողական ճգնանքով նախնական իմաստի՝ չոր հումքի վերամշակում-նրբացումը, տարատեսակ համերի ու բույրերի ծավալումը ևս շեշտված է ամենուր մեկնություններում:

Մարմնի ստվերն ավելի շուտ է երևում, քան մակերևույթը, և պատկերի դրոշմը կապարի վրա հայտնվում է նրա ամբողջական կերպարանքի «նկարագրությունից» առաջ, բայց ըստ պատվի, «անձանոթ» ու «աննշան» դրոշմվածության պատճառով, երկրորդ տեղում է գտնվում շարժվող կենդանի, երևացող մարմնի և գեղանկար պատկերի ծաղկերանգ գույների ներդաշնակության համեմատությամբ (էջ 521⁹): Նույն կերպ մարգարեներն են ավելի շուտ հայտնվել, քան առաքյալները:

Ինչպես նույն թագավորի մանկությունը, պատանեկությունը, հասունությունն ու ծերությունը դրոշմած նկարները նույն անձի նմանությունն ունեն, այնպես արդարներն ու մարգա-

⁹ Տե՛ս «Ասացուածք ի բանն Տեառն, որ ասէ. «Ես եմ հովիւն քաջ»» (Ա Կորնթ. ԺԲ 28):

րենները տարբեր ժամանակներում պատկերել են Քրիստոսի թագավորությունն ու հովվությունը, տարբեր կերպ «օրինակել» նրան (էջ 534): Մարգարեներին երզնկացին համեմատում է նաև հողեղեն բնության տան պատուհանների հետ, որոնցով, ըստ հնարավորության, աշխարհի տուն են թափանցում աստվածային լույսի ճառագայթները, իսկ առաքյալներին՝ արեգակնաբեր կենդանակերպերի հետ, որ արդարության արեգակի համատարած լույսը սփռելով, փայլեցնում են արարածների բոլոր մասերի վրա: Այսպես, երբ մարգարեներով «գծագրվում» է Հայր Աստծո անձառ խորհուրդը և դաշվում մարդկանց սրտերում, գալիս է Որդին, ծնվելով Կույսից ու ընտրելով տասներկու մարգարեներին՝ ոչ թե լինելիքը պատմելու, այլ տնօրինության կատարումը քարոզելու համար: Եվ այս իրագործումից ու դեպի իր փառքը համբարձվելուց հետո, ըստ Հոր կանխաձայնության և Որդու խոստման, առաքվում է մխիթարիչ Սուրբ Հոգին, որ որպես աշակերտ վերցնում է Սուրբ Հոգով խոսող առաքյալների ավետարանական քարոզությանն աշակերտած հայրապետներին (էջ 522):

Պատկերված այս շարժումն աստիճանական է և ոչ հանկարծակի, որպեսզի աստվածապաշտության խորհուրդը կամավոր լինի, այլ ոչ «բռնադատությանմբ», քանի որ ակամա ոչինչ հաստատուն չէ: Հորդ հոսանքների վրա բռնությանմբ արգելք չի դրվում, և ծոված տունները ուժգնությանմբ չեն ուղղվում: Բարին ընդունողերը չպետք է այն տրամությանմբ կրեն. սրա համար Աստված «դայակաբար», դաստիարակությանմբ է սնուցում մարդկանց, որ հեշտությանմբ ու ախորժելով տեղի տան և, ինչպես իմաստուն բժշկից, ընդունեն դեղերը (էջ 523)¹⁰: Բացի այդ՝ կարողություններից ավելի բեռ վերցնելը վնասում է այն կրողին, արեգակի լույսը՝ տկար աչքին, կերակրի «հղվությունը»՝ պակաս գործության ունեցողին: Բարի է սակավ-սակավ, հաստվածաբար ընդունումը (էջ 523):

Վարդապետները՝ ուսմունքը մշակող ու տարածող մեկնիչները, բնորոշվում են ա. վերափոխության, բ. գտման ու մատուցման, գ. աստիճանական բաշխելու հմտության գործառույթներով: Ըստ առաջինի ներկայանում են մար-

¹⁰ Աստվածային աստիճանական գործունեության այս և այլ օրինակներ բերում է Գրիգոր Նազիանզացին Զատիկին նվիրված հառում. Աստված կիրառում է մարդասեր, հարազատ, այլ ոչ կտրուկ բժշկության տեսակը, ինչպես կոացած տունը միանգամից չի ուղղվում ձեռքի բռնությամբ, ինչպես ձիուն չեն սանձահարում, առանց խնդրող և զգաստացնող խոսքի. «Զիա՞րդ վերստին ստեղծանի և զի՞նչ լինի. զսասկոսքեան բժշկութեանն ո՛չ առնու ի կիբ, որպէս և ո՛չ հարկանելն և հիացուցանելն էր կարող յաղագս ժամանակեայ ամբարտաւանութեանն, այլ ընտանի և մարդասիրագոյն բժշկութեամբ և մատակարարէ առ ի յաղղութիւնսն, զի և ոչ զտունկ ինչ ընկողմնեալ յաղղութիւն բերել յանկարծակի փոփոխելով և բռնութեամբ ձեռին արագ-արագ ի միս կողմն բեկանել, քան եթէ ուղղելն լինի. և ո՛չ զձի խստերախ և առաւել, քան զտիսն սանձացն բռնութիւն առանց իրիք ողորմանց և զգաստացուցանող ձայնից: Վասն այնորիկ տուան արէնք մեզ յազնականութիւն իբր և միջնապարիսպ իմն ի մէջ Աստուծոյ և կոոցն ի միջէն ի բաց տանելով զմեզ և առ միսն անկողով» (ՄՄ 946, թթ. 106ա-107ա): Առհասարակ, երզնկացու հառական մեկնություններն ամբողջովին հյուսված են փառամտերից ու վերաշարադրումներից (սրանց վերլուծությանը որոշ հառական մեկնություններում անդրադարձել ենք մեր աշխատության մեջ. տե՛ս Ա. Թամրազյան, «Մարդու կազմության տեսության վերաիմաստավորումը հայ միջնադարյան մեկնողական ավանդույթի մեջ»):

գարեների ու առաքյալների աստվածային բույսերից կաթ արտադրողների կամ նրանց ցորենից հաց պատրաստողների կերպարանքով (հմմտ.՝ քերականության մեկնություն), ըստ երկրորդի և երրորդի՝ նրանց ցանածը հնձողների, մշակների, հոգևոր մանուկներին կաթով, ապա տարատեսակ խորտիկներով սնող դայակների, յուրաքանչյուրին իր չափով՝ սկզբնական, միջին կամ «ծայրագույն» գիտելիք տվող դաստիարակների այլաբանությունը:

Սուրբ հայրապետները մարգարեների և առաքյալների թարգմաններն են, նրանց բանավոր բույսերի, գեղազարգ ծաղիկների որոճացողներն ու այն կաթի բնություն փոխարկողները (էջ 521), մարգարեների սերմանած, առաքյալների աճեցրած անմահական կյանքի պտուղները հնձողները (էջ 522), Քրիստոսի ցանած սերմերը հերձվածողական որոմներից ու փշից զատող մշակները, նոր դրախտի բանավոր տունկերի՝ մարդկանց այգեգործները, որ անբան տունկերից ավելի մեծ հոգածություն են պահանջում (էջ 526), անկատար մանուկ հոգիներին մինչ հասունանալը, հավատի մեջ հաստատվելը քաղցրաճաշակ վարդապետության հոգևոր կաթով սնուցող դայակներն ու դաստիարակները, իսկ հասունանալուց հետո՝ քաղցրախոս ճառերի փարթամության գանձն ու աստվածաշունչ գրեթե իրենց երկերի վաստակը նրանց [համար] ամբարողները (էջ 525): Նրանք մարգարեական ցորենի խրձերից հաց են պատրաստում, ինչպես նաև զանազան խորտիկներ, բերկրության ճառի բաժակների մեջ են ճմլում ուրախարարող կոկոսը և իրենց մեկնողական խոսքերին խառնում երկնքի ու երկրի ուրախությունը: Եվ քանի որ սրանք խոսուն տունկերի երկրագործ են, և նրանց պատրաստած խորտիկները հոգու կերակուրներ են, վարդապետներ են կոչվում, քանի որ աստվածային դպրոց մտնել ցանկացողներին կարող են տալ իմաստության «գծագրությունը»՝ ոմանց՝ նախակրթական խրատ, ոմանց՝ «գմիջինն իմաստ հանճարոյ», ոմանց էլ՝ ծայրագույն իմաստները (էջ 526):

Այսպիսով, մեկնությունը բացի վերը նշվածից՝ ա. նյութի ճիշտ դասագատումից ու մանրատումից, բ. ճիշտ պատրաստումից, գ. աճեցումից, այլ նյութերից զտումից, դ. սննդի ճիշտ չափաբաժնի և տեսակի ապահովումից նաև միևնույն գիտելիքից տարատեսակ խորտիկներ պատրաստելու արվեստն է՝ մարգարեական կանխասացությունների հացի, ներշնչված ճառերի գինիների առատության հորդեցումը աշակերտի հոգևոր կյանքում: Այն վերածում է գիտելիքը ներքին բովանդակության, հոգևոր կյանքի ու թմբի:

Մեկնության հետ կապված հարցերը, ինչպես կտեսնենք նաև հաջորդող շարադրանքում, բավական ներկայացված և ձևակերպված են Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու ստեղծագործություններում, որոնցից յուրաքանչյուրը մեկնողական արվեստի հմտության մի նմուշ է:

Մեկնության նյութը, ըստ բնույթի, Երզնկացին ամեն անգամ դասավորում, «ստեղադրում» է որոշակի կաղապարների մեջ տարբեր կերպ՝ ամեն անգամ բացելով, շերտավորելով ու «փռելով» այն ի՛ր նրբերանգներին, ներքին շեշտերին ու խորքերին համապատասխան «ռեյեֆներով» ու տարածումներով: Եվ առաջին հերթին Երզնկացու ճառական մեկնությունները ճանաչվում են այս ճար-

տարապետական ամբողջականությունը, ձևաստեղծության բարձր արվեստով: Որպես որոշ ճառերի ձևակառուցողական հենք՝ Երզնկացին օգտագործում է միջնադարյան մեկնողական քառաստիճան համակարգը, սա հայ մատենագրության մեջ այս համակարգի ամբողջական կիրառության առաջիմ մեզ հայտնի բացառիկ օրինակն է:

Մեկնության չորս եղանակները

Ինչպես հայտնի է, համաքրիստոնեական մեկնողական ավանդույթում ունիվերսալ մոդելի են վերածվում մեկնության կամ հայեցման չորս ձևերը, որ ընկալվում են որպես ոճեր, չորս բանալիներ կամ ոլորտներ: Ըստ սրա՝ յուրաքանչյուր պատմություն կարող է մեկնվել չորս կերպ: Այս եղանակների համար որպես հիմք ընդունվում են Սողոմոն իմաստունի խոսքերը. «Գրիր սա երեք անգամ քո սրտի լայնության վրա» (Առակ. ԻԲ 20), ինչպես նաև մարդու եռամաս կազմությունը (մարմին, հոգի, ոգի), որոնցից յուրաքանչյուրի դաշտում վերաիմաստավորվում է պատմությունը:

Այսպես՝ որևէ սուրբգրային իրողություն մեկնվում է ա. ուղիղ իմաստով, այնուհետև՝ բ. այլաբանական, գ. տրոպոլոգիական (էթիկական-մարդաբանական) և դ. «վերածական»՝ անագոգիկ եղանակներով¹¹: Այլաբանական մեկնության դեպքում, ինչպես ցույց են տալիս օրինակները, վերհանվում է իրողությունների քրիստոսաբանական խորհուրդը՝ Հին Կտակարանի իրադարձությունները ներկայացնում են Նորի բացահայտ իմաստների նախատիպերը, «տրոպոլոգիան» մեկնվող տեղին դրվագում է հոգու, նրա կազմության, կենցաղավարության ոլորտում¹²: Իսկ «անագոգեն» վերակերտում է մեկնվող նյութին ապագայի խորհուրդներում կապվելով վախճանաբանական թափանցումների հետ: Սրանք այսպիսով, մասնավոր սուրբգրային պատմության մեջ կերտում են ևս երեք տարածություն՝ ա. հոգևոր ընդհանրական պատմության, բ. ներքին, անհատական հոգու և գ. վերջնական իրագործումների՝ քրիստոնեական ըմբռնումներով ողջ «մտահոգևոր» տիեզերքը:

Որոգեններ «Յաղագս առաջնոց սկզբանց» երկում օգտագործում է մեկնության եղանակների վերը նշված եզրերն առանց հստակ տարանջատման՝ սոսկ որպես հոգու թափանցման

¹¹ Մրա մասին մանրամասն տե՛ս օրինակ **Օ. Вардазарян**, *Филон Александрийский в восприятии армянского средневековья*, Ереван, 2006, гл. 3, “Классификация типов переносных толкований в различных комментаторских схемах”, сс. 55-65:

¹² Անկախ մյուս տեսակների կիրառումից, «տրոպոլոգիական» մեկնություններով հարուստ են հայերեն աղբյուրները, մասնավորապես Սաղմոսների կամբոնացու մեկնությունը, ուր ամենուր արտաբն իրողությունները ներկայացվում են որպես հոգու ներքին պոնցեաների խորհուրդներ: Մրա օրինակները տե՛ս մեր «Մարդու կազմության տեսության վերաիմաստավորումը հայ միջնադարյան մեկնողական համակարգում» ուսումնասիրության մեջ (**Ա. Թամրազյան**, «Մարդու կազմության տեսության վերաիմաստավորումը հայ միջնադարյան մեկնողական ավանդույթի մեջ», էջ 19-20, 25, 107-114 և այլուր):

երեք մակարդակ¹³: Նույն բաժանումն ավելի կոնկրետ ձևակերպումներով տալիս է Անդրեաս Կեսարացին. մարդու պես ներկայացված Սուրբ գրքի առաջին՝ մարմնական ոլորտը, ըստ նրա՝ օրենքով դաստիարակվողների, երկրորդ, հոգու ոլորտը՝ առաքինության մեջ աղոթողների համար է, իսկ ոգեղեն շերտը Սուրբ Հոգով է առաջնորդվում և երանելի բաժինն է¹⁴:

Մեկնության այս եղանակների հստակ ձևակերպումը՝ համապատասխան օրինակներով, տալիս է Հովհաննես Կասսիանոսը: Այսպես՝ երուսաղեմ քաղաքը, համաձայն պատմության, հրեական քաղաք է, ըստ այլաբանության՝ Քրիստոսի եկեղեցին, ըստ անագոգայի՝ Աստծո Քաղաքը, «որ մեր բոլորի մայրն է և երկնքում է», համաձայն տրոպոլոգիայի, մարդու հոգին է, «ում հաճախ այդ անունով գովաբանում կամ պարսավում է Աստված»¹⁵: Նույն կերպ, ըստ այլաբանության, Աբրահամի՝ երկու կանանցից զավակներ ունենալը խորհրդանշում է իսրայելյան և սինայական օրենքները, տրոպոլոգիայի դեպքում՝ գործնական և տեսական ուսմունքները: Անագոգայի ոլորտում մայրը, ինչպես նշեցիք, բարձրագույն երուսաղեմն է, ինչն արտահայտված է առաքյալի խոսքերում. «ուրախացիր... քանի որ լքվածը շատ ավելի երեխաներ ունի, քան ամուսին ունեցողը» (Գաղատ. Գ 26-27)¹⁶: Այս չորս մեկնություններն է ակնարկում, ըստ Կասսիանոսի, Պողոս առաքյալը՝ նշելով իր աշակերտների հետ հայտնությունը, իմացությունը, մարգարեությունը և ուսմունքով խոսելու մասին (հմմտ. Ա Կորնթ. ԺԳ 6): Այստեղ «ուսմունքը» Կասսիանոսը համապատասխանեցնում է պատմական իրողության, «հայտնությունը»՝ այլաբանության հետ (քանի որ հայտնության միջոցով հոգևոր զգացողությունը հայտնաբերում է այն, ինչ թաքցված է պատմական իրողության տակ), «ճանաչողությունը»՝ տրոպոլոգիայի (քանի որ սրա միջոցով ճանաչում ու զատում ենք հոգու համար օգտակար բաները), իսկ «մարգարեությունը»՝ անագոգայի՝ ապագա անտեսանելի և իրագործվելիք ոլորտների հետ:

Այս ձևակերպման մեջ, ինչպես տեսնում ենք, շեշտված են ճանաչողության որակները. այլաբանության դեպքում բուն հայտնաբերելու պահը՝ սովորական անցքերի նկարագրության տակ այլ՝ եկեղեցու, փրկագործության պատմությունը տեսնելն ու վերհանելը, տրոպոլոգիայի դեպքում՝ զատելու, լավի ու վատի ընտրության ու ճանաչման կարողությունը: Այս փուլերը,

¹³ Տե՛ս Orig., *Princ.*, 4.11 (PG, t. 11, col. 364-365). տեղիի ռուսերեն թարգմանությունն ու վերլուծությունը **Օ. Вардазарян**, укр. соч., с. 61:

¹⁴ **Andr. Caes.**, *Apos.* (PG, t. 106, col. 217), տե՛ս **Օ. Вардазарян**, укр. соч., сс. 61-62: Կեսարացու այս մեկնությունը Ներսես Լամբրոնացու պատվերով թարգմանվել ու շրջանառվել է հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ, և այն զգալի տարբերություններ ունի սկզբնագրի հետ (տե՛ս Մեկնություն Յայտնության Ս. Ավետարանիչին Յովհաննու արարեալ **Ս. Անդրեի և Արիթասայ եպիսկոպոսացն Կեսարու**, Երուսաղեմ, 1855). այստեղ, մասնավորապես, բացակայում է նաև մեզ հետաբերող մեկնության տեսակներին վերաբերող հատվածը:

¹⁵ Հայտնի է Ռաբան Մավրի արժեքավոր «Սուրբ Գրքի փոխաբերություններ» աշխատությունը, որտեղ տրվում են սուրբգրային միավորներ, հասկացություններ իրենց մեկնության նշված բոլոր երեք ձևերով (տե՛ս *Beati Rabani Mauri Allegoriae in Universam Sacram Scripturam*, PL, t. 112, Paris, 1852, col. 849-850):

¹⁶ Այս տեղիի ռուսերեն թարգմանությունը և վերլուծությունը տե՛ս **Օ. Вардазарян**, укр. соч., сс. 59-60:

ըստ էության, հաշորդում են միմյանց՝ որպես ուսուցանած բանաձևերի կաղապարների տակ (ուղիղ մեկնություն) այլ մի բանի գլուխից հետո (այլաբանություն) սրա մեջ ճշգրիտ իմացություն, բարոյական զգացումով տեղադրելու, արժևորելու (տրոպոլոգիա), այնուհետև դրանք հոգևոր ինտուիտիվ աչքերով հայելու աստիճանական ընթացք: Որոգենեսի և Կեսարացու ձևակերպման մեջ շեշտված էր գոյաբանական կողմը:

Իսկ հայտնի ասույթում մեկնության շորս եղանակները բնութագրվում են հետևյալ կերպ. «Այլաբանությունն ուղղված է նրան, ինչին հավատում ես, բարոյականը խրատում է՝ ինչպես գործել, իսկ հոգու ձգտումները բացահայտում է անագոգան»¹⁷: Այստեղ էլ շեշտվում են հոգու կենսագործունեության համար անհրաժեշտ գործառույթները կամ նախապայմանները՝ ա. հավատը, բ. արդեն ներկա գործողության մեջ՝ անհրաժեշտ բարոյական ուղենիշները, գ. սրանցից դեպի ապագա տարածվող հոգու ձգտումները:

Այսպիսով միևնույն պատմությունը, շորս ոլորտներում տեղադրվելով, ձեռք է բերում իր ծավալային՝ քառակի խորություն:

Հետաքրքիր է այս տեսակետից կոնկրետ օրինակների վրա տեսնել՝ ինչպես է կիրառվում մեկնության այս ունիվերսալ մոդելը: Սա մի կողմից ցույց է տալիս՝ ինչպես են մտքի ճկունության արդյունքում որևէ պատմության «հետագծերը» այլ դաշտերում ստեղծում նույնքան փոխլրացված ու ամբողջական, նոր դիմագիծ: Մյուս կողմից թույլ է տալիս հետևել՝ ինչպես է հոգին այս բանաձև-պատմությամբ «ճանապարհ ընկնում» իր հայեցողության ծալքերով: Եվ մեծ հոգևոր տարածություններում, իրագործումների բեմերին սրա նշանները վերածում է պատկերների՝ արթնացնելով այն հոգևոր պատմության մեջ և հոգու պարունակներում՝ այստեղից էլ բարձրացնելով ու ներշնչելով ապագայի տեսիլներով: Ինքնին այս ընթացքը, նրա կերտման վարպետությունը, ինչպես կտեսնենք, գեղագիտական մեծ արժեք է ստանում բառախաղերի, համադրումների, այլասացությունների նրբին հենքով, որոնց կերտման վարպետն է Երզնկացին:

Մեկնության բոլոր եղանակների կիրառմանը հանդիպում ենք Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու երեք ճառական մեկնություններում:

Պետք է նշել, որ խոսքն այստեղ մտածված, համակարգային կիրառության մասին է՝ որպես մեկնության մոդել, մեկնողական մեթոդ: Բնականաբար Երզնկացու մյուս, ինչպես նաև այլ հեղինակների մեկնություններում, այսպես թե այնպես, չեն կարող տարբերայնորեն առկա չլինել նշված մեկնության տեսակներից մեկը կամ մի քանիսը, քանի որ սրանք ընդհանրապես ընդգրկում են մեկնության բոլոր հնարավոր կերպերը: Տվյալ դեպքում, սակայն, մենք գործունենք ամբողջական համակարգի գիտակցված կիրառության հետ, որի դեպքում այն ա. հշուսում է շարադրանքի աստիճանական ընթացքը պատմական

¹⁷ Littera gesta docet, quid credes allegoria, / Moralis quod agas, quo tendas, anagogia.

իրողությունից մինչև հոգու «վերածում», բ. ստեղծում է նրա ամբողջական, քառակերպ հոգևոր պատկերը: Սա ենթադրում է առաջին հերթին տվյալ ստեղծագործություն մեջ մեկնության եղանակների ձևակերպում (կամ միայն անվանում), շարադրանքի որոշակի օրինաչափություն՝ մեկնության տեսակների առանձնացնում և, ի վերջո, մեկնվող տեղիներին՝ մեկնության բոլոր տեսակներում ներկայացվածություն:

Միայն այս դեպքում մեկնության եղանակները դառնում են շարադրանքի ներքին կառույց և արտաքին ձևակառուցողական հենք:

Ասացուածք բանի ի բանս աղափից սրբուհայն Աննայի, որ ասէ. «Հաստատեցաւ սիրտ իմ ի Տէր»

Մեկնության չորս բանալիները հետևողական՝ առանձին-առանձին, երգնկացին կիրառում է Աննայի «Հաստատեցաւ սիրտ իմ ի Տէր» (Ա. Թագ. Բ 1-10) աղոթքին նվիրված ճառի մեջ: Աննայի աղոթքն ու նախորդող պատմությունն այստեղ չորս եղանակներում քննվում են հաջորդաբար: Առավել լիարժեք պատկերացման համար այն ներկայացնում ենք ամբողջությամբ¹⁸:

Նախաբան

Սովորաբար Հովհաննես Երզնկացին իր ճառական մեկնությունները սկսում է նախադրական խոսքով, ուր հյուսում է մեկնության թեմայի հետ առնչվող որևէ վառ տեսարան կամ հասկացություն. սրա շուրջ հոգին կենտրոնանալով, «լարվելով» ավելի սահուն ու դյուրաթեք անցնում է նյութին: Աննային նվիրված ճառի նախաբանում պատկերանում են հոգու նավն ուղղորդող երկնային աստղերը՝ առաջին արդարներն ու նահապետները (տվյալ դեպքում Աննան, նրա ամուսին Փեննան): Առհասարակ, կենաց ջրերում հոգու նավի խորհրդապատկերը (որ գալիս է գետի մեջ նետված, տապանակի մեջ թաքցված մանուկ Մովսեսի պատմությունից) ունիվերսալ է մեկնողական ավանդույթում: Ծովային նավարկության բազում փորձանքների նկարագրությամբ, որ համեմատվում են կյանքի տարատեսակ փորձությունների հետ, հայեցողությունն ավելի ուժգին մղումով է այդ հոսքերից բարձրանում ու բևեռվում աստղերի ուղեծրերին՝ սրբերի կյանքի ճառագումի, միաժամանակ հայացքի «տարածություն» ստեղծող հեռավորության վրա, որոնցով առաջնորդվելով հոգինավարը հասնում է ճիշտ կայանի:

¹⁸ Բնագրերի վերապատմությունը ներկայացնում ենք հիմնականում փոքր տառատեսակով. բավ տառատեսակով նշում ենք մեկնվող տեղիի առանցքային բառերը, պատկերներն ու արտահայտությունները, որոնց բազմանշանակության վրա առավել հաճախ հյուսվում են իմաստային զուգահեռումները մեկնության նոր եղանակներում: Հիմնական տառատեսակով ներկայացված են հատկան մեկնության առավել ընդհանուր շարադրանքն ու եզրակացությունները, ինչպես նաև վերլուծությունը:

Ինչպես «անդնդախոր, լայնատարած» ծովում նավարկության դուրս եկած նավն է հանդիպում հողմերի «տարաբերության», վեմերի գազաթները ծածկող ամպերի կուտակումների, ծովային գազանների, նավահանգստի բացակայության, նավավարների ըմբոստության, կրում է հացի ու ջրի պակասություն, այնպես մարդն է ծնվում ու մխրճվում կյանքի՝ մարմնի ու հոգու արտերի մեջ, որոնցից մեկը հողմի պես տարուբերում է, մյուսը՝ մութ ամպի պես ծածկում հոգու պայծառությունը: Միրո դիմակով ծածկված մարդկային խորամանկությունն ու նենգությունը գործում են ծովի խորքում թաքնված վեմերի գազաթների, անիրավ ու գազանամիտ մարդիկ՝ ծովային գազանների պես և այլն: Այս ամենից կա փրկության երկու եղանակ. առաջինը նավահանգիստ հասնելն է, երբ հոգին ու մարմինը անջատվելով վերադառնում են՝ յուրաքանչյուրն իր օրրան՝ մարմինը՝ հողին, հոգին՝ Աստծո մոտ: Ոմանք սակայն ծովի խորքերում աստղերին են հայում՝ սրանց համաձայն ուղղորդելով նավը: Նույն կերպ կյանքի ծովում հոգին մտքի աչքերով հայում է կենդանի աստղերին՝ առաջին արդարներին, նահապետներին՝ նրանց շավիղներով ընթանալով և նույն նավահանգիստն իր նավը հասցնելով (էջ 428-430):

Այնուհետև Երզնկացին ներկայացնում է Աննայի, Եղկաննայի, Փեննայի պատմությունը՝ Թագավորաց գրքի սկզբից (Ա Թագ. Ա էջ 430-437), սրանից անցնում «Հաստատեցաւ սիրտ իմ» աղոթքին (Ա Թագ. Բ 1-10) և տալիս նախ բնագրի ուղիղ մեկնությունը (էջ 437-441), որ անվանում է «**տեսութիւն ըստ տեղոյն խոստովանութեան և ի գորհացողական բանս աղաւթիցն**» (էջ 441): Հաջորդ շերտը ձևակերպում է որպես «**զ'առ ի միտսն**»¹⁹ գորություն քննություն (էջ 441-442), որին էլ հետևում է ըստ իմաստի այլաբանության մեկնությունը: Վերջինին անցնելուց առաջ Երզնկացին նշում է՝ «**այլ տեսակս դարձուցուք զբանս**» (էջ 448), իսկ ավարտին՝ «և այսոքիկ **ըստ այլաբանութեան տեսակին**» (էջ 454): Վերջապես անագոգային համապատասխանող տեսակն անվանվում է «հոգևոր»՝ «տեսուք **ըստ հոգևորն յեղանակի**» (էջ 454):

Ուղիղ մեկնություն

Նախապատմություն. Երզնկացին ներկայացնում է Եղկաննայի առավել մեծ սերն իր անզավակ կին Աննայի հանդեպ, մյուս կին Փեննայի ծաղրը, Աննայի վիշտն ու աղոթքը (Ա Թագ. Ա 1-28²⁰, էջ 430), առհասարակ տրտմության

¹⁹ Արտահայտությունը գայիս է դեռ Փիլոնից (տե՛ս օրինակ Փիլոն, Լին.1, ԼԹ, ԽԶ, ՄԳ, ՂԱ եւ այլն): «Այլաբանութիւն կոչի ամենայն առ ի միտս ստացուած, այսինքն բանք, որոյ սկիզբն մարմնաձեւ թուի եւ կրկնի յանմարմին տեսակ» (Անանուն Բ, «Սկիզբն եւ պատճառ գրոց, գոր արարեալ է բազմախորհուրդ սմանչելոյն Փիլոնի, յի իմաստութեամբ, տե՛ս «Պատճառք գրոց Փիլոնի», աշխատասիրությամբ Օ. Վարդապարչանի, Գիտական աշխատություններ. Հասարակական գիտություններ, Վ. Բրյուսովի անվան պետ. լեզվ. համ., Երևան, 2005, էջ 205):

²⁰ Թագավորաց գրքի սկզբում պատմվում է ոմն Եղկաննայի մասին Արիմաթեմից, ում կանանցից մեկը՝ Փեննան, զավակներ ուներ, իսկ մյուսը՝ Աննան, որին շատ սիրում էր

բարերար նշանակությունը (խոնարհեցում, տենչանքի առարկայի հանդեպ սիրո բորբոքում, արտասուքով մաքրագործում), որևէ սպասված երևույթի՝ տվյալ դեպքում որդի Սամուելի ծնունդի ուշացման պատճառները (համբերության, դժվար տրվողը գնահատելու կարողություն), Աննայի ուխտի, անձայն աղոթքի խորհուրդը (Աստծո հետ երկխոսությունը՝ որպես ներքին իրողություն, զուտ մտավոր խոսակցություն), ինչպես նաև Սուրբ Գրքում եղկաննայի ծննդավայրի, քահանա լինելու հիշատակման նշանակությունը:

եղկաննան և Աննան արարչական ու աստվածային արվեստի, նրա բարեշնորհ ու տիրական պատկերի (Սամուելի) ստեղծման գործիքները պետք է դառնային. այդ պատճառով Սուրբ Գիրքը, ինչպես բոլոր նման դեպքերում, նախ ցույց է տալիս գավառն ու տեղը, որտեղից «բաղցրաճաշակ արմատն ու տունկը և ախորժեղի պտուղն» են ծնվում, այնուհետև ծանոթացնում է սքանչելի ծնունդի ծնողների հետ: Թագավորաց գրքում հիշատակվում է Արեմաթեմը՝ Սամուել մարգարեի ծննդյան ու մահվան վայրը (**Ա. Թագ. Ա. 1**), նրա նախնիների անունն ու **ղևտացի քահանա լինելը**, քանի որ միայն նման դեպքում Սամուելը կարող էր դեռ ծնունդից առաջ նվիրաբերվել եկեղեցուն (էջ 431):

Տրամուլիան, փորձանքների միջոցով (Աննայի, առհասարակ հավատացյալի) Աստված խոնարհեցնում է մարմնական ու հոգեկան փառքից ամբարտավան ու սնափառ դարձածներին, որպեսզի՝ ա. մարդը հաջողություններից զրկվածներին չհամարի անարժաններ, իսկ իր հաջողությունները՝ սեփական արժանիքը, այլ ոչ Աստծո շնորհը. բ. վշտի մեջ և բաղձանքների տենչանքով ավելի բորբոքվի առ Աստված սիրով. գ. աստվածային տուրքերը ձեռք բերվեն նաև սեփական անձի վաստակով՝ արտասուքի հեղումով, «անմոռնչ հեծություն», «անախտական» սիրով (էջ 432): Նույն կերպ երզնկացին բացատրում է ուշացման նպատակը՝ համբերողների ժուժկալությունը փորձելու, դժվար տրվող բաներն ավելի գնահատելու համար («և յիշեսցես զիս և տացես աղախնոյ քում զաւակ առն մարդոյ» տեղիի մեկնությունը. **Ա. Թագ. Ա. 11**, էջ 434): Այնուհետև քննում է «զաւակ առն մարդոյ» արտահայտությունը (ինչու է շեշտվում «առն մարդոյ», երբ մարդուց միշտ էլ մարդ է ծնվում). կան մարդիկ, որ այդպիսին են միայն ըստ մարմնի կերպարանքի՝ կենդանի միայն իրենց «անասնական» շնչով. մարդու զավակները նրանք են, ովքեր հոգու մասերում և զգայարանների գործունեության մեջ կրում են Աստծո բարիքների սկզբնատիպի պատկերը:

Երզնկացին ներկայացնում է իր զավակին Աստծուն պարգևելու Աննայի ուխտը, նման դեպքում հրեական օրենքով սահմանված կարգը²¹: Կանգ է առնում անձայն

եղկաննան՝ ոչ: Աստված լսում է Աննայի աղոթքն (որի բնագրին նվիրված է բուն մեկնությունը) ու զավակ պարգևում Սամուելին, ով, ըստ Աննայի խոստման, նվիրաբերվում է Աստծուն և դառնում մարգարե (**Ա. Թագ. Ա.**):

²¹ Այստեղ հետաքրքիր է հատկապես ուխտի դեպքում մազերը չկտրելու, ուխտի կատարման օրը զոհի կրակով մազերն այրելու հրեական սովորույթի մեկնությունը. գլուխը մտի

աղոթքի՝ որպես ներքին, Աստծուն միշտ լսելի երկխոսության խորհրդի վրա՝ սրա հետ կապված բերելով ավանդական հարասությունները: Աստված շուրթերի ու լեզվի բարբառը չի լսում, ինչպես ասում է Իսրայելին. «Ի բայց արա զձայն սրնդի և զերգոց» (հմմտ. Ամոս b 23), այլ այն աղոթքներին է ունկնդիր լինում, որ սրտի խորքից են բխում: Սա լինում է այն ժամանակ, երբ միտքը զգայարանների մեջ ճապարկումից ամփոփվում է իրենում և, միայն Աստծուն դառնալով, ճանաչում նրա իմանալի գեղեցկությունը, ինչպես ասվում է՝ «Ի խորոց սրտի կարդացի առ քեզ» (Սաղմ. ՃիԹ 2): Նման կերպ Մովսեսի շուրթերն անգամ չէին շարժվում, բայց Աստված ասում էր՝ «Զի՞ գոչես առ իս» (Ելք ԺԴ 15): Այսպես Աննան ոչ թե բարձր բարբառով էր աղոթք մատուցում, այլ միայն արտասուքով և «անմոռնչ հեծովյամբ»: Հեղինի հարբած թվալու (Ա Թագ. Ա 13) հետ կապված, Երզնկացին շարադրում է որոշ միջնադարյան բնագիտական պատկերացումներ. սրտի եռանդից շառագունում է Աննան և հարբած թվում. տրտմական վշտերն ասես արբեցնում են մարդուն, քանի որ մեծ տրտմությունից բարակ և անոսր երակներն ամփոփվում են, և շերմության գոլորշիները բարձրանում են դեպի ուղեղ և թմրեցնում այն: Այս գոլորշիներից ծնունդ են առնում արցունքի կաթիլները (էջ 435-436): «Եւ հեղում գանձն իմ առաջի Տեառն» (Ա Թագ. Ա 15) տեղիի հետ կապված Երզնկացին պատկերում է հոգու բոլոր երեք մասերի «հեղումն» Աստծո առաջ իմանալի հավատով, երբ մարդն իմացական մտքով աղերսում է, սրտի «արիական» հատվածով ամրանում է, հոգու «ցանկական» հատվածով նրա հանդեպ բռնկված սիրով է բորբոքվում. այնժամ հոգու մասերին գումարվում են և զգայարանները: Այսպես, սրտի անմոռնչ հեծովյամբ, մարմնով երկրի վրա լինելով, մտքով «իմացական տեսություն», աղոթողն Աստծո անձեռագործ տաճարի կայաններ է բարձրանում և անտեսանելի հրեղենների հետ խոսում (էջ 436):

Սրան հաջորդում է Սամուել մարգարեի (անունը բառացի թարգմանվում է «տուրք Աստուծոյ կամ հայցումն») ծննդյան, եկեղեցուն ընծայման վերապատմությունը:

Անցնելով բուն Աննայի աղոթքին (Ա Թագ. Բ 1-10) Երզնկացին նախ ձևակերպում է գոհությունը, խոստովանությունն ու մարգարեությունը, որոնք բո-

խորհրդանիշն է, մտքերի տաճարը, որի վրա չի կարելի ածելի առնել: Ուխտի ընթացքում անաճ մազերը ցույց են տալիս մահուր մտքից առաջ եկած իմաստների խորհուրդների բուսականությունը (նման խորհրդաբանությունն ներկայացնում է Ներեսե Լամբրոնացին. գրված այս դեպքում խորհրդանշում է բանական մասը, նրանից ահող մազերն էլ՝ բանականությունից ծնունդ առնող խոհերն ու մտքերը. «և որպէս սոքա անթիւ են և միշտ ի յաճախումն, այսպէս և անթիւ բանն հանապազ բոլիսն ի մտացն: Առ այս հայի... Տեառնն [ասելն]՝ «Զեր հեր գլխոյ թուեալ է» (հմմտ.՝ Մատթ Ժ 30), այսինքն՝ խոկումն, որ ըստ Աստուծոյ ասէ այժմ»): **Ներսէս Լամբրոնացի**, *Մեկնութիւն սաղմոսաց*, ՄՄ 1526, ք. 404 ա): Ինչպես մազերը չեն զգում ոչինչ, այնպես մտքից ծնունդ առած իմաստությունն անխառն է մարմնի հեշտությանը և պատարագվում է անուշահոտության մեջ՝ ողջակիզվելով աստվածային սիրո հրով (էջ 435):

լորն առկա են այստեղ (էջ 437-438)²², այնուհետև քննում աղոթքի մեջ «**հաստատություն**», «**եղջյուր**» բառերի նշանակությունը: Առաջինի հետ կապված գուգահեռում է նաև ասորերեն բնագիրը, երկրորդի մեջ շեշտում է նրա **երկա-կի զորությունը**՝ ուժը, հառնումը՝ ամրապնդելով սա սուրբգրային այլ համադրումներով, և հակառակորդի խոցոտող նետը:

«**Հաստատություն**» [Տիրոջ մեջ]. Աղոթքի ասորերեն տարբերակն է՝ «Յնծացաւ սիրտ իմ ի Տէր»: «Յնծությունն» ու «հաստատությունը» ներդաշնակ են միմյանց հետ, քանի որ հաստատությունը դրդվելուց ու տատանվելուց, իսկ ցնծությունը տրամոթություններից ու վշտից հետո է լինում (էջ 438): **եղջյուրը** զորության անունն է, որ բազում անգամ մատնացույց են անում մարգարեների խոսքերը: Այսպես և Աննան ասում է՝ «բարձրացավ իմ եղջյուրն» իմ զավակով, որ զորություն եղավ ինձ համար, քանի որ Փեննան՝ ասես եղջյուրով հարելով ու խոցոտելով, նախատում էր ինձ իմ ամլությանը և իր բազմազավակությանը: Այժմ բարձրացավ իմ գլուխը և բացվեց իմ բերանը («Ընդարձակեցաւ բերան իմ ի վերայ թշնամեաց իմոց»): Ա. Թագ. Բ 1, էջ 438-439):

Արանից հետո Երզնկացին, ըստ բնագրի, հաջորդաբար քննում է աստվածություն **արքությունն ու արդարությունը**, թշնամիների **ամբարտավանությունը**, **աստվածային արվեստը**: Վերջինի հետ կապված, որ կայանում է ամենն իր ժամանակին հասունացնելու և իրագործելու մեջ, Երզնկացին դարձյալ, բայց արդեն ամբողջական ու ծավալուն, բացահայտում է առհասարակ երևույթների ուշ հայտնվելու, երկարատև սպասման խորհուրդները՝ ա. որպեսզի հասունանա պահը, և այդ հայտնությունը կատարելապես թիրախին դիպչի, բ. այդքան սպասված լինելով, ավելի տպավորիչ լինի ու բարերար, գ. որպես-

²² Աննայի աղոթքը հետևյալն է՝ «Միտս ամբացավ իմ Տիրոջ շնորհիւ, եղջիւս բարձրացաւ իմ Տիրոջ շնորհիւ, բերանս լայն բացուեց իմ շքամիների դէմ, ուրախ եղայ, որ փրկեցիր ինձ: Տիրոջ նման սուրբ չկայ, մեր Աստծու նման արդար չկայ, եւ Բեզանից բացի սուրբ չկայ: Մի՛ պարծենաւ ու մի՛ խօսէ ամբարտաւան բաներ, մեծախօսութիւն թող շտտի ձեր բերանից, Բանգի Աստուած իմացութիւնների Տէրն է, եւ նա՛ է պատրաստում իր զարմանահրաշ գործերը: Հգօրների աղեղները տկարացան, իսկ տկարները զօրութիւն ստացան: Հացով կշտացածները հիւծուեցին, իսկ Բաղսածները երկրում բնակուեցին, ամուլը եօթը որդի ծնեց, իսկ բազմածինը դադարեց որդի ունենալուց: Տէրն է սպանում եւ սպրեցնում, իջեցնում գերեզման եւ դուրս բերում այնտեղից: Տէրն է աղբատացնում ու հարստացնում, ստորացնում ու բարձրացնում: Գետնից բարձրացնում է տնանկին, աղբատին հանում աղբանոցից, որ նրանց նստեցնի ժողովրդի իշխանների հետ ու փառքի գահին բազմեցնի նրանց: Նա ուխտատրի ուխտն է կատարում, արդարների տարիներն է օրհնում: Ուժեղն իր շնորհով չէ, որ հզոր է: Տէրը տկարացնում է իր հակառակորդներին: Տէրը սուրբ է: Ո՛չ իմաստունը թող պարծենայ իր իմաստութեամբ, ո՛չ հզօրն իր զօրութեամբ, ո՛չ էլ մեծատունն իր հարստութեամբ: Պարծեցնողը պէտք է պարծենայ նրանով, որ իմանում ու հանաչում է Տիրոջը, երկրում իրատուն է արդարութիւն է գործադրում: Տէրը երկինք էլաւ ու որոտաց, ինքն է, որ արդար է դատելու երկիրն իր չորս ծագելով, զօրութիւն տալու մեր թագաւորներին եւ զօրավիգ լինելու իր օձեալին» (տե՛ս Աստուածաշունչ [արևելահայերէն նոր թարգմանութիւն], էջմիածին, 1994):

զի առավել ընդգծվի նրա հրաշքի, սքանչացման արժանի լինելը, դ. որպեսզի սրանով փառավորվի մարդը, ում համար այն հայտնվել է, ե. որպեսզի բնության, հանգամանքների ինքնըստինքյան բխման արդյունք չլինի, գ. որպեսզի փնտրվի երկար և գտնվի, և է. որպեսզի չձուլվի մյուս երևույթների հեղեղի մեջ, այլ կատարելապես ընկալվի: Բոլոր փաստարկներում պատմության, անհատի, իմացության, գործառույթների տեսակետից շեշտվում է երևույթի բացառիկության սաստկացումը, նրա առանձնացումը, բարձրացումն իրադարձությունների հեղեղից, և սրանով հնարավորինս խոր ազդեցությունն ու օգտակարությունը:

Սուրբ է Աստված բոլորից («Ձի ոչ գոյ սուրբ իբրև զՏէր և ո՛չ արդար, որպէս զԱստուած մեր, և չիք սուրբ բաց յԱստուծոյ մերմէ»): Ա. Թագ. Բ 2), քանի որ նրան չի հպվում անիրավություն, **արդար** է, քանի որ անաշտ է և չի կաշառվում դատաստանի ժամանակ: Արժանավորության համար չէ, ասում է Աննան, որ այլոց զավակներ բաշխեցիր, և ինձ իմ անարժանության համար չէ, որ զրկում էիր դրանից, այլ երկուսիս էլ նյութ տվեցիր բարության փորձության համար: «Մի պարծեցեք» («Մի՛ պարծիք և մի՛ խաւիք զամբարտաւանս, և մի՛ ելցէ ընդ բերանս ձեր բան հպարտ մեծաբանութեան»): Ա. Թագ. Բ 3) Աննան ասում է թշնամիներին, որ աստվածային գիտելիքի, նրա առեղծվածների իմացության բացակայությամբ և սրտի խորամանկությամբ իրենց որդիների մահն ու Սամուելի ծնունդը կախարդանք էին համարում: Աստվածային արվեստի գլխավոր հմտությունն այս համատեքստում («զի Աստուած գիտութեանց Տէր և Աստուած պատրաստէ զարուեստս իւր»): Ա. Թագ. Բ 3) **դառնում է** ամեն ինչ իր ժամանակին և ըստ պատշաճի ստեղծելու բարձրագույն իմաստությունն ու կանխատեսությունը (էջ 439-440): Այստեղ էլ երգնկացին անդրադառնում է **Թվացյալ ուշացման (Սամուելի ծնունդի) պատճառներին**:

Դրանք հինգն են՝ քաղցր ու գեղեցիկ է իր ժամանակին հայտնվողը, ինչպես արևի բացվելն ամպերից և առողջությունը՝ հիվանդության ցավերից հետո: Այսպես Աստված «պահում է» Սամուելին՝ նրա ծնունդը թույլ տալով միայն Հեղիի՝ շար ճանապարհով ընթացող որդիների օրոք՝ որպես ճիշտ ժամանակին պարգևված դեղ: Այնուհետև՝ Աննան պետք է նվազ չերևար իր սանուհիներից՝ Ռեբեկայից, Հոաքելից, Սաուայից, նրա ծնունդն էլ պետք է լիներ սքանչելի «և սուրբ կարաւտութեան ժամանակի»: Այն ոչ թե բնության օրենքի ու մարմնի հեշտանքի, այլ ազոթքի ու պաղատանքի, մաքուր մտքի ու սուրբ սրտի հայցման պտուղ պետք է լիներ: Ինչպես լուսանշույլ քարերն ու ազնվական ոսկին միայն ոմանք և մեծ ջանքերի շնորհիվ են գտնում, այլ ոչ բոլորն ու հեշտությամբ, այնպես դժվար են տրվում գեղեցիկ հոգեկան ու մարմնական պարգևները: Տերը տարբեր բարիքները խառն ու հավասար չի տալիս, որ գեղեցկության շնորհը չձածկվի առավել նվազներով, ինչի համար Աննան բազում տրտմությունից ու հեծությունից հետո Սամուելի հայտնվելով ասում է՝ «Աստուած պատրաստէ զարուեստս իւր» (էջ 440-441):

Աղոթքի շարունակության մեջ հաջորդաբար, ըստ կարգի, հիշատակվում է աստվածային արվեստի «պատրաստությունը»՝ «աղեղում» («Հզորաց հաստ աղեղունք թուլացան, և տկարք վառեցան՝ զաւրութեամբ»): Ա թագ. Բ 4) անվանվում է բարքերի խորամանկությունը, և նետեր՝ արձակվող նենգավոր խոսքերը, որ խոցոտում էին սլաքների կսկծող նախատինքներով: Այս զորությունից զրկվում են թշնամիները, իսկ տկարները ոչ թե վառվում են նույն՝ զրպարտելու զորությամբ («և տկարք վառեցան՝ զաւրութեամբ»), այլ Աստծո բարիքի խոստովանությամբ և գոհությամբ (էջ 441): Այնուհետև՝ ով **հագեցել էր զավակների բազմությամբ, նվաղեց, և ով քաղց ու կարոտ ուներ, լցրեց երկիրը** («Յա՛գբ և լիք հացիւ նուաղեցին և քաղցեալք լցին զերկիր»): Ա թագ. Բ 5՝ «կուշտերը և շատ հաց ունեցողները նվաղեցին, իսկ քաղցածները լցրին երկիրը»): Առաքինի և իմաստուն անձինք ողջ երկրի ու աշխարհի, այլ ոչ միայն մեկ տան պետքերի լրումն են, ըստ որի Աննան ասում է. «զի ամուլն ծնաւ եւթ և յագեցաւ, և բազմածինն նուազեցաւ ի ծնունդս իւր» (Ա թագ. Բ 5, էջ 441):

Այստեղ ավարտվում է մեկնության առաջին՝ բնագրային-բացատրական, ուղիղ իմաստի մանրակրկիտ վերլուծությունը: Այս շերտում Երզնկացին, ելնելով բնագրից, քննում է նախ Սուրբ Գրքի այս պատմության ամեն հատվածի (ինչպես օրինակ հրեական ավանդույթի, Սամուելի ծագման հիշատակության) իմաստը, ոչ պատահական մանրամասները, այնուհետև իրադարձությունների ետնախորշը ապրումների, անհրաժեշտ զգացումների ու կարողությունների ձեռքբերման ոլորտում (այս ապրումների բարերար կամ կործանարար գործառույթները, սրանց օգտագործմամբ հոգու, ճանաչողության կատարելագործումը, պատմության ընթացքի վարպետորեն, առավել տպավորիչ, խորհուրդը, հայտնության կարևորությունը երևակող, ցուցանող ու սովորեցնող իրագործումը):

Մեկնվող տեղիի առանձին երևույթներն իրենց պատմական միջավայրում ուղիղ մեկնության մեջ, դիտարկվում են ողջ խորությամբ (Երզնկացու երկու ճառում էլ ուղիղ մեկնությունն ամենածավալուն հատվածն է): Այս միավորները՝ ինչպես օրինակ «մազերը» (մտքից ծնված իմաստ), «աղեղը» և «նետերը» (խորամանկություն և խոցող շար խոսք), կարող են ստանալ և «այլաբանական» նշանակություն (ներկայիս իմաստով): Այսպիսով մեկնության որևէ եղանակը՝ ուղիղ, այլաբանական կամ այլ, վերաբերում է ո՛չ թե պատմության առանձին միավորներին, այլ նրա **մեկնակետին**, դաշտին, որտեղ վերակերտվում է **ամբողջական պատմությունը** (տրոպոլոգիայի դեպքում՝ մարդու հոգի, այլաբանության դեպքում՝ հոգևոր-քրիստոսաբանական ոլորտներ, անագոգի դեպքում՝ ոգեղեն վերին ոլորտներ): Սրանցից յուրաքանչյուրում ամեն երևույթ ու բառ վերհանվում է իր **իմաստային ու գործառնային ամբողջ ծավալով**՝ այն ծավալով, որ նպաստում է տվյալ մեկնողական դաշտում երևույթի սպա-

ուիչ բացահայտմանը: Այսպես նաև ուղիղ մեկնություն մեջ Երզնկացին ներկայացնում է «հոգու հեղումը»՝ հոգու երեք մասերի բնույթների նկարագրությամբ (որ վերաբերում է տրոպոլոգիական բաժնին), քանի որ այս արտահայտությունը կա Աննայի իսկ աղոթքում: Այս տեսակետից **մեկնության որևէ տեսակի մեջ կարող են թափանցել նաև մեկնության այլ տեսակների շերտեր, եթե անհրաժեշտ են տվյալ ոլորտում որոշակի ամբողջականություն՝ իմաստի լիարժեք բացահայտում ստեղծելու համար (այս առումով, բնականաբար, հաճախ անագոգիկ մեկնությունները թափանցված են այլաբանական ոլորտի բացատրություններով): Մեկնողական այս համակարգը դրսևորվում է որպես սկզբունք՝ երևույթի քառակի, ամբողջական ու լիակատար կերտման հնարավորություն, այլ ոչ զուտ արտաքին հնարանք, և յուրաքանչյուր մեկնողական ոլորտ ինքնին՝ լինի ուղիղ, այլաբանական, տրոպոլոգիական թե «վերածական», ամեն պահի բուն մեկնողական ընթացքի առանցքը չէ. այլ նրա վերջնական նպատակը:**

Գեղագիտական, իմացաբանական տեսակետից մեկնելիս էականը ա. «տեղադրման» կամ «վերափոխություն»՝ վերամշակման գործողությունն է: Նախնական պատմությունը, նրա միավորները պահպանում են իրենց ունիվերսալ գործառույթը՝ վերակերպվելով այլ ոլորտում այլ պատկերների և, ինչպես նշեցինք, բ. նոր այդ մակարդակի վրա ստեղծելով որոշակի համակարգված, մինչև վերջ բացատրված ամբողջականություն՝ օրգանական մարմին: Սա է մեկնության նպատակը, որ պետք է ունենա ֆառակի պատկեր: Օրինակ, վերացական ընդունող-աճեցնող-ծնողի գործառույթը շորս դաշտերում առնում է կնոջ, հոգու, հավատացյալ հոտի, Աստծո գրկում ծվարած երկնային Երուսաղեմի կերպարները. բայց կա ավելի բարդ համակարգ՝ երբ գումարվում են առանձին այս միավորները մեկ պատմության մեջ՝ կապվելով ֆունկցիոնալ հարաբերություններով և յուրաքանչյուր շերտում ծավալելով առանձին ամբողջական պատմություն: Սրա կերտումը, լիարժեք բացահայտումը, ինչպես նշեցինք, իր ընթացքի առանձին պահերի կարող է ներառել տարրեր՝ մեկնության մյուս երեք ոլորտներից:

Այլաբանական մեկնություն

Քանի որ սա մարգարեություն է, նշում է Երզնկացին, պետք է քննել և մտավոր գորությունը («զ՝ առ ի միսսն զաւրոքին քննելի է»²³) այլաբանական մեկնությունը: Այստեղ դարձյալ ներկայացվում է աղոթքի համար հիմք հանդիսացող նախապատմությունը նախ՝ գործող անձերի խորհուրդը: Այս հա-

²³ «Այստեղիկ տեսութիւն ըստ տեղոյն խոստովանութեան և ի գոհացողական բանս աղափիցն սրբունոյն Ամնայի: Բայց զի մարգարէութիւն է բանն աղափից սորա և նախա-տեսութիւնն մեծի խորհրդոյ, զա՛ն ի միսսն զաւրոքին քննելի է» (էջ 441-442):

րաբերությունների մեջ Երզնկացին շեշտում է Փեննայի բազմազավակ (հրեաների օրենքների առատությունը) և Աննայի՝ հեթանոսների, ամուլ լինելը, Սամուելի ծնունդով Փեննայի որդիների մահը, Փեննայի նախանձը: Աննայի լուռ աղոթքին անդրադառնալիս, ուղիղ մեկնության մեջ Երզնկացին ներկայացնում էր աղոթքը՝ որպես սրտի խորքից, այլ ոչ շուրթերից հնչող ձայն: Այս ուղորտում **լուսթյունը** վերաճում է իմասների, աստվածային խորհուրդների հավերժ, հարակա լուռ ներկայության խորը պատկերի. այն եկեղեցու երկարատև լուսթյունն է, որ միաժամանակ դրոշմված է մարգարեների մտքերում: Հաջորդ հանգույցները, որ արթնացնում է Երզնկացին այս ուղորտում, Աննա-եկեղեցի **կայունությունն ու անասանությունն** է, երկու ստինքով հոգևոր զավակներին **սնելը**: Վերջապես բուն աղոթքի մեջ նշվող սրտի **հաստատությունն** ու նրան հակառակ **սասանությունը** (ուղիղ մեկնության մեջ մանրամասն ներկայացվում էին հավատացյալի այս երկու հոգեվիճակները) ցուցանում են եկեղեցու հաստատությունն ու թշնամու հարվածներից ցրվածությունը: Սրա հետ կապված համամարդկային պատմության մեջ ներկայացվում են երկու՝ բնական (հեթանոսական) ու քրիստոնեական օրենքները: Եվ սրանց ձևակերպումներն ու նկարագրությունն էլ Երզնկացին հյուսում է **ԵԵԵՐՈՒՄՆԵՐԻ, ՍԱՏԱՆՄԱՆ, ԳՐԻՎ զԱՅՐՈՒ և առանցքի շուրջ ամբանալու, հաստատվելու պատկերներով** (հոգու մասերի **խտառումն** ու **ի մի գալը**, սրանց վրա Քրիստոսի օրենքի **կնքումը**):

Այսպես, Երզնկացին ամբողջական տեսարանները կառուցում է նախնական բառերը «պատկերացնելով», վերակերտելով նոր առարկաների մեջ, սրանցից ծնվող նոր օրինակներում, ավելի ճիշտ նոր պատկերահոսքերը հյուսելով այս բառաշերտերի, իմաստային երանգների, հարաբերությունների մեջ, սնելով սրանցով: Սա ստեղծում է ավելի նուրբ իմաստային հղումներով ցանց. այս յուրատեսակ երևակայական հնարանքով այդ նախնական պարզ բառերը վերածվում են **բառապատկերների**:

Վերջապես, **Եղջյուրն** այս ուղորտում դառնում է Քրիստոսը. սրա հետ կապված շեշտվում է երեք հանգամանք՝ այն ունի եզր (զոհաբերվող Քրիստոսի խորհրդանիշը), գտնվում է գլխի վրա (Քրիստոս՝ եկեղեցու գլուխ), կենդանու ուժն ու փառքն է և բարձրանում-խոցում է թշնամիներին (այստեղ հատկապես պատկերավոր կերպով ներկայանում է Քրիստոսի հառնելը՝ Հարությունը): Բացի այդ, դարձյալ ներկայացված է նրա երկակի զորությունը (թշնամու եղջյուրից ցրվելն ու Քրիստոսի եղջյուրի բարձրանալը): Այս ուղորտում ծննդաբերության ունակ չլինելու մեջ մեղադրվում է ողջ մարդկությունը:

Մտավոր ուղորտում քահանա, մեծ քահանայի հայր **Եղկաննան** խորհրդանշում է Տիրոջը, նրա երկու **կանայք**՝ երկու ժողովուրդներին՝ բազմորդի Փեննան՝ հրեաներին, իսկ ամուլ Աննան՝ հեթանոս եկեղեցուն, որն ավելի էր տոգորված Աստծո հանդեպ սի-

րով, թեև օրինավոր պատվիրանները փթթում ու ծաղկում էին հրեաների բազմամարդուկությամբ: Ինչպես Աննայի որդու ծնունդով մահացան Փեննայի տասը որդիները, այնպես եկեղեցու՝ ավագանից ծնունդով «հրէականքն ամենայն աւրինակաւ մահու բարձան ի միջոյ»: Ինչպես Փեննան ոչ այնքան վշտանում էր որդիների կորստի, որքան Աննայի հաջողության համար, այնպես հրեական ժողովարանն ավելի շատ նախանձում էր հեթանոսների փրկութեանը, քան մտածում իր անկման մասին: Ինչպես Աննայի **ամնայն աղոթքն** էր լսելի, այնպես եկեղեցին դրոշմված էր մարգարեների խորհուրդներում՝ դեռևս լուռ, որի համար փեսայի (Քրիստոսի) բարեկամներն ասում էին. «այտք քո որպէս կեղև նուան, բացի լուռթենէզ քումմէ» (Երգ. Դ 3): Աննայի՝ ամենամյա զոհի մատուցման արարողությունը չգնալը, **տանը մնալն** ու երեսուցին **սնելը**՝ մինչև կաթից կտրվելը (Ա. Թագ. Ա. 22-23), խորհրդանշում է եկեղեցու հաստատությունը, անշարժությունը, անառիկ ամբողջությունը, որ Դավիթն անվանում է «լեռան մածեալ» (Սաղմ. Կէ 16): Այն իր երկու ստինքներով առանց պակասության սնում է հավատացյալների հոգիները՝ մինչ սրանց կաթից կտրվելը, այսինքն «մինչև ի կատարումն այժմ ու յաւիտենիս»՝ անկատար հոգիների համար կաթ, իսկ կատարյալների համար գինի բխեցնելով (էջ 442):

Անցնելով աղոթքի մեկնությունը՝ երզնկացին բացատրում է հոգևոր պատմության մեջ հաստատությունը նախորդած («Հաստատեցաւ սիրտ իմ») սասանության պատճառը: **Սասանված էին** բազմաստվածության մեջ տատանվող, մեկ ճշմարտությունը չճանաչող, կավից ու մոխրից պատրաստածի մեջ իրենց բնակեցրած հոգիները, կռապաշտությունից խռովված սրտերը: Թեև հրեաները Մովսեսից սովորեցին մարդու՝ Աստծո կերպարանքով արարված լինելը, հեթանոսներն էլ բնական օրենքով ճանաչեցին բնության ուղղությունը, բայց երկուսն էլ տեսնում էին, որ աճում են անբան անասունների պես, որևէ նմանություն չունենալով աստվածայինի հետ, կյանքով էլ ավելի վատթար լինելով սրանցից, քանի որ անասունները, ի տարբերություն մարդու, դուրս չեն եկել իրենց բնական սահմաններից: Ըստ սրա, Դավիթն ասում է՝ «կարգի օրենք նրանց վրա, որ հեթանոսներն իմանան, որ մարդիկ են» (Սաղմ. Թ 21, էջ 443): Կան օրենքի «բնական» և «քրիստոսական» տեսակները. առաջինը հոգու մասերի կարգի ու սահմանների և զգայարանների՝ թյուր **խտառումներից** պահպանումն է: Սրա վրա որպես **կնիք ու պահպան** դրվում է «քրիստոսական» օրենքը: Քրիստոսն իր բնական և անախտ, աստվածային ու հոգևոր ծնունդով **հաստատում է սասանումը**: Նա մարմնական կյանքով օրենք է պարզեցնում, մահվամբ մարդկանց մահը լուծելով, մահվան երկունքն է վերցնում դժոխքից և անապական գերեզմանից **հառնելով ու երկինք էլնելով**, Հոր աջ կողմում նստելով՝ հարության հույս տալիս երկյուղից վտարանդի դարձած մարդկանց: Սրա համար է ասվում՝ «Հաստատեցաւ... և բարձրացաւ եղջիր իմ...» (էջ 443-444):

Եղջիւր. այս շերտում այսպիսով եղջուրը, որ եզի զորությունը, զենքն ու փառքն է, Քրիստոսն է: Երբ բանասարկուն զորացավ մարդկանց բնության վրա, նրանք ցրվեցին զանազան ախտերով ասես հարվելով եղջուրով, բայց մյուս՝ Աստծո փրկության

եղջյուրով միաձին Որդով, հառնեցին և խոցոտեցին թշնամուն («Բարձրացաւ եղջիւր իմ յԱստուած»), որի մասին դեռ կանխավ «վերաձայնել» են մարգարէները («Յարոյց մեզ եղջիւր փրկութեան ի տանէ Դաւիթ»): *Հմմտ. Զաք. Ա 19, 21 և այլն*: Եղջյուրի տեղը գլուխն է. եկեղեցու մարմնի և անդամների գլուխը, մեր զորութեան եղջյուրը Քրիստոսն է, որից բարձր չկա ոչինչ: Նա, նստած Հոր աջ կողմում, արժանանում է հրեշտակների երկրպագութեանը, որի համար ասվում է՝ «**Ընդարձակվեց իմ բերանը թշնամիներս Վրա**»: **Թշնամին** գլուխ-Քրիստոս շունեցող հրեա ժողովուրդն է, որ ուրանում է եկեղեցին և զրպարտում հեթանոսներին սխալ աստվածապաշտութեան, բարին **ձննդաբերելու անընդունակ լինելու մեջ**: Թշնամին նաև բանսարկուն է, որ զրպարտում էր մարդու՝ իբրև թե մեղանշական, Աստծո կողմից լքված բնութիւնը. սա ուղղեց Աստծո Բանը՝ մարդկային նույն բնութեամբ ճիշտ վարելով հոգու ու մարմնի բոլոր կրքերը, հայտնի դարձնելով, որ սրանց խոտորումն ու ապականումը թշնամու պատրանքն էր: Սրա համար «**լայնացավ**» մեր բերանը թշնամու վրա (էջ 444-445):

Աստծո սրբություն և արդարություն («Ոչ գոյ սուրբ իբրև զՏէր»): ուղիղ մեկնություն մեջ դիտարկվում էին այս երկու ատրիբուտները մարդու, նրան շրջապատող հանգամանքների ու իրադրությունների տեսակետից (երկար սպասված երևույթների դեպքում մարդու փառավորում, ուշ հայտնվողի գնահատում, իրադարձությունների ինքնաբերական շղթայի մեջ սրած՝ որպես հրաշագործություն, առանձնացում): Այստեղ մարդ-Աստված հարաբերությունների հիմքում ընկած սրբությունն ու արդարությունը քննվում են համընդհանուր հոգևոր պատմության ծիրում: Աստծո սրբությունն այս դեպքում դրսևորվում է պատմության ընթացքում՝ որպես սուրբ-ներողամիտ վարդապետից աշակերտին թույլատրված երկար դեգերումների, մեղանշումների ճանապարհ՝ հանուն վերջնական ճշմարտության, իսկ արդարությունը՝ որպես հրեաների խնամքի և հեթանոսների ընտրության կանխամտածվածություն և տրամաբանություն, ողորմությամբ փրկություն: Աստվածային արվեստն էլ, բնականաբար, կայանում է մարդեղացման խորհրդի մեջ, որով Աստված արյամբ բուժեց աղեղներից ու նետերից խոցոտված մարդկային բնությունը. սրանից զորությամբ բռնկվեցին հեթանոսներն, ու թուլացան հրեաների հաստ աղեղները:

Աստված արդար է դատաստանով և սուրբ արարչագործությամբ՝ ուղիղ ստեղծելով մարդու բնությունը և մեղանշել թույլ տալով, ինչպես վարդապետը, որ իրեն չենթարկվող, ինքն իրեն գիտուն համարող աշակերտին թույլ է տալիս սխալվել՝ հնազանդություն սովորեցնելու համար (էջ 446): Իսկ արդար է բոլորից անսահման գթությամբ, սիրով և խնամքի զորությամբ, քանի որ, երբ խնդրեցին ընդառաջել ողորմությամբ և արդարությամբ, դատաստանի իրավունքով, փրկեց մարդուն թշնամուց: Սուրբ և արդար է Աստված՝ անաչառ, քանի որ հրեաները՝ որոնց արժանավոր նախնիներին խոստացել էր սերունդներից ծնունդ առնել, խոտանվեցին, իսկ հեթանոսներն ընտրվեցին: Այսպես՝ ըստ մեծ խոստման, ընտրեց հրեաների զավակներին, միայն մեկ Մա-

րիամի համար խնամեց ողջ ազգը, ինչպես հողն ու քարերն են պատվում իրենց մեջ ոսկի, արծաթ, անգին քարեր պարունակելու համար, ծնվեց, սակայն խոստացված տնօրինության երկիրը, չընկալելու պատճառով, բաշխեց հեթանոսներին, այնպես, ինչպես Աստծո տուրք Սամուելին տվեց Աննային՝ բորբոքելով Փեննայի՝ հրեա ազգի նախանձը:

«Մի՛ պարծիք և մի խաւսիք զամբարտաւանս, և մի՛ ելցէ ընդ բերանս ձեր հպարտ մեծաբանութեան», քանի որ ամբարտավան էին հրեաները, որ պարծենում էին Աբրահամի զավակները լինելու, ոչ մեկին չծառայելու, օրենքով արդարացված լինելու համար, մինչդեռ մեղքերի ծառան էին, իսկ մենք արդարացանք Քրիստոսի շնորհով: Ամբարտավան է և սատանան, որ սեփական կամքով դուրս եկավ Աստծո դեմ ու համառում է, պնդելով իր ուղիղ լինելը, հպարտ է և մեծաբան՝ մեր բնությունը մեղանշական համարելով, սրանով Արարչին անպատվելով: Ուրեմն **«Մի պարծիք...»**, քանի որ **գիաւորյումների տեւ** Աստված իմաստութեամբ պատրաստեց իր արարածների մեջ փրկութեան գիտութիւնը, որ թաքցված էր բոլորից, նաև երկնավորներից՝ նախատեսութեամբ տպավորեց օրինակները նահապետների մեջ, **«կանխաձայնութեամբ»** թելադրեց մարգարեների շուրթերով, խրատեց օրենքներով (էջ 446-447):

Այնուհետև մարգասեր և ուխտին հավատարիմ Աստված եկավ և եղավ իր սիրողների ու սրբերի որդի՝ կատարելով բարիքների խոստումը, անսկիզբ Բանը խառնելով ժամանակավոր մարմնին: Այս **աստվածային արվեստի** մասին է ասում Աննան՝ **«Հզարաց հաստ աղեղունք թուլացան և տկարք զ[գեցան զաւրութիւն]»** (Ա. Թագ. Բ 4, էջ 447): **Աղեղները** սատանայի խորամանկութեան խորհուրդներն ու պատրանքներն են, **նեւերը՝** չար գործերը, որ ձգում էր նա հաստատուն աղեղով և հարվածում տկար բնութիւնն ու խոցոտում ծանր մեղքերի հարվածներով: Սա ճանաչեց կիսամեռ Տերը՝ խոցոտվելով ավազակներից, և մկրտութեան օժման ձեթով ու իր անապական արշամբ բժշկեց, տվեց մարդկանց նույն ամրութեան զենք: Այս արշամբ **«վառվեցին զորութեամբ»** հեթանոսները, և թուլացան հրեաների հաստ աղեղները (էջ 447-448):

Հոգևոր քաղցի և սննդի, հոգևոր ծննդաբերութեան ու ամլութեան խորհուրդները ևս դրվագվում են եկեղեցու պատմության ծիրում. շեշտվում են, ըստ բնագրի, երբեմնի կուշտ եղողների սնանկացման և քաղցողների բազմանալու հակակշիռները, իսկ ծննդաբերութեան մեջ՝ բնագրում արտացոլված յոթ թվի ունիվերսալ խորհուրդը:

«Կուշտերն ու հաց ունեցողները նվաղեցին, իսկ քաղցածները լցրին երկիրը». օրենքների գիտութիւնը և մարգարեների հոգիների հացն ունեցող հրեաները, ում Աստված նաև երկնքից էր հաց ուղարկել, նվաղեցին դրանից, և հոգևոր կերակուրի քաղց ունեցող հեթանոսները լցրին երկիրը՝ կազմեցին սուրբ եկեղեցին, որ Աստծո կամքի երկիրն է և կենդանի հացի վայրը, ինչի համար Քրիստոսն ասում է՝ **«եկեք, կերեք իմ հացից և արբեք իմ գինիով»** (հմմտ. Մատթ. փՁ 27, 28): **«Ամուլ»** («Ամուլն ծնաւ և թ ի բազմածինն նուաղեաց ի ծննդոց») ասում է հեթանոսների եկեղեցուն, որ ամուլ էր մինչ Քրիստոսին հարսնանալը, իսկ երբ առաքյալները նրան միացրին սիրով

Քրիստոսին հարս դարձնելով, ծնվեց ավետարանական խոսքի սերմը, և եկեղեցին դարձավ բազմածնունդ: «Յոթ» թիվն անթիվ բազմության խորհուրդն ունի, նաև յոթնարփի շնորհի: Այն մարմնապես վերցրեց Աստծո Բանն ու բաշխեց հեթանոսների եկեղեցուն, որով ծնվում են նրա զավակները՝ պես-պես շնորհների զանազանությամբ: Իսկ հրեական ժողովի մարմնական օրհնությունները խափանվեցին, վերացավ նրա բազմազավակությունը:

Սա է «առ ի միտս»՝ **Քրիստոսի փրկագործ անօրինությունը** ներկայացնող խորհուրդը, որից հետո պետք է խոսքը շրջել, նշում է Երզնկացին, դեպի **իմաստների մեկնության այլաբանական տեսակը** («այսուհետև ըստ այլաբանութեան իմաստից յայլ տեսակս դարձուցուք զբանս», էջ 448):

Տրոպոլոգիական մեկնություն

Հատկապես այս շերտում Երզնկացին ծնում է հոգու կյանքի, շարժումների պատկերաշարի ազդեցիկ տեսարաններ (ինչպես հագեցածների նվաղելը, հոգու զորություններով վառվելը, եղջյուրի բարձրանալը և այլն): «**Ըստ այլաբանության**»՝ տրոպոլոգիական մեկնության (բուն այլաբանական մեկնությունն այստեղ անվանվում էր «զ՝ առ ի միտս» քննություն) **Եղևաննա** դառնում է մարդու միտքը, քանի որ թարգմանվում է «Աստծո շնորհ», իսկ մարդու մեջ Աստծո շնորհը միտքն է, «փշում»-ը (Ծննդ. Բ 7): Մտքով է մարդն անվանվում Աստծո կերպարանք, իսկ նրա «կենդանակիցներն» այլաբանորեն («առական») **կանայք** (Երզնկացի, էջ 448-449): Այստեղ մանրամասնորեն Երզնկացին կերտում է ներքին մաքրագործության ճանապարհը, ներքին ծեսը՝ հոգևոր հղիացումն ու պտղաբերությունը, նստելն ու Աստծո մոտ բարձրանալը, ծնունդի ընծայաբերումը: Պատկերներն այս ոլորտում **խառսխված են հրեական անունների ստուգաբանության վրա**:

Մարդն ունի հոգեկան և մարմնական զորություններ, որոնց երկուսից միաժամանակ անհնար է **ծննդագործել**. հոգու արբանյակությունն ամուլ և անգործ է, երբ զգայությամբ հղիանում են մարմնական խորհուրդներն ու **ծնում անօրենության մանուկներին**: Սրանք չեն կարող Աստծուն հաճելի լինել, մինչ բարերար Փրկիչը չայցելի **ամուլ Աննային**, որ թարգմանվում է «նրա արարած»: Աստծո ճշմարիտ արարածն ու ստեղծագործությունը մարդու մեջ հոգին է, որ Սուրբ Գիրքը «գործք ձեռաց» է կոչում: Արդ, երբ հոգին հղիանում է Աստծո երկյուղից և ծնում **արու անդրանիկին**՝ բարի գործերը (քանի որ առաքինի խորհուրդներն արու են), մեր մեջ մեռնում են բոլոր մարմնական զավակները: Ծնվածի անունը լինում է «**աուրք Աստծո**»՝ **Սամուել**: Աննայի՝ հոգու **նստելը** խաղաղվելու, մարմնական ախտերի մեղցման, ամենայն վրդովմունքներից զերծ լինելու խորհուրդն ունի: Հոգին **սնուցում** է բարեպաշտությամբ ու խնամքով, մինչև մանուկի ստինքից կտրվելը, այսինքն «ի չափ հասուցէ, ըստ հասակի կատարմանն Քրիստոսի» (Եփես. Գ 13): Նույն կերպ Աստծո **տուն եղնելն ու**

մանուկին ընծայելը հոգու՝ ախտերից մաքրված ու վերինի մասին խորհելու արժանացած աստիճանն է պատկերում, որ Աստծուն է նվիրաբերում իր բարիքների ծնունդը և գոհություն ու խոստովանություն մատուցում (էջ 449):

Այս շերտում Երզնկացու մեկնությունները հասկանալու համար պետք է նկատի ունենալ անտիկ-միջնադարյան տեսությունը, ըստ որի հոգին բաղկացած է երեք՝ բանական, «արիական» կամ «սրտմտական» ու «ցանկական» մասերից: Հոգու բանական աստվածային մասը, կապվում է գլխի, «սրտմտականը», որի առաքինությունն է արիությունը՝ սրտի հատվածի ու նրա կենսագործունեության, «ցանկականը»՝ մարմնի ստորին ոլորտի հետ: Վերջինիս առաքինությունն է ողջախոհությունը, աստվածային սերը, իսկ աղճատման դեպքում այս հատվածում առաջացող արատը՝ ցանկասիրությունը²⁴: Գոյություն ունի մարդու կազմության բաժանման երկրորդ տարբերակ՝ միտք, հոգի, մարմին. այս դեպքում միտքը կապվում է հոգու վերին՝ բանական-մտավոր ոլորտի հետ, որ այս բաժանումով որպես աստվածային սկիզբ, ասես ավելի առանձնացված է հոգու մյուս երկու մասերից: Այսպես պատկերվում է միտք-եղկաննայից ծննդաբերող Աննա-հոգու պատմությունը:

Հոգին (Աննան), մարմնի ախտերին տրվելով, **սասանվեց** ըստ չարի պատրանքների և մարդկային տկար բնության, բայց վերստին **հաստատվեց** Քրիստոսի արյան շնորհներով և ապաշխարության հույսով: Այստեղ դարձյալ Երզնկացին ներկայացնում է զգայական գորությունը **բազմաճնունդ** մարմնի և նման դեպքում անպտուղ բանական հոգու պատկերը (էջ 449-450):

Հոգին արթուն է դառնում զգայարանների ննջելու ժամանակ և գորավոր՝ մարմնի տկարացմամբ: Երբ ցամաքում են մարմնական ախտերը, ծաղկում ու պտղաբերում են բանական հոգու գորությունները: Իսկ երբ մարմնի անդամների օրենքները զինված էին մտքի օրենքի դեմ, միտքը գերեվարված էր զգայարանների գործունեությամբ. աչքը՝ պատկերի գեղեցկությունն ու ոսկեթել զարդերի նկարները տեսնելով, ականջը՝ եղանակների և խոսքերի հեշտալուր ձայների հնչողությունը լսելով, բերանը՝ ավելորդ կերակուրներ ճաշակելով, լեզուն՝ անպարկեշտ և անկարգ խոսքեր արտաբերելով: Այնժամ հոգու գորությունները քարշ են գալիս անասնական շնչով, և հոգու «ցանկական» հատվածի սերը, որն ի սկզբանե Աստծուն էր ընծայված, շրջվում է առ ախտավոր [սերը]: Հոգու «սրտմտական» մասն ուղղվում է իր եղբայրների դեմ, իսկ բանական մասը՝ չարի իմացությանը (էջ 450):

Սա է անվանվում հոգու քուն, սասանված և խռովված հիվանդություն և **ավություն**, որից խորշելով, նախատինքներից տագնապած, այն **սրտի հառաչանքի հեծություն** ու ապաշխարությամբ, ողբի ու արտասուքի բխման ողորմությամբ հայցում է

²⁴ Սրա մասին մանրամասն տե՛ս մեր ուսումնասիրությունը՝ «Մարդու կազմության տեսության վերախմաստավորումը հայ միջնադարյան մեկնողական ավանդույթի մեջ», էջ 15-107:

հիշել Աստծուն, իր սերն իր իսկ «պատկերի» հանդեպ, արձակել հոգին ախտերի կապանքներից, «անախտական» ու մաքուր **ծնունդ պարզեց**:

Այնուհետև Երզնկացին վերանկարում է հաջորդող շարադրանքը հոգու, ներքին ծեսի, ներքին ընթացքների ու վերափոխությունների ոլորտում պատկերելով հեծեծանքներից, ապաշխարությունից, հոգևոր ծնունդի տենչանքից հոգու բոլոր երեք մասերի ուժգին, երկնասլաց մղումը, մտքի հաստատումն ու ազատագրումը վերին կայաններում: **Ծնունդը** կապվում է հոգու վերին՝ բանական հատվածի, նրանից ծնվող աստվածային մտածումների, **հաստատումը՝** հոգու «արիական» հատվածի հետ, քանի որ այս կարողությունը կամ վիճակն ավելի շատ բխում է արիությունից, ուժից, որ հոգու «արիական» մասի առաքինությունն է: Բացի այդ՝ բնագրում իսկ նշվում է **սիրաբ** («Հաստատեցաւ սիրտ իմ»)՝ մարմնի այն օրգանը, որ կապվում էր հոգու «արիական» մասի հետ: Եղջուրը սովորաբար խորհրդանշում է հոգու զորությունները, սրա հառնելու մեջ Երզնկացին շեշտում է հոգու միեղենացումն ու վերասլացումը՝ ի հակադրություն զգայական տարտամ հոսքերում ցնդելուն ու ցրիվ գալուն, սրանց միավորմամբ մտքի ազատագրման տենչանքն ու ուժգին մղումը դեպի վեր և այս զորությունների ընծայաբերումը ներքին վարագույրներից այն կողմ՝ Աստծո առաջ: **Բերանը՝** բանավոր խոսքի գործիքը, բնականաբար կապվում է հոգու վերին, բանական հատվածի հետ: Պատկերը հյուսվում է **Բանի՝ բանավոր ծնունդի** (մարդու մեջ՝ աստվածային բանական իմաստների արտաբերման) իմաստային հղումներում, այս բանական խոսքի արտածման-ծնունդի արգելակման արդյունքում մարմնական ախտերում կորսված աստվածային «պատկերի», սրա վերականգնման տենչանքի տեսարանում: Այն ավելի թանձրանում է արդար դատավորին (**ոսոխներին դատող**) հակադրվող անարդար դատավորի «հակառակատիպ»-ով²⁵, որ Երզնկացին ներկայացնում է մարդու զգայական շնչի մեջ բնակվող անարդար դատավորի (սրա հակառակը՝ բանական հատվածի արդար դատավորն է), այնուհետև Եգիպտոսի փարավոնի զուգադրապատկերներով: Նա չի ազատագրում Իսրայել-միտքը **կավա**-գործությունից (այստեղ ակնարկում է թե՛ մարդու կավաշեն մարմինը, թե՛ արհեստը, որով զբաղվում էին իսրայելացիները Եգիպտոսում): Այսպես նոր հանգուցներով, նոր զուգադրապատկերներով՝ իրենց հարակից հասկացություններով, ստեղծվում է խորհրդապատկերի ողջ խտությունը:

Հոգևոր ծննդագործության տենչանքից միտքն իմանալի տեսությունն առ Աստված է ելնում. այդժամ բանական հատվածը ծնում է մտածմունքներ, «ցանկականի» սերն իր բաղձանքների ծարավը դարձնում է առ Աստված, «սրտմտականն» արիանալով գինվում է հակառակորդի դեմ, և, ժամանելով այստեղ, ասում. «Հաստատեցաւ սիրտ իմ ի Տէր», կասեցվում

