Բ. Լ. ՉՈՒԳԱՍԶՅԱՆ

ՀԱՅ-ԻՐԱՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

АКАДЕМИЯ НАУК АРМЯНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ЛИТЕРАТУРЫ им. М. АБЕГЯНА

Б. Л. ЧУКАСЗЯН

АРМЯНО-ИРАНСКИЕ ЛИТЕРАТУРНЫЕ СВЯЗИ
(V—XVIII ВВ.)

РАЗЫСКАНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АН АРМЯНСКОЙ ССР
ЕРЕВАН 1963

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՌ ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
Մ. ԱԲԵՂՅԱՆԻ ԱՆՎԱՆ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

8
Ջ-82

Բ. Լ. ՉՈՒԿԱՍՉՅԱՆ

ՀԱՅ-ԻՐԱՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
(V—XVIII ԴԴ.)

ՀԵՏԱԽՈՒՉՈՒՄՆԵՐ

1543 19632

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՍՍՌ ԳԱ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ 1963

Տպագրվում է

Հայկական ՍՍՌ գիտությունների ակադեմիայի
խմբագրական-հրատարակչական խորհրդի որոշմամբ

Սույն ուսումնասիրության մեջ մատենագրական հայտնի և նորահայտ տվյալների հիման վրա քննության են առնվում հայ-իրանական գրական հարաբերությունները V—XVIII դարերում։ Գրքի առաջին բաժնում տրվում է գրական այդ առնչությունների համառոտ պատմությունը, իսկ հետագա բաժիններում հետազոտվում են հայ-իրանական բանահյուսական-գրական կապերի առանձին փաստերը և վեր հանվում դրանց նշանակությունը հայ գրականության պատմության համար։

1619

ՆԱԽԱԲԱՆ

Որևէ ժողովրդի հոգևոր մշակույթի զարգացման ընթացքը առավել կամ նվազ չափով առնչվում է հարևան, ինչպես և հեռավոր ժողովուրդների մշակույթի ընդհանուր զարգացմանը։ Պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններում, հասարակական ու քաղաքական տարբեր պայմաններում այդ առնչություններն ուրույն դրսևորում և բնույթ են ունենում. դրանք մերթ հանդես են գալիս որպես ժամանակաշրջանին բնորոշ ընդհանուր երևույթներ և ուղղություններ, մերթ որպես մի մշակույթի անմիջական ազդեցություն մյուսի վրա, մերթ սոսկ փոխառություններ և այլն։

Յուրաքանչյուր ժողովրդի մշակույթի առանձնահատկությունների ուսումնասիրումը, նրա զարգացման բարդ ելևէջների հետազոտումը անիմանալի է առանց տվյալ մշակույթի միջազգային կապերի քննության, առանց այդ կապերի բազմակողմանի բացահայտման։ Այդ իսկ նպատակով էլ դեռևս XIX դարի կեսերից սկիզբ է առնում լեզվի, պատմության և գրականության զարգացման պատմության համեմատական ուսումնասիրությունը։ Ուսումնասիրման այս մեթոդը, որը գիտության մեջ բավականին նվաճումներ է ունեցել և տվել իր ականավոր ներկայացուցիչները, պատմականորեն գրական դեր է կատարել և առաջադրված խնդիրների հետազոտման համար հսկայական նյութ է կուտակել։ Սակայն պետք է նշել, որ համեմատական մեթոդի գրականագիտության բնագավառի ներկայացուցիչների աշխարհայացքային սահմանափա-

կությունը, երևույթների նկատմամբ կոնկրետ պատմական մոտեցման բացակայությունը նրանց հաճախ հանգեցրել է ոչ ճիշտ եզրակացությունների. մի գրականության նախապատվություն մյուսի նկատմամբ, գրականությունների ազգային առանձնահատկությունների անտեսում, մեկին ուսուցողի և մյուսին միշտ սովորողի դերում ներկայացնելու միտում, գրականության զարգացման համար ազդեցության գործոնի գերագնահատում և այլն։

Սովետական գրականագիտությունը՝ նախահոկտեմբերյան շրջանից ժառանգելով ժողովուրդների միջև գրական հարաբերությունների ուսումնասիրման համեմատական մեթոդի դրական ավանդները, հենվելով հասարակական գիտությունների ուսումնասիրման մարքս-լենինյան սկզբունքների վրա, դնում է գրական կապերի և փոխազդեցությունների խնդիրը, որը ընդգրկման շատ ավելի լայն սահմաններ ունի, քան համեմատական գրականագիտությունը. նրա ուսումնասիրման առարկան ազգային գրականությունների միջև պատմականորեն հաստատված և զարգացող հարաբերություններն են, որոնք դիտվում են գաղափարական և գեղագիտական անխզելի միասնության մեջ, ինչպես և հնարավոր շփումներից անկախ պատմական համանման պայմաններում և կամ ընդհանրապես համանման գրական երևույթների առաջացումն ու զարգացումը։ Նման հարցադրումը նպաստում է տարբեր մշակույթների առանձնահատկությունների բացահայտմանը, համաշխարհային գրական պրոցեսի ճշգրիտ մեկնաբանմանը։ Գրական կապերի ու փոխազդեցությունների ըստ ամենայնի ու անկողմնակալ ուսումնասիրումը մեր օրերում մեծ չափով նպաստում է նաև ժողովուրդների մերձեցմանն ու բարեկամության ամրապնդմանը։

Հայագիտության բնագավառում համեմատական մեթոդի կիրառումը դրսևորվել և խոշոր ծառայություն է մատուցել հատկապես հայոց լեզվի զարգացման, նրա պատմության տարբեր փուլերի և քերականության ու բառապաշարի լուսաբանման գործում։ Ակնբախ են նաև հայ ժողովրդի պատմության բնագավառում նման կապերի ուսումնասիրման գծով ձեռք բերված արդյունքները։ Սակայն այդ նույնը չի կարելի ասել հայերի ու հարևան ժողովուրդների գրական վաղ կապերի բացահայտման վերաբերյալ։ Ճիշտ է, այդ ասպարեզը միանգամայն խոպան չէ, եղել են առանձին արժեքավոր փորձեր, բայց դրանք պատահական բնույթ են կրել։

Հայ գրականությունը իր գոյության սկզբնական ժամանակներից ի վեր սերտ շփման մեջ է եղել ժամանակի զարգացած ժողովուրդների (հույներ, հռոմեացիներ, ասորիներ, պարսիկներ և այլն) գրականությունների հետ, նրանցից շատ բան է փոխ առել ու սովորել և շատ բան է տվել, բայց ոչ մի դեպքում չի կորցրել իր ազգային կերպարանքն ու ինքնուրույնությունը, ընդհակառակն՝ է՛լ ավելի կատարելագործվել, է՛լ ավելի հարստացել ու զարգացել է. մի հանգամանք, որ անտարակույս, նրա ուժի ու դիմացկունության աղբյուրներից մեկն է եղել։

Ժողովուրդների մշակութային փոխհարաբերություններին մեծ արժեք են տվել միջնադարյան Հայաստանում. դրա լավագույն փաստերից մեկը, որը հայ մատենագրության լայնախոհության հետաքրքրական դրսևորումներից է, Երզնկայի «Եզբայրության» հայտնի «Սահմանքում»։ Հովհաննես Երզնկացու արձանագրած հետևյալ խոսքերն են. «Եւ խաղաղասէրք լինին եղբարքս մեր ի մէջ աշխարհի, ընդ ամենայն ազգ մարդկան սիրով առնիցեն զասել և զլսել, որ յամենայն ազգէ իմաստունք լիցին՝ մեծարեսցին և յիմաստութենէն շահեսցին՝ առանց հակառակութեան»[1]։

Հայ և իրանական ժողովուրդների բանահյուսական և գրական փոխհարաբերությունները դարերի պատմություն ունեն, դրանք նույնքան հին են որքան ինքը հայ ժողովուրդը, որքան նրա բազմահարուստ պատմությունը, նրա մշակույթը։

---

1 Լ. Խաչիկյան, 1280 թվականին Երզնկայում կազմակերպված «Եղբայրությունը», Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հասարակական գիտութ. սերիա), 1951, № 12, էջ 78։

Զեռնամուխ լինելով հայ-իրանական գրական հարաբերությունների ուսումնասիրմանը, մենք հավակնություն չունենք սույն աշխատանքում դծելու դրանց ողջ պատմությունը և աղերսները հայ մշակույթի տարբեր բնագավառների հետ, լուծելու գրականագիտության առաջ ծառացած փոխազդեցությունների բարդ ու խրթին հարցերը։ Այս բոլորը իրագործելու համար անհրաժեշտ է բազմակողմանի քննության ենթարկել մեր ողջ գրականությունը, հետազոտել հայերեն ու պարսկերեն, ինչպես և մյուս հարևան ժողովուրդների ձեռագիր մատյանները, տպագիր գրականությունը, նյութական կուլտուրայի արժեքները և, ի մի բերելով փաստերը, համադրել ու արժեքավորել դրանք։

Մեր այս աշխատանքի նպատակն է նպաստել հայ-իրանական գրական փոխադարձ կապերի պատմության ընդհանուր շղթայի տարբեր օղակների վերականգնմանը։ Այս իսկ նպատակով բանասիրական հետախուզման ենք ենթարկում հայ հին գրականության մեջ պահպանված իրանական վիպական զրույցների արձագանքները, պարսից գրականության հետ առնչվող որոշ փաստեր, նշում դրանց առանձնահատկություններն ու արժեքը, ինչպես նաև անդրադառնում ենք միջնադարյան հայ և իրանական բանաստեղծության հարաբերությունների մի քանի հարցերին։

ՀԱՅ-ԻՐԱՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ V—XVIII ԴԱՐԵՐՈՒՄ

(Ընդհանուր ակնարկ)

Հայ մատենագրությունը, որի առաջին կոթողները մեզ են հասել դեռևս V դարից, հարուստ տեղեկություններ է պարունակում ոչ միայն Հայաստանի ու հայ ժողովրդի, այլև Մերձավոր Արևելքի և շատ ուրիշ երկրների պատմության ու մշակույթի վերաբերյալ։ Մեզ հասած այդ երկերը պատմական թանկարժեք սկզբնաղբյուրներ լինելով հանդերձ՝ միաժամանակ գրական խոշոր երևույթներ են համաշխարհային ողջ գրականության մեջ։

Հին Արևելքի քաղաքական ու հասարակական կյանքի առաջընթացի մեջ գործոն մասնակցություն են ունեցել իրանական ժողովուրդները*, որոնք իրենց քաղաքական հզորության հետ մեկտեղ ունեցել են նաև ճոխ ու զարգացած կուլտուրա։ Համաշխարհային խոշոր արժեք ներկայացնող «Ավեստան» և հետագա դարերի պահլավական գրական մի շարք հուշարձանները, ինչպես նաև ողջ պարսկալեզու գրականությունը հարուստ նյութ են մատակարարում Հին Արևելքի ժողովուրդների դիցաբանության ու ղյուցաբանության,

* Իրանական ժողովուրդներ անվանման տակ պետք է հասկանալ իրանական լեզուներով խոսող բոլոր ժողովուրդներին՝ պարսիկներին, տաջիկներին (միջին ասիական), աֆղաններին ևն։

Արևելյան անունները աշխատության մեջ հիմնականում տրվում են հայ գրականության և բանասիրության մեջ ընդունված ավանդական տառադարձությամբ։

նրանց պատմական հարուստ անցյալի մասին։ Սակայն սակավ արժեքավոր չեն նաև մյուս ժողովուրդների գրական հուշարձաններում, հավասարապես և ժողովրդական բանահյուսության մեջ պահպանված փաստերն ու հաղորդումները իրանական ժողովուրդների պատմության, մշակույթի, նրանց հավատալիքների ու առասպելների վերաբերյալ։

Հայ ժողովուրդը, դարեր շարունակ հարևանության մեջ ապրելով իրանական ժողովուրդների հետ, երկար ժամանակ լինելով Իրանի գերիշխանության ներքո, գտնվել է այնպիսի քաղաքական ու տնտեսական պայմանների մեջ, որոնք իրենց խոր կնիքն են դրել ինչպես նրա քաղաքական ճակատագրի, այնպես նաև մշակութային ու հոգևոր կյանքի տարբեր բնագավառների վրա։ Եվ պատահական չէ, որ Իրանի պատմության ու նրա ժողովուրդների հոգևոր մշակույթի վերաբերյալ հայկական աղբյուրները այնպիսի թանկարժեք տեղեկություններ են հաղորդում, որոնք բացակայում են անգամ իրանական աղբյուրներում։

Հայ-իրանական մշակութային առնչությունները դարավոր պատմություն ունեն, դրանք սկիզբ են առել դեռևս մեր ժողովրդի կազմավորման ժամանակներից և հարատևել մինչև մեր օրերը։ Պատմական իրադրությունների, հարևան երկրներ հանդիսացող Իրանի ու Հայաստանի քաղաքական ու հոգևոր կյանքի փոփոխությունների հետ միասին փոխվել է նաև նրանց մշակութային կապերի բնույթը։ Ավելի քան երկուս ու կես հազարամյակի պատմություն ունեցող այս կապերը պատմական տարբեր պայմաններում տարբեր դրսևորումներ են ունեցել։

Հայ և իրանական ժողովուրդների մշակութային կապերի պատմության առաջին էտապը նախքան հայկական գրերի գյուտը ընկած ժամանակաշրջանն է. ավելի քան մի ամբողջ հազարամյակ, երբ հայկական բարձրավանդակի վրա ապրող ցեղերը կազմավորվում էին որպես առանձին ժողովուրդ, երբ ստեղծվում էր հայկական պետականությունը։ Ի թիվս այլ էթնիկական տարրերի, իրանականը նույնպես առնչվել է հայ

ժողովրդի կազմավորման պրոցեսին՝ անմիջական ազդեցություն թողնելով հատկապես հայոց լեզվի և հայկական հավատալիքների վրա[1]։

Արշակունիների իշխանության գլուխ անցնելուց հետո հայ-իրանական հարաբերություններն ավելի են ամրապնդվում։

«Հայաստանը,—գրել է Նիկողայոս Ադոնցը, —որ հին ժամանակներից ի վեր ներգրավված էր պարսկական պետությունների համաշխարհային քաղաքական ոլորտի մեջ, հարյուրամյակներ շփվում էր պարսիկների հետ միևնույն կուլտուրական աշխարհում։ Այն ժամանակվանից, երբ Արշակունիները գրավեցին Պարսկաստանը և նրանց կրտսեր շառավիղը հաստատվեց Հայաստանում, երկու երկրների հասարակական-կենցաղային կապը ավելի սերտ դարձավ»[2]։

Նույնպիսի կարծիք է հայտնել Մ. Աբեղյանը (Վարսամ) դեռևս 1890 թվականին. «...պարսից կյանքի և գրականության ուսումնասիրությունը,—գրել է վաստակավոր գիտնականը,—մեծապես կարող էր նպաստել նույնիսկ մեր կյանքի ուսումնասիրությանը և մեր գրականության առաջադիմությանը, քանի որ հայ ազգն յուր սկզբից մինչև ներկաս, թե

---

[1] Տես С. Т. Еремян. К вопросу об этногенезе армян, „Вопросы истории", 1952, № 7, էջ 101—108։ Կ. Կոստանյանց, Հայոց հեթանոսական կրոնը, Վաղարշապատ, 1879։ Ղ. Ալիշան, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը հայոց, Վենետիկ, 1895։ M. Abeghian, Der armenische Volksglaube, Leipzig, 1899. Р. Р. Штакельберг, Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян. „Древности восточные", 1901, Москва, т. II, ч. II, էջ 1—39. Ակադ. Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա, Երևան, 1944, էջ 10 և հտ.։ Կ. Մելիք-Օհանջանյան, Միհրա-Միհրի արբանյակները ու գործակալները, «Գրական-բանասիրական հետախուզումներ», գիրք Ա, Երևան, 1946, էջ 269—327։ J. Hambroer, Իրանյան տարրեր հայ ժողովրդական հավատքին մեջ։ Թրգմ. Ե. Պողոսյան, «Հանդես ամսօրյա», 1953, էջ 196—205։

[2] Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908, էջ 211։

ցեղակցությամբ և թե պատմական կյանքով, կապված է եղել պարսից հետ»[1]։

Այս կապերը համեմատաբար սկսում են թուլանալ Սասանյանների ժամանակ, երբ երկու երկրների միջև լարվում են քաղաքական հարաբերությունները։

Հայաստանի և Իրանի քաղաքական վաղ կապերի մասին շատ հարուստ տեղեկություններ են պահպանվել թե՛ հայկական և թե՛ օտար աղբյուրներում, սակայն դժբախտաբար շատ սուղ են տվյալները նրանց մշակութային հարաբերությունների մասին։ Այս վաղ էտապում է տեսնում, որ հայոց լեզուն հարստանում է պարսկական փոխառություններով, այնպես որ «մի ժամանակ հայերենը դնում էին հնդեվրոպական լեզուների իրանական ճյուղի մեջ»[2]։

Դեռևս հայկական գրերի ստեղծումից առաջ Հայաստանի պետական ու հասարակական կյանքում որպես գրավոր հաղորդակցման միջոց հունական գրին զուգահեռ օգտագործվել է պարսից գիրը, թերևս և պարսկերեն լեզուն։ Այս փաստի մասին Մովսես Խորենացին գրում է, թե Հայաստանում «գտանին... գիր պարսից և յունաց, որովք այժմ գիւղից և գաւառաց, ևս և իւրաքանչիւր տանց առանձնականութեանց, և հանուրց հակառակութեանց և դաշանց այժմ առ մեզ գտանին անբաւ զրուցաց մատեանք, մանաւանդ որ ի սեպհական ազատութեան պայազատութիւն»[3]։ Ավելին՝ պարսկական գիրը պաշտոնական գործածության մեջ է եղել նաև հայոց արքունիքում։ Այս կապակցությամբ արժեքավոր է Խորենացու վկայությունը այն մասին, թե ինչպես հայոց արքունիքից

1 Վարսամ, Արևելյան վիպաշխարհ, Ա., «Ռուստեմ և Զոհրաբ» գերմաներենից թարգմանեց Փիլիպոս Վարդանյան (մատենախոսություն)։ «Նոր Դար», 1890, № 3։

2 Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա., էջ 10։ Տե՛ս նաև է. Աղայան, Հայ լեզվաբանության պատմություն, հ. 1, Երևան, 1958, էջ 164—194։

3 Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց։ Աշխատութեամբ Մ. Աբեղեան և Ս. Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913, էջ 11 (հետագայում Մովսես Խորենացի...)։

Մեսրոպ Մաշտոցի հեռանալուց հետո Վռամշապուհ արքան դժվարություններ է կրել ճարտար դպիրներ գտնելու, որովհետև արքունիքում «պարսկականաւն վարէին գրովք»[1]։ Մ. Էմինը ենթադրել է, որ այս գրերը զենդական են եղել[2]։ Վերջին տարիներին սովետական գիտնականների հնագիտական հայտնագործումներն ու ուսումնասիրությունները ապացուցել են, որ դեռևս Արտաշես Ա արքայի օրոք Հայաստանում գործածության մեջ են եղել արամեական գրերը[3], որոնք երբեմն գարեր կիրարկվել են նաև Իրանում։

Հայոց պատմության վաղ շրջանի վերաբերյալ նյութերի հայտնաբերման առասպելը կապված է հայոց և պարսից Արշակունիների համագործակցության հետ։ Ինչպես պատմում է Մովսես Խորենացին, Հայաստանում իշխանության գլուխ անցած Վաղարշակ արքայի հանձնարարությամբ և պարսից Արշակ մեծ արքայի թույլտվությամբ է, որ Մար Աբաս Կատինան ուսումնասիրում է Նինվեի դիվանները և հայտնաբերում հայոց պատմության վաղ շրջանի վերաբերյալ հայտնի քաղդեական մատյանի թարգմանությունը։

Հաբուստ է եղել իրանական հին մատենագրությունը թե՛ կրոնական և թե՛ աշխարհիկ բնույթի երկերով, սակայն այդ շրջանի իրանական հուշարձաններից շատ քիչ բան է մեզ հասել։ Արաբական արշավանքների հետևանքով կործանվել է իրանական հին մշակույթը և մասամբ էլ արաբականացվել։ Մեզ հասած հին իրանական գրական հուշարձանները, որոնք փրկվել են զրադաշտական իրանցիների ջանքերով, հիմնականում կրոնական բնույթ են կրում։ Իրանական գրա-

1 Անդ, էջ 325։

2 Տե՛ս История Армении Моисея Хоренского. Новый перевод Н. О. Эмина, Москва, 1893, էջ 239, 363:

3 Տե՛ս А. Я. Борисов, Надписи Артаксия (Арташеса), царя Армении. «Вестник древней истории», 1946, № 2, էջ 96—104; К. В. Тревер, Очерки по истории культуры древней Армении (II в. до н. э. — IV в. н. э.). М.—Л., 1953, էջ 162—174; Г. А. Тирацян, Ахеменидские традиции в древней Армении, М., 1960.

կան առանձին երկեր էլ թարգմանվել են արաբերենի և այդպիսով փրկվել, իսկ մի շարք երկերի մասին միայն հիշատակություններ են պահպանվել։

Համաձայն Մովսես Խորենացու վկայության, հին իրանական մատենագրության մեջ եղել են նաև այնպիսի երկեր, որոնք հարուստ տեղեկություններ են պարունակել մեր ժողովրդի պատմության ու մշակույթի վերաբերյալ։ Խորենացին իր պատմության մեջ քանիցս նշում է, որ ձեռքի տակ պարսկական մատյաններ է ունեցել և իր որոշ փաստերը հաստատում է այդ աղբյուրները վկայակոչելով։

Այսպես, նա գրում է. «Եւ ընդ այս մի՛ ոք զարմասցի, եթէ բազում ազգաց լեալ մատենագիրք, որպէս ամենեցուն է յայտնի, մանաւանդ Պարսից և Քաղդէացւոց յորս առաւել ազգիս մերոյ գտանին բազում ինչ իրաց յիշատակք...»[1], կամ «Եւ զայս ստուգապէս պատմէ Ողիմպ քուրմ Հանուոյ, գրող մեհենական պատմութեանց, և զայլ բազում գործս՝ զոր ասել կայ մեզ առաջի, որում և Պարսից մատեանքն վկայեն և Հայոց երգք վիպասանաց»[2]։ Ի վերջո պետք է հիշել նաև պարսիկ մատենագիր Խոսրոհբուտին (IV դար), որին հիշում է Խորենացին և որից ինքը օգտվել է։ Այս վերջին հաղորդումը արժեքավոր է նաև նրանով, որ մինչև այժմ ոչ մի այլ աղբյուր չգիտե այս մատենագրին, որը ո՛չ միայն Շապուհի ու Հուլիանոսի ժամանակները նկարագրող պատմական երկ է ունեցել, այլև հունարեն է թարգմանել Բարսումայի, պարսիկներից Բաստսոհուն կոչված երկը[3]։

Քրիստոնեությունը Հայաստանում պաշտոնական կրոն հայտարարվելուց հետո նոր փուլի մեջ են մտնում հայ-իրանական հարաբերությունները։ Բարդ իրադարձություններով է հարուստ պատմական այս էպոխան։ Սասանյան Պարսկաստանը ի դեմս քրիստոնյա Հայաստանի տեսնում էր Բյուզանդիայի՝ իր դարավոր հակառակորդի, ուժեղացումը, ուստի և

[1] Մովսես Խորենացի, էջ 7։
[2] Անդ, էջ 176։
[3] Անդ, էջ 206։

ամեն ձևով, լինի դա զենքի ուժով թե զրադաշտականության բռնի տարածման միջոցով, աշխատում էր կասեցնել բյուզանդական ազդեցության ծավալումը։ Երկու հզոր տերությունների մրցակցությունը սպառնում էր Հայաստանի պետականությանը. երկիրը բաժանվում էր ազդեցության ոլորտների, որի հետևանքով արևելքում ուժեղանում էր իրանական օրիենտացիան, իսկ արևմուտքում՝ հունականը։ Ահա այս մեծ վտանգը, ժողովրդի գերլարվածությունը իր գոյությունն ու ինքնուրույնությունը պահելու, ինչպես նաև մի շարք այլ կարևոր գործոններ, նախադրյալներ են ստեղծում հայկական գրերի ստեղծման և դրան հաջորդող մշակութային հզոր վերելքի համար։ V դարը դառնում է հայ գրի ու գրականության ծաղկման ժամանակաշրջան. զարգանում է թարգմանական և ինքնուրույն գրականությունը, ստեղծվում են հայ պատմագրության համաշխարհային արժեքներ դարձած հուշարձանները, ծաղկում է փիլիսոփայական միտքը։

Սասանյան Պարսկաստանի նվաճողական քաղաքականությունը Հայաստանի նկատմամբ, նրա կրքոտ ատելությունը դեպի Արշակունիները, Բյուզանդիայի ազդեցությունը չեզոքացնելու նպատակով քրիստոնեությունը արմատախիլ անելու և մազդեզյան կրոնը տարածելու համար նրա բռնություններն ու դաժանությունները արմատական փոփոխություն են մտցնում հայ-իրանական հարաբերությունների մեջ. հիմնականում փոխվում է հայ իշխող դասերի քաղաքական կողմնորոշումը, իսկ հայ մշակույթը զարգանում է սերտորեն շփվելով արևմուտքի՝ Բյուզանդիայի մշակույթի հետ։

Հայ առաջին մատենագիրների մոտ արդեն Պարսկաստանը ներկայանում է որպես Հայաստանի վտանգավոր հզոր հարևան, նրանց գործերում զարգանում են Սասանյանների հայահալած քաղաքականության, մազդեզյան կրոնի քննադատության մոտիվները, իսկ հայ փիլիսոփայությունը ժամանակի իշխող գաղափարախոսության դիրքերից հանդես է գալիս զրուանիզմի՝ զրադաշտական կրոնի այլատեսակություններից մեկի, սկզբունքների հետևողական մերժումով։ Այս

իսկ պատճառով հայ մատենագիրների մոտ հարուստ փաստեր են պահպանվել պարսից քաղաքական պատմության և հավատքի վերաբերյալ, այն դեպքում, երբ նրանք շատ հազվադեպ են խոսել պարսից գրականության ու բանահյուսության մասին։ Ըստ երևույթին հայ մատենագրությունը ժողովրդին հեթանոսական անցյալից կտրելու և երկրում քրիստոնեության դիրքերը ամրապնդելու նկատառումներով գիտակցաբար խուսափել է զրադաշտական տրամադրություններով հագեցած իրանական մշակույթի փաստերը արձանագրելուց։ Այս գիծը մեր մատենագրության մեջ հետագայում դարձել է շափազանց ուժեղ մի ավանդույթ և շարունակվել մինչև ուշ միջնադար։ Մահմեդականության հաղթանակը Իրանում է՛լ ավելի է խորացրել ստեղծված անջրպետը։

Այս պայմաններում չնայած պաշտոնական գրականությունը աշխատել է լռության մատնել և այդպիսով մոռացության տալ իրանական ծագում ունեցող ամեն ինչ, ժողովրդի մեջ, ընդհակառակը, բանավոր կերպով շարունակվել են ապրել հնօրյա հարևանության և սերտ հարաբերությունների հետևանքով Հայաստան ներթափանցած իրանական վիպական երգերն ու զրույցները, որոնք հարատևել են և հասել մինչև մեր օրերը։ Այս են վկայում Ագաթանգեղոսի, Մովսես Խորենացու, Սեբեոսի, Գրիգոր Մագիստրոսի և մյուս հայ մատենագիրների երկերում պահպանված փաստերը, իսկ հետագայում նաև հայ միջնադարյան բանաստեղծների ստեղծագործություններում տարբեր առիթներով հիշատակվող իրանական վիպական հերոսների անունները և մինչև այսօր էլ պատմվող հայ-իրանական «Ռոստամ-Զալ» վեպը։

* * *

Հայտնի է, որ Ագաթանգեղոսի պատմությունը սկսվել է Պարսկաստանում Արշակունյաց հարստության անկման և Սասանյանների հաղթանակի վիպական զրույցով, որ պահպանվել է միայն Ագաթանգեղոսի հունարեն թարգմանության

Լավրենտյան տարբերակում (XII դար)[1]։ Այս հատվածի վերաբերյալ բանասիրության մեջ այլևայլ կարծիքներ են եղել։ Իրանական գրականության մեջ միջին պարսկերենով (պահլավերեն) մեզ է հասել այս զրույցի մի տարբերակը՝ հայտնի «Արտաշիր Բաբական կարնամակ» վերնագրով[2]։

Ըստ Ալֆրեդ Գուտշմիդի՝ Լավրենտյան տարբերակի «էքիզը» «հույն թարգմանչի ընդմիջարկությունն է, որ մուծված է մասամբ նյութին հարազատ լինելու պատճառով և մասամբ էլ ըստ Ագաթանգեղոսի սկզբում եղած այն ծանոթության, թե Հայաստանի թագավորը իր կարգով երկրորդն է պարսից թագավորից հետո»[3]։ Մինչդեռ հայտնի իրանագետ Նեոլդեկեի կարծիքով, Արտաշիրի վեպի ագաթանգեղյան պատումը հայ խմբագիրը «Կարնամակից» անկախ է հյուսել[4]։ Պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանը իր «Ֆիրդուսին և Իրանի վիպական մոտիվները «Շահնամե»-ում ու հայ մատենագրության մեջ» արժեքավոր աշխատությունում՝ մանրամասն հաճեմատելով Արտաշիրի վեպի հայկական պատումը և «Կար-

[1] „Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien", aus dem fünfunddreissigsten Bande der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen, 1887, S. 3—53. Հայերեն թարգմանությունը հունարեն բնագրից տես Գ. Զարբհանալյան, Հայկական հին դպրության պատմություն (Դ—ԺԳ դար), 2-րդ տպ., Վենետիկ, 1886, էջ 184—191։ Ագաթանգեղայ Պատմութիւն հայոց։ Աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ստ. Կանայեանց։ Տփղիս, 1909, էջ 4—49։ Այս հատվածի Գ, Դ, Ե բաժինների մի այլ թարգմանությունը տե՛ս Ն. Ակինյան, Արտաշիր Բաբականի վեպը հունարեն Ագաթանգեղոսի մեջ և ս. Գրիգորի նորագյուտ հունարեն վարքը, «Հանդես ամսօրյա», 1947, էջ 567—581 (Տե՛ս նաև նույնի «Մատենագրական հետազոտություններ», հ. Ե, Վիեննա, 1953, էջ 60—63)։

[2] Արտաշիր Բաբական կարնամակ. պահլավ բնագրեն թարգմանեց հանգերձ ծանոթագրությամբը դոքտ. Հ. Թիրյաքյան, Փարիզ, 1907։

[3] Agathangelos von Alfred von Gutschmid. Besonders abgedruckt aus der zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band XXXI, 1877, էջ 5։ Այս աշխատության հայերեն համառոտ թարգմանությունը տես «Բազմավէպ», 1878, էջ 297—304, 1879, էջ 10—16, 97—101 և 237։

[4] Տե՛ս Ն. Ակինյան, Մատենագրական հետազոտութ., հ. Ե, էջ 64։

ՀԱՍԱՐԱԿԱԿԱՆ
Общественных
Библиотека
ԳՐԱԴԱՐԱՆ
Б И Б Л И О Т Е К А
ՍՍՀ ԳԱ
ССР
1963

նամակը», եկել է նույնպես այն հավանական եզրակացության, որ «ո՛չ Ագաթանգեղոսը և ո՛չ էլ Մովսես Խորենացին ծանոթ չեն եղել «Կարնամակին», որ նրանք աչքի առաջ չեն ունեցել գրավոր պահվածներն աղբյուր, «այլ պարզապես իրենց տեղեկությունները քաղել են Հայաստանում, գուցե նաև Իրանում, տարածված Արտաշիրյան վիպական ցիկլի, գրավոր «Կարնամակին» անհայտ պատումներից»[1]։

Ժերար Գարիտը, որը վերջին տարիներս զբաղվում է Ագաթանգեղոսի պատմության բազմալեզու տարբերակների հետազոտությամբ ու հրատարակությամբ, 1943 թ. հրապարակած իր արժեքավոր ուսումնասիրության մեջ անդրադառնում է Արտավանի դեմ Արտաշիրի ապստամբության զրույցին, բայց չի քննում Ագաթանգեղոսի հունական տարբերակում նրա առկայության հանգամանքները[2]։ Այդ բանը փորձում է անել Ն. Ակինյանը։ Նա 1947 թ. գրած իր աշխատանքում չի ընդունում Նեոլդեկեի վերը հիշված կարծիքը (Կ. Մելիք-Օհանջանյանի աշխատանքին ըստ երևույթին ծանոթ չի եղել), որովհետև դժվարանում է հավատալ, «թե իրանական վեպս մինչև Հայաստան ճանապարհած ըլլա», և հետևաբար՝ միայն Իրանում «կարող էր հայ խմբագիրը ծանոթացած ըլլալ վեպիս՝ անգիր կամ գրավոր ավանդութենե»[3]։

Արդ, եթե իրանական վեպը Հայաստան չէր կարող հասնել, ապա պետք էր հնարավոր ժամանակ ու հանգամանքներ որոնել այս զրույցը Ագաթանգեղոսի մեջ մուծելու համար։ Ն. Ակինյանը այդպիսի հնարավոր պայմաններ գտնում է. դա, ըստ նրա՝ եղել է VII դարի սկզբում, երբ Կոմիտաս կաթողիկոսը Իրան է գնացել հաստատում ստանալու համար[4]։ Մինչև, եթե կասկածի տակ է առնվում այս զրույցը մինչև Հայաստան հասնելու հնարավորությունը, ապա պիտի կասկածել նաև մյուս հայ մատենագիրների գրի առած պարսկական զրույցների և առասպելների Հայաստանի հողի վրա տարածված լինելու հավաստիությանը։

Բանասիրության մեջ նվազ ուշադրության է արժանացել Մովսես Կաղանկատվացու (X դար) և Ստեփաննոս Օրբելյանի (XIII դար) պատմություններում հաղորդված մի ավանդություն, որ վերագրվում է VI դարի քերթող Պետրոս Սյունեցուն։ Ըստ այս աղբյուրների, Ագաթանգեղոսի պատմությունը գեռես IV դարի կեսերին Շապուհ Բ. Որմզդյանի (309—379) հրամանով թարգմանվել է պարսկերենի։ Այս թարգմանության սկզբում նույնպես եղել է Իրանում Սասանյան հարստության իշխանության գլուխ անցնելու զրույցը։ Դա է պատճառը, որ երբ պարսից արքան տեղեկանում է, թե հայերի պատմությունը «զսկիզբն յԱրտաշիրէ առնէ ի նախնոյն իւրմէ, առաւել զուարճացեալ և ներբողումն գրոցն առնելով՝ դնէր ի վերայ աչաց իւրոց խանդաղատելով»[1]։

Արտաշիրյան վեպի հայկական պատումի և «Կարնամակի» զուգահեռ ուսումնասիրությունը, Կաղանկատվացու և Օրբելյանի այս տեղեկության, ինչպես նաև Խորենացու ու Զ. Փարպեցու պատմությունների համապատասխան տվյալների հիման վրա հաստատում է վերը բերված այն կարծիքները, թե Ագաթանգեղոսի հունարեն թարգմանությունից մեզ հայտնի Արտաշիրի վեպը Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ եղել է մինչև V դարը և գրի է առնվել հայկական հողի վրա, հայկական խմբագրությամբ։

Իրանական վիպական զրույցների մասին հարուստ տեղեկություններ են հաղորդված Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ։ Արևելքի ամենասիրված ու փառաբանված

---

1 «Ֆիրդուսի», Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու, Պետհրատ, Երևան, 1934, էջ 24 (հետագայում՝ «Ֆիրդուսի», ժողովածու)։

2 Gérard Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange. Città del Vaticano, Biblioteka Apostolica Vaticana, 1946, էջ 272—279։

3 Տե՛ս Ն. Ակինյան, Մատենագրական հետազոտություններ, հ. Ե. էջ 65։

4 Անդ, էջ 67—73։

1 Մովսեսի Կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի։ Ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա, 1860, էջ 82։ Պատմութիւն Նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեանի, Թիֆլիս, 1910, էջ 31։

հերոսներից մեկի՝ Ռոստամի, անվան ամենավաղ հիշատակության պատիվը մինչև այժմ հայտնի գրավոր հուշարձաններում պատկանում է մեր քերթողահորը. «Ռոստամի անունը,— գրում է արևելյան գրականության լավագույն մասնագետներից է. Բրաունը,—գտնվել է միայն ուշ շրջանի պահլավական գրությունների մեջ մեկ կամ երկու տեղ, մինչդեռ նրա հուժկու գործերը հայտնի են եղել հայազգի Մովսես Խորենացուն»[1]։

Վերջին տասնամյակներում հայտնաբերված սոդդիական ֆրագմենտները Ռոստամի և նրա նժույգ Ռախշի մասին[2] նույնպես ավելի վաղ չեն, քան Խորենացու «Պատմությունը»։ Խորենացին քաջատեղյակ է եղել Ռոստամի առասպելին և հիշատակում է նրա որտեղացի լինելու և հեքիաթային ուժի մասին. «...Պարսիկք,—գրում է մեր պատմիչը,—վասն Ռոստոմայ Սագճկի հարիւր և քսան փղոց ոյժ ասեն ունել»[3]։

Խորենացին, ինչպես հայտնի է, հայ ժողովրդական առասպելական զրույցների գրառումներին զուգահեռ՝ իր մեկենաս Սահակ Բագրատունու խնդիրքով ու հանձնարարությամբ պատմել է նաև պարսից առասպելներից Բյուրասպի Աժդահակի մասին։ Այս առասպելը, որ հանգամանորեն քննված է սույն աշխատանքի համապատասխան բաժնում, նույնպես իրանական վիպական զրույցների ամենավաղ գրառումներից է և եզակի արժեք է ներկայացնում նրա պատմա-դիցաբանական ակունքների ճշգրտման իմաստով։

Խորենացու պատմության մեջ չափազանց սեղմ ու հակիրճ հիշատակվում է նաև Սասանյանների իշխանության գլուխ անցնելու առասպելական պատմությունը՝ Արտաշիրի զրույցը։ Ըստ Գուտշմիդի՝ «ինչ որ նա (Խորենացին—Բ. Զ.)

[1] Ed. G. Browne, A Literary History of Persia. From the Earliest Times until Firdawsi, London, 1902, էջ 117։ Այս հաղորդումը ավելի է արժեքավորվում, երբ նկատի ենք առնում, որ Բրաունը Խորենացուն որպես VII դարի հեղինակ է ճանաչում։

[2] Տե՛ս E. Benveniste, Textes Sogdiens, Paris, 1940, էջ 134—136։ И. С. Брагинский, Из истории таджикской народной поэзии, Москва, 1956, էջ 129—130։

[3] Մովսես Խորենացի, էջ 114—115։

հայտնապես Բարսումայի գրքից է հաղորդում Արտաշրի երիտասարդության ժամանակի մասին, բոլորովին համաձայն է Ֆիրդուսիին, թեպետ շատ ավելի իսկական և վաղեմի գույնով[1]։ Պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանը, որ Խորենացու պատմության այս հատվածը համեմատել է «Կարնամակի» հետ, հանգել է հետևյալ եզրակացության. «Խորենացու և «Կարնամակի» տվյալների նմանություններն ու տարբերությունները ցույց են տալիս, որ մեր պատմագիրը ծանոթ չի եղել «Կարնամակի» մեր ձեռքը հասած խմբագրությանը. որ թե՛ առաջինն և թե՛ երկրորդն իրենց նյութերը քաղել են միևնույն իրադարձությունները նկարագրող երկու տարբեր աղբյուրներից և նյութին էլ մշակել են երկու իրար բացասող ու հակադիր ուղղություններով, միտումներով»[2]։

Խորենացին իրանական ժողովրդական բանահյուսությունից շատ բան է իմացել, բայց դժբախտաբար քիչ է հաղորդել։ Նրա ձեռքի տակ գտնված պարսկական մատյանները և Բարսումայի պատմության Խոռոհբուտի թարգմանությունը բավական երևույթին հարուստ տեղեկություններ են պարունակել։ Ինքը Խորենացին պարզ ու որոշակի ասում է, որ Բաբակ (Փապակ) Սասանյանի մասին տեղեկությունները քաղում է Բարսումայի պատմությունից՝ դուրս թողնելով «զառասպելաց նոցա բարբաչմունս»[3]։ Խորենացի գիտնականի և մտածողի սկզբունքները, քաղաքական կողմնորոշումը դեպի Բյուզանդիա, ինչպես և կրոնական համոզմունքները նրան կաշկանդել են, թույլ չեն տվել ծավալվել, այլապես մենք այսօր ընդարձակ տեղեկություններ կունենայինք հայ-իրանական գրական-բանահյուսական վաղ կապերի մասին։

Հայ-իրանական քաղաքական հարաբերությունների լարվածությունը ինքնարերաբար իր արտացոլումն էր գտնում նաև գաղափարական պայքարում։ Այս առումով բացառիկ արժեք է ներկայացնում զրուանիզմի հանգամանալի քննա-

[1] Մովսես Խորենացու Հայոց պատմություն։ Թարգմ. Խորեն Մուշեղյանի, Բ տպ., Ս.-Պետերբուրգ, 1897, էջ 449։

[2] Ֆիրդուսի, Փողոված, էջ 52։

[3] Մովսես Խորենացի, էջ 206։

դատությունը Եղնիկ Կողբացու կողմից[1]։ Խնդիրն այն է, որ Սասանյանների շրջանում զրադաշտականության կրած փոփոխությունների, նրա մեջ հանդես եկած աղանդավորական ուղղությունների էության ու բնույթի, նրանց դոգմաների վերաբերյալ շատ կցկտուր տեղեկություններ են պահպանվել, մինչդեռ Եղնիկը իր «Եղծ աղանդոց» աշխատության մեջ շափազանց հարուստ փաստեր է արձանագրել V դարի պարսից հավատալիքների ու դիցաբանական հասկացությունների մասին։

Եղնիկյան պայքարը ընդդեմ պարսից, ինչպես և հունաց հեթանոսական հավատալիքների, միաժամանակ պայքար էր հայ իրականության մեջ դեռևս վերապրող հեթանոսական տրամադրությունների ու սովորությունների դեմ՝ հանուն քրիստոնեության դոգմատիկայի, հանուն նրա սկզբունքների հաղթանակի, որովհետև ինչպես Փավստոս Բուզանդն է ասում. «...ի վաղնջոց, յորմէ հետէ առին նոքա (հայերը—Բ. Ղ) զանուն քրիստոնէութեան, լոկ միայն իբրև զկրօնս իմն մարդկութեան յանձինս իւրեանց և ոչ ջերմեռանդն ինչ հաւատովք ընկալան, այլ իբրև զմոլորութիւն իմն մարդկութեան ի հարկէ»[2]։ Իսկ ինչ քարոզում էին վարդապետները, ժողովուրդը չէր ընկալում. «Վասն զի միտք իւրեանց ընդ անպիտանս ընդ անօգուտս և եթ զրօսեալ էին... և զպիտոյիցն և զկարևորացն ոչ ինչ փոյթ արարեալ, սոյնպէս և զեղերեալ մաշէին յանուղղայ կրթութիւն. ընդ չքնոտի մտացն ի հնութիւն հեթանոսութեանց սովորութեանց, բարբարոս խուժադուժ միտս ունելով։ Եւ զիւրեանց երգս առասպելաց զվիպասանութեանն սիրեցեալք ի փոյթ կրթութեանցն, և նմին հաւատացեալք, և ի նոյն հանապազորդեալք...»[3]։

V դարից հետո հայ մատենագիրները հաղվադեպ են հի-

1 Եղնիկայ վարդապետի Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց, Թիֆլիս, 1914, էջ 79—137։

2 Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832, էջ 33։

3 Անդ։

շատակում իրանական բանահյուսության ու գրականության փաստերը։ Նրանց գործերում մերթ ընդ մերթ, պատմական դեպքերի նկարագրության ժամանակ, հանդիպում են պարսից հավատալիքների հասցեին նետված խոսքեր, որոնք ավելի շուտ նախորդ պատմիչների գնահատականների հեռավոր արձագանքներն են, և կամ պատմական փաստը հաղորդում են բանահյուսական շղարշով։ Այս վերջինը արդեն դիտվում է որպես գրական փաստ և արժեքավորվում որպես այդպիսին։ Այս առումով պետք է հիշատակել Սեբեոսի (VII դար) պատմությունը, որտեղ հիշատակություն կա իրանական էպոսի կարկառուն հերոսներից Սպանդիատի (Սպանդիարի) և արժեքավոր փաստեր Խոսրով ու Շիրին առասպելի վերաբերյալ։ Սեբեոսը առաջիններից է, որ արձանագրում է այս պատմությունը, որը հետագա դարերում մեծ տարածում է ստանում Մերձավոր Արևելքում, Միջին Ասիայում ու Հնդկաստանում և գրական մշակման ենթարկվում վաթսունից ավելի ստեղծագործություններում[1]։ Ճիշտ է, Սեբեոսը Խոսրով ու Շիրին զրույցը հաղորդում է որպես պատմական իրողություն, բայց դրա մեջ արդեն առկա է հրաշապատման տարրը։ «Սա վկայում է,—գրում է Գ. Ալիևը,—որ քրիստոնեական շրջանակներում, որոնց մոտիկ էր թագուհի Շիրինը, նրա անձնավորությունը աստիճանաբար շրջապատվում է առասպելով»[2]։

Խազարների մոտ Ասպանդեատի (Սպանդիարի) պաշտամունքի մասին հետաքրքիր փաստեր են հաղորդված նաև Մովսես Կաղանկատվացու «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի» երկում (X դար)[3]։

Արաբների հաղթարշավը դեպի արևելք մահացու հարվածներ է հասցնում իրանական գերիշխանությանը. թուլանում են Իրանի և իր հարևան երկրների հարաբերությունները,

1 Տե՛ս Г. Ю. Алиев, Ранние христианские источники легенды о Хосрове и Ширин. «Советское востоковедение», 1957, № 6, էջ 87։

2 Անդ, էջ 92։

3 Մովսեսի Կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի։ Ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա, 1860, էջ 191—205։

իսկ մահմեդական կրոնի հաղթանակը Իրանում և Մերձավոր Արևելքի մյուս երկրներում է՛լ ավելի է խորացնում Հայաստանի և նրանց միջև եղած գաղափարական անջրպետը։

X—XI դարերից սկսած, երբ քաղաքական ու տնտեսական ազդակները պայմաններ են ստեղծում հայ մշակույթի նոր առաջընթացի համար, երբ հայ գրականությունը աշխարհականացման իր առաջին քայլերն է անում, հայ մատենագիրների ու գիտնականների մոտ հետաքրքրություն է երևան գալիս դեպի հարևան մուսուլմանական աշխարհը, նրանց գիրն ու գրականությունը, նրանց գիտությունը։

Այս տեսակետից աչքի է ընկնում Գրիգոր-Մագիստրոսը (990—1058), որը լավ տիրապետելով հունարեն ու ասորերեն լեզուներին, որոնցից նա մի շարք թարգմանություններ է կատարել[1], քաջատեղյակ լինելով քրիստոնեական կուլտուրային, չի խորշել նաև մոտիկից հաղորդակից լինելու իսլամական աշխարհում զարգացող գիտությանը և, ինչպես ինքն է ասում, «բազում ջանիս» սովորել է արաբերենը, ծանոթացել արաբական բանաստեղծությանն ու նրա պոետիկական առանձնահատկություններին և անկողմնակալ կերպով գնահատել այն[2]։

Մագիստրոսը իմացել է նաև պարսկերեն լեզուն ու իրանական էպոսը. Ռոստամի, Սպանդիարի, Աժդահակի վերաբերյալ նրա «Թղթերում» պահպանված մի շարք սուղ, բայց հետաքրքիր հաղորդումները, որոնք մանրամասնաբար քննված են մեր սույն աշխատանքում, Դիոնիսիոս Թրակացու նրա մեկնության մեջ իր իսկ վկայությունները[3], մի շարք բառերի նրա կատարած ստուգաբանությունները դա են ապացուցում։

1 Տե՛ս Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը»։ Բնագիրն առաջաբանով և ծանոթագրություններով առաջին անգամ լույս ընծայեց Կ. Կոստանյանց, Աղեքսանդրապոլ, 1910, էջ 66։

2 Տե՛ս Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915, էջ 232։ Գ. Ջահուկյան, Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1954, էջ 208։

3 Տե՛ս Н. Адонц, Дионисий Фракийский... էջ 233 և 235։

Մագիստրոսից հետո մինչև XIX դարը իրանական էպոսից նոր գրառումներ ու հիշատակություններ հայ գրականության մեջ մեզ հայտնի չեն, բայց նրա հերոսները որպես կերպարներ հիշվում են հաճախ մեր միջնադարյան գեղարվեստական գրականության մեջ։

Այստեղ հիշատակության արժանի է «Շահնամեի» Հայաստանում պատմվելու մասին Կոստանդին Երզնկացու վկայությունը. XIII—XIV դարերում, երբ անմահ Ֆիրդուսու «Շահնամեի» հռչակը դեռևս չէր հասել շատ ժողովուրդների, Հայաստանում արդեն ծանոթ էին նրան, անգամ Կոստանդին Երզնկացին նրա չափով հատուկ ոտանավոր է ստեղծել. այդ մասին տաղերգուն ինքը գրում է. «Այր մին... ել կայր ու Շահնամայ ասէր ձայնով. նայ եղբայրք խնդրեցին թէ ի Շահնամայի ձայն մեզ ոտանաւոր ասայ. ես շինեցի զբանքս զայս. ի Շահնամայի ձայն կարդացէք»[1]։

Պրոֆ. Մ. Աբեղյանը Ֆիրդուսու հազարամյակի տոնակատարության ժամանակ իր «Շահնամայի» ոտանավորի չափը հայ բանաստեղծության մեջ»[2] աշխատությունում հատուկ քննության է առել Կոստանդին Երզնկացու այս հաղորդումն ու «Շահնամայի ձայնով» նրա գրած քերթվածը և հանգել է այն եզրակացության, որ իսկապես մեր տաղերգուն իր «Քանք յաղագս անցաւոր մեծութեան...» ոտանավորը գրել է «Շահնամեի» մոթաքարիբ կոչվող չափով։ Պրոֆ. Մ. Աբեղյանը միաժամանակ նշել է, որ այս չափը դեռևս X դարում ծանոթ է եղել հայ բանաստեղծությանը (Գրիգոր Նարեկացի)։ Հետևաբար պետք է եզրակացնել, որ Կոստանդին Երզնկացին՝ հետևելով «Շահնամեին», լոկ վերականգնել է հին հայ բանաստեղծությանը ծանոթ չափը։

Ի վերջո հետաքրքիր է, որ մեր սիրո երգիչ Սայաթ-Նովան ևս ակնածանքով է հիշատակել Ռոստամի անունը, նրա հռչակի ու անհասանելիության հետ համեմատել իր սիրածին.

1 Կոստանդին Երզնկացի, ԺԴ դարու ժողովրդական բանաստեղծ և յուր քերթվածները։ Ուսումնասիրությամբ հրատարակեց Հ. Մ. Փասուրյան, Վենետիկ, ս. Ղազար, 1905, էջ 128։

2 Տե՛ս «Ֆիրդուսի», ժողովածու, էջ 119—128։

«Զը կա քիզ պես հուրմի-հեքիմ՝
դուն Ռոստոմի Զալ, Թագավուր»[1]։

Այս փաստերը ապացուցում են, որ հայ ժողովրդի մեջ շարունակվել է հետաքրքրությունը դեպի Իրանի վիպաշխարհը, որը տևել է մինչև XIX դարը, անգամ մինչև մեր օրերը։ XIX դարի սկզբին Հայաստանում ճամփորդություն կատարած Հաքստհաուզենը պատմում է, որ Խ. Աբովյանի հորենական տան պատերից կախված է տեսել «Ռոստոմի հերոսական սխրագործությունները պատկերող նկարներ»[2]։

Հնուց ի վեր հայ գրականության մեջ իրանական էպոսի վերաբերյալ եղած հիշատակությունները պերճ ապացույց են, որ Թուրանի դեմ Իրանի ժողովուրդների մղած հաղարամյա պայքարի ասքը հարազատորեն է ընկալել հայ ժողովուրդը։ Զարի պարտությունը և բարու հաղթանակը իրանական վիպական երգերում ոգեշնչել է նաև մեր ժողովրդին, որը իրանցի հերոսներին հետագայում փոխադրելով Հայաստան՝ ամբողջապես հարազատացրել, «ազգայնացրել է», հարմարեցրել իր աշխարհընկալմանը, իր էպոսի ոգուն և ստեղծել «Ռոստամ-Զալ» հայ-իրանական վեպը՝ «Սասնա Ծռեր» ժողովրդական վեպի կողմնակի ճյուղերից մեկը[3]։

* * *

Արաբական խալիֆաթի թուլացման հետևանքով Միջին Ասիայում և Արևմտյան Իրանում իշխանության գլուխ են անցնում սելջուկ-թրքական հարստությունները։ Հանրահայտ է, որ նրանք կուլտուրական շատ ավելի ցածր մակարդակի վրա էին գտնվում, քան նվաճված երկրների, այդ թվում և Իրանի ժողովուրդները, ուստի պատմական շատ կարճ ժամանակամիջոցում իշխողների մշակույթը տեղի է տալիս և ենթարկվում իրանականին։ Մի հանգամանք, որ հետագայում՝ թուրք-մոնղոլական դերիշխանության ծավալման հետ մեկտեղ, մեծ չափով նպաստում է X դարից զարգացման նոր ուղի ելած իրանական մշակույթի ազդեցության շրջանակների ընդարձակմանը։ Հատկապես նորանոր նվաճումներ է ունենում իրանական բանաստեղծությունը, որը իր ոլորտի մեջ է առնում ողջ Մերձավոր Արևելքը՝ սկսած Միջին Ասիայից մինչև Հնդկաստան, մինչև հեռավոր Միջերկրականի ափերը։

XI դարից հետո Հայաստանը՝ ընկնելով սելջուկ-թրքական, այնուհետև նաև մոնղոլական տիրապետության ներքո, նոր հարաբերությունների մեջ է մտնում իր դարավոր հարևան Իրանի հետ և հաղորդակից դառնում պարսից նոր մշակույթին։ Փաստերը ապացուցում են, որ միջնադարյան հայ մտքի խոշորագույն ներկայացուցիչները հունարեն և արաբերեն լեզուների հետ՝ միաժամանակ տիրապետել են նաև պարսկերենին, ծանոթ են եղել գոյություն ունեցող պարսից գիտական գրականությանը, օգտվել են դրանից։

Թվում է, թե նման պայմանները պիտի նպաստեին, որպեսզի հայ-իրանական գրական կապերի վերաբերյալ մեզ հասած լինեին ավելի հարուստ փաստեր ու նյութեր։ Սակայն իրականությունը միանգամայն այլ է. ինչքան էլ տարօրինակ ու զարմանալի, այնուամենայնիվ փաստ է, որ և ո՛չ մի պարսիկ բանաստեղծի անվան հիշատակություն (գրական առումով) մինչև XVIII դարը չի հայտնաբերված մեր հին գրականության մեջ, պարսից հարուստ գեղարվեստական գրականության և ոչ մի հուշարձան չի թարգմանված հայերենի, այն դեպքում, երբ հարևան վրաց գրականությունը չափազանց հարուստ է պարսից գրականության հետ ունեցած իր կապե-

[1] Սայաթ-Նովա, Հայերեն, վրացերեն և ադրբեջաներեն խաղերի ժողովածու, Կազմեց Մ. Հասրաթյան, Երևան, 1959, էջ 20։

[2] А. Гакстгаузен, Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями, ч. I, СПб, 1857, էջ 176։ Տե՛ս նաև «Արարատ», 1873, № 3, էջ 122—123։

[3] Տե՛ս Բ. Խալաթյանց, Իրանի հերոսները հայ ժողովրդի մեջ։ Պարիս, 1901, էջ 9—13։ Կ. Մելիք-Օհանջանյան, Առաջաբան «Ռոստամ-Զալ» հայ-իրանական ժողովրդական վեպի (տե՛ս Ֆիրդուսի, Ժողովածու, էջ 166)։

ռով, նրա դասական բանաստեղծներից կատարած թարգմանություններով ու փոխադրություններով[1]։

Անհրաժեշտ է նշել, որ հայ մատենագրության մեջ ընդհանրապես շատ հազվադեպ են մուսուլմանական մշակույթի ներկայացուցիչների մասին հիշատակությունները, նրանց աշխատությունների թարգմանությունները։ Այս երևույթը հավանաբար հետևանք է եղել երկրում աշխարհիկ գրականությանը հովանավորող ուժեղ, կենտրոնացված պետականության, ազնվականության բացակայության. և, մյուս կողմից, քրիստոնյա հայ հոգևորականության դեպի իսլամական աշխարհն ու նրա մշակույթը ունեցած ժխտողական վերաբերմունքի։ Հայ-իրանական գրական կապերի ծավալմանը պակաս խոչընդոտ չի եղել նաև դեռևս V դարի հայ մատենագիրների խաղաքաղաքական պատճառաբանված բացասական, մերժողական դիրքորոշումը դեպի պարսից մշակույթը. մի բան որ հետագա դարերում ուժեղ ավանդույթ դարձավ։

Հայաստանի և Պարսկաստանի միջև գոյություն ունեցող քաղաքական անջրպետը V դարից հետո երբևէ չվերացավ և մերձեցման ժամանակներ չեղան, ընդհակառակն՝ ուշ միջնադարի քաղաքական իրադարձությունները, հայերի մասսայական գերեվարությունները Պարսկաստան է՛լ ավելի խորացրին եղած հակասությունները, բազմապատկեցին խոչընդոտները, այնպես որ անգամ XVIII դարում Խաչատուր Ջուղայեցին, պարսից վիպական գրականության մասին խոսում է խորհրդանշական ոճով։ Խաչատուր Ջուղայեցին՝ իր «Պարսից պատմութիւն» երկասիրության համար սկզբնաղբյուրները ուսումնասիրելու նպատակով ծանոթանալով պարսկական ինչ-

1 Տե՛ս Д. И. Кобидзе, Персидские источники грузинских версий Шах-Наме (վրացերեն նույնանուն աշխատության ռուսերեն ամփոփումը), Թբիլիսի, 1959։ А. А. Гвахария, Персидские источники грузинских версий „Юсуфа и Зелихи“ (վրացերեն նույնանուն աշխատության ամփոփումը), Թբիլիսի, 1958։ А. А. Гвахария, Значение грузинских переводов персидских памятников для освещения некоторых вопросов персидско-таджикской литературы, Тбилиси, 1960.

որ գրական-պատմական մի աշխատության, հավանաբար որևէ դյուցազներգական երկի, անտեղյակ այդ ժանրի առանձնահատկություններին, գրում է. «ծանեայ զստապաճոյճ առասպելաբանութիւնս պարսից, քանզի զբովանդակ գրեալքն ի յայն մատեան՝ էին շաղակրատ առասպելք, ստայօդ և ցոփաբան բաջաղանք»[1]։

Մուսուլմանական մշակույթի նկատմամբ միանգամայն այլ, անաչառ վերաբերմունք են ցուցաբերել հայ գիտական գրականության մեծանուն ներկայացուցիչները, որոնք արևմտյան գիտնականների ու մտածողների անուններին զուգահեռ մեծ ակնածանքով հիշել են նաև Արևելքի մուսուլման գիտուններին, վկայակոչել նրանց։ Թերևս այս անկողմնակալությունը հետևանք էր այդ հայ մտածողների աշխարհիկ դասին պատկանելուն։

Հայ մատենագրության մեջ «մուսուլման» գրողներից, որքան մեզ հայտնի է, ամենավաղ հիշատակված է արաբ դասական բանաստեղծ Մութանաբիի (Աբու-Թաիբ-Ահմադ. 915—965 թթ.) անունը։ Հայ գրականությանը Մութանաբին ո՛չ անցյալում և ո՛չ էլ մեր օրերում հանրածանոթ դեմք չի եղել[2]։ Նրա անվան հիշատակությունը միայն պահպանված է Գրիգոր Մագիստրոսի «Մեկնութիւն քերականին» աշխատության մեջ։

Մագիստրոսի ժամանակաշրջանը՝ XI դարի առաջին կեսը, արևելյան մշակույթի, հատկապես բանաստեղծության

1 Խաչատուր աբեղայի Ջուղայեցւոյ Պատմութիւն պարսից։ Աշխատութեամբ Բարգէն վարդ. Աղաւելեանց։ Վաղարշապատ, 1905, էջ 22։

2 Մութանաբիի ծննդյան հազարամյակի առթիվ Կահիրեում 1937—1938 թթ. «Արմավենի» տարեգրքում լույս է ընծայված Գ. Մրսրլյանի «Մյութենեպի» ուսումնասիրությունը, որտեղ հեղինակը համառոտակի նախ տալիս է Մութանաբիի ժամանակաշրջանի բնութագիրը, ապա շարադրում է բանաստեղծի կենսագրությունը, խոսում նրա արվեստի և լեզվի մասին, և ի վերջո մասամբ վերլուծում է նրա ստեղծագործությունները։ «Արմավենի» տարեգիրքը սիրով մեզ տրամադրեց պատմական գիտությունների թեկնածու Ա. Տեր-Ղևոնդյանը։

համար բնորոշ էր բուռն վերելքով։ Նրա մեծ նախորդներն էին Ֆիրդուսին ու Նարեկացին, իսկ ժամանակակիցները՝ Աբուլ-ալա ալ-Մահարին ու Նասիր Խոսրովը։

Արաբ բանաստեղծության մասին Մագիստրոսը խոսել է մի քանի առիթներով. 1045 թ. Կոստանդնուպոլսում գտնված ժամանակ արաբական տաղաչափության շուրջ նա բանավիճել է Մանուչե անունով ոմն արաբ մտավորականի հետ, որը «այր յոյժ հմուտ իսմայէլական դպրութեան, և ամենայն իմաստութեամբ պերճացեալ, և վարժեալ ի տաղասացութիւնս և հռետորութիւնս, և ի բանաստեղծութիւնս հզօր գոլով». և որպեսզի Մագիստրոսը ապացուցի, թե հանգավորումը դժվար արվեստ չէ (տվյալ դեպքում խոսքը Ղուրանի մասին է), մի քանի օրում գրում է իր «Հաղարտողյանը»։ Սրա գրելու դրդապատճառների մագիստրոսյան բացատրության մեջ զգացվում է արաբ բանաստեղծական արվեստի ինչ-որ թերագնահատման թույլ երանգ։ Այս փաստը գրականագիտության մեջ ամենուրեք հիշատակվում է, մինչդեռ նվազ ուշադրություն է դարձվում արաբ դպրության մասին Մագիստրոսի հետաքրքիր հաղորդումներին, որը պահպանված է նրա «Մեկնութիւն քերականին» աշխատանքում։ Դիոնիսիոս Թրակացու այս մեկնության մեջ, որ հավանաբար Մագիստրոսը գրել է ավելի ուշ, թերևս Միջագետքում հաստատվելուց և արաբ գրականությանը ըստ ամենայնի ծանոթանալուց հետո, միանգամայն այլ՝ դրական վերաբերմունք է դրսևորված։

Հանրահայտ է, որ հայ եկեղեցին դեռևս շատ վաղ ժամանակներից բոլոր միջոցներով պայքարում էր ժողովրդական, այդ թվում գուսանական արվեստի դեմ։ Մինչդեռ Գրիգոր Մագիստրոսը համարձակ կերպով խոսել է հայ գուսանական երգերի մասին և ավելի բարձր գնահատել դրանք, քան հունական ժամանակակից բանաստեղծությունը. «...ամենայն մրմունջք և երգք գուսանութեան,— գրում է Մագիստրոսը,— ...այժմ ի հայումս առաւել քան ի յունականին գտանեմք։ Քանզի չափ և կշիռ բանի արուեստաւորեալ ներգործեն զայսոսիկ յոյժ շքնաղ և գեղարագիւտ և հրաշալի առասութիւնս։ Քանզի աւարտեն միով գծիւ բաղում բանս, եթե գովասանութիւն և եթե պարսաւ, երբեմն երիս գիրս յաւարտին ունելով զմիմեանս բախելով և երբեմն երկուս և այսպէս ոտանաւորս ստեղծանին վեցոտանիս և քառոտանիս»[1]։

Բանաստեղծական արվեստի այս չափանիշները Մագիստրոսը, ինչպես ինքն է ասում, սովորել է արաբներից. «Եւ թէ ուստի այսմ արհեստիս եղեաք տեղեակք, յիսմայելականացն գտեալ զսա բազում ջանիւ կրթեցաք նախ գրոյն և լեզուին և ապա արհեստին»[2]։

Սակայն Պահլավունի իշխանի գիտելիքները արաբ գրականության մասին սրանով չեն սահմանափակվում. նա քաջատեղյակ է նաև արաբական աշխարհի ժողովրդական գրական բարքերին ու սովորություններին, որոնց մասին հետևյալ հետաքրքրական տեղեկություններն է հաղորդում. «Իսկ նոքա (արաբները) հմուտ գոլով արուեստին, ամենայն գրեթէ բոլորն Արաբիա սովաւ վարին։ Եւ թէ ոչ մանկունք նոցա ստեղծանեն նորագոյնս ինչ և կատարեալս պատկանաւոր շարամանութեամբ զչափ և զկշիռ, ոչ նոցա հրամայեն տալ ամուսին»[3]։

Գեռևս Y դարում քերթողահայր Մովսես Խորենացին հայ իշխանավորներին կշտամբանքի ծանր խոսքեր է ասել գիր ու գրականությունը ըստ հարկին չհովանավորելու և չխրախուսելու համար։ Գրիգոր Մագիստրոսն էլ կարծեք լռելյայն նման երևույթին հակադրվելու համար սիրով արձանագրում է արաբ իշխանավորների՝ բանաստեղծության նկատմամբ ցուցաբերած նախանձախնդրությունն ու հոգատարությունը. «Եւ բազում խնդիր և պատուասիրութիւն առ նոսա ցուցանեն Բագատրք և պետք նոցա, որ և ասեն իսկ եթե միոյ ներբողանի առաւել քան զհնգետասան հազար դենարի տալով արքային Բաբելոնի»[4]։

---

1 Գրիգոր Մագիստրոս, Մեկնութիւն քերականին, տե՛ս Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, էջ 232։

2 Նույն։

3 Նույն։

4 Նույն։

Եվ ահա այստեղ նա հիշատակում է Բենի խոսրով արքային, որ հովանավորել է «պոետիկոսին Մութանաբի»[1]:

Մութանաբիի բանաստեղծությունները, ըստ Ա. Կրիմսկու, չափազանց հնչեղ են ու երաժշտական, աչքի են ընկնում նուրբ լիրիզմով, սատիրայով[2]: Նրա ստեղծագործությունը իր իսկ դարաշրջանում մեծ հռչակ է ունեցել և բարձր գնահատականների է արժանացել: Ոմանք նրան համարել են ազատամիտ, հակախալամ մտածող և ոմանք էլ՝ հոռետես ու խորհըրդածող: Այս տրադիցիոն կարծիքները շարունակվել են մինչև մեր օրերը: Ռուս հայտնի արաբագետ Ի. Կրաչկովսկին վերջին տեսակետին է եղել[3]:

Մութանաբիի նկատմամբ խոր ակնածանք է ունեցել Աբու-լ-ալա ալ-Մահարին (979—1057), որը նրա ստեղծագործությունների մեկնիչներից է: Աբու-լ-ալայի մեկնությունների խորագիրը՝ «Մոջզեզ Ահմադ» («Ահմադի հրաշքը»), ինքնին խոսում է հռչակավոր բանաստեղծի՝ իր նախորդի նկատմամբ ունեցած մեծ համարումի մասին: Աբու-լ-ալայի բանաստեղծությունների վրա, ինչպես դիտել է Ի. Կրաչկովսկին, ակընբախ է Մութանաբիի ազդեցությունը[4]:

Արաբ բանաստեղծության մասին Մագիստրոսի սույն տողերը, Մութանաբիի անվան վկայակոչումը ինքնին արժեքավոր ու նշանակալի են միջնադարյան հայ մտածողի հետաքրքրության սահմանները գծելու, նրա ստեղծագործության առանձին կողմերը ուսումնասիրելու տեսակետից, ինչպես և գաղափարաշրջանի հայ մշակույթի կապերի ուսումնասիրման համար:

Հայտնի է, որ Մագիստրոսի չափածո ստեղծագործության մի զգալի մասը գրված է շատ բարդ ու հանելուկային լեզվով և այն հասկանալու համար մեկնաբանություններ են անհրաժեշտ, ինքը Մագիստրոսը գիտակցել է այդ և որոշ բանաստեղծությունների համար մեկնություններ է գրել. այդպիսիներից է Գամակտականի մեկնությունը: Մագիստրոսի ոճի խրթնաբանությունը հավանաբար գալիս է արաբական բանաստեղծության մեջ իշխող լեզվի ու ոճի մանվածապատությունից: Թե՛ Մութանաբին և թե՛ Աբու-լ-ալան հայտնի են իրենց լեզվի խրթնաբանություններով: Ի. Յու. Կրաչկովսկին միայն XI դարի առաջին կեսում՝ Մագիստրոսի ապրած ժամանակաշրջանում, Մութանաբիի հինգ մեկնիչ է հիշատակում[1]: Գրիգոր Մագիստրոսի այս հաղորդումները մոտ երկու դար հետո նույնությամբ իր քերականական ուսումնասիրության մեջ մտցրել է Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին[2]: Մի փաստ, որ ենթադրել է տալիս, թե Երզնկացին հավանաբար ծանոթ է եղել արաբ բանաստեղծության մագիստրոսյան գնահատականին: Իսկ որ Երզնկացին տիրապետել է արևելյան լեզուներին և օգտվել է նրանց գրականությունից, վկայում է նրա «Ի տաճկաց իմաստասիրաց գրոց քաղեալ բանք» աշխատությունը, որը, ինչպես գրում է այս գործի հրատարակիչ Ս. Արևշատյանը, «արաբ և պարսիկ փիլիսոփաների ասույթների և աշխատությունների հիման վրա կազմված իմաստասիրական մի կոմպենդիում է»[3]:

---

1 Մութանաբին ծնվել է 915 թ. Կուֆայում: Հայրը եղել է ջրկիր: Ավարտելով իր ուսումը Դամասկոսում, ըստ ավանդության, նա իրեն հայտարարել է մարգարե, որից և նրա «մութանաբի» («կեղծ մարգարե») մականունը: Սակայն նրա «մարգարեական» գործունեությունը երկար չի տևում. նա բանտարկվում է, իսկ հետևորդները ցրվում են: Բանտից ազատվելուց հետո Մութանաբին դառնում է թափառական բանաստեղծ. որոշ ժամանակ ապաստանում է Հալեպի Սեյֆ էդ-Դովլեի արքունիքում, ապա մի քանի տարի՝ Եգիպտոսի տիրակալ Գաֆուրի մոտ, այնտեղից էլ անցնում է Բաղդադ և այնուհետև՝ Շիրազ: 965 թ. հայրենի քաղաք վերադառնալու ճամփին սպանվում է բեդվին ավազակների կողմից:

2 Տե՛ս Энциклопедический словарь, т. XX, СПб, 1897, էջ 41:

3 Տե՛ս Акад. И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. II, М.—Л., 1956, стр. 258.

