

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

ISSN 1829-054X



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

Մատենադարան
Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտը և
«Մատենադարանի բարեկամներ» բարեգործական հիմնադրամը
երախտագիտություն են հայտնում «ՋԵՅ ԹԻ ԱՅ ԱՐՄԵՆԻԱ» ՓԲԸ-ին
սույն հատորի հրատարակությանն աջակցելու համար



MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

BULLETIN OF MATENADARAN
37

Yerevan – 2024

МАТЕНАДАРАН
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА
37

Ереван – 2024

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

**ԲԱՆԲԵՐ
ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ**

37

Տպագրվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան
Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական խորհուրդ՝ Գոհար Մուրադյան (գլխավոր խմբագիր),
Վահան Տեր-Ղևոնդյան, Կարեն Մաթևոսյան, Օլգա Վարդազարյան, Վահե
Թորոսյան, Թեո վան Լինտ, Արմեն Մովսեֆյան, Արտաշես Շահնազարյան,
Գուրգեն Գասպարյան, Արուսյակ Թամրազյան, Հայկ Համբարձումյան:

«Բանբեր Մատենադարանի» 37, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի
ինստիտուտ. Երևան, 2024, 284 էջ (ներդիր 8 էջ):

DOI:10.57155/CMKR2756

ՀՈՒՐԵԼՅԱՆԱԿԱՆ
ANNIVERSARIES
ЮБИЛЕИ

ՍՏԵԼԱՎԱՐ ԿԱՐԳԱՆՅԱՆ*

DOI:10.57155/WJYK5334

ՄԵԽԹԱՐ ՀԵՐԱՑԻ
(ՆՎԻՐՎՈՒՄ Է ԾՆՆԴՅԱՆ 900-ԱՄՅԱԿԻՆ, 1124-2024 ԹԹ.)

Բանալի բառեր՝ Կիրիլիայի բժշկական դպրոց, կորսված գործերը, «Վասն աշաց կազմութեան» պատառիկը, ակնաբուժական բուն հայկական եզրերը, «Ջերմանց մխիթարութիւն», «Երեք ազգ ջերմանց», «միօրեայ», «հալեմաշ», «բորբոսային», «բորբոսի» տեսությունը ջերմերի կենդանի հարուցչի մասին, Գալենոս, Իբն Սինա, ներդրումը ջերմերի դեղային բուժման, սննդաբուժության և փսիխոթերապիայի մեջ:

Հայ բժշկության պատմությունը, որի ավանդույթները դարերի ընթացքում ձևավորվել են ժողովրդական և դասական բժշկության հիմքի վրա, խնամքով պահպանում է իմաստուն բժշկապետերի անունները, որոնք իրենց գիտական ու պրակտիկ գործունեությամբ նպաստել են բժշկական արվեստի զարգացմանը: Նրանց շարքում առանձնահատուկ տեղ է գրավում միջնադարյան հայկական բժշկության հիմնադիր և կիրիլյան դպրոցի առաջնորդ Մխիթար Հերացին: Նրա գործունեությունը և հայ բժշկության հետագա զարգացման համար նշանակությունը պատկերացնելու համար դիմենք համեմատության եղանակին: Բնավ էլ չընկնելով չափազանցության մեջ՝ կարելի է համարձակ ասել, որ «Մեծն Մխիթարը» (նրան այսպես էին անվանում իր ժամանակիցներն ու հետագա սերունդների բժիշկները) հայկական բժշկության համար արել է այն, ինչ հունականի համար՝ Հիպոկրատեսը, հռոմեականի համար՝ Գալենոսը և արաբականի համար՝ Իբն Սինան: Նա հավաքել, ուսումնասիրել և ամփոփել է ոչ միայն Հայաստանի,

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, բժշկ. գ. դ., stellavard@yahoo.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 11 ապրիլի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 20 ապրիլի, 2024:

այլև Արևելքի երկրների ժողովրդական ու դասական բժշկության փորձը և ստեղծել այնպիսի աշխատություններ, որոնք մինչև օրս էլ չեն կորցրել իրենց արժեքը:

Մխիթարի երկերի համար բնորոշ են հայ դասական բժշկության ամենացայտուն հատկանիշները՝ փորձնական ճանապարհով գիտական փաստեր ձեռք բերելու ձգտումը և սխոլաստիկ խճողամտություններից ու կարծրատիպերից ազատ լինելը: Հերացու կյանքի և ստեղծագործության մեջ խտացել են հայ բժշկության անցած դարավոր ուղին, ինչպես նաև մեծ բժշկապետի ներգրումը և ժամանակը կանխող վարկածների ձևով դրսևորված նրա ապագայի նկրտումները: Անցյալը, ներկան ու ապագան ինչ-որ մի պահ հանդիպում են իրար, և դա առաջացնում է հանճարների ստեղծագործական պայծառացման հրաշքը: Ելնելով այս իսկ պատկերացումներից՝ վերլուծենք հայ բժիշկ, բնագետ և իմաստասեր Մխիթար Հերացու անցած ստեղծագործական ուղին նրա ծննդյան 900-ամյակի շեմին:

Երեք դար (XI-XIV դդ.) գոյատևած Կիլիկյան հայկական պետության մեջ ստեղծվեցին բարենպաստ պայմաններ արվեստի և գիտության զարգացման համար, հիմնված բուն Հայաստանի ավանդույթների վրա: Անիի անկումից (1045 թ.) և թուրք սելջուկների ներխուժումից հետո այստեղ էին հասնում հալածված հայության նորանոր ալիքներ, ինչին նպաստում էր նաև ուժացման բյուզանդական քաղաքականությունը:

Ռուբինյան և Հեթումյան թագավորների Սիս մայրաքաղաքի արքունիքում և հայ կաթողիկոսների նստավայր Հոռոմկալյում հավաքվել էր հայ մտավորականության ծաղիկը՝ բանաստեղծներ, մանրանկարիչներ, երաժիշտներ, իմաստասերներ ու բժիշկներ՝ Ներսես Շնորհալին, Վարդան Այգեկցին, Թորոս Ռուլինը, Վահրամ Ռաբունին, Մխիթար Հերացին և ուրիշներ:

Կիլիկյան Հայաստանի թագավորները մեծ ուշադրություն էին դարձնում բժշկության զարգացմանը: Լևոն Բ թագավորը (1185-1219 թթ.), նրա դուստր Զաբել թագուհին ու Լևոն Գ-ն (1270-1289 թթ.) հիմնադրել էին հիվանդանոցներ և առատորեն նպաստամատույց էին լինում նրանց: Այդ հիվանդանոցների հիմքի վրա ստեղծվեցին բժշկական դպրոցներ և բժշկանոցներ, որոնց գլուխ էին կանգնած փորձված բժիշկներ, ինչպես Մեծն Մխիթարը: Կիլիկյան կաճառներում, Ներսես Լամբրոնացու Ակադեմիայում, որ գտնվում էր Սիս մայրաքաղաքում, այլ առարկաների կողքին դասավանդվում էին բնական գիտություններ ու կազմախոսություն:

Մխիթար Հերացին ապրել և ստեղծագործել է Կիլիկյան Հայաստանի ամենաուշագրավ պատմական ժամանակաշրջաններից մեկում (XII դ.), որ հա-

րուստ էր դրամատիկ բախումներով, մեծապես ազդող միջազգային քաղաքականություն վրա Մերձավոր Արևելքում: Ռուբեն Ա իշխանի և իր զինակիցների ջանքերով մի քանի տասնամյակ առաջ (1080 թ.) ստեղծված Կիլիկիայի հայկական իշխանությունը, որ ուժերի գերագույն լարումով դիմակայում էր արտաքին թշնամիների հարձակումներին, ստիպված էր ներքաշվել համաշխարհային քաղաքականության իրադարձությունների հորձանուտի մեջ: Սակայն դրանց ընթացքն ընդհանուր առմամբ նպաստավոր եղավ երիտասարդ հայկական պետության համար, որը հարյուր տարի անց, Լևոն Բ-ի օրոք դարձավ հզոր Կիլիկյան հայկական թագավորություն (1198 թ.):

Մխիթար Հերացին ծնունդով կիլիկեցի չէր: Թողնելով հայրենի Հեր քաղաքը (այժմ Խոյ Պարսկաստանում), նա բազմաթիվ շնորհալի հայ պատանիների նման մայր Հայաստանից եկել էր Կիլիկիա բժշկության արվեստի մեջ կատարելագործվելու համար: Նրա ծննդյան և Կիլիկյան Հայաստան տեղափոխվելու ժամանակը հայտնի չէ: Սակայն, ելնելով մի շարք անուղղակի փաստերից, բժշկապատմաբանները հանգել են այն եզրակացության, որ Հերացին պետք է ծնված լիներ XII դարի առաջին քառորդի վերջում¹: Ուստի նա հայտնվել էր Կիլիկյան Հայաստանում հայոց իշխանության պատմության ամենախոռովահույզ շրջանում, երբ Բյուզանդիայի Հովհան կայսերը հաջողվել էր Կոստանդնուպոլիս գերեվարել Լևոն Ա իշխանին և նրա ընտանիքը (1137 թ.): Մխիթար Հերացին ակա՛նատես է եղել հրաշքով փրկված Լևոն Ա-ի որդի Թորոս Բ-ի (1145-1169) բյուզանդացիների դեմ մղած հաջող պայքարին: Նրա հաջորդների և հատկապես Լևոն Բ-ի օրոք Կիլիկյան Հայաստանի սահմաններն ընդարձակվեցին, հայոց թագավորի հեղինակությունն այնքան բարձրացավ, որ նրան պաշտոնապես ճանաչեցին Բյուզանդիայի և Սրբազան Հռոմեական կայսրության ինքնակալները: Մխիթարի աչքի առջև անփառունակ վախճան ունեցան խաչակրաց երկու արշավանք՝ երկրորդը (1147-1149 թթ.), որի շարժառիթը Մոսուլի էմիր Ջենգիի ձեռքով Եգեսիայի առումն էր 1144 թ., և երրորդը (1189-1192 թթ.), որը նպատակ ուներ ազատագրելու 1187 թ. եգիպտոսի սուլթան Սալահդդինի գրաված Երուսաղեմը: Եգեսիայի անկումը մեծ ցավ պատճառեց Կիլիկիայի հայ ու ասորի բնակչությանը: Հայ նշանավոր բանաստեղծ Ներսես Շնորհալին այդ առիթով գրեց իր հուշակավոր «Ողբ Եգեսիոյ» պոեմը, իսկ մի փոքր ուշ նրան ձայնակցեց Գրիգոր Տղան «Բան ողբերգական վասն առմանն Երուսաղեմայ» երկով:

Զգալի վնաս հասցրեց Կիլիկիայի հայկական թագավորությանը խաչակրաց երրորդ արշավանքը, որը կազմակերպել և ղեկավարում էին Սրբազան Հռոմեա-

¹ Л. Оганесян, *История медицины в Армении в 5 томах*, т. 1, Ереван, 1946, с. 77.

կան Կայսրության ինքնակալ Ֆրիդրիխ Շիկամորուսը, Անգլիայի թագավոր Ռիչարդ Առյուծասիրտը և Ֆրանսիայի թագավոր Ֆիլիպ Ավգուստը: Խաչակրաց զորքերը անցնում էին հայկական հողերով, ճնշելով տեղացիներին և անօրինություններ գործելով: Սակայն Լևոն Բ-ի հեռատես քաղաքականության շնորհիվ երկիրը փրկվեց ահարկու հակառակորդների՝ Արևմուտքի քրիստոնյա թագավորների և մահմեդական սուլթան Սալահեդինի ոտնձգություններից: Թվում է, երկարամյա պայքարից և փորձություններից հետո ճակատագիրն ինքն էր բարյացակամ գտնվել քաջարի հայ ժողովրդի նկատմամբ, որը չէր ցանկանում հպատակվել ո՛չ բյուզանդացիներին, ո՛չ թուրք սելջուկներին, ո՛չ արաբներին և ո՛չ էլ խաչակիրներին: Խաչակրաց երրորդ արշավանքի հենց սկզբում Ֆրիդրիխ Շիկամորուսը խեղդվեց Կալիկադնոսի (Սելեկիա) գետանցման ժամանակ: Լևոն Բ-ն խիստ զգույշ էր վերաբերվում գերմանական կայսեր արշավանքին դեպի Արևելք, մեծ վտանգ տեսնելով նրա հաջողության դեպքում իր երկրի անկախության համար, որը Կիլիկիայի հայերը նվաճել էին Բյուզանդիայի դեմ մղած դարավոր պայքարում:

Թևավորված խաչակիրների պարտությանը՝ Սալահեդինը պահանջեց Լևոն Բ-ից իրեն հանձնել նրա ժառանգական հողերը: Ի պատասխան այդ լպիրշ պահանջի, հայոց թագավորը նրա դեսպանին ասաց. «Այր, գնա և ասա քո սուլթանին, որ նրան չեմ տա իմ երկրի մի թիզ հող անգամ»²: Կիլիկիայի դեմ Սալահեդինի արշավանքն ավարտվեց անհաջողությամբ, իսկ ինքը 1193 թ. մահացավ տենդից: Այսպիսով թշնամական ներխուժման վտանգը վերացավ, և Կիլիկիայի հայոց պետության համար սկսվեց համեմատաբար խաղաղ մի շրջան, երբ երկիրը դարմանում էր պատերազմների վերքերը և վայելում խաղաղության բարիքները՝ երկրագործության, առևտրի, արհեստների, նաև գիտության ու արվեստի ծաղկումը:

Այսպիսի իրադարձություններով հարուստ XII դարում ծավալվեց «Մեծն Մխիթարի» ստեղծագործական կյանքը: Նա այսպես է ներկայացնում ինքն իրեն «Ջերմանց մխիթարութիւն» գրքի առաջաբանում. «Նս Մխիթար Հերացի տրուպս ի բժշկաց, որ ի մանկութենէ սիրող եղէ իմաստութեան և բժշկական արուեստից, և վարժեցայ ի դպրութիւն արաբացոց, Պարսից և հելենացոց...»³: Կիլիկյան Հայաստանի բժշկանոցներից մեկում և ներսես Լամբրոնացու Ակադեմիայում վերապատրաստվելուց հետո նա արժանանում է բժշկության մագիստրոսի՝ բժշկապետի կոչմանը: XII դարի վաթսուևական թվականներին նա արդեն մեծ համբավ էր վայելում որպես փորձառու բժիշկ, բնախույզ և իմաստասեր: «Ի

² Г. Микаелян, *История Киликийского армянского государства*, Ереван, 1952, с. 149.

³ Մխիթարայ Հերացոյ Ջերմանց մխիթարութիւն, Վենետիկ, 1832, Առաջաբան:

խնդրոյ առն բժշկի և աստեղագիտի Մխիթարայ» ներսես Շնորհալին գրում է իր «Յաղագս երկնից և զարդուց նորին» բնափիլիսոփայական պոեմը, որի «Հորդորակի» տողերի սկզբնատառերը ակրոստիքոսի (ծայրակապի) ձևով կազմում են հետևյալ ընծայականը՝ «Բժիշկ Մխիթար, ընկալ ի ներսիս է զայս բան»։ ՄՄ 7046 ձեռագրում ծաղկողը պատկերել է երկուսին՝ կաթողիկոս ներսես Շնորհալուն, որը դեպի երկինք պարզած ձեռքով կարծես կամենում է բացահայտել տիեզերքի կառուցվածքը և բժիշկ Մխիթար Հերացուն, որը երախտագիտությամբ ծնկաշոք ընդունում է ձոնը։

Այդ տարիներին հայ բժշկապետն ստեղծեց կազմախոսություն, բնախոսություն, մահճաբուժության և դեղագիտության հարցերին նվիրված մի շարք աշխատություններ։ Յավոք, սրանց մեծ մասը և հատկապես հռչակավոր «Ախտաբանություն»-ը և «Ախրապատին»-ը (*Pharmacopoeia*) կորսված են և հասել են մեզ պատանդիկների ձևով՝ իր ժամանակակիցների և հետագա դարերի բժիշկների գործերում։ Անգամ պահպանված հատվածներով, որոնցից հայտնի են «Վասն շինուածոյ և յօրինուածոյ աչացն», «Վասն փոշտանկի, որ է ձվանքն», «Վասն քարանց», «Որոտացոյց և շարժացոյց», կարելի է ճիշտ պատկերացում կազմել Մխիթար Հերացու գիտական հետաքրքրությունների լայն շրջանակի մասին։

Գիտական մեծ արժեք ունի «Ախտաբանութեան» մաս կազմող պատանդիկը՝ նվիրված աչքի կազմությանը։ Ամբողջական գործն առկա էր 1625 թ., երբ հայտնի բժիշկ Ասար Սեբաստացին, խմբագրելով Աբուուայիդի «Յաղագս կազմութեան մարդոյն» երկը, աչքի կազմության բաժինը լրացրեց վերոհիշյալ պատանդիկով, մեջբերելով Հերացու հետևյալ խոսքերը. «Ասացեալ է մեծն Մխիթար, թէ ամենայն բժիշկ, որ աչաց կամենայ ծառայել, պիտի որ զկազմութիւն աչացն կարդայ, որ ի ստածումն իմաստութեամբ լինի»⁴։ Հետևելով Գալենոսի դասակարգմանը՝ հայ բժշկապետը մանրամասն նկարագրել է աչքի յոթ թաղանթները, երեք հեղուկները, մկանային համակարգը, զույգ տեսանյարդերը և տեսողության զգայարանը։ Որպես առաջին թաղանթ այստեղ հանդես է գալիս «պինդ մարմին» կոչված կարծրաթաղանթը (սկլերան՝ հունարեն *scleros* – «պինդ» բառից), որպես երկրորդ թաղանթ անոթենին (հուն. *Chorioidea*)։ Աչքի այս երկու թաղանթները Հերացին համեմատում է ուղեղի կարծր (լատ. *dura mater*) և փափուկ (լատ. *pia mater*) պատյանների հետ ու խոսում նրանց ծագումնաբանական ընդհանրության մասին։ Երրորդ թաղանթը, ըստ Հերացու, ցանցենին է (լատ. *retina*), իսկ նրա առջևի չտարբերակված մասը հայ բժշկապետը կոչել է «սարդոստայն» (հուն. *arachnoidea*) և այն համարել աչքի չորրորդ թաղանթ։

⁴ Աբուուայիդ, Յաղագս կազմութեան մարդոյ, աշխատասիրությամբ Ս. Ա. Վարդանյանի, Երևան, 1974, էջ 178:

Իբն Սինայի նման Մխիթար Հերացին այն կարծիքի է եղել, որ ցանցենին սկիզբ է առնում ուղեղից: Սակայն միջնադարյան բժիշկներին հայտնի չէր ցանցենու լուսազգայնության հատկությունը, որը նրանք վերագրում էին ոսպնյակին: Որպես հինգերորդ թաղանթ՝ Հերացու դասակարգման մեջ հանդես է գալիս ծիածանաթաղանթը (հուն. *iris*), իսկ վեցերորդ և յոթներորդ թաղանթները եղջերենին (լատ. *cornea*) ու շաղկապենին (*conjunctiva*) էին: Եղջերենու օպտիկական յուրահատկությունները, ըստ հայ բժշկապետի, պայմանավորված էին նրա թափանցիկությամբ, կոկոնությամբ և հստակությամբ:

Աչքի հեղուկներից նա նկարագրել է ապիկենին (*corpus vitreum*), ոսպնյակը (*lens crystallina*) և ջրային հեղահյուսթը (*humor aqueus*): Կարևոր է նշել, որ թեպետ Հերացին օգտվել է Գալենոսի դասակարգումից, սակայն, ամենայն հավանականությամբ, նա ձեռքի տակ ունեցել է ոչ թե հունարեն բնագիրը, այլ վերջինիս արաբերեն թարգմանությունը, քանի որ հայերեն եզրերին կից համարյա միշտ տալիս է արաբերեն անունները: Այս առումով հետաքրքրական է «սառնենի» (արդի տերմինաբանության մեջ՝ ոսպնյակ) եզրի պատմությունը: Այն ստեղծելիս հայ բժշկապետն իբրև ելակետ ունեցել է լատիներեն *lens crystallina* (բյուրեղային ոսպ) և արաբերեն «ճալիտի» (սառցային) եզրերը: Նա բառացի չի թարգմանել այս երկուսից որևէ մեկը, այլ օգտագործել է հայերենի «սառնենի» բառը, որը նշանակում էր և՛ բյուրեղ, և՛ սառույց: Ընդհանուր առմամբ աչքի թաղանթների և հեղահյուսթերի համար Հերացին ստեղծել է «ենի» վերջածանցով մի շարք բարեհունչ ու ճշգրիտ հայերեն եզրեր՝ «եղջերենի», «խաղողենի» (*uvea Galeni*), «սառնենի», ձվի «սպիտակուցենի», «ապիկենի», որոնցից արդի տերմինաբանության մեջ պահպանվել են միայն եղջերենին ու ապիկենին: Այդ նույն եզրաստեղծման եղանակով ժամանակակից ակնաբուժության մեջ հանդես եկան նոր եզրեր՝ «ցանցենի», «անոթենի», «շաղկապենի», «պնդենի»:

Մխիթարին հայտնի էին աչքի չորս ուղիղ և երկու թեք մկանը, նաև՝ բբի սեղմամկանը: Դրանցից բացի նա տարբերակում էր կոպերի երեք մկան, այդ թվում *m. levator palpebrae*: Հայ բժշկապետը բավականին ճիշտ պատկերացնում էր տեսանյարդերի կազմությունը և ուղին, նրանց խաչվածքը (լատ. *chiasma*), ուղեղում հասուկ կենտրոնի առկայությունը, որտեղ սեղակայված է տեսողության ֆունկցիան: Աչքի հիվանդություններից նա նկարագրել էր եղջերաթաղանթի բորբոքման (կեռատիտ), տրախոմայի, գլաուկոմայի և շլուխյան կլինիկական պատկերները, որ վկայում է ակնաբուժության բնագավառում նրա մեծ փորձի և խոր գիտելիքների մասին: Նաև մշակել էր հայերեն բառերի հենքի վրա մի ուրույն համակարգ, որը զգալիորեն ազդել է հայկական բժշկական տերմինաբանության հետագա զարգացման վրա: Ընդհանուր առմամբ կարելի է

ասել, որ աչքի կազմախոսության հիմքը Հայաստանում դրվել է «Մեծն Մխիթարի» այս պատառիկով:

XII դարի ութսունական թվականներին հայ բժշկապետը ձեռնամուխ եղավ իր կյանքի գլխավոր գործի՝ «Ջերմանց մխիթարութիւն» երկի ստեղծմանը, որի համար երկար տարիներ նյութ էր հավաքել, ոչ միայն ուշագրի ուսումնասիրելով հույն, արաբ և հայ բժիշկների գրքերը, այլև ճանապարհորդելով դաշտային Կիլիկիայի ճահճոտ վայրերում, ուր մոլեգնում էին այս երկրամասի տեղային ախտերը՝ դողէրոցքը (մալարիա) և այլ տենդեր:

Այդ հետազոտությունները հետաքրքրում էին բոլոր նրանց, ովքեր մտահոգված էին երկրի բարօրութեամբ, առաջին հերթին՝ ներսես Շնորհալու ժառանգորդ, բանաստեղծ և իմաստասեր, կաթողիկոս Գրիգոր Տղային (1173-1193), որին Հերացին ձոնել է իր գործը: «Կամեցայ ըստ իմոյ կարողութեանս առնել զգիրքս զայս, – գրում էր նա առաջաբանում, – միայն վասն երեք ազգ շերմանցն համառօտ՝ նախագիտութեամբն և ստածմամբն... Պատճառ ունելով այսմ աշխատութեան և զսեր և զյոժարակամութիւն սրբոյ և աստուածապատիւ կաթողիկոսին Հայոց Գրիգորի, որ մականոյի Տղայ... և արարաք զգիրքս զայս և անուանեցաք Ջերմանց մխիթարութիւն, զի սա մխիթարէ զբժիշկն ուսմամբ, իսկ զհիւանդն առողջութեամբ»: Իրավացիորեն համարելով, որ այդպիսի կարևոր աշխատությունը պետք է մատչելի լինի ոչ միայն մասնագետների նեղ շրջանակի, այլև ընթերցողների ավելի լայն զանգվածների համար, Մխիթար Հերացին հրատարակեց գրաբարով գրելու մտադրությունից և համարձակ դիմեց Կիլիկիայի հայոց խոսակցական լեզվին: «Եվ արարի զսա գեղջուկ և արձակ բարբառով, զի դիւրահաս լիցի ամենայն ընթերցողաց»: Սրանով «Մեծն Մխիթարը» բացեց հայկական բժշկության համար ժողովրդականացման և աշխարհականացման ուղին:

Գրքի Առաջաբանում նա գնահատում է հույն, արաբ և պարսիկ բժիշկների գործերը որպես «լի և կատարյալ», մինչդեռ «ի Հայք» ինքը՝ «բնաւ ոչ գտավ զվարդապետութիւն և զիմաստ նախագիտութեան»: Խոսքը իհարկե «Կանոնի» նման հանճարեղ գործերի մասին է: XII դարում Հայաստանում կար միայն «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարանը»: Վերջինս ստեղծվեց, երբ «հաղթող Գագիկ թագավորի Դեղագիտարանը Մխիթարի օրոք (1175-1201 թթ.) Անիից բերվեց Կիլիկիա և խմբագրվեց Սկևռայի վանքում Հեթում սեբաստոսի կողմից: Նման «լի և կատարյալ» հայ գործերի մասին էր երազում հայ բժշկապետը»⁵:

⁵ Ստեփան Վարդանյան, Հայաստանի բժշկության պատմություն, Երևան, 2000, էջ 105-115:

«Ջերմանց մխիթարություն» գրքում լուսաբանված են վարակիչ-ալերգիկ հիվանդությունների պատճառագիտության, ախտաբանության, մահճաբուժության (նախագիտություն, ստածում, բուժում), ինչպես նաև դասակարգման հարցերը: Ելնելով վերոհիշյալ հիվանդությունների առանձնահատկություններից՝ Հերացին ջերմերը բաժանել էր երեք խմբի՝ «միօրեայ», «հալեմաշ» և «բորբոսային»:

«Միօրեայ» ջերմերի խմբին նա դասում էր տենդային հիվանդությունների այն ձևերը, որոնք առաջանում են հոգու կամ կենսական պնևմայի վրա զանազան արտաքին ու ներքին վնասակար գործոնների՝ տոթի, ցրտի, ծծմբի ջրի մեջ լողանալու, թերսնման կամ շափից շատ ուտելու, տրտմության, վշտի և գերհոգնածության ազդեցությունից: Այսպես. Թ՝ «Վասն միօրեայ ջերմանն, որ պատճառն ի սիրտ ելնելոյ լինի» գլխում ասված է. «Եւ իւր նշանն այն է, որ աչքն կարմրի և բարձրանայ. և մաճասին (բազկերակ) երակն մեծ լինի և պինտ... և երեսացն գոյնն խիստ կարմրի. և լինի, որ երեսն այտոյց առնու. և գոզն կարմիր դառնայ»⁶: Քննելով տենդերի այս խումբը ժամանակակից բժշկության տեսանկյունից, կարելի է ենթադրել, որ այստեղ հայ բժշկապետը նկարագրել է ֆիզիկական, քիմիական և նյարդահոգեկան գործոնների ազդեցության հետևանքով առաջացած ալերգիկ հիվանդությունների որոշ ձևեր:

«Հալեմաշ» ջերմերի խմբում Հերացին ներառել է պալարախտի (tuberculosis) զանազան տեսակներ՝ թոքային, ոսկրահոդային և աղիքային: Նրա կարծիքով որպես հարուցիչներ այստեղ ևս հանդես են գալիս նույն անբարենպաստ արտաքին ու ներքին գործոնները, ինչպես «միօրեայ» ջերմերի դեպքում: Սակայն շնորհիվ ավելի տևական ազդեցության, վերջիններս ախտահարում են ոչ միայն պնևման, այլև թափանցում մարմնի պինդ մասերի (ոսկրերի, հոդերի) և ներքին օրգանների մեջ: Հավանաբար նկատելով «միօրեայ» և «հալեմաշ» ջերմերի միջև եղած կապը, նա ինչ-որ չափով բացահայտել է ալերգիկ գործոնների դերը պալարախտի պատճառագիտության և ախտաբանության մեջ:

«Ջերմանց մխիթարություն» գրքի ԻԳ՝ «Պատմություն և նախագիտություն վասն սլին ջերմանն, որ է թոքոցն խոցնալն և մաշիլն» գլխում մանրամասն նկարագրված է թոքախտի կլինիկական պատկերը: «Եվ երբ թոքն խոցնայ, — գրում է Հերացին, — իւր նշանն այն է, որ մարմինն նիհարանայ, և կակուղ տաքություն լինի գերդ հալեմաշին, և եղենկունքն ծոին, և ոտներն ուռչին, վասն այնոր, որ գիջուկինքն հալեցան, և հազալով ընդ խոչակն կուգայ հոտած, և մէջ ընդ մէջ արիւն»⁷:

⁶ Մխիթարայ Հերացոյ Ջերմանց մխիթարություն, էջ 16:

⁷ Նույն տեղում, էջ 48-49:

«Բորբոսային» տենդերը, որ առաջանում են չորս հիմնական հեղահյուսվածքի՝ արյան, դեղին և սև մաղձերի ու լորձի մեջ «բորբոսային» գործոնի ներթափանցման պատճառով, կազմում են Մխիթարի դասակարգման հիմնական մասը: Ինչ վերաբերում է «բորբոսի» գործոնին, ապա այս հարցում հայ բժշկապետը բավականին հեռացել էր անտիկ բժշկության տեսությունից և առաջադրել մի նոր վարկած վերոհիշյալ տենդերի կենդանի հարուցչի մասին, որը բոլորից մոտ է կանգնած ժամանակակից պատկերացումներին: Բժշկապատմաբան Լևոն Հովհաննիսյանը գրում է. «Օբյեկտիվ և անվիճելի փաստ է, որ մինչմանրէաբանական շրջանի բժիշկներից ոչ մեկը չի օգտագործել վարակի էությունը բնորոշող այնպիսի մի եզր, որն ավելի մոտ լիներ ճշմարտությանը, քան այդ արել է Մխիթար Հերացին»⁸:

Անտիկ գիտության մեջ տենդային հիվանդությունները բաժանվում էին երկու մեծ խմբի՝ «միօրեայ» և «նեխած», իսկ «հալւմաշ» տենդերը մտնում էին վերջինիս մեջ: Գալենոսի այս դասակարգումը հետագայում ընդունեցին արաբական բժշկության ներկայացուցիչները, այդ թվում և Իբն Սինան: «Իմաստասերների և բժիշկների իշխանն» այն կարծիքի էր, որ «նեխած» տենդերի՝ մալարիայի, տիֆերի և սեպտիկ հիվանդությունների հիմքում ընկած է նեխման երևույթը: «Կանոնի» շորրորդ գրքում ասված է. «Նեխականությունն առաջանում է վատ սննդանյութերից. այն, ինչ առաջանում է նրանցից, իր էության վատ որակի կամ արագ փչացման ենթակա լինելու պատճառով կանխահակված է նեխման... նեխած տենդի պատճառ կարող են լինել նաև արտաքին հանգամանքները, ինչպես օրինակ՝ պիղծ համաճարակային, ցածրավայրերի և ճահիճների օդը»⁹: Իսկ «Կանոնի» նույն հատորի 39-րդ գլխում՝ խոսելով «Արյան տենդերի մասին», նա ավելացնում է. «Այժմ մենք կասենք, որ արյան տենդերն ըստ էության երկուսն են՝ մեկն առաջանում է նեխվածությունից, իսկ մյուսը՝ տաքությունից ու խմորումից» (էջ 80):

Մխիթար Հերացին, քննելով բորբոսի էությունը, մոտ էր կանգնած Իբն Սինայի այն պատկերացմանը, որ նեխականությունից բացի արյան տենդերի պատճառ կարող են լինել նաև այլ գործոններ, այդ թվում խմորումը: Իր «բորբոսի» վարկածով Հերացին փաստորեն բացահայտեց այդ հնարավորություններից ճշմարտությանն ամենամոտ կանգնած տարբերակը:

Մեկ այլ ուշագրավ հանգամանք. հայ բժշկապետը կարևորում էր «բորբոսի» դերը ոչ միայն վարակիչ հիվանդությունների, այլև շարորակ ուռուցքների պատճառագիտության հարցում: «Ջերմանց մխիթարություն» գրքի ԼԹ՝ «Պատմություն և նախագիտություն վասն սավտային ջերմերոյն, որ է սև մաղձն»

⁸ Л. Оганесян, *История медицины в Армении*, т. I, с. 121.

⁹ Ибн Сина, *Канон врачебной науки в 5 томах*, т. IV, Ташкент, 1980, с. 35.

գլխում նա գրում է. «Ապա թէ (սև մաղձը) ի բաժին մի՝ ի մարմնոյն բորբոսի, որ է՝ ի յանդամ մին, նա այրնէ զայն ցան՝ որ (տաճիկ) անուանի սարաթան: Հոռոմն՝ կարկինոս ասէ, որ է խեցգետին (cancer)»¹⁰: Հաշվի առնելով, որ ժամանակակից ուռուցքաբանություն մեջ ապացուցված է մարդկանց և կենդանիների որոշ ուռուցքների վիրուսային ծագումը, Մխիթար Հերացու այս կարծիքն արժանի է լուրջ ուշադրության:

«Բորբոսային» տենդերի խմբի մեջ բժշկապետը ներառել է մալարիայի տարբեր տեսակները (եռօրյա, քառօրյա): Նա վառ է նկարագրել մալարիայի կլինիկական պատկերը. «Իսկ այն նշաննին, որ հետ ջերմանն հանդիպեցան, այն է, որ ի նոպային սկիզբն դողալն և ծանդրանալն, և խիստ ցրտանալն ընդ ամենայն մարմինն լինի. և իւր երակսն յոյլ և յուշ լինի, բայց շատ փոփոխական լինի. և ի նոպային յաւելնալն տաքութիւն լինի, բայց ոչ սուր և ոչ այրեցող, զերդ որ օր ընդ մէջ ջերմանն. և երակսն սակաւ մի սրանայ և շոյտ լինի, քան որ ի նոպային սկիզբն էր, և քան զօր ընդ մեջ ջերմանն, այլ փոքր և այլ յուշ լինի. և ծարանն սակաւ լինի. և գոգն հում և հոտած լինի... Եւ հանապազ հետ այդ ջերմանդ փայծաղնացաւութիւն լինի. նա վասն այդ պատճառանացդ հիւանդին գոյնն վատթարի և թխանայ, և իւր կաշին սակաւ մին խոշորի և տապի, մանաւանդ երբ յերկար քաշէ» (ԱՊ գլուխ, էջ 114-115):

Հերացին «բորբոսային» տենդերի շարքին էր դասում տիֆային հիվանդությունները, որոնց կոչում էր «սինէհիս» (հուն. *syneches* – անընդհատ, մշտական): «Պատմութիւն նախագիտութեան սինէհիս ջերմանն, որ ի յարենէ լինի և ինքն ընդ երեք բաժանի» ԻՉ գլխում նա տալիս է որովայնային տիֆի կլինիկական պատկերը. «Ապա թէ շատ՝ ի փաղաղս (տապ, բորբոքում) կենայ, և տեսանես, որ շատ տապի, և ի դեհ՝ ի դեհ շրջի, և փորն ուռչի, որ երբ ի վերայ զարկնես, նա դարդարայի (թմբուկի) ձայն տայ, ապա գիտացիր, որ մեռանել կամի ստոյգ. մանաւանդ երբ ի մարմինն սև վարդ ելանէ աղտորի հատի չաքք և սև լինի, պարտ է փախչել և ի զատ կենալ»¹¹: Ամեն ինչ արժեքավոր է այս հատվածում. և՛ հիվանդության ախտանիշների մանրակրկիտ նկարագրությունը, և՛ ախտորոշման համար բախազննման եղանակի կիրառումը, և՛ տենդի վարակիչ լինելու մասին դիտողությունը:

Վերջին հանգամանքը կարևոր է նաև այն առումով, որ վկայում է միջնադարյան հայ բժշկության մեջ հպավարակայնության վերաբերյալ հստակ պատկերացման մասին: Նման հայացքներ XVI դարում զարգացրել է իտալացի բժիշկ և փիլիսոփա Զիրոլամո Ֆրակաստորոն «Վարակի, վարակիչ հիվանդությունների և նրանց բուժման մասին» գրքում:

¹⁰ Մխիթարայ Հերացույ Ջերմանց մխիթարութիւն, էջ 113:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 69-70:

Մխիթար Հերացու կարծիքով տենդային հիվանդությունը կարող է փոխանցվել ոչ միայն հիվանդ մարդկանց, այլև կենդանիների միջոցով: Այսպես, «հալեմաշ» տենդով տառապող հիվանդին նա խորհուրդ է տալիս խմել էշի կաթ, սակայն նախազգուշացնում. «գիտացիր, որ էշն ճերմակ լինի և առողջ, և ազատ յամենայն ցեղ հիւանդութենէ»:

Տենդերի զանազան ձևերի ճշգրիտ նկարագրությունը «Ջերմանց մխիթարութիւն» գրքում վկայում է, որ բժշկապետը հիանալի տիրապետում էր հիվանդի կլինիկական հետազոտման ամենատարբեր մեթոդներին՝ մանրամասն հարցուփորձից (անամնեզից) սկսած մինչև օբյեկտիվ եղանակներ՝ գննում, շոշափում, բախագննում, որոնց վրա հենվում է ժամանակակից ախտորոշումը: Նա մեծ ուշադրություն էր դարձնում նաև հիվանդի երակազարկի քննությունը, ջերմության չափմանը, մեզի, խորխի, քրտնքի և այլ արտաթորանքների հետազոտմանը:

Թե որքան կշռադատված է եղել հետազոտման ու հիվանդի նկատմամբ անհատական մոտեցման մշակված համակարգը, երևում է այն պահանջներից, որ Հերացին առաջադրել է «Վասն եթէ քանի դիմօք մարթի բժիշկն զհիվանդն ստածել և բժշկել» գրքի վերջին՝ եջ գլխում: Նա գրում է. «Պարտ է բժշկին, որ զհիւանդն ծառայէ, որ զդէմսն՝ ի տասն իրք այրնէ. առաջին դէմսն, որ յուզէ զպատճառն ցաւոյն և զհիւանդութեանն. և երկրորդն՝ զպատահմունքն, որ զկնի հիւանդութեանցն լինի. երրորդն՝ զխառնուածք մարմնոյն, չորրորդ՝ զկերպ մարմնոյն. հինգերորդ՝ զաւուրքն զհիւանդին. վեցերորդն՝ օդոյն զորպիսութիւնն և զերկրին. եօթներորդ՝ զեղանակն ի չորից եղանակաց տարւոյն. ութերորդ՝ զաշխարհն իմանալ՝ ուստի հիւանդն է. իններորդ՝ զսովորութիւն հիւանդին. տասներորդ՝ զուժն և զօրութիւն հիւանդին»¹²: Հիվանդի հետազոտման, ստածման ու բուժման այս տասը պատվիրաններն այսօր էլ չեն հնացել և կիրառվում են ժամանակակից բժշկության մեջ:

Վարակիչ և ալերգիկ հիվանդությունների առանձին ձևերի նկարագրությունից՝ վերջին գլխում հեղինակն անցնում է տեսական լայն ընդհանրացումների: Անտիկ բժիշկների և մասնավորապես Հիպոկրատեսի նման Հերացին ևս դիալեկտիկորեն էր մոտենում հիվանդությանը, տարբերակելով նրա զարգացման շրջան փուլ՝ սկզբնական, սաստկացման, ավարտման ու նվազման: Ըստ Մխիթարի, այս փուլերից յուրաքանչյուրն ուղեկցվում է բնորոշ ախտանիշներով, որոնց իմացությունը բժշկին հնարավորություն է տալիս գուշակել հիվանդության նախագիտությունը (prognosis) և ըստ այդմ որոշել բուժման գործելակերպը: Վերջինս բժշկին օգնում է խուսափել այն սխալից, որը դառնում է

¹² Նույն տեղում, էջ 143:

հիվանդության նորոգման ու կրկնության պատճառը: «Իսկ ղալատն (արաբ, սխալ), որ ի բժշկէն լինի՝ այն է, որ ի բժշկելն և ի ստածելն թոյլ և ղալատ թպտիրն (պարս. միջոց) լինի, զերդ ահոկոյ (պահլ. վնաս) և վնասակար իրք լինի տվել հիւանդին. նոյնպէսն զհիւանդութիւնն նորէ և կրկնէ ի վերայ հիւանդին» (գլուխ ԽԶ՝ «Պատմութիւն նախագիտութեան վասն չորից ժամանակացն, որով յառաջագէտ լինի բժիշկն զմահուն և զկենացն յամենայն ցեղ հիւանդութիւնք»)¹³:

Նա միաժամանակ նշում է, որ հիվանդության կրկնվելը և սուր ձևից երկարատև խրոնիկականի վերածվելը, որ անբարենպաստ պրոգնոստիկ նշան է, կախված է նաև հիվանդի ընդհանուր վիճակից: «Յորժամ հիւանդությունն կրկնէ և նորէ, շատք մեռանին ի հիւանդաց. մանաւանդ երբ հիւանդութիւնն դժար լինի և ծանր, և հիւանդին զօրութիւնն տկար լինի և վատուժ»: Նույն գլխում, խոսելով բժշկի սխալի մասին, Հերացին անդրադառնում է նաև հիվանդի սխալին, որի մասին լուծ է արդի բժշկությունը. «Իսկ ղալատն (սխալը), որ ի հիվանդէն լինի, այն է, որ չսէր ի բժշկէն, այլ զիր կամսն այրնէ՝ կերակրելով և ըմպելով»:

Շնորհիվ այսպիսի խոր գիտելիքների՝ բժշկապետը կարողացավ ստեղծել մի ուրույն էթիոպաթոլոգիկ (պատճառաախտաբանական) բուժական համակարգ՝ հիմնված դեղային, սննդային ու փսիխոթերապևտիկ մեթոդների կիրառման վրա: Միջնադարյան բժշկության հիմքում ընկած էր «հակառակը հակառակով բուժելու» հիպոկրատյան գաղափարը: Ելնելով անտիկ հումորալ տեսությունից, և հատկապես արաբ բժիշկների նրա հետագա մեկնաբանություններից, դեղանյութերը, սննդանյութերը, նաև ինքը՝ հիվանդությունը բաժանվում էին երկու խմբի, ըստ «սառը» և «տաք» տարրերի առկայության: Ըստ այդմ, «սառը» բնույթի հիվանդությունները բուժվում էին «տաք» դեղերով ու սննդանյութերով և հակառակը: Թեև հումորալ տեսության շատ դրույթներ մտացածին էին, սակայն Մխիթար Հերացին իր հսկայական փորձի շնորհիվ կարողացավ դուրս գալ դրա նեղ կաղապարներից:

Հերացու դեղային բուժման համակարգում գլխավոր տեղն էր գրավում բուսաբուժությունը, որն իր մեջ ներառել էր նախորդ փուլի ձեռքբերումները, ինչպես նաև սեփական հետազոտությունների արդյունքները: «Ջերմանց մխիթարություն» գրքի բարդ դեղատոմսերում հաճախ հանդես են գալիս երիցուկը, անճարակը, նունուֆարը, մանուշակը, հիրիկը, խոնդատը, մշտիկը, կղմուխը, օշինդրը, եզան լեզուն, ջղաթիփիկը, մատուտակը, սորնջանը, կապարը, անանու-

¹³ Նույն տեղում, էջ 136:

խը, ուրցը, տատաշը և Հայաստանի բուսաշխարհի վայրի ու մշակովի բազմաթիվ այլ դեղաբույսեր, որոնք օժտված են հակամանրէական, հակաբորբոքային ու հակաալերգիկ հատկություններով: Ժամանակակից գիտության տվյալներով նրանց ազդեցությունը պայմանավորված է իրենց բաղադրության մեջ մտնող եթերայուղերով, ալկալոիդներով, գլյուկոզիդներով, հորմոններով, վիտամիններով և կենսաբանորեն ակտիվ այլ նյութերով: Այսպիսով, «Ջերմանց մխիթարութիւն» գրքում վարակիչ և ալերգիկ հիվանդությունների բուժման համար առաջադրված բուսական դեղամիջոցները կարող են մեծ հետաքրքրություն ներկայացնել ժամանակակից բժշկության համար:

Այդ դեղամիջոցները կիրառվում էին ներքին օգտագործման համար եփուկների, թուրմերի, փոշիների, հաբերի, շիլաների, օշարակների ձևով, իսկ քսուքների ու սպեղանիների տեսքով՝ արտաքին օգտագործման նպատակով: Որոշ եթերայուղային բույսերի (վարդի, մանուշակի, երիցուկի, նունուֆարի, շուշանի) յուղը օգտագործվում էր շփելու ժամանակ, նրանց թուրմերը՝ ինհալացիայի, նաև՝ լվացումների ու լողանքների համար:

Այսպես «Վասն միօրեայ ջերմանն որ պատճառն ի ցրտոյ լինի» 2 գլխում Հերացին գրում է. «առ մարզանկուշ և բաբունիճ և նամամ. զայս զամէնս եփէ ջրով, և զգլուխն ի վերայ շոգւոյն կալ... ապա ի բաղանիս մտէ, և զմարմինն տաք ջրերով լուանայ. ապա թէ առնուս մարզանկուշ և սամիթ և սիսամբար, ջրով եփես, և զմարմինն եղկացնելով լուանաս, շատ օգտակար է»¹⁴: Անշուշտ այստեղ առկա է «հակառակը հակառակով» բուժելու հիպոկրատյան սկզբունքը, սակայն նաև նկատենք, որ բժշկապետն օգտագործել է հակաբորբոքային և հակաալերգիկ հատկություններով օժտված դեղամիջոցներ: Այսպես, ըստ ժամանակակից տվյալների, երիցուկի (արաբ. «բաբունիճ») եթերայուղը պարունակում է խամազուլեն ու սեսկվիտերպեններ, որոնցով պայմանավորված է բույսի բուժիչ ներգործությունը:

Բուսաբուժության և սննդաբուժման հետ մեկտեղ հայ բժշկապետը կարևորում էր փսիխոթերապևտիկ եղանակը՝ հատկապես փսիխոգեն բնույթի «միօրեայ» ջերմերի բուժման համար: Ժ «Վասն միօրեայ ջերմանն որ պատճառն հոգան և տրտմութիւն լինի» գլխում նա գրում է. «Եվ իւր ստածումն այս է, որ ընդ խաղ և ընդ կատակ և ընդ ամենայն իրք ուրախութիւն բերէ և զմբաղի. և որչափ կարէ՝ գուսանի և լարի և անուշ եղանակաց ձայն լսէ. և ի յայն իրվին զմբաղի՝ որ ցնեքսէ ուրախութիւն բերէ»¹⁵: Միջնադարյան հայ բժիշկը հիանալի գիտակցում էր նյարդահոգեկան գործոնի դերը ոչ միայն «միօրեայ», այլև

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 10:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 19:

«հալեմաշ» տենդերի առաջացման գործում: Նրա փսիսոթերապևտիկ բուժման համակարգը, ներառյալ ժողովրդական բժշկության գանձարանից ժառանգած երաժշտությունը բուժելու եղանակը, այսօր էլ կիրառվում է ժամանակակից կլինիկաներում:

Ինչ վերաբերում է «հալեմաշ» ջերմերի բուժման համակարգին, ապա այն հիմնված է նույն սկզբունքների վրա, ինչ «միօրեայ» տենդերինը, սակայն անօրգանական դեղամիջոցներին այստեղ համեմատաբար ավելի մեծ տեղ է հատկացված: «Ջերմանց միսիթարութին» գրքի բարդ դեղատոմսերում թոքախտի բուժման համար դեղաբույսերից բացի առկա է հայկավը (*Terra armena*), որը լայնորեն կիրառվել ու շարունակում է կիրառվել ժողովրդական բժշկության մեջ: ԻՖ «Վասն ստածման և բժշկութեան առաջին ցեղ հալեմաշ ջերմանն, որ ի տաքութենէ լինի» գլխում կարդում ենք. «Առ գառնալեզու երեք դրամ. հայ կալ չորս դրամ. վարդի կոնգամէն յիստկած վեց դրամ. սերկեկիլի կուտ յիստկած, դոմի հունդ յիստկած, փրփրեմի հունդ վեց վեց դրամ. մարուխի քամուքան տասն դրամ. տաճիկ կոէզ, քիթրայ և նշայ երեք երեք դրամ. սեխի կուտ եօթն դրամ. զայս ամէնս աղա և մաղէ, և շաղվէ պզրղատունի լուսպով, և ղուրսեր արա, և ի շքի չորացուր, և տուր աղցած և մաղած մի մթիալ՝ քաղցր նուան ջրով և խիարի ջրով անօթեց, օգտէ հալեմաշ ջերմանն»¹⁶:

Իբն Սինայի «Կանոնում» հայկավի մասին ասված է. «Հայկական կամ անիական կավը զարմանալի ներգործում է վերքերի վրա... այն օգնում է հատկապես թոքախտի և համաճարակային տենդերի դեպքում: Մեծ մահատարածամի (համաճարակի) ժամանակ շատերը փրկվեցին, որովհետև այն թույլ գինու հետ խմելու սովորություն ունեին»¹⁷: Հայկավի հանքավայրերը գտնվում էին ոչ միայն Բագրատունիների մայրաղաքի շրջակայքում, այլև Հայաստանի տարբեր վայրերում՝ Վայոց ձորում, Նորավանքում և այլուր: Ժամանակակից տվյալների համաձայն նրա հակաբորբոքային, հակաալերգիկ և արյունահոսությունը դադարեցնող ներգործությունը պայմանավորված է երկաթի օքսիդի և ալյումինասիլիկատների առկայությամբ:

Կանգ առնենք նաև Հերացու վերոհիշյալ դեղատոմսի որոշ բուսական բաղադրամասերի վրա: Նրանցից մեկի՝ մատուտակի կամ մարուխի (*Glycyrrhiza glabra* L.) ներգործությունը, որը լայնորեն տարածված է Հայաստանի բուսաշխարհում և կիրառվում է ժողովրդական բժշկության ոլորտում, ըստ ժամանակակից տվյալների, պայմանավորված է գլիցիրիզային և գլիցիրիտինային

¹⁶ Նույն տեղում, էջ 43:

¹⁷ Ибн Сина, Канон врачебной науки, т. II, сс. 305-306.

թիժունների առկայությունը, որոնք կառուցվածքով մոտ են մակերիկամի կորտիզոն հորմոնին:

Ինչ վերաբերում է պալարախտով հիվանդների սննդին, բժշկապետը մեծ տեղ էր հատկացնում կաթնային և բուսական դիետային: Նա առանձնապես օգտակար էր համարում էշի, այծի և ոչխարի կաթը, նաև՝ կովի կարագի թանը: Կարևոր նշանակություն էր տրվում կաթի բաղադրությունը, նրա յուղայնության աստիճանին, որն ըստ Մխիթարի առաջին հերթին կախված էր կենդանու բուսական կերից: ԻՖ՝ «Վասն ստածման և բժշկութեան առաջին ցեղ հալեմաշ ջերմանն, որ ի տաքութենէ լինի» գլխում նա գրում է. «Եւ դարմանէ գէշն աղէկ խոտով՝ որ դալար լինի, և հովային բանջրնով, որպէս հազար, և դդմի տերև, և հինտիպայ՝ խառնած ընդ դալար գինձն, և այլ պզորատունի կոթ, և գարի լուացած ցամաքեցուր և ապա կերցուր: Ապա առ իւր կաթնէն. ի յառաջին օրն տուր կէս լիտր, և հետէն յաւելցուր ի կաթն ըստ ուժոյն հիվանդին»¹⁸: Թոքախտով հիվանդներին Հերացին խորհուրդ էր տալիս օգտագործել եփած դանդուռ, դդում, թաղթ, նշի ձեթով պատրաստված լոբի, իսկ իբրև խմիչք՝ խնձորի, սերկևիլի ու նռան հյութեր: Թուլացած հիվանդներին նա նշանակում էր մսի դիետա՝ հատուկ եղանակով պատրաստված մսաջուր, ճտեր, թարմ ձուկ, «զոր ի քարքուտ տեղաց և ի խիստ գնայուն ջրէ որսան»:

«Բորբոսային» տենդերի բուժման համակարգում առաջնությունը նույնպես տրվում էր դեղամիջոցներին և դիետային: Ըստ որում, այստեղ Հերացին ավելի հաճախ էր դիմում անօրգանական ծագում ունեցող դեղերին, քան «հալեմաշ» ջերմերի բուժման ժամանակ: Հայկավից բացի նա կիրառում էր հայկական քարը, ծծումբը, ցինկը և ծարիրը: ԻՆ՝ «Պատմութիւն և նախագիտութիւն վասն ջերմանն որ գկնի ծաղկին լինի» գլխում նա գրում է. «Ապա թէ յաչքն ծաղիկ ելանէ, կաթեցո ի ներք գայս դեղս. առ ասպահանի ծարիր քար, և ի վերայ խոլոզմիկի (ողորկ, տափակ քար) շփէ, և տրորէ այս ջրովս. առ շոր գնձահատ և ձարձատ արա, և տաք ջրով թրջէ և քամէ, և ի ներք սակաւ մի քաֆուր խառնէ, և ի վերայ խոլոզմիկին կաթեցո և շփէ գասպահանիկ ծարիրն՝ որ տրորի, և դեղադրով յաչսն կաթեցո»¹⁹:

Բժշկապետն ընդհանուր առմամբ մեծ ուշադրություն էր դարձնում աչքի վարակիչ և ալերգիկ հիվանդությունների բուժման և պրոֆիլակտիկայի հարցերին, խորհուրդ տալով օգտագործել ժողովրդական բժշկության գանձարանից որոշ բույսերի՝ աղտորի, վարդի, թիժու նռան հյութերը: Հնագույն ժամանակներից

¹⁸ Մխիթարայ Հերացոյ Ջերմանց մխիթարութիւն, էջ 41-43:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 76-77:

Հայաստանում նուրբ համարվել է դեղային առումով ամենաօգտակար պտուղներից մեկը:

Ելնելով հիվանդության փուլից և կլինիկական ախտանիշներից՝ Մխիթարը նշանակում էր նաև սիմպտոմատիկ բուժում՝ լուծողական, փսխեցուցիչ, միզամուղ, լեղամուղ, ջերմությունը իջեցնող և տոնուսը բարձրացնող մեծ մասամբ բուսական դեղամիջոցներ՝ պտուղներ, հատապտուղներ, բանջարեղեն ու կանաչեղեն: Այդ նպատակով օգտագործվում էր նուրբ, սերկևիլը, հապալասը, սալորը, թուզը, խաղողը, իսկ բանջարեղենից դանդուրը, բամիան և թրթնջուկը:

«Ջերմանց մխիթարութիւն» գրքի դեղատոմսերում հանդիպում են նաև կենդանական ծագում ունեցող դեղանյութեր: Այսպես, իբրև տոնուսը բարձրացնող դեղամիջոց Հերացին երաշխավորել է կուղբի ձուն, որ հաճախ զուգակցվում էր բուսական դեղերի հետ: Որոշ բորբոսային տենդերի ժամանակ մարմինը շփելու համար նա օգտագործում էր ձեթի մեջ խառնելով սարգոստայնը, որը, համաձայն արդի գիտության տվյալների, օժտված է հակաբիոտիկ հատկություններով:

«Ջերմանց մխիթարութիւն» գրքի վերլուծությունը վկայում է միջնադարյան հայկական բժշկության բարձր մակարդակի մասին: Էռնստ Ջայդելը, որը հայ բժշկապետի գիտական ժառանգության ամենախոր հետազոտողն էր, գրել է. «Երբ մենք, օրինակ, առանց կանխակալության համեմատենք Հիլդեգարդայի «Ֆիզիկան», որ գրվել է մի քանի տասնամյակ առաջ, հայ վարպետի ստեղծագործության հետ, ապա ստիպված կլինենք առաջնության դափնին վճռականապես շնորհել վերջինիս՝ բնությունը հիմնավորապես ճանաչելու, հետևողական և ինքնուրույն մտածողության և սխոլաստիկ լծից զերծ լինելու համար»²⁰: Հիշենք, որ «Ֆիզիկայի» հեղինակ Հիլդեգարդ Ֆոն Բինգենը (1098-1179) կամ սուրբ Հիլդեգարդը բուսաբանության և դեղագիտության հայտնի գերմանացի մասնագետ էր, որի խորհուրդներին դիմում էին նույնիսկ կայսրերը, այդ թվում Ֆրիդրիխ Շրկամորուսը:

Մխիթար Հերացու գործերը գտնվում էին իր ժամանակակիցների և ապագա սերնդի հայ բժիշկապետերի՝ Գրիգորիսի, Ամիրզոլաթ Ամասիացու, Ասար Սեբաստացու և այլոց հետաքրքրության կենտրոնում: Դրանք XII-XVIII դարերում արտագրում, ուսումնասիրում, վկայակոչում ու ընդօրինակում էին միջնադարյան հայ բժշկական կենտրոններում:

«Ջերմանց մխիթարութեան» հնագույն բնագիրը՝ ձեռ. ՄՄ 416, արտագրել է Կոնստանդին գրիչը 1279 թ.Սկևռայի վանքում (Կիլիկիա): Երկրորդ գրչագիրը՝

²⁰ Mechithar's des Meisterarztes aus Her "Trost bei Fiebern", aus dem Mittelarmenischen übersetzt und erläutert von Dr. med. Ernst Seidel, Leipzig, 1908, Vorwort, S. IV.

Փրզ. 246-ը, արտագրվել է 1637-1639 թթ. Կ. Պոլսում: Այն կարդինալ դը Ֆլերիի հանձնարարությունով կոստանույս XV-ի համար 1728 թ. Պոլսում ձեռք է բերել Ֆրանսիայի Ազգային գրադարանի ավանդապահ Ֆրանսուա Սեկեն աբբաջայրը: Նշենք, որ Փրզ. 246 գրչագիրը նույնությամբ կրկնում է Սկևռայի բնագրի կազմությունը՝ 1. «Մխիթար Հերացի. Ջերմանց մխիթարութիւն», 2. Հերացու «Ախրապատին»-ը համառոտ խմբագրությամբ, 3. «Ախթարք»: Հնարավոր է, այն էլ արտագրված լինի Սկևռայի բնագրից, քանզի այլ գրչագիր մեզ առայժմ հայտնի չէ:

Այդ դեպքում կարելի է ենթադրել, որ Կիլիկյան թագավորության անկումից հետո (1375 թ.) «Ջերմանց մխիթարութեան» Սկևռայի վանքի բնօրինակը (ձեռ. ՄՄ 416) տարվել է Պոլիս, 1637-39 թթ. նրանից պատճենվել է Փրզ. 246 կրկնօրինակը, որը 1728 թ. վաճառվել է Փարիզ, իսկ ինքը՝ բնօրինակը, հետագայում Պոլսից եկել է Հայաստան՝ սկզբում Հայոց Կաթողիկոսի էջմիածնի Հավաքածուն, ապա՝ Մաշտոցյան Մատենադարան:

Փրզ. 246 ձեռագիրը հիմք է ծառայել 1832 թ. լույս տեսած Վենետիկի Մխիթարյանների հրատարակության, իսկ վերջինս՝ էոնստ Ջայդելի գերմաներեն թարգմանության համար, որը արժանացել է Փուլմանի պատվավոր մրցանակի: Ջայդելի թարգմանությունից հետո «Ջերմանց մխիթարութիւն»-ը գրավել է հայագետ Կ. Նոյմանի ուշագրությունը, որը նվիրեց նրան իր հոգվածը, հրատարակված «Վիեննայի գիտական գրականության տարեգրքում»: Վերջինս մտավ գրքի առաջաբանի հետ Շուլանի, Հեգերի ու Մորվիցի բժշկության պատմության ձեռնարկները:

Հայ բժշկապետի միջազգային ճանաչմանը մեծապես նպաստեց ականավոր բժշկապատմաբան Վահրամ Թորգոմյանի գեկուցումը Փարիզի բժշկության ակադեմիայում 1899 թ.²¹: Չմոռանանք նաև, որ Վ. Թորգոմյանի անավարտ «Ջերմանց մխիթարութիւն» գրքի ֆրանսերեն թարգմանությունը դեռ սպասում է իր ավարտին. այն պահվում է Չարենցի անվան Գրականության և արվեստի թանգարանում:

Մխիթարագիտության առաջընթացին մայր հայրենիքում նպաստեց 1955 թ. Երևանում ակադեմիկոս Լևոն Հովհաննիսյանի խմբագրությամբ լույս տեսած «Ջերմանց մխիթարութիւն» գրքի ռուսերեն թարգմանությունը՝ վենետիկյան հրատարակությունից²²: Միաժամանակ ծագեց «Ջերմանց մխիթարութեան» երկու ձեռագրերի համեմատական գիտական բնագրի ստեղծման հարցը, որը պետք է ընդգրկեր նաև «Ջերմանց»-ի համառոտ տարբերակը: Վերջինս

²¹ V. Torkomian, « Une médecin armenien du XII siècle: Mekhithar de Her et son « Traité des fièvres » », *Revue scientifique*, Paris, 1899, 30 septembre.

²² Мхитар Гераци, Утешение при лихорадках, под ред. Л. А. Оганесяна, Ереван, 1955.

առաջացել էր, երբ Անիի «Գագիկի դեղագիտարանը» բերվեց Կիլիկիա ու Սկևռայի վանքում Հերացու կյանքի օրոք 1175-1201 թթ. խմբագրվեց ներսես կամբրոնացու ավագ եղբայր Հեթում Սեբաստոսի կողմից, որը «Ջերմանց մխիթարութեան» հեղինակային բնօրինակից 30 գլուխ ներմուծեց դրա մեջ²³:

1968 թ. լույս տեսավ «Ջերմանց»-ի ուսեսերեն թարգմանության երկրորդ տարբերակը Սեն Արևշատյանի խմբագրությամբ²⁴: Հրատարակության պատրաստողներից մեկը՝ Մատենադարանի գիտական աշխատակից Սամսոն Լալաֆարյանը, դրա մեջ ընդգրկեց պատառիկներ համառոտ տարբերակից, վերցրած «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարանից» (հետևյալ ձեռագրերից՝ Եղմ. 370 և Վնտկ. 1281): Տողերիս հեղինակը թարգմանել է այդ պատառիկները վերոհիշյալ ուսեսերեն երկրորդ հրատարակության մեջ: Մխիթար Հերացու ծննդյան 900-ամյակին Մատենադարանում «Ջերմանց»-ի համեմատական բնագրի վրա աշխատողին շատ անելիք է սպասում:

STELLA VARDANYAN

MKHIT'AR HERATS'I

(Dedication to the 900th anniversary of the birth, 1124-2024)

Key words: Cilician medical school, lost works, fragment “On the structure of the eye”, ophthalmological terminology of Armenian origin, the outstanding creation of “Great Mkhit’ar’s” *Consolation for Fevers* (1184), “on three kinds of fevers,” the theory of living, moldy causative agent of fevers, Galen, Ibn Sina, contribution to the treatment of febrile diseases by plant, animal and inorganic preparations as well as diet therapy and psychotherapy.

The article is based on an analysis of the political and cultural situation in the Cilician Armenian Kingdom in the 12th century. Mkhit’ar Herats’i was not a native of Cilician Armenia. Like thousands of gifted youths from native Armenia, he left his hometown of Her (now Khoy in Iran) and moved to Cilician Armenia. It was founded by Ruben, a prince from Ani, and turned from a small Armenian principality into a strong kingdom under the rule of Levon II (1185-1219). In the capital Sis he graduated from the Nersēs Lambronats’i Academy and was awarded the title of Master of Medicine. The outstanding poet and philosopher of Cilician Armenia

²³ Ս. Վարդանյան, ««Գագիկ-Հեթումեան բժշկարանը» և նրա խմբագրական տարբերակները», ՊԲՀ, № 2, 1985, էջ 145-160:

²⁴ Мхитар Герацци, Утешение при лихорадках, под ред. С. С. Аревшатяна, Ереван, 1968.

Catholicos Nerses Shnorhali (the Gracious) dedicated his poem *On the Sky and Heavenly Bodies* to “the physician and astronomer Mkhit‘ar”.

In the 1160s the intensive scientific and practical activity of “great Mkhit‘ar” began. He wrote a *Pathology* and an *Akhrapatin* (Pharmacopoeia), from which only excerpts have reached us. The fragment “On the structure of the eye” is transmitted in the book of the 12th century Armenian physician Abusaid *On the Structure of Man*. The close connection of Mkhit‘ar with the classification of Galen and Ibn Sina is discussed, as well as the creation of Armenian names for moistures, membranes, muscles of the eye and optic nerves. With the help of the suffix “eni,” Herats‘i created a series of Armenian terms. Only two of them have been preserved in modern terminology: *yegjereni* (cornea) and *apikeni* (corpus vitreum).

In the 1180s, Mkhit‘ar started writing the main work of his life, the *Consolation for Fevers*. He wrote the book not only on the basis of studies of the works of Hippocrates, Galen, Ibn Sina, but also his personal experience. He gained it while traveling through the swampy regions of Cilicia Pedias, where malaria, typhus and other febrile diseases flourished.

Galen and Ibn Sina divided fevers into two large groups: “one-day” and “putrid” fevers. Herats‘i divided them into three groups: “one-day”, “wasting” and “moldy” fevers. In the moldy group he included malaria, typhus and a number of blood fevers that were caused by a living moldy pathogen. Historian of Armenian medicine Levon Hovhannisyanyan wrote: “Not a single physician of the pre-bacteriological era used a term as close to the truth to designate the infectious process as Mkhit‘ar Herats‘i did.”

Herats‘i included the malignant tumor into the group of black bile fevers: “If black bile grows moldy in one part of the body, i.e. in one organ, then that disease arises which Arabs call *saratan*, and the Greeks call *karkinos*, (Armenians) – *khets‘getin* (cancer).” In light of modern ideas about the viral origin of some types of human and animal tumors, these views of the medieval Armenian physician deserve close attention.

Mkhit‘ar Herats‘i also made a significant contribution to therapy. In the book *Consolation for Fevers*, he developed an etiopathological system for the treatment of febrile diseases, which included plant, animal and inorganic agents, as well as diet therapy and psychotherapy.

Ernst Seidel, one of the most profound researchers of the work of Herats‘i, wrote: “When we, for example, without prejudice compare Hildegard’s “Physics”, created several decades earlier, with the work of our Armenian master, then we must decisively give the latter the palm for a thorough knowledge of nature, consistent, independent thinking and complete freedom from scholastic bondage.”

СТЕЛЛА ВАРДАНЯН

МХИТАР ГЕРАЦИ

(Посвящение 900-летию со дня рождения, 1124-2024)

Ключевые слова: Киликийская врачебная школа, утраченные труды, фрагмент «О строении глаза», армянские по происхождению офтальмологические термины, «Утешение при лихорадках» (1184), «о трех родах лихорадок»: «однодневные», «истощающие», «плесневые», теория о живом, плесневом возбудителе лихорадок, Гален, Ибн Сина, лечение лихорадочных болезней лекарственными растениями, препаратами неорганической и животной природы, а также диетотерапией и психотерапией.

На фоне политической и культурной обстановки в Киликийском Армянском государстве в XII веке дана картина жизни и творческой деятельности «Великого Мхитара», как называли его современники и последующие поколения армянских врачей.

Мхитар Гераци не был уроженцем Киликийской Армении. Как и тысячи других одаренных армянских юношей из коренной Армении, он оставил свой родной город Гер (ныне Хой в Иране) и переехал в Киликийскую Армению, которая из небольшого армянского княжества, основанного Анийским князем Рубеном примерно в 1080 г., превратилась в сильное царство при Левоне II (1185-1219). Здесь в одном из научных центров Киликийской Армении, в Академии Нерсеса Ламбронаци в столице Сис он завершил свое врачебное образование и удостоился звания магистра медицины – бжшкапета. В шестидесятых годах XII века выдающийся поэт и философ Киликийской Армении Католикос Нерсес Шнорали (Благодатный) посвятил поэму «О небе и небесных светилах»: «врачу и астроному Мхитару».

В эти годы началась интенсивная научно-практическая деятельность Мхитара, были созданы труды «Патология» и «Ахрапатин» (Фармакопея), из которых дошли отдельные отрывки. В статье дается анализ фрагмента Гераци «О строении глаза», сохранившегося в книге армянского врача XII века Абусаида «О строении человека». Показано знакомство Мхитара с классификациями Галена и Ибн Сины, а также самобытность созданных им армянских названий влаг, оболочек, мышц глаза и глазных нервов.

В 80-х годах XII века Мхитар Гераци приступил к главному делу своей жизни – книге «Утешение при лихорадках», которую он писал не только

изучая труды Гиппократ, Галена, Ибн Сины, но и путешествуя по заболоченным краям Равнинной Киликии, где свирепствовали малярия, тифы и другие лихорадочные заболевания.

Гален и Ибн Сина делили лихорадки на две большие группы: однодневные и гнилостные. Гераци разделил их на 3 группы: «однодневные», «истощающие» и «плесневые». В группу «плесневых» он включил малярию, тифы и ряд лихорадок крови, которые вызывались живым возбудителем – плесенью. Историк армянской медицины Левон Оганесян пипет: «Ни один из врачей добактериологической эры не употребил для обозначения инфекционного процесса термина, столь близко стоящего к истине, как это сделал Мхитар Гераци».

В группу лихорадок черной желчи Гераци включил злокачественную опухоль: «Если черная желчь плесневевает в одной части тела, т.е.в одном органе, тогда возникает та болезнь, которую (арабы) называют *саратан*, а греки *каркинос*, (армяне) – *хецетин* (рак – сарсег)». В свете современных представлений о вирусном происхождении некоторых видов опухолей человека и животных эти взгляды заслуживают внимания.

Книгой «Утешение при лихорадках» армянский врач внес значительный вклад в развитие терапии. Им была разработана система этиопатологического лечения лихорадочных заболеваний, которая включала лечение растительными, животными и неорганическими средствами, а также диетотерапию и психотерапию.

Эрнст Зайдель, один из наиболее глубоких исследователей творчества Мхитара Гераци, писал: «Когда мы, например, без предубеждения сопоставляем вышедшую несколькими десятками лет ранее «Физику» Гильдегарды с произведениям нашего армянского мастера, то мы должны решительно предоставить последнему пальму первенства за основательное знание природы, последовательное, самостоятельное мышление и полную свободу от схоластической кабалы».

HAYK HAMBARDZUMYAN*

DOI:10.57155/VFPX4452

**THE 150TH ANNIVERSARY OF THE PUBLICATION OF THE
FIRST EDITION OF THE ARMENIAN NATIONAL EPIC
“DAREDEVILS OF SASSOUN” (“DAVID OF SASSOUN”)**

Key words: *Written and Unwritten: David of Sassoun and the Gate of Mher, Daredevils of Sassoun, David of Sassoun, Garegin Srvandztyants’, Armenian folklore, epos, epic tradition.*

In 1873, Garegin *vardapet* (archimandrite) Srvandztyants’ (1840-1892) transcribed the initial version of the national epic poem *Daredevils of Sassoun* in the village of Arnist in Mush province, based on Krpo’s narration. He titled it *David of Sassoun or the Gate of Mher* and published it a year later, in 1874, in Constantinople in the book¹ *Written and Unwritten: David of Sassoun or the Gate of Mher*.

Garegin *vardapet* is justly recognized as the discoverer of our epic. The recording of the initial version of the epic significantly altered the trajectory of Armenian epic folklore studies, which had commenced slightly before Garegin Srvandztyants’ in the mid-19th century. The discovery of a living epic story first refutes the claim that Armenians lack an epic, and secondly, provides an opportunity to examine the mythical-epic fragments found in Armenian literature through the lens of the *Daredevils of Sassoun*. The link between past and present of the Armenian epic tradition has been reestablished. Epic works from various centuries are now viewed as part of a unified system, sharing a common ideological and artistic heritage.

Srvandztyants’ notes played a crucial role in recognizing and defining Armenian national identity in the 19th century. Both in Armenia and among other nations, national epics were highly significant in establishing identity.

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք.գ.թ., hayk.hambardzumyan1982@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 9 ապրիլի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 12 մայիսի, 2024:

¹ *Գրոց ու բրոց եւ Սասունցի Դաւիթ կամ Մհերի դուռ, ծրագրեաց Գ. Վ. Սրուանձտեանց*, (David of Sassoun or the Gate of Mher, compiled and annotated by *G. V. Srvandztyants*), Constantinople, 1874. Hereafter, citations from this book will be provided in parentheses within the text.

Srvandztyants' quest for a national epic or *vep* was preceded by the discovery of epic poetic fragments in medieval Armenian literature by Mkrtich Emin, which he referred to as a "vep-epic".² Following this, Arsen Bagratuni composed the epic poem *Hayk the Hero* (Հայկ Գիւլցազն), drawing from ancient Armenian mythology.³ Later, in his studies on Armenian epic folklore, Manuk Abeghyan classified the epic works created by the Armenian people over centuries, using the *Daredevils of Sassoun* as a reference. He identified five main periods: mythical epic – *Vipasank*, traditional epics – the *Persian War*, the *War of Taron* and epic songs. He determined a principle of historical development within these periods of epic folklore. While this doesn't preclude the possibility of these epics existing independently in parallel, Abeghyan demonstrated through a comprehensive analysis the evolution of the epic tradition, the period of creation of individual works, and their interconnections. In this classification, our "latest" epic, the *Daredevils of Sassoun*, is positioned at the latest chronologically, yet it preserves elements reminiscent of ancient myths. Abeghyan writes: "Through a living embodiment of *Daredevils of Sassoun*, we understand the underlying characteristic of this ancient epic. Our epic exemplifies the amalgamation of tales spanning from Mam-Kon to Manuel, forming a coherent narrative through a common situation or topic. This narrative chain, while comprising independent links, intricately interweaves them, creating a unified whole".⁴

Indeed, Manuk Abeghyan regards the existence of a shared motif as the foundational element for the structural coherence of Armenian folklore, evident in traditional epics such as the *Persian War*, the *War of Taron*, and the *Vipasank*.⁵ In discussing the broader epic tradition, we refer to recurring elements found across various works, while the *Daredevils of Sassoun* is regarded as an extension and evolution of epics such as the *Persian War* and the *War of Taron*, preserved in medieval historiography, featuring recurring characters and themes. In this context, "The war of Taron against the Persians transforms into the war of Sassoun against Msra Melik". Old names are either forgotten along with ancient events or, like Mushegh, King Pap, and King Shapuh, they are overshadowed by new ones. This transformation occurred because Sassoun was closely tied to Taron, and the events in Sassoun from the 9th to 13th centuries were reminiscent of those in the old epic. Almost every incident in the new epic can be found in the old one. Aside from routine

² Mkrtich Emin, Վէպք հնուն Հայաստանի (Epics of Ancient Armenia), Moscow, 1850.

³ Arsen Bagratuni, Հայկ Գիւլցազն. Վէպ (Hayk the Hero. An Epic), Venice, 1858.

⁴ M. Abeghyan, Երկեր (Works), Vol. 1, Yerevan, 1966, p. 284.

⁵ Ibid., pp. 166-167.

details, we only encounter the new heroic myths in the old epic. Thus, the elements and overall essence of the old epic are preserved in the new epic. Similarly, as we will observe, aspects of the epic continue to exist within various myths of the new epic”.⁶

Prior to Abeghyan, both the studies of Emin and Bagratuni’s epic in Grabar were confined to narrow scholarly circles and did not reach the broader public. Consequently, these works could not influence the crucial processes of formation of national consciousness and the recognition and preservation of identity. Therefore, the publication of the first recension of the epic was exceptionally important.

Through his patriotic efforts, the dedicated clergyman and philologist was able to clear away the dust of the past and reveal its folklore treasures to our people.

In his four renowned books, *Written and Unwritten: David of Sassoun or the Gate of Mher* (1874), *Manna* (1876)⁷, *T’oros Aghbar* (1879 and 1885)⁸, and *Hamov-hotov* (1884)⁹, Garegin Srvandztyants’ not only discovered, transcribed, and was the first to study our epics, numerous folk tales, traditions, oral tales, and songs, but also presented them within their original context, amidst the untamed natural landscapes, alongside historical monuments and sacred memories of the past.

In these books, the author uses patriotic and inspiring words to bring to life the beautiful and memorable corners of our historical homeland. He gives a voice to the Armenian people, evoking a deep sense of love and pride in the reader for their homeland, its history, and its culture.

Garegin Srvandztyants’ not only recorded and presented our folklore with high scholarly standards but also, above all, rediscovered and showcased the Armenian national spirit through his vivid language, awakened the nation that has been dormant for centuries, revealing our national treasures and instilling a deep love for the homeland in readers. It is impossible to read Srvandztyants’ inspiring writings without feeling a profound pride for our historical homeland and love for our nature, language, and culture.

Garegin *vardapet* had a grand and ambitious plan: to dust off, preserve, and return to the people its folkloric works, to contribute to the purification of the language, to rescue and study dialects, and to promote the awakening of national identity. He approached every found word, oral tale, myth, fairy tale with exceptional care and love, and that love is transferred to the reader thanks to his descriptive but

⁶ Ibid., p. 400.

⁷ *Մանանայ (Manna)*, compiled and annotated by **G. V. Srvandztyants’**, Constantinople, 1876.

⁸ **G. V. Srvandztyants’**, *Թորոս Աղբար. Հայաստանի ճամփորդ (T’oros Aghbar: A Traveler of Armenia)*, part 1, Constantinople, 1879, part 2 1885.

⁹ *Համով-հոտով (Hamov-hotov)*, authored by **G. V. Srvandztyants’**, Constantinople, 1884.

precise words and self-absorbed wording. To grasp Srvandztyants' perspective on folk language and culture, it is important to note that this esteemed admirer of Armenian folklore and literature named his two prized collections of folklore with food-related titles: *Manna* and *Hamov-hotov* (lit. "tasty and savory") which underscores their essential significance and value.

In the preface to the book *Manna*, the great patriot and philologist writes: "I offer this to the Armenian philologists, not as manna from heaven from the Sinai desert, but as the manna (*ququyhū*) of Armenia. It is formed from the saps of earth's flowers, sprinkling the garden with dew, resonating with the sun's rays, ripening, and tasting like sweet honey, as hyacinths or pearls one by one falls onto the bushes, leaves, thistles, and licorice twigs, taking on a silvery and pomegranate-like form for the children and young women will gather them to make cookies, creating a supply of sweets for the enjoyment of people and entertainment for guests".¹⁰

He presents folklore as a divine delicacy, the most exquisite of all foods, suggesting that "everyone may find in his pages a morsel to eat or a sip to drink to satisfy their palate".¹¹ However, he also highlights the local characteristics, such as the regional version of the Old Testament manna, the *gazpēn* in the epic, a popular natural sweet mentioned in literature.

However, before *Manna* and *Hamov-hotov*, this love is evident in Garegin *vardapet's* first book, the *Written and Unwritten*, especially in the second part of this important work, which contains the initial version of the *Daredevils of Sassoun*. Initially, Srvandztyants' believed that very few people would be interested in his discovery. Despite the folklorist's skepticism about the reception of the epic, the *David of Sassoun or the Gate of Mher* inadvertently became the main vehicle for the implementation of his project.

First of all, the epic is a syncritic genre, blending elements of song and speech along with various folklore genres such as myth, tradition, song, curse, blessing, proverb, and saying. Our epic portrays the people's daily life, history, beliefs, sacred places, geographical and historical contexts, rich and diverse dialects, and, ultimately, the national spirit. The national epic reflects the same conditions as those of the homeland and its people at the time it was written down.

It required significant discernment from the philologist to identify, document, and study this treasure. As evidenced by Garegin, this epic or story is seldom and incompletely recounted: "The epic of David of Sassoun or the Gate of Mher, which I spent three years pursuing and found no one who knew it entirely" (p. 127).

¹⁰ *Manna*, p. 5.

¹¹ *Ibidem*.

Subsequent records, currently numbering around 200, indicate that the completeness of an epic is a relative concept and that there exist different groups of narratives that can contain anywhere from 1 to 4 branches. The earliest version is part of the Mush group, from which the second branch known as Mets Mher's branch is absent.

Garegin's next significant observation pertains to the evidence of an earlier, more extensive, and lyrical form of the epic. "He mentioned that his master was very knowledgeable about this history and that there were rhythmic sections in many parts, which he would sing aloud. The master had two students from Rshtunik' (*Վրշիկ*) who were well-learned, and he himself, having not recounted the story for a long time, had forgotten many parts" (p. 127).

Based on this testimony, we can infer that the teacher of the narrator Kpvo was from Mokk', as song fragments are exclusively found in the stories of the Mokk' group. Additionally, the *vrshik* pupils are from Rshtunik', that is they are linked to the Mokk' region. According to another folklorist, Sargis Haykuni, it was the wool-carders from Mokk' who played a key role in disseminating the epic¹².

In the preface, notes are provided on the genre of the text written down, on the process of its narration, and specifically on the form and content of the text highlighting its several general features typical of epics in general, particularly of the stories of the Mush group, which were popular in Mush and Alashkert and later in the areas of Eastern Armenia where the inhabitants of these regions resettled following the Armenian Genocide. These characteristics include: a blend of dialects formed through oral transmission and dissemination, a fusion of historical and mythical elements, expressions of national life and the moral character of the Armenian people, mentions of geographical locations, and more. We will examine and cite each of these traits individually.

Linguistic and dialectal characteristics:

"The narrator employs words from Baghesh in his language. This choice is due to the fact that even if the narrator's village pertains to Mush, it is in the proximity of Baghesh. This linguistic trait is generally found in the Armenian language of Khot' and Chukhur" (pages 127-128).

¹² *Աստուծա ծոկեր (Daredevils of Sassoun)*, ed. M. Abeghyan and K. Melik-Ohanjanyan, Yerevan, 1936, pp. 303-304.

Presence of historical and mythical strata:

“Some parts of this narration align with the historiographic works, but there are also elements that contradict chronology, geography, and specific details. It discusses pre-Christian events from a Christian perspective, including the times of Sanasar and Adramelech during which Saint Karapet Monastery of Mush and Armenians are depicted as worshippers of the cross” (pages 128-129).

Features of the evolution of epic storytelling and its thematic ideological orientation:

“This entire narration portrays David’s bravery, family devotion, piety and his straightforward, uncomplicated relationships with his lover and with his enemy. Despite its irregularities, this text exhibits excellent stylistic features” (p. 130).

The geographical locations referenced in the epic and their correspondence to the actual historical environment:

“Here the Egypt (*Մրաք*) mentioned could possibly refer to Musl or Mosul, which is in close proximity to the borders of Sassoun’s dominion. Baghdad remains Baghdad, Khat’ stays Khat’, and Kaputkogh is still Kaputkogh. Similarly, all other places mentioned by their specific names are accurately identified. Kaghzuan is near Kars and is known to be under Georgian rule. The figures of Khandut’ khat’un and Shēbēgan Khorasakan, as well as Hēmzai Lorī pehlivans (wrestlers), mentioned here, might be familiar to narrators, and moreover, to the residents of Georgia” (p. 129).

Characters:

“Three names of Adramelech, or as the narrator phrases it, Abamelech’s sons, appear to be purely poetic. These are Little Sparrow (*Ճնճղափոքրիկ*), Ts’ranvegi (*Յուանվէցի*), and Khorgusan (*Խորգուսան*). “Gusan” signifies a singer, but the meanings of the first two names remain obscure. Dzenov Ohan and Davit’ are familiar and common Armenian names, particularly in the Christian era. While David’s life and achievements belong to the medieval period, the notion of being a direct son of Adramelech persists as an eternal myth” (p. 129).

Ethnography:

“In this narrative, he observes the interesting aspects of rural life: the residents of Sassoun mourning over Abamelech’s death, Uncle T’oros’s vow, the solemn oath “Bread and wine, the living Lord,” the ritual of going under the sword for submission,

the close bond between David and his friend who was herdsman, the dispatch of a bard to Khandud to win David's affection, David's fearlessness and magnanimity during his battle with Msramelek', Khandud's courage, and the horror of the wrestlers' monstrous character. The power and frightfulness of Ohan's voice, while Mher's strength renders ordinary men and the earth inadequate to bear it" (p. 130).

These succinct yet precise descriptions of the text which is written down demonstrate Srvandztyants' insight and his skill in exploring and comprehending unfamiliar material from various perspectives. The characteristics of the epic that Srvandztyants' delineated later and to this day continue to serve as landmarks for the study of *Daredevils of Sassoun*.

For instance, the relation to the Bible and the story of the establishment of the noble Artsruni dynasty: "According to our history and the Bible, King Sennacherib of Assyria had to sacrifice his sons Adramelech and Sanasar to idols. Later, they escaped and settled in Armenia during the reign of our Skayordi. Sanasar made his home in Sassoun, while Adramelech settled near Kaputkog, beside the Lake Van" (p. 128).

This issue is highly significant for understanding the origins of the epic. Was the epic originally created in a noble milieu and later adapted to rural life, or did it originate in a rural environment? Scholars have approached this question from various perspectives. Manuk Abeghyan leans towards the belief that the epic had noble origins but eventually became associated with rustic life.

"Therefore, the sole inheritor and guardian of the *Daredevils of Sassoun* is the peasantry, which turned apolitical due to ceaseless inter-feudal conflicts and the oppression by both local and foreign exploiters. In its new environment, this feudal narrative underwent its final "editing," aligning with the peasant-worker worldview. The principal characters of the narrative ultimately became rural figures, embodying the ideals and hopes of the peasantry".¹³

In the Soviet period, particularly in the studies of Hovsep Orbeli, this point of view is rejected under the influence of the ruling ideology and the corresponding perception of epics, because the epic is considered a collective, popular creation, born in a popular environment.¹⁴

¹³ Սասնա ծռեր (*Daredevils of Sassoun*), vol. 1, p. 15.