²⁵ Եզրույթը Երզնկացունն է (տե՛ս «Դ ԾԹ սաղմոսն», էջ 100):

գլորվելուց և իր միեղենությունը ազատագրվում զգայարաններում ցնդելուց-ճապաղելուց՝ «...և բարձրացաւ եղջիւր իմ...» (էջ 450): Չկա ավելի անհաս բարձրություն մեր մեջ, քան մարմնի տղմական վարքերից դուրս պրծած միտքն է, որ անցնում է վարագույրի ներքին կողմը, ուր մտավ կարապետ Հիսուսը, և այնտեղ դնում իր **եղյուրները**՝ հոգու զորությունները: «Ընդարձակեցաւ բերան իմ ի վերայ թշնամեաց իմոց»: բանական հոգին է սա ասում մարմնի ախտերի հետ շաղախվելու պատճառով. [մինչ այդ] մտքի բերանը փակ էր, քանի որ պատկեր լինելու պատիվը և հոգու բանական մասի իմաստության **ծնունդը**, անասնական ցանկություններին հետևելով, «կապվել»՝ **արգելակվել** էր: Եվ մտքերի հանճարի լույսը ծածկվել էր կավեղեն մարմնի հողով: Այժմ սակայն, ասում է Աննան, ճողոպրեցի **սոսխից**, քանի որ դառը ոսոխ է մարմնի հեշտանքն ու մեղքերի ցանկությունը: Եվ հոգու բանական մասն է, որ միշտ բողոքում է զգայական շնչի մեջ բնակվող անիրավ դատավորին, նախատինք ստանալով նրանից. վերջինս, ինչպես գոռոզ փարավոնը, չի արձակում Իսրայելին՝ աստվածատես մտքին, մարմնի կավագործությունից՝ մինչ իրավունքների և արդարության Գատավորը չի լսում հեծությունն ու աղաղակը և չի փրկում հոգին (էջ 451):

Աստծո սրբությունն ու արդարությունն էլ մեկնվում է հոգու մեջ ձևավորվող որակների ու կարողությունների՝ սրբությունը՝ հոգու սրբման-մաքրագործման, Աստծո բնակատեղի դառնալու, արդարությունը՝ արդարության արեգակ Քրիստոսին հայող հոգևոր տեսողության տիրույթում: Պարծենալն («մի՛ պարծիք») այս առանցքում ավելի ներքին՝ Քրիստոսի հետ անհատական հոգու անքակտելի կապի, նրա փրկագործության՝ հոգու կառույցների վրա ներագրեցության (շեշտվում են Քրիստոսի մարմնի անդամներն ու զգայությունները, մարդու «մտքի խիղճը») միջավայրում է քննվում:

Սառք է Տէրը. իր զոհաբերության սրբության համար նա բնակվում ու փառավորվում է **սրբերի** խորհուրդներում, այլ ոչ կենցաղական պատրանքներով մտքի պարզությունն աղտեղած հոգիների մեջ: Ինչպես արեգակի լույսը լուսավորում է **սրբված** աչքը, այդպես Աստված հանգչում է մարմնի ախտից **սրբվածների** մեջ: **Արդար** է բոլորից առավել, ըստ որի արդարության արեգակ է կոչվում, քանի որ նրան տեսնում են մտքի աչքերով հայողները, ինչպես արեգակի լույսը տեսնում են աչքերը բաց մարդիկ: Արդար է Տէրը, քանի որ անսում է խնդրողներին և պարգևում խնդրածը: «Մի՛ պարծիք և մի՛ խաւսիք զամբարտաւանս», ապաշխարությանը ապրող հոգիները չպետք է պարծենան, թե իրենց զորությունը հաղթեցին դեհին, քանի որ միայն Քրիստոսի մարմնի անդամներով ու զգայություններով ծածկվելով, թաքցրին մեղքերի օրենքը, և խաբեությունը գերվեցին, բայց չկարողացան բաժանվել Քրիստոսից: «Մի էլցէ ընդ բերանս ձեր բան հպարտ մեծաբանութեան»՝ մի՛ պարծեցեք, քանի որ Քրիստոսի արյունն է սրբում մտքի խիղճը մեռելոտի հին գործերից (էջ 451-452):

Աստվածային արվեստի, գիտության ու պատրաստության մեկնության մեջ այս համատեքստում («Աստուած գիտութեանց Տէր է և Աստուած պատրաստեաց իւրով իմաստութեամբ») դարձյալ շեշտը դրվում է Քրիստոսի և մարդու անմիջական, խորը, ավելի զգացմունքային կապի, փրկագործության

դեպքում՝ Քրիստոսի **անձնական փորձառության** վրա: Ըստ սրա, ներկայացվում են Քրիստոսի կյանքի այն դրվագները, որ ավելի են պատկերում անհատական հոգու՝ նրա նվիրական հավատարմության, վստահության վայրերում Փրկչի հետ երկխոսությունը, բերվում են Քրիստոսի ներողամտության ավետարանական օրինակները՝ սրա առանձին դրսևորումները մարդկանց կյանքում, այլ ոչ համայն մարդկության փրկագործության ծիրում:

Ամենայն գիտության տեր Աստված գիտի նաև մեզ շարախոսողի մեքենայությունները, որ նախ խաբում է պատրանքների հնարանքներով, այնուհետև ամբաստանում Աստծո առաջ մեր տկարությունը: [Գիտի] որովհետև մարմին վերցրեց ու ինքն էլ շարից փորձության ենթարկվեց, որ ողորմած քահանայապետ լինի մեզ համար, փորձ ձեռք բերեց, որ օգնի փորձվողներին: Եվ իր **իմաստությամբ պատրաստեց** այս գիտությունն իր արարածների մեջ (սատանայի պատրելու և մարդու գայթակղվելու մասին) սովորեցրեց մեզ բազում բժշկական դեղերի և սպեղանիների իմացությունը, որ գայթակղվելուց հետո անհույս չկործանվենք և ապաշխարության դեղը չճաշակած շտապենք մահվան դիմել, այլ **հղանամք** Աստծո ահն ու երկյուղը և **ծնենք** հոգու փրկություն:

Այնուհետև Երզնկացին խոսում է Տիրոջ ներողամտության մասին՝ ինչպես, եթե փորձիչը խաբի մեզ մեր մեղքերի ծանրությամբ, և ասի, թե դրանք շատ են, և ժամանակը չի բավականացնի ապաշխարելու համար, պետք է հիշենք Քրիստոսին, որ իր արտասուքով միայն մեկ գիշերվա ընթացքում արդարացրեց մեզ: Եվ եթե, նշում է, հուսահատվես և ասես՝ Աստված գարշում է մեղավորներից, լսի՛ր Ավետարանի խոսքը, որ պատմում է պոռնիկից օծվելու, մաքսավորի հացն ուտելու, սամարացի կնոջից ջուր վերցնելու, քանանացու դատերը բժշկելու, աշակերտների ոտքերը խոնարհությամբ լվանալու ու խաշվելիս իրեն խաշ հանողների հոգու փրկության համար աղոթելու, ավագակին դրախտ բարձրացնելու մասին (էջ 452):

Այսպես պատրաստեց Տերը գիտությունն արարածների մեջ, որ որևէ մեկը չկորչի անհուսությամբ, որի համար ասում է՝ «հզորների հաստ **աղեղները** թուլացան»: Այս ոլորտում բնականաբար աղեղները դառնում են զանազան գայթակղությունները, իսկ նետերը՝ հոգին խոցող մարմնական կրքերը: Նետի խոցելու գործառույթի միջոցով Երզնկացին սրան ներհյուսում է նոր՝ **օձի համադրապատկերը**²⁶ անցնելով անապատում սատակիչ և փրկող պղնձե օձի դարձյալ երկակի՝ մեռցնող և բուժող գորություններին:

²⁶ Մենք պայմանականորեն որևէ բառապատկերին ներհյուսվող այլ սուրբգրային օրինակը՝ այլ դրվագում նրա հայտնվելը (ինչպես օրինակ եգիպտական փարավոն-դատավորի և զգայական շնչի դատավորի զուգահեռումը) բնորոշում ենք «**զուգադրապատկեր**» հասկացությամբ, որ այս դեպքում եզրի նշանակությունն է ստանում: Այս զուգադրապատկերների ամբողջությունից՝ իր ողջ ծավալով և իմաստային հղումների խորությամբ, կառուցվում է մեկ միասնական խորհրդապատկեր (անիրավ դատավոր): Իսկ երբ զուգահեռման առանցքը ոչ թե բառապատկերն է, այլ նրա **գործառույթը կամ հատկանիշը**, որի միջոցով անցում է կատարվում նոր պատկերի (տվյալ դեպքում «խոցել» բայով՝ նետից օձին), զուգադրությունը (նետ-օձ նույնացումը) բնորոշում ենք «**համադրապատկեր**» եզրով:

Աղեղները շարի խորամանկ պատրանքներն են, **նետերը՝** մարմնի ախտերի հեշտ ցանկությունները, որով խոցոտվում է հոգին: Սրանք նաև «օձ» է անվանում Սուրբ Գիրքը, քանի որ, ինչպես օձն է բազմամյա, այնպես ցանկությունն է բազմատեսակ: Այսպես եզրագծու դառնալ ցանկացողներին Տիրոջ ուղարկած սատակիչ օձը խորհրդանշում է դեպի մարմնական ցանկությունները դարձած և նրանց սպանիչ թույնից խոցված հոգին: Այս օձերի դեմ մեղքերի խոստովանությունից հետո Աստված հրամայում է այլ՝ պաշտպանիչ օձ կանգնեցնել, որով հրեաներն ապրեցվեցին: Նույն կերպ հոգու ապաշխարությունը աստվածային մաքուր ողջախոհությունն է կանգնում հեշտ ցանկությունների խալթոցների դեմ (էջ 453):

Զորություն մեծ տոգորվելու (վառվելու, բռնկվելու) տեղին երգնկացին հոգու ուղորտում վերանկարում է հոգևոր մարմնի մասերի՝ հոգևոր կարողությունների սպառազինության տեսարանով, ըստ Պողոսի: Երբեմնի կուշտ թշնամիների քաղցելու պատկերի շուրջ կառուցում է հոգու ախտերով սնվող շար ուժերի տեսարանը և անկյալ հրեշտակների երբեմնի երկրում՝ երկնային վայրերում քաղցող մարդկության բնակությունը: Իսկ **ծննդաբերության, յոթ թվի խորհրդանիշների հետ կապված պատկերավոր ներկայացնում է յոթնարփի շնորհները, առաքինության մանուկներին արդեն հոգու պարունակներում, հոգու յուրաքանչյուր մասի արատները սնող գազանների նվաղումն ու անասնական յոթ մասերի վրա բանականության իշխանությունը** ծննդաբերությունը:

«Եւ տկարք վառեցան զաւրութեամբ հոգոյն» և, ըստ Պողոսի խրատի, սպառազինվեցին, գործերի արդարության գրահը հագնելով, Ավետարանի խրատների պատրաստությամբ ոտքերն ագուցելով, հույսի սաղավարտը գլխներին դնելով ու հավատի վահանն առնելով (հմմտ. եփես. 2 14-17), որի դեպքում շարի նետերն այլևս անհասանելի են: «**Յագֆ և լիֆ հացի նուաղեցան**»՝ շար դեբերն ուտում էին մարմնի անդամների և հոգու մասերի մեղքերի գարշությունն ու հագնում, ինչպես հացով: Երբ մարդն ապաշխարությամբ սրբվեց, նրանք սովից նվաղեցին: Իսկ մարդիկ, որ ուտում էին մեղքերի մոխիրը, քաղցելով երկնային կերակուրների, արդարացան և լցրին երկիրը՝ այսինքն անկյալների վերին երկնքի վայրը (էջ 453):

«**Ամուսն ծնաւ ետք**». ամուսն անվանում է ի սկզբանե թագավորական ոսկեղեն պատկերով հոգին, որ, թաղվելով մարմնի աղբի մեջ, կորցնում է Աստուծուց վերցրած **յոթնյակի** շնորհը, մարմնական ախտերի ծնունդների բազմությամբ ամուսն և անպտուղ մնում այս երկնավոր շնորհներից (մարգարեություն, թագավորություն, քահանայություն, իշխանություն, իմաստություն, անմահություն, անմեղություն, անապականություն): Իսկ ազատագրվելով մարմնի ծառայությունից՝ ապաշխարության երկունքով վերստին **ծնում** է սրանց՝ մարգարեանում առհանդերձյալը, թագավորում հոգու «անասնական» մասերի վրա, քահանայագործում՝ իրեն Աստուծու պատարագելով, իմաստասիրում՝ վերին իրողությունների շուրջ խորհելով, իշխանաբար սաստում մեղքերը, անմահանում առաքինությունների մանուկներով և անմեղությամբ

Խորհրդապատկերը՝ սիմվոլը, ներառում է երևույթի հետ կապված զուգադրապատկերների, համադրապատկերների, իմաստային շերտերի ամբողջությունը:

անապականություն հագնում անապական փառքի հույսով: Նույն վայրերում «**ճվաղում են ծնվելուց**» ցանկության բազմաձին վիշապը (այսինքն հոգու ցանկական մասի արատները), սրտմտության գազանը (հոգու «արիական» կամ «սրտմտական» մասի արատները՝ Ա. Ք.), ամենայն սնոտիին ուղղված զգայությունների անկարգ շարժումները: Իսկ երբ սրանց յոթ անասնական մասերի վրա տիրաբար իշխում է բանական հոգին, ծննդաբերում է երկնավոր և մաքուր վարքով (էջ 453-454):

Անագոզիկ մեկնություն

Եվ այս ներքին տիրույթներից երզնկացին անցնում է բարձրագույն՝ «վերածական» տեսությունը, որը նա անվանում է ըստ «հոգևոր եղանակի» հայեցողություն («տեսցուք ըստ հոգևորն յեղանակի»): Եվ բոլոր իրողությունները տեղադրվում են արարչագործության, եթե կարելի է ասել, «խտանյութի», արարչության սրտի՝ **Երկփեղկվածության** դաշտում՝ դառնալով «այնտեղի» սերմեր, սպասումներ, սերտաճումներ, ապագա իրագործման անհրաժեշտ հորիզոններ ու հակառակ երեսներ, որով միայն լրվում ու խորություն են առնում երկուսն էլ: Այսպես՝ **Եղկաննան**՝ թարգմանաբար «երկնային շնորհ», Աստծո արարչական իմաստության շնորհն է, որ մարդուն արարել է որպես հոգի և մարմին: Ըստ սրա՝ **Կրկին** են նաև մարդկային ազգի վայելքի համար ստեղծված աշխարհն ու կյանքը, հոգևոր հայացքը ճեղքում է այսկողմնայինն ու բնակություն հաստատում այնտեղ:

Այս աշխարհներից մեկը մահկանացու է և անցավոր, մյուսը՝ անմահ, անապական, մշտնջենավոր: Ժողովողը սրանցից առաջինը «ունայնություն» է կոչում (Ժող. Ա 2), քանի որ այն իր անկայունությամբ ու անհաստատությամբ նման է ավազի վրա շինված տան (Մատթ. է 26), մանուկներին աստղերին ուղղված նետաձգության կամ գոգի մեջ հողմը ժողովելու փորձի (Առակ. 1 4) ու բոլոր նման սնոտի ցանկությունների, ինչպես անցավոր կենցաղական վայելչություններից օգտվելու տենչանքը: Իսկ Տիրոջից ու առաքյալներից սովորում ենք հավիտենական ու անմահ կյանքի վայելչությունը: Այսպես և երկակի են մարդկային կամքն ու հոժարությունը. ոմանք խոկում են աստվածայինի, մահվան մասին, ոմանք սնոտի փառքով ու մարմնի ցանկությամբ տենչում հագուրդ տալ զգայարանների ցանկություններին (էջ 454):

Արդ՝ թեև բազմազավակ էր Փեննան, բայց ավելի սիրելի էր անձնունդ Աննան. նույն կերպ թեև այս և հավիտենական կյանքի բարիքները նույն Արարչի պարգևն են, բայց Աստծո սիրելիները նրանք են, ովքեր երևելի բաների միջոցով աներևույթի մասին են խոկում **այստեղ սերմանելով առաքինության սերմերը և «այնտեղ» ծնելով:**

Այստեղ երզնկացին մանրամասնորեն նկարագրում է Փեննայի՝ այս աշխարհի գորավորների ու մեծատունների ծաղրը չքավորների վրա, ինչպես նաև քրիստոնյաների զրկանքները, որի պատճառով սրտի հեծությամբ աղաղակում են, ինչպես Աննան, առ Աստված:

Ինչպես Փեննան, հպարտացած իր ծնունդներով, նախատում ու ոտնահարում էր Աննային, այնպես աշխարհասերներն են բազում անիրավություն ծնում, աճեցնում շարիքի ցանկությունները, պճնվում հանդերձների ոսկեթել նկարներով, ամբարտավան դառնում ծառաների բազմություններ, բորբոքվում արծաթասիրության ախտով, սգո աշխարհի մեջ բերկրում անպատշաճ ուրախություններ, զվարճանում կյանքի պանդխտությամբ, օտար աշխարհն իրենց սեփականը համարում, և արհամարհում երկնավոր բարիքներ ցանկացողներին, որ կրկնակի վշտանում են ու տագնապում արժանանալով այդ ծաղրին և տեսնելով այդ անիրավ վայելքը: Այսպես, պատուհասի արժանի ամբարշտության մեջ գործունյա մարդիկ փափուկ կյանք են վարում, իսկ Աստծո սիրելիներն ու սրբերը՝ շարշարվում: Եվ ինչպես Փեննայի զավակները մահացան Աննայի ծնունդով, այնպես սգով ու վշտով, հանդերձյալ հույսի փառքով ապրողները հատուցում ստացան իրենց առաքինության զավակների ծնունդով, և անիրավությամբ արհամարհվածները միախառնվեցին հրեշտակների պարին: Երկրի վրա ոչինչ չունեցողները ժառանգեցին երկնային քաղաքը (էջ 454-455): Այս նեղություններն այժմ կրում են և քրիստոնյաները ճշմարիտ աստվածապաշտներին հայհույղ քրիստոսուրաց ազգերից, որ հաջողություն են վայելում կենցաղային իրողություններում և, Կայենին անողորմաբար սպանելով, նրա անեծքով երերալով, չեն տատանվում և առանց փորձությունների վայելում են կյանքը: Իսկ արդարները տագնապում են բազում փորձանքներից՝ այլ հնար, ապաստանի հույս չունենալով, բացի աղաղակելուց և Տիրոջ առաջ հեծությամբ աղոթելուց: Դավիթը նույնպես փորձում էր մտնել Աստծո սրբության մեջ, հասկանալ հղիացածների և աղքատների, հագեցումով լիացածների և քաղցողների, տառապեցնողների ու տառապողների վիճակը (էջ 456):

Այստեղ էլ Երզնկացին Քրիստոսի անցած ուղուց տրամաբանորեն բերում է **հարություն** (Ղազարոսի), տառապողների **հանդերձյալ** երանության, նրանց հարության՝ զորության եղջյուրի հառնելու, վերին ատյանի առջև բերանների բացվելու դրվագները:

Այս բոլոր տարակուսանքների լուծումը ցույց տվեց մեր հույս Քրիստոսը՝ գալով մեծատան և Ղազարոսի պատմությամբ, երանությունների վարդապետությամբ, հոգով աղքատների և սգավորների, քաղցողների և արդարության ծարավ եղողների, հալածյալների մտքերը վերհանելով ու առ Աստված հաստատելով («**Հաստատեցաւ...**»):

Ինչպես նվազում են բոլոր անցավոր, թվացյալ բարիքները, և արմավենիների պես ծաղկում է արդարների դասը, այնպես խոնարհվում է մեծատունների, ծաղրողների զորության **եղջյուրը**, և առ Աստված է հառնում աստվածապաշտների փառքի եղջյուրը: Աստծո դեմ պատերազմող, մարդկանց խոցոտող վիրավորող եղջյուրները կփշրվեն՝ խորտակվելով Քրիստոսի արդար ատյանում, իսկ առաքինիների զորության եղջյուրներն արեգակից էլ վեր բարձրանալով, կփայլեն (էջ 456-457):

Այս կյանքում իրենց համբերությամբ գոռոզամիտ ամբարտավաններից խոնարհ եղան հալածվածներն ու նեղվածները. Աստծո անձառ իմաստության հրամանն ու գործն է՝ լուել այստեղ, իսկ «այնտեղ», իրավացի և արդար ատյանին հասնելով, ասել. «**Ընդարձակեցաւ բերան** իմ ի վերայ թշնամեաց իմ»:

Աստծո սրբությունն ու արդարությունը, թշնամիների ամբարտավանությունն ու Աստծո գիտելիքի պատրաստությունն էլ, որին սրանք անտեղյակ են, մեկնվում է նույն երկփեղկվածության խորհրդում՝ որպես բոլոր իրագործումների, հոգու կրթության և նրա հորիզոնի ընդլայնման ու մաքրագործման, տարբեր՝ առաջին և ետին պլանները զտելու ճանաչողական կարողության, երկնային արքայության կառուցման համար «այս» և «այն» կողմերի բաժանման անհրաժեշտություն: Այս կրկնահայելու մեջ է արարչության խորունկ պատկերը, նրա այս տարածականությունն է ստեղծում Երզնկացին:

Սուրբ և արդար է Տերը, քանի որ մեր փրկության համար չպակասեցրեց իր կեցուցիչ խնամքը՝ առօրյա կյանքում մարդկանց վարքերի ու գործերի քննության վրա արգելք դնելով, իսկ այնտեղ իրերը քննության ենթարկելով: Սրանով մարդուն հնարավորություն տրվեց այստեղ իմաստասիրելու և «այնտեղ» իմաստության պտուղը վայելելու, այստեղ սակավ տանջվելու և «այնտեղ» անմահապես փառավորվելու: Այսպես իմաստությամբ «կրկին» աշխարհ դրվեց մեր առջև իմաստասիրելու համար, որ զանց առնենք անցավորն ու հարենք մնայունին, առաջիններն արհամարհենք ու երկրորդների հետ ընթանանք, «ստվերագրությունը» թողնենք և ճշմարտությունը սիրենք, իմանանք, որ երկրավոր և ստորին խորանը կքանդվի, իսկ վերին քաղաքի տաճարը հավիտենական ու անմահական է, ճանաչենք կյանքի խավարն ու ընթանանք դեպի անստվեր լույսը, լքենք ծանրության կավն ու տիղմը և ուղղվենք դեպի սուրբ երկինք, մերձավորով ու անցավորով ընթանանք դեպի հանդերձյալն ու մնայունը (էջ 457-458): Իսկ անցավորի հեշտությամբ խաբվողներին ու այն մշտնջենավոր համարողներին, կյանքին ու ամբարտավանությանը ծառայողներին, ախտով փքվողներին, Աստծո երկյուղածներին արհամարհողներին սաստում է Տերը և ասում՝ «Մի պարծիք և մի խաւսիք զանբարտավանս» (Աթազ. Բ 1-2): «Մի պարծիք», քանի որ Աստված գիտությունների տերն է և իր իմաստությամբ պատրաստեց իր գիտությունն իր արարածների մեջ [որ դրսևորվում է այն ժամանակ], երբ մեկն իր շարունակությամբ բարձրանում է, իսկ մյուսը առաքինության համար փորձության է ենթարկվում, որ ոսկու պես թրծվի կրակում, մաքրագործվի՝ «հալելով» անգամ իր փոքրագույն անկատարությունից (էջ 458):

Այսպես եռակի վերակերտվում է Աննայի պատմությունն ու աղոթքը՝ ստանալով իր ամբողջությունն ու կատարելությունը: Եղջուրն իր կրկնակի գործությամբ, նրա բարձրանալը, լինելով շարագործների խոսքերով խայթոցների գենքի նշանն ու միաժամանակ Աննայի՝ որդիով զորանալը, հոգևոր պատմության մեջ դառնում է Քրիստոս-գործությունը, որով հառնում է եկեղեցին՝ բարձրանալով մինչև իր հոգևոր մարմնի գլուխ-Քրիստոսի՝ Հոր կողքը գտնվող տիրույթները ու խափանելով մարդկանց ցրած փորձիչի եղջուրը: Ներքին շերտերում ներկայացնում է ախտերի խոցոտումից ազատագրված, զգայարաններում ճապաղումից փրկված միեղենացած-հաստատված հոգում տղմական վարքերից դուրս պրծած միտքը, որ անցնում է վարագույրի ներքին կողմն ու այնտեղ դնում հոգու գործությունները: Եվ ժամանակների լրումով աստվածա-

պաշտոնների փառքի լուսե եղջյուրն է բարձրանում ամենից, արեգակից էլ վեր, մինչ փշրվում են նրանց խոցոտող անիրավների եղջյուրներն «այն կողմում»: Յուրաքանչյուր պատկեր դառնում է ունիվերսալ շարժում-փորվածք հոգու մեջ, մեծ մի հառնում՝ թափանցված հնարավոր գորեղ հուզական-իմաստաբանական լիցքերով: Արարչագործության, տիեզերածավալման՝ ժամանակային-հավերժական, բոլոր խորքերի ու տարածությունների լայնույթն ընդգրկող մեկնությունները՝ միևնույն պատկերների շուրջ ներհյուսված ու խտացված, առաջ են բերում ռեզոնանսի մեծ ուժ:

Միաժամանակ որևէ սկզբունքի, գործության ներազդեցության, գործողությունների դիտարկումը տարբեր ոլորտներում թույլ է տալիս վերակերտել նրա միական էության տարատեսակ «երեսները», տարբեր դրսևորումների մեջ ավելի նրբորեն ընկալել նրա «կենսանյութը», հիմքը: Այս տեսակետից հետաքրքիր են աստվածային արվեստի պատրաստության և սրբության մեկնությունները: Առաջինը ուղիղ նշանակությամբ վերհանում է ամեն ինչ տեղին ու ժամանակին հայտնվելու ճշգրտությունը, այլաբանության ոլորտում՝ Աստծո հարակալությունը, ամեն ինչ աստիճանաբար սովորեցնելու-ապրեցնելու, կառուցելու կարողությունը, որ հոգևոր պատմության մեջ տարատեսակ երևակումներով գալիս-հասնում է մինչ լիարժեք հայտնություն՝ մարդեղացում: «Բարոյական» ոլորտում այն դրսևորվում է բուժելու տարատեսակ ձևերի, սպեղանիների գիտությունը մարդկանց շնորհելու, իր ներողամտությունն ու սերը ցուցանելու մեջ, որոնցով մարդն առաջնորդվում է ու ազատագրվում մեղքերի ճնշող գիտակցությունից: Վերջապես ոգեղեն ոլորտում աստվածային արվեստի պատրաստությունը կրկնակի աշխարհ ստեղծելու հմտությամբ մեղսավորների՝ աշխարհի վայելքները ճաշակելու, և առաքինիներին՝ կյանքի բովում թրծվելու-մաքրագործվելու, իրենց կատարելատիպին հասնելու մեջ է արտահայտվում: Բոլոր ոլորտներում շեշտված է արվեստի իրագործման աստիճանականությունը, հարակալությունը, բազմանշանակությունը (հեռատեսությունը), որի շուրջ կառուցվում է մի համատիեզերական բազմաձայնություն:

Աստվածային սրբությունն իր անապականելիության և արդարությունը՝ Աննային սպասեցնելու, Փեննային զավակներ շնորհելու մեջ է, որով փորձվում են երկուսն էլ, այլաբանական ոլորտում սրբությունը կայանում է արարչագործության ինքնուրույնություն ձեռք բերելու համար մարդուն սխալական դառնալու թուլտվության, արդարությունը՝ հրեաներին ընտրելու, այնուհետև երես թեքելու մեջ և այլն, բարոյական դաշտում Աստված սուրբ է սրբերի մեջ արտացոլվելով, արդար՝ արդարներին, սրբված տեսողությանը երևալով: Եվ վերածական ոլորտում՝ սուրբ և արդար է, քանի որ «այստեղ» շարունակում է իր խնամքն ու միայն «այստեղ» դատում, այստեղ, ըստ այդմ, գործերի քննության վրա արգելք դնելով: Սրանով մարդուն դպրության ժամանակ է տրվում հեռավորի մասին խորհելու, այն որոնելու, այդ հեռագգայությունը հոգևոր զգայա-

րանով անվերջ զարգացնելու, նրան հասնելու կարողությունն ամբարելու՝ իմացությանը տենչալու (բառացի՝ «իմաստասիրելու»՝ փիլիսոփայելու) և «այնտեղ» սրան տիրանալու (ըստ մեկնության՝ «պտուղները վայելելու») և այլն: Ասածո երկակի զորության բոլոր այս մեկնություններում շեշտված է համապատասխան ոլորտներում հոգու աճի համար տարատեսակ հնարավորությունների ընձեռումը ոչ միանշանակ հանգամանքներում, նրա «տարածության» ընդլայնումը: Աստվածային արվեստը, պատրաստությունը ճշուղավորվում է արարչության «ներքին» ու «արտաքին» բոլոր մասնիկներում, միմյանց հայելիներում՝ ծավալային մեծ խորքեր ձեռքբերելով:

Երզնկացին ստեղծում է «բազմանիստ» տեսարաններ. սրանք կառուցվում են խորհրդապատկերներով՝ զուգադրապատկերների, համադրապատկերների հարուստ շղթաներով: Հեղինակի օժտվածությունն արտահայտվում է և զուգահեռելիս կիրառվող հնարանքների, առավել մանր-նուրբ զուգադրաշարերի մեջ՝ այս պատկերների շուրջ հյուսվում են նախնական բնագրից վերցված բառեր, արտահայտություններ, որ նոր ոլորտում դառնում են պատկերավոր արտահայտություններ ու փոխաբերություններ: Այդ բառաշղթաներն ու հասկացություններն էլ նոր բանալիում պատվում են նոր հարասությունների շղթայով (յուրաքանչյուր մեկնության շերտում բերվում են Սուրբ Գրքից, հատկապես Քրիստոսի կյանքից այդ ոլորտին համապատասխան դրվագներ):

Երզնկացու յուրաքանչյուր ճառական մեկնություն կարելի է ուսումնասիրել և վերլուծել որպես որևէ երևույթի հայեցման, նրա բովանդակային հանգույցների բացման, ծավալման, բառաշերտերի մեջ, նրանց ետևում ընկած տարածությունների ընդլայնման եզակի օրինակի՝ հավաքված միեդեն պատկերի շուրջ: Յուրաքանչյուրի համար երզնկացին ստեղծում է ի՛ր բացառիկ հոգևոր ճարտարապետական կառույցը, որի մեջ կարող է ազատորեն «բնակվել», «շրջել» մեկնվող միավորը: Նա տարածում է մեկնվող նյութի բանաձևը՝ նրա սեղմագրերը, ծալքերում թաքցված «գծագրերը», վերակերտելով ըստ սրանց կոթողային մեծ մի պատկեր՝ սրա ետնախորշերում բացվող կառույցների, խորհրդաբանական աղերսների ու իմաստային հղումների կամարների ողջ հարստությամբ: Մեկնողական ներքին, ինչպես նաև ձևաստեղծական հնարանքներից մեկը մեկնության քառաստիճան համակարգն է, որ երբեմն, դարձյալ ըստ մեկնվող նյութի բնույթի, ներմուծում է Հովհաննես Երզնկացին:

Այս համակարգի կիրառմամբ նախնական պատմությունը նախ «բացելով» իր նյութական շերտերը՝ ցուցանում է հոգևոր մարմինը, այնուհետև բ. խտացնում իր միավորները հոգու որակների, որից էլ՝ գ. վերածում սրանք սրբազան սաղմերի կամ սկիզբների, որոնց ճառագումները հորիզոններում գծագրում են բոլորովին նոր պատկերներ: Այսպես «վերամշակվում» է նյութը՝ իր առանցքի

շուրջ հավաքելով նոր կրկնաձալքեր՝ բառաշերտերի, սրանց շուրջ կիզակետի եկող նոր պատկերների, սրանց էլ ներհյուսվող հարասությունների:

Եվ հոգին սկսում է իր ընթացքը՝ աստիճանական արթնացնում տատանումները մի տեսիլի շուրջ, որ իմաստային նորանոր հոսքերով, իմաստների բազմանշանակութունից, աղերսներից հյուսվող-տարածվող արձագանքներով վերջում հառնում է որպես համաբարբառ մի հնչույթ՝ տարրալուծվող վախճանաբանական հորիզոններում:

АРУСЯК ТАМРАЗЯН ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ЧЕТЫРЕХ ВИДОВ ТОЛКОВАНИЯ В СОЧИНЕНИЯХ ОВАННЕСА ПЛУЗА ЕРЗНКАЦИ

Ключевые слова: четыре ключа созерцания, четырехликий духовный образ, параллельный образ, совмещающийся образ, символ (духовный образ), противополож, “копирование” смысловых узлов.

В общехристианской традиции кристаллизуются четыре способа толкования или созерцания: прямое, аллегорическое, тропологическое и анагогическое. Это некая универсальная модель, воспроизводящая всю полноту смыслов того или иного образа. Некоторые сочинения Ованнеса Плуза Ерзнкаци – исключительные в средневековой армянской экзегетической традиции образцы последовательного применения этой системы “четырёх созерцаний”. С изумительным мастерством Ерзнкаци, сообразуясь с исследуемым предметом, применяет эти способы толкования в определенной системе, заново сплетает один и тот же образ в разных ключах посредством тонкой словесной игры, смысловых переключек. При воссоздании единого символа во всем его объеме он использует параллельные образы (один и тот же образ в разных частях Святого писания), а также сочетания разных, но функционально родственных образов. Ерзнкаци также касается вопросов сущности толкования, правильного способа толкования. Последний он определяет как сохранение чувства меры в процессе толкования, как нечто среднее между чрезмерным “выдавливанием” смысла из текста, “измельчением”, раздроблением единого смысла слишком подробным анализом, и, с другой стороны, отсутствием какой-либо переработки и осмысления.

AROUSSIAK THAMRAZIAN
L'UTILISATION DES QUATRE TYPES D'EXÉGÈSE DANS LES
ÉCRITS DE HOVHANNES PLOUZ ERZNKATSI

Les mots clés : les quatre clefs de la contemplation ; la figure spirituelle à quatre facettes ; la figure parallèle, le symbole (figure spirituelle) ; l'anti-figure ; la « copie » des noyaux de sens.

Quatre modes d'exégèses ou de contemplation se cristallisent dans la tradition chrétienne : les exégèses explicite, allégorique, tropologique et anagogique. Tenus pour des modèles universels, ils sont susceptibles d'englober toute l'ampleur sémantique de la figure.

Les écrits de Hovhannes Plouz Erznkatsi sont des modèles exceptionnels de l'application conséquente de ce système dans la tradition exégétique de l'Arménie médiévale. C'est avec grande maîtrise qu'Erznkatsi manie ce système de «contemplation à quatre degrés», en le systématisant en accord avec son objet d'étude, en tissant chaque fois la même figure suivant les différentes clefs contemplatives, à l'aide des jeux de mots et des glissements de sens. Pour recréer le symbole dans toute son ampleur, Erznkatsi a recours aux figures parallèles (la même figure traitée dans différentes parties de l'Écriture sainte), ou aux combinaisons de différentes figures, réunies par des fonctions communes, atteignant à l'unité, à la plénitude du sens du symbole unique-de l'Un. C'est en ceci que consiste la richesse de l'imagination spirituelle de l'auteur.

Erznkatsi traite également des questions relatives à la méthode et à l'essence de l'exégèse, considérée comme l'histoire spirituelle universelle participant à la manifestation progressive du sens, il évoque les modes correctes d'exégèses – le respect de la juste mesure lors de l'exploration des étendues sémantiques de l'objet étudié ; il ne faut pas y procéder de façon trop rigide de crainte d'«accabler» le sens, ni de façon trop analytique de crainte de le « morceler», mais en même temps il ne faut pas le laisser sans traitement.

ԿԱՐԻՆԵ ՄՈՍԻԿՅԱՆ

ՆԵՄԵՍԻՈՍ ԵՄԵՍԱՅՈՒ «ՅԱՂԱԳՍ ԲՆՈՒԹԵԱՆ ՄԱՐԿՈՅ» ԵՐԿԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ԲԱՌԱԿԱԶՄԸ

Բանալի բառեր՝ Նեմեսիոս, Եմեսացի, բնություն, մարդ, մարդաբանություն, եզրաբանություն, թարգմանություն, Սյունեցի, բնագիր:

Ըստ առավել տարածված կարծիքի՝ Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկը գրվել է IV դարի վերջին և լայն ճանաչում է վայելել բժիշկների, աստվածաբանների և բնափիլիսոփաների շրջանում: Երկը կարելի է համարել ինչպես աստվածաբանական, այնպես էլ մարդաբանական: Այստեղ գործնական կիրառություն գտած գիտական ուսմունքներն ու մոտեցումները սերտորեն շաղկապված են փիլիսոփայական իմացականության հետ: Հեղինակն ի մի է բերել անտիկ շրջանի տարբեր փիլիսոփաների և բժշկական դպրոցների՝ կազմախոսական, բնախոսական, հոգեբանական, փիլիսոփայական և մարդաբանական բազմաթիվ խնդիրների վերաբերող տեսություններ, ձգտելով համաձայնեցնել դրանք, ինչպես մեկը մյուսի, այնպես էլ քրիստոնեական գաղափարախոսության դրույթների հետ: Նեմեսիոսի թեմաներն ընդգրկում են հոգու, մարմնի հետ նրա միավորման ու կամքի ազատության մասին վերլուծություններից մինչև շնչառության ու սիրտ-անոթային համակարգի գործառույթների քննարկումներ:

Անտիկ դարաշրջանից միջնադար անցման այս շրջանում, երբ քրիստոնեությունն իբրև նոր աշխարհայացք մուտք էր գործում մարդկանց գիտակցություն, և անտիկ իմացական հենքով ձևավորված հռոմեական մտավորական վերնախավը դժվարությամբ էր ընկալում այն, անհրաժեշտություն էր առաջանում նոր ուսմունքը մատուցել նրանց հելլենական իմաստասիրության հասկանալի լեզվով: Հենց այս շրջանում էլ գիտական ասպարեզ դուրս եկավ կապադովկյան հոշակավոր եռյակը՝ Բարսեղ Մեծի (330-379 թթ.) հոգևոր առաջնորդությամբ: Եռյակի մյուս անդամները ևս՝ Գրիգոր Նյուսացին (335-394 թթ.) և Գրիգոր Նազիանզացին (330-390 թթ.), գործի դնելով հունական փիլիսոփայության իրենց հիմնավոր իմացությունը և հռոմեական մտավորականությանն արդեն ծանոթ հելլենական հիմնարար գիտական սկզբունքների, եզրույթների ու, ընդհանրապես, որևէ երևույթ մեկնաբանելու համար ընդունված մեթոդների համակարգը, ներկայացնում և տարածում էին նոր գաղափարախոսությունը:

Իսկ ո՞վ էր Նեմեսիոս Եմեսացին: Նրա անձի և գործունեության մասին սուղ տեղեկություններ են պահպանվել: Այսպես, Գրիգոր Նազիանզացին իր մի քանի նամակներում (184-187, 386 թ.) հիշատակում է ոմն հեթանոս Նեմեսիոսի, որը Գամրաց (Կապադովկիայի) կուսակալն էր: Իսկ ըստ Հ. Տաշյանի՝ ասորի մատենագիր Մովսես Բար-Կեփան իր «Դրախտի մեկնութիւն» աշխատության մէջ հիշատակում է «զՆեմեսիոս իմաստասէր փիլիսոփայի «Վասն ծառոյն կենաց» գործքը¹»: Եթէ խոսքն, իրոք, նույն Նեմեսիոսի մասին է, ապա կարելի է ենթադրել, որ Նեմեսիոս Եմեսացին՝ ապրելով Կապադովկիայում նույն ժամանակաշրջանում, ինչ և Կապադովկյան եռյակը, կիսել և շարունակել է զարգացնել նրանց գաղափարները: Եվ, իրոք, «Բնութեան» գրքում, և հատկապես, մարդակազմության և բնախոսության հարցերին նվիրված գլուխներում, ինչպես իր հետազոտություններում ներկայացնում է մասնավորապես Ստեղլա Վարդանյանը², շատ հատվածներ գրեթե նույնանում են Գրիգոր Նյուսացու «Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն» երկի համապատասխան մասերի հետ: Ուստի պատահական չէ, որ Նեմեսիոսի երկի ինչպես հունարեն սկզբնագիրը, այնպես էլ դրա հայերեն թարգմանությունը, երկար տարիներ վերագրվել է Գրիգոր Նյուսացուն: Հայկական ձեռագրերում այս շփոթն առկա էր արդեն թարգմանիչների հիշատակարանում, հետևաբար հունարեն բնագիրը, որից կատարվել է թարգմանությունը, նույնպես ներկայացված է եղել որպես Նյուսացու գործ:

Հեղինակային պատկանելիության շփոթը պայմանավորող գործոնները շատ էին կոնկրետ միջավայրով պայմանավորված գործնական անհրաժեշտությունը, հեղինակի անվան, գործի խորագրի նմանությունը, Նյուսացու լրջագույն հեղինակությունից օգտվելու հնարավորությունը և այլն: Միաժամանակ մեծ դեր են խաղացել նաև Նյուսացու «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» աշխատանքի հետ գրեթե նույն ժամանակահատվածում ստեղծվելու, նույն թարգմանիչների ձեռքով նույն միջավայրում թարգմանվելու փաստերը: Սակայն կան նաև միջնադարյան հատուկենտ գրչագրեր, որոնցում առանձին անհաստատ փորձեր են արվում կասկածի տակ առնելու «Բնութեան» հեղինակային պատկանելիությունը: Դրանցից է ՄՄ 1013 ձեռագիրը (1227 թ.), ուր «Գրիգորի Եպիսկոպոսի Նիւսացույ՝ Յաղագս բնութեան մարդոյ» հերթական խորագրի հետ միասին նույն ձեռքով և գրչութեամբ ավելացվել է՝ «Գիրքս Նեմեսոյի ե-

¹ Հ. Յ. Տ., «Նեմեսիոսի՝ յաղագս բնութեան մարդոյ», ՀԱ, 1892թ., էջ 65-71, տե՛ս նաև I.S. Assemanus, *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, tom II: *De scriptoribus syris monophysitis*, Roma, 1719, p. 129:

² Ս. Գրիգոր Նիսացի, *Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն* (Յաղագս կազմութեան մարդոյ), քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ստեղլա Վարդանյանի, էջ-միաձին, 2008, էջ 19:

պիսկոպոսի եմեսիոյ է» (էջ 201ա): Կիմ Մուրադյանի կարծիքով³ սա բազմաթիւ ընդօրինակութիւնների շարքում այս երկի հեղինակային պատկանելիութիւնը կասկածի տակ առնող թերևս ամենահին ձեռագրական վկայութիւնն է, որի հեղինակը Սիմեոն կրօնավորն է (Պղնձահանեցի):

Արևմուտքում ևս այս շփոթն առկա էր դեռևս XI դարում, երբ Ալֆանուս արքեպիսկոպոս Սալեոնացին (1058-1085 թթ.) երկը թարգմանեց լատիներեն, և շարունակվում էր մինչև XVI դար, երբ այն հրատարակվեց 1512 թ. իբրև նյութապետ ստեղծագործութիւն: Արդեն Նեմեսիոսի անունով երկը 1538 թ. հրատարակել է Գեորգ Դելլա Վալլեն: 1802 թ. Մագդեբուրգում *Patrologiae Graecae cursus completus* շարքում Քրիստիան Ֆրեդերիկ Մատթեի հրատարակած բնագիրը (PG 40) երկար ժամանակ լավագույնն էր համարվում: Դրանից էին օգտվում Նեմեսիոսի հետազոտողներից շատերը: 1987 թ. Լեյպցիգում Մորենո Մորանիի հրատարակած քննական նորագույն բնագիրը⁴ համեմատված է նաև հայերեն, ասորերեն, արաբերեն և այլ հնագույն թարգմանութիւնների հետ: Հայտնի է, որ երկն ասորերեն թարգմանվել է VII դարում, արաբերեն՝ IX դարի վերջին, իսկ վրացերեն՝ XII դարում:

«Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկի հայերեն թարգմանութիւնը կատարվել է VIII դարում: Թարգմանութիւն ժամանակի և թարգմանիչների հարցը հայագիտութիւն մեջ առաջացրել է տարակարծութիւններ: Ամփոփելով գրչագրերի մեծ մասում առկա թարգմանիչների հիշատակարանի տվյալները, պատմիչների վկայութիւններն ու հայագետների որոշ ճշգրտումներ՝ հետազոտողները⁵ հիմնականում հանգել են այն եզրակացութիւն, որ Նեմեսիոսի երկը թարգմանել է Ստեփանոս Սյունեցին՝ Դավիթ Հյուսիսայտոսի աջակցութեամբ, 717 թ. Պոլսում:

Մատենադարանում, Մխիթարյան Միաբանութիւնում և Երուսաղեմում Նեմեսիոսի երկը ներկայացված է շուրջ 65 ձեռագրով, որոնցից 21-ն ամփոփում են երկի մասին լուծմունքներ և մեկնութիւններ, մյուսները՝ բնագիրը: Դրանց մեծ մասը (շուրջ 45) գտնվում է Երևանի Մատենադարանում: Հնագույն օրինակը եղմ. 1862 ձեռագիրն է (1047 թ.):

Նեմեսիոս եմեսացի գիտնականին և փիլիսոփային մենք մեզ համար բացահայտեցինք Ստեղծա Վարդանյանի շնորհիվ, որի խորհրդով և օժանդակու-

³ Կ. Մ. Մուրադյան, Գրիգոր Նյուսացին հայ մատենագրութիւն մեջ, Երևան, 1993, էջ 36:

⁴ Nemesius Emesenus, *De natura hominis*, ed. Moreno Morani, Leipzig: Teubner Verlagsgesellschaft, 1987 (այսուհետ տեխնոմ. Nem. և էջահամարը):

⁵ Մ. Զամյան, Պատմութիւն Հայոց, հ. Բ, էջ 555, Գ. Զարբանալեան, Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց, Վեներիկ, 1889, էջ 362-374, Գ. Յովսէփեան, Յիշատակարանք ձեռագրաց, Անթիլիաս, 1951, էջ 55, Կ. Մուրադյան, Գրիգոր Նյուսացին հայ մատենագրութիւն մեջ, էջ 59, Ս. Վարդանյան, Ս. Գրիգոր Նյուսացու Տեսութիւն ի մարդոյն կազմութիւն, էջ 7 և այլն:

Թյամբ հանձն առանք սույն հոդվածի պատրաստումը և «Բնութեան» քննական բնագրի կազմումը՝ հիմք ունենալով Մատենադարանի XII-XVII դարերի 13 հնագույն գրչագրերը (ՄՄ 51, 468, 469, 470, 552, 620, 844, 1013, 1500, 1649, 2508, 3184, 3463) և համեմատելով դրանք նաև վենետիկյան հրատարակութեան տպագիր տարբերակի⁶ և հունարեն երկու բնագրերի հետ (PG 40, Morani):

Ընդօրինակված գրչագրերի մեծ քանակը և բազմաթիվ այլ ձեռագրերում «Բնութեան» առանձին հատվածների և նույնիսկ ամբողջական գլուխների մեջբերումն՝ առանց հեղինակի անունը նշելու, խոսում է այն մասին, որ երկը մարդաբանության մասին դասագրքի կարգավիճակ ուներ միջնադարյան Հայաստանում, որից՝ իբրև հիմնավոր գիտելիքից, օգտվում էին շատերը: Չնայած դրան, հայ բանասերները նրան անդրադարձան ավելի ուշ, երբ տարբեր լեզուներով անգլերեն, իտալերեն, ֆրանսերեն, գերմաներեն, գիրքն արդեն բազմաթիվ անգամներ հրատարակվել էր: 1887-88 թթ. «Բազմավէպ»-ում տպագրվեցին բնագրի տասնմեկ գլուխները: 1889 թ. լույս տեսավ գիրքն ամբողջովին, Վենետիկյան Մատենադարանի վեց ձեռագրերի համեմատության հիման վրա: Հրատարակիչն Աթանաս Տիրոյեանն էր:

1892 թ. «Բազմավէպ»-ում տպագրվեց անանուն հեղինակի մի հոդված՝ իտալացի լեզվաբան, արևելագետ, հայագետ Ամբրոսիոս Թեզեոսի (1469-1540 թթ.) մի ուսումնասիրության մասին, որտեղ վերջինս ներկայացնելով նաև «Բնութեան» ավելի վաղ կատարված ասորերեն թարգմանությունը և նշելով, որ այն մեծ հետաքրքրություն չառաջացրեց և նկատելի հետևորդներ չունեցավ, համարում է, որ Արևելքում Նեմեսիոսը հատկապես «հայոց ձեռքով նոր կեանք մը ստացած է»⁷: Ավելին, զանազան օրինակներ բերելով և համեմատելով դրանք հունարենի հետ, Թեզեոսը «ընտրելագոյն և ուղղագոյն» է համարում հայերենը՝ հավելելով, որ եթե «փութաջան և ծայրալիր» համեմատություն կատարվի արևելյան (իմա՝ հայկական) գրչագրերի հետ, դա մեծապես կօժանդակի հունականին, նա վստահ է, որ «վիճելիք և հակառակելի» շատ հատվածներ պարզապես կանհետանան, եթե «հայերենին դիմացը դրվին»: Այս կարծիքը ամրապնդվում է նաև Մորանիի կազմած բնագրում, երբ Ֆրեդերիկ Մատթեի հրատարակության մեջ առկա բազմաթիվ բառեր հիմնական տեքստից տեղափոխվում են տարբերակների մեջ՝ իրենց տեղը զիջելով հայերենով հաստատվող տարբերակներին: Մյուս կողմից Մորանին հավաստում է, որ Վենետիկի հրատարակության մեջ ձեռագրերից ընտրված ընթերցումները միշտ չէ,

⁶ Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացոյ Յաղագս բնութեան մարդոյ, Վենետիկ, 1889 (այսուհետ տեխստում՝ Նեմ. և էջահամարը):

⁷ «Նեմեսիոսի գիրքը եւ Դեզա իտալացի հայագիտին ուսումնասիրութիւնն», Բազմավէպ, Բ. Մ., Վենետիկ, 1892, էջ 442-444 և 477-482:

որ լավագույնն են, հետևաբար հունարեն սկզբնագիրը պետք է անպայման հաշվի առնվի՝ հայերեն թարգմանության քննական բնագիր պատրաստելիս: Մակայն բավական տարածված է նաև հակառակ կարծիքը: Օրինակ, Հ. Արսեն Սուքրին կարծում է, որ «թարգմանը շատ հավատարիմ չէ իւր բնագրին» և շատ տեղերում, ուր ցանկալի էր, որ հայերեն բառով «լոյս մը տար մեզի՝ հօն լուսեամբ կանցնի»⁸: Հ.Յ. Տաշյանն՝ իր վերը նշված հոդվածում նույնպես քննադատության է ենթարկում երկում գործածված հայերեն բառակազմը՝ ասելով, որ «լեզուի կողմանէ խէղճ» թարգմանությունն է, և որ հայերենը կարծես «ձուլուած» է հունարենի համեմատ՝ ասես հայ բառերով հունարեն խոսելով, որ «ուսումնական բառեր ու ասութիւններ կա՛մ դուրս թողնուած են, կա՛մ յունարէնը պարզապէս օրինակուած, եւ կա՛մ անհեթեթութեամբ նմանցուցած յունարէնին»⁹: Մյուս կողմից հեղինակը քննադատում է կենդանիների, բույսերի, հիվանդությունների հայերեն համերժեքն ունեցող անվանումների հունարեն եզրերի կիրառումը. նա նաև անընդունելի է համարում այն, որ հունարեն որևէ բառ թարգմանիչն ամենուր փոխարինում է հայերեն նույն բառով՝ ուշադրություն չդարձնելով, որ հունարեն բառը կարող է ունենալ զանազան իմաստներ, և տարբեր տեղերում ի հայտ բերել այդ իմաստներից որևէ մեկը: Այս ամենը «կը ցուցնէ գրոցս նիւթական ստրկութիւնը լեզուի», - եզրակացնում է Տաշյանը:

Ընդհանրապես, հունաբան դպրոցի ուսումնասիրությանը զբաղվող բանասերներն ամենից շատ շեշտել են թարգմանությունների չափազանց բառացիությունը, որը հաճախ արդյունք են համարել այդ դպրոցի ներկայացուցիչների հունամոլության: Այս կարծիքը չեն կիսում հունաբան դպրոցի ուսումնասիրությանը լրջագույնս զբաղված շատ գիտնականներ: Օրինակ, Սեն Արևշատյանի կարծիքով՝ հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչները դժվարագույն գիտափիլիսոփայական գործեր թարգմանելու համար ստեղծել են հատուկ բառապաշար՝ հարստացնելով հայերենը բազմաթիվ նոր բառերով և եզրույթներով, որոնք հնարավորություն են տալիս հայերենով արտահայտել ամենավերացական գաղափարները¹⁰: Այդ թարգմանությունները հաճախ նույնիսկ սողորված են քննադատական և ստեղծագործական ոգով, ինչի վկայությունն են հունաբան դպրոցի լեզվական նորամուծությունները, որոնք հայերենին խորթ ավելորդություններից ազատվելուց հետո, մնացին մեր լեզվի կարևոր ժառանգությունը և ակնառու կերպով վկայում են ստեղծագործական դժվարին և մեծածավալ աշխատանքի մասին: Իսկ բառացի կամ այսպես կոչված նյութական

⁸ Հ. Արսէն Սուքրի, «Նեմեսիոսի մարդակազմութեան գրոց եւ անոր հայ քարգմանութեան նաշակ մը», *Բազմավէպ, Վեներիկ*, 1880, էջ 326-340:

⁹ Հ.Յ.Տ., նշվ. աշխ. էջ 69:

¹⁰ Ս. Արևշատյան, «Հայոց գրերի ստեղծման պատմական պատճառները», *ԲՄ* 7, Երևան, 1964, էջ 61-76:

Թարգմանությունն անհրաժեշտ էր դառնում, քանի որ գիտափիլիսոփայական և դավանաբանական կարևոր երկերի վիճելի մասերը հակառակ դիրքերի վրա կանգնած մարդիկ հաճախ տարբեր կերպ էին հասկանում և մեկնում: Թարգմանիչները ստիպված էին դիմել բառացի թարգմանության՝ պահպանելով բնագրի լեզվական բոլոր դժվարությունները, որոնք կարող էին տարբեր կերպ ընկալվել: «Այդ բնույթի կարևոր աշխատությունները հաճախ բառ առ բառ քննության էին ենթարկվում նաև այն պատճառով, որ կամ որպես դասագիրք էին ծառայում կամ մեծ ժողովրդականություն էին վայելում, և նրանց մասին գրվում էին բազմաթիվ մեկնություններ, որոնք բնագրի հետ նույնպես թարգմանվում էին հայերեն: Այսպիսով, մեկնելի բնագրի յուրաքանչյուր մանրամասնության նյութական թարգմանությունը ոչ միայն անհրաժեշտություն էր նկատվում, այլ և գիտական նշանակություն էր ստանում»¹¹: Իհարկե, լինում էին նաև հունարենի անհաջող նմանակումներ, որոնք աստիճանաբար դուրս մղվեցին լեզվից:

Հայերեն գիտափիլիսոփայական բնույթի գրականություն ստեղծելու համար անհրաժեշտ էր ունենալ կայուն եզրաբանություն, քանի որ եզրույթների մեջ են արտահայտվում, հղկվում և բյուրեղանում գիտական ըմբռնումներն ու հասկացությունները: Այդ հասկացությունների ճիշտ ընկալումը կախված է այն բանից, թե որքան դիպուկ և ըստ էության է կազմված եզրույթը, և ինչ ճշտությամբ է արտահայտում, արտացոլում հասկացության էությունը: Անտիկ շրջանում հին հունարեն և լատիներեն լեզուներով ստեղծվել էին գիտական, տեխնիկական և քաղաքական բազմաթիվ եզրույթներ, որոնք տարբեր լեզուներում աստիճանաբար լայն տարածում գտնելով, միջազգային բնույթ էին ձեռք բերել: «Հունարենն իր լեզվական հատկություններով, իր նախդիրների զարգացած համակարգով ընդունակ էր արտահայտելու բազմազան վերացական ու բարդ գաղափարներ: Մյուս կողմից զարգացման երկարատև շրջանը ստեղծել էր գիտափիլիսոփայական կայուն եզրեր՝ իմաստային նուրբ տարբերակումներով»¹²: Եվ բնական է, որ հունաբան դպրոցի ներկայացուցիչները ձգտում էին հունարենի առավելությունները հաղորդելով հայերենին՝ մշակել այն, հարստացնել և դարձնել բարդագույն հասկացություններ արտահայտող լեզու: Ի դեպ, այս առնչությամբ շրջանառվում է նաև այն կարծիքը, որ հայերը մինչ հելլենական դարաշրջանն ունեցել են իրենց բավականաչափ հարուստ, կայուն, կազմակերպված և տարածված բժշկա-բնագիտական եզրաբանությունը, և հայ հեղինակներն այնքան էլ կարիք չեն զգացել բառեր փոխառելու օտար լեզուներ

¹¹ Ա. Ն. Մուրադյան, Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում, Երևան, 1971, էջ 56:

¹² Գ. Զառուկյան, Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1954, էջ 47:

րից: Նորամուտ հունական եզրերն անգամ խորթ են թվացել և վտարվել, մերժվել, մոռացություն են տրվել հետագա շրջաններում: «Այս դարաշրջանում հայ ամբողջ բառապաշարի մեջ բժշկա-բնագիտական արմատական եզրերի թիվը հասնում էր շուրջ 900-ի, որին եթե ավելացնելու լինենք բարդությունները, հարկ կլինի այն եռապատկել: Սակայն այդ պատկառելի եզրաբանությունը սոսկ բառաքանակ չէ, այլ լավագույն ցուցանիշ այն բանի, որ այդ բառերով արտահայտված են բժշկա-բնագիտական որոշ իմաստություններ՝ զարգացված բժշկության և բնագիտության մեջ, գիտություններ, որոնք նախքան տառերի գյուտը զարգացած են եղել հայ ժողովրդի մոտ»¹³:

Ամեն դեպքում, քննարկվող երկում ակնհայտ է թարգմանիչների ձգտումը՝ գործածելի դարձնել որոշ հայերեն եզրույթներ իբրև հունարեն ակտիվ գործածվող եզրերի համարժեքներ: Օրինակ, «յարձակումն» (Նեմ. 126,127 և այլն) եզրը փոխարինում է հունարեն *ὄρμη* (*Nem.* 85,86) բառին: Երկուսն էլ նշանակում են «մղում, ձգտում, բնազդ, ներքին տենչանք, խոչանալը, մղվելը, թափ ստանալը, գրգռելը»: Կարծում եմ, այստեղ խոսքը գիտակցության, բանականության «զսպաշապիկից ազատ, արձակ» ներքին ձգտումներին, մղումների մասին է, որոնք կարող են զսպվել և կառավարվել բանականությամբ, դրսևորվել նաև՝ անարգել կամ մասամբ: Բառն ընկալվում է նաև «բնազդ» իմաստով, որն առավել շրջանառվող եզր է ներկայիս գիտական շրջանակներում:

Մյուսը «յօդումն» (Նեմ. 27,33,34,37 և այլն) բառն է իբրև *ἀρμονία* (*Nem.* 17,22,23,26) բառի համարժեք: Վերջինս նշանակում է «կապ, ամրակցում, համաձայնություն, երաժշտական կառուցվածքի համակարգ, համաչափություն, դասավորվածություն՝ ըստ որոշակի կարգի»: Իսկ «յօդումն՝ շաղկապումն է և բարեյօդ յարմարութիւնն իրաց և ձայնից»: Թեպետ սովորաբար իբրև «հարմոնիա» բառի փոխարժեք՝ բառարաններում նշվում է «ներդաշնակություն» բառը, գրչագրերի լուսանցքներում նշվող լուծմունքների մեջ (որոնց հեղինակը, բազմաթիվ հետազոտողների կարծիքով Գէորգ Սկեւացին է), մեկնաբանվում է. «Յօդումն ասի դաշնակումն ձայնի, որպէս աղեաց քնարի յօդանալ ընդ միմեանս»: Ի դեպ, հունարեն բնագրում կա նաև *ἔναρμονία* (*Nem.* 17,36) ձևը, որի ճշգրիտ պատճենումն է «ներդաշնակութիւն» բառը: Երկում այն կրկին թարգմանված է «յօդաւո» (Նեմ. 27), «յօդեալ» (Նեմ. 48) բառերով: Կարծում ենք, որ այս երկու բառերը՝ «դաշնակումն» և «ներդաշնակութիւն», տարբերվում են իրենց գործունեության տիրույթով. «դաշնակումն» առաջանում է հակադրություններից, քանի որ այն բազմաձև խառնուրդի միավորումն է և բազմազանության համաձայնությունը, բազմազանության դաշինքն ու բարեհար-

¹³ Խ. Հ. Մելիք-Փարսադանյան, «Հայ հին բժշկական և բիոլոգիական լեֆսիկայի ծագման մասին», Հայկական ՍՍԻ ԳԱ հայ բժշկության և բիոլոգիայի պատմության սեկտոր. Աշխատություններ, № 2, Երևան, 1949, էջ 115-123:

մարությունը, իսկ «ներդաշնակութիւն»-ը դաշինք է ինքն իր հետ, ինքն իր ներսում: Այդ պատճառով էլ այն չի կարող փոխարինել «յօդումն» բառին, որով նկարագրվում է հոգու և մարմնի միավորումը՝ որպէս բնության մեջ իր նմանը շունեցող, առանձնահատուկ, անխառն միություն:

«Ինքնամատոյց» (Նեմ. 135, 151 – *αὐτόματον*, *Nem.* 112, 127) բառը, ըստ Յ.Տաշյանի, կարելի էր փոխարինել «բախտով, դիպուածով», որ արդէն կար հայերենում, և ոչ թե ինքնահար այս բառով, որ ընդամենը հունարենի պատճենում է: «Ինքնամատոյց» նշանակում է «ինքնին մատուցեալ, ինքնեկ, դիրագիւտ, ինքնադէպ, նաև՝ դէպք, դիպուած»: Իսկ *αὐτόματος* նշանակում է «ինքնագործ, ինքնաշարժ, ինքնակամ, բնութենական»: Կարծում ենք՝ «ինքնամատոյցն» *αὐτόματος*-ի ավելի հաշող համարժեք է, քան «դիպուած»-ը, որովհետև այստեղ խոսքը ոչ թե զուտ ակամա պատահականության մասին է, այլ ինքնակամ ստեղծված իրավիճակի, որտեղ չի կարելի չնկատել առկա, բայց շանձնավորված բանականության գործոնը:

Ի դեպ, թարգմանիչներն օգտագործում են նաև «պատահումն» (Նեմ. 28, 41 և այլն) եզրն իբրև հունարեն *συμβεβηκώς* (*Nem.* 18, 29) բառի համարժեք, որը «պատահել, կատարվել, ստացվել, հետևել, հարաբերության մեջ մտնել, ի հայտ գալ, հասնել, հավաքվել, ի մի գալ» նշանակությամբ բայի պերֆեկտի դերբայն է: Իսկ «պատահումն»՝ «պատահել»-ն է, «հանդիպում»-ը, «դէպք, դիպուած, անցք, վիճակումն, գտանիլն», նաև՝ «եկամուտ իրք, որակ, պարագայ, հանգամանք»: Այստեղ արդէն որոշակիորեն առկա է պատճառահետևանքային կապ ապահովող պատահականության գործոնը, որը դրսևորվում է հանգամանքների բերումով, և ոչ թե անհայտ, ինքնագործ և ինքնաշարժ ինչ-որ երևույթի կամքով:

Վիճելի է այն կարծիքը, թե թարգմանիչները յուրաքանչյուր հունարեն բառի համար ընտրել են որևէ հայերեն համարժեք և բոլոր իմաստային տարբերակների ժամանակ գործածում են այդ նույն բառը: Օրինակ, *θεραπεία* բառը թարգմանվել է տարբեր կերպ՝ «բժշկել» (Նեմ. 18, 94 և այլն, հմպտ.՝ *Nem.* 9, 78), «ուրախացուցանել» (Նեմ. 17, 96, 128, հմպտ.՝ *Nem.* 8, 80, 107), «պատարագ» (Նեմ. 128, *Nem.*՝ 106), «հանդարտեցուցիչ» (Նեմ. 127, *Nem.* 106), «սպասավորութիւն» և այլն: Հունարեն բառը նշանակում է «երկրպագություն, կրոնական ծես, հարգանք, հոգածություն, բժշկական խնամք, խնամակալություն, բուժում, նաև՝ պաշտպանություն, ծառայակազմ»:

Նույն կերպ էլ *πνεῦμα* բառը, որ նշանակում է «շունչ, քամի, ոգի, կյանք, ոգեղեն սկիզբ, գոլորշիացում, բուրմունք, հնչուն» և այլն, տարբեր տեղերում փոխարինվում է «ոգի» (Նեմ. 17, 73, հմպտ.՝ *Nem.* 7, 58), «շունչ» (Նեմ. 29; *Nem.* 19), «հոգի» (Նեմ. 37, 73, հմպտ.՝ *Nem.* 25, 59), «օդ» (Նեմ. 58, 70, հմպտ.՝ *Nem.* 45, 56) համարժեքներով: «Պնևման» ընդհանուր առմամբ «օգի»

համարժեքը չէ: Եթե դա օդ է, ապա այն օդն է, որ արդեն գտնվում է օրգանիզմի ներսում և ենթարկված է որոշակի փոփոխությունների: Սակայն նրա բաղադրությունն, այնուամենայնիվ, կապված է արտաքին օդի կազմի հետ, և անհրաժեշտ է որոշակի միջանկյալ օրգաններով շափավորել այն ավելցուկ որակները, որոնցով հանդերձ արտաքին օդը մուտք է գործել օրգանիզմ և վերածվել պնևմայի: Այդպիսի գործառույթ ունի մաղանման (*ἡθμοειδής*) ոսկրը, որը թույլ չի տալիս այդ ավելցուկ որակների կոպիտ ներգործությունը գլխուղեղի վրա: Թարգմանիչներն անկասկած գիտեն օդի և պնևմայի այս տարբերությունը, բայց վերը նշված գործառույթը նկարագրելիս (Նեմ. 110) «պնևմայի» դիմաց ևս օգտագործում են «օդ» բառը, թեպետ հունարեն սկզբնագրում, դեռևս օրգանիզմ չմտած օդը հստակ անվանվում է *ἀήρ*, իսկ արդեն մարմնի ներսում գտնվողը՝ *πνεῦμα* (*Nem.* 91): Կարծում եմ, սա ճիշտ ընտրություն է, քանի որ ասել, թե՛ «երբ օդը մտնում է թոքեր, շունչը կամ ոգին կարող են կործանարար ազդեցություն ունենալ ուղեղի վրա», եթե ոչ անհեթեթ, գոնե անհասկանալի կլիներ:

«Օդ» համարժեքն է գործածվում նաև *περιέχων* բառի փոխարեն, որ նշանակում է «շրջապատող, պարունակող»: Եվ այստեղ հեղինակն, իրոք, խոսում է շրջապատող միջավայրի կամ կլիմայական պայմանների մասին, այսինքն՝ մարդուն շրջապատող, պարուրող օդի վիճակի: Այսինքն, թարգմանությունը դարձյալ իմաստային է և ոչ թե բառացի: Թեպետ երկում կիրառվում է նաև *περιέχων* (*Nem.* 116) բառի բառացի թարգմանությունը՝ «պարունակող» ձևով (Նեմ. 139):

Կան, իհարկե, նաև բառերի անհասկանալի ընտրություններ: Օրինակ, *δοξάζειν* (*Nem.* 29) բայի փոխարեն, որ նշանակում է «կարծել, խորհել, դատել, փառավորել», ինչ-որ պատճառով ընտրված է հենց «փառավորել»-ը. «գիարդ զմտաւ ածելն, փառաւորելն և դատիլ, կարէ թեթեւութեան եւ ծանրութեան գործ լինել» (Նեմ. 41): Ըստ վեներտիկյան հրատարակչի՝ բառը դրված է «վրէպ թարգմանութեամբ», և իր տպագիր օրինակում նա այն փոխարինում է «խորհել» բառով (Նեմ. 41, ծ. 1): Սակայն այս բառի առնչությամբ հետաքրքիր օրինակ է բերում Արուսյակ Թամրազյանը¹⁴. Դիոնիսիոս Արեոպագոսին (ի դեպ, որի գործերը նույնպես թարգմանել է Ստեփանոս Սյունեցին) գտնում է, որ մտքի և սրտմտության միջև ընկած վզի հատվածում բնավորված է կարծիքը, որ նույնպես թարգմանված է «զփառսն» (*δόξα*), և որն անտիկ համակարգում միջանկյալ դիրք էր զբաղեցնում հստակ գիտելիքի և զգայությունների միջև. «զլուխ՝ զմիտսն, իսկ պարանոց՝ զփառսն եւ որպէս ի միջ բանի և անբանության, իսկ լանջս զսրտմտութիւնն...»: Եվ քանի որ *δόξα* նշանակում է

¹⁴ Ա. Թամրազյան, էսսեներ և ուսումնասիրություններ, Երևան, 2013, էջ 354:

և՛ «կարծիք», և՛ «փառք», այս երկու հասկացությունները կարող են նույնա-
նալ, ինչպես և տվյալ թարգմանության մեջ է:

Անհասկանալի է «սպիտակաթոյրն թանձրատեսակն խոնաւուտ» (Նեմ.
105) նկարագրական թարգմանությունը *θορώδες ὑγρόν* (*Nem.* 86) արտա-
հայտության դիմաց, որն ընդամենը նշանակում է «սերմնահեղուկ»՝ *θορός*
կամ *θορή* («սերմ») բառից:

Իսկ *θηριακαί* (*Nem.* 14) բառը թողնված է հունարեն շխարհամանված
ձևով «թերիակէք», «թիրակէք» (Նեմ. 24) և այլ աղճատումներով: Բառացի
այն նշանակում է «գազանական դեղ» (Յոր «գազան» բառից): Այն դեղիթափ է՝
կազմված օձի և այլ զեռունների մարմնից, հակաթույն: Սակայն հայերենում
գոյություն է ունեցել բառի շատ գեղեցիկ համարժեքը՝ «անդեղայ»: Եվ պարզ
չէ, թե ինչու այն տեղ չի գտել թարգմանության մեջ:

Հունարենից փոխառված են նաև մի շարք փափկամարմինների անվա-
նումներ՝ «պինայ», «կարկինոս», «աստակոս», «պնդոոս», «սիպեք» (Նեմ. 29-
30) և այլն, ինչպես նաև երկրաչափական մարմինների անվանումներ՝ «կիւբի-
կոն», «իկոսաէդոն», «պիւռամոիդես», «օքտաէդոն», «սկալինեայ եռան-
գիւն»՝ անհավասարակող եռանկյան իմաստով (Նեմ. 64-65): Կարելի է ենթա-
դրել, որ հունարեն այս բառերը տվյալ ժամանակաշրջանի գիտական շրջա-
նակներում ակտիվ կիրառվող եզրույթներ կարող էին լինել, և քանի որ գիրքը
գործնական նշանակություն ուներ և նախատեսված էր նաև բնագետների
համար, թարգմանիչները խուսափել են լրացուցիչ անհարմարություն ստեղծե-
լուց, որ կարիք կունենար պարզաբանումների: Առավել ևս, որ նշված փափ-
կամարմինները հիմնականում խեցգետինների և ծովախեցգետինների տե-
սակներ են, որոնց հայերեն համարժեքները հստակություն չունեցող կրկնու-
թյուններ են: Խ. Հ. Մելիք-Փարսադանյանը քննարկելով լեզվական նմանատիպ
խնդիրը Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայում», գտնում է, որ այդ բառերը «հին
հայ գրականության համար նորություններ էին, և դա բնական է, որովհետև
այդ եզրերը ծովային կենդանիների անուններ էին: Հայերն իբրև ցամաքային
երկրի բնակիչներ չունեին դրանց հայերեն համարժեքները, ուստի ստիպված
էին փոխառել հունարենից»¹⁵: Սակայն նույն տեղում էլ նա նկատում է մեկ այլ
երևույթ՝ «բույսերի անուններ գործածելիս հայ թարգմանիչը վերցնում է ոչ
միայն հայերենի մեջ բացակայող հունարեն եզրերը, այլ որոշ դեպքերում նա
գերադասում է հունարեն ձևերը, թեև դրանց հոմանիշը հայերենի մեջ կա»¹⁶:

Այս նույն տրամաբանությամբ էլ խելագարության փոխարեն թողնված է
«փռենիտն ախտ» (Նեմ. 85, 17) փոխառչալը, որը լուսանցքներում օժտված է
«մտաբախութիւն», «որ է վարս իմն» մեկնաբանություններով:

¹⁵ Մելիք-Փարսադանյան, նշվ. աշխ., էջ 120:

¹⁶ Նույն տեղում:

Հանդիպում են նաև ակամա սխալներ, որոնք կապված են հունարեն բնագրում առկա աղճատումների հետ, երբ բառերն իրենց գրությամբ նման են, և դառնում են շփոթմունքի պատճառ: Օրինակ, *ἄποιός* («անորակ») և *ἀποίητος* («անարար») բառերի (*Nem.* 66) շփոթը, որը հայերեն ձեռագրերում հաճախ ուղղվել է կամ տեքստի մեջ կամ լուսանցքում. «Ըստ այսոցիկ որակութեանց եւ շուրն անարար (իմա՛ն անորակ) ասի» (Նեմ. 81): Կամ *ὑπερῶον* («վերնատուն») բառը՝ *ὑπερώα* («քիմք»-ի) (Նեմ. 80), *ποσόν* («քանակ») բառը՝ *τόπον* («տեղ»-ի հայցական հոլովի) (Նեմ. 28) փոխարեն և այլն: Այսպիսի սխալների վրա ուշադրություն են հրավիրել Գրիգոր Նյուսացու և Գիոնիսիոս Արեոպագոս երկերի հետազոտողներն ու հրատարակիչները (Ս. Վարդանյանը, Ռոբերտ Թոմսոնը¹⁷):

Իսկ, օրինակ, «Յաղագս նախախնամութեան» գլխում «ըստ դիպմանն» հանդես է գալիս որպես հունարեն *κατὰ σκοπόν* (ըստ նպատակի) բառակապակցության (*Nem.* 120) համարժեք: Թյուրիմացությունը հավանաբար կապված է *σκοπή* բառի հետ, որ նշանակում է «դիտում»: *σκοπός* բառը նույնպես ունի նաև դիտորդի, հսկիչի իմաստ, այստեղից էլ՝ «ըստ դիտմանն» ձևը, որը հայերեն ձեռագրերում գրիչների կողմից աղճատվելով, դարձել է «դիպման» (Նեմ. 144), որոշ դեպքերում էլ՝ «գիտման»:

Հայերեն թարգմանության մեջ գրիչների կողմից նմանատիպ աղճատումները քիչ չեն: Հաճախակի հանդիպող է «ետ» – «եդ», «բնաւորական» – «բանաւորական», «ըստ բնութեան» – «ըստ բռնութեան», «առ այժմուս» – «առ ժամուս», «գոլ» – «գալ» բառերի շփոթը: Երբեմն իրար փոխարինում են՝ «կրող» – «կալող» – «կարող» – «կապող» ձևերը: «Յաղագս անձին» գլխում «տեսանի»-ի (*συνθεωρεῖται* (*Nem.* 8) – «միասին դիտվում է») փոխարեն կարդում ենք «տեսակի»՝ «ընդ նմին տեսակի (իմա՛ն տեսանի) և նա եռակի տարորոշ» (Նեմ. 28): «Թուեցելոյ»-ի փոխարեն կարող է պատահել «տուեցելոյ» ձևը (Նեմ. 63), «ուղղագծից»-ի փոխարեն՝ «ուղղագործից» (Նեմ. 64), իսկ «եղական»-ի՝ «էական» (Նեմ. 67): Երբեմն էլ բառը թարգմանիչները միտումնավոր են փոխել: Օրինակ, *τὰ δηλητηριώδη* (*Nem.* 14 «թունավոր կենդանիներ», բառացի՝ «թունավորներ»)–ի փոխարեն կարդում ենք «զվնասակարսն» (Նեմ. 24):

Նման օրինակները բավականին շատ են և կարիք ունեն մանրամասն ուսումնասիրության: Եվ ընդհանրապես, Նեմեսիոսի «Յաղագս բնության մարդոյ» երկը և նրա հայերեն թարգմանությունը, որով, կարելի է ասել, ավարտվում է հունաբան դպրոցի գործունեությունը Հայաստանում, զարմանալի սեղմ և իր հակիրճության մեջ բազմախոս, հնարավորություն է տալիս բազմակողմանի հետազոտության:

¹⁷ R. W. Thomson, *Indices to the Armenian Version of Pseudo-Dionysius the Areopagite*, Amsterdam-Atlanta, 1997.

Հապավումներ

Nem. – **Nemesius Emesenus**, *De natura hominis*, ed. **Moreno Morani**, Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1987.

Նեմ. – Նեմեսիոսի փիլիսոփայի եմեսացու Յաղագս բնութեան մարդոյ, Վենետիկ, 1889:

Բառերի բացատրությունները բերվում են՝ հունարենի համար՝ ըստ *Древнегреческо-русский словарь*-ի (сост. **И. Х. Дворецкий**, Москва, 1958), գրաբարի համար՝ ըստ *ՆԲՀԼ*-ի (*Նոր բառգիրք Հայկազեան լեզուի, Հ. Գաբրիել Աւետիքեան, Հ. Խաչատուր Սիրմէլեան, Հ. Մկրտիչ Ազգերեան*, Վենետիկ, 1836):

KARINE MOSIKYAN

ЛЕКСИКА АРМЯНСКОГО ПЕРЕВОДА ТРАКТАТА НЕМЕСИЯ ЭМИССОГО «О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА»

Ключевые слова: Немесий Эмесский, природа, антропология, терминология, грекофильские переводы, Степанос Сюнеци, критический текст.

Из переведенных с греческого языка на армянский антропологических и медицинских произведений, наиболее важное место занимает труд философа и врача IV века Немесия Эмиссого «О природе человека». Сочинение это, пользовавшееся в свое время известностью, в 717 году в Константинополе перевели на армянский язык ипат Давид и известный ученый Степанос Сюнеци. Книга высоко ценилась средневековыми армянскими врачами. Доказательством этого является большое количество дошедших до нас списков этой книги. О качестве армянского перевода высказывались различные мнения – от самых похвальных до резко отрицательных. Однако очевидно, что переводчики стремились ввести в употребление новые армянские термины, соответствующие активно употребляемым греческим терминам, тем самым содействуя созданию армянской научно-философской терминологии.

KARINE MOSIKYAN

THE VOCABULARY OF THE ARMENIAN VERSION OF NEMESIUS OF EMESA'S "ON HUMAN NATURE"

Keywords: Nemesius of Emessa, nature, anthropology, terminology, Hellenizing translations, Step'anos Siwnec'i, critical text.

“On Human Nature” by the 4th c. philosopher Nemesius of Emesa is

among the most important anthropological and medical works translated from Greek into Armenian. The work, very popular in its time, was translated into Armenian in 717 in Constantinople by renowned scholar Step'anos Siwnec'i and *Hypatos* David. The book was highly regarded by medieval Armenian physicians. The great number of surviving manuscript copies of this book, only forty of which are kept in Matenadaran, testify to this. The vocabulary of the Armenian version has been both highly praised and severely criticized. It is obvious, nonetheless, that the translators made great efforts to introduce the Armenian equivalents of commonly used Greek terms, contributing to the creation of the Armenian scientific and philosophical terminology.