4 Անդ, էջ 66:

---

1 Անդ, էջ 83—84:

2 Տե՛ս Երևանի Մատենադարանի ձեռ. № 2329, էջ 95ա—96բ:

3 Ս. Արևշատյան, Հովհաննես Երզնկացու իմաստասիրական անծանոթ աշխատությունը, «Բանբեր Մատենադարանի», 1958, № 4, էջ 298:

Ա. Սուքրյանը առանց ուշադրություն դարձնելու, թե ի՛նչ առիթով և ինչպե՛ս է Մագիստրոսը արտահայտվում արաբ բանաստեղծության մասին, աճապարանքով և վճռաբար հայտարարում է, որ «Մեր հինքն ու նախնիքն յանգ չէին գիտեր... բայց յետ ժամանակաց, ինչպէս կը վկայեն նոյն ինքն Մագիստրոս և Երզնկացին, յԱրաբացւոց սորվեցան մերքն մէկ վերջաւորութեամբ հազարտողեան ոտանաւորներ շարագրել... և թերևս նոյն յանգն ըլլայ զոր մերքն կշիռ կանուանեն և կացիայ կամ կափայ, որուն համար կըսեն թէ յոյնք չունին և արարիկքն ունին»[1]։

Ա. Սուքրյանի թյուրիմացությունը բացահայտ է. Մագիստրոսը վեր է հանում հայկական գուսանական երգերի արժեքը, ընդգծում նրանց հանգավորված և չափածո լինելու հանգամանքը, որի համար կիրառում է արաբներից սովորած բանաստեղծական արվեստի չափանիշները, և ոչ թե վկայում է հայերի նրանցից հանգավորման արվեստ սովորելը։

Արաբերեն լեզվին զուգահեռ, ինչպես նշվեց, Մագիստրոսը տիրապետել է նաև պարսկերենին և իր աշխատություններում օգտվել է պարսկական աղբյուրներից։ Մագիստրոսի գիտցած պարսկերենը չէր կարող ո՛չ պահլավերենը լինել և՛ ո՛չ էլ հին պարսկերենը, որովհետև այդ լեզուները արդեն վաղուց դուրս էին եկել գործածությունից և գրական լեզու էր դարձել Ռուդաքիի, Ֆիրդուսու օգտագործած «դարի» պարսկերենը, որով սկզբնավորվել և զարգանում էր պարսից նոր գրականությունը։ Մագիստրոսը վերոհիշյալ «Մեկնութիւն քերականին» աշխատության մեջ քանիցս հիշատակում է պարսից աղբյուրներից իր օգտվելու փաստի մասին. «Ի չորիցն յայնց (իմա՝ աստղաբաշխություն, երկրաչափություն, բժշկանություն և երաժշտություն—Բ. Զ.),—գրում է Մագիստրոսը,—միոյն մնացեալ ամբողջ զոր առ եթիոպացիսն, գիտի քերականութեան վասն գրչութեան և ճարտասանութեանն վասն դատողութեան, զոր մեր բազում փոյթ յանձին կալեալ

1 Արսեն Սուքրյան, Հոմերական բառգիրք և հոմերական տողք. «Բազմավէպ», 1877, էջ 29։

ի պարսկականէն և յիսմայէլականացն ժողովեալ զսա և մերոցն ծերոց արծարծեցաք վերստին». կամ՝ «Այսպէս բաղում պէտս է-ն ի մերս լեզու ունել, այսպէս և պարսկականին, յորմէ զայս ուսեալ ասեմք». և կամ՝ «Իսկ մեր գտեալ ի պարսկական դիւանս այսպէս...»[1]։

Մեր պարսկերենը դեռևս XI—XII դարերից ուսուցվել և գիտական լեզու է եղել Հայաստանում, վկայում են ձեռագրական առանձին հաղորդումները և, որ հատկապես շատ արժեքավոր է, Մխիթար Հերացին։

Երևանի Մատենադարանի հայտնի № 7117 ձեռագիրը, որտեղ պահպանվել է աղվանից գիրը, և ըստ պրոֆ. Հր. Աճառյանի՝ «շատ լուրջ լեզվաբանական բազմալեզվյան մի աշխատություն է»[2], ի թիվս այլ արժեքավոր նյութերի, պարունակում է նաև աղոթքներ հայատառ հունարենով, ասորերենով, վրացերենով, պարսկերենով, արաբերենով, քրդերենով («մաբերեն») և թուրքերենով[3]։ Այս ձեռագրի մայր օրինակը X—XI դարերից[4] է և պատրաստված է «Վասն ուսումնական օգտին»[5]։

Պարսկերեն լեզվի ուսուցումը ինքնանպատակ չի եղել. պարսկերենը որպես պետական լեզու անհրաժեշտ էր քաղաքական-պետական, ինչպես և ոչ պակաս տնտեսական հարաբերությունների համար, մյուս կողմից, հայ մտավորականության համար դուռ էր բացում դեպի հարևան իրանական ժողովուրդների մշակույթը, իսկ հայ հոգևորականության ձեռքում, արաբերենի հետ մեկտեղ, զենք էր մահմեդականության դեմ պայքարելու, նրանց հոգևոր ներկայացուցիչների հետ բանավիճելու և կամ միսիոներական գործունեության համար։ Նման վեճեր ու բանակռիվներ, համաձայն մեր պատ-

1 Գրիգոր Մագիստրոս, Մեկնութիւն քերականին. տե՛ս Н. Адонц, Дионисий Фракийский... էջ 233, 235, 243։

2 Հր. Աճառյան, Աղվանից գիրը։ ՍՍՌՄ ԳԱ Հայկական ֆիլիալի «Տեղեկագիր», 1941, № 3—4, էջ 5։

3 Երևանի Մատենադարանի ձեռ. № 7117, էջ 144ա, 145ա։

4 Հր. Աճառյան, Անդ։

5 Ձեռ. № 7117, էջ 124բ։

միչների ու ժամանակագիրների հաղորդումների՝ հաճախ են տեղի ունեցել։ Թերևս սրանով էլ պետք է բացատրել հայերեն գրչագիր մատյաններում հայատառ պարսկերեն աղոթքների ու կրոնական բովանդակությամբ այլ նյութերի առկայությունը։ Դրանցից արժեքավոր է Մատենադարանի № 184 ավետարանը (1401 թ. գրչություն), որտեղ պահպանված են Մարկոսի ավետարանի 16-րդ և Մատթեոսի ավետարանի 28-րդ գլուխների պարսկերեն թարգմանությունները[1]։

Պարսից և հայ հոգևորականների միջև ավելի ուշ ժամանակներում (XVII դար) տեղի ունեցած վեճերից մեկի հետաքրքիր մանրամասնություններն է հաղորդել Խաչատուր Ջուղայեցին իր «Պատմութիւն պարսից» աշխատության մեջ։ Այդ փաստերը, բացի այն, որ կարևոր պատմական վկայություններ են, միաժամանակ արժեքավոր են հայ և պարսիկ գրական կապերի ուսումնասիրման համար։

Շահ-Աբասի բռնակալության զոհ, հայրենի երկրից տեղահանված և Սպահանի շրջակայքում ապաստանած բազմահազար հայության գլխին Շահ-Աբասի հաջորդների օրոք կախված էր բռնի հավատափոխության, իսկ դրա հետևանքով և անխուսափելի ձուլման վտանգը. ինչպես պատմիչն է գրում, «Աբբայն պարսից Շահ Սէլէման՝ տեսեալ որդին նորա Շահ սուլտան Հուսէն, որք բարձեալ էին զքուն յաչաց և զհինգ յարտևանաց իւրեանց. և անդուլ մտօք և անհանգիստ խոկմամբ խորհէին՝ երկնէին և մտախոհ լինէին ի տուէ և ի գիշերի, զուն գործելով, և զանազան հայթայթանս մարթելով թէ իւ՞ կամ թէ հի՞մ արդեօք իսկ կարասցեն անդրափոխել զողորմելի և զտառապեալ ազգս քրիստոնէից՝ մանաւանդ զազգս հայոց ի հաւատոյ իւրեանց, և դարձուցանել զնոսա ի մոլար և յանպատուած կրօնս Պարսից»[2]։

1 Ձեռ. № 184-ի պարսկերեն հատվածների մասին շնորհակալությամբ տեղեկացել ենք ընկ. Լ. Խաչիկյանից։ Պարսկերեն այս նյութերի մասին, առաջին անգամ խոսել է Մ. Տեր-Մովսիսյանը. տե՛ս М. Тер-Мовсесян, История перевода Библии на армянский язык, СПб, 1902, էջ 129։

2 Խաչատուր Ջուղայեցւոյ Պատմութիւն պարսից, էջ 154։

Պարսից այս քաղաքականությանը դիմադարձ կանգնողներից է եղել Հովհան վարդապետ Ջուղայեցին, որը «յոյժ հմուտ բարբառոյ պարսից և արաբացւոց, և կարի տեղեակ կրօնից նոցա»։ Կրոնական հարցերի շուրջ նրա և պարսից հոգևորականների միջև երկար ու բուռն վեճեր են տեղի ունեցել, և, ինչպես պատմիչն է ասում, նրա մոտ «գային զօրաւորագոյն յամենայն ժամու և ժամանակի հոյլք և բազմութիւնք պարսից իմաստնոց, և խօսէին վասն օրինաց իւրեանց, և հակաճառէին ի վերայ հաւատոյ. իսկ նա զինեալ շնորհիւ աստուածոյ՝ միով և կամ երկոքումբք բարբառովք անպատասխանի առնէր զնոսա ամենեսեան», և, որ կարևոր է, Հով. Ջուղայեցին իր մեկնություններն ու առարկությունները ամփոփում է մի գրքում, «Յորում ի մի երեսն թղթոյ գրեալ է ի գիր և ի բարբառս հայոց, իսկ ի միւս երեսն հանդէպ նորին ի գիր և ի լեզուս պարսից»[1]։ Բայց Հովհան Ջուղայեցին միայն այս գրքով չի բավարարվում. նա, ըստ պատմիչի, «զբազում մարգարտահիւս և դիմադառնալից գրեանս արար պարսից և արաբացւոց լեզուաւ, և գրով, վասն բացայայտութեան ճշմարիտ հաւատոյս մերոյ, և ընդդիմութեան մոլորութեանց նոցա»[2]։ Խաչատուր Ջուղայեցին նման ութ գիրք է հիշատակում, որոնք Հովհան վարդապետը գրել է հայերեն ու պարսկերեն համընթաց էջերով. «զմի երես թղթոց սոցա գրեաց ի գիր և ի հայոց բարբառ, և զմիւս երեսն դէմ յանդիման ի գիր և ի բարբառ պարսից, տող առ տող և երես առ երես»[3]։

Հայերեն ձեռագրերում հանդիպող հայատառ պարսկերեն նյութերը ունեն նաև կուլտուր-պատմական արժեք. այսպես օրինակ, № 184 ձեռագրի պարսկերեն հատվածները, բացի այն, որ Ավետարանի առանձին հատվածների պարսկերեն թարգմանության ամենավաղ օրինակներն են, լինելով հայատառ՝ ավելի ճշգրտորեն են արտացոլել ժամանակի պարսկերենի պակաս ձայնավորների հնչումները. մի բան, որից

1 Նույն, էջ 154—156։

2 Նույն, էջ 205։

3 Նույն, էջ 206։

զուրկ է արաբատառ պարսկերենը։ Այս իսկ տեսակետից էլ այդ նյութերը արժեքավոր են պարսկերեն լեզվի հնչյունական փիստեմի ուսումնասիրության համար[1]։

Առավել արժեքավոր են Մխիթար Հերացու վկայությունները պարսկական գիտական գրականությունից օգտվելու վերաբերյալ։ Հայ մեծանուն գիտնականը 1184 թ. իր «Ջերմանց մխիթարութիւն» աշխատությանը կցած առաջաբան-հիշատակարանում գրում է. «Ես Մխիթար Հերացի տրուպս ի բժշկաց, որ ի մանկութենէ սիրող եղէ իմաստութեան և բժշկական արուեստից, և վարժեցայ ի դպրութիւն արաբացւոց, պարսից և հելենացւոց, տեսի յընթերցումն՝ որ առ նոսա գրոցն, զի ունէին զարուեստ բժշկութեան լի և կատարեալ ըստ առաջին իմաստնոցն...»[2]։ Տիրապետելով այդ լեզուներին՝ Մխիթար Հերացին իր աշխատություններում օգտվում է օտար գրականությունից։ Նույն «Ջերմանց մխիթարության» մեջ նա նշում է, որ «յօժարեցի ի պէտս և ի յօգուտ սորա առնել զգիրս դայս ի հոռոմ և յարապիկ և ի պարսիկ գրենաց, ըստ իմոյ կարողութեանս և շնորհի՝ զոր նա ինձ տէր գիտութիւն լեզուաց և գրոց նոցա»[3]։ Պարսիկ բժիշկներից Հերացին օգտագործում է Աբու-Բաքր Մոհամադ իբն Զաքարիա Ռազիի (864—925 թթ.) և Աբու-Ալի իբն Սինայի (Ավիցեննայի) (980—1037 թթ.) աշխատությունները, որոնց մասին նա խոսում է խոր ակնածանքով. Իբն Սինային քանիցս նա անվանում է «մեծ իմաստասէր», «մեծ իմաստուն»[4]։

---

1 Բանասեր ընկ. Պ. Հակոբյանը, ծանոթանալով մեր աշխատանքի այս փաստերին, հաղորդեց, որ ակադ. Նիկողայոս Մառը ժամանակին հետաքրքրվել է պարսկերեն այս հատվածներով, որոնք արտագրել և Մաին է ուղարկած եղել Գարեգին Հովսեփյանը։ Ընկ. Հակոբյանը իր մոտ ուներ այդ հատվածների ֆոտոպատճենները, որոնք նա կատարել է Լենինգրադում Մառի արխիվից։

2 Մ խ ի թ ա ր ա յ բ ժ շ կ ա պ ե տ ի Հ ե ր ա ց ւ ո յ Ջերմանց մխիթարութիւն, Վենետիկ, 1832, [էջ թ]։

3 Անդ, [էջ ժ]։

4 Անդ, էջ 23, 31։

Այս նույն բժիշկ գիտնականների, ինչպես և արևելյան շատ ուրիշ բժիշկների աշխատություններ է իր ձեռքի տակ ունեցել XV դարի նշանավոր հայ բժիշկ գիտնական Ամիրտովլաթ Ամասիացին[1], որը իր «Օգուտ բժշկութեան» գրքի Առաջաբանում 1469 թ. գրում է. «Եւ շատ գրեանք էի ժողովել ի յարապոց և ի պարսից և ի Թուրքաց...»[2], իսկ «Անգիտաց անպէտի» մեջ գրում է ոտանավորով.

«...Չորս տարի տիւ և գիշեր աշխատեցայ...
Աւարտեմ զսա հինգ լեզուով զինչ որ ուսայ,
Ի Հայոց և ի Յունաց և յԱրապկայ
Ի Պարսից և ի Թուրքաց, քիչ Լադինա...»[3]։

Արևելյան լեզուներից Ամիրտովլաթի կատարած թարգմանությունների մասին վկայում է նրա իսկ պատվերով ընդօրինակված Երևանի Մատենադարանի № 1921 ձեռագրի գրիչ Անդրեաս երեցը, որը ձեռագրի հիշատակարանում գրում է, թե Ամիրտովլաթը «բազում գիրս թարգմանեաց ի յարապ և ի պարսիկ լեզուէ ի մեր բառ, գիտելով քաջ և զնոցայն դիրն և զլեզուն»[4]։

Ժամանակագրական տեսակետից մեզ հայտնի առաջին թարգմանությունները պարսկերենից կատարվել են XI դարի առաջին կեսում, վերը հիշված Աբու-Բաքր Մոհամադ իբն Զաքարիա Ռազիի բժշկական աշխատություններից։ Այս փաստի մասին նշված է XIII դարի բժիշկ Ստեփանոսի «Ճաղիկ» բժշկական ժողովածուի հիշատակարանում, որը 1906 թ. Գոգի «Բյուզանդիոն» լրագրում հրապարակել է բանասեր

---

1 Տե՛ս Ամիրտովլաթ Ամասիացի, Օգուտ բժշկութեան, խմբ. Ս. Մաղաքյանց, Երևան, 1940, էջ 7։

2 Անդ։

3 Անդ, էջ 2—է։

4 Հ. Անանյան, Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Երևան, [illegible], էջ 650։

Կ. Գաբիկյանը: Ստեփանոս բժիշկը իր աշխատության աղբյուրների մասին հետևյալն է գրում. «նախ և առաջին զայն եղի զոր Գրիգոր որդի Վահրամայ եա թարգմանել Մուֆարկին Ցէսէի բժշկին ստոյգ գիտնականին, և ի խօսիցն Գեղիանոս և Պաքրատայ և այլ իմաստնասիրացն: Եւ ապա աղգակալ շահնշահին որդոյ Ապասայ, զոր եա թարգմանել Պիշիբալի որդոյն Պարսից գրոցն՝ զխօսքն Պուքարայ, որդոյն Զաքարիային և բռազկին...»[1]:

Երուսաղեմի № 370 ձեռագիր բժշկարանի հիշատակարանում նույնպես հիշվում է Զաքարիա Ռազիի անունը: Այս բժշկարանն էլ թարգմանված է Աբասի որդի Գագիկ Շահնշահի հրամանով: Հիշատակարանը հրապարակող Գարեգին Հովսեփյանը ձեռագրի սկզբնական օրինակը համարում է XI դարից, հիմք ընդունելով նույն ձեռագրի հին հատվածը, որտեղ հիշվում է Հիսե բժշկի և Վահրամի որդի Գրիգորի մասին[2]:

Կ. Գաբիկյանի հիշած «Մաղիկ» և Գ. Հովսեփյանի նշած բժշկարանների նույնությունը ակնբախ է, հետևաբար թարգմանությունները կատարված են XI դարի սկզբում, երբ ապրելիս է եղել Գրիգորը՝ Վահրամ Պահլավունու որդին. հայր ու որդի սպանվել են XI դարի սկզբում հույների հետ սելջուկների դեմ Դվինի արշավանքի ժամանակ[3]:

Պակաս արժեքավոր չէ նաև Վարդան Բարձրբերդցու հաղորդումը Մխիթար Անեցու կողմից 1187 թվականին պարսկական աստղաբաշխական մի աշխատության թարգմանության մասին, որը, ինչպես նրա հռչակավոր պատմությունը, դժբախտաբար մեզ չի հասել. «Զայնու ժամանակօք,—գրում է Բարձրբերդցին,—թարգմանեաց Մխիթար պատուեալ քահանայն կաթողիկեցի զպատճառս խաւարման արեգական և

1 «Բյուզանդիոն», 1906, № 2963:

2 Գ ա ր ե գ ի ն Ա. Կ ա թ ո ղ ի կ ո ս, Հիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա, Անթիլիաս, 1951, էջ 672:

3 Անդ, էջ 672:

[illegible]անի ի պարսկէ միոջէ Ռձիէ անուն, զոր ասէր թարգմանեալ ի յունաց ի պարսս»[1]:

Վերը բերված փաստերը, մանավորապես Արևելքի երկու խոշոր մտածողների՝ Զաքարիա Ռազիի[2] և Ավիցեննայի աշխատությունների օգտագործումը հայ գիտնականների կողմից, մեզ լիովին իրավունք են տալիս եզրակացնելու, որ արաբ ու պարսից լեզուներին ու գիտական գրականությանը քաջատեղյակ միջնադարյան հայ մտավորականությունը անկասկած ծանոթ է եղել նաև ժամանակի իրանական գեղարվեստական գրականությանը: Չեն բացառվում և հայ մտավորականների անձնական շփումները այն պարսկալեզու բանաստեղծների հետ, որոնք ճամբորդել են Հայաստանում կամ այցելել Հայաստանի հարևան հայաշատ քաղաքներում: Այսպես օրինակ, իրանա-տաջիկական խոշոր բանաստեղծ Նասիր Խոսրովը (1004—1075/1090), որ 1046 թվականին եղել է Վանում, Խլաթում, Ամիդում և Հարավային Հայաստանի այլ վայրերում, իր «Ուղեգրություններում» («Սաֆար-Նամե») մեծ հիացմունքով է նկարագրում Ամիդի հայկական եկեղեցին:

«Մզկիթից քիչ հեռու,—գրում է Նասիր Խոսրովը,—կանգնած է եկեղեցին, որ նույնպես արտակարգ շքեղությամբ կառուցված է քարից: Եկեղեցու հատակը պատած է նախշազարդված մարմարե սալիկներով: Այս եկեղեցում, սեղանի [illegible]ա, որտեղ աղոթում են քրիստոնյաները, ես տեսա քան-

1 Հատուածն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի Վենետիկ, 1862, էջ 137: Վարդանի պատմության Մ. Էմինի հրատարակության մեջ Ռձիէ անվան այլընթերցում է նշված Ռ ճ ի ր է (տե՛ս Մեծին Վարդանայ Բարձրբերդեցւոյ Պատմութիւն տիեզերական, Մոսկվա, 1861, էջ 180): Այս [illegible] նույնությամբ բերում է նաև Առաքել Դավրիժեցին, որտ[illegible] [illegible] անունը Ռ ճ ի ր է ձևով է (տե՛ս Պատմութիւն Առաքել [illegible] Դաւրիժեցւոյ, 3-րդ տպ., Վաղարշապատ, 1896, էջ 623):

2 Ն. Ակինյանը մի առիթով հայտնել է, թե ինքը Էջմիածնի Մատենադարանում հայտնաբերել է Զաքարիա Ռազիի բժշկարանի հայերեն թարգմանությունը և խոստացել է գրել դրա մասին, բայց դժբախտաբար [illegible] բժշկարանի վերաբերյալ ոչ մի նոր տվյալ չի հրապարակված: (Ն. Ակինյան, Սկեվռայի ավետարանը, Վիեննա, 1930, էջ 20, ծանոթագր.):

դակապատ երկաթյա մի դուռ, որի նմանը և ոչ մի տեղ չեմ տեսել»[1]:

Հայկական ճարտարապետությունը նույնպիսի հիացական տողեր է նվիրել Հայաստանում ճամբորդություն կատարած պարսիկ բանաստեղծ Հաքիմ Նիզարին (1247—1320 թթ.): Իր չափածո «Ուղեգրություններում» («Սաֆար-Նամե») նա գովերգում է հայկական քաղաքները, նրանց քանդակազարդ պալատները, բերդերի վեհանիստ պարիսպները, շլացուցիչ տաճարները: Բանաստեղծը գրում է.

شهرهائی کز بلاد ارمن است
معتبر پیوسته در چشم من است
بر فراز سنك خارا ساخته
ژرف رودی پیش شهر انداخته
سقف ودیوار و ستون هر مقام
کرده از سنك تراشیده تمام
حصنی ازخارا برآورده رفیع
کرده بر بارو عملهاء بدیع
ساخته بتخانها در وی چنان
کز تحیّر در دهان ماند بنان[2]

(«Հոյակապ քաղաքներն հայկական
Աչքերիս առջև են շարունակ.
Թառել են բարձրաբերձ ժայռերին
Եվ գետեր նրանց շուրջ խոր, անտակ:

---

[1] حکیم ناصر خسرو: سفر نامه، ص ۱۳ Տես նաև Насир-и-Хусрау, Сафар-Намэ. Перевод и вступительная статья Е. Э. Бертельса, М.—Л., 1933, стр. 43.

[2] Ч. Байбурди, Средневековый персидский поэт Низари в Закавказье. «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1959, № 4, էջ 237: Հայերեն թարգմանությունը մերն է—Բ. Չ.:

Պատերն ու սյուները շենքերի
Ողջ տաշված քարերից են կերտված,
Ժայռակերտ պարիսպներն սլացիկ
Վեհարվեստ զարդերով են պատված.
Եվ այնտեղ հիացքի արժանի
Փառապանծ տաճարներ են կանգնած»)

Իր կյանքի ստեղծագործական բուռն տարիները Փոքր Ասիայում (Կոնյա քաղաքում) է անցկացրել խոշորագույն սուֆի բանաստեղծ Ջալալադդին Ռումին (1207—1272 թթ.), հայաշատ քաղաքներ Թավրիզում է ապրել Կաթրան Թաբրիզին (1010—1080 թթ.), իսկ Գանձակում Նիզամի Գանջավին (1141—1209 թթ.), Հայաստանում են եղել Սաադին (1184—1291 թթ.) և շատ ուրիշներ:

Նման պայմաններում, անկասկած, չեն բացառվում սերտ շփումները հայ և պարսկալեզու բանաստեղծների ու մտավորականների միջև:

Եվ հիրավի, XIII դարից արդեն հայ աշխարհիկ բանաստեղծության մեջ նկատվում են պարսկալեզու գրականության անմիջական արձագանքները, երևան են գալիս նրանից փոխառված գեղարվեստական առանձին ձևեր, բանաստեղծական ձևեր ու արտահայտություններ: Այս նույն ժամանակաշրջանից մեզ են հասել պարսկերենից կատարված թարգմանությունների չափազանց սուղ նմուշներ, որոնցից արժեքավոր են մեր սույն աշխատությունում քննության ենթարկված պարսկերեն քառյակի Ֆրիկյան թարգմանությունը և Նուշիրվանի խրատները*:

Թե՛ Ֆրիկյան պարսկերեն քառյակի և թե՛ Նուշիրվանի խրատների վարպետ ու անբասիր թարգմանությունները ինքնին բավականին ապացույց են, որ հայ մտավորականները տիրապետել են պարսկերենին, ամենասերտ ծանոթություն են ունեցել այդ լեզվով ստեղծված գրականությանը: Համանա- [illegible] և՛ Ֆրիկը և՛ նրա ժամանակակիցներն ու հետնորդները

---

* Հավելվածում տպագրության կհանձնենք Նուշիրվանի խրատների [illegible] ուսումնասիրությամբ՝ հայերեն բնական բնագրերի և ձեռագրերից մի քանի տարբերակների հետ մեկտեղ:

պարսկերենից շատ ավելի թարգմանություններ են կատարել, որոնք կամ մեզ չեն հասել և կամ որոնց դեռևս տեղյակ չենք։

Պարսկերենից միջնադարում հայերեն թարգմանված գրականության մեջ որոշակի տեղ են գրավում խրատական բնույթի գրվածքները։ Սրանք իրենց էությամբ հիմնականում աշխարհիկ բնույթ են կրում և արտացոլում են ֆեոդալական Արևելքում իշխող սոցիալական հարաբերությունները, այդ միջավայրի բարոյական սկզբունքներն ու համոզմունքները։ Թերևս այս հանգամանքներն են դրդել հայ մատենագիրներին դրանք թարգմանելու և, կրոնական պատվիրաններին զուգահեռ, օգտագործելու որպես միջնադարի հայ հասարակական կյանքը կարգավորող ոչ-պաշտոնական «օրենքներ»։ Հայ մատենագրության մեջ մուտք գործած պարսկական խրատականներից են՝ «Խրատք Նուշիրվան արքայի», «Տղայութիւն մինչև յերիտասարդութիւն...»[1], «Զորս ցեղ պատճառ կործանի թագաւորութեան»[2], որոնք մերթ ընդ մերթ խմբագրվել, լրացվել են զուտ քրիստոնեական բնույթի առանձին խրատներով, անգամ հիմք դարձել բարոյա-խրատական բնույթի առանձին ստեղծագործությունների համար։

* * *

Հետագա XIV—XVIII դարերի հայ գրականության մեջ չափազանց սակավադեպ, կարելի է ասել անգամ աննշան են

[1] «Բազմավէպը» 1847 թ. էջ 198—200, հրատարակել է այս խրատականի մի հատված՝ վերցնելով ինչ-որ Ոսկեփորիկից։ Հրատարակիչը, հավանաբար Ալիշանը, նախաբանում այս խրատների մասին գրում է. «Թերևս մէկ քանին պարսկերէնէ թարգմանուած են, ինչպէս որ կերևնայ. բայց իրենց բնական հին ռամկական ոճովը գրեթէ անոնք ալ հայացած և բաղդրացած են»։ Երևանի Մատենադարանի № 8076 ձեռագրում պահպանված է այս նույն խրատականը ավելի ընդարձակ և հետևյալ հետաքրքիր խորագրով «Ի պ ա ր ս ի կ բառէն թարգմանեցաւ [թգրմիանցւ] Յակոբ վարդապետի յօրինակէն»։ Այս հիշատակումը ինքնին կասկած չի թողնում, որ ողջ խրատականը թարգմանված է պարսկերենից։

[2] Մատենադարանի № 2291 ձեռագրում այս խրատականը ունի «Զայս ի պ ա ր ս ի ց գտի և գրեցի» խորագիրը (էջ 55ա)։

պարսից գեղարվեստական գրականության նմուշները կամ ակնարկները պարսկալեզու գրողների մասին։ Միայն XVII դարի երկրորդ կեսի և XVIII դարի սկզբների մի քանի ձեռագիր մատյաններում մեզ հաջողվել է հանդիպել հայատառ պարսկերենով և հայերեն թարգմանությամբ մի երկտող Ջալալեդդին Ռումիից, մի քառյակ Սաադիի «Գոլեսթանի» հռչակավոր ներածությունից, մի քանի, հեղինակները մեզ անհայտ, ուրիշ քառյակներ ու երկտողեր և քերականական ու գիտական գրքերի մի քանի թարգմանություններ։ Այս պատահական օրինակները չեն նպաստում գծելու այդ դարերի հայ-իրանական գրական առնչությունների պատմությունը։ Բայց նյութերի պակասը դեռևս փաստարկ չէ ժխտելու գրական կապերի գոյությունը հայերի և իր հարևան պարսկախոս ու պարսկագիր ժողովուրդների միջև և կամ դա դեռ չի նշանակում նրանց փոխադարձ հարաբերությունների թուլացում։ Ընդհակառակն՝ հայ-իրանական գրական կապերի փաստերի սակավությունը այս դարերում հակադարձ համեմատական է իրանական ազդեցության նկատելի ուժեղացմանը, որը դրսևորվում էր մեր մշակույթի տարբեր բնագավառներում[1]։ Իրանական ազդեցության տակ գտնվող թուրքական ցեղերի և նրանց նորաստեղծ իշխանությունների հեգեմոնիայի ամրապնդումը Հայաստանում, հայերի մասսայական գերեվարությունները Պարսկաստան և երկրում թուրք-պարսկական յաթաղանից մազապուրծ փրկված ժողովրդի նկատմամբ կիրառվող անասելի բռնություններն ու հալածանքները ինքնաբերաբար կյանքի էին կոչում ժողովրդի ինքնապաշտպանման բնազդը, ավելի գիտակցված դարձնում պայքարը ստրկացման, ասիմիլյացիայի դեմ. իսկ մյուս կողմից՝ մեծ չափով նպաստում էին հայերի և այդ ժողովուրդների բազմակողմանի շփումների աշխուժացմանը։

Իրանական մշակույթի հետ XVII—XVIII դարերում շատ մոտիկից շփվում են հատկապես Իրան գերեվարված հայերը,

[1] Տե՛ս Ա. Չ ո պ ա ն յ ա ն, Պարսիկ և հայ մանրանկարչություն, «Անահիտ», 1929, № 3, էջ 1—17։ Л. А. Д у р н о в о, Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957.

ինչպես և Պոլսի հայ մտավորականությունը։ Վերջինս, սերտ կապեր ունենալով Թուրք իրանականության հետ, հաղորդակից լինելով նրանց լեզվին ու մշակույթին, ինքնաբերաբար պետք է լավ տեղյակ լիներ նաև պարսից գիր ու գրականությանը, որի անմիջական ու խոր ազդեցության տակ էր Թուրքական ողջ գրականությունը։

Այս ժամանակաշրջանից արդեն մեզ են հասել այնպիսի գիտական ու պատմական աշխատություններ, որոնց մեջ ըստ ամենայնի, ի Թիվս այլ նյութերի, օգտագործված են նաև պարսից աղբյուրները։ Դեռևս XVII դարի սկզբներին՝ 1611—12 ԹԹ. Աբրահամ Պոլսեցին գրում է իր «Կենդանաբանությունը», որի նյութը «ժողովեալ վեց ազգ լեզուաց հայոց, հոռոմոց, ֆռանկաց, առապացոց, պարսից և Թուրքաց»[1]։ Ավելի ուշ, 1768 Թ., Դեորգ Դալիր Պալատացին Կոստանդնուպոլսում պարսկերեն բնագրից հայերեն է Թարգմանում XIV դարի պարսիկ աստղագետ ու տոմարագետ Աբդուլազիզ իբն Աբդուլահման Թաբրիզիի «Բանալի աստեղաց»[2], իսկ 1778 Թվականին՝ Հոսեյն Թուսիի որդու «Գիրք մեծագին և պատուական ականց...»[3], աշխատությունները։ 1787 Թ. Խաչատուր Ջուղայեցին հայ մատենագիրների և պարսկական աղբյուրների հիման վրա գրում է իր «Պատմութիւն պարսից»-ը։ Պարսկական աղբյուրներից օգտվելու փաստի մասին Ջուղայեցին հետևյալն է պատմում. «...կամելով ես ըղձակերտ տենչանօք դիտել և հմտանալ նա իսկ ի գրոց և ի մատենից պարսից զորոշեալ ցեղս Թագաւորաց նոցա։ Ուստի չոգայ առ գիտունս պարսից՝ առ ի որովք լրումն հանել զըղձակատութեան տենչանս իմ. և ստէպ հառաչանօք խնդրեցի յորոց ցուցանել ինձ զրաղձալին մտացս իմոց։ Եւ ըստ այնմ զոր խնդրէի՝ բերին առաջի իմ զմեծ մատեան մի կարի թաւարձի, որ իբր ըստ դիտման և ըստ կարծեաց մտաց նոցա՝ էր սոփեր ճշմարտաճառ վիպագրութեան որոց նախնեաց, և ստոյգ զրուցատրութիւն յառաջնոց»[1]։

* * *

Հայ-իրանական փոխհարաբերությունները XIV—XVIII դարերում մի կողմով էլ աղերսվում են հայ-Թուրք-ադրբեջանական գրական փոխադարձ կապերին։ Հայտնի է, որ Թուրք-ադրբեջանական միջնադարյան գրականության բոլոր ակնառավոր ներկայացուցիչները իրենց մայրենի լեզվին զուգահեռ ստեղծագործել են նաև պարսկերեն, հաղվադեպ նաև արաբերեն լեզուներով։ Միջնադարի հայ մտավորականությունը, սերտ շփման մեջ լինելով Թուրք և ադրբեջանական ժողովուրդների հետ՝ ծանոթ է եղել նրանց գրողների թե՛ մայրենի լեզվով և թե՛ պարսկերեն գրած ստեղծագործություններին։

Հայերեն ձեռագիր մատյաններում ու տաղարաններում պատկառելի Թիվ են կազմում հայատառ Թուրքերեն և ադրբեջաներեն տաղերը, որոնց մի ստվար մասը միջնադարյան հայ բանաստեղծների ինքնուրույն ստեղծագործություններն են, իսկ մի մասն էլ Թուրք-ադրբեջանական գրողների գործերն են։ (Տվյալ դեպքում նկատի չունենք աշուղական գրականությունը)։ Համեմատաբար շատ աննշան Թիվ են կազմում հայատառ պարսկերենով պահպանված բանաստեղծությունները։

Վերը նշեցինք, որ միջնադարյան հայ գրականության մեջ հաղվադեպ են «մուսուլման» գրողների անունների հիշատակությունը։ Նման բացառություններից է և Նասիմու անունը, որը երջանիկ պատահականությամբ պահպանվել է XVII դարի հայկական տաղարաններում և պատմական սկզբնաղբյուրներում։

---

1 «Բազմավեպ», 1898, էջ 2։

2 Տե՛ս Հ. Ս. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 46։

3 «Գիրք մեծագին և պատուական ականց, և այլոց պէսպէս հանքական և կենդանական թարանց նաև եօթանց հրահալելեաց և զանազան ազնուագոյն իրաց»։ Շարադրեալ ի պարսից լեզուն, և Թարգմանեալ ի հայ բարբառ, աշխատութեամբ Դէորգայ ուրումն մշակ անուն գպրի..., Կոստանդնուպոլիս, 1779։

1 Խաչատուր Ջուղայեցի, Պատմութիւն պարսից, էջ 21—22։

Վերջին տարիներին սովետական գրականագիտությունը պարզել է, որ հայ մատենագրության մեջ քրիստոնյա նահատակների շարքին դասվող Նասիմին XIV դարի վերջի և XV դարի սկզբի ադրբեջանական հայտնի բանաստեղծ, հուրուֆյան աղանդի առաջնորդներից Իմադ էդ-Դին Նասիմին է, որը ստեղծագործել է ադրբեջաներեն, պարսկերեն ու արաբերեն լեզուներով։ Հայկական մի քանի աղբյուրներ վկայում են, որ Նասիմու ստանավորները «Նասիմի» անվանումով տարածված են եղել Հարավային Հայաստանում և Հայաստանի մերձակա հայաշատ քաղաքներում (Տիգրանակերտ, Թավրիզ, Մարաղա)։

Երևանի Մատենադարանի № 3783 Հայսմավուրքի վկայաբանություններից մեկում Նասիմու մասին եղած հնագույն հիշատակության համաձայն Պուտախ Ամթեցին, որ 1000-ից ավելի Նասիմիներ է բերանացի իմացել, «ճարտար գիտեր թուրքերեն, արաբերեն և «ղաճամին»[1] (իմա՝ պարսկերեն) և հայերէն ի խանութ նորա (ըստ վկայաբանության Պուտախը պայտար էր—Ք. Զ.) այլազգիք, քանզի լսէին վասն նորա թէ լաւ նասիմիք կու ասէ»[2]։

Այս նասիմիներից հայկական ձեռագրերում պահպանվել են միայն հայատառ ադրբեջաներենով գրված մի քանի գողտրիկ գազելներ, իսկ արաբերեն ու պարսկերեն «նասիմիք» առայժմ մեր ձեռագրերում չեն հայտնաբերված։

Նասիմին լայն ճանաչում է ունեցել հայերի մեջ և նրա հետևությամբ անգամ ստեղծագործողներ են եղել, այդպիսիներից է Միրան անունով XVII—XVIII դարերի մի հայ բանաստեղծ, որը իր հայերեն տաղերին զուգահեռ, ստանավորներ է գրել նաև ադրբեջաներենով։ Միրանի մասին 1956 թ. առաջին անգամ նյութեր է հրապարակել հայ-ադրբեջանական գրա-

1 Հ. Մանանդյան և Հր. Աճառյան, Հայոց նոր վկաները (1155—1843)։ Գիտական հրատարակություն, Վաղարշապատ, 1903, էջ 360։

2 Նույն տեղում, էջ 361։

կան կապերին քաջատեղյակ գրականագետ Միրալի Սեիդովը[1]։ Մ. Սեիդովն էր նույնպես, որ առաջին անգամ պարզեց հայկական աղբյուրների մեջ հիշված Նասիմու ինքնությունը[2]։

Նասիմու անվան հիշատակությանը հանդիպում ենք նաև Սիմոն Լեհացու ուղեգրություններում։ XVII դարի սկզբում (1608—1619) Սիմոն Լեհացին, իր ուղևորությունների ընթացքում լինելով Հալեպում, որտեղ 1417 թ. մորթազերծ է արվել Նասիմին, տեսել է նրա գերեզմանը, որի մասին Հալեպի՝ մինչև այսօր էլ դեռևս կանգուն մնացած, բերդի նկարագրության բաժնում գրում է. «Եւ յայս կողմն ջրին Նասիմին է պառկել, որում վրայ երկու ծառ բարակ և երկայն բուսել է»[3]։

Ադրբեջանական գրողներից հայ իրականությանը ծանոթ են եղել նաև Շահ Իսմայիլ Խաթային (1486—1524), Ֆիզուլին (1498—1566), Գովսին (XVIII դ.), որոնց առանձին ստանավորները հայատառ ադրբեջաներենով Նասիմու և Միրանի տաղերի հետ մեկտեղ 1721 թ. Թավրիզում գրի է առել Եղիա Մուշեղյան Աստվածատուրյանը[4]։

Նասիմու մասին հիշատակությունները հայկական աղբյուրներում, նրա ստեղծագործությունների, ինչպես նաև հուրուֆյան աղանդավորական ոգով գրված մի քանի այլ ստանավորների առկայությունը մեր տաղարաններում, «Նասիմի» կոչվող բանաստեղծությունները և նրանց մեջ արծարծված գաղափարները ժողովրդի մեջ տարածող Պուտախ Ամթեցու և Խաչատուր Տիգրանակերտցու նահատակության փաստերը ենթադրել են տալիս, որ ժամանակին թիմուրյան բռնակալության դեմ ուղղված հուրուֆյան աղանդը իր հետևորդներն է ունեցել նաև հայերի մեջ։ Հուրուֆյանների անձնուրաց պայ-

1 М. Сеjидов, Намә'лум бир шаир һаггында, «Әдәбиjјат вә инҹәсәнәт» 1956, 6 авг.

2 М. Сеjидов, Саят-Нова, Бакы, 1954, сәһ. 20—22.

3 Սիմոն դպիր Լեհացի, Ուղեգրութիւն։ Հրատ. Ն. Ակինյանի, «Հանդէս ամսօրյա», 1935, էջ 87։

4 Տես М. Сеjидов, Ермәни әлифбасы илә јазылмыш Азәрбаjҹан баjатылары, «Известия» АН Азерб. ССР (серия общест. наук), 1960, № 3, стр. 87.

քարը, նրանց նվիրվածությունն իրենց գաղափարներին սիրով են արձագանքվել ադրբեջանցիների հետ քաղաքական-հասարակական նույնանման պայմաններում ապրող հայ ժողովրդի մեջ, որը Նասիմու և նրա հետևորդների պայքարը համարել է և իր կռիվը օտար ու տեղական ստրկացնողների դեմ, իսկ նրանց ստեղծագործությունները իր հոգուն մոտ ընկալելով՝ գրի է առել և սիրով պահպանել իր դրչագիր մատյաններում։

XVIII և XIX դարերի սահմանագծում հայերին լավ ծանոթ է եղել Սայաթ-Նովայի ժամանակակից և նրա պես ողբերգական վախճան ունեցող Մոլլա Փանահ Վագիֆը (1717—1797), որը, երկար տարիներ ապրելով Շուշիում և պատասխանատու դիրք ունենալով Ղարաբաղի տիրակալ Իբրահիմ խանի պալատում, սերտ շփման մեջ է եղել Անդրկովկասի ժողովուրդների հետ։ Վագիֆի ոտանավորների հիմնական մասը կորուստից փրկվել է շնորհիվ XIX դարի առաջին կեսի բազմաշխատ հայ մտավորական Միրզա Յուսուֆ Ներսեսովի ջանքերի, որը ի մի է հավաքել և հրատարակել Վագիֆի ստեղծագործությունները[1]։ Վագիֆի ադրբեջաներեն բանաստեղծություններից մի քանիսը Սայաթ-Նովայի տաղերի հետ մեկտեղ իր վրացատառ դավթարում գրի է առել Սայաթ-Նովայի որդի Օհանը[2]։ Վրաց իշխանազուն Հերակլի պատվերով Պետերբուրգում Օհանի կազմած այս ժողովածուն, նրա մեջ երկու բախտակից բանաստեղծների ստեղծագործությունների առկայությունը ինքնին լավագույն ապացույց է Անդրկովկասի ժողովուրդների՝ հայերի, վրացիների, ադրբեջանցիների դարավոր բարեկամության, նրանց գրական սերտ ու հոգեհարազատ փոխհարաբերությունների։

* * *

XVII—XVIII դարերում հայ-պարսկական և հայ-թուրք-ադրբեջանական գրական փոխհարաբերությունների ծավալու-

[1] Տե՛ս Һ. Араслы, XVII—XVIII əср Азəрбајҹан əдəбијјаты тарихи, Бакы, 1956, сəһ. 270—296.

[2] Տե՛ս М. Һəсрəтјан, Вагифин намə'лум шеирлəри. «Əдəби Ерменистан» (мəҹмуə), Јереван, 1957, сəһ. 253—270.

մը, հայերի և Մերձավոր Արևելքի ժողովուրդների սերտ շփումը, ողջ Փոքր Ասիայում և Անդրկովկասում պարսից մշակույթի ազդեցության սահմանների ընդարձակումը, հասկանալի է, իրենց անմիջական արտացոլումը պիտի գտնեին նաև հայ մշակույթի տարբեր բնագավառներում. գրականության մեջ դա հիմնականում դրսևորվում է պարսից բանաստեղծության մի շարք ձևերի, արտահայտությունների և ոճերի փոխառումով, որոնք ավելի ուշ ժամանակներում արաֆարևտային բնույթ են ստանում, սակայն նոր ձևերով, նոր ասումներով և նոր կիրառմամբ դրսևորվում են մեր միջնադարյան տաղերգուների ստեղծագործություններում։ Օտար ազդեցության նկատելի ուժեղացում է դիտվում հատկապես XV—XVI դարերից հետո, երբ արդեն հանդիպում ենք ոչ միայն պարսկական բանաստեղծական արաֆարևտային լեզվա-ոճական փոխառությունների, այլև պարսկերեն ու թուրքերեն տաղերով [illegible] բազմաթիվ ստեղծագործությունների («Պատմութին ֆարման մանկանն», Մկրտիչ Նաղաշ, Գրիգորիս Աղթամարցի, Սայաթ-Նովա և այլն)։ Այս նույն դարերում հայ տաղերգուներից ոմանք (Հովհաննես Թլկուրանցի, Քուչակ, Բաղդասար Դպիր, Սայաթ-Նովա և այլք) միաժամանակ գրում են նաև թուրքերեն-ադրբեջաներեն տաղեր, անգամ մերթ ընդ մերթ ամբողջական պարսկերեն բանաստեղծություններ[1] (Մասիհի, Նաղաշ Հակոբ)։

Հին և միջնադարյան շրջանի հայ-իրանական գրական կապերն իրենց ավարտն են ունենում Գևորգ Դպիր Պալատացու (1737—1812), բառի լայն իմաստով հայ առաջին արևելագետի, աշխատասիրություններով, հատկապես նրա պարսկերեն-հայերեն բառարանով։

Գևորգ Դպրի բառարանը ոչ թե սոսկ «բառգիրք»

[1] Գևորգ Ասատուրը իր «Սայաթ-Նովայի ձեռագիր մատյանը» հոդվածում (տե՛ս Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի, 1921—22 թթ., էջ 220—234) Սայաթ-Նովային մի պարսկերեն քառյակ է վերագրել։ Բայց մեր ստուգումը պարզեց, որ քառյակը ադրբեջաներեն է և ոչ պարսկերեն։

է, ինչպես անվանել է ինքը Դպիրը, այլ իրանական մշակույթի մի հանրագիտարան. այստեղ կարելի է ամփոփ տեղեկություններ գտնել իրանական դիցաբանության, առասպելաբանության, ժողովրդական ասացվածքների ու առածների, սովորությունների ու բարքերի, վիպական հերոսների ու ակնավոր գրողների մասին և այլ շատ հետաքրքիր նյութեր։ Բառարանում յուրաքանչյուր բառահոդվածի համար տրված են ո՛չ միայն մի քանի իմաստներ, այլև հայատառ պարսկերենով բերված են բազմաթիվ վկայություններ իրանական դասական գրողներ Ռուդաքիից, Ֆիրդուսուց, Խայամից, Սաադիից, Հաֆեզից և շատ ուրիշներից. անգամ առանձին դեպքերում այդ վկայությունները թարգմանված են հայերենի, որով բառարանը էլ ավելի է հարստանում և արժեքավորվում որպես պարսից բանաստեղծների ստեղծագործությունների առանձին նմուշների, հաճախ առաջին, հայերեն թարգմանությունների հավաքածու։ Մի բան, որ իր նմանը և նախատիպը չի ունեցել մեր գրականության մեջ։ Գեորգ Դպրի այս բառարանը՝ փակելով հին և միջին դարերի հայ և իրանական ժողովուրդների գրական կապերի պատմությունը, միաժամանակ նոր ժամանակների մշակութային նոր փոխհարաբերությունների սկիզբը հանդիսացավ։

* * *

Պարսկալեզու գրականության հետ միջնադարյան հայ բանաստեղծության ունեցած առնչությունների քննությունը այն հետաքրքիր խնդիրներից մեկն է, որի կարևորության մասին խոսել են մեր գրականագետներից ու բանասերներից շատերը։ Նրանք, քաջատեղյակ լինելով մեր գրականության զարգացման ընթացքին, ձեռքի տակ ունենալով հատկապես ձևական և լեզվա-արտահայտչական մի շարք կողմաններ, կարողացել են հայ և պարսկալեզու գրականությունների մեջ ընդհանրություններ տեսնել, բայց քանի որ այդ հարցի վրա առանձնակի կանգ չեն առել, չեն զբաղվել դրանով, ապա

բավարարվել են ընդհանուր բնույթ կրող հայտարարություններով, ենթադրություններով, կամ, հազվադյուտ դեպքերում առանձին հոդվածներով։

Ակադեմիկոս Մ. Աբեղյանը իր «Հայոց հին գրականության պատմության» մեջ հայ բանաստեղծության վրա պարսկալեզու գրականության ձևական ազդեցության մասին գրում է. «մինչև այժմ դեռ չի պարզվել հայկական և իրանական գեղեցիկ գրականությունների հարաբերությունն ըստ ձևի և ըստ բովանդակության մեր վերածնության շրջանի առաջին երեք և ոչ հաջորդ դարերի ընթացքում։ Բայց այդ չի նշանակում, թե մեր քերթողներն անծանոթ են մնացել պարսկական երգերին»[1]։

Միջնադարյան հայ տաղերգուների առաջին հրատարակիչներից ու նրանց ստեղծագործություններին լավատեղյակ բանասերներից Կ. Կոստանյանը իր հրատարակած գրքույկներում աշխատել է վեր հանել հայ և պարսկալեզու գրականությունների միջև եղած այս կամ այն ընդհանրությունը, ավելին՝ մտադիր է եղել պարզել, «թե որ չափով ազդեցություն է ունեցել միջնադարյան հայոց գրականության վերա արևելյան հարևան ցեղերի, մանավանդ պարսից, բանաստեղծությունը»[2]։ Սակայն դժբախտաբար Կոստանյանի այս մտադրությունը, ինչքան մեզ հայտնի է, անկատար է մնացել։

Հայ գրականության որոշ մասնագետներ, հակառակ իրենց իսկ առաջ քաշած փաստերի, պնդել են, թե հայ գրականությունը լրիվ կտրված է եղել պարսից գրականությունից, որովհետև քրիստոնեությունը անջրպետ է եղել նրանց միջև։ Զարգացնելով այս վարկածը, նրանք եկել են այն եզրակացության, որ ընդհանրապես հայ մարդու ու գրողի համար

1 Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Բ., էջ 346։

2 Կ. Կոստանյան, Գրիգորիս Աղթամարցին և յուր տաղերը, Թիֆլիս, 1898, էջ 106։

միայն քրիստոնեական կրոնն է ներշնչման աղբյուր հանդիսացել[1]։

Ինչպես վերը ասվեց, հայ ժողովուրդը՝ մի քանի դար շարունակ ապրելով իրանական ու սելջուկ-մոնղոլական գերիշխանության ներքո և սերտ շփման մեջ լինելով իր անմիջական հարևանների՝ պարսիկների, վրացիների, արաբների, ադրբեջանցիների ու թուրքերի հետ, մտերիմ հաղորդակից է եղել նրանց մշակույթին, նրանց գրականությանը։ Ճիշտ է, միջնադարում տեղի ունեցող ավերիչ արշավանքները մահացու հարվածներ տվին մեր ժողովրդի քաղաքական-պետական կյանքին, կասեցրին նրա առաջընթացը, բայց նրանք չկարողացան վերջնականապես սպանել, ոչնչացնել նրա հոգու կորովը և ասիմիլյացիայի ենթարկել նրան։ Հայերը դարեր շարունակ օտարների ձեռքի տակ ապրելով հանդերձ, գործուն մասնակցություն են ունեցել Մերձավոր Արևելքի քաղաքական-հասարակական և մշակութային կյանքին, լայն շփման մեջ են եղել հեռու ու մոտիկ շատ ժողովուրդների հետ։ Այս հարաբերությունների զարգացմանն ու ընդլայնմանը մեծ չափով նպաստել են Հայաստանի վրայով անցնող ժամանակի կարևորագույն տարանցիկ ճանապարհները և պատմական ճակատագրի բերումով աշխարհի տարբեր կողմերում սփռված հայկական գաղութները։

Արդ պնդել, որ նման պայմաններում քրիստոնեությունը կարող էր «անանցանելի խրամատ» լինել հայերի և այլակրոն հարևանների միջև, չափազանց միամտություն է, փաստերի անտեսում, եթե չասենք ծայրահեղ միակողմանիություն։ Իհարկե, թե՛ քրիստոնեությունը և թե՛ մահմեդականությունը խանգարել են հայերի և նրանց մուսուլման հարևան ժողովուրդների փոխհարաբերությունների զարգացմանն ու համակողմանի և ճշգրիտ արտացոլմանը նրանց մատենագրություններում, բայց ընդհանրապես կասեցնել այդ՝ նրանց ուժերից վեր է եղել։

1 Տե՛ս Գ. Փառնակ, Նահապետ Քուչակի դիվանը, «Անահիտ», 1903, № 2—3, էջ 29։

XVIII—XIX դարերում, երբ արևմտաեվրոպական գիտնականները իրենց համար հայտնագործեցին պարսից միջնադարյան գրականությունը, իրավացիորեն դյութվեցին նրա թե՛ արտաքին գունագեղությամբ ու ճոխությամբ և թե՛ հուզականությամբ ու զգացումներով հագեցած բովանդակությամբ։ Պարսից բանաստեղծության բուրաստանների արբեցուցիչ բուրմունքը բռնել էր ողջ Եվրոպան. ամենուրեք թարգմանվում ու արտակարգ ջերմությամբ հրատարակվում էին Ֆիրդուսին ու Խայյամը, Սաադին ու Հաֆեզը, Ռումին ու Ջամին, իսկ նրանց ստեղծագործություններն ուսումնասիրվում էին մեծ հետաքրքրությամբ։ Արբեցման այս մթնոլորտում շատերը ստորադասում ու թերագնահատում էին Արևելքի մյուս ժողովուրդների գրականությունները, նրանց առավել ակնառու ներկայացուցիչներին համարում ոչ ավել ոչ պակաս քան պարսից դասական հեղինակների նվազ շնորհալի հետևորդներ ու կրկնողներ։ Համեմատական գրականագիտության միակողմանիությունը նույնպես իր հերթին նպաստեց նման մոտեցման հիմքերի ամրապնդմանը։

Այս խեղող տրամադրությունների ազդեցության ներքո հայ իրականության մեջ եղել են գրականագետներ, որոնք ժխտելով հայ և պարսից գրականությունների մեջ գոյություն ունեցող մոտիվների, տաղաչափական ու լեզվա-ոճական կամ պատկերավոր արտահայտությունների առանձին, հաճախ պատահական ընդհանրություններով, մասնավորապես հայ քնարերգության աշխարհիկ տրամադրություններով, հապճեպ եզրակացություններ են հանել փոխառությունների ու ազդեցությունների հարցում (Կ. Կոստանյան, Ա. Չոպանյան, [illegible], Ն. Ակինյան, Տիրայր արքեպիսկոպոս և այլք)։ Հետագայում նրանցից մի քանիսը, երբ ավելի խորամուխ են եղել [illegible] ազդեցությունների բարդ խնդիրների մեջ, երբ հակառակ փաստարկի նոր կռվաններ են ձեռք բերել, աշխատել են սրբագրել իրենց իսկ առաջ քաշած տեսակետները (Ա. Չոպանյան, Ն. Ակինյան)։

Եթե վերը հիշված անուններից ոմանց մոտ պարսից ազդեցության հարցում եղել են նաև ինչ-որ վերապահումներ ու կասկածներ, ապա մեր օրերում չափազանց տարօրինակ ու արտառոց է հնչում գրող-բանաստեղծ Լևոն Մեսրոպի ծայրահեղ միակողմանի, գիտականորեն չհիմնավորված հայտարարությունները միջնադարյան հայ բանաստեղծության վրա պարսից գրականության ունեցած ազդեցության մասին։ Ըստ Լ. Մեսրոպի պարսից գրականությունը, «որ Ֆիրդուսիի մեծ դյուցազներգությունովը կը սկսի և հաջորդներուն քնարերգական բանաստեղծությունովը ճոխանալով հետզհետե կը հասնի անօրինակ բարձրությանց», ամենից առաջ արձագանք է դտել պարսիկի դրկից հայ ժողովրդի «կույր հոգիին մեջ»[1]։ Լ. Մեսրոպը դժբախտաբար իր անգիտությունը միջնադարյան հայ գրականության հարցերում որպես գիտություն ներկայացնելու և հայ աշուղական գրականության վրա օսմանյան ազդեցությունը հերքելու նպատակով, ընկնում է մի այլ ծայրահեղության մեջ՝ ժխտելով միջնադարյան հայ բանաստեղծության ինքնուրույնությունը։ Ըստ նրա՝ «1000-են 1500 թվականներուն է, որ հայ գրականության մեջ տեղի կունենա պարսիկ ազդեցության զորավոր ներխուժում մը, որ իր հետ կը բերե սուֆիական խորհրդապաշտ հոսանքը և քնարերգական բանաստեղծության նոր երգը, որոնցմե ամենեն շատ ազդվողը եղավ ժողովրդական հայ երգիչը կամ աշուղը»[2] (աշուղ անվան տակ այստեղ նկատի են առնված նաև միջնադարյան բոլոր հայ տաղերգուները—Բ. Զ.)։

Լևոն Մեսրոպը այնքան հեռու է գնում, որ նույնիսկ պարսիկ սուֆիական գրականությունից առավել ազդված է համարում հայ կրոնական բանաստեղծությունը՝ «եկեղեցական շարականներն ու տաղերը», անգամ չի վարանում Նարեկացու գրիչը համարելու «հարազատորեն սուֆիական», իսկ

1 Լևոն Մեսրոպ, Պատասխան Թուրք պատմաբաններուն, «Աշխարհ» շաբաթաթերթ, Փարիզ, 1961, 16 սեպտեմբ.։

2 Անդ։

Շնորհալուն՝ «զուտ սուֆիական մոթիվներ» գործածած հեղինակ[1]։

Լևոն Մեսրոպի այս տեսակետները կոպիտ ընդհանրացումներն են հայ գրականության վրա պարսից ազդեցության մասին գրականագիտության մեջ տարբեր առիթներով կասկածով ու երկչոտորեն հայտնված մտքերի։

Չժխտելով ժողովուրդների դարավոր փոխհարաբերությունների ժամանակ մշակութային փոխազդեցության հավերժ կենսունակ գործոնը, տվյալ դեպքում և պարսկական գրականության ազդեցությունը միջնադարյան հայ բանաստեղծության վրա,—յուրաքանչյուր փաստի առկայության դեպքում պետք է գիտականորեն ճշտել նրա ընդգրկման սահմանները։

Վերջին հիսնամյակում հայ մատենագրության ուսումնասիրման բնագավառում կատարված աշխատանքները, միջնադարյան մեր բանաստեղծների ստեղծագործությունների գիտական հրատարակությունները, պարսկալեզու գրականության հետ հայ տաղերգության համեմատական քննության մեր մի քանի փորձերը, բերում են այն եզրակացության, որ հաճախ պարսից գրականության ազդեցության երևույթներ դիտված շատ փաստեր իրականում բնորոշ են ո՛չ միայն պարսից, այլ ողջ Մերձավոր Արևելքի, անգամ Միջին Ասիայի ժողովուրդների գրականություններին և հետևանք քաղաքական-հասարակական համանման պայմանների։

Իհարկե, տարօրինակ անգիտություն է հայտարարել, թե հայ ժողովուրդը մինչ X դարը անհաղորդ է եղել բանաստեղծական արվեստին և թե նա «կույր հոգի» է ունեցել, կամ թե՝ հայ կրոնական բանաստեղծությունը առավել ազդվել է սուֆիզմից, այն դեպքում, երբ դեռևս V դարից մեր շարականների հեղինակներ են հիշվում Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը, երբ VII դարի խորքերից հնչում են Կոմիտաս կաթողիկոսի «Անձինք նըւիրեալքը» և Դավթակ քերթողի «Ջիվան-

1 Անդ։

շիրի ողբը», երբ Մագիստրոսը վկայում է XI դարում բարձրարվեստ ժողովրդական, գուսանական երգերի մասին։ Այս բոլորը անհերքելի վկայությունն է դեռևս X—XI դարից առաջ առկա հայ եկեղեցական ու աշխարհիկ ծագման բանաստեղծության։ Իսկ V—VII դարերի հայկական շարականները չէին կարող ազդվել պարսկական սուֆիական գրականությունից, քանի որ սուֆիական աշխարհայացքը ձևավորվեց ավելի ուշ՝ VIII—X դարերում, իսկ սուֆիական բանաստեղծությունը վերելք ապրեց X դարից հետո միայն։

X դարում հայ իրականության մեջ բանաստեղծական արվեստի վերելքը ո՛չ թե արտաքին ազդեցության, այլ ներքին հասարակական կյանքի, աշխարհիկ տրամադրությունների վերելքի արդյունք էր, որը իր արտացոլումն ունեցավ ո՛չ միայն բանաստեղծության, այլև պատմագրության, ճարտարապետության, գիտության տարբեր բնագավառներում։ Նարեկացու հանճարը վեր է խոյացել այս ամբակուռ հիմքերի վրա, միաժամանակ առատորեն սնվելով իրեն նախորդած հայ բանաստեղծության հորդաբուխ ակունքներից[1]։

Գրականության այս աննախադեպ վերելքը բնորոշ չէր միայն Հայաստանին. նման ծաղկում էին ապրում նաև հարևան պարսից ու արաբ գրականությունները, հատկապես նրանց բանաստեղծությունը։ Հատկանշական է, որ համարյա միաժամանակ են հանդես գալիս Ֆիրդուսին (934/941—1020) Իրանում, Գրիգոր Նարեկացին (951—1003) Հայաստանում, Մութանաբին (915—965) և Աբու-լ-ալա-ալ Մահարին (967—1057) արաբական աշխարհում։ Եթե այս ընդհանուր վերելքը պիտի բացատրել Արևելքի միջնադարյան ֆեոդալական հասարակության ներսում տեղի ունեցող սոցիալ-քաղաքական տեղաշարժերով՝ արաբական գերիշխանության դեմ ուղղված ազգային-ազատագրական շարժումների ուժեղացումով, դասակարգային հարաբերությունների սրումով, գյուղացիական

1 Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա., էջ 473—569, Մ. Մկրյան, Գրիգոր Նարեկացի, Երևան, 1955, էջ 16—48։

ընդվզումներով, ապա և պետք է հստակորեն սահմանազատել հասարակական այս երևույթների յուրովի դրսևորումները տարբեր ժողովուրդների մոտ, որոնք և իրենց արտացոլումն են գտել նրանց հոգևոր մշակույթի տարբեր բնագավառներում, հատկապես գեղարվեստական գրականության մեջ. արաբ տիրակալության դեմ մղվող պայքարի հաղթանակը Իրանում պարսից բանաստեղծության մեջ հիմնականում առաջատար դարձրեց դյուցազներգությունը (Մասուդի Մարվազի, Դաղիղի, Ֆիրդուսի), Աբբասյան խալիֆայության քայքայումը և միջֆեոդալական պայքարի սրումը արաբական աշխարհում՝ ներբողագրությունն ու հոռետեսական քնարերգությունը (Մութանաբի և Աբու-լ-ալա ալ-Մահարի), իսկ հոգևոր ու աշխարհիկ ֆեոդալականության դեմ ուղղված գյուղացիական աշխատավորական խավերի դժգոհություններն ու գոռթկումները Հայաստանում՝ անձնական քնարերգությունը (Նարեկացի)։

Լ. Մեսրոպը ճիշտ ընկալելով Նարեկացու ստեղծագործության միստիկ (խորհրդապաշտ) ոգին, անմիջապես եզրակացնում է, որ Նարեկացին ազդվել է պարսկական սուֆիզմից։ Ճիշտ է, սուֆիզմի բաղկացուցիչ տարրերից է և միստիցիզմը, բայց վերջինս ո՛չ միայն սուֆիզմին, այլ ընդհանրապես միջնադարյան բոլոր իդեալիստական գաղափարախոսություններին է բնորոշ։

Նարեկացին չէր կարող ազդվել պարսից սուֆիզմից, նախ, որովհետև սուֆիզմը X դարում դեռևս իշխող աշխարհայացք չէր պարսից գրականության մեջ ու ընդգրկման մեծ սահմաններ չուներ, և ապա՝ պարսից նոր գրականությունը ձևավորվում էր ապրում արաբական խալիֆայից ազատագրված Մեծ Խորասանում ու Բուխարայում՝ Սամանիդների իշխանության սահմաններում, իսկ Հայաստանում ու Իրանի արևմտյան մասերում դեռևս անհաղորդ էին այդ մշակույթին։

Նարեկացու ստեղծագործությունը և պարսից սուֆիզմին բնորոշ խորհրդապաշտությունն ու բնապաշտությունը մեկը մյուսից ազդվելու արդյունք չէր. դրանք գալիս էին

ողջ Առաջավոր Ասիայում մեծ տարածում գտած նեոպլատոնիզմից, որը ինքնամոռացության մեջ մարդու անմիջնորդ ձուլումն էր աստծու հետ։

XI դարից հետո թուրք-մոնղոլական արշավանքները դեպի Արևմուտք մեծապես նպաստեցին պարսից մշակույթի ազդեցության սահմանների ծավալմանը, պարսից կուլտուրական կենտրոնները արևելքից փոխադրվեցին դեպի արևմտյան ու հարավային նահանգները՝ Ատրպատական ու Ֆարս, այնտեղից էլ դեպի մերձակա երկրներ։ Եվ հիրավի, արդեն XIII դարից հայ գրականության մեջ նկատվում են պարսից ազդեցության նախանշանները, երբ սահմանազատվել են սկսում հայոց հոգևոր ու աշխարհիկ բանաստեղծությունները, երբ հայ բանաստեղծության լեզվի մեջ կիրառություն են ստանում պարսից պոեզիային բնորոշ լեզվա-ոճական առանձին ձևեր, պատկերավոր մի քանի արտահայտություններ։ Ձևական ազդեցությունը ինքնաբերաբար իր անդրադարձումն էր ունենում նաև բովանդակության մեջ, որը, սակայն, չափազանց դժվարությամբ էր ընդունում օտարամուտը, հայ կյանքին, բարքերին ու սովորություններին ոչ բնորոշ տրամադրությունները և դրանով էլ խստորեն մնում ինքնատիպ ու ինքնուրույն։ Պարսից ազդեցությունը համեմատաբար ավելի հող գտավ մեր աշուղական գրականության մեջ, և այն էլ ոչ անմիջականորեն, այլ միջնորդաբար՝ հարևան թուրք-ադրբեջանական ժողովուրդների բանավոր գրականության միջոցով[1]։

Միջնադարյան հայ բանաստեղծությունը միանգամայն լինելով ինքնուրույն, դրանով իսկ գեղարվեստական բարձր կատարումով արտացոլել է հայ ժողովրդի ծանր ու տառապալի առօրյան, նրա աննկուն հոգու թռիչքը, նրա վիշտն ու խինդը, նրա հավատքը դեպի իր ապագան։ Անկասկած իրավացի է ռուս մեծ բանաստեղծ-գրականագետ Վալերի Բրյուսովը, որ դեռևս մի հիանալի առաջ համոզված կերպով հայ միջնադարյան բանաստեղծությունը գերազանցորեն համարում էր ինքնուրույն ստեղծագործություն։ Նա գրում է. հայկական «միջնադարի քնարերգությունը հայ ժողովրդի բարձրագույն և ամենաինքնուրույն հորինվածքն է բանաստեղծական ստեղծագործության ասպարեզում։ Հայ միջնադարյան քնարերգությունը համարյա ոչ մի կախում չունի եվրոպական պոեզիայից։ Քիչ ավելի բան կարող էր սովորեցնել այսպես կոչված արևելյան ժողովուրդների՝ արաբների, պարսիկների պոեզիան, որոնք շատ վաղուց մշակում էին մաքուր լիրիկան», իսկ գալով մի քանի ձևական փոխառությունների, Բրյուսովը գրում է, որ այդ գեղարվեստական հնարանքները դեռևս նախորդ դարերում կիրարկվել են Գրիգոր Նարեկացու, ինչպես և շարականների հեղինակների մոտ, ուստի և նա եզրակացնում է, որ «Առաջավոր Ասիայի ամբողջ կուլտուրական աշխարհը, այդ թվում և հայերը, համատեղ են աշխատել ստեղծելու այն ոճը, որը բնորոշ դարձավ թե՛ արաբների ու պարսիկների քնարերգության, թե՛ միջնադարի հայ պոեզիայի համար»[1]։

---

1 Միջնադարյան հայ բանաստեղծության վրա պարսից գրականության ազդեցության հարցերին մենք նպատակ ունենք մի այլ առիթով ավելի հանգամանորեն անդրադառնալ։

1 Վալերի Բրյուսով, Հայաստանի պոեզիան, «Մոսկովսկայա գրակ. և արվեստ», 1944, № 10—11, էջ 69—70։ Տե՛ս «Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под редакцией, со вступительным очерком и примечаниями В. Брюсова, М., 1916.

