

Ե՛կե՛ք ի՛մ հո՛րն և՛նձը՛ն . և՛նչի՛նք անձը՛ն . և՛նչի՛նք զ՛ստի  
և՛նչա՛նք է՛նչ թա՛գաւո՛րքն անձա՛նք .  
ե՛տ զ՛նք է՛տ ա՛նե՛ր զ՛նք է՛նք թա՛նն ո՛ր հո՛րցա՛ր յի՛ն . և



ԳՆԱՄԱՆ ԳՐԱԲԱՆ ԿՐԻՏԱՆ . ՈՐ ԻՆԻՒՆԱՆ ԳՆԵՐԻ .  
Ե՛կե՛ք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք .  
ե՛տ զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք .  
ԳՆԱՄԱՆ ԳՐԱԲԱՆ ԿՐԻՏԱՆ . ՈՐ ԻՆԻՒՆԱՆ ԳՆԵՐԻ .  
Ե՛կե՛ք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք .  
Ե՛կե՛ք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք զ՛նք .

**ԱՐԱԲԱԿԱՆ  
ԳԵՂԱՐԿԵՍՏԱԿԱՆ  
ԱՐՁԱԿԻ ՆՄՈՒՇՆԵՐԻ  
ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ  
ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**



Համիկ Մկրայանը ծնվել է 1958 թ. Երևանում: Բարձրագույն կրթությունը ստացել է Երևանի և Սանկտ-Պետերբուրգի պետական համալսարաններում: Արաբագետ-գրականագետ է, միջնադարագետ: Ջրաղվում է հայ-արաբական միջնադարյան գրական առնչությունների, արաբերենից հայերեն և հայերենից արաբերեն քարգմանված գրական հուշարձանների հետազոտությամբ, արաբերեն և եբրայա-ասոր արաբերեն ձեռագրերի ուսումնասիրությամբ: Հեղինակ է մոտ մեկկես տասնյակ գիտական հոդվածների, որոնք լույս են տեսել Հայաստանում և արտերկրում (Պաշերեն, Ռուսերեն, ֆրանսերեն լեզուներով): Բանասիրական գիտությունների թեկնածու է, ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության ինստիտուտի ավագ գիտաշխատող:

*Հեղինակը իր երազնազգիությունն է հայրենու՛  
Տիգրանուհիի Հայկեհյուսեին եւ իրա որդիւնը՝  
Մարիուս եւ Աւարուպէսը Մուշեղյանեհյիսի  
գրքի քաղաքությունս ծագուելոյ ինքաւու հանուր:*



NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES  
OF THE REPUBLIC OF ARMENIA  
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

H. N. MKRTCHIAN

ARMENIAN-ARAB LITERARY RELATIONS

BOOK I

**THE MEDIEVAL ARMENIAN TRANSLATIONS  
OF THE ARAB PROSE**

(X-XV centuries)

«ZANGAK-97»  
Yerevan — 1998

8(62)  
Մ-80

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ  
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ  
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

Հ. Ն. ՄԿՐՏՉԻԱՆ

ՀԱՅ-ԱՐԱԲԱԿԱՆ ՄԱՏԵԼԱԳՐԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԳԻՐ II

**ԱՐԱԲԱԿԱՆ ԳԵՂԱՐԿԵՍԱԿԱՆ ԱՐՁԱԿԻ  
ՆՄՈՒՇՆԵՐԻ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ  
ԹԱՐԳՍԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**

(X-XV դդ.)

4642



«ԶԱՆԳԱԿ-97»  
Երևան — 1998



Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության  
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Պատասխանատու խմբագիր՝  
պատմական գիտությունների դոկտոր  
Ա. Պ. Փոլադյան

Գիրքը հրատարակության են երաշխավորել գրախոսներ՝  
քանասիրական գիտությունների  
դոկտոր, պրոֆեսոր Ա. Գ. Դոլուխանյանը  
և պատմական գիտությունների թեկնածու  
Է. Գ. Գրորյանը

Նկարիչ՝ Արա Բաղդասարյան

ԳՏՀ 892.7

ԳՄԴ 84(0)4

Ս 806

Ս 806 Սկրտյան Գ. Ն.

Արաբական գեղարվեստական արձակի մոտիվների հայ  
միջնադարյան թարգմանությունները (X-XV դդ.): /Այ-  
արաբական մատենագրական առնչություններ: Գիրք Ա./  
— Եր.: Ձանգակ-97, 1998:

Աշխատության մեջ առաջին անգամ փորձ է արվում հայտնաբերելու հայերեն թարգ-  
մանությունների («Պատմութիւն վասն մանկանց եւ աղջկանց», «Պատմութիւն յա-  
ղագս Փահլուլ բազավորին», «Պատմութիւն Պղնձե քաղաքին», «Պատմութիւն Արդ  
ճաֆար մանկան եւ Նեմիլայ աղջկան») ցայժմ անհայտ արարներն բնագրերը, վեր-  
ջիններիս այլաբերական զուգահեռները, կատարելու համեմատական տեքստաբանա-  
կան բնութագրում՝ պարզելու իսմար, թե ո՞ր լեզվից են արված հայերեն թարգմանու-  
թյունները, ի՞նչ փոփոխությունների են ենթարկվել հայկական միջավայրում:  
Կից հավելվածում ներկայացվում են հեղինակի պատմամեթոդի արդյունքները ևս եր-  
կու (կիլիկյան շրջանի) միջնադարյան հուշարձանների վերաբերյալ՝ 1. «Գիրք Վաս-  
տակոցի» հայերեն թարգմանության բնագրի խնդրի շուրջ և 2. Ֆարաջ Ասորու «Բժշ-  
կարան ճիոյ եւ առեսարակ գրատնոյ» երկի արաբական աղբյուրները:  
Հասցեագրվում է բանասերներին, պատմաբաններին, արևելագետներին, ինչպես  
նաև ընթերցող այն շրջաններին:

Ս 4703020600 98  
0003(01)-98



ԳՄԴ 84(0)4

ISBN 99930 - 2 - 007 - 2

© Սկրտյան Գ. Ն., 1998 թ.

ՆԱԽԱԲԱՆ

## ՀԱՅ-ԱՐԱՐԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Միջին դարերում հայ գրականության՝ զանազան ժողովուրդների գրա-  
կանությունների հետ ունեցած փոխադարձ կապերի ու փոխազդեցությու-  
նների լնդիանուր պատկերն ավելի ու ավելի պարզորոշ է դառնում շնորհիվ  
այդ կապերի առանձին դրվագների աստիճանական հետազոտման: Այդ  
դրվագներից են հայ-առաբական, հայ-ասսրական, հայ-իրանական, հայ-  
վրացական գրական առնչությունները, որոնք արդեն բավական մանրա-  
մասնորեն լուսարևնված են հանգամանային ուսումնասիրություններում:  
Նշված կապերի մեկ այլ հատվածը կազմող հայ-արաբական գրական  
կապերին ևս, զանազան առիթներով, անդրադարձել են տարբեր հետա-  
զոտողներ, երբևէ իրենց ուշադրությունը կենտրոնացնելով այս կամ այն  
առանձին գրական հուշարձանի վրա, սակայն հատուկ ուսումնասիրության  
նյութ դրանք դեռևս չեն դարձել:

Միջնադարում հայ-արաբական մշակութային և, մասնավորապես,  
գրական փոխադարձ կապերի առաջացմանն ու զոյատևմանը նպաստել են  
մի շարք գործոններ՝ պատմական Հայաստանի, ինչպես և Կիլիկիայի  
հայկական քաղաքության, աշխարհագրական դիրքը (Արևելքից Արև-  
մուտք տանող ուղիների խաչմերուկում), արաբական տիրապետության  
շրջանը և արաբական ամիրայությունների գոյության փաստը Հայաստա-  
նում, ինչպես նաև հայկական գաղթավայրերի առկայությունը (դեռևս միջին  
դարերում) արաբական մի շարք երկրներում՝ և այլն: Հիշյալ բազմադարյան  
պատմա-քաղաքական, առևտրական և այլ բնույթի փոխադարձ կապերն  
ուղեկցվել են երկու ժողովուրդների կենդանի, անմիջական հարու-  
րակցմամբ, մշակութային արժեքների փոխանակմամբ՝ ու փոխադարձ  
ազդեցությունների գրեթեմասն զանազան ձևերով:

Այսպես, օրինակ, ուսումնասիրողների կողմից մասնանշվել է հայկա-



կան ճարտարապետության ազդեցությունը, մասնավորապես, Ֆաբիժյանների և Այուրյանների դարաշրջանի եզրիպատկան կառույցների վրա<sup>5</sup>: Մասնանշվել է և հակառակ երևույթը՝ արարական ազդեցությունը հայկական միջնադարյան անձնանունների<sup>6</sup>, հայոց լեզվի, IX-XI դդ. հայկական աարազի<sup>7</sup> վրա և այլն:

Հայ-արարական գրական առնչությունների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դրանք ևս կրկ ևն փոխադարձ բնույթ. բարգմանություններ արվել են ոչ միայն արարերենից հայերեն, այլև հայերենից արարերեն: Բացի այդ, ինչպես ցույց է տալիս նշված բարգմանությունների ուսումնասիրությունը, ոչ միայն հայ միջնադարյան հեղինակներն ևն ծանոթ եղել արարական աղբյուրներին և օգտագործել դրանք իրենց երկերը շարադրելիս, այլև արար հեղինակներն ևն, իրենց հեքթին, օգտվել հայկական աղբյուրներից: Այդ կարելի է տեսնել, մասնավորապես, բժշկական գրականության օրինակով: Ինչպես հայտնի է, միջնադարի հայ բժիշկներն օգտագործել են բազմաթիվ արարական աղբյուրներ<sup>8</sup>, ինչպես նաև արարական տեքստեր<sup>9</sup> (բժշկական, ամսանարածական, ղեղագործական) ու բուսանուններ: Մակայն արարական ձեռագրերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ տեղի է ունեցել և հակառակ երևույթը՝ արար բժիշկներն էլ, իրենց հեքթին, օգտվել են հայ հեղինակների երկերից<sup>10</sup>: Հայտնի է նաև հայերենով ստեղծված բժշկական երկի՝ արարերեն բարգմանվելու մեկ փաստ<sup>11</sup>, որը նույնպես վկայում է հայ միջնադարյան բժշկության նկատմամբ արարների ցուցաբերած ոչ միայն հետաքրքրության, այլև բարձր գնահատանքի մասին:

Հայ-արարական առնչություններն ուսումնասիրողներն իրավացիորեն տարբերում են դրանց դրսևորման երկու տարբեր ձևեր՝ փոխհարաբերությունները քրիստոնյա արարների և մահմեդական արարների հետ<sup>12</sup>: Բրիստոնյա-արարական և մահմեդական-արարական մշակույթները, ինչպես հայտնի է, միանգամայն տարբեր և կրոնական իմաստով նույնիսկ հակամարտ երևույթներ են, ունեն իրենց բնորոշ առանձնահատկությունները, որոնք, բնականաբար, ի հայտ են գալիս նաև գրական առնչությունների ասպարեզում:

Բրիստոնյա արարների հետ հայերի ունեցած փոխհարաբերությունների արդյունք է հանդիսանում արարերենից կատարված հայերեն հնագույն բարգմանությունը՝ Նանա Ասորու կազմած «Հովհաննու Ավետարանի մեկնությունը» (մոտ. 840 թ.)<sup>13</sup>: Վերջինս հայերեն է բարգմանվել մի

վարդապետի կողմից, որի անունը, ինչպես և նրա կառարած բարգմանության արարերեն բնագիրը, մեզ չի հասել:

Իրենց հեքթին, քրիստոնյա-արարական միջավայրում հայերենից արարերեն են բարգմանվել հայ մատենագրության մի շարք հուշարձաններ՝ «Լրիգոր Լուսավորչի վարքը»<sup>14</sup>, որի հայերեն բնագիրն առ այսօր մնում է անհայտ, Ագաբանգեղոսի «Պատմությունը»<sup>15</sup>, Վարդան Այգեկցու «Աղվեսագիրքը»<sup>16</sup>: Հայտնի են նաև նույն միջավայրում և նույն ճանապարհով կատարված որոշ քրիստոնեական-կրոնական բնույթի բարգմանություններ, ինչպես, օրինակ, «Թուրք կորնբացուց առ Պաղոս և Պաղոսի առ կորնբացիս» և այլն<sup>17</sup>: Ըստ Ն.Մառի, «Հայերենից արարերեն բարգմանությունների ի հայտ գալը, մասնավորապես, կարելի է բացատրել, բերև, նրանով, որ ուշ շրջանում արարերենն ասորիների համար ծառայում էր որպես գրական լեզու, իսկ հակորիկ-ասորիները և հայերը զանգված էին սերտ հաղորդակցության մեջ»<sup>18</sup>: Ն.Մառի հետ համակարծիք է և Ա.Տեր-Վանդյանը, որն իրավացիորեն քրիստոնյա-արարների (այսինքն՝ հիմնականում արարախոս ասորիների) հետ հայերի ունեցած առնչությունները դիտում է որպես ասորա-հայկական բազմադարյան գրական կապերի ավանդույթի շարունակությունը<sup>19</sup>:

Ինչ վերաբերում է մահմեդական-արարների հետ փոխհարաբերություններին, ապա այստեղ ևս հետազոտողների կողմից մատնանշվել են որոշ առանձնահատկություններ: Այդ առանձնահատկություններից է, մասնավորապես, հայկական բանահյուսական ավանդույթի արասցույունը մահմեդական-արարական պոետագրության մեջ՝ Հայաստանի և հայերի մասին առասպելների տեսքով<sup>20</sup>: Իր հեքթին, մահմեդական-արարական բանահյուսական ավանդույթն իր արասցույունն է գտել հայկական աղբյուրներում՝ Մոհամմադի մասին մի շարք ավանդությունների տեսքով<sup>21</sup>, ինչպես նաև, որոշ չափով, հայ ժողովրդական էպոսում և հեքիաբնկում<sup>22</sup>:

Միջնադարի հայ բարգմանիչներն արարերենից հայերեն են բարգմանել ամենատարբեր բնագավառների վերաբերող գրականություն՝ սկսած կրոնական-աստվածաբանականից<sup>23</sup> ու փիլիսոփայականից<sup>24</sup> և վերջացրած երազահաններով<sup>25</sup>, սոքարբային<sup>26</sup> ու այլբնիական<sup>27</sup> գրականությամբ: Արարական միջնադարյան գիտության նվաճումներով ազգային մշակույթը հարստացնելու տեսակետից առանձնապես կարևոր դեր են խաղացել արարերենից հայերեն բարգմանված բժշկաբանները<sup>28</sup>, ավարախիները<sup>29</sup>, ամսանարածական<sup>30</sup>, աստղագիտական<sup>31</sup>, երկրագործական<sup>32</sup> երկերը և այլն<sup>33</sup>:



Հայերենում արարական փոխառությունների հայտնվելուն նպաստել են ոչ միայն երկու լեզուների կենդանի, անմիջական շփումը (փոխազդեցությունը բանավոր ճանապարհով), այլև արաբերենից հայերեն քարգմանված վերոհիշյալ երկերը, ինչպես և արարական աղբյուրների հիման վրա կազմված հայերեն կոմպիլյատիվ բնույթի երկերը: «Լեռջիններում մեծ թիվ են կազմում հատկապես գիտության զանազան ասպարեզներին վերաբերող տերմինները՝ բժշկական, անասնաբուժական, աստղագիտական, փիլիսոփայական, երկրաբանական, բուսանունները և այլն: Արարական փոխառություններով հարուստ է եղել առանձնապես միջին հայերենը<sup>24</sup>, իսկ այսօրվա հայերենում պահպանվել է դրանց միայն մի վաղը մասը:

Հայ-արարական միջնադարյան գրական կապերի արդյունքը հանդիսացող վերոհիշյալ հուշարձաններից համեմատաբար լավ են ուսումնասիրված հայերենից արաբերեն քարգմանված երկերը՝ Ազարանգեղոսի «Պատմությունը», «Գրիգոր Լուսավորչի վարքը», Այգեկցու «Աղվեսագիրքը», ինչպես նաև Ֆարաջ Ասորու «Ըժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրասանոյ» անասնաբուժական ձեռնարկը, որն անսպաժն հայունի միակ քարգմանությունն է հայերենից կատարված մահմեդական-արարական միջավայրում<sup>25</sup>:

Սակայն նույնը չի կարելի ասել մասնավորապես, «Գիրք Վաստակոցի» մասին, որի հայերեն քարգմանության բնագիրը մինչև վերջերս շարունակում էր մնալ անորոշ<sup>26</sup>, ինչպես նաև արարական միջնադարյան գեղարվեստական արձակի այն մի քանի նմուշների մասին, որոնք, ի թիվս արաբերենից արված մյուս, արդեն նշված քարգմանությունների, նույնպես հասել են մեզ:

Միջնադարյան իրականության պայմաններում, որ սրբագործ կերպով սահմանազատված էին հոգևոր և աշխարհիկ ոլորտները, նույախի սարբերակում գոյություն ուներ և գրականության մեջ. թե՛ ինքնուրույն, թե՛ քարգմանական երկերի առյուծի բաժինը կազմում էին, որպես կանոն, հոգևոր բնույթի երկերը, մինչդեռ աշխարհիկ ստեղծագործությունները երկու դեպքում էլ հազվադեպ էին:

Այնուամենայնիվ, ինչպես նկատել է Ֆ.Մակլերը, «Միջնադարի հայերն իրենց լեզվով են քարգմանել այդ ժամանակ ժողովրդականություն վայելած վեպերի մեծ մասը...»<sup>27</sup>: Մեր միջնադարյան քարգմանիչների ջանքերի շնորհիվ հայ ընթերցողը հնարավորություն է ունեցել մայրենի լեզվով ծանոթանալու համաշխարհային ճանաչում գտած այնպիսի գրական

հուշարձանների, ինչպիսիք են «Պատմություն Աղեքսանդրի Մակեդոնացու», «Բարոյախօս», «Պատմություն և խրատ Խիկարայ Իմաստնոյ», «Պատմություն եօրն իմաստասիրաց», «Նկարագրություն հոգևոր վարուց Յովասափու, որդայ քազատրին Հնդկաց», «Վարք Հարսնց», «Հայելի վարուց» և մի շարք այլ նման երկեր:

Հիշյալ աշխարհահռչակ ստեղծագործությունների կողքին հայ միջնադարյան գրականության մեջ իրենց ուրույն, ոչ պակաս նշանակալից տեղն են գրավել նաև մի շարք այլ քարգմանական երկեր՝ նույնպես աշխարհիկ կամ գեղարվեստական բնույթի: Թեև վերջիններին տարածման շրջանակները համաշխարհային առումով, համեմատաբար ավելի նեղ են եղել, քան վերևում թվարկվածներինը, սակայն դրանք նույնքան մեծ ժողովրդականություն են վայելել Հայաստանում հարյուրամյակներ շարունակ: Նման քարգմանական երկերից են՝ «Ֆրատք Նուշիրուանի», «Պատմություն Պղնձե քաղաքին», «Պատմություն վասն մանկանն և աղջկանն», «Պատմություն յաղագս Փահլուլ քազատրին» և մի քանի այլ ստեղծագործություններ:

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ հիշյալ քարգմանություններից հնագույնը՝ «Աղեքսանդրի պատմությունը», կատարվել է դեռևս V դարի 80-ական թվականներին<sup>28</sup>: Այսպիսով, հայ քարգմանական գեղարվեստական արձակի պատմությունը, սկիզբ առնելով հայ գրականության ստեղծման ստաջին իսկ դարից, շարունակվել է ողջ միջնադարի ընթացքում՝ մինչև XVII-XVIII դդ.<sup>29</sup>:

Նշված քարգմանություններն արվել են սարբեր լեզուներից՝ հունարենից, ասորերենից, լատիներենից, պարսկերենից, լեհերենից, արաբերենից: Դրանք մեզ են հասել երբեմն հինգ-վեց տասնյակ և ավելի ընդօրինակություններով, սակայն նույնիսկ նման դեպքերում ոչ միշտ են մեզ հայունի քարգմանիչների անունները և տեղեկություններ քարգմանության ժամանակի, վայրի ու բնագրի լեզվի մասին: Իսկ հաճախ էլ պահպանված տեղեկությունները սուղ են ու կցկատր:

Մեր ներկա ուսումնասիրության առարկան են X-XV դդ. Հայաստանում արաբերենից հայերեն քարգմանված գեղարվեստական արձակի բոլոր այն շորս նմուշները, որ այժմ հայունի են հայագիտությանը՝ 1. «Պատմություն վասն մանկանն և աղջկանն», 2. «Պատմություն յաղագս Փահլուլ քազատրին», 3. «Պատմություն Պղնձե քաղաքին», 4. «Պատմություն Աբդյ Շաֆար մանկան և Շևմիլայ անղջկան, որք առին գիրար»: Դրանցից յուրաքանչյուրի բնությունն են նվիրված, համապատասխանաբար, ուսումնասիրության շորս գլուխները: Քանի որ գլուխներից յուրաքանչյուրը վերաբերում է մի



առանձին հուշարձանի, նարսաակահարմար ենք զանցից դրանցից յորս-  
բանչյորի ուսումնասիրության պատմությունը ներկայացնել համաարտաս-  
խան գլխում:

Նշված պատմություններին, զանազան աշխրհերով, անդուդարձն են  
աարբեր հետազոտողներ (Ն.Անդրիկյան, Ն.Ալիկյան, Ա.Չոպանյան,  
Հ.Քյուրայան, Պ.Մարտոյան, Հ.Միմոնյան, Ա.Սրապյան և ուրիշներ): Նրանց  
չանքերով ուսումնասիրվել են նշված գրույցների հայերեն ձևագրերը և  
հրատարակությունները, գրավոր և բանավոր ավանդույթի պատմությունը,  
հրատարակվել են դրանց գիտա-համեմատական բնագրերը (բացառու-  
թյամբ մեկի՝ «Պղնձե քաղաքի պատմության», որի բնական բնագիրն առ  
այսօր մնում է չիրատարակված): Առանձին ուսումնասիրության նյութ են  
դարձել գրույցներում առկա կաճանները: Ուսումնասիրողները փորձել են  
պարզել նաև, թե ի՞նչ և ո՞ւմ կողմից են թարգմանվել հիշյալ գրույցները,  
ինչպես նաև, թե վերջիններիս հայերեն թարգմանություններն էլ, իրենց  
հերթին, ի՞նչ այլ լեզուներով են թարգմանվել:

Այսպիսով, բոլոր նշված «պատմությունների» հետազոտությունն առ  
այսօր ընթացել է զուտ հայագիտական տեսանկյունից. չնայած այն համ-  
զամանքին, որ խնդրո առարկա գրույցները հետազոտողների կողմից  
դասվել են արարերենից սրված թարգմանությունների շարքը, դրանց  
արարերեն բնագրերն առ այսօր հայանարերված չեն եղել (բացառությամբ  
«Պղնձե քաղաքի պատմության» բնագրի, որը մատնանշվել է Ա.Լ.Որանսիի  
կողմից, 1921 թ.): Այդ խել պատճառով հնարավոր չի եղել վերջնականապես  
ճշտել դրանց՝ ինչ լեզվից թարգմանված լինելը:

Սույն ուսումնասիրության նպատակն է եղել հնարավորության սահման-  
ներում հայտնաբերել հիշյալ թարգմանական գրույցների սրարերեն  
բնագրերը, ներկայացնել վերջիններիս գրավոր և բանահյուսական  
ավանդույթների պատմությունը, ցույց առալ հայկական պատմության  
նշանակությունը արարերեն բնագրերի ուսումնասիրության համար և  
բնդհակառակն, բաղդատել բնագրերը հայերեն թարգմանությունների հետ և  
պարզել, թե ի՞նչ փոփոխությունների են ենթարկվել դրանք հայկական  
միջավայրում, ինչպես նաև ճշտել, թե արտբական ո՞ր միջավայրն է  
հանդիսացել հայերեն թարգմանությունների փոխառու աղբյուրը՝  
քրիստոնյա-արարական, թե՛ մահնեղական-արարական: Այն դեպքերում,  
եթր հայանի են արարերեն բնագրի նաև այլ արևելյան գուգահեռներ  
(պարսկերեն, ասորերեն, երբայատառ արարերեն, բորբերեն և այլն),

հայկական պատմոր համեմատվել է նաև վերջիններիս հետ՝ վերջնա-  
կանապես պարզելու համար, թե հասկապես ո՞ր լեզվից է կատարված  
հայերեն թարգմանությունը: Ըստդասության համար օգտագործվել են մի  
շարք առ այսօր ոչ միայն չիրատարակված, այլև թիչ ուսումնասիրված կամ  
չուսումնասիրված ձևագրեր (արարերեն, պարսկերեն, երբայատառ արա-  
բերեն, ասորերեն, բարյունի և այլն):

Այսպիսով, ներկա ուսումնասիրությունում առաջին անգամ փորձ է  
արվել հանրագումարի բերելու այն ամենը, ինչ ցայսօր կատարվել է նշված  
գրույցների հետազոտման ողողությամբ ոչ միայն հայագիտության, այլև  
արարագիտության մեջ և մի շարք այլ հարակից գիտություններում՝ Արևելյի  
մյուս (պարսկական, ասորական, հրեական, հնդկական, բորբական և այլ)  
գրականությունների ուսումնասիրության ասպարեզում: Հարկ եղած  
դեպքում օգտագործվել են նաև համեմատական գրականագիտության,  
ինչպես նաև Արևմտարի գրականությունների հետազոտության  
բնագավառում ձևայ բերված արդյունքները:



«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՎԱՐՆ ԱՄՆԿԱՆՆ ԵՒ ԱՂՋԿԱՆՆ»

1. Հայկական պատմը

«Պատմութիւն վստն մանկանն և աղջկանն» գրույցը մեկն է միջնադարյան Հայաստանում մեծ տարածում գտած քարգմանական հուշարձաններից: Գարեդար հանդիսանալով հայ ընթերցողի «սեղանի գրքերից» մեկը, այն մեզ է հասել հինգ տասնյակից ավելի ձեռագիր ընդօրինակություններով (XIV-XIX դդ. գրչությամբ) և XVIII-XX դդ մոտ մեկուկես տասնյակ հրատարակություններով, ընդ որում որոշ ձեռագրեր վերաբերում են այն ժամանակաշրջանին, երբ արդեն գոյություն ունեին մի քանի հրատարակություններ: Նման մեծ ժողովրդականություն վայելելու վաստը բազատովում է ինչպես գրույցի հեռաքրքրաշարժ սյուժետով, այնպես էլ նրա կառուցվածքով: Պատմության միջին մասը բաղկացած է հարց ու պատասխաններից (հանելուկներից և դրանց լուծումներից), որոնք ամենաապրեր բնույթի են՝ կրոնականից սկսած և աշխարհիկ ամենատվարական արարկաներին ու երևույթներին վերաբերող թեմաներով վերջացրած: Այդ իսկ պատճառով երկն ունի քն գեղարվեստական ստեղծագործության հատկանիշներ, քե ուսուցողական բնույթ, ընդ որում «ուսուցողական» մասը, շարունակ լրացվելով, ընդարձակվել է ու նորագվել, միշտ նոր հետաքրքրություն հաղորդելով այս հնագույն գրական հուշարձանին: Չրույցի համառոտ բովանդակությունը հետևյալն է.

*Մի մեծաասն իշխան գավակ շունի և «հանապարզ» աղաչում է ասածուն իրեն ժառանգ պարգևել: Վերջապես նա ունենում է մի որդի՝ գեղեցիկ, իմաստուն և «պատերազմող անյաղք»: Մակայն պատանին շալլում-վատնում է հոր ողջ ունեցվածքը: Տեսնելով, որ իրենց մնում է միայն մորալ, որպեսզի սովից չմեռնեն, որդին առաջարկում է ծնողներին տեղափոխվել մի այնպիսի երկիր, ուր իրենց չեն ճանաչում: Այստեղ, ծնողների համաձայնությամբ, պատանին քաղափորին է փաճառում նրանց՝ որպես իր ծառաների, խնդրելով մոր փոխարեն «ձի մի, իր սարօքն», իսկ հոր փոխարեն՝ «ընտիր զգեստ և գլն»: Այսպիսով պատանին մեկնում է երջանկություն սրտնելու՝ խառանալով ծնողներին վերադառնալ և փրկել նրանց: Ծանապարհին նա հանդիպում է մի ձիավորի, որին հանձնարարված է ինչ-որ նամակ տեղ հասցնել:*

*Վերջինս պատանուն հանձնում է նամակը, ասելով, որ տեղ հասցնողին մեծ պարգև է սպասում: Ուրախացած պատանին նամակը դնում է քսակի մեջ և շարունակում ճանապարհը, սակայն շուտով մոլորվում է: Մասաիկ ծարավելով փնտրում-գտնում է մի ջրհոր, որից ջուր է հանում իր քսակով: Մրա մեջ մտաւցած նամակը հանելով, նա կարդում է այն և իմանում, որ այստեղ նամակարերի մահվան դատավճիռն է, որն ի կատար է ամփելու տեղ հասնելուն պես: Պատանին ոչնչացնում է նամակը և շարունակում ճանապարհը: Հասնում է մի «մեծ և քարկի» քարաք և իջեանում Վի պատափ տանը: Պառափը պատմում է, որ իրենց քաղաքի քաղափորն ունի «խիտ գեղեցիկ և գարնանայի իմաստուն» մի դուստր, որի հրամանով արդեն 99 արքայազն է գլխաստել: Արքայադուստրը պայման է դրել, որ կանոնաճանա միայն նրա հետ, ով կարտասխանի իր բոլոր հարցերին և կզերազանցի իրեն իմաստնությամբ: Ասայժմ ոչ մեկին այդ չի հասցուցել: Պատանին որոշում է փորձել իր բախար: Երեք օր շարունակ նա պատասխանում է բոլոր հարցերին, իսկ հետո ինքն է մի հանկուկ առաջարկում քաղափորի դստերը. «Ո՞վ է այն, որ հարուստ էր և աղքատացաւ, և յիւր մարնութիւն հազա գիր հայրն, հեծավ գիր մայրն և գնաց, որ գիր տարանքն գտանէր, նա մանն ի վերայ հասաւ, վերոց գմահն յիւր ձիան վրայ, խնց մահովն ջուր և խնցոց ձիուն այր, և սպրեցաւ ինքն և ձին այր»: Չկարողանալով պատասխանել, աղջկը ժամանակ է խնդրում և որոշում խորամակնել: Ծպափած, երկու աղայսնի ողիկցությամբ, վերցնելով գինի և քնտիր ուտեստներ, նա գալիս է պատանու օրևանը, հարրեցնում է նրան և ստիպում, որ ասի պատասխանը: Մակայն արքայադստեր մոռացած զգեստից պատանին ճանաչում է նրան: Հեռկյալ օրը, երբ աղջկը պատասխանում է հարցին, պատանին նրան ևս մի հանկուկ է առաջարկում. «Ո՞րն է այն բոշուն, որ կարայ գինքն և գեներցի, և գինետրն պահեցի գինքն խորվեցի և դրի յապես, քէ ուտեմ... նա յանկարծակի քսաւ և գնաց, ապա գինետրն պահեր նմ, քէ չէք հաւասար, նա գինետրն բերեմ, որ անսուք, որ ուղորդ եմ»:*

*Թագափորի դուստրը ստիպված իրեն պարտված է ճանաչում: Յոբևորյա հարսանիքից հետո պատանին իր մոտ է վերադարձնում ծնողներին և ապրում երջանիկ:*

Չրույցի հայկական տարբերակի ուսումնասիրման ասպարեզում անդրանիկ քայլերն արել է Ն.Անդրիկյանը՝ դեռևս դարասկզբին: Նրան է պատկանում առաջին ենթադրությունն այն մասին, ու «Մանկան և աղջկա» պատմությունը քարգմանված է արարելներից: Նման եզրակացության



Ն.Անդրիկյանը հանգել է, համեմատելով այն «Հագար ու մի գիշեր» ժողովածուի «Թավադդուր» պատմության հետ և հայանարևելքով 7 գուգահեռ՝ առաջադրվող հանգուկների բովանդակում: Չնայած այս աղերսին, նա իրավացիորեն նկատում է նաև, որ «Թավադդուրը» և «Հարցմունք Աղջկան»-ի «ամբողջական նկարագրեր» բոլորովին իրարից տարբեր են ու նգրակացնում: «Հարցմունք Աղջկանը՝ Հագար ու մի գիշերներու շարքին կը պատկանի բնագիրը արաբերեն գրուած է ԺԴ դարուն սկիզբները. հեղինակը նոյն ըլլալու է ԹԷՎ.ատուտի գրողին հետ: Հայերէնը բարգձմանաբիւն է արաբերէնէ և կատարուած է ԺԴ դարու կիսն յառաջ՝ բայց միշտ նոյն դարուն մէջ»: Թարգմանությունը ենթադրաբար վերագրվում է Կոնստանդին Երզնկացուն:

«Մանկան և աղջկա պատմության» արարական իսկական բնագրի հայանարևելքմանը մտնելով է մեկ այլ հետազոտող Ա.Չոպանյանը, մի փաստ, որ տա այսօր մնացել է սովերում և որը հետագա ուսումնասիրողներից ոչ մեկը չի նկատել: Այսպես, Ա.Չոպանյանը գրում է. «Հարցմունք Աղջկան», որ ձևագիրներու մեջ շատ տարածուած է... Հագար ու մի գիշերներու մի գլոխն է (տրբ. Մարտիրոսի քարգմանութեան մեջ՝ ամուր վերնագիրն է Paroles sous les quatre-vingt-dix-neuf têtes coupées), կարծես դեռ չէ հրատարակուած այդ հայերէն քարգմանութիւնը, որ շատ կը տարբերի ֆրանսիական քարգմանութենէն. հարցումներու շարքը ըլիստոնեական աշխարհէն ստնուած է հայ քարգմանության մեջ, մինչ արարականին մէջ մահմետական գոյն ունին անոնք. պատմաւածքն ալ բնութանոր գծերով նոյն ըլլալով հանդերձ, մանրամասնութեան շատ տարբերութիւններ կը ներկայացնէ»:

Այդ երբ դիմում ենք Ժ.Մարդուտի ֆրանսերէն քարգմանութեանը, պարզվում է հետևյալը. Ն.Անդրիկյանի վերայառչած «Թավադդուր» (կամ «Իմաստուն գերուիին») Մարդուտի քարգմանության մեջ կրում է «Histoire de la docte Sympathie» անվանումը՝ իսկ «Paroles sous les quatre-vingt-dix-neuf têtes coupées»-ն բոլորովին այլ հեթիսը է: Համեմատության համար դիմենք այդ երկու հեթիսքների համատու բովանդակություններին.

#### «Թավադդուր»

Մի հարուստ վաճառական ասածուն երկար աղերսելոց հետո վերջապես անենում է մի որդի: Հոր մահից ետևո որդին շտաղում-փառնում է իր ողջ ունեցվածքը: Նա այլևս ոչինչ չունի, բացի Թավադդուր անունով մի իմաստուն ու բարեաես ստրկուհուց: Թավադդուրը շքավորությունից փրկում է իր տիրոջը, առաջաքկելով նրան տանել իրեն Հարուն առ-Ուաշիդի պալատը, որտեղ յուրատեսակ ջննություն է հանձնում: Թավադդուրը պատասխանում է խալիֆի քաղմարիվ իմաստունների բոլոր հարցերին, որոնք ի վերջո իրենց պարտված են ճանաչում: Հիացած խալիֆը Թավադդուրին անձ պարգևներով վերադարձնում է տիրոջը, դարձնելով վերջինիս իր սեղանակիցը:

#### «Paroles...»

Մի քաղափոր տնի մի խելացի և գեղեցիկ որդի: Մակայն բախտը երես է դարձնում քաղափորից, և նա կորցնում է իր ողջ հարստությունը: Որդին առաջաքկում է ծնողներին մեկնել որևէ այլ երկիր՝ երջանկություն որոնելու:

Գալիս-հասնում են մի մեծ քաղաք, որտեղ որդին, ծնողների համաձայնությամբ, վաճառում է նրանց այդ քաղաքի սուլթանին: Հոր փոխարեն տառնալով մի ձի, իսկ մոր փոխարեն՝ արքայազնի զգեստ, պատանին մեկնում է մի այլ քաղաք: Այստեղ մի ծերունուց իմանում է, որ այդ քաղաքի քաղափորի դուստրը որոշել է ամուսնանալ միայն նրա հետ, ով կպատասխանի իր բոլոր հարցերին, հակառակ դեպքում փեսացուն մահապատժի կենրարկվի: Արդեն 99 արքայազն է գլխատվել, սակայն պատանին այնուամենայնիվ որոշում է փորձել իր բախտը: Նա պատասխանում է արքայադստեր բոլոր հարցերին, սպա ինքն է մի հարց առալիս, որին աղջիկը չի կարողանում պատասխանել: Այսպիսով պատանին ամուսնանում է արքայադստեր հետ և վերադառնում իր ծնողների մոտ:

Այսպիսով, երե ընդունենք, որ Ա.Չոպանյանը ծանոթ է եղել Ն.Անդրիկյանի վերուիշյալ հոդվածին և ընդամենը փորձել է Մարդուտի ֆրանսերէն քարգմանության մեջ գտնել նոյն այն հեթիսքը, որ «Հագար ու մի գիշերի» իտալերեն քարգմանության մեջ հայանարևելք էր Ն.Անդրիկյանը, ապա փակուղու առջև կկանգնենք: Ն.Անդրիկյանը մեջ է բերում «Թավադդուրի» համատու բովանդակությունը, այնպես որ, նախապես ծանոթ լինելով վերջինիս, Ա.Չոպանյանը չէր կարող շփոթել այն որևէ այլ հեթիսքի հետ: Ուրեմն մնում է ենթադրել, որ Ա.Չոպանյանը «Հարցմունք Աղջկան»-ի արա-



բական նախօրինակը «Հազար ու մի գիշերում» հայանարերել է Ն.Անդրիկ-յանից անկախ, այսուպես նա անկասկած, պետք է որ առարկեր Ն.Անդրիկ-յանին հայտնաբերած լինելով հայկական տարբերակին անհամեմատ ավելի սերտորեն անջվող մի բնագիր:

Նեոտարար, երև Ն.Անդրիկյանը հայանարերել է «Հարցմունք Աղջկան»-ին հեռավոր կերպով միայն առնչվող մի պատմություն, ապա Ա.Չոպանյանը կանգնած է եղել ավելի ճիշտ ուղու վրա, քան այդ մասին նշել է սույլ բառացի դիտարկության տեսքով:

Ն.Ալիևյանը ևս մի քաղ սառչ է գնացել, քեկ չանդրադասանալով իր ի միջի այլոց արված դիտարկության ողջ կարևորությանը «Մանկան և աղջկա պատմության» գրավոր ավանդույթի վեր հանման գործում: Այսուպես նա չէր շփոթի երկու նույնանուն հեղինակների. այսպես, միանգամայն իրավացիորեն նշելով, որ «Այս գրույցի հիման վրա հորինած է E.Schiller իր Turandot, Prinzessin von China. Ein tragikomisches Märchen nach Gozzi»<sup>21</sup>, նա միաժամանակ անում է հետևյալ կոմսը. "Gasparo Gozzi, Opere, Padova, 1818-1820, հրատարակված 16 հատորով"<sup>22</sup>: Այստեղ անճշտություն կա. Ֆ.Շիլլերն իր «Տուրանդոտը» գրել է քսա Կարլո Գոցցիի (1720-1806) համանուն պիեսի<sup>23</sup>, իսկ Գասպարո Գոցցին (1713-1786) վերջինիս ավագ եղբայրն է<sup>24</sup>:

Ինչպես կհամոզվենք սառքե, Ն.Ալիևյանի վկայակոչած Ֆ.Շիլլերի «Տուրանդոտ, չինական արքայադուստր» պիեսը այն երկար շրջանի վերջին օղակներից մեկն է (ժամանակագրական առումով), որը խորանում է անվագն մինչև մ.թ.ա. V դ., մինչև մի հնագույն բանասիրական մոտիվի գրական մշակման ակունքները:

«Մանկան և աղջկա պատմության» հայկական տարբերակն, իր հերթին, որպես բնագիր է ծառայել վրացերեն բարձրագույնության համար<sup>25</sup>:

Ձրույցի հայկական և վրացական պատմմաների փոխհարաբերության խնդրին անդրադարձնել է Գ.Մուրադյանը<sup>26</sup>, եզրակացնելով, որ վրացերեն բարձրագույնությունն ինքս հայերենից է արված XVIII դարում կամ XIX դարի սկզբում<sup>27</sup>: Գ.Մուրադյանը նաև արձանագրում է, որ վրացական որոշ ձևազրկումն արտացոլված են բանասիրական պատմմանը<sup>28</sup>:

Ս.Հարությունյանը հայ ժողովրդական հանելուկները քննելիս գուզա-հեռներ է անցկացրել դրանց ու «Մանկան և աղջկա պատմության» հանելուկներից մի քանիսի միջև<sup>29</sup>:

Հ.Միսոնյանը նկատում է. «...պատմության բնոգրկած հարց ու պատասխան հանելուկների ցանկը հարստացնելու նպատակով ժամա-

նակին շնագրի զանազան մասերում մտցվել են նաև Ներսես Շնորհալու մի քանի տասնյակի հասնող շախաձու հանելուկները<sup>30</sup>»:

Ա.Մեհացահանյանը, ուսումնասիրելով գրույցի հանելուկները, մի շարք արժեքավոր եզրահանգումներ է արել, մասնավորապես հայանարերելով դրանց քաղման ևս մի աղբյուր՝ «Հարցմունք Բարսղի և պատասխանիք Գրիգորի» բարձրագույնական երկը<sup>31</sup>:

Պատմության հայկական օրինակն առանձին ուսումնասիրության նյութ է դարձրել Ա.Մրապյանը, հրատարակել է քննական բնագիրը, համեմատելով գրույցի 35 գրչագիր և 14 սուլագիր օրինակ<sup>32</sup>: Ա.Մրապյանը, մտնրազնին քննության ներքակելով պատմության տարբեր պատմմաները, հավաստում է, որ «XVI դ. սկսած արդեն կան նրա բանասիրական պատմմաների գրատմմները, որոնք ավելի ևս ճշտավորված են XVII-XVIII դդ.»<sup>33</sup> և որ «հայկական գրույցն սուրբ է, քե՛ր բանասիրական, քե՛ր գրական կյանքով»<sup>34</sup>:

Սակայն մինչև այժմ «Մանկան և աղջկա պատմության» հայկական տարբերակի ուսումնասիրությունն ընթացել է գրեթե բացառապես հայագիտական տեսանկյունից: Դեռևս ոչ մի փորձ չի արվել համեմատաբար հայերեն բարձրագույնությունը անմիջականորեն արարերեն բնագրի հետ, մինչդեռ ակնհայտ է, որ նման մի համեմատություն կարող էր նոր յուս սփռել այս հուշարձանի հետ կապված մի շարք չլուծված խնդիրների վրա և, մասնավոր, հնարավորություն կրճճուներ վերջապես պարզել, քե՛ր իրո՞ք հայերեն բարձրագույնությունը հենց արարերեն բնագրից է կատարվել: Արարերենից բացի, գոյություն ունեն նաև մի շարք լեզուներով պատմմաներ, որոնք նույնպես առ այսօր չեն համեմատվել հայերենի հետ: Երև այս ամենին ավելացնենք նաև հնագույն այս մոտիվի գրական մշակումների պատմությունը, որն ընդգրկում է ինչպես արևելյան, այնպես էլ եվրոպական գրականությունը, սպա նոր միայն պարզ կդառնա, քե՛ր դեռ որքան մեծ աշխատանք կա անելու՝ մինչև բարդ ճշտավորումների այս բավառում հայկական տարբերակի գյաժված տեղի ու դերի մասին հստակ պատկերացում կազմելը:

4642



## 2. Այլաբեր գրությունները և հայերեն քարգմանության բնագրի խնդիրը

Արդեն հիշատակված վրացականից բացի առայժմ հայրանի են «Մանկան և աղջկա պատմության» նաև հետևյալ տարբերակները՝ արարական, պարսկական, ասորական, հրեական, տաջիկական, ուզբեկական<sup>27</sup>, թուրքական:

Բացառությամբ «Մանկան և աղջկա պատմության» վրացական և արարական տարբերակների (որոնք համեմատաբար լավ են ուսումնասիրված), մասամբ նաև թուրքականի, մնացյալ այլաբեր տարբերակները կամ համարյա բոլորովին ուսումնասիրված չեն, կամ նոր են միայն սկսում գրավել ուսումնասիրողների ուշադրությունը: Առևս չի պարզված, թե ո՞րն է գոյություն ունեցող տարբերակներից ամենահինը, հետևաբար և նախնականը, ե՞րբ է ստեղծվել: Այս խնդիրը հնարավոր կլինի թույլ միայն այն ժամանակ, երբ պարզվեն բոլոր լեզուներով գոյություն ունեցող տարբերակների քարգմանության աղբյուրը և ժամանակը: Պատմության ուսումնասիրությունը դժվարացնում է այն հանգամանքը, որ առ այսօր գոյություն չունեն նրա այլաբեր տարբերակների աշխարհով մեկ ցրված բնագրերի (ձևազիր և տպազիր) բնական հրատարակությունները: Հայկական տարբերակի բնական բնագրի հրատարակումը փաստորեն առաջին րայն է այդ ասպարեզում:

Ինչպես հայկական, այնպես էլ նշված տարբերակների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ այս պատմությանը նրա բազմադարյան գոյության ընթացքում ուղեկցել է միևնույն երևույթը՝ նրա սյուժեն (ֆաբուլան) ամբողջությամբ վերցրած և նրա միջին մասը, այն է՝ «հարցմունքը», ապրել և զարգացել են միմյանցից անկախ, յուրաքանչյուրը սեփական ուղիով: Իրա հետևանքով առաջացել է պատմության երկու էթնական տարբերակ:

1. Սյուժեն ինքնին է զարգացում ապրել, ձևոր բերելով նորանոր մանրամասներ, բարդանալով և այնքան հեռանալով նախնական վիճակից, որ սկսել է ընկալվել որպես մեկ այլ, նոր պատմություն:

2. Սյուժեն պահպանվել է իր նախնական վիճակով, իսկ զարգացում ապրել է պատմության միջին մասը՝ հարցմունքը, վերածելով իսկական հարցարան-հանրագիտարանի, իր մեջ ներառելով տնեմարագմազան աղբյուրներից բաղված հարցեր: Այսպիսով «Մանկան և աղջկա պատմությանն» են սկսել առնչվել բազմաթիվ և բազմապեզու այլ ստեղծագործություններ, որոնք յուրօրինակ «հարցերի (հանելուկների) մատակարարման» աղբյուր են

ծառայել նրա համար: Յուրաքանչյուր լեզվով գոյություն ունեցող տարբերակում հարցերն ունեն ուրույն բովանդակություն, թեև մասամբ նաև կրկնվում են:

Ինչպես տեսնում ենք, «Մանկան և աղջկա պատմության» ուսումնասիրությունը «միահյուսվում է» նաև պատկանելի բով ու այլ գրական հուշարձանների հետազոտման հետ, որոնք ստեղծված են տարբեր ժամանակներում և պատկանում են տարբեր գրականությունների: Այս հանգամանքը ստիպում է հետազոտությունները ծավալել ոչ միայն խորությամբ, այլև լայնությամբ, հետևաբար բանասերներից դեռևս շատ ցանքեր ու ժամանակ կպահանջի:

«Մանկան և աղջկա պատմությանը» ուղղակի կամ անուղղակի կերպով առնչվող բազմաթիվ հարցմանց գրքերից առայժմ համեմատաբար լավ են ուսումնասիրված միայն «Թավադդուդը» և “Беседа трех Святытелей” երկը<sup>28</sup>: «Թավադդուդի» ուսումնասիրողները, մասնավորապես, համակարծիք են այն հարցում, որ նախասպես այն եղել է ինքնուրույն, «Հազար ու մի գիշերի» հետ ոչ մի կապ չունեցող ստեղծագործություն և վերջինիս մեջ ընդգրկվել նրա այսպես կոչված «բաղդադյան շերտի» կազմավորման ընթացքում (X-XII դդ.)<sup>29</sup>:

Մասնատիրապես, «Թավադդուդը» և «Մանկան և աղջկա պատմությունը» միմյանց են առնչվում ոչ միայն վերևում հիշատակված 7 համընկնող հարցերով: Դրանք նախ և առաջ իրենց կառուցվածքով և բնույթով նույնական երկեր են: Երկուսն էլ իրենցից ներկայացնում են բազմաբնույթ հարցերի ու դրանց պատասխանների յուրօրինակ ամբողջություն, որն ընդհանրված է որևէ պատմությանը, ընդ որում պատմության սյուժեն անպայման ենթադրում է գործող անձերից մեկի գիտելիքների բնում՝ առաջադրվող հանելուկների կամ հարցերի միջոցով: Երկու դեպքում էլ գործող անձերից մեկը իմաստուն աղջիկն է, որն ըստ մի տարբերակի («Թավադդուդ») իմաստունությամբ գերազանցում է բոլորին, իսկ մյուսի («Մանուկ և աղջիկ») ի վերջո իրեն պարաված է ճանաչում արքայազնից: Այլ կերպ ասած, այս երկու ստեղծագործություններն էլ պատկանում են գրական հուշարձանների այն ախպին, որոնք միջնադարում լայնորեն տարածված էին ինչպես Արևելքի, այնպես էլ Արևմուտքի երկրներում, այդ թվում և Հայաստանում, և կրում էին «գիրք հարցմանց», «հարցմունք և պատասխանիք» (Fragebücher, книги-вопросники կամ вопросы и ответы, preguntas y respuestas)<sup>30</sup> անվանումը: «Հարցմանց գրքերի» մեջ էին ընդգրկվում այլազան աղբյուրներից բաղված հարցեր, որոնք կրում էին կամ



որոշակի, միաստոր բնույթ (ասենք, գուտ կրոնական), կամ էլ ոչ միաստոր, այս դեպքում արդեն վերաբերվելով գանազան գիտությունների և այլ ասպարեզների: Որոշ դեպքերում հարցերի և որսասայտանների ամբողջությունը պարփակվում էր որևէ համապատասխան սյուժեի մեջ, որը թույլ էր տալիս դրանք տալ գործող անձանց անունից, իսկ ամենից հաճախ հարցերն ու պատասխանները ուղղակի հաջորդում էին միմյանց՝ առանց որևէ սյուժեի կամ գործող անձի միջամտության: Յուրաքանչյուր միջավայր, բնականաբար, հարցերի վրա բողոնում էր իր կրոնական ու մշակութային ստանձնահատկությունների դրոշմը, սակայն կառուցվածքային սկզբունքն ամենուր մնում էր նույնը: Ինչպես իրավամբ նկատում է Յ.Հարովիցը «Թողը այս հարցմանց գրքերը նման են միմյանց կառուցվածքով և մասամբ նույնիսկ բովանդակությամբ»<sup>22</sup>: «Երջին հանգամանքը բացատրվում է հարցերի բաղման աղբյուրների ընդհանրությամբ: Այսպես, օրինակ, ռուսական "Беседа трех Святителей" պատմության մեջ, ինչպես նաև մի շարք հունական, բասիլևական ու սլավոնական նույնատիպ ստեղծագործություններում արարունակվող բազմաթիվ հարցերի ընդհանրությունը բացատրվում է հենց դրանով<sup>23</sup>: Նույն պատկերին ենք հանդիպում նաև «Մանկան և աղջկա պատմության» և "Беседа трех Святителей" հուշարձանի մեջ ընդգրկված հարցերի բաղման աղբյուրները համեմատելիս, այսպես, այս երկու երկերում էլ հարցերի մի մասը բաղված է միևնույն աղբյուրից՝ հունարենից բարգմանված «Հարցմունք Բարսեի և պատասխանիք Գրիգորի» ստեղծագործությունից<sup>24</sup>: «Մանկան և աղջկա պատմության» և «Թավադդուդի» յոթ հարցերի համընկնելու պատճառը, ամենայն հավանականությամբ, նույնպես այդ երկույնն է:

Հարցմանց գրքերի ատիճանական հարստացումը տարբեր աղբյուրներից բաղված հարցերով կարելի է դիտել նաև «Թավադդուդի» իսպաներեն բարգմանության օրինակով, այսպես, ըստ Յ.Հարովիցի, արաբերենից բարգմանվելուց հետո «Թավադդուդի» իսպաներեն տեքստի մեջ են մտցվել «Աղբիս կայսեր գրույցը Էպիտոս մանկան հետ» երկից քրիստոնեական բնույթի հարցեր<sup>25</sup>:

Ինչպես կհամոզվենք ստորև, «Մանկան և աղջկա պատմության» կապը «Հագար ու մեկ գիշեր» ժողովածուի հետ խիստ պայմանական է, այն վերջինիս մեջ է գեանդվել ճիշտ այնպես, ինչպես «Թավադդուդը», «Պոնձե քաղաքի պատմությունը», Խիկար իմաստունի<sup>26</sup>, յոթ վեզիրների (յոթ իմաստասիրաց)<sup>27</sup> և շատ այլ ինքնակա պատմություններ: Այդ իսկ

պատճառով էլ «Մանկան և աղջկա պատմության» արարական նախօրինակը բացակայում է «Հագար ու մեկ գիշերի» գանազան լանդագրությունների մեծ մասում<sup>28</sup>: Ե՞րբ է «Մանկան և աղջկա պատմությունն» ընդգրկվել «1001 գիշերի» արարելուն բնագրի մեջ՝ դեռևս արագված չէ, մինչդեռ այդ կապով էր կաղմորոշել մեզ հայերեն բարգմանության ժամանակը ճշտելու հարցում, քանի որ «Մանկան և աղջկա պատմությունը» ևս, ինչպես և «Պոնձե քաղաքի պատմությունը»<sup>29</sup>, հայերեն է բարգմանվել ամենայն հավանականությամբ դեռևս մինչև «1001 գիշերի» բաղկացուցիչ մաս դառնալը՝ որպես ինքնակա ստեղծագործություն:

Պատմության հիմնական մտախիղճը իսրիին հանկուկներ լուծելու առաջադրանքը, որը չկատարելու դեպքում մահապատիժ է սպառնում, իսկ կատարելու դեպքում հաղթողն իրավունք է ստանում անունանալու արքայադստեր (բազուհու) հետ, չափազանց մեծ հեռություն ունի և արտացոլվել է գանազան հեագույն գրական հուշարձաններում: Այսպես, օրինակ, հունական ժողովրդական առասպելում Էդիպոսի մասին, որի կիսման վրա Մովսիկեսը գրել է իր գլխագործոցի «Էդիպոս արքան» (մոտ մ.թ.ա. 430 թ.), այս մտախիղճ հանդես է զայիս հեռեկայ կերպ, Էդիպոսը հասնում է Թերեի դարպասներին, որ նստած է Աֆինքսը՝ կես-առյուծ, կես-կին, Աֆինքսը հանկուկ էր առաջարկում բոլոր անցորդներին, որը չլուծելու դեպքում կող էր տալիս նրանց: Էդիպոսը կարողանում է լուծել Աֆինքսի հանկուկը, ոչնչացնում է նրան և բոտ հայտարարված պայմանի, որպես Թերեի ազատարար, դառնում վերջինիս բազավորը, անունանալով Իոկատոսի Թերեի բազուհու հետ:

Նման հուշարձաններից է նաև հունական «Տյուրոսի Ալայոնիսար» վեպը, որը մեզ է հասել VI դ. լատինական տարբերակով և որի համառու վերաշարադրանքը գտնում ենք "Gesta Romanorum"-ի 153-րդ գլխում "De tribulatione temporali quae in gaudium sempiternum postremo commutabitur" վերնագրով<sup>30</sup>: Նույն մտախիղճ է կրկնվում XIV դ. գերմանական մի պոեմում, որի հեղինակն է Հայնց Քլյոները, ինչպես նաև ֆրանսիական մի նովելում՝ գրված Ստեֆան Տարուրյու Գիժոնցու կողմից (մոտ. 1590 թ.)<sup>31</sup>:

Անունությունը նախորդող բանավեճի թեման գտնում ենք նաև իսպանական, ֆրանսիական և իտալական հեռեկայ երկը կառակերպություններում Մոլիերոյի "El Desdèn con el desdèn"-ում, Մոլիերի "La Princesse d'Alide"-ում և Կ.Գոցիի "La principessa filosofa"-ում<sup>32</sup>:

Ուսումնասիրողների կողմից նշվել են և մի շարք այլ գուգանեմներ<sup>33</sup>,



որոնք վկայում են նշված մտախի՛ Արևմտաքրի գրականություններում տարածված լինելու մասին:

Նույն պատկերն ենք գտնում նաև Արևելքի գրականություններում, ուր ևս հետազոտողների կողմից մասնաանշվել են գտնազան գուգահեռներ: Այսպես, բանավե՛նի կամ որևէ այլ փորձության մտախի՛ը որպես ամուսնության պայման, հանդես է գալիս հնդկական գրականությունում՝ Մոմադևայի «Ջրայցների օվկիանոս»-ում («Kathāsarisāgara», գիրք V, գլ. XXIV և գիրք XII, գլ. LXXII)<sup>42</sup>: Եվ վերջապես, մեզ հետաքրքրող մտախի՛ «ամենադասական» օրինակներից է մեր քննության առարկա «Մանկան և աղջկա պատմությունը», որի գտնազան տարրերակները կարելի է գտնել ըստ արևելյան գրականություններում:

Իր հերթին՝ հանելուկներ լուծելու աստաղդանքը՝ կապված ամուսնության հետ, իրենից ներկայացնում է հանելուկների գործնական կիրառման հնագույն և ամենատարածված ձևերից մեկը, սրբ հայտնի է գտնազան ժողովուրդների ազգագրությունից: Այսպես, ըստ հետազոտողների, մի շարք ժողովուրդների «արքունիի նվիրագործման ծեսի (ինիցիացիայի) խորհրդավոր արարողությունների ժամանակ հանելուկներն օգտագործվել են իբրև նվիրագործվողի մտավոր ունակություններն ու հասունությունը փորձելու կարևոր միջոցներ: Դրա վերապրուկներից է, օրինակ, մինչև վերջերս Լյ աարբեր ժողովուրդների մոտ հարասևող այն սովորույթը, երբ ամուսնությունից սուսջ հարսնացուն կամ փեսացուն հանելուկներով փորձում էին միմյանց մտավոր ունակությունները և փեսացուն իրավունք էր ստանում հարսնացուի կողքը նստել նրա առաջադրած հանելուկները լուծելուց հետո միայն: Նույն այդ սովորույթի մասին վկայություններ են պահպանվել նաև հրաշապատում հեքիաթներում, երբ փեսացուն նախքան ամուսնանալը պարտավոր էր լուծել հարսնացուի, երբեմն Լյ նրա հոր կողմից առաջարկված հանելուկները կամ կատարել դժվար իրագործելի պայմաններ»<sup>43</sup>:

Այս կապակցությամբ ուշագրավ է հասկանալու ժ.Պրժիլուսկու ուսումնասիրությունը նշված սովորույթի այլևայլ դրսևորումների մասին՝ Հնդկաստանի, Չինաստանի, Կամբոջայի, Մալայզիայի, Մադագասկարի և հարակից շրջանների մի շարք ժողովուրդների մոտ, որոնք արտացոլվել են նրանց բանահյուսությունում, գրականությունում և ազգագրությունում<sup>44</sup>: Զննելով, մասնավորապես, սիամական «Noothuk Pakaranam» գրական հուշարձանը, նա գալիս է հետևյալ եզրակացության. «...Շրջանակ-պատմության մեջ ներառված հեքիաթները, դրանք ավարտող հարցերով և աղջկա

պատասխաններով հանդերձ, ոչ այլ ինչ են, քան առեղծվածներով ու հանելուկներով ընդմիջարկված այն չափածո երկխոսությունների զարգացումը՝ արձակով, որոնք նախորդում են նշանոյրեքին հարավ-ասիական հասարակություններում<sup>45</sup>»: Այսպիսով, եթե ըստ նախորդ ուսումնասիրողների մի շարք պատմություններ մի որևէ ընդելուզող շրջանակ-պատմության մեջ ներառելու սկզբունքը համարվում էր միայն հնդկական գրականությանը բնորոշ<sup>46</sup>, ապա ժ.Պրժիլուսկու կարծիքով այդ երևույթը շատ ավելի լայն տարածում ունի և բնորոշ է հարավ-ասիական մի շարք մշակույթների, միաժամանակ ուղղակիորեն առնչվելով նաև ամուսնության կամ նշանոյրեքի ծեսին: Ժ.Պրժիլուսկին ցույց է տալիս, որ բացի հնդկական svayamvara-ից (որ սամսկրիտում նշանակում է «ամուսնու հրապարակային ընտրությունը արքայադուստեր կողմից՝ այդ առիթով հավաքված հավակնորդների միջից, որը սովորաբար արտահայտվում է որևէ առարկայի նետումով», օրինակ, գնդակի, ոսկե կիարոնի, վզնոցի, ծաղկեպտակի և այլն<sup>47</sup>), համանման սովորույթ տարածված է Եդել նաև «ողջ հարավ-ասիական աշխարհում»<sup>48</sup>: Ավելին, նա հարավ-ասիական ծագում է վերագրում նաև հնդկական svayamvara-ին՝ վկայակոչելով հարավ-ասիական գտնազան ժողովուրդների մոտ տարածված այն ավանդույթը, երբ svayamvara-ն ուղեկցվում է (կամ դրան նախորդում է) երգերով, երկխոսություններով՝ տղաների և աղջիկների խմբերի կամ երգչախմբերի միջև: Հիշյալ երկխոսությունները խաղի՝ հարցերի և պատասխանների, ձևով են տեղի ունենում, ընդ որում վերջիններս ամենից հաճախ իրենցից ներկայացնում են հանելուկներ և դրանց լուծումները: Այս ամենը մի յուրատեսակ հարցաքննություն է, որը հնարավորություն է բնձնում ճանաչելու քննվող անձնավորությանը<sup>49</sup>:

Վերոհիշյալ փաստերի լույսի ներքո դժվար չէ եզրակացնել, որ «Մանկան և աղջկա պատմությունը» պետք է որ ոչ միայն մեծ հնություն ունենա, այլև փաստորեն արքայադուստեր կողմից՝ ամուսնու հրապարակային ընտրության (svayamvara-ի) մի օրինակ է, որն ուղեկցվում է աղջկա և պատանու երկխոսությամբ՝ հանելուկների ամուսնական և դրանց լուծումները գտնելու ավանդույթով:

Հետազոտողներից է Ռոսսին, հանգամանորեն քննելով «Մանկան և աղջկա պատմության» հիմնական մտախի՛ի ըստ արևելյան դրսևորումներն ու գուգահեռները քե՛ Արևմտաքրի, քե՛ Արևելքի գրականություններում, գալիս է հետևյալ եզրակացության. «Այս ֆիաթը, ... որ պայմանականորեն կազմում է



Տուրանդադ, ... հասկանաբար հնդկական ծագում ունի, սակայն միաշյուսվել է ունիվերսալ ավանդական ժողովրդական տարրերի (հունկրակների) հետ, միջնադարում ստարածված է ելել Արևմուտքում և Արևելքում, Հնդկաստանում և հատկապես Պարսկաստանում...»<sup>52</sup>։ Մակայն է. Առախին, ծանօթ չլինելով Ժ.Պրծիլուսկու վերահիշյալ ուսումնասիրությանը, «Մանկան և աղջկա պատմությանը» հնդկական ծագում է վերագրում յոթ այն պատճառով, որ վերջինիս հիմնական մոտիվի՝ իրեն հայանի արևմտյան և արևելյան գուգահեռներից հնագույնը (ժամանակագրական առումով) հնդկական «Չրույցների օվկիանոս» հուշարձանն է (մտա. 1070 ք. մ.թ.)։ Հարկ է նշել, սակայն, որ այս հուշարձանում ապկա երկու գուգահեռները համեմատելի են «Մանկան և աղջկա պատմության» հետ սույլ այն առումով, որ դրանցից մեկում արքայազուտապը սրպկա իր հետ ամուսնանալու պայման պահանջում է տեսնել դժվարամատչելի ոսկի բազարը, իսկ մյուսում ամուսնության պայմանը բանափեծում հաղթելն է։ Այլ կերպ ասած, նշված երկու հնդկական գրույցները միայն չափազանց հետափոր աղբյուրներ ունեն «Մանկան և աղջկա պատմության» հետ՝ յոթ հիմնական մոտիվի («պայմանով ամուսնություն») առումով, մինչդեռ դրանց սյուժեները բոլորովին այլ են։

Այսպիսով, ուսումնասիրությանն ենթարկված վերոնշյալ կարելի է միայն ենթադրություններ անել «Մանկան և աղջկա պատմության» հնարավոր հնդկական կամ հարավ-ասիական ծագման վերաբերյալ՝ հիմնվելով Ժ.Պրծիլուսկու վերոհիշյալ ուսումնասիրության վրա, իսկ դրանք հաստատող վաստերը, այսինքն՝ պատմության հնդկական կամ հարավ-ասիական բուն մոտիվները, դեռևս սպասում են իրենց հայտնաբերողին։

Այժմ ավելի համզամտորեն կանգ առնենք «Մանկան և աղջկա պատմության» այլաբերական տարրերակներից նրանց վրա, որոնք կարող են որոշիչ դեր ունենալ հայերեն բարգմանության բնագրի հայանարժեքման հարցում։

Պատմության արարական տարրերակը մեզ է հասել մի շարք ձեռագրերում, որոնք պահվում են աշխարհի տարբեր գրադահոցներում<sup>53</sup>։ Նախկին Խորհրդային Միությունում առայժմ հայտնի միակ օրինակը, որը թվագրվում է XVIII դարով, պահվում է Ս.Պետերբուրգում, Արևելագիտության ինստիտուտում<sup>54</sup>։

Բացի այդ, Ս.Պետերբուրգի Մ.Ն.Սաչախով-Շչևոլդիի անվան Պատական Հանրային գրադարանում պահվում են հրեատառ արարերեն ձեռագրերի չորս սրատառիկներ, որոնք համադրա ամբողջությամբ

վերաբառադրում են մեզ հետաքրքրող գրույցը։ Այս ձեռագրերը թվագրված են, համապատասխանաբար, XIV դ., XV դ., XVI դ. առաջին կեսով, XVII-XVIII դարերով<sup>55</sup>։

Ռպակտի պարզ դառնալ, թե ինչ առնչություն ունեն միմյանց հետ արարական և հրեատառ արարերեն հիշյալ պատմաները, դիմենք մի համատար պատմական ակնարկի։ Հայտնի է, որ Արարական խաչիճայության ստեղծման առաջին իսկ դարերից սկսած արարերենը դարձավ Սերձավոր Արևելքի երկրներում ապրող կարախիների և ռաբբանիտների խոսակցական լեզուն, մինչդեռ նրանց կողմից օգտագործվող գիրը շարունակում էր մնալ եբրայերենը<sup>56</sup>։ Այսպիսով առաջացան եբրայատառ արարերեն գրվածքները, որոնք այժմ պահվում են աշխարհի տարբեր գրադարաններում։ Այս գրվածքներն ամենատարբեր բնույթի են, այլ թվում և գեղարվեստական-բանասիրական, վերջիններիս թվում կարելի է գտնել բազմաթիվ արարական ժողովրդական երիտարներ, գրույցներ, նովելներ, երգեր, բանաստեղծություններ և այլն, որոնք «ակնառու կերպով վկայում են Սերձավոր Արևելքի և Հյուսիսային Աֆրիկայի հրեաների ու կարախիների ցուցաբերած մեծ հետաքրքրության մասին դեպի արարական բանասիրությունը»<sup>57</sup>։ Հայտնի են նաև հիշյալ եբրայատառ արարերեն տեքստերի մի շարք հրատարակություններ, որոնք վերաբերում են XIX դ. վերջին – XX դ. սկզբին և լույս են տեսել աշխարհի տարբեր ժայրերում (Ալժիր, Բաղդադ, Բոմբեյ, Օրան, Թունիս, Լիվուան և այլն)<sup>58</sup>։

Ի վերջ, «Մանկան և աղջկա պատմության» հրեատառ արարերեն տարրերակը հիշատակվում է այն ստեղծագործությունների թվում, «որոնք մեծ ժողովրդականություն են վայելել հրեական միջավայրում դարեր շարունակ» և որոնք «կազմում էին ինչպես ձեռագիր, այնպես էլ սպարակիր հրեական գրքի անվանացանկի անկապտելի մասը Սերձավոր Արևելքի և Հյուսիսային Աֆրիկայի երկրներում»<sup>59</sup>։

Այսպիսով, հրեատառ արարերեն վերոհիշյալ ձեռագրերը մեզ լրացուցիչ տեղեկություններ են քննադատում արարական տարրերակի մասին, վերաբերվելով անհամեմատ ավելի վաղ ժամանակաշրջանի, բան վերոհիշյալ արարերեն պատմուղ, դրանք արտացոլում են պատմության արարական տարրերակի ավելի նախնական միճակը և արժեքավոր են առաջին հերթին հենց դրանով։

Ցավոք սրտի մինչև այժմ հրատարակված չեն ոչ սրարական, ոչ էլ հրեատառ արարերեն պատմաների բնական բնագրերը, որոնք կարող էին



թույլ տալ ավելի ճշգրիտ նզարակացություններ անել դրանք հայերեն տեքստի հետ համեմատելիս: Իսկ ձեռագրերի տխրված լինելը աշխարհով մեկ մեզ համար անմատչելի է դարձնում դրանց ուսումնասիրությունը: Մակայն նույնիսկ մեզ մատչելի միակ արարերեն ձեռագրի, ինչպես նաև վերոհիշյալ չորս հրեատառ արարերեն ձեռագրերի հետ հայերեն տարբերակի համեմատությունը թույլ է տալիս մի շարք հետաքրքիր և նույնիսկ անսպասելի եզրակացություններ անել դրանց փոխնարարերության մասին:

«Մանկան և աղջկա պատմության» հայկական տարբերակի համեմատությունը B-1122 արարերեն ձեռագրի տեքստի հետ ցույց է տալիս դրանց բովանդակությունների նույնությունը (նույն դրվագների նույն հերթականությունը), բացառությամբ որոշ աննշան մանրամասների:

1. Արարերեն տարբերակում գլխավոր եերուտը արքայազն է և ոչ թե իշխանի որդի, ինչպես հայերենում, իսկ նրա ընտանիքի սնանկանալու պատճառը չի կիշատակվում<sup>55</sup>, մինչդեռ հայերենում որդին շոպյում-փասանում է կորունցվածքը:

2. Զիավորը, որին սրբայագնը հանդիպում է ճանապարհին, նրան է հանձնում նամակը՝ փաթարված մի թաշկինակի մեջ (*كتاب مختوم مغلوف في منديل*)<sup>56</sup>, և վերջինս, այն վերցնելիս, համարում է այն ու դնում գլխին:

(*واخذ الكتاب وبأسه وحطه على رأسه*)<sup>57</sup>, մինչդեռ հայերենում մանուկն ուղղակի նամակը դնում է իր կաշվե քսակի մեջ:

3. Երբ արքայազնը խմելու ջուր է փնտրում և չի գտնում, նկատում է, որ ձին առատորեն քրտնել է, քանդում է թաշկինակը, որի մեջ փաթարված է նամակը, դրանով սրբում ձիու քրտինքը և խմում այն:

(*واخرج المنديل الذي كان الكتاب مغلوف فيه وحله ومسه عرق الفرس وشرب*)<sup>58</sup>, մինչդեռ հայերենում մանուկը փնտրում-գտնում է մի կին ջրոտ, որից ջուր է հանում իր կաշվե քսակով, ուր գտնվում էր նամակը:

4. Արարական տարբերակում արքայադստեր՝ արքայազնին տված 37 հարցերից հայկականում կրկնվում են միայն 13-ը, իսկ մյուսները տարբեր են:

5. Արքայազնի՝ արքայադստերը առաջարկած հանելուկի վերջին մասը տարբերվում է հայկական տարբերակի համապատասխան մասից, քանի որ երկու տարբերակներում այլ են այն երկու էպիգրոֆները, որոնց մասին նա հարցնում է, այն է՝ ջրոտից կաշվե քսակով ջուր հանելու դրվագը հայկականում և նամակը գլխին դնելու, այնուհետև ձիու քրտինքով ծարավը հագնելու մասին դրվագը արարականում:

6. Հայկական տարբերակում արքայադուստրն է իրեն պարտված ճա-

նալում, մինչդեռ արարականում նրան պարտված է ճանաչում նրա հայրը<sup>62</sup>:

Իսկ այժմ անդրադառնանք հայկական<sup>63</sup> և արարական տարբերակների համընկնող հատվածներին, ավելացնելով նաև երբայատառ արարերեն պատումի համապատասխան հատվածները: Նշենք, որ երբայատառ արարերեն տեքստը մեջ ենք բերում արարական տառադարձությանը՝ վերականգնելու համար նրա նախնական տեքստը: Ուղղագրությունը թե՛ արարերեն, թե՛ երբայատառ արարերեն տեքստերի համար բողոմ ենք այնպիսին, ինչպիսին ձեռագրերում է, առանց ուղղումների:

1. <i>Ասէ աղջիկն.</i>	فقالت له ترجمانه	فقالت له عن ستي
– <i>Ի՛նչ գերեզման էր շարժում և զնայում:</i>	تقول لك ستي اخبرني	اساله اخبرني عن قبر ساير وصاحبه
<i>Ասէ մանուկն.</i>	لي عن قبر ساير	حي فرد لها الجواب
– <i>Յանան մարգարէն էր, որ ծուկն կլաւ, շարժուն և զնայուն եղև՝:</i>	وصاحبه حي فرد لها الجواب وقال لها القبر	وقال لها هو يونان النبي الذي بلعه
2. <i>Ասէ աղջիկն.</i>	الساير هو الحوت الذي بلغ يونان النبي عليه السلام. <sup>64</sup>	الحوت عليه السلام. <sup>64</sup>
– <i>Այն ի՛նչ տեղ էր, որ քանի առտուած գաշխարհս ստեղծեր էր, նա արեզակն ի վերան չէր դիպեր:</i>	فقالت له الترجمانه تقول لك ستي اخبرني عن ارض ما نظرة الشمس الا فرد مره ولحده فقال لها الشاب	عن ارض نصرت الشمس نظره ولحده وقال لها وقت ضرب النبي موسى عليه السلام بمصاته البحر فشقه
<i>Ասէ մանուկն.</i>	موسى بمصاته فشقه	بنى اسرائيل على
– <i>Շովուն յատակն էր, որ Մովսէս պատառեաց գտազանաւն, և անցոյց գիսրակն ընդ այն՝:</i>	قسمين وعبر بنى اسرائيل على ارض يابسه... <sup>65</sup>	الارض اليابسه فنضرتها الشمس مره واحدة. <sup>65</sup>
3. <i>Ասէ աղջիկն.</i>	فقالت له الترجمانه	ثم قالت له
– <i>Այն ի՛նչ ծառ էր, որ ունի աասներկու ճիւղը և սունն ճիւղը՝ երեսուն տերև, և պառոզ նորաս և ու սպիտակ էր:</i>	تقول لك ستي اخبرني عن شجرة فيها اثنا عشر غصن وفي كل غصن ثلاثين ورقة وكل ورقة نصفها ابيض	اخبرني عن شجرة لها اثني عشر غصن ثلاثين ورقة وتحتها زياتين لخدمها
<i>Ասէ մանուկն.</i>	ونصفها الآخر اسود فرد لها الجواب وقال الشجرة هي السنة والاثنا عشر غصن اثنا عشر	بيضه والآخر سودا قال هي السنة وشهورها والليالي والايام. <sup>72</sup>
– <i>Ծառն տարին, տասներկու ճիւղք՝ ամիսքն է տասներկու,</i>		







յայնորին հիսուն կանկուն,  
բարձրորին՝ երեսուն կանկուն»<sup>90</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք, հայերեն, արաբերեն և երբայատառ արաբերեն աարերապակներում միմյանց հետ համընկնող վերոնշյալ տասներկու հարցերից ութը վերաբերում են Հին Կտակարանում հիշատակվող անձանց, առաջիկաներին և իրադարձություններին (Հունան մարգարե, Մովսես և նրա զավագանը, Ադամ և Եվա, Էնոկը և Եղյա, Դավիթ կինը, Նոյան տապան և այլն): Վերջիններս հանդես են գալիս, Հին Կտակարանից բացի, նաև Կտրանում, ուստի ծանոթ են ոչ միայն հրեաներին և քրիստոնյաներին, այլև մահմեդականներին:

Հարկ է նշել, որ նման համընկնող հատվածներ առկա են ոչ միայն հայերեն, արաբերեն և երբայատառ արաբերեն պատումների հարցերում ու պատասխաններում, այլև բուն պատմության գաղափարներում: Այսպես, օրինակ, գրույցի հայկական հինգ խմբագրություններից չորսում արքայադաստըն ունի «արտա մի բարձման», որի միջոցով է խստում մանկան հետ»<sup>91</sup>. նույն պատկերն ենք գտնում նաև արաբերեն և հրեատառ արաբերեն աարերապակներում, միայն այն աարերաբայամբ, որ հայերենում բարձմանչուռ մասին հիշատակվում է ընդամենը մի քանի անգամ, մինչդեռ վերջին երկու աարերապակներում՝ յարաբանչուր հարցը ապխ:

Ահա եւ մի օրինակ.

Ասաց աղջիկն ընդ իւր բարձմանն՝ ընդ մանկանն թէ՛ «Ողև՛ս որ տամ  
քեզ յայն կրխայն, որ քս ընկերասացդ ալի»<sup>92</sup>:

فَقَالَتْ لَهُ التَّرْجَمَاتُ تَقُولُ لَكَ سَتِي أَنْصُرُكَ إِلَى الْغَدَاءِ فَإِنْ عَلِمْتُكَ سَقَمْتُكَ كَأَسِ  
أَرْفَاقِكَ.<sup>94</sup>

ثم قالت له انصرف الى غد واعلم انك تشرب بكاس الذي شربه غيرك .<sup>95</sup>

Նշենք նաև, որ արաբերեն և հրեատառ արաբերեն տեքստերը համընկնում են հաճախ բառացիորեն, հատկապես հարցերում և պատասխաններում: Մակայն, այնուամենայնիվ, հրեատառ արաբերեն ձևազերթի որոշ հատվածներ սկնհայտորեն աարերվում են արաբերեն B-1122 ձևազերթի տեքստից: Այդ աարերաբայումները վկայում են այն մասին, որ արաբերենով եւ, ինչպես և հայերենով, գրույթում են ունեցել այս գրույցի մի քանի խմբագրություններ. նմանօրինակ այլ պատմությունների մեան, այս գրույցը եւ, դարերի ընթացքում, «էվոլյուցիա է ապրել»: Այդ են հաստատում նաև երբայատառ արաբերեն չորս ձևազերթի այն հատվածները, որանք, որոշ մանրամասներում, աարերվում են միմյանցից:

Աստ մանուկն.