ՆՈՆՆԱ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

ՄԻՔԱՅԵԼ ՍԵՖԱՍՏԱՅԻ (ԲՐԳՆԻԿՅԻ) ՆՈՐ ՆԱՀԱՏԱԿԸ

Բանալի բառեր՝ Միքայել (Բրգնիկյցի) Սեբաստացի, նոր նահատակ, վարք-վկայաբանություն, նահատակություն, ձեռագիր, կաթոլիկ:

Սրբախոսական գրականության մեջ կարելի է տարբերակել հիմնականում երեք տեսակի կենսագրական բնույթի պատում՝ հիշատակ, վկայաբանություն (վկայություն), վարք: Հիշատակն ունի զուտ գործնական-արարողական նշանակություն և կարող է վերաբերել թե՛ սրբին, թե՛ վկային: Այլ է հարցը վկայաբանությունների և վարքերի դեպքում: Վկայաբանություններն իրենց հիմքում ունեն դավանափոխության խնդիր և քրիստոնյա նահատակներին նվիրված պատումներ են, իսկ վարքերը պատմություններ՝ կյանքը խաղաղ ավարտած բարեպաշտ մարդկանց մասին¹:

Ուսումնասիրողներն իրավամբ համարում են, որ «վարքերի և վկայաբանությունների կանոններն ինչ-որ անփոփոխ, քարացած կաղապարներ չէին կարող լինել», քանի որ զանազան հանգամանքներ ներգործել են այդ կանոնների վրա, սրբագրել դրանք և հարմարեցրել ժամանակի թելադրանքին²: Պետք է նաև հաշվի առնել, որ վարքերն ու վկայաբանությունները, մեզ հասած բազմաթիվ այլ գրվածքների նման, որոշակի փոփոխությունների են ենթարկվել հեղինակ-գրիչների, գրիչ-ընդօրինակողների խմբագրական աշխատանքի, տարբեր պատճառներով (պատահաբար կամ դիտավորյալ) թույլ տված սխալագրությունների, բացթողումների և այլ միջամտությունների հետևանքով: Հանդիպում է վարքագրական հուշարձանի ևս մի տեսակ, որում միավորված են վարքը՝ կազմելով երկի առաջին մասը, և նրան հաջորդող վկայաբանությունը³: Պայմանականորեն այն կարելի է անվանել վարք-վկայաբանություն:

¹ Մանրամասն տե՛ս Ք. Տեր-Պավլթյան, *Հայկական սրբախոսություն*, Երևան, 2011, էջ 20: Վարք, վկայաբանություն, վկայություն, ներբողյան, եկեղեցական կարգ, հիշատակ, նահատակներին նվիրված տաղեր, գանձեր և այլն, սովորաբար, ամփոփվում էին Հայսմավուրֆներում, Ճառընախրներում, Գանձարաններում, Վկայագրերում, Տոնականներում, Տոնացույցներում, Տոնապատճառներում, Տոնամակներում (Տոնամասակ) և այլն, և որոնք միասին ընդունված է կոչել սրբախոսական գրականություն: Սակայն ուսումնասիրվող վարք-վկայաբանությունը սրբախոսական գրականության որևէ ժողովածուի մեջ ընդգրկված չէ:

² Տե՛ս Մ. Ավդալբեկյան, «Ցայամաուրբ ժողովածուները» և նրանց պատմագրական արժեքը, Երևան, 1982, էջ 8, նաև Ք. Տեր-Պավլթյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 32:

³ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 36:

Այդպիսի մի օրինակ է Միքայել (Բրգնիկցի) Սեբաստացու չափածո վարքավկայաբանությունը, որ գտել ենք ՄՄ 4993 և Ջմմառի մայրավանքի ձեռագրատան BzNc 325 և BzNc 281 (այսուհետ՝ Ջմ. 1041, Ջմ. 997) ձեռագրերում⁴:

ՄՄ 4993 ձեռագիրը դավանաբանական նյութերի ժողովածու է՝ գրված 1745-48 թթ.: Ձեռագրի ստացողն ու գրիչներից մեկը Միքայել Սեբաստացին է՝ նահատակված Միքայել Բրգնիկցու թոռը: Այդ մասին կարդում ենք ձեռագրի տիտղոսաթերթում և վերջում եղած հիշատակարաններում. «...գրեցեալ ձեռամբ տէր Յակոբ արեղայէ ի Կոստանդինուպօլիս քաղաքի՝ սակս վայելման տիրացու Միքա[յ]էլի՝ որդույ արդար եուղավաճառ (այլ ձեռքով լուսանցքում «Ճաղճեան») պարոն Մանուկի, յամի Տեառն 1745 և ի Հայոց ՌՃՂԳ., ներ յամսում նոյեմբերի, որոյ էին աւուրք տասն (հետագայի ձեռքով՝ «ի վայելումն տէր Միքա[յ]էլ արեղայիս Մանուկեան Սեբաստացոյ, ամի Տեառն 1778, և թոռանն՝ տէր Միքա[յ]էլի Բոգնիկցոյ»)» (Յա՝ տիտղոսաթերթ):

Հետաքրքրական է, որ Հ. Աճառյանի և Հ. Մանանդյանի «Հայոց նոր վկաներ» գրքում բացակայում է Միքայել Սեբաստացու անունը, սակայն Հ. Աճառյանն իր «Անձնանունների բառարան»-ում նրա մասին որոշակի տեղեկություններ է հայտնում: Ըստ դրանց՝ Միքայելը բնիկ Խարբերդցի էր, մեծացել և քահանա էր դարձել Սեբաստիայի Բրգնիկ գյուղում⁵: Կասկածվելով կաթողիկական⁶ խոռվություն մեջ՝ կախաղանի է դատապարտվել և, հավատքը չուրանա-

⁴ Գևորգ Տեր-Վարդանյանի ղեկավարությամբ Մաշտոցյան Մատենադարանի ձեռագրագետների փոքր խմբի հետ մենի և մասնակցում ենի Ջմմառի վանքի հագարից ավելի չնկարագրված ձեռագրական հավաքածուի մանրամասն ցուցակի կազմությանը և հրատարակության պատրաստմանը: Այդ հավաքածուի մեջ են նաև վերոհիշյալ ձեռագրերը, որոնց նկարագրում-ուսումնասիրությունն անձամբ ենի արել և որոնք ձեռագրացուցակի պատրաստվող հատորի տպագրությունից առաջ վանքում հանաչելի են BzNc 325 և BzNc 281 պայմանական համարներով (ինչպես նաև՝ BzNc 330 – Ջմ. 1046, BzNc 345 – Ջմ. 1061):

⁵ Գյուղի մասին մանրամասն տե՛ս Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 1, Երևան, 1986, էջ 741: Ջմ. 1061 ձեռագրում (26աբ) Բրգնիկ գյուղի մասին կարդում ենի գրեթե նույն տեղեկություններն, ինչ Տեղանունների բառարան-ում. «Բրգնիկ ժամու հետի ի Սեբաստիոյ, յարևելից նորա կայ մեծ գիւղն Բրգնիկ, այն է Բագրատունիք, ընդ Արծրունեաց Վասպուրականի եկին և ոմանի ի Բագրատունեաց և բնակեցան ի տեղտղն, որ անուանեցաւ Բրգնիկ: Եվ էին տոբա եօթն տունի, որի պարսպէին յազնուական արուեստու և ի վաճառաշահութիւն. յաւելան ապա ի սոսա և ոմանի ի Խոռխոռունեաց և եկօք և յարեցելովք բազմացաւ տակաւ թիւ բնակչացն ց220 և աւելի տունի, ոգիք 1344»: Ապա խոսվում է բնակչության թվաքանակի մասին՝ ըստ արժանի արձանագրի: Տրված է 1861-2 թթ. պատկերը, առանձնացված են կաթոլիկ և «էջմիածնական հայերը» (այդպես են կաթոլիկներն անվանում Հայաստանյայց Առաքելական սուրբ եկեղեցու հետևորդներին): Մեր հետագա շարադրանքում բրգնիկցիների՝ Բագրատունիներից սերելու մասին աղերս կա նաև Միխայել մահատակի դամբանագրում, տե՛ս սույն հոդվածի էջ 205:

⁶ Կաթողիկե (կաթոլիկ, կաթոլիկ), ֆրենկ (ֆրենց, ֆրանց, ֆրանկ, ֆրանկ, փոանկ) եզրերի մասին տե՛ս Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Բ, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 3066-7 (այսուհետ՝ Ազգապատում Բ):

լով, նահատակվել Սեբաստիայում 1707 թ.: Հ. Աճառյանը նաև նշում է, որ Միքայել Սեբաստացուն նվիրված մի տաղ ունի Ստեփանոս Եւդոկիացին՝ հղելով Հ. Տաշյանի կազմած Վիեննայի հայերեն ձեռագրացուցակին⁷:

«Հայոց նոր վկաները» գրքից Միքայելի վարքի բացակայության պատճառը, բնականաբար, նահատակի կաթոլիկ դավանանքը լինել չէր կարող: Առաջաբանում Հ. Մանանդյանը բացատրում է. «հրատարակած բնագրից դուրս մնացած վկայաբանական հատվածները վերաբերում են XVIII դարի կամ նորագույն ժամանակների նահատակներին, և բնագրի մյուս պակասները ևս մեծ մասամբ այդ շրջանից կարող են լինել»⁸:

Վիեն. 160 ձեռագրում (հայերեն-տաճկերեն Տաղարան) կարգում ենք (172ա). «Երգ առ սուրբ վկայն Քրիստոսի տէր Միքայել, որ ի Բրգնիկ գեղջէ ասացեալ ի նոյն Ստեփաննոս վարդապետէ մերմէ Եւդոկիացոյ: Ամենառատ հայրն շնորհաց, բաշխող բարեաց և պարգևաց են» Ա-Ք⁹: Նույնի համառոտ տարբերակը գտնում ենք Վիեն. 514 Տաղարանում¹⁰:

Մ. Չամչյանը խիստ հակիրճ մի նախադասությամբ է անդրադառնում Միքայել Սեբաստացուն. «Յորում ամի (ԹՃՄՁ,՝ 1707 թ. – ն. Ս.)» նահատակեցաւ և ի Սեբաստիա երանելի տէր Միքայել Բրգնիկցի՝ կախեալ ի փայտէ, իսկ անձինք, որք ի պատճառս այսր խոռովութեան մատնեցան ի բանտ, ոմանք ի նոցանէ յաքսորս առաքեցան, և կէսք բազում տուժելով զերծան, ընդ որս և տէր Կարապետ, և ոմանք ևս ի բանտի անդ մեռան»¹¹:

Այս մասին փոքր-ինչ ընդարձակ է գրում Մ. Օրմանյանը: Ըստ նրա՝ Կոմիտասի¹² նահատակությունից մի քանի օր անց լուր է հասնում Կ. Պոլիս, որ Սեբաստիայում կախաղան է բարձրացվել Միքայել Բրգնիկցի քահանան: Որպես նահատակության պատճառ նա նշում է տեղական երկպառակությունները, որոնք հրահրել էր Միքայելը՝ հրաժարվելով կրոնափոխությամբ ազատվելու ա-

⁷ Տե՛ս Հ. Աճառյան, *Հայոց անձնանունների բառարան*, հ. Գ, Երևան, 1946, էջ 361:

⁸ *Հայոց նոր վկաները* (1155-1843), աշխ.՝ Յ. Մանանդեանի և Հ. Աճառեանի, Վաղարշապատ, 1903, էջ XI:

⁹ Յ. Տաշեան, *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց*, Վիեննա, 1895, էջ 468 (այսուհետ՝ **Տաշեան**, *Յուցակ*), հմմտ.՝ *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան մատենադարանին ի Վիեննա*, հ. Բ, կազմեց՝ Հ. Ոսկեան, Վիեննա, 1963, էջ 684բ (այսուհետ՝ **Ոսկեան**, *Յուցակ*): Վիեն. 781 ձեռագրի, որ «Հատակոտորֆ» է, (Ժէ. թղ. 8բ), նկարագրության վերջում կարդում ենք. «Վարֆ տէր Միխայելի, համեալ ի դիւանէ Անտոնեան ուխտի, Կ. Պոլիս, 1903, հմմտ. **Քերզեան Մ. Մ. Վ.**, *Բրգնիկի նախավկայ առաքեալը*, Պէյրուք, 1959»: Յավոֆ, վերջին երկու նյութը չունենք ձեռքի տակ: Տե՛ս **Ոսկեան**, *Յուցակ*, էջ 343:

¹⁰ Տե՛ս **Տաշեան**, *Յուցակ*, էջ 986:

¹¹ Մ. Չամչյան, *Հայոց պատմություն*, հ. Գ, Երևան, 1984, էջ 755:

¹² Խոսքը պատմագիր Երեմիա Չելեպի Քեռնուրեյանի եղբոր մասին է. Մ. Օրմանյանը թե՛ Կոմիտասի, և թե՛ Միխայելի նահատակության համար մեղադրում է լատին եկեղեցուն և նրա ներկայացուցիչներին՝ իրենց հետևորդների նկատմամբ վարած անխոհեմ և ոչ ուղղափառ քաղաքականության համար. տե՛ս *Ազգապատում* Բ, էջ 3194-5:

ուշարկից: 1707 թ. ապրիլի 19-ին Սեբաստիայում կաթոլիկ (և հավանաբար խառնակույթյունների մասնակից) լինելու մեղադրանքով ձերբակալված երեք հայերին հարցաքննության ժամանակ միանում են ևս երեքը: Միքայել քահանային էլ՝ որպես խառնակույթյան տարածողի (ըստ Մ. Օրմանյանի՝ Բրգնիկում կաթոլիկության սկզբնավորողը Միքայել Սեբաստացին կարող էր լինել), ձերբակալում են ապրիլի 20-ին, և 21 օր բանտում փակելուց հետո (մայիսի 11 – ն. Ս.) մահվան վճիռ կայացնում¹³: Թեև չափածո վարքը նահատակության օրը դնում է մայիսի 5-ին¹⁴, սակայն Վիենն. 781 ձեռագրի նկարագրության մեջ (Հատակոտորք, Ժէ. միավոր) կարդում ենք. «...Մարերի Դ. և Մայիսի ԺԱ. Վարք և մարտիրոսաբանությունն տեսնոն Միքայելի գերահուշակ քահանային և նահատակին Քրիստոսի: Փառաւորեալ վկայն Քրիստոսի էր ծննդեամբ ի քաղաքէ Խարբերդու, զաւակ բարեպաշտ ծնողաց»¹⁵, իսկ Մ. Օրմանյանը մեկ այլ «աղբյուրի» հայտնած տվյալին (որ է 1707 թ. մայիսի 11) վերաբերող ուղղում է անում նշելով, որ 1707 թ. մայիսի 11-ի փոխարեն 10-ն է համընկնում շաբաթ օրվա հետ¹⁶:

Այսպիսով ունենք նահատակության երեք տարբեր ամսաթիվ՝ մայիսի 5, մայիսի 10 և մայիսի 11: Քանի որ Մ. Օրմանյանը չի նշում, թե այդ հաշվարկը որ տոմարով է կատարել, ուստի Հին և Նոր տոմարով մեր հաշվարկը ցույց տվեց, որ այդ երեք ամսաթվերից շաբաթ օր է եղել Նոր տոմարով 1707 թ. մայիսի 10-ը: Հաշվեցինք նաև 1708 թ. մայիսի 5-ի, 10-ի և 11-ի համար՝ դարձյալ թե՛ Հին և թե՛ Նոր տոմարով: Այդ երեք օրերից միայն մայիսի 5-ի համար ունեցանք շաբաթ օր, այն էլ՝ Նոր տոմարով միայն¹⁷:

Փաստորեն մեր հաշվարկները նշված օրերի համար համընկան միայն Նոր տոմարի դեպքում: Նահատակության թվականի համար ստանում ենք երկու տարբերակ՝ 1708 թ. մայիսի 5 (տարեթիվն ու ամսաթիվը՝ ըստ չափածո, Զմ. 1041 ընդարձակ վարքի) և 1707 թ. մայիսի 10 ըստ Մ. Չամչյանի, Մ. Օրմանյանի, Հ. Աճառյանի և այլ ձեռագրական տվյալների:

Զմ. 1041 ձեռագիրը, որ Սեբաստիայի պատմության մի հատված է պարունակում, Միքայել (Բրգնիկցի) Սեբաստացու վերոհիշյալ չափածո վարք-վկայաբանությունից բացի ունի նաև նրա կյանքի և նահատակության ընդարձակ, առավել մանրամասն պատմությունը: Իսկ Զմ. 997 ձեռագրում եղած նյութը միայն Միքայելի կյանքի պատմությունն է՝ «Համառօտ բովանդակութիւն երանելոյն սրբոյն Միքայելի վկայի նահատակելոյ ի Սեբաստիա» խորագրով:

¹³ Տե՛ս նույն տեղում:

¹⁴ Տե՛ս ՄՄ 4993, 118ա, նաև Զմ. 1041, 16բ:

¹⁵ Ոսկեան, Յուցակ, էջ 343բ:

¹⁶ Տե՛ս Ազգապատում Բ, էջ 3194:

¹⁷ Շաբաթվա օրը որոշելու համար օգտվել ենք Հ. Բաղալյանի կազմած աղյուսակից. տե՛ս Հ. Բաղալյան, Օրացույցի պատմություն, Երևան, 1970, էջ 35:

Թե՛ ՄՄ 4993, թե՛ Զմ. 1041, թե՛ 281 ձեռագրերը կաթոլիկ հեղինակների գրչի են պատկանում: ՄՄ 4993 ձեռագրի չափածո վարք-վկայաբանություն համեմատ Զմ. 1041 և 281 ձեռագրերի տեղեկություններն ավելի ընդարձակ են և մանրամասն: Այստեղ տեսնում ենք նաև ՄՄ 4993 ձեռագրում տեղ գտած չափածո գրվածքներից առաջինը բովանդակային անխախտ շարադրանքով, թեև ունի երկու տողի բացթողում, առանձին տառասխալներ և մանր անհամաձայնություններ: ՄՄ 4993 ձեռագիրն ունի «Կարճառօտ պատմութիւն ոտանաւոր վասն նահատակութեան տէր Միքայէլին, որ ի վերայ կաթօլիկէ հաւատոյն կախեալ եղև զպարանոցէ 1708 ՌՁԸ., մայիսի Ե.», իսկ Զմ. 1041-ը՝ «Հոս կը դնեմ տէր Միքայէլի վրա գրուած ոտանաւորներ, զոր յորիներ է երանելի վկային վրա Գրիգոր վարդապետ Լէոպօլսեցի¹⁸՝ ականատես, ժամանակակից և վկայ արժանահաւատ, որ այս կողմերը՝ Սեբաստիա և Եւզոկիա, երկու-երեք անգամ շրջած է և քարոզած կաթոլիկէ վարդապետութիւն Եւզոկիա քաղաքն, ինչպէս յայտնի է իր երկայն նամակէն կամ մատենէն առ Եւզոկիացին¹⁹: Ոտանաւոր նահատակին տէր Միքայէլ Սեբաստիայ, ի գիւղէն էր Բրզնիկցի» խորագիրը: Ստորև ներկայացնում ենք այդ չափածո բնագիրը՝ հիմք ընդունելով Զմ. 997 ձեռագիրը (4բ-5ա), որն ունի հետևյալ վերնագիրը. «Հետագայ ոտանաւորս զերանելոյ վկայէս է՝ յորինեալ ի Գրիգոր վարդապետէ Լէոպօլսեցոյ յականատես, ժամանակակից և յարժանահաւատ վկայէ, որ և յայնոսիկ կողմանս երկիցս և երիցս երթեալ շրջեցաւ քարոզութեամբ և է սա ինքն նախկին սերմանիչ ուղղափառութեան յԵւզոկիա քաղաք, որպէս յայտ է ի բուն իսկ յինքնագիր թղթոյ նորա առ Եւզոկիացիս: Ոտանաւոր նահատակին տէր Միքայէլ Սեբաստիա, ի գիւղէն էր Բրզնիկցի»:

Ընդ հազար և ութ թուականին,
 Եօթն հարիւր²⁰ կցորդին (1708),
 Սեբաստիա²¹ ոմանք մատնին,
 Թէ կաթոլիկ հաւատս²² ունին:

Կալեալ զնոսա, առեալ տարին,
 և շղթայիւք²³ բանտն դրին²⁴,
 Միում աւուր²⁵ կիրակէին,
 Զտէր Միքայէլ խնդրէին²⁶:

¹⁸ Այս Գրիգոր Լեոպոլսեցին կամ Լեհաստանցին և ՄՄ 4993-ի (84բ) գրիչ միսիոներ կաթոլիկ ֆահանա Գրիգորը նույն անձն է:

¹⁹ Հավանաբար պետք է կարդալ «Եւզոկիացիսն» կամ «Եւզոկիացիս»:

²⁰ ՄՄ4993, Զմ. 1041 + այլ

²¹ ՄՄ4993 Սեբաստիոյ

²² ՄՄ4993 զկաթօլիկ հաւատն

²³ ՄՄ4993 շխտայիւք

²⁴ ՄՄ4993 դնին

²⁵ ՄՄ4993 Միումումն աւուր

²⁶ ՄՄ4993 Տէր Միքայէլին խնդիր եղին *փխ* ԶՏէր Միքայէլ խնդրէին | Զմ. 1041 Կալեալ... դրին / Միում աւուր... խնդրէին *փխ* Միում աւուր... խնդրէին / Կալեալ... դրին

Սա գիւղէն²⁷ էր, որ Բրգնիկ,
 Անդ բնակէր, բայց չէր բնիկ,
 ԸՍտացեալ էր գաւակս²⁸ հինգ²⁹,
 Երկուքն՝ արու³⁰, երեքն՝ աղջիկ:

Կարճ էր վիզն, վստահ խօսէր³⁴,
 Լանքը³⁵ բոլոր, մօրվօք³⁶ շէկ էր,
 Յիսուն³⁷ և եօթն ամաց էր,
 Մը³⁸ և տասն ամաց քահանայ³⁹ էր:

Վասն այսորիկ ոչ գողացաւ⁴³,
 Ամենեցուն յայտնի ցուցաւ,
 Նախանձելի երևեցաւ,
 Նախատանաց դէմ ոչ դարձաւ⁴⁴:

Ըստ վերոյգրեալ⁴⁶ էր վկային⁴⁷,
 Հինգն լցեալ էր մայիսին,
 Օրն⁴⁸ շաբաթ, յետ կէօրին,
 Չուան⁴⁹ եղին պարանոցին:

Կարճահասակ, ծիծաղերես,
 Ճշմարտասէր, բարետէս³¹,
 Խիստ բան չգտանես³²,
 Վարուք պարկեշտ, խոնարհ և հեզ³³:

Ուսուցանել⁴⁰ անձանձիր էր,
 Յընթերցմունս⁴¹ Սուրբ գրոց էր,
 Ճշմարտութեամբ⁴² ծանուցանէր,
 Ամենեցուն և վկայէր:

Աւետարանին հաւատաց,
 Խրատ⁴⁵ Փրկչին ստոյգ գիտաց,
 Չանձն իւր ետ վասն ոչխարաց,
 Որպէս հովիւ քաջ կատարեաց:

Նախատանօք⁵⁰ կատարեցաւ,
 և ի յաղբես⁵¹ թաղեցաւ,
 Մարմնով⁵² աստ⁵³ կատակեցաւ,
 Հոգովն⁵⁴ յերկինս պսակեցաւ⁵⁵:

27 ՄՄ4993 ի գեօղ
 28 ՄՄ4993 գաւակիս
 29 Ձմ. 1041 հինկ
 30 ՄՄ4993 արուփ
 31 ՄՄ4993 բարեպէս
 32 ՄՄ4993 Սուտ բան ի նա ոչ գտանես *ի/ս* Խիստ բան չգտանես
 33 Ձմ. 1041 *չ/ք* Խիստ բան... և հեզ
 34 Ձմ. 997 խօսիք
 35 ՄՄ4993 Լայնիս
 36 ՄՄ4993 մորվուփ, Ձմ. 1041 մորվոփ
 37 ՄՄ4993 Երեսուն
 38 ՄՄ4993 Միօյ
 39 ՄՄ4993 քահանայ
 40 ՄՄ4993 Յուսուցանելն
 41 ՄՄ4993 և յընթերմունս, Ձմ. 1041 Ընթերմունս
 42 ՄՄ4993 Չճշմարտութիւն
 43 ՄՄ4993, Ձմ. 1041 գողացաւ
 44 ՄՄ4993 ոչ դէմ դարձաւ *ի/ս* դէմ ոչ դարձաւ
 45 ՄՄ4993 Չխրատ
 46 Ձմ. 1041 վերոգրեալ
 47 ՄՄ4993 թուականին
 48 Ձմ. 1041 + էր
 49 ՄՄ4993 Չուանն
 50 ՄՄ4993, Ձմ. 1041 Կախաղանփ
 51 ՄՄ4993 յաղբիւղն, Ձմ. 1041 յաղբու
 52 ՄՄ4993, Ձմ. 1041 Մարմնովն
 53 ՄՄ4993 աստի
 54 ՄՄ4993 Հոգովն, Ձմ. 1041 Հոգով
 55 Ձմ. 997, 4բ-5ա, հմմտ. ՄՄ 4993, 118ա-9ա, Ձմ. 1041, 16բ-7ա:

Չափածո վարք-վկայաբանությունից պարզ են դառնում Միքայել Սեբաստացու կյանքի հետևյալ մանրամասները. եղել է հոգևորական (11 տարի քահանայական ծառայության մեջ), ապրել է Բրգնիկում, բայց ծնունդով այդտեղից չի եղել, ունեցել է 5 երեխա՝ 3 աղջիկ, 2 տղա, մատնությունը նահատակվել է կաթոլիկություն դավանելու պատճառով 1708 թ. մայիսի 5-ին, շաբաթ օրը, 57 տարեկան հասակում: Չափազանց հետաքրքրական է արտաքին տվյալների նկարագրությունը, մանավանդ, երբ նշվում է մարմնական որևէ թերություն կամ «արատ»: Սա արդեն վարք-վկայաբանությունների ուշ շրջանի պատումներին է բնորոշ, առավելապես Հայսմավուրքի «Ծերենցյան» կոչվող խմբագրության սյուժեին է մոտ, երբ վկան որևէ անհասանելի և կատարյալ մեկը չէ, այլ մարդկային թերություններով օժտված հասարակ մահկանացու, որ, սակայն, կամքի և հավատարմության մեծ օրինակ կարող է լինել: Միքայելը՝ կարճահասակ էր, գեր, կարճ վիզ ուներ: Այս հատկանիշները բացասական երանգավորում ունեն: Դրանք թվարկվում են արտաքինի այլ մանրամասներին զուգահեռ: Իսկ ներքին հատկանիշները՝ ի հակակշիռ մարմնական թերությունների, զարդարում են Միքայել վկային. նա ճշմարտասեր է, բարի, չի ստում, վարքով խոնարհ է և հեզ: Վարքագիրը, փաստորեն, փորձել է մարմնական «պակասությունները» լրացնել հոգևոր առավելություններով:

Վարքագիրը Գրիգոր Լեոպոլտեցին է, որ կոչվել է նաև Լեհաստանցի, եղել է կաթոլիկ հոգևորական և միսիոներ, նշանավոր հայագետ Կղեմես Գալանոս Թեատինյանի աշակերտը: 1692 թ. նա առաջին անգամ եկել է Եւդոկիա և Սեբաստիա (նաև Բրգնիկ)⁵⁶, քարոզել Հռոմեական կաթոլիկ եկեղեցու վարդապետությունը և բազմաթիվ հետևորդներ ձեռք բերել, ապա նույն տարում վարդապետական երկար նամակ է գրել «առ Եւդոկիացիս»: Սակայն Չմ. 1041 ձեռագրի հեղինակ-գրիչը, թեև նշում է այդ թվականը, սակայն կասկած է հայտնում այդ առնչությամբ՝ պնդելով, որ հեշտ չէ ճշգրիտ թվական որոշել, քանի որ Եւդոկիայի, Սեբաստիայի, Բրգնիկի և Կյուրենի կաթոլիկությունն ավելի հին է⁵⁷, հին կյուրենցիներին որպես կաթոլիկների է հիշում նաև Աբրահամ կաթողիկոսը⁵⁸, և որ Սեբաստիայի տեղական ավանդությունները ևս այլ բան են հա-

⁵⁶ Այս թվականն է հայտնում նաև Չմ. 1046 ձեռագրի անանուն գրիչը (5բ-6ա):

⁵⁷ Տե՛ս Ա. Պատրիկ, Պատմագիրք-Յուշամատեն Սեբաստիոյ և գաւառի հայութեան, հ. Ա, Պէյրոս, 1974, էջ 521-2:

⁵⁸ XVII-XVIII դդ. ունեցել ենք Աբրահամ անունով Ամենայն հայոց երկու կաթողիկոս, առաջինը՝ Աբրահամ Բ Խոշաբեցին է, հայտնի է նաև որպես Բաղիշեցի, Մշեցի, Քեղեցի (1677-1734 թթ.), հայոց կաթողիկոսական գահին է բազմել 1730 թ., երկրորդը՝ Աբրահամ Գ Կրեացցին է, ծննդյան թիվն անհայտ, Ամենայն հայոց կաթողիկոս՝ 1734-37 թթ.՝ հաջորդելով վերոհիշյալ Աբրահամ Բ-ին, մահացել է 1737 թ., տե՛ս «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան 2002, էջ 9-10: Քանի որ վերջինս ոչ միայն հոգևորական է եղել, այլ նաև պատմագիր, կարծում էինք, որ «Աբրահամ կաթողիկոսը կյուրենցիներին որպես կաթողիկոս է հիշում (Ն. Ս.)» հատվածը կարող էր վերաբերել Աբրահամ Գ Կրեացցի

վաստում⁵⁹: Մինչդեռ 1692 թ. Գ. Լեոպոլսեցին իսկապես եղել է Սեբաստիա նահանգում (1622 թ. Ուրբանոս պապի հաստատած Պրոպագանդայի կաթոլիկ դպրոցի քարոզչության գործով, որի աշակերտն էր), նախ՝ Թոխատում, հետո՝ Սեբաստիայում և Բրզնիկում: Կաթոլիկ պրոպագանդան Փոքր Հայքում մեծ տարածում չի գտել՝ առավելապես հաջողելով Բրզնիկ գյուղում և Թոխատում, մասամբ՝ Կյուրենում և Սեբաստիայում⁶⁰:

Կաթոլիկ քարոզչությունն առավել նպաստավոր հող գտավ Թոխատում, որ դարձավ նահանգի կաթոլիկ հասարակության վարչական կենտրոնը, և որից կախման մեջ էին Սեբաստիայի, Բրզնիկ գյուղի և Կյուրենի համայնքները⁶¹: 1713 թ. Գրիգորը կրկին այցելել է Բրզնիկ, հետո՝ Թոխատ, սակայն 1715 թ. բանտարկվել է, ապա՝ միջնորդությամբ և գումարով ազատ արձակվել⁶²: Զմ. 1046-ի անանուն հեղինակ-գրիչը գրում է, որ թեև Գրիգոր Լեոպոլսեցին համարձակորեն իրեն համարում է կաթոլիկ առաջին քարոզիչը Թոխատում, սակայն Միքայել երեցի վարքագիրն այդ դերը հատկացնում է վերջինիս: Երբ 1707 թ. Միքայել երեցը նահատակվեց, Սեբաստիայում, Բրզնիկում և Թոխատում արդեն բազմաթիվ կաթոլիկներ կային, և Միքայելն ինքն է կաթոլիկություն քարոզել վերոնշյալ վայրերում: Բացի այդ 1769 թ. Հոռմի ս. Աթոռին ուղղված նամակում բրզնիկցիները նշում են, որ Միքայել երեցի նահատակությունից 6 տարի անց՝ 1713 թ., Բրզնիկ է գալիս Գրիգոր Լեոպոլսեցին⁶³:

Զմ. 1041 ձեռագրի անանուն գրիչը հայտնում է. «...Յամի 1707 ՌՃՄԶ, երկու ակնաւոր մարտիրոսներ ունեցաւ հայ ազգը, մէկը՝ Կ. Պօլիս՝ տէր Կոմիտաս⁶⁴ քահանայ՝ որդի տ. Մարտիրոսի, որ ընդունեցաւ մարտիրոսութեան պսակը Ին. հոկտ. գլխատմամբ, երկրորդ՝ տէր Միքայել քահանայ Բրզնկայ,

պատմագիր-կաթողիկոսին, սակայն նրա «Պատմության» մեջ չհանդիպեցինք նման հիշատակության (տե՛ս Աբրահամ կաթողիկոսի Կրետացոյ Պատմագրութիւն անցիցն իւրոյ և նատր-Շահին պարսից, Վաղարշապատ, ՌՅԺԹ.-1870, կամ Աբրահամ Կրետացի, Պատմություն, Բնական բնագիր՝ ռուսերեն թարգմանությամբ, առաջաբան և ծանոթություններ՝ ն. Զորղանյանի, Երևան, 1973): Մնում է ենթադրել, որ, եթե կաթոլիկ միջավայրում հոգևոր առաջնորդին կաթողիկոս են կոչում, ապա հավանական թեկնածուն Աբրահամ Արծիվյանն է՝ 1749 թ. Կիբանանում գտնվող Զմմաթի մայրավանքի հիմնադիրը: Մասնավանդ որ Զմ. 1046 ձեռագրում (Ցբ) ուղղակիորեն նշվում է, որ ուրե՛ վարդապետ կամ եպիսկոպոս չի եկել Կյուրեն՝ կաթողիկոսություն փարոզելու, քանի որ կյուրենցիները հնուց ի վեր կաթոլիկներ են հիշատակվում, և որ այդ մասին գրված է Աբրահամ կաթողիկոսի «Տոմար»-ի մեջ:

⁵⁹ Տե՛ս Զմ. 1041, 15ա:

⁶⁰ Տե՛ս Ա. Պատրիկ, նշվ. աշխ., էջ 521-3:

⁶¹ Տե՛ս նույն տեղում:

⁶² Տե՛ս նույն տեղում, նաև Զմ. 1046, 5բ:

⁶³ Տե՛ս Զմ. 1046, 6ա-8ա:

⁶⁴ Երեմիա Քյումուրճյանի եղբայրը:

որուն համար կը գրէ (Պտմ. հայ., հտ. Գ., գլ. ԽԳ.)⁶⁵, յորում ՌՃՄԶ. (1707) ամի նահատակեցաւ և ի Սեբաստիա երանելի տէր Միքայել Բրզնիքցի՝ կախեալ զփայտէ, իսկ ընդարձակ պատմութիւնը գրուած է հին ժամանակէ այլևայլ անձինքներէ. հոս կը համառօտեմ և, եթէ Տէր հաճի, կը գրեմ առանձին տետր»⁶⁶ :

Այս հատվածից հստակ երևում է, որ Միքայել Սեբաստացու վարքը կամ նահատակության պատմությունը գրի են առել մեկից ավելի անձինք, ուստի նրա մասին անդրադարձների գուցե հետագայում հանդիպենք նրա ժամանակակից և ավելի ուշ շրջանի ձեռագրերում, հատկապես՝ հայ կաթողիկ միջավայրում:

Համադրելով բոլոր տվյալները՝ կարող ենք ներկայացնել Միքայել Սեբաստացու կենսագրությունն առավել ընդարձակ և մանրամասն: Ըստ Զմ. 1041 ձեռագրի՝ Միքայելը ծնվել է Խարբերդում 1650-2 թթ., 3-4 տարեկան հասակում որբ է մնացել: 1655 թ. Սեբաստիայի Բրզնիկ գյուղից Խարբերդ գնացած ոմն Խաչատուր նրան բերել է Բրզնիկ:

Եթե նրան Բրզնիկ են տարել 1655 թ.՝ 3-4 տարեկան հասակում, ուրեմն պետք է որ ծնված լիներ 1651-1652 թթ.: Ըստ չափածո վարքի՝ Միքայելը նահատակվել է 1708 թ., իսկ ըստ այլ տվյալների՝ 1707 թ.: Նահատակության ժամանակ նա երեսունյոթ (ըստ ՄՄ 4993-ի) կամ հիսունյոթ (ըստ Զմ. 1041-ի և Զմ. 997-ի) տարեկան էր: Հետհաշվարկով առաջինի դեպքում ծնվել է 1671 թ., երկրորդի՝ 1651 թ.: Ճիշտ է երկրորդը, իսկ 37-ը գրչական սխալի արդյունք է:

Զմ. 997 ձեռագրում (5ա), որտեղ շարադրված է «Համառօտ բովանդակութիւն երանելոյն սրբոյն Միքայէլի վկայի, նահատակելոյ ի Սեբաստիա» վերնագրված վարք-վկայաբանությունը, կարդում ենք. «Յոտանաւորէ աստի բաց ի վերոյ գրելոցս քաղի նախ թէ՛ Ա. ծնունդ երանելոյն նահատակին եղև յամի Տեառն 1651: Քահանայութիւն նորա ի հասակ 46 ամաց՝ 1694, Գ. նահատակութիւն նորա ի հասակի 54 ամաց և ի 5 մայիսի 1408, իսկ գալուստ նորա ի Բրզնիք ըստ այլոց համարի լինել յամի 1640՝ քսանամեայ գոլով»: Գրիչը թվականների սխալ է թույլ տվել. եթե ծնվել է 1651 թ., քահանա ձեռնադրվել 46 տարեկանում, ապա դա պիտի լիներ 1697 թ., և ոչ 1694 թ.: Բացի այդ՝ նահատակությունը չէր կարող ծնունդից մոտ երկու դար առաջ լինել: Ինչպես տեսնում ենք, այս ձեռագրի ունեցած տվյալները զգալի շփոթ են առաջացնում առանց այն էլ ճշգրտման կարոտ որոշ հարցերում: Ամենայն հավանականությամբ, բոլոր տարեթվերում 4 թիվը պետք է փոխարինել 7-ով. այսպես՝ ձեռնադրվել է 1697, Բրզնիկ է եկել 1670, նահատակվել՝ 1708 թ. 57 և ոչ 54

⁶⁵ Հապավումները գրչինն են, վերջինս հավանաբար օգտվել է Մ. Զամյանի Հայոց պատմություն (Վենետիկ, 1786, վերահրատ.՝ Երևան, 1984, հ. Գ, էջ 755) աշխատությունից:

⁶⁶ Բնագիրը ներկայացված է նույնությամբ, իսկ կետադրությունը մերն է:

տարեկան հասակում: Եթե 1670 թ. նա 20 տարեկան էր, ուրեմն պետք է ծնված լիներ ոչ թե 1651, այլ 1650 թ.:

Զմ. 1041-ի ընդարձակ շարադրանքը, Զմ. 1046-ի ունեցած տվյալները, Մ. Չամչյանը, Մ. Օրմանյանը, ապա նաև Հ. Աճառյանը, որպես նահատակության տարեթիվ, նշում են 1707-ը: Իսկ ըստ Զմ. 997 ձեռագրի և չափածո վարք-վկայաբանության՝ նահատակության թվականը 1708-ն է: Այս դեպքում 57 տարվա հետհաշվարկով ծննդյան թվականի համար ստանում ենք 1650: Ստացվում է 1 տարվա տարբերություն (1651-ի համեմատ), իսկ թվի գրությունը՝ «Լթ/եալթ-ուլթ» ձևը գրչական շփոթ պետք է դիտել: Ուստի եթե Միքայելի ծննդյան համար ընդունում ենք 1651-ը, նահատակության տարին 1708 թ. է, իսկ 1650 թ.-ի դեպքում՝ 1707 թ.: Ուրեմն փոքրիկ Միքայելին Բրզնիկ են տարել 5, իսկ 1708 թվականի դեպքում՝ չորս տարեկանում:

Փաստորեն թե՛ ծննդյան, թե՛ նահատակության թվականները մեկական տարվա անհամաձայնություն ունեն, և եթե դա սխալագրության արդյունք չէ, ապա տարբեր տոմարական հաշվարկների հետևանք պետք է դիտել:

Խաչատուրը որդեգիր զավակին դաստիարակում և կրթության է տալիս տեր Հովհաննես քահանա Մարկոսյանի մոտ, ով հետագայում Միքայելին ամուսնացնում է իր մինուճար դստեր հետ: 1697 թ. մահանում է Հովհաննես քահանան, և 1698 թ. Սահակ արքեպիսկոպոսը Միքայելին իր երկու ընկերների հետ Ս. Նշան եկեղեցում⁶⁷ ձեռնադրում է քահանա⁶⁸ կոչելով տեր Միքայել, տեր Աստվածատուր և տեր Գասպար⁶⁹:

Ըստ Զմ. 1041 ձեռագրի՝ քառասնօրյա կրթության ընթացքում Միքայելը «...Հոգույն Սրբոյ շնորհքով ճանչցաւ կաթողիկէ դաւանութեան ստուգութիւնը և Հոռովմայ աթոռոյն և հայրապետին իշխանութիւնն ամէն ազգաց վրա»⁷⁰: Միքայել քահանան ապրում է բարեպաշտ, օրինակելի, աշխատասեր, ուսումնասեր, համեստ և առաքինի կյանքով՝ «Հեռու էր դատարկաբանութենէ, և պարապ խօսք բնաւ չէր ըներ, և ասոր կը վկայէ ականատես և ականջալուր պատմա-

⁶⁷ «Ս. Նշան վանք» ու «Ս. Նշան եկեղեցի» արտահայտությունները գրեթե միշտ որպես հոմանիշ են գործածվել: Խոսքը, հավանաբար, Սեբաստիայի Ս. Նշան մայրավանքի մասին է, որ թեմակալ առաջնորդանիստ է եղել:

⁶⁸ Հաշվի առնելով Ս. Նշանի կարգավիճակը և ստեղծված կրոնաֆաղափական լարվածությունը՝ հնարավոր չէր առանց նախապայմանի ֆահանա ձեռնադրել մեկին, ում մասին հայտնի էր, թե կաթոլիկ վարդապետության հետևորդ է, ուստի հավանաբար այս դեպքում ևս տեղի են ունեցել այնպիսի իրադարձություններ, որոնց մասին այդքան արտնդյալ հայտնում է Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսը: Ազգի կրոնական թշվառ վիճակը նկարագրելով՝ նա խոսում է ստոյբամբ, գումարով կամ հովանավորող որևէ իշխանի հետ համաձայնությամբ հոգևորական ձեռնադրվող այդ «ախտաւորներ»-ի մասին. տե՛ս Ա. Օհանջանյան, *Բանալի ճշմարտութեան*, Երևան, 2015, էջ 60-1:

⁶⁹ Զմ. 1041, 15բ, տե՛ս նաև Զմ. 1046, 8ա:

⁷⁰ Նույն տեղում:

գիրը⁷¹, թէ՛ ոչ ինքը դատարկ բան մը կիսուէր և ոչ ուրիշին խօսել կու տար իր առջևը: Քարոզութեան մէջ յորդ էր, Բրգնիկէն զատ կը քարոզէր Եւրոպիա, Աբաստիա և այլ տեղեր, ուր որ երթար, նիւթ բանից կաթողիկէ վարդապետութեանն էր: Ականատես պատմիչը կը վկայէ, որ երեկոյէ մինչև առաւօտ բոլոր գիշերը կը քարոզէր կամ կը մեկնէր աստուածային Սուրբ գրքերը, կը բորբոքէր ամենքն ի սէրն Աստուծոյ և ծանօթացնէր կաթողիկէ վարդապետութիւնը⁷²:

Ըստ Զմ. 1041-ի՝ 1707 թ. ապրիլի 11-ին սաստիկ հալածանք է սկսվում կաթողիկ հայերի⁷³ նկատմամբ, որոնց մեղադրում էին իշխանութեան դեմ կազմակերպած ապստամբութեան մէջ⁷⁴. «Այս զրպարտութիւնն ընողները հայեր էին և Ս. Նշանի առաջնորդն⁷⁵ Աստուածատուր Թմբուկ» (14ա): Զերբակալվում են Մելքիսեթ Սուքիասենց, Պետրոս Լանչաջի, Առաքել Փոստալճոնց, նաև գյուղացի Եմիրիանոս, Մինաս Լեփլեփիշի և կօշկ[ակ]ար Արափչան, ընդհանուր թվով վեց անձ⁷⁶: Նրանց դատարան տանողները և ամբաստանողները հայեր

⁷¹ Գրիգոր Առաքելացուն նկատի ունի:

⁷² Զմ. 1041, 15բ:

⁷³ Հայ կաթողիկէներին անվանել են նաև «ախարամներ». տե՛ս Ա. Օհանջանյան, *նշվ. աշխ.*, էջ 65:

⁷⁴ Միշակայրը, որտեղ զարգանում են դեպքերը, ներառում է Կ. Պոլսի փառաբանական և հոգևոր իշխանությունների շրջանակը: Կաթողիկ հայերի՝ Կ. Պոլսի պատրիարքական աթոռը ձեռք բերելու փորձերը տևում են երկար տարիներ (XVII դարի կեսերին) և ընդհատվելով շարունակվում 1700-14 թթ.: Տերությունը փառաբանում էր այդ եղբայրասպան կոիվները՝ իրավում տալով նրանց, ումից գումարներ էր ստանում. տե՛ս Հ. Գրիգորիս ծ. վ. Գալէֆեարեան, *Կենսագրութիւններ երկու հայ պատրիարքներու և տասն եպիսկոպոսներու և ժամանակին կաթողիկէայք*, Վիեննա, 1915, էջ 63, 68-70:

⁷⁵ Աբաստիայի արքեպիսկոպոսական աթոռը մի որոշ ժամանակ (գուցէ մեկ տարի) թափուր էր, երբ 1701 թ. ֆանաններն ու իշխանները միաձայն արքեպիսկոպոս են ընտրում հենց նույն փառաբան Աստվածատուրին (մականունը՝ Թմբուկ). տե՛ս Զմ. 1041, 14ա, նաև Ա. Պատրիկ, *նշվ. աշխ.*, էջ 144: Պ. Զորանյանը հայտնում է, որ նա ուղեկցել է Ավետիֆ Տիգրանակերտցուն իր աֆրիկյան հանապարհորդությունների ժամանակ (1669-99 թթ., տե՛ս Պ. Զորանյան, «Ավետիֆ Տիգրանակերտցու մասին», *Կրթեր հասարակական գիտությունների*, Երևան, 1973, Մայիս, էջ 98, 104: Եթե առաջնորդ էր ընտրվել 1701 թ., ստացվում է հանապարհորդություններից երկու տարի անց): Իսկ Գ. Աղանյանը հայտնում է, որ Աստվածատուր վարդապետը մահացել է 1722 թ. հունվարի 13-ին՝ 20 տարի լինելով Աբաստիայի Ս. Նշան վանքի առաջնորդը: Փաստորեն ունենի Աստվածատուր-Թմբուկի գահակալման տարեթվերը՝ 1701-22: Տե՛ս Գ. Աղանյան, *Դիւան հայոց պատմութեան*, գիրք Ժ. (Մանր մատենագիրք, ԺԵ.-ԺԹ. դար), 1912, էջ 377, 406-8 (այսուհետ՝ *Դիւան հայոց պատմութեան*), նաև Ա. Պատրիկ, *նշվ. աշխ.*, էջ 85, 144, նաև Յովհաննէս Աբաստացի, *Պատմութիւն Աբաստիոյ*, աշխ.՝ Բ. Զուգասզեանի, էջ 77, 79-81: Մականունը հանդիպեցինք նաև «Թմբիկ» (տե՛ս Գ. Գալէֆեարեան, *նշվ. աշխ.*, էջ 251) և «Դմբուկ» (տե՛ս *Դիւան հայոց պատմութեան*, էջ 377, նաև Ա. Պատրիկ, *նշվ. աշխ.*, էջ 85, 144) տարբերակներով:

⁷⁶ Մ. արք. Օրմանյանը ևս նշում է վեց անձ, սակայն՝ առանց անուններ տալու. տե՛ս *Ազգապատում* Բ, էջ 3194:

էին, որոնք բերում են նաև երկու սուտ վկա, բայց վկայության սուտ լինելը պարզվում է, և դատավորը մերժում է այն: Սակայն Աստվածատուր արքեպիսկոպոսը, ծնկի գալով դատավորի առջև, «ինքնին սկսաւ ամբաստանել և վկայել բոլորովին ստուծիւններ, և իր ժողովուրդը կաղաղակէր՝ մեղքը մեր վրա, և վարձքը քեզի»⁷⁷: Այնուհետև դատավորը բանտարկության վճիռ է գրում և հանձնում «մուպաշիրին»:

Ըստ Զմ. 997-ի՝ Միքայելին, որպես խոտվության կազմակերպչի, փերեզակի նման հագնված, փնտրում են ամենուրեք և գտնում մկրտության խնջույքի սեղանի շուրջ: Միքայելն իսկույն հասկանում է, որ նորեկները փերեզակներ չեն, քաջալերում է ներկաներին, որ չվախենան, քանզի իր հետևից են եկել: Տեր Միքայելին նախ բղձի մոտ են տանում, և բղձի հարցին, թե՞ նա է արդյոք բրգնիկցիներին մոլորեցնող երեց Միքայելը, համարձակ պատասխան տալով՝ միանգամից մահվան է դատապարտվում: Ընդարձակ վարքի հեղինակը կարծես զուգահեռներ է տանում ավետարանական այլ պատմւի հետ՝ Քրիստոսի ձերբակալության և դրան հաջորդող պատմության⁷⁸: Այսպիսով, երկրորդ օրը Միքայելի հետ Բրգնիկից բերում են նաև տեր Գասպարին, նրանց ևս շղթայակապ բանտարկում են՝ ոտքերը կոճղերի մեջ: Միքայելը քաջալերում և ոգևորում է բանտակիցներին⁷⁹: Անանուն գրիչն ակնհայտորեն բարձրացնում է կաթոլիկ հոգևորականին և բացասական գծերով ներկայացնում Աստվածատուր արքեպիսկոպոսին ու իր կողմնակից մյուս հայերին: Ըստ Զմ. 997 ձեռագրի՝ ամբաստանողները չեն բավարարվում մինչև կիրակի օրվան սպասելով և պահանջում են օր առաջ երանելուն կյանքից զրկել: Նահատակությունը տեղի է ունենում շաբաթ երեկո (կիրակնամտին) Սեբաստիայի Ս. Աստվածածին եկեղեցու բակում, երբ հավատացյալները եկեղեցի են գնում մասնակցելու երեկոյան աստվածաշտական արարողություններին⁸⁰: Փաստորեն ամբաստանողները ոչ միայն մահ էին պահանջում Միքայելի համար, այլև ցանկանում էին ահաբեկել նրա հետևորդներին:

Ոչ Մ. Չամչյանը, ո՛չ Մ. Օրմանյանն ամբաստանողների անունները չեն տալիս (միայն նշում են, որ դրանք հայեր էին), և միայն Զմ. 1041 ձեռագրի հեղինակ-գրիչն է հայտնում այդ ամբաստանություններին Աստվածատուր արքեպիսկոպոսի բռնական մասնակցության մասին:

Ըստ Զմ. 1041 ձեռագրի՝ Աստվածատուր արքեպիսկոպոսը դիմում է «քեհյային»՝ աղերսանքով և ընծաներով, որպեսզի տեր Միքայելի համար մահվան վճիռ կայացվի՝ առանց նախընթաց քննության՝ նրա հասցեին նորանոր

⁷⁷ Զմ. 1041, 16ա:

⁷⁸ Տե՛ս Զմ. 997, 2բ:

⁷⁹ Տե՛ս Զմ. 1041, 16ա:

⁸⁰ Տե՛ս Զմ. 997, 3բ:

զրպարտություններ անելով⁸¹: Քեհյան ծանուցում է փաշային, և վերջինս հրամայում է կախաղան բարձրացնել Միքայելին: Երբ Միքայելը լսում է եղած վճիռը, ուրախանում և քաջալերում է իր ընկերներին, թե՛ Աստված ուզում է, որ իրենք ևս մարտիրոսությունը ավարտեն իրենց կյանքը: Մայիսի 10-ին՝ ուրբաթ օրը, կուսակալը մահվան վճիռ է կայացնում, առանց դատավորի դատական քննության որոշման, և շաբաթ (մայիսի 11-ին) կեսօրից հետո նրան տանում են «չավուշի» մոտ: Վերջինս սիրալիրություն է ցուցաբերում, անգամ սուրճ է հյուրասիրում և երեք անգամ հորդորում Միքայելին, որ դավանափոխ լինի՝ ընդունելով մահմեդականություն, բայց Միքայելն ամեն անգամ պատասխանում է, որ քրիստոնյա է և Քրիստոսի ծառա: Երբ չավուշը տեսնում է, որ նա դավանափոխ չի լինում, հրամայում է կապել ձեռքերն ու տանել հրապարակ (ըստ Զմ. 997-ի՝ եկեղեցու դռան առջև)՝ կախաղանի, որտեղ էլ Միքայելն ավանդում է հոգին⁸²:

Այնուհետև վարքի ընդարձակ տարբերակում նշվում է, որ հայերը⁸³ հրահանգում են ոմն ժամկոչի աղյուսի մեջ թաղել Միքայելի մարմինը, սակայն օրեր անց բարեպաշտ կաթողիկ մի հայ, փաշայից հրաման առնելով, հանում է մարմինն «այն անարգ տեղէն, որ կը բուրէր հոտ անուշ և բնաւ եղծուած չէր, այլ ամբողջ մնացած», և թաղում քաղաքից դուրս գտնվող «Ս. Քառասուն Մանկունք» կոչվող օտարների գերեզմանատանը⁸⁴, որոնց միանում է նաև այս նոր մարտիրոսը⁸⁵: Ըստ Զմ. 997-ի՝ մարմինը գերեզմանատուն տեղափոխվել է նահատակությունից 2 օր անց՝ 1708 թ. մայիսի 4-ին (4ա): Ստացվում է, որ այն տեղի է ունեցել մայիսի 2-ին, ինչն արժանահավատ չի թվում:

Վարքի վերջում նահատակի սրբությունը փաստող ավանդապատում է ներկայացվում. կախաղանի ճանապարհին գլխից սպիտակ գլխարկն ընկնում է գետնին⁸⁶, մի բորոտ հայ պատանի վերցնում, դնում է իր գլխին, և, անմիջապես բժշկվելով, սկսում է աղաղակել. «Ես ևս կը հաւատամ աստոր վարդապետութեան»⁸⁷:

⁸¹ Տե՛ս Զմ. 1041, 16ա: Այլևս Աստվածատուր արքեպիսկոպոսի անունը չի հիշատակվում: Գ. Աղանյանցը, Ա. Պատրիկը պարզապես լռում են այդ դեպքերի մասին՝ գուցե կրոնական կողմնակալության պատճառով: Հնարավոր է նաև հակառակը՝ վերոնշյալ ձեռագրի անանուն գրիչն իր կրոնական պատկանելությունից ելնելով՝ Աստվածատուրին դրական լույսի ներքո չի ներկայացնում:

⁸² Զմ. 1041, 16ա:

⁸³ Հավանաբար, նկատի ունի ոչ կաթոլիկ հայերին:

⁸⁴ Գրչի որակումն է: Այս գերեզմանատան մասին մանրամասն տե՛ս Ա. Պատրիկ, *նշվ. աշխ.*, էջ 296:

⁸⁵ Այստեղ ևս զգացվում է կաթոլիկ և էջմիածնական հայերի նկատմամբ Զմ. 1041-ի հեղինակի վերաբերմունքը:

⁸⁶ Գրիչը տողատակում նշում է. «Զի սովորութիւն է առ օսմանեանս ի տանել անդ զմահապարտն ի կախաղան արկանել ի գլուխ նորին զգոյակ սպիտակ և մերկացուցանել ի սովորական զգեստուցն, բայց ի շապկէ և այլն»։ Զմ. 997, 3բ:

⁸⁷ Տե՛ս Զմ. 1041, 16ա, նաև Զմ. 997, 3բ:

Քրիստոնյայի նահատակության ժամանակ կամ նրանից հետո որևէ այլա-
կրոն ականատեսի՝ այդ դեպքերից ազդվելը կամ հիվանդությունից բժշկվելն
ու դավանափոխ լինելը սրբախոսական գրականության մեջ սյուժեի ընդուն-
ված և օրինաչափ ձև է: Սակայն Միքայելի նահատակության պատմության մեջ
նորադարձը այլակրոն չէ, այլ նույն կրոնի մեկ այլ ճյուղի հետևորդ. այսինքն՝
այստեղ տարբերակվում են քրիստոնեության կաթոլիկ և առաքելական՝ «էջ-
միածնական» ուղղությունները՝ շեշտելով կաթոլիկության ճշմարտացիությու-
նը: Սա այն կողմնն է, որը համահունչ է Միքայելի ամբաստանության և մատ-
նության գործում գրչի՝ ոչ կաթոլիկ հայերին ուղղված մեղադրանքին:

Ընդարձակ վարքի հեղինակը կարծես հող է նախապատրաստել նահատա-
կի սրբադասման համար: Սրբացման առաջին և ամենաանառարկելի պայմանն
արյան վկայությունը կամ նահատակությունն է, երկրորդը՝ հրաշքի առկայու-
թյունը՝ բժշկություն. «Ուրիշ շատ մը հրաշքներ գործած է երանելին տէր Մի-
քայել իր մահուանէն ետև, զորոնք զանց կընեմ յիշատակել»⁸⁸, երրորդը գերեզ-
մանից եկող անուշահոտությունն է և սրբի մարմնի անապականությունը:

Վկայաբանության ավարտով չի ավարտվում Միքայելի հետ առնչվող
պատմությունը: Նրա անունն արդեն կապվում է իր սերունդների հետ: Ըստ Զմ.
1041-ի վկայի որդիներից մեկը Բաղդադ է գնում, ամուսնանում և մնում այն-
տեղ, իսկ մյուսը՝ Մանուկը, ամուսնանում է Կ. Պոլսում և յուզավաճառ լինելու
համար կոչվում Յաղճի (թուրքերեն բառով): Այստեղ պետք է ավելացնել ՄՄ
4993-ի տվյալները՝ Մանուկի, ավելի ճիշտ՝ նրա որդի Միքայել Սեբաստացու
մասին, ով իր նահատակ պապի նման հոգևորական է եղել. «Յաղագս անուան
և վայելման անձինն՝ Սեբաստացի դպիր Միքայելին՝ որդւոյ իւզավաճառ Մա-
նուկին, և թոռանն տէր Միքայելին, որ ի Սևաստ նահատակեցեալ՝ վասն սրբոյ
եկեղեցւոյ Հոսմէականի, ի յիսուսաւանդ դաւանութեան գերերջանիկ հաւա-
տոյ...» (106բ), կամ «Յիշատակ է գիրս ...եկեղեցւոյ Սուրբ Սարգսի ի Բրգնիկ,
որ է Հայելի ճշմարտութեան ...տեառն Միքայելէ Եաղճեան կամ Մանուկեան
գրեալ՝ ի վայելումն թոռին նորին սուրբ նահատակին՝ տեառն Միքայելի, ...և
յընթացս բազում ուրեք յիշի անուն նորա և գրի վարք նորին ոտանաւորաւ և
գովեստ նահատակութեան նորին ի Գրիգոր վարդապետէ Բրոբականտացւոյ⁸⁹,
...և ես՝ Բրքնիկցի տէր Միքայել վ. Շեկեան, ոչ վայել համարեցայ զանուն և
զվարս նորին թողուլ յանկեան ուրեք ղօղեալ...» (ՄՄ 4993, 2բ): Միքայելը հի-
շատակարաններից մեկում ինքն իրեն կոչում է նոտար գրիչ՝ «Գրեցաւ ձեռամբ
տէր Միքայել նօտար գրչէ Սեբաստացոյ, Կոստանդնուպօլիս, Խալաթիեայ...»
(ՄՄ 4993, 84բ):

⁸⁸ Տե՛ս Զմ. 1041, 16ա:

⁸⁹ Նույն Գրիգոր Լեոպոլտեցի-Լեհաստանցիին է:

Միքայել դպրի գրչին պատկանող երկերի թիվը թեև դժվար է որոշել, սակայն մեզ հայտնիների մասին համառոտ.

«Գիրքս այս, որ կոչի Հայելի ազդեցութեան (Ն. Ա.), Բրքնիկցի տէր Միքայելի թոռան, որ ի քաղաքն Սեբաստիա վասն ուղղափառ հաւատոյ նահատակեցաւ, և Եղճի Մանուկի որդի մահտեսի տէր Միքայելի ձեռամբն օրինակեցեալ... թվին Փրկչին 1792...»⁹⁰ կամ նույնի՝ «...օրինակեցեալ եղև ձեռամբ Մանուկեան տէր Միքայել արեղայէ ի Կոստանդնուպօլիս, թուին 1790»⁹¹, «Ճշմարտապէս ծանուցանող զգլխաւորութիւն սրբոյ եկեղեցւոյ... Գիրքս այս... Բրքնիկցի տէր Միքայելի թոռան (որ ի Սեբաստիա, ի գիւղն Բրքնիկ նահատակեցաւ վասն ուղղափառ հաւատոյ) և Եղճի Մանուկի որդոյ՝ տէր մահտեսի Միքայել արեղայի ձեռամբն օրինակեալ...»⁹²:

Ինչպէս տեսնում ենք՝ Միքայել Սեբաստացի կրտսերը (թոռը) սրբազան պարտք է համարում իր գրչին պատկանող ձեռագրի հիշատակարաններում նշել նահատակ պապի անունը՝ սերունդներին հիշեցնելով հանուն հավատի կյանքը գոհաբերած մարդու սխրանքը: Սակայն իր ավելի վաղ գործերում Միքայել գրիչը պապի մասին տեղեկութիւն չի տալիս. «Փոքր քրիստոնեական վարդապետութիւն... իսկ վերստին օրինակեցեալ եղև ձեռամբ Միքայել Մանուկեան Սեբաստացւոյ: Եւ ի յամի Տեառն 1756, հոկտեմբերի 12, ի Կոստանդնուպօլիս»⁹³, «Յանկգիրք, 1774 թ. ... աշխատասիրութեամբ յումեմնէ յետնեալ բանասիրէ՝ Միքայել յԱբեղայէ Կոստանդնուպօլսեցւոյ, յաշակերտեաց Տեառն Յակոբայ Աստուածաբան վարդապետի և գերընտիր պատրիարքին Կոստանդնուպօլսոյ, հանգուցելոյ առ Քրիստոս: Ի փառս եռամիոյն Աստուծոյ և ի պատիւ ամէներանուհւոյ Կուսին Աստուածածնի՝ թագուհւոյն հրեշտակաց»⁹⁴, և «Բանք խրթնագոյնք Աւետարանին... գրեցեալ եղև ձեռամբ Միքայել դպրէ Սեբաստացւոյ յամի կենարարին մերոյ 1754ուն, ի Կոստանդնուպօլիս քաղաքի»⁹⁵:

Մեզ հայտնի է Միքայել Սեբաստացի կրտսերի հեղինակած ընդհանուր թվով վեց գործ:

Ձմմառի վանքի միաբանական ցուցակն ուսումնասիրելիս հանդիպեցինք Մանուկյան Յաղճի Միքայելի անվանը՝ ծնված Կ. Պոլսում 1759 թ. առաջ, ձեռնարկված 1779 թ. առաջ և մահացած 1805 թ. փետրվար ամսից հետո:

⁹⁰ Տե՛ս Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Ձմմառի վանքի մատենադարանին, կազմեց՝ Մեսրոպ վրդ. Քէշիշեան, Վիեննա, 1964, էջ 625 (այսուհետ՝ Քէշիշեան, Յուզակ):

⁹¹ Տե՛ս նոյն տեղում:

⁹² Տե՛ս նոյն տեղում, էջ 633:

⁹³ Տե՛ս Մայր Յուզակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, Բ. Նորբոյ, կազմեց՝ Ն. Եպս. Պողարեան, Երուսաղէմ, 1969, էջ 285:

⁹⁴ Տե՛ս Մայր Յուզակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, Բ. ուրբորդ, կազմեց՝ Ն. Եպս. Պողարեան, Երուսաղէմ, 1977, էջ 370:

⁹⁵ Տե՛ս Քէշիշեան, Յուզակ, էջ 713:

«Յաղճի» մականունն ու տարեթվերի համընկնումը թույլ է տալիս պնդել, որ Զմմառի այդ միաբանն ու Միքայել նահատակի համանուն թոռը նույն անձն է՝ Միքայել դպիր Սեբաստացին: Ուստի միաբանական ցուցակում նրա ծննդյան թվականի մոտավոր սահմանը պետք է իջեցնել առնվազն մեկ-երկու տասնամյակով, քանի որ 1745-48 թթ. գրված ՄՄ 4993 ձեռագրի հիշատակարանում Միքայել Սեբաստացի կրտսերը հիշատակվում է որպես գրիչ (մի մասի) և ստացող:

Միքայել Բրզնիկցու հետնորդներից հայտնի է նաև նրա որդի Մանուկի սերնդից տիկին Սոֆիի անունը, ով, ամուսնանալով Թընկր աղա Հովսեփ սեղանավորի հետ, ունենում է որդիներ, որոնցից նշանավոր էին Հովհաննես էֆենդին և Յավեր փաշան⁹⁶: Սակայն պարզ չէ, թե վերոնշյալ տիկինն ազգակցական ինչ կապ ունի Միքայել նահատակի հետ, հավանաբար թոռնուհի է կամ ծոռնուհի: Նահատակին ձոնված դամբանագրում կա ևս մի անուն՝ «Ի քոց սերնդաց ծաղկեալ ի Պօլիս, / Լուցիա տիկին Թընկրեան տոհմիս...»: Այսպես սահմանափակ է Միքայել Բրզնիկցու «տոհմածառի» մեր ունեցած պատկերը, և մեր ունեցած տվյալները ոչինչ չեն ասում նրա մյուս որդու, դուստրերի և նրանց սերունդների մասին:

1870 թ. Հոռմում Կեսարիայի արքեպիսկոպոս Հովհաննես Հաճյանը Միքայել քահանայի մասին գրում է, որ նրա պատվական նշխարներին, նահատակութունից ի վեր, այցելում են բազմաթիվ ուխտավորներ, և Սեբաստիա քաղաքից դուրս գտնվող «Քառասուն մանկունք» կոչված գերեզմանատնից նրա մասունքները 1834 թ. Կեսարիայի առաջնորդ Միքայել արքեպիսկոպոսի ձեռքով (Սեբաստիայի վիճակ) փոխադրվում են եկեղեցու բեմի մոտ⁹⁷: Դա վավերացված է նրա ստորագրությամբ և նույն բեմի վրա գրված ոտանավոր-հիշատակարանով, որ նահատակի դամբանագիրն է.

⁹⁶ Նրանց մասին այլ տվյալներ դեռևս չունենմ:

⁹⁷ Ս. Սարգիս Զորավար եկեղեցու բեմի մասին է խոսքը. «Է ի Բրզնիփ եկեղեցի հոյակապ փարաշեն նուիրեալ ի պատիւ Ս. Սարգսի Զորավարին, ասագ սեղանն է ի կնեայ փարանց և զառաջեալ նորա ի մարմարինեայ բեմի տապանաձև յօրինելոյ զեռեղեալ կայ մարմին ծառային Աստուծոյ տեսոն Միփայելի երիցո՝ նահատակելոյ ի Սեբաստիա յամին 1708: Առ ետև եկեղեցոյն է առաջնորդարանն, յորում ունի զբնակոսքին իւր արքեպիսկոպոսն Սեբաստիոյ: Ի Խորխոռունաց բնակելոց աստէն են Գրիգոր Պետրոս Ը. Տէր-Աստուածատրեան կաթողիկոս Կիլիկիոյ և Ղևոնդ արքեպիսկոպոս Մելիտենեայ: Աստի էր և Յովհաննէս արքեպիսկոպոս Կեսարիոյ: Բնակիչք գեղջս կաթողիկեայք են առ հասարակ ի վաղ ժամանակաց»: տե՛ս Զմ. 1061, 26բ-7ա: Այն, որ Ս. Սարգիս եկեղեցու մասին է խոսքը, փաստում է նաև Զմ. 997-ը (4ա) 1834 թ. Բրզնիկի Ս. Սարգիս եկեղեցու հերթական նորոգության ժամանակ երանելու ոսկորները գերեզմանից տեղափոխում են «ի ցակատ դասի եկեղեցոյն», և, որ բժշկություն են ստանում ոչ միայն հավատացյալներն, այլև հերետիկոսները:

«Գանձեալ ամսիս մի ի շքնաղ տապանիս,
Գանձ անմահութեան մարմնոյ վկայիս,
Վե՛հ նահատակիս, տէր Միքայէլիս,
Անգին նշխարք ի շքեղ շիրմիս:

Ուրա՛խ լեր, ցնծա՛, տուն՛ն Բագրատունիս,
Ընդ շող հաւատոյ նոր մարտիրոսիս,
Որով լուսասցի խաւարըն՝ վայրիս,
Լոյս կաթողիկէ նախկին առեւտիս,

Ի քոց սերնդաց ծաղկեալ ի Պօլիս,
Լուցիա տիկին թընկրեան տոհմիս,
Որ յօժարակամ գայս կերտուած յարկիս,
Նուիրէ սիրով ձեզ նախահաւիս»⁹⁸:

ՄՄ 4993 ձեռագրում հանդիպում ենք Միքայել (Բրգնիկցի) Սեբաստացուն նվիրված չափածո մեկ այլ գրվածքի, որն ըստ ժանրային պատկանելույթյան ներքոյ կարելի է համարել.

«Գովասանութիւն վասն նահատակութեան տէր Միքա[յ]էլին՝ վերապատուելի սուրբ քահանային, ի Գրիգորէ՞⁹⁹ առաքելական վարդապետէ՞ շարագրեցեալ յամի Տեառն ՌԶԺ. (1710):

Ի յաստատուն Սէբաստիեայ,
Տէր Միքայէլ հայ սուրբ քահանայ,
Վասն հաւատուն կաթօլիկայ,
Տոռամբ կախեալ եղև վկայ:

Քանզի գոլով արի և քաջ,
Վասն Յիսուսի կրեաց գիտաչ,
Կախեալ զփայտէ ձև ոչ էր խաչ,
Կաման էառ յանձն իւր ըզխաչն:

Իբր երեսուն և եօթն ամաց,
Ուրախ սը[ր]տիւ ի մահ՛ դիմեաց,
Տալով ըզկեանն ճշմարտեաց,
Ըզսուրբ հաւատն ուղղափառաց:

Զխաչն ունէր միշտ ի մտի,
Յանգոյն Յիսուս վարդապետի,
Որ խաչեցաւ ի ուրվաթիւն,
Սա կախեցաւ ի շաբաթիւն:

էր շատագով սուրբ հաւատոյն,
Քաջ և արի հարանցն հանգոյն,
Վերայ հիմանն էր հաստատուն,
Պետրոս վիմին կազմեցաւ տուն,
Եւ իբրև վէմ, բայց կենդանին,
Որպէս ինքն խոստովաննի,

Նա բեւեռէալ ի վերա խաչին,
Սա սկեռեալ սիրով Փրկչին,
Նորա խաչն էր ի յերկուսին,
Սորա խաչն էր ի մէջ սըրտին:
Տոռամբ կախեալ ըստ անմեղին,
Փրկչին մերոյ անմահ՛ Գառին,

⁹⁸ Տե՛ս նույն տեղում, 17ա:

⁹⁹ Նույն Գրիգոր Առաքելուցին է:

Եղեալ որմոյ սուրբ տաճարի,
Շինուած եղև ոգևորի:

Ուսուցանէ զըստոյգ հաւատ,
Կաթօլիկէ սուրբ և հաստատ,
Որպէս որդի մօր հարազատ,
Յաղագս որոյ եմուտ ի մարտ:

Որպէս ոչխար առ կտըրչին,
Անմռունչ կայր ըստ սուրբ տառին:

Ի յերկիր աստ այսօր ցուցաւ,
Նոր նահատակ վկայեցաւ,
Թէպէտ կախմամբ կատակեցաւ,
Բայց յոյժ փառօք երանեցաւ:

Վերջ:

Վասն որոյ, ես՝ տէր Գրիգոր,
Միսիօնար և հեռետոր,
Ի գովութիւն վկայիս նոր,
Ձերգս հիւսեցի սակաւաւոր»¹⁰⁰:

Անկախ նրանից, թե մարտիրոսը կրոնական ինչ կողմնորոշում ունի, իր նահատակութիւնը վկայում է հանուն հավատի՝ հանուն սկզբունքի կամ գաղափարի կյանքը զոհելու պատրաստակամութեան մասին՝ դրանով իսկ գրավելով խանդավառված հավատացյալ հոտի ուշադրութիւնը:

Այսպիսով պարզվեց, որ աղբյուրները հակասական տվյալներ են պարունակում, հատկապես ժամանակագրական առումով: Եթե դրանք խմբավորենք, ասենք, ըստ նահատակութեան թվականի, կստանանք հետևյալ պատկերը.

ՄՄ 4993/Ձմ. 1041 / Ձմ. 997 (չափածո վարք),	Ձմ. 1046, Մ. Չամչյան,	Ձմ. 997 (ընդարձակ շարադրանք)	Ձմ. 1041 (ընդարձակ շարադրանք)
Ձմ. 1041 (ընդարձակ շարադրանք)	Մ. Յրմանյան, Հ. Աճառյան		
1708 թ. մայիսի 5	1707 թ. մայիսի 10	1708 թ. մայիսի 2, 5	1707 թ. մայիսի 11

Ինչպես տեսնում ենք, Ձմ. 1041 և 997 ձեռագրերի գրիչներն անփութութիւն են ցուցաբերել՝ նույն դեպքի համար տարբեր թվականներ նշելով՝ չափածո վարքում՝ 1708 թ., իսկ հետագա շարադրանքում՝ 1707 թ.: Ուստի հաշվի առնելով այլ տվյալներ, կարծում ենք՝ պետք է որպէս նահատակութեան թվական ընդունել 1708-ը, և, ըստ այդմ էլ, հետհաշվարկի միջոցով ճշգրտել կենսագրական մյուս տարեթիւերը:

Ամփոփենք վերը բերած մեր եզրահանգումները. Միքայել քահանա Սեբաստացին (Բրգնիկցի) ծնվել է 1651 թ. Սեբաստիայի հարբերդ քաղաքում: Հանգամանքների բերումով մեծացել և կրթվել է Սեբաստիայի Բրգնիկ գյուղում, ստացել քահանայական ձեռնադրութիւն 1697 թ.՝ 46 տարեկան հասակում, խորամուխ եղել կաթոլիկ դավանանքի մեջ: Կյանքն անցել է քաղաքա-

¹⁰⁰ ՄՄ 4993, 119ա-20ա:

կան, կրոնական խառնակությունների բովում: Մեղադրվել է կրոնական երկպառակություններ կազմակերպելու մեջ, ինչն էլ դարձել է նահատակության պատճառ: Ուստի նրա վարք-վկայաբանությունը քննում ենք ժամանակի պատմական, քաղաքական և կրոնա-դավանաբանական իրականության ուսումնասիրման համատեքստում:

Նահատակին նվիրված տաղեր և ոտանավորներ կան՝ գրի առնված Ստեփանոս Եվդոկիացու, Գրիգոր Լեոպոլսեցու ձեռքով (գուցե ժամանակի ընթացքում ի հայտ գան և այլ բնագրեր կամ տվյալներ): Նրա վարք-վկայաբանությունը մեզ է հասել թե՛ արձակ, թե՛ շափածո տարբերակներով: Պարզվեց նաև, որ Միքայել նահատակի անունով անվանակոչված թոռը՝ Միքայել Սեբաստացի կրտսերը, ևս եղել է հոգևորական՝ Զմմառի վանքի միաբան արեղա, գրել-ընդօրինակել մի շարք ձեռագրեր, և, որպես գրիչ՝ հիշատակվել դեռևս 1745 թվականից, ինչը թույլ տվեց նրա ծննդյան մոտավոր թվականը հետ տանել 2 տասնամյակով:

НОННА САРГСЯН

НОВОМУЧЕНИК МИКАЭЛ (БРГНИКЦИ) СЕБАСТАЦИ

Ключевые слова: Микаэл (Бргникци) Себастаци, новомученик, житие-мартиролог, мученичество, рукопись, католик.

В статье исследуется житие-мартолог армянского новомученика XVIII в. Микаэла (Бргникци) Себастаци. Хотя его имя было знакомо исследователям, оно не значится в книге Г. Ачаряна и Я. Манандяна *Армянские новомученики (1155-1843)* и осталось неизвестным широкому кругу читателей. Сопоставив извлеченные из рукописей противоречивые биографические данные, мы полагаем, что Микаэл родился в 1651 г., был посвящен в сан священника в 1697 г. и принял мученическую смерть 5-го мая 1708 г. Его казнь была следствием борьбы между католическими и апостольскими (эчмиадзинскими) армянами в эпоху правления османских правителей. Впервые публикуются три стихотворения: житие-мартиролог, похвальная ода и эпитафия. Текст первого составлен на базе трех рукописей. Устанавливается также, что другой инок по имени Микаэл Себастаци, монах Бзоммарского монастыря, скопировавший несколько рукописей, был внуком новомученика. Житие-мартиролог Микаэла (Бргникци) Себастаци представлен в историческом, политическом и профессиональном контексте своей эпохи.

NONNA SARGSYAN
THE NEW MARTYR MICHAEL (BRGNIKTSI) SEBASTATSI

Keywords: Michael (Brgniktsi) Sebastatsi, new martyr, life and work, martyrdom, manuscript, catholic.

This article examines the life and martyrdom of Michael (Brgniktsi) Sebastatsi (18th century). Although his name was known to scholars, his martyrdom was not included in H. Acharyan's and H. Manandyan's *Armenian New Martyrs (1155-1843)*. So he remained unknown to the wide readership. Relying on rather contradictory biographical information found in manuscripts, the present study clarifies some details of Michael Sebastatsi's biography and verifies some dates about his life and work. It is assumed that Michael was born in 1651, was ordained priest in 1697 and martyred on May 5, 1708. His martyrdom was the result of conflicts between Catholic and Apostolic Armenians, intentionally instigated by the interventions of Turkish rulers. The article also contains three poems, published for the first time: Michael's martyrology, his panegyric and epitaph. The text of the first poem is based on a collation of three manuscripts. It is also mentioned that another priest named Michael, a monk of the Bzommar monastery, was his grandson and the scribe of a number of manuscripts. In the course of this study, the life of the new martyr Michael Sebastatsi is presented within the historical, political and religious context of the time.

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՁԵՌԱԳՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ԱՐՄԵՆ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

XVIII ԳԱՐԻ ԵՐԿՈՒ ՆՈՐԱՀԱՅՏ ՁԵՌԱԳԻՐ ԵՎ ՄԻ ՁԵՌԱՅ ԽԱԶ

Քանալի բառեր՝ Ուռնկա վանք, Ս. էջմիածին, Մոսկվա, Լիմ անապատ, ձեռագիր, խաչ, մանրանկար, ծաղկող:

Հայ ժողովրդի պատմության, ազգային մշակույթի ու ինքնուիշխան յուրօրինակ վկաներ են մեզ հասած ձեռագիր մատյանները՝ ստեղծված Հայաստանի ու նրա սահմաններից դուրս գտնվող ավելի քան 1500 գրչակենտրոններում: Բովանդակային, գրչական ու մանրանկարչական տարաբնույթ առանձնահատկություններով օժտված մեր ձեռագրական ժառանգության ստվար մասը պահվում է Երևանի Մաշտոցյան Մատենադարանում (ընդհանուր հաշվով շուրջ 23.000, այդ թվում նաև՝ այլալեզու): Հարուստ ձեռագրական հավաքածուներ ունեն նաև Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց, Զմմառի, Նոր Զուղայի Ս. Ամենափրկիչ վանքերի, Վենետիկի ու Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության, Ս. էջմիածնի մատենադարանները և այլ գիտակրթական կենտրոնները (Փարիզ, Լոնդոն, Օքսֆորդ և այլն):

Հայերեն ձեռագրերի որոշ մասն էլ, սերնդեսերունդ փոխանցվելով, գտնվում է մասնավոր տարբեր հավաքածուներում և սրբավայրերում (Թուխ Մանուկ, տնամերձ սրբատեղ և այլն): Նման դեպքերում ձեռագրերը, իբրև սուրբ գրքեր, ձեռք են բերում «տան սրբի» կարգավիճակ¹, ինչով էլ պայմանավորված՝ բնակիչները գրքին մոտենում են հատուկ ակնածանքով:

Մեր հոգվածը նվիրված է մոսկվաբնակ Անդրեյ Ալավերդովին պատկանող 1733 և 1787 թվակիր երկու ձեռագրերին և 1782 թ. ձեռաց խաչին, որոնք ա-

¹ Ազգագրագետ-մշակութաբան Հարություն Մարոթյանը հատուկ անդրադարձել է «տան սուրբ» երևույթի ակունքներին ու մեծօրյա դրսևորումներին: Այն համարելով ավանդական «բնակարանային» մշակույթի հետաքրքիր տարրերից մեկը՝ Հ. Մարոթյանը եզրակացնում է, որ «... հայերի մեջ տարածված գրի և գրի պաշտամունքը հաճախ պայմանավորված է եղել երկրպագության առարկա հանդիսացող «տան սուրբ»-ով, որն օժտված էր սրբազան գործառույթներով: Այլ կերպ ասած, սրբազան բովանդակությամբ գրքերի սերնդեսերունդ աչքի լույսի պես պահելը պատճառաբանվում է դրանց «տան սուրբ»-ի կարգավիճակ ունենալով ... «տան սուրբ»-երը իրենցից ներկայացնում էին սրբազան գործառույթ ունեցող իրեր (գերազանցապես սրբազան բովանդակությամբ գրքեր), որոնց վերագրվում էին սրբերին բնորոշ հատկություններ» (Հ. Մարոթյան, ««Տան սուրբ» երևույթը. ակունքների հարցը և մեծօրյա դրսևորումները», Հայոց սրբերը և սրբավայրերը, հոգվածների ժողովածու, Երևան, 2001, էջ 343-344. ընդգծումը մերն է – Ա. Հ.):

ութ ունեցանք պրն. Ալավերդովի ցանկությամբ տեսնել և մասամբ լուսանկարել 2016 թ. հունիսին՝ Մոսկվա կատարած գործուղման ընթացքում²: Ա. Ալավերդովը ողջունեց սույն քննությունն իրականացնելու մեր գաղափարը և հայտնեց, որ ձեռագրերն ու խաչը ժառանգել են պապերից, երկար տարիներ դրանք գտնվել են Բաքվում, իսկ 1960-ական թթ.՝ Մոսկվայում, որտեղ ընտանիքը մշտական բնակություն է հաստատել:

Ստորև նախ ներկայացնում ենք ընդհանուր տեղեկություններ ձեռագրերի վերաբերյալ (պայմանականորեն համարակալված՝ Ա և Բ), ապա ծավալվում նրանց բովանդակության, մանրանկարչության ու հիշատակարանների քննության շուրջ:

Ձեռագիր Ա. ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹԻՒՆՔ ԳԻՈՆԻՍԻՍԻ ԱՐԻՍՊԱԿԱՅԻՈՅ

ըրնկա (Ուոլդենկա) վանք, 1733 թ.