1. ԲՅՈՒՐԱՍՊԻ ԱԺԴԱՀԱԿԻ ԱՌԱՍՊԵԼԸ ԸՍՏ ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑՈՒ

Հայ մատենագրության մեջ իրանական վիպական զրույցներից առավել ամբողջական ու անաղարտ պահպանվել է Բյուրասպի Աժդահակի ու Ֆերիդունի առասպելը, որը Սահակ Բագրատունու խնդրանքով իր «Հայոց պատմության» մեջ է մուծել Մովսես Խորենացին։ Այս առասպելը իրապես ոչ մի աղերս չունի հայ ժողովրդի պատմության հետ և դուրս է Բողնված պատմության ընդհանուր շարադրանքից, կցված է Առաջին գրքի վերջին՝ որպես հավելված։ Խորենացին այստեղ շափազանց ժլատ է, սակավախոս. բազմաթիվ իրադարձություններով հարուստ առասպելը պատմում է մի քանի տողում, բայց չի խոտորում բուն զրույցից, պահպանում է նրա հիմնական հենքը, ժողովրդական վառ հիպերբոլան։

Դեռևս 1846 թ. արևելյան ժողովուրդների գրականություններին ու պատմությանը քաջահմուտ Մեսրոպ Թաղիադյանը իր «Պատմութիւն պարսից» երկում, ըստ Ֆիրդուսու շարադրելով իրանցիների պատմության առասպելական շրջանը, Զոհհակի թագավորության բաժնի համար վկայակոչում է Խորենացուն՝ նշելով, որ Զոհհակը «սոյն ինքն է Բիւրասպին Աշդահակ»[1]։

Խորենացու պատմության «Ի պարսից առասպելաց» բաժինը առաջին անգամ քննության է առել խոշոր հայագետ Մկրտիչ Էմինը, որը անցյալ դարի կեսերին իր «Վէպք հնոյն Հայաստանի»[1] հմտալից ուսումնասիրության մեջ լեզվա-համեմատական վերլուծության է ենթարկել Խորենացու այս և Ֆիրդուսու «Շահնամեի» համապատասխան՝ «Զոհհակ» բաժինները։

1883 թ. լույս է տեսնում Վ. Ֆ. Միլլերի «Կովկասյան ավանդությունները լեռներում գտնված հսկաների մասին» ուսումնասիրությունը, որտեղ հեղինակը, ի թիվս այլ առասպելների, անդրադարձել է նաև Խորենացու պատմած Բյուրասպի Աժդահակի, Արտավազդի և Ֆիրդուսու Զոհհակի մասին զրույցներին[2]։

Ֆիրդուսու ծննդյան հազարամյակի տոնակատարության կապակցությամբ հայ պարբերական մամուլում, ինչպես և առանձին մենագրությունների մեջ լայն քննարկման առարկա դարձավ հայ-իրանական գրական կապերի հարցը, հատկապես ուշադրության կենտրոնում էին Խորենացու հաղորդումները իրանական առասպելների մասին։

Թեհրանի համալսարանի պրոֆեսոր, իրանագետ Ռ. Աբրահամյանը 1934 թ. «Ֆերդովսին և իր Շահնամեն» աշխատության Ա. հատորում շափազանց համառոտակի, ինչպես հեղինակը ինքն է ասում, «առանց մի լրիվ գործի հավակնություն ունենալու», բայց դեպի վեպի համեմատական ուսումնասիրությունը հետաքրքրություն առաջացնելու նպատակով, նշում է Խորենացու պատմության, հայկական էպոսի՝ «Սասնա Ծռերի» և «Շահնամեի» առանձին ընդհանրությունները[3]։

Նույն թվականին Երևանում լույս է տեսնում պրոֆ. Ա. Մելիք-Օհանջանյանի արժեքավոր ուսումնասիրությունը՝ Ֆիրդուսին և Իրանի վիպական մոտիվները «Շահ-նամե»-ում

---

1 Մ. Թաղիադեանց, Պատմութիւն պարսից, հ. Ա, Կալկաթա, 1846, էջ 6։

1 Տե՛ս Մ. Էմին, Վէպք հնոյն Հայաստանի, Մոսկվա, 1850, էջ 50—75։

2 Տե՛ս Вс. Миллер. Кавказские предания о великанах, приуроченных к горам, «Журнал Министерства народного просвещения», ч. CCXXV, 1883, էջ 100—116:

3 Տե՛ս Ռ. Աբրահամյան, Ֆերդովսին և իր Շահնամեն, Ա. հատոր, Թեհրան, 1934, էջ 141—144։

ու հայ մատենագրության մեջ» խորագրով: Այստեղ, ի թիվս այլ հարցերի, հեղինակը թռուցիկ կերպով անդրադառնում է նաև Աժդահակ-Արտավազդ-Շիդար ավանդավեպին, «հիմնական ու մանրակրկիտ աշխատությունը թողնելով առաջիկային»[1]:

Իրանական ժողովրդական զրույցների առկայությունը Խորենացու պատմության մեջ գայթակղության քար է հանդիսացել Սարուխանի[2] և բազմավաստակ հայագետ Ն. Ակինյանի համար, որոնք Խորենացու ապրած ժամանակաշրջանի վերաբերյալ իրենց ոչ ընդունելի տեսակետները աշխատել են հիմնավորել նաև այդ զրույցներով:

Ն. Ակինյանը Խորենացու պատմության «Ի պարսից առասպելաց» բաժնով հանգամանորեն զբաղվել է իր «Բյուրասպի Աժդահակ և համայնավարն Մազդակ հայ ավանդավեպի մեջ ըստ Մովսես Խորենացվո» և «Դարձյալ Մազդակ և Մովսես Խորենացի»[3] հետազոտությունների մեջ, որտեղ հեղինակը Մ. Էմինի պես լեզվա-համեմատական քննության է ենթարկել Բյուրասպի Աժդահակի առասպելը՝ համեմատելով այն Ֆիրդուսու հաղորդած «Զոհհակի» զրույցի հետ, և եզրակացրել է, որ Խորենացին՝ Աժդահակի անունը շփոթելով Մազդակ-Մաժդակի հետ, վերջինիս ուսմունքը վերագրել է Աժդահակին:

* * *

Ըստ Խորենացու պարսկական առասպելները ճշմարտությունը այլաբանաբար իրենց մեջ չեն թաքցնում, ինչպես հունական «պերճ ու ողորկ» առասպելները, բայց Սահակ Բագրատունու խնդիրքը չմերժելու համար նա հետևյալն է պատմում Բյուրասպի Աժդահակի մասին:

«Բայց զի՞նչ արդեօք տարփանք քեզ՝ և Բիւրասպեայ Աժդահակայ փծուն և անճոռնի առասպելքն իցեն,—գրում է

[1] Տե՛ս «Ֆիրդուսի», ժողովածու, էջ 100:

[2] Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 1—24 և 175—185:

[3] Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1936, էջ 1—21 և 349—351:

Խորենացին,—և կամ է՞ր սակս զմեզ Պարսից անյարմար և [illegible] քանից, մանաւանդ թէ առաւել վասն անբանութեան, [illegible] աշխատ, և անբարի առաջնոյ նորա բարերարութեան, և զկնի նմա սպասաւորութեան, և ոչ վրիպեցուցանել կա-[illegible] զվրիպեալն և զսուտն. և ուսոցն համբուրումն, և ան-[illegible] վիշապացն ծնունդ, և յայնմ հետէ չարութեան յաճախութիւն, ծախել զմարդիկ ի պէտս որովայնին: Իսկ ապա և Հրոսինայ ումեմն զնա կապել սարեօք պղնձեօք, և ի լեառնն տանել, որ կոչի Դըմբաւընդ: Այլ և ի ճանապարհի ննջելն Հրոսինայ, և Բիւրասպեայ քարշելն ի բլուրն, և զարթչելն Հրոսինայ, և տանել զնա յայրս ինչ լերինն և կապել, և զինքն [illegible] ընդդէմ նորա հաստատել. յորմէ պակուցեալ` հնազանդեալ կայ շղթայիցն, և ոչ զօրէ ելանել և ապականել զերկիր»[1]:

Ֆիրդուսին իր «Շահնամեում» մի ընդարձակ գլուխ է նվիրել այս զրույցին, որը կրում է «Զոհհակ» վերնագիրը:

Ըստ Ֆիրդուսու Զոհհակը Արաբստանի կողմերում իշխող, իր բարի գործերով հռչակված Մարդասի կամ Մերդասի որդին էր: Իբլիսի դրդումով Զոհհակը սպանում է իր հորը և գրավում նրա իշխանությունը, այնուհետև երիտասարդի արտաքինով երևան եկած նույն Իբլիսի գայթակղումով ուտում է կրակով արգելված միսը: Սատանան իր ծառայությունների փոխարեն Զոհհակից պարգև է խնդրում նրա ուսերը համբուրել[2]: Զոհհակը համաձայնվում է, բայց Իբլիսի համբուրած տեղերից երկու վիշապ են ծնվում. սատանան անմիջապես աներևութանում է և ապա հանդես գալիս բժշկի կերպարանքով. նա Զոհհակին խորհուրդ է տալիս վիշապներից չը-

[1] Մ ո վ ս ե ս Խ ո ր ե ն ա ց ի, էջ 89:

[2] Հին աշխարհում և հետագա ժամանակներում ստրուկների կողմից իրենց տիրոջ ուսերի համբուրումը՝ որպես հավատարմության ու նվիրվածության երաշխիք, թերևս ընդունված կարգ է եղել. «Ոդիսականում» պատմվում է, որ երբ Ոդիսևսը քսանամյա թափառումներից հետո վերադառնում է հայրենիք, նրան հավատարիմ մնացած ստրուկներից նախրապանն ու խոզարածը՝ ճանաչելով իրենց տիրոջը, ջերմորեն համբուրում են «նրա ուսերն ու գլուխը», (Հ ո մ ե ր ո ս, Ոդիսական, հունարեն բնագրից թարգմանեց Սիմոն Գրքաշարյան, Հայպետհրատ, Երևան, 1957, էջ 295—296):

վնասվելու համար նրանց մարգկային ուղեղով սնել։ Եվ այսպես ամեն օր երկու հոգու զոհում են՝ վիշապներին հագուրդ տալու համար։ Ահա այս ժամանակ իրանցիները ապըստամբվում են Փիշդադյան շորրորդ արքա Ջամշիդի դեմ և Զոհհակին հրավիրում են թագավորելու Իրանի գահի վրա։ Զոհհակի բռնությունները Իրանում տևում են 1000 տարի, մինչև որ դարբին Քավեի ղեկավարությամբ ժողովուրդը ապըստամբվում և արքա է կարգում Ջամշիդի ցեղից տասնվեցամյա Ֆերիդունին։ Սա հետապնդում ու ձերբակալում է փախուստի դիմած բռնակալին և այն է՝ ցանկանում էր նրա կյանքին վերջ տալ, վրա է հասնում բարեգուշակ հրեշտակը և Ֆերիդունին խորհուրդ է տալիս նրան տանել ու կապել Դեմավանդ լեռան այրերից մեկում։ Այդպես էլ անում է հաղթական նոր արքան[1]։

Խորենացու և Ֆիրդուսու մոտ պահպանված այս զրույցի համեմատությունը ապացուցում է.

1. Առասպելի գլխավոր հերոսները նույն անձնավորություններն են և նրանց անունները համընկնում են.

ա) Խորենացու Բիւրասպի (ավելի վաղ ուղղագրությամբ՝ Բեւրասպի) Աժդահակը Ֆիրդուսու Բեվրասպ կոչվող Զոհհակն է, որը Դահակի արաբական հորջորջումն է. Ֆիրդուսին մի քանի անգամ նույնիսկ ուղղակիորեն գործածում է Աժդահա (اژدها) երբեմն էլ Աժդահակերպ (اژدهافش) կամ Աժդահաուս (اژدهادوش).

բ) Խորենացու Հրուդենը Ֆիրդուսու Աֆրիդուն-Ֆերիդունն է[2]։

---

[1] فردوسی، شاهنامه. جلد ۱. بتصحیح و مقابله و همت محمد رمضانی. تهران، ۱۳۱۲ص۲۵—۵۲ (Ֆիրդուսի, Շահնամեի, հ. 1, Թեհրան, 1934, էջ 25—52)։ Տե՛ս նաև Ֆիրդուսի, Զոհակ-Բյուրասպի Աժդահակ, ամբողջ վեպ Շահնամայից, թարգմ. բնագիր պարսկերենից Սամուել Գյուլզադյանց, Շուշի, 1894։

2 Վաղուց ի վեր հաստատված է լեզվական այն իրողությունը, որ պարսկերենի fr հնչյունակապակցությունով սկսվող բառերը հայերենում փոխառվելու դեպքում հաղորդվել են ֆր-ով. օրինակ՝ պհլ. frahāng> farhang> հյ. ֆրահանգ, պհլ. framān> պրս. farmān>հյ. ֆրաման, պհլ. fraš>հյ. ֆրաշը, պհլ. *freštak>պրս. firešta>հյ. ֆրեշտակ և այլն։ Ա. Ղ. Ա ա ր ա ա ն, Հայոց լեզվի պատմություն, հ. 1, Երևան, 1940, էջ 238 և 268—269։

Ֆիրդուսին Աժդահակի հորը Մարդաս կամ Մերդաս (مردس) է անվանում։ Այս անունը մինչև այժմ և ոչ մի աղբյուրում չի հիշատակված։ «Շահնամեի», ռուսերեն թարգմանության ծանոթագրություններում Մերդաս անվան դիմաց նշված է՝ «ստուգաբանությունը պարզ չէ»[1]։ Խորենացին իր պատմության Առաջին գրքի մեջ Հայկյան Արամի վարած պատերազմների մասին արձանագրելիս հիշատակում է Ֆիւար Մադէս անունով զորավարին, որը առաջնորդում էր մարերին (մեդացիներին)[2]։

Մ. Էմինը ենթադրում է, որ Մադէս անունը նշանակում է «մեդացի», որովհետև մեդացիք «Մադա» էին անվանում իրենց»[3]։ Մի այլ տեղ Էմինը այդ անունը նորից մեկնում է «մեդացի», կազմված մադ և հունարեն էս վերջավորությամբ[4]։ Այս անունը նույն ձևով է մեկնում և ակադ. Ստ. Մալխասյանցը՝ հավանաբար հենվելով Էմինի ստուգաբանության վրա[5]։ Միջին պատմության սովետական մասնագետ Ի. Մ. Դյակոնովին նույնպես հայտնի չէ Նյուքար Մադեսի ինքնությունը։ Նա մեծ կասկածով է Մադեսը հունական mēdos «մեդացի» բառի հետ համեմատում[6]։

Գր. Խալաթյանցը հակված է կարծելու, որ Խորենացին մեդական թագավոր Փառնոսին (Դիոդորոսի մոտ Φάρνος) դիտավորյալ փոխարինել է Մադեսով, որը ժողովրդի ար-

---

1 Ф и р д о у с и, Шахнаме, Москва, 1957, էջ 611։

2 Խ ո ր ե ն ա ց ի... Գիրք Ա, գլխ. ԺԳ, 43։

3 Մ կ ր տ ի չ Է մ ի ն, Մովսես Խորենացին և հայոց հին վեպերը, Թիֆլիս, 1886, էջ 47—48։

4 История Армении Моисея Хоренского, новый перевод Н. О. Эмина, Москва, 1893, էջ 226։

5 Մ ո վ ս ե ս Խ ո ր ե ն ա ց ի, Հայոց պատմություն, թարգմ. գոկտ. Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1940, էջ 267։

6 Н. М. Д ь я к о н о в, История Мидии, М.—Л., 1956, էջ 352:

հեստականորին հարմարեցված էպոնիմն է՝ թերևս Աստվածաշնչի ազդեցությամբ, որտեղ իսկապես հիշատակվում է նման մի անուն (Ա. Մնացորդաց, Դ. 21, Ղազաա հայր Մադեսայ)[1]։ Ըստ Ք. Պատկանյանի (Ванские надписи, էջ 122) Madec-ը մատնացույց է անում Կիաքսարի օրոք Mady-es-ի (Herod. I, 103) կամ Madys-ի (Strab. I, 61) ղեկավարությամբ սկյութացիների Հայաստան ու Մարաստան կատարած ներխուժմանը[2]։

Հ. Մարկվարտը ընդունում է Խալաթյանի տեսակետը և իր հերթին ավելացնում, որ Նիմարը Շիրակացու Կոհի Նիհորական սահմանային լեռների էպոնիմն է (Nivk-ar=միջ. պարսկ. meb-xvar=միջ. մար. neb-xvar=հին պարսկ. naiba-xuvara «հիանալի կեր ունեցող». «արոտավայրերի երկիր Ատրպատականին շատ համապատասխանող մի անուն»)[3]։ «Նիհորական լեռան անվան մեջ,—գրում է Մարկվարտը,—պետք է ենթադրել մի միջին իրանական Nexvarakan, Nebxvarakan։ Մովսես Խորենացու Նիմարը այս անվան հետ նույնպիսի փոխհարաբերության մեջ է, ինչպես որ [պահլավ. atūr pātākān]-ը և հին պարսկ. Atropata-ն, հայ. Ատրպատական, արաբ., նոր պարսկ. [Aδarbādgān]. պարզ սաած՝ հետագայում այդ անունն ընդունել է -ական վերջավորությունը, որը հաճախ գործածվում է պատրոնոմիա կազմելու համար և ընդհանրապես պատկանելիություն արտահայտող վերջավորություն է»[4]։

Մեզ թվում է, որ Խորենացու Մադեսը Ֆիրդուսու Մարդասը պիտի լինի՝ r-ի անկումով, բայց չի բացառվում նաև,

---

1 Г. Халатянц, Армянский эпос в Истории Армении Моисея Хоренского, М., 1896, էջ 131։

2 Անդ, էջ 131, ծանոթագր.։

3 Հ. Մարկվարտ, Պարսկահայք նահանգը, գերմ. թարգմ. Դ. Արզարյան։ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1961, № 2, էջ 230։ (Այս աշխատության գերմաներեն բնագիրը գտնվում է Հայկական ՍՍՌ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում)։

4 Անդ, էջ 231։

որ անվան ճիշտ ձևը Մադես լինի, որը իրանցիների մոտ, ըստ Ֆիրդուսու հայանի է եղել որպես ազնիվ ու բարի մարդ, և նրա անունը ժողովրդական ստուգաբանության ենթարկվելով պարսկերեն մարդ (مرد հմ. «մարդ») բառի r-ի հավելումով ձևոք է բերել Մարդես> Մերդաս ձևը։ Արդ եթե նկատի առնենք նաև այն հանգամանքը, որ հայոց մոտ Աժդահակը մարաստանցի է, ապա կարելի է ինչ-որ կապ տեսնել վերջինիս և Մադեսի-Մերդասի միջև, որոնց Ֆիրդուսին հայր ու որդի է ճանաչում։

Հավանական համարելով Գր. Խալաթյանցի ենթադրությունը, որ Մադեսը մեդական թագավոր Փառնոսն է, մենք կարծում ենք, որ Խորենացին (ավելի ճիշտ նրա աղբյուրը) ոչ թե Աստվածաշնչից, այլ ժողովրդական վեպից է այդ անունը մուծել պատմության մեջ, մանավանդ որ Աստվածաշնչի հայերեն մի շարք ձեռագրերում ու հրատարակություններում, ինչպես և հունական բնագրում Մադեսի փոխարեն Մարես ունենք[1]։ Ինչպես առասպելական Աժդահակը Տիգրանի վեպում փոխարինել է մեդական Աստիագեսին, նույնպես և Արամի վեպում Մադեսը փոխարինել է Փառնոսին։

2. Առասպելի միջադեպերը սակավ տարբերությամբ նույնպես համընկնում են։

Պրոֆ. Էմինը Խորենացու և Ֆիրդուսու պատմած առասպելների միջև եղած տարբերությունը չի քննում, միայն հարկ է համարում նշել, որ եթե «Շահնամեում» պատմվում է, թե Զոհակին Ֆերիդունը սպանում է, ապա հայ մատենագիրը, ընդհակառակը, հիշատակում է, որ Ֆերիդունը նրան տանում կապում է Դեմավանդ լեռան այրերից մեկում և իր արձանն էլ կանգնեցնում նրա առջև, որից սարսափելով՝ Աժդահակը հավատարիմ է մնում իր շղթաներին։ Այստեղ Մ. Էմինը ակնհայտ թյուրիմացության մեջ է. ուշադիր համեմատությունը ա-

---

1 Տե՛ս Մատենադարանի ձեռ. № 353, ժամանակ՝ 1317 թ., թերթ 192 բ։ Կոստանդնուպոլսի 1895 թ. հրատ. էջ 438։ Վերջինս համեմատված է երբեմն և հունական բնագրերի հետ։ Մինչդեռ թե՛ Համաբարբառում և թե՛ 1826 թ. Ամստերդամի հրատարակության մեջ Մ ա դ է ս է։

պացուցում է, որ Խորենացու պատմածը այս կետում ևս համընկնում է «Շահնամեին»։ Ըստ երևույթին էմինը օգտվել է «Շահնամեի» համառոտ տեքստից և կամ, ամենայն հավանականությամբ, մոռացել է Ֆիրդուսու պատմած զրույցի այս վերջին մասը, որովհետև իր ուսումնասիրությունը շարադրելիս ձեռքի տակ «Շահնամե» չի ունեցել և հիշողությամբ է համեմատությունը կատարել[1]։

Խորենացու մոտ պահպանված զրույցի միայն հետևյալ երեք տեղիքն են պակասում Ֆիրդուսու մոտ. նախ՝ անբարի բարերարության ակնարկը, երկրորդ՝ Ֆերիդունի ննջելու պատմությունը և, երրորդ՝ Աժդահակի առջև Ֆերիդունի արձանի կանգնեցման փաստը։

«Անբարի բարերարության» ակնարկին մենք կանդրադառնանք քիչ հետո, իսկ երկրորդ փաստի մասին պետք է ասել, որ այլ աղբյուրներում այդ մասին ոչ մի տեղեկություն դեռևս չի հայտնաբերվել, այն դեպքում, երբ Աժդահակի առջև Ֆերիդունի արձանի կամ պատկերի կանգնեցման մասին հիշատակություններ կան և այլուր։ Պահլավական գրական հուշարձաններից «Բահման յաշտում» պատմվում է, որ Ահրիմանը Ֆերիդունի մահից 9000 տարի հետո գալիս է Դեմավանդ լեռը և կանչում շղթայված Աժդահակին, բայց նա, կանգնելով նրա առջև, Ֆերիդունի (Frēdūn) նմանության — պատկերի սարսափից չի համարձակվում իր ոտքերի շղթաները շարժել[2]։ IX դարի արաբ աշխարհագիր Իբն ալ-Ֆակիհ ալ-Համադանիի մոտ Ռ. Շտաքելբերգը գտել է Խորենացու հաղորդածին համանման մի փաստ. Իբն ալ-Ֆակիհը պատմում է, որ Աֆերիդունը Բյուրասպիին լեռան վրա բանտարկելուց հետո, վերջինիս առջև, մի քարանձավի մեջ, իր նմանությունն է կանգնեցնել տալիս, որով և կապում է նրան[1]։

Այս բոլոր փաստերը ապացուցում են, թե որքան հարազատությամբ ու ճշգրտությամբ է Մովսես Խորենացին հաղորդում հարևան ժողովուրդների այս հինավուրց առասպելը։

Ինչպես ասացինք Խորենացու պատմության «Ի պարսից առասպելաց» բաժնով զբաղվել է նաև Ն. Ակինյանը[2]։ Իր առաջին ուսումնասիրության երկրորդ՝ հիմնական բաժնում Ակինյանը քննում է առասպելի մեկնությունները և գալիս այն եզրակացության, թե իբր Խորենացին այստեղ այնպիսի գծեր է առաջ բերում, «որոնք չեն հայիր Աժդահակի առասպելին. անոնք համայնավար Մազդակի անձին և վարդապետության մասին են»[3]։ Երկրորդ հոդվածում իր այս տեսակետը ավելի հաստատելու համար նա մազդակյան աղանդի մասին մեջբերումներ է կատարում «Սիասաթնամեից» և դրանք, համեմատելով Խորենացու մեկնությունների հետ, ենթադրում է, որ Խորենացին ևս օգտվել է «Մազդակնամեից»։ Իսկ քանի որ այս վերջին հուշարձանը պետք է գրի առնված լինի VI դարի առաջին կեսից հետո, թերևս VII դարում, ուստի Խորենացին չէր կարող VII դարից շուտ օգտված լինել այս աղբյուրից։

Խորենացու պատմության «Ի պարսից առասպելաց» բաժնի մեկնությունների հատվածը, որը վերնագրված է «Մատրագրութիւն, որ ինչ սակս Բիւրասպեայ հաւաստին», մեր կարծիքով ավելի արժեքավոր է, քան բուն առասպելի տարբերությունը մեր մատենագրի մոտ, որովհետև՝ եթե վերջինս հաղորդված է նաև մի քանի այլ աղբյուրներում, ապա մեկնություններից մի քանիսին հանդիպում ենք միայն Խորե-

---

[1] Այդ է ապացուցում նրա հետևյալ ծանոթագրությունը. «Ոչ նշանակեցաք ճշդիւ զերեսս բանաստեղծութեանն պարսից, քանզի երկու ամօր նախ քան զայս ընթերցեալ էր մեր զլիշեալ մատեանդ, որ չգտաւ առ մեզ ի գրելս զայս քննութիւն» (Վէպք հնոյն Հայաստանի, էջ 65)։

[2] Bahman yašt, chap. III, § 56. Տես The Sacred Books of the East, vol. V.

[1] R. Stackelberg, Bermerkungen zur Persischen Sagengeschichte, „Wiener Zeitchrift für die Kunde des Morgenlandes", 12 Band, 1898, էջ 248։ (Հետագայում՝ R. Stackelberg...). Տես նաև «Հանդէս ամսօրեայ», 1936, էջ 6։

[2] Տե՛ս «Հանդէս ամսօրեայ», 1936, էջ 1—21 և էջ 349—351։

[3] Նույն, էջ 14։

նացու մոտ։ Այս հատվածում պահպանված են պատմական դեպքերի որոշ արձագանքներ, որոնց ուսումնասիրումը նոր լույս է սփռում թե՛ Աժդահակ-Զոհհակի, որպես «պատմական անձնավորության» և թե՛ իր՝ Խորենացու աշխարհայացքի առանձին կողմերի վրա։

Խորենացին Աժդահակի առասպելը հետևյալ կերպ է մեկնում։ «Ասացեալն ի նոցանէ Բիւրասպի Աժդահակ՝ առ Նեբրովթաւ նախնի նոցա։ Քանզի ի բաժանել լեզուացն ընդ ամենայն երկիր, ոչ խառն ի խուռն և ոչ անառաջնորդ այս լինէր. այլ աստուածայնով իմն ակնարկութեամբ գլխաւորք և ցեղապետք որոշեալք զիւրաքանչիւր սահմանս ժառանգեցին կարգաւ և զօրութեամբ։ Եւ զայս Բիւրասպեայ հաւատի անուն ճանաչեմ ես Կենտաւրոս Պիւռիդայ, ի քաղդէականի գտեալ մատենի։ Սա ոչ քաջութեամբ քան թէ հարստութեամբ և ճարտարութեամբ զցեղապետութիւն ազգին իւրոյ ունէր, հնազանդեալ Նեբրովթայ. և հասարակաց զկենցաղս կամէր ցուցանել ամենեցուն և ասէր՝ ոչ ինչ իւր առանձին ումեք ունել պարտ է, այլ հասարակաց։ Եւ ամենայն ինչ նորա յայտնի էր բան և գործ. և ի ծածուկ ինչ ոչ խորհէր, այլ զամենայն յանդիման արտաքս բերէր լեզուաւ զծածուկս սրտին։ Եւ զել և զմուտ բարեկամացն որպէս տուընչեան նոյնպէս և ի գիշերի սահմանէր։ Եւ այս է առաջին նորա ասացեալ անբարի բարերարութիւնն։

Այլ քանզի աստեղաբանութեամբ հզօր եղեալ՝ յօժարեցաւ ուսանել և զկատարեալ շարութիւնն. և այսոքիկ անկարելիք նմա. քանզի որպէս վերագոյնն ասացաք՝ սովորութիւն ունէր պատրանաց աղագաւ առ բազումս՝ ոչ ինչ ի ծածուկ գործել, և զայնպիսի վերջին և կատարեալ շարութիւն յայտնի ուսանել կարողութիւն ոչ էր։ Հնարի այսպիսում ուսման դառնութեան հնարս,—ցաւս ինչ յորովայնի ունել բազբաղէր շարաչարս, որ ոչ այլով իւիք, քան թէ բանիւ իմն և անուամբ սոսկալեաւ բժշկիցի, զոր վայրապար լսել ումեք ոչ է կարողութիւն։ Եւ այս սովորեալ, որ զշարութիւնն նիւթէր, ուսուցանէր նմա ի տան և ի հրապարակս. անկասկած զգլուխն ի վերայ ուսցն

Բիւրասպեայ դնելով և խօսելով յականջսն՝ ուսուցանէր զանբարի արուեստն. զոր յառասպելին՝ մանուկ սատանայի, ասեն, սպասաւորելով լինէր կամակատար. և ապա վասն որոյ պարգև ի նմանէ խնդրեալ՝ համբուրէր զուսսն։

Իսկ վիշապացն բուսումն, կամ կատարելապէս վիշապանալն Բիւրասպեայ, որ ասի, է այս։ Քանզի անբաւ մարդիկ սկսաւ զոհել դիւաց. մինչև տաղտկանալ ի նմանէ բազմութեանն և միաբանեալ ամենեցուն և հալածել, և փախչել նմա ի նախասացեալ լերինն կողմանս. և ի սաստիկ վարելոյն զնա՝ թոթափեցաւ ամբոխ նորա ի նմանէ։ Յայս վստահացեալ վարողացն զնա՝ հանգեան աւուրս ինչ զտեղեօքն։ Իսկ Բիւրասպեայ ժողովեալ զցրուեալսն՝ յանկարծօրէն հասանէ ի վերայ, վնաս սաստիկ առնելով. այլ յաղթէ բազմութիւնն, և փաստական լինի Բիւրասպի. և հասեալ սպանանեն զնա մերձ ի լեառնն, և ընկենուն ի վիհ մեծ ծծմրոյ»[1]։

Մկրտիչ Էմինը քանի որ ընդհանրապես ժխտում էր Մարաբասի և նրա Քաղդեական մատյանի գոյության փաստը և կարծում էր, որ Խորենացին իր պատմության հնագույն շրջանը շարադրելիս օգտվել է միայն հայկական վեպից ու ժողովրդական զրույցներից, այս մեկնությունների մի մասը համարում է Խորենացու կամ նոր-պլատոնականների հորինածը։ Այլ աղբյուրներում չգտնելով այն տեղեկությունները, թե Բյուրասպի Աժդահակը ապրել է Նեբրովթի ժամանակ և նրա հավատի անունը Կենտավրոս Պյուռիդա է, և ելնելով այս անվան հունական ձևից, Էմինը կարծում է, որ այս բոլորը թերևս հնարվել է Ալեքսանդրիայում նոր-պլատոնականների դպրոցում. «Եւ հաստատի այս բանիւք նորին իսկ Խորենացւոյ, որոյ ոչ շատացեալ պատմութեամբ ևեթ պարսկական առասպելին՝ միջամուխ լինի ի մեկնութիւն առասպելական նշանակութեան նորին՝ որպէս սովոր էին առնել ի դպրոցս Աղեքսանդրիոյ իմաստասէրք տեղւոյս»[2]։

---

1. Մովսես Խորենացի... էջ 91—92։
2. Մ. Էմին, Վէպք հնոյն Հայաստանի, էջ 68—69։

Սակայն ներկայումս, երբ արդեն պարզվել է, որ Մար-Աբասը մտացածին հեղինակ չէ, մենք հակամետ ենք կարծելու, որ Խորենացին այս բաժնում էլ հարազատ է մնացել իր աղբյուրներին:

Աժդահակի կերպարը՝ որպես չարի, բռնության ու անբարոյականության մարմնացում, հոլովվում է արևելյան մի քանի ժողովուրդների պատմության առասպելական շրջանում: Աժդահակը հիմնական դեմք է հատկապես իրանական ժողովուրդների և՛ դիցաբանության, և՛ դյուցազներգության մեջ: Կասկած լինել չի կարող, որ Աժդահակի անվան տակ այդ ժողովուրդները անպայման մարմնավորել են իրենց համար անհանդուրժելի այս կամ այն պատմական անձնավորությունը: Ըստ Ավեստայի՝ Աժդահակի իշխանության կենտրոնը Բաբելոնն է եղել: Դոկտ. Զաբիոլլահ Սաֆան իրավացի է, երբ ենթադրում է, որ Աժդահակ-Զոհհակի պատմությունը վաղ արձագանքն է Արևմտյան Իրանի վրա ասուրա-բաբելական հարձակումների, որոնք հետագայում, արաբական արշավանքներից հետո, մոռացվել են, իսկ Աժդահակին ժողովուրդը արաբացրել է, այդպիսով իր ատելությունը արտահայտելով արաբ սարկացնողների նկատմամբ[1]:

Համաձայն Բունդեհիշի 32-րդ գլխում եղած ծննդաբանության Աժդահակը Ահրումազդայի ստեղծած առաջին մարդու՝ Գեյումարթի ցեղից է[2]: Այս նույն ծննդաբանությունը անունների տարբեր աղավաղումներով հաղորդված է նաև արաբագիր պատմաբանների մոտ: Թաբարին Զոհհակին համարում է Նոյի ժամանակակից, իսկ Աբու-Հանիֆե Դինվարին պատմում է, որ Զոհհակին վերջնականապես հաղթում է Նեմրութը, որ և նրան տանում կապում է Դեբավանդ լեռան այրերից մեկում[3]: Ինչպես տեսնում ենք Դինվարու մոտ Ֆերիդունը նույնացված է Նեմրութի հետ: Քարթլիս Ցխովրեբայի հին հայերեն թարգմանության մեջ Ֆերիդունը (Աբրիտոն) ներկայացված է որպես Նեբրովթի մարդկանցից մեկը. «Յետ այսորիկ,—կարդում ենք այնտեղ,—աճեաց ազգն Նեբրովթայ ի կողմն արևելից, և յայտնեցաւ այր մի ի նոցանէ Աբրիտոն անուն, զորմէ ասեն, թէ կապեաց աղանդովք գիշխանն աճից յերկաթս, զկոչեցեալն Բի[ւ]րասպի, յանբնակ լերինն Բալիսայ, որպէս և գրեալ է ի մատեանս Պարսից»[1]: Մ. Էմինը նշում է, որ շատ աղբյուրներ Նեբրովթին իրեն են Զոհհակ համարում[2]:

Այս բոլոր փաստերը ապացուցում են, որ Զոհհակ-Աժդահակը այս կամ այն ձևով կապվում է Նեբրովթի անվան հետ, իսկ Խորենացու հաղորդածը չի հեռանում այս փաստերից, ուստի և չի կարելի մտացածին համարել:

Խորենացին միաժամանակ հաղորդում է, որ Քաղդեական մատյանում Բյուրասպի հավատի անունը Կենտավրոս Պյուռիդաս է: Ըստ Մ. Էմինի այս Կենտավրոսը «որպէս յայտնի է բանասիրաց նոյն իսկ Պիւռիդն է, զոր ըստ յունական առասպելաց՝ եապան Պերիփաս ի հարսանիս Պիրիթոսայ»[3]: Իսկ ակադեմիկոս Ստ. Մալխասյանցը կարծում է, որ Կենտավրոս Պյուռիդան Հոմերոսի հիշած «Կենտավրոս Պեյրիթոսն[4] է, որ Իկսիոնի կամ Զևսի որդին է եղել՝ լապիթներից մեկը, որի հարսանիքի ժամանակ կռիվ ու կոտորած է եղել»: Խորենացին այս վերջինին գիտե «Հուշկապարիկ Պերիթես»[5] անունով, բայց չի նույնացնում Կենտավրոս Պյուռիդայի հետ: Ստ. Մալխասյանցը, ելնելով այս հանգամանքից, եզրակացնում է, որ Խորենացին «առանց գիտենալու, թե դրանք եր-

[1] Տես دکتر ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران، ۱۳۳۳، ص ۴۵۶ Դոք. Զաբիոլլահ Սաֆա, Դյուցազներգությունը Իրանում, 2-րդ հրատ. Թեհրան, 1954, էջ 456, (Հետագայում՝ Սաֆա...):

[2] Անդ, էջ 457: Տես նաև Bundahish, chap. 31. The Sacred Books of the East, vol V. (Այս թարգմանության 31-րդ գլուխը համընկնում է նախորդ թարգմանությունների 32-րդ գլխին):

[3] Սաֆա... էջ 459:

[1] ქართლის ცხოვრება..., 1953, էջ 17: (Քարթլիս Ցխովրեբայի կամ Վրաց Պատմության հին հայերեն թարգմանությունը: Վրացերեն բնագիրը և հին հայերեն թարգմանությունը ուսումնասիրությամբ և բառգրքով լույս ընծայեց Իլիա Աբուլաձեն, Թբիլիսի, 1953):

[2] Մ. Էմին, Վէպք հնոյն Հայաստանի, էջ 67:

[3] Անդ, էջ 68:

[4] Տե՛ս Հոմերոս, Ոդիսական, Երևան, 1957, էջ 298:

[5] Մովսես Խորենացի... էջ 195:

կուսն էլ միևնույն անձն են... այս երկու դեպքում երկու տարբեր աղբյուրից է օգտվում»[1]։

Բյուրասպի Աժդահակին Կենտավրոս Պյուռիդայով փոխարինելը Քաղդեական մատյանում ենթադրել է տալիս, որ մատյանը հունարենի թարգմանելիս Աժդահակին (որպես հրեշ) համազոր ընդունել են շարադրած կենտավրոսներից (սրանք ևս դիվական բնույթ են ունեցել) մեկն ու մեկին[2]։ Հնում անունների նման թարգմանությունը կամ փոփոխությունը ընդունված կարգ է եղել. օրինակ՝ Խորենացին հունական Կոռնոսին փոխարինում է Զրվանով, իսկ Հերոդոտը սկյութական առասպելի Թարգիտային փոխարինում է արգոսական հերոս Հերակլով[3]։ Նման երևույթի մասին է խոսում նաև Ի. Մ. Դյակոնովը, երբ անդրադառնում է Քսենոֆոնի «Կիրոպեդիայի» մեջ օգտագործված հատուկ անուններին։ Նա գրում է, որ «երբ նրան (Քսենոֆոնին—Բ. Զ.) պարսկական անունները պակասում էին, Քսենոֆոնը առանց քաշվելու մեդական ու պարսկական կերպարներին տալիս էր փրկրասիական, կամ շատ հազվադեպ հունական, և կամ բացարձակ մտացածին, բայց էկզոտիկ հնչող անուններ»[4]։

«Ի պարսից առասպելաց» բաժնի ամենահետաքրքրական տեղիքը այն է, որ փաստեր են հաղորդվում Բյուրասպի Աժդահակի իբր թե շար արարքներից մեկի մասին. «Եւ (Աժդա-

1 Մ. Խորենացի, Հայոց պատմություն, թարգմ. Ստ. Մալխասյանցի, էջ 278։

2 Վերը հիշեցինք, որ Աժդահակը մարդ-հրեշ է, իսկ կենտավրոսները, ինչպես հայկական հուշկապարիկները, համարյա նույնպիսի բնույթ են ունեցել։ Հայկազյան բառարանը յուշկապարիկ թարգմանում է «ճիվաղ ցամաքային, կամ ջրային, և կամ երկակենցաղ առավել մտացածին՝ խառնակ կենդանի, որպէս պարիկ իշուկ, այս ինքն իշացուլ, յն. ὀνοκένταυρος... որ և Համբարու, և Ձիացուլ. յն. ἱπποκένταυρος..., κένταυρος... (որ և դն)». (տես Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. Բ, էջ 375)։

3 Տե՛ս Латышев В. В., Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. «Вестник древней истории», 1947, № 2, էջ 258—260; С. П. Толстов, Древний Хорезм, Москва, 1948, էջ 295։

4 И. М. Дьяконов, История Мидии, էջ 31։

հակ),—գրում է Խորենացին,—հասարակաց զկենցաղս կամէր ցուցանել ամենեցուն, և ասէր՝ ոչ ինչ իւր առանձին ունիմք ունել պարտ է, այլ հասարակաց»[1]։

Ռ. Շտաքելբերգը իր «Դիտողություններ պարսից դրույցների պատմության վերաբերյալ» վերնագիրը կրող ուսումնասիրության մեջ կարծում է, որ այս տողերը թերևս ակնարկներ են մաղդակյան աղանդի վերաբերյալ. «Մենք կարծում ենք,—գրում է Շտաքելբերգը,—որ Մովսես Խորենացու հաղորդումը արտացոլում է հիշողություններ մաղդակյան կոմունիստական աղանդի վերաբերյալ»[2]։

Ն. Ակինյանը՝ ելնելով Խորենացու ապրած ժամանակաշրջանի վերաբերյալ իր սխալ դիրքորոշումից (ըստ նրա Խորենացին IX դարի հեղինակ է) և ոգևորվելով Շտաքելբերգի ենթադրությունով, աշխատում է նոր փաստերով ո՛չ միայն հաստատել այս կարծիքը, այլև մի քայլ առաջ դնելով, հայտարարում է, որ Խորենացին Աժդահակ անունը շփոթել է Մաղդակ-Մաժդակի հետ և վերջինիս ուսմունքը վերագրել Աժդահակին։

Ինչպես հայտնի է, Մաղդակը երևան է եկել պարսից Կավատ Ա-ի թագավորության օրոք (490—527)։ Մաղդակյան շարժումը, որ մանիքեական աղանդավորական շարժման ամենասուր արտահայտություններից էր և իր հիմնական ծայրով ուղղված էր Իրանի իշխող ֆեոդալական-կալվածատիրական ու հոգևորական հիերարխիայի դեմ, դաժանորեն ճնշվեց։ Պետք է նշել, որ շարժմանը հիմնականում հարում էին գյուղացիությունն ու քաղաքի պլեբեյական մասսաները և մասամբ իշխող խավի առանձին ներկայացուցիչներ։ Կավատ Ա-ն, որ որոշ ժամանակ հովանավորում էր մաղդակյաններին, իր թագավորության վերջին տարիներին երկրի իշխող խավերի ուժեղ ճնշման տակ միանգամայն բացասական դիրք գրավեց այդ աղանդավորների նկատմամբ և դաժան դատաս-

1 Մովսես Խորենացի..., էջ 91։

2 R. Stackelberg, էջ 237։ Տե՛ս նաև «Հանդես ամսօրյա», 1936, էջ 55։

տան տեսավ նրանց հետ՝ սրով ու հրով արյան մեջ խեղդելով շարժումը[1]։

Առաջ բերելով Խորենացու այն հաղորդումը, թե Աժդահակը բոլորին ուսուցանում էր, որ ոչ ոք առանձին (սեփական) բան չպիտի ունենա, Ակինյանը դրա տակ հասկանում էր նաև կանանց համայնացում, որը՝ ըստ նրա, մազդակյան աղանդի արտացոլումն է Խորենացու մոտ, մինչդեռ այստեղ պարզորեն գույքային սեփականության մասին է ակնարկվում, որը ուղղակիորեն դրսևորում է դասակարգային պայքարում շահագործվող, ընչազուրկ մասսաների առաջ քաշած ամենաարմատական պահանջներից մեկը։

Եթե իր առաջին հոդվածում Աժդահակին Մազդակի հետ մերձեցնելու համար Ակինյանի հիմնական կռվանը Խորենացու վերը հիշված տեղեկությունն էր, ապա երկրորդ հոդվածում՝ ձեռքի տակ ունենալով սուլթան Ալպ-Արսլանի և Մելիք-շահի հայանի վեզիր Նիզամ ալ-Մոլքի «Սիասաթնամեն», նա փորձում է լուսաբանել նաև «Ստորագրութիւն» հատվածի մյուս մութ արտահայտությունները։

Արդ որո՞նք են Խորենացու «Պատմության» և «Սիասաթնամեի» այն ընդհանրությունները, որոնք նշում է հեղինակը։

1. Խորենացին գրում է. «Սա ոչ քաջութեամբ քան թէ հարստութեամբ և ճարտարութեամբ զցեղապետութիւն ազգին իւրոյ ունէր, ճնազանդեալ Ներրոմթայ... Այլ քանզի աստեղաբանութեամբ ճզօր եղեալ՝ յօժարեցաւ ուս<ուց>անել և զկատարեալ շարութիւնն»[2]։

«Սիասաթնամեհ»-ի համաձայն,—գրում է Ն. Ակինյանը,—Մազդակ Բամդատի որդին մովպետան մովպետ էր Կավատ թագավորի օրով և «ճմուտ էր աստղերին»[3]. նա կը տեսնե

[1] Տե՛ս Ս. Մելիք-Բախշյան, Պավլիկյան շարժումը Հայաստանում, Երևան, 1953, էջ 35—55։

[2] Ընդգծումը և < · > միջի ուղղումը Ն. Ակինյանինն է։

[3] Ն. Ակինյանը «Սիասաթնամեից» կատարած այս ընդգծված վկայակոչումները բերել է ֆրանսերեն թարգմանությունից և ֆրանսերեն լեզվով, մենք դրանք թարգմանում ենք ռուսերեն հրատարակության համապատասխան տեղերից։

աստղերու մեջ, թե իր ժամանակին երևան պիտի գա մարդ մը, որ նոր կրոնի մը հիմնադիրը պիտի ըլլա։ Մազդակ յուր «ճարտարությամբ», այսինքն հնարագիտությամբ կը շահի Կավատ թագավորը։ Կավատը «ճրամայում է ընդունելության ժամանակ նրա համար բանկարժեք քարերով զարդարված ոսկե նստարան դնել։ Կուրադը (Կավատը—Բ. Ջ.) նստում էր գահի վրա, իսկ Մազդակին նստեցնում էր այն նստարանին, որը շատ ավելի բարձր էր, քան Կուրադի գահը»[1]։

Ինչպես տեսնում ենք այս երկու հատվածներում ոչ մի ընդհանրություն չկա, բացի «աստեղաբանությամբ հզօր եղեալ» և «ճմուտ էր աստղերին» արտահայտություններից, հետևաբար և առաջրումը միանգամայն բռնազբոսիկ է։ Իհարկե դրանք որոշ չափով կիմաստավորվեին, եթե այլ կետերում ևս ընդհանրություններ լինեին, բայց քանի որ, ինչպես կտեսնենք ստորև, այդպիսիք բացակայում են, ապա այս ընդհանրություններն էլ պատահական են։

Իսկ այն, որ Խորենացին Աժդահակին աստեղաբանության մեջ հզոր է համարում՝ պատահական չէ։ Մարկվարտը վկայում է, որ «Համաձայն Յաղդկերտ (Հազկերտ) իրն Մահինդադի՝ պարսիկները Բաբելոնի հիմնադրումը վերագրում են Աժի Դահակին։ Բաբելոնը համարվում է աստղաբաշխության հայրենիքն ու աթոռանիստը»[2]։ Այդ միանգամայն տրամաբանական է, որ աստղաբաշխության կենտրոնի հիմնադիրը համարվեր և հզոր աստղագետ. մի հանգամանք, որ հաստատվում է Խորենացու այս հաղորդումով։

2. Խորենացին գրում է.

«Եւ հասարակաց զկենցաղս կամէր ցուցանել ամենեցուն

[1] «Հանդես ամսօրյա», 1936, էջ 350։ Տե՛ս նաև Сиасет-намэ, Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька, перевод и примечания проф. Б. Н. Заходера, М.—Л., 1949, էջ 190—192 (հետագայում՝ Սիասաթնամե...)։

[2] J. Markwart, A catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr (Pahlavi text, version and commentary), Edited by G. Messina S. I., Roma, 1931, p. 66.

և ասէր «ոչինչ իւր առանձին ունել պարտ է, այլ հա-
սարակաց»:

Սիասաթնամեում ասված է. «Մազդակը քարոզում էր, թե ունեցվածքը բաշխված է մարդկանց միջև, իսկ մարդիկ ամենաբարձրյալի ստրուկներն են ու Ադամի որդիք: Ովքեր որ կարիքավորներ են, թող ծախսեն իրար ունեցվածքը, որպեսզի ոչ ոք զրկանք ու աղքատություն չզգա, որպեսզի բոլորը հավասար լինեն ըստ իրենց դրության: Երբ Կուբադը ավելի առաջ գնաց, համաձայնվեց ունեցվածքի հանրայնացմանը, Մազդակը սկսեց հայտարարել. «Ձեր կանայք—ձեր ունեցվածքն են... Շատ մարդիկ, հատկապես հասարակ ժողովուրդը, գույքի ու կանանց ընդհանրության պատճառով, հրապուրվեցին նրա ուսմունքով»[1]:

Այստեղ իսկապես գույքի ընդհանրացման փաստում ընդհանրություն գոյություն ունի, իսկ կանանց ընդհանրացման մասին Խորենացու մոտ ոչ մի արտահայտություն չկա: Բայց դա չի խանգարում, որպեսզի Ն. Ակինյանը «Սոսրադրութիւն» հատվածի՝ «Եւ զել և զմուտ բարեկամացն որպէս ի տուրնջեան նոյնպէս և ի գիշերի սահմանէր» տեղիքը համարի կանանց մոտ ազատ ելք ու մուտք անելու քողարկված ակնարկ, որովհետև իբր թե Խորենացին դրանից ավելի բացահայտ խոսել չէր կարող[2]: Այս փաստարկը անհամոզիչ է, որովհետև նույն Խորենացին չի խորշում, օրինակ, խոսելու Պապ թագավորին վերագրվող ախտի մասին՝ գրելով «զի (Պապ) ամօթալի ախտիւ զաղրագործ էր»[3], կամ չի տատանվում հայոց Արտաշիր թագավորի մասին արձանագրելու, որ նա «անառակ, պոռնիկ է... գիճացեալ է մարմնով... ակար է ի կանայս...»[4], հետևաբար Խորենացին չէր խուսափի բացատական նման խոսքեր ասելու նաև Աժդահակի հասցեին:

«Եւ զել և զմուտ բարեկամացն որպէս ի տուրնջեան նոյնպէս և ի գիշերի...» ակնարկում, թվում է արտացոլում են [illegible] արևելյան ժողովուրդների պատկերացումները հզոր ու արդարադատ տիրակալի (տվյալ դեպքում Աժդահակի) մասին, տիրակալ, որի անձնավորության մեջ մարմնավորվում է համասարության կողմնակից, մասնավոր սեփականության հակառակորդ իդեալ իշխանավորը, որը «ի ծածուկ ինչ ոչ խորհէր» և որի դռները գիշեր ու ցերեկ բաց են բարեկամների առաջ:

Նման պատկերացում են ունեցել և իրանցիներն իրենց Նուշիրվան արքայի (531—578) մասին, որին իդեալականացնելով անվանել են «արդարադատ»: Ֆիրդուսին պատմում է, որ Նուշիրվանը իր ենթականերին տված խրատներից մեկում ասել է.

مباشید ترسان زتخت و کلاه   گشادست برهر کسی بارگاه
هرآنکس که آید بروز و بشب   زگفتار بسته مدارید لب[1]

(Գահից ու թագից դուք մի սարսափեք,
Բաց է պալատը բոլորի առջև.
Գիշեր ու ցերեկ՝ ով որ էլ դիմի,
Պիտ՝ չխուսափել խոսք ու զրույցից):

Արդ ինչո՞վ բացատրել, որ Խորենացին նման հայացքներ է վերագրում Աժդահակին, արդյոք նա Աժդահակի ու Մազդակի զրույցները ի մի է ձուլել իր սեփական և «բռնա-[illegible] ըմբռնումներով», ինչպես կարծում է Ն. Ակինյանը:

Անկախ բոլոր փաստերից, հատկապես Խորենացու և Մազդակի ապրած տարբեր ժամանակներից, գույքի հանրայնացման փաստի առկայությունը մեր պատմագրի մոտ կարող էր դիտել որպես մազդակյան ուսմունքի արձագանք: Բայց մի՞թե գույքային սեփականության վերացման խնդիրը Մազդակի ու նրա հետևորդների մտահղացումն էր: Ճիշտ է, V դարի վերջերին և VI դարի սկզբներին Իրանում սրված

---

1 «Սիասաթնամե»..., էջ 192, տե՛ս նաև «Հանդես ամսօրյա», էջ 350:

2 «Հանդես ամսօրյա», էջ 351:

3 Խորենացի..., էջ 306

4 Անդ, էջ 347:

1 فردوسی: شاهنامه، جلد ٤، بتصحیح ومقابله وهمت محمد رمضانی، ص ٣٧٩ (Ֆիրդուսի, Շահնամե, հ. 4, Թեհրան, 1934, էջ 379):

դասակարգային պայքարը առաջ բերեց մաղդակյան ազատագրական-սոցիալական շարժումը, որը միաժամանակ վերոհիշյալ պահանջն էր դնում, բայց ինչպես յուրաքանչյուր դասակարգային հասարակության մեջ, այդ թվում և հին աշխարհում, դեռևս V դարից էլ առաջ, գոյություն ունեցող դասակարգային պայքարի ընթացքում շահագործվող խավերը միշտ ձգտել են, թեկուզ և շատ միամիտ պատկերացմամբ, ունեցվածքի հանրայնացման[1], և մեր կարծիքով Խորենացու մոտ պահպանված փաստն էլ Մերձավոր Արևելքում դեռ շատ վաղուց գոյություն ունեցող դասակարգային պայքարի արձագանքներից է։

Հետաքրքիր է նաև այն փաստը, որ շղթայված վրաց Ամիրանը (Աժդահակի զուգահեռ հերոսներից մեկը) աշխատել ու պայքարել է հանուն արդարության ու հավասարության. նա

«Ցանկանում էր ցանել աշխարհում հավասարություն-
արդարություն,
Ժողովրդին տալ հացը կաթնով և ոչ թե [հացը]
արյունոտ»[2]։

Որ Խորենացին ճշմարտացի հեղինակ է և հարազատ է մնում իր աղբյուրներին ու տեղեկություններին, արդեն շատ վաղուց համոզիչ կերպով ապացուցել են (Կոնիբեր, Մալխասյան և այլք) և մի ավելորդ անգամ ապացուցվում է Բյուրասպի Աժդահակի բուն առասպելը քննելիս։ Խորենացին երբեք չի թաքցրել իր անտեղյակությունը այս կամ այն հարցի վերաբերյալ կամ կասկածը իր իսկ հաղորդած առանձին փաստի ստուգության մասին։ Նման ինքնաքննադատության նրա պատմության մեջ մենք շատ հաճախ ենք հանդիպում[3]։ Իսկ

1 Տե՛ս Լ. Խաչիկյան, Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմությունից (IV դար), Երևան, 1951։

2 Լ. Մելիքսեթ-բեկի, Արտավազդ և Մհերի հեքիաթը Վրաստանում, «Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի», գիրք Ա և Բ, 1921—1922, էջ 103։

3 Մանրամասն տե՛ս Ս. Մալխասյանց, Խորենացու առեղծվածի շուրջը, Երևան, 1940, էջ 100 և հետ.։

ինչ վերաբերում է Խորենացու «բոնագրոսիկ ըմբռնումներին», պետք է ասել, որ դա ոչ արդարացի որակում է. Խորենացու աշխարհայացքը պարզ է ու մեկին, իսկ նպատակը հստակ ու բացահայտ։ Ինչպես նա ոչ մի խոսքով չի շեղվել բուն առասպելից, մեզ թվում է, որ «Ստորագրությունն» բաժնում էլ չի խոտորում իր աղբյուրներից։ Ճիշտ է, այս հատվածում կան առանձին մութ ու ոչ հստակ ակնարկներ, բայց մեր անտեղյակությունը իրավունք չի տալիս նրան «բոնագրոսիկ ըմբռնումներ» ունենալու մեջ մեղադրել, ինչպես անում է Ն. Ակինյանը։

Հայտնի է, որ հայ իրականության մեջ ևս V դարում գոյություն են ունեցել բորբորիտների ու մծղնեականների ազատագրական շարժումները, որոնց դեմ մղված պայքարում գործն մասնակցություն է ունեցել հայ հոգևորականությունը[1]։ Կարելի է ենթադրել, որ այս ազատները նույնպես գույքային հավասարության հարց են առաջ քաշել, ուստի և ուժեղ դիմադրության են հանդիպել իշխող խավերի ու հոգևորականության կողմից։ Ըստ երևույթին Խորենացին Աժդահակի առասպելի բաժնում այս փաստը օգտագործում է իր մեկենաս Սահակ Բագրատունուն ցույց տալու, թե իբր գույքային հավասարության գաղափարը բխում է այնպիսի բացասական անձնավորությունից, ինչպիսին Աժդահակն է, հետևաբար և իրավացի է ինքը պարսից առասպելների նկատմամբ արհամարհական վերաբերմունք ունենալով։

Հին ժողովուրդների հավատալիքների ու պատմության ուսումնասիրումը ցույց է տալիս, որ հաճախ տեղի է ունեցել բարի աստծու կամ դյուցազնի դիվացում։ «Դիվացումը կատարվում է երկու ուղղությամբ.—գրում է Թ. Ավդալբեգյանը իր «Մհերը հայոց մեջ» հետաքրքիր աշխատության մեջ,— առաջին դեպքում շար են հռչակվում օտար ժողովուրդների բարի աստվածները կամ դյուցազները, երկրորդ դեպքում տեղական բարի աստվածներն են զրկվում իրենց լուսատա-

1 Տե՛ս Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, Երևան, 1941, էջ 66 և Մովսես Խորենացի..., էջ 336—337։

կից և դասվում շարադեների շարքում»[1]։ Թ. Ավդալբեգյանը՝ հենվելով Մ. Էմինի և Հյուբշմանի տվյալների վրա, մի շարք օրինակներով ցույց է տալիս բարի աստվածների դիվացման ակնառու դեպքեր. այսպես օրինակ՝ հնագույն դարերում հնդիկների և պարսիկների դիցաբանությունը շատ ընդհանուր կողմեր է ունեցել։ Ժամանակի ընթացքում պարսիկները դիվացնում են իրենց որոշ աստվածների, որոնց շարունակում էին պաշտել հնդիկները. Վեդայի բարի աստվածները, այդ թվում և լույսի աստված Ինդրան, ապրում են դիվացման պրոցես. «Մինչև անգամ սանսկրիտերեն deva բառը,—գրում է Թ. Ավդալբեգյանը,—որ նշանակում էր լույս ու աստված՝ զենդերենում daeva և պահլավերենում ու պարսկերենում dev փոփոխակների վերածվելով սկսում է նշանակել չար ոգի կամ դև»[2]։

Դիվացման նման օրինակներ կան նաև մեզ մոտ. ինչպես Բաջ կամ Բաջի մակդիրը, Արուսյակ անունը, որը նախաքրիստոնեական շրջանում բարի աստված պետք է եղած լինի, իսկ հետագայում «դասից թափած» հրեշտակին, սատանային, երկնավեժ սադայելին են Արուսյակ անվանել։ Ի վերջո դիվացման են ենթարկվել նաև Արտավազդն ու Միհրը[3]։

Աժդահակի առասպելի բաղմակողմանի ուսումնասիրությունը ենթադրել է տալիս, որ Աժդահակը ևս դիվացման է ենթարկված։ Հանրահայտ է, որ հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ Արտավազդի-Շիդարի առասպելը մի շարք գծերով համընկնում է իրանական Բյուրասպի Աժդահակի զրույցի հետ. այդ ընդհանրությունները հետևյալներն են.

1. Թե՛ Աժդահակը և թե՛ Արտավազդը ներկայացված են որպես չարի մարմնացում։

2. Թե՛ Աժդահակը և թե՛ Արտավազդը շղթայվում են լեռների վրա[4]։

1 Թ. Ավդալբեգյան, Միհրը հայոց մեջ, Վիեննա, 1929, էջ 94։

2 Նույն տեղում, էջ 95։

3 Մանրամասն տե՛ս անդ, էջ 96 և հետ.։

4 Նյութը շընդարձակելու նպատակով դիտավորյալ կերպով չենք անդրադառնում ուրիշ ժողովուրդների լեռներում գամված հերոսներին՝ Պրոմեթևս, Ամիրան, Մատրիշվանի, Լոկ ևն։

3. Երկուսի շղթաներն էլ ամրացնելու համար դարբիններին հարվածում են իրենց սալերին. «Ի ձայնէ կռանահարութեան դարբնաց,— գրում է Խորենացին,—զորանան, ասեն կապանքն... Արտաւազդայ»[1]։ Իբն ալ-Ֆակիհը նույնպիսի տեղեկություն է հայտնում Դեմավանդ լեռան շուրջը գտնվող դարբինների մասին[2]։

Սակայն Արտավազդը միայն որպես չար չի ներկայացված մեր մատենագրության մեջ. նա հայտնի է նաև որպես դրական՝ բարի հերոս. Եղնիկ Կողբացու տեղեկությունները Արտավազդի մասին այդ են ապացուցում։ «Նոյնպէս և մոլորութիւնն դիւաց խաբեաց զդիւցապաշտս հայոց, եթէ զոմն Արտաւազդ անուն արգելեալ իցէ դիւաց, որ ցայժմ կենդանի կայ և նա ելանելոց է և ունելոց զաշխարհս, և ի անուտի յոյս կապեալ կան անհաւատք. որպէս և հրեայք՝ որ ի զուր ակնկալութիւն կապեալ կան, եթէ Դաւիթ գալոց է՝ շինել զԵրուսաղէմ և ժողովել զհրեայս, և անդ թագաւորել նմա նոցա»[3]։

Արտավազդի բնավորության երկվությունը մեզ ենթադրել է տալիս, որ Աժդահակը նույնպիսի երկվություն պիտի ունեցած լինի։ Նրա չար բնույթը հայտնի է, իսկ բարի լինելու մասին, բացի Արտավազդի և Աժդահակի առասպելների ընդհանրություններից, մեզ համար կռվան են հանդիսանում՝

ա) Խորենացու վերը բերված հաղորդումը Աժդահակի բարոգած դույքային հավասարության մասին.

բ) Ֆիրդուսու հաղորդումը Աժդահակ-Զոհհակին Իրանի գահի վրա բարձրանալու, իրանցիների խնդիրքի մասին։ «Շահնամեում» պատմվում է, որ իրանցիները իրենց վրա 700 տարի իշխող Ջամշիդից ազատվելու համար ապստամբվում և Զոհհակին, որ արդեն հռչակվել էր որպես դաժան բռնակալ, հրավիրում են թագավորելու Իրանի վրա։

1 Մ. Խորենացի..., էջ 192

2 Տե՛ս R. Stackelberg.

3 Եղնիկ Կողբացւոյ Եղծ աղանդոց, Թիֆլիզ, 1914, էջ 74։ Արտավազդի բնավորության երկվության մասին մանրամասն տե՛ս Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները Մովսես Խորենացու Հայոց պատմության մեջ, Վաղարշապատ, 1899, էջ 354 և հետ.։

«Շահնամեի» այս բաժնում, կամ թերևս նրա աղբյուրի մեջ, ակնհայտ շփոթություն կա։ Ժողովուրդը, որ միշտ ձգտում է իրեն ազատարար ընտրել ազնիվ ու բարի հերոսների, հաղթել թե իր առասպելի մեջ համակրանք ցուցաբերեր Զոհհակ-Դահակի պես չարագործ բռնակալի նկատմամբ և նրան հյուվիրեր փոխարինելու մի այլ չարագործի։

Այս փաստերը խորհել են տալիս այն մասին, որ հավանաբար Միջագետքում կամ Արևմտյան Իրանում ապրող էթնիկական որևէ հասարակության հավատալիքների մեջ եղել է մի աստված կամ դյուցազն, չի բացառվում և պատմական որևէ անձնավորության գոյությունը (թեկուզ և ինքը Դահակը), որի անվան հետ կապվել են շահագործվող աշխատավոր ժողովրդի ակնկալությունները ապագա կյանքի, անդաստակարգ հասարակության նկատմամբ, բայց և որը զատապարտվել ու վարկաբեկվել է իշխող խավերի կողմից, որի հետևանքով էլ Արևելքի կրոնական գրքերում ու պաշտոնական մատյաններում Դահակը ներկայացված է ամենահոռի գծերով, որպես Ահրիմանի ամենամոտ գործակից։ Այստեղից էլ կարելի է եզրակացնել, որ ազի = օձ-վիշապ հետագայում է կցվել Դահակ անվան որպես մականուն, և անվան իսկական վաղեմի ձևը հենց Դահակ է եղել, որը և օգտագործել է Ֆիրդուսին՝ Զոհհակ արաբական հորջորջումով։

Վարկաբեկման հետևանքով Դահակի դիվացման հանգամանքը ավելի համոզիչ է դառնում, երբ զուգահեռներ ենք անցկացնում հայոց Պապ Թագավորի մասին Փավստոս Բուզանդի հաղորդումների և Դահակի մասին եղած փաստերի միջև։

Ըստ մեր սկզբնաղբյուրների Պապ Թագավորը իր իշխանության օրոք խիստ սահմանափակում է հոգևորականության իրավունքները և ըմբոստանում ինչպես Հռոմի քաղաքական, այնպես և Կեսարիայի հոգևոր գերիշխանության դեմ, վարելով անկախ քաղաքականություն, որի հետևանքով էլ դատապարտվում է հունասեր հայ կղերի ու իշխող խավերի առանձին կուսակցությունների կողմից։ Դրանով է բացատրվում այն հանգամանքը, որ Պապին մեր պատմագիրները ներկայացնում են հոռի բարքերով։ Հայ կղերը Պապի հասցեին ասած իր որակումները համոզիչ և ժողովրդին ընդունելի դարձնելու համար դիմում է հեթանոսական հավատալիքներին, որոնցից հայերը քրիստոնեությունը ընդունելուց հետո էլ դեռևս երկար ժամանակ չէին ազատված։

Պապ Թագավորի մասին Փավստոս Բուզանդը հետևյալն է հաղորդում։

«Պապ որդին Արշակայ ծնաւ ի մօրէն Փառանձեմայ Միւնայ, որ էր լեալ կին Գնելոյն, զոր եսպան արքայն Արշակ, և առ զկին նորա Փառանձեմ իւր կին, և ծնաւ ի նմանէ որդի՝ որ կոչեցաւն Պապ։ Եւ եղև իբրև ծնաւ զնա մայրն իւր, քանզի անօրէն մարդ էր և ամենևին յաստուծոյ ոչ երկնչէր, նուիրեաց զնա դիւաց, և բնակեցին զնա բազումք ի մանուկն, և վարէին զնա ըստ կամաց իւրեանց։ Սնաւ և աճեաց և գործէր զմեղս, զպոռնկութիւն...

...Իսկ մայրն նայեցեալ տեսանէր աչօք իւրովք օձք ոգիտակք, զի պատեալք էին զգահոյիցն ոտամբք, և ճապաղէին ի վերայ պատանեկին Պապայ...»[1]։

«Այլ թագաւորն Պապ, զի մինչ դեռ տղայիկ այն ինչ ծնեալ էր ի մօրէ իւրմէ՝ յայնժամ ձօնեաց զնա դիւաց անօրէն մայրն Փառանձեմ, և վասն այնորիկ լի էր դիւօք ի տղայութենէ իւրմէ. Վասն զի հանապազ զկամս դիւաց առնէր, վասն այսորիկ և զրժշկութիւն իսկ ոչ կամէր գտանել, զի հանապազ վարժէր զանձն իւր դիւօք, և կախարդանօք երևէին զևքն ի նմա. և ամենայն մարդ զդևսն ի նմա աչօք բացօք տեսանէին։ Զի յորժամ մարդիկ հանապազօր յայգորել ելեալ մտանէին՝ զի յօձից կերպարանս ելանէին ի ծոցոյն Պապայ թագաւորին, և պատէին զուսօք նորա (ընդգծումը մերն է— Ա. Ղ.) և ամենեքան ոյք տեսանէին զնա, երկնչէին ի նմանէ...»[2]։

---

[1] Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն հայոց, ի լոյս ընծայեալ Ա. Ղ., Ս. Պետերբուրգ, 1883, էջ 131—132 (հետագայում՝ Փաւստոս Բուզանդ...)։

[2] Նույն, էջ 180։

Ինչպես տեսնում ենք Պապը Աժդահակի պես շրջապատված է օձերով։ Ռ. Շտաքելբերգը վերոհիշյալ իր հոդվածում ընդգծում է այս նմանությունը և դա համարում թերևս իրանական հավատալիքների ազդեցության արդյունք[1]։

Պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանը հայտնում է, որ ինքը ևս անդրադարձել է Պապ թագավորի և Աժդահակի առասպելի սերտ առնչությանը և պրոֆ. Մարկվարտի ուշադրությունն է հրավիրել դրա վրա. վերջինս երկար սպասեցնել չի տվել. և մի ընդարձակ միջանկյալ հավելում է մացրել «Հանդես ամսօրյայում» լույս տեսնող իր մեծածավալ ուսումնասիրության մեջ[2]։ Մարկվարտի «Աժդահակին նվիրված հատվածը,— գրում է Կ. Մելիք-Օհանջանյանը,—պարզ ցույց է տալիս, որ Աժդահակյան առասպելը գոյություն է ունեցել հայկական միջավայրում և ուրույն մշակության է ենթարկվել»[3]։

Բայց այստեղ ազդեցության հարց չկա, այլ կա հարևան ժողովուրդների հեթանոսական հավատալիքների միջև եղած առանձին ընդհանրությունների արտահայտություն. օձ-վիշապները ըստ Արևելքի հեթանոսական հավատալիքների հանդերձյալ կյանքում գիշեր ու ցերեկ տանջում են այն մարդկանց, որոնք երկրի վրա անբարոյական վարքի տեր էն եղել՝ զբաղվել են սոդոմականությամբ, մի ախտ, որով տառապել է, իբր թե, նաև Պապը։

Պահլավական գրականության կիսակրոնական հուշարձաններից «Արտավիրաք նամակում» պատմվում է, թե ինչպես Արտավիրաքը քուրմերի հրահանգով գնում է հանդերձյալ աշխարհը՝ մանրամասն ծանոթանալու դժոխքին ու արքայությանը, իմանալու, թե երկրի վրա մարդկանց արարքները ինչպես են գնահատվում այնտեղ։ Եվ ահա իր վերադարձից հետո Արտավիրաքը դժոխքում տեսած տեսարաններից մեկի մասին հետևյալն է պատմում.

[1] Տես R. Stackelberg..., էջ 238։

[2] Jos. Markwart, Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen, Wien, 1930, էջ 135—148։

[3] «Ֆիրդուսի», Ժողված։, էջ 98։

«Գլխ. 19. 1) Եկա մի տեղ և տեսա մի մարդու հոգի, 2) որի երաստանքից կարծես օձը գերանի նման նէրս էր մտել և բերնից դուրս եկել, 3) և այլ բազմաթիվ օձեր բռնել էին նրա ամբողջ մարմնի անդամները։

4) Եվ ես հարցրի Սրոշ առաքինուն և Ատր յազատին.