¹⁴ Սասունցի Դավիթ, հայկական հերոսական էպոս (*The Armenian Heroic Epic David of Sassoun*), with an introduction by H. Orbeli, Yerevan, 1939, pp. 37-40.

Garegin Srvandztyants⁶ places particular emphasis on Younger Mher, the hero from the fourth branch of the epic. He discusses the stories about the hero locked in the Van stone or behind the gates of Khaldi, particularly those concerning the Wheel of Fate in the cave, and concludes:

“Thus, Mher is depicted as a deity who changes the fate of the world and distributes gold. Perhaps Mher himself is considered akin to the great Mihr, with his door facing directly south or the sun, suitable for worship. However, the current epic presents a different perspective” (p. 135).

It is noteworthy that Garegin Srvandztyants⁶ had made nearly identical reference to the character of Mher in an article published in the newspaper *Eagle of Vaspurakan* (*Արծուի Վասպուրականի*) 16 years prior to the release of this story. This reference went unnoticed until recently, when literary historian Vardan Devrikyan rediscovered and republished it.¹⁵ The author discusses not the epic itself, but rather the legend and myth surrounding Mher. Essentially, it is documented that the myth of Mher circulated in Van-Vaspurakan independently from the epic narrative, associated with Agravak⁶ar, the Ak̄pu stone, or Mher’s Gate.

In addition to the character and legend of Mher, which is closely aligned with the other parts of the narrative, the initial version of the epic possesses other intriguing elements that contribute to its status as one of the premier tales in Armenian epic tradition. Furthermore, this version differs significantly from the eclectic 1939 edition of the epic and literary adaptations of the epic.

Firstly, this version of the poem has three branches. The twin brothers are named Abamelik⁶ and Sanasar, not Sanasar and Baghdasar as in the Mekk⁶ tales and in the eclectic edition. Additionally, they are born in a natural way rather than from one and a half handfuls of water. Furthermore, the Caliph of Baghdad attacks not Armenia or Aght⁶amar, but the monastery of Saint Karapet. These are among the notable variations found in this version:

1. Prior to constructing the Sassoun fortress, the brothers first build homes for the poor.

2. The name of the fortress is bestowed by the king, deriving from “San-sun,” meaning pillar upon pillar.

3. Abamelik⁶ proves more powerful, conquering Mēs̄er, ascending to kingship, and fathering a son.

4. Meanwhile, Sanasar also rules in Baghdad.

5. David does not pass under the sword of Melik⁶.

¹⁵ V. Devrikyan, *Վասպուրականի Արծիվը հայ գրականության անդաստանում* (*The Eagle of Vaspurakan in the History of Armenian Literature*), Yerevan, 2021, pp. 192-195.

6. David offers sacrifices at Marat‘uk and bathes in the blood of heifers.

7. Following his prayer, he retrieves his comb and the Holy Cross, called “The Cross of the Liturgy” (*Խաչ Պատարագին*), etc.

Certainly, there are other intriguing motifs and characteristics that distinguish G. Srvantstyants‘ recension. However, what holds greater significance for us are the reactions sparked by its publication, marking the first introduction of the epic to the Armenian public, and the ideological impact left by the book.

The folkloric materials recorded by Garegin Srvandztyants‘, particularly the epic narrative, have gained broad acceptance, translation, publication, and scholarly examination, particularly in Eastern Armenia. This may be attributed to the interest of Eastern Armenians in matters concerning the fate of Western Armenia, as well as by advancements in folklore studies.

Specifically, Grigor Khalatyants‘ translated the narrative and published it in 1881 with a notable introduction in a Russian magazine.¹⁶ Furthermore, he dedicated his important book, *Program of Armenian Ethnography and National Legal Practices*, published in 1886 for Garegin Srvandztyants‘ “as a token of profound respect,” providing a comprehensive assessment of his scholarly contributions and his immense significance in the advancement of Armenian ethnography, “the profound mastery of national-folk life, the abundant and varied materials detailing every aspect of Armenian ethnography, the genuine empathy and admiration displayed towards the simple life of the people, and the patriotic spirit that radiates from every page — all of these elements, presented in a warm poetic language and with refined taste — left an extremely nice impression on the reading public. For the first time, the immense riches of Armenian ethnography, the importance of collecting materials was emphasized as far as possible, highlighting the substantial scientific, practical, and moral benefits that could be derived from such efforts. Armenian ethnography experienced a revitalization, capturing the attention of every educated individual who sympathized the mellifluous doctor, admired the country and its people described therein, and appreciated the naive folk poetry.”¹⁷

Indeed, the records of Garegin Srvandztyants‘, particularly his discovery of the epic, sparked a significant movement of self-awareness and national identity, fostering a renaissance in Armenian poetry that persists to the present day. Interest in the epic not only endures but periodically resurges, influencing not just cultural

¹⁶ “Давид Сасунский (армянский народный эпос)” (“David of Sassoun [Armenian Popular Epos]”), *Журнал министерства народного просвещения (Journal of the Ministry of Education)*, Sankt-Petersburg, 1881, November, p. 53.

¹⁷ G. Khalateants‘, *Մրազիր հայ ազգագրութեան և ազգային իրաւաբանական սովորութիւնների (Program of Armenian Ethnography and National Legal Practices)*, Moscow, 1887, pp. 9-10.

but also social and political spheres of life. The epic remains embedded in our collective memory, serving to unify and inspire hope for the future.

ՀԱՅԿ ՀԱՄԲԱՐՁՈՒՄՅԱՆ

«ՍԱՍՆԱ ԾՈՒԵՐ» ԱՉԳԱՅԻՆ ԴՅՈՒՑԱԶՆԵՐԳՈՒԹՅԱՆ ԱՌԱՋԻՆ ՏԱՐԲԵՐԱԿԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՈՒԹՅԱՆ 150-ԱՄՅԱԿԸ

Բանալի բառեր՝ «Գրոց և բրոց. Սասունցի Դաւիթ կամ Մհէրի դուռ», Սասնա ծուեր, Սասունցի Դավիթ, Գարեգին Սրվանձտյանց, հայ բանագիտութիւն, էպոս, վիպական ավանդույթ:

1874 թ. Կոստանդնուպոլսում լույս է տեսել Գարեգին վարդապետ Սրվանձտյանցի «Գրոց և բրոց. Սասունցի Դաւիթ կամ Մհէրի դուռ» գիրքը: Ի թիվս բանահյուսական այլ նյութերի, այս գրքում հրատարակվել է հայ ժողովրդական «Սասնա ծուեր» էպոսի առաջին տարբերակը:

Գարեգին վարդապետն իրավամբ համարվում է հայկական էպոսի հայտնաբերողն ու առաջին ուսումնասիրողը, քանի որ այս գրքի առաջաբանով սկսվեց «Սասնա ծուեր» էպոսի գիտական ուսումնասիրությունը: էպոսի առաջին տարբերակի գրառումն ամբողջությամբ փոխեց հայ էպիկական բանահյուսության ուսումնասիրման՝ փոքր-ինչ վաղ՝ 19-րդ դարի կեսերին սկսված ընթացքը: Կենդանի շրջանառվող էպիկական պատումի հայտնաբերումը ժխտեց այն պնդումը, թե հայերը էպոս կամ դյուցազնական վեպ չունեն, և հնարավորություն ընձեռնվեց «Սասնա ծուերի» լույսի ներքո քննելու հայ մատենագրության միջոցով ավանդված առասպելական-էպիկական պատառիկները: Վերականգնվեց հայ ժողովրդի էպիկական ավանդության անցյալի ու ներկայի կապը: Տարբեր դարերի էպիկական ստեղծագործությունները սկսեցին դիտարկվել մեկ ընդհանուր համակարգով, գաղափարական ու գեղարվեստական ժառանգորդություններով:

Հոգվածում անդրադարձ է արվում հայ էպիկական բանահյուսության պատմությանը, էպոսի առաջին տարբերակի գեղարվեստական առանձնահատկություններին, պատմական նշանակությանն ու հայ բանագիտության զարգացման վրա ունեցած ազդեցությանը:

АЙК АМБАРЦУМЯН

**150-ЛЕТИЕ СО ДНЯ ИЗДАНИЯ ПЕРВОЙ ВЕРСИИ АРМЯНСКОГО
НАЦИОНАЛЬНОГО ЭПОСА «САСНА ЦРЕР»**

Ключевые слова: «Письменное и устное: Давид Сасунский или Дверь Мгера», Сасна Црер, Давид Сасунский, Гарегин Срвандзтянц, армянский фольклор, эпос, эпическая традиция.

В 1874 году в Константинополе вышла в свет книга Гарегина Срвандзтянца «Письменное и устное: Давид Сасунский или Дверь Мгера». Наряду с другими фольклорными материалами в книге был опубликован первый вариант армянского народного эпоса «Сасна црер» (Давид Сасунский).

Гарегин Срвандзтянц по праву считается первооткрывателем и первым исследователем армянского эпоса, так как научное изучение эпоса «Сасна црер» началось с предисловия к этой книге. Запись первой версии эпоса полностью изменила ход изучения армянского эпического фольклора, начавшегося несколько раньше, в середине XIX века. Обнаружение живого эпического рассказа опровергло утверждение об отсутствии у армян эпоса и сделало возможным рассмотрение мифо-эпических фрагментов, засвидетельствованных в армянской средневековой историографии, в свете «Сасна црер». Восстановилась связь между прошлым и настоящим эпической традиции армянского народа. Эпические произведения разных веков стали рассматриваться как одна общая система в своем идейном и художественном развитии.

В статье рассматриваются вопросы, связанные с историей армянского эпического фольклора, художественными особенностями первого устного варианта эпоса, его историческим значением и влиянием на развитие армянской фольклористики.

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ
HISTORY AND PHILOLOGY
ИСТОРИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

ԱՇՈՏ ՍԱՐԳՍՅԱՆ*

DOI:10.57155/ETVB4936

ՀԱՅՈՑ ԴԱՐՁԻ ԱՌԱՋԻՆ ՓՈԻԼԸ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ
ԴԻՏԱՆԿՅՈՒՆԻՑ

Բանալի բառեր՝ Տրդատ Գ թագավոր, Գրիգոր Լուսավորիչ, քրիստոնեություն, հեթանոսություն, Հռոմեական կայսրություն, քաղաքական երեւույթ, ազգային ինքնություն, պետական կրոն:

Քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում եւ
Հռոմեական կայսրությունում

Որպես Հայոց դարձի առաջին փուլի սկիզբ նկատի ունենք քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն հռչակելը 4-րդ դարի սկզբին, որպես երկրորդ փուլի սկիզբ՝ հայոց գրեթե գլուխով սկսվող «ոսկեդարով» այն համատարած ու վերջնականապես տարածված դարձնելը. յուրաքանչյուրը շուրջ մեկդարյա տեւողությամբ երկու շրջադարձային իրադարձություն, որոնք, իրոք, ճակատագրական եղան Հայոց պատմության, հայ ժողովրդի համար¹:

Քրիստոնեությունը Հայաստանում որպես պետական կրոն ընդունելը քաղաքական քայլ էր առաջին հերթին. այն ուղղված էր պետական անվտանգության, ավելի ստույգ՝ որպես առանձնացող հանրույթ - ժողովրդի ու նրա բնա-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.թ., ashot.sargssyan@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ ապրիլի 21, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 2 մայիսի, 2024:

¹ Այդ իրադարձություններին գիտության մեջ տրված բարձրագույն եւ արժանի գնահատականներից ներկայացնենք առավել ամփոփն ու բնորոշը. «Հայաստանի քրիստոնեացումը եւ գրեթե գլուխով սկսվող «ոսկեդարով» այն համատարած ու վերջնականապես տարածված դարձնելը. յուրաքանչյուրը շուրջ մեկդարյա տեւողությամբ երկու շրջադարձային իրադարձություն, որոնք, իրոք, ճակատագրական եղան Հայոց պատմության, հայ ժողովրդի համար» (Լ. Տեր-Պետրոսյան, Ազգային գեղագիտական պատմություն, Երևան, 2019, էջ 6):

կեցրած երկրի վրա թագավորական իշխանության տեսքով միասնական պետականության պահպանման խնդրի լուծմանը: Վաղուց արձանագրված է պատմագիտության մեջ, որ նման մի խնդիր անխուսափելիորեն պետք է առաջանար Պարսկաստանում կատարված հեղաշրջմամբ ազգակից Պարթեև Արշակունիների փոխարեն հակառակորդ Սասանյան տոհմի թագավորական հարստության հաստատումից հետո:

Հայաստանը մինչ այդ, կարելի է այսպես ասել, աշխարհի երկու՝ Հռոմեական եւ Պարսկական անվտանգության համակարգերից² երկրորդի մաս էր՝ որպես Պարթեևական հարստության երկրորդ գահ:

Հայաստանի նկատմամբ Սասանյանների իշխանության վերաբերմունքը թշնամական պիտի լիներ արդեն ի սկզբանե, քանի որ այստեղ, իրենց ազգակից հայ Արշակունիների մոտ էին ապաստան գտել իշխանությունը կորցրած պարթեևական տոհմի թագավոր Արտավան Ե-ի որդիները եւ Սասանյանների այլ հակառակորդներ³: Այդ թշնամանքը պիտի նաեւ խորանար: Դատելով մեր պատմիչների վկայություններից՝ Պարսկաստանում կատարված վերոհիշյալ հեղաշրջումից հետո, Հայաստանը դրա հետ ոչ մի կերպ չի համակերպվել եւ տեւական ու համառ պայքար է մղել Պարթեևական հարստության իշխանության վերականգնման համար: Որքան էլ բնույթով վիպական, այդ պատումներն անհիմն չեն կարող լինել. նման մի ընդդիմացումը Հայաստանի կողմից ավելի քան բնական պիտի լիներ թագավորական տների տոհմական արյունակցության հանգամանքով, դրանով իսկ՝ Հայաստանի՝ իր արտաքին անվտանգության երաշխավորի իշխանությունը վերականգնելու բնական մղումով: Հասկանալի է, որ Սասանյանները Հայաստանում տիրող Արշակունիների մեջ հարատեւ վտանգ պետք է տեսնեին:

Այս ամենին ավելանում էր Իրանում զրադաշտականությունը պետական կրոն հռչակումով այն որպես արտաքին քաղաքական նվաճումների եւ ազդեցությունների ընդլայնման միջոց օգտագործելը: Գաղափարախոսական այդ լծակի օգտագործմամբ Հայաստանի նկատմամբ նման փորձեր արվեցին հատկապես այն շրջանում, երբ վերջինս տեւական մի ժամանակ զրկված էր Արշա-

² Կարծում ենք՝ ճիշտ չէ Հայաստանի անկախության շրջաններում օգտագործել «ֆաղափական կողմնորոշում» եզրը (այս մասին տե՛ս Ա. Բ. Սարգսյան, «Պետականության ռեսուրսը եւ արժեքային համակարգը՝ արտաքին ֆաղափականությունը պայմանավորող գործոններ (մ.թ.ա. 2-րդ – մ.թ. 4-րդ դարեր)», ՊԲՀ, № 2, 2019, էջ 233-234, 245- 251): Խոսքն իրականում վերաբերում է տվյալ շրջանում գոյություն ունեցող անվտանգության որեւէ համակարգի մաս կազմելուն, եթե երկիրն ինքը չի գլխավորում նման մի համակարգ:

³ Հ. Մանանդյան, *Երկեր*, Բ. Բ, Երևան, 1978 էջ 74:

կունի թագավորական իշխանությունից⁴: Պաշտամունքի ավելի առարկայական հիմքով ու խորհրդանիշերով, ոչ բարդ գաղափարախոսություններով եւ հայկական միջավայրում արդեն ծանոթ այս կրոնը, մանավանդ պետական օժանդակությամբ, հեշտությամբ կարող էր տարածվել վաղնջական ժամանակներից նաեւ Արեւի պաշտամունք ունեցող Հայաստանում՝ վտանգ սպառնալով երկրի միասնականությունը եւ թագավորական իշխանությունը: Այդ վտանգը հատկապես մեծ պիտի լիներ Հայաստանում հողատիրություն յուրահատկության՝ իրենց տիրույթների նկատմամբ նախարարական տների անձեռնմխելի սեփականության իրավունքով (նաեւ հարեւան երկրների կողմից ճանաչվող) օժտվածության հանգամանքով:

Աշխարհաքաղաքական եւ Պարսկաստանի ներքին կյանքում տեղի ունեցած հիշյալ փոփոխություններից հետո բնական անհրաժեշտություն առաջացավ մղվել դեպի մյուս՝ արեւմտյան, հոռմեական անվտանգության համակարգ: Հոռմի օգնությամբ Հայաստանում թագավորական գահին տիրելն իր հերթին Տրդատ Գ-ի համար ավելի քան բնական էր դարձնում նույն ռազմավարության շարունակումը եւ խորացումը: Բայց անվտանգության հոռմեական համակարգը, նախ՝ նույնքան հուսալի չէր, որքան իրանականը՝ արյունակից պարթեւական թագավորական հարստությամբ: Երկրորդ՝ դա երկրի անվտանգության եւ իշխանության պահպանման երկու հիմքերից, երաշխիքներից միայն մեկը՝ արտաքինն էր ապահովում եւ, որպես այդպիսին, դեռ բավարար չէր:

Հայաստանը, որպես պետական միավոր, շատ վաղուց ուներ պետական իշխանության անվտանգության մի այլ՝ ներքին հիմք-երաշխիք: Դա նրա՝ վաղ ժամանակներից վկայված «միալեզու» լինելու առանձնահատկությունն էր՝ որպես ինքնության, ազգային առանձնացման առաջնային հատկանիշ, ինչով նա, ի տարբերություն իր հարեւանների, նաեւ Հոռմեական եւ Պարթեւական կայսրությունների, ըստ էության, մի «ազգ-պետություն» էր⁵: Ազգակից պարթեւական հարստության հարեւանության պայմաններում, նույն հարստության երկրորդ գահն ունենալով, լեզվական հատկանիշով հայկական «մենքի» առանձնացումը բավարար էր որպես ինքնուրույն պետականության անվտանգության, իշխանության ապահովության ներքին երաշխիք: Պարսկաստանում պարթեւների հակառակորդ ցեղի՝ Սասանյանների իշխանության հաստատմամբ, միաստվածային (ոմանց կողմից դուալիստական համարվող) զրադաշտականության՝ պետական կրոն հռչակմամբ եւ թշնամական հարաբերությունների պայմաններում Հա-

⁴ Ռ. Մանասերյան, նշվ. աշխ., էջ 166-169:

⁵ Ա. Բ. Սարգսյան, «Պետականության ռեսուրս...», էջ 236-245:

յաստանին պետք էր ժողովրդի ինքնության, առանձնացման ներքին ավելի հզոր մի հիմք, ինչպիսին արդեն չէր կարող լինել լեզվական ընդհանրության հատկանիշը: Այդպիսին կարող էր լինել միայն կրոնական կտրուկ տարբերակումը, ինչին հնարավոր չէր հասնել հանդուրժողականությամբ ու աստվածների խաղաղ համակեցությամբ բնորոշվող բազմաստվածության պայմաններում: Պարսից՝ քաղաքական ազդեցության գործիքի վերածված զրադաշտականությանը կարելի էր դիմակայել մի այլ, ավելի հստակ սահմանազատում ենթադրող, որեւէ այլ կրոն եւ աստված չհանդուրժող միաստվածային կրոնով: Այդպիսին կարող էր լինել քրիստոնեությունը: Տրդատ Գ թագավորի՝ ամբողջ Հայաստանի վրա թագավորելուն նախորդած շրջանի դրամատիկ իրադարձություններն ավելի սրեցին եւ օրակարգային դարձրին նրանից մի նոր, ավելի հզոր պարսպով առանձնացման, սահմանազատման քաղաքական այս խնդիրը: Սա չէր նշանակում, անշուշտ, թե լեզվական ընդհանրության հատկանիշը հետին պլան էր մղվում: Ընդհակառակը, դրա նկատմամբ հոգածությունը քիչ ավելի ուշ նաեւ պիտի շեշտակի մեծանար, բայց արդեն ոչ այնքան որպես ազգ-տեսակի սահմանազատման առաջնային հատկանիշ, այլ որպես ինքնության նոր հիմքը՝ քրիստոնեական հավատն ունենալու եւ անխաթար պահելու կենսական միջոց, գործիք⁶:

Հակառակ Ագաթանգեղոսով փոխանցված պատումների, քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն ընդունելու որոշումն, անկասկած, կայացրել է Տրդատը եւ կայացրել է հիշյալ քաղաքական նկատառումներով ու շարժառիթներով ընդդեմ Պարսկաստանի: Ընդդեմ Պարսկաստանի, բայց ոչ միաժամանակ նաեւ ընդդեմ Հռոմի՝ ինչպես ընդունված է գնահատել պատմագիտական վերջին ուսումնասիրություններում⁷:

⁶ Այս առումով հատկանշական է մի դրվագ, որ վերաբերում է 6-րդ դարի վերջին կամ 7-ի սկզբին: Պարսից խոսքով թագավորը ֆառոսյամբ աչքի ընկած Սմբատ Բագրատունուն նշանակում է Վրկանից մարզպան. «Իսկ Սմբատայ երթեալ հասեալ յաշխարհն յայն՝ գտանէ անդ զգերեալ ազգս ի Հայաստանեայց եւ բնակեցուցեալս ի Թուրքաստան կողմանէ մեծի անպատին, որ Սագաստան անուանի, զլեզու իւրեանց մոռացեալ եւ դպրութիւնն նուագեալ յոյժ: Որոց եւ տեսեալ զՍմբատ՝ յսկտ իմն խախս լինէին, եւ ի հրամանէ նորուն դարձեալ աշակերտեալ ըստ հայերէն հագագացս սիդորայիցն զլեզուն նորոգէին. եւ ուսեալ զդպրութիւն հայերէն՝ հաստատեին ի հաստատ» (Հովհաննէս Դրասխանակերտցի, Պատմութիւն Հայոց, Թիֆլիս, 1912, էջ 69-70):

⁷ Ռ. Մանասերյան, նշվ. աշխ., էջ 178-181, Վ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 45, 56, Ս. Արեւշատյան, «Հայաստանում քրիստոնեության ընդունման պատմական նշանակությունը», Հայաստանը եւ քրիստոնեյա Արեւելքը, ժողովածու, Երևան, 2000, էջ 19, Կ. Միրումյան, «Քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում եւ ազգային-ֆաղափական խնդրակարգը», նույն ժողովածուն, էջ 90, ՀՊ, հ. 2, գիրք 1-ին, էջ 26: Հայոց պատմության առաջին ակադեմիական հրա-

Հռոմեական/բյուզանդական աշխարհում եւ Հայաստանում քրիստոնեության, որպէս պետական կրոն ընդունելու ուղիների, հանգամանքների եւ արդյունքների համեմատութիւնը կարեւոր է այս հարցի պարզաբանման ու գնահատման համար, ինչպէս նաեւ կարող է օգտակար լինել որպէս թվագրման հիմք⁸: Այստեղ առաջին պլանում ակնհայտ է տարբերութիւնը. Հռոմեական կայսրութեան դեպքում դա կրոնական հավատալիքների բազմաստվածային հեթանոսական համակարգը միաստվածային քրիստոնեութեամբ փոխարինելու տեւական աստիճանական գործընթաց է, Հայաստանի դեպքում՝ կարճաժամկետ հեղափոխական ակտ:

Հռոմեական իրականութեան համար հավաստի փաստերի արժեք ունեն հետեւյալ իրողութիւնները.

Ա) Միլանի հրովարտակով քրիստոնեութիւնը կայսրութեան տարածքում մյուս կրոնների շարքում ստացավ հավասարապէս արտոնված, պաշտոնական կարգավիճակ:

Բ) Հեթանոսութեան եւ այլ կրոնների վերջնական դուրսմղումը եւ քրիստոնեութեան միակ պաշտոնական, պետական կրոն դառնալը տեւեց շուրջ մեկ դար եւ ավելի:

Գ) Իշխանութեան հիերարխիայում եկեղեցին զբվեց երկրորդ տեղում՝ որպէս կայսերական աշխարհիկ իշխանութեան սպասարկու:

Որպէս մեկնակետ ընդունելով այս փաստերը հետահայաց դիտարկմամբ փորձենք գնահատել դրանցից յուրաքանչյուրի հիմքերը:

Սկսենք երկրորդից: Քրիստոնեութիւնը Հռոմեական/բյուզանդական կայսրութիւնում պետական եւ միակ կրոն դառնալու վերջնագծին նախորդել են հետեւյալ իրադարձութիւնները կամ քայլերը.

տարակոթրոնում ըստ էության նույն բանն է ասվում, բայց մի փոքր զգուշավոր. «Քրիստոնեության ընդունումը Հայաստանում հակասում էր նաեւ հունահռոմեական կրոնագաղափարական համակարգին, սակայն Հռոմը հանդուրժեց այն, քանի որ ուղղված էր Իրանի եւ զրադաշտականության դեմ», *ՀՊ*, 1984, հ. 2, էջ 71: Ըստ էության ճիշտ է ու տրամաբանական հետեւյալ արձանագրումը. «Հռոմեական զինված ուժերի ուղեկցությամբ Հայաստան եկած եւ գահի վրա հաստատված Տրդատ Գ-ն (299-330) հավատարիմ մնաց կայսրության շահերին, որոնք այդ ժամանակահատվածում հիմնականում համընկնում էին նրա երկրի շահերին» (Գ. Саркисян, К. Худавердян, К. Юзбашаян, *Потомки Хайка*, Ереван, 1998, с.43): Հակոբ Մանանդյանը նույնպէս համարում է, որ քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելով «Հայաստանն այնուհետեւ սերտ հարաբերությամբ կապվեց Հռոմեական կայսրության հետ» (Հ. Մանանդյան, նշվ. աշխ., էջ 133):

⁸ Քրիստոնեության, որպէս պետական կրոն հռչակման ընդունված թվագրումը 301 թվականն է (տե՛ս *ՀՊ*, էջ 22): Մինչդեռ գիտության մեջ այդ թվագրումը «լողում է» 276-314 թվականների միջև (տե՛ս Հ. Մանանդյան, նշվ. աշխ., էջ 229-231):

- 311 թ. Գալերիոս կայսեր նիկոմեդյան հրովարտակը՝ կրոնական հանդուրժողականության մասին:
- 313 թ. Միլանի հրովարտակը՝ համաձայնություն հռոմեական կայսր Կոստանդինոսի եւ Լիկիանոսի միջեւ, որով կայսրության ողջ տարածքում վերահաստատվեց կրոնական հանդուրժողականությունը, բայց նաեւ վերադարձվեց քրիստոնյաներից խլված ողջ գույքը:
- 321 թ. Կոստանդինոս կայսրը քրիստոնեական եկեղեցիներին թույլատրեց նվերներ ստանալ, ունեցվածքը ըստ կտակի տնօրինելու արտոնություն տվեց:
- 331 թ. Կոստանդինոսը հրամայեց ցրել հերետիկոսական աղանդները՝ նրանց սեփականությունը պետականացնելով, իսկ եկեղեցիները հանձնելով քրիստոնյաներին:
- 337 թ. Կոստանդինոսը մկրտվեց:
- 343 թ. Կոստանդինոսի որդի Կոնստանդինոսը հրամայեց փակել հեթանոսական տաճարները:
- Հուլիանոս կայսրը (361-363) հրամայեց հեթանոսական տաճարներին վերադարձնել նրանցից բռնագրաված գույքը: Քրիստոնյաներին արգելվեց մտնել բանակ, պաշտոններ ունենալ կառավարման համակարգում:
- 380 թ. Թեոդոսիոս կայսրը (379-395) քրիստոնեությունը հայտարարեց պետական կրոն եւ հրամայեց բռնագրավել հեթանոսական տաճարներին պատկանող գույքը:
- 394 թ. արգելվեցին Օլիմպիական խաղերը:
- 399 թ. սկսվեց հեթանոսական տաճարների ավերումը գյուղական վայրերում:
- 407 թ. հրամայվեց ավերել հեթանոսական պաշտամունքի զոհասեղանները եւ արձանները քաղաքներում:
- 435 թ. հրաման արձակվեց ավերել տարբեր տեղերում դեռեւս պահպանված հեթանոսական տաճարները⁹:

Հուլիանոս կայսեր կարճաժամկետ «խոտորումը» չի խանգարում արձանագրելու կայսրության ի սկզբանե որդեգրած՝ քրիստոնեությունը պետական եւ միակ կրոն դարձնելու հստակ քաղաքական ուղղմամբ, աստիճանական ընթացքով եւ վերջնագծով: Սակայն հենց նույն այդ քայլերի հաջորդականու-

⁹ Իրադարձությունների այս ժամանակագրությունը տե՛ս Շ. Էնդլեն, Կրոնի ծագումը, Երեւան, 1956, էջ 274-284:

թյան մեջ նույնքան ակնհայտ է նաեւ զգուշավորութիւնը¹⁰: Նման մի զգուշավորութիւն ավելի քան խելամիտ ու բնական պիտի լինէր պետական իշխանության համար ամենակարեւոր խնդրի՝ ներքաղաքական կայունության խաթարում թույլ չտալու մտահոգութեամբ: Այդ զգուշավորութիւնը եւ աստիճականութիւնը պետական իշխանության համար ապահովեց նույնքան եւ ավելի կարեւոր եւս մի խնդրի լուծում (Գ. կետ). կայսերական իշխանութիւնը կարողացավ պահել եւ դարերի համար սրբագործել իր գերակայութիւնը հոգեւոր իշխանության եկեղեցու նկատմամբ¹¹:

Այժմ նույն սկզբունքով անդրադառնանք առաջին (Ա. կետում) արձանագրւած փաստին:

Կայսրութիւնում առաջացած քրիստոնէութեանը արտոնված կրոնի կարգավիճակը մերժվել էր ավելի քան երկուսուկես դար շարունակ: Ոչ միայն մերժվել էր, այլև նրա նկատմամբ պարբերաբար հալածանքներ էին եղել: Բազմաստվածային միջավայրում նման երեւույթ, կարծես թէ, չի եղել որեւէ այլ հավատքի, աստվածութեան նկատմամբ: Այդ հալածանքները, որ հիմնականում ոչ թէ պարզ հավատացյալների, այլ կրոնի սպասավորների նկատմամբ էին եւ ավելի շատ կայսրութեան արեւելյան շրջաններում, պայմանավորված չեն եղել նրա նոր լինելու հանգամանքով: Դրանք ծավալվում էին որոշակի, որպէս կանոն՝ կայսրերի պաշտամունքի ծիսական արարողութիւններին եկեղեցու ներկայացուցիչների մասնակցելուց հրաժարվելու առիթներով¹², եւ երկար չէին տեւում: Այդուամենայնիվ, քրիստոնէութիւնն աստիճանաբար տարածվեց հանդուրժողականութեամբ եւ «հյուրընկալութեամբ» բնութագրվող բազմաստվածային միջավայրում: Իսկ ժամանակի ընթացքում մի կողմից եկեղեցին ինքն էր մեղմացնում

¹⁰ Բյուզանդագիտության մեջ էլ ֆրիստոնէության ընդունման հարցում արդարացված ֆաղափական զգուշավորության հանգամանքը արձանագրված է դեռ Կոստանդիանոսից սկսած. «Կոնստանդիանոսը անկեղծ էր իր համոզումներում ֆրիստոնէության նիշա լինելու մեջ, սակայն իր կրոնական զգացումները ենթարկում էր ֆաղափականությանը: Նա մկրտվեց միայն մահվանից առաջ, եւ իր ողջ կյանքի ընթացքում չհրաժարվեց հեթանոսական պաշտամունքները ղեկավարելուց» (*История Византии*, т. 1, Москва, 1961, с. 165): Միաժամանակ, սակայն, իր ձեռքում կենտրոնացրեց ֆրիստոնէական եկեղեցու գործերը. դեռ անգամ չմկրտված նա էր փաստորեն ղակավարում Նիկիայի տիեզերական ժողովը եւ դավանաբանական հարցերում թելադրում իր կամքը (տե՛ս նույն տեղում, էջ 169):

¹¹ «Պետության հետ դաշինք կնքելու առաջին օրվանից տիրապետող դիրքը պետական իշխանությանն էր, որը իշխում էր եկեղեցու վրա: Կոստանդինը փաստորեն ղեկավարում էր այն: Հետագայում կայսեր միջամտության իրավունքը եկեղեցական գործերին վավերացվեց ինչպէս աշխարհիկ օրենքներով, այնպէս էլ եկեղեցական կանոններով» (*История Византии*, с. 149-150):

¹² Գ. Էնդլեն, *Կրոնի ծագումը*, էջ 272-274:

սահմանափակումները իր հավատացյալների նկատմամբ¹³, մյուս կողմից՝ մեղմանում էին կայսրերի պաշտամունքի ծիսական արարողություններին շմասնակցելու համար սահմանված պատիժները եւ նվազում էր հալածանքների հաճախականությունը: Դրանց վերջին հայտնի ակիքը, մինչեւ Միլանի հրովարտակը, Դիոկլետիանոսի իշխանության վերջին տարիներին էր, մինչդեռ դրանից առաջ տեւական մի շրջան (ներառյալ նույն Դիոկլետիանոսի ամբողջ 17 տարին) հալածանքների էական դրսևորումներ չկան: Հալածանքները, թերեւս, օբյեկտիվորեն նաեւ նպաստել են մի կողմից՝ քրիստոնեությունից տարածմանը, մյուս կողմից՝ նրա վարդապետության կատարելագործմանը, դրանով իսկ՝ մրցունակության եւ կենսունակության բարձրացմանը, իշխանության հասնելու համար հասունացմանը:

Այլ խոսքով՝ այս կրոնը մշտապես եղել է կայսրության քաղաքական ընտրանու ուշադրության կենտրոնում, ինչը, բնականաբար, պիտի նշանակեր քաջ տեղեկացվածություն ինչպես դրա տարածման ընթացքի եւ մասշտաբների, այնպես էլ, որպես գաղափարախոսություն՝ յուրահատկությունների, ներքին զարգացումների մասին: Եթե քրիստոնեությունը թուլատրված կրոն համարելու պահից մինչեւ դրա պետական ու միակ կրոն դառնալը եւ հեթանոսության լիակատար դուրսմղումը շուրջ մեկ դար է տեւել, դա ինքնին նաեւ այս հարցի նկատմամբ վերաբերմունքի բացառիկ քաղաքական լրջության ցուցիչ է: Եւ դա հասկանալի է. հազարամյա պատմությամբ Հռոմեական կայսրության նման լրջագույն պետությունը հանպատրաստից ու անակնկալ որոշում չէր կարող կայացնել նրբագույն ու կարեւորագույն, իր համար եւս շրջադարձային ու դժվարին նման մի քաղաքական հարցում¹⁴: Ուստի եւ՝ Միլանի հրովարտակը այլ բան չէր, քան մինչ այդ արդեն Հռոմի կողմից որդեգրած՝ քրիստոնեությունը պետական կրոն դարձնելու վերոհիշյալ ռազմավարական ուղեգծի առաջին քայլ՝ դրա հետագա ընթացքի եւ վերջնարդյունքի հստակ գիտակցմամբ:

Իսկ դա իր հերթին նշանակում է, որ նույնպիսի լրջությամբ, եւ տեւական մի շրջան, հարցն ուսումնասիրված պետք է լիներ նաեւ մինչեւ այդ առաջին քայլը կատարելը: Ըստ այդմ՝ կայսրության իշխանական վերնախավում տեւական մի շրջան (գուցե մի քանի տասնամյակ) այն քննարկման օրակարգային նյութ

¹³ *История Византии*, с.146.

¹⁴ Քրիստոնեության պաշտոնականացումը եղած դիցարանի համալրում չէր մի նոր աստվածությամբ: Ակնհայտ էր, որ միաստվածային լինելու հանգամանքով որեւէ այլ կրոն ու աստվածություն չհանդուրժող քրիստոնեությունը չէր կարող մշտապես խաղաղ գոյակցել մյուսների կողմին ու ինչ-որ պահի պետք է լիներ միակը:

պետք է եղած լինե՞ր¹⁵՝ հօգուտ քրիստոնեության լուծելու միտումների տեսանելի ուղղվածության վեկտորով: Այսինքն՝ այդ քննարկումներում է ձեւավորվել այն համոզումը, որ միաստվածային քրիստոնեությունը հեթանոսության համեմատ այլեւ շատ ավելի հարմար է որպէս ցանկացած իշխանության համար գերկարեւոր երկու՝ ներքաղաքական կայունության ապահովման եւ կայսեր իշխանության օրինակարգության սրբագործման մեխանիզմ: Եւ ճիշտ այնպէս, ինչպէս 313 թվականից մինչեւ դարավերջ ձգվող գործընթացում ռազմավարական ուղեգիծը տեսնելուն չի խանգարում այդ ընթացքում Հուլիանոս կայսեր «ետդարձի» կարճաժամկետ փորձը, նույն կերպ՝ 313-ից ժամանակագրորեն ներքեւ՝ նախապատրաստական այդ շրջանի քննարկումների հիշյալ ուղղվածության մասին ենթադրությունը չի խանգարում Դիոկլետիանոս կայսեր կողմից ձեռնարկված հալածանքների նույնքան կարճաժամկետ վերջին դրվագը:

Տրդատը, տեւական ժամանակ լինելով հռոմեական վերնախավի շրջանակներում, չէր կարող տեղյակ չլինել հասունացող ու սպասվող զարգացումների ռազմավարական այս ուղղվածությանը: Այսինքն՝ նա քաջ գիտակցել է, որ քրիստոնեությունը Հայաստանում պետական կրոն հռչակելու իր քայլը Հռոմում որեւէ կերպ չի կարող մեկնաբանվել ո՛չ որպէս իրենից գաղափարական սահմանազատման, ո՛չ հռոմեական կայսրերից անկախանալու¹⁶, ո՛չ էլ կայսրությանը քաղաքական հակադրման մի ակտ: Առավել եւս՝ դա չէր կարող մեկնաբանվել որպէս թագավորական իր իշխանության օրինակարգությանը աստվածային կամքի մակարդակ հաղորդելու, դրանով իսկ Հռոմի ազդեցության լիակատար թոթափման գործողություն¹⁷: Այլապէս՝ նույն կայսրության օգնությամբ թագավորական իշխանության վերականգնման համար նրան պարտական ու նրա քաղաքական ազդեցության ոլորտում գտնվող¹⁸ Տրդատը ոչ թէ համարձակ, հերոս,

¹⁵ Կարծում ենք՝ մեր այս ենթադրությունը հաստատում է Միլանի հրավարտակի մոտոմում ընդգծված բառակապակցությունը. «**Կանուխ ժամանակաց հետէ** այսպիսի ինչ խորհուրդ ի մտի ունելով մեր՝ եթէ չէ արժան զլանալ զկրօնից զազատութիւն, այլ շնորհել մանաւանդ իւրաքանչիւր իշխանութիւն ի վերայ կամաց իւրոց եւ խորհրդոց, ընտելել իւր գոր եւ կամիցի պաշտել, հրաման տուաք՝ որպէս այլոց ամենեցուն, նոյն եւ քրիստոնեից պահել զօրէնս դենին իւրեանց եւ պաշտաման»: «**Վաղուց ի վեր**, համարելով, որ պետք չէ ննշել դավանանքի ազատությունը, այլ ընդհակառակը՝ յուրաքանչյուրին թոյլ տալ ըստ իր մտքի եւ կամքի պաշտել ինչ (աստծու) ուզում է, մենք հրաման տվեցինք ինչպէս մյուսներին, այնպէս էլ քրիստոնյաներին պահպանել իրենց հավատը եւ պաշտամունքը» (Եւսեբիոսի Կեսարացոյ Պատմութիւն եկեղեցւոյ, Վենետիկ, 1877, էջ 744):

¹⁶ Ինչպէս կարծում է Ս. Արեւշատյանը (տե՛ս նշվ. աշխ. էջ 19):

¹⁷ **Ռ. Մանասերյան**, նշվ. աշխ., էջ 180: Այս ծայրահեղության դեմ արված մասնակի վերապահումները տե՛ս 2Պ, հ. 2, գիրք 1-ին, էջ 28:

¹⁸ Զ. Մանանդյանը համարում է, որ Հայաստանը ընդհանրապէս վասալական կախման մեջ էր Արեւելյան Հռոմեական կայսրությունից (Զ. **Մանանդյան**, նշվ. աշխ., էջ 443):

խոհեմ գործիչ, այլ արկածախնդիր պետք է լիներ՝ ակնհայտորեն անհամաչափ ուժերով միաժամանակ նույն կերպ ու միաժամանակ հակադրվելով աշխարհի ամենահզոր երկու տերություններին՝ ինչպես Սասանյան Պարսկաստանին, այնպես էլ Հռոմեական կայսրությունը¹⁹: Իր գահակալության համար Հռոմին պարտական Տրդատն անտարակույս ունեցել է նաև քաղաքական մտածողության եւ էթիկետի այն տարրական ըմբռնումը, որ նման մի քայլ կատարելուց առաջ այդ մասին պետք է տեղյակ պահել դաշնակցին, առավել եւս՝ հովանավորին: Այսինքն՝ նախապես նաև կարող էր ունենալ կայսրության համաձայնությունը:

Այսպիսի բացատրությամբ՝

Ա) Միլանի հրովարտակը որեւէ դեր չի խաղում Հայոց դարձի թվական մինչեւ 313 թվականը որոշելու հարցում, եթե հայտնի ժամանակագրական մյուս ցուցումները դրա համար բավարար են:

Բ) Վերանում են արդեն իսկ ժողովրդական վեպում հերոսացած Տրդատին մի անգամ էլ այսօրվա պատմագիտական վեպով լրացուցիչ «հերոսացնելու» գայթակղության հիմքերը:

Իսկ թե ինչու Հռոմեական կայսրությունում քրիստոնեության պետական կրոն դառնալը եւ հեթանոսության ամբողջական դուրսմղումը շուրջ մեկ դարյա աստիճանական բազմաքայլ մի գործընթաց էր²⁰, ոչ թե հեղափոխական ակտ՝ ինչպես Հայաստանում, ապա դրա պատասխանը կարող է լինել հետեւյալը. Հռոմը կարող էր իրեն նման շուրջություն թույլ տալ՝ ընտրել քրիստոնեությունը պետական (ու միակ) կրոն դարձնելու դժվարին խնդրի լուծման բազմաքայլ, աս-

¹⁹ Բնականաբար, անընդունելի է նաև Հայոց Դարձի խնդրին վերաբերող աշխատություններից մեկում հայտնված այն տեսակետը, թե Տրդատը, «խորապես գիտակցելով» քրիստոնեության հասարակական համախմբման ներուժը եւ «պետական-ֆաղափական մտածողության բարձր մակարդակ» դրսևորելով, գնաց այն պետական կրոն հռչակելուն, մինչդեռ հռոմեական կայսրերը «չկարողացան ըստ արժանվույն գնահատել» դա եւ ավելի ուշ միայն «ստիպված» գնացին նույն ֆայլին: Ընդ որում, հայ-հռոմեական «դիմակայության» մեջ Հայաստանը գնահատվում է որպես «քրիստոնեության պաշտպան» ընդդեմ Հռոմի: Այս առիթով ետ գնալով՝ հետինակը, որպես դրա զուգահեռ, նույն կերպ հելլենիզմը որպես հասարակության ներքին միասնությունն ապահովող գործոն հովանավորելու հարցում Տիգրան Մեծի ֆաղափական լայնախոհությունն է հակադրում իր շրջանի հռոմեական կայսրերի «հնակա-նայուն»: Այս դեպքում էլ հայ-հռոմեական հարաբերությունում «ֆաղափակրական» Արեւելին է հակադրվում «բարբարոսական» Հռոմին (տե՛ս Կ. Միրումյան, նշվ. աշխ., էջ 88-91): Ստացվում է, որ հայ թագավորներն ընդհանրապես ավելի խելոք ու խոհեմ են եղել, քան հռոմեական կայսրերը: «Հայրենասիրական» մղումներով պատմական դրվագների այսօրինակ գլխիվայր մեկնաբանությունները միայն վնաս կարող են բերել գիտությանը, իսկ ֆաղափական իմաստով, որպես ազգային սնափառությունը սնուցող միջոց, խիստ վտանգավոր են ազգի ներկայի համար, ուստի եւ՝ խոտելի ու դատապարտելի:

²⁰ Այն պետական կրոն հռչակվեց Թեոդոս Մեծի (379-395) օրոք:

տիճանական, անցնցում, ներքաղաքական կայունությունը չվտանգող ապահովու բանական ճանապարհը: Տրդատն իր առջեւ ծառայած ներքին եւ, մանավանդ, արտաքին քաղաքական սուր եւ հրատապ լուծում պահանջող խնդիրներով ոչ: Նույն այս պատճառով է, որ Հայաստանում այդ հեղափոխությունն իրականացնելու համար անհրաժեշտ էր վճռորոշ դերակատարմամբ հոգեւոր գործիչ Գրիգոր Լուսավորիչը, Հռոմեական կայսրությունում նույն խնդիրը լուծելու համար գործառույթային ծանրաբեռնվածությամբ նման անձի կամ կերպարի կարիքը չկար:

Տրդատի որոշումը, այդուամենայնիվ, նկատի ունենալով հայաստանյան խնդիրները, նույնքան ճշգրիտ էր ներկայի համար, հեռահար առումով արդարացված. հայկական պետականության հետագա շուրջ 130 տարվա գոյության համար այն, անտարակույս, կարեւոր, իսկ հայ ժողովրդի համար դարերի կտրվածքով ճակատագրական դեր է խաղացել: Իր ժամանակի համար, դա, իրոք, մի խիզախ քաղաքական քայլ էր, խիզախ՝ թերեւս ոչ այնքան աշխարհում առաջինը լինելու կամ զրադաշտական Պարսկաստանից սահմանազատվելու, որքան առկա կրոնական իրավիճակի ինտերցիան, հասարակական ներքին դիմադրությունը հաղթահարելու հանգամանքով: Ներքին դիմադրության մի բաղադրիչ պետք է լիներ նախարարությունների կենտրոնախույս ձգտումների հնարավորության սահմանափակումը (քրիստոնեության ընդունմամբ նրանց յուրատեսակ մի զսպաշապիկ էր հագցվում առնվազն դեպի Պարսկաստան կողմնորոշման դեմ): Նման որոշման իրականացման համար, բնականաբար, Տրդատը պետք է որպէս գործակից-գործընկեր ունենար այդ բնագավառի ճանաչված ու կարող մի գործչի: Եւ դա Գրիգորն էր²¹, որի հայտնվելն էլ Հայոց թագավորի արքունիքում Տրդատի հրավերով ու նախաձեռնությամբ պետք է լիներ: Հավելենք, որ ի տարբերություն Հռոմեական/բյուզանդական իրականության, Հայաստանում հնարավոր չեղավ լուծել եկեղեցու նկատմամբ թագավորական իշխանության գերակայության խնդիրը, որ սակայն այլ թեմա է:

Այսպիսով՝ քրիստոնեության ընդունման ուղին, մեթոդը Հռոմեական կայսրությունում եւ Հայաստանում որքան էլ տրամագծորեն տարբեր, երկու դեպքում ճշգրիտ քաղաքական հաշվարկների արդյունք էին՝ յուրաքանչյուրը պայմանավորված տվյալ երկրի առանձնահատկություններով եւ պետության առաջնային օրակարգային խնդիրներով:

²¹ Ըստ ՀԺՊ-ի՝ Գրիգորը ներկայանում է որպէս հայկական Գաւրանաղի, Եկեղյաց եւ Գեղզան գավառների եպիսկոպոսը (տե՛ս հ. 2, էջ 75)՝ առանց, սակայն, որեւէ աղբյուրի հղման:

Կրոնափոխության յուրահատկությունները Հայաստանում

Եթե անգամ մեր դարաշրջանում արտառոց է եւ մարդու համար լուրջ հոգեբանական խնդիրներ է առաջացնում հավատափոխությունը, պատկերացնել կարելի է, թե այն որքան դժվար գործ պետք է լիներ վաղ միջնադարում:

Ի սկզբանե բազմաստվածության պայմաններում ապրած մի երկրում, ինչպիսին էր Հայաստանը, միաստվածությունը, մասնավորապես ի դեմս ծագումով օտար քրիստոնեության, որպես պետական կրոն ընդունելը, իրոք, հեղափոխություն էր բառիս բուն (լեզվական ու ամենեւին ոչ բացասական) իմաստով²²: Դա չէր նշանակում եղած ավանդականի կողքին դնել նորը, թեկուզ ամենաբարձր տեղում: Դա նշանակում էր ամբողջությամբ եւ արմատապես փոխել ամենակարեւոր մարդկանց հավատքը ու գաղափարական պատկերացումները, իսկ դոգմաների համակարգը պիտի սահմանափակեր ազատ մտածողությունը: Դա նշանակում էր արմատապես փոխել յուրաքանչյուր անհատի ողջ ներաշխարհը, բարոյական նորմերը, արժեքային համակարգը, ինքնության հիմքն ամբողջությամբ, ավելին՝ փոխել մարդու առօրյան, կենցաղը, սովորույթները, ընդհուպ՝ վարքի կանոնները: Ընդ որում՝ այս ամենը պայմանավորող գաղափարախոսական եւ իրավական շրջանակների, անհատի մինչ այդ ունեցած, այսօրվա եզրույթով ասած՝ «իրավունքների» եւ «ազատությունների», կյանքի վայելքներից, զանազան աշխարհիկ հաճույքներից օգտվելու հնարավորությունների ոչ թե լայնացմամբ, այլ շեշտակի նեղացմամբ: Եւ այս ամենը ոչ թե աստիճանական, տեւական մի ընթացքով, այլ, ըստ էության, միանգամից: Դրան, բնականորեն, պետք է ընդգիմանային բոլոր խավերը՝ վերջին շինականից մինչեւ ամենաբարձր ազնավական²³:

²² Նույն բառն է օգտագործում նաեւ Ժ. Պ. Մանեն Հայոց դարձի համար, այն համարելով «մի իսկական մշակութային հեղափոխություն» (տե՛ս Ժ. Պ. Մանեն, «Ազաթանգեղոսի Հայոց պատմությունը եւ Հունա-հռոմեական վեպը», ՊԲՀ, № 1, 1997, էջ 161: «Մշակութային» բնորոշումը ճիշտ չեմք համարում: Դա մահուր փաղափական ֆայլ էր՝ իշխանության խնդրի հետ կապված փաղափական նպատակներով: Նման փաղափական ֆայլերը կատարելիս կարող են օգտագործվել նաեւ ձեռով մշակութային լծակներ, միջոցներ, կամ՝ դրանք կարող են ունենալ նաեւ մշակութային հետեւանմներ: Սակայն դա չի կարող հիմք դառնալ փաղափական իրողությունը մշակութային կոչելու համար: Մանանդյանը Հայոց դարձի համար օգտագործում է «հեղաշրջում» բառը, որ այս դեպքում հավասարազոր է «հեղափոխությանը», սակայն դա՛ որպես Հռոմեական կայսրության հետ «փաղափական մերձեցման» մի ակա (տե՛ս Հ. Մանանդյան, նշվ. աշխ. էջ 122): Նույն «հեղաշրջում» բառն է օգտագործում նաեւ Լեոն (Լեո, երկերի ժողովածու, հ. 1, Երեւան, 1966, էջ 403):

²³ Ադոնցն այսպիսի կարծիք ունի բիստոնեության տարածման եւ ընդունման մասին. «Գիմիները փոխվում են, եւ մնում են տիկերը՝ իբրեւ նվիրական անոթներ՝ պատրաստ ընդունելու նոր բովանդակություն: Ավետարանի վերապայ վարդապետությունն անգամ չի արհամար-

Եւ վերջապէս՝ քրիստոնեութիւնը որպէս համընդհանրացման ձգտող կրոն՝ առաջին տեղում դնում էր իր վարդապետութիւնը, հավատը եւ ետին պլան էր մղում ազգային հատկանիշը, ինչը, հատկապէս ավանդաբար «միալեզու» լինելու հանգամանքով շեշտված ազգային զգացողութեամբ հայ հանրութեան համար դժվար ընդունելի պետք է լիներ:

Այդպիսի կտրուկ շրջադարձ չէր եղել երբեք: Ամենավաղ շրջանի առաջին պարզունակ հավատալիքներից ի վեր, կրոնական հավատալիքների զարգացման կամ փոփոխութիւնների ընթացքը եղել էր էվոլուցիոն, աստիճանական, անցնցում, առանց կտրուկ շրջադարձերի: Ուրարտական պանթեոնը շուրջ յոթ տասնյակ աստվածութիւն ուներ²⁴: Որպէս կանոն՝ հեթանոսական այդ պանթեոնի մեջ ընդգրկվում էին տվյալ պետութեան կազմի մեջ մտած ցեղերի ու տոհմերի աստվածութիւնները: Մի կէս հազարամյակ հետո հայկական պանթեոնում դրանցից որեւէ մեկին դժվար է գտնել, սակայն ոչ թե կտրուկ հավատափոխութեան, այլ նույն ցեղերի ու տոհմերի՝ մի ազգի մեջ համաձուլվելու, աստվածութիւնների միաձուլման աստիճանական մի ընթացքով կատարված զարգացումների, մարդ անհատի համար աննկատ փոփոխութիւնների միջոցով:

Բազմաստվածութեան պայմաններում կրոններն ու աստվածութիւնները կարող էին խաղաղ գոյակցել: Հեթանոսական կրոնները, աստվածութիւնները կարող էին ազատ թափանցել միմյանց մեջ: Հռոմեական պանթեոն կարելոր աստվածութիւններ են թափանցել հունական եւ եգիպտական պանթեոններից: Ոչ միայն նույն «գործառույթով» աստվածները, այլեւ յուրաքանչյուր պանթեոնի «հայր աստվածները» կարող էին համատեղվել, նույնացվել. եգիպտական Ամոն աստծուն հույները նույնացնում էին Զեւսի հետ, Հռոմում Զևսի հետ էր նույնացվել գերագույն աստված Յուպիտերը, նրա կին Հերայի հետ՝ Յունոնան,

հել հեթանոսական դատարկված տիկեր: Քրիստոսի ձայնը, ինչպէս հեթանոս երկինքը, գրեթէ անբնակ էր: Աստվածները կորցրել էին իրենց ուժն ու հմայքը եւ տանաւերում մնացել էր միայն նախնի հավատալիքների չոր կմախքը: Քրիստոնեությունը դյուրութեամբ գրավեց անշունչ կմախքը եւ նոր ոգի տվեց նրան (Ն. Ադոնց, *Երեկեր հինգ հատորով*, Կ.Ս. Պատմագիտական ուսումնասիրութիւններ, Երեւան, 2006, էջ 14-15): Պատկերն ակնհայտ չափազանցված է, թերեւս տուրք տալով գեղեցիկ լինելու մղումին: Այդ ընդդիմացումը ոչ միայն կոշտ է եղել, այլ նաեւ տեսական. չնայած եկեղեցու դարերով գործադրած ջանքերին, որոշ դեպքերում այն հասել էր մինչեւ մեր օրերը. «Նզովքը, արտաբնական եկեղեցուց, յոթնամյա ապաշխարհությունը եւ սահմանված այլ պատիժներն անգամ անգոր են եղել արմատախիլ անել հազարամյա հնությունից եկող հեթանոսական հավատալիքներն ու պատկերացումները ժողովրդի գիտակցությունից, եւ դրանք հարատեւել են մինչեւ վերջին տասնամյակներըն ու գրանցվել Հայաստանի մի շարք շրջաններում 19-20-րդ դարերի հայ ազգագրագետների կողմից» Լ. Խաչիկյան, *Աշխատութիւններ*, հ. Ա, Երեւան, 2012, էջ 19:

²⁴ Ս. Համայակյան, *Վանի թագավորութեան պետական կրոնը*, Երեւան, 1990, էջ 26-27:

աստվածների մեծամասնությունն ուներ իր հունական զուգահեռը: Հայկական միջավայրում Զեւսը նույնացվում էր Արամազդի հետ: Ծագումով իրանական Անահիտին Ագաթանգեղոսի վկայությամբ պաշտել են բոլոր թագավորները՝ «մանաւանդ թագավորն Յունաց» (53)²⁵: Քարակերտ կամ պղնձակերտ նույն արձանը կարող էր մարմնավորել տարբեր ժողովուրդների զուգահեռ աստվածների՝ Հերակլես – Վահագն, Արտեմիս – Անահիտ, Աստղիկ – Աֆրոդիտե եւ այլն²⁶:

Խորենացին այդ մասին ուղղակի եւ աներկիմաստ վկայություններ ունի. Արտաշեսը արեւմտյան հաջող արշավանքից, որպես ամենաարժեքավոր ավար, բերում է հունական աստվածների արձաններ. «Եւ գտեալ յԱսիա պղնձաձոյլ ոսկեզօծ պատկերս զԱրտեմիդայ եւ զՀերակլեայ եւ զԱպողոնի՝ տայ բերել յաշխարհս մեր, զի կանգնեսցեն յԱրմաւիր... Իսկ զՀերակլեայն զառնապատկերն... զՎահագն իւրեանց վարկանելով նախնի՝ կանգնեցին ի Տարօն, յիւրեանց սեպհական գիւղն յԱշտիշատ...» (Բ.ԺԲ)²⁷:

Պատմահայրը այնքան կարեւոր է համարում այդ արձանները, որ ուշադիր հետեւում է դրանց հետագա տեղաշարժերի, ճակատագրերի պատմությունը (տե՛ս Բ.ԺԳ):

Աստվածների նույնացման այդպիսի վկայություններ ունի նաեւ Ագաթանգեղոսը. «Եւ իբրեւ զնոսա եւս հաստատէր՝ ապա երթեալ հասանէր յամուր տեղին անուանեալ Անի, ի թագաւորաբնակ կայեանսն հանգստոցաց գերեզմանաց թագաւորացն Հայոց: Եւ անդ կործանեցին զբազինն Զեւս դիցն Արամազդայ, հօրն անուանեալ դիցն ամենայնի» (785):

Այսինքն կրոնական հանգամանքը բազմաստվածության պայմաններում որեւէ ժողովրդի կամ ազգի մյուսից տարբերակելու, առանձնացնելու առաջնային հատկանիշ ու դրանով իսկ՝ իշխանության հաստատման կամ պահպանման մեկնակետով՝ վճռորոշ քաղաքական գործոն չէր եղել: Քրիստոնեությունը, միաստվածային կրոններին բնորոշ ու բնական անհանդուրժողականությամբ²⁸,

²⁵ Ագաթանգեղոսին հղումները կառնմ տեքստում՝ փակագծով պարագրաֆի նշմամբ՝ ըստ հետեւյալ հրատարակության. Պատմութիւն Հայոց, աշխատութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան եւ Ստ. Կանայեանց, Տփղիս, 1909:

²⁶ Աստվածների նույնացման հայտնի այս երեւոյթի մասին տե՛ս նաեւ Գ. Խ. Սարգսյան, Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը եւ Մովսէս Խորենացին, Երեւան, 1966, էջ 24:

²⁷ Խորենացուն հղումները կառնմ տեքստում՝ գրֆի եւ գլխի համարի նշումով, ըստ հետեւյալ հրատարակության. Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, ֆինական բնագիրը եւ ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, նմանահանութիւն, լրացումները Ա. Բ. Սարգսեանի, Երեւան, 1991:

²⁸ Միաստվածային եւ բազմաստվածային կրոնների համդուրժողականության մասին 19-րդ դարի հայտնի մտածողներից Ա. Շոպենհաուերի արձանագրումը «Կրոնի մասին» դիպլո-

համամարդկային տարածման հասնելու գաղափարախոսությունք եւ հավակնությունք մերժում, ժխտում էր մյուս բոլորին՝ ըստ էություն հավակնելով միակ ճշմարտության կրողը եւ միակը լինելու դերին: Հեթանոսության շրջանում կրոնական տարբերակմամբ ու շեշտված կրոնական հիմքով պատերազմներ կարծես թե չեն եղել: Մինչդեռ միջնադարում պատերազմները հաճախ հենց կրոնական հիմքի վրա են եղել, կամ դրանց այդպիսի երանգավորում է տրվել²⁹ (թեև, անշուշտ, պատերազմներ են եղել նաև հենց քրիստոնեական դավանանքով պետությունների, քրիստոնեության տարբեր ուղղություններ ներկայացնող ժողովուրդների միջև, եւ ոչ միայն միջնադարում):

Եթե բազմաստվածությունը որպես պետական կրոն ունեցող երկրներում հնարավոր էր հեթանոսության եւ քրիստոնեության համակեցությունը, ապա քրիստոնեության՝ պետական կրոն լինելու պարագայում նման համակեցություն, հասկանալի պատճառով, չէր կարող լինել³⁰: Մյուս կողմից՝ թագավորական հրամանով չէր կարող միանգամից հաղթահարվել հազարամյակներով ձեւավորված հասարակական պատկերացումների ու կենցաղի իներցիան: Տրդատը, բնականաբար, չէր կարող չգիտակցել եւ չպատկերացնել, որ իր կտրուկ քայլը բերելու էր հասարակական տարբեր խավերի դիմադրության, կարող էին լինել ներքին ցնցումներ, երկրի ներքին անկայունություն՝ ցանկացած իշխանության համար անցանկալի եւ վտանգավոր մի երեւույթ (հենց այս գիտակցությունք էր առաջին հերթին, որ Հռոմեական կայսրությունում քրիստոնեությունը պետական կրոն դարձնելը, ինչպես տեսանք, տեւեց շուրջ մեկ դար՝ աստիճա-

գում. «Իրականում անհանդուրժողականությունը էպպես բնորոշ է միայն միաստվածությունը. համընդհանուր աստվածը իր իսկ բնությամբ՝ նախանձոտ Աստված է, որը չի հանդուրժում ուրիշ այլ աստծու գոյություն: Բազմաստվածության մեջ աստվածները, ընդհակառակը, իրենց բնությամբ հանդուրժող են. նրանք ապրում են եւ թույլ են տալիս ապրել մյուսների: Ամենից առաջ նրանք պատրաստակամ հաշտվում են նույն կրոնի իրենց ընկերների հետ, իսկ հետո այդ հանդուրժողականությունը տարածվում է նաեւ օտար աստվածների վրա, որոնք նրանց կողմից հյուրընկալքար ընդունվում են, իսկ հետագայում նույնիսկ փառաբանության իրավունք են ստանում» (А. Шопенгауэр, Собрание сочинений в 6-и томах, т. 5, Москва, 2001, с. 278): Այլ կրոնների ու աստվածների նկատմամբ անհանդուրժողականության այսօրինակ հորդորներ կամ պատվիրաններ բազմաթիվ են Հին կտակարանում (տե՛ս Ելից ԻԲ 20, Բ Օրին. ԺԲ 2-4, Բ Օրին. ԺԳ 1-5, Բ Օրին. ԺԳ 6-11 եւ այլն):

²⁹ Ամենացայտուն օրինակը՝ «Փաշակրաց արշավանքները», մուսուլմանական աշխարհում «ջիհադի» ընկալումը որպես անհավատների դեմ պատերազմ՝ իրենց կրոնը համաշխարհային տարածման հասցնելու համար:

³⁰ Քրիստոնեական եկեղեցին այլ կրոնների եւ դավանանքների նկատմամբ իր անհանդուրժողականությամբ երբեմն տարբերվել է անգամ միաստվածային իսլամից (հիմնավորված նման գնահատական տե՛ս, օրինակ, Լ. Տեր-Պետրոսյան, *Խաչակիրները եւ հայերը*, հ. 2, Երեւան, 2007, էջ 16-17), իսկ մինչ այդ՝ զրադաշտականությունից:

նական ընթացքով): Ուրեմն՝ հաշվել կամ համարել էր, որ իր՝ նույն այդ թագավորական իշխանության, Հայաստանի պետականության ապահովության առումով կշեռքի մյուս նժարին ավելի մեծ վտանգ է դրված: Ճիշտ է՝ մինչ այդ քրիստոնեությունն աստիճանական մի ընթացքով մտել էր նաև հայկական միջավայր, սակայն դա չէր այն բավարար հիմքը, որին հենվելով կարելի էր ապահով գնալ այդ քայլին: Առավել եւս՝ դա չէր այն ուժը, որի ճնշման տակ Տրդատը պետք է կայացներ այն պետականորեն ընդունելու որոշումը եւ ունեցած իրական եւ ամբողջական իշխանությունը (Տրդատը նաև քրմապետ էր) կիսեր նրա հետ:

Ընդհանրապես, քրիստոնեության ընդունումը ոչ թե քաղաքակրթական, մշակութային, իմաստության կամ հեռատեսության, առավել եւս՝ հասարակությաննների կամ ազգի զարգացման բարձր աստիճանի մասին վկայող, այլ ի դեմս երկրի ղեկավարի՝ նրա քաղաքական միտքը, կողմնորոշման ունակությունը ցուցադրող, իշխանության հարցի հետ կապված պրագմատիկ խնդիր է առաջին հերթին: Տրդատի քայլը գնահատանքի արժանի է պահի ճիշտ ընտրությունը կատարելու, տվյալ իրավիճակում ոչ դյուրին, սակայն միակ ճշգրիտ քաղաքական որոշումը կայացնելու իմաստով: Այլ հարց է, որ նման շրջադրածը, դարերի կտրվածքով, բնականաբար, ունենալու էր անխուսափելի մշակութային ու քաղաքակրթական հետեւանքներ: Ճիշտ չէ, սակայն, հետահայաց, այդ հետեւանքների մեկնակետով գնահատել փաստն ու երեւույթն իր ժամանակի համար:

Տրդատ Գ-ի որոշումը որքան քաղաքական իմաստով կենսական էր իր համար՝ որպես Հայաստանի թագավորի, շատ ավելի պետք էր նրա գործակից Գրիգորին: Խնդիրն իր հիմքում նույնն էր՝ հստակ ու կայուն մի նոր սահմանազամամբ առանձնացնել հանրության այն միավորը, որի վրա պիտի տարածվեր երկուսի իշխանությունը, առաջինի դեպքում՝ աշխարհիկ, երկրորդի դեպքում՝ հոգեւոր: Տարբերությունն այն էր, որ Տրդատը դրանով առաջին հերթին ապահովում էր իր ունեցած իշխանության այդ հիմքը թշնամացած Արեւելքից, Գրիգորը՝ ոչ միայն մինչ այդ չունեցած լայն իշխանություն էր ստանում մի ամբողջ երկրում, այլև պետական հովանավորություն եւ աջակցություն, նյութական հսկայական բազա ունենալու հնարավորություն:

Այսինքն՝ պատմական այն իրողությունը, որ պատմագրությունը արձանագրում է՝ առաջին անգամ Հայաստանում է քրիստոնեությունը հռչակվել պետական կրոն տեսքով, մեր դիտանկյունից, ըստ որի կրոնը որպես իշխանության ձգտող սուբյեկտ, քաղաքական երեւույթ է, կարող է ձեւակերպվել նաև հետեւյալ կերպ՝ քրիստոնեությունն առաջինը իշխանության է հասել Հայաստանում:

Թե իրականում Հայաստանում ինչպիսի սկիզբ եւ ընթացք է ունեցել նոր կրոնի պետականորեն ընդունումը, առաջին տասնամյակներում համընդհանուր տարածումը որոշակի իրադարձությունների տեսքով, դժվար է պարզել Ագաթանգեղոսի՝ այդ շրջանին վերաբերող լեզենդային պատումով: Այստեղ դա Գրիգորի՝ Խոր-Վիրապից դուրս գալուց հետո ներկայանում է իբրև հասարակական ընդհանուր ոգեւորութեան հզոր մի ալիք, նոր հավատքի ամբողջական հաստատման մի սահուն հաղթարշավ, որ կարճ ժամանակում (կարծես՝ 1-2 տարում) ի կատար է ածվել ամբողջութեամբ: Որպես միակ դիմադրող ուժ է հիշվում քրմական դասը, բայց այն էլ՝ անդեմ, անառարկա, ոչ այնքան Տրդատի զինական ուժի առջև ընկրկող, որքան Գրիգորի հրաշքների դիմաց փախուստ տվող «դեւերի» տեսքով:

Նոր կրոնի դեմ հասարակական տարբեր խավերի դիմադրութեան մասին մեր աղբյուրների ուղղակի եւ անուղղակի վկայութունները նույն դժվար ճանապարհն են հաստատում: Մի տարբերութեամբ. եթե Հռոմեական կայսրութունում համեմատաբար սահուն ընթացքով աստիճանականութունը շարունակվեց մինչև վերջ, Հայաստանում 5-րդ դարասկզբից դրան լրացուցիչ հզոր մի լիցք հաղորդելու անհրաժեշտութուն առաջացավ. իրականացվեց մեկ դար առաջ սկսված «հեղափոխութեան» երկրորդ, ավելի վճռորոշ փուլը:

Հակառակ Ագաթանգեղոսի պատումով ներկայացող՝ կարճ ժամանակում քրիստոնեութեան տարածման հաղթարշավին, Մովսես Խորենացին բոլորովին այլ իրավիճակ է ներկայացնում: Նրա երկրորդ գրքի վերջին գլուխը նույնպես մի «Ողբ» է (ինչպես Պատմութեան վերջում)՝ Տրդատի մահվան առիթով. «Յաղագս վախճանի Տրդատայ թագաւորի, ընդ որում եւ ողբերգական մեղադրութիւն» վերնագրով: Իսկ «մեղադրութեան» առարկան Հայաստանի ժողովուրդն է՝ իր բոլոր խավերով, որ դիմադրում է նոր կրոնին: Տրդատը հետեւողականորեն ամեն ինչ անում էր քրիստոնեութեան լիակատար ընդունման համար.

«Սա յետ հաւատոցն որ ի Քրիստոս... եւս քան զեւ յաճախէր որ ինչ յաղագս Քրիստոսի գործ եւ բան. սաստելով եւ հաւանեցուցանելով զմեծամեծ նախարարան, միանգամայն եւ զամենայն բազմութիւն ռամկին, լինել արդարեւ Քրիստոսի, որպէս զի վկայեսցեն հաւատոցն՝ ամենեցուն եւ գործքն» (Բ. ԴԲ):

Այսինքն՝ եղել է հասարակակութեան ոչ միայն խուլ, այլ նաեւ բացահայտ դիմադրութուն, ինչի դեմ Տրդատը շարունակել է պայքարել ոչ միայն «խոսքով»՝ համոզելով, այլ նաեւ գործով՝ «սաստելով», որ թագավորի դեպքում նշանակում է բռնութեան կիրառում, պատիժ: Եւ այնուամենայնիւ, ցանկալի արդյունքի չի հասել. «Այլ զխստասրտութիւն կամիմ ասել, թէ եւ զամբարհաւաճու-

թիւն ազգիս մերոյ յիսկզբանցն եւ այսր. որպէս անհամբույր բարույ եւ ճշմարտութեան անհարազատ, կամ թէ բնութիւն ունելով զբարձրայօնութիւն եւ զկամակորութիւն՝ ընդդիմանան կամաց թագաւորին յաղագս կրօնից քրիստոսականաց, զհետ երթալով կամաց կանանց եւ հարճից» (Բ. ՂԲ):

Ընդ որում, այնքան մեծ է այդ դիմադրութիւնը, իսկ թագաւորի գործադրած ջանքերն ապարդշուն, որ Տրդատի նման հզոր թագաւորը հուսահատված թողնում է գահը եւ անցնում ճգնակյաց կյանքի: Որոշ ժամանակ հետո նրան խնդրում են վերադառնալ, իսկ երբ նա չի համաձայնում, նրան թունավորելով սպանում են: Խորենացու աղբյուրը այս դեպքում Ագաթանգեղոսը չէ: Հնարավոր է, որ Պատմահայրը գրավոր կամ բանավոր ինչ-որ այլ աղբյուր է ունեցել, որի տեղեկութիւնները նա հետահայաց իմաստավորել է իր ժամանակի (մասնավորապէս 5-րդ դարի առաջին տասնամյակների) քրիստոնեութեան մակերեսային տարածվածութեան եւ հեթանոսութեան դեռ պահպանած կշռի իրողութիւնների ֆոնին՝ Տրդատի ճգնակեցութիւնը, դրա պատճառները ու թունավորվելով սպանվելը որպէս փաստ ներկայացնելով:

Նկատենք, որ պատմիչները չեն խոսում Արշակունի հաջորդ թագաւորներին՝ քրիստոնեութեան նկատմամբ այսօրինակ նախանձախնդրական ու անմնացորդ նվիրումի մասին, ավելին՝ գահակալների մեծ մասը հոգեւոր հարթութեան վրա ներկայանում են հակառակ, բացասական բնութագրով:

Բուզանդի ավանդամբ՝ Գրիգորի որդի Վրթանէս կաթողիկոսի հետ կապված մի հրաշապատում դրվագ նույնպէս հեթանոսութեան էական տարածվածութիւն եւ կշիռ է ենթադրում, եւ այն էլ՝ երկրի թագուհու հովանավորութեամբ.

«Իսկ դէպ իմն լինէր ի ժամանակին՝ յորում մեծ քահանայապետն Վրթանէս երթեալ շրջէր առանձինն սակաւուք, կատարել զպատարագն օրհնութեան: Արդ որք միանգամ զհնութիւն կռապաշտութեան հեթանոսութեան գնոյն սովորութիւն մինչեւ ցայնժամ եւս ունէին գաղտնի, ի միաբանութիւն ժողովեալք՝ հասանէին իբրեւ հազարք երկու, խորհուրդ եղեալ ընդ միմեանս՝ սպանանել զքահանայապետն Աստուծոյ զՎրթանէս: Բայց ունէին եւ սակաւ մի խորհուրդ համարձակութեան ի կնոջէ թագաւորէն զայն գործել. վասն զի յանդիմանէր զնա սուրբն վասն գաղտնի շնութեան գիշութեան բարոյից պոռնկութեան»³¹:

Բնական է, որ քրիստոնեութեան ընդունումը լուրջ խոչընդոտների պիտի հանդիպէր: Հեթանոսական պանթեոնը հազարամյակների հզոր ավանդույթ ուներ՝ ոչ միայն խորը արմատավորված, այլ նաեւ վաղուց «ազգայնացված»

³¹ Փավստոսի Բուզանդացոյ Պատմութիւն Հայոց, ի շորս դպրութիւնս, Վեներիկ, 1933, էջ 19-20 (այսուհետ՝ **Բուզանդ**):

էր³²: Այն հենված էր հասարակության լայն շերտերի համար դյուրամարս ու սիրելի դարձած վեպերի, առասպելների, գրավիչ ու հետաքրքիր պատմությունների վրա: Իրա հենքն ազգային էր, աստվածների մասին վիպական պատմությունները հայերեն էին, դրանց աշխարհագրությունը՝ հայաստանյան, աստվածները՝ Անահիտը, Վահագնը, Աստղիկը, Նանեն, Արամազդը «ազգակիցներ» էին ու մատչելի՝ մարդակերպ արձաններով ու քանդակներով ներկայացող ծանոթ դեմքերով եւ որպես այդպիսին՝ ավելի «հասանելի» ու սրտամոտ: Կրոնական արարողությունները ոչ թե միապաղաղ թվացող (ժամանակի հայ մարդու համար) քարոզներ, ժամերգություններ, պատարագներ ու աղոթքներ, այլ աշխարհիկ շնչով, երգ ու պարով միջոցառումներ, զվարճանք, մարզական խաղեր էին: Ճիշտ է՝ մեղադրանքի համատեքստում, սակայն այս իրողությունը գիտակցել եւ շատ դիպուկ ու գեղեցիկ ներկայացնում է Բուզանդը.

«Վասն զի միտք իւրեանց ընդ անպիտանս ընդ անօգուտս եւեթ զբօսեալ էին. զոր օրինակ մանկունք տղայք ընդ մանգութեանն ընդ տղայութեանն խաղալիկ խանկարեալք, եւ զպիտոյիցն եւ զկարեւորացն ոչ ինչ փոյթ արարեալ, սոյնպէս եւ դեգերեալ մաշէին յանուղղայ կրթութիւն ընդ չքոտի մտացն ի հնութիւն հեթանոսութեանց սովորութեանց, բարբարոս խուժադուժ միտս ունելով: Եւ զիւրեանց երգս առասպելաց զվիպասանութեանն սիրեցեալք ի փոյթ կրթութեանցն, եւ նմին հաւատացեալք, եւ ի նոյն հանապազորդեալք»³³:

Այս ամենին պետք է փոխարիներ օտար հենքով, անծանոթ վայրերի աշխարհագրության եւ օտար երկրի պատմության հետ կապված մի անհասանելի աստված՝ նոր, ոչ նույնքան կենդանի զրույցներով ու մանավանդ՝ բարդ ու դժվարամարս վարդապետություններ:

Թագավորական իշխանության համար վտանգ ներկայացնող վերոհիշյալ խնդիրների պարտադրանքով քրիստոնեությունը միանգամայն ակտով պետական կրոն հռչակելով, Տրդատը, շատ լավ հասկանում էր նաեւ դրա անցնցում տարածման եւ ամրապնդման աստիճանականության կարեւորությունը: Ջանադիր հետեւողականության կողքին, թերեւս հենց այդ մասին են վկայում հետեւյալ իրողությունները՝ հավաստված մատենագրական վկայություններով, երբեմն նաեւ հնագիտական նյութով.

³² «Եթե նախորդ շրջանում (մ.թ.ա. 6-4-րդ դդ.) հայկական կրոնի մեջ դեռեւս գերակշռում... որոշակի երևում էին հայ ժողովրդի կազմի մեջ մտած առաջին ցեղախմբերի տեղական աստվածությունների հետեւերը, ապա այժմ (խոսքը հելլենիստական շրջանի մասին է – Ա.Ս.) վերջնականապես ձեւավորվել էր ամբողջ հայ ժողովրդին պատկանող մարդակերպ աստվածների մի համակարգ...» (ՀժՊ, հ. 1. էջ 901):

³³ Բուզանդ, էջ 44:

1. Հեթանոսական սրբավայրերի ավերումից հետո, որպես կանոն, նրանց տեղերում են հիմնվել քրիստոնեական եկեղեցիները, ինչն ավելի քան հաշվարկված ու տրամաբանական է:
2. Առաջին հերթին հենց քրմական դասի ներկայացուցիչներից են «վերապատրաստվել» թեմերի առաջնորդ եպիսկոպոսները, հատկապես քրմերի երեխաներն են ընդգրկվել դպրոցներում՝ նոր կրոնի սպասավորներ դառնալու համար:
3. Եթե անվերապահորեն մերժվել են հեթանոսական աստվածները եւ պաշտամունքի առարկաները, ապա հեթանոսական որոշ տոնակատարություններ, արտաքին ձևեր պահպանելով, պարզապես քրիստոնեացվել են՝ դրանց մեջ այլ բովանդակություն է դրվել:
4. Անտիկ փիլիսոփայական/գիտական մտքի նվաճումներով հարստացվել, կատարելագործվել է քրիստոնեական վարդապետությունը:

Եթե հռոմեական/բյուզանդական աշխարհում քրիստոնեության վերջնական տարածումը ուղղագիծ, աստիճանական ու հետեւողական սահուն մի ընթացք էր, ապա հայ իրականության մեջ այն կարելի է հստակ երկու փուլի բաժանել: Առաջինի հեղափոխական սկիզբը Տրդատի եւ Գրիգորի կողմից այն միանգամից պետական մակարդակի բարձրացնելն էր, սակայն դրան հաջորդած դարավերջում գոյացած նոր մարտահրավերների համեմատ՝ անբավարար դրոշմներով: Երկրորդի նույնպիսի պոռթկուն սկիզբը՝ Մաշտոցի կողմից հայերեն այբուբենի ստեղծումը եւ Վռամշապուհ թագավորի ու Սահակ կաթողիկոսի օժանդակությամբ հայերենով դպրոցների լայն ցանցի հիմնումը, թարգմանական եւ ինքնուրույն մատենագրության «Ոսկեդարի» գոյացմամբ դժվարին այդ շրջադարձի վերջնական արդյունքի հասցնելու մղումով:

Քրիստոնեության լիակատար ու անվերադարձ տարածման գործը տեւել է շուրջ երկու դար: Ընդ որում՝ այդ գործին հատկացված ուշադրության, ռեսուրսների, դրան հասնելու համար գործադրված ջանքերի ու ծախսերի մեծագույն մասն արվել եւ հիմնական արդյունքներն էլ գրանցվել են երկրորդ փուլում:

ASHOT SARGSYAN

**THE FIRST STAGE OF THE CONVERSION OF ARMENIANS TO
CHRISTIANITY: POLITICAL ASPECT**

Key words: King Trdat III, Gregory the Illuminator, Christianity, paganism, Roman Empire, political phenomenon, national identity, state religion.

The adoption of Christianity as state religion in the Roman Empire, given the complexity and seriousness of the problem, was a gradual and careful political process that lasted about a century and involved a lengthy and detailed discussion and strategy in advance. Having spent a long time in Roman political circles, Trdat should have been familiar with his strategy in this direction.

King Tirdat III of Armenia immediately took the same political step as a revolutionary act, dictated by external challenges that threatened statehood and pressing internal problems that required solutions.

With the adoption of Christianity, Trdat sharply separated from Sasanian Persia (which declared Zoroastrianism as the state religion and claimed power over Armenia through its spread), but not from the Roman Empire, as it is interpreted in modern historical works.

Despite the fact that the paths and methods of adopting Christianity in the Roman Empire and in Armenia were diametrically different, in both cases they were the result of precise political calculations determined by the peculiarities of the given country and the primary agenda of the state.

Trdat's decision was bold not only because he was the first in the world, but also from the point of view of overcoming the resistance of all social strata, given the inertia of thousand-year-old pagan traditions.

The adoption of Christianity in Armenia occurred in two stages, each of which lasted about a century. The revolutionary beginning of the first stage was the proclamation of Christianity as state religion in the early 4th century, and the beginning of the second stage was the creation of the Armenian written language about a century later.

Correction, coordination and political interpretation of the realities of the first stage are a necessary basis for recognizing and assessing the motives and foundations of the emergence of the “golden age” after the creation of the Armenian writing as a means of serving the primary political task of the agenda of that time.

АШОТ САРГСЯН

**ПЕРВЫЙ ЭТАП ОБРАЩЕНИЯ АРМЯН В ХРИСТИАНСТВО:
ПОЛИТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Ключевые слова: Царь Трдат III, Григорий Просветитель, христианство, язычество, Римская империя, политический феномен, национальная идентичность, государственная религия.

Принятие христианства в качестве государственной религии в Римской империи было постепенным политическим процессом, который длился около столетия и предполагал заранее подробно продуманную и осторожную стратегию. Находясь долгое время в политических кругах Рима, Трдат с этой стратегией должен был быть знаком.

В Армении царь Трдат III сразу же предпринял такой же политический шаг. Это был революционный акт, продиктованный как внешними угрозами для государственности, так и насущными внутренними проблемами.

С принятием христианства Трдат резко отделился от Сасанидской Персии (которая объявила зороастризм государственной религией и претендовала на власть над Арменией через его распространение), но не от Римской империи, как это интерпретируется в современных исторических работах.

Несмотря на то, что пути и методы принятия христианства в Римской империи и в Армении диаметрально различались, они в обоих случаях были результатом точных политических расчётов, обусловленных особенностями данной страны и первоочередной повесткой дня государства.

Решение Трдата было смелым не только потому, что оно был первым в мире, но и с точки зрения преодоления сопротивления всех социальных слоев, инерции тысячелетних языческих традиций.

Принятие христианства в Армении происходило в два этапа, каждый из которых длился около столетия. Революционным началом первого этапа стало провозглашение этой религии государственной в начале IV века, а началом второго этапа стало создание армянской письменности примерно столетием позже.

Политическая интерпретация реалий первого этапа является необходимой основой для определения причин возникновения «золотого века» после создания армянской письменности – средства, обслуживающего первоочередную политическую задачу того времени.

ՆՈՐԿՏԱԿԱՐԱՆԱԿԱՆ ԱՌԱԿՆԵՐԻ ԺԱՆՐԸ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ՄԵԿՆՈՒԹՅԱՆ ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՄԵԹՈԴՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ Մեկնություն, առակ, այլաբանական մեթոդ, հրեական ավանդույթ, համատեքստ, նոր շրջան:

Համաշխարհային մշակույթում նորկտակարանական առակները ունեցել են բացառիկ կերպավորումներ և դրսևորվել են արվեստի գրեթե բոլոր ճյուղերում: Իրենց գեղարվեստական յուրահատկությամբ, խորհրդաբանական իմաստով, այլաբանական խորքով և եկեղեցական արարողություններում ունեցած ծիսական նշանակությամբ նրանք միանգամայն տարբերվում են անտիկ և հին արևելյան առակներից:

Ժողովրդական առակներն ունեն որոշակի յուրահատկություններ, որոնք կապված են տարածաշրջանային ու մշակութային ավանդույթի հետ: Այսպես, օրինակ, բուդդայական, կոնֆուցիական, հնդկական առակների հերոսները կերպարային առումով առավել նման են ժամանակակից գրական կերպարի մեր ընկալումներին, այսինքն՝ հերոսները և միջավայրը կոնկրետ են, սկսյալ իրենց տրվող անուններից, ինչն անմիջականություն և հավաստիություն է հաղորդում պատումին, մինչդեռ եբրայական և քրիստոնեական ավանդույթի առակներում (որոշ բացառություններով) ամեն ինչ ընդհանրացվում է, այստեղ հստակ չեն ո՛չ գործողության վայրը, ո՛չ դեպքերի ժամանակը, իսկ կերպարներն անանուն են: Սույն ավանդույթին հատուկ առակներում կերպարներն ու իրավիճակները նախ և առաջ սիմվոլների խաղ են:

Այս առակների ամենավաղ գրավոր տարբերակներին հանդիպում ենք Մարկոսի Ավետարանում, որը հավանաբար գրվել է մինչև մ. թ. 70-ականները¹, և Մատթեոսի Ավետարանում՝ գրված մ. թ. 80-ականներին²: Հաջորդող՝ 90-ական-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք.գ.թ., hovbeyleryan@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 11 մարտի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 22 մայիսի, 2024:

¹ Julie M. Smith, *When was the Gospel of Mark written?* | BYU New Testament Commentary <https://www.byunewtestamentcommentary.com/when-was-the-gospel-of-mark-written/>

² David R. Bauer, *The Theme of Mission in Matthew's Gospel From the Perspective of the Great Commission*, 2019 Asbury Theological Seminary DOI: 10.7252/Journal.02.2019F.02: p. 240-276.