— Գիշեր և գորեկն է,  
որ ոչ բաժանին  
ի միմեանց:  
Երկրորդ՝ մահ և  
կեանքն է<sup>93</sup>:

متجاحين...  
وقال اما  
المتلازمين  
الموت والحياه  
واما المتجاحين  
هم الليل  
والنهار...<sup>86</sup>  
ومتجاحين  
الجواب...  
والثنتين  
المتفتحين لليل  
والنهار والثنتين  
المتحاسنين الروح  
والجسد والثنتين  
المتباغضين الموت  
والحياة.<sup>85</sup>

10. Աստ աղջիկն.

— Այն ի՞նչ երկու սիրելիք են, որք  
ասան զմիմեանս:

Աստ մանուկն.

— Այդ հոգին և մարմին մարդոյ է,  
զի մինչ միատրեայ են ընդ  
միմեանս՝ սիրեն զիրեարս,  
բայց երբ բաժանին ի միմիանց՝  
ասան զիրեարս<sup>97</sup>:

11. Աստ աղջիկն.

— Այն ի՞նչ ծառ էր, որ  
ճիւղ ու տերև էր ու  
միս և արիւն եղև:

Աստ մանուկն.

— Այն Մովսէսի  
զառազանն էր, որ  
բանի ի ծառն էր՝  
ճիւղ ու տերև  
տնէր, երբ որ օձ դարձաւ՝  
միս և արիւն եղև<sup>98</sup>:

12. Աստ աղջիկն.

— Տապանին յայնորին  
կամ երկայնորին  
կամ բարձրորին  
որչա՞լի են:

Աստ մանուկն.

— Երկայնորին երեք-  
հարիւր կանկուն,

قالت له اخبرني عن  
شجرة كان لها فروع واعصان  
وورق قصار لها لحم ودم  
فرد لها الجواب وقال  
هي عصاة موسى النبي  
لما كانت في الشجرة  
كانت عصاه فلما  
قطعت من الشجر  
صارت حيه.<sup>88</sup>

قالت له اخبرني كم  
عرض السفينه وكم كان  
علوها وارتفاعها الى  
فوق وكم كان طولها  
قال لها كان عرضها  
اربعين ذراع وعلوها  
ثلاثين ذراع وطولها كان



Ուշագրավ է նաև այն փաստը, որ երբայտատա արարելն ձեռագրերի այն հատվածները, որոնք էապես տարբերվում են արարելն սրատույնց, երբեմն զարմանալիորեն նման են հայերեն տեքստին: Այսպես, օրինակ, արարելն տեքստում, երբ արքայազնը ներկայանում է պարսա՝ արքայազտեր հարցերին պատասխանելու, նրան նստեցնում են մետաքս բարձի վրա՝ ( «فاصرت الترجماته بان تحط له موشك ومخده من حرير وجلس...» ), մինչդեռ հայերեն և երբայտատա պատումներում նա նստում է սքրուին.

Եւ մտաւ մանուկն, <sup>98</sup> فدخل وسئم وجلس...  
 և բարև երես: <sup>99</sup> والقت له كرسي فجلس عليه.  
 Դրին արտ <sup>100</sup> فدخل وجلس على كرسي.

Բերենը եւ մի օրինակ, արարելն տարբերակում բացակայում են այն մի բանի հարցերը, որոնցով հայկական և երբայտատա տարբերակներում իր «ժարցարննորյուն» է սկսում արքայազուսարը.

Ասւ աղջիկն. <sup>101</sup> فقالت له ترجماته الملكة  
 – Ո՞վ է քո հայրն: <sup>102</sup> يقول لك ستي من اين  
 Ասւ մանուկն. <sup>103</sup> انت قال لها من اي ولي  
 – Հո՞վն և հարն <sup>104</sup> فقالت وما كانت والدتك  
 Ասւ աղջիկն. <sup>105</sup> قال الارض فقالت ومن  
 – Ո՞վ է քո մայրն: <sup>106</sup> ارضك قال الايام والليالي.  
 Ասւ մանուկն.  
 – Հո՞վն և անձրնն:

Ասւ աղջիկն.  
 – Ո՞վ է քո դայեակն:  
 Ասւ մանուկն.  
 – Այն է իմ դայեակն, որ  
 նա գիտ կու տեսնու, եւ զնա  
 չեմ տեսնուր. նա զիմ ծայնն  
 կու լսէ, և ես զնորա ծայն  
 չեմ լսել<sup>107</sup>:

Այժմ դիմենք մանկան ստաջարկած հանելուկին, վերջնականապես համոզվելու համար, այլ հայկական և երբայտատա արարելն տարբերակների միջև իբրև անվիճելի մի կապ գոյություն ունի.

Ո՞վ է այն,  
 որ հարուստ էր և աղքատացաւ,  
 և յիւր մարմնորին  
 հագաւ զիւր հայրն,  
 և հեծաւ զիւր մայրն և զնաց,  
 որ զիւր սաղաւնքն զտանէր,  
 նա մահն ի վերայ հասաւ,  
 վերոց զմահն յիւր ծիւն վրայ,  
 խնց մահովն ջուր  
 և խնցոց ծիւն այլ,  
 և ապրեցաւ ինքն և ծին այլ<sup>108</sup>:

اخبريني عن رجل كان في  
 خير وعافيه ونعمه فرهبت  
 خيره ونعمته واصابته العاقه  
 والعهد فركب ابوه ولبس امه وخرج  
 متوجهن في طلب رزقه فتاه  
 وضاع وجاع فاكل الشيء من الموت  
 ثم عطش فشرب من الموت بالموت  
 وسقا فرسه من الموت ونجى هو  
 وفرسه من الموت .<sup>104</sup>

اخبريني عن رجل كان في نعمه عظيمه فجار عليه الزمان ومسه الدهر الفجر  
 فركب ابوه ولبس امه وخرج يطلب الفرج من الله تعالى فلقاه الموت فحمله علي  
 راسه فتنجاه الجواد من الموت وشرب ماء لا من الارض ولا من السماء .<sup>105</sup>

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, հանելուկի վերջին մասը, որը արարելն տարբերակում տարբերվում էր հայկականից (այդ մասին նշվել է և վերևում), համարյա բառացիորեն կրկնվում է երբայտատա արարելն պատումում. այլ կերպ ասած, հանելուկների նույնությունը հայկական և երբայտատա տարբերակներում բույլ է տալիս եզրակացնել, որ ջրհորից ջուր հանելու դրվագը ոչ միայն հայկական, այլև երբայտատա պատումում է գոյություն ունեցել, սակայն վերջինիս ձևագրերի թերի վիճակով մեզ հասած լինելու պատճառով չի պահպանվել:

Այժմ փորձենք ամփոփել վերոհիշյալ փաստերը: Դժվար չէ նկատել, որ հայկական և արարական տարբերակների ընդհանուր նմանության հետ միաժամանակ աչքի է զարնում նաև հայկական և երբայտատա խմբագրությունների անվիճելի նույնությունը: Հարց է ծագում. ինչու՞ կարելի է բացատրել հայկական և երբայտատա խմբագրությունների այդ նույնությունը: Արդյո՞ք հայերեն բարզմանության բնագիրը հանդիսացել է հենց երբայտատա արարելն տարբերակը:

Առ այսօր հայագիտությանն անձանոր են անմիջականորեն երբայերենից արված բարզմանություններ. նույնը կարելի է ասել և երբայտատա արարելն մասին: Ոչինչ հայտնի չէ նաև հայերի և կարաիմների միջև երբևէ գոյություն ունեցած գրական կապերի մասին, թեև նման կապերի հնարավորությունը չի բացառվում, հատկապես Մերձավոր Արևելքի մի շարք



հայ գաղթավայրերում և Ղրիմում, որ հայերը և կարաիմները սպրել են կողք-կողքի. համենայն դեպս մինչև այժմ հիշյալ բնագավառը մնում է բազմաթիվ չհետազոտված: Այնուամենայնիվ, մեր կարծիքով, հայերեն քարգմանության համար որպես բնագիր է ծառայել, ամենայն հավանականությամբ, արաբերեն սարքերակը, սակայն վերջինիս ոչ այն խմբագրությամբ, որը ներկայացված է B-1122 ձեռագրում: Ինչպես ցույց տրվեց վերևում, գոյություն են ունեցել արաբերեն տարբերակի մի քանի խմբագրություններ: Այդ խմբագրություններից այն, որը որպես բնագիր է ծառայել երբայասառ տարբերակի բնօրինակման համար (մասնավորապես՝ Ո 1475 և Ո 1365 ձեռագրերի), գոյություն է ունեցել առնվազն XV դարի վերջից (այսինքն՝ Ո 1475 ձեռագրի բնօրինակման ժամանակից) առաջ: Այս նախնական արաբերեն խմբագրությունն (կամ վերջինիս շատ մոտ մի այլ խմբագրություն) էլ հենց հանդիսացել է հայերեն քարգմանության բնագիրը: Հավանական է, որ հետագա որոնումների ընթացքում բացահայտվեն այլ արաբերեն (գուցե և երբայասառ արաբերեն) ձեռագրեր, որոնցում պահպանված լինի հենց այս խմբագրությունը:

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ արաբերեն B-1122 ձեռագիրը կրում է միաժամանակ, թե՛ մահմեդական-արաբական, թե՛ քրիստոնյա-արաբական միջավայրի դրաշխ, և դրանով իսկ մեզ հնարավորություն է տալիս պակասեցնելու, թե ինչպես է «Մանկան և աղջկա պատմության» արաբերեն տարբերակը մի միջավայրից փոխանցվել մյուսին:

Այսպես, ձեռագրում հանդիպում է *مار الیاس* արտահայտությունը<sup>106</sup>, որն ասորական ազդեցության արդյունք է և գործածվում է քրիստոնյա արաբների շրջանում: Չեռագրի հանելուկների թվում հանդիպում են որոշ հարցեր և պատասխաններ, որոնք բնորոշ են միայն քրիստոնեական ավանդույթին: Բացի այդ, ձեռագրի տեքստն ավարտվում է հետևյալ նախադասությամբ. *فسبحان من لا يموت وعليها رحمته الى ابد الامين امين* («Եվ փառք նրան, ով անմահ է, և բոլ մեզ վրա լինի՝ նրա ողորմությունը հավիայանս հավիանեից, ամեն»)՝<sup>107</sup>: Նույնպիսի քրիստոնեական բանաձևով է ավարտվում նաև հայկական տարբերակը<sup>108</sup>, որ սովորական երևոյթ է միջնադարյան նման գրական հուշարձանների համար, սակայն արդյո՞ք դա նշանակում է, որ այդ նախադասությունը ևս հայերեն է քարգմանվել արաբերենից. այն կարող էր ավելացվել նաև հայ քարգմանչի կամ բնօրինակող գրչի կողմից:

Սակայն, միևնույն ժամանակ, արաբերեն ձեռագրում հանդիպում է նաև *يوثان ائتي عليه السلام* արտահայտությունը<sup>109</sup>, որը բնորոշ է մահմեդական

սախնդույթին, ինչպես նաև մահմեդական բանահյուսական ավանդույթն արտացոլող որոշ հարցեր և պատասխաններ<sup>110</sup>:

Այդուհանդերձ, քրիստոնյա-արաբական միջավայրին բնորոշ վերոհիշյալ փաստերը բույլ են տալիս եզրակացնել, որ B-1122 ձեռագիրն բնօրինակվել է, հավանաբար, քրիստոնյա արաբի ձեռքով: Վերջինս ձգտել է իր բնօրինակած տեքստին, որի նախօրինակը պետք է ենթադրել, եղել է մահմեդական-արաբական ձեռագիր, հաղորդել «քրիստոնեական» տեսք: Քանի որ XV դարով բվագրվող երբայասառ արաբերեն տեքստում արդեն կան մահմեդական միջավայրի կենթը կրող հարցեր, ուրեմն գրույցի արաբական տարբերակը հրեական միջավայր է քափանցել, հավանաբար, մահմեդական-արաբականից. հետևաբար մահմեդական-արաբական միջավայր գրույցը մտադ է գործել դեռևս մինչ այդ: Պետք է ենթադրել, որ մահմեդական-արաբական միջավայրից գրույցն անցել է նաև քրիստոնեա-արաբական (այսինքն՝ հիմնականում արաբալեզու ասորական) միջավայր, որտեղ էլ հենց բնօրինակող գրչին ավելացրել է եզրավասկիչ քրիստոնեական բանաձևը անփոփոխ թողնելով, սակայն, մահմեդական ավանդույթն արտացոլող հարցերը: Նույնպիսի երևոյթ, ի պես, նկատվում է նաև հրեատառ արաբերեն տեքստերում, որտեղ ևս մահմեդական բնույթի հարցերը բաղմված են անփոփոխ: Այս վարկածի օգտին է խառնում, մասնավորապես, այն փաստը, որ գոյություն ունեն նաև քարշունիով տարբերակներ<sup>111</sup>. պետք է ենթադրել, որ ասորական միջավայր նույնպես գրույցը քափանցել է արաբականից: Սակայն այստեղ ևս կան որոշ հակասություններ. մի կողմից, 1883 թ. բնօրինակված մի ասորական (նեստորական) ձեռագրում գտնում ենք «Մանկան և աղջկա պատմության» ֆեղիքիով շարադրված մի տարբերակը<sup>112</sup>, մյուս կողմից, մեկ այլ ասորական (նույնպես նեստորական) ձեռագրում ի հայտ է գալիս նույն այդ տեքստի սրտքերեն քարգմանությունը՝ քարգմանչի հիշատակարանով հանդերձ, որտեղ ավում է, որ նա այդ պատմությունը քարգմանել է ֆեղիքից<sup>113</sup>: Ի դեպ, սույն սրաբերեն տեքստի սկիզբը բառացիորեն կրկնվում է այն ասորական տարբերակում, որի ռուսերեն քարգմանությունը գտնում ենք «Ալիկարից մինչև Ջանո» ժողովածուում<sup>114</sup>: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ վերջինս հաճախ բառացիորեն (հատկապես հանելուկներում) համընկնում է B-1122 արաբերեն ձեռագրի տեքստի հետ. այս ասորական տարբերակում ավել 16 հարցերից 14-ը նույնությամբ կրկնվում են արաբերենի 37 հարցերի թվում, ընդ որում համընկնում է հարցերի ոչ միայն բովանդակությունը, այլև



հաջորդականությունը<sup>15</sup>: Բացի այդ, հիշյալ ասորական տարբերակում գտնում ենք արաբերեն կաղի («զատավոր») բառը, որը ևս վկայում է այն մասին, որ արաբական տարբերակը որպես բնագիր է ծառայել նաև այս ասորերեն քարգմանության համար:

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, գրույցի ասորական և արաբական տարբերակները մի քանի անգամ են քարգմանվել մեկը մյուսից՝ մերք արաբերենը ասորերենից, մերք՝ հակառակը: Ի դեպ, նման օրինակներ հայտնի են բանասիրությանը:

«Մանկան և աղջկա պատմությունը» չափազանց մեծ ժողովրդականություն է վայելել հատկապես պարսկական միջավայրում: Այդ մասին են վկայում ինչպես մեզ հասած պարսկերեն ձեռագրերի մեծ քիվը<sup>16</sup>, այնպես էլ իրարից մեծ չափով տարբերվող մի շարք պատմությունների առկայությունը, որն արդյունք է բազմադարյան գոյության ընթացքում միևնույն մոտիվի շարունակ նորանոր մշակումների ու տարբերակների առաջացման:

Պարսկական տարբերակներից ենագույնը<sup>17</sup> համարվում է Նիզամի Գանջևեռ «Յոթ զեղեցկուհի» (1196 կամ 1197 թ.) պոեմում առկա Մլավոնական արքայադստեր հեքիաթը՝ չափածո մի պատում<sup>18</sup>, որի մասին կիսովի ստորև: Հայտնի են նաև Նիզամու նշված ստեղծագործության մի շարք գրական մշակումներ՝ կատարված տարբեր հեղինակների, այդ թվում՝ Խոսրու-ե Գիլկիի (1302 թ.) և Հառիֆիի (մեռ. 1520 թ.) կողմից<sup>19</sup>:

Հնագույն արձակ տարբերակը մեզ հասել է Մուհամմադ Առֆիի կազմած «Ջաուամի ու-հիբայաթ» վերնագրով պատմությունների, անեկտողների և հեքիաթների ծավալուն ժողովածուի (մոտ. 1228 թ.) կազմում<sup>20</sup>: Եթե դատելու լինենք ըստ Ֆ.Մայերի մեջբերած համառոտ բովանդակության, որը կրկնում է և է.Ռոսսին, ապա այս պատումն իրենից ներկայացնում է պարսկական տարբերակի նախնական, դեռևս չրարդացած և զուսպան նոր դրվագներով չխճողված մի խմբագրություն: Եթե նշված խմբագրությունում հարցերի թիվն ընդամենը ինն է, ապա հետագայում դրանք համալրվել են հիմնականում կրոնական բնույթի հանելուկների մի շարքով (աասնվեց ու կես Էջ ծավալով), որոնք այս պատմության համար ստեղծել է Ջամիի աշակերտ և կենսագիր Արդ ու-Ղաֆուր-ե Լարին (մեռ. 1506 թ.)<sup>21</sup>:

Այս պատմի համեմատությամբ էլ ավելի պարզեցված խմբագրություններ են ներկայացնում Օքսֆորդի Բողեյան գրադարանի Ouseley Add. 69 և Փարիզի Ազգային գրադարանի №№ 2129 և 2133 ձեռագրերը, որոնք, սակայն, ընդօրինակված են XVIII դ. կեսերին<sup>22</sup>:

Պարսկական պատմի մնացյալ բոլոր խմբագրություններն իրենցից ներկայացնում են չափազանց ընդարձակ, մանրամասնություններով և նորանոր դրվագներով ծանրաբեռնված տարբերակներ, որոնք, որոշ տարբերություններ հանդես բերելով հանդերձ, հիմնականում նույնական են: Այս խմբագրությանն են պատկանում, մասնավորապես, Օքսֆորդի Բողեյան գրադարանի № 488 պարսկերեն ձեռագրում առկա տեքստը, որը հանգամանորեն բնմված է Ֆ.Մայերի կողմից, ինչպես նաև մի շարք այլ ձեռագրեր, որոնց տարբերությունները վերջինիս հետ մատնանշել է նույն հետազոտողը: Դրանք են Ինդիա Օֆիսի գրադարանի № 2541 (թվագրված 1055/1645 թ.) և Մոսմորուի Այա Սոֆիա մզկիթի գրադարանի № 1814 ձեռագրերը (թերի, չթվագրված)<sup>23</sup>: Մասնանշվել են նաև մի շարք այլ ձեռագրեր՝ Ինդիա Օֆիսի գրադարանի № 1239-ը և Օքսֆորդի Բողեյան գրադարանի Ouseley 58-ը՝ Ֆ.Մայերի<sup>24</sup>, ինչպես նաև Բողեյան գրադարանի ևս երկու ձեռագրեր՝ №№ 797-ը և 798-ը, է.Ռոսսիի կողմից<sup>25</sup> (վերջին երկուսն անձանոթ են Ֆ.Մայերին):

Պարսկական խմբագրություններից վերջինը՝ ընդարձակը, ֆրանսերեն է քարգմանվել ֆրանսիացի արևելագետ Ֆ.Պետի դը Լա Կրուայի կողմից, պարսկական հեքիաթների «Հազար ու մեկ օր» ժողովածուի կազմում<sup>26</sup>: Վերջինիս պարսկերեն բնագիրը համարվում է կորած և, չնայած ուսումնասիրողների ջանքերին, առայժմ չի հայտնվել հայտնաբերել մի այնպիսի պարսկերեն ձեռագիր, որը լիովին համապատասխաներ Պետի դը Լա Կրուայի քարգմանությանը<sup>27</sup>:

Ուշագրավ է այն փաստը, որ ժամանակի ընթացքում «Մանկան և աղջկա պատմության» պարսկական տարբերակի զանազան խմբագրություններն ընդգրկվել են պարսկական միջնադարյան գրականության մի շարք հանրահայտ հուշարձանների մեջ, սկսելով ընկալվել որպես դրանց բաղկացուցիչ մասը: Արդեն հիշատակված՝ Նիզամու «Յոթ զեղեցկուհի» պոեմում օգտագործված Մլավոնական արքայադստեր հեքիաթից բացի, պատմության մեկ այլ տարբերակ գտնում ենք «Թաթի-նամե»-ի մի խիստ համառոտ խմբագրությունում<sup>28</sup>: Նույն մոտիվն է օգտագործված նաև «Բախադիար-նամե» (կամ «Պատմություն տաս վեզիրների մասին») հուշարձանի մի ձեռագիր պատումում<sup>29</sup>: Պարսկական հեքիաթների երկու ձեռագիր ժողովածուներում առկա երկու հեքիաթներում ևս հանդիպում ենք մեզ ծանոթ մոտիվին<sup>30</sup>: Ավելին. մեզ հետաքրքրող մոտիվի բանահյուսական ավանդույթը կենսունակ է և մեր օրերում. դրա վկայությունն են պարսիկ գրականագետ և բանահավաք Ա.Էնջավիի գրի առած և 1973 թ. Թեհրանում



հրատարակած երկու պարսկական ժողովրդական եեքիաքները<sup>131</sup>:

Այժմ ալիի հանգամանորեն կանգ առնենք պարսկական վերոհիշյալ տարբերակներից մի քանիսի վրա:

«Թուրքի-նամեն», ինչպես հայտնի է, հնդկական «Թուրակի յոթանասուն պատմվածքները» (սանսկր. Cukasaptati) գրական հուշարձանի պարսկական տարբերակն է: Ինչպես հնդկական «Շուկասապտատի»-ն, այնպես էլ պարսկական «Թուրքի-նամեն» ունեն մի շարք խմբագրություններ ու մշակումներ, որոնք զգալիորեն տարբերվում են միմյանցից իրենց ընդգրկած եեքիաքների թվով և բովանդակությամբ: Նույնպիսի տարբերություններ առկա են և այս հուշարձանի՝ զանազան լեզուներով գոյություն ունեցող բարձրագույնություններում<sup>132</sup>: Տվյալ դեպքում խոսքը վերաբերում է ընդամենը առաջ եեքիաք պարունակող մի խիստ համառոտ պարսկական տարբերակի, որի մասին հիշատակվեց վերևում<sup>133</sup>: Բնականաբար հարց է ծագում. մեզ հետաքրքրող պատմության՝ «Թուրքի-նամեն»-ի հետ ունեցած այս կապը պատահակա՞ն բնույթ է կրում, թե՞ օրինաչափ: Մեր ջանքերը զանելու «Մանկան և աղջկա պատմությունը» «Թուրքի-նամեն»-ի հնդկական և պարսկական ամենատարածված ու հիմնական պատմությունում<sup>134</sup>, ինչպես նաև վերջիններիս հետ սերտորեն առնչվող մի շարք ստեղծագործություններում<sup>135</sup>, հաջողությամբ չպսակվեցին: «Մանկան և աղջկա պատմության» պարսկական վերահիշյալ տարբերակը ակնհայտորեն չի պատկանում «Թուրակի եեքիաքների» հիմնական կորիզը կազմող պատմությունների թվին, այլ կողմնակի հավելում է<sup>136</sup>:

Ինչ վերաբերում է «Հազար ու մեկ օր» ժողովածուում տեղ զուած «Կալաֆ արքայազնի և Չինաստանի արքայադստեր պատմությանը», ապա վերջինիս սյուժեն այնքան երկարաշունչ է, ծանրաբեռնված զանազան մանրամասնություններով ու խճճված, որ ՎՇոպենն իր մատենագիտությունում այն նույնիսկ արձանագրել է որպես «Մանկան և աղջկա պատմությունից» տարբեր, միանգամայն այլ մի եեքիաք<sup>137</sup>: Գրականագիտության մեջ տեղ է գտել մի կարծիք, որի համաձայն «1001 օր» ժողովածուի մեջ գետեղված այս պատմությունն իրենից ներկայացնում է Նիզամու «Յոր գեղեցկուհի» պոեմի հերոսուհիներից մեկի՝ սլավոնական արքայադստեր պատմած եեքիաքը և որ, հետևաբար, Նիզամին է դրա հեղինակը<sup>138</sup>: Սակայն դա բյուրիմացություն է. հիշյալ երկու պատմությունների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ դրանք չափազանց տարբեր են միմյանցից՝ թե՛ ծավալով, թե՛ բովանդակությամբ՝ միևնույն եեքիաքի կրկնությունը լինելու համար:

## Կալաֆ

## Սլավոնական արքայադստեր եեքիաքը

Նողայական քարաքերի խան Թի- Ռուսաց երկրում ապրում մարթաչի որդի խնաստուն Կալաֆը խոր- էր չքնաղ ու խնաստուն մի ար- հուրդ է տալիս դիմադրություն ցույց տալ քայադուստր, որի համբավը հարկ պահանջող Խորեզմի սուլթանին: ասրածվել էր աշխարհով մեկ: Սակայն ընդհարման ժամանակ քարաք- Անթիվ կտրիճներ են գալիս ներք պարավում են, և Կալաֆն իր ծնող- նրա ձեռքը խնդրելու, սակայն ներքի հետ ստիպված է փախչել: Դանա- աղջիկը փակվել էր լեռան կա- պարեին նրանց կողոպտում են ալիազակ- տարին կառուցված մի անմտո- ները: Մեծ ղեկավարությամբ հասնում են չելի ամրոցում, ուր բախանցիկ Յայիկ քաղաքը, որանդ Կալաֆը սկզբում կարելի էր միայն գաղտնի մուտ- հաց է մտնում ծնողներին կերակրելու թով: Դեպի դղյակը տանող ճա- համար, ապա վարձվում որպես բեռնակիր: նապարեին նա կանգնեցրել էր Բախար ժպտում է Կալաֆին. նա կարո- զինվորների արձաններ, որոնք դանում է բռնել աղջի խանի փախած որսի քայիսմանի աղղեցության ուժով բազեին: Որպես պարզև խանն սկսում է հոգ քրատում էին բոլորին, ով աանել Կալաֆի ծնողների մասին և հան- հանդգնում էր մտտենալ, այն- դերձավորում է Կալաֆին, որը մեկնում է պես որ ամրոցի պարիսպներն երջանկություն որոնելու: Նա հասնում է արդեն ժամկվել էին գոհված- Պեկին, ուր էյուրբնկարվում է մի պառալի ներքի զանգերով: Մի պատանի, տանը: Պառալից նա խմանում է, որ չինա- որսի ժամանակ մտտենալով կան արքայադստար Թուրանդուխտը գե- ամբոցին, պարսպի վրա տես- դեցիկ է և խնաստուն, բայց նաև դաժան. նա նում է արքայադստեր պատկե- պայման է դրել, որ կամուսնանա միայն թը և սիրահարվում: Սակայն նրա հետ, ով կպատասխանի իր բոլոր աչքի առաջ ունենալով գոհ- հարցերին, հակառակ դեպքում ձայնողված վաճենքի փորձը, նա որոշում է փետացտին մահապատիժ է սպասում: Կա- դիմել քարանձավում ապրող մի լաֆն ականատես է լինում Մամարդանդի խնաստուն ծերունու օգնությա- արքայազնի մահապատիժն, որը սիրա- նը: Վերջինս գինում է նրան հարվել էր Թուրանդուխտին նրա դիմա- բոլոր անհրաժեշտ գիտելիքնե- նկարը տեսնելով միայն, սակայն աղ թով: Պատանին սկզբում վե- դիմանկարը սեր է արքնացնում նաև թացնում է կախարդված ար- Կալաֆի մեջ: Կալաֆը ճիշտ է պատաս- ձանների քայիսմանների ուժը, խանում Թուրանդուխտի բոլոր երեք հար- այնուհետև թմբուկ զարկելով ցերին և իր հերթին նրան է առաջարկում մի պատվում է պարսպի շուրջը, հանելուկ (իր մասին): Չկարողանալով ըստ արձագանքի կարողանում



պատասխանել, աղջիկը Լ օր ժամանակ է խնայում: Կալաֆից պատասխանը կորզելով մի գերուհու միջոցով, Թուրանդուխան այնուամենայնիվ համաձայնվում է անուանակ: Հուսանա գերուհին, որ սիրում էր Կալաֆին, ինքնասպան է լինում: Պատմությունն ավարտվում է հարսանիքի, Կալաֆի ծնողների վերադարձի, Խորեզմի սուլթանի դեմ արշավանքի նկարագրությամբ, որից Թիմուրբաշը ետ է նվաճում իր ափրույթները<sup>40</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք, այն կարծիքը, թե այդ Նիզամու հորինած հեքիաթն է «արտատպված»<sup>41</sup> «1001 օր» ժողովածուում, սխալ է և կարիք է զգում վերանայան. ըստ այդմ հարկ է վերանայել և այն տեսակետը, թե Կարլո Գոցցին իր «Տուրանդուտ»-ը գրել է Նիզամու հորինած հեքիաթի հիման վրա.<sup>42</sup> Գոցցին օգտագործել է «1001 օր» ժողովածուի վերոհիշյալ «Կալաֆ արքայազնի և Չինաստանի արքայադստեր պատմության» սյուժեն<sup>43</sup>, որը, ինչպես համոզվեցինք, Նիզամու հետ ոչ մի կապ չունի: Վերոհիշյալ երկու հեքիաթները միմյանց հետ համատեղելի են սոսկ այն առումով, որ իրենցից ներկայացնում են միևնույն բանահյուսական մտախի (իմաստուն և գեղեցիկ, բայց դաժան արքայադստեր մասին, որի փեսացուներին մահ է սպառնում նրա խրթին գլուխկտարուկները չլուծելու դեպքում) երկու բուրբալին տարբեր մշակումներ: Հենց որպես այդպիսիք էլ դրանք, միմյանցից միանգամայն անկախ, ընդգրկվել են մեկը՝ «1001 օրվա», մյուսը՝ Նիզամու պոեմի մեջ: Փաստորեն բոլոր երեք հուշարձաններն էլ, որոնց անդրադարձանք («Յոթ գեղեցկուհի», «Թուրք-մամա», «1001 օր»), իրենցից ներկայացնում են մի ընդելուզող պատմության մեջ պարփակված զանազան հեքիաթների շարքեր. այդ հեքիաթների թիվը լրացնելու համար (յոթ, տաս կամ «հազար ու մեկ») զանազան աղբյուրներից քաղված պատմությունների թվում է հայտնվել մահ մեզ հետաքրքրող գրույցը: Նիզամին, մասնավորապես, նշված հեքիաթը քաղել է, ամենայն հավանականությամբ, պարսկական ժողովրդական բանահյուսությունից և բանաստեղծական մշակման ենթարկել այն՝ մի երևույթ, որ չափազանց բնորոշ է նրա ստեղծագործությանը<sup>44</sup>:

Այսպիսով, «Մանկան և աղջկա պատմության» պարսկական տարբերակի անցած բազմադարյան ուղին ևս զալիս է հավաստելու այն փաստը, որ այն նախապես եղել է ինքնակա մի հուշարձան, որն ուղեկցվել է զուգահեռաբար թե՛ բանահյուսական և թե՛ գրավոր ավանդույթով: Այլ կերպ ասած, արաբական «1001 գիշերը» ամենևին էլ միակ հեքիաթաշարը չէ, որի մեջ ընդգրկվել է «Մանկան և աղջկա պատմությունը», այլ ընդամենը նման հեքիական «ընդգրկումների» շրջայի օղակներից մեկը<sup>45</sup>:

Հարկ է նշել, որ պարսկական բոլոր վերոհիշյալ պատմությունների համեմատությունը հայկական տարբերակի հետ ցույց է տալիս, որ դրանցից և ոչ մեկը չէր կարող լինել հայկական թարգմանության բնագիրը: Վերոհիշյալ բոլոր ինչպես սույգահիք, այնպես էլ ձեռագիր պատմությունների գերակշռող մեծամասնությունը ներկայացնում է գրույցի ընդարձակ խմբագրությունը, որը, ինչպես ցույց կարվի սառը, չափազանց մեծ տարբերություններ է հանդես բերում հայերեն տեքստի հետ: Իսկ ինչ վերաբերում է այն փոքրաթիվ համառոտ խմբագրություններին, որոնց մասին խառվեց վերևում, սպա դրանցում ևս Լական անհամապատասխանություններ կան՝ հայկական պատմի համեմատությամբ:

Այժմ ավելորդ չենք համարում մեջ բերել պարսկական մի ուշագրավ ձեռագիր պատմի հետ հայերեն թարգմանության բաղդատման արչյունքները: Նշված պատմումն առկա է Մ.Պետերբուրգի Արևելագիտության ինստիտուտի B-256 (a-275) պարսկերեն ձեռագրում (թ. 146ր-173ր)<sup>46</sup>: Հարկ է նշել, որ վերջինս, թեև պատկանում է ընդարձակ խմբագրությանը և, հետևաբար, երկարաշունչ է, ծանրաբեռնված մանրամասնություններով ու բազմաթիվ դրվագներով, այնուամենայնիվ որոշ կետերում անապասելիորեն նմանություն է հանդես բերում հայկական պատմին: Այսպես, նմանությունները հետևյալներն են.

1. Ծնողներին վաճառելիս պատանին թագավորից ստանում է 100 դինար (հայկական տարբերակում՝ 100 դեկան կամ Ֆլորի):
2. Նամակարեթից նամակն ստանալով, պատանին այն դնում է քսակի մեջ<sup>47</sup> (հմմտ. հայերենում՝ սեկե քեսա):
3. Արքայադստեր հարցերին պատասխանելիս պատանին նստում է սուկե արոտին<sup>48</sup> (նույնը՝ հայերենում):
4. Արքայադստեր տված 37 հարցերից հայերենում կլկնվում են 12-ը, որոնց թվում՝ հետևյալ հառվածը.



Աղջիկն ասաց. [.....]

Ո՞րն տղան ես և դայակդ ո՞վ է, և մայրդ ու հայրդ ովքե՞ր են:

[Տղան] պատասխանեց, որ՝

Մեկի տղան եմ. մայրս երկիրն է, հայրս՝ երկիրնքը, դայակս այն, որ ինձ տեսնում է, բայց ես նրան չեմ տեսնում, այն, որ իմ ծայնը լսում է, բայց ես նրա ծայնը չեմ լսում:

Աղջիկն ասաց.

Ճիշտ ասացիր ու դիպուկ լսե, և ես գնորա ծայն չեմ լսեք:

Արտահայտվեցիր, բայց դրանք մանկական հարցեր են, որ այսօր գրուց է, քող գայր»<sup>149</sup>: արվեցին...<sup>149</sup>

Ատ աղջիկն. «Ո՞վ է քո հայրն»:

Ատ մանուկն. «Հովն և հորն»:

Ատ աղջիկն. «Ո՞վ է քո մայրն»:

Ատ մանուկն. «Հողն և անձրեն»:

.....

Ատ աղջիկն. «Ո՞վ է քո

մանուկն. «Այն է իմ

դայեակն, որ նա գիտ կու տեսնու, ես

գնա չեմ տեսնուր. նա գիմ ծայնն կու

Ատ աղջիկն. «Այդ տղայոց

արտահայտվեցիր, բայց դրանք մանկական հարցեր են, որ այսօր գրուց է, քող գայր»<sup>149</sup>: արվեցին...<sup>149</sup>

Այժմ անցնենք տարբերություններին.

1. Պատանու ծնողների սնանկամարտ պատճառը պարսկական տարբերակում նրանց վնդվելն է իրենց երկրից՝ դժգոհ ժողովրդի կողմից:

2. Թագավորական ընտանիքը տարագրության ճանապարհին կողոպուտվում է ավագակների կողմից<sup>151</sup>:

3. Արքայազնը ստիպված մուրացկանության է դիմում՝ ծնողներին կերակրելու համար:

4. Արքայազնը գանում է տեղի քաղաքի կորած որսի բազեն (հայերենում այս դրվագը չկա):

5. Նամակաբերից նամակն<sup>152</sup> սաանալուց հետո պատանին նրան կորցնում է և մոլորվում սաստիկ փոթորկի սկսվելու պատճառով (հայերենում այս դրվագը չկա):

6. Գլխատված արքայազնների թիվը 500 է (հայերենում՝ 99):

7. Արքայադուստրն իր հարցերը տալու է ներկայանում դիմակով, 50 նաժիշտների ողեկցությամբ (հայերենում չկան ո՛չ նաժիշտներ, ո՛չ դիմակ):

8. Արքայդուստրն իր հարցերը տալիս է առանց որևէ մեկի միջնորդության (հայերենում՝ քարգմանչուհու միջոցով):

9. Արքայազնի՝ արքայադուստրն առաջարկած հանելուկն ունի հետևյալ տեսքը. «Այն ո՞ր արքայազնն է, որ դժբախտացավ և զանից տապալվեց հողին ու արքայությունից՝ մուրացկանության [մեջ], և ծնողներին վաճառեց և ապրուստ փնտրելու ու մահվանն ընդառաջ գնաց, և երևելոյան նամագից

մինչև լուսարաց մահվան հետ էր, և լիակատար մահվան ճամփին ինչ-որ բան պատուեց ու ջրիորդ գցեց [.....], մեկ այլ մահ նրան բռնեց, և այդ մահվան հետ նա շատ վեճեր ունեցավ ու վերջապես դրան ևլ հաղթեց, և կրկին անգամ բնած բախտն արքնացավ»<sup>150</sup>:

10. Արքայադուստրն հետ ամուսնանալուց հետո արքայազնը գորք է հավաքում և կոժով ետ նվաճում իր հոր կողոքած քաղաքությունը (հայկական տարբերակում այս դրվագը բացակայում է):

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ տարբերություններն անհամեմատ ավելի շատ են, քան նմանությունները: Իսկ ինչո՞վ կարելի է բացատրել եղած նմանությունները: Պետք է ենթադրել, որ պարսկական այս պատումի հիմքում ընկած է եղել հայկականին մոտ մի խմբագրություն, որը միաժամանակ նման է և երբայատառ արաբերեն վերահիշյալ տարբերակին: Մակայն այդ նախնական հիմքի վրա պարսկական միջավայրում առաջացել է մի բովորովին այլ, անհամեմատ ավելի ընդարձակ, բազմաթիվ նոր դրվագներով ու մանրամասնություններով հագեցած մշակում, որն, իհարկե, չէր կարող հանդիսանալ հայերեն քարգմանության բնագիրը: Այնուամենայնիվ, դա մի վկայություն է այն մասին, որ պարսկերենով ևս գոյություն է ունեցել նման մի նախնական խմբագրություն (թերևս արաբերենից քարգմանված՝ առայժմ հնարավոր չէ այդ հարցին պատասխանել, քանի դեռ չեն հրատարակված արաբական և պարսկական տարբերակների բնական բնագրերը և չեն պարզված դրանց քարգմանության աղբյուրները): Այստեղ որոշ հակասություն կա. մի կողմից, արաբական տարբերակի պարզությունը՝ պարսկականի համեմատությամբ, պետք է որ պատմության ավելի նախնական վիճակի արտահայտությունը լինի, սակայն մյուս կողմից, ինչպես ցույց տրվեց վերևում, պարսկական խմբագրություններից մի քանիսն ավանդված են շատ ավելի երկն ձևերով, քան արաբականները: Այդ պատճառով առայժմ դժվար է պարզել, թե արդյոք արաբական տարբերակն է պարսկերենից քարգմանված, թե՞ հակառակը:

Ինչ վերաբերում է գրույցի բուրբական պատումին, ապա վերջինս ընդգրկված է "Hikāyetnāme" («Հեթիաթների գիրք») կամ "al-Farag ba'd ash-shiddah" («Մուրախություն աագնապից հետո») վերնագիրը կրող մի միջնադարյան ժողովածուի մեջ, որը պարունակում է 42 պատմվածք: Ուսումնասիրողները մատնանշել են այս ժողովածուի հետևյալ ձևագրերը՝ փարսիյան № 377 բուրբերեն ձևագիրը, բուրբապեշտյան (թվագրված 855/1451-52 թթ.), Բրուսսայի (թվագրված 981/1572 թ.), Վասիկանի № 140



բուրքերն ձեռագիրը (թվագրված 1228/1716 թ.)<sup>154</sup>: Թուրքական խմբագրության հետազոտողներից Է.Ռոսսին իրավացիորեն զգուշացնում է՝ չշփոթել այս ժողովածուն երկու այլ համանուն՝ ար-Թանուխի արաբական և աղ-Դահիսբանիի պարսկական ժողովածուների հետ<sup>155</sup>:

Այսպիսով, բուրքական խմբագրությունը հայտնի է XV-XVII դդ. ձեռագրերից և, ինչպես այդ կարելի է եզրակացնել Է.Ռոսսիի մեջբերած մանրամասն բովանդակությունից<sup>156</sup> (ըստ Վատիկանի № 140 բուրքերն ձեռագրի), իրենից ներկայացնում է պարսկական ընդարձակ խմբագրության մի պատմը: Հաշվի առնելով այդ հանգամանքը, ինչպես նաև այն, որ Վատիկանի բուրքերն № 140 ձեռագրում պատմվածքը կրում է «az ān-i pādshāhzāde Khalaf bā dukhtār-i Faghfir-i Ćin» պարսկերեն վերնագիրը, կարելի է ենթադրել, որ բուրքերն բարգմանությունը կատարվել է արաբներն բնագրից<sup>157</sup>: Իսկ քանի որ պարսկական նշված խմբագրությունը, ինչպես տեսանք, հայերեն բարգմանության բնագիրը լինել չէր կարող, ապա նույնը կարելի է ասել և բուրքական պատմի մասին:

Այսպիսով, ամփոփելով բաղդատության արդյունքները, մնում է եզրակացնել, որ հայերեն բարգմանությունն արված է այնուամենայնիվ արաբերենից:

Չրույցի հայերեն բարգմանության ժամանակի և բարգմանչի անձնավորության վերաբերյալ ուսումնասիրողները տարբեր կարծիքներ են հայտնել: Այսպես, Ն.Ալկինյանը բարգմանության ժամանակը համարում է X դարը (950-1000 թթ.), հիմնվելով այն փաստի վրա, որ գրույցի առայժմ հայտնի հնագույն՝ Հոմի Ս.Վլասի Հայոց Հյուրանոցի № 33/24 ձեռագրի խորագրում հիշատակվում է Դավիթ Կուրապաղասի անունը, իսկ բարգմանիչներին համարում է տայեցիներ<sup>158</sup>: Ն.Անդրիկյանը բարգմանությունը թվագրում է XIV դ. առաջին կեսով, վերագրելով այն Կոստանդին Երզնկացուն. «Լեզուական մի քանի նմանություններ... փաստ մը կուտան կարծելու որ Կոստանդին Լ Հարցմունք Աղջկան վեպին բարգմանիչը»<sup>159</sup>: Պ.Մուրադյանն առարկում է Ն.Անդրիկյանին՝ զանելով, որ միայն լեզվի նմանությունը բավարար չէ Կոստանդին Երզնկացուն բարգմանիչ համարելու համար և ավելի ճիշտ է համարում բարգմանությունը վերագրել Առաքել Անեցուն: Ըստ Պ.Մուրադյանի, գոյություն ունեն գրույցի երկու բարգմանություններ՝ համառոտ և ընդարձակ խմբագրություններով, որոնցից առաջինը բարգմանված է X դ., իսկ երկրորդը՝ XIII-XIV դդ. ոչ ուշ<sup>160</sup>:

Սեր կարծիքով բարգմանության ժամանակի ճշգրտումը կապված է

երկու հիմնական խնդրի հետ, որոնք առայժմ դժվար է լուծել: Այսպես, մի կողմից ղեռ չի պարզված, թե արդյո՞ք պատմության արաբական պատմը գոյություն ուներ արդեն X դարում, իսկ մյուս կողմից՝ հայկական այսպես կոչված համառոտ խմբագրությունը փաստորեն առայժմ մեզ հայտնի չէ: Քանի ղեռ «Մանկան և աղջկա պատմության» հնագույն՝ վերոնշյալ ձեռագիրը (№ 33/24) շարունակում է ուսումնասիրողներին անմասշտի մնալ<sup>161</sup>, գրույցի նախնական կամ համառոտ խմբագրության մասին, որն առկա է այդուհե, հնարավոր չէ վերջնական և ճշգրիտ եզրակացություններ անել: Այսպիսով, ուսումնասիրությունների ներկա փուլում մեզ ավելի հավանական է թվում քարզմանությունը թվագրել XIII-XIV դդ., քանի որ արաբներն բնագրի գոյությունն այդ դարերում կասկած չի հարուցում, իսկ հայերեն ընդարձակ խմբագրությունը ներկայացված է բազմաթիվ ձեռագրերով: Թեև դրանցում առկա բնագրերը բաժանվում են, ըստ Ա.Սրապյանի, չորս խմբի (a, b, c, d), սակայն վերջիններս միմյանցից սափրելով են հիմնականում գրույցի միջին մասով՝ Հարցմունքով, ինչպես նաև որոշ կաՖաների հավելումով, այդ, սակայն, գրույցի բուն բովանդակության և էության մեջ նշանակալից փոփոխություններ չի մտցնում<sup>162</sup>: Այդ իսկ պատճառով ակնհայտ է, որ նշված հայերեն խմբագրություններն արդյունք են, ամենայն հավանականությամբ, մեկ բարգմանության, որը հետագայում ենթարկվել է տեղայնացման և որոշ մշակման: Այդ է վկայում նաև գրույցի արաբներն, երբայտառ արաբներն և հայերեն տարբերակների վերոնշյալ համեմատությունը. բնագրի հետ համընկնող հատվածներ առկա են հայերեն բարգմանության բոլոր չորս խմբերին պատկանող խմբագրություններում էլ<sup>163</sup>:

\*  
\*  
\*

Հարկ է նշել, որ ղեռն միջնադարում հայ բներկրային քաջաձանոթ «Մանկան և աղջկա պատմությունը» XIX դ. երկրորդ կեսին - XX դ. սկզբին Հայաստան է վերադարձել և մեկ անգամ, այս անգամ արդեն ոչ թե Արևելքից, այլ Արևմուտքից<sup>164</sup>:



بسم الله الذي التديم الانزلي وبه نتعين  
تدري وكتب عن المرحوم و القهر ما نزل  
والشباب من تلك المدينة ووه ولسر مسيحه  
ذكروا والله اعلم في ما نزل وتقدم وسلف من لعلمك  
الأم انه كان في مدينه روميه ملكا عظيم المشاهير  
ولجل التمام دو حزه وشان ومكان له ولد حتى يتعذر  
له ويرت الملك بعده وكان دائما يطلب سرايا  
تعالى ان يرزقه ولد فتحن الله تعالى عليه و  
رزقه ولد ذكر فراه ابوه باحسن تربيته وعلما  
بجميع العلوم وفرايض العلم والادب ونفق عليه  
مال عزيز فلما اكبر الشاب صار عالما لا يحده ولا  
لا يوصف واما ما كان من الملك ابوه جاز عليه  
واقضى قرا عظيم فبقي حيران في نفسه وما

يدري

Մանկա-Պետերբուրգի Արևելագիտության ինստիտուտի արարերեն  
№ B-1122 ձևագրի 1 ր քերթ:

يدري كيف يعمل فلما رآه ابنه المبارك عاى ذلك  
الحال فقال له يا ابى اتسمع مني ما قولك فقال  
له ابوه قول لي يا ولدي المبارك ما في خاطر ك  
فقال له ولده المبارك قومها الي حتى تسبح من  
هذه المدينه ولايعلم بنا احدا الا بناقينا  
في اسوار حال وقد اظننا ان النقر الى الغايه فقال  
له ابوه نعم طرت باى ايها الولد الصالح  
فبعد ذلك قام الشاب اخذ ابوه وامه  
ليلا وما احدا علم بهم ومضوا الى مدينه  
لخره وابتها الى مكانا ونزلوا فيه ثم ان  
الشاب قام ومضار الى ملك تلك اللدينه وهفل  
الى حديثه وقال له يا سيدي الملك ان ارجل ااجر  
ومعى غلام جيد الفعايل تقى امين وجار به حسنه

Մանկա-Պետերբուրգի Արևելագիտության ինստիտուտի արարերեն  
№ B-1122 ձևագրի 2 ա քերթ:















րնդօրինակված 1588 թ., այդ պատճառով ուսումնասիրողները Ա.Մրապյանը, մասնավորապես, գրում է, որ «Փահլույի գրույցը հայանի է XVI-XIX դդ. ձեռագրերից»<sup>2</sup>: Սակայն հարկ է անել հետևյալ ճշգրտումը. ձեռագրերից հնագույնը Տյուրինգենում պահվողն է՝ այն ընդօրինակված է 1432 թ., Ազուլխում, ինչպես պարզվում է Տյուրինգենի հայերեն ձեռագրերի ձեռագրացուցակից<sup>3</sup>: Այսպիսով, Փահլույի պատմության ձեռագրերը մեզ են հասել XV-XIX դդ. գրչությանը:

Հայանի են նաև «Փահլույի պատմության» տասնհինգ հրատարակություններ՝ ապագրված 1696-1911 թթ.<sup>4</sup>:

Այս գրույցը դասելով քարզմանական հուշարձանների շարքը, ուսումնասիրողները հայանել են այն կարծիքը, որ քարզմանությունն արված է արաբերենից<sup>5</sup>:

«Փահլույի» ձեռագրերից հնագույնում Տյուրինգենի վերոհիշյալ ձեռագրում, պահպանվել է հետևյալ հիշատակագրությունը. «Յանուն աստուծոյ արքրմածին և յիշումն առաջին ժամանակաց, գոր են ի գրասանս մայրկան, որ է վոխսած ի տաճիկ յեզուէ ի հայ տֆրար այսպէս, գոր արարար սկիզբն Փահլույ բագալորին պատմութեանս»<sup>6</sup>: Սա մեզ հասած միակ հիշատակությունն է՝ գրույցի ինչ յեզվից քարզմանված լինելու մասին: Հարկ է նշել, որ այս ձեռագրի նկարագրության հեղինակները՝ Ֆ. Ֆինկը և Լ. Գյանցեյանը, «Փոխած ի տաճիկ յեզուէ» արտահայտությունը մեկնաբանել են որպես «քարզմանված բուրբերենից» («aus dem Türkischen überetzt»)՝: Նման մեկնաբանությունն, անշուշտ, նույնպես չի բացառվում, քանի որ «տաճիկերեն» արտահայտությունը, որ նախապես օգտագործվել է արաբերենը բնորոշելու համար, ավելի ուշ սկսել է ըմբռնվել նաև որպես «բուրբերեն», իսկ երբեմն էլ՝ «արաբկերեն»<sup>7</sup>:

Չրույցի քարզմանության ժամանակի և քարզմանչի մասին տեղեկություններ մեզ չեն հասել: Հետազոտողներն այս կապակցությամբ տարբեր կարծիքներ են հայտնել: Այսպես, ըստ Հ. Էյուրայանի, «Փեհլույ բագալորի պատմութեան յեզուն, ոճը ու ձևը տարակոյս չեն բուրբ որ անոթ ալ քարզմանիչը եղած ըլլալու է Պղզնձէ բաղարի քարզմանիչ նկատուած արաբագետ Առաքել Անեցիին կամ Շիրակավանցիին...»<sup>8</sup>, հետևաբար, նրա կարծիքով, քարզմանությունը բվագրվում է XIII դարով: Իսկ Հ.Սիմոնյանը, ելնելով «Փահլույի պատմության» կաֆաների որոշ նմանությունից Ֆրիկի բանաստեղծություններին, գրում է. «...արդյոք Ֆրիկը չէ՞ր Փահլույի պատմության բնագրի քարզմանիչը, մանավանդ, երբ հիշում ենք, որ Ֆրիկից

հայանի են պարսկերենից կատարված քարզմանությունների որոշ փշրանքներ»<sup>9</sup>, այդպիսով քարզմանության ժամանակը համարելով XIII-XIV դարերը:

Հ.Էյուրայանը նկատում է նաև, որ պատմությունը «խոշոր գանազանութեան տարբերակներ չունի», համարելով այդ «արդիւնք միակ քարզմանութեան մը և «կաֆա»-ներու միակ խմբագրութեան մը»<sup>10</sup>: Նույնն է հավասարում նաև Ա. Մրապյանը, որը հրատարակել է «Փահլույի պատմության» գիտահամեմատական բնագիրը՝ 14 ձեռագիր և 15 տպագիր օրինակների համեմատությամբ. «Պատմութիւն վասն Փահլույ բագալորին» գրույցն ավելի գրքային է, այն տարածվել ու պատմական ողի է անցել ավելի գրավոր, քան բանավոր ճանապարհով», «գրեթէ չունի այլ խմբագրություններ, քիչ են նման գրույցի համար բնութագրական բնագրային շեղումներն ու տարբերեցումները»<sup>11</sup>: Սակայն, այնուամենայնիվ, երկու ձեռագրում ավելի են մասամբ տարբերվող բնագրեր. դրանք են՝ «Լինենայի Միսիրայանց № 671 ձեռագիրը, որ կան կրկն հավելյալ պատմություններ Փահլույի մասին»<sup>12</sup>, ինչպես նաև Տյուրինգենի ձեռագիրը, որի մասին Ն. Ալիեյանի հարանցիկ գիտողությունից պարզ է դառնում, որ վերջինս այլ խմբագրության է սրտականում, քան նրան հայանի մյուս ձեռագրերը<sup>13</sup>: Յավոր սրտի, Տյուրինգենի ձեռագրի անմատչելիության պատճառով հնարավոր չէ համեմատություն անել և վերջնականապես ճշտել այդ:

Ուսումնասիրողների մոտ մեծ տարակարծություններ են առաջացրել Փահլույի պատմության կաֆաները, քանի որ, ինչպես նկատում է Հ.Սիմոնյանը, ի տարբերություն մյուս նման պատմությունների, դրանց հեղինակների անունները չեն նշված ոչ մի ձեռագրում<sup>14</sup>: Կաֆաները ենթադրաբար վերագրվել են տարբեր հեղինակների՝ Ֆրիկին<sup>15</sup>, Առաքել Շիրակավանցուն, կամ նրան ժամանակակից մի անհայտ բանաստեղծի<sup>16</sup>, Գրիգորիս Աղբառաբոյունի<sup>17</sup>: Որոշ գուգահեռներ են մտածանշվել նաև Հովհաննես Պլուզ երգնկազու, Հովասափ Աբասազու և միջնադարյան մի շարք այլ բանաստեղծների աստղերի հետ<sup>18</sup>: Ուսումնասիրողներից Ա.Մրապյանը, մասնավորապես, գտնում է, որ «կաֆաները գրույցում կարող են և գոյս հայկական չլինել», ըստ նրա դրանք «երև ոչ ամբողջությամբ, ապա մի մասով քարզմանական են՝ որպես չափաժու հատվածներ»<sup>19</sup>:

Սակայն առ այսօր հայտնաբերված չի եղել գրույցի բնագիրը որևէ լեզվով, հետևաբար պարզված չէ և նրա ծագման հարցը՝ քիչ է՞նչ միջավայրի ծնունդ է այն: Որոշ ուսումնասիրողներ «Փահլույի» բնագիրը եւ, «Պղզնձ



բաղաբի» և «Մանկան և աղջկա» պատմությունների նմանողությամբ, ներառյալ արարական «1001 գիշեր» հեթանոսազարից<sup>27</sup>։ Իսկ Հ.Քյուրայանը մատնանշել է մեկ այլ՝ բանահյուսական աղբյուրից բխող մի ոչ անկարևոր գուգահեռ. «Հեռաքրքրական և պատմութեան վերջին մասը իր նմանութեամբ Նասրետային Հօժայի վերագրուած գուարճայի պատմութեանը նման է կան հեռ», ի նկատի ունենալով հեռայնալ դրվագը. մի մարդ Փահլույի գլխից հափշտակում է նրա «փակեղը», որից հետո Փահլույը գնում է գողին փնտրելու «ժողվարքում» (գերեզմանոցում)<sup>28</sup>։

Ինչպես ցույց կարվի ստորև, Հ.Քյուրայանի այս բուցիկ դիտողության իրավացությունը հաստատվում է նորահայտ փաստերով։

Այսպիսով, «Փահլույի պատմության» ուսումնասիրությունն առ այսօր բնթացել է սոսկ հայագիտական տեսանկյունից։ Այժմ մի շարք նորահայտ փաստեր բույլ են առիս նոր տեսանկյունից մտանալ այս գրույցին՝ պարզելով նաև, թե ինչ տեղ է գրավում այն ոչ միայն հայ, այլև մի շարք այլ ժողովուրդների գրականության և բանահյուսության մեջ։

## 2. Փահլույն ըստ արարական և այլ աղբյուրների

Ինչպես ցույց է տալիս արարական միջնադարյան գրականության ուսումնասիրությունը, Փահլույի գրույցն իրոք արարական միջավայրի ծնունդ է, քանի որ Փահլույը պատմական դեմք է. նրա լրիվ անունն է՝ Արուստայր Բահլույ (կամ Բուխլույ) իրն Ամր (առ-Սալյաֆի կամ առ-Սուֆի) ալ-Մաջնուն ալ-Բուֆի<sup>29</sup>։ Ալ-Մաջնուն և ալ-Բուֆի մակդիրները բնութագրում են նրան որպես «խենթ» և «Բուֆացի»։ Բահլույի մասին հիշատակությունները ցրված են տասնյակ արարական աղբյուրներում։

Բահլույը ծնվել է իր կյանքի մեծ մասն անց է կացրել Իրաքի Քուֆա քաղաքում՝ մահմեդական մշակույթի միջնադարյան կարևորագույն կենտրոններից մեկում։ Նրա ծննդյան տարեթիվը հայտնի չէ, իսկ մահվան տարեթիվը փնտրելի է։ Տարբեր հեղինակներ նշում են նրա մահվան հետևյալ տարեթիվը՝ 183/799, 190/805, 192/807։ Որպես կիճք նրա համար ընդունվում է այն հանգամանքը, որ Բահլույը ժամանակակից է եղել Հարուն առ-Ռաշիդ խալիֆին (իշխ. 170/786-193/809). վերջինս նրան հանդիպել է մի քանի անգամ, Բուֆայում, դեպի Մեքքա կատարած իր ամենամյա ուխտագնացությունների ճանապարհին։ Մակայն, ըստ որոշ աղբյուրների, Բահլույը կենդանի է եղել նաև խալիֆներ ալ-Լաթիկի (իշխ. 227/842-232/847թթ.) և ալ-

Սուրավաքիի (իշխ. 232/847-247/861) օրոք<sup>30</sup>։

Ուսումնասիրողներից մեկի դիպուկ բնորոշմամբ, «Ուրբան անորոշ է պատմական Բահլույի կերպարը, նույնքան հարուստ է նրա մասին լեգենդը»<sup>31</sup>։

Արարական մատենագրության մեջ արային հեղինակը, որ հիշատակում է Բահլույի մասին, ալ-Չահիբն է (մեռ. 255/868թ.). վերջինս եղել է գրեթե նրա ժամանակակիցը<sup>32</sup>։ Այնուհետև հիշատակությունները շարունակվում են հեռագա և դարերի ընթացքում. ընդգրկելով սոսա վեց տասնյակ արարական, երկու տասնյակից ավելի պարսկական և մի շարք այլ՝ բուրբական, չաղաքայներն, քյարերն և այլ լեզուներով աղբյուրներ, որոնց հիմնական մասը գրավոր է, իսկ մի քանիսը՝ բանահյուսական<sup>33</sup>։ Քանի որ բոլոր այս աղբյուրների հաղորդած անդեկությունները Բահլույի մասին ի մի են բխված և համագամանորեն քննարկված, մասնավորապես, Ու.Մարցոլիի չափազանց բարեխիղճ ուսումնասիրությունում<sup>34</sup>, չլրկնելու համար, մենք հաստատու կերպով կանդրադառնանք միայն Բահլույին բնութագրող ամենամական փաստերին։

Ինչպես հայտնի է, արարական գրականության մեջ հանդես են գալիս մի շարք խենթերի կերպարներ. նրանց մի մասը պատկանում է սիրուց խենթացածների թվին (ինչպես, օրինակ, հանրահայտ Մեջնունը), իսկ մյուսների խենթության պատճառը բոլորովին այլ է։ Բահլույը նույնպես նշանավոր խենթ է, սակայն նա այսպես կոչված «խմաստուն խենթերից» մեկն է (عقلاء المجانين, Weise Narren, fou sage)<sup>35</sup>։ Նա մարմնավորում է խմաստուն խրատողի և նախազգուշացնողի կերպարը, որը շքապատի մարդկանց շարունակ հիշեցնում է այս աշխարհի՝ անցողիկ ու սին լինելու մասին, կոչ անելով խտորեն հետևել Աստծու պատվիրաններին։ Նա վարում է սուկեաի կյանք՝ կամովին երաժարվելով իրեն առաջարկված դրամից, պարզներից կամ պաշտոնից։ Երբ խաղիքը ցանկանում է պարզեատրել նրան, նա ասում է. «Տուր այդ դրամը նրանց, ումից վերցրել ես»<sup>36</sup>։ Նա մերթ իրեն պահում է խենթի, պարզամիտի և նույնիսկ ժողրածուխի նման, որը նրան հնարավորություն է տալիս հանդգնորեն «այս աշխարհի ուժեղների», մասնավորապես՝ խաղիքի երեսին շարտել այն, ինչ ինքը մտածում է նրանց մասին, մերթ էլ՝ խորը փիլիսոփայական մտքեր է արտահայտում ամենատանուպատելի իրադրություններում, որը և սուխարում է մարդկանց խոնարհվել նրա իմաստության աօջև։ Նույնիսկ նրա խենթությունը, ըստ որոշ աղբյուրների, թվացյալ է նա դիամամբ, միանգամայն զիտակցարար է սկսում իրեն խենթ ճևացնել, որպեսզի խուսափի իրեն առաջարկված



կադիի (դատավորի) պաշտոնից<sup>37</sup>: Ու.Մարցոլիի բնորոշմամբ, «Եմաստուն խնքի խնքությունը պետք է տեսնել նրա՝ իր դավանանքի հետևողականորեն կենսագործման մեջ»<sup>38</sup>:

Շատ աղբյուրներում Բահայը հանդես է գալիս որպես մի խելագար, որը, եղեգին հեծած, արշավում է քաղաքի փողոցներով՝ իրեն ծաղրող և իր վրա քարեր նետող երևիսաների ուղեկցությամբ<sup>39</sup>: Նրա անվան հետ կապված պատմություններում հաճախ և հիշատակվում նաև գերեզմանոցը: Բահայը սովորություն ունի գերեզմանոցում քնելու և ընդհանրապես այստեղ իր ժամանակն անցկացնելու: Այն հարցին, թե ի՞նչն է դրա պատճառը, նա պատասխանում է. «Որովհետև ապրողների մեջ ես ոչ մի խոհեմ մարդու չեմ գտել»<sup>40</sup>:

Այսպիսով, միաժամանակ խնք և իմաստուն լինելու հանգամանքը Բահային դատում է համանման բազմաթիվ այլ կերպարների շարքը. նման գուգահեռներ կարելի է բերել համարյա բոլոր ժողովուրդների գրականությունից և քանակյատությունից՝ Ջոհա, Մոլլա Նասրեդդին, Պրոք Պոդի, Խորոմանի-ները ուստական իրականության մեջ, և այլն<sup>41</sup>: Այդ իսկ պատճառով էլ սրտամառկան չէ, որ Բահային վերագրվող մի շարք պատմություններ զանազան աղբյուրներում պատմված են և այլ համանման հերոսների մասին, մասնավորապես Ջոհայի և Հոջա Նասրեդդինի<sup>42</sup>: Նման կերպարների բնորոշ առանձնահատկությունն այն է, որ, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Հ.Թ.Նորրիսը, «Մրամիտ խնքը և մարգարեն միևնույն անձնավորության սակ երկու ասպեկտներն են»<sup>43</sup>: Այս կապակցությամբ չափազանց հասկանչական է այն փաստը, որ, ըստ ավանդության, Բահայը եղել է Հարուն առ-Ռաշիդ խալիֆի պալատական ծաղրածուն: Որպես պալատական ծաղրածուներ են հանդես գալիս նաև համանման մյուս կերպարները՝ Նասրեդդինը՝ Լենկթեմուրի պալատում, ծաղրածու Տախակը՝ սուլթան Մահմուդ Ղազնևիի պալատում, Պրոք Պոդին՝ կարվածաեր Սելիպ-Շահնագարի տանը և այլն<sup>44</sup>: Այստեղ հիմնական շեշտը դրվում է հակադրության վրա՝ միմյանց են հակադրվում ամենագոր տիրակալը, որն ունի ամեն ինչ, և անպաշտպան ծաղրածուն, որը չունի ոչինչ, սակայն չի երկնչում ահեղ տիրակալին «վարանկուց»:

Բահայի մասին ասվում է նաև, որ նա զվարճախոսել է և անեկապոյներ պատմել: Նրան են վերագրվում բազմաթիվ երգիծական մանրապատումներ, բարեպաշտական ու խրատական պատմություններ և քանատաղծություններ, այդ թվում և մի քսաիդ, որը հայտնի է «Ալ-Կասիդա ալ-

Բահայիյա» անունով<sup>45</sup>: Այս քսաիդի մասին ուսումնասիրողներն արտահայտել են տարբեր կարծիքներ. ոմանք գտնում են, որ դրա հեղինակն իրոք Բահայն է, իսկ մյուսների կարծիքով այն շատ ավելի ուշ շրջանի ստեղծագործություն է և Բահային է վերագրվել քյուրիմնագրաբար<sup>46</sup>: Այսպես թե այնպես, քսաիդը գրված է Բահայի անունից և իրենից ներկայացնում է միասնիկական, խոհամիլիդիստիկական բնույթի մի ստեղծագործություն, որ չարանակ կիշատակվում է Ալլահը, նրա ամենագորությունը և կոչ է արվում այս կյանքում լինել խոհարի ու բավարարվել բշով, քանի որ Ալլահը հանդերձյալ կյանքում դրա համար փարձատրելու է բազմակի: Այլ կերպ ասած՝ քսաիդը գրված է միանգամայն Բահայի «դավանանքին» համապատասխան ոգով, և եթե իրոք ուշ շրջանի ստեղծագործություն է, ապա ակնհայտաբան միատմամբ կերպով է «նամասպատասխանեցված» Բահայի կերպարի սզուն: Տարբեր աղբյուրներում Բահային են վերագրվում նաև նույն ոգով գրված մի շարք քանատաղծություններ<sup>47</sup>:

Ըստ որոշ աղբյուրների, Բահայը եղել է նաև ավանդություններ փոխանցող (տրայիցիտներս), սակայն, հետազոտողների կարծիքով, այստեղ նրան շվտում են նույնպես Բահայ անունը կրած այլ անձանց հետ, որոնց թվում եղել են և իրական ավանդողներ: Այսպես, օրինակ, հայտնի է Բահայ իրն Ռաշիդ անունով մի ավանդող, որն սուրբ է Իֆրիկիայում և վախճանվել 183/799թ.: Ըստ ուսումնասիրողների, բերևա հենց այս անձնավորության հետ Բահայի շվտությամբ է բացատրվում այն հանգամանքը, որ Բահայը, ըստ ավանդության, համարվում է նաև Հարուն առ-Ռաշիդ խալիֆի որդին՝ նույնացվելով մահմեդական սուրբ սու-Մարքիի հետ<sup>48</sup>: Ըստ այլ աղբյուրների, Բահայը եղել է նույնիսկ Հարուն առ-Ռաշիդի եղբայր կամ գարձիկը, որը, սակայն, կասկածելի է համարվում<sup>49</sup>:

Չնայած այն հանգամանքին, որ Բաղդադը հաճախ է հիշատակվում Բահայի անվան հետ կապված պատմություններում, ըստ նորագույն ուսումնասիրությունների, վերջինիս «գտնվելը Բաղդադում» խալիֆի նստափայտում, երևի ավելի շատ լեգենդի բնագավառին է վերաբերում»<sup>50</sup>: Բաղդադում է գտնվում նաև Բահայի կարծեցյալ գերեզմանը, որը մասնանշել են դրոշ հետազոտողներ<sup>51</sup>: Այստեղ, տապանարարին, կա նույնիսկ 501/1108թ. քվազրված մի արձանագրություն, որ Բահայն անվանված է «Մաջգուրների սուլթան» և «մքսամած հոգի» («النفس المطمسة سلطان المجاهيب»): Մականջ ժողովրդական ավանդությունը Բահայի անվան հետ կապված բազմաթիվ փայլեր ու պատմություններ է մատնանշում նաև Մադրիթում, այդ թվում և մի



մզկիք, որը կրում է «Բուհյուլի մզկիք» անվանումը<sup>54</sup>։

Այսպիսով, Բահյուլի անվան շարքը ժամանակի ընթացքում հյուսվել է լեզվեղենների ու ավանդությունների մի այնպիսի խիտ ցանց, որ նրա իրական կյանքի մասին տեղեկությունները մղվել են ևսին պլան ու նույնիսկ տարբարմովել դրանց մեջ։

Բահյուլի քաղաքը խոսքերը և նրա անվան շարքը հյուսված պատմությունները ժամանակի ընթացքում այնքան մեծ տարածում են գտել, որ նա զարմել է ոչ միայն արարների, այլև Արևելյի մի շարք այլ ժողովուրդների գրականության ու բանահյուսության նույնպիսի հանրահայտ ու սիրված հերոս։

Արարական գրականությունից Բահյուլի կերպարը մուտք է գործել նաև այլ իսլամական գրականություններ, հատկապես պարսկական, ինչպես նաև քուրդական, քուրքմենական (Լամիի Չելեքի (մեռ. 933/1532թ.), Հայրաթ Խվարիզմի (մեռ. մոտ. IX/XVդ. կեսերին) և այլն<sup>55</sup>։ Բահյուլն ի հայտ է գալիս նաև քուրդական բանահյուսությունում, հատկապես արևելյան Անատոլիայի շիխական բնակչության շրջանում<sup>56</sup>։ Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ XVIII դարում Բահյուլի մասին 5 մանրապատմներ ֆրանսիացի արևելագետ Դեբրյույի թարգմանությամբ, թարգմելով Լամիի Չելեքիից, ընդգրկվել են նրա "Bibliothèque Orientale"-ում, այսպիսով «վախադրվելով» եվրոպա<sup>57</sup>։ Դեբրյույից այդ պատմությունները փոխառել են այլ եվրոպական հեղինակներ<sup>58</sup>, որոնցից Կ.Ֆ.Ֆյոդերը, մասնավորապես, Բահյուլին նկարագրել է որպես Հարուն առ-Ռաշիդի պարսական ծաղրածուի<sup>59</sup>։ Նույն այդ մանրապատմները, որոշ տարբերությամբ, Ժ.Մարդյուսի փոխադրությամբ ընդգրկվել են «1001 գիշերի» ֆրանսերեն թարգմանության մեջ, ընդ որում Մարդյուսը ևս Բահյուլին ներկայացրել է որպես Հարուն խալիֆի ծաղրածու<sup>60</sup>։ Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, Բահյուլը «1001 գիշերի» հետ ոչ մի անչորյուն չի ունեցել ընդհուպ մինչև XXդ. սկիզբը (1910թ.) և այդանոց է հայտնվել փաստորեն գուտ Մարդյուսի կամքով, հետևաբար նրա մասին հայերեն գրույցի բնագիրը «1001 գիշերում» փնտրելը, ինչպես այդ առաջարկել են որոշ ուսումնասիրողներ<sup>61</sup>, անօգուտ է։

Բահյուլը որպես բարեսրտության և աստվածավախության իդեալ է հանդիսանում գալիս հատկապես ուշ շրջանի պարսկական շիխական աղբյուրներում։ Բահյուլին քաջ ծանոթ են դեռևս XII-XIIIդդ. պարսիկ բանաստեղծները՝ Ռուքիեան Բակիին (մեռ. 606/1209թ.), ինչպես նաև մյասիկներ Աբբասը (մեռ. 617/1220թ.), Ռումին (մեռ. 672/1273թ.), Սաադին (մեռ. 691/1292թ.)։

Պարսկաստանում Բահյուլի վայելած ժողովրդականությունն էլ ավելի է աճում հասակապես 907/1502 թ. հետո, այսինքն՝ երբ, Սեֆյանների օրոք, շիզմն այսանոց դառնում է պետական կրոն։ Բահյուլի կերպարի «շիխական մեկնարանության իսկական հիմնավորումը» սկիզբ է առնում աշ-Շուշտարիի (մեռ. 1019/1610թ.) կազմված կենսագրականից և շարունակվում հետագա դարերի պարսկական աղբյուրներում։ Շուշտարին, մասնավորապես, առաջինն է հիշատակում այն զավեշտական պատմությունը, որ նկարագրված է Բահյուլի բանավեճը հանաֆիաների մագհարի հիմնադիր Աբու Հանիֆայի հետ (մեռ. 150/767թ.)<sup>62</sup>։

Բահյուլը հանդես է գալիս նաև շիխական ազդեցության ոլորտի մի շարք ժողովուրդների հեքիասներում՝ ինաստուն խորհրդատուի դերում<sup>63</sup>։

Բահյուլի՝ հատկապես շիխական շրջաններում այդքան մեծ ժողովրդականություն վայելելու պատճառը այն հանգամանքն է, որ նրա մասին հիշատակող արաբական առաջին իսկ հեղինակը՝ ալ-Ջահիզը, ընդգծում է նրա՝ դեպի շիզմն ունեցած հակումը։ Այդ փաստը շեշտվում է և հետագա աղբյուրներում։ Ռիսունմասիրողներից Ու.Մարցուֆը, մասնավորապես, առանձնացնում է Բահյուլի մասին լեզվեղի զարգացման երեք աստիճան՝ 1. նախնական աղբյուրներ (մոտավորապես մինչև V/XI դ. սկիզբը), 2. բնավորության տարբեր գծերի վերագրում և զուգնագրում (մոտ.մինչև X/XVI դ. կեսը), 3. «շիխական Բահյուլ» (մոտ. XVI դ. վերջից- XVII դ. սկզբից մինչև մեր օրերը)։

Հարկ է նշել և մեկ այլ ոչ անկարևոր փաստ՝ այն, որ իսլամական գրականություններից ու բանահյուսություններից Բահյուլի կերպարը մուտք է գործել և մի շարք քրիստոնյա ժողովուրդների գրականություն ու բանահյուսություն։ Այսպես, ասորական բանահյուսության մեջ Բահյուլը հանդես է գալիս բազմաթիվ առեկներում և անեկղառներում՝ Բահյուլ-Գիվանա կամ Բահյուլ-Ղանանդա («Լենթ-Բահյուլ» կամ «Ժմաստուն-Բահյուլ» անվան տակ։ Փոքր-ինչ կերպարանափոխված՝ բարի իմաստունի տեսքով, Բահյուլն ի հայտ է գալիս և ասորական ժողովրդական հեքիասներում<sup>64</sup>։ Մեր կարծիքով, փոխաստու աղբյուրը տվյալ դեպքում եղել է պարսկական բանահյուսությունը, ինչպես կարելի է եզրակացնել պարսկերեն «ղիվանա» և «ղանանդա» մականուններից։

Համանման մյուս օրինակը Բահյուլի (ըստ հայկական պատումի՝ Փախուլ), կերպարի թափանցումն է ինչպես հայ գրականություն, այնպես էլ հայ բանահյուսություն։ Բացի խնդրո առարկա Փախուլի գրույցի միջնա-



դարյան հայերենն քարգմանությանից, Փահլույն ի հայտ է գալիս նաև մասնավորապես, Սայաթ-Նովայի խաղերում: Ինչպես նկատում է Հ.Բախչինյանը, «Երգչի խաղերում բազմիցս հիշատակված է Փահլույ բազավորը... Սայաթնովյան խաղերում Փահլույը դարձել է նաև սիրուց խենթացածի հոմանիշ», մասնանշելով հետևյալ օրինակները.