5) «Այս մարմինն ի՞նչ հանցանք է գործել, որ հոգին այդքան ծանր պատիժ է կրում»։

6) Սրոշ առաքինին և Ատր յազատը պատասխանեցին.

7) «Այդ հոգին այն չարագործ մարդու հոգին է, որ երկրի վրա սոդոմականություն էր անում 8) և թույլ էր տալիս մարդկանց գալ իր մարմնի վրա. 9) [դրա համար] այժմ հոգին այդքան ծանր պատիժ է կրում»[1]։

Արտավիրաքը նման մի այլ տեսարան նկարագրում է նաև 71-րդ գլխում[2]։

Ահա այս փաստերից ելնելով՝ կարծում ենք, որ Խորենացին, «դիւաց... սպասաւորութեան», «անբարի բարերութիւն» խոսքերով ակնարկում է Աժդահակի անբարոյական վարքի մասին։ Այստեղից կարծեք հստակ է դառնում Խորենացու այն պարբերությունը, որտեղ ասված է, թե Աժդահակը «ցաւս ինչ յորովայնի ունել բազբաղէր չարաչարս, որ ոչ այլով իւիք, քան թէ բանիւ իմն և անուամբ սոսկալեաւ բժշկիցի, զոր վայրապար լսել ումեք ոչ է կարողութիւն»։ Պապը նույնպես դանգատվում է ահավոր ցավերից, երբ նրա տուփանքին հաղորդ չի տրվում. Փավստոսը պատմում է, որ երբ Պապի մայրը՝ Փառանձեմը, ցանկացավ որդուն հետ կասեցնել պիղծ արարքներից, Պապը սկսեց ճչալ ու վայել «և ասէ ցմայր իւր. Յարիցես գնասցես ի բաց զի մեռանիմ խորովիմ կսկծիմ պայթիմ, թէ ոչ յարիցես գնասցես ի տանէս»[3]։

Արդ այս բոլոր փաստերն ու կատարված համեմատությունները մեզ բերում են հետևյալ եզրահանգումներին.

[1] Արտավիրաք նամակ։ Պահլավերեն բնագրից թարգմ. և ծանոթագրութ. Թ. Աբրահամյան, Երևան, 1958, էջ 67։

[2] Անդ, էջ 96—97։

[3] Փաւստոս Բուզանդ..., էջ 132։

1. Խորենացին հարազատորեն է հաղորդել Բյուրասպի Աժդահակի զրույցը։

2. Խորենացին ճշմարտապատում է նաև «Ստորագրութիւն» հատվածում և հավատարիմ է իր ձեռքի տակ եղած աղբյուրներին։

3. Ընդունելի չէ Ն. Ակինյանի այն պնդումը, թե Խորենացին Աժդահակին շփոթել է Մազդակ-Մաժդակի հետ և ծանոթ է եղել վերջինիս վարդապետությանը։

4. Աժդահակը, որ մինչև այժմ հայտնի է որպես չարության ներկայացուցիչ, շատ վաղ ժամանակներում եղել է բարի աստվածություն կամ դյուցազն, որը հետագայում դիվացման է ենթարկվել։

5. Ֆիրդուսու մոտ պահպանված Զոհհակ-Դահակ անունը շատ ավելի հին ձև է, որը հետագայում, դիվացման ժամանակ, աժի=«օձ, վիշապ» անվան կցումով դարձել է Աժի Դահակ=Աժդահակ։

2. ԻՐԱՆԱԿԱՆ ՎԻՊԱԿԱՆ ԶՐՈՒՅՑՆԵՐԻ ԱՐՁԱԳԱՆՔՆԵՐԸ ԳՐԻԳՈՐ ՄԱԳԻՍՏՐՈՍԻ «ԹՂԹԵՐՈՒՄ»

XI դարի առաջին կեսում, երբ արդեն հնչել էին մեր գրականության աշխարհականացման առաջին զողանջները, երբ արդեն հրապարակի վրա էին անմահ Նարեկացու «ի խորոց սրտից» բխած հոգեզմայլ երգերը, իսկ Մերձավոր Արևելքում հուժկու թափով զարգանում էր աշխարհիկ կուլտուրան, Հայաստանում ապրում և ստեղծագործում էր Գրիգոր Մագիստրոսը՝ հայ քաղաքական ականավոր գործիչներից և ժամանակի բազմակողմանի զարգացած անձնավորություններից մեկը։ Ճիշտ է, Մագիստրոսի շափածո երկերը չհասան Նարեկացու սրտահույզ երգերի ո՛չ ոգուն և ո՛չ արվեստի աստիճանին, բայց նրա լուսավորչական եռանդուն գործունեությունը և «Թղթերը»[1] նպաստեցին մեր մատենագրության հետագա զարգացմանը։

Մագիստրոսը հայ աշխարհիկ մտավորականության այն առաջին ներկայացուցիչներից էր, որ հավատարիմ մնալով քրիստոնեական եկեղեցուն և անողոք կերպով պայքարելով Բանգրակյան աղանդավորական գաղափարների ու շարժումների դեմ, միաժամանակ առանձին խնդիրներում, հատկապես լուսավորության հարցերում, չէր բաժանում հայ կղերականության տեսակետները, նրանց վարքագիծը։

[1] Տե՛ս Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը»։ Բնագիրն հատատությամբ և ծանոթություններով առաջին անգամ ի լույս ընծայեց Ա. Տեր-Առաքելյանց, Աղեքսանդրապոլ, 1910։

X—XI դարերում Բագրատունիներն ու Պահլավունիները կրթության ու լուսավորության հարցերում ավելի լայնախոհ քաղաքականություն էին վարում։ Կրոնական ու եկեղեցական գիտությունների զարգացման նպաստող իրենց միջոցառումներին զուգահեռ նրանք դպրոցներում մացնում էին նաև «արտաքին» գիտությունների՝ մաթեմատիկայի, երկրաչափության, բժշկության, ինչպես և օտար լեզուների ուսուցումը։ Գրիգոր Մագիստրոսը կրթվում է նման միջավայրում և իր հերթին հետագայում մեծ չափով նպաստում երկրի լուսավորության գործին։

XI դարի առաջին կեսին Հայաստանի համար ստեղծվել էին քաղաքական ծանրագույն պայմաններ. արևելքից սկսվել էր սելջուկների ներխուժումը, իսկ արևմուտքից ուժեղանում էր Բյուզանդիայի ճնշումը, մյուս կողմից մխիթարական չէր նաև երկրի ներքին դրությունը, չկար համերաշխություն ֆեոդալական վերնախավի մեջ, երկպառակտված էր Բագրատունիների արքունիքը։

Քաղաքական նման պայմաններում է, ահա, որ Մագիստրոսը Արևելյան Հայաստանի իր կալվածքները՝ Բջնին իր շրջապատով, հանձնում է բյուզանդացիներին և փոխարենը տիրույթներ ստանում Միջագետքում։ Կայսրը նրան նշանակում է տեղի մագիստրոս (բդեշխ)։

Գրիգոր Մագիստրոսը մեծ չափում և ընդարձակ նամակագրություն է ունեցել հայ և օտարազգի նշանավոր քաղաքական ու հասարակական գործիչների հետ։ Մեզ հասած նրա նամակները պատմական ու գրական հարուստ տեղեկություններ են պարունակում և ցույց են տալիս Պահլավունի իշխանի խոր գիտելիքները ինչպես գիտության առանձին ճյուղերի վերաբերյալ, այնպես էլ հայ ու հարևան ժողովուրդների պատմության, գրականության, բանահյուսության, դիցաբանության բնագավառներում։

Մագիստրոսի «Թղթերում» իրանական վիպական զրույցներից հետաքրքիր բեկորներ են պահպանվել։ Սրանք արժեքավոր են այն առումով, որ ցույց են տալիս, թե ինչպես դեռ

ևս V դարից (Մովսես Խորենացի) հայ իրականությանը ծանոթ այդ վեպը ժողովրդի մեջ շարունակել է ապրել նաև հետագայում և XI դարի հայ հեղինակին հայտնի են եղել այնպիսի մանրամասնություններ, որոնք չեն հանդիպում «Շահնամեում» և մեզ հայտնի իրանական այլ էպիկական պոեմներում։ Այս իսկ փաստերը հիմնովին ժխտում են Սարուխանի այն պնդումը, թե «Ռոստամի սխրագործությունները մեծ եռանդով երգվել են զանազան փոփոխություններով հայ ժողովրդի մեջ, բայց Շահնամեի երևումից հետո»[1]։

Մագիստրոսի մոտ պահպանված իրանական վիպական զրույցների արձագանքներին տեղյակ են եղել դեռևս նրա կյանքի ու ստեղծագործության առաջին ուսումնասիրողները. Վ. Լանգլուան «Journal Asiatique»-ում հրատարակած իր հոդվածում[2] համառոտակի նկարագրել է նրա «Թղթերը», ընդգծել դրանց մեջ հանդիպող հատուկ անունները, իսկ Գ. Խալաթյանը 1896 թ. այդ հատվածները գերմաներեն թարգմանությամբ հանդերձ հրապարակել է „Wienner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes" հանդեսում[3]։

Ֆիրդուսին «Շահնամեի» «Ռոստամի յոթ արկածները» (هفت خوان رستم) բաժնի «Երրորդ արկածում» պատմում է, ինչպես Ռոստամը Մազանդարան գնալու ճանապարհին բախվում է մի ածդահայի՝ վիշապի հետ։ Սա Ռոստամին մոտենում է գիշեր ժամանակ, երբ նա քնած է լինում, և ցանկանում է գաղտագողի ոչնչացնել դյուցազնին, սակայն Ռոստամի նժույգը՝ Ռախշը, արթուն հսկում էր։ Նա յուրաքանչյուր անգամ, որ վիշապը մոտենում է, ոտքերը դոփելով ու խրխինջոցով արթնացնում է իր տիրոջը, բայց վիշապը անմի-

[1] Սարուխան, Ֆիրդուսի և Մ. Խորենացին, «Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 19։

[2] Տես V. Langlois, Mémoire sur la vie et les écrits du prince Grégoire Magistros, duc de la Mésopotamie, „Journal Asiatique", Paris, 1869, ser. VI, t. 13, p. 5—64.

[3] Chalathianz Gregor, Fragmente iranischer Sagen bei Gregor Magistros. „Wiener Zeitcshrift für die Kunde des Morgenlandes", 1896, X Band, S. 217—224.

չապես աներևութանում է։ Ռոստամը սաստիկ զղայնանում է Ռախշի վրա՝ իր քունը անտեղի խանգարելու համար։ Երրորդ անգամ է վիշապը մոտենում, բայց այս անգամ նա դեմ հանդիման է գալիս Ռոստամին, որի հարցին, թե նա ո՞վ է, վիշապը հոխորտալով պատասխանում է (բերենք Ֆիրդուսու խոսքերը).

چنین گفت دژخیم نر اژدها که از چنگ من کس نیابد رها
صدا اندر صدا این دشت جای منست بلند آسمانش هوای منست
نیارد پر یدان بسر بر عقاب ستاره نبیند زمینش بخواب

Դժխեմ նեռը, վիշապն այն նենգ այսպես տվեց պատասխան.
«Եվ ոչ մի մարդ չի ազատվի մագիլներից իմ դաժան.
Հարյուր այսպես դաշտ, անապատ, հարյուր այսպես անդաստան,
Օդն անհատնում, երկինքն անեզր՝ իմն է հար ու հավիտյան.
Արծիվն անգամ չի հանդգնի թռչել-անցնել իմ երկրով,
Աստղը երկնում փորձ չի անի դեթ վար նայել՝ երազով[1]։

Նրանք բախվում են։ Ռոստամը Ռախշի օգնությամբ ոչընչացնում է վիշապին և արյունը հոսում է գետի պես.

بزد تیغ و انداخت از تن سرش فروریخت چون رود خون از برش

Զարկեց թուրը և դեն նետեց գլուխը նեռ վիշապի,
Ինչպես գարնան վարար գետը արյունն հոսեց դաղանի[2]։

Այս պատմությունը Մագիստրոսի մոտ շարադրված է շատ սեղմ, ընդամենը մի քանի տողում. դա իր՝ հեղինակի

[1] فردوسی، شاهنامه، جلد اول، بتصحیح و مقابله و همت محمد رمضانی، تهران، ۱۳۱۲، ص ۲۷۲ (Ֆիրդուսի, Շահնամե, հ. I, Թեհրան, 1934, էջ 272)։
[2] Անդ. (Այս հատվածների թարգմանությունը մերն է—Բ. Զ.)։

սիրած ոճն է, որից հազվադեպ է շեղվում։ Մեզ հետաքրքրող հատվածը հետևյալն է.

«Իսկ ոմն մերձ առ Դարաւանդն կոչեցեալ լեառն, Ռոստոմն կոչեցեալ Սահիկ, երիվար նմա ունել ասի Ռաշ այսինքն աշխէն. և զի քնոյ էր Ռոստոմն այն, սպասէր նման մահու Դիւզեղն. և զի ոչ երբէք ննջէր Դիւզեղն այն, զգուշութիւն եղեալ Ռոստոմեայ, զոր նայն խոկայր. իսկ Ռոստոմն բողոքեալ երիվարին Ռաշին զգուշանալ. և նա միշտ ոչ ննջէր. և ի միում գիշերի հասանէ ի վերայ նորայ Դիւզեղն. դառնէ զնա արբեալ. և իմացեալ զայս Ռաշին, դարբ հատեալ վրնջէր, մինչ զարթուցանէր զՌոստոմ, և այսպէս ապրեցուցանէր»[1]։

Մագիստրոսի այս պատմածում կան մի քանի մանրամասնություններ, որոնք բացակայում են Ֆիրդուսու վերոհիշյալ դրվագում. նախ՝ «Շահնամեում» որոշակի չի ասված, թե Ռոստամի ու վիշապի այս մենամարտը որտեղ է կատարվել, մինչդեռ մեր հեղինակը այդ վայրը նշում է «Դարաւանդ» (Դամավանդ) լեռան մոտ։ Երկրորդ՝ Մագիստրոսի հաղորդածից պարզվում է, որ Ռոստամի հետ մենամարտի ելած վիշապը ոչ այլ ոք էր, քան ինքը Դժոխքը=Դյուզեղը։ «Թղթերում» այս անունը երկու ընթերցումով է տրված՝ Դիւղեղ և Դիւզեղ. ըստ որում ճիշտը վերջինն է, որը պարսկերեն دوزخ (duzax) «դժոխք» բառն է ու-ի իւ արտասանությամբ։

Իրանական էպոսի հերոսները բոլորն էլ համարյա մարտնչում են վիշապ-դևերի հետ, որոնք այլևայլ անուններ ունեն, բայց Դյուզեղ անվան չենք հանդիպում. «Շարբանդի պատմության» (داستان شبرنك) մեջ Ռոստամը կռվում է Սպիտակ դևի (دیو سپید) որդու Շարբանդի և Մազենդարանի բոլոր դևերի հետ[2]. «Շահրիարնամեում» (شهریارنامه) Ռոստամի որդին՝ Ֆարամարզը (فرامرز) իր առաջին մարտը մղում է Թեյհան (ریحان) անունով դևի, ապա Արժանդ դևի (ارژنك دیو)

[1] Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 126—127։ Տե՛ս նաև Հայկական ՍՍՌ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռ. № 98։ թղթ. 219բ, ձեռ. № 1741, թղթ. 329բ—393ա։
[2] دکتر ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران، ۱۳۳۳، ص ۳۲۳ (Դոկտ. Զաբիհոլլահ Սաֆա, Դյուցազներգությունը Իրանում, 2-րդ հրատ., Թեհրան, 1954, էջ 323)։

դեմ։ Այս նույն էպիկական երկում հիշատակված են նաև Արհանգ (ارهنك) և Ահրիման անուններով այլ դեր[1]։

Մագիստրոսի վերը բերված հատվածը ավելի հստակ է դարձնում Ֆիրդուսու հաղորդած պատմության իմաստը։ Եթե «Շահնամեում» Ռոստամի հետ բախվողը ինչ-որ պատահական վհուկ-վիշապ է (اژدها جادو), ապա այժմ պարզ է դառնում, որ դա ինքը Դժոխքն է, չարության մարմնացումը, որը վերջնականապես պարտվում է բարու հետ մղած մարտում։

«Թղթերի» հրատարակիչ վաստակավոր բանասեր-հայագետ Կ. Կոստանյանը իր ծանոթագրությունների մեջ գրում է. «Ռոստոմ Սաճիկի, Ռաշի և Դյուզեղի առասպելը... մասամբ ծանոթ է Խորենացուց»[2]։ Սակայն իրականում Խորենացու մոտ մենք հանդիպում ենք միայն «Ռոստոմ Սագճիկ» անվանը և այն էլ միանգամայն այլ առնչությամբ։ Վերը հիշված առասպելը ընդհանրապես ծանոթ չէ Խորենացուն և մեր գրականության մեջ այն պահպանված է միայն Մագիստրոսի «Թղթերում»։ Այստեղից էլ պետք է եզրակացնել, որ Գրիգոր Մագիստրոսը այս առասպելը քաղել է կամ իր ձեռքի տակ եղած ուրիշ աղբյուրներից և կամ հավանաբար լսել ու գրի է առել ժողովրդից։

Սակայն այս դեռ չի նշանակում, թե Մագիստրոսը ընդհանրապես ծանոթ չի եղել Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ գտնվող պարսկական առասպելներին։ Ընդհակառակը, մի քանի փաստեր ապացուցում են, որ նա ո՛չ միայն ծանոթ է եղել, այլև օգտվել է դրանցից։ Այստեղ պետք է միայն ընդգծել այդ առասպելների նկատմամբ մեր երկու հեղինակների վերաբերմունքների տարբերությունը. եթե Խորենացին V դարում, երբ Սասանյան տիրակալները ձգտում էին վերջ տալ հայ պետականության վերջին կրողներին՝ նախարարական տներին, և, հայերին զրադաշտական կրոնը պարտադրելով՝ ասիմիլյացիայի ենթարկել, մի շարք

1 Անդ, էջ 312—313։

2 Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 307։

քաղաքական, ինչպես և գեղագիտական նկատառումներով չէր համակրում պարսիկներին ու նրանց հերոսներին, նրանց մասին եղած առասպելները համարելով «անյարմար և անոճ» և «անլաջ և փցուն»[1] և դրանցից որոշները գրի էր առնում միայն իր մեկենաս Սահակ Բագրատունու ցանկությունը ի կատար ածելու համար, ապա Մագիստրոսի մոտ այդպիսի վերաբերմունք չենք տեսնում. այլ էր նրա ժամանակը և այլ նրա մոտեցումը. վերացված էր Իրանի և Հայաստանի քաղաքական հակամարտությունը, երկու երկրներն էլ տեսել էին արաբական լուծը, իսկ սելջուկյան հորդաները արդեն սկսել էին իրենց ավերիչ արշավանքները։ Նման հանգամանքներում Մագիստրոսը անգամ ակնածանքով է խոսում Ռոստամի մասին և նրան նմանեցնում է Հոմերոսի Կոմնոսին, որի գլխի մազերի շարժումից անգամ ցնցվում է Օլիմպիոսը[2]։ Մագիստրոսի այդ համակրական վերաբերմունքը արտահայտված է Ռոստամի և Դյուզեղի մենամարտի վերը բերված առասպելին հաջորդող հատվածում, որտեղ պատմվում է Ռոստամի և Սպանդիարի (Իսֆանդիարի) պայքարի մոմենտներից մեկը.

«Եւ երբեմն ննջեալ քնուն Ռոստոմ,—կարդում ենք այնտեղ,—ի վերայ հասեալ պատահմամբ Սպանդիարն անուանեալ, սպառնայր զԴարաւանդ ի վերայ նորա հոլովել։ Զոր զարթուցեալ ոստագէսն այն սոթահերն այսինքն շարժեալ զվարսն իբրու երբեմն Կոմնոս յակնարկելն զՈղոմպիոս և ի ծայրս կօշկին արտակիտեալ ի վերջ նահանջէր»[3]։

1 Մովսես Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Մ. Աբեղեան և Ս. Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913, էջ 89 և 114։

2 Տե՛ս Հոմեր, Իլիական, թարգմ. Ա. Բագրատունի, Վենետիկ, 1893, էջ 16։

3 Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 127։ Այս և վերը բերված հատվածը Կոստանյանի հրատարակության մեջ անմիջականորեն հաջորդում են իրար և տպավորություն է ստացվում, որ դրանք միևնույն զրույցի տարբեր մասերն են, մինչդեռ դրանք տարբեր զրույցների առանձին բեկորներն են, և յուրաքանչյուրը պետք է ներկայացվի առանձին, որպես՝ «Եւ երբեմն ննջեալ քնուն Ռոստոմ...» հատվածը պետք է տրվի նոր պարբերությամբ։

Ռոստամը և Սպանդիարը իրանական վեպի սիրված ու հռչակված հերոսներն են։ Սպանդիարը (նոր պարսկ. Իսֆանդիար կամ էսֆանդիար= اسفندیار) Գոշտասպ արքայի որդին է. երիտասարդ դյուցազնը, որը բազում մարտերում հաղթանակներ է տարել և հռչակվել որպես անխոցելի, ամբաստանվում է հոր գահը խլելու մտադրության մեջ. հայրը խարդավանում և որդուն ուղարկում է Ռոստամի դեմ մարտի։ Իսֆանդիարը ազնիվ է ու հավատարիմ։ Նա հոր մտադրությունը չգիտե և նրան դիտում է որպես երկնային աստվածության մարմնացումը երկրի վրա, իսկ նրա յուրաքանչյուր խոսքը՝ աստվածային անառարկելի կարգադրություն։ Իսֆանդիարը ոչ մի թշնամություն չի տածում Ռոստամի նկատմամբ, ընդհակառակը՝ նա խոր ակնածանք ունի դեպի Իրանի այդ անպարտելի հերոսը, ուստի, երբ նրանք հանդիպում են՝ Իսֆանդիարը Ռոստամին բարեկամաբար առաջարկում է առանց կռվի, լոկ ձեռականորեն, հանձնվել իրեն, որպեսզի ինքը հոր առաջ հրամանաղանց չլինի, որից հետո էլ խոստանում է Ռոստամին ազատ արձակել, հակառակ դեպքում ինքը ստիպված կլինի Ռոստամի նկատմամբ բռնություն գործադրել։ Ռոստամը, որ իր հերթին նույնպես հարգում է Իսֆանդիարին, չի ընդունում նրա առաջարկությունը՝ դյուցազնի համար նվաստացուցիչ համարելով առանց մենամարտի հանձնվելը։ Ռոստամը Իսֆանդիարի հետ ունեցած բարեկամական զրույցների ժամանակ հորդորում, աշխատում է համոզել, որ նա հետ կանգնի իր սին մտադրությունից, բայց նա անդրդվելի է։

Մենամարտից խուսափելու երկուստեք ջանքերը զուր են անցնում։ Նրանք բախվում են։ Երկարատև մենամարտում Ռոստամի ուժերը ջլատվում են, բայց Սիմորղ թռչունը օգնության է հասնում. Ռոստամը նրանից իմանալով, որ Իսֆանդիարի մարմնի միակ խոցելի տեղը աչքերն են, նրա իսկ խորհրդով մորմենու փայտից պատրաստված երկսայրի նետով սպանում է երիտասարդ Իսֆանդիարին և երկար ժամանակ ողբում նրա մահը։

Ռոստամի և Իսֆանդիարի կռիվը, «Շահնամեից» ավելի համառոտ, պատմված է նաև հայ-քրդական «Ռոստամ և Ատամբժի ու Դյուրո» վեպում[1], որտեղ նկարագրված դեպքերը շատ գծերով համընկնում են «Շահնամեի» փաստերին։ Անհավանական չէ, որ վեպի այս պատումը Ֆիրդուսուց անցած լինի ժողովրդին։

Դեռևս Ֆիրդուսուց առաջ այս վեպի մշակմանը ձեռնարկել էր X դարի բանաստեղծ Դաղիղին (վախ. 975 թ.)։ Ֆիրդուսին իր «Շահնամեի» համապատասխան բաժնում ամբողջությամբ բերում է այդ հատվածը և ավարտում այն, որ կիսատ էր մնացել Դաղիղու սպանության պատճառով[2]։

Սպանդիար անունը Սպանդարատ, Սպանդիատ ձևով, որպես հայկական անձնանուն, օգտագործված կա մեր մատենագրության մեջ (տե՛ս Մովսես Խորենացի, Գ, լա, լզ, լէ, լը, խգ, խզ, Փավստոս Բուզանդ, Դ, ժթ և այլն)։ Այս անվան հին պարսկերեն ձևն է՝ Spantaδata=զնդ. Spəntōdāta «սրբատուր» նշանակությամբ, իսկ միջին պարսկականը՝ Spandyat[3], նոր պարսկ. Իսֆանդիար կամ էսֆանդիար— اسفندیار, հայ-քրդական «Ռոստամ և Ատամբժի ու Դյուրո» վեպում գործածված է Ասֆանտիյար ձևով[4]։

Սովետական արևելագետ Ի. Ս. Բրագինսկին այն կարծիքին է, որ իրանական էպոսում «Ի դեմս տարբեր դյուցազունների՝ կարելի է տեսնել արևելա-իրանական տարբեր ցեղերի ու ժողովուրդների (народностей) ավանդը, ըստ որում

[1] Տե՛ս «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», հատ. Ե, «Հայ-քրդական վեպ», հավաքեց Ս. Հայկունի, Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1904, էջ 14—17։

[2] فردوسی، جلد ۳، تهران، ۱۳۱۱، ص ۳۷۵ - ۱۹۰ (Ֆիրդուսի, Շահնամե, հատ. 3, Թեհրան, 1933, էջ 190—375)։

[3] Տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. Գ, 1948, էջ 596։ Ն. Ադոնց, Բագրատունիների փառքը (տե՛ս նրա «Պատմական ուսումնասիրություններ», Պարիս, 1948, էջ 111)։ Mary Boyce, Zariadres and Zarer, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London", 1955, vol. XVII, p. 3, էջ 473։

[4] Տե՛ս «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», հատ. Ե, 1904, էջ 14—17։

Ռոստամը՝ առավելապես սակո-սոգդիական շրջանների, Իսֆանդիարը, Զարերը, Գուշտասպը, կավաիդները (քայանիդները) և դրանց նախորդները՝ հավանորեն բակտրիական և մասամբ սոգդիական»[1]։

Այս ենթադրության համար հավաստի վկայություն է նաև Սեբեոսի հաղորդումը Սպանդիարի (Սպանդիատ հորջորջումով) մասին։ Սեբեոսի մոտ Սպանդիարը նույնպես դիտված է որպես միջինասիական «քաջ» դյուցազն։ Այս հաղորդումը մեր մատենագրության մեջ Սպանդիարի մասին եղած առաջին հիշատակությունն է։ Սեբեոսը, խոսելով Վահրամ Մեհրեանդակի միջինասիական նվաճումների մասին, գրում է, որ նա՝ հասնելով Վեհռոտ (իմա՝ Ամու Դարյա) գետին, «զանց արար յայնկոյս նիզակի քաջին Սպանդիատայ զորմէ ասեն բարբարոսքն, եթէ հասեալ նա պատերազմաւ մինչև ցայս վայր, ցցեալ զնիզակ իւր ի գետնի»[2]։ Նշանակում է Մագիստրոսից ու Ֆիրդուսուց դեռ շատ առաջ, VII դարում, Իսֆանդիարը հայ իրականության մեջ հայտնի էր որպես միջինասիական-իրանական հերոս։

«Շահնամեում» տասնյակ էջեր են նվիրված Ռոստամի ու Իսֆանդիարի բանավեճին ու մենամարտին, բայց Մագիստրոսից վերը բերված էպիզոդը բացակայում է այնտեղ, և ընդհանրապես Իսֆանդիարը «Շահնամեում» գործում է Արևելքում, և ոչ մի խոսք չկա Դեմավանդ լեռան մասին։

Ըստ երևույթին էպոսի տարբեր պատումները, Արևելքից, Միջին Ասիայից և Խորասանից շարժվելով դեպի Արևմուտք, աստիճանաբար տեղայնացել են և Սպանդիարի գործունեության վայրերը Արևելքից փոխադրվել են Արևմուտք։ Սա են ապացուցում նաև ԼԶ թղթում պահպանված փաստերը, որտեղ հեղինակը հիշում է հասարակությունից վտարված և

[1] И. С. Брагинский, Из истории таджикской народной поэзии, М., 1956, стр. 124.

[2] Սեբէոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն Բաղդատութեամբ ձեռագրաց, հանդերձ առաջաբանիւ և ծանօթութեամբք ի ձեռն Ստ. Մալխասեանց, Երևան, 1939, էջ 34 (հետագայում՝ Սեբէոսի Պատմութիւն)։

լեռների վիհերում շղթայված երեք կերպարներ՝ Բյուրասպի Աժդահակ, Սպանդիար և Արտավազ։

«Գիտեմ,—գրում է Գրիգոր Մագիստրոսը,—և զԲիւրասպի ի լեառն Դաբաւանդ, որ է Կենտոռոսն Պարիդեայ։ Ոչ մոռացայց զՍպանդիարն ի Սաբալանին կալով լերին, կամ զմեր Արտավազդ ի ծայրս Այրարատեայ ի Մասիքոհն»[1]։

Բյուրասպի առասպելը այստեղ ամենայն հավանականությամբ վերցված է Խորենացուց, որի պատմության «Ի պարսից առասպելաց» բաժնում Բյուրասպի Աժդահակի հավասարի անունը «Կենտաւրոս Պիւրիդայ» (այլ ձեռագրերում՝ Պարիդեայ, Պարիդայ) է հաղորդված[2]։ Այս փաստը մեզ հայտնի և ոչ մի այլ աղբյուրում չկա, այդպիսի նույնացման չենք հանդիպում նաև Շահնամեում[3]։ Ելնելով սրանից, և այն, որ Մագիստրոսը լավատեղյակ էր Խորենացու պատմությանը[4], կարող ենք ասել, որ նա այս տեղեկությունը քաղել է Խորենացուց։ Ինչ վերաբերում է Սպանդիարի Սաբալան լեռան մեջ փակված լինելուն, ապա այդ մասին ևս այլ աղբյուրներում տեղեկություններ չենք հանդիպել։

Սաբալան լեռան մասին «فرهنگ انجمن آرای ناصری»-ում հետևյալ հետաքրքիր ժողովրդական զրույցն է հաղորդված. Սավալանը հին մարգարեներից մեկի և Արդաբիլից երեք ֆարսախ հեռավորության վրա գտնվող այն լեռան անունն է, որը իշխանավորների բնակավայրն է։ Իսլամից առաջ և հե-

[1] Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 90—91։ Թերևս Մագիստրոսը նույն պարբերության մեջ երեք անգամ լեռ բառը չկրկնելու համար այստեղ օգտագործել է պարսկերեն քոհ=کوه (լեռ) բառը, իսկ հետագայում որևէ գրչի անուշադրության հետևանքով Մասիս անունից ս-ն ընկել է և ստացվել է Մասիքոհ։ Հնարավոր է նաև, որ Մագիստրոսը այստեղ կիրառած լինի իր խրթնաբան ոճը՝ Մասիս լեռը Կապկոհի (Եղիշէ, Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին, Երևան, 1957, էջ 78) և այլ նման բարդությունների համանմանությամբ դարձնելով Մասիքոհ։

[2] Մովսես Խորենացի..., էջ 91։

[3] Այս կապակցությամբ մանրամասն տե՛ս մեր սույն աշխատանքի «Բյուրասպի Աժդահակի առասպելը ըստ Մովսես Խորենացու» բաժինը։

[4] Տե՛ս Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 9, 24, 63, 84։

տո այնտեղ ճգնավոր և աստվածավախ մարդիկ են ապրել։ Մոգերը այդ վայրը այնպես սուրբ ու մաքուր են համարել, որ երդվել են նրա անունով։ Ասում են այդ լեռան վրա մի խոր լճակ կա, որը ձմեռը լիքն է լինում ձյունով ու սառույցով, իսկ լճակի մեջ քնած մարդու մարմնի նմանող մի հսկա արձան կա։ Ենթադրել են, որ դա վերոհիշյալ մարդարեն է»[1]։

Ինչպես ասացինք, Սպանդիարի (Իսֆանդիարի) անունը Սաբալան լեռան հետ կապելը կարելի է էպոսի տեղայնացման փաստերից մեկը դիտել։ Սաբալան լեռը շատ մոտ է Հայաստանի սահմաններին, գտնվում է ներկայիս Իրանական Ադրբեջանի արևելյան մասում։ Հավանաբար այստեղ Սավալան-Սաբալան մարգարեին վերաբերող զրույցը միաձուլվել է իրանական էպոսի առանձին մի փաստի հետ, իսկ Մագիստրոսը օգտվել է դրանից։

Հայաստանի մերձակա երկրներում ո՛չ միայն տարածված են եղել իրանական էպոսի առանձին զրույցների տարբեր պատումները, այլև եղել է Սպանդիարի պաշտամունքը. սրա մասին նույնպես հիշատակություն կա Մագիստրոսի թղթերից մեկում, որտեղ նա հարուստ տեղեկություններ է հաղորդում տարբեր ժողովուրդների մեջ ընդունված ծառերի պաշտամունքի մասին։ Մագիստրոսը գրում է. «...մայր Սաբալանի, զորմէ ասեն Պարթևք երից քաղաքաց յոստոցն կերտացեալ, իսկ արմատ և միջոց նորա ի վէմ յեղափոխեալ, Սպանդիարայ զնա կանգնեալ արձան»[2]։

Մագիստրոսի այս հաղորդումը համահնչյուն է հոների մեջ ընդունված Սպանդիարի (տվյալ դեպքում Ասպանդէատ ձևով) պաշտամունքի մասին Մովսես Կաղանկատվացու բերած փաստերին։ Ըստ Կաղանկատվացու՝ հեթանոս հոները, որոնք երկրպագում էին արեգակին ու լուսնին, զոհաբերու-

[1] رضاقلی خان هدایت، فرهنگ انجمن آرای ناصری، ۱۲۸۸ (Ռզակուլի-խան Հեդայաթ, Հասարակությունը գեղեցկացնող նասիրի բառարան). سولان «Սավալան» բառահոդված։

[2] Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 220։

թյուններ էին անում կրակին ու ջրին[1], միաժամանակ պաշտում էին Թանգրի խան (=երկնային թագավոր[2]) աստծուն, «զոր պարսիկք Ասպանդէատ կոչեն»[3] և նրան ձոնված կաղնի ծառը. «Եւ քանզի,—հաղորդում է Կաղանկատվացին,—ի վարատոր ծառոց կաղնեաց բարձրագունից, զորս ձօնեալ էին Ասպանդիատայ գարշելոյ առ ի զոհս մատուցանելոյ նմա ձիովք, զորոց զարիւնն հեղուին զծառովք և ըզգլուխն և զկաշին արկանէին զոստովք ծառոցն, հրամայէր եպիսկոպոսն (խոսքը հոների մեջ քրիստոնեություն տարածող Իսրայել Եպիսկոպոսի մասին է.—Բ. Զ.) հատանել զմին, որ գլուխ և մայր էր այլ ամենայն ծառոց, և համարէին զնա աստուածոցն փրկիչ և կեցուցիչ տվող ամենայն բարեաց»[4]։

* * *

Գր. Խալաթյանցը իրանական առասպելների ֆրագմենտներից է համարել նաև Թոռնիկ Մամիկոնյան իշխանին Մագիստրոսի գրած նամակում (թուղթ ՀԵ) բերված հետևյալ զրույցը, ինչպես և Զ թղթի տեղեկությունը Բավարդանի մասին[5]։

«Իսկ ի Փիսովն սքանչելեացն հանդիպիս. հարճ արքային խոսրովու, քանզի սա ատեցեալ տարապարտ յումեմնէ ի հարճից արքայի, կիւսոյ հնարիւք քսութեան մատնեալ։ Իսկ նորա առ եղերքն Փիսովնի լայր կականմամբ. զոր ելեալ ձկան երևալ նմա, Աշդահակ կոչեցեալ և լռելեայն ի գոգ նորա ժայթքեալ մարգարիտ մի, երկոտասան կշիռ ունելով նմա

[1] Մովսեսի Կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ էմին, Մոսկվա, 1860, էջ 191 և 196։

[2] Տե՛ս Ստ. Մալխասյանցի ծանոթագրությունը «История Епископа Себеоса». Перевел с четвертого исправленного армянского издания Ст. Малхасянц, Ереван, 1939, стр. 154.

[3] Մովսեսի Կաղանկատուացւոյ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, էջ 191։

[4] Անդ, էջ 198։

[5] Բավարդանի զրույցը բնության չենք առնում բավարար նյութեր չունենալու պատճառով։

ստեր։ Եւ առժամայն ծանեաւ, եթէ ի դիտն ազդմանէ եղև ողորմութիւն այն, և մատուցանէր զչքնաղն զայն և զախրալին և զհրաշալի սպիտակափառ և զականակիտ արքայի։ Զոր, սքանչացեալ ընդ սխրալին զարմանալին, դնէ ի ծայրս գագաթան թագին իւրոյ, զոր Եզդադովան կոչեն, այսինքն աստուածատուր, և զհարճն զայն առաջին ամենայն կանանց իւրոց հրամայեաց կարգել, և զդիտն մեծաւ պատարագօք պատուել, իսկ զնկարագրութիւնն ձկանն այն Աշդահակ կոչեցեալ, ի դիտն նկարագրել և առ եզերբ գետոյն Փիսովնի զոհել ի տեղւոջն այնմ»[1]։

[Իսկ Փիսովնում հանդիպում են հրաշքների, Խոսրով արքայի հարճը, որովհետև արքայի հարճերից մեկի կողմից անմեղ տեղը ատվում էր, վհուկի հնարքներով ամբաստանվեց։ Իսկ նա Փիսովնի ափին լաց ու կոծ էր անում։ Աշդահակ կոչվող ձուկը դուրս է գալիս, երևում նրան, և լռելյայն [բերանից] նրա գոգը մի մարգարիտ է գցում, որ 12 ստեր կշիռ ուներ։ Եվ [հարճը] իսկույն իմացավ, որ այն ողորմությունը աստվածների թելադրությամբ եղավ և այն չքնաղը, հիանալին, հրաշալին, սպիտակափառը և հստակափայլը մատուցում է արքային, որ սքանչանալով այդ հիանալի և զարմանալի [մարգարտի] վրա, դնում է իր թագի գագաթին, որ Եզդադովան, այսինքն՝ աստվածատուր են կոչում և հրամայեց իր կանանցից ամենաառաջինը կարգել այն հարճին, և աստվածներին մեծ նվերներով պատվել, իսկ Աշդահակ կոչվող ձկան կերպարանքը աստվածների մեջ քանդակել և Փիսովն գետի եզերքին այն տեղում զոհ [մատուցանել]։

Այստեղ հիշատակված Աշդահակ> Աժդահակ ձուկը բանասիրության մեջ մի շարք ենթադրությունների առիթ է տվել։

Վս. Միլլերը, Մոսկվայի արխեոլոգիական ընկերության 1896 թ. դեկտեմբերի 3-ին կայացած նիստում հաղորդում անելով Գր. Խալաթյանցի հրապարակած իրանական առաս-

[1] Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 216, տե՛ս նաև Մատենադարանի ձեռ. № 98, թղթ. 179ա, ձեռ. № 1741, թղթ. 342ա։

պելների այս հատվածների մասին, կարծում է, որ վերը բերված գրույցում անդրադարձում է գտել ձկան աստվածության մասին քաղդեա-իրանական ինչ-որ ասք, որը հատկապես տարածված է եղել Միջագետքում, որտեղ հայազգի իշխան գիտնական Գրիգոր Մանսուրը շատ տարիներ է անցկացրել»[1]։

1907 թ. Գեղամա լեռներում Յա. Սմիրնովը հայտնաբերեց քարե հսկա կոթողներ, որոնց գտնվելու վայրը հայերը կոչում էին Վիշապներ, իսկ քրդերն ու ադրբեջանցիները՝ Աժդահա-յուրտ: Այդպիսի քարակոթողներ հայտնաբերվեցին նաև Թոխմախ-գյոլում, Գյոլ-յուրտում, Իմիրզեկում, 1927 թ. Սևանա լճի հյուսիս-արևելյան կողմում, իսկ հետագայում նաև՝ Արագածի հարավային լանջին, Ամբերդի շրջանում, ինչպես նաև Վրաստանում (Ախալքալաքի մերձակայքում, Թափարավան գետի մոտ՝ Գանձա գյուղում և Խրամ գետի մոտ՝ Ծիպյակ Սանամեռ գյուղում)։

Հայտնաբերված քարակոթողների մի մասը ձկան կերպարանք ուներ, իսկ մի մասի վրա էլ քանդակված էին եզան կամ խոյի գլուխներ՝ կախ ընկած կաշվով և առջևի ոտքերով։ Այս հուշարձանների վերաբերյալ ընդարձակ գրականություն է ստեղծվել, որտեղ քննարկել են դրանց դիցաբանական բնույթը, ո՞ր աստվածության արտահայտիչ լինելը[2]։

[1] В. Ф. Миллер, Г. А. Халатьянц. Fragmente iranischer Sagen bei Grigor Magistros. „Протоколы заседаний Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества за 1895—1900 гг." (Особая пагинация). См. „Древности восточные", 1901, т. II, вып. II, стр. 134.

[2] Տե՛ս Գր. Ղափանցյան, Հնության մի քանի հիշատակարաններ, «Արարատ», 1914, էջ 91—96. И. И. Мещанинов, Каменные статуи рыб-вишапов на Кавказе и в Северной Монголии, „Записки коллегии востоковедов", 1925, т. I, стр. 402. Н. Марр и Я. Смирнов, Вишапы, „Труды Государственной Академии истории материальной культуры", 1931; Б. Б. Пиотровский, Вишапы, каменные статуи в горах Армении, Ереван, 1939; Պրոֆ. դոկտ. Մ. Աբեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո աստվածուհու արձաններ, Երևան, 1941, էջ 45: Գր. Ղափանցյան, Արա

Յա. Սմիռնովը այս քարակոթողների վերաբերյալ իր հաղորդման մեջ նշում է, որ տարբեր ժողովուրդների մոտ ձկան կրոնական ու սիմվոլիկ նշանակության վերաբերյալ եղած լայնածավալ գրականության մեջ իրեն չի հաջողվել հանդիպել ձկան կերպարանքի նման նկարագրության։ Իր փնտրտուքների ընթացքում քարե ձկների պաշտամունքի մասին առաջին հիշատակությունը Սմիռնովը, ի վերջո, գտել է Գր. Մագիստրոսի մոտ։ Նա, նկատի ունենալով հայտնաբերված քարակոթողների վիշապ-աժդահա անվանումը և Մագիստրոսի վերոհիշյալ թղթի տվյալները Աշդահակ ձկան մասին, չի համաձայնվում Վս. Միլլերի կարծիքի հետ[1]։ Յա. Սմիռնովը հավանական է համարում, որ Հայաստանի Գեղարքունյաց շրջանում երկար տարիներ ապրած Գրիգոր Մագիստրոսը տեղյակ է եղել ձկնատեսք այս արձանների գոյությանը, որի և արձագանքն է վերը բերված առասպելը։ Բայց Սմիռնովը իրեն ի վիճակի չի համարում պատասխանելու այն հարցերին, թե Մագիստրոսը Փիսոն գետի անվան տակ ո՞ր գետն է նկատի ունեցել,—արդյոք Արա՞քսը, և հիշված խոսքովը «կիսահեքիաթային» խոսքով Սասանյա՞նն է, թե՞ հայկական խոսքովը[2]։

Պրոֆ. Մ. Աբեղյանը իր «Վիշապներ» աշխատության մեջ հանգամանորեն ժխտում է Յա. Սմիռնովի ենթադրությունը, թե իբր Մագիստրոսը ծանոթ է եղել Գեղարքունյաց լեռների

Գեղեցկի պաշտամունքը, Երևան, 1944, էջ 111—154։ Л. М. Меликсет-Беков, Вишапы и вишапоиды Грузии, „Краткие сообщения Института истории материальной культуры", вып. XV, 1947, էջ 27—37։ Ն. Ադոնց, Պատմական ուսումնասիրություններ, Փարիզ, 1948, էջ 293։ Гр. Капанцян, О каменных стелах на горах Армении, Ереван, 1952. Ա. Մնացականյան, «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի գիցաբանության մասին, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (Հասարակական գիտ. սերիա), 1952, № 5։ Ա. Մնացականյան, Հայկական գարգարվեստ, Երևան, 1955, էջ 65, 122, 347—357։

[1] Տես Н. Марр и Я. Смирнов, Вишапы, էջ 75։

[2] Անդ։

քարակոթողներին և ինչ-որ կապ պիտի տեսնել Մագիստրոսի հիշած Աշդահակ ձկան և վերջինների միջև։ Աբեղյանը ցույց է տալիս, որ՝

1. Հայտնաբերված քարակոթողները վիշապ-աժդահա են կոչվել ոչ թե ձկան կերպարանք ունենալու համար, այլ իրենց չափազանց մեծ, վիթխարի տեսքի պատճառով, ինչպես սովորաբար հայերենում ընդունված է ասել աժդահա մարդ, աժդահա քար, վիշապ օձ[1]։ Աբեղյանի այս փաստարկին կարելի է ավելացնել նաև այն, որ պարսկերենում նույնպես դեռևս շատ վաղ ժամանակներից աժդահա օգտագործվել է «հսկա» նշանակությամբ։

2. Մագիստրոսը տվյալ դեպքում «իր սիրած անսովոր ու խրթնաբան ոճով, սովորական «վիշապ» բառի փոխանակ «աժդահակ» է գործածել»[2]։

3. Մագիստրոսը իր այս թուղթը գրել է այն ժամանակ, երբ հունաց կայսրի կողմից կարգված էր Վասպուրականի, Տարոնի, Մանազկերտի, Արճեշի, Բերկրիի և Միջագետքի դրեշխ։ Թուղթը հասցեագրված է Մուշեղ Մամիկոնյանի որդի Թոռնիկին, որը Մագիստրոսի փեսան էր և նրա իսկ կողմից նշանակված Սասունի իշխան[3]։

4. Փիսոն գետը «Աստվածաշնչի» մեջ հիշատակված դրախտի չորս գետերից մեկն է (Ծնունդոց, Բ. 11), որը ըստ Մովսես Խորենացու «Աշխարհացույցի» Գանգես գետն է[4]։ Այստեղից էլ պրոֆ. Աբեղյանը պատմված դեպքերի վայրը փոխադրում է Հնդկաստան[5]։

Զրույցի մեջ օգտագործված հատուկ անունների հանգամանալի քննությունը մեզ ավելի շատ կովաններ է տալիս

---

[1] Մ. Աբեղյան, Վիշապներ, 1941, էջ 45։

[2] Անդ, էջ 54։

[3] Անդ, էջ 58։ Տե՛ս նաև Մագիստրոսի «Թղթերի» Կ. Կոստանյանի ծանոթագրությունները («Թղթեր», էջ 312)։

[4] Անդ, էջ 58։

[5] Անդ, էջ 59։

այն համարելու միջին-ասիական-իրանական մի գրույց՝ կապված պարսից արքա Սասանյան Խոսրով Բ (Ապրուեզի) անվան հետ։

1. Հանրահայտ է, որ Մագիստրոսը մեր մատենագրության ամենախրթնաբան հեղինակներից է, որ նա շատ հաճախ դիտավորյալ կերպով, ըստ երևույթին ժամանակի սովորությունից ելնելով, գրում է բարդ հանելուկային լեզվով, այնպես որ անգամ նա իր գրած «Դամակտականը» թարգմանած է եղել ավելի պարզ ու հասկանալի գրաբարի. այս թարգմանության մի հատվածը ժամանակին հայտնաբերեց Նորայր Բյուզանդացին, իսկ բանաստեղծության լրիվ լուծումը տվեց Գ. Մենևիշյանը։ Մագիստրոսի նման դժվարընկալելի ստեղծագործություններից մեկի՝ Մրգուզ Փանաքի լուծումը տվել է պրոֆ. Հ. Աճառյանը[1]։

Գրիգոր Մագիստրոսը նման հանելուկային, բայց նվազ խրթին ոճ է օգտագործել և այս թղթում։

2. Ինչպես վերը նշվեց պրոֆ. Աբեղյանը գիտել է, որ Փիսովնը «Աշխարհացոյցում» Գանգես գետն է համարվում։ Նման տեղեկություններ են հաղորդում հին աշխարհի և այլ մատենագիրներ[2]։ Սակայն հայկական մի քանի ձեռագրերում Փիսովնը նույնացված ենք գտնում նաև Ինդոս ու Վեհռոտ գետերի հետ. մի ճառընտիրի 1280—1286 թթ. օրինակից արտագրված ձեռագրում Փիսովն գետի մասին ասված է «ի չորս ականց ելանէ, որ է բերան հրոյ, բերանոյ այլայլութեան, Գանգէս, Վեհռոտ»[3]։ 1756 թ. արտագրված «Վարդանայ հաւաքումն մեկնութեանց Հին կտակարանի» ձեռագիր օրինակում Փիսովն գետի մասին ասված է, թե «Հնդիկք Գանգէս կոչեն և պարսիկք Վեհռոտ, յոյնք Ինդոս»[4]։

1 Տե՛ս Գ. Մենևիշյան, Գրիգորի Մագիստրոսի «Դամակտականի» ամբողջական լուծումը, Վիեննա, 1912, Հ. Աճառյան, Գրիգոր Մագիստրոսի Մրգուզ Փանաքի լուծումը, «Հանդես ամսօրյա», 1923, էջ 241—256։

2 Տե՛ս „Энциклопедический словарь", հատ. XXXVI, 1902, էջ 45։

3 Հ. Տաշյան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց, էջ 553։

4 Անդ, էջ 593։

Որ Փիսովնը նույն ինքը Վեհռոտ գետն է, ապացուցվում է Փիսովնի մասին «Աստվածաշնչի» և Վեհռոտի մասին Սեբեոսի տվյալների զուգադրումով

Ծննդոց, Բ. 11—12 ասված է. «Անուն միումն Փիսովն. նա է որ պատէ զամենայն երկիրն Եւիլատայ, անդ ուր ոսկին է. և ոսկի երկրին այնորիկ ազնիւ, և անդ է սուտակն և ակն դահանակ»։

Իսկ Սեբեոսը Սմբատ Բագրատունու (Խոսրով Շում) և քուշանների պատերազմի վերաբերյալ հատվածում պատմում է, որ երբ քուշանները՝ պարտություն կրելով փախչում են, «Թագաւորքն քուշանաց խնդրեցին իւրեանց օգնական ի Մեծէն Խաքանայ արքայէ կողմանցն հիւսիսոյ։ Եւ եկն եւ ամբոխ Լ (30) բիւրոյ ի թիկունս աւգնականութեան նոցա, անց զգետովն որ կոչի Վեհռոտ, որ ելանէ ի Թուրքաստանէ յերկրէն Եւիլատայ»[1]։

Ինչպես տեսնում ենք, այս երկու աղբյուրներում թե՛ Փիսովն և թե՛ Վեհռոտ գետերը հոսում են միևնույն երկրով՝ Եվիլատով։ Իսկ Վեհռոտ գետը, ինչպես ցույց է տվել Ք. Պատկանյանը, Միջին Ասիայի Ամու Դարյան է, կազմված պարսկերեն وه «վեհ» և رود «գետ» բառերից[2]։

Վեհռոտի մասին՝ որպես միջինասիական գետ, հիշատակություն կա նաև Սեբեոսի Պատմության Ը գլխում. «Եւ եղև ի ժամանակին յայնմիկ Վահրամ ոմն Մերհևանդակ, իշխան արևելից կողմանց աշխարհին պարսից, որ հարկանէր քաջութեամբ իւրով զզաւրս Թետալացւոց և բռնութեամբ ունէր զԲահլ և զամենայն երկիրն Քուշանաց, մինչև յայնկոյս գետոյն մեծի, որ կոչի Վեհռոտ և մինչև ցտեղին, որ կոչի Կազբիոն»[3]։ Այս հատվածը համարյա նույնությամբ՝ անունների

1 Սեբէոսի Պատմութիւն, 1939, էջ 67։

2 Պատմութիւն Սեբէոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլն և ակիզբն նորագիւտ պատմութեան Մխիթարայ Անեցւոյ ի լոյս ած Ք. Պ., Ս. Պետերբուրգ, 1879, էջ 199։

3 Սեբէոսի Պատմութիւն, էջ 33։

փոքր-ինչ այլ ընթերցումներով կա նաև Ստեփաննոս Ասողիկի և Թովմա Արծրունու մոտ[1]։

3. Վերը հիշված հայ մատենագիրների մոտ Վեհռոտ գետի հիշատակությունը կապվում է պարսից Որմիզդ Դ և նրա որդի Խոսրով Բ Ապրուեզ (Պարվիզ) արքաների ժամանակաշրջանին։

4. Արդ այստեղից էլ մենք հավանական ենք համարում, որ Մագիստրոսը միջինասիական Վեհռոտ անունը փոխարինել է Աստվածաշնչի հանրահայտ Փիսովնով։ Վեհռոտ հորջորջմանը Մագիստրոսը կարող էր ծանոթ լինել իրեն քաջ հայտնի հայկական և օտար աղբյուրներից։ Նա իր այս թղթի սկզբում իսկ հիշատակում է, որ բերված փաստերը ինքնահնար չեն, և ինքը դրանք քաղել է «աստուածեղէնք և անվաւերականք» մատյաններից[2]։ Իսկ Խոսրով անունով նա ակնարկել է Խոսրով Բ-ին, որի անվան հետ կապված զրույցները (հիշենք թեկուզ Խոսրովի և Շիրինի վեպը) լայն տարածում ունեին Մերձավոր Արևելքում։

5. Խնդրո առարկա զրույցը ենթադրել է տալիս, որ ձկան պաշտամունքը ընդունված է եղել նաև Միջին Ասիայում և ոչ մի առնչություն չունի Հայաստանի լեռներում հայտնաբերված քարակոթողների հետ։ Իսկ որ ձկան պաշտամունքը ընդունված է եղել ո՛չ միայն Անդրկովկասում, ապացուցում է Հյուսիսային Մոնղոլիայում՝ Թուրան գետի մոտ, Սայանի լեռների հարավային կողմում հայտնաբերված քարակոթողը, որի վերին մասում պարզ երևում է ձկան քանդակ[3]։

6. Եվ ի վերջո, զրույցի իրանական բնույթին են ակնարկում աժդահակ, սատեր և եազդադովսն (եազդադան?) «աստվածատուր» պարսկերեն բառերի օգտագործումը։

---

1 Տե՛ս Ստեփաննոսի Տարօնացւոյ Ասողկան Պատմութիւն տիեզերական, 2-րդ տպ., Պետերբուրգ, 1885, էջ 112։ Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917, էջ 147։

2 Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 215։

3 Տե՛ս Б. Б. Пиотровский, Вишапы, каменные статуи в горах Армении, էջ 17.

Վերը բերված բոլոր փաստարկումները մեզ իրավունք են տալիս եզրակացնելու.

1. Զրույցի մեջ հիշատակված Փիսովնը Միջին Ասիայի Ամու Դարյա գետն է, որը հայկական աղբյուրներում պահպանվել է նաև Վեհռոտ իրանական հորջորջումով։

2. Աժդահակ ձուկը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ ակնարկ ձկան վիթխարիության։ Մեր աղբյուրներում շատ է գործածված Վիշապաձուկ ձևը, որը և Մագիստրոսը փոխարինել է Աժդահակով։

3. Առասպելի մեջ հիշատակված Խոսրովը պարսից արքա Խոսրով Բ Ապրուեզն (Պարվիզն) է։

4. Մագիստրոսի մոտ պահպանված այս զրույցը միջինասիական-իրանական բնույթ ունի և ըստ երևույթին տեղի հին հավատքի արձագանքներից է, որը և հետագայում կցվել է Մերձավոր Արևելքում մեծ տարածում ունեցող Խոսրով Ապրուեզի անվանը, և նրա հետ կապված բազում զրույցներից մեկի բեկորն է։

3. ՖՐԻԿԸ ՊԱՐՍԿԵՐԵՆ ՔԱՌՅԱԿԻ ԹԱՐԳՄԱՆԻՉ

Հայ և պարսկալեզու գրականությունների հարաբերության հետաքրքիր փաստերից մեկը Ֆրիկի դիվանում հայատառ պարսկերենով գրված քառյակի առկայությունն է, որին, ինչպես պարզվել է, հաջորդում է հայերեն թարգմանությունը։ Խնդիրը այն է, որ այս քառյակը պարսկերենից հայերեն թարգմանված, առայժմ մեզ հայտնի, առաջին չափածո գործն է և, այդ առումով իսկ, հետաքրքրություն են ներկայացնում նրա հետ առնչվող մի շարք հարցեր։

Քառյակի միակ ձեռագիրը գտնվում է Բոդլեյան ձեռագրատանը պահվող Ֆրիկի դիվանում F16 թվահամարի տակ։ Այն առաջին անգամ հրատարակվել է 1941 թվականին Երևանում լույս տեսած Ֆրիկի Բանաստեղծությունների ժողովածուի 13-րդ՝ «Նորին Ֆրկանն ասացեալ» քերթվածի մեջ, հաջորդում է՝

«Ապա թէ չօգտիս յիւրմէս, նա հաշուէ թէ խնքս է քամիք
Յիմարքն ու յանգէտքն ի մօտ, սա չարժէ ափով մի թրիք»

տողերին և նախորդում է՝

«Ի սուրբ սեղանոյն վերայ, քան զաղէկն, այլ իրք չի զենեն
Ձնիխարն ու զվատուն եղբայրք աստուծոյ զայն երբ զըբըլեն»[1]։

---

1 Ֆ ր ի կ, Բանաստեղծություններ։ Ժողովածուն համեմատություններով, ծանոթագրություններով և բառարանով կազմեցին ֆիլոլոգիական գիտությունների թեկնածու Մ. Մկրյան և Ե. Թորոսյան, Երևան, 1941, էջ 86։

տողերով սկսվող հատվածին և դրանցից անջատված է գծիկով։

Քառյակը երկրորդ անգամ հրատարակվել է 1952 թ. Նյու-Յորքում Տիրայր արքեպիսկոպոսի հրատարակած Ֆրիկի Դիվանում[1]։ Այստեղ ևս այն հաջորդում է վերոհիշյալ քերթվածի (Դիվանում՝ Ի) նույն տողերին, առանց որևէ անջատման նշանի, սակայն մի տարբերությամբ. հրատարակիչը՝ նկատելով, որ ձեռագրում քառյակին հաջորդող հատվածը նրանից անջատված է մի տող բաց տարածությամբ և ունի տարբեր վերջահանգեր՝ են *և* քին, *այդ հատվածը լրիվ անջատել է նախորդ մասից և դարձրել երկու առանձին քերթված, որով ձեռագրի մի ստեղծագործությունը վերածվել է երեքի (Ի, ԻԱ, ԻԲ)։*

Հիշված այս երկու ժողովածուներում քառյակը տպագրված է ձեռագրի պես աղավաղված։ Դիվանի հրատարակիչ Տիրայր արքեպիսկոպոսը, որ հսկայական ջանք է թափել Ֆրիկի ստեղծագործությունները ճշտելու և ի մի ժողովելու գործում, աշխատել է այն թարգմանել տալ. ինչպես ինքն է հայտնում՝ նա հաճախ է դիմել պարսիկ բանասերների, որպեսզի թարգմանեն քառյակը, բայց բնագրի խաթարված լինելը նրանց հնարավորություն չի տվել այդ անելու։ Ի վերջո Տիրայրի խնդրանքով քառյակի հիմնական մասը, բացի սկզբի երեք բառերից (Յարմուտ պախի էշխի) վարպետորեն վերծանել և վերականգնել է նյու-յորքաբնակ իրանագետ Միհրդատ Թիրյաքյանը[2]։

Քառյակի վերջնական վերծանումը 1956 թ. Երևանում կատարեցին Վ. Ավթանդիլյանը և Հ. Փափազյանը, որոնք ոչ միայն կարդացին քառյակի սկզբի երեք աղավաղված բառերը, այլև կարողացան նկատել, որ քառյակին անմիջականորեն հաջորդող չորս տողերը նրա իսկ թարգմանությունն են.

---

1 Ֆ ր ի կ, Դիվան։ Ի լույս ընծայեց առաջին անգամ ամբողջական բնագրով, ուսումնասիրությամբ, ծանոթագրություններով, հավելվածներով և բառարանով Տիրայր արքեպիսկոպոս, Նյու-Յորք, 1952, էջ 353։ (Հետագայում՝ Ֆ ր ի կ, Դիվան...)։

2 Անդ, էջ 124։

մի բան, որ վրիպել էր Տիրայրի, Մ. Թիրյաքյանի և Ֆրիկով զբաղվող մյուս բանասերների ուշադրությունից։ Ստորև բերում ենք Փափազյանի և Ավթանդիլյանի վերջնականապես վերականգնված տեքստը պարսկերեն և թարգմանությունը ժամանակակից հայերենով, ինչպես նաև Ֆրիկի Դիվանում եղած թարգմանությունը՝ ըստ Բողդեյան ձեռագրի

درمطبخ عشق جز نکو را نکشند
لاغر صفتان وزشتخو را نکشند
گر عاشق صادقی زکشتن مگریز
مردار بود هرآنچه ویرا نکشند

Սիրա զոհարանում լավից բացի ոչ մեկին չեն զոհում.
Աննկարագիր և վատաբարո մարդկանց չեն զոհում.
Եթե անկեղծ սիրահար ես, զոհվելուց մի խուսափիր.
Պիղծ կլինի այն, որին չեն զոհում[1]։

Ի սուրբ սեղանոյն վերայ քան զաղէկն այլ իրք չի զենեն,
Ընիխարն ու զվատուն, եղբայրք, Աստուծոյ զայն ե՞րբ ղրբրլենն։
Թ՝ողորդ սիրելի ես դու, հանց արա, որ զքեզ չհոտեն,
Դիտեմ՝ անպիտան դառնայ այն մատաղն, որ զինքն չը զենեն[2]։

Քառյակի վերծանումը մի շարք հետաքրքիր և կարևոր հարցեր է առաջադրում. ո՞վ է եղել քառյակի հեղինակը, ինքը Ֆրի՞կը, թե մի այլ բանաստեղծ, ո՞վ է թարգմանել այն հայերենի, Ֆրի՞կը, թե պարսկերեն ու հայերեն լեզուներին քաջահմուտ մի այլ անձնավորություն, ինչ-որ մի գրիչ. և ի վերջո՝ ե՞րբ է կատարվել թարգմանությունը։

Տիրայր արքեպիսկոպոսը հայտնում է, որ այդ հարցերը մնում են չլուծված, որովհետև նրա բանասեր բարեկամը (Մ. Թիրյաքյանը) հայտնել է, թե «ով է քառյակիս հեղինակը, կը ցավիմ որ ինձ հայտնի չէ»[1]։

Քառյակի հեղինակի մասին վերջնական խոսք չեն ասել նաև Վ. Ավթանդիլյանն ու Հ. Փափազյանը, որովհետև, ինչպես իրենք են գրում, ձեռքի տակ չեն ունեցել միջնադարյան պարսիկ բանաստեղծների ստեղծագործությունների լիակատար հրատարակությունները, իսկ Մատենադարանում պահվող պարսկերեն բանաստեղծությունների և քառյակների ձեռագիր մատյաններում և առանձին, ոչ ամբողջական ժողովածուներում նրանց կատարած պրպտումները որևէ արդյունքի չեն հանգել։ Սակայն նրանք, ելնելով քառյակի վերջին տողում կատարված համեմատությունից, որը արտահայտում է մուսուլմանական հասկացողություն, իրավացիորեն ենթադրել են, որ քառյակի հեղինակը չի կարող Ֆրիկը լինել, «այլ այն ամենայն հավանականությամբ պատկանում է X—XIII դդ. պարսիկ քառյակագիրներից որևէ մեկին»[2]։

Պարսկալեզու աղբյուրներում Ֆրիկյան քառյակին մեզ հաջողվեց հանդիպել 1935 թ. Թեհրանում լույս տեսած Մոհամադ Ալի Թարբիաթի «Ադերբայջանի գիտունները» գրքում։

XIV դարի վերջերին Մերձավոր Արևելքում սկիզբ է առնում հորուֆյան աղանդավորական շարժումը, որը շատ արագ տարածվում է՝ սկսած Խորասանից մինչև Միջերկրականի ափերը։ Շարժումը, որը ըստ պրոֆ. Պետրուշևսկու «ծայրահեղ շիիզմ» էր, հիմնականում արհեստավորական բնույթ էր կրում և իր սուր ծայրով ուղղված էր ընդհանրապես ֆեո-

1 Վ. Ավթանդիլյան, Հ. Փափազյան, Ֆրիկի «Դիվանի» պարսկերեն քառյակը, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հասարակական գիտութ. սերիա), 1956, № 3, էջ 88—89։ Քառյակի վերջին տողը նպատակահարմար է թարգմանել՝

Պիղծ կլինի այն (կենդանին), որին չեն մորթում. որովհետև պարսկերեն کشتن նշանակում է և՛ զոհել և՛ մորթել. տվյալ դեպքում պետք է վերջինը հասկանալ։

2 Ֆրիկ, Դիվան..., էջ 354։

1 Ֆրիկ, Դիվան..., էջ 124։

2 Վ. Ավթանդիլյան, Հ. Փափազյան, էջ 89։

դալականության, պաշտոնական իսլամական կրոնի և մասնավորապես Թիմուրյան բռնակալության դեմ[1]։ Շարժման ղեկավարը՝ Ֆազլոլլահ Նայիմին, հայտնի է որպես ժամանակի Արևելքի խոշոր մտածողներից ու բանաստեղծներից մեկը։ Մոհամադ Ալի Թարբիաթը՝ խոսելով այս անձնավորության մասին, հետևյալ տեղեկությունն է հաղորդում, որտեղ ֆրիկյան պարսկերեն քառյակի հեղինակ հայտարարվում է Ֆազլոլլահ Նայիմի աղջիկը (անունը հայտնի չէ)։

«791 թ. զիկադդա ամսի վեցին (1394 թ. սեպտեմբերի 2), հինգշաբթի օրը Միրանշահը, Թեյմուրի երրորդ որդին, հոր հրամանով Ֆազլոլլահին Շիրվանից իր մոտ կանչելով, ժամանակի հոգևորականների ֆեթվայով մահապատժի ենթարկեց։ Նրա ոտքերին պարան կապելով՝ փողոցներում ու շուկայում քաշ տվեցին։ Գերեզմանը Նախիջևանի Ալանջակ օլքայում է։ Ֆազլոլլահի մահից հետո նրա դաղափարները տարածվեցին ողջ իսլամական աշխարհում, իսկ նրա փոխանորդներն ու տեղակալները, ինչպես Ալի ալ-Ալան և Սեյիդ Իմադ էդ-Դին Նասիմին և այլք, փախչելով Անատոլիա, բեքթաշիների մենաստաններն ու հենարանները մուտք գործեցին և հորուֆյան աղանդը բեքթաշիների հավատքի փոխարեն տարածեցին։ Քանի որ բեքթաշիները միամիտ էին և զուրկ գիտելիքներից, առանց գիտակցելու՝ նրանց դաղափարները ընդունեցին և այս կապակցությամբ բավականին արյուն թափվեց և սարսռազդեցիկ ոճիրներ տեղի ունեցան...

Ջհանշահ խանի օրոք Ֆազլոլլահի աղջիկը և Յուսուֆ անունով մեկը Թավրիզում նորից սկսեցին հորուֆյան աղանդը քարոզել, բայց մոտ հինգ հարյուր հոգու հետ միասին մահապատժի ենթարկվեցին և հրկիզվեցին։ Այս քառյակը Ֆազլոլլահի աղջկանն է.

[1] Հորուֆյան աղանդի մասին մանրամասն տե՛ս Проф. И. П. Петрушевский, Государства Азербайджана в XV веке (Сборник статей по истории Азербайджана, Баку, 1949) и Мухтәсәр Азәрбајчан әдәбијјаты тарихи, Бакы, 1943.

در مطبخ عشق جز نکو را نکشند
لاغر صفتان زشت‌خو را نکشند
گر عاشق صادقی ز کشتن مگریز
مردار بود هر آنچه او را نکشند»[1]

Ինչպես տեսնում ենք սա նույն ֆրիկյան քառյակն է՝ մի ی-ի և و-ի տարբերությամբ, որ տառացի ճշգրտությամբ վերծանված է վերոհիշյալ բանաստեղծների կողմից։

Թարբիաթի սույն հաղորդումը, որի սկզբնաղբյուրը դժբախտաբար նա չի նշել, ամբողջությամբ մեջ է բերված Թեհրանի համալսարանի դասախոս դոկտոր Սադիկ Քիայի «Գորգաներենի բառացանկ» աշխատության մեջ, որը լույս է տեսել 1951 թ.[2]։ Այս ուսումնասիրության առաջաբանում լենինգրադյան նոր փաստեր են բերված հորուֆյան աղանդի հիմնադրի և նրա հետևորդների մասին, որոնք սակայն որևէ նոր խոսք չեն ավելացնում մեզ հետաքրքրող հարցի վերաբերյալ։

Թարբիաթի սկզբնաղբյուրի հարցը կարծես լուծվում է «Թեհրանի համալսարանի գրականության ֆակուլտետի հանդեսի» 1954 թ. դեկտեմբերի համարում լույս տեսած դոկտ. Սադիկ Քիայի հոդվածով։ Հեղինակը իր այս աշխատանքում նոր ու հարուստ նյութեր է հրապարակում հորուֆյան աղանդի մասին։ Նա Անկարայի համալսարանի պատմության ու լեզվի ֆակուլտետի գրադարանում պահվող № 1297 ձեռագրից, որին ինքը «Թավրիզի գերեզմաններ» խորագիրն է տվել, քաղվածաբար մեջ է բերել մի հատված, որը ոչ միայն սեղմ ու ճշգրիտ տեղեկություններ է տալիս հորուֆյան աղանդի վերա-

[1] محمد علی تربیت، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱٤ Մոհամադ Ալի Թարբիաթ, Ադերբայջանի գիտունները, Թեհրան, 1935, էջ 387—388։

[2] واژه نامه گرگانی از دکتر صادق کیا، تهران، ۱۳۳۰، ص ۲۷։ Գորգաներենի բառացանկ, կազմեց դոկտ. Սադիկ Քիա, Թեհրան, 1951, էջ 27։

բերյալ, այլև հաստատում է Թարբիաթի հաղորդումը ֆրիկյան պարսկերեն քառյակի հեղինակի մասին։ Դոկտոր Քիայի օգտագործած այս ձեռագրում պակասում են ժողովածուն կազմողի ու գրչի անունները, ինչպես և գրչության վայրն ու ժամանակը, բայց ըստ հեղինակի՝ այն պետք է գրված լինի XVII դարի կեսերին։ Այս մատյանի էջ 3-ում հետևյալն է ասված.