ներին գրված Ղուկասի Ավետարանը ներառում է Մատթեոսի Ավետարանի առակների մեծ մասը, ինչպես նաև ունի միայն իրեն հատուկ մի քանի հավելյալ առակ:

Ավետարանյան առակը կարող է համապարփակ քննվել միայն աստվածաշնչյան ողջ վարդապետության համատեքստում, ուստի թե՛ բնագրի գրաբարյան թարգմանությունը, թե՛ ավետարանական մեկնություններին առնչվող որևէ քննություն չի կարող մեկուսի կատարվել:

Նորկտակարանական առակի հերոսի ո՛չ արտաքին տեսքն է էական, ո՛չ նրա բնավորությունը: Սա ոմն մարդ է, ինչ-որ թագավոր, ոմն կին, որևէ գյուղացի, ոմն ծնող կամ որդի: Սա մարդ է ընդհանուր առմամբ: Առակի խնդիրը ոչ թե այս մարդու բնույթի, այլ նրա էթիկական ընտրության բացահայտումն է: Այստեղ չկան ցուցումներ գործողության վայրի և ժամանակի մասին, ինչպես և բազմադրվազ պատմություններ, ուստի նրանց նպատակը ոչ թե իրողությունների գեղարվեստական պատկերումն է, այլ լոկ փաստումը:

Այսպիսով, առակը առաջին դարի հրեական միջավայրում Թորայի ուսումնասիրության գործընթացում գործնական ուսուցման մեթոդ էր: Աստվածաշունչը հետազոտողներից ոմանք հակված են այն վարկածին, որ Հին Կտակարանը մեկնելու հրեական ավանդույթը գալիս է դեռևս նրանց գերության մեջ գտնվելու վաղնջական ժամանակներից, երբ հրեաներն այլևս կորցրել էին սեփական լեզուն, և եզրասն³ իր օգնականների հետ փորձում էին կենդանի պահել ուսմունքը, թարգմանում էին հնգամատյանը եբրայերենից և ժողովրդի համար բարձրաձայն կարդում արամեերեն՝ միաժամանակ իմաստի ճշմարիտ ընկալման համար անհրաժեշտ պարզաբանումներ տալով: Ըստ այս վարկածի՝ ծիսական արարողություններում կիրառվող նշված մեթոդը դարձել է հիմք Աստվածաշնչի մեկնաբանման, հերմենևտիկայի ձևավորման նախնական պրոցեսի համար⁴: Հետագայում դպիրներն առավել մանրակրկիտ կերպով վերաշարադրում են այս-

³ Եզրասը Հին Կտակարանում հիշատակված դպիր է, որ ապրել է մ.թ.ա. 5-րդ դարում: Նա հրեաների Բաբելոնյան գերությունից վերադառնալուց հետո կարևոր դեր է խաղացել հուդայականության վերականգնման գործում: Աստվածաշնչում Նէեմիայի գրքում նշված է, որ եզրասը կարդում և բացատրում էր Մովսեսի օրենքը (Թորան) ժողովրդին, երբ նրանք հավաքվում էին ժողովարաններում: Այնուամենայնիվ, ուղղակի հիշատակում չկա Եզրասի՝ Թորան արամեերեն թարգմանելու վերաբերյալ: «Թորան» գրվել է եբրայերենով, որն այն ժամանակ հրեա ժողովրդի հիմնական լեզուն էր: Արամեերենը լայնորեն օգտագործվել է Բաբելոնյան գերության ժամանակ, և Աստվածաշնչի որոշ հատվածներ, ներառյալ «Իսնիելի» գրքի որոշ հատվածներ և «Եզրասի» գիրքը, ունեն արամեերեն հատվածներ: Այսպիսով, թեև եզրասը կարևոր դեր է խաղացել կրոնական գրքերը ժողովրդին հասանելի դարձնելու և բացատրելու գործում, սակայն պատմական ապացույցներ չկան, որ նա ժողովարաններում կարդալու համար «Թորան» թարգմանել է արամեերեն:

⁴ James K. Aitken, "Ezra and the Law in History and Tradition," *Journal of Biblical Literature*, Vol. 100, № 1 (Mar., 1981), pp. 43-64.

օրինակ մեկնությունները՝ հիմք ընդունելով այն համոզումը, որ յուրաքանչյուր տեքստ, նրա ամեն մի բառ շնորհիված է Աստծուց, ուստի պետք է այն դիտարկել հնարավորինս համակողմանիորեն: Աստվածաշնչյան բնագրի նկատմամբ այս խոր ակնածանքն ուներ իր առավելություններն ու թերությունները: Հիմնական առավելությունն այն էր, որ այս տեքստերը, դարերի ընթացքում բազմիցս ընդօրինակվելով, խնամքով պահպանվել են: Իսկ ինչ վերաբերում է թերությունները, ռաբբիների մեծ մասը շուտով ընկավ ծայրահեղության մեջ, կարծելով, որ մեկնիչը պետք է բնագրի յուրաքանչյուր դրվագի մեջ ներդնի բազում իմաստներ և տեքստի ցանկացած բառ ունենա որոշակի բազմիմաստություն, քանի որ Աստծո խոսքը, ըստ նրանց, չի կարող այնքան աղքատ լինել, որ միայն մեկ իմաստ կրի⁵: Այս միտումները իրենց մարմինն են ստանում Աստվածաշնչի հետագա մեկնություններում, սկսյալ վաղնջական շրջաններից և ծաղկելով ողջ միջնադարյան քարոզխոսական գրականության մեջ⁶:

Դարեր շարունակ վարդապետները տարբեր մեթոդներ են կիրառել Նոր Կտակարանի առակները մեկնելիս: Ամենավաղ մեթոդներից է թերևս այլաբանական մեկնությունը, որը ժամանակի փորձերն էին բացահայտելու առակների ներթաքույց իմաստը: Այս մեթոդը տարածված էր հատկապես վաղ եկեղեցում, քանի որ անհրաժեշտ էր Տիրոջ ասելիքի բոլոր հանգամանքները և նրա խոսքի ողջ խորհրդաբանությունը հասկանալի դարձնել: Օրինակ՝ «Սերմնացանի» առակում տարբեր որակի հողատարածքները մեկնվում էին որպես տարբեր բնույթի մարդկանց այլասացություն, որտեղ լավ հողը հավատավոր հոտն էր, իսկ անպտուղը՝ Տիրոջ խոսքից հեռացած մարդիկ⁷:

4-5-րդ դարերում քրիստոնեական էքսեգետիկայում առակների մեկնաբանման այդ գերիշխող դարձած սկզբունքը հենվում էր այն իրողության վրա, որ այդ դրվագներից շատերն ինքնին ընդլայնված այլաբանություններ են:

Այս ժամանակահատվածում այլաբանական մեկնաբանության ավանդույթը շարունակվեց եկեղեցու հայրերի ճառերում ինչպես Արևմուտքում, այնպես

⁵ Ռաբբի Ակիվան (Rabbi Akiva) 1-ին դարում աստիճանաբար ընդլայնեց այն պնդումը, որ յուրաքանչյուր կրկնություն փոխաբերություն է, զուգահեռությունը, հոմանիշը, բառը և նույնիսկ տառերի կազմությունը բաժնված իմաստ ունեն: Նման տառապաշտությունը հաճախ հանգեցնում էր նրան, որ մեկնաբանողի ենթադրած իմաստները վերանում էին հեռուն հասնող ամբողջովին մտացածին մտահանգումների, ավելի մանրամասն տե՛ս **James Kugel**, “The Bible As It Was,” *Harvard University Press*, 1997, պպ. 18-19:

⁶ **James Kugel**, “The Bible As It Was,” p. 20, ինչպես նաև **Frances Young**, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, 1997, p. 28-30.

⁷ **A. Julicher**, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2nd ed. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1910, II, pp. 514–38, ինչպես նաև **C. H. Dodd**, *The Parables of the Kingdom*, Glasgow: Collins Sons & Co. Ltd, 1961, pp. 15-16 և այլն:

էլ՝ Արևելքում, շնայած որ այդ մեկնաբանությունները զգալիորեն տարբերվում էին մեկը մյուսից ոչ միայն այն պատճառով, որ առանձին հեղինակներ յուրովի էին մեկնում այս կամ այն առակի խորհրդաբանությունը, այլ նաև պայմանավորված այն հանգամանքով, թե ինչ աստիճանի էին նրանք տուրք տալիս նույն այս մեթոդին: Այլաբանական մեկնությունը դիմող ամենաուշագրավ հեղինակներն են Կյուրեղ Ալեքսանդրացին (5-րդ դ.), ավելի ուշ՝ Մաքսիմոս Խոստովանողը (7-րդ դ.), ինչպես և արևելահռոմեական բյուզանդական այլ հեղինակներ, որոնց մեկնաբանական մեթոդն ուղղակի ազդեցությունն էր ալեքսանդրյան դպրոցի:

Երբայերենում նույնպես զուգահեռությունների պատկերավորման դրվագներում սրանք միասին են կիրառվում (տե՛ս եզեկ. ժէ 2): Հին հունարեն «առակ» բառը *παράβολή*, բառացիորեն նշանակում է «համեմատություն, համադրում»: Այն բաղկացած է *παρά-* («մոտ») նախածանցից և *βολή* («նետում») բառից: Այսպիսով, ավանդույթում այս առակը մի պատմություն է, երբ համեմատության մեջ է դրվում երկու բան՝ դրանց նմանությունն ընդգծելու նպատակով: Այլաբանությունը (հին հունարեն *ἀλληγορία*) նշանակում է «այլ կերպ ասելը», «այլաբանորեն խոսելը» և բաղկացած է *ἄλλος* («այլ», «ուրիշ») ածականի և *ἀγορεύω* («ասել», «խոսել») բայի արմատներից: Այսպիսով, ալեգորիան⁸ հին հունարենում մի պատում է, որտեղ բացահայտ ցուցադրվածն ակնարկում է թաքնված, առավել խորը մեկ այլ բան:

Առակը կարող է լինել կա՛մ ընդլայնված համեմատություն, կա՛մ փոխաբերություն, կա՛մ կարճ պատմություն՝ հերոսներով և սյուժեով: Նրա որոշ տարրեր պետք է այլաբանորեն ընկալվեն, մինչդեռ կան այլ մանրամասներ, որոնք լրացնում են պատմությունը, բայց չունեն խորքային որևէ իմաստ: Հրեա ուսուցիչները համարում էին, որ առակները պետք է ձևավորված լինեն երկու կամ երեք հերոսների շուրջ⁹:

Այլաբանական խոսքը կարող է ամփոփվել ինչպես մեկ արտահայտության շրջանակում, այնպես էլ ունենալ ավելի բաղադրյալ ձևեր՝ դրսևորվելով ամբողջական սյուժեով, որպես ամբողջական առակը: Այն էլ իր հերթին հրեական ավանդույթում կարող է լինել մի ընդլայնված համեմատություն, որում պատմությունը, թեև ամբողջապես հորինված է, այնուամենայնիվ նաև հավատարիմ է շրջապատող իրական միջավայրին: Վերջին առանձնահատկությամբ՝ նորկտակարանական առակը տարբերվում է նոր ժամանակների առակի ժանրային

⁸ Ի դեպ, «այլաբանություն» բառը հին թարգմանություններում է կերպով պատճենվելով հունարեն այդ բառից:

⁹ Peninnah Schram, *Stories Within Stories: From the Jewish Oral Tradition*, 2000, p. 76.

տիպից: Այլաբանությունն իր հերթին զարգացած փոխաբերությունն է, որը կարող է վերաճել պատմվածքի:

Միևնույն ժամանակ միմյանց հետ անթաքույց կերպով ներհյուսված են այլաբանություն և սիմվոլ հասկացությունները, որոնք թեև պատկանում են տարբեր ոլորտների, սակայն աղերսներ ունեն ոչ միայն կառուցվածքային ընդհանրություններ, երբ ի նկատի է առնվում մեկ բան, բայց ի ցույց է դրվում մեկ ուրիշը, այլև կրոնական երկերում նրանց կիրառման հաճախականություններ: Կեղծ Դիոնիսիոսն իր հիմնական աշխատության ներածության մեջ հիմնավորում է խորհրդանշական եղանակով (ΣΥΜΒΟΛΙΚΩΣ) նկարագրելու անհրաժեշտությունը նրանով, որ Աստծո գերզգայական լինելը անհամեմատելի է զգայականությունը սովոր մեր ոգու հետ¹⁰:

Այսպիսով, այստեղ խորհրդանշիչը ձեռք է բերում անագոգիկ գործառույթ¹¹: Սա բնագրի իմաստների որոնման մի մոտեցում է, երբ փորձ է արվում դուրս գալ տեքստի բառացի կամ պատմական հարթությունից և տեսնել վերջինիս հոգևոր, վախճանաբանական բովանդակությունը:

Միևնույն ժամանակ թեև Ավետարանում Քրիստոս Ինքն է երբեմն տարբաժանում դնում իր աշակերտներին՝ «Դուք» և մնացյալ մարդկանց՝ «Նրանք» միջև (հատկապես, երբ կիրառում է առակ տերմինի *parabole* համարժեքը, բառացի՝ «հանելուկ», «անորսալի ասացվածք»)՝¹², սակայն այս շեշտումը, թերևս, պայմանավորված է նրանով, որ աշակերտները մյուսների համեմատ ավելի ընդունակ էին ճանաչելու «Աստծո արքայության առեղծվածը»: Այսպիսով, նորկտակարանյան առակները ինչ-որ ծածկագրեր չեն. այստեղ այլասացությունը նպատակ չի հետապնդում ուսմունքի առասպելականացման և գաղտնախորհուրդ գիտելիքի, որը հասանելի չպետք է լինի պարզ հավատացյալի համար: Այսինքն՝ Աստծո առեղծվածները առակների մեջ թաքնված չեն, այլ բացահայտվում են դրանցում, միևնույն ժամանակ ի ցույց է դրվում, որ առակների ընկալման մեջ որևէ էլիտիզմ չկա: Դրանք մտերիմների, աշակերտների կամ ընտրաչլների համար չեն, որոնց գիտելիքը տրվում է գաղտնախորհուրդ կերպով, ինչպես դա ըն-

¹⁰ Reinert, Clare, “Cognizing the Incognizable God: Negation and Analogy in Pseudo-Dionysius,” *Journal of Early Christian Studies* 7, 1999, no. 2, pp. 231-253.

¹¹ Անագոգիա տերմինը ծագում է հուն. ἀναγωγή (anagōgē) բառից, որն բառացի նշանակում է «վեր տանելը»: Կրոնական համատեքստում անագոգիան սուրբ գրվածքների մեկնաբանման մեթոդ է, երբ շեշտադրվում է նրա թափնված կամ ավելի խոր հոգևոր շերտը, որն ավելի է բառացի կամ պատմական իմաստից: Քրիստոնեական ավանդույթում հատկապես այս մեթոդը կիրառվում է վախճանաբանական կամ «Աստծո թագավորությունը նման է...» հատվածները մեկնելիս:

¹² Սույն կառուցվածքը հիմնվում է զուգահեռության վրա: Նույն օրենքների համաձայն, նման հակադրությունը պետք է գոյություն ունենա «գաղտնիք» (բառացիորեն՝ «առեղծված») և «առակ» բառերի միջև:

դուռնված էր նույն հրեական միջավայրում՝ կաբբալա և այլն: Քրիստոսի փրկութիւնն ուղերձը բոլորի համար էր. «Շն յայտնապէս խօսեցայ աշխարհի. ես յամենայն ժամ ուսուցի ի ժողովրդեանն, եւ ի տաճարի անդ ուր ամենայն Հրեայք ժողովեալ էին, եւ ի ծածուկ ինչ ոչ խօսեցայ» (Հովհ. ԺԸ 20): Նա պարզ մարդկանց առականերով էր ուսուցանում, որպէսզի դյուրընկալելի լինի իր ուղերձը, սակայն չէ՞ որ որոշ դեպքերում նա հակադարձում էր առակ պատմելով, ի պատասխան փարիսեցի քահանայապետների և օրենսգետների մեղադրանքներին, քանի որ գիտեր, որ վերջիններս ուսանել են իրենց դպրոցներում առակախոսական քարոզի վարժանքների մեթոդաբանութիւնով¹³:

Երբ Քրիստոսին խնդրեցին բացատրել առակաները, նա աշակերտներին տվեց «Սերմնացանի» առակի այլաբանական մեկնաբանութիւնը (Մատթ. ԺԳ 18-23) և «Որոմների» առակը (ԺԳ 24-30, 37-43), որում պատմութիւն յուրաքանչյուր մանրուք հիւրավի կարևոր է: «Չար մշակներին» առակը (Մատթ. ԻԱ 33) ևս կրում է հստակ այլաբանական ուղերձ, ըստ որի՝ Աստված ուղարկում է իր մարգարէներին և, վերջապէս, իր որդուն, որոնք մերժվում են Իսրայելի կողմից:

Սուրբգրային ամենավաղ մեկնաբանութիւններից բավական կայուն կերպով դիտարկվում է առակաները հնարավորինս այլաբանորեն մեկնելու միտումը: Վաղ եկեղեցու վարդապետները, շարունակելով Քրիստոսի ուղենշած մեկնաբանման սկզբունքները, գնացին շատ ավելի հեռուն, ոչ միայն առակն ընդհանուր առմամբ դիտելով իբրև այլաբանութիւն, այլև նրա յուրաքանչյուր դրվագի մեջ ներմուծելով այլաբանական նորանոր շերտեր: Իսկ այն դեպքերում, երբ ավետարանական դրվագը ի սկզբանէ հենց այլաբանութիւն էր, մեկնիչները դրանք էլ ավելի էին շեշտադրում, կարծես ասելիքը առավել «հնչեղ» ներկայացնելու համար:

Միջնադարում վերհանվում էին ավետարանական առակաների այլաբանական իմաստները, և այս առակաները վերլուծվում էին շորս ավետարաններից յուրաքանչյուրի համատեքստում: Նոր շրջանի եկեղեցագիտական և գրականագիտական ուսումնասիրութիւններում դրանք արդեն վերլուծվում են ամենատարբեր հարցերի շրջանակում: Գիտական ուսումնասիրութիւնները արդեն առավել հաճախ վերաբերում են ոչ թէ անմիջաբար այդ առականերին, այլ դրանց մեկնութիւնները կատարած հեղինակներին:

Հայ իրականութիւնի մեջ միակ հեղինակը, որ ամբողջապէս իր աշխատասիրութիւնը նվիրել է նորկտակարանական առականերին, Պետրոս արք. Բերդու-

¹³ Peter N. Rule, “The Pedagogy of Jesus in the Parable of the Good Samaritan: A Diacognitive Analysis,” *HTS theologese studies*, vol. 73, n. 3, Pretoria, 2017. (http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0259-94222017000300048).

յանն է¹⁴, և ընթերցողի մոտ կարող է հարց ծագել, մի՞թե մինչ այդ նորկտակարանական առակները ինչպես հարկն է չեն քննվել կամ հայ կրոնական միտքը միայն 19-րդ դարում է հասունացել այդ գործը ձեռնարկելու համար: Իրականում ամեն ինչ ավելի պարզ է: Նորկտակարանական առակները արծարծվել են Սուրբ Գրքի առաջին իսկ մեկնություններում և վաղագույն ճառերում: Ողջ աշխարհում դրանք սկսեցին որոշակի ինքնուրույնություն ստանալ, այսպես ասած առանձնաբար ընկալվել և քննվել միայն սկսած 19-րդ դարից, մինչ այդ նրանց վերաբերող նյութը ցրված է ողջ կրոնական, հայրախոսական գրականության մեջ:

Հայրաբանական գրականության մեջ, եթե շատ ընդգրկուն հայացքով նայենք, Սուրբ Գրքի մեկնության երկու հիմնական դպրոցների ենք առնչվում, մեկնության երկու հիմնական եղանակների՝ տառացի (բառացի) և այլաբանական: Ընդ որում՝ «բառացին» կապվում է «հոգևոր և նյութական իրողությունները մեկնաբանելու հրեական ավանդույթի» հետ, «մինչդեռ այլաբանականը կրում է արևմտյան, անտիկ աշխարհընկալման մեջ տիրապետող վերացարկման դրոշմը»¹⁵:

Առավել կոնկրետ խոսելու համար բերենք մեկ օրինակ: «Քանքարների» և «Մնասների», «Անմիտ մեծատան» առակները ունեն ընդհանուր մոտիվներ և ուղերձներ, տվյալ պարագայում՝ թե ինչ ենք ստացել Տիրոջից և ինչպես ենք այն տնօրինում: Ըստ էության, քիչ այլ ենթատեքստով այս մոտիվն ունի նաև պահքի շրջանում առանցքային տեղ գրավող՝ «Անիրավ տնտեսի» առակը:

Այս երկու առակները բավական նման են մեկնվում և հաճախ կապակցաբար: Երբեմն դրանք կոչվում են «երեք ծառաների առակներ»: Երկու առակում էլ տերը հեռանում է տարաշխարհ. «Քանքարների» պարագայում իր ունեցվածքը բաժանում է ծառաներին, իսկ «Մնասների» առակում ինքն է գնում՝ իր հարստությունը (թագավորությունը) ստանալու: Մնասների առակում իր թագավորությունը ստանալու համար տարաշխարհ գնացող ազնվականը ենթադրաբար Հրեաստանի թագավորն էր, որ ստիպված է լինում գահ բարձրանալու համար հասնել Հոռոմ: Սակայն ծանոթ միջավայրի վերարտադրությունը ժամանակի ընթացքում իր տեղն ամբողջապես զիջել է խորհրդաբանական իմաստին, իսկ առակը դրանից միայն շահել է:

Եթե ընթերցողի համար պարզ դառնա, թե ինչու են առակի քանքարները բաժանվում ծառաների միջև, կարող է պատկերացում կազմել նաև թե ինչու է այն ընդգրկված Պահոց շրջանի եկեղեցական ընթերցանության մեջ: Այսպիսով,

¹⁴ Պետրոս Եպս. Բերթումեան-Աղամալեանց, Աղբիւր բացեալ, միաբան Սրբոյ Էջմիածնի, Ի Ս. Կաթողիկէն Էջմիածին, 1845:

¹⁵ Հ. Քյոսեյան, «Մեկնողական գրականություն», Քրիստոնյա Հայաստան հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 715, այս մասին տե՛ս նաև Փ. Անթապյան, «Հայ մեկնաբանական գրականությունը տեսական նախաճիւմների շուրջ», ԲՄ, № 15, 1986, էջ 66:

սուրբգրային մեկնությունները կարող են կիրառական նշանակություն ունենալ անգամ մեր ժամանակի գիտական ուսումնասիրությունների համար: Դավանաբանական առումով այստեղ խոսքը Տիրոջ երկրորդ Գալստյան մասին է, երբ մարդիկ պետք է վերադարձնեն իրենց տրված շնորհները: Մենք բոլորս ընդունեցինք Տիրոջ «քանքարները», այսինքն՝ աստվածաշնչյան պատվիրանները, յուրաքանչյուրն ըստ իր կարողության: Այս այլաբանական ուղերձի ուղեծրում են մեկնել այս առակը վաղ շրջանից մինչև ուշ շրջանի հայ վարդապետներ¹⁶: Եվ վերջապես, ինչո՞ւ քանքարները բաժանվեցին հենց երեք մասի (Մատթ. ԻԵ 15): Դրանք բաժանվում են ըստ յուրաքանչյուրի կարողության. մեկին՝ հինգ, մյուսին՝ երկու, երրորդին էլ՝ մեկ, քանի որ մարդկային մտքի աստիճանները երեքն են՝ սուր, միջակ և բուժ¹⁷: Ընդ որում Տերը յուրաքանչյուրին տալիս է այնքան շնորհ, որ նրա համար այդ չափը վնասակար չլինի: Այս մոտեցումը հատկապես տեսանելի է Մխիթար Աբբասյոր պարզաբանման մեջ. «...ըստ որում այս ֆանակոսթին այսմիկ ծառայի էր օգտակար և այն ֆանակոսթին այսմիկ ծառայի, և ոչ էր այնպես, իբրու թէ որում ետ զհինգ ֆանֆարն, ոչ կարէր տալ զտասն ֆանֆար, և որում զերկուսն ետ, ոչ կարէր տալ զհինգ, և որում զմին ետ, ոչ կարէր տալ զերկուսն»¹⁸:

Հովհաննես Ծործորեցու տեսանկյունից, այս շնորհները կարող են լինել թե՛ զուտ հոգևոր, որն է սարկավագությունը և եկեղեցական գործունեությունը, թե՛ մարմնավոր՝ արհեստագործությունը և նմանօրինակ վարպետությունները. ««Եւ ումեմն մի, իւրաֆանչիւր [ըստ իւրում կարի]»». այսինքն՝ մի շնորհ՝ հոգևոր կամ մարմնատու, հոգևոր՝ որպէս սարկավագութիւն, և մարմնատու որպէս հիւանդութիւն կամ դարբնութիւն, ֆանգի զայս վասն այնորիկ եդ, զի ցուցանէ, թէ որ յոյժ պակասն է՝ ի միոջ նուագ է, որպէս ասէ, թէ իւրաֆանչիւր ըստ իւրում կարի յԱստուծոյ ընկալան և ի վերուստ ունին գնպաստատուութիւն շնորհացն, որով պանծան»¹⁹:

Իգնատիոս Սևեռնցի²⁰, օրինակ, «քանքարների» բաշխումը համարում է այն շնորհները, որ տրված են ընտրյալներին, իսկ «մնասները»՝ բոլորին տրված

¹⁶ Պետրոս Եպս. Բերթումեան-Աղամալեանց, *Աղբիւր բացեալ*, էջ 148-149:

¹⁷ Նույն տեղում:

¹⁸ Մխիթար Աբբասացի, *Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանի Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որ ըստ Մատթէոսի, արարեցեալ և շարադրեցեալ ի Մխիթարայ վարդապետէ Սեբաստացոյ Աբբայ-հայր կոչեցելոյ Վենետիկ, 1737*, էջ 664:

¹⁹ **Յովհաննէս Ծործորեցի**, *Մեկնութիւն Աւետարանին, որ ըստ Մատթէի*, աշխատասիրությամբ Գոհար Ազարյանի, Սեդա Ստամբուլցյանի, Գայանե Ներսիսյանի, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 555:

²⁰ Իգնատիոս Շնորհալի կամ Սևեռնցի 12-րդ դարի Կիլիկյան Հայաստանի նշանավոր հայրերից մեկն է: Նրա՝ Առնակաթի Ավետարանի Մեկնությունը Ստեփանոս Սյունեցուց հետո հայ մեկնողական գրականության երկրորդ մեզ հայտնի աշխատությունն է, նվիրված Առնակաթի Ավետարանի համակողմանի պարզաբանմանը, գրված Գրիգոր Գ. Պանկավունի կաթողի-

օրենքն է և հնազանդությունը, այսինքն՝ սա Աստծո բարեգթությունն է, որ անխտրաբար կարող է զգալ ցանկացած մարդ: Ըստ Սկեռնցու՝ այս առակն ուսուցանում է մեզ, որ երկուսի համար էլ նախ պետք է շնորհակալ լինենք և, որ առավել կարևոր է, վերադարձնենք առավելապես. «Արդ, ի համեմատելն զայս ընդ մեռս՝ բարտ՛ դատեցա՛մ՝ յատուկ առ վարդապետս որոշել զֆանֆարսն, իսկ զմնասն զայս հասարակաբար առ ամենեսեանն տուեալ արինացն նորա հնազանդութիւն՝ գործել զնա և պահել, որում ամենայն ոք ինֆնատէր և բաւական է»²¹:

Համեմատաբար ուշ շրջանի հեղինակ Մխիթար Սեբաստացին իր Մատթեոսի Ավետարանի Մեկնություն մեջ առավել ճոխացրած և հանգամանալից է անդրադառնում այդ շնորհների հատկություններին. «նրբութիւն՛ դատողութեանց, սրամտութիւն, հանճարեղութիւն, առողջութիւն, խոհեմութիւն, գիտութիւն, նոռամբանութիւն, հնարագիտութիւն և այլք սոցին նմանք, որոց ունօղն էթէ ի փառս Աստուծոյ ի գործածեալ զայնս, միջոց ստանալոյ զկեանս առափինականս առնիցեն»²²: Նմանատիպ թվարկումներն ուշագրավ են և այն առումով, որ ընդհանուր պատկերացում կարող են տալ, թե մարդկային ո՛ր շնորհներն էին հատկապես կարևորվում այս կամ այն դարաշրջանում:

Եվ այսպես՝ ինչո՞ւ տեր, և ինչո՞ւ ծառա: Մնասների առակն սկսվում է հենց այսպես. «Կոչեաց զծառայս իւր» (Մատթ. ԻԵ 14): Ակնհայտ է, որ տերը Քրիստոսն է, այդ պարագայում ովքե՞ր են ծառաները: Սա բացահայտելու համար հարկ է ընկալել, թե ո՞վ է ծառան, և ո՞րն է ծառայությունը. «Չորս կերպ է ծառայութեան՝ նախ՝ որ կամաւ լինի, երկրորդ՝ գնեալ, երրորդ՝ գերեալ, չորրորդ՝ ընդոծին»²³: Եվ մենք այս չորս կերպով ծառայում ենք. «Նախ կամաւ՝ ըստ հաւատոյն, երկրորդ՝ զի արեամբ գնեաց, երրորդ՝ ի գերողէն դարձոյց, չորրորդ՝ ընդոծին արարչութեամբն»²⁴:

կոսի պատվերով 1113-1166 թթ.: Ուշագրավ է այս աշխատության մասին Ղևոնդ Ալիշանի կարծիքը. «Համառօտ խոսեալով, այլ իմաստը բովանդակելով, առանց երկար ֆնաբանութեանց և յիշատակութեան հին հարց գրուածոց, միանգամայն և յստակ հայկաբանութեամբ գրչաց և համառօտչաց մէկն կամ գլխատրն է», տես Հայր Ղևոնդ Ալիշան, Շնորհալի և պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 51:

²¹ Իգնատիոս Սկեռնցի, Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին, որ ըստ Դուկասու, արարեալ ս. վարդապետին Իգնատիոսի, ի խնդրոյ Տեառն Գրիգորիսի Հայոց Կաթողիկոսի..., Կոստանդնուպօլիս, 1824, էջ 371:

²² Մխիթար Սեբաստացի, Մեկնութիւն սրբոյ Աւետարանի Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որ ըստ Մատթէոսի, էջ 663:

²³ Գրիգոր Տաթևացի, Մեկնողական գրականության քրեստոմատիա, Ավետարանական առակների մեկնություն, Ս. Էջմիածին, 2013, էջ 264 (այսուհետ՝ Քրեստոմատիա, Առակների մեկնություն):

²⁴ Քրեստոմատիա, Առակների մեկնություն, էջ 264:

Մեր ուշադրությունը գրավող հաջորդ հանգամանքը մի շարք առակների, այդ թվում և հետևյալ երկուսի՝ տնից, թագավորությունից հեռանալու, տարաշխարհ գնալու մոտիվն է: «Գնաց յաշխարհ հեռի», կամ «ի տար աշխարհ», որով կարծես կարմիր թելի նման նմանատիպ խորհուրդ է հաղորդվում: Այս դրվագը կենտրոնական է նաև «Անառակ որդու» առակում: Առակից առակ փոխանցվող խորհրդաբանական այդ այբուբենը, մեկ անգամ որևէ առակում որսալուց հետո, թույլ է տալիս նույնատիպ հատվածներ բացահայտել և մյուս դեպքերում:

Եվ այսպես, ո՞րն է «հեռու» կամ «այլ աշխարհ» գնալու այլաբանությունը: Ինչպես արդեն տեսել ենք ավետարանյան մի շարք դրվագների մեկնություններից, բավական ընդարձակ բացատրություններ կարող են տրվել նաև հերոսների պարզ գործողություններին: Իգնատիոս Ալեկոնցին²⁵, օրինակ, այս «տարաշխարհ գնալը» համարում է անդրշիրիմյան իրականությունը. «Այսինքն՝ ի ներքին կողմն վարագուրին, այսինքն՝ յերկինս լուսեղէնս յանմատոյց բնակարանս, զոր Պատոս ասէ (Եբր. 2 19): Իսկ «գնալ» զհամբառնալն ասէ, զի կամաւ ել և նստաւ ընդ աջմէ Հար: Իսկ այն բնակութիւնն, զոր «հեռի» կոչէ, ոչ այնպէս հեռի է, իբր թէ ոտամբ չափի կամ ատուրբք և տարով չափի նորա հեռատութիւնն»²⁶:

Տարաշխարհը Աստծո համբերության և իմաստնության հետ առնչակցելը նույնպես ընդունված հայեցում է, մեզանում նմանատիպ վերլուծություն է առաջարկում Բարսեղ Շնորհալին (Մաշկևորցի). «Ապա ուրեմն «գնալն ի հեռաւոր աշխարհ» զհամբերելն և զերկայնամտելն Աստուծոյ ասէ, զի ոչ փոյթ ընդ փոյթ խնդրէ զբարիսն և կամ պատժէ զչարիսն, այլ՝ երկայնամիտ լինի առ երկոսին, որպէս և ի թգենին ուսաբ»²⁷:

Այսպիսով, երբ նույն մոտիվը հանդիպում ենք մի քանի տարբեր ուղերձներ կրող առակներում, ակնհայտ երևում է, որ այս «տարաշխարհ»-ը միայն ֆիզիկական տարածք չէ և չկա մեկնություն, որտեղ չի խոսվում այս մասին: Կարգանք Հովհաննես Ծործորեցուն. «Զմահուն ասէ և զչարչարանացն, որ յոյժ միջոց է ընդ կենդանին և ընդ մեռելալս, կամ զդժոխս, որ հեռի և անծանաթ է ի մերմէ բնութենէս, այլ և զյառնելն ի մեռելոց և զնստիլն ընդ աջմէ Հար, որով և երկայնատութեամբ ներէ իսկ: Գնալ անուանէ ի տար աշխարհ, քանզի ոտից

²⁵ «Գրիգոր Կաթողիկոսի Պահլաւունոյ և Ներսէսի Շնորհալոյ և Սարգիս վարդապետին աշակերտներից էր Իգնատիոս, որ փառոֆ իւր ուսումնասիրական ընթացքը կատարելով Կարմիր վանքին մէջ, Սեաւ լեռան Շափիր անապատը կամ վանքը առանձնացաւ», տե՛ս Գ. Զարպիսանալեան, Պատմութիւն հայերէն դպրութեանց, հ. Ա., Վենետիկ, 1865, էջ 520-521:

²⁶ Մատթէոս Զոտայեցի, Մեկնութիւն Աւետարանին Դուկասու, բնագիրը Հովհաննես Բեյլերյանի և Վիգեն Զաքարյանի, Երևան, 2022, էջ 265:

²⁷ Բարսեղ Շնորհալի (Մաշկևորցի), Մեկնութիւն Սրբոյն Աւետարանին, որ ըստ Մարկոսի, աշխ. Տէր Անդրեաս վրդ. Ակնեցոյ, հ. Բ, Կոստանդնուպոլիս, 1826, էջ 171:

մարդկան անկոխելի է և մտաց ևս անհասանելի, զոր Պապոս «ներքին կողմն վարագորին»²⁸:

Գրիգոր Տաթևացին առակի մեկնությունը սկսում է «քանքարի» և «մնասի» տարբերությունների թվարկմամբ. «Երկոքին զարծաթ նշանակեն եւ ո՛չ զկշիռ: Եւ գիտեալ է, զի այլ է քանքարն, որ աստ ասէ, և այլ՝ «մնասն»՝ զոր Ղուկաս (Ղուկ. ԺԹ 12): Եւ յայտ է ի շորից: Նախ ի տեղոյն. այն՝ յերիփով և այս՝ ի լեռն ձիթենեաց: Երկորոյ ի ժամանակէն. այն՝ նախֆան զմատելն յաւանակի և այս՝ յետ նստելոյն: Երրորդ ի թոյոյն. անդ Ժ. թուէ և ասա՝ Լ.: Չորրորդ ի շահելոյն. մնասն արար Ժ. մնաս, և արար Ե. մնաս: Եւ քանքարն. Ե. և Բ. շահեցաւ»²⁹:

Քանքարների առակում նրանց մասին, ովքեր բազմապատկել էին իրենց տիրոջից ստացածը, կրկնվում է հետևյալ խոսքը. «Ասէ ցնա տէրն իւր. «Ազնի՛ւ ծառայ, բարի և հաւատարիմ, որովհետև ի սակաւոյ հաւատարիմ ես, ի վերայ բազմաց կացոցից գեղգ. մո՛ւտ յուրախութիւն տեսոն քոյ» (Մատթ. ԻԵ 23):

Իգնատիոս Սկլեռնցին և ուրիշներ ազնվության և վարձատրության մասին այս երկու առակների մեջ (նաև «Անիրավ տնտեսի» առակի) զուգահեռներ են տեսնում, քանի որ սակավի մեջ հավատարիմ ծառայի վարձատրության մասին խոսվում է նաև «Քանքարների» առակում. «Ազնի՛ւ ծառայ և բարի, զի ի սակաւոյ հաւատարիմ եղեր, լիցիս իշխանութիւն ունել տասն քաղաքի» (Ղուկ. ԺԹ 17), ինչպես և զուգահեռ է տարվում «Անիրավ տնտեսի» առակի հետևյալ մտքի հետ. «Իսկ արդ՝ եթէ յանիրաւ մամոնային չեղէք հաւատարիմք, զճշմարիտն ձեզ՝ ո՞ հաւատացէ» (Ղուկ. ԺԶ. 11)³⁰: Եվ սա տարածված զուգահեռ է մեկնողական գրականության մեջ:

Առակների գործածելիության նշանակությունն ընկալելու համար պետք է դրանք դիտարկել հենց այն համատեքստում, երբ Քրիստոս պատմում էր դրանք: Առաջին դարի հրեական միջավայրում առակասությունը հերթական պատմություն չէ պատահական ունկնդրի ժամանցը ապահովելու համար, այն անգամ բարոյախրատական պատմություն չէ՝ ուղղված պատահական անցորդին: Առակն այստեղ գործառական վարժանք է բաբունական դպրոցների սաների համար, որպեսզի նրանք ճշմարիտ կերպով ընկալեն Թորան: Այսինքն՝ սա ուսումնական գործընթացի մեթոդներից մեկն էր: Քրիստոս այսպիսով ընդամենը դուրս բերեց ուսուցման այս եղանակը և հասանելի դարձրեց այն իրեն պատահաբար լսող բոլորովին տարբեր ընկալունակությամբ մարդկանց համար. «Եւ ժողովեցան առ նա ժողովուրդք բազումք» (Մատթ. ԺԳ 2):

²⁸ **Յովհաննէս Մորժորեցի**, *Մեկնութիւն Աւետարանին*, որ ըստ Մատթէի, էջ 554:

²⁹ Քրեստոմատիա, *Առակների մեկնություն*, էջ 263:

³⁰ **Իգնատիոս Սկլեռնցի**, *Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին*, որ ըստ Ղուկասու, էջ 373:

Քանի որ առակաները պատմություններ են, ապա երբեմն կարիք ունեն ինչ-որ օժանդակ տեղեկությունների, որպեսզի պատմությունը պատկերավոր լինի և հիշարժան: Ասենք, «Տասը կույսերի» առակը (Մատթ. ԻԵ 1-13) պատմում է, որ հինգ կույսերը իմաստուն էին, իսկ մյուս հինգը՝ հիմար: Տեքստի այլաբանական ընկալման դեպքում սրանից ամենևին էլ չի բխում, որ առակը ցուցանում է, թե մարդկանց 50 տոկոսը իմաստուն է, իսկ մյուս կեսը՝ հիմար: Այն փաստը, որ ընդհանուր առմամբ տասը կույս կար՝ հինգն իմաստուն և հինգը հիմար, այստեղ մանրուք է, որը պարզապես օգնում է պատմության զարգացմանը: Նման աննշան մանրամասների հավելյալ իմաստների և խորհուրդների որոնումն ի վերջո շփոթեցնում է ընթերցողին և շեղում նրան առակի հիմնական ասելիքն ընկալելուց: Նորկապարանական առակում մանրամասներն ու կերպարները թաքնված իմաստ չունեն. կարևորը պատմության հիմնական ուղերձն է:

Այլաբանական մեկնության օրենքներից մեկը, սկսած թերևս Ռոդոլֆինեսից, մեկնողի առջև դրված պահանջն էր Սուրբ Գրքի և Աստվածային խոսքի նկատմամբ չցուցաբերել հիվանդագին մանրախույզություն, այդպիսով, ինչ-որ առումով նրանց համար ուղենիշ էր Սիրաքի գրքի հետևյալ միտքը. «Ուղեա՛կ իմ՝ որ մեծ է քան զԲեզ, զայն մի՛ քննեք. այլ որ ինչ հրամայեցաւ Բեզ՝ զայն խորհեաց» (Սիր. Գ 22): Սա անշուշտ որոշակի զգուշություն ցուցաբերելու հորդոր էր, որպեսզի աստվածաշնչյան որևէ խորհուրդ կամ խրթին դրվագի մեկնությունը չվերածվի ավելորդ մտավարժանքների, այլ դիտարկվի միայն Տիրոջ ուսմունքի վարդապետության համատեքստում: Սրա մեջ պետք է արտահայտվեր նաև մեկնիչի, քարոզչի խոնարհությունը, երբ նա իր անձնական, հաճախ որպես կամայական դիտվող ընկալումը չէր պարտադրում պարզ հավատացյալին: Ինչ վերաբերում է նույն Ռոդոլֆինեսին, եթե գնահատենք վերջինիս ողջ մեկնողական ժառանգությունը, ապա տեսանելի է, որ իր կյանքի մայրամուտին այս մեթոդի նկատմամբ նրա հակվածությունն աստիճանաբար անկում է ապրել³¹:

Այլաբանական կերպով Սուրբ Գիրքը մեկնելու մեթոդի նկատմամբ շատ ավելի քիչ հետաքրքրություն ցուցաբերեցին Անտիոքի դպրոցում, որի ամենավառ ներկայացուցիչը՝ Հովհան Ոսկեբերանը, յուրաքանչյուր առակում առանձնացրեց առաջնահերթ մեկ հիմնական խրատ և միայն որպես կողմնակի, օժանդակ տարր, այն էլ՝ ոչ միշտ, տվեց որոշ սիմվոլների պարզաբանումը:

Ըստ Ոսկեբերանի՝ «...առականերում պետք չէ ամեն ինչ բացատրել բառացի իմաստով, այլ ըմբռնելով առակի պատմվելու հանգամանքները և նպատակը,

³¹ Eirini Artemi, “The School of Alexandria and the Use of Allegorical Method by Origen of Alexandria,” *Mirabilia Journal*, https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/ars/pdfs/01_0.pdf

այն ծառայեցնել հօգուտ մեզ և չջանալ ավելին» (Թարգմ. մերն է)³²: Չլինելով Որոգինեսի նման՝ մեկնությունների ժամանակ չափից առավել այլաբանականությունը դիմելու կողմնակից, Ոսկեբերանը, ըստ էության այլաբանական մեկնության մեթոդի սկզբունքային հակառակորդ չէր, երբ դա իրեն արդարացված էր թվում, նա ինքը դիմում էր ընկալման այդ համակարգին:

Միևնույն ժամանակ, Խորայելում առակասության ավանդույթները ինչպես անցյալում, այնպես էլ մեր օրերում զգալիորեն տարբերվում են եզովպոսի, ժան դը Լա Ֆոնտենի, Իվան Կոխլովի կամ Աթաբեկ Խնկոյանի առակների՝ մեզ համար ծանոթ ժանրից, քանի որ, եթե հաշվի չառնենք այդքան դարերի հեռավորությունը, վերջիններիս առակներն ըստ էության ունեն նույն ժանրային բնութագիրը, ինչ եզովպոսին: Ավելորդ չէ հիշել, որ ռուս դասական գրող Կոխլովը հաճախ իր առակների սյուժեները վերցնում էր նույն եզովպոսից, հաճախ՝ Լա Ֆոնտենի միջնորդությամբ³³: Այսպիսով, եզովպոսի և Կոխլովի առակները կարելի է բնութագրել իբրև առակ-այլաբանություններ, որոնց խնդիրն էր նկարագրել կամ ծաղրել հասարակության կամ կերպարի ինչ-ինչ թերություններ՝ կիրառական դաս տալով ընթերցողին: Ցավոք, հունական ավանդույթների մտածողությունից ազդված քրիստոնյաները, ինչպես նախկինում, այնպես էլ այսօր, փորձում են նորկտակարանական առակները ընկալել հենց որպես եզովպոսյան կամ կոխլովյան առակներ՝ այդպիսով նախատիպեր որոնելով Քրիստոսի առակների հերոսների և իրադրությունների մեջ, այնինչ վերջիններս որևէ առնչություն չունեն եզովպոսի առակների հետ:

Նորկտակարանական առակները մշակութային և գրական տարբեր իրականություններում կայացած երևույթներ են: Քրիստոս իր ունկնդրին հասկանալի լինելու համար շարունակում և ծաղկեցնում է իրեն արդեն ծանոթ հրեական բաբունական առակների ժանրը: Հուդայականության ավանդույթում առանձնանում էին առակների մի քանի տեսակներ, որոնց մեջ ամենատարածվածները հենց Քրիստոսի կիրառած հետևյալ երեքն են՝ **առակ-մեկնաբանություն, առակ-պատկերավորում և առակ-համեմատություն**:

*Մեկնաբանությամբ առակ՝ երբայերեն māšāl nimshal – «māšāl» տերմինը նշանակում է առակ, համեմատություն, իսկ «nimshal»՝ դրա մեկնաբանությունը: Անունն ինքը պարզաբանում է տերմինը: Այն երբեմն կիրառվում է բանաստեղծական կամ փոխաբերական համատեքստում՝ ինչ-որ միտք պատկերացնելու կամ երկու երևույթների միջև զուգահեռներ անցկացնելու նպատակով: Այն են-

³² Святитель Иоанн Златоуст, *Беседы на Евангелие от Матфея*. <https://jesusportal.ru/truth/ioann-zlatoust-evangelie-ot-matfeya/beseda-64/>

³³ Fazliddin Ganiyev, “Analysis of La Fontaine’s fables as a Literary Genre in European Literature,” *European Scholar Journal*, Vol. 4 No.04, April 2023, pp. 256-58.

Թաղրում է, որ բանախոսը հաշվի է առնում որոշակի առարկայի յուրահատկությունը, մեծությունը կամ անարտահայտելիությունը և ճանաչում է դրա համար համապատասխան համեմատություն կամ նկարագրություն գտնելու դժվարությունը: Սա առակ է, որը կից ունի իր բացատրությունը կամ մեկնաբանությունը: Առակ-համեմատություններում հիմնականում կիրառվում է այն սկզբունքը, որի համաձայն, եթե սակավ խոսքերով ասված համեմատությունը ճշմարիտ է, առավելում էլ պետք է ճշմարիտ լինի: Մի քանի առակում Քրիստոս Ինքն է բացահայտում առակի ասելիքը, թե ով ով է և ինչ է ուսուցանում պատմությունը:

Ըստ էության, պատկերավոր խոսքը հիմնականում կարող է դրսևորվել իբրև համեմատություն, փոխաբերություն և այլաբանություն, որոնցից էլ ավելի առանցքայինն առաջին երկուսն են: Համեմատություն բնորոշումը հուշում է, որ երկու բան իրար հետ են համեմատվում, ասենք՝ «Վա՛յ ձեզ դպրաց եւ փարիսեցոց կեղծաւորաց, զի նման էք գերեզմանաց բռելոց, որ արտաքոյ երեւին գեղեցիկք, եւ ի ներքոյ լի են ոսկերօք մեռելոց եւ ամենայն պղծութեամբ» (Մատթ. ԻԳ 27): Նկարագրման այս գունագեղ եղանակը տարածված է բանավոր խոսքում: Փոխաբերությունը հակիրճ համեմատությունն է, որում մի բան նույնացվում կամ զուգադրվում է մյուսին, կամ մի բանի որակները ուղղակիորեն վերագրվում են մյուսին, օրինակ. «Դուք էք աղ երկրի. ապա թէ աղն անհամի, ի՞նչ աղիցի. ոչ իմիք ազդիցէ այնուհետեւ, բայց եթէ ընկենուլ արտաքս եւ կոխան լինել ի մարդկանէ» (Մատթ. Ե 13), կամ՝ «Զգոյշ եղերուք ի խմորոյ անտի փարիսեցոց եւ ի խմորոյ Հերովդիանոսաց» (Մարկ. Լ 15):

Ինչ վերաբերում է այն խնդրին, թե ինչպես էին դիտարկում ավետարանական առակները հումանիտար գիտությունների զարգացման նոր դարաշրջանում, դրան առաջիկայում կանգրադառնանք առավել հանգամանալից մեր մեկնագրության շրջանակում, միայն նշենք, որ առակները որպես զուտ այլաբանություն ընկալելու այս դարավոր ավանդույթն ի վերջո լրջագույն հակազդեցություն ունեցավ բողոքական եկեղեցու քարոզիչների կողմից, որոնք ազդեցին ապագա՝ 19-20-րդ դարերի Նոր Կտակարանը ուսումնասիրող մի շարք գիտնականների հայացքների վրա³⁴:

Սուրբ Գրքը մեկնելիս չափից շատ այլաբանական իմաստներ որոնելու դեմ սկսեցին պայքարել բողոքական եկեղեցու հիմնադիր Մարտին Լյութերը և նրա դպրոցի ներկայացուցիչները: Իր գրություններում և քարոզներում նա հորդորում էր զգուշավորություն ցուցաբերել այլաբանական մեկնաբանության հու-

³⁴ C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, MacMillan Publishing Company, Lyceum Editions, 1961; Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus*, 3rd edition, 1972; Warren Carter, *What Are They Saying about the Parables?* Paulist Press, 2000; John Dominic Crossan, *In Parables*, Harpercollins College Div; 1973 և այլն:

սալիություն և օգտակարություն վերաբերյալ և հնարավորինս հավատարիմ մնալ տեքստի բառացի և պատմական իմաստին³⁵:

Նորկտակարանական առակների նկատմամբ մեթոդական այս նոր սկզբունքները ձևավորվում են գերմանացի բողոքական քարոզիչ Ա. Յուլիխերի *Die Gleichnisreden Jesu* (2 v. Ֆրայբուրգ, 1888-89) աշխատությունում, որում նա հրաժարվեց շուրջ տասնութ դար գերակայած՝ առակները որպես այլաբանության մեկնելու պեքսանդրյան սկզբունքից և հենվեց առավելապես անտիոքյան մոտեցման վրա՝ առակները դիտարկելով զուտ իբրև բարոյախրատական պարզ պատմություններ: Ըստ այս մոտեցման, առակն ունի միայն մեկ առանցքային իմաստ, նրա ուղերձը միանշանակ է և տարաբնույթ մանրամասները որևէ խորհրդաբանական, գաղտնախորհուրդ հավելյալ բովանդակություն չունեն: Բողոքական եկեղեցու մոտեցումն այն էր, որ Քրիստոս քարոզում էր անուսում մարդկանց, և նրա խոսքը պետք է հասկանալ այնպես, ինչպես կրնակալեր առաջին դարի նրա լսարանը: Այսպիսով, անտեսվում էր դարերի ընթացքում զարգացած ողջ մեկնաբանման դպրոցը, նրանում հյուսված ողջ խորհրդաբանական կառույցները, քանի որ բողոքականները համարում էին, որ այդ ժառանգությունը բխում էր ոչ այնքան Քրիստոսի խոսքից, այլ հետագայում եկեղեցու ուսյալ Հայրերի մշակած էքսեգետիկ, պարզ հավատացյալի համար երբեմն ոչ մատչելի, մեկնաբանման դպրոցների ավանդույթից³⁶:

Նշենք, որ թեև այս մոտեցումները որոշ ժամանակ տարածում գտան եվրոպական կրոնագիտական ուսումնասիրություններում, սակայն նրանց փաստարկներն արագ սպառեցին իրենց: Եթե խոսենք հենց միայն առակների մեկնաբանման սկզբունքների մասին, ակնհայտ էր, որ Փրկչի որոշ առակներ հենց ի սկզբանե հագեցած են այլաբանական հատկանիշներով, նրանց ընկալման մոդելը փոխանցվում է հենց Ավետարաններում, ասենք՝ Խաղողի այգու առակը (Մարկ. ԺԲ 1-11), Սերմնացանի առակը (Մարկ. Գ 13-20), Մուլախոտերի (Մատթ. ԺԳ 36-43), Ուռկանի առակները (Մատթ. ԺԳ 49-50) և այլն: Այս բացատրությունները որոշ չափով այլաբանական են, քանի որ դրանք մեկնաբա-

³⁵ Մարքին Լյուբերը կարծում էր, որ այլաբանական մեկնությունը կարող է հանգեցնել կամայականության և թույլ տալ, որ թարգմանիչը տեխտին տա իր սեփական իմաստները, որոնք ամուս հիմք չունեն բուն Աստվածաշնչում: Նա նախընտրում էր ավելի հստակ և կոնկրետ մեկնաբանություն՝ հիմնված քերականական և պատմական համատեքստի վրա: Այնուամենայնիվ, հարկ է նշել, որ Լյուբերն ինքը այլաբանական մեկնաբանություն է կիրառել իր որոշ աշխատություններում, հատկապես Հին Կտակարանի խորհրդանշական գրքերի վերաբերյալ, ինչպիսիք են «Նոզ Նոզոց»-ը և «Առակաց»-ը:

³⁶ Reinhold Bernhardt, “Scriptural Authority: A Christian (Protestant) Perspective”, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 30 (2010), pp. 73-84.

նում են առանձին մանրամասներ և կերպարներ: Յուլիխերի սկզբունքի համաձայն, այս առակների բացատրությունը չի կարող վերագրվել Հիսուսին:

Ժամանակի ընթացքում գիտնականները վիճարկեցին Յուլիխերի սկզբունքները՝ համարելով դրանք շափազանց կաղապարված և անհամոզիչ³⁷: Ակնհայտ էր, որ չնայած առակներն ունեն մեկ հիմնական իմաստ, միևնույն ժամանակ դրանցից շատերը գերծ չեն այլաբանական տարրերից: Սա առավել ակներև է, եթե նորկտակարանական առակները ոչ թե փորձենք դիտարկել ուշ շրջանի եվրոպական բողոքական հոետորաբանության տեսանկյունից, այլ հենց առաջին դարի սեմական միջավայրում, որտեղ և դրանք ծնունդ են առել: Երբայերենում պատկերավոր խոսքը՝ māšāl մեկ բառը, իր մեջ ընդգրկում է հունական բոլոր տարբաժանումները և նույնիսկ ավելին: Māšāl բառի տակ Հին Կտակարանում և բաբելոնական գրվածքներում կարելի է ներառել **ասացվածքի, առակների, խորհրդանիշ-սիմվոլի, հանելուկի, այլաբանության ժանրերը**: Māšāl-ի համարժեքը հունարեն նոր Կտակարանի παραβολή է: Այս տերմինի տակ հույները հասկանում էին հետագայում առանձին ժանրեր դարձած ասացվածքները (Ղուկաս Դ 23), աֆորիզմները (Ղուկ. ԺԴ 7-11), հանելուկները (Մարկ. է 15-17), օրինակները (Ղուկ. ԺԲ 15-21), պատկերավոր խոսքը (Մարկ. Դ 33), զուգահեռումները (Մատթ. ԺԳ 33), փոխաբերությունները (Մատթ. Ե 14) և վերջապես, առակները, ընդ որում՝ պարզ այլաբանական հատկանիշներով առակները: Այսպիսով, «առակը» կարող է ընդգրկել մեկ տողով փոխաբերությունից կամ զուգադրումից մինչև մի ամբողջական փոքր պատմություն: Վերջապես παραβολή բառը չի հանդիպում չորրորդ՝ Հովհաննու Ավետարանում: Այստեղ որպես հոմանիշ օգտագործվում է հունարեն մեկ այլ բառ՝ παραίμια, որն ընդգրկում է նաև փոխաբերական խոսքի տիրույթը:

Ժամանակակից հումանիտար գիտությունների շափանիշները սուրբգրային տեքստերը ուսումնասիրելու, առավել համակողմանի քննելու նոր մեթոդներ առաջ բերեցին, երբ գիտնականի համար խնդիր է դրվում.

ա. Բացահայտել բնագրի աղբյուրները. առակների ուսումնասիրության առաջնային քայլը սուրբգրային սկզբնաղբյուրների ճշտումն է:

բ. Վերլուծել գրական կառուցվածքը և ոճը. այս երկրորդ քայլը ներառում է յուրաքանչյուր գրվագի կերպարների, միջավայրի, սյուժեի և լեզվական առանձնահատկության քննություն:

³⁷ Bernardo Estrada, “Parable or Allegory? A Century of Interpreting Parables. The Legacy of Adolf Jülicher,” *Annales theologici*, 6, 1992, pp. 93-111.

գ. Ուսումնասիրել մշակութային և պատմական համատեքստը. նման քննությունը ենթադրում է սոցիալական և քաղաքական գործոնների ուսումնասիրություն³⁸:

դ. Հաջորդ կարևոր քայլը Տիրոջ այլաբանական ուղերձի հստակեցումն է, ինչը հնարավոր է միայն Աստվածաշնչի ողջ բնագրի և քրիստոնեական վարդապետության համատեքստում խնդիրը դիտարկելու տեսանկյունից: Օրինակ՝ թե ինչպես պետք է մեկնվեն Աստծո Արքայությունից բնության մասին զուգահեռումները ավետարանական առակներում:

Այդպիսով, սկսած 19-րդ դարից՝ առավել հանգամանալից սկսեցին ուսումնասիրվել ավետարանական առակները, փորձ արվեց դրանք որոշ կերպով դասակարգել ըստ նրանց կառուցվածքի և ձևի, պարզել՝ դրանք առակ-համեմատություն են, փոխաբերություն են, թե՞ այլաբանություն:

Առանձին ուսումնասիրման ոլորտ է նորկտակարանական առակների խմբագրական քննությունը: Այն, իբրև կանոն, ներառում է բնօրինակ պատմություններում կատարված նվազագույն փոփոխությունների, ավետարանչի աստվածաբանական ծրագրի և առակների վրա սոցիալական և քաղաքական համատեքստի ազդեցության վերլուծությունը: Սրան մոտ խնդիր է փորձում լուծել առակների համեմատական վերլուծության մեթոդը, որը ներառում է Ավետարանի տարբեր գրքերում առկա առակների համեմատությունն ու հակադրումը, ինչպես նաև զուգահեռում դրանք տարբեր պատմական և մշակութային համատեքստերից նմանատիպ այլ պատմությունների և առակների հետ:

Մեկնաբանման մեկ այլ մեթոդ է պատմաքննադատականը, որն ուղղված է առակների սկզբնական պատմական համատեքստը հասկանալուն: Այս մեթոդը ուսումնասիրում է սոցիալական, տնտեսական և քաղաքական գործոնները, որոնք կարող են ազդել առակների վրա և ձգտում է պարզել, թե ինչպես դրանք կհասկացվեին իրենց սկզբնական լսարանի կողմից: Այս մեթոդը կարող է արժեքավոր պատկերացում տալ առակների մշակութային և պատմական հենքի մասին՝ օգնելով լույս սփռել դրանց նշանակության վրա:

Առանցքային տեղ ունեն անշուշտ, էքսեգետիկ մեկնաբանման մեթոդները, երբ ավետարանական բնագրերը մանրակրկիտ վերլուծվում են բնօրինակ լեզուներով, դիտարկվում են նրանց քերականական, բառապաշարային, ճարտասանական մի շարք խնդիրներ: Այդ մեթոդներն աստվածաշնչագիտության մեջ

³⁸ Adolf Jülicher, *The Parables of Jesus. A Study and Commentary*, Publisher: Charles Scribner's Sons (original German publication 1888), pp. 35-41, հեղինակը ի թիվս շատ արժեքավոր եզրահանգումների, ամրադրումում է առաջին դարի Հռոմի տիրապետության շրջանում Գալիլեայի գյուղատնտեսության դրոսյանը:

ահռելի տեղ ունեն, էլ չենք խոսում կրոնական վերլուծությունների և նրանցից բխող ուսումնասիրությունների սկզբունքների մասին:

Հնդհանուր առմամբ, ավետարանական առակների ուսումնասիրման մեթոդները ներառում են աղբյուրների բացահայտում, գրական կառուցվածքի և ոճի վերլուծություն, պատմական համատեքստի ուսումնասիրություն, աստվածաբանական ենթատեքստերի վերանայում և մեկնաբանման տարբեր մեթոդների կիրառում: Եկեղեցու հայրերը մեկնաբանման տարբեր մոտեցումներ են կիրառել՝ ներառյալ այլաբանությունը, տիպաբանությունը, բարոյական և միստիկ մեկնաբանությունները: Բնականաբար, վերոնշյալ յուրաքանչյուր մեթոդ կարող էր դառնալ մի առանձին ընդարձակ հոդվածի թեմա: Այսպիսով, նման բազմակողմանի հերմենևտիկան խոր ազդեցություն է թողել Սուրբ Գրքի դարերի ընթացքում հարստացած մեկնողական ավանդույթի վրա:

HOVHANNES BEYLERYAN

ON THE GENRE OF NEW TESTAMENT PARABLES AND THE PRIMARY METHODS OF THEIR INTERPRETATION

Key words: Interpretation, parable, allegorical method, Jewish tradition, context, new period.

Until the 19th century, there were no special studies of the New Testament parables of Jesus in the Armenian theological tradition. This was in keeping with a broader trend within patristic exegesis. However, in various genres of religious literature – such as commentaries on the entire text of the Bible, sermons, works of systematic theology and theological literature – we can find valuable evidence of the interpretation of parables by early Armenian authors, Step‘anos Siwnets‘i, Yovhannēs Tsortsorets‘i, Grigor Tat‘ewats‘i and others. Their approaches tended to focus on extracting edifying teachings as well as establishing correspondences between the parables and other biblical texts. So, early Armenian patristics provides a valuable source for reconstructing the first approaches to parables within this theological tradition. From the beginning of the 19th century, the parables of the New Testament began to be considered separately, and Bishop Petros Berdumyan published his *Open Source*, a complete study on the parables of the New Testament.

The genre of New Testament parables can be described as a type of narrative literature that uses vivid and relatable stories to convey spiritual and moral lessons. Interpreting New Testament parables involves various methods, and different scholars and theologians may approach them differently.

The allegorical interpretation views the parables as symbolic narratives, where each element of the story represents a deeper spiritual truth. The characters, objects, and events in the parables are seen as allegorical representations of specific concepts or figures.

The contextual interpretation emphasizes the historical and cultural context in which the parables were originally spoken. It considers factors such as the audience, the social and religious climate of the time, and the specific circumstances that may have influenced Jesus' choice of parables. This approach aims to illuminate the original intent and meaning of the parables by placing them within their broader context.

Since the 19th century, the study of the New Testament parables has entered a new stage, which was due, in particular, to the new views and approaches of the preachers of the Protestant Church, which found a great response to further scientific research of parables in Western theological thought.

It is important to note that these methods of interpretation are not mutually exclusive, and different parables may require different approaches. The richness and depth of New Testament parables allow for a wide range of interpretations, fostering ongoing discussion and exploration within Christian theology.

ОВАННЕС БЕЙЛЕРЯН

О ЖАНРЕ НОВОЗАВЕТНЫХ ПРИТЧ И ОСНОВНЫЕ МЕТОДЫ ИХ ТОЛКОВАНИЯ

Ключевые слова: Толкование, притча, аллегорический метод, еврейская традиция, контекст, новый период.

До XIX века в армянской богословской традиции, также как и в патристической экзегетике в целом, не было специальных исследований, посвященных новозаветным притчам. Однако в комментариях на другие библейские книги, в проповедях, в догматических сочинениях и прочей теологической литературе можно найти ценные свидетельства интерпретации притч ранними армянскими авторами – такими, как Степанос Сյուнеци, Ованнес Ծորտօրեցի, Григор Татеваци и другие. Они, как правило, стремились извлечь из притчи некое назидание, а также установить связь между притчами и другими библейскими текстами. Ранняя армянская патристика – ценный источник для реконструкции подобного подхода к притчам. С начала XIX века притчи Нового Завета стали рассматриваться сами по себе, было опубликовано исследование епископа

Петроса Бердумяна, озаглавленное «Открытый источник», целиком посвященное притчам Нового Завета.

Жанр новозаветных притч можно охарактеризовать как разновидность повествовательной литературы, в которой для передачи духовных и нравственных уроков используются яркие и понятные истории. Толкование новозаветных притч предполагает использование различных методов, и разные ученые и богословы подходят к ним по-разному.

Аллегорическое толкование рассматривает притчи как символические повествования, в которых каждый элемент истории представляет глубокую духовную истину. Персонажи, предметы и события в притчах рассматриваются как аллегорические изображения определенных понятий или фигур.

Контекстуальное толкование уделяет особое внимание историческому и культурному контексту, в котором были написаны притчи. При этом учитываются такие факторы, как аудитория, социальный и религиозный климат того времени, а также конкретные обстоятельства, которые могли повлиять на выбор притч Иисусом. Цель такого подхода – раскрыть первоначальный замысел и смысл притч, поместив их в более широкий контекст.

В XIX веке наступает новый этап в изучении новозаветных притч. Это было обусловлено, в частности, новыми взглядами и подходами проповедников протестантской церкви, оказавшими сильное влияние на дальнейшие научные исследования притч в западной богословии.

Методы толкования не являются взаимоисключающими, и разные притчи могут требовать различных подходов. Богатство и глубина новозаветных притч допускают широкий спектр интерпретаций, что способствует постоянным дискуссиям и исследованиям в рамках христианского богословия.

**«ԲԱՆՔ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱԳ»-Ի ՏԱՐԲԵՐԱԿՆԵՐԸ ԺԳ ԴԱՐԻ
ՀԱՅԵՐԵՆ ԶԵՌԱԳԻՐ «ԺՈՂՈՎԱԾՈՅ»-ՆԵՐՈՒՄ**

Բանալի բառեր՝ Բանք, փրկիստփա, ասույթ, Սեկունդոս, իմաստույթուն, Պլատոն, ժողովածու:

ԺԳ-ԺԹ դարերի հայերեն ձեռագիր «Ժողովածոյ»-ներում հույն փրկիստփա-ների ասույթներն ընդօրինակվել են միանգամայն տարբեր վերնագրերով, բովանդակությամբ ու կառուցվածքով: ԺԳ դարից մեզ հասած չորս բնագրին անդրադարձել ենք մեր նախորդ հոդվածում՝ մատնանշելով դրանց կարեւոր առանձնահատկությունները¹: Սույն հոդվածում կքննենք ԺԳ դարի ինը բնագրերը, որոնց առկայությունն ինքնին վկայում է հայ միջնադարյան ձեռագրական ավանդույթում իմացաբանական գրականության արժեւորման ու տարածման մասին:

Նախ ներկայացնենք այդ ինը ձեռագրերը, որոնք միմյանցից տարբեր ու հեռու են ոչ միայն գրչության վայրերով՝ Թավրիզից մինչև Դրիմ, այլ նաեւ վերնագրերով ու բովանդակային կառուցվածքով:

ա. ՄՄ 598, ժողովածոյ, **Բանք իմաստասիրաց, որ չեն ճեղկեղցայ** (214ա-19ա), 1303 թ., գրիչ՝ աշակերտ Յովհաննու Երզնկացոյ:

բ. ՄՄ 4149, ժողովածոյ, **Բանք իմաստասիրաց** (389բ-394բ), 1304-1305 թթ., Երզնկայ, գրիչ՝ Կարապետ երէց, Սարգիս, Շահինջահ, ստացող՝ Ա.հարոն վարդապետ:

գ. ՄՄ 2189, ժողովածոյ, **Յաղագս ամենայն պիտոյից Բանք իմաստասիրաց** (365ա-388ա), 1394 թ., Թավրեզ, գրիչ՝ Գրիգոր:

դ. ՄՄ 230, ժողովածոյ, **Հարիւր իմաստասիրաց ասացեալ** (149բ-71բ), ստացող՝ Եսայի րաբունի (Նչեցի²):

ե. ՄՄ 4166, ժողովածոյ, **անվերնագիր** (194ա-195բ), 1346 թվականից առաջ, գրիչ՝ Սարգիս:

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ք.գ.թ., rouzanpoghosian@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 25 մայիսի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 10 հունիսի, 2024:

¹ Ռ. Պողոսյան, «ԺԳ դարում ընթրօրինակված «Բանք իմաստասիրաց»-ի չորս տարբեր բնագիր», *ԲՄ*, № 35, 2023, էջ 189-203:

գ. ՄՄ 6897, ժողովածոյ, **Բանֆ իմաստասիրաց պիտանի ամենայն մարդոյ** (775ա-792բ), 1371թ., Գլածոր:

է. ՄՄ 2961, ժողովածոյ, **Յաղագս բարեկամաց ասացեալ իմաստասիրաց** (40ա-48ա), 1321թ., գրիչ, ծաղկող, կազմող՝ Մխիթար Անեցի:

ը. ՄՄ 8198, ժողովածոյ, **Յաղագս կանանց խայտառակութեան Բանֆ իմաստասիրաց** (061ա), ԺԴ դար, գրիչ՝ Եսայի արեղա:

թ. ՄՄ 10337, ժողովածոյ, **Բանֆ իմաստասիրաց պիտանի ամենայն մարդոյ** (192ա-250բ), 1339 թ., Սուրխաթ, գրիչ, ստացող՝ Գրիգոր Սուփասանց:

Նկատի առնելով, որ վերոբերյալ բնագրերը միմյանցից առաջին հերթին տարբերվում են ասույթների քանակով, դրանք բաժանել ենք երկու խմբի՝ ա) համառոտ եւ բ) ընդարձակ, ըստ այդմ՝ առաջին խմբում ընդգրկել ենք հինգ ձեռագիր՝ ՄՄ 2961, ՄՄ 4149, ՄՄ 4166, ՄՄ 598, ՄՄ 8198, երկրորդում չորս՝ ՄՄ 2189, ՄՄ 6897, ՄՄ 230, ՄՄ 10337:

Նախ ներկայացնենք առաջին խմբի բնագրերը, որոնց մէջ սակավաթիվ ասույթներով առանձնանում է «Յաղագս կանանց խայտառակութեան Բանֆ իմաստասիրաց»-ը (ՄՄ 8198). ընդամենը ինը ասույթ, որոնք համապատասխանում են Սոփերքի «Յաղագս կնոջ շարաբարոյի» ենթագլխի ասույթներին, բացառությամբ մեկի՝ «Սեկունդոս ասէ. Զի՞նչ է կին շար. առն ընկղմիչ, մորիկ ի տան, անհոգութեան արգելումն, կենաց կողոպտիչ, հանապազորդ մախանֆ, բազմադիմի պատերազմ, հացակից գազան, արոտակից վիշտ, կենդանի շար, իժ պատեալ զգեստիւ, ինֆնայաժար կոխի, անժուժ գիւնութիւն, շնալոյ պատնառ, սուր ու ոչ տայ սգալ, կախաւ երկմիտ, կատու խփնընկեց, աղուես պոսպոսող, գայլ արաբացի, հանապազ կաթիլ ի տան»: Միանգամից նշենք, որ այն ներառված է ոչ միայն այս խմբի երեք ձեռագրերում, այլ նաեւ ԺԴ դարի չորս բնագրերից երեքում, ունի մի քանի տարբերակ, քանի որ բազմիցս խմբագրվել է գրիչների ձեռքով ու լայն տարածում ստացել: Այդ երեւույթի վերաբերյալ Յ. Տաշյանը գրում է՝ «Մանոթ է, որ այս կարգի գրույթինք, ուստի թէ՛ վճիռք եւ թէ՛ մանաւանդ «Բանֆ իմաստասիրաց», միշտ ենթակայ են փոփոխութեան, եւ նաեւ անոնց լեզուն՝ ուսմկանալու: Օրինակի համար Սեկունդոսի «Կին» վճիռը «Բանֆ իմաստասիրաց» գրույթեան ուշ ժամանակի մէկ հաւաքման մէջ բոլորովին կերպարանափոխեալ դիմօք կը ներկայանայ մեզ»²:

Հաջորդ բնագիրն (ՄՄ 4166) անվերնագիր է, բովանդակում է 39 ասույթ, որոնցից առաջինը համապատասխանում է Սոփերքի «Վասն լավագագացութեան» ենթագլխի երրորդ ասույթին՝ «Եւրիպիդէս ասէ. Եւ ոչինչ է բարետոհ-

² Յ. Տաշյան, Մատենագրական մանր ուսումնասիրութիւնք, մասն առաջին Ա-Զ, Վիեննա, 1895, էջ 213:

մուտքին ընչիւմ, զի զամենայն վատթարս ինչ մեծուցանեն, եւ յառաջինսն կացուցին»», իսկ շարունակութիւննը՝ շորս ենթավերնագրով գրեթե նույնն է ԺԳ դարում Սյունիքում ընդօրինակված «Բանք իմաստասիրաց եւ աւգտակարք եւ պիտանացուք»-ի (ՄՄ 5862) հետ: Չորրորդ ենթավերնագիրն է «Վասն իշխանաց», որի վեց ասույթներից վերջինը գրեթե նույնն է Սոփերքի Դ «Իշխանութիւն եւ իշխանք» ենթագլխի 17-րդ ասույթի հետ, բացի վերջին նախադասութիւնից. «Կուտ թագաւոր Ղակեդեմոնացոցն ասէ ցԹՐակացիսն, որք խոռխտային ի վերայ նորա. եւ իմ տեսեալ է ուղիս հեղեղաց որոտացեալս, այլ առ սուղ ժամանակս: Սմա հարցին, թէ՛ Ո՛ւմ թողուս զթագաւորութիւնն քո, ասէ. Կարողին»: Այս բնագիրը նույնպէս ավարտվում է «Յաղագս աստվածութեան» ենթագլխով, ինչպէս ԺԳ դարի նշյալ ձեռագիրը: Պետք է ենթադրել, որ գրչի ձեռքի տակ կամ եղել է այդ բնագրի միայն վերջին մասը կամ էլ՝ այդ հատվածը նա ընտրել է իր հայեցողությամբ:

Երգնկայում ընդօրինակված (ՄՄ 4149) «Բանք իմաստասիրաց»-ը ենթավերնագրեր չունի, բոլոր 54 ասույթները համապատասխանում են Սոփերքի տարբեր ենթագլուխների ասույթներին. սկսվում է Սոփերքի «Իմաստութիւն» ենթագլխի հինգերորդ ասույթով՝ «Յաճախես խորհել նախքան զառնելն» եւ ավարտվում է՝ «Գինի եւ արբեցութիւն» ենթագլխի երրորդ ասույթով՝ «Կղէտոս առ այն որ ասաց նմա. Չամաչե՛ս արբենալ, ասաց. եւ դու չամաչե՛ս զարբեցողսն խրատել»: Կանանց մասին Սեկունդոսի վերոնշյալ ասույթն այս բնագրում առկա է կարճ տարբերակով՝ «ՉՍեկունդոս հարցանելն, թէ՛ զի՛նչ է կին, ասէ. Առն ընկղմումն, անհոգութեան արգելումն, համաւէն տուգանք, հանապազորդ մախանք, բազմադէմ պատերազմ, եւ հարկաւ միատուն թշնամի»:

«Յաղագս բարեկամաց ասացեալ իմաստասիրաց»-ը (ՄՄ 2961) բովանդակում է 76 ասույթ, սկզբում ենթավերնագիր չունի: Ինչպէս հուշում է վերնագիրը, բովանդակում է ասույթներ բարեկամութեան մասին, հետեւապէս առաջին շարքի ասույթները համապատասխանում են ոչ թե Սոփերքի առաջին՝ «Իմաստութիւն» ենթագլխին, այլ երրորդ՝ «Բարեկամութիւն եւ բարեկամք»-ի քսանվեց ասույթներից քսաներկուսին: Իմաստութեան վերաբերյալ ասույթներն այստեղ ներառված են երկու ենթագլխում՝ «Վասն խրատու եւ վասն իմաստութեան» եւ «Յաղագս իմաստութեան»: Ի տարբերութիւնն մյուս ձեռագրերի, այստեղ կան նաեւ «Վասն մանկութեան եւ զօրութեան» ենթավերնագիրը, որը սկսվում է «Սոկրատէս տեսեալ զդրոնս կորնթացոց, զի ուժգնակի կային աղխեալ, ասէ. Միթե կանայք բնակեալ են աստ» ասույթով: Ի դեպ, այն ներառված է նաեւ ԺԳ դարի ՄՄ 5862 ձեռագրում: «Յաղագս շար կանանց» ենթավերնագրի ներքո գտնում ենք ոչ միայն Սեկունդոսի վերոբերյալ ասույթը, այլ նաեւ մի շարք ասույթներ, ինչպէս օրինակ՝ «Կին գինարբու ամօթ մեծ է առն, զի զանարգանս իւր յայտնի կացուցանէ», «Կին իմաստուն եւ երկեղած պսակ է առն իւրում»,

որոնք բացակայում են մեր ուսումնասիրած մյուս ձեռագրերում: Այս բնագիրն ավարտվում է «Յաղագս արծաթսիրութեան» ենթագլխի «Կեանք արծաթասիրաց հանապազօր հոգոց և ցանկութեամբ մաշի, և վասն առաւել ընչասիրութեան յամենեցուն խոտան գտանի» ասույթով, որի փոփոխված տարբերակն առկա է նաեւ Սոփերքում:

«Բանք իմաստասիրաց, որ չեն հեռի յեկեղեցոյ» բնագիրը (ՄՄ 598) բովանդակում է 80 ասույթ՝ առանց ենթավերնագրերի: Առաջին երեք ասույթները՝ «ԶԹեոփրաստէս հարցին, եթէ զինչ իցէ ցանկութիւն, ասէ. Այստ առատ որակացեալ յանձին»³, «Դիմութենէս զագետն ձեւ ունելոյ ասաց. Երեւելիդ ինձ և զիտելն թշնամեաց իմոց», «Թեոփրաստէս ասաց. Դիւրին է անսալ անվարժ ձիոյ և ոչ անկարգ բանից», Սոփերքում չեն պահպանվել: Այս բնագիրն ավարտվում է Սոփերքի ոչ թե վերջին՝ «Յաղագս կնոջ շարաբարոյի»-ի, այլ առաջին՝ «Իմաստութիւն» ենթավերնագրով և «Ասէ դարձեալ զաւրութիւն հանդերձ խելամբ աւգուտ է, իսկ առանց խելաց հանապազ վնասէ զունողսն իւր» ասույթով:

Այսպիսով, կարճառոտ հինգ բնագրերից միայն մեկն է (ՄՄ 4166) հատվածաբար ընդօրինակված ամբողջական բնագրից, իսկ մյուսները, ինչպես ցույց է տալիս ուսումնասիրությունը, ծաղկաբաղ են տարբեր ժողովածուներից: Այդ մասին է վկայում նաեւ ԺԳ դարի ՄՄ 1409 ձեռագիրը, որի վերջին թերթին գրված տասը ասույթներից մեկը՝ «Պղատոն ասէ. Թէ ոչ գովեմ զ[յ]ոբնագէտ, որ բազում ինչ ի բերան առեալ և այլ, որ զառափնութեան գործ յուսով ցուցանէ⁴, սպանանէ զանդամ երկրաւորս, իսկայ զմահ⁵ և զմեռանելն դաստիարակէ զաչս, զի մի ննջեսցի ի բուն հեշտութեան», մյուս բնագրերում չի հանդիպում:

Այժմ անցնենք երկրորդ խմբին, որտեղ «Հարիւր իմաստասիրաց ասացեալ»-ը (ՄՄ 230) մյուս երեք բնագրից առանձնանում է իր առաջին՝ «Յաղագս խելաց և իմաստութեան» ենթավերնագրով, որն անսպասելիորեն կրկնվում է նաեւ բնագրի միջնամասում՝ «Յաղագս երդման»-ից հետո: Այս բնագրում ներառված է «Յաղագս աղաւթից»-ը, որն առաջին անգամ հանդիպում է ԺԳ դարի

³ Հմմտ. *Theophrasti Eresii opera, quae supersunt, omnia*, ed. F. Wimmer, Paris: Didot, 1866, Repr. 1964, Fr. 114: Θεόφραστος ἐρωτηθεὶς τί ἐστὶν ἔρωσ, πάθος, ἔφο, ψυχῆς σχολαζούσης— «Երբ Թեոփրաստոսին հարցրին, թե ինչ է ցանկությունը (տոփանքը), ասաց՝ պարսպ հոգու կիւրբ»:

⁴ Դավիթ Անյաղթ, *Սահմանք իմաստասիրութեան*, աշխատասիրութեամբ Ս. Արևշատյանի, Երևան, 1960, էջ 14. «Պղատոն յայտ առնէ ասելովն, թէ իմաստասէր կոչեմ ես ոչ զյոբնագէտն և ոչ զայն, որ կարող գոյ բազում ինչ առնուլ ի բերան, այլ զայն, որ անարատ և անբիծ վարս ստացեալ ունի յինքեան, որ է գործական իմաստասիրութիւն»:

⁵ Տե՛ս անդ, էջ 62. «սահմանմն վերաբերին ի Պղատոն... այն որ ասեն, թէ իմաստասիրութիւն է խոկրումն մահու...»:

«Ի բանից վարդապետաց եւ իմաստնոց»-ում (ՄՄ 6058): «Յաղագս շար կանանց» ենթագլխի ասույթների մեջ առկա է նաեւ Սեկունդոսի վերոնշյալ հայտնի ասույթը:

Մյուս երեք բնագրերն ունեն բովանդակային ակնհայտ ընդհանրություններ, որոնց մանրագնին քննությունը թույլ է տալիս որոշակի պատկերացում կազմել թարգմանական առաջին նմուշի մասին, որից սկիզբ են առել մյուսները: Այսպես, ամենամեծ բնագիրը՝ «Բանք իմաստասիրաց պիտանի ամենայն մարդոյ» (ՄՄ 10337), յուրահատուկ է ոչ միայն իր ծավալով, այլ նաեւ գրչության թվով ու վայրով: Սկսվում է առանց ենթավերնագրի, առաջին ասույթն է՝ «Պղատոն ասէ. Որք մեծաց առաջի կան, մեծի զգաստութեան պէտք են», որը պահպանվել է նաեւ Սոփերքի «Իշխանություն» ենթավերնագրի ներքո: Ավարտվում է «Վասն աստուածութեան» ենթագլխով, որը, ինչպես գիտենք, ընդօրինակվել է նաեւ իբրեւ առանձին բնագիր ու չի ընդգրկվել Սոփերքի «Բանք իմաստասիրաց»-ում: Գրիմի Սուրխաթ վանքում ընդօրինակված այս ձեռագիրն, ըստ ամենայնի, եղել է Գլաձորի (ՄՄ 6897) ու հատկապես՝ Թավրիզի (ՄՄ 2189) բնագրերի նախօրինակը: Ուշագրավ է, որ այն ակնհայտ նմանություններ ունի ԺԳ դարում Սյունիքում ընդօրինակված բնագրի հետ (ՄՄ 5862):

Թեպետ այս խմբի մյուս երկու բնագրերը նույնպես սկսվում են Պղատոնի վերոնշյալ ասույթով եւ ունեն մի շարք ակնառու նմանություններ, սակայն դրա հետ մեկտեղ տարբեր են որոշ ենթավերնագրերով կամ դրանց բացակայությամբ, ինչը տեսանելի դարձնելու համար ներկայացնենք առանձին աղյուսակով:

Ա. Բանք իմաստասիրաց պիտանի ամենայն մարդոյ ՄՄ 10337	Բ. Բանք իմաստասիրաց պիտանի ամենայն մարդոյ ՄՄ 6897	Գ. Յաղագս ամենայն պիտոյից Բանք իմաստասիրաց ՄՄ 2189
1. Ենթավերնագիր չունի (34 ասույթ)	1. ----- (34 ասույթ)	1. ----- (15 ասույթ)
2. Յաղագս իշխանաց (8)	2. Յաղագս իշխանաց (8)	2. Յաղագս իշխանաց (9)
3. Յաղագս եղմանց (2)	3. Յաղագս եղմանց (2)	3. Յաղագս եղման (2)
4. Յաղագս խրատու (17)	4. Յաղագս խրատու (17)	4. Յաղագս խրատու (14)
5. Յաղագս բարեբախտից եւ վատաշնորհաց (10)	5. Յաղագս բախտի (6)	5. Յաղագս բարեբախտից եւ վատաշնորհից (13)

6. Յաղագս խոստովանության (6)	6. Յաղագս խոստովանության (4)	6. Յաղագս մեղաց խոստովանության (4)
7. Յաղագս բժշկաց (3)	7. Յաղագս կանանց (6)	7. Յաղագս բժշկաց (3)
8. Յաղագս արինաց (9)	8. Յաղագս արինաց (7)	8. Յաղագս արինաց (8)
9. Յաղագս անառակության (3)	9. Յաղագս հարստաց (3)	9. Յաղագս անառակության (2)
10. Յաղագս նախախնամության (4)	10. Յաղագս ընչից (11)	10. Յաղագս նախախնամության (4)
11. Յաղագս փարթամության, աղհատության եւ արծաթախրության (31)	11. չիֆ	11. Յաղագս փարթամության եւ աղհատության եւ արծաթախրության (31)
12. Յաղագս աղօթից (1)	12. չիֆ	12. Յաղագս աղօթից (1)
13. Յաղագս արբեցության (10)	13. Յաղագս արբեցության (4)	13. Յաղագս արբեցության (10)
14. Յաղագս պատույ հարց եւ որդեւիրության (11)	14. Վասն պատույ հարց (9)	14. Յաղագս պատույ հարց եւ որդեւիրության (11)
15. Յաղագս շոգմոգության (7)	15. Վասն շոգմոգաց (6)	15. Յաղագս շոգմոգության (7)
16. Յաղագս ֆաջատոհմության եւ վատազգացության (9)	16. Վասն լաւագգութեան (9)	16. Յաղագս ֆաջատոհմության եւ վատազգացության (7)
17. Յաղագս լուրեան (19)	17. Վասն լուրեան (12)	17. Յաղագս լուրեան (18)
18. Յաղագս հանդերձեալ դատաստանի (1)	18. չիֆ	18. Յաղագս հանդերձեալ դատաստանաց (1)
19. Յաղագս փառաց (6)	19. Վասն փառաց (6)	19. Յաղագս փառաց (6)
20. Յաղագս մահուան (31)	20. Վասն մահու (15)	20. Յաղագս մահուան (34)
21. Յաղագս արինաց (55)	21. չիֆ	21. Յաղագս օրինաց (55)
22. Յաղագս կանանց (45)	23. Վասն իշխանաց (6)	22. Յաղագս կանանց (43)
23. Վասն աստուածութեան (18)	23. Վասն աստուածութեան (15)	23. չիֆ

Ինչպես նկատելի է, այս երեք ձեռագրերը նման են ոչ միայն վերնագրերով, այլ նաև առաջին ենթավերնագրի բացակայությամբ, եւ, ինչպես նշեցինք, սկսվում են Պլատոնի նույն ասույթով: Մինչեւ յոթերորդ ենթավերնագիրը, Ա եւ Բ տարբերակները համընկնում են անգամ ասույթների քանակով, որից հետո վերջինում բացակայում են «Յաղագս բժշկաց», «Յաղագս փարթամութեան...», «Յաղագս աղօթից» եւ մյուս ենթավերնագրերը: Մյուս կողմից Ա բնագիրը Գ-ի հետ ունի չափազանց հետաքրքրական ընդհանրություն՝ երկուսն էլ բովանդակում են «Յաղագս օրինաց»-ի երկու տարբերակ, որոնցից երկրորդը չի հանդիպում ինչպես ժՊ, այնպես էլ ժՊ դարի մյուս ձեռագրերում: Դա մեզ թույլ է տալիս եզրահանգել, որ վերջինս ընդօրինակվել է Ա բնագրից, քանի որ այն գրչության թվականով ավելի հին է: Ինչպես տեսանելի է աղյուսակում, երկրորդ «Յաղագս արինաց»-ը հաջորդում է «Յաղագս մահուան» ենթավերնագրին եւ ընդգրկում է 55 ասույթ: Սկսվում է «Հայրատանջն ձեռնատեսցի: Աղախինն՝ ոսկի մի զգեցցի, թէ ոչ արհունի լիցի» եւ ավարտվում է՝ «Վեց իրս պիտոյ է դատաւորաց. նախ որ գիտենա զհասարակաց օրէնքն, երկրորդ՝ գիտենա զառանձին օրէնքն, երրորդ՝ գիտենա զրոց օրէնքն, չորրորդ՝ լինի անկարիք...» ասույթներով: Պետք է ընդգծել, որ այդ ասույթների միայն մի փոքր մասն է համընկնում Սոփերքի նույնաբովանդակ ասույթների հետ: Այդպես նաև Ա եւ Գ բնագրերի «Յաղագս կանանց» ենթագլխի քառասուններեք կամ քառասունհինգ ասույթների զգալի մասը բացակայում են մյուս բնագրերում, ինչպես նաև Սոփերքում:

Ա եւ Գ բնագրերն առանձնանում են եւս մեկ էական ընդհանրությամբ. «Յաղագս մահուան» ենթագլխի ասույթների մեջ առկա են «Գիրք պիտոյից»-ի յոթ խրատներից վեցը՝ փոքր-ինչ խմբագրված: Նշենք, որ վեցն էլ «խրատ» տեսակի ճարտասանական վարժությունների՝ հունարեն նախօրինակից թարգմանված վերնագրեր են: Համեմատենք.