1. Դիվանա Փահլույ կու շինիս տեսնողին՝ ազա իս, ազիզ
2. Լեկազար եմ Փահլույի պես, պառկած եմ սլիտ անդի մեջ
3. Գեղեցկությունդ տեսնողը դառնում է խելագար, Փահլույի պես ման է գալիս ոտաբորիկ
4. Փահլույի պես հոգնեցի էս աշխարհից...<sup>64</sup>

Հ. Բախչինյանը գրում է, որ Սայաթ-Նովան ինչպես Փահլույի, այնպես էլ մյուս արևելյան գրույցների (Լեյլի-Մեջնուն, Ֆարիադ-Շիրին և այլն) ծանոթ է եղել «զանազան աղբյուրներից», առանց, սակայն, ճշտելու դրանք<sup>65</sup>: Մեր կարծիքով, Սայաթ-Նովան Փահլույի կերպարին կարող էր ծանոթանալ, գուցա հեռաբար, ինչպես Փահլույի գրույցի հայերեն քարգմանության միջոցով, այնպես էլ արևելյան մի շարք ժողովուրդների (հասակապես պարսիկների, ինչպես նաև բուրբերի) բանահյուսությունից և պոեզիայից (երգարվեստից): Դրա վկայությունն է, մասնավորապես, այն փաստը, որ վերոհիշյալ օրինակներից մյայն մեկը՝ առաջինն է գրված հայերենով, այնտեղ էլ Փահլույն անվանված է պարսկերեն «Դիվանա» բառով, իսկ վերջին երեքը քաղված են Սայաթ-Նովայի աղբյուրներեն խաղերից<sup>66</sup>: Այնուհայտ է, որ երգիչը Փահլույի կերպարն ավելի հաճախ է վկայակոչում հատկապես այն ունկնդրին դիմելիս, որի համար այն քաջածանոթ է: Բացի այդ, Փահլույի մասին հայերեն գրույցում ոչ մի հիշատակություն չկա այն մասին, որ նա ոտաբորիկ էր շքում, մինչդեռ վերոհիշյալ աղբյուրներեն խաղում կրկնվում է այն, ինչ հաճախ է ընդգծվում թե՛ արարական, թե՛ մյուս մահմեդական աղբյուրներում<sup>67</sup>: Հեռաբար, «Փահլույի» հայերեն գրույցն ամենևին էլ միակ աղբյուրն չէ, որից Սայաթ-Նովան ծանոթացել է այդ կերպարին:

Փահլույի մասին «նայ իրականության մեջ բանահյուսվել են նաև առանձին երիպոսներ ու գրույցներ»<sup>68</sup>:

### 3. «Փահլույի գրույցի» հայերեն քարգմանության բնագիրը և ժամանակը

Այսպիսով, մնում է ճշտել, թե հասկապես ո՞ր աղբյուրն է հանդիսացել հայերեն քարգմանության բնագիրը և ե՞րբ է կատարվել այդ քարգմանությունը:

Ինչպես արդեն պարզ դարձավ վերոհիշյալ աղբյուրների քննությունից, «Փահլույի պատմության» հայերեն քարգմանության մեջ հանդես եկող Փահլույի կերպարը միանգամայն համապատասխանում է դրանցում նկարագրված «ժմաստուն խենթ»<sup>69</sup> Բահլույի բնութագրին:

Այսպես, հայերեն տեքստում Փահլույը նկարագրված է հետևյալ կերպ. «Ապա Լամ հնարք, երբայր ի շուկայն և յինէր սուտ խև: Եւ մարդիկն ծիծաղէին գինքն, և աղայքն ի եեան երբային և նեղէին: Վայր ի մէջ մարդկան և ասլր կաֆայս. [...] Եւ եղեզն հեծնոյր և վազէր ի փողոցն ի վայր և ի վեր, և ասլր բան զարմանայի»<sup>70</sup>: Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ ևս ընդգծվում է այն հանգամանքը, որ Փահլույը ոչ թե իրական, այլ սուտ խև է և որ այդ սուտ խևությունը նրա կողմից գործադրվող հնարք է միայն: Տարբերությունը կայանում է միայն նրանում, որ վերոհիշյալ մահմեդական աղբյուրները Բահլույի թվացյալ խենթության պատճառը համարում են կաղիի պաշտոնից հրաժարվելու նպատակը, մինչդեռ այստեղ՝ իր քաղավորությունից հրաժարված Փահլույ բազավորի ապաշխարանքն է: Իսկ ինչ վերաբերում է եղեզն հեծում՝ քաղաքի շուկայում կամ փողոցներում վերուվար անող, կաֆաներ և իմսոտուն խոսքեր ասող, միշտ երեխաներով շրջապատված և նրանց ծաղրածանակին ենթարկվող սուտ խև Փահլույին, սպա թե՛ արարական, թե՛ մնացած աղբյուրները, ինչպես ցույց տրվեց վերևում, տալիս են ճիշտ և ճիշտ նույն պատկերը:

Արարական և մյուս աղբյուրներում, ինչպես տեսանք, հաճախ է հիշատակվում այն մասին, որ Բահլույը սովորություն ուներ գերեզմանոցում իր ժամանակն անց կացնելու: Նույնն է ասվում և հայերեն տեքստում.

«Եւ սովորութիւն ունէր Փահլույն, որ երբայր ի հողվարքն կենար և անդ պտտիկ»<sup>71</sup>:

Նախքան վերջնական եզրակացություններ անելը հարկ ենք համարում ընդգծել նաև «Փահլույի պատմության» հայկական պատումի մի շարք առանձնահատկություններ, որոնք էական նշանակություն ունեն հայերեն քարգմանության բնագրի հայտնաբերման համար:

ա) Հայկական պատումն սկսվում է հետևյալ դրվագով. Փահլույը «մեծ



բազադ» է և «սև արևելյան աշխարհի»: Նա սովորություն ունի աղոթելու իր ոսկե գահին նստած: Մի օր իր սովորական աղոթքի ժամանակ նա իր պալատի տանիքին նկատում է մի ուղտապանի և հարցնում, թե ո՞վ է նա: Ուղտապանը պատասխանում է, որ իր ուղտերին է փնտրում այդտեղ: Երբ Փահլուլը նկատում է, թե ի՞նչ գործ կարող է ունենալ ուղտը պալատում, ուղտապանը պատասխանում է. «Այս դու որսվ 'ս կարես զատառած գտնել ի վերայ սոկի արտոյոյ և ... ի մարգարտաշար բախախոյ: Այդ աղօթքդ չ' ընդունելի աստուծոյ, այլ արի էջ յարաշոյոյ ի վերայ մոխրին և երկիր պագ սատառոյ, և սպա գտանես ողորմութիւն»: Այս ասելով, ուղտապանն աներևոյթ է լինում: Թագավորը հասկանում է, որ դա հրեշտակ էր և վարվում է նրա պատվիրածի համաձայն. իր փոխարեն գահին է նստեցնում իր որդուն, իսկ ինքը «*գլխն սիրոյն աստուծոյ*» հրաժարվում է ամեն ինչից և հեռանում իր երկրից<sup>76</sup>:

Հարկ է նշել, որ իրենց գահից «աստուծո սիրոյն» հրաժարված մի շարք քաղաքավորներ կամ քաղաքապետներ կարելի է գտնել ինչպես արարական, այնպես էլ պարսկական գրականության մեջ՝ մանենդական սրբերի վարքագրությունների ժանրի հուշարձաններում: Վերևում արդեն խոսվեց այդ հուշարձաններից մեկի՝ Հալոուն խալիֆի սրդի աս-Մարքիի վերաբերյալ լեգենդի մասին, ուր վերջինս հրաժարվում է իր գահաժառանգությունից և իր հացը վաստակում սեփական աշխատանքով<sup>77</sup>: Նման այլ գուգահեռներից է, մասնավորապես, սուֆիական շեյխ Իբրահիմ իբն Ադհամի մասին լեգենդը, որը Բալխի քաղաքն էր, սակայն բողոքում է իր գահը, կնոջն ու որդուն և հեռանում Մոզինա, ուր ապրում է օրպես աղքատ, իր հացը վաստակելով ծանր աշխատանքով<sup>78</sup>:

Ինչ վերաբերում է ուղտապանի մասին դրվագին, ապա Իբրահիմ իբն Ադհամի մասին վերոհիշյալ պատմությունում այն ունի հետևյալ տեսքը. Իբրահիմ քաղաքը որսի ժամանակ հետապնդվող կենդանուց մի հարց է լսում արդյո՞ք ինքը նրա համար է ստեղծված, որ հետապնդի անպաշտպան կենդանիներին: Հաջորդ առավոտյան Իբրահիմն իր պալատի տանիքին տեսնում է մի խորհրդավոր բեղուիկի, որն այդտեղ փնտրում է իր կորած ուղտին: Իբրահիմի հանդիմանությանն այն մասին, թե անիմատ է նման որսնումը, բեղուիկը պատասխանում է, որ դա ավելի անիմատ չէ, քան աստուծո փնտրելը՝ գահին նստած: Իբրահիմի վրա այս ամենն այնքան ուժեղ տպավորություն է գործում, որ նա, ցնցոտիներ հագած, Բալխից գաղտնի հեռանում է Մեքքա, ուր սկսում է ասկետի կյանք վարել<sup>79</sup>:

բ) Փահլուլի մասին հայերեն տեքստում ասվում է, որ նա, Բաղդադ գալով, «*կամեցավ կենալ անդ ի կերպ աղքատի, և մուրայր*»<sup>80</sup>: Նույն պատկերն ենք գտնում քաղաքական դերվիշների մասին քաղմաթիվ պատմություններում, մասնավորապես Ադհամ-Դիվանա դերվիշի մասին լեգենդում. վերջինս ապրում է գերեզմանոցում, մի փրված հյուղակում, գոյությունը պահպանելով ստացած ողորմությամբ<sup>81</sup>:

գ) Հայկական տարբերակում Փահլուլի գոյության մյուս միջոցը ջրկիրություն անելն է, ընդ որում իր աշխատանքի դիմաց ստացած հացը և դրամը նա բաժանում է աղքատներին. «*Եւ եզև ջրկիր և ջուր կրէր ի շուկանին, և տային իրն հաց և փող: Նա գամէնն տայր աղքատաց...*»<sup>82</sup>: Այս դրվագում իր արտահայտությունն է գտել մի չափազանց կարևոր հանգամանք, որը անպայման շեշտվում է վաղ մուսուլմանական գահիզների (ասկետների), իսկ ավելի ուշ՝ և սուֆիական շեյխների վարքագրություններում, այն է՝ պատկերացումը այսպես կոչված «*ռիզկ հալաթ*»-ի («քույրատրելի համապագօրյա հացի») մասին: Ըստ այդ պատկերացման գահիզը (կամ սուֆին) այս աշխարհում իր հացը կարող է վաստակել միայն խստորեն նախորշված միջոցներով, այսինքն՝ ջուր կրելով կամ ասվաստանից չոր փշամացառներ հավաքելով և որպես փակելիք վաճառելով<sup>83</sup>: Ընդ որում նույնիսկ այդ դեպքում գահիզը պետք է իր վաստակած դրամից իրեն պահի միայն նվազագույն անհրաժեշտ մասը՝ մնացյալը բաժանելով կարիքավորներին<sup>84</sup>: Իսկ մնացած բոլոր միջոցները, այդ թվում և խալիֆից կամ այլ իշխանավորներից պարգևներ ստանալը, համարվում են հարամ («անքույրատրելի»):

Ինչպես տեսնում ենք, Փահլուլը ավյալ դեպքում հանդես է գալիս որպես խկական գահիզ, որը խստորեն ենթարկվում է վերոհիշյալ նախանշումներին: Համեմատության համար նշենք, որ սուֆիական շեյխներից, մասնավորապես, Ֆուդայլ իբն Իյադը, ըստ նրա վարքագրության, ջրկիրություն անելով էր վաստակում իր և իր բնուսանիքի օրվա հացը<sup>85</sup>, ինչպես արդեն հիշատակված Իբրահիմ իբն Ադհամի հայրը Ադհամ-Մակկան («Ադհամ-Ջրկիր»<sup>86</sup>), իսկ Իբրահիմն ինքը ապաշխարելուց հետո իր գոյությունը պահպանում է փշամացառներ վաճառելով<sup>87</sup>:

դ) Փահլուլի հանդիպումները խալիֆի հետ, որանց ժամանակ Փահլուլը, սրպես կանոն, հանդես է գալիս խալիֆին խրատողի դերում, նույնպես իրենց գուգահեռներն ունեն մուսուլմանական սրբերի վարքագրություններում: Այսպես, օրինակ, արդեն հիշատակված շեյխ Ֆուգայլ իբն Իյադի



կենսագրություններում ևս պատմվում է նրա ունեցած հանդիպումների մասին Հարուն առ-Ուաշիյ խալիֆի հետ, որոնց ընթացքում նա խալիֆի հետ խոսում է նույն խրատական-բարոյախոսական ոգով, ինչ և Փահլույը<sup>34</sup>:

«Ե՛նչպես արդեն հիշատակվել է, Փահլույը քե՛ր ըստ հայերեն գրույցի, քե՛ր ըստ արաբական արդյուրների, արաստանում է կաֆաներ, որոնք սոզորված են աշխարհիկ կյանքի մերժման, մարդկային կյանքի սին ու անցողիկ լինելու, Ասածո ամենագործության և նման այլ գաղափարներով: Արաբական գրականության մեջ նման բանաստեղծությունները ներկայացված են որպես հատուկ ժանր՝ «գուհիյաթ», որը սկզբնավորվել է դեռևս մինչխալիֆական պոեզիայում և իր կատարելությանը հասել հատկապես Աբու-լ-Արախիայի (748-825) և Աբու-լ-Ալյա սո-Մաարբիի (979-1057) սանդղագործության մեջ<sup>35</sup>: «Չուհիյաթ» ժանրը մուսր է գործել և սլարավական գրականություն, զգալի տեղ գրավելով հասկապես սուֆիզի հեռերող բանաստեղծների ստեղծագործություններում: Այսպես, օրինակ, Աբու-լ-Արախիայի նմանորոշյալ բանաստեղծություններ է գրել Մա՛նավի՛ն, իսկ Սանա՛իի «Գիվանում» (1080-1140) «գուհիյաթից» բացի տեղ են գտել նաև կաթանդարիյաթ («քափառական դերվիշ-կալանդարներին վայել») նույնատիպ ժանրի բանաստեղծություններ: Խարանին (1120-1190) ևս գրել է դար մագամմաթ-ի դունյա («այս աշխարհը պարտավող») ժանրի բանաստեղծություններ<sup>36</sup>:

Ուսումնասիրողների կարծիքով, «Ինչպես «գուհիյաթ» ժանրը, այնպես էլ միասիկական-ասկետական ուղղությունը խալսմում (սուֆիզմ) ի հայտ է եկել ոչ առանց հունական կրոնա-փիլիսոփայական ուսմունքների, քրիստոնեական ասկետիզմի, իսկ հնարավոր է՝ և հնդկական հավատալիքների ազդեցության»<sup>37</sup>:

Ինչպես հայտնի է, հայ միջնադարյան պոեզիայում ևս հաճախ է արժարծվել «աշխարհիս անցաորութեան և եզեղոր բարիքի հախտենականութեան» թեման՝ Հովհաննես Երզնկացու, Ֆրիկի, Մլրտիչ Նադաչի, Նահապետ Քուչակի, Գրիգորիս Աղբամարցու, Հովասափ Մերասուսցու և այլոց բանաստեղծություններում<sup>38</sup>:

Հարկ է նշել, որ արաբական գանազան արդյուրներում ավերա Բահլույին վերագրվող մեծ երկու տասնյակ չափածո հատվածների, ինչպես նաև «ալ-Կասիդա սո Բահլույիյա»-ի համեմատությունը հայերեն գրույցի կաֆաների հետ գույց է տալիս հետևյալը. համընկնում են դրանց ընդհանուր իմաստն ու ոգին, իսկ երբեմն՝ առանձին պատկերներ ու սողեր, սակայն լրիվ

համապատասխանության մասին խոսել չի կարելի: Այդ երկու տասնյակի մոտ չափածո հատվածներից հայերեն կաֆաներին ամենից ավելի մոտենում են ընդամենը հեռակալ երկուսը.

1. **مع الحرص على الدنيا وفي العيش فلا تطمع**  
**ولا تجمع من المال**  
**فان الرزق مقسوم**  
**فغير كان ذي حرص**  
**عني كل من يتنع**

(Հրածարվի՛ր այս աշխարհի ծարավից և կյանք մի՛ գանկացիր, Մի՛ ժողովիր ունեցվածք, բանզի չգիտես՝ ում համար ես ժողովում, Երբ վիճակն արդեն զցված է, անօգուտ է դրան չհավատալը, Չբավոր է նա, ով ծարավի էր, հարուստ է նա, ով քշով է բավարարվում):

Հմմտ. *Թէ շատ և քէ քիչ գրիէ մարդ՝ ի հետ իւր տանել շկարէ, Մարդըն պիտի հանց ջանայ, որ ի յայն կեանքն չամայէ, Որ ի հոս առջ՝ հոն առնու, ստեղծօղէն սլարզն գտանէ, Որ տեղս գրկանք առնէ, նա ի յայն կեանքն վճարէ*<sup>39</sup>:

2. **فمنك قد ملكت الارض طرًا**  
**ولان لك العباد فكان ماذا**  
**لست تموت في قبر ويحوي**  
**ترائك بعد هذا ثم هذا**

(Կարծում ես քե՛ր տիրացել ես ողջ աշխարհին, Եվ քեզ են ենթարկվել ստրուկները, և ի՛նչ՝ Մի՛ քե՛ր դու չես մտնելու, իսկ դրանից հետո Մի՛ գերեզմանում կանդավորվի քեզից մնացած ժառանգությունը):

Կամ նույնը՝ որոշ տարբերություններով.

**هب لك قد ملكت الارض طرًا**  
**ولان لك العباد فكان ماذا**  
**الست تصير في قبر ويحوي**  
**عليك ترابه هذا وهذا**

(Ենթադրենք քե՛ր տիրացել ես ողջ աշխարհին, Եվ քեզ են ենթարկվել ստրուկները, և ի՛նչ՝ Մի՛ քե՛ր դու գերեզման չես մտնելու Եվ քեզ չի ծածկվելու նրա հողը:)



Հմնա. *Է՛ մարդ, որ փառաց հասար, տեր երկրի եղար ' արտոյ,  
 Դու հանց մեծացար ի քեզ, որ չես ապ մարդորիս մարդոյ.  
 Ան ի մահուանէ չունիս, չես ճարեր պաշար զմարդ,  
 Պահ մ'այլ դու բողոս զամենն և լինես տեր ափ մի հոյսո՞ւ:*

Ինչ վերաբերում է արարերեն մյուս չափածո հատվածներին, ապա դրանք, իրենց արտահայտած հիմնական գաղափարով ու ոգով համահնչյուն լինելով հանդերձ հայերեն կաֆաներին, ինչպես արդեն ասվել է, միևնույն ժամանակ փաստորեն անհամեմատելի են դրանց հետ (կարելի է ասել, իրենցից ներկայացնում են «վարիացիաներ» նույն քննայով): Համոզվելու համար մեջ բերենք մի քանի օրինակ.

3. *يا من تمتع بالنديا وزينتها  
 ولا تنام عن اللذات عيناه  
 شغلت نفسه فيما تست تدركه  
 تقول لله ماذا حين تلقاه*  
 (Ո՛վ մարդ, որ ախորժանք ես զգում այս աշխարհից և  
 նրա զարդարանքից,  
 Եվ ու՛ն աչքերը հրապույրները չեն քամահյում,  
 Դու ինքդ քեզ զբաղեցրել ես նրանով, ինչը քեզ համար անմատչելի է,  
 Ի՞նչ ես ասելու Ալլահին այնժամ, երբ հանդիպես նրան: )

Հմնա. *Թ՛ւ շատ և բ՛լ քիչ գրկես ու վայրես գերկիր խնդարով,  
 Ըտտով ես յասկից ի զնազ և մարմինդ ծածկի հողով,  
 Դարձիր ու բարիս գործել, գիտ բժիշկ ու դեղ քեզ շատով,  
 Որ յահեղ ու մեծ առեանն չլինիս սեռով ' ամօրով՞:*

4. *تناديك أحداث ومن صعوت  
 وارباجها تحت التراب حفوت  
 فيما جامع الدنيا حريصا لغيره  
 لمن تجمع الدنيا وانت تموت*  
 (Քեզ անխառ կանչում են ճակատագրի հանկարծավախությունները,  
 Մինչ դրանց տերերը հողի տակ են, անմտունչ.  
 Ո՛վ մարդ, որ ազահարբար այս աշխարհն ևս ժողովում ուրիշի համար՝  
 Ո՞ւմ համար ես ժողովում այն, եթե դու մեռնելու ես):

Հմնա. *Չամէ գե՛մ այս կեանքս քամոյ, որ վերնայ շատ մարդոյ վազ,  
 Է՛ր կամիս սիրել զայն իրքրն, որ կենայ հետ քեզ գե՛տ ի վազ,  
 Ժողվէ դու զանանց բարին և արա գինքն քեզ ի սազ,  
 Որ յօրն ի մահուն հոգիդ ու մարմինդ շատնուն մազ ի մազ՞:*

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ՝ ա) եթե արարերեն տեքստում եղել են նման կաֆաներ, ապա հայ բարգմանիչը դրանք բարգմանել է բավական ազատ, հետևելով լոկ ընդհանուր սզուն ու իմաստին. բ) եթե արարերեն տեքստում կաֆաներ չեն եղել, ուրեմն դրանք ավելացվել են արդեն հայկական միջավայրում որևէ հայ բանաստեղծի (կամ բանաստեղծների) կողմից՝ «Փահլույի պատմության» ոգուն համապատասխանեցվելով (նման օրինակներ հայտնի են և այլ բարգմանական գրույցներից՝ Պղնձե քաղաքի, Աղեքսանդրի պատմություններից և այլն):

Ի՞նչ եզրակացություններ կարելի է անել վերոհիշյալ փաստերի յույսի ներքո:

«Փահլույի գրույցի» հայերեն բարգմանության՝ մահմեդական գահիդների և հատկապես սուֆիական շեյխերի վարքերի հետ ունեցած անվիճելի աղերսները ցույց են ապիս, որ դրա բնագիրը պետք է վնասել հենց այդ շրջանակի հուշարձանների քվում և ոչ թե Բահլույի մասին հիշատակող այն արաբական և մյուս 97 աղբյուրներում, որոնցից քաղված են Ու.Մարցոյի ի մի բերած 153 պատմությունները և որոնց հետ, ինչպես տեսանք, հայերեն տեքստը սուկ Բահլույի կերպարի ամենաընդհանուր գծերին վերաբերող աղերսներ ունի: Այդ 97 աղբյուրներից և ոչ մեկում Բահլույը հանդես չի գալիս ոչ որպես թագավոր, որը հրաժարվում է իր թագավորությունից՝ ուղտապանի տեսքով հրեշտակի պատվիրանի համաձայն, ոչ էլ որպես ջրկիր, որն իր վատտակած «ն»-ին դրամը բաժանում է աղբատների: Ակնհայտ է, որ հայերեն տեքստի բնագիրը արարերենով (կամ պարսկերենով) կազմված է եղել մահմեդական վարքագրության «կանոններին» համապատասխան, Բահլույի ավանդական կերպարի հիմնական գծերին ավելացնելով որոշ այնպիսի նոր մանրամասներ, որոնք էլ այժմի են ընդգծում նրա՝ «սուրբ ճգնալյաց» վանկու հանգամանքը: Այսինքն, այլ կերպ ասած, Բահլույը ճգնալյաց սյրի լուսապատկով է զարդարված եղել դեռևս մահմեդական միջավայրում, նախքան քրիստոնեական-հայկական մուսը գործելը, իսկ քրիստոնեական միջավայրում վերածվել է քրիստոնյա սրբի, որը գրույցի ախարսում «փոխվում է ի Զրիստոս»՝ հայ գրականության համար շատ հազվագյուտ մի երևույթ:

Այսպիսով, «Փահլույի պատմության» հայերեն բարգմանությունը մի նոր էջ է բացում իսլամական գրականություններում արտացոլված Բահլույի կերպարի ուսումնասիրության ասպարեզում, վկայելով այն մասին, որ նրա անվան շուրջը հյուսված լեզենդի զարգացման փուլերից մեկն էլ պետք է



համարել նրա՝ սուֆիական վարքագրության ոլորտում հայտնվելը:

Վերջին ասպեկտը բոլորովին դուրս է մնացել ուսումնասիրողների, այդ բովանակում և Ու.Մարցոպի տեսողաշափոց: Ու.Մարցոպի, ինչպես արդեն նշվել է, շարունակ շեշտում է Բահյուլի կերպարի մեծ ժողովրդականության վայելելու փաստը շիրտական աղբյուրներում, իսկ սուֆիական աղբյուրների մասին ամուսն է ընդամենը մի չափազանց բուռնիկ դիտողություն, որ վերաբերում է պարսկական միտոլիկ բանաստեղծների հիշատակությաններին Բահյուլի վերաբերյալ<sup>66</sup>: Մինչդեռ, ինչպես ցույց տրվեց վերևում, սուֆիական վարքագրության մեջ Բահյուլը հանդես է գալիս որպես Փիրի, շեյխի կամ դերվիշ-դիվանայի դասական կերպար: Այդ հաստատելու են գալիս և մի շարք այլ փաստեր:

Այսպես, սուֆիզմի ջատագով, եգիպտացի ալ-Մուսաաֆին (մ.ա. 1031 թ.), որը հեղինակ է սուֆիզմի նշանավոր հեռերդների կենսագրությունների երկու ժողովածուի, սուֆիների շարքն է դասել ոչ միայն առաջին չորս բարեպաշտ խաղիֆներին, Հասան իբն Ալիին և Օմար իբն Արդ-ալ-Ազիզին, այլև այնպիսի «մուդյար»<sup>67</sup> խաղիֆների, ինչպիսիք են Աբու Յուսուֆ ալ-Բիսաամին և Ահմադ իբն Հարուն առ-Ռաշիդ առ-Մաբրին (ընդգծումը մերն է) Հ.Մ.)<sup>68</sup>: Այս կապակցությամբ Կ.Ֆոլերզն անում է հետևյալ ուշագրավ դիտողությունը. «... Ես ենթադրում եմ, որ դա (ի նկատի անի առ-Մաբրին – Հ.Մ.) Սուֆիի մի նույնպիսի լեգենդար կերպար է, ինչպես օրինակ, Կահիրեի բանահյուսության մեջ հայտնի Բահյուլ իբն Հարուն առ-Ռաշիդը»<sup>69</sup>:

Բացի այդ, ինչպես արդեն նշվել է, Բահյուլի տապանարարի վրայի արձանագրությունում (501/1108 թ.) նա անվանված է «մաջաբների սուլթան», որ համապատասխանում է սուֆիզմի երրորդ աստիճանին, իսկ որոշ ուշ շրջանի աղբյուրներում նրա մականուններից մեկն է առ-Սուֆի («սուֆիզմի հետևորդ»)՝<sup>70</sup>:

Ինչպես տեսնում ենք, Բահյուլի «դասման» ավանդույթը սուֆիզմի հեռերդների շարքը սկիզբ է առնում XI դ. առաջին քառորդից և շարունակվում հետագա դարերում<sup>71</sup>:

Այսպիսով, չնայած այն փաստին, որ պատմական Բահյուլն ապրել է մի ժամանակաշրջանում, երբ սուֆիզմը նոր էր սկսել ի հայտ գալ և որպես այդպիսին դեռևս վերջնականապես չէր ձևավորվել (մոտ. VIII դ. երկրորդ կես – IX դ. սկիզբ), նրա՝ աստվածաբանական գահիդ (ասկեա) լինելու հանգամանքը (որ միանգամայն համապատասխանում է հետագայի սուֆիական շեյխների կամ դերվիշների կենսավիճակագրությանը) հիմք է ծառայել,

որ նա սկսի դիտվել որպես իսկական սուֆի:

Այժմ դիմենք «Փահյուլի պատմության» հայերեն բարձրագույն մեջ տեղ գրած՝ Փահյուլի մասին մանրապատմություններին: Բացառությամբ միայն մեկ՝ Վլեննայի Մյսիբարյանց № 671 ձեռագրի, որ կան երեք հավելյալ պատմություններ<sup>72</sup>, մնացյալ բոլոր ձեռագրերում այդ մանրապատմությունը յարմ են<sup>73</sup>: Դրանք հետևյալներն են.

1. Մի օր շուկայում ինչ-որ մարդ Փահյուլի գլխից խլում է նրա գլխարկն ու փախչում: Փահյուլը գնում է նրան փնտրելու գերեզմանոցում: Այն հարցին, թե ինչու՞ է նա գողին հենց այդտեղ փնտրում, պատասխանում է. «Լսող թե ոչ այդ մարդն այստեղ է գալու»:

2. Մի մարդ Փահյուլին հանձնարարում է գնած միսը տանել իր տուն, սակայն երբ տուն է գալիս, տեսնում է, որ միսը չկա: Երբ նա Փահյուլից բացատրություն է պահանջում, վերջինս ասում է, որ միսը տարել է ոչ թե նրա ժամանակավոր՝ այժմյան տունը, այլ մշտական կացարանը, որ նա հետո պիտի գա՝ առաջնորդելով նրան գերեզմանոց:

3. Մի օր խալիֆն իր հեծյալներով գերեզմանոցով անցնելիս տեսնում է Փահյուլին և հարցնում, թե նա ի՞նչ է անում այդտեղ: Վերջինս պատասխանում է, որ նկզվում է բոլոր մեղայիտներին, քանի որ այս աշխարհից ոչ որ ոչինչ իր հետ տանել չի կարող:

4. Խալիֆը Փահյուլին տեսնում է գերեզմանոցում և հարցնում, թե ի՞նչ է անում նա այդտեղ: Փահյուլը պատասխանում է, որ չավում է իր և խալիֆի գերեզմանները. պարզվում է, որ սղրսու մուրացիկի և խալիֆի գերեզմանները նույն չափն ունեն:

5. Մի անգամ Փահյուլը նստում է խալիֆի գահին, որի համար ծառայները նրան ձեռնում ու անարգում են: Փահյուլը դիմում է խալիֆին. «Եթե ինձ մի պահ այս գահին նստելու համար այսպես ծեծեցին, ապա թե՞ ինչ սխալ անեմ, որ ամեն օր ես նստում»:

6. Խալիֆը հարցնում է Փահյուլին, թե ի՞նչ է անում Աստված այս ժամին: Փահյուլը նախքան պատասխանելու առաջարկում է վախկ իր և խալիֆի տեղերը՝ ինքը նստում է խալիֆի գահին, իսկ խալիֆը՝ Փահյուլի ավանակին: Այնուհետև պատասխանում է. «Ահա թե ինչ է անում Աստված այժմ. թե՞ որ խալիֆ ես, նստեցրեց իմ էշին, իսկ ինձ՝ որ Փահյուլ եմ, քո գահին»:

7. Խալիֆը հարցնում է Փահյուլին, թե քանի՞ աստղ կա երկնքում: Փահյուլը պատասխանում է՝ այնքան, որքան մազ կա իր ավանակի վրա, եթե խալիֆը չի հավատում, բող համոյի:



Մնացած 3 հավելյալ մանրապատումները, որոնց մասին նշվեց վերևում, հեռակալներն են.

8. Փահլույր տեսնում է մի հարուստի որդու, որ մսխել էր հոր ունեցվածքը և, «խոսմ ու կոկ» հագնված, նստած ոտում էր հաց, աղխ և աղ: Նա ասում է վերջինիս, որ եթև առաջ էլ այդպես պարկեշտությամբ ոտեր, այժմ անուշ կերակուր կճաշակեր:

9. Փահլույին հյուր են տանում և ոսկե գավաթով զինի մատուցում: Տանտիրոջը շնորհակարություն հայտնելուց հետո Փահլույր զինին քավում է զետնին, ասելով. «Եթև խան, զինին ինձ պիտի գետնով տա, դրա համար էլ ե՛ս նրան գետնով տվի»:

10. Փահլույր հյուր է գնում մի հարուստի տուն: Հանկարծ նրա մոտ խորխից ազատվելու ցանկություն է առաջանում, սակայն որ կողմ էլ մայրում է, տեսնում է ծածկոցներով զարդարված սրասեր, գորգապարտ հատակ և այլն, տեղ չի գտնում բեթոլ: Այդ ժամանակ նա բքում է տանտիրոջ երեսին, ասելով. «Այլ տեղ չգտա, քան քո անձը, քանի որ այնտեղը բողել ևս և այստեղի տունն ես զարդարել, այնտեղի սիրելիներին բողել ես և այստեղի սիրելիներին ես սրասվի արժանացրել»:

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, հայերեն «Փահլույր քաղաքորի մասին պատմությունը», սկսվելով որպես սրբի «Կարք և ճգնորխն», ավարտվում է, սակայն, գավեշտական բնույթի մանրապատումների մի շարքով, ուր, արդեն նշված պատճառներով, իրար են հակադրված հիմնականում Փահլույի և խալիֆի կերպարները:

Ինչ վերաբերում է Փահլույի մասին առաջին յոթ մանրապատումներին, ապա արդեն հիշատակված՝ 97 գտնագան աղբյուրներից քաղված այն 153 պատմությունների քվում, որոնք հայանի են Բահլույի մասին, առկա են դրանցից միայն երկուսի նախորինակները՝ № 1-ի (զողին զերեզմանոցում փնտրելու մասին)<sup>106</sup> և № 5-ի (խալիֆի գահին նստելու մասին)<sup>107</sup>: № 2 պատմության (միսը զերեզման տանելու մասին) երկու տարբերակներ գրի են առնվել քրդական<sup>108</sup> և աղբրեջանական<sup>109</sup> բանահյուսությունից, ընդ որում քրդական տարբերակը հայկականի ճիշտ կրկնօրինակն է և հենց *Բալույի Չանայի* մասին է, մինչդեռ աղբրեջանականում Փահլույի փոխարեն հանդես է գալիս Մոլլա Նասրեդդինը, խալիֆի փոխարեն՝ Եփնուրը, իսկ միսը փոխարինված է դեղձերով:

№ 3 և № 4 պատմությունների մասին կարելի է ասել հետևյալը. քև դրանց արարերեն կամ այլ լեզուներով զուգահեռներ առայժմ հայանի չեն,

սակայն դրանցում արժարժված հիմնական միտքը, այն է՝ այս աշխարհից մարդն իր հետ ոչինչ տանել չի կարող, իսկ խալիֆի և աղբատ մտրացիկի զերեզմանները նույն չափն ունեն, քազմիցս կրկնվում է Բահլույի քև՝ արարերեն բանաստեղծություններում, քև՝ նրա մասին պատմությունների մեծ մասում<sup>110</sup>: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ այդ պատմությունները, քերև, մահմեդական բանավոր ավանդություն գոյություն են ունեցել, սակայն գրավոր ավանդություն չեն արտացոլվել: Ինչպես տեսանք մյուս համանման պատմությունների օրինակով, քանի որ դրանց գոյությունն ողկկցվել է զուգահեռաբար քև՝ գրավոր, քև՝ բանավոր ավանդությով, ապա միևնույն պատմությունը տարբեր ժողովուրդների մոտ տարբեր ձևով է ի հայտ գալիս՝ ոմանց մոտ գրավոր աղբյուրներում, մյուսների՝ բանահյուսական, ուրիշների մոտ էլ ընդհանրապես քացակայում է կամ պատմվում որևէ այլ հերոսի մասին:

Մնացած պատմություններից № 7-ի («Քանի՞ տատղ կա երկնքում») արարերեն նախօրինակը մեզ հաջողվեց հայտնաբերել Ջուհայի վերաբերյալ արաբական պատմությունների քվում<sup>111</sup>, իսկ վերջինիս բուրբերեն մի տարբերակ՝ Հոջա Նասրեդդինի մասին մանրապատումների շարքում<sup>112</sup>: Այս կապակցությամբ հարկ ենք համարում մատնանշել մի կարևոր հանգամանք. ինչպես նշված № 7, այնպես էլ № 6 («Ի՞նչ է անում Ատված այժմ») մանրապատումներում (հայերեն տեքստում) ստվում է, որ Փահլույր խալիֆի պալատն է ներկայանում իր ավանակին հեծած<sup>113</sup>: Ինչպես արդեն նշվեց վերևում, արաբական, պարսկական և մյուս աղբյուրներում Բահլույը հանդես է գալիս միայն և միայն եղեգին հեծած, իսկ ավանակ ունենալու մասին ընդհանրապես խոսք չկա: Մինչդեռ արևելյան մի շարք ժողովուրդների բանահյուսությունից հայտնի է, որ ավանակը Մոլլա Նասրեդդինի կամ նրա «եղբայրակից» Ջուհայի անբաժան ողեկիցն է, նույնիսկ՝ ասրիբուտներից մեկը: Այսպիսով, ակնհայտ է, որ այս երկու պատմությունները, ամենայն հավանականությամբ, նախասպես պատկանել են «նասրեդդինյան» կամ Ջուհայի մասին մանրապատումների շարքին և միայն հետո են վերագրվել Փահլույին, ընդ որում նման վերագրման համար որոշիչ դեր է կատարել այն հանգամանքը, որ գլխավոր հերոսը հանդես է գալիս խալիֆին (կամ որևէ ուրիշ մեկին) խրատողի դերում:

Վերջին երեք (№ 8, 9, 10) պատմությունների կապակցությամբ Ա.Մրտալյանը խորհրդածում է. «... Եթև ոչ նույն քաղվածքը, արդյ՞ր որևէ բան իբր չի պակասում «Փահլույի» մյուս բնագրերի այս պարբերությունում...»<sup>114</sup>: Հարկ է



նշել, որ վերոհիշյալ 97 աղբյուրներից բաղված՝ Բահլուլի մասին 153 պատմությունների բովանդակում<sup>15</sup> չկա այս երեք մանրապատումներից և ոչ մեկը: Մեր կարծիքով, այստեղից կարելի է անել երկու հնարավոր եզրակացություն.

ա) կամ այդ 3 պատմություններն առկա են եղել արաբերեն բնագրում, սակայն բաղված են եղել ոչ թե գրավոր, այլ, հավանաբար, բանավոր աղբյուրից՝ այս դեպքում պետք է ընդունել, որ հայերեն մնացած բոլոր բնագրերն իրոք թերի են և միայն մի՝ Վիեննայի Մխիթարյանց № 671 ձեռագրի տեքստն է լրիվ (որը, մեր կարծիքով, քիչ հավանական է).

բ) կամ դրանք արաբերեն բնագրում առկա չեն եղել և ավելացվել են արդեն հայերեն թարգմանվելուց հետո՝ բաղվելով որևէ այլ աղբյուրից (գրավոր կամ բանահյուսական). այս դեպքում այդ պատմությունները կարող են պարզապես վերագրված լինել Փահլուլին՝ նախապես որպես գլխավոր հերոս ունենալով որևէ այլ համանման կերպար (օրինակ, Նասրեդդինին կամ նման որևէ այլ մեկին<sup>16</sup>): Այս դեպքում պետք է ընդունել, որ նման հավելում կատարվել է միայն մեկ՝ հիշյալ № 671 ձեռագրում, իսկ մնացյալ ձեռագրերով ավանդված հայերեն բնագիրն ամենևին էլ թերի չէ:

Հօգուտ վերջին վարկածի է խոսուս, մասնավորապես, № 9 պատմությունը (գինի խմելու մասին): Նույն այս մանրապատումը («Խմաստասեր ի սեղան բազավորի»<sup>17</sup>), ի թիվս հայ միջնադարյան սրճակի այլ մտուշների (առակներ, գրույցներ և այլն) ավանդված է XIII-XVII դդ. մի շարք ձեռագրերով, որ այն պատմվում է ռժն խմաստասերի կամ, երբեմն, Գիողինես խմաստասերի մասին<sup>18</sup>: Համեմատության համար մեջ բերենք համապատասխան հատվածները.

**ԲԱՄԱՏԱՍԵՐ Ի ՍԵՂԱՆ ԹԱԳԱՒՈՐԻ**

*Խմաստասեր մի կոչելին ի սեղան բազավորին ի ճաշակել: Եւ նա թագնեցավ ընդ իշխանան: Եւ մատրոռակ մի սակի թածակաւ մատառցին մնա գինի: Եւ նա կկաց յտուն և աս.*

*– Ով բարի թագատը, գգինս ի փառքոս քնպեմ. և եհեղ գգինին յերկիր:*

*Եւ իշխանքն ծիծաղելով ասացին.*

*– Յիմարեցա՞ր, ով խմաստասեր:*

*Եւ նա աս.*

**«ՓԱՀԼՈՒ»**

*Այր մի գնաց ի տեղի մի, տարտ իր հեա ի գինարքունսն ի տուն մեծատան, և լցին ասկի գաւարն գինի և առին ի ՓՀիլուլ, քէ՛ ծեմէլ: Եւ ստաւ գգաւարն ի ձեռն, շնորհակալեքցաւ տանախրոչն և ամենուն, և գգինին եհեղ ի գետինն:*

*Եւ ասացին. «Զի՞նչ տոնես»:*

*Եւ ասէ.*

*– Ըանց որ խմանեմ, որ*

*– Դուք էր ծիծաղելոյ արժանի. գրա յեղաւ յերկիր, քէ արբեալ էի ինքն գիս հեղայր յերկիր:*

*գինին գիս աի հեղու, ես գնա հեղեցի, նա գիմ երեսին ջարսն աի վաքէր, ես գնա վաքեցի՞»:*

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ «Փահլուլի» գրույցը հայերեն թարգմանվելուց հետո համարվել է այլ (այդ բովանդակում և հայկական) աղբյուրներից բաղված որոշ մանրապատումներով, ընդ որում դրանցից առնվազն մեկը նախապես վերաբերվել է մեկ ուրիշ համանման կերպարի՝ «խմաստասերի» և հետո միայն վերագրվել Փահլուլին:

Այժմ, ամփոփելով վերևում ասվածը, փարձենք ճշտել հայերեն թարգմանության ժամանակը: Բանի որ «Փահլուլի պատմության» հայերեն հնագույն ձեռագիրն ընդօրինակված է 1432 թ., նշանակում է թարգմանությունն արվել է դեռևս մինչ այդ, գրույցի լեզուն միջին հայերենն է և ինչպես նաև է XIII-XIV դդ. արված մյուս նման թարգմանությունների լեզուն: Հիմնվելով այս փաստերի վրա, թարգմանությունը կարելի է բխարել մոտավորապես XIII դարից մինչև XV դ. առաջին քառորդն ընկած ժամանակահատվածով: Հայերեն հնագույն (Տյուրքինգենի) ձեռագրում առկա է ևս մի ուշագրավ համեմատանք. այստեղ գրույցը կրում է «Պատմութիւն Փիր Փահլուլին» (ընդգծումը մերն է – Հ.Մ.) վերնագիրը<sup>19</sup>: Մեկ այլ ձեռագրում, որը Ա.Սրսույանը բնագրում է առնվազն XVII դարով<sup>20</sup>, գրույցը կոչվում է «Պատմութիւն թագաւորի միայ, որ կալի Պէիլուլ Տիւանայ» (ընդգծումը մերն է – Հ.Մ.)<sup>21</sup>: Արդյո՞ք այս Փիր և Տիւանայ պարսկերեն բառերի ավելադրումը պետք է համարել այն բանի արագույց, որ հայերեն թարգմանությունն արված է պարսկերեն բնագրից՝ ստույժն դժվար է ասել, չնայած թագստված չէ: Այդ դեպքում Տյուրքինգենի ձեռագրում առկա «փոխած ի տանիկ լեզուն» արտահայտությունը պետք է հասկանալ որպես «թարգմանված պարսկերենից»: Այսպես թե այնպես, Բահլուլի կերպարը նախապես արաբական միջավայրի, գրականության և բանահյուսության ծնունդ է և հետո է միայն հայտնվել պարսկական գրական և բանահյուսական ավանդույթում, այդ իսկ պատճառով «Փահլուլի գրույցի» հայերեն թարգմանությունը հանդիսանում է արաբա-հայկական երե ոչ ուղղակի, ապա առնվազն միջնորդավորված կապերի արդյունք:



ماذا في علم الله فالخيرة في الواقع  
 تدبيرك ما يسواش من تدبيرك دعني  
 انا مالي فتاش ويش عليا متي  
 بتقدير مولاك كن راضيا ولا تترع ابراهيم حرج  
 جرت عادة الله في خلقه اذا ضاق امر ابي بالفرج  
 يا قلبي لا تهتم واتركهم الباطن  
 فالمقدور محتم سوف ترى وتعاين  
 سلم تسلم واعلم ان المقضى كالمين  
 من فوق قلبه عاش في الدنيا متهمتي  
 انا مالي فتاش ويش عليا متي  
 كد ليلة بت في كربة يكاد الرضيع لها ان يشيب  
 فما اصبح الصبح حتى اتى نصر من الله وفتح قريب  
 ايات الله تشرح نقرأ التشرح بيالي  
 ويحمد الله تشرح ونحق الفرحالي  
 يا قلبي امسي واصبح هم الدنيا سالي  
 واقنع بالشي وبلاش من يقنع يستغني  
 انا مالي فتاش ويش عليا متي

Երևանի Մասնադարանի № 1536 արարերին ձեռագրի I ր քերթը:

ولا زال سترى به دائما فسبحانه من حكيم عليم  
 ولا في حول ولا قوة سوى بالاله العلي العظيم  
 طارت الاعراب ما اعرف ذا من ذا  
 ستر الله المشان وجعل للروح غذا  
 لبنا بجرى بامان وشرائبا منتغذا  
 وجعل الارض فراش والسماء سقفا مبني  
 انا مالي فتاش ويش عليا متي  
 ولا زال سترى به دائما فسبحانه من حكيم عليم  
 نسبحان من عننا فضله عينا له الحمد والشكر فرض  
 يجود علينا باحسانه ويرزقنا من سماء وارض  
 الارض بساط الله وانا في ملك الله  
 والمخلق عبدا لله وانا من خلق الله  
 والادراق على الله ناكل من رزق الله  
 ما نتخير من وش ونصيبى بحققي  
 انا مالي فتاش ويش عليا متي  
 تحولت بالفكر في هل اتى وقلت لقلبي كفاك الخليل  
 مدمر امري ولا علم لي هو الله جسبي ونعم الوكيل  
 يا قلبي ثوب بالله فهو المعطي المساع  
 وارض بقضاء الله انك لله راجع

Երևանի Մասնադարանի № 1536 արարերին ձեռագրի I ր քերթը:



حکایت بهلول بالام خیفه

نفت کرد و روز بهلول عاقل دیوانه نالرزیکد زیر میگذشت در شهر بغداد بود  
که ابو خیفه لغت بندش کردان خود لادرس میگوید و در اثنای درس این مطلب  
استدلال میکند که طایفورا فقیه میگویند که شیطان از دروغ با آتش  
عذاب خواهد کرد این غلط محض است زیرا که شیطان ناریت و از آتش خنق  
شده است جنسش نفس تاثیر نمیکند و اینکه گویند شیطان با او در آخرت  
ستواید شد این هم غلط و لغو است بکلمه ایند چیزی وجود باشد باید بچشم  
و دیگر که ظن و حکان راضی چنان است که خیر از خدا و شر از نفس آدمیزاد  
نمایش شود این هم محض امر است و دروغ زیرا که خیر و شر هر دو از خداوند  
است چه در حال چون بهلول این حرف زنت و ناهمیهات لادوشند  
در لزرده از زمین پاره کلوز سر دشت چنان بدین نامید است آن چون  
لزل و لیدزد که خون لزرده منشر چار شد که در پیش بهلول لگرفته و شکایت  
بزرگ خلیفه بر دین خلیفه بهلول گفت لزر دیوانه چرا ادا این نسبت با نام کرد  
در جواب گفت چه کرده ام گفت چرا او بر لزرده گفت لولاس من زده ام بگو  
خند زده است گفت چه طور بهلول گفت لولاس کردان میگفت که خیر و شر خدا

ن

است پس نابراین عقلا او این شر که با در سیده خدا از دست من جا رکوت  
من چه نصیر کرده ام و اینکه میگوید من در در میگذرد و میگوید بجهت آنکه  
اعتقاد او چنانست هر چه که موجود است باید چشم دیده شود اگر در در وجود  
است کجاست که لولا نمینم و اینکه گوید از خلق متاثر شده ام این هم محض  
دروغ است بسینه که عقلا او است که جنسش نفس تاثیر نمیکند و یکس  
یعنی بشر از خاک آفریده شده است و تحقیق خاکند من لولاس با  
زده ام یقینا دروغ میگوید باید با اعتقاد خودش متاثر نشوید یک کلوز  
اندک چیز جواب میدهد اول گفت و برفت بر آن چیز نگوید  
حکایت ز نضال به خیفه گفت کرد و ز ابو خیفه ملعون در دفتر گفت  
سلوا فبقران تقییدونی پس لولاس عمار دون العرش در آینه لزلون  
به محبت خاندان رسول بخوایست گفت بالام مسند دارم که بجهت ندانستن  
قلب من زنجور سینه من بتنگ آمده است باید بر صاحب خداوند عالمیان  
جواب مسند حمز بگوئی و مرا ازین غم و فکر خلاص فرما ز ابو خیفه گفت ای  
ضعیفه نمونی پیرس از هر چه خواهرت جواب بیا از تن گفت بالام  
بفرما که آیا سمان فارسی در کجی فوت شد و او چه طور مرد بود گفت سمان



«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՊԳՆՉԷ ՔԱՂԱՔԻՆ»

1. Հայկական պատամը

«Պղնձն քաղաքի պատմությունը» պատկանում է այն զարմանալի ժո-րեն կենսունակ գրական հուշարձանների թվին, որոնք, ամենալայն ժո-ղովրդականություն վայելելով միջնադարյան Հայաստանում, շարունակել են գրավել հայ ընթերցողի ուշադրությունն ընդհուպ մինչև XX դարի սկիզբը: Այդ են վկայում, մասնավորապես, «Պղնձն քաղաքի պատմության»՝ աշխարհի տարբեր գրապահոցներում հանգրվանած վեց տասնյակից ավելի ձեռագիր ընդօրինակությունները, որոնք թվագրվում են XIV-XIX դդ.<sup>1</sup>, և մտա երկու տասնյակ հրատարակությունները (XVIII- XX դդ.):

Պատմությունն ունի հետևյալ բովանդակությունը.

*Շատ դարեր առաջ Մողանն Իմաստունը պղնձն կժերի մեջ է գնդանել անհնազանդ դեերին և կժերը կնրել իր կնիքով, որի կախարդական ուժի առջև անգոր են շար ոգիները: Այդ ժամանակից վեր, երբ որևէ մեկը ծովի հատակից քարծրացնում է այդ անոթներից մեկն ու բացում այն, բանտարկ-ված դեր, բարձր աղաղակելով, գորս է փայլում:*

*Լսելով այն մասին, որ նման պղնձն կժեր կարելի է ձեռք բերել հեռավոր ու առեղծվածային Պղնձն քաղաքի մոտ, խալիֆը մի «արշավախումբ» է ուղարկում այնտեղ: Մակայն չափազանց դժխար է ու վասնզավոր Պղնձն քաղաք տանող ճանապարհը: «Արշավախումբն» առաջնորդում է մի խնաս-տան ձերուհի: Վերջապես ճամփորդները հասնում են Պղնձն քաղաքին, բայց սրբազան է, որ այն շրջապատված է անմտաչելի պարսպով և ոչ մի դարպաս չունի: Պարսպի վրայով անցնելու բոլոր փորձերը ողբերգական վախճան են տնենում, քանի որ քաղաքը կախարդված է: Վերջապես խնաս-տան ձերուհին քալիսմանի օգնությամբ կարողանում է խումբը ներս տանել լաղաք: Պղնձն քաղաքը գեղեցիկ է և չափազանց հարուստ, սակայն ոչ մի կենդանի չունի չկա այնտեղ, բոլոր բնակիչները մեռած են, այդ թվում և քաղաքի չքնաղ ախրոտիին: Մանի առջև անգոր է ամեն ինչ՝ թե՛ անասնման իշխանությունը, թե՛ բոլոր գանձերը, թե՛ գեղեցկությունը, երիտասարդու-թյունն ու երջանկությունը: Ունայն է մարդկային կյանքը, ունայնություն*

*ունայնությունը...*

*«Արշավախումբը» վերադառնում է՝ բերելով կժերը, և խալիֆին պատմում Պղնձն քաղաքում տեսածի մասին: Խալիֆը չափազանց հուզվում է, համակվում աշխարհուրացության գաղափարով, աղբատներին բաժանում իր բոլոր գանձերը, հրաժարվում գանից և նվիրվում ապաշխարության, քանի որ համոզվում է, որ անցողիկ ու անօգուտ են իր և՛ փառքը, և՛ իշխանությունը, և՛ հարստությունը:*

Ինչպես անեմում ենք, «Պղնձն քաղաքի պատմությունը» հիմնականում տոգորված է աշխարհի ու մարդկային կյանքի ունայնության գաղափարով, բարոյախոսական-խրատական ոգով: Այնուհանդերձ, որ հենց թվարկված հատկանիշներն են որոշիչ դեր կատարել արարական այս հեքիաթի՝ հայերեն թարգմանվելու հարցում, հնարավորություն տալով միջնադարյան հայ թարգմանչին ժամանակի հայ գրականությունը հարստացնելու աշխարհուրացության «քրիստոնեական» ոգով շնչող ևս մի երկով: Ինչպես ցույց արվեց վերևում «Փափուլի պատմության» կապակցությամբ, աշխարհ-ուրացության գաղափարը, խրատա-բարոյախոսական ոգին, հոռետեսա-կան արամադրությունը ոչ միայն խորք չեն, այլև բնորոշ են նաև արարական միջնադարյան գրականության մի շարք հուշարձանների, որտեղից էլ հենց, որպես քրիստոնեական միջնադարյան աշխարհընկալմանը համահնչյուն ստեղծագործություններ, դրանք անփոփոխ կերպով «որդեգրվել» են ու շարունակել իրենց գոյությունը արդեն որպես քրիստոնեական «հոգեշահ» երկեր<sup>2</sup>:

«Պղնձն քաղաքի պատմության» հայկական պատմի ուսումնասիրու-թյամբ գրադվել են մի շարք բանասերներ, սակայն առ այսօր դրա հետ կապված որոշ խնդիրներ մնում են դեռևս չլուծված: Նշված խնդիրների լուծմանը մեծ չափով կարող էր նպաստել քննական քննադրի հրատարա-կությունը, որը, սակայն, դեռևս չի իրականացված<sup>3</sup>:

«Պղնձն քաղաքի պատմության» վերաբերյալ առաջին բանասիրական դիտողություններն արվել են դեռևս XIX դ. վերջին, Ա.Տեկանցի<sup>4</sup>, այնուհետև Հ.Տաշյանի կողմից: Հ.Տաշյանը ենթադրաբար թարգմանությունը վերագրել է Արաբել Անեցուն կամ Ժիրակավանցուն (XIII դ.), որն արաբերենից թարգմանել է «Աղէլախոս» կոչվող երագահանը: Հ.Տաշյանը միաժամանակ նշում է նաև, որ թարգմանությունն արված է «արաբական «Հազար ու մեկ գիշեր» վեպի վրեն»: Հարկ է նշել, որ թարգմանչի անձնավորության և թարգ-մանության ժամանակի հարցը տարակարծություններ են առաջացրել նաև



հետագա ուսումնասիրողների մեջ: Այսպես, քարգմանությունն Առաքել Անեցուն է վերագրել մահ Ղ.Հովնանյանը, հիմնվելով Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարանի № 88 ձեռագրում պահպանված հետևյալ հիշատակարանի վրա. «Պատմություն Պղնձե քաղաքին, գոր քարքմանեալ է Առաքել վարդապետն ի տաճիկ լեզուէ ի Հայոց լեզուս» (թ. 251ա): Նրա կարծիքով և, ինչպես Հ.Տաշյանի, հիշյալ Առաքել վարդապետը մույն այն Առաքել Անեցին է, որ «յարարելնն քարգմանած է մահս զԵրագահան» և որ «ի նախաշաղին զինքն լոյ Առաքել արեղայ կ'անուանէ»: Որպես իր ենթադրությունը հաստատող փաստ նա նշում է, որ միևնույն № 88 ձեռագրում է գտնվում մահ հիշյալ Երագահանի ընդօրինակությունը<sup>6</sup>:

Առաքել Անեցուն «Պղնձե քաղաքի» քարգմանիչ են համարում մահ մի շարք այլ հետազոտողներ<sup>7</sup>:

Սակայն ուսումնասիրողներից ոմանք գտնում են, որ «Պղնձե քաղաքը» քարգմանած Առաքել վարդապետին չի կարելի նույնացնել «Աղէկախօսը» քարգմանած Առաքել Անեցու հետ՝ համարելով նրանց աարբեր անձինք<sup>8</sup>:

Ն.Ալիևյանը գրում է, որ իրեն ծանոթ են «Պղնձե քաղաքի պատմության» ավելի քան երեսուն ձեռագրեր, որոնք միարեւմտ հաստատում են, քն քարգմանությունը կատարված է արարելեռնից, սակայն դրանցից միայն մեկն է անվանում քարգմանչին՝ «Առաքել վարդապետ» (Վիեննայի Մխիթարյանց № 88 արդեն հիշատակված ձեռագիրը): Նրա եզրակացությունը հետևյալն է. «Թարգմանությունը հին է, հասանօրէն 1250-1350 շրջանէն», սակայն քանի որ «30 ձեռագիրը լուսն են քարգմանչին անունը», վերոհիշյալ միակ վկայությունը կորցնում է իր արժանահավատությունը<sup>9</sup>:

Եղել են և այնպիսի հետազոտողներ, որ քարգմանությունը վերագրել են առղասաց Գրիգորիս Աղքամարցուն<sup>10</sup>: Սակայն, ինչպես ցույց է արվել հետագա ուսումնասիրություններում, Գրիգորիս Աղքամարցին միայն լուսածել է քարգմանության տեքստը՝ վերաձևակելով կամ նոր կաֆաներով հարստացնելով այն<sup>11</sup>:

Այսպիսով, մնում է վերջնականապես պարզել, քն արդյա՞ր Առաքել Անեցին և Առաքել վարդապետը միևնույն անձն են, այլ կերպ ասած, ո՞վ է, ի վերջո, «Պղնձե քաղաքի պատմության» քարգմանիչը:

Նախքան հետագա դատադրություններին անցնելը ավելորդ չենք համարում կանգ առնել այն հարցի վրա, քն ի՞նչ է մեզ հայտնի Առաքել Անեցու մասին:

Մեզ հասած չափազանց սուղ տեղեկությունների միակ աղբյուրը ձեռագրերի հիշատակարաններն են, մասնավորապես այն, որ պահպանվել է Առաքել Անեցու՝ արարելեռնից քարգմանած վերջ հիշատակված Երագահանում. «Չայս Երագահանս ի տաճիկ յարսայ գրէ ի հայ գիր մեկնեալ Առաքել իմաստասէր արեղայն, որ մականունն Վատ ասեն, և Մխիթար Կղեկանց և Շերանն, ի յԱնի քաղաքին դրան ի վերս բերդ և անունն Մաղաբերդ և բերդին անունն Ծարբար: Ի յայն բերդին գրնտանն մեծ մարդ մի կայր տաճկաց, և այս գիրքս ի հետ յայն գնտանին յայս Գ հոգիս փոխել են ՌՀԱ (1222) թվին ի հայ լեզու, ի սահմի ամսոյ Գ ամսուն, որ արեռնեալ անգրատ յախանանրս, ամեն»<sup>12</sup>:

Այսպիսով, այս հիշատակարանից տեղեկանում ենք, որ Առաքելը եղել է արեղա, իմաստասեր և տիրապետել է արարելեռնին, ունեցել է Վատ մականունը, ապրել է XIII դարում և եղել է անեցի:

Նույն երագահանի մեկ այլ ընդօրինակությունում գտնում ենք Առաքելին վերաբերող մահ հետևյալ մանրամասնությունները. «...յարեղան յԱնցի, որ անուամբ Առաքել ասեն... և Շիրակվանեցի ի յԱնի քաղաքի մատն»<sup>13</sup>: Շիրակվանը (կամ Երագավորսը), ինչպես հայտնի է, գտնվել է Անի քաղաքից հյուսիս-արևելք, Ախուրյան գետի աջ ափին: Անեցի-Շիրակվանեցի կրկնակի անունը, պետք է ենթադրել, պայմանավորված է նրանով, որ այդ երկու բնակավայրերից մեկը եղել է Առաքելի ծննդավայրը, իսկ մյուսը՝ նրա մշտական բնակության վայրը:

Առաքել Անեցու ապրած ժամանակաշրջանը համապատասխանում է մտավարսպես XII դ. վերջից - XIII դ. սկզբից մինչև XIII դարի կեսերն ընկած հատվածին: Ինչպես հայտնի է, այդ շրջանում (1199-1204 թթ.) սմիրսարսաղար Չարարե Բ Անիին միացրեց Հայաստանի հյուսիսային նահանգներից մի քանիսը և վերածեց այն վարչական կենտրոնի: Չարարյանների տիրապետության օրոք Անին ծաղկում ապրեց. հայտնի է, որ այդ շրջանում կառուցվել են ինչպես եկեղեցական, այնպես էլ աշխարհիկ շինություններ, նորոգվել են բերդապարիսպները, կամուրջները: Ամենայն հավանականությամբ այդ քաղաքական-ամտեսական վերելքն ուղեկցվել է և մշակութային կյանքի վերելքով, քանի որ ստեղծվել էին նպաստավոր պայմաններ: Բացի այդ, Չարարյաններն իրենք, հատկապես Իվանեն, պետք է որ հովանավորած ու նպաստած լինեն գիտության ու մշակույթի զարգացմանը, քանի որ եղել են, ըստ աղբյուրների, ժամանակի կրթված ու իմաստասեր մարդկանցից: Սակայն Անիի այս շրջանի մշակութային կյանքի մասին մեզ հասած փաստերը կցկտուր են և սակավաթիվ<sup>14</sup>: Մասնավորապես, Անիում XII դարի վերջին-XIII դ. սկզբին կատարված



քարգմանությունների մասին մեզ հասած տեղեկությունները սահմանափակվում են լոկ երկու աշխարհիկ բնույթի երկերով. դրանցից առաջինը մոտավորապես 1187թ. պարսկերենից Մխիթար Անեցու քարգմանած աստղագիտական երկն է Արեգակի և Լուսնի խավարումների մասին<sup>17</sup>, իսկ երկրորդը՝ վերահիշյալ արաբական երագահանը, որը 1222 թ. քարգմանել է Առաքել Անեցին:

Վերադառնալով «Պղնձե քաղաքի պատմությանը», նշենք, որ, մեր կարծիքով, մի շարք փաստեր խոսում են հոգուտ այն վարկածի, որ այնուամենայնիվ Առաքել Անեցին է դրա քարգմանիչը, քանի որ.

1. Ինչպես հայտնի է, Հովհան Ռոսանեցին (1314-1388թթ.) իր աշխատություններից մեկում հիշատակում է «Պղնձե քաղաքի պատմությունը» որպես հանրածանոթ «առասպելական գիրք»<sup>18</sup>. հետևաբար, վերջինիս քարգմանությունը պետք է որ առնվազն XIII դարում կատարված լիներ:

2. Ինչպես հավաստում է Ա.Լորանսին, Փարիզի Ազգային գրադարանում պահվող հինգ հայերեն ձեռագրերում առկա «Պղնձե քաղաքի պատմության», բոլոր հինգ ընդօրինակություններն էլ որպես քարգմանիչ անվանում են Յովհաննես Առաքել Շիրակվանցուն<sup>19</sup>. այսպիսով, Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարանի № 88 ձեռագիրը ամենևին էլ միակը չէ, որտեղ հիշատակվում է այդ անունը: Հետևաբար, Ն.Ալիևյանի կասկածը այդ վկայության ոչ արժանահավատ լինելու վերաբերյալ անհիմն է:

3. Թարգմանության ժամանակը ճշգրտելու համար կարևոր է, մեր կարծիքով, մի հանգամանք ևս. «Աղէկախօս» երագահանի հիշատակարանում Առաքելի մասին խոսվում է որպես արեղայի, մինչդեռ «Պղնձե քաղաքի պատմության» հիշատակարանում՝ որպես վարդապետա: Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ Առաքելը հավանաբար վարդապետ է ձեռնադրվել երագահանի քարգմանությունից, այսինքն՝ 1222 թվականից հետո, և «Պղնձե քաղաքը» քարգմանել է արդեն վարդապետ եղած ժամանակ: Հավանական է, որ դա տեղի ունեցած լինի 1222-1236 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում, քանի որ 1236-ին Անին, ինչպես և Շիրակավանը, պաշարվեց ու զրավվեց ճոճողական զորքերի կողմից, որով էլ ընդհատվեց Չաքարյանների սիրապետության ծաղկուն շրջանն Անիում:

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ Առաքել Անեցի-Շիրակվանեցին XIIIդ. առաջին կեսում արաբերենից հայերեն է քարգմանել առնվազն երկու աշխարհիկ երկ, այդպիսով իր լուսնան ներդրելով արաբա-հայկական գրական կապերի ասպարեզում<sup>20</sup>, և որ Անիում XI-XIII դդ. կատարված

մինչև այժմ հայանի երկու քարգմանությունների բլին կարելի է ավելացնել ևս մեկը՝ «Պղնձե քաղաքի պատմությունը»:

«Պղնձե քաղաքի պատմության» կաՖաները նույնպես զբավել են մի շարք ուսումնասիրողների ուշադրությունը, իսկ Հ.Միմոնյանը առանձին առումնասիրության նյութ է դարձրել դրանը<sup>21</sup>:

Ինչպես արդեն ասվեց, Գրիգորիս Աղբամալցին XVI դարում «լուսածել» է «Պղնձե քաղաքի պատմությունը». այդպիսով նա էլ ինք է դրել վերջինիս այսպես կոչված «գրիգորիսյան» խմբագրությանը: Ըստ այդմ պատմության նախնին՝ «չլուսածված» տարբերակը ուսումնասիրողների կողմից ստացել է «նախագրիգորիսյան» անվանումը: Բացի «գրիգորիսյան» և «նախագրիգորիսյան» խմբագրություններից, հայագիտությանը ներկայումս հայանի է ևս մեկը՝ այսպես կոչված նախնական կամ համառոտ խմբագրությունը, որը գոյություն ունեցողներից ենագույնն է: Վերջինիս առայժմ հայտնի միակ օրինակը հայտնաբերվել և երաստարակվել է 1958 թ. Ն.Ալիևյանի կողմից<sup>22</sup>: Ըստ Ն.Ալիևյանի նկարագրության, նրա գտած ձեռագիրը կրում է հետևյալ խորագիրը. «Ձրոց եւ խաոսք առաջի քագատրացն եւ իշխանացն, գոր քարքմանեցին Գառիք Կորապաղատին ի հայ լեզու ի տանիկ լիգվլ»: Հիմնվելով Գառիք Կորապաղատի անվան հիշատակության վատտի վրա, Ն.Ալիևյանը քարգմանության այս խմբագրությունը թվագրում է X դարի վերջով: Քանի որ Կորապաղատը «վախճանված է 1000, մարտ 31», Ալիևյանը գտնում է, որ քարգմանությունը կատարվել է հովհանաբար 950-1000թթ. Տայոց նահանգում և որ քարգմանիչները «ուայեցի քլլալու ևն»<sup>23</sup>: Նշելով, որ ձեռագիրը «չունի յիշատակարան, վասն զի վերջին բողբեր ինկած են, այս պատճառով այլ անյայտ են գրչին անունը, գրութան սևղն ու տարին», Ն.Ալիևյանն այն թվագրում է XIV դարով<sup>24</sup>:

Համեմատելով X և XIII դդ. քարգմանությունները, Պ.Մորաղյանը ցույց է տվել, որ դրանք իրոք «Պղնձե քաղաքի պատմության» տարբեր խմբագրություններ են, մասնավորապես, դրանցից առաջինում հանդես են գալիս երկու վեզիրներ՝ Դմեռախ և Քարիմատին անուններով, իսկ երկրորդում՝ միայն մի վեզիր՝ Ամիրաք անունով: Այսպիսով, նա եզրակացնում է, որ նույն հեքիաքը հայերեն է քարգմանվել երկու անգամ, տարբեր արաբական բնագրերից: Զննելով նաև «Պղնձե քաղաքի» վրացական պատմը, Պ.Մորաղյանը եզրակացնում է, որ «պատմությունը հայ և վրաց գրականության մեջ հայտնի է երկու պատմմաներով՝ համառոտ և ընդարձակ, քստ որում վրացերեն ընդարձակ խմբագրությունը քարգմանված է XVIII դարի



հայկական հնատախա հրատարակություններից, իսկ համառոտը՝ X դարում, նույն սկզբնաղբյուրից կամ Դավիթ Կուրապատյանի պատվերով «ի հայ լեզու» քարզմանվածի միջնորդությամբ»<sup>27</sup>:

Ի դեպ, «Պղնձե քաղաքի սրտամտության» հայկական տարբերակը որպես բնագիր է ծառայել ոչ միայն վրացերեն, այլև հայաստան քուրքերեն քարզմանության համար, որ կատարել է, 1706թ., Լադոսյ գառն Յովհաննիսը<sup>28</sup>: Հայանի է նաև պատմության վրացատառ հայերեն մի ընդօրինակություն, 1865թ., որը պահվում է Մատենադարանում<sup>29</sup>:

Ուշագրավ է այն փաստը, որ Պղնձե քաղաքը հիշատակվում է նաև հայ միջնադարյան գրականության և բանահյուսության մի շարք հուշարձաններում, մասնավորապես «Աղեքսանդրի պատմությունում» և «Մասնա ծոեր» էպոսում: Այսպես, ըստ «Աղեքսանդրի պատմության» հայկական պատմի որոշ ապրերակների, Աղեքսանդրն այցելում է Պղնձե քաղաքի քաղառնի Կամրակին<sup>30</sup>: Ինչպես նկատում է ուսումնասիրողներից Հ.Սիմոնյանը, Կամրակի պարստի և գարդերի նկարագրությունը «գարմանայի նմանություն են ցուցաբերում «Պղնձե քաղաքի մեծած քաղառնու աղալուարդի և ապարանքի պատկերների հետ, նշելով նաև, որ «ընդհանրությունները երկուստեք արտահայտվել են և համապատասխան կախաներում, որոնցում ընդհանուր է անգամ լեզվառճակյան ատաղձը, հանգելով հաճախ նման ձևակերպումների ու դարձվածների»<sup>31</sup>: Սեկ այլ առիթով Հ.Սիմոնյանը գրում է. «...նմանությունների հետքեր կարելի է գտնել Պղնձե քաղաքի քաղառնու, Աղեքսանդրի պատմության՝ Կամրակե-Քանդակինն տիրուհու և էպոսի Խանդուր Խաթունի արքայանիստ քաղաքի, գտնույթի և պարսպապատ պալատի նկարագրությունների մի շարք մանրամասների մեջ: Արդյոք այս ընդհանրությունների ակտնը Պղնձե քաղաքի սրտամտությունը չէ<sup>32</sup>, որի հետավոր արձագանքները միջնորդ օղակների միջոցով հասել են էպոսին»<sup>33</sup>: Այսպիսով, Հ.Սիմոնյանը նման փաստերը դիտում է, մեր կարծիքով, իրավացիորեն, որպես «միջնադարյան գրույցների փոխներքախանցումների» օրինակ<sup>34</sup>:

Հ.Սիմոնյանը նաև մտանանշում է, թե ինչպես XIV դ. Խաչատուր Կեչառեցու ձեռքով «Աղեքսանդրի պատմություն» է ներմուծվել Պղնձե քաղաք անվանումը՝ նույնացնելով այն այստեղ հիշատակվող Արեգ քաղաքի հետ<sup>35</sup>:

Ինչ վերաբերում է «Մասնա ծոերում» հանդես եկող Պղնձե քաղաքին, ապա Մ.Արեղյանն այդ կապակցությամբ անում է հետևյալ դիտողությունը.