«Փիր Թորաբիի գերեզմանը, աստված հոգին լուսավորի, Թավրիզի Նորար թաղամասում։ Նորարի շուկայից հրապարակ գնալիս, աջ թևի վրա, մի գերեզման կա։ Այսպես են ասում, թե նա մսագործ է եղել, և մի օր նրան այնպիսի տրամադրություն է համակել, որ աստծու երկյուղից նա այնքան է ողբացել, որ փոխադրվել է (իմա՝ մահացել է)։ Մոլանա[1] Ֆազլոլլահ Նայիմի Հորուֆիի աղջիկը, որին Ջհանշահ Թագավորի օրոք բազմաթիվ հորուֆյանների հետ մահապատժի ենթարկեցին, այդ նույն գերեզմանում է թաղված։ Այս քառյակը նրա բանաստեղծությունն է»[2]։ Այս խոսքերին հաջորդում է մեր քառյակը, իսկ շարունակության մեջ պատմվում է Ֆազլոլլահի մահապատժի, նրա թաղման վայրի[3] և Ջհանշահի կազմակերպած կոտորածի մի քանի այլ մանրամասնությունների մասին. տվյալներ, որոնք լիովին համընկնում են Թարբիաթի հաղորդած տեղեկություններին, ուստի և հակամետ ենք կարծելու, որ նա ձեռքի տակ է ունեցել «Թավ-

1 Մոլանա գիտական կոչում է, որ մուսլմանական երկրներում տրվում էր այն դատավորներին ու անձանց, որոնք հարգվում էին հասարակությունից որպես գիտուն ու իմաստուն։

2 دکتر صادق کیا، آگاهیهای تازه‌ازحر و فیان، مجله‌دانشکده ادبیات دانشگاه تهران شماره ۲ سال دوم ۱۳۳۳ Դոկտ. Մագիկ Քիա, Նոր տեղեկություններ հորուֆյանների մասին, «Թեհրանի համալսարանի գրականության ֆակուլտետի հանդես» (ԹՀԳՖՀ), հ. 2, № 2, 1954, էջ 40։ Ըստ ոմանց Փիր Թորաբին Ֆազլոլլահի աղջկա ամուսինն էր (տե՛ս անդ, էջ 42)։

3 Այս աղբյուրում Ֆազլոլլահի թաղման վայրը նշվում է Ալանջակի (Երնջակի) խանկահ գյուղը։

բրիզի գերեզմաններ» անվանված սկզբնաղբյուրը և կամ վերջինիս մի այլ ընդօրինակությունը։ Հետևաբար պետք է եզրակացնել, որ քառյակը Ֆազլոլլահ Նայիմի աղջկան վերագրվում է միայն մի սկզբնաղբյուրի հիման վրա։

1870 թ. Կոստանդնուպոլսում «Նասիմի դիվանի» («Նասիմիի դիվանը») խորագրով լույս են տեսել XIV—XV դդ. ադրբեջանական ականավոր բանաստեղծ Իմադ էդ-Դին Նասիմիի ադրբեջաներեն ու պարսկերեն հատընտիր բանաստեղծությունները։ Դոկտ. Մագիկ Քիան վերոհիշյալ իր հոդվածում համոզիչ կերպով ցույց է տալիս, որ այս ժողովածուի մեջ հրապարակված բանաստեղծությունների մի մասը Ֆազլոլլահ Նայիմիի և այլ հորուֆյան բանաստեղծների ստեղծագործություններն են։ Եվ ահա, այստեղ ևս, էջ 8-ում, ինչպես հաղորդում է դոկտ. Քիան[1], հրապարակված է մեր խընդրո առարկա քառյակը՝ հետևյալ վերատառությամբ, «Որպես խոդավանդեգար (արարիչ աստված) հռչակված մեծ սեյիդի խոսքերից» բայց, դժբախտաբար, հարգելի դոկտորը չի նշում, թե այս խոսքերը ում հասցեին են ասված՝ Ֆազլոլլահի՞, թե՞ Նասիմիի։

Պետք է նշել, որ ժխտելով իսլամի պաշտոնական դոգմաների և ծեսերի մեծ մասը, հորուֆյանները աշխարհի ու մարդու մասին յուրօրինակ տեսակետներ էին առաջ քաշում։ Նրանք ընդունում էին աստվածության պարբերական մարմնավորումը (Մովսես, Հիսուս, Մոհամեդ, Ալի և այլն)։ Ըստ նրանց արաբական այբուբենի տառերը (արաբերեն՝ حروف հորուֆ) կյանքի զարգացման պարբերական ցիկլերի միստիքական արտահայտությունն են, իսկ զարգացման յուրաքանչյուր ցիկլ նշանավորվում է աստվածության նոր մարմնացումով։ Համաձայն հորուֆյան աղանդի՝ տառերը մեկնում են նաև տիեզերքի գաղտնիքները, իսկ տառերի գաղտնիքները միանում են մարդու հետ, արտահայտվում են մարդկանց դեմքի վրա։ Հետևաբար՝ ընդունելով տառերի սրբությունը և

1 ԹՀԳՖՀ, 1954, հ. 2, № 2, էջ 63։

նրանց արտացոլումը մարդու դեմքի վրա, հորուֆյանները գեղեցիկ մարդու դեմքը սուրբ էին համարում, իսկ գեղեցկի նկատմամբ տածվող սերը՝ պաշտամունք։

Հորուֆիությունի մեջ հիմնականը մարդու անհատականության գնահատումն էր. մարդը՝ բարոյապես կատարելագործվելով, կարող է հասնել աստծո աստիճանին, ինքը դառնալ աստված, հետևաբար մարդու ազատությունը հիմնական նախադրյալ է։

Հորուֆյանների այս ուսմունքի լույսի տակ հասկանալի է դառնում, թե ինչու Ֆազլոլլահը և նրա հետևորդները իրենց աստված էին համարում. Նասիմին իր շատ գործերում, որոնք նվիրված են Ֆազլոլլահին, նրան աստծու մականվամբ է հիշատակում՝ رب العالمين «երկու աշխարհների տեր»[1], իսկ իր մահվան ժամանակ (նրան մորթազերծ են արել 1417 թ. Հալեպում), ինչպես պատմում են, անընդհատ կրկնելիս է եղել իր ուսուցչի՝ Ֆազլոլլահի խոսքերը. «Ես եմ աստվածը»[2]։

Այստեղից պարզ է դառնում, որ Նասիմիի վերոհիշյալ «Դիվանում» քառյակին նախորդող վերտառությունը վերաբերում է Ֆազլոլլահ Նայիմին, հատկապես, որ քառյակը ընկած է «Դիվանի» այն հատվածում, որտեղ բերված են ոչ թե Նասիմիի, այլ մյուս բանաստեղծների գործերը, իսկ որպես «արարիչ աստված» հորուֆիության մեջ ամենից շատ Նայիմին է հռչակված. նրա հեղինակության ու մեծության առաջ խոնարհվել են բոլոր հորուֆյանները, իսկ աղանդավոր բանաստեղծները մեծ ազդեցություն են կրել նրանից, աշխատել են կրկնել ու տարածել նրա գաղափարները, անգամ նրա ստեղծագործությունների ազդեցության տակ հետևել են նրա կիրառած բանաստեղծական հնարանքներին[3]։ Թերևս սրանով

[1] آذربايجان ادبياتى، سيد عماد الدين نسيمى، باكى ۱۹۲۶، ص ۲۲، ۲۶... Ադրբեջանական գրականություն, Սեյիդ Իմադ էդ-Դին Նասիմի, Բաքու, 1926, էջ 22, 26 և հան։

[2] Տե՛ս Антология Азербайджанской поэзии, Москва, 1939, стр. XXV.

[3] Տե՛ս Ի. Арасалы, Фәдәкар шаир (Имадеддин Нәсими), ЭААз. Ф. нәшриjjаты, Бакы, 1942 և ԹՀԳՖՀ, 1954, հ. 2, № 2, էջ 63։

իսկ պետք է բացատրել, որ ֆրիկյան պարսկերեն քառյակի յուրովի կրկնությանն ենք հանդիպում Հայկական ՍՍՌ Միություններ Սովետին կից Պետական Ձեռագրատան (Մատենադարանի) արաբատառ հավաքածոյի № 517-ի տակ պահվող Նասիմիի ադրբեջաներեն բանաստեղծությունների ձեռագիր մատյանի[1] հետևյալ երկտողում.

گر عاشق ايسك صدق ايله اول دلبر ايچون گل
جان ايله جهان اورتيه قوى ترك سر ايله

(Թե անկեղծ սիրահար ես, արի հանուն այն սիրուհու
Կյանքդ ու հոգիդ մեջտեղ դիր և գլխիցդ ձեռք
վերցրու)։

Ինչպես տեսնում ենք այստեղ ևս զոհվելու նույն գաղափարն է արծարծված, ինչ քառյակում, և պատահականություն չէ, որ թե՛ այս երկտողի և թե՛ քառյակի 3-րդ տողի սկզբի բառերը միևնույնն են

(گر عاشق صادقى = گر عاشق ايسك صدق ايله)։

Այս բոլոր փաստերը ապացուցում են, որ խնդրո առարկա քառյակը մեծ տարածում է ունեցել հորուֆյանների մեջ և թերևս նրանց նշանաբաններից է եղել։

Արդ, եթե իսկապես քառյակի հեղինակը վերը հիշված անձնավորություններից որևէ մեկն է, ապա այն պետք է հորինված լինի 1386 թվականից (աղանդի սկզբնավորման տարեթիվը) ոչ շուտ և XV դարի կեսերից (Ֆազլոլլահ Նայիմիի աղչկա մահապատժի ժամանակաշրջանը) ոչ ուշ։

Մինչև այն ժամանակ, երբ դեռ չէր հայտնաբերվել քառյակի հայերեն թարգմանությունը Ֆրիկի բանաստեղծությունների մեջ, եղած փաստերի հիման վրա հնարավոր էր եզրակացնել, որ քառյակի հեղինակը կամ Ֆազլոլլահը և կամ իր

[1] Երևանի Մատենադարանում այս մատյանի գոյության մասին սիրով մեզ հայտնեց ընկ. Հ. Փափազյանը։

աղջիկն է, և հետագայում որևէ գրչի կողմից այն մուծվել է Ֆրիկի դիվանը: Բայց ներկայումս, երբ մեր առջև է նաև հայերեն թարգմանությունը, նման ենթադրություն անել չի կարելի, որովհետև քառյակի թարգմանիչը՝ Ֆրիկը, համարյա մի ամբողջ դար առաջ է ապրել, քան Ջալայրյանն[1] ու նրա աղջիկը:

Թերևս հնարավոր է ենթադրել, որ ինքը Ֆրիկն է պարսկերեն քառատողի հեղինակը, որովհետև, ինչպես փաստերն են ցույց տալիս, նա շատ լավ տիրապետել է պարսկերեն լեզվին: Բայց այս փաստարկը ժխտվում է Ֆրիկի ողջ ստեղծագործության ոգով, որը միանգամայն հակասում է քառյակի պարսկերեն բնագրի մեջ արտացոլված միստիքական սիրո հասկացողությանը: Հայ թարգմանիչը սրանից խուսափելու համար և որպեսզի այդ սերը, ինչպես Կոստանդին Երզնկացին կասեր «ի մարմին» չհասկացվի, չաղավաղելով հանդերձ քառյակի գաղափարական հենքը՝ զոհվելու գաղափարը, «սիրո զոհարան (բնագրում՝ խոհանոց)» խոսքերը թարգմանել է՝ «ի սուրբ սեղանոյն վերայ», իսկ վերջին տողի մուսուլմանական սովորությունը՝ «Պիղծ կլինի այն (կենդանին), որին չեն մորթում» շատ նուրբ և վարպետորեն փոխարինել է քրիստոնեականով՝ «Գիտեմ՝ անպիտան դառնայ այն մատաղն, որ զինքն չը զենեն»:

Հնարավոր է նաև մի այլ ենթադրություն. միգուցե թե՛ պարսկերեն քառյակը և թե՛ նրա հայերեն թարգմանությունը հետամուծ են, որևէ գրչի քմահաճույքի արդյունք: Բայց սա ևս ժխտվում է, երբ մանրամասն քննության ենք առնում ԽԱ բանը ամբողջությամբ վերցրած:

[1] Ըստ պրոֆ. Մինորսկու Ջալայրյան Նախմին ծնվել է 740/1339 թ. և Միրանշահի կողմից մահապատժի է ենթարկվել 804/1401 թ. (տե՛ս V. Minorsky, Jihan-shah Qara-qoyunlu and his Poetry. „Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London", 1954, vol XVI, part 2, էջ 273:

Նախմիի մահապատժի պրոֆ. Մինորսկու նշած թվականը չի համընկնում Անկարայի վերը բերված ձեռագրի հիշած թվականին, որը 796/1394 թ. է:

ՆՈՐԻՆ ՖՐԿԱՆՆ ԱՍԱՑԵԱԼ[1]

Ի սուրբ սեղանոյն վերայ քան զաղէկն այլ իրք չի զենեն,
Ջնիխարն ու զվատուն[2], եղբայրք, Աստուծոյ զայն ե՞րբ ղըբըլեն:
Թ՚ողորդ սիրելի ես դու, հանց արա, որ զքեզ չհոտեն,
Գիտեմ՝ անպիտան դառնայ այն մատաղն, որ զինքն չը զենեն[3]:

Գեմ զայս դու գիտես, եղբայր, որ յէգուց ըզքեզ կու կոչեն,
Դու հանցեղ ճարակ արա, որ անդէն ըզքեզ չի զենեն:
Թ՚է խելք ու բասար ունիս և քըննես ամէն շահ ու զէն,
Լինիս դու աստէն մատաղ, որ անդէն ըզքեզ ղըբըլեն:

Թ՚է չար, թէ բարի գործես յաւէտ առ դամէն կու գըրէն,
Յորժամ որ դիւան դընեն՝ զայն դաւթարն յառաջ կու բերեն:
Զինչ որ քեզ վերայ մընայ չար մարդայ՝ ի դէմ կարդնեն.
Ում խելք ի վերայ լինի, զայն պարտիքն աստէն վըճարեն:

Բարաթ մի աստի առնուն, որ յէգուց ի հան ցուցանեն,

[1] Այս վերնագիրը Տիրայր արքեպիսկոպոսի հավելումն է:

[2] Տիրայր արքեպիսկոպոսը ձեռագիր բնագրի զ վ ա տ ո ւ ն ուղղել է զ վ ա տ ո ւ ժ ն, որը սխալ է: Պարսկերեն բնագրում زنخدو «վատաբարո» է նշանակում, հետևաբար պետք է թողնել Ֆրիկի զ վ ա տ ո ւ ն ձևը:

[3] Քառյակը տալիս ենք, ինչպես 110 էջում, ըստ Բոդլեյան ձեռագրի:

Թէ չէ՞ որ Զատիկ լինի, որ ամէնն ուտեն ու խըմեն։
Լինիս դու ի մեծ զընդան, շար ուղողքն ըզքեզ կու
կախեն,
Պահանջեն ըզգործքըն քո, զինչ արեր աստէնս՝ կու
գիտեն։

Նախապես ասացինք, որ Տիրայրի կազմած Դիվանի Ի, ԻԱ, ԻԲ քերթվածները Բոդլեյան ձեռագրում մի ամբողջություն են կազմել։ Ուշադիր ընթերցումը ցույց է տալիս, որ բացի վերջահանդերձի ձևական տարբերությունից, այդ քերթվածներից յուրաքանչյուրը առանձին մի բանաստեղծություն է իր սեփական սյուժեով, որտեղ բանաստեղծը մի կոնկրետ հարց է դնում, զարգացնում և հասցնում է տրամաբանական վախճանի, բայց այդ երեք բանքերը մի ընդհանուր գաղափարական գիծ ունեն. դա հանդերձյալ կյանքի ապահովման հարցն է, որին հասնելու համար, նախ՝ Ի բանքում հորդոր է արվում այս աշխարհում (աստէնս) բարություն, լավություն անել, որպեսզի այն կյանքում (անդէն) «բարութեան հասանիք», այնուհետև ԻԱ բանքում զարգացվում է այս կյանքում (աստէնս) զոհաբերվելու (մատաղ լինելու) գաղափարը, որպեսզի անդրշիրիմյան կյանքում (անդէն) մարդը ընդունելի լինի, ի վերջո՝ ԻԲ բանքում խորհուրդ է տրվում պահքով ու արտասուքով թողություն որոնել, գթառատ ու առանց նենգության լինել, որպեսզի այս աշխարհից (աստի) ելնելուց հետո անհատը անմահություն գտնի, որովհետև հանդերձյալ կյանքին արժանի է միայն բարեգործ, անձնազոհ և պահքով ու արտասուքով իր կյանքը անցկացնողը և ոչ թե մեծատունը։

Սակայն չնայած գաղափարական ընդհանուր գծին՝ այս քերթվածներից հատկապես առաջին երկուսը (Ի, ԻԱ) լեզվարտահայտչական միջոցների կիրառմամբ, հատկապես բառապաշարով, նույնպես շատ ընդհանրություններ ունեն։ Այսպես.

1) Նույն բառերով համարյա նույն մտքերի կրկնություններ.

ա) «Թէ խելք ու բասար ունիս» (բանք Ի, տող 46, բանք ԻԱ, տող 9)[1]։

բ) «Ճարակ դուք հանցեղ արէք» (Ի, տող 34).
«Դու հանցեղ ճարակ արա» (ԻԱ, տող 8).

գ) «Զանա աստէնս ճար արա, որ չըլինիս յանդէն խոտելիք» (Ի, տող 7).
«...Դու հանց արա, որ զքեզ չի խոտեն» (ԻԱ, տող 5)։

2) Այնպիսի օտար բառերի օգտագործում, որ բնորոշ է միայն Ֆրիկին.

ումեկ—امید, փոշըմանել—پشیمان شدن, թագրիր—تدبیر, դումաշ—قماش, բասար—بصر (Ի).

ղբբել—قبول, բասար—بصر, զեն—زیان, դիւան—دیوان, դաւթար—دفتر, բարաթ—برات, զնդան—زندان (ԻԱ)։

Ստեղծագործական այս ողջ հենքի վրա թարգմանված քառյակը ինչ-որ ավելորդություն չէ, ընդհակառակը՝ այն կազմում է ԻԱ բանքի անքակտելի մասը, ավելին՝ ողջ բանքը կառուցված է հենց քառյակում զարգացվող գաղափարի վրա և բխում է նրանից։ Բայց քառյակում և նրա շարունակության մեջ միայն գաղափարական բովանդակությունը չէ, որ ընդհանուր է, ընդհանուր են նաև նրանց տաղաչափությունը, լեզվարտահայտչական միջոցներն ու բառապաշարը.

ա) Ինչպես թարգմանված քառյակը, այնպես էլ ողջ բանքը գրված են 7—3—5 ոտքով։ Այս չափը բնորոշ է Ֆրիկի ողջ ստեղծագործությանը. «Դիվանում» նրան վերագրված 51 բանաստեղծություններից 27-ը այս չափով է գրված։

բ) Թե՛ թարգմանված քառյակը և թե՛ ողջ բանքը գրված են վերջահանդով։

գ) Թե՛ քառյակի և թե՛ նրա շարունակությունը կազմող ողջ հատվածի բառապաշարը նույնն է։

դ) Թարգմանված քառյակի և բանքի մնացյալ հատվածի

1 Տողերի թիվը նշանակում ենք ըստ Ֆրիկի դիվանի։

մեջ, ինչպես Ֆրիկի մյուս գրվածքներում, հաճախակի է օգտագործված որ շաղկապով ստորադասական երկրորդական նախադասություն. օրինակ՝

Թ՚ողորդ սիրելի ես դու, հանց արա, որ զքեզ չհոտեն (տ. 5)

Գիտեմ անպիտան դառնայ այն մատաղն, որ զինքն չը ղենեն (տ. 7)

Գեմ զայս դու գիտես, եղբայր, որ յէգուց զքեզ կու կոչեն (տ. 8)

Այսպես են կազմված նաև 10, 15, 16 տողերը։

Բերված փաստերը, թվում է, բավարար ապացույց են, որ քառյակի թարգմանիչը նույն ինքն է ո՛վ հորինել է ԻԱ բանքի մնացած հատվածը։ Իսկ այս բանաստեղծությունը համեմատության դնելով Ֆրիկի մյուս, հատկապես ԺԶ, ԺԷ, ԺԸ, ԺԹ, Ի քերթվածների հետ, անհերկրայելիորեն դալիս ենք այն եզրակացության, որ քառյակի թարգմանիչը կարող էր լինել ոչ այլ ոք, քան այս բանաստեղծությունները հորինողը։ Իսկ քանի որ Ֆրիկն է դրանց հեղինակը, ուրեմն և կարող ենք հաստատապես ասել, որ քառյակի թարգմանիչը Ֆրիկն է։

Արդ, եթե Ֆրիկն է քառյակի թարգմանիչը, ապա այն կարող է թարգմանված լինել միայն 13-րդ դարի երկրորդ կիսում, իսկ քառյակի հեղինակ կարող է լինել մինչև այդ ժամանակը ապրած որևէ բանաստեղծ։

Այսպիսով, հանձին Ֆրիկի, մենք գործ ունենք ո՛չ միայն տաղանդավոր բանաստեղծի, այլև շնորհալի թարգմանչի հետ, որը ո՛չ միայն քաջ իմացել է իր մայրենի լեզուն, այլև տիրապետել է ժամանակի ամենահարուստ լեզուներից մեկին՝ պարսկերենին[1]։

[1] Ֆրիկի թարգմանիչ լինելու հանգամանքը մի ավելորդ անգամ մերժում է Տիրայր արքեպիսկոպոսի այն անհիմն պնդումը, թե «Ֆրիկը դպրոց չէ տեսել, ա ն գ ր ա գ ե տ է» (տե՛ս «Դիվան», էջ 19)։

Վերը շարադրած բոլոր փաստերից ու դուգահեռներից կարող ենք եզրակացնել.

1. Մի քանի օտար աղբյուրների հաղորդումները Ֆրիկյան պարսկերեն քառյակի հեղինակի վերաբերյալ վերջնականապես չի լուծում քառյակի հեղինակի ինքնությունը, այնքանով որ հեղինակ համարվող անձանց ապրած ժամանակաշրջանը ավելի ուշ է, քան նրա թարգմանչի ժամանակը*։

2. Քառյակի թարգմանիչը միջնադարյան մեր տաղանդավոր բանաստեղծ Ֆրիկն է։

---

* Մեր աշխատության ս.յս գլուխը 1959 թ. տպագրվել է «Բանբեր Մատենադարանի» չորրորդ համարում, որտեղ առաջին անգամ մատնանշել ենք, թե միջնադարյան պարսկական աղբյուրներում ովքեր են հանդիպել քառյակի հեղինակ և եկել ենք վերը բերված եզրակացության։ Մեր սույն գիրքը տպագրության ընթացքում էր, երբ հրապարակվեց ընկ. Ա. Շահսուվարյանի «Ֆրիկը Խաքանու քառյակի թարգմանիչ» խորագրով հոդվածը (տե՛ս «Տեղեկագիր» (հասարակ. գիտութ. սերիա), 1962, № 11, էջ 85—87), որտեղ հաղորդում է արվում Խաքանու երկերի տպագիր մի ժողովածուի մեջ այս քառյակի գոյության մասին և շատ որոշակի հայտարարվում է, որ Խաքանին է քառյակի հեղինակը։ Իհարկե փաստը ինքնին ուշագրավ է։ Բայց բանասիրության մեջ լոկ մի փաստով չի կարելի վերջնականապես վճռել որևէ ստեղծագործության, նամանավանդ քառյակի հեղինակի հարց։ Քառյակների հեղինակների ճշման խնդիրը արևելագիտության ամենակնճռոտ հարցերից է, որովհետև սակավ չեն այն դեպքերը, երբ մի քառյակի հեղինակ տարբեր աղբյուրներում տարբեր բանաստեղծներ են համարվում։ Բավական է ասել, որ Խայամի դիվաններում հրապարակված հարյուրավոր քառյակներ Խայամին չեն պատկանում և շատ խոշոր իրանագետների մտահոգություններից է մեծ մտածողի գրչին պատկանող քառյակների վերջնական ճշման հարցը։

Ա. Շահսուվարյանը, հրապարակելով այս փաստը, պետք է բանասերի կասկածամտություն հանդես բերեր և ցույց տար, թե Խաքանու մյուս գիվաններում այս քառյակը հրապարակվա՞ծ է արդյոք և, ի վերջո, քառյակը բովանդակության ու լեզվա-ոճական ինչպիսի՞ աղերսներ ունի Խաքանու մյուս ստեղծագործությունների հետ։

4. ԳՐԻԳՈՐԻՍ ԱՂԹԱՄԱՐՑՈՒ ՏԱՂԵՐԻ ՊԱՐՍԿԵՐԵՆ ՀԱՏՎԱԾՆԵՐԻ ՎԵՐԾԱՆՈՒՄԸ

XV—XVI դարերում Հայաստանը նորից ռազմական բախումների թատերաբեմ է դառնում։ Այս անգամ արդեն հզորացող Սեֆյան Իրանը իր գերիշխանության սահմանները ընդարձակելու նկրտումներով ու հավակնություններով պայքարի մեջ էր մտել օսմանյան սուլթանների դեմ, որոնք հանձին Իրանի տեսնում էին վտանգավոր ախոյանի և աշխատում ազատվել նրանից։ Սակայն սկսված պայքարը հեշտությամբ չավարտվեց։ Իրանի ու Թուրքիայի միջև պատերազմները ընդհատումներով տասնամյակներ տևեցին՝ ավերիչ հետևանքներ թողնելով թե՛ այդ երկրների և թե՛ մասնավորապես Հայաստանի վրա։ Ահավոր փորձությունների ենթարկվեց հայ ժողովուրդը, օսմանյան և ղզլբաշ զինվորների ոտքի կոխան դարձան հայ մարդու տունն ու տեղը, նրա դառը դատած հացն ու ապրուստը, պատիվն ու ինչքը. Շահ-Աբասի հրոսակները սրի ու հրի ուժով դեպի Պարսկաստանի խորքերը գերեվարեցին Արևելյան Հայաստանի բազմահազար բնակիչների, հատկապես տեղահան անելով հարուստ շահաստան Ջուղայի ողջ բնակչությանը։

Այսիսկ ժամանակաշրջանում պարսից ու օսմանյան տիրակալները, շարունակելով իրենց նախորդների ավանդները, աշխատում էին ներկայանալ որպես գիր ու գրականության, հատկապես բանաստեղծության ծաղկմանն ու բարգավաճմանը նպաստող տիրակալներ։ Նրանք իրենց ապարանքներում ու պալատներում հովանավորում էին ժամանակի գրողներին, մասնավորապես ներբողագիրներին։ Սակայն, սրանք ընթանալով հանդերձ պարսկագիր դասական գրականության հարթած ուղիներով, չհասան նրա բարձրությանը ո՛չ բովանդակության և ո՛չ էլ արվեստի տեսակետից, որովհետև այլ էին ժամանակները, այլ էր իշխող սոցիալ-քաղաքական իրադրությունը։ Բայց ամեն պարագայում գրականության մեջ որոշ վերելք է նկատվում։

Հայ կյանքը բուն երկրում ինչքան էլ ջլատված էր ու մեծ հեղաբեկումների ենթարկված, սակայն պատերազմական գործողությունների հարաբերական առումով գաղարների ժամանակներում աշխուժանում և վերակենդանանում էր։ Նոր պայմաններն ու իրադրությունները հայ կյանքն ու մշակույթը նոր փոխհարաբերությունների մեջ են դնում հարևան երկրների հետ։

Ապրելով նման մի ժամանակաշրջանում, լինելով ժամանակի զարգացած ու կրթված անձնավորություններից մեկը, Գրիգորիս Աղթամարցին անկասկած հաղորդակից է եղել հարևան ժողովուրդների գրական կյանքին, ծանոթ է եղել պարսից և հարևան մյուս ժողովուրդների գրականությունների լավագույն ներկայացուցիչների երկերին, նրանց վարպետությանը և առանձին դեպքերում իր ստեղծագործության մեջ կիրառել նրանց գեղարվեստական մի քանի հնարանքները։ Բայց անհրաժեշտ է սկզբից ևեթ նշել, որ այդ ամենը նրան չի շեղել հայ բանաստեղծության ավանդական ուղուց, չի դարձրել օտարների թարգմանը մեր գրականության մեջ։

Վարպետությամբ յուրացնելով իր մեծ նախորդների՝ Գրիգոր Նարեկացու, Ներսես Շնորհալու, Կոստանդին Երզնկացու և այլ հայ բանաստեղծների լավագույն ավանդները, առանձին ստեղծագործությունների մեջ օգտագործելով պարսից բանաստեղծության բնորոշ բառ ու բանը, նրա մի քանի արտահայտություններն ու պատկերները, Գրիգորիս Աղթամարցին վեր է բարձրացել որպես ինքնուրույն, միանգամայն ինքնատիպ բանաստեղծ։

Աղթամարցու ստեղծագործությամբ զբաղվող գրականագետները տարբեր առիթներով, ի թիվս այլ խնդիրների, անդրադարձել են նաև նրա «պարսկարանությանը» և այդ հարցի առթիվ այլևայլ կարծիքներ հայտնել։

Հայ միջնադարյան տաղերգության լավագույն գիտակներից Կարապետ Կոստանյանը, որը Աղթամարցու տաղերի առաջին ժողովածուի հրատարակիչն է եղել, բարձր գնահատելով մեր տաղերգուի բանաստեղծական վարպետությունը, նրա պատկերների ու նմանությունների ինքնատիպությունն ու բազմապիսիությունը, գրում է, որ չնայած այս բոլորին, Աղթամարցու լեզուն «միշտ անզոր և միշտ տկարաճում է... այն ասելու, ինչ որ նորա սիրտը խոսել է կամենում։ Այսպիսի տկարության արտահայտությունն է, անշուշտ, որ երգիչն յուր չքնաղ պատկերի լիակատար նկարագրության համար դիմում է թե ժողովրդական ձևերին, թե օտարազգի պարսիկ և արաբ բառերի օժանդակության, թե սուրբ գրքին և թե այլ շատ հնարների»[1] (ընդգծումները մերն են—Բ. Զ.)։

Եթե Կ. Կոստանյանը այստեղ Աղթամարցու աղերսները պարսից գրականության հետ լոկ ձևական հողի վրա է դնում, ապա Ն. Ակինյանը 1915 թ. իր ուսումնասիրության մեջ ավելի հեռուն է գնում, և Աղթամարցու բանաստեղծական մեծության հիմնական աղդակը պարսից գրականության ազդեցությունը համարում. «Այն հանկարծական ոստումը,—գրում է Ն. Ակինյանը,—որ կը նկատվի իր և նախորդ բանաստեղծներու մեջ, արդյունքն է առանց տարակուսի պարսկական գրականության այս ծանոթության։ Գրիգորիս պարսկական նոր գրականության ծանոթությամբ կրթեց յուր ճաշակը, ընդարձակեց մտքին ասպարեզը, հղկեց գրիչը։ Եվ այսպես պարսկական ազդեցության տակ, կրնա ըսվիլ, բացավ նոր դպրոց մը Հայրենի հողի վրա։

Պարսկական ազդեցության արդյունքն է մանավանդ անոր բանաստեղծությանց այլաբանական նկարագիրը, խորհրդական լեզուն, անով կառուցած է նա յուր երևակայության հրաշակերտը, ուր պատկերավոր նկարագրության հանկուցիչ հմայքով կը ձգվին հոգիները, ուր ոչ միայն գերզգայական դաղափարները ըստ իրին էության և բնության հոմանիշ առարկաներով կը ներկայացվին, այլև աստվածաբանական վարդապետությունք իսկ կը հանդերձվին գողտրիկ մտահարուստ պատկերներով»[1]։

Երևույթի կոստանյանական մեկնաբանումը (բանաստեղծի լեզվի անզորություն ու տկարություն) մեզ իրավունք կտար նույնպիսի դնահատական տալ նաև Աղթամարցուն նախորդող մեր մյուս խոշոր տաղերգուների ստեղծագործությանը. մի բան, որ արդարացի և ճիշտ չէր լինի։ Մյուս կողմից՝ հիմնավորված չէ նաև Ն. Ակինյանի տեսակետը։

Անհրաժեշտ է նշել, որ հայ տաղերգության աշխարհականացման սկզբնական շրջանում օտար բառերի ու ոճերի օգտագործում նկատվում է բացառապես աշխարհիկ բովանդակություն ունեցող գործերում։ Զափածո աշխարհիկ խոսքը, որ ավելի մեծ շփում ուներ ժողովրդական զանգվածների հետ, արդեն XII—XIII դարերից սկսում է հեռանալ գրաբարից և մեր տաղերգուների լեզվի մեջ մուտք են գործում ժողովրդական խոսակցական լեզվի տարրերն ու ոճերը։ Օտարամուտ տարրի առկայությունը վաղ միջնադարյան տաղերգության մեջ, մի կողմից՝ խորհել է տալիս, որ հավանաբար մեր ժողովրդի խոսակցական լեզվում այդ բառերի ու ոճերի մի մասը արդեն քաղաքացիություն էր ստացել և բանաստեղծների երկերում այն արտացոլվել է որպես հայերենին հարազատ տարր, իսկ մյուս կողմից՝ չեն բացառվում և օտար ազդեցությունները գրական ճանապարհով։ Այսպես օրինակ՝ հայ բանաստեղծության մեջ X—XII դարերում քաղաքացիություն վայելող մի շարք բառեր ու արտահայտություններ՝ ինչպես մատվակ, զուսան, սիրահար, նետ ու աղեղ, դեմ ու պատկեր և այլն, հետագա դարերում՝ գրական լեզվից դուրս չդալով հանդերձ,

1 Կ. Կոստանյան, Գրիգորիս Աղթամարցին և յուր տաղերը, Թիֆլիս, 1898, էջ 15։

1 Ն. Ակինյան, Գրիգորիս Աղթամարցի, «Հանդես ամսօրյա», 1915, էջ 39։

հաճախ փոխարինվում են սաղի, մոբեք, աշըղ, բիր ու խաման, սուրաք և այլ օտար բառերով:

Միջնադարյան հայ տաղերգուների օգտագործած օտարամուտ բանաստեղծական արտահայտություններն ու պատկերները հիմնականում պարսից, և ոչ միայն պարսից, պոեզիայի մեջ տրաֆարետային բնույթ էին կրում և համատարած կերպով սփռված են նրանց բանաստեղծների ստեղծագործության մեջ, այնպես որ հազիվ հնարավոր լինի գտնել մի պարսիկ, արաբ, թուրք կամ ադրբեջանցի բանաստեղծ, որ այս ոճերն ու պատկերները օգտագործած չլինի: Բայց դա երբեք չէր խանգարում տաղանդավոր բանաստեղծներին իրենց ուրույն դեմքն ունենալու, չէր նվազեցնում նրանց ստեղծագործության արժեքը: Պարսից գրականության պատմության մասնագետներից դոկտ. Ռզազադե Շաֆաղը, օրինակ, իր «Իրանական գրականության պատմության» մեջ Հաֆեզի գեղարվեստական վարպետության մասին հետևյալն է գրում. «Հաֆեզը նույնպես օգտվել է այլ բանաստեղծների մոտ սովորական դարձած որոշ համեմատություններից, նա, օրինակ, սիրուհու ծամերը համեմատում է շղթայի, սմբուլի, թակարդի, օղապարանի և օձի հետ, հոնքը՝ աղեղի, հասակը՝ սարվի ծառի, դեմքը՝ ճրագի, ծաղկի և լուսնի, բերանը՝ կոկոնի ու պիստակի: Բայց նման գեղարվեստական հնարանքները չեն նվազեցրել նրա խոսքի ներգործությունը»[1]:

Գալով Գրիգորիս Աղթամարցու ստեղծագործությանը, կարելի է ասել, որ «ժողովրդական ձևերի», «պարսիկ և արաբ բառերի» օժանդակության դիմելը նրա մոտ ոչ թե զգացմունքների հորդության և դրան հակադիր՝ լեզվի «անզորության» ու «տկարության» հետևանք էր, այլ ժողովրդական բառ ու բանի ակունքներից բանաստեղծի անկաշկանդ օգտվելու արդյունք, որը է՛լ ավելի դիպուկ, է՛լ ավելի ներգործուն է դարձրել նրա խոսքը:

---

[1] دکتر رضازاده شفق، تاریخ ادبیات ایران، تهران ۱۳۲۱ ص ۳۳۶ (Դոկտ. Ռզազադե Շաֆաղ, Իրանական գրականության պատմություն), Թեհրան, 1321/1943, էջ 336:

Անդրադառնալով Ն. Ակինյանի տեսակետին, պետք է ասել, որ չբացառելով պարսից բանաստեղծության ազդեցությունը Աղթամարցու ստեղծագործության վրա, մենք չենք կարող դա չափազանցել. Նրա վարպետության ամենամեծ գրավականը համարել, այն դեպքում, երբ բանաստեղծը իր ողջ ստեղծագործության մեջ կիրառում է հայկական պոեզիայի ավանդները, նրա ձևն ու բովանդակությունը: Մի քանի տաղերում եղած պարսկական բառերի ու արտահայտությունների, ինչպես և ամբողջապես պարսկերեն տողերի առկայությունը ձևական բնույթ է կրում և չի փոխում մեր տաղերգուի ազգային դեմքը: Աղթամարցին «իր ճաշակը կրթել», «գրիչը հղկել է» ոչ թե պարսից, այլ հիմնականում հայ միջնադարյան բանաստեղծության դպրոցում: Իսկ ինչ վերաբերում է նրա բանաստեղծության «այլաբանական նկարագրին», «խորհրդական լեզվին», ապա դրանք ևս այնպիսի երևույթներ էին, որ բնորոշ չէին միայն պարսից գրականությանը. դրանք ողջ Արևելքի համար համընդհանուր գեղարվեստական հնարանքներ էին՝ պայմանավորված դարաշրջանի իշխող սոցիալ-քաղաքական կարգերով, աշխարհիկ ու հոգևոր բռնակալությունների առկայությամբ:

Ըստ երևույթին Ն. Ակինյանը հետագայում անդրադարձել է այս հարցին, վերանայել 1915 թ. «առանց տարակուսի» Աղթամարցուն տված իր գնահատականը և 1958 թ. Վիեննայում հրապարակած իր «Գրիգորիս Ա կաթողիկոս Աղթամարի» լուրջ ու շահեկան աշխատության մեջ չի կրկնել այդ տեսակետը:

Իսկ եթե խոսվում է Աղթամարցու ստեղծագործության «այլաբանության» ու «լեզվի խորհրդավորության» մասին, ապա պետք է ասել, որ ի հակադրություն ժամանակի պարսից բանաստեղծության, Աղթամարցու մոտ այդ հնարանքները երբեք էլ չեն ծանրաբեռնում ստեղծագործությունը, մթագնում նրա իմաստը, ընդհակառակը՝ Աղթամարցու «այլաբանությունը» շատ պարզ է ու հստակ, խոսքը դիպուկ է ու վճիտ, պատկերներն ու նմանությունները՝ իրական ու շոշափելի:

Միջնադարյան հայկական բանաստեղծության մեջ կիրառվող գեղարվեստական հնարանքներից է նաև երկլեզվյան, հազվագյուտ դեպքում նաև երեքլեզվյան խառն բանաստեղծություններ հորինելը։ Ճիշտ է, XIV—XV դարերում այդ հնարանքը հազվադեպ էր օգտագործվում, բայց հետագայում, հատկապես Աղթամարցուց սկսած, և մանավանդ աշուղական գրականության մեջ, հաճախակի է դառնում այդ։

Արդ, ինչո՞վ բացատրել այս երևույթը։

Երկլեզվյան կամ երեքլեզվյան բանաստեղծություններ հորինելը նույնպես բնորոշ չէր միայն հայ տաղերգուներին։ Դա ևս արևելյան գրականության գեղարվեստական հնարանքներից էր։ Եթե Ռուդաքին, Ֆիրդուսին արաբական ասիմիլյատորական քաղաքականության դեմ պայքարելու նպատակով, մայրենի լեզվի ու գրականության անաղարտության առաջամարտիկներ լինելով, արաբական բառ ու բանի օգտագործումը գիտակցաբար նվազագույնի էին հասցրել, ապա հետագա դարերում, երբ արաբական տիրապետությունը վաղուց արդեն պատմություն էր դարձել և արաբաբանությունը դադարել էր քաղաքական վտանգ լինելուց, պարսիկ գրողները անկաշկանդ կերպով օգտագործում են արաբական ոճեր ու արտահայտություններ, հաճախ իրենց միտքը խճողում արաբական խրթին ու դժվարիմաստ բառերով, անգամ գրում արաբախառն բեյթեր ու քառյակներ։ Գեղարվեստական այս հնարանքը հետագայում մեծ կիրառություն է գտնում և ստեղծագործական վարպետություն դիտվում, ուստի և հայ ու ադրբեջանցի, թուրք ու վրացի բանաստեղծները՝ մայրենի լեզվով ստեղծագործելով հանդերձ, դեպքից դեպք իրենց ստեղծագործություններին էին ագուցում պարսկերեն ու թուրքերեն և կամ արաբերեն տողեր։ Արևելքում գեղարվեստական այս հնարանքը իր հատուկ անունն էր ստացել և կոչվում էր մոլամմա՝ (արաբ. ملمع), այսինքն «խառն»։

* * *

Աղթամարցու պարսկերեն ու թուրքերեն խառն տողերով տաղերը հինգն են. «Յետ գնալոյ վարդին...» (Ն. Ակինյանի

1958 թ. հրատարակությամբ ԺԸ տաղ), «Ծաղկունքն ասեն...» (ԺԹ տաղ), «Մաքուր պատկերով...» (Ի տաղ), «Դու ես արեգակն...» (ԻԱ տաղ), «Դու դրախտ եդեմայ...» (ԻԲ տաղ)։

Աղթամարցու այս ստեղծագործությունները իրենց աշխարհիկ բովանդակությամբ ու բանաստեղծական բարձր արվեստով մեծ ժողովրդականություն են վայելել, անցել են բերնից բերան, մեծ սիրով ու գուրգուրանքով արտագրվել ու պահպանվել են աշխարհի չորս բոլորը ցրված մեր գրչագիր մատյաններում, տեղ են գտել մեր առաջին տպագիր տաղարաններում և բազմիցս հրապարակվել հայ պարբերականների էջերում։ Բավական է հիշել, որ միայն Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահվող ձեռագրերում հանդիպում ենք այս տաղերի 20—25 ընդօրինակությունների։ Մեր ձեռագրերում այս տաղերի պարսկերեն ու թուրքերեն հատվածները գրիչների կողմից չափազանց շատ են աղավաղված, իսկ ուշ շրջանի մի շարք ձեռագրերում դրանք կամ բաց են թողնված (ձեռ. №№ 2485, 7193 և այլն) և կամ հազվագյուտ դեպքում փոխարինված են հայերեն տողերով (ձեռ. №№ 7715, 2485, 8540 և այլն)։ Օտար հատվածները աղավաղված են նաև տպագիր հրատարակություններում։

Կ. Կոստանյանը իր աշխատության մեջ՝ նշելով Գրիգորիս Աղթամարցու այս տաղերի լեզվական առանձնից ու պարսկերեն տողերի առկայությունից, ենթադրել է, որ դրանք «կարելի է համարել մի արևելյան երգի փոխադրություն»[1], մինչդեռ Ն. Ակինյանը՝ խոսելով «Յետ գնալոյ վարդին...» տաղի մասին, ճիշտ կերպով եզրակացնում է, որ «երգս կը կրե ինքնուրույնություն մը և ամբողջություն մը, առանց ցույց տալու օտար ազդեցության հետք (պարսկերեն տողերն, որոնք հոս ու հոն երևան կելլեն, ագուցված են հոն միայն ամբողջ կառուցվածքին զարդ տալու համար»[2]։ Ն. Ակինյանը տարակուսում է որոշակի նման կարծիք հայտնել

1 Կ. Կոստանյան, Գրիգորիս Աղթամարցի, էջ 71։
2 «Հանդես ամսօրյա», 1915, էջ 47։

«Մաքուր պատկերով» տաղի պարսկերեն ու թուրքերեն տողերի մասին, և ինչպես ինքն է գրում, «դժվարին է կռահել» այդ տողերի գոյության պատճառը, ուստի և բերում է Կ. Կոստանյանի հետևյալ կարծիքը. «Հավանական է, որ այդ օտարազգի նախադասությունները կամ ոճերը պարզ փոխառություններ են ժամանակին հանրածանոթ օտար երգերից. այսպես մտածելու տեղիք է տալիս սույն երգի մի դարձվածը, որ է «զէհէ հիանու սուրաթ և այլն» կամ «զէ հուանու սուրաթ». այս տեսնում ենք պարսից Ջամի երգչի Յուսուֆ և Զուլիխա երգի մեջ»[1]։

Գրիգորիս Աղթամարցու ստեղծագործության ըստ ամենայնի քննությունը արևելյան, այդ թվում և հայ գրականության ընդհանուր զարգացման պաստառի վրա, օտար բառապաշարի ու տողերի ճշգրիտ վերծանումն ու դրանց թարգմանությունը, զուգահեռ համեմատությունները, մեզ բերում են հետևյալ եզրակացությունների.

1. Գրիգորիս Աղթամարցու վերոհիշյալ տաղերը ինքնուրույնության կնիք են կրում և միանգամայն համահունչ են նրա ողջ ստեղծագործությանը, դրանք համակված են բնության այնպիսի անկաշկանդ պաշտամունքով, բուռն կենսասիրությամբ, ինչպես մյուս տաղերը, իսկ լեզուն ու ոճը, համեմատություններն ու պատկերները ամբողջովին գրիգորիսյան ինքնատիպություն ունեն։ Եթե մի քանի տաղերի քնարական հերոսը ինքը՝ սիրով տոչորված, գիշեր ու զոր անքուն տառապող ու գարնան գալստյանն սպասող բանաստեղծն է, ապա «Գարուն երեկ», «Յետ գնալոյ վարդին», «Ծաղկունքն ասեն» տաղերում արդեն բլբուլն է հանդես գալիս որպես բանաստեղծի խռովահույզ հոգու թարգման։ Ինչպես մյուս գործերում, այս տաղերում նույնպես գարունն է շնչում իր բազում գույներով ու ծաղիկներով, ամենուրեք դալարանում են

1 Կ. Կոստանյան, Գրիգորիս Աղթամարցի, էջ 61։ Տե՛ս նաև Ն. Ակինյան, Գրիգորիս Ա կաթողիկոս Աղթամարի, Վիեննա, 1958, էջ ՂԴ։

«արմատք ու ճիւղք» և մանուշակի ու շուշանի, նարդոսի ու քրքումի արբեցուցիչ բույրն է տարածվում, իսկ դաշտերում ու լեռներում այծյամներն ու եղնիկներն են խայտում։

Ն. Ակինյանը իր աշխատության մեջ աշխատել է բացահայտել Աղթամարցու աշխարհիկ բնույթի այս տաղերի էությունը, դրանց բովանդակությունը։ Ճիշտ է, նա դրանք անվանում է «սիրերգություններ»[1] և անդամ Վարդի ու Սոխակի կերպարների մեջ փորձում է տեսնել սիրող զույգեր (իր խոսքերով՝ «փեսա և հարս»[2]), բայց սա մի պահ է. նա անմիջապես նահանջում է իր իսկ մտքից և հիշեցնում, որ միջնադարում Վարդն ու Սոխակը դիմառնաբար ներկայացրել են «Քրիստոս և Աստվածածին, Գաբրիել և Մարիամ, Հոգին և Մարմինը»[3], և ապա եզրակացնում է. «Այսպես նաև Աղթամարցին իր տաղերուն մեջ Բլբուլի և Վարդի դիմառնության տակ երգած է, ինչպես կերևա, Հոգին և Մարմինը, ինքն և Եղբայրը, ինքն և Աղթամար»[4]։

Հիրավի, միջնադարյան հայ երգիչներից ոմանք (Կոստանդին Երզնկացի, Առաքել Բաղիշեցի) իրենց աշխարհիկ բանաստեղծություններին կրոնական խորագրեր են տվել և առանձին դեպքերում ընթերցողին նախազգուշացրել, որպեսզի իրենց գրվածքները «ի մարմին» չհասկանան, բայց դա միջնադարյան կրոնական հալածանքից խուսափելու համար շատ հասկանալի քողարկում էր։ Իսկ տվյալ դեպքում Աղթամարցու այս բանաստեղծությունները անդամ այդպիսի վերնագիր չունեն. հետևաբար և բանազրոսիկ է հնչում Ակինյանի եզրակացությունը։

Ն. Ակինյանը Աղթամարցու «Յետ գնալոյ վարդին...» ստեղծագործությունը ինչ-որ այլաբանություն է համարում, որտեղ բանաստեղծը ողբում է ծովամույն եղած եղբորը։ Իհարկե այս պոեմում կա այլաբանություն, բայց ոչ նեղ,

1 Ն. Ակինյան, Գրիգորիս Ա կաթողիկոս Աղթամարի, էջ ՃԼԶ։
2 Անդ։
3 Անդ, էջ ՃԼԷ։
4 Անդ։

անձնական առումով այլ հասարակական. այստեղ արտացոլված է, ինչպես տարիներ առաջ իրավացիորեն նկատել է Կ. Կոստանյանը, հայ ժողովրդի քաղաքական ծանր վիճակը օտար նվաճողների լծի տակ[1]։ Անգամ ինքը բանաստեղծը այս շարքի գործերից մեկում («Ծաղկունքն ամեն...») ակնարկում է դրան, գրելով՝

Հազարացիք օրինօք թիւր
Ջազգս խանձեն որպէս զհուր[2]։

Բայց Ն. Ակինյանը կարծես չի ուզում համակերպվել այն մտքին, որ կաթողիկոս բանաստեղծը կարող էր և՛ սեր երգել, և՛ իր ժողովրդի տառապանքը, որ նա կարող էր ստեղծագործական տարերքի մեջ ի հայտ բերել կյանք տենչացող իր հոգին, երկրային երջանկությունը գերադասել երկնայինից։ Այս դեպքում միջնադարյան բանաստեղծը ավելի համարձակ է, քան Ն. Ակինյանը. Աղթամարցին անգամ իր հերոսուհուն համեմատում է աստծո դրախտի, զորավոր խաչի հետ.

«Դու դրախտ Եդեմայ, տնկեալ յԱնեղէն...»
«Դու սքանչելագործ քան զօրաւոր խաչ»[3]։

Չբավարարվելով միայն քրիստոնեական սրբություններով, Աղթամարցին շարունակում է իր գովերգը և համարձակորեն համեմատության առարկա դարձնում մուսուլմանների սրբազան վայրերը.

«Թու բէթըլմամուր և մաքաթուլլայ»[4]
(Դու բեյթուլմա՛մուր և Մեքքե աստուծո)

[1] Տե՛ս К. И. Костанянц, Роза и соловей. К положению армян в XVI веке. Из «Древностей восточных», т. IV, 1913.

[2] Ն. Ակինյան, Անդ, էջ 83։

[3] Անդ, էջ 96, 98։

[4] Անդ, էջ 91։

գրում է Աղթամարցին իր «Դու ես արեգակն» տաղում, իսկ բեյթուլմա՛մուրը ըստ մուսուլմանական հավատալիքների երկնային այն տունն է, որ գտնվում է Մեքքե սրբավայրի դիմաց։

Բանաստեղծ հոգևորականը շատ լավ է զգում իր անելանելի վիճակը։ Նրա հոգում խռովք կա. մարմնականն ու հոգեկանը պայքարի մեջ են և ինչպես «Գանգատ հոգւոյն» տաղի մեջ է ասում, դրանք «հակառակ են, չեն միաբան»[1]։ Ուստի և ամեն անգամ սեր երգելուց հետո, հիշում է կրոնականի իր վիճակը, կյանքի անցողիկության գաղափարը և, իր արարքը անօրինություն համարելով, հորդորում թողնել աշխարհի սերը.

Եւ Աղթամարցի դու բարեաց անշան,
Ունայն թզենի փշաբեր անդաստան,
Թող զսէր աշխարհիս այս անցաւորական,
Զի դառն ու լեղի և յոյժ անպիտան[2]։

2. Աղթամարցու այդ տաղերի ինքնուրույնության կողմաներից է նաև «Ծաղկունքն ամեն...» տաղի մեջ կիրառված հնարանքը՝ հայկական այբուբենի ամբողջ տառերի օգտագործումը տնածայրերում։ Տաղը փոխադրություն կամ թարգմանություն լինելու դեպքում հնարավոր չէր այդքան ճշգրտությամբ կառչած մնալ մեր այբուբենի տառերի քանակին ու կարգին։

3. Աղթամարցին, ինչպես իր նախորդներ Ֆրիկն ու Կոստանդին Երզնկացին, Մկրտիչ Նաղաշն ու Հովհաննես Թլկուրանցին, իր տաղերի մեջ այնպիսի բառեր ու արտահայտություններ է օգտագործել, որոնց մեծ մասը ըստ երևույթին, ինչպես վերը նշվեց, արդեն մուտք էր գործել հայոց լեզվի մեջ և վաղուց ի վեր կիրառություն գտել մեր տաղերգուների երգերում։ Դրանցից կարելի է հիշել բասար — «խելամտություն», ճասրաբ — «կարող», ղուսա — «վիշտ», սուրւր —

[1] Անդ, էջ 35։

[2] Անդ, էջ 88։

«դեմք», ջուհար, փոշիման, ֆրիաբ —«աղաղակ» և շատ այլ բառեր։ Այսպես օրինակ[1],

«Զինչ որ մեզ խելք կայ և բասար». Կ. Երզնկացի, էջ 141.
«Գնաց մանկութեան հասարքն
ու երեկ ինձ հոգս անիհուն». Ֆրիկ, էջ 342.
«Հասարաբ կա յիմ սրտիս, անշէջ կու վառի».
Մ. Նաղաշ, էջ 26.
«Եւ յերակ զօրն ի ղուսայ հօգոք մաշեմ
զիս անդադար». Կ. Երզնկացի, էջ 147.
«Ղուսան շատոց ցաւ բերէ, ի ցաւէն մարդն մեռանի».
Մ. Նաղաշ, էջ 36
«Ի սուրաքն մի նայել որ յերևան կայ և յայտնի».
Կ. Երզնկացի, էջ 157.
«Է գեղեցիկ կերպիւ սուրաբ». Հ. Թլկուրանցի, էջ 25.
«Խիստ փոշիման ի վայր մնաց, պաշար չունէր հետ տանելու». Ֆրիկ, էջ 309.
«Ֆրիսաբ կանչեմ հաղար 'ւ ահեղ հառաչ բերեմ լալով».
Կ. Երզնկացի, էջ 91.

Գրիգորիս Աղթամարցու բառապաշարում եղած օտարաբանությունները սրանով չեն ավարտվում։ Մեր տաղերգուի մոտ կան բազմաթիվ բառեր, ոճեր ու արտահայտություններ, անգամ պատկերներ, որոնք սփռված են արևելյան շատ ժողովուրդների, մասնավորապես պարսից բանաստեղծության մեջ։ Ահա սրանք են, որ Աղթամարցու մոտ պետք է գրական փոխառության ճանապարհով մուտք գործած լինեն։ Հատկանշական է, որ այս փոխառությունների մի մասում

[1] Օրինակները բերվում են հետևյալ հրատարակություններից. Ֆրիկ, Դիվան, Ի լույս ընծայեց Տիրայր արքեպիսկոպոս, Նյու-Յորք, 1952։ Կոստանդին Երզնկացի և յուր քերթուածները։ Ուսումնասիրությամբ հրատարակեց Հ. Մ. Պոտուրյան, Վենետիկ, 1905։ Կ. Կոստանյան, Մկրտիչ Նաղաշ և յուր տաղերը, Վաղարշապատ, 1898։ Կ. Կոստանյան, Հովհաննես Թլկուրանցին և յուր տաղերը, Թիֆլիս, 1892։

պահպանված են պարսկերենի առանձնահատկություններից իզաֆետը, ինչպես օրինակ՝ ապի հայաթ آب حیات «կենաց ջուր, անմահական ջուր», նաֆայի բաբար—نافه تاتار «թաթարական նաֆե—մշկայծյամի հոտավետ պորտը, մուշկը», մրգի սահար—مرغ سحر «այգեբացի թռչուն, սոխակ, աքաղաղ», մուսուլմանական կրոնին բնորոշ հասկացություններ՝ մէհրաբ—محراب «մզկիթի ավագ սեղանը, որմնախորշը», ֆալամուլլայ—كلام الله «աստուծո խոսք, Ղուրան», ինչպես և բիր ֆաման—تیر و کمان «նետ ու աղեղ», զանդ ու շաքար—قند و شکر «շաքար ու անուշ» արտահայտությունների համաչափ օգտագործումը և այլն։ Փոխառությունների, ինչպես և ամբողջովին պարսկերեն, հազվադեպ նաև թուրքերեն, տողերի վարպետ կիրառումը Աղթամարցու ստեղծագործությունների մեջ լավագույն գրականն է արևելյան գրականության նրա իմացության։ Այսպես, Աղթամարցին գրում է՝

«Բերկրութեան բաժակ և ապի հայեաբ» (տաղ ԻԱ, տող 41)։

Ընդգծված արտահայտությունը և հետագա տողերում բերվող օրինակները կարելի է գտնել 13—16-րդ դարերի շատ բանաստեղծների մոտ, բայց զուգահեռների համար հիմնականում փաստեր ենք բերում Հաֆեզից (վախ. 1368 թ.), որպես Արևելքի քնարական բանաստեղծության առավել հռչակված ու հեղինակություն վայելող դեմք, որը մի քանի դար շարունակ իր ազդեցության տակ է պահել արևելյան գրականությունը։ Ապի հայաթ արտահայտությունը Հաֆեզի մոտ հետևյալ ձևով է օգտագործված[1]։

لب چو آب حیات تو هست قوّت روح
وجود خاکی ما را ازو ست لذت راح (Հաֆեզ, էջ 46)

[1] Հաֆեզից բերված օրինակները վերցված են حافظ، دیوان، چاپ بروخیم، تهران، ۱۳۱۵ (Հաֆեզ, Դիվան), Թեհրան, 1315/1937 հրատարակությունից։ Հայերեն թարգմանությունները հեղինակինն են։

(Շուրթդ հոգուն ում պարգևող անմահական ջուրն է,
Եվ մեր նվաստ գոյության վայելք տվող գինին է)։

«Տաշխ և կինամոն նաֆայի բաբար» *(Աղթամարցի, Ի, 46)*

درآن زمین که نسیمهٔ وزد زطرهٔ دوست *(Հաֆեզ, էջ 22)*
چه جای دم زدن نافه های تاتاریست

*(Այն հողում որ զեփյուռ փչի սիրեցյալի խոպոպից,
Էլ ինչ կարիք* բաբարական նաֆեի)։

«Քաղցրաձայն կաքաւ մըրղի սահար *ես» (Աղթամարցի, ԻԱ, 48)*

شرح مجموعهٔ گل مرغ سحر داند وبس *(Հաֆեզ, էջ 23)*
که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست

(Ծաղկեփնջի գովքը միայն երգել գիտե սոխակը *(մըրղի սահար)
Ոչ ամեն մարդ կհասկանա թերթած գրքի իմաստը)։*

«Մէհրապ *է քաշած, ղունեյրդ ի նմա» (Աղթամարցի, ԻԱ, 10)*

محراب ابروان بنما تاسحر گهی *(Հաֆեզ, էջ 19)*
دست دعا برآرم ودر گردن آرمت

(Ցույց տուր դու ինձ մեհրաբը *քո* հոնքերի,
Որ աղոթքի մեկնած ձեռքս պարանոցից փաթաթվի)։

«Ուներդ է քաման, *թարթափդ է քո* թիր» *(Աղթամարցի, ԻԱ, 29)*

زچشمش جان نشاید بردکز هر سو که می بینم *(Հաֆեզ, էջ 69)*
کمین از گوشهٔ کردست وتیر اندر کمان دارد

*(Պրծում չկա ամեն կողմից ինձ հալածող աչքերից.
Ձի լարել է՝ դարան մտած, նետ-աղեղը դեպի ինձ)։*

«Շրթունքդ է շաքար, *խաւսանքըդ* ղանդ է» *(Աղթամարցի, ԻԱ, 25)*

از چاشنی قند مگو هیچ وز شکر *(Հաֆեզ, էջ 21)*
زآنرو که مرا ازلب شیرین تو کامست

(Ղանդ շաքարի *սին վայելքին՝ էլ ոչ մի խոսք, ոչ մի գովք,
Այն իսկ պահից, երբ տեր դարձա նեկտարածոր շրթերիդ)։*

4. Գրիգորիս Աղթամարցու մոտ նկատվում է նաև, որ նա իր վերջահանգերը հարմարեցնելու համար դիմում է օտար բառերի ու արտահայտությունների. օրինակ.

Քանի առնէք դուք ինձ աղար,
Սիրտս ի սիրոյ եղեր ֆաքար.
Ես կու մաշիմ վարդին սաքար.
Իմ հալս առանց իւրն է խառար։ *(ԺԹ, 5—8)*

Շրթունքդ է քո լար կըլափդ է անբար,
Տաշխ և կինամոն նաֆայի բաբար.
Զըմուռ և հալուէ ու լա՛ և ճօճար.
Ջօհրայ, մուշթարի՝ւ արուսեակ պայծառ։
(Ի, 45—48)

Վեր ես գրնացեր քան զփինոբար,
Նըռնենի գըրախտ և սալւի չինար.
Լեզուդ է շիրին քան զՄըսրի շաքար,
Ի քո թըշնամոյն շըլնիքըն տապար։ *(Ի, 49—52)*

Ջարդն կու մաշիմ ի հոգս 'ւ ի ղուսայ,
Վախեմ թէ լինիմ ի քեզնէ ջուդայ,
Կամ զիս մոռանաս ու տաս ինձ ջազայ,
Բուզիմ խիրաղմանդ քարդի դիւանայ:
(ԻԱ, 61—65)

5. Աղթամարցու մոտ օտար բառերը մեծ մասամբ օգտագործված են որպես էպիտետ ու մետաֆոր: Սա բացահայտում է բանաստեղծի միտումը՝ ստեղծած պատկերի զգացումը ավելի ուժեղացնել, պատկերը ավելի տպավորիչ դարձնել: Այսպես, օրինակ.

Գեղեցիկ բաղայ լատիֆ ու բառ ես (ԻԱ, 46)
Ունկրդ է քաման, թարթափդ է քո բիր (ԻԱ, 29)
Նայեաց մէկ ընդ իս աչուքըդ մաստան (Ի, 21)
Մէհրապ է քաշած, ղունկրդ ի նոմա (ԻԱ, 10)
Երբ որ դու շարժիս ոտուքդ բոյվան (Ի, 57)
Վեր ես զրնացեր քան բզփինորար (Ի, 49)
Է փըստա դըհան ու բարակ շրթունք (ԻԱ, 50)

6. Աղթամարցին առանձին դեպքերում իր իսկ օգտագործած օտար բառերի ու պատկերների, անգամ ամբողջական պարսկերեն ու թուրքերեն տողերի համազոր հայերենները է տալիս. այսպես.

(Բլբուլ) բըզաւ թու քա աւազ (ԺԹ, 24)
(Բլբուլ... Քաղցր) ձայնիւ եղանակէ (ԺԹ, 17—18)

Ըռանգ վարդին որպէս բլլալ (ԺԹ, 41)
Վարդն է կարմիր գունով վառած (ԺԹ, 49)

Կէճայ ու կունտուզ ղլարըմ ֆրղան (Ի, 24)
Ըզտիւ և ըզգիշեր ողբամ անդադար (ԺԸ, 19)

Է մահի թամամ... (ԻԲ, 37)
Լիալիր լուսին... (ԻԲ, 10)
...լուսին ի լրման (ԻԱ, 1)

* * *

Ինչպես վերը նշեցինք, Աղթամարցին իր վերոհիշյալ տաղերի մեջ ունի նաև պարսկերեն ու թուրքերեն ամբողջական տողեր, որոնք գրչագիր տաղարանների արտագրողները չափազանց աղավաղել են ու դժվարացրել ընթերցումը: Այդ տողերը աղավաղված են տպագրվել նաև «Հայերգում», մեր պարբերականներում, իսկ Գ. Սրվանձտյանը «Մանանայում» միանգամայն դուրս է թողել: Կ. Կոստանյանը 1898 թվականին իր հրապարակած «Գրիգորիս Աղթամարցին և յուր տաղերը» աշխատության մեջ փորձել է այդ հատվածներում որոշ ճշգրտումներ կատարել և առանձին օտար բառեր ու ոճեր թարգմանել, բայց դժբախտաբար նրա ընթերցումներում չափազանց շատ սայթաքումներ կան: Ինքը Կոստանյանը՝ գիտակցելով այդ, գրել է. «Թուրքերեն և պարսկերեն բերված ոճերից և դարձվածներից շատերն այնքան խառն ընթերցվածներ ունին, որ դժվար է վերականգնել նոցա բնագիրը»[1] (ընդգծումը մերն է—Բ. Զ.): Կամ՝ «Այս տաղի մեջ («Յետ գնալոյ վարդին»—Բ. Զ.) բավական օտար բառեր կան. մեծ մասը պարզ չէ այն պատճառով, որ գրիչների աղճատումն է նկատվում»[2]: Այս հատվածների ոչ ճիշտ ընթերցումը վաստակավոր բանասերին բերել է միանգամայն սխալ եզրակացությունների: Այսպես, Կ. Կոստանյանը «Դու ես արեգակն» տաղի 29 և 30-րդ տողերը կարդացել է.

Ունկրդ է քաման, թարթափդ է քո բիր,
Ջահանդար լաշքար մէքունի թապտիր[3]:

1 Կ. Կոստանյանց, Գրիգորիս Աղթամարցին և յուր տաղերը, էջ 60—61:
2 Անդ, էջ 45:
3 Անդ, էջ 68:

և եզրակացրել է, որ Աղթամարցին թերևս այս տողը Ֆիրդուսուց է առել, «որովհետև Ջահանդար կամ ջիհանդար (աշխարհակալ) Շահնամեի երգչի սիրած խոսքն է»[1]:

Չխոսելով այն մասին, որ մի սովորական բառի վրա հենվելով չի կարելի նման որոշակի եզրակացություն կատարել, պետք է նշել, որ երկտողի կոստանդյանական ընթերցումը սխալ է և ոչ մի իմաստ չունի: Երևանի Մատենադարանի ձեռագրերի, ինչպես և Ն. Ակինյանի «Գրիգորիս Ա կաթողիկոս Աղթամարի» աշխատության մեջ (ԻԱ, 29—30) այս տողի տվյալ հատվածի տարընթերցվածների հիման վրա երկտողը պիտի կարդալ.

Ոններդ է քաման, թարթափդ է քո թիր.
Ջանգ աստ ու լաշքար մէքանի թագրիր,

որը և թարգմանվում է.

Ոններդ է աղեղ, թարթափդ է քո նետ.
Պատերազմ է և դու բանակ ես պատրաստում:

Հետագայում, 1915 թվականին Ն. Ակինյանը՝ «Հանդես ամսօրյա»-յում հրատարակելով խնդրո առարկա տաղերը, աշխատել է նույնպես այս հատվածները ճշգրտված ներկայացնել: Բայց այստեղ ևս մեծ սխալներ են սպրդել:

1958 թվականի վերջերին Վիեննայում առանձին գրքով լույս տեսավ Ն. Ակինյանի ամբողջական ուսումնասիրությունը նվիրված Գրիգորիս Աղթամարցու ստեղծագործությանը՝ քննական բնագրերով հանդերձ: Հարգելի բանասերը իր կազմած բնագրերի համար հիմք է ընդունել Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարանի XVI դարի մի քանի ձեռագրեր՝ ձեռքի տակ ունենալով նաև գրիգորիսյան տաղերի բազմաթիվ հրատարակությունները:

1 Անդ, էջ 71:

Այս աշխատությանը կցված է նաև Աղթամարցու ստեղծագործությունների պարսկերեն ու թուրքերեն տողերի (ընդամենը 43 տող) վերծանությունն ու թարգմանությունը: Վերծանությունը, ինչպես նշում է գրքի հեղինակը, իր խնդիրքով ժամանակին կատարել են Մ. Բիտտները, Հովհ. Մասեհյանը, Հ. Աճառյանը, Ա. Սերուբյանը[1]: Հեղինակավոր բանասեր-գիտնականները ըստ երևույթին շատ ճիգ են գործադրել այս հատվածների ընթերցման համար: Բայց այստեղ ևս կան առանձին տողերի ու բառերի ոչ ճիշտ ընթերցումներ ու թարգմանություններ, որոնց հետևանքով աղավաղված է դրանց իմաստը: Այսպես օրինակ, ԺԹ տաղի 24-րդ տողը ընթերցված է՝

«Բըլբուլ բըգաւթ ու բա ասադ»

և թարգմանված է

«Ով սոխակ, բաւլ անիկա (բըլբո՞ւլը—Բ. Զ.)
երգելով»[2],

մինչդեռ, ինչպես հայերեն կոնտեքստից է երևում, Վարդն է դիմում Բլբուլին և խնդրում երգել. մի քանի տող առաջ այդ միտքը ասված է և հայերեն.

«Վարդըն կ՚ասէ. Բլբո՛ւլ, երգէ՛,
Քաղցըր ձայնիւ եղանակէ՛» (ԺԹ, 17—19):

Սխալը բխում է բըգաւթ ու բառերի ոչ ճիշտ բառանջատումից: Տողը պետք է վերականգնել հետևյալ կերպ.

«Բըլբուլ բըգաւ(օ) թու բա ասադ»

1 Տես Ն. Ակինյան, Գրիգորիս Ա. կաթողիկոս Աղթամարի, էջ ՃԽԴ:
2 Անդ, էջ ՃԽԴ:

որի և բառացի թարգմանությունն է՝

«Բլբո՛ւլ, խոսիր դու երգով»։

ԻԱ տաղի 30-րդ տողը ընթերցված է.