Դիմոսթենէս՝ «Պէտք են ընչից, եւ առանց սոցա ոչ է կար լինել ինչ յարժանեացն»:

Գիրք պիտոյից. «Պէտք են ընչից, եւ առանց սոցա ոչ է հնար ինչ լինել յարժանեացն»⁶:

Եսիդոս՝ «Անզգամ է, որ ընդ վեհս, քան զինքն հակառակէ»:

«Գիրք պիտոյից». «Յիմար է, որ ընդ վեհս քան զինքն հակառակէ»⁷:

Մենանդրոս՝ «Ոչ ամենեցուն զնոյն տուեալ է, եւ ոչ օգուտ բերէ: Վարժումն է ամենայն ինչ»:

⁶ Գիրք պիտոյից, աշխատասիրությամբ Գ. Մուրադյանի, Երևան, 1993, էջ 44:

⁷ Նույն տեղում, էջ 47, վերագրված է Հեսիոդոսին:

Գիրք պիտայից. «Ոչ ամենեցուն ինչ գնոյն տուեալ է, եւ ոչ օգուտ բերէ»⁸:
«Կրթութիւն է ամենայն ինչ»⁹:

Եւրիպիդէոս՝ «Զի իմաստուն խորհուրդ, քան զբազում ձեռս յաղթէ եւ բազմութեան անմտութիւն անհնարին շար է»:

Գիրք պիտայից. «Իմաստուն խորհրդով՝ բազմաձեռն զօրութեան յաղթէ, իսկ անուսումնութիւն անհնարին շար է»¹⁰:

Հովերոս՝ «Որ Աստուծոյ հաւանի, առաւել նմա լուիցէ»:

Գիրք պիտայից. «Որ Աստուծոյ հաւանի, առաւել նա լուիցէ նմա»¹¹:

Ուշադրութեան է արժանի նաեւ այն, որ այս երեք բնագրերի «Յաղագս լուութեան» ենթագլխում գտնուում ենք Խիկար իմաստունի՝ «Որդեակ, թէ կամիս ինչ գործել, մի՛ յառաջ պարծիր, զի թէ չկարես գործել, ծաղր լինիս ի մէջ ընկերաց» խրատի նմանօրինակները¹²:

Ա. «Պիտակոս ասէ. **Զոր հանդերձեալ ես առնել, մի ասացես, զի մի ի վրիպելն քո ծաղր լիցիս»:**

Բ. «**Զոր կամիս առնել, մի ասիցես, գուցէ ի չկարելն՝ ծաղր լինիցիս»:**

Գ. «**Եւ այլ ոմն իմաստասէր ասէ. Զոր հանդերձեալ իցես առնել՝ մի՛ ասիցես, զի մի ի վրիպելն քո ծաղր լինիցիս»:**

Ա եւ Բ բնագրերի վերջին եւ ամենահետաքրքրական ընդհանրությունը «Յաղագս աստուածութեան» ենթագլուխն է, որն առկա է նաեւ ԺԳ դարի ՄՄ 5862 ձեռագրում:

Ամփոփելով ԺԴ դարի «Ժողովածոյ»-ներում ընդգրկված «Բանք իմաստասիրաց» ու նմանատիպ այլ վերնագրեր կրող վերոնշյալ բնագրերի համեմատական քննությունը, կարող ենք ասել, որ դրանք մեզ են հասել երկու տարբերակով՝ համառոտ եւ ընդարձակ: ԺԳ դարի շորս բնագրից ընդարձակ են միայն երկուսը, իսկ ԺԴ դարի ինը բնագրից՝ չորսը: Համառոտ բնագրերի համեմատությունը պարզորոշ ցույց է տալիս, որ դրանք գրչի կամ պատվիրատուի ցանկութեամբ քաղված են տարբեր ժողովածուներից, հետեւապես բացառվում է մեկը մյուսից ընդօրինակված լինելու հանգամանքը, իսկ ընդարձակ բնագրերի դեպքում մեր առջեւ բացվում է ուսումնասիրության լայն դաշտ, որը հնարավորություն է տալիս զուգահեռ համեմատությունամբ գտնելու թարգմանական այն նմուշը, որից սկիզբ առած օրինակները հետագայում խմբագրվել, փոփոխության են

⁸ Նույն տեղում, էջ 53, վերագրված է Մենանդրոս կատակերգակին:

⁹ Նույն տեղում, էջ 57, վերագրված է Պերիանդրոս Կորնթացուն:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 55, վերագրված է Եվրիպիդեսին:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 51, Հովերոսի «Իլիական»-ից է (II.18):

¹² Պատմութիւն եւ խրատք Խիկարայ իմաստնոյ, աշխատասիրութեամբ **Ա. Մարտիրոսյանի**, Երեւան, 1969, Ա. հ., էջ 102:

ենթարկվել գրիչների ձեռքով ու լայն տարածում գտել: Այս հոդվածաշարով առաջիկայում առաջին անգամ կներկայացնենք ժԴ եւ ժԴ դարերի ընդարձակ տարբերակների համեմատական բնագիրը:

RUZANNA POGHOSYAN

**THE RECENSIONS OF THE SAYINGS OF THE PHILOSOPHERS IN
14TH CENTURY ARMENIAN MANUSCRIPT MISCELLANIES**

Key words: Philosopher, saying, Secundus, wisdom, Plato, collection, proverb.

The *Sayings of the Philosophers* have come down to us in several recensions that vary both in the number of sayings and in their content and structure. They can be categorized into two groups: shorter and longer recensions. The longer recensions provide an initial understanding of the original text, upon which the later recensions are based.

The article discusses nine 14th-century manuscripts and compares them with four manuscripts from the 13th century.

РУЗАННА ПОГОСЯН

**ВАРИАНТЫ «ИЗРЕЧЕНИЙ ФИЛОСОФОВ» В АРМЯНСКИХ
СБОРНИКАХ XIV ВЕКА**

Ключевые слова: Философ, изречение, Секундос, мудрость, Платон, сборник, наставление.

«Изречения философов» дошли до нас в нескольких вариантах, которые различаются как по количеству изречений, так и по содержанию и структуре. Эти варианты можно разделить на две группы: краткие и пространные. Пространные редакции позволяют получить первоначальное представление об оригинальном тексте, на основе которого были составлены более поздние версии.

В этой статье рассматриваются девять рукописей XIV века в сопоставлении с четырьмя рукописями XIII века.

ԱՐՎԵՍ
ART
ИСКУССТВО

ԱՆՆԱ ԼԵՅԼՈՅԱՆ ԵԿՄԱԼՅԱՆ*

ՄԵԴԱ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ**

DOI:10.57155/VOIY1909

ԿՈՐՍՎԱԾ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ ՆՈՐԱՀԱՅՑ ԷԶԵՐ. ԵՐԻՆԵ
ԳՐՉՈՒՀՈՒ ԸՆԴՕՐԻՆԱԿԿԱԾ ԶԵՌԱԳՐԻՆ ԿԱՐՎԱԾ
ՊԱՏԱԿԱՆՈՒԿ ԲԱՅԱՆՈՒԿ ՊԱՏԱԿԱՆՈՒԿՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ Երինե, գրչուհի, Սյունիք, Շինուհայր, Եղիսե, մարգարե, Եղիսե-
գարոս, պատառիկ-պահպանակ:

Հայերեն պատառիկ-պահպանակների ուսումնասիրման ընթացքում գտել
ենք նկարագրող օրինակներ ՄՄ4088 ձեռագրում, որը բովանդակված է
Ատենի ժամագիրք¹ է: Այն ընդօրինակել է Երինե² գրչուհին 1673 թ. Շինուհայր
անապատում³ (նկ. 1)**: Մատյանի ստացողն է մահտեսի Կարապետը՝ գրչուհու

* Փարիզի Արևելյան Լեզուների և Քաղաքակրթությունների Պետական Ինստիտուտի
(INALCO) դոցենտ (Maître de conférences), արվեստագիտության դոկտոր,
annaleyoyan@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 13 մայիսի, 2024, հոդվածը գրախոս-
ելու օրը՝ 20 մայիսի, 2024:

** Մեծուկ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, գիտաշխատող,
sedamanukyan89@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 13 մայիսի, 2024, հոդվածը
գրախոսելու օրը՝ 20 մայիսի, 2024:

¹ Մայր ժամագիրք, որը ներառում է նաև Սաղմոսարան և Տոնացույց:

² Վ. Պետրոսյան, «Հայրենական մշակույթի պաշտպան հայ կանայք», էջ 50-51, № 1, 1981,

³ Ուշմիջնադարյան հայ հարստապետության Շինուհայր (Շենեք, Շենեք) Կուսանաց անա-
պատը Սյունիքի մարզի Շինուհայր գյուղի հարավային կողմում է՝ Ռոտանի ձորի եզրին:
Վանքը հարավային կողմում բաղկացած է Ս. Աստվածածին եկեղեցուց, գավթից և սեղա-
նաձևից: Համալիրը հյուսիսից և արևելքից շրջապատված է պարիսպներով, իսկ արևմուտ-
քից և հարավից որպես բնական պարիսպ են ծառայում դեպի Ռոտանի կիրճը զանազան
ժայռեր: Պարսպատերին կից սենյակներն ավելացվել են ժ. դարի վերջում և ծառայել
են որպես ծխական դպրոց: Տե՛ս Մ. Հասարայան, Սյունիքի XVII-XVIII դարերի ճարտարա-
պետական համալիրները, Երևան, 1973, էջ 33-36, Գիվան հայ վիճագրության, Գորիսի, Սիսիանի
և Գափանի շրջաններ, կազմ.՝ Ս. Բարխուդարյանը, Պ. 2, Երևան, 1960, էջ 56-60:

*** Այս և մյուս նկարները տե՛ս ներդիրում:

հորեղբայրը: Այս ձեռագիրը, ինչպես նաև Երինե գրչուհու մյուս ձեռագրերը ժէ. դարի գրչության արվեստի ուսումնասիրման կարևոր նյութ են, որոնք, սակայն, մինչ օրս քննության չեն ենթարկվել (տե՛ս Հավելվածը):

ՄՄ 4088 ձեռագրին կցված պատառիկները

ՄՄ4088 ձեռագիրն ունի բովանդակությամբ և նկարչությամբ բացառիկ երեք պատառիկ-պահպանակ (Աա-Աբ, Բա-Բբ, Գա-Գբ), մագաղաթյա այդ թերթերը կարված են սկզբից և վերջից (նկ. 2-3.2): Պատառիկ-պահպանակը բովանդակությամբ ճաշոց է՝ Թ. դարի վերջով կամ ժ. դարի սկզբով թվագրվող: Հին ճաշոցների⁴ հետ համեմատական քննությունը ցույց տվեց, որ մեր օրինակն ավելի մոտ է Երուսաղեմի «Սահմանքի» Փարիզի օրինակին⁵: Ակնհայտ է, որ պատառիկի թերթերն անջատված են շատ ավելի մեծադիր ձեռագրից՝ գրված գեղեցիկ բոլորգիծ երկաթագրով, երկսյուն գրությամբ և մուգ շագանակագույն թանաքով: Այսօր էջերը շրջված են, ընդլայնակի ծալված և մասամբ եզրահատված:

Բուն ձեռագիրը, որին կարված են պատառիկները, ունի պարզ նկարչություն՝ հիմնականում տիտղոսաթերթերի տեսքով՝ շագանակագույնի և դեղնականաչավունի մշակմամբ, որն առկա է նաև պատառիկի մանրանկարչության մեջ: Այնպիսի տպավորություն է, կարծես, ծաղկողը պատառիկի նկարչության գույները հաշվի առնելով դրանց է հարմարեցրել բուն ձեռագրի գունային լուծումները:

Պատառիկ Բա էջի արտաքին լուսանկարում պատկերված է հասակով մեկ կանգնած սուրբ, որի լուսապսակի աջ և ձախ կողմերում կարդում ենք՝ «Եղիսեի մարգարէ»: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ ՅեղիՍԵԻ անվան միայն ՅԻՍԵԻ-ն է գրված վերից վար, կարմիր թանաքով, որի վրա, կողքից, հավանաբար, հետագայում ավելացվել են գորշ թանաքով, նախ Ե և Ղ տառերը, ապա նաև նույն թանաքով կարմրի վրայից գրվել են Ի, Ե և Ի տառերը: Հիմնվելով մարգարեի պատկերի հարևանությամբ տեղադրված բնագրային հատվածի վրա՝ ակնհայտ է դառնում, որ պատկերված մարգարեն սուրբ Եղիսեն է՝ Եղիա մարգարեի աշակերտը:

⁴ Գ. Ռընու, «Ճաշոց» գրի ծագումն ու զարգացումը», ՊԲՀ, № 2, 1987, էջ 33:

⁵ Տե՛ս *Le Codex Arménien Jérusalem 121*, II Edition Comparée du Texte et de Deux Autres Manuscrits. Introduction, Textes, Traduction et Notes, par A. Renoux, Turnhout/Belgique, 1971, p. 344-346, 352: Ըստ այս հրատարակության՝ պատառիկ-պահպանակ Գ.-ի բնագիրը ընթերցվածների դասավորությամբ նման է Փրգ. 44 ձեռագրի (ժ. դ.) բնագրական հաջորդականությանը: Նման հին ճաշոցի պատառիկ նաև ՄՄ4435 ձեռագրում է, որտեղ Մուսֆ Երուսաղեմ տեսարանն է, որի բնագրային հատվածն առանձնահատուկ է իր հնությանը՝ ընթերցվածների դասավորությամբ նման ՄՄ985 ճաշոցին: Հին օրինակների շարքում է նաև ՄՄ 5356 ձեռագիրը:

Եղիսե մարգարեն բաց դեղնականաչավուն երկար զգեստով և բաց մոխրակապտավուն թիկնոցով է, թեև պատկերի ստորին հատվածը վնասված է, սակայն տեսանելի են նաև նրա ոտքերն ու ոտնաբաց կոշիկները: Մարգարեին բնորոշ նրա պատկերատիպում աչքի է ընկնում նախ և առաջ կապույտ ժապավենով երիզված, և ներսից ճաճանչներ հիշեցնող մանր գծերով մշակված մեծ լուսապսակը: Հարկ է նշել, որ լուսապսակի ներսի գծերն իրենց անկանոն և փոքր-ինչ անփուլթ կատարմամբ տարբերվում են մանրանկարի ընդհանուր գծային շատ հստակ և հմուտ գծանկարից:

Ուշագրավ է նաև այն հանգամանքը, որ գիծը առանձնահատուկ հմայք է հաղորդում մանրանկարին իր «կենդանի» ելևէջներով ու լուսաստվերային խաղերով: Գունային առումով լուսապսակի կապույտ երիզը մանրանկարի ամենից վառ երանգային լուծումն է և, կարծես, կոչված է շեշտադրելու մարգարեի՝ մեծ վարպետությամբ կատարված դիմապատկերը:

Կերպարին առանձնահատուկ գրավչություն է հաղորդում համաչափ դեմքի գեղեցիկ կատարումը՝ վարպետորեն արված ճերմակ մազերն ու մորուսը, դիմագծերի գծային հմուտ և պարզ լուծումը, ինչպես նաև՝ այս ամենի երանգային նուրբ ելևէջները: Հատկանշական է մանրանկարչի ձեռքի հմտությունն ու վարպետությունը, գծի հստակությունն ու բացարձակ ճշգրտությունը:

Մարգարեի աջ ձեռքում գալարափաթեթ է, իսկ ձախն օրհնող դիրքով է: Ուշագրավ է աջ ձեռքի շարժման անվարժ կատարումը, ինչն ակնհայտ է դարձնում բնօրինակից պատճենելու արդյունքում պատկերի հայելանման արտացոլման խնդիրը և այն հաղթահարելու միտումը: Չնայած գույների վնասվածությունը՝ հագուստի ծալքերի մանրամասն, գծային մշակումը ավելի արտահայտիչ է դառնում գունային հրաշալի լուծման շնորհիվ: Մանրանկարիչը հմտորեն է համադրել շապիկի դեղնականաչավունը և թիկնոցի կապտաարծաթագույնը:

Ձեռագրի վերջում կարված երկրորդ պատառիկի (Գա) վրա պատկերված է, դարձյալ հասակով մեկ կանգնած, սրբի պատկեր: Վերջինիս լուսապսակի աջ կողմում կարգում ենք երկաթագրով և կարմիր թանաքով գրված՝ ՍՈՒՐԲՆ: Բնագրից (Եբր. ԺԲ:12-13, Բ. Մակաբ. Զ:18-21) հասկանում ենք, որ պատկերված է մակաբայեցիների ս. Եղիազարոս քահանան: Հավանաբար, «Եղիազարոս» գրված է եղել լուսապսակից ձախ՝ մագաղաթի՝ այժմ հատված մասում: Ս. Եղիազարոսի պատկերատիպը բացառիկ է և սակավադեպ հայկական մանրանկարչության մեջ⁶: Թեև, ընդհանուր առմամբ, երկու սրբերի պատկերները նմանա-

⁶ Մատենադարանում պահվող մի շարք ձեռագրերում գտանք Եղիսեի պատկերներ և ՄՄ4883 (1462 թ., 587ա) ձեռագրի մակաբայեցիների նյութի մոտ շատ հետաքրքրական մի պատկեր: Բնագրից դատելով՝ կարող էինք ասել, որ պատկերվածը Եղիազարոսն է, սակայն զինվորական հանդերձանի պատկերումը կասկածելի թվաց, քանի որ վարժում մակաբայեցիներից ոչ մեկը, այդ թվում՝ Եղիազարոսը, չեն հիշատակվում որպես զինվոր: Պատկերվածը լուսապսակով է, հրեական կիպայով:

տիպ ոճական լուծումներ ունեն, ինչպես օրինակ՝ նրանց հասակով մեկ ներկայացնելը կամ լուսապսակների նմանատիպ մշակումը, դիմագծերի գծային հմուտ և պարզ լուծումը, դրանց նուրբ գունային ելևէջները և այլն, սակայն հստակ պարկերագրական տարբերություններ ևս կան. Եղիազարոսը կապույտ երկար զգեստով է և կարմիր թիկնոցով՝ քղամիդով, որը ճարմանդով ամրանում է աջ ուսի վրա: Նրա քղամիդին ամրացված են երկրաշափական տարբեր ձևերի և չափերի, հավանաբար թանկարժեք քարերով զարդարված, ճերմակ աաբլիոնի (ταβλίον) երկու վահանակներ: Բյուզանդական հանդերձի այդ մանրամասնը, որ հագուստի եզրին կարված երիզ է⁷, սրբերի հագուստի վրա մատնանշում է նրանց ազնվական ծագումը: Տաբլիոնի ճերմակ կտորն ու զարդերը կրկնվում են նաև սրբի կապույտ շապիկի ստորին հատվածում: Ի տարբերություն Եղիսե մարգարեի՝ ս. Եղիազարոսի զգեստի տակից երևում են նրա՝ հավանաբար սկզբնապես կապույտ տաբատի փողքերը:

Եթե նախորդ պատկերում մարգարեի աջ ձեռքում մարգարեության գալարն է, ապա այստեղ՝ Եղիազարոսի ձեռքում, մարտիրոսի խաչն է, իսկ ձախ ձեռքը թիկնոցի տակ է: Ինչպես արդեն նշեցինք, Եղիսե մարգարեի և սուրբ Եղիազարոսի՝ կապույտ գույնով երիզված լուսապսակը ներսից ճաճանչներ հիշեցնող մանր անփույթ գծերով է մշակված, ինչը բացարձակապես չի համապատասխանում մանրանկարի վարպետորեն արված գծանկարին: Հետաքրքրական է նաև այն հանգամանքը, որ ս. Եղիազարոսի մանրանկարում դրանք առկա են միայն լուսապսակի ձախ կողմում: Պատասխանի վերին լուսանցքում՝ սուրբ Եղիազարոսից փոքր-ինչ հեռու, տեսանելի են նույն թանաքով արված նմանատիպ գծիկներ, ինչից և ենթադրում ենք, որ դրանք ուշ շրջանի հավելումներ են: Գույները վնասված են՝ երկու պատկերի դեպքում էլ, սակայն հիմնականում անխառն, պարզ գունային լուծումներ են:

Եղիսե մարգարեի պատկերագրական վաղ օրինակներում, ինչպես՝ Աթոսում, մարգարեն երիտասարդ, ճաղատ և մորուսավոր է, արևելքում՝ լուսասպակով է, հավատարիմ մարգարեի՝ իր պատկերատիպին և հիմնականում ներկա-

ՄՄ489 (Ժ. Գ. Դ., 227ա) ձեռագրի Եղիսե մարգարեի պատկերն սկզբունքորեն տարբերվում է մեր օրինակից: Եղիսեն մարգարեական պատկերատիպով է՝ լուսապսակով, ձեռքին բացված գալարափաթեթով և օրհնող ժեստով: ՄՄ4875 (1473 թ., 335բ) ձեռագրում Եղիսեն պատկերված է մինչև գոտկատեղը, զուլիը վեր բարձրացած: Գալարափաթեթի փոխարեն ձեռքին գիրք է: Այս օրինակները, սակայն, պատկերագրական և ոճական ընդհանրություններ չունեն մեր պատասխանների սրբերի հետ:

Եղիսեի պատկերագրության մասին ավելի մանրամասն տե՛ս *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Band 6: *Ikonographie der Heiligen Crescentianus von Tunis bis Innocentia*, Rom: Herder, 1974, S.141-142, նաև՝ «Елисей», *Православная энциклопедия*, <https://www.pravenc.ru/text/189853.html>

⁷ P. Grotowski, *Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843–1261)*, Brill, 2010, pp. 282 -284.

յանում է մարգարեների պատկերաշարում, ինչպես օրինակ՝ Շտուդենիկայի որմնանկարում:

Եղիազարոսը հիմնականում պատկերվել է մակաբայեցիների շարքում, նրա առանձին պատկերները սակավաթիվ են:

Թեև մեր բոլոր ջանքերն ապարդյուն եղան այս երկու բացառիկ մանրանկարի նմանօրինակները⁸ գտնելու գործում, սակայն պարզ դարձավ, որ ոճական և պատկերագրական մի շարք զուգահեռներ կան ինչպես հայկական⁹, այնպես էլ արևելաքրիստոնեական և բյուզանդական արվեստի մի շարք օրինակների հետ¹⁰: Դրանց թվում թե՛ պատկերագրական, թե՛ ոճական առումով մեր պատահիկներին ամենից մոտ օրինակները Կապադովկիայի Թոքալի նոր եկեղեցու սրբերի պատկերներն են, հատկապես ս. Կլավդիոսի (ΚΛΑΥΔΙΟΣ) պատկերը¹¹ (ժ. դար, նկ. 4):

Առանձնահատուկ է նաև Փարիզի Ազգային գրադարանի ասորերեն շնորհիվ¹² Աստվածաշունչը¹³: Վերջինիս պատկերագրությունն ինքնին կարևորագույն նշանակություն ունի վաղքրիստոնեական ձեռագրարվեստի ուսումնասիրության համար¹³: Փարիզյան Աստվածաշունչը Պեշիթոյի ամենահին տարբերակն է: Այստեղ պահպանված քսանչորս մանրանկարները ուրվագծում են պատկերագրական նորաստեղծ ամբողջական մի համակարգ, ինչպես նաև բացահայտում ձեռագրի ծագման միջավայրը: Փարիզի շնորհիվ¹⁴ Աստվածաշունչի մարգարեների և առաքյալների պատկերների¹⁴ համեմատական քննությունը մեր պատկերների հետ ուղղակիորեն վկայում է պատկերագրական նման օրինաչափությունների և առանձնահատկությունների մասին (նկ. 5, 6), ինչը և հնարավորություն է տալիս ասելու, որ մեր պատահիկները նույն ավանդույթի հետագա կրողներն են:

⁸ Պատասխիկների բուն ձեռագրից այլ էջեր գտնելու հույսով փնտրել ենք նաև առանձին հաշվառված պատասխիկների և ձեռագրերին կառված պահպանակների շարքում: Սակայն դարձյալ անօգուտ:

⁹ Լավագույն զուգահեռները Մրենի, Արունի, Թալինի տաճարների է. դարի որմնանկարների հետ են:

¹⁰ Եգիպտոսի Սինա լեռան Ս. Եկատերինայի վանքի 6-7-րդ դարերին վերագրվող սրբապատկերները, ինչպես նաև նույն շրջանի ձեռագիր մատյաններից 586 թ. Սիրիայի հյուսիս-արևելքում գտնվող Զագրե վանքում գրված Ռաբուլայի ավետարանը:

¹¹ A. W. Epstein, *Tokali Kilise: Tenth-Century Metropolitan Art in Byzantine Cappadocia*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1986, Fig. 82.

¹² <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10527102b/f408.item>

¹³ F. Pacha Miran, *Le décor de la Bible syriacque de Paris (BnF syr. 341) et son rôle dans l'histoire du livre chrétien* (Cahiers d'études syriaques, 7), Paris: Geuthner, 2020.

¹⁴ Պատկերների ասորերեն գրությունները կարդալու համար շնորհակալ ենք ասորագետ էսպեր Պեարոսյանին:

Գրչության և մանրանկարչության փայլուն օրինակ Ճաշոցից անշատված և երինե գրչուհու ժէ. դարի ձեռագրում հրաշքով հանգրվանած այս էջերը մի մեծ և հարուստ մանրանկարչական և պատկերագրական ավանդույթը փաստող վառ նմուշներ են: Հետաքրքիր զուգահեռ է նաև ուշ շրջանի ճարտարապետական կառուցյաներում, սովորաբար պատերի մեջ գետեղված ավելի վաղ շրջանի արձանագիր քարերի, խաչքարերի կամ գերեզմանաքարերի ներկայությունը: Վերջիններս, ինչպես պատառիկ-պահպանակները, օգտագործվել են հիմնականում կիրառական նպատակով որպես շինանյութ և հագվադեպ միայն՝ որպես զարդարանք: Հաճախ շրջված կամ թեքված այդ քարերը նախկինում եղած ու վերացած բնակատեղիների, վանքերի և սրբատեղիների, ինչպես նաև նրանց բնակիչների պատմության լուռ վկաներն են:

Շինուհայրի Կուսանաց անապատի պահպանված կառուցյաները ժէ.-ժԹ. դարերի են, սակայն վանական համալիրի գրեթե բոլոր շինությունների պատերում առկա են ավելի վաղ շրջանից պահպանված քարեր (նկ. 7): Դրանց թվում հատկապես ուշագրավ են ժԲ.-ժԳ. դարերով թվագրվող արձանագիր խաչքարերը¹⁵, որոնք առնվազն ժԲ. դարի հուշարձանի գոյության ապացույցն են: Հնարավոր է, որ այն էլ, ինչպես Սյունիքի մի շարք հուշարձաններ, ավերվել է 1658 թվականի սարսափելի երկրաշարժից, վերականգնվել և վերաբնակեցվել է հետագա տարիներին¹⁶:

Բազմաթիվ անպատասխան հարցերով է լի Սյունիքի մանրանկարչության վաղ շրջանը, որը մշուշվում է տարբեր հանգամանքներով¹⁷: Բնական աղետների կողքին և դրանցից շատ ավելի ավերիչ ու աղետալի էին թերևս, թշնամական հարձակումները, որոնց արդյունքում ձեռագրական մեծածավալ ժառանգություն է ոչնչացվել¹⁸: Եթե ուշագրություն դարձնենք մեզ հասած նկարագարող պատառիկ-պահպանակների բուն ձեռագրերի վիճակագրությանը, ապա բավական մեծ քանակով ձեռագրեր Սյունիքի տարբեր գրչակենտրոնների ընդօրինակություններ են՝ հատկապես 15-17-րդ դարերի: Եվ բացառված չէ, որ ոչնչաց-

¹⁵ Դիվան հայ վիմագրության, Սիսիանի և Գափանի շրջաններ, Պ. 2, խմբ.՝ Բ. Առաքելյան, Երևան, 1960, էջ 56-57:

¹⁶ Հատկանշական է, որ Զաֆարիա Ագուլեցին Շենեքի Կուսանաց անապատ է այցելել 1658 թ. երկրաշարժից տաս տարի անց, նախքան վանական համալիրի պահպանված բոլոր շինությունների կառուցումը և վկայել, որ 1668 թ. մենաստանի միաբանների թիվը հասնում էր 60-ի, տե՛ս Զաֆարիա Ագուլեցու որագրությունը, խմբ.՝ Ս. Տեր-Ավետիսյան, Երևան, 1938, էջ 76:

¹⁷ Սյունիքի՝ որպես մշակութային և ձեռագրական հարուստ կենտրոնի մասին տե՛ս Ա. Գևորգյան, Վայոց Ձորի և Որոտանի մանրանկարչությունը 13-17-րդ դարերում, Երևան, 2003, էջ 3-15:

¹⁸ Ստեփանոս Օրբելյանը հայտնում է, որ 1170 թ. Բաղաբերդը գրավելիս սելջուկները թալանել և ցիրուցան են արել Տաթևի վանից և հարակից գավառներից այնտեղ ամբարված ավելի քան 10.000 ձեռագիր: Տե՛ս Ստեփանոս Օրբելյան, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Տփղիս, 1910, էջ 335-336:

ված ձեռագրերի բեկորները տեղ են գտել Սյունիքի՝ ավելի ուշ շրջանի ձեռագրական օրինակներում:

Վերջիվերջո, Սյունիքի վաղ շրջանի մանրանկարչական հարուստ ավանդույթի մասին է վկայում նաև Բղենո Նորավանքում ստեղծված էջմիածնի 989 թ. Ավետարանը (ՄՄ 2374), որը պարզապես չէր կարող շարունակություն և զարգացում չունենալ:

Բնականաբար, Շինուհայրի անապատում Երինե գրչուհու, ինչպես նաև այլ միանձնուհիների տրամադրություն տակ եղել են բազմաթիվ ձեռագրեր և բնօրինակներ, որոնք ընդօրինակվել են: Չենք բացառում, որ դրանց մեջ էր նաև մագաղաթյա մեծածավալ և բարձրարվեստ ճաշոցը, որից անջատվել են մեր պատառիկ-պահպանակները: Միաժամանակ կարծում ենք, որ այս ճաշոցը պետք է որ մանրամասն նկարազարդված լիներ, այդ թվում ունենար բազմաթիվ սրբերի և մարգարեների պատկերներ, որոնց շարքում՝ սակավադեպ առանձին պատկերազարդված հանդիպող եղիսեի և եղիազարոսի պատկերները:

Այս պատառիկ-պատկերները վաղմիջնադարյան ոչ միայն հայկական, այլև համաշխարհային մանրանկարչական արվեստի բացառիկ նմուշներ են, որոնց ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս լրացնելու մեր իմացությունն այդ շրջանի պատկերազարդական ավանդույթների և ընդհանրապես ձեռագրարվեստի, իսկ այս դեպքում՝ նաև վաղ շրջանի ճաշոցների նկարազարդման համակարգի և սկզբունքների մասին:

Ստորև բերում ենք խնդրո ՄՄ4088 ձեռագրի պատառիկների բնագիրը¹⁹ գրված երկսյուն բոլորգիծ երկաթագրով.

Աս. «/// [մին]չ ես իսպառ, եւ արդ երիցս հարցես զասորիսն: Եւ մեռաւ եղիսեէ, եւ թաղեցին զնա. մեկնակազէնքն Մովաբու ելին յերկիրն ի գալ տարոյն: Եւ եղեւ ի թաղեալն նոցա զայր մի/// եւ ///ուելի /// մարգարեիցն: Որք հ[աւա]տովք պարտեցին զթ[ագաւ]որութիւնս, գործե[ցին] զարդարութիւն, հա[սին] աւետեաց, խցին զբ[երանս] առուծուց, շիջու[ցին] զզաւրութիւն հրոյ ///:

Աբ. /// [Ահա թողեալ] լիցի [ձեզ] տունդ ձեր աւերակ: [Բայ]ց ասեմ ձեզ, եթէ ոչ տեսանիցէք զիս յայ[սմ] [հ]ետէ, մինչեւ ասիցէք. [Արհ]նեալ եկեալն յան[ուն] Տեառն: Յունիս ամսոյ ի ԺԿ. [Եղիս]եի մարգարեի: Եւ ասի սաղմ[ոս]

¹⁹ Պատառիկների բնագրային նյութի սրբագրման համար շնորհակալություն եմք հայտնում Մատենադարանի գիտաշխատող, ձեռագրագետ Գոհար Չատյանին: Պատառիկ Աբ-ում մատիտով գրված հետագայի հիշատակարաններ կան, Գա՝ հետագայի հիշատակարան՝ դժվարնթեռնելի, Գբ՝ հետագայի հիշատակարան. «Խրնդամբ ամենեւեան զինչ մանուկ տղայ, / ձերունք շատ պատվալկանմ, ընտրեալ քանանա, / կանեաք պա[ր]կեշտաւոր, կուսանք նորնձայ, / այսօր զեզ տեսայ» (Տե՛ս Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը, (ԺԶ.-ԺԷ. դդ.), հ. Ա., աշխ.՝ Յ. Սահակեանի, Երևան, 1986, էջ 166-167):

[Ճժ]ե., կցուրդ. Պատուական և Ա. // ընդ աղեղն քո ձեռուք քովք: Եւ եմուտ ընդ աղեղն ձեռուք իւրովք: Եւ եդ եղիսեև զձեռն իւր ի վերայ ձեռաց արքային եւ ասէ. բայց զպատուհանդ որ ընդ արեւելս, եւ եբաց, եւ ասէ եղիսեև. ձգեայ: Եւ ձգեաց, եւ ասէ. նետ ///

Բա. [մէ]ջ տաճարին եւ սեղան[ոյ]: Ամէն ասեմ ձեզ. Ե[կես]ցէ այս ամենայն ի վե[րայ] ազգիս այսաւրիկ: [Երուսաղ]էմ, որ կոտորեիր զմ[արգ]արէսն եւ քարկոծ առ[նէ]ր զառաքեալսն առ նա: [քան]ի՞ցս անգամ կամեցա[յ] [ժող]ովել զմանգունս քո, [զ]արինակ ժողովէ հաւ [զձ]ագս իւր ընդ թեւովք /// Ընթերցուած ի Գ. Թագաւորութեանն. Եւ եղիսեէ հիւանդացաւ հիւանդութիւն, որով եւ մեռաւ իսկ. եւ էջ առ նա Յովաս արքայ Իսրայէղի, եւ ելաց ի վերայ երեսաց նորա եւ ասէ. Հայր, հայր, կառքդ Իսրայէղի եւ հեծեալք նորա: Եւ ասէ ցնա եղիսեէ. Առ դու զաղեղն քո եւ զնետս քո: Եւ առ զաղեղն եւ զնետսն///

Բբ. փրկութեան Տեռան, եւ նետ փրկութեան ընդդէմ Ասորոց. եւ հարցես զԱսորիսն յԱփեկ մինչեւ ի սպառ: Եւ ասէ ցնա եղիսեէ. Առ դու քեզ նետս եւ առ եւ ասե ցարքայն Իսրայէղի. Չգեայ եւ հար զգետինդ եւ եհար արքայն երիցս եւ եկաց: Եւ տրտմեցաւ ի վերայ նորա այրն Աստուծոյ: Եւ ասէ. Եթէ հա[րեալ] /// Եւ հաւ տեսին զմեկն[ա] զէնսն: Եւ ընգեցին [զալ]րն ի գերեզմանն եղի[սէի] եւ գնաց, մերձեցաւ: [Յոսկ]երսն եղիսեի կենդ[անա]ցաւ, եւ կանգնեցաւ [ի վե]րայ ոտից իւրոց: Պաւղոսի առաքելոյ յԵբրա[յեցւոց]. Եւ արդ, զի՞նչ եւս ասաց. զի չէ բաւական ժամա[նակս] պատմելոյ վասն///

Գա. /// յարդարութիւն: Վաս)ն որոյ զձեռս [լքեալս] եւ զծունգս գթո[տս] հաս)տատեցէք եւ զշաւ[իղս] ուղիղս արարէք ոտից [ձեր]ոց: Զի մի որ կաղն իցէ [զլ]որիցէ այլ մանաւանդ [բժ]շկեսցի: Ապա վկայութիւն նոցա: [Եղի]ազարոս այր մեծ ընդ [առ]աջինսն ի գնդի անդ [լց]եալ աւուրբք՝ ծերացե[ալ] /// [տան]ջանսն ձեռներէ[ց] լինել, թքանել, անարգել զպաշտանն նոցա, որպէս եւ արէն և համբերողաց բացէ ի բաց անարգել ինչ, որ զինչ ոչ է արէն յանձին մատուցանել: Իսկ այն որ պատրաստեալ եկեալ էին, ընքեանք առ տկարութեան մտացն, վասն անձնասէր բարոյիցն զոհիցն ի պաշ///

Գբ. Զի լուծցես զկարծիսն եւ ի մահուանէդ ապրեսցիս: Նա գեղեցիկ խորհուրդս հաստատուն յանձին եղեալ, զարժանի հասակին ըստ ծերութեան մեծութեանն, ըստ երեւելի վայելչութեանն, ըստ զուարթածաղիկ ալեացն զուարճացելոց, ըստ գեղեցիկ ի մ[անկ.ութենէ] /// [խոստո]վանութիւն /// Իցեն բազումք ի [մանկ.տու] այդի որ ընդ ական հա[յի]ցին. կարծիս ի մտի դն[ից]են եւ ասիցեն. եթե [Եղի]ազարոս իննսնեմեայ [ան]ցեալ և ծերութեամբ [հա]սեալ ի դուռն վախճա[նի], յաղազութիւն դա[րձ]աւ: Եւ նոքա վասն իմ///»:

Հավելված

Մատենադարանում է պահվում երիսնե գրչուհու երեք ձեռագիր՝ ՄՄ907, ՄՄ4088, ՄՄ10809, որոնց հիշատակարանները մանրամասն տեղեկություններ են հաղորդում ինչպես գրչուհու, այնպես էլ՝ իր միջավայրի մասին: ՄՄ4088 ձեռագրում երիսնե վարպետ գրիչ է, նրա ձեռքը վստահ է, թեք և համաչափ գրված տառերը կենդանություն են հաղորդում նրա գրչագրած ձեռագրերին:

ՄՄ4088 ձեռագրի՝ գրչուհու հիշատակարանը բազմաթիվ տվյալներ է հայտնում նրա տոհմի մասին. /256ա/ «Փա՛ռ՛մ անբաժանելի և միասնական Սուրբ Երրորդութեան՝ Հաւր և Որդոյ, և Հոգոյն Մերոյ այժմ և անգրաւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն: Որ ետ կարողութիւն անարհեստ և անիմաստ գրչի հասանել ի յաւարտ տառիս՝ աստուածայարմար և անգին մարգարտիս, գինարիս աստուածաշունչ մարգարէին Դաւթի, որ է Սաղմոսարան, որ կոչի Երգարան և Ատենի: Արդ, շնորհիւ բարերարին սկսա և ողորմութեամբ նորին կատարեցի ի թրվականութեանս հայոց ՌՃԻ. և Բ. (1673), ի հայրապետութեան տեանն *Յակոբայ* կաթողիկոսի սրբազան, և ի հովապետութեանն մերոյ զտէր *Յովհանէս* քաջ և արի եպիսկոպոսի, որ էր ինքն առաջնորդ *Տաթևու*, և ի թագաւորութեանն *Պարսկաստանի* շահ *Սէլէմին*: Եւ ունի սա առ յինքն պարունակեալ: /256բ/ Արդ, գրեցաւ սա, որ կոչի ժամագիրք և Ատենի, ի յանապատն *Շինհէրու*, ի դուռն *Սուրբ Աստուածածնին*, և անիմաստ գրչի հասանել ի յաւարտ տառիս և ողորմութեամբ նորին ի տարտամս և զտարամերժեալ գրիչս, երեսս առ ոտս ձեր դնելով, աղաչեմ զձեզ, ո՛վ սրբազան դասք քահանայից և մանկունք սուրբ եկեղեցոյ, որք հանդիպիք սմա կարդալով կամ արիմակելով, յիշեցէք գկուսակրօն և մահդասի *Կարապետն* ի մահափալ յաղօթս ձեր, որոյ ցանկացօղ եղեալ ըստացաւ զսա յիշատակ իւրն և ծնօղացն իւրոց՝ մահդասի *Գասբարին*, և մօրն *Սօլթանին*, և եղբարցն իւրոց՝ զսրբազան տէր *Բաղտասարին*, զկողակցին իւր *Մարամին*, և որդոցն՝ *Ներսէսին* և *Մաթէոսին*, և որդոցն *Ներսէսին՝ Գասբարին* և *Մէլքոնին*, զոր Տէր Աստուած յերկար ամօք պահեցէ, ճգնազգեաց և սրբազան մահդասի *Կիրակոսին* և կողակցոյն իւր *Սառին*, որ կարծօրեա և տղայ հասակաւ հանգեալ ի Քրիստոս, և որդոց *Կիրակոսին՝* գնորարնձայ և ըզդեռարուս ըզկուսակրօն տէր *Երեմին* և դատերացն՝ *Երիսին՝* ծրողի տառիս, և հանգուցեալ որդոցն՝ *Թադէոսին*, և դուա[տ]ր *Եղիսաբեթին*, և զխարազնազգեստ ճգ[ն]ազգեաց և կուսակրօն /257ա/ զտէր *Պետրոսն*, որ կարծօրեա և տղայ հասակաւ հանգեալ ի Քրիստոս, և եղբարցն՝ *Մկրտչին* և կողակցոյն՝ *Մարինոսին*, և որդոցն՝ *Թադէոսին* և *Ոհաննին*, *Խաչատուրին*, և դատերացն՝ *Եղիսաբեթին*, *Հռ[ի]փսիմին*, և *Կոստանդին*, և կողակցին իւր *Մարինոսին*, որ հանգաւ առ Քրիստոս, և միւս կողակցոյն *Յուսին*, և որդոցն՝ *Մէլքոնին* և *Սիմէոնին*, և

գիօրփոյն մեր *Գայիանէն*, եւ ամենայն արեան մերձաւորաց՝ կենդանեաց եւ հանգուցելոց յիշեցէ՛ք եւ Աստուած ողորմի ասացէ՛ք. ամէն:

Արդ, որք հանդիպիք սմա ընթեռնելով կամ օրինակելով, եւ կամ հարեւանցի գրօսնալով, յիշեալիք զվերոյգրեալ *Կարապետն՝* հանդերձ այլօվքն, զի որ յիշէ, յիշեալ լիցի ի Քրիստոսէ, որ է արհնեալ յաւիտեանս. ամէն: Ի վայելումն եւ ի յիշատակ զձերունի եւ սրբազան տէր *Բաղասասարին* եւ իւր որդոցն՝ (այլ ձեռքով անելացուած՝ «տէր») *Ներսէսին*, (այլ ձեռքով արտ. լս. անելացուած՝ «իւր կողակից *Երիքնագինն*»), եւ *Մաթէոսին*, ի գօղն *Յօշագ*, ի դրան *Սուրբ Սարգսի* եկեղեցոյ, զսակաւ աշխատօղս ի սմայ գտառապեալ եւ զայիկար գրիչ *Երինէս*, որ դեռ թերավարժ գոլով գրեցի. վասն խոշորութեան գրոյս եւ սխալանաց անմեղադի՛ր լեռով, վասն Աստուծոյ ներո՛ւմն արարէ՛ք: Վասն միոյ բաժակի անկաւ կամարն ի սկիտէ. ամէն: Հա՛յր մեր, որ յերկինս, սուրբ՝»²⁰:

*Հիմնական հիշատակարանից բացի ձեռագրի տարբեր էջերում կան նաև մի շարք համառոտ հիշատակագրություններ, որոնք լրացնում են բուն հիշատակարանում եղած տեղեկությունները*²¹:

Երինեի գրչագրած հաջորդ ձեռագիրը ժէ. դարով թվագրվող Մաշտոց է՝ ՄՄ907: Այստեղ գրչի անունը գրված է սյունակետագիր ծածկագրով. «Մեղապարտ գծող սուրա սուտանուն Երինէ ապաշխարողիս և իմ ծնօղացն» (ՏՃա): Ձեռագրի նկարագարողումը սահմանափակվում է բուսական պարզ լուսանցագարդերով:

*ՄՄ10809 Ավետարանը, հավանաբար, ևս Շինուհայրի Կուսանաց անապատում է գրվել*²²: Գրչի հիշատակարանում կարդում ենք. «Ձանարժան գրիչս

²⁰ ՄՄ4088 ձեռագիրը նկարագրել է Ձեռագրագիտության բաժնի ձեռագրագետ Անի Առաքելյանը: Շնորհակալ ենք նկարագրությունը տրամադրելու համար:

²¹ 102ա Արդ, աղաչեմ զձեզ, որք հանդիպիք սմայ, գեղկելիս միով ողորմի յիշեցէ՛ք վասն Աստուծոյ:

112ա (1) եւ զանարժան մեղաւոր գրիչս միով ողորմի յիշեա՛ վասն Աստուծոյ:

(2) Արդ, աղաչեմ զձեզ, որք հանդիպիք սմայ, յիշեցէ՛ք ի մաքրափալլ յա[ւ]ղօթս ձեր զուսուցիչ եւ կուսակրօն աւագուհի վարպետն իմ Եղիսէն, որ բազում աշխատեաց ի վերայ իմ, զոր Տէր Աստուած հաստուցէ զվարձս իւր ի միւսանգամ զալըստեանն. ամէն:

(3) Նայե քաղցրիկ հոգւոյս եւ հարազատ եղբայրն իմ նորաբոյս եւ սրբազան տէր Երիմեան, զոր Տէր Աստուած անփորձ պահեսցէ սոքա մինչ ի խորին ձերութիւնն. ամէն: Հա՛յր մեր, որ յերկինս, եւ սուրբ եղիցի անուն՝:

153բ *Ձտառապեալս յիշեա՛*: (նման՝ 180բ):

180բ *Յիշեցէ՛ք* գտառապեալ, սեւերես գծողս:

222բ եւ զթերավարժ գրիչս առ Տէր յիշեա՛:

²² Գրիչ՝ Երինէ, հիշ. գրչի՝ 115բ, 186ա, 240բ՝ ժԹ. դ., հետագայի՝ 239բ, 240ա՝ ժԹ. դ. սկիզբ:

Երինէ և զծնօղս իմ յիշեցէ՛ք ի Տէր Քրիստոս»։ Գրչի հիմնական հիշատակարանը միայն այս տեղեկութիւնն է հաղորդում²³։

Ձեռագրի նկարչութիւնը դարձյալ պարզ է, հիմնականում անվանաթերթեր՝ առանց ավետարանիչների պատկերների, բուսական և թռչնային լուսանցազարդեր։ Այս ձեռագրի նկարազարդումները և գունային լուծումները նմանութիւն ունեն ՄՄ4088 ձեռագրին, ինչը թույլ է տալիս ենթադրել, որ գուցե այստեղ նույն ծաղկողն է աշխատել²⁴։

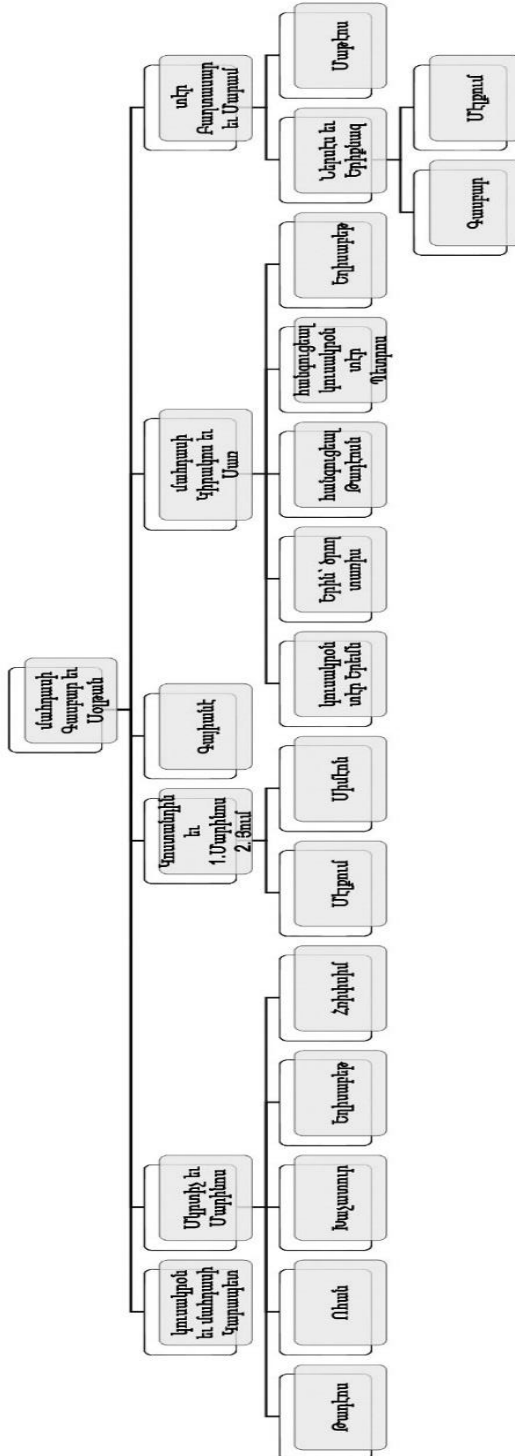
Առավել հետաքրքրական է ՄՄ7722 ձեռագրի պարագան²⁵, որտեղ հիշատակվում է Երինե անունով ստացող. «Եւ արդ ես Երինէ ապաշխարողս հաստատուն կտակօք ետու զսա ի ձեռն եղբօր որդոյն իմոյ Գալուստ դպրին.... Դարձեալ յիշեցէ՛ք վարպետ Երինան, եղբայր Օվանէսն... (391ա, ստացողի հիշատակարան)։ Վարպետ Երինա, ինչպես նաև ապաշխարող Երինէ հիշատակութիւնը թույլ է տալիս ենթադրել, որ խոսքը մեզ հայտնի գրչուհու մասին է, որը ձեռագրի ստացողն է։ ՄՄ907 ձեռագրում ևս նա իրեն ապաշխարող է կոչում։ ՄՄ4088 ձեռագրի՝ Երինեի հարագատների մասին ընդարձակ հիշատակարանում խոսք չկա Գալուստ անունով եղբորորդու մասին։

Վերը հիշատակված ձեռագրերի հիշատակարանների հաղորդած տվյալները հիմք են տալիս կազմելու Երինե գրչուհու տոհմածառը, որը, վստահաբար, կլրացվի հետագա ուսումնասիրութիւնների ընթացքում։

²³ Մատյանի սկզբի պրակի հինգ թերթը և նաև ներսի որոշ թղթեր այլ են՝ ավելի բարակ և կանաչ երանգով, գիրը առաջին հայացքից չի տարբերվում, սակայն առաջին էջի տիտղոսաթերթը սև թանաքով ուրվագծված, ավելի ուշ շրջանի, գուցե ժժ. դարի լրացում է։

²⁴ Կարող էինք ենթադրել, որ Երինեն ինքն է ծաղկել իր գրչագրած ձեռագրերի մի մասը, սակայն դա փաստող վկայություններ չունենք։

²⁵ Շարակնոց է, թվագրված ժՁ. դարով, գրիչը և ծաղկողը Գրիգոր երեցն է։ Ունի վարպետորեն արված մանրանկարներ՝ անհատականացված, կարմրադեղ կերպարներով (3բ-4ա, 41բ, 228ա)։ Եթե հիշատակարանում նշված ապաշխարող, վարպետ Երինեն մեր գրչուհին է, ապա ձեռագիրը կարող ենք հստակ թվագրել ժԷ. դարի երկրորդ կեսով։



ANNA LEYLOYAN-YEKMALYAN
SEDA MANUKYAN

**NEWLY DISCOVERED PAGES OF THE LOST HERITAGE:
EXCLUSIVE FRAGMENTS IN THE MANUSCRIPT
OF THE SHE SCRIBE ERINE**

Key words: Erine, she scribe, Syunik', Shinuayr, Elysee, prophet, Eleazar, guard-leaf.

While examining guard-leaves, we found illustrated fragments of great interest in manuscript M4088. These guard-leaves which we date to the late ninth or early tenth century, are sewn at the beginning and end of the Lectionary dated to the 17th century. A comparative analysis with the old Lectionaries showed that our miniature is closer to the Paris copy of the Jerusalem Lectionary (Ms P44). These are obviously fragments of a much larger manuscript.

The origin of the fragments in question is related to Syunik'. Many issues of the early period of the miniature art of Syunik' are obscured by various circumstances. Alongside natural disasters, perhaps even more catastrophic were the hostile attacks that led to the destruction of a great number of manuscripts.

The statistics of the manuscripts which contain illustrated guard-leaves manifests that a considerable number of them were copied in various centres of Syunik', especially during the 15th-17th centuries, and probably the fragments of our interest found their way into later manuscripts copied in Syunik'.

Naturally, there were many manuscripts for secondary use at the disposal of Erine and other nuns at Shinuayr Monastery and our Lectionary could be among them.

These fragments are unique examples not only of medieval Armenian, but also of world miniature art. They have surprising parallels with the images of the saints of the new church in Tokali (Cappadocia), especially the image of St Claudius (ΚΛΑΥΔΙΟΣ). And a comparative analysis of the images of the prophets and apostles of the Syriac Bible in Paris shows directly the stylistic and iconographic parallels with our fragments.

АННА ЛЕЙЛОЯН-ЕКМАЛЯН
СЕДА МАНУКЯН

**НОВОНАЙДЕННЫЕ СТРАНИЦЫ УТРАЧЕННОГО НАСЛЕДИЯ:
УНИКАЛЬНЫЕ ФРАГМЕНТЫ В РУКОПИСИ ПЕРЕПИСЧИЦЫ ЕРИНЕ**

Ключевые слова: Ерине, переписчица, Сюник, Шинуайр, Елисей, пророк, Елеазар, защитный лист.

Защитные листы, вшитые в начале и в конце Лекционария XVII века (рукописи М4088) – это иллюстрированные фрагменты, представляющие большой интерес. Их можно датировать концом IX или началом X века. Очевидно, это фрагменты гораздо более крупной рукописи. Сравнительный анализ показал, что рукопись наших листов ближе всего к парижской копии Иерусалимского Лекционария (рук. Р44).

Вопрос о происхождении этих фрагментов приводит нас в Сюник. Здесь, наряду со стихийными бедствиями, возможно, еще более катастрофическими были вражеские нашествия, приведшие к уничтожению многочисленных рукописей. Не исключено, что именно фрагменты этих уничтоженных рукописей были вторично использованы в более поздних рукописях Сюника. Статистика рукописей с иллюстрированными защитными листами свидетельствует о том, что значительное количество из них было скопировано именно в различных центрах Сюника, особенно в XV-XVII веках. Вероятно, в распоряжении Ерине и других монахинь было много рукописей, хранившихся в монастыре Шинуайр для вторичного употребления, и наш Лекционарий был одним из них.

Фрагменты представляют собой уникальные образцы не только средневековой армянской, но и мировой книжной миниатюры. Они обнаруживают удивительные параллели с образами святых новой церкви в Токали (Каппадокия), особенно с образом святого Клавдия (ΚΛΑΥΔΙΟΣ). Сравнительный анализ изображений пророков и апостолов сирийской Библии в Париже также прямо свидетельствует о стилистических и иконографических параллелях с нашими фрагментами.

ՕՐԲԵԼՅԱՆ ԵՎ ՊՈՌՇՅԱՆ ԻՇԽԱՆՆԵՐԻ
ՀԱՆԳԵՐՁԱՆՔԸ
ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Օրբելյան, Պորշյան, իշխանական հանդերձանք, պատկերաքանդակ, մանրանկար, հորինվածք, գլխանոցի հարդարանք, վերնահագուստ:

Մտախ

Սյունյաց աշխարհի Վայոց ձոր գավառը 13-րդ դ. առաջին կեսից կառավարում էին Օրբելյան և Պորշյան իշխանները, որոնց գործունեությունը նշանավորվել է ոչ միայն երկրի ռազմաքաղաքական հաջողություններով, այլև շինարարական աշխատանքներով: Նրանց հովանավորությունը կառուցվեցին կամ նոր հուշարձաններով համալրվեցին այնպիսի համալիրներ, ինչպիսիք են Նորավանքն ու Արատեսի վանքը, Եղեգիսի եկեղեցիներն ու Օրբելյանների իշխանական պալատը, Թանահատի Ս. Ստեփանոսը, Սպիտակավոր Ս. Աստվածածինը և այլն: Օրբելյան և Պորշյան իշխանների հովանու ներքո էր գտնվում նաև միջնադարյան հայտնի գիտամշակութային կենտրոն Գլաձորի համալսարանը, որի բեղմնավոր գործունեության արգասիքները հայ միջնադարյան մշակույթի պատկանելի էջերն են:

Սույն հոդվածում անդրադառնալու ենք վերոնշյալ հուշարձանների որմերին պահպանված Պորշյան և Օրբելյան իշխանների պատկերաքանդակներին, ի մասնավոր՝ նրանց հանդերձանքին՝ զուգակցված արվեստի այլ ստեղծագործությունների հետ: Այդ պատկերաքանդակները, թեև մասամբ վնասված ու հողմահարված են, այնուամենայնիվ, մեզ թույլ են տալիս ընդհանուր պատկերացում կազմելու տվյալ ժամանակաշրջանին բնորոշ իշխանական հանդերձանքի մասին, մի երևույթ, որը տակավին հանգամանորեն չի ուսումնասիրվել:

* ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ, կրտսեր գիտաշխատող, ashkhen.arvestaban@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 10 մայիսի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 21 մայիսի 2024:

Նախ նկատենք, որ Օրբեկյան և Պոռոչյան իշխանական տների գործունեությունը ժամանակաշրջանը մասամբ համընկնում է մոնղոլ-թաթարական արշավանքներից հետո ստեղծված Իլխանության գոյություն հետ (1256-1335), որն անխուսափելիորեն իր ազդեցությունն ունեցավ երկրի թե՛ տնտեսական, թե՛ քաղաքական և թե՛ մշակութային կյանքի ու մտածողության վրա:

1206 թ. սկզբնավորված մոնղոլ-թաթարական արշավանքների ու նվաճումների հետևանքով ստեղծվեց հավասարը շունեցող մի հսկայածավալ տերություն, որը 13-րդ դ. 30-40-ական թթ. ընթացքում իր տիրապետությունը հաստատեց նաև Հայաստանում ու Վրաստանում¹: Հարկ է նշել, որ հայ իշխանների զգալի մասն ընդունելով մոնղոլների գերիշխանությունը և իրենց զինվորներով մասնակցելով նրանց արշավանքներին, պահպանեցին իրենց իշխանությունը և նրանց ենթակա տարածքները համեմատաբար բարվոք վիճակում մնացին:

Այդ պայմաններում մասնակի փոփոխություն կրեց նաև հայկական ազգային հանդերձանքը, որի արդյունքում այն համարվեց թաթարական տարազի տարրերով: Իեռևս նախորդ դարասկզբին այս երևույթին հանգամանորեն անդրադարձել է Մխիթարյան միաբան Հ. Վարդան վրդ. Հացունին²: Հայկական ազգային հագուստին նվիրված հաջորդ ուսումնասիրությունն ազգագրագետ Առաքել Պատրիկինն է, որը Վ. Հացունու աշխատության հիմամբ կազմել է իր ուսումնասիրությունը³ այն համարելով հեղինակային գծապատկերներով և վրձնանկարներով վերցված հայ մանրանկարչական ու քանդակային արվեստից:

Հիշյալ աշխատության մեջ Ա. Պատրիկը մի շարք մանրանկար և քանդակային պատկերների միջոցով ևս մատնանշում է հայկական տարազ մուտք գործած թաթարական հանդերձանքի տարրերը: Ընդունելով նախորդ ուսումնասիրողների տեսակետը՝ մենք փորձելու ենք իշխանական հանդերձանքում մշակութային փոխազդեցությունները նշելուց զատ, հնարավորինս ներկայացնել նաև Օրբեկյան և Պոռոչյան իշխանների հագուստների առանձին մանրամասները, գտնել համապատասխան զուգահեռներն արվեստի այլ բնագավառներում և ձևակերպել դրանց բնութագրական պատկերը:

¹ Հայոց պատմություն, հ. II, Միջին դարեր (IV դարի կես - XVII դարի առաջին կես), գիրք երկրորդ (IX դարի կես - XVII դարի առաջին կես), Խմբ.՝ Ա. Շահնազարյան և ուրիշներ, Երևան, 2014, էջ 272-297:

² Վ. Հացունի, Պատմութիւն հին հայ տարազին, Վենետիկ, 1924, էջ 212-230:

³ Ա. Պատրիկ, Հայկական տարազ. հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը, Երևան, 1967, էջ 28-29, տախտակ 23: Ա. Պատրիկ, Հայկական տարազ. հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը, Երկրորդ ֆրատարակություն, Երևան, 1983, էջ 64-65, տախտակ 25:

Բուրթել և Բուղաս Օրբեյանների մանրանկար պատկերը

Մանրանկարը (նկ. 1)* տեղ է գտել Եղեգիսի 1306 թ. Ավետարանում (ՄՄ 10525, 140գ)⁴: Այս ձեռագիրը ոմն Դանիելի պատվերով գրել և նկարազարդել է Սարգիս կրոնավորը, որի հիշատակարանում, իբրև Սյունյաց նահանգի այդ ժամանակի իշխանաց իշխաններ, հիշատակվում են նաև Բուղտա և Բուրթել Օրբեյանները. «ի մայրաքաղաքիս Եղեգիս, ընդ հովանեաւ... եւ իշխանութեան այսմ նահանգի իշխանաց իշխանի, բարեպաշտ եւ ամենաւրհնեալն Բուրթէլին եւ Բուղտահին, որոց քրիստոսասէր և փառազարդ իշխանաց իշխանի էլիկումի...»⁵: Արվեստաբան Ս. Տեր-Ներսեսյանն իրավացիորեն կարծում է, որ այստեղ պատկերված են Բուղտա և Բուրթել իշխանները⁶: Նշենք, որ ուսումնասիրողների կարծիքով այս ձեռագրի նկարազարդումների մեծ մասի հեղինակը Սարգիսն է, իսկ մի քանի պատկեր, որոնց թվում է նաև մեզ հետաքրքրող մանրանկարը, մեկ այլ նկարչի գործ է, որի անունը հայտնի չէ⁷:

Բուղտա և Բուրթել Օրբեյաններին ներկայացնող մանրանկարը բացառիկ է տվյալ ժամանակաշրջանի իշխանական հանդերձանքի մանրամասները պատկերելու տեսանկյունից: Այստեղ արտացոլված են արևելյան մշակույթի տարրերը, որոնք առավել նկատելի են իշխանների կերպարային մշակումներում՝ ընդգծված արևելյան դիմագծեր, թաթարական լայնեզր գլխարկներ և այլն⁸: Նմանատիպ գլխարկները միակը չեն հայկական միջավայրում, այդպիսին է, օրինակ, էաչի Պոռոյանի գլխարկը «Խոտակերաց Ս. Նշան» մասնատուփին: Սակայն, ի տարբերություն թաթարական գլխարկների, որոնք ավարտվում էին գնդիկավոր կամ փնջաձև հավելումներով, բերված օրինակներում դրանք չունեն նման հարդարատարեր:

* Այս և նկարներ 3, 4, 5, 6, 8, 9, 14, 17, 19, 21 տե՛ս ներդիրում:

⁴ Այս ձեռագրի մասին տե՛ս S. Der-Nersessian, «L'Évangile, du Matenadaran N 10525 de l'an 1306 contribution a l'Étude de la miniature en Siwnik au XIV^e siècle», *REArm.*, tome XVI, 1982, pp. 327-343, Բ. Չուգասյան, «Հայերեն ձեռագրեր Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում», *ԹՄ*, № 12, 1977, էջ 223-227, Ա. Գևորգյան, *Վայոց ձորի և Որոտանի մանրանկարչությունը XIII-XVII դդ.*, Երևան, 2004, էջ 90-97 և այլն, ուստի, շրջանցելով ձեռագրին վերաբերող այլ մանրամասներ, կանոնադառնա՞մ միայն իշխանների պատկերներին:

⁵ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ժ.Գ. դ., Մասն Ա (1306-1325 թթ.), կազմողներ՝ Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան, Երևան, 2018, էջ 107:

⁶ S. Der-Nersessian, նշվ. աշխ., էջ 327.

⁷ S. Der-Nersessian, նշվ. աշխ., էջ 329-330, տե՛ս նաև Ա. Գևորգյան, *Վայոց ձորի և Որոտանի մանրանկարչությունը XIII-XVII դդ.*, էջ 92:

⁸ P. Мухамедова, *Tatarская народная одежда, Казань*, 1997, с. 109, рис. 79; P. Lesley Baker, *A History of Islamic Court Dress in the Middle East*, London, 1987, p. 463.



Նկ. 2. Պարսկական պատկերազարդ խեցեղենի օրինակ,
13-րդ դ., Ադեմների ընտանեկան հավաքածու

Թեև Բուղտա և Բուրթել իշխանների գլխարկները ձևով մոնղոլական են, նույնը չենք կարող ասել զարդարուն պատմուճանների վերաբերյալ, քանի որ ամբողջովին ոլորուն զարդերով պատված վերնահագուստները տարածված են հատկապես պարսկական խեցեղեն օրինակներում, որոնցում կրկին նկատելի են արևելյան ակունքները⁹ (նկ. 2): Նշենք, որ մոնղոլներին ներկայացնող պարսկական մանրանկարներում ևս հանդիպում են ամբողջովին զարդատարրերով պատված վերնահագուստներ, սակայն դրանք հիմնականում կազմված են ծաղկային կամ երկրաչափական մանր զարդերից:

13-րդ դ. Իրանը ևս նվաճեցին մոնղոլ-թաթարները, և այս ժամանակաշրջանին վերագրվող պարսկական ձեռագրարվեստում կերպարները հիմնակա-

⁹ O. Watson, *Persian Lustre Ware*, London, 1985, pp. 88-89.

նում մոնղոլական են, իսկ հանդերձանքը և այլ մանրամասներ առավել բնորոշ են չինական արվեստին¹⁰: Պատճառն այն է, որ երբ մոնղոլները շարժվեցին դեպի արևմուտք և հիմնեցին մոնղոլական խանությունը (իլխանությունը), նրանք իրենց հետ բերեցին նաև չինական և արևելյան արժեքավոր իրեր, որոնք իրանական արվեստում նպաստեցին գեղարվեստական նոր հայացքների ձևավորմանը: Նշված իրերից առաջնայինը մետաքսե գործվածքներն ու ոսկեթել ասեղնագործ հագուստներն էին, որոնք նրանց համար սոցիալական կարգավիճակի և հարստության խորհրդանիշ էին: Ի վերջո, այս սովորույթը յուրացվեց իրանական աշխարհի կողմից, ինչն արտահայտվել է նաև 14-րդ դ. իրանական մանրանկարչության մեջ¹¹:

Կարծում ենք, որ Բուղտա և Բուրթեյ Օրբեյանների վերնահագուստների զարդաձևերն առավելապես աղերսվում են չինական արվեստի հետ և ներկայացված են արևելյան մշակույթին բնորոշ կերպավորմամբ, ինչը նկատելի է թե՛ նրանց դիմագծերում և թե՛ ընդհանուր հանդերձանքում: Հյուսածո (կամ գալարվող) զարդերով են հարդարված նաև «Խժկոնքի Ավետարանի» պատվիրատուների՝ Բոնավորի և Տղատիկոնոջ վերնահագուստները (1236 թ., ծաղկող՝ Իգնատիոս, Նոր Ջուղա, ձեռ. 36, էջ 124բ), որտեղ Բոնավորի վերնահագուստը կրկնում է Բուղտա և Բուրթեյ Օրբեյանների հանդերձանքի միևնույն հարդարանքը: Ավելին, ձեռագրի հիշատակարանում տեղեկություն կա նաև 1236 թ., մոնղոլների կողմից Անիի գրամավման մասին¹². «Եւ արդ, գրեցաւ սայ ի դառն եւ ի նեղ ժամանակի, յորում ամի առաւ մայրաքաղաքն Անի, արենգուփն կորուստն անթիւ հոգւոց: Ո՛ր բերան կամ լեզու կարէ պատմել զանողորմիցն ողորմնն ի յանարէն թաթարէն, ի թուխ ՈՉե (1236)»¹³:

Էաչի Պոռչանի դրվագապատկերը «Խոտակերաց Ա. Նշան» մասնատուփին

Սույն պատկերը (նկ. 3) լավագույնս արտահայտում է մոնղոլ-թաթարական տիրապետությանը պայմանավորված մշակութային փոխազդեցությունները: Մասնատուփի ստորին կենտրոնական հատվածում՝ շրջանակի մեջ, էաչի Պոռչ-

¹⁰ M. Dimand, *A Picture Book the Metropolitan Museum of Art, Persian Miniatures*, New York, 1940, p. 5.

¹¹ Y. Kadoi, “Islamic Art at the Crossroads: Iran and China under the Mongols,” *Hadeeth ad-Dar*, 2011, vol. 34, p. 20; V. Loukonine, A. Ivanov, *Persian Miniatures*, New York, 2010, p. 120.

¹² Կ. Մաթևոսյան, Անիի և անեցիները, Երևան, 2021, էջ 334:

¹³ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ. դար, կազմեց՝ Ա. Մաթևոսյան, Երևան, 1984, էջ 193:

յանը ներկայացված է «աղոթողի» դիրքով ձեռքերը վեր պարզած, իսկ հանդերձանքը հիշեցնում է ժամանակի մոնղոլական արքայական հանդերձանքը¹⁴:

Էաչի Պոռոյանի հանդերձանքն առանցքային նշանակություն ունի մեր ուսումնասիրության համար, քանի որ այս դրվագապատկերում նկատելի են վերնահագուստի հարդարանքի մանրամասները: Այս հանգամանքը թույլ է տալիս զուգահեռներ գտնել նաև հայ մանրանկարչական արվեստում, որի շնորհիվ կկարողանանք ամբողջական պատկերացում կազմել Օրբեյան և Պոռոյան իշխաններին ներկայացնող պատկերաքանդակների և նրանց իշխանական պարեգոտների մշակումների մասին:

«Նոտակերաց Ս. Նշան» մասնատուփին առաջինն անդրադարձել է Գարեգին կաթողիկոս Հովսեփյանը, որն ընդհանրություններ է տեսնում Էաչի Պոռոյանի պատկերի և Նորավանքում Բուրթել իշխանի, Սպիտակավոր Ս. Աստվածածին եկեղեցում՝ Ամիր Հասանի գլխարկների հետ՝ նշելով դրանց թաթարական ծագումը¹⁵: Նրա տեսակետը զարգացրել է Վ. Հացունին¹⁶, այնուհետև Հ. Տեր-Ղևոնդյանը¹⁷: Վերջինս, Էաչի Պոռոյանի հանդերձանքը նկարագրելիս, նշում է, որ. «Նրա հագուստները հարթ են, զարդանկարներով, առանց գոտու, սակայն ձախ ուսից աջի թևատակը ձգվում է մի կամար, որը հավանաբար մետաղակերտ է»¹⁸: Մեզ հետաքրքրող դրվագապատկերի և ժամանակամերձ այլ որմնանկարներում հանդիպող համանման վերնահագուստների¹⁹, ինչպես նաև մոնղոլներին ներկայացնող պարսկական ձեռագրերի մանրանկարների²⁰ համեմատական քննությունը պարզում է, որ Էաչի Պոռոյանի իշխանական զարդարուն պարեգոտն ունի առաջամասի երկմաս ձևվածք, ուստի, մեր կարծիքով, թվացյալ մետաղակերտ կամարն ընդամենը օձիքը երիզող ժապավեն է:

Հարկ է ուշադրություն դարձնել նաև Էաչի Պոռոյանի վերնահագուստի առաջամասի ձախից աջ ամրացման ուղղությունը, ինչը ևս բնորոշ է թաթարական հագուստին: Ինչպես հայտնի է, նրանք սովորաբար իրենց վերնահագուստի

¹⁴ H. Evans, *Armenia: Art, Religion, and Trade in the Middle Ages*, New York, 2018, p. 106.

¹⁵ Գ. Յովսեփեան, ««Նոտակերաց Ս. Նշան» մի նմուշ ԺԳ. դարու հայ ոսկերչության», *Գեղարուեստ հանդես*, Թիֆլիս, 1912, թիվ 3, էջ 6: Տե՛ս նաև Գ. Հովսեփյան, *Խաղբակյանք կամ Պոռոյանք հայոց պատմության մեջ, պատմագիտական ուսումնասիրություն*, մասն առաջին, Վաղարշապատ, 1928, էջ 186-200:

¹⁶ Վ. Հացունի, նշվ. աշխ., էջ 217:

¹⁷ Հ. Տեր-Ղևոնդյան, «Հայկական արձաթագոծոթյան արվեստի գոհարը», *Էջմիածին*, 1964, թիվ 21, 8-9, էջ 31: Н. Степанян, *Декоративное искусство средневековой Армении*, Ленинград, 1971, с. 47:

¹⁸ Հ. Տեր-Ղևոնդյան, նույն տեղում:

¹⁹ Հմմտ. Ախալցխայի Սափարայի վանքի որմնանկարները, Հաղբատի վանքի Ս. Նշան եկեղեցու որմնանկարը և այլն:

²⁰ P. Lesley Baker, *A History of Islamic Court Dress in the Middle East*, London, 2018, p. 463, pic. 23.

առաջամասի ձախ մասը բերում էին դեպի աջ և կոճակների կամ ժապավենների օգնությամբ ամրացնում աջ կողմում: Վերնահագուստն ամրացնելու ձախից աջ ուղղություները թաթարների մոտ համարվում էր էթնիկ պատկանելության ցուցիչ, որով նրանք տարբերվում էին թուրքերից²¹: Թուրքական վերնահագուստը ևս ուներ նույն ձևվածքը, սակայն, ի տարբերություն թաթարականի, ամրացվում էր ձախ կողմում²²:

Ուշագրավ է նաև էաչի Պոռչյանի վերնահագուստի ուսերի և առաջամասի շքեղ հարդարանքը, որը թե՛ իր տեղադրությամբ և թե՛ զարդատարրերի բնույթով գրեթե նույնությամբ կրկնում է մոնղոլ առաջնորդների վերնահագուստների զարդաձևերը²³ (նկ. 4): Բերված առանձնահատկությունները կրկին ապացուցում են, որ մոնղոլ-թաթարական արշավանքները խթանեցին նվաճված երկրների միջև մշակութային ակտիվ փոխազդեցությունները²⁴: Վերոնշյալի վառ օրինակներից է նաև վրաց Ջաղելի իշխաններին ներկայացնող որմնանկարը (13-րդ դ.), որը գտնվում է Սափարայի վանքում (10-րդ դ., Ախալցխա)²⁵ (նկ. 5): Այդտեղ ներկայացված Բեկա և Սարգիս 2-րդ Ջաղելիների վերնահագուստները թե՛ իրենց ձևվածքով, թե՛ ուսերն ու առաջամասն ընդգրկող շքեղ հարդարանքով և թե՛ գլխարկների տեսքով ընդհանրական են էաչի Պոռչյանի հանդերձանքի հետ: Շարքը համալրում է նաև Հաղբատի վանքի Ս. Նշան եկեղեցու հարավային պատի որմնամուկին տեղ գտած Սադուն Արծրունու որդու՝ Խուլթուբուղայի որմնանկարը²⁶ (նկ. 6), որում նա ներկայացված է վերը քննարկված հանդերձանքով՝ այն տարբերությամբ, որ այստեղ բացակայում է տեղայնացված շքեղ հարդարանքը, սակայն ինչպես էաչի Պոռչյանի, այնպես էլ Խուլթուբուղայի իշխանական պարեգոտը պատված է մանր զարդատարրերով:

Մանր զարդատարրերով հարդարված գործվածքների և վերնահագուստների տարբերակներ հանդիպում են նաև Սարգիս Պիծակի ծաղկած ձեռագրե-

²¹ W. Cho, J. Yi, J. Kim, “The Dress of the Mongol Empire: Genealogy and Diaspora of the Terlig,” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae*, 2015, vol. 68 (3), p. 276.

²² W. Rockill, *The Journey of William of Rubruck to the Eastern Parts of the World, 1253-55 as Narrated by Himself, with Two Accounts of the Earlier Journey of John of Pian de Carpine*, London, 1900, p. 73.

²³ Այդօրինակ վերնահագուստներ կարելի է տեսնել «Մոնղոլների պատմություն» պարսկական ձեռագրի նկարազարդումներում (ձեռ. թիվ 1113, 15-րդ դ., Փարիզի ազգային գրադարան):

²⁴ Ա. Պատրիկ, *Հայկական տարազ, հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը*, ուսումնասիրությունը և նկարները Առաքել Պատրիկի, Երկրորդ հրատարակություն, Երևան, 1983, էջ 11:

²⁵ А. Преображенский, *Кмиторские портреты средневековой Руси. XI — начало XVI века*, Москва, 2010, с. 25.

²⁶ Հ. Բանանա Թարվերդյան, «Հաղբատի վանքի որմնանկարները», *Հայկական որմնանկարչություն գիտական հոդվածների և նյութերի ժողովածու*, կազմող և խմբագիր՝ Կ. Մաթևոսյան, Երևան, 2019, 98-99, 101: Տե՛ս նաև Կ. Մաթևոսյան, *Որմնանկարչությունը Հայաստանի պետական պատկերասրահում*, Երևան, 1990, էջ 38:

րում, հատկապես «Արքունական Ավետարանի» նկարազարդումներում (1336 թ., ՄՄ 5786): Սակայն, այստեղ հիմնական զարդատարրը կազմված է մի կետի շուրջ բոլորված կետանախշերից²⁷: Այդպիսիք հայտնի են նաև Սպահանում նկարազարդված ձեռագրերից, օրինակ՝ Կիրակոս Թավրիզեցու 1330 թ. Ավետարանում մոգ թագավորները ներկայացված են մանր զարդատարրերով պատված վերնահագուստներով²⁸:

Վերնահագուստն ամբողջությամբ ընդգրկող մանր զարդատարրերը տարածված էին մոնղոլ առաջնորդների վերնահագուստների տարբերակներում և հաճախ հանդես էին գալիս ուսերն ու առաջամասն ընդգրկող հարդարանքի հետ միաժամանակ կամ առանձին: Սակայն, ի տարբերություն բերված հայ մանրանկարչական օրինակների, դրանք հիմնականում ներկայացնում էին ծաղկանման և երկրաչափական մոտիվներից կազմված զարդատարրեր²⁹:

Ինչ վերաբերում է էաչի Պոռոյանի գլխարկի հարդարանքին, ապա այն կրկնում է Բուրթեյ և Բուղտա Օրբեյանների գլխարկների ձևերը և, ինչպես արդեն նշեցինք, այդօրինակ տարբերակները լայն տարածում ունեին մոնղոլական միջավայրում, սակայն դրանք, ի տարբերություն վերոբերյալ օրինակների, սովորաբար ունենում էին տարաբնույթ հավելումներ: Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ նմանօրինակ գլխարկներն իրենց տարատեսակ լուծումներով հաճախադեպ էին 13-14-րդ դդ. հայ իշխանական հանդերձանքում, որի ապացույցն են նաև Օրբեյան և Պոռոյան իշխաններին ներկայացնող բարձրարվեստ ստեղծագործությունները:

Նկատենք նաև, որ առաջամասի երկմաս ձևվածքով և օձիքի սուր բացվածքով վերնահագուստներն իշխաններից զատ կրում էին նաև քաղաքացիական վերնախավի և հասարակ ժողովրդի ներկայացուցիչները: Այդ են վկայում, օրինակ, «Հաղբատի Ավետարանի» (1211 թ.) խորաններում տեղ գտած կերպարները, որոնք ներկայացնում են իրական մարդկանց դիմանկարներ, ինչը նորություն էր հայ մանրանկարչության մեջ³⁰: Նրանց մի մասը ևս կրում են մեզ հետաքրքրող ձևվածքն ունեցող վերնահագուստ: Այդպիսիք հայտնի են նաև Վասպուրականի մանրանկարչության դպրոցից, Սպահանում նկարազարդված ձեռագրերից և այլն:

²⁷ Վ. Ղազարյան, Սարգիս Պիձակ, Երևան, 1980, էջ 55:

²⁸ Այս ձեռագրի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս I. Danielyan, “The Collection of Armenian Illuminated Manuscripts in Isfahan and the Gospel of Kirakos of Tabriz” (1330 A. D.), *Series Byzantina, Studies on Byzantine and Post-Byzantine Art*, vol. XV, Warsaw, 2017, p. 59.

²⁹ V. Loukonine, A. Ivanov, *Persian Miniatures*, pp. 77, 147, 162, 163, 167.