«Արվանձայանը («Գրոց ու բրոց», Եր.111) «Լարազա դաշտի մեջ դնում է Պղնձե քաղաք, երևի ավերակի անուն: Անշուշա այս է վեպի մեջ հիշված Պղնձե քաղաքը, որի քաղաքի աղջկան առնում է Մամասարը կամ իր եղբայրը: Մի պատմումով, սակայն, Խանդուրի հայերենից է Պղնձե քաղաքը»<sup>36</sup>: Սեկ այլ առիթով, սակայն, Մ.Արեղյանն այլ կերպ է մեկնաբանում Պղնձե քաղաքի առկայությունը Լարսում. «Այս պատմությունը պարզապես անպրոպային կովի մի առասպել է: Ինչրան էլ Վանա մոտ ցույց էին տալիս Պղնձե քաղաքը, բայց դա մի վիպական անուն է, որ և իր մեջ փակված աղջկանով դառն է գալիս նաև այլ ազգերի վեպերի մեջ: Երկինքն իբրև քաղաք սրբաբավ պատած և անդուն կամ պղնձի դրնեքով, շինած պղնձից կամ ուրիշ մետաղներից՝ հաստիկ է շատ հին ժողովուրդների հասկացության: Այրտեղ փակված աղջիկը նույն ինքն արեգակն է, որ ծովային վիշապը հափշտակել է: Ակնունք թե մատանի, խելապես մատանու ակն, վիշապի բերանին, դա միևնույն «ակն ու արեգակ» աղջիկն է, որ և մի սրտամտով դարձել է «ճրագի պես վառվող ոսկի խնձոր»: Արդ՝ այդ ակն ու արեգակը գերի է վիշապի ձեռքին, ուստի և երկինքը մրնել է, կամ պատկերավոր խոսքով, աղջկա ապարանքը սև ու սուրն է, սև վարազուրով ծածկված է: Գալիս է ծովային երկղեն դիցազն Մամասարը, ազատում է վիշապի բերանից ակը և լուսավորում է քաղաքը, այսինքն՝ արեգակն երևում է»<sup>37</sup>:

Նախքան հեռագա դատողություններին անցնելը դիմենք Լյուսին. վերջինիս որոշ պատմություններում Պղնձե քաղաքը հանդես է գալիս որպես Քառասն-ճյուղձամի հոր՝ Քաջանց քաղաքի քաղաք: Այստեղ նկարագրվում է, թե ինչպես Մամասարը

... Էդ ժամանակ դարձավ, Էկավ քաղքի մոտ.  
Քառիկ Չալալինի սանձ օրրեց,

Սեկնն թռավ, անցավ թզպղրնձե պարիսպ,  
Իչավ, մտավ քաղքի մեջ:-  
Չէ՞ Էդ քաղաք բաց դուռ չուներ,  
Տի թոներ, անցներ գպարիսպ...»<sup>38</sup>

Մ.Արեղյանի վերոհիշյալ մեկնաբանությունը՝ ամպրոպային առասպելի կապակցությամբ, անշուշտ համոզիչ է. Քաջանց քաղաքի կերպարը կապված է քաջերի մասին ժողովրդական հավատալիքների հետ և գալիս է հնագույն ժամանակներից<sup>39</sup>: Հատկանշական է և այն, որ այս կերպարը երևան է գալիս Լյուսի հենց հնագույն՝ «Մամասար և Քաղաասար» ճյուղում:



Մակայն, այնուամենայնիվ, հարց է ծագում. ինչո՞վ է բացատրվում այս Պղնձե քաղաքի նմանությունը մյուս՝ արաբական ավանդույթից եկող Պղնձե քաղաքին, որը ևս շրջապատված է պղնձե պարսպով, դուռ չունի և նույնպես զեղեցկուհի-բազուխի անի իր ներսում փակված: Արդյո՞ք այդ նմանության պատճառը պետք է փնտրել նրանում, որ արաբական Պղնձե քաղաքի առասպելը ևս իր նախնական փիճակով իրենից ներկայացրել է ամպրոպային առասպելի մի դրսևորում, թե՞, ընդհակառակն, այդ արաբական ավանդույթից եկող Պղնձե քաղաքի նկարագրությունն է, որ նույնացվել է հայկական հին ամպրոպային առասպելի երկինք-պղնձե քաղաքի հետ: Իսկ, միզուցե, այս նմանությունը պատահակա՞ն բնույթ է կրում: Մեր կարծիքով, սուկ պատահական նմանությամբ բացատրել այդքան մեծ նմանությունը, բերես, ճիշտ չէր լինի: Էպոսի զանազան պատասնների քննությունը ցույց է ապիս, որ այն տարբերակներում, ուր Պղնձե քաղաքի փոխարեն կանդես է գալիս Չինմաչինա կամ Արգրոմ քաղաքը, չկա ոչ մի անդուռ պղնձե պարիսպ, որի վրայով ստիպված է ձխով բռնել-անցնել Մանսուրը<sup>10</sup>: Եվ, ընդհակառակն, Էպոսի Պղնձե քաղաքի նկարագիրը նման է արաբական ավանդույթի Պղնձե քաղաքի նկարագրությանը «Մասնա ծոերի» հենց այն պատումում, ուր այդ քաղաքը հասկապես պղնձե է:

Պղնձե քաղաքի հիշատակության կամ նույնիսկ այն տեղայնացնելու փորձեր կարելի է գտնել նաև հայ մատենագրության մեջ, մասնավորապես Վարդան Արևելցու մոտ<sup>11</sup>:

Պղնձե քաղաքը տարբեր առիթներով հիշատակվում է նաև Մայսր-Նովայի (մոտ. 1722-1795) բանաստեղծություններում. այդ վկայում է, որ, ի թիվս նման այլ գրույցների, «Մայսր-Նովան ծանոթ է եղել նաև այս գյուցավային...»<sup>12</sup>:

Այսպիսով, հայկական ավանդույթում (բանավոր կամ գրավոր) Պղնձե քաղաք անվանումը «նկատի չունի պատմաաշխարհագրական կոնկրետ իրողություն», ինչպես իրավամբ նկատում է Հ.Սիմոնյանը<sup>13</sup>: «Աղբսանդրի պատմությունում» այն նույնացվում է մերք Արեգ քաղաքի, մերք Կանդակե քազուհու նստավայրի հետ, Էպոսում՝ Զաչանց քազավորի քաղաքի, մերք էլ՝ Կարագա դաշտում գտնվող ինչ-որ ավերակների հետ և այլն: Ինչպես ցույց կարվի ստորև, արաբական ավանդույթում ևս դիտվում է նույն երևույթը: «Պղնձե քաղաքն» այստեղ ևս առասպելական, մտացածին մի քաղաք է, որը տարբեր աղբյուրներում տարբեր կերպ է տեղայնացվում:

## 2. «Պղնձե քաղաքի պատմության» արաբերեն բնագիրը

Արաբական «Պղնձե քաղաքի հերիաքը» այժմ առավելապես հայանի է որպես «1001 զիշեր» ժողովածուի բաղկացուցիչ տարրերից մեկը: Մակայն, ինչպես ցույց է ապիս արաբերեն բնագրի ուսումնասիրությունը, վերջինս այդ հերիաքաշարի մեջ է ամփոփել միայն XV-XVI դդ., Եգիպտոսում<sup>14</sup>. հերիաքաշարի նախնական խմբագրությունն արասացույող ձևազերբում այն բացակայում է: Դրանց թվին է պատկանում, օրինակ, XIV դ. երկրորդ կեսով քվազրվող այն արաբերեն ձևագիրը, որից իր ֆրանսերեն քաղգմա-նությունն է արկ Ա.Ղալանը<sup>15</sup>: Նախքան «1001 զիշերի» մեջ ընդգրկվելը հերիաքը եղել է ինքնուրույն, առանձին երկ<sup>16</sup>, որը գետերված է եղել կամ առանձին ձևազերբի, կամ խրատա-քարոյախոսական բնույթի ժողովածու-ների մեջ<sup>17</sup>:

Ինչպես հայանի է, «1001 զիշեր» ժողովածուի մեջ ընդգրկված հերիաքները մասամբ արաբական ծագում ունեն, մասամբ էլ փոխ են առնված այլ ժողովուրդներից՝ հնդիկներից, պարսիկներից, երևաններից, հայներից և այլն: «Պղնձե քաղաքի հերիաքը» («حكاية مدينة النحاس») պատկա-նում է արաբական ծագում ունեցող հերիաքների թվին: Ինչպես ցույց են տվել ուսումնասիրողները, այն ձևավորվել է ստաիճանաբար, մաս առ մաս իր մեջ ներառելով զանազան նոր տարրեր, որոնք ավելացվել կամ միաձուլվել են Պղնձե քաղաքի մասին պատմող արաբական հինավուրց լեզվերին:

Արաբական մատենագրության մեջ պղնձե քաղաքի մասին լեզվերի հնագույն հիշատակությունը պահպանվել է իսլամա-արաբական պատմիչ Արդ ալ-Մալիք իբն Հաբիբի (IX դ. առաջին կես) երկում<sup>18</sup>: Նույն լեզվերի զանազան տարբերակները կարելի է գտնել նաև ադ-Դիճավարիի (մեռ. 895 թ.), Իբն ալ-Ֆակիհի (մեռ. 903 թ. հետո), առ-Տարաբիի (մեռ. 923 թ.), ալ-Մա՛ուդիի (մեռ. 956 թ.), Արո Համիդ ալ-Անդալուսիի (մեռ. 1170 թ.), Յակուաի (մեռ. 1229 թ.), ալ-Նազվիհիի (մեռ. 1283 թ.), ալ-Մուսթաուֆիի (մեռ. 1340 թ.), ալ-Բարսովիի (մեռ. 1403 թ.), Իբն Խադդունի (մեռ. 1406 թ.), ալ-Ուզլեսիի (XVI դ.) և մի շարք այլ հեղինակների աշխատություններում<sup>19</sup>:

Այսպես, հնագույն՝ Իբն Հաբիբի տարբերակում լեզվերն ունի հետևյալ տեսքը. Մուսա իբն Նուսայրի<sup>20</sup> մաղրիբյան արշավանքի ժամանակ նրա զինվորներից մի քանիսը սպանվում են նետածիգի պղնձե արձանի արձակված նետերից: Այնուհետև Մուսան սրաշարում է մի պղնձե սանրոց,



տակայն սրբազան է, որ այն լի է ջիններով, և լճիքը հրաժարվում է այն գրավելու մտքից: Նույն արշավանքի ժամանակ Մուսան գտնում է պղնձե սնդուկներ, որոնցում, ինչպես պարզվում է, Սողոմոն արքան բանտարկել էր շարբերին. սնդուկը բացելիս դրանք դուրս են նետվում և փախչում:

Ըստ ադ-Գինավարիի, Պղնձե քաղաքը կառուցել է Սողոմոն բազավորը, իսկ Մուսա իբն Նուսայրը խալիֆ Աբդ ալ-Մալիք իբն Մարվանին<sup>68</sup> նամակ-հաշվետվություն է գրել իր արշավանքի և Պղնձե քաղաքի մասին<sup>69</sup>: Ի դեպ, նույն՝ Մուսայի նամակ-հաշվետվության տեսքով է շարադրված և ալ-Ուվեյսիի մոտ առկա աարբերակը<sup>70</sup>: Պղնձե քաղաքի մասին Մուսայի նամակի տեսքով և նրա անունից է պատմվում նաև Իբն ալ-Ֆակիհի երկում. ըստ այս աարբերակի Մուսան և նրա ուղեկիցները քաղաքի պարսպի դրսի կողմում հայտնաբերում են մի արարերեն արձանագրություն, ուր ասվում է հետևյալը. Սողոմոն արքայի հրամանով ջինները պղնձից ձուլել են քաղաքի պարիսպը, ուր նա սրահել է աշխարհի բոլոր գանձերը: Սակայն նույնիսկ հզար և խնաստան Սողոմոնն անմահ չի եղել. ամենագոր է միայն Ալլահը: Իսկ քաղաքի մոտ գտնվող լճից Մուսայի հրամանով սուգորդները հանում են մի կոժ, որը բացելիս դուրս է գալիս պղնձե նիզակով մի մարդ (Սողոմոնի բանտարկված ջիններից մեկը) և քույր-հեռանում: Լճի ափին կանգնած մեկ այլ ջինն Մուսային և նրա ուղեկիցներին պատմում է, որ ալ-Խիդր մարգարեն լճի ափին մշտապես բարձրածայն աղոթում է սաաժման: Սակայն Իբն ալ-Ֆակիհի միաժամանակ գրում է նաև, որ Մադրիբում *բախթ* կոչվող առասպելական քարից քաղաք է կառուցել Ալեքսանդր Մակեդոնացին, փաստորեն նույնացնելով այդ քաղաքը Պղնձե քաղաքի հետ<sup>71</sup>:

Վկայակոչելով Իբն ալ-Ֆակիհին, Յակուար և ալ-Կազվինին ևս քաղաքի կառուցումը վերագրում են Ալեքսանդրին, որն, իբր, այդտեղ է պահել իր գանձերը և «իր գիտության պտուղները», սակայն, միաժամանակ, մեջ են բերում և Սողոմոնի մասին պատմող արձանագրությունը, ինչպես և լճի մասին դրվագը<sup>72</sup>:

Ըստ ալ-Բարուվիի, ասում են, քե Պղնձե քաղաքը կառուցել է Ալեքսանդրը, սակայն իրականում կառուցողը եղել է Սողոմոն արքան<sup>73</sup>: Ալ-Անդալուսին կրկնում է նույնը, ինչ և ալ-Բարուվին<sup>74</sup>:

Ալ-Մաաուդին, չափազանց հակիրճ, գրում է, որ Աբդ ալ-Մալիք իբն Մարվան խալիֆի օրոք Մուսա իբն Նուսայրը գնացել և տեսել է Պղնձե քաղաքի բոլոր հրաշայիքները, որոնք նա նկարագրել է «բոլորին հայանի գրքում»<sup>75</sup>: Ուշագրավ է աս-Տարսիի մոտ առկա աարբերակը. այստեղ ևս Պղնձե

քաղաքի կառուցող է համարվում Սողոմոնը, ընդ որում բացատրվում է, որ Աստված նրան է տվել եկողի պղնձի արդյուր և իշխանություն ջինների վրա, որոնց արքան ստիպել է իր համար կառուցել այդ քաղաքը, որպեսզի այնտեղ պահի իր գանձերն ու գրքերը: Տարսիին մեջ է բերում նաև Սողոմոնի արդեն հիշատակված արձանագրությունը, որն այստեղ գրված է նրա անունից, ինչպես նաև կրկնում է Մուսա իբն Նուսայրի և նրա գորքի՝ Պղնձե քաղաք մտնելու անհաջող փորձի մասին հիշված պատմությունը<sup>76</sup>:

Ըստ «Պղնձե քաղաքի հեքիասի» մեկ այլ՝ հրեաստաբարբերեն աարբերակի<sup>77</sup>, Պղնձե քաղաքն «այն է, որը նվաճեց Ալեքսանդրը» (وهي الذي استفتحها الاسكندر)<sup>78</sup>:

Այսպիսով, ի՞նչ եզրակացության կարելի է հանգել վերոհիշյալ աարբերակները բաղդատելիս: Այնպես է, որ վերոհիշյալ բոլոր պատմությունների հիմքում ընկած են Պղնձե քաղաքի մասին լեգենդի 3 էփեմական աարբերակ, այն է՝ 1. Պղնձե քաղաքը կառուցել է Սողոմոն արքան, որին աստված շնորհել է գերբնական հատկություններ՝ ջիններին իրեն ծառայեցնելու և նրանց պատժելու հատկություն, ինչպես նաև եկողի պղնձի արդյուր<sup>79</sup>, Սողոմոնի հրամանով ջինները նրա համար կառուցել են Պղնձե քաղաքը, որպեսզի նա այնտեղ պահի իր գանձերն ու գորքերը: Պղնձե քաղաք մտնելն անհնար է, քանի որ այն լի է պահապան ջիններով, ինչպես նաև կախարդված է քալիմանների ուժով: 2. Պղնձե քաղաքը կառուցել է Ալեքսանդր Մակեդոնացին<sup>80</sup> նույն նպատակով, ինչ և Սողոմոնը, ընդ որում բախթ կոչվող արաստվոր քարից, որը մարդկանց մագնիսի նման ձգում է դեպի իրեն և այլևս բաց չի բողոմ. բացի այդ, այդ քարին նայող մարդիկ սկսում են անգուսպ քրքշալ: Ըստ որոշ սուրբագրությունների, Ալեքսանդրի կառուցած քաղաքը հենց այդպես էլ կոչվում է՝ ալ-Բախթ, մյուսներում ալ-Բախթը նույնացվում է Պղնձե քաղաքի հետ: 3. Ալեքսանդրը ոչ քե կառուցել, այլ միայն նվաճել է Պղնձե քաղաքը<sup>81</sup>:

Ինչպես կարելի է նկատել վերոհիշյալ աղբյուրների քննությունից, մեզ հետաքրքրող հեքիասում շարունակ կրկնվում է պղնձի ստիվը (պղնձե քաղաք, պղնձե կժեր կամ սնդուկներ, պղնձե հեծյալի, նետաձիգի արձաններ և այլն): Ինչն էլ բացատրվում այդ: Ուսումնասիրողներից ամանք փորձել են պտուռախանել այս հարցին: Այսպես, Ա.Ջ.Վենսինկը գտնում է, որ դա բացատրվում է հրեաների և արաբների հնագույն հավատալիքներին քնորոշ մի աիեղբրագրական առանձնահատկությամբ, այն է՝ օվկիանոսի մասին նրանց ունեցած պատկերացումներով: Նա վկայակոչում է «ավանդու-



քյունների այն շարքը, որ պատմվում է ինչ-որ սեղ հեռու արևմուտքում կամ հեռու արևելքում գտնվող քանդակի, աշտարակի, դղյակի կամ լեռան մասին»<sup>62</sup>: Հիշեցնելով Հերկուլեսյան սյունների, ինչպես նաև պղնձե արձանների ու քաղաքների վերաբերյալ քաղմաթիվ նկարագրությունների մասին, Վենսինը գրում է. «Այս ավանդություններում, որոնք կապված են Ալեքսանդրի մասին լեգենդների հետ, պղնձե արձանի և պղնձե քաղաքի մասին խոսվում է որպես արևմտքի սահմանների նշանների: Գմբեթներով և փայտատակաղ աշտարակներով քաղաքը մի վայր է, որը լի է ամեն տեսակ գանձերով, սակայն այդտեղ մտնելն անհնար է: Տվյալ դեպքում մենք գործ ունենք առասպելական մի քաղաքի հետ, որը խորհրդանշում է ցամաքի վերջը և օվկանոսի սկիզբը»<sup>63</sup>: Ա.Վենսինը նշված հավատալիքների արտահայտություններից մեկն է համարում, մասնավորապես, արարական փիլիսոփայությունում առկա այն ուղղությունը, որն օվկանոսը պատկերում է որպես մահաբեր ու չար: Այն կարող է սպանել, նրանից նեխահոտ է վշում, այն նշանակում է ցամաքի վերջը և խավարի ու տանգրամեաի սկիզբը<sup>64</sup>: Այդպիսով, «ծայր արևմուտքում գտնվող քաղաքը, որը հանդիսանում է Օվկիանոսի սահմանը, մտնելն անհնար է՝ նրան բնորոշ են նույն այն գծերը, ինչ և օվկանոսին: Եվ ինչպես և սանդաղամեղք, այն ևս լի է գանձերով»<sup>65</sup>: Ռ.Հեննիցը հաստատում է Ա.Վենսինի այս վարկածը մի շարք վաստեղով և համանման օրինակներով<sup>66</sup>: Այսպիսով, «...Պղնձե քաղաքի մասին պատմությունը, ըստ էության, իրենից ներկայացնում է առասպել օվկանոսի մասին... Մակայն հեթաբքը այժմ ունեցած իր տեսքով, իհարկե, չի կարելի նույնացնել առասպելի հետ, որից այն արդեն շատ է հեռացել», - եզրակացնում է Մ.Գերհարդը<sup>67</sup>:

Պղնձի մտախփից բացի, «Պղնձե քաղաքի հեթաբքում» շարունակ կրկնվում է ևս մի մտախփ, այն է՝ այն քաղմաթիվ տապանագրերն ու արձանագրությունները, որոնցում պատմվում է կրեթմնի գոյություն ունեցած հզոր քաղաքների ու քաղաքությունների, նրանց ունեցած անթիվ գանձերի ու գործերի, կառուցած բերդերի ու քաղաքների մասին և որոնք, որպես կանոն, եզրափակվում են միևնույն խորհրդածությամբ. «Իր է այժմ այդ բոլորը»<sup>68</sup> այս աշխարհում ամեն ինչ անցողիկ է և սին, ոչ ոք և ոչինչ հավերժական չէ, հետևաբար մահկանացուն պետք է միշտ հիշի այդ մասին և մտածի նաև մյուս՝ անդրշիրիմյան կյանքի մասին: Հարկ է նշել, որ այս մտախփը, ինչպես ցույց են տվել ուսումնասիրողները, տարածված է եղել դեռևս արարական միջնադարյան պոեզիայում, իսկ ավելի ուշ, VIII-IX դդ., կազմավորվել է

որպես ինքնուրույն ժանր, որը ստացել է «գուիդիյաք» անվանումը<sup>69</sup>: Արարների մոտ տարածում էր գտել նաև մի ավանդույթ, որի համաձայն ճարտարապետական կառույցների վրա արվում էին արձանագրություններ՝ Դուրանից կամ նշված ժանրի բանաստեղծություններից արված մեջբերումներով<sup>70</sup>: Ուսումնասիրողներից Մ.Բ.Պիտարովսկին, մասնավորապես, անդրադառնալով Դուրանում հիշյալ մտախփի մի շարք դրսևորումներին (որ խոսվում է անցյալում գոյություն ունեցած և կործանված մի շարք ժողովուրդների ու քաղաքների մասին, որոնք այստեղ ներկայացվում են որպես ամենագոր Ալլահի ողորկած պատժի օրինակներ<sup>71</sup>), գրում է, որ նման ավանդությունները դեռևս մինչիսլամական Արաբիայում ստացել էին որոշակի պատմա-փիլիսոփայական իմաստավորում և վկայակոչվում էին որպես ակնառու ապացույցներ այն բանի, թե ճակատագիրն ամենագոր է, իսկ երկրային բարօրությունը՝ անցավոր: Դրանով է նա բացատրում նման ավանդություններում գերիշխող «հոռետեսական ֆատալիզմի» ոգին, նշելով նաև, որ նորաստեղծ իսլամը այնուհետև ամենագոր «ֆատում-ճակատագիրը» փոխարինել է ամենագոր Ալլահով<sup>72</sup>: Վ.Վ.Լեբեդևի կարծիքով ևս, երկրային կյանքի անցավորության մասին հիշեցնող արձանագրությունների հաճախակի հիշատակումը բնորոշ է հարավ-արաբական ավանդույթին<sup>73</sup>:

Նույն հարավ-արաբական ավանդույթի ազդեցության արտահայտություններից է նաև վերոհիշյալ արձանագրություններում այլևայլ քաղաքների կողքին Շադդադ իրն՝ Աղ կամ Քուշ իրն՝ Քանան իրն՝ Շադդադ իրն՝ Աղ քաղաքների անվան հիշատակումը, բանի որ վերջինս «եմենյան բանահյուսության մեծ ժողովրդականություն վայելող հերոս է»<sup>74</sup>. Նրա անվան հետ է կապված, մասնավորապես, արաբական բանահյուսությունում և գրականությունում լայն տարածում ունեցող լեգենդը այդ քաղաքների պալատի մասին<sup>75</sup>, որը նույնպես ընդգրկվել է «Պղնձե քաղաքի հեթաբքի» մեջ՝ որպես դրա բաղկացուցիչ մասերից մեկը:

Քննելով «Պղնձե քաղաքի հեթաբքը», Վ.Վ.Լեբեդևը գալիս է այն եզրակացության, որ այդտեղ «միահյուսվել են մի քանի սյուժեներ՝ Սողոմոն քաղաքների (Մուլեյման իրն՝ Դա'ուդի) կողմից պղնձե կժերի մեջ բանաված ջինների մասին պատմությունը, այդ կժերը ձեռք բերելու նպատակով խալիֆ Արդ ալ-Մալիք իրն՝ Մարվանի հրամանով կազմակերպված արշավի մասին պատմությունը, պալատի նկարագրությունը, որն ինչ-որ ժամանակ պատկանել է մի հզոր քաղաքի. Մուլեյման իրն՝ Դա'ուդի՝ ջինների դեմ մղած



պատերազմի պատմությունը և, վերջապես, բուն լեզենդը պղծն քաղաքի մասին»<sup>66</sup>։ Այս սյուժեներից երեքը (լեզենդները պղծն քաղաքի, Շաղղաղ իրն Արի պարսպի և Սողոմոն արքայի հաշվեհարդարի մասին անհնազանդ ջինների հետ), ինչպես ցույց է տալիս ուսումնասիրողը, սերտորեն կապված են հարավ-արարական բանահյուսական ավանդույթի հետ։ Մասնավորապես, Սողոմոն արքայի կողմից պատժված ջինների մասին լեզենդը, Վ.Վ.Լ.Երեղևի ենթադրությամբ, «ծագել է Հարավային Արաբիայում Սողոմոն քաղաքի մասին երեական լեզենդների հիման վրա», քանի որ «ոչ երեական, ոչ հյուսիս-արարական աղբյուրներում... վկայված չէ», և արարական գրականություն է փոխադրվել եմենյան ավանդույթներ Բաբ ալ-Ալբարի (մեռ. 34/654թ.) և Վահբ իբն Մունաբրիի (մեռ. 114/732թ.) միջոցով, որոնք կապված էին, միաժամանակ, և՛ երեական, և՛ հարավ-արարական ավանդույթների հետ<sup>67</sup>։ Հարավ-արարական ազդեցության այլ դրսևորումներից են «գաղափարական, կառուցվածքային և ոճական» առանձնահատկությունները՝ հեքիաթի տեսքով մեծ մեծ թվով արձանագրությունների ներմուծումը, պղծն հեծյալների արձանների առկայությունը և այլն<sup>68</sup>։

Այսպիսով, Վ.Վ.Լ.Երեղևի եզրակացնում է, որ «Պղծն քաղաքի հեքիաթը» կազմավորվել է հարավ-արարական հնագույն քաղաքակրթությունների արձագանքը հանդիսացող լեզենդների հիման վրա<sup>69</sup>, որոնք յուրօրինակ մի հուշ են Եմենի, Օմանի, Հադրասմաթի հիմնավոր, Երբեմնի ժողովուրդ քաղաքների կործանման մասին։ Այդ է պատճառը, որ «Պղծն քաղաքի հեքիաթը», ինչպես և մյուս նման հեքիաթները, առգործված են հոռետեսական արամադրությամբ, աշխարհի ու մարդկային կյանքի ունայնության գաղափարով, բարոյախոսական-խրատական ոգով<sup>70</sup>։

Համանման կարծիք են արտահայտել և մի շարք այլ հետազոտողներ։ Այսպես, Մ.Գոդֆրուա-Դըմոսիինը «Պղծն քաղաքը» բնութաշում է որպես «մի իսկական սեմական պատմություն՝ կապված սողոմոնյան շարքի հետ», որը պիտի որ մեծ հնություն ունենա<sup>71</sup>։ Կ.Ա.Բոյկովն ընդգծում է այն վաստը, որ մուսուլմանական Իսլամիայի վաղ շրջանի պատմությունն արտացոլող աղբյուրներում մեծ տեղ են գրավում զանազան ֆանտաստիկ պատմություններ, «որոնցում ուժեղ են Հարավային Արաբիայի Լաիլական ավանդույթների արձագանքները, լայնորեն օգտագործված են հարավ-արարական մեծ ժողովրդակրթություն վայելող սյուժեներ, այդ թվում և լեզենդները Սողոմոն քաղաքի մասին...», ինչպես նաև Պղծն քաղաքի լեզենդը և այլն<sup>72</sup>։ Նշված մտախմբերը միահյուսվել են Տարիկ իբն Ձիյադի և Մուսա իբն Նուսայրի

ջոկատների կողմից Իսլամիայի նվաճման մասին այն «կիսալեզենդար սյուժեներին», որոնք տարածված էին, VIII դ. առաջին կեսում, արարականության միջավայրում։ Այս պատմությունների տիպարանական կապը Հարավային Արաբիայի հիմնավոր ավանդույթների հետ ուսումնասիրողը բացատրում է այն հանգամանքով, որ հիշյալ նվաճողները պատկանում էին հարավ-արարական կառույցի ցեղախմբին<sup>73</sup>։

Հարկ է նշել, որ Պղծն քաղաքը հանդես է գալիս նաև արարական միջնադարյան գեղարվեստական գրականության զանազան հուշարձաններում։ Դրանց թվին են պատկանում, օրինակ, ժողովրդական վեպերը, որոնց ամենատեսքով կապը արարական հնագույն առասպելների և ընդհանրապես բանահյուսության հետ իրավացիորեն ընդգծել են մի շարք հետազոտողներ<sup>74</sup>։ Այսպես, օրինակ, Պղծն քաղաքին հանդիպում ենք «Միրաբ Ալի ազ-Չիբակ» ժողովրդական վեպում, որի գլխավոր հերոսը սպանում է այդ քաղաքում ահ ու սարսափ տարածող առյուծի տեսքով շար ոգուն<sup>75</sup>։ Պղծն քաղաքի նկարագրություններին կարելի է հանդիպել նաև «1001 գիշերի» մի շարք հեքիաթներում («Պղծն քաղաքի» բուն հեքիաթից բացի), որտեղ դրանք կրում են Լաիլադիկ բնույթ<sup>76</sup> և այլն։ Իգուր չլ, որ հետազոտողներից մեկը Պղծն քաղաքն անվանում է «հեքիաթային քաղաք, ուր, արարական բանահյուսության համաձայն, տեղի են ունենում ամենաֆանտաստիկ իրադարձությունները»<sup>77</sup>։

«Պղծն քաղաքի հեքիաթը», ինչպես և արարական բանահյուսության և «ժողովրդական» գրականության նման շատ այլ նմուշներ, արարական միջավայրից քափանցել է նաև երեական (ինչպես և կարաիմների ու սամարացիների) միջավայր<sup>78</sup>։ Վերևում արդեն հիշատակվեց «Պղծն քաղաքի հեքիաթի» կրթայտատ արարելուն մի ձեռագրի մասին<sup>79</sup>։ Եթե այդ դեպքում խոսքը վերաբերում էր արարելուն տեսքով պարզապես երբայական առաջարկությանը, ապա հայտնի են դեպքեր, երբ նշված հեքիաթը մերձավորարևելյան երեանների միջավայրում ենթարկվել է վերամշակման։ Այսպես, օրինակ, երեական մի տարբերակում<sup>80</sup> հեքիաթի գլխավոր հերոսներից մեկի՝ Էմիր Մուսա իբն Նուսայրի փոխարեն հանդես է գալիս երեական նշանավոր փիլիսոփա, բժիշկ և հասարակական գործիչ Մուսա իբն Մայմունը (Մովսես Մայմունիդը, 1135-1204 թթ.)<sup>81</sup>։

Պղծն քաղաքի հեքիաթը, ինչպես և արարական բանահյուսության և «ժողովրդական» գրականության նման շատ այլ նմուշներ, արարական միջավայրից քափանցել է նաև երեական (ինչպես և կարաիմների ու սամարացիների) միջավայր<sup>82</sup>։ Վերևում արդեն հիշատակվեց «Պղծն քաղաքի հեքիաթի» կրթայտատ արարելուն մի ձեռագրի մասին<sup>83</sup>։ Եթե այդ դեպքում խոսքը վերաբերում էր արարելուն տեսքով պարզապես երբայական առաջարկությանը, ապա հայտնի են դեպքեր, երբ նշված հեքիաթը մերձավորարևելյան երեանների միջավայրում ենթարկվել է վերամշակման։ Այսպես, օրինակ, երեական մի տարբերակում<sup>84</sup> հեքիաթի գլխավոր հերոսներից մեկի՝ Էմիր Մուսա իբն Նուսայրի փոխարեն հանդես է գալիս երեական նշանավոր փիլիսոփա, բժիշկ և հասարակական գործիչ Մուսա իբն Մայմունը (Մովսես Մայմունիդը, 1135-1204 թթ.)<sup>85</sup>։



### 3. Հայկական և արարական պատումների համեմատության արդյունքները

«Պղնձե քաղաքի պատմության» արարական և հայկական պատումների համեմատությունը բավական մեծ դժվարությունների հետ է կապված, քանի որ ինչպես առաջինի, այնպես էլ երկրորդի բնական բնագրերն առ այսօր հրատարակված չեն:

Պատումների համեմատության առաջին փորձն արել է Ա.Լորանսին, 1921թ.<sup>22</sup>: Նա համառոտ կերպով, ընդհանուր գծերով ներկայացրել է այն արդյունքները, որ սաացել է Փարիզի Ազգային գրադարանի հինգ հայերեն ձեռագրերի<sup>23</sup> և արարերն բնագրի համեմատությունից<sup>24</sup>: Ըստ Ա.Լորանսիի, համեմատության արդյունքները հաստատում են հայկական պատումի՝ արարերնից թարգմանված լինելու փաստը, քանի որ հայկական և արարական պատումների նույնությունն ակնհայտ է. ինչպես դավազները, այնպես էլ դրանց հերքականությունը երկու դեպքում էլ նույնն են: Նրա կարծիքով, այդ են վկայում նաև մի շարք այլ նմանություններ՝ որոշ համընկնող արտահայտություններ, որոնք կարելի է գտնել երկու պատումների միևնույն հատվածներում<sup>25</sup>, գործող անձանց անունների տառադարձությունը, ինչպես նաև այն փաստը, որ բոլոր ձեռագրերն էլ որպես թարգմանիչ անվանում են **Յավհաննես Առաքել Շիրակավանցուն**:

Ա.Լորանսին մատնանշում է նաև մի շարք տարբերություններ, ինչպիսիք են, օրինակ, իսլամական բանաձևերի և Ալլահին բնորոշող մակդիրների բացակայությունը հայերական տարբերակում, ծովային ազդիկների մասին գրված բացակայությունը և, ընդհակառակն, Ալանացվոց երկրի մասին դրված առկայությունը, նկարագրությունների չորությունը՝ ի տարբերություն արարական տարբերակի: Անդրադառնալով հայկական տարբերակի ողբերին (կաֆաներին), նա ընդգծում է դրանց՝ ազատ կերպով թարգմանված լինելը: Նշելով, որ հայերեն ձեռագրերի թվում կան և՛ «գալատարարառով», և՛ գրաբարով գրված տարբերակներ, նա կանգ է առնում հատկապես դրանցից մեկի՝ № 309 ձեռագրի վրա, որը, նրա վկայությամբ, ամենից ավելի է մոտենում արարերն բնագրին և շարադրված է գրաբարով: Նա գրում է, որ միայն այս ձեռագրում է, որ հիշվում են արարերն բնագրում անվա **Քուշ իրն Քանաանի** և **Արդեսամեղի** անունները, պահպանվել են իսլամական բանաձևերի մնացորդներ, բացի այդ, առկա են մի քանի դրվագներ, որոնք բացակայում են մյուս հայերեն ձեռագրերում՝ Եգիպտոսի թագավորի

միջամտության և Պղնձե քաղաք մեկնողների՝ Եգիպտոսում պարենավորվելու մասին, ինչպես և Տալիբի թաղման մասին<sup>26</sup>:

Ա.Լորանսիի հաղորդած տեղեկություններն այս ձևազարդի մասին, անկասկած, չափազանց հետաքրքրական են. պետք է ենթադրել, որ այն ընդօրինակված է մի այնպիսի նախատիպից, որը դեռ չի հասցրել փոփոխությունների ու վերամշակումների ենթարկվել հայկական միջավայրում, հետևաբար ժամանակով մոտ է եղել Առաքել Անեցու թարգմանությանը<sup>27</sup>: Ցավոք սրտի, նշված ձեռագրի անմատչելիությունը թույլ չի տալիս անմիջականորեն ծանոթանալ նրա հետ և ավելի կոնկրետ եզրակացություններ անել այդ մասին:

Լորանսին նաև առաջ է քաշում մի վարկած, ըստ որի Առաքելը կարող էր թարգմանած լինել որևէ շրջիկ եփեսոսացի մոտ եղած արարերն տեքստը, «որոնք, հրաշալի պատմություններ պատմելով, շրջում էին Արևելքի բոլոր իշխանատներով»<sup>28</sup>:

Այժմ ավելի հանգամանորեն կանգ առնենք այն մի շարք կարևոր դիտողությունների վրա, որ Լորանսին անում է արարական բնագրի հասուկ անունների վերարտադրության կապակցությամբ՝ հայերեն թարգմանություններում: Այսպես, նա իրավամբ նկատում է, որ հայերենում արարական անունները կրճատված են: Ավելորդ չենք համարում մեջբերել նրա նշած համապատասխանությունների ցուցակը (տառադարձությունը բողոմ ներ այնպես, ինչպես նրա մոտ է).

#### Հայկական տարբերակ

#### Արարական տարբերակ

*Արդու-մկիբ*

*Արդ Էլ-Մալեք բեն Մերվան*

*Տալիս<sup>29</sup>*

*Տալեք բեն Սաեկ*

*Մոսե*

*Մոսա բեն Նոսայր*

*Ալազ*

*Էլ-Ազիզ բեն Մարրա*

*Արդեսմեղ*

*Արդ էսամեղ էլ Մոսամոցի*

*Քուշ որդի Գաղատա թագավորի,*

*Քուշ Ա՛նաշ*

*որդի Շաաատ թագավորի*

*Գամրիլատ*

*Ամիրաբ<sup>30</sup>*

*Թաղմոր դուստր Քուշի, դուստր*

*Չմրոխտ կամ Չմրոք*

*Քանաանի*

*Կատկուտ ծով*

*Կերկեր*



Հարկ է նշել, որ Ա.Լորանսիի վերոհիշյալ դիտողությունները հիմնականում ճիշտ են արտացոլում երկու պատումների համեմատության արդյունքների ընդհանուր պատկերը: Սեզ մնում է դրանց թվին ավելացնել մեր սեփական պրպտումների արդյունքները, որոնք, սակայն, նույնպես հավանություն չունեն սպասել կամ համապարփակ բնույթ կրելու: վերջնական և ճշգրիտ եզրահանգումներ անել ուսումնասիրությունների ներկա փուլում առայժմ հնարավոր չէ, բանի որ, ինչպես արդեն ասվել է, դրան խանգարում է երկու պատումների բնական բնագրերի բացակայությունը:

Երկու պատումները բաղրատելիս օգտագործել ենք հետևյալ արարերն բնագրերը՝ Մ.Հարիլիսի հրատարակությունը<sup>102</sup>, «1001 գիշեր» Մանկո-Պեանբերդյան ձեռագիրը<sup>103</sup>, «1001 գիշերի» եգիպտական հրատարակությունը<sup>104</sup>: Հայկական պատումի մասին հնարավորին չափ ամբողջական պատկերացում կազմելու համար օգտագործել ենք Ն.Ալիյանի հրատարակած ձեռագրի տեքստը<sup>105</sup> (նախնական խմբագրություն), Տիֆլիսում լույս տեսած 1908 թ. հրատարակությունը<sup>106</sup> (նախագրիգորիսյան խմբագրություն) և Հ.Քյուրտյանի հրատարակած ձեռագիրը<sup>107</sup> (գրիգորիսյան խմբագրություն):

Ինչպես ցույց է տալիս երկու պատումների համեմատությունը, հայկական միջավայրում, արարերենից թարգմանվելուց հետո, գրույցի տեքստը կրել է որոշ փոփոխություններ: Այսպես, գրույցի հայերեն բոլոր խմբագրություններն սկսվում են հետևյալ նախադասությամբ. «Կայր խալիֆա մի ի Պաղատո քաղաք...»<sup>108</sup>: Մինչդեռ արարերեն բնագրում որպես խալիֆի նստավայր հիշատակվում է Կամասկոսը (الشام، دمشق الشام)<sup>109</sup>, քանի որ խալիֆի դերում հանդես է գալիս Աբդ ալ-Մալիկ իբն Մարվանը՝ Օմայանների դինաստիայից (685-705), որանց օրոք Բաղդադը ոչ միայն դեռևս չէր դարձել խալիֆի նստավայրը, այլև դեռ չէր էլ հիմնվել<sup>110</sup>: Հետևաբար, նման ժամանակավրեպ հիշատակությունը արարերեն բնագրից չէր կարող գալ. այն ավելացվել է հայկական միջավայրում, հավանաբար այն պատճառով, որ այն շրջանում, երբ կատարվել է հայերեն թարգմանությունը, խալիֆի նստավայրն արդեն տեղափոխվել էր Բաղդադ: Եթե հայկական միջավայրում կատարված՝ նշված փոփոխությունն արտացոլվել է հայկական բոլոր խմբագրություններում, ապա կան և այնպիսի օրինակներ, կոր նման անհամապատասխանությունները տեղ են գտել միայն հայկական խմբագրություններից որևէ մեկում: Նման օրինակներից է խալիֆի անվան

Արդումլիք (Արդումլիք) ձևը նախագրիգորիսյան և գրիգորիսյան խմբագրություններում, որը միանգամայն համապատասխանում է արարերեն բնագրում ասկա عبد الملك بن مروان ձևին, և, ընդհակառակը, Աստու Ազիզ տարրերակի առկայությունը նախնական խմբագրությունում<sup>111</sup>: Արարական անխտիր բոլոր խմբագրություններում խալիֆի անունն է Աբդ ալ-Մալիք իբն Մարվան, իսկ Աբդ ալ-Ազիզ իբն Մարվան անունով հանդես է գալիս մի բոլորովին այլ գործող անձ՝ Եգիպտոսի կառավարիչը, որը Աբդ ալ-Մալիքի եղբայրն է<sup>112</sup>: Ալեհայտ է, որ այս դեպքում ևս նման շփոթությունը տեղի է ունեցել միայն հայկական միջավայրում՝ արտացոլվելով լոկ խմբագրություններից մեկում:

Նման օրինակներից է նաև Ալանուցոց (Ալանուցիոց) քաղաքի<sup>113</sup> երկիրն այցելելու մասին դրվագը. նախնական և նախագրիգորիսյան խմբագրություններում ասկա այս անվանումը գրիգորիսյան խմբագրությունում, աղավաղվելով, վերածվել է երկիր կանաց և նույնիսկ աշխարհն Ամազոնաց ձևի, որից հետո ավելացվել է և հետևյալ բացատրությունը՝ «և կին էր քաղաքը նոցա»<sup>114</sup>: Իսկ քանի որ արարերեն բնագրում այս դրվագն ընդհանրապես բացակայում է, ապա հարց է ծագում, արդյո՞ք այն գույություն է ունեցել արարական որևէ նախնական խմբագրությունում, թե՞ այդ հավելումը կատարվել է հայկական միջավայրում:

Ինչ վերաբերում է ծովի դուստրերի կամ մարդակերպ ձկների մասին դրվագին, ապա այդտեղ հարկ է ճշգրտում մտցնել. ըստ Լորանսիի, այս դրվագը հայկական տարրերակում ընդհանրապես բացակայում է, սակայն դա ճիշտ է միայն նախնական խմբագրության վերաբերմամբ, մինչդեռ, նախագրիգորիսյան և գրիգորիսյան խմբագրություններում այն առկա է, թեև շատ հակիրճ ձևով: Համոզվելու համար մեջ բերենք համապատասխան հատվածը. «Որսացին քաղամ ձկունք և դիզան դրին և այլ քաղունք կենդանիք ի ծովէն մարդայգէն գազանք և անասունք որ ոչ լինի այլ երկիր...»<sup>115</sup>: (Հմնտ. արարերեն բնագիրը. (وملك السودان اهدى للامير موسى حنينة من عجائب البحر صفة الحميين)<sup>116</sup>): Քանի որ արարերեն բնագրի որոշ տարրերակներում նույնպես այս դրվագը բացակայում է<sup>117</sup>, ապա կարելի է ենթադրել, որ հայերեն նախնական խմբագրությունը թարգմանվել է հենց այդպիսի մի խմբագրությունից: Այդ դեպքում մնում է ընդունել, որ իրոք նախագրիգորիսյան և գրիգորիսյան խմբագրությունների համար որպես բնագիր է ծառայել մեկ այլ արարերեն տարրերակ, այլ կերպ ասած, «Պղնձե քաղաքի պատմությունն» իրոք պետք է որ կրկնակի անգամ թարգմանված լինի արարերենից, տարբեր բնագրերից:



Ուշագրավ է մեկ այլ՝ մահմեդական տարբ ալ-Խիդր մարգարեի մասին դրվագի առկայությունը հայերեն քարգմանությունում: Արարական տարրերակում ալ-Խիդրը հանդես է գալիս որպես ալ-Քարթար ծովի ափին բնակվող սևամորթների մեջ իսլամ տարածող, նա ամեն ուրբաք զիշեր լուսեղեն սյան տեսքով հայտնվում է ծովի մակերևութին, քայլում ջրի երեսին և կոչ է անում սևամորթներին հավատալ Ալլահին ու Մուհամմադի մարգարեությանը<sup>118</sup>: Հայկական տարրերակում ալ-Խիդրի անունը հանված է, բայց մնացածը բողմված է նույնը, պարզապես Ալլահի փոխարեն լուսեղեն մարդը կոչ է անում հավատալ միակ Աստծուն<sup>119</sup>: Հետաքրքիր է, որ այս դրվագը ևս տարբերակումներ է հանդես բերում հայերեն նախամական և մյուս խմբագրություններում: այսպես, նախնականում ուրբաք օրվա մասին հիշատակությունը հանված է, իսկ լուսեղեն մարդու քարոզը քաղկացած է ընդամենը մի քանի առդից, մինչդեռ մյուս երկու խմբագրություններում ուրբաք օրը հիշատակվում է, իսկ քարոզը բավական երկարաշունչ է<sup>120</sup>: Ինչպես հայտնի է, ուրբաքօրյա աղոթքը<sup>121</sup> մահմեդականների համար ունի նույն նշանակությունը, ինչ կիրակնօրյա պատարագը քրիստոնյաների համար, այդ պատճառով զարմանալի է, որ հայերեն տեքստում այնուամենայնիվ պահպանվել է ակնհայտորեն իսլամական այս հիշատակությունը:

Պետք է նշել, որ տարակուսանքի առիթ է ամսյա Մողոմնի երկու վեզիրների Դեմեալոսի և Քարիմատինի անունների առկայությունը հայերեն նախնական խմբագրությունում և միայն մի վեզիրի՝ Ամիրասի անվան հիշատակությունը մյուս երկու խմբագրություններում: Արաբերեն բնագրի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ բոլոր տարրերակներում այստեղ հանդես են գալիս երկու վեզիրներ՝ ադ-Դամրիյասա և Ասաֆ իրն Քարալիսա անուններով<sup>122</sup>, մինչդեռ Քարիմատին կամ Ամիրաս անուններով վեզիրներ ընդհանրապես չկան: Եթե հայկական Ամիրաս ձևը կարելի է բացատրել Դամրիյասի աղավաղումով, ինչպես այդ առաջարկում է Ադրամսին, քանի որ այդ երկու կերպարները միանգամայն նույնական են քն հայկական, քն արարական պատմներում, ապա նույնը չի կարելի ասել Քարիմատին-Ասաֆ իրն Քարալիսա անհամապատասխանության մասին: Մնում է հոստայ, որ այստեղ, վերջապես, կարող է սբարգություն մտցնել արաբերեն տեքստի բնական բնագիրը, որը, ցավոք, դեռ հրատարակի վրա չկա:

Ուշագրավ է նաև հայերեն նախնական խմբագրության ավարտը: այստեղ նկարագրվում է, քն ինչպես խալիֆը, տարված աշխարհորացության

գաղափարով, իր գանձերը բաժանում է աղքատներին, զերիններին և բանտարկյալներին ազատություն շնորհում, իր վախարեն «այ խալիֆայ» դնում, յոթ տարի անցկացնում աղոթելով և ապա մեռնում<sup>123</sup>: Նախագրի-գործիչյան և գրիգորիչյան խմբագրություններում խալիֆի օրինակին է հետևում նաև Ամիր Մուսեմ<sup>124</sup>: Արաբերեն բնագրում այս դրվագը առավել ուշագրավ է, քանի որ այստեղ խալիֆը միայն բաժանում է ունեցվածքը, մինչդեռ Ամիր Մուսան ապաշխարում է, իր իշխանությունը հանձնում որդուն, իսկ ինքը մեկնում Երուսաղեմ, ուր և վախճանվում է<sup>125</sup>: Այնհայտ է, որ Երուսաղեմի մասին հիշատակությունը արաբերեն տեքստի մեջ է մտցվել XIII դարից հետո միայն, այսինքն՝ այն ժամանակվանից հետո, երբ գրույցը քարգմանվել է հայերեն, քանի որ հայկական խմբագրություններից և ոչ մեկում Երուսաղեմի մասին չի խոսվում: Եթե հայերեն քարգմանության բնագրում Երուսաղեմը լինեք, ապա ոչ միայն չէր հսկվի տեքստից, այլև ավելի ևս կշեշտվեք՝ ցույց տալու համար, քն ինչպես մահմեդական խալիֆը կամ էմիրը հավատալիս են լինում, ընդունելով քրիստոնեության առավելությունը: Իսկ ինչո՞վ կարելի է բացատրել Երուսաղեմի հիշատակությունը մահմեդական-արարական տեքստում: Դժա պատճառն այն է, որ մահմեդական սալանդություն ևս Երուսաղեմը համարվում է տարբ քաղաք՝ որպես հին մարգարեների և սրբերի քաղաք, ինչպես նաև Մուհամմադի միջնադի տեղի ունենալու վայր (բոտ Գուրանի), բացի այդ, մահմեդականները հավատում են, որ Երուսաղեմն է լինելու Ահեդ Դատաստանի «քաղերարներ»<sup>126</sup>:

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, «Պղնձե քաղաքի պատմությունը» հայկական միջավայր է մուտք գործել, ամենայն հավանականությամբ, մահմեդական-արարականից, ընդ որում սուանց Լական փոփոխությունների ենթարկվելու, նույնիսկ պահպանելով որոշ իսլամական վերապրակներ:

Ինչ վերաբերում է «Պղնձե քաղաքի պատմության» հայկական խմբագրությունների կաֆաներին, ապա, ինչպես արդեն նշվել է, դրանց ուսումնասիրությանն անդրադարձել են մի շարք բանասերներ՝ էիմնականում հայագիտական տեսանկյունից: Առաջին անգամ գրույցի հայերեն կաֆաները դրանց արաբերեն նախօրինակների հետ համեմատելու փորձ է արել Ա.Ադրամսին: Նա իրավամբ նկատում է, որ քն արաբերեն, քն հայերեն ձևագրերում չափաժող հատվածները, նույնական չեն, երկու դեպքում էլ տարրերվում են իրենց բովի և բովանդակությամբ: Նա չափազանց հսկիրճ ներկայացնում է հայերեն և արաբերեն կաֆաների իր



կատարած համեմատության արդյունքները, մեջ բերելով, սակայն, ընդամենը մեկ օրինակ, այն էլ բարգմանաբար (ֆրանսերենով): Նրա եզրակացությունը հայերեն կաֆաների մասին հետևյալն է. հայ «բարգմանիչը ցանկացել է հորինել նույն բնույթի, սակայն ձևով յուրօրինակ ողբեր»<sup>127</sup>:

Հ.Միմոնյանը, հանգամանորեն քննելով հայկական երեք խմբագրություններում առկա մոտ 100 կաֆաները, գալիս է այն եզրակացության, որ դրանք կարելի է բաժանել երկու խմբի՝ 1. բնագրից եկող կաֆաներ և 2. հայ հեղինակների ստեղծած կաֆաներ, ընդ որում երկրորդ խմբի կաֆաներից հինգը պատկանում են Մխիթարի (XIII դ.), մեկը՝ Հովսեփ Աղբամարցու (XVI դ.), քսաներեքը՝ Գրիգորիս Աղբամարցու գրչին, իսկ մնացածների հեղինակների անունները չեն պահպանվել: Պատմության հայերեն թարգմանությունը աստիճանաբար է համարվել նորանոր կաֆաներով. նախնական խմբագրությունում առկա 24 կաֆաների փվը նախագրի-գորիսյան խմբագրությունում հասել է 50-ի, իսկ գրիգորիսյանում՝ 65-75-ի: Հ.Միմոնյանը ևս փորձել է միմյանց հետ բաղդատել հայերեն կաֆաները և դրանց արարելն նախօրինակները, հանգելով հետևյալ եզրակացության. «...պատմության հայկական օրինակներում եղած կաֆաներից առնվազն .... տասն իրենց հիմքում ունեն արաբական համանման երգեր», ընդ որում «Բնագրային կաֆաների հետ ունեցած առնչությամբ վերոհիշյալ երգերը հավասարաթեք չեն. նրանց մի մասը հարազատ թարգմանություն է, մյուսներում առկա են փոփոխություններ, մնացածներն էլ փոխադրություն են հիշեցնում»<sup>128</sup>:

Քանի որ Հ.Միմոնյանի նշված եզրահանգումները ճիշտ են արտացոլում «Պղնձե քաղաքի պատմության» կաֆաների ընդհանուր պատկերը, ապա մեզ մնում է միայն դրանց ավելացնել մեր սեփական դիտարկումների արդյունքները:

Մեր ձեռքի տակ եղած 3 արարերն տեքստերի համեմատությունը միմյանց և հայերեն խմբագրությունների հետ ցույց է տալիս հետևյալը.

ա) Մանկու-Պետերբուրգյան արարերն ձեռագրում առկա են 14 չափածո հատվածներ, որոնցից 11-ն իրենցից ներկայացնում են գուեղիյաթ ժանրի ողբեր, իսկ մնացած 3-ը՝ երկտողանի չափածո ընդմիջարկություններ են, որ ասվում են բանաստեղծ ան-Նարիդա ազ-Չուրյանիի, անանուն թագավորի և նրան ծառայող չիննի կողմից: Քանի որ հայերեն թարգմանությունում վերջին երեքը բացակայում են, այդ պատճառով դրանք մի կողմ ենք

բողնում և քննում միայն ողբերը:

բ) Մ.Հարիխտի հրատարակությունում կա 13 չափածո հատված, որոնք բոլորն էլ գուեղիյաթ ժանրի են:

գ) Եգիպտական հրատարակությունում կա նույնպես 13 չափածո հատված, որոնցից 10-ն են ողբեր, իսկ մնացած երեքը նույն երկտողանի ընդմիջարկություններն են, ինչ և սանկու-պետերբուրգյան ձեռագրում եղածները:

Այսպիսով, արարերն բնագրում առկա են 10-13 կաֆաներ, որոնք բոլորն էլ, որպես կանոն, իրենցից ներկայացնում են ասպանաբարերի, դրների, սպերի կամ սեղանի վրա գրված արձանագրություններ և որոնցից ոչ մեկը չի ասվում Ամիր Մուսայի, Խալիֆի կամ որևէ այլ գործող անձի կողմից: Մինչդեռ հայերեն խմբագրություններում հիշյալ արձանագրություններից բացի կան նաև ողբեր, որ ասվում են ամենից հաճախ Ամիր Մուսայի, իսկ երբեմն էլ՝ մյուս հերոսների կողմից (կամ նրանց անունից)՝ խալիֆի, մեծած բագուեռ և այլն: Ուշագրավ է այն, որ նման ողբերի փվը, նախնական խմբագրությունում համեմատաբար փոքր լինելով, աստիճանաբար աճում և նախագրիգորիսյան և գրիգորիսյան խմբագրություններում: Համոզվելու համար դիմենք կաֆաներին: Այսպես, նախնական խմբագրությունում առկա 24 կաֆաներից 8-ը ասում է Ամիր Մուսան, մեկին նախորդում է «Եւ ասաց» անորոշ արտահայտությունը, ևս մեկն ասում է խալիֆը. ընդհանուր առմամբ գործող անձինք ասում են 9 կաֆա, որոնցից և ոչ մեկը արարերն բնագրից չի գալիս: Հետևաբար, մնում է եզրակացնել, որ հենց այդ կաֆաներն են ավելացվել հայկական միջավայրում՝ համապատասխանեցվելով գրույցի ընդհանուր ոգուն: Այս վարկածի օգտին է խոսում նաև այն հանգամանքը, որ Հ.Միմոնյանի մատնանշած՝ հայերեն թարգմանության և արարերն բնագրի կաֆաների միջև առկա համապատասխանությունների բվում, որպես կանոն, չկա նշված հավելյալ կաֆաներից և ոչ մեկը և, ընդհակառակն, համընկնում են հենց այն հատվածները, որոնք արձանագրություն-ողբեր են, այլ ոչ թե հերոսների կողմից ասվող: Այսպես, նախնական խմբագրությունում առկա հավելյալ կաֆաներն են.

1. Ոչ ով չունի իշխանություն
2. Աւաղ զեղեցիկ կուպայ
3. Գնաց ժամանակ սոցա
4. Ո՞ր են տէրքն եւ ծառայքն
5. Ո՞ր են իրենց տէրքն (այս կաֆաները ասում է Ամիր Մուսան)
6. Էկէք արմացք տեսէք



7. Անգին ու աննման գուհար
8. Խրատ մն ավի ես թեզ
9. Առդ գրեզ, աղվար քաղաք (այս կաֆան հայտնի չէ ով է ասում)
10. Առդ տամ հազար բերան (այս կաֆան խալիֆն է ասում):

Նախագրի գործիսյան խմբագրության հովելյալ կաֆաները հետևյալներն են.

1. Պարիսպ ես դու աննման
2. Անգին աննման գուհար
3. Եղբարք սիրելիք որ կայք
4. Ինչ մարդ որ այ գայս տեսնու
5. Գէրի Աղամայ որդի,  
     է՛ր դատիս գամէն հեա մերաց (այս կաֆաներն ասում է Ամիր Մուսան)
6. Այ իմ պատուական դրշտոյ
7. Ասանունորիս այս քարիքն
8. Ըզբարոզն գոր դու գրեցեր...
9. Չխրատն գոր տուի ես թեզ
10. Էնզ փառք արարիչ Աստծուած
11. Աստուած արարիչ քարի
12. Առդ տամ հազար բերան (այս կաֆան խալիֆն է ասում):

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ նախագրի գործիսյան խմբագրությունում առկա են նախնական խմբագրությունից եկող ընդամենը 3 հավելյալ կաֆա (Անգին աննման գուհար, Չխրատն գոր տուի ես թեզ, Առդ տամ հազար բերան), իսկ մնացյալները նոր են, ընդ որում դրանցից մեկի հեղինակը հայտնի է Հովսեփ Արքամարցի (*Գէրի Աղամայ որդի...*):

Շատ ավելի բարդ խնդիր է գրի գործիսյան խմբագրության հավելյալ կաֆաներն առանձնացնելը, քանի որ այստեղ, բացի Ամիր Մուսայի, խալիֆի և մի շարք այլ հերոսների ասած կաֆաներից, կան հավելումներ նաև արձանագրություն-ողբերի թվում, որոնց մեծ մասի հեղինակային պատկանելությունն անորոշ է: Բացառված չէ, որ որոշ արձանագրություն-ողբեր ավելացված լինեն նաև նախագրի գործիսյան խմբագրությունում:

Ամփոփելով ստվածը, կարող ենք եզրակացնել, որ «Պղնձն քաղաքի պատմության» արարելեն բնագրում եղած համեմատաբար փոքր թիվ կազմող մոտ մեկ տասնյակ կաֆաներին հայկական միջավայրում

ավելացվել են բազմաթիվ նոր կաֆաներ, ընդ որում նման հավելումներ կատարվել են դեռևս նախնական խմբագրությունում: Այսպիսով, հաստատվում է Հ.Սիմոնյանի հետևյալ վարկածը. «Բացառված չէ, որ նրանում (իմա՝ նախնական խմբագրությունում – Մ.Հ.) առկա 24 կաֆաների մի մասը հայ հեղինակների կողմից բնագրի թարգմանությանը զուգահեռ կամ նրանից անմիջապես հետո մտցված նոր կաֆաներ լինեն»<sup>129</sup>:



«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ԱՐԳԼ ԴԱՖԱՐ ՄԱՆԿԱՆ ԵՎ ԴԵՄԻԼԱՅ ԱՂԶԿԱՆ, ՈՐՔ ԱՌԻՆ ԶԻՐԱՐ»

«Արդյ ճաֆարի և Դեմիլայի» պատմությունն առանձնակի տեղ է զբաղում մեր ըննության առարկա գրույցների շարքում: Ի հակադրություն «Պղնձե քաղաքի» և «Փահլույի» պատմությունների, որոնք, ինչպես արդեն նշվել է, ամբողջովին ներթմված են աշխարհիկ կյանքի ունայնության և մերժման գաղափարով, խրատա-ուսուցողական և կրոնական ոգով, այս գրույցն աչքի է ընկնում «իր կենսական գորեղ շեշտերով, աշխարհիկ անթարույց ոգով, ... սիրո բացահայտ և անվարան փառաբանումով...»<sup>1</sup>:

Զրույցն ունի հետևյալ բովանդակությունը.

Բաղդադում ապրում է մի անհայտ բազավոր, որը, սակայն, անգավակ է: Բազում աղաչանքներից հետո Ատաված նրան մի որդի է պարգևում, որին կոչում են Արդյ ճաֆար: Երբ Արդյ ճաֆարը մեծանում է, «չարկամ» մարդիկ, հորից գաղտնի, նրան պատմում են ինչ-որ հեռու երկրում ապրող մի չքնաղ արաքայադատեր մասին: Պատանին ծպտված փախչում է տանից՝ արքայադատերը որոնելու: Նա գտնում է արքայադատեր պալատը և երկու տարի շարունակ ջրկիրություն անում նրա պալատի մոտ: Վերջապես մի օր աղջիկը տեսնում է նրան և նույնպես սիրահարվում, սակայն աղջկա վերակացու չար պառավը նրանց արգելում է նույնիսկ խոսել միմյանց հետ: Ի վերջո սիրահարները խորամանկությամբ կարողանում են տեսակցել, սակայն պառավն այդ մասին հայտնում է աղջկա հորը: Վերջինս դահիճներին հրամայում է սպանել Արդյ ճաֆարին: Իմանալով, որ Արդյ ճաֆարը «Պաղտատայ ամիրի» միակ որդին է, դահիճները խղճում են և ազատ են արձակում նրան՝ պայմանով, որ նա հեռանա քաղաքից: Արդյ ճաֆարը գնում է մի այլ քաղաք և ծառայության մտնում ավագանիների մոտ որպես այգեպան: Մինչ այդ նրան ազատ արձակած դահիճները լուր են ուղարկում նրա հորը՝ հարցնելով, թե արդյոք վերջինիս որդին տուն հասնո՞ւ է: Արդյ ճաֆարի հայրը, իմանալով, որ որդուն ցանկացել են սպանել, գայտանում է, գոբը հավաքում և հրամայում վրեժ լուծել Դեմիլայի հորից: Նրա գորքը ավերում է Դեմիլայի հոր երկիրը, իսկ Դեմիլայի հայրը ընտանիքի հետ միասին դիմում է փախուստի: Փախչելիս Դեմիլային և

վերակացու պառավին նստեցնում են սնդուկների մեջ և բարձում միևնույն ուղտին: Փախուստի ճանապարհին բազավորական ընտանիքը ենթարկվում է այն ավագանիների հարձակմանը և կողոպուտին, որոնց մոտ ծառայում էր Արդյ ճաֆարը: Ավագանիները որոշում են իրենց սվարից Արդյ ճաֆարին բաժին հանել ուղտին բեռնված երկու սնդուկները՝ անանդյակ դրանց պարունակությամբ: Սակայն տունդարձի ճանապարհին ավագանիների վրա են հարձակվում Արդյ ճաֆարի հոր հեծյակները, սպանում նրանց և խլում ավարը: Երբ սնդուկները բացում են, դուրս են գալիս Դեմիլան և վերակացու պառավը: Վերջինիս Արդյ ճաֆարի հրամանով սպանում են: Զրույցը ավարտվում է հարսանիքով և հոր մահից հետո Արդյ ճաֆարի երջանիկ բազավորությամբ՝ մինչև իր մահը:

Ի տարբերություն նախորդ երեք գրույցների, որոնց զրչագրերը հաշվվում էին, ինչպես տեսանք, տասնյակներով, «Արդյ ճաֆարի և Դեմիլայի պատմությունը» մեզ է հասել ընդամենը երկու ընդօրինակությամբ: Թերևս այդ է պատճառը, որ, անմատչելի մնալով բանասերների համար, այն անհամեմատ ավելի քիչ է ուսումնասիրել, քան նախորդները:

Ընդօրինակություններից առաջինը պահպանվել է Վլեննյայի Մխիթարյան մատենադարանի № 671 ձեռագրում (թ. 128ա-135բ)<sup>2</sup>, որի մասին դեռևս 1958 թ. հիշատակել է, թեև շատ հպանցիկ, Ն.Ալիյանը<sup>3</sup>: Երկրորդ ընդօրինակությունը փաստորեն անհայտ էր մնում մինչև 1988 թ., երբ այն հայանաբերեց բանասեր Հ.Սիմոնյանը՝ Պոլսի Պալատ Ս.Հրեշտակապետաց եկեղեցու № 30 ձեռագրում<sup>4</sup>: Այս երկու զրչագրերի հիման վրա Հ.Սիմոնյանը հրատարակեց գրույցի գիտա-համեմատական բնագիրը՝ կից համատոտ ուսումնասիրությամբ<sup>5</sup>:

Ինչպես հավաստում է Հ.Սիմոնյանը, «Զրույցի մեզ հայտնի երկու օրինակներն էլ նույն խմբագրությանն են պատկանում. տիպարանորեն և կառուցվածքային հատկանիշներով նույնական են»<sup>6</sup>: Նույնը վերաբերում է նաև գրույցում առկա 14 կախաներին, որոնց բնարկմանը համատոտ ձևով անդրադարձել է հետազոտողը<sup>7</sup>:

Տեղեկություններ գրույցի բարգմանչի, բարգմանության ժամանակի, ինչպես նաև ինչ լեզվից բարգմանված լինելու մասին մեզ փաստորեն չեն հասել: Ն.Ալիյանը, որ ուսումնասիրողներից առաջինն է ուշադրություն դարձրել այս գրույցին, առաջինն է հանդիսացել նաև վերջինս արաբերենից արված բարգմանությունների շարքը դասելու հարցում: Այսպես, խոսելով Պղնձե քաղաքի, Մանկան և աղջկա, Ֆարման մանկան պատմությունների



մասին, որոնք նա համարում է «տողակի կամ միջնորդարար արարելեն բարգմանուած գրոյցներ», նա գրում է. «Այս Զրոյցներու շարքէն են նաև Արդլ-Ճաֆարի, Փիր Փահլույի պատմութիւնները, որոնք պատուած են տաղաբաններու մէջ»<sup>5</sup>: Իսկ բարգմանութեան ժամանակի մասին Ն.Ալիինյանն անում է հետևյալ բուռցիկ դիտողութեանը, նույնպէս խոսելով Պղնձե քաղաքի պատմութեան բարգմանութեան մասին. «Թարգմանութիւնը հին է, հատուօրէն 1250-1350 շրջանէն, երբ ծաղկեցան Ֆրիկ եւ Յովհաննէս եւ Կոստանդին Երզնկացիք եւ բարգմանուեցան Խարանի Ամանի, Փահլու քաղաքորի, Աղքատ քաղաքորի եւ Արդլ Ճաֆարի եւ Դեմիլայի պատմութիւնները»<sup>6</sup>: Այսպիսով, նա բարգմանութեան ժամանակը համարում է XIII-XIV դդ.:

Հ.Միմոնյանը «Արդլ Ճաֆարի եւ Դեմիլայի» գրույցի՝ արարելենից բարգմանված լինելու ապացոյց է համարում այն հանգամանքը, որ վերջինիս՝ Վիեննայի Մխիթարեանց վերոհիշյալ ձեռագրում առկա ընդօրինակութեանը կրում է հետևյալ խորագիրը. «Յատաչին քաղաքորացն է, Արդլ Ճաֆարին եւ Դեմիլային պատմութիւն», որը, նրա կարծիքով, «ու պատահականօրէն», մասամբ կրկնում է Ն.Ալիինյանի հայտնաբերած (Հոմի Հայոց Հյուրանոցի № 33/24 ձեռագրում առկա) հետևյալ խորագիրը. «Զբուց եւ խոսք առաջի քաղաքորացն եւ իշխանացն, գոք բարբնանցին Ղաիք Կորուպապաիւն ի հայ լեզու ի տարձիկ լիզվէ»: Ըստ Հ.Միմոնյանի, «Այս խորագիրը փաստաբէն նույն շարքի մեջ է գտնուում բոլոր այս գրույցները՝ իբրև գրական նույն միջավայրի եւ բարգմանական միաժամանակեայ ընթացքի արտադրանք»<sup>7</sup>: Հ.Միմոնյանը իրավացիորեն նկատում է նաև, որ գրույցը չափազանց նման է հստակապէս «1001 գիշերի» հեքիաթներին:

Զրույցի արարելեն բնագիրը, սակայն, առ այսօր մնում է անհայտ, ինչպէս և վերջինիս գուգահեռները որևէ այլ լեզվով: Հարկ է նշել, որ «Արդլ Ճաֆարի եւ Դեմիլայի պատմութեան» բնագիրը բացակայում է արաբական, պարսկական եւ մի շարք այլ արևելյան առավել կամ պակաս հայտնի հեքիաթների ժողովածուներում (ձեռագիր եւ տպագիր): Նշանակում է, այս պատմութեանն ակնհայտօրէն չի պատկանում հանրահայտ եւ մեծ տարածում գտած հեքիաթների թվին: Պետք է ենթադրել, որ այն կամ շարունակում է «բարբնված» մնալ որևէ ձեռագիր ժողովածուում<sup>8</sup>, որը դուրս է մնացել արևելագետների ուշադրութենից, կամ էլ, բերես, պարզապէս մեզ չի հասել: Վերջին դեպքում, եթե, ինչպէս, այդ ենթադրութեանը հաստատվի,

հայերեն բարգմանութեանը կարող է ձեռք բերել որոշակի արժեք՝ բնագրին վախարհներու իմաստով: Հարկ է նշել, որ նման օրինակներ հայտնի են արաբագիտութեանը: Այսպէս, Ս.Պետերբուրգի Մ.Ե.Մալախով-Շչեդրինի անվան Պետ.Հանրային գրադարանում պահվում են մի ամբողջ շարք արաբական հեքիաթների եւ բանահյուսութեան այլ նմուշների ձեռագրեր՝ գրի առնված կրթայատառ արաբերենով, որոնց արարելեն բնագրերն առ այսօր անհայտ են գիտութեանը<sup>9</sup>:

Այնուամենայնիվ, «Արդլ Ճաֆարի եւ Դեմիլայի պատմութեան» հայերեն բարգմանութեան լեզվական որոշ իրողութեաններ խոսում են հօգուտ վերջինիս՝ ավելի հավանական է, հենց արաբերենից կատարված լինելու արկածի: Այսպէս, գրույցի տեսքում առկա են մոտ երկու տասնյակ արարելեն բառեր.

կաֆայ –	كافية	«բանաստեղծութեան տեսակ»
արանի –	عني	«բացահայտ կերպով»
խսապար –	خير	«լուր, տեղեկութեան»
դարան, տարանա –	درج، درجه	«ասնդուղք, աստիճան»
դարիպ –	غريب	«պանդուխտ, օտարական»
մլլլ՝ –	ميل	«համակրանք, ձգտում, ցանկութեան»
մորատ –	مراد	«ցանկութեան, նպատակ»
ամիր –	امير	«աւեր, իշխան»
դումաշ –	قماش	«ընտիր կերպաս»
կապայ –	قبا	«զգեստ, պարեգոտ»
հարամի –	حرامی	«ավագակ, գոք»
նզակ –	ارزاق، رزق	«ամնեցվածք, սպրտստ»
մալ –	مال	«հարստութեան, դրամ»
անդուկ –	صنوق	«սնդուկ»
խսզնա –	خرينة	«զանձ, հարստութեան, զանձարան»
դաֆաս –	قنص	«վանդակ»
անիլայ –	احوال	«վիճակ, դրոշմութեան»

Հանդիպում են և հատուկնաթ բուրբերեն բառեր՝ շիար, փայ, պաղչայ, խարուն, բուլֆար, մինչդեռ պարսկերեն բառեր բոլորովին չկան:

Թեև վերոհիշյալ արարելեն բառերը, սովորական լինելով միջին հայերենի համար բնօրինակապէս, չեն կարող դիմել որպէս արարելենից բարգմանված լինելու անվերապահ ապացոյցներ, այնուամենայնիվ, պարսկերեն բառերի բացակայութեանը ցույց է տալիս, որ հայերեն



քարգճանառության բնագիրը հազիվ թե պարսկերեն եղած լիներ:

Արաբական են մաս հերոսների անունները՝ Արդ Ղաֆար — عبد الجمنر  
Ճեմիլայ — جملي، որ նույնպես կարող է գրույցի՝ արաբական միջավայրի  
ծնունդ լինելու վկայություն լինել, ինչպես և Պաղտատ — بغداد քաղաքի  
հիշատակությունը:

Մնում է հուսալ, որ հետագա որոնումները հոր լույս կսփռեն բնագրի  
հետ կապված խնդիրների վրա:

Ամփոփելով կատարված ուսումնասիրության արդյունքները, կարելի է  
անել հետևյալ եզրակացությունները.

1. Միջնադարյան Հայաստանում արարեթեմից հայերեն են քարգճան-  
վել ի բիվս այլ երկերի, մաս զեղարվեստական արձակի հետևյալ նմուշները՝  
«Պատմութիւն վասն մանկանն և աղջկանն», «Պատմութիւն յաղագս  
Փահլույ քազաւորին», «Պատմութիւն Պղնձէ քաղաքին», հնարավոր է, մաս  
«Պատմութիւն Արդ Ղաֆար մանկան և Ճեմիլայ սոջկան, որք առին  
գիրար»: Հատկանշական է այն հանգամանքը, որ այս քարգճանությունները  
կատարվել են X-XV դդ., երբ հայ գրականությունը աշխարհականացման  
գործընթաց էր ապրում:

2. Առ այսօր հայագիտության մեջ արարեթեմից քարգճանված բոլոր  
գրույցները վերագրվել են հիմնականում «1001 գիշեր» հեքիասրաշարին:  
Սակայն արարեթեմ բնագրերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ  
դրանք բոլորն էլ հայերեն են քարգճանվել որպես առանձին, ինքնակա  
ստեղծագործություններ, որոնցից միայն մեկը՝ «Պղնձէ քաղաքի պատմու-  
թյունն» է հետագայում XV-XVI դդ. ընդգրկվել «1001 գիշերի» մեջ, մինչդեռ  
մյուսները շարունակել են իրենց «անկախ» գոյությունը:

3. Արարեթեմ բնագրերի ուսումնասիրությունից պարզվում է մաս, որ  
դրանք, ամենայն հավանականությամբ, մեծ մասաւր մահմեդական-  
արաբական միջախարից են մուսուլման գործել հայկական, երբեմն պահպա-  
նելով նույնիսկ որոշ ակնհայտորեն իսլամական իրողություններ ու  
վերապրուկներ: Այդ կարելի է բացատրել, մասնավորապես, նրանով, որ  
աշխարհորացության, աստուծո և ճակատագրի ամենագործության, մարդկա-  
յին կյանքի սին և ունայն լինելու մասին գաղափարները, բնորոշ լինելով  
միջնադարյան կենսափոխափայտությանն ընդհանրապես, տարածված են  
եղել մաս իսլամական գրականություններում, այդ թվում և արաբական:  
Միջնադարյան հայ քարգճանիչներն ընարել են հիմնականում նման  
«քրիստոնէական» ոգով շնչող, իրատա-բարոյախտական բնույթի երկեր,  
ինչպիսիք են «Պղնձէ քաղաքի» և «Փահլույ քազավորի» պատմությունները:  
Սակայն «Արդ Ղաֆարի և Ճեմիլայի պատմությունն», օրինակ, վկայում է  
այն մասին, որ քարգճանվել են մաս զուտ հեքիասրային ժանրի, մասնա-  
վորապես սիրային, պատմություններ, որոնցում խաղաւ բացակայում է  
կրոնա-խրատական ոգին: Նշված երկու ախյի երկերի միջև միջանկյալ  
դիրք է զբաղում «Մանկան և աղջկա պատմությունը», ուր հետաքրքրաշարժ  
հեքիասրային սյուժեի մեջ է ներմուծված «ոսոցողական մաս» կրոնական և  
այլ բնույթի եւրո-հանելուկներ իրենց պատասխաններով:



Ծանոթագրություններ նախարանի

1. Չարսիանյան Գ. Մատենադարան հայկական քարգնանորինաց նախնեաց (դար Գ-ԺԳ). Վենետիկ, 1889: Адонц Н. Дионисий Фракийский и армянские толкователи. Петроград, 1915. Մանանդեան Յ. Յունարան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, քննական ուսումնասիրություն. Վիեննա, 1928: Մուրադյան Ա. Համարան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում. Երևան, 1971: Չուգասյան Բ. Հայ-իրանական գրական անշուրտյուններ (V-XVIII դդ.). Երևան, 1963: Խրատը Նուշիրուանի, աշխ. Բ.Լ. Չուգասյանի. Երևան, 1966: Мурадян П. Армяно-грузинские литературные взаимоотношения в XVIII в, Ереван, 1966. Տեր-Պետրոսյան Լ. Հայ հին քարգնանական գրականության. Երևան, 1984: Тер-Петросян Л.А. Сиро-армянские литературные связи в IV-V вв., автореф. дисс. на соиск. уч. ст. доктора филолог. наук. Л., 1986. Տեր-Պետրոսեան Լ.Յ. Ասորիների դերը հայկական Կրիկիկոյ մշակութային կենտրոն ժԲ-ԺԳ դդ. Վենետիկ, 1989:

2. Laurent J. L'Arménie entre Byzance et l'Islam, depuis la conquête arabe jusqu'en 886. Paris, 1919. Микаелин Г.Г. История Киликийского армянского государства. Ереван, 1952. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Արարական անիրաւոյնները Բագրատունյաց Հայաստանում. Երևան, 1965: Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Հայաստանը VI-VIII դդ., Երևան, 1996: Тер-Гевондян А.Н. Армения и Арабский халифат. Ереван, 1977. Манандян Я. О торговле и городах Армении в связи с мировой торговлей древних времен. — В. кн.: Մանանդյան Հ. Երկեր, հ.6, Երևան, 1985, с. 7-222.

3. Ալիշան Ղ. Արուսիկ Հայ. Պատմութիւն եկեղեցեաց և վանորէից Եգիպտոսի. Վենետիկ, 1895: Թորգոմ Արքեպիսկոպոս. Հայերէն արձանագրութիւններ Վերին Եգիպտոսի Դպոսի վանքի մը մէջ. — «Տարեւ», Հալէպ, 1927, էջ 189-200: Սառալանեանց Տ. Պատմութիւն Երուսաղէմի. հ.1, Երուսաղէմ, 1931, էջ 209-672: Միսրմէան Ա. Պատմութիւն Հալէպի ազգային գերեզմանատանց և արձանագիր հայերէն տապանաքարերու. Հալէպ, 1935: Նույնի՝ Պատմութիւն Հալէպի հայոց. հ. Ա, Հալէպ, 1940, էջ 982-988, հ. Բ, Պէյրոս, 1946; հ.Գ, [Փարիզ, ա.թ.]: Ալպոյանեան Ա. Պատմութիւն հայ

զաղրականութեան. հ. 1, Գահիրէ, 1941; հ. 2, Գահիրէ, 1955: Նույնի՝ Եգիպտոսի նահանգը և հայերը. Գահիրէ, 1960: Վարժապետեան Ս. Հայերը Լիբանանի մէջ. Պէյրոս, 1951: Աբրահամյան Ա. Համառոտ որվագիծ հայ զաղրավայրերի սրամտության. հ. Ա, Երևան, 1964, էջ 130-145, 264-269, 425-435: Каковкин А.Я. Армяне в средневековом Египте (к вопросу о культурных связях армян и египтян).- ИФЖ, 1982, № 1, с. 150-158.

4. Դարեան Ա. Ակնարկ՝ հայ-արար մշակութային կապերուն վրայ. Պէյրոս, 1972:

5. Hitti Ph. History of the Arabs. London, 1951, p. 630. Тер-Гевондян А.Н. Армения и Арабский халифат, с. 256. Ուսումնասիրողների կողմից բազմիցս ընդգծվել է հայերի խաղացած կարևոր դերը և նրանց ծավալած ամենաակտիվ գործունեությունը, մասնավորապես, արարական աշխարհի հայ զաղրավայրերից Եգիպտոսում: Ըստ որոշ հետազոտողների, Ֆարինյանների տիրապետության շրջանը Եգիպտոսում (969-1117 թթ.) «իրավամբ կարելի է անվանել «հայկական ժամանակաշրջան» Եգիպտոսի պատմության մեջ» (տես Каковкин А.Я. Указ. соч., с. 151): Այդ ժամանակահատվածում հայերը ոչ միայն մի շարք կարևորագույն պետական պաշտոններ են զբաղեցրել եգիպտական պետությունում, այլև ստեղծել են հոգևոր և նյութական մշակույթի բազմաթիվ արժեքներ: Այսպես, կես դար շարունակ վեզիրի պաշտոնն զբաղեցրել են հայեր, որոնց թվում է Լահրան Պահլավունին (Բահրան ալ-Արմանին)՝ Ներսես Շնորհալու հորեղբայրը և Գրիգոր Մագիստրոսի թոռը, Բադր ալ-Չամալին, որը վերակազմավորել է եգիպտական բանակը, Կահիրեում կառուցել մի մզկիթ և մի քանի մոնումենտալ դարբաններ, որոնց ճարտարապետները (հավանաբար հայեր) հրավիրվել են Եղեւիայից, և ուրիշներ: Խոշոր ռազմական գործիչ և տաղանդավոր բանաստեղծ է եղել Թալալ-բին-Ռուզիքը: Եգիպտոսի պետական շինարարության ղեկավարի պաշտոնն է զբաղեցրել հայազգի Բահ աղ-Դին Կարակոչը: Որպես մեծատաղանդ զորավար հայտնի է եղել Հուսամ աղ-Դին ան-Նաջիքը: Եգիպտոսում են ապրել նաև հայազգի սրտնագիր և մաթեմատիկոս Կրու-Մալիի ալ-Արմանին (Արուսիկ Հայ), որը մեծ հեղինակություն է վայելել արարական աշխարհում (XII դ. վերջ - XIII դ. սկիզբ), ինչպես նաև իր մեկնողական և դավանաբանական գրվածքներով հայտնի Բուրբուս աւ-Մարամանոսի ալ-Արմանին (XIII դ.): Հայ վարպետների ձեռքով են կառուցվել ու հարդարվել Ալեքսանդրիայի և Կահիրեի մի շարք մզկիթներ, պալատներ, ջրանցքներ: Հայտնի է նաև հայ



արհեստավորների ներդրած լուսան եզիպտական վուշե, բամբակե, մետաքսե գործվածքների արտադրության, ինչպես նաև խեցեգործության մեջ: Տես Ալիշան Ղ. նշվ. աշխ.: Տեր-Ղևոնդյան Ա. Հայ և քրիստոնյա արարական մատենագրական անշարժությունների պատմությունից. – «Էջմիածին», 1977, № 11, էջ 61: Каковкин А.Я. Указ. соч., с. 151-154.

6. Աճառյան Հ. Հայոց անճանաչողների բառարան, հ. Ե, Երևան, 1962, էջ 350:

7. Հացունի Վ. Պատմություն հին հայ տարազին. Վենետիկ, 1924, էջ 174-211:

8. Вардания С.А. Арабские и персидские источники средневековой армянской фармакопозии. – В кн.: Проблемы современной советской арабистики. Труды IV Всесоюзной конференции арабистов. Ереван, 1985. Вып. 2. Проблемы истории и филологии. Ереван, 1990, с. 25-32.

9. Վարդանյան Ս. Հայ բժշկական տերմինարանությունը XII դարում (ըստ Մխիթար Հերացու և Արուսայիղի կազմախասական գործերի). – ԲՄ, 1971, № 10, էջ 185-212:

10. Այսպես, Փարիզի Ազգային գրադարանում արևիկոդ № 997,2 արաբերեն ձեռագրում, որն իրենից ներկայացնում է անասնաբուժական մի երկ, այս կամ այն հարցի կապակցությամբ Հնդկաստանի, Պարսկաստանի և Իրաքի մասնագետների կողմից վկայակոչվում են նաև Հայաստանի անասնաբույժների կարծիքները: Տես Le livre de l'Agriculture d'Ibn al-Awam (Kitab al-Felahah), traduit de l'arabe par J.-J. Clément-Mullet. T. 2, II<sup>e</sup> partie. Paris, 1867, p. VI-VII.

11. Տես Չուգասյան Բ., Տեր-Ղևոնդյան Ա. «Բժշկարան ձիոյ» երկի նորահայտ արաբերեն բարգմանությունը. – Լրաբեր, 1985, № 11, էջ 63-68:

12. Март Н.Я. К вопросу о переводах с армянского на арабский язык. – ЗВОРАО, т. XIII, СПб., 1900, с. 35-38. Тер-Гевондян А.Н. Армения и Арабский халифат, с. 255-267: Նույնի՝ Հայ և քրիստոնյա արարական մատենագրական անշարժությունների պատմությունից, էջ 57-63: Նույնի՝ Քրիստոնյա արարները և հայերը միջնադարում. – «Էջմիածին», 1977, Գ, էջ 34-39:

13. Նանայի Ասորոյ վարդապետի մեկնությունն Յովհաննու Անտարանին. Վենետիկ, 1920: Mariès L. Un Commentaire sur l'Évangile de St. Jean, rédigé en arabe (circa 840) par Nonnos (Nana) de Nisibe, conservé dans une traduction arménienne (circa 856). – REA, 1921, № 1, fasc. 3, p. 273-296.

Նույնի՝ Epikoura-Aboukara. – REA, 1921, № 1, fasc. 4, p. 339-441. Ալիմեան Ն. Մատենագրական հետազոտություններ, հ. ա, Վիեննա, 1922, էջ 115-163: Тер-Гевондян А.Н. Ук. соч., с. 267.

14. Март Н. Крепление армян, абхазов и атанов святым Григорием (арабская версия). СПб., 1905. Garitte G. Documents pour l'étude du livre d'Agathange. Roma, Città del Vaticano, 1946 (Studi e testi, 127). Նույնի՝ Une version de l' "Agathange" grec dans le Sin. ar. 395. – Le Muséon, LXIII, 3-4, Louvain, 1950, p. 231-247. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ազարանգեղոսի արարական նոր խմբագրությունը. Երևան, 1968, Նույնի՝ Ազարանգեղոսի պատմության նորահայտ արարական խմբագրությունը. – Մասը և հայագիտության հարցերը. Երևան, 1968, էջ 119-128: Van Esbroeck M. Un nouveau témoin du livre d'Agathange. – REA, nouv. sér., t. VIII, P., 1971, p. 13-167. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ազարանգեղոսի մի նոր բնագիր. – ՊԲՀ, 1973, № 2, էջ 303-304: Նույնի՝ Ազարանգեղոսի արարական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիրը. – ՊԲՀ, 1973, № 1, էջ 209-237: Նույնի՝ Ազարանգեղոսի խմբագրությունների հարցը ըստ Խորենացու տվյալների. – ՊԲՀ, 1975, № 4, էջ 129-139: Van Esbroeck M. Le résumé syriaque de l' Agathange. – Analecta Bollandiana, t. 95, fasc. 3-4, Bruxelles, 1977, p. 291-358.