«Ջան գաստ ու շաքար՝ մէքունի թաղրիր»

և թարգմանված է՝

«Դուն իբրև թշնամի զինվոր պատրաստություններ կը տեսնես՝ զիս սպաննելու (բառական՝ Կյանքի դեմ՝ զինվորի կրնես հնարքներ)»[2]։

Առաջին երկու բառի սխալ ընթերցման հետևանքով թարգմանությունը անհեթեթ է ստացվել. մինչդեռ պետք է լինի՝

Ջանգ աստ ու լաշքար մէքունի թաղրիր
(Պատերազմ է և դու բանակ ես պատրաստում)։

Այս ընթերցմամբ հասկանալի է դառնում բանաստեղծության ավյալ տան իմաստը, որտեղ սիրուհու հոնքերը համարվում են աղեղներ («քաման»), իսկ արտևանունքները՝ նետեր («թիր»)։ Ի դեպ պետք է ասել, որ Ն. Ակինյանին թվացել է, որ քաման բառը ձեռագրական սխալ է, ուստի գրքի բառարանում քամանի դիմաց գրել է՝ «կարդա՝ քամար»[3]։ Սա թյուրիմացություն է. պետք է պահպանել բնագրային ձևը՝ քաման— «աղեղ» իմաստով։

ԻԲ տաղի 38-րդ տողը ընթերցված է.

«Է քաման ապրու, արմաստի նիգար»

1 Վրիպակ է. պետք է լինի լաշքար. տե՛ս անդ, էջ 92։
2 Անդ, էջ ճԽԶ։
3 Անդ, էջ 135։

և թարգմանված է՝

«Ո՞վ կամար հոնքեր, դինովցած սիրելի»[1]

պետք է լինի՝

«Է քաման ապրու, արմաստի նիգար»
(Ով աղեղ հոնք[եր], սիրածով հարբած)։

Ընթերցման և թարգմանության այսպիսի սխալներ կան Ի տաղի 12, 16, 23, 24, 25 և 26-րդ տողերում, ԻԱ տաղի 3, 8, 13, 15, 20, 32 և 44-րդ տողերում, ԻԲ տաղի 42, 71, 72-րդ տողերում։

Մենք հակամետ ենք կարծելու, որ այս տողերը ոչ թե փոխառություն են, այլ իր՝ Աղթամարցու ստեղծագործությունն են հանդիսանում՝ չնայած դրանց մեջ օգտագործված պարսից բանաստեղծությանը բնորոշ ոճերին ու պատկերներին. այս ձևի մեջ էլ մեր տաղերգուն հետևել է ժամանակի բանաստեղծության հնարանքներին։ Նկատելի է, որ այս տողերի տաղաչափությունն ու հանգավորումը համարեցված են հայկական բանաստեղծության օրենքներին։

Վերը բերված փաստարկումները, ինչպես և այս տաղերի մեջ հիշատակված արևելյան գրականության մի քանի հերոսների անունները (Քանանցի Հոմսեփ, Մաջնուն, Ֆրրհատ), պարսկերենի շարահյուսական մի քանի արխաիզմների առկայությունը (տե՛ս ստորև), որոնք հանդիպում են նաև պարսից դասական գրականության լեզվում, լավագույն ապացույց են, որ Գրիգորիս Աղթամարցին ըստ ամենայնի քաջատեղյակ է եղել այդ գրականությանը և առանձին դեպքերում օգտագործել է նրա գեղարվեստական հնարանքները։

* * *

Պարսկերեն ու թուրքերեն տողերի վերծանումը և թարգմանությունը մենք ավարտել էինք, երբ Երևանում ստացվեց

1 Անդ, էջ ճԽէ։

Ն. Ակինյանի վերոհիշյալ նոր աշխատությունը, որտեղ հրապարակված մեզ հետաքրքրող տաղերը իրենց տարընթերցվածներով ոչ մի էական տարբերություն չտվին մեր ձեռքի տակ եղած ձեռագրերից, ուստի և այստեղ բավարարվում ենք միայն խնդրո առարկա հատվածների տարընթերցվածների վկայակոչումով՝ ըստ Երևանի Մատենադարանի հետևյալ ձեռագրերի, միաժամանակ նշելով մյուս բանասերների ընթերցումների և թարգմանությունների մեջ եղած վրիպումները։

A =	ձեռագիր	№ 8968	ժամանակ՝	1556 թ.
B =	»	3668	»	ԺԶ դ.
C =	»	7707	»	1611 թ.
D =	»	2398	»	1613 թ.
E —	»	3081	»	1617 թ.
F =	»	7709	»	1620 թ.
G =	»	3498	»	1624 թ.
H =	»	1989	»	1647 թ.
I =	»	5623	»	1663 թ.
J =	»	8967	»	1682 թ.
K =	»	7715	»	1688 թ.
L =	»	7128	»	1693 թ.
M =	»	7717	»	1695 թ.
N =	»	3411	»	ԺԷ դ.
O =	»	5668	»	ԺԷ դ.
P =	»	9003	»	ԺԷ դ.
Q —	»	8559	»	ԺԷ դ.
R =	»	2485	»	ԺԷ դ.
S =	»	7193	»	ԺԷ դ.
T =	»	7039	»	ԺԷ դ.
U =	»	7714	»	1714 թ.
V =	»	597	»	1737 թ.
W =	»	5954	»	ԺԸ դ.
X =	»	8540	»	ԺԸ դ.
Y =	»	7057	»	ԺԸ դ.
Z =	»	6985	»	ԺԸ դ.
a =	»	2676	»	ԺԸ դ.
b =	»	1990	»	1808 թ.
c =	»	4296	»	1824—39 թ.
d =	»	8083	»	1825 թ.
e =	»	4256	»	1845 թ.

f =	ձեռագիր	№ 3751	ժամանակ՝	ԺԹ դ.
j =	»	8682	»	ԺԹ դ.
h =	»	7712	»	ԺԹ դ.
i =	»	3751	»	ԺԹ դ.

Պարսկերեն և թուրքերեն տողերը վերակազմելու համար հիմք են ընդունված հետևյալ ձեռագրերը.

ԺԸ տաղ՝ ABEFGHIJLMNRSWXYZbefjh.
ԺԹ տաղ՝ ABEFGKMNOPSTUWbf.
Ի տաղ՝ ACEFHIMNOQVf.
ԻԱ տաղ՝ ADFHJOQac.
ԻԲ տաղ՝ AEFIKNOQUd.

* * *

Նախապես անհրաժեշտ է նշել, որ Աղթամարցու տաղերի վաղ շրջանի արտագրություններում նկատելի է պարսկերենի ձայնեղների և շնչեղ-խուլերի ոչ օրինաչափ խլացում. մի երևույթ, որ հավանաբար հիմք ձեռագրի կամ գրչի բարբառի հետևանքը կարող է լինել։ Մենք դերադասեցինք ընտրել այն տարընթերցվածները, որոնք ավելի են համապատասխանում գրական պարսկերենին։

Միաժամանակ նկատելի են պարսկերենի ձայնավորների տառադարձման հետևյալ օրինաչափությունները.

1. زبر (a) տառադարձվում է ա. ինչպես՝ ندارم (nadāram) —նադարամ։

2. زیر (e) տառադարձվում է ը, երբեմն միայն ե (է). ինչպես՝ دراز (derāz) —դըրազ։

3. پیش (o) տառադարձվում է ու. ինչպես՝ گل (gol) —գուլ, دشمن (došman)—դուշման։

4. و (ō) հաղվագեպ տառադարձված է աւ (ο). ինչպես بگو (begō)—բըգաւ(ο)։

5. Բառամիջի և բառավերջի ی (i) հիմնականում տառադարձվում է ե. օր. دیر (dir)—դեր. հաղվագեպ է ی > ի տառադարձումը։

Բլրուլ բառը ձեռագրերում բազմապիսի տառադարձության է ենթարկված. դերադասեցինք բերված ձևը, որ ավելի

մոտ է պարսկական արտասանությանը, հատկապես եթե նկատի ունենանք, որ ու-ն փոխարինում է օ-ին:

Տաղ ԺԸ. «Յետ գնալոյ վարդին»

Տող 36. Աղ մա նագահ ռաւթ սըրի ու փինհան.

از ما ناگه رفت سری و پنهان

Մեզնից հանկարծ գնաց գաղտնի ու թաքուն.

72. Թուրա խաբար ամադ, սալամ ու դուայ.

ترا خبر آمد سلام و دعا

Քեզ լուր եկավ, ողջույն ու մաղթանք:

Ծնթգր.—**բուրա** *բառի* **րա**— ر, *հետադրությունը այստեղ (ինչպես և ԻԱ տաղի 20-րդ տողում) արխաիկ կիրառությամբ բառին տալիս է անուղղակի խնդրի իմաստ, մինչդեռ պարսկերենի հետագա շրջանում, ինչպես և ներկայումս,* **րա**-*ն ուղիղ խնդրի նշանակությամբ է կիրառվում: Այսպես՝ Սաադիի «Գոլեսթանի» հնագույն ձեռագիր օրինակներում (ԺԳ դար) անուղղակի խնդրի նշանակությամբ* **րա**-*ի փաստերը շատ են. օրինակ՝* سیاه تورابخشیدم *«Սևամորթ քեզ նվիրեցի», մինչդեռ ուշ շրջանի ընդօրինակություններում այն փոխարինված է* به *նախդիրով՝* سیاه رابتو بخشیدم *«Սևամորթին քեզ նվիրեցի» (տե՛ս* Р. М. Алиев, Новое издание „Гулистана“ Са'ди, „Советское востоковедение“. 1956, № 6, *էջ 77):*

36 b եաղ: L նազը: f ըղայ փխ նագահ: h նակահ: AF ազատ [H հազաթ: b քաղըտ] փխ ռաւթ: ELN ռաւտ: h ռավթ: AEFHLN սղի: b սըռնի: j սռի: f սրի: AFH հու փխ ու: b չիք ու: JRXWYZe տողի փոխարեն ունեն՝ Զի գթցես [R գթնուս: XYZ զմնուս: W զմնուս e զմնուն] սիրելիդ [W սիրելիտ] ի յայմիկ [R ի սմիկ: XZ ի այսմիկ: W ի յասմիկ: e ի յայմիկ] զարնան:

72 L թուր AEFLN հապար: l հարար: ABEFGMNbfj ամատ: H օմատ: l ամաթ: L ամատ: LM սելամ: AEN ռավա: F լուծվայ: GIf դուայ: H դւայ: LM տուայ: b տուվայ: j դվայ:

104. Նադարամ թաղաթ, նա եք միսղալ խուն.

ندارم طاقت نه یك مثقال خون

Չունեմ ուժ, կարողություն, ոչ էլ մեկ մսխալ արյուն:

Տաղ ԺԹ. «Ծաղկունքն սանն»

23. Ամրի թուրայ բաշադ դըրազ.

24. Բըլբուլ բըգաւ(օ) թու բայ աւազ:

عمـــر تـو را باشـد دراز

بلبـــل بـگـو تـو با آواز

Կյանքդ լինի քո երկար.

Բլբուլ խոսիր դու երգով:

Ծնթգր.—*Աղթամարցու տաղերի Վիեննայի նոր հրատարակության մեջ 23-րդ տողը թարգմանված է՝ «Կյանք մը ըլլա քեզի, երկայն» (էջ ՃԽԴ): Ըստ երևույթին այստեղ* **ամրի բուրայ** *կապակցության մեջ* **ի**-*ն հասկացվել է որպես* یای وحدت *—եզակիության հոդ (անորոշ դերանուն), որը հայերեն թարգմանվում է «մի (մը)», մինչդեռ դա պարսկերենի իզաֆեթն է, որ Աղթամարցու մոտ հիմնականում տառադարձված է* **ի**-*ով, ինչպես օրինակ՝* **հոդի սաբահ**= هدهدصباح: *Կոստանյանը նույնպես վերջին ձևով է հասկացել և տողը ճիշտ թարգմանել (տե՛ս հիշ. աշխ., էջ 56):*

104 AEFN նաթարամ: H նէդարամ: AE ղաղայաթ: FN ղաղաթ: H թաղաթն: AF է [EN թէ] փխ նայ: H չիք նայ: AEFIN եկ: BM էք: f յեք: AEFN հուն: M խոյն:

23 M էմրի: O ղուրմի: U թօրա: AFMTU պաշաթ: BEGN բաշաթ: Of բաշա: AFNT թրաղ: U արաղ:

24 AFMU պլպուլ: EN պուլպուլ: T պիւլպիւլ: f բլպուլ: AFT բըքօ: EN բըքա: G բըգաւվթ: M պըքօվ: O բէգու: U պգայ: f գւթայ: EN ղըվ [G ու: M դու] փխ թու: U բա: f բաւ: M պա ավազ: O թէ աւազ: U մայ աւազ: f թայ աւազ:

25. *Մուրղան գուֆթան[դ] այ բլբուլէ.*

مرغان گفتند ای بلبل

Թռչուններն ասացին. ո՛վ բլբուլ:

Ծնթգր.—*1. Կոստանյանի հրատարակության մեջ* մուրղան *բառը* ֆիրղան *է եղել, որը նա* ֆիղան *կամ* փրղան *(«ողբ») է հասկացել և տողը թարգմանել է. «ա՛յ ողբասաց սոխակ» (էջ 56):*

2. Վիեննայի № 344 (ԺԶ դար)=B *և № 797 (արտագրված 1604—1626 թ. ձեռագրից)*=D *տաղարանները տողը տալիս են թարգմանաբար. «Թռչունքն ասին ով բըլբուլէ» (տե՛ս* Ն. Ակինյան, *հիշ. աշխ., էջ 77):*

Պարսկերենի համար ճիշտ չէ բլբուլէ *ձևը. ավելորդ է վերջին է-ն: Աղթամարցին այստեղ հավանաբար խոտորել է բառի ճշգրիտ ձևից՝ վերջահանգը հաջորդ տողերի հետ համարեցնելու համար.*

Մուրղան գուֆթան[դ] այ բլբուլէ.
Քանի կանչես մէկ պահ լռէ...:

Տաղ Ի. «Մահու պատկերով»

12. *Զեհէ հուսն ու սուրաթ, զեհէ սումբուլ.*

زهی حسن و صورت زهی سنبل

Ի՜նչ բարի երես, ի՜նչ սմբուլ.

25 B *մըրղան:* EN *ֆիրղան:* GMTU *ֆուրղան:* O *մուղրան:* I *ֆրղան:* AFT *բըֆտայն ա:* B *գըֆան այ:* EN *բըֆթայն ա:* G *գըֆտան նայ:* M *կըֆտայն ա:* U *գաֆտան այ:* I *գըֆան ա:* AFM *պլպուլէ:* EN *պուլպուլէ:* T *պիւլպիւլէ:* I *բլպուլէ:*

12 CEN *զէ:* FMOI *զէհէ:* H *զի է:* Q *զիէհ:* F *հուսնուն:* HI *ուսն ու:* M *հիւսն:* Q չիք *հուսն:* ACE *ու զեհէ:* FMN *ու զէհէ:* H *զի է ու:* Q *զիհէ ու:* I *զէհէ ու:* A *սամպուլ:* S *սումպուլ:* F *սանուր:* H *սամպօլ:* IQ *սումբուլ:* M *սիւմպիւլ:* N *սունպուլ:* O *սուրաթ* փխ *սունպուլ:* I *սմպուլ:*

Ծնթգր.—*Վիեննայի հրատարակության մեջ տողը թարգմանված է՝ «Ինչքան սիրուն է գեղեցիկ դեմքը, և ինչքան (գերթ) հակինթ» (էջ ԾԽԴ):*

Սումբուլ *թե՛ այստեղ և թե՛ ԻԱ տաղի 68-րդ տողում թարգմանված է «հակինթ»: Ճիշտ է, սումբուլ բառը այս նշանակությունը նույնպես ունի, բայց տվյալ դեպքում «նարդոս, սմբուլ» ծաղկի նշանակությամբ է օգտագործված:*

15. *Բըլբուլ ու ղումրի, լատիֆ ու զիրաք:*
16. *Հուդհուդի սաբայ և փէքար մալաք:*

بلبل و قمری لطیف و زیرك
هد هد صباح و پیکر ملك

Բլբուլ ու տատրակ, քնքուշ ու ճարպիկ,
Այգաբացի [դու] հոպոպ և պատկեր հրեշտակի:

Ծնթգր.—*Վիեննայի հրատարակության մեջ 16-րդ տողի արաբերեն* սաբայ *«այգաբաց, արշալույս» բառը որպես հատուկ անուն է ընդունված և չի թարգմանված (էջ ԾԽԴ):*

23. *Ճիկարում քապաբ, կօղում խաշի ղան:*
24. *Կէճայ ու կունտուզ ղըլարըմ ֆրղան:*

15 ACEN *պուլպուլ:* F *պլպուլ:* H *բլպուլ:* M *պիւլպիւլ:* F *խումրի:* Q *ղոմրին:* EN *զատիֆ:* F *լաթի:* H *լաթիֆ:* Q *լաթիւ:*
16 ACFMN *յուտհուտի:* H *յուտհութի:* Q *հուտհուտ:* IMO *սաբահ:* N *սաբահի:* Q *սաբահի:* Q չիք *և:* CE *փէքեար:* I *փետար:* M *փիքեր՝ փայ:* Q *սաբահի:* Q չիք *և:* CE *փէքեար:* I *փետար:* M *փիքեր՝* N *փէքեարը:* Q *փեքայր ու:* I *փէքար:* A *մէլաք:* F *մալ...:* M *մէլէք:*
23 IOQ *ջիգարում:* M *ճիկէրիմ:* I *ջըկարում:* ACM *քէպապ:* HIOQ *քաբաբ:* I *քաբապ:* HI *գեօղում:* M *կեօղում:* OI *ղօղում:* Q *ղօղմ:* H *յաշի:* Q *աղի:* I *աշի:* FN *խան:* I *ղամ:*
24 HIOQ *գէջայ:* M *կէճէ:* I *գէճայ:* M *վէ* փխ *ու:* HIOQI *գունդուզ:* M *կիւնտիւզ:* C *ղըլամ:* EIO *ղըլարամ:* F *խըլարըմ:* HF *էլարամ:* M *գըլարըմ:* Q *ղիլարում:* AFINQ *ֆիղան:* CEM *ֆիրղան:* HI *ֆրղան:*

25. Սրբ ու սահարան, ուզուն նուր ու նար,
26. Թոքար աղըընտան նօպաթ ու շաքար։

جگروم کباب گوزوم یاشی قان
گیجه و گوندوز قلارام فغان
صبح و سحر سن یوزون نور و نار
تو کر آغز ندان نبات و شکر

Սիրտն իմ այրված, արցունքս է արյուն.
Գիշեր ու ցերեկ ողբում եմ ես։
[Լույս] առավոտ ես, դեմքդ հուրհրան.
Թափվում է բերնիցդ նաբաթ ու շաքար։

Ծնթգր.—1. Կոստանյանը թուրքերեն այս հատվածի 23 և 24-րդ տողերը թարգմանել է «սիրտս այրված, աչք և ունքս արյուն, գիշեր և ցերեկ կոծում եմ» (էջ 61)։ Նաշ բառը ըստ երևույթին նա որպես կաշ «ունք» է ընկալել, որով և առաջացել է սխալը։

Վիեննայի հրատարակության մեջ կօզում նաշի ղան թարգմանված է՝ «աչքերս արտասվալից» (էջ ճխե), որ նույնպես ճիշտ չէ։

2. Կոստանյանը 25 և 26-րդ տողերը չի թարգմանել։ Վիեննայի հրատարակության մեջ 25-րդ տողի ուզուն նուր ու նար սխալ կերպով ընթերցված է՝ ուզունուր հունար, որի հետևանքով ամբողջովին աղավաղվել է տողը և թարգմանությունը դարձել անհեթեթ. «Առավոտյան այգեն ավելի երկար է առաքինությունը» (էջ ճխե)։

Նույն հրատարակության մեջ 26-րդ տողի նօպաթ բառը չգիտես ինչու «երաժշտություն» իմաստով է

25 CEN սապահ ու: F սըբբաւ: H զուհուռ: I սուբհ ու: M սուպհ ու: I զու բու: C սէհար: EN սահար: H սահարան: M սէհէրաէն: CEMN իւզուն: F ուզու: CEN նուր ու նաու I նուրի ու նար: MI նուրինար:

26 CEN տօքար: M տօքէրաին: F աղըզտան: HI աղըընտան: I աղընդան: O եաղըընդան: HIO նաբաթ: M նէպաթ: I նաբօթ: M շէքէր:

հասկացվել և տողը թարգմանվել է. «Որ հասե բերնեն երաժշտություն և շաքար», մինչդեռ դա նույն նաբաթ (շաքարից պատրաստված քաղցրավենիք, բյուրեղյա տեսքով. մինչև այժմ էլ Պարսկաստանում և Միջին Ասիայում օգտագործվում է) բառն է, որ պարսից բանաստեղծության մեջ «շաքար»-ի հետ համազոր կիրառություն ունի։

Տաղ ԻԱ. «Դու ես արեգակն»

3. Բաշադ քի շավի Յուսուֆի Քանհան.
4. Է նօռասիդայ գուլի բա բօստան։

باشد که شوی یوسف کنعان
ای نو رسیده گلی به بوستان

Թերևս լինես Հովսեփ Քանանցին.
Ով դու պարտեզի նորահաս (իմա՝ նորաբաց) ծաղիկ։

Ծնթգր.—1. Վիեննայի հրատարակության մեջ այս տողերը թարգմանված են՝

Երանի թե դուն ըլլայիր Հովսեփ Քանանացին
Եվ նորահաս, վարդ ու բուրաստան (էջ ճխե)։

Գուլ և բուսթան (բօստան) հայերեն հաճախ թարգմանվում են «վարդ» և «բուրաստան», բայց պարսկերենում գուլ ընդհանրապես «ծաղիկ» է նշանակում, իսկ բուսթանը՝ «պարտեզ», ուստի մենք գերադասեցինք վերջինները, որովհետև համեմատությունը տվյալ դեպքում ընդհանրապես է կատարված։

3 AFjac պաշադ: DO բաշաթ: AF շովի: D շօի: HO շաֆի: c շովի: AF եուսուֆի: H իսուֆի: J յուսուֆի: O ուսուֆի: A քիանհան: AF նաւռասիդա: D նայրասիդա: H նօվրասիդայ: O նաւբռուզի-

4 AF նավռասիդա: D նայրասիդա: H նօվրասիդայ: O նաւբռուզիդայ: c... բռուզիդա: AF կուլիլա: a գուլիլա: c գիւլի: AFa չիր բա: O բէ: c դէր փիս բա:

2. 4-րդ տողում գրական պարսկերենին կհամապատասխաներ բա-ն փոխարինել C ձեռագրի դէր «մեջ» տարընթերցումով, բայց բոլոր ձեռագրերը, այդ թվում և Ն. Ակինյանի հրատարակածները ունեն բա (بـ — be) նախդիրը, որը «մեջ» իմաստով օգտագործված է պարսից դասական գրականության մեջ. այսպես. Սաադիի «Գոլեսթանի» ամենավաղ ընդօրինակություններում (ԺԴ դ.) պահպանված է այս նախդրի ճիշտ նույն կիրառությունը, որը ուշ շրջանի ձեռագրերում՝ իմաստի տարբերակման հետևանքով, փոխարինված է در (dar) «մեջ» նախդրով.

شب را به بوستان یکی از دوستان اتفاق مبیت افتاد

«Գիշերեցինք բարեկամներից մեկի պարտեզում (be bostan)» (Տես Р. М. Алиев, Новое издание „Гулистана“ Са'ди, „Советское востоковедение“, 1956, № 6, էջ 77):

Բա (be)-ի նման կիրառություն կա նաև Արիֆի (ԺԴ դ.) մոտ

به گورستان باکو گنبدی هست زند هر که بیند دست بر دست

(տես Мухтәсәр Азәрбајҹан әдәбијјаты тарихи, հ. I, Բաքու, 1943, էջ 118):

8. Չըրա դիր ամադի բէմարամ բէ թու:

چرا دیر آمدی بیمارم بی تو

Ինչո՞ւ ուշ եկար, հիվանդ եմ առանց քեզ:

Ծնթգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ տողը ճիշտ է թարգմանված, բայց ունի մի ավելորդ բառ, որ բնագրում չկա. «Ինչո՞ւ ուշ եկար տուն...» (էջ ճխե):

Ձևացած տողի ճիշտ թարգմանության՝ պարսկերեն բնագրի բէմարամ «հիվանդ եմ» բառը չգիտես ինչո՞ւ

8 DHJa չրա: O չրայ: Q չռա: H գուր: J տիր: Q դր: a դէմ: AF ամադի: D ամաթի: h օմադի: J էմէադի: O այմաթ: Q ոմադի: a ամադէ: A պիւմարամ: Da բիմարամ: F պիամարամ: J պիմարամ: O միմարամ: Q վիմամ: AF պէ թու: H բայ թու: J բի գոյ: O բէ գու: Q բը թու: a բէ գու:

փոխարինված է բէրարամ (էջ ճխե): Այստեղ սռսկ մ>ր հնչյունափոխության կամ տառասխալի հետ չէ, որ գործ ունենք, որովհետև գրքի էջ 91-ում, տարընթերցումների մեջ, բէմարամ-ի դիմաց Ն. Ակինյանը ծանոթագրում է՝ «կարդա՝ բէ բարամ», որը, իհարկե, ճիշտ չէ:

13. Թու բէթըլմամուր և մաքաթուլլայ:

توبیت المعمور و مکت الله

Թու բեյթուլմամուր և Մեքքե աստուծո:

Ծնթգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ բեյթուլմամուր թարգմանված է «տուն փափագի» (էջ ճխե), մինչդեռ բառս (արաբ. البیت المعمور) ըստ մուսուլմանական հասկացողության երկնային այն տունն է, որ գտնվում է Մեքքեի սրբավայրի (بیت الله الحرام) դիմաց:

15. Բըսթանամ թասբէհ բըփուշամ խըրղայ:

بستانم تسبیح بپوشم خرقه

Վերցնեմ թասբեհ, հագնեմ ես քուրձ:

Ծնթգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ տողս թարգմանված է՝ «Կուզեմ առնուլ թեսպեհը, հագնիլ աբեմ» (էջ ճխԶ):

20. Դուշմանի թուրայ շավադ ջիգարխուն.

دشمن تورا شود جگر خون

13 AFO դու: H թոյ: a տու: AF բեթըլմամուր: O բէթըլմամուր: Q բեթըլմամուր: c պէտիլմապուռ: Q ի (c ու) փխ և: D մաքայթուլայ: Q մաքաթլահ:

15 A պըստանամ: DO բստանամ: F պստանամ: H բըստանամ: Q բուստանամ: a բըըստանամ: c բստուանամ: AF թազպեհ: D թսբեհ: H թասպի: Oa թըրբէհ: Q թասբեհ: c թասպէհ: AFa բըփօշամ: D փուշանամ: O բարփուշամ: Q բըղփուշամ: c փըփուշամ: AF ղըրխայ: H խըրղայ: O խըրհայ: Q խըրխայ: c խրխա:

20 AFa տուշմանի: D դուշմանի: H թօրայ: AF շումա (D շումեայ: c շօմայ) փխ թուրայ: AF շաւի: D շօի: H շօվաթ: J շաւէթ: O շաւի: a շաւաթ: AF ճիկարխուն: D ջիկարխոյն: J ջիգարխոյն: O ջիգարհուն: a ջիւարխուն: c ջիկարիխուն:

Թող քո թշնամու սիրտը արյունի (բառացի՝ Քո թշնամին դառնա արյունասիրտ)։

Մեկն.— *1.* բուրա *բառի համար տե՛ս ԺԸ տաղի 72-րդ տողի մեր ծանոթագր.։*

2. Վիեննայի հրատարակության մեջ տողը ընթերցված է՝ «Դուշմանի շումա շաւի ջիգարխուն» (էջ ՃԽԶ), որի բառացի թարգմանությունը կլինի «Ձեր թշնամին լինես արյունասիրտ»։ Ճիշտ է, մի քանի ձեռագրեր տալիս են նման տարընթերցումներ, բայց դրանք բացահայտ սխալ են, որովհետև նախ՝ ամբողջ տաղի մեջ թե՛ հայերեն և թե՛ պարսկերեն տողերում դիմումը արվում է եզակի դու-ով և, երկրորդ՝ ենթակայի և ստորոգյալի դեմքերի (թշնամին լինես) ակնբախ անհամաձայնություն գոյություն ունի։

23. Է՞ ամբարֆիշան հուրի ու փարի.

ای عنبر فشان حوری و پری

Ո՞վ համպարաբուխ հուրի ու փերի։

Մեկն.—ամբարֆիշան— عنبر فشان *բառը Վիեննայի հրատարակության մեջ թարգմանված է «ամբարսփիւռ» (էջ ՃԽԶ), սակայն նպատակահարմար է թարգմանել «համպարաբուխ», ինչպես ունենք* աթաշֆիշան— آتش فشان *«հրաբուխ», որ ավելի ճիշտ է։*

30. Ջանգ աստ ու լաշքար մէքունի թաղրիր.

جنك است و لشگر میکنی تدبیر

Պատերազմ է և դու բանակ ես պատրաստում։

Մեկն.—*Տե՛ս էջ 146։*

---

23 AF *ամպարֆիշան։* D *ամբարփշան։* H *ամպարփշան։* O *ամբարֆիշան։* c *անպարֆիշան։* H *փահրի։*

30 AF *ճանկ աստ։* H *ջանգ աստ։* a *ջանգ աստան։* F *լալքար։* Aa *մեքունի։* F *մէքուն։* AF *թատպիր։* D *թաթրիր։* H *թապտիր։*

32. Զեհէ հուքմ ու հրաման, զեհէ սախթաղիլ։

زهی حکم و فرمان زهی سخت دل

Ի՜նչ հուքմ ու հրաման, ի՜նչ դաժանություն

Մեկն.—*Վիեննայի հրատարակության մեջ տողը թարգմանված է. «Մերթ պատվեր և հրաման, մերթ կարծրասիրտ (կեցվածք)» (էջ ՃԽԶ)։* Զեհէ— زهی *բառը նշանակում է «ի՜նչ, ի՜նչքան», մինչդեռ այստեղ թարգմանված է «մերթ», որ ճիշտ չէ, այն դեպքում, որ Ի տաղի 12-րդ տողում նույն բառը թարգմանված է «ինչքան» (էջ ՃԽԴ)։* Սախթաղիլ *բառացի նշանակում է «կարծրասիրտ», որ և համազոր է* դաժանության։ *Տվյալ դեպքում ավելորդ է «կեցվածք» լրացուցիչ բացատրությունը։ Մեր թարգմանությունը բանաստեղծության իմաստը ամբողջացնում և ավելի հստակ է դարձնում. տաղի 33-րդ տողում ասված է՝*

«Թրով ու սրով շատ ոք խոցեցիր (էջ 92),

որի համար էլ բանաստեղծը մեղադրում է իր սիրածին՝ ասելով.

«Ի՜նչ հուքմ ու հրաման, ի՜նչ դաժանություն»։

43. Բրդէ փիալէ ու շիրին շարբաթ,
44. Մուրդա զընդա քունի դարի քարամաթ։

بده پیاله و شیرین شربت
مرده زنده کنی در کرامت

Փիալե տուր ինձ և քաղցր օշարակ.
Կյանք ես տալիս մեռյալին, ո՛վ դու հրաշագործ։

---

32 D *զէհէ... զէ։* H *զի է... զի է։* O *զէհէ... զէհէ։* a *զէ... զեհե։* ADF *սահթաղիլ։* HO *սահատյդիլ։* a *նախթաղիլ։ Ուղղում ենք հ>խ ըստ Վիեննայի № 684 ձեռագրի (տե՛ս Ն. Ակինյան. հիշ. աշխատ., էջ 92)։*

43 AF *պրթէ։* DJ *պտէ։* a *պէ։* AC *փիեալէ։* DHJO *փիալայ։* a *փիլալայ։* c *փիյալայ։* H *շիրին շիրաթ։* J *շին։* AFc *շարպաթ։* J *շարաթ։*

44 ADFH *ու փխ մուրդա։* J *մուրաէ։* Oa *մրդայ։* c *մուրաա։* F *զրդա։* H *զանաայ։* J *գնաան։* I *գնաա։* Jc *քուն։*

Ծնթգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ այս տողերը թարգմանված են՝

Տուր ինձ բաժակ և քաղցր օշարակ.
զմարդ կը կենդանացնես, դուն ունիս
հրաշքի զորություն (դուն հրաշագոր ես)
(էջ ճխԶ)

Այստեղ 44-րդ տողի մուրդա— مرده «մեռյալ» ընթերցված է մարդա և թարգմանված «զմարդ», բայց այս դեպքում պարսկերենը պետք է լիներ մարդ ռա— مردرا Բայց անգամ նման ընթերցումով բանաստեղծության իմաստը խաթարվում է. այստեղ խոսքը մեռյալին կյանք պարգևելու մասին է։

64. Բուդիմ խիրադմանդ քարդի դիւանայ.
بودیم خردمند کردی دیوانه
Իմաստուն էինք, դու խելագարացրիր։

66. Նաւ(օ) բըլբուլ ամատ ղումրի ու հոտհոտ։
نوبلبل آمد قمری و هدهد
Նոր բլբուլ եկավ, տատրակ ու հոպոպ.

68. Նաւ (օ) գուլ ու սունբուլ եւ էի կարոտ։
نو گل و سنبل...
Նոր վարդ ու սմբուլ...

Ծնթգր.—1. Սունբուլ բառի համար տես Ի տաղի 12-րդ տողի մեր ծանոթագրությունը։

---

64 AF պուդիմ։ DH բուդիմ։ O բադիմ։ a բուդէմ։ Aa խիրաթմանդ։ F խրատմանդ։ HO խիրամանդ։ DH քուրդ քարդի։ AF դեւանայ։

66 ADF Նոր։ H Նօվ։ A պուլպուլ։ F պլպուլ։ H բօլպօլ։ AF ամատ։ DH օմատ։ O անու փխ ամատ։ D չիք ու։

68 AF Նաւ։ H Նօվ։ AF կուլ։ AF սամպուլ։ D սանբուլ։ H սանպօլ։ O շուքուֆթա ու սամբօլ։ A շուքուֆթա փխ սունբուլ։ Ոչ մի ձեռագիր այս տողում սունբուլ ձևը չի տալիս. ուղղում ենք Ի տաղի 12-րդ տողի հիման վրա։

2. Բոլոր ձեռագրերը ունեն hoտhoտ, ճիշտ տառադարձությամբ պետք է լիներ hoդhoդ, պահում ենք առաջին ձևը բանաստեղծության տան հանգավորումը չխախտելու համար, որ է.

Նոր գարուն եկև և նոր առաւօտ.
Նօ բըլբուլ ամատ ղումրի ու հոտhoտ.
Նոր ձայն արձակեց, նոր նստաւ ի մօտ.
Նօ գուլ ու սունբուլ եւ էի կարօտ։

Տաղ ԻԲ. «Իու դրախտ եդեմայ»

15. Քոհի Սըրանդէլ և փուռ քէմիայ
کوه سرندل و پر کیمیا
Սրանդել լեռն [ես]՝ լի քիմիայով (իմա՝ հարստությամբ)։

37. Է մահի թամամ, դըհանի թանկթար.
38. Է քաման աբրու, սարմաստի նիգար։
ای ماه تمام دهان تنگتر
ای کمان ابرو سرمست نگار
Ո՛վ լիալուսին, նեղբերան.
Ո՛վ աղեղնահոնք, սիրածին հարբեցնող.

Ծնթգր.—38-րդ տողի սարմաստի նիգար Վիեննայի հրատարակության մեջ թարգմանված է «գինովցած սիրելի»

---

15 K քաֆի։ d զաֆի։ I սըրանդել։ K սրանտալ։ U սրանդել։ d սէրէնտիլ։ FK փառ։ d փիռ։ K քհէմիայ։ O փառք է իմայ։ U քիմիայ։ d քիմիեա։ EN տողի փխ ունեն՝ Լեռան Վարագայ և Գալիլիեայ։

37 U թաղան փխ թամամ։ d տեհատան։ AFUd դըհանի։ EN գահանի։ K ա հանի։ AEFKN թանկտար։ I թանգթար։ O թանգտար։ U թանկատա։ d թէնթար։

38 EN չիք է։ d էյ։ d քէմպան։ AEFNOU աբրու։ d էպրու։ EN սարէմէստու։ U սարեմաստի։ d սէրմէսի։ AEFNOU նիկար։ d նիկեար։

(էջ ծխէ). այստեղ սարմաստ ի իզաֆեթը հաշվի չի առնված, որը և սխալի տեղիք է տվել։ Ի դեպ՝ պիտի ասել սարմաստ բառում վրիպակ է թույլ տրված՝ տպագրված է արմաստ, իսկ էջ 89-ում՝ բնագրի մեջ, ճիշտ է։

41. Սումբուլ 'ւ ռայհան, լալէ ու գուլզար.
42. Բլբուլ գուանդա ամադ բա բահար.
43. Նալա ու ֆիղան մէքունաթ սահար.
44. Բաշադ քի բինամ րուի դիլդար։

سنبل و ریحان لاله و گلزار
بلبل گوینده آمد با بهار
ناله و فغان میکند سحر
باشد که بینم روی دلدار

Սմբուլ ու ռեհան, կակաչ ու ծաղկունք,
Երգիչ սոխակը եկավ գարնան հետ.
Ողբ ու կոծ է անում [մինչև] առավոտ.
Թերևս տեսնեմ դեմքը սիրածիս։

Ծնթգր.—1. Վիեննայի հրատարակության մեջ 42-րդ տողի գուանդա բառը ընթերցված է գաւանդայ, որը գրչական սխալ է համարվել և ենթադրվել է, թե պետք է դաւանդա կարդալ (ի դեպ՝ չնայած տողատակի ծանոթագրության, էջ ժԽԸ-ում բառը գաւանդա էլ մնացել է), որը

---

41 AF սանպուլ: I սամբուլ: NU սունպուլ: O սմբուլ: U չիք 'ւ: F րեհան: NU րահան: O րիհան: AFIO լալա: U լալահ: AF կուլզար: EN կուլհար:

42 AF պլպուլ: ENU պուլպուլ: AF կավանտայ: EN կուվանտէ: I գաւանդայ: U կուվանտա: AFO ամատ: EN ամաթ: U աւմատ: OU պայ: EN հաբար: U պահար:

43 AF նալայ: EN լալէ: O նաշայ: U նալ: F մեքունաթ: I մէքունաթ: O մէգունաթ: U միքունաթ: EN սէհար: I հազար փխ սահար:

44 AEFNU պաշաթ: I բադաթ: O բաշաթ: AFU պինինամ: EN քի պինամ: I քբինամ: O բիբինամ: EN րաւեհի: U րուհի: AEFNU տիլտար:

և թարգմանվել է «վազելով», մինչդեռ դա պարսկերեն գոյականի— گوینده «երգիչ. ասացող» բառն է և գործածական է պարսից բանաստեղծության մեջ. հիշենք թեկուզ Սաադիի հետևյալ բեյթը.

اول اردیبهشت ماه جلالی
بلبل گوینده بر منابر قضبان

Ջալալի [տոմարի] օրդիբեհեշտ ամսի սկիզբն էր.
Երգիչ սոխակը ճյուղերի վրա [երգում էր]։

(Տե՛ս سعدی شیرازی، گلستان، برلین ۱۳۴۸، ص ۱۵
Սաադի Շիրազի, Գոլեսթան, Բեռլին, 1348/1927, էջ 15)։

Կոստանյանը (էջ 65) այս բառը նույնպես գուանդա է ընթերցել և թարգմանել է «երգեցիկ»։

2. 43-րդ տողը Վիեննայի հրատարակության մեջ թարգմանված է. «Կը հեծե և կ'ողբա առավոտը լուսացնելով» (էջ ծխէ)։ Ընդգծված բառը ավելորդ է և չի բխում բնագրից։

3. 44-րդ տողի րուի— روی «դեմք» Կոստանյանը րահ راه «ճանապարհ» է ընթերցել (էջ 66), որը ճիշտ չէ։

59. Սահրա մէգարդամ համչու Մաջնուն.
60. Իմռուզամ Ֆարհադ դիլի ման փուր խուն.

صحرا میگردم همچو مجنون
امروزم فرهاد دل من پر خون

Թափառում եմ անապատում հանց Մեջնուն.
Այսօր Ֆարհադ եմ, սիրտս լի արյուն։

---

59 սէհրա: AOU մէքարդամ: E մուքարթամ: F մէքարտամ: N մուքաթարամ: d նէքերտեմ: IOUd համչուն ու: AO մաճնուն: EN ու մաճլուն: F ու մաճնուն: U համչում: d մէջն: Q տողի փոխարեն ունի՝ Սըհարի կարդամ հընչմուներն իմ աշուն:

60 Q իմզուռամ: d իմռօզէմ: ANU ֆըրհաթ: O ֆըրհան: Q ֆըրյադ: d ֆէրհաթ: AU տիլի մա: EN տիլի մէ: I դիլի մայ: O դիլեմայ: d տիլամ: Q փըր: d փուր ու: A հուն: EN հան:

Ծնթգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ 60-րդ տողը չնայած ճիշտ է թարգմանված (էջ ճխԸ), բայց դիլի ման ընթերցված է դիլիմ ա, որը սրբագրելի է։

63. Շօխշանգ շաքարի, բուռ արղուան.
64. Է լ[ա]պ աղիղի ու դուռի դանդան։

شوخ شنك شكرى رو ارغوان
اى لب عقيقى و در دندان

Ջվարթ ու գեղեցիկ (իմա՝ շողշողուն) շաքար ես
[և] կարմրաղեմ.
Շրթերդ սարդիոն և ատամներդ մարգարիտ։

Ծնթգր.—64-րդ տողը տալիս ենք ըստ Վիեննայի հրատարակության ընթերցման, չնայած վերջնականապես համոզված չենք, որ ճիշտ ձևն է գտնված։

67. Սէ ռօզ բուդիմ փէշի թու մէհման.
68. Մառանջ մէրաւամ, սարվարի խուբան.

سه روز بودیم پیش تو مهمان
مرنج میروم سرور خوبان

Երեք օր քեզ մոտ հյուր էի.
Մի՛ տխրիր, գնում եմ, [ո՛վ] գեղեցիկների գլխավորը։

63 AF շօղշանկ։ O շուղշանգ։ Q յուշանք։ AFU շաքարին։ IO նուււի։ Q հրու։ Q ուայան փխ արղուան։ U արղուան։ d տողի փխ ունի՝ շէֆի շէմսի սիֆէթ շէքլի էրղէվան։
64 A ուէլ պադիղու։ FIO ու էլ պաղիղի։ Q ելպայ ադեղի։ U ու էլ պադիղուէն։ QU և փխ ու։ AU նուրի դանդան։ F տուրի տանտան։ Q դիտա դանդան։ d տողի փոխարեն ունի՝ տհանի սէտէֆ էզ դուրի դանդան։
67 AFU բռօզ։ Q ռուզ։ U բռուզ։ AF պութիմ։ O բութիմ։ Q բուշամ։ U պուտիմ։ A փէշէ։ U փիշի։ O դու փխ թու։ I մէհւան։
68 A մառանչ։ U ռապան փխ մառանջ։ A մերաւամ։ I մէրովամ։ Q մերաւեմ։ U միռավամ։ I սարուար ու Q սալուվարի։ AI խուբամ։ F խուպամ։ U խուտամ։ d 67—68 տողերի փոխարեն ունի հետեվյալ աղավաղված թուրքերեն հատվածը.

մէթինաէն օլտում դայաքբլուբյան.
նիճօյար հալ դարշի տուրտուզում դէմանս։

Ծնթգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ 68-րդ տողը ճիշտ է ընթերցված, բայց թարգմանված է սխալ. «Մի նեղանար, ու չերթամ, ով դու գեղեցիկներու ամենամեծը» (էջ ճխԸ)։ Մէրաւամ— میروم պարսկերեն رفتن «գնալ» բայի սահմանական եղանակի ներկա ժամանակի առաջին դեմքն է, որ թարգմանվում է «գնում եմ» և ոչ թե միանգամայն հակառակը՝ «չերթամ»։

71. Ջուն թարկ բըդ համ գուլի խօշբուի.
72. Գար բինամ հազար ջաւր ու սըթամի։

چون ترك بد هم گل خوشبوئى
گر بينم هزار جور و ستمى

Երբ [քեզ] թողնեմ (իմա՝ թողնում եմ)՝
բուրավետ դու ծաղիկ ես.
Թե [քեզ] տեսնեմ [իմա՝ տեսնում եմ]՝ հազար
բռնություն ու անիրավություն ես։

Ծնթգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ տողերը ճիշտ են վերծանված, բայց էջ ճխԸ-ում ջաւր բառի մեջ տառասխալ է թույլ տրված և տպագրված է զօր, այն դեպքում, երբ բնագիրը (էջ 99) ունի ջաւր։ Պարսկերենի շարահյուսության օրենքները բացառելու, խօշբուի և սըթամի բառերի ի դիմորոշ հոդերը, ինչպես նաև չուն բառի «երբ» համազոր իմաստը նկատի չառնելու հետևանքով տողերի թարգմանությունը այս հրատարակության մեջ հետևյալ պատկերն է ստացել.

71 AEN չունկ։ I թարբ։ O թանգ։ Q թարգ։ AEN պըթահամ։ F պըդահամ։ I բըդամ։ Q բըդահեմ։ U պըդէհամ։ AEN կուլի։ O գիւլի։ E խօշբուխ։ O խաւղ բուի։ Q խոլ բոյի։ U խուշ մուի։
72 EN գարբինամ։ FO գար բինամ։ Q կար բէնամ։ U ագար պինամ։ U պինկ փխ հազար։ EN ճավրի սիթամի։ I ջօր։ O ջուր։ Q որ հէնց ստամ մի։

Ի՞նչպես կարող եմ թողնել հոտավետ վարդ մը,
եթե տեսնեմ (իսկ) հազար բռնություն, պատիժ
(էջ ՃԽԸ)։

Սխալաշատ է նաև Կ. Կոստանյանի թարգմանությունը՝ «մինչև իսկ մոռանամ (թարկը տամ—բարկ բրդահամ), անուշահոտ վա՛րդ, թե տեսնեմ, հազար առատություն, վայելչություն» (էջ 66)։

5. ՊԱՐՍԿԵՐԵՆ-ՀԱՅԵՐԵՆ ԱՌԱՋԻՆ ՏՊԱԳԻՐ ԲԱՌԱՐԱՆԸ

Հայ բառարանագրության պատմության մեջ եզակի տեղ ունի Գեորգ Դպիր Պալատացու պարսկերեն-հայերեն բառարանը, մի ծավալուն ու օգտաշատ հուշարձան, որ իր կառուցումով կանգնած է եղել ժամանակի եվրոպական բառարանագիտության ամենաբարձր մակարդակի վրա։ Այս բառարանը մի այնպիսի աշխատանք է, որտեղ համակողմանիորեն դրսևորված են հեղինակի ոչ միայն լեզվաբանական լայն պատրաստությունն ու հմտությունը, այլև ընդհանրապես նրա բազմահարուստ դիտելիքները արևելյան ժողովուրդների, մանավանդ պարսից մշակույթի բնագավառում։

18-րդ դարի երկրորդ կեսը հայ մտքի նոր վերածննդի սկզբնավորման ժամանակաշրջանն էր։ Եվրոպայի հասարակական-քաղաքական կյանքում տեղի ունեցող մեծ տեղաշարժերը իրենց հետևանքներն էին գտնում նաև Արևելքի ժողովուրդների մոտ։ Այդ հեղաբեկումների անմիջական հետևանքը հայ իրականության մեջ հանդիսանում էր լուսավորական գործի ծավալումը նախ հայաշատ կենտրոններում, ապա ավելի ուշ ժամանակներում՝ նաև բուն Հայաստանում։ Կապիտալիզմի զարգացումը Եվրոպայում աշխուժացնում էր Արևմուտքի և Արևելքի միջև տեղի ունեցող առևտուրը, իսկ այս բնագավառում հանրահայտ է հայերի կարևոր դերը։ Առևտրական հարաբերությունների հետևանքով հայ և տարբեր ժողովուրդների միջև ստեղծված սերտ շփումը նպաստում էր միաժամանակ նրանց մշակութային փոխհա-

բաբերությունների զարգացմանը: Հենց սրանով էլ պիտի բացատրել այն հանգամանքը, որ հայկական մշակութային խոշորագույն կենտրոններում դպրոցական գործը, այդ թվում և օտար լեզուների դասավանդումը, նոր ու կայուն հիմքերի վրա է դրվում:

Լուսավորական գործը լայն ծավալ է ընդունում նաև Կոստանդնուպոլսում. բացվում են դպրոցներ, տպագրվում են ինքնուրույն ու թարգմանական աշխատություններ, գեղարվեստական երկեր:

Ժամանակի պոլսահայ մտավոր կյանքի լավագույն ներկայացուցիչներից է Գեորգ Դպիր Տեր-Հովհաննեսյանը (1737—1812), հայտնի Պալատացի մականունով, որը 18-րդ դարի երկրորդ կեսին մանկավարժական ու գիտա-թարգմանչական բուռն գործունեություն է ծավալում:

Տիրապետելով բազմաթիվ լեզուների (եբրայերեն, հունարեն, լատիներեն, արաբերեն, պարսկերեն և թուրքերեն), Գեորգ Դպիրը ոչ միայն թարգմանություններ է կատարել այդ լեզուներից, դրանց համար կազմել քերականական ձեռնարկներ, գրել պատմական ուսումնասիրություններ՝ մեծ չափով օգտվելով օտար սկզբնաղբյուրներից, այլև զբաղվել է գրչությամբ՝ ճշգրտելով ու սրբագրելով միջնադարյան հայկական առանձին հուշարձաններ:

Հատկապես բեղմնավոր է եղել նրա թարգմանչական գործունեությունը իր գիտական գործունեության առաջին տասնամյակներում: Այդ տարիներին պարսկերենից նա թարգմանել է 15-րդ դարի հեղինակ Արդուլ ազիզ Աբդուլահաման Թաբրիզիի «Բանալի աստեղաց...» (1768 թ.), «Գիրք մեծագին և պատուական ականց...», որը տպագրված է 1807 թ. Կոստանդնուպոլսում, իսկ հունարենից թարգմանել է «Բան՝ լաղագս նաւապետաց՝ գափուտան կոչեցելոյ...» (1769 թ.) և այլն: Նրա կատարած թարգմանություններից կարելի է հիշել «Հայելի գրոցն Հոմերոսի, որ է արձակ պատմութիւն Իլիականին, թարգմանեալ ի յոյն բնագրէ, յամին 1783 թ.»:

Գեորգ Դպրի պատմագրական կարևոր ուսումնասիրություններից է «Գիրք պատմութեան արքայից Օսմանեան զարմին...», որը ժամանակին օգտագործել է Գ. Ալպագովակին իր «Օսմանյան պատմության» համար:

Ինչպես հիշատակել է նրա կենսագիր Ա. Ալպաղյանը, Դպիրը կազմած է եղել նաև արաբերեն ու պարսկերեն լեզուների դասագրքեր, որոնք դժբախտաբար մեզ չեն հասել[1]:

Գեորգ Դպիրը հայ այն մտավորականներից է եղել, որ խոր գիտակցել է հնագույն գրչագրերի արժեքն ու նշանակությունը մեր ժողովրդի պատմության ու մշակույթի համար և մատնանշել է դրանց փրկության աշխատանքին՝ թե անձամբ արտագրելով և թե հավաքելով: Բարկեն Կյուլեսերյանը Ղալաթիայի մատենադարանի ձեռագրերի մեջ նկարագրել է Խորենացու և Եղիշեի պատմությունների գպիրյան այնպիսի արտագրություններ, որոնց հիմք-օրինակները եղել են ընտիր, Եղիշեինը՝ 1167 թվականից: Անհրաժեշտ է հիշել, որ Դպրի ջանքերով է, որ վերջնական կորստից փրկվել ու համաշխարհային գիտական հասարակայնության սեփականությունն է դարձել Եվսեբիոս Կեսարացու պատմության աշխարհում միակ հայերեն թարգմանության օրինակը: Նրա արտագրությամբ է նաև պահպանվել, իսկ Ղևոնդ Ալիշանի ջանքերով հրատարակվել հռչակավոր «Գիրք վաստակոցը»: Այս երկի փոխառյալ օտար երկրայելի բառերի մեկնության համար գրչի կատարած աշխատանքի մասին Ղ. Ալիշանը գրում է. «Այսմ պէտ արարեալ դիւրութեան՝ լանցելում դարու՝ ծանօթ բանասէրն և հմուտ հայերէն և տաճիկ լեզուաց (թուրք, պարսիկ և արաբացի), Գէորգ Պալատացի,

[1] Գեորգ Դպրի մասին տես Ա. Այվազյան, Շար հայ կենսագրության, Ա. հատոր, Կ. Պոլիս, 1893, էջ 11—73: Հր. Ամատյան, Պատմություն հայոց նոր գրականության, պրակ Ա., Նոր-Նախիջևան, 1910, էջ 105—109: Ա. Մանուկյան, Գեորգ Դպիր Տեր-Հովհաննեսյանի ձեռագիրները Ս. Ղազարու մատենադարանին մեջ, «Բազմավեպ» 1957, էջ 168: Էդ. Բ. Աղայան, Հայ լեզվաբանության պատմություն (սկզբից մինչև մեր օրերը), հ. 1, Երևան, 1958, էջ 135—139:

արարեալ էր ըստ իւրում կարի՝ քաղուած և մեկնութիւն բառիցն, նշանակելով և զթուրք և ուրեք զարաբացի կամ զպարսիկ լորջորջմունս նոցին»[1]:

Սակայն Գեորգ Դպրի զլուխ գործոցը նրա պարսկերեն-հայերեն բառարանն է, որը «Բառարան պարսկերէն ըստ կարգի հայկական այբուբենից» խորագրով լույս է տեսել հեղինակի մահվանից հետո՝ 1826 թվականին, Կոստանդնուպոլսում, Հակոբ Տյուզյանի հմուտ առաջաբանով ու անմիջական հսկողությամբ[2]:

[1] Ղ. Ալիշան, Գիրք վասակոյ: Տես «Բազմավէպ», 1877, էջ 198:

[2] Բառարան պարսկերէն ըստ կարգի հայկական այբուբենից, յորում ճոխաբար աւանդին խմաստք բառիցն հայերէն և տաճկերէն բացատրութեամբ և ուրեք արաբական նշանակութեամբք: Յաւելեալ և զյաւուկ անուանս նշանաւոր թագաւորաց և զերեզի տեղեաց, և ճոխացուցեալ օրինակօք ի բանաստեղծից պարսից: Ի Գէորգեայ Դպրէ Տէր-Յովհաննեսեան Պալատացոյ: Աշխատութեամբ և ուղղագրելով և համառօտ քերականութեամբ ի Յակոբայ Տիւզեան..., Ի Կոստանդնուպոլիս, 1826, 715 էջ:

Բառարանի վերջում զրված է հայերենի և պարսկերենի նույնանիշ և նմանաձայն բառերի մի ցանկ, որը ակադեմիկոս Հր. Աճառյանը, պրոֆ. Էդ. Աղայանն ու պրոֆ. Գ. Ջահուկյանը առանց որևէ տարակուսանքի Գեորգ Դպրի հեղինակությունն են համարել և բարձր են գնահատել որպես գիտության արդի խոսքին համապատասխանող, մեծագույն մասամբ սույթ և հնագույն հայ ստուգաբանություններ (Հր. Աճառյան, Պատմություն հայոց նոր գրականության, պր. Ա., էջ 107), ինչպես և «Մխիթարի բառարանից հետո առաջին լուրջ ստուգաբանական փորձ» (Էդ. Աղայան, Հայ լեզվաբանության պատմություն, հ. 1, էջ 137—140) և որպես Գեսերմանից ու Վինդիշմանից առաջ հայերենի ու պարսկերենի համեմատության փորձ (տես Г. Джаукян, О первых попытках применения сравнительного метода в истории армянского языкознания, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հասարակ. գիտութ.), 1957, № 6, էջ 60—61): Բառացանկին արված այս իրավացի գնահատականները, սակայն, պետք է հասցեագրել ո՛չ թե Գեորգ Դպրին, այլ նրա բառարանի հրատարակիչ Հակոբ Տյուզյանին, որը ո՛չ միայն կազմել է այս բառացանկը, այլև դրել է բառարանին կցված պարսկերենի քերականությունը. այդ մասին պարզորեն ասված է հրատարակչի առաջաբանում. «Ժողովեցաք ևս

Իհարկե պարսկերեն-հայերեն բառարաններ ձեռագիր վիճակում եղել են և Դպրից շատ առաջ: Ինչպես ասվեց սույն աշխատանքի ներածականում դեռևս 10—11-րդ դարերում Հայաստանի դպրոցներում հունարենի և արաբերենի հետ մեկտեղ դասավանդվել է նաև պարսկերենը: Պետք է ենթադրել, որ այս նույն ժամանակներում ուսուցման նպատակներով կազմվել են դասավանդման ձեռնարկներ ու բառարաններ:

Պարսկերեն-հայերեն մեզ ծանոթ հնագույն բառարանը «Թարգմանութիւն Պարսիկ բառի ի Վարդան գրոց» խորագրով փոքրիկ բառամատյանն է, որտեղ ի մի են բերված Եղիշեի պատմության մեջ հանդիպող պարսկերեն բառերը: Ենթադրություններ կան, որ այս բառարանը կազմվել է 13-րդ դարում. հնագույն ընդօրինակությունը 15-րդ դարի վերջերից է:

Երևանի Մատենադարանի 14—15-րդ դարերի մի ձեռագրում՝ № 7151, պահպանված է եռլեզվյան՝ արաբերեն-պարսկերեն-հայերեն մի բառարանի առաջին՝ ա, բ, թ, տառերը: Բառարանը հայատառ է: Զգացվում է, որ հայ հեղինակը ձեռքի տակ ունեցել է ինչ-որ արաբերեն-պարսկերեն այբբենական կարգով կազմված մի բառգիրք, որը և ինքը հայացրել է: Բառերի հայերեն նշանակությունների արտակարգ ճշգրտությունը, հետևողական ու միօրինակ տառադարձությունը իրավունք է տալիս ենթադրելու, որ բառարանի հեղինակը ունեցել է լեզվաբանական կուռ գիտելիքներ և քաջ

ի բառարանէս զամենայն նմանաձայն բառս որ ընդ հայս և ընդ պարսս, և դասակարգեցաք ի վերջոյ հանդէպ միմեանց: Ի զուգադրութենէ տասի զայն միայն է մեզ հաւատալ՝ թէ վասն մերձաւորութեան և սանմանակցութեան երկուց ազգացս՝ բազում նմանութիւն է բառից, ևս և ոճոյ խօսից ընդ մէջ հայոց և պարսից. այլ ոչ թէ և լեզուի մերոյ, և ազգի նոյն զոլ ընդ նոսա: Զի և յօրինուած իսկ կազմութիւն երկաբանչիւր լեզուացն յայտնի ցուցանեն թէ բովանդակութեամբ զանազանին երկուքս այսոքիկ ի միմեանց» (Գեորգ Դպիր, Բառարան պարսկերէն, էջ [Ը — Թ]:

տիրապետել է այդ լեզուներին[1]։ Մեզ ծանոթ միջնադարյան բառարաններից և ոչ մեկը Դպրի բառարանի ո՛չ ծավալը, ո՛չ որակը և ո՛չ հարստությունը չունի։

Հետաքրքիր ու կարևոր է Գեորգ Դպրի պարսկերեն-հայերեն բառարանի ստեղծման պատմությունը։

Դպրից մնացած ձեռագիր ժառանգության մեջ պահպանվել են մի քանի բառարաններ, որոնք նոր լույս են սփռում անխոնջ գիտնականի բառարանագրական գործունեության վրա։

Բառարանագրությամբ Դպիրը սկսել է զբաղվել երիտասարդ տարիներից՝ 1764 թվականից։ Այս է վկայում Ղալաթիայի հայոց ազգային մատենադարանում պահպանված պարսկերեն-հայերեն մի ձեռագիր բառարան, որը նկարագրել է Բարկեն Կաթողիկոս Կյուլեսերյանը։ Բառարանը վերնագրված է «Բառգիրք պարսկական համառօտ մեկնութեամբ», որ «Արտահանեալ ի գրոց թուրքաց և շարադասեալ ի միում տփի կարգաւ հայկական այբուբենից... յամի փրկութեան մերոյ 1764 և ի Հայոց ՌՄԺԳ ի նոյեմբերի 10-ին սկսեալ (երես 1) ...Յամի տեառն 1777 դեկտեմբերի 29 աւարտեալ (եր. 476)»։

Բ. Կյուլեսերյանը ձեռագիրը նկարագրելիս վստահաբար գրում է. «Գեորգ Դպրի այս կարևոր և իր տեսակին մեջ միակ գործը տպագրված է արդեն «Բառարան պարսկերէն», ինչպես նաև «Բառգիրք պարսկական լեզուի» անունով...»[2] Սակայն մի քիչ հետո նա, ըստ երևույթին ձեռագրի և տպագրի միջև անհամապատասխանող տեղեր գտնելով՝ կասկածում է նրանց նույնությանը և գրում՝ «Ձեռագի՞րս թե ոչ ձեռագրիս օրինակը գործածած է Հակոբ Տյուզյան Գեորգ Դպրի բառգիրքը կատարելագործելու առեն»[1]։ Այնուհետև Կյուլեսերյանը գիտել է տալիս, որ տպագրի առաջաբանում Դպիրը հիշում է, որ ինքը 1795 թ. (=ՌՄԽԴ) հայերենի վերածելով՝ օգտագործել է Շահիդիի և Հալիմիի բառարանները։ Հետևաբար 1777 թ. ավարտված բառարանը չէր կարող հիմք լինել տպագրի համար, որտեղ օգտագործված են ուշ շրջանում կատարված թարգմանություններ։

Տյուզյանի հրատարակած Դպրի բառարանի հիմք համարվել է նաև մի այլ ձեռագիր, որը Գեորգ Դպրի գրավոր ժառանգության հետ միասին գտնվում է ս. Ղազարի մատենադարանում։ Ձեռագիրը (թ. 23) խորագրված է «Բառգիրք պարսկական լեզուի», «թարգմանեալ յայլազգական լեզուի ի հայկական առ և ի յարամեան բարբառ...», որ գրված է «յամի տեառն 1771 ի սեպտեմբերի 28։ Ի միջոցի երկուց ամաց»[2]։

Ս. Ղազարի մատենադարանում պահվող Գեորգ Դպրի ձեռագրերի մասին տեղեկություններ հաղորդող Հ. Ա. Մանուկյանը այս ձեռագիրն է հիմք համարել 1826 թ. տպագրված պարսկերեն-հայերեն բառարանի համար։ Նա գրում է, որ այդ ձեռագիրը «Արդեն հրատարակված է «աշխատութեամբ և ուղղագրելով և համառօտ քերականութեամբ ի Յակոբայ Տիւզեան»[3]։

Հարգելի բանասերը նույնպես թյուրիմացության մեջ է. 1771 թ. ավարտված բառարանը չէր կարող բնագիր լինել տպագրի համար, թեկուզ միայն հենց այն պատճառով, որ

---

[1] Այս ձեռագիրը Մատենադարանում գտնվելու փաստը սիրով մեզ հայտնեց ընկ. Հայկ Ամալյանը, որը ներկայումս պատրաստում է «Մատենադարանի XII—XVI դարերի բառարանները» հետաքրքիր աշխատությունը։

Առաջիկայում ըստ ամենայնի մենք կանդրադառնանք միջնադարի պարսկերեն-հայերեն բառարաններին։

[2] Բարկեն Աթոռակից Կաթողիկոս, Ցուցակ ձեռագրաց Ղալաթիոյ ազգային մատենադարանի հայոց, Անթիլիաս, 1961, էջ 497—498։

[1] Անդ, էջ 499։

[2] Ա. Մանուկյան, Գեորգ Դպիր Տեր-Հովհաննեսյանի ձեռագիրները ս. Ղազարու մատենադարանին մէջ, «Բազմավէպ», 1957, էջ 168։

[3] Անդ։

Դպիրը օգտագործել է ուշ շրջանում իր թարգմանած Շահիդիի, Հալիմիի և այլ բառարաններ[1]:

Գևորգ Դպրի պարսկերեն-հայերեն հայանի բառարանի առեղծման մասին շատ արժեքավոր տեղեկություններ են հաղորդված իր իսկ հեղինակի առաջաբանում[2]: Այնտեղ ասված է. «Դուն գործեալ աշխատութեամբ գրեցի զմեկնութիւն ոտանաւոր գրոցն Շահիտի բանաստեղծին պարսկան, ի բարբառ և ի լեզու հայկական, ի թուականին ՌՄԽԴ [1795]: Այլ իսկ և իսկ գտեալ և այլ մատեան՝ այն ինչ նորոգ յօրինեալ բառ օրինակի գրոցն Շահիտի հեղինակին, զայն ևս ի նոյն յարեցի:

Եւ յետոյ տեսեալ միւս ևս գիրք ինչ հարուստ բառից. զոր ոտանաւորեալ շինեալ, և թարգմանաբար թուրքական բարբառով յօրինեալ էր Հալիմի անուն ումն ի թուականին հիճրէթին 850 [1446/47], զայն մատեան ևս ի հայ լեզու յեղեալ, կարգեցի համաձայնեալ մատեան բառիցս»[3]:

Շահիդիի և Հալիմիի, ինչպես և պարսից դասական գրողների բառապաշարի հիման վրա պատրաստված այս համաձայն մատյանը, ինչպես վկայում է Գևորգ Դպրի կենսագիր Ա. Այվազյանը, դեռևս մինչև անցյալ դարի 90-ական թվականները գտնվել է Պոլսում Հովհաննես Արծրունու մոտ: Ա. Այվազյանը տեսել է այդ 600 էջանոց աշխատությունը և անգամ նկարագրել է նրա տարբեր մասերի տիտղոսաթերթերը[4]:

Գևորգ Դպրի թարգմանած բառարանների նյութի և նրանց վրա գիտնականի կատարած աշխատանքների մասին հստակ պատկերացում է տալիս Երևանի Մատենադարանի № 9699 ձեռագիրը, որը նույնպես համաձայն մի մատյան

[1] Տե՛ս Գ և ո ր գ Դ պ ի ր, Բառարան պարսկերէն, Յառաջաբան հեղինակին, էջ 48:

[2] Անդ:

[3] Անդ:

[4] Տե՛ս Ա. Այվազյան, Շար հայ կենսագրութեանց, Ա. հատոր, էջ 24:

է: Այստեղ ամփոփված են Դպրի թարգմանած Շահիդիի, Վեհբիի բառարանները և պարսից ոճերի մի փոքրիկ հավաքածու: Այս մատյանը 1823 թ. ընդօրինակել է ոմն տիրացու Դանիել[1]:

Ինչպես պարզ երևում է թե՛ Այվազյանի նկարագրած ձեռագրում և թե՛ Մատենադարանի № 9699 ձեռագրում միայն համընկնում է Շահիդիի բառարանի առկայությունը: Երկու ձեռագրերի այս հատվածների տիտղոսաթերթերը ամբողջությամբ նույնն են.

«Թարգմանօրէն մեկնութիւն
ոտանաւորական բառարանին
պարսիկ՝ որ կոչի
Շահիտի:
Ի լոյս ածեալ աշխատութեամբ Գէորգայ ուրումն
մշակունուն դպրի
Ի մայրաքաղաքն Կոստանդինու-
պօլիս
Ընդ հովանեաւ տեառն արքայ հրեշտակապետի
Միքայէլի՝ որ ի Գալաթա:
Յամի տեառն 1795 մայիսի 8»[2]:

Արդ, տեսնենք ի՞նչ են ներկայացնում այս բառգրքերը և ինչպե՞ս է Դպիրը դրանք օգտագործել:

1. Շահիդիի բառգիրքը: Ինչպես վերը հիշվեց, Գևորգ Դպրի պարսկերեն-հայերեն բառարանում օգտագործված աղբյուրներից հեղինակային առաջաբանում առաջինը նշված է Շահիդիի բառգիրքը:

15-րդ դարի թուրք բառարանագիր Շահիդին (875/1470

[1] Այս ձեռագիրը երևան է հանել Թորոս Ազատյանի դիվանի հետ: Ձեռագրի 119բ էջում գտնվող մի հիշատակությունից տեղեկանում ենք, որ այդ մատյանը Թ. Ազատյանը գտել է Ստ. Կուրտիկյանի գրքերի մեջ: Ձեռագրիս Երևանի Մատենադարանում գտնվելու մասին սիրով մեզ հայտնեց բանասեր ընկ. Ա. Մնացականյանը:

[2] Ա. Այվազյան, Շար հայ կենսագրութեանց, Ա. հատոր, էջ 24: Երևանի Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 3ա:

413—12

թ. — 957/1550) խակական անունով Իբրահիմ, Անատոլիայի Մենթեշե գավառի Մուղլայի գյուղաքաղաքից էր։ Նա ապրել է Բուրսայում որպես մուֆթիի (կամ՝ մուդարիսի) պաշտոնի շեյխ. ունի մի քանի մեսնեվիներ և մի դիվան[1]։ Նրա կազմած բառարանը, որ հայտնի է تحفهٔ شاهدی «Թեհֆեի Շահիդի» («Շահիդու պարգևը») վերնագրով, մի փոքրիկ մատյան է, որ մինչև 19-րդ դարի կեսերը մեծ տարածում է ունեցել թրքախոս ժողովուրդների, հատկապես օսմանցիների մոտ և որպես դասագիրք օգտագործվել է դպրոցներում։

Գևորգ Դպիրը այս հեղինակի անձնավորության, ինչպես և նրա բառարանի ստեղծման հանգամանքների ու բնույթի մասին համառոտակի խոսում է Շահիդու բառարանի թարգմանության կցած իր «Յառաջաբանութիւն ինչ» բաժնում։

Շահիդին «որ ի մանկութենէ եկեալ ի վարժս ուսման, և եղեալ հմուտ ի գիտութեան լեզուին պարսկական,— գրում է Դպիրը,— շարադրեաց զգիրս զայս բառական. մեկնելով զայն որչափ մարթ էր բառիւք թուրքական լեզուին. և ուրէք ուրէք առ ի չգոյէ համապատասխան բառի ի թուրքական բարբառի, փարեցաւ արաբիական ձայնիւ. և սակս դիւրընկալ լինելոյ բառիցն ի միտս ընթերցողաց, յօրինեաց զայն գիրս ոտանաւոր տաղաչափութեամբ լինել նմանակ ոտանաւոր գրոցն Թէօհֆէ Հիւսամի կոչեցելոյ, որով ինքն վարժեալ էր ի մանկութեան իւրում, բաժանելով զսա ի գլուխս կամ ի գլուխս 27. ընդ պէսպէս յանկարութեամբ և փոփոխաչափութեամբ... Եւ աշխատասիրեալ աւարտեաց զայն գիրս ի թուականին հիճրէթի 921 [1515—1516 թ.]»[2]։ Այնուհետև Դպիրը, նշելով բառարանիս նշանակությունն ու կարևորությունը, խոսում է իր կատարած աշխատանքի մասին. «Արդ՝ և ես Գէորգ անուն չնչին Կոստանդնուպօլսեցի պալատական հայեցեալ ի շահ օգտութեան մանկանց առա-

[1] Տե՛ս Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 4ա։ Նաև՝ Hammer, Geschichte der Osmanischen Dichtkunst, vol. II, S. 258.