ԳԻՒԶ՝ Յոհաննէս Բաղիշեցի, սատարութեամբ՝ Պետրոս, Աստուածատուր և Նազար Սեբաստացուց: ԾԱՂԿՈՂ՝ Բարսեղ եւ Յակոբ Սեբաստացի եղբայրներ: ՍՏԱՅՈՂ՝ Ստեփաննոս արեղա Սեբաստացի:

ԹԵՐԹ՝ 275: ՆՅՈՒԹ՝ թուղթ. լուսագծերով: ՄԵԾՈՒԹՅՈՒՆ՝ 21,5x16,5: ԳՐՈՒԹՅՈՒՆ՝ միասյուն. սահմանագծված սև թանաքով: ԳԻՐ՝ նոտրգիր: ՏՈՂ՝ 30:

ԿԱԶՄ՝ շագանակագույն դրոշմագարդ թուղթ (տպարանային, եվրոպական ոճի), միջուկը՝ սովորաթուղթ, աստառը՝ սպիտակ թուղթ:

ՎԻՃԱԿ՝ բավարար, կազմի եզրերը մաշված, մեջքի վերին և ստորին հատվածները մաշված-պատռված, տեղ-տեղ թափված, թերթերին խոնավության հետքեր, կոպիտ սահմանագծման հետևանքով մի շարք թերթերի գրադաշտը հիմքերից մասամբ անջատված:

ԲՈՎԱՆԳԱԿՈՒԹՅՈՒՆ³ – Ձեռագիրը կեղծ Գիոնիսիոս Արիսպագացու (Արիսպագացի) «Մատենագրութիւնք» աստվածաբանական երկերի ժողովածու է, որը ներառում է խորհրդապաշտական չորս արեոպագիտիկա («Յաղագս երկնային քահանայապետութեան», «Յաղագս երկրային քահանայապետութեան», «Յաղագս աստուածային անուանց», «Յաղագս խորհրդական աստուածաբանութեան»)⁴: Երկերի առաջին հայերեն թարգմանությունը կատարվել է

² Մեր խորին երախտագիտությունն ենք հայտնում Մաշտոցյան Մատենադարանի գլխավոր ավանդապան Գևորգ Տեր-Վարդանյանին՝ Մոսկվայի պատմության քանգարանում անցկացվող հայկական մշակութային արժեքներին նվիրված “Армения. Легенда бытия” խորագրով ցուցահանդեսի շրջանակներում մեր գործուղումը նախաձեռնելու համար:

³ Ձեռագրերի ուսումնասիրման համար մեր ունեցած ժամանակը սուղ էր, այլև՝ նրանց թերթակալված շիճուկը պատճառով այժմ ստիպված ենք նկարագրությունների «Մանրանկարչություն» և «Քովանդակություն» բաժինները ներկայացնել պատմողական-մեկնաբանական տեսքով:

⁴ Գիոնիսիոս Արիսպագացու գործունեության և մատենագրական վաստակի մասին տե՛ս նաև Ա. Հատիսյան, «Սուրբ Ռեթեոս Աթեմացի, Սուրբ Գիոնիսիոս Արիսպագացի և Սուրբ Սեղբեստրոս հայրապետ Հոռմի», *Էջմիածին*, 1979, Ե., էջ 16-22:

VIII դարում՝ Ստեփանոս Սյունեցու և Դավիթ Հյուպատոսի ջանքերով, թարգմանվել են նախ ասորերեն, ապա հայերեն ու լատիներեն: Հայերեն թարգմանությունը զուգակցվում է Մաքսիմոս Խոստովանողի մեկնությունների թարգմանությունը: Երկերի երկրորդ թարգմանիչը XVII դարի նշանավոր աստվածաբան, բանասեր ու փիլիսոփա Ստեփանոս վարդապետ Լեհացին է, որն այն թարգմանել է լատիներենից⁵: Մեզ են հասել այս գործի բազմաթիվ ընդօրինակություններ (ՄՄ 48-54, 94-96, 109-111, 165-166, 168-169, 2503 և այլն), իսկ հրատարակել և անգլերեն է թարգմանել Ռ. Թոմսոնը⁶:

ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՁՈՒԹՅՈՒՆ – Ձեռագրի մանրանկարներում գերիշխող է արևմտաեվրոպական պատկերազրույցյան ազդեցությունը⁷. հարդարված է ինչպես տերունական ու լուսանցային մանրանկարներով, այնպես էլ կիսախորանձակատազարդերով, լուսանցազարդերով ու զարդագրերով: Ծաղկողները նախապատվությունը տվել են գունային վառ երանգներին (կարմիր, կապույտ, կանաչ, դեղին, սպիտակ, մանուշակագույն, մոխրագույն) և ոսկու առատ օգտագործմանը: Ուշագրավ է հատկապես առաջին միավորին կից մանրանկարը (տե՛ս ներդիր, նկ. 1), ուր ոճավորված եզերազարդերը ոսկով լցրած շրջանակի մեջ պատկերված են Հայր Աստվածը, Դիոնիսիոս Արիսպագացին, իսկ նրանց գլխավերևում՝ Ս. Երրորդության տեսարանը: Այս ամենը ներկայացված է աշխարհի երկու բևեռների՝ երկնայինի ու երկրայինի համադրմամբ, որոնց բաժանարարը վարդագույն երկնակամարն է: Մանրանկարի երկնային մասի ետնախորքում կապույտ երկինքն է, որտեղ երկնակամարի վրա կանգնած զույգ հրեշտակները պահում են ոսկեգույն շրջան-փառապսակի մեջ պատկերված Ս. Երրորդության տեսարանը, ուր տեղ է գտել նաև Հետոիմասիան՝ Երկրորդ գալստյան համար նախապատրաստված թափուր գահը: Նման տեսարաններ՝ նույն պատկերազրույցամբ, հանդիպում են վաղ տպագիր արևմտյան և հայկական գրքերում. դրանք պատկերում են հիմնականում Ս. Մեսրոպ Մաշտոցին, Ս. Գրիգոր Լուսավորչին, Ս. Տրդատին և այլն:

Ինչ վերաբերում է մանրանկարի ստորին՝ երկրային մասի պատկերազրույթյանը, ապա տաճարային ճարտարապետական հենքի ձախ կողմում ոսկեգույն թիկնաթուղի բազմել է ճաճանշաձև լուսապսակով և կանաչ թիկնոցը հագին Հայր Աստվածը, որի աջ ձեռքին թուր է պատկերված, իսկ ձախն ուղղված է ծնրադիր Դիոնիսիոս Արիսպագացուն: Վերջինիս ձեռքերում Ս.

⁵ «Քրիստոնյա Հայաստան» հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 274-275:

⁶ *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite*, ed. by R.W. Thomson (CSCO, vol. 448); translated by R.W. Thomson (CSCO, vol. 449), Lovanii, 1987.

⁷ Ձեռագրերի մանրանկարչության վերաբերյալ արված դիտարկումների ու վերլուծությունների համար շնորհակալություն ենք հայտնում արվեստաբաններ Սեյրանուշ Մամուկյանին և Արփինե Սիմոնյանին:

Քիրքն է կամ իր իսկ արեոպագիտիկաների ժողովածուն, գլխին կրում է եպիսկոպոսական խույր, հագին ունի մանուշակագույն ծաղիկներով հարդարված կապա, ոսկեգույն շուրջառ:

Մանրանկարչության կիսախորաններից մեկի ոսկե հենքին՝ բուսական զարդանախշերի մեջ, պատկերված է հրեշտակների ութ կերպար, իսկ կից լուսանցազարդը ներկայացնում է Քրիստոսի ծագումնաբանությունը. Հեսսերի⁸ ծառի պատկերագրությունը Քրիստոսի արևմտաոճ ծննդաբանությունն է, ուր ծառի ճյուղերի և տերևների վրա պատկերված են Քրիստոսի տասներկու թագակիր նախահայրերը: Ծառի վերևում Տիրամայրն է՝ մանուկ Հիսուսը գրկին: Ուշագրավ է նաև «Ա» սկզբնատառի զարդագրությունը, որտեղ տառի ուղղահայաց ստեղներն արտահայտված են զույգ հրեշտակների տեսքով (տե՛ս ներդիր, նկ. 2):

Բովանդակության յուրաքանչյուր միավորի առաջին էջը հարդարված է ճակատագրող-լուսանցազարդով արտահայտված ոսկե հենքի վրա բուսական զարդանախշերի ու թռչունների զուգակցմամբ, ուր երբեմն պատկերվում են նաև քրիստոնեությունը խորհրդանշող դրվագներ. օրինակ՝ ճակատագրողներից մեկի կենտրոնը պսակում է «Փառն Աստուծոյ» պատկերագրությունը (տե՛ս ներդիր, նկ. 3):

ՀԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ԳՐԶՈՒԹՅԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԻ

Ի թաւալման բոլորակաց կուսաթել շրջանաց, որք մշտախաղաց պարմամբ տարեալ գծիրս միմեանց կայից պարունակաց, յերկնակուտակ գնդից լայնապարանաց, երկեռակ հակակայից, միջնանի օրակշիռ արփիացնցուղ ներկայարանաւ ականն արեւու, որով նշանականաւ ձեռնտրութեամբ գումարեալ քանակեն յառաջ ճանապարհս որքանութեան յափտենիս այսորիկ, ըստ հաւանական դրութեան, կամակար հաճութեան, այլազան լեզուացն թուաբերութեան, որ ըստ արեթական տոհմիս տումարի Ռ.-որդի (1000) Ճ.-որդի (100) եւ Զ. (80) երկեմեան (1733) թուի, ընձեռեալ շնորհեցաւ ինձ՝ *Ստեփաննոս* ստրկի, մեղսամած արեղայի Սեբաստացոյ, օծիտ նշանակութեան անտարալուծելի սիրոյ, շաղկապի աստուածաբանական մատեան աստուածակիր առն *Դրոնէսիոսի Արիսպագացոյ* հոգիաներկ հայրապետի, յովեմնէ հայրախնամ աստուածասիրէ յառնէ *Յոհաննիսէ Բաղիշեցոյ մահտեսուոյ* եւ աստարութեամբ *Պետրոսի եւ Աստուածատրոյ եւ Նազարի Սեբաստացոյ* բարեպաշտից անձանց եւ իմոց կարի սիրելեաց, տինա եւ համայնից տպագրատիպ արուեստաւորաց հարտարապետից,

⁸ Հեսսեն կան Յեսուն Աստվածաշնչի առաքինի անձանցից մեկն է, Մովսեսի գործակիցն ու հաջորդը: Նա է, որ գրավեց Իսրայելն ու այն բաժանեց տեղի տասներկու ցեղերի մեջ: Աստվածաշնչյան Յեսուի գիրքը նրա գործունեության ու հաղթանակների ամբողջ նկարագիրն է (*Շնորհ արք. Գալուստեան, Աստուածաշնչական սուրբեր, Երևան, 1997, էջ 74*):

ծրեալ եւ նկարեալ, եւ փթիթախիտ երփնազանութեամբ, գունագուն երանկոփ, խոռակէփայլիւք, ծիածանամաւնիւք, զարմանատարազիւք ծաղկոփ գեղանկարեալ՝ ձեռամբ հրաշալեալ, համամտից եւ համաստից եղբարց, միահիւսից սիրելեաց *Բարսղի եւ Յակոբայ Սեբաստացոց*, սփանչելի դպրաց, նարտարաց իմաստահունից, մակացուցից արանց, առ որս բուրումն խնկոց աղերսանաց ընծայեալ ձօնեմք ներկուս վերծանողաց սոյն այս մատենի՝ աստուածաբանականի անդնդաժառայ ծովու ամենախորի, զի զկայծակնաբորբոք կնդրուկ սիրախառն աղօթիցն ձեռոց խնկեսչիք ի դրունս *ըՌընկաց* ամենական արարչի, ի հոտոտումն զմայլման հոտոց անուշից, զի հաճեալ միսիթարեացի Տէր, ի ծառայս յիշեցեալք, ի շիրիմ հողագանգուած տապանի եւ ձեզ յիշողաց ընդ մեզ ամպախաղաց զսոյն հանդիպեցուցէ ի յայտնութեան մեծին Աստուծոյ եւ փրկչին Յիսուսի Քրիստոսի, նմա փառք, այժմ եւ անբաւ յաւիտենիւ. ամէն:

Ծնթ. Հիշատակարանն աղբյուրագիտական ուշագրավ տեղեկություններ է հաղորդում, համաձայն որոնց՝ ձեռագիրը գրվել է 1733 թ., «ի դրունս ըՌընկաց ամենական արարչի» վանքի, Ստեփաննոս աբեղա Սեբաստացու համար, մահտեսի Հովհաննես Բաղիշեցու ձեռքով. վերջինիս այդ գործում սատարել են Պետրոս, Աստվածատուր և Նազար Սեբաստացիները, որոնք բնութագրվում են իբրև համայնքի տպագրատիպ արվեստի «ճարտարապետներ»: Բարեբախտաբար, հիշատակարանում վկայված են նաև ծաղկողներ Բարսեղ և Հակոբ Սեբաստացի եղբայրների անունները՝ հատկանշված իբրև սքանչելի դպիրներ, ճարտար իմաստուններ ու գիտնականներ: Կ. Պոլսում ու եվդոկիայում 1740 թ. գրված ՄՄ 101 «Ժողովածոյ» ձեռագրի ծաղկող ու կազմող են հիշվում Բարսեղ և Հակոբ եղբայրները. «Ծաղկեցաւ և կազմեցաւ գիրքս երկուց հարազատից եղբարցն Բարսղի և Յակոբայ» (216ա)⁹: Նշված ձեռագրի հիմամբ նրանց անունները վկայակոչում է նաև արվեստաբան Աստղիկ Գևորգյանը՝ փաստելով, որ եղբայրները միասին են ձեռագիր ընդօրինակել¹⁰: Նկատառելով ժամանակային և անձնականական, ինչպես նաև զարգացրոթյան ոճական որոշակի ընդհանրությունները՝ չենք բացառում, որ Մոսկվայում գտնվող ձեռագրի նկարագրիչման հեղինակները ևս միևնույն Բարսեղ և Հակոբ եղբայրներն են:

Ձեռագիրը ծաղկելու պատկերավոր նկարագրությունից հետո հեղինակներն ընթերցողներից խնդրում են խնկարկում անել ու աղոթք բարձրացնել «ըՌընկաց ամենական արարչի» վանքում: Այն, թերևս, Վանի նահանգի Ար-

⁹ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ա, կազմեցին՝ Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաբյան, Երևան, 1984, էջ 428:

¹⁰ Ա. Գևորգեան, Հայ մանրանկարիչներ. մատենագիտութիւն, IX-XIX դդ., Գահիրէ, 1998, էջ 96, 485:

ճեշի գավառակի Ուոլնկա Ս. Նշան վանքն է, հայտնի նաև՝ Ուոլնկայր, Ուոլնկա Ս. Նշան, Ուոլնկար, Ուոլնկարու Ս. Խաչ և այլ անվանաձևերով: Վանքը միջնադարի նշանավոր գրչության կենտրոններից է: XIII դարում այն հիշատակում է Վարդան Արևելցին¹¹: 1315 թ. Հայրապետ կրոնավորը Հովհաննես վարդապետի խնդրանքով այստեղ ընդօրինակել է Սամուել Անեցու ժամանակագրությունը. «Գրեցաւ գիրքս ի երկրիս Արևիշո[ւ], ի Սուրբ ուխտս, որ Ուոլնկար անուան կոչի, ընդ հովանեաւ սրբոյ Նշան[ի], ի խնդրոյ սուրբ եւ խստակրան ընդրեալ վարդապետի Յովհաննիս[ի], ձեռամբ Հայրապետի սուտանուն կրանատրի եւ յոյժ մեղատրի: Արդ, որք հանդիպիք սմա, յիշեցիք գՅովհաննէս վարդապետ եւ զձն[ո]ղսն իւր եւ դուք յիշեալ լիջիք, ի թվականիս ԶԿԳ. (1315)»¹²: 1343 թ. այն ձեռք է բերել Հավուց թառի վանքի նախնայել եպիսկոպոսը, որի լրացումներով ժամանակագրությունը հասնում է մինչև 1173 թ.¹³:

Նորահայտ ձեռագրի հիշատակարանն Ուոլնկա վանքի պատմության համար սկզբնաղբյուրային արժեք ունի. ըստ նրա՝ XVIII դարում ևս տեղի գրչության դպրոցը գործել ու համբավ է ունեցել:

ՀԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ՀԵՏԱԳԱՅԻ

1. (1830 թ., շղագիր) Խաչիկ Մկրտչեան, 1830:

2. (1904 թ., շղագիր) Առ վսեմափայլ իշխան Ն. Ամատունի՝ Հայաստանեացս վեհագն բարերարի, անմոռանալի յիշատակ խորին ակնածութեան, Ձերդ յաւերժ երախտապարտ Մելիօն Պալթազարեանց: Բաղդադ, 15 յուլիս, 1904:

¹¹ Ստ. Մելիք-Բախշյան, *Հայոց պաշտամունքային վայրեր*, Երևան, 2009, էջ 405:

¹² ՄՄ 3681, 1բ: Ձեռագրում պահպանվել է նաև կազմողի հիշատակարանը. «Կազմեցօ(=աւ) գիրքս թվիս Հայոց ԶԳԵ. (1548), յերկիրս Զարաբերթոյ, ձեռամբ անարժան Աթանիսի: Ով ոք հանդիպիք սմա, յիշեցիք զստացող սորա գՅովհաննէս վարդապետն եւ բոլոր սրտի Աստուած ողորմի ասացիք նմա եւ մէկ ամիք մէկ բերան ինձ մեղօ(=աւ)որիս եւ Աստուած ձեզ ողորմի յաւուր գալստեան իւրոյ. ամէն: Այսաւ տան է Հոբիսիմեանց» (90ա): XIV-XV դդ. ևս հայտնի են այստեղ ընդօրինակված ձեռագրեր. օրինակ՝ ՄՄ 4817 Աւետարանը՝ գրված 1318-1335 թթ. միջակայքում, Հովհաննէս գրչի ձեռքով. «Գրեցաւ գերարփիս այս ... Ի յանապատիս Ուոլնկար կոչեցեալ, ընդ հովանեաւ սուրբ և յաղթող և աստուածընկալ սուրբ Նշանի, և սրբոյն Ստեփաննոսի, և առաքելոյն Պետրոսի, ի յաշխարհակալութեանն Բուսայիտ դանին, ի հայրապետութեան տեառն Զաբարիայի, ի յառաջնորդութեան տեղոյս Գազար կրանատրի...» (ՄՄ 4817, 268բ, տե՛ս նաև *ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, կազմեց՝ Լ. Ս. Խաչիկյան, Երևան, 1950, էջ 152): «Նշխարք պատմութեան հայոց» ձեռագիր աշխատության Ա. հատորում (ՄՄ 6273, էջ 128-129) Ղևոնդ վրդ. Փիղոպետյանը, հավանաբար, հենց վերոնշյալ ձեռագրի հիշատակարանն է վկայակոչում, միայն թե թվականի տարբերությամբ, այն է՝ ԶԿԸ. (1319) (նույն տեղում, էջ 158):

¹³ Սամուել Անեցի եւ շարունակողներ, ժամանակագրութիւն. Աղամից մինչև 1776 թ., աշխատասիրությամբ՝ Կարեն Մաթևոսյանի, Երևան, 2014, էջ 63-64, 447:

Ձեռագիր Բ. ԳԻՐՔ ՄԵԿՆՈՒԹԵԱՆՅ ՉՈՐԻՅ ԵՐԳՈՅ ԵՐԳՈՅՆ ՍԱՂՈՄՈՆԻ ԹՎԱՒՈՐԻ ԻՍՐԱՅԻԼԻ

Ս. էջմիածին, ՌՄԼԶ.-1787 թ.

ԳՐԻՉ՝ տիրացու, նոտար Յոհան Վաղարշապատցի: ՍՏԱՅՈՂ՝ Յակոբ վարդապետ:

ԹԵՐԹ՝ 135: ՆՅՈՒԹ՝ թուղթ. լուսագծերով: ՄԵԾՈՒԹՅՈՒՆ՝ 22,5x18: ԳՐՈՒԹՅՈՒՆ՝ երկսյուն. սահմանագծերը կարմիր թանաքով: ԳԻՐ՝ նոտրգիր: ՏՈՂ՝ 30-31:

ԿԱԶՄ՝ մուգ շագանակագույն դրոշմազարդ կաշի (տպարանային և եվրոպական ոճի), միջուկը՝ տախտակ, աստառը՝ կարմիր մետաքս:

ՎԻՃԱԿ՝ բավարար, կազմի կաշվի եզրերը և մեջքը մաշված, ձեռագիրը հիմքից թուլացած, թերթերին խոնավության հետքեր:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ – Ձեռագիրը Հին կտակարանի «Երգ երգոց»-ի չորս հեղինակային մեկնությունների ժողովածու է: Հայտնի է, որ «Երգ երգոց»-ի մեկնության ավանդույթի կրողը Գրիգոր Նյուսացին է (335-394)՝ ի դեմս իր «Թուղթ յաղագս Երգոյ երգոց» աշխատության: Վերջինիս մեկնությունը քննության ենթարկած բանասեր Լիլիթ Հովսեփյանի հավաստմամբ. «այն դասվում է համեմատաբար վաղ թարգմանված երկերի շարքին և մեծապես ազդել է Երգի հայ մեկնիչների՝ մասնավորապես Գրիգոր Նարեկացու և Վարդան Արևելցու մեկնությունների վրա...»¹⁴: Չնայած նրան, որ Նյուսացին կրել է Որոգինեսի ազդեցությունը (որի մեկնությունը ևս տեղ է գտել քննվող գրչագրում), այդուհանդերձ «Երգ երգոց»-ի մեկնության այլ հեղինակների՝ Գրիգոր Նարեկացու, Վարդան Արևելցու, Գրիգոր Տաթևացու անունների կողքին նախապատվությունը մշտապես տրվել է Գրիգոր Նյուսացուն¹⁵: Եթե Նարեկացու երկի հիմնական աղբյուրը Գրիգոր Նյուսացու մեկնությունն էր, ապա հետագայի մեկնիչների համար սկզբնաղբյուր էր հենց նույն Նարեկացու երկը, որտեղ օգտագործված էին նաև Ագաթանգեղոսի ու Եղիշեի երկերն ու դրվագներ հայ սրբերի կյանքից¹⁶:

Բովանդակության վերջում (էջ 231), իբրև հավելված, առկա է նաև 1829 թ. շրագիր գրչության հետևյալ խորագրով միավորը. «Պատմութիւն կենդանագրեալ Ամենափրկիչ պատ/// Աստուծոյ Յիսուսի Քրիստոսի հանեալ ի պատմագրութեանց Ղետմդեայ վարդապետի Հայոց, նշանակեմք աստանօր ի գիտութիւն ընթերցասէր հետամտաց. 1829 յամի»:

¹⁴ Լ. Հովսեփյան, «Գրիգոր Նյուսացու «Երգ երգոցի մեկնությունը», էջմիածին, 2003, Թ., էջ 107:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 92:

¹⁶ Գրիգորի Նարեկայ վանից վանականի Մեկնութիւն Երգոց երգոյն Սողոմոնի, առաջաբանը և բնագիրը՝ Լ. Յովսեփեանի (ՄՀ, ԺԲ. հատոր, Ժ. դար), Երևան, 2011, էջ 749:

ՄԱՆՐԱՆԿԱՐՉՈՒԹՅՈՒՆ – Այս ձեռագրի մանրանկարները ևս կրում են արևմտաեվրոպական պատկերագրության ազդեցությունը: Միավորների սկիզբը հարդարված է ճակատազարդ-լուսանցազարդով, ավարտը՝ բուսական վերջնազարդով (տե՛ս ներդիր, նկ. 5): Ճակատազարդերից մեկին դարձյալ «Գառն Աստուծոյ» պատկերագրությունն է (տե՛ս ներդիր, նկ. 6): Զարդագրերն արտահայտված են կենդանիների ու թռչունների տեսքով: Ներկայանալով գերիշխող են վառ գույներն (կարմիր, կապույտ, կանաչ, դեղին, սև, մանուշակագույն, նարնջի) ու ոսկին:

ՀԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ԳՐՉՈՒԹՅԱՆ ԺԱՄԱՆԱԿԻ

(Տիտղոսաթերթին, տե՛ս ներդիր, նկ. 4) Գիրք մեկնութեանց չորից Երգոց երգոյն Սաղմոնի թագաւորի Իսրայիլի, որոց նախկինն է Սրբոյն Գրիգորի Նարեկացոյ ոգեշնորհ եւ հրեշտակական վարդապետի, ի խնդրոյ ընթերցասէր եւ բարեպաշտ արքային Հայոց Գուրգենայ:

Երկրորդն՝ Որոգիմեայ Յունաց վարդապետի:

Երրորդն՝ Մեծին Վարդանայ հոգեւից վարդապետի՝ ի վերայ արարեցելոցն Սրբոյն Գրիգորի Նիսացոյն:

Իսկ չորրորդն՝ լուծմունք Սրբոյն Գրիգորի Տաթևացոյ քաջ հոռտորի՝ ի վերայ մեկնութեան լուսաւոր բանից մեծին Վարդանայ:

Ի փառս մարդացելոյ Բանին Աստուծոյ՝ ի պայծառութիւն արբոյ եկեղեցոյս Հայաստանեայց եւ յօգուտ ուսումնասէր մանկանց սորին:

Գրեցուցեալ ըղձավառ սիրով՝ ի հայրապետութեան տեառն *Ղուկասու* սրբազան կաթողիկոսի Ամենայն Հայոց, ի լուսակազմ արքոս *Սուրբ Էջմիածին*, ի *Յակոբայ* անիմաստ վարդապետէ եւ յօհնածին որդոյ նոյնոյ սրբազան հայրապետին, ի ՌՄԼԶ. (1787) թուոջն մերում:

Էջ 229 - Յիշատակարան գրեցման սուրբ գրոցս: Փա՛նք եւ պատիւ, օրհնութիւն եւ երկրպագութիւն անլռելի գոհաբանութեամբ, վերընծայեսցի ամենասրբոյ Երրորդութեանն եւ միոյ աստուածութեանն՝ Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգոյն Սրբոյ, այժմ եւ յանվախճան յաւիտեանս, որ ըստ հանրախնամաբար կամելոյն, զի ամենայնքն կեցցեն եւ ի գիտութիւն նշմարտութեան եկեղեցեն, առաջադրեաց եւ յաջողեաց ինձ՝ բազմամեղ եւ նուաստ *Յակոբայ* ապարդիւն վարդապետիս, առնել զայս ինչ ի հանոյս բարեսէր կամաց իւրոց եւ ի լրումն հոգեւոր տարփանաց իմոց, քանզի յորդորեցեալ իմ ի հոգեշունչ իւրատու դաստիարակին ֆրիստոսական եկեղեցոյ սրբազան առաքելոյն Պաղոսի, թէ նախանձաւորք լերով շնորհացն, որք լաւն են, նախասնձեցայ սրտատրոփ փափագանօք լինել հասու հիահրաշ մտաց առակաւոր բանից Երգոց երգոյն Սողմոնի՝ նշմարելով զմեծութիւն խորհրդոցն ծածկեցելոց, որք ի բանս յայնոսիկ եւ կամ գոնէ ծայրի մատին հաշակել գտանիլ ի խորագոյն եւ ի յայնատարած ծովու իմաստութեան իմաստնացելոյն յԱստուծոյ:

Բայց վասն ամենեւին տխմարութեան եւ համբակութեան իմոյ ոչ լինիր ինձ կար ինքեամբ զօրել առ հաշակումն նորա կարօտացեալ առաջնորդողի եւ օգնականի: Ապա հարկ եղև հիփոյս հետամուտ լինել առ ի ստանալ զմեկնութիւնս նորին՝ արարեցեալս ի սրբազան եւ ի հոգելից վարդապետացն գերապանծից, զի նոֆօֆ իբր ունելեօֆ կարացից ըստ կարեաց ըմբռնել զմիտսն խրթնածածուկ բանից եւ կամ իբր վնիտ եւ պարզ հայելեօֆ հեռացուցիւ մերձ առ յաչս մտաց բերել զգօրութիւնս նոցա եւ զմայլիլ ի հոգի: Եւ բաղձանք իմ այն էր, զի զֆանեաց մեկնչացն զմեկնութիւնսն եւս միանգամայն ի ձեռն բերիցիմ եւ յայսպիսի մեծաջան հետետողութեան իմում յաջողութեամբն Աստուծոյ գտի զնոյնսն ի միասին ի մի գիրք համածողովեալ՝ առ պաշտօնակից եղբայրն իմ *աէր Գէորգ* համեստաբարոյ վարդապետն Պօլսեցի՝ աշակերտ տեսուն *Մինասայ* գիտնական վարդապետի եւ արհի եպիսկոպոսի, եւ խնդրեալ ի նմանէ՝ առի զայն եւ օրինակել ետու յայնմանէ զայս գիրք, յորում են շորս մեկնութիւնք Երգոց երգոյն Սողոմօնի:

Առաջին ի Սրբոյն Գրիգորէ Նարեկացոյ հրեշտակական վարդապետէ մերմէ:

Երկրորդն՝ ի յՌոգփնեայ Յունաց վարդապետէ:

Երրորդն՝ ի մեծէն Վարդանայ հրաշարան վարդապետէն մերմէ՝ ի վերայ եռամեծին Գրիգորի Նիսացոյ արարեցելոցն՝ ի սկզբէն մինչեւ զկէսն եւ անտի զվերջն յինքնէն, առաջնորդութեամբ Սրբոյ Հոգոյն:

Չորրորդն՝ ի Սրբոյն Գրիգորէ Տաթեւացոյն լուծմունք ի վերայ մեկնութեան Սրբոյն Վարդանայ հանգուցատր բանիցն:

Բայց կարի սխալ էր գաղափարն եւ ի կամիլն իմ գրեցուցանել զայս՝ վասն վրդովմանց պատահեցելոց կողմանցս եւ մեզ՝ ի յառնելոյ թշնամեաց ոչ եղև ձեռնհասութիւն նուաստիս հայել ի գաղափարն եւ նկատել գորպիսութիւն գրուածոցն, որք ամենայն վրիպանօֆ եւ անչափ սխալմամբ խանգարեցեալք էին, քան թէ գրեցեալք ի յանհմուտ գրողէն (որում մի համարեսցի այնս), այլ առանց վերահասութեան ետու ի գրել: Իսկ զկնի գրեցմանն մինչ ընթերցայ, տեսի թէ այնքան սխալեցեալ էր, մինչ զի ի բազում բանս ամենեւին միտք ինչ ոչ իմանիր: Վասն որոյ զկրկին աշխատութիւն յանձին կալեալ՝ համեմատեցի ըստ այլոց հաւանելի օրինակաց եւ սրբագրել ետու՝ զսխալսն փերելով եւ զուղիղսն գրելով, զաւելորդսն բառնալով եւ զպակասսն լցուցանելով, որքան տկար կար մեր երբեր: Թէև մնացին եւս մանրամասնեայ սխալմունք անյարմարագրութեան, զորս բոլորովին ոչ եղև հնար ուղղել, ըստ որում յետ գրեցմանն հետեւեցաք, եւ թէ կամէաք զամենայն ինչ անյարմարսն փերել եւ նոր գրել, գրեթէ իւրաքանչիւր թողոթ իբրեւ զուրկանս ծակոտկէնք լինէին, առ այն թոյլատրեալ մանունցն, զմեծամեծսն եւ զվնասակարագոյնսն սխալմանցն ուղղագրեցաք: Եւ այսպէս վնարեցաւ գրութիւն

փոփոխելու և մեծագործի գրգռելու` ի փառս Աստուծոյ եւ ի պէտս իմ համբակիս եւ ամենայն բարեմիտ ընթերցողաց՝ յամի թուականութեանս Հայոց ՌՄԼԶ. (1787), ի լուսակառոյց եւ ի բարձրագահ աթոռս *Սուրբ Էջմիածին*, ի հայրապետութեան տեառն *Ղուկասու* աստուածարեալ եւ սրբազան կաթողիկոսի Ամենայն Հայոց:

Արդ, որք հանդիպեալ, ընթեռնուցո՞ւմ զօգտակար գիրքս զայս եւ օգտիցիք ինչ ի սմանէ, յիշեսցիք բարեմտաբար զիս՝ զներգեւեալ ոգի *Յակոբ* վարդապետս, սպասատր եւ շնորհածին որդի վերոյ յիշեցելոյ սրբազան հայրապետին եւ յեանորդ միաբան մեծի աթոռոյս *Սրբոյ Էջմիածին*՝ հանդերձ հոգեւոր եւ մարմնաւոր ծնօղօք իմովք եւ ամենայն ազգայնովք: Նաեւ զգրիչն սորին՝ զնօտար տիրացու *Յոհանն Վաղարշապատցի* եւ զայլ աշխատօղս ի սմա, եւ դո՞ւք յիշեալ լիջիք յաննառ ողորմութիւնս մարդասիրին Քրիստոսի ի միասանգամ գալստեանն նորին. ամէն:

Ծնթ. *Հիշատակարանը պարզում է, որ ձեռագիրը գրվել է Ա. Էջմիածնում, Ղուկաս Ա. Կարնեցի (1780-1799) Ամենայն Հայոց կաթողիկոսի օրոք, 1787 թ.: Բնագրում քանիցս վկայված Հակոբ վարդապետին հակված ենք համարելու ձեռագրի պատվիրատուն, չնայած որ տիտղոսաթերթի գրվածքում նա կարծես թե գրիչ է հիշվում: Հակոբին պատվիրատու-ստացող դիտարկելու համար հիմք կարելի է ընդունել հիշատակարանի այն հատվածը, երբ նա պատմում է, որ ուսյալ հոգևորական Մինաս արքեպիսկոպոսի աշակերտ և իր պաշտոնակից եղբայր տեր Գևորգ վարդապետ Պոլսեցուց ձեռք է բերել «Երգոց երգոյն Սողոմոնի» մեկնությունը և ընդօրինակության հանձնել. «...եւ օրինակել ետու յայնման է զայս գիրք, յորում են շորս մեկնութիւնք Երգոց երգոյն Սողոմոնի»: Սրանից բացի, հիշատակարանի վերջում իբրև գրիչ ստորագրում է նոտար, տիրացու Յոհանն Վաղարշապատցին, ինչը, թերևս, համոզիչ է դարձնում մեր տեսակետը:*

ՀԻՇԱՏԱԿԱՐԱՆ ՀԵՏԱԳԱՅԻ

1. (ԺԹ. դար, շղագիր) Տիրացու Գևորգ՝ սրբազնակատար կաթողիկոսի տեառն եփրեմայ սպասատրի Երեւանցոյ:

Ծնթ. *Հիշատակված է եփրեմ Ա. Չորագեղցի (1809-1830) կաթողիկոսի սպասավոր տիրացու Գևորգ Երեւանցին:*

2. (ԺԹ. դար, ուսերեն, ձախ լս.) В. Г. Кн[язя] Оболенского:

Գ. *Արձաթյա ձեռաց խաչ. Ձեռագրերից բացի Ա. Ալավերդովի հավաքածուն համալրում է նաև արձաթյա մի ձեռաց խաչ (երկ.՝ 0, 25 մ, տե՛ս ներդիր, նկ. 7-8), որի կենտրոնում խաչված Քրիստոսն է, ուղղահայաց խաչաթևերին՝ Տիրամայրը և Ադամի գանգը, հորիզոնական խաչաթևերին՝ մեկական հրեշտակ: Խաչի դարձերեսին առկա է 11 տողանոց մակագրություն, իսկ կենտրոնում Քրիստոսի գլուխն է լուսապսակով.*



ՅԻՇԼԱՍՏԱԿ Է ՄԲ
 ԼԵԱԶ Ս ՄԱՆԻՍԱՅԻ
 [ՄԱՆԻՍ] ՍԻՄ/ԱԻՈՆԻ
 ԿՈ/ՂԱԿԻՑ
 ՄԱՀՏԵՍԻ ՅՈՒՂԻՏԱՅ ԵԻ
 ՈՐԳԻՆ՝ ԱՏԵՓԱՆ ԵԻ ՆՈՐԻՆ ԿՈՂԱԿ/ՅՈՅ
 ՄԱՐԻԱՄԻՆ, ԼԻՄԱՅ ԱՆԱՊԱՏԻՆ:
 ՌՄԼԱ. (1782):
 ՕՇԵԼԱՆ / Է:

Ծնթ. Արձանագրությունը վկայում է, որ 1782 թվակիր խաչը ծագումով Վանա լճի Լիմ անապատից է և կերտվել է Մանիսացի Սիմավոնի (Սիմեոն, Շմավոն), կնոջ՝ Յուզիտայի, որդու՝ Ստեփանի և վերջինիս կին Մարիամի հիշատակին: Չնայած նրան, որ Վանի նահանգի Հեքյարի գավառում Մանիս անունով երկու գյուղ է հիշատակվում¹⁷, այդուհանդերձ, կարծում ենք, որ Սիմավոնը ծագումով Զմյուռնիայի հյուսիսարևմտյան կողմում գտնվող Մանիսա-Մաղնիսա-Մագնեզիա քաղաքից է: ՄՄ 57 «ժողովածոյ» ձեռագրի 1727 թվակիր հետագայի հիշատակարաններից մեկում վկայված է տեղի Ս. Սիոն եկեղեցին, որտեղ տեր Մարտիրոսը աբեղա է ձեռնադրվել. «ԹՎԻՆ ՌՃՀ. ԵՒ Զ.-ԻՆ (1727), յուլիսիս ի Ժ. ԵՒ Գ.-ԻՆ (14), ԵՍ՝ [տէր] Մարտիրոսս ձե[ռն]ադրեցայ աբեղայ ի Մանիսա Սուրբ Սիոն եկեղեցին: Եւ Քրիստոսի փա՛ռ՛մ յալիտեանս. ամէն»¹⁸:

Սիմավոնի անվանը նախորդող ՄԱՆԻՍ կամ ԱՄՆԻՍ տառակապակցությունը դժվարանում ենք մեկնաբանել. միակ հավանական տարբերակն այն է, որ գրիչը վրիպել և ՄԱՆԻՍԱՅԻ բառը փորձել է երկրորդ անգամ արձանագրել: Ուշագրավ է նաև ԽԱԶ բառը խաչանշանով արտահայտելու եղանակը:

Ամփոփելով Մոսկվայում պահվող XVIII դարի հայերեն երկու ձեռագրերին և ձեռագ խաչին նվիրված մեր ուսումնասիրությունը՝ մնում է արձանագրել, որ աշխարհում սփռված հայկական մշակույթի յուրաքանչյուր նմուշի վերհանումն ու գիտական շրջանակներին ծանուցելը չափազանց կարևոր ու արդիական խնդիր է: Քննվող ձեռագրերն իրենց ամբողջության մեջ մեկ անգամ ևս ուրվագծում են XVIII դարի գրչական ու մանրանկարչական ավանդույթները, արժևորում նշված դարաշրջանի ձեռագրական արվեստի առանձ-

¹⁷ Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հ. 3, Երևան, 1991, էջ 688:

¹⁸ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ա., էջ 234:

նահատկություններն ու պահանջները: Այսօրինակ ուսումնասիրություններն ուղղակիորեն փաստագրում են մեր մշակութային արժեքների տարածվածությունը և հող նախապատրաստում նորանոր հետազոտությունների ու այդ արժեքները հայրենիք տեղափոխելու համար:

**АРСЕН АРУТЮНЯН
ДВЕ НОВООБНАРУЖЕННЫЕ РУКОПИСИ XVIII ВЕКА
И КРЕСТ ДЛЯ БЛАГОСЛОВЕНИЯ**

Ключевые слова: Монастырь Урнка, Св. Эчмиадзин, Москва, остров Лим, рукопись, крест, миниатюра, миниатюрист.

Во время деловой поездки в Москву в июне 2016 года нам представилась возможность посетить Андрея Алавердова и ознакомиться с принадлежащими ему двумя армянскими рукописями и серебряным крестом для благословения.

Одна из рукописей была скопирована в 1733 году в монастыре Урнка (Ванская провинция) Ованнесом Багишеци по заказу монаха Степаноса Себасти. Согласно памятной записи, рукопись была иллюминирована братьями Барсегом и Акопом Себасти. Она содержит сочинения, приписанные Дионисию Ариопагиту.

Вторая рукопись была создана в Св. Эчмиадзине в 1787 году рукой нотариуса Огана Вагаршапатци по заказу архимандрита Акопа. Это сборник комментариев четырех авторов к ветхозаветной книге “Песнь Песней”. Убранство как этой, так и предыдущей рукописи характеризуется чертами, присущими западной школе миниатюры.

Что касается креста для благословения 1782 года, то, согласно надписи на оборотной его стороне, он был создан в монастыре острова Лим на озере Ван. Крест был исполнен в память о жене Симавона Манисаци, Угите (Юлитте), его сыне Степане, и жене последнего – Мариам.

**ARSEN HARUTYUNYAN
TWO NEWFOUND MANUSCRIPTS OF THE 18TH CENTURY AND A
BLESSING CROSS**

Keywords: Urnka Monastery, Mother See of Holy Etchmiadzin, Moscow, Lim Hermitage, manuscript, cross, miniature, miniaturist.

In June 2016, during our expedition to Moscow, we had a chance to study two Armenian manuscripts and a silver blessing cross owned by local resident Andrey Alaverdov.

One of the manuscripts was copied in Urnka Monastery (Van province) in 1733 by Hovhannes Baghishetsi for Friar Stepanos Sebastatsi. According to the colophon, the manuscript was illustrated by brothers Barsegh and Hakob Sebastatsi. It contains a collection of the theological writings ascribed to Dionysius the Areopagite. By order of Archimandrite Hakob, in 1787, the second manuscript was created by notary Yohan Vagharshapatetsi in the Mother See of Holy Etchmiadzin. It is a collection of commentaries by four authors on the biblical “Song of Songs.” The characteristics of the illuminations of both manuscripts are typical of the Western school of miniature painting.

According to the inscription on the back of the blessing cross, which bears the date 1782, it was made in the monastery on the island of Lim of Lake Van in memory of Manisatsi Simavon, his wife Yughita (Julitta), his son Stepan and Stepan’s wife Mariam.

ԳԵՎՈՐԳ ՂԱԶԱՐՅԱՆ¹

ԱԿՆԻ ՎԱՆՔԻ ԳՅՈՒՂԻ 1787 ԹՎԱԿԱՆԻ ՀԱՅ ՀՈՌՈՄՆԵՐԻ ԱՎԵՏԱՐԱՆԸ

Բանալի բառեր՝ Ավետարան, ճաշու ընթերցվածք, Ակն, Վանք, Հայ հոռոմներ, օրթոդոքս հայեր, ծաթեր, Բալյան:

Հայկական ձեռագրական ժառանգությունը, լինելով հայ ժողովրդի հոգևոր ինքնություն կրողը, դարեր շարունակ եղել է օտար զավթիչների թիրախը, ինչի հետևանքով այդ հարստության մեծ մասը մեկընդմիջտ կորած է մեզ համար: Այդ իսկ պատճառով յուրաքանչյուր հայերեն ձեռագիր, որ ի հայտ է գալիս այսօր և դառնում ուսումնասիրության առարկա, լավատեսություն ու նոր հույսերի աղբյուր է դառնում: Ահա այդպիսի մի ձեռագիր է Աթենքի էմմանուել Բենակիսի անվան թանգարանի ձեռագիր Ավետարանը (34179), որը գրվել է 1787 թ. Ակնի շրջանի հայ հոռոմների² Վանք գյուղի եկեղեցու համար:

Ձեռագրի մասին առաջին անգամ սուղ տեղեկություն է հաղորդել Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի դասախոս Հովսեփ Ճանիկյանը³, իսկ նրա տեղեկությունները հետագայում կրկնել է հայր Ներսես Ակինյանը⁴, որին ձեռագրի ճակատագիրը հավանաբար անհայտ է մնացել: 1924 թ. Ավետարանը Հունաստան են բերել Ակնից գաղթած հայ հոռոմները, և ապա ձեռագիրը տեղափոխվել է Բենակիսի թանգարան: Վերջինիս տնօրեններից մեկը Ավետարանի հիշատակարանը խնդրել է ընթերցել Ս. Տեր-Ներսիսյանին, սակայն նա բավարարվել է դրա բովանդակությունը հակիրճ վերապատմելով: Մեր օրերում Ավետարանի արծաթե կազմն ուսումնասիրել է թանգարանի իսլամական արվեստի մասնաճյուղի տնօրեն Աննա Բալյանը, սակայն, հայերեն չիմանալու պատճառով նա չի անդրադարձել ձեռագրի բովանդակությունը⁵:

Ավետարանի կազմը բաղկացած է կաշեպատ փայտյա տախտակներից, որոնք երեսպատված են ոսկեզօծ արծաթե կազմով: Վերջինս երկու կողմից զարդարված է գրվագված պատկերներով, ժամանակակից է Ավետարանի գրու-

¹ Աթենքի համալսարանի Աստվածաբանության ֆակուլտետ:

² Ակնի շրջանում մինչև 1924 թ. կար հայ հոռոմների, այսինքն՝ հունադավան հայերի չորս գյուղ՝ Վանքը, Զորակը, Շրգում ու Մուշեղկան, տե՛ս Գ. Ղազարյան, «Ակնի հայ հոռոմները», *Վարձք*, № 12, 2016, էջ 19-27:

³ Տե՛ս Յ. Կ. Ճանիկյան, *Հնութիւնք Ակնայ*, Թիֆլիս, տպ. Մ. Գ. Ռօտիմեանցի, 1895, էջ 101:

⁴ Տե՛ս Ներսես Վ. Ակինեան, *Սրմէնն Պղնձահանեցի եւ իր թարգմանությունները վրացերէնէ (Ազգային Մատենադարան, Բ. ՃԿԳ.)*, Վիեննա, Միլիթ. տպարան, 1951, էջ 256:

⁵ Տե՛ս A. Ballian, “Armenian Art at the Benaki Museum,” *Treasures of Armenia*, Athens, 1998, p. 137-138, 232:

թյանը և պատրաստվել է Արգիրուպոլսում (Գյումուշխանե)⁶: Արծաթե կազմի երեսի կենտրոնական տեսարանը Քրիստոսի Հարուժյունն է (էջքը դժոխք), իսկ դրա շուրջը շրջապատված են 18 փոքրիկ պատկերներ, որոնցից անկյունայիններում ներկայացված են չորս ավետարանիչները. Հովհաննեսը՝ հուն. *ΙΩ* գրությամբ, պատկերված է վերին հատվածի ձախ անկյունում, իսկ նրա դիմացի անկյունում Մատթեոս Ավետարանիչն է: Ներքևում ձախ անկյունում պատկերված է Ղուկաս Ավետարանիչը՝ հուն. *ΛΚ* գրությամբ, իսկ նրա հանդիպակաց կողմում Մարկոս Ավետարանիչը: Կազմի վրա առկա են նաև պատվիրատուի՝ մահտեսի նիկոլի և նրա կնոջ՝ Բալասանի անունները. Հովհաննես Ավետարանիչի պատկերից ներքև գրված է *ΝΗΚΟΛΑΥ ΠΡΟΣΚΗΝΗΤΥ*⁷, իսկ Մատթեոս Ավետարանիչի պատկերի ներքևում արձանագրված է *ΠΑΛΑΣΑ ΠΡΟΣΚΗΝΗΤΗ*: Ստորին հատվածում Ղուկաս Ավետարանիչի պատկերից վերև գրված է նիկոլի հոր անունը՝ *ΜΟΥΣΗ*, իսկ աջ անկյունում Մարկոս Ավետարանիչի պատկերի վերևում նիկոլի մոր անունը՝ *ΣΟΦΙΑ*: Մնացյալ պատկերներն Ավագ Շաբաթվա դեսպերի տեսարաններն են: Նրանց ժամանակագրական հերթականությունն սկսվում է աջ սյունակից և ժամացույցի սլաքի ուղղությամբ պտտվելով՝ ավարտվում կազմի գագաթում, ըստ այսմ.

1. Խորհրդավոր ընթրիք, 2. Ոտնալվա, 3. Գեթեմանիի աղոթքը, 4. Հուզացի մատնությունը, 5. Կայիափայի դատաստանը, 6. Պիղատոսի դատաստանը, 7. Քրիստոսի ծաղրվելը զինվորներից, 8. Քրիստոսի գանակոծումը, 9. Խաչի ճանապարհը, 10. Խաչելություն, 11. Քրիստոսի թաղումը, 12. Քրիստոսի գերեզմանը՝ զինվորներով շրջապատված, 13. Տիրոջ հարությունը, 14. Հրեշտակի հայտնությունը յուղաբեր կանանց:

Կազմի Բ. փեղկի կենտրոնում Աստվածամոր ննջման տեսարանն է, իսկ չորս անկյուններում պատկերված են չորս մարգարեներ. վերին հատվածի ձախ անկյունում Աստվածամորն ու Մանկանը կրող անկեզ մորենու առջև կո-

⁶ Պոնտոս երկրամասի այս ֆաղաքը նախապես կոչվել է Կան և արձաթի հարուստ հանքերի պատճառով կարևոր դիրքի է հասել XVII-XVIII դդ.՝ ստանալով «Արգիրուպոլիս»՝ «Արծաթի ֆաղաք» անվանումը: Արգիրուպոլսում էր նստում հալղիայի (հաղախի) և Խերիանի արքեպիսկոպոսը, որը Բարձր Դոնից արտոնություն էր ստացել՝ հովվելու Փ. Ասիայում, Արևմտյան Հայաստանում, հավանաբար նաև Կովկասում բնակություն հաստատած պոնտացի հույն մետաղագործների համայնքները: Վանք գյուղը վառելափայտ էր մատակարարում հույն մետաղագործներին, իսկ գյուղի Սբ. Գևորգ եկեղեցին օձվել է 1723 թ. մայիսի 27-ին՝ հալղիայի արքեպիսկոպոս Իգնատիոսի ձեռամբ: Վերջինս այդ առիթով եկեղեցուն է նվիրել հունարեն տպագիր մի Ավետարան՝ արծաթապատ կազմով, գրքում թողնելով իր նվիրատվական հիշատակարանը (տե՛ս **Anna Ballian**, “Argana on the Tigris and Vank on the Euphrates: Pontic Mining Expansion and Church Silver from Argyroupolis-Gumushane,” *Μουσείο Μπενάκη. Θυσίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα*, τ. 1. Κείμενα, Αθήνα, 1994, էջ 20):

⁷ Προσκυνητής (իգ. προσκυνήτρια) հունարեն նշանակում է «երկրպագող», «ուխտավոր»: Կազմի հունարեն ու հայերեն արձանագրություններում նկատելի են ուղղագրական ու ֆեռականական սխալներ, ինչը հազվադեպ երևույթ է:

շիկները հանող Մովսեսն է՝ հուն. *M* տառով: Մովսեսից ներքև հայերեն «Թվին Քրիստոսու» արձանագրությունն է: Հանդիպակաց կողմում՝ Եսայի մարգարեն է՝ *IΣ* տառերով, իսկ ներքևում հայերեն «հազար եօթըհարիր» գրությունը: Ներքևի ձախ անկյունում, Դավիթ մարգարեի պատկերից վերև՝ հայատառ թուրքերեն արձանագրություն է «սեքսեն սեքիզի» (ութսուն յոթ): Հանդիպակաց անկյունում պատկերված է Սողոմոն թագավորը՝ ՏԱ գրությամբ, իսկ նրանից վերև՝ «ՄԱՅԻՍԻՆ ՏԱՄՆՄԵԿ» արձանագրությունն է: Կազմի Բ. փեղկը զարդարող տեսարաններից տասնմեկը Աստվածածնի կյանքից են, ընդ որում, ի տարբերություն առաջնամասի դրվագների՝ դրանց հերթականությունը փոքրինչ անկանոն է և ժամանակագրական կարգով դասավորված են այսպես.

Աջ կողմից՝ վարից վեր.

1. Հովակիմի աղոթքը, 2. Աննայի աղոթքը, 3. Աստվածածնի ծնունդը, 4. Տիրամոր մուտքն ի Տաճար:

Գագաթ.

5. Աստվածամոր Ավետումը, 6. Տիրամոր և եղիսաբեթի հանդիպումը, 7. Աստվածածնի առաջին Ավետումը (՝):

Ձախ կողմից՝ վերից վար.

8. Տիրամոր տեղեկացումը՝ մոտալուտ ննջման մասին, 9. Առաքյալների հրաժեշտն Աստվածածնին, 10. Առաքյալները Տիրամոր գերեզմանին, 11. Աստվածամոր հետննջման հայտնությունն առաքյալներին՝ հացը կիսելու պահին:

Ստորին հատվածի երկու տեսարաններում Վանքի Աբ. Գևորգ պարսպապատ եկեղեցին է (հավանաբար) և վիշապասպան ձիավոր Աբ. Գևորգը:

Մեծ արժեք ունի կազմի հիշատակարանը, որը փորագրված է Քրիստոսի Հարություն տեսարանի ստորին հատվածում. «Յ[Ի] Շ[Ա] Տ[Ա] Կ Է Ս[ՈՐ] Բ ԱԻԵ-Տ[Ա] Բ[Ա] ՆՄ ԱԿՆԱ ԳԻԻՂԵՆ ՎԱՆՈՅԻՆ ԻԿԻՏՊԱՇԻ ՄԱՀ[ՏԵՍ] Ի ՆԻԿՈՂԱՅ ԿՈՂԱԿ-Յ[Ի]Ն ՄԱՀ[ՏԵՍ] Ի ՊԱՒԱՍԱՆԻ Հ[Ա]ՆԳ[ՈՒ]ՅԵ[Ա]Լ ՀՈՐՆ ՄՈՎՍԷՍԵՆ ԵՒ ՄՈՐՆ ՄԱՀ[ՏԵՍ] Ի ՍՈՖԻԵԱՅԻ Ի ՅԵՂԷ ՄԱՀ[ՏԵՍ] Ի ՊԱՒԱԻ ՈՐ Ի ԶԱՅՏԱՆԱՅԻ ՎԱՆՈՒՅ Ս[Ր]Բ[Ո]Յ ԵԿԵՂԵՅԻՆ ՅՈՐԿԻՍԻՆ»:

Հիշատակարանը փաստորեն, մեզ տալիս է «իգիթբաշի»⁸ և «մահտեսի»⁹ նիկոլի փոքրիկ տոհմաձառը. նրա ծնողներն են՝ Մովսեսն ու Սոֆյան, որոնք

⁸ Օսմանյան կայսրությունում «իգիթբաշի»-ն (Yığıtbaşı) հասարակական վայրերի կարգապահության, վերահսկողության խնդիրներով և արհեստագործների պահանջած տարատեսակ հումքերի ապահովմամբ ու մատակարարմամբ զբաղվող պաշտոնյա էր, որը «լույզ» կոչվող արհեստագործական միավորի անդամներից էր ու նաև պիտի զբաղվեր արհեստագործների շահերի պաշտպանությամբ (այս տեղեկության համար շնորհակալություն եմ հայտնում պրն Սարգիս Հացպանյանին):

⁹ Արաբ. مقده سعي. («մակդիսի») բառից, որ նշանակում է «երուսաղեմացի»: Հայկական միջավայրում այսպես են կոչվել Երուսաղեմ ուխտի գնացած անձինք: Նույն իմաստն է արտահայտում նաև «հանի» (արաբ. حاح «հաաժ») «ուխտագնաց») բառը, որից ծագում են «Հաշիենց», «Հաշյան» ազգանունները:

սերում են Պալիայի տոհմից, հետևաբար, կրում են Պալյան (Բալյան) ազգանունը¹⁰: Բալյան ընտանիքի ավելի ընդարձակ կազմը բերված է ձեռագրի հիշատակարանում: Արձանագրության մեջ առավել արժեքավոր է «զայտանացի» բառը. մեր կարծիքով սա այլ բան չէ, եթե ոչ օրթոդոքս հայերի միջնադարյան «ծաթ» («ծաղ») կամ «ծայթ» («ծայդ») անվանման մի տարբերակը: Վերջինիս ստուգաբանության տարբեր տեսություններ են առաջարկվել, սակայն դրանից ոչ մեկը կարծես համոզիչ չէ¹¹: Հետաքրքրական է, որ Ն. Մառը՝ սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրության մեջ պրոֆ. Վ. Սմիրնովի հոշմամբ, ենթադրում էր, որ «ծաղ»ն առաջացել արաբ. ٤١٣ («զա՛հը») «ճգնավոր» բառից¹²: «Ջայտանացի»-ն նման է «զա՛հը»-ին, սակայն մոտ է նաև արաբերեն մեկ այլ («սա՛յեդ») բառին, որ նշանակում է «տեր», «տիրակալ»: Այս պարագային «զայտանացի-ծայթը» աղերսվում է ուղղափառ քրիստոնյաների արաբերեն մեկ այլ ٤١٣ («մալաբի՛յը»= մելքիտ), այսինքն՝ «թագավորական» անվանման հետ. մահմեդական արաբներն այսպես էին անվանում օրթոդոքսներին՝ ցույց տալով, որ նրանք Բյուզանդիո կայսեր դավանակիցներն են: Ն. Մառի համաձայն, ահա այս «մելքիտ» բառի հայերեն համարժեքն է «արքայուն»-ը¹³: Հետևաբար, «զայտանացի» ձևը մեզ թույլ է տալիս համարել, որ «ծաթ» բառը նշանակում է ճիշտ նույնը, ինչը և «արքայունը», այսինքն՝ «Հոռոմոց արքային» հավատակից քրիստոնյա:

Ավետարանը բաղկացած է 43 x 30 սմ մեծությամբ 213 թղթե թերթից: Դատարկ են ձեռագրի ամենասկզբի 3 էջերը և 47-49, 51-52, 124-125, 127-128, 227-229, 231-232, 420-424 էջերը: Գրությունը՝ երկայուն, բոլորգրով: Ձեռագրի հաստությունն է 5,3 սմ: Բովանդակությունը հետևյալն է.

- Աւետարան ըստ Յովհաննու, 1-45ա¹⁴:

- «Վարք ս[ր]բ[ո]յ և Աւետարանչին Էյօհանն. ըստ Սօփրօնիու և Տօրօթէու վկայէն և Տիրօսի եպիսկօպօսէ շարադրեալ», 45բ-46ա:

¹⁰ Բարեբառ նիկոյ Բալյանի անունը պահպանված է Վանի (այժմ Յաֆադյո) գյուղի աղբյուրի վիմագիր արձանագրության մեջ. աղբյուրը կառուցվել է նիկոյի մասնակի հովանավորությամբ: Յավոֆ, չի պահպանվել արձանագրության տարեթիվը, սակայն այդ ժամանակ նիկոյն արդեն վախճանվել էր (տե՛ս Գ. Ղազարյան, «Ակնի հայ հոռոմները», էջ 23-24):

¹¹ Այդ կարծիքների մասին՝ հաջորդից գրականությամբ, տե՛ս **Бартикян Р. М.**, «О Византийской аристократической семье Гаврас (ГАУРАΣ-ΓΑΒΡΑΣ)», ՊԲՀ, 1988, № 1, էջ 184-190:

¹² Տե՛ս **Март Н. Я.** «Аркауи, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкидонитах», *Византийский временник*, Т. 12, СПб, 1906, с. 38:

¹³ Տե՛ս անդ. էջ 62-68:

¹⁴ Թվահամարով նշված է էջը, իսկ տառով՝ սյունակը: Նշենք, որ ձեռագրի էջադրումը կատարվել է Բենակիսի թանգարանում, թվահամար-կնիքներով, ընդ որում՝ որոշ անկանոնությամբ: էջադրումն սկսվում է Հովհաննու Ավետարանի երկրորդ էջից՝ առանց էջադրման թողնելով Ավետարանչի մանրանկարով էջը ու դրա հանդիպակացը: Բացի այդ, 126-րդ թվից միանգամից անցում է կատարվում 129-րդին, իսկ 145-րդ էջից հետո չի համարակալվել 2 էջ, և ապա շարունակվում է 146 էջով: Բաց թողնված այդ էջերը հոդվածում պայմանականորեն նշել ենք որպես 145/1և 145/2:

- Աւետարան ըստ Մատթէոսի, 53-123ա:
- «Վարք ս[ր]բ[ո]յ և Ավետարանչին Մաղթեո՛ւ ըստ Սօֆրօնիո՛ւ», 123բ:
- Աւետարան ըստ Ղուկասու, 129-225բ:
- «Վարք ս[ր]բ[ո]յ և Ավետարանչին Ղուկասու, ըստ Տօրթէու վկային և Տիրօսի եպիսկօպօսէ շարագրեալ», 226ա-բ:
- Աւետարան ըստ Մարկոսի, 233-312բ:
- «Ամսաբանութիւն», 313ա-400ա:
- Ընթերցվածքներ ըստ սրբոց դասերի, 400ա-402ա:
- Ընթերցվածքներ ըստ պարագաների, 402բ-411բ:
- «Ի վարելն ս[ր]բ[ո]յ Աւետարանիս խրատ պիտոյականք», 411բ-413բ:
- «Վարք ս[ր]բ[ո]յ և Աւետարանչին Մարկոսի, ըստ Տրօթէու վկային և Տիրօսի եպիսկօպօսէ շարագրեալ», 414ա:
- Հիշատակարան, 415ա-419ա:

Թեպետ ձեռագրում առկա է չորս Ավետարանների բաժանումը, սակայն այն բավականին պայմանական է. բովանդակությունը դասավորված է ըստ ուղղափառ եկեղեցու ծիսակարգի, համաձայն որի՝ եկեղեցական նոր տարին սկսվում է Զատիկին, և այդ օրն ընթերցվում է առաջին ճաշու ընթերցվածքը՝ Հովհ. Ա 1-10 հատվածը: Ընթերցվածքների առաջին շրջանը, որ շարունակվում է մինչև Պենտեկոստե ներառյալ, հիմնականում Հովհաննեսի Ավետարանից է: Պենտեկոստեի կիրակիին հաջորդող առաջին երկուշաբթվանից մինչև 17-րդ կիրակի օրը ներառյալ, տևում է ճաշու ընթերցվածքների երկրորդ շրջանը, ընդ որում մինչև 11-րդ կիրակի ամեն օր ընթերցվում է Մատթեոսի Ավետարանը, բայց այդ օրվանից հետո ամենօրյա ընթերցվածքները կատարվում են Մարկոսի Ավետարանից, իսկ Մատթեոսի Ավետարանը կարդում են միայն շաբաթ և կիրակի: Երրորդ շրջանն ամենաերկարն է. այն սկսվում է Խաչվերացին հաջորդող առաջին երկուշաբթի օրվանից և շարունակվում ընդհուպ մինչև Մեծ Պահքին նախորդող այսպես կոչված «Պանրուտեքի» կիրակի: Այս ընթացքում Ղուկասի Ավետարանն ամեն օր ընթերցվում է մինչև 12-րդ շաբաթվա վերջ, որից հետո ամեն օր կարդում են Մարկոսի հատվածները, իսկ Ղուկասը՝ միայն շաբաթ ու կիրակի օրերին: Այս նույն շրջանում են Մեծի պահոց առաջին շաբաթվա օրերի գիշերային հսկումների հինգ ճաշու ընթերցվածքները: Եվ վերջապես, չորրորդ շրջանն սկսվում է Մեծի Պահոց առաջին շաբաթ օրվանից և ավարտվում Ավագ Շաբաթվա Պատարագին:

Այսպիսով, բուն ճաշու ընթերցվածքներն ավարտվում են, սակայն այս նույն շրջանի մեջ Ավետարանում բերված են նաև թվով 11 ավետարանական հատվածներ, որոնք պատմում են Քրիստոսի Հարություն մասին և հերթականությունը ընթերցվում են կլոր տարվա կիրակնօրյա առավոտյան ժամերգություններին: Այսպիսով, այդ ընթերցվածքները, որոնք կոչվում են «վաղորդայն Աւետարանք» (հուն.՝ *Ἐωθινὰ Ἐύαγγέλια*), կազմում են 11 շաբաթյա մի փոքր շրջան:

Ընթերցվածքների մի այլ շարք էլ կազմված է ըստ կլոր տարվա սրբերի տոների, որոնք հաճախ ունենում են նաև իրենց հատուկ Ավետարանական ընթերցվածքը: Ահա դրանց ցուցակը՝ կցված եկեղեցական Տոնացույցին, ամփոփված է ձեռագրիս «Ամսաբանութիւն» (հուն. Μηνολόγιον) բաժնի մեջ¹⁵: Այս միավորին հետևում է ընթերցվածքների երկու փոքր խումբ. առաջինում մատնանշվում են սրբերի տոների համար նախատեսված հատվածները՝ ըստ սրբոց դասերի (առաքյալներ, մարտիրոսներ, հայրապետներ ևն): Երկրորդ բաժինը նշում է տարբեր պարագաների (տաճարի օծում, վանականի հերակտրություն, հիվանդություն, երաշտ ևն) ընթերցվածքները: Հաջորդում է մի քանի ծիսական բնույթի բացատրություն:

Ձեռագրում կան չորս Ավետարանիչների՝ Հովհաննեսի (էջ 0), Մատթեոսի (էջ 50), Դուկասի (էջ 126), ու Մարկոսի (էջ 230), մանրանկարները, որոնց համար հիմք են ծառայել Վենետիկում հրատարակված հունական Ավետարանների փորագրապատկերները: Ձեռագրի 1-ին, 53-րդ, 129-րդ և 233-րդ էջերում համապատասխանաբար Հովհաննեսի, Մատթեոսի, Դուկասի և Մարկոսի Ավետարանների առաջին էջերն են՝ զարդարված շքեղ կիսախորաններով, թռչնազրերով ու լուսանցազարդերով: Բացի այդ, լուսանցազարդեր (հիմնականում ծաղկազարդեր) կան նաև հետևյալ էջերին. 1, 3, 5, 6, 7, 8, 9 (2), 10, 11 (հուշկապարիկ), 12, 13, 14, 15, 16, 17 (2 հատ), 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28 (2 հատ), 29, 30, 31, 33 (հուշկապարիկ), 35 (2 հատ), 36, 37, 38, 39, 40 (2 հատ, մեկը՝ տաճարի մանրակերտ), 41, 42, 44 (2 հատ, մեկը՝ տաճարի մանրակերտ), 54, 55, 56, 57 (հուշկապարիկ), 58, 59 (2 հատ), 60 (տաճարի մանրակերտ), 61, 62, 63, 64, 65 (տաճարի մանրակերտ), 66 (2 հատ), 67, 68, 69 (2 հատ, մեկը՝ տաճարի մանրակերտ), 70 (թռչուն), 71 (հուշկապարիկ), 72 (2 հատ, մեկը՝ տաճարի մանրակերտ), 73, 74, 75, 76 (2 հատ), 77 (տաճարի մանրակերտ), 78 (Հովհաննես Մկրտչի հատված գլուխը), 79 (2 հատ), 80 (2 հատ), 81 (տաճարի մանրակերտ), 82, 83, 84, 85, 86 (2 հատ), 87, 88, 89 (տաճարի մանրակերտ), 90 (հուշկապարիկ), 91 (2 հատ), 92, 93 (տաճարի մանրակերտ), 94, 95, 96 (խաչ), 97, 98, 99, 100, 101 (2 հատ, մեկը՝ տաճարի մանրակերտ), 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111 (տաճարի մանրակերտ), 112 (2 հատ), 113, 114, 115, 116 (T), 117, 118, 119 (հուշկապարիկ), 120, 121, 122, 123, 130, 131 (2 հատ), 113, 114, 115, 116 (տաճարի մանրակերտ), 117, 118, 119 (հուշկապարիկ), 120, 121, 122, 123, 130, 131 (2 հատ), 132, 133 (2 հատ), 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141

¹⁵ Սույն միավորը՝ «սեմախառ» անվանումով (հուն. συναξάριον - «ժողովագիրք»), հավատացելոց ժողովում, հավաքում ընթերցվող գրքի իմաստով) առկա նաև է հայ հոռոմների մեկ այլ՝ 1203 թ. գրված Ավետարանում (Վենետիկի Մխիթ. միաբանության մատենադարան, Քյուրտյան հավաքածու, թիվ 99, ք. 285ա-294ա):

(2 հատ), 142, 143 (2 հատ), 144, 145, 145/1 (2 հատ), 145/2, 146, 147, 148 (հաչ), 149 (2 հատ), 150 (2 հատ), 151 (2 հատ), 152, 153, 154, 155 (2 հատ), 156, 157, 158, 159 (հուշկապարիկ), 160, 161, 162 (տաճարի մանրակերտ), 163 (հուշկապարիկ), 164, 165, 166, 167, 168 (2 հատ), 169 (2 հատ), 170, 171, 172, 173 (2 հատ), 174, 175 (2 հատ), 176, 177, 178 (2 հատ), 179, 180, 181 (2 հատ), 182, 183 (2 հատ), 184, 185, 186, 187 (2 հատ), 188, 189 (անպտուղ թզենի), 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197 (2 հատ), 198, 199, 200 (հուշկապարիկ), 201, 203, 204, 206, 208, 209 (հաչ), 210, 211 (հուշկապարիկ), 212, 215 (Պետրոսի ուրացման աքաղաղը՝ ծաղկի վրա), 217 (հաչ), 219, 221 (հուշկապարիկ), 223, 224, 225 (2 հատ), 234, 235 (հուշկապարիկ), 236 (2 հատ), 237, 238, 239 (տաճարի մանրակերտ), 240, 243 (2 հատ), 245 (անպտուղ թզենին), 247, 249, 253, 256, 259, 262, 263 (թռչուն), 268, 276, 278 (Պետրոս առաքյալ), 280, 282, 284, 285 (հաչ), 286 (հաչ), 287, 288 (2 հատ), 289, 290 (հաչ), 291, 292, 297, 301 (2 հատ), 303 (2 հատ), 304, 305, 306, 307, 308, 309 (հուշկապարիկ), 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318 (2 հատ), (2 հատ), 319, 320, 321, 323 (T), 324, 325, 327, 328, 329, 330, 331 (թռչուն), 332, 333 (2 հատ), 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343 (2 հատ), 344, 345 (2 հատ), 346 (թռչուն), 347 (2 հատ), 348, 349, 350, 351 (հուշկապարիկ), 352, 353, 354, 355, 357 (2 հատ), 358 (2 հատ, որոնցից մեկը՝ Հովհաննես Մկրտիչը), 359 (2 հատ), 360, 361, 362, 363, 384, 366, 367 (2 հատ), 368 (տաճարի մանրակերտ), 369, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 378, 379, 380, 381, 382, 383 (թռչուն), 384, 385, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397 (թռչուն), 398, 402, 403, 404 (2 հատ), 405 (թռչուն), 406 (2 հատ), 407, 408, 409, 410, 411:

Մեծարժեք է ձեռագրի ընդարձակ հիշատակարանը. «Փառք անըսկզբանն և սկիզբն ամ[ենա]յնի անեղ էին ... զի ներեաց նուաստ ևեթ միայն անուամբ Յոհաննէս էրէց կոչեցելոյ. զի ըսկսայ, և խնամեաց, զի կատարեցի բ[ա]զ[ո]ւմ աշխատութ[եամ]բ զս[ուր]բ Աւետարանս չորից աւետարանչացն լիպպէս և անթերի՝ ըստ աւուրց պատշաճի և ամսոց աւուրց տօնի ս[ր]բ[ո]յց. ոսկով և պատկերօք և այլ գոյնզգոյն դեղօք զարդարեցի ի փառս և ի պատիւ աւետաբեր ս[ուր]բ աւետարա|416բ|նիս, որ աւետարանեցին աւետարանիչքն զմարմնանալ Բանին Ա[ստուծո]յ... Որ և ցանկացօղ եղեալ բարեսէր և երկիւղած առն Ա[ստուծո]յ մ[ա]հտ[ե]սի նիգօլան՝ ի միտ ածեալ զասացեալն մարգարէին, թէ «Երանի որ ունիցի |417ա| զաւակ ի Սիօն և ընտանեակ յԵ[րուսաղ]էմ»¹⁶: Զոր և ստացեալ ս[ուր]բ Աւետարանս ի հալալ արդեանց իւրոց և եղ յիշատակ անջնջելի և արձան անխախտելի ի գիւղն, որ կոչի Վանք, ի ս[ուր]բ եկեղեցին ատենահաս վկային ս[ր]բ[ո]յն Գէորգայ: Որ փափաքելով ըղձայր բարի և մե-

¹⁶ Հմմտ. «Երանի որ ունիցի զաւակ ի Սիօն և ընտանեակի իւր յԵրուսաղէմ» (Եւ. ԼԱ 9):

ծագունեղ յիշատակի, լցոյց զփափաք սրտի իւրոյ մեծահաւատ այրս այս մ[ա]հ[տես]ի Նիգօլայս, և եդ իւրն և ծնողացն և համայնիցն յիշատակ: Զծնողսն մ[ա]հ[տես]ի Մովսէսն և մ[ա]հ[տես]ի Սօֆիայն և հանգուցեալ կողակիցն մ[ա]հ[տես]ի Պալասանն, մեծ պապն մ[ա]հ[տես]ի Պալին և մ[ա]հ[տես]ի Քնարն և զկենդանի եղբայրն մ[ա]հ[տես]ի Առաքելն, մ[ա]հ[տես]ի Ափստօլն¹⁷ և փեսայն Սօթիրին¹⁸ և դստերքն Վառվառն և Սօֆիայն և մ[ա]հ[տես]ի Ողիտան¹⁹ և թոռունքն Մարկոսն, Բասկալն²⁰, Նիկօլն, Տիմիդրին²¹ և առ Քրիստոս հանգուցեալ փեսայն հաճի Յեօվանն և թոռն Յեօրկին²², նա՛ ևս Յոհանն, Սօֆիան, Խանմելիքն, Վաս|417բ|իլն, հաճի Տիմիդրին և զաներն Գասպարն և Վառվառն և այլ արեան առու մերձաւորսն և համայն ննջեցեալքն և զկենդանիքն. մի «Հա՛յր, մեղա՛յ»-իւ յիշեցէք ի Քրիստոս, լիալիւր սրտիւ և ողորմիս տուէք: Յիշողքդ և կատարողքդ յիշեալ լինիջիք առաջի անմահ Գառին Ա[ստուծո]յ: Ամին: Այլև յիշեցէք ի մաքրափայլ յաղօթս ձեր զսրբասուն քահանայքն, այսինքն հ[ա]ճի պապայ Յօհանն, հ[ա]ճի պապայ Վասիլն, հ[ա]ճի պապայ Եօրտանն²⁴ և պապայ Ափստօլն և տիագօյ²⁵ Ֆիլօթիօսն և Կիրիլիօսն, որ բ[ա]զ[ո]ւմ աշխատանս կրեցին, եթէ գրելով և եթէ օրինակելով, կամ թէ երթ և եկ առնելով և զմեզ որդորելով, և ջատագով լինելով ս[ր]բ[ո]յ մատենիս: Տ[է]ր Յ[իսու]ս վարձս բարեաց պարգևեսցէ և երկար ամօք բարեաւ վայելի տացէ: Ամէն: Հուակ ետոյ յիշեցէք և զիս՝ ապիկար և մեղսամած տ[է]ր Յոհաննէսս, որ եմ որդի տ[է]ր Յարու|418ա|թին քահանայի՛ ի գիւղէն Կամարա-կապեան: Ապաւինելով ի Հոգին Ս[ուր]բ Ա[ստու]ծ՝ սկսայ գրեցի ս[ուր]բ

¹⁷ Απόστολος (Αποστόλης) անունն է, որը համարժեք է հայկական «Առաքյալ» («Առաքել») անվանը: Հնարավոր է, որ այստեղ հիշատակված մահտեսի Ապոստոլն ու մահտեսի Առաքելը միևնույն անձնավորությունն է:

¹⁸ Σωτήριος (Σωτήρης) անունն է, որ նշանակում է «Փրկչական»:

¹⁹ Ιουλίττα (լատ. Julietta) անունն է, որի գրաբար տարբերակն է «Յուլիտայ»:

²⁰ Πασχάλιος (Πασχάλης) անունն է, որ նշանակում է «Զատկական»: Անունը առավել հայտնի է ֆրանսիական Pascal տարբերակով: Իր իմաստով Πασχάλιος-ը համապատասխանում է հայերեն «Զատիկ» և «Հարություն» արական անձնանուններին:

²¹ Δημήτριος (Δημήτρης) անունն է (գրբ.՝ Դեմետր):

²² Γεώργιος անունը, որի գրաբարյան տարբերակն է «Գէորգ»-ը, նոր հունարենում արտաբերվում է «Գիորգոս», «Յորգոս», «Յորդոս», փոխվում է նաև գրելաձևը՝ Γιώργος: Ինչպես տեսանք վերը, կազմի հիշատակարանում էլ առկա է «Յօրկիոս» ձևը: Հայ հոռոմների մեջ «Գէորգը» ունեցել է նաև «Յորիկ» (հիշենք ռուսերեն Юри́й ձևը), որից՝ «Յորիկօլի», «Յորկանց» ազգանունները:

²³ Հունարեն παπάς բառը նշանակում է «հայր»: Հունական միջավայրում այսպես են դիմում ֆահանսաներին: Նույնն է եղել նաև օրթոդոքս հայերի միջավայրում: Քահանաներին «փափագ» էին անվանում թուրքերը, որից էլ՝ «Փափագյան» ազգանունը:

²⁴ Խորձանց անունն է, որի գրաբար տարբերակն է «Յորգանան»-ը: Սիրված անուն է եղել հայ հոռոմների մեջ:

²⁵ Հունարեն διάκονος (կրճատ՝ διάκος) բառն է, որ նշանակում է «սարկավագ» (նախնական իմաստով՝ «սպասավոր»):

Աւետարանս ի ծերացեալ ժամանակիս և պակասե[ա]լ ի լուսոյ աչաց տեսութեն]է մեղսամածեալ մատամբ և անարհեստ ձեռամբ, ի թուականին Ամենափրկչին 1787, նամսեանն օգոստոսին ժԲ.ին: Արդ և ես՝ մեղապարտս և անպիտան ծ[ա]ռ[ա]յ ձեր ամենեցուն, երես ի գետնի եղեալ պաղատանօք խնդրեմ հարցդ և եղբարցդ իմոյ և ևս ընթերցողքդ և նկատողքդ վ[ա]ս[ն] սիրոյն Ք[րիստո]սի և ի սէր նորին, գս[ուր]բ Աւետարանս լաւ և մաքուր պահէք, և բարով վայելէք, և մի՛ կեղտոտէք, զի իմն գանձ է ա[ստուա]ծային և մարգարիտ պատուական, և բժիշկ ամ[ենայն] ախտացելոց, և բուժումն ամ[ենայն] ցաւոց: Իսկ լաւ և մաքուր պահողքն օրհնեալ լիցին ի յԱ[ստուծո]յ՝ և ամ[ենայն] ս[ր]բ[ո]ց նո[ր]ա: Ամէն: Մի՛ ոք զիս եղկելիս աշխատ առնիցէ վ[ա]ս[ն] ս[ր]բ[ո]յ մատենի գրոյս, զի կար մեր այսքան էր. զի տրչու|418բ|թ[եամ]բ Հոգւոյն Սբ[ո]յ է, և ոչ ի վարժապետէ, զի բնաւ ուսեալ իմ չիք, և վասն բառին շաղկապին և գրադարձին, մի՛ արհամարհէք զիս եղկելիս, զի մաքրակենցաղ և սրբասուն քահանայքն գրէին զօրինակն, և ես ի նոյն շաւիղ ընթանայի, զի հաճոյ լիցի ըստ կամաց ն[ո]յց[ա]: Վերջ ս[ր]բ[ո]յ Աւետարանիս զօրութեամբ ամենայկարողին Ա[ստուծո]յ: Իսկ յետ քան զամենեսեան թախանձագին բանիւք աղաչեմք ըզհաւատացեալսդ ի Բանն ամենաբարի. յիշել ի բարին զվերոյ գրեալ հաճի պապայ Յոհանն հանդերձ ծնողիւքն: Որ ըստ կարի իւրում յոյժ աշխատեցաւ ի թարգմանել հօռմերէնն²⁶ ի հայ բարբառ, քննելով զուղիղն և զճշմարիտն, զի մի՛ թերակատար լիցի ս[ուր]բ Աւետարանս. բոլորով սիրով ջատագով եղեւ և |419ա| ջան եղեալ աշխատեց[ա]: Տ[է]ր Յ[իսու]ս վարձահատոյց լիցի և իւր առատ ողորմութիւնն պարգևէ: Ամին»:

Հիշատակարանից պարզվում է, որ Ավետարանի գրիչն է նույն Ակնա շրջանի Կամարակապ գյուղի հայ առաքելական քահանա տեր Հովհաննես Տեր-Հարությունյանը, որը ձեռագիրն ստեղծել է Նիկոլ Բալյանի պատվերով ու հայ հոռոմ հոգևորականության, նախ և առաջ պապա Հովհանի աջակցությամբ: Հիշատակարանը նշում է Բալյան գերդաստանի անդամներին, ընդ որում հետաքրքրական է նրանց անունների բազմազանությունը և այն, որ նրանցից

²⁶ «Հոռոմերեն», այսինքն՝ հունարեն: Կարծում ենք, որ «թարգմանելն» այստեղ թերևս առավելաբար «խմբագրել» իմաստն ունի, քանի որ պապա Հովհանը ձեռքի տակ պիտի ունենար հնուց եկած հայերեն Ավետարաններ: Մենք բնագրային մի քանի համեմատություն արեցինք և եկանք այն համոզմանը, որ քննվող ձեռագրի ավետարանական տեքստը տարբերվում է թե՛ Ընկալյալից, թե՛ հունարեն բնական բնագրից, քանի որ ճշտվել է Ավետարանի բյուզանդական բնագրին, որը և ծիսական կիրառություն ունի առ օրս: Հայտնի է, որ այդ տեքստն առաջին անգամ 1588 թ. Վենետիկում հրատարակել է ֆրոսացի էմմանուել Գլիզոնիոսը, և հետագա դարերի տպագիր Ավետարանները կրկնել են այդ հրատարակության տեքստը: Վանքի Ավետարանի բնագիրը, համեմատվելով Ընկալյալի, ավելի վաղ շրջանի օրթոդոքս հայ Ավետարանների ու հունարեն տեքստի հետ, Սբ. Գրոց հայկական բնագրի պատմության մեջ ապահովաբար նոր ու հետաքրքիր կողմեր կբացահայտի:

շատերը կրում են «հաճի» կամ «մահտեսի»²⁷ պատվանունը: Հիշատակարանը մեզ համար պարզում է նաև XVII դ. վերջի ակնցի հունադավան հայ հոգևորականների անունները՝ Հովհան, Վասիլ, Հորդան, Ապոստոլ քահանաներին, Ֆիլոթեոս և Կիրիլոս (=Կյուրեղ) սարկավագներին: Ուշագրավ է, որ նշված ժամանակաշրջանում երկու դավանանքների պատկանող եկեղեցականների միջև կար փոխօգնության ու համագործակցության ջերմ մթնոլորտ, ինչի արդյունքում էլ առաքելական քահանայի ձեռքով, օրթոդոքս համայնքի ծիսական կարիքների համար ծնվել է սույն ձեռագիր Ավետարանը:

Այսպիսով, 1787 թ. Վանք գյուղի Ավետարանը ոչ միայն ձեռագրային արժեքավոր հուշարձան է, այլև կարևոր պատմական աղբյուր, որը լուսաբանում է ակնահայության և մասնավորապես Ակնի օրթոդոքս հայոց պատմության ծալքերը, ինչպիսիք են նրանց անվանումը, հարաբերությունները առաքելական ազգակիցների հետ, եկեղեցական վիճակը, ծիսակարգը՝ նոր տվյալներ տրամադրելով մերօրյա ուսումնասիրողին: Առանձին հետազոտության նյութ կարող է դառնալ ձեռագրի ավետարանական բնագիրը:

ГЕВОРГ КАЗАРЯН
ЕВАНГЕЛИЕ 1787 Г. ХАЙ-ХОРОМОВ ИЗ СЕЛА ВАНК АКНСКОЙ ОБЛАСТИ

Ключевые слова: Евангелие, Акн, Ванк, хай-хоромы, армяне-ромеи, православные армяне, цаты, Балян.