15. Նույն տեղում:

16. Март Н. Я. Сборники притч Вардана. Ч. I. СПб., 1899. Ч. 2, 1894. Ч. 3, 1894.

17. Март Н. Я. Ук. соч. Т. I, с. 573, § 46. Նույնի՝ К вопросу о переводах с армянского на арабский язык, с. 35-38.

18. Март Н. Я. К вопросу о переводах с армянского на арабский язык, с. 35.

19. Тер-Гевондян А.Н. Армения и Арабский халифат, с. 265-267. Տես նաև Սլրոշյան Հ.Ն. Գրիգոր Նարեկացու «Մասեան ողբերգութեան» պոեմի արաբերեն բարգմանությունը. – «Էջմիածին», 1995, № 1, էջ 99-102:

20. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Արա և Շամիրամ առասպելի արձագանքը արար պատմիչ Մաստոզու մոտ. – ՊԲՀ, 1965, № 4, էջ 249-253: Նույնի՝ Հայերի ծագման գրույցի արարական տարբերակը. – ԲԵՀ, 1971, № 1, էջ 159-165: Նույնի՝ Մասիս լեռան մասին արարական գրույցը. – ՀՀՀ, 1971, № 2, էջ 9-16: Նույնի՝ Կարին-Թեոդոսյուիսը ավանդության և պատմության մեջ. – Լրաբեր, 1971, № 3, էջ 63-69: Նույնի՝ Армения и Арабский халифат, с. 257-263. Նույնի՝ Մուշեղի վեպը արար պատմագրության մեջ. – Լրաբեր, 1986,



№ 6, էջ 52-58: Նույնի՝ Աղջիկ Տարոնի գրույցը XII դ. արարական աղբյուրում. – ՊԲՀ, 1978, № 3, էջ 265-287:

21. Эмин Н.О. Магомед по армянским источникам. Исследования и статьи Н.О. Эмина по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы. М., 1896. Macler F. Un document arménien sur l'assassinat de Mahomet par une juive.-In: Mélanges H. Derenbourg (1844-1958). Recueil de travaux d'érudition dédiés à la mémoire d' Hartwig Derenbourg par ses amis et ses élèves. Extrait. Paris, 1909, p. 1-9.

Վիլիսերեան Բ. Իսլամը հայ մատենագրության մեջ. Վիեննա, 1930: Тер-Гевондян А.Н. Армения и Арабский халифат, с. 263. Նույնի՝ Auteurs chrétiens arméniens (VIIe-XIVe s.). Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. – Islamochristiana, 6, Roma, 1980, p. 279-287.

22. Սկրաչյան Հ. Հայ-արարական բանահյուսական կապերի պատմությունից. – Լրաբեր, 1987, № 3, էջ 54-60:

23. Խոսրը վերաբերում է արդեն հիշատակված Նանա Ասորու «Հովհաննու Ավետարանի մեկնությանը»:

24. Արևշառայան Ս. Հովհ. Երզնկացու իմաստասիրական անհայտ աշխատությունը. ԲՍ, 1958, № 4, էջ 297-315: Պարսումեան-Տատոյան Ս. Յովհաննես Պրոգ Երզնկացի ՚ի Տանկաց իմաստասիրաց Գրոց Քաղեպ Բանը՝ ին Աղբյուրը՝ «Բասա՛լ Իխտան Այ-Մաֆա». – ՀՀՀ, հ. 2, 1977-1978, էջ 51-70: Նույնի՝ ԺԳ դարու յուրահատուկ երևույթ հայ-արարական մշակութային հարաբերության մեջ. – ԲԵՀ, 1990, № 2, էջ 99-114:

25. Անասյան Հ. Հայկական մատենագիտություն. հ. Ա. Երևան, 1959, էջ 600-604:

26. Նույն տեղում, էջ 468-476, 610-613, 540-549:

27. Ղաֆաղարյան Կ. Ալբիմիան պատմական Հայաստանում. Երևան, 1940, էջ 36-54: Անասյան, Մատենագիտություն, հ. Ա, էջ 19, 75, հ. Բ, Երևան, 1976, էջ 947-948:

28. Оганесян Л. История медицины в Армении. Т.І. Ереван, 1946, с. 210-216. Т. 2, 1946, с. 45-49, 56-57, 71. Т. 3, 1946, с. 132. Тер-Гевондян А.Н., Армения и Арабский халифат, с. 264.

29. Անասյան, Մատենագիտություն, հ. Ա, էջ 468-476, 1173:

30. Փարիզի Ազգային գրադարանում պահվող № 248 հայերեն ձեռագրում պահպանված հիշատակագրությունների համաձայն, XIII դ. Հերոս Ա-ի հանձնարարությամբ արարելունից հայերեն է թարգմանվել,

ի քիվս այլ գրքերի, նաև «Լասն ձիոյ՝ սույրարնման» կոչվող մի անասնաբուժական ձեռնարկ, որը, ցավոք, մեզ չի հասել: Տես «Բագնավեպ», 1867, էջ 354, ծան. 1: Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստնոյ, էջ 22:

31. Թումանյան Բ.Ե. Հայ աստղագիտության պատմություն (հնագույն ժամանակներից մինչև XIX դ. սկիզբը). Երևան, 1964, էջ 340-341: Եսայի Գրիմեցի. Տումար արեգական և լուսնի, աշխ. Ջ.Ա. Էյնարյանի. Երևան, 1990, էջ 25, 27, 28-31:

32. Գիրք Վաստակոց. Թարգմանութիւն մախնեաց յարարացի լեզու. (եբրաո. ՂԱլիշանի). Վենետիկ, 1877: Անասյան, Մատենագիտություն, հ. Ա, էջ 832-845:

33. Ըստ արդեն հիշատակված՝ Փարիզի Ազգային գրադարանի № 248 հայերեն ձեռագրի, Հերոս Ա-ի օրոք (1224-1269) արարելունից հայերեն են թարգմանվել պողպատաձուլության, քրագործության («Լասն թրի շինելոյ») և, ինչպես ենթադրվում է, արծաթագործության ու ոսկերչության վերաբերյալ («Լասն արեգական և լուսնի արվեստին») գրքեր, որոնք մեզ չեն հասել: Տես վերևում, ծան. 29:

34. Անտոյան Հ. Հայոց լեզվի պատմություն, մ. 2. Երևան, 1951, էջ 169-217: Ավնարկներ միջին գրական հայերենի պատմության, հ.Ա. Երևան, 1972, էջ 199-224, 258-275:

35. Բժշկարանն արարելն է թարգմանվել, ինչպես ենթադրվում է, 1298 թ.: Արարելն թարգմանության ձեռագրում առկա հիշատակարանի համաձայն, թարգմանությունը կատարվել է եզիպտական էմիր Հուսամ ադ-Դին Լաջինի հանձնարարությամբ. վերջինս հայերեն բժշկարանը ավարտել էր հայոց թագավորի զանձապահարանից, Տիրի ճակատամարտից հետո: Թարգմանությունը կատարվել է, ի դեպ, հայ գերիների օգնությամբ: Տես Չուգասյան Բ., Տեր-Անդրյան Ա. «Բժշկարան ձիոյ» երկի նորահայտ արարելն թարգմանությունը, էջ 64-66: «Բժշկարանի» մասին տես նաև Սկրաչյան Հ.Ն. Խարաջ Ասորու «Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստնոյ» երկի արարական աղբյուրները. «Երան-Նամ», 1997, № 2-3, էջ 18-23:

36. «Գիրք Վաստակոցի» հայերեն թարգմանությունը համեմատելով հունարեն բնագրի հետ, ՂԱլիշանը եկել է այն եզրակացության, որ թարգմանությունը հունարենից չի կատարված, այլ, «առանց երկրաչափության», արարելունից: Մակայն թե հատկապես ո՞րն է այդ արարելն բնագիրը, մինչև վերջերս մնում էր չպարզված: Արարելն բնագրի խնդրի մասին ավելի հանգամանորեն տես Սկրաչյան Հ.Ն., «Գիրք Վաստակոցի»



հայերեն թարգմանության բնագրի խնդրի շուրջ. – «Իրան-Նամ», 1996, № 4-5, էջ 42-45: Մեզ հաջողվեց հայտնաբերել այդ արաբերեն բնագիրը, որի ձևագրի պատճենը վաստակաշատ իրանագետ Բ.Չուգասյանի և իրանահայ մշակութային գործիչ Երվանդ Մինասյանի սիրահոծար օժանդակությամբ ստացանք Իրանից. այդ կապակցությամբ հայտնում ենք մեր խորին նրախտագիտությունը: «Վիրք Վաստակոցի» արաբերեն բնագրի և հայերեն թարգմանության համեմատության արդյունքներին շուտով մտադիր ենք նվիրել առանձին ուսումնասիրություն:

37. La version arménienne de l'Histoire des Sept Sages de Rome, mise en français par F. Macler. Paris, 1919, p. X, note 1.

38. Պատմություն Աղեքսանդրի Մակեդոնացույ. հայկական լսմագրություններ, աշխ. Հ.Սիմոնյանի. Երևան, 1980, էջ 12:

39. Տեր-Վափյան Զ. «Հայելի Վարուցն» ու XVII-XVIII դդ. հայ թարգմանական գեղարվեստական արձակը. – ՊԸՀ, 1987, № 3, էջ 119-131:

### Ծանոթագրություններ առաջին գլխի

1. Ձեռագրերից երեսուներեքը պահվում են Երևանի Մատենադարանում, մնացյալները սփռված են ողջ աշխարհում՝ Վիեննայում, Հռոմում, Վենետիկում, Փարիզում, Լոնդոնում, Երուսաղեմում, Թավրիզում և այլուր: Տես Macler F. Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1908, p. 27, № 57, p. 148, № 286, ff. 104-121, p. 159, № 308, ff. 93-105, p. 160, № 309, ff. 258-277. Ալիմևան Ն. Ջրոյց Պղնձե քաղաքի. – ՀԱ, 1958, № 1-4, էջ 27-28: Անասյան Հ. Մատենագիտություն, Կ. Ա, էջ 625: Պատմություն վասն մանկանն և աղջկանն, Պատմություն յարագս Փահլույ թագաւորին, աշխ. Ա. Սրապյանի. Երևան, 1988, էջ 13, 45 (այսուհետև՝ Սրապյան Ա.):

2. Սրապյան Ա. էջ 9, 23-24, 46:

3. Անդրիկեան Ն. Միջին դարու վեպերեն. – «Բազմավեպ», 1906, 8, էջ 342-347: Համեմատությունը կատարված է «1001 գիշերի» իտալերեն թարգմանության հետ, ըստ Falconetti A.F. Le mille e una notti. Venezia, 1832, v. 20, p. 165 և հաջորդ:

4. Անդրիկեան Ն. Նշվ. աշխ., էջ 347:

5. Նույն տեղում:

6. Չոպանեան Ա. Հայ էպեր. Փարիզ, 1912, էջ ԼԸ-ԼԹ: Հմմտ. Սրապյան

Ա. էջ 6-7, Ա.Սրապյանը մեջ է բերել նույն այս հատվածը, առանց, սակայն, համադաստասխան հետևություններ անելու:

7. Le livre des Mille nuits et une nuit, trad. par J.C. Mardrus. T. VI. Paris, 1911, p. 9-64 (այսուհետև՝ Mardrus): Մարդրյուսը փորձել է արարելին թավարրուդ ١٠٠١ «համակրանք շահել, արժանանալ սիրո» բառը թարգմանել ֆրանս. sympathie բառով: ԱՄՊՊՀ-ում է ընկածը) միջոց XIX դարի վերջերս:

8. Mardrus. T. XIII. Paris, 1910, p. 217-235:

9. Рассказ о Тавадуд. – В кн.: Книга Тысячи и одной ночи, пер. с араб. М.А.Салье. Т. 5. М., 1959, с. 9-71.

10. Տես ծանոթ. 8:

11. Ալիմևան Ն. Նշվ. աշխ., էջ 28:

12. Նույն տեղում, էջ 28, ծանոթ. 3:

13. Хлодовский Р.И. Гоци Карло. – В кн.: КЛЭ. Т. 2. М., 1964, с. 314.

14. Голенищев-Кутузов И.Н. Гоци Гаспаро. – В кн.: КЛЭ. Т. 2, с. 312-313. Հմմտ. Ն.Ալիմևանի վկայակոչած՝ Գաաարտ Գոցցիի երկերի հրատարակությունը 16 հատորով՝ այստեղ, 312 էջում հիշատակված նույն հրատարակության հետ:

15. Хаханов А.С. Очерки по истории грузинской словесности. Вып. 3. М., 1901, с. 162, прим. 1.

16. Մորադյան Պ. «Պատմություն Պղնձե քաղաքի» գրույցի հայկական և վրացական պատմմաների և նրանց փոխհարաբերության շուրջը. – ԲՄ, 1962, 6, էջ 249: Мурадян П. Армяно-грузинские литературные взаимоотношения в XVIII веке, с. 52-69 (այսուհետև՝ Мурадян П.):

17. Мурадян П., с. 64, 69.

18. Там же, с. 57.

19. Հարությունյան Ս. Հայ ժողովրդական հաներուկներ. Երևան, 1965, էջ 315, 316, 318, 321:

20. Սիմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաֆաներ. Երևան, 1975, էջ 194: Տես նաև Симонян А.А. Первые армянские переводы памятников светской литературы. – В кн.: Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1986, с. 48.

21. Մնացականյան Ա. Հայ միջնադարյան հաներուկներ. Երևան, 1980, էջ 24, 25, 28, 52, 63-67, 108:

22. Սրապյան Ա. էջ 37: Տես նաև Срапян А.Н. Армянские редакции



- повести о мудрой деве. – В кн.: Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982, с. 71.
23. Նույն անդամ, էջ 15: Տես նաև էջ 17, 19, 21:
24. Նույն անդամ, էջ 9:
25. Տաջիկական և ուզբեկական պատմությունը վերաբերում են հինգամյակն XIX դարին (հարյուրի է նաև XVIII դ. մի ձևազիր). պվելի մանրամասն տես Կумановիչ Н.Н. Описание персидских и таджикских рукописей Института Востоковедения АН СССР. Вып. 6 – Фольклор (Занимательные рассказы и повести). М., 1981, с. 16 (№ 1/10), с. 75 (№ 8/1), с. 102 (№ 33). (սյուսնեան՝ Կумановիչ).
26. Մանրամասն մատենագրությունը տես Զданов Ив. Беседа трех Святителей и Јоса Monachorum. – ЖМНП, СПб., 1892, ч. ССLXXIX (январь), с. 157-166.
27. Эструп И. Исследование о 1001 ночи, ее составе, возникновении и развитии. М., 1904, с. 44-45. Littmann E. Tausendundeine Nacht in der Arabischen Literatur. Tübingen, 1923, S. 23. Horovitz J. Die Entstehung von Tausendundeine Nacht. – "La Revue des Nations", Geneva, 1927, № 4 (Avril), S. 103. Abel A. Les enseignements des 1001 Nuits. Bruxelles, 1939, p. 20. Elisséfi N. Thèmes et motifs des 1001 Nuits. Essai de classification. Beyrouth, 1949, p. 40-41.
28. Тиктор Дж. История испанской литературы. Т. 2. М., 1886, с. 1-3.
29. Horovitz J. Op. cit., S. 104.
30. Զданов Ив. Указ. соч., с. 157-166.
31. Там же, с. 157-159. Տես նաև Մնացականյան Ա. Նշվ. աշխ., էջ 64-65:
32. Horovitz J. Op. cit., S. 104. «Թավադդուդի» մասին պվելի մանրամասն տես նաև՝ Тиктор Дж. Указ. соч., с. 205-207. Chauvin V. Tawaddoude ou La docte esclave. – "Le mouvement", Liège, 1899. Նույնի՝ Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans L'Europe chrétienne de 1810 à 1885 (սյուսնեան՝ Chauvin. Bibliographie). T. VII. Liège, 1903, p. 117-119, 387. Horovitz J. Tawaddud. – ZDMG, 1903, 57, S. 173-176. Levy R. A Baghdad chronicle. Cambridge, 1929, p. 247-251. Littmann E. Alf Layla wa Layla. – EI<sup>2</sup>, vol. 1, p. 363-364. Horovitz J. Tawaddud. EI<sup>1</sup> (Leiden-London, 1929), Fasc. K, p. 702. Фон Гронебаум Г.Э. Элементы греческой формы в "Сказках 1001 ночи". – В кн.: Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых. М.,

- 1978, с. 188. Герхардт М. Искусство повествования. Литературное исследование "1001 ночи". М., 1984, с. 305-307.
33. Лебедев В.В. Следы южноарабской фольклорной традиции в сказках "1001 ночи". – НАА, 1973, № 1, с. 110.
34. Պատմություն և յարասը Խիվարայ Իմաստնոյ, աշխ. Ա.Մարտիրոսյանի. Գ. Ա., Երևան, 1969, էջ 11-12, 16:
35. Повесть о царе ал-Мутаваддже, о царице, мудреце Синдбаде, о 7 везирах и о рассказе каждого из них, пер с араб. М.Н. Османова. М., 1967, с. 5-9.
36. «Մանկան և աղջկա պատմությունն» առկա է, մասնավորապես, «1001 գիշերի»՝ Փարիզի Ազգային գրադարանի № 1723 արարերեն ձևագրում (ընդօրինակման ժամանակը՝ 1772 թ., պվելի մանրամասն տես՝ Zotenberg H. Notice sur quelques manuscrits des 1001 Nuits et la traduction de Galland. – In: Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. T. XXVIII, I partie. Paris, MDCCCLXXXVII, p. 205.
- Ինչպես արդեն նշվեց վերևում, «Մանկան և աղջկա պատմությունը» կա նաև «1001 գիշերի»՝ Ժ.Մարդրյուսի ֆրանսերեն քարգմանության մեջ, սակայն թե հասկապես ի՞նչ արարերեն բնագրից է արված այդ քարգմանությունը՝ դժվար է ասել, բանի որ Մարդրյուսը, ինչպես ցույց է արվել ուսումնասիրողների կողմից, բացի բուն «1001 գիշերից», օգտագործել է նաև զանազան այլ ժողովածուներ, ընդ որում նրա քարգմանությունը չափազանց հեռու է ճշգրիտ լինելուց: Տես Littmann E. Alf Layla wa Layla, p. 360. Герхардт М. Указ. соч., с. 63, 87-97.
37. Տես Սկրոչյան Հ. «Պղնձե քաղաքի պատմության» արարական և հայկական տարբերակները. – ՊԲՀ, 1986, № 2, էջ 133:
38. Ավելի մանրամասն տես՝ Rossi E. La leggenda di Turandot. – In: Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida (Pubblicazioni dell' Instituto per l'Oriente). Vol. 2. Roma, 1956, p. 458.
39. Op. cit., p. 458-459.
40. Op. cit., p. 459.
41. Chauvin. Bibliographie. T. V, p. 193. Տես նաև Rossi E. Op. cit., p. 459.
42. Rossi E. Op. cit., p. 459-460.
43. Հարությունյան Ա.Բ. Հայ ժողովրդական համելությունը, էջ Ը: Աշխարհի տարբեր ժողովուրդների հեթաբներում նշված մուսլիմի մի շարք դրսևորումների մասին տես՝ The types of the Folktale. A classification and bibli-



ography. A. Larne's "Verzeichnis der Märchentypen" translated and enlarged by S. Thompson. Helsinki, 1961, p. 286, № 856 A. Հմմտ. նաև p. 285, № 851, p. 297, № 876.

44. Przyluski J. Le prologue-cadre des 1001 Nuits et le thème du svayamvara. Contribution à l'histoire des contes indiens. — JA, 1924, № 205, p. 101-137.

45. Op. cit., p. 126.

46. Cosquin E. Le prologue-cadre des 1001 Nuits. — In: Cosquin E. Etudes folkloriques. Recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ. Paris, 1922, p. 293.

47. Հմմտ. նաև ուլի խնամրի նկատմը հայկական ժողովրդական հերթաքերում:

48. Przyluski J. Op. cit., p. 119, 121-122.

49. Op. cit., p. 121-125.

50. Rossi E. Op. cit., p. 475-476.

51. Pertsch W. Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Bd. IV. Gotha, 1882, S. 403-404, № 2651/2, S. 406, № 2653/3, S. 471, № 2764/5. De Slane M.G. Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1895, p. 621, № 3637, p. 622, № 3641/2, p. 626, № 3667/5. Sachau E. Verzeichniss der syrischen Handschriften. I Abteilung, Berlin, 1899, S. 437, № 133/8 (այսուհետև՝ Sachau E.).

52. Չնազրի նկարագրությունը տես Халидов А.Б. Каталог арабских рукописей Института народов Азии. Вып. 1. Художественная проза. М., 1960, с. 98-99, № 113. Арабские рукописи Института Востоковедения АН СССР. Краткий каталог, под ред. А.Б. Халидова. Ч. 1, М., 1986, с. 414, № 9254. Չնազրի շիֆրն է՝ В-1122, ք. 1ք-14ք:

53. Арабские сочинения в еврейской графике. Каталог рукописей, сост. В.В. Лебедев. Л., 1987, с. 92, №№ 433, 434, 435, 436. Չնազրերի շիֆրերն են՝ Евр.-ар. II 1540, ք. 1ա-2ք; Евр.-ар. II 1475, ք. 1ա-6ք; Евр.-ар. II 1365, ք. 1ա-4ք; Евр.-ар. I 858, ք. 1ա-1ք: Սևր երախտագիտությունն ենր հայտնում ք.գ.դ., արարագետ Վ.Վ. Լեբեդևին երրայսատ արարերեն ձեռագրերի ֆոտոպատճենները ստանալիս նրա ցուցարկած օգնության համար:

54. Ук. соч., с. 3.

55. Лебедев В.В. Неисследованные рукописные материалы по истории фольклорных взаимосвязей народов Востока. — В кн.: Проблемы

источниковедческого изучения рукописных и старопечатных фондов. Сборник научных трудов, 2, Л., 1980, с. 135. Տես նաև նույնի՝ Арабско-еврейские рукописи советских хранилищ и вопросы изучения арабско-еврейских культурных взаимосвязей. — В кн.: Проблемы Арабской культуры. М., 1987, с. 269-278.

56. Лебедев В.В. Проблемы источниковедения средневекового арабского фольклора, автореф. диссерт. на соиск. уч. степени локтора филолог. наук. Л., 1980, с. 40.

57. Ук. соч., с. 39-40.

58. Հմմտ. В-1122 ձեռագրի 1ք քերքը:

59. Հմմտ. նույն ձեռագրի 3ք քերքը:

60. Հմմտ. նույն ձեռագրի 3ք քերքը:

61. Հմմտ. նշված ձեռագրի 4ա քերքը:

62. Հմմտ. նշված ձեռագրի 14ա քերքը:

63. Բանի որ հայկական խմբագրությունները միմյանցից էական ստորերություններ չունեն, համեմատությունն անցկացնելիս դրանք չենք մանրամասնում: Բացի այդ, համընկնող հատվածներ նկատվում են հայերեն խմբագրություններից ոչ թե միայն մեկի, այլ մերթ մեկի, մերթ մյուսների հետ (ստեղծից հաճախ՝ b խմբի երկրորդ և երրորդ խմբագրությունների, ավելի հազվադեպ՝ a և c խմբերի, շատ հազվադեպ՝ d խմբի հետ):

64. Մրապյան Ա., էջ 68:

65. Հմմտ. В-1122 ձեռագրի 6ա քերքը:

66. Հմմտ. Евр.-ар. I 858 ձեռագրի 1ա քերքը:

67. Հմմտ. Մրապյան Ա., էջ 69-70:

68. Հմմտ. В-1122 ձեռագրի 6ք քերքը:

69. Հմմտ. Евр.-ар. I 858 ձեռագրի 1ա քերքը:

70. Հմմտ. Մրապյան Ա., էջ 68:

71. Հմմտ. В-1122 ձեռագրի 8ք քերքը:

72. Հմմտ. Евр.-ар. II 1365 ձեռագրի 3ք-4ա քերքերը, ինչպես նաև I 858 ձեռագրի 1ք քերքը և II 1475 ձեռագրի 1ք քերքը:

73. Մրապյան Ա., էջ 70:

74. Հմմտ. В-1122 ձեռագրի 6ք քերքը:

75. Հմմտ. I 858 ձեռագրի 1ք քերքը:

76. Մրապյան Ա., էջ 70-71:

77. Հմմտ. В-1122 ձեռագրի 7ա քերքը:



78. Հմմտ. I 858 ձեռագրի 1ր թերթը:
79. Սրապյան Ա., էջ 81-82:
80. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 7ա-7բ թերթերը:
81. Հմմտ. I 858 ձեռագրի 1ր թերթը:
82. Հմմտ. Սրապյան Ա., էջ 82:
83. Նույն տեղում: Ի տարբերություն արարերեն և երբայատառ արարերեն տարբերակների, հայերենում այս և նախորդ երկու հարցը արվում են ոչ միանգամից:
84. Սրապյան Ա., էջ 58:
85. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 9ր թերթը:
86. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի 2ա-2բ թերթերը, ինչպես նաև II 1365 ձեռագրի 4ա-4բ թերթերը:
87. Սրապյան Ա., էջ 86: Այս հարցը արարերեն և երբայատառ արարերեն տարբերակներում արվում է նախորդ հարցի հետ միաժամանակ:
88. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 8բ-9ա թերթերը. երբայատառ արարերեն ձեռագրերում այս հարցը բացակայում է:
89. Սրապյան Ա., էջ 67:
90. Նույն տեղում, էջ 116:
91. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի IIա թերթը: Երբայատառ արարերեն ձեռագրերում այս հարցը բացակայում է:
92. Սրապյան Ա., էջ 54, 65, 80, 99 և այլն:
93. Նույն տեղում, էջ 54, հմմտ. նաև էջ 80, 87 և 99:
94. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 8բ թերթը:
95. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի 3բ թերթը, ինչպես նաև 1բ, 5բ թերթերը և II 1365 ձեռագրի 4ա թերթը:
96. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 6ա թերթը:
97. Սրապյան Ա., էջ 54:
98. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի 2ա թերթը:
99. Հմմտ. II 1365 ձեռագրի 3ա թերթը:
100. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի 3բ թերթը:
101. Սրապյան Ա., էջ 66:
102. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի Iա թերթը, ինչպես նաև II 1365 ձեռագրի 3բ թերթը:
103. Սրապյան Ա., էջ 58:
104. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի 5ա թերթը:

105. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 12ա թերթը:
106. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 7բ թերթը:
107. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 14բ թերթը:
108. Սրապյան Ա., էջ 61, 76, 108՝ «Եւ Քրիստոսի մարդասիրին փա՛ռք յախտեանս, ամէն»:
109. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 6ա թերթը:
110. Հմմտ. նույն ձեռագրի 7ա և 10բ թերթերը:
111. Slu Mingana A. Catalogue of the Mingana collection of manuscripts. Vol. I. Syriac and Garshuni manuscripts. Cambridge, 1933, p. 973, № 534/D. Չեռագիրն քննարկնակված է մոտավորապես 1880 թ.:
112. Sachau E. Op. cit., S. 442, № 134/VII, Bl. 100b-113b.
113. Ibidem, S. 437, № 133/VIII, Bl. 58b-63b.
114. Караманъ и юный царевич. – В кн.: От Ахикара до Джано, перевод с сирійского А.Белова и Л.Вишьскера. М. – Л., 1960, с. 230-239 (այսուհետև՝ Караманъ). թե ի՞նչ ասորերեն բնագրից է արված ոտներն քարզանությունը՝ չի նշված:
115. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 6ա-11բ թերթերը և Караманъ, с. 233-236.
116. Meier F. Turandot in Persien. – ZDMG, 1941, Bd. 95, S. 1-27. Rossi E. Op. cit., p. 462, 464.
117. Meier F. Op. cit., S. 1. Rossi E. Op. cit., p. 460.
118. Низами. Семь красавиц, пер. с перс. В. Державина, ред., вступ. статья и примеч. М.Н.Османова. М., 1956, с. 238-253. (այսուհետև՝ Низами, Семь красавиц).
119. Meier F. Op. cit., S. 6.
120. Ավելի մանրամասն տես՝ Meier F. Op. cit., S. 6. Rossi E. Op. cit., p. 462.
121. Meier F. Op. cit., S. 8-9.
122. Ibidem, S. 8-9.
123. Ibidem, S. 10.
124. Ibidem, S. 9, 10.
125. Rossi E. Op. cit., p. 464.
126. Histoire du prince Calaf et de la princesse de la Chine. – In.: Les Mille et un Jours, contes persans, traduits par Pétis de la Croix, nouv. éd. par A. Loiseleur-Deslongchamps. T. 1. P., 1826, p. 235-250, 307-407., «1001 օր» ժողովածուն առաջին անգամ լույս է տեսել 1710-1712 թթ., ապա ոմնեցել է մի շարք վերահրատարակություններ, այդ թվում և այլ եվրոպական լեզուներով:



Ավելի մանրամասն տես՝ Петрова И.К. Фольклорные корни и литературные черты в "Повестях о мужчинах, верных в любви". – В кн.: Повести о мужчинах, верных в любви, пер. с англ. М., 1990, с. 3-8.

127. Meier F. Op. cit., S. 1. Rossi E. Op. cit., p. 468-472. Петрова И.К. Ук. соч., с. 4-5.

128. Сказка о падишахе-тиране. – В кн.: Плутовка из Багдада, пер. с перс. Ю. Боршевского, Н. Османова, Н. Туманович. М., 1963, с. 418-423. Պարսկական այս սարրերակի վրա ուշադրությունը հրավիրելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում րանսահրական գիտությունների դոկտոր, արարագետ Վ.Վ.Երեղին:

129. Туманович, с. 107-108, № 39/8.

130. Туманович, с. 52, № 3/4, с. 59-61, № 4/5.

131. Տես՝ "Шахзаде Эбрахим и жестокая красавица" և "Что сделал Голь с Саноубар" հերթերվերը "Персидские народные сказки". М., 1987, с. 39-43, 105-109, որևի սրիստիված են "Кессеха-йе ирани. Джелде-е аввал. Гердавари-йо та'лиф: Сейид Аболжасем Энджави. Тегеран, 1352/1973"-ից:

132. Индийские сказки, пер. с яз. урду М.И.Клягиной-Кондратьевой и В.Л.Крашенинникова. М., 1958, с. 8-9. Шукасапгати, пер. с санскр. М.А.Ширяева. М., 1960, с. 7-13. Гришчер П.А. Древнеиндийская проза. М., 1963, с. 78-81. Зийа ад-Дин Нахшаби. Книга попугая (Тути-наме), пер. с персид. Е.Э.Бертельса. М., 1979, с. 9-10.

133. Տես վերևում, ծանոթություն 115: Ուսերեն բարգմանության բնագիրը չի հիշատակված:

134. Индийские сказки, с. 109-211. Шукасапгати, с. 15-110. . Зийа ад-Дин Нахшаби. Книга попугая, с. 17-331. «Սանկան և աղվա պատմությունը» բացակայում է նաև «Թորի-Նամեի» այն բորրական խմբագրությունում, որից արված է բորրներեն բարգմանությունը. տես՝ Рассказы попугая, перевод с туркменского В.Попова. Ашхабад, 1963, с. 9-149.

135. Мухаммед аз-Захири ас-Самарканди. Синдбад-наме, пер. [с перс.] М.Н.Османова. М., 1960, с. 37-268. Повесть о царе ал-Мутаввадже, о царице, Мудреце Синдбаде..., с. 11-54. Повесть о Синдбане и философах. – В кн.: От Ахикара до Джано, с. 41-72.

136. Հայանի են «Թորի-Նամե»-ի 85 պարսկերեն ձեռագրեր, որոնք պահվում են աշխարհի սարրեր գրապահոցներում (տես Бертельс Д.Е.

Предисловие. – В кн.: Зийа ад-Дин Нахшаби. Книга попугая (Тути-наме), с. 11, սակայն երե նույնիսկ բարբ այս ձեռագրերը միմյանց հետ համեմատելիս պարզվի, որ նրանցից մի քանիստ այնուամենայնիվ սակա է մեզ հետարբերող պատմությունը (որ քիչ հավանական է), ապա դա ևս արդյունք կլինի միայն կողմնակի հավելումների:

137. Chauvin V. Bibliographe. T. V. Liège, 1901, p. 191-193 (№ 113 – Calaf). – հմմտ. p. 194-195 (№ 114 – L'intendante, l'interprète et le jeune homme).

138. Мокульский С. Карло Гоцци и его сказки для театра. – В кн.: Карло Гоцци. Сказки для театра: М., 1956, с. 25. Низами Гянджеви. Семь красавиц, пер. Р.Ивнева, предисл. М. Арифа, 2-е изд., Баку, 1959, с. XIII. Реизов Б.Г. Итальянская литература XVIII в. Л., 1966, с. 235. Томашевский Н. Сказки Карло Гоцци. – В кн.: Карло Гоцци. Сказки для театра. М., 1989, с. 7.

139. Տես Низами. Семь красавиц, с. 238-253.

140. Տես Histoire du prince Calaf..., p. 235-250, 307-407.

141. Տես ծանոթ. 138:

142. Նույն տեղում:

143. Տես Meier F. Op. cit., S. 1. Хрестоматия по истории западно-европейского театра, сост. и ред. С. Мокульского. Т. 2. М., 1955, с. 630, прим. 1 (к стр. 607).

144. Բանակցական հանրահայտ մտոխմբերի մշակումներ են նաև Երզանու «Խորով և Շիրինը», «Ալլի և Սեյմունը», «Իսկանդարնամեն»: Տես Низами. Семь красавиц, с. 9, 10. Бертельс Е.Э. Низами. Творческий путь поэта. М., 1956, с. 164, 173.

145. Ինչպես կոեսներ ստորև, գրույցի բորրական խմբագրությունը ևս ընդգրկվել է հերթերների մի ժողովածուի մեջ, որը հայտնի է «Հիբուր-նամե» կամ «ալ-Ֆարայ քա'դ աշ-չիդդա» վերնագրով (XV-XVII դդ.):

146. Չեռագրի նկարագրությունը տես՝ Туманович, с. 11-43, № 1/10:

Մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում p. q. p., իրանագետ Լ.Հ.Շելիս-յանին: ձեռագրի ֆոտոպատճենն ստանալիս նրա ցուցարկում օժանդակության համար: Մեր շնորհակալությունն ենք հայտնում նաև իրանահայ ուսանողուի Ռ.Մինասյանին, որն իր սիրահոծար օգնությունն է ցույց ավել պարսկերեն տերսար բարգմանելիս:

147. Տես պարսկ. ձեռագրի 155ր բերթը. հմմտ. Մրապյան Ա., էջ 53, 64:

148. Տես պարսկ. ձեռագրի 160ր բերթը. հմմտ. Մրապյան Ա., էջ 54, 65,



80, 99, 113:

149. Տես պարսկ. ձեռագրի 161ա-161բ թերթերը:
150. Տես Մրապյան Ա., էջ 66:
151. Այս դրվագը խիստ հսկիրճ առկա է նաև խմբագրություններից մեկում, սակայն ավագակներն այստեղ ոչ միայն կողոպտում են փախառականներին, այլև սպանում արքայազնին. տես Մրապյան Ա., էջ 95:
152. Ինչպես նկատում է հետազոտողներից Է.Ռոսսին, նամակաբերի մակվան վճիռը պարունակող նամակի բեման, որ գրականագիտության մեջ հայտնի է "Uriasbrief" բնորոշմամբ, հաճախ է հանդիպում նովելիստիկայում, այդ թվում և Բեկերոֆոնտի մասին լեզնեղում: Տես Rossi E. Op. cit., p. 462, ծան. 2:
153. Տես պարսկերեն ձեռագրի 168ա թերթը. հմմտ. հայկական ասորերակը վերևում:
154. Տես Rossi E. Op. cit., p. 464, ինչպես նաև նույն էջի ծան. 2: Է.Ռոսսին նաև նշում է, որ Ա.Տիեացեն պատրաստում է բուրբակաճ ժողովածուի քննական հրատարակությունը:
155. Rossi E. Op. cit., p. 464, ծան. 1:
156. Rossi E. Op. cit., p. 464-467.
157. Ըստ Ա.Մրապյանի, «Մանկան և աղջկա պատմությունը» բուրբերեն (նաև հայատառ բուրբերեն) է բարգմանվել հայերենից. տես Մրապյան Ա., էջ 38: Բացի այդ, գրույցը բուրբերեն է բարգմանվել նաև մեկ անգամ՝ Պետի դը Լա Կրուայի «1001 օր» ժողովածուի կազմում, որը հրատարակվել է Ստամբուլում 1290/1873 թ. "Aif un-nahār ve nahār" վերնագրով: Ավելի մանրամասն տես՝ Rossi E. Op. cit., p. 472, ծան. 2: Այսպիսով, հայտնի են գրույցի մի քանի բուրբերեն բարգմանություններ՝ արված տարբեր լեզուներից:
158. Ալիմեան Ն. Նշվ. աշխ., էջ 23-24:
159. Անդրիկեան Ն. Միջին դարու վկայրեն, էջ 347:
160. Мурадян П. Армяно-грузинские литературные взаимоотношения..., с. 54-56.
161. Չեռագիրը շինարարական աշխատանքների պատճառով տեղափոխվել է հայտնի չէ ուր:
162. Հմմտ. Մրապյան Ա., էջ 14-19, 21:
163. Հմմտ. վերևում, ծանոթ. 63:
164. «Մանկան և աղջկա պատմությունը» մեծ ժողովրդականություն է վայելել ոչ միայն միջնադարում և ոչ միայն Արևելքում. պարսկական

ներխարճերի «Հագար ու մեկ օր» ժողովածուի ֆրանսերեն բարգմանության միջոցով (բարգմանիչ՝ Ֆ.Պետի դը Լա Կրուա) «փոխադրվելով» Եվրոպա, այն գրավել է մի շարք եվրոպական գրողների ուշադրությունը, որոնք գրական մշակման են ենթարկել այն: Այսպես, ֆրանսիացի գրող Ալեն-Ռենե Լըսաժը (1668-1747), որը բարգմանիչ Ֆ.Պետի դը Լա Կրուայի հետ մասնակցել էր «1001 օր» ժողովածուի բարգմանության ու խմբագրման աշխատանքներին (1710-1712 թթ.), Դ'Օնդրվալի հետ միասին գրում է «Չինական արքայադատար» կոմիդիական օպերան, վերջինիս սյուժեն քաղելով նշված ժողովածուի «Լուսաֆ արքայազնի և Չինական արքայադատեր պատմությունը» ներխարից: Օպերան առաջին անգամ ներկայացվել է Փարիզում, 1729 թ.: Նույն ներխարը էլիմը Լ. ծառայել նաև Կարլո Գոցցիի (1720-1806) «Տուրանդոտ, չինական քառերակա տրագիկոմիկական ֆիար հինգ զործողությամբ» ստեղծագործության համար, որն առաջին անգամ բեմադրվել է Վիեննայում, 1762 թ.: (Տես История французской литературы. Т. 1. М.-Л., 1964, с. 619, Хрестоматия по истории западноевропейского театра, с. 630, прим. 1 (к стр. 607). Rossi E. Op. cit., p. 472-473.)

1802 թ. Վայմարի քաղաքում բեմադրվել է Ֆ.Շիլլերի (1759-1805) համանուն պիեսը, որն իրենից ներկայացնում էր Կ.Գոցցիի ֆիարի վերամշակված բարգմանությունը: (Տես Петров Б.Г. Итальянская литература XVIII в., с. 250. Мокунский С. Гоцци Карло. – Театральная энциклопедия. Т. 2. М., 1963, с. 112.) Ըստ Է.Ռոսսիի, Ֆ.Շիլլերի վերամշակման համար որպես էլիմը է ծառայել Կ.Գոցցիի ֆիարի գերմաներեն բարգմանությունը՝ կառարված Կ.Վերթևի կողմից և հրատարակված 1795 թ., Բեռլինում: (Տես Rossi E. Op. cit., p.474):

1825 թ. գերմանական բեմում ներկայացվել է նաև Ֆ.Շիլլերի նշված երկի մի վերամշակումը՝ իրականացված Վ.Բորգրաֆի կողմից: 1875-ին Տուրինում նորից է հնչել Տուրանդոտի մասին ֆիարը՝ համձին Գ.Ջակոպայի «Միտ հաղթանակի» (Rossi E. Op. cit., p.474):

Ավելի քան մեկ հարյուրամյակ շարունակ «Տուրանդոտի» սյուժեով գրվել և բեմադրվել են երաժշտական ստեղծագործություններ եվրոպական մի շարք երկրներում: Հայտնի են մեկ տասնյակ օպերաներ, որոնցից լավագույնը և բառ ստեղծման ժամանակի վերջինը Ջ.Պոչչինիի «Տուրանդոտն» է: Վերջինս, անավարտ մնալով կոմպոզիտորի մահվան պատճառով, ավարտվել է Ֆ.Ալֆանոյի կողմից և 1926-ին առաջին անգամ ներկայացվել Սիլանի Լա Սկալայում: (Ավելի մանրամասն տես Rossi E. Op. cit., p.474-475):



Նախկին Խորհրդային Միությունում «Տուրանդոտի» բազմաթիվ բեմադրություններից ամենահայտնին Ե.Բ.Վախրանգովի բեմադրությունն է, որը նա 1922 թ. իրականացրել է իր ստուդիայում (հետագայում՝ մոսկովյան Եվգ.Վախրանգովի անվան պետական ակադեմիական դրամատիկական բաարնի): (Мокульскни С. Карло Готти и его сказки для театра, с. 27):

Սակայն հայագգի մեծ բեմադրողի՝ Վախրանգովի հայրենիքում, որքան էլ այդ զարմանալի թվա, «Տուրանդոտը» դեռևս երբևր չի բեմադրվել, չնայած այն հանգամանքին, որ հայերեն է բարգմանվել նույնիսկ երկու անգամ: Ֆ.Շիլլերի «Տուրանդոտի» առաջին բարգմանությունը (բարգմանիչ՝ Ստ. Նազարյանց) լույս է տեսել 1859 թ. («Թուրանդոտ, Չինաստանի իշխանագնոհին»․ - Հյուսիսսիայ, 1859, № 3, էջ 169-232 և № 6, էջ 417-459): Նրկյորդ բարգմանությունը պատկանում է Գ.Արովի գրչին, չափածո է, կատարվել է աստիճանից 1920-ական թթ. կեսերին, հավանաբար պետական բաարնում բեմադրելու համար, որը սակայն, այդպես էլ չի իրականացվել: Փաստորեն դա ոչ թե բարգմանություն է, այլ «գրական վերանշակում Շիլլերի նույնանուն պիեսի», ինչպես և նշված է բարգմանության ձեռագրում (տես Բաբայան Ա. Շիլլերը հայ գրականության մեջ և բատրոնում. Նրեան, 1959, էջ 221, 320):

### Ծանոթագրություններ երկրորդ գլխի

1. Արաբերեն Բահուլ (կամ Բուհուլ) بهلول նշանակում է «խեղկատակ, ծաղրածու, կատակերգակ»: Ավելի մանրամասն տես՝ Buhlöl al -Madjün al-Küfi.-El, t. I. Leyde-Paris, 1960, p. 1328.

ص "بهلول المجنون" دائمة المعارف الإسلامية، المجلد الثامن، [القاهرة، 8]، ص

ТАО-ТАУ

2. Տես ձև. №№ 512, 1498, 2939, 4285, 8605, 8724, 8963, 9428, 9265, 9516, 10107, 10166: Չեռագրերի նկարագրությունը տես՝ Սիմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաժաներ, էջ 178 և Սրապյան Ա., էջ 172-178, 232-233:

3. Չեռագրի նկարագրությունը տես՝ Systematisch-alphabetischer Hauptkatalog der königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen, M. Handschriften. a) Orientalische. XIII. Verzeichnis der armenischen Handschriften der Königlischen Universitätsbibliothek, von F.N. Finck und L. Gjandschezian. Tübingen, 1907, S. 108-109, № Ma 70/18 (Bl. 392a-395a). (այսուհետև՝ Finck):

4. Չեռ. № 108, p. 120p-125p, № 113, p. 59p-75p, № 150, p. 159p-169p: Տես

Քիրական Յ. Պատմորիին Փեխուլ բազարիին. հայ միջնադարևան ամկորլն գրականորլան. - «Անահիա», 1946, № 1, էջ 19:

5. Չեռ. № 671, p. 135p-143a: Տես Ակինևան Ն. Ձրոյց Պղնձլ բազարլլ, էջ 30:

6. Չեռ. № 30. տես Սրապյան Ա., էջ 177:

7. Տես Քիրական Յ. նշլ. աշխ., էջ 20-24:

8. Տես Սրապյան Ա., էջ 33:

9. Տես Finck, էջ 108:

10. Տես Սրապյան Ա., էջ 34, 169-171, 234:

11. Քիրանեան Յ. նշլ. աշխ., էջ 19: Ակինևան Ն. նշլ. աշխ., էջ 24: Սրապյան Ա., էջ 24-25:

12. Տես Finck, էջ 109 (Տյորլնդենի № Ma XIII 70 ձեռագրի p. 392a): Տես նաև Ակինևան Ն. նշլ. աշխ., էջ 24: Սրապյան Ա., էջ 26:

13. Նույն տեղում:

14. Հայերեն բացատրական բատարան, կազմեց Ս.Մաղխատեանց, հ.4. Նրեան, 1945, էջ 369: Աճառյան Հ. Հայերեն արմատական բատարան. հ.4. Նրեան, 1979, էջ 365-366:

15. Քիրական Յ. նշլ. աշխ., էջ 19:

16. Սիմոնյան Հ. նշլ. աշխ., էջ 189, ծան. 35:

17. Քյորանեան Յ. նշլ. աշխ., էջ 20:

18. Սրապյան Ա., էջ 32:

19. Այս հանգամանքին ուշադրություն է դարձրել Ա.Սրապյանը (տես Սրապյան Ա., էջ 176):

20. Տես Ակինևան Ն. նշլ. աշխ., էջ 29-30:

21. Տես Սիմոնյան Հ. նշլ. աշխ., էջ 177:

22. Մնացականյան Ա. Հայրենների և Նահապետ Քուչակի մասին. ՊԲՀ, 1958, № 2, էջ 245: Սիմոնյան Հ. նշլ. աշխ., էջ 177:

23. Քիրանեան Յ. նշլ. աշխ., էջ 19:

24. [Հովսեփյան Գ.] Յակատափ Սերաստացի. - «Արարատ», 1918, ապրիլ-դեկտեմբեր, էջ 249:

25. Չորանեան Ա. Հայ էրեր, էջ 40: Հովսեփյան Գ. նշլ. աշխ., էջ 248-249: Սրապյան Ա., էջ 30 և նույնի՝ Հովհաննես Նրզնկացի, Նրեան, 1958, էջ 157-158:

26. Սրապյան Ա., էջ 29, 32:

27. Ակինևան Ն. նշլ. աշխ., էջ 24:

28. Քիրական Յ. նշլ. աշխ., էջ 22:



29. Stu Sezgin F. Geschichte des Arabischen Schrifttums. Bd. I. Leiden, 1967, S. 636-637. Marzolph U. Der Weise Narr Buhül. Wiesbaden, 1983, S.4.
30. Marzolph U. Op. cit., S. 4-5.
31. Op. cit., S. 9.
32. **البيان والتبيين، تأليف عثمان أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ الجزء الثاني، القاهرة، 1378 / ص 231-230**
33. Բոլոր այս աղբյուրների մասին տես՝ Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur. Erster Supplementband. Leiden, 1937, S. 350. Buhül al-Madjnun al-Kūfi. EI, p. 1328. Sezgin, Op. cit.. և հատկապես՝ Marzolph U. Op. cit.. Վերջին ուսումնասիրությունը նորագույն է և ամենահամաձայնալիցը. հեղինակի կազմած՝ աղբյուրների ժամանակագրական աղյուսակում ընդգրկված են 97 զանազան աղբյուրներ (տես S. 25-26):
34. Marzolph U. Op. cit., S. 1-88.
35. Այս երևույթի մասին ավելի մանրամասն տես՝ Marzolph U. Op. cit., S. 1-3, 22-23.
36. Op. cit., S. 67, № 124.
37. Op. cit., S. 62, № 107.
38. Op. cit., S. 23.
39. Op. cit., S. 7, 13, 36-37 (№ 18), 38-39 (№ 29), 39-40 (№ 37), 59-60 (№ 103), 63 (№ 109).
40. Op. cit., S. 65-66, № 121, ինչպես նաև՝ S. 35 (№ 11), 46 (№ 41), 47 (№ № 73, 74), 60-62 (№ 106).
41. Այս մասին ավելի մանրամասն տես Աнекдоты о ходже Насреддине, пер. с турец. В.А.Гордлевского, М., 1957, с. 9-14, 242-258. Персидские анекдоты, пер с перс. М. Ашрафи и др. М., 1963, с. 8-13. Подлинные рассказы о могущественном халифе Харун ар-Рашиде, остротлове Абу Нувасе и хитроумном Джухе, пер. с араб. Р.Алиева и Д.Юсупова. М., 1976, с. 8. Армянский фольклор, сост. и пер. Г.О.Карапетяна. М., 1979, с. 7-10. Харитонов М.С. Многоликий Насреддин. - В кн.: Двадцать четыре Насреддина. М., 1986, с. 6-31. Лебедев В.В. Словесное искусство наследников Шахразады. - В кн.: Арабские народные сказки. М., 1990, с. 11, 14.
42. Նման գուգահեռների մասին (նաև մի շարք այլ անձանց վերագրված) տես Marzolph U. Op. cit., S. 10, S. 11, ծանոթ. 37:
43. Հմտ. "В ходже Насреддине, как метко выразился А.Весельский,

- слились два типа: он мудрец Эзоп, но он и дурень-абдеритг" (Гордлевский В. Ходжа Насреддин. - В кн.: Анекдоты о ходже Насреддине, с. 254).
44. Հմտ. Анекдоты о ходже Насреддине, с. 243, 248-249. Персидские анекдоты, с. 13. Харитонов М.С. Многоликий Насреддин, с. 26-29.
45. Այս բանիդի՝ աշխարհի տարրեր զրադարաններում պահվող ձևագրերի մասին տես՝ Brockelmann C. Op. cit., S. 350 և Sezgin F. Op. cit., S. 637: Այդ ձևագրերի բլին պետք է ավելացնել նաև Երևանի Մասնաշարժում պահվող № 1536 արարներն զրչազիր ընդօրինակությունը (թ. 1ու-6ա). այն սկզբից բերի է, ենթադրաբար բվագրվում է XVIII դարով (տես ցուցակ արարներն ձևագրաց (անախյ), № 1536): Այս բանիդը «Միասար ալ-Բահլուր» վերնագրով բավական տարածված է եղել նաև հրեաների, կարաիմների և սանտրացիների միջավայրում. Սանկա-Պետերբուրգի Մալ-տիկով-Շչեկոյի մով. Պետ. Հանր. գրադարանում պահվում են դրա՝ արարներն մի պատասիկ (Փորք. արաբ. 466), ինչպես նաև կրայաշատտ արարներն մեկ, համարյա անբողջական, և ուր՝ պատասիկների անարով զրչագրեր: Վերջիններիս նկարագրությունը տես՝ Арабские сочинения в еврейской графике. Каталог рукописей, с. 73-74. Տես նաև Лебедев В.В. Исследованные рукописные материалы по истории фольклорных взаимосвязей народов Востока, с. 138-140.
46. Ըստ «Լ.Լ. Լերելսի, այս բանիդը «ի հայտ է եկել մոտ XV դարում և ավելի շուտ բանահյուսական ստեղծագործություն է» (տես Лебедев В.В. Исследованные ..., с. 138): Իսկ Ու.Մարգուլի կարծիքով «այն Բահլուլին է վերագրվում սխալմամբ, քանի որ, ամենայն հավանականությամբ, ծագում է ավելի ուշ շրջանից». նա նկատում է, որ այս բանիդը որպես Բահլուլի ստեղծագործություն առաջին անգամ հղվում է Ալի ալ-Մուսատիի կողմից (մեռ. 1180/1766 թ.) վերջինիս «Նուզհար ալ-Գալխա» աշխատությունում (տես Marzolph U. Op. cit., S. 18-19):
47. Տես, մասնավորապես, «اعيان الشيعة، تأليف السيد محمد الأمين الحسيني العاملي، الجزء الرابع عشر، المجلد الخامس عشر، دمشق، 1358 / ص 231-232».
48. Ինչպես իրավամբ նշում է Յ. Հորովիցը, «Ժողովրդական երևակայությունն ստեղծել է աշխարհի բոլոր բազմաբնույթություններին իշխող փայլուն տիրակալի հակապատկերը նրա լեզենդար ոգով՝ Ան-Սարքիի անարով, որը, սարք Ալեքսիոսի մեան, լրում է իր բազմաբնույթ հոր սրտատեղ, որպեսզի իր հացը փատտակի որպես օրավարձու բանվոր՝ աշխարհից անկեսական փախստար զովերգով մի լեզենդ իսլամական սրբի մասին» տես Horovitz J.



The origins of "The Arabian Nights". – IC, 1927, vol. I, p. 47): Ուսումնասիրողների կարծիքով, արարական գրականության մեջ մի բանի տարբերակներով վերարտադրված այս պատմությունն ունի ստրական ծագում և իրենից ներկայացնում է արարական գրականության մեջ «վաղ քրիստոնեական գրականությանը բնորոշ գրույցների բախանցման օրինակ»։ «Հարուն առ-Ուաշիդի որդի Ամնադ իրն Հարուն առ-Ուաշիդ առ-Սարքին ոչ այլ որ է, բան Ալեքսիսուր՝ քրիստոնյա կայսր Թեոդոսիոսի սուրբ որդին՝ մահմեդականի կերպարանքով» (տես Фонт Гронебаум Г.Э. Элементы греческой формы в "Сказках 1001 ночи", с. 175, 187-188, прим. 128 (к стр. 175). См также Littmann E. Alf Layla, p. 364. Առ-Սարքիի մասին ավելի մանրամասն տես՝ Chauvin. Bibliographie. T. VI. Liège, 1902, p. 193-194, № 363. Vollers K. Aus dem viceköniglichen Bibliothek in Kairo. – ZDMG, Bd. 43, Leipzig, 1889, S. 114-115. Nöldeke Th. As-Sabti, der Sohn des Harūn ar-Rašīd. – ZDMG, Bd. 43, S. 327-328. «Ալեքսիսի (կամ Ալեքսիանոսի) վարքի» հայկական պատումների մասին տես Ամասյան, Մատենագիտություն, հ. Ա, էջ 405-413 և Աբեղյան Մ. Երկեր, հ. 9, Երևան, 1968, էջ 124-129:

49. См Marzolph U. Op. cit., S. 6, дaннoг. 26: Հմմտ. Курдские сказки, легенды и предания. М., 1989, с. 306-308 (№№ 53-55), с. 311-318 (№ 60).

50. Marzolph U. Op. cit., S. 5.

51. Niebuhr C. Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern, II. Kopenhagen, 1778, S. 301. Le Strange G. Baghdad during the Abbasid Caliphate. Oxford, 1900, S. 350.

52. См Buhlül al-Madjuññ al-Küfi. p. 1328. «Մաջուր» (المجنوب) նշանակում է «էքստազի մեջ գտնվող, խլկազար», այդպես է բնորոշվում սուֆիզմի երրորդ աստիճանը:

53. Norris H.T. Op. cit., p. 279.

54. Marzolph U. Op. cit., S.16.

55. Op. cit., S.73.

56. D'Herbelot B. Bibliothèque Orientale ou dictionnaire universel..., Maestricht, 1776, p. 156-157.

57. Chauvin. Bibliographie. T. VII. Liège, 1903, p. 125-127.

58. Flügel K.F. Geschichte der Hofnarren. Liegnitz-Leipzig, 1789, S. 172-173.

59. Le livre des Mille Nuits et une Nuit, trad. par J.C. Mardrus. T. XII. Paris, 1910, p. 176-180.

60. Տես վերևում, ծանոթ. 28:

61. Marzolph U. Op. cit., S. 52-53, № 95: Այս պատմության մի գրչազիր ընդօրինակություն (պարսկերեն) պահվում է Մաշտոցի անվան Մատենադարանում՝ պարսկ. ձեռ. № 466, p. 30p-31u, ընդօրինակված 1270/1855 թ.: Չեռագրի նկարագրությունը տես՝ արարատառ ֆոնդի գույքամատյան, V մասյան, էջ 65 (անսխալ):

62. Մասնավորապես, բուրբական և բրդական հեթիաքներում. տես Marzolph U. Op. cit., S. 20-21, ծանոթ. 96: Շիխական սզղեցության որդսի ժողովուրդներից, մասնավորապես, բրդերի բանահյուսությունում Բահլուր (Բաղույի Չաման) հանրահայտ կերպար է. նա իմաստուն և արդարամիտ է՝ ի հակադրություն Հարուն առ-Ուաշիդ խալիֆի, որը, ըստ բրդական հեթիաքների, դաժան և անարդար է: Այդ հակադրությունն էլ ավելի է ընդգծում այն հանգամանքը, որ Բաղույի Չաման ներկայացվում է որպես խալիֆի եղբայրը: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ դեռևս XIX դ. վերջին Ռ.Էյուվալը Բահլույի՝ բրդական բանահյուսությունում հանդես գալու կտրակցությանը գրել է հետևյալը. «... Բահլույ անունը, որ նշանակում է ծաղրածու, հազվագյուտ չէ արարների մոտ. այդպես էր կոչվում, մասնավորապես, Հարուն առ-Ուաշիդի ծաղրածուն: Սեր սերուն Քուրդիստանի ժողովրդական հեթիաքներում այն մատնանշում է մի տեսակ Ասմուդեյի, որն ընդունակ է ինչպես բարին, այնպես էլ չարը գործելու» (Duval R. La Littérature syriaque. Paris, 1899, p. 303, note 2):

63. Истребитель колпачек. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев. М., 1974, с. 368, 269-270, 364-366.

64. Տես Բախչինյան Հ. Սայսաբ-Նովա. Երևան, 1988, էջ 173-174:

65. Նույն տեղում, էջ 153:

66. Նույն տեղում, էջ 173-174:

67. Հմմտ. Marzolph U. Op. cit., S. 47 (№ 74), S. 50-51 (№ 88).

68. Տես Բախչինյան Հ. Սայսաբ-Նովա, էջ 173:

69. Ի դեպ, արարերեն «իմաստուն խներ» نكي المجنون عاقل المجنون կամ نكي المجنون արտահայտությունը հայերեն տեքստում բարգմանված է «խլկոթ խամար» (տես Սրապյան Ա., էջ 147): Խոմար միջին հայերենում ունի «խներ, խս, խնկազար» իմաստը. տես Գազարյան Ռ.Ս., Ավետիսյան Հ.Մ. Միջին հայերենի բառարան, հ.Ա. Երևան, 1987, էջ 353-354:

70. Սրապյան Ա., էջ 147, 155:

71. Նույն տեղում, էջ 148, 157:

72. Սրապյան Ա., էջ 145-146:



73. Արարական գրականությունում սուլա նման այլ գուգահեռների մասին տես Chauvin. Bibliographie. T. VI. Liège, 1902, p. 194.
74. Տես Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 182. Հայտնի են այս լեզվերի արարական, պարսկական, քուրդական, տաջիկական, ուզբեկական և այլ լեզուներով տարբերակներ: Տես նշվ. աշխ., էջ 183-184:
75. Ук. соч., с. 185.
76. Սրապյան Ա., էջ 147:
77. Бертельс Е.Э. Ук. соч., с. 184. Հմմտ. Սրապյան Ա., էջ 148-149:
78. Սրապյան Ա., էջ 147:
79. Չախիդի աշխատանքը օրինավոր էր համարվում միայն այն դեպքում, երբ կապված էր «նալար» համարվող առարկաների հետ: Այդ պատճառով դերվիշները դիմում էին "res nullius" հանդիսացող ջրին կամ վշամացառին: Գրանք վաճառելիս նրանք փաստորեն վաճառում էին ավելի շատ իրենց բախած աշխատանքը, այսինքն՝ մի բան, որ անվիճելիորեն իրենցն էր, հետևաբար «նալար» էր: Այս մասին ավելի մանրամասն տես Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература, с. 16-17, 197.
80. Там же, с. 17.
81. Там же, с. 196-197.
82. Там же, с. 197.
83. Там же, с. 185.
84. Там же, с. 199-202. Այս պատմության՝ տարբեր մերձավոր-արևելյան գրականություններում տարածված բազմաթիվ պատմությունների մասին տես Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. М., 1960, с. 248.
85. Филлиппинский И.М. Арабская литература в средние века (VIII-IX) в. М., 1978, с. 79, 87. Шидфар Б. Абу-ль-Аля – великий слепец из Маарры. – В кн.: Абу-ль-Аля аль-Маарри. Избранное, пер., с араб., М., 1990, с. 14.
86. Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы, с. 159, 441, 506, 438.
87. Филлиппинский И.М. Ук. соч., с. 79.
88. Այս մասին ավելի մանրամասն տես լեզվաբան Գ. Յովհաննիսյանի Սերապայի, էջ 239-240: Արևելյան Ս. Երկեր, հ. Գ., էջ 591-594, հ. Գ., Երևան, 1970, էջ 323-329: Միջնադարում միաժամանակ թե՛ քրիստոնեական, թե՛ մահմեդական աշխարհում գոյություն ունեցած մի շարք նմանօրինակ

երևույթների միջև գուգահեռներ են անցկացնում, մասնավորապես, ուսումնասիրողներից Վ.Վ. Բարտոլդը և Գ. Է. Ֆոն Գրյունբաումը. տես Бартольд В.В. Сочинения. Т. VI. М., 1966, с. 114-120. Фон Грюнцбаум Г.Э. Параллелизм, взаимопроникновение и взаимовлияние в отношениях между арабской и византийской философией, литературой и религиозной мыслью. – В кн.: Фон Грюнцбаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры. М., 1981, с. 83-110.

89. . ۸۹ [ar. & m.] الجزء الأول، لطيفات الكبرى، الوهاب الشعرائي، الطبقات الكبرى
90. Հմմտ. Սրապյան Ա., էջ 149:
91. . ۳۱۱ اعيان الشيعة، ص ۳۱۱
92. . ۳۳۳ اعيان الشيعة، ص ۳۳۳
93. Սրապյան Ա., էջ 150:
94. . ۳۳۱ اعيان الشيعة، ص ۳۳۱
95. Սրապյան Ա., էջ 147-148:
96. . ۳۳۱ اعيان الشيعة، ص ۳۳۱
97. Սրապյան Ա., էջ 145:
98. Տես Marzolph U. Op. cit., S. 15.
99. «Ծաղոյար» խալիֆների կամ խնամների մասին տես Ислам. М., 1983, с. 58-59.
100. Vollers K. Op. cit., S. 114-115.
101. Op. cit., S. 115.
102. Ավելի մանրամասն այդ տարբերությունների մասին տես Marzolph U. Op. cit., S. 4, Ann. 10.
103. Հետաքրքիր է, որ նմանօրինակ մի երևույթ է նկատվում նաև Ջուհայի կերպարի նկատմամբ եղած վերաբերմունքում. որոշ շիիտական հեղինակներ Ջուհային դիտում են որպես շիիտ և համարում նրան ավանդող (տրադիցիոնիստ) Աբու Նավասի և Բակրույի հետ միասին: Տես Pellat Ch. Djulā-EI<sup>2</sup>, vol. II, Leiden-London, 1965, p. 591.
104. Տես Սրապյան Ա., էջ 176:
105. Արդյա՞ք Տյուրքիզների ձևազրույցը ևս կան ինչ-որ տարբերություններ՝ առայժմ հնարավոր չէ ասել ձևազրույցի ամենաուղեկոչության պատճառով:
106. Marzolph U. Op. cit., S. 73, № 152.
107. Marzolph U. Op. cit., S. 47, № 77. Ինչպես արդեն նշվել է, այս պատմության կրկնօրինակը՝ Հոջա Նասրեդդինի մասին, մատնանշել է Հ. Էյուբայանը (տես վերևում, ծանոթ. 29):



108. Տես Курдекне сказки..., с. 308-309, № 56.
109. Տես Двадцать четыре Насреддина, с. 356, № 849.
110. Հմմտ., մասնախորհակես, Marzolph U. Op. cit., S. 46 (№ 70), ինչպես նաև S. 53 (№ 98), S. 48 (№ 83): Նույն միտքն է արտահայտված և Հարուն խալիֆի կառուցած շքեղ պարսաի մասին այն համրահայա պատմություններում, որի գանազան աարբերակները կարելի է գտնել տարրեր իգուներով գոյություն ունեցող քն գրավոր, քն բանավոր աղբյուրներում. Բահրլան այստեղ ծիծաղում է խալիֆի վրա, հիշեցնելով, որ քն սրախար, քն նրա տերը հավերժական չեն: Հմմտ. Սանկա-Պետերբուրգի Արևելագիտության ինստիտուտի С 655 (711) արարերեն ձեռագիրը (թ. 65թ): Ձեռագրի նկարագրությունը տես՝ Халидов А.Б. Каталог арабских рукописей Института народов Азии, с. 124, № 155.
111. Подлинные рассказы о могущественном халифе..., с. 272-274.
112. Анекдоты о ходже Насреддине, с. 37-38, № 52.
113. Տես Սրապյան Ա., էջ 150-151: Հմմտ. Подлинные рассказы..., с. 272 և Анекдоты о ходже Насреддине, с. 37. — այստեղ ևս գլխավոր ենրար պալատ (կամ հրապարակ) է ներկայանում իր ավանակին հեծած:
114. Սրապյան Ա., էջ 177:
115. Հմմտ. Marzolph U. Op. cit., S. 25-73, 80.
116. Այս մասին խոսվեց վերևում:
117. Այս համապատասխանության վրա մեր ուշադրությունը հրավիրելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում գրականագետ Ա.Ղազինյանին:
118. Марр Н. Сборники притч Варадша. Ч. II. СПб., 1894, с. 258.
- Սրապյան Ա. Հայ միջնադարյան գրույցներ. Երևան, 1969, էջ 324. տես նաև էջ 382, 388, 391:
119. Սրապյան Ա., էջ 176:
120. Տես Finck, S. 109.
121. Սրապյան Ա., էջ 177:
122. Խոսքը վերաբերում է Պալաթի Ա.Հրեշտակապետ եկեղեցու № 30 ձեռագրին: Նկարագրությունը տես Ղազինյան Ա. Համառոտ ցուցակ ձեռագրաց Հրեշտակապետ եկեղեցայն Հայոց, որ ի Պալաթ (անախա, Մատենադարան, № 100, էջ 4, № 30/9):

## Ծանոթագրություններ երրորդ գլխի

1. Երևանի Մատենադարանում են պահվում ձեռագրերից երեսուներկուսը՝ №№ 1677, 1682, 2354, 2398, 4285, 5622, 5623, 5992, 6092, 6185, 6451, 6485, 6961, 7026, 7027, 7076, 7227, 7709, 7993, 8267, 8332, 8387, 8447, 8724, 8963, 8968, 9265, 9428, 10107, 10166, 10275, 10329: Փարիզում, Վիեննայում, Ինստիտուտ, Մյունխենում, Լոնդոնում, Օքսֆորդում և այլուր գտնվող ձեռագրերի մասին տես Laurentie H. La version arménienne du conte de la ville d'airain.-RIA, 1921, t.1, fasc. 3, p. 297, note 1, ինչպես նաև Ալինյան Ն. Գրիգորիս Ա կարողիկոս Աղրամարի. Վիեննա, 1958, էջ ԿԳ:
2. Տես Սիմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաֆաներ. էջ 137, ինչպես նաև Սրապյան Ա., էջ 233-234:
3. Հմմտ. նաև «Պատմություն յաղագա Փահլուլ քազարին» գրույցը:
4. Գեուես դարասկզբին Տիրայր արքեպիսկոպոս Սեփր-Մուշկանբարյանը ձեռնարկել է բնական բնագրի կազմման գործը, որը, սակայն, մնացել է անավարտ: Ձեռագիրն այժմ պահվում է Երևանի Մատենադարանում. տես Ալ. Հովհաննիսյանի արխիվ, քոթ. 224<sup>1</sup>, վավ. 190:
5. Ա.Տեկանցը, խոսելով Գրիգորիս Աղրամարցու մասին, անում է հետևյալ բացիկ և բավական անորոշ դիտողությունը. «Ունի շատ երգեր և սաղեր, և երին կհամարաի Պղնձե քաղաք անուն գրքոյին»: Տես Տեկանց Ա. Հայերգ, Մեղեդիք, սաղր և երգք. Խիֆիս, 1882, էջ ԺԳ:
6. Տաչեան Յ. Յուզակուսի ձեռագրաց Մատենադարանին Միսրաբեանց ի Վիեննա. Վիեննա, 1895, էջ 1061:
7. Նույն տեղում, էջ 354:
8. Յովնանեան Ղ. Հեռագրությունը նախնեաց ոսնկոյնի վրայ. Մ.1, տետր Բ. Վիեննա, 1897, էջ 332, ծան. 1:
9. Անդրիկեան Ն. Ազգային վեպերեն. — «Բազմավեպ», 1906, № 7, էջ 299: Քիրաեան Յ. Պատմություն Պղնձե քաղաքին. — «Շողակաք», 1953, № 2-3, էջ 73: Նույնի՝ Պղնձե քաղաքին պատմությունը. — «Հայրենիք» ամսագիր, 1955, № 10, էջ 1: Мырзаян П., с. 45, 46. Մուրադյան Պ. «Պատմություն Պղնձե քաղաքին» գրույցի հայկական և վրացական պատմմների և նրանց փոխհարաբերության շուրջը, էջ 251: Գրիգորիս Աղրամարցի, աշխ. Մ.Ավդաղբեկյանի. Երևան, 1963, էջ 324: Սիմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաֆաներ, էջ 142:
10. Հ. Տաչեանը, օրինակ, չի քաջատամ ինչպես Առաքել վարդապետի և



Առաքել Անեցու նույնաբայան, այնպես էլ նրանց՝ տարրեր անձինք լինելու հնարավորությունը. տես Տաշեան Յ. Մատենագիտական մանր ուսումնասիրությունը. Բ. Վիեննա, 1901, էջ 5-6:

11. Ալիևան Ն. Գրիգորիս Ա կարողիկոս Աղբամարցի, էջ 89:

12. Սահակեանց Շ. Գրիգորիս կարողիկոս Աղբամարցի և «Պղնձը քաղաքին» քարգմանությունը. - «Տաճար», 1912, № 40, էջ 595:

13. Քիրաևան Յ. Պատմություն Պղնձը քաղաքին, էջ 75-78: Նույնի՝ Պղնձը քաղաքին պատմությունը, էջ 1: [Հովսեփյան Գ.] Յովատափ Սևրաստացի. - «Արարատ», Էջմիածին, 1918, (սարքիլ-դեկտեմբեր), էջ 251, ծան. 1: Մուրադյան Պ. նշվ. աշխ., էջ 251-252:

14. Երևանի Մատենադարանի ձեռ. № 695, ք. 188ա: Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դար, կազմ. Ա.Ս. Մաքևոսյան. Երևան, 1984, էջ 131: Հայտնի են նույն հիշատակարանի երկու այլ ընդօրինակություններ են՝ պահպանված Վիեննայի Մխիթարյանների № 88 ձեռագրում (ք. 6ր) և Երուսաղեմի Ս.Հակոբյանց № 1605 ձեռագրում (տես Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դար, էջ 131-132), սակայն Երևանյան ձեռագրով ավանդվածը ամենամտերմասնն է. և ներկայացնում է հիշատակարանի ավելի նախնական վիճակը. այստեղ երկուսը կրճատված են:

15. Խոսքը վերաբերում է Վիեննայի Մխիթարյանց № 88 ձեռագրին. նկարագրությունը տես Տաշեան Յ. Ցուցակ, էջ 347:

16. Տես Մնացականյան Ա. Անիի բանաստեղծ «Լարդան Անեցին և նրա ներքոյը, ԲՄ, № 10, Երևան, 1971, էջ 261: Մաքևոսյան Ա. Նժմոշներ Անի քաղաքի զրչության և մանրանկարչության. - ԲՄ, № 14, 1984, էջ 106-134: Մաքևոսյան Կ.Ա. Անի քաղաքի զրչության կենտրոնը. - ՊՐՀ, 1988, № 1, էջ 132-137:

17. Այս քարգմանության մասին ավելի մանրամասն տես՝ Մխիթար Անեցի. Մատենա աշխարհավ. պ հանդիսարանաց, աշխ. Հ.Գ.Մարգարյանի. Երևան, 1983, էջ 6-9:

18. Յովհաննու Որտանեցոյ հասարեալ ի բանից իմաստասիրաց. - ԲՄ, 1956, № 3, էջ 378:

19. Laurentie H. Op. cit., p. 298.

20. Ենթադրաբար Առաքել Անեցուն են վերագրվում նաև մի շարք ինքնուրույն գործեր, որը, սակայն, ճշգրտման կարիք է գգում: Տես Տաշեան Յ. Ցուցակ..., էջ 1061: Առաքել Անեցու մասին տես նաև Սլրոչյան Հ.Ն., Առաքել Անեցին քարգմանիչ. - «Անի» (Անիի պահպանության և ուսումնասիրության

միջազգային գիտական կենտրոնի հանդես), Երևան, 1992, № 2, էջ 28-31:

21. Անդրիկեան Ն. Ազգային վեպերն, էջ 299: Չոպանևան Ա. Հայ էպեր, էջ 10.: Հովսեփյան Գ. Գրիգորիս Աղբամարցի. - «Արարատ», 1919, էջ 16-17: Քիրաևան Յ. Պատմություն Պղնձը քաղաքին, էջ 76-78: Գրիգորիս Աղբամարցի, էջ 324-327: Սիմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաֆաներ, էջ 142-170: Նույնի՝ Первые армянские переводы памятников светской литературы, с. 43, 44-48.