[2] Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 4ա։

րեկ, յանձն առի աշխատութեամբ, և գրեցի զմեկնութիւն սորա գրոշմեալ ի քարոփ հայկական տառագծութեամբ, որ նախ զպարսիցն եդեալ՝ ապա զհայոցն, յետոյ զթուրքացն. և հասկ յետոյ զարաբացոցն. որով եղև սա գիրք բառից լեզուաց և բարբառոց քառից. և այս ամենայն ի վայելս ուսումնասէր անձանց Հայկազունեաց. ի թուականին հայոց ՌՄԽԴ (1795)։ Ի թագաւորեալ քաղաքն Կոստանդնուպօլիս, ի տեղւոջ անդ որ կոչի Գալաթա...»[1]։

Ինչպես ասվեց, Շահիդու բառարանը մեծ տարածում է ունեցել, ուստի և միջնադարյան բազմաթիվ ընդօրինակություններ կան ցրված աշխարհի շատ ձեռագրատներում (Լոնդոնում, Փարիզում, Բեռլինում, Լենինգրադում և այլուր[2])։ Շահիդու բառարանի մի ընդօրինակությունը կա նաև Երևանի Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդում՝ № 325, որը և օգտագործում ենք մեր սույն աշխատանքում։

Այս բառարանը կազմված է ոչ թե այբբենական կարգով բառահոդվածների մեկնության սկզբունքով, այլ արևելյան բանաստեղծության տաղաչափական կարգի կիրառումով, ինչպես Դպիրն է ասում, «յանկարութեամբ և փոփոխաչափութեամբ», որի հետևանքով և մատյանը բաղկացած է 27 հատվածից, որոնք համապատասխանում են պարսից բանաստեղծության տաղաչափության 27 ձևերին, իսկ բառերը,

[1] Անդ էջ, 4բ։

[2] Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale publique de St. Petersbourg. 1852. p. 428—430; Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien... Wien, 1865; Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum. By Charles Rieu, Ph. D. Keeper of the oriental Mss. V. II, 1881, p. 513; Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Berlin, 1888, S. 208; Catalogue of the Persian Turkish, Hindustani, and Pushtu manuscripts in Bodleian Library... part I, The Persian manuscripts, Oxford, MDCCCLXXXIX, p. 999—1000; Catalogue des Manuscrits Persans, par E. Blochet, Paris, MDCCCCXII, p. 235.

ցրված են ողջ բառարանում՝ նայած նրանց վանկակազմիչ տարրերը որ ձևի տակ են ընկնում: Այսպես օրինակ՝ پیغمبر (=մարգարե), توانگر (=հարուստ), گدا (=մուրացկան) բառերը օգտագործված են հետևյալ երկտողում

هم دخي پيغمبر او ل كيم ويره حقدن خبر

باي توانگر درر يوخسله دير لر گداي

որ գրված է بحر بسيط مثمن مقبوض (պահր բասիթ մոսամման մակբուզ) չափով և որի ֆորմուլան է

مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن [1]

Այս սկզբունքը կիրառված է հատուկ ուսուցողական նպատակներով կամ, ինչպես Դպիրն է գրում, «սակս դիւրընկալ լինելոյ բառիցն ի միտս ընթերցողաց»[2]: Բառարանագրական այս ձևը, որ երկար դարեր օգտագործվել է արևելյան շատ գրականությունների մեջ, սիստեմատիկ բնույթ էր կրում և միանգամայն մերժելի էր Գեորգ Դպրի պես լուսավոր ու զարգացած գիտնականի համար: Ուստի և տարօրինակ չէ, որ նա՝ չնայած ձեռքի տակ եղած պարսկերեն բառգրքերից շատերի տաղաչափյալ բնույթին, ընտրում է բառերը այբբենական կարգով տալու սկզբունքը:

Գեաք է նշել, որ Շահիդիի բառգրքի թարգմանությունը սոսկ թարգմանություն չէ, այլ, ավելի ճիշտ, նրա բառացանկից օգտվելու միջոց: Խնդիրը այն է, որ Շահիդին մերթ պարսկերեն բառի դիմաց լոկ մեկ բառով տալիս է թուրքերեն թարգմանությունը, ինչպես օրինակ՝

اسب ات و ماديان قصرغ وهم كره طاى

և մերթ թուրքերեն բառն է տալիս, ապա՝ նրա պարսկերեն թարգմանությունը, ինչպես օրինակ՝

گت برو سويله بسگو گل بيا [3]

[1] Տե՛ս Երևանի Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի ձեռ. № 325, էջ 4ա-4բ:

[2] Երևանի Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 4ա:

[3] Երևանի Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի ձեռ. № 325, էջ 4ա:

Մինչդեռ Գեորգ Դպիրը նախ արաբերեն տառերով տալիս է պարսկերեն բառը, ապա դրա հայերեն տառադարձությունը, այնուհետև բառի հայերեն, թուրքերեն և արաբերեն բացատրությունները (վերջիններս հայատառ, իսկ լուսանցքներում մերթ ընդ մերթ նաև արաբատառ): Այս բոլորից հետո նա տալիս է բառի ստուգաբանությունը, երբեմն նաև նշում է, թե քերականական ո՛ր կատեգորիային է պատկանում: Բերենք մի երկու օրինակ, նույնությամբ պահպանելով ձեռագրի պատկերը.

باران	Պարան. անձրև. եղմուր. մաղաս. և են այն կաթիլքն ջուրց՝ որ տեղան ի լերկնից. բառ այս է ընդունելութիւն ծագեալ ի բալէն Պարիլանն, որ է տեղալ և նշանակէ տեղացող, բայց լատկացեալ է ի նշանակել զանձրևն[1]:	یغمور
ششتا	Շէշթա. վեցաղի նուագարան. դանպուր. արապերէն ևս Դանպուր: Այս բառ բարդեալ է յանուանցս՝ շէշ և թար. և նշանակէ վեցլարեան. որոյ՝ վասն թեթևութեան ի բաց ընկեցեալ տառն՝ թէ ասացաւ շէշթա[2]:	—
—	Հէմառ. ուղեկից. եօլտաշ. ընֆիդ. բառս այս բաղադրեալ է ի մասնկանէս Հէմ. և ի բառէս ռահ. և գիտելի է զի բաղադրական մասնիկս Հէմ. որ պատասխանէ հայերէն կից բառիս. և թուրքականիս տաշ, նախադրեալ յանուանս պարսից, ցուցանէ զկցորդութիւն. վասն զի հէմառահ նշանակէ զայն ոք, որ ի միասին է ընդ ումեք ի ճանապարհի և ուղեկից է նմա զորպիսին կոչեմք թուրքերէն եօլտաշ[3]:	—

[1] Երևանի Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 7ա:

[2] Անդ, էջ 8ա:

[3] Անդ, էջ 10ա:

2. Վեհբիի պարսկերենից-թուրքերեն բառարանը: Իր բառարանի համար աղբյուր ծառայած Շահիդիի բառարանը հիշատակելուց հետո Գեորգ Դպիրը, առանց հեղինակի անունը տալու, խոսում է նաև մի այլ աղբյուրի մասին. Նա գրում է. «Ապա խակ և խակ գտեալ և այլ մատեան՝ այն ինչ նորոգ յօրինեալ բառ օրինակի գրոցն Շահիտի հեղինակին, զայն ևս ի նոյն յարեցի»[1]:

Թե այս նշումով Դպիրը ի՛նչ բառարան է ակնարկել, տեղեկանում ենք Մատենադարանի № 9699 ձեռագրից: Այստեղ Շահիդիի բառարանին հաջորդում է մի ուրիշ բառարան հետևյալ երկտող տիտղոսաթերթ-ծանոթագրությամբ՝ «Այլ բառարան իմն նորոգ յօրինեալ»[2]: Սրան հաջորդող «Յառաջաբանութիւն ինչ»-ում Դպիրը հետևյալն է պատմում իր այս աղբյուրի հեղինակի մասին:

«Գործս այս,— գրում է Գեորգ Դպիրը,— է աշխատութիւն այլոյ ուրուք հեղինակի Վէհպի անուն... Ի թուականին հիճրէթին ١١٩٧ [1197/1783] արարեալ է նորոգապէս ըհաւաքումն մեկնութեան պարսկական բառից այլոցիք ի թուրքաց բարբառ՝ ոտանաւոր չափմամբ, նմանակ իմն գրոցն Շահիտի բանաստեղծին»[3]:

Այս ձեռագրի տվյալների համադրումը տպագիր բառարանի վերը բերված առաջաբանի տվյալների հետ կասկած չի թողնում, որ Դպրի երկրորդ աղբյուրը Վեհբիի բառարանն է եղել:

Վեհբի Սունբուլ-Զադեն բուն անունով Մուհամմադ իբն Ռաշիդ, բնիկ Մարաշցի էր: Նա հաստատված է եղել Կոստանդնուպոլսում և 18-րդ դարի երկրորդ կեսին ժամանակի Սուլթան Աբդուլ Համիդի կողմից դեսպանությամբ ուղարկվել է Պարսկաստան: Նա շրջել է երկրի բազմաթիվ քաղաքներում, երկար ժամանակ ապրել է Շիրազում և հիմնավո-

[1] Գեորգ Դպիր, Բառարան պարսկերէն: Յառաջաբան հեղինակին, էջ 48:

[2] Մատենադարանի ձեռ. №9699, էջ 64ա:

[3] Անդ, էջ 64բ:

լավապես ուսումնասիրել պարսկերենը: Վեհբին իր բառարանում, բացի այն, որ օգտագործել է Շահիդիի բառարանի նյութը, ավելացրել է նաև «զբազմութիւն այլևս պիտանի և հարկաւոր բառից, որք ո՛չ գտանին ի գիրս նորա (իմա՝ Շահիդիի)»[1]:

Դպիրը այս բառարանը ևս թարգմանում է հայերենի: Այս կապակցությամբ ինքը թարգմանիչը գրում է, որ տեսնելով Վեհբիի բառարանը, «ընդ գեղեցիկ շարակարգութիւն բառից նորին յոյժ տիրաժացեալ՝ կամեցայ յաւելուլ ի նոյն բառս հայերէն ի մեկնութիւն նորուն, յեղուլ ի հայկական ոսս և առնել զնոյն գիրք իմն պատուական և պայծառ: Վասն յորոյ յեղաշրջեալ ի զարդ վայելչութեան Արամեան լեզուի. վայելուչ իմն յօրինեցի զնա ի վայելս ուսումնասէր անձանց մերազնեից, որ է առաջիկայ գիրքս այս. ես Գէորգ չընչին Դպիր Կոստանդնուպոլսեցի, որդի տեառն Յօհաննու քահանայի ի տէր հանգուցելոյ: Եւ այս պատահեցաւ ի թուականին հայոց ՌՄԽԳ (1794) յամսեանն յունիսի...»[2]:

Թվում է, թե այստեղ գրիչ Դանիելը արտագրության ժամանակ շփոթել է Դ-ն Գ-ի, որովհետև Շահիդիի բառարանը, որը Դպիրը ավելի շուտ է թարգմանել, կրում է 1795 (ՌՄԽԴ) թվականը: Հավանաբար Վեհբիի բառարանը, որը ծավալով մի փոքրիկ գրքույկ է, թարգմանվել է նույն 1795 թվականին:

Վեհբիի բառարանի մի քանի ընդօրինակությունները պահպանվում են Լոնդոնում ու Վիեննայում[3]: Ասիայի ժողովուրդների ինստիտուտի Լենինգրադյան բաժանմունքի ձեռագրատանը A 1565 թվահամարի տակ պահպանված է تحفهٔ وهبی «Թուհֆեի Վեհբի» («Վեհբիի պարգևը») խորագրով

[1] Անդ:

[2] Անդ:

[3] Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien... Wien, 1865. S. 143; Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum. By Charles Rieu... V. II, 1881, p. 515.

մի ձեռագիր, որը գժբախտաբար պակասավոր մասյան է, ավելի ճիշտ տարբեր թերթերից բաղկացած թուրքերեն մի քասիդե է։ Էջ 1-ը բառարանի սկիզբն է, որը խառնվել է քասիդեի թերթերին և կազմվել է այս մասյանում։

Վեհպիի բառարանը նույնպես չափածո է։ Հեղինակը այն կազմել է Շահիդիի նմանողությամբ, բայց հարմարեցնելով «ըստ կարգի վերջավորության արաբական տառից»[1]։

Գեորգ Դպիրը Վեհպիի բառարանը նույնպես բառացի չի թարգմանել, այլ միայն օգտվել է նրա բառապաշարից ու թուրքերեն բացատրություններից։ Այս թարգմանությունը, որ ընդգրկում է № 9699 ձեռագրի 64բ— 111բ էջերը, մատուցված է հետևյալ ձևով. նախ հայատառ տրվում է պարսկերեն բառը, ապա նրա թուրքերեն (հայատառ) և այնուհետև հայերեն նշանակությունները։ Անհրաժեշտության դեպքում բառերը սառգաբանվում են, հատկապես նշվում են դերբայների կազմության ձևերը, բայերի տարբեր եղանակները.

Այսպես օրինակ.

Տանա. պիլիճի. գիտակ. գիտող և է սա ներգործական ընդունելութիւն Տանիսթէն բալին. որ է գիտել. պիլմէք. (էջ 65ա)։

Փէրրէնտէ. ուչըճի. թռչող. և է սա չէզոքական ընդունելութիւն փէրրիլտէն բալին, որ է թռչել. ուչմագ. որոյ հրամայականն լինի փէրր. և ապառնին փէրրէտ. և գիտելի է, զի ձայնս էնտէ, որ է վերջամասնիկ ընդունելութեան յարեալ առ իւրաքանչիւր հրամայական բայ, ծագի ընդունելութիւն ներգործական կամ չէզոքական. որպէս ակնարկ տեսանի. (էջ 66ա)։

Կիւղէրանիլտէն. կիւչիրմէք. անցուցանել. հրմ. կիւղերան և ապառնի կիւղէրանէտ և է սա անցողական կիւղէշթէն բալին. (էջ 78ա)։

3. Հալիմիի պարսկերեն-թուրքերեն բառարանը։ Երբորդ հեղինակը, որի բառարանը աղբյուր է եղել Գեորգ Դպրի համար, Հալիմին է։

Լութֆուլլահ իբն Աբի Յուսուֆ ալ-Հալիմին 15-րդ դարի թուրք ականավոր բառարանագիրներից է։ Սրա բառարանը, «զոր ոտանաւորելով շինեալ, և թարգմանաբար թուրքական բարբառով լրինեալ», ավարտված է հիճրեթի 850 (1446/47) թվականին և մեծ տարածում է ունեցել։ Ներկայումս նրա բազմաթիվ ընդօրինակություններն ու տարբերակները կան Լոնդոնում, Բեռլինում, Փարիզում, Լենինգրադում և այլուր[1]։

Ասիայի ժողովուրդների ինստիտուտի Լենինգրադյան բաժանմունքի ձեռագրատանը պահվում է Հալիմիի բառարանի ձեռագիր մի օրինակը (№ B 554), որը ոչ թե չափածո է, այլ արձակ։ Այստեղ բառերը դասավորված են արաբական այբուբենի կարգով։ Բառարանը ստվար մի գիրք է՝ բաղկացած 148 մեծադիր թերթերից։ Այս բառարանի կարևոր առանձնահատկություններից և միաժամանակ առավելություններից են բառերի քերականական կատեգորիաների նշումները և հատկապես միջնադարյան պարսիկ գրողներից կատարված վկայությունները։ Բերենք մի քանի օրինակ մեզ ծանոթ Լենինգրադյան արձակ տարբերակից.

آباد شین معمور معناسنه... شمس فخری

ذکر اخاد (؟) بدین بادشاه باد آباد

که کرد ملك جهانرا بعدل داد آباد[2]

آمیز آمیختن لفظندن مشتقدر اسم مصدر استعمال النور قارشق

[1] Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 64բ։

[1] Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale publique de St. Petersbourg, 1852, p. 431—435; Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Berlin, 1888, S. 206; Catalogue of the Persian Turkish, Hindustani, and Pushtu manuscripts in Bodleian Library... p. 1, The Persian manuscripts, Oxford, MDCCCLXXXIX, p. 999; Catalogue des manuscrits Persans, par E. Blochet, Paris, MDCCCCXII, p. 224.

[2] Ասիայի ժողովուրդների Լենինգրադյան բաժանմունքի ձեռագրատան № B 554 ձեռ., էջ 26։

معناسنه و صیغه امر و بعضی ترکیبلرده صفت استعمال
النور شکر آمیز کبی[1]
برزکر اکنجی حارث معناسنه... انوری

کار خالد جز بجعفر کی شود هر کز تمام
کان یکی جلاهکی داند دگر برزگری[2].

Հալիմիի այս բառարանի գիրքյան թարգմանության բնույթի ու կառուցվածքի մասին տեղեկանում ենք իր՝ Գևորգ Դպրի հիշատակագրությունից, որ կցված է եղել թարգմանությանը որպես առաջաբան և որը 1893 թ. հրատարակել է Ա. Այվազյանը՝ քաղելով Հովհաննես Արծրունու մոտ պահպանված մի ձեռագրից. «...Հեղինակն գործոյս Հալիմի անուն,— գրում է Դպիրը,— յօրինեալ շարագրեաց զայս գիրս մեկնութեան բառից ոտանաւոր չափմամբ ըստ պէս պէս վերջաւորութեան զանազան վանկից և տառից. բովանդակեալ զնոսին ի գլուխս 24. և զետեղեալ ի սմին մատենի գլխովութիւն պարսկական բառից, մեկնեաց զնոսին Թուրքական լեզուաւ յորում մինչև ի գլուխն իննետասաներորդ՝ շարակարգեաց մի միայն գլխովոխուն գումարութիւնս անուանց, և այլոց մասանց բանի, բաց ի բայէ: Եւ անտի մինչև ի գլուխն 23, զխմբաւորութիւնս բայից: Եւ ապա ի 24 երրորդում գլխի կարգեաց բանս ինչ ուսանելիս ըստ ոճոյ քերականութեան խրատու: Խօսելով ի նմա զձևակերպութենէ զիմաց անցելոյ ժամանակին բայից, և զկազմութենէ հրամայական եղանակին, նաև ապառնի և ներկա և անկատար ժամանակաց: Եւ զընդունելութեանց կրաւորականաց և կրաւորակերպ չէզոքականաց, այլև ներգործականաց և ներգործակերպ չէզոքականաց և զանուանց բայածականաց, և զբայից անցողականաց: Նաև զհոլովակերտ նախադրութեանց և զվերջաւորութեանց ածանցականաց, և զհոգնականակերտ մասնկանց, անուանց. և ևս՝ զբաղադրական մասնկանց, որք դնին յառաջս բայից և զխոնարհութեանց բայից, թէ էականաց և թէ

[1] Անդ, էջ 9:
[2] Անդ, էջ 296:

[illegible]ականաց, և աւարտեաց զսոյն ի Թուականի հիճրէթին 830...

Արդ՝ ընթերցեալ զմատեանս զայս, կարի խիստ ախորժելի թուեցաւ ինձ վայելուչ կարգաւորութիւն բազմաձոյլ բառից սորին, և կամեցեալ լեզուլ զսոյն ի հայ բան, սկիզբն արարի գրել, և յաւարտ հասուցեալ կատարեցի օգնականութեամբն Աստուծոյ մի միայն զբառս մատենին ըստ կարգի քաղեալ և ո՛չ զոտանաւորացն փոյթ ինչ արարեալ... և այս պատահեաց ի Թուականին հայոց ՌՄԽԴ (1795), յօգոստոսի 24»[1]:

4. Այլ աղբյուրներ: Վերոհիշյալ բառարաններով չեն սպառվում այն աղբյուրները, որոնցից օգտվել է Դպիրը: Այս կապակցությամբ իր բառարանի առաջաբանում նա հետևյալ ուշագրավ նշումն է արել. «արարի զսոյն շարակարգութիւն իմն ըստ կարգի հայկական այբուբենից, յորում գրեցի և զայլ բառս ինչ յայլոց բառարանաց ճանճեալ, որք ոչ գոն յերեսին ի նոսին. իւրաքանչիւրոյն առաջի դնելով զմեկնութիւնս իւրեանց»[2]:

Այս բառարանների հեղինակների անունները (Շեմսի, Բեհմալ Փաշայատէ, Ճիհանկիր և այլն) նա բարեխղճորեն հիշատակում է այն բոլոր դեպքերում, երբ այս կամ այն բառի նշանակությունը տալու համար օգտվում է նրանցից. բայց որում նա քննադատաբար է մոտենում իր աղբյուրներին և անհրաժեշտության դեպքում մեկի ստուգաբանությունը ճշտում է մյուսով: Այսպես օրինակ.

«ԱՖՐՈՒՇԷ افروشه է սա տեսակ իմն պատուական հրուշակի. Պիր ճեվ լադիյֆ ճելվա տիր: Այլ ես Ճիհանկիր ի բառարանի իւրում թէ լսեալ է մեր ի բնակչացն Գիլյանու եթէ ԱՖՐՈՒՇԷ է տեսակ իմն կերակրոյ, որ յա-

[1] Ա. Այվազյան, Շար հայ կենսագրությանց, պրակ Ա., էջ 27—29:
[2] Գևորգ Դպիր, Բառարան պարսկերէն, Յառաջաբան հեղինակին, էջ 48:

տուկ է ընակչացն Կիլլանու. որ և ասի ԷՖՐՈՒՆՃԷ. նաև ՖՒՐՈՒՆՃԷ»[1]:

«ԺԻՄԱՎԷՐՏԷ دا[illegible] Նշանակէ տանտիկին, որում ամենայն կանայք տանն՝ պատիւ մատուցանեն. Թուրքերէն Մամի, խա՛նի եվինկ պիւյիւք խափունի: Զայս բառ մինչէ Շահխաթին լինել ծնուցիչ կամ որ նոյն է մանկաբարձ, ասելով Ավերաէ ժեմ. յորում իմացեալ լինի ԺԵՄՆ գոլ բառ պարսկական, իսկ Ավերաէն թուրքական. Բայց Շիւսերին գրէ որպէս ի վերոյ. իսկ այլք իբր նոյնանշան որոշակի գրեն. և զերկոսին առեն լինել պարսկական, և նշանակել մանկաբարձ. Լպէ»[2]:

Ի վերջո իբրև ավելյալ պետք է հիշատակել նաև այն բառարանները, որոնք նա թարգմանել է 1764—1777 թվականներին և պարսկական ոճերի ցանկերը, որոնց մասին հիշատակվեց մեր հոդվածի սկզբում:

* * *

Մոտ երեսուն տարվա գիտա-մանկավարժական ու թարգմանչական գործունեությունից, ինչպես և բազմաթիվ բառարանների ու ձեռնարկների համակողմանի ուսումնասիրությունից հետո է միայն Գևորգ Դպիրը լծվում իր բառարանի ստեղծման աշխատանքին: Նախաձեռնելով այս դժվարին գործը, Դպիրը առաջին հերթին մանկավարժական նպատակներ է հետապնդել:

Ըստ արժանվույն գնահատելով միջնադարյան պարսկերեն բառարանները և բազմաթիվ լրացումներով հայերենի փոխադրելով նրանցից մի քանիսը, Գևորգ Դպիրը քաջ գիտակցում էր լեզվի յուրացման գործում դրանց հարուցած բազում դժվարությունները, մասնավորապես նյութի չափածո մատուցման սխոլաստիկ բնույթը:

Ահա և այս սկզբունքի դպիրյան գնահատականը. «Եւ թէպէտ կարի իմն դիւրել զճանապարհն ուսման ո՛չ է բարւոք, զի զհամբակ ուսումնասէր պղերգ առնէ այն դիւրութիւն. և ի նոյն ապաստանեալ և անփոյթ եղեալ, ո՛չ յարանալ ի դեգերանս կրթանաց: Բայց և յոյժ դժուարին առնել, և տատապար կացուցանել զուսմանն շաւիղ, դարձեալ ոչ է բարւոք, զի այն դժուարութիւն՝ կորուստ գործէ ժամու և ժամանակի յորմէ ձանձրութիւն հետևեալ ուսանողին՝ տաղտապի և լքանի»[1]:

Այս իսկ պատճառով էլ նա հեռանում է բառապաշարը լոկ այբբենական կարգի դասավորելու փորձից անտի հայ բառարանագրության մեջ ընդունված սկզբունքին:

Յուրաքանչյուր բառահոդված հետևյալ պատկերն է ներկայացնում. նախ տրվում է պարսկերեն գլխաբառը հայերեն նշանագրերով, ապա նույնը արաբերեն տառերով, այնուհետև բառի հայերեն ու թուրքերեն (հայատառ), երբեմն նաև արաբերեն ու չաղաթայերեն (հայատառ) նշանակությունները: Բառարանի մեջ պարսկերենը տրված է թուրքական արտասանությամբ, մի հանգամանք, որ այս ինքնատիպ ու արժեքավոր աշխատության պակասություններից է:

Պրոֆ. Հր. Աճառյանը, բարձր գնահատելով Գևորգ Դպրի բառարանը որպես առաջին պարսկերեն-հայերեն ապագիր բառարան և որպես համեմատաբար լավ պարսկերեն բառերի հավաքածո, գրում է.

«Որքան որ Գևորգ Դպրի բառարանը գովելի է, այնուամենայնիվ ունի մի քանի հիմնական թերություններ: Ամենից գլխավորն այն է՝ որ բառարանը հայերեն տառերով է. մի որևէ պարսկերեն բառի նշանակությունը իմանալու համար՝ նախ պետք իմանանք նրա ընթերցումը, և հետո հայերեն տառերով նույնը փնտրելով բառարանի մեջ, գտնենք նշանակությունը... Երկրորդ՝ որ Գևորգ Դպիրը պարսկերեն բառերը կարդում է օսմանյան արտասանությամբ... և բառերը շարելով այս արտասանության հայերեն տառադարձության

[1] Գևորգ Դպիր, Բառարան պարսկերէն, էջ 37:

[2] Անդ, էջ 141:

[1] Գևորգ Դպիր, Բառարան պարսկերէն, Յառաջաբան հեղինակին, էջ 48:

համեմատ, չափազանց դժվարացնում է բառարանի գործածությունը նրանց համար, որոնք տարբեր արտասանության են վարժված: Ահա այս անտեղիտալ Գեորգ Դպրի պատմական աշխատությունը պետք է համարել այդքան անբավարար...»[1]:

Հաճախ բառահոդվածները վերջում ունեն պարսից ականավոր գրողներից վկայություններ, որոնք ցույց են տալիս տվյալ բառի գործածությունը գրականության մեջ: Սա մի նորություն էր մեր բառարանագրության մեջ և, որպես այդպիսին, կանխում էր Հայկազյան բառարանին (1836 թ.), որտեղ վկայությունների ձևը կիրառված է ավելի կատարելագործված[2]: Բառարանում այս վկայությունները մերթ ընդ մերթ թարգմանված են հայերենի[3]: Բերենք մի օրինակ, որը թեև ընդարձակ, բայց բառարանում կիրառված սկզբունքների բնորոշ ու գեղեցիկ մի նմուշ է.

«ԱԶԱՏ ازاد Անկապ. պիզայտ: Եւ այս ևս ի գործ ածի բառ քանի մի նշանակութեամբ. զի առեն Ֆելան պէնտէ'ի ազատ. և ցուցանէ զերծեալ ի ծառայութենէ կապանաց: ԱԶԱՏ կոչի նաև Սէրվն, այսինքն նոճին: Եւ Սուսէնն այսինքն շուշանն, և ցուցանէ զնոսա զերծ ի կապից և ի գոլոյ պատառեալ յաստ ինչ. բառ ասեմ Գի՞սը մէվլայ անքի օշատէր քիւնէու: Հեմչու սէրվիւ սուսէն ազատէր քիւնէու: Հեղինակ ամն վասն Սուսէնին, որ է շուշանն. ԱԶԱՏ կոչէ, սակս լինելոյ նորա սակ և թափուր ի գունոյ և լեզուաց: Նմանապէս ծառ՝ որ ոչ ունի պտուղ, որպէս Սէրվ և Սուսէն, ԱԶԱՏ անուանեալ է: Գրեալ են և վասն ԱԶԱՏ անուանելոյ Սէրվին այսինքն Նոճւոյն. զի մինչ յաւուր խմամ Սիրահարն Մէճնունն վառեալ գոլով ի սէր Լէյլին, վարանեալ շրջէր. տեսանէ զի պարտիզպան ամն տապար հարեալ կամի հատանել զծառ մի Նոճի բարձրահասակ, և նմանեցուցանելով հասակի Լէյլի կոչեցեալ տարփածուին իւրոյ, աղաչեալ զպարտիզպանն և գնով զՆոճին զայն առեալ, զերծոյց ի հատմանէ, յորոյ սակս անուանեցին զՆոճին զայն ԱԶԱՏ, և յետոյ անցմամբ ժամանակաց և բազում գործածութեամբ, անուն եղեալ է ամենայն Նոճեաց: Գրէ և շարագրող գրոց Գիւլիսթանին թէ Հաքիմիրա փիւրսիտյատնտ քի չէնտիյն տիրախրի նամվէր քի խիւտա աֆէրիյատ էսթ իւղէրիւմէնտ կէրաանիյատ. նիյչ եէքրա ազատ նէ՛ խանտէ, մէկէր սէրվրա քի նիյչ սէմէր նէ՛ տարէտ. կիւֆր տիյէէր տիրախթան կէտնի սէմէր տարէնտ, իւ կետնի պի պէրկ իւ փէժմիւրտէ. իւ սէրվրա նէմէ վագթ խուպ էսթ իւ բազէ իւ բէր. իւ իյն՝ սըֆաթի ազատէկեան էսթ: Որ այսպէս թարգմանի ի հայկական բարբառ: Զիմաստուն ամն հարցին թէ այսքան ծառք են անուանիք, զորս աստուած ստեղծեալ է և արգասաւոր արարեալ, բնաւ միումն ազատ անուն չէ կարգացեալ, եթէ ոչ՝ Նոճւոյն, որ ամենեւին պտուղ ո՛չ ունի. պատասխանեալ ասաց թէ Այլք ի ծառոց մերթ պտուղ ունին և մերթ անտերև և թառամեալ են. և Նոճւոյն բոլոր ժամանակն գեղեցիկ է և դալար և զուարճ. և այս որակութիւն ազատականացն է: Սոյն հեղինակ այլուր ասէ և զայս ինչ թէ. Պէ սէրվ կիւֆր եէկի միյվէ՛ի նէ մի արի, նէվաղ տատ քի ազատէկեան

[1] Բառարան պարսկերէն-հայերէն: Կազմեց Գաբրիէլն քահ. Հ. Կիրակոսյան: Ջուղա — Սպահան, 1933: Հ. Աճառյանի «Հառաջաբանը», էջ VIII—IX:

[2] Մխիթար Աբբայի բառարանում («Բառգիրք հայկազեան լեզուի», Վենետիկ, 1749) առանձին բառերի տարբեր առումների համար հղում է արվում միջնադարյան մեր հեղինակներին ու այդպիսիներին՝ առանց խոսքի մեջ բառի օգտագործման օրինակներ բերելու:

[3] Մենք հակամետ ենք կարծելու, որ Դպիրը թարգմանաբար ավել է բոլոր վկայությունները, սակայն բառարանի հրատարակիչ Հակոբ Տյուզյանը հավանաբար հրատարակությունը արագացնելու և կամ տպագրության ծախսերը կրճատելու նպատակով հանել է այդ թարգմանությունները, դրանք համարելով թերևս «կրկնաբանութիւն»: Այս ենթադրության համար մեզ կռվան են հանդիսանում բառարանի առաջաբանում հրատարակչի արած վերապահումները. նա գրում է, որ ինքը հոգացել է «յապաւել զաւելորդըս, զորս ուրեք կրկնաբանութեամբ և ուրեք անխտրութեամբ մէջ բերէր» (տե՛ս «Բառարան պարսկերէն», էջ [Ը]): Նկատելի է, որ բառարանի սկզբնական էջերում վկայությունները ավելի շատ են ու ընդարձակ, քան միջին և վերջին մասերում: Թերևս դրանց որոշ մասն էլ կրճատված, ենթաթափված լինի վերոհիշյալ նպատակով:

թեհիտեսր եետ։ Այսինքն ցնոճին առաջ ոմն. պատուղ ոչ բերես. եւ պատասխան թէ ապատականք դատարկաձեռն են։ Դարձեալ ԱԶԱՏ է անուն ծառոյ իրիք որ լինեի ի դաւառին Գիլանու, և է սա ծառ իմն բարձրահասակ և բարեձև որ բարձրանալ լերկրէ մինչև ի կանգունս վաթսուն կամ եօթանասուն. և ունի ուղէշս որպէս գծառն Սաճեվաերի. և է մինչև ի ծայր իւր միաչափ հաստատութեամբ։ Եւ ևս է անուն տեսակի միոջ ձկան, որ չատ լինի ի մէջ ծովուն Գիլանու։ Նշանակէ զարձեալ և զոեսակ իմն ծառոյ լորոյ ուռենոյն կամ ի զալար ոստոցն՝ եթէ ուտիցեն կենդանիք, սատակին առաժամայն»[1]։

Պարսից գրողներից Գեորգ Դպրի բերած օրինակները մեծ մասամբ բարոյա-խրատական բնույթ են կրում։ Սա հետաքրքիր մանրամասն է և ցույց է տալիս Դպրի ուսուցողական նպատակները։

Գեորգ Դպրի բառարանը հարուստ է նաև քերականական գիտելիքներով։ Որպես կանոն տրվում են պարսկերենի անկանոն բայերի հրամայականն ու ապառնին. օրինակ.

Արասթեն آراستن Զարդարել... Հրամայական Արայ. և ապառնի Արայեա (էջ 33)։

Էֆրուխթեն افروختن Լուցանել զկրակ և զճրագ... Հրամայական Էֆրուզ. և ապառնի Էֆրուզեա (էջ 106)։

Թաֆթեն تافتن Ջերմանալ և ջերմացնել... նաև ոլորել... Եւ դարձուցանել... հրամայական Թապ. և ապառնի Թապեա. և ի հրամայականէ առնի բղխի այլ աններևոյթ, որ է Թապիյաեն. և զնոյն նշանակէ (էջ 112)։

Սախթեն ساختن Կազմել, այսինքն շինել... (հրամայական սազ, և ապառնի սազեա) (էջ 465)։

Ֆիւրուխթեն فروختن Վաճառել... (Եւ բառ այսմ լինի հր. Ֆիւրուշ և ապ. Ֆիւրուշեա)։ 2. Լուցանել... (Եւ բառ այսմ հրամայականն լինի Ֆիւրուզ, և ապառնի Ֆիւրուզեա, և ներգործական ընդունելութիւն Ֆիւրուզենտե)... (էջ 708)։

[1] Գեորգ Դպիր, Բառարան պարսկերէն, էջ 2։

Երբեմն որպես բառագլուխ բերվում է բայի հրամայական ձևը։ Այս դեպքում անպայման նշվում է անորոշ դերբայը. օրինակ.

Միյր میر է հր. Միւրտեն [մեռնել] բային. 2. Իշխան, գլխաւոր ժողովրդեան. (և բառ այսմ է համառօտեալ յաբարացւոց Էմիյր բառէն)... (էջ 307)։

Միտին میده (հրամայականն Տատեն բային) Տուր... ասի և Պիտին (էջ 308)։

Պարսկերենում կան բայեր, որոնց անցյալ ժամանակի երրորդ դեմքը օգտագործվում է որպես անորոշ դերբայ։ Նման դեպքերում Դպիրը անպայման ծանոթագրությամբ է տալիս այդ մասին. օրինակ, նշելով զատ (زاد) բառի տարբեր իմաստները, նա գրում է. «Է անցեալ ժամանակի երրորդ դեմն Զատեն բային, և նշանակէ ծնաւ... որ և մերթ ի գործ ածի ի տեղի աներևոյթ բայի. զի ասի Մի թիւանեա զատ. այսինքն կարէ ծնանիլ» (էջ 54—55)։

Առանձին դեպքերում բառարանում նշված է նաև բայերի սեռը. օր.

Արախիյաեն آراخیدن Նոյն է ընդ Արամիյաեն. զարդարել կամ հանգչիլ... որոյ անցողականն Արախանիյաեն. լինի.. (էջ 32)։

Միյրանիյաեն میرانیدن (անցող. Միւրտեն բային) Մեռուցանել... (Հրամայական Միյրան և ապառնի Միյրանեա) (էջ 307)։

Դերանունների ուղղական, տրական ու հայցական հոլովները բերվում են որպես առանձին բառեր, ինարկե համապատասխան նշումով. օր.

Մեն من (Դերանուն էական առաջնոյ դիմի). Ես... (էջ 299)։

Մերա مرا է տրականն, և մերթ հայցականն դերանունս Մեն (էջ 302)։

Մա ما է յոգնականն Մեն բառին (էջ 289)։

Մարա مارا է տրականն ու հայցականն՝ Մա բառին (էջ 295)։

413—13

Որոշ դեպքերում որպես առանձին բառեր են բերվում որակական ածականների բաղադրական ու գերադրական աստիճանները. օր.

Պիհ بِه բարիոք, բարւոք... (էջ 440):

Պիհթէր بِهتر (բաղդատականն բառին Պիհ)... (էջ 440):

Պիհթէրին بِهترين (գերադրականն բառին Պիհ)... (էջ 440):

Սախթ سخت խիստ, կարծր կամ պինդ... (էջ 465):

Սախթթէր سختتر (բաղդատականն Սախթ բառին) խըստագոյն... որոյ գերադրականն լինի Սախթթէրին, որ է ևս խստագոյն (էջ 465):

Բառարանում հանդիպում ենք նաև բազմաթիվ ստուգաբանությունների, որոնք հիմնականում ճիշտ են. օրինակ.

Խուրշիտ خورشید կամ Խօրշիտ. Արեգակն. Կիւնէշ. արաբերէն Շէմս: Ի բաղդեալ ի բառից Խուր, որ է կրճատեալ ի Խուրէ բառէս, որ նշ. լոյս՝ ըստ փէհլէվեան բարբառոյ և Շիտ՝ արև (էջ 208):

Զիյն زین Նշանակէ թամբ... Եւ ընդ այսմ է սա պարզ բառ: Դարձեալ բառս Զիյն. զոլով բաղադրեալ՝ է ասել, Յայտմանէ զի է բաղկացեալ ի սկզբնականի նախդրէս Զի, և ի ցուցական անուանէս Իյն (էջ 69):

Էժտէրհա اژدرها Բառս այս նախադոյն Էժտէր է. ընդ որում յարակցեալ յոգնականացուցիչ վանկս ها Հա, անպէս ի գործ ածեն. բայց ո՛չ է յոգնական, այլ եզական և նախ նշանակէ մեծ օձ. վիշապ. ասի թէ բնականաբար կեանք օձին ժամանէ մինչ ի հազար ամ, որում եթէ մնաս ինչ ոչ հասանիցէ՝ շատ ապրեալ վիշապանայ. և ոտք երևին ի նմա: 2. Այր կորովի սրտեղ, և բարկացոտ... 3. Թագաւոր անիրաւ հասարակօրէն. և յատկապէս նշանակէ զՋէհհաք. և ըստ այսմ Էժտէհաք է, զորոյ զՔէ տառն բարձեալ, Էժտէհա ասացին: 4. Մահիկն դրօշակին... և այս յայն սակս, զի այն որ է ի գլուխ դրօշակին, լինի յաճախ վիշապատեսիլ (էջ 79):

Եթե բառի ստուգաբանությունը հստակ չէ, կամ Դպիրը

կասկածում է իր աղբյուրների ճշգրտությանը, ապա բերում է այդ ստուգաբանությունը՝ նշելով աղբյուրը. օրինակ.

Աֆիթապ آفتاب Արեգակն. [թուրքերէն] Կիւնէշ. արաբերէն Շէմս: Քէմալփաշազատէն ստուգաբանեալ զբառս զայս ասէ թէ Աֆիթապ է բառ բաղդեալ. բայց բաղդութիւն նորա ոչ է յայտնի որպէս Խօրշիտ. այլ անյայտ. որոյ մի մասն է Աֆ. որ բունն է ԱԲ. Պէ ի Ֆէ փոխարկեալ. և մի մասն է Թապ. որ և հր. Թաֆթէն բային. և ի բաղդելն նշ. իբր ընդունելութիւն ջերմացուցիչ... և ի զօրութենէ բաղդութեան նշ. ջերմացուցիչ ջրոյ և քանզի ջուրն ըստ բնութեան իւրում ցուրտ է, և ջերմանալն նորա է պատահական. և յայն սակս զջերմութիւն նորա վերաբերեալ են առ արեգակն և կոչեալ զնա Աֆիթապ (էջ 36):

Բառը փոխառյալ լինելու դեպքում անպայմանորեն նշվում է փոխատու լեզուն. օրինակ.

Ա՛դդար. عطار Բառ արաբերէն. վաճառող մշկոյ բուրվենի, և նման նոցին անուշահոտ իրաց. զի է բառս այս ընդունելութիւն [իմա՝ գերբայ] ծագեալ ի բառէն عطر Ը՛դր. որ նշանակէ անուշահոտ բուրումն, զոր առ հասարակ վերպական գործածութեամբ՝ առեն զվաճառող է գեղոց, խոտոց, և արմատոց, և այլոց մանրամասնեալ իրաց: Եւ բառս Ա՛դդար բուն պարսկերէն ասի Պույֆիւրուշ... (էջ 1):

Եամճի یامچی է բառ խարէզմի, և նշանակէ ձիարած, այսինքն հովիւ երիվարաց... զի Եամ նշանակէ ձի (էջ 45):

Արդ Գեորգ Դպիրը իր բառարանը կազմելիս ինչպե՞ս և որքանո՞վ է օգտվել աղբյուրներից:

Մի խումբ բառերի համեմատությունը մեր ձեռքի տակ առկա Դպրի աղբյուր-բառարանների հետ, բերում է այն եզրակացության, որ Գեորգ Դպիրը՝ հիմնականում օգտվելով այդ բառարանների բառացանկից, մեծ ու քրտնաջան աշխատանք է կատարել ճշտելու յուրաքանչյուր բառի տարբեր առումները, նշելու քերականական անհրաժեշտ տեղեկությունները, բերելու խոսքի մեջ տվյալ բառի օգտագործման օրինակ-վկայությունները:

Դպրի աղբյուրներից Շահիդին ու Վեհպին պարսկերեն բառի դիմաց տալիս են նրա թուրքերեն մեկ իմաստը, նշանակությունը, մինչդեռ Հալիմիի բառարանը այս առումով ավելի հարուստ է. այստեղ բառի համար մի քանի նշանակություններ են տրվում, բացի դրանից բերվում են վկայություններ ու քերականական տեղեկություններ: Հավանաբար Դպիրը այս վերջին աղբյուրից ավելի օգտված լինի: Բայց, այնուամենայնիվ, Դպրի բառահոդվածները ավելի հարուստ են. մի բան, որ ինքնին պերճ ապացույց է պարսկերեն-հայերեն ապագիր այս առաջին բառարանի ակնբախ ճոխության ու առավելության: Մի քանի բառերի զուգահեռ համեմատությունը ակնառու կերպով հաստատում է այս փաստը (տե՛ս էջ 197-ի համեմատական տախտակը):

Նկատելի է, որ առանձին դեպքերում Գեորգ Դպիրը ընդարձակ հավելումներ է կատարել Շահիդիի այս կամ այն բառի թարգմանության ժամանակ, բայց իր բառարանը կազմելիս հրաժարվել է իր իսկ ավելացրած շատ մանրամասներից. սա թերևս բացատրվի բառարանը շատ չծանրաբեռնելու միտումով. այսպես օրինակ. (տե՛ս էջ 198):

Գեորգ Դպրի բառարանը արժեքավոր է նաև իր հանրագիտակ բնույթով. այստեղ, բացի սոսկ պարսկերեն բառերի նշանակություններից, հարուստ նյութ է մեջբերված արևելյան ժողովուրդների բանահյուսությունից, տեղեկություններ ու ծանոթագրություններ են տրված պարսից գրականության մեջ հիշված վիպական ականավոր հերոսների մասին, կենսագրական ամփոփ տվյալներ են բերված միջնադարյան այնպիսի խոշոր բանաստեղծների և գիտնականների վերաբերյալ, ինչպիսիք են՝ Ֆիրդուսին, Աբու-Ալի իբն-Սինան, Օմար Խայամը, Շերեֆեդդին Շերադին, Սաադին, Հաֆեզը և ուրիշներ: Բանահյուսական նյութերից բերենք թեկուզ մի երկու օրինակ, որից առաջինը հիշեցնում է «Ախթամարի» գողտրիկ զրույցը, և հավանաբար սրա պարսկերեն տարբերակներից մեկն է:

«Էնտերուս... Է անուն առն միոջ որ սերահարեալ ի գեղ կնոջ ուրուք Հարունէ կոչեցելոյ. (որ էր կին առն միոջ

Գեորգ Դպրի «Բառարան պարսկերէնէն»[5]	Ապ آب Ջուր. Սու. արագիրէն Աա. 2. Գայ-ծառութիւն. Ակլնցաղ. 3. Շնորհ և վայելչութիւն. Էրդաֆէր: 4. Մրժանաւ-ռութիւն և համարում. Գասր վէ իբիպար: 5. Տա-բաց և սարաս. Խարգ վէ բէվիշ: 6. Կամք սրտի. Միրատ: 7. Շաւիղ, այ-սինքն կերպ. Դարիգ. գի ասեն գիր առ վեհ գիլաց. այսինքն բան շաւղի այս ինչ մարդոյ. Գիլացրն դարիգիկն: 8. Ամիսն ա-դասաս, որ է վերջին ա-միսն ամառան. Կիրսամսն:
لغت حلیمی («Հալիմիի բառարան»)[4]	آب سو و روم لغت تاریخیلن بر آیلک آدیلدیکلمعروف و مشهور در [Ապ. սու. հռոմեական պատմությունից մի անուն է, որ Օգոստոս անունով է հայտնի]:
Վեհպիի դպրության թարգմ.[3]	Ապ. սու. ջուր. ա-բաց. մա
Շահիդիի դպրության թարգմանություն[2]	Ապ. ջուր. սու. մա
Սամ آب [Սու. ապ]	
Հալիմի («Շահիդիի պարզագրեր»)[1]	

1 Մատենադարանի արխաստ ֆոնդի ձեռ. №325, էջ 3ա:
2 Մատենադարանի ձեռ.՝ № 9699, էջ 10—ա:
3 Անդ, էջ 66բ:
4 Ազգայի ժողովուրդների գրադարանի Լենինգրադյան բաժանմունքի ձեռագրատան ձեռ. №B 554, էջ 26:
5 Գեորգ Դպիր. Բառարան պարսկերէն, էջ 22:

تحفه شاهدی («Շահիդիի պարգևը»)[1]	Շահիդիի գպիրյան թարգմանությունը[2]	Վենդիկի գպիրյան թարգմ.[3]	لغت حلیمی («Հալիմիի բառարան»)[4]	Գևորգ Դպրի «Բառարան պարսկերէն»[5]
اکنجی برزکر [էքինճի. պերզիկեր]	Պէրզիկէր. սերմնացան կամ մշակ. էքինճի, չիֆթճի. արաբերէն հարրաս. էքքեար. զէրրա, և ֆէլլահ: Եւ գիտելի է զի վերոգրեալ բառն՝ պէրզիկէր է բաղադրեալ ի բառէս՝ պէրզ, որ նշանակէ սերմ. թուխում. և ի մասնիկանէս կէր, որ թեթևացուցեալ է ի բառէն քեար որ է գործ, և ի յարելն իւրում յանուն ինչ ցուցանէ զգործողն նորին. որպէս Ահէնկէր՝ երկաթագործ. Զէրկէր՝ ոսկէգործ. քէֆշկէր՝ կոշկագործ. ըստ այսմ՜ է և բառն պէրզիկէր որ է սերմնագործ, սերմնացան:	Պէրզկէր. էքինճի. սերմնացան	برزکر اکنجی حارث [Պէրզկէր. էքինճի. հարաս]	Պէրզիկէր برزکر սերմնացան. Էքինճի. արաբերէն زراع Զէրրա՛. և حراث հարրաս. ասի նաև حارث հարիս. ասի և Ապլէյէ. Ապլէյթէ, Ապլէյաէ, Եազի, Էպլէյէ, Էպլէյթէ, Էպլէյաէ, Նէասուարի, Պէզքեար, Պէրզէկէր, Պէրզկէր, Պէրզի, և Քիշավէրզ:

1 Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի ձեռ. № 325, էջ 5ա:
2 Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 10բ:
3 Անդ, էջ 74ա:
4 Ասիայի ժողովուրդների ինստիտուտի Լենինգրադյան բաժանմունքի ձեռագրատան ձեռ. № B 554, էջ 296:
5 Գևորգ Դպիր, Բառարան պարսկերէն, էջ 430:

Հարու անուն և բնակէր ի կղզւոջ իմիք Հար անուանեալ) անկղիտանայր. ուր ի բազում գիշերս հուր լուցեալ Հարունէ, և Էնաէրուս ի լոյս հրոյն ի լող անկեալ երթայր ի կղզի անդր և տեսանէր ընդ Հարունէի. բայց ըստ դիպաց ի գիշերի միում հողմ և անձրևն զոլով սաստիկ զհուրն շիջուցեալ, և Էնաէրուս ի խաւարի մնացեալ՝ ընկղմեցաւ»[1]:

Ուշագրավ օրինակ է նաև Ֆարհադ ու Շիրինի մասին հետևյալ դրույցը.

«Էճարի Ֆերճատ... է սա նռնենի իմն. այսինքն ծառ նռան. որ կայ ի լերինն Պիսուխթունի. և սաստկեկեալ պատմեն թէ յորժամ սա Ֆէրհատ պառաւ մի եկեալ պատմեաց եթէ մեռաւ Շիրին, ի սէր որոյ հարեալ էր Ֆէրհատ. յանժամ և նա տապարաւն զոր ի ձեռին ունէր, հարեալ զգլուխ իւր՝ անկաւ և մեռաւ. և անկեալ ապա արիւնաշաղախ տապարն այն, և մեղեխ նորա փարեալ ի գետին. և բուսեալ և աճեցեալ և տերև արձակեալ, պտղաբերեաց. և վասն զոլոյ փայտի նորա ի ծառոյ նռան, պտուղ աննման նռան յառաջացաւ ի նմանէ. զորոյ զմին կորզեալ և ճեղքեալ, տեսին զի մէջ նորին այլեցեալ և աճինացեալ էր ըստ նմանութեան արտի սիրահարեցելոյ»[2]:

Բառարանի գրական արժեքը էլ ավելի է մեծանում, եթե նկատի ենք առնում նաև միջնադարյան պարսից դասական գրողների ստեղծագործություններից, բարոյա-խրատական երկերից՝ այս կամ այն բառի կիրառումը գրավոր խոսքի մեջ ցուցադրելու նպատակով, կատարված բազմաթիվ մեջբերումները, որոնք բացի այն, որ բառարանից օգտվողին սովորեցնում են բառի ճշգրիտ օգտագործումը, այլև հաղորդակից են դարձնում իրանական հարուստ բանաստեղծությանն ու գրականությանը: Անհրաժեշտ է հիշել, որ բառարանում բերված մի շարք վկայություններ, հատկապես Սաադիի «Գյուլիստանից», թարգմանված են հայերենի:

1 Գևորգ Դպիր, Բառարան պարսկերէն, էջ 90:
2 Անդ, էջ 83:

Միջնադարյան մեր ձեռագրերում պահպանված մի քանի սուղ տվյալներ դեռևս 15-րդ դարից հայ իրականության ծանոթություն են տպացուցում Սասդիի ստեղծագործություններին, սակայն Դպրի այս բառարանում մեջբերված հատվածները Սասդիի առաջին մեզ հայտնի, հայերեն ամենավաղ տպագիր թարգմանություններն են:

Գեորգ Դպրի պարսկերեն-հայերեն այս հոյակապ բառարանի առանձնահատկությունների ու առավելությունների, նրա ընդգրկած բազմաբնույթ նյութերի մասին կարելի է շատ ավելի երկար խոսել, բայց ասվածն էլ բավական է ցույց տալու պոլսահայ անխոնջ մտավորականի տարիների վաստակի արդյունքը հանդիսացող այս հուշարձանի գիտական արժեքն ու նշանակությունը:

Դպրի բառարանը իր հրապարակվելու օրվանից մինչև այսօր ամենուրեք շարունակվում է օգտագործվել: Դա գրական այնպիսի մի կոթող է, որից դեռևս շատ երկար ժամանակ կարող են օգտվել և՛ պարսկերենը ուսումնասիրող հայ սկսնակը, և՛ աղգագրագետն ու բանագետը, և՛ լեզվաբանն ու գրականագետը:

Գեորգ Դպրի պարսկերեն-հայերեն բառարանը, փաստորեն փակելով հին ու միջին դարերի հայ և իրանական ժողովուրդների գրական կապերի պատմությունը, միաժամանակ նոր փոխհարաբերությունների սկիզբը դարձավ, իսկ ինքը Գեորգ Դպիր Պալատացին հանդիսացավ բառի խիստ առումով հայ արևելագիտության հիմնադիրը:

РЕЗЮМЕ

Процесс развития духовной культуры каждого народа всегда в той или иной степени связан с общим развитием культур соседних и других народов. В различные исторические эпохи, в различных общественных и политических условиях эти связи находят своеобразное проявление: то как характерные для данной эпохи общие явления и направления, то в виде непосредственного влияния одной культуры на другую, то как простые заимствования и т. п.

Армянская словесность со дня своего зарождения теснейшим образом соприкасалась с литературами развитых народов того времени (греческой, римской, сирийской, персидской и др.).

Приступая к исследованию армяно-иранских литературных взаимоотношений, мы не ставили перед собой задачи всесторонне изучить и проанализировать их сложные проявления в различных областях армянской культуры.

Цель данной работы — «Армяно-иранские литературные связи в V—XVIII вв.» — восстановить отдельные звенья в общей цепи истории армяно-иранских литературных взаимосвязей. Поэтому мы подвергаем филологическому разысканию сохранившиеся в древнеармянской литературе отзвуки иранских эпических сказаний и некоторые дошедшие до нас переводы средневековой персидской прозы, отмечаем их особенности и значение, а также рассмат-

риваем отдельные вопросы связей армяно-иранской средневековой поэзии.

Работа состоит из следующих разделов:

1. Армяно-иранские литературные связи в V—XVIII вв. (общий обзор).

2. Легенда о Бюраспи Аждахаке по Мовсесу Хоренаци.

3. Отзвуки иранских эпических сказаний в «Письмах» Григора Магистроса.

4. Фрик — переводчик персидского четверостишия.

5. Расшифровка персидских строк в стихотворениях Григориса Ахтамарци.

6. Первый печатный персидско-армянский словарь.

* * *

В разделе «Армяно-иранские литературные связи в V—XVIII вв.» дается общий обзор истории этих связей.

Веками проживая в соседстве с Ираном и его народами и будучи долгое время под иранским владычеством, армянский народ находился в особых условиях, которые наложили свою глубокую печать как на его политическую судьбу, так и на различные области его духовной культуры.

Первым этапом истории культурных взаимоотношений армянского и иранских народов является период до создания армянской письменности — период, когда племена, жившие на Армянском плоскогорье, формировались в самостоятельную народность, когда создавалась армянская государственность. В числе прочих этнических элементов иранский также участвовал в этом процессе формирования, влияя непосредственно на язык и верования армян.

Приход к власти династии Аршакидов способствует

укреплению армяно-иранских отношений, которые, однако, слабеют в период господства Сасанидов.

Богатые сведения о ранних политических связях Армении и Ирана сохранились в источниках армянского и других народов. Однако, к сожалению, материалы об армяно-иранских культурных связях весьма скудны.

Еще до создания армянской письменности в общественной и государственной жизни Армении, наряду с сирийским и греческим, в качестве средства письменного общения употреблялось и персидское письмо, возможно и язык.

Далеким откликом армяно-иранского сотрудничества является приведенное Мовсесом Хоренаци (V в.) сообщение о выявлении материалов, относящихся к древнейшему периоду армянской истории. Согласно этому сообщению, по поручению пришедшего к власти Армении царя Вагаршака и с разрешения персидского царя Аршака I Мар Абас Катина изучает архивы Ниневии и обнаруживает перевод известной халдейской книги, содержащей историю раннего периода Армении.

По Мовсесу Хоренаци, в древней иранской словесности, наряду с другими произведениями, были и такие, которые содержали богатые сведения о культуре и истории армянского народа. Некоторые свои сообщения Хоренаци обосновывает, ссылаясь на эти источники. Отец армянской историографии даже упоминает по имени персидского историка Хоробута (IV в.). Это сообщение ценно тем, что до сих пор ни в одном источнике имя Хоробута не упоминается. Последний не только является автором исторического труда о временах Шапуха, Хосрова и Юлиана, но и переводчиком на греческий язык произведений Барецумы, которого персы называли Растсохун.

После объявления в Армении христианства официальной религией начинается новый этап армяно-иранских

отношений. Захватническая политика сасанидской Персии в отношении Армении, ее насилия и жестокости, которые применялись с целью ликвидации влияния Византии, искоренения христианства и распространения зороастризма в Армении вносят коренные изменения в армяно-иранские отношения: в основном изменяется политическая ориентация армянских правящих слоев, и дальнейшее развитие армянской культуры происходит в тесном общении с византийской.

В этих условиях, несмотря на то, что официальная литература старалась замалчивать и таким образом предавать забвению все иранское, в памяти народной, напротив, продолжали жить и даже дошли до наших дней иранские эпические песни и сказания, проникшие в Армению в результате многовекового соседства и тесных взаимоотношений с Ираном.

Об этом свидетельствуют факты, сохранившиеся в трудах Агатангехоса, Мовсеса Хоренаци, Себеоса, Мовсеса Каганкатуаци, Григора Магистроса и др., имена иранских эпических героев, упоминаемые средневековыми армянскими поэтами, и бытующий до сих пор армяно-иранский эпос «Рустам-Зал».

Как известно, «История» Агатангехоса (IV в.) начиналась с эпического сказания о падении династии Аршакидов и победе Сасанидов в Персии. Оно сохранилось в греческом переводе Агатангехоса (Лаврентийский образец, XII в.). Иранский (пехлевийский) вариант этого же сказания известен под названием «Карнамаки Ахтахшери Папакан».

Параллельное исследование армянского варианта легенды Арташира и «Карнамака» подтверждает мнение исследователей о том, что в истории Агатангехоса она существовала до V века и была записана на армянской почве, в армянской редакции.

Богатые сведения об иранских эпических сказаниях приводятся в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци. Ему принадлежит наиболее раннее среди известных нам литературных памятников упоминание имени Ростама — одного из любимейших и прославленных героев Востока. Хоренаци приводит и легенду о Бюраспи Аждахаке, которая также считается одной из ранних записей иранских эпических сказаний и представляет большую ценность для уточнения историко-мифологических истоков легенды. Эта легенда подробно исследована в соответствующем разделе нашей работы. В «Истории» Хоренаци сжато и кратко упоминается также легенда о приходе к власти Сасанидов — сказание об Арташире.

Напряженность армяно-иранских политических отношений, естественно, нашла свое отражение и в армянской философской литературе. В этом смысле исключительную ценность представляет обстоятельная критика зрванизма Езником Кохбаци (V в.).

После V в. факты, касающиеся иранского фольклора и литературы, встречаются значительно реже у армянских средневековых историографов. В их трудах при описании исторических событий иногда попадаются отдельные реплики по поводу персидских верований, скорее всего являющиеся отголосками мнений историков V в. Иногда же исторический факт в этих трудах преподносится в завуалированной фольклорной форме. В этой связи следует отметить историю Себеоса (VII в.), в которой упоминается один из известных героев иранского эпоса — Аспандиат (Спандиат) и приводятся ценнейшие сведения, касающиеся легенды о Хосрове и Ширин. Интересные факты о культе Аспандиата у хазаров сообщены также в «Истории Агван» Мовсеса Каганкатуаци.

Победоносное нашествие арабов на Восток наносит смертельный удар иранской государственности: слабеют

связи Ирана с соседними странами, а торжество магометанской религии в Иране и других странах Ближнего Востока еще более углубляет идеологические разногласия между Арменией и этими странами.

Начиная с X—XI вв., когда политические и экономические факторы создают условия для дальнейшего подъема армянской культуры, когда светские мотивы проникают в армянскую литературу, у армянских историков и мыслителей начинает проявляться интерес к соседнему мусульманскому миру, к его письменности и литературе, к его науке. Один из этих мыслителей — Григор Магистрос, который, будучи хорошо знаком с христианской культурой, был осведомлен в науках, развивающихся в исламском мире. Магистрос хорошо владел арабским и персидским языками, ему был известен иранский эпос. Об этом свидетельствуют сохранившиеся в его «Письмах» фрагменты иранского эпоса, касающиеся Ростама, Исфандиара, Аждахака, которые и рассматриваются в отдельном разделе нашей работы.

После Магистроса, вплоть до XIX века, новые записи и упоминания об иранском эпосе в армянской литературе не встречаются.

Достойно упоминания свидетельство средневекового армянского поэта Костандина Ерзынкаци о том, что в Армении еще в XIII в. воспевалось «Шах-наме». И, наконец, интересно то, что певец любви Саят-Нова (XVIII в.) с благоговением упоминает имя Ростама, сравнивая с ним по прославленности свою возлюбленную.

Существующие в армянской средневековой литературе факты, касающиеся иранского эпоса, служат красноречивым свидетельством того, что армянский народ принимал близко к своему сердцу сказание о тысячелетней борьбе Ирана с Тураном. Поражение зла и торжество добра в эпических песнях Ирана находили отклик у армянского народа, который впоследствии перенес иранских героев на армянскую почву, сделав их вполне «своими», «национальными» героями, приспособил их к своему миропониманию, к духу своего эпоса и создал армяно-иранскую эпическую поэму «Рустам-Зал» — одно из ответвлений народного эпоса «Цуры (неистовые богатыри) Сасуна».

Эти факты доказывают, что интерес к иранскому эпосу в армянском народе не ослабевал и длился до наших дней.

Вследствие ослабления Арабского халифата и освободительной борьбы народов в Средней Азии и Западном Иране приходят к власти сельджуко-тюркские династии, которые с распространением своего господства способствуют расширению сферы влияния иранской культуры. Подпав под сельджуко-монгольское владычество, Армения после XI века вступает в новые отношения со своим вековым соседом Ираном и еще сильнее приобщается к новой иранской культуре.

Необходимо отметить, что в армянской средневековой историографии и художественной литературе вообще очень редки упоминания о представителях мусульманской культуры, так же как и переводы их трудов. Это явление вероятнее всего было, с одной стороны, следствием отсутствия своего независимого государства и дворянства, которые бы покровительствовали в стране светской литературе, и с другой — отрицательного отношения армянского христианского духовенства к исламскому миру и его культуре.

Совершенно иное, беспристрастное отношение к мусульманской культуре проявляли представители армянской научной мысли, которые наряду с именами ученых и мыслителей Запада с благоговением упоминали также имена ученых Востока. Возможно эта объективность

являлась следствием принадлежности этих ученых к светским кругам общества.

Отдельные факты свидетельствуют, что уже в XI—XII вв. персидский язык преподавался в Армении: он был необходим как язык государственный, а также для экономических связей. С другой стороны, он открывал доступ к культуре соседних иранских народов, а в руках армянского духовенства являлся орудием борьбы против магометанства, полемики с его представителями и в миссионерской деятельности. По-видимому, этим и следует объяснить встречающиеся в армянских рукописях молитвы и другие материалы религиозного содержания, написанные армянским письмом на персидском языке.

Первые известные нам переводы с персидского на армянский язык относятся к первой половине XI века и были сделаны с медицинских работ Абубакра Мухаммеда ибн Закария Рази (869—925 гг.). Его работами и работами Абу-Али ибн Сина (980—1037 гг.), написанными на арабском языке, пользовался известный армянский ученый-врач XII в. Мхитар Гераци, а также Амирдовлат Амасиаци (XV в.).

Факт использования армянскими учеными работ на персидском языке дает нам полное право утверждать, что армянская интеллигенция X—XII вв., владевшая персидским и арабским языками, была также знакома и с персидской художественной литературой своего времени. Не исключаются и личные контакты представителей армянской интеллигенции с теми иноязычными поэтами, которые путешествовали по Армении или жили в тех городах со значительным армянским населением, которые граничили с Арменией. Такими поэтами были: Насир Хосров, Катран Табризи, Низами Ганджеви, Джалалэддин Руми, Аким Низари, Саади и др.

Действительно, с XIII—XIV вв. до нас дошли, хотя и

весьма скудные, образцы персидской литературы в армянских переводах, к числу которых относится персидское четверостишие в переводе Фрика, рассматриваемое в данной работе, и «Наставления Нуширвана», переведенные, как предполагается, Мовсесом Ерзынкаци. Вероятно, Фрик, его современники, а также последующие авторы сделали гораздо больше переводов с персидского, которые, однако, либо не дошли до нас, либо же о них мы не имеем сведений.

В переведенной в средневековье с персидского на армянский язык литературе определенное место занимают произведения, имеющие назидательный характер («Наставления Нуширвана», «От детства до юношества...», «Четыре причины крушения царства...»), которые подчас подвергались редакции и дополнялись отдельными назиданиями христианского характера, порой же являлись основой для некоторых морально-назидательных стихотворных произведений.

В последующие XIV—XVIII вв. образцы персидской художественной литературы или упоминания о персоязычных авторах в армянской литературе встречаются весьма редко. Однако недостаток фактических данных еще не является аргументом для отрицания наличия связей между армянской и персоязычной литературами. Это не означает также ослабления взаимоотношений между армянским и иранским народами. Напротив, скудость этих данных в упомянутый период обратно пропорциональна заметному усилению персидского влияния, которое проявлялось в различных областях армянской культуры. Усиление в Армении гегемонии находящихся под иранским влиянием тюркских племен, массовое насильственное переселение армян в Персию и несказанные насилия и гонения в отношении армянского народа, уцелевшего от турецко-персидских ятаганов, естественно, вызывали в народе инстинкт

413—14

самосохранения, делали его борьбу против ассимиляции более осознанной. С другой стороны, все это способствовало оживлению разносторонних контактов армян с соседними народами.

В XVII—XVIII вв. тесно соприкасаются с персидской культурой угнанные в Иран армяне, интеллигенция самой Армении, а также армянских колоний, особенно константинопольской.

Уже от этой эпохи до нас дошли исторические и научные труды Абраама Полисеци, Хачатура Джугаеци, Георга Палатаци, в которых всесторонне использована и соответствующая персидская литература.

Тесные контакты армян с народами Ближнего Востока, развертывание армяно-персидских и армяно-турецко-азербайджанских литературных взаимосвязей, расширение сфер влияния персидской культуры в Малой Азии и Закавказье в XIV—XVIII вв., вполне понятно, должны были найти свое непосредственное отражение в различных областях армянской культуры. В армянской художественной литературе это проявляется в заимствовании из персидской поэзии ряда поэтических форм, выражений и стилистических особенностей, которые в более позднее время приобретают часто трафаретный характер. В эти века мы уже встречаемся с произведениями, в которых персидские и турецкие строки перемежаются с армянскими («История Фармана», Мкртыч Нагаш, Григорис Ахтамарци, Саят-Нова и др.). В эти же века некоторые армянские поэты (Ованес Тылкуранци, Наапет Кучак, Багдасар Дпир, Нагаш Овнатан, Саят-Нова и др.), наряду с армянским, пишут стихотворения также на турецком и азербайджанском языках, иногда даже и на персидском (Масиги, Нагаш Акоп).

Армяно-иранские литературные связи древних и средних веков находят свое завершение в востоковедческих

трудах Георга Дпира Палатаци (1737—1812), особенно в его персидско-армянском словаре (армянским письмом) — весьма полезном памятнике, который по своему исполнению стоял на уровне европейской лексикографии того времени.

* * *

В разделе «Легенда о Бюраспи Аждахаке по Мовсесу Хоренаци» подвергается филологическим разысканиям сказание об Аждахаке в варианте Хоренаци.

Мовсес Хоренаци, наряду с записью древнеармянских эпических сказаний, по настоятельной просьбе и заказу своего молодого мецената князя Саака Багратуни, повествует и о персидских сказаниях, что является наиболее ранней записью иранских сказов.

В «Истории Армении» Хоренаци из иранских сказаний повествуется о легенде Бюраспи Аждахаке и Фериду-не. Она не имеет никакой связи с историей армянского народа и потому помещена в конце Первой книги его исторического труда в качестве приложения. Здесь Хоренаци чрезвычайно лаконичен, немногословен, содержательную легенду он излагает в нескольких строках и, не отклоняясь от основного содержания сказа, сохраняет основную канву его развития, яркую народную гиперболу.

Сравнение сохранившихся вариантов этого сказания у Хоренаци и Фирдоуси показывает следующее:

1. Главные герои сказания идентичны, имена их совпадают:

а) Бюраспи (в более древнем армянском написании Беврасти) Аждахак у Хоренаци — это Беврасп Дахак (в арабизированной транскрипции — Зохак);

б) Хруден (Hruden) у Хоренаци — это Афридун — Феридун Фирдоуси.

Фирдоуси называет отцом Аждахака Мардаса или Мердаса (مرداس). Это имя до сих пор ни в одном из источников не упоминается.

В первой книге своей истории Хоренаци, повествуя о войнах, которые вел Арам Хайкид, упоминает полководца Нюкара Мадеса, который предводительствовал марами (мидянами).

В противоположность мнению Н. Эмина, Гр. Халатянца и др., принимая за основу тот факт, что в армянских, а также некоторых пехлевийских источниках Аждахак считается мидянином, мы предполагаем, что **Мадес** Хоренаци соответствует **Мардасу** Фирдоуси с выпадением **р**. Однако не исключено также предположение, что правильной формой этого имени является **Мадес,** который, согласно Фирдоуси, был известен иранцам как честный и добрый человек: это имя, подвергшись народной этимологии, под влиянием персидского слова мард (مرد) приобрело форму **Мардес — Мардас**.

2. Основные эпизоды сказания с небольшими различиями также совпадают.