Армянское Евангелие из афинского музея Бенакиса (№ 34179) написано в 1787 г. для церкви св. Георгия села Ванк Акнской области (Западная Армения). Ванк и близлежащие деревни, Дзорак, Шрзу и Мушегка были известны как места проживания так называемых "хай-хоромов" ("армян-ромеев"), т. е. православных армян. Евангелие было написано и иллюстрировано тер Ованесом Тер-Арутюняном – священником Армянской Апостольской Церкви, служившем в храме села Камаракап той же области, а заказчиком был хай-хором Николай Балян. В создании Евангелия тер Ованесу помогало местное православное духовенство, особенно священник Ован. В

²⁷ «Հաճի» կամ «մահտեսի» էին կոչվում նաև ուխտավորների կանայք ու ընտանիքի անդամները՝ անկախ նրանից, թե ուխտի գնացել էին, թե ոչ: Հունական միջավայրում հաջիները հասարակության մի յուրահատուկ դաս էին կազմում: Երբ հաջին վերադառնում էր Ս. Երկրից, ողջ գյուղը հոգևորականների գլխավորությամբ դուրս էր գալիս նրան դիմավորելու և թափոռով ու ժամահարությամբ եկեղեցի էր ուղեկցում: Հաջիները ուխտագնացությունից հետո փոխում էին իրենց կյանքը՝ աշխատելով մվիրվել հոգևորին: Հատկապես խոսափում էին անարդարությունից: Օր.՝ հաջիներն ու իրենց երեխաները երբեք ոչինչ չէին կշռում կամ ինչ-որ բան գնելիս՝ ավելին էին վճարում (տե՛ս *Աσκητές μέσα στον κόσμο*, տ. Ա՛, 'Αγιον Όρος, 2008³, էջ 360-362):

рукописи имеются изображения четырех Евангелистов, заглавные, а также многочисленные маргинальные украшения. Евангелие украшено роскошным позолоченным серебряным окладом работы греческих мастеров из понтийского Аргирополя. Надписи на окладе и колофон рукописи являются ценными первоисточниками по истории православных армян. Текст рукописи, в согласии с византийским обиходом, состоит из четырех Евангелий, Месяцеслова и ряда отрывков из Евангелий литургического назначения. Сами Евангелия – это перевод византийской версии, отличный как от классического армянского перевода V в., так и от критического текста греческого оригинала.

GEVORG KAZARYAN
THE GOSPEL OF ORTHODOX ARMENIANS OF THE VANK
VILLAGE OF THE AKN REGION (1787)

Key-words: Gospel, Akn region, Vank, Hay-Horoms, Armenoromans, Orthodox Armenians, Balyan.

The Armenian Gospel of the Benaki Museum in Athens (Ms № 34179) was written in 1787 for the St. George Church in the Vank village of the region of Akn (Western Armenia). Vank and the neighbouring villages, Dzorak, Shrzu and Musheghka, were known as the villages of the "Hay-Horoms" ("Armenoromans"), *i. e.* Orthodox Armenians. The Gospel was written and illustrated by Ter Hovhannes Ter-Harutyunian, priest of the Armenian Apostolic Church of the Kamarakap village in the region of Akn. The commissioner was Orthodox Armenian Nicolas Balian. Ter Hovhannes was aided by the Armenian Orthodox clergy of the region and especially by priest Hovhan. The Gospels contains images of the four Evangelists, as well as many heading and marginal decorations. The Gospel has a gilded silver cover made by Greek masters from Pontic Argiroupolis. The inscription on the cover and the colophon of the manuscript serve as valuable sources for the history of Orthodox Armenians. The content of the manuscript coincides with the Greek tradition and includes the four Gospels, Menologion and some lections for the liturgical use of the Holy Gospel. The text of the manuscript is an Armenian version of the Byzantine recension of the Gospel and differs from the 5th century Classical Armenian translation and the critical text of the Greek original.

ԲԺՇԿԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ԴՈՆԱՐԱ ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ

ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ՀԱՅ ԲԺՇԿԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ՉԱՐԳԱՅՄԱՆ ՇՐՋԱՓՈՒԼԵՐԻ (ՊԵՐԻՈԴԻԶԱՅԻԱ) ԵՎ ԴՊՐՈՅՆԵՐԻ ՀԱՐՅԻ ՇՈՒՐՋ

Քանալի բառեր՝ հայ միջնադարյան բժշկության շրջափուլեր, գիտական դպրոց, միջնադարյան հայ բժշկագիտական դպրոցներ, Մխիթար Հերացի, Ամիր-դովլաթ, սեբաստահայ բժիշկներ, անտիկ բնափիլիսոփայություն, միջնադարյան հայ գիտա-կրթական հաստատություններ:

Գիտության պատմության ցանկացած ոլորտի զարգացման պատմության, առավել ևս, եթե այն ընդգրկում է երկարատև ժամանակահատված, ուսումնասիրության կարևորագույն խնդիրներից մեկը գիտության տվյալ բնագավառի ծագումնաբանության (գենեզիս) և շարունակականության հարցի պարզաբանումն է, որն ունի ոչ միայն տեսական, այլև՝ գործնական խիստ կարևոր նշանակություն: Այս առումով վերջին հարյուրամյակը բեկումնային շրջան դարձավ բժշկության զարգացման հազարամյակների ընթացքն ուսումնասիրող տեսաբանների համար:

Այսօր արձանագրվում է բժշկապատմաբանների շեշտված հետաքրքրությունն անցյալի նկատմամբ, և հատուկ նշանակություն է տրվում հնագույն և միջնադարյան գրավոր բժշկական սկզբնաղբյուրների ուսումնասիրությանը, այն որպես կարևորագույն գործոն է դիտվում բժշկության զարգացման ընթացքն օբյեկտիվորեն գնահատելու և արժևորելու համար: Հավելենք, որ բժշկության տեսաբանների խնդիրն այսօր լոկ անցյալի գիտական փաստերի ուղղակի արձանագրումը չէ, այլ նաև՝ դրանց վերլուծությունն ու ճանաչողությունը, որն, անշուշտ, ոչ թե անցյալի ձեռքբերումների կրկնօրինակված վերարտադրության, այլ անցյալը լիարժեք ընկալելու ու բժշկության զարգացման ապագան կանխագուշակելու նպատակն է հետապնդում: Իրոք՝ գիտության անցյալը ոչ թե ուղղակի պատմություն է, որի բացահայտումն արվում է մեկ անգամ հետագա բոլոր ժամանակների համար, այլ իմացության մշտական կենդանի աղբյուր: Ինչպես դիպուկ նկատել է գիտության պատմության տեսաբան, ֆրանսիացի Ա. Կոյրեն. «... ոչինչ չի փոխվում այնքան արագ, որքան անշարժ թվացող անցյալը»¹: Այս դեպքում է, որ «անցյալը, ներկան և ապագան դիտվում են նույն հարթության մեջ և ինչ-որ առումով ընկալվում են միաժամանակյա»²:

¹ Рожанский И., Развитие естествознания в эпоху античности, Москва, 1979, с. 34-35.

² Տե՛ս նույն տեղում:

Ասել կուզի վերադարձը դեպի սկիզբ՝ հին և միջնադարյան մշակույթի ժամանակավոր շերտանստվածքների մաքրման ճանապարհով այդ նույն մշակույթի հիմունքների վերականգնումը, ճանապարհ է հարթում նաև նորի համար, կանխագուշակելով նոր զարգացումներ: Ճիշտ է, միջնադարի ստեղծագործ անհատը խորապես ավանդապաշտ է, սկզբունքորեն հականորարար, բայց նրա այդ «հավակնոտ ավանդապաշտության» մեջ նույնիսկ կան ռացիոնալ շերտեր, որոնք կարող են ծառայել նորի զարգացման միտումների կանխագուշակմանը³: Հետևապես անհրաժեշտ է հնի, անցյալի գիտելիքների օբյեկտիվ գնահատմամբ նորից անդրադառնալ անցյալի ձեռքբերումների բազմաշերտ տեսակետներին, քանզի յուրաքանչյուր նոր ժամանակի գիտական մտքի ամբողջ հարստությունն անվիճելիորեն սկիզբ է առնում նախորդ դարերից⁴:

Եվ եթե գիտության պատմության առանձին ժամանակահատվածներին, առանձին, թո՛ղ որ եզակի, ձեռքբերումների, դրվագների քննությունը կարևոր է ու անհրաժեշտ, ուրեմն ոչ պակաս, գուցե թե առավել, կարևոր է գիտության պատմության այդ առանձին դրվագների քննությամբ հանդերձ փորձել գտնել գիտական մտքի զարգացման պատճառահետևանքային կապը, գիտության առանձին ճյուղերի զարգացման ժամանակային շրջաբաժանումների ֆոնին քննել դրա շարունակականության զարգացման ներքին տրամաբանությունը:

Անշուշտ, երբ խոսվում է գիտության առանձին ճյուղերի, այս դեպքում հայ միջնադարյան բժշկագիտության զարգացման շարունակական ընթացքի մասին, խոսքը ժամանակային անպայման սահուն, պարբերական զարգացումների մասին չէ: Գիտական մտքի զարգացման այդ շարունակական ընթացքը կարող է լինել ժամանակային (անգամ հարյուրամյա) ընդհատումներով, բայց գիտական մտքի զարգացման տրամաբանության պարտադրանքով այդ հաճախ ոչ ակնառու շարունակականությունը առկա է, և գիտության պատմության ուսումնասիրողի խնդիրը հենց այդ շարունակականության ներքին մեխանիզմների քննությունն ու հայտնաբերումը պետք է լինի: Այստեղ է, որ առաջնահերթ խնդիր է դառնում գիտության պատմության շրջաբաժանումների, դրանց բնութագրումների բացահայտումը, պարզելու թե ինչպիսի՞ ազդեցություն է ունեցել այդ շրջափուլը գիտության զարգացման հետագա ընթացքի վրա⁵:

³ Ст'ю Рабинович В., *Алхимия как феномен средневековой культуры*, Москва, 1979, с. 337-340:

⁴ Гуревич А., «Время как проблема истории культуры», *Вопросы философии*, Москва, 1962, № 2, с. 106-108.

⁵ Գիտական մտքի զարգացման շարունակականությունը կարելի է դիտել Վերածննդի օրինակով: Հայտնի է, որ համաշխարհային գիտության պատմության մեջ ավելի քան տասն դար տևած միջնադարն այն կարևորագույն ժամանակաշրջանն էր, որից մարդկությունը ստացավ Վերածնունդը: Իսկ Վերածնունդն իր զարգացման հզոր ազդակներն ստացել էր

Հենց այդ պատճառահետևանքային տեսանկյունից քննելով հայ միջնադարյան բժշկագիտության մատենագրական աղբյուրները, ելակետ ունենալով հայ բժշկության բազմադարյա իրողությունները, փորձենք ներկայացնել միջնադարյան հայ բժշկության ծագումնաբանության և շարունակականության տարածաշրջանային և ժամանակային շրջաբաժանումները:

անտիկ ֆաղափարությունից, որի ակունքներում, անվիճելիորեն, արևելյան, մասնավորապես՝ եգիպտական մշակույթն է:

Անտիկ շրջանի դոֆսոգրաֆները հայտնում են վաղ շրջանի հունական իմաստասերների (Փալես Միլետացի, Պյութագորաս, Դեմոկրիտոս, Էմպեդոկլես, Պլատոն, Արիստոտել) հանապարհորդությունը դեպի եգիպտոս՝ համակողմանի ծանոթանալու արևելյան ֆաղափարությանը: Առաջին հունական սկզբնաղբյուրը, որտեղ ընդարձակ տեղեկություններ կան եգիպտոսի մասին, քերսս Հերոդոտոսի գրքերն են (**Рожанский И.**, նշվ. աշխ., էջ 44): Ըստ այդ տեղեկությունների, հույն անտիկ փիլիսոփա, մաթեմատիկոս, բնագետ Փալես Միլետացին (Ք. ծ. ա. VI դար) այցելել է եգիպտոս տարբեր գիտությունների մեջ հմտանալու: Ավանդության համաձայն, այնտեղ նա հանդիպել է եգիպտացի ֆրմերին, հարստացնելով իր գիտելիքները: Եգիպտոսում Միլետացին հետևել է արևի լրիվ խավարմանը, և գիտենալով դրանց պարբերականությունը, կանխագուշակել է Ք. ծ. ա. 585 թ. արևի լրիվ խավարումը: Ավելին՝ ըստ եգիպտական բուրգերի եռանկյունաձև կառուցվածքի, չափելով դրանց սովերի երկարությունը, նա կարողացել է որոշել բուրգերի բարձրությունը (**Фалта Я., Новы Л., История естествознания в датах**, Москва, 1987, с. 36-37): Եգիպտական մշակույթի նկատմամբ հույների տաժաժ ակնածանքի փայլուն օրինակ է Պլատոնի «Տիմեոս»-ում Կրիտիասի պատմությունը Սոլոնի (Ք. ծ. ա. 635-560 թթ.) եգիպտոս կատարած նամփորդության մասին. «... Երբ Սոլոնը ժամանում է եգիպտոս, արժանանում է մեծ պատիվների և սկսում է հարցուփորձ անել ֆրմերից ամենատեղյակներին հին ժամանակների մասին, պարզվում է, որ ոչ ինքը և ոչ էլ հույներից որևէ մեկը այդ ամենից ըստ էության ոչինչ չգիտեն... ամենատարեց ֆրմերից մեկը ասում է Սոլոնին՝ «Ով Սոլոն, Սոլոն, դու՛ր հույներդ հավետ մանուկներ եմ, չկա ծեր հույն... Դու՛ր երիտասարդ եմ հոգով, որովհետև ոչ հնում լաված ինչ-որ պատում եմ պահում ձեր մեջ, ոչ էլ ժամանակի ընթացքում ներմակ մազեր առած որևէ ումունք» (**Պլատոն, Երկեր չորս հատորով**, հ. 3-րդ, *Տիմեոս*, հին հուն. թարգ. **Ստեփանյան Ս.**, Երևան, 2011, 21e-22b): Չնայած անվիճելի է արևելքի ազդեցությունն անտիկ հունական ֆաղափարության վրա, այդուհանդերձ այն չի ընկալվում որպես հասարակ փոխառում, այլ գրեթե միշտ ենթարկվում է արմատական վերամշակման, որով իսկ երևակվում է հույների մտածողության ռացիոնալիզմն ու գեղարվեստական երևակայության հարստությունը (տե՛ս **Рожанский И.**, նշվ. աշխ., էջ 59-60): Հենց այս տեսանկյունից է Պլատոնը դիտարկում աստղագիտության ծագման հետ կապված ինդիքներն իր «Հետօրինաց» երկխոսության մեջ. այս ասպարեզում առաջնությունը վերագրելով եգիպտոսում և Սիրիայում ապրող «բարբարոսներին», միաժամանակ արձանագրում է. «... մարդիկ այնտեղ միշտ տեսնում են բոլոր աստղերն այն պարզ պատճառով, որ աշխարհի այդ մասերում երբեք չի լինում ամպամածություն և խոնավություն. այս տեղերից է, որ տեղեկությունները տարածվում են ամբողջ աշխարհով, այդ թվում հասնում են մեզ՝ արդեն ամրագրված երկարատև, հազարամյա դիտողականությամբ... բայց և այնպես մենք պարտավոր ենք ընդունել, որ հույները կատարելության են հասցնում այն ամենը, ինչ նրանք ստանում են բարբարոսներից» (**Платон, Послезаконие**, т. 3, ч. 2, Москва, 1972, 986e-988a):

Անշուշտ, հայ բժշկության ակունքները մեզ տանում են դեպի նախաքրիստոնեական, հեթանոսական Հայաստան: Եվ չնայած հանրահայտ պատճառներով այդ շրջանի հայ ինքնատիպ կիրառական բժշկության հուշարձաններից նվազ տեղեկություններ են մեզ հասել, այսուհանդերձ առկա են այդ շրջանի հայ կիրառական բժշկության գոյությունը հավաստող մի շարք վկայություններ⁶: Ավելի ուշ՝ Ք. ծ. ա. VI դարից սկսած հայ բժշկական մշակույթի մեջ գերիշխողը դառնում է հունահռոմեական դասական բնափիլիսոփայությունն ու բժշկությունը, որին քաջատեղյակ էին հունական ու ասորական ուսումնական կենտրոններում կրթված հայ մտավորականները: Հայ բժշկության շրջափուլերի խնդրին անդրադառնալիս, անշուշտ հարկ է նշել հայ բժշկության նաև նախաքրիստոնեական ժամանակափուլը: Այսուհանդերձ՝ հայ գիտական բժշկության ձևավորման և զարգացման ժամանակափուլերը համընկնում են հետքրիստոնեական հայ ոսկեդարյան և Վերածննդի ժամանակափուլերին:

Իրոք՝ միջնադարյան հայ բժշկության ակունքներում ոսկեդարյան հայ բնափիլիսոփայական մշակույթն է ի դեմս Եզնիկ Կողբացու, Դավիթ Անհաղթի և Անանիա Շիրակացու բնափիլիսոփայական և բնագիտական ստեղծագործությունների: Այդքանով իսկ հայ բժշկագիտության զարգացման V-VII դարերի ժամանակաշրջանը կարող ենք բնութագրել որպես **ոսկեդարյան շրջափուլ**:

Մաշտոցյան գրերի գյուտից ի վեր բժշկությունը հայերին ծանոթ էր հայ մատենագիրների բնափիլիսոփայական գրվածքներով, իսկ տեսական բժշկության ոլորտում առանցքային նշանակություն ունեցան IV դարի աստվածաբան գիտնականներ Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» և Գրիգոր Նյուսացու «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» ստեղծագործությունների VIII դարում իրականացված թարգմանությունները հունաբան հայերենով: Ինչպես հայտնի է, ամբողջ V-VII դարերի ընթացքում հարուստ թարգմանական գրականություն ստեղծվեց⁷, և իմաստասիրական, քերականական, ճարտասանա-

⁶ Պատմական Հայաստանի տարածումը բժշկական մշակույթը սկսել է ձևավորվել դեռ Ք. ծ. ա. XV-XIII դարերում, հայ էթնոսի կազմավորմանը զուգընթաց: Հայ բժշկության այդ շրջափուլին վերաբերող վկայություններ կան նախահայերի սեպագիր արձանագրություններում և ասորաբարեղական ու հին հունական սկզբնաղբյուրներում: Հեթանոսական և վաղ քրիստոնեական Հայաստանի ավանդական բժշկությանը վերաբերող տեղեկություններ են պարունակում նաև անտիկ շրջանի (Հերոդոտոս, Ստրաբոն, Քսենոփոն) և ոսկեդարյան շրջանի (Մովսես Խորենացի, Ղազար Փարպեցի, Սեբեոս) պատմիչների գործերը: Հայ բժշկության ձևավորման հեթանոսական և վաղ քրիստոնեական ժամանակի շրջաբաժանումներին հանգամանալից անդրադարձ կա բազմալատակ բժշկապատմաբան Լ. Հովհաննիսյանի «Բժշկության պատմությունը Հայաստանում» դասական աշխատության մեջ (Օգանեսյան Լ., *История медицины в Армении*, ч. 1-ая, Ереван, 1946, с. 19-75), նաև՝ Ս. Վարդանյանի գրքում (Վարդանյան Ս., *Հայաստանի բժշկության պատմություն*, Երևան, 2000, էջ 19-35):

⁷ Ինչպես վկայում է Սևանի վամահայր Մաշտոցը (հետագայում կաթողիկոս), Գևորգ կաթողիկոսին գրած նամակի մեջ V-VII դարերում Հայոց երկրի մեջ, հունարեն լեզվի և գրա-

կան հայերեն դասական թարգմանությունները ոչ միայն դարձան «արտաքին» գրոց ձեռնարկներ դպրոցների համար, այլև հարստացրին հայերենը գիտական, մասնագիտական, հոետորական, իմաստասիրական իմաստներով և եզրերով⁸ :

Հետագայում հայ բժշկագիտությունը զարգանում է Հայաստանի ուսումնական և գիտական կենտրոններում Անիում և Հաղբատում, Նարեկում, Սանահինում և Տաթևում, որոնցից շատերը կոչվել են «համալսարան», ինչպես նաև Կիլիկիայում, Փոքր Հայքում, Կ. Պոլսում, Սեբաստիայում և այլուր, որտեղ բժշկամատենագիրների բազմաթիվ սերունդներ իրենց ներդրումն են բերել հայ բժշկագիտության հարուստ ժառանգությանը, որ հետագա ուսումնասիրողների համար պետք է բացեր միջնադարյան հայ բժշկագիտության զարմանալի նոր, անսպասելի շերտեր ու հաստատեր միջնադարյան հայ բժշկագիտական մտքի շարունակականության իրողությունը (այդ հարցին կանդրադառնանք ստորև):

Հայտնի է, որ միջնադարյան հայ բժշկագիտության X-XIV դարերն ընդգրկող ժամանակային շրջաբաժանումն անժխտելիորեն համարվում է հայ միջնադարյան մշակույթի Վերածննդի շրջանը, որն սկիզբ առավ Բագրատունյաց

կանոսյան տեղյակ և հմուտ շատ անձեր կային. «Նորոգելին Հայաստան եկեղեցիքն ըստ բազմամարդ շինութեան, և պէս պէս ուսմանց առատութիւն և արուեստաւորք և դպրոցք կանգուն էին յաշխարհիս, և յոյն բարբառոյ տեղեկագոյն և զուգաշուրթն նոցին թարգմանք յորով կային» (**Գորեան Ե.**, Պատմութիւն հայ մատենագրութեան, Երուսաղեմ, 1933, էջ 52-53): VIII դարում «ծաղկեալ վիճակի մէջ էր» Սյունյաց ֆեթողական դպրոցը, հատկապէս Ստեփանոս Սյունեցու շնորհիվ, որն, ըստ Ստ. Օրբելյանի՝ անուսանալի գերակայություն ուներ Հայաստանի մյուս դպրոցների նկատմամբ. «... Սյունյաց աթոռը հայոց վարդապետների մէջ մեծապատիվ ու առաջնակարգ էր»: Օրբելյան պատմիչը ինքն էլ լինելով Սյունյաց ֆեթողների հաշորդը, հիշում է այնտեղի «պայծառացեալ» դպրոցների մասին, դրանք համեմատելով Աթենքի ուսումնական կենտրոնների հետ. «... Սյունյաց վարդապետաւանք, որը Հայաստանի բոլոր գիտումների գլխավոր տեղն էր, որտեղ գտնվող դպրոցները ծաղկած էին: Չէ՞ որ ինչպես արեւական դպրոցներն էին հռոմեականների և հունականի մէջ փարթամացած և գիտությունների մայր հոշակված իսպանացների աշխարհում լատինական ու հունական դպրոցայութ, այնպես էլ սրանք՝ Թորգոմյան տանը՝ մեր Հայոց աշխարհում» (**Ստեփանոս Օրբելյան**, Սյունիքի պատմություն, թարգ. Ա. Աբրահամյանի, Երևան, 1986, էջ 135, 148-149):

Մեկ այլ վկայություն. Մխիթար Այրիվանեցու հավաստմամբ Ստեփանոս Սյունեցին Դավիթ Հյուպատոսի հետ «թագավորական ֆաղափում» Կ. Պոլսում VIII դարում հունարենից հայերեն են թարգմանել Գիոնիսիոս Արիոպագացու, Գրիգոր Նյուսացու, ինչպես նաև՝ Նեմեսիոսի բնության մասին գրքերը. «... եկին ի թագաւորաբնակ ֆաղափն Կոստանդնուպոլիս, ... անդ գտին տոբա զգիրսն Գիոնեսիոսի Արիպագացոյ... Իսկ նոքայ մեծաւ ցանկութեամբ թարգմանեցին զնա ի յունականէն ի հայ բարբառ: ... Գտին և ի նմին ֆաղափի զբազմիմաստ գիրսն Գրիգորի Նիսացոյ, որ վասն բնութեան մարդոյ եւ կազմութեան կարգեալ էր եւ զայն ևս թարգմանեցին» (**Գ. Յովսէփեան**, Մխիթար Այրիվանեցի, Երուսաղեմ, 1931, էջ 17):

⁸ Տե՛ս Յ. Մանանդեան, Հունարան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, Վիեննա, 1928, էջ 10-11:

Թագավորության շրջանում, ուր կային բոլոր նախապայմանները գիտության զարգացման համար: Հայ բժշկության այս Վերածնունդը, որ սկզբնավորվում է X դարից և գոյատևում երկու դար, անկասկած հարկ է դիտել որպես հայ միջնադարյան բժշկության Անիական շրջափուլ: Եվ պատահական չէ, որ մեզ հասած առաջին հայերեն բժշկական երկը՝ «Գագիկի դեղագիրտարանը», գրվել է Անիում X դարում, «յաղթող» Գագիկ Թագավորի օրոք⁹:

X-XI դարերի հայ բժշկական մշակույթի վերելքի մեջ իր անուրանալի դերն ունի Պահլավունիների հայտնի տոհմից սերված հանրագետ, գիտնական-

⁹ Հայագետների մեծ մասը «յաղթող» Գագիկ թագավորին նույնացրել են Գագիկ Ա Բագրատունու հետ (990-1020 թթ.), որից հետևում է, որ բժշկարանը գրվել է X դարում (անվանի հայագետ Գ. Հովսեփյանի կարծիքով բժշկարանի պատվիրատուն Կարսի վերջին թագավոր Գագիկ Կարսեցին է, **Գարեգին Ա Հայրապետ**, Հայ-արաբական բժշկական և մշակութային յարաբերության խնդիրներ, *Հասկ*, Գ տարի, 1957, էջ 6-7): Հետագայում՝ 1294 թ. այն Կիլիկիայում, Հեթում թագավորազն պատմիչի պատվերով խմբագրվում և լրացվում է ևս երկու բաժիններով (Մխիթար Հեռացու «Ջերմանց մխիթարութիւն» բժշկարանի համառոտ խմբագրությունը և Կիլիկիայում գրված անհայտ հեղինակի մի արժեքավոր բժշկարան) ու ստանում «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարան» անվանումը:

Հայերեն բժշկական մատյանների մեջ հնագույնը համարվող այս օրինակը Վնտկ. 1281-ն է (տե՛ս նույն տեղում, էջ 12-15, նաև **Ճեմհեմյան Ա.**, *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ*, հ. Ը, Վենետիկ, 1998, էջ 709-722): «Գագիկ-Հեթումյան» բժշկարանի մեկ այլ օրինակ է եղմ. 370, որի առաջին թերթերը, դժբախտաբար, բացակայում են (**Գարեգին Ա Կաթողիկոս**, *Յիշատակարանք ձեռագրաց*, հ. Ա., Անթիլիաս, 1951, էջ 667-674): («Ավագ հեփմարանի» ԺԲ դարի այս ընդօրինակության մասին կարևոր ծանոթություններ տե՛ս **Պողարեան Ն.**, *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. 2-րդ, Երուսաղեմ, 1967, էջ 279-288): Այս օրինակը բացառիկ է երկու թերթ մագաղաթյա պահպանակների վրա արված բժշկների պատկերներով: Գ. Հովսեփյանը գրում է. «[Երուսաղեմի № 370] ձեռագիրը մի թանկագին մնացորդ է նախնեաց յիշատակ այնպիսի պատմական անձի և ցեղի, որպիսին Հեթումն է, Օշնի որդին, Ներսես Լամբրոնացու եղբայրը: Նա գանձարան է, ոչ միայն բժշկական գիտության, [հաւանօրէն] ամենից ընդարձակը լինելով մինչև այժմ հայտնի բժշկարաններից, այլ ևս գանձարան հայ լեզուի և ժողովրդական բարբառների ուսումնասիրության» (**Գ. Յովսեփեան**, *Հասկ*, Գ տարի, էջ 12): «Գագիկ-Հեթումյան» բժշկարանին առնչվող մի ուշագրավ հանգամանք ևս. Զմմատի վանքի մի բժշկարանում (Զմ. 250, թվագրվում է 1330 թվականից առաջ), առկա է հետևյալ հիշատակագրությունը. «Թվիս Հայոց ՋՃՌԹ (=1330) գնեցի բժշկարանս այս ևս հարմ (?), որ եմ որդի Հարպետին, դառն ես ի չար ժամանակ էր եփ գնեցի... ամենայն ով զայս գիրս կարդայ թողութիւն խնդրեցէ ի բարին, ես յիշեցէ ի յաղասք ձեր. Աստուած կատարէ զխնդրուածս ձեր» (**Քեչիշեան Մ.**, *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Զմմատի վանքի Մատենադարանին*, Վիեննա, 1964, էջ 574): Ուստի ձեռագիրը կարելի է համարել մեզ հասած հայերեն հնագույն բժշկարաններից մեկը: Ավելին՝ ձեռագրի բովանդակությունը թույլ է տալիս տեսնել Զմ. 250 անհեղինակ բժշկարանի աղբյուրները «Ավագ հեփմարանի» հետ, այն դիտարկելով «Գագիկ-Հեթումյան» բժշկարանի հնագույն ընդօրինակություններից մեկը: Ենթահավանական է արձանագրենք, որ այդ փաստի վրա մեր ուշադրությունը հրավիրեց Մատենադարանի գլխավոր ավանդապահ Գ. Տեր-Վարդանյանը: Իհարկե, այս խնդրի լուսաբանման համար անհրաժեշտ է ձեռագրագիտական և աղբյուրագիտական մանրագնիմ հետազոտություն, որն առանձին ուսումնասիրության նյութ է:

բժիշկ Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունին, ում, իրավամբ, համարում են Անիի գիտական դպրոցի հիմնադիր: Արձանագրենք նաև, որ Բագրատունյաց թագավորության խոշոր քաղաքներում ծաղկում էր ապրում նաև առողջապահական և հիվանդանոցային գործը¹⁰:

Ի դեպ, միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ առկա մի վկայություն հավաստում է մինչև Անիական շրջափուլը՝ X-XI դարերը, Հայաստանում գործող բժիշկների գոյությունը: Այս մասին ակնարկում է ինքը՝ Հերացին. «... եւ ի Հայք բնաւ ոչ գտի զվարդապետութիւն եւ զիմաստ նախագիտութեան, այլ զստացումն միայն, եւ այս՝ ոչ ըստ կարգի եւ լի, այլ համառօտ եւ ծաղկաքաղ աստի եւ անտի հաւաքեալ յայլ եւ յայլ գրչաց եւ մտաց այլայլած»¹¹:

Հայ մատենագրության մեջ առկա են այդ իրողությունը հավաստող այլ վկայություններ ևս, առավել ստույգ՝ IX դարի հայ բժիշկ Հովհաննես բժշկապետի մասին, ով հունարենից հայերեն է թարգմանել Դիոնիսիոս Արիոպագացու «Պատմութիւն» կամ «Ինքնակենսագրութիւն» գործը: Այս առիթով Ղ. Ալիշանն ի պատասխան Ղ. Հովնանյանի հարցմանը գրում է. «Աշխարհական մատենագիր յառաջ քան զԺԲ դար համարիմ, թէեւ գրվածք շերեւիցին նոցա արդ կամ հագիւ... Մուրանալով մարթէ յիշել յԹ դարու զՄուշեղ Բագրատունի ըստ պատմութեան Թովմայի Արծրունոյ, — Յովհաննես բժշկապետ¹², ի նմին դարու...»¹³: Հովհաննես բժշկապետի մասին տեղեկություններ է հաղորդում նաև Գ. Հովսեփյանը. «Թ դարում ունինք և յական է յանուան է յիշուած մի հայ բժիշկ՝ Յովհաննէս անունով, ով որպէս առաջին հայ բժիշկը յիշատակում է 879 թուին, բայց նա իբրեւ վկայաբանութեան թարգմանիչ յայտնի է Դիոնիսիոս Արիոպագացու «Պատմութեան» կամ «Ինքնակենսագրութեան»¹⁴: Այդ մասին նշվում է նաև Երուսաղեմի սուրբ Հակոբյանց վանքի մատենադարանի «Ճառընտիր»-ներից մեկի հիշատակարանում. «[Եր. 175ա] Այս պատմութիւն սրբոյն Դիոնիսիոսի ի սուրբ քաղաքն Երուսաղեմի թարգմանեալ էր յունակա-

¹⁰ Առողջապահական հիմնարկների և այդ նպատակին ծառայող բարեգործական ձեռնարկումների բազմաթիվ իրողությունների ենթ առնչվում Բագրատունիների հզոր և անկախ թագավորության գրեթե երկհարյուրամյա (X-XI դարեր) իշխանության շրջանում: Դրա ապացույցն էին թագավորության տարբեր ֆաղաֆներում գործող առողջապահական հիմնարկներն ու սանիտարահիգիենիկ կառույցները, հասարակական շենքերը, բաղնիքները, ջրատար խողովակները (Գարապետյան Գ., «Առողջ ապրելակերպն ըստ Ամիրդովլար Ամասիացու», էջմիածին, 2014, էջ 84):

¹¹ Մխիթարայ բժշկապետի Հերացոյ, Ջերմանց մխիթարութիւն, Վենետիկ, 1832, չմ. էջ 5:

¹² Այստեղ և այսուհետ մեջբերումների ընդգծումները մերն են:

¹³ Մեջբերումը ըստ Հովնանյանի՝ Յովհաննէս Ա., Հետազոտութիւնք նախնեաց ոսմիորէնի վրայ, մասն առաջին, Վիեննա, 1897, էջ 44:

¹⁴ Ըստ Գարեգին Հովսեփյանի՝ 1911 թ. միջնադարյան հայ բժշկության խնդիրներին վերաբերող «Կիրիկիոյ կաթողիկոսութեան ժողովրդային լսարանին մեջ» դասախոսության, որն անտիպ էր մնացել, և միայն 1957 թ. Գ. Հովսեփյանի գիտական մի աշխատակից հրատարակեց այն (Գարեգին Ա. Հայրապետ, Հասկ, Գ տարի, էջ 5):

նին [յունականէն], իսկ ի մերս թարգմանեաց Յովհաննէս բժիշկ յերեքհարիւր քսան և ութ թուականութեանն Հայոց (= 879)»¹⁵ :

Երուսաղեմի մատենադարանի մեկ ուրիշ «Ճառընտիր»-ում ևս հիշատակվում է Հովհաննէս բժիշկը. «[էջ 815] Կեանք Դիոնէսիոսի Եպիսկոպոսի, որ էր որդի Սոկրատեա և գլխաւոր Աթենացոց, որ կոչի քաղաք իմասնոց. – Պատմեաց վասն անձին իւրոյ երանելին Դիոնէսիոս... Այս պատմութիւն սրբոյն Դիոնէսիոսի ի սբ. քաղաքն Երուսաղեմի թարգմանեալ էր ի յունականէն, իսկ ի մերս թարգմանեաց Յովհաննէս բժիշկ ՅԻԸ (=880), ի թուականութեանս հայոց...»¹⁶ : Միքայել Չամչյանը ևս, թվարկելով IX դարի հայ մատենագիրներին արձանագրում է. «... էր ի նոյն աւուրս և յովհաննէս ոմն բժիշկ՝ այր իմաստուն և տեղեակ բազում լեզուաց. և սա թարգմանեաց զպէսպէս պատմութիւն սրբոց, ըստ որս և զպատմութիւն վարուց սրբոյն Դիոնէսիոսի արիսպագացոյն, որպէս ղնի ի հին ճառընտիրս»¹⁷ : Դժբախտաբար Հովհաննէս բժշկի կյանքի, առավել ևս նրա բժշկական գործերի մասին ստույգ տեղեկություններ չեն պահպանվել, այսուհանդերձ վերոնշյալ փաստարկներից բխող եզրա-

¹⁵ Վերոնշյալ «Ճառընտիր»-ը մեր ուշադրությունը գրավեց մեկ այլ հանգամանքով ևս. ըստ պահպանված հիշատակարանի՝ այն ընդօրինակել է Կիլիկիայում 1300 թ. Ստեփանոս գրիչը, ով համարվում է նաև ձեռագրի ստացողը. «Ես մեղաւոր հոգս Ստեփանոս ցանկացայ Աստուածաշունչ գրոց ստանալ՝ եւ կատարեաց Աստուած զփափաքն իմ, եւ գրեցի որպէս հանդիպեցաւ, երեք գիրք ի տուփ մի...: Եւ զի էի ես կարի յոյժ տկարացեալ յաչաց, եւ տագնապ մեծի ի մահմետականացն...: Գրեցաւ ի թու[խ] ՉԽԹ (=1300), ի դառն ժամանակիս, քանզի զկամպրունիսն քաղաքն եւ զայլ շրջաքնակս այրեցին մահմետականն, եւ մեք մազապուրծ հազիւ հազ կարեցաք զերծանել Աստուայ ազնութեամբն...» (**Գարեգին Ա Կարթղիկոս**, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա, էջ 81-82; տե՛ս նաև **Պողարեան Ն.**, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հտ. 2-րդ, էջ 276): Հայտնի է Կիլիկիայում 1244 թ. ընդօրինակված մի այլ ձեռագիր, որի գրիչը կրկին Ստեփաննոսն է, իսկ ստացողը՝ Հերթում Ա-ի եղբայր Սմբատ Գունդստաբլը (ձեռագիրը եղել է Տրդատ Եպիսկոպոս Պայլանի անձնական սեփականությունը): Ահա գրչի գլխավոր հիշատակարանը. «... Գրեցաւ գիրս կազմութեան հաննարայեղձ բանի՝ Գրիգորի Աստուածիմաստ անձին, ձեռամբ Ստեփանոսի նուաստի անարուեստ գրչի եւ մեղապարտ անձին, ի խնդրոյ մեծ սպարապետին Հայոց Սմբատա՝ որդոյ Կոստանդեա մեծ արքայապանին Հայոց եւ եղբար թագաւորին Հայոց Հերթոյ...: Գրեցաւ սա ի թուականութեանս ՈՂԳ (=1244)...: Արդ գրեցաւ սա ի քաղաքս, որ կոչի Ատանա...» (**Գարեգին Ա Կարթղիկոս**, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա, էջ 953):

Հիմքեր կան կարծելու, որ Կիլիկիայում մի շարք ձեռագրեր ընդօրինակված գրիչ Ստեփանոսը Ահարոն բժշկապետի տոհմի (XI-XIV դարեր) ամենաբեղմնավոր բժշկական գործունեություն ծավալած Ահարոնի որդի Ստեփանոսն է, ում գրչին է պատկանում «Մադիկ» բժշկարանը, քանզի ժամանակագրական առումով (1232-1244 թթ.) դրանք համընկնում են:

¹⁶ Տե՛ս **Պողարեան Ն.**, նշվ. աշխ. էջ 99; տե՛ս նաև **Զարբհանալեան Գ.**, Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց, Վենետիկ, 1889, էջ 382, նա՛ն նույն հետիմակի՝ Պատմութիւն հայ հին դպրութեան, Վենետիկ, 1932, էջ 530, **Ալիբեկեան Ն.**, Նիւթեր հայ վկայաբանութեան ուսումնասիրութեան համար, Վիեննա, 1914, էջ ԻԴ-ԻԵ, 42, **Ալգերեան Մ.**, Կրակատար Վարք և վկայաբանութիւն սրբոց, Վենետիկ, 1810, էջ 669:

¹⁷ **Զամչեանց Մ.**, Հայոց պատմութիւն, հ. Բ, Երևան, 1984, էջ 689:

հանգումը մեկն է. **IX դարում Հայաստանում ունեցել ենք Հովհաննես անունով հայ բժիշկ-մատենագիր, որն, ինքնին, այդ ժամանակաշրջանում Հայաստանում բժշկական գիտության առկայության ապացույց է:**

Ամփոփելով վերոշարադրածը հարկ է արձանագրել, որ միջնադարյան հայ բժշկագիտության մեջ երկու դար հարատևած (X-XI դարեր) **Անիական շրջափուլը**, որն համընկնում է հայագիտության մեջ ընդունված՝ հայկական մշակույթի աննախագեպ վերելքի՝ Վաղ Վերածննդի շրջանին (և որը պայմանականորեն կարող ենք անվանել հայ բժշկության մինչհերացիական շրջափուլ) հիմք նախապատրաստեց XII-XIV դարերի հայ դասական բժշկական մշակույթի աննախագեպ վերելքին՝ **Կիլիկյան շրջափուլին:**

Հայ միջնադարյան բժշկական մշակույթն այդ ժամանակաշրջանում իր տրամաբանական շարունակությունն ու զարգացումը գտավ Մեծ Հայքից դուրս, Կիլիկիահայ բժշկական դպրոցում, ի դեմս Մխիթար Հերացի բժշկապետի և նրա հետևորդների: Անառարկելիորեն «Մեծն Մխիթարի» դարակազմիկ բժշկագիտական գործերով է իմաստավորվում հայ բժշկական մշակույթի Կիլիկյան շրջափուլը. դրանք գիտական մտքի նորարարություն էին ոչ միայն հայ, այլև՝ ընդհանրապես ժամանակի բժշկության մեջ: Իրոք՝ Հերացին նորարար է բժշկության տեսության, մասնավորապես, ախտաձագման բնագավառում: Հայ բժշկապետը տենդային վարակական հիվանդությունների ախտաձագման մեջ առաջ է քաշում այնպիսի ելակետային դրույթներ, որոնք խթան հանդիսացան իր ժամանակի բժշկության մեջ բոլորովին մի նոր՝ «բորբոսային», «կենդանի հարուցչի» տեսության, դրանով իսկ դառնալով բակտերիոգիայի դարաշրջանի նախակարապետը: Փաստորեն՝ Հերացին նոր սկիզբ է ներմուծում բժշկության մեջ, որն ավելի ակնառու արտահայտվում է նրա հիմնարար աշխատության՝ «Ջերմանց մխիթարութիւն» երկի բորբոսային ջերմերի (մալարիա, որովայնային և բժավոր տիֆ, ժանտախտ, խոլերա, սև ծաղիկ) բաժնում:

Այդ շրջանի հայ բժիշկ մատենագիրներին, սկսած Մեծն Մխիթար բժշկապետից, թվարկում է Ամիրդովլաթ Ամասիացին իր «Անգիտաց անպէտ» դեղաբառարանի նախաբանում. «Առաջին բժշկապետքն մեր մեծն Մխիթար բժիշկն, եւ Ահարոն բժիշկն, եւ որդի նորա՝ Ստեփանոս բժիշկն, եւ տոհմն նոցա՝ Ճոշլին բժիշկն, եւ Սարգիս բժիշկն, եւ Յակոբ բժիշկն, եւ Դեղին բժիշկն, եւ Սիմաւոն բժիշկն, եւ Վահրամ բժիշկն, որ շատ գրեանք շիներ էին վասն դեղերուն զաւրութեանն եւ աւգտութեան...»¹⁸:

Ամիրդովլաթի հիշատակած բժիշկների կենսագրությանն ու բժշկական գրություններին հանգամանորեն անդրադարձել է Կ. Բասմաջյանը¹⁹:

¹⁸ Ամիրդովլաթի Ամասիացույ Անգիտաց անպէտ, ի լոյս էած Կ. Բասմաջեան, Վիեննա, 1926, էջ 2:

¹⁹ Բասմաջեան Կ., «ԺԱ. դարու հայ բժիշկները ըստ Ամիրդովլաթի», Ընդարձակ տարեցույց ս. Փրկիչ Ազգային հիվանդանոցի, Կ. Պոլիս, 1932, էջ 112-115:

Վերոհիշյալ բժիշկների գործերից, դժբախտաբար, միայն Մխիթար Հերացու «Ջերմանց մխիթարութիւն»-ն է, որ ամբողջությամբ պահպանվել ու հասել է մեզ: Ինչ վերաբերում է Հերացու այլ աշխատությունների հավանական գոյությունը, միջնադարյան հայ բժշկագիտության մի շարք ուսումնասիրողներ այն կարծիքն են հայտնել, թե Հերացին հեղինակ է նաև ընդհանուր ախտաբանություն և դեղագիտության հարցերին նվիրված այլ բժշկական գրությունների²⁰: Բարեբախտաբար Հերացու անհայտ աշխատություններից առանձին հատակտորներ ու պատառիկներ են պահպանվել հետագա դարերի հայ բժշկական մատենագրության մեջ²¹: Այս առումով առանձնակի արժեք ունի XVII դարի բժիշկ Ասար Սեբաստացու՝ Հերացու գրչին պատկանող աչքի կազմության վերաբերյալ մի ընդարձակ հատվածի ավելացումը XII դարի բժիշկ Աբուսայիդի «Մարդակազմության» իր խմբագրած օրինակին²²:

Հայ բժշկության պատմության Կիրիկյան շրջափուլին անդրադառնալիս անշուշտ հարկ է նշել նաև Ամիրգովլաթի հիշատակած XII-XIV դարերում Կիրիկյայում ապրած և ստեղծագործած Ահարոն բժշկի տոհմի մասին՝ ի դեմս Ահարոնի, նրա որդիներ Ստեփանոսի և Ճոշլինի, Սարգիս, Հակոբ, Գեղին, Սիմավոն, Վահրամ բժիշկների, որոնցից միայն Ստեփանոս բժշկի և նրա «Ծաղիկ» բժշկարանի մասին ունենք որոշ տեղեկություններ²³: Մի հանգամանք ևս՝

²⁰ Տե՛ս **Յովնանեան Ա.**, *Հետազոտութիւնք նախնեաց ուսմկորենի վրայ*, մասն Ա, Վիեննա, 1897, էջ 87-91, **Ալիշան Ա.**, *Շնորհալի եւ պարագայ իւր*, Վենետիկ, 1873, էջ 260-261, **Քոբզումեան Վ.**, «Հայ բժշկական ձեռագիրք ու Ղազարու վանքին», *Բազմավէպ*, 1923, էջ 42-43, **Оганесян Л.**, *История медицины в Армении*, ч. II, Ереван, 1946, с. 83-84:

²¹ Տե՛ս **Կարապետյան Գ.**, «Նոր պատառիկ Մխիթար Հերացու անհայտ աշխատությունից», *էքսպերիմենտալ և կլինիկական բժշկության հանդես*, Երևան, № 6, 1976, էջ 106-107, նաև **Կարապետյան Գ.**, «Պատառիկներ XII-XIV դարերի հայ բժիշկների անհայտ աշխատություններից», *ՊԲՀ*, Երևան, 1979, № 4, էջ 273-274:

²² **Աբուսայիդ**, *Յաղագս կազմութեան մարդոյն*, աշխ. **Վարդանյան Ս.**, Երևան, 1974, էջ 17-24, բացի այդ «Ջերմանց մխիթարութիւն» երկի ՄՄ 416 ձեռագրի գրիչը նույն օրինակում հավելել է նաև Հերացու մեկ այլ աշխատության՝ «Ախրապատին»-ի համառոտ խմբագրությունը (**Վարդանյան Ս.**, *Հայաստանի բժշկության պատմություն*, էջ 103):

²³ Ըստ բժշկարանում պահպանված հիշատակարանի՝ այն գրվել է Եղեխայում, 1232 թ. «... եւ ես Ստեփանոս մեղուցեալ ծառայ Յիսուսի Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ և իմ հարազատ եղբայրն ճօշլին բժիշկն գրեցաք զինքս ի թվին Հայոց ՈԶԱ (1232) ի յօգտութիւն շատ բժշկաց և յառողջութիւն բազում հիւանդաց...»: Այս տոհմի բժիշկները խորապես հմտացած էին դեղագիտության մեջ («... որ շատ գրեանք շինեք էին վասն դեղերուն զարութեանն եւ ազտութեանն») և պատահական չէ, որ նրանց անուններով բազմաթիվ դեղատոմսեր են հանդիպում հետագա դարերի ձեռագիր բժշկարաններում: Յավոք, այս արժեքավոր բժշկագիտական երկը չի պահպանվել, և այսօր նրա մասին տեղեկություններ կարելի է փոխել միայն Կ. Գաբրիկյանի անձնական ձեռագրային հավաքածուի նկարագրությունից, որտեղ ի թիվս այլ բժշկարանների անվան էր նաև Ստեփանոս Եղեխացու «Ծաղիկ» բժշկարանը (տե՛ս **Գաբրիկեան Կ.**, «Յուզակագրութիւն իմ սեփական բժշկարաններու եւ այլ ձեռագրաց», *Սիոն*, Երուսաղեմ, 1953, Փետրուար, էջ 46-47, տե՛ս նաև **Գաբրիկեան Կ.**, *Հայ բուսաշխարհ*, Երուսաղեմ, 1968, էջ ԻԳ-ԻԵ):

Ստեփանոսն իր բժշկարանում Ահարոնի և Ճոշլինի կողքին հիշատակում է նաև Միքայել և Միմեոն բժիշկների անունները, որոնք բացակայում են Ամիրդովլաթի նշած բժիշկների շարքում. «Եւ իմ ծնողացն Ահարոն բժշկին և Մլհամի, եւ հարազատ եղբոր իմոյ Ճոշլինի բժշկին և յառաջ փոխեցելուն առ Քրիստոս Միքայէլի բժշկին...: Եւ ի Միսիթար և ի Սիմէօն բժիշկէն խօսք սակաւ եդի յայս գրունքս վասն օգտութեան մարդկան...»²⁴:

Ամիրդովլաթի թվարկած կիլիկյան բժիշկների շարքում չի հիշատակվում նաև XIII դարի բժշկապետ Գրիգորիսի անունը, ով համարվում է Միսիթար Հերացու բժշկագիտական տեսակետների, մասնավորապես՝ տենդերի ախտաձագման «բորբոսային» ինքնատիպ տեսության որդեգրողն ու զարգացնողը²⁵:

Ամփոփելով արձանագրենք՝ երեք դար գոյատևած հայ բժշկական Կիլիկյան շրջափուլը. տեսական ու կիրառական բժշկական կուտակելով, նախապատրաստեց հետագայի՝ Ամասիահայ (ամիրդովլաթյան) բժշկական մշակույթի շրջափուլը²⁶:

Այս շրջափուլը միանշանակորեն բնութագրվում է XV դարի մեծ բժշկապետ Ամիրդովլաթ Ամասիացու հանրագիտական բնույթի բժշկական մատենագիր ժառանգությամբ, որի գիտական արժեքը, ի շարունակություն հերացիական նորարարության, նույնպես դուրս գալով ազգային շրջանակից, դառնում է միջնադարյան բժշկագիտական մշակույթի երևելի արտահայտություններից մեկը: Եվ չնայած՝ Ամասիահայ բժշկական շրջափուլը ներկայանում է, փաստորեն, մեզ հայտնի մեկ բժշկի՝ Ամիրդովլաթի բժշկական ժառանգությամբ,

²⁴ Գաբրիելեան Կ., Հայ բուսաշխարհ, էջ ԻԵ:

²⁵ Գրիգորիս, Քննութիւն բնութեան մարդոյ եւ նորին ցաւոց, աշխ. Կծոյան Ա., Երևան, 1962, էջ XVIII-XXI:

²⁶ Անկախ հայ բժշկագիտության շրջափուլային տարաբաժանումներից հարկ է թերևս, նշել նաև, որ մինչ Ամիրդովլաթ, հայ բժշկական մատենագրության մեջ հայտնի է ևս մի հնագույն բժշկական մատյան՝ «Յովհաննէս հէֆիմի» բժշկարանը, կազմված 1438 թ. «Զվերջի կազմողս եւ զաշխատողս գոյս զԱբրահամ բազմամեղս աղաչեմ յիշել ի Տէր սրտի մտամ... Ընդ նմին եւ զկազմել տվող զՅովհաննէս հէֆիմս եւ զհայրն իւր զհանգուցեալն ի Քրիստոս զվարպետ Սկանդարն յիշեսչիք, եւ Աստուած յիշողացտ ողորմեսցի: Կազմեցաւ (=խմբագրեցաւ) ի թվին Հայոց ՊԶէ (=1438)» (Յ. Տաշեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Միսիթարեանց ի Վիեննա, Վիեննա, 1895, էջ 740): Միսիթարյան միաբան Ղ. Հովնանյանի կարծիքով, այս հնագույն բժշկարանը կարելի է համարել «Գագիկ-Հեթումյան» բժշկարանի ազատ խմբագրություն, որը ենթարկելով փոփոխությունների, համառոտագրումներով, նաև՝ նոր նյութերի հավելումներով կարող է համարվել մի ինֆնուրույն բժշկական մատյան (Յովհաննէան Ղ., Հետազոտութիւնք նախնեաց ուսմիջոցնի վրայ, էջ 143-149):

Մի ուշագրավ փաստ ևս. եթե նկատի առնենք, որ ուղիղ աղերսներ կան Ամիրդովլաթի «Ախրապատին»-ի և «Գագիկ-Հեթումյան» ու «Յովհաննէս հէֆիմի» բժշկարանների միջև, ինչն ակնառու կերպով ցույց է տվել Ղ. Հովնանյանը, զուգարբելով այդ երեք բժշկարանների համանման հատվածները (տե՛ս նույն տեղում, էջ 146-157), ապա կարելի է ենթադրել, որ Ամիրդովլաթն, ամենայն հավանականությամբ, ձեռքի տակ է ունեցել դրանք:

այսուհանդերձ նրա՝ բժշկագիտության գրեթե բոլոր ոլորտներն ընդգրկող ստեղծագործությունները, իրենց գիտական համապարփակ ընդգրկումներով և վերլուծություններով, մեզ իրավունք են վերապահում այն բնորոշել որպես հայ բժշկության մի ինքնուրույն, առանձին և իհարկե՝ ինքնատիպ շրջափուլ:

Այս բնորոշման առիթը մեզ տալիս է Ամիրդովլաթի բժշկագիտական հանրագիտական դարակազմիկ մատենագիր ժառանգությունը՝ հինգից ավելի մեծածավալ բժշկագիտական երկեր, որոնցից յուրաքանչյուրն իր դարաշրջանի մի եզակի գիտական նվաճում է: Ամասիացի բժշկապետի բժշկական հայացքները թե՛ տեսական, թե՛ կիրառական բժշկության բնագավառներում հիմնականում արտացոլում են անտիկ և արաբական բժշկագիտություններից եկող միջնադարյան ընկալումները, բոլորովին նոր՝ ամիրդովլաթյան մեկնաբանումներով, մեկտեղված՝ գիտնական բժշկի բազմակողմանի դիտարկումների, քննադատական ճշգրտումների, սեփական փորձնական աշխատանքի վրա հիմնված արժեքավոր եզրահանգումների հետ: Փաստորեն միջնադարյան հայ բժշկության ամիրդովլաթյան շրջափուլը Ամիրդովլաթի՝ տեսական բժշկությանը նվիրված «Ուսումն բժշկութեան» երկով ամբողջացրեց նաև Մեծն Հերացուց սկզբնավորված հայ միջնադարյան տեսական բժշկության ամփոփ նկարագիրը: Ի վերջո, հենց այդ շրջափուլում Ամիրդովլաթի «Անգիտաց անպէտ» և «Ախրաբագին» դասական գործերի շնորհիվ, հայ կիրառական բժշկության մեջ կատարելության հասցվեցին դեղաբուժության և դեղագիտության իմացական գիտելիքները: Վստահորեն կարելի է արձանագրել, որ Ամասիահայ շրջափուլում, ի դեմս ամասիացի տաղանդավոր բժշկապետի հիրավի գիտական երկերի, հայ միջնադարյան բժշկագիտությունը հասավ դասական կատարելության:

Ամասիահայ բժշկական շրջափուլը, լինելով միջնադարյան բժշկագիտության յուրօրինակ մի սինթեզ, փոխանցվեց հետագա սերունդներին, դրանով իսկ ապահովելով հայ բժշկագիտության զարգացման չընդհատվող գործընթացը:

Հետամիրդովլաթյան հայ բժշկական մշակույթը զարմանալիորեն կենսունակ գտնվեց նույնիսկ այնպիսի ոչ բարենպաստ պատմական ժամանակներում, որպիսին էր Հայաստանի համար ուշ միջնադարը: Իրոք՝ XVI-XVIII դարերը համարվում են ամենամոռալ ժամանակահատվածներից մեկը ոչ միայն բուն Հայաստանի, այլև հայկական գաղթօջախների համար: Այդուհանդերձ, հայ բժշկագիտությունը մի նոր որակական դրսևորումով ի հայտ եկավ Հայաստանից դուրս, Օսմանյան կայսրության հայաշատ վիլայեթներից մեկում՝ պատմական Փոքր Հայքի մայրաքաղաք Սեբաստիայում, որը XVI-XVII դարերում պարբերաբար ենթարկվում էր սելջուկ թուրքերի հրոսակախմբերի ավերածություններին: Պատմաքաղաքական իրադարձությունների այդ դժնդակ ֆոնին առավել արժեքավորվում է սեբաստահայ բժիշկների վաստակն ի դեմս Հովասափ, Ասար և Բունիաթ Սեբաստացիների և նրանց հետևորդների՝ հանձինս Ասարյան-Հեքիմյան-Մեսիյան բժշկական ազգակից ընտանիքների, ինչպես

նաև՝ Բունիաթ Սեբաստացու բժշկական ընտանիքի, որոնց շառավիղները մի քանի հարյուր տարի շարունակել են իրենց՝ ընտանեկան ավանդույթի ուժ ստացած բժշկական պրակտիկան²⁷:

Պատահական չէր, որ հենց Սեբաստիայում իր վերածնունդն ապրեց հայ բժշկագիտական, և ոչ միայն բժշկագիտական, միտքը: Դեռ վաղ միջնադարից սկսած պատմական Փոքր Հայքի մայրաքաղաք Սեբաստիայում ծնվել, ապրել և ստեղծագործել են հայ մշակույթի գրեթե բոլոր բնագավառների կարկառուն ներկայացուցիչներ, քաղաքական և եկեղեցական գործիչներ, արվեստի և գիտությունների երախտավորներ: Դարեր շարունակ Սեբաստիան, ինչպես հայտնի է, եղել է հայ գրչության կենտրոն, այստեղ գրվել և ընդօրինակվել են բազմաթիվ հայերեն ձեռագրեր: Վաղ միջնադարից ի վեր Սեբաստիայում ծաղկում են ապրել նաև բնական գիտությունները, մասնավորապես՝ բժշկագիտությունն ու քիմիան: Ահա հենց այս միջավայրում XVI-XVII դարերում է ձևավորվել սեբաստահայ բժշկական մշակույթը, որի աղբյուրագիտական և ժամանակագրական

²⁷ Ասարյան-Հեփիմյան ընտանիքին պատկանող մի ձեռագիր հեփիմարանում հիշատակվում է նրանց ընտանեկան տոհմաձառի բժիշկ նախապապերից մեկը, որի կյանքի ժամանակաշրջանը համընկնում է Ասար Սեբաստացու ապրած ժամանակաշրջանին (**Սահակեան Ե.**, «Պունիաթ բժիշկ Սեբաստացի և իր բժշկարանը», *ՀԱ, Վիեննա*, 1914, էջ 282): Ավելի ստույգ ու արժեքավոր է Ասարի տոհմաձառին վերաբերող տեղեկությունը, որ առկա է Լոնդոնի Բրիտանական գրադարանի 3712 ձեռագիր բժշկարանում. «Յիշեսջիֆ առ տէր յարժանատր աղօթս ձեր՝ զամենանուստ նառայսս՝ (վիրաբույժ) ձերում ազնուակա-նութեան, զնախնի բժիշկին մեր սեբաստացի խօնայ Պարխուտարն, և որդի նորա, նեռան Ասարն և որդի նորա բժիշկ Պետրոսն: Եւ յիշեսջիֆ զԲրիգորն, և Ասար աղան, և թոռունք նոցա սարկաւագ բժիշկ Միխայէլս, և եղբայր նորա խօնայ Գէորգն, և որդի նորա տիրացու Մանուկն, որք և յիշեալ լիշիֆ առաջի տեսոն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի» (**Conybeare, A Catalogue of the Armenian Manuscripts in British Museum**, London, 1913, p. 314): Հետագայում ևս ունեցել ենք սեբաստահայ բժիշկներ, ի դեմս՝ Հակոբ, Մարտիրոս, Օհան-Պարսաւ, Պարսաւ Սեբաստացիների, որոնց բժշկարանները նույնպես ինքնատիպ գործեր են, և դրանց մեջ հատկապես հիշատակության է արժանի Մարտիրոս Սեբաստացու կազմած բժշկարանը: Յարդ, մեզ հայտնի Ասարյան-Հեփիմյան բժշկական տոհմից բացի Սեբաստիայում, XVII-XVIII դարերում, ինչպես նաև հետագայում, ապրել և գործել է բժիշկների Մեսիյան Սեբաստացիների ընտանիքը, որի բժիշկներից վերջինը՝ Կոզմաս Մեսիյանը, մահացել է Երևանում 1936 թ. (տե՛ս **Կարապետյան Գ.**, «Սեբաստահայ բժիշկների Մեսիյան ընտանիքը», *Էջմիածին*, 2008, էջ 84-91): Ինչ վերաբերում է Բունիաթ Սեբաստացու ընտանիքին, արժեքավոր տեղեկություններ ենք փառում Զմմաթի վանքի մատենադարանի մի ձեռագրից (Զմ. 250): Բժշկական այս մատյանը համարվում է հայերեն հնագույն բժշկարաններից մեկը (գրվել է 1330 թ. առաջ), և նրա լուսանցքներում առկա են հետագա դարերի տարբեր ընդօրինակողների բազմաթիվ հավելագրություններ: Զեռագրի 78ա էջի կողային լուսանցքի վրա վերից վար գրված է Բունիաթ բժիշկի, նաև նրա որդի Կարապետ բժիշկի աշակերտ Արզուման բժիշկի հավելումը. «Նշան մի այլ քեզ ի յայս ցօս, գոր էս անարժան Արզումանս՝ աշակերտ Պունիաթ բժիշկի Սեբաստացոյ և որդո իւրո Կարապետ բժիշկի շատ աշխատանք կրեցի և ցանկացող էղէ արուեստիս, ևս տեսա այս ցօսս տէր մարդ մի, որ կոչտն ուտաւ ևս ցօեցաօ խիստ, զչանքոյ ի մարտեան արա, որ ի դուրս փաշէ ևս պատոյ լօէ» (**Քեշիշեան Մ.**, *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Զմմաթի վանքի Մատենադարանին*, էջ 565):

քննությունը հավաստում է, որ այդ ժառանգությունը հայ բժշկագիտական մտքի կարևոր արժեքներից է, առանց որի չի կարելի տալ հայ բժշկագիտության ամփոփ պատկերը²⁸: Եվ սա թույլ է տալիս հայ բժշկության Սեբաստահայ շրջափուլը դիտել որպես միջնադարյան հայ բժշկագիտության առանձին շրջափուլ:

Սեբաստահայ բժիշկներին վիճակված էր պահպանել իրենց տաղանդավոր նախորդների փորձն ու գիտելիքները, և դրանք ներառելով իրենց կիրառական բժշկական գործունեության մեջ ու բժշկական մատյաններում, փոխանցել հաջորդ սերունդներին: Հենց սա է միջնադարյան հայ բժշկագիտության շրջափուլը գործընթացի մեջ ու միջնադարյան Սեբաստահայ շրջափուլի հիմնական և կարևոր առաքելությունը:

Ուշ միջնադարի Սեբաստահայ շրջափուլի բժշկության սեբաստահայ դպրոցի դերի (բժշկագիտական դպրոցների մասին կխոսվի ստորև) մասին խոսելիս պետք է շեշտադրել նրանց մի կարևոր առաքելությունը ևս: Ստանձնելով անիական, կիրիկյան և պոնտական հայ բժշկական դպրոցների ավանդույթների շարունակողի դերը, սեբաստահայ բժիշկներն իրենց կիրառական գործունեությամբ, նաև՝ մատենագրական արգասիքով ապահովեցին հայ բժշկագիտության դասական միջնադարի (X-XV դարեր) բնականոն անցումը դեպի եվրոպական վերածննդի ազդեցությունը կրած XVIII-XIX դարերի հայ բժշկական մշակույթ, յուրօրինակ կապողակ դառնալով միջնադարյան և նոր շրջանի միջև, դրանով իսկ կատարելով հայ բժշկագիտության շարունակականությունն ապահովող իրենց առաքելությունը:

Ահա այս դեպքում հարկ է անդրադառնալ բազմադարյան հայ բժշկագիտական մտքի սերնդափոխ շարունակականությանը: Զարգացման այդ ընթացքը որոշակի հանգամանքների, միջավայրի, ընդհուպ՝ գենետիկ ենթագիտակցական հիշողության արդյունք են: Հենց այդպես պետք է դիտել հայ դարավոր մշակույթի և այդ մշակույթի կարևորագույն բաղադրիչը հանդիսացող հայ գիտական մտքի անընդհատ, անընդմեջ շարունակականության ֆենոմենը:

Քննենք ուրեմն այդ երևույթը հայ միջնադարյան բժշկության պատմության պերիոդիզացիայի տեսանկյունից:

Ահա՛ հայ բժշկագիտական մտքի ակունքային, սկզբնաղբյուրային նախաքրիստոնեական և վաղ քրիստոնեական ժամանակափուլը (որին, ինչպես նշեցինք, կարելի է բնորոշել որպես նախամաշտոցյան շրջափուլ), իր մեջ ներառելով հունահռոմեական դասական բժշկությունը, իր կայացած ավանդական-կիրառական բժշկությամբ ձեռք բերեց որակներ, որով նախապատրաստեց հաջորդ՝ ոսկեդարյան շրջափուլը:

Թվում է, թե հայ մշակույթի ոսկեդարյան շրջափուլը իր նախորդից ընդ-

²⁸ Տե՛ս Բուճիաթ Սեբաստացի, Գիրք բժշկութեան, աշխ. Կարապետյան Գ., Երևան, 1987, էջ 7-8:

միջվել է բազում դարերով, բայց այն, իր մեջ ներառելով նախորդ փուլի բնագիտական, բնափիլիսոփայական կուտակումները, զարգացնելով դրանք նոր գիտական որակական հատկանիշներով, ապահովեց հայ միջնադարյան բժշկության զարգացման անընդհատ շարունակականության գործընթացը:

Իր հերթին ոսկեդարյան հայ դասական բնագիտական և բնափիլիսոփայական մշակույթն իր զարգացման տրամաբանական շարունակությունն ստացավ Անիական շրջափուլում, որն, ինչպես նշեցինք, համընկնում է Ժ-ԺԱ դարերի հայ գիտության և մշակույթի աննախադեպ վերելքին՝ Վերածննդի ժամանակաշրջանին:

Բագրատունյաց թագավորության գիտական կենտրոններում բնական գիտությունների աշխարհականացումը, բնափիլիսոփայական առաջադեմ բացահայտումները (Գրիգոր Մագիստրոս, Հովհաննես Իմաստասեր) ծնունդ տվեցին հաջորդ ԺԲ-ԺԳ դարերի հայ դասական բժշկության վերածննդին: Երեք դար հարատևած Կիլիկյան գիտամշակութային վերածննդի շրջանի դասական բժշկության շրջափուլը Մխիթար բժշկապետի, Ահարոն բժշկի տոհմի և Գրիգորիս բժշկապետի՝ թե՛ տեսական և թե՛ կիրառական բժշկության ոլորտում ակնառու բժշկագիտական նվաճումների շնորհիվ (այս դեպքում ժամանակագրական առումով), հայ բժշկության զարգացման անընդհատ շղթայում դարձավ այն հենքը, որով, անժխտելիորեն, պայմանավորված են Ամասիահայ շրջափուլի հայ բժշկագիտական մտքի մի նոր աստիճանի նվաճումները:

Ինչ վերաբերում է հետագա՝ մինչև հայ բժշկության պատմության նորագույն շրջանը ժամանակագրական ընդհատման փաստին, ապա այս դեպքում ոչ միայն զարգացման ներքին օրինաչափությունների ի հայտ բերմամբ, այլ նաև զուտ ժամանակագրական առումով այդ բացը գալիս է լրացնելու սեբաստահայ բժշկական մշակույթի՝ ի դեմս Հովասափ, Ասար և Բունիաթ Սեբաստացի բժիշկների, բժշկագիտական ժառանգությունը²⁹:

Վերոշարադրածը մեկ անգամ ևս փաստում է միջնադարյան հայ բժշկագիտության շարունակականության հատկանիշը:

Միջնադարյան հայ բժշկության շրջափուլերի խնդիրը քննելիս հարկ է,

²⁹ Այդ մասին տե՛ս մեր աշխատությունները (Կարապետյան Գ., «Հովասափ Սեբաստացու «Բժշկարան ընտրեալ տարրական մախցի» բնագիտական երկը», *ԲՄ 15*, Երևան, 1986, էջ 288-316, **Բունիաթ Սեբաստացի**, *Գիրք բժշկութեան*, աշխ. *Կարապետյան Գ.*, Երևան, 1987, Ասար Սեբաստացի, *Գիրք բժշկական արհեստի*, աշխ. *Կարապետյան Գ.*, Երևան, 1993): Հավելեմք, որ մեր համեստ ներդրմամբ աշխատել ենք ոչ միայն գիտական շրջանառության մեջ դնել սեբաստահայ բժիշկների մատենագիր ժառանգությունը, այլև դրա ուսումնասիրության արդյունքում այն որակել որպես առանձին՝ սեբաստահայ բժշկական շրջափուլի գիտական դպրոց (այդ մասին ստորև):

կարծում ենք, ավելի հանգամանալի անդրադառնալ ընդհանրապես՝ գիտական դպրոցների, և, մասնավորապես՝ միջնադարի հայ բժշկագիտական դպրոցների խնդրին:

Աներկբայորեն, կուտակված բժշկական գիտելիքների փոխանցումը սերնդեսերունդ այն կարևոր օրինաչափություններից մեկն է, որով պայմանավորված է գիտությունից սովորական բնագավառի զարգացման տրամաբանական շարունակությունը: Այս գործընթացում առանցքային նշանակություն են ձեռք բերում **գիտական դպրոցները**, որոնք դառնում են այն հիմնական միջավայրը, ուր ձևավորվում և իրականացվում է հին ու նոր սերունդների մշտական կապը³⁰:

«Գիտական դպրոց» տերմինը բազմիմաստ է: Այս մասին գիտության ճանաչված տեսաբան Ն. Ռոզնիլը գրում է. «... երբեմն դրա տակ հասկանում են գիտական այնպիսի ուղղվածություն, որը ձևավորվել է որոշակի տարածաշրջանում և գիտական խնդիրների ու մեթոդների իր մոտեցումներով տարբերվում է այլ տարածաշրջանների գիտական դպրոցների ուղղվածությունից, որին հետևում են նրա ներկայացուցիչները: Այդպիսի դպրոցը ձեռք է բերում ազգային բնութագիր և սովորական տարածաշրջանի ազգային մշակութային միջավայրում զարգանում է հատուկ ուղղվածությամբ: Ազգային գիտական դպրոցն իր ժողովրդի, նրա պատմական ձևավորված ավանդույթների, քաղաքական և մտավոր հարցադրումների արգասիքն է»³¹:

Ինչպես նշում է գիտությունից տեսաբան Յարոշևսկին՝ առանց գիտական դպրոցի չէր կայանա պատմական ավանդույթը, գիտական համայնքների սահմանած ընդհանուր կանոնների սերնդեսերունդ փոխանցումը, քանզի գիտության առաջընթացը հիմնականում իրականանում է անհատների և նրանց շուրջ ստեղծված գիտական ընկերակցությունների առնչումների միջոցով³²: Այլ կերպ ասած՝ գիտության առաջընթացի համար գիտական դպրոցները պարտադիր, մշտապես գործող պահանջ են³³:

³⁰ Ст'ю Кедров Б., “Научная школа и её руководитель”, в кн. *Школы в науке*, с. 300-301:

³¹ Родный Н., “Научные школы”, *Природа*, Москва, № 12, 1972, с. 85-86:

³² Ст'ю Ярошевский М., “Логика развития науки и научная школа”, в кн. *Школы в науке*, с. 26-27:

³³ Անտիկ շրջանից սկսած մեծ է գիտական դպրոցի դերը իմացության գործընթացում: Տիեզերքի համաշխարհային, բնագիտության, փիլիսոփայության և մաթեմատիկայի ոլորտների վաղ շրջանի հաջողությունները պայմանավորված էին գիտական դպրոցների գործունեությամբ: Դրա ցայտուն օրինակն է աշխարհընկալման և տիեզերքի համաշխարհային «Միլետյան դպրոցը», որն սկսվում է հույն մեծ իմաստասեր Քալես Միլետացիով (Ք. ծ. ա. VI դար), որին Պլատոնը դասում է «յոթ իմաստունների» շարքում: Ըստ հին դոստոգրաֆների՝ «Միլետյան դպրոցը» հանրահայտ դարձավ Քալեսի աշակերտ, ծնունդով կրկին միլետացի, Անախիմանդրոսի շնորհիվ, ով զարգացրեց տիեզերագիտական մի ինֆնատիկ ուսմունք, որի սկզբունքային առանձնահատկությունը տիեզերքի գնդաձևության գաղափարն է: Անախիմանդրոսին հաջողվեց, ի մի բերելով տիեզերաձևության Հին Արևելքի երկրների ավան-

Գիտության տեսության մեջ գիտական դպրոցները հիմնականում բնորոշվում են իրենց հետևյալ տարբերակներով. ա) գիտա-կրթական, բ) դպրոցը՝ հետազոտական խումբ, գ) դպրոցը՝ որպես ուղղություն, որը կարող է պատմական որոշակի պայմաններում ունենալ ազգային բնութագիր: Բացի այդ, գիտական դպրոցներն ըստ իրենց հիմնական ուղղվածության երբեմն կոչվում են այդ գիտական ուղղության առաջնորդի՝ հայտնի իմաստասերների, անվանի գիտնականների անվամբ (Պլատոնյան, Էպիկուրյան, Պյութագորյան, Հիպոկրատյան, ավելի ուշ շրջանում՝ Դարվինի, Մորգանի, Պավլովի և այլն), երբեմն էլ կոչվում են տվյալ տարածաշրջանի կամ գիտության տվյալ ոլորտի անվամբ (հունահռոմեական, բյուզանդական, արաբական, Սալերնոյի առողջապահական, եվրոպական կամ մաթեմատիկական, փիլիսոփայական, բնագիտական, կենսաբանական և այլն): Անշուշտ բժշկագիտության զարգացման մեջ իրենց որոշակի դերով հիշատակելի են նաև «ընտանեկան դպրոցները», որով հարյուրամյակներ շարունակ իրենց փորձն ու գիտելիքները փոխանցվում էին սերնդից սերունդ³⁴:

դական պատկերացումներն ու լեգենդները, կազմել տիեզերքի առաջին ավարտուն մոդելը: Անաֆիմանդրոսը տիեզերքը պատկերացնում էր որպես մի կենդանի օրգանիզմ, որը ծնվում, աճում ու զարգանում է տարերային ուժերի հակամարտության արդյունքում, որտեղ բոլոր հակադրություններն ու տարերքներն ենթարկվում են հավասարակշռության և արդարացիության օրենքին (տե՛ս **Рожанский И.**, *Развитие естествознания в эпоху античности*, с. 137-159):

«Միլետյան դպրոցի» աշխարհաստեղծման և տիեզերաբանական պատկերացումներն ու գաղափարներն իրենց տրամաբանական շարունակությունը գտան նույն դպրոցի ներկայացուցիչներ Անաֆիմենեսի և Անաֆագորասի, այնուհետև՝ Հերակլիտեսի, Էմպեդոկլեսի, Լևկիպպոսի, Դեմոկրիտոսի ստեղծագործություններում և փոխանցվեցին պյութագորականներին»:

«Պյութագորյան դպրոցի» հիմնադիր Պյութագորասի տիեզերածին կոնցեպցիայի հիմնում ընկած էր թվի փիլիսոփայությունը, որն իր հետագա զարգացումն ստացավ Պլատոնի աշխատություններում, ուր թվերն ընկալվում էին իբրև գաղափարներ և աստվածային էություններ (տե՛ս **Лосев А.**, *История античной эстетики*, Москва, 1963, с. 12-13): Պլատոնը, փոխառելով պյութագորյան տիեզերածին կոնցեպցիան, ավարտին հասցրեց տիեզերքի անտիկ դասական մոդելը, որն առավել արտահայտիչ շարադրված է «Տիմեոս» տրամախոսության մեջ (**Платон**, *Тимей*, Сочинения в трех томах, т. 3, ч. 1-ая, Москва, 1971, 27a-37b):

³⁴ Անտիկ բժշկության մեջ ահռելի ներդրում ունի հիպոկրատյան բժշկական ընտանեկան դպրոցը, որի ծագումնաբանության արմատները տանում են մինչև Հերակլես և Ասկլեպիոս: Ինքը՝ համնարեղ Հիպոկրատեսը, համարվում էր իր բժշկական ընտանիքի 17-րդ սերունդը, որի շարունակողներն եղան նրա որդիները՝ Թեսալիոս, Դրակոն 1-ին, Գորգիաս, Հիպոկրատես 3-րդ, Հիպոկրատես 4-րդ (ի դեպ վերջինս եղել է Ալեքսանդր Մակեդոնացու կնոջ՝ Ռոֆանայի անձնական բժիշկը), փեսան՝ Պոլիբիոսը, ում գրչին են պատկանում «Հիպոկրատյան հավաքածու»-ի (*Collectio Hippocratica*) *De natura hominis* և *De victu salubri* հատորները (**Ковнер С.**, *Очерки истории медицины*, вып. II, Гиппократ, Киев, 1883, с. 196-199):

Միջնադարյան հայ գիտամշակութային իրականության մեջ եղել են վերոթվարկած մի շարք կրթական և գիտական դպրոցներ³⁵։ Հայ միջնադարագիտության մեջ անառարկելի իրողությունն է տարբեր ուղղվածության գիտական դպրոցների գոյության փաստը՝ միջնադարյան հայ փիլիսոփայական, Այունյաց

Ասկեպիադների հոշակավոր տոհմից էր սերում Արիստոտելի հայրը՝ բժիշկ Նիկոմախոսը։ Թերևս սրանով է բացատրվում հաննարեղ ստագիրացու բուռն հետաքրքրությունը բնագիտության հանդեպ, որին Արիստոտելը նվիրեց տասից ավելի տրակտատ՝ *Parva naturalia* ընդհանուր վերնագրով։

³⁵ Ինչպես հայտնի է, Հայաստանում, մինչ մաշտոցյան գիրը, գործում էին օտար լեզուներով գիտակրթական դպրոցներ՝ ասորական և հունական, իսկ հետագայում ստեղծվեցին ազգային լեզվով կրթական դպրոցներ (Նարեկա վանք, Սանահինի ս. Ամենափրկիչ, Հաղբատի ս. Նշան, Այունյաց ֆերթողական դպրոց և այլն), որտեղ ուսուցումը կազմակերպվում էր եռյակ (trivium) և քառյակ (quadrivium) դպրոցյան համակարգով, իր մեջ ներառելով յոթ գիտությունները, որոնց հետագայում ավելացավ բժշկական գիտությունն ու նարտարապետությունը։ Դարեր շարունակ այս դպրոցները բարձրակարգ ուսում են տվել հայ մտավորականներին (տե՛ս **Գուրեան Ե.**, *Պատմություն հայ մատենագրության*, էջ 34-36, նաև **Քասունի Ե.**, *Պատմություն հին հայ դաստիարակության*, Բեյրութ, 1959, էջ 196-203)։