³⁰ Վ. Մաքլուսյան, Հաղբատի Ավետարանը, Անիի մանրանկարչության եզակի նմուշ, Երևան, 2012, էջ 18:

Իշխանական և արքայական հանդերձանքի մասին մեզ պատկերացում են տալիս նաև հայ մանրանկարչության մեջ՝ Քրիստոսի ծնունդն ու մոգերի երկրպագությունը պատկերներում տեղ գտած մոգ թագավորների կերպարները: Պատահական չէ, որ մեզ հետաքրքրող իշխանական պարեգոտի և գլխանոցի հարդարանքի համանման օրինակներն իրենց ամբողջության մեջ հիմնականում հանդիպում են Սպահանում և Գլաձորի մանրանկարչության դպրոցում նկարագարոված ձեռագրերում և հատկապես մոգ թագավորների հանդերձանքում³¹:

Վերը քննարկված հանդերձանքի տարբերակները տեղ են գտել նաև Օրբելյան և Պոռչյան իշխաններին ներկայացնող պատկերաքանդակներում, որոնք կփորձենք խմբավորել և ներկայացնել ըստ ոճական ընդհանրությունների:

Էաչի և Ամիր Հասան Պոռչյանների պատկերաֆանդակը Սպիտակավոր Ս. Աստվածածին վանքում



Նկ. 7. Էաչի Պոռչյանը և նրա որդին՝ Ամիր Հասանը Սպիտակավոր Ս. Աստվածածին եկեղեցու հյուսիսային որմին, 14-րդ դ., այժմ՝ Սանկտ Պետերբուրգ, Խմիտած

Վայոց ձորի Սպիտակավոր Ս. Աստվածածին եկեղեցու հյուսիսային որմին ժամանակին եղել է Էաչի և նրա որդի Ամիր Հասան Պոռչյանների պատկերաքանդակը (այժմ՝ պահվում և ցուցադրվում է Սանկտ Պետերբուրգի Էրմիտաժում) (նկ. 7): Այն, որ այս պատկերաքանդակում ներկայացված են վերոնշյալ իշխանները՝ նշում է Գարեգին Հովսեփյանը՝ նկատի ունենալով, որ նրանք են եկեղեցաշինարարները, միաժամանակ, նա ընդհանրություններ է տեսնում Էաչի Պոռչյանի դրվագապատկերի («Խոտակերաց Ս. Նշան») մասնատուփին) և վերջինիս ներկայացնող պատկերաքանդակի հանդերձանքի տարբերակներում: Հեղինակը, Ամիր Հա-

³¹ Մոգ թագավորների հանդերձանքի ֆննույթունը հնարավորություն կտա պատկերացում կազմելու միջնադարի տարբեր շրջափուլերում ընդունված բարձրաշխարհիկ հանդերձանքի մասին, որը, սակայն, առանձին ուսումնասիրության նյութ է: Ուստի սույն հոդվածի շրջանակներում կրավարարվեմ միայն համառոտ նկարագրով:

սանի հանդերձանքը նկարագրելիս նշում է, որ «Գլխարկի ծայրին մի զարդարանք կա, իսկ թևին իշխանական ժապավեն»³²: Սակայն, ինչպես նկատում է Ստ. Մնացականյանը, թե՛ էաչիի և թե՛ Ամիր Հասանի իշխանական պարեգոտների թևքերը կարճ են և դրանց տակից դուրս են գալիս ավելի նուրբ, բազմաթիվ ծալքեր ունեցող ներքնազգեստի թևքերը³³: Վերը բերված նմանօրինակ վերնահագուստներ ներկայացնող որմնանկար օրինակներում (Սափարայի և Հաղբատի վանքերի որմնանկարները) առկա էր իշխանական ժապավենը, սակայն նկատենք, որ այն միաձուլ էր ընդհանուր թևի ձևվածքի հետ և չէր տարանջատվում հարթ և ծալազարդումներով հատվածների, ինչպես մեզ հետաքրքրող պատկերաքանդակում է: Այսօրինակ կարճ թևքերով վերնահագուստների տարբերակները բազմաթիվ են մոնղոլներին ներկայացնող պարսկական ձեռագրերում («Մոնղոլների պատմություն», «Ջամի աթ-Թավարիխ» և այլն), որոնք, ինչպես նշեցինք, կարող էին լինել միագույն, առաջամասի և ուսերի հատվածում արտահայտիչ հարդարանքով կամ մանր զարդերով պատված³⁴: Ինչպես նկատում ենք, այսօրինակ վերնահագուստները մասնակի, երբեմն էլ ամբողջական իրենց դրսևորումներն են գտել մոնղոլական տիրապետության շրջանի հայ իշխանական հանդերձանքում:

էաչի և Ամիր Հասան Պոռչյանների իշխանական պարեգոտները գոտկատեղում ամրանում են ականակուռ շքեղ գոտիով, որն, ինչպես գիտենք, հայկական տարազում իր բազմիմաստ ծիսական նշանակությունից զատ, համարվում էր նաև իշխանության խորհրդանիշ և իշխանական հանդերձանքի պարտադիր տարրերից մեկը³⁵: Ուշագրավ են հատկապես նրանց գլխարկների հարդարանքը, էաչիի դեպքում այն կրկնում է արդեն իսկ վերևում քննարկած տարբերակները, միայն մի բացառությամբ՝ այստեղ արդեն առկա է գլխարկը զարդարող գնդիկավոր հավելումը³⁶, իսկ ինչ վերաբերում է Ամիր Հասանի գլխարկին, ապա

³² Գ. Հովսեփյան, *Խաղաղության կամ Պոռչյանք հայոց պատմության մեջ*, էջ 211-212:

³³ Ստ. Մնացականյան, *Հայկական աշխարհիկ պատկերաքանդակը*, Երևան, 1976, էջ 143: Տե՛ս նաև Յ. Դյրնով, *Очерки изобразительного искусства средневековой Армении*, Москва, 1979, сс. 116, 122:

³⁴ Մոնղոլական հանդերձանքի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս I. Oka, “Mongol Clothing in the Yuan Period”, *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae*, 2015, vol. 68(4), pp. 385-414; E. Damley, *Mongol Costume in Art: A study of Mongol Clothing in Contemporary Art*, https://www.academia.edu/10069337/Mongol_Costume_in_Art_A_Study_of_Mongol_Clothing_in_Contemporary_Art, դիտման օրը՝ 03. 05. 2024:

³⁵ Ա. Ստեփանյան, «Հայ ժողովրդական տարազի զարդանախշերը (ծիսային, գունային և նշանային համակարգեր)», *Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն: Նյութեր և ուսումնասիրություններ*, Երևան, 2007, պր. 22, էջ 17: Տե՛ս նաև Հ. Փափազյան, *Հայկական տարազ*, Երևան, 2002, էջ 18:

³⁶ Վ. Հացունի, *Պատմություն հին հայ տարազին*, էջ 217:

այն տարբերվում է վերը քննարկված օրինակներից և ակնհայտորեն ունի արևելյան ակունքներ (նկ. 8)³⁷: Այդ մասին է վկայում հատկապես գլխարկը զարդարող փետուրների փունջը³⁸: Մոնղոլական տիրապետության շրջանում այսօրինակ գլխարկները բազմիցս հանդիպում են թե՛ հայ իշխանական և թե՛ ժողովրդական հանդերձանքում: Վերոնշյալի ապացույցն են Թորոս Տարոնացու նկարազարդած ձեռագիր մատյանները, որոնցում հանդիպող մի շարք գլխարկների տարբերակները ընդհանրական են վերը բերված օրինակների հետ (նկ. 9):

Բուղտա Օրբեյանի հիշատակի խաչքարը Նորավանքում



Նկ. 10. Բուղտա Օրբեյան, խաչքարային պատկերաքանդակ, 1318 թ., Նորավանք, յանկ. Կ. Մաթևոսյանի

Գլխարկի առումով հետաքրքրական է նաև Նորավանքի Բուրթելաշեն եկեղեցու հյուսիսարևմտյան կողմում՝ կառուցյին կից պատվանդանին կանգնեցված խաչքարը, որը Բուրթել իշխանը նվիրել է իր եղբոր՝ 1318 թ. սպանված Բուղտայի հիշատակին³⁹: Այստեղ վերոնշյալ իշխանները ներկայացված են խաչքարի ստորին եզրային հատվածներում, ծնրագիր՝ աղոթողի դիրքով: Նրանց վերնահագուստներն ընդհանրական են, սակայն տարբեր են գլխանոցի հարդարանքները: Բուղտայի գլխարկն ավարտվում է ծավալուն հարդարատարով, որը, ըստ ամենայնի, փետուրների փունջ է, ինչպես Ամիր Հասանի գլխարկի տարբերակում էր (նկ. 10): Այսօրինակ գլխարկների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ փետրա-

³⁷ «Մասունք Նոր կտակարանի» ձեռագիր մատյանի նկարազարդումներում (ՄՄ 155, էջ 106բ, 13-րդ դ.) Ամիր Հասանի գլխարկի կաղապարային առանձնահատկություններով է ներկայացված նաև Վախթանգ իշխանի գլխարկը, որին կանդրադառնանք այլ աղբյուրով:

³⁸ P. Lesley Baker, *A History of Islamic Court Dress in the Middle East*, London, 1986, p. 473; R. Hillenbrand, *Studies in the Islamic Arts of the Book*, New York, 2012, p. 136.

³⁹ Կ. Մաթևոսյան, *Նորավանքի վիմագրերը և հիշատակարանները*, Երևան, 2017, էջ 65:

վոր կամ այլ ծավալային հավելումներով գլխարկներն առավելապես բնորոշ էին երիտասարդներին⁴⁰:

Բուղտայի հիշատակին կանգնեցված խաչքարին Բուրթել իշխանը ևս պատկերված է ինքնատիպ հարդարված գլխարկով (Նկ. 11), որն իր կառուցվածքով հիշեցնում է Դադիվանքի քանդակում (1214 թ.) առկա Հասան և Գրիգոր իշխանների խույրերը՝ գլուխը երիզող նեղ շրջանակ, առջևում բարձր հատվածով: Այս պատկերաքանդակին անդրադարձել է Ստ. Մնացականյանը, որն ընդհանրություններ է տեսնում Զաքարյան իշխանների գլխանոցների հարդարանքների հետ Հառիճավանքում (1201 թ.) և նշում, որ դրանք միմյանցից տարբերվում են բարձրությամբ⁴¹:

Բուրթել իշխանի գլխարկի և վերոնշյալ իշխանական գլխարկների ընդհանրությունները թույլ են տալիս ասելու, որ նախամոնղոլական և մոնղոլական տիրապետության շրջանում օտարամուտ ձևերից զատ գոյություն է ունեցել նաև ուրույն հարդարանքով հայ իշխանական տեղական գլխարկ կամ իշխանական խույր, որը մասնակի փոփոխություններով կրել են Զաքարյան իշխանները, Հաթերքի իշխանները, որոնց հետ ընդհանրություններ ունի նաև Բուրթել իշխանի գլխարկը: Ինչ վերաբերում է նրանց վերնահագուստներին, ապա դրանք կրկնում են վերը քննարկված ձևերը, որոնցում հատկապես լավ են պահպանվել ականակուռ գոտիները:



Նկ. 11. Բուրթել Օրբելյան, խաչքարային պատկերաքանդակ, 1318 թ., Նորավանք, լանկ.՝ Կ. Մաթևոսյանի

⁴⁰ Ինչպես հայտնի է, Բուղտա Օրբելյանը վաղ տարիքում է մահացել, վերը բերված պատկերաքանդակում երիտասարդ է ներկայացված նաև Ամիր Հասանը, ինչպես նաև երիտասարդներ են թորոս Տարոնացու կերտած կերպարները, որոնք նմանատիպ գլխարկներով են:

⁴¹ Ստ. Մնացականյան, Հայկական աշխարհիկ պատկերաքանդակը, էջ 114: Տե՛ս նաև J. M. Thierry, *Armenian Art*, էջ 511:

Բուրթել և Բեշեն Օրբելյանների կտիտորական պատկերաբանդակը Բուրթելաշեն եկեղեցու ռոտոնդային



Նկ. 12. Բուրթել Օրբելյան, Նորավանքի երկհարկ դամբարան եկեղեցին պատկող ռոտոնդայի կտիտորական հուրինվածքից հատված, 14-րդ դ., լսնկ.՝ Ա. Լեյոյանի

Բուրթել Օրբելյանին ներկայացնող ևս մի կտիտորական պատկերաբանդակ հայտնի է Նորավանքի Բուրթելաշեն եկեղեցու սյունազարդ ռոտոնդային, որտեղ Բուրթել իշխանը ներկայացված է իր որդու՝ Բեշեն Օրբելյանի հետ (14-րդ դ.)⁴² (նկ. 12): Հավանորեն, նրանց հետ ներկայացված է եղել նաև Բուրթել Մեծի մյուս որդին՝ Իվանեն, քանի որ, ինչպես փաստում է Բուրթելաշենի երկրորդ հարկի արձանազրույթունը, նա ևս մասնակից է եղել եկեղեցու շինարարությանը⁴³: Այստեղ, ցավոք, չեն պահպանվել Բուրթել իշխանի գլխի և գոտու հատվածները, սակայն, համեմատաբար լավ է պահպանվել Բեշեն Օրբելյանի պատկերաբանդակը, որի շնորհիվ կարող ենք պատկերացում կազմել նաև Բուրթելի հանդերձանքի մասին (նկ. 13): Նրանց իշխանական պարեգոտները կրկնում

են վերևում ներկայացված վերնահագուստների ձևերը⁴⁴: Դրանք առանձնանում են օձիքի սուր բացվածքով, կարճ թևքերով, որոնց տակից երևում են ավելի

⁴² Մ. Հասարթյան, «Հայ հարտարապետության և ֆանդակագործության նորահայտ հուշարձաններ Նորավանքում», ԼՀԳ, № 81, 1984, Երևան, էջ 63: Տե՛ս նաև Ստ. Մնացականյան, Հայկական աշխարհիկ պատկերաբանդակը, էջ 159, Կ. Մաթևոսյան, Նորավանքի վիմագրերը և հիշատակարանները, էջ 71, Տ. Գրիգորյան, «Նորավանքի Ս. Աստվածածին եկեղեցին», ԲՄ, № 31, 2021, Երևան, էջ 58:

⁴³ Դիվան հայ վիմագրություն, պրակ III, Վայոց ձոր. Եղեգնաձորի և Ազիզբեկովի շրջաններ, կազմեց՝ Մ. Բարխուդարյան, Երևան, 1967, էջ 240:

⁴⁴ Հմմտ. «Նոտակերաց Ս. Նշան» մասնատուփին՝ Էաչի Պոռոյանի, Սպիտակավորում՝ Էաչի և Ամիր Հասան Պոռոյանների, Նորավանքում՝ Բուրթել Մեծի կողմից Բուրթելայի հիշատակին կանգնեցված խաչարին տեղ գտած իշխանական հանդերձանները: Վերնահագուստների այս խմբին է պատկանում նաև Սպիտակավոր Ս. Աստվածածնի հարավային ռովին պատկերված ռոսի տեսարանում Ամիր Հասանի իշխանական պարեգոտը, որին կանդրադառնանք ստորև:

երկար և խիտ ծալագարդերով թևքերը, առաջամասի երկմաս ձևվածքով, որն ամրանում է աջ թևատակում, իսկ ընդհանուր վերնազգեստը գոտկատեղում ամփոփվում է ականակուռ գոտու մեջ, որից ներքև քղանցքներն ազատ իջնում են ներքև՝ առաջամասում կազմելով լայն ծալագարդ, ինչը կնկատենք նաև հաջորդիվ ներկայացվելիք պատկերաքանդակներում:

Արվեստաբան Տիգրան Գրիգորյանը վերնահագուստների այս խմբի մեջ ընդգրկում է նաև եղեգիսի 1306 թ. Ավետարանում տեղ գտած Բուրթել և Բուլտա իշխանների վերնահագուստները⁴⁵: Սակայն, ինչպես արդեն նշեցինք, վերջիններիս իշխանական պարեգոտները թե՛ ձևվածքով և թե՛ հարդարանքով ակնհայտորեն առանձնանում են նշված խմբից և, ըստ ամենայնի, ունեն արևելյան ակունքներ, ինչի մասին են վկայում նաև վերնահագուստները հարդարող զարդաձևերը:

Ինչ վերաբերում է Բեշքեն Օրբեյանի գլխարկին, ապա այն հատկանշվում է լայնեզր շրջանակի երկփեղկ բացվածքով, իսկ վերնամասում ավարտվում գնդիկավոր վերջավորությամբ, որը մոնղոլ առաջնորդների լայնեզր շրջանակով գլխարկների տարբերակներից էր⁴⁶ (նկ. 14):

Ամիր Հասանը՝ որսի տեսարանում

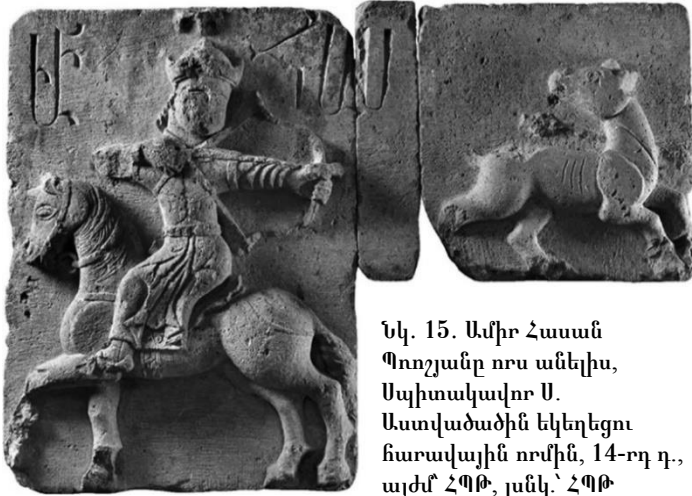
Նմանօրինակ գլխարկով է ներկայացված նաև Ամիր Հասան Պոռոյանը Սպիտակավոր Ս. Աստվածածին եկեղեցու հարավային որմին՝ որսի տեսարանում (նկ. 15): Այստեղ նրա գլխարկի գնդիկավոր հավելումից վերև առկա է մեկ այլ քանդակային մանրամասն, որը թեղերի փունջ է հիշեցնում: Այդօրինակ փնջավոր վերջավորությամբ և լայնեզր շրջանակի երկմաս բացվածքով գլխարկի տարբերակ հայտնի է Կիրակոս Թավրիզեցու 1330 թ. Ավետարանից, որտեղ



Նկ. 13. Բեշքեն Օրբեյան, Նորավանքի երկհարկ դամբարան եկեղեցին պսակող ուտոնդայի կախտորական հորինվածքից հատված, 14-րդ դ., լսնկ.՝ Ա. Աեյրոյանի

⁴⁵ Տ. Գրիգորյան, «Նորավանքի Ս. Աստվածածին եկեղեցին», էջ 58:

⁴⁶ V. Loukonine, A. Ivanov, *Persian Miniatures*, p. 30, 183.



Նկ. 15. Ամիր Հասան Պոռչյանը որս անելիս, Սպիտակավոր Ս. Աստվածածին եկեղեցու հարավային որմին, 14-րդ դ., այժմ՝ ՀՊԹ, լսնկ.՝ ՀՊԹ

հավելումներով⁴⁸: Բերված զուգահեռներից կարելի է ենթադրել, որ Ամիր Հասանի գլխարկը ևս կարող էր ունենալ միաժամանակ փնջավոր և գնդիկավոր հարդարանք: Յավոք, պատկերաքանդակն իր նախնական տեղում՝ եկեղեցու որմին չի պահպանվել⁴⁹, որի առկայությունը հնարավորություն կտար այն դիտարկել ամբողջության մեջ և հստակ տարանջատել պատկերաքանդակի հետ առնչվող մանրամասները քանդակային այլ հարդարատարրերից:

Ամիր Հասանի գլխարկի հարդարանքի կապակցությամբ Ստ. Մնացականյանը նշում է, որ այն կրկնում է «XIII-XIV դդ. Սյունյաց իշխանների գլխարկի ձևերը և հիշեցնում էաչիի գլխարկը»⁵⁰: Սակայն, ինչպես ցույց է տալիս ուսումնասիրությունը, նույն՝ 13-14-րդ դդ., մոնղոլական տիրապետության շրջանում, պատմական Սյունիք նահանգի իշխանների գլխանոցները ժամանակի թելադրանքով հիմնականում կրկնում են մոնղոլ առաջնորդների գլխարկների ձևերը:

Ամիր Հասանի իշխանական պարեգոտն իր ձևվածքով և հարդարանքով ընդհանրական է վերը ներկայացված պատկերաքանդակների իշխանական պարեգոտների հետ: Այստեղ դարձյալ ընդգծված է ականակուռ գոտին և դրանից ներքև իջնող լայն ծալազարդը⁵¹: Հարկ է նշել, որ այսօրինակ վերնահագուստ-

պատվիրատուների որդի Հովհաննեսը կրում է միաժամանակ գնդիկավոր և փնջավոր հավելումներով գլխարկ⁴⁷: Նմանատիպ գլխարկների տարբերակները բազմաթիվ են նաև պարսկական մանրանկարչության մեջ, որոնք կրկին առանձնանում են լայնեզր շրջանակի երկմաս բացվածքով և գնդիկավոր ու փնջավոր

⁴⁷ S. Der-Nersessian, A. Mekhitarian, *Armenian Miniatures from Isfahan*, Brussels, 1986, p. 120, pic. 67.

⁴⁸ M. Lukens Swietochowski, S. Carboni, *Illustrated Poetry and Epic Images: Persian Painting of the 1330s and 1340s*, New York, 1994, pp. 24, 77, 93.

⁴⁹ Այն այժմ գտնվում է Հայաստանի պատմության թանգարանում:

⁵⁰ Ստ. Մնացականյան, Հայկական աշխարհիկ պատկերաքանդակը, էջ 144:

⁵¹ Գ. Կարախանյան, «Ռսի տեսարաններ XIII դարի պատկերաքանդակներում», 129, № 3, 1974, էջ 81: Տե՛ս նաև Մ. Զախարյան, «Ռսի տեսարաններ ու միջնադարյան ֆանդակում», էջ միածին, 2012, Ա, էջ 107-108: Զ. Հակոբյան, «Հեծյալի» կերպարը միջնադարյան հայ արվեստում:

ները տարածված էին մոնղոլների շրջանում, որի ձևվածքն ի սկզբանե ապահովում էր հեծյալի անկաշկանդ շարժումները ձիավարութան ժամանակ⁵²: Ըստ Ք. Հովսեփյանի՝ Ամիր Հասանի վերնագգեստի թևքին առկա է իշխանական ժապավեն⁵³, որը, ինչպես արդեն նշեցինք նախորդ օրինակներում, կարճ թևքի եզրային հատվածի մշակումն է:

Սմբատ Օրբեյանի պատկերաբանդակը Նորավանքում



Նկ. 16. Նորավանքի գավթի հյուսիսային որմին Սմբատ Օրբեյանի պատկերաբանդակը, 13-րդ դ. լանկ.՝ Կ. Մաքևոսյանի

Լայն քղանցքներով և կիպ վերնամասով ընդգծված իշխանական պարեգոտով է ներկայացված նաև Սմբատ Օրբեյանը Նորավանքի Ս. Ստեփանոս Նախավկա եկեղեցու գավթի հյուսիսային որմին (13-րդ դ.) առյուծի հետ մենամարտը ներկայացնող պատկերաքանդակում⁵⁴ (նկ. 16): Այստեղ հատկապես ուշագրավ է նրա գլխարկի հարդարանքը, որն ակնհայտորեն առանձնանում է Օրբեյան և Պոռոչյան իշխանների մեզ արդեն հայտնի գլխարկների կամ իշխա-

ստում: Հայ-պարսկական պատկերագրական առնչությունների խնդիրը», *Հայագիտական և իրանագիտական առաջին միջազգային գիտաժողով*, Սպահան, 2008, էջ 5:

⁵² W. Cho, J. Yi, J. Kim, “The Dress of the Mongol Empire: Genealogy and Diaspora of the Terlig”, p. 270.

⁵³ Ք. Հովսեփյան, *հաղբակյանք կամ Պոռոչյանք հայոց պատմության մեջ*, մասն առաջին, էջ 214:

⁵⁴ Կ. Մաքևոսյան, *Նորավանքի վիմագրերը և հիշատակարանները*, էջ 20:

նական խույրերի տարբերակներից: Այն, ինչպես նշում է Ստ. Մնացականյանը, հիշեցնում է թանկագին մետաղից պատրաստված եզրերով, հարթ, բարձր կողերով, սրածայր թագ⁵⁵:

13-րդ դ. Սյունյաց նշանավոր իշխաններից էր Սմբատ Օրբելյանը, որը հայտնի էր նաև «Սմբատ արքա» անունով: Վերջինիս հաջողվում է լավ հարաբերություններ հաստատել մոնղոլ կառավարիչների հետ և նրանցից ստանալ «ինչուական» կարգավիճակ, որի արդյունքում Օրբելյաններն ազատվում են Վրաց թագավորությունից և իրենց նախկին գերակա Զաքարյաններից ունեցած կախվածությունից⁵⁶: Այն, որ նորավանքի գավթում Սմբատ Օրբելյանը ներկայացված է թագով և ոչ թե վերը նկարագրված գլխարկների տարբերակներով, հաստատում են նաև մոնղոլ առաջնորդներին ներկայացնող պարսկական ձեռագրերը, որոնցում նրանք երբեմն ներկայացված են վերջինիս գլխանոցի հարդարանքը հիշեցնող թագերով⁵⁷ (նկ. 17): Սմբատ Օրբելյանի թագը նաև որոշ ընդհանրություններ ունի Թորոս Տարոնացու ընդօրինակած և ծաղկած 1323 թ. Ավետարանում Ղուկասի անվանաթերթին ներկայացված Տիրամոր թագի հետ (ՄՄ 6289, 141ա), ինչը թույլ է տալիս ենթադրել, որ 13-14-րդ դդ. թագի այս տարբերակը հայկական բարձրաշխարհիկ հանդերձանքում գլխանոցի հարդարանքի ընդունված տարբերակներից էր:

Տարսայիճ Օրբելյանի և Մինա Խաթունի կախոռական պատկերաֆանդակը եղեգիսում

Սմբատի մահից հետո, իշխանություն գլուխ է անցնում նրա եղբայրը՝ Տարսայիճը, որը տեղափոխվում է եղեգիս՝ Սյունյաց իշխանների երբեմնի աթոռանիստ ավան և «այստեղ իւր բնակութեան համար յատուկ «դարաբաս» է շինում»⁵⁸: Ինչպես նշում է Գ. Հովսեփյանը, այդ կառույցի վերաբերյալ, ցավոք, որևէ տեղեկություն չկա, «դարաբասից» (ապարանք) հայտնի է միայն, հավանորեն, մուտքը պսակող բարավորը՝ Տարսայիճի և Մինա Խաթունի հարթաքանդակ պատկերներով (նկ. 18): Այս հարթաքանդակը նախկինում տեսել և նկարագրել են Զալալյանցն ու Քաջբերունին: Գ. Հովսեփյանին հաջողվում է գտնել այս քարը, որը գյուղացիներից մեկը մասնատել և օգտագործել էր իր այգու ցանկապատի մեջ: Վերջինիս հաջողվում է միավորել քարաբեկորները և լուսա-

⁵⁵ Ստ. Մնացականյան, Հայկական աշխարհիկ պատկերաքանդակը, էջ 152:

⁵⁶ Կ. Մաթևոսյան, Նորավանքի վիճագրերը և հիշատակարանները, էջ 19:

⁵⁷ R. Hillenbrand, *Studies in the Islamic Arts of the Book*, pic. 163, 182, 183, 186.

⁵⁸ Գ. Յովսեփեան, «Տարսայիճ Օրբելյանի և Մինա Խաթունի սերունդը», Հասկ հայագիտական տարեգիրք, 1948, Ա. տարի, էջ 2-3:

նկարել այն, որի շնորհիվ մենք այսօր կարող ենք պատկերացում կազմել իշխանական ընտանիքը ներկայացնող այս պատկերաքանդակի մասին⁵⁹:

Յավոք, պատկերաքանդակի բեկորված և հողմահարված լինելու հանգամանքը և լուսանկարի վատորակ լինելն աննկատ են դարձնում նրանց վերնահագուստների մանրամասները, որի պատճառով գերծկմանք մտացածին նկարագրույթյունից: Սակայն, այս ամենի հետ մեկտեղ անհամեմատ լավ են պահպանվել նրանց գլխարկների հարդարանքները: Ըստ Գ. Հովսեփյանի՝ լավ է պահպանվել Տարսայիճ Օրբեյանի գլխանոցի հարդարանքը: Տարսայիճն այստեղ ներկայացված է թագով⁶⁰ կամ իշխանական խուլյրով, որը, հավանաբար, մետաղակերտ է: Այդ են վկայում նաև դրա սուր եզրերը, ինչպես նաև հիմքից դեպի վեր լայնացող հատվածի ոչ սահուն՝ բեկվող անցումը:



Նկ. 18. Տարսայիճ Օրբեյանների և Մինա Խաթուն, եղբիսի Օրբեյան իշխանական պալատի շամուտի բարավորին, 13-րդ դ., լսնկ.՝ Գ. Հովսեփյանի:

Հարկ է նշել, որ ի տարբերություն նախորդ պատկերաքանդակների, այստեղ թե՛ Տարսայիճը և թե՛ Մինա Խաթունը ներկայացված են լուսապասակով, ինչը բազմիցս հանդիպում է կտիտորական հորինվածքներում:

Թեև Տարսայիճ Օրբեյանին և Մինա Խաթունին ներկայացնող պատկերաքանդակի մեզ հասած լուսանկարը թույլ չի տալիս ամբողջական պատկերացում կազմել նրանց հանդերձանքի մանրամասների վերաբերյալ, սակայն այդ բացը հաշտողությամբ լրացնում է Ստեփանոս Օրբեյանի Պատմության էջերում տեղ գտած հետևյալ արժեքավոր տեղեկությունը. «... Իսկ գլխի սորա տիրեալ ամենայն իշխանութեանց նորա եղբայրն իւր Տարսայիճն. որ պատուեալ և սիրեցեալ յաչս աշխարհակալացն և ամենայն մեծամեծաց՝ վարէր զիշխանութիւնն իւր բարձր և շքեղ փառօք, ահարկու ի վերայ ամենայն թշնամեաց. և այնքան յար-

⁵⁹ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Գ. Հովսեփեան, «Տարսայիճ Օրբեյանի եւ Մինա Խաթունի սերունդը», նույն տեղում: Տե՛ս նաև Սա. Մնացականյան, Հայկական աշխարհիկ պատկերաքանդակը, էջ 137:

⁶⁰ Գ. Հովսեփեան, «Տարսայիճ Օրբեյանի եւ Մինա Խաթունի սերունդը», էջ 3:

գեալ լինէր առաջի Ապաղայ ղանին, որ բազում անգամ զարքայական հանդերձն իւր մերկացեալ յանձնէ՝ հագուցանէր Տարսայիճին յոտից մինչև ցգլուխն, և զկամարն ի համակ ոսկոյ բազմագին ակամբք և մարգարտօք լցեալ՝ տայր ածել ընդ մէջ նորա»⁶¹: Սա թույլ է տալիս համեմատական քննութիւն անցկացնել Տարսայիճ Օրբեյանի պատկերաքանդակի և Աբաղա խանի մանրանկար պատկերի միջև (մանրանկարը՝ Ռաշիդ ադ-Դինի «Ջամի աթ-թավարիխ» ձեռագիր մատյանից, 14-րդ դ.), որտեղ ակնբախ են վերջինիս թե՛ մետաղական թագը և թե՛ ականակուռ գոտին (նկ. 19):

Սակայն, ինչպես ցույց է տալիս ուսումնասիրութիւնը, մետաղական և թանկարժեք ակներով հարդարված գոտիները Օրբեյանների և Պոռչյանների իշխանական հանդերձանքի հիմնական հարդարատարրերից էին, որոնք բազմիցս հանդիպում են նրանց ներկայացնող պատկերաքանդակներում: Առհասարակ, այդօրինակ գոտիները հայ միջնադարյան բարձրաշխարհիկ հանդերձանքի կարևոր մասն են կազմել և իրենց բուն գործառույթից զատ նաև խորհրդանշական բնույթ են կրել:

Արատեսի կտիտորական պատկերաքանդակը

Օրբեյան և Պոռչյան իշխանների հանդերձանքի արդեն իսկ հայտնի տարբերակներից խիստ առանձնանում է Արատեսի վանքի գավթի մուտքի բարավորի կտիտորական պատկերաքանդակում տեղ գտած կնոջ վերնահագուստի կերպարների հանդերձանքը, որը կրկին ներկայացնում է մեզ հետաքրքրող իշխանատոհմի ներկայացուցիչներին (նկ. 20): Ըստ Ստ. Մնացականյանի ենթադրութեան՝ այստեղ պատկերված են Սմբատ Օրբեյանը, կինը և որդին, քանի որ 1265 թ. շինարարական արձանագրութեան մեջ նշվում է Սմբատ Օրբեյանի անունը⁶²: Սակայն, ինչպես վկայում է պատմագիր Ստեփանոս Օրբեյանը, Սմբատն անգամակ է եղել. «Բայց Սմբատ անգամակ գոլով առեալ զմի յորդոց եղբօրն Տարսայիճին և որդիացուցեալ ինքեան՝ տայ յուսումն գրոց և ի հրահանգս քահանայութեան»⁶³: Կարծում ենք, ակնհայտ է, որ այստեղ ներկայացված են Օրբեյան իշխանատոհմի ներկայացուցիչներից, քանի որ նրանց անունները քանիցս հիշատակվում են վանքի արձանագրութիւններում⁶⁴: Այժմ անդրադառնանք մեզ հե-

⁶¹ Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբեյան արքայիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1910, էջ 423:

⁶² Ստ. Մնացականյան, Հայկական աշխարհիկ պատկերաքանդակը, էջ 135:

⁶³ Սմբատ Օրբեյանի որդեգիրն իր եղբոր՝ Տարսայիճի որդին էր, հետագայում արդեն Սյունյաց մետրոպոլիտ, նշանավոր պատմագիր Ստեփանոս Օրբեյանը: Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ Ստեփաննոսի Օրբեյան արքայիսկոպոսի Սիւնեաց, էջ 419:

⁶⁴ Գիվան հայ վիճագրութեան, պրակ III, Վայոց ձոր. Եղեգնաձորի և Ազիգեբեկովի շրջաններ, էջ 124, 125, 126, արձ. 359, 363, 364:



Նկ. 20. Կախառական հորինվածք Արատեսի վանքի գլխավոր եկեղեցու մուտքի բարավորին, 13-րդ դ.

տաքրքրող պատկերաքանդակին. հորինվածքի կենտրոնում Տիրամայրն է Մանկան հետ, որի երկու կողմերում ներկայացված են կտիտորները: Աջակողմյանը հավանորեն տղամարդ է, իսկ ձախակողմյանը՝ կին: Կնոջ գլխավերևում՝ շրջանի մեջ ներառված դիմապատկեր է, որն իր կառուցվածքով հիշեցնում է «Ամենափրկիչ» խաչքարերում հանդիպող մարդադեմ երկնային լուսատուին՝ արեգակին: Հետաքրքրական են նրանց վերնահագուստները, որոնք քանդակային մշակումներով աղերսվում են Հաղարծնի վանքի Ս. Աստվածածին եկեղեցու արևելյան որմի պատկերաքանդակում ներկայացված հոգևորականների վերնահագուստների հետ (13-րդ դ.): Կնոջ և Տիրամոր վերնահագուստներն ունեն ոճական ընդհանրություններ, որոնք գոտկատեղից վերև աչքի են ընկնում հորիզոնական հարուստ ծալագարդերով, իսկ քղանցքները կազմված են ուղղահայաց՝ դեպի ներքև իջնող ծալքերից: Եթե Տիրամոր վերնահագուստի դեպքում ուղղահայաց ծալքերը սահուն իջնում են, ապա կնոջ դեպքում դրանք համաչափ ընդհատումներով են, որը թույլ է տալիս ենթադրել, որ գուցե քանդակագործ վարպետը այդպիսի փորձել է արտահայտել գործվածքի մակերեսի յուրահատուկ մշակումը: 10-11-րդ դդ. սկսած հայ մանրանկարչության էջերում ևս հանդիպում ենք

նմանօրինակ վերնահագուստների, օրինակ՝ Վեհափառի Ավետարանի «Մոզերի երկրպագութիւն կամ պատվիրատուների խմբային դիմանկար» մանրանկարում որոշ կերպարների (10-11-րդ դդ., ՄՄ 10780, 5ա), Սարգիս գրչին և իր ծնողներին ներկայացնող մանրանկարում վերջինիս մոր վերնահագուստը (ՄՄ 4019, 1427 թ., 4բ, Տաթև, ծաղկող՝ Ղազար) (նկ. 21) և այլն: Դրանց և պատկերաքանդակում տեղ գտած կնոջ վերնահագուստների համեմատական քննութիւնից կարող ենք ենթադրել, որ վերին հորիզոնական ծալազարդերով ներկայացված է թիկնոցը, որի տակից երևում են վերնահագուստի լայն և ազատ իջնող քղանցքները: Տղամարդու վերնահագուստն ամբողջովին պատված է համաչափ ընդհատումներով արտահայտված զուգահեռ գծերով, որը, ինչպես նշեցինք, հավանաբար, ցույց է տալիս գործվածքի առանձնահատկութիւնը, իսկ գոտկատեղում այն ամփոփվում է երկերից գոտու մեջ:

Օրբեյան և Պոռչյան իշխանների պատկերները՝ այլ հուշարձանների օրինակով: Պոռչյան իշխաններին ներկայացնող պատկերաքանդակներ են հայտնի նաև Թանահատի վանքի Ս. Նշան եկեղեցու արևմտյան մուտքի բարավորին (13-րդ դ.), Սպիտակավոր Ս. Աստվածածին եկեղեցու մուտքի վերնամասում՝ ներսի կողմից (14-րդ դ.): Սակայն դրանք բավականին վնասված են և հողմահարված, ինչը թույլ չի տալիս պատկերացում կազմել նրանց հանդերձանքի մասին:

Գեղարդավանքի Ս. Աստվածածին ժայռափոր եկեղեցու առաստաղին պահպանվել են որմնանկարների մնացորդներ, որտեղ, ըստ ամենայնի, ներկայացված է եղել Պոռչ իշխանն իր կնոջ և զավակների հետ⁶⁵: Դրա մասին Գ. Հովսեփյանը գրում է. «...Իսկ առաստաղի վրայ կայ մի ուրիշ խմբանկար. կանգնած է միտուքաւոր մի մարդ, նորա ձախից կանացի մի ֆիգուր, աջից դարձեալ մի տղամարդ, հանդերձը կարճ՝ մինչ ծնկները, նեղ անդրավարտիկով եւ կօշիկներով, երկու տղամարդ էլ, թւում է, լաթից գօտի ունին, որի ծայրերը կախուած են կողքերից: Նկատելի են եւ ուրիշ ֆիգուրների մնացորդներ: Իշխանական հագուստներով այս խմբանկարը կարծում ենք Պոռչն է իւր կնոջ եւ աւագ որդու հետ»⁶⁶:

⁶⁵ Կ. Մաթևոսյան, «Նյութեր հայկական միջնադարյան որոշ որմնանկարների վերաբերյալ», Հայկական որմնանկարչութիւն, էջ 93: Տե՛ս նաև Ա. Ավետիսյան, Հայ արվեստի պատմութիւն էջեր, հոդվածների և նյութերի ժողովածու, կազմեց և հրատ. պատրաստեց՝ Ա. Հարությունյան, խմբ.՝ Կ. Մաթևոսյան, Երևան, 2022, էջ 70-71:

⁶⁶ Գ. Յովսեփյան, Խաղաղական կամ Պոռչեանք Հայոց պատմութեան մէջ, Անթիլիաս, 1969, էջ 201:

Ամփոփում

Կարող ենք փաստել, որ Սյունիքում Օրբեյան և Պոռոչյան իշխանական տներին գոյության ժամանակաշրջանում հայտնի էին իշխանական հանդերձանքի մի քանի տարբերակներ, որոնք ներառում էին հետաքրքիր լուծումներով տարատեսակ վերնահագուստներ, գլխարկներ, գոտիներ և հագուստի այլ մանրամասներ: Վերնահագուստներից ամենատարածվածն առաջամասի երկմաս ձևվածքով, օձիքի սուր բացվածքով, լայն ու ազատ քղանցքներով և ականակուռ մետաղական գոտիով ընդգծված տարբերակն էր, որը որոշ փոփոխություններով հանդիպում է նաև հարևան երկրների բարձրաշխարհիկ հանդերձանքում: Այս ամենի հետ մեկտեղ նշված վերնահագուստի «կաղապարային» ձևերը տեղ են գտել թե՛ հայ քաղաքացիական վերնախավի և թե՛ ժողովրդական հանդերձանքում, որը թույլ է տալիս ենթադրել, որ անկախ օտար փոխառություններից, այդօրինակ վերնահագուստները հարազատ և ընդունված են եղել հայ միջնադարյան հասարակության համար:

Գլխարկի հարդարանքի առավել տարածված տարբերակներից էին լայնեզր շրջանակով և վերնամասում գնդիկավոր վերջավորությամբ արևելյան ծագման օրինակները, որոնց զուգահեռ կիրառելի էին նաև իշխանական խուլրերը կամ թագերը: Օրբեյան և Պոռոչյան իշխանների հանդերձանքի կարևոր և խորհրդանշական տարրերից էին նաև մետաղակերտ ականակուռ շքեղ գոտիները, որոնք նրանց իշխանական պարեգոտների հիմնական և անբաժան զարդն էին: Թեև պատմագիր Ստեփանոս Օրբեյանը հիշատակում է, որ Աբաղա խանը Տարսալիճին ոսկե մարգարտակուռ քամար է ընծայաբերել, սակայն Օրբեյան և Պոռոչյան իշխաններին ներկայացնող մեզ հայտնի պատկերաքանդակների մեծ մասում առհասարակ առանձնահատուկ շեշտվածությամբ են աչքի ընկնում ականակուռ շքեղ գոտիները, ուստի դրանք տվյալ ժամանակաշրջանի հայ իշխանական հանդերձանքի կարևոր հարդարատարրերից են եղել:

Օրբեյան և Պոռոչյան իշխանների հանդերձանքում թեև ակնհայտ են թաթարական և արևելյան ծագում ունեցող մանրամասները, սակայն անփխտելի է այն, որ վերոնշյալին զուգահեռ դրանք ունեցել են նաև ավանդական ձևեր, որոնք մեծամասամբ հանդիպում են հայկական մանրանկարներում տեղ գտած տարբեր սոցիալական խավերի պատկանող անձանց հանդերձանքում⁶⁷:

⁶⁷ Աշխատանքի վերաբերյալ արված շահեկան դիտարկումների համար շնորհակալություն ենք հայտնում պ.գ.դ., պրոֆեսոր Կարեն Մաթևոսյանին:

Այսպիսով, Վայոց ձորի ճարտարապետական հուշարձանների քանդակներում և գրչության կենտրոններում ծաղկած մանրանկարներում պատկերված իշխանական հանդերձանքները միջմշակութային փոխգործակցության շոշափելի վկայությունն են: Իրանք արտացոլում են տեղական ավանդույթների միաձուլումը մոնղոլական և, ընդհանրապես, արևելյան մոտիվների և ոճերի հետ, որը տեղի էր ունենում «Մետաքսի ճանապարհային մշակույթի» ազդեցությամբ:

ASHKHEN YENOKYAN

THE REGAL VESTMENTS OF ŌRBELEAN AND PROSHEAN PRINCES IN ARMENIAN MEDIEVAL ART

Key words: Ōrbelean, Proshean, regal vestments, relief sculpture, miniature, composition, headdress, outerwear.

From the first half of the 13th century, the Ōrbeleans and the Prosheans, as skilled military and political figures, rose to prominence in their roles while being the leading princes of the Vayots' Dzor canton of the Syunik' province. They were also distinguished for their endeavors in church-building and cultural activities. The era of their princely dynasties partially overlapped with the establishment of the Ilkhanate dynasty following the Mongol-Tatar invasions which had a significant influence on the political, economic, and cultural landscape of the country, a transformation that was also evident in the attire worn by Armenian princes during that time.

Evidence of the aforementioned can be seen in the relief sculptures depicting the Ōrbelean and Proshean princes on the walls of architectural structures dating back to the 13th-14th centuries in the Vayots' Dzor canton. These sculptures portray them in attire with details reminiscent of Mongol leaders. Among these, their princely robes, hats, and crowns stand out prominently. However, amidst these, one can also discern national and traditional elements in their vestments, which are most notably exemplified in the architectural design of the Arates Monastery and to some extent in other monuments. This observation provides insights into the Armenian princely attire of that era, effectively distinguishing between traditional and allogenic elements.

ԱՄՄԻՆ ԵՆՈՔՅԱՆ

**ОБЛАЧЕНИЕ КНЯЗЕЙ ОРБЕЛЯНОВ И ПРОШЯНОВ В АРМЯНСКОМ
СРЕДНЕВЕКОВОМ ИСКУССТВЕ**

Ключевые слова: Орбелян, Прошян, княжеское облачение, скульптурное изображение, миниатюра, композиция, головной убор, верхняя одежда.

С первой половины XIII века в провинции Вайоц дзор области Сюник правили князья Орбеляны и Прошяны – искусные военно-политические деятели, известные также своей ролью в церковном строительстве и развитии культуры. Период существования их княжеских домов частично совпадает с созданным после монголо-татарских нашествий ильханством, которое имело всестороннее влияние как на политическую и экономическую, так и на культурную жизнь страны, что нашло отражение и в княжеском облачении того времени.

Об этом свидетельствуют скульптурные изображения князей Орбелянов и Прошянов на стенах датируемых XIII-XIV веками архитектурных строений провинции Вайоц дзор, где они представлены в облачении, детали которого характерны для одежды монгольских предводителей (княжеские пояса, шапки и другие атрибуты). Вместе с тем в княжеском облачении заметны и национальные, традиционные формы, которые наиболее детально представлены в киторской композиции монастыря Аратес, отчасти и в других памятниках. Это дает возможность составить представление об армянском княжеском облачении того времени и четко разграничить традиционные и привнесенные извне элементы.

ՁԵՌԱԳՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ
MANUSCRIPT STUDY
КОДИКОЛОГИЯ

ԳԵՎՈՐԳ ՂԱԶԱՐՅԱՆ*

DOI:10.57155/PJQY8952

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐ ԱԹԵՆՔՅԱՆ
ՀԱՎԱՔԱԾՈՒՆԵՐՈՒՄ

Նվիրվում է լուսահոգի
Գևորգ Տեր-Վարդանյանի հիշատակին

Բանալի բառեր՝ Ձեռագիր, հայկական մանրանկարչություն, Ավետարան, Շարահնոց, Երզնկա, Արցախ, Աթենք:

«Բանբեր Մատենադարանի» 24-րդ հատորում առանձին հոդվածով ներկայացրել ենք Աթենքում պահվող ամենաշքեղ հայկական ձեռագիր մատյանը՝ Ակնի շրջանի Վանք գյուղի 1787 թ. հայ հոռոմների Ավետարանը¹: Հունաստանի մայրաքաղաքում հայկական ձեռագրերի հետագա փնտրտուքի ընթացքում առիթ ենք ունեցել ուսումնասիրելու ևս երեք ձեռագիր, և դրանք ներկայացնում ենք հայագետներին:

Բենակիսի թանգարանի Քառավետարանը²

Աթենքի հավաքածուներում պահվող հայկական մատյաններից ամենահինը³ գտնվում է Բենակիսի թանգարանում՝ այնտեղ, որտեղ և պահվում է արդեն

* Աստվածաբանության դոկտոր (Աթենքի ազգային համալսարան), dngvorg@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ 8 ապրիլի, 2024 թ., հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 22 ապրիլի, 2024:

1 Գ. Ղազարյան, «Ակնի Վանք գյուղի 1787 թվականի հայ հոռոմների Ավետարանը», *ԲՄ*, № 24, 2017, էջ 221-232:

2 Ձեռագրի մասնակի նկարագրությունը տե՛ս Է. Անտոնի-Չիչիկ, *Μ. Ρίζου-Κουρούπου, Κατάλογος Ελληνικών χειρόγραφων του Μουσείου Μπενάκη (10^{ος}-16^{ος} αι.)*, Αθήνα, 2017, էջ 423-424:

3 Այստեղ հաշվի չենք առնում Աթենքի Գասակյան հետազոտությունների Ամերիկյան դպրոցի (American School of Classical Studies at Athens) Գեննադիոսի գրադարանի թիվ 1.5 ձեռագիրը:

հիշատակված Վանք գյուղի Ավետարանը: Խոսքը թանգարանիս թիվ GE_35033_olim TA 321 (հին թվահամարով 35034) ձեռագիր Քառավետարանի մասին է: Ինչպես կտեսնենք հիշատակարանից, այն գրվել է 1582 թ., Կիրակոս գրչի ձեռամբ, իսկ ծաղկողն է Հովհաննեսը:

Ավետարանի կազմը բաղկացած է դաշվածագարդ, կաշեպատ բարակ տախտակներից: Կազմի երեսին կան ձվաձև արծաթե զարդեր, իսկ կենտրոնում երևում է մինչև 1915 թ. կազմը զարդարած արծաթե խաչի հետքը: Մինչև բուն ձեռագրին հասնելը նշենք, որ այն ունի հավանաբար Ժ-ԺԱ դդ.⁴ մագաղաթե մեծարժեք պահպանակ, որի վրա ընթեռնելի են Հովհ. ԺԱ, 55-56, ԺԲ, 1-12, 16-18, 22-25 համարները՝ գրված երկաթագրով: Ձեռագիրը բաղկացած է 237 թղթե թերթից՝ շուրջ 27 սմ բարձրությամբ և 18 սմ լայնությամբ: Գրությունը երկայուն է բաղկացած 24 տողից, տառատեսակը՝ բոլորգիր: Դատարկ են 1բ-2ա, 3բ-4ա, 5բ-6ա, 7բ, 9բ-10ա, 11բ-12ա էջերը: Ավետարանիս բովանդակությունն է.

- Եվսեբիոսի թուղթն առ Կարպիանոս (2բ-3ա),
- Համաբարբառի խորանները (4բ-5ա, 6բ-7ա, 8բ-9ա, 10բ-11ա),
- Ավետարան ըստ Մատթեոսի (13ա-71ա),
- Ավետարան ըստ Մարկոսի (72ա-111ա),
- Ավետարան ըստ Դուկասի (112ա-178բ),
- Ավետարան ըստ Հովհաննեսի (180ա-232բ):

Ձեռագրի առաջին՝ գրչի հիշատակարանը գտնում ենք 233ա-234բ էջերին. «Փառք եզակի եռահիսակ դաւանութեան, ապենիագին, կատարեալ և անսահմանելի Աստուծոյ Հաւր, Աստուծոյ Որդոյ, Աստուծոյ Հոգոյ, յափտեանս. ամէն: Շնորհիւ Տեառն ամենակալին և նորին ազնականութեամբ աւարտեցաւ եռահրաշ և հոգիազարդ աւետարանս, զոր էր շաղկապեալ երանեալ աւետարանչացն՝ ըստ բազմերանկ գունոց՝ ի մի ոստայն անկելով հաննար: Զոր արվեստակեալ անուշոցաց ծաղկանց իւղ եփեցական կազմութեամբ, որ ըստ հոգոյն յատկութեամբ իմանի՝ զանազան որակութեամբք գաղափարելով, ըստ յոբունց արփիացելոցն դաստակութեանց, առ ի յեկեղեցոյ յարմարումն՝ յաղի խաղաղութեամբ գլխոյն պատշանեալ, զի յայսմանէ կատարելութիւն: Զորք աւետարանք ի բազում պատնառէ. չորեկերպեան կենդանիք՝

գիր Ավետարանը՝ գրված և ծաղկված հայ Վասիլ Դպրապետ Մելիտենեցու ձեռքով 1226 թ. Կեսարիայում: Վասիլը՝ դավանանքով օրթոդոքս, այս ընտիր ձեռագիրը գրել է հունարենով, սակայն հիշատակարանները թողել է զույգ լեզուներով՝ հունարեն և հայերեն (տե՛ս Գ. Ղազարյան, *Ուղղափառ Հայք, Երևան-Աթենք, 2024, էջ 108*):

⁴ Սեյրանուշ Մանուկյանի և լուսահոգի Գևորգ Տեր-Վարդանյանի կարծիքով, որը հայտնել են հեղինակիս հետ բանավոր գրույցում:

Մարդ, Առիւծ, Յուլ, Արծիւ. չորք նիւթ աշխարհիս՝ հող, ջուր, հուր, ասղ՝ հակառակք, անհաշտելիք և սիրելիք անփակտելիք. (233բ) չորք գիր անուան Երրորդութեանն՝ Հայր, Որդի, Հոգի. չորք գեաք բխտալ ի դրախտէն՝ Փիսուն, Գեհուն, Տիգրիս, Եփրատ. չորք անկիւնք և եղջիւրք սեղանոյն. չորք դէմք խաչին, և այլ բազում պատնառս, յորս գաղափարի չորեքեան ատտարանիչս: Զի թէպէտ և բազում բանք ի սոսա, որ երևին ներհակք միմեանց, այլ քաջ նշմարիտք և յոյժ միաբանք միմեանց: Արդ, գրեաց Մաթէոս ի խնդրելոյ Հրէից հաւատացելոցն, որք էին յերուսաղէմ, զկնի է. (7) ամի Համբառնալոյ Փրկչին, ի լեզու Հեբրայեցի, յերուսաղէմ քաղաքի, զոր առեալ Թովմաի քարոզէ Հնդկաց, և Բարդողիւմէոս՝ Դելմաստանի և Ամրանա և ամենայն արևմտից: Իսկ Մարկոս գրէ ի հրամանէ Պետրոսի Վիմի՝ վարդապետին իւրոյ, յԱղէկսանդր քաղաքի, ի լեզու Եգիպտացի, զկնի ԺԵ. (15) ամի և ատտարանէ յեթէոպէ և Իլիւրիկեալ և լուսաւորէ զարևմուտս: Իսկ Ըղուկաս, յառաջագոյն աշակերտ գոլով Գալիանոսի բժշկապետի, որ և ինքն էր արուեստի բժիշկք, յետ(234ա)ոյ աշակերտի սրբոյն Պաւղոսի, որ և հրամանաւ նորա գրէ զկնի Ի. (20) ամի ի լեզու Հռոմայեցի, յԱնտիոք քաղաքի և քարոզէ ի Բերթանիա և յամենայն Մակեդոնիայ: Իսկ Յովհաննէս ատտէ և ատտարանէ զկնի ԾԳ. (53) ամի, գրէ յեփեսոս քաղաք և լուսաւորէ զամենայն Ասիա: Արդ, «ատտարան» կոչի, որ պատմէ մեզ զեղեալ բարոսիւնս և զխաղաղոսիւն, զոր եղև հրեշտակաց և մարդկան, զփակումն բռնութեան թշնամոյն կենաց մեռոց, զատերումն դժոխոց, զազատութիւն հոգոց, զ՛ընդ աջմէ Աստուծոյ նստեալ բնութեան մարդկութեանս, զմեկնութիւն սուրբ ատտարանիս Տեառն մեռոյ Յիսուսի Քրիստոսի, որ ամբարեալ ունի յինքեան զգանձս աստուածային. եւ ատտարանէ մեզ զիջումն Բանին Աստուծոյ, զմարդ լինելն, զկուսական ծնունդն, զբոլոր տնարէնութիւնն, մինչև ի գերահրաշ Համբարձումն, մինչև ի միսանգամ զալուստն, մինչև յահեղ դատաստանն, մինչև յարդար հատուցմունքն՝ ըստ իւրաքանչիւր (234բ) գործոցն, որպէս յայտ է ի մեկնութիւն սուրբ ատտարանիս իմաստուն մտաց ձերոց՝ ուշիմ ընթերցողացդ: Եւ այլ բարոսիւն բազմապատիկ գտանի: Արդ, ես՝ յետնեալս ի մարդկանէ, անարգս և անպիտանս, տառապեալս մեղաւք և թշուառականս հոգով, վերջինս ի սպասաւորաց Բանէն, հողս և մոխիրս, անարժան ծառայս Յիսուսի Քրիստոսի, այլ և ծառայիցդ Աստուծոյ ծառայս՝ Կիրակոսս պիտակս, որ զանունս առի և ի գործոց ունայն զըստ և թափուր: Արդ ես ի սրտէ խոցեալս և մեղաւք լցեալս Կիրակոսս գրեցի զսա ըստ իմում կարի, որ թէպէտ որ է ի խոտան և ծուգիր, խոչորագիծ և պակաս, այլ իմով տկարութեամբս զըրեցի: Դարձեալ աղաչեմ

զձեզ յիշեցէ՛ք զհայր իմ զԳրիգոր ֆահանայն և զծնաւոյն իմ և Աստուած զձեզ յիշէ յիւր արեայութիւն. ամէն: ԹՎին ՌԼԱ. (1031)»:

«Կարմիր գլխոյն ելչին⁵ եկաւ զնաց ի դուռն» (փոքր տառերով ավելացված):

Ձեռագրի ստեղծման ժամանակակից հիշատակարաններ կան նաև մանրանկարների տակ. Մատթեոս ավետարանչի մանրանկարի տակ (12ա) կարդում ենք Հովհաննէս գրչի հիշատակարանը. «Ձանարժան նկարողս՝ զՅովանէս գրողս՝ զմարմնոյս բոռողս, զհոգոյս զրկողս, զմեղաց սիրողս, զբարիս ատեցողս, յիշեցէ՛ք ի Տէր և իմ մեղացն թողութիւն խնդրեցէ՛ք ի յԱստուծոյ»: Մեկ այլ՝ չափածո հանգավորված հիշատակարան էլ կա Ղուկաս ավետարանչի մանրանկարի (111ա) տակ. «Ո՛վ տէր Ղուկաս՝ անուն բարի, / որ սուրբ Հոգով ես դու ի լի, / անուանակից ես Ղուկասի՝ / աշակերտին մեր Քրիստոսի, / դու ես պարծանք Հայոց ազգի / և խրատիչ ամենայնի, / զինչ արինաց բան որ լինի, / ի քեզ յանձն կատարի, գերի զՅոհաննէս ողորմելի, / զգո խնդրելիդ կատարեցի. / սա շնորհաւոր քեզ եղիցի / և բարեխօսի ի յատենի, / զքեզ աղաչեմ, հա՛յրդ բարի, / յիշման առնես զիս արժանի բանէ»:

Բացի այդ, Հովհաննէս ավետարանչի մանրանկարի (179բ) տակ կա ահա այս գրութիւնը. «Վայ զիս հագար բերան»:

Այսպիսով, մեջբերված հիշատակարաններից հստակ է, որ Ավետարանը գրվել է հայոց 1031= փրկչական 1582 թ., ոմն Գրիգոր քահանայի որդի Կիրակոսի ձեռամբ: Ձեռագրիս ծաղկողն է Հովհաննէսը: Ո՛վ է սակայն Ղուկաս վարդապետը, որը որոշակի կապ ունի ավետարանի ստեղծման հետ: Վստահաբար կարելի է ասել, որ խոսքը անվանի Ղուկաս վրդ Կեղեցու կամ Խորձենցու մասին է, որին Առաքել Դավրիժեցին անվանում է «գլուխ ամենայն վարդապետաց ժամանակին»⁶: Նա մահացել է Երզնկայում, 1601/2 թ. և թաղվել քաղաքի Ս. Սարգիս եկեղեցու բակում⁷:

Ձեռագրի ստացողի անունը նշված է հաջորդ հիշատակարանում, որը գրված է մանր նոտրգրով 235ա էջում. «Ո՛վ դասք լուսերամից և կանառք բազմաթիւ իմբից, արբասնեալ սփիտ եղանիդից⁸ և մաքրեալ սնու[ն]դ յոյլ եր-

⁵ Այսինքն՝ դղբաշների դեսպանը:

⁶ Առաքել Դավրիժեցի, Գիրք պատմութեանց, աշխատասիրությամբ Լ. Ա. Խանլարյանի, Երևան, 1990, էջ 59:

⁷ Ղուկաս վարդապետի մասին մատենագրական տեղեկությունների հանրագումարը տե՛ս Հ. Աճառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 3, Երևան, 1942, էջ 151-152:

⁸ Դժվարնթեմնելի հատված է, բառիս իմաստը պարզ չէ, բայց կարծես վերծանության միակ տարբերակն այս է:

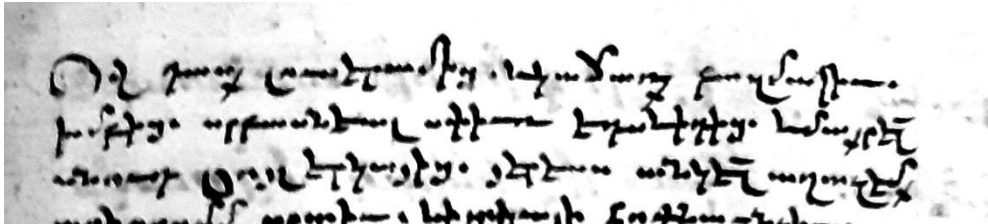
կայից, յերեսս անկեալ աղաչեմք աղիողորմ սրտի և փղցկալի հոգնաշնչի, դառնաշունչ հեծեծի և արտասուաթոր բըբի զլուսեղէն սիւնի եկեղեցեաց՝ զմեղսաբաւիչ քահանայք և զչահ տանարաց զուսումնասէր սարկաւագումք, զառհասարակ ընթերցողաց գումարք, զմեծամեծս և զփոքունս, զհանդիպող սուրբ անտաբեր անտարանիս. եթէ ընթեռնելով և կամ օրինակելով՝ յիշեցէք սուրբ սրտի և բոլոր խորհրդով, մաքուր կամօք և հաննարեղ մտօք ի լուսափայլ երկնաթոռիչ յաղօթս ձեր զստացող սուրբ անտարանիս որ փոխեցեալ է առ Քրիստոս՝ զՅովաննես և զկողակիցն իւր՝ հանդերձ Շահման որդով և այլ զաւակօք, մահդասի Յովաննէս զորդի որդոյն և զկողակիցն զմահդասի Սառայն և զնորատունկ որդին զԱրուք և զվարթափրթիք թոռունք՝ զՄակարն և զփոքրիկ սարկաւագ գԴաիթ և զայլ միահամուռ արեան առու մերձաւորս զկենդանիքն և զննչեցեալքն բոլոր ազգօք և ազնօք մինչև ի կէտ հազարն քառասնից, և դուք յիշեալ լիջիք յատուրն ահեղին, ի յանաշտ հրապարակին և սարսափելի ատենին՝ առաջի Որդոյն Միածին ի բազմախումբ հանդիսին, ուր գաղտնի գործքն յայտնին. անդ լսիցէք զերանելին պսակեսչիք յառագաստին երկոտոսան փառօք իլին որպէս զԱդամն ի դրախտին, է. (7) լուր շնորհօքն Յիսուսին՝ ի փառս աննառ յախտենին:

Դուք ասացէք մի ողորմի ննջեցելոցն մեր յառաջի.

Աստուած ձեզիկ ողորմեսցի յահեղ ատեան դատաստանի

Եթէ

Արդ զսուրբ անտարանն յիշատակ եղի ի սուրբ Նշանն եկեղեցի. եթէ ոք հանէ զդայ յեկեղեցոյս արտաբոյ՝ գողանալով կամ գրաւելով և կամ ծախելով և կամ այլինչ այլայլելով՝ զանէծքն Կայենին առցէ և խաչահանօղացն առցէ և զմասն Յուդայի և ի սառնամանին ընդ սատանայի կապեսցի անպառելի տանջանօք՝ որպէս զչար թագաւորքն գԴեկոս և գԴեռկղիտանոս և զՄաքսիմիանոս և որպէս զամբարիշտ Յովիանոս»:



Երզնկայի Քառակետարանի հիշատակարան

Սույն հիշատակարանի հեղինակը հավանաբար հանգուցյալ ստացողի թոռն է մահտեսի Հովհաննեսը, որը և ավետարանը նվիրել է Երզնկայի Ս. Նշան եկեղեցուն: Հիշատակարանի «կէտ հազարն ֆառասնից»-ն ըստ երևույթին պետք է հասկանալ որպես թվական և հետևաբար, հիշատակարանը կարելի է թվագրել հայոց 1040= փրկչական 1591 թ.:

Հաջորդ հիշատակարանը գրված է բոլորգրով, զետեղված է 235բ էջին և պատմում է հայոց 1129= փրկչական 1680 թ. ձեռագրի նորոգման, այսինքն՝ վերստին կազմելու մասին. «Յիշատակ է սուրբ ավետարանս մահտեսի Յովանիսին և իւր կողակցին՝ մահտեսի Սառային և իւրեանց հոգոցն. կրկին նորոգել տուին սուրբ ավետարանս թվին ՌՃԻԹ. (1129) ունիս ամսոյ ԺԹ. (19): Եւ է յիշատակ սուրբ ավետարանս յիւր ննջեցելոցն, որ է ի դուռն սուրբ Նշանին և յիւր պապոյն հոգոյն Յովանիսին և իմ հօրս պաշի պօսկին⁹ Շահմանին և իմ մօրս հոգոյն Սալչուֆին, մահտեսի Մինասին և որդոյն Յարուբենին և իւր կողակցին Հեղինէ և իւր որդոյն Մակարին և միս որդոյն Դարսին և մահտեսի Մամոյն Սառային և յիւր համօրէն ննջեցելոցն. ամէն: Եւ յեղին սուրբ ավետարանս՝ յիշատակ ի դուռն սուրբ Նշանին¹⁰ յիւրեանց հոգոյն և յիւրեանց ննջեցելոցն հոգոյն: Ով ոք ծախէ կամ գրաւէ կամ գնէ կամ գողանայ՝ պատիժն Յուդայի աոցէ և զսառնամանիֆն սատանայի աոցէ, և ով ոք այլ և այլ անէ ՅԿԸ. (368)¹¹ հայրապետացն նգովեալ եղիցի և զպատող սուրբ ավետարանիս օրհնեալ եղիցի անեղ յատենին. ամէն: Հայր»:

Քանի որ երկրորդ հիշատակարանում նշված է Շահմանի մեկ որդին՝ Արուժը (Հարուժյունը), ապա երևում է, որ այս հիշատակարանի հեղինակը հենց նա է:

71ա էջում կա մի նշում, որը կապված է մատյանիս հետագա ճակատագրի հետ. «Յիշատակ է սուրբ Աւետարանս տէր Գալուստէն տղո՛ւ տէր Դուկասին Դարաֆելեան, թվին ՌՄ Գ (ջնջած) ՀԳ-ին (=1824)¹²:

Մեկ այլ՝ դժվար վերծանելի գրառում էլ կա 1ա էջում. «Մառտոյին ըստակն աս է. Կարոյին վրայ՝ ԺԳ. (13) ///, Ո(=0)րմանին վրայ՝ Դ. (4)

⁹ Այսպես:

¹⁰ Ս. Նշան եկեղեցին Երզնկայի աթոռանիստ տաճարն էր, ֆաղափ ամենամեծ ու ամենահին եկեղեցին, որտեղ թաղված էր Հովհաննես Պլուզ վարդապետը: Եկեղեցու մասին տեղեկություններ տես <https://www.houshamadyan.org/arm/mapottomanempire/erzurumvilayet/yerzengakaza/religion/churches.html>

¹¹ Գրչի վրիպակն է. պիտի լիներ ՅԺԸ, այսինքն՝ Նիկիո առաջին Տիեզերածողովի 318 հայրապետները:

¹² Հոդվածում նկարագրվող ձեռագրերի հիշատակարանների դժվարընթեռնելի և կամ կիսաջնջված հատվածների վերծանության համար մեր խորին երախտագիտությունն ենք հայտնում պ.գ.թ. Արսեն Հարությունյանին:

η(ուռուշ), Գ. (3) ոպ (ռուպի⁶), Կոշկարին վրայ՝ Գ. (3) ///, Տէր Ռեան՝ Գ. (3) կս (կսակ / ֆսակ⁶) η(ուռուշ) կ (°), Մելինն՝ սլ (°), Սուգիկ սլ (°), Ղազար՝ ԿԶ. (63) η(ուռուշ), Ասծառուր՝ Է. (7) ոպ (ռուպի⁶), Մեղուշ՝ Գ. (4) կս (կսակ⁶) ///, Սահակ՝ Բ. (2) կս (կսակ⁶) η(ուռուշ)»¹³:

Եվ վերջապես, ձեռագրիս վերջին հիշատակարանը պարզում է այն դառը իրողությունները, որոնից անցել ու փրկվել է ավետարանը՝ հանգրվանելով հեռավոր Հունաստանում՝ սկզբնապես Թեսաղոնիկեում, ապա և Աթենքում: Հիշատակարանը գրված է սխալաշատ հունարենով՝ ձեռագիրը փրկած ն. Կալոգերի-դիսի ձեռքով: Ստորև՝ բնագիրը և մեր թարգմանությունը.

«Εἰς το ετος 1915 Μαΐου 29 ημερα Παρασκευη ἔσφαξαν η τοῦρκη εις την πολην Ερζηνγγιαν ολους τους πολητας και χωρικους αρμενεους η ποληται ανο τον δεκα πενται 15 χηλιάδας η χωριανη ἄνο τον ὀκτο 8 χηλιάδας ενο δε εκαπαν η τουρκη την βηβληοθήκην της Εκκλησιας Σουρνησιαν ἑνας στρατηότης δια να πάρη τον σταβρον απο επανο ος λαφηρον εκρηψε το βιβληον κατο εις το επαναφοριον του και το εφερε μεσα εις τον φοῦρνον μας ἔσπασε τον σταβρον από επανο επηρεν (καί) αφησε το βιβληον ανεχορησεν εις το 1922 αμα αρχησεν ο διογμος των εληνον εφηγαν πολή, εγο ομος εμηνα ἑως 1924 Μαΐου 18 ημέρα Πεμτη ανεχορησα από Ερζηνγγιαν δια Θεσαλονηκην εφθασα εις Θεσαλονηκην Ιουνιου 19. Ο εν Ερζηνγγιαν αρτοπηος Νικολαος Π. Καλογεριδης»¹⁴.

«1915 թվականի մայիսի 29-ին՝ ուրբաթ օրը, Երզնկա քաղաքում թուրքերը կոտորեցին բոլոր հայ քաղաքացիներին ու գյուղացիներին, քաղաքացիները՝ ավելի քան տասնհինգ 15 հազար, իսկ գյուղացիները՝ ավելի քան ութ 8 հազար: Երբ թուրքերը հրկիզեցին Սուրբ Նշան եկեղեցու գրադարանը, մի զինվոր, ցանկանալով որպես ավար վերցնել (Ավետարանիս) վրայի խաչը, գիրքը թաքցրել էր վերարկուի տակ և այն բերեց մեր փուռը, խաչը վրայից պոկեց, վերցրեց, իսկ գիրքը թողեց ու գնաց: 1922 երբ սկսվեց հուլների հալածանքը, (նրանք) հեռացան Պոլիս, բայց ես մնացի մինչև 1924, մայիսի 18-ին՝ հինգշաբթի օրը Երզնկայից մեկնեցի Թեսաղոնիկե: Հասա Թեսաղոնիկե հունիսի 19-ին: Երզնկացի հացագործ Նիկոլաոս Պ. Կալոգերիդիս»:

¹³ Վերձանությունը Աստեն Հարությունյանի:

¹⁴ Սույն հիշատակարանը նրապարտավիված է. տե՛ս **Է. Լάππα-Ζιζήκα, Μ. Ρίζου-Κουρούπου**, *Κατάλογος Ελληνικών χειρόγραφων του Μουσείου Μπενάκη (10^{ος}-16^{ος} αι.)*, Αθήνα, 2017,

Այսպիսով, ի մի բերելով ձեռագրի հիշատակարանների տվյալները, ավետարանիս կենսագրությունը կարող ենք վերականգնել ըստ այսմ. գրվել է 1582 թ., ամենայն հավանականությամբ Երզնկայում¹⁵: Ձեռագրի ստացողն է ոմն Հովհաննես, որի մահից հետո՝ 1590 թ., հավանաբար պապի անունը կրող թոռն ավետարանը նվիրել է Երզնկայի Ս. Նշան եկեղեցուն: 1680 թ. ստացող Հովհաննեսի ծոռը՝ Հարությունը, թողել է ևս մեկ հիշատակարան: Ավետարանը պահվել է Ս. Նշանի գրադարանում մինչև 1915 թ., երբ այն հրկիզվել է, և ձեռագիրը հայտնվել է Երզնկացի հույն հացթուխ Ն. Կալոգերիդիսի հոգատար ձեռքերում: 1924 թ. վերջինս եկել է Հունաստան՝ իր հետ բերելով ավետարանը: Փրկված մասունքը հետագայում անցել է Աթենքի Բենակիսի թանգարան, որտեղ և պահպանվում է առ օրս:

Ավետարանում առկա են համաբարբառի տասը խորանները, չորս ավետարանիչների մանրանկարները՝ համապատասխան ավետարանների առաջին թերթերով՝ զարդարված կիսախորաններով, լուսանցազարդերով ու թռչնազարդերով, ինչպես նաև՝ բազմաթիվ լուսանցազարդեր:

Ոճային առումով ավետարանի մանրանկարներն իրարից տարբերվում են. եթե խորաններն ու լուսանցազարդերը գծանկարային են՝ թույլ գունավորված կապույտ ու բոսորագուն երանգներով, ապա ավետարանիչների պատկերներում տիրապետող է գույնը: Վերջիններս գտնվում են. Մատթեոսինը՝ 12բ, Մարկոսինը՝ 71բ, Ղուկասինը՝ 111բ, իսկ Հովհաննեսինը՝ 179բ էջերին: Մանրանկարներում տիրապետողը մուգ կապույտ ու մուգ կանաչ գույներն են, գծայնությունը խիստ ընդգծված է: Եթե ընդունենք, որ մեր առջև Երզնկայի, լայն առումով Բարձր Հայքի մանրանկարչության նմուշներ են և, հետևաբար, համեմատենք այդ դպրոցի գլուխգործոցների հետ, որոնցից է հռչակավոր Երզնկայի Աստվածաշունչը (1269 թ.), ապա պարզ է, որ 1582 թ. ավետարանի մանրանկարներներում տեսանելի է արվեստի կտրուկ անկումը: Սակայն դրանով գեղարվեստական արժեքը չի նվազում. անգամ պարզունակ գեղա-

էջ 424: Նույն ձեռագրացուցակի 742-րդ էջին հրապարակված է նաև հիշատակարանի լուսանկարը:

¹⁵ Հույն հետազոտող Ա. Բալյանը, փորձելով լուսաբանել ձեռագրի գրության վայրի մուտք հարցը, հպանցիկ համեմատությունների հիման վրա հանգել է այն կարծիքին, որ ավետարանն ստեղծվել է Խիզանում, իսկ հետո՝ 1680/81 թ. այն արդեն գտնվում էր Երզնկայի Ս. Նշան եկեղեցում (տե՛ս *Θησαυροί της Αρμενίας*. επιμ. Ε. Ανδρεάδη, Αθήνα, 1998, էջ 129-130): Սակայն հոգուտ այդ ենթադրության որևէ ամուր կովան չկա. մանրանկարների ոճը տարբեր է Խիզանի դպրոցի ավանդույթներից:

նկարչական միջոցներով Հովհաննես ծաղկողը հաջողել է ստեղծել հուզակա-
նությամբ օժտված, արտահայտիչ կերպարներ: Խոսքը հատկապես վերաբերում
է Ղուկաս և Հովհաննես ավետարանիչների մանրանկարներին:

Ինչպես արդեն նշվեց, ձեռագիրն ունի բազմաթիվ լուսանցազարդեր՝
բուսական մոտիվներ, թռչուններ, տաճարի մանրակերտներ և խաչեր, որոնցով
ծաղկված են հետևյալ էջերը. 13ա, 14ա, 14բ, 15բ, 17ա, 18ա, 18բ, 21ա, 21բ,
24ա, 25բ, 26ա, 26բ (2 հատ), 28ա, 29ա, 30բ, 31ա, 32ա, 33ա, 33բ, 35ա,
35բ, 36բ, 37ա, 37բ, 38ա, 38բ, 39բ, 40ա, 41ա, 43ա, 43բ, 44բ, 45բ, 46ա, 46բ,
48բ, 49ա, 50բ, 51բ, 52բ, 53ա, 54բ, 56բ, 62ա, 62բ, 63ա, 65ա, 66ա, 69ա, 69բ,
72ա, 73 (2 հատ), 74ա, 74բ, 75ա, 76ա, 76բ, 77ա, 77բ, 78ա, 78բ, 79ա, 79բ,
80ա, 81բ, 82ա, 83ա, 83բ, 84ա, 85ա, 86բ, 87բ, 88ա, 88բ, 89ա, 90ա, 91ա, 92բ,
93բ, 94ա, 95ա, 95բ, 96բ, 97բ, 98բ, 100ա, 101ա, 102ա, 104ա, 105բ, 108բ
(խաչ), 110բ. 112ա, 113բ, 114բ, 116ա, 116բ, 117բ, 118բ, 119ա, 122բ, 123բ,
124ա, 125ա, 125բ, 126ա, 127ա, 127բ, 130ա, 130բ, 132ա, 133ա, 134բ, 135բ,
138ա, 139ա, 140ա, 140բ, 142ա, 143ա, 144ա, 145ա, 147ա, 148ա, 149բ, 152բ,
151ա, 152ա, 153բ, 156ա, 158ա, 158բ, 159բ, 160բ, 161բ, 163բ, 164բ, 165ա,
167ա (տաճար), 169ա (խաչ), 170ա, 172բ (խաչ), 175բ, 176ա, 177բ, 180ա,
181ա, 181բ (2 հատ) 182ա, 183ա, 183բ, 164ա, 185ա, 185բ, 186բ, 187բ, 189բ,
190բ, 191բ, 192բ, 193ա, 193բ, 194բ, 196ա, 197ա, 197բ, 198ա, 199բ, 200ա,
201ա, 202բ, 204բ, 205բ, 506ա, 206բ, 207ա, 209բ, 210ա, 211ա, 215ա, 216բ,
217ա (աղավնակերպ Սբ. Հոգին), 223ա (խաչ), 224բ (խաչ), 227ա, 228ա, 229բ,
230բ (2 հատ), 231բ: Եվս երկու լուսանցազարդեր կան հիշատակարաններին
կից՝ 233ա և 235բ էջերին:

Հունաց խորհրդարանի գրադարանի Շարակնոցը¹⁶

Սույն խազագիր ձեռագիրը հայ ձեռագրական արվեստի ընտիր նմուշներից
է: Գրվել է 1664 թ. առաջ Վաղարշապատում, վստահաբար, Մայր Աթոռ Ս.
Էջմիածնի գրչատանը: Հետո Արցախ աշխարհի Ղարամուրատի Հարանց անա-

¹⁶ Մինչև 2022 թ. ձեռագիրը բնավ ուսումնասիրված չէ՝ հողվածիս հեղինակը հնարավորու-
թյուն ունեցավ այն ուսումնասիրելու Հունաստանի խորհրդարանի գրադարանի հատուկ հա-
վաքածուների բաժնի վարիչ տկն. Անգելիկի Կառապանուի սիրահոծար հրավերով: Նույն
թվականին հունահայոց «Արմենիկա» հանդեսում լույս տեսավ ձեռագրի հակիրճ նկարա-
գրությունը՝ հիշատակարանի հունարեն թարգմանությամբ հանդերձ. տե՛ս Գ. Καζαριάν,
«Ένα μαργαριτάρι του Αρτσάχ στη Βιβλιοθήκη της Βουλής των Ελλήνων» («Արցախի մի
մարգարիտ Հունաց խորհրդարանի գրադարանում»), *Αρμενικά*, 2022, τεύχος 109 (Ιανουά-
ριος-Απρίλιος), էջ 12-13:

պատի¹⁷ միաբան Գրիգոր եպիսկոպոսը Շարակնոցը տարել է իր հետ, և մատ-
յանը ավարտին է հասցրել հայտնի ծաղկող Գրիգոր երեցը՝ ուղղելով բնագիրը
և ծաղկելով ձեռագիրը: Մեզ անհայտ ճանապարհներով Շարակնոցը հետա-
գայում Արցախից հայտնվել է Զմյուռնիայում, իսկ 1879 թ. զմյուռնիացի Միսթոս
հույն եբայրներները ձեռագիրը նվիրաբերել են Հունաց Խորհրդարանին՝
մատյանի մեջ թողնելով համապատասխան արձանագրություն¹⁸: Խորհրդարա-
նի գրադարանում ձեռագիրն սկզբնապես ստացել է 201, ապա և նոր՝ 263
համարը:

Խազագիր Շարակնոցս բաղկացած է 390 մագաղաթե թերթից՝ $12,2 \times 8,7$
սմ չափսերով: Կազմը բաղկացած է փայտե բարակ տախտակներից, որոնք
պատված են դաշվածազարդ դարչնագույն կաշվով, իսկ ներսից՝ մետաքսե
շապիկով: Ձեռագրի էջերի՝ մատիտով կատարված համարակալումն սկսվում է
փաստացի 5ա էջից՝ առանց համարակալման թողնելով առաջին չորս թերթերը:
Սույն հոդվածում այդ էջերը պայմանականորեն նշում ենք հոռոմեական թվերով:
Դատարկ են մատյանիս Iա, IIա, IIIաբ, IVա, 139ա էջերը:

Ձեռագրում առկա է սյուժետային երկու մանրանկար՝ Հովակիմի աղոթքն
ու Աննայի ավետումը՝ մեկտեղված մեկ կոմպոզիցիայի մեջ¹⁹ (էջ IVբ) և «էջք
դժոխք»-ը (138բ): Եթե առաջին մանրանկարի վիճակը բարվոք է, ապա երկ-
րորդ դրվագում Քրիստոսի ֆիգուրը բոլորովին մաշված է:

Կրսախորաններ, բուսական ու կենդանական մոտիվներով լուսանցազար-
դեր ու գլխազրեր կան հետևյալ էջերին. 1ա, 4բ, 7ա, 9բ, 12ա, 14ա, 16ա, 18ա,
20ա, 20բ, 22բ, 24բ, 26բ, 28բ, 29բ (երկուական), 30ա, 31ա, 33ա, 34ա, 36բ,
47ա, 53ա, 57ա, 59ա, 61ա, 63բ, 65բ, 71ա, 72բ, 75բ, 80ա, 80բ, 82բ, 87բ, 90ա,
93ա, 94բ, 99բ, 102ա, 103բ, 109ա, 111բ, 113բ, 114բ, 118ա (հնգամյոմ աշ-
տանակ), 120ա, 120բ, 123բ, 126բ, 133ա (Խաչ), 134բ (Քրիստոսի պատանքով

¹⁷ Մենաստանը գտնվում է Գանձակի շրջանի Մեծ Ղարամուրատ գյուղից մոտ 1 կմ հյուսիս-
արևմուտք: Ինչպես երևում է վանքի ծաղկում է ապրել ԺԷ դ. երկրորդ կեսին՝ ճիշտ այն ժա-
մանակ, երբ ստեղծվել է նկարագրվող Շարակնոցը: Ղարամուրատի վանքն այսօր կիսավեր
վիճակում է, իսկ սրբավայրի զանգակատան ներմակ թևավոր խաչը տեղափոխված է Մայր
Աթոռ Ս. էջմիածին և տեղադրված է Վեհարանի բակում: Ղարամուրատի Հարանց վանքի մա-
սին տե՛ս Ս. Կարապետյան, *Հյուսիսային Արցախ*, Երևան, 2004, էջ 92-97:

¹⁸ Խորհրդարանի ձեռագրացուցակում, ձեռագիրը քյուրիմացաբար ներկայացված է որպես
Քառավետարան, ինչի պատճառն անշուշտ հայոց լեզվի չիմացությունն է. տե՛ս N. Κονομός,
*Συμπληρωματικός κατάλογος τῶν χειρογράφων κωδίκων τῆς Βιβλιοθήκης τῆς Βουλῆς. Συνέχεια
τῶν καταλόγων (1-241) τοῦ Σπ. Λάμπρου, ἀριθ. 242-448*, Ἀθήναι, 1965, էջ 11:

¹⁹ Շարակնոցներում այս կոմպոզիցիան ավանդական էր առնվազն ԺԳ դ., տե՛ս *Armenian Art
Treasurers of Jerusalem*, edited by **Bezalel Narkiss**, in collaboration with **Michael E. Stone**.
Historical survey by **Avedis K. Sanjian**, Massada Press, 1979, էջ 87, 108:

գերեզման), 137ա, 140ա, 142ա, 146բ (տաճարի մանրակերտ), 148բ, 154ա, 155ա (տաճարի մանրակերտ), 161ա, 166ա, 171ա, 173բ, 183բ (ծառն ջնջված), 186ա, 192բ (լուսանցազարդը՝ եկեղեցի՝ ս. Հոգով), 195ա, 197ա, 199ա, 200բ, 202ա, 203բ, 206ա, 215բ, 227բ, 232բ, 234բ, 237ա (եկեղեցի), 238բ, 241ա, 245ա, 247ա, 249բ (եկեղեցի), 251ա, 253ա, 254բ, 256ա (խաչապսակ շինություն), 257բ, 259ա, 260բ, 263ա, 265ա (խաչ), 269բ, 259բ, 288բ, 293բ, 298բ, 299բ, 305բ, 307ա, 310ա, 313ա, 315բ, 318ա, 320բ, 324ա, 325բ, 329ա, 332բ կիսախորան, 334ա, 335բ, 337ա, 341բ, 344ա, 346ա, 351ա, 354բ, 358բ կիսախորան, 361ա, 363բ, 366բ, 369ա, 371բ, 374ա, 377ա, 379բ:

Ձեռագրում կան Տիրամոր (12ա), եղջյուր հնչեցնող հովվի և երկնքից ավետող հրեշտակի (14ա), Անտոն Անապատականի (36բ), Դավիթ արքայի (38բ), քարկոծվող Ստեփանոս Նախավկայի (42ա), Պետրոս և Պողոս առաքյալների (45ա), ոմն առաքյալի (49ա), կետի երախտում Հովնանի (55ա), Մկրտչի գլխի (145բ), համբարձվող Քրիստոսի (178բ), Հովհաննես Կարապետի (211ա), Գրիգոր Լուսավորչի (212բ), Ներսես հայրապետի (217բ), Հռիփսիմե կույսի (220բ), պայծառակերպված Քրիստոսի (229բ), ոմն մարգարեի (267բ), Մեսրոպ վարդապետի (271ա), Հակոբ Մծբնացու (273բ, ջնջված), սերովբեի (277ա) և ոմն հայրապետի (279բ) կերպարներով լուսանցազարդեր: Գրիգոր քահանան մեծ վարպետությամբ է կատարել լուսանցազարդ սրբերի կերպարները. հատկապես նրանց դեմքերը, չնայած շատ փոքր չափսերի, աչքի են ընկնում նրբությամբ ու պլաստիկայով, մի հանգամանք, որը ծաղկողին հիրավի մեծահմուտ մանրանկարիչ է դարձնում:

Ձեռագրի բուն հիշատակարանը գրված 390ա-390բ էջերին, պատկանում է Շարակնոցի խմբագիր և ծաղկող Գրիգոր քահանային. «Ի թվականութեանս հայկազան սեռի ՌՃԺ. և Գ. (1114) ամին կատարեցաւ զհոգեմընազ երգարանս որ կոչի շարակնոց. որ էր գրեալ ի յերկրին Վաղարշապատու, քանզի խնդիր եղեալ յայսմ տառի մաքրասուն և սրբազան եպիսկոպոսն զտէր Գրիգորն, վերատեսուչ և խնամածու սրբոյ ուխտին և հրեշտակաբնակ մենարանին Ղարամուրատի անապատին: Եւ բերեալ առ ի անարժան և անպիտան գրիչս Գրիգոր լոկ անուամբ քահանայս և ետ ծաղկել զսա երբն երբն զունով, ոսկեգոծ որակօք, առ ի յիշատակի հոգոյ իւրոյ և հոգևոր ծնօղի իւրոյ տեառն տէր Տէրուն հրեշտակակրօն կրօնաւորի, վերափոխեցելոյն ի Տէր սքանչելի մահուամբ, և հոգևոր եղբօր իւրոյ տէր Կարապետի հանգուցելոյն ի Քրիստոս, և տէր Գրիգորի անտանելի ճգնաւորի, և եղիայ միայնակեցի, որ և բազում աշխատանս գրէ միշտ վասն (390բ) սրբոյ անապատին: Այլ և յիշել

զամենայն միեղէն եղբարսն որ բնակեալ անդ աշխատին միշտ ի սէրն Քրիստոսի անտանելի նգնութեամբ, որոյ Տէրն Տերանց հատուցէ վարձս ըստ վաստակոց նոցին ի արհայութեանն իւրում. Ամէն: Այլ և աղաչեմ յիշել զպարոնատէր Գրիգորն և զհոգևոր մայրն իւր Սանդուխտ ապաշխարողն հանդերձ զամենայն ազգատոհմօքն իւրով և ծնօղովքն: Եւ ամենեցուն երկար կեանք խնդրել ի յԱստուծոյ և մեղաց թողութիւն, և Տէրն փառաց թողցէ ձեզ զամենայն յանցանս ձեր. ամէն: Ընդ սոցին յիշել զբազմամեղ Գրիգոր երէցս, որ սակաւ ինչ աշխատեցա ի ծաղկելն և ի սրբագրելն: Եւ դոմ յիշեալ լիջիք ի Քրիստոսէ Աստուծոյ մերոյ. Ամէն: Հայր: Դարձեալ յիշէցէք զպարոնատէր Գրիգորն և ծնողսն իւր /// զալստեանն (*) զձեզ յիշէ. Ամէն»²⁰:

Այսպիսով, հիշատակարանը պարզում է Շարակնոցի ստեղծման հանգամանքները: Վաղարշապատցի գրչի անունը, ցավոք, հայտնի չէ, իսկ ծաղկողը Փէ դ. երկրորդ կեսի անվանի ծաղկող Գրիգոր երեցն²¹ է Արցախ նահանգի Գանձակի շրջանի Քարհատ գյուղից²², որը մոտ է Ղարամուրատի Հարանց անապատին: Շարակնոցիս պատմական արժեքը, ի թիվս այլոց, նաև այն հանգամանքն է, որ սա Գրիգոր երեցի 10-րդ ձեռագիրն է, որը և առաջին անգամ է ներկայացվում գիտական հանրությունը: Գրիգորի գրչին պատկանող մինչ օրս հայտնի ութ ձեռագրերն են՝ ՄՄ 3196 (1655 թ., Ավետարան), ՄՄ 10044 (1656 թ., Շարակնոց), ՄՄ 6873 (1657 թ. Ավետարան), ՄՄ 9448 (1665 թ., Ժամագիրք և Տոնացույց), ՄՄ 6771 (1667 թ., Ավետարան), ՄՄ 8965 (1675 թ., Ավետարան)²³, ՄՄ 5636 (1676 թ., Ավետարան), ՄՄ 7232 (1676 թ. Ավետարան): Նշելի է, որ վերջին երկու ձեռագրերը Գրիգոր քահանան 1676 թ. վրա հասած մահվան պատճառով անավարտ է թողել, և գործն ավարտի են հասցրել նրա որդիները՝ Բարսեղ քահանան ու Ղազարը²⁴: Եվ վերջապես, մեկ Ավետարան էլ, որ գրչագրել է Գրիգոր երեցը, թվագրված է 1659 թ. և պահվում է ԱՄՆ մի մասնավոր հավաքածուում: Այս վերջին իններորդ ձեռագրի ստացողը նույն եղիա միայնակյացն է, որին Գրիգորը հիշատակում է Հունաստանի խորհրդարանի Շարակնոցի

²⁰ Վերջին նախադասությունը գրեթե ջնջված է, վերծանությունը՝ Արսեն Հարությունյանի:

²¹ Ք. Մինասյան, *Արցախի գրչության կենտրոնները*, Երևան, 2015, էջ 75-78:

²² Ս. Կարապետյան, նշվ. աշխ., էջ 268-274:

²³ Սույն Ավետարանում Գրիգոր երեցը Քրիստոսի երկրորդ զալստյան տեսարանում պատկերել է ստացողին՝ Իգնատիոս վարդապետին և նրա եղբորը՝ Աղվանի Սիմեոն կաթողիկոսին (1675-1701 թթ.) (տես Ա. Գևորգյան, *Հայկական մանրանկարչության դիմանկար*, Երևան, 1982, 74):

²⁴ Ա. Գևորգյան, *Հայ մանրանկարիչներ. Մատենագիտություն, IX-XIX դդ.*, Գանիրէ, 1998, էջ 138-140:

հիշատակարանում: Բացի այդ, սույն հիշատակարանի մեջ գրիչը թվարկում է այդ նույն Շարակինոցից՝ Ղարամուրատի անապատի մեզ արդեն ծանոթ միաբաններին՝ Գրիգոր Եպիսկոպոսին, Տերուն վանահորը, ինչպես նաև Կարապետ արեղային²⁵:

Շարակինոցն ունի հայերեն մեկ այլ հիշատակարան և՛ *II* ք էջում, որը ցավոք համարյա ջնջված է. «Առդ, յիշեցեք ի Քրիստոս զ///ին///ին, զՏէր Ովանէսն և զհայրն իւր՝ զՏէր Ուհանն, և որդին իւր՝ զՏէր Ուհանն և ///իւր. ամէն: [Դարձեալ յիշեցեք զՏէր]///ուր///և Ետու ///Սուրբ ///զի ///ան///անկեալ ///սմա կարդալով կամ արիմակելով միով Հայր մեղայի սասցեք ի Քրիստոս և զՏէր Ովանէսն և Դուք ևս յիշեալ լիջիք ի միւս անգամ գալլստեան ի Տէր. ամէն: Գրեցաւ ի թվին ՌՃԿէ.» (=1718):

Շարակինոցում կան նաև հետագայում արված մակագրություններ.