22. Ալիևան Ն. Չրոյց Պղնձը քաղաքի, էջ 22-48:

23. Նույն տեղում, էջ 23-24:

24. Նույն տեղում, էջ 22:

25. Մուրադյան Պ. նշվ. աշխ., էջ 259:

26. Վիեննայի Մխիթարյանց № 988 ձեռագիր, ք. 105ա - 164ա: Չնուազրի նկարագրությունը տես՝ Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մխիթարևան մատենադարանին ի Վիեննա, կազմեց Հ.Ոսկեան. Վիեննա, 1963, էջ 578: Տես նաև Ալիևան Ն. Գրիգորիս Ա կարողիկոս Աղբամարցի, էջ 46:

27. Երևանի մատենադարանի ձեռ. № 9265, ք. 2ա-30ա: Տես Սիմոնյան Հ., նշվ. աշխ., էջ 165:

28. «Աղբամարցի պատմության» հայերեն այլ խմբագրություններում որպես Կանդակն քազոտու արքունիսա քաղաք հանդես է գալիս Երովպիայի մայրաքաղաքը՝ Սերուն. որիչ տարրերակներ նրա քազավորությունը տեղադրում են «ի Պարս» և կամ Փորր Ասիայում: Տես «Պատմություն Աղբամարցի Մակեդոնացոյ», էջ 592, ծան. 345 և էջ 591, ծան. 341, 343:

29. «Պատմություն Աղբամարցի Մակեդոնացոյ», էջ 598, ծան. 376:

30. Սիմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաֆաներ, էջ 269-270:

31. «Պատմություն Աղբամարցի Մակեդոնացոյ», էջ 598, ծան. 376:

32. «Պատմություն Աղբամարցի Մակեդոնացոյ», էջ 597, ծան. 376:

33. Արեղյան Մ. Երկեր, հ. Ա. Երևան, 1966, էջ 351:

34. Նույն տեղում, էջ 417-418:

35. Տես «Մատուցի Գավիթ». Երևան, 1931, էջ 65-66: Հմմտ. «Մասնա ծներ», հ. Ա. Երևան, 1936, էջ 146-147: Էպոսի այլ պատմություններում հիշատակվում են Չիննաչինա քաղաքը, Արզրումը կամ էլ ողջակի Քաչանց երկիրը (քաղաքը): Տվյալ դեպքում այս բոլոր անվանումները հանդես են գալիս որպես համարժեքներ, բնորոշելով մի ինչ-որ անմասաչեփ, հեռավոր, խորհրդավոր քաղաք: Տես «Մասնա ծներ», էջ 320, 482-486, 539, 543, 612, 851, 1033-1034:



36. Քաջբերի և վիշապների «խառնագրի էպիկներ» լինելու մասին տես Արևոյան Մ. Նշվ. աշխ., էջ 153-156:
37. Հմմտ. «Սասնա ծռեր», հ. Ա, էջ 320-322, 435-487, 539-540, 612-613, 1035-1036:
38. Այս մասին ավելի մանրամասն տես՝ «Պատմորին Աղերսանդրի Սակերանացոյ», էջ 597-598, ծան. 376:
39. Բախչինյան Հ. Սայաք-Նովա, էջ 153, 172:
40. «Պատմորին Աղերսանդրի...», էջ 597, ծան. 376:
41. Эструп И. Исследование о 1001 ночи, ее составе, возникновении и развитии, с. 116. Лебедев В.В. Следы южноарабской фольклорной традиции в сказках "Тысячи и одной ночи", с. 110 (այստեղտես՝ Лебедев, Следы).
42. Zotenberg H. Notice sur quelques manuscrits des Mille et une Nuits et la traduction de Galland, p. 167-320. Անդրիկեան Ն. Ազգային վիպերև, էջ 298:
43. Gaudefroy-Demombines M. Les Cent et une Nuits, traduites de l'arabe. Paris, 1911, p. XV. Abel A. Les enseignements des 1001 Nuits, p. 20.
44. Лебедев, Следы, с. 105. «Պղնձե քաղաքի պատմության» Փարիզում և Բեռլինում պահվող մի շարք արաբերեն ձեռագրերի մասին տես՝ նույն տեղում, ծան. 21:
45. Makki M.A. Egipto y los origines de la historiografia arabigo-espanola. Apendice. Capítulos referentes a la historia de la España musulmana de la historia de Ibn Habib. -"Revista del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid", vol. V, 1957, p. 228-230.
46. Այս և մի քանի այլ ազդեցությունների մասին ավելի մանրամասն տես՝ Gaudefroy-Demombines M. Op. cit., p. 284-348. Лебедев В.В. Следы, с. 109. Бойко К.А. Арабская историческая литература в Испании. М., 1977, с. 32, прим. 16-19.
47. Էմիր Մուսա իրն Նուսայրը պատմական անձնավորություն է, եղև է խալիֆի վոլանորդը Մադրիդում (հյուսիս-արևմտյան Աֆրիկայում): Նրա գլխավորությամբ արաբները 711-714 թթ. ավարտեցին Իսպանիայի նվաճումը:
48. Արդ ալ-Մալիք իրն Մարվանը (իշխ. 685-705) Օմայան հարստության հիմնդիրը խալիֆն է: Նրա և նրա որդի՝ Ալիլի Ա-ի որդի է, որ Էմիր Մուսա իրն Նուսայրը նվաճեց Մադրիդը: Նախապես Մադրիդի մասն էր համարվում նաև Իսպանիան: Այս մասին ավելի մանրամասն տես՝ Чураков М. Завое-

- вание северной Африки арабами.- ПС, вып. 3 (66), М.-Л., 1958, с. 107-126.
49. كتاب الأخبار الطوال، تأليف أبي حنيفة أحمد بن داؤد السعدي، بيروت، [مطبعة دار]، ص ٢٢.
50. Տես Ռուսաստանի Ազգային ԳԱ ԱԲ Սանկտ-Պետերբուրգյան քաճանձունների B-969 արաբերեն ձեռագրի 157ր-158ա թերթերը:
51. Ibn al-Fakih al-Hamadhâni. Compendium Libri Kitâb al-Boldân (Bibliotheca Geographorum Arabicorum. T. 5). Leyde, 1967 (ed. secunda), ٨٨-٩١ ص
52. Gaudefroy-Demombynes M. Op. cit., p. 333-337.
53. 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви. Книга тахисе ал-асар ва аджанб ал-малик ал-Каххар. М., 1971, с. 98.
54. Gaudefroy-Demombynes M. Op. cit., p. 339-340.
55. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء الأول، بيروت، ١٩٦٦، ص ١٩٦-١٩٥؛ الجزء الثاني، ١٩٦٦، ص ٤٠.
56. Chronique de Tabari, traduite sur la version persane d'Abou 'Ali Mohammed Bel'ami, par H. Zotenberg. T.I. Paris, 1958, p. 45-49.
57. Տես Սանկտ-Պետերբուրգի ՊՀԳ Եւր.-ար. II 1461 ձեռագրի 1ա-11ա թերթերը. ձեռագրի նկարագրությունը տես՝ Арабские сочинения в еврейской графике. Каталог рукописей, с. 90, № 421. Ձեռագրի մասին տես նաև Лебедев В.В. Следы..., с. 105-106 և նույնի՝ Памятники арабской народной литературы в собраниях восточных рукописей.- В кн.: Книги. Архивы. Автографы. Обзоры, сообщения, публикации. М., 1973, с. 240.
58. Տես Եւր.-ար. II 1461 ձեռագրի 1ր թերթը:
59. Սողոմոնի գերբնական ուժի մասին պատկերացումները նախապես ի հայտ են եկել հրեաների մոտ, արտացոլվելով Թարմուդում և հրեական միդրաշյան գրականությունում, որտեղից այնուհետև փոխանցվել են արաբական գրականության և բանասիրության (տես Эструп, ук. соч., с. 54. Лебедев В.В. Следы..., с. 105). Դեռևս արաբական մինչլիպանտական պոեզիայում կարելի է գտնել Սողոմոնի անվան շորք հյուսված պանդուրյունների հիշատակություններ, իսկ ավելի ուշ՝ նաև Գուրանոմ: Ինչպես իրավացիորեն նկատում է Ի.Էստրուպը, «քանի որ այդ պատմություններն քնդրվել են Գուրանի մեջ... և, այդպիսով, ստացել սրբազան տանկիա, բնական է, որ Գուրանի հետ միասին դրանք արդեն տարածվել են բոլոր մահմեդական երկրներում և ուժեղ ազդեցության գործել իսլամի բոլոր հեռավորների սնտախազաշտական պատկերացումների վրա: Դրա շնորհիվ Սողոմոնն ընկել է նաև 1001 գիշերի մեջ, որտեղ նա, ի միջի այլոց, ներկայացվում է որպես ոգիներից հպատակեցնող՝ վարդա գայություն



ունեցող տարրերակումը բարի և չար ոգիների միջև այժմ որոշվում է վերջիններին՝ Սողոմոնի նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքով: Չար են համարվում նրանք, որոնք ապատամբել են Սողոմոնի դեմ, և նրանց մի մասը նստած է փակի տակ՝ նրա անբակտեյի կնիքի ետևում, որի գոյությանը ոչ մի ոգի չի կարող դիմակայել (տես Эстреп, ук. соч., с. 54.): Հաս Գուրանի (տես XXI և XXVII սուրանները), ասաված Սողոմոն մարգարեին օժտել է բազմաթիվ հրաշալի հատկություններով՝ նրան է ենթարկել բանիները, շայթաններին և փիններին, սովորեցրել է զազանների և թշուռների լեզուն, հեղուկ մետաղների աղբյուրներ է բխեցրել նրա համար: Սողոմոնն ունի փիններից, թշուռներից ու մարդկանցից կազմված գորբ: Ջիններն աշխատում են Սողոմոնի համար՝ պղնձից ձուլելով եսկայական կարասներ ու բասեր, կառուցում աճարներ, բանդակում արծառներ, ծովից հանում մարգարիտներ: Այն փաստը, որ հենց Գուրանի շնորհիվ է Սողոմոնը դարձել «բազմաթիվ մուսուլմանական ասրերի, առակների և հեքիաթների հերոսը», բնորոշում է նաև Մ.Բ. Պլատրովսկին (տես Платровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991, с. 142, ինչպես նաև с. 12, 23, 142-147): Մուսուլմանական ավանդույթը Սողոմոնին է վերագրում բազմաթիվ հինավուրց կառույցների ստեղծումը Սիրիայում և Պաղեստինում, մասնավորապես Պարթիթայի հիմնադրումը (այս մասին տես Платровский М.Б. Сулайман. - В кн.: Мифологический словарь. М., 1990, с. 504):

Չափազանց ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Սողոմոնի մասին վերոհիշյալ պատկերացումները արտացոլվել են նաև հայ միջնադարյան սրեզիայում, մասնավորապես Հովասափ Սերասազու բանաստեղծություններում, այստեղ Սողոմոնը հանդես է գալիս որպես դեղերի հնագանդեցնող: Սողոմոնի կառուցած տաճարի և բերդի համար դեղերն են բարեր բերում և այլն: Ինչպես նկատում է Գ.Հովսեփյանը, բանաստեղծն այստեղ հիմնվել է ժողովրդական ավանդությունների վրա՝ «ժողովրդական հառասը և նախապաշարուն» մտցնելով իր ստեղծագործությունների մեջ (տես Հովսեփյան Գ.] Հովասափ Սերասազի, էջ 244): Այլ բրիտանական գրականություններում (օրինակ, բյուզանդական) առկա համանման պատմությունների մասին տես От берегов Босфора до берегов Евфрата, пер., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева, М., 1987, с. 154-162, 330.

60. Ալեքսանդրի մասին պատմող արարական լեգենդներում հաճախ է խոսվում նրա կատարած ճանապարհորդությունների (հասկապես Մադրիթով) և զանազան վայրերում նրա բողոծ կառույցների մասին (տես Гер-

хардт М. Ук. соч., с. 197): Հմմտ. նաև «Ալեքսանդրի պատմության» ասորական պատմի այն դրվագը, որ բվարկված են Ալեքսանդրի՝ տարրեր կրկններում կառուցած 13 քաղաքները. վերջինիս արարական զուգահեռը առկա է Իբն ալ-Ֆակիհի երկում. (տես Булгаков П.Г. Арабская параллель к 24-й главе III книги сирийской версии романа об Александре. - ПС, вып. 2 (64), М.-Л., 1956, с. 54-55): Այդ պատճառով զարմանալի չէ, որ նրան է վերագրվում նաև Պղնձե քաղաքի կառուցումը, հատկապես երե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ Գուրանում ևս նա հանդես է գալիս որպես «երկաթե պատի» կառուցող: Այսպես, ըստ Գուրանի (18:82-98) Ալեքսանդրը մարդկանց խնդրանքով կառուցում է նրանց վնասող «Յաջուչ և Մաջուջի» (Գոզ և Մազոզի) ճանապարհը փակող մի հովաշական պատ, քարերի միջև եղած ճեղքերը լցնելով շիկագած երկաթով: Այնուհետև նա հայտարարում է, որ այդ պատը կանգուն կմնա մինչև Ահեղ դատաստանի օրը, երբ այն փռի կդառնա և Յաջուչն ու Մաջուչը ազատ կարձակվեն: Ուսումնասիրողների կարծիքով, այստեղ արտացոլվել են «հնում և միջին դարերում տարածված լեգենդները «Երկաթե դարպասների» մասին, որ գտնվում են ինչ-որ տեղ Արևելքում (Կովկասում, Սիբիրի Ասիայում) և պաշտպանում են քաղաքակիրք աշխարհի բիրդիական Գոզ ու Մազոզի (Եզեկիլ, 38:2, Յատմութիւն Յովհաննու, 20:7, 9) հետ նույնացվող թշվորների սաստատակություններից» (Платровский М.Б. Коранические сказания, с. 148): «Երկաթե դռների» մասին ավելի մանրամասն տես «Պատմութիւն Աղեքսանդրի», էջ 618-619, ծան. 4: Հնաաբբիքի է, որ հայ մատենագրությանը, Գոզ և Մազոզ ձևից բացի, ավանդված է նաև «Աճուն և Մսճուն» ձևը (տես, օրինակ, «Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի», հրատ. Հ.Պերպերյանի, Փարիզ, 1960, էջ 9), որն ակնհայտորեն հիշեցնում է արարական «Յաջուչ և Մաջուչը»: Պետք է ենթադրել, որ Վարդան Արևելցին ծանոթ է եղել «Յաջուչ ու Մաջուչի» մասին պատմող արարական (կամ այլ մանևնդական) ինչ-որ աղբյուրի, հավանապես է, բանահյուսական:

61. Հմմտ. «Պղնձե քաղաքի պատմության» հայկական պատմի հեռույալ հատվածը. «Ո՛ր է Աղեքսանդր քազաորն, նա որ ախրեց Գ կողմ աշխարհիս, բայց գայս քաղաքս ոչ կարաց առնուր» (տես «Պատմութիւն Պղնձե քաղաքին, յորում են բանք խրատականք եւ օգտակարք Խիկարայ Իմաստնոյ եւ այլ բանք պիտանիք, Տիխիս, 1908, էջ 45): Նույնը կրկնվում է նաև Ն.Ալկինյանի և Հ.Զյուրայանի հրատարակած ձեռագրերում (հմմտ. Ալկինեան Ն. Զրոյց Պղնձե քաղաքի, էջ 44 և Քիրտեան Յ., Պատմութիւն



Պղնձի քաղաքին. – «Շողակար», 1953, № 9-10, էջ 253):

Ըստ «Ալեքսանդրի պատմության» վրացական պատմի, Ալեքսանդրը Մոդոնոն արքայի հետ միասին այցելում է Պղնձե քաղաքը, որը չափազանց հարուստ է, սակայն իր բնակիչների գործած մեղքերի համար Աստու պատժին է արժանացել՝ բոլորը մահացել են: Ալեքսանդրը որոշում է օրհնալ այդ քաղաքին և նրա զանձերին, և այդ նպատակով իր գործով գնում է այնտեղ (Хаханов А.С. Очерки по истории грузинской словесности. Вып. 3, с. 168-169).

Ալինայտ է, որ նշված երկու դեպքերում էլ մենք գործ ունենք պղնձե քաղաքի մասին լեզենդի վերջին՝ երրորդ տարբերակի հետ:

62. Wensinck A.J. The Ocean in the literature of the Western Semites. Amsterdam, 1918, p. 26.

63. Op. cit., p. 30.

64. Մեր կարծիքով, քերես սեմական ժողովուրդների նշված պատկերացումների արձագանքը կարելի է համարել նաև ասորական «Ասք Ալեքսանդրի մասին» լեզենդում նկարագրվող «Կեղտառ օվկիանոսի» մասին դրվագը, այն զանվում է աշխարհի ծայրին, զարշահուա է և մահարե՛ր՝ նրան մոտեցող մարդիկ մեռնում են: She Pitulevskaya N. Сирийская легенда об Александре Македонском. – ПС, вып. 3 (66), 1958, с. 88-89. Ն. Պիզուլևսկայան այս դրվագը մեկնարանում է այլ կերպ՝ համարելով, որ «կեղտառ օվկիանոսի» մասին գաղափարը «կարող էր ծնվել Մեռյալ ծովի բնույթի հետ կապված, որը հայանի էր Մերձավոր Արևելքում» (տես նշվ. աշխ., էջ 77): Մակայն հենց այն պատճառով, որ Մեռյալ ծովը քաջ հայանի էր Մերձավոր Արևելքում, ասորիները չլին կարող այն տեղադրել աշխարհի ծայրին և անվանել «կեղտառ օվկիանոս», որը գտնվում է «տասաննեկ յուսավոր ծովերից այն կողմ»:

65. Op. cit., p. 49.

66. Hennig R. Terrae Incognitae. I. Leiden, 1944, 147-151, II, Leiden, 1950, 426-428.

67. Герхардт М. Ук. соч., с. 180.

68. Նման բովանդակությամբ բանաստեղծությունների առկայությունը հարավ-արարական կանտանյան ավանդության բնորոշ գծերից մեկն է: Այստեղ դրանք կրում են «կարբիյար» («զերեզմանի վրա գրված բանաստեղծություններ») անվանումը և փաստորեն այդպիսով առանձնացվում որպես առանձին ժանր: Այս ժանրի բանաստեղծությունների հեղինակու-

թյունը վերագրվում է քուրրա՛ների՝ հիմյարյան քագավորներին: Վերջիններիս լեզենդար կենսագրությունների պարտադիր մասն են կազմում նշված բանաստեղծությունները, որոնցում զերիշխողը մահվան կամ ժամանակի հետ նույնացվող ճակատագրի ամենագործության և դրա առջև մարդու անգործության մտքիմ է: Այս մասին ավելի մանրամասն տես՝ Пиотровский М.Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977, с. 60-64, 106. և նույնի՝ Тема судьбы в южно-арабском предании об Ас'аде ал-Камиле. – ПС, вып. 25 (88), Л., 1974, с. 121-122, 127. Որոշ ուսումնասիրողներ, գուգահեռներ անցկացնելով արարական հիշյալ «ու՛ր է այժմ...» և քրիստոնեական "Ubi sunt?..." մտքիմի միջև, եզրակացնում են, որ արարական տարբերակը քրիստոնեական ազդեցության արդյունք է: Ավելի հանգամանորեն տես՝ Герхардт М. Ук. соч., с. 184-185.

69. Фильштинский И.М. Историческая почва "1001 ночи". – В кн.: Герхардт М. Искусство повествования, с. 430-431. Հմմտ. նաև սույն աշխատության 2-րդ գլուխը, էջ 87-88:

70. Фильштинский И.М. Историческая почва "1001 ночи", с. 430.

71. Նճան օրինակներից է, մասնավորապես, «Քազմայուն Իրամ» քուրարի մասին առասպելը, որը հիշատակվում է, այլ աղբյուրներից բացի, նաև Ղուրանում (89:6/5-7/6). (այս մասին տես Պиотровский М.Б. Коранические сказания, с. 61, 67) և որի կապը «Պղնձե քաղաքի հերիարի» հետ ընդգծել են մի շարք հետազոտողներ (տես Крачковский И.Ю. Комментарий к статье А.Н.Веселовского "Сказки тысячи и одной ночи в переводе Галлана". – В кн.: Веселовский А.Н. Собрание сочинений. Т. XVI. М.-Л., 1938, с. 353 (прим. к стр. 241). Лебедев В.В. Следы..., с. 103-104, 108, 112). Իրամի մասին տես նաև Montgomery Watt W. Islam. – EI<sup>2</sup>, vol. III, Leiden-London, 1971, p. 1270.

72. Пиотровский М.Б. Ук. соч., с. 61, 67.

73. Лебедев В.В. Следы..., с. 108, 109. Հմմտ. վերևում, ծան. 70:

74. Лебедев В.В. Следы..., с. 107.

75. Այս լեզենդի զանազան տարբերակների, ինչպես նաև երրայտառ աբարերեն ձևագրերի և հայերեն քարզմանության մասին տես՝ Лебедев В.В. Следы..., с. 104, 107-108, 110 և նույնի՝ Проблемы источниковедения средневекового арабского фольклора. с. 40, прим. 1-3.

76. Лебедев В.В. Следы..., с. 105. Հերիարի քաղկացուցիչ տարրերի հանգամանակից վերլուծությունը տես նաև Герхардт М. Ук. соч., с. 173-186:



77. Там же, с. 109, 107, 106-107.
78. Там же, с. 112.
79. Ա.Լորանսիի կարծիքով, «այս երթիւքն անվիճելիորեն արարական ծագում ունի», սակայն ծագել է այն ուժեղ սպավորութեան ազդեցութեամբ, որ բողի են արար բեզուխների վրա եգիպտական քաղաքները, որոնց համար վերջիններս հայտնություն էին: *Stu Laurentie H. Op. cit., p. 298.*
80. Лебедев В.В. Следы..., с. 103, 108.
81. Gaudefroy-Demombynes M. Op. cit., p. 348.
82. Бойко К.А. Ук. соч., с. 14-15, с. 32, прим. 16-19.
83. Նույն տեղում: Կահիրայանների և նրանց բանահյուսական ավանդույթի մասին ավելի մանրամասն տես *Пютровский М.Б. Предание о химйаритском царь...*, с. 10-34.
84. Шидфар Б. От сказки к роману. Некоторые черты арабского "народного" романа. – *НАА*, 1975, № 1, с. 132, 138. Фишльптинский И.М. Арабский героико-романтический эпос о Сайфе сыне царя Зу Язана. – В кн.: "Жизнеописание Сайфа сына царя Зу Язана". М., 1975, с. 7, 29-30, 32.
- Ибрагимов Н. Арабский народный роман. М., 1984, с. 5, 9, 25, 79.
85. "Жизнь и приключения Али Зибак". М., 1984, с. 303-304.
86. Tausend und Eine Nacht. Arabisch, nach einer Handschrift aus Tunis, hrsg. von M. Habicht. Bd. VII. Breslau, 1837, S. 246, 248-249. (այստեղևակ Habicht). Книга "Тысячи и одной ночи", перевод с араб. М.А.Салье. Т. 4. М., 1958, с. 106-107.
87. Ибрагимов Н. Народная книга об Али Зибак. – В кн.: "Жизнь и приключения Али Зибак", с. 7.
88. Лебедев В.В. Следы..., с. 112.
89. *Stu վերևում*, էջ 143-144, ծանոթ. 59:
90. Խոսքը վերաբերում է Ադրի հրեական աստվածաբանական սեմի-նարիայի № 679 ձեռագրում առկա տարբերակին (թ. 74-79): Ավելի մանրամասն տես *Лебедев В.В. Проблемы источниковедения...*, с. 40.
91. *Stu' Лебедев В.В. Проблемы источниковедения...*, с. 40-41.
92. *Laurentie H. Op. cit., p. 297-302.*
93. Չեռագրի համարներն են՝ 185, 285, 286, 308, 309: Չեռագրերի նկարագրությունը տես՝ *Macler F. Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque Nationale*, p. 104, 148, 159, 160.
94. Թե՛ հասկապես ի՞նչ արարներն տեսներ է նա ունեցել ձեռքի տակ՝

չի նշվում: Ըստ երևույթին մա հիմնվել է Մ.Գողթրու-Գրմոմբինի հրատարակած տեքստերի վրա, քանի որ մի տեղում բուցիկ կերպով հիշատակում է դրանք: *Stu' Laurentie H. Op. cit., p. 299.*

95. Այս դիտողությունը կրում է բուցիկ բնույթ. օրինակներ չեն բերված:
96. *Laurentie H. Op. cit., p. 301-302.*
97. Ըստ Ֆ.Մակլերի ձեռագրագուցակի, ընդօրինակությունը կատարված է 1688 թ. (տես *Macler F. Op. cit., p. 160*):
98. *Laurentie H. Op. cit., p. 299.*
99. Տիխիսի 1908 թ. հրատարակությունում հանդիպում է նաև Տալիա որդի Սեհալայ ձևը (էջ 4): Ըստ Լորանսիի, որոշ հայերեն ձեռագրերում արար. *طالب* ստույգը քարզմանված է բառացիորեն՝ Ուզնկան կամ Խնդրակ (տես *Laurentie H. Op. cit., p. 298-299*):
100. Լորանսիի կարծիքով, Ամիրաքը պարզապես Գամրիյասի աղավաղված ձևն է, ինչը, մեր կարծիքով, միանգամայն ճիշտ է. արարերեն բնագրերից և ոչ մեկում Ամիրաք ձևը չի հանդիպում, մինչդեռ Գամրիյասը առկա է ամեն տեղ:
101. Արար. բնագրում՝ *صطية*, պետք է ենթադրել, որ հայերեն տեքստում Միցիլիան, աղավաղվելով, վերածվել է Սեղեկիայի:
102. *Habicht. Bd. VI. Breslau, 1834, S. 343-401.* Այս արարերեն խմբագրությունը ամենից ավելի է մոտենում հայկականին:
103. *Stu Ս. Պետերբուրգի Արևելագիտության ինստիտուտի B-1114* արարերեն ձեռագիրը, հ. 3, թ. 42բ-60ա: Չեռագրի նկարագրությունը տես՝ *Халидов А.Б. Каталог арабских рукописей Института народов Азии. Вып. 1, с. 94-95.*
104. *ص ١٢٨-١٢٣ [ص.], [القاهرة], المجلد الثالث، كتاب ليلة وليلة*: Որպես լրացուցիչ աղբյուր օգտագործվել է նաև Մ.Սալյեի ուսուերեն քարզմանությունը՝ *Книга 1001 ночи. Т. 5, М., 1959, с.345-385.*
105. Ալիմևան Ն. Զրոյց Պղնձե քաղաքի, էջ 30-48:
106. Պատմություն Պղնձե քաղաքին, յոթում են բանք խրատականք և օգտակարք Խիկարայ Իմաստնոյ և այլ բանք պիտանիք, Տիխիս, 1908: Տիրայր արքեսիսկոպոսը բնական բնագրի համար որպես հիմք է ընդունել հենց այս տեքստը (այստեղևակ՝ Տիխիս):
107. *Stu «Շողակար», 1953, № 5-6, էջ 157-160, № 8, էջ 230-233, № 9-10, էջ 250-253, № 11-12, էջ 304-306* (այստեղևակ՝ Զյուրայանի բնագիր):
108. Հմմտ. Ալիմևան Ն. Զրոյց..., էջ 30: Տիխիս, էջ 3: Զյուրայանի բնա-



գիր, էջ 157:

109. Հմմտ. Habicht. Bd. VI, S. 347. Չեռ. B-1114, p. 42p: Եզխյալս. հրատ., էջ 122: Салъе, с. 345.

110. Բաղդադ քաղաքը հիմնվել է 762 թ., Աբբասյանների կողմից, և դարձվել նրանց մայրաքաղաքը:

111. Տես Ալիինեան Ն. Զրոյց..., էջ 30:

112. Արդ ալ-Ազիզ իրն Մարվանը եւ պատմական անձնատիրություն է և իրոր եղել է Եզխյալսսի կառավարիչը իր կորոր՝ Արդ ալ-Մալիքի իշխանության օրոք:

113. Հմմտ. Ալիինեան Ն. Զրոյց..., էջ 47: Տիխիս, էջ 5, 56:

114. Հմմտ. Բյուրայանի բնագիր, էջ 157, 305:

115. Տես Բյուրայանի բնագիր, էջ 305: Հմմտ. Տիխիս, էջ 55:

116. Տես ձեռ. B-1114, p. 59p: Հմմտ. Եզխյալս. հրատ. էջ 138: Салъе, с. 382.

117. Հմմտ. Habicht. Bd. VI, S. 400-401.

118. Հմմտ. Habicht. Bd. VI, S. 399-400. Եզխյալս. հրատ. էջ 137-138: Չեռ. B-1114, p. 59p:

119. Հմմտ. Ալիինեան Ն. Զրոյց..., էջ 47: Տիխիս, էջ 53, 55: Բյուրայանի բնագիր, էջ 305:

120. Հմմտ. Ալիինեան Ն. Զրոյց..., էջ 47: Բյուրայանի բնագիր, էջ 305: Տիխիս, էջ 53, 55:

121. Մահմեդական աշխարհում ուրբաթ օրվանը արվող նշանակության մասին ավելի մանրամասն տես՝ Goitein S.D. Djam'a. — EI<sup>2</sup>, vol. II, Leiden-London, 1965, p. 592-594.

122. Հմմտ. ձեռ. B-1114, p. 50a-50p: Habicht, Bd. VI, S. 348. Եզխյալս. հրատ. էջ 129: Салъе, с. 360.

123. Տես Ալիինեան Ն. Զրոյց..., էջ 48:

124. Հմմտ. Բյուրայանի բնագիր, էջ 306 և Տիխիս, էջ 60-61:

125. Հմմտ. ձեռ. B-1114, p. 60a: Եզխյալս. հրատ., էջ 138: Салъе, с. 382-383.

126. Երուսաղեմի նկատմամբ իսլամի ունեցած դիրքորոշման մասին ավելի մանրամասն տես՝ Goitein S.D. al-Kuds. — EI<sup>2</sup>, vol. V, Leiden, 1986, p. 331-332 (§ 11).

127. Laurentie H. Op. cit., p. 300.

128. Միսնյան Հ. Նշվ. աշխ., էջ 143-147, 165:

129. Նշվ. աշխ., էջ 146:

## Ճանապարհորդությունների չորրորդ գլխի

1. Միսնյան Հ. Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց. — ՊԲՀ, 1988, № 1, էջ 194:

2. Չեռագրի նկարագրությունը տես Յուցակ հայերեն ձեռագրաց Միջբարեկան Մատենադարանին ի Վիեննա, և Բ. Վիեննա, 1963, էջ 165, № 671/2: Չեռագիրն ընդօրինակված է 1668 թ. առաջ:

3. Ալիինեան Ն. Զրոյց Պղնձէ քաղաքի, էջ 24, 29:

4. Չեռագրի նկարագրությունը տես՝ Համառոտ ցուցակ ձեռագրաց Հրե-տակապետ եկեղեցույն Հայոց, որ ի Պարս, կազմեց՝ Հ.Ա.Պազիկեան, (անախ), Մատենադարան, № 109, էջ 4, № 30/10: Գրիչ, վայր և բնական անհայտ, հիշատակարան չունի:

5. Միսնյան Հ. Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց, էջ 193-203:

6. Նույն տեղում, էջ 195:

7. Միսնյան Հ. Հայ միջնադարյան կախաներ, էջ 278: Симонян А.А. Первые армянские переводы памятников светской литературы, с.49. Նույնի՝ Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց, էջ 194-195:

8. Տես Ալիինեան Ն. Զրոյց Պղնձէ քաղաքի, էջ 24:

9. Ալիինեան Ն. Գրիգորիս Ա. կարողիկոս Աղբամարի, էջ 62-61:

10. Միսնյան Հ. Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց, էջ 194:

11. «1001 գիշերից» բացի, գոյություն են ունեցել նաև արարերեն հերիարների այլ միջնադարյան ժողովածուներ, որոնք ցրված են աշխարհի սարերի ձեռագրատպահոցներում և որոնցից շատերն առ այսօր չարմատված են մնալ ոչ միայն չիրտարակված, այլև ամենևին չուսումնասիրված: Այս մասին տես՝ Халидов А. Предисловие. — В кн.: Сорок невольниц, пер. Н.Османо-ва и Д.Юсупова. М., 1962, с. 7-9. Лебедев В.В. Словесное искусство наследников Шахарады. — В кн.: Арабские народные сказки. М., 1990, с.5. Նման ժողովածուներից միայն մի քանիսն են քարգմանարար հրատա-րակված և քիչ քիչ շատ ուսումնասիրված, օրինակ՝ Gaudefroy-Demombynes M. Les Cent et une Nuits, traduites de l'arabe. Paris, 1911. Халиф на час. Новые сказки из книги "Тысячи и одной ночи", пер. М.А.Салъе. М., 1961. Դրանց բիլն է պատկանում նաև "Сорок невольниц" վերնիշյալ ժողո-վածուն և այլն: Նույնը կարելի է ասել և արարական հերիարների մասին, տես հետևյալ ժողովածուները՝ Плутовка из Багдада, пер. Ю.Борщевско-го, Н.Османо-ва, Н.Тумацович. М., 1963. Девять верес. Персидские ано-



нимные повести, пер. с перс. Н.Н.Туманович и И.К.Петровой М., 1988.

12. Лебедев В.В. Записи средневекового арабского фольклора в рукописном собрании Гос. публичной библиотеки им. М.Е.Салтыкова-Щедрина. - В кн.: ППВ/1973. М., 1979, с. 125-145.

13. Հ.Միննյանը գրույցի կաֆաներից մեկում ստկա՝ Իմ մլյս արատահարություն մասին գրում է. «... պետք է լինի Իմ մեղս» (անս Միննյան Հ., Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց, էջ 199, ծանոթ. 52), որը, ստկայն, ճիշտ չէ: Արարներն մէլ *هيا* նշանակում է «համակրանք, հավում, ցանկություն, ձգտում», որը միանգամայն համապատասխանում է կաֆայի բովանդակությանը.

*Իմ մլյս ի վաղէց ի վեր*

*գրեզ սիրեց և ոչ հիմնկիկ:*

## РЕЗЮМЕ

Общая картина взаимосвязей и взаимовлияний, существовавших между литературами армянского и других народов в средневековый период, становится все более отчетливой благодаря постепенному изучению отдельных звеньев этих связей. Уже довольно подробно изучены армяно-греческие, армяно-сирийские, армяно-персидские, армяно-грузинские литературные связи, которым посвящен ряд специальных исследований. К армяно-арабским литературным взаимоотношениям исследователи обращались от случая к случаю, иногда сосредоточив свое внимание на том или ином литературном памятнике, однако предметом специального исследования они до сих пор не стали.

Средневековые армянские переводы повестей – образцов арабской художественной прозы ("Повесть о юноше и девушке", "Повесть о царе Пахлуле", "Повесть о Медном городе", "Повесть об Абдт Джафаре и Джемиле"), занимают своеобразное место среди переводных памятников, явившихся результатом армяно-арабских литературных связей. Они пользовались большой популярностью в средневековой Армении, со временем став неотъемлемой частью ее литературного наследия. Так как арабские подлинники этих переводов до сих пор оставались невьявленными (за редким исключением), то их изучение велось лишь в рамках арменоведения, обособленно от исследования их арабских оригиналов в арабистике (или иноязычных параллелей последних в смежных науках).

В предлагаемом исследовании впервые делается попытка установить неизвестные подлинники армянских переводов, а также иноязычные параллели этих подлинников, представить историю их письменной и устной традиции, провести сопоставительный анализ всех известных версий – с целью выяснения языка оригиналов армянских переводов, а также того, каким изменениям они подверглись в армянской среде, из какой среды (христианско-арабской или же мусульманско-арабской) проникли они в армянскую, так же как и установить значение армянских переводов для изучения арабских



оригиналов и наоборот.

Таким образом, впервые подводятся итоги исследований, проведенных до сих пор в этом направлении не только в области арменоведения, но и арабистики (а также ряда смежных востоковедческих дисциплин), что позволяет решить ряд спорных вопросов, по-новому интерпретировать многие факты, уточнить и пересмотреть некоторые точки зрения.

Используются 9 неопубликованных, неизученных или малоизученных рукописных источников (на арабском, арабском в еврейской графике, персидском языках), хранящихся в Матенадаране им. Маштоца и за пределами Армении (Санкт-Петербург, Институт Востоковедения и Государственная Публичная библиотека им. М.Е.Салтыкова-Щедрина).

Книга состоит из предисловия, четырех глав, заключения, примечаний, резюме (на русском, английском и французском языках), списка использованных рукописей и литературы, списка сокращений, указателей имен и географических названий, а также из приложения, где нашли место две статьи автора, посвященные армяно-арабским литературным связям в киликийский период: 1. Арабские источники "Лечебника коней и вообще вьючных животных" Фараджа Сирийца, 2. К вопросу об оригинале армянского перевода "Геопоник".

В предисловии дается краткий очерк армяно-арабских литературных связей в Средние века, подчеркивается их обоюдный характер, а также важность их различия (взаимоотношения с христианскими и с мусульманскими арабами), отмечается, что литературные памятники, явившиеся результатом этих связей, носят разнородный характер и изучены в разной степени.

В первой главе ("Повесть о юноне и девушке") подвергается детальному изучению как армянская версия повести, так и арабская, арабская в еврейской графике, персидская, сирийская, турецкая, история их литературной и фольклорной традиции, а также история их изучения в арменистике и арабистике (в других востоковедческих дисциплинах). Все упомянутые версии сравниваются с армянской – с целью выявления, какая из них больше всего приближается к последней и, следовательно, могла быть подлинником армянского перевода. В

результате выясняется, что из всех указанных версий больше всего похож на армянскую арабский вариант в еврейской графике, который, однако, мало вероятно, чтобы мог послужить непосредственным подлинником армянского перевода, поскольку по сей день арменоведению неизвестны переводы, осуществленные непосредственно с древнееврейского или же с арабского в еврейской графике. Кроме того, как это явствует из сравнения собственно арабской версии с арабской в еврейской графике, существовало несколько редакций повести, которые немного отличаются друг от друга. Поэтому было бы правильнее заключить, что для армянского перевода "Повести о юноне и девушке" подлинником послужил все же арабский ее вариант, однако та его редакция, которая послужила прототипом для воспроизведения еврейско-арабского варианта повести.

В главе указывается также на то, что повесть проникла в армянскую среду, вероятно, из мусульманско-арабской, поскольку христианско-арабские ее рукописи, известные по сей день, относятся к более позднему периоду, нежели мусульманско-арабские, в то время как краткая и пространная армянские редакции повести датируются, соответственно, X и XIII-XIV веками. Обсуждается также основной мотив повести, имеющий большую древность и отразившийся в различных древнейших литературных памятниках (как восточных, так и западных), излагается история многочисленных ее литературных, сценических и музыкальных обработок (в европейской и восточных литературах и т. д.).

Вторая глава ("Повесть о царе Пахлуле") посвящена подробному анализу одноименной повести – как армянской ее версии, так и ее восточных источников. Подробный текстологический анализ армянской версии позволяет выявить ряд особенностей, имеющих существенное значение для обнаружения подлинника армянского перевода. В частности, выявляется, что подлинник армянского перевода "Повести о царе Пахлуле" был составлен согласно канонам изложения жизнеописаний мусульманских святых (особенно суфийских шейхов); об этом свидетельствуют как типологические, стилистические особенности и принципы ее построения, так и ее сравнение с аналогичными арабскими, персидскими и другими восточными параллелями.



В главе всесторонне рассматривается образ Бахлула – "мудрого сумасшедшего" – в различных его проявлениях, в литературе и фольклоре арабского и других мусульманских народов, в контексте ряда аналогичных образов, присутствующих в литературе и фольклоре почти всех народов (Джуха, Мулла Насреддин, Пыл-Пути, юродивые в русской действительности и др.), подчеркивается ряд характерных особенностей указанных образов. Отмечается, что Бахлул был исторической личностью, однако в течение многих веков его имя "обросло" таким огромным количеством легенд, что он превратился в легендарный образ. Образ Бахлула, первоначально явившийся порождением арабской среды, затем перешел отсюда в другие исламские литературы и фольклор – персидскую, турецкую и т.д. (особенно народов шиитской сферы воздействия). Однако примечателен в особенности тот факт, что образ мусульманского "мудрого сумасшедшего" и святого отшельника Бахлула перешел также в литературную и фольклорную традицию некоторых христианских народов, например армян и сирийцев.

В главе обсуждаются также стихотворные вставки повести, сравниваются с арабскими стихами, приписываемыми Бахлулу в арабских источниках, указываются восточные источники и параллели юмористических миниатюр, вошедших в армянский перевод повести, и т.д.

Перевод датируется промежутком между XIII и первой четвертью XV в., поскольку древнейший армянский рукописный список датируется, как показано автором, 1432 г.

Подчеркивается то обстоятельство, что армянская версия повести открывает новую страницу в области исследования образа Бахлула, отраженного в письменной традиции мусульманских народов; ни в одной из 153 историй, известных о нем на 97 языках, Бахлул не выступает ни как царь, отрекшийся от своего престола ради любви к Богу, ни как водонос, раздающий заработанные им мизерные средства нищим. Таким образом, армянский перевод повести о Бахлуле является единственным пока свидетельством того, что образ Бахлула оказался в сфере мусульманской (суфийской) агиографии.

В третьей главе ("Повесть о Медном городе") обсуждаются армянский и арабский изводы одноименной повести, сравниваются

друг с другом, представлена история изучения древней легенды о Медном городе в арабистике. Путем сопоставления ряда фактов устанавливается, что переводчиком повести действительно был Аракеп Анеци и что перевод был осуществлен в городе Ани, в промежутке между 1222-1236 гг.

Указывается на то, что повесть принадлежит к числу сказок, имеющих арабское происхождение, формировалась постепенно, вбирая в себя всё новые элементы (древние фольклорные южно-арабские мотивы, полужанровые истории о завоевании Испании арабами, некоторые элементы "Романа об Александре" и т.д.).

Так как эта повесть является единственной, арабский подлинник которой был установлен (А.Лоранси, 1921 г.), и она уже была, хотя и вкратце, сравнена с армянским переводом, в этой главе было проведено новое сравнение, на этот раз между тремя редакциями армянского извода и тремя различными арабскими вариантами. Это позволило дополнить и уточнить предварительные замечания А.Лоранси и пересмотреть некоторые из них. Это относится также и к стихотворным вставкам армянского варианта и их арабским оригиналам. Таким образом, заключается, что и эта повесть проникла в армянскую среду из мусульманско-арабской, при том не исключено, что она действительно могла быть переведена с арабского дважды, с разных редакций, как это было предположено предшествующими исследователями.

Четвертая глава исследования посвящена "Повести о юноше Абди Джафаре и девушке Джемиле", занимающей своеобразное место среди вышеупомянутых переводов. В противоположность повестям о Медном городе и о царе Пахлуле, насыщенных пропитанным идеями бренности и отвержения мирской жизни, она отличается жизнеутверждающей направленностью, прославлением любви и земных радостей. Повесть дошла до нас всего в двух рукописных списках (в то время как рукописи предшествующих повестей насчитывались десятками), что свидетельствует о том, что она не была широко распространена. Это подтверждается и тем, что арабский подлинник повести или же ее иноязычные параллели по сей день остаются неизвестными; они отсутствуют в доступных для изучения арабских, персидских или других восточных сборниках сказок (рукописных или печатанных). Это можно объяснить



либо тем, что ее арабский оригинал все еще остается "скрытым" в каком-либо рукописном сборнике, оставшемся вне поля зрения востоковедов (как известно, подобных сборников, разбросанных по всему миру – множество, и большая их часть до сих пор остается не только неопубликованной, но и неизученной), либо этот подлинник просто до нас не дошел (подобные случаи известны арабистике, в частности, на примере ряда записей средневекового арабского фольклора, сохранившихся лишь в еврейской графике). В последнем случае армянский перевод повести приобретает определенную ценность – в смысле замены арабского подлинника. Присутствие же в армянском переводе около двух десятков арабских слов (при отсутствии персидских), а также арабских собственных имен и т.д. позволяет заключить, что повесть переведена, вероятнее всего, с арабского.

## SUMMARY

Thanks to Medieval Armenian translators, whose names quite often, unfortunately, are unknown to us, the Armenian reader has had the opportunity to acquaint himself in his mother tongue with such famous works of literature as "The Alexander Romance", "The Tale of Barlaam and Joasaph", "The Tale of Seven Sages of Rome", "The Wisdom of Khusro Anushirvan", "The Wisdom of Ahikar", "Physiologus", "Speculum Magnum", etc.

These translations were made from a number of different languages: Greek, Syriac, Latin, Persian, Polish, etc. The Medieval translations also include "The Story of the Young Man and the Girl", "The Tale of the Copper City", "The Story of King Bahlul", "The Tale of Abdul Jafar and Jemila", that have been classified by scholars as being translated from Arabic. These have enjoyed great popularity in the Armenian circles and have reached us in dozens of manuscript copies (dated between 14th and 20th centuries), as well as in a number of publications between 16th and 20th centuries.

Since the Arabic originals of the above-mentioned "tales" have not yet been identified (with the exception of "The Tale of the Copper City", which has been referred to by A. Laurentie in 1921), they have been studied solely from the Armenological perspective until now.

The present study attempts to identify the Arabic originals of the above-mentioned "tales" for the first time, to present the history of their written and folkloric tradition in the Arab environment, to demonstrate the relevance of the Armenian lore in the study of Arabic originals and conversely, to compare the Armenian stories with the Arabic ones with a view of finding whether the Armenian translations were really done from Arabic, which environment lent the stories to Armenian translation: Christian Arabic or Moslem Arabic, which transformations the stories have undergone in the Armenian environment. In cases when other Eastern parallels exist to these Arabic stories (Persian, Syriac, Turkish etc.) the Armenian version is compared with these with the purpose of finding which language was the Armenian translation made from. The comparison has made use of 9 unpublished manuscripts so far little studied or not studied at all (in Arabic, Pharsi, Hebrew script Arabic, etc.) kept in the Matenadaran (Yerevan, Armenia) and elsewhere (St. Peters-



burg's Institute of Oriental Studies and The Saltykov-Šchedrin State public library).

The book comprises a foreword dwelling on the Armenian-Arabic literary relations in the Middle Ages and the history of the study thereof, four chapters dealing each with one of the above-mentioned "tales", footnotes, an appendix (outlining the findings of the author on two more literary monuments, resulting from the Armenian-Arabic literary relations: "The Geoponica" and the "The Book of cures of Horses and Generally Sumpters", a summary (in Russian, French and English), a bibliography and a number of other listings.

## LES TRADUCTIONS ARMÉNIENNES MÉDIÉVALES DE LA PROSE ARABE

(X-XV siècles)

Résumé

Grâce aux traducteurs arméniens du Moyen âge, dont les noms, souvent, nous sont inconnus, le lecteur arménien a eu la possibilité de lire dans sa langue maternelle les romans et les recueils d'histoires alors en vogue: "L' Histoire d' Alexandre", "Le livre de Barlaam et Joasaph", "Le roman des Sept Sages de Rome", "Les préceptes de Nouchirvan", "Les préceptes du Sage Khikar", "Physiologus", "Speculum Magnum" etc.

Ces traductions ont été faites de diverses langues: du grec, du syriaque, du latin, du persan, du polonais etc. Parmi ces traductions médiévales on peut trouver quelques-unes qui ont été hypothétiquement mises, par les philologues, au nombre des écrits traduits de l' arabe; ce sont: "L' Histoire du jeune homme et de la jeune fille", "L' Histoire de la ville d' airain", "L' Histoire du roi Pahloul", "L' Histoire d' Abdl Djafar et de Djémila". Ces "histoires" ont acquis une grande popularité dans le milieu arménien et nous sont parvenues dans plusieurs dizaines de manuscrits remontant du XIVe au début du XX siècles; ainsi que dans une série d' éditions datant du XVI au XX siècles.

Puisque jusqu' alors les originaux arabes des "histoires" mentionnées n'ont pas été découverts (à l' exception de l' original arabe de "L' Histoire de la ville d' airain", indiqué par H.Laurentie en 1921), elles ont été étudiées, par les chercheurs, exclusivement du point de vue arménologique.

L' étude présente est la première tentative de découvrir les originaux arabes des "histoires" susmentionnées, de présenter l' histoire de leur tradition écrite et folklorique dans le milieu arabe, de montrer l' importance des versions arméniennes pour l' étude des originaux arabes et le contraire, de comparer les versions arméniennes avec les versions arabes pour établir quels changements ont-elles subis, après leur traduction, dans le milieu arménien, ainsi que de préciser au quel milieu arabe ont-elles été empruntées: au milieu arabe-chrétien ou bien arabe-musulman. Dans les cas où sont connus d' autres parallèles orientaux des versions arabes (persans, syriaques, arabes en caractères hébreux, turcs etc.), la version arménienne a été comparée avec ces



derniers pour préciser lequel d'entre-eux a servi d'original pour la traduction arménienne. Pour la comparaison ont été utilisés neuf manuscrits inédits, peu étudiés ou bien non étudiés (arabes, persans, arabes en caractères hébreux etc.), conservés à Maténadaran (Erévan, Arménie) et à l'étranger (Saint-Pétersbourg, Institut des recherches orientales et Bibliothèque d'État Saltykov-Šcedrin).

Le livre consiste d'une préface consacrée aux relations littéraires arméno-arabes au Moyen Age et à l'histoire de leur étude, de quatre chapitres chacun desquels concerne l'une des "Histoires" mentionnées, des commentaires, d'un résumé (en russe, en anglais et en français), d'une liste des manuscrits et de la littérature utilisés, des indices, ainsi que d'un appendice qui comprend deux articles de l'auteur, consacrés aux relations littéraires arméno-arabes pendant la période cilicienne: 1. "Les sources arabes du "Traité d'hippiatrie" de Paradj le Syrien". 2. "Du problème de l'original de la traduction arménienne des "Géoponiques".

## «ԳԻՐՔ ՎԱՍՏԱԿՈՑԻ» ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ԲՆԱԳՐԻ ԽՆԴՐԻ ՇՈՒՐՋ

«Գիրք վաստակոցը», ինչպես հայանի է, երկրագործական յարօրինակ հանրագիտարան է նախատեսված գյուղատնտեսությամբ զբաղվողների համար, որոնց արվում են գործնական խորհուրդներ և ցուցումներ հացա-մշակության, գինեգործության, այգեգործության, քաչնաբուծության, մեղվաբուծության, անասնաբուծության և գյուղատնտեսության այլ բնագավառների վերաբերյալ: Նախապես կազմվելով հունարեն («Գեոպոնիկա»), միջին դարերում այն քարգմանվել է մի շարք արևելյան և արևմտյան լեզուներով (ասորերեն, արաբերեն, պարսկերեն, լատիներեն, ֆրանսերեն, իտալերեն, անգլերեն), այդ բնագավառում և միջին հայերեն, և այդպիսով տարածում գտել ինչպես Արևմտյան Արևելքում, այնպես էլ Արևմուտքում:

Հարկ է նշել, որ Արևմտյան Արևելքում երկրագործության վերաբերյալ գործնական բնույթի գիտելիքների գրավոր արձանագրման սովանդայրը զարկ է դնում սեպագիր շրջանից: Նման գրառումներ ստեղծվում են, օրինակ, խեթական արձանագրություններում, ինչպես նաև հին սարսկական «Ալեստայում», իսկ հին հունական և հռոմեական գրականության մեջ են սովանդված մի ամբողջ շարք հեղինակների անուններ, որոնք կազմել են երկրագործական ձեռնարկներ և կամ իրենց երկերում անդրադարձել հողագործության բնագավառին (Թեոփրաստես, Հեսիոդոս, Բուենոփոն, Կատոն, Վարրոն, Կոլումելլա, Պլայպաղոս և այլն): Անտիկ հեղինակների երկերի դասական մտուցները կոմպենդիումների են վերածվել հույների կողմից, սպա, քարգմանվելով, տարածվել նախ՝ ասորիների, ապա՝ արաբների, հայերի և պարսիկների միջավայրում, իսկ այնուհետև նաև՝ Սելյուկյան:

Ուսումնասիրողները պարզել են, որ հունական «Գեոպոնիկան» կամայկյալով բնույթի գրական հուշարձան է՝ բաղված մի շարք աղբյուրներից, որոնք հաճախ, իրենց հերթին, նույնպիսի կոմպենդիումներ են եղել: Հայանի են «Գեոպոնիկայի» հունարեն բնագրի մի քանի տարբերակներ. այն իր վերջնական անսրն ստացել է Բյուզանդիայում, X դ., Կոստանդին Միրանա-ծին կայսեր օրոք: Մակայն, դեռևս ավելի վաղ, այն իր նախնական տեսքով արդեն քարգմանվել էր ասորերեն և արաբերեն, ինչով և բացատրվում են



նշված քարգմանությունների և հունարեն բնագրի միջև եղած տարբերությունները: Ըստ հունարեն ձևագրերում «Գեոպոնիկայի» հեղինակությունը վերագրվում է Կոստանոս Բասու Սխալաստիկոսին, սակայն առ այսօր այդ հարցը չի գտել իր վերջնական լուծումը, և որոշ ավելի զգույշ ուսումնասիրողներ առայժմ գերադասում են այն անանուն համարել: Հետազոտողների կարծիքով Կոստանոս Բասուն իրականացրել է «Գեոպոնիկայի» նորագույն խմբագրությունը՝ լրացնելով և փոփոխելով ավելի վաղ շրջանից հայտնի հունական գյուղատնտեսական ձեռնարկը:

«Գեոպոնիկայի» ուսումնասիրողներից Վ.Գեմոյը, հանգամանորեն վերլուծելով և բաղդատելով այն Փոտի, Կոնստանդին Միքանաձմի գյուղատնտեսական հանրագիտաբանների և մի շարք այլ նման երկերի հետ, մատնանշել է այս երկի անախկ աղբյուրները: Նա եզրակացնում է, որ X դ. «Գեոպոնիկայում» օգտագործված կոմպենդիումի հեղինակը ոմն Անատոլիոս Վինդանիոնիոս է Բեդրյոսից («Բեդրյոտացի»), որին հիշատակում է Փոպը (Կողերս 163): Անատոլիոսը նշում է այն հեղինակների անունները, որոնցից ինքը բաղել է իր անդեկտայունները: «Գեոպոնիկան» կազմող արտագրել է հիմնականում Անատոլիոսի երկը (*Συναγωγὴ γεωργικῶν ἐπιτηδεύματων*), ամուխիլ հեղինակներին մեջբերելով միայն նրա շարադրանքով: Ենթադրվում է, որ Անատոլիոսը եղել է Հուլիանոս կայսեր ժամանակակիցը և իր երկրագործական երկը կազմել է նրա համեմատաբար: Ամմիանոս Մարցելլինոսը մի քանի անգամ հիշատակում է նրա մասին որպես Հալիանոսի բարեկամի: Բացի այդ, հայտնի է, որ 346 թ. նա եղել է *officiorum magister* և Իլլիրիկ պրետորիայի պրեֆեկտը:

«Գեոպոնիկայի» հայերեն քարգմանությունը հայտնի է «Գիրք վաստակոց» կամ «Երկրափաստակը» անվանումով: Այն մեծապես արժեքավոր է որպես իր տևակի մեջ եզակի հուշարձան, քանի որ առ այսօր հայտնի չեն հայ մատենագրությանը ախանդված այլ երկրագործական ձեռնարկներ: Այդ իսկ պատճառով այն հանդիսանում է միջին հայերենին բնորոշ մեծ բով այնպիսի բառերի բացառիկ մի շտեմարան (թե՛ հայերեն, թե՛ այլ լեզուներից փոխառյալ), որոնցից շատերը չեն ավանդված հայկական այլ աղբյուրներով. դրանք հիմնականում գյուղատնտեսության զանազան բնագավառներին վերաբերող տերմիններ են, բուսանուններ և այլն: Վ.Ալիշանի զնահասմամբ, «Գիրք վաստակոցը», որ զի և քարգմանությամբ է (այլ նորութեամբ և ճոխութեամբ բառից լեզուին ընդ ազգային մատենագրութիւնս իսկ դասելի)... եթե ճանաչեսք գրարգմանիչն՝ բազում երախտեաց

դրուատիս և նմա մատուցանել:... հարիւարաց պիտանի և ընտիր բանից՝ որոց մեծ մասն մի չէ ևս է մտեալ յէս տպագիր բառարանաց մերոց:»

«Գիրք վաստակոցը» մեզ է հասել ընդամենը երեք գրչագրով, որոնք բոլորն էլ ոչ շրջանի են՝ քվագրվում են XVIII դ. երկրորդ կեսով: Գրանցից «ընտրելագույնը» ընդօրինակված է 1768 թ., Կ.Պոլսում, Գեորգ Դպիր Պալատեցու ձեռքով և սրահվում է Վիեննայի Մխիթարյանց Մատենադարանում՝ 281 համարի տակ (հիմ ՆՁ 26): Սակայն Գեորգ Դպիրը դժբախտաբար ոչ մի անդեկտայուն չի հաղորդում իր ընդօրինակության սկզբնագրի մասին, որն այժմ հայտնի չէ, թե ուր է: Մյուս երկու ձևագրերը գտնվում են Վենետիկի Մխիթարյանց մատենադարանում՝ և ընդօրինակված են, հավանորեն, նույնպես Կոստանդնուպոլսում, XVIII դ. երկրորդ կեսին: Գեորգ Դպիրի ընդօրինակած ձեռագիրը հիմք է ծառայել, մյուս երկու ձեռագրերի համեմատությամբ, «Գիրք վաստակոցի» քննական բնագրի հրատարակման համար: Վերջինս իրականացրել է Ղ.Ալիշանը 1877 թ., կից առաջարկումով և բացատրական բառարանով, ընդ որում բառարանը Գեորգ Դպիրի կազմածն է՝ Ղ.Ալիշանի որոշ լրացումներով և ճշգրտումներով:»

Ելնելով հուշարձանի լեզվի առանձնահատկություններից և մի քանի այլ հանգամանքներից, Ղ.Ալիշանը գտնում է, որ քարգմանությունը կատարվել է Կիլիկիայում, Ռոբինյանների ափրապետության օրոք, XIII դարում՝ «վաղագույն քան թէ անագան»: Իսկ հայերեն քարգմանության բնագրի վերաբերյալ Ղ.Ալիշանը գրում է. «Օրինակն այն՝ առանց կրկրայութեան էր արարելն քարգմանութիւն յունականին, որպէս քաջայայտ երկի յարապիկ անուանց համաստեղութեանց, զոր մերք քարգմանելով և մերք ոչ՝ կրկնէ մերս, և ՚ի բոսոց և կենդանեաց ոմանց՝ զորոց չէ գտեալ բնիկ հայեցի կոչմունս ընդ որոց հարկ էր նմա գյունականսն կարգել անուանս՝ եթէ ՚ի յունէ անախ քարգմանը...»: Բացի այդ, նա վկայակոչում է ևս մի սպառնայց՝ Անատոլիոս Բեդրյոտացու անվան *Պոնիոս* բաղադրիչի առկայությունը հայերեն քարգմանության մեջ, իրավամբ նկատելով. «... զի Պոնիոս կոչումն հայոյն՝ ոչ ուրեք լսի... Իսկ ուսախ՝ արդեօք սպրդեաց Պոնիոսայ անուն ՚ի հայոմս՝ ոչ ոմնիմ ասել, բայց միայն զի յաղասագութեմ իմերէ յայն բնագրին յեղոյ յարաբացի լեզու յորմէ մերն փախարերեալ է»: Հետագայում Կ.Բրովկեյմանը, համաձայնվելով Ղ.Ալիշանի նույնացման հետ (*Պոնիոս* Անադալիոս-Վինդանիոս Անատոլիոս) և հիմնվելով Վ.Գեմոյի այն դիտողության վրա, որ արաբական մատենագրության մեջ հանդիպում է *Վինդանիոս* անվան *Յունիոս* աղավաղված ձևը, հայերեն *Պոնիոս*-ը համարել է *Յունիասի* սխալ



գրչության հետևանք (քանի որ արարելնուս ք և յ տառերը միմյանցից տարբերվում են ընդամենը մեկ դիակրիտիկ կետով՝ *hmdm* *يونيسوس - يونيسوس*)<sup>14</sup>։

Ինչ վերաբերում է արարելնն բնագրին, ապա Ղ.Ալիշանը գրում է. «Ոչ է մեզ ծանօթ փափագելին այն արարացի քարգմանություն, յորմէ մարք էր անկասկած ստուգել զամենայն բառս հայկականիս...» և ավելացնում. «Միլլ (Clement Muller) որ յամս 1864-7 հրատարակեաց զգիրս երկրագործութեան Իպն-ալ-Ավան Արարացոյ, յիշէ և զայլ արարացի ձեռագիր իբրև բուն համառոտութիւն յունական Վաստակոց Գրոց, և Դիմոկրիտեայ ընծայեալ. և զի 'ի մերում քարգմանութեանս իսկ յայմիկ Դիմոկրիտես յաճախագոյն քան զայլ հեղինակս յիշի՝ կարծւմ թէ հայերէնս այս քարգմանութիւն է այնր արարացի մատենի, զոր ոչ ժամանեցար սնուցել»<sup>15</sup>։

Այսպիսով, Ղ.Ալիշանը կասկածից դուրս է համարում այն, որ «Գիրք վաստակոցը» հայերեն է քարգմանվել հունարեն բնագրի արարելնն քարգմանությունից, ընդ որում վերջինս նա ենթադրաբար նույնացնում է ֆրանսիացի արաբագետ Բլեման Մյուլլեի հիշատակած այն արարելնն ձեռագրի հետ, որն իրենից ներկայացնում է հունական «Գիրք վաստակոցի» «բուն համառոտությունը»։ Մակայն թե իրենից ի՞նչ է ներկայացնում այդ արարելնն ձեռագիրը և արդյո՞ք իրոք հենց դա է եղել հայերեն քարգմանության բնագիրը՝ առ այսօր մնում է չպարզված։

Ղ.Ալիշանի վերոհիշյալ տեսակետները գիտական շրջանառության մեջ են մտել և որդեգրվել հետագա ուսումնասիրողների կողմից՝ բացառությամբ Կ.Բրոկելմանի, որը «Գիրք վաստակոցի» հայերեն քարգմանությունը համարում է այլ ժամանակաշրջանում և այլ միջավայրում կատարված։ Կ.Բրոկելմանն ընդգծում է հայերեն քարգմանության ուսումնասիրության կարևորությունը ոչ միայն լեզվաբանական տեսանկյունից՝ որպես միջին հայերենով ավանդված հուշարձան, այլև որպես հունարեն բնագրի և ասորերեն քարգմանության հետագոտման համար մի լրացուցիչ և արժեքավոր աղբյուր՝ հայկական տարբերակի հետ դրանց ունեցած առնչության առումով։ Մակայն, նրա կարծիքով, հայերեն քարգմանությունը կատարվել է ոչ թե Կիլիկիայում, այլ Լեհաստանում, և ոչ թե XIII դ., այլ շատ ավելի ուշ։ Նման եզրակացության նա հանգում է՝ վկայակոչելով մի շարք լեզվական իրողություններ<sup>16</sup>, որոնք, սակայն, հիմնավորապես հերքվել են, մասնավորապես, Ս.Սարյանի կողմից։ Ս.Սարյանն ուշադրություն է հրավիրում այն հանգամանքի վրա, որ Բրոկելմանի վկայակոչած հենց նույն լեզվական իրողությունները ոչ թե հաստատում են, այլ մխտում քարգմանության՝

Լեհաստանում և ուշ շրջանում կատարված լինելը։ Նա միանգամայն իրավացիորեն նկատում է. «... եթե ի Լեհաստան քարգմանումս համարինք, ուր հայերէն լեզուին յետադէմ և օտարաբան փոփոխութիւնն քաջայայտ է ամենուն, ինչո՞ւ լեհերենի, լատիներենի, քաքար լեզուի... փոքրիկ դրաշմներն անգամ չեն զանուիր անօր մէջ։ Ընդհակառակն ի Կիլիկիա քարգմանուելուն և այն՝ Ռուբինեանց տիրապետութեան ժամանակ, յայտնաբար նշաններ են հետեւեալքն. մախ՝ վասն զի Կիլիկոյ մէջ հայերէնի կրած յերափոխութեանց համաձայն կու գայ քարգմանութեանս լեզուն. երկրորդ՝ պարսն բառն ալ Ռուբինեանց ատեն մուտք գաած է Հայոց մէջ. երրորդ՝ արարական օրինակէ քարգմանուիլն ալ բուի թէ նշան մ'է հաստատիչ Մեծ Հրատարակչին կարծեաց, վասն զի արարական ազդեցութեան մը հետեւանք կրնայ համարուիլ»<sup>16</sup>։

Թեև «Գիրք վաստակոցի» մեզ հասած հայերեն ձեռագրերից ոչ մեկում քարգմանչի անունը չի պահպանվել, ուսումնասիրողներից ոմանք քարգմանությունը վերագրել են Մխիթար Հերացուն<sup>17</sup>՝ փորձելով այդ հիմնավորել որոշ լեզվական իրողությունների ընդհանրությամբ Հերացու «Ջերմանց մխիթարության» և «Գիրք վաստակոցի» միջև։ Բացի այդ, Ն.Անդրիկյանը, մասնավորապես, գտնում է, որ քարգմանիչը «շատ հաւանօրէն միայն Մխիթար Հերացին կրնայ ըլլայ», քանի որ Կիլիկիայում տվյալ ժամանակաշրջանում (XII-XIIIդդ.) արարելննի տիրապետող այլ հայ մշակութային գործիչներ հայտնի չեն<sup>18</sup>։ Մակայն, մեր կարծիքով, Ն.Անդրիկյանի հիշյալ փաստարկներն այնքան էլ համոզիչ չեն՝ հետևյալ պատճառներով.

1. Ն.Անդրիկյանի վկայակոչած լեզվական իրողություններն ընդհանուր են ոչ միայն «Գիրք վաստակոցի» և «Ջերմանց մխիթարության», այլև միջին հայերենով ստեղծված այլ հուշարձանների համար ևս, այլ կերպ ասած, դրանք կարելի է բացատրել ոչ այնքան նշված հուշարձանների հեղինակների նույնությամբ, որքան պարզապես տվյալ ժամանակաշրջանի լեզվին՝ կիլիկյան հայերենին բնորոշ առանձնահատկություններով<sup>19</sup>։

2. Մխիթար Հերացին չէր կարող արարելննի միակ տիրապետող լինել ժամանակի հայ մշակութային գործիչների մեջ<sup>20</sup>, և եթե անգամ նա միակն էլ լիներ, ապա չպետք է մոռոնալ, որ Կիլիկիայում բազմաթիվ էին ասորի քարգմանիչներն ու մշակութային գործիչները, որոնք տիրապետում էին թե՛ արարելննին և թե՛ հայերենին և ոչ միայն քարգմանում էին արարելննից հայերեն (հաճախ հայ քարգմանիչների օգնությամբ, ինչպես, օրինակ, «Բժշկարան ձիոյ»-ի հեղինակ Յարաջ Ասորին, որն օգտվել է արարական



աղբյուրներից), այլև նույնիսկ իրենց երկերը հայերենով էին գրում (ինչպես, օրինակ, Իշոխր և Արուսայիդը)<sup>21</sup>:

3. Ուղղակի հիշատակություններ այն մասին, որ Մխիթար Հերացին քարգմանել է «Գիրք վաստակոցը», չեն պահպանվել ոչ վերջինիս՝ մեզ հասած ձեռագրերում, ոչ Հերացու՝ մեզ հասած երկերից որևէ մեկում, ոչ էլ որևէ կողմնակի աղբյուրում, հետևաբար նշված խնդիրը վերջնականապես լուծված համարել չի կարելի, քանի դեռ չեն հայտնաբերված լրացուցիչ, ավելի համոզիչ փաստաթղթեր:

Ինչ վերաբերում է «Գիրք վաստակոցի» լեզվին, ասար Գ.Ալիշանն իր առաջաբանում նշում է, որ իր ձեռքի տակ եղած երեք ձեռագրերից երկուսը չսովորական ման են միմյանց և ծագում են միևնույն աղբյուրից, իսկ երրորդը, որը և նա հրատարակելիս որպես հիմք է ընդունել, մյուսներից տարբերվում է գրաբարին ավելի մոտ լեզվով, սառույց գրչությամբ և ամբողջականությամբ: Ըստ նրա, առաջին երկու ձեռագրերն ընդօրինակողը պարզեցրել կամ «տամկացրել» է դրանց լեզուն՝ «ըստ ոճոյ կամ հասկացման իրոյ ժամանակին»: Այս հանգամանքից ելնելով, նա ենթադրում է, որ հայերեն քարգմանության նախնական տարբերակը եղել է թերևս էլ ավելի մոտ գրաբարին, քան նույնիսկ երրորդ ձեռագրի լեզուն է<sup>22</sup>: Գ.Հովհանյանը, զուգահեռաբար մեջբերելով մի շարք հաստատվածներ նշված երեք ձեռագրերից, նույնպես ընդգծում է դրանց լեզվի միջև եղած տարբերությունը և, ջանալով բացատրել այն, առաջ է քաշում երեք վարկած, այն է՝

1. «Գիրք վաստակոցի» լեզուն հենց սկզբից էլ եղել է ռամկախառն գրաբար:

2. լեզուն եղել է գրաբար «սակա մի ռամկախառն» և հետո է միայն ընդօրինակողների կողմից աստիճանաբար փոփոխվել և հասել այժմյան վիճակին:

3. նախապես «փոքր մի ռամկախառն» գրաբար քարգմանությունը հետագայում «գրագիտի մը ձեռօք (գրաբարախառն) ռամկօրենի» է վերածվել, ինչպես այդ կատարվել է, օրինակ, Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» հետ, որը Սմբատ Մպարապետի կողմից քարգմանվել է «ռամկօրեն»<sup>23</sup>:

Նկատի ունենալով XII-XIII դդ. թվագրվող աշխարհիկ բնույթի այլ հուշարձանների լեզուն, որոնք նույն միջավայրում քարգմանվել են արարելենից կամ ստեղծվել արարական աղբյուրների հիման վրա, կարելի է եզրակացնել, որ «Գիրք վաստակոցի» մասն մի հաշարձան, որը նախա-

տեսված էր գործնական, ամենօրյա կարիքների համար և հասցևագրված էր ընթերցողների ոչ թե նեղ, այլ լայն շրջանակի, հագիվ թե սկզբում քարգմանվեր գրաբարով, իսկ հետո վերածվեր միջին հայերենի (կամ «ռամկօրենի»)։ ավելի հավանական է, որ այն հենց սկզբից էլ քարգմանվեր միջին հայերենով, որը, բնականաբար, կարող էր էլ ավելի ռամկացվել հետագա ընդօրինակող գրիչների կողմից:

«Գիրք վաստակոցի» հայերեն քարգմանությանը տարբեր առիթներով անդրադարձել են նաև մի շարք այլ ուսումնասիրողներ<sup>24</sup>, սակայն առ այսօր որոշ խնդիրներ մնում են դեռևս չլուծված, որոնցից կարևորագույնը, ինչպես արդեն նշվել է, հայերեն քարգմանության արարելեն բնագրի հայտնաբերումն է:

Այժմ անդրադառնանք «Գիրք վաստակոցի» այն այլալեզու տարբերակներին, որոնք ամենից ավելի սերտորեն են առնչվում նրա հայերեն քարգմանությանը և կարող են որոշիչ դեր խաղալ վերջինիս բնագրի հայտնաբերման հարցում, այսինքն՝ «Գեոպոնիկայի» ասորերեն և արարելերեն խմբագրություններին<sup>25</sup>:

Հավաստված է, որ Անատոլիոս Բերյուտացու երկի հունարեն բնագրին իր բովանդակությամբ և կառուցվածքով ամենամոտը ասորերեն քարգմանությունն է: Վերջինիս առաջին հայտնի միակ ձեռագիրը պահվում է Բրիտանական քանդաքանում: Ձեռագիրը թվագրվում է VIII կամ IX դարով և գտնվում է բավական վատ վիճակում: Այն սկզբից և վերջից թերի է, այդ իսկ պատճառով վերնագիրը և հեղինակի անունը չեն պահպանվել: Ձեռագիրը հրատարակել է Գ.Լազարոսը<sup>26</sup>: Հետազոտողները նշում են, որ ասորերեն քարգմանության տեքստն անկասկած հին է, և լեզուն հիշեցնում է վաղ շրջանի ասորի քարգմանիչների բառացի քարգմանությունները, ինչպես օրինակ, VI դ. նշանավոր բժիշկ, փիլիսոփա և քարգմանիչ Մարգիս Ռեշայնացու (Թեոդոսիոպոլսեցու) (մեռ. 536 թ.) կատարածները: Ա.Թատուշտարկի կարծիքով, ամենայն հավանականությամբ հենց Մարգիս Ռեշայնացին է ասորական «Գիրք վաստակոցի» քարգմանիչը: Միաժամանակ նա նկատում է, որ Գ.Լազարոսի հրատարակած ձեռագիրը ինչու է մի ամբողջական գրվածք լինելուց և իրենից ներկայացնում է Մարգիս քարգմանության համառոտ վերաշարադրանքը՝ կատարված ավելի ուշ շրջանում որևէ ասորու ձեռքով<sup>27</sup>: Հայանվել է նաև այն կարծիքը, որ ձեռագրի ստանձին մասերը թերևս գրվել են տարբեր անձանց կողմից և տարբեր ժամանակներում, այս կամ այն առիթով, ապա փորձ է արվել դրանք ի մի բերելու:



Մարգիս Ռեշայնացուն ասորական «Գիրք վաստակոցի» քարգմանիչ համարելու համար Ա.Բաունշարկը որպես հիմք է ընդունում նաև այն հանգամանքը, որ Հաջի Խալիֆան (1608-1658 թթ.) իր արարական գրականության մատենագիտությունում «Գիրք վաստակոցի» արարելեն քարգմանության քարգմանիչների թվում հիշատակում է ոմն Էլիայի որդի Սերգիուսի (*Մարջիս իրն Հիլյա առ-Ռումի*), ինչը, նրա կարծիքով, կարող էր մատնանշել Մարգիս Ռեշայնացուն<sup>26</sup>: Մակայն քանի որ Մարգիս Ռեշայնացու՝ ասորական «Գիրք վաստակոցի» քարգմանիչը լինելու վերաբերյալ մեզ ուղղակի փաստեր չեն հասել, ուսումնասիրողներից ոմանք զանոմ են, որ այդ խնդիրը դեռևս չի կարելի համարել վերջնականորեն լուծված<sup>27</sup>:

Չնայած հիշյալ ասորերեն ձեռագրի ոչ բավարար վիճակին, ուսումնասիրողներին հաջողվել է նրա բովանդակությունը համեմատել հունական «Գեոպոնիկայի» հետ և պարզել, որ դրանք հիմնականում կրկնում են միմյանց: Մակայն հանգամանալից հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ ասորերեն տեքստը ոչ թե բուն «Գեոպոնիկայի», այլ Փոսի կողմից հիշատակվող Անատոլիոսի կոմպենդիումի քարգմանությունն է<sup>28</sup>:

Ասորական «Գիրք վաստակոցը» հիշատակվում է X դ. կեսերի հեղինակ Բար Բաելյուլի հանրագիտարանային բնույթի երկում, ուր նա ի մի է բերել բառարանագրական զանազան երկեր և քաղվածքներ արել ասորական տարբեր փիլիսոփայական, աստվածաբանական, բնագիտական և այլ գրվածքներից. այստեղ այն անվանվում է «Լոնիոսի կողմից կազմված երկրագործության գիրք»: Իսկ XIII դ. արարական հեղինակ Իբն ալ-Ավամը այդ հեղինակին անվանում է *Յունիոս*, որը հունարեն *Վինդանիոնիոս* անվան վերջին մասն է<sup>29</sup>:

Փոսի վկայության համաձայն Անատոլիոս Վինդանիոսի երկրագործական երկը բաղկացած էր 12 գրքից, մինչդեռ ասորական տարբերակն առնվազն 2 գրքով ավելի է եղել, քանի որ ասորական ձեռագրում թերի մասն սկսվում է 14-րդ գրքի 4-րդ գլխից հետո: Թարգմանիչը հավելումներ է կատարել զանազան աղբյուրներից, հատկապես Անատոլիոսի «Հիպոպոտրիկաներից». վերջինից քաղված նյութեր կարելի է գտնել նաև Կասիանոս Բասուսի «Գեոպոնիկայում»<sup>30</sup>:

Հայտնի են հունական գյուղատնտեսական հանրագիտարանների մի քանի արարելեն տարբերակներ, որոնք բխում են տարբեր ժամանակներում կատարված զանազան քարգմանություններից: Դրանցից մեկը Կասիանոս Բասուս Մյալասատիկոսի «Գեոպոնիկայի» վերարտադրությունն է, որը

արարական մատենագրության մեջ հայտնի է «*ալ-Ֆիլահա առ-Ռումիյա*» («Հունական երկրագործություն») անվանումով, ընդ որում հեղինակի անունը, աղավաղվելով, դարձել է *Կասաուս իրն Մարուրասքինա առ-Ռումի*: Այս երկը արարելեն է քարգմանվել երկու անգամ, տարբեր բնագրերից. առաջին քարգմանությունը Մարջիս իրն Հիլյա առ-Ռումին կատարել է ուղղակի հունարենից, 212/827 թ.<sup>31</sup>: Երկրորդի համար, որ վերաբերում է ավելի ուշ շրջանի, հիմք է ծառայել հունարենից արված փնիկի քարգմանությունը ("Varznama"): Թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը մեզ են հասել սակավաթիվ ձեռագրերով, որոնք պահվում են աշխարհի տարբեր գրասպանոցներում, ընդ որում առաջին տարբերակի ձեռագրերն ընդամենը երեքն են (որոնցից միայն երկուսն են ամբողջական), իսկ փնիկից արվածները՝ յոթը (որոնց մեծ մասը ևս ամբողջական չեն): Հունարենից կատարված քարգմանությունը հրատարակվել է Կաեիրում 1293/1876 թ., իսկ փնիկից արվածն առ այսօր չի հրատարակված: Ըստ ուսումնասիրողների, վերջինս իրենից ներկայացնում է միջանկյալ օղակ Կասիանոս Բասուսի հունարեն բնագրի (Συναγωγὴ γεωργικῶν επιτηδευμάτων) և Կաստանդին Միրանձին կայսեր կրթմանով կազմված «Գեոպոնիկայի» միջև: Ինչ վերաբերում է Կաստուսի երկի հունարեն բնագրին, ապա այն մեզ է հասել ոչ իր նախնական վիճակով, այլ VII-VIII կամ X դ. կազմված երկրագործական ժողովածուի կազմում, որի հիմքում ընկած են նաև Անատոլիոս Բերյուտացու և ոմն Դիդիմոսի երկերը: Բացի այդ, Կաստուսի համար զլխավոր հեղինակություններն են Գեմոկլիոսը և Ստոիկոնը, որոնց նա հաճախ վկայակոչում է<sup>32</sup>:

Պեսք է նշել, որ Հաջի Խալիֆայի մատենագիտությունում որպես «Հունական երկրագործության գրքի» քարգմանիչ նկատարված է ոչ միայն վերոհիշյալ Մարջիս իրն Հիլյան, (որին որոշ հետազոտողներ փորձել են նույնացնել Մարգիս Ռեշայնացու հետ), այլև ևս երեք ուրիշներ՝ Կասա իրն Լուկա, Եվստասիոս և Աբու Չարաբիա Յահյա իրն Ադի<sup>33</sup>. ինչը տեղիք է ավել որոշ խառնաշփոթի՝ բյուրիմացության մեջ գցելով ուսումնասիրողներին: Նորագույն ուսումնասիրություններում փորձ է արվել հասակություն մտցնել այդ խառնաշփոթում, ինչը որոշ չափով հաջողվել է: Այսպես, օրինակ, արարելեն ձեռագրերի բնությունը ցույց է տալիս, որ «Հունական երկրագործության գիրք» կամ «Երկրագործության գիրք» անվանմամբ արարական մատենագրության մեջ հայտնի են ոչ միայն Կասիանոս Բասուսի երկի վերոհիշյալ երկու քարգմանությունները, այլև մի շարք այլ հայն



հեղինակների երկրագործական երկեր, որոնք ևս բարգձմանվել են արաբներն տարբեր բարգձմանիչների կողմից և տարբեր ժամանակներում:

Այսպես, 1931 թ. Պ.Մրաբը երատարակեց երկրագործական բնույթի արաբերեն իր հայտնաբերած ձեռագիրը, ուր տեղեկություններ կային այն մասին, որ Եվստաթիոսը պատրիարք Պոլիսիանոս Ալեքսանդրացու հետ միասին հունարենից արաբերեն է բարգձմանել այն 179/795 թ. բարձրից Յահյա իբն Խալիդի համար, ինչը Պ.Մրաբը հաստատում է իր սեփական դիտողությունների և այլ աղբյուրների միջոցով: Պ.Մրաբը իր հայտնաբերած երկի հեղինակին նույնացնում էր Անատոլիոս Վինդանիասի հետ, սակայն հետագա պրպումները ցույց են տվել, որ իրականում հեղինակը Բալինաս ալ-Հարիմն է, այսինքն Ապոլոնիոս Տիանացին: Իսկ բարգձմանության քվականը Կ.Բրոկելմանը վերագրել է Կասիանոս Բասուսի երկին, որը ևս ճշտվել է հետագա հետազոտողների կողմից: Այս երկը, ըստ նորագույն ուսումնասիրությունների, պետկոմպիլատի է, որը ծագում է հավանաբար, V դարից և հիմնված է մեկ տասնյակից ավելի հայն հեղինակների երկերի վրա (Հիպոկրատ, Արիստոտել, Գենոկրիտ, Գալեն, Սոտիոն, Ասկլեպիոս և այլն), որոնք բոլորովին տարբեր են Անատոլիոսի աղբյուրներից<sup>36</sup>: Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, հաստատվում է Հաջի Խալիֆայի մատենագիտությունում պահպանված տեղեկությունն այն մասին, որ Եվստաթիոս բարգձմանիչը հունարենից արաբերեն է բարգձմանել «Հունական երկրագործության գիրքը»:

Մեզ է հասել նաև Գենոկրիտոսի երկրագործական երկի արաբերեն բարգձմանությունը, որի ձեռագրերը պահվում են Փարիզի Ազգային գրադարանում<sup>37</sup>: Այս բարգձմանության հետ կապված դեռևս ոչ բոլոր խնդիրներն են լուծված, քանի որ ձեռագրերը կարիք են զգում հետագա ուսումնասիրության:

Առայժմ հայտնի միակ ձեռագրով մեզ է հասել նաև Անատոլիոս Վինդանիասի երկրագործական երկի արաբերեն բարգձմանությունը, որը պահվում է Մեշեղի Ասրանն Ռեզավի գրադարանում (Իրան): Անատոլիոսի երկի հունարեն բնագիրը չի պահպանվել, և դրա մասին մենք այժմ կարող ենք պատկերացում կազմել ասորերեն ոչ ամբողջական բարգձմանության, (որի մասին խոսվեց վերևում), ավելի ուշ շրջանի հունարեն «Գեոպոնիկաներում» պահպանված որոշ հատվածների և նշված արաբերեն բարգձմանության միջոցով: Ինչպես ցույց են տվել հետազոտողները, Անատոլիոսն իր երկը կազմել է օգտվելով հետևյալ աղբյուրներից՝ Կեղծ-Գենոկրիտ, Պամփի-

լոս, Ապոլոնիոս, Գիոֆանես, Աֆրիկանոս, Ֆրեբնոմիոս, Վալենս, Տարենտինոս, Լեոնահոնոս<sup>38</sup>:

Բացի վերոհիշյալ հունական երկրագործական երկերից, ինչպես ներառվում է, արաբերեն է բարգձմանվել նաև Մարգիս Ռեչայնացու ասորերեն վոխապոբյունը, որը, սակայն, մեզ չի հասել<sup>39</sup>:

Այսպիսով, երևի ամփոփենք վերևում ասվածը «Գիրք վաստակոցի» արաբերեն բարգձմանության մասին, կտեսցիք հետևյալը. հայտնի են այդ բարգձմանության առնվազն վեց տարբերակներ. դրանցից Կասիանոս Բասուսի «Գեոպոնիկան», 827 թ., հունարենից արաբերեն է բարգձմանել Մարջիս իբն Հիլյան, իսկ Ապոլոնիոս Տիանացու երկրագործական երկը, 795 թ., Եվստաթիոսը (Պոլիսիանոս Ալեքսանդրացու հետ համատեղ): Ինչ վերաբերում է մյուս բարգձմանությունների հեղինակներին և բարգձմանության ճիշտ ժամանակին, ապա այդ խնդիրները կարիք են զգան հետագա ուսումնասիրության:

Հարկ է նշել, որ «Գիրք վաստակոցի» հայերեն բարգձմանությունը արաբերեն և ասորերեն բնագրերի հետ համեմատելու փորձեր կատարել են Ա.Բասուշտարկը, Կ.Բրոկելմանը, Է.Ֆերլեն, քեև ոչ ամբողջությամբ, այլ հատվածաբար:

Ա.Բասուշտարկի կարծիքով հայերեն բարգձմանությունը կապված է, հավանաբար, ասորերեն տարբերակի հետ. նման Լեզակացության մա հանգամ է Կոստա իբն Լուկասին վերագրվող արաբերեն բարգձմանության և հայերեն տեքստի համեմատության միջոցով<sup>40</sup>:

Ըստ Կ.Բրոկելմանի, հայերեն տեքստն ըստ նյութի դասավորման կարգի անկախ է և ասորական, և Կասիանոս Բասուսի տեքստերից, քեև ճշտորեն հանրակնում է մերք մեկի, մերք մյուսի հետ: Բացի այդ, նրանում կան որոշ մասեր, որոնք բացակայում են նշված երկու տարբերակներում: Արդյոք Անատոլիոսի երկի արաբերեն տարբերակը ճշգրիտ բարգձմանությամբ է մեզ հասել, քե՞ հետագայում վերամշակված տեքստով կարելի է պարզել միայն համեմատության միջոցով հայերեն տեքստի, Պալլադիոսի, Կասիանոս Բասուսի, ասորերեն և արաբերեն բարգձմանությունների միջև<sup>41</sup>:

Է.Ֆերլեն, գուզահեռաբար միմյանց հետ համեմատելով հայերեն, հունարեն, ասորերեն և արաբերեն տարբերակները, ինչպես նաև Պալլադիոսի հունարեն բնագիրը, եկել է այն եզրակացության, որ ասորերեն և հայերեն բարգձմանությունները բխում են միևնույն աղբյուրից, մինչդեռ արաբերեն բարգձմանության երկու տարբերակները և հունական «Գեոպոնի-



կան» ունեն միևնույն բովանդակությունը և գրութների հերթականությունը. հետևաբար, առաջինի հիմքը կազմում է Անատոլիոսի երկը, ինչը և հաստատվում է հայերեն բարգմանության խորագրով՝ «Այս գիրք Պոնիոս Անադալիոսի՝ որ ի քաղաքէն Պերոթայ...»<sup>42</sup>:

Սակայն նշված երեք հեռագրողները հայերեն բարգմանությունը համեմատել են ոչ թե Անատոլիոսի և Գեմոկրիստոսի երկերի վերոհիշյալ արարերեն բարգմանությունների, այլ արարերեն ուրիշ տարբերակների հետ: Մինչդեռ, ամենայն հավանականությամբ, հենց դրանցից առաջինի հետ է կապվում «Գիրք վաստակոցի» հայերեն բարգմանությունը, իսկ երկրորդը՝ Գեմոկրիստոսը, որպես Անատոլիոսի կողմից ամենից ավելի հաճախ վկայակոչվող հեղինակ (ինչպես այդ իրավամբ նկատել է Ղ.Ալիշանը), փաստորեն Անատոլիոսի երկի հիմնական աղբյուրներից մեկն է: Մինչև վերջերս արարերեն վերոհիշյալ ձեռագրերի անմատչելիության պատճառով հնարավորություն չունեինք ուսումնասիրելու դրանք և, ամենակարևորը, բաղդատելու հայերեն բարգմանության հետ: Այժմ, քանի որ Մեշեղի Ասրանե Ռեզալի գրադարանից ստացվել է Անատոլիոսի երկի արարերեն ձեռագրի պատճենը<sup>43</sup>, մեզ բնօրինակ է այդ հնարավորությունը<sup>44</sup>:

### Ծանոթագրություններ

1. Ավելի մանրամասն տես Le Livre de l'agriculture d'Ibn al-Awam, traduit de l'arabe par J.-J. Clément-Mullet, t.I, Paris, 1864, p. 15-16 (այսուհետև՝ Ibn al-Awam). Геоπονики. Византийская сельскохозяйственная энциклопедия X в., введ., пер. с греч. и коммент. Е.Э.Липшиц, М.-Л., 1960, с. 5-6.