Սանահինի ուսումնական կենտրոնում, ուր ուսանում էին ոչ միայն աստվածաբանություն, փիլիսոփայություն, այլ նաև՝ բժշկագիտություն, դասախոսություններ է կարդացել XI դարի անվանի գիտնական իմաստասեր Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունին։ Ի դեպ՝ այս նույն վանքում Գրիգոր Մագիստրոսի մեծ մայր «Տիկնաց տիկին»՝ իշխանուհի Շուշիկի հոգաձուլյալ գործում էին հատուկ հիվանդասենյակներ, որտեղ անվճար բուժում էին ստանում կարիֆավոր հիվանդները (տե՛ս **Թորգոմեան Վ.**, «Տիկնաց տիկին Շուշիկ», *Տաթև*, Հավելյալ-Սուրիա, 1929, էջ 35-38, նաև **Կոստանեանց Կ.**, *Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը*, Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 42-43)։

Ի տարբերություն Արևելյան Հայաստանի կրթական հիմնարկների ուսումնական ծրագրերի, արևմտյան Կիլիկիայի նշանավոր դպրեվանքների (Միս, Դրազարկ, Սկևոս, Մեծֆար) ուսման ծրագրի մեջ ավելի մեծ տեղ էր հատկացվում աշխարհիկ գիտություններին՝ մանրակարչություն, աստղագիտություն, իրավագիտություն, բժշկագիտություն, երկրագործություն, ձիադարմանություն։ Կիլիկյան հայկական թագավորության տարբեր վայրերում գործում էին եվրոպական ազդեցությամբ աշխարհիկ վարժարաններ։ Առն 2-րդ թագավորը Միս մայրաքաղաքում հիմնել էր ֆաղաֆաղիական դպրոցներ, որտեղ հայերենից զատ ուսուցանում էին լատիներեն, ֆրանսերեն և իտալերեն։ Թագավորը. «... հիմնեց դպրոցներ և առանց ազգի և կրօնի խտրականութեան թոյլ տուաւ նրանց մէջ օտարազգի գիտնականների մուտք» (**Փափազեան Վ.**, *Պատմություն հայ գրականության*, Թիֆլիս, 1910, էջ 172)։ Արդյո՞ք Կիլիկիայում կայի՞ն բժշկական ուսումնարաններ կամ դպրոցներ, որտեղ կրթվում էին բժշկության ուսանողներ. այս վարկածի հաստատումը կա Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքում», որի «Յաղագս դատաստանաց բժշկաց» հոդվածն ամենախիստ պատիժն է սահմանում այն բժիշկներին, որոնք իրենց աշակերտներին սխալ են կրթել. «Բազումք ի բժշկաց բազում վնաս գործեն դեղամ կամ փորձել զդեղս յայլս, եւ կամ շարակամութեամբ սպանանեն դեղամ, կամ վասն անգիտութեան զվնասակարսն տան ի դեղոց, կամ անվարժ գոյով՝ զցասս ոչ գիտեն համաշէլ եւ յաղագս այնորիկ մահ գործեն հիւանդաց... կամ նախանձելով ընդ աշակերտս ոչ ուղիղ ուսուցին, եւ նոքա անգիտանալով՝ բազում արարին վնասս, եւ եթէ այլ ինչ ախտս ցաւոց մուծին՝ եթէ ինքեանք, եթէ աշակերտամք, զայտոսիկ զամենեսեան կամաւորս գիտեմք» (**Մխիթար Գոշ**, *Գիրք դատաստանի*, աշխ. **Թորոսյան Խ.**, Երևան, 1975, էջ 145-146)։

Թարգմանական, Սանահինի, Տաթևի, Հաղպատի իմաստասիրական-աստվածաբանական, Վասպուրականի, Կիլիկիայի, Ղրիմի, Արցախ-Ուտիքի մանրանկարչական, նարեկյան գրական գիտական դպրոցներ³⁶: Միջնադարյան հայ գիտամշակութային իրականության մեջ իրենց որոշակի ներդրումն են բերել նաև Անիի, Կիլիկիայի, Ամասիայի, Սեբաստիայի բժշկական դպրոցները:

Կարևոր խնդիր է գիտական դպրոցներին՝ ազգայինի և միջազգայինի հարաբերակցության խնդիրը: Գիտության պատմության տեսաբանները, կարևորելով ազգային դպրոցների դերը գիտության առաջընթացի մեջ, հատկապես նշում են, որ դպրոցը ներկայացնող գիտնականը դառնում է միջնորդ ազգայինի և միջազգայինի միջև ոչ միայն այն պատճառով, որ նրա շնորհիվ տվյալ տարածաշրջանի գիտության ձեռքբերումները մտնում են ընդհանուր շրջանառության մեջ, այլ նաև նրանով, և դա ոչ պակաս կարևոր է, որ նրա ստեղծագործական նվաճումները դառնում են այն ուղիները, որով ազգային գիտական դպրոցը ձեռք է բերում միջազգային նշանակություն:

Այս պարագան միջնադարյան հայ բժշկության մեջ արտահայտվում է Անիի, Կիլիկիայի և Ամասիայի բժշկագիտական դպրոցներում, որոնք միջնորդ

³⁶ Գիտական դպրոցի չափանիշների համոզիչ հիմնավորումներով ուզում ենք առանձնացնել նարեկյան գրական «գիտական դպրոցի» բնութագրումը համաչված նարեկացիագետ Հ. Թամրազյանի կողմից, ում համար ելակետ են հանդիսացել գիտության տեսության մեջ «գիտական դպրոց» որակման ժամանակակից չափանիշները: Ըստ Թամրազյանի, X դարի հայ մատենագրության մեջ նարեկա վանքի գրական ժառանգությունն Անանիա վարդապետի շնորհիվ դարձավ դարի ամենանշանավոր գրական դպրոցը, որտեղ իր առաջին նկրտումներն է ստացել հանհարեղ Գրիգոր նարեկացին: Թամրազյանը վերհանում է գրական մի ընտանիքի ստեղծագործության ժառանգական կապը, որի երեք խոշոր ներկայացուցիչների՝ Խոսրով Անձևացու, Անանիա և Գրիգոր նարեկացիների հիմնարար երկերի շնորհիվ ձևավորվել է նարեկյան հանրահոշակ դպրոցը: Նարեկյան դպրոցի հիմնադիր համարելով միջնադարյան հայ արձակի երևելի ներկայացուցիչ Խոսրով Անձևացուն, Հ. Թամրազյանը գրում է. «Խոսրով Անձևացու երկերը, լինելով նարեկյան դպրոցի հիմքում, նախաշավիղ ու նախագիտելիք լինելուց զատ նշել են նրա խորհային ու տարածական ծավալման հիմնական ուղղությունները, խորը ազդեցություն ունենալով այդ դպրոցի սկզբնավորման և ձևավորման ընթացքի վրա» (Թամրազյան Հ., *Նարեկյան դպրոցը*, Երևան, 1999, էջ 50-51): Ինչ վերաբերում է Անանիա և Գրիգոր նարեկացիների մոտ մեկուկես տասնամյակ տևած ուսուցիչ-աշակերտ հարաբերություններին, ապա դրանք, ինչպես նշում է Թամրազյանը, եղել են համատեղ ստեղծագործական առնչումներ, որոնք, որպես դպրոցի ավանդույթների լավագույն շարունակություն, խորապես ազդել են Գրիգոր նարեկացու ստեղծագործական հասունացման ընթացքի վրա (տե՛ս նույն տեղում, էջ 96, 131-136):

Ուշագրավ է, որ Անանիա և Գրիգոր նարեկացիները ֆաշատեղյակ են եղել բժշկությանը, մասնավորապես մարդակազմությանը, քանի որ նրանց ստեղծագործության մեջ կան բժշկական նշգրիտ տեղեկություններ՝ ֆաղված անտիկ շրջանի հեղինակներից: Այս փաստը առիթ է տալիս կարծելու, որ X դարում և նրանից առաջ եղել են անտիկ շրջանի բժշկաբանների հայերեն թարգմանություններ, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, շրջանառության մեջ էին նարեկա դպրոցում և ընդգրկված էին նրա կրթական համակարգի մեջ (Թամրազյան Հ., *Անանիա նարեկացի, Կյանքը և մատենագրությունը*, Ե., 1986, էջ 68-72):

դառնալով ազգային (հայ) և համազգային (հունահռոմեական, բյուզանդական, արաբական) բժշկական մշակույթների միջև, կամուրջ հանդիսացան անտիկ և նոր գիտելիքների համար, որոնց խաչասերումից միայն կարող էր բժշկական մշակույթը զարգացում ապրել: Այս դպրոցները ներկայացնող հայ բժշկապետների շնորհիվ էր նաև, որ այլ տարածաշրջանի և դարաշրջանի գիտական ձեռքբերումները օրգանապես ներառնվեցին տվյալ ժամանակաշրջանի և տարածաշրջանի ազգային մշակույթի, ասել կուզի՝ միջնադարյան բժշկագիտական ազգային դպրոցների ձեռքբերումների մեջ:

Ինչպես հայտնի է X-XI դարերի անհական հայ հոգևոր մշակութային կյանքի զարթոնքով պայմանավորված Անիական գիտամշակութային դպրոցի իրողություններ է, հիմնականում, սկզբնավորվում Հայկական Վերածննդի դարաշրջանը, կապված IX դարում Բագրատունյաց թագավորության պետականության վերականգնման հետ, որը խթան հանդիսացավ ոչ միայն քաղաքական, տնտեսական վերելքի, այլ նաև՝ հայ գիտական մտքի աննախագեղ զարգացման համար:

Հայկական Վերածննդի դարաշրջանը սկզբից ևեթ փայլեց Անիական դպրոցի երկու ականավոր իմաստասերների՝ Հովհաննես Սարկավագի³⁷ և Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու³⁸ բնափիլիսոփայական և իմաստասիրական

³⁷ Հովհաննես Սարկավագն իրավամբ համարվում է միջնադարի փորձնական գիտության հիմնադիրներից մեկը: Նա պահանջում էր շրջապատող օբյեկտիվ բնության վերաբերյալ նշգրիտ պատկերացումներ կազմել անմիջական բնագիտական իմացության, փորձնական գիտելիքների ձեռքբերման միջոցով: Նրա նորարարությունը, որպես գիտության տեսաբանի, տեսական հետազոտության նոր սկզբունքի առաջադրումն է, ըստ որի մարդկային յուրաքանչյուր գիտելիք պետք է ստուգել և ճշտել գործնականում, այն դիտելով որպես նշմարողական չափանիշ. «Թէ և սոֆո կիրթ և վարժ, առանց փորձի՝ կարծիքն հաւատարմանալ ոչ կարեացեն և փորձն հաստատուն և աներկաբայ... վասն զի ոչ է պարտ միայն հնագիտակ լինել, այլ և իմքնաբա...» (տե՛ս Միքումյան Կ., *Հովհաննես Սարկավագի աշխարհայացքը*, Երևան, 1984, էջ 152-153):

³⁸ Հայկական Վերածննդի, միջնադարյան հայ մատենագրության բացառիկ անհատականություններից է Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունին: Մատրևոս Ուոհայեցու վկայությամբ՝ ուսուցչապետ Պահլավունին Կ. Պոլսի սբ. Սոֆիա տաճարում բյուզանդացի գիտնականների հետ բանավիճելիս է եղել գիտական ամենահրատապ ու կննդոտ հարցերի շուրջ, իր «անպարտելի» տրամաբանությամբ «հաջակիրթ» իմացությամբ զարմացնելով ներկաներին (Խաչերյան Լ., *Գրիգոր Պահլավունի Մագիստրոս*, Լոս Անջելես, 1987, էջ 259): Հայտնի է, որ Պահլավունյաց իշխանը, քաղաքացիական իրենցով հեղինակական բժշկությանն, իր հիմնադրած Սանահինի նեմարանում (որը կոչվել է «նեմարան Մագիստրոսի») դասախոսություններ է կարդացել տարբեր գիտությունների, այդ թվում բժշկության արվեստի վերաբերյալ (տե՛ս Հովհաննիսյան Լ., «Գրիգոր Մագիստրոսը, որպես XI դարու հայ բժշկության ներկայացուցիչ», *Պետական համալսարանի գիտական տեղեկագիր*, № 1, Երևան, 1925, էջ 122-123):

Բյուզանդական բարձր կրթություն ստացած գիտնականն ու փիլիսոփան նամակագրական կապ է ունեցել ժամանակի նշանավոր անձանց հետ, թողել է նամակների մի ընդարձակ ժողովածու, որտեղ տեղ են գտել նաև բժշկությանն առնչվող նյութեր: Նամականիում

ստեղծագործություններով: Եվ իհարկե, Անիական դպրոցի բնագիտական մտքի կարևորագույն արգասիքն է հայ գիտական բժշկական մշակույթի ձևավորման առաջնեկը՝ «Գագիկի դեղագիտարանը», որը միջնադարյան հայ բժշկական մատենագրության մեջ իրավամբ համարվում է «մայր բժշկարան», քանզի այս բժշկարանը, ինչպես նշեցինք, խորապես ազդել և ուղղորդել է գալիք դարերի հայ բժշկական մատենագրական ուղղությունները:

Անիական բժշկական դպրոցի անմիջական շարունակողը դարձավ **Կիլիկիահայ բժշկական դպրոցը**, որը նրանից փոխառելով բժշկության տեսական և կիրառական ուղղվածությունը և մեծապես ազդվելով հատկապես «Մայր բժշկարանից», հայ միջնադարյան բժշկությունը տարավ նոր զարգացումների՝ հատկապես տեսական բժշկության բնագավառում: Անիական և կիլիկյան բժշկական դպրոցների ստեղծագործական առնչումների մասին է վկայում թեկուզ այն փաստը, որ «Գագիկի դեղագիտարանը» հետագայում XIII դարում, Հեթում պատմիչի պատվերով խմբագրվեց, ընդարձակվեց և լրացվեց Կիլիկիայում, ստանալով «Գագիկ-Հեթումյան» բժշկարան անվանումը: Կիլիկիահայ բժշկական դպրոցի բեղուն մատենագրության դարաշրջանը, որը կարելի է բնորոշել իբրև հայկական Վաղ Վերածննդից (X-XI դարեր) դասական Վերածննդին (XI-XIV դարեր) անցման դարաշրջան, տվեց, ինչպես նշեցինք, հայ բժշկագիտության երեք խոշորագույն ներկայացուցիչներ, հանձինս Մխիթար Հերացու (դպրոցի առաջնորդ, XII դար), Գրիգորիսի (XIII դար), Ահարոն բժշկապետի տոհմի բժիշկների (XII-XIV դարեր): Կիլիկյան բժշկական դպրոցի ժառանգության ուսումնասիրության արդյունքում ուրվագծվում է այդ դպրոցի բժշկական արվեստի տեսության ուղղվածությունն ի դեմս դպրոցի հիմնադիր և առաջնորդ Մխիթար Հերացու տեսական հարցադրումների («բորբոսային» տեսություն և բժշկական այլ տարաբնույթ խնդիրներ), որոնք իրենց հետագա զարգացումը գտան այդ դպրոցի մյուս ներկայացուցիչների, նաև Ամիրզոլլաթ բժշկապետի բժշկական երկերում:

առկա են Գրիգոր Պանլավունու գիտական մեծ էռոլիցիայի, լայնախոհության, բժշկագիտական տարբեր հարցերին գիտական բարձր պահանջկոտությունը վկայող ուշագրավ օրինակներ. այդպիսի օրինակ է ահա Անիում կայացած ժողովում նրա ելույթը, ուր նա խիստ հեզմանքով քննադատում է Կիրակոս հույն դպիրի ելույթը, նշելով մարտդակամբնախոսական գործառույթների նրա թերի իմացությունը, իր ժամանակակի բժշկագիտական նվաճումներին անտեղյակությունը. «Բայց յայսպիսի տկարագոյն մտածողութենէ կամիմ գեգ ի բաց մղել. զի զայսոսիկ անկարգութեանն նախուստ ոչ կրթել քստ կարգի նեմարանին հասանէ, քանզի այժմ Սոկրատայ եւ Պլատոնի հաւանեալ է թեակոխութեան» (**Խաչերյան Լ.**, *Գրիգոր Պանլավունի Մագիստրոս*, էջ 297): Հավելեմք, որ Պանլավունին գրում է, որ հայերեն է թարգմանել Պլատոնի «Տիմեոս» և «Ֆեդոն» տրամախոսությունները, Էվկլիդեսի «Երկրաչափությունը», Օլիմպիոդորոսի, Կալիմախոսի և Անդրոնիկոսի գրվածքները (**Մուրադյան Գ.**, *Գրիգոր Մագիստրոսի մատենագրությունը*, ՄՀ, հ. ԺԶ, ԺԱ դար, Երևան, 2012, էջ 88):

Աներկբայորեն, գիտական դպրոցի գործունեության մեջ առաջնահերթ դեր ունի դպրոցի առաջնորդը (լիդերը), որը կարիք ունի աշակերտների և հետևորդների, որոնց համատեղ աշխատանքով է ձևավորվում գիտական դպրոցը: Գիտական դպրոցի ներսում ուսուցիչ-աշակերտ կապը օգնում է շարունակել և զարգացնել դպրոցի առաջնորդի գիտական տեսակետը, դրանով իսկ իր ներդրումը բերելով այդ դպրոցի հավաքական ձեռքբերումներին³⁹: Այդ մոդելն է գործում կիլիկիահայ բժշկական դպրոցում, երբ այդ դպրոցի առաջնորդ Մխիթար Հերացու «բորբոսային» տեսությունն իր հետագա զարգացումը գտավ նրա հետևորդների երկերում, հատկապես՝ կիլիկիահայ բժշկապետ Գրիգորիսի «Քննություն բնութեան մարդոյ և նորին ցաւոց» աշխատության մեջ, որտեղ Գրիգորիս բժշկապետը «բորբոսային» ախտաձագում է վերագրում ոչ միայն սուր վարակական որոշ տենդային հիվանդությունների, այլև ընդլայնում է այդ շարքը, նրա մեջ ներառելով շնչական ուղիների (մասնավորապես թոքախտը) և մի շարք այլ ներքին ախտահարումներ⁴⁰:

Գիտական դպրոցի ներսում ուսուցիչ-աշակերտ փոխհարաբերությունն ավելի ցայտուն է դրսևորվում այն դպրոցներում, որոնք ձևավորվում են տեղային համայնքներում, այսպես ասած՝ ազգակցական մոդելով⁴¹: Այս դեպքում ևս, կիլիկիայում եղեսահայ Ահարոն բժշկապետի ազգակցական շառավիղները՝ հանձինս նրա որդիներ Ստեփանոսի և Ճոշլինի, ինչպես նաև՝ Սարգիս, Հակոբ, Գեղին, Սիմավոն, Վահրամ բժիշկների, XII-XIV դարերում կարողացան ոչ միայն պահպանել, այլև՝ զարգացնել կիլիկյան բժշկական դպրոցին բնորոշ տեսական-վերլուծական և կիրառական ուղղվածությունը:

Կիլիկիահայ բժշկական դպրոցի տարածական ոլորտները քննելիս պետք է նրա շրջանակներում ընդգրկել նաև ծագումով ասորի բժիշկներին (Աբուսա-

³⁹ Գիտության զարգացման այս յուրօրինակ գործընթացն ինֆնտիպ է բնորոշում Նոբելյան մրցանակի դափնեկիր, ակադ. Ն. Սեմյոնովը. «Նա պատկերացնում էր, որ գիտական դպրոցը գիտության մեջ գիտական ցանկացած խնդրի լուծման ինֆնտիպ մտածողության և գործողության մի ձև է: Ցավոք ոչ բոլորը, նույնիսկ խոշոր գիտնականը՝ չի կարող ստեղծել գիտական դպրոց: Խնդիրն այն է, որ այդ գիտնականի կողմից պետք է աշխատեն գոնե մի քանի տաղանդավոր մարդիկ և կարողանան ընդօրինակել նրա փորձը» (Семёнов Н., «Становление учёного», *Природа*, Москва, 1969, № 3, с. 152): Այս միտքն էլ ավելի զարգացնելով անգլիացի բժիշկ-բիոֆիզիկոս, Նոբելյան մրցանակակիր Հ. Կրեբսը շեշտադրում է գիտական ղեկավարի, ուսուցչի դերը գիտնականի ձևավորման գործում: Որպես սրա ապացույց, նա օրինակ է բերում իր գիտական ծագումնաբանությունը. «Շեք մեք կողմին շինեին պայծառ գիտնականներ, ապա վտանգ կլինեք, որ մենք կգերագնահատեինք մեզ: Եվ այսպես գիտության հանձնարները մեզ սովորեցնում են համեստություն և ինֆնաֆնադատություն, նաև՝ ներկայացնում են անընդհատ կատարելագործվելու պահանջ» (Кребс Г., «Становление учёного», *Природа*, с. 53-57):

⁴⁰ Գրիգորիս, Քննություն բնութեան մարդոյ և նորին ցաւոց, էջ XL-XLI:

⁴¹ Տե՛ս Գасилов В., «Содержание понятия ‘научная школа’,» в кн. *Школы науки*, с. 126-127:

յիդ, Իշոխ, Աբուլ-Ֆարաջ), որոնց մատենագրական ժառանգությունն ուղղակիորեն առնչվում է կիրիկիահայ բժշկական դպրոցի ձևավորման հետ և խոր ազդեցություն է թողել նրա ընթացքի վրա:

Հայ բժշկագիտության մեջ ընդունված է որպես առանձին բժշկական դպրոց վկայակոչել կիրիկյան դպրոցին հաջորդող **ամասիահայ (այլ կերպ՝ Պոնտական) դպրոցն** ի դեմս Ամիրդովլաթ Ամասիացու հանրագիտական մատենագիր ժառանգության: Եվ չնայած այս դեպքում այն խիստ տարբեր է «գիտական դպրոցի», «գիտական առաջնորդ – անմիջական աշակերտներ» մոդելից (քանզի Ամիրդովլաթին ժամանակակից հայ մատենագիր բժիշկներ գոնե առայժմ մեզ հայտնի չեն), այսուհանդերձ ամասիահայ, այլ կերպ ասած ամիրդովլաթյան դպրոցը ըստ ամենայնի պետք է հայ միջնադարի որոշակի շրջափուլի բժշկական դպրոց համարել, քանի որ հանրագիտակ գիտնականը ստեղծեց, ինչպես նշում է Լ. Հովհաննիսյանը, մի ամբողջ գիտական ուղղություն, յուրօրինակ «դպրոց», որի սկզբունքների վրա դաստիարակվել ու գործել են հայ բժիշկների հետագա սերունդները⁴²: Այս դեպքում ահա այդպես է իրականացվում գիտական դպրոցի «առաջնորդ-աշակերտներ» մոդելը, իսկ ամիրդովլաթյան դպրոցի բժշկագիտական ձեռքբերումները, ինչպես նշել ենք, չափազանց տպավորիչ են: Անժխտելի է այդ դպրոցի խոշոր դերը միջնադարյան հայ բժշկագիտության գրեթե բոլոր ճյուղերի տեսության և կիրառական բնույթի ավանդների հարստացման և փոխանցման գործում: Այդ առումով նրա և անիական ու կիրիկյան հայ բժշկական դպրոցների միջև դիտվող կապը պետք է համարել ոչ թե սոսկ ընդհանուր աղբյուրներից եկող ազդեցությունների հետևանք, այլ իբրև՝ միասնական ավանդույթի հետևողական ու բնականոն զարգացման արդյունք: Եվ վերջապես, ամիրդովլաթյան բժշկական դպրոցը նախանշում էր հայ բժշկության հետագա զարգացման ուղիները, տեսական սկզբունքները, կրթական համակարգը, տարածական ոլորտները, որով միջնադարյան հայ բժշկությունն աննախադեպ վերելք ապրեց:

Իր հերթին՝ ամիրդովլաթյան դպրոցը մեծ դեր ունեցավ **Սեբաստահայ բժշկական դպրոցի** կայացման գործում: Եվ չնայած, ինչպես նշել ենք, այս դպրոցն առանց վարանելու կարելի է համարել ամասիահայ բժշկական դպրոցի ավանդների անմիջական շարունակողը, սեբաստահայ բժշկական դպրոցը ներկայացնող Հովասափ, Ասար և Բունիաթ Սեբաստացիներն այս ժառանգությունը յուրացրել են ոչ իբրև ինքնաբավ, ավարտուն ու անփոփոխ դրվածք: Շարունակելով կիրիկյան և ամասիահայ բժշկական դպրոցներին բնորոշող գիտա-կիրառական հատկանիշները, սեբաստահայ բժիշկներն իրենց դպրոցին հաղորդեցին նոր՝ **խմբագրական ուղղվածություն**: Խոսքը նախորդ դարերի հայ բժշկապետների ստեղծագործությունների խմբագրման մասին է, որն էլ դար-

⁴² **Оганесян Л.**, *История медицины в Армении*, ч. 3-ая, с. 85:

ձավ այդ դպրոցի ուղենիշային սկզբունքը: Նշենք, որ Ասար և Բունիաթ Աբբաս-տացիների՝ XIII դարի ասորի բժիշկ Աբուսայիդի «Մարդակազմության» և Ամիրոզովլաթի «Օգուտ բժշկութեան» երկերի խմբագրումներն սկզբնաղբյուր-ներից տարբեր, բոլորովին նոր որակներ են և ինքնուրույն հեղինակային գործի արժեք են ներկայացնում⁴³:

Ոչ երկրորդական մի հանգամանք ևս՝ սեբաստահայ դպրոցի բժիշկները, լինելով պերիոդիկ / շրջիկ բժիշկներ, շրջել են տարբեր երկրներում (Կ. Պոլիս, Իսպահան, Մարզվան, Ամասիա, Լվով) և առնչվել այդ տարածաշրջանների բժշկական մշակույթի հետ, որն անշուշտ այդ բժշկագիտական դպրոցի ազգային-տարածաշրջանային տեղայնացմամբ հանդերձ նրան զերծ է պահել գիտական արտադրանքի մեկուսացվածությունից, քանի որ Հովասափ, Ասար

⁴³ Ընդհանրապես, միջնադարագիտության մեջ խմբագրական բնագավառը շատ ավելի լայն ընդգրկում ունի և այն պետք է դիտարկել որպես գիտական մի առանձին ուղղություն: Գիտության պատմության տեսաբաններն արձանագրում են խմբագրական ուղղվածու-թյամբ տարբեր բժշկական դպրոցների գոյության փաստն անտիկ մշակույթի մեջ: Դեռ Ք. ծ. ա. IV դարում, Հերակլիտոսի և Զևսիսի ընդարձակ մեկնաբանումներով խմբագրվել են Հիպոկրատեսի «Հիպոկրատյան հավաքածու»-ի (*Corpus Hippocraticum*) գրեթե բոլոր հատորները, ավելին՝ 2-րդ դարում Գալենոսը մեկնաբանումների ինն գիրք է գրել Հիպոկրատեսի միայն «Աֆորիզմների» (*Aphorismi*), երեք գիրք «Պրոգնոստիկոն»-ի (*Prognosticum*) և երկու գիրք «Սուր հիվանդությունների ժամանակ կիրառվող դիետայի» (*De victus ratione in morbis acutis*) հատորների վերաբերյալ, միաժամանակ տեղեկություններ հայտնելով մի շարք այլ խմբագրումների և մեկնաբանողների մասին (*Гиппократ, Избранные книги, под ред. проф. Карпова В.*, Москва, ч. 1-ая, 1936, с. 51; *Книга античности и Возрождения о временах года и здоровье*, М., 1972, с. 24): Այս ավան-դույթը լայն տարածում գտավ բյուզանդական բժշկության մեջ. բյուզանդացի բժիշկներ Օրիբասիոսը (IV դար), Ալեքսանդր Թրալացիին և Հայեցիոս Ամիդացիին (VI դար), Պոզոս էգինացիին (VII դար), որոնց հիմնական առաքելությունն անտիկ բժշկական մշակույթի պահպանումն էր, ստեղծեցին բազմահատորանոց խմբագրական մեկնողական բնույթի գրքեր՝ *Corpus Hippocraticum* և Գալենոսի *Opera varia* հավաքածուների վերաբերյալ՝ «Մինոպսիս», «Տասներկու գիրք բժշկության մասին», «Յոթ գիրք բժշկության մասին» (*Campbell D.*, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, v. I, London, 1926, p. 10-12): Իբն Սինայի «Կանոն բժշկության» կապիտալ աշխատությունը մի քանի հարյուրամյակ ուղեցույց դարձավ բազմաթիվ սերունդների համար և ունեցավ բազմաթիվ խմբագրումներ, որոնց մեջ ուշագրավ է XIII դարի արաբ գիտնական բժիշկ Իբն ալ-Նաֆիսի «Պատասխանների գիրք»-ը՝ «Կանոն»-ի սեղմ մի տարբերակ, ուր առաջին անգամ բժշկագիտության մեջ խոսում է արյան փոքր կամ թոֆային շրջանառության մասին: Եվրոպայում արդեն լատիներեն թարգմանված Աբ-Ռագիբի և Իբն Սինայի դարակազմիկ բնափիլիսոփայական աշխատությունները ևս բազմիցս խմբագրվել և մեկնաբանվել են տարբեր գիտական կենտրոններում: Բժշկագիտության մեջ խմբագրական այս ուղղվա-ծությունն առանձնապես կարևորում է ստանում այնքանով, որ միջնադարյան գիտության ընդգծված տեղայնացվածության պայմաններում (առանձնապես Արևելքում), խմբագրա-կան այդ գործունեությունը փաստորեն ձեռք է բերում տարբեր տարածաշրջանների գի-տական շտեմարանի ի մի բերման, այսօրվա բնութագրմամբ՝ գիտական արտադրանքի համակարգման (կոորդինացիա) նշանակություն:

և Բունիաթ Սեբաստացիների բժշկարաններում ակնառու են այլ ազգային բժշկական դպրոցների հետ ուղղակի առնչումներ: Կարծում ենք, որ հենց այս տեսանկյունից պետք է մեկնաբանել սեբաստահայ բժշկական դպրոցի գիտական արտադրանքի ազգային-միջազգային հարաբերակցության խնդիրը: Եվ վերջապես՝ սեբաստահայ դպրոցի բժիշկներն իրենց բժշկարաններում ներմուծելով նախորդ դարերի հայ բժշկապետների այսօր անհայտ ստեղծագործություններից ամբողջական հատվածներ և պատառիկներ, կորստից փրկել և սերունդներին են հասցրել Մխիթար Հերացու (և ո՛չ միայն նրա) անհայտ ստեղծագործությունների վերնագրերն ու գոյության փաստը, դրանով իսկ ձեռք բերել աղբյուրագիտական կարևոր նշանակություն:

Հնդհանրացնենք. ներկա հոդվածի խնդրո առարկա հարցերին մեր անդրադարձը առիթ է տալիս անել հետևյալ եզրահանգումները:

Իր ծագումնաբանական ամենավաղ ազդակները ստանալով դեռ նախաքրիստոնեական և վաղ միջնադարյան շրջաններից, որդեգրելով անտիկ և արաբական բժշկագիտության ընդհանուր մոտեցումները, մեթոդները, նաև՝ բուժման ստույգ, կիրառական ձևերն ու միջոցները, անցնելով որոշակի շրջափուլեր (նախաքրիստոնեական, ոսկեդարյան, անիական, կիլիկիահայ, ամասիահայ, սեբաստահայ), իր վրա կրելով սերնդափոխ շարունակականության որոշակի կնիքը, հայ բժշկագիտությունը դասական միջնադարում ձեռք բերեց իր որոշակի դիմագիծը, բժշկագիտական որոշ ոլորտներում (էթիոպաթոգենեզ, կիրառական բժշկություն և այլն) իր ուրույն ներդրումը բերելով ընդհանուր միջնադարյան բժշկագիտությանը:

Բացի այդ՝ խոսելով հայ միջնադարյան բժշկության ծագումնաբանության և պերիոդիզացիայի մասին, հարկ է անպայման նշել մի կարևոր հանգամանք ևս. հայ միջնադարյան բժշկական մշակույթը, բացառելով հատվածաբար զարգացումը, սերնդափոխ անընդհատ շարունակականության իր ներքին տրամաբանությամբ ունեցավ տարածաշրջանային և ժամանակագրական չընդհատվող զարգացման որոշակի նկարագիր: Զարգացման այդ օրինաչափությունները հայ բժշկագիտությանը հնարավորություն ընձեռեցին ձևավորել գիտության տեսության մեջ «գիտական դպրոց» որակման ընդունված չափորոշիչներին համապատասխանող հայ միջնադարյան բժշկության գիտական դպրոցներ: Արդյունքում՝ ստեղծվեց հայ միջնադարյան բժշկագիտական մատենագրության ողջ գանձարանը, որը հենց հայ միջնադարյան բժշկական մշակույթին իրավունք վերապահեց իր ուրույն տեղն ունենալու միջնադարյան բժշկության ընդհանուր պատմության մեջ:

**ДОНАРА КАРАПЕТЯН
К ВОПРОСУ ПЕРИОДИЗАЦИИ ЭТАПОВ РАЗВИТИЯ
СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ МЕДИЦИНЫ И
ФОРМИРОВАНИЯ НАУЧНЫХ ШКОЛ**

Ключевые слова: Периодизация средневековой армянской медицины, научная школа, средневековые армянские медицинские школы, Мхитар Гераци, Амирдовлат, себастиийские армянские врачи, античная натурфилософия, средневековые армянские научно-образовательные центры.

Статья посвящена одной из основополагающих проблем армянской средневековой медицины – периодизации многовекового процесса её развития и формированию научных школ. Посредством досконального исследования рукописных источников, намечая истоки и первоосновы древнейшей армянской медицины сделана попытка представить определённые этапы и закономерности её развития. С этой точки зрения, анализируя рукописное наследие армянской средневековой медицины, мы раскрываем непрерывность развития армянской медицинской мысли.

Так – первый дохристианский и раннехристианский период армянской медицины характеризуется как **домаштоцевский этап**. Этот многовековой период, со своими достижениями прикладной медицины, подготовил следующий этап (**“Золотой век”**, V-VII вв.). Классическая естественнонаучная и естественнофилософская культура этого периода в IX-XI вв. получила своё логическое развитие в научных центрах Багратидского царства (**Анийский период**). Беспрецедентный подъем науки и культуры этого времени подготовил этап ее возрождения (X-XIV веков) и стал стимулом развития армянской классической медицины **Киликийского периода** (XII-XIV вв.), который безусловно, можно назвать периодом Мхитара Гераци. Этот этап стал той основой, на которой сформировались новые достижения армянской научной медицинской мысли **Амасийского периода** (медицинское наследие Амирдовлата Амасиаци). Следующий, позднесредневековый – **Себастиийский период**, ставший непосредственным продолжением Амасийского (рукописное наследие Овасапа, Асара и Буниата Себастиаци), также обеспечил непрерывность процессов развития армянской научной медицины.

Эти закономерности развития позволили армянской медицине сформировать **средневековые армянские медицинские школы**,

соответствующие критериям квалификации “научная школа”, принятой в современной теории науки: Анийская, Киликийская, Амасийская, Себастьянская медицинские школы, обеспечив поступательное движение армянской научной медицинской мысли, как теоретической, так и прикладной, внесли свой определённый вклад в общую историю научной медицины средневековья.

Относящиеся к общей античной и средневековой естественно-научной мысли комментарии делают более предметным и зримым ход развития средневековой армянской медицинской культуры.

DONARA KARAPETYAN
ON THE PERIODIZATION OF THE DEVELOPMENT OF MEDIEVAL
ARMENIAN MEDICINE
AND THE FORMATION OF SCIENTIFIC SCHOOLS

Key-words: Periodization, medieval Armenian medicine, scientific schools, medieval Armenian medical schools, Mkhitar Heratsi, Amirdovlat, Armenian physicians of Sebastia, natural philosophy in classical antiquity, medieval Armenian scientific-educational centers.

The article is devoted to one of the main problems of medieval Armenian medicine: the periodization of its centuries-long development and the formation of scientific schools. After meticulously studying the manuscript material on medicine, an attempt is made to characterize the specific stages and mechanisms of the development of Armenian medicine.

The pre-Christian and early Christian period of Armenian medicine is characterized as the **pre-Mashtots era**. This centuries-long period of practical medicine laid the foundation for its successor: the “**Golden Age**” (5th–7th centuries). In the 9th–11th centuries, the classical Armenian natural sciences and natural philosophy prospered at the scientific centers of the Bagratid Kingdom (the **Ani period**). This unprecedented flourishing of science and culture laid the basis for the Armenian Renaissance of the 10th–14th centuries and became a stimulus for the development of the Armenian classical medicine of the **Cilician period**, (12th–14th centuries), which can certainly be referred to as the **Mkhitar Heratsi era**. Based on the accomplishments of this period, the **Amasian era** saw greater achievements in medicine (the legacy of Amirdovlat Amasiatsi). The late medieval **Sebastian period**, which became the immediate heir of the Amasian era (the medical works by Hovasap, Asar

and Buniat of Sebastia), ensured the continuous development of Armenian medical science.

These mechanisms of development led to the formation of **medieval scientific schools** that met the qualification criteria of a “scientific school”, commonly adopted in the modern theory of science (the medical schools of Ani, Cilicia, Amasia and Sebastia), and ensured the progression of the Armenian medical thought, both theoretical and practical, contributing to the overall history of medieval medicine.

The author’s notes on the natural sciences in classical antiquity and the Middle Ages render the development of medieval Armenian medical culture more visible.

ԲՆԱԳՐԵՐ

ՋՈՒՎԻԵՏԱ ԷՅՆԱԹՅԱՆ

ՉԱՏԻԿ ԵՎ ԾՌԱԶԱՏԻԿ (2). ՀԱՅՈՑ ԵՐԿՐՈՐԳ ՇՂԲ-Ի՝ 1102, 1197, 1292 ԵՎ 1539 ԹԹ. ԾՌԱԶԱՏԻԿՆԵՐԸ¹

(Ուսումնասիրություն և բնագրեր)

Քանալի բառեր՝ հաշվարկ, էաս Ալեքսանդրացի, Իրիոն, հակասովյուններ հունական եկեղեցու հետ, Գրիգոր Վկայասեր, Հովհաննես Սարկավազ:

Տևական պատերազմները, հարևան եկեղեցիների հետ դավանաբանական վեճերը, որոնք սպառնում էին հայ ժողովրդի և եկեղեցու ինքնուրույնությունը, ստիպեցին նրանցից սահմանազատվել նաև եկեղեցական տոների հաշվարկների հարցում:

Քրիստոնեության տարածումից հետո եկեղեցական տոների՝ հատկապես Զատիկի ճշգրիտ հաշվարկը դարձավ մի խնդիր, որի շուրջ ծավալվեցին մեծ բանավեճեր: «Զատիկ տոնը, – գրում է Մ. Աբեղյանը, որ կապված էր գարնանամտի գիշերահավասարի, սրանից հետո եկող առաջին լուսնալրի ու սրան հաջորդող կիրակի օրվա հետ, կախված էր ուրեմն, թե՛ լուսնական և թե՛ արեգակնային շրջաններից: Իսկ դրանց հաշիվներն անել հեշտ չէր»²:

Հայտնի է, որ մինչև Նիկիայի ժողովը (325 թ.) Զատիկը տոնում էին հրեաների հետ միասին՝ գարնանամտից հետո պատահող լիալուսնի օրը: Ժողովից հետո որոշվեց տոնը տեղափոխել առաջիկա կիրակի:

Անանիա Շիրակացին այսպես է ներկայացնում Զատիկի տոնը. «Զուրբ տոն Զատիկի հաստատեաց Տէր ի վերայ Լուսնի ... Հայաստանեացս առաւել ճշմարտապէս անուանի Զատիկ Տեառն, այսինքն զատուցեալ յամենայն հեթանոսականաց և հրէականաց տաւնից»³:

Զատիկ և նրա հետ կապված եկեղեցական տոների ճշգրիտ հաշվարկը կարգավորվեց էաս Ալեքսանդրացու գլխավորած Ալեքսանդրիայի տոմարա-

¹ Սույն հոդվածը երկրորդն է մեր «Զատիկ և ծագատիկ» հոդվածաշարում, տե՛ս «Եկեղեցական տոների շուրջ հայոց և հարևան եկեղեցիների միջև հակասությունների մասին: Զատիկ և ծագատիկ», *էջմիածին*, 2017, № 4, էջ 122-134, որտեղ ներկայացրել ենք առաջին 532-ամյա զատկական շրջանի ընթացում պատահած հունական և հայկական զատիկների տոնակատարության տարբերության՝ ծագատիկի պատմությունը: Խոսք է 570, 665, 760, 1007 թթ. ծագատիկի պատճառով հայոց ու հարևան եկեղեցիների միջև հակասությունների և դրանց հետևանքով առաջացած լուրջ ընդհարումների պատմության մասին է:

² Մ. Աբեղյան, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, Գիրք 1, Երևան, 1944, էջ 380:

³ Ա. Աբրահամյան, *Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը*, Երևան, 1944, էջ 292, 297:

գետների ժողովից հետո (561 թ.): Ստեղծվեց $28 \times 19 = 532$ տարի տևողությամբ ունեցող գատկական մեծ շրջանը, որը միանշանակ չընդունվեց բոլոր եկեղեցիների կողմից: Կոստանդնուպոլսի եկեղեցին ընդունեց Իրիոն տոմարագետի կազմած գատկական շրջանը, որի պատճառով 532-ամյակի ընթացքում չորս անգամ ($95 + 95 + 95 + 247$) գատկի օրը տարբեր էր լինում հայ և հարևան եկեղեցիների հաշվարկներում: Այդ երևույթը հատնի է «ծնագատիկ» անունով:

Իրա հետևանքով հայոց և հարևան եկեղեցիների գատկական հաշվարկները տարբերվում էին միմյանցից: Այս հարցին տարբեր դարերում անդրադարձել են տարբեր հեղինակներ՝ Անանիա Շիրակացին, Հովհաննես Սարկավազը, Սամուել Անեցին⁴: «Ըստ Իրիոնի գործելեացն ըստ Հրէայն առնեն զՋատիկ և ի սուրբ ժողովոյն Նիկիայ անկանին նգովքն, որք օրինադրեցին ոչ առնել Ջատիկ ընդ խաչահանունսն: Իսկ մեք ի միւս կիրակէն տամք և գերծանիմք ի նգովից, զի Հայք ոչ ընկալան զթիւր օրինակն, որպէս և ոչ զժողովն Քաղկեդոնի»⁵, – գրում է Կիրակոս Գանձակեցին:

Իեռևս VII դարում Անանիա Շիրակացին ապագա սերունդներին խորհուրդ էր տալիս. «Եւ զի՞նչ պարտ է մեզ զԻրոնին պատմել եւ կամ ընդդիմանալ նմա, այդ զնորայն ի նորայն թողցուք ... եւ մեք տաւնեսցուք մի աշխարհապէս, այդ աստուածաբար»⁶:

Անանիա Շիրակացու «Ջատկի ճառը» «Հայտնության ճառի» հետ մեկտեղ հրատարակել է Քերովբե Պատկանյանը⁷: Առաջին հրատարակությունից 67 տարի անց Ա. Աբրահամյանը «Ջատկի ճառը» հրատարակեց «Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը» գրքում (էջ 292-299):

Ջատկի մասին ընդարձակ աշխատություն ունի նաև Հովհաննես Սարկավազը⁸: Նա ամբողջական հատվածներով կրկնում է Անանիա Շիրակացուն:

Առաջին 532-ամյակի վերջին ծնագատկից՝ 1007 թ.-ից 95 տարի անց լրանում էր գատկի տվյալների կրկնության 95-ամյա շրջանը: Խոսքը 1102 թ. ($1107 + 95$) մասին է, երբ հույները գատիկը տոնել են ապրիլի 6-ին, իսկ հայերը մեկ շաբաթ անց՝ ապրիլի 13-ին:

Հերթական այդ ծնագատկի մասին մանրամասն տեղեկություն է հաղորդում Մատթեոս Ուոհայեցին. «Ի թուականութեանն Հայոց ՇԾԱ (1102) եղև

⁴ Ա. Աբրահամյան, անդ, էջ 292, Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Սարկավազի մատենագրությունը, Երևան, 1956, էջ 269-270: Սամուել Անեցի և շարունակողներ, ժամանակագրություն, աշխատասիրությամբ Կ. Մաթևոսյանի, Երևան, 2014, էջ 143:

⁵ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1961, էջ 43:

⁶ Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 298:

⁷ Անանիա Շիրակացի, Մնացորդք բանից, հրատ Բ. Պատկանյան, Ս Պետերբուրգ, 1877:

⁸ Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Սարկավազի մատենագրությունը, էջ 269-276: Ինչպես Պատկանյանի, այնպես և Աբրահամյանի հրատարակությունները կազմված են մեկական ձեռագրի հիման վրա: Աբրահամյանի Շիրակացու և Սարկավազի հրատարակություններից մեծապես օգտվել են հետագա ուսումնասիրողները:

շփոթումն մեծ և ահաւոր խառնակումն հայոց, վասն զի ի սուրբ զատիկէն եղեն մոլորեալք տասն ազգ հաւատացելոց», քանի որ Իրիոնի հաշվարկներով առաջնորդվող «տասն ազգ հաւատացելոց... հետեւողք շար սերմանցն, զոր սերմանեաց պիղծ հերետիկոսն Իրիոն»⁹, շփոթեցին զատիկի օրը:

Ինչպես Մ. Օրմանյանն է ներկայացնում, «Այս անգամ... ծնագատիկը... աւելի նշանակութիւն կունենար, որովհետեւ կատիններ ալ Հայոց հետ շփման մէջ կգտնուէին եւ Յոյներուն հետ համաձայն էին Իրոնեան տոմարին... Եւ Հայոց դէմ եղողներուն թիւը կաճէր: Վրացիք արդեն Յունաց հետ կանուխէն համաձայնած էին»¹⁰: Միայն ասորիներն էին հայերի հետ համաձայն, սակայն վերջում նրանք էլ ուրացան դաշինքը և համաձայնության եկան հույների հետ: Ստացվեց այնպես, որ «ամենայն քրիստոնեայք տօնեցին զԶատիկն միով եօթնեկու յառաջ՝ յաւուր Ծաղկազարդի, բաց ի Հայոց»¹¹:

1102 թ. ծնագատիկի պատմությունը կապված է Գրիգոր Վկայասեր կաթողիկոսի (1066-1105 թթ.) անվան հետ: Նրա ժամանակը բնութագրող՝ ստորև ներկայացվող ամփոփ պատմական ակնարկը նպատակ չի հետապնդում մանրամասն քննել աղբյուրները:

Բագրատունյաց թագավորության անկումից հետո երկրում մնացել էին քաղաքական ոչ մեծ միավորներ, որոնք Հայոց թագավորության բեկորներ էին: Հասարակական, տնտեսական և մշակութային զարգացման ցածր մակարդակի վրա գտնվող սելջուկ թուրքերի ներխուժումը մեծ Հայք և դրացի երկրներ՝ խորապես բացասական հետևանքներ ունեցավ:

Տնտեսական և մշակութային կյանքը ենթարկվեց խոշոր վայրիվերումների: Հայաստանում պահպանվող մանր թագավորություններն ու իշխանությունները, որոնք բյուզանդական կարճատև տիրապետության ընթացքում թուլացել էին, սելջուկյան արշավանքներից հետո աստիճանաբար քայքայվեցին: Հայկական միացյալ անկախ պետականության վերականգնման հնարավորության չկար: Բյուզանդիայի վարած նենգ քաղաքականության հետևանքով զգալի թվով հայ բնակչություն գաղթեց դեպի Փոքր Ասիա և Կիլիկիա: Արտագաղթողների մեծ մասը հաստատվեց Կիլիկիայում:

Այդ ժամանակ մեծ կարևորություն էր ստացել հայոց կաթողիկոսության և նրա աթոռի տեղի հարցը: Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսը (1019-1058 թթ.) Անիից հեռացավ, երբ հույները գրավեցին այն (1046 թ.): Պետրոս Գետադարձից հետո ընտրված Խաչիկ Բ Անեցին (1058-1065 թթ.) չենթարկվեց հունական կողմի ոտնձգություններին: Նրան տեղափոխեցին Փոքր Ասիա, որտեղ նա մնաց մինչև մահը:

⁹ Մաաթեոս Ուոնայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898, էջ 286:

¹⁰ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, էջմիածին, 2001, էջ 1547:

¹¹ Ա. Տէր-Յովհաննիսեան, Ժամանակագրութիւն ս. երուսաղէմի, 1890, հ. Ա, էջ 132:

Նոր կաթողիկոս ընտրելու հարցը կարևոր էր ինչպես հայոց եկեղեցու, այնպես էլ հույների համար. «Յոյներ, որ ամբողջապէս Հայաստանի տիրացած էին, Խաչիկի մահուընէ ետքը նոր կաթողիկոսի ընտրութեան դեմ արգելքներ դրին, կարծելով, թէ այս կերպով կրնան Հայերը Յունական եկեղեցոյ դավանութիւնն ընդունելու և անոր հետ ձուլուելու ստիպել»¹², — գրում է Մ. Օրմանյանը:

Ա. Զամինյանը հետևյալ բառերով է բնորոշում այդ ժամանակը. «Յոյներ մոլեռանդ ու տմարդի քաղաքականութեամբ... թույլ չտուին Հայոց նոր կաթողիկոս ընտրել... Հայրապետական աթոռն եօթն ամիս պարապ մնաց: Հայ մեծամեծներն ամեն կերպ աշխատեցան այս վերջին հարուածը բուժելու»¹³:

Հույները չէին վստահում կաթողիկոսներին. «Վերջին կաթողիկոսները կասկածելի եղած էին կայսրներուն, թէ կրնան գործիք ըլլալ հայրենասէր խումբին, եւ գործի գլուխ անցնելով կրնան ապստամբեցնել Հայաստանցիները», — գրում է Մ. Օրմանյանը¹⁴: Եկեղեցու այդ վիճակը՝ «Հայրապետական թափուր աթոռը բազմապատիկ հոգ պատճառեց հայ իշխաններին»¹⁵:

Եկեղեցու անվտանգ գոյութիւնը խնդիր էր նաև Կիլիկիայում. «Կիլիկիայի հայկական պետութիւնը շրջապատված էր թշնամի հարևաններով... Առաջնահերթ խնդիր էր բարելավել հարաբերութիւնները Բյուզանդիայի հետ... Բյուզանդիան ուներ հեռուները գնացող նպատակներ: Նա եկեղեցական միութեան հարցի տակ տեսնում էր նաև Կիլիկիան Հայաստանի քաղաքական ենթարկումը իրեն»¹⁶: Նկատի առնելով ժամանակի քաղաքական իրավիճակը, հույների հետ համաձայնութեամբ 1065 թ. գումարովեց Ծամնդավի ժողովը, որը կաթողիկոս ընտրեց ժամանակի ամենակրթված մարդկանցից մեկի՝ գիտնական, փիլիսոփա Գրիգոր Մագիստրոսի որդուն՝ Վահրամին: Հույները նրան արդեն արժանացրել էին դուքսի կոչման, և նա «իբրև վանական հռչակուած էր իր գիտութեամբն ու սրբութեամբ... Իբրև կաթողիկոս նա յայտնի է Գրիգոր Վկայասեր կոչմամբ»¹⁷:

Գրիգոր անունը նա վերցրեց կաթողիկոս ընտրվելուց հետո. «Գիտելի է... թէ Վկայասերն, որ յառաջն Վահրամ կոչուր, ի ձեռնադրիլն կաթողիկոս՝ կոչեցաւ Գրիգորիս կամ Գրիգորիոս»¹⁸: Անվանափոխութիւնը Վահրամի ցանկու-

¹² Մ. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին և իւր պատմութիւնը, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 60:

¹³ Ա. Զամինեան, Հայոց եկեղեցու պատմութիւն, Նոր Նախիջևան, 1908, էջ 204-205:

¹⁴ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, էջ 1488:

¹⁵ Ա. Տէր-Միքէլեան, Հայաստանեայց եկեղեցին և Բիւզանդեան ժողովոց պարագայք, Մուկուա, 1892, էջ 153:

¹⁶ Հ. Բարթիկյան, «Նոր նյութեր Կիլիկիայի Հայկական պետության և Բյուզանդիայի փոխհարաբերութիւնների մասին», ԲՄ, № 4, 1958, 286:

¹⁷ Ա. Զամինեան, նշվ. աշխ., էջ 205:

¹⁸ Մ. Զամչեանց, Հայոց Պատմութիւն, հ. Բ, Ե, 1984, էջ 1031:

թյունն էր. «Ուզած է իր հանգուցեալ հօր անունն ալ իր վրան առնել... Գրիգոր անունով օծուիլ»¹⁹ : Նշանավոր հոր ձեռքի տակ պատշաճ կրթութիւն և դաստիարակութիւն ստանալով, Վահրամբը հրաժարվեց ամուսնական կյանքից և դարձավ վանական: Մ. Օրմանյանը համոզված է. «Կրնանք ըսել, որ ինքն կաթողիկոսանալու հաւանութիւնը տուած էր պարզապէս կաթողիկոսական աթոռին պարապութեան վերջ մը տալու համար»²⁰ :

Նա մեկ տարի մնաց Ծամնդավում, հետո երկար տարիներ ճանապարհորդեց: Կինելով «Իշխան և Գրիգոր Լուսաւորչի ցեղից, ջանացաւ Հայաստանեայց եկեղեցին պայծառացնել... Սա առաջինն է Հայաստանեայց եկեղեցու հայրապետաց մեջ, որ հասկանալով իւր եկեղեցու համաշխարհային նշանակութիւնն, սկսաւ աշխատիլ այլ եկեղեցաց ծանօթանալու, առաւել նկատելի անելով նորա փառաւորութիւնը»²¹ :

Ինչպէս Մ. Օրմանյանն է նշում. «Գրիգոր Վկայասերը լոկ անուանական կերպով յանձնառու եղաւ կաթողիկոս ըսուիլ, և Յոյներուն կայսեր իբր երաշխաւորութիւն տալ իր անունը՝ կաթողիկոսական աթոռին պահպանութեան եւ Հայ եկեղեցու պաշտպանութեան համար, պաշտօնին հոգածութիւնը ուրիշներու թողլով, եւ զինքն միշտ ազատ ու համարձակ պահելով, որ կարենայ պարապիլ իր սիրելի գրական աշխատութեանց եւ հոգեւորական բարեպաշտութեանց»²² :

«Նա ներանձնական կեանքի համար էր կոչուած և ոչ թէ առաջնորդ լինելու մի ժողովրդի, որ երբեք ու թշուառ վիճակի մէջ էր և կարօտ հզօր կամքի ու այլ նկարագրի տէր գործիչներին, — գրում է մէկ այլ ուսումնասիրող... Թուրքաց հրոսակների Բիւզանդիոնում արիւնահեղ դէպքերից մեղմաբարոյ Վկայասէրը զարհուրած՝ միտքը գրեց հրաժարուել կաթողիկոսութիւնից և միայնակեցութեան նուիրուել»²³ :

Նա 1075 թ. ճանապարհորդել է Կ. Պոլիս, Եգիպտոս և Երուսաղեմ, շուրջ 25 տարի պանդխտել՝ մինչև 1100 թվականը: Քանի որ Հայոց կաթողիկոսական աթոռը տեղագրական անուն չի ունեցել, այլ միշտ կոչվել է «կաթողիկոսութիւն Ամենայն Հայոց», «նա իրաւունք ունեցաւ իր հայրապետանոցը հաստատել այնտեղ, ուր կը գտնուէր ազգին քաղաքական կեդրոնը»²⁴ :

Աթոռապահ թողնելով տեր Բարսեղին՝ Վկայասերը հայոց եկեղեցու ինքնուրույնութիւնը պահպանելու մտահոգութեամբ «զնացեալ ի Կոստանդինապօլիս, արար բազում գրեանց թարգմանութիւնս եւ ճառից, որ և ընթեռնուր և

¹⁹ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, էջ 1492:

²⁰ Մ. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին..., էջ 60:

²¹ Ա. Տէր-Միքէլեան, նշվ. աշխ., էջ 153-154:

²² Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, էջ 1493:

²³ Ա. Զամինեան, նշվ. աշխ., էջ 205-207:

²⁴ Մ. Օրմանեան, Հայոց եկեղեցին..., էջ 55:

վարդապետեր և մէկնէր ի լեզուս Հայոց զՍուրբ Գիրս, ընդ որ հիանային ընդ պարծանք մերոյ ազգիս»²⁵ :

Սրբերի վարքերի և վկայաբանությունների նկատմամբ ցուցաբերած հատուկ սիրո, նրանց տոները աստվածաշնչական ընթերցումներով հարստացնելու համար է նա ստացել «Վկայասէր» պատվանունը: «Նրա հրահանգով հայացվել են Հովհան Ոսկեբերանի, Եփրեմ Ասորու, Գրիգոր Աստվածաբանի և այլոց վարքերը... Նրա նախաձեռնութեամբ է խմբագրվել Տոնամակ-Յայսմավուրքը, ճաշոց ծիսամատյանի մի զգալի մասը, սահմանվել են 46 տոների նոր ընթերցվածներ»²⁶ :

Գրիգոր Վկայասերի աշխատանքը բարձր է գնահատվել հետագայում: Այսպես, Ղ. Ալիշանը գրում է. «Հոգին Սուրբ ազդեաց սուրբ Հայրապետին Գրիգորիսի աստվածասիրի և Վկայասիրի և նոր սկսեալ յօրինեաց զսա՝ ըստ ամենայն տօնից արժանապէս, ի դէպ սաղմոսիւք և ընթերցուածովք աստուածախօսիւք... քաջ տեղեակ էր յունական լեզուին և դպրութեանն, յիրս և ի բանս ըստ ամենայնի վարժ և կիրթ»²⁷ : «Վկայասերը... այնպիսի գործ է ձեռնարկում, որ թեև օտարներն ունեին, բայց հայերն էլ սեփականը պիտի ունենային՝ սեփական տոնակարգային միավոր»²⁸ , – գրում է Մ. Ավդալբեգյանը:

Հայ եկեղեցում նշվող տոները ոչ միայն կրոնական բովանդակություն ունեին, այլև արտացոլում էին հայ ժողովրդի պատմական ճակատագիրն ու մշակութային կյանքի իրադարձությունները, ինչպես, օրինակ՝ հայոց տառերի գյուտը, Վարդանանց ազատագրական պայքարը, որոշ գործիչների կենսագրությունը, ինչպես և համաքրիստոնեական ժողովածուներից հայտնի այլևայլ ժողովուրդների պատմության դրվագներ:

Մ. Ավդալբեգյանն ընդգծում է. «Պարձենկոտությունը ու սնափառությունը չէ, որ խոսել է հովվապետ Վկայասերի մէջ, այլ քաղաքական հեռատեսությունը՝ սահմանազատվելու ըստ ամենայնի գերիշխանություն ստացած հոլանդներից ու նրա եկեղեցուց»²⁹ : Ուստի դժվար է չհամաձայնել Մ. Օրմանյանի հետևյալ մտքին. «Եթէ հայոց եկեղեցին իրեն յատուկ գիրն ու գիրքերը չունենար, երբեք պիտի շկարենար իբր ինքնուրույն եկեղեցի իւր գոյութիւնը ապահովել... Հայը... եթէ չունենար իր գիրն ու գրականությունը, որ իբրեւ խարիսխ յուսոյ... անոր ապաւէն եղաւ իւր ալեծուփ վտանգներուն և իւր ցրուած և

²⁵ «Պատմութիւն սրբոց հարցն մերոց ուր առ Քրիստոս փոխեցան», Լ. Տէր-Պետրոսյան, Խաչակիրները և հայերը, հ. Բ, Երևան, 2007, էջ 511:

²⁶ Ընտրանի Հայ եկեղեցական մատենագրության, աշխատասիրությամբ Պ. Խաչատրյանի և Հ. Քոստյանի, էջմիածին, 2003, 398:

²⁷ Ղ. Ալիշան, Հայապատում, Վեներիկ, 1901, էջ 349-352:

²⁸ Մ. Ավդալբեգյան, «Յայսմավուրք» ժողովածուները, Երևան, 1982, էջ 29:

²⁹ Նույն տեղում:

վայրավատին կեանքին մէջ, այսօր հագիւ թէ Հայ ազգի մը յիշատակը մնացած կըլլար»³⁰ :

Կիլիկիայում թարգմանություններն արվում էին այնտեղ բնակվող հայերենին տիրապետող հույների ու ասորիների օգնութեամբ, որոնք բնագրերը բառացի էին թարգմանում, և այնուհետև դրանք սրբագրվում և հղվում էին հայ խմբագիրների կողմից: Թարգմանութեան այդ նոր եղանակի սկզբնավորումը կապվում է Գրիգոր Վկայասերի անվան հետ. «Խմբագիրների դերում հիմնականում հանդես են գալիս ժամանակի հայ հոգևոր կյանքի խոշորագույն ներկայացուցիչները՝ Գրիգոր Վկայասերը, Ներսես Շնորհալին, Ներսես Լամբրոնացին, Վարդան Արևելցին և ուրիշներ»³¹ :

Որպես Գրիգոր Վկայասերի ժամանակ պատահած ծնագատիկի տարի՝ ձեռագրերում հիշատակվում է ՇԼԱ = 1082 թ.³² : Նույն թվականն է նշել Հ. Տաշյանը. «Թուղթ Գրիգորի Վկայասիրի Հայոց վարդապետի վասն գատիկին. — Ի թուականութեանն Հայոց ՇԼԱ (531) = 1082, ի սուրբ գատիկն շեղեցան ժ ազգ... Եւ Հայք եւ Ասորիք միայն մնացին հաստատուն»³³ :

Սակայն, ինչպես վերը նշել ենք, իրականում ծնագատիկը պատահել է 1102 թ.-ին: Հնարավոր է, ՇԾԱ (551) = 1102-ը սխալմամբ արտագրվել է ՇԼԱ (1082) և փոխանցվել ձեռագրից ձեռագիր:

Մ. Օրմանյանը բերում է Մատթեոս Ուռհայեցու տված թվականը՝ 1102 թ.-ը, որը «գառիթ ընծայեց նորոգելու այն տարածայնութիւնները, որոնք տեղի ունեցած էին 95 տարի առաջ՝ 1007-ին»³⁴ :

Դեռևս VII դ. իր Զատիկի ճառում Անանիա Շիրակացին տոնի մանրամասն պատմությունը շարագրելիս գրում էր. «Իբրև դեպի ի շաբաթու հինգ ապրեղի ըստ Իրոնական թուոյն, համարին գնա լրումն եւ ի վեց ապրեղի առնեն զգատիկն... Բայց մեզ քաւ լիցի տաւնել ընդ նոսա եւ կրել նգով»³⁵ : Այս բացատրությունը գրեթե նույնութեամբ կրկնել է Հովհաննես Սարկավազը³⁶ : Ի դեպ, այս մեծ տոմարագետը Գրիգոր Վկայասերի ժամանակակիցն էր, նրան մտերիմ մի անձնավորություն³⁷ : Հետաքրքրական է, որ երկու խոշորագույն տոմարագետների օրոք էլ ծնագատիկ է պատահել՝ Անանիա Շիրակացու օրոք 665 թ., Հովհաննես Սարկավազի՝ 1102 թ.:

³⁰ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, էջ 324:
³¹ Լ. Տեր-Պետրոսյան, Ասորիների դերը հայկական Կիլիկիոյ մշակութային կյանքում ժԲ-ԺԳ դարերում, Վեներիկ, 1989, էջ 26:
³² ՄՄ 583, ք. 237ա, ՄՄ 581, ք. 424բ:
³³ Յ. Տաշեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանի Մխիթարեանց ի Վիեննա, 1895, էջ 658 (ն. Վիենն. 237, ք. 39ա):
³⁴ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, էջ 1547:
³⁵ Ա. Գ. Աբրահամյան, Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, էջ 297:
³⁶ Ա. Գ. Աբրահամյան, Հովհաննես Սարկավազի մատենագրությունը, էջ 273-274:
³⁷ Մ. Ավդալբեգյան, նշվ. աշխ., էջ 43:

1102 թ. ծնագատիկի խառնաշփոթի ժամանակ, որոշ առաջնորդներ նամակ գրեցին Վկայասերին՝ օգնություն խնդրելով: Վկայասերն իր պատասխան թղթում, որ գրեթե ամբողջությամբ պահպանվել է Մատթեոս Ուռհայեցու «Ժամանակագրություն» մեջ³⁸, հորդորեց հաստատուն մնալ հայրենի ավանդույթյան վրա և երբեք չտատանվել³⁹: Այդ թուղթը նաև որպես առաձին միավոր է շրջանառվել ձեռագրերում⁴⁰, և նրա քննական բնագիրը հրատարակված է⁴¹: Թղթում կան հետևյալ քաջալերող խոսքերը. «Գոհանամք զԱստուծոյ յամենայն ժամ, որ մինչև ցայժմ յանաստուած հեթանոսացն տերանցն զանգիտեաք և դատէաք և այժմ ի քրիստոնէիցդ նոյնպէս... Արդ, ամենեքեան, որ իմում հայրապետութեանս և հաւատոյս կցորդ էք, մի՛ թուլութեամբ և աշառանօք պատկառէք և կամ երկնչիք և զԱստուած վաճառէք վասն սնտոի կենացս... և երաշխաւոր ես եմ ձեզ առ Քրիստոս»⁴²:

Այս պատասխանը արտագրվել է հետագա մի քանի դարերի ընթացքում և բարձր գնահատվել սերունդների կողմից. «Այդ խօսքերը շատ նշանակալից են Վկայասերի բերանը, զոր ոմանք յունադաւան և ուրիշներ հոռմէադաւան ընել կը ճգնին, եւ անոր բերնին մէջ եղած սիրայորդոր միութեան նպատակը՝ հպատակութեան եւ դաւանափոխութեան գաղափարին հետ կը շփոթեն... Այս հայրապետական թուղթին զօրութեամբ, որ շրջաբերականի ձեւն ունի, ուռհայեցիք եւ բոլոր Հայեր հաստատեցան ի վերայ ճշմարտութեան, իրենց գատիկը Ապրիլի 13-ին ընելու, եւ Յոյներուն հետ Ապրիլի 6-ին շքնելու»⁴³:

1102 թվականից 95 տարի անց՝ 1197 թ. պատահեց հաջորդ ծնագատիկը, որը «շատ մեծ շփոթ պատճառեց վրացիներու եւ հայերու միջեւ Հայաստանի հիւսիսային կողմերը, որ Վրաց իշխանութեան ներքեւ էր եւ ուր յունական դրութիւնը կը տիրէր»⁴⁴:

Այդ ծնագատիկի մասին բազմաթիվ տեղեկություններ են պահպանվել⁴⁵: Նրան մանրամասն անդրադարձել է Մ. Չամչանցը. «Յամի Տեառն 1197 և ի թուին Հայոց Ոսթ (646) դարձեալ դիպաւ այլայլութիւն զատկի, որ ասի ծնագատիկ, որպէս և եղէալն էր իննսուն և հինգ ամօք յառաջ՝ յաւուրս Գրիգորի

³⁸ Մատթէոս Ուռհայեցի, նշվ. աշխ., էջ 288-292:

³⁹ Ա. Չամբնեան, նշվ. աշխ., էջ 209:

⁴⁰ Օրինակ՝ ՄՄ 609, ք. 266բ-294ա, ՄՄ 701, ք. 60ա-61բ, ՄՄ 771, ք. 254ա-258բ:

⁴¹ Հնտրանի հայ եկեղեցական մատենագրություն, Երևան, 2003, էջ 399-401: Մատենագիրք Հայոց, հ. Ժէ, Երևան, 2016, էջ 85-88: Մեր պատրաստած բնագիրը գետեղված է սույն հոդվածի վերջում:

⁴² Մատթէոս Ուռհայեցի, նշվ. աշխ., էջ 290-291:

⁴³ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Ա, էջ 1548:

⁴⁴ Ա.նդ., էջ 1790:

⁴⁵ Ա. Տէր-Յովհաննիսեան, Ժամանակագրական պատմութիւն ս. Երուսաղէմի, էջ 178, Սմբատայ սպարապետի Տարեգիրք, Վեներտիկ, 1956, էջ 207, Սամուէլ Անեցի և շարունակողներ, Ժամանակագրութիւն, 2014, էջ 234:

Վկայասիրի... Եւ յոչ առնուլ հայոց յանձն տօնել ընդ վրացիս, այլ շաբաթով միոյ յետոյ քան զնոսա, սկսան վիճել... և ի սաստկանալ կոռուցն՝ յարձակեցան վիրք ի մին յեկեղեցեացն հայոց և հրձիգ արարին զայն, յորում այրեցան ոգիք քառասուն: Ի զէն ընթացան յայնժամ հայք՝ առնուլ միաբան զվրէժ ի վրաց, և դղրդեցաւ քաղաքն ամենայն»⁴⁶: Ըստ Մ. Չամչանցի՝ խոսքը Թիֆլիսի մասին է՝ «Թերևս ի Տփիսիս քաղաքի»⁴⁷:

Հայերի և հույների միջև նույնպիսի անհանգստութիւն եղաւ Կիլիկիայում, բայց «քանզի զօրագոյն էին անդ հայք ի ձեռն իշխանութեան Լևոնի մեծի», այն ավարտվեց ընդամենը հայերի հասցեին շարախոսութիւններով⁴⁸:

1197 թ.-ից 95 տարի անց՝ 1292-ին պատահեց հաջորդ ծնագատիկը. «Ի թուականութեան Հայոց Չեմ (741 = 1292) եկն եհաս ամն մոլորման, յորում գրեալ է, թէ Յոյնք մոլորին և մինչ ակն ունեաք յայլասեռից կրել մաքառումն: Ի տանէ բուսաւ թշուառութիւն, զի ազգս հայոց պատահեալ ի միմեանց յերկուս բաժանեցան յանաւզուտ վիճումն բերելով և ոչ կացին մնացին մինչև ի գալուստ կենարար շարշարանացն, յորում վասն ստուգութեան Զատիկին»⁴⁹: Խոսքը դարձյալ ապրիլի 6-13 մասին է:

Այս մասին այլ կարծիք ունի Մ. Չամչանցը, ապրիլի 6-ը համարելով «ուղիղ հաշիվ», գրում է. «Անկաւ ի Հայս խոռովութիւն... ի թուին Հայոց Չեմ (741), զի դիպաւ դարձեալ խոտորումն աւուր տօնի զատիկին, որ ասի ծնագատիկ, որոյ աղագաւ ծագեցաւ վէճ և աղմուկ այլևայլ տեղիս, զի ոմանք ըստ ուղիղ հաշուի յապրիլի վէցն կամէին տօնել ընդ Յոյնս, և ոմանք շաբաթով միոյ յետոյ՝ այսինքն յերեքտասաներորդ աւուր նորին ամսոյ՝ ըստ ցուցանելոյ առաջիկայ տումարի իւրեանց»⁵⁰:

Նրան համակարծիք է նաև Գ. Ալիշանը, որն իր միտքն արտահայտել է շափածոյով. «Ի քառասուն և մի թրւի / Որ ընդ եօթանցն է հարիւրի / Եղև ոմանց յամառութիւն / Ի սուրբ Զատիկէն մոլորութիւն... / Քանզի ըզվեց ապրիլէին / Որ ճշմարիտ էր օր Զատիկին / Ի բաց թողուլ բաշաղէին / Զերեքտասան օր ընտրէին»⁵¹:

Որոշ աղբյուրներում ծնագատիկի տարին համարվում է 1295 թ. և կապվում Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսի (1293-1307 թթ.) անվան հետ. «Իսկ հայրապետն մեր Տէր Գրիգոր աստանօր սխալեաց մեծապէս և ի բաց եկաց ի ճշմարտութենէն, զի թողեալ զքնական և զհայրենի շաւիղս նախնեացն

⁴⁶ Մ. Չամչանց, Հայոց պատմութիւն, հ. 3, Երևան, 1984, էջ 161:

⁴⁷ Նույն տեղում:

⁴⁸ Նույն տեղում:

⁴⁹ ՄՄ 583, ք. 218ա:

⁵⁰ Մ. Չամչանց, Հայոց Պատմութիւն, հ. Գ, Երևան, 1984, էջ 286:

⁵¹ Գ. Ալիշան, Հայապատում, Վեներիկ, 1901, էջ 519:

սրբոց՝... բռնութեամբ տօնեաց եւ ետ տօնել ամենայն աշխարհին Կիլիկեցոց զօր Ծառգարդարին Յարութեան և արար Զատիկ առանց ազատութեան»⁵² :

Մ. Օրմանյանը չի ընդունում այդ կարծիքը. «Վասն զի անհնար է 1295-ին ծռագատիկի տարին, որուն տոմարական հաշիւէն զատ պատմական պարագաներն ալ կը հակառակին»⁵³ :

Մ. Զամչյանցը ծռագատիկի տարին կապում է Ստեփաննոս կաթողիկոսի անվան հետ (1290-1293 թթ.) «Տեսեալ Հեթմոյ՝ թէ երկաքանչիւր կողմն պնդեալ կան ի կարծիս իւրեանց և հակառակութեամբ կագեն ընդ իրեարս, կոչեաց առ ինքն զՍտեփաննոս կաթողիկոս ի Հոռմկլայէ ի Սիս և հաւանութեամբ նորա հրամայեաց ժողով գումարել եպիսկոպոսաց և վարդապետաց ի քաղաքի անդ... Աղաչեաց թագաւորն քննել անաշառ զուղիղ ժամանակ գատկի... եւ նոքա զգուշաւոր հետազոտութեամբ ի վերայ հասեալ սահմանեցին տօնել յայնմ ամի ի վեցն ապրիլի ըստ եկեղեցւոյն Յունաց... Բայց բնակիչք մեծին Հայոց սկսեալ ի Կեսարիոյ ի վեր՝ ըստ առաջին սովորութեան իւրեանց՝ տօնեցին միով շաբաթով յետոյ»⁵⁴ :

Ղ. Ալիշանը հայտնում է, որ գատկի ուղիղ ժամանակը որոշվեց իմաստունների ժողովում՝ հիմք ունենալով Աստվածաշունչը, աստղագետների կարծիքը, լուսինը աչքով տեսնելու հանգամանքը. «Զաստուածաշունչ գիրս քննեցին... / Յաստեղագէտսն քաջ հարցուք, / Յետոյ զլուսինն աչօք տեսաք... / Որով հրաման կանոնեցաւ / Տօնել ի վեց հաւաստեցաւ»⁵⁵ :

Ինչպես Մ. Օրմանյանն է նշում. «Ծառագատիկի հաշիվը ոչ միայն Հայերը Յոյներէն կը գատէր էասեան եւ Իրոնեան տոմարներուն տարբերութեամբը, այլեւ Լատիններ ալ, որոնք Իրոնեան տոմարով կ'ընթանային: Լատիններ լեցուն էին Կիլիկիոյ մէջ, Լատինամիտներ կ'իշխէին Հայերուն վրայ»⁵⁶ :

Ըստ Մ. Օրմանյանի՝ Հեթումը գտնում էր, որ հայոց հաշիվը մոլորություն էր, և պատճառաբանությունը, թե ««յետոյ զլուսինն աչօք տեսաք», իբրեւ թէ կարենար իր աչքով կշռել լուսնի լրման վայրկեանը, մինչ էասեան եւ Իրոնեան տոմարներու տարբերութիւնը քանի մը վայրկեաններու վրայ հիմնուած հաշիւ է, թէ լրումը շաբաթ օրուան վերջը, թե ոչ կիրակի օրուան սկիզբը կը հանդիպի»⁵⁷ : Իրոք, լուսնին նայելով՝ հնարավոր չէ որոշել նրա ճշգրիտ հասակը մի քանի ժամի տարբերությամբ:

Փաստեր կան, որ Կիլիկիայի որոշ վանքեր 1292 թ. գատկի տօնը նշել են մյուսներից մեկ շաբաթ անց. «Պարկեշտ վաներն ոչ ընկալան, նաև բազումք

⁵² Ստեփաննոս Օրբելեան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, հ. Բ, 1859, Փարիզ, էջ 194:

⁵³ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Բ, էջմիածին, 2001, էջ 2021:

⁵⁴ Մ. Զամչեանց, Հայոց Պատմութիւն, հ. Գ, էջ 286:

⁵⁵ Ղ. Ալիշան, Հայապատում, էջ 519:

⁵⁶ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Բ, էջ 2021:

⁵⁷ Նույն տեղում, էջ 2022:

յեպիսկոպոսաց, և ի վարդապետաց ոչ հաւանեցան, և ոմանք ի ծածուկ պահեցին, վասն որոյ բազումք գանեալ և աքսորեալ հալածական եղեն»⁵⁸: Պատճառը կաթողիկոսի որոշումն էր «եւ սակաւ առ սակաւ զամենայն աւանդութիւնս Հռոմոց եկեղեցւոյն սպրդեալ մուծանել ի մերս եկեղեցի, և ի մերոյս ի բաց քեցել մի մի»⁵⁹:

1292 թվականից 247 տարի անց՝ 1539 թ. պատահեց հաջորդ ծոպատիկը. «Յոյնք ծաղկազարդին Զատիկ են արարեալ»⁶⁰: Զատիկի տոնակատարութեան հետ կապված տարածայնություններում կարևոր էր հետևել նախորդ ճրագալույցի օրը սուրբ լույսի հայտնվելուն: Այդ մասին կարող էին վկայել Երուսաղեմում տիրոջ գերեզմանի մոտ գտնվող մարդիկ: Գ. Սրվանձտյանցը գրում է, որ 1539 թ. զատիկի նախորդ օրը հայերը նույնիսկ փորձում են կաշառել հույներին, որ իրենք էլ մասնակցեն ապրիլի 6-ին սուրբ լույսի հայտնվելուն. «Ոմանք ի Հայոց ասեն... Փլափիոս շՊատրիարքին թէ՛ զմէր եպիսկոպոսք այլ մուծէք ընդ ձեզ, որ իմանամք զճշմարտութիւն բանին, մինչ զի Շ (500) ոսկի այլ խոստացան, և ոչ թողին... ըզՇ (500) ոսկին Ռ (1000) արարին, և նոքա ոչ հաւանեցան»⁶¹: Իսկ հետո պարզվել է, որ հույները զատիկի օրը սուրբ լույսի փոխարեն «Տարան շախմախ և քիպրիթ պահեալ ի դուրին... մեծածայն բարբառով աղաղակեցին թէ՛ Լույսն ելաւ Հռոմոց ազգին: Բայց չէր ճշմարիտ բանք նոցին... այլազգիք, որ ի դուռն էին, զամէն զլոյսն նոցա խաւար անուանեցին»⁶²: Մինչդեռ հայկական զատիկի օրը «յորժամ մերձեցաւ տաւն սուրբ Պասեքին, ... ամենքս միահամուռ մտաք առաջի լուսաբուլս սուրբ գերեզմանին... աղաչելով... Փրկչին... սուրբ գերեզմանին, անտես չի՛ արար զտառապեալ լուսաւորչին, լոյսն թուաւ ի կանթեղին»⁶³:

Մ. Օրմանյանը այս ամենը նկարագրելուց հետո նշում է. «Այս պարագաները պատմելով, բնաւ դիտում չունինք լոյսի խնդիրը բացատրել, այլ միայն ժամանակին տիրող զգացումներն ու հաւատքը ծանօթացնել»⁶⁴:

Արդեն մի քանի հարցուրամյակ շարունակվում է բարեբեր սուրբ լույսի բնութեան մասին բանավեճը⁶⁵: Մինչ այսօր էլ այդ լույսը ինքնաթիռներով տեղափոխվում է աշխարհի տարբեր երկրներ:

⁵⁸ Ստեփաննոս Օրբելեան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, էջ 195:

⁵⁹ Նույն տեղում:

⁶⁰ Սամուէլ Անեցի եւ շարունակողներ, էջ 312:

⁶¹ Գ. Մրուանձտեանց, Թորոս աղբար, Կ. Պոլիս, 1884, էջ 455:

⁶² Նույն տեղում:

⁶³ Նույն տեղում:

⁶⁴ Մ. Օրմանեան, Ազգապատում, հ. Բ, էջ 2606:

⁶⁵ Փ.Մ. Авдуловский, Святый огонь, исходящий от Гроба Господа Бога... в день Великой Субботы в Иерусалиме, Москва, 1887; А.А. Волков, А.В. Московский, С.А. Сошинский, П.В. Флоренский, Т.А. Тутова, «Чудо Благодатного огня», Наука и религия, № 3, 2012.

ԲՆԱԳՐԵՐ

1. Գրիգոր Վկայասերի աշխատության քննական բնագիրը պատրաստել ենք Մատենադարանի հետևյալ շորս ձեռագրի համեմատությամբ.