«Երանեակ» (էջ 1ա), կնիք՝ «Յակոբ» գրությամբ և «պենդեյի Ակոբ» մակագրություն (էջ 9բ), «Նւ կարդ(ա) սիրով սիրուն մանկիկ կա...» (էջ 57բ), «Սուրբ^ո Սարգիս սեղանի եւ Բարայէլ» (էջ 137բ):

Եվ վերջապես, Միսթոս եղբայրների հիշատակարանը գտնում ենք ձեռագրիս *I* ք էջին. «Τῆ βιβλιοθήκη ἑλληνοικῆς Βουλῆς

Οἱ ἐν Σμύρνῃ ἀδελφοὶ Μισθοὶ

30 Ἰουνίου 1879» («Հունաստանի խորհրդարանի գրադարանին՝ զմյուսնիսցի Միսթոս եղբայրներ, 1879 թ. հունիսի 30»):

Հունաստանի Ազգային գրադարանի գրպանի աղոթագիրքը

Նախորդ երկու ձեռագրերի պես, այս մեկը՝ թվագրված 3398 համարով, նույնպես ուսումնասիրված չէ: Միայն Հունաստանի ազգային գրադարանի՝ ներքին օգտագործման (անտիպ) ձեռագրացուցակում է փորձ արվել հպանցիկ նկարագրել այն²⁶:

Թերևս շափազանցութունչի չի լինի, եթե ասենք, որ սա ամենափոքրիկ հայկական ձեռագրերից մեկն է. շափսերն են 4,5 × 6,5, իսկ հաստութունը՝ 3,5 սմ: Կազմը բաղկացած է կաշեպատ փայտե բարակ տախտակներից, իսկ ձեռագիրը՝ 185 մագաղաթե թերթերից: Ձեռագրի հետագայի համարակալումը կատարվել է մատիտով, ընդ որում առաջին ինը թերթերը նշվել են հոռմեական,

²⁵ Բ. Լ. Չուգասյան, «Հայերեն ձեռագրեր Ամերիկայի Միացյալ Նահանգներում», *ԲՄ*, № 12, 1977, էջ 258-261:

²⁶ *Προσκτήσεις 1971-1982, Α'. Περιγραφικός κατάλογος χειρογράφων κωδίκων*, υπό Π. Γ. Νικολοπούλου, 3361-3547, αρ. 3398.

իսկ մնացյալը՝ արաբական թվանշաններով: Դատարկ են ձեռագրի Iա-IVբ, VIIIաբ, 1բ-3ա, 160բ-177ա էջերը:

Ձեռագիրը գրպանի աղոթագիրք է, որտեղ կանոնական աղոթքների հետ մեկտեղ կան ախտարական ժանրի աղոթքներ, ինչն այն մոտեցնում է հմայիլներին:

- Հաւատով խոստովանիմ, 4ա-15ա,
- Որդի Աստուծոյ կենդանւոյ, 16ա-18ա,
- Ընկալ քաղցրութեամբ, 18ա-21ա,
- «Այս է հագար և մէկ անուն Աստուծոյ...», 21ա- 59ա,
- Աղօթք պահպանութեան ծառայիս Աստուծոյ Աւետիսի, 59ա-60ա,
- Գիր վասն շար աչաց և լեզուակապի ի դէմ ծառայիս Աստուծոյ Աւետիսին, 60ա-62ա,
- Գիր դատաստան լինի, 62ա-62բ,
- Գիր նետի եւ թրի և նիզակի և շարեաց, 62բ-63բ,
- Աղօթք սրբոց հարցն եգիպտացւոցն պահպան լիցի ծառայիս Աստուծոյ Աւետիսին, 63բ-64ա,
- Աղօթք պահպանութեան վասն ճանապարհաց վաճառի շահի յաշողութեան ծառայիս Աստուծոյ Աւետիսի, 65ա-68ա,
- Գիր նուզլայի և գլխոյ ցաւի և աչաց ցաւի ի դիմաց ծառայիս Աստուծոյ Աւետիս, 68ա-69ա,
- Գիր վախվորի որ այլ չի վախէ յամենայն շարէ, 69բ-70ա,
- Աղօթք սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյն ասացեալ է վասն հիւանդաց, 70ա-74ա,
- Գիր շար ակին և ակնահատի, որ ոչ մերձանայ ի ծառայն Աստուծոյ Աւետիսին, ամէն 74ա-77ա,
- Գիր լեզուակապի ամենայն շար մարդոյ ի դէմ ծառայիս Աստուծոյ Աւետիսին, 78ա-80ա,
- Գիր քաղցրութեան պարոնաց, դատաւորաց եւ թագաւորաց վասն բարեխօսութեան ծառայիս Աստուծոյ Աւետիսի, 81ա-83բ,
- Աղօթք պահպանութեան ծառայիս Աստուծոյ Աւետիսի, 84ա-86ա,
- Գիր վասն քաղցրութեան և սիրոյ որ ամենայն մարդ զինքն սիրէ, 87ա-89ա,
- Գիր պատերազմի եւ ամենայն ցեղաց որ ոչ մերձենա ի ծառայս Աստուծոյ Աւետիսի, 89ա-89բ,
- Աղօթք պահպանութեան ծառայիս Աստուծոյ Աւետիսին, ամէն 91բ-93ա,

- Աղօթք սրբոյ Խաչին Քրիստոսի պահապան լիցի ծառայիս Աստուծոյ Աւետիսին, 93ա-97բ,
- Աղօթք պահպանութեան ծառայիս Աստուծոյ Աւետիս, 97բ-100բ,
- Աղօթք պահպանութեան ծառայիս Աստուծոյ Աւետիսին, 100ա-104բ,
- Գիր դատաստանի, 103բ-104բ,
- Աղօթք ամենայն սրբոց պահապան լիցի ծառայիս Աստուծոյ, 104բ-118բ,
- Ընդդիմամարտ դիւացն այս նուագ աղօթից... 119ա,
- «Արդ, այսքանեացս անբաւ հրաշից»²⁷, 119բ-125բ,
- Ախտարարական զանազան դեղատոմսեր և խորհուրդներ, 125բ-133բ,
- Աղօթք սրբոյն Կիպրիանոսի, 133բ-136ա,
- Մաղթանք առ սուրբ Խաչելութեան փայտի որ պահապան լինի ծառայիս Աստուծոյ, 137ա-139բ,
- Գիր ալբի և տղացկանի որ ի դիւէն չի սասանի... 140ա-143ա,
- Գիր ուրբաթի, 144ա-145ա,
- Մոզական միավորներ՝ վանդակներ մեջը անհասկանալի նշաններով «մոզական» գրութիւններ, 145բ-147բ,
- Բժշկութեան ավետարաններ ըստ այսմ.
- Ավետարան ըստ Մատթեոսի, ԺԵ, 21-28, 148ա-150ա,
- Ավետարան ըստ Մարկոսի, Ե, 35-43, 150ա-152բ,
- Ավետարան ըստ Լուկասու, ԺԳ, 10-20, 152բ-155բ,
- Ավետարան ըստ Հովհաննու, Դ, 43-54, 156ա-159ա,

Ձեռագիրը զարգարված է պարզունակ, բայց գողտրիկ մանրանկարներով: Մասնավորապէս, կան ներսես Շնորհալի հայրապետի (էջ 3բ), Գրիգոր Նարեկացու (15բ), ոմն առաքյալի՞ (64բ), ոմն հայրապետի՞ (77բ), ոմն առաքյալի՞ (80բ), ոմն առաքյալի՞ (86բ), Կիպրիանոս հայրապետի՞ վարդապետի հանդերձանքով (133ա), Քրիստոսի Խաչելութեան (136բ), Ստեփանոս Նախավկայի (143բ մանրանկարները):

Բացի այդ, կան կիսախորաններ, փոքրիկ խաչեր, լուսանցազարդեր ու թռչնագրեր հետեյալ էջերին. 16ա, 18ա, 22ա, 59ա, 65ա (Խաչ), 68ա, 69բ, 70ա, 74ա, 78ա, 81ա, 84ա, 87ա, 89բ (հրեշտակ), 92ա, 97բ, 100 ա, 104բ, 119բ, 128բ, 129ա, 133բ, 137ա, 140ա, 144ա, 148ա, 150ա, 152բ, 156ա:

Ձեռագրի բուն հիշատակարանը գտնվում է 159բ-160բ էջերին. «Փառք ամենասուրբ Երոռդութեանն՝ Հօր եւ Որդոյ եւ Հոգոյն Սրբոյ, այժմ և: Արդ

²⁷ Մատեան Ողբերգութեան, Բան ԻԸ:

կատարեցաւ աստուածաբնկալ սրբոց անուանցն, որ կոչի պահապան վասն մարդկան ձեռամբ անարժան Սարգիս դպիր՝ ի վայելումն Մխիթարի որդի (160ա) Փանոսն: Աստուած սիրով ընդունի և բարով վայելել տացի: Ի թագաւորութեան Մուրատ Բէլի, ի դուռն սուրբ Լուսաւորչի, ի հայրապետութեան տեառն Յակոբայ կաթողիկոսի, թվին ՌՃԻԹ (1680) ի յերկրորդում ատու մարտի աւարտեցաւ. ամէն»:

Հիշատակարանի թվագրութեան մեջ անհամապատասխանութիւն կա. դրա մեջ հիշատակված թագավորը պիտի որ Մուրադ IV սուլթանը լինի: Նա գահակալել է 1623-1640 թթ., մինչդեռ Հակոբ Գ Ջուղայեցու կաթողիկոսութիւնն ընկնում է 1655-1680 թթ. միջև: Հասկանալի չէ, թե ինչպէս կարելի է լուծել այդ անհամապատասխանութիւնը: Բացի այդ, հիշատակարանում որպէս ստացող նշված է ոմն Մխիթարի որդի Փանոսը, մինչդեռ ձեռագրում էլ աղոթքները գրված են ոմն Ավետիսի համար, որը հավանաբար վաճառական է եղել: Բայց նա էլ չէ ձեռագրի առաջին ստացողը, որովհետև Ավետիսի անունը գրված է ինչ-որ ուրիշ՝ ջնջված անվան փոխարեն: Այսպէս, 91բ էջին «ծառայիս Աստուծոյ» կարմիր թանաքով գրված հատվածից հետո նշմարվում են «Մարտի...» տառերը, որոնք ջնջվել են և փոխարենը սև մելանով ու այլ ձեռագրով գրվել է «Աւետիսին»: Ընդ որում, պարզ չէ, թե ե՞րբ է ապրել Ավետիսը՝ նշված 1680 թ. առաջ, թե՞ հետո: Այս ամենը, հարկավ, դժվարացնում է ձեռագրի ճշգրիտ թվագրութիւնը, այնպէս որ պայմանականորեն այն թվագրելի է ժէ դ.: Ինչ վերաբերում է տեղին, ապա եթէ ընդունենք, որ հիշատակարանի մեջ նշված է սուլթանը, նշանակում է, որ ձեռագիրն ստեղծվել է Օսմանյան կայսրութեան սահմաններում: Այդ պարագայում, որպէս ձեռագրի գրչութեան վայր. միգուցե կարելի է ենթադրել Ղալաթիայի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցին: Ձեռագրի պոլսյան տեղայնացումը հարմար է գալիս նաև այն առումով, որ այնտեղից թերևս ավելի դյուրին կլինէր Աթենք հասնելը:

Բուն հիշատակարանից զատ, ձեռագրի առաջին էջերին կան մի քանի նշում-հիշատակարաններ, որոնք կատարված են անկանոն նոտրագրով և պատկանում են ձեռագրի հետագայի տերերին: Ահավասիկ դրանք²⁸.

«Աստուծով թիվն ՌՃՂԲ. (1723) և ամսուն Յունվարի ԺԳ. (13), որն Չորեքշաբթի, Յիսուսի ծառայ Յոհաննէս մորէ ձրնավ, Տէր Աստուածն բարին անէ. ամէն» (էջ Vա):

²⁸ Վերծանությունը՝ Արսեն Հարությունյանի:

«Աստուծով թվին ՌՃԶԳ.-ին (1735), Փետրվարի ամսուն Բ.-ին (2), որն Երկուշափտի, Յու(ս)եփ Սիմային հետ բըսակվեցան ի Տէր» (էջ VIա):

«ՌՃԶԶ.-ին (1737), Յունիսի ԻԵ.-ին (25) Եղիսայպետ մորէ ձընաւ» (էջ VIբ):

«ՌՃԶԸ.-ին (1739), Փետրվարի Զ.-ին (6) Սիմոն աղան մորէ ձընաւ, Աստուած բարին անէ» (էջ VIIա):

«Աստուծով ՌՃՂԹ. (1750), Յոկդըմպետ ամսոյ է.-ին (7), որն Կիրակի, Միմաս մորէ ձընաւ» (էջ VIIբ):

«ՌՄԸ.-ին (1759), Դեկդեմպետ ամսոյ Ի.-ին (20), որն Երկուշապդի, Սիմոնըն պըսակեցան» (IXա):

Այսպիսով, ներկայացվող երեք ձեռագրերն էլ մեծարժեք են թե՛ պատմական, թե՛ գեղարվեստական առումով: Դրանց ստեղծման աշխարհագրությունն ուշագրավ է Արցախ, Վաղարշապատ, Երզնկա կամ Կեղի և, հավանաբար, Կոստանդնուպոլիս: Ժամանակագրորեն վերաբերում են ժՁ-ժէ դդ.՝ ավելի ամբողջացնելով մեր պատկերացումները սույն դարաշրջանի հայ ձեռագրական արվեստի մասին: Երեք ձեռագրերն էլ տարբեր՝ մեզ անհայտ ու հայտնի ճանապարհներով ի վերջո հայտնվել են եղբայրական Հունաստանում, որտեղ և պահպանվում են որպես եզակի մասունքներ:

GEVORG KAZARYAN

ARMENIAN MANUSCRIPTS
IN ATHENIAN COLLECTIONS

Key words: Manuscript, Armenian miniature, Gospel, Sharaknots՝, Erzinka, Artsakh, Athens.

The article presents three Armenian manuscripts, preserved in three collections of the Greek capital and hitherto unstudied, to the attention of Armenological circles.

The manuscript № GE_35033_olim TA 321 from the collection of the Benaki Museum is a Gospel written in 1582, apparently in Erzinka. The scribe is Kirakos, the miniaturist is Yovhannēs. In the years 1590-1915 the manuscript was kept in the library of the Holy Cross Church in Erzinka, which was burnt during the Armenian genocide. The manuscript was saved thanks to the baker N. Kalogeridis, who brought it in 1924.

The Manuscript № 263 of the Hellenic Parliament Library is a Sharaknots' (Hymnary) with Armenian neumes (khazs). It was written before 1664 in the scriptorium of St. Echmiadzin. Then the Sharaknots' was in the possession of Bishop Grigor from the Artsakh monastery of Karamurad (near the modern city of Ganja). The manuscript was completed and illustrated by the famous miniaturist, priest Grigor from the village of Karkhat. Subsequently, it ended up in Smyrna, from where it was donated to the Greek Parliament in 1879.

Finally, the tiny manuscript № 3398 of the National Library of Greece is a pocket prayer book that contains many folk incantations along with canonical prayers. The manuscript dates roughly to the 17th century, with Constantinople as the likely place of composition.

All the three illustrated manuscripts are of great value, both historical and cultural, enriching our understanding of Armenian manuscript books and book miniatures.

ГЕВОРГ КАЗАРЯН

АРМЯНСКИЕ РУКОПИСИ В АФИНСКИХ КОЛЛЕКЦИЯХ

Ключевые слова: Рукопись, армянская миниатюра, Евангелие, Шаракноц, Ерзнка, Арцах, Афины.

Статья представляет три до сих пор неизученные армянские рукописные книги, хранящиеся в трех коллекциях греческой столицы.

Рукопись № GE_35033_olim TA 321 из собрания музея Бенакиса – Четвероевангелие, написанное в 1582 г., по-видимому, в Ерзнке. Переписчик – Киракос, миниатюрист – Ованнес. Рукопись в 1590-1915 гг. хранилась в библиотеке церкви Св. Знамени г. Ерзнка, которая была сожжена во время геноцида армян. Четвероевангелие было спасено благодаря булочнику Н. Калогеридису, который в 1924 г. доставил евангелие в Грецию.

Рукопись № 263 библиотеки Греческого парламента представляет собой Шаракноц (Гимнарий), снабженный армянскими невмами – *хазами* и написанный до 1664 г. в скриптории Св. Эчмиадзина. Затем Шараконц оказался у епископа Григора из арцахского монастыря Карамурад (недалеко от современного г. Гянджа). Рукопись дополнил и иллюстрировал известный миниатюрист,

священник Григор из деревни Кархат. Впоследствии Шаракноц оказался в Смирне, откуда в 1879 г. был передан в дар Греческому парламенту.

И наконец, крохотная рукопись № 3398 Национальной библиотеки Греции представляет собой карманный молитвослов, где наряду с каноническими молитвами имеется также множество народных заговоров. Рукопись датируется примерно XVII веком, вероятное место написания – Константинополь.

Все три иллюстрированных рукописи представляют огромную ценность, как историческую, так и культурную, и обогащают наши представления об армянской рукописной книге и книжной миниатюре.

ՄԵԻԹԱՐ ՀԵՐԱՑԻ
(Նվիրում է ծննդյան 900-ամյակին, 1124-2024 թթ.)



Ներսես Շնորհալի և Մխիթար Հեռացի,
ՄՄ 7046, 1741-1747 թթ., 171բ

**ԿՈՐՍՎԱԾ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅԱՆ ՆՈՐԱՀԱՅՏ Էջեր.
ԵՐԻՆԵ ԳՐԶՈՒՀՈՒ ԸՆԴՕՐԻՆԱԿԱԾ ԶԵՌԱԳՐԻՆ ԿԱՐՎԱԾ
ՊԱՏԿԵՐԱԶԱՐԴ ԲԱՅԱՌԻԿ ՊԱՏԱՌԻԿՆԵՐԸ**



Նկ. 1. Շինուհայր անապատ,
լանկ. Ս. Մաթևոսյանի



Նկ. 2.1



Նկ. 2. ՄՄ 4088,
պատառիկ-պահպանակ
Բա, Եղիսե մարգարե



Նկ. 2.2



Նկ. 3. ՄՄ 4088, պատարիկ-պահպանակ Գա, եղիագարոս



Նկ. 3.1.



Նկ. 3.2.



Նկ. 4. Կապադովկիա, Թոֆալի նոր եկեղեցի, Ժ. դ., Ս. Կլավդիոս (ΚΛΑΥΔΙΟΣ)



Նկ. 5. Ասորական Հ^մ 341 Աստվածաշունչ, Փարիզի Ազգային գրադարան, Զ.-Է. դդ., Ամբակում, 180թ



Նկ. 6. Ասորական Հ^մ 341 Աստվածաշունչ, Փարիզի Ազգային գրադարան, Զ.-Է. դդ., Հակոբոս առաքյալ, 248ա



Նկ. 7. Շինունայր, Կոստանց անապատ, խաչքար, ԺԳ. դ., լսնկ.՝ Ս. Մաթևոսյանի

ՕՐԲԵԼՅԱՆ ԵՎ ՊՈՌՇՅԱՆ ԻՇԽԱՆՆԵՐԻ ՀԱՆԴԵՐՁԱՆՔԸ
ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՐՎԵՍՏՈՒՄ



Նկ. 1. Բուդաա և Բուրթել Օրբելյաններ, Եղեգիսի Ավետարան,
1306 թ., ՄՄ 10525, ծաղկող՝ Սարգիս կրոնավոր, էջ 140գ, լանկ.՝ Կ. Մաքևոյանի



Նկ. 3. «Խոտակերաց Ս. Նշան» մասնատուփին էաչի Պոռշյանի պատկերը, 1300 թ.,
Ս. էջմիածնի գանձատուն, լանկ.՝ Կ. Մաքևոյանի



Նկ. 4. Մանրանկարը՝ «Մոնղոլների պատմություն»
պարսկերեն թիվ 1113 ձեռագրից, 15-րդ դ.,
Ֆրանսիայի ազգային գրադարան



Նկ. 5. Սափարայի վանքի որմնանկարներից,
«Տանարի նվիրաբերումը Սուրբ Սաբային», 14-րդ դ. վրաստան



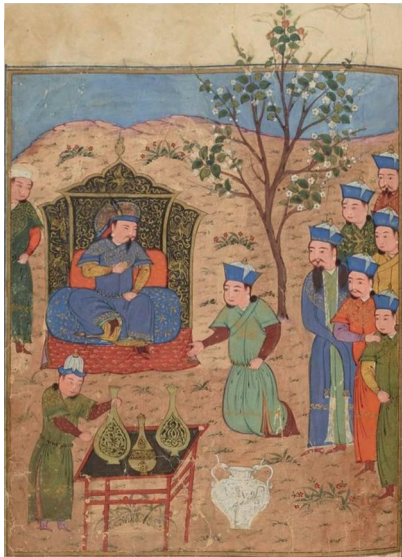
Նկ. 6. Արաբեկ Սադունի որդու՝
Խոսրովբուդայի որմնանկարը Հաղբատի
վանքի Ս. Նշան եկեղեցու հարավային պատի
որմնամույթին, 13-րդ դ.



Նկ. 8. Մանրանկարը՝ Ռաշիդ աղ Դինի «Ջամի
աբ-Քավարիխ» պարսկերեն ձեռագրից,
14-րդ դ., Բեռլինի պետական գրադարան



Նկ. 9. Լուսանցագարդ 1307 թ.
Ավետարանից, ծաղկող՝ Թորոս
Տարոնացի, Եյլի համալսարանի
Բեյնեկեի գրադարան, ձեռագիր ARM. 3



Նկ. 14. Մանրանկարը՝ «Մոնղոլների պատմություն» պարսկերեն թիվ 1113 ձեռագրից, 15-րդ դ., Ֆրանսիայի ազգային գրադարան



Նկ. 17. Մանրանկարը՝ «Մոնղոլների պատմություն» պարսկերեն թիվ 1113 ձեռագրից, 15-րդ դ., Ֆրանսիայի ազգային գրադարան



Նկ. 19. Աբաղա խան, մանրանկարը՝ «Մոնղոլների պատմություն» պարսկերեն թիվ 1113 ձեռագրից, 15-րդ դ., Ֆրանսիայի ազգային գրադարան



Նկ. 21. Սարգիս գրիչն ու իր ծնողները, Ավետարան, 1419 թ., ՄՄ 3714, էջ 14բ, Տաթև, ծաղկող՝ Ղազար

ՀԱՅԿԱԿԱՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐ ԱԹԵՆՔՅԱՆ
ՀԱՎԱՔԱԾՈՒՆԵՐՈՒՄ



Նկ. 1. Դուկաս ավետարանիչը և նրա ավետարանի տիտղոսաբերը, Երզնկայի Ավետարան



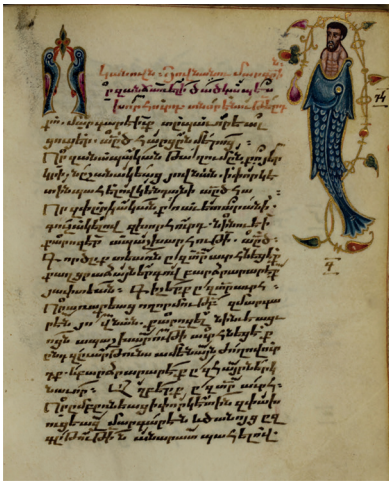
Նկ. 2. Հովհաննես ավետարանիչը և Պրոփորոսը, Երզնկայի Ավետարան



Նկ. 3. Աննայի ավետումը, Դարամուրատի Շարակնոց



Նկ. 4. Դարամուրաի
Շարակնցի տիտղոսաբերքը



Նկ. 5. Հովհանն Կեոի երախում,
լուսանցազարդ Դարամուրաի Շարակնցիցի



Նկ. 6. Համբարձվող Քրիստոսը,
լուսանցազարդ Դարամուրաի Շարակնցիցի



Նկ. 7. Գրիգոր Նարեկացին և
տիտղոսաբերք, Հունաստանի
ագապիյն գրադարանի ձեռագրից

**ԿՈՐՄՏԻՑ ՓՐԿՎԱԾ
ՄԻ ՁԵՌԱԳՐԻ ՈՂԻՍԱԿԱՆԸ**

*«Մի ոք իշխեսցէ սայ գրաւելով կամ ծախել,
նայ զՈւրայի եւ զԿայենի պատիժն կրէ»*

*(Հիշատակարան երկրորդ
ստացողի եւ վերակազմողի)»*

Բանալի բառեր՝ Քառավետարան, Սիւս, Սուրբ Մարինէի տաճար, Հովհաննէս գրիչ, Հովհաննէս Զ Սսեցի, Կոստանդին Ա Բարձրբերդցի, Հովհաննէս Բ Թղկուրանցի, Կոստանդին Դրազարկցի, Լևոն Մեծագործ, Փիղիպոս, Զաբել, Գրիգոր Մլիճեցի, Կոստանդին (ԿՈՇԻԿ), Վարդան (գրիչներ), Տումարգայի Սուրբ Աստվածածին եկեղեցի:

Խնդրո առարկա Քառավետարանի գրիչը եւ ծաղկողը Հովհաննէս մանրանկարիչն է, որին վերագրվում է նաև Անգլիայի Քեմբրիջի Համալսարանի Add. 2620 (10) Սիսում 1217 թ. ընդօրինակված ձեռագիրը: Սույն ուսումնասիրության նյութն է փաստել, որ վաճառքի հանված սույն ձեռագիրը նույնպես պատկանում է Հովհաննէս մանրանկարչին: Դա այն ձեռագիրն է, որ Սիրարփի Տերներսեսյանը համարում էր կորսված, բայց տեղյակ էր դրա գոյության մասին՝ շնորհիվ ձեռագրի հիշատակարանի պահպանված համառոտ հատվածի՝ Գարեգին Ա Հովսեփյանցի եւ կրկնված՝ Ա. Ս. Մաթևոսյանի «Հիշատակարաններ»-ում: Ձեռագիրը պահպանում է երեք տարբեր ստացողների եւ 1293, 1496, 1579 թ. նորոգողների հիշատակարանները:

* Անկախ հետազոտող, փիլիսոփայության դոկտոր, vrej.nersessian@ntlworld.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 15 ապրիլի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 16 մայիսի, 2024:

Ձեռագրի հակիրճ նկարագրություն

ԳՐԻՉ Յոհանես: **ՍՏԱՅՈՂ** Բարսեղ երէց: **ՎԱՅԲ** Սիս (սուրբ Մարինեի տաճար):

ԹԵՐԹ 292, **ՊՐԱԿ** 36 (որոշ պրակներ 10 թերթից պակաս). յուրաքանչյուրը բաղկացած է 10 թերթից, պրակների համարակալումները՝ հայատառ: **Նյութ**՝ Մագաղաթ:

Գրություն՝ կիրիկյան երկսյուն մանր բոլորգիր, **Տող**՝ 19: **Թվին** **ՀԱՅՈՅ**՝ ՌՀԱ (= 1222): **Մեծություն**՝ 28 × 23 × 8 սմ:

Կազմ՝ ժամանակակից դրոշմագարդ, կաշեպատ տախտակ: Երեք անգամ նորոգված՝ 1293, 1496, 1579: **Վիճակ**՝ Լավ, երեք թուլացած էջեր, վերակազմության հետևանքով վերի լուսանցքների զարդերը մկրատված, կանոնները և կիսախորանները մկրատված:

Պատահիկ-Պահպանակ: **Ժամանակ**՝ 10-դար^o: Մագաղաթ, երկսյուն 21 տող, միջին երկաթագիր, Դուկասի ավետարանից ժԱ 33-38 սկզբում՝ (նա-բ, ննա-բ) և վերջում՝ երկսյուն հաստ մագաղաթ, երկաթագիր, 13 տող (նա-բ, ննա-բ), Մատթեոսի Գ 3-10:

Բովանդակություն¹

Սկսվում է 2 [4 երես] մագաղաթ-պատահիկով, շարունակվում եվսեբիոսի նամակով Կարպիանոսին: Կանոնական աղյուսակներից միայն երեքն են պահպանվել: Ընդմիջումներով 11 էջ դատարկ, 9-րդ դատարկ էջին գրչի հետևյալ արձանագրությունը. «Այս սուրբ Աւետարանս հրաշագործ»:

Չորս Ավետարանները զբաղեցնում են հետևյալ պրակները՝

Ս. Մատթէոս, Ա-Ժ,

Ս. Մարկոս, ԺԱ-ԺԷ,

Ս. Դուկաս, ԺԷ-ԻԷ,

Ս. Հովհաննես, ԻԸ- ԼԶ,

Հիշատակարաններ, 10 էջ:

Ծանոթություն

Ս. Մարկոսի Ավետարանը պարունակում է ժԶ 9-20 համարները: Ֆ. Կ. Կոնիբերը 1891 թ. էջմիածնի ձեռագրատան 989 թվականի երկաթագիր Ավետարանի (այժմ ՄՄ 2374/229) մեջ գտնում է արձանագրություն, ուր Մարկոսի հավել-

¹ Ձեռագիրն էջակաված չէ, իսկ նկարագրությունն արված է լուսանկարված տարբերակի հիման վրա:

յալ համարները վերագրում է «Արիստոն երիցո»²: Բրիտանական Գրադարանի հնագույն Ավետարանը (ձեռ. Add. 21, 932) չունի այս համարները:

Շատ հազվագյուտ են այն ձեռագրերը, որոնք «Շնացող Կնոջ» դրվագը տեղադրում են Հովհաննեսի Ավետարանի է 53-Ը 3-11 համարներում, փոխանակ վերջում՝ որպես հավելված³:

Այս հատվածը չի պատկանում Հովհաննես ավետարանչի նախնական բնագրին: Այն բացահայտորեն խաթարում է շարադրանքի բնական ընթացքը և ամենահին ձեռագրերում բոլորովին անտեսվում է կամ տեղադրվում է Ավետարանի վերջում՝ որպես հավելյալ նյութ: Ոճը թույլ է տալիս ենթադրել, որ այն պատկանում է մեկ այլ ավետարանչի՝ հավանաբար Ղուկասին, որտեղ այն առկա է նրա մի խումբ ձեռագրերում: Թվում է, թե դա մի առանձին պատմություն է՝ վերագրված Հովհաննես Ավետարանչին: Հիսուսի կյանքին առնչվող նման շատ պատմություններ կան, որոնք դուրս են մնացել Նոր կտակարանի կանոնից և մաս են կազմում պարականոն կոչված Ավետարանների:

Այնուամենայնիվ, թեև անկարելի է այժմ որոշել այս պատումի սկզբնական տեղը չորս ավետարաններից որևէ մեկում, շատ քիչ պատճառներ կան կասկածելու, որ պատմությունը պահպանում է Հիսուսի կյանքից մի իրական դեպքի հիշողություն: Հրեական օրենքի համաձայն՝ եթե ամուսինը գտնում էր, թե իր կինը շնացել է, կարող էր նրան արձակել առանց նյութական հատուցում տալու: Բայց եթե որևէ կասկած էր լինում կնոջ արարքի վերաբերյալ, հավելյալ փաստ կարելի էր ձեռք բերել՝ կնոջը ենթարկելով «ծիսական քննության» (տե՛ս Թիւք Ե): Այս դեպքում մեղադրանքը հաստատվում է («Վարդապետ, կինս այս ըմբռնեալ ինձն յայտնապէս շնացեալ է»), Յովհ. Ը 5), հետևաբար ամուսնալուծությունն արդար պատճառ ունի: Բայց, քանի որ դեպքի ականատեսներ չկային, այն դատական վճիռ էր պահանջում: Հանցանքն այնքան լուրջ էր, որ ըստ Հին կտակարանի կանոնի՝ արժանի էր մահապատժի. «Եւ եթէ գտցի այր շնացեալ ընդ առնակնոջ, սպանչիք» (Բ Օրինաց ԻԲ 22): Միգուցե Հիսուսի ժամանակ այս օրենքն այլևս չէր կիրառվում, սակայն հրեա հասարակության մեջ կային խմբակցություններ, որոնք նախանձախնդրությունից ելնելով, պահանջում էին հավատարիմ մնալ օրենքին՝ այդ թվում՝ «Փարիսէյիք և դպիրք», ովքեր դեպքը

² F. C. Conybeare, “Ariston, the author of the last Twelve verses of Mark,” in: *The Armenian church: Heritage and Identity*, Compiled, with Introduction, by Revd. Nerses Vrej Nersessian, New York, 2001, pp. 153-83; **Շահէ Ա.բ. Աճեմեան**, *Յուցակ Աստուածաշունչ մատենի հայերէն ձեռագիրներուն*, Լիզպոն, 1992, lxxiv-lxxv, 4. **Պետրոս Ֆեհասեան**, «Մարկոսեան Աւետարանի ԺՁ 9-20 համարները հայոց բով», *Յուշարձան Գրական Ժողովածու*, Վիեննա, 1911, էջ 372-78, 3. **Ս. Անասեան**, *Աստուածաշունչ մատենի Հայկական բնագիրը (Մատենագիտութիւնը)*, Երեւան, 1976, էջ 322:

³ **Շահէ Աճեմեան**, նույն տեղում, էջ lxxv:

համարում էին «յայտնապէս շնացեալ», պահանջում էին օրենքը գործադրել: Այլ խոսքով՝ ամբողջը ներկայանում էր որպէս դատական միավոր և պահանջում էր օրենքի կիրառումը. «Եւ յօրէնսն Մովսէս մեզ պատուիրեաց զայսպիսիս քարկոծել» (Ը՝ 5): Նրանց նախանձախնդրութեան մեջ ակնհայտ էր Հիսուսին վարկաբեկելու միտումը: Եթէ նա որոշէր քարկոծել կնոջը, նա խախտած կլինէր Հռովմեական օրենքը, իսկ եթէ արգելէր քարկոծումը, նրան պիտի մեղադրէին օրենքը մեկնաբանելու մեջ, որի իրավասութիւնն ինքը չունէր: Եւ այս տեսանկյունից պատմութիւնը հորինողը իրավացիորեն եզրակացնում է. «Ձայս ասէին փորձելով զնա. զի ունիցին ամբաստանութիւն զմամանէ» (Յովհ. Ը՝ 6):

Որոշ տպագիր Աստվածաշնչերում առանձին վերնագրով «Իրբ Կնոջն Շնացելոյ»-ն կցվում է որպէս պարականոն նյութ Հովհաննեսի Ավետարանի վերջում, այդպէս՝ Զորհրդայանի (Վենետիկ, 1805), և Բագրատունի (Վենետիկ, 1860), իսկ Կ. Պոլսի 1895 թ. հրատարակութեան մեջ այն տեղադրված է Հովհաննեսի Ավետարանի Ը՝ 3-11 համարներում:

Ուշագրութեան արժանի է այն հանգամանքը, որ գրիչը Զապեղ, Ղևոն և Փիղիպոս անվանումների համար գործածում է «ղ» տառը՝ փոխան «լ»-ի, որը համապատասխանում է հունարեն փափուկ «լ»-ին⁴:

Մանրանկարչություն

Ա. Եվսեբիոսի նամակն՝ ուղղված Կարպիանոսին՝ հանդիպակաց էջերում:

Բ. Եվսեբյան տաս համաձայնութեան խորաններից միայն երեքն են պահպանվել:

Գ. Քառավետարանների անվանաթերթերի գլխազարդ խորանների կենտրոնում կլոր մեղալակերպ շրջանակների մեջ տեղադրված են յուրաքանչյուր Ավետարանի թևավոր կենդանական խորհրդանիշները. Մատթեոս՝ Մարդ հրեշտակի կերպարով, Մարկոս՝ առյուծ, Ղուկաս՝ եզ, և Հովհաննես՝ արծիվ: Բոլոր խորհրդանիշները ոտքերին բռնած ունեն կարմրագույն կազմով գիրք՝ շատ նման Բրիտանական Գրադարանի Ավագ Վանքի 1200-22 թ. (Nr. Or. 13654) Ավետարանիչների անվանաթերթերի գլխատառերին: Անվանաթերթերի ձախ լուսանցքներն էջի ողջ երկայնությամբ զբաղեցնում են սափորածև լուսանցազարդ թևերով:

Չորս ավետարանիչների պատկերները հավանաբար ընկել են:

Աջ և ձախ լուսանցքների զարդերը հավասարաչափ տեղաբաշխված են ողջ տեքստի շուրջ: Լուսանցազարդերի մեծամասնությունը դեկորատիվ բնույթ են կրում՝ տեղադրված պարբերությունների սկզբում և կրում են գրանց հերթական

⁴ Ս. Մալխասյան, Հայերէն բացատրական բառարան, Երևան, 1944, հ. II, էջ 178, «լ» բառաճոհվածը:

հայատառ համարները: 200-ից ավելի լուսանցազարդերը բուսական նմանատիպ հյուսվածքներ են կապտագույն ներկով ներկված՝ առանց ոսկեզօծ շրջագծերի: Բազմաթիվ մոտիվների միջից միայն մի քանիսն ունեն թեմատիկ բնույթ.

- Թզենի ծառ. «Եւ տեսեալ թզենի մի ի վերայ քանապարհին» (Մատթ. ԻԱ 19),
- Տաճար. «Երուսաղէմ, Երուսաղէմ, որ կոտորէր զմարգարէսն» (Մատթ. ԻԳ 37),
- Հավ /աքաղաղ. «կրկին հաւ խօսեցաւ, և յիշեաց Պետրոս զքանն» (Մարկ. ԺԳ 72),
- Տանար՝ տանիքին խաչ. «Եղեն յայնժամ նաակատիքն յԵրուսաղէմ եւ ձմեռն էր: Եւ շրջէր Յիսուս ի տանարին ի սրահին Սողոմոնի» (Յովհ. Ժ 22),
- Խաչ՝ որպէս կենաց ծառի խորհրդանիշ. «Եւ նոքա առեալ տանէին զնա. և բարձրեալ էր ինքնին զխաչափայտն» (Յովհ. ԺԹ 17):

Հիշատակարան գրչի

«Թուականութեանս հայոց ՈՀԱ. (671 + 551 = AD. 1222) ի հայրապետութեան Տ(եառ)ն Կոստանդէա (Ա. Բարձրբերդի 1221-1267) և ի թագաւորութեան Փիղիպոսի (1222-1224/1225)՝ նորընծայ արհայի, որ յայսմ ամի պսակեցաւ թագիւ և ընկալաւ զաթոռ թագաւորութեան տանս Հայոց:

Գրեցաւ ս[ուր]բ և կենսակիր Աւետարանս ձեռամբ **Յոհաննիսի** բազմամեղի ի քաղաքս Սիս, ընդ հովանեաւ ս[ուր]բ տանարիս, իր յանուն սրբունայն Մարիմէի⁵, ի դառն և յանբարի ժամանակի, որ ի բազմանալ մեղաց մերոց շարժեալ անբարկանալին Աստուած ի բարկութիւն ի վերայ աշխարհիս մերոյ՝ ազգի-ազգի պատահարաւ և ցասմամբ՝ երբեմն մարախով, երբեմն կարկտի, երբեմն սովով և մահուամբ, երբեմն անպիտան անձրևաւ, զի կամ փակէ բարկութեամբ և կամ բանի խստութեամբ: Եւ ի վերայ այսր ամենայնի ձեռամբ անարիմաց խրատելով զմեզ, զի իբրև զգազանս արիւնարբուս յարձակեալ յաշխարհս մեր ի բազում տեղիս ասպատակելով, զբազումս ի սուր սուտերի մաշելով և զբազումս ի գերութիւն վարելով, զոր յուսամք ի մարդասիրութիւնն Ա[ստուծո]յ ո՛չ ըստ մեղաց մերոց առնել մեզ և ո՛չ ըստ անարէնութեան հատուցանել:

Ի շրջագայութեան թու[ականի] մերոյ ՈԿԸ. (AE 668 = AD 1219) մեռաւ թագաւորն մեր **Ղեովն** և եթող սուգ մեծ ազգիս հայոց (այսպէ՛ս), վասն զի ի

⁵ Թ. Խ. Հակոբյան եւ այլք, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, Երևան, 1988, հ. 4, էջ 613:

ձեռն սորա նորոգեաց Ա[ստուա]ծ զանկեալ և զկործանեալ թագաւորութիւն ազգիս մերոյ: Արդ զկընի վախճանի իւրոյ հաստատեաց սա յաթոռ թագաւորութեան իւրոյ զդուստր իւր, որոյ անուն **Զապէլ** (1219-52), և կացոյց սպայապետս զմեծ իշխանն **Ատոմ** եւ **Գոստանտին** ֆեոտորդի իւր և, զամ մի խաղաղութեամբ կացեալ, և ապա ազգն անարէն **Մուկէտֆ**, որ կոչին **Հաշիշիֆ**, սպանին իշխանն **Ատոմ** ի մէջ ֆաղափս **Սիսոյ**⁶, և ապա յերկուս բաժանեալ իշխաննքն, մին կողմն ունելով ընդ ինքնեանս **Զոութէն**⁷, որ էր յազգէ թագաւորին, սոքա խաբէութիւն գործեալ ժողովեալ մտին ի **Տարսոն Կիլիկեա**, և ապա կաթողիկոսն **Յոհաննէս (Զ. Սսեցի 1203-1221)** և **Կոստանտին** ֆեոտորդի թագ(աւորին) և այլ իշխաննքն զարաժողով արարեալ գնացին ի **Տարսոն** և պաշարեցին զֆաղափն և յարաբի առեալ կալան զիշխանսն և ի բանդի եղին: Յայսմ ժամանակի ելին ազգք հոռովմայեցոց բազում զարամ և հեծելամ ի ֆաղափն **Աֆախա**, եւ անտի նաւեցին յաշխարհն **Եֆապատացոց**, հասին ի վերայ ֆաղափին, որ այժմ կոչի **Տիմիաստ** և պաշարեցին զնա⁸, և անդ կացեալ զամս երկուս, բազում ֆաշութիւնս և արիութիւնս արարեալ՝ առին զֆաղափն և ի սուր սուսերի մաշեցին զամենեսեան: Ապա աշխարհաժողով արարեալ անարէն ազգն **խամայէլացոց**, եկեալ բանակեցան ընդդէմ ֆրիստովնէիցն, առաւելով առ նոսա պատգամաւորս՝ խոստանային ինչս բազումս, դարձուցանել զֆաղափն Սուրբ (**Երուսաղ**)**էմ**, վերստին նորոգմամբ շինուածոյ, վասն զի իսպառ կործանեալ էին զնա և զամրոցս նորա, ըստ հրամանի փրկչին, թե Մի՛ մնացէ այդր «ֆար ի վերայ որ ոչ ֆակտեսցի» (Մարկ. ԺԳ. 2), վասն զի ազգն ֆրիստովնէից վասն սուրբ գերեզմանին ելեալ էին ի պատերազմն: Եւ նոքա ո՛չ հաւանեալ այսորիկ, [*սկիզբ կամ վերջ պրակ ԼԶ. 36ի*] և ո՛չ տեղի տուեալ սիրոյ ամենեկին, այլ խստութեամբ և հպարտութեամբ պատասխանեալ զնոսա՝ պարծելով ի զարս իւրեանց և ի ֆաջամարտիկ պատերազմողս, ելին ընդդէմ նոցա ի պատերազմ և զառաջինն յաղթեցին նոցա և փախստական արարին: Այլ ազգն **ֆանանացոցն**, որ են խորագէտք իբրև զաւս (Մատթ. Ժ 16), հնարեցան վասն նոցա և տեղի տուեալ, գտին զնոսա ի կղզի ինչ, առ ափն զետոյն մեծի, և բացեալ զգնացս ջուրցն, ֆանգի հասեալ էր ժամ ելանելոյ զետին յարբուցանելոյ զանդաստանս երկրին, և եղև այս ի ժամ զիշերի, իբրև եղև առատ, էին նոքա ի մէջ ջուրցն, և ոչ գոյր նոցա տեղի զերծանելոյ ի ջուրցն, և կացեալ անդ ի մէջ ջրոցն զաւուրս երկուս կամ երիս,

⁶ Ատոմ մեծ իշխանին կամ Սիր Ատանին Հաշիշյանները (Ասասիները) սպանել են 1221 թ.:

⁷ Խոսքը ակնհայտորեն Ռայմոնդ-Ռուբենի մասին է, որը 1220-1221 թթ. Կիլիկիայում իշխանությունը զբավելու փորձ արեց:

⁸ Խոսքը խաչակրաց հինգերորդ արշավանքի (1217-1221 թթ.) մասին է:

բազումք ի նոցանէ մեռան ի սաստկութենէ ջրոցն, և ապա թագաւորն և իշխանն ակամայ կամամ եկին ի հնազանդութիւն անարինացն, եղին դաշինս երդամբ և պայման խաղաղութան և դարձուցին ի նոսա զփաղափն իւրեանց, և ինքեանք ցրուեցան իւրաքանչիւր յարկս իւրեանց: Եւ այս եղև սուգ մեծ հաւատացելոցն ի Ք(րիստո)ս և ուրախութիւն մեծ անհաւատիցն:

Ի սոյն ատուրս եհաս ի լսելիս մեր համբաւ իմն սաստիկ խոռովութեան և դողման, զի եկեալ հասին ի կողմանս արևելից յաշխարհն **Պարսից** ազգ մի⁹ խուժադուժ՝ շաղղակեբ, իբրև զգազանս արինարբուս, որ բնաւ ոչ նանաչեն զԱ(ստու)ծ, սաստիկ զաւրաւ և հեծելաւ և կոտորեալ զգաւրս **Պարսից** և զփաղափս մեծամեծս ի հիմանէ տապալեալ կործանեցին, և ապա անտի դիմեալ գնացին յաշխարհն **Բաբելացոց**, և այնպէս և գնոսա յամենայն կողմանց պաշարեալ քարայտակ կործանեցին և կէտք ի զաւրաց նոցա եկին յաշխարհն **Վրաց**, և լուեալ իշխանն աշխարհին, սակաւ զաւրաւ եկին ընդդէմ նոցա ի պատերազմ և, ոչ կարացեալ զդէմ ունել անարինացն, փախստական եղեն և անկան յամրոցս իւրեանց, և նոքա սասպատակեալ յաշխարհն, գերեցին և աւարեցին զբազում տեղիս: Եւ ապա թագաւորն ի հոգս և ի տրտմութիւն անկեալ՝ առաքեաց ընդ ամենայն սահմանս տ[է]րութեան իւրոյ, և հրաման ետ առ հասարակ ժողովել զաւրաց իւրոց: Առաքեաց և յայլ թագաւորս, ինդրելով աւգնութիւն հեծելաց, և այսպէս աշխարհաժողով արարեալ, դիմեցին ի վերայ նոցա ի պատերազմ, և նոքա երկուցեալ փախստական եղեն, գնացին խառնեցան յայլ զաւրս իւրեանց ի **Բաբելովն**, որ կոչի **Պաղտատ**, և կացեալ անդ ժամանակս ինչ, յաւարի առին զաշխարհն: Եւ ապա անտի դիմեալ գնացին յաշխարհն **Ռուսաց**, և այնպէս և գնոսա յաղքահարեալ պատերազմաւ¹⁰: Արդ, այսպիսի արինակաւ շրջելով սոքա ի վերայ երկրի, իբրև զգազանս արունարբուս, անողորմ բարուք ոչ խնայելով ամենեկին ո՛չ յարս և ո՛չ ի կանայս, ո՛չ ի ծերս և ո՛չ ի մանկունս՝ դողայ աշխարհ ամենայն յահէ և երկիւղէ նոցա, զոր Տ[է]ր Յ[իսու]ս սատակեսցէ գնոսա հոգով բերանոյ իւրոյ (Բ. Թեա. Բ. 8):

Արդ, ո՛վ քրիստոսասէր հարկ և ճգնազգեաց կրանաւորք և առաքելագումար դասք քահանայից, յորժամ վայելէք ի քաղցրահաշակ եղեմատունն վտակաց քառառաջեայ հոսանաց կենդանական Ա[ստուա]ծախասս անտարանական բանիցս: Մանաւանդ, յորժամ բառնայք զսա ի ժամ սոսկալի պատարագին, յորժամ խաղան ի վերուստ յողջոյն և զաւրք հրեշտակաց, յայնժամ նովին սուրբ անտարանաս և միջնորդական հրաշիւք կենարար սուրբ պա-

⁹ Խոսքը մոնղոլների մասին է, որոնք Իրանից էին արշավում:

¹⁰ Կալկալի հակառակմարտ, քաթարական տիրապետության հաստատում Ռուսիայում:

տարագին, յիշեսցի՛ք զաշխատող սորին **զՅոհաննես** բազմամեղ գրիչ յաղաթս ձեր՝ ողորմութիւն գտանել ի տ[ետան]է մերմէ Յ[իսուս]է Ք[րիստոս]է: Յիշել աղաչեմ և **զԲասիլ** հայր հոգևոր՝ զդաստիարակն իմ ի Ք[րիստոս]ս, և **զԳրիգոր** անհաս գրիչ, և զծնաւոյն իմ ըստ մարմնոյ, և որք յիշեմք, և դոմ յիշեալ լիցիք ի Տ[է]ր»:

Հիշատակագրություններ կազմողների

Ա. Մարկոսի Ավետարանի ավարտին

«Զկազմող ս[ուր]բ և կենսակիր Աւետարանիս յիշեսցիք ի Ք[րիստոս]ս՝ **զՄովսէս** մեղայպարտ գրծողս, և Ա[ստուա]ծ յիշէ զձեզ. ամէն: Եւ յիշեսցիք ի Ք[րիստոս]ս զըստացող ս[ուր]բ Աւետարանիս **զՅոհաննէս** զծնողին¹¹ որդին, և զհայրն իւր **զԿոստընդին**. և զմայրն իւր **զԸսպիլն**, և զիւր կողակիցն **զԸսպիլ**, և զորդիքն, որ է հանգուցեալ առ Ք[րիստոս]ս. ամէն: Եւ որք ընթեռնուք ս[ուր]բ Աւետարանն կարդալով, կամ արիմակելով, յիշեսցիք ի Ք[րիստոս]ս զծնողին¹² տղայն **զՅոհաննէսն** և զիւր հաւասար ննջեցեալսն. ամէն: Եւ որք յիշեք Հայր մեղայիւ և ողորմի ասելով, և դոմ յիշեալ լիցիք ի Ք[րիստոս]ս ի ս[ուր]բ արքայութիւն. ամէն:

Կազմեցաւ յետոյ ս[ուր]բ Աւետարանս ձեռամբ **Մովսէս** ք[ա]հ[ա]ն[ա]յիս, ի գիւղն, որ կոչի **Տումարգայ**, ընդ հովանեաւ ս[ուր]բ **Ա[ստուա]ծածնին** ի թվ. հայոց **ՋԿԵ**. (965 = AD 1516) և ի հայրապետութեան Տ[ետան]ն Տ[է]ր **Յոհաննէս** կաթողիկոսի, և ի ժամանակս **Սոպտան Սելիմին**, և մի՛ ոք իշխեսցէ սայ գրաւելով կամ ծախել, նայ **զՈւղայի** և **զԿայենի** կրէ և ընդ Ք[րիստոս]ի խաչահանուածս պատիժն դասի. և յիշողն և հնազանդեալն ա[ւր]հնին Ա[ստուծո]յ. ամէն, եղիցի, եղիցի»:

Բ. Հիշատակարան երրորդ կազմողի

«Զանարժան և զանպիտան ծառայն Ա[ստուծո]յ զկազմող ս[ուր]բ Աւետարանիս զմեղայ[ա]րտ մշեցի **Ա[ստու]ած[ա]տ[ո]ւր** եպ[իսկոպո]սն և զիւր ննջեցեալն յիշեցէ՛ք առ Ք[րիստոս]ս, թվ[ի]ն **ՌԻԸ**. (1028 = AD 1579) յուլիս ամսոյ ԻԶ. (26), Վ[ա]րդավատին կ[ի]ր[ա]կին վնարեցաւ գիւղաբաղ[ա]լն ի **Տում[ա]րգ[ա]յ**], առ ոտս ս[ուր]բ **Ա[ստուա]ծածնին**, **յիշատակ Տ[է]ր Վ[ա]րդ[ա]նին** և իւր ննջեցելոցն, զոր տ[է]ր Ա[ստուա]ծ խաղ[ա]ղութեամբ վայելել տացէ ն[ո]յց[ա], և զինքն ը[նդ] առաջին ս[ուր]բ ք[ա]հ[ա]ն[ա]յիս զմեղայիս զանարժան և զանպիտան արացէ. [ա]մ[է]ն: **ՌՄԵ**. (1240 = AD 1791):

¹¹ Զեռագրում՝ զընողին:

¹² Զեռագրում՝ զընողին:

Այն տ[ա]րովն **Աաման Ողիւն Ե. (5)** անգ[ա]մ հ[ա]րիւր **n-ր (1000)** հեծելով գնաց ի վեր[այ] **Շահդահմանիւն** ի յարևելե[ա]ն աշխարհն, ի ֆրիստոնայֆն ի սուր սուսերի մաշեցան, գերի և ասար գնացին: Ներողն Ա[ստուա]ծն ողորմի և փրկէ ի պատունասէ»:

Գ. Հիշատակարան առաջին կազմողի [Պրակ Ժէ]

«Ընդ նմին յիշեցէ՛ք զանարժան ծառայս Ա[ստուծո]յ **զԲարսեղ** իրէցորդի և զհայրն իմ **զՎահրամ** ք[ա]հ[անայ], և զմայրն իմ **զՄարիանէ**, և զեղբարքն իմ՝ **զԼեւոն** և **զԳրիգոր** և **զԹորոս**, և զգոյրքն իմ՝ **զԿառմառի** և **զԽոսրովանուշ** և զամուսինն իմ **զՇահահադուխտ**, և զդուստրն իմ **զՏամալայժ**, և զամենայն ծնողսն իմ, զի ստացայ զս[ուր]բ Աւետարանս ի յարդար ստ[աց]ու[ա]ծոց ի ժամանակին, յորժամ նեղէր ազգն իսմայելացոց ի վերայ ֆրիստոնէից, նայ զնաց (°) հայոց Կաթողիկոսն **Տէր Կոստանդին Գրագրկցին**, ու ես ի յիւր ճանայութիւնն դեսպան առ **Մսրայ տէրն Մելիֆնասն**, նայ ի **Հալապ** գնեցի զսուրբ Աւետարանս ու եկի ի **Սիս**, կազմեցի ի թվակ. **ՉՀԲ. [742 = A. D 1293]**, և որ զմեզ յիշէ, նայ ինքն յիշեալ լինի ի տեառնէ Աստուծոյ մերմէ:

Զկազմող սուրայ **զՍտէփանոս** երէց Երկաթե[ա]նց յիշեցէ՛ք ի Տ[է]ր»:

Հովհաննէս Գրչի հիշատակումները յուրաքանչյուր ավետարանի ավարտին Մաթեոսի. «Փա՛ոբ ամենասուրբ Երրորդութեանն՝ Հաւր և Որդոյ և Հոգւոյն Սրբոյ այժմ և միշտ և յափտեան յափտենից. ամէն:

Որք ընթեռնոմ եւ լուսատրիք աստուածային սուրբ մատենից, ստացող սուրա և զգրողս **Յոհաննէս** ամենամեղ ոգի յիշեսչիք ի Քրիստոս, ո՛վ մանկունք նոր Սիոնի: Եւ որք յիշէ՛դ, և դոմ յիշեալ լիչիք յողորմութիւնն Աստուծոյ, որ է արհնեալ յափտեանս. ամէն, ամէն»:

Մարկոսի ավետարանը, որն ավարտվում է հավելյալ 9-20 համարներով, ունի ներքո գրչի այս հիշատակագրութիւնը. «Փա՛ոբ ամենասուրբ Երրորդութեանն Հաւր և որդոյ և սուրբ հոգւոյն այժմ և միշտ և յափտեանս յափտենից:

Ստացող սուրբ ավետարանիս զՅոհաննէս համբակ ֆահանայ յիշել աղաշեմ» [գրութիւնը կարմիր թանաքով]:

Ղուկասի ավետարանի ավարտին կա հետեյալ հիշատակարանը. «Ո՛վ հրաշափառ և երջանիկ երկնատուր հրեղեն դասուն զարմանալի ծոցածին Հայր բան, հեղիա՛ յանարժանս գրութեանդ վտակս, և մի՛ տար, Տէ՛ր, դատ ծառայի քում, որ յամենայնի պարտաւորեցայ, այլ մաղթանամ մար քո, Քրիստո՛ս, զվեղաց իմոց զլուծն խորտակեա՛ և զանաւ...» [ձեռքը, որ թերթում է ձեռագրի էջերը թվայնացման համար, ծածկում է տեքստը]:

Հիշատակարանների պատմական տեսադաշտը

Այս ձեռագրի ընդարձակ հիշատակարանը կարելի է համարել Կիլիկյան Հայոց թագավորության պատմության ամփոփ ժամանակագրություն՝ սկսած Զապել թագուհու գահակալությունից (1219) մինչև Փիլիպոս թագավորի գահակալումը (1222): Լևոն Մեծագործ թագավորը (1198-1219) մահացավ 1219թ.: Ռայմոնդ-Ռուբենի հետ գծաված լինելով ու արու գավակ շունենալով, նա թագաժառանգ էր նշանակել դեռահասակ Զապել դստերը. «և կացոյց սպայապետ մեծ իշխան Սիր [Sir] Ատամ (Ադամ) և զԿոստանդին Բեռոդին († 1263) խնամակալութեան ներքո»: Տ. Հովհաննես Զ. Սսեցի (1203-1221) կաթողիկոսի մահից հետո նրան հաջորդում է Կոստանդին Ա. Բարձրբերդցին (1221-1267), և հայոց իշխանների հավանությանը որոշեցին Զապելին ամուսնացնել Անտիոքի իշխան Բոհեմոնդ Գ. որդի Փիլիպոսի հետ. «և ըստ հանելոյ Զապելայ թագունւոյն՝ բերեալ ի Սիս 1222 թ. զՓիլիպոս... մեծահանդես փառօք պսակեցին ընդ նմա, և երդումն առեալ ի Փիլիպպեայ, զի մի փոխեսցէ զձէս հայոց»¹³: Գրիգոր գրիչն իր 1222 թ. ընդօրինակած Ավետարանի հիշատակարանում Փիլիպպոսի գահակալության մասին գրում է. «մինչ Աստուած կամեցաւ եւ թագաւոր ետ, և սակաւ մի խաղաղացաւ յայս դառն ամբս»¹⁴, իսկ նույն գրչի՝ մի տարի հետո գրած Ավետարանի հիշատակարանի մեջ, Փիլիպպոսի համար գրում է. «և ի ժամանակի մեծի արքային Փիլիպպոսի, ի թուականութեանս ՈՅԲ. (1223)»¹⁵: Հայ իշխանները Սմբատ Սպարապետի վկայությանը Փիլիպպոս Անտիոքացոյց պահանջել էին, որ իշխեր, որպէս «հայենակ կենայր» և «զեկեղեցին եւ զսեղան հայենակ տանէր»¹⁶: Բայց շատ շուտ կասկածներ առաջացան, որ նա ուզում է ֆրանկ դարձնել երկիրը: Հայ իշխանները Կոստանդին Լամբրոնացու գլխավորությամբ դավադրություն կազմակերպեցին և նրան թունավորեցին (1224-1225 թթ.): Իրադարձություններին ժամանակակից հիշատակագիրը վկայում է, որ Սիր Ատանն ինքն էլ հայոց գահին տիրելու մտադրություն էր ցուցաբերում. «խորհէր ի միտս՝ յինքն առնուլ զիշխանութիւն» բայց «ազգն անաւէն մուկեւոք՝ որ կոչին հաշիշիք սպանին զիշխանն Ատոմ ի մէջ քաղաքիս Սիսոյ»¹⁷: Այս «հաշիշիք»-ը իսլամի իսմաիլական ուղղության նիզարի ճյու-

¹³ Միխայել Զամչանց, Հայոց Պատմություն, Երևան, 1984, հ. Գ, էջ 194:

¹⁴ Ա. Ս. Մաքեոսյան, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԳ դար, Երևան, 1984, № 89, էջ 129:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 139, Լ. Տէր-Պետրոսյան, Խաչակիրները և հայերը, Երևան, 2007, հ. 2, էջ 253:

¹⁶ Սմբատ սպարապետ, Տարեգիրք, Փարիզ, 1859, էջ 121:

¹⁷ Ատոմ/Ատան, սիր [sir?] և պայլ՝ տէր Մանիոնի, Հունադավան, Կոստանդին պայլի հետ նշանակվեց խնամակալ Զապել թագունու 1219 թ., բայց «խորհէր ի միտս՝ յինքն առնուլ զիշխանութիւն», սակայն սպանվեց Սիսում 1221, տե՛ս Լևոն Տէր-Պետրոսյան, Խաչակիրները և Հայերը, Երևան, 2007, հ. Բ, էջ 241:

ղի ռազմականացված միաբանություն էր, որ գործել է 11-13-րդ դարերում և բազմաթիվ քաղաքական սպանություններ (թե՛ մուսուլմանների և թե՛ քրիստոնյաների) է իրականացրել: Ըստ վկայությունների, նրանք հաշիշ էին օգտագործում: Հետագայում, 16-րդ դարից սկսած տարբեր եվրոպական լեզուներում assassino (իտ.) կամ assassin (ֆր.) բառը սկսեց գործածվել «մարդասպան» իմաստով: Իսկ Իրանում նրանք հայտնի էին որպես mulhid (հերետիկոս հերձվածող), որը հայկական աղբյուներում, ինչպես այս հիշատակարանում, մուլհեֆ (մլհեղֆ/ մլհեաֆ) անվամբ են արձանագրված¹⁸: Հիշատակարանի այս վկայությունը հակասում է Սամվել Անեցու «Ժամանակագրության» այն վկայությանը, որ «Սիր Ատանն սպանեալ եղեա խորհրդով իշխանացն»: Ըստ Տեր-Պետրոսյանի, երկու վկայությունների միջև հակասություն փնտրելու կարիք չկա, «Բանի, որ հայ իշխաններն իրենց մեղսակցությունը բողոքելու համար կարող էին ռեազործությունը վերագրել Իսմայելիտներին»: Ատոմի մահից հետո Կոստանդինը նշանակվում է Զապելի խնամակալ: Թագավորության անկայուն վիճակի մասին ձեռագրի հիշատակարանը գրում է. «յերկոս բաժանեալ իշխանին»՝ մի խումբը Ռուբենի գլխավորությամբ «մտին ի Տարսուն», իսկ մյուս խումբը՝ Հովհանէս կաթողիկոս (Զ. Սսեցի, 1203-1221՝) և Կոստանդին քեռորդի թագ(ավորին). «ժողով արարեալ գնացին ի Տարսուն և պաշարեցին զֆաղաֆն և յաւար առեալ կալան զիշխանս և ի բանդի եղին»: Թայմոնդ-Ռուբենի ապստամբության ջախջախումից հետո, Կոստանդին պայլի գլխավորությամբ հայոց իշխանները որոշեցին Զապելին ամուսնացնել Անտիոքի իշխան Բոհեմունդ IV-ի որդի Փիլիպպոսի հետ: Զապելը երկրորդ¹⁹ անգամ ամուսնացավ հայ իշխան Կոստանդին պայլի որդի Հեթումի հետ (1226 թ.): Հեթում Ա (1226-1269) խելացի կերպով կառավարեց երկիրը: Կիրակոս Գանձակեցի պատմիչի գնահատականով «Լցաւ և երկիրն բազմութեամբ մարդկան անարուեստից և արուեստաւորաց, որք ժողովեցան յամենայն կողմանց փախուցեալք յաւերմանէ թաթարին»²⁰: Այս ամուսնությունը նաև խաղաղության դաշնագիր եղավ երկու կողմերի՝ Հեթումյանների և Ռուբինյանների միջև: Կացությունը շուտով փոխվեց: Մոնղոլները դուրս եկան Միջին Ասիայից և արշավեցին դեպի արևմուտք, և «եղև սուգ մեծ հաւատացելոցն ի Քրիստոս և ուրախութիւն մեծ անհաւատիցն»: Պարսկաստանը և Հայաստանը ոտնակոխ անելուց հետո, նրանք անցան Փոքր Ասիա՝ «կոտորեալ զգաւս Պարսից, ապա յաշխարհն Բաբելաց-

¹⁸ Լ. Տեր-Պետրոսյան, նշվ. աշխ., հ. Բ, էջ 243-244, ծան. 36:

¹⁹ Akaby Nassibian, “Zabel Queen of Cilicia and her Time,” in: *Acts du Colloque*, Poitiers, 1993, pp. 211-217.

²⁰ Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմություն Հայոց, աշխ. Կ. Ա. Մելիք-Պանջանյան, Երևան, 1961, Գլ. Թ, էջ 190:

տց, եկին յաշխարհն Վրաց, գնացին յաշխարհն Ռուսաց... Արդ, այսպիսի աւրինակաւ շրջելով տֆա ի վերայ իբրև զգազանս արիւնարբուս»:

Ձեռագիրը նորոգողների և վերակազմողների հիշատակարանները

Ձեռագիրը պարունակում է երեք վերակազմող/ նորոգող վարպետների հիշատակարաններ: Պիտի փորձեմ ամփոփել դրանց պատմական արժանիքները որոշակի ժամանակի և տարածության մեջ:

Ա. Մարկոսի Ավետարանի ավարտին համարակալված պրակ ժէ.:

Բարսեղ երեց՝ որդին Վահրամ քահանայի, որի մոր անունն էր Մարիանէ, եղբայներինը՝ Լևոն, Գրիգոր ու Թորոս, քույրերինը՝ Կառմառի ու Խոսրովանուշ, իսկ կնոջ անունը՝ Շահանդուխտ: Այս անուններին հանդիպում ենք 1237 թ. ընդօրինակված Ավետարանի հիշատակարանում՝ Չիկագոյի Համալսարանի Մատենադարանի ձեռ. № 949: Ուներ և Տամալայժ անունով դուստր²¹: Ստացողը գրում է, որ ձեռագիրը ձեռք է բերել «յորժամ նեղէր ազգն իսմայելացոց ի վերայ ֆրիստոնէից»՝ հայոց Կաթողիկոս Տէր Կոստանդին Դրազարկեցու օրոք (1300-1306)²²: Ձեռագիրը գնվել է Հալեպում, եգիպտոսի դեսպան Տէր Մելիք Նասրի օրոք, բերվել է Սիս և կազմվել ՉՀԲ. (= 742 + 551 = 1293 թ.): Հիշատակարանի ավարտին նույն ձեռագրով հիշվում է՝ «զկազմող սորա զՍտեփանոս երէց երկաթենց»:

Ձեռագրի վերջում գետեղված է ուրիշ ձեռքով գրված հիշատակագիրը երկրորդ կազմողի՝ «Մովսէս»-ի, որը խնդրում է հիշել ձեռագիրն ստացող «Յովհաննես զճընողի (հավանաբար պիտի լինի «զճնողի»)՝ որդին» և նրա «Կոստընդին» հորն ու «զԼսպիլը» մորը²³: Ձեռագիրը կազմել է Մովսէս քահանան՝ Տումարզան գյուղաքաղաքում, Սուրբ Աստվածածին եկեղեցու հովանու ներքո՝ հայկական ԶԿԵ. (+ 551 = 1516) թվականին: Կեսարիայից ոչ հեռու Տումարզան/ Թումարզանն ունեցել է իր գրադարանը, ուր գտնվում էր Սուրբ Աստվածածին եկե-

²¹ Avedis A. K. Sanjian, *A Catalogue of Medieval Armenian Manuscripts in the United States*, University of California Press, 1976, p. 238: Հմմտ. Գարեգին Ա Կաթ. Հովսեփյանց, «Մի ձեռագիր Ավետարան», *Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության*, Երևան 1987, էջ. 108-115: Աճառյանը փաստում է, որ նշված կանայք (Հայոց անձնանունների բառարան [այսուհետ՝ ՀԱԲ], հտ. Բ, էջ 538՝ «4. Խոսրովանուշ», հտ. էջ 575՝ «Կառմառի», և հտ. Ե, էջ 139՝ «Տամալայժ») «Հալեպում գնեց[ին] մի հին Աւետարան, 1323 թ.»:

²² Տամալայժ՝ «դուստր Բարսեղ երեցորդու, որ Հալեպում գնեց մի հին Ավետարան, 1323 թ.», *Ձեռացուցակ Կեսարիայի Սուրբ Աստուածածին եկեղեցի, Հ. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. Ե, էջ 139*, նաև՝ «Կոստանդին եպիսկոպոս Դրազարկի, որին Կեսարիայի Կոստանդին Ար. անվանում է «համաշունչ եղբայր» (1300-1306 թվերի միջև), ՀԱԲ, հ. Բ, հմր. 97, էջ 665-666:

²³ Տրդատ վրդ-Պալեան, *Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Սուրբ Սարգիս վանոց ի Կեսարիա, Կ. Պօլիս, 1892, Հ. Աճառյան, «ՍԻՊԻԼ = ֆր. sibylle = լատ. sibylla, ավելի ուշ հիշատակված ԸՍՊԻԼ ձևով»*, տե՛ս ՀԱԲ, հ. Գ, էջ 524:

ղեցին, որտեղ և պահվում էին բազմաթիվ ձեռագրեր և տպագիր գրքեր: Հիշատակարանի մեջ հիշվող «Տէր Յոհանէս կաթողիկոս»-ը (Բ. Թլկուրանցի / Թուրկուրանցի/ Թուրկուրանցի կաթողիկոսն էր Սսի 1489-1525թ.)²⁴ Սուլտան Սելիմի (1512-1520) օրոք²⁵: Թումարզա/Տումարծա գյուղաքաղաքը գտնվում է Փոքր Հայքում՝ Կեսարիայի նահանգում²⁶:

Ձեռագրի երրորդ կազմողը Մշեցի Աստուածատուր եպիսկոպոսն է՝ «ի թվին հայոց Ռի՛.» (1028 + 551 = 1579), հուլիսի 26-ին, Վարդավառի կիրակի, Տումարզա գյուղաքաղաքում՝ Սուրբ Աստվածածին եկեղեցու հովանու ներքո՝ ի հիշատակ Վարդանի՝ թվ. ՌՄՆ. (1024 + 551 = 1575): Նույն տարին Աւսման Ողլին²⁷ հինգ անգամ 1500 հեծելազորքով հարձակվեց Շահդահմանի վրա [Shaddadids?]²⁸, երբ արևելյան աշխարհի քրիստոնյաներին «ի սուր սուսերի մաշեցան գեթի և աւար գնացին»:

Ո՞վ է այս բացառիկ Ավետարանի գրիչը և ծաղկողը

Պրոֆ. Սիրարփի Տէր-Ներսեսյանը ԺԲ-ԺԳ. դարերի Կիրիկյան մանրանկարչության արվեստին նվիրված իր՝ հետմահու լույս տեսած աշխատության մեջ²⁹ Քեմբրիջի Համալսարանի Գրադարանում պահվող № Add. 2620(10), Հովհաննես գրչի՝ 1217 թ. Կեսարիայի Սուրբ Մարինե եկեղեցում ընդօրինակած Չորս Ավետարանների մասին գրելիս, հակիրճ ակնարկում է Հովհաննես գրչի մասին: Նա գրում է. «1222 թվականին այս Հովհաննեսը Սուրբ Մարինե եկեղեցու հովանու ներքո ընդօրինակել էր մի ձեռագիր, որը նախկինում պահվել էր Կեսարիայի Սուրբ Աստվածածին եկեղեցում. այն այժմ կորսված է, և դրա գոյության մասին գիտենք միայն իր հիշատակարանի մի մնացորդի շնորհիվ»: Հիշատա-

²⁴ Հ. Անադյան, ՀԱԲ, հ. Գ, էջ 680, Բաբգեն Ա Աթոռակից կաթողիկոս (Կիլիկեաբան), Պատմութիւն կաթողիկոսաց Կիրիկիոյ (1441թ. մինչև մեր օրերը), Անթիլիաս, 1939, էջ 75-120:

²⁵ Գարեգին Ա Աթոռակից Կաթողիկոս, Յիշատակարանք, նույն տեղում, էջ 207-110:

²⁶ Թ. Խ. Հակոբյան, Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան, հտ. Բ, էջ 467, Ա. Ս. Մաքևոսյան, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ժԳ դար, էջ 57, Տրդատ վրդ. Պալեան, Յուզակ հայերեն ձեռագրաց Սուրբ Աստուածածնայ եկեղեցւոյն Կեսարիոյ և Սուրբ Գէորգ եկեղեցւոյն Գրչէհիրի, Կ. Պոլիս, 1893, Թ. Մ. Մաաաղեան, Յուշամատեան Թումարզայի, Բէլլուսթ, 1959, Գէորգ Տէր-Վարդանեան, «Կեսարիան», Եղեռնը եւ մեր ձեռագրերի կորուստներն ու փրկութիւնները, Սուրբ էջմիածին, 2015, էջ 116-130:

²⁷ Առափել Դարիժեցի, Գիրք Պատմութեանց, աշխ. Լ. Ա. Խանլարյան, Երևան, 1990, Գլ. ԾԱ, էջ 427-431:

²⁸ Clifford E. Bosworth, *The New Islamic Dynasties*, New York, 1996, pp. 151-52, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ե, կազմեց Օ. Եգանեան, Երևան, 2009, էջ 855:

²⁹ Sirarpie Der Nersessian, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century*, jointly prepared for publication with Sylvia Agemian, with an Introduction by Annemarie Weyl Carr, Washington D.C., 1993, vol. I, p. 38, pls. 111-112.

կարանի այդ մասնիկը պահպանված է Գարեգին Ա Կաթողիկոս Հովսեփյանցի և դրա ընդօրինակությունը՝ Ա. Ս. Մաթևոսյանի կազմած Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների մեջ³⁰: Այդ «կորսված» ձեռագիրը հենց այս ձեռագիրն է: Համեմատություն համար տանք երկու ձեռագրերի հիշատակարանները.

<p>1222 թ. Ավետարանի համապատասխան հատվածները</p>	<p>Քեմբրիջի Համալսարանի Գրադարանի Add. 2620 (10)³¹, հիշատակարանը թերթ 284բ-285ա</p>
<p>Մարկոսի Ավետարանի ավարտին. Փառք ամենասուրբ երրորդութանն Հաւր և Որդոյ և սուրբ Հոգւոյն այժմ և միշտ և յաւիտեանս յաւիտենից:</p>	<p>Փառք ամենասուրբ երրորդութանն հաւր և որդոյ և հոգւոյն սրբոյ. այժմ և միշտ և յաւիտեանս յաւիտենից: ամէն ամէն:</p>
<p>Թուականութեանս Հայոց ՈՀԱ ի հայրապետութեան Տեառն Կոստանդեա և ի թագաւորութեան Փիղիպոսի, նորընծայ արքայի, որ յայսմ ամի պսակեցաւ թագիւ...</p>	<p>ի թուականիս Հայոց ՈԿԶ</p>
<p>Գրեցաւ ս[ուր]բ և կենսակիր աւետարանս ձեռամբ Յոհաննիսի բազմամտի</p>	<p>գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ձեռամբ մեղապարտ գրչի Յովհաննիսի</p>
<p>ի քաղաքս Սիս ընդ հովանեաւ ս[ուր]բ տանարիս, իր յանուն սրբունոյն Մարիմէի...</p>	<p>ի քաղաքս կոչեցեալ Սիս ընդ հովանեաւ սրբոյ տանարիս, որ յանուն սրբոյն Մարիմէ</p>
<p>Մարկոսի Ավետարանի ավարտին (կարմիր թանաքով) Ստացող ս(ուր)բ աւետարանիս գՅոհանես համբակ քահանայ յիշել աղաչեմ:</p>	<p>ի խնդրոյ պատուական և սուրբ վարդապետին Վարդանայ, որ ստացաւ զսա ի պէտս իւր և ի յիշատակ հոգւոյ իւրոյ:</p>
<p>Մատթեոսի Ավետարանի ավարտին. ...Որք ընթեռնում եւ լուսաւորիք Աստուածային սուրբ մատենիս</p>	<p>Արդ ով Ա[ստուա]ծաւէր ընթերցողք և մանկունք նոր Սիովնի, յիշեսչիք առաջի գէնւոյն Յ[իսուս]ի</p>

³⁰ Գարեգին Ա Կաթողիկոս, Յիշատակարանք ձեռագրաց, հտ Ա (ե դարից մինչ 1250թ.), Անթիլիաս, 1951, հմր. 372, էջ 819-20, Ա. Ս. Մաթևոսյան, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ ԺԳ դար, Երևան, 1984, հմր. 93, էջ 133:

³¹ Ձեռագրի նկարագրությունը տես Vrej Nerses Nersessian, A Catalogue of the Armenian Manuscripts in the British Library Acquired Since the Year 1913 and of Collections in Other Libraries in the United Kingdom, The British Library, 2012, vol. I, pp. 148-154, pls. xxx.