2. Геоπονики, с. 6, 7, 9, 13, 15.

3. Там же, с. 15-16.

4. W.Gemoll, Untersuchungen über die Quellen, der Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica, Berlin, 1884, S. 211-212, 218-219. Н.В.Пигулевская, Культура сирийцев в средние века, М., 1979, с. 184-185.

5. Գիրք վաստակոց, բարգմանութիւն նախնեաց յարարացի լեզուի, Վնենաիկ, 1877, էջ Ը, ԺԵ:

6. Տես Բ.Չուգասզեան, Գեորգ Դպիր Պայասեցու կեանքի և գործունեության տարեգրութիւն (1737-1811), Երևան, 1994, էջ 27-28: Նույն այս թվականն է նշված նաև Հ.Տաշյանի ձեռագրացուցակում, մինչդեռ Ղ.Հովհանյանը և Հ.Անասյանը նշում են այլ թվական՝ 1787 թ., որը

Բ.Չուգասզեանի՝ նորերս կատարած ճշգրտումներից հետո պետք է համարել ոչ ճիշտ: Հմմտ. Յ.Տաշեան, Յուզակ հայերեն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, Վիեննա, 1896, էջ 705-706, 1144: Ղ.Յովհաննեան, Հնաագուտրիւնք նախնեաց ուսկորնի վրայ, Ա.Վիեննա, 1897, էջ 92: Հ.Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, Ա.Երևան, 1959, էջ 843:

7. Յ.Տաշեան, Յուզակ..., էջ 705-706:

8. Ղ.Յովհաննեան, նշվ. աշխ., էջ 92:

9. Նույն տեղում:

10. Գիրք վաստակոց, էջ ԺԶ:

11. Բ.Չուգասզեան, նշվ. աշխ., էջ 7, 28: Մինչ այդ «Բազմավկյուն» հրատարակվել են հատվածներ նշված ձեռագրերից՝ 1862, էջ 93-95, 1864, էջ 27, 1867, էջ 358-359, 1874, էջ 324-328:

12. Գիրք վաստակոց, էջ ԺԴ, ԺԵ, ԺԶ, ԺԷ-ԺԱ:

13. C.Brockelmann, Die armenische Übersetzung der Geoponica. - Byzantinische Zeitschrift, Bd. V, 1896, S. 389.

14. Գիրք վաստակոց, էջ ԺԶ, ԺԴ, ծանոթ.2:

15. C.Brockelmann, op. cit.

16. Ս.Սարեան, Կ.Պոթելման և «Գիրք վաստակոցի» հայերեն բարգմանութիւնը, Բազմավկյ, 1900, էջ 4-7 և 52-58:

17. Ղ.Յովհաննեան, Հանդես Ամսօրեայ, 1889, էջ 2: Մլիք Թովկերէ Արեւելք, 1900, № 6798: Ն.Անդրիկեան, Վաստակոց գրքին բարգմանիչը, Բազմավկյ, 1906, էջ 435-439:

18. Ն.Անդրիկեան, նշվ. աշխ., էջ 436-438:

19. Հմմտ. Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստնոյ, աշխ. Բ.Չուգասզեանի, Երևան, 1980, էջ 15:

20. Ինչպես հայտնի է, Փարիզի Ազգային գրադարանի № 248 հայերեն ձեռագրի հիշատակարանում հիշվում է «*իմաստասէր ոմն սարկաւազ Մանփանոս անուն գտեալ առ կայսրն*», որը Հերթում Ա թագավորի հանձնարարությամբ 1263 թ. արարերենից հայերեն է բարգմանել երեք գիրք՝ «Լասն ձիոյ պայթարման», «Լասն թրի շինելոյ» և «Լասն արեգական և լուսնի արվեստին»: (Sua Catalogue des Manuscrits Arméniens et Géorgiens de la Bibliothèque Nationale, par F.Macler, Paris, 1908, p. 130): Բացի այդ, մեզ հայտնի է նաև Առաքել Անեցու մասին, որը 1222 թ. արարերենից բարգմանել է «Աղէկախօս» երգահանը, իսկ այնուհետև (հավանաբար 1222-1236 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում) նաև «Պղնձն քաղաքի



պատմությունը» (տես Հ.Սկրայան, Առաքել Անեցիի քարգմանիչ, «Անի» հանդես, Երևան, 1992, № 2, էջ 28-30):

21. Հմմտ. Բժշկարանի ձեռն... էջ 23: Իշոխ, Գիրք ի վերայ բնութեան, աշխ. Ս.Վարդանյանի, Երևան, 1979, էջ 57: Արուսայիղ, Յաղագս կազմութեան մարտչոյն, աշխ. Ս.Վարդանյանի, Երևան, 1974, էջ 8:

22. Գիրք վաստակոց, էջ ԺԶ, ԺԷ:

23. Ղ.Յովնանեան, նշվ. աշխ., էջ 109-110:

24. Ա.Սուրբեան, Գիրք վաստակոց, Բագմավալ, 1874, հտ. 32, էջ 321-324: Ն.Բիզանդացի, Հայկական բուսաբանություն, Կ.Պոլիս, 1880, էջ 96-101: Ա.Վարդանեան (Մասեմախոսական), Հանդիս Ամսօրեայ, 1920, էջ 312-314: Տես նաև Հ.Անասյան, նշվ. աշխ., էջ 832-846: Բժշկարանի ձեռն, էջ 13-16:

25. Նշենք, որ հունական «Գեոպոնիկայի» լատիներեն, ֆրանսերեն, իտալերեն և անգլերեն քարգմանություններին հանգամանորեն չենք անդրադարձնում, քանի որ դրանք ողղակի կապ չունեն հայերեն քարգմանության հետ և որոշիչ դեր չեն կարող կատարել վերջինիս բնագիրը սլավոնա-հարցում: Այսպես, «Գեոպոնիկան» լատիներեն է քարգմանվել հայ մասնակիորեն, Բուրգունդիո Պիզացու կողմից, 1157 թ., ապա Յան Կոնստանտին կողմից (ամբողջությամբ): Վերջին քարգմանությունը ոչ միայն ունեցել է մի շարք հրատարակություններ Եվրոպայի տարբեր քաղաքներում (1538-1543 թթ.), այլև որպես բնագիր ծառայել ֆրանսերեն քարգմանության համար, որը եւ քաղմիցս հրատարակվել է XVI դ. կեսերին: 1542 թ. իրականացվել են Պիետրո Լավրոյի և Տոմազո Վիտելլիի իտալերեն քարգմանությունները: Տես Геопоника, с. 7-8.

26. De Geoponicon versione syriaca scripsit A.P. de Lagarde, Berlin, 1855.

27. A.Baumstark, Lucubrationes Syro-Graecae, Lipsiae, 1894, S. 390.

28. Op. cit., S. 379.

29. Н.В.Пигулевская, укр. соч., с. 185.

30. W.Gemoll, op. cit., S. 218-219.

31. R.Duval, La littérature syriaque, Paris, 1899, p. 280. Հմմտ. նաև սույն հոդվածի ծանոթ. 13:

32. A.Baumstark, Op. cit., S. 396-400.

33. Ինչպես ապացուցում է ուսումնասիրողներից Յ.Ռուսկան, Կասիանո Բասսո Սիլվաստիկոսի «Հունական երկրագործություն» գրքի քարգմանիչը ոչ թե Կաստա իրն Լուկան է (մեռ. մոտ. 912 թ.), ինչպես մինչ այդ կարծվում էր, այլ Սարջիս իրն Հիլյա առ-Ռումին: Տես J.Ruska, Cassianus

Bassus Scholasticus und die arabischen Versionen der Griechischen Landwirtschaft.-Der Islam, 1914, № 5, S. 174-179. Տես նաև G.Graf, Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur, Bd. 2, S. 31, Anm. 1.

34. F.Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. IV, Leiden, 1971, S. 317-318 (այսուհետև՝ GAS). A.Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn, 1922, S. 172.

35. Ըստ Հաջի Խալիֆայի, Կաստուսի «Հունական երկրագործություն» գիրքը, բաղկացած է 12 գլխից, իմաստներից արարել են է քարգմանել Սարջիս իրն Հիլյա առ-Ռումին. այն արարելների են վերածել նաև Կաստա իրն Լուկա ալ-Բաալրաբին, Առասաբ (Եվստաթիոս) և Աբու Չարաբիա Յահյա իրն Ադին, սակայն Սարջիսի քարգմանությունն ավելի կատարյալ և ավելի ճիշտ է մյուսներից: Հմմտ. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Haji Khalfa celebrato compositum. Ed. G. Fluegel. T. V, Leipzig-London, art. 10377, p.132.

36. F.Sezgin, GAS, Bd. IV, S. 315-317.

37. Op. cit., S. 310-312.

38. Op. cit., S. 314-315.

39. Mustafa al-Shihabi, Filaha.-The Encyclopaedia of Islam (new edition), T. 2, Leiden-London, 1965, p. 900.

40. A.Baumstark, Lucubrationes..., S. 496, Anm. 146 (Cod. Bibl. Lugd. Batav. 192).

41. C.Brockelmann, op. cit., S. 407-409.

42. E. Fehrle, Zur Geschichte der griechischen Geoponica, Habilitationsschrift zur Erlangung der Venia legendi der hohen philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg, Leipzig, 1913, S. 28, 31.

43. Տես վերևում, էջ 117-118 (նախարանի ծանոթ. 36):

44. Հայերեն քարգմանության և նրա արարել են բնագրի բարդաստրության արդյունքներին մտադիր ենք անդրադարձնալ առանձին հանգամանակից ուսումնասիրությամբ:



## ՖԱՐԱՋ ԱՍՈՐՈՒ «ԲԺՇԿԱՐԱՆ ՉԻՈՅ ԵՒ ԱՌՀԱՄԱՐԱԿ ԳՐԱՍՏՆՈՅ» ԵՐԿԻ ԱՐԱՐԱԿԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԸ

«Բժշկարան ձիոյ եւ առհասարակ գրասանոյ» երկը, ինչպէս հայանի է, կիլիկյան շրջանի եռշարձաններից է՝ կազմված միջին հայերենով: Այն գրվել է Կիլիկիայի մայրաքաղաք Սիսում, Սմբատ III (1296-1298) քաղափորի երամանով: Հեղինակը Ֆարաջ անունով, ազգությամբ ասորի մի բժիշկ է: «Բժշկարանը» ձիաբարձանության ձեռնարկ է՝ ստեղծված մի շարք արևելյան (հատկապես արաբական) համանման աղբյուրների օգտագործմամբ ու նմանությամբ: «Բժշկարանն» արժեքավոր է թե՛ որպէս մեզ հասած հայերեն միակ միջնադարյան ամբողջական ձիաբուժական ձեռնարկ՝, և թե՛ այն նկատառմամբ, որ ընդգրկում է միջին հայերենին բնորոշ բազմաթիվ այնպիսի բառեր (հայերեն և փոխառյալ), որոնք չեն ավանդված ոչ մի ուրիշ աղբյուրով, չեն գրանցված հայերեն քառարաններից ոչ մեկում:

«Բժշկարանը» գրվել է մի շարք բանասերների ուշադրությունը՝ որոնցից Բ.Չուգասոյանը երատարակել է այն՝ կից արժեքավոր ուսումնասիրությամբ և մեծ բարեխղճությամբ կազմված քառարանով: Առաջարկում Բ.Չուգասոյանն ուշադրություն է դարձրել, մասնավորապէս, այն հանգամանքին, որ ձեռագրի հիշատակարանում Ֆարաջ Ասորին հայանում է, թե ինքը բժշկարանը քարգմանել է արաբերենից: Այս կապակցությամբ ուսումնասիրողը, միանալով պրոֆ. Լ.Հովհաննիսյանի կարծիքին այն մասին, որ «միջնադարում բժշկական գրականության մեջ քարգմանություն ասելով ավելի հաճախ հասկանում էին օտար աղբյուրների օգտագործումով կազմված աշխատանք», միանգամայն իրավացիորեն նկատում է. «Այս առումով և պիտի ընկալել Ֆարաջի «քարգմանեցի» նշումը»:

Իսկ ի՞նչ աղբյուրներ է օգտագործել Ֆարաջ Ասորին: Այդ աղբյուրների մասին նա հիշատակում է ինչպէս ձեռագրի հիշատակարանում, այնպէս էլ բժշկարանի բուն տեքստում՝ ժամանակ առ ժամանակ վկայակոչելով այս կամ այն հեղինակի կարծիքը իր քննարկած զանազան մասնագիտական հարցերի կապակցությամբ: Այսպէս, հիշատակարանում ասվում է հետևյալը. «... Թարգմանեցաւ գիրքս այս ի յարապ գրէ ի հայ բառ, որ է Բժշկարան ձիոյ եւ այլիասարակ գրասանոյ, ի բազում իմաստասիրաց եւ ֆիխսաֆայից ճընայ եւ Ապի Ուսուֆին եւ Ըռայշիտայ եւ այլ բազում հնդկաց եւ

Պաղարտայ իմաստասիրացն ասացեալ, որոց զանուանքն չենք ասա գրել: Եւ այդ եւ նուսառ բժիշկս՝ Ֆարայճս, ... քարգմանեցի զսա դորդ եւ յստակ բառի, զի յոյժ հմուտ էի վարժեալ յարեսասս բժշկութեան ի մեծն Պաղատա քաղում ամառք: ... Եւ աշխատեցայ քարգմանել գրժշկական եւ գիմաստասիրական գիրքս ի մայրաքաղաքս Սիս»՝ (ընդգծումը մերն է. - Հ.Մ.):

Ինչպէս տեսնում ենք, հիշատակարանում հատկապէս երեք հեղինակների անուններ են հիշվում՝ ճընայ, Ապի Ուսուֆ եւ Ըռայշիտ:

Այս հեղինակներից ամսջինը՝ ճընայ, պատկերված է ձեռագրի 6 ր էջում. պատկերի վերևի մասում կա հետևյալ մակագրությունը. «ճընայ իմաստասէր»։ Բացի այդ, բժշկարանի տեքստում նույն հեղինակը վկայակոչվում է ևս երկու անգամ՝ անվանվելով ճընայ իմաստասէրն հնդկաց (էջ 34ա) և ճընայ հնդկցի (էջ 36բ)։

Երկրորդ հեղինակը՝ Ապի Ուսուֆ, բժշկարանի տեքստում հիշվում է (բացի հիշատակարանից) ևս յոթ անգամ, քանի որ Ֆարաջը մեջբերումներ է անում «յասացեաց Ապի Ուսուֆին» (էջ 121բ, 124ա, 131ա, 135բ, 158ա, 177ա, 181բ)։

Ինչ վերաբերում է երրորդ հեղինակին՝ Ըռայշիտին, ապա վերջինս թև հիշատակվում է ձեռագրի հիշատակարանում, ինչպէս տեսանք, սակայն բժշկարանի բուն տեքստում ոչ մի անգամ չի անվանաբերվում:

Ուսումնասիրողներից Բ.Չուգասոյանը արևելյան ձիագիտական-ձիաբուժական աղբյուրների իր համառոտ ակնարկում անդրադառնում է հնդկական, պարսկական և արաբական մի շարք ձիագիտական երկերի, որոնց մի մասը, սակայն, վերաբերում է շատ ավելի ուշ շրջանի, քան Ֆարաջի «Բժշկարանը», այսինքն՝ XIV-XVIII դդ., իսկ համեմատաբար հնագույնները վերոհիշյալ երեք (ճընայ, Ապի Ուսուֆ, Ըռայշիտ) աղբյուրներից բոլորովին տարբեր կրկեր են։ Այլ կերպ ասած, Ֆարաջի բժշկարանի հիմնական անմիջական աղբյուրները, ինչպէս և նրանց հեղինակների ինքնությունը, առ այսօր մնացել են անորոշ:

Հարկ է նշել, որ արաբական միջնադարյան մի շարք քիչ հայանի կամ քիչ ուսումնասիրված ձեռագիր աղբյուրներ հնարավորություն են տալիս լույս սփռելու նշված հեղինակների ինքնության և, որոշ չափով, նաև նրանց այն երկերի վրա, որոնք օգտագործվել են Ֆարաջ Ասորու կողմից:

Այսպիսով, փորձենք պատասխանել այն հարցին, թե ովքե՞ր են նշված հեղինակները:



Արաբական մատենագրության մեջ այս հեղինակը հանդես է գալիս, համապատասխանաբար, *Շանակ ալ-Հինդի* (شأنق الهندي) «Շանակ Հնդիկ», *Շանակ ալ-Հարիմ* (شأنق الحكيم) «Շանակ Իմաստուն» կամ *Շանակ ալ-Հարիմ ալ-Հինդի* (شأنق الحكيم الهندي) «Շանակ Իմաստուն Հնդիկ» հորջորջմամբ, որին երբեմն ավելացվում է նաև *أطبيب* «Ժիշկ» մականունը:

Ըստ ուսումնասիրողների Շանակը (սանսկր. *Չանակյա Կառակյիա-Շահակյա Կաուլիյա*) եղել է Հնդկաստանի կայսր Չանդրագոտարայի (իշխ. մոտ. 321-298 թթ.) նշանավոր մինիստրը<sup>10</sup>, որը միաժամանակ հայանի էր նաև որպես փիլիսոփա, բժիշկ, աստղագետ: Հնդկական գրականության մեջ հայանի է նրա «Արթաստրա» (*Arthasāstra*) վերնագիրը կառուցվել մի յուրատեսակ «հայելի փայտ» քաղաքի անձի ազդեցության վերաբերյալ:

Արաբական միջնադարյան աղբյուրներում հիշատակվում են Շանակին վերագրվող մի շարք (ըստ նորագույն ուսումնասիրությունների՝ վեց) երկեր<sup>11</sup>, որոնցից, սակայն, մեկ է հասել միայն մեկը, այն է՝ «Գիրք բույների և հակաբույների» - *كتاب السموم والتهراق* (բունարանական երկ): Հայտնի են այս երկի մոտ մեկ տասնյակ ձեռագիր ընդօրինակություններ, որոնք պահվում են Բեռլինում, Կահիրեում, Բաղդադում և այլուր: Երկի ուսումնասիրությանն անդրադարձել են մի շարք եկեղեցուտոհներ, որոնցից Բ.Շարատը հրատարակել է այն՝ կից ուսումնասիրությամբ և գերմաներեն քարգմանությամբ<sup>12</sup>:

Գիրքը սանսկրիտից պարսկերեն է քարգմանել Գունդիշապուրի հռչակավոր բժշկական դպրոցի («Բիմարիսթան») բժիշկներից մեկը՝ ազգությամբ հնդիկ Մանկահը (*Mankah*): Խալիֆ Հարուն առ-Ռաշիդը (իշխ. 786-809) նրան Հնդկաստանից կրավորել է Բաղդադ, որտեղ Մանկահը, ընդունելով իսլամ, մնացել է աշխատելու Խալիֆարում: Հմուտ բժիշկ լինելու հետ մեկտեղ, ինչպես վկայում են արաբական աղբյուրները, նա միաժամանակ զբաղվել է նաև փիլիսոփայությամբ և քարգմանություններով՝ հնդկերենից պարսկերեն և արաբերեն: Մանկահը Շանակի «Թույների գիրքը» պարսկերեն է քարգմանել Յահյա իբն Խալիդ ալ-Բարմաքիի համար. քարգմանությունը գրի է առել Աբու Հարիմ ալ-Բալսին: Ավելի ուշ այն արաբերենի է վերածել ալ-Աբրաս իբն Մաիդ ալ-Ջաուհարին՝ իսաֆի ալ-Մամունի (իշխ. 813-833) համար<sup>13</sup>: Ինչպես ցույց են տվել Շանակի «Թույների գրքի» ուսումնասիրողները, երկում առկա են ոչ միայն վերա-

հիշյալ հնդկական *Kautiliya Arthasāstra*-ի, այլև մի շարք այլ, հիմնականում բժշկական աղբյուրների հետ համընկնող հատվածներ: Գրանցից են, մասնավորապես, հնդիկ հեղինակներ Սուշրուտայի (*Suśruta*, մոտ. VI դ. մ.թ.ա.) և Չարակայի (*Caraka*, մոտ. II դ. մ.թ.) *Suśrutasaṃhitā* և *Carakasamhitā* երկերի որոշ գլուխները կամ հատվածները, ինչպես նաև հունական որոշ աղբյուրներ: Ընդ որում Սուշրուտայի երկի համապատասխան գլուխը կարող էր ավելացվել Մանկահի (եներադավում է, որ վերջինս քարգմանել է նաև Սուշրուտայի երկը)<sup>14</sup>, իսկ հունական մասը՝ գրքի վերջին վերամշակողի՝ ալ-Աբրաս իբն Մաիդ ալ-Ջաուհարիի կողմից<sup>15</sup>: Այլ կերպ ասած, Շանակի «Թույների գրքի» արաբերեն տարբերակը ոչ թե պարզ քարգմանություն է, այլ կոմպիլյատիվ բնույթի վերամշակված շարադրանք, որն, ի դեպ, սովորական երևույթ էր միջնադարում:

Արաբական աղբյուրներում Շանակին վերագրվող մյուս, սակայն մեկ չհասած երկերը հետևյալներն են.

2. «Գիրք պատերազմ վարելու, քաղաքների անկրածեշտ մարդկանց ընտրելու, հեծելազորի, կերակուրների և բույնի մասին» - *والطعام والسم الرجال وفي امر المساورة كتاب في امر تدبير الحرب وما ينبغي للملك ان يتحد من* - հիշատակվում է Իբն ան-Նադիմի «Ֆիհրիսթ»-ում<sup>16</sup> (Լջ 305, 315):

3. «Գիրք աղբի» մասին» - *كتاب اللب* - հիշատակվում է Իբն-ան-Նադիմի նույն երկում (Լջ 316):

4. «Յուրացված գոնարներ» - *متاحل الجوزر* - բարոյագիտական երկ, որից մի հատված պահպանվել է Իբն Աբի Ուսայբիայի երկում<sup>17</sup> (հ.Չ, Լջ 32-33):

5. «Գիրք աստղագիտության մասին» - *كتاب في علم النجوم* - հիշատակում է Իբն Աբի Ուսայբիան (հ.Չ, Լջ 33):

6. «Գիրք անասնաբուծություն» - *كتاب البيطرة* - հիշատակվում է Իբն Աբի Ուսայբիայի կողմից (հ.Չ, Լջ 33):

Ինչպես տեսնում ենք, արաբական աղբյուրներում միայն հիշատակություններ են պահպանվել այս երկերի մասին:

Հարկ է նշել, որ ուսումնասիրողներից Յ.Յոլլիի կարծիքով, Շանակի Իբն Աբի Ուսայբիայի հիշատակած, մասնավորապես, անասնաբուծության և բանկազին քարերի վերաբերյալ գրքերը (այդ թվում և «Թույների գիրքը») հավանաբար նույնպես «ծագում են *Kautiliya Arthasāstra*-ից: Վերջինիս *Kosapraveśyaratnāparikṣā* գլխում (75-81) խոսվում է բանկապոծք քարերի տեսակների և ստուգման մասին, իսկ վազբուծության և ձիաբուծության վերաբերյալ գլուխներում՝ նաև այդ կենդանիների հիվանդությունների



բուժման զանազան ձևերի մասին»<sup>19</sup>: Թե Յ.Յոլլիի այս ենթադրությունը որքանով է հիմնավոր, արդեն նշված պատճառով առ այսօր հնարավոր չի եղել պարզել. ո՛չ «Անասնաբուժության գրքի», ոչ էլ Շանակին վերագրվող մյուս նշված երկերի արաբերեն թարգմանությունները մեզ չեն հասել, որպեսզի կարելի լիներ դրանք համեմատել *Kautiliya Arthasāstra*-ի համապատասխան գլուխների հետ:

Մակայն Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ձիայ» երկի ԻԱ գլխում մեջբերումների տեսքով պահպանվել են հատվածներ Ճնայի, մասնավորապես, ձիագիտական գրվածքներից, ինչը հնարավորություն է ընձեռում դրանք բաղդատելու հնդկական նշված հուշարձանի՝ ձիաբուժության վերաբերյալ գլխի հետ և համոզվելու Յ.Յոլլիի ենթադրության իրավացիության կամ անհավաստիության մեջ: Այսպիսով, դիմենք Ֆարաջի բժշկարանի համապատասխան գլխին:

//(34) ԻԱ. ՅԱՐԱԳՄ ԲԱՆԻՅ, ԶՈՐ ԱՍԱՅԵԼ ԵՆ ՀՆԴԿԱՅ  
ԻՍԱՍՏԱՍԵՐՔՆ ՎԱՄՆ ԳՈՅՆԵՐՈՅՆ ՈՒ ՆՇԱՆՆՈՅ, ՈՐ ԱՍԱՅԵԼ ԵՆ  
Ի ԳՐԱՍՏԻՆ ԶԱՐԷԿՆ ՈՒ ԶՊԵՂՆ

*Ասացել է Ճնայ իմաստասերն հնդկաց, թե այն յարապ ձին, որ լինի սպիտակ, գեղ ձկնբաղ սպիտակ, նայ այն քանձ գամնն ձիանն գոված է, յամնն ազգ գովք եւ բարձրագոյն աստիճանն է, քանձ գամնն ազգ ձիայ, զի կարող է ի պատերազմն, եւ շնոֆոր է իր տիրոջն եւ ի բազա // (34բ) որական գրաստոյն է:*

[.....]

*Եւ ասցել է Ճնայ հնդկցին, թե չէ պարտ ուննալ գայս գրաստնիս, գոր յիշել կամինք: Զի որ լինի իր մազն գեղ տուտիճի փեարի գոյն, եւ այն ձին, որ սեւ կայտեր եւ ի վրայ սրկանն կամ ի ներքստ կամ ի սրացե՛ որպէս գշուճայ կետեր, կամ // (37ա) լինի ի վրա կողացն բարձր բոլորնի, կամ լինի ի վրա ձկնցն կակող մազ սեւ, կամ այլ ցեղ գոյն, քանձ զինչ իր գոյնն է, կամ լինի ի վրա ճակտին սեւ մազեր, այս նշաննիս գոր ավաք, նա ամեն չէ շնոֆոր<sup>20</sup>:*

Այսպիսով, Ֆարաջի բժշկարանի ԻԱ գլխին սկսվում և ավարտվում է Ճնայից արված մեջբերումներով (ստաջին և վերջին պարբերությունները՝ էջ 34ա-34բ և 36բ-37ա), սակայն, դատելով վերնագրից, չի բացառվում, որ Ճնայից քաղված հատվածներ լինեն նաև գլխի միջին մասում (էջ 34բ-36բ), թեև այդտեղ Ճնայի անունը հառուկ չի շեշտվում:

Արդ, եթե Ֆարաջի բժշկարանում Ճնայից մեջբերված այս հատվածները համընկնեն *Kautiliya Arthasāstra*-ի՝ ձիաբուժության վերաբերյալ գլխի

հետ<sup>21</sup>, կնշանակի, որ XIII դարի վերջում (1296-98 թթ.), այսինքն՝ Ֆարաջի երկի ստեղծման տարիներին, հայտնի է եղել հնդկական նշված հուշարձանի մաս այդ գլխի արաբերեն թարգմանությունը (բացի վերոհիշյալ թայյների և հակաթայյների մասին գլուխներից): Այլ կերպ ասած, *Kautiliya Arthasāstra*-ն մինչ այդ պետք է որ արաբերեն թարգմանված լիներ եթև ոչ ամբողջությամբ, ապա առնվազն հատվածաբար:

Իսկ եթե խնդրո առարկա հատվածները չհամընկնեն միմյանց հետ, ապա դա կնշանակի, որ, իրար, արաբերենով հայտնի են եղել Շանակի գրչին պատկանող (կամ առնվազն նրան վերագրվող) նաև այլ ձիագիտական բնույթի երկեր, որոնց մասին խոսվեց վերևում: Այդ դեպքում արդեն կմնա ենթադրել, որ Ֆարաջի ձեռքի տակ եղել է կամ Շանակի «Գիրք անասնաբուժությանը», կամ «Գիրք պատերազմ վարելու մասին»-ը (որում, դատելով ըստ վերնագրի, կարող էին լինել հեծելագործին կամ ձիերին նվիրված հատվածներ). ինչպես ցույց տրվեց վերևում, Շանակի անունով հայտնի բոլոր վեց երկերից ձիերի հետ առնչություն կարող էին ունենալ միայն այս երկուսը:

Այս երկու վարկածներից որն էլ հաստատվելու լինի, երկու դեպքում էլ կասկածից դուրս է, որ Ֆարաջը Ճնայի<sup>22</sup> երկերին ծանոթացել է արաբերեն թարգմանությամբ, այլ ոչ թե սանսկրիտ բնագրով: Չպետք է մոռանալ, որ նա իր երկի հիշատակարանում գրում է. «...թարգմանեցաւ զիրքս այս ի յարապ գրէ ի հայ բառ...» (ընդգծումը մերն է – Հ.Մ.): Եվ իրոք, դրա վկայությունն են Ֆարաջի օգտագործած բազմաթիվ արաբական մասնագիտական (ձիագիտական, անասնաբուժական) տերմինները, բուսանունները, դեղամիջոցների և այլ անվանումները, այդ թվում և նրա երկի նշված ԻԱ գլխում: Ուշագրավ է նաև Ճնայի պատկերի առկայությունը Ֆարաջի ձեռագրում. արդյո՞ք արտանկարված է այն արաբերեն ձեռագրից, որից օգտվել է Ֆարաջը (եթե միայն հայերեն ձեռագիրը նկարագարողը նկարչի երևակայության արդյունքը չէ):

Այսպիսով, վերոհիշյալ փաստերի լույսի ներքո ակնհայտ է դառնում, որ Ֆարաջ Ասորու «Բժշկական ձիայ» երկում *Ճնայ հնդկցի իմաստասերից* պահպանված մեջբերումները մեծ արժեք են ներկայացնում ոչ միայն արաբական, այլև հնդկական գրականության պատմության հետազոտման տեսանկյունից, հնարավորություն տալով պարզություն մտցնելու մի շարք առ այսօր չլուծված խնդիրների մեջ: Քանի որ ո՛չ *Kautiliya Arthasāstra*-ի ձիագիտության մասին գլխի, ոչ էլ Շանակին վերագրող «Անասնաբուժու-



բուժման զանազան ձևերի մասին»<sup>19</sup>: Թե Յ.Յոլլի այս ենթադրությունը որքանով է հիմնավոր, արդեն նշված պատճառով առ այսօր հնարավոր չի եղել պարզել, ո՛չ «Անասնաբուծության գրքի», ոչ էլ Շանակիին վերագրվող մյուս նշված երկերի արարելուն թարգմանությունները մեզ չեն հասել, որպեսզի կարելի լիներ դրանք համեմատել *Kautiliya Arthashastra*-ի համապատասխան գլխիների հետ:

Սակայն Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ձիոյ» երկի ԻԱ գլխում մեջբերումների տեսքով պահպանվել են հատվածներ Ճնայի, մասնավորապես, ձիագիտական գրվածքներից, ինչը հնարավորություն է ընձեռում դրանք բաղդատելու հնդկական նշված հուշարձանի՝ ձիաբուծության վերաբերյալ գլխի հետ և համոզվելու Յ.Յոլլի ենթադրության իրավացիության կամ անհավաստիության մեջ: Այսպիսով, դիմենք Ֆարաջի բժշկարանի համապատասխան գլխին:

//(34) ԻԱ ՅԱՂԱԳՄ ԲԱՆԻՑ, ՉՈՐ ԱՍԱՅԵԼ ԵՆ ՀՆԴԿԱՍ  
ԻՍԱՍԱՍԷՐՔՆ ՎԱՍՆ ԳՈՅՆԵՐՈՅՆ ՈՒ ՆՇԱՆՆՈՅ, ՈՐ ԱՍԱՅԵԼ ԵՆ  
Ի ԳՐԱՍՏԻՆ ՉԱԳԷԿՆ ՈՒ ՉՊԵՂԾՆ

*Ասացել է ճնայ իմաստասերն հնդկաց, թէ այն յարապ ձին, որ լինի սպիտակ, գեղ ձկնրաղ սպիտակ, նայ այն քանձ գամէն ձիանն գոված է, յամէն ազգ գոյք եւ քարձրագոյն աստիճան է, քանձ գամէն ազգ ձիոյ, գի կարող է ի պատերազմն, եւ շնոֆոր է իր տիրոջն եւ ի քազա // (34բ) որական գրասանոյն է:*

[.....]

*Եւ ասցել է ճնայ հնդկցին, թէ չէ պարտ ուննայ զայս գրաստնիս, գոր յիշել կամինք: Չի որ լինի իր մազն գեղ տուրիճի փետրի գոյն, եւ այն ձին, որ սեւ կայտեր եւ ի վրայ պեկանն կամ ի ներքսէ կամ ի դրացէ՝ որպէս զուշմայ կետեր, կամ // (37ա) լինի ի վրայ կողացն քարձր բոլորնի, կամ լինի ի վրայ ձկնցն կակուղ մազ սեւ, կամ այլ ցեղ գոյն, քանձ զինչ իր գոյնն է, կամ լինի ի վրայ ճակտին սեւ մազեր, այս նշաննիս գոր տվար, նա ամէնս չէ շնոֆոր<sup>20</sup>:*

Այսպիսով, Ֆարաջի բժշկարանի ԻԱ գլխի սկսվում և ավարտվում է Ճնայից արված մեջբերումներով (առաջին և վերջին պարբերությունները՝ էջ 34ա-34բ և 36բ-37ա), սակայն, դատելով վերնագրից, չի բացառվում, որ Ճնայից բաղված հատվածներ լինեն նաև գլխի միջին մասում (էջ 34բ-36բ), բեև այդտեղ Ճնայի անունը հատուկ չի շեշտվում:

Արդ, եթե Ֆարաջի բժշկարանում Ճնայից մեջբերված այս հատվածները համընկնեն *Kautiliya Arthashastra*-ի՝ ձիաբուծության վերաբերյալ գլխի

հետ<sup>21</sup>, կնշանակի, որ XIII դարի վերջում (1296-98 թթ.), այսինքն՝ Ֆարաջի երկի ստեղծման տարիներին, հայտնի է եղել հնդկական նշված հուշարձանի նաև այդ գլխի արաբերեն թարգմանությունը (բացի վերոհիշյալ բույնների և հակաբույների մասին գլխիներից): Այլ կերպ ասած, *Kautiliya Arthashastra*-ն մինչ այդ պետք է որ արաբերեն թարգմանված լիներ եթե ոչ ամբողջությամբ, ապա առնվազն հատվածաբար:

Իսկ եթե խնդրո առարկա հատվածները չհամընկնեն միմյանց հետ, ապա դա կնշանակի, որ, իրոք, արաբերենով հայտնի են եղել Շանակի գրչին պատկանող (կամ առնվազն նրան վերագրվող) նաև այլ ձիագիտական բնույթի երկեր, որոնց մասին խոսվեց վերևում: Այդ դեպքում արդեն կմնա ենթադրել, որ Ֆարաջի ձեռքի տակ եղել է կամ Շանակի «Գիրք անասնաբուծությանը», կամ «Գիրք պատերազմ վարելու մասին»-ը (որում, դատելով ըստ վերնագրի, կարող էին լինել հեծելազորին կամ ձիերին նվիրված հատվածներ): Ինչպես ցույց ստվեց վերևում, Շանակի անունով հայտնի բոլոր վեց երկերից ձիերի հետ առնչություն կարող էին ունենալ միայն այս երկուսը:

Այս երկու վարկածներից որն էլ հաստատվելու լինի, երկու դեպքում էլ կասկածից դուրս է, որ Ֆարաջը Ճնայի<sup>22</sup> երկերին ծանոթացել է արաբերեն թարգմանությամբ, այլ ոչ թե սանսկրիտ բնագրով: Չպետք է մոռանալ, որ նա իր երկի հիշատակարանում գրում է. «...թարգմանեցաւ գիրքս այս ի յարապ գրէ ի հայ բառ...» (ընդգծումը մերն է - Հ.Մ.): Եւ իրոք, դրա վկայությունն են Ֆարաջի օգտագործած բազմաթիվ արաբական մասնագիտական (ձիագիտական, անասնաբուժական) տերմինները, բուսանունները, դեղամիջոցների և այլ անվանումները, այդ թվում և նրա երկի նշված ԻԱ գլխում: Ուշագրաւ է նաև Ճնայի պատկերի առկայությունը Ֆարաջի ձեռագրում. արդո՞ք արտանկարված է այն արաբերեն ձեռագրից, որից օգտվել է Ֆարաջը (եթե միայն հայերեն ձեռագիրը նկարագարող նկարչի երևակայության արդյունքը չէ):

Այսպիսով, վերոհիշյալ փաստերի լույսի ներքո ակնհայտ է դառնում, որ Ֆարաջ Ասորու «Բժշկական ձիոյ» երկում *Ճնայ հնդկցի իմաստասերից* պահպանված մեջբերումները մեծ արժեք են ներկայացնում ոչ միայն արաբական, այլև հնդկական գրականության պատմության հետազոտման տեսանկյունից, հնարավորություն առաւ պարզություն մտցնելու մի շարք առ այսօր չլուծված խնդիրների մեջ: Քանի որ ո՛չ *Kautiliya Arthashastra*-ի ձիագիտության մասին գլխի, ոչ էլ Շանակիին վերագրող «Անասնաբուժու-



թյան գրքի» և «Պատերազմ վարելու մասին գրքի» արարերեն քարգմանությունները մեզ չեն հասել, ապա Ֆարաջի բժշկարանում առկա հավածները, որ քաղված են դրանցից, արժեքավոր են, նախ՝ որպես ապացույց այդ երկերի իրոք արարերեն քարգմանված լինելու մասին, և ապա՝ որպես այդ կորուսյալ քարգմանություններից փրկված բեկորներ<sup>21</sup>:

### ԱՊԻ ՌՄՍՈՒՖ կամ ՅՈՒՍՈՒՖ

Արարական միջնադարյան բժշկության պատմության մեջ հայտնի են *Աբու Յուսուֆ* անունը կրած երկու<sup>22</sup> հեղինակ, որոնք ապրել են մինչ XIII դարը և որոնց երկերից կարող էր օգտված լինել Ֆարաջ Ասրիին: Այդ հեղինակներն են՝

1. *Աբու Յուսուֆ Յակուբ իբն Իսհակ սա-Սարրահ ալ-Քինդի*. – ապրել է 190/805 և 260/873 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում: Եղել է ճշմարտագիր փիլիսոփա, բժիշկ, մաթեմատիկոս, աստղագետ: Գրել է շուրջ 40 բժշկական աշխատություն, այդ թվում և կենդանաբանական-անասնաբուժական բնույթի չորս երկ: Վերջիններից երեքի մասին միայն հիշատակություններ են պահպանվել արաբական մատենագրության մեջ, իսկ մեզ հասել է միայն մեկը՝ «Գիրք ձիերի և անասնաբուժության մասին» վերնագրով (*كتاب في الخيل والبيطرة*): Հայտնի են այս երկի երկու ձեռագիր ընդօրինակություններ, որոնք պահվում են Բաղդադում և Կահիրեում<sup>23</sup>: Սակայն, ըստ որոշ ուսումնասիրողների, այս երկի հեղինակությունը կարող է և սխալմամբ վերագրված լինել ալ-Քինդիին՝ նրան համանուն մեկ այլ հեղինակի հետ շփոթելու պատճառով: Վերջինիս անունն է *Մուհամմադ իբն Աբի Յուսուֆ Յակուբ ալ-Խարրի*. նա ևս գրել է նույնանուն երկ<sup>24</sup>:

2. *Մուհամմադ իբն Աբի Յուսուֆ Յակուբ իբն Ալի հիզամ ալ-Խարրի* կամ *Նասիր-ադ-Դին Աբու Ալի Մուհամմադ իբն Աբի Յուսուֆ Յակուբ իբն Իսհակ իբն Ալի Հիզամ*. – Ուսումնասիրողները համակարծիք չեն այս հեղինակի լրիվ անվան, ապրած ճշգրիտ ժամանակաշրջանի և գրած աշխատությունների թվի հարցում: Արարական աղբյուրների վկայությամբ, նա Արրասյան ալ-Մու'թասիմ (833-842) և ալ-Մու'թադիդ (892-902) խալիֆների օրոք եղել է արբունի գլխավոր ախտապետը: Համարվում է ձիագիտության վերաբերյալ արարերենով գրված և մեզ հասած հնագույն երկերի հեղինակը: Ըստ Կ.Բրոկելեմանի, հայտնի են նրա անունը կրող երեք աշխատություն, որոնց ձեռագրերը պահվում են աշխարհի տարբեր գրադահոցներում:

1. «Գիրք ձիերի և անասնաբուժության մասին» *كتاب في الخيل والبيطرة*

2. «Գիրք ձիավարության և անասնաբուժության մասին» *كتاب الفروسية والبيطرة*

3. «Գիրք նիզակաձուլության և պատերազմական գործիքների մասին» – *كتاب معرفة الرمي بالنشاب وآلات الحرب*<sup>25</sup>:

Մինչդեռ ըստ այլ հետազոտողների, Մուհամմադ իբն Յակուբ իբն Ալի Հիզամ ալ-Խարրին IX դ. առաջին կեսին խալիֆ ալ-Մուրաավարրիյի (847-861) համար կազմել է ձիագիտական մի երկ՝ *كتاب الفروسية والبيطرة*՝ վերնագրով, նվիրված գլխավորապես ձիաբուժությանը, մասամբ նաև ձիաբուժությանը: Ենթադրվում է, թե այն պետք է որ քաղված լինի Թեմոնեստասի (IV դ. առաջին կես) «Անասնաբուժությունից»<sup>26</sup>:

Ուսումնասիրողներից ոմանք այն կարծիքին են, թե նա եղել է Իսհակ իբն Հունայն իբն Իսհակի՝ հռչակավոր քարգմանիչ Հունայն իբն Իսհակի որդու (830-910) ժամանակակիցը և վախճանվել է 226/841 թ.<sup>27</sup>:

Այսպիսով, հետազոտողների մի մասը նրան համարում է IX դարի առաջին կեսի, իսկ մյուս մասը՝ երկրորդ կեսի հեղինակ:

Հիշատակված երկու Աբու Յուսուֆների (ալ-Քինդիի և ալ-Խարրիի) համանուն «Գիրք ձիերի և անասնաբուժության» երկերի հնարավոր շփոթության խնդիրը դեռևս հետագա լուրջ ուսումնասիրության կարիք ունի: Պարզելու համար, թե արդյոք դրանք տարբեր երկեր են, թե՞ նույնանուն են (իսկ եթե նույնանուն են, ապա ո՞վ է, ի վերջո, իսկական հեղինակը)՝ անհրաժեշտ է ամենայն մանրամասնությամբ ուսումնասիրել թե՛ ալ-Քինդիի, թե՛ ալ-Խարրիի անունը կրող, աշխարհում հայտնի բոլոր ձեռագրերը: Գլխավոր դժվարությունն այստեղ այն է, որ խնդրո առարկա գրչագրերը (իսկ դրանց թիվը հասնում է մոտ երեք տասնյակի)<sup>28</sup>, սփռված են աշխարհով մեկ և առ այսօր մնում են ոչ միայն չիրաատարակված, այլև լրջորեն ուսումնասիրված չեն:

Ինչպես անհում ենք, սրբազնու համար, թե վերոհիշյալ երկու Աբու Յուսուֆների ձիագիտական-անասնաբուժական չորս երկերից (մեկը ալ-Քինդիին է վերագրվում, երբքը՝ ալ-Խարրիին) հատկապես ո՞րն է Ֆարաջ Ասրու մեջբերումների աղբյուրը, անհրաժեշտ է դրանք չորսն էլ բաղդաձուլ Ֆարաջի երկի համապատասխան հավածների հետ, խնդիր, որը դժվար է իրականացնել արտերկրում գտնվող ձեռագրերի անմատչելիության պատճառով:

Ֆարաջի բժշկարանում պահպանված Ալի Ռե-սուֆից մեջբերվող հավածները հետևյալներն են.



«Բժշկություն գոր սացել է Ռուսֆն. փորձած:

Առ կարմիր գառնկ ու դեղին գառնկ ու կալէրար ու խախիայ՝ յամեն մէկէ բողոք մէկ, սպիտակ աշնան և սպակ կիր՝ յամեն մէկէ բողոք մէկ, լետ գամենն ու մաղէ, ու շաղղէ գինը ու դիր յարեգակն, որ չորնայ, ու աղա գինը ու պանե, ու եր սնկիս՝ առ մուշախայ ու բարխալ, գինը ի ջուրն ու բարխալ ի դեղն ու դիր ի վրայ խոցին՝ յերիկվնէն ի վեր ինչվի լոյսն, ու վաղն հան ու սրբէ: Եւ // (122ա) <վ> այլ վայր դիր ինչվի աջողնայ: Եւ թէ լինի տեղն հայնց, որ չկարես դնել մուշախայ ու կապել, դու ցանէ զդեղն ի վրայ ու դիր ի վրայ կաղորմբի տերեւ, ու ծածկտէ գտերեւն երկու երեք տեղ, և դիր ի վրայ մուշախայ» (Բժշկարան, էջ 116):

«Այլ դեղ, Ապի Ռուսֆին սացած: Առ զշահմինդայի բուսին իր տակովն, եփել ու ծեծել ու դիր ի վրայ առջինն ու կապել // (124), եւ ապա ածելէ գինը ու թող լինը ազարակ: Եր բողոք տարուկն, դու առ մանդր աղ ու շփել գտեղն խիստ քաջ: Թէ ուժով լինի գրաստն, դու խայծղնէ գինը ու դիր ի յինը զճիճին, որ կոչի յիշոցք, ու պաղլեղ, ու շողոյ ու ածնէ գինը տասն ար հեա իրաց: Եւ ապա ածնէ գիտեղն, որ լինի յեան, վարդի ճիթով: Եւ եր խոցնաւ, դու ծառայէ զէլ այլ խոցերն» (Բժշկարան, էջ 118):

«Բժշկություն է. Յուսուֆին սացած:

Առ կաարաա նուկի մէկ, վայրի քրէֆա՝ կէս նուկի, եփած բուսարի ջուր՝ բողոք մի, և ամպակ գինի ու // (131բ) հոռոմ ձէք՝ նուկի ու բողոք մի: Եփէ գամենն ու քամէ ու լից ընդ փողոքն ի վայր, և անցմնցոյ գինը աղէկ ու հանգոյ աղէկ ժամ մի, հեա այնոր գարկ գինը ի պաղ ջուրն. նա բժշկի:

Եւ լինի, որ ի յայս ցաւս սպիտակի աչքն: Կու առ զրուզիանի ջուրն ու զմեղրն ու խառնէ յիրար ու լից յայրն: Նա բժշկի աստուծով» (Բժշկարան, էջ 123):

«Յասացելոց Ապի Ռուսֆին:

Նշանքն է. ցաւ, որ բնակի յետի կիցքն ի գրաստան, եւ եփ ուժկորնայ այս քամիս, նա կանգնի երկու ձեռքն // (136ա) ու ընկնի յետի կիցքն, ու բնա չկարենայ կանգնել:

Բժշկությունն է.

Առ բողկի հունդ ափկից մի, դիր ի պտուկ մի, ու լից ի վրայ վեց նուկի ջուր ու եփել ուժով, ու թող աղէկնայ այս քամիս, ու առ յերեք բաժնէն զմէկն ու լից

փողոքն ի վայր: Ու գայլ մնացորդքն դիր հառոմ դէղ ահճորով ի յորովայնն, ու արերն այսպէս ծառայէ» (Բժշկարան, էջ 127):

«Այլ դեղ յասացելոց Ապի Ռուսֆին: Առ հառոմ ձէք ու սխտոր ու ծեծել, ու շողոյ ու դիր ի վրայ սմբակին ու կապել» (Բժշկարան, էջ 142):

«Յասացելոց Ապի Ռուսֆին: Առ երդրակն և սպակ ու կիր՝ յամեն մէկէ մասն մի, լետ և մաղէ և խառնէ ընդ կովուց եղ, ու շինէ պատրոյց, ու դիր ի նաստրն՝ ողջնայ» (Բժշկարան, էջ 157):

«Այլ դեղ, Ապի Ռուսֆին սացեալ. փորձած: Առ կեղեւած սխտոր և քան ի գինը դնակ, և դիր ի հառանն ու ծեծել, որ զէլ մորիսն լինի, ու լոյս ստպեմով, ու դիր ի վրայ ու կապել, որպէս զմէկայն, որ սացաք» (Բժշկարան, էջ 161):

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ Ֆարաջ Ասորին իր բժշկարանում ամենից ավելի հաճախ մեջբերումներ է անում *Ապի Ռուսֆից*՝ ընդ որում ամեն անգամ շեշտելով նրա անունը: Իսկ քանի որ Ֆարաջն իրեն ծանոթ բոլոր հեղինակներից «բազում հեղկաց և Պաղտըտայ իմաստասիրացն», նախապատվությունը տալիս է հատկապես Ապի Ռուսֆին, ապա անկասկած նման պատվի կարող էր արժանանալ միայն հանրահայտ և անասնաբուծության ստաբիլիզատոր մեծ հեղինակություն վայելող մասնագետը: Եվ իբր, դատելով ըստ Ֆարաջի կատարած մեջբերումների, Ապի Ռուսֆը եղել է ձիերի զանազան հիվանդությունների և դրանց բուժման մեթոդների մեծ գիտակ, այսինքն՝ ձիաբուծության մեծ փորձ ունեցող անասնաբույժ:

Ուշագրավ է նաև մեկ այլ փաստ. Ֆարաջի բժշկարանում որ անգամ էիշասակվող *Ապի Ռուսֆ* անունը վեց դեպքում զրված միևնույն ձևով՝ *Ապի Ռուսֆ* (մնացած երկու դեպքում զրված է սլավոնական *Ռուսֆ* կամ *Յուսուֆ*), որն իրենից ներկայացնում է արարական Աբու Յուսուֆ (أبو يوسف) անվան սեռական հոլովը՝ *Աբի Յուսուֆ* (أبي يوسف): Այդ նշանակում է, որ նման տատաղարձությունը կրում է ոչ թե պատահական, այլ օրինաչափ բնույթ: Նման օրինաչափությունն էլ իր հերթին, կարող է ունենալ միայն մի բացատրություն՝ արարելնում խնդրո առարկա հեղինակի անունը սկսվել է ոչ թե *Աբու Յուսուֆ* բաղադրիչով (այսպես արարելնինն բացասադեյակ Ֆարաջը կառաարարձեր ենց այդպես), այլ վերջինիս նախորդել է ինչ-որ ուրիշ բաղադրիչ, որի պատճառով էլ այն դրված է սեռական հոլովով՝ *Աբի Յուսուֆ*:



«Արոնիշյալ երկու հանգամանքները, ինչպես տեսնում ենք, բայց են ապիս նոր անասնկյունից նայել վերևում հիշատակված երկու Աբու Յուսուֆներին՝ ինչ-որ անդ հուշելով, թե նրանցից հատկապես որի՞ն կարելի է նույնպես Ֆարաջի եիշատակված հեղինակի հետ:

Մեր կարծիքով, նկատի առնելով նշված փաստերը, բերես ավելի ճիշտ կլիներ նախապատվությունը տալ *Նասիր ադ-Դին Աբու Ալի Մուհամմադ իբն Աբի Յուսուֆ Յակուբ իբն Ալի Հիզամ ալ-Խաթթիին*, քանի որ՝

ա) Հենց նրա անվան մեջ է, որ *Աբի Յուսուֆ* բաղադրիչին նախորդում են *Մուհամմադ իբն...* կամ *Նասիր ադ-Դին Աբու Ալի Մուհամմադ իբն...* բաղադրիչները, որոնցում սակայ *իբն* բառից հետո էլ հենց *Աբի Յուսուֆ* դրված է սեռական հոլովով (քանի որ *իբն Աբի Յուսուֆ* նշանակում է *Աբու Յուսուֆի որդի*): Մինչդեռ մյուս անունը (ալ-Բինդիի) սկսվում է հենց *Աբու Յուսուֆ* բաղադրիչով:

բ) Հենց նա է, որ եղել է անասնաբուժական մեծ փորձառություն տնեցող անվանի ձխարույժ, սրբունի ախտապետ և միաժամանակ ձխազիտական-անասնաբուժական երկերի հեղինակ, որոնք մեզ են հասել բավականին մեծ թվով գրչագրերով: Մինչդեռ, թեև ալ-Բինդին փիլիսոփա, մաթեմատիկոս և աստղագետ լինելու հետ մեկտեղ հայտնի է եղել նաև որպես բժիշկ, սակայն մեզ փաստորեն չի հասել որևէ անդեկություն նրա՝ նաև անասնաբուժական պրակտիկայով զբաղվող նշանավոր անասնաբույժ լինելու մասին: Նրա կենդանաբանական-անասնաբուժական բնույթի վերոնշյալ չորս երկերից երեքը (որոնք մեզ չեն հասել) կրել են հետևյալ վերնագրերը՝ 1. «Տրակտատ միջտոների մասին», 2. «Տրակտատ մեղունների և նրանց արժանիքների մասին», 3. Տրակտատ կենդանիների մարմինների մասին, երբ դրանք քայքայվում են» և, ինչպես տեսնում ենք, ձխարուժության հետ առնչություն չտնեցող գրվածքներ են: Բացի այդ, հետազոտողների կարծիքով դրանք «արաբների հետագա կենդանաբանական երկերում, ըստ երևույթին, որևէ նշանակալից հետք չեն թողել»<sup>20</sup>: Ինչ վերաբերում է չորրորդ՝ ալ-Բինդիի անունով հայտնի միակ ձխազիտական-անասնաբուժական երկին, ապա (ինչպես նշվեց) փաստորեն դեռ հաստատապես հայտնի չէ, թե այն իրո՞ք նրա գրածն է:

Այսպիսով, ամփոփելով սովածը, կարող ենք եզրակացնել, որ Ֆարաջ Ասորին իր «Բժշկարանում» մեջբերումներ է արել Աբի Յուսուֆ Յակուբ իբն Իսհակ իբն Ալի Հիզամ ալ-Խաթթիի անունով հայտնի ձխազիտական երեք երկերից՝ որևէ մեկից, սակայն հատկապես որի՞ց՝ կպարզվի միայն այդ երկերի բոլոր հայտնի գրչագրերի (այդ թվում նաև ալ-Բինդիին վերագրվող

երկու վերոնշյալ ձխազրերի) հանգամանապից ուսումնասիրությունից հետո:

Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ձիոյ» երկի օրինակով կարելի է ասել, որ միջնադարյան Հայաստանի (մասնավորապես Կիլիկիայի) անասնաբույժները ևս, ինչպես և բժիշկները, քաջածանոթ են եղել Արևելքի, հատկապես արաբական բժշկության (անասնաբուժության) նվաճումներին, արաբական բժշկական (անասնաբուժական) աղբյուրներին և օգտագործել են դրանք իրենց երկերում:

Սակայն այսօր արդեն համոզված կարելի է ասել, որ ոչ միայն Հայաստանի անասնաբույժներն են դիմել արաբական համապատասխան աղբյուրներին, այլև արաբ անասնաբույժները ևս, իրենց եկրքին, ծանոթ են եղել Հայաստանի՝ այդ բնագավառի գիտակների երկերին: Այսպես, օրինակ, Փարսիզի Ազգային գրադարանի № 997,2 արաբերեն ձեռագրում, որը անասնաբուժական մի երկ է, գանազան հարցերի կապակցությամբ Հնդկաստանի, Պարսկաստանի և Իլյասի մասնագետների կողքին վկայակոչվում են նաև Հայաստանի անասնաբույժների կարծիքները<sup>21</sup>: Իսկ թե ինչպե՞ս էր կոչում այդ ծանոթությունը՝ կարելի է դատել, մասնավորապես, Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ձիոյ»-ի արաբերեն բարգձանության օրինակով<sup>22</sup>, որը, նախորդ փաստի հետ միասին, ևս մի պերճախոս վկայություն է միջնադարում Հայաստանի անասնաբուժության նկատմամբ արաբների ցուցաբերած հետաքրքրության և բարձր գնահատանքի մասին:

## Ծանոթագրություններ

1. Պահպանվել են նաև խնդրո առարկա բժշկարանի որոշ հատվածների լսիստ համառոտագրությունը ներկայացնող մի 5-երբրանոց պատասիկ («Աննտիկի Մխիբարյանց մատենադարան»), ինչպես նաև ձխարուժության վերաբերյալ երկու այլ փորձածավալ գրչագրեր՝ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռ. № 459 (Էջ 107բ- 114բ) և № 550 (թ. 18-19): Չխարուժությանը ձխարուժությանն առնչվող գլուխներ կան նաև «Գիրք Վաստակոցում», որոնք, սակայն, գյուղատնտեսական այդ յուրատեսակ հանրագիտարանի միայն մի փոքր մասն են կազմում (դրանք ՄԳԳ-ՅԹ, Էջ 197-209): Ավելի հանգամանորեն տես «Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստեղ», ԺԳ դար, աշխ. Բ. Չուգասյանի: Երևան, 1980 (այսուհետև՝ Բժշկարան), Էջ 16-19, 20-22:



2. Բժշկարան, էջ 27:
3. Հր.Աճառյան. Յուզակ ձեռագրաց Թավրիզի. Վիեննա, 1910, էջ 137: Л.А.Оганесян. История медицины в Армении. Т.2, Ереван, 1946, с.171-173; П.М.Мурадян, Армяно-грузинские литературные взаимоотношения в XVIII в. Ереван, 1966, с. 207-209. Հարցի պատմությունն ավելի մանրամասն տե՛ս Բժշկարան, էջ 5-6, 16-19, ինչպես նաև՝ Բ.Չուգասյան, Ա.Տեր-Ղևնդյան, «Բժշկարան ծիոյ» երկի նորահայտ արարելն բարգձմանությունը. «Վարեր հասարակական գիտություններ», 1985, № 11, էջ 63-64:
4. Տես Բժշկարան, էջ 23:
5. Նույն տեղում, էջ 163 (ձև. ք. 184ա-184բ):
6. Նույն տեղում, էջ 43:
7. Նույն տեղում, էջ 59-60:
8. Նույն տեղում, էջ 116, 118, 123, 127, 142, 157, 161:
9. Հմմտ. նույն տեղում, էջ 10-12:
10. A.Mieli, La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale. Leiden, 1966, p. 73.
11. F.Sezgin. Geschichte des Arabischen Schrifttums (այսուհետև՝ GAS). Bd. 3, Leiden, 1970, s.197.
12. C. Brockelmann. Geschichte der Arabischen Literatur. Erster Supplementband (այսուհետև՝ GAL, I S). Leiden, 1937, S. 413. GAS, Bd. 3, S. 197. Bettina Strauss. Das Giftbuch des Šanāq, -in: Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin. Berlin, 1934, № 4, S. 89-152.
13. GAS, Bd. 3, S. 200-201.
14. Արաբական միջնադարյան բժշկության վրա հնդկական բժշկության բողոծ ազդեցության, ինչպես նաև հնդկական աղբյուրների արարելն բարգձմանությունների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս GAS, Bd. 3, S. 187-193.
15. GAS, Bd. 3, S. 193-196, 197-198.
16. Բաղդադցի գրիչ և ձեռագրավաճառ Իբն ան-Նադիմը հայտնի է իր «Ֆիհրիսթով»՝ մատենագիտությամբ (987-8թթ.), ուր բվարկված են ժամանակին հայանի՝ արարելնով գրված «բուր» երկերը: Ավելի մանրամասն տե՛ս Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd. (-այսուհետև՝ EI). T. III, Leyde-Paris, 1971, p. 919-920.
17. Արաբ. *այար*. (أيار) նշանակում է՝ 1. գրականություն, 2. բարեկրթություն, 3. բարձրագիտություն: Արաբական միջնադարյան գրականության

մեջ հայտնի էր համանուն ժանր՝ խրատատուցողական և միաժամանակ գեղարվեստական-հետաքրքրաշարժ բնույթի:

18. Իբն Արի Ռոսայրիան (1194-1270) եղել է բժիշկ և մտտեմագետ: Նշանավոր է իր *طبقات الأطباء في عيون الانباء* երկով, ուր ներկայացված են 380 բժիշկների ու գիտնականների կենսագրությունները: Ավելի մանրամասն տե՛ս EI, t. III, p. 715-716:

19. J.Jolly. Kollektaneen zum Kauṭīliya Arthaśāstra-Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 68, Leipzig, 1914, S. 348.

20. Բժշկարան, էջ 59-60.

21. Մանսկիիս բնագրի անմատչելիության պատճառով առայժմ ստիպված ենք բաղդատության խնդիրը հետաձգել:

22. Ուշագրավ է, որ հնդկական *Չանակյա* անունը, որ արարելնով տասադարձվել է *Շանակ* (քանի որ արարելնում չհնչյունը բացակայում է), հայերեն տասադարձությամբ վերածվել է *Շնայի*: Պետք է ենթադրել, որ Ֆարաջին հայտնի է եղել Շանակ «արարացված» ձևի նախնական *Չանակյա* հնչյունը:

23. Հնդկական վեղայական սվանդոյթի հետ հին հայկական բժշկության ունեցած առնչության մասին տե՛ս նաև С.А.Варданян, Аюрведическая традиция в древней Армении по данным книги "Неужное для неучей" Амирдовлата Амасиаци. – «Հայաստանի կենսաբանական հանդես», 1990, № 4, էջ 346-357:

24. Այս անունն է կրել նաև մի երրորդ հեղինակ՝ այն բժիշկը, որի *كتاب المشاهير* վերնագիրը կողո երկը բազմիցս (մոտ 30 տեղում) էի շատակում է ալ-Բիրունին իր «Բիքար սա-Մադանա»-ում և որն ապրել է, ինչպես ենթադրվում է, X դարում: *كتاب المشاهير* -ը, սակայն, չի պահպանվել: Բացի այդ, մեզ չի հասել որևէ տեղեկություն այն մասին, որ այս Աբու Յուսուֆը գրաված լինի նաև անասնաբուծությամբ կամ գրած լինի որևէ անասնաբուժական երկ: Տես GAS, Bd. 3, S. 313.

25. GAS, Bd. 3, S. 375.

26. Նույն տեղում, S. 375, ինչպես նաև նույն էջի ծան. 1:

27. Ըստ որոշ ձեռագրերի, նաև Հուզամ, Հազզամ Վելիդդին ալ-Խաթթուլի, ալ-Ջարալի, ալ-Խիտաա'ի, ալ-Խալլի և այլն: Նման տարրերը ցամաները պայմանավորված են արարելնի գրաֆիկական առանձնահատկությամբ՝ դիակրիտիկ կետերի շփոթությամբ:

28. Brockelmann. GAL, I S, S. 432-433. EI, t. I, p. 1184 (M.Plessner,



Ա. ՉԵՈՍԳՐԵՐ

ԵՐԵՎԱՆԻ Մ.ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳԱՐԱՆ

1. Արաբերեն ձեռագիր № 1536, XVII դ.(?), գրչության վայրն անհայտ, ք. 1ա-6ա ("التصيدة البهلوية"):
  2. Պարսկերեն ձեռագիր № 466, ժողովածու, քնդորինակված 1270/1855 թ. գրիչ Ջավար իբն Սոլեյման բարի կողմից, գրչության վայրն անհայտ, ք. 30թ-31ա ("حكايت بهلول بامام حنيفه"):
    3. Տիրայր Արքեպիսկոպոս Մելիք-Մուշկատբաբյանի անավարտ ձեռագիրը («Պղնձե բաղասի պատմության» քննական բնագիր)։ - Աշ. Հովհաննիսյանի արխիվ, քոթ. 224', վավ. 190:

ՍԱՆԿՏ-ՊԵՏԵՐԲՈՒՐԳ, ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

4. Արաբերեն ձեռագիր B-1114, ("الف ليلة وليلة"), h.3, մուս. 1804թ., քնդորինակման վայրը՝ Կահիրե, գրիչ Ալի ալ-Անասրի, ք. 42թ-60ա ("حكاية معينة للنحاس"):
  5. Արաբերեն ձեռագիր B-1122, ժողովածու, XVIII դ., քնդորինակման վայրն անհայտ, ք. 1թ-14թ ("خير الترجمانه والقهرمانه والشاب ابن الملك الذي ركب ابوه وليس امه"):
    6. Պարսկերեն ձեռագիր B-256 (a-275), հեթաբենների ժողովածու, XVIII դ., քնդորինակման վայրը՝ Հնդկաստան, ք. 146թ-173թ ("حكايت شاهزاده ماهر وپدررا بفروخت")

ՍԱՆԿՏ-ՊԵՏԵՐԲՈՒՐԳ, ՍԱՆԿՏՆՈՎՉՉՉԵԳՐԻՆԻ ԱՆՎԱՆ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՆՐԱՅԻՆ ԳՐԱԳԱՐԱՆ

7. Երրայատաս արաբերեն ձեռագիր Ewp.-ap. I 858, XVII-XVIII դդ., գրչության վայրն անհայտ, ք. 1ա-1թ ("قصة الشاب وبنات الملك"):
  8. Երրայատաս արաբերեն ձեռագիր Ewp.-ap. II 1365, XVI դ. ստաջին կես, գրչության վայրն անհայտ, ք. 1ա-4թ (նույնը):
    9. Երրայատաս արաբերեն ձեռագիր Ewp.-ap. II 1475, XV դ. վերջ,

Bayār).

29. GAS, Bd. 3, S. 375. Ենթադրվում է, որ Թեոմնեստոսի երկերը արաբերեն է թարգմանել վաստակաշատ թարգմանիչ և բժիշկ Հունայն իբն Իսհակը (809-873): IX դարի ստաջին կեսից հետո ստեղծված արաբական համանուն երկերի վրա նկատելի է Թեոմնեստոսի ձևազրուսական և բուսաբանական աշխատությունների մեծ ազդեցությունը (տես GAS, Bd. 3, S. 353):

30. موفق فنصة، اهمية وصف الفرس العربي في مؤلفات الخيل والبيطرة العربية. ابحاث المؤتمر السنوي الثامن، المنعقد في جامعة حلب، حلب، 1984، ص 258.

31. Չեռագրերի մասին ավելի մանրամասն տես Brockelmann. GAL, I S, S. 433 և GAS, Bd. 3, S. 375: Այստեղ հիշատակվող ձեռագրերի բվին պետք է ավելացնել ևս մեկը՝ Գամասկոսի «ագ-Ջահիրիե» գրադարանում պահվող № 5 գրչագիրը: «Կրթչինիս մասին ավելի մանրամասն տես ص 371 : موفق فنصة»:

32. GAS, Bd. III, S. 375:

33. Le livre de l'agriculture d' Ibn al-Awam (Kitāb al-Felahah), traduit de l'arabe par J.-J. Clément-Mullet, T. 2, 11e partie, Paris, 1876, p. VI-VII. Չեռագրի միկրոմագավեցն տառնալու մեր փորձերը, ցավոք, հաջողություն չունեցան, մինչդեռ շափազանց հեռաքրքիր կլինեք տեսնել, քե հատկապես ի՞նչ հայկական աղբյուրներից է օգտվել արաբ հեղինակը:

34. Ըստ թարգմանության հիշատակարանի, թարգմանությունն արվել է եգիպտական էմիր Հուսամ աղ-Ղիե Լաջինի հանձնարարությամբ, որը հայերեն բժշկարանը ավարտել էր հայոց թագավորի զանձապահարանից, Տիրքի ճակատամարտից հետո: Թարգմանությունը կատարվել է, ի դեպ, հայ գերիների օգնությամբ, որոնց բվում գտնվող մի փրարայծ բանիմացորեն բացատրել է անհասկանալի բառերը (դեղերի և դեղաբույսերի անունները): Թարգմանությունը թվագրվում է XIII դ. վերջով (1298 թ. վերջ կամ 1299 թ.): Ավելի մանրամասն տես Բ. Չուգասյան, Ա.Տեր-Ղևոնդյան. նշվ. աշխ., էջ 64-66:



գրչության վայրն անհայտ, ք. 1ա-6բ (նույնը):

10. Երրայատու արարերն ձեռագիր ԵՅր.-ար. II 1540, XIV-XV դդ., գրչության վայրն անհայտ, ք. 1ա-2բ (նույնը):

### Բ. ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

11. Արեղյան Մ. Երկեր. հ. Ա. Երևան, 1966:  
12. Արեղյան Մ. Երկեր. հ. Բ. Երևան, 1967:  
13. Արեղյան Մ. Երկեր. հ. Գ. Երևան, 1968:  
14. Արեղյան Մ. Երկեր. հ. Դ. Երևան, 1970:  
15. Արեղյան Մ. Երկեր. հ. Ը. Երևան, 1985:  
16. Արքահամյան Ա. Գ. Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության. հ. Ա. Երևան, 1964:  
17. Արքահամյան Ա. Գ. Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության. հ. Բ. Երևան, 1967:  
18. Արքահամյան Վ. Արհեստները և համբարական կազմակերպությունները Հայաստանում IX-XIII դդ. Երևան, 1946:  
19. Արուստե Ի. X դ. վրացերեն մի ձեռագրի հայերեն հիշատակագրությունները և նրանց նշանակությունը հայ բարբառագիտության համար. – ԲՄ, 1958, № 4, էջ 35-42:  
20. Ալիշան Գ. Արուստի Հայ. Պատմությունն և կերպերից Եգիպտոսի. Վենետիկ, 1895:  
21. Ալիշան Գ. Հին հաւատար կամ հեթանոսական կրօնը հայոց. Վենետիկ, 1895:  
22. Ալպոյանճեան Ա. Եգիպտոսի նահանգը և հայերը. Գահիրե, 1960:  
23. Ալպոյանճեան Ա. Պատմություն հայ գաղթականության. հայերու ցրումը աշխարհի զանազան մասերը. հ. Ա. Գահիրե, 1941:  
24. Ալպոյանճեան Ա. Պատմություն հայ գաղթականության. հ. Բ. Գահիրե, 1955:  
25. Ալիևնան Ն. Գրիգորիս Ա. կաթողիկոս Աղթամարի. Վիեննա, 1958:  
26. Ալիևնան Ն. Ձրոյց Պղնձի քաղաքի. – ՀԱ, 1958, № 1-4, էջ 22-48:  
27. Ալիևնան Ն. Մատենագրական հետազոտություններ. հ. Ա. Վիեննա, 1922:  
28. Ակնարկներ միջին գրական հայերենի պատմության. հ. Ա. Երևան, 1972:

29. Աճառյան Հ. Հայոց լեզվի պատմություն. մ. 2. Երևան, 1951:  
30. Անասյան Հ. Ա. Հայկական մատենագիտություն. հ. Ա. Երևան, 1959:  
31. Անասյան Հ. Ա. Հայկական մատենագիտություն. հ. Բ. Երևան, 1976:  
32. Անդրիկեան Ն. Ազգային վեպերեն. – «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1906, № 7, էջ 298-303:  
33. Անդրիկեան Ն. Ազգային վեպերեն. – «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1906, № 8, էջ 341-347:  
34. Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի, քնն. հրատ. Հ. Պերպերյանի. Փարիզ, 1960:  
35. Ավդարեզյան Մ. Թ. Խաչատուր Կեչառեցի. Երևան, 1958:  
36. Արևշատյան Ս. Հնագույն հայկական քարգմանությունները և նրանց պատմա-մշակութային նշանակությունը. – ՊԲՀ, 1973, № 1, էջ 23-37:  
37. Արևշատյան Ս. Հովհաննես Երզնկացու իմաստասիրական անհայտ աշխատությունը. – ԲՄ, 1958, № 4, էջ 297-315:  
38. Բարայան Ա. Շիրերը հայ գրականության մեջ և բատրոնում. Երևան, 1959:  
39. Բախչինյան Հ. Սայաթ-Նովա. Երևան, 1988:  
40. Բարկեղյան Ա. Կ. Հայ-ֆրանսիական լեզվամշակութային կապերի սկզբնավորման ու զարգացման հարցի շուրջը (XI-XIX դդ.). – ՊԲՀ, 1991, № 1, էջ 101-109:  
41. Թժկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստնոյ, ԺԳ դար, աշխ. Բ. Լ. Չուգասյանի. Երևան, 1980:  
42. Բնագիր պատմություն Պղնձի քաղաքին, առնուած Քիրտեան հավարածոյի 1691 թուակիր ձեռագրին Գրիգորիս Աղթամարցոյ կաթառներով, հրատ. Հ. Զյուրայանի. – «Շողակաք», 1953, № 5-6, էջ 157-160, № 8, էջ 230-233, № 10, էջ 250-253, № 11-12, էջ 304-306:  
43. Բունիաթ Սեբաստացի. Գիրք բժշկութեան, աշխ. Գ. Մ. Կարապետյանի. Երևան, 1987:  
44. Գիրք Վատականց, քարգմանությունն նախնեաց յարարացի լեզուէ. Վենետիկ, 1877:  
45. Գրիգորիս. Բնությունն բնութեան մարդոյ և նորին ցառոյ, աշխ. Ա. Ս. Կոնյանի. Երևան, 1962:  
46. Գրիգորիս Աղթամարցի, ուսումնասիր., քնն. բնագրեր և ծանոթ. Մ. Ավդարեզյանի. Երևան, 1963:  
47. Դարեան Ա. Ակնարկ հայ-արաբ մշակութային կապերուն վրայ.