Ա – ՄՄ 583 (ԺԴ-ԺԵ դդ.), թ. 237բ-241ա,

Բ – ՄՄ 581 (ԺԴ դ.), թ. 425ա-426բ,

Գ – ՄՄ 732 (ԺԴ դ.), թ. 284ա-286բ,

Դ – ՄՄ 1666 (ԺԴ դ.), թ. 250բ-253ա:

ԹՈՒՂԹ ԳՐԻԳՈՐԻ ՎԿԱՅԱՄԻՐԻ ՀԱՅՈՑ ՎԵՐԱԴԻՏՈՂԻ ՎԱՍՆ ԶԱՏԿԻ

Ի թուականութեան¹ Հայոց ՇԼԱ (= 1082) ի սուրբ զատկէն մոլորեցան Ժ (10) ազգք² հաւատացելոցն³: Եւ հայք և ասորիք միայն մնացին հաստատուն: Եւ հոռոմք և ֆռանգք⁴ հետևեցան Իռիոնի, որ արկանէր⁵ զտուճարն յԱպրիլի Ե(5)ն, և զլրումն լուսնին հանդիպեցուցանէր ի տաւնն⁶ Ղազարու, զոր հայք և ասորիք և եբրայեցիք արկանէին յԱպրիլի Զ(6)ն, որ հանդիպեցուցանէ⁷ ի տաւնի ծառզարդարին: Յորժամ ժողով արարին զԻռիոն ոչ կոչեցին⁸, և նա նախանձեալ և եկեալ գաղտ առեալ⁹ զվեցն հինգ արար, վասն որոյ յամեն ՂԵ(95) ամ մոլորին Յոյնք ի Զատիկն: Յայնժամ դասք քահանայիցն, որ էին ի քաղաքին¹⁰ Ուռհայ ազգ արար¹¹ ի տեառն Գրիգորիսի հայոց կաթողիկոսի Վկայասիրին, և նա գրով ձեռին իւրոյ հաստատեաց զնոսա անշարժ կալ ի հաւատս ուղղափառութեան: Եւ էր պատճէն թղթոյն այսպես, զոր գրեաց յՈւռհայ.

«Քրիստոսի ճշմարիտ սիրողացդ և դաւանողացդ¹² սրբոյ երրորդութեան քահանայիցդ և իշխանացդ և այլ ամենայն ժողովրդոցդ ողջոյն: Զաստուածասիրութեան զգիրս ձեր ընթերցաք և զխրնդիրս¹³ ձէր լուաք վասն ստուգութեան սուրբ Զատիկին և յոյժ գոհութիւն մատուցաք Աստուծոյ, որ շարժեաց զձեզ յայդ: Եւ արդ տէր¹⁴ Յնսուս Քրիստոս զարասցուցէ զձեզ ի նոյնդ¹⁵ կալ հաստատուն և տալ պատասխանի ընդդիմողաց¹⁶: Գիտէ ինքն ամենագէտն

¹ Գ թուականութեանն

² ԲԴ ազգ

³ ԳԴ հաւատացելոց

⁴ ԳԴ փռանկիք

⁵ Բ արկանէ

⁶ Բ տաւն

⁷ Բ հանդիպեցուցանէր

⁸ Բ + ի ժողովն

⁹ Բ + զգիրն բերեաց

¹⁰ ԳԴ քաղաքն

¹¹ ԳԴ արարին

¹² Գ խոստովանողացդ և սիրողացդ և դաւանողացդ

¹³ Գ զխնդիրն

¹⁴ ԳԴ չիք տէր

¹⁵ Գ նոյնդ և նոյնդ

¹⁶ Բ ընդդիմացողաց

ողորմութեամբն իւրով և ամենաքննին զաւրութեամբ իւրով¹⁷, որ թէպէտ և¹⁸ գործովք¹⁹ մեղանչեմք Աստուծոյ, այլ հաւատովքս ես և հաւատքս²⁰ իմ ամենեքեան զուղիղն²¹ և զճշմարիտն ունիմք, և թէ²² ի վերայ ճշմարտութեան պատժոյ հանդիպիմք, մի՛ զանգիտեք և մի՛ երկընչիք²³, զի վարձս ի տեսունէ առնումք, և մերձ է ժամանակն փրկութեան, և պարտ է այսմ ամէնայնի կատարել, զի երեւեցին ճշմարիտքն²⁴: Եւ ես, որ խրախոյս տամ ձեզ²⁵ և քաջալերեմ համբերել ամենայն իմաստութեամբ կամաւորութեամբ մահակից, և²⁶ ես ձեզ գտանիմ յամենայն գործս և ի տեսակս տանջանաց: Եւ թէ²⁷ բանիւք և կամ քննութեամբ էր մեզ նեղութիւնս կամ հարցափորձութեամբ, ահայ պատրաստ կամք յամենայն իրս տալ պատասխանի, զոր ինչ և հարցանիցեն²⁸, և եթէ տանջանաւք²⁹ և կամ բռնութեամբ, և ոչ յայնմանէ յուրաստ կամք և գոհանամք զԱստուծոյ յամենայն ժամ, որ մինչև ցայժմ յանաստուած հեթանոսաց դատեաց³⁰ և այժմ ի քրիստոնէիցդ նոյնպէս:

Բայց դուք մի՛ վրհատիք³¹, կարաւղ³² է Աստուած ընդ փորձութեացն և զելնն առնել: Սակայն որչափ ի կարի մեր է, ամենեքեան որպէս քաջ³³ զինուոր Քրիստոսի մարտիք զբարի ոք նահատակութիւն Յիսուսի ի վերայ ճշմարտութեան³⁴: Վկայ է ինձ տէր Աստուած իմ, վասն զի չեմք ի սխալումն ինչ և ոչ եմք ի թիրուծիւն հաւատոց և կամ յանդրգնաբար³⁵ զմեզ իրաւ կարծեմք, վասն զի այդ անզգամաց³⁶ է գործ և անմտաց:

Այլ շնորհաւքն³⁷ Աստուծոյ և սրբոց լուսաւորչացն մերոց³⁸ առաջնորդացն³⁹ զարքունականն և զճշմարիտն ունիմք ճանապարհ, որ ի Քրիստոս Յի-

17 Բ չիք և ամենաքննին զաւրութեամբն իւրով

18 Բ չիք և

19 Բ + միշտ

20 Բ հօտմ փիս հաւատքս

21 Գ զուղեղն

22 Բ չիք թէ

23 Բ երկնչիք

24 Բ ճշմարտեալքն

25 Բ քեզ փիս ձեզ

26 Բ չիք և

27 Բ եթէ փիս թէ

28 Գ հացանէիցն

29 Բ տանջանոք

30 ԲԳ դատեալք

31 ԲԳ վհատիք

32 Բ կարող

33 ԲԳ զբաշ

34 Գ ճշմարտութեանն

35 ԲԳ յաղգնաբար

36 Գ անզգամաց

37 Բ շնորհօքն

38 ԳԲ մէք

39 ԲԳ առաջնորդաց

սուս, և ոչ յաջ խոտորեալ⁴⁰ մէր⁴¹ և ոչ յահեակ և ի պատուիրանացն Աստուծոյ ոչ ատարացեալ⁴² և ոչ հըպարտացեալ⁴³ և ոչ ամբարտաւանեալք որպէս զայլս ոմանս: Եւ արդ եթէ խարդախութեամբ ինչ ունիմք զթերութիւն հաւատոց, վասն է՞ր շարշարիմք իբրև զպատժապարտս և ոչ ունիմք հանգիստ, այլ տագնապաւ շրջիմք ընդ ծով և ընդ ցամաք, որպէս և Պաւղոս⁴⁴ պատմէ զինքենէ⁴⁵, զնոյն և ես ասեմ, եթէ սնոտի յուսով էր այս ամենայն շրջագայութիւնս⁴⁶ և փախուստ⁴⁷ և նեղութիւնս⁴⁸ և անձուկս ինձ տարապարտ է անցեալ, եթէ վասն պարսաւելի հաւատոյ զայս գործեցի և Խ (40) ամ կամ իմով ճշմարտութեամբս և զիմ հայրենի ի հայրապետութեամբս⁴⁹ տունն ի խաղաղութեան ժամանակի թողի և յայս փոխեցայ, ապայ ուրեմն խաբեալ ես միայն եղէ, բայց յուսովն Աստուծոյ եմ և վկայութեամբ սուրբ գրոց, վասն զի ուղղափառ⁵⁰ և զանթերին ունիմ զհաւատն: Արդ, ամենեքեան, որ իմ⁵¹ հայրապետութեանս և հաւատոցս կըցորդ էք⁵², մի՛ թուլութեամբ կամ աշառանաւք⁵³ պատկառէք և կամ երկնչիք⁵⁴ և զԱստուած վաճառէք վասն սնոտի կենացս, վասն զի ահայ այս է ժամանակ ընդունելոյ և առնուլ պսակ ի Քրիստոսէ, և երաշխաւոր ես եմ⁵⁵ ձեզ առ Քրիստոս, վասն զի որ զսուրբ հարցն զցանկն⁵⁶ ոչ պատառէ, ընդ սուրբսն պսակեսցի, ապայ թէ ոք զմարդկան փառս առաւել սիրեսցէ⁵⁷ քան զԱստուծոյն, ի դատաստանի որդւոյն Աստուծոյ ընդ ուրացաւզան⁵⁸ գտցի որք զՔրիստոս Աստուած ոչ խոստովանեցան և ի մեր հաւատոյս յարհնութենէս⁵⁹ անմասն ելցէ: Իսկ հաւատացեալքն ի հաւատս⁶⁰ մեր արհնեալ⁶¹ եղիցին յերկնաւորաց⁶² և յերկրաւորաց ի մենջ և յԱստուծոյ, որ է արհնեալ⁶³ յաւիտեանս ամէն⁶⁴ »:

40 Բ խոտորելով
41 ԲԳ մեզ
42 Բ ատարացեալք
43 ԲԳ հպարտացեալ
44 ԲԳ Պաւղոս
45 Բ+ զնեղութիւնս, զվիշտս, զշարշարանս, զհալածանս և զայլս նա փ/ս զինքենէ
46 Ա շրջագայութիւնս
47 Գ չիք փախուստ
48 Գ չիք և նեղութիւնս
49 Բ չիք հայրապետութեամբս
50 ԲԳԴ զուղղափառ
51 ԲԳԴ իմով
52 ԲԳ կցորդէք
53 Բ աշառանոք
54 Բ երկնչիք
55 Դ չիք եմ
56 ԲԳ ցանկն
57 Դ սիրէ
58 Դ ուրացողսն
59 Բ յորհնութենէս
60 Բ հաւատ
61 Բ օրհնեալ
62 Ա երկնաւորաց
63 Բ օրհնեալ
64 Դ չիք

2. Հովհաննես Սարկավազի Զատիկին նվիրված երկու աշխատությունների քննական բնագիրը կազմել ենք յետևյալ աղբյուրների համեմատության հիման վրա՝

Ա – Ա. Աբրահամյան, Հովհաննես Սարկավազի մատենագրությունը, էջ 269-276 (այս հրատարակության հիմքում մեր Բ ձեռագիրն է),

Բ – ՄՄ 1971 (1632 թ.), թ. 95բ-97ա,

Գ – ՄՄ 2180 (1644 թ.), թ. 455ա-456ա:

ՊԱՏՃԱՌ ԽԱՆԳԱՐՄԱՆ ԶԱՏԿԻՆ ՀՈՌՈՄՈՅՑ¹

Ժողովեցան յԱղեքսանդրիայ ի մայրաքաղաքն Եգիպտացւոց² արք անուանիք եւ իմաստասէրք ի յունաց եւ յասորոց, ի հռոմայեցւոց³ եւ յեգիպտացւոց⁴ թուով ևԵ (35): Եւ առաքեն յերուսաղէմ եւ կոչեն առ ինքեանս զՓենեհէզ, որ ազգաւ եբրայեցի էր եւ հաւատով քրիստոնեայ: Եւ լինին ևՁ (36): Եւ գլուխ իմաստասիրացն եւ առաջնորդ էաս էր, որ բուն ազգաւ աղեքսանդրացի էր եւ հաւատով քրիստոնեայ: Կարգեցին եւ հաստատեցին բոլորակ ՇԼԲ (532) ամաց, որ կոչի հինգհարիւրեկ: Եւ գլուխ բոլորին հաստատեցին զչորս ապրելի⁵ ամսոյ: Եւ ունի յինքեան բոլորակն⁶ զընթաց⁷ արեգական, որ ԻԼ.եակ (28-եակ) կոչին եւ նահանջից նահանջ: Եւ զընթացս լուսնոյ, որ իննեւտասներեակ կոչին, եւ զեւթներեկան⁸ եւ զբեսեքիստոնքն, որ նահանջ կոչին, եւ ցուցանէ ճշմարտապէս⁹ անսխալ զար¹⁰ լրման մեծի պատեքին ՇԼԲ (532) ամաց: Զայսպիսի գործ իմացեալ զմեծ եւ զհզար¹¹ իմաստնոյն¹² Եռիոն, որ ի ժամանակին յայնմիկ վարդապետ եւ գիտնական էր ի մեծ պաղատին ի Կոստանդինուպալիս¹³ ի դրունս Յուստիանոսի կայսերն, յղէ պատգամ առ նոսա՝ եթէ զիս ընդէ՞ր ո՛չ կոչեցիք ի ժողովս ձեր, եւ զայսպիսի գործ առանց իմ ընդէ՞ր հաստեցիք¹⁴: Քինացեալ եւ մախացեալ ընդ ժողով իմաստասիրացն, որ առանց նորա զայսպիսի գործն կատարեցին, սկսանի իւրն առանձին ժամանակագրու-

¹ Գ ռոմոց
² ԲԳ Եգիպտացոց
³ ԲԳ հռոմեացոց
⁴ ԲԳ Եգիպտացոց
⁵ ԲԳ ապրիելի
⁶ Բ+ այն
⁷ Բ զընթացս այս, Գ զնթաց
⁸ Գ զ է երեկն
⁹ Գ նշտապէս
¹⁰ ԲԳ զօր
¹¹ Գ զհօր
¹² Բ զիմաստնոցն
¹³ ԲԳ կոստանդինուպոլիս
¹⁴ Բ հաստատեցիք

թիւնս առնել եւ կարգէ բոլորակ: Դնէ¹⁵ գլուխ բոլորակին իւրոյ զապրելի հինգ, զոր ժողովք իմաստասիրացն զշորս ապրելի եղին գլուխ բոլորակին իւրեանց, եւ յիններորդի կանոնի լրմանցն զապրելի վեց, զոր իմաստասէրքն հաստատեցին, զոր Եռիոն տգիտաբար կործանեալ զապրելի հինգ հաստատեաց, զոր ամենայն ԴՆ (95) ամի զաւր¹⁶ լրմանն մեծի պասեքին շաբաթ բերէ հինգ ապրելի: Եւ յորժամ հանդիպի յաւուր մեծի պասեքին շաբաթ, ոչ գոյ¹⁷ հնար եւ ճարանցանել ընդ աւուրն ընդ այն, այլ ի նոյն կործանել, զոյգ ընդ անաստուած եւ տիրասպան¹⁸ ազգին հրէից տաւնեն¹⁹ զաւր²⁰ մեծի զատկին յարութեան տեառն: Այս է²¹ պատճառք²² խանգարման զատկին յունաց: Իսկ որ ճշմարիտ եւ ուղղափառ մանկունքն²³ են եկեղեցոյ²⁴, ոչ երթան զհետ անաւրէն տոմարին Եռիոնի, որ տգիտաբար կործանեցաւ, այլ զհետ երթան ճշմարիտ իմաստնոցն²⁵, որ յիններորդ լրմանցն զապրելի վեց հաստատեցին եւ ոչ հինգ, զոր Եռիոն հաստատեաց, զի վեց ապրելի զատանէ եւ որոշէ զաւր²⁶ լրման մեծի պասեքին եւ ի կիրակին բերէ եւ ո՛չ ի շաբաթ, զոր ի կիրակի տանեմք²⁷, եւ անդ տանեմք զաւր²⁸ յարութեան փրկչին, եւ ոչ սխալիմք²⁹ եւ ոչ խոտորիմք մինչեւ ի միուս անգամ գալուստ փրկչին:

¹⁵ Բ+ և դնէ

¹⁶ Գ զօր

¹⁷ Բ գո

¹⁸ Ա. տերասպան

¹⁹ ԲԳ տօնեն

²⁰ Գ զօր

²¹ ԲԳ չիք

²² Բ հատք

²³ Բ մանկունք

²⁴ Բ եկեղեցոյ

²⁵ Բ իմաստասիրացն

²⁶ ԲԳ զօր

²⁷ Բ տանիմք

²⁸ ԲԳ զօր

²⁹ Գ չիք և ոչ սխալիմք

ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՍՐԲՈՅ ԶԱՏԿԻՆ

Եթէ ո՞րպէս եւ կամ զիա՞րդ հաստատեաց տէրն¹ գտան² սրբոյ զատկին ի վերայ լուսնին, լո՛ւր բանին, որ ասէ եթէ շորեքտասան ար³ ամսոյն յաղագս լուսալիր լինելո՞յ՝ որպէս եւ Փիլոն պատմէ: Քանզի ամիս լուսնական համարի աւուրս զառաջին սկիզբն լրման լուսնի, վասն զի յառաջ քան զՄովսէս ոչ ամիսք կային եբրայեցոց⁴ եւ ոչ յայնժամ⁵ ի նորոյ ինչ հաստատեցաւ որ չէրն, այլ լուսնականին ասէ ամիսս: Տե՛ս զբանն, զի շասաց եթէ «ամիսս այս եղիցի ձեզ սկիզբն ամսոց, որ չէրն, այլ եթէ ամիսս այս եղիցի ձեզ սկիզբն ամսոց եւ առաջին եղիցի ամիսս տարւոջ»⁶, յա՛յտ է թէ զաւուրս լուսնին ասէ ամիս, քանզի լուսնական ամիսք էին: Բայց տարի չեւ եւս էր եբրայեցոցն⁷, վասն զի քաղդէականան վարէին տարեաւ եւ ամսաւք, եւ ո՛չ վարկպարագի, զոր թէպէտ լրումն սահմանեաց, այլ որպէս ի սկզբանէ արարչութեան էր լուսին, զնոյն եւ այժմ սահմանեաց: Քանզի յաւուր արարչութեան շորեքտասանաւրեայ էր լուսին: Եւ թէպէտ միաւրեայ էր, սակաւն փութիւն բոլորին որպէս շորեքտասանաւրեայ էր, զի անմարթ էր թերի եւ կիսակատար լինել լուսինն յաւուր լինելութեան իւրում, վասն զի ամենայն արարածք լի⁸ եւ կատարեալ ստեղծան, որպէս բանջարքն ոչ դեռաբոյսք⁹, այլ հասեալք, եւ ծառք կատարեալք եւ պտղաբերք, եւ մարդն երեսնամեայ հասակաւ, թէպէտ միաւուրք կենդանի: Ըստ նմին աւրինակի եւ լուսինն շորեքտասանաւրեայ լիութեամբ լուսնոյ¹⁰ կատարեալ:

Ասեն վարդապետք եբրայեցոցն, թէ երեք տանս¹¹ զատկաց արար Մովսէս յանապատին, եւ ապա ի հակառակել ժողովրդեանն ամենայն պատուիրանք աստուածային եւ կարգք լռեալ դադարէին մինչեւ յաւր անցանելոյ որդւոցն¹² Իսրայէլի¹³ ընդ Յորդանանի տասն ար ամսոյն առաջնոյ, եւ ոչ զամսոյն կոչէ տասն, այլ զլուսնին¹⁴, քանզի ամսոյն առաջնոյ, որ անուամբ կոչի, նիսան ութետասան էր՝ եւ լուսինն տասն: Այս տասնեակ մեծի խորհրդոյ, յորում եւ առին զոչխարն, եւ աւրինակ մկրտութեանցն ընդ Յորդանան եւ զգալուստն Քրիստոսի յերուսաղէմ յաւուր արմաւենեացն¹⁵: Եւ արար Յեսու զատկին¹⁶

¹ Բ զաէր
² Գ գտօն
³ ԲԳ օր
⁴ ԲԳ եբրայեցոց
⁵ Բ այնժամ
⁶ ԲԳ տարոջ
⁷ ԲԳ եբրայեցոցն
⁸ Ա չէք
⁹ Գ դեռաբուսք
¹⁰ Գ լուսնոյն
¹¹ Գ տօնս
¹² ԲԳ որդոցն
¹³ Բ Իսրայէլի
¹⁴ Գ+ կոչէ
¹⁵ Գ արմաւիճեացն
¹⁶ Գ + իւր

քսաներկու ար ամսոյն յառաջնոյ, բայց անուանէ չորեքտասան ըստ աւուրց լուսնին եւ առնէ նորոգումն կարգաց եղծելոցն յանապատին¹⁷ որպէս եւ թլփատեաց զժողովուրդն անթլփատ զծնեալսն յանապատին: Եւ առնէ իբրեւ նորոյ¹⁸ սկիզբն կարգաց եւ արինաց, որպէս Մովսէս յելանելն յեգիպտոսէ: Քանզի անցանելն ընդ Յորդանան ելս կոչի յեգիպտոսէ, եւ դադարէ տաւն¹⁹ զատկին մինչեւ ի ութեւտասն ամն Յովսիայ թագաւորին, անդանաւր տաւնել եւ անդէն դադարել մինչեւ յաւարս Զարաբաբէլի, եւ զշինուած տաճարին ասի տաւնել մինչեւ յաւուրս Եգեկիայի եւ այլոց ոմանց: Բայց ո՛չ յառաջնումն ամսեանն, այլ յերկրորդումն, եւ ո՛չ ըստ արինացն ոչ կամեցաւ:

Ապա յետոյ Եզրայ նորոգեալ կարգեաց զիննեւտասներեկ լուսնին զազգին եբրայեցոց²⁰ եւ անտի անխափան²¹ տաւնեցաւ²² մինչեւ ի խաչելութիւն Քրիստոսի, յորում դիպաւ չորեքտասաներորդն նիսան յաւուր հինգշաբթոջ²³ լրումն լուսնին՝ ըստ արինակի ելիցն յեգիպտոսէ, զի եւ մեք փրկեցայք²⁴ պատուական արեամբ Քրիստոսի:

Յետոյ եւ սուրբ առաքեալքն յամենայն ամի երթալով Նրուսաղէմ յիշատակեալ կատարէին զար շարժարանաց փրկչին եւ տաւնէին զար²⁵ յարութեան եւ աստուածային նշանագործութեամբն զբազումս դարձուցանէին ի Քրիստոս, եւ մկրտէին մինչեւ յերկու ամն Վեսպիանոսի, յորում եղեւ հո՛ւակ²⁶ յետին աւերումն տաճարին եւ պաշարումն եւ գերութիւն Նրուսաղէմի: Յորում ի սրբոյ հոգւոյն հրամայեալ²⁷ ոչ ումեք ի քրիստոնէից անդ լինել յայնմ տաւանի, յադագս ապրելոյ ի շարեացն եկելոցն ի վերայ Նրուսաղէմի եւ արտաքոյ ժողովել ի տեղիս²⁸ տեղիս տաւնէին զտաւն սրբոյ զատկին:

Յետոյ Արիստիդէս փիլիսոփայ Աթենացի ընկեր Կոդրատեայ²⁹ եպիսկոպոսի՝ ունկնդիր առաքելոցն, արար իննեւտասներեկ լուսնի հոռոմայեցոցն եւ այսպէս նմանեցուցեալ ասաց, եթէ առաջին արն ապրիելի է սկիզբն արարչութեան, եւ զի չորս աւուրն, ասէ, ստեղծաւ լուսին ի չորս ապրիլի, եղ զչորեքտասան լուսնի եւ կարգեաց զնա գլուխ բոլորին, վասն զի ի սմին աւուր հանդիպի չորեքտասան նիսանայ լրումն եւ անվերադրութիւն:

Յետոյ Ղեւոնդէս՝ հայրն Որոզինէսի³⁰, արար զիննեւտասներեակ լուսնին եգիպտացոց եւ եթովպացոցն:

¹⁷ Բ + եւ առնէ

¹⁸ Գ չիք նորոյ

¹⁹ Գ տօն

²⁰ ԲԳ եբրայեցոց

²¹ Գ անխաբան

²² Գ տօնեցաւ

²³ Ե շաբաթոջ

²⁴ Ա փրկեցաք

²⁵ Գ զօր

²⁶ Ա յուակ

²⁷ Ա հրամայել

²⁸ Ա տեղին

²⁹ Գ Կոդրատեա

³⁰ Բ Որոզէսի

Յետոյ Որոգինէս՝ որդի նորա, արար իննեւտասն նորուն լուսնի արաբացոց եւ մակեղոնացոցն ըստ նմանութեան եւ ձեւոյ՝³¹ եզպիտացոց անդր հայելով:

Յետոյ Անատաւրիոս³² եպիսկոպոս եկեղեցւոյն³³ լաւոգիկեցոց, արար զիննեւտասներեկ լուսնի յունաց եւ ասորոց, ըստ ձեւոյ արինակի հոռմայեցոցն անդր հայելով:

Արդ՝ թէպէտ այս ամենեքեան նախագոյն կարգեցան, սակայն ընդհանուր³⁴ աշխարհս շուսան վասն նեղութեան հալածանաց, որ ի վերայ քրիստոնէից, այլ տանէին խառնակ զոյգ ընդ հրէից, անսուրբ մինչեւ յաւուրս երանելոյն Կոստանդինոսի³⁵: Եւ ժողովոյն նիկիայ ասացաւ ի թագաւորէն մի եւս այնուհետեւ ընդ տեառնասպան ազգին հրէից տանել, այլ զատանիլ ի նոցանէ, տուեալ հրաման ի մէջ առնուլ զիննեւտասներեկ լուսնի զատկաց, որք կարգեալ էին ի վերոյ ճառեալ արանցդ առնուլ աշակերտս յամենայն ազգաց քրիստոնէից՝ ուսանել զնոցա տոմար, եւ զատուցանել զքրիստոնէականն ի հրէականէն: Այլ թէպէտ եւ ըստ հրամանի թագաւորին գործն կատարէր, այլ ոչ անտարակուսելի կարգեցաւ արինակք:

Յետոյ եւ յաւուրս Կոստանդեայ՝ որդւոյն³⁶ Կոստանդիանոսի, Անդրէաս³⁷ եղբայր Մագնոսի եպիսկոպոսի, կարգեաց տոմար ամաց երկահարիւրից, սակայն եւ այն ոչ անտարակուսելի: Ապա ի սպառել Անդրէասեան տոմարին ամացն երկուհարիւրից, յաւուրս Յուստիանոսի թագաւորի եղեւ բազում խնդիր հմտագոյն իմաստասիրաց՝ վասն ոչ բերելով ճշգրտիւ զկարգ իննեւտասներեկ բոլորին որ ՂԵ (95) ամաւ բովանդակէր³⁸ զեղանակ շրջագայութեան:

Եւ ի նոյն յոլովից թուեցաւ դժուարինագոյն, զի բազում ամաւք³⁹ ըստ աւուրց բոլորակին շտողէր զկնի բեսեքիստոնին: Վասն որոյ եղեալ քննութիւն յԱղեքսանդրիայ, որ է մայրաքաղաք ամենայն իմաստասիրութեան, գտաւ անտարակուսելի արինակ ՇԼԲ ամաց շրջաբերութեանց, որ ստուգիւ ցուցանէ զաւուրս շորեքտասան պասեքին: Գլխաւոր իմաստասիրացն Աղեքսանդրացին⁴⁰ էաս, ունելով իւր⁴¹ ընկեր զհրէայն Փենեհէզ, որ էր ի Տիբերիդայ, զԳաբրիէլ յԱստորեաց, զՅոհանն յԱրաբացոց, զԱբդիէ ի յեթովպիէ, զՍերգի ի Մակեղոնացոց, զԵւղոզն⁴² ի Յունաց, զԳիզան ի Հոռմայեցոց, էաս ի նոյն Եգիպտացոց, ունելով ընդ ինքեանս այլ եւս ընկերս եւ բազում աշակերտս,

³¹ Գ. ձեւոյն

³² ԲԳ անատաւրիոս

³³ ԲԳ եկեղեցւոյն

³⁴ Բ ընթեանուր

³⁵ Բ Կոստանդիանոսի

³⁶ ԲԳ որդոյն

³⁷ Բ անդէաս

³⁸ Բ բաւանդակէր, Գ բուանդակէր

³⁹ Գ ամօք

⁴⁰ Գ չիք

⁴¹ Գ չիք

⁴² Ա. զԵւղոզ

որոց զանուանս⁴³ ոչ յիշատակեցաք: Բայց ընդ ամենայն ասէ լինել թուով արս երեսուն եւ վեց:

Աստանաւր⁴⁴ եղեալ Իոիոն վարդապետ դրան արքունի Կոստանդինապոլսի⁴⁵, որ ազգականութեամբ ււտար⁴⁶ եւ ոչ քաղաքացի, զոր ոմանք Աղեքսանդրացի գոլ ասացին զնա: Սա զչարեալ ընդ իմաստասիրաց ժողով որ յԱղեքսանդրիայ, իբր քամահանս վարկուցեալ զոչ տանելն ի ժողովն, հակառակ ճշմարտութեան մաքառի, խոտէ զկարգեալն ի նոցանէ: Նոյնպէս եւ զառաջ եղեալսն գոգցէ, իբրեւ տգէտս զնոսս համարեալ, առնէ ժամանակագրութիւնս⁴⁷ նորաձայնս հակառակ աստուածային գրոց եւ ամենայն ժամանակագրաց, նոյնպէս եւ տոմար փոխէ զիննեւտասներեակ լուսինն ի վեցէն ապրելի, ի հինգ եւ դնէ զնա գլուխ բոլորին: Եւ առնէ ւարինակ իւր զտասս պարմոփի⁴⁸ ըստ եգիպտացւոցն⁴⁹, որ ի մէջն պարմոփի ձայնի դնէ զնա գլուխ բոլորին լրման վերադիր հակառակ առաջնոցն, որպէս եւ նոքա եբրայեցւոցն⁵⁰ հայելով ձեւացուցին:

Սորա նոյնպէս զեգիպտացին արարեալ ւարինակ, իբր թէ ցուցանել իմաստասիրացն աղեքսանդրացոց, թէ յոյժ տգէտք էք, որ եւ ոչ ձեր ազգին գիտէք հմուտ⁵¹, զի ա՞րդ վասն այլոց ազգաց կարգեցէք տոմար: Եւ զհոռմայեցւոցն⁵² այսպէս կարգեաց, եղ զհինգ ապրելի գլուխ բոլորին եւ կարգեաց նմա վերադիր ութ, վասն զի երեքտասանւարեայ ասաց զլուսինն յաւուր ստեղծման⁵³ իւրոյ, զուգելով զութ եւ զհինգ, այսինքն՝ զվերադրին խորհուրդն նմա համարեցաւ⁵⁴, եւ արկանելով ի վերայ վերադրին մետասան մետասան թիւ մինչեւ ի կատարումն իննեւտասներեկին, եւ խաղացուցանէ անուացեալ, ի ճարտարութիւն արուեստին պանծացեալ, աղարտեալ խոտէ զառաջնոցն գիրս, եւ բռնութեամբ հրամանաւ թագաւորին ընդ ամենայն աշխարհս զիւր հաստատեաց: Բայց քա՛ւ եւ մի լիցի մեզ հասանել ժամանակագրութեան Եոիոնի, քանզի այսպէս գրեալ է, թէ անիծեա՛լ, որ առնէ զատիկ յերկոտասաներորդումն ամսեանն՝ յառաջ քան զհասարակել տուրնչեան եւ գիշերոյ, անիծեա՛լ, որ առնէ զատիկն⁵⁵ ընդ տիրասպան ազգին հրէից, կամ ընդ շարմատացիսն⁵⁶, կամ ընդ պաւղիա-նոսացն⁵⁷, անիծեալ որ առնէ զատիկն քսան եւ երեք լուսնի:

⁴³ Ա.Գ անուանքն

⁴⁴ Բ.Գ աստանուր

⁴⁵ Բ կոստանդինուպոլսի, Գ կոստանդինապոլսի

⁴⁶ Գ օտար

⁴⁷ Գ ժամանակագրութիւն

⁴⁸ Ա պարմոփի

⁴⁹ Բ.Գ եգիպտացոցն

⁵⁰ Բ.Գ եբրայեցոցն

⁵¹ Բ հմուտս

⁵² Բ.Գ զհոռմայեցոցն

⁵³ Գ ստեղծմանն

⁵⁴ Բ + այլ եւ ժգ շրջառութիւնս թոյն լուսնականաց զարեգակն խորհուրդն նմա

⁵⁵ Բ.Գ զատիկ

⁵⁶ Բ.Գ շարմատացիս

⁵⁷ Բ.Գ պոլիամոսացն

Արդ եռիոն թէպէտ բիւր անգամ կարծէ ճարտարանալ, սակայն ո՛չ զեր-
ծանի ի նզովից աստի յայնցանէ, որ միոյն⁵⁸ փախչի⁵⁹ եւ միոյն⁶⁰ շաղախի,
նմանեաւ այնմ, որ սակաւ աղաւթէ⁶¹ եւ բազում հայհոյէ: Քանզի յորժամ դիպի
ի շաբաթ հինգ ապրելի ըստ եռիական թուոյն, համարեն զնա լրումն եւ ի վեց
ապրելի առնեն զատիկն, որ դիպի ի վեշտասան նիսանայ տաւնել⁶² զոյգ⁶³ ընդ
հրէի, ստուգել⁶⁴ հայոց նզովիցն: Քանզի ոչ երբեք տաւնել հրէիցն ի չորեքտա-
սանիւ, քան զտաւն զատիկս⁶⁵, այլ միշտ տաւնեն ի վեշտասան նիսան նոքա եւ
շամարտացիքն⁶⁶: Քանզի շամարտացիքն հաստատագոյն եւս առնեն⁶⁷ քան
զնոսա, թէպէտ եւ ի նոցանէ ուսեալք: Այլ եւ պաւղինարոսքն ի նմին աւուր
տաւնեն եւ զինչ աւր եւ դիպի լրմանն՝ կիրակի անուանեն, որպէս եւ հրէայքն
շաբաթ անուանեն, թէպէտ եւ չիցէ շաբաթ:

Բայց քա՛ւ լիցի տաւնել ընդ նոսա եւ կրել նզովս: Վասն զի ամենայն շան
սուրբ հարցն վասն ի նոցանէ զատուցանելոյ էր, յոր եւ հայաստանեայցս⁶⁸
ճշմարտապէս անուանի զատիկ տեառն, այսինքն զատուցեալ յամենայն հեթա-
նոսականաց եւ ի հրէական տաւնից, սրբեալ եւ եղեալ «տաւնից տեառն տաւն
եւ ժողովոց ժողով», որպէս Գրիգոր Աստուածաբանին հաճոյ թուեցաւ ասել:
Վասն այնոսիկ⁶⁹ հրամայեցին մեզ հարքն մի տաւնել ի լրմանն եբրայեցոց⁷⁰,
այլ մինչ⁷¹ աւուր շաբաթուն դիպեցի չորեքտասան լուսնի պահել զշաբաթն, զի
երթիցէ հասցէ ի տաւնի կիրակէ եւ լցցէ զխորհուրդ շաբաթուն, չարչարանացն
պահեսցի, վասն այնորիկ եւ պասքայ կոչեցին, որ թարգմանի⁷² չարչարանք: Եւ
թէ կիրակի դիպի չորեքտասան լուսնի, անցանէ ի միւս կիրակին, զի մի ընդ
հրէիցն տաւնեսցի:

Եւ ո՛չ ինչ դանդաղելի է եւ երկմտեալի զՁ աւրն աւելի պահել, քանզի
յուսացեալ վստահէ, եթէ ի շաբաթուն ընու զխորհուրդ չարչարանացն եւ ի
կիրակէն ցյարութիւն: Եւ եթէ դիպիցի չորեքտասան լուսնի ի շաբաթու, անցցէ
աւուրք միով յառաջ ի կիրակի, զի մի տաւնեսցի ընդ հրէից: Եւ փոխանակեսցի
կիրակէն սուտ ընդ ճշմարիտ կիրակէն, որպէս պաւղինարոսքն⁷³ ժպրհեցին

58 + ի միոյն
59 Ա.Պ. փաղչի
60 Բ ի միւսոյն
61 Բ աղօթէ
62 Գ տօնել
63 Բ զուգ
64 Բ ստուգանել
65 Ա զատիկս
66 ԲՊ շամարտացիքս
67 Բ առնին
68 Բ հայաստանեացս
69 Բ այնորիկ
70 ԲՊ եբրայեցոց
71 Բ յինչ
72 ԲՊ քարմանի
73 ԲՊ պօղինարոսքն

առնել, այլ զի կացցէ շաբաթն շաբաթն, եւ մի՛ որպէս հրէայքն առնեն շաբաթ փոխանակեալ գողունի, կամ որպէս պաւղինարոսքն⁷⁴ զկիրակէն: Այլ եկեղեցի⁷⁵ ոչ գիտէ փոխանակել կիրակէ ընդ կիրակէի, եւ ոչ շաբաթ ընդ շաբաթու, այլ յետ ճշմարիտ շաբաթուն եկեսցէ մեծ ար յարութեան:

Եւ Եռիոն ի ժամանակագրութեան իրում դնէ ԲՇ (5500) ի ծննդեան⁷⁶ փրկչին եւ արինակ առնու զչափ տապանակին վկայութեան ի հինգ կանգնոյ եւ կիսոյ լեալ: Եւ այս ի՞նչ նմանութիւնք են ժամանակաց եւ կամ զի՞նչ նմանութիւն է երեքտասանարեայ ստեղծեալ լուսին, զի մինչ ամենայն արարածք լի եւ կատարեալ ստեղծան, լուսինն ընդէ՞ր թերակատար եղեւ, որ⁷⁷ Որմիգինէս⁷⁸ ասէ այսպէս թէ միարեայ ստեղծաւ լուսին, վասն զի մի ար⁷⁹ իսկ էր լինելութեան, եւ զոյգ ընդ արեգական ստեղծաւ ի միւսում տեղոջ ի միջոցի երկնի ծագման կողմանէ, որպէս այժմ յորժամ երթայ եւ դեպի լուսին արեգական միարեայ⁸⁰ անուանի լուսինն: Արդ՝ թէպէտ եւ սխալ եւս, սակայն պարտ է հանգոյն⁸¹ նմանեցուցանել քան զԻռիոնին⁸²:

Բայց մեք յերկոցունցն դատեսցուք: Իսկ Իռիոն որչափ ճարտար քան զամենեսեան զինքն վարկեաւ, սակայն ընկալաւ զհինգհարիւրեակն, կարգեալն յէասանց, զի հիմն ոչ ոք⁸³ եգիտ այլ արինակի, քանզի հիմն ոչ ոք կարէ դնել, քան զՇկն⁸⁴ եղեալ յէասեանցն: Արդ մի տաւնեսցուք ի երկոտասան ամսեանն յառաջ քան զհասարակել տուրնջեան եւ զիշերոյ: Այլ յառաջնումն ամսեան տաւնեսցուք, քանզի ամսեան⁸⁵ առաջնումն շարշարեցաւ Քրիստոս զկնի հասարակածին, որպէս եւ ի սկզբանն իսկ ստեղծաւ մարդն առաջին զկնի հասարակածին:

Եւ⁸⁶ Իսրայէլ զկնի հասարակելոյ յամսեան առաջնում ել յեգպիտոսէ: Ի նմին աւուր եւ մեք փրկեցաք ի սատանայէ եւ ի պիղծ⁸⁷ զաւրաց նորա: Արդ մի տաւնեսցուք ի քսան եւ երեք լուսնին, եւ մի ընկալցուք զչորեքտասան լուսնին եւ զվեցն ապրիլի եւ մի՛ դիցուք այլ զլուսի բոլորին: Բայց միայն զհրամայեալն ի տեառնէ՛ զչորեքտասան նիսանայ եւ զայլոց ազգացն, որ նմա հանդիպին:

Բայց էասեանքն⁸⁸, որ զԻԳ նիսանայ կարգեցին զլուսի բոլորին եւ զայլոց

⁷⁴ ԲԳ պօղիւնարոսքն

⁷⁵ Ա + աստուծոյ

⁷⁶ ԲԳ ծնրնդեան

⁷⁷ Բ և ուր

⁷⁸ Ա. Եմիգինէս, Գ Լմիգեմե

⁷⁹ ԲԳ օր

⁸⁰ ԲԳ ա օրեա

⁸¹ Գ հանգում

⁸² Ա.Գ իռնին

⁸³ Գ չիք

⁸⁴ Ա. չիք զՇկն

⁸⁵ Գ չիք տաւնեսցում, քանզի ամսեան

⁸⁶ Բ նոյնպէս եւ ի

⁸⁷ Բ պեղծ, Գ պիծ

⁸⁸ Բ էասաբն

ազգացն որ նմա հանդիպին ոչ թէ զնա խոստովանեցան զգլուխ բոլորին և⁸⁹, ոչ աղարտեցին զառաջինսն: Այլ վասն զի տոմարն⁹⁰ Անդրէասայ երկու հարիւր ամացն ի չորս նիսան սպառեցաւ եւ սկիզբն Շեակ բոլորին ի քսան եւ երեք նիսանայ եղեւ, վասն այնորիկ զնա եղին զլուխ բոլորին՝ ոչ միայն ի սկզբանն եւ ելիցն եւ խաչելութեան, այլ միայն ամին իսկ հինգարիւրեակ բոլորին: Բայց խոստովանեցին զլուխ բոլորին զԺԴ (14) նիսանայ հրամայելոյն ի տեառնէ, որում մեք հետեւեսցուք: Արդ յորժամ դիպի չորեքտասան լուսնի ի չորս աւելեացն մինչեւ ի ԻԸ (28) նիսանայ⁹¹, այսինքն ապրիլի⁹² ութ եւ տասն, պահեմք եւ առնեմք⁹³ զատիկն, իսկ եթէ ի Դ (4) աւելեացն եւ անդէն յագարացիս⁹⁴, իսկոյն կատարեցին երկոտասան ամսեայ թիւ լուսնին միւս այլ ամիս յաւելումք ի վերայ երկոտասան ամսեանն⁹⁵, որ անուանեալ կոչի նահանջեալ, քանզի յայն ամքն պակաս գտանին ընթացք⁹⁶ լուսնին: Քանզի⁹⁷ զթիւ ընթացիցն արեգական այսպէս կազմեցաւ. նահանջեալ ամսաւք լցցի, որպէսզի երթիցէ հասցէ թիւ ընթացից լուսնին ընթացից արեգականն: Զի թէ այսպէս ոչ լինէր, դիպէին երբէք երկու զատիկ ի միում ամի, այլ նահանջեալ ամսաւք ծագեսցեն, ածցեն զմեզ, զի միշտ յետ հասարակելոյ տուրնջեան եւ գիշերոյ արասցուք զատիկն, քանզի նոքաւք⁹⁸ հասանեմք յամիսն յառաջինն, վասն այսորիկ յաւելուլ հարկ եւ պատշաճ է: Քանզի եւ⁹⁹ արինակն եւ նմանութիւն յառաջամուտ ամսեանն հրամայէր առնել ի հնումն: Եւ չէ իշխանութիւն եկեղեցւոյ¹⁰⁰ աստուծոյ ի երկոտասան ամսեան առնել զատիկ, որպէս եւ աստուածային առաքեալն ասէ. եթէ առաջին էանց եւ ամենայն ինչ վերստին¹⁰¹ նորոգեցաւ Քրիստոսիւ: Արդ այսուհետեւ ամի ամի զնոյն տրտմութիւն, զոր ընկալան առաքեալքն, պահաւք սգացուք¹⁰² եւ մեք, եւ յարութեամբ միաձնին ուրախ լիցուք: Եւ վասն այսորիկ ի հարկէ ամի ամի առնէ եկեղեցի¹⁰³ զատիկ բաղարջակերացն¹⁰⁴, զի հաստատեալ կացցէ յիշատակ շարշարանաց փրկչին յուրախութիւն ամենայն քրիստոնէից:

⁸⁹ Ա. չիք ոչ թէ զնա խոստովանեցան զգլուխ բոլորին և

⁹⁰ Ա. տամարն

⁹¹ Բ նիսան

⁹² Բ ապրիլի

⁹³ Գ տանեմք

⁹⁴ Ա. յագարասիս

⁹⁵ Ա. չիք թիւ լուսնին միւս այլ ամիս յաւելումք ի վերայ երկոտասան ամսեանն

⁹⁶ Ա. ընթացս

⁹⁷ Բ քան

⁹⁸ ԲԳ նոքա

⁹⁹ Բ չիք

¹⁰⁰ ԲԳ եկեղեցոյ

¹⁰¹ ԲԳ վերստին

¹⁰² Բ սգացուք

¹⁰³ Ա. + աստուծոյ

¹⁰⁴ ԲԳ բաղարձակերացն

ДЖУЛИЕТТА ЭЙНАТЯН
ПАСХА И “КРИВАЯ ПАСХА” (2): “КРИВЫЕ ПАСХИ” 1102, 1197,
1292 И 1539 ГГ. ВТОРОГО АРМЯНСКОГО 532-ЛЕТНЕГО ПЕРИОДА
(Исследование и тексты)

Ключевые слова: подсчеты, Эас Александрийский, Ирион, противоречия с греческой церковью, Григор Вкайасер, Ованнес Саркаваг.

Армянская церковь вычисляла дату пасхи по 532-летним пасхальным таблицам, составленным в 561 г. кружком Эаса Александрийского. Греческая церковь следовала правилам календароведа Ириона. Вследствие этого, четырежды за 532 года (в 95-м, 95-м, 95-м и 247-м гг.) между армянской и другими церквями возникало несоответствие дат пасхи (“кривая пасха”).

В первой статье нашей серии, посвященной данной проблеме, представлена история “кривой пасхи” 570, 665, 760 и 1007 годов, а в данной статье – 1102, 1197, 1292 и 1539 гг., когда обострившиеся взаимоотношения между церквями приводили к столкновениям.

JULIETTA EINATYAN
EASTER AND “ERRONEOUS EASTER” (2): THE “ERRONEOUS
EASTERS” OF 1102, 1197, 1292 AND 1539 OF THE SECOND
ARMENIAN 532-YEAR-CYCLE
(Study and Texts)

Keywords: calculation, Aneas of Alexandria, Irion, controversies with the Greek Church, Grigor Vcakaser, Hovhannes Sarkavag.

The Armenian Church counted the date of Easter according to the 532-year-cycle tables created in 561 in the circle of Aneas of Alexandria. The Greek Church followed the rules established by the calendar expert Irion. Consequently, there occurred a discrepancy of Easter dates between the Armenian and other churches (“erroneous Easter”) four times within 532 years (in the 95th, 95th, 95th and 247th years).

The first of our articles dedicated to this topic presents the history of the “erroneous Easters” of 570, 665, 760 and 1007, while the current article focuses on the years 1102, 1197, 1292, and 1539, when the aggravated relations between the churches led to clashes.

ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

ԿՈՒՐԹ ՎԱՅՅՄԱՆ

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐԶՈՒԹՅՈՒՆԸ X ԴԱՐՈՒՄ ԵՎ XI ԴԱՐԻ ՍԿՋԲԻՆ

Բանալի բառեր՝ մանրանկար, էջմիածին, Ավետարան, Մլժքե, խորան, Ստրժի-
գովսկի, Տրապիզոն, Վիեննա, բյուզանդական:

Գերմանացի արվեստաբան, բյուզանդագետ Կուրթ Վայցմանի (1904-
1993) «Հայկական մանրանկարչությունը X դարում և XI դարի սկզբին» (*Die
armenische Buchmalerei des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts*)
գրքույկը 1933 թ. Բամբերգում հրատարակել է Գերմանիայի հնագիտական
ինստիտուտը: Այս աշխատանքը կարելի է բեկումնային համարել հայկական
մանրանկարչության վաղ շրջանի ուսումնասիրման համար, քանզի Կ. Վայցմանն
առաջիններից էր, ով Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանին զուգահեռ, նույն 1933 թ.
ապացուցեց, որ էջմիածնի 989 թ. Ավետարանի սկզբի մանրանկարները հայ-
կական են, իսկ վերջում կարված երկու թերթը X դարից շատ ավելի վաղ են
ստեղծվել: Չնայած Վայցմանի աշխատանքից հետո հայկական մանրանկար-
չության վաղ շրջանին նվիրված ընդհանրական բնույթի նոր հրատարակու-
թյուններին՝ այս աշխատությունը չի կորցրել իր արդիականությունը:

Թարգմանության ընթացքում առաջնորդվել ենք բնագրին հարազատ
մնալու սկզբունքով՝ հաշվի առնելով, բնականաբար, հայկական լեզվամտածո-
ղության առանձնահատկությունները: Օտարալեզու հղումները փոխանցել ենք
նույնությամբ: Գրքում ներառված մանրանկարների միայն մի մասն ենք ընդ-
գրկել՝ գունավոր վերատպույթյամբ:

էջմիածնի Ավետարանի (ՄՄ 2374) և եղմ. 2555 ձեռագրերի մանրանկար-
ները տրամագրելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մատենադա-
րանի գլխավոր ավանդապահ Գևորգ Տեր-Վարդանյանին, իսկ Մլժքեի և Տրապի-
զոնի Ավետարանների որոշ մանրանկարների համար՝ Հրայր Բազե Խաչերյա-
նին: Թարգմանության ժամանակ առաջացած մի շարք հարցեր ճշգրտելու հա-
մար շնորհակալ ենք գերմաներենի մասնագետ Նարգիզ Ղազարյանին, նաև ձե-
ռագրագետ Գոհար Չատյանին և արվեստաբան Դավիթ Ղազարյանին՝ խմբա-
գրական և մասնագիտական որոշ ճշգրտումների համար:

Գերմաներենից թարգմանեց Սեդա Մանուկյանը

Ավելի քան 40 տարի առաջ Յոզեֆ Ստրժիգովսկին էջմիածնում գտնվող՝ «էջմիածնի Ավետարան» անունով հայտնի նկարազարդ ձեռագրին մի ամբողջական աշխատություն¹ է նվիրել և վերջին գլխում ընդհանուր գծերով անդրադարձել հայկական մանրանկարչության զարգացման պատմությանը: Վերջաբանում նա եկել է այն եզրակացության, որ X դարում գոյություն է ունեցել հայկական ինքնուրույն արվեստ: Այս կարծիքը պաշտպանել է 989 թ. էջմիածնի Ավետարանի բնագրում առկա պարզունակ լուսանցային մանրանկարների միջոցով²: Ստրժիգովսկին այդ ժամանակ ծանոթ չի եղել Վենետիկի Սուրբ Ղազար կղզում պահվող հարուստ նկարազարդված 902 թ. Ավետարանին, որի ստացողը համարվում է Մլքե թագուհին: Առաջին անգամ այն հրատարակվել է 1902 թ.³ որպես Սուրբ Ղազար կղզու նշանավոր գիտնական-հոգևորական Ղ. Ալիշանի³ աշխատանք (հետմահու): Ավելի ուշ⁴ Ստրժիգովսկին ուսումնասիրել է այդ աշխատանքը և մի շարք պատկերազարդական ընդհանրություններ նկատել, որոնք աղբյուրներ ունեն նաև ասորական մանրանկարչության հետ և չեն հանդիպում հայկական գրքարվեստում:

Ըստ Ստրժիգովսկու՝ այս ձեռագիրը ասորական նախօրինակի ճշգրիտ կրկնօրինակումն է: Միայն իր ուշ շրջանի հետազոտության մեջ՝ «Հայերի ճարտարապետությունը» («Baukunst der Armenier»), նա հանգում է այն մտքին, որ Հայաստանում ազգային ոճը ծաղկում է ապրել արդեն X դարում: Որպես օրինակ՝ նա հիշատակում է Մաշտոց կաթողիկոսին, ով 898-99 թթ. Սևանում դպրոց է հիմնել, ինչը դարձել է հայ վանականության մեծ վերելքի սկիզբը⁵: Նրա համոզմամբ՝ զարթոնքը շարունակվում է միայն ճարտարապետության պարագայում. մինչդեռ նույնը չի ասում մանրանկարչության մասին⁶:

¹ J. Strzygowski, *Das Etschmiadzin-Evangeliar. Byzantin. Denkmäler*, Bd. I, Wien, 1891.

² Նույն տեղում, էջ 22 և 23, նկար (տե՛ս բնագիրը):

³ Մլքե թագուհու Ավետարանի մանրանկարները Ղ. Ալիշանի ցանկությամբ հրատարակվել են Ավետարանի 1000-ամյակի առիթով (902-1902թթ.), Վենետիկ, Սուրբ Ղազար, 1902: Հրատարակության պատրաստել է Հ. Մ. Պոտուրեանը:

⁴ *Byzantinische Zeitschrift* 1905, S. 728.

⁵ *Baukunst der Armenier*, 1918, Bd. 2, S. 692-3.

⁶ Հետագայում Յ. Ստրժիգովսկին երկու ձեռագրին նվիրված իր հոդվածում (*Byzant. Zeitschr.*, նույն տեղում) հայկական X դարի մանրանկարչությունը մատնանշում է միայն էջմիածնի Ավետարանի հրատարակումով և Մլքե թագուհու Ավետարանի մասին ակնարկով: Այս երկու ձեռագրերից մեկը, որը պահվում է Երուսաղեմի հայկական պատրիարքարանի գրադարանում պահվող, հրատարակված է եղել մի ժողովածուում (*Huschardzan, Festschrift der Mechitaristen-Kongregation in Wien*, S. 345 ff.), իսկ մյուսը՝ 1113թ. Ավետարանը՝ Տյուբինգենում (*Veröffentlichungen der K. Universitäts-Bibliothek in Tübingen*, Nr. 2 Tübingen 1907):

Հիմնվելով Ստրժիգովսկու հետագա աշխատանքների վրա՝ Ֆրեդերիկ Մակլերն իր հրապարակումներով նոր ու ամբողջական նյութ է ներկայացնում, հատկապես ուշ շրջանի՝ XIV-XVII դարերի Ավետարանների մասին⁷։ Սակայն Ստրժիգովսկու առաջ քաշած՝ հայկական մանրանկարչության վաղ շրջանի հիմնահարցերի ուսումնասիրությունը չի շարունակվում։ Դրա հետ մեկտեղ, նյութի վերաբերյալ նոր բացահայտումները հայկական մանրանկարչության վաղ շրջանի ուսումնասիրման համար առավել մեծ հնարավորություն են ստեղծում, ինչը դեռևս 1891 թ. իրեն հայտնի հուշարձանների հիման վրա իրականացրել էր վիեննացի գիտնականը։

Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ հայկական մանրանկարչությունը X դարում զարթոնք է ապրել, ինչը վերաբերում է նաև ճարտարապետությանը։

Ամենավաղ թվագրվող հայկական նկարազարդ ձեռագիրը 902 թ. Մլքե թագուհու Ավետարանն է (տե՛ս ներդիր, նկ. 2), որը Վնտկ. 1144 (ներկ. 86) ձեռագիրն է։ Սրա հայկական հրատարակության գրաֆիկական պատկերները վստահելի չեն ոճական ուսումնասիրության համար, ինչը թույլ է տալիս ասել, որ մանրանկարներն արևելյան մանրանկարչությանը նվիրված աշխատանքներում պատշաճ քննության չեն ենթարկվել։ Այս ձեռագրի ճակատագիրը բարդ է եղել. Գագիկ Արծրունու (908-937) կինը՝ Մլքե թագուհին, նվիրաբերել է այն Վարագա վանքին, սակայն մի քանի անգամ գողացվել է վանքից և նորից վերադարձվել։ 1832 թ. Կոստանդնուպոլսից վերջնականապես տարվել է Սուրբ Ղազար և հանգամանորեն ուսումնասիրվել Ղևոնդ Ալիշանի կողմից⁸։

Ոսկեզօծ խոյակներով զանգվածեղ մարմարյա սյուները կրում են վեց շքեղ կիսաշրջաններից կազմված կամարը։ Այս կիսաշրջաններն իրենց հավասարակշռված համաչափություններով շատ ճկուն են, սակայն հորինվածքային առումով միաժամանակ անշարժ և ամբողջովին պատված բուսական նախշերով, որոնք կամարների վերնամասում (Յբ) ներկայանում են մուգ կարմիր ծաղիկներով կանաչ ծաղկաբաժակներով և զույգ տերևանախշերով, որոնց մեջտեղում «նռնախնձորաճյուղեր» են։ Այս զարդանկարչության սկզբնաղբյուրն ասորական է։ Նույն ծաղկազարդերը կան ծաղկողի անունով կոչվող 586 թ. Ռաբուլայի Ավետարանում (տե՛ս ներդիր, նկ. 5), որը պահվում է Ֆլորենցիայի Լավրենտյան գրադարանում։ Այստեղ պատկերված են նաև բազեր՝ բուսական նախշերի միջև։ Նմանատիպ բազեր գտնում ենք նաև Մլքեի Ավետարանում։ Հեռվում երկարոտն թռչուններ են՝ իրար փաթաթված վզերով։

⁷ F. Macler, *Miniatures Arméniennes*, Paris 1913; *Documents d'Art Arménien*, 1924.

⁸ Դասախոսել են Ֆ. Մակլերը (տե՛ս *Journal asiatique*, 1913, II, էջ 574) և Յ. Ստրժիգովսկին (տե՛ս *Byzant. Zeitschr.*, նույն տեղում, էջ 728)։

նույնը նաև Ռաբուլայի Ավետարանում է: Չնայած զարդանկարչության այս անմիջական աղերսներին, պետք է նշել նաև հայկական և ասորական ձեռագրերի կամարների տարբերությունը:

Ամուր տպավորություն թողնող ճկուն սյուները հենվում են թեթև հեծանի վրա, որը ոչ մի կրող գործառույթ չի կատարում, այլ ներկայացնում է վայելչակազմ զարդաշրջանակ՝ Կանոնական աղյուսակի համար: Նման սյուներով կամարները բնորոշ են վաղ ասորական ձեռագրերին: Դրանք կան նաև Փրզ. 33 ասորական ձեռագրում, որը, հավանաբար, ավելի շուտ է գրվել, քան Ռաբուլայի Ավետարանը⁹: Հետագայում նման սյուներ հանդիպում ենք էսրայում¹⁰ արդեն ամպհովանու տեսքով, և Փրզ. 341 «Հիսուս Սիրաք» ասորական ձեռագրում, նաև VII-VIII դարերով թվագրվող մի ձեռագրում¹¹ և, վերջապես, ամենավաղ թվակիր հայկական ձեռագրում՝ 887 թ. կազարյան Ավետարանում, որը որպես զարդարանք ունի անմշակ, պարզ կամարներ¹²: Ցավոք, վաղ բյուզանդական շրջանից մեզ Ավետարաններ հայտնի չեն: Վկայություն կա, սակայն, որ Բյուզանդիայում ևս խորանների նման ձևեր են եղել: VIII դարի վերջով թվագրվող մի Ավետարանի խորանները, որոնք բյուզանդական նախօրինակից են արվել, նման սյուներ ունեն¹³: Վերջիններս պահպանվել են նաև նախակարողինգյան շրջանի ձեռագրերում¹⁴, որտեղ, սակայն, խորանները լայն սյուներով են, մեծամասամբ հարթապատկերային և ճարտարապետական կառուցվածքի առումով թերի¹⁵: X դարի Արևմտյան մանրանկարներում մասնավորապես օտտոնյան Ավետարաններում ևս հորիվածքային նման մշակում ենք տեսնում:

Այս կամարաձևերը հայտնի էին, անշուշտ, արդեն վաղ բյուզանդական ժամանակաշրջանից, օրինակ՝ Սան Ապոլինարե ին Կլասե եկեղեցու խճանկարները¹⁶: Սակայն մանրանկարչության մեջ, որտեղ ղեկորատիվ սկզբունքները մոտումենտալ արվեստի արժեք ունեն, առաջին անգամ ի հայտ են գալիս X դարից՝ կապված Բյուզանդական վերածննդի հոսանքի հետ, ինչը մենք ղեռ ալ մանրամասներում ենք գտնում՝ գրադաշտի շրջանակներում, եվսեբիոսի նամակում, Կանոնական աղյուսակներում:

Եվսեբիոսի նամակի երեք կամարները (1ա-2ա) նմանություն ունեն ումանական տիմպանի հետ: Դրանցից առաջինն ամբողջովին ոսկյա է: Երկրորդն ու

⁹ Wulff, *Altchristliche und Byzantinische Kunst I*, Abb. 276.

¹⁰ Խոսքը եկեղեցու ավերակների մասին է (ժամ. քարգմանչի):

¹¹ Omont Mon. Piot. XVII, 1909, 85 ff.

¹² *Evangile traduit en langue armén. anc. et écrit en l'an 887*, édit. Phototip. du Ms. de l'Institut Lazareff des langues orientales, Moscou, 1899.

¹³ Ad. Goldschmidt, *Die deutsche Buchmalerei*, Bd. I 1928, Taf. 5.

¹⁴ Zimmermann, *Vorkarolingische Miniaturen*, z. B. Bd. I, Taf. 71, Bd. III. Taf. 227.

¹⁵ Zimmermann a. O., z. B. Bd. I, Taf. 46, Bd. II, Taf. 86, 135.

¹⁶ Wulff a. O., Bd. I, Abb. 374-5.

երրորդը առանձնահատուկ հետաքրքրություն են ներկայացնում. ոսկյա նավակները մերկ, շրկակարմիր փոքրիկ պատկերներով լողում են սև, մոխրականաչավուն պարուրազարդերի տեսքով ջրում: Նավերի շուրջ խիտ դասավորությունը կոկորդիլոսներ են, ձկներ, հավալուսներ, բադեր: Սա, այսպես կոչված, «նեղոսյան» տեսարան է՝ որպես անտիկ ժանրի ներկայացում, որը հայտնի է բազմաթիվ հյուսիսաֆրիկյան հատակի խճանկարներում, որոնք Աֆրիկայից տարածվել են ամբողջ անտիկ աշխարհում. մի կողմից միջև Հռոմ (Ս. Կոստանցա), մյուս կողմից, ինչպես մեր ձեռագիրն է ապացուցում Ասորիքից մինչև Հայաստան:

Կամարի առանձին պատկերատարներ արված են անտիկ նախատիպերի նմանություններ, սակայն դրանց կենսունակությունն ու թարմությունը ստիպում է մտածել, որ այդ նախատիպերը անմիջականորեն չեն կրկնօրինակվել:

Ռաբուլայի Ավետարանում նման անտիկ ոճ չի նկատվում, ինչը կարող է դիպվածի հետևանք լինել, քանզի ընդհանրապես անտիկ ոճը գործածված է մշակումների մեջ՝ դարերի ընթացքում պահպանվելով ասորական ավանդույթով կրկնօրինակված նախատիպերի շնորհիվ: Բացի այդ, դժվար է եղել մաքուր կերպով պահպանել անտիկ ոգին, որն ընկած է «նեղոսյան» տեսարանի հիմքում:

Հյուսիսային Աֆրիկայի¹⁷ Սուսի թանգարանի մեծ խճանկարում գտնում ենք մեր կամարի նկարազարդման բոլոր մանրամասները. փոքրիկ նավակներ չափազանց մեծ քերովբեների համեմատություններ, նաև կոկորդիլոսներ, հավալուսներ և այլ կենդանիներ: Արուսի թանգարանի¹⁸ «նեղոսյան» տեսարանը՝ քերովբեներով նավակով, մոտենում է հայկական պատկերագրությանը: Սա անտիկ պատկերագրության նորովի ներկայացում է, որը X դարի բյուզանդական արվեստում ունի իր զուգահեռները¹⁹: Չնայած Բյուզանդական վերածննդի համար հիմք է հանդիսացել հելլենիստական հոսանքը, որը մոտ է պոմպեյան ոճին, և արմատները, հավանաբար, Փոքր Ասիայի արևմտյան հատվածում պետք է փնտրել, դա թույլ է տալիս չբացառել, որ հայկական արվեստը ևս անտիկի հետ է կապվում: Եվ ինչպես «նեղոսյան» տեսարանն իր աղբյուրներն ունի եգիպտոսում, այնպես էլ անտիկ ոճը կարող էր Ասորիքի միջոցով հասնել Հայաստան:

Խորանների (Չբ-Յբ) կրկնակի կամարները մանրամասներ են պարունակում, որոնք անմիջապես գալիս են անտիկ շրջանից: Երկու դեպքում էլ կապույտ ջրի հիմքի վրա ներկայացված է ծովային կենդանիների խումբ՝ դել-

¹⁷ *Description de l'Afrique du Nord*, Bd. XI, Musées de Sousse, pl. VIII.

¹⁸ *Description de l'Afrique du Nord*, Bd. XV. Cat. du Musée Aloui, pl. V.

¹⁹ Հմմտ. **Kurt Weitzmann**, "Der Pariser Psalter ms. grec. 139 und die mittelbyzantinische Renaissance," *Jahrbuch f. Kunstwissenschaft*, 1929, S. 178 ff.:

Ֆիններ և տարբեր ձևնատեսակներ՝ համախմբված ութոտնուկի շուրջ: Նմանատիպ ջրավազան է պատկերված նաև Հյուսիսային Աֆրիկայի հատակի խճանկարում: Սուսի թանգարանի մի դրվագ²⁰ ևս՝ ծովային կենդանիների նմանատիպ պատկերում է: Անտիկ ծագման մասին են վկայում նաև հերալդիկ գույգ հովազները, որոնք առջևի թաթերով հենված են սափորի եզրերին: Խորանների հարդարանք կազմող այս ոչ հայտնի անտիկ մանրամասները բախվում են քրիստոնեական բովանդակության ամբողջական պատկերին. օրինակ՝ «Քրիստոսի Համբարձումը» տեսարանը (4ա) և չորս Ավետարանիչները (4բ-6ա): Առաջինը կապվում է Ռաբուլայի Ավետարանի հետ. հատկապես ընդհանրություններ ունեն գունային լուծումները: Տիրամոր հագուստը, ինչպես նաև հրեշտակի թիկնոցը մուգ շագանակագույն են՝ սև և վարդագույն ծալքերով՝ նման Ռաբուլայի Ավետարանի Տիրամորը, ինչը տեսնում ենք մեր երկու ձեռագրերում: Հատկապես աչքի է ընկնում օխրան՝ որպես հագուստի գույն: Բայց արդեն Ստրֆրգովսկին հանգամանորեն անդրադարձել է պատկերագրական շեղումներին²¹: Մլքեի Ավետարանի «Համբարձման» տեսարանում հրեշտակները օրանտի դիրքով Տիրամոր կողքին են, ինչպես նաև՝ Պետրոսը և Պողոսը, որոնց պատկերագրական դիրքը խորը իմաստով բացատրվում է “*traditio legis*”²²-ով: Մանրանկարի տարբեր մանրամասների միաձուլումը և հորինվածքը բերում են նրան, որ մեր առջև ոչ թե կանոնական պատկերագրական տիպ է, փոխարենը մանրանկարչական ձևը կազմված է տարբեր նախատիպերից: Տարակուսանք է հարուցում միայն այս հորինվածքի միակերպությունը, ինչպես նաև հսկայական հրեշտակապետերը՝ Քրիստոսի երկու կողմերում: Ասորական (Ռաբուլայի Ավետարան, Մոնցի սրվակներ), ինչպես նաև բյուզանդական օրինակներին բնորոշ է հրեշտակի պատկերումը՝ լուսապսակով ճախրելիս կամ այն բռնած: Բայց ինչպե՞ս է հայ ծաղկողը ներկայացնում այս կանգնած հրեշտակապետերին: Հավանաբար կա տվյալ պատկերագրության բացատրությունը: Տրիրի VIII դարի վերջով թվագրվող ձեռագրում, որն, անկասկած, արված է բյուզանդական նախատիպից, տեսնում ենք գույգ հրեշտակապետերի՝ մի ձեռքում՝ նիզակ, մյուսում՝ գալարակ՝ Մատթեոսի Ավետարանի սկսվածքով²³: Նման գալարակ կա նաև վաղ շրջանի բյուզանդական Ավետարանում:

Այսպիսով, կարող ենք ասել, որ հայկական տարբերակում այս պատկերագրությունը զարգացել է, և լուսապսակով Քրիստոսի կողքին կանգնած հրեշտակապետերը ճախրող հրեշտակի թևերով են: Հրեշտակների արտաքին

²⁰ *Description de l’Afrique du Nord*, a.O., pl. IX, 4.

²¹ *Byzant. Zeitschr.* a.O.

²² Լափիներենից թարգմանաբար նշանակում է «օրենքների հանձնում»: Այս տեսարանի պատկերագրությունը տարածված էր վաղքրիստոնեական արվեստում (ծան. թարգմանչի):

²³ *Goldschmidt* a.O., Taf. 7.

տեսքը թույլ է տալիս ենթադրարել, որ այստեղ գործ ունենք բյուզանդական ազդեցության հետ:

Բյուզանդական և ասորական տարրերով այս խառնուրդը հանդիպում ենք նաև Ավետարանիչների պատկերներում, ինչն ավել կամ պակաս տիպական է տվյալ ժամանակաշրջանի հայկական մանրանկարչության համար: Մատթեոսն ու Մարկոսը²⁴ ներկայացված են դեմ դիմաց նստած, Ղուկասն ու Հովհաննեսը՝ կանգնած: Պատկերներից Ղուկասը համապատասխանում է Ռաբուլայի Ավետարանի Մարկոսին, իսկ վստահ կեցվածքով կանգնած Հովհաննեսը ասորական ձեռագրում նստած է ներկայացված²⁵:

Նորարարությունը Մլքեի Ավետարանում է, որտեղ Մատթեոսի և Մարկոսի առջև դրված գրակալը կազմված է առյուծի գլխից և թաթից, մուգ կանաչ գույնի, ինչպես “*verde antico*”²⁶-ն, մյուսը՝ արծվի գլխից և կապտասև ճանկից: Ռաբուլայի Ավետարանից հիմնական տարբերությունը խորքի մշակումն է: Ասորական ձեռագրում Ավետարանիչները նստած կամ կանգնած են հարթ հիմքով փոքր ուղղանկյուն շրջանակի վրա, որը Մլքեի Ավետարանում հարուստ կետային մշակում ունի: Հատակը մարմարյա է: Ղուկասի և Հովհաննեսի մոտ հանդիպում ենք երգեհոն կամ շվի հիշեցնող ճարտարապետական խորքի, ինչը հելլենիստական ազդեցության հետևանք է, Հովհաննեսի մոտ նաև վարագույր է պատկերված, իսկ Ղուկասի մոտ՝ նկարազարդ հատակ: Չնայած ընդհանրություններին՝ մանրամասների մշակման առումով ոճական նկատելի տարբերություններ կան ասորական նախօրինակից: Ռաբուլայի Ավետարանում դինամիկ ուրվագծմամբ կերպարները լուսավոր, թեթև գույներով են: Մլքեի Ավետարանիչները հագեցած, խիտ գույներով են, սև ուրվագծմամբ, ինչը գծանկարային կերպարների տպավորություն է ստեղծում: Գծանկարը շատ կոպիտ է և անվարժ:

Մանրակրկիտ մշակված են միայն Հովհաննեսի հագուստի կիսասկավառակները: Հելլենիստական նրբերանգները Ռաբուլայի Ավետարանում նվազում են. միջնադարյան արվեստում գերակշռող է դառնում գծային կառուցվածքը:

²⁴ I, 2; II, 4; III, 6-9; XI, 39-XII, 42; XIII, 44-XIV, 50 աղյուսակներում ներկայացված նկարների համար ուզում եմ սրտագին շնորհակալություն հայտնել բարեհոգի պարոն Ադոլֆ Գոլդշմիդին: Նրա՝ Սուրբ Ղազարում դեռևս 30 տարի առաջ արված ձեռագրերի լուսանկարների միջոցով ծանոթացա նյութին և նրա կողմից ուղղորդվելով՝ մոտեցա հայկական մանրանկարչությանը: Իմ անկեղծ շնորհակալությունն եմ հայտնում նաև Սուրբ Ղազարի հյուրընկալ և բանիմաց հոգևորականությանը՝ իրենց ձեռագրերն ինձ պատրաստակամ տրամադրելու, լուսանկարելու հնարավորության, ինչպես նաև իմ աշխատանքի նկատմամբ ցուցաբերած հետաքրքրության համար:

²⁵ Հմմտ. G. Millet, *Collection chrétien et Byzantine des Hautes Etudes*, Paris, p. 71, Nr. 1397:

²⁶ Իտալերեն՝ «ամտիկ կանաչ» (ծան. քարզմանչի):

Ստրժիգովսկին Մլքեի Ավետարանի մասին խոսելիս գրում է, որ X դարի Հայաստանում ինքնուրույն ոճի գոյությունը հաստատված չէ, մինչդեռ VI դարի Միջագետքում այն արդեն հայտնի է որպես ամբողջովին զարգացած: Ըստ նրա՝ Մլքեի Ավետարանը ասորական նախատիպից է արվել: Վերոհիշյալ տողերը, չնայած անժխտելի ընդհանրություններին, տարակարծություն են առաջացնում և թույլ են տալիս չբացառել, որ ասորական մանրամասների կողքին բյուզանդականը ևս մեծ դեր է խաղացել: Այդ երկու տարրերի միաձուլումն ու վերամշակումը, ինչպես նաև Հայաստանն իր աշխարհագրական դիրքով, խորանների անտիկ մանրամասներով փաստում են, որ X դարը հայկական մանրանկարչության ծաղկունքի շրջանն է եղել:

Ստրժիգովսկին այն համոզմունքն ունի, որ X դարի Հայաստանում դեռևս ինքնուրույն մանրանկարչական ոճ չկար, ինչի մասին վկայում են զարդանկարչությունը, անվարժ ու անմշակ պատկերները, ինչպես նաև բնագրի լուսանցքներում արված մանրանկարները էջմիածնի հայտնի Ավետարանում²⁷ (տե՛ս ներդիր, նկ. 1): Սրանք արվել են հիշատակարանում գրիչ նշվող Հովհաննեսի ձեռքով և պատկերացում են ստեղծում X դարի հայկական մանրանկարչության մասին: Շարունակելով նա նշում է, որ խորանները և սկզբի մանրանկարները²⁸ չէր կարող նույն Հովհաննեսը ծաղկած լինել: Իր ուսումնասիրության արդյունքում նա սկզբի մանրանկարները համարում է VI դարի ասորական աշխատանք, իսկ Ֆ. Մակլերն²⁹ այդ մանրանկարները թվագրում է 989 թ. և համարում հայկական բնագրիներ:

Ընդհանրապես հարց է ծագում՝ արդյո՞ք լուսանցային մանրանկարները պատկանում են գրիչ Հովհաննեսին, ով գուցե մեկ անգամ է իրեն փորձել որպես ծաղկող: Ակնհայտ է, որ նա նկարազարդման համակարգ չի մշակել, չկա պատկերաշար, սկսածը մինչև վերջ հասցված չէ: Համակարգված չեն 110 և 222 էջերում ներկայացված տեսարանները՝ «Մոգերի երկրպագություն», «Յուդաբեր կանայք Քրիստոսի գերեզմանի մոտ» և Մարիամ Մագդաղենացին: Պետք է նկատել, որ նկարազարդումների բնագրային հատվածին ևս պատշաճ ուշադրություն չի հատկացվել: Եթե գրիչն անձամբ այս մանրանկարներն աներ, ապա բնագրային սյունակների և կերպարների զարգացման հնարավորության համար անհրաժեշտ տեղ կթողներ: Բնագրային լուսանցապատկերների, տառերի արվեստը և կատարման սկզբունքը, ինչպես նաև Յուդաբեր կանանց կիսանդրիները բնագրային սյունների միջև սեղմելը վկայում են այդ գծանկարների՝ ավելի ուշ շրջանի ներմուծման մասին և կասկած են առաջացնում ծաղկողի և գրչի՝ միևնույն անձը լինելու հարցում:

²⁷ Strzygowski, *Etschmiadzin-Evangeliar* a. O., Abb. S. 21-23.

²⁸ Strzygowski a. O., Taf. II-IV.

²⁹ Frédéric Macler, *L'Évangile Arménien*, Edit. Phototyp. Du Ms. No. 229 de la Bibliothèque d'Etschmiadzin, publiée sous les auspices de M. Léon Mantacheff, Paris, 1920.

Բայց ի՞նչ կարծիք ունի Ստրժիգովսկին սկզբի մանրանկարների մասին: Այստեղ Եվսեբիոսի նամակն է և խորանները, ապա ճոխ նկարազարդված մի էջ՝ տաճարիկ ներկայացնող, որին հաջորդում են երեք մանրանկար՝ Քրիստոսը՝ Պետրոսի և Պողոսի միջև, չորս Ավետարանիչները՝ երկուական իրար հաջորդող երկու էջերում: Վերջին երկու մանրանկարները ներկայացնում են Տիրամորը գահին և «Աբրահամի գոհաբերությունը»³⁰ պարզունակ շրջանակված: Հստակ է, որ խորանները և պատկերային նկարազարդումները, որոնք Ստրժիգովսկին է միայն նման համարել, արված են նույն ձեռքով: Եվսեբիոսի նամակի գիրը և Կանոնական աղյուսակները, որտեղ գիրը լցնում է սյուների միջև ընկած դաշտը, հայերեն է և ժամանակակից է Ավետարանի բնագրին:

Երբ համաձայնում ենք միայն Ստրժիգովսկու հետ, թե նկարազարդ էջերը ասորական են և պատկանում են VI դարին, ապա միայն շատ փոքր հավանական լուծում է մնում. խորանները չորս հարյուրամյակ դատարկ են մնացել և արդեն տվյալ ժամանակի ոգով՝ Եվսեբիոսի նամակը և խորանները ձև են ստացել³¹:

Հաջորդ վարկածն այն է, որ ձեռագրի սկզբի էջերի մանրանկարները և բնագիրը համաժամանակյա են և արվել են 989 թ., իսկ լուսանցապատկերներն ավելի ուշ շրջանի հավելում են: Արդյոք այս ենթադրությունը հավանական է դառնում X դարի հայկական մանրանկարչության ոճական տեսանկյունից: Եվսեբիոսի նամակը շրջանակող կամարներն³² իրենց մոնումենտալ մշակմամբ մոտ են Մլքեի Ավետարանին և ավելի հսկայական, ավելի ծանր են թվում: Տպավորություն է ստեղծվում, թե պորփյուրե և մարմարյա սյուները ծանր կիսաշրջանաձև կամարներ են կրում: Սակայն զարդարանքից զուրկ³³ կամարներ կրող խորանների սյուները զանգվածեղ տեսք ունեն, ինչպես Ռաբուլայի Ավետարանի խորանների՝ ձողափայտեր հիշեցնող սյուները:

Դեկորատիվ նախշերն այլևս չեն շարունակում Մլքեի Ավետարանի անտիկ մշակումը, այլ զարգացնում են Ռաբուլայի Ավետարանի ասորական զարդանկարչությունը, որը, դասականի կողքին ներկայանալով նաև Մլքեի Ավետարանում, ազդեցիկ տպավորություն է թողնում: Առաջին խորանի կամարը³⁴ երկնաերանգ թեփուկանախշով է, իսկ վերևում պսակված է գույգ հերալդիկ սի-

³⁰ Macler a. O., Strzygowski a. O., Taf. II-IV.

³¹ Ստրժիգովսկին իր աշխատանքի 82-րդ էջում գրում է, որ խորանները ուսումնասիրելու համար անհրաժեշտ ժամանակ չի ունեցել, նկատել է այս հակասությունները և եկել այն եզրակացության, որ խորանների գիրը ավելի հին է, քան բնագրինը: Ֆ. Մակլերի՝ նկարների ամբողջական հրատարակությունը ապացուցում է, սակայն, խորանների և բնագրի գրի համաժամանակյա լինելը:

³² Macler a. O., fol. 1^r -1^v.

³³ Նույն տեղում, fol. 5 R^o:

³⁴ Նույն տեղում, fol. 1 R^o:

րամարգերով: Այս թեփուկանախշը տեսնում ենք Ռաբուլայի Ավետարանում որպես գլխավոր խորանի զարդարանք, բայց այս սկզբնաթերթի զույգ սիրամարգերը Մլքեի Ավետարանի հակապատկերն են: Եվսեբիոսի նամակի երկրորդ էջի կամարանախշը բաղկացած է թեփուկանման, երփներանգ, իրար վրա շարված սկավառակներից: Այս նախշը, որը Ռաբուլայի Ավետարանում ներկայացված է որպես շրջանակի հարդարանք, հանդիպում է նաև Մլքեի Ավետարանի շրջանակներում: Բոլոր այս մանրամասները՝ զույգ տերևները, մեծ, խիտ շարված կարմիր ծաղիկները, «նոնախնձորանախշը», միահյուսված թռչունները, որոնք տարածված են Մլքեի Ավետարանում, սերում են Ռաբուլայի Ավետարանից:

Հաջորդը տաճարիկն է, որը Ստրժիգովսկին ուսումնասիրել է և տարբեր նմանություններ նկատել կարողինգյան ձեռագրերում, Գոդեսկալքի և Սոխոնսի Ավետարաններում³⁵: Այս զուգահեռները, սակայն, կրում են ասորական ազդեցություն³⁶: Եթե ապացուցվի, որ այս տաճարիկը X դարի հայկական աշխատանք է, ապա այդ վարկածը հերքվում է: Նման տաճարիկ տեսնում ենք նաև X դարի բյուզանդական Ավետարաններում, ինչպես օրինակ հունական մի ձեռագրում (*cod. Marcian. grec. I, 8*), որն իր ձևով կապվում է էջմիածնի Ավետարանի հետ: Դրանք համեմատելի են միայն սեզմենտաձև հեծանով, տանիքի հյուսածո եզրերով, գնդի վրա պատկերված խաչով: Առկա նյութը, սակայն, թույլ չի տալիս հստակեցնել այս տաճարիկի ծագման հարցը: Հաստատվում է այն, որ այս մանրամասը սովորական էր ինչպես Բյուզանդիայի, այնպես էլ արևելյան Փոքր Ասիայի համար³⁷: Եվ պարտադիր չէ, որ արևմտյան ձեռագրերը անպայման ասորական ավանդույթով արված նախատիպից ազդված լինեն, սակայն հավանականությունը ևս չենք կարող բացառել:

Հաջորդ թերթը ներկայացնում է գահակալ Քրիստոսին երկու սրբերի՝ ամենայն հավանականությամբ Պետրոսի և Պողոսի միջև: X դարում անմորուս Քրիստոսի պատկերը բացատրվում է ասորական ավանդույթով: Ռաբուլայի Ավետարանի «Համբարձման» տեսարանում ևս Քրիստոսն անմորուս է: Մորուսն ավելի ուշ է պատկերվում: Այդպիսին է Քրիստոսը վաղքրիստոնեական փղոսկրյա կազմի վրա, որը զարդարում է էջմիածնի Ավետարանը³⁸: Այս մանրամասը ցույց է տալիս, թե որքան շատ է X դարի հայկական մանրանկարչությունը կապվում վաղքրիստոնեական պատկերազրական ավանդույթին: Բնականաբար, փղոսկրյա կազմի և մանրանկարում պատկերված Քրիստոսի կերպարների միջև կան ոճական տարբերություններ. կազմի վրա՝ դինամիկ,

³⁵ Strzygowksi a. O., S. 58ff.