ստացող սորա և զգրողս Յովհաննես ամենամեղ ոգի յիշեսցիք ի Քրիստոս, ո՛վ մանկունք Նոր Սիոնի :	զյառաջ ասացեալ վարդապետն Վարդան
... և զծնաւսն իմ ըստ մարմնոյ և ուրք յիշէի և դո՛ւք յիշեալ լիջիք ի Տէր:	և զծնաւսն նորա ըստ մարմնոյ և զամենայն ազգատոհմ նորա:
Յիշել աղաչեմ և զԲասիլ հայր հոգևոր զդաստիարակն իմ ի Քրիստոս և զԳրիգոր անհաս գրիչ...	Ընդ նմին և զամենամեղ գրիչս յիշել աղաչեմ և զԲասիլ հայր հոգևոր զդաստիարակն իմ ի Քրիստոս. և զԳրիգոր անհաս գրիչ զուսուցիչ գրոյս:
<i>Մատթեոսի Ավետարանի ավարտին</i> . Եւ ուրք յիշէի, և դո՛ւք յիշեալ լիջիք յողորմութիւնն Աստուծոյ, որ է արհնեալ յաւիտեանս. ամէն, ամէն:	Եւ ուրք յիշէի և դո՛ւք յիշեալ լիջիք յողորմութիւնն Ա[ստուծոյ], որ է արհնեալ յաւիտեանս ամէն:

Այս երկու ձեռագրերի հիշատակարանների մերձավորությունը հիմք է տալիս հաստատելու Սիրարբի Տէր-Ներսեսյանի խոսքերը՝ «այս ձեռագիրը կորսվել է, և դրա գոյությունը միայն կարող ենք հաստատել նրա հիշատակարանի մի հատվածի պահպանումով»³²:

Լ. Ռ. Ազարյանն իր «Կիլիկյան մանրանկարչությունը XII-XIII դդ.» մենագրությունում մեջ³³, որտեղ բացահայտում է Կիլիկյան մանրանկարչության ակունքները, զարգացումը և ուղղությունը, անդրադառնալով «Սկևռայի դպրոց»-ին պատկանող մանրանկարչական արժեք ներկայացնող ձեռագրերին, հնագույն ձեռագիր է համարում 1173 թ. ընդօրինակված Ավետարանը: Այդ շրջանից Ազարյանն իր ուշադրությունը սևեռում է երեք մանրանկարիչների վրա, որոնք աշխատել են Սկևռայի և Մլիճի գրչատներում: Դրանք են Վարդան քահանան, Կոստանդին մականուն Կ. Ռ. Շ. Ի. Կ՞ և Գրիգոր Մլիճեցին: Այս երեքին, որոնց անուններն առկա են մեր ձեռագրում, նա համարում է Սկևռայում աշխատող երկու սերնդի ներկայացուցիչներ: Վարդանը և Կոստանդինը պատկանում են ավագ սերնդին: Գրիգորը Մլիճեցին, իր 1173 թ. ընդօրինակած Ավետարանի հիշատակարանում գրում է. «... աշխատեալ են ի վերայ իմ աստուծահանոյ»³⁴: Գրիգորն իր մի այլ ձեռագրի հիշատակարանում հայտնում է, որ Վար-

³² Sirarpie Der Nersessian, նշվ. աշխ., էջ 38. "... is lost and its existence is known only through the copy of part of the colophon":

³³ Լ. Ռ. Ազարյան, Կիլիկյան մանրանկարչությունը XII-XIII դդ., Երևան, 1964, էջ 52-59:

³⁴ Գարեգին Ա. Յովսեփեանց, նշվ. աշխ., էջ 446-448:

դանը վախճանվել է 1173թ. «Չվարդան աստուածամեծն քահանայ, որ բարտն ծերութեամբ հանգեաւ ի Քրիստոս յիշեսցիք թուական ՌԻԲ. (622 + 551 = 1173)³⁵»:

Ավագ սերնդի մյուս ներկայացուցիչը Կոստանդինն է՝ Կոշիկ մականունով (1125?-1195?), որը ստեղծագործել է Սկևռացում և եղել է Գրիգոր Մլիճեցու ուսուցիչը³⁶: Ըստ հեղինակի՝ նա ընդօրինակել է շորս ձեռագիր՝ 1173, 1191, 1193, 1195 թվականներին³⁷:

Համեմատաբար ավելի շատ տվյալներ ունենք երկրորդ սերնդի ներկայացուցիչ Գրիգոր Մլիճեցու կամ Սկևռացու մասին (1150-1215): Նա Կարճ ժամանակով եղել է Հռոմկլայում (1174) և Մլիճոյ վանքում (1198) և իրեն ժամանակակից Գրիգոր վրդ. Սկևռացուց (1150?- 1230?) զանազանելու համար, նրան անվանել են Մլիճեցի³⁸: Գրիգորն աշակերտել է վերը նշված Վարդան (†1173) և «Կոշիկ» մականունով Կոստանդին († 1195) վարպետ գրիչներին: Ըստ Պողարյանի՝ նրա անվան հետ է կապվում յոթ ձեռագիր (ըստ Ազարյանի՝ հինգ), որոնք ընդգրկում են 1173-1218 թթ., երբ հանրահռչակ նկարիչը «մեռաւ ի բարտն ծերութեան. . . ի թուին ՈԿԵ. (1216) ի քաղաքս Տարսուն»³⁹: Ավետիս Սանջյանը ևս երկու ձեռագիր է վերագրում Գրիգորին և մեկ ձեռագիր՝ Կոստանդինին⁴⁰: Դրանք են՝

ARM 1, The Four Gospels, A. D. 1222, scribe Grigor, The Case Memorial Library (Hartford, Connecticut);

Armenian MS. Uncar, 1955, Four Gospels, A. D. 1223, scribe Grigor (Detroit Public Library);

Ms. 74, Four Gospels, A. D. 1219, scribe Kostandin (Princeton University Library):

Մեր ձեռագրի գրչի՝ Հովաննեսի մասին, շատ քիչ գիտենք: Հ. Աճառյանը նրան մեկ տող է հատկացնում. «242. Յովաննէս քահանա, գրեց Սիս քաղաքում մի Աւետարան, 1222 թվին»՝ աղբյուր ունենալով Յուզակ ձեռագրաց Կեսարիայի⁴¹: Հովաննեսն իր երկու ձեռագրերի հիշատակարաններում գրում է, որ աշխատել է Սիս քաղաքի Սուրբ Մարինէ տաճարում՝ 1222 թ. և «յիշել աղաչեմ

³⁵ Ձեռ. ՄՄ 1568:

³⁶ Նորայր Արք. Մովսէսյան, Հայ նկարողներ (ԺԱ.-ԺԵ Դար), Երուսաղէմ, 1989, էջ 5-6:

³⁷ Հ. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. Բ, էջ 654 (23); Լ. Ռ. Ազարյան, նշվ. աշխ., էջ 55 և 70-71:

³⁸ Նորայր Արք. Մովսէսյան, նշվ. աշխ., էջ 7-9, Հ. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. Ա, էջ 570-571 (249), Լ. Ռ. Ազարյան, նշվ. աշխ., էջ 55-60:

³⁹ Լ. Ռ. Ազարյան, նշվ. աշխ., էջ 56, ծան. 4:

⁴⁰ A. Sanjian, A Catalogue of Medieval Armenian Manuscripts in the United States, pp. 73-76, 387-391, 422-426.

⁴¹ Հ. Աճառյան, ՀԱԲ, հ. Գ, էջ 581:

և զԲասիլ հայր հոգևոր ցղաստիարակն իմ ի Քրիստոս և զԳրիգոր անհաս գրիչ»։ Քեմբրիջի համալսարանի գրադարանի Ավետարանում նա հայտնում է, որ ձեռագիրն ընդօրինակել է «ի խնդրոյ պատուական և սուրբ վարդապետին Վարդանայ, որ ստացաւ սայ ի պէտս իւր»։ Այս երկու համանման հիշատակարանները բավականաչափ հիմք են տալիս Հովհաննես գրչին ժամանակակից և սերնդակից դասելու Վարդան քահանային († 1173 թ.), Կոստանդինին (Կ. Ո. Շ. Ի. Կ) (1125-1195) և Գրիգոր Մլիճեցուն (1150-1215)։ Մատթեոսի, Մարկոսի Ավետարանների վերջում նրա անվան կարճ ակնարկներ կան։ Ուշադրության արժանի է երկու ձեռագրերի բնագրային մերձավորությունը։ Երկուսն էլ կիրառում են «Ն» տառը՝ փոխանակ «Լ»-ին, «Շնացող կնոջ» դրվագի պատմությունը տեղադրում են Հովհաննեսի Ավետարանի Ը գլխի 1-11 համարներում, երկուսն էլ նախընտրում են Մարկոսի ավետարանի ընդարձակ վերջավորությունը։ Սրանք բնագրական այնպիսի առանձնահատկություններ են, որ ապացույց են բնագրի հնությունը։ Այս հանգամանքին է անդրադառնում Ամերիկացի՝ Նոր Կտակարանի մասնագետ Ռ. Պ. Կեսին իր ուսումնասիրության մեջ՝ նվիրված Քեմբրիջի Համալսարանի ձեռագրի բնագրի յուրահատկություններին⁴²։

1915 թ. Առաջին համաշխարհային պատերազմի ընթացքին հայ ժողովուրդը մարդկային կորստից բացի, կրել է նաև մշակութային աննախագէտ կորուստներ, այդ թվում՝ հազարավոր ձեռագրեր, որոնց հետազոտությանն է նվիրված «Եղեռնը և մեր ձեռագրերի կորուստներն ու փրկութիւնները» ուսումնասիրությունը (Սուրբ էջմիածին, 2015)։

Կորստից փրկված հազարավոր ձեռագրերի թվում, երբ Մամլուկները գրավեցին Սիս քաղաքը 1375 թ., այս ձեռագիրը մնաց Կեսարիայի Սուրբ Աստվածածին եկեղեցում։ Հայ բնակչության աքսորումից հետո, 1922 թ. այս ձեռագիրը համարվում էր կորսված։ Սակայն մի հայ քահանա՝ ծնված Կեսարիայում 1886 թ., որը հոգևոր հովիվն էր Կեսարիոյ Սուրբ Աստվածածին եկեղեցու, փրկել էր այն։ Բեյրութից փախչելիս, նա ձեռագիրը իր հետ տարել էր Մարսել և ապա Արգենտինա 1925 թ.։ Տեր Հայրը մահացել է 1962 թ. և ձեռագիրը ժառանգություն թողել եղբոր աղջկան՝ Ֆրանսիսկո Կասարեսին ու նրա ամուսնուն։ Ձեռագիրը պահպանվել է այդ ընտանիքում և չունի կնիք, գրքադրոշմ, կամ այլ ստացողի արձանագրություն։

⁴² R. P. Casey, "An Armenian Manuscript of the Gospels," *Journal of Theological Studies*, 30, 1929, pp. 356-361, վերապված՝ Vrej Nersessian, *A Catalogue of Armenian Manuscripts in the British Library*, և. Ա, էջ 152-54:

REVD. NERSES (VREJ) NERSESIAN

**THE ODYSSEE OF A MEDIEVAL MANUSCRIPT
SAVED FROM PERDITION**

Key words: Four Gospels, Sis, church of St. Marina, Scribe Yovhannēs, Yovhannēs VI of Sis, Kostandin I of Bardzrberd, Kostandin of Drazark, Lewon the Magnificent, Philip, Zabel, Grigor Mlichets‘i, Kostandin (KOSHIK), Vardan (scribes), Holy Theotokos church of Tumarza.

According to the lengthy colophon this exceptional manuscript was copied at the church of St. Marina in Sis in 1222, by the scribe Yovhannēs, a pupil of the “incomparable” scribe Grigor Mlijets‘i. The existence of this manuscript was not known until today. The renowned scholar of miniature painting in the Kingdom of Cilicia Sirarpie Der Nersessian, in her investigation of Cambridge University Library MS. Add. 2620, also copied by Yovhannēs in 1217 at the church of St Marina expresses the view that the same scribe had copied a manuscript of the Four Gospels under the protection of the same church in 1222, formerly preserved in the church of the Holy Virgin Mary in Caesarea, but “lost and its existence is known only through an extract of the colophon.” The extract of the colophon is listed by Catholicos Garegin I Yovsepeants‘ and reprinted by Artashes Matevosian.

With the exception of these two manuscripts dated 1217 and 1222 we have no further information on the scribe Yovhannēs. From the colophon of a manuscript of the Four Gospels dated 1173 we know of the careers of three scribes from the scriptorium of Skewra and Mlij. These were the priest Vardan († 1173), Kostandin nicknamed K. O. SH. I. K (1125-1195) and Grigor Mlijets‘i (or Skewrats‘i, c. 1150-1215).

Unfortunately, few of the illuminations have survived – the Letter of Eusebius to Carpianus, three of the Canon Tables and headpieces of the Four Gospels. The majority of the marginal decorations are ornamental with few motifs related to the text.

The manuscript has been restored three times: in 1293, 1496 and 1579. It was the property of the Church of the Holy Virgin Mary in Caesarea until 1886, when it was rescued and taken to Argentina.

ПРЕПОДОБНЫЙ НЕРСЕС (ВРЕЖ) НЕРСЕСЯН
ОДИССЕЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУКОПИСИ,
СПАСЕННОЙ ОТ ЗАБВЕНИЯ

Ключевые слова: Четвероевангелие, Сис, церковь св. Марины, писец Ованнес, Ованнес VI Сисский, Костандин I Бардзрбердци, Костандин Дразаркци, Левон Великий, Филипп, Забел, Григор Млиджеци, Костандин (К.О.Ш.И.К), Вардан (писцы), церковь св. Богородицы в Тумарзе.

Согласно длинному колофону, эта уникальная рукопись была скопирована в церкви св. Марины в Сисе в 1222 г. Ованнесом, учеником «несравненного» писца Григора Млиджеци. О существовании рукописи по сей день не было известно. Видная исследовательница киликийской миниатюрной живописи Сирарпи Тер-Нерсесян в своем исследовании рукописи Add. 2620 из Кембриджской библиотеки, также скопированной писцом Ованнесом в 1217 г. в церкви св. Марины, выражает мнение о том, что тот же писец скопировал Четвероевангелие под сенью той же церкви в 1222 г.; ранее она хранилась в церкви св. Богородицы в Кесарии, но «была утеряна, и о ее существовании известно только благодаря отрывку из колофона». Этот отрывок упомянут в сборнике колофонов католикоса Гарегина I Овсепянца и перепечатан Арташесом Матевосяном.

Кроме этих двух рукописей, датированных 1217 и 1222 годами, мы не располагаем другой информацией о писце Ованнесе. Из колофона Четвероевангелия 1173 года нам известно о деятельности трех писцов из скриптория в Скевре и Млиджа. Это – священник Вардан († 1173), Костандин по прозвищу Кошук (1125-1195) и Григор Млиджеци (или Скевраци, ок. 1150-1215).

К сожалению, сохранилось мало иллюстраций: письмо Евсевия Карпиану, три канонические таблицы и заставки четырех евангелий. Большинство маргинальных украшений – это орнаменты и несколько относящихся к тексту сюжетов.

Рукопись трижды реставрировалась: в 1293, 1496 и 1579 гг. Она являлась собственностью церкви св. Богородицы в Кесарии до 1886 г., когда ее спасли и перевезли в Аргентину.

**ՀԵՏԱԳԱՅԻ ԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԱՐԱԲԵՐԵՆ
ՁԵՌԱԳՐԵՐՈՒՄ.
ՁԵՌԱԳՐԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԱՐՅԵՐ**

Բանալի բառեր՝ Հիշատակարան, ձեռագրագիտություն, պրոսոպոգրաֆիա, հավելագրություններ, հմայագիր, պատգամ, ասույթ, անեծք:

**Հետագայի գրությունների բովանդակային
առանձնահատկությունները**

Ձեռագրի բովանդակային կարևորությունը, ձեռագրագիտական արժեքին զուգահեռ նշանակալի և հետաքրքրական է նաև «ձեռագրի պատմությունը»¹, որի մասին վկայում են «գրչության ժամանակի հիշատակարան(ներ)»-ը և «ձեռագրի հետագայի գրություններ»-ը:

Սույն հոդվածի շրջանակում ներկայացնում ենք «ձեռագրերի հետագայի գրություններ»-ը, որոնք ձեռագրագիտական նշանակությունից բացի նաև սոցիալ-տնտեսական, քաղաքական, պատմական, տեղագրական և կենսագրական տեղեկությունների հարուստ աղբյուր են, հիշատակում են անձնանուններ, ծննդյան, մահվան և այլ իրադարձությունների թվականներ, ազգակցական կապեր, աշխարհագրական անվանումներ, նշված ժամանակաշրջանում տվյալ բնակավայրում ապրանքների արժեքներ, արհեստի և առևտրի բնագավառներին առնչվող տարբեր եզրույթներ: «Հետագայի գրություններ»-ը հանդիպում են ձեռագրի տարբեր էջերին և հատվածներում, սակայն մեծ մասամբ գրված են լինում առաջին և վերջին էջերին, լուսանցքներում, որոշ դեպքերում ամբող-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ավագ գիտաշխատող, v_makaryan@matenadaran.am, հոդվածը ստանալու օրը՝ 27 փետրվարի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 15 մարտի, 2024:

¹ *Islamic Codicology, an Introduction to the Study of Manuscripts in Arabic Script; F. Déroche with contributions by A. Berthier, M.-G. Guesdon et al.*, Al-Furqān Islamic heritage Foundation, London, 2005, pp. 311-344; A. Gacek, *Arabic Manuscripts, A Vademecum for Readers*, Leiden – Boston: Brill, 2009, p. 338.

ջական էջը ծածկված է լինում նման տեղեկություններով: Ձեռագրի «գրչության ժամանակի հիշատակարան(ներ)»-ի բացակայության դեպքում «հետազայի գրություններ»-ը դառնում են *termini ante quem*, որոնք կարող են օգնել ձեռագրի գրչության հնարավոր ժամանակը որոշելու հարցում:

«Հետազայի գրություններ» ձևակերպման և բովանդակային դասակարգման տարբերությունները հայկական և արաբական ձեռագրագիտության մեջ

Արաբական ձեռագրագիտության մեջ բոլոր այն գրությունները, որոնք գրվել են ձեռագրի կազմությունից հետո, ներառվում են ձեռագրերի նկարագրության հարցակարգի «ձեռագրի գրություններ» (անգլ.՝ *Manuscript notes*, արաբ.՝ *ملاحظات المخطوطه*) կետում: «Ձեռագրի գրություններ» կետը համարվեք է հայկական ձեռագրագիտության «հետազայի հիշատակարան» և «հավելագրություններ», «նշում», «գրչափորձ», «կնքագրոշմ», «նկարափորձ» կետերին: Պետք է նշել նաև, որ արաբական ձեռագրագիտության մեջ «հետազայի հիշատակարաններ» եզրույթն առհասարակ բացակայում է: Ուստի, արաբական և հայկական ձեռագրագիտության վերոնշյալ հասկացություններն ընդհանրացնող պայմանական անվանում ենք ընտրել «հետազայի գրություններ»:

Անվանումների տարբերություններից բացի, այս կետերը որոշակի տարբերություններ և առանձնահատկություններ ունեն նաև բովանդակային առումով:

Արաբական ձեռագրագիտության մեջ ընդունված է «ձեռագրի գրություններ» կետը տեսականորեն բաժանել երեք ենթակետի՝ իրավական (*legal notes*), բնագրային (*textual notes*) և անկապակից կամ անկախ գրություններ (*unrelated notes*)²:

Իրավական գրությունները արձանագրում են ձեռագրի՝ որպես ֆիզիկական կամ նյութական առարկայի «ճակատագիրը» կազմվելուց հետո, հետևաբար «ձեռագրում գտնվելու իրավական կարգավիճակ են ստանում»⁴:

² Ձեռագրագիտական եզրույթների թարգմանության ժամանակ խուսափել ենք բառացի թարգմանությունից՝ նախընտրելով դրանց հայերեն իմաստային թարգմանությունը: Այդ հարցում խորհրդակցել ենք ՄՄ Մատենադարանի աշխատակիցներ Գ. Ղազարյանի, Տ. Մանուկյանի, Խ. Հարությունյանի, Գ. Խաչատրյանի և Ա. Հայրապետյանի հետ:

³ A. Görke, K. Hirschler, "Introduction: Manuscript Notes as Documentary Sources," in *Manuscript Notes as Documentary Sources*, ed. A. Görke, K. Hirschler, Beirut: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2011, pp. 9-20; "Notes," *Islamic Manuscripts Basics*, last modified June 27, 2023, Notes | Islamic Manuscript Basics (kislakcenter.github.io).

⁴ A. Görke, K. Hirschler, նշվ. աշխ., էջ 10:

Իրավական գրություններն իրենց հերթին տեսականորեն բաժանվում են երկու խմբի:

Առաջին խմբին պատկանող գրությունները սերտորեն կապված են մի ընթացակարգի հետ, որը միտված էր, ընդօրինակվող երկերի քանակի աճին գուգահեռ, սկզբնազրի անսխալ փոխանցմանը և հեղինակային իրավունքի պահպանմանը: Այդ նպատակով մզկիթներում, մադրասաներում նիստեր էին գումարվում, որոնց ներկա էին լինում հենց տվյալ երկի հեղինակը, ժամանակի անվանի գիտնականներ և այլ ներգրավված անձինք: Վերջիններիս անունները, պարտավորություններն ու լիազորությունները նշվում էին համապատասխան գրություններում, ինչպիսիք էին.

- Բնագրի ստուգման նշումները (*collation notes*) և ստուգման հայտարարագրերը (*collation statements*) փաստում էին, որ տվյալ տեքստը կամ տեքստի տվյալ հատվածը համեմատված-ստուգված է բնօրինակի հետ,
- տեքստի փոխանցման արտոնագրերը (*licence of transmission, ijāzah*) տրվում էին փոխանցողին անձամբ հեղինակից կամ այլ գիտնականից,
- տեքստի փոխանցման վկայականները (*certificate of transmission or audition certificates – samā`āt*), որոնք տրվում էին փոխանցման ընթացքի ունկնդրման (*ijāzat al-samā`*) կամ փոխանցվող տեքստը կարդալու համար (*ijāzat al-qirā`ah*)⁵,
- հեղինակի կողմից իր աշխատանքը փոխանցողին ներկայացնելու-հանձնելու վկայականները (*certificates of presentation, ijāzat al-munāwalah*)⁶:

Վերոնշյալ գրությունները գրվում էին հենց ընդօրինակվող ձեռագրում՝ հատուկ կաղապարով. հիշատակվում էին նիստին(երին) ներկա գտնվող տվյալ աշխատության հեղինակի, հեղինակավոր անձանց, ընթերցողի, վկայագրի գրողի անունը (*kātib*), այլ մասնակիցների անունները, վավերացված հատվածը կարդալու համար անցկացված նիստերի քանակը, ամսաթիվը, վայրը, հայտարարագրի, արտոնագրի կամ վկայականի հաստատումը հենց հեղինակի կողմից:

⁵ Sū'u

صلاح الدين المنجد، "إجازات السماع في المخطوطات القديمة"، مجلة معهد المخطوطات العربية، الكويت، مج 1، ع 2، 1375هـ/1955م، صص. 232-251.

⁶ أحمد شوقي بنين، مصطفى طوي، معجم مصطلحات المخطوط العربية قاموس كوديكولوجي، الطبعة الثالثة، مزيدة ومنقحة، 2005، ص. 32.

Այսպիսով, այդ գրուժյունները նաև պրոսոպոգրաֆիայի⁷ հարուստ աղբյուր են: Դրանք հիմնականում հանդիպում են իսլամին վերաբերող աշխատություններում և շատ քիչ դեպքերում՝ «ոացիոնալ գիտություններին» (al-‘ulūm al-‘aqlīya)⁸ առնչվող ձեռագրերում⁹:

Մերձավորարևելյան հասարակությանը հատուկ այս երևույթը մեծ տարածում ուներ Հիշրայի 6-9-րդ/12-15-րդ դարերում, հատկապես Դամասկոսում և Կահիրեում, ապա Բաղդադում, Հալեպում և Մեքքայում¹⁰:

Իրավական գրությունների երկրորդ խումբը ներառում է նվիրաբերման՝ վակֆի (waqfiya/taṣbīs), ընթերցողի¹¹ և սեփականատիրոջ հիշատակագրերը (tamīlkāt, tamallukāt), տիտղոսաթերթի վրայի բացման isnād-ը¹², լուսանցքային վերնագրերը (catch-title on the tail), գնորդի, վաճառողի հիշատակագրերը (իրենց անունների և գործողության թվականների հիշատակմամբ հաճախ նաև կնիքների առկայությամբ), գրադարանի կնիքները, պրակների, թերթերի հա-

⁷ Պատմական դեմֆերին վերաբերող տեղեկատվություն ու բնութագիր: Մագոմ է հունարեն *prosōpon* («դեմֆ, անձ») և *grafein* («գրել») բառերից:

⁸ Իսլամում գիտությունները բաժանվում են երկու հիմնական խմբի՝ ոացիոնալ (*al-‘ulūm al-‘aqlīya*) և փոխանցվող կամ ավանդական (*al-‘ulūm al-naqlīya*): Ռացիոնալ գիտություններ են համարվում տրամաբանությունը, բնագիտությունը, հանրահաշիվը, երկրաչափությունը, երաժշտությունը, աստղագիտությունը և այլն, այլ կերպ ասած՝ մարդկային մտֆից (*‘aql*) բխող գիտություններ: Իսկ օրինակ՝ աստվածաբանությունը, իրավունքը, իրավունքի տեսությունը և հումանիտար այլ գիտությունները համարվում են փոխանցվող կամ ավանդական գիտություններ: Առավել մանրամասն տե՛ս **Sh. Rahman, W. Edward Young**, “Argumentation and Arabic Philosophy of Language: Introduction,” in *Methodos: Savoirs et Textes* 22, 2020 / Argumentation and Arabic Philosophy of Language : Introduction (openedition.org); **M. M. Malik**, “Islamic Critical Evaluation and Perspective on Fallacy of Argumentum ad Hominem,” in *Pakistan Journal of Humanities and Social Sciences*, Vol. 7, No. 1, 2019, pp. 63-75.

⁹ **A. Görke, K. Hirschler**, նշվ. աշխ., էջ 19:

¹⁰ **A. Görke**, “Teaching in 5th/11th-century Baghdad: Observations on the lectures of Abū l-Fawāris Tīrād b. Muḥammad al-Zaynabī and their audience,” in *Manuscript Notes as Documentary Sources*, p. 93.

¹¹ Ընթերցողի հիշատակագիրը պետք է տարբերել ընթերցողի վկայագրից: Ըստ Բորիս Կիրենցի, եթե *samā’āt*-ը և *ijāzāt*-ը ծաղկում էին Դամասկոսում գլխավորապես Այյուբյան և մամլուֆյան ժամանակաշրջաններում, ապա կարդացողի և սեփականատիրոջ գրությունները շարունակում էին օգտագործվել առնվազն մինչև 19-րդ դարը՝ ընդգրկելով ավելի երկար ժամանակահատված: Տե՛ս **A. Görke, K. Hirschler**, նշվ. աշխ., էջ 19:

¹² *Isnād* (եզ.՝ *sanad*) փոխանցող անձանց շղթայական հիշատակմամբ տվյալ աշխատությունը հեղինակին վերագրել-հասցնելը, կարծես, այլ իմաստ է հաղորդում: Տե՛ս **A. Gacek**, նշվ. աշխ., էջ 20:

մադրման նշումները (*Collational notations (formulae)*), հուշագրերը (*Collation memoranda*) և այլն¹³:

Բնագրային գրություններն առնչվում են ձեռագրի տեքստին: Դրանք ներառում են տեքստին վերաբերող հետագայի գրությունները՝ համեմատման-ստուգման նշումներ (*muqābalāt, mu'aradāt, balāghāt, inhā'āt*), բնագրային ուղղումներ, լուսանցքային մեկնաբանություններ և այլն:

«**Ձեռագրի հետագայի գրություններ**» կետի այս ենթակետը հայկական ձեռագրագիտության մեջ ընդունված է տալ «**հավելագրություններ**» կետի ներքո, ինչպես նաև առանձին ծանոթագրություններով (ուղղումներ և սրբագրումներ)¹⁴:

Անկախ կամ անկապակից գրություններ ենթակետը հայկական ձեռագրագիտության մեջ համապատասխանում է «**նշումներ**» և «**գրչափորձ**» կետերին: Դրանք ձեռագրի՝ որպես առարկայի և տեքստի հետ կապ չունեցող գրություններն են՝ ծննդյան և մահվան ցանկեր, իրադարձությունների մասին արձանագրություններ, գրչափորձեր, գնումների ցուցակներ, տարբեր իրերի, ապրանքների գներ և այլն:

Այնուամենայնիվ, այս գրությունները նույնպես կարող են հուշել, թե որտեղ կամ ում ձեռքում է գտնվել ձեռագիրը: Այս տրամաբանությամբ՝ **անկախ գրությունները** շատ հաճախ նույնացվում են **իրավական գրությունների** հետ և փաստորեն չեն առանձնացվում որպես «**ձեռագրի հետագա գրությունների**» առանձին ենթակետ:

Հետագայի գրությունների օրինակներ **Մատենադարանի արաբերեն ձեռագրերում**

Մատենադարանի արաբերեն մի շարք ձեռագրեր հարուստ են հետագայի գրություններով, որոնք վերաբերում են վերոնշյալ բոլոր ենթակետերին: Մակայն սույն հոդվածի շրջանակում առանձնացրել ենք **իրավական** (միայն երկրորդ խումբ)¹⁵ և **անկախ կամ անկապակից գրություններին** առնչվող օրինակներ, քանի որ **բնագրային գրություններ** առկա են գրեթե բոլոր ձեռագրերում: Բնագրային գրություններն անքակտելիորեն կապված են ձեռագրի բուն տեքս-

¹³ A. Görke, K. Hirschler, նշվ. աշխ., էջ 16, A. Gacek, նշվ. աշխ., էջ 65-71:

¹⁴ Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Բ. Ա-Փ:

¹⁵ Մատենադարանի՝ մեր նկարագրած արաբերեն ձեռագրերում դեռևս չենք համոզիպել իրավական գրությունների առաջին խմբի, այն է՝ աշխատության «փոխանցման թույլտվության» օրինակներ:

տի հետ, հետևաբար դրանց ուսումնասիրությունը պարտադրում է բովանդակային համեմատական աշխատանք, որի դեպքում անխուսափելի է շեղումը հոգվածիս բուն նյութից:

Այսպիսով, **Իրավական և անկախ գրությունների ուսումնասիրությունը** հետաքրքրական է այն առումով, որ վերոնշյալ հարուստ տեղեկությունները պարունակելուց բացի, հնարավորություն է տալիս պատկերացում կազմելու միջնադարյան և նոր շրջանի իսլամական հասարակության գիտակրթական և, առօրեական-կենցաղային մի շարք հարցերի վերաբերյալ: Իսկ որպես ձեռագրագիտական նյութ, դրանք կարող են համեմատության մեջ դրվել հայերեն նմանօրինակ հիշատակարանների (հիշատակագրությունների) հետ՝ այդպիսով ընդգծելով ձեռագրական ավանդույթների ընդհանրությունները և յուրաքանչյուրի առանձնահատկությունները:

Իրավական գրությունների օրինակներ

Ձեռագրի գնման գրություն՝ ՄՄ Ա.Ձ.Ղ, ձեռ. 1626 (1585 թ.), էջ 1ա.

"أخذت هذا الكتاب من مصطفى المغربي واعتبطه [اعطيته] بداله قطعة ارض طولها خمسو قدم في شهر /// في سنة سبعماية وستون (?)" .

«Վերցրի այս գիրքը Մուստաֆա ալ-Մադրիբիից, փոխարենը նրան տվեցի հողակտոր, որի երկարությունը հիսուն քայլ է, ամսի /// 760 թ. (?)»:

Ստացողի գրություն՝ ՄՄ Ա.Ձ.Ղ, ձեռ. 1626 (1585 թ.), էջ 168բ.

"آل الي نوبة العبد الحقيير اليدين من اليد حسين الحموى غفر الله لهما في غرة في شعبان سنة ١٠٥٥ ."

«Հուսեյն ալ-Համաուիից հասավ ողորմելի ծառայի հերթը Շաբաթն ամսվա առաջին օրը 1055 թ.»:

Վաճառքի գրություն՝ ՄՄ Ա.Ձ.Ղ, ձեռ. 1626 (1585 թ.), էջ 169ա.

"٢٠٠ ليره مدفوع بطلب"

«200 լիրա վճարված է Հալեպում»:

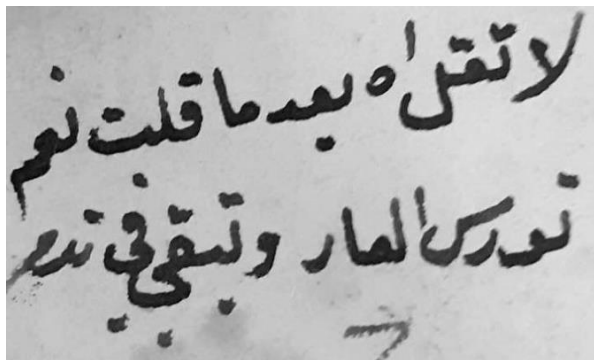
*Սեփականատիրոջ գրություն՝ ՄՄ Ա.ՁԶ, ձեռ. 1415 (18-րդ դար), էջ 1ա.
 "الحمد لله تعالى ثم ملك بعضه الفقير الحقير عبد الله بن محمد سعيد بن احمد ابن سليمان
 بن اسمعيل المحاسنى غفر الله له".*

«Փառք ամենակարող Աստծուն, այնուհետև սրա սեփականատերն էր ողորմելի, զազրելի Աբդ Ալլահ իբն Մուհամմադ Մայիդ իբն Ահմադ իբն Սուլեյման իբն Իսմայիլ ալ-Մահասանին, թող Աստված ների նրան»:

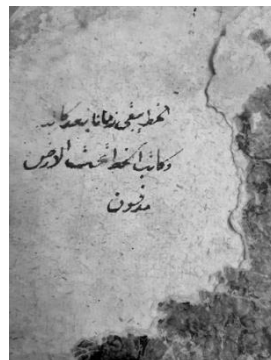
Ընթերցողի հիշատակագրեր. Ինչպես նշվեց, ուսումնասիրողի և կարդացողի (*mutāla`ah, nazar*) հիշատակագրերը դասվում են իրավական գրությունների երկրորդ խմբին և շատ մոտ առնչություն ունեն սեփականատիրոջ հիշատակագրերին: Դրանցում սովորաբար հաղորդվում է, որ այս կամ այն մարդը կարդացել, ուսումնասիրել է տրված գիրքը կամ նրա մի մասը: Այդ գրությունները հիմնականում սկսվում են կարդաց, ուսումնասիրեց, նայեց, ծանոթացավ, ջանաց, ըմբռնեց, լուսավորվեց բառերով (*qara`a; t̄āla`a fi; nazara fi; waqafa`alā; ta`ammalahu (ta`ammala ma`ānihā, faragha min ta`ammulih); istaw`abahu and istanāra minhu*)¹⁶:

Ըստ վիճակագրության՝ Մատենադարանի արաբերեն ձեռագրերում ընթերցողի հիշատակագրությունները գերակշռում են այն ձեռագրերում, որոնք բովանդակային առումով մեկ աշխատություն են ներկայացնում, սակայն բաժանված են հատորների (որոնց թիվը կարող է հասնել 127-ի), մեր կարծիքով առավել արդյունավետ և հեշտ ուսումնասիրելու համար: Նմանօրինակ ձեռագրերի քննությունը ցույց է տալիս, որ միևնույն աշխատության առաջին մի քանի հատորները շատ ծանրաբեռնված են լինում ընթերցողի հիշատակագրերով, ապա հետագա հատորներում դրանց, հետևաբար նաև ընթերցողների թիվը աստիճանաբար նվազում է՝ հասնելով մեկի կամ երկուսի (կամ առհասարակ բացակայում են):

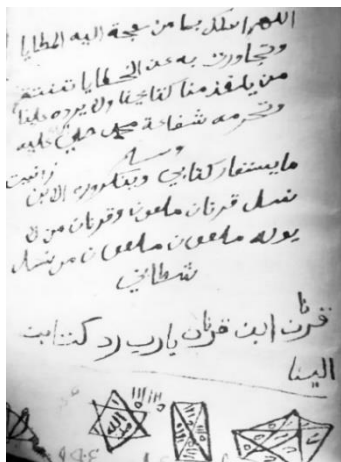
¹⁶ A. Gacek, նշվ. աշխ., էջ 256-257:



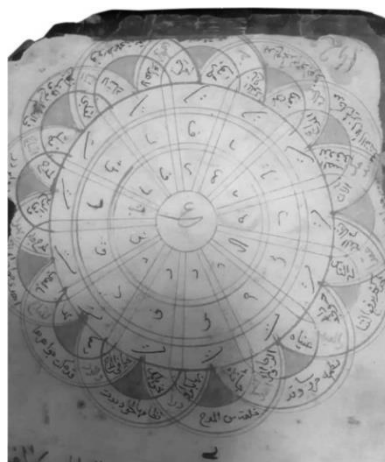
Պատգամ-ասացված՝ ՄՄ Ա.Ձ.Հ,
ձեռ. 1330 (19-րդ դ.), պահպանակ Բա



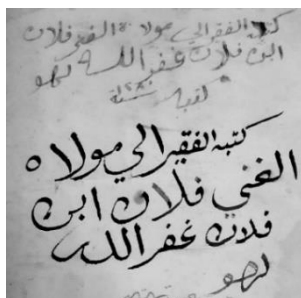
Ասույթ՝ ՄՄ Ա.Ձ.Հ, ձեռ. 1329
(19-րդ դ.), Բ կազմերես



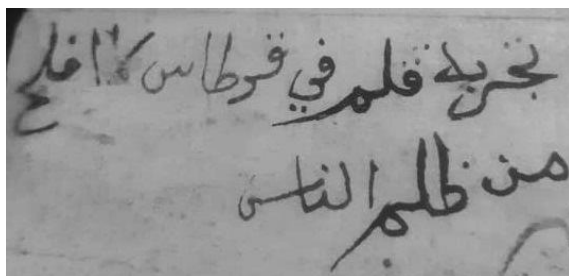
Հմայագիր՝ ՄՄ Ա.Ձ.Հ, ձեռ. 2276
(17-րդ դ.), պահպանակ Բա



Գուշակության կլոր գծանկար՝ ՄՄ
Ա.Ձ.Հ, ձեռ. 2285 (17-րդ դ.), էջ 142ա.



Հիշատակարանի գրության
օրինակներ՝ ՄՄ Ա.Ձ.Հ, ձեռ. 1327
(19-րդ դ.), պահպանակ Բբ



Ասույթ՝ ՄՄ Ա.Ձ.Հ,
ձեռ. 2285 (17-րդ դ.), էջ 142ա.

Ընթերցողի հիշատակագրերի օրինակներ.**ՄՄ ԱԶԷ, ձեռ. 2276 (17-րդ դար), պահպանակ Աս.**

"ناتحقق لي ما فيه وفهمت مفيدنيه [مفيدني] وعرفت معانيه كله الفقر الله سبحانه وتعالى الشيخ احمد غفر الله له ولي والديه ولجميع المسلمين اجمعينا امين سنة 1099 ."

«Ստուգեցինք, թե ինչ կա դրանում, և ես հասկացա, որ այն օգտակար է ինձ համար, իմացա դրա ամբողջ իմաստը, ամենակարող Աստծու խեղճ շեյխ Ահմեդ, թող աստված ների նրան, ինձ, նրա ծնողներին և բոլոր մուսուլմաններին, 1099 թ.»:

ՄՄ ԱԶԷ, ձեռ. 1326, էջ 40բ.

"نظر فيه وتأمل معانيه الفقير الفقير [ال] راجي عفو ربه الكريم حسين الشامي."

«Նայեց և դրա իմաստի շուրջ խորհեց բարեգուլի տիրոջ ներումը հայցող արհամարհելի, խեղճ Հուսեյն ալ-Շամին»:

ՄՄ ԱԶԷ, ձեռ. 1331, պահպանակ Բա (19-րդ դար).

"فقرأ احمد طواف الفقير جميعها من اولها الى اخرها."

«Այն սկզբից մինչև վերջ կարդաց խեղճ Ահմադ Տաուաֆը»:

Ընթերցողի գրություն, որտեղ հիշատակվում է սեփականատերը՝ ՄՄ ԱԷ, ձեռ. 1800 (19-րդ դար), էջ 8ա.

"قد نظر في هذه الرسالة شيخ حسام الدين الاحرارى المشتهر بالصين في حلب الشهباء صاحبه يوسف افندى."

«Այս աշխատությունը նայեց Չինաստանում հայտնի շեյխ Հիսամ ալ-Իին ալ-Ահրարին՝ սեփականատիրոջ Յուսուֆ էֆենդիի մոտ Հալեպ ալ-Շահաբայում»:

Վերոբերյալ օրինակներում ընթերցողի կամ նույն հիշատակագիրը թողնողի անունն ուղեկցվում է անձը խոնարհեցնող բառերով, ինչպիսիք են *al-faqir al-haqir* (խեղճ, ստոր, նվաստ, Աստծու ներումը հայցող, անարժան): Առհասարակ, նմանօրինակ արտահայտությունները բանաձևային, կաղապարային բնույթ ունեն և կրկնվում են ձեռագրից ձեռագիր, իսկ երևույթը առավել տարածված էր քրիստոնեական (հայկական, վրացական, ղպտական, ասորական, լատինական, հունական, քրիստոնեական արաբական) ձեռագրական ավանդույթներ ներկայացնող գրիչների շրջանում¹⁷:

¹⁷ Խ. Հարությունյան, Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները, Երևան, 2019, էջ 121, 123-124 (ծան. 185):

Ձեռագիրը պահելու, չփչացնելու, գիրն ամեն ինչից վեր դասելու խնդրանք, պատգամ, հորդոր, անեծք, հմայագիր. Իրավական գրությունների երկրորդ խմբին են դասվում նաև ձեռագրի պահպանմանն ուղղված խնդրանք-հորդոր գրությունները և ձեռագիրը փչացնողներին ուղղված անեծքներն ու սպառնալիքները, որոնք հիմնականում գրված են սեփականատիրոջ ձեռքով:

Ձեռագրի պահպանությունն ուղղված գրությունները հայկական ձեռագրերում նաև մաս են կազմում «գրչության ժամանակի հիշատակարան(ներ)»-ի: Եվ, եթե «գրչի հիշատակարան»-ում գիրը պահպանելու աղերս-խնդրանքներ են հնչում, ապա դա պայմանավորված է գրչի իր աշխատանքը գնահատելու, պահպանելու ցանկությունով: Իսկ երբ դրանք հանդիպում են հետագայի գրություններում, ապա, պարզ է դառնում, թե այդ գիրքը սեփականատիրոջ համար շատ մեծ նշանակություն է ունեցել: Գիրը պահպանելու, գիրը գրչից վեր դասելու վերաբերյալ անգամ ասույթներ են հորինվել:

Այս երևույթը մանրամասն քննության է ենթարկել բանասեր-բանագետ Սարգիս Հարությունյանը և հանգել այն եզրակացության, որ «հմայական շար ու բարի խոսքերը՝ անեծքներն ու օրհնանքները» հիշատակի պահպանության լավագույն միջոցներն էին, որոնք ժամանակի ընթացքում մշտապես պահպանել են իրենց գորությունը»¹⁸:

Ձեռագիրը պահելու, չփչացնելու, գիրն ամեն ինչից վեր դասելու խնդրանքի, պատգամի, հորդորի, ասույթի, անեծքի, հմայագրի օրինակներ.

Հմայագիրը ՄՄ Ա.Ձ.Ձ, ձեռ. 2276 (17-րդ դար), պահպանակ Բա.

اللهم أسألك بما من ضجة اليه المطايا وتجاوزت به عن الخطايا تنتقم من يأخذ منا كتابينا ولا يرد علينا وتحرمه شفاعه محمد صلي عليه وسلم ما يستعار كتابي وينكروره [ينكره] الابن زانية نسل قرنان ملعون وقرنان من لا يدلله ملعون ملعون من نسل شطائي.
قرنان ابن قرنان يا رب رد كتابين [كتابنا] الينا".

«Մ վ Աստված, ես քեզնից խնդրում եմ, բանեցրո՛ւ նրա վրա քո կարողությունը և ների՛ր նրա մեղքերը, վրեժխնդիր եղի՛ր նրանից, ով մեզնից վերցնում է մեր գրքերը և չի վերադարձնում մեզ և զրկի՛ր նրան Մուհամմեդի (Աստված օրհնի նրան և խաղաղություն շնորհի) բարեխոսությունից: Նա, ով վերցնում է իմ գիրքը և հերքում է դա, շնացողի որդի է, անիծված եղջերավորի զավակ, եղջերավոր, որ դա ցույց չի տալիս, անիծված, անիծված, շեյտանի (սատանայի) սերնդից:

¹⁸ Ս. Հարությունյան, Անեծքի և օրհնանքի ժանրը հայ բանասիրության մեջ, Երևան, 1975, էջ 101, Խ. Հարությունյան, նշվ. աշխ., 180-181:

եղջերավոր, եղջերավորի որդի՛, Տե՛ր, վերադարձրո՛ւ մեր գրքերը մեզ»:
Ասույթ ՄՄ ԱԶՀ, ձեռ. 1329 (19-րդ դար), Բ կազմերես.

"الخط بقي زمانا بعد كاتب وكاتب الخط تحت الارض مدفون".
[الخط يبقى زمانا بعد كاتبه وكاتب الخط تحت الارض مدفون].

«Գրողից հետո գիրը երկար է մնում, իսկ գրողը թաղված է հողի տակ»:

Ասույթ ՄՄ ԱԶՀ, ձեռ. 2285 (17-րդ դար), էջ 142ա.

"تجارب [تجارب] قلم في قرطاس لا أفلح من ظلم الناس".

«Թղթի մեջ գրիչը փորձելով չի հաջողվի ճնշել մարդկանց»:

Պատգամ՝ ՄՄ ԱԶՀ, ձեռ. 1626 (1585 թ.), էջ 169ա.

"وما من كاتب الا سيأى ([سيفنى]) ويبقى الدهر ما كتبت يده".

«Եվ չկա գրողը, որը կմահանա, հավերժ կմնա այն, ինչ գրել են նրա ձեռքերը»:

Այս պատգամը նաև շարունակություն ունի, որը ձեռագրում, սակայն, բացակայում է.

"فلا تكتب بخطك غير شيء يسرك في القيامة أن تراه".

«Ձեր ձեռագրով ոչինչ մի՛ գրեք, բացի այն բանից, ինչ դուք ուրախ կլինեք տեսնել Հարության օրը»:

Անկախ գրությունների օրինակներ

Բանաստեղծական տո՞ղ, հորդո՞ր՝ ՄՄ ԱԶՀ, ձեռ. 1329 (19-րդ դար), պահպանակ Աա.

"خائف يا بديع الحسن تنساني تنسى الواحد ونعمل لك ولف ثانی وان كان ينسك رب العرش".

«Վախենում եմ, ո՛վ Բադի ալ-Հասան, որ մոռանաս ինձ, մոռանաս առաջինին և դարձնես քեզ երկրորդ ընկեր, և թո՛ղ գահակալը մոռանա քեզ»:

Հիշատակարանի գրության օրինակներ՝ ՄՄ ԱԶՀ, ձեռ. 1327 (19-րդ դար), պահպանակ Բբ.

"كتبه الفقير الي مولاه الغني فلان ابن فلان غفر الله لهو [له] كنبته سنة ١٢٨٠".

«Գրեց աղքատը իր հարուստ տիրոջը՝ այսինչի որդի այսինչին (Ֆալան իբն ֆալանին), թող Աստված ների նրան, գրեցի 1280 թ.»:

"كتبه الفقير الي مولاه الغني فلان ابن فلان غفر الله لهو[له]" .

«Գրեց աղքատը իր հարուստ տիրոջը՝ այսինչի որդի այնինչին, թող Աստված ների նրան»:

Պատգամ-ասացվածք՝ ՄՄ ԱԶՀ, ձեռ. 1330 (19-րդ դար), պահպանակ Բա.
 "لا تقل اه بعد ما قلت نعم تدرس المار وتبقى في ندم"

«Մի ասա ա՛հ, այո ասելուց հետո, ուսումնասիրիր անցածը և մնա գղջալով»:

Արաբական ասացվածք՝ ՄՄ ԱԶՀ, ձեռ. 2285 (17-րդ դար), էջ 142բ.

"عمدة العروص[س] واكبرالتبوس ولا يذكر بعده ويوس"

«Հարսի երաշխավորը, ամենամեծ այծերը, և դրանից հետո չի հիշվի նույնիսկ գնդասեղը»:

[Ամենակարևորը ամուսնությունն է և օժիտը, մնացածը կարևոր չէ. ոչ ոք չի հիշելու:]

Եզրակացություն

Արաբական ձեռագրագիտության մեջ ձեռագրի հետազայի գրությունները ձևի առումով բավական հստակ են դասակարգված: Հետևաբար, դրանց ուսումնասիրությունը թույլ է տալիս ավելի լավ պատկերացում կազմելու նշյալ երևույթի մասին: Դրանց բաղդատումը հայերեն ձեռագրերի նմանօրինակ գրությունների հետ հետաքրքիր ընդհանրություններ և տարբերություններ է բացահայտում:

Չնայած «ձեռագրի գրություններ» կետը մանրամասն ուսումնասիրված և դասակարգված է, այն համարվում է արաբական ձեռագրագիտության դեռևս ոչ ավարտուն, թերի ուսումնասիրված հասկացություն, քանի որ դրա ուսումնասիրությունը բավական ուշ է սկսվել՝ 1950-ական թվականներից, իսկ մինչ այդ, ձեռագրի հետազայի գրություններն ուղղակիորեն դուրս էին մնում ձեռագրագետների ուշադրությունից, հետևաբար նաև ձեռագրացուցակներից:

VENERA MAKARYAN

**NOTES IN THE ARABIC MANUSCRIPTS:
CODICOLOGICAL ISSUES**

Key words: Colophon, codicology, prosopography, textual additions, amulet, commandment, aphorism, curse.

In addition to the textual and manuscript value, the history of the manuscript is also significant and interesting. Evidence of this can be found in colophons and manuscript notes. This article deals with manuscript notes as a source of socio-economic, political, historical, topographical, and biographical information. Such notes mention personal names, dates of birth and death, kinship ties, geographical names, and prices of goods in the given settlement during a certain period. Additionally, they include various terms related to the fields of craft and trade. Manuscript notes are located throughout the text, primarily at the beginning and end of the text block. In some cases, the entire page is covered with such information. These notes serve as *termini ante quem* in the absence of a colophon, allowing for the possible determination of the manuscript's writing time.

This study highlights the precise classification of manuscript notes in Arabic codicology. Their collation with similar scripts in Armenian reveals commonalities and peculiarities of these traditions.

ВЕНЕРА МАКАРЯН

**ПОСЛЕДУЮЩИЕ ЗАПИСИ В АРАБСКИХ РУКОПИСЯХ:
ВОПРОСЫ КОДИКОЛОГИИ**

Ключевые слова: Колофон, кодикология, просопография, текстовые дополнения, амулет, заповедь, афоризм, проклятие.

История рукописи засвидетельствована в колофонах и других записях. Это богатый источник социально-экономических, политических, исторических, топографических и биографических сведений: в них упоминаются личные имена, даты рождения, смерти и других событий, родственные связи, географические названия, цены товаров в данном населенном пункте в определенный период, термины, относящиеся к ремеслам и торговле. Записи встречаются на различных страницах и в разных разделах рукописи, но чаще всего

пишутся в начале и конце блока, в фронтальной части; в некоторых случаях такой информацией бывает покрыта вся страница. При отсутствии колофона, записи в рукописях служат *termini ante quem*: благодаря им становится возможным примерно определить время написания рукописи.

В арабской кодикологии рубрика *записи в рукописи* с формальной точки зрения имеет четкую характеристику. Их сравнение с аналогичными записями на армянском языке обнаруживает как общие черты, так и различие традиций.

ԲԺՇԿԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ
HISTORY OF MEDICINE
ИСТОРИЯ МЕДИЦИНЫ

ԴՈՒՍՏԱՆ ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ*

DOI:10.57155/WTJE2618

ՄԻՋՆԱԳՐՅԱՆ ՀԱՅ ԲԺՇԿԱԳԻՏԱԿԱՆ
ԽՄԲԱԳՐԱԿԱՆ ԴՊՐՈՅՐ

Բանալի բառեր՝ Գիտական դպրոց, խմբագրական դպրոց, «Հիպոկրատյան հավաքածու», Գալենոս, «Գազիկի դեղագիտարան», «Գազիկ-Հեթումյան բժշկարան», Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Հովսեփ Սեբաստացի, Ասար Սեբաստացի, Բունիաթ Սեբաստացի:

Միջնադարյան բնագրերի խմբագրական-մեկնողական մշակույթը հայ միջնադարագիտության հիմնական բաղկացուցիչներից մեկն է: Մաշտոցյան գրերի գյուտից սկսած, խմբագրական-մեկնողական դպրոցի նախաստեղծ ավանդույթը դարձավ բազմադարյան հայ միջնադարագիտության ստեղծագործական մտքի կարևորագույն գործոններից մեկը: Այս մշակույթն իր համակարգված արտահայտությունն ունեցավ նաև հայ միջնադարյան բժշկագիտության մեջ:

Անդրադառնալով միջնադարյան հայ բժշկագիտության խմբագրական-մեկնողական ուղղվածության թեմային՝ արձանագրենք, որ ի հավելումն գիտության պատմության մեջ ընդունված «գիտական դպրոց» հասկացության, դասական չափորոշիչներին (գիտական ուղղվածություն, զարգացումներ, գիտական դպրոցի շարունակականություն)¹, հայ բժշկագիտության «խմբագրական-մեկնողական դպրոց» իրողությունը բնորոշվում է նաև այլ կողմնորոշիչներով գլխավորապես իր երեք հիմնական արտահայտություններով:

ա) խմբագիրը ճշգրտում է խմբագրվող երկի հեղինակին,

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, բժշկ. գ.թ., հոդվածը ստանալու օրը՝ 27 մարտի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 12 ապրիլի, 2024:

¹ Н. Семёнов, «Становление учёного», Природа, Москва, 1969, № 3, с. 152.

- բ) խմբագիրը մեկնաբանում և վերլուծում է խմբագրվող բնագիրը,
 գ) իր հավելումներն է անում բնագրին:

Իրոք՝ այդ հատկանիշները, որոնք ի սկզբանե երևակվում են հենց անտիկ շրջանի դասական բնա-փիլիսոփայական երկերի, մասնավորապես՝ «Հիպոկրատյան հավաքածուի» խմբագրումներում (հավաքածուի հատորների հեղինակների ճշգրտումներ, ընդարձակ մեկնություններ, այլ աղբյուրներից հատվածների հավելումներ), հատուկ են նաև հայ միջնադարյան խմբագրական դպրոցին:

Դա ունի իր նախապատմությունը, երբ մաշտոցյան գրերի գյուտից անմիջապես հետո հունական ու ասորական կենտրոններում կրթված հայ մտավորականները, տիրապետելով անտիկ բնա-փիլիսոփայական մշակույթին, ձեռնամուխ եղան այդ շրջանի դասականների իմաստասիրական, ճարտասանական, բնագիտական երկերի ոչ միայն թարգմանություններին, այլև այդ ստեղծագործությունների խմբագրումներին ու մեկնություններին: Ի մասնավորի, միջնադարյան հայ բժշկագիտության մեջ կողմնորոշիչ նշանակություն ունեցան 4-րդ դարի հույն աստվածաբան բնագետներ Նեմեսիոս Եմեսացու «Յաղագս բնութեան մարդոյ» և Գրիգոր Նյուսացու «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» ստեղծագործությունները՝ 8-րդ դարում Ստեփանոս Սյունեցու և Դավիթ Հյուպատոսի իրականացրած հայերեն թարգմանությունները:

Գիտության պատմության տեսաբաններն արձանագրել են խմբագրական ուղղվածությամբ տարբեր գիտական դպրոցների, նաև բժշկագիտական խմբագրական դպրոցների գոյության փաստը՝ սկսած դեռ անտիկ շրջանից: Ք. ա. 4-րդ դարում Հերակլիդեսը և Զևսիսը, որոնք, ըստ Գալենոսի, համարվում են «Հիպոկրատյան հավաքածուի» (*Corpus Hippocraticum*) ամենալավ մեկնաբանողները, ընդարձակ մեկնություններով են օժտել հավաքածուի գրեթե բոլոր հատորները, իսկ քիչ ավելի ուշ, Հիերոփիլոսը (Ք. ա. 335-280 թթ.) և Էրոտիանոսը (Ք. ա. 1-ին դ.) մեկնաբանություններին զուգահեռ աշխատել են ճշգրտել «Հիպոկրատյան հավաքածուի» յուրաքանչյուր հատորի հեղինակի հարցը²: Ուսումնասիրողների կարծիքով «Հավաքածուի» լավագույն մեկնաբանող է համարվում Կլավդիոս Գալենոսը, որ ձեռքի տակ ունենալով «Հավաքածուի» գրեթե բոլոր ձեռագրերը (դրանց մեծ մասը հետագայում կորսվել է) իրականացրեց «Հավաքածուի» լիարժեք խմբագրում-մեկնությունները իսկապես բժշկագիտական տեսանկյունից, քանզի նախորդ մեկնաբանողները հիմնականում իրակա-

² С. Ковнер, *Очерки истории медицины, Гиппократ*, Киев, 1883, с. 211.

նացրել էին լեզվական, քերականական բնույթի բնագրային ճշգրտումներ ու բժշկական եզրույթների բացատրություններ: Հայտնի են «Հիպոկրատյան Հավաքածուի» «Աֆորիզմների» ինը հատորանոց և հիպոկրատյան «Սուր հիվանդությունների ժամանակ կիրառվող դիետայի» գրքի եռահատոր գալենոսյան ընդարձակ մեկնությունները, ի հավելումն որոնց տրվել են նաև տեղեկություններ «Հիպոկրատյան հավաքածուի» մի շարք այլ խմբագրությունների և մեկնությունների մասին³:

Այս գործընթացն իր շարունակությունն ունեցավ ի դեմս բյուզանդացի բժիշկ-գիտնականներ Օրիբասիոսի (4-րդ դար), Ալեքսանդր Թրալացու և Աեստիոս Ամիդացու (6-րդ դար) բազմահատորանոց խմբագրական-մեկնողական բնույթի գործերի («Սինոպսիս», «Յոթ գիրք բժշկության մասին», «Տասներկու գիրք բժշկության մասին»)⁴: Ի շարունակություն՝ հետագայում արդեն արաբական բժշկագիտության մեջ մի քանի դար հարատևած խմբագրական-մեկնողական ուղղվածությամբ թարգմանական կենտրոններում (եդեսիա, Ջոնդիշապուր, Բաղդադ) սկսում են իրականացվել անտիկ մշակույթի դասականների հունարեն բնագրերի ասորերեն⁵ և արաբերեն թարգմանությունները՝ մեկնություններով և խմբագրումներով, մասնավորապես՝ ասորի-նեստորականների ջանքերով (Ահարոնի, Մասերջավայհի, Հունայն իբն Իսահակի, Հուբայշի, Մայմոնիդեսի և այլոց)⁶:

Արժանահիշատակ է Իբն-Սինայի «Կանոն բժշկութեան» դասական աշխատության՝ 13-րդ դարի արաբ գիտնական բժիշկ Իբն-ու Նաֆիսի մեկնողական հատվածներով հարստացված խմբագրությունը՝ «Պատասխանների գիրք» վերնագրով, որտեղ բժշկագիտության մեջ առաջին անգամ խոսվում է արյան փոքր կամ թոքային շրջանառության մասին⁷:

Նշենք նաև, որ այս գործընթացն իր շարունակությունն ունեցավ եվրոպայում, երբ տարբեր թարգմանական կենտրոններում (հատկապես Տոլեդոյի և Կորդովայի թարգմանական դպրոցներում ի դեմս Կոնստանտին Աֆրիկացու՝ 11-րդ

³ Гиппократ, *Избранные книги*, пер. с греч. В. Руднева, под. ред. В. Карпова, Москва, 1936, ч. I, сс. 47-54; Б. Петров, *От Гиппократа до Семашко: преемственность идей, очерки и портреты*, Москва, 1990, с. 29.

⁴ D. Campbell, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, vol. I, London, 1926, pp. 11-12.

⁵ Н. Пигулевская, *Культура сирийцев в средние века*, Москва, 1979, сс. 149-168.

⁶ D. Campbell, pp. 46-51; Абу Райхан Беруни, *Избранные произведения*, т. IV, Сайдана, Ташкент, 1973, сс. 81-88, 91-93.

⁷ D. Campbell, p. 84.

դարում և Գերարդ Կրեմոնացու՝ 12-րդ դարում) արաբ իմաստասերների և բնագետների (Սաբիթ/Տաբիթ իբն Կուուռա, Առ-Ռազի, Իբն Սինա, Հալի Աբբաս և ուրիշներ) բնափիլիսոփայական երկերի լատիներեն թարգմանությունները անպայմանորեն ուղեկցվում էին գիտական ընդարձակ մեկնություններով, իսկ հիմնական թարգմանական տեքստին կից ծանոթագրություններ էին գրվում:

Ավելին՝ լատիներեն այդ թարգմանություն-խմբագրությունները դարձան եվրոպական համալսարանների կրթական համակարգի ուսումնական ձեռնարկներ⁸:

Ի ամփոփումն վերոնշյալի կարող ենք արձանագրել, որ բժշկագիտության մեջ թարգմանական-մեկնողական այս գործընթացը, մասնավորապես միջնադարյան գիտության տեղայնացվածության պայմաններում, ձեռք է բերում, այսօրվա բնութագրմամբ՝ գիտական արտադրանքի կոորդինացիոն-միասնականացման նշանակություն: Այլ կերպ ասած՝ հունահռոմեական բժշկագիտության արձագանքները մենք տեսնում ենք բյուզանդական բժշկության, բյուզանդական բժշկությանը՝ արաբական բժշկագիտության, իսկ արաբական բժշկագիտության արձագանքները՝ եվրոպական բժշկական մշակույթներում և այլն:

Գիտական ավանդույթների շարունակական փոխակերպման այս երևույթը մի ինքնատիպ հատկանիշ-գրսևորմամբ է ի հայտ գալիս հայ միջնադարյան բժշկագիտության խմբագրական դպրոցի շրջանակներում: Խոսքն այն մասին է, որ ի լրումն հետ-մաշտոցյան հայ խմբագրական դպրոցում առկա՝ օտար աղբյուրներից արդեն իսկ եղած թարգմանությունների՝ հետագա խմբագրում-մեկնությունների, միջնադարյան հայ բժշկագիտության 10-12-րդ դարերի խմբագրական դպրոցը, փոխառելով անտիկ շրջանի դասական խմբագրական դպրոցի մոտեցումները, միջնադարյան հայ բժշկագիտության դպրոցի մեջ ներառեց նաև բնագրի խմբագրման-մեկնաբանման սկզբունքը: Բնագիր սկզբնաղբյուրների խմբագրման այս ուղղությունը հայ բժշկագիտության մեջ նոր արտահայտություն ունեցավ 10-րդ դարում, ի մասնավորի, մեզ հայտնի առաջին բժշկագիտական սկզբնաղբյուրի՝ Անիում գրված «Գագիկի դեղագիտարանի» խմբագրմամբ: Պատահական չէ, որ հայերեն առաջին բժշկագիտական երկը գրվեց Անիում:

Փաստենք այն ընդհանուր ճշմարտությունը, որ քաղաքակրթական և գիտամշակութային զարթոնքը պայմանավորված է հասարակական-քաղաքական անկախ պետականության գործոնով: Ահա՛ 10-11-րդ դարերում Բագրատունյաց

⁸ Նույն տեղում, էջ 125-145, 194-207:

անկախ թագավորության վերականգնումը խթան հանդիսացավ ոչ միայն քաղաքական-տնտեսական վերելքին, այլ նաև հայ գիտության և մշակույթի աննախադեպ զարգացմանը, դրանով իսկ նպաստելով Վերածննդի դարաշրջանին բնորոշ՝ աշխարհիկ մտածողության, գիտության և արվեստի, մանավանդ՝ բնական գիտությունների և մասնավորապես՝ բժշկագիտության անկաշկանդ զարգացմանը⁹:

Արդյունքում, Բագրատունյաց թագավորության գիտական կենտրոններում՝ Անիում, Հաղբատում, Նարեկում, Սանահինում, ուր առկա էին բնական գիտությունների զարգացման բոլոր նախադրյալները, բազմաողորտ հայ միջնադարագիտությունը աննախադեպ վերելք ունեցավ Գրիգոր Մագիստրոսի, Հովհաննես Իմաստասերի շնորհիվ¹⁰:

Հայ պետականության վերածննդով պայմանավորված գիտամշակութային զարթոնքի պայմաններում, Անիում, 10-րդ դարում, Գագիկ Ա թագավորի պատվերով (ըստ բժշկարանի հիշատակարանի. «... ի ժամանակս յաղթող թագաւորին Հայոց Գագկայ»)՝ ստեղծվում է հայերեն առաջին բժշկագիտական երկը՝ «Գագիկի դեղագիտարանը»¹²: Բժշկարանը հետագայում, Բագրատունյաց անկախ թագավորության անկումից հետո, բազմաթիվ հայերեն ձեռագրերի հետ բերվում է Կիլիկյան Հայաստան, որը 12-14-րդ դարերում դարձել էր հայկական պետականության և մշակույթի կարևորագույն կենտրոն: Եվ հենց Կիլիկիայում, Հեթումյան անկախ թագավորությունում «Գագիկի դեղագիտարանը» ունենում է երկու խմբագրում, ստանալով «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարան» անվանումը: Ահա հենց «Գագիկի դեղագիտարանի» այդ խմբագրությունը, կարելի է համարել հայ միջնադարյան բժշկագիտության խմբագրական դպրոցի առաջնեկը: Այսօր հայագիտությանը հայտնի են «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարանի» երկու գրչագիր՝ Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի մատենադարանի օրինակը

⁹ ՀԺՊ, հ. 3, Երևան, 1976, էջ 303-318:

¹⁰ Նույն տեղում, էջ 332-344:

¹¹ Ս. ՃԵՄՆԵՄԵԱՆ, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին ի Վենետիկ, հ. Ը, Վենետիկ, 1998, էջ 710:

¹² Հայագետների մեծ մասը «յաղթող» Գագիկ թագավորին նույնացրել են Գագիկ Ա Բագրատունու հետ (990-1020 թթ.), որից հետևում է, որ բժշկարանը գրվել է ժ դարում: Անվանի հայագետ Գ. Հովսեփյանի կարծիքով բժշկարանի պատվիրատուն Կարսի վերջին թագավոր Գագիկ Կարսեցին է (Գարեգին Ա հայրապետ, «Հայ-արաբական բժշկական և մշակութային յարաբերութեան խնդիրներ», ՀԱՍԿ, Գ տարի, 1957, էջ 6-7): Այս հոդվածը Գ. Հովսեփյանի 1911 թ. միջնադարյան հայ բժշկության խնդիրներին վերաբերող «Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան ժողովրդային լսարանին մեջ» կարդացած դասախոսությունն է, որ անտիպ էր մնացել և միայն 1957 թ. հրատարակվել է նրա աշխատակցի ջանքերով:

(եղմ. 370, թուղթ)¹³ և Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության մատենադարանի (Վնտկ. 1281) մագաղաթե մատյանը¹⁴: «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարանի» երուսաղեմյան գրչագիրը ընդօրինակվել է 12-րդ դարում Ներսես Լամբրոնացու ավագ եղբայր՝ «Սևաստիոս» տիտղոսով Ղևոնդ Ալիշանի բնորոշմամբ «այր զգոն և մեծիմաստ և գրագէտ յոյժ»¹⁵ Հեթումի ձեռքով:

Հայերեն ձեռագիր բժշկական մատյանների մեջ հնագույնը համարվող երուսաղեմյան օրինակն ունի բացառիկ արժեք իր երկու թուղթ մագաղաթե պահպանակների վրա արված բժիշկների պատկերներով: Այս առիթով Գարեգին Հովսեփյանը գրում է. «[Երուսաղեմի թիւ 370] ձեռագիրը մի թանկագին մնացորդ է նախնեաց յիշատակ այնպիսի պատմական անձի և ցեղի, որպիսին Հեթումն է, Օշնի որդին, Ներսէս Լամբրոնացու եղբայրը: Նա գանձարան է ոչ միայն բժշկական գիտութեան, հաւանորեն ամենաընդարձակը լինելով մինչև այժմ հայտնի բժշկարաններից, այլև գանձարան հայ լեզուի և ժողովրդական բարբառների ուսումնասիրութեան»¹⁶:

Բժշկարանի խմբագիրը, իրոք, կարևոր ծառայություն է մատուցել հայ բժշկագիտությանը՝ այն լրացնելով Մխիթար Հերացու «Զերմանց մխիթարութիւն» երկասիրության և Կիրիկյան բժշկական դպրոցի անհայտ հեղինակի մի շատ արժեքավոր բժշկարանով:

Բժշկարանի խմբագրված մյուս՝ Վենետիկյան գրչագիր օրինակը 1294 թվականին Կիրիկիայում, Հեթում թագավորազն պատմիչի պատվերով ընդօրինակել է Վարդ Մրտիշցին, ամենայն հավանականությամբ՝ ձեռքի տակ ունենալով բժշկարանի՝ «Հեթում Սևաստիոս, որդի Օշնի» խմբագրած օրինակը:

Ասել կուզի՝ միջնադարյան հայ բժշկական մատենագրության մեջ ստույգ արձանագրվել է հայերեն հնագույն բժշկարանի երկու խմբագրված տարբերակ: Ի հավելումն վերոնշյալ խմբագրումների, ըստ Ղևոնդ Հովնանյանի, Վիեն. 310

¹³ Ն. Պողարեան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց, հ. 2, Երուսաղեմ, 1967, էջ 279-288:

¹⁴ Վենետիկի օրինակի կազմողն ու ընդօրինակողը Վարդ Մրտիշցին է. «Զթագավորազն այր, գրիխառուսպաշա խոհեմ եւ քաջի արանց պարոն՝ զբարեհամբաւն Հեթում, տէր Կոռիկոսոյ, ...որոյ հրամանաւ սկիզբն արարի գրութեան զյոզգնահաննար եւ յամենայնի պիտանացու եւ հարկաւոր տառիս բժշկարանի, եւ ապիկար ծերունիս Վարդ Մրտիշցի: Սկիզբն ի թու. Հայոց 916Գ (1294) յամսեան Յունուարի ի ԻԸ-ն (28)» (Ս. Ջեմեմեան, հ. Ը, էջ 720):

¹⁵ Ղ. Ալիշան, Սիսուան. Համագրութիւն Հայկական Կիրիկիոյ և Լեւոն Մեծագործ, Վենետիկ, 1885, էջ 337:

¹⁶ Գ. Յովսեփեան, «Հայ-արաբական բժշկական և մշակութային յարաբերութեան խնդիրներ», էջ 12:

(1438 թ.) Հովհաննես հեքիմի պատվիրած բժշկարանը¹⁷ կարելի է որոշ վերապահումներով դիտարկել որպես «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարանի» մեկ այլ խմբագրություն: Ղևոնդ Հովնանյանը, ձեռքի տակ ունենալով այս երկու բժշկարանների ձեռագիր բնագրերը, դրանց միջև ակնառու ընդհանրություններ նկատելով, «Հովհաննես հեքիմի» բժշկարանը դիտարկում է, որպես «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարանի» ազատ խմբագրություն¹⁸:

Ի հավաստումն վերոշարադրածի ներկայացնենք «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարանի» և Հովհաննես հեքիմի բժշկարանի նույնանուն վերտառությամբ հատվածները զուգադիր համադրությամբ¹⁹.

Ձեռագիր Վնակ. 1281

Ի ջերմ ցաւերն՝ յորժամ տեսնես զգոյնն գէղ աղէկ մարդոյ կամ որպէս իր սովորութիւն էր, այդ բարոյ նշան է: Ապա թէ տեսանես որ քիթն դառնայ եւ բարկնայ, եւ աչքն խորվնայ, եւ ականջքն սպիտկէ եւ հովնայ, եւ քներոյն երակն ի ներք երթայ, եւ ճակատին կաշին պնդի եւ երեսն աղվնայ եւ թխանայ եւ արճիճգոյնի կամ կանաչգոյնի, այտոք չեն բարոյ նշան. մահու է: Ապա թէ մարդ լուծումն ուննայ եւ երեսն աղվնայ, չէ ահոկ՝ զի յայնոր լինի: Եւ յորժամ հիւանդն ի քուն լինի, եւ աչքն ի բաց մնայ, մահու նշան է. եւ թէ տքուն լինի հիւանդն եւ աչքն ընդ այնոր խորանայ, չէ ահոկ: Ապա թէ ե[ր]բ առ հիւանդն մտես, տեսնես զհիւանդն ի մէկ կողման ի վերայ պա-

Ձեռագիր Վիեն. 310

Ի տաք ցաւերն՝ յորժամ հայիս ի հիւանդն եւ իւր տեսն յառողջ մարդոյ ի յար լինի, այտ բարոյ նշան է: Ապա թէ տեսանես որ քիթն դառնայ եւ բարկնայ, եւ աչքն խորվնայ, եւ ականջքն սպիտկէ եւ հովնայ, եւ քներոյն երակքն ի ներք երթայ, եւ ճակատին կաշին պնդի, եւ երեսն ցամքի եւ թխանայ, եւ կամ արճիճգոյն լինի եւ կամ կանաչգոյն լինի, այտոք մահու նշան է: Եւ յորժամ հիւանդն ի քուն կենայ, եւ աչքն ի բաց կենայ, որ չէր իր սովորութիւն ի յառողջութեան ժամն հայնց լինել՝ նա եւ այս պեղծ նշան է: Եւ յորժամ առ հիւանդն մտես, թէ տեսնուս զհիւանդն որ ի մէկ դեհի վերայ կենայ ի պառակ, եւ երբ զձեռդ տանիս ի վիզն եւ ի յայլ մարմինն՝ նա

¹⁷ «Զվերջի կազմողս եւ գաշխատողս գոյս զԱբրահամ բազմամեղս աղաչեմ յիշել ի Տէր սրտի մտամ... Ընդ նմին եւ կազմել տվող զՅովհաննէս հէքիմս եւ զհայրն իւր զհանգուցեալն ի Քրիստոս զվարպետ Սկանդարն յիշեսցիք, եւ Աստուած յիշողացս ողորմեսցի: Կազմեսալ (= խմբագրեսալ) ի թվին Հայոց ՊԶԷ (= 1438)» (Յ. Տաշեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին ի Վիեննա, Վիեննա, 1895, էջ 740):

¹⁸ Ղ. Հովնանեան, Հետազոտութիւնք նախնեաց ուսմօրենի վրայ, մասն Ա, Վիեննա, 1897, էջ 132-133, 142-143:

¹⁹ Ձեռքի տակ չունենալով Վենետիկի թիվ 1294 և Վիեննայի թիվ 310 ձեռագրերը, հղումներն արել ենք ըստ Ղ. Հովնանյանի մեջբերումների (տե՛ս Ղ. Հովնանեան, նույն տեղում, էջ 145-146):

ուակ, եւ երբ զձեռնդ տանիս՝ վիզն եւ անձն թաց թաց, լաւ նշան է: Եւ թէ մտես առ հիւանդն եւ զինք պորտ ի վեր տեսնես, եւ զոտքն եւ զձեռքն մեկնած, չէ լաւ նշան...

զէ՛ճ լինի թաց թաց, նա այտ բարոյ նշան է: Ապա թէ եփ մտես առ հիւանդն եւ զինք պորտ ի վեր տեսնուս, եւ զոտվին եւ զձեռվին մեկն, այտ պեղծ նշան է...

Այսուհանդերձ քննությունը մեզ առիթ է տալիս խոսելու «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարանի»՝ Հովնանյանի դիտարկած օրինակից ավելի վաղ խմբագրված, հավանական է մեկ այլ տարբերակի մասին: Զմմառի վանքի մատենադարանի ձեռագրացուցակում առկա թիվ 250 անհեղինակ ձեռագիր բժշկարանի նկարագրություն²⁰ մեջ մենք նկատեցինք մի ուշագրավ հանգամանք. այդ բժշկարանը, որի ընդօրինակությունը թվագրվում է 1330 թվականից առաջ, ուստի կարող է համարվել հայերեն հնագույն բժշկարաններից մեկը, իր կառուցվածքով հարևանման է «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարանի» կառուցվածքին՝ մասնավորապես գլխացանկով և, որ կարևոր է՝ հիշատակարանով: Ի հավաստումն ասվածի, բերենք նույն Գագիկ թագավորի անունը պարունակող հիշատակարանը. «Եւ պատմէ Գիրքս այս զպատճառս բնութեան իրաց որ ոչ է յայտնի մարդոյ, եւ գտանի յինքս որ առնէ, եւ ոչ գտան իմաստասէրքն... զոր հրամայեց Գագիկ Շահնշահն, որդին Աբասսայ թարգմանել ի տաճիկ լեզուէն ի հայ լեզու»²¹: Մեր այս դիտարկումն, անշուշտ, առաջիկայում ձեռագրագիտական և աղբյուրագիտական քննություն է պահանջում:

Հայ միջնադարյան բժշկագիտության խմբագրական դպրոցի՝ «Գագիկ-Հեթումյան բժշկարանին» հաջորդող խմբագրական ձեռքբերումը առնչվում է «Մեծն» Ամիրզովլաթ Ամասիացուն՝ նրա բժշկագիտական դպրոցին²²: Կասկած

²⁰ Մ. Քէլիշեան, Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Զմմառի վանքի Մատենադարանին, Վիեննա, 1946, էջ 560-574:

²¹ Նույն տեղում, էջ 570:

²² Մեզ հայտնի չեն Ամիրզովլաթին ժամանակակից այլ գործիչներ, իսկ «բժշկագիտական դպրոց» հասկացությունը ենթադրում է նույն գաղափարի գիտական խմբի առկայություն, այսուհանդերձ կարող ենք նրա հանրագիտական բնույթի ծավալում մատենագիր ժառանգությունը բնութագրել հենց այդպես, քանզի նա ստեղծել է մի ամբողջ բժշկագիտական ուղղություն, որի ձեռքբերումները շարունակություն են գտել հայ բժիշկների հետագա մի քանի սերնդի մեջ (**Գ. Կարապետյան**, «Միջնադարյան հայ բժշկագիտության զարգացման շրջափուլերի (պերիոդիզացիա) և դպրոցների հարցի շուրջ», *ԲՄ*, № 24, Երևան, 2017, էջ 238, **Գ. Կարապետյան**, «Միջնադարագիտության Մատենադարանյան գիտական դպրոցը և Լևոն Խաչիկյանը որպես այդ դպրոցի ուսուցչապետ և առաջնորդ», *Լևոն Խաչիկյան, 100-ամյակ, Նյութեր ակադեմիկոս Լևոն Խաչիկյանի ծննդյան հարյուրամյակին նվիրված հայագիտական միջազգային գիտաժողովի (28-30 հունիսի 2018 թ.)*, Երևան, 2019, էջ 120):

չկա, որ ամիրդովլաթյան մտածողության հանրագիտակ շրջանակները չէին կարող դուրս թողնել բնագիր-սկզբնաղբյուրների աղբյուրագիտական ճշգրտման համար այդքան կարևորագույն խմբագրման գործառույթը:

Այդ ոլորտի ամիրդովլաթյան խմբագրումներին անդրադառնալիս հարկ է նշել դրանց երկու տարբերակ. ա) երբ Ամիրդովլաթը քաղումներ է անում օտար (հունահռոմեական, բյուզանդական, արաբական) աղբյուրներից բ) երբ Ամիրդովլաթը ինքնախմբագրում է իր իսկ բժշկարանը:

Առաջին դեպքում ահա ուշագրավ է «Վասն մանախուլիային որ ի սավտայէ դիպի մարդոյ» գլխում հույն բժշկապետ Ռուֆուսից Ամիրդովլաթի՝ ներքո հավելումը. «Նշան մալախուլիային որ ի սավտայէ դիպի մարդուն:

Եւ Ըռօֆօսն²³ ասէ, թէ ասացեալ է, թէ ի պալղամէ լինի և ի յարենէ, և իրաւ է ասացեալ. իւր նշանքն այս է, որ մարդն երբ կերակուրքն ուտէ՝ հալել չկարէ, և թէ շատ ուտէ և թէ սակաւ կշտերքն ուռչին. և քանի անկանի՝ և հետ ի հետ զմարդոյն իմացքն տանի, և այնց լինի, որ չհաւատայ, թէ իւր բժշկութիւն լինի. և զինք կախարդաց գիտենայ կամ դեղած. և ոչ բժշկի հաւատայ և ոչ դեղի. և այն գիտենայ, թէ կամ վաղն մեռնի և կամ իրիկունն, և նեղի և տապի... Եւ երբ այս ցաւս դիպի մարդոյն, թէ այրկան եւ թէ կնոջ՝ պատրաստ լինալ պիտի, որ չի խեղդէ զինքն, և այնիւ խեղդէ, թէ թող ի յիմ կենացս զերծանիմ:

... Եւ ասցել է Ըռօֆօսն, թէ կայր մարդ մի, որ ինքն ի տանէն ի դուրս չկարէին հանել, և երբ ասէին թէ ե՛լ ի տանէդ՝ նա ասէր, թէ ի՞նչ ցեղ ելնեմ, երբ երկինքն վրաս է փրեր և զիս ի ներքեն է արգիլեր: ...առաջին ժամանակին մարդ մի եղեր է այս ցաւուս տէր. և ասէին բժշկապետերն, թէ նշանք տուր այդ ցաւուդ. հարցին, թէ է՞ր չէր խօսել. նա ասաց, թէ ի՞նչ ցեղ խօսէի, յերբ լեզուս ապիկի էր, թէ խօսէի՞ կտորէր: Եւ մարդ մի կայր ի յիմ ժամանակին, և կարծէր թէ անգլուխ եմ: Ապա բժշկապետերն ճարտար էին. արճիճէ սաղաւարտ շինեցին և ի գլուխն դրին. և երբ դրին ի գլուխն, որ ծանրացաւ՝ ապա գիտաց՝ թէ գլուխ ունիմ: Եւ այդ ամէնդ ի պալղամէ լինի...»²⁴:

200 առանձին հիվանդագին միավոր պարունակող դասական «Օգուտ բժշկութեան» երկասիրության մեջ Ամիրդովլաթը ծավալուն քաղումներ է անում

²³ «ըրիֆօս» - Ռուֆուս Եփեսացի (Rufus Ephesos) 1-2 դդ. հույն բժիշկ, Գալենոսից հետո հռոմեական բժշկության ամենախոշոր ներկայացուցիչը բժշկագիտական մի շարք գործերի: Մեծ հեղինակությամբ է ունեցել արևելյան միջնադարյան բժշկության մեջ (M. Ullman, *Die Medizin im Islam*, Leiden / Köln: E. I. Brill, 1970, S. 71-76):

²⁴ Ամիրտովլաթ Ամասիացի, Օգուտ բժշկութեան՝ բժիշկ Պունիաթ Սեբաստացու խմբագրած, իւր. Ստ. Մալխասեանց, Երևան, 1940, էջ 151:

հունահռոմեական, բյուզանդական և արաբական բժշկագիտության դասականների գործերից (վկայակոչելով օտար աղբյուրները) և դրանք հիմնականում մեկնաբանում-լրացնում սեփական բժշկական փորձի արդյունքում իր բազմաթիվ հավելումներով: Այդ հավելումները փաստորեն կարելի է դիտարկել որպես խմբագրական բնույթի ընդմիջարկություններ. «Այս գիրքը հին իմաստունների և իմաստուն բժիշկների և վերջին փիլիսոփաների և բոլոր բժիշկների խոսքն է այն է Հիպոկրատեսի և Գալենոսի և Արճիճանիսի և Ֆլուսի և Ռուֆուսի և Դեճանիսի և Մասրճուէի և Հեսուփի և Մասուվայի որդու և Ապուճարեհի և շատ ուրիշների, որ այս գիտության ասպարեզում շատ են աշխատել: Ես սրանց գրքերից եմ քաղել և գրել՝ մեծ աշխատանք թափելով, իմ սեփական ձեռքով»²⁵:

Բացի այդ՝ արդեն իսկ ստույգ կիրառական-բուժական գործընթացին առնչվող, ներքո՝ ներկայացնում ենք ևս երկու ամիրդովլաթյան վկայություններ.