Раздел, в котором даются толкования «Из парсийских сказаний» «Истории» Мовсеса Хоренаци («Изложение того, что истинного заключает в себе сказание о Бюраспи»), по мнению автора, представляет бóльшую ценность, чем наличие у него самой легенды. В самом деле, если легенда имеется и в других источниках, то детали в интерпретации встречаются только у Мовсеса Хоренаци. Одновременно в них сохранились кое-какие отголоски исторических событий, изучение которых проливает новый свет и на Аждахак-Зохака, как на «личность историческую», и на отдельные стороны мировоззрения самого Хоренаци.

Наиболее интересным является то место раздела «Из парсийских сказаний», где сообщаются факты об одном из

«злых» деяний Бюраспи Аждахака: «Он (Аждахак),— пишет Хоренаци,— хотел, чтобы образ жизни людей был не тайною для всех, говорил, что никто не должен иметь собственности, что все должно быть общим».

Р. Штакельберг и Н. Акинян предполагали, что эти строки, по-видимому, являются намеком на маздакитскую секту. Мы, однако, показываем, что исследователи допустили явный анахронизм, ибо маздакитская доктрина возникла намного позже, чем была написана «История» Хоренаци.

Это сообщение Хоренаци, а также сходные черты характера Аждахака и параллельного ему героя из армянской мифологии — Артавазда — наводят нас на мысль о том, что, возможно, в верованиях какого-нибудь этнического общества, жившего в Месопотамии или в Западном Иране, имелось божество или богатырь, либо вообще существовала какая-нибудь историческая личность (хотя бы сам Дахак), с именем которой были связаны чаяния эксплуатируемых трудящихся масс относительно будущей жизни, бесклассового общества, и которая была бы осуждена и дискредитирована господствующими сословиями, вследствие чего в религиозных и официальных книгах Дахак представлен с наихудшей стороны, как наиболее близкий сподвижник Ахримана.

Можно также предположить, что **ажи** — «змея» было присоединено в дальнейшем в качестве эпитета к имени **Дахак,** последнее же явилось подлинной, древней формой имени, которое в арабизированной форме употребил Фирдоуси.

* * *

В разделе «Отзвуки иранских эпических сказаний в «Письмах» Григора Магистроса» исследуются отдельные

фрагменты из «Писем» этого выдающегося армянского писателя и общественного деятеля XI века (990—1058). На эти фрагменты обратили внимание уже первые исследователи жизни и деятельности Магистроса (В. Ланглуа, Г. Халатянц и К. Костанян) много десятилетий тому назад.

Фрагменты свидетельствуют о том, что Магистросу, как и его предшественнику Мовсесу Хоренаци (V в.) были известны варианты иранских эпических сказаний, не использованные Фирдоуси в «Шах-наме» и в других эпических поэмах на фарси.

Фирдоуси в «Шах-наме» (в «Третьем подвиге Рустама») рассказывает о столкновении Рустама с каким-то драконом на пути к Мазандарану.

Магистрос изложил этот эпизод очень сжато, всего лишь в нескольких строках — таков стиль автора. Интересующий нас фрагмент выглядит у Магистроса так: «А некий Ростом, которого звали Сачик, у горы, именуемой Дабаванд, имел коня, который звался Раш, то есть гнедой; и так как Ростом спал, ожидал его смерти Дюзех, и так как тот Дюзех никогда не спал, Ростом почувствовал, что он думает. Ростом увещевал коня, чтобы тот был осторожен и никогда не спал. Однажды ночью к нему приходит Дюзех и находит его пьяным, и Раш, зная это, до тех пор бьет копытами оземь и ржет, пока не будит Ростома, и таким образом спасает его».

В рассказе Магистроса имеется несколько подробностей, которых нет в «Шах-наме» Фирдоуси. Прежде всего, там не указано место поединка Рустама с драконом; Магистрос же говорит, что этот бой происходил около горы Дабаванд (т. е. Демавенд). У Магистроса имя дракона — Дюзех. В письмах это имя дается в двух написаниях — Дюхех и Дюзех. Первое является ошибкой переписчиков; второе — соответствует персидскому دوزخ „ад“.

Как известно, почти все герои иранского эпоса сражаются с дивами-драконами; в «Сказе о Шабранге» Рустам борется с сыном Белого дива Шабрангом и всеми дивами Мазандарана; в «Шахриар-наме» сын Рустама Фарамурз вступает в поединок сначала с дивом Рейханом, а затем с дивом Аржангом; в этом произведении упоминаются также дивы Арханг и Ахриман. Демона Дюзеха в этих произведениях мы не встречаем. Можно полагать, что он был воплощением адских сил, терпящих поражение в борьбе с добрым началом, олицетворением коего выступает Рустам.

В фрагменте, следующем за легендой о Рустаме и Дюзехе, Магистрос, повествуя об эпизоде борьбы Рустама и Исфандиара, уподобляет первого гомеровскому Кониду: «И однажды, когда Ростом спал, случайно настигает его Спандиар, угрожает опрокинуть на него Дабаванд. Пробужденный им густоволосый встряхивает кудрями, как некогда Кронид, давая знак Олимпу, и концом башмака отбрасывает [гору] назад».

Приведенный Магистросом эпизод отсутствует в «Шах-наме» Фирдоуси. Исфандиар из «Шах-наме» живет и действует на Востоке; здесь нет ни слова о горе Демавенд. По-видимому, это перемещение связано с постепенным передвижением отдельных сказов эпоса с Востока — из Средней Азии и Хорасана — на Запад. Дополнительный довод в пользу этого предположения дает 36-е письмо, в котором автор упоминает трех эпических героев (Бюраспи Аждахака, Исфандиара и Артаваза), изгнанных обществом и прикованных к горам: «Знаю в горе Дабаванд и Бюраспи, который есть Кенторос Прюдеа, не забуду Спандиара, запертого в горе Сабалан, или нашего Артаваза — на вершине Арарата, на горе Масис» (в оригинале — Масикох).

О заточении Спандиара на горе Сабалан другие

источники не упоминают. В فرهنـك انجمن آراى ناصرى («Украшающий общество насиров словарь») рассказана легенда о том, что на этой горе находится статуя пророка Сабалана.

Гора Сабалан расположена недалеко от границ Армении, в восточной части Иранского Азербайджана. Вероятно, здесь сказание о пророке Савалане — Сабалане слилось с отдельными эпизодами иранского эпоса.

В соседних с Арменией странах не только были распространены различные варианты отдельных сказаний иранского эпоса, но и имелся культ Спандиара. Об этом также упоминается в «Письмах» Григора Магистроса. Это упоминание созвучно сообщению, приведенному Мовсесом Каганкатуаци, о культе Спандиара (Аспандеата) среди гуннов.

В 85-м письме Григора Магистроса, в котором рассказано о наложнице царя Хосрова, получившей жемчужину от рыбы, говорится также о культе рыбы-Аждахак. При сравнении фактов из других источников с этой легендой мы приходим к следующим выводам:

1. Упоминаемая в сказании река Фисон — это среднеазиатская река Аму-Дарья, которая в армянских источниках сохранилась в иранском наименовании Вехрот.

2. Эпитет рыбы «Аждахак» является ничем иным, как намеком на ее исполинские размеры. В армянских источниках часто употребляется форма вишап-рыба, которую Магистрос заменил Аждахак-рыбой.

3. Упоминаемый в легенде Хосров — это персидский царь Хосров II Апруез (Парвиз).

4. Сохранившееся у Магистроса сказание о наложнице царя Хосрова имеет среднеазиатско-иранский характер и, по-видимому, является отголоском местных древних верований. В дальнейшем оно прилагается к широко распространенному на Ближнем Востоке имени Хосрова Апруеза.

* * *

В разделе «Фрик — переводчик персидского четверостишия» подвергается исследованию один из интересных фактов взаимосвязей армянской и персоязычной литератур — наличие написанного армянскими буквами персидского четверостишия в диване Фрика, крупнейшего армянского поэта XIII века.

Как выяснилось в последнее время, за этим персидским четверостишием следует армянский перевод. Единственная рукопись, содержащая четверостишие, находится в Бодлеянском книгохранилище города Оксфорда. Впервые она была издана в 1941 году в Ереване в «Сборнике стихотворений» Фрика, а в 1952 году в Нью-Йорке в «Диване» поэта архиепископом Тирайром.

Четверостишие в рукописи было полностью искажено и издавалось в таком же виде. Значительная часть его была расшифрована филологом М. Тирякяном в Нью-Йорке, а полностью — советскими учеными В. Автандиляном и А. Папазяном.

Ниже приводятся расшифрованный персидский текст четверостишия и его перевод на русский язык:

درمطبخ عشق جز نکو را نکشند
لاغرصفتان وزشتخو را نکشند
گر عاشق صادقی زکشتن مگریز
مردار بود هرآنچه ویرا نکشند

«На кухне любви жертвуют только хорошим,
Безликих и мерзких не приносят в жертву,
Если ты истинный влюбленный, не избегай
быть принесенным в жертву.
Осквернено будет то [животное], которое не зарежут».

Нам удалось обнаружить подлинный персидский вариант этого четверостишия в книге دانشمندان آذربایجان («Азербайджанские ученые»), изданной в 1935 году в Тегеране Мохамедом Али Тарбиатом. Здесь автором четверостишия считается дочь Фазлолла Наими — руководителя хуруфитского сектантского движения (имя дочери, приговоренной к смертной казни в середине XV века, неизвестно).

Доктором Садыком Кия в 1954 году в журнале Тегеранского университета приведено свидетельство из одной рукописи под названием «Тавризские кладбища», подтверждающее это сообщение. Однако одновременно он отмечает и «Диван Насими», изданный в 1870 году в Константинополе, где автором четверостишия является сам Фазлолла Наими (приговорен к смертной казни в 1394 г.).

Та же идея четверостишия положена в основу бейта газели Имадэддина Насими, одного из руководителей хуруфитской секты (приговорен к смерти в 1417 году в городе Алеппо). Газель находится в рукописном диване (на азербайджанском языке), хранящемся в ереванском Матенадаране.

گر عاشق ایسك صدق ایله اول دلبر ایچون گل
جان ایله جهان اورتیه قوی ترك سر ایله

Дословный перевод его таков:

«Если ты истинный влюбленный, то во имя той возлюбленной
Пожертвуй жизнью и душой и откажись от всего».

И здесь совпадение начальных слов бейта и третьей строки четверостишия не случайно.

Эти факты доказывают, что четверостишие имело большое распространение среди хуруфитов и, быть может, являлось одним из их девизов.

Итак, если предположить, что автор четверостишия действительно является одним из вышеупомянутых лиц, то оно должно быть сочинено не ранее 1386 года (дата возникновения хуруфитской секты) и не позднее середины XV века (время казни дочери Фазлолла).

Можно предположить, что и персидское четверостишие и его армянский перевод внесены в «Диван» Фрика позднее, по воле какого-либо писца. Но и это отвергается при подробном анализе языково-выразительных средств оригинальных стихотворений Фрика и армянского перевода четверостишия.

Одновременно необходимо отметить, что следующие за переводом четверостишия 12 строк, которые вместе с ним составляют одно целое стихотворение, построены на основе идеи самопожертвования, которой проникнуто персидское четверостишие. Но в четверостишии и его продолжении общими являются не только идейное содержание, но и их языково-выразительные средства.

Таким образом, мы убеждаемся, что переводчиком данного четверостишия является Фрик. Следовательно, перевод может быть отнесен к XIII веку, когда жил и творил Фрик, тогда как автором персидского четверостишия мог являться какой-либо персоязычный поэт, живший до Фрика или при нем*.

Таким образом, в лице Фрика мы видим не только талантливого поэта средневековья, но и одаренного переводчика.

---

* Этот раздел работы был напечатан в «Банбер Матенадарани» («Вестник Матенадарана»), 1959, № 4. Наша книга находилась в печати, когда в «Известиях» (Обществ. науки) АН АрмССР (1962, № 12) было опубликовано сообщение А. Шахсуваряна об обнаружении им другого варианта этого четверостишия в одном «Колийате» Хакани, изд. Нолкишвара, 1912 г.

* * *

В разделе «Расшифровка персидских строк в стихотворениях Григориса Ахтамарци» подвергается исследованию связь творчества Григориса Ахтамарци, выдающегося армянского поэта конца XV и начала XVI вв., с персидской поэзией и расшифровываются искаженные персидские и турецкие строки его стихотворений.

Отдельные исследователи (К. Костанян и Н. Акинян) необоснованно утверждали, что светская лира творчества Ахтамарци в основном находилась под влиянием персидской средневековой литературы. В работе показано, что основанием для таких неправильных выводов являлись некоторые художественные приемы, использованные Ахтамарци, которые были присущи не только персидской литературе, но и всей литературе народов Передней Азии.

Подвергая подробному анализу языково-стилистические особенности произведений Григориса Ахтамарци и сравнивая их с художественно-выразительными средствами средневековых армянских и персоязычных поэтов, мы приходим к выводу, что на первом этапе обращения армянских поэтов к светским сюжетам использование иноязычных слов и оборотов наблюдалось только в произведениях, имевших чисто светское содержание. Поэтическое слово светского содержания, более непосредственное и более доходчивое для народных масс, уже с XII—XIII вв. начинает удаляться от старокнижного языка — «грабара», и в язык армянской поэзии постепенно проникают элементы и обороты живого, разговорного, народного языка: начинается формирование так называемого «миджин айерен» (среднеармянский язык). Наличие же иноязычного элемента в поэзии раннего средневековья вызывает предположение, что некоторая часть этих слов и оборотов, по-видимому, уже приобрела право гражданства в разговорном языке армянского народа этой эпохи и нашла отражение в произведениях поэтов как вполне родственный армянскому языку компонент, с другой стороны, не отрицается и возможность инородных литературных влияний.

К числу применяемых в средневековой армянской поэзии художественных приемов относится и создание двуязычных, изредка даже и трехъязычных стихотворений. Правда, в XIV—XV вв. этот прием использовался очень редко, но впоследствии, в особенности после Ахтамарци, он был в большем употреблении (чаще всего в ашугской поэзии).

Стихотворения с двуязычным и трехъязычным текстом создавали не только армянские поэты — это было одним из художественных приемов общевосточной литературы.

Данный художественный прием получил широкое распространение и рассматривался как свидетельство поэтического мастерства. Именно поэтому армянские, азербайджанские и турецкие поэты, творившие на родном языке, время от времени вставляли в свои стихотворения строки на персидском, турецком или же арабском языках.

Из двадцати восьми дошедших до нас стихотворений и поэм Ахтамарци пять произведений содержат иноязычные строки (перечисляем по изданию Н. Акиняна 1958 года): «После ухода розы» (песня XVIII), «Цветы говорят...» (песня XIX), «С беспорочным ликом...» (песня XX), «Ты — солнце» (песня XXI), «Ты — эдемский сад» (песня XXII).

В его светских стихотворениях число строк на персидском и турецком языках, написанных армянским письмом, доходит до 43 (4 строки на турецком), которые как в рукописях, так и в существующих изданиях весьма искажены. К. Костанян, Н. Акинян, М. Битнер, О. Масеян, Г. Ачарян и А. Севрюгян пытались расшифровать эти строки, но часто допускали ошибки.

На основании сравнения текстов 35 рукописей стихотворений Григориса Ахтамарци, хранящихся в ереванском Матенадаране, нам удалось окончательно расшифровать эти строки, которые со всеми разночтениями и армянским переводом приводим в работе.

О подлинности вышеупомянутых стихотворений были выражены сомнения К. Костаняном и Н. Акиняном.

Тщательное изучение творчества Григориса Ахтамарци на фоне общего развития восточной, в том числе и армянской литературы, правильное раскрытие смысла иноязычного лексического материала и оборотов с их точным переводом и параллельными сопоставлениями приводят нас к следующим заключениям:

1. Указанные пять песен Григориса Ахтамарци отмечены печатью самобытности и вполне созвучны всему его творчеству. Они проникнуты таким же восторженным преклонением перед природой и таким же жизнелюбием, как и другие его стихотворения. Что же касается языка и слога, сравнений и образов, то самобытность их не вызывает сомнений. Если лирическим героем некоторых стихотворений Ахтамарци является сгорающий от любви, потерявший сон и покой, страстно ожидающий прихода весны поэт, то в других стихах («Весенний вечер», «После ухода розы...», «Цветы говорят») выразителем смятенной души поэта выступает соловей — «блбул». В этих песнях, как и в других стихотворениях Ахтамарци, пленяет своими красками и цветами пришедшая к людям весна, зеленеют кругом «травы и цветы», воздух напоен опьяняющим благоуханием фиалки и лилии, нарцисса и шафрана, а в горах и на лугах резвятся олени и лани...

2. Одним из доказательств оригинальности песен, о которых идет речь, является и применяемый в стихотворении «Говорят цветы...» оригинальный прием — использование всех букв армянского алфавита в строчных окончаниях. Будь эта песня переложением или переводом иноязычного произведения, невозможно было бы с такой точностью сохранить верность числу и порядковому расположению букв армянского алфавита.

3. Ахтамарци, следуя примеру своих предшественников — Фрика и Костандина Ерзынкаци, Мкртыча Нагаша и Ованеса Тылкуранци, использовал в своих песнях слова и выражения, большая часть которых уже вошла в армянский язык и давно встречалась в стихотворениях армянских поэтов.

4. У Григориса Ахтамарци можно встретить заимствование иноязычных слов и целых выражений для концевой рифмовки строк с целью придания стихотворениям музыкального звучания.

5. Большая часть иноязычных слов, использованных Григорисом Ахтамарци, является эпитетами или метафорами. Это обстоятельство обнаруживает желание поэта усилить восприятие создаваемого образа.

6. Метрика и рифмовка персидских и турецких строк подчинена правилам армянского стихосложения.

Приведенные доводы, а именно: наличие определенных заимствований, внесение в произведение целых строк на персидском (изредка и на турецком) языке, а также упоминание имен ряда героев восточной литературы (Иосиф из Ханаана, Меджнун, Фархат), встречающиеся персидские синтаксические архаизмы — все это, несомненно, свидетельствует о том, что Григорис Ахтамарци был прекрасно знаком с восточной литературой и в отдельных своих произведениях осваивал ее художественные традиции.

* * *

В разделе «Первый печатный персидско-армянский словарь» рассматриваются источники и композиция из-

вестного словаря Георга Дпира Палатаци, лексикографические новые методы, принятые автором, а также выявляются роль и значение словаря, как первого литературного памятника армянского научного востоковедения.

Георг Дпир Палатаци (1737—1812), настоящее имя Георг Тер-Ованнесян, известный армянский ученый, филолог, историк и педагог. В совершенстве владея несколькими языками (древнегреческий, древнееврейский, латинский, арабский, персидский и турецкий), Дпир, наряду с педагогической работой, занимался переводами и историографией. Благодаря его стараниям были спасены отдельные уникальные памятники средневековой культуры, в том числе и единственный в мире экземпляр «Хроники» Евсебия Кесарийского (IV в.) — греческий оригинал потерян, сохранился лишь в древнеармянском переводе. Известна его «История турецких царей...» в двух томах (рукопись). С 1767 г. Георг Дпир занимался переводами, в 1768 г. он с персидского языка перевел «Ключ астрономии...» Абдул Азиза Табризи, автора XV века, и «Книгу о драгоценных и благородных камнях...» (напечатана в Константинополе в 1807 г.). В 1783 году Дпир впервые перевел на армянский язык «Илиаду» Гомера и многие другие книги. Богатое рукописное наследие Дпира ныне хранится в библиотеке конгрегации мхитаристов в Венеции и в ереванском Матенадаране.

Шедевром многолетней научной работы Георга Дпира явился его «Персидско-армянский словарь», источниками которого были персидско-турецкие словари в стихах Шахиди (1470—1550), Халими (XV в.), Вехпи (XVIII в.) и художественное наследие персоязычных классиков. Тщательное изучение сохранившихся рукописей Дпира показывает, что он, переводя вышеупомянутые источники, использовал лишь их словарный фонд.

Персидско-армянский словарь Георга Дпира является

краткой энциклопедией иранской культуры. В словаре к каждому слову дано не только несколько его значений, но и приведены многочисленные примеры из классиков персо-таджикской литературы — Рудаки, Фирдоуси, Хайяма, Саади, Хафиза и др. В отдельных случаях эти примеры даже переведены на армянский язык, что еще больше обогащает словарь, делает его более ценным. Благодаря этому словарь одновременно становится сборником впервые переведенных на армянский язык отдельных образцов персоязычной литературы. Словарь Георга Дпира, завершая собой историю литературных связей армянского и иранских народов в древние и средние века, одновременно знаменует собой начало их культурных взаимоотношений нового времени.

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

Աբեղյան Մ., Հայ ժողովրդական առասպելները Մովսես Խորենացու Հայոց պատմության մեջ, Վաղարշապատ, 1899։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա, Երևան, 1944։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Բ, 1946։

[Աբեղյան Մ.] Վարսամ, Արևելյան վիպաշխարհ, Ա. «Ռուստեմ և Զոհրաբ», գերմաներենից թարգմանեց Փիլիպոս Վարդանյան (մատենախոսություն)։ «Նոր Դար», 1890, № 3։

Աբեղյան Մ., «Շահնամա»-յի ոտանավորի չափը հայ բանաստեղծության մեջ։ Տե՛ս «Ֆիրդուսի»։ Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու, Երևան, 1934, էջ 117—128։

Աբեղյան Մ., «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկետո դիցուհու արձաններ, Երևան, 1941։

Աբրահամյան Ռ., Ֆերդովսին և իր Շահնամեն, Ա հատոր, Թեհրան, 1934։

Ագաթանգեղոս, Պատմութիւն Հայոց։ Աշխատութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան և Ստ. Կանտեանց, Տփղիս, 1909։

Ադոնց Ն., Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948։

Ալիշան Ղ., Գիրք վաստակոց, «Բազմավեպ», 1877, էջ 192—200։

Ալիշան Ղ., Հայապատում, Վենետիկ, 1901։

Ալիշան Ղ., Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնք Հայոց, Վենետիկ, 1895։

Ակինյան Ն., Արտաշիր Բաբականի վեպը հունարեն Ագաթանգեղոսի մեջ և ս. Գրիգորի նորագյուտ հունարեն վարքը, «Հանդես ամսօրյա», 1947, էջ 567—581։

Ակինյան Ն., Բյուրասպի Աժդահակ և համայնավարն Մազդակ հայ ավանդավեպի մեջ ըստ Մովսես Խորենացու, «Հանդես ամսօրյա», 1936, էջ 1—21։

Ակինյան Ն., Գրիգորիս Աղթամարցի, «Հանդես ամսօրյա», 1915, էջ 18—64։

Ակինյան Ն., Գրիգորիս Ա կաթողիկոս Աղթամարի, Վիեննա, 1958։

Ակինյան Ն., Դարձյալ Մագդակ և Մովսես Խորենացի, «Հանդես ամսօրյա», 1936, էջ 349—361։

Ակինյան Ն., Մատենագրական հետազոտություններ, հ. Ե, Վիեննա, 1953։

Ակինյան Ն., Սկևռայի ավետարանը, Վիեննա, 1930։

Աղայան Է դ., Հայ լեզվաբանության պատմություն (սկզբից մինչև մեր օրերը), հ. 1, Երևան, 1958։

Աճառյան Հր., Աղվանից գիրը։ ՍՍՌՄ ԳԱ Հայկական ֆիլիալի «Տեղեկագիր», 1941, № 3—4, էջ 3—11։

Աճառյան Հր., Հայերեն արմատական բառարան, հհ. 1—7, Երևան, 1926—1935։

Աճառյան Հր., Հայոց անձնանունների բառարան, հհ. Ա—Ե, Երևան, 1942—1962։

Աճառյան Հր., Հայոց լեզվի պատմություն, հ. 1, Երևան, 1940։

Աճառյան Հր., Գրիգոր Մագիստրոսի Մրգուզ Փանաքի լուծումը, «Հանդես ամսօրյա», 1923, էջ 241—256։

Աճառյան Հր., Պատմություն հայոց նոր գրականության, պրակ Ա, Նոր-Նախիջևան, 1910։

Ամիրտովլաթ Ամասիացի, Օգուտ բժշկութեան։ Ձեռագիրների բաղդատությամբ, առաջաբանով, ծանոթություններով և բառգրքույկով։ Խմբագրությամբ Ստ. Մալխասյանց, Երևան, 1940։

Այվազյան Ա., Շար հայ կենսագրության, Ա հատոր, Կ. Պոլիս, 1893։

Անասյան Հ., Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Երևան, 1959։

Առաքել Դավրիժեցի, Պատմութիւն։ 3-րդ տպ., Վաղարշապատ, 1896։

Ասատուր Գ., Սայաթ-Նովայի ձեռագիր մատյանը, «Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի», 1921—22 թ., էջ 230—234։

Աստուածատուրյան Թ., Համաբարբառ հին և նոր կտակարանաց, Երուսաղեմ, 1895։

Ավդալբեգյան Թ., Միհրը հայոց մեջ, Վիեննա, 1929։

Ավթանդիլյան Վ., Փափազյան Հ., Ֆրիկի «Դիվանի» պարսկերեն քառյակը, «Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր» (հասարակական գիտութ. սերիա), 1956, № 3, էջ 86—92։

Արեվշատյան Ս., Հովհաննես Երզնկացու իմաստասիրական աշխատությունը, «Բանբեր Մատենադարանի», 1958, № 4, էջ 121—137։

Արտաշիր Բաբական Կարնամակ։ Պահլավ բնագրեն թարգմանեց հանդերձ ծանոթագրությամբք դոքտ. Հ. Թիրյաքյան, Փարիզ, 1907։

Արտավիրազ նամակ։ Պահլավերեն բնագրից թարգմանեց և ծանոթագրեց պրոֆ. Ռ. Թ. Աբրահամյան, Երևան, 1958։

Բագեն Աթոռակից Կաթողիկոս, Ցուցակ, ձեռագրաց Ղալաթիոյ ազգային մատենադարանի հայոց, Անթիլիաս, 1961։

Բառարան պարսկերեն-հայերեն։ Կազմեց Գարեգին քահ. Հ. Կիրակոսյան։ Թեհրան, 1933։

Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի, Վենետիկ, 1749։

Բրյուսով Վ., Հայաստանի պոեզիան, «Սովետական գրականություն և արվեստ», 1944, № 10—11։

Դարիկյան Կ., Հայ բժշկության շուրջը, «Բյուզանդիոն», 1906, № 2963։

Գարեգին Ա. Կաթողիկոս, Հիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա, Անթիլիաս, 1951։

Գեորգ Դպիր Պալատացի, Բառարան պարսկերեն ըստ կարգի Հայկական այբուբենից, յորում ճոխաբար աւանդին իմաստք բառիցն հայերէն և տաճկերէն բացատրութեամբ և ուրեք արաբական նաշնակութեամբք։ Ցաւելեալ և զյատուկ անուանս նշանաւոր թագաւորաց և զերեւելի տեղեաց, և ճոխացուցեալ օրինակօք ի բանաստեղծից պարսից։ Ի Գեորգայ Դպրէ Տէր-Յովհաննեսեանն Պալատացոյ։ Աշխատութեամբ և ուղղագրելով և համառօտ քերականութեամբ ի Յակոբայ Տիւզեան..., ի Կոստանդնուպոլիս, 1826։

Գիրք մեծագին և պատուական ականց, և այլոց պէսպէս հանքական և կենդանական քարանց նաև եօթանց հրահալելեաց և զանազան աղնուագոյն իրաց։ Շարադրեալ ի պարսից լեզուն, և թարգմանեալ ի հայ բարբառ, աշխատութեամբ Գէորգայ ուրումն մշակ անուն զպրի..., Կոստանդնուպոլիս, 1779։

Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը»։ Բնագիրն առաջաբանով և ծանոթագրություններով առաջին անգամ լույս ընծայեց Կ. Կոստանյանց, Աղեքսանդրապոլ, 1910։

Գրիգոր Մագիստրոս, Մեկնութիւն քերականին, տե՛ս Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915, стр. 221—249.

Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, Թիֆլիզ, 1914։

Եղիշէ, Վասն Վարդանայ և հայոց պատերազմին։ Ի լոյս ածեալ բաղդատութեամբ ձեռագրաց աշխատութեամբ Ե. Տեր-Մինասեան, Երևան, 1957։

Զարբհանալյան Գ., Հայկական հին դպրության պատմություն (Դ—ԺԳ դար), 2-րդ տպ., Վենետիկ, 1886։

Էմին Մ., Մովսես Խորենացին և հայոց հին վեպերը, Թիֆլիս, 1886։

Էմին Մ., Վէպք հնոյն Հայաստանի, Մոսկվա, 1850։

Թաղիադյանց Մ., Պատմութիւն պարսից, հ. Ա, Կալկաթա, 1846։

Թովմա Արծրունի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917։
Լևոն Մեսրոպ, Պատասխան Թուրք պատմաբաններուն։ «Աշխարհ» շաբաթաթերթ, Փարիզ, 1961, №№ 52—70։
Լևոնյան Գ., Ֆիրդուսին հայ գրականության մեջ։ (Բիբլիոգրաֆիական տեղեկանք)։ Տե՛ս «Ֆիրդուսի»։ Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու, Երևան, 1934, էջ 130—143։
Խալաթյանց Բ., Իրանի հերոսները հայ ժողովրդի մեջ, Պարիս, 1901։
Խաչատուր Ջուղայեցի, Պատմութիւն պարսից։ Աշխատութեամբ Բաբգէն վարդ. Աղաւնեանց, Վաղարշապատ, 1905։
Խաչիկյան Լ., Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմությունից (IV դար), Երևան, 1951։
Խաչիկյան Լ., 1280 թվականին Երզնկայում կազմակերպված «Եղբայրությունը», Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հասարակական գիտութ. սերիա), 1951, № 12։
Կոստանդին Երզնկացի, ԺԴ դարու ժողովրդական բանաստեղծ և յուր քերթվածները։ Ուսումնասիրությամբ հրատարակեց Հ. Մ. Պոտուրյան, Վենետիկ, ս. Ղազար, 1905։
Կոստանյանց Կ., Գրիգորիս Աղթամարցին և յուր տաղերը, Թիֆլիս, 1898։
Կոստանյանց Կ., Հայոց հեթանոսական կրոնը, Վաղարշապատ, 1879։
Կոստանյան Կ., Հովհաննես Թլկուրանցին և յուր տաղերը, Թիֆլիս, 1892։
Կոստանյան Կ., Մկրտիչ Նաղաշ և յուր տաղերը, Վաղարշապատ, 1898։
Կորյուն, Վարք Մաշտոցի։ Բնագիրը, ձեռագրական այլընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթություններով ի ձեռն պրոֆ. դ-ր Մանուկ Աբեղյանի, Երևան, 1941։
Համբարձումյան Յ., Իրանյան տարրեր հայ ժողովրդական հավատքին մեջ։ Թարգմ. Ե. Պողոսյան, «Հանդես ամսօրյա», 1953, էջ 196—205.
«Հայ-քրդական վեպ»։ Հավաքեց Ս. Հայկունի։ «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1904։
Հոմեր, Իլիական, թարգմ. Ա. Բագրատունի, Վենետիկ, 1893։
Հոմերոս, Ոդիսական, հունարեն բնագրից թարգմ. Ս. Գրքաշարյան, Երևան, 1957։
Ղափանցյան Գր., Արա Գեղեցկի պաշտամունքը, Երևան, 1944։
Ղափանցյան Գր., Հնության մի քանի հիշատակարաններ, «Արարատ», 1914։
Մալխասյանց Ստ., Խորենացու առեղծվածի շուրջը, Երևան, 1940։

Մանանդյան Հ. և Աճառյան Հր., Հայոց նոր վկաները (1155—1843)։ Գիտական հրատարակություն, Վաղարշապատ, 1903։
Մանուկյան Ա., Գեորգ Դպիր Տեր-Հովհաննեսյանի ձեռագիրները Ս. Ղազարու մատենադարանին մեջ։ «Բազմավեպ», 1957, էջ 166—170։
Մարկվարտ Հ., Պարսկահայք նահանգը։ Գերմ. թարգմ. Գ. Աբգարյան։ «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1961, № 1, էջ 185—207, № 2, էջ 212—244։
Մելիք-Բախշյան Ստ., Պավլիկյան շարժումը Հայաստանում, Երևան, 1953։
Մելիքսեթ-Բեկի Լ., Արտավազդ և Մհերի հետքերը Հայաստանում, «Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի», գիրք Ա և Բ, 1921—1922։
Մելիք-Օհանջանյան Կ., Առաջաբան «Ռոստամ-Զալ» հայ-իրանական ժողովրդական վեպի։ Տե՛ս «Ֆիրդուսի»։ Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու, Երևան, 1934, էջ 159—166։
Մելիք-Օհանջանյան Կ., Մխիթար-Մհերի արբանյակներն ու գործակալները, «Գրական-բանասիրական հետախուզումներ», գիրք Ա, Երևան, 1946, էջ 269—327։
Մելիք-Օհանջանյան Կ., Ֆիրդուսին և Իրանի վիպական մոտիվները «Շահնամեում» ու հայ մատենագրության մեջ։ Տե՛ս «Ֆիրդուսի»։ Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու, Երևան, 1934, էջ 1—116։
Մենևիշյան Գ., Գրիգոր Մագիստրոսի «Գամակտականի» ամբողջական լուծումը, Վիեննա, 1912։
Մրսրյան Գ., Մյութիենեպի։ «Արմավենի» տարեգիրք, Ա տարի, 1937—1938, Գահիրե, էջ 97—106։
Մխիթար Հերացի, Ջերմանց մխիթարութիւն, Վենետիկ, 1832։
Մկրյան Մ., Գրիգոր Նարեկացի, Երևան, 1955։
Մնացականյան Ա., Հայկական զարդաբվեստ, Երևան, 1955։
Մնացականյան Ա., «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի դիցաբանության մասին, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հասարակական գիտութ. սերիա), 1952, № 5, էջ 73—100։
Մովսես Կաղանկատվացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի։ Ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա, 1860։
Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն։ Թարգմ. դոկտ. Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1940։
Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն։ Թարգմ. Խորեն Ստեփանեի, Բ. տպ., Ս. Պետերբուրգ, 1897։
Մովսես Խորենացի, Պատմութիւն հայոց։ Աշխատութեամբ Մ. Աբեղեան և Ս. Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913։

Նոր Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի Երկասիրութիւն Հ. Գաբրիէլի Աւետիքեան, Հ. Խաչատրոյ Սիւրմէլեան, Հ. Մկրտչի Աւգերեան, ՀՀ. Ա—Բ, Վենետիկ, 1836—1837։

Շահնազարյան Ա., Ֆրիկը Խաքանու քառյակի թարգմանիչ, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հասարակ. գիտութ. սերիա), 1962, № 11, էջ 85—87։

Չոպանյան Ա., Պարսիկ և հայ մանրանկարչություն, «Անահիտ», 1929, էջ 1—17։

Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1954։

«Ռոստամ-Զալ»։ Հայ-իրանական ժողովրդական վեպ։ Պատմեց Նարեկցի Պողոս Պողոսյան։ Գրի առավ 1915 թ. Ա. Բարսեղյան։ Խմբագրություն և առաջաբան Կ. Մելիք-Օհանջանյանի։ Տե՛ս «Ֆիրդուսի»։ Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու։ Երևան, 1934, էջ 158—230։

Սայաթ-Նովա, Հայերեն, վրացերեն և ադրբեջաներեն խաղերի ժողովածու։ Կազմեց Մ. Հասրաթյան, Երևան, 1959։

Սարուխան, Ֆիրդուսի և Մ. Խորենացին, «Հանդես ամսօրյա» 1935, էջ 1—24, 175—185։

Սեբէոս, Պատմութիւն Սեբէոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլն և սկիզբն նորագիւտ պատմութեան Մխիթարայ Անեցւոյ Ի լոյս ած Ք. Պ., Ս. Պետերբուրգ, 1878։

Սեբէոս, Պատմութիւն։ Բաղդատութեամբ ձեռագրաց, հանդերձ առաջաբանիւ և ծանօթութեամբք ի ձեռն Ստ. Մալխասեանց, Երևան, 1939։

Սիմէոն Դպրի Լեհացւոյ Ուղեգրութիւն։ Հրատ. Ն. Ակինյան, «Հանդես ամսօրյա», 1932—1935։

Ստեփանոս Տարոնացի Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, 2-րդ տպ., Պետերբուրգ, 1885։

Ստեփանոս Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910.

Սուքրյան Ա., Հոմերական բառգիրք և հոմերական տողք, «Բազմավեպ», 1877, էջ 15—30։

Վարդան Արևելցի, Հավաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի, 1862։

Վարդան Բարձրբերդցի, Պատմութիւն տիեզերական, Մոսկվա, 1861։

Փառնակ Գ., Նահապետ Քուչակի դիվանը, «Անահիտ», 1903, № 2—3։

Փավստոս Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց։ Ի լոյս ած Ք. Պ., Ս. Պետերբուրգ, 1883։

Փավստոս Բուզանդ, Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, 1832։

Քարթլիս Ցխովրեբայի կամ Վրաց Պատմության հին հայերեն թարգմանությունը։ Վրացերեն բնագիրը և հին հայերեն թարգմանությունը ուսումնասիրությամբ և բառգրքով, լույս ընծայեց Իլիա Աբուլաձեն, Թբիլիսի, 1953։

«Ֆիրդուսի»։ Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու, Երևան, 1934։

Ֆիրդուսի, Զոհակ-Բյուրասպի Աժդահակ. ամբողջ վեպ Շահնամայից, թարգմ. բնագիր պարսկերենից Սամուել Գյուլզադյանց, Նուշի, 1894։

Ֆրիկ, Բանաստեղծություններ։ Ժողովածուն համեմատություններով, ծանոթագրություններով և բառարանով կազմեցին ֆիլոլոգիական գիտությունների թեկնածու Մ. Մկրյան և Ե. Թորոսյան, Երևան, 1941։

Ֆրիկ, Դիվան։ Ի լույս ընծայեց առաջին անգամ ամբողջական բնագրով, ուսումնասիրությամբ, ծանոթություններով, հավելվածներով և բառարանով Տիրայր արքեպիսկոպոս, Նյու-Յորք, 1952։

Адонц Н., Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908.

Адонц Н., Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915.

Алиев Г. Ю., Ранние христианские источники легенды о Хосрове и Ширин. «Советское востоковедение», 1957, № 6.

Алиев Р. М., Новое издание «Гулистан» С'ади. «Советское востоковедение», 1956, № 6.

Антология Азербайджанской поэзии, М., 1939.

Байбурди Ч., Средневековый персидский поэт Низари в Закавказье. «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1959, № 4.

Борисов А. Я., Надписи Артаксия (Арташеса), царя Армении. «Вестник древней истории», 1946, № 2, стр. 96—104.

Брагинский И. С., Из истории таджикской народной поэзии, М., 1956.

Гакстгаузен А., Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями, ч. I, СПб, 1857.

Гвахария А. А., Значение грузинских переводов персидских памятников для освещения некоторых вопросов персидско-таджикской литературы, Тбилиси, 1960.

Гвахария А. А., Персидские источники грузинских версий «Юсуфа и Зелихи" (վրացերեն նույնանուն աշխատության ամփոփումը), Թբիլիսի, 1958։

Джаукян Г., О первых попытках применения сравнительного метода в истории армянского языкознания, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հասարակ. գիտութ.), 1957, № 6.

Дурново Л. А., Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957.

Дьяконов И. М., История Мидии, М.—Л., 1956.

Еремян С. Т., К вопросу об этногенезе армян, «Вопросы истории», 1952, № 7.

Капанцян Гр., О каменных стелах на горах Армении, Ереван, 1952.

Кобидзе Д. И., Персидские источники грузинских версий Шахнаме (*վրացերեն նուշնանուն աշխատության ամփոփումը), Թբիլիսի, 1959.*

Костанянц К. И., Роза и соловей. К положению армян в XVI веке. Из «Древности восточных», т. IV, 1913.

Крачковский И. Ю., акад., Избранные сочинения, т. II, М.—Л., 1956.

Марр Н. и Смирнов Я., Вишапы, «Труды Государственной Академии истории материальной культуры», 1931.

Мещанинов И. И., Каменные статуи рыб-вишапов на Кавказе и в Северной Монголии. «Записки коллегии востоковедов», 1925, т. I.

Меликсет-беков Л. М., Вишапы и вишапоиды Грузии, «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», вып. XV, 1947.

Миллер Вс., Кавказские предания о великанах, прикованных к горам, «Журнал Министерства народного просвещения», ч. CCXXV, 1883.

Миллер В. Ф., Г. А. Халатьянц. Fragmente iranischer Sagen bei Grigor Magistros. «Протоколы заседаний Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества за 1895—1900 гг.» (Особая пагинация). См. «Древности восточные», 1901, т. II, вып. II.

Мовсес Хоренаци, История Армении Моисея Хоренского. Новый перевод Н. О. Эмина. М., 1893.

Насир-и-Хусрау, Сафар-намэ. Перевод и вступительная статья Е. Э. Бертельса, М.—Л., 1933.

Петрушевский И. П., Государства Азербайджана в XV веке, См. «Сборник статей по истории Азербайджана», Баку, 1949.

Пиотровский Б. Б., Вишапы, каменные статуи в горах Армении, Ереван, 1939.

«Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под редакцией, со вступительным очерком и примечаниями В. Брюсова, М., 1961.

Себеос, История Епископа Себеоса. Перевел с четвертого исправленного армянского издания Ст. Малхасянц, Ереван, 1939.

Сиасет-Намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам-ал-Мулька, перевод и примечания проф. Б. Н. Заходера, М.—Л., 1949.

Тер-Мовсесян М., История перевода Библии на армянский язык, СПб, 1902.

Тирацян Г. А., Ахеменидские традиции в древней Армении, М., 1960.

Толстов С. П., Древний Хорезм, М., 1948.

Тревер К. В., Очерки по истории культуры древней Армении (II в. до н. э. — IV в. н. э.), М.—Л., 1953.

Халатянц Г., Армянский эпос в Истории Армении Моисея Хоренского, М., 1896.

Штакельберг Р. Р., Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян. «Древности восточные», 1901, М., т. II, ч. II, стр. 1—39.

Фирдоуси, Шахнаме, Том первый. От начала поэмы до сказания о Сохрабе. Издание подготовили Ц. Б. Бану, А. Лахути, А. А. Стариков, М., 1957.

Abeghian M., Der armenischen volksgloube, Leipzig, 1899.

„Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien", aus dem fünfunddreissigsten Bände der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1887.

Agathangelos von Alfred von Gutschmid. Besonders abgedruckt aus der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band XXXI, 1877.

„Bahman Yašt", The Sacred Books of the East, vol. V.

„Bundahiš", The Sacred Books of the East, vol. V.

Browne Ed. G. A Literary History of Persia from the Earliest Times until Firdawsi, London, 1902.

Chalathianz Gregor, Fragmente iranischer Sagen bei Grigor Magistros. „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", X Band, 1896.

Garitte G. Documents pour létude du livre d'Agathange. Città del Vaticano, Biblioteke Apostolica Vaticana, 1946.

Langlois V., Mémoire sur la vie et les écrits du prince Grégoire Magistros, duc de la Mésopotamie, „Journal Asiatique", Paris, 1869, ser VI, t. 13.
Markwart J., A catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr (Pahlavi text, version and commentary), Edited by G. Messina S. I., Roma, 1931.
Markwart J., Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geoqraphen, Wien, 1930.
Mary Boyce, Zariadres and Zarer. „Bulletin of the School of Oriental and African Studis University of London", 1955, vol. XVII, part 3.
Minorsky V., Jihan-shah Qara-qoyunlu and his Poetry. „Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London", 1954, vol. XVI, part 2.
Stachelberg R., R., Bemerkunden zur Persischen Sagengeschichte, „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes", XII Band, 1898.

Араслы Һ.—XVII—XVIII әср Азәрбајчан әдәбијјаты тарихи, Бакы, 1956.
Араслы Һ.— Фәдакар шаир (Имадеддин Нәсими). ЕА Аз. ф. нәшријјаты, Бакы, 1942.
Һәсрәтјан М.— Вагифин намә'лум шеирләри: «Әдәби Ермәнистан» (мәчмуә), Јереван, 1957, сәһ. 253—270.
Мүхтәсәр Азәрбајчан әдәбијјаты тарихи, Бакы, 1943.
Сејидов М.— Ермәни әлифбасы илә јазылмыш Азәрбајчан бајатылары. „Известия" АН Азерб. ССР (серия общест. наук), 1960, № 3.
Сејидов М.— Намә'лум бир шаир һаггында, «Әдәбијјат вә инчәсәнәт», 1956.
Сејидов М.— Сајат-Нова, Бакы, 1954.

آذربایجان ادبیاتی، سید عماد الدین نسیمی، باکی، ۱۹۲۶
حافظ، دیوان، چاپ بروخیم، تهران، ۱۳۱۵
ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات ایران ازآغاز عهد اسلامی تا دوره سلجوقی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۳۸
ذبیح‌الله صفا، حماسه سرایی درایران ازقدیمترین عهد تاریخی تا قرن چهاردهم هجری، تحقیق در کیفیت تکوین و تدوین روایات ملی و نظم آنها بلهجات اوستایی و پهلوی و دری— حماسه‌های ملی و تاریخی و دینی—داستانهای ملی، تهران، طبع دوم، ۱۳۳۳

رضا زاده شفق، تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۲۱
رضا قلی خان هدایت، فرهنگ انجمن آرای ناصری، ۱۲۸۸
سعدی شیرازی، گلستان، برلین، ۱۳۴۸
صادق کیا، آگاهیهای تازه از حروفیان، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۲ سال دوم، ۱۳۳۳
صادق کیا، واژه‌نامه گرگانی، تهران، ۱۳۳۰
فردوسی، شاهنامه، بتصحیح و مقابله و همت محمد رمضانی، جلد ۶—۱، تهران، ۱۳۱۲—۱۳۱۱
محمد علی تربیت، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴
ناصر خسرو، سفر نامه، چاپ تبریز، ۱۳۰۷

Ա Ն Վ Ա Ն Ա Ց Ա Ն Կ

Աբբասյան խալիֆայություն — 59
Աբդուլազիզ իբն Աբդուրահման Թաբիզի — 46, 170
Աբդուլ Համիդ, սուլթան XVIII դ. — 182
Աբեղյան Մ. — 11, 25, 52, 106, 107
Աբովյան Խ. — 26
Աբրահամյան Ռ.— 63
Աբրահամ Պոլսեցի — 46
Աբրիտոն — 75։ Տե՛ս և Ֆերիդուն
Աբու-Ալի իբն Սինա — 38, 196։ Տե՛ս և Ավիցեննա
Աբու-Բաքր Մոհամադ իբն Զաքարիա Ռազի — 38—41
Աբու-Թաիր Ահմադ — Տե՛ս Մուքանաբի
Աբու-լ-ալա ալ-Մահարի — 30, 31, 33, 58, 59
Աբու-Հանիֆե Դինվարի — 74
Ագաթանգեղոս — 16—19
Ադամ—80
Ադոնց Ն.—11
Ադրբեջան, Իրանական — 102։ Տե՛ս և Ատրպատական,
Ազատյան Թ.— 177
Աժդահակ, մարաց արքա — 69
Աժդահակ — Տե՛ս Բյուրասպի Աժդահակ
Աժդահա-յուրտ — 105
Աժի Դահակ — 79, 90։ Տե՛ս և Բյուրասպի Աժդահակ
Ալանջակ — 116, 118։ Տե՛ս և Երնջակ
Ալեքսանդրիա — 73
Ալի, շիաների առաջին իմամը — — 119
Ալի ալ-Ալա, հորուֆյան աղանդի առաջնորդներից — 116
Ալիշան Ղ.— 44, 171
Ալիև Գ.— 23
Ալպ-Արսլան — 78
Ախալքալաք — 105
Ակինյան Ն.— 18, 41, 55, 64, 71, 77, 78, 80, 81, 83, 90, 130, 131, 135, 137, 146, 148, 150, 158
Ահրիման — 70, 86
Ահրիման, դև—96
Ահրոմազդա — 74
Աղայան Էդ. — 172
Աճառյան Հր.— 35, 108, 147, 172, 189
Ամալյան Հ.—174
Ամբերդ — 105
Ամիդ — 41
Ամիրան — 82, 84
Ամիրտովլաթ Ամասիացի — 39
Ամու Դարյա — 100, 109, 111
Այվազյան Ա.— 171, 176, 186
Այվազովսկի Գ.— 171
Այրարատ (Արարատ) — 101
Անանիա Շիրակացի — 68
Անատոլիա — 116, 178
Անդրեաս երեց, գրիչ — 39
Անդրկովկաս — 50, 51, 110
Անկարա—117, 122
Աշդահակ, ձուկ — 103, 104
Առաքել Բաղիշեցի — 137
Առաքել Դավրիժեցի — 41
Աստուր Գևորգ — 51
Ասպանդեատ — 102, 103։ Տե՛ս և Սպանդիար
Աստիագես — 69
Ասֆանտիայր — 99։ Տե՛ս և Սպանդիար
Ավդալբեգյան Թ.—83, 84
Ավթանդիլյան Վ.— 113—115
Ավիցեննա — 38, 41։ Տե՛ս և Աբու-Ալի իբն Սինա
Ատամբժի — 99
Ատր յազատ — 89
Ատրպատական — 60, 68, (=Ադրբեջան) 102
Արաբիա — 30
Արաբստան — 65
Արագած — 105
Արամ, Հայկյան — 67
Արաքս — 106
Արդաբիլ—101
Արժանգ, դև—95
Արծրունի Հովհաննես — 176, 186
Արհանգ, դև — 96
Արճեշ — 107
Արշակ, հայոց արքա — 87
Արշակ մեծ, պարսից արքա — 13
Արշակունյան հարստություն (պարսից)— 11, 13, 16
Արշակունիներ, հայոց — 11, 13, 15
Արտաշես Ա, հայոց արքա — 13
Արտաշիր Բաբական, Սասանյան— 17 — 21
Արտաշիր, հայոց թագավոր — 80
Արտավազդ — 63, 64, 84, 85, (=Արտավազ) 101
Արտավան — 18
Արտավիրապ — 88, 89
Արուսյակ — 84
Արևշատյան Ս.— 33
Աֆրիդուն — 66։ Տե՛ս և Ֆերիդուն
Աֆերիդուն — 70։ Տե՛ս և Ֆերիդուն

Բաբակ (Փափագ) Սասանյան — — 21
Բաբելոն — 31, 74, 79
Բագրատունիներ — 92
Բահլ — 109
Բաղդադ — 32
Բաղդասար Դպիր — 51
Բավարդան — 103
Բարսումա — 14, 21
Բենի Խոսրով — 32
Բերկրի — 107
Բեռլին — 179, 185
Բիսթուն — Տե՛ս Պյուսութուն
Բիտաներ Մ.— 147
Բյուզանդացի Ն.— 108
Բյուզանդիա — 14, 15, 21, 92
Բյուրասպի Աժդահակ — 20, 21, 62—90, 101, 111, (=Բյուրասպի Աշդահակ) 62, (=Աժի-Դահակ) 79, 90, (=Բևրասպ) 66, (=Դահակ) 66, 86, 90։ Տե՛ս և Զոհհակ
Բջնի — 92
Բրագինսկի Ի. Ս.— 99

Բրաուն Է.— 20
Բրյուսով Վ.— 60, 61
Բևրասպ — 66։ Տե՛ս և Բյուրասպի Աժդահակ

Դաբիկյան Կ.—40
Գագիկ Շահնշահ որդի Աբասի — 40
Գանգես — 107, 108
Գանձա, գյուղ — 105
Գարիտ Ժերար — 18
Գաֆուր, Եգիպտոսի տիրակալ X դ.—32
Գեղամա լեռներ — 105
Գեղարքունիք — 106
Գեղիանոս — 40
Գեյումարթ — 74
Գեորգ Դպիր Պալատացի (Տեր-Հովհաննեսյան) — 46, 51, 52, 169—200
Գիլան — Տե՛ս Կիլյան
Գյոլ-յուրտ — 105
Գնել — 87
Գոշտասպ — 98, 100
Գովսի — 49
Գրիգորիս Աղթամարցի — 51, 128—168
Գրիգոր Մագիստրոս — 16, 24, 25, 29—34, 58, 91—111 (=Գրիգոր Մանսուր) 105
Գրիգոր Նարեկացի — 25, 30, 56, 58, 59, 61, 91, 129
Գրիգոր որդի Վահրամա — 40
Գուտշմիդ Ա.— 17, 20

Դաբավանդ — 95, 101։ Տե՛ս և Դեմավանդ
Դահակ — 66, 86, 90։ Տե՛ս և Բյուրասպի Աժդահակ
Դավիդի — 59, 99

Դամասկոս — 32
Դամավանդ — 95։ Տե՛ս և Դեմավանդ
Դանիել տիրացու, գրիչ — 177,183
Դավթակ քերթող — 57
Դավիթ, թագավոր հրեից — 85
Դեբավանդ—74։ Տե՛ս և Դեմավանդ
Դեմավանդ — 65, 66, 69, 70 (= =Դրմբավընդ) 65, (=Դեբավանդ) 74, 85, (=Դաբավանդ) 95, 101 (=Դամավանդ) 95
Դրմբավընդ — 65։ Տե՛ս և Դեմավանդ
Դիոդորոս — 67
Դիոնիսիոս Թրակացի — 24,30
Դյակոնով Ի. Մ.—67,76
Դյուզեղ, վիշապ — 95, (=Դյուղեղ) 96, 97
Դյուրո — 99
Դվին — 40

Եզնիկ Կողբացի — 22, 85
Եղիա Մուշեղյան Առաջնորդության — 49
Եղիշե — 171, 173
Եվիլատա (Եվիղատա) երկիր — 109
Եվսեբիոս Կեսարացի — 171
Եվրոպա — 55, 63, 113, 169
Երզնկա — 7
Երնջակ — 118, (=Այանջակ) 116, 118
Երուսաղեմ — 85

Զաբիոլլահ Սաֆա — 74
Զարեր — 100
Զաքարիա Ռազի — Տե՛ս Աբու-Բաքր Մոհամադ իբն Զաքարիա Ռազի

Զոհհակ — 62, 63, 65, 66, 69, 71, 74, 75, 85, 86, 90։ Տե՛ս և Բյուրասպի Աժդահակ
Զրվան — 76
Զևս — 75

Էմին Մ.—13, 41
Էնեերուս — 196

Թարարի — 74
Թաղիադյան Մ.— 62
Թավրիզ — 43,48,49,116,118
Թարգիտա — 76
Թեհրան — 115, 117
Թիրյաքյան Մ.— 113,114,115
Թոխմախ-գյոլ — 105
Թոնիկ Մամիկոնյան — 103, 107
Թովմա Արծրունի — 110
Թոփարավան գետ — 105
Թուրան — 26
Թուրան գետ — 110
Թուրքաստան — 109
Թուրքիա — 128

Իբն ալ-Ֆակիհ ալ-Համադանի— 70, 85
Իբն Սինա—Տե՛ս Աբու-Ալի իբն Սինա—177
Իբրահիմ — Տե՛ս Շահիդի
Իբրահիմ խան, Ղարաբաղի տիրակալ — 50
Իկսիոն — 75
Իմադ էդ-Դին Նասիմի—Տե՛ս Նասիմի
Իմիրզեկ — 105
Ինդոս — 108
Ինդրա — 84
Իսրայել եպիսկոպոս — 103
Իսֆանդիար — 97—100, 102։ Տե՛ս և Սպանդիար
Իրան — 10, 12, 13, 17—19, 23, 24, 26, 27, 58, 59, 63, 66, 77, 81, 85, 86, 97, 98, 128

Լանգլուա Վ. — 93
Լենինգրադ — 179, 185
Լոկ — 84
Լոնդոն — 179, 183, 185
Լուիֆուլլահ իբն Աբի Յուսուֆ ալ-Հալիմի — Տե՛ս Հալիմի

Խալաթյանց Գր.—67—69, 93, 103, 104
Խայամ — Տե՛ս Օմար Խայամ
Խանկահ, գյուղ — 118
Խաչատուր Ջուղայեցի — 28, 36, 37, 46
Խաչատուր Տիգրանակերտցի — 49
Խաչիկյան Լ.—36
Խաքան— 109
Խաքանի — 127
Խլաթ — 41
Խոռոհբուտ — 14,21
Խոսրով Բ, արքա պարսից — 23, 103, 104, 106, 108, 109
Խորասան — 59, 100, 115
Խրամ գետ — 105

Կազբիոն — 109
Կաթրան Թաբրիզի — 43
Կապկոհ — 101
Կավատ Ա, արքա պարսից — 77—79
Կենտավրոս Պելրիթոս—75
Կենտավրոս Պյուռիդա — 72, 73, 75, 76, 101, (=Պոյուդյա, Պռիդա) 101
Կենտոռոս Պոյուդյա —101
Կեսարիա — 86
Կյուլեսերյան Բ.—171, 174, 175

413—16

Կիլլան — 188, 192
Կոհի Նիհորական — 68
Կոմիտաս կաթողիկոս — 18, 57
Կոնիբեր Ֆ.—82
Կոնյա — 43
Կոստանդին Երզնկացի — 25, 122, 128, 137, 139
Կոստանդնուպոլիս —30, 46, 119, 170, 177—179, 182
Կոստանյան Կ.— 52, 55, 130, 135, 138, 145, 153, 154, 156, 165, 168
Կոռնոս — 76, 97
Կրաչկովսկի Ի.— 32, 33
Կրիմսկի Ա.— 32
Կուբաղ — 79, 80, Տե՛ս Կավատ II
Կուրտիկյան Ստ.— 177
Կուֆա — 32

Հալեպ — 49
Հալիմի — 175, 176, 184—186, 196—198
Հակոբյան Պ.— 38
Հակոբ Վարդապետ — 44
Հայաստան — 9—19, 24—27, 35, 41, 48, 54, 58, 59, 68, 91, 92, 97, 102, 106, 110, 128, 169
Հար, կղզի — 199
Հարու — 199
Հարունե — 199
Հաթիմ Նիզարի — 42
Հարտահաուզեն Ա.— 26
Հաֆեզ — 52, 55, 132, 141, 196
Հերակլ, արգոսական հերոս — 76
Հերակլ, վրաց իշխանազուն — 50
Հերոդոտ — 76
Հիսե, բժիշկ — 40
Հիսուս — 119
Հյուբշման Հ. — 84
Հյուսամի — 178
Հնգկատան — 23, 27, 75, 107
Հոմերոս — 97, 170
Հոսեյն Թուսիի որդի — 46
Հովհաննես Երզնկացի — 7
Հովհաննես Թլկուրանցի — 51, 139
Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի — 33, 34
Հովհաննես քահանա, Գեորգ Գպրի հայրը — 183
Հովհան Վարդապետ Ջուղայեցի— 37
Հովսեփյան Գարեգին — 38, 40
Հովսեփ Քանանցի — 149, 157
Հոռոմ — 86
Հրուզեն — 65, 66
Հուլիանոս — 14

Ղազաա — 68
Ղազար Փարպեցի — 19
Ղարաբաղ — 50

Ճիհանկիյր — 187

Մազանդարան — 93, 95
Մազդակ — 64, 71, 77—81, 90 (=Մաժդակ) 64, 77, 90
Մալխասյանց Ստ.— 67, 75, 82
Մանազկերտ — 107
Մանուկյան Ա.— 175
Մանուչ — 30
Մաջնուն — 149
Մառ Ն.— 38
Մասեհյան Հովհ.— 147
Մասիհի — 51
Մասիս — 101
Մասիքոհ — 101
Մասուդի Մարվարզի — 59
Մատթեոս ավետարանիչ — 36
Մատրիշվանի — 84
Մար Աբաս Կատինա— 13, 73, 74
Մարաղա — 48
Մարաստան — 68
Մարդաս — 65, 66, 68, (=Մերդաս) 65, 66, 69, (=Մարդես) 69
Մարես — 69
Մարկոս ավետարանիչ — 36
Մարկվարտ Հ.—68, 79, 88
Մելիք-շահ — 78
Մելիք-Օհանջանյան Կ.—17, 18,21, 63, 88
Մենթեշե, գավառ — 178
Մենեքիշյան Գ.— 108
Մեսրոպ Լեռն — 56, 57
Մեսրոպ Մաշտոց — 13, 57, 59
Մերդաս — 65, 66, 69 — Տե՛ս և Մարդաս
Մերձավոր Արևելք — 9, 23, 24, 27, 51, 54, 57, 82, 110, 111, 115
Մբսրլյան Գ.—29
Միդիա — 67
Միլլեր Վս. Ֆ.— 63, 104, 106
Միհր — 84
Մինորսկի Վ.— 122
Միջագետք — 30, 86, 92, 105, 107
Միջերկրական ծով — 27, 115
Միջին Ասիա — 23, 26, 27, 57, 100, 109—111, 157
Միրան — 48, 49
Միրանշահ — 116, 122
Մխիթար Աբբա — 190
Մխիթար Անեցի — 40
Մխիթար Հերացի — 35, 38
Մկրտիչ Է.— 63, 64, 67, 69, 72, 73, 75, 84
Մկրտիչ Նաղաշ — 51, 139
Մնացականյան Ա.— 177
Մոհամեդ, մահմեդականության հիմնադիր — 119
Մոհամադ Ալի Թաբրիզի — 115—118
Մոնդոլիա — 110
Մովսես Խորենացի — 12—14, 16, 18—21, 31, 62—90, 93, 96, 99, 101, 107, 171
Մովսես Կաղանկատվացի — 19, 23, 102, 103
Մովսես, մարգարե — 119
Մութանաբի — 29, 32, 33, 58, 59, (=Մյութենեպպի) 29
Մուղլա, գյուղաքաղաք — 178
Մուհամադ իբն Թաշիդ — Տե՛ս Վահիդի

Յազդկերտ (Հազկերտ) իբն Մահլինդադ — 78
Յուսուֆ, ոմն հորուֆյան — 116

Նախիջևան — 116
Նահապետ Քուչակ — 51
Նաղաշ Հակոբ — 51
Նասիմի — 47—50, 116, 119—121
Նասիր Խոսրով — 30, 41
Նեբրովթ — 72, 73, 75, 78, (=Նեմրուդ) 74, 75
Նեոլդեկե Թ.— 17, 18
Նեքսես Շնորհալի — 57, 128
Նեքսեսով Միրզա Յուսուֆ — 50
Նիզամ ալ-Մուլք — 78
Նիզամի — 43
Նինվեի դիվաններ — 13
Նյու-Յորք — 113
Նյուքար Մադես— 67—69
Նոյ Նահապետ — 74
Նուշիրվան, արքա պարսից — 43, 44, 81

Շարբանգ — 95
Շահ-Աբաս — 36, 128
Շահիդի — 175—180, 182—184, 196—198
Շահ Իսմայիլ Խաթայի — 49

Շահ Սլեման — 36
Շահ Սուլտան Հուսեն — 36
Շահնուվարյան Ա. — 127
Շապուհ Բ. Որմզդյան — 14, 19
Շերեֆեդդին Շիրազի — 196
Շը՛ուրի (Շիուրի) — 187, 188
Շիդար — 64, 84
Շիպյակ Սանամեռ, գյուղ — 205
Շիրազ — 32, 182
Շիրին — 23, 110, 199
Շիրվան — 116
Շտաքելբերգ Ռ. — 70, 77, 78
Շուշի — 50
Ոդիսես — 65
Ողյումպ, քուրմ Հանվո — 14
Ողոմպիոս — 97
Ոճիե, Ոճիրե — 41
Որմիզդ Դ. — 110

Չոպանյան Ա. — 55

Պահլավունիներ — 92
Պապ Թագավոր — 80, 86—89
Պատկանյան Ք. — 109
Պարսկաստան — 11, 15, 16, 28, 128, 157, 182։ Տե՛ս և Իրան
Պարրա — 40
Պետերբուրգ — 50
Պետերման Հ. — 172
Պետրոս Այունեցի — 19
Պետրուշևսկի Ի. Պ. — 115
Պերիթեա, հուշկապարիկ — 75
Պերիփաս — 75
Պիրիթոս — 75
Պյուռիդ — 73
Պյուստիթուն — 199
Պոտուրյան Մ. — 55
Պրոմեթևս — 84
Պուտախ Ամթեցի — 48, 49

Ջալալադդին Ռումի — 43, 45, 55
Ջահուկյան Գ. — 172

Ջամի — 55, 136
Ջամշիդ Փիշդադյան — 66, 85
Ջհանշահ — 116, 118
Ջուղա — 128

Ռախշ — 20, 93, 94, (=Ռաշ) 95, 96
Ռեյհան, դև — 95
Ռզազադե Շաֆաղ — 132
Ռոստամ — 20, 24, 25, 93, 94, 95, 97—100 (=Ռոստոմ Սագճիկ) 20, 96, (=Ռոստոմի Զալ) 26, (=Ռոստոմ), 26, 97 (=Ռոստոմ Սաճիկ) 95, 96
Ռուդաքի — 34, 52, 134

Սաադի — 43, 45, 52, 55, 152, 158, 165, 196, 199, 200
Սաբալյան — 101, 102
Սադիկ Քիա — 117—119
Սահակ Բագրատունի — 20, 62 64, 83, 97
Սահակ Պարթև — 57
Սամանիդներ — 59
Սամարղանդ — 59
Սայաթ-Նովա — 25, 49—51
Սայանի լեռներ — 110
Սասանյաններ — 12, 14—16, 19, 20, 22, 96։
Սասուն — 107
Սավալան — 101, 102
Սարուխան — 93
Սեբեոս — 16, 23, 100, 109
Սեիդով Միրալի — 49
Սեյֆ էդ-Դովլե, Հալեպի իշխան — 32
Սեֆյաններ — 128
Սիմեոն Լեհացի — 49
Սիմորղ Թռչուն — 98
Սմբատ Բագրատունի (Խոսրով Շում) 109

Սմիռնով Յա. — 105, 106
Սպահան — 36
Սպանդարատ — 99
Սպանդիար — 23, 24, 97—100, 102, (=Սպանդիատ) 23, 99, 100, (=Ասպանդեատ) 23, 102, 103, (=Ասֆանտիյար) 99, (=Իսֆանդիար) 97—100, 102
Սպիտակ, դև — 95
Ստեփանոս Ասողիկ — 110
Ստեփանոս Օրբելյան — 19
Ստեփանոս, XIII դարի բժիշկ — 39
Սրոշ տաճարինի — 89
Սրվանձտյան Գ. — 145
Սուքրյան Ա. — 34
Սևանա լիճ — 105
Սևրուգյան Ա. — 147

Վագիֆ — 50
Վահրամ Մերհեանդակ — 100, 109
Վահրամ Պահլավունի — 40
Վան — 41
Վասպուրական — 107
Վարդան Արևելցի — 108
Վարսամ — Տե՛ս Արեղյան Մ.
Վեհաբի Սունբուլ-Զադե — 182 — 184, 196—198
Վեհոտ — 100, 108, 109, 110, 111
Վիեննա — 132, 183
Վինդիշման — 172
Վիշապներ — 105
Վռամշապուհ, հայոց արքա — 13
Վրաստան — 105

Տարոն — 107
Տեր-Ղևոնդյան Ա. — 29
Տեր-Մովսիսյան Մ. — 36
Տիգրանակերտ — 48
Տիգրան Արտաշեսյան — 69

Տիրայր արքեպիսկոպոս — 55, 113—115, 123, 124, 126
Տյուգյան Հ. — 172, 175, 190

Րայիս, լեռ — 75

Փառանձեմ Սյունի — 87, 89
Փառնոս — 67, 69
Փավստոս Բուզանդ — 22, 86, 87, 99
Փարիզ — 179, 185
Փափազյան Հ. — 113—115, 121
Փիավն — 103, 104, 106—110
Փիր Բուդաղի — 118
Փոքր Ասիա — 43, 51

Քավե դարբին — 66
Քեմալ Փաշազադե — 187
Քսենոֆոն — 76
Քուշանաց երկիր — 109

Օլիմպիոս — 97
Օհան, Սայաթ-Նովայի որդին — 50
Օմար Խայամ — 52, 55, 127, 196

Ֆազլուլլահ Նաիմի — 116, 118—122
Ֆազլուլլահ Նաիմիի աղջիկը — 116, 118, 119, 121
Ֆարամարզ, Ռոստամի որդին — 95
Ֆարհադ — 199, (=Ֆըրհատ) 149
Ֆարս — 60
Ֆերիդուն — 62, 66, 69, 70, 74, 75 (=Արրիտոն) 75, (=Աֆրիդուն) 66, (=Աֆերիդուն) 70
Ֆիզուլի — 49
Ֆիրդուսի — 17, 25, 30, 34, 52, 55, 56, 59, 63, 64—70, 85, 86, 93—96, 99, 100, 134, 146, 196
Ֆրիկ — 112—128, 139

Отделение Общественных
Библиотека

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Նախաբան 5
Հայ-իրանական գրական աշնչությունները V—XVIII դարերում (Ընդհանուր ակնարկ) 9
1. Բյուրատպի Աժգահակի առասպելը ըստ Մովսես Խորենացու . 62
2. Իրանական վիպական գրույցների արձագանքները Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերում» 91
3. Ֆրիկը պարսկերեն քասյակի թարգմանիչ 112
4. Գրիգորիս Աղթամարցու ասղերի պարսկերեն հատվածների վերծանումը 128
5. Պարսկերեն-հայերեն առաջին տպագիր բառարանը 169
Резюме 201
Օգտագործված գրականության ցանկ 227
Անվանացանկ 238

ՍՏՈՒԳՎԱԾ է 1971 թ.

Ֆ-1963

ԲԱԲԿԵՆ ԼԵՎՈՆԻ ՉՈՒԿԱՍՅԱՆ
БАБКЕН ЛЕВОНОВИЧ ЧУКАСЗЯН

Հայ-իրանական գրական առնչություններ (V—XVIII դդ.)

Հետախուզումներ

Պատ. խմբագիր՝ Հ. Դ. ՓԱՓԱԶՅԱՆ
Հրատ. խմբագիր՝ Ժ. Մ. ԱԴՈՆՑ
Նկարչական ձևավորումը՝ Գ. ԽՈՒԴԻԿՅԱՆԻ
Տեխ. խմբագիր՝ Հ. Լ. ԳՈՐՈՅԱՆ
Սրբագրիչ՝ Ս. Ա. ԳԵՎՈՐԳՅԱՆ

Հանձնված է արտադրության 15/IX 1962 թ.: Ստորագրված է տպագրության 28/II 1963 թ.: ՎՖ 07030: Պատվեր 413: Հրատ. № 2127: ԽՀԽ 748: Տիրաժ 1500, տպագրական 15,5 մամ., հրատ. 10,6 մամ., Թուղթ 84×108 1/32: Գինը կազմով 62 կոպ.

Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Հրատարակչության տպարան, Երևան, Բաբեկյանության 24:

8
2-22
172