³⁶ Goldschmitt a. O., S. 13.

³⁷ Վենետիկյան Ավետարանը ևս իր ընդհանուր գծերով և զույգ հեռավորիկ սիրամարգերի պատկերով մոտենում է էջմիածնի Ավետարանին:

³⁸ Strzygowksi a. O., Taf. I.

ազատ շարժումով, մարմնի նյութական մշակմամբ, փափուկ, ճկուն հագուստով, դեռ մարմնի անտիկ մշակմանը մոտ ոճով: Մանրանկարի Քրիստոսի մարմինը ծավալային չէ, անշարժ է, ծալքերի մշակումը և հայացքը՝ ևս: Անկասկած, այն մոտ է Մլքեի Ավետարանի «Համբարձման» տեսարանին: Այստեղ ներկայացված գծային կառուցվածքը պահպանվում է. էջմիածնի Ավետարանի Քրիստոսն ուղիղ ու ավելի սուր գծերով է մշակված, այսպես կոչված՝ միջնադարյան: Նույնը կարելի է ասել Քրիստոսի կողքին կանգնած սրբերի, ինչպես նաև հաջորդող խորանների պատկերների մասին, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, Ավետարանիչներն են³⁹: Նաև այստեղ Ռաբուլայի Ավետարանի փափուկ, կլորավուն ծալքերով հագուստով, ճկուն դիրքով կանգնած Ավետարանիչներից անցում է կատարվում Մլքեի Ավետարանի ավելի կոպիտ ծալքերին՝ ընդհուպ մինչև էջմիածնի Ավետարան: Մլքեի Ավետարանի Հովհաննես Ավետարանչի մոտ կոպիտ, պնակաձև ծալքերը էջմիածնի Ավետարանիչների հագուստում աղեղնաձև կեռեր են դառնում:

Հաջորդ թերթում⁴⁰ գահին նստած Տիրամոր մշակման ոճը, անշարժ դիրքը նույնն են, ինչ Քրիստոսի դեպքում: էջմիածնի Ավետարանի մանրանկարների շարքում վերջինը «Աբրահամի զոհաբերությունն»⁴¹ է: Ստրժիգովսկին այս տեսարանի արխայիկ մշակումը տեսնում է նաև պատկերագրական մանրամասներում, վերջապես Խաչակի հագուստը գալիս է վաղ օրինակից (կատակոմբներ և Սան Վիտալե): Կրակով լի սափոր, աստիճանավոր զոհասեղան հանդիպում ենք վաղքրիստոնեական բեռլինյան մի սափորի վրա: Երկու մանրամասն էլ կան հայկական մանրանկարչության մեջ, մասնավորապես Վիեննայի մի ձեռագրում: Սա պետք է համարել հայկական մանրանկարչության վրա արխայիկ շրջանի ազդեցություն: Պատկերագրական մանրամասները բարդացնում են թվագրության հարցերը: Պատկերների ոճական ուսումնասիրությունը նույն արդյունքն է ցույց տալիս. երկու դեպքում էլ Մլքեի Ավետարանի պատկերների հետագա զարգացումն է: Սա տեխնիկայի մի կողմն է, իսկ մյուս կողմը՝ ոճական հիմքով, հնարավորություն է տալիս էջմիածնի Ավետարանի մանրանկարները թվագրել X դարի վերջով, իսկ երրորդ կողմը բյուզանդական մանրանկարչության հարցն է:

Վատիկանի բյուզանդական մի ձեռագիր (*cod. Palat. grec. 220*) այս աշխատանքում առաջին անգամ է ներկայացվում⁴²: Խորաններից առաջ մի ճոխ տիտղոսաթերթ է. վրան սև հիմքով, կարմիրկարմրով և կապտականաչավուն անվարժ տերևներով մի շղթա է, ներսում խուլ, սառը գույներով, ոսկյա գնդի

³⁹ Strzygowski a. O., Taf. III.

⁴⁰ Նոյնի՝ S. 64, Taf. IV:

⁴¹ Նոյնի՝ a. O., S. 65, Taf. IV, ավելի որակյալ են Մակլեի մոտ ներկայացված գունավոր նկարները:

⁴² Stevenson, *Cat. Cod. Ms. Palat. grec.*, 1885, S. 116.

վրա խաչով՝ պատված կապտականաչավուն տերևանախաչով, որի բաժակում երկրորդ ոսկյա գունդն է:

Գնդով խաչի և շղթայով պսակված սափորի կողքին թռչունների զույգ է: Շղթայի երկու կողմում ժապավեններ են: Նման պատկերաձևը սերում է վաղքրիստոնեական ավանդույթից և հայտնի է Վիեննայի VI դարի Ռուֆինուս ձեռագրում⁴³: Ֆ. Հերմանը Ռուֆինուս ձեռագրի իր նկարագրության մեջ այս տիպը ներկայացնում է որպես ուվեննական մանրամաս: Նման նկարազարդ թերթ կա նաև հունական մի ձեռագրում, ինչը խոսում է այն մասին, որ այն սովորական է ինչպես արևմտյան, այնպես էլ արևելյան օրինակներում: 1բ-7ա էջերը (բացառություն է Յա, որը միայն նկարազարդ շրջանակ է) 11 խորան են պարունակում եվսեբիոսի նամակը և Համաձայնության աղյուսակները:

Առաջին խորանը պորփյուրե խոյակներով է և երփներանգ թեփուկանախաչով կամարով պսակված սիրամարգերի զույգով, որը համապատասխանում է ինչպես Մլքեի, այնպես էլ էջմիածնի Ավետարանի առաջին թերթին: Նման մշակում ունի նաև երկրորդ խորանը, որը համեմատելի է էջմիածնի Ավետարանի երկրորդ խորանի հետ. կամարի մեջ սկավառակների նույն ծովորն է, ավելի հեռվում՝ գագաթին, նույն խաչն է շրջանակի մեջ: Երկու ձեռագիր էլ ունեն նման զարդարանք՝ թույլ, ձկնաված տերևներով և նեղ, ալիքաձև ժապավեններով:

Վատիկանյան ձեռագրի երրորդ կամարը պսակված է թփի տեսք ունեցող «նոնախնձորանախաչով», որի տերևների միջև երկու կիսաշրջանի մեջ միահյուսված թռչուններ են, մեջտեղում՝ բարակ շերտավոր խեցի: Այս նկարազարդ հատվածը չենք տեսնում ոչ միայն զարդանկարչության, այլև էջմիածնի Ավետարանի «Գահակալ Քրիստոս» տեսարանի մանրամասներում:

Եվ վերջապես, սրտաձև ալիքանախաչը ճա էջում վերածվում է արմավանախաչի ծովորի, որի տերևների եզրերը սպիտակ վրձնահարվածներով են, ինչը համեմատելի է էջմիածնի Ավետարանի տաճարիկի հարդարանքի հետ:

Այս զուգահեռները բավական են ապացուցելու, որ մենք այստեղ գործ ունենք ոչ միայն համաժամանակյա, այլև նույն մշակութային միջավայրում արված ձեռագրի հետ, ինչպիսին էջմիածնի Ավետարանն է:

Շատ տարբեր են Ավետարանիչների պատկերները, որոնք, ցավոք, շատ վնասված են: Հանդերձանքի մեծ մասի գունդերանգները թափված են: Սակայն կերպարների կառուցվածքը ճանաչելի է: Դրանց տիպը հայկականի հետ ոչ մի ընդհանրություն չունի: Միևնույն ժամանակ հավանական չէ, որ Ավետարանիչներն արված լինեն այլ ձեռքով: Կերպարները, ինչպես նաև զարդանկարչու-

⁴³ Wickhoff, "Die Ornamente eines altchristlichen Codex," *Jahrbuch des allerh. Kaiserhauses*, Band XIV, 1893, S. 196 ff.; Herrmann, *Illuminierte Handschr. N. F. I*, Taf. VII.

թյունը, նույն խուլ գունապնակով են, որտեղ գերակշռողը մոխրակապտավունը և կապտամանուշակագույնն են: Այս խնդրի լուծումը այնքան էլ դժվար չի թվում: Ավետարանիչների պատկերների համար ծաղկողը մշակութային այլ շրջանից է նախօրինակ վերցրել, ինչը թույլ է տալիս շատ պարզ պատկերացում կազմել. այստեղ Ստավրոնիկիտայի վանքում պահվող բյուզանդական մի Ավետարանի արվեստ ենք տեսնում⁴⁴:

Ստավրոնիկիտայի վանքի 43 ձեռագիրը ճոխ նկարագարոված Ավետարան է (տե՛ս ներդիր, նկ. 3), խորքը՝ պոմպեյյան ճարտարապետություն: Այն պատկանում է X դարի կոստանդնուպոլսյան վերածննդի շրջանի նշանավոր օրինակների շարքին, ինչպիսին է նաև Փրզ. 139 հունական Սաղմոսարանը: Ստավրոնիկիտայի ձեռագրից կամ սրան մոտ մի ձեռագրից ծաղկողը քայլ առ քայլ կրկնօրինակել է Ավետարանիչներին: Անտիկ խորքը նա փոխարինել է ոսկով: Երկու ձեռագրերի Ավետարանիչների պատկերները ճշգրիտ համապատասխանում են: Մատթեոսը նստած է մտածկոտ դիրքով, աջ ձեռքը մոտեցրել է բերանին, ոտքերը իրարից հեռու են: Կահույքի և դրա դասավորության բոլոր մանրամասները, օրինակ՝ գրակալը գրասեղանի առջև, ճշգրտությամբ կրկնվում են: Այդպիսին են նաև Մարկոսի երկու պատկերները: Նույնն է ինչպես Ավետարանիչների դիրքը, այնպես էլ աթոռի ձևը, խաչը գրասեղանի վրա և դրա առջև դրված գրակալը: Երիտասարդ Դուկասը դինամիկ շարժմամբ թաթախում է գրիչը թանաքամանի մեջ, ինչպես Ստավրոնիկիտայի ձեռագրի նույն դրվագում: Գրակալի վրա նույն ձևով մինչև գետին հասնող գրված գալարակ է: Չորս Ավետարանիչներից Հովհաննեսը ևս նույն մանրամասներով է: Նա ծերունի է, մատները շուրթերին մոտեցրած, իսկ ձախ ձեռքում՝ գալարակ, նրա առջև դելֆինի հիմքով գրակալ է, որի կողքին մի բաց արկղ է, որից երևում են երեք գրված գալարակներ: Չնայած այս մանրամասների ընդհանրություններին, ամեն ինչ ճշգրտորեն կրկնօրինակելու նպատակին՝ կան նաև տարբերություններ, որոնք այնքան փոքր կարող են թվալ, որ հնարավոր չէ որևէ այլ ոճական ուղղություն նշմարել:

Համեմատելի է Մարկոսի երկու պատկերների հագուստի ծալքերի մշակումը՝ ի հակադրություն ծնկների: Ստավրոնիկիտայի Ավետարանիչների ծնկների ծալքերը իրար վրա են հենվում, բայց արվեստով և ձևով, ինչպես Վատիկանի ձեռագրի ծաղկողի մոտ, նուրբ, փխրուն ճառագայթափնջով են: Ծնկից մինչև ոտնաթաթի ծալքեր, հագուստի կոպիտ և կարճ գծագրումներ՝ որպես ոճական առանձնահատկություններ, հանդիպում ենք նաև էջմիածնի Ավետարանի կերպարներում, հատկապես՝ Քրիստոսի և Մարիամի: Այս երկու ձեռագրի համեմատությունն սկզբունքային նշանակություն ունի: Այն ապացուցում է, թե ինչպես են ձեռագրերն արդեն հին ժամանակներում «թափառել» և ինչպես են տար-

⁴⁴ Friend, *Art Studies*, 1927, S. 128, Taf. VIII.

բեր, մայրաքաղաքից հեռու արվեստի կենտրոններում նախատիպեր կրկնօրինակվել:

Ստավրոնիկիտայի և Վատիկանի ձեռագրերի հիմնական տարբերությունը զարդանկարչությունն է: Առաջինի խորանները և ճակատագրողերը արտացոլում են Կոստանդնուպոլսում տարածված «ծաղկատերևային» ոճը, վերջինի խորանները, ինչպես տեսնում ենք, ամբողջովին կապվում են էջմիածնի Ավետարանի հետ: Վատիկանյան ձեռագիրը, բացի խորաններից, ճակատագրողերից և առանձին Ավետարանների գլխատառերից, հայկական ոճով է: Նման նկարազարդումը տիպական է բյուզանդական ձեռագրերի, ինչպես նաև Մլքեի և էջմիածնի Ավետարանների համար, սակայն, թվում է՝ այդ ժամանակի հայկական ձեռագրերում լայն տարածում չունեն: Պաձև ճակատագրողերը 13ա, 100ա, 133ա և 186ա էջերում ներկայացնում են քառանկյուն և ուղղանկյուն հատվածներ՝ վարդյակներով, շեղանկյունաձև նախշերով, հյուսածո խաչերով ու շրջանակով և ոսկով արված այլ նախշերով շագանակագույն հիմքով: Այդ նախշերը խուլ, սառը կապույտ և կարմիր գույներով են: Նման զարդամշակում հանդիպում ենք նաև հայկական խաչքարերում⁴⁵:

Այս կապերը ձեռագրերի և քարե զարդանկարչության միջև միակը չեն: Օրինակ՝ հայկական եկեղեցիների կամարների⁴⁶ նախշերի դեպքում ևս, որոնք հաճախ պսակվում են նույն կամ խնձորի թփերով, իսկ ավելի ուշ շրջանի մի ձեռագրում հանդիպում ենք խաչքարի ամբողջական պատկեր՝ որպես նկարազարդ էջ:

Այսպիսով, Վատիկանի հունական 220 Ավետարանն Ավետարանիչների նկարներով համեմատելի է Ստավրոնիկիտայի 43 Ավետարանի հետ և պատկանում է X դարի երկրորդ կեսին: Խորանների զարդարանքը, որը կապվում է էջմիածնի Ավետարանին, ճակատագրողերի նկարազարդման սկզբնակետը գտնում է հայկական խաչքարերի արվեստում, իսկ հայկական ձեռագրերում այդ զարդաձևը շարունակություն չի գտնում: Երկու ձեռագրերն էլ՝ էջմիածնի և Վատիկանի, արևելյան Փոքր Ասիայի նույն շրջանում են ստեղծվել, որտեղ գուցե իրար կողքի հունական և հայկական վանքեր են եղել:

Հանգամանքների նման դասավորության դեպքում կարող ենք զարգացնել այն միտքը, որ այդ ժամանակ ասորական աղբյուրներից սերած հայկական զարդանկարչության կրկնօրինակումը մի բյուզանդացի ծաղկող է արել, որի ընթացքում Ավետարանիչների պատկերները բյուզանդական ավանդույթով են մշակվել:

Եվս մեկ անգամ անդրադառնանք էջմիածնի Ավետարանին: Երբ խոսում էինք էջմիածնի Ավետարանի 989 թ. սկզբի մանրանկարների և բնագրի

⁴⁵ Strzygowski, *Baukunst der Armenier*, Bd. I, Abb. 287-8.

⁴⁶ Strzygowski a. O., Bd. I, Abb. 113.

առանձնահատկություններից, նույնը չէր վերաբերում ձեռագրի վերջում կարված երկու թերթին՝ չորս մանրանկարներով. «Զաքարիայի ավետումը», «Մարիամի ավետումը», «Մոգերի երկրպագությունը» և «Մկրտությունը»⁴⁷: Այս թերթերը ժամանակակից չեն էջմիածնի Ավետարանին և, ինչպես Ստրժիգովսկին է նշում, մեկ այլ ձեռագրից կտրած թերթեր են: Նա ապացուցում է, որ մանրամասներում, ինչպես սկզբի մանրանկարներում, կրկին պատկերագրական զուգահեռներ կան Ռաբուլայի և Մոնցի սրվակների հետ: Բայց ամենից առաջ սկզբի մանրանկարներն իրենց մշակմամբ X-XI դդ. հայկական մանրանկարչությանը բնորոշ վաղաբրիտոնեական պատկերագրական առանձնահատկություններով են, և չենք կարող չզարգացնել մեր այն տեսակետը, որ վերջում կարված մանրանկարները նույն ժամանակի են և նույն մշակութային շրջանից են սերում, ինչ և Ռաբուլայի Ավետարանը (VI դար): Ավելի շատ են ոճական կապերը Վիեննայի՝ ավելի ուշ ստեղծված Ավետարանի հետ:

Չնայած վերջինս շատ ավելի անմշակ է, և զգալի որակական տարբերություն կա էջմիածնի Ավետարանի վերջում կարված մանրանկարների և Վիեննայի ձեռագրի միջև, սակայն երկուսն էլ համեմատելի են բարդ համաչափությամբ, կերպարների կլորավուն վերջավորությամբ, ծալքերի կառուցվածքային զուգահեռ գծագրումով և անբնական խոշոր աչքեր ունեցող մեծ գլուխներով:

Այս առանձնահատկությունները երկուսի դեպքում էլ հակադիր են Ռաբուլայի Ավետարանի հավասարակշռված, ձկուն կերպարներին, հագուստի գործած՝ նյութական սպավորությանը և սուր աչքերով կենսախինդ հայացքներին: Այս ամենը առկա է նաև էջմիածնի Ավետարանի վերջում կարված մանրանկարներում, որոնք դժվար թե X դարի աշխատանք լինեն:

Մլքեի և էջմիածնի Ավետարանները X դարի հայկական մանրանկարչության երկու կարևոր ստեղծագործություն են, որոնց հարում է Երուսաղեմի 2555 ձեռագիրը (տե՛ս ներդիր, նկ. 5): Ստրժիգովսկու հրատարակած այս ձեռագիրը, համաձայն տեղեկության, գտնվել է Տարոնի շրջանի վանքերից մեկում, իսկ տաճարիկի մի հատվածում «602 թ.» է գրված, ինչն ավելի ուշ շրջանի սխալ հավելում է: Եվսեբիոսի նամակը նկարագարող էջ է՝ առանձին խաչով⁴⁸, որի թևերին եռանկյունաձև սրածայր նախշեր են: Մնացած դասավորությունը նույնությամբ կրկնում է էջմիածնի Ավետարանը. Եվսեբիոսի նամակ, խորաններ, տաճարիկ, որը չորս զույգ կարճ սյուներ ունի (կլոր շինություն է ենթադրում), երկու խորան՝ երկուական Ավետարանիչներով, և մի էջ մանրանկար՝ Տիրամայրը մանկան հետ, նրանց դիմաց տղամարդու մի կերպար (Եսայի⁹), իսկ ներքևում՝ «Աբրահամի զոհաբերությունը»: Զարդանկարչությունը նույնն է, ինչ տեսնում ենք վաղ հայկական ձեռագրերում, ինչպես նաև

⁴⁷ Strzygowksi, *Etschm.-Evgl.*, Taf. V u. VI.

⁴⁸ Նոյնի՝ Huschardzan, a. O. Taf. I, 1:

պատկերների ոճը՝ անշարժ գուգահեռների համակարգով արված հանդերձանքով: Միայն թե ամեն ինչ ծայրահեղ կոպիտ է մշակված:

Կոստանդնուպոլսի ոճը շատ ակնհայտ է. առաջին հերթին նկատելի է դառնում զարդանկարչության վրա, նույնը նաև Հայաստանի դեպքում: Այս զարգացումը կարիք չունի պատմական հիմնավորման: Սկսած XI դարի առաջին տասնամյակից սկսվում է բյուզանդական արշավանքը Հռոմի դեմ, և քայլ առ քայլ ձևավորվում է «հայկական պրովինցիա», մինչև XI դարի վերջն ամբողջ Հայաստանը Բյուզանդիայի արևելյան սահմանն է դառնում:

Ասորական ավանդույթից սերած բյուզանդական զարդանկարչության առաջին ներթափանցումը տեսնում ենք Վիեն, 697 ձեռագրի⁴⁹ միայն մեկ Ավետարանի դրվագում:

Այն բաղկացած է ութ թերթից՝ Եվսեբիոսի նամակ, խորաններ, տաճարիկ, որոշ քրիստոնեական տեսարաններ և չորս Ավետարանիչներ՝ շատ մոտ էջմիածնի Ավետարանի մանրանկարչությանը: Կրկնվում է նաև առաջին խորանը⁵⁰ հայկական ավանդույթով կատարված պորփյուրե սյուներով, երփնե-րանգ թեփուկանախշով կամարով պսակված երկու սիրամարգով: Խորանների մի մասը էջմիածնի Ավետարանի նկարազարդման կրկնությունն է. կամարի դաշտում խաչն է շրջանակի մեջ, թռչունները՝ տերևանախշերին, ալիքաձև ծոփորը՝ սկավառակներից կազմված թեփուկանախշով, կամարը՝ ոճավորված բուսական նախշերով, որը կենդանություն է ստանում պատկերված թռչունների շնորհիվ:

Բայց գծանկարչությունն անվարժ է: Խորանների հորինվածքային կառուցվածքը թույլ է: Համաչափությունները նույնն են. միայն առանձին մանրամասներ են տարբեր: Պորփյուրե խոյակների փոխարեն հարթապատկերային, արաբական ոճի նախշերով ճկուն սյուներ են, մարմարակերպ մշակմամբ զարդանկարչության կողքին նոր ոճով խորաններ են:

Խորաններից մեկի կամարը վարդյակներով է և իրար միացված շրջանակներով լցված ճոխ ծաղկատերևային նախշերով: Կամարների վարդյականախշերը պարզ և հարթապատկերային են, ներկայացնում են ծաղկատերևային հորինվածք՝ շրջանակի մեջ, որը կոստանդնուպոլսյան զարդանկարչության մեջ ավելի վաղ է ծագում X դարի վերջից: Իրանց հետ համեմատելի է ավելի վաղ, քան XI դարով թվագրվող Իվերոնի 1 բյուզանդական Ավետարանի տիտղոսաթերթը:

Հայը ստեղծում է բուսական նոր զարդանկարչություն, որով տերևի եզրերը հանգույց են կազմում, և նոր տերևանախշ է ձևավորվում: Բյուզանդական

⁴⁹ Macler, *Miniatures Armén.* S. 12, Taf. I-VIII: Այս աշխատանքում ներկայացված են բոլոր թերթերը: Նույնը՝ *Journal asiatique*, 1913 II, Nr. 34:

⁵⁰ Նույնի՝ a. O., Taf. 1, Fig. 1:

ծաղկատերևային զարդանկարչությունը, սակայն, բնորոշ էր նաև հայկականին: Հորինվածքային մշակումը, որի մասին խոսվում էր, ավելի տեսանելի է ճոխ տաճարիկի⁵¹ հարդարանքում: Չնայած էջմիածնի Ավետարանը դեռ ճանաչելի է այստեղ, քանզի այն կտոր շինություն տեսքով է, սակայն Վիեննայի ձեռագրի նույն դրվագի հետ ավելի շատ համեմատելի են խորանների կամարները:

Այս տաճարիկի դարձերեսը ներկայացնում է «Աբրահամի գոհաբերությունը» և «Ավետումը» մեկ էջում: Առաջինում վաղբրիստոնեական տիպն է. աստիճանավոր շինություն՝ որպես գոհասեղան, ինչպես էջմիածնի Ավետարանում է, իսկ «Ավետումը» համեմատելի է էջմիածնի Ավետարանի վերջում կարված պատառիկի նույն տեսարանի հետ: Աշտարակի տեսքով շինությունը, որը լցնում է ամբողջ տեսարանը, կա նաև Վիեննայի ձեռագրում, բայց այլ մշակմամբ: Այստեղ մեկ անգամ ևս ապացուցվում է ոճական կապը Վիեննայի և էջմիածնի Ավետարանի վերջում կարված թերթերի միջև, որոնց հայկական ծագումը և X դարով թվագրումը հավանական չի թվում⁵²:

Պետք է ընդգծել նաև կապն այստեղ ներկայացված մանրանկարների շարքի հետ: Հաջորդում է «Ծնունդը», որը համեմատելի է բյուզանդականի հետ, որտեղ ձախ կողմի ներքևի հատվածում Հովսեփը հիմնականում բացակայում է, «Մկրտությունը», «Խաչելությունը» և մի թերթ՝ դեմ դիմաց կանգնած Ավետարանիչներով: Տիպական առումով վերջիններս մոտ են էջմիածնի և Երուսաղեմի Ավետարաններին. իհարկե, դրանք երկու էջի վրա են: Հավանաբար այս սեղմ, համառոտ ձևաչափը շարունակվում է Վիեննայի ձեռագրի խորանների կամարներում:

Վիեննայի ձեռագրի կերպարների ծալքերի պարզ գծագրումը, ինչը թեքություն հաշվին զուգահեռների համակարգ է ստեղծում, դառնում է այս ձեռագրին բնորոշ առանձնահատկություն: Նման երևույթ առկա է նաև էջմիածնի Ավետարանի վերջում կարված թերթերում և Երուսաղեմի Ավետարանում: Աչքի են ընկնում խոշոր բեբրով դուրս ընկած աչքերը: Վիեննայի ձեռագիրը, ինչպես զարդանկարչությունը թույլ է տալիս ենթադրել, պատկանում է XI դարի սկզբին:

Վնտկ. 887 (ներկ. 116, 1007 թ.,) ձեռագրի ոչ միայն զարդանկարչությունը, այլև կերպարների հարդարանքը կրում են Կոստանդնուպոլսի ազդեցությունը (տե՛ս ներդիր, նկ. 7): Համաձայն հիշատակարանի՝ ձեռագիրը գրվել է Ադրիանոպոլսում (Մակեդոնիա), հունական և ոչ թե հայկական հողի վրա⁵³: Այս տեղայնացումը թույլ է տալիս չբացառել, որ ձեռագիրը կարող էր ծաղկել բյուզանդացի կամ բյուզանդական ավանդույթներով կրթված մի հայ: Այս հան-

⁵¹ Macler a. O. Tafel VI, Fig. 11.

⁵² Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանը ապացուցել է այդ մանրանկարների հայկական լինելը և թվագրել VI դարի վերջով կամ, ավելի հավանական է, VII դարի սկզբով (ժամ. քարգմանչի):

⁵³ Հիշատակարանը ապագրել է Մակլերը՝ հայերեն և ֆրանսերեն թարգմանությամբ: *St u Journal asiatique*, 1913, II, S. 577:

գամանքն ինչ-որ տեղ բացատրվում է խորանների անմշակությամբ, որը հատման կետ չունի ո՛չ բյուզանդական ո՛չ հայկական զարդանկարչության հետ, այլ սերում է ասորական ավանդույթից: Սյուները և կամարները զարդարված են պարզունակ նշաձև ու զիգագագանման նախշերով՝ դեղին, կապույտ և կանաչ գույներով, պսակված են սիրամարգերով և շրջանակի մեջ վերցված խաչով:

Ամբողջովին հորինվածքից զուրկ խոյակները զարդարված են միահյուսված խաչերով, սրանց մոտ է Վատիկանի ձեռագրի ճակատանախշը: Նմանատիպ խաչերը փոքրասիական ձեռագրերում շատ տարածված են: Սրանց հանդիպում ենք՝ սկսած հատակի անտիկ խճանկարներից մինչև Կապադովկիայի խեթական կնիքները:

Թե ինչն է խթան հանդիսացել Սուրբ Ղազարի ձեռագրի զարդանկարչության համար, հասկանալի է դառնում նկարազարդ մի էջից, որը խաչ է ներկայացնում խաչաթևերին երեք շրջանակներով: Երուսաղեմի Ավետարանում ևս նման զարդախաչ կա: Այն հայկական մանրանկարչության համար տարածված մանրամաս է: Նման զարդախաչը շատ սիրելի հարդարանք էր նաև հայկական խաչքարի համար և կարող էր ազդված լինել քարի փորագրությունից⁵⁴:

Հայկական Ավետարանի 6բ և 7ա էջերի նկարազարդումը ներկայացնում է դիմահայաց կանգնած Ավետարանիչներին: Նրանք բռնել են հունական գրով գրքեր, որոնք նույն ժամանակի գործ են, չնայած հատկապես վերնամասի գիրն ավելի ուշ շրջանի է թվում: Այս փաստը խոսում է այն մասին, որ ձեռագիրը կարող էր ավարտել մի հույն՝ նկարազարդումը մոտեցնելով հայկական Ավետարանիչներին: Կերպարների մեջ ներթափանցելու փորձը, մշակման հարուստ կտրվածքները ծալքերի հետ միասին, ճակատի անհանգիստ ծալքերով գլխի տիպը և հոնքերը բացատրվում են ոչ թե հայկական ավանդույթով, այլ Կոստանդնուպոլսից տարածվող բյուզանդական արվեստով: Սակայն Ավետարանիչներին նկարած ծաղկողը, թվում է, կայսրության մայրաքաղաքից չէ:

Գունային մշակումն ամբողջովին տարբերվում է այդ շրջանի բյուզանդական ձեռագրերից: Թիկնոցները կանաչավուն և շագանակագույն են՝ սպիտակով ստվերագծված, ներքնաշապիկները՝ թեթև կապույտ, ավելի շատ ջրային կապույտ: Ջրային գուներանգների բնույթը հարում է բյուզանդական էմալապատ կազմերի գունանկարչությանը:

Հաջորդ երկու էջերը՝ 7բ և 8ա, ներկայացնում են Տիրամորը՝ կապույտ թիկնոցով և սպիտակ ստվերագծմամբ մանուշակագույն մաֆորիտով՝ նստած դեղնաշագանակագույն գահին՝ կարմիր բարձով, իսկ դիմացի էջում ձեռագրի ստացողն է, ով թեթևակի առաջ եկած դիրքով ընծայում է ձեռագիրը Տիրամորը:

⁵⁴ **Strzygowski**, *Baukunst der Armenier* I, Abb. 286-289, 292; **Macler**, *Documents d'Art Armén.*, Textbd. Fig. 5.

Հունարեն գրությունը նրան անվանում է "Photios"⁵⁵, ինչը, սակայն, հետագայի հավելում է: Ձեռագիրը նվիրաբերողը ոչ թե նա է, այլ՝ Հովհաննեսը, ով ձեռագրի ստեղծմանը ժամանակակից հիշատակարանի մեջ նշվում է որպես պատվիրատու: Նա իրեն ներկայացնում է «պրոթոսպաթարիոսի» հանդերձանքով, որը բարձր պաշտոն էր կայսերական Բյուզանդիայում: Հիշատակարանից հայտնի է նաև գրչի՝ հոգևորական Կիրակոսի անունը:

Տիրամոր, ինչպես նաև Ավետարանիչների մշակումը մատնում է կապը բյուզանդական նախօրինակի հետ՝ մի ձեռագիր Անդրեասկիտիից (Աթոս), որը գրեթե ժամանակակից է և կարող է XI դարի սկզբին պատկանել⁵⁶: Ուշադրության է արժանի, թե ինչպես է Տիրամոր թիկնոցը գլխին գցված, ինչպես են մշակված ծալքերը կրծքի մոտ և կուտակված կոնքային հատվածում: Չնայած այս ընդհանրություններին՝ Սուրբ Ղազարի Տիրամայրն այլ դպրոցի ավանդույթներով արված աշխատանք է: Հագուստի ծալքերն աչքի են ընկնում ուղիղ գծերի կոպտությունից, իսկ ծնկներից ներքև՝ նետաձև ծալքերով: Տիրամոր՝ առաջ պարզած ձեռքից դուրս եկած հագուստի եզրերը հակադրվում են բյուզանդական նախատիպի փափուկ, ճկուն մշակմանը: Չնայած Անդրեասկիտիի Տիրամոր կերպարի ռեյեֆային ներկայացմանը՝ հայկական տարբերակում ուղղագիծ ծալքերի մշակումն ավելի առաջ է գնում: Տարբերությունը բյուզանդական նախատիպից նույնն է, ինչ հունական Ստավրոնիկիտայի Ավետարանի (ձեռագիր 220) Ավետարանիչների պատկերներին:

Հարցական է արդյո՞ք Սուրբ Ղազարի ձեռագրի Ավետարանիչները նույն ձեռքով են արված, սակայն երկուսն էլ շատ մոտ են բյուզանդական նախատիպին: Ավետարանիչների մանրանկարների խորքի և շրջանակների մշակումը բացատրվում է ոչ թե երկրորդ ձեռքի, այլ մեկ ուրիշ ոճի առկայությամբ: Մենք կրկին մեր առջև մի հայ արվեստագետի աշխատանք ունենք, ով բյուզանդական նախօրինակ է կիրառել կամ մի բյուզանդացու՝ արևելյան Փոքր Ասիայից, որը, ինչպես հունական 220 ձեռագրի դեպքում, հայկականին մոտ ոճով է աշխատել:

Բյուզանդական կայսրության լիարժեք հաղթանակը Վնտկ.1400 (ներկ. 108) ձեռագրում է⁵⁷ (տե՛ս ներդիր, նկ. 8): Այն չունի հիշատակարան, որը տեղեկություն կտար ժամանակի և ստեղծման վայրի մասին, բայց ոճական զուգահեռները բյուզանդականի հետ թույլ են տալիս այս Ավետարանը թվագրել

⁵⁵ Θ[εοτό]κε βοήθ[ει] τού σού δοῦλ[ου] Φώτ[ιου] δισύπατ[ου].

⁵⁶ Այս նկարի, ինչպես նաև հաջորդ՝ 11-րդ և 12-րդ նկարների համար շնորհակալություն եմ հայտնում Պաուլ Բուբերլին Վիեննայից:

⁵⁷ Macler, *Journal asiatique*, 1913, II, S. 565; Rohault de Fleury, *l'Évangile I*, Taf. IV, 2. XI, 3 und LXIII, 3; Strzygowski, *Etschmiadzin-Evangeliar*; S. 76, Millet, *Recherches sur l'Évangile*, 1916, S. 106 Anm. 3, 223, 230 Anm.2; Schmid., *Geburt Christi* Nr. 22.

XI դարով⁵⁸: Ձեռագիրը ստացել են Տրապիզոնից, ավելին նրա ճակատագրի մասին հայտնի չէ⁵⁹:

Հարդարանքը ներկայացնում է 7 ճոխ խորան, Ավետարանիչներին, որոնք երկու անգամ են ներկայացված՝ առանձին և մեկ էջում՝ միասին և քրիստոնեական պատկերաչառք: Խորաններն իրենց հորինվածքով և կառուցվածքով կապվում են էջմիածնի Ավետարանի և Վիեննայի ձեռագրի հետ, իսկ բուսական ծաղկատերևային զարդարման ոճական ընդհանրությունները և նրբաճաշակությունը հարում են բյուզանդական նախատիպին՝ ոչ միայն կրկնօրինական արվեստով, այլև բյուզանդական նկարազարդման տեխնիկայի տիրապետմամբ:

Կամարի ցանցանախշը և տերևանախշերը համեմատելի են Վատիկանի հունարեն 364 ձեռագրի խորանի հարդարանքի հետ (տե՛ս ներդիր, նկ. 4): Այստեղ ուշադրության է արժանի բուսական նախշերով խոյակների մշակումը, որոնք փոքր, վստահ վրձնահարվածներով ականթանախշ են հիշեցնում: Խորանների ծաղկատերևային մշակման տեխնիկան հանդիպում ենք նաև Մարկոսի, Ղուկասի և Հովհաննեսի ճակատագրերում (192ա, 300ա, 494ա): Այս ձեռագիրը ներկայանում է որպես բյուզանդական աշխատանք կամ մի ծաղկողի, որը հայ լինելու դեպքում ոչ թե բյուզանդական նախօրինակ է կրկնօրինակել, այլ ավելի առաջ է գնացել. ձև ու ոճ սովորել է որևէ բյուզանդական դպրոցում:

Այլ է Մատթեոս Ավետարանչի անվանաթերթը 11ա էջում: Այն դարձյալ բյուզանդական հարդարանքով է, բայց այստեղ հստակ է հայ ծաղկողի ձեռքը: Կամարի հեծանի երեք անկյունների ձևավորումը բյուզանդական է: Իրա անկյունային տերևները թփի տեսքով ականթանախշ են հիշեցնում, որը բնորոշ է հայկականին: Հայկական են կամարի զարդարանքի միահյուսումներն ու հանգույցները, երփներանգ սկավառակները և շրջանակի անկյունների փոքրիկ միահյուսված խաչերը: Պարսկական ավանդույթից են սերում թռչնարմավանախշերը: Ձեռագիրը բյուզանդական մանրանկարչության գունապնակով է նկարազարդված՝ տաք էմալի տեխնիկայով: Հայկական բնորոշ զարդաձևերը հունական գամմա (γ) տառի նմանությամբ գլխատառեր են՝ վերջավորություններում արաբական ոճով նախշերի խիտ շարքով: Նույնն է նաև լուսանցազարդի դեպքում. առանձին կանգնած խաչ՝ հյուսածո հանգույցներով հենակի

⁵⁸ Հեռագայի հիշատակարանը (էջ 299), որտեղ ումն «Էվաչայ» անվանվել է ձեռագրի ստացող, պատկանում է 1425թ.: Հիշատակարանը Ֆ. Մակլերը տպագրել է հայերեն և ֆրանսերեն:

⁵⁹ Խորանները, քրիստոնեական պատկերաչառք, ինչպես նաև Մատթեոսի և Մարկոսի պատկերները բացակայում էին և առանձին թղթապանակով պահվում էին 1925 ձեռագրում: Բուն ձեռագրում բնագրի հետ կապված նակատագրերն էին, նաև՝ Ղուկաս և Հովհաննես Ավետարանիչների պատկերները:

վրա: Լուսանցազարդերի հարդարանքը՝ օտար բյուզանդական ձեռագրերին, մեծամասամբ ոճավորված ծաղիկներ ու հյուսածո մանրամասներ է ներկայացնում: Մլքեի և էջմիածնի Ավետարաններում դրանք դեռ չկան. 1007 թ. ձեռագրում լուսանցազարդերը պարզունակ են և միայն սևով են ուրվագծված: Մեր ձեռագրում այն առաջին անգամ է ներկայանում հարուստ մշակմամբ և բյուզանդական «ծաղկատերևային» ոճին բնորոշ գունապնակով:

Ձեռագրի պատկերային հարդարանքի վրա աշխատել է չորսից ոչ պակաս ծաղկող: Հավանաբար, բյուզանդացի է ստեղծել Հովհաննես Ավետարանչի պատկերը՝ մտախոհ, փետուրը ձեռքին բազկաթռոփն նստած (493բ): Հովհաննեսի կերպարը համապատասխանում է Վատ. հուն. 364 ձեռագրի համանուն պատկերին, այն նույն ձեռագիրը, որի խորանները համեմատելի են մեր հայկական ձեռագրերի հետ: Երկու Ավետարանիչների նմանությունը չի սահմանափակվում միայն կերպարներով, նախատիպերը մեծ հավատարմությամբ կրկնօրինակվել են արևելյան մանրանկարչական տարբեր դպրոցներում, որի համար Վատ. հուն. 220 ձեռագիրը հավաստի ապացույց է, հատկապես ոճական մանրամասների նմանությամբ, ինչպես օրինակ՝ հագուստի ծալքերի մշակման թեթևությունը, լուսաստվերի՝ դեռևս սփռված կիրառումը:

Երկրորդ ծաղկողը Մատթեոս Ավետարանչի երկու պատկերների (2ա, 4ա) և ամբողջ քրիստոնեական պատկերաշարի հեղինակն է: Մատթեոսի պատկերը տարբերվում է Հովհաննեսից՝ խորքի աղյուսե պատով, որը, չնայած իր սխեմատիկությանը, X դարի կոստանդնուպոլսյան վերածննդի շրջանի ձեռագրերի անտիկ ճարտարապետական խորքի հետ է կապվում: Հովհաննեսի հագուստի մշակման համեմատ՝ Մատթեոսն ավելի պարզ է: Նրա մարմինը ճկուն չէ, այլ երկրաչափական, անկենդան, հարթապատկերային: Այս երկրորդ ծաղկողը կրկնօրինակել է մայրաքաղաքային օրինակից և դրա հետ մեկտեղ ցույց է տալիս Կոստանդնուպոլսի հետ նեղ կապը՝ առանց կարողանալու դրա տեխնիկական նրբությունը ինչ-որ կերպ զարգացնել:

Այս գծերն առկա են մյուս մանրանկարների դեպքում ևս: Մեկ էջում երկուական, դեմ դիմաց պատկերված Ավետարանիչները կրկնում են Վերածննդի մի ձեռագիրը՝ արվեստով մոտ Ստավրոնիկիտայի 43 ձեռագրին. այն նույն ձեռագրին, որը նախատիպ է հանդիսացել Վատ. հուն. 220 ձեռագրի համար: Մատթեոսը և Հովհաննեսը որպես փիլիսոփաներ են, Մարկոսը մտածկոտ, ձեռքը դեմքին մոտեցրած, իսկ Դուկասը՝ փետուրը թաթախելիս: Չնայած հայ ծաղկողն օգտագործել է բյուզանդականին ոչ այնքան մոտ նախատիպ, ինչպես Վատիկանի ձեռագրի մանրանկարիչը:

Ճարտարապետական խորքն անմիջապես նախատիպից է գալիս: Այն ևս սխեմատիկ է, իսկ Մատթեոսի մոտ⁶⁰ աշտարակի ճարտարապետությունը կոպտանում է. նույն կերպ են արված Սուրբ Ղազարի Ավետարանի բոլոր չորս Ավե-

⁶⁰ Friend, *Art Studies*, 1927, Taf. VIII.

տարանիչները: Չնայած նախատիպին՝ յուրաքանչյուր պատկեր տարբեր խորք ունի: Բյուզանդական պատկերագրությունը տիրապետող է նաև քրիստոնեական տեսարաններում: «Բարեխոսությունը» մանրանկարչության մեջ հազվագեպ է հանդիպում, նույն տիպը կրկնվում է փղոսկրյա կազմերի վրա: «Մկրտությունը» ընդհանրություններ ունի Իվերոնի 1 բյուզանդական ձեռագրի հետ (տե՛ս ներդիր, նկ. 6), որը նույնպես XI դարի է⁶¹: «Տեառնընդառաջ» տեսարանը մի տաճարիկի առջև նույնպես համեմատելի է Իվերոնի ձեռագրի նույն պատկերի հետ⁶²: «Պայծառակերպության» տեսարանում ևս բյուզանդական ազդեցությունն է գերիշխում: Էքսպրեսիվ շարժումներով երեք առաքյալները, կենտրոնում օրհնող ժեստով Քրիստոսի կերպարը, դարձյալ հանդիպում ենք ինչպես Իվերոնի ձեռագրում, Փարիզի ազգային գրադարանում պահվող «Գրիգորի» ձեռագրում⁶³, այնպես էլ մոտ զուգահեռներ կան Սանկտ Պետերբուրգի 21 ձեռագրի հետ, որում նույն դիրքերով պատանիներն են, միայն ձախինը կենտրոնում է⁶⁴: Ինչպես Սանկտ Պետերբուրգի ձեռագիրը, այնպես էլ Սուրբ Ղազարի ձեռագիրը Տրապիզոնից, մոտ են այն ենթագրությունը, որ բնորոշ մանրամասները սերում են տեղական արևելյան փոքրասիական ավանդույթից:

Հաջորդ մանրանկարը «Ավետումն» է. աջ կողմում Տիրամայրն է, ձախից հրեշտակն է: Այս տիպը բյուզանդական ձեռագրերում Տիրամորը ներկայացնում է նստած, բայց կանգնած տիպը ևս գալիս է Կոստանդնուպոլսի մանրանկարչությունից, ինչպես Փարիզի «Գրիգորի» ձեռագրում⁶⁵, նաև արևելափոքրասիական արվեստում, մասնավորապես Կապադովկիայի Թոքալի եկեղեցում⁶⁶:

Վերջապես, քրիստոնեական պատկերաշարի վերջին տեսարանը՝ «Ծնունդը», դարձյալ համեմատելի է Իվերոնի ձեռագրի հետ⁶⁷: Բացակայում է միայն երկրորդ հովիվը, իսկ պատկերախմբերն ամբողջ էջով են դասավորված:

«Ավետումը» ևս ոճական առումով մոտ է մայրաքաղաքային նախատիպին, իսկ տեղական ավանդույթն ավելի ցայտուն է «Պայծառակերպության» տեսարանում: Կերպարների հաստ ուրվագծումը, աշակերտների վերջույթների երկրաչափական խիստ թեքությունները մոտ են հայկական ոճին: Այդ մասին են վկայում նաև «Պայծառակերպության» տեսարանի կերպարների լուսապսակների կետերը: Դրանք գալիս են իտալական գեղանկարչությունից: Նրա-

⁶¹ Millet, *Recherches a. O.*, Fig. 130.

⁶² Նոյնի՝ *Photo Hautes Etudes*, B. 62:

⁶³ Հեղինակը նկատի ունի Փարիզի Ազգային գրադարանում պահվող Գրիգոր Նազիանզանցու ձեռագիրը (BnF MS grec 510), որը հայտնի է նաև Փարիզի «Գրիգոր» անունով (ծան. քարզմանի):

⁶⁴ Morey, *Art Bulletin*, 1929, Fig. 103.

⁶⁵ Omont, *Facsimilés des Miniatures des plus anciens Manuscrits grecs*, 2. Aufl., Paris 1929, Taf. XX.

⁶⁶ Millet, *Recherches a. O.*, Fig. 26.

⁶⁷ Նոյնի՝ *Photo Hautes Etudes*, B. 60:

նակների զարդանկարչությունը ևս ապացուցում է կապը մայրաքաղաքային արվեստի հետ: Բյուզանդական ծաղկատերևային շրջանակները արված են շագանակագույն հիմքի վրա՝ սպիտակ վարդյակներով և զիգզագաձև նախշերով: Հաստ ուրվագծումը, ինչպիսին հանդիպում ենք «Պայծառակերպության» կերպարներում, ավելի հստակ է դառնում երրորդ ծաղկողի մոտ՝ Ղուկաս Ավետարանչի պատկերում (299բ): Այստեղ ևս հիմքում բյուզանդական նախատիպ է, որից ծաղկողն ավելի է հեռացել:

Մեջքի, նստատեղի և կողային հատվածների հաստ ուրվածերը բնորոշ են դեռևս «Պայծառակերպության» պատկերներին: Սպիտակ ստվերներն ավելի շատ են ծալքերի մշակման մեջ: Սխալներով "ЛОКАС" գրությունը վկայում է հայ ծաղկողի հունարենի թերի գիտելիքների մասին:

Չորրորդ ծաղկողը ևս հայկական ոճական առանձնահատկություններով է առաջնորդվում. նրա գրչին են պատկանում Մարկոս Ավետարանչի պատկերը և «Գահակալ Քրիստոս» տեսարանը: Վերջինս ևս կապվում է բյուզանդական ոճի հետ, ինչն ապացուցում է Քրիստոսի պատկերի ծաղկատերևանախշով հարդարանքը, բայց Մարկոսի պատկերը զուտ հայկական է: Այլ մանրամաս է Ավետարանչի անբնական աթոռը, որը կրում է արաբական և ղպտական ազդեցություն: Մարկոսի հագուստի զուգահեռ ծալքերի մշակումը, սևով ուրվագծումը, արտահայտիչ, նշաձև աչքերը, վկայում են էջմիածնի Ավետարանի և Վիեննայի ձեռագրի ոճի հետագա զարգացման մասին: Այս ձեռագրի առաջին և չորրորդ ծաղկողները բյուզանդացիներ են և հայկական ոճն անսպասելի համադրել են, երկրորդը և երրորդը հայեր են, որոնցից առաջինն ավելի շատ, երկրորդն ավելի քիչ է կրում բյուզանդական արվեստի ազդեցությունը:

КУРТ ВАЙЦМАН

АРМЯНСКАЯ МИНИАТЮРА В X ВЕКЕ И В НАЧАЛЕ XI ВЕКА

(Перевод с немецкого Седы Манукян)

Ключевые слова: миниатюра, Эчмиадзин, Евангелие, Млке, хоран, Стржиговский, Трапезунд, Вена, византийский.

Работа Курта Вайцмана, посвященная изучению раннего периода армянской миниатюры, очень важна и ее перевод значительно облегчит работу исследователей, не владеющих немецком языком. Внимание К. Вайцмана к некоторым иконографическим и стилистическим особенностям, а также приведенные им параллели с сирийскими и греческими рукописями того же времени подтверждают уникальность и оригинальность армянской миниатюры раннего периода. Несмотря на малочисленность рукописей указанной эпохи, их исследование дает возможность составить представление о

художественных особенностях и предпочтениях армянского рукописного искусства раннего периода. Будучи искусствоведом, внесшим серьезный вклад в развитие византиноведения на Западе, и экспертом восточнохристианской иконографии, в данной работе Курт Вайцман на многочисленных примерах подтверждает существование независимого армянского искусства раннего периода.

KURT WEITZMANN
THE ARMENIAN MINIATURE IN THE X AND EARLY XI
CENTURIES

(Translated from German by Seda Manukyan)

Keywords: miniature, Etchmiadzin, Gospel, Mlke, khoran, Srtzygowksi, Trabzon, Vienna, Byzantine.

The important study by Kurt Weitzmann, devoted to early Armenian miniature art, significantly contributed to the work of later researchers. The iconographic and stylistic accents and parallels drawn by him between Syrian, Greek and Armenian manuscripts of the same period testify to the originality and uniqueness of early Armenian miniature. Despite the scantiness of the manuscripts of that period, their study allows us to have an idea about the peculiarities and stylistic preferences of early Armenian manuscript art. Weitzmann, a prominent scholar in the field of Eastern Christian iconography, who also contributed to the development of Byzantine Studies in the West, in the present work through a number of examples illustrates that early Armenian miniature art was independent.

ՄԱՀԱԽՈՍԱԿԱՆ

ԽԱԶԻԿ ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆՅԱՆ

ԳԱՔՐԻԵԼԿԱ ՈՒԼՈՒՀՈՋՅԱՆԻ ՀԻՇՄԱՏԱԿԻՆ



2016 թ. նոյեմբերի 28-ին 82 տարեկանում կյանքից հեռացավ անվանի հայագետ, Խտալիայում արդի հայագիտության զարգացման գործում նշանակալի ավանդ ունեցած, Բոլոնիայի համալսարանի հայոց լեզվի և գրականության երկարամյա դասախոս պրոֆեսոր Գաբրիելա Ուլուհոջյանը:

Ուլուհոջյանը ծնվել է Խտալիայի հյուսիսում գտնվող Մանտուայի շրջանի Բոնոլո քաղաքում (ծնողներն Խտալիա էին գաղթել 1915 թ. Օսմանյան կայսրությունում իրականացվող հայոց ցեղասպանության եղեռնալի օրերին): Գաբրիելայի տարիներին նրա մեջ առանձնակի հետաքրքրություն է ձևավորվել դասական բանասիրության հանդեպ, որն ուսումնասիրելու նպատակով էլ 1953 թ. ընդունվել է Միլանի Կաթոլիկ համալսարանի բանասիրության և փիլիսոփայության ֆակուլտետ՝ դասական լեզուների ուղղվածությամբ: Աշակերտել է ժամանակի հայտնի լեզվաբան, նույն համալսարանի պրոֆեսոր Ջանկարլո Բոլոնեզիին, որը վճռորոշ դեր է ունեցել երիտասարդ Ուլուհոջյանի հետագա ուսումնառության մեջ: Մասնավորապես վերջինի առաջարկով էլ, Գաբրիելա Ուլուհոջյանը 1958 թ. պաշտպանել է ատենախոսություն բյուզանդացի բանաստեղծ Գեորգիոս Պիսիդեսի (Γεώργιος Πισίδης) «Վեցօրյայի հայերեն թարգմանությունը» թեմայով՝ հունարեն բնագրի համեմատությամբ:

1973 թ. Ջանկարլո Բոլոնեզիի և մեկ այլ լեզվաբանի՝ Լուիջի Հեյլմանի աջակցությամբ Բոլոնիայի համալսարանում բացվում է հայոց լեզվի և գրականության մի դասընթաց, որն առաջինն էր նաև Խտալական համալսարանական

միջավայրում: Այդ դասընթացը վստահվում է Գաբրիելյա Ուլուհոջյանին, և նա մեծ հաջողությամբ վարում է այն մինչև 2004 թ.: Նրա ուսանողների մի մասն իրենց գիտական գործունեությունն այսօր էլ շարունակում է հայագիտության տարբեր բնագավառներում, ինչպես՝ Բոլոնիայի համալսարանի հայոց լեզվի և գրականության բաժնի ղեկավար Աննա Շիրինյանը, ժնևի համալսարանի նույնանուն բաժնի ղեկավար և Հայագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերակցության նախագահ՝ Վալենտինա Կալցոլարին, Հոռմի Հայրապետական արևելյան ինստիտուտի գրաբարի դասախոս Մարկո Բախսը, աստվածաբան դոն Ռիկարդո Պանեն և ուրիշներ: Տարիների ընթացքում պրոֆեսոր Ուլուհոջյանին հաջողվել է նույն համալսարանում ստեղծել հայոց լեզվին, պատմությանը, մշակույթին և հայագիտական այլ ոլորտներին վերաբերող հարուստ գրադարան, որն այսօր էլ շարունակում է համալրվել:

Անվանի հայագետի գիտական վաստակը նրա հարյուրից ավելի բազմաբնույթ հոդվածներն ու մենագրություններն են¹: Դրանց մեջ առանձնահատուկ տեղ են գրավում Բարսեղ Կեսարացու «Գիրք հարցողաց» աշխատության երկհատորյա քննական հրատարակությունը², Նոր Զուղայի Սուրբ Ստեփանոս եկեղեցու վիմագրերը³, Բոլոնիայի համալսարանում հայտնաբերված՝ երեմիա Զելպի Քյոմուրճյանի կազմած I-XVII դդ. հայկական եկեղեցիների և սրբավայրերի քարտեզի հրատարակությունը⁴, Մարկո Բախսի և Լորիս Նոչետտիի՝ Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմություն» երկի իտալերեն թարգմանությունը՝ Գ. Ուլուհոջյանի խմբագրությամբ և առաջաբանով⁵, հայ ժողովրդի, նրա մշակույթի, լեզվի և պատմության մասին գիտահանրամատչելի «Հայերը» (*“Gli armeni”*) գիրքը (լույս է տեսել 2009 թ., վերահրատարակվել՝ 2015 թ.), որի համար 2016 թ. նոյեմբերին անվանի գիտնականն արժանացավ Մոդենայի «Ալես-

¹ 2004 թ. Գաբրիելյա Ուլուհոջյանի աշակերտների և ընկերների կողմից կազմվել և հրատարակվել է նրան նվիրված գիտական նյութերի ժողովածու, որում մեկտեղվել և մատենագիտական սկզբունքով տրվել են նաև անվանի գիտնականի տարբեր տարիների լույս ընծայած հոդվածներն ու մենագրությունները, տե՛ս *Bnagirk' yisatakac': Documenta memoriae. Dall'Italia e dall'Armenia, Studi in onore di Gabriella Uluhogian*, a cura di Valentina Calzolari, Anna Sirinian, Boghos Levon Zekian, Bologna, 2004, pp. XIII-XXII: Արժեքավոր այս ժողովածուում տեղ են գտել նաև Գ. Ուլուհոջյանի կենսագրությանը և գործունեությանը վերաբերող տեղեկություններ, որոնցից մասամբ օգտվել ենք սույն նյութը պատրաստելիս:

² *Basilio di Cesarea. Il Libro delle Domande (Le Regole)*, edito [e tradotto da] **G. Uluhogian**, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 536-537, Scriptorum Armeniaci, 19-20, Lovanii 1993.

³ *Silloge delle epigrafi armene di S. Stefano di Giulfra* (Ricerca sull'architettura Armena, 22), Milano 1981.

⁴ *Un'antica mappa dell'Armenia. Monasteri e santuari dal I al XVII secolo*, Ravenna 2000.

⁵ **P'awstos Buzand. Storia degli Armeni**, introduzione e cura di **G. Uluhogian**, traduzione di **M. Bais** e **L.D. Nocetti**, note di **M. Bais**, Milano 1997.

սանդրո Տասսոնի» հեղինակավոր մրցանակին: Գաբրիելյա Ուլուհոջյանի վերջին տարիների կատարած աշխատանքների լավագույն արտահայտությունը 2010 թ. լույս տեսած Իտալիայի տարբեր գրադարաններում պահվող հայերեն ձեռագրերի արժեքավոր ցուցակն է⁶, որում ամփոփված է հարյուրից ավելի ձեռագրերի մանրամասն նկարագրություն:

Ուլուհոջյանը մասնակցել է բազմաթիվ միջազգային գիտաժողովների, նշանակալի ավանդ է ունեցել Իտալիայի տարբեր քաղաքներում կազմակերպված հայ ժողովրդի կյանքին և պատմությանը նվիրված ցուցադրությունների, աշխատաժողովների գործում: 1991 թ. եղել է Revue des Études Arméniennes հանդեսի գիտական խորհրդի, իտալական և միջազգային մի շարք ընկերակցությունների անդամ: Իտալիայում գործող Պո-Արաքս մշակութային միությունի հիմնադիրներից է, որն, ի թիվս այլ միջոցառումների, ամեն տարի Միլանում կազմակերպում է Իտալիայի հայագետների գիտաժողով: Իր գիտական գործունեության համար Գաբրիելյա Ուլուհոջյանը 1996 թ. արժանացել է ՀՀ Գիտությունների ակադեմիայի պատվավոր անդամի կոչմանը:

Նրա հետաքրքրությունների շրջանակը խիստ բազմազան էր, ահա թե ինչպես են իր ուսանողներն ու ընկերները բնորոշել այն. «Հայկական մշակույթի ընդհանուր աշխարհի հանդեպ Գաբրիելյա Ուլուհոջյանի սերը հիացմունք է առաջացնում նրան ճանաչողների մոտ: Բնագրերի հրատարակությունները, բանասիրական-լեզվաբանական հետազոտությունները, բազմաթիվ ձեռագրերի քննությունը, հետաքրքրությունը հայոց պատմության և հայ արվեստի պատմության հանդեպ, սերն առ հայոց լեզուն իր բոլոր դրսևորումներով նրա գիտական հետաքրքրությունների ոչ ամբողջական շրջանակն է, որն արտահայտված է նրա հոդվածներում և մենագրություններում»⁷:

Անվանի գիտնականի մահը խոր վիշտ պատճառեց նրա բարեկամներին և ընկերներին, որոնք հանդես եկան հանգուցյալի հիշատակին նվիրված մի շարք հրապարակումներով և նախաձեռնություններով: Ալեսսանդրո Օրենգոյի ստորագրությամբ Հայագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերակցության (AIEA) վերջերս տարածած շրջաբերականի համաձայն՝ Ֆլորենցիայում լույս տեսնող «Արևելքի և Արևմուտքի լեզուներն ու գրականությունը» գիտական հանդեսի (LEA - *Lingue e letteratura d'Oriente e d'Occidente*) 2016 թ. վերջին համարը պարունակում է Գաբրիելյա Ուլուհոջյանի հիշատակին նվիրված մի բաժին, որը կրում է «Հայաստանը հիշողության ծալֆերում և գաղափարների աշխատանոցում. Գաբրիելյա Ուլուհոջյանի հիշատակին» խորագիրը⁸:

⁶ *Catalogo dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, a cura di G. Uluhogian, Roma, 2010.

⁷ *Bnagirk' yi'satakac'*, p. VII.

⁸ «Armenia nelle pieghe della memoria e nel laboratorio delle idee. In ricordo di Gabriella Uluhogian», in LEA - *Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente*, 5,

Վառ են մեր հուշերը սիրելի պորֆեսորի և վաստակաշատ գիտնականի հետ հանդիպումներից: 2015 թ. Բոլոնիայի համալսարանում հետազոտական աշխատանքիս ընթացքում քանիցս առիթ եմ ունեցել հանդիպելու Գաբրիելա Ուլուհոջյանին՝ ամեն անգամ հիանալով նրա մարդկային պարզ վերաբերմունքով, նրա հանդեպ շրջապատի ունեցած անթաքույց ակնածանքով, գիտական տարբեր հարցերի նկատմամբ նրա հետաքրքիր մոտեցումներով և խորհուրդներով (մեր զրույցների առանցքում հիմնականում հայերեն ձեռագրերն էին և նրանց հիշատակարանները). ոգևորիչ և պարտավորեցնող էին նրա խոսքերն իմ կատարած հետազոտության վերաբերյալ, որի արդյունքն առիթ ունեցա ներկայացնելու Միլանի ամենամյա գիտաժողովին⁹:

Գաբրիելա Ուլուհոջյանը լի էր կյանքով ու նոր գաղափարներով, նոր հետազոտությունների ծրագրերով: Մեր վերջին հանդիպումը նույն թվականի նոյեմբերին էր, երբ Բոլոնիայում հրավիրված մի գիտաժողովին նա ներկայացրեց Խտալիայում գտնված երկու նորահայտ ձեռագրի մասին մի հետաքրքիր զեկուցում¹⁰, իսկ մեր խոսակցության ընթացքում խոստացավ աշնանը կրկին գալ Հայաստան: Անժամանակ մահն անկատար թողեց նրա այդ ցանկությունը...

Առ Բարձրյալն ուղղված մեր աղոթքներում հիշենք անվանի գիտնականին և արժանի հայորդուն՝ աստվածային ողորմություն հայցելով նրա համար. «Ողորմեա՛, Տէ՛ր, ծառայիդ յատուր միսամբամ գալստեան քո...»:

direttore scientifico *Beatrice Töttösy*, caporedattore *Arianna Antonelli*, Firenze, 2016:

Պարբերականը կառելի է կարդալ առցանց այստեղ.

<http://www.fupress.net/index.php/bsfm-lea/issue/view/1378/showToc>:

⁹ **Kh. Harutyunyan**, “L’attività del copista Mikhayēl di Thochath (Tokat) 1606-1658,” *Rassegna degli Armenisti Italiani*, vol. XVII (Anno 2016), pp. 39-50.

¹⁰ **G. Uluhogian**, “Due manoscritti armeni salvati dai Cappuccini,” *Revue des études Arméniennes*, 36, 2014-2015, pp. 213-242.

**ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆԻ ՀԱՆԳԵՍԻ ՀՈԳՎԱԾՆԵՐԻ ԶԵՎԱՎՈՐՄԱՆԸ
ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՊԱՀԱՆՋՆԵՐ**

1. Հոդվածին և ամփոփումներին վերնագրից հետո պետք է նախորդեն բանալի բառեր՝ թվով 8-10:

2. Հոդվածին պետք է հետևի ամփոփում՝ ռուսերեն և անգլերեն (ֆրանսերեն, գերմաներեն)՝ 100-300 բառ ծավալով: Այլապեզու հոդվածների դեպքում ամփոփումները համապատասխանաբար հայերեն են և երրորդ լեզվով: Ամփոփման վերնագիրն ու հեղինակի անունը ձևավորել ինչպես հոդվածի հիմնական բնագրում՝ առանց «Ամփոփում», “Резюме”, “Summary” և նման նշումների:

3. Հայերենի համար օգտագործել AMM MairTcutcak (unicode) տառատեսակը: Ռուսերեն և լատինատառ մասերը շարել Times New Roman տառատեսակով: Հիմնական բնագրի տառերը՝ շեղ (italic), չափը՝ 12, տողատակինը՝ ուղիղ, չափը՝ 10:

4. Աշխատությունների տողատակի հղումներում կիրառել միջազգայնորեն ընդունված հետևյալ ձևերը.

ա. Գրքերի և պարբերականների վերնագրերը գրել շեղատառ (italic):

բ. Հոդվածների (և գրքերի գլուխների) վերնագրերը՝ ուղիղ (ոչ շեղ), չակերտների մեջ:

գ. Շարքերի վերնագրերը գրել փակագծերում ուղիղ՝ հրատարակման վայրից առաջ:

դ. Աշխատությանը վերաբերող տվյալներն իրարից բաժանել ստորակետով:

ե. Նույն աշխատության կրկին վկայակոչման դեպքում նշել միայն հեղինակին և վերնագիրը կամ հանաչելի ձևով համառոտումով:

զ. Եթե կրկին վկայակոչումն անմիջապես հաջորդում է առաջինին, գրել «նույն տեղում» և էջահամարը (եթե փոխվել է): Եթե հաջորդաբար նույն հեղինակի տարբեր աշխատություններ են նշվում, գրել՝ «նույնի» և աշխատության տվյալները:

է. Սրանց գումարվում է *ՔՄ*-ում ավանդական դարձած՝ հեղինակի անունը թավ (bold), իսկ խմբագրի, կազմողի, թարգմանչի անունը թավ և շեղ (bold + italic) գրելու պահանջը:

Օրինակներ՝

Դափթ Անյադթ, *Սահմանք իմաստասիրութեան*, համահավաք ֆննական բնագիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները *Ս. Ս. Արևշատյանի*, Երևան, 1960, պրակի ժէ., էջ 132:

Paul J. Alexander, “Medieval Apocalypses as Historical Sources,” *American Historical Review*, 73, 1968, p. 998:

Մովսէս Կաղանկատուացի, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի* (ՄՀ¹, ԺԵ. հատոր, Ժ. դար), Երևան, 2011, էջ 27-437:

Philonis Alexandrini Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca, ed. **F. Petit** (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 33), Paris, 1978:

5. Հանախակի հղվող աղբյուրների համար մշակել համառոտագրություններ, որոնց ցանկը կցել հոդվածի վերջում:

6. Գլխավոր հավաքածուներում պահվող հայերեն ձեռագրերը հիշատակել հետևյալ հապավումներով.

ՄՄ 1746 (Մաշտոցի անվան Մատենադարան):

Եղմ. 1903 (Երուսաղեմի Սուրբ Հակոբյանց վանք):

Վնտկ. 456 (Վենետիկի Մխիթարյան միաբանություն):

Վիեն. 2159 (Վիեննայի Մխիթարյան միաբանություն):

Փրգ. 58 (Փարիզ, Ֆրանսիայի Ազգային գրադարան):

(Մնացած հավաքածուների համար հապավումներ կմշակվեն առաջիկայում: Առաջարկում ենք ծանոթանալ հետևյալ կայքէջում գետեղված և միջազգայնորեն կիրառվող հապավումներին՝ Coulie, *Liste des sigles utilisés pour désigner les manuscrits*, (Coulie – 2002),

<http://sites.uclouvain.be/aiea/wp-content/uploads/2014/03/Sigles.pdf>:

¹ = Մատենագիրք հայոց: Այլ հանրահայտ հապավումներ են ՊԲՀ = Պատմաբանասիրական հանդես, ԲՄ = Բանբեր Մատենադարանի, ՀԱ = Հանդես ամսօրեայ, ԼՀԳ = Լրաբեր հասարակական գիտությունների, ԲԵՀ = Բանբեր Երևանի համալսարանի, REArm = Revue des Études Arméniennes:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

**ՍԻՐԱՐՓԻ ՏԵՐ-ՆԵՐՍԵՍՅԱՆԻ ԾՆՆԴՅԱՆ 120-ԱՄՅԱԿԻՆ ԵՎԻՐՎԱԾ
ԵՐԻՏԱՍԱՐԴԱԿԱՆ ԳԻՏԱԺՈՂՈՎԻ (1-3 դեկտեմբերի, 2016) ՆՅՈՒԹԵՐԻՑ**

Խաչիկ Հարությունյան	Երիտասարդական գիտաժողով՝ նվիրված Սիրար- փի Տեր-Ներսեսյանի ծննդյան 120-ամյակին	5
Զոհրաբ Գևորգյան	Կիլիկյան Հայաստանում հանգրվանած եվրոպա- ցիների ամուսնություններն ու արտամուսնական պայմանագրերը	8
Աննա Օհանջանյան	Գրիգոր Նազիանզացու պահոց հատերի նորա- հայտ մեկնությունները Տոնապատհառ ժողովա- ծուում	17
Թերեզա Ամրյան	Սուֆիական ինֆնակատարելագործման համապար- հի գաղափարն արտահայտող որոշ եզրեր եզդիա- կան կրոնական հիմներում	35
Արփինե Ասրյան	Արմավենու և ականթի զարդաբանականները Տալի հուշարձաններում և դրանց վաղմիջնադարյան և համաժամանակյա զուգահեռները	47
Լուսինե Բարսեղյան	Աղավ անապատի 1292 թ. նկարագարդ ձեռա- գիրը	57
Իվեր Թաշարյան	Որոշ դիտողություններ նկարագարդ ձեռագիր «Շահնամե»-ի վերաբերյալ	63
Ester Petrosyan	Manuscript Cairo Syriac 11 As a Gateway to Understanding the 17 th -Century Socio-Cultural Environment in Diarbakir	70
Հովհաննես Բեյլերյան	«Զար մշակների» առակի մեկնությունը հայ միջնա- դարյան ֆարոգխոսական գրականության մեջ	77

ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՊԱՏՄԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Տաթևիկ Սարգսյան	Կափայի Սուրբ Անտոնի վանքը	85
Սիրանուշ Ֆահրադյան	Նապոլեոնյան մեծ կնիքը. իշխանության խորհրդանիշերը	112

ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆ

Տիգրան Սիրունյան	Հովհաննես Քոնեցու ֆերականական երկի սահ- մանումների լատիներեն նախօրինակները	122
Արուսյակ Թամրազյան	Մեկնության չորս եղանակների կիրառությունը Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու ստեղծագործու- թյուններում	141

Կարինե Մոսիկյան	Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» երկի հայերեն թարգմանության բառակազմը	176
Նոննա Սարգսյան	Միֆայել Սեբաստացի (Բրգնիկցի) նոր նահատակը	189

ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ ԵՎ ՁԵՌԱԳՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Արսեն Հարությունյան	XVIII դարի երկու նորահայտ ձեռագիր և մի ձեռագ խաչ	209
Գևորգ Ղազարյան	Ակնի Վանք գյուղի 1787 թվականի հայ հոռոմների Ավետարանը	222

ԲԺՇԿԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Դոնարա Կարապետյան	Միջնադարյան հայ բժշկագիտության զարգացման շրջափուլերի (պերիոդիզացիա) և դպրոցների հարցի շուրջ	233
--------------------------	---	-----

ԲՆԱԳՐԵՐ

Զուլիետա Էյնաթյան	Զատիկ և ծնագատիկ (2). Հայոց երկրորդ ՇԼԲ-ի՝ 1102, 1197, 1292 և 1539 թթ. ծնագատիկները	261
--------------------------	---	-----

ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

Կուրթ Վայցման (թրգմ. Ս. Մանուկյան)	Հայկական մանրանկարչությունը X դարում և XI դարի սկզբին	285
--	---	-----

ՄԱՀԱԽՈՍԱԿԱՆ

Խաչիկ Հարությունյան	Գաբրիելլա Ուլունոջյանի հիշատակին	309
----------------------------	--	-----

<i>Բանբեր Մատենադարանի</i>	հանդեսի հոդվածների ձևավորմանը վերաբերող պահանջներ	313
----------------------------	---	-----

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

Հատոր 24

BULLETIN OF MATENADARAN

Volume 24

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА

Том 24

*Էջադրումը, համակարգչային ձևավորումը և ներդիրը՝ Շողիկ Զաղոյանի
Անգլերենի խմբագիր՝ Գոհար Թոփչյան
Ռճական խմբագիր՝ Արմինե Գրիգորյան*

Արփինե Ասրյան

Արմավենու և ակաթի զարդաքանդակները Տայֆի հուշարձաններում և դրանց վաղմիջնադարյան և համաժամանակյա զուգահեռները

Նկ. 1



ա



բ



գ



դ

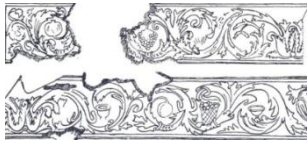
Նկ. 2



ա



բ



գ



դ

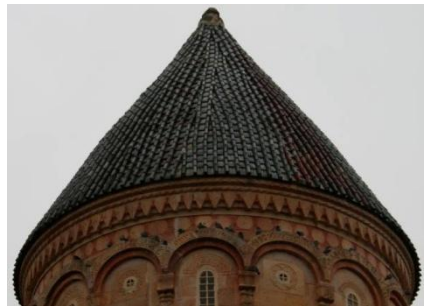


ե

Նկ. 3



ա



բ



գ



դ

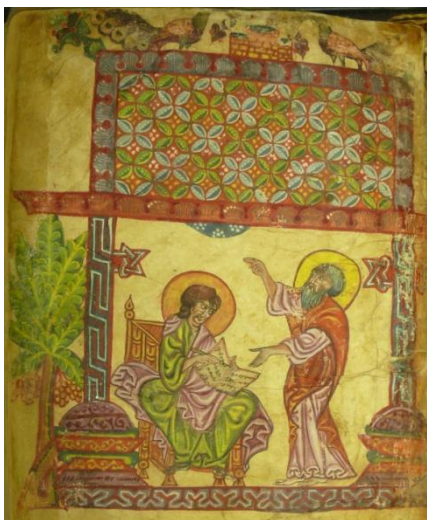
Լուսինե Բարսեղյան
Աղավ անապատի 1292 թ. նկարագարդ ձեռագիրը



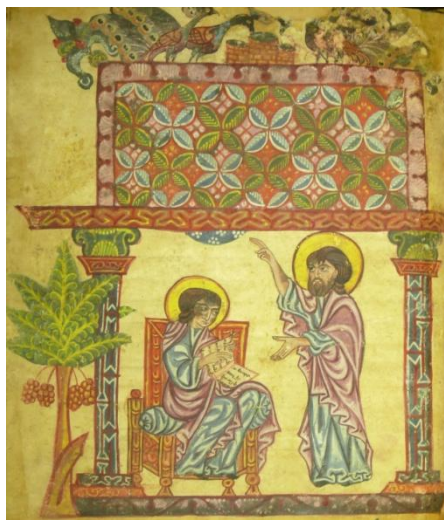
Նկ. 1
Թերթ 1ա



Նկ. 2
Անվանաթերթ Մարկոսի, թերթ 65ա



Նկ. 3
Ավետարանիչ Մաթեոս, թ. 7բ

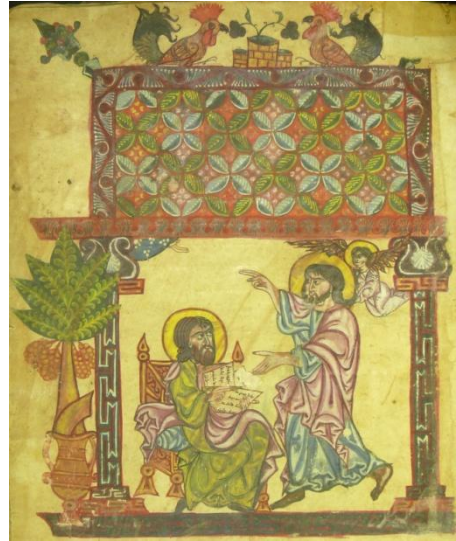


Նկ. 4
Ավետարանիչ Մարկոս, թ. 64բ



Նկ. 5

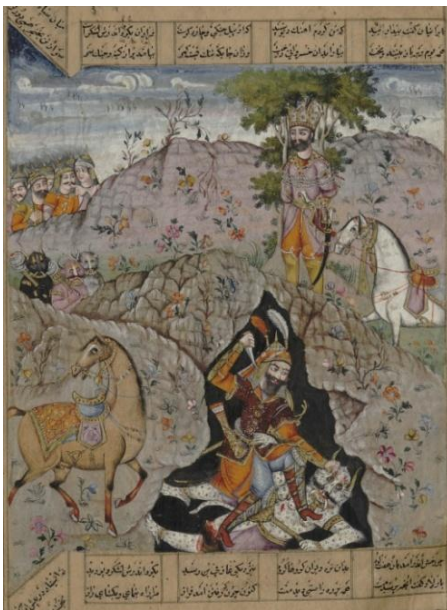
Ավետարանիչ Դովաս, ք. 102բ



Նկ. 6

Ավետարանիչ Հովհաննես, ք. 166բ

Իվեթ Ն. Թաշարյան
Որոշ դիտողություններ նկարագրող ձեռագիր «Շահնամե»-ի վերաբերյալ
(Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդ, քիվ 535)

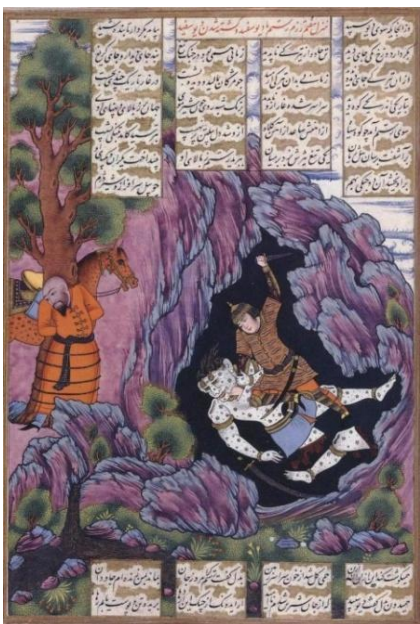


Նկ. 1

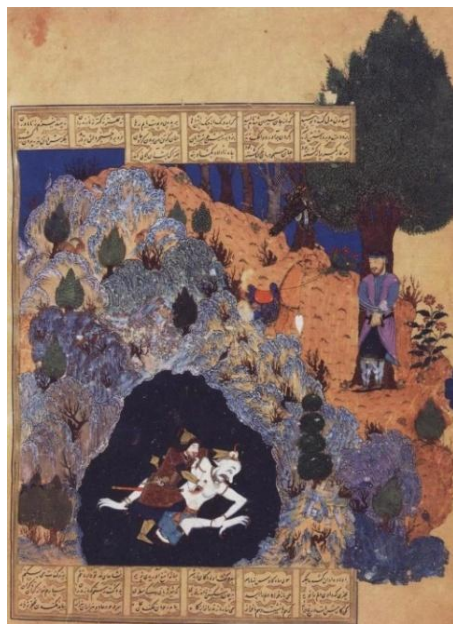


Նկ. 2.

Rustum slaying the demon Deora found.



شک. 3



شک. 4



شک. 5

Ester Petrosyan

Manuscript Cairo Syriac 11 as a gateway to understand the seventeenth-century socio-cultural environment in Diarbakir

Fig. 1



Տարեկ Սարգսյան

Կաֆայի Սուրբ Անտոնի վանքը և նրա նույնականացումը



Նկ.1

Միջանոց Ֆանրադյան
Նապոլեոնյան մեծ կնիքը. իշխանության խորհրդանիշերը
(ըստ Մատենադարանում պահվող բնօրինակի)



Նկ. 1



Նկ. 2



Նկ. 3



Նկ. 4



Նկ. 5



Նկ. 6



Նկ. 7



Նկ. 8



Նկ. 9



Նկ. 10



Նկ. 11

Ասեն Հարությունյան
XVIII դարի երկու նորահայտ ձեռագիր և մի ձեռագ խաչ



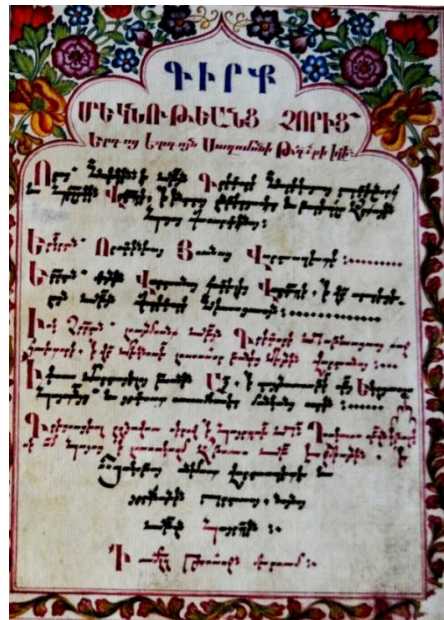
Նկ. 1



Նկ. 2



Նկ. 3



Նկ. 4



Նկ. 5



Նկ. 6



Նկ. 7

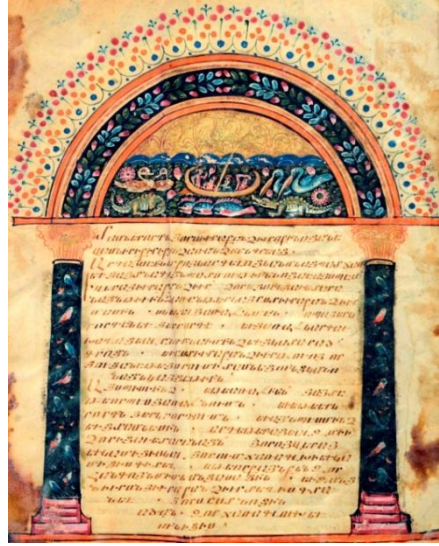


Նկ. 8

Կուրք Վայցման
Հայկական մանրանկարչությունը X դարում և XI դարի սկզբին



Նկ. 1



Նկ. 2



Նկ. 3



Նկ. 4



Նկ. 5



Նկ. 6



Նկ. 7



Նկ. 8