Պէյրուք, 1972:

48. Եռայի Դրինցի. Տոմար արեգակնային և լուսնի, աշխ. Ջ.Ա. Էյնաբյանի. Երևան, 1990:

49. Չարպիանապեան Գ. Մատենադարան հայկական քարգմանութեանց նախնեաց (դար Դ-ԺԳ). Վենետիկ, 1889:

50. Չարպիանապեան Գ. Պատմութիւն հայ հին դպրութեան (Դ-ԺԳ դդ.). Վենետիկ, 1897:

51. Էջեր հայ միջնադարյան զեղարվեստական արձակից, խմբ. և առաջարանով Կ. Մելիք-Օհանջանյանի. Երևան, 1957:

52. Թորոզմ Արքեպիսկոպոս. Հայերէն արձանագրութիւններ Վերին Եգիպտոսի Գլոսի վանքի մը մէջ. - «Տաքն», Հալէպ, 1927, էջ 189-200:

53. Թումանյան Բ.Ե. Հայ աստղագիտության պատմություն (հնագույն ժամանակներից մինչև XIX դ. սկիզբը). Երևան, 1964:

54. Թարանդոթ, Չինատանի իշխանագնոտիին. - «Հիսիսապոլայ», 1859, № 3, էջ 169-232 և № 6, էջ 417-459:

55. Իշոխ. Գիրք ի վերայ բնութեան, բնական բնագիրը, քարգմ. գրաբարից ռուսերէն և առաջարանը՝ Ս.Վարդանյանի. Երևան, 1979:

56. Խրատք Նուշիրուանի, աշխ. Բ.Լ. Չուգասպանի. Երևան, 1966:

57. Կիլիկեան Բ. Իսլամը հայ մատենագրութեան մէջ. Վիեննա, 1930:

58. Համատու ցուցակ ձեռագրաց Հրեշտակապետ եկեղեցւոյն հայոց, որ ի Պալար, կազմեց՝ Հ.Ա.Ղազիկեան, անտիպ, Մատենադարան, № 109:

59. Հայ գրականության միջազգային կապերը. գ. 1. Երևան, 1983:

60. Հայ գրականության միջազգային կապերը. գ. 2. Երևան, 1987:

61. Հայ-հունգարական պատմական և մշակութային կապերի պատմությունից. Երևան, 1983:

62. Հայ միջնադարյան գրականության ժանրեր. Երևան, 1984:

63. Հայ միջնադարյան գրականության միջազգային գիտաժողով (զեկուցումների դրույքներ). Երևան, 1986:

64. Հայերգ, մեղեդիք, տաղը և երգը, հաւաքեաց և նրատ. Ա. վրդ. Տելկանց. Թիֆլիս, 1882:

65. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դար. կազմ. Ա.Ս. Մաքնույան. Երևան, 1984:

66. Հարությունյան Ս. Հայ ժողովրդական հանելուկներ (ուսումնասիրություն). Երևան, 1960:

67. Հարությունյան Ս. Հայ ժողովրդական հանելուկներ (բնագրեր).

Երևան, 1965:

68. Հացունի Վ. Պատմութիւն հին հայ տարագին. Վենետիկ, 1924:

69. [Հովսեփյան Գ.] Գրիգորիս Աղթամարցի. - «Արարատ», Էջմիածին, 1919, հունվար-դեկտեմբեր, էջ 3-40:

70. [Հովսեփյան Գ.] Հայ-արարական բժշկական և մշակութային հարաբերության խնդիրներ. - Գ.Հովսեփյան, Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, հ.Բ. Երևան, 1987:

71. [Հովսեփյան Գ.] Յովասափ Մերաստացի. - «Արարատ», Էջմիածին, 1918, ապրիլ-դեկտեմբեր, էջ 226-261:

72. Ղազարյան Ռ.Ս., Ավետիսյան Հ.Ս. Միջին հայերենի բառարան. հ. Ա. Երևան, 1987:

73. Ղանադանյան Ա. Գրվագներ հայ բանագիտության պատմության. Երևան, 1985:

74. Ղաֆաղարյան Կ. Ալքիմիան պատմական Հայաստանում. Երևան, 1940:

75. Մանուդեան Յ. Յունարան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, բնական ուսումնասիրություն. Վիեննա, 1928:

76. Սյուքար Անցի. Մատեան աշխարհավիպ հանդիսարանաց, աշխ. Հ.Գ.Մարգարյանի. Երևան, 1983:

77. Սյուքար Հերացի. Ջերմանց միսիբարութիւն. Վենետիկ, 1832:

78. Սկրտչեան Յ. Հայ-արարական մշակութային առնչությունները միջնադարում և դրանց ուսումնասիրությունը. - «Արծիւ» շաբաթաթերթ, Պէյրուք, 1994, № 12, էջ 11:

79. Սկրտչյան Հ.Ն. Առաքել Անցիին քարգմանիչ. - «Անի» հանդես, 1992, № 2, էջ 28-31:

80. Սկրտչյան Հ.Ն. «Գիրք Վաստակոցի» հայերեն քարգմանության բնագրի խնդիր շորք. - «Ժրան-նամէ», Երևան, 1996, № 4-5, էջ 42-45:

81. Սկրտչյան Հ.Ն. Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» պոեմի արարներն քարգմանությունը. - «Էջմիածին», 1995, № 1, էջ 99-102:

82. Սկրտչյան Հ.Ն. Հայ-արարական բանասիրական կապերի պատմությունից. - Լրարեր, 1987, № 3, էջ 54-60:

83. Սկրտչյան Հ.Ն. Նորահայտ փաստեր «Պատմութիւն յաղագս Փահլայ քազատրին» գրույցի հայերեն քարգմանության և նրա բնագրի վերաբերյալ. - ՊԲՀ, 1992, № 2-3, էջ 225-238:

84. Սկրտչյան Հ.Ն. «Պատմութիւն վասն մանկանն և աղջկանն» գրույցի



- հայկական պատումը և նրա այլաբերական գուգահեռները (հայերեն թարգմանության բնագրի հարցի շուրջ)։ – ՊԲՀ, 1992, № 1, էջ 140-155:
85. Մկրտչյան Հ.Ն. «Պղնձե քաղաքի պատմության» արարական և հայկական տարբերակները։ – ՊԲՀ, 1986, № 2, էջ 130-138:
86. Մկրտչյան Հ.Ն. Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ձիայ եւ առհասարակ գրաստեղ» երկի արարական աղբյուրները։ – «Իրան-նամե», 1997, № 2-3, էջ 18-23:
87. Մնացականյան Ա.Շ. Հայ միջնադարյան հանկուկներ (V-XVIII դդ.). Երևան, 1980:
88. Մուրադյան Ա. Հունարան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության տեղիման գործում. Երևան, 1971:
89. Մուրադյան Պ. «Պատմություն Պղնձե քաղաքի» գրույցի հայկական և վրացական պատումների և նրանց փոխհարաբերության շուրջը։ – ԲՄ, 1962, № 6, էջ 249-262:
90. Յովհաննու Որոտնեցույ Հաւարեայ ի րանից իմաստասիրաց, հրատ. Ս.Արևշատյան և Ա.Լալաֆարյան. – ԲՄ, 1956, № 3, էջ 313-386:
91. Յովնանեան Գ. Հեռագոստրիւնը նախնեաց ռամկօրէնի վրայ. մ.1. Վիեննա, 1897:
92. Նանայի Ասորաց վարդապետի Մեկնութիւն Յովհաննու Աեռաբանին. Վենեաիկ, 1920:
93. Շախատվարյան Ա.Հ. Ֆրիկր Խարանու քառյակի թարգմանիչ. – «Տեղեկագիր» (հաս. գիտ.), 1962, № 11, էջ 85-87:
94. Չուպանեան Ա. Հայ էտեր. Փարիզ, 1912:
95. Չուգասզյան Բ.Լ. Հայ-իրանական գրական անշուրջություններ (V-XVIII դդ.). Երևան, 1963:
96. Չուգասզյան Բ., Տեր-Վեռնոյան Ա. «Բժշկարան ձիայ» երկի նորահայտ արարերեն թարգմանությունը. – Լրաբեր, 1985, № 11, էջ 63-68:
97. Պատմություն Արդ ճաֆար մանկան և Ճեմիլայ սոջկան, որք առին զիրար, հրատ. Հ.Միմոնյանի. – ՊԲՀ, 1988, № 1, էջ 195-203:
98. Պատմություն Աղեքսանդրի Մակեդոնացույ, հայկական լամբագրություններ, աշխ. Հ.Միմոնյանի. Երևան, 1989:
99. Պատմություն Պղնձե քաղաքին, յորում են բանք խրատականք և օգտակարք Խիկարայ Իմաստեղոյ և այլ բանք պիտանիք, Տփլիս, 1908:
100. Պատմություն վան մանկանն և սոջկանն, Պատմություն յաղագս Փանդոյ թագաւորին, աշխ. Ա.Սրապյանի. Երևան, 1983:

101. Պատմություն և խրատք Խիկարայ Իմաստեղոյ, աշխ. Ա.Ա.Սրապյանի. գ. Ա. Երևան, 1969:
102. Պատմություն և խրատք Խիկարայ Իմաստեղոյ. գ. Բ. Երևան, 1972:
103. Պատմություն Ֆարման մանկանն, հրատ. պատրաստեց Շ. Նազարյան. Երևան, 1957:
104. Պարտմեան-Տառոյեան Ս. Յովհաննես Պուգ Երզնկացիի ' Ի Տանկաց Իմաստասիրաց Գրոց քաղեալ Բանքին Աղբիւրը «Բասա'էլ Իխտան Ալ-Մաֆա» – ՀՀՀ, հ. Զ, 1977-1978, էջ 51-70:
105. Պարտմեան-Տառոյեան Ս. ԺԳ դարու յորսհատուկ երևոյք հայարարական մշակութային հարաբերության մեջ. – ԲԵՀ, 1990, № 2, էջ 99-114:
106. Մահակեանց Շ. Գրիգոր կարողիկոս Աղթամարցի և «Պղնձե քաղաքին» թարգմանությունը. – «Տաճար», 1912, № 40, էջ 595-596:
107. Մասնա ծեփ, հ. Ա. Երևան, 1936:
108. Մասունցի Դավիթ, Երևան, 1981:
109. Մատանեանց Տ. Պատմություն Երոտաղեմի. հ. 1, Երոտաղեմ, 1931:
110. Միմոնյան Հ. Կաֆայի ժանրը հայ միջնադարյան պոեզիայում. – Հայ միջնադարյան գրականության ժանրեր. Երևան, 1984:
111. Միմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաֆաներ (X-XVI դդ.). Երևան, 1975:
112. Միմոնյան Հ.Ա. Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց. – ՊԲՀ, 1988, № 1, էջ 193-195:
113. Միրմեան Ա. Պատմություն Հալալի ազգային զերեզմանատանց և արձանագիր հայերեն տապանաքարերու. Հալալ, 1935:
114. Միրմեան Ա. Պատմություն Հալալի հայոց. հ. Ա. Հալալ, 1940:
115. Միրմեան Ա. Պատմություն Հալալի հայոց. հ. Բ. Պէլլոս, 1946:
116. Միրմեան Ա. Պատմություն Հալալի հայոց. հ. Գ. [Փարիզ, 1950]:
117. Սրապյան Ա. Հայ միջնադարյան գրույցներ. Երևան, 1969:
118. Սրապյան Ա. Հովհաննես Երզնկացի, ուսումնասիրություն և բնագրեր. Երևան, 1958:
119. Վարդանյան Ս. Բժշկությունը հին և միջնադարյան Հայաստանում. Երևան, 1982:
120. Վարդանյան Ս. Հայ բժշկական տերմինաբանությունը XII դարում (ըստ Մխ. Հերագու և Արոտայիլի կազմախոսական գործերի). – ԲՄ, 1971, № 10, էջ 185-212:



121. Վարժապետան Ս. Հայերը Լիբանանի մէջ. Պլյոսք, 1951:
122. Տաշեան Յ. Մատենագիտական մանր ուսումնասիրութիւնք. հ. Բ. Վիեննա, 1901:
123. Տաշեան Յ. Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, 1895:
124. Տեր-Ղազարյան Զ.Ս. «Հայեկի վարուցն» ու XVII-XVIII դդ. հայ քարգմանական գեղարվեստական արձակը. - ՊԲՀ, 1987, № 3, էջ 119-131:
125. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ազգաբանգեղոսի արարական խմբագրութեան նորահայտ ամբողջական բնագիրը. - ՊԲՀ, 1973, № 1, էջ 209-237:
126. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Ազգաբանգեղոսի արարական նոր խմբագրութիւնը, արարեբն բնագիր և ուսումնասիրություն. Երևան, 1968:
127. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ազգաբանգեղոսի խմբագրությունների հարցը ըստ Խորենացու տվյալների. - ՊԲՀ, 1975, № 4, էջ 129-139:
128. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ազգաբանգեղոսի մի նոր բնագիր. - ՊԲՀ, 1973, № 2, էջ 303-304:
129. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ազգաբանգեղոսի պատմության նորահայտ արարական խմբագրությունը. - Մառը և հայագիտության հարցերը. Երևան, 1968, էջ 119-128:
130. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Աղջիկ Տարոնի գրույցը XII դ. արարական աղբյուրում. - ՊԲՀ, 1978, № 3, էջ 265-286:
131. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Արարական ամիրայությունները Բագրատունյաց Հայաստանում. Երևան, 1965:
132. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Արա և Շամիրամ ստասպելի արձագանքը արար պատմիչ Մատուղու մոտ. - ՊԲՀ, 1965, № 4, էջ 249-253:
133. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Կարին-Թեոդոսյոյիսը ավանդության և պատմության մեջ. - Լրարեր, 1971, № 3, էջ 63-69:
134. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Հայ և քրիստոնյա արարական մատենագրական առնչությունների պատմությունից. - «Էջմիածին», 1977, № 11, էջ 57-63:
135. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Հայաստանը VI-VIII դդ., Երևան, 1996:
136. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Հայերի ծագման գրույցի արարական տարբերակը. - ԲԵՀ, 1971, № 1, էջ 159-165:
137. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Մուշեղի վեպը արար պատմության մեջ. - «Լրարեր», 1986, № 6, էջ 52-58:
138. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Քրիստոնյա արարները և հայերը միջնադարում. - «Էջմիածին», 1977, Գ, էջ 34-39:

139. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Մասիս լեռան մասին արարական գրույցը. - ՀՀՀ, 1971, № 2, էջ 9-16:
140. Տեր-Պետրոսյան Լ. Հայ ինն քարգմանական գրականություն. Երևան, 1984:
141. Տեր-Պետրոսյան Լ.Յ. Ասորիների դերը հայկական Կիլիկիոյ մշակութային կենտրոնում ԺԲ-ԺԳ դդ. Վենետիկ, 1989:
142. Յուցակ արարական, պարսկական, ադրբեջանական և ուզբեկական ձեռագրերի. V մատյան. Երևան, 1949 (Մատենադարան, անտիպ):
143. Յուցակ արարեբն ձեռագրաց (Մատենադարան, անտիպ):
144. Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան Մատենադարանին ի Վիեննա, կազմեց Հ.Ոսկեան. հ. Բ. Վիեննա, 1963:
145. Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի. հ. Ա. կազմ. Օ.Եզանյան, Ա.Չեյրոնյան, Փ.Անթարյան. Երևան, 1965:
146. Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի. հ. Բ., Երևան, 1970:
147. Բիրտեան Յ. Պատմութիւն Պղնձե քաղաքին (ուսումնասիրություն). - «Շողակար», 1953, № 2-3, էջ 72-80:
148. Բիրտեան Յ. «Պատմութիւն Փեխուլ քաղաքին». հայ միջնադարեան ուսմիտրն գրականութիւն. - «Անախտ», 1946, № 1, էջ 19-24:
149. Բիրտեան Յ. Պղնձե քաղաքին պատմութիւնը. - «Հայրենիք» ամսագիր, 1955, № 10, էջ 1-2:
150. 'Абд ар-Рашид ал-Бакувий. Китаб талхис ал-асар ва' аджа'иб ал-малик ал-каххәр, пер., предисл., примеч. и прил. З.М.Бунятова. М., 1971.
151. Абусанд. О строении человека, к изданию подготовила С.А.Варданян. Ереван: 1974.
152. Адонц Н. Дионисий Фракийский и армянские толкователи. Пг., 1915.
153. Анекдоты о ходже Насреддине, перевод с турец. В.А.Гордиевского, изд. 2-е М., 1957.
154. Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых. М., 1978.
155. Арабские рукописи Института Востоковедения АН СССР. Краткий каталог, под ред. А.Б.Халидова. Ч. I. М., 1986.
156. Арабские сочинения в еврейской графике. Каталог рукописей.



Гос. Публичная библиотека им. М.Е.Салтыкова-Щедрина, сост. В.В.Лебедев. Л., 1987.

157. Аршаруни А.М. К вопросу об армяно-арабских литературных связях. – Известия [АН АрмССР]. Общественные науки, 1960, № 5-6, с. 185-190.

158. Бартольд В.В. Сочинения. В 9-ти т. Т. 6 (Работы по истории ислама и Арабского халифата). М., 1966.

159. Беляев Е.В. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее Средневековье. М., 1965.

160. Бертельс Д.Е. Предисловие. – В кн.: Зийа ад-Дин Нахшаби. Книга попугая (Тути-наме), пер. с перс. М., 1979.

161. Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы (Избранные труды). М., 1960.

162. Бертельс Е.Э. Низами. Творческий путь поэта. М., 1956.

163. Бертельс Е.Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М.-Л., 1948.

164. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература (Избранные труды). М., 1965.

165. Библиография арабских рукописей, сост. И.Б.Михайловой при участии А.Б.Халидова. М., 1982.

166. Бойко К.А. Арабская историческая литература в Испании (VIII- первая треть XI в.). М., 1977.

167. Булгаков П.Г. Арабская параллель к 24-й главе III книги сирийской версии романа об Александре. – ПС, вып. 2 (64-65), М.-Л., 1956, с. 53-57.

168. Варданян С.А. Арабские и персидские источники средневековой армянской фармакогнозии. – В кн.: Проблемы современной советской арабистики. Вып. 2 (Проблемы истории и филологии). Ереван, 1990, с. 25-32.

169. Веселовский А.Н. Сказки 1001 ночи в переводе Галлана. – В кн.: Собрание сочинений А.Н.Веселовского. Т.16 (Статьи о сказке). М.-Л., 1938.

170. Взаимосвязи литератур Востока и Запада. М., 1961.

171. Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публицистика. М., 1982.

172. Гвахария А.А. Грузинские версии персидских народных деста-

нов. – В кн.: Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969.

173. Геопоники. Византийская сельскохозяйственная энциклопедия (X в.), пер. с греч. Е.Э.Липшиц. М.-Л., 1960.

174. Герхардт М. Искусство повествования. Литературное исследование "1001 ночи", пер. с англ. А.И.Матвеева. М., 1984.

175. Гибб Х.А.Р. Арабская литература. Классический период. М., 1960.

176. Голенищев-Кутузов И.Н. Гоши Гаспаро.-КЛЭ. Т. 2. М., 1964.

177. Гордиевский В. Ходжа Насреддин. – В кн.: Анекдоты о ходже Насреддине. М., 1957.

178. Григорян А.А. "Калила и Димна" в контексте литератур Востока, автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. Тбилиси, 1990.

179. Гринцер П.А. Древнеиндийская проза (Обрамленная повесть). М., 1963.

180. Гринцер П.А. Литературные и фольклорные связи санскритской обрамленной повести. – В кн.: Взаимосвязи литератур Востока и Запада. М., 1961.

181. Гулпакян С.А. О персонажах армянских волшебных сказок. – ВЕУ, 1979, № 1, с. 49-62.

182. Гулпакян С.А. Указатель мотивов армянских волшебных сказок. Ереван, 1983.

183. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

184. Девять встреч. Персидские анонимные повести. М., 1988.

185. Двадцать четыре Насреддина. 2-е изд. М., 1986.

186. Дима А. Принципы сравнительного литературоведения, пер. с рум. М., 1977.

187. Жданов Ив. Беседа трех святителей и *Josa Monachorum*. – ЖМНП, СПб., 1892, ч. ССLXXIX (январь), с. 157-166.

188. Жизнь и приключения Али Зибакка, пер. с араб. и предисл. Н.Ибрагимова. М., 1983.

189. Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979.

190. Зийа ад-Дин Нахшаби. Книга попугая (Тути-наме), пер. с перс. М., 1979.



191. Ибрагимов Н. Арабский народный роман. М., 1984.
192. Индийская средневековая повествовательная проза, пер. с санскрита. М., 1982.
193. Индийские сказки, пер. с яз. урду М.И.Клягиной-Кондратьевой и В.А.Крапчинникова. М., 1958.
194. Ислам. Краткий справочник. М., 1983.
195. История французской литературы. Т. I. М.-Л., 1946.
196. Истребитель колочков. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев, сост., пер. с ассир. и европ. языков К.П. Матвеева. М., 1974.
197. Конрад Н.И. Запад и Восток. Статьи. М., 1972.
198. Коран, пер. и коммент. И.Ю.Крачковского. Изд. 2-е. М., 1986.
199. Костохин Е.А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972.
200. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. 2. М.-Л., 1956.
201. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. 4. М.-Л., 1957.
202. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. 6. М.-Л., 1960.
203. Крачковский И.Ю. Комментарий к статье А.Н.Веселовского "Сказки 1001 ночи в переводе Галлана". – В кн.: Веселовский А.Н. Сборник сочинений. Т. XVI. М.-Л., 1938.
204. Крымский А. Источники для истории Мухаммеда и литература о нем// Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским ин. – том Вост. языков. Вып. XIII. М., 1902, с. 90-144.
205. Крымский А. Тысяча и одна ночь. Общий историко-литературный очерк. – В кн.: Эструп И. Исследование о 1001 ночи, ее составе, возникновении и развитии, пер. с датского Т.И.Ланге. М., 1904.
206. Курдские сказки, легенды и предания. М., 1989.
207. Лебедев В.В. Арабоязычные рукописи советских хранилищ и вопросы изучения арабско-еврейских культурных взаимосвязей. – В кн.: Проблемы арабской культуры. М., 1987.
208. Лебедев В.В. Записи средневекового арабского фольклора в рукописном собрании ГПБ им. М.Е.Салтыкова-Щедрина. – В кн.: ППВ/1973. М., 1979, с. 125-145.
209. Лебедев В.В. Неисследованные рукописные материалы по истории фольклорных взаимосвязей народов Востока. – В кн.: Проблемы источниковедческого изучения рукописных и старопечатных фондов.

- Сборник научных трудов, 2. Л., 1980, с. 132-143.
210. Лебедев В.В. Памятники арабской народной литературы в собраниях восточных рукописей. – В кн.: Книги. Архивы. Автографы. Обзоры, сообщения, публикации. М., 1973, с. 235-242.
211. Лебедев В.В. Проблемы источниковедения средневекового арабского фольклора, автореф. дисс. на соиск. уч. ст. доктора филол. наук. Л., 1980.
212. Лебедев В.В. Следы южноарабской фольклорной традиции в сказках "1001 ночи". – НАА, 1973, № 1, с. 102-113.
213. Лебедев В.В. Словесное искусство наследников Шахразады. – В кн.: Арабские народные сказки. М., 1990, с. 5-19.
214. Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании. Общий обзор, пер. с фр. И.Р.Бабаянц. М., 1967.
215. Марр Н.Я. Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища. М.-Л., 1934.
216. Марр Н.Я. К вопросу о переводах с армянского на арабский язык. – ЗВОРАО, т. XIII, СПб., 1900, с. 35-38.
217. Марр Н.Я. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов Св. Григорием. СПб., 1905.
218. Марр Н.Я. Сборники притч Вардана. Материалы для истории средневековой армянской литературы. Ч. I. СПб., 1899.
219. Мелетинский Е.Н. Средневековый роман. М., 1983.
220. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1966.
221. Мокульский С. Гоцци Карло. – Театральная энциклопедия. Т. 2. М., 1963, с. 111-114.
222. Мокульский С. Карло Гоцци и его сказки для театра. – В кн.: Карло Гоцци. Сказки для театра. М., 1956, с. 3-39.
223. Мурадян П.М. Армяно-грузинские литературные взаимоотношения в XVIII в. Ереван, 1966.
224. Мухаммад аз-Захири ас-Самарканди. Синдбад-наме, пер. М.Н.Османова. М., 1960.
225. Низами. Семь Красавиц. Поэма, пер. с перс. В.Державина. М., 1959.
226. Оганесян Л.А. История медицины в Армении, с древнейших времен до наших дней. 2-е изд. Ч. I. Ереван, 1946.



227. Оганесян Л.А. История медицины в Армении. Ч. 2. Ереван, 1946.
228. Оганесян Л.А. История медицины в Армении. Ч. 3. Ереван, 1946.
229. От Ахикара до Джано, пер. с сирийского А.Белова и Л.Вильскера. М.-Л., 1960.
230. От берегов Босфора до берегов Евфрата, пер., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. М., 1987.
231. Охотник Харибу. Восточные сказки, собрал и записал Л.Брицдаров. М.-Л., 1950.
232. Очерки истории арабской культуры V-XV вв. М., 1982.
233. Персидские анекдоты, пер. с перс. М.Ашрафи и др. М., 1963.
234. Персидские народные сказки. М., 1987.
235. Петрова И.К. Фольклорные корни и литературные черты в "Повестях о мужчинах, верных в любви". – В кн.: Повести о мужчинах, верных в любви, пер. с англ. М., 1990, с. 3-8.
236. Пигулевская Н.В. "Железные ворота" Александра Македонского. – В кн.: Исследования по истории культуры народов Востока (Сборник в честь акад. И.А.Орбели). М.-Л., 1960, с. 423-426.
237. Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979.
238. Пигулевская Н.В. Сирийская легенда об Александре Македонском. – ПС, вып. 3 (66). М.-Л., 1958, с. 75-97.
239. Пигулевская Н.В. Сирийская культура средних веков и ее историческое значение. – В кн., Пигулевская Н.В. Ближний Восток. Византия. Славяне. Л.: 1976, с. 168-186.
240. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991.
241. Пиотровский М.Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977.
242. Пиотровский М.Б. Сулайман. – Мифологический словарь. М., 1990, с. 504.
243. Пиотровский М.Б. Тема судьбы в южноарабском предании об Ас'аде ал-Камиле. – ПС, вып. 25(88), Л., 1974, с. 119-128.
244. Плутовка из Багдада, пер. с перс. Ю.Борщевского, Н.Османова, Н.Туманович, предисл. и примеч. Ю.Борщевского. М., 1963.
245. Повести о мужчинах, верных в любви, пер. с англ. М., 1990.

246. Повести, сказки, притчи древней Индии, пер. с пали и санскрита, [сост., предисл. и примеч. А.Я.Сыркина]. М., 1964.
247. Повесть о Медном городе. – В кн.: Книга тысячи и одной ночи, пер. с араб. М.А.Салье. Т.5. М., 1959, с. 345-385.
248. Повесть о царе ал-Мутаввадже, о царице, мудреце Синдбаде, о семи везирах и о рассказе каждого из них, пер. с араб. М.Н.Османова. М.
249. Подлинные рассказы о могущественном халифе Харун ар-Рашиде, остролове Абу Нувасе и хитроумном Джухе, пер. с араб. [Р.Алиева и Д.Юсупова]. М., 1976.
250. Рассказ о Тавадуд. – В кн.: Книга 1001 ночи, пер. с араб. М.А.Салье. Т. 5. М., 1959, с. 9-71.
251. Рассказы попугая (Тотынын хекаялары), пер. с туркмен. В.Попова. Ашхабад, 1963.
252. Реизов Б.Г. Итальянская литература XVIII в. Л., 1966.
253. Рифтин Б. Л. Литературное произведение и его народные варианты. – В кн.: Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969, с. 324-332.
254. Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982.
255. Серебряков И.Д. Древнеиндийская литература. Краткий очерк. М., 1963.
256. Симонян А. А. Первые армянские переводы памятников светской литературы. – В кн.: Армянская и русская средневековая литературы. Ереван, 1986, с. 31-56.
257. Смирнов А. А. Средневековая литература Испании. Л., 1969.
258. Сорок невольниц, пер. с араб. Н. Османова и Д. Юсупова. М., 1962.
259. Срапян А. Н. Армянские редакции повести о мудрой деве. – В кн.: Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982, с. 70-79.
260. Средневековые арабские повести и новеллы. М., 1982.
261. Тер-Гевондян А.Н. Армения и Арабский халифат. Ереван, 1977.
262. Тикнор Дж. История испанской литературы. Т. 2. М., 1886.
263. Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.
264. Томапьевский Н. Сказки Карло Гоцци. – В кн.: Карло Гоцци. Сказки для театра. М., 1989, с.3-10.



265. Туманович Н.Н. Описание персидских и таджикских рукописей Института Востоковедения АН СССР. Вып. 6-фольклор (Занимательные рассказы и повести). М., 1981.
266. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. Ч. 1. М., 1977.
267. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. Ч. 2. М., 1978.
268. Фильштинский И.М. Историческая почва "1001 ночи". – В кн.: Герхардт М. Искусство повествования. М., 1984, с. 425-444.
269. Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII-XII вв.). М., 1971.
270. Фон Грюнебаум Г.Э. Параллелизм, взаимопроникновение и взаимовлияние в отношениях между арабской и византийской философией, литературой и религиозной мыслью. – В кн.: Фон Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Статьи разных лет, сост. Д.В.Фролов. М., 1981, с. 83-110.
271. Фон Грюнебаум Г.Э. Элементы греческой формы в "Сказках 1001 ночи". – В кн.: – Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых. М., 1978, с. 163-190.
272. Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописания традиция. М., 1985.
273. Халидов А.Б. Каталог арабских рукописей Института народов Азии АН СССР. Вып. I – Художественная проза. М., 1960.
274. Халиф на час. Новые сказки из книги "Тысячи и одной ночи", пер., предисл. и примеч. М.А.Салье. М., 1961.
275. Харитонов М.С. Многоликий Насреддин. – В кн.: Двадцать четыре Насреддина. М., 1986, с. 6-31.
276. Хаханов А.С. Очерки по истории грузинской словесности. Вып. 3. М., 1901.
277. Хлодовский Р.И. Гоцини Карло. – КЛЭ. Т.2. М., 1964, с. 313-315.
278. Хрестоматия по истории западноевропейского театра, сост. и ред. С.Мокульского. Изд. 2-е. Т.2. М., 1955.
279. Чураков М. Завоевание северной Африки арабами. – ПС, вып. 3 (66), 1958, с. 107-126.
280. Шидфар Б. Абу-ль-Аля-великий слепец из Маарры. – В кн.:

- Абу-ль-Аля- аль-Маарри. Избранное, пер. с араб. М., 1990, с. 3-20.
281. Шидфар Б. Арабская проза и средневековая испанская литература. – В кн.: Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969, с. 133-140.
282. Шидфар Б. От сказки к роману (Некоторые черты арабского "народного" романа). – НАА, 1975, № 1, с. 130-138.
283. Штейн А.Л. История испанской литературы (средние века и Возрождение). М.: 1976.
284. Шукасапати. Семьдесят рассказов попугая, пер. с санскр. М.А.Ширяева, предисл. и прим. В.И.Кальянова. М., 1960.
285. Эмин Н.О. Махомед по армянским источникам. – В кн.: Исследования и статьи Н.О. Эмина по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858-1884 гг.). М., 1896, с. 335-354.
286. Эструп И. Исследование о "1001 ночи", ее составе, возникновении и развитии, пер. с датского Т.И.Ланге. М., 1904.
287. Abbott N. A ninth-century fragment of the Thousand nights. – Journal of Near East Studies, 1949, vol. 8, № 3, p. 126-164.
288. Abel A. Iskandar-Nama, the Alexander Romance. – EI<sup>2</sup>, vol. IV, Leiden, 1978, p. 127-128.
289. Abel A. Les enseignements des 1001 Nuits. Bruxelles, 1939.
290. Arabic literature to the end of the Umayyad period, edited by A.F.L.Beeston, T.M.Johnstone, R.B.Serjeant and G.R.Smith. Cambridge University Press, 1983.
291. Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur. Erster Supplementband. Leiden, 1937.
292. Browne E.G. A literary history of Persia. Vol. 1. Cambridge University Press, 1956.
293. Browne E.G. A literary history of Persia. Vol. 2. Cambridge University Press, 1956.
294. Buhlül al-Madjnün al-Küfi. – EI, t. I, Leyde-Paris, 1960, p. 1328.
295. Chauvin V. Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. T. V. Liège-Leipzig, 1901. T. VI, 1902. T. VII, 1903.
296. Chauvin V. Tawaddoude ou la docte esclave. – "Le Mouvement", Liège, 1899.



297. Cosquin E. Le prologue-cadre des 1001 Nuits. - In: Cosquin E. *Études folkloriques. Recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ.* Paris, 1922, p. 265-347.

298. De Slane M.G. Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1895.

299. D'Herbelot B. *Bibliothèque Orientale ou dictionnaire universel.* Maestricht, 1776.

300. Duval R. *La littérature syriaque.* Paris, 1899.

301. Elisséeff N. *Thèmes et motifs des Mille et une Nuits. Essai de classification.* Beyrouth, 1949.

302. Flögel K.F. *Geschichte der Hofnarren.* Liegnitz-Leipzig, 1789.

303. Garitte G. *Documents pour l'étude du livre d'Agathange.* Roma, Città del Vaticano, 1946 (*Studi e testi*, 127).

304. Garitte G. Une version arabe de l'"Agathange" grec dans le Sin. ar. 395. - *Le Muséon*, LXIII, 3-4. Louvain, 1950, p. 231-247.

305. Gaudefroy-Demombynes M. *Les Cent et une Nuits, traduites de l'arabe.* Paris, 1911.

306. Goitein S.D. al-Kuḍḍ. - *EI*<sup>2</sup>, vol. V, Leiden, 1986, p. 331-332 (§ 11).

307. Goitein S.D. Djum'a. - *EI*<sup>2</sup>, vol. II, Leiden-London, 1965, p. 592-594.

308. Grousset R. *Histoire de l'Arménie des origines à 1071.* Paris, 1947.

309. Hennig R. *Terrae Incognitae*, I, Leiden, 1944. II, Leiden, 1950.

310. Hitti Ph. *History of the Arabs.* London, 1951.

311. Horowitz J. Die Entstehung von Tausendundeine Nacht. - "La Revue des Nations", Geneva, 1927, N° 4 (Avril), S. 103-104.

312. Horowitz J. Tawaddud. - *ZDMG*, 1903, N° 57, S. 173-176.

313. Horowitz J. Tawaddud. - *EI* (Leiden-London, 1929), fasc. K, p. 702.

314. Horowitz J. The origins of "The Arabian Nights". - *IC*, 1927, vol. I, p. 36-57.

315. Ibn al-Faḡīh al-Hamadhānī. *Compendium Libri Kitāb al-Boldān* (*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, T. 5). Leyde, 1967 (ed. secunda).

316. La version arménienne de l'Histoire des Sept sages de Rome, mise en français par F. Macler, intr. par V. Chauvin. Paris, 1919.

317. Laurent J. *L'Arménie entre Byzance et l'Islam, depuis la conquête arabe jusqu'en 886.* Paris, 1919.

318. Laurentie H. La version arménienne du conte de la ville d'airain. - *REA*, 1921, t. I fasc. 3, p. 297-302.

319. *Le Livre d'Agriculture d'Ibn al-Awam (Kitab al-Felahah)*, traduit de l'arabe par J.-J. Clément-Mullet. T. II, 2<sup>e</sup> partie. Paris, 1867.

320. *Le livre des Mille nuits et une nuit*, trad. par J.C. Mardrus. T. VII. Paris, 1901, p. 7-42 (Histoire prodigieuse de la ville d'airain). T. VI, 1911, p. 9-64 (Histoire de la docte Sympathie). T. XII, 1910, p. 176-180 (Bahloul, bouffon d'al-Rachid). T. XIII, 1910, p. 217-235 (Paroles sous les 99 têtes coupées).

321. Le Strange G. *Baghdad during the Abbasid Caliphate.* Oxford, 1900.

322. Leclainche E. *Histoire illustrée de la médecine vétérinaire.* T. I. [Monaco, 1955].

323. *Les Mille et un Jours, contes persans*, traduits par Pétis de la Croix, nouv. éd. par A. Loiseleur-Deslongchamps. T. I. Paris, 1826, p. 235-250, 307-407 (Histoire du prince Calaf et de la princesse de la Chine).

324. Levy A. *A Baghdad Chronicle.* Cambridge, 1929.

325. Littmann E. Alf Layla wa Layla. - *EI*<sup>2</sup>, vol. I, p. 363-364.

326. Littmann E. *Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur.* Tübingen, 1923.

327. Macler F. *Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque Nationale.* Paris, 1908.

328. Macler F. Un document arménien sur l'assassinat de Mahomet par une juive. Paris, 1909. (*Mélanges H. Derenbourg*. Extrait).

329. Makki M.A. Egipto y los orígenes de la historiografía arabigo-española. Apéndice. Capítulos referentes a la historia de la España musulmana de Ibn Habīb. - "Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid", vol. V, 1957, p. 228-230.

330. Mariès L. Epikoura-Aboukara. - *REA*, 1921, N° 1, f. 4, p. 339-441.

331. Mariès L. Un commentaire sur l'Évangile de St. Jean, rédigé en arabe (circa 840) par Nonnos (Nana) de Nisibe, conservé dans une traduction arménienne (circa 856). - *REA*, 1921, N° 1, f. 3, p. 273-296.

332. Marzolph U. *Der Weise Narr Buhlul.* Wiesbaden, 1983.

333. Meier F. *Turandot in Persien.* - *ZDMG*, Bd. XCV (1941), S. 1-27.

334. Mingana A. *Catalogue of the Mingana collection of manuscripts. Vol. 1. Syriac and Garshumi manuscripts.* Cambridge, 1933.



335. Mkrtchian H.N. La version arménienne de "L'Histoire du jeune homme et de la jeune fille" et son parallèle en caractères hébreux. - "Bulletin d'études Karaïtes", Paris, 1993, № 3, p. 25-38.

336. Montgomery Watt W. Iram. - EI<sup>2</sup>, vol. III. Leiden-London, 1971, p. 1270.

337. Niebuhr C. Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern. II, Kopenhagen, 1778.

338. Nöldeke Th. As-Sabti, der Sohn des Hârûn ar-Rašid. - ZDMG, Bd. 43(1889), S. 327-328.

339. Norris H.T. Der Weise Narr Buhlûl, by Ulrich Marzolph. - JRAS, 1984, № 2, p. 279.

340. Notice sur quelques manuscrits des Mille et une nuits et la traduction de Galland, par M.H.Zotenberg. - "Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale". T. XXVIII, I<sup>re</sup> partie. Paris, MDCCCLXXXVII, p. 167-320.

341. Pellat Ch. Djuha. - EI<sup>2</sup>, vol. II. Leiden-London, 1965, p. 591.

342. Pertsch W. Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Bd. 4. Gotha, 1882.

343. Przyluski J. Le prologue-cadre des 1001 Nuits et le thème du svayamvara. Contribution à l'histoire des contes indiens. - JA, 1924, № 205, p. 101-137.

344. Sachau E. Verzeichniss der syrischen Handschriften. Erste Abteilung. Berlin, 1899.

345. Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. I. Leiden, 1967.

346. Systematisch-alphabetischer Hauptkatalog der königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen. M. Handschriften. a) Orientalische. XIII. Verzeichnis der armenischen Handschriften der Königlichen Universitätsbibliothek, von F.N. Finck und L. Gjandschezian. Tübingen, 1907.

347. Tabari. Chronique, traduite sur la version persane d'Abou-Ali Mohammed Bel 'ami, par H.Zotenberg. T. I. Paris, 1958.

348. Tausend und Eine Nacht. Arabisch, nach einer Handschrift aus Tunis. Hrsg. von Dr. M. Habicht. Bd. VI. Breslau, 1834, S. 343-401.

349. Ter-Ghevondian A. Auteurs Chrétiens Arméniens (VII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.). Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. - Islamochristiana, 6. Roma,

1980, p. 279-287.

350. The types of the Folktale. A classification and bibliography. A.Aarne's "Verzeichnis der Märchentypen" translated and enlarged by S.Thompson. Helsinki, 1961.

351. Van Esbroeck M. Un nouveau témoin du livre d'Agathange. - REA, nouv. sér., t. VIII. Paris, 1971, p. 13-167.

352. Van Esbroeck M. Le résumé syriaque de l'Agathange. - Analecta Bollandiana, t. 95, f. 3-4. Bruxelles, 1977, p. 291-358.

353. Vollers K. Aus der viceköniglichen Bibliothek in Kairo. - ZDMG, Bd. 43 (1889), S. 99-120.

354. Wensinck A.J. The Ocean in the literature of the Western Semites. Amsterdam, 1918.

355. Wright W. A short history of Syriac literature. Amsterdam, 1966.

356. البيان والتبيين، تأليف عثمان بن بحر الجاحظ، الجزء الثاني، القاهرة، ١٣٦٨.

357. الجزء الأول من الطبقات الكبرى لسيدى عبد الوهاب الشعراني، [u.p.]

358. اعيان الشيعة، تأليف السيد محمد الأمين الحسيني العاملي، الجزء الرابع عشر،

المجلد الخامس عشر، دمشق، ١٣٥٨، ص ١٣١-٢٠٩.

359. الف ليلة وليلة، [القاهرة]، [u.p.]، الجزء الثالث، ص ١٣٨-١٣٢.

360. المسعودي، مروج الذهب والمعادن الجوهري، الجزء الأول، بيروت،

١٩٦٦، الجزء الثاني، ١٩٦٦.

361. [Machdonald D.B.]

"بهلول المجنون" - دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثامن، القاهرة، [u.p.] ص

٢٨٥-٢٨٧.

362. كتاب الأخبار الطوال، تأليف أبي حنيفة أحمد بن داود الحينوري، [u.p.] بيروت،



- ԲԵՀ – «Բանբեր Երևանի համալսարանի», հասարակական գիտությունների, Երևան (կամ ВЕУ – "Вестник Ереванского университета"):
- ԲՄ – «Բանբեր Մասնագիտական», Երևան:
- Լրաբեր – «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», Երևան:
- ՀԱ – «Հանդես ամսօրեայ», Վիեննա:
- ՀՀՀ – «Հայկազանի Հայագիտական Հանդես», Պլյոնոբ:
- ՊԲՀ – «Պատմա-բանասիրական հանդես» (կամ ИФЖ – "Историко-филологический журнал"), Երևան:
- ЖМНП – "Журнал Министерства народного просвещения", СПб.
- ЗВОРАО – "Записки Восточного отделения (имп.) Русского археологического общества", СПб., Пг.
- КЛЭ – "Краткая литературная энциклопедия", М.
- НАА – "Народы Азии и Африки", М.
- ПС – "Палестинский сборник", Л., М.-Л.
- ППВ – "Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник", М.
- ЕI – "Encyclopédie de l'Islam". Nouvelle édition, Leyde-Paris.
- ЕI<sup>2</sup> – "The Encyclopaedia of Islam". New edition, Leiden-London.
- IC – "Islamic Culture". The Hyderabad Quarterly Review, Hyderabad.
- JA – "Journal Asiatique", Paris.
- JRAS – "The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", London.
- REA – "Revue des Études Arméniennes", Paris.
- ZDMG – "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Leipzig, Wiesbaden.

- Արդ ալ-Ազիզ իբն Մարվան- 99, 150:
- Արդ ալ-Մալիք իբն Հաբիբ- 89:
- Արդ ալ-Մալիք իբն Մարվան (խալիֆ)- 90, 93, 98, 142, 150:
- Արղեսմեղ- 97:
- Արղեստամեղ- 96:
- Արդ Կ-Մալեք բեն Մերվան- 97:
- Արդ Խասմեղ Կ-Մասմուդի- 97:
- Արևոյան Մ.- 86, 87:
- Արդ ճաֆար- 106, 107, 110:
- Արդու-Ղաֆար-և Լարի- 36:
- Արդու-Մալիք-97:
- Արդումեյիք-(Արդումեյիք)- 89:
- Արով Գ.- 130:
- Արու Չարարիա Յահյա իբն Ադի-171, 177:
- Արու-յ-Արահիա- 66:
- Արու-յ Ալա ալ-Մաարրի- 66:
- Արու Հաբիմ ալ-Բալիսի- 180:
- Արու Համիդ ալ-Անդալուսի- 89:
- Արու Հանիֆա- 61:
- Արու Յազիդ ալ-Բիստամի- 70:
- Արու Յուսուֆ (կամ Արի Յուսուֆ)- 185, 188, 191:
- Արու Յուսուֆ Յակուբ իբն Իսհակ իբն աւ-Սաքրահ ալ-Բինդի- 184, 185, 188:
- Արու Նուրաս- 137:
- Արու Մալիհ ալ-Արմանի (Արուսակ Հայ)- 113:
- Արուսայիդ- 168:
- Արու Վահայր Բահուլ (կամ Բուհուլ) իբն Ամր (աւ-Սայրաֆի կամ աւ-Սուֆի, ալ-Մաջնուն ալ-Բուֆի)- 56:
- Ազարանգեղոս- 7, 8:
- Աղամ և Երայ- 28, 31:
- ադ-Դանիարանի- 44:
- ադ-Դանրիյաու- 97, 100, 149:
- ադ-Դինավարի- 89, 90:
- Ադիան-Դիվանա- 65:



Աղիամ-Սակկա («Աղիամ-Ջրկիր») - 65:  
 ար-Թանուխի- 44:  
 Արքար- 60:  
 ալ-Արբաա իրն Մախլ ալ-Ջամհարի- 180, 181:  
 Ալազ- 97:  
 ալ-Անդալուսի- 90:  
 ալ-Բարսվի- 89, 90:  
 ալ-Բիրունի- 191:  
 Ալեքսանդր (Մակեդոնացի)- 90, 91, 92, 144, 145, 146:  
 Ալեքսիոս- 133, 134:  
 Ալի ալ-Անսարի- 193:  
 Ալի ալ-Մուսաուի- 133:  
 Ալիշան Բ.- 117, 164, 165, 166, 176:  
 ալ-Խարբի- տես Մոհամմադ իրն Աբի Յուսուֆ Յակուբ իրն Ալի Հիզամ  
 ալ-Խարբի:  
 ալ-Խիդր մարգարե- 90, 100:  
 ալ-Կազվինի- 89, 90:  
 ալ-Մամուն խալիֆ- 180:  
 ալ-Մաս'ուդի- 89, 90:  
 ալ-Մո'թադի խալիֆ- 184:  
 ալ-Մո'թասիմ խալիֆ- 184:  
 ալ-Մուրավաքքի խալիֆ- 57, 185:  
 ալ-Մունամի- 70:  
 ալ-Մուսարաֆի- 89:  
 ալ-Ջահիզ- 57, 61:  
 ալ-Վարիկ խալիֆ- 56:  
 ալ-Ուվեյսի- 89, 90:  
 ալ-Քինդի- տես Աբու Յուսուֆ Յակուբ իրն Իսհակ իրն ալ-Սարբահ ալ-Քինդի:  
 Ալֆանո Ֆ.- 129:  
 Ալանացոց (Ալանայցիոց) քազաուր- 99:  
 Ալիմյան Ն.- 10, 16, 44, 55, 82, 84, 85, 98, 107, 108, 119, 145:  
 Աննալ իրն Հարուն առ-Ուաշիդ ալ-Սարբի- 70, 134:  
 Աղեքսանդր- 86:  
 Անիրաք- 85, 97, 100, 149:  
 Անիր Մուսա- 101, 103, 104:

Անիր Մուս- 101:  
 Աննիանոս Մարցելլինոս- 164:  
 Անապան Հ.- 174:  
 Անատոլիոս Վինդանիոս (Բերյուսացի)- 164, 165, 169-174:  
 Անդրիկյան Ն.- 10, 12, 14, 15, 16, 44, 167:  
 ան-Նարիդա ազ-Ջուրյանի- 102:  
 աշ-Շուշաարի- 61:  
 Ապի Ռուսֆ- 178-179, 184-187:  
 Ապոլոնիոս Տիանացի- 173  
 Ապուլեյոս- 173:  
 Առաքել Անեցի (Շիրակավանցի)- 44, 54, 55, 81-82, 83, 84, 97, 140, 175:  
 Առաքել (արեղս կամ վարդապետ)- 82, 84, 140:  
 Ասոֆ իրն Բարախիա- 100:  
 Ասկելախոս- 172:  
 Ասմոդեյ- 135:  
 աս-Սարբի-(սուրբ)- 59, 64, 70, 133:  
 ատ-Տարարի- 89, 90, 91:  
 Արիստոտել- 172:  
 Աստուլ Ազիզ- 99:  
 Աֆրիկանոս- 173:  
 Բադր ալ-Ջամաի- 113:  
 Բալինաս ալ-Հաքիմ- 172:  
 Բալուլի-Ջանա- 72, 135:  
 Բալսլինյան Հ.- 62:  
 Բահ ադ-Դին Կարակաշ- 113:  
 Բահուլ- 56-61, 63, 66, 69, 70, 72-75, 130, 133, 135, 137, 138:  
 Բահուլ-Դանանդա- («Ժամաստուն-Բահուլ») - 61:  
 Բահուլ-Դիվանա («Խենթ-Բահուլ») - 61, 62:  
 Բահուլ իրն Հարուն առ-Ուաշիդ- 70:  
 Բահուլ իրն Ուաշիդ- 59:  
 Բար Բահուլ- 170:  
 Բարսուղ ՎՎ- 137:  
 Բաուճշաարկ Ա.- 169, 170, 173:  
 Բեյլերոֆոնոս- 128:  
 Բոյլո Ն.Ա.- 94:



Բրուկերման Կ.- 165, 166, 172, 173, 184:  
Բուքրոս սա-Սաղամանտի ալ-Արմանի- 113:  
Բուխլոլ- տես Բահլոլ:  
Բուրգրաֆ Վ.- 129:  
Բուրգունդիո Պիզացի- 176:  
Գալեն- 172:  
Գալլան Ա.- 89:  
Գևնոլ Վ.- 164, 165:  
Գեորգ Գալիո Պալատեցի- 165:  
Գերհարդտ Մ.- 92:  
Գյանցեցյան Լ.- 54:  
Գոդֆրուա-Դրնմբին- 94, 149:  
Գոցցի Գասպար- 16, 119:  
Գոցցի Կարլ- 16, 21, 40, 129:  
Գրիգոր Մագիստրոս- 113:  
Գրիգորիս Արքամարցի- 55, 66, 82, 85, 102, 139:  
Գամրիյատ- տես աղ-Գամրիյատ:  
Գավիթ Կորապաղատ- 44, 85, 86, 108:  
Դեմետիոս- 85, 100:  
Դ'Էրբոլ- 60:  
Դիդիմոս- 171:  
Դիմոկրիտոս (կամ Դեմոկրիտ)- 166, 171, 172, 174:  
Դիոզինես- 74:  
Դիոֆանես- 173:  
Դյուվալ Ռ.- 135:  
Դ' Օննրվալ- 129:  
Եսդուպ գատ Զովիաննես- 86:  
Ենովք և Եղիա- 29, 31:  
Եվստափոս- 172, 173, 177:  
Զարարե Բ- 83:  
Զմբուխ կամ Զմբուք- 97:  
Էդիպոս- 21:  
Էլ-Ազիզ բեն Մարրա- 97:  
Էլիայի որդի Սերգիոս (Մարջիա իրն Հիլյա առ-Ռոմի)- 170:  
Էնցավի Ա.- 37:

Էստրուպ Ի.- 143:  
Ըսայշիա- 178-179:  
Թադմոր դուստր Բուշի, դուստր Քանասանի- 97:  
Թալայ-Բին-Ռուզիք- 113:  
Թեոդոսիա- 134:  
Թեոմնեստոս- 185, 192:  
Թեոփրաստես- 163:  
Թիմուր- 72:  
Թիմուրբաշ- 39, 40:  
Թուրանդուխտ- 39, 40:  
Իբն Աբի Ոսայրի'ս- 181, 191:  
Իբն ալ-Ֆակիհ- 89, 90, 145:  
Իբն ան-Նադիմ- 181, 190:  
Իբն Խալդուն- 89:  
Իբն Հաբիբ - տես Արդ ալ-Մալիք իբն Հաբիբ:  
Իբրահիմ իբն Ադհամ (կամ Իբրահիմ քազավոր, Իբրահիմ)- 64, 65:  
Իշոխ- 168:  
Իոկաստե- 21:  
Իոնիս- 170:  
Իսլամ ալ-Ավամ Արարացի (կամ Իբն ալ-Ավամ)- 166, 170:  
Իսահակ իբն Հումայն իբն Իսահակ- 185:  
Իվանե- 83:  
Լազարո Պ.- 169:  
Լամիի Չեկերի- 60:  
Լեբեդև Կ.Կ.- 93, 94, 122, 126, 133:  
Լենկթեմուր- 58:  
Լեոնտինոս- 173:  
Լրասմ Ալեն-Ռբնե- 129:  
Լորանսի Ա.- 10, 84, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 149:  
Խանդուք (Խարսուն)- 86, 87:  
Խաչատուր Աշխատեցի- 86:  
Խարանի- 66:  
Խիկար Իմաստուն- 20, 53:  
Խոսրոս-ե Գիկիկի- 36:  
Կալսաֆ- 39, 40:



Ասնդակե քաղաքի- 86, 88:  
 Աստիանոս Բաստս Մխարյաստիկոս- 164, 170, 171-173, 176:  
 Ասատն- 163:  
 Աեղծ-Վեմոկրիտ- 172:  
 Ատոմեկրա- 163:  
 Առսաա իրն Լուկա- 171, 173, 176, 177:  
 Առստանդին Երզնկացի- 14, 44, 108:  
 Առնատանդին Միրանաձին- 163, 164, 171:  
 Առսաաա իրն Ասրուրապինա առ-Ռոմնի- 171, 177:  
 Հարիխա- Մ.- 98, 103:  
 Հարար Խվարիզմի- 60:  
 Հաչի Խալիֆա- 170, 171, 172, 177:  
 Հասան իրն Ալի- 70:  
 Հատիֆի- 36:  
 Հարությունյան Ս.- 16:  
 Հարուն առ-Ռաշիդ (կամ Հարուն խալիֆ)- 15, 56, 58, 59, 60, 64, 66, 134, 135, 138, 180:  
 Հերոմ Ա.- 116, 117, 175:  
 Հեննիզ Ռ.- 92:  
 Հևախորս- 163:  
 Հիպոկրատ- 172:  
 Հովաստի Սևրասացի- 55, 66, 144:  
 Հովհան Որոտանցի- 84:  
 Հովհաննես (Պլուզ) Երզնկացի- 55, 66, 108:  
 Հովհաննիսյան Աշ.- 139:  
 Հովհաննիսյան Լ.- 178:  
 Հովնանյան Վ.- 82, 168, 174:  
 Հովսեփ Աղբամարցի- 102, 104:  
 Հովսեփյան Վ.- 144:  
 Հորովից Յ.- 20, 133:  
 Հուզամ (Հազզամ) Վելիեղդին ալ-Խաթթուլի (կամ ալ-Ջարալի, ալ-Խիլաա Կի, ալ-Խալլի)- 191:  
 Հուլիանոս կայսր- 164:  
 Հունայն իրն Բահալ- 185, 192:  
 Հանան Մարգարե- 31:

Հոսամ աղ-Ղին առ-Նաջիր- 113:  
 Հոսամ աղ-Ղին Լաջին- 117, 192:  
 Ղազինյան Ա.- 138:  
 Ղալա- 29, 31:  
 Գեմիլա (կամ Գեմիլայ)- 106, 107, 110:  
 Գրնայ (կամ Գնայ Իմաստասեր, Գնայ Իմաստասերն հնդկաց, Գնայ Պաշի- Հնդկցի)- 178-179, 182, 183, 191:  
 Մակեր Ֆ.- 8, 149:  
 Մահմոդ Ղազնևի- 58:  
 Մայեր Ֆ.- 36, 37:  
 Մանկահ- 180, 181:  
 Մա՛նալի- 66:  
 Մաշաուց- 53, 135, 189:  
 Մաա Ն.- 7:  
 Մարդրյուս Ժ. (Մարտրիս)- 14, 15, 60, 119, 121:  
 Մարցուֆ Ռ.- 57, 58, 61, 69, 70, 133:  
 Մելիք-Շահնազար- 58:  
 Մեջնուն- 57:  
 Մնասյան Երվանդ- 118:  
 Մխլլե (կամ Քիման Մյուլե)- 166:  
 Մխիթար- 102:  
 Մխիթար Աննցի- 84:  
 Մխիթար Կելկանց- 83:  
 Մխիթար Հեաացի- 167, 168:  
 Մկրտիչ Նադաշ- 66:  
 Մնացականյան Ա.- 17:  
 Մոլիեր- 21:  
 Մոլլա (կամ Հոջա) Նասրեղդին- 56, 58, 72, 73, 74, 137:  
 Մովսես- 27, 28, 30, 31:  
 Մորենտ- 21:  
 Մոհամմադ- 7, 100, 101:  
 Մոհամմադ Առֆի- 36:  
 Մոհամմադ իրն Աբի Յուսուֆ Յակուբ իրն Ախի Հիզամ ալ-Խաթթի- 184, 185, 188:  
 Մուսա բնն Նոսայր- 97:



Մուսա իբն Մայմուն (Մովսես Մայմունիդ)- 95:  
 Մուսա (իբն Նուսայր)- 89, 90, 91, 94, 95, 142:  
 Մուսլ- 97:  
 Մուրադյան Պ.- 10, 16, 44, 85:  
 Յակուս- 89, 90:  
 Յահյա իբն Լալիդ (ալ-Բարնաբի)- 172, 180:  
 Յան Կոմնարիուս- 176:  
 Յաջուջ և Մաջուջ (Գոզ և Մազոզ)- 145:  
 Յոլլի Յ.- 181, 182:  
 Յովհաննես Առաքել Շիրակվանցի- 84, 96:  
 Յունան մարզաբլ.- 27:  
 Յունիուս- 165:  
 Յուսուֆ- տես Ալլի Ռուսֆ:  
 Նազարյանց Սու- 130:  
 Նահապետ Քուչակ- 66:  
 Նանա Ասորի- 6, 116:  
 Նասրեդդին (կամ Նասրեդդին Հոժա)- տես Մուլլա Նասրեդդին:  
 Նասիր ադ-դին Աբու Ալի Մուհամմադ իբն Աբի Յուսուֆ Ֆակուր իբն Իսհակ իբն Ալի Հիզան- 184, 188:  
 Ներսես Շնորհալի- 17, 113:  
 Նիզամի Գանջևի- 36, 37, 38, 40:  
 Նոյ- 31:  
 Նորրիս Հ.Թ.- 58:  
 Նուշիրվան- 53:  
 Շադդադ իբն Ադ- 93, 94:  
 Շանակ ալ-Հաբիմ (կամ Շանակ ալ-Հինդի, Շանակ ալ-Հաբիմ ալ-Հինդի)- 180, 181-183, 191:  
 Շանակ Իմաստուն (կամ Շանակ Իմաստուն Հնդիկ, Շանակ Հնդիկ)- տես Շանակ ալ-Հաբիմ:  
 Շելտյան Լ.Հ.- 127:  
 Շերան- 83:  
 Շիլեր Ֆ.- 16, 129, 130:  
 Շովին Վ.- 38:  
 Շարաուս Բ.- 180:  
 Չանակյա Կաուտիլիա- (Cāṇakya Kauṭīliya)- 180, 191:

Չանդրազուպատա- 180:  
 Չարակա (Caraka)- 181:  
 Չարսնյան Ա.- 10, 14, 15, 16:  
 Չուգասզյան Բ.- 118, 175, 178, 179:  
 Պապադիուս- 163, 173:  
 Պամֆիլուս-172-173:  
 Պեաի դր Լա Կրուս Ֆ.- 37, 128, 129:  
 Պեկուլ Տիամայ- 75:  
 Պերը Պուդի- 58:  
 Պիգուլևակյա Ն.- 146:  
 Պիեարո Լավրո- 176:  
 Պիտարուսկի Մ.Բ.- 93:  
 Պոլիսիանոս Ալեքսանդրացի պատրիարք- 172, 173:  
 Պրժիբուսկի ժ.- 22, 23, 24:  
 Պուլչինի Ջ.- 129:  
 Պոնիուս (Անտոդիուս)- տես Անաստիուս Վինդանիուս:  
 Ջակոպ Գ.- 129:  
 Ջամի- 36:  
 Ջավար իբն Մուլեյման բաք- 193:  
 Ջուհա- 58, 73, 137:  
 Ռոսսի Է.- 23, 24, 36, 37, 44, 128, 129:  
 Ռուբրիան Բակի- 60:  
 Ռամի- 60:  
 Ռուսկա Յ.- 176:  
 Սաադի- 60:  
 Սալյե Մ.- 149:  
 Սայաք-Նովա- 62, 88:  
 Սանա'ի- 66:  
 Սանաաար- 87, 88:  
 Սարգիս Ռեչայնացի (Թեոդոսիոպոլսեցի)- 169, 170, 171, 173:  
 Սարջիս իբն Հիլյա առ-Ռոմի- 171, 173, 176, 177:  
 Սարյան Ս.- 166:  
 Սրաք Պ.- 172:  
 Սիմոնյան Հ.- 10, 16, 54, 55, 85, 86, 88, 102, 103, 105, 107, 108, 109:  
 Սմբատ Գ քազավոր- 178:



Մմբատ Սպարապետ- 168:  
 Մաղոմոն (արքա) - տես Մաղոմոն Իմաստուն:  
 Մաղոմոն Իմաստուն (թագավոր)- 28, 80, 90, 91, 93, 94, 100, 143, 144, 146:  
 Մամադևա- 22:  
 Մոսիոն- 171, 172:  
 Մոսիոկլես- 21:  
 Մ. Վլաս- 44:  
 Մտեֆան Տարույու Դիժոնցի- 21:  
 Մրապյան Ա.- 10, 17, 45, 54, 55, 75, 119, 128:  
 Մրվանձոյանց- 86:  
 Մուլեյման իբն Դատդ- 93:  
 Մուշրուտա (Susruta)- 181:  
 Մֆինքս- 21:  
 Վալենս- 173:  
 Վալիդ Ա.- 142:  
 Վախտանգով Ե.Բ.- 130:  
 Վահր իբն Մանարբի- 94:  
 Վահրամ Պահլավունի (Վահրամ ալ-Արմանի)- 113:  
 Վարդան Այգեկցի- 7, 8:  
 Վարդան Արևելցի- 88, 145:  
 Վարդան- 163:  
 Վենսինկ Ա.Ջ.- 91, 92:  
 Վլքբես Ա.- 129:  
 Տալբ բեն Սախլ- 97:  
 Տալիբ (կամ Տալիս)- 97:  
 Տալիս որդի Սեհալայ- 149:  
 Տալիս- 58:  
 Տաշյան Հ.- 81, 82, 140, 174:  
 Տարեմահնու- 173:  
 Տարիկ իբն Չիյադ- 94:  
 Տեր-Ղևոնդյան Ա.- 7:  
 Տիեռցե Ա.- 128:  
 Տիբայր Արքեպիսկոպոս Սելիք-Մուշկամբարյան- 139, 149, 193:  
 Տոմագո Վիսելլի- 176:  
 Տեկանց Ա.- 81, 139:

Ոսումֆ - տես Ապի Ոսումֆ:  
 Փահլու (կամ Փեխու)- 53, 55, 56, 61, 62-66, 71, 72:  
 Փոտ- 164, 170:  
 Քա'բ ալ-Ալսար- 94:  
 Քաջանց թագավոր- 87, 88:  
 Քասսոն-ճյուղ-ծամ- 87:  
 Քարիմասիբ- 85, 100:  
 Քելկեր Հայնց- 21:  
 Քյուրայան Հ.- 10, 54, 55-56, 98, 137, 145:  
 Քոչ որդի Գաղստ թագավորի որդի Շաստա թագավորի- 97:  
 Քոչ Ա'նաշ- 97:  
 Քոչ իբն Քան'ան իբն Շաղղաղ իբն Ադ- 93, 96:  
 Քսենոփոն- 163:  
 Քրիստոս- 53, 69:  
 Օմար իբն Աբդ ալ-Ազիզ- 70:  
 Ֆարայճ- 179:  
 Ֆարայց- տես Ֆարայց Ասորի:  
 Ֆարայց Ասորի- 8, 167, 178, 179, 182-185, 187-189, 191:  
 Ֆերբ Է.- 173:  
 Ֆինկ Ֆ.- 54:  
 Ֆյոզել Ֆ.- 60:  
 Ֆյուրենտինոս- 173:  
 Ֆոլերդ- 70:  
 Ֆոն Գրյունբերամ Գ.Է.- 137:  
 Ֆրիկ- 54, 55, 66, 108:  
 Ֆուդայի իբն Իյադ- 65:  
 Արրայաններ- 150, 184:  
 Այուրյաններ- 6:  
 Չարայաններ- 83, 84:  
 Ռուրիկյաններ- 165, 167:  
 Սեֆյաններ- 61:  
 Օմայաններ- 98, 142:  
 Ֆարսիաններ- 6, 113:  
 Gozzi Gasparo- 18:  
 Schiller F.- 16:



**ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ**

- Ազոլիս- 54:
- Ալեքսանդրիա- 113:
- Ալժիր- 25:
- ալ-Բարբար ծով- 100:
- Ախուրյան գետ- 83:
- Ալանացվոց երկիր- 96, 99:
- ԱՄՆ- 53:
- Անատոլիա- 60:
- Անի- 83, 84:
- Արարական խալիֆայություն- 25, 180:
- Արարիա- 93:
- Արևգ քաղաք- 86, 88:
- Արզրում- 88, 141:
- Արևելք- 5, 11, 19, 22, 23, 24, 45, 97, 145, 189:
- Արևմուտք- 5, 11, 19, 22, 23, 24, 45, 163:
- Բաբելոն- 53:
- Բազմապան Իրան- 147:
- Բալիս- 64:
- Բաղդադ- 25, 53, 59, 65, 98, 106, 150, 180, 184:
- Բելյուք- 164:
- Բեռլին- 139, 142, 180:
- Բեռն- 129:
- Բյուզանդիա- 163:
- Բոմբեյ- 25:
- Բրուսսա- 43:
- Գունդիչասպուր- 180:
- Գամասկոս- 98, 192:
- Եգիպտոս- 89, 96, 97, 99, 113, 150:
- Եդեսիա- 113:
- Երովսիս- 141:
- Եմեն- 94:
- Եվրոպա- 60, 129, 176:
- Երազզավորս- 83:

- Երուսաղեմ- 118, 140, 150, 193:
- Երևան- 76, 77, 78, 79, 101, 118, 133, 139:
- Թավրիզ- 118:
- Թեբե- 21:
- Թեհրան- 37:
- Թունիս- 25:
- Իլլիրիկ պրևտորիա- 164:
- Իսպանիա- 94, 142, 143:
- Իրան- 118, 172:
- Իրաք- 56, 114, 189:
- Իֆրիկիա- 59:
- Լեհաստան- 166, 167:
- Լիվոնո- 25:
- Լոնդոն- 118, 139:
- Խորեզմ- 39, 40:
- Խորհրդային Միություն (նախկին)- 24, 130:
- Ծաբբար- 83:
- Կահիրե- 70, 113, 171, 180, 184, 192:
- Կամրոջա- 22:
- Կերկեր- 97:
- Կլիկիա- 5, 165, 166, 167, 178, 189:
- Կոստանդնուպոլիս (Կ.Պոլիս)- 165:
- Կովկաս- 145:
- Կուսկուս ծով- 97:
- Հադրամուտ- 94:
- Հայաստան- 5, 7, 12, 19, 45, 53, 81, 83, 114, 189:
- Հարավային Արարիա- 94, 95:
- Հերկուլայան պյուներ- 92:
- Հյուսիսային Աֆրիկա- 25:
- Հնդկաստան- 22, 24, 114, 180, 189, 193:
- Հոռն- 44, 108, 118:
- Ղրիմ- 33:
- Մադագասկար- 22:
- Մալայզիա- 22:
- Մադասրերդ- 83:



Մաղրիք- 59, 90, 142, 144-145:  
 Մեղինա- 64:  
 Մեչենդ- 172, 174:  
 Մեղյալ ծով- 146:  
 Մերձավոր Արևելք- 25, 33, 146, 163:  
 Մերուն- 141:  
 Մեքքա- 56:  
 Միլան- 129:  
 Միջին Ասիա- 145:  
 Մյունխեն- 139:  
 Մյր (Միսր)- 98:  
 Յայիկ քաղաք- 39:  
 Շիրակական- 84:  
 Չինաստան- 22:  
 Չինաստան քաղաք- 88, 141:  
 Պալաք- 53, 107, 138:  
 Պալմիրա- 144:  
 Պաղեստին- 144:  
 Պաղտատ- 98, 106, 110, 187:  
 Պարսկաստան- 24, 61, 114, 189:  
 Պեկին- 39:  
 Պոնտոս- 80, 81, 86, 87, 88, 89, 90-91, 94, 95, 96, 145, 146:  
 Ռոսաստան- 143:  
 Սամարղանդ- 39:  
 Սելեկիա- 98, 149:  
 Սիս- 178:  
 Սիրիա- 144:  
 Սիցիլիա- 98, 149:  
 Ս.Պետրբուրգ- 24, 41, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 98, 102, 109, 138, 143, 149, 193:  
 Սաամբուլ- 37, 128:  
 Վայմար- 129:  
 Վան- 87:  
 Վասիլյան- 43, 44:  
 Վարազդա դաշտ- 86, 88:  
 Վենետիկ- 118, 165, 189:

Վիննա- 53, 55, 71, 74, 82, 84, 107, 108, 129, 139, 140:  
 Տիրք- 117, 192:  
 Տյուրին- 53, 54, 55, 75:  
 Տուրին- 129:  
 Տիփսիս- 149:  
 Փարիզ- 36, 84, 96, 116, 117, 118, 121, 129, 139, 142, 172, 175, 189:  
 Փոքր Ասիա- 141:  
 Քուրդիստան- 135:  
 Քուֆա- 56:  
 Օման- 94:  
 Օրան- 25:  
 Օրսքոլդ- 36, 37, 139:  
 Padova- 16:

**ԳՐԱԿԱՆ ՀՈՒՇԱՐՉԱՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ**

«Արդ Դաֆարի և Դեմիլայի պատմություն» կամ «Արդ Դաֆարին և Դեմիլային պատմություն» – «ոտն» «Պատմություն Արդ Դաֆար Մանկան և Դեմիլայ աղչկան, որք առին զիրար»  
 «Աղրիան կայսեր գրույցը էպիտոս սանկան հեա»- 20:  
 «Այ-Կասիդա ալ Բահայիյա»- 58, 59, 66:  
 «Ալեքսիսի (կամ Ալեքսիանոսի) վարք»- 134:  
 «Ախիլարից սինչև Չանո» ժողովածու- 35:  
 «Աղեկոսիս»- 81, 82, 84, 175:  
 «Աղվեսագիրք»- 7, 8:  
 «Աղբատ քազատրի պատմություն»- 108:  
 «Անասնաբուժություն»- 185:  
 «Աք Ալեքսանդրի մասին»- 146:  
 «Ավեստա»- 163:  
 «Արքաշատարան»- 180:  
 «Բախտիար-նամն» (կամ «Պատմություն տաս վեցիսների մասին»)- 37:  
 «Բարոյախոս»- 9:  
 «Բժշկարան ձիոյ և առեսարակ գրաստուոյ»- 8, 167, 178, 179, 184, 188, 189:  
 «Գեոպոնիկա»- 163, 164, 165, 169-174, 176:



«Գիրք աղարի մասին»- 181: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000.

«Հարցմունք Աղջկան»- տես «Մանկան և աղջկա պատմություն»:  
 «Հին Կռակարան»- 31:  
 «Հխարպիատրիկաներ»- 170:  
 «Հովհաննոս Ավետարանի մեկնություն»- 6, 116:  
 «Հունական երկրագործություն» («ալ-ֆիլախա առ-ռումիլյա»)- 171, 172, 176, 177:  
 Դուրան- 31, 93, 101, 143, 144, 145, 147:  
 «Մանկան և աղջկա պատմություն»- 13, 14, 15, 16, 17-26, 34-38, 40, 41, 44, 45, 53, 56, 107, 121, 126, 128:  
 «Յոթ գեղեցկուհի»- 36, 37, 38, 40:  
 «Յուրացված զոհարներ»- 181:  
 «Նկարագրություն հոգևոր վարուց Յովասափու, որդոյ թագաորին Հնդկաց»- 9:  
 «Նուզհաստ ալ-Ջալիս»- 133:  
 «Պատմություն Արդլ Շաֆար մանկան և ճեմիլայ աղջկան, որք աղին գիրար»- 9, 106, 108, 109, 111:  
 «Պատմություն Աղեքսանդրի Մակեդոնացոյ» (կամ «Աղեքսանդրի պատմություն»)- 9, 69, 86, 88, 141, 145, 146:  
 «Պատմություն եօթն իմաստասիրաց»- 9:  
 «Պատմություն յաղազն (կամ վասն) Փահլուլ թագաորին»- 9, 53, 54, 55, 56, 63, 69, 71-74, 81, 106, 108, 111, 139:  
 «Պատմություն Պղնձն քաղաքին»- 9, 10, 20, 21, 53, 54-55, 69, 80-86, 89, 92, 99, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 111, 139, 145, 175-176, 193:  
 «Պատմություն վասն մանկանն և աղջկանն»- 9, 12, 111:  
 «Պատմություն Փիր Փահլուլին»- 75, 108:  
 «Պատմություն և յարատք Խիկարայ Իմաստունոյ»- 9:  
 «Պատմություն» Ազարանգեղուսի- 7, 8:  
 «Պղնձն քաղաքի հերխարք»- 89, 91-95, 147:  
 «Պղնձն քաղաքի պատմություն»- տես «Պատմություն Պղնձն քաղաքին»:  
 «Չատամի ուլ-հիրայաք»- 36:  
 «Չերմանց մխիթարություն»- 167:  
 «Սասնա ծաեր»- 86, 88:  
 «Սիրար Ալի ազ-Չիրակ»- 95:  
 «Վասն արեգական և լուսնի արվեստին»- 117, 175:  
 «Վասն թրի շինելոյ»- 117, 175:  
 «Վասն ձիոյ սայթարման»- 117, 175:







ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԱԽԱԲԱՆ  
ՀԱՅ-ԱՐԱՎԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ԱՈՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ  
ՄԻՋՆԱԳԱՐՈՒՄ ԵՎ ԳՐԱՆՅ ՈՒՍՈՒՄՆԱՄԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ ..... 5

ԳԼՈՒԽ ԱՈՍԱԶԻՆ  
«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՎԱՍՆ ՄԱՆԿԱՆՆ ԵՎ ԱՂՋԿԱՆՆ»  
1. Հայկական պատումը ..... 12  
2. Այլադեպ պատումները և հայերեն քարգմանության  
բնագրի խնդիրը ..... 18

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ  
«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՅԱՂԱԳՍ ՓԱՀԼՈՒԹԱԳԱՌՐԻՆ»  
1. Հայերեն քարգմանությունը ..... 53  
2. Փահլավյն ըստ արարական և այլ աղբյուրների ..... 56  
3. «Փահլավյի գրույցի» հայերեն քարգմանության բնագիրը և  
ժամանակը ..... 63

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ  
«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՊՂՆՁԷ ԶԱՂԱԶԻՆ»  
1. Հայկական պատումը ..... 80  
2. «Պղնձե քաղաքի պատմության» արարերեն բնագիրը ..... 89  
3. Հայկական և արարական պատումների համեմատության  
արդյունքները ..... 96

ԳԼՈՒԽ ՉՈՐՐՈՐԴ  
«ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ ԱԲԳԼ ՃԱՖԱՐ ՄԱՆԿԱՆ ԵՎ ՃԵՄԻԼԱՅ  
ԱՂՋԿԱՆ, ՈՐՔ ԱՌԻՆ ԶԻՐԱՐ» ..... 106

ՎԵՐՋԱԲԱՆ ..... 111  
ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ  
Ծանոթագրություններ նախաբանի ..... 112  
Ծանոթագրություններ առաջին գլխի ..... 118  
Ծանոթագրություններ երկրորդ գլխի ..... 130

Ծանոթագրություններ երրորդ գլխի ..... 139  
Ծանոթագրություններ չորրորդ գլխի ..... 151  
PEZIOME ..... 153  
Summary ..... 159  
Résumé ..... 161  
ՀԱՎԵԼՎԱԾ  
«Գիրք Վաստակոցի» հայերեն քարգմանության բնագրի շտրջ ..... 163  
Ծանոթագրություններ ..... 174  
Յարսյ Ասորու «Բժշկարան ծիոյ և առիասարակ գրասանոյ»  
երկի արարական աղբյուրները ..... 178  
Ծանոթագրություններ ..... 189  
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ  
ա. Չեռագրեր ..... 193  
բ. Գրականություն ..... 194  
ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ ..... 214  
ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ ..... 215  
ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ ..... 226  
ԳՐԱԿԱՆ ՀՈՒՐԱՐՁԱՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ ..... 229

Հայերեն քարգմանությունը  
և արարական պատումները  
«Պղնձե քաղաքի պատմության»  
արարերեն բնագիրը

«Պղնձե քաղաքի պատմության»  
արարերեն բնագիրը







8162  
ص-80  
هـ  
اكاديمية العلوم القومية لجمهورية ارمينيا  
معهد الإستشراق

هاشميك مكرديجيان

العلاقات الادبية بين الأرمن والعرب  
في القرون الوسطى

الجزء الاول

الترجمات الأرمينية للقصاص العربية  
( من القرن العاشر الى القرن الخامس عشر )

يريفان

١٩٩٨