1. «Եւ նուաստ ծառան Աստուծոյ Ամիրտովլաթն փորձեցի տղատոց ցօուն գայս. առ զրեանդ Բ. դրամ և դեղին հալիլայ Գ. դրամ և չոր գինձ Դ. դրամ, մագտաքի Գ. դրամ, մաճուն արի և տվի օրն Բ. դրամ մինչև Դ. դրամ, աւգտէց Աստուծով»²⁶:

2. «Լաւ դեղ այն է, որ առնես Ա. լիտր սև ձութ և Ը. լիտր քացախ և Գ. նուկի ճաւշիր, յիրար խառնէ որպէս մորհամ և ի վերայ օծէ օգտէ: Եւ անարժան ծառայ Ամիրտովլաթս գտարունաճն խիստ փորձել է և օգնէ կաման Աստուծոյ»²⁷:

Ի՞նչ է սա, եթե ոչ անցյալ դարերի բժշկապետների գործերը սեփական խմբագրական ճշգրտումներով խմբագրելու ապացույց:

Ամիրդովլաթի խմբագրական գործունեությունը չի սահմանափակվում սրանով: Ամիրդովլաթյան բժշկական ժառանգության մեջ մենք առնչվում ենք հայ միջնադարյան բժշկագիտական խմբագրական դպրոցի մի ինքնատիպ տարբերակի, երբ բժշկարանի հեղինակը խմբագրում է իր իսկ հեղինակած բժշկարանը:

1459 թ. Ամիրդովլաթը Կոստանդնուպոլսում հեղինակել է բացառապես տե-սական բժշկության հարցերն արծարծող «Ուսումն բժշկութեան» երկը²⁸: Իսկ

²⁵ Ամիրտովլաթ Ամասիացի, նույն տեղում, էջ 7 (հատվածի թարգմանությունը մերն է):

²⁶ ՄՄ 5847, էջ 85ա:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 199ա:

²⁸ Մենք գիտական շրջանառության մեջ ենք դրել «Ուսումն բժշկութեան» երկի հենց այդ՝ 1459 թ. գրված ամիրդովլաթյան ինֆնագիր օրինակի ֆինական բնագիրը, տե՛ս Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Ուսումն բժշկութեանն է այս, համեմ. տեխսթը, ներածությունը, ծանոթագրությունները՝ Դոնարա Կարապետյանի, Երևան, 2014:

ահա 10 տարի անց, ի մի բերելով իր բազմամյա գիտակիրառական դիտարկումները, նա կրկին անդրադառնում է այդ երկասիրությունը, հիմնավորապես խմբագրելով, լրացնելով նոր, նաև օտար աղբյուրներից հավելումներով, հարկ եղած դեպքում աղբյուրագիտական և բժշկագիտական ճշգրտումներով այն դարձնելով իր հաջորդ դասական, ներքին հիվանդությունների ախտաբանությունը նվիրված «Օգուտ բժշկություն» երկի առաջին մասը. «Այսպես գիր մն շինեցի ես անպիտան և անարժան նուաստ ծառայս Աստուծոյ՝ Ամիրտովլաթ բժիշկն ամասիացին ի մայրաքաղաքն ի Ֆիլիպայ ի թուականութեանս Հայոց ԶԺԸ (1469) ամին. ամսոյն ի դեկտեմբերի Ին-ին... Զայս գրոցս անունն անուանեցաք օգուտ բժշկութեան... և արարի զայս գիրքս երկու բաժին. և առաջի բաժինն է ուսումն բժշկութեան և Բ բաժինն յիշէ ստացումն ամէն անձինն և զգեղերն նորա... Ժողովեցի և գրեցի զհին և զնոր բժշկապետացն զխօսքն, որ զամէն մէկին անունն ի յիր տեղն պիտի յիշենք»²⁹:

Ամիրտովլաթի հետագա խմբագրական միջամտություն-ճշգրտումներն ու հավելումներն ավելի ակնառու են բժշկարանի «Դուռն որ յիշէ զոսկրանքն, թէ որպէս գոյացուց Տէր Աստուած», «Վասն ստեղծման սրտին», «Վասն երակ ճանաչելոյ թետպիրն, որ է նամզն», «Վասն ի գիտութեան աւդոցն և քննութեան նոցայ թէ որպէս է» գլուխներում: Որպէս օրինակ դիտարկենք «Օգուտ բժշկություն» երկասիրության նախնական և հետագա ինքնախմբագրմամբ՝ նույնանուն հատվածների զուգադրությունը.

Վասն ստեղծման լերդին, որ է տանուտէր անձինն

Գիտացիր, որ լերդին բնութիւնն տաք է և գէճ է և իր կեցուածն ի մարդն ի կրծոցն ներքևն ի յաջ դէհն է: Եւ իր կերպն նման է ի է. արեայ լուսինի և ինքն ի ստամոքն ի կիտ է և ստամոքն այնոր ի փոսն է, որպէս որ մէկ մն զթուռինջն ի ձեռքն բռնէ և լերդի նայ ի լերդին յերեսն ի վայր կախէ: Վարդապետքն ի այս արուեստն ասցել էն, թէ ինքն նման է կրակի և

Կերպ յօրինուածոց լերդին թէ որպէս է

Գիտացիր որ լերդին բնութիւնն տաք և գէճ է, և իր բնական տեղիքն ի կրծոց ի ներքևն է յաջ դիհն, և քիչ մն վար է ի կրծոցէն. և իր ձևն որպէս է. աւուր լուսնի նման է, և ինքն կից է ի ստամոքն ի յիր փոսին մէջ է, որպէս որ մարդն ի ձեռն թուրինճ առնէ և լերդին ի յինքն կախէ:

Եւ բժշկապետքն ասացել են, թէ լերդին որպէս կրակ է, և լերդն որպէս

²⁹ Ամիրտովլաթ Ամասիացի, Օգուտ բժշկություն, էջ 5:

լերդն նման է քալիստի և ստամոքն նման է պտկի, և կերակուր և ըմբելի ի այնոր մէջն: Ի ստամոքին մէջն կիսայեփ լինի և լերդին երկնին զուժն ի յինք քաշէն, որպէս որ ի գետինն ջուր մենայ և ծառին մազմզուկն ի յինք քաշէ: Եւ յորժամ կերակուրն ի բարակ աղքնին հասնի, նայ լերդին երակն զայլ գիճութիւնն լերդն արուն դառցուցանէ: Եւ զայլ արունն բաժնէ յանձն, որ պիտեան է իրեն և քիչ մի յինքն պահէ եւ որ անդամն, որ արուն որ պակասէ յայն զրկէ, որ վատուժ չի լինի:

Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Ուսումն բժշկութեանն է այս, էջ 13ա-13բ:

կասկարաք է, և ստամոքն որպէս պտուկ և կերակուր և ըմպելիքն մտնու և եռայ: Եւ զինչ որ ստամոքն գիճութիւն լինի՝ զամէնն լերդին երկնին ի յինքն քաշէ, որպէս որ ծառին մազմզուկն զջուրն ի գետնէն քաշէ: Եւ յորժամ կերակուրն ի բարակ աղեստանն հասնի՝ նա լերդին երկնին ի մէջն զգիճութիւնն ի յինքն կու քաշէ և զայն ամէն գիճութիւնն լերդն առնէ և արիլն այն է, և զայն արիւնն ի յամէն անձն բաժանէ, և այնոր համար է որ ասացած է, թէ լերդն տանուտէր է անձինն: Եւ ամէն զօղված երակ մն կայ ի լերդէն, որ արիւն կուղարկէ և ի ժիր զան զօղվածն թաժա կու պահէ և յուժով: Եւ յորժամ այս երկուսին մէկն կապի՝ նա արիւն շերթայ անձն, և այն զօղուածն թոռմի և վատուժ և մնայ ի բանէ և դեղին լինի լինի անձն:

Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Օգուտ բժշկութեան, էջ 32:

Այդ «ինքնախմբագրման» գործելակերպը երևակվում է նաև 1469 թվականին դասական երկասիրության ստեղծագործության երկու բաժինների բժշկագիտական պատկերացումների օրգանական միասնականության ամիրդովլաթյան ընկալումներում:

Ամիրդովլաթյան այդ խմբագրումներն իրենց բնագրային-հեղինակային ստույգ հղումներով կարող են նաև աղբյուրագիտական արժեք ներկայացնել և դառնալ հայ բժշկության խմբագրական դպրոցի դասական օրինակներ:

Հայ միջնադարյան բժշկագիտության խմբագրական ուղղության մասին խոսելիս հարկ է առանձնակի անդրադառնալ ուշ միջնադարյան հայ բժշկագիտության «Սեբաստահայ խմբագրական դպրոցին»:

Հետամիրդովլաթյան ժամանակաշրջանը, ուշ միջնադարը, 16-18-րդ դարերն ավելի քան անբարենպաստ, ամենամռայլ ժամանակահատվածներից է եղել Հայաստանի համար: Չնայած պետականությունից զուրկ բուն Հայաստանում, իրոք, չկային ամենատարրական պայմաններ գիտական, մասնավորապես՝ բժշկագիտական մտքի զարգացման համար, այդուհանդերձ հայ բժշկագիտական մտքի պատմություն մեջ մենք առնչվում ենք (16-18-րդ դարերում) մեկ այլ, բոլորովին նոր՝ սեբաստահայ դպրոցի ոչ միայն առկայություն, այլ ամենաբեղմնավոր զարգացման փաստին, ճիշտ է, ոչ թե բուն Հայաստանում, այլ Հայաստանից դուրս, հայկական գաղթօջախում, Պատմական Փոքր Հայքի մայրաքաղաք Սեբաստիայում: Սա, բնականորեն, ուներ իր դրդապատճառները:

Հայտնի է, որ դեռ վաղ միջնադարից Հայաստանում պարբերաբար կրկնվող պատերազմների պատճառով սկսվեց հայերի գաղթը դեպի Բյուզանդական կայսրություն, ուր վաղ միջնադարից բարձր զարգացման էին հասել բնական գիտությունները, ի մասնավորի՝ բժշկագիտությունը³⁰: Եվ ի հետևանք այդ գանգվածային գաղթի, պատմական Փոքր Հայքի մայրաքաղաք Սեբաստիայում կազմավորվեց սեբաստահայ գաղթօջախը, որը դարերի ընթացքում, նաև Օսմանյան կայսրության տիրապետության շրջանում, պահպանելով ազգային նկարագիրը, կարողացել էր զարգացնել իր մշակույթն ու գիտությունը³¹:

Ահա, բժշկագիտության զարգացման այս բարենպաստ միջավայրում էր, որ շընդհատելով հայ բժշկագիտության զարգացման շարունակականությունը, ուշ միջնադարում հենց Սեբաստիայում էր, որ իր վերածնունդն ապրեց հայ բժշկագիտական միտքը ի դեմս Հովասափ, Ասար և Բունիաթ Սեբաստացիների:

³⁰ Պատահական չէր, որ հենց այս շրջանում էր, որ իրականացվեցին հույն դասականների՝ Արիստոտելի, Պորփյուրի, Հիպոկրատեսի, Գալենոսի բնափիլիսոփայական և բնագիտական երկերի ասորերեն քարգմանությունները: Հիշատակելի է, մասնավորապես, 6-րդ դարի հանրագիտակ մտածող Սարգիս Ռեշայնացու կողմից գալենյան հավաքածուի (Corpus Galeni)՝ *Ars medica* («Գիրք բժշկելու արվեստի»), *De alimentorum facultatibus* («Աննդատեսակների ուժի մասին»), *De simplicium medicamentorum* («Հասարակ բուժամիջոցների մասին»), *De usu partium corporis humani* («Մարմնի մասերի նշանակության մասին») հատորների ասորերեն քարգմանությունները, որոնցից էլ հետագայում իրականացվեցին այդ երկերի արաբերեն քարգմանությունները (տե՛ս **Н. Пигулевская**, *Культура сирійцев в средние века*, Москва, 1979, сс. 154, 158-159): Պատահական չէր նաև այն, որ վաղ միջնադարյան բյուզանդական կայսրության ֆաղաֆների (Եղեսիայի, Կեսարիայի, Մծբինի) բարձրագույն դպրոցներում ուսուցանում էին բնական գիտություններ, նաև՝ բժշկագիտություն (**Ф. Успенский**, *История Византийской империи*, т. I, СПб., 1912, с. 264):

³¹ **J. Laurent**, *Byzance et les Turcs seldjucides dans l'Asie occidentale jusque'en 1081*, Paris, 1914, pp. 4-6, 67, **Ա. Ալպոյանեան**, *Պատմություն հայ գաղթականության, հ. Ա, Կահիրե*, 1941, էջ 251-256:

Հայ միջնադարյան բժշկագիտության պատմության մեջ այդ դպրոցին (որն իրոք դպրոց էր՝ գիտության տեսության մեջ ընդունված «գիտական դպրոց» որակման բոլոր չափորոշիչներով) կարևոր դեր էր վերապահված լրացնելու հետամիրդովության շրջանից մինչև նորագույն շրջան ընկած միջնադարյան հայ բժշկագիտության շարունակականությունը³²:

Եվ հատկանշական է, որ այդ դպրոցի գործունեության հիմնական ինքնատիպությունը նրա խմբագրական գործունեությունն է իր բազմաբնույթ դրսևորումներով: Իրոք, Սեբաստահայ խմբագրական դպրոցի բժիշկ-մատենագիրները, լինելով ամենատարբեր հետաքրքրությունների և ունակությունների տեր անձինք, ոչ միայն կիրառեցին բժշկագիտական գործերի ավանդական խմբագրումները, այլև հայ միջնադարյան խմբագրական դպրոց ներմուծեցին շատ ավելի լայնախոհ հայացք միջնադարյան խմբագրական գործի հանդեպ: Եվ այն, որ սեբաստահայ խմբագրական դպրոցը հայ ավանդական խմբագրական գործառույթի տիրույթ է բերել իր ձևով նորարարական մոտեցումներ, մենք կասեինք՝ խմբագրական գործի մերոդարանական նորամուծություն, կարող է հավաստել սեբաստահայ բժշկական մշակույթի ժամանակագրական առումով առաջին մատենագիր՝ Հովասափ Սեբաստացու խմբագրական գործի՝ ստորև ներկայացվող վերլուծությունը:

Հստ մատենագիտական սուղ տեղեկություններն՝ նա սկսել է ստեղծագործել Սեբաստիայում 16-րդ դարի կեսերից: Այս մատենագրի գրչին են պատկանում 1. «Բժշկարան ընտրեալ տարրական մախցի» բնագիտական երկը, 2. Միջնադարյան բանաստեղծությունների և կաֆաների մի ամբողջ շարք, 3. «Պատմութիւն Աղեքսանդր Մակեդոնացւոյ» պատմական երկի ընդօրինակումը և խմբագրումը, 4. Հայ ժողովրդական զրույցների, մասնավորապես՝ «Պատմութիւն Հայոց թագաւորին» զրույցի, ընդօրինակումներ ու խմբագրումներ:

Եթե դեռ 19-րդ դարի կեսերից նրա գրչական, պատմագրական, բանաստեղծական ժառանգությունը գտնվել է հայ բանասիրության քննության շրջանակներում, ապա միայն նախորդ դարի 70-ական թվականների սկզբին ակադ. Լևոն Խաչիկյանը հայտնաբերեց և գիտական շրջանառության մեջ դրեց մեր թեմային առնչվող տեսական-դեղագիտական, սաղմնաբանական, կազմախոսական ու բնախոսական հարցեր արծարծող վերոնշյալ բնագիտական գործը³³:

³² Գ. Կարապետյան, «Միջնադարյան հայ բժշկագիտության զարգացման շրջափուլերի (պերիոդիզացիա) և դպրոցների հարցի շուրջ», էջ 244-246, 255-257:

³³ Լ. Խաչիկյան, «Հայ բնագիտական միտքը 14-18-րդ դարերում», ՊՔՀ, № 2, Երևան, 1971, էջ 23-43:

Ահա՛ այս վերջին երկը նրա խմբագրական գործառույթին առնչվում է հետևյալ տեսանկյունից: Հովասափի հեղինակած այդ բժշկարանի տեքստաբանական-աղբյուրագիտական մեր քննության արդյունքում ակնառու դարձավ, որ այն, փաստորեն, Ամիրդովլաթից փոխառած իր բազմաթիվ քաղղում-հավելումներով և դրանց խմբագրմամբ ու մեկնաբանություններով կարելի է դիտարկել որպես Ամիրդովլաթ Ամասիացու «Ուսումն բժշկութեան» և «Անգիտաց անպէտ» երկասիրությունների ազատ խմբագրություն³⁴: Այս դեպքում Հովասափի խմբագրական աշխատանքի ոճը իր գործիքակազմով մնում է հայ խմբագրական ավանդական տիրույթում, բայց հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ շրջանավոր «Պատմութիւն Հայոց թագաւորին» զրույցը խմբագրելիս Հովասափ խմբագիրը ներկայանում է զարմանալիորեն ինքնատիպ-նորարարական մոտեցմամբ:

Վերն ասվեց, որ Հովասափն իր բազմաբնույթ ստեղծագործական ընդգրկումով միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ հայտնի է նաև որպես բազմաթիվ իմաստասիրական կաֆաների հեղինակ³⁵: Իսկ նրա խմբագրած «Պատմութիւն Հայոց թագաւորին» ուսուցողական-իմաստասիրական զրույցի մեջ առկա է նաև մարդակազմական բնույթի մի ինքնատիպ կաֆայաշարք, որն ուսումնասիրողները համարել են հայկական ծագումով մի անհայտ հեղինակի գործ³⁶: Եվ, երբ հետամուտ եղանք մարդակազմական բնույթի այդ կաֆաների հեղինակի հարցին, բնագրագիտական զուգադիր համեմատությունը Հովասափի բժշկարանում առկա մարդակազմական նույնանուն հատվածներին թույլ տվեց ենթադրել, որ այդ կաֆաների հեղինակը հենց ինքը Հովասափն է: Իրոք՝ հետագայում ՄՄ 723 ձեռագրում առկա հիշատակարանը հաստատեց մեր այս վարկածը.

«... Եւ գծողիս ով ոք է սա՛յ:

Ձեղկելի հողո, ըզմտոք պըղտորս,

Ձմարմնով ճըղտորս՝ գՅովասափ ծրողս

Յիշեցէք մաքրափայլ յաղօթս Ձեր

Եւ դուք յիշեալ լիջիք ի Քրիստոսէ Ամէն»³⁷:

Փաստորեն ընդօրինակող Հովասափը «Պատմութիւն Հայոց թագաւորին» գործը խմբագրելիս հարկ է համարել իր այս մարդակազմական կաֆայաշարքը

³⁴ Դ. Կարապետյան, «Հովասափ Սեբաստացու «Բժշկարան ընտրեալ տարրական մախցի» բնագիտական երկը», ԲՄ, № 15, Երևան, 1986, էջ 290-295:

³⁵ Հովասափ Սեբաստացի, Բանաստեղծություններ, աշխ. Վ. Գևորգյանի, Երևան, 1964:

³⁶ Հ. Միսոնյան, Հայ միջնադարյան կաֆաներ, Երևան, 1975:

³⁷ ՄՄ 723, էջ 246բ:

ներմուծել նրա մեջ³⁸: Այստեղ առնչվում ենք Հովասափի խմբագրական գործառույթի այն եզակի նորարարական մոտեցմանը, երբ խմբագրման գործընթացում բնականորեն համատեղվում են գեղարվեստական և բժշկագիտական բազմաբնույթի, ստեղծելով մի նոր իմաստաբովանդակային համադրություն:

Հովասափի խմբագրական նորարարական մոտեցումն ակնառու է ահա նաև նրա մյուս՝ «Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացոյ» պատմական-գեղարվեստական երկի ընդօրինակում-խմբագրման և այդ գործի նկարագրագրման մեջ: Միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ շրջանառվող՝ հին հունական ծագում ունեցող և 5-րդ դարում հայերեն թարգմանված գրական-ժողովրդական այդ երկը ունեցել է բազմաթիվ ընդօրինակություններ³⁹: Այդ երկի՝ Հովասափի ընդօրինակում-խմբագրումը պարունակում է տարաբնույթ բնագրեր, այդ թվում՝ «Յովհաննու յայտնութեան» հայերեն թարգմանության⁴⁰ յուրօրինակ մի ընդօրինակությամբ, որտեղ առկա են «Գիր աղուանից» ծածկագրությունը (այդպես է կոչվում, որովհետև այդ գրերը նման են աղվանական տառաձևերին)⁴¹, «Նշանագիրն այս է իմաստնոց» վերտառությունը նշանագրերի ցանկը և այլ հավելումներ:

Ուսումնասիրողների կարծիքով Հովասափի այդ ընդօրինակությունը համարվում է լավագույնը: Ի հավելումն բազմաթիվ տեքստային դիպուկ ճշգրտումների ու մեկնաբանումների, Հովասափն իր այդ ընդօրինակությունը հարստացրել է մի շարք կաֆաներով ու նաև, որ կարևոր է, այդ ընդօրինակությունն օժտել է նկարագրողունքներով⁴²: Գարեգին Հովսեփյանի դիպուկ բնորոշմամբ. «... Յովասափի պատմական այս նկարչությունը նրանով է արժանի ուշադրություն, որ սկիզբն է մի երևույթի մեր մանրանկարչության պատմության մէջ,

³⁸ Գ. Կարապետյան, «Հովասափ Սեբաստացին «Պատմութիւն Հայոց թագաւորին» գրույցի կաֆաների հեղինակ», *ՔՄ*, № 26, Երևան, 2018, էջ 173:

³⁹ Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացոյ, աշխ. Հ. Միմոնյանի, Երևան, 1989, էջ 18:

⁴⁰ Ի դեպ՝ հայագետ Ֆր. Մուրատը, բելոխնյան 805 ձեռագրում տեղ գտած «Յովհաննու յայտնութեան» Հովասափի ընդօրինակությունը համեմատելով Ս. Հակոբյանց վանքի մատենադարանի 326 ձեռագիր-ժողովածուում առկա նույնանուն թարգմանության հետ, հրատարակել է բանասիրական խիստ արժեքավոր մի ուսումնասիրություն (Ֆր. Մուրատ, *Յայտնութեանն Յովհաննու հին հայ թարգմանութիւն*, Երուսաղեմ, 1905-1911):

⁴¹ Ա. Шанидзе, *Новооткрытый алфавит кавказских албанцев и его значение для науки*, Тбилиси, 1938, сс. 46-47, Ա. Մնացականյան, «Աղուանից գրեւ և ոչ թե «աղավնագիր»», *ՀԳ*, № 10, 1970, Երևան, էջ 68-71:

⁴² Հովասափի խմբագրած բնագիր-ընդօրինակությունը պարունակում է նրա իսկ կողմից արված 81 նկարագրող էջ (տե՛ս Ա. Թոփչյան, ««Ալեքսանդրի վեպի» հին հայերեն թարգմանության «միջանկյալ» և «համառոտ» խմբագրությունները», *ՔՄ*, № 30, Երևան, 2020, էջ 334):

որին կարելի է անուանել աշխարհիկ մանրանկարչություն»⁴³: Այսուհանդերձ կան նաև Ալեքսանդրի պատմության մի շարք այլ ընդօրինակում-խմբագրումներ ճոխ նկարագարողումներով⁴⁴:

Մեր դիտարկման համար կարևոր է, որ Հովասափը նկարագարուման այդ վիզուալ-նկարագրական միջոցը փաստորեն դարձրել է երկի մեկնաբանում-խմբագրուման մի ինքնատիպ գործիք: Հայ միջնադարյան ավանդական մանրանկարչության արվեստում դրանք, հիմնականում, սեփական ոճա-գեղարվեստական բնութագրումն ունեցող ինքնաբավ արժեքներ են, իսկ ահա Հովասափի մոտ այդ նկարագարողումներն անմիջականորեն դառնում են հենց որպես հավելում մեկնաբանություններ, այլ կերպ ասած, տեքստի մեկնաբանում-խմբագրուման գործիք: Զուտ արվեստաբանական տեսանկյունից, ինչպիսիք են դրանք, արդյո՞ք կրում են այդ ժամանակաշրջանի եվրոպական նկարագարուման արվեստի ազդեցությունը, թե՞ արդյունք են հիմնականում գրիչ-բանաստեղծի անվարժ ունակությունների, դա առանձին քննության թեմա է: Բայց այն, որ դրանք Հովասափի մոտ դարձել են հենց միջնադարյան հայ խմբագրական դպրոցի զինանոցը հարստացնող միջոց, դրանք իրոք կարող են դիտվել որպես նորարարական մոտեցում այդ ոլորտում:

Մեբաստահայ խմբագրական դպրոցի ժամանակագրական առումով հաջորդ մատենագիր՝ Ասար Մեբաստացու խմբագրական ժառանգությունը հիմնականում բժշկագիտական գործերի մեկնաբանում-խմբագրումներ են: Հակիրճ նրա մատենագրական ժառանգությունը.

1. «Գիրք բժշկական արհեստի» հեղինակային բժշկարան,
2. 12-րդ դարի ասորի բժիշկ Աբուսայիդի «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» գործի՝ բժշկարանի խմբագրություն,
3. Բանասիրական բնույթի գործեր՝ «Առակագիրք» և ժողովածուներ,
4. Տոմարական և աստղաբաշխական բնույթի երկու գործ՝ «Տումար արեգական լուսնի» և «Պարզատունար Զատիկի ֆրանկաց»:

Խնդրո առարկա թեմայի շրջանակում մեզ համար կարևոր է հատկապես նրա վերոնշյալ՝ Աբուսայիդի «Յաղագս կազմութեան մարդոյ» գրքի խմբագր-

⁴³ Գառեգին Էպիսկոպոս, «Յովասափ Մեբաստացի», *Արարատ*, 1918, էջ 260:

⁴⁴ Ա. Թովչյան, ««Ալեխանդրի վեպի» հին հայերեն թարգմանության բնագիրը և ազդեցությունը հայ միջնադարյան գրականության վրա», *ԲՄ*, № 27, Երևան, 2019, էջ 50-51, **E. Vardanyan**, «Alexandre le Grand à la lumière des manuscrits et des premiers imprimés en Europe (XIIe- XVIe siècle)», *Alexandre le Grand à la lumière des manuscrits et des premiers imprimés en Europe (XIIe-XVIe siècle)*, sous la direction de **Catherine Gaullier-Bougassas**, Brepols, 2014, pp. 227-235, 247-249:

ման իրողությունը, քանզի այն մեզ ներկայանում է կրկին մի ինքնատիպ դրսևորմամբ, երբ Ասարի խմբագրումն իր ավելի քան արժեքավոր մեկնաբանություն-հավելումներով, ձեռք է բերում նաև աղբյուրագիտական կարևորագույն արժեք: Հենց Ասարի շնորհիվ է, որ հայ բժշկագիտություն է մուտք գործել այն պատկերացումը, որ Մխիթար Հերացին իր հանրահայտ «Ջերմանց մխիթարություն» երկից բացի ունի նաև մարդակազմական մեկ այլ՝ անհայտ աշխատություն, որի աչքի կազմախոսության մի ամբողջ գլուխ՝ «Վասն շինուածոյ և յօրինուածոյ աչացն» վերտառությամբ Ասար Սեբաստացին ավելացրել է Աբուսայիդի «Մարդակազմութեան» իր խմբագրում-հավելումներում⁴⁵: Ահա այդ գլխում, առաջին անգամ վաստակաշատ բանասեր Ղ. Հովնանյանի դիտարկմամբ առկա է Հերացու հեղինակությունը հավաստող կարևոր աղբյուրագիտական վկայություն. «Ասացեալ է մեծն Մխիթար, թէ ամենայն բժիշկ, որ աչաց կամենայ ծառայել, պիտի որ զկազմութիւն աչացն կարդայ, որ ի ստածունն իմաստութեամբ լինի, և ի յայս քուննաշս շէր գրած և ոչ ի աղբապատինն»:

Արդ կամ եղև ինձ Մխիթարայ, որ յիշեմ զաչաց կազմութիւնն կարճառոտ և ասեմ, թէ քանի տապաղայ են... և կամ քանի ըռուտուպաթ են... և կամ թէ քանի աղալունք են, որ են մկունք աչացն»⁴⁶:

Մխիթարի հանվանե այդ հիշատակումները անառարկելի են դարձնում վերոնշյալ իրողությունը:

Ի հավելումն համբավավոր բժշկագետների⁴⁷ այս իրողության արձանագրման, մենք ևս նույնատիպ աղբյուրագիտական մեկնումով գիտական շրջանառության մեջ ենք դրել վերոնշյալ վարկածը հավաստող՝ այս դեպքում «Գիրք բժշկական արհեստի» երկում ներքին հիվանդությունների խխտաբանությունը վերաբերող ներքո ներկայացվող ևս երկու հերացիական պատասոխիկ⁴⁸:

1. «Վասն այն ցաւոյն որ Զերեսօքն լինի մարդն... Այլ ես Մխիթարս յիշեմ կարճառօտ, եթէ ուստի լինի երեսօքն եւ կամ նուզլան: Յորժամ ընու ի գլուխն գիջութեամբ եւ յուղարկէ ի խնձորս ա-ի գանկիկն, նա զփողքն խոշոքէ, եւ այն նուզլայ կոշի, ապա թէ ի քիթն ուղարկէ՝ այն Զերեսօքն կոշի...»⁴⁹:

⁴⁵ Աբուսայիդ, Յաղագս կազմութեան մարդոյն, աշխ. Ս. Վարդանյանի, Երևան, 1974, էջ 178-190:

⁴⁶ Նույն տեղում, էջ 178:

⁴⁷ Ղ. Հովնանյան, Հետազօտութիւնք նախնեաց ուսմկօրէնի վրայ, մասն Ա, էջ 87-91, Վ. Թորգոմեան, «Հայ բժշկական ձեռագիրք Ս. Ղազարու վանին», Բազմավէպ, 1923, էջ 42-43, Л. Оганесян, История медицины в Армении, ч. II, сс. 83-84:

⁴⁸ Ասար Սեբաստացի, Գիրք բժշկական արհեստի, աշխ. Դ. Կարապետյանի, Երևան, 1993, էջ 50-54:

⁴⁹ Մեջբերվող ծավալումն հատվածի ամբողջական տեխստը տե՛ս Ասար Սեբաստացի, Գիրք բժշկական արհեստի, էջ 50-51:

2. «Վասն փշտանգի, որ է ձվանքն.

եւ են ցեղ ու ցեղ զոր չէ յիշած, բայց ես Մխիթարս յիշեմ կարճառօտ: Եւ ի յառաջն զցայլանգն յիշեմ և ինքն այն է, որ իբրև զցայլուցն հատանի կամ արձկնայ և կամ հերձի իջանի յաղեցն մինչև ի ցայլսն»⁵⁰:

Ասար Սեբաստացու խմբագրական աշխատանքը դրանով չի սահմանափակվում. 1614 թ. նա իր հեղինակած «Գիրք բժշկական արհեստի» երկը տարիներ անց՝ 1622 թ. վերամշակում, լրացնում, վերախմբագրում է, կազմելով մի նոր բժշկագիտական երկ՝ կրկին «Գիրք բժշկական արհեստի» վերտառությամբ: Ի մասնավորի՝ արդեն իսկ 1622 թվ. խմբագրված տարբերակում ավելացվել է տեսական բժշկությունը վերաբերող «Դուռն, որ ցուցանէ զպատճառներն, որ են սապապաթներն» վերտառությամբ 44 գլուխներից կազմված ավելի քան արժեքավոր հատվածը⁵¹:

Եվ այս դեպքում մենք առնչվում ենք իր իսկ հեղինակած բժշկարանը խմբագրելու ամիրդովլաթյան խմբագրական գործելաոճի արձագանքներին:

Սեբաստահայ խմբագրական դպրոցի նույն ժամանակաշրջանի (17-րդ դար) հաջորդ համբավավոր բժշկապետը Բուռիաթ Սեբաստացին, ներկայանում է հետևյալ մատենագիր ժառանգությամբ.

1. հեղինակային բժշկարան «Գիրք բժշկութեան տումարի»,
2. Ամիրդովլաթի «Օգուտ բժշկութեան» երկի խմբագրում,
3. Ամիրդովլաթի «Ախրաբատին» դեղագրքի խմբագրում,
4. Ամիրդովլաթի «Անգիտաց անպէտի» խմբագրում:

Ակնառու է, որ նրա մատենագրական ժառանգությունը բնորոշվում է հիմնականում խմբագրական գործունեությամբ, ուստի, շանդրադառնալով նրա հեղինակային «Գիրք բժշկութեան տումարի» երկին, նշենք նրա խմբագրական աշխատանքի հիմնական արդյունքը՝ Ամիրդովլաթ բժշկապետի երեք հիմնարար աշխատությունների՝ «Օգուտ բժշկութեան», «Անգիտաց անպէտ» և «Ախրաբատին» խմբագրումները:

Ի սկզբանե արձանագրենք, որ այդ երեք հիմնարար աշխատությունները սեբաստահայ խմբագրական դպրոցի դասական ձեռքբերումներն են, քանզի հայ բժշկագիտության պատմության ուսումնասիրությունը հենց Բուռիաթի խմբագրում-ընդօրինակումներին է պարտական Ամիրդովլաթ Ամասիացու մատենագիտական ժառանգության ամբողջական ընկալման համար: Այդ

⁵⁰ Մեջբերվող ծավալուն հատվածի ամբողջական տեքստը տե՛ս նույն տեղում, էջ 181-182:

⁵¹ Ասար Սեբաստացի, Գիրք բժշկական արհեստի, էջ 87-111:

խմբագրումներով է, որ շրջանառություն մեջ են դրվել ամիրդովլայթյան «Օգուտ բժշկութեան», «Անգիտաց անպէտ» և «Ախրաբատին» հանրագիտական բնույթի երկասիրությունները:

Եվ պատահական չէ, որ գրեթե բոլոր հայ բժշկապատմաբաններն Ամիրդովլայթի բժշկագիտական գործերը գնահատելիս դրանց մի շարք ընդօրինակում-խմբագրումներից լավագույնը համարել են բունհիաթյան խմբագրումները: Պատահական չէ նաև այն, որ Ստեփան Մալխասյանցը 1940 թվականին Ամիրդովլայթի «Օգուտ բժշկութեան» երկասիրութեան բնագրի առաջին հրատարակության տիտղոսաթերթին ամիրդովլայթյան վերնագրին զուգահեռ նշել է նաև «Պունհիաթ Սեբաստացի բժշկի խմբագրած» հավելումը, որպեսզի իր իսկ բնութագրմամբ. «...անհետ չկորչի անունը Բունհիաթ բժշկի, որ շատ աշխատանք է թափել այս գրքի վրա»⁵²: Դրա առիթը նա ուներ, քանզի այդ նույն հրատարակության մեջ ի լրումն իր էական հավելում-մեկնաբանությունների, Բունհիաթը ներմուծել էր 12-րդ դարի կիլիկիացի բժիշկ՝ Աբուսայիդի «Մարդակազմութեան» ազատ խմբագրության ենթարկած մի ողջ բաժին՝ «Եւ մարդակազմութիւն մի այլ գրոցն» վերտառութեամբ⁵³:

Մենք լիարժեք բնութագրած չենք լինի «Օգուտ բժշկութեան» գործի բունհիաթյան խմբագրումները, եթե շանդրադառնանք նրա խմբագրական աշխատանքի ևս մեկ կարևոր կողմին՝ ամիրդովլայթյան խմբագրումներում նրա արժեքավոր հավելումներին: Բացի այն, որ Բունհիաթը, ի լրումն ամիրդովլայթյան տեքստի, ստույգ նշել է, թե որ օտար աղբյուրից է քաղել հեղինակը տվյալ բժշկական հանձնարարականը («Բագարատ ասէ...», «Գեղիանոս ասէ...», «Դիոսկորիդես ասէ...» և այլք), նրա խմբագրումներում կարևոր են նաև, իր իսկ բժշկական փորձի հիման վրա արված, տեքստին հեղինակային հավելումները: Ահա.

«... Դեղ մի այլ խիստ լաւ է... խիստ շատ օգտութիւն կանէ և կու տանի... Եւ ես բժիշկ Պունհիաթս շատ եմ փորձել և շատ եմ աշխատել ի սա»⁵⁴:

Եվ կամ.

«Առ ատրիլալի հունդ Ե. դրամ... գամէնն ծեծէ և մաղէ և տուր Ե. Ե. դրամ, խաղողի գինով Ե. օր, որ խմէ, շատ օգտէ: ...Եւ թէ զքապարին կեղևն բարակ աղաս և քացիսով օծես՝ իսպիտակ պահաղին շատ օգտէ»⁵⁵:

⁵² Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Օգուտ բժշկութեան, էջ ԻԲ:

⁵³ Նույն տեղում, էջ 45-54:

⁵⁴ ՄՄ 414, էջ 344բ:

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 346բ:

Ընդհանրացնելով նշենք, որ սեբաստահայ բժշկագիտական դպրոցը ստանձնելով միջնադարյան հայ բժշկագիտության անընդմեջ շարունակականությունն ապահովողի դերը, իր հերթին տվեց միջնադարյան բնագիր սկզբնաղբյուրների խմբագրում-մեկնությունների ուշագրավ օրինակներ, որոնք շատ ավելի լայն ընդգրկուն քննություն են պահանջում:

* * *

Ամփոփենք. հայ միջնադարյան բժշկական խմբագրական դպրոց երևույթն անշուշտ բազմաշերտ, բժշկագիտական ամենատարբեր եզրահանգումների տեղիք տվող և ակնդետ ուշադրություն պահանջող ոլորտ է, որը գուցե թե մասամբ դուրս է մնացել հայ բժշկագիտության հետազոտությունների տեսադաշտից: Կարծում ենք՝ միջնադարագիտության Մատենադարանյան դպրոցի շրջանակում հետագա բժշկագիտական քննումներն ավելի խորքային անդրադարձ կանեն այս խնդրին:

DONARA KARAPETYAN

TEXT REVISING SCHOOL IN MEDIEVAL ARMENIAN MEDICINE

Keywords: Scientific school, revising school, *Corpus Hippocraticum*, Galen, *Gagik's Pharmacopoea*, *Gagik-Hetum's Medical Book*, Amirdovlat' Amasiats'i, Yovasap' Sebastats'i, Asar Sebastats'i, Buniat' Sebastats'i.

The article studies the important phenomenon of revising medical texts practiced in medieval Armenian medicine. Both the parallels with the Greco-Roman and post-Mashtots traditions of revising texts, and the peculiarities of that practice in the medieval period are manifested.

The school of revising medical texts had the following stages:

1. *Gagik-Hetum's Medical Book*, 10th-12th cc. (Hetum's revision of Gagik's *Pharmacopoea*, the earliest known Armenian medical book written in the 10th c.: a) common features – borrowing of classical methods of revising texts, b) peculiarity – the revised text acquires its own value as a new work.

2. Amirdovlat' Amasiats'i, 15th c.: a) common features – borrowing of classical and post-Mashtots methods of revising texts, b) peculiarity – revising of his own work resulting in the creation of a new work.

The Armenian school of revising texts of Sebastia, 16th-18th cc.

3. Yovasap' Sebastats'i: a) common features – on the base of revising various sources he wrote his own medical book, following Amirdovlat's tradition, b) peculiarity – unique coexistence of elements of medicine and literary fiction and rich illumination of the text, which became a specific instrument of interpreting it.

4. Asar Sebastats'i: a) common features – he revised his *Book of the Art of Medicine*, following the Amirdovlat'ian tradition of revising, b) peculiarity – the new recension of his work contains information on unknown medical works of Mkhit'ar Herats'i.

5. Buniat' Sebastats'i: a) common features – classical copying and revision of Amirdovlat's medical works, b) peculiarity – identification of the authors of non-Armenian sources, which is an important instrument for source study.

The school of revising texts in medieval Armenian medicine deserves further profound study.

ДОНАРА КАРАПЕТЯН

РЕДАКТОРСКАЯ ШКОЛА В СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРМЯНСКОЙ МЕДИЦИНЕ

Ключевые слова: Научная школа, школа редактирования, «Корпус Гиппократ», Гален, «Фармакопея Гагика», «Лечебник Гагика-Хетума», Амирдовлат Амасиаци, Овасап Себастиаци, Асар Себастиаци, Буниат Себастиаци.

Статья посвящена редактированию медицинских текстов в средневековой армянской медицинской литературе. Предпосылки формирования армянской средневековой редакторской школы следует искать в античном и послемаштоцевском периоде. В дальнейшем развитии школы можно различить общие приемы и индивидуальные особенности редактирования у разных авторов.

1. «Лечебник Гагика-Хетума», X-XII вв. – это редакция самого раннего известного нам армянского лечебника X века, «Фармакопеи Гагика», произведенная Хетумом. Хетум пользуется античными методами редактирования, но при этом отредактированный труд получает собственную ценность как новая единица текста.

2. Амирдовлат Амасиаци, XV в.: также заимствует античные и послемаштоцевские традиции редактирования, редактирует собственное сочинение, что приводит к созданию нового текста.

Себастьянская редакторская школа, XVI-XVIII вв.:

3. Овсап Себастиаци: следуя традиции Амирдовлата, редактирует разные источники и на их основе создает свой собственный лечебник, в котором богатый изобразительный ряд сам становится своеобразным инструментом толкования текста.

4. Асар Себастиаци: следуя амирдовлатовской традиции редактирования своего же лечебника, создал новый авторский лечебник. Новая редакция труда имеет источниковедческую ценность, так как содержит сведения о неизвестных медицинских трудах Мхитара Гераци.

5. Буниат Себастиаци: занимался традиционным переписыванием и редактированием медицинских трудов Амирдовлата, но кроме того, определил авторов неармянских источников, что весьма ценно с точки зрения источниковедения.

Представляется, что редакторская школа в средневековой армянской медицине требует дальнейшего изучения.

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ
PUBLICATIONS
ПУБЛИКАЦИИ

ԿԱՐԵՆ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ*

DOI:10.57155/LTQZ8186

ՍՅՈՒՆՅԱՑ ՄԵՏՐՈՊՈԼԻՏ ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼՅԱՆԻ ԵՎ
ՊԵՏՐՈՍ ԿՐԻՍՏՈՍԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ԲԱԲՈՒՆԱԳԵՏ
ԵՍԱՅԻ ՆՉԵՑՈՒ ՆԱՄԱԿԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆԸ (1303 Թ.)

Բանալի բառեր՝ Ստեփանոս Օրբելյան, Եսայի Նչեցի, Գլաձոր, Հովհաննես Երզնկացի, ձեռագիր, գրիչ, հիշատակարան:

Նախաբան

Սյունյաց մետրոպոլիտ Ստեփանոս Օրբելյանը Գլաձորի համալսարանի րաբունապետ Եսայի Նչեցի վարդապետին պատվիրել և իր կյանքի վերջին տարում՝ 1303 թ., ստացել է Եզեկիելի մարգարեության մեկնությունը, որը ձեռագրերում պահպանվել է «Եսայեայ Նչեցույ Վերլուծութիւն Մարգարէութեանն Եզեկիէլի» կամ որոշ ձեռագրերում՝ «Ի խնդրոյ սրբազան վերադիտողի գերահոշակ տանն Սիւնեաց տէր Ստեփաննոսի արարեալ հաւաքումն մեկնութեան աստուածաբան մարգարէութեան Եզեկիէլի նուաստ Եսայեայ վարժապետի Հայկազեանս տոհմի» վերնագրով (այսուհետև՝ Մեկնություն): Աշխատության ավարտից հետո հեղինակը և պատվիրատուն փոխադարձաբար մեկական թուղթ (նամակ) են փոխանակել: Առաջինը Եսայի Նչեցու պատվիրատուին երախտագիտություն հայտնող և մեծարող թուղթն է, որը հավանաբար Մեկնության հեղինակային բնագրի հետ ուղարկվել է Ստեփանոս Օրբելյանին, իսկ երկրորդը պատվիրատուի շնորհակալական գրությունն է: Այս երկու թղթերը կցվել են հենց այդ երկին՝ որպես վերջին էջեր, և այդպես էլ տարածվել՝ հետագա ընդօրինակություններում:

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ. գ. դ., karenmatevosian@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ 27 մարտի, 2024 թ., հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 20 մայիսի, 2024:

Փոքրածավալ, սակայն անկասկած մեծ հետաքրքրություն ներկայացնող այս թղթերը ժամանակին հրատարակել է Գարեգին կաթողիկոս Հովսեփյանն իր «Խաղբակեանք կամ Պոռշեանք Հայոց պատմութեան մէջ» աշխատութեան հավելվածում¹: Այդ հրատարակությունն արվել է Մեկնության ուշ շրջանի մի ձեռագրից (1772 թ., ՄՄ 1311) և երկի այժմ հայտնի վաղ ընդօրինակությունների համեմատությամբ ունի որոշ տարբերումներ:

Մեկնության ձեռագրերի ուսումնասիրությունը մեզ հանգեցրել է այն եզրակացության, որ Մատենադարանի ձեռագրերից մեկը (ՄՄ 2511) այդ գործի մեր օրերը հասած հնագույն ընդօրինակությունն է՝ գրված Գլաձորում հենց 1303 թ., պատվիրատուի կենդանության ժամանակ: Ուստի նախ ծանոթանանք այդ ձեռագրին, որի գրչության տեղն ու թվականը ցայժմ համարվել են անհայտ, փորձենք պարզել գրչի ինքնությունը, ապա Մեկնության այս օրինակի հիման վրա ներկայացնենք վերոնշյալ թղթերը:

ՄՄ 2511 ձեռագրի գրչության վայրը, թվականը և գրիչը

Սույն մատյանը պարունակում է միայն Եսայի Նչեցու վերոնշյալ Մեկնությունը: Մատենադարանի համառոտ և ընդարձակ ձեռագրացուցակներում գրչության ժամանակի, գրչի ու ստացողի մասին նշված է «ԺԴ դ.: Գրիչ՝ Յոհաննէս: Ստացող՝ Տէր Ստեփաննոս»²: Գրչության տեղի մասին նշում չկա:

Բարեբախտաբար սույն ձեռագրի և որոշ հարակից տվյալների քննության շնորհիվ հնարավոր է ճշտել ձեռագրի գրչության վայրը, թվականը, ինչպես նաև պարզել գրչի ինքնությունը: Նախ մեջբերենք գրչի հակիրճ հիշատակարանը, որը գրված է ձեռագրի վերջում, Ստեփանոս Օրբելյանի թղթի ավարտից անմիջապես հետո. «Մվ հոգևոր սուրբ հայր Ստեփանոս, աղաչեմ զքեզ՝ զանարժան գծաւղս Յոհաննէս յիշես ի քո սուրբ աղաւթքդ» (ՄՄ 2511, էջ 378ա):

Ովքե՛ր են այս գրության մեջ հիշատակված գրիչ Հովհաննեսն ու ստացող Ստեփանոսը: Հարկ է նշել, որ Եսայի Նչեցին Մեկնության վերջին պարբերության մեջ, դիմելով պատվիրատուին, երկու կարևոր արձանագրում է կատարում, նախ նշում է թվականը՝ 1303 թ., ապա խնդրում է հիշել իր սան և արդեն վարդապետ Հովհաննեսին, որը սրբագրել է այդ գործը՝ «Նաև գաշխատասէր և զառատամիտ

¹ Գ. Յովսեփեան, *Խաղբակեանք կամ Պոռշեանք Հայոց պատմութեան մէջ*, Բ. հրատարակութիւն, Անթիլիաս, 1969, էջ 401:

² Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, Բ. Ա., կազմեցին՝ Օ. Եգանյան, Ա. Զեյթունյան, Փ. Անթաբեյան, Երևան, 1965, էջ 815, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Բ. Ը, խմբագրութեամբ՝ Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2013, էջ 301: Զեռագիրը գրված է թղթի վրա՝ թերթ 380 (16, 8 x 12, 2 սմ), գրչությունը՝ բոլորգիւր, միապսուն (անդ):

վարդապետն Յոհաննէս՝ զծնեալ որդեակն իմ ի Քրիստոս, ի ձեռն որոյ սրբագրութիւն տառիս եղև յիշեցէք բարի կամաք, զի ըստ աշխատանացն և զհատուցումն ընկալցի ի Տէառնէ» (ՄՄ 2511, էջ 376բ)։

Մեկնության բնագրի հետագայի ընդօրինակողներից ոմանք կարծել են, թե այս Հովհաննէսը նշանավոր Որոտնեցին է։ Որոշ ձեռագրերում այս հատվածի լուսանցքում «Յոհաննէս» անունի հավասարությամբ ավելացրել են «որ է Որոտնեցի» (ՄՄ 5566, էջ 356բ, ՄՄ 1276, էջ 174ա), որի սխալ լինելը նշել են դեռևս Գարեգին Հովսեփյանը և Լևոն Խաչիկյանը³ (1303-ին Հովհ. Որոտնեցին դեռ չէր ծնվել)։

Եսայի Նչեցու սանի և գործակցի մասին Գարեգին Հովսեփյանը գրում է. «Այս Յոհաննէս վարդապետը կամ Արճիշեցին է, որ այդ ժամանակ Գլաձորումն էր, կամ մի ուրիշ նոյնանուն գիտնական, գուցե եւ Հերմոնի վանքինը...»⁴։ Մեկ այլ ենթադրություն է արել Լևոն Խաչերյանը, որը գրում է. «Ամենայն հավանականությամբ Հովհաննէս Ծործորեցուն նկատի ունի Եսայի Նչեցին, երբ նրան բնութագրում է իբրև «աշխատասէր» և «առատամիտ» ուսումնական, որը սրբագրիչի հանգամանքով է հանդես եկել Նչեցու հեղինակած «Մեկնութիւն Յեզեկիէլի» աշխատության»⁵։

Մեկնության՝ 1612 թ. Ամիգում կատարված մի ընդօրինակության հիշատակարանում (ՄՄ 1241) ձեռագրի նախօրինակի մասին նշված է՝ «Ի լաւ եւ ընտիր արինակէ Յոհաննիսի Եզրնկացույ վարդապետի»⁶։ Ըստ այդմ, գոյություն է ունեցել Մեկնության՝ Եսայի Նչեցու ավագ սաներից՝ Հովհաննէս Երզնկացու կամ Ծործորեցու⁷ ընդօրինակած մի մատյան։

Արդյո՞ք ՄՄ 2511 ձեռագրի գրիչ Հովհաննէսը հենց նա է։ Բարեբախտաբար այդ հարցը ճշտելու հնարավորություն է տալիս Հովհաննէս Երզնկացու (Ծործո-

³ Գ. Յովսեփեան, նշվ. աշխ., էջ 290, ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, կազմեց Լ. Ս. Խաչիկյան, Երևան, 1950, էջ 14։

⁴ Գ. Յովսեփեան, նշվ. աշխ., էջ 290։

⁵ Լ. Խաչերյան, Գլաձորի համալսարանը հայ մանկավարժական մտքի զարգացման մեջ (XIII-XIV դդ.), Երևան, 1973, էջ 164։

⁶ Այս մասին ծանոթագրություն է կատարել Արփենիկ Ղազարոսյանը (տե՛ս Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար, մասն Ա, կազմողներ՝ Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան, Երևան, 2018, էջ 40)։

⁷ 13-14-րդ դդ. հայտնի են եղել «Հովհաննէս Երզնկացի» անվանվող չորս վարդապետ, որոնցից երկուսը տարբերվում են հավելյալ մականունով՝ Հովհաննէս Երզնկացի Պլուզը, Հովհաննէս Երզնկացի Ծործորեցին, իսկ մյուս երկուսն են՝ Կիրակոս Երզնկացու եղբորորդի և գործընկեր Հովհաննէս Երզնկացին, և նույնանուն չորրորդը՝ 14-րդ դարի կեսերին (տե՛ս Ա. Մրասյան, Հովհաննէս Երզնկացի Պլուզ, Երևան, 1993, էջ 214)։ Հովհաննէս Ծործորեցին մինչև 1314 թ. Ծործորի վանք տեղափոխվելը և Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու դավանամբն ընդունելը, հիշատակարաններում մականվանվում է Երզնկացի, որից հետո՝ ավելի հաճախ՝ Ծործորեցի։

րեցու) ձեռքով 1306 թ. գրված ժողովածուն (նա նաև մատյանի ստացողն է), որը պահվում է Մատենադարանում, կրելով մեր ձեռագրին շատ մոտ թվահամար՝ ՄՄ 2520: Այս ձեռագրի մասին ժամանակին Գարեգին Հովսեփյանը հետևյալն է գրում. «Յովհաննէս Երզնկացին 1306 թուին գրել է Յովհաննու ավետարանի մեկնութիւնների մի ժողովածու (Ստեփանոս Սիւնեաց, Նանայի, Անդրէի եւ Արեթաս եպիսկոպոսաց Կեսարու Կապաղովկիոյ) սքանչելի բոլորգրով, թղթի վրայ, չկայ յիշուած գրչութեան տեղը, բայց անկասկած է, որ Գլաձորումն է գրուած, ուր նա ապրում էր այդ ժամանակ»⁸: Ի դեպ, Հովհաննես Երզնկացին առաջին անգամ Գլաձորում հիշատակվում է 1302 թ.՝ Մկրտիչ Թեղենացու հիշատակարանում՝ մեծարական բնութագրումներով⁹:

ՄՄ 2511 ձեռագրի և ՄՄ 2520՝ Հովհաննես Երզնկացու ինքնագիր մատյանի գրչության համեմատությունը և հնագրական քննությունը ցույց են տալիս, որ դրանք նույն գրչի ձեռքով են գրված: Ե՛վ գրչության ընդհանուր եղանակը, և՛ բարդ գրություն ունեցող «չ, ձ, ճ, ծ, թ» տառերի նույնականությունը, մեծատառերի դեպքում՝ «Դ, Ջ, Մ, Ո, Յ»՝ միանմանությունը, երկու տեսակի գրությամբ «հ»-ի կիրառությունը, «դարձեալ» բառի համառոտագրուման («դձլ») նույն ձևն ու կերպը և այլն, ոչ մի կասկած չեն թողնում, որ երկու մատյանն էլ նույն գրչի ձեռքի գործերն են¹⁰:

Ի՞նչ է տալիս մեզ այս բացահայտումը: Առաջին հերթին այն, որ ՄՄ 2511 ձեռագիրը գրվել է Գլաձորում, Եսայի նշեցու սան Հովհաննես Երզնկացու ձեռքով:

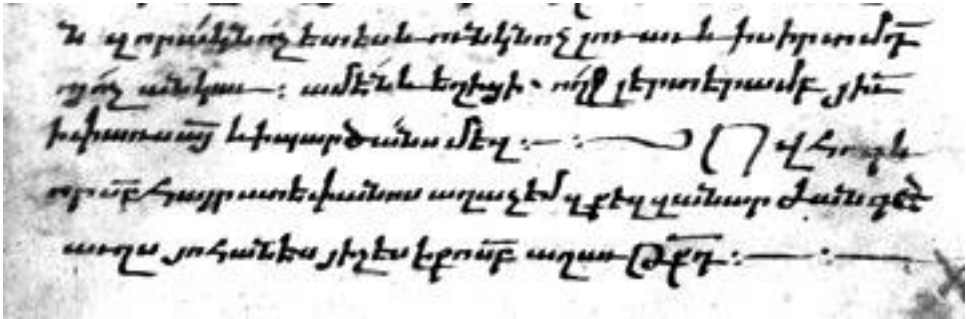
Իսկ ո՞վ է ձեռագրի ստացող Ստեփանոսը: Դատելով այն բանից, որ Երզնկացին իր կարճ հիշատակարանը գրել է աշխատության վերջում կցված՝ Եսայի նշեցու՝ Ստեփանոս Օրբելյանին հասցեագրված թղթից և նրանից ստացած պատասխան նամակից հետո, որն ավարտվում է Ստեփանոս Օրբելյանի՝ նշեցուն ուղղված ջերմ խոսքերով՝ «Ողջ լեր Տէրամբ Յիսուսիւ՛ ի փառս Աստուծոյ և ի պարծանս մեզ», որոնց անմիջապես հաջորդում է գրչի երկտողը՝ «Մ՛վ հոգևոր սուրբ հայր Ստեփանոս, աղաչեմ գրեզ՝ զանարժան գծաւղս Յոհաննէս յիշես ի քո

⁸ Գ. Յովսէփեան, նշվ. աշխ., էջ 265:

⁹ «Բայց առաջին սկիզբն գրութեան սորա եղև ի գաւառին Վայոյ ձոր կոչեցեալ ի սուրբ եւ ի գերահոշակ ուխտն Գլաձոր անուանեալ, որ է Երկրորդ Աթէնս, ձեռամբ ուրումն սրբազան Բահանայի՝ առն իմաստնոյ եւ ճարտարի, որ է ամենայն Աստուածաշունչ կտակարանաւմն վարժեալ՝ սպասաւոր գոյով բանի, մերձ ի կատարելութիւն՝ Յովհաննէս անուն, որ էր ի հոշակատր Բաղաֆէն Եզնկայ կոչեցեալ» (Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ժ՛ դար, մասն Ա, էջ 20): Այս և հաջորդ մեջբերումներում ընդգծումները մերն են:

¹⁰ Մատենադարանի ձեռագրատանն այս գույգ մատյանների գրչության համեմատությունը կատարելուց հետո, այդ հարցով խորհրդակցեցինք նաև ձեռագրատան մեր գործընկերների՝ վարիչ Դավիթ Ղազարյանի և ֆունդայահներ Անահիտ Հայրապետյանի ու Գայանե Խաչատրյանի հետ: Գրչի նույնության հարցում բոլոր համակաժիֆ էին:

սուրբ աղաւթք» (նկ. 1), կարելի է համոզված լինել, որ գրչի խոսքն Ստեփանոս Օրբելյանի մասին է: Այլ կերպ ասած, Հովհաննես Երզնկացու հիշատակարանում նշված ձեռագրի ստացողը եսայի նշեցու Մեկնության պատվիրատու Սյունյաց մետրոպոլիտ Ստեփանոս Օրբելյանն է:



Նկ. 1. Հովհաննես Երզնկացու հիշատակարանը՝ Ստեփանոս Օրբելյանի թղթի ավարտից հետո (ՄՄ 2511, էջ 378ա)

Այսպիսի եզրահանգման համար չբավարարվենք միայն ձեռագրագիտական տվյալով, այլ տեսնենք, թե ինչպե՞ս և ինչո՞ւ պետք է Ստեփանոս Օրբելյանը եսայի նշեցուն պատվիրած Մեկնությունը ստանալուց հետո ևս մի ընդօրինակություն պատվիրեր: Պետք է նշել, որ Ստեփանոս Օրբելյանն ուներ ձեռագրեր բազմացնելու նախընթաց փորձ: Մասնավորապես, իր հեղինակած «Պատմութիւն տանն Սիսական» (ավարտել է 1297 թ. նորավանքում) աշխատության վերջում գրում է, որ այն տարել և ընծայել է Տաթևին՝ «Եւ բարձեալ զսա մեղսաներկ բազկօքս տարեալ ընծայեցաք ի տուն Տեառն՝ խայրիս (ընծա – Կ. Մ.)... նուիրական Կաթողիկէ և Առաքելական եկեղեցւոյ Տաթևոյ», ավելացնելով՝ «...և ամենայն աստուածաբնակ տաճարաց այսմ իշխանութեան»¹¹: Այսինքն, նաև իր երկն ընդօրինակել է տվել՝ Սյունյաց իշխանության վանքերի ու եկեղեցիների համար:

Եսայի նշեցուն գրած շնորհակալական նամակում Ստեփանոս Օրբելյանն իր ստացած Մեկնության մասին գրում է, որ այն տարել, դրել է Սուրբ Կաթողիկէ եկեղեցում՝ այնտեղի գրոց արկղում՝ «Եւ զայս պարգև տարեալ ընծայեցուցանեմ մաւրն քոյ լուսոյ սրբոյ Կաթողիկէի և ի դիմաց ձեր շնորհաւորելով դնեմ

¹¹ **Ստեփանոս Օրբելյան**, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Տփղիս, 1910, էջ 508: Ստեփանոս Օրբելյանը Վարդան Արևելցու Պատմության օրինակ է պատվիրել ու ստացել 1301 թ., Թովմա Արծրունու Պատմության ընդօրինակություն է պատվիրել 1303 թ. հեռավոր Աղթամարում, որն ի դեպ, Թովմա Արծրունու մեզ հասած միակ ամբողջական ձեռագիրն է (ՄՄ 10451): Տե՛ս Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԿ դար, մասն Ա, էջ 17, 37-38:

յարկեղ նորին»: Պետք է կարծել, որ Ստեփանոս Օրբելյանին անհրաժեշտ է եղել ևս մեկ օրինակ, որը պատվիրել է նույն Գլաձորում: Շատ հավանական է, որ նկատի ունենալով Եսայի Նչեցու՝ աշխատության վերջաբանում Հովհաննես Երզնկացու մասին ասածը, որ իր այդ աշխատասեր սանը գործի սրբագրողն է եղել («ի ձեռն որոյ սրբագրութիւն տառիս եղև»), նաև խնդրանքը Օրբելյանին՝ Հովհաննեսին հիշելու՝ «յիշեցէք բարի կամաւք, զի ըստ աշխատանացն և զհատուցումն ընկալցի ի Տէառնէ», այդ նոր ընդօրինակության պատվերն Օրբելյանը հենց նրան է տվել, որպեսզի «ըստ աշխատանացն», նա նաև նյութական հատուցում ստանա: Ինչպես հայտնի է, ձեռագրերի ընդօրինակման աշխատանքը, անկախ հանգամանքներից, վճարվող գործ էր:

Կարծում ենք, որ Մեկնության այս նոր ընդօրինակության վերջում Եսայի Նչեցու և Ստեփանոս Օրբելյանի՝ իրար գրած թղթերն էլ ավելացվել են երկուստեք համաձայնությանմբ, որն էլ արել է Հովհաննես Երզնկացին, ամենավերջում էլ իր փոքրիկ հիշատակարանը գրելով: Ի դեպ, Մեկնության՝ մեր օրերը հասած հետագա ընդօրինակությունների մեծ մասը ծագում են հենց այս նախօրինակից, քանի որ նրանցում առկա են նշված թղթերը:

Քանի որ Ստեփանոս Օրբելյանի մահվան թվականը ստույգ հայտնի է, գրված է նորավանքի գավթում գտնվող նրա տապանաքարի վրա՝ «ԹՎԻՄ : ԶԾԲ : (1303) ԱՅՄ է ՇԻՐԻՄ ՀԱՆԳԼՍՏԵԱՆ ՄԵԾԻ ՄԵՏՐԱՊԱԿՆԻՆ ՍԻՆԵԱՅ ՍՏԵՓԱՆՈՍԻ»¹², Եսայի Նչեցու Մեկնության վերջաբանում էլ, որպես աշխատության ավարտի տարեթիվ նշված է 1303 թվականը, և Հովհաննես Երզնկացին՝ իր ընդօրինակության հիշատակարանում ստացողին դիմում է որպես կենդանի մարդու («աղաչեմ զքեզ զանարժան գծալիս Յոհանէս յիշես ի քո սուրբ աղաւթք»), նշանակում է ձեռագիրը գրվել է այդ նույն թվականին:

Այսպիսով, վերը ներկայացված վերլուծությունը թույլ է տալիս ՄՄ 2511 ձեռագրի մասին ցայժմ եղած ցուցակային տվյալները՝ ԺԳ դար, գրիչ՝ Հովհաննես, ստացող՝ Տեր Ստեփաննոս, լրացնել ու ամբողջացնել հետևյալ կերպ. **գրչության վայր՝ Գլաձոր, ժամանակ՝ 1303 թ., գրիչ՝ Հովհաննես Երզնկացի (Մործորեցի), ստացող՝ Ստեփանոս Օրբելյան (Սյունյաց մետրոպոլիտ):**

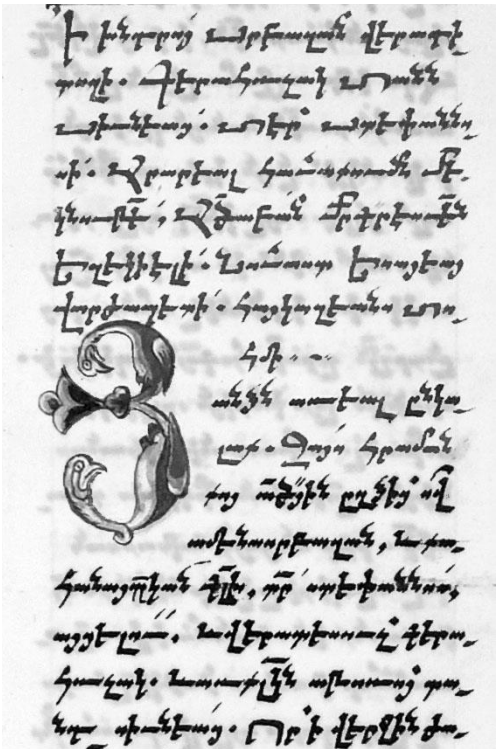
ՄՄ 2511 ձեռագրի վերաբերյալ այս գլխավոր եզրակացությունները ավելացնենք մի հետաքրքրական մանրամասն. մատյանի որոշ էջերի ստորին լուսանցքներում պահպանվել են գրչի կարճ հիշատակագրությունները: Այդպիսիք սովորաբար արտահայտում են գրիչների անձնական զգացումները, վերաբերում են գրչությանը խանգարող հանգամանքներին և այլն: Եթե նկատի ունենանք, որ երիտասարդ Հովհաննես Երզնկացին գիտեր, թե ով է մատյանի մեծահամբավ ստացողը, ապա առնվազն զարմանալի են նրա անկեղծ հիշատակագրություն-

¹² Կ. Մաթևոսյան, նորավանքի վիճագրերը և հիշատակարանները, Երևան, 2017, էջ 129-130:

ները. «Վա՛յ եւ եղուկ ի յայս մխէս ու ի հաց թխելէս» (114ա), «եղուկ ի Մաթիոսի ծիծաղէս» (189ա), «Վա՛յ եւ եղուկ ի քնէս» (292ա), «Վա՛յ եւ եղուկ ի յայս շնէս» (318բ), «Վա՛յ եւ եղուկ ի փոշարսիս»¹³ կանչկանչելէս» (342ա): Կարելի է ենթադրել, որ Ստեփանոս Օրբելյանը հումորը գնահատող մարդ է եղել:

Եսայն Նչեցու Եզեկիելի մարգարեության մեկնությունը

Համառոտակի անդրադառնանք Եսայի Նչեցու մեկնողական այս գլխավոր գործին: Ինչպես Հակոբ Քյոսեյանն է նկատում. «Այս երկը, Նչեցու մյուս բոլոր աշխատությունների մեջ ծավալով ամենամեծն է»¹⁴: Այն սկսում է երկարաշունչ վերնագրով «Ի խնդրոյ սրբազան վերադիտողի գերահռչակ տանն Սիւնեաց տէր Ստեփաննոսի արարեալ հաւաքումն մեկնութեան աստուածաբան մարգարէութեան եզեկիելի նուաստ Եսայեայ վարժապետի Հայկազեանս տոհմի» և անմիջապես դրան հաջորդող պատվիրատուին ուղղված ընծայականով (նկ. 2): Որից հետո բուն մեկնությունը սկսում է առաջաբանով «Յառաջաբանութիւն վերլուծութեան մարգարէութեանն եզեկիելի» և շարունակվում քսանութ գլուխներով ու համապատասխան ենթավերնագրով:



Նկ. 2. Եսայի Նչեցու Մեկնության վերնագիրը և դրան հաջորդող ընծայականը (ՄՄ 1311, 1772 թ., էջ 2ա)

Պատմական առումով ուշադրության է արժանի ընծայականը: Յավոք, այն բացակայում է հնագույն ՄՄ 2511 ձեռագրում, որի սկզբի թերթն ընկած է¹⁵: Մեկնության այլ ձեռագրերում պահպանված ընծայականը սկսվում է հետևյալ կերպ. «Յանձն առեալ ընկալաք

¹³ Անստոյգ բառ է:
¹⁴ Հ. Քյոսեյան, Ներածություն հայ եկեղեցական մատենագրության, Երևան, 2018, էջ 502:
¹⁵ Ձեռագրի առաջին պրակն այժմ ունի 10 թերթ, մինչդեռ ողջ մատյանը 12 թերթանոց պրակներով է (Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց, հ. Ը, էջ 301):

զայս հրաման քոյ աստուածային ըղձից, ո՛վ ամենասրբազան և քահանայապետական գլուխ Տէր Ստեփաննոս, այցելու¹⁶ և վերատեսուչ գերահռչակ և առաքելական աթոռոյ տանդ Սիւնեաց, որ ի վերջին ժամանակ այնքան գերազանցեալ ցուցար իմաստ գիտութեան, մինչ զի առաջնովքն ոչ շատացար ճոխանալ հանճարով, այլև վերջնովքս հանդիսանաս պայծառանալ երկովք, որով և զմեզ գրաւեցեր հաւատով և սիրով, ըստ որում խոնարհին վեհքն ի նուաստքն, որպէս ասի Աստուած ի մեզ, զի յաղթօղ գտանի բանականացն սէր և շաղկապ անլուծանելի, որպէս զի մոռացումն գործ է տկարութեան և շարժէ զմեզ ի խնդիր միմեանց և ի տուրս» (ՄՄ 1311, էջ 2ա, ՄՄ 1276, էջ 3ա): Նշեցին այստեղ գրվատական խոսք է ասում Օրբելյանի պատմագրական, գրական, աստվածաբանական երկերը նկատի ունենալով («վերջնովքս հանդիսանաս պայծառանալ երկովք, որով և զմեզ գրաւեցեր»), որոնք ստեղծվել են 1297-1302 թթ.¹⁷: Սրանից պետք է ենթադրել, որ Ստեփաննոս Օրբելյանի աշխատությունների օրինակներ այդ ժամանակ արդեն եղել են Գլաձորի համալսարանում:

Յավոք, Մեկնությունը ցայժմ հանգամանալից կերպով չի ուսումնասիրվել և չի հրատարակվել, ուստի մեջբերենք նրա մասին ժամանակին Գարեգին Հովսեփյանի հայտնած կարծիքը, որտեղ նշում է հեղինակի օգտագործած աղբյուրները և որոշ բնութագրումներ տալիս աշխատությունը. «Նշեցու այս գործը նշանավոր է ոչ այնչափ իւր նորութիւններով, որչափ աշխատութեան եղանակով եւ առատ աղբիւրների օգտագործմամբ: Նաեւ ի նկատի է ունեցել եւ օգտուել է յոյն եւ ասորի այնպիսի աղբիւրների թարգմանութիւններից, որոնց բնագիրները

¹⁶ Եսայի Նշեցու կողմից Ստեփաննոս Օրբելյանի տիտղոսաշարում «այցելու» (իմա՝ եպիսկոպոս) արտահայտության օգտագործումն ուշագրավ է այն առումով, որ Օրբելյանն այն կիրառել է իր բոլոր գործերի վերնագրերում: Մասնավորապես, «Պատմություն նահանգին Սիսիական» (1297 թ.) գործի վերնագրում՝ «Հանդէս բանից քաղցրալիպ պատմութեանց Տանն Սիսական... նուաստ և ապիկար ոգոյ Ստեփաննոսի Սիւնեաց այցելուի և նախագահ մետրապոլիտի...» (ՄՄ 6271, էջ 7բ), 1299-ին գրած «Ողբ ի Ս. Կարոտիկեն» չափածո երկի վերնագրում՝ «Բան բարառնական ոգեալ դիմառնաբար ի դիմաց Վաղարշապատու Ս. Կարոտիկին... ի Ստեփաննոսէ Սիւնեաց այցելուէ», «Հականառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» (1302 թ.) երկի վերնագրում՝ «Տեառն Ստեփաննոսի Սիւնեաց այցելուի և նախագահ մետրապոլիտի...»: Այս հանգամանքը կարևոր է, քանի որ Սամվել Անեցու ժամանակագրությունը շուրջ 100 տարով շարունակած Ստեփաննոս Օրբելյանի «ժամանակագրության» հեղինակի հարցը վիճելի է համարվել. Վ. Հակոբյանն այն կոչել է «Ստեփաննոս եպիսկոպոսի ժամանակագրություն»՝ հեղինակ համարելով Օրբելյանից տարբեր սյունեցի մեկ այլ եպիսկոպոսի: Մինչդեռ ժամանակագրության մեջ հեղինակն իր մասին գրում է. «ես՝ նուաստ Ստեփաննոս անուամբ այցելու» (ՄՄ 8481, էջ 204բ): Տե՛ս Մանր ժամանակագրություններ, XIII-XVIII դդ., հ. 1, կազմեց Վ. Հակոբյան, Երևան, 1951, էջ 32-35, Է. Բաղդասարյան, «XIII դարի մի ժամանակագրության հեղինակի մասին», ՊՔՀ, № 2, 1971, էջ 210-216, Սամուել Անեցի եւ շարունակողներ, ժամանակագրութիւն, աշխատասիրությամբ Կ. Մաթևոսյանի, Երևան, 2014, էջ 44-50, Կ. Մաթևոսյան, Նորավանքի վիճաբերը և հիշատակարանները, էջ 33-37:

¹⁷ Օրբելյանի աշխատությունների թվարկումը տե՛ս նախորդ ծանոթագրության մեջ:

մինչև այժմ կորած են եւ նորերս միայն գտնուած նրանց հայերէն թարգմանութիւնները մեր ձեռքով, այն է՝ Յոհան Ոսկեբերանի, Եփրեմ Ասորու եւ Կիրեղ Աղեքսանդրացու եզեկիէլի մեկնութիւնները, Որոգինէսի «Ի տեսութիւն եզեկիէլի», նաեւ մի հայ հեղինակից, որի ուլ լինելը ստուգել չենք կարողացել: Օգտուում է երբեմն եւ Աստուածաբանի, Գիոնեսիոս Արիոպագացու, Արիստոտէլի, Փիլոն Եբրայեցու, Սուա Կալիսթենէսի հայերէն թարգմանութիւններից եւ հայ հեղինակները՝ Դաւիթ փրկիսոփայի Սահմանաց գրքից, Վանականի մի հատուածից..., Գոշ Մխիթարի Երեմիայի մեկնութիւնից, բայց յատկապէս Ստեփանոս Սիւնեցու եզեկիէլի մեկնութիւնից»¹⁸:

Գ. Հովսեփյանը շարունակելով, Աստվածաշնչի բնագրի մասին գրում է. «...ընթերցողը կարող է զարմանալ նչեցու՝ Ս. Գրքի զանազան թարգմանութիւնների յիշատակութեամբ: Նա յաճախ վկայութիւններ է բերում Ակիւղասի, Սիմաքոսի, Թեոդոտոնի, Եօթանասնից թարգմանութիւններից, ասորական Պեշիտոյից, նոյնիսկ եբրայական բնագրից, հայերեն թարգմանութեամբ, ճշդելու եւ պարզելու համար մեկնաբանելիք հատուածը...»¹⁹: Գրքերի և հեղինակների այս թվարկումը, Եսայի նչեցի գիտնականի մեծության և նրա աշխատանքի արժեքի մասին վկայելուց բացի, ցույց է տալիս, թե 14-րդ դարի սկզբին Գլաձորի համալսարանի գրադարանը որքան հարուստ է եղել:

Մեկնության և նրա աղբյուրների մասին մի շարք այլ տվյալներ նշելուց հետո Գ. Հովսեփյանը խոսքն ավարտում է հետևյալ դիտարկմամբ. «Նչեցու այս աշխատության մէջ, բացի գիտական-մատենագրական կէտերից, ցրուած են եւ մշակոյթի զանազան խնդիրների վերաբերեալ նկատողութիւններ եւ տեղեկութիւններ, որոնք օգտակար կարող են լինել համապատասխան ճիւղի համար, օրինակ ճարտարապետական տերմինների, զէնքի եւ ամրոցների, զգեստի, ժողովրդի հաւատալիքի եւ այլն»²⁰:

Մնում է հուսալ, որ 720 տարի առաջ Գլաձորի բազմահմուտ ընթացակարգի ձեռամբ ստեղծված գիտական-աստվածաբանական այս ուշագրավ աշխատութիւնը վերջապէս կհրատարակվի պատշաճ ուսումնասիրութեամբ և հասանելի կդառնա մասնագետներին:

Եսայի Նչեցու և Ստեփանոս Օրբելյանի թղթերը

Մեկնության վերջում կցված Եսայի Նչեցու և Ստեփանոս Օրբելյանի թղթերը կարելի է բնորոշել որպէս քաղաքավարական գրութիւններ, որոնցում, ամեն մեկն իր դիրքից, շնորհակալութիւն է հայտնում մյուսին և փառաբանում նրան,

¹⁸ Գ. Յովսեփեան, նշվ. աշխ., էջ 290:

¹⁹ Նոյն տեղում, էջ 291:

²⁰ Նոյն տեղում, էջ 292:

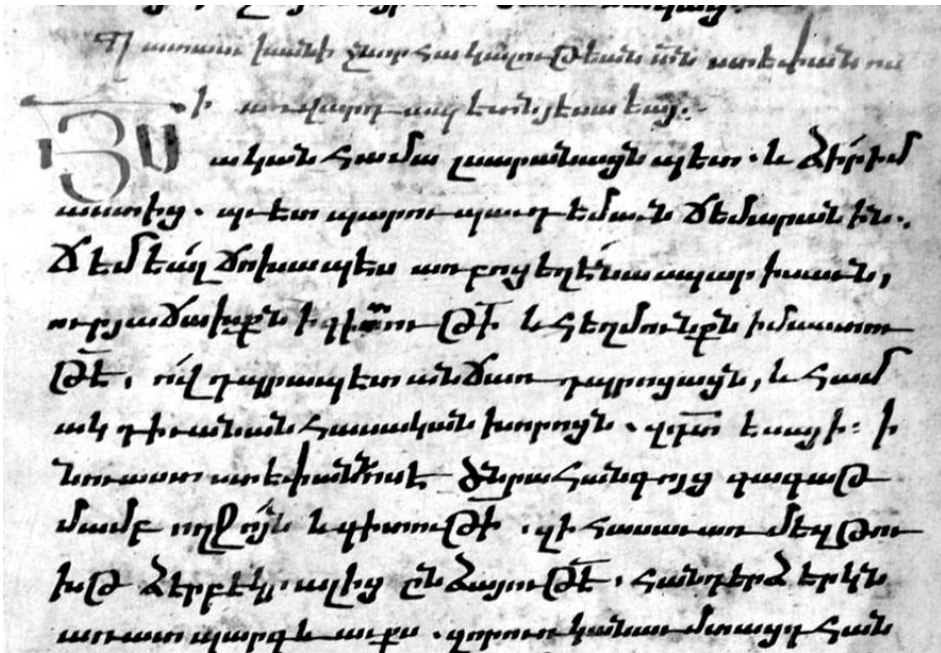
այն ժամանակ ընդունված նամակագրության վերամբարձ ոճով ու ճոխ բառապաշարով: Որոշ նրբերանգների արդեն անդրադարձանք վերևում, կապված պատվիրատուին ուղարկված Մեկնության մայր օրինակը՝ Սյունյաց առաջնորդանիստ եկեղեցու գրոց արկղում դնելու և նոր ընդօրինակության պատվիրման հանգամանքների հետ: Թղթերի, ստորև ներկայացվող բնագրերում կարելի է նաև այլ շերտեր տեսնել: Մասնավորապես, նկատելի է Եսայի Նչեցու մղումը՝ մեծ հնարավորությունների տեր Սյունյաց մեսրոպոստրին տրամադրելու, որպեսզի նպաստի Գլաձորի համալսարանի բարօրությանը: Իր հերթին, Ստեփանոս Օրբեկյանն էլ կարծես հավաստում է, որ այդ ուղղությանը անում է հնարավորը՝ չափազանց բարձր գնահատելով Գլաձորի բաբունապետին:

Մեկնության այս պատվերը և հատկապես հեղինակի ու պատվիրատուի թղթակցությունը, կարևոր են նաև ցրելու համար նրանց հարաբերությունների մասին ուսումնասիրողների մոտ առաջացած որոշ կասկածները: Բանն այն է, որ Ստեփանոս Օրբեկյանն ուսանել է Աղբերց վանքում հաստատված Գլաձորի համալսարանում, դրա հիմնադիր և առաջին բաբունապետ Ներսես Մշեցու (Եսայի Նչեցու նախորդի) ժամանակ՝ այսինքն 1282-1284 թթ.: Նորավանքում 1297-ին ավարտած իր «Պատմություն նահանգին Սիսիական» կոթողային աշխատության մեջ նա այդ մասին գրում է շատ համառոտ՝ «վարժեցայ ի կրթարանի աստուածեղէն տառից... առի հրաման յաստուածագեաց և յաշխարհալոյս բաբունապետէն Ներսիսէ. և տհաս խակութեամբ նստայ յաթոռ վարդապետական»²¹: Թե ինչու Ստեփանոս Օրբեկյանն իր հանգամանակից պատմության մեջ որևէ տեղ չի նշում Աղբերց վանք կամ Գլաձոր անունները, մնում է անհասկանալի, և Գլաձորի ուսումնասիրողների մոտ տարակուսանք է առաջացրել, սկսած Ղևոնդ Ալիշանից, որը գրում է. «Զարմանալի է զի պատմիչն Սիւնեաց ոչ յիշէ գայս վանս, թերեւս զի նոր էր հաստատեալ»²²: Սա կարող էր նաև պայմանավորված լինել Գլաձորի՝ Խաղբակյան (Պոռչյան) իշխանական տանը պատկանող տարածքում գտնվելու և նրանց հովանավորությանը վայելելու հանգամանքով, որոնք այդ շրջանում մրցակցում էին Օրբեկյանների հետ: Սակայն, ինչպես երևում է, Ստեփանոս Օրբեկյանը պահել է կապը Գլաձորի հետ, որը սերտացել է հատկապես վերոնշյալ Մեկնության պատվերի ժամանակ: Յավոք, ինչպես վերը տեսանք, դա Սյունյաց բազմարդյուն մեսրոպոստրի կյանքի վերջին տարին էր:

²¹ Ստեփանոս Օրբեկյան, նշվ. աշխ., էջ 478:

²² Ղ. Ալիշան, Սիսական, Վենետիկ, 1893, էջ 130, տե՛ս նաև՝ Ա. Ավետիսյան, Հայկական մանրակարչության Գլաձորի դպրոցը, Երևան, 1971, էջ 12, Տ. Մկրտչյան, Գլաձորի համալսարանի տեղորոշման նոր վարկած, Երևան, 2016, էջ 26 և այլն:

Ստեփանոս Օրբելյանի թուղթը Եսայի Նչեցուն մի կարևոր մանրամասն ունի, որին ցայժմ անհրաժեշտ ուշադրություն չի հատկացվել: Գլաձորը առաջին անգամ «համալսարան» է կոչվում հենց այս թղթում, որտեղ նա առաջին տողում Եսայի Նչեցուն կոչում է «Ֆիսուսական համալսարանացն պետ...» (նկ. 3):



Նկ. 3. Ստեփանոս Օրբելյանի շնորհակալական թղթի սկիզբը (ՄՄ 2511, էջ 377բ)

Այստեղ բառի կիրառումը հոգնակի թվով և գրություն ձևը՝ միջակայքով («համա լսարանացն»), հակված ենք բացատրելու Գլաձորում միաժամանակ քահանայական և վարդապետական կրթության զույգ լսարանների գոյությունը: Ձեռագրերի հիշատակարաններում Գլաձորը համալսարան է կոչվում մեկ անգամ՝ կյուրոն վարդապետի մոտ՝ 1321 թ.²³ «ի հռչակաւոր և սուրբ մենաստան համալսարանիս Գլաձորոյ»²³: Իսկ Գլաձորի վարդապետներից Հովհաննես Քոնեցին, որը հետագայում կաթողիկ եկեղեցու դավանաբն ընդունեց, նշում է, որ ժամանակին ուսանել է Եսայի Նչեցու համալսարանում²⁴:

²³ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԻ դար, մասն Ա, էջ 412:

²⁴ Հովհաննես Քոնեցին գրում է. «...պարապետ էի ի համալսարանն մեծ վարդապետին Յիսայոս», սպա ավելացնում, որ Քոնայի վանքում իրեն են միացել համալսարանի իր ուսումնակիցներից շատերը՝ «ժողովեալ էին բազում վարդապետք, աշակերտակիցք իմ ի միում համալսարանին» (Կղեմես Գլաձորի մեղրերմամբ) (տե՛ս Կղեմես Գլաձոր, Միաբանություն Հայոց սուրբ եկեղեցու ընդ մեծի սուրբ եկեղեցու Հոովմայ, հ. 1, Հոովմ, 1650, էջ 518-519):

Օրբեյանն իր նամակում Եսայի Նչեցուն մեծարում է նաև հունարեն մի արտահայտություն՝ «պարուպաղէման ճեմարանին ճեմեալ», որը Լևոն Խաչերյանի մեկնաբանությամբ հունարեն ΠΕΡΙΠΑΤΗΤΙΚΟΝ աղավաղված բառն է, որ նշանակում է «գիտնական կամ արիստոտելյան տիպի իմաստասեր», որը ճեմելով է դասախոսություն կարգում²⁵:

Ընդհանուր առմամբ, այս երկու թղթերը գրված են ոչ միայն հարուստ լեզվով, այլև ներթափանցված են զգացականությամբ և գրաբարյան պերճաբանության փայլուն նմուշներ են:

Բնագիր

Ստորև Եսայի Նչեցու և Ստեփանոս Օրբեյանի թղթերը ներկայացնում ենք չորս ձեռագրի համեմատությամբ, հիմք ընդունելով վաղագույն՝ ՄՄ 2511 ձեռագիրը (A օրինակ)²⁶:

Թղթերից առաջ հարկ ենք համարում գետեղել նաև Մեկնության վերջին փոքր հատվածը, որն ուշ շրջանի ձեռագրերում օժտվել է առանձին վերնագրով՝ «Վերջաբանութիւն Եսայեայ վարժապետի, որ էր ի Նիճ գաւառէ», որպիսին չկա հնագույն ձեռագրում, ինչպես նաև ՄՄ 5566 14-րդ դարի ձեռագրում²⁷: Այն կարելի է հիշատակարան համարել, քանի որ Նչեցին կոչում է «արձան յիշատակի»: Այստեղ նշվում է աշխատության գրության թվականը (1303), հիշատակվում է սրբագրիչը և, ընդհանուր առմամբ, պատվիրատուին ուղղված խոսք է: Լևոն Խաչերյանն այն հրատարակել է որպես հիշատակարան, քաղելով վերոնշյալ ՄՄ 5566 ձեռագրից և լրացնելով ՄՄ 1241 (1612 թ.) մատյանից²⁸: Յավոք, այս երկու ձեռագրերը վերջից պակասավոր լինելով, չունեն Եսայի Նչեցու և Ստեփանոս Օրբեյանի թղթերը, այլպպես ՄՄ 2511-ի հետ համեմատության համար հենց

²⁵ Լ. Խաչերյան, նշվ. աշխ., էջ 59: Այլ մասնագետներ նկատում են, որ հենց «ճեմարան»-ն է περιπατος-ի («պերիպատեսիկյան դպրոցի») համարժեքը, ուստի Օլգա Վարդապարյանն առաջարկում է «պարուպաղէման» բառը մեկնաբանել որպես հունարեն παρ' ὑποδημάτωσιν «սանդալներին կից, սանդալների կողքով, գուգահետ», արտահայտության աղավաղված տարբերակ սրբագրելու դեպքում կլինե՞ր «պարուպաղէմ[ատ]ալ»: Այսինքն՝ «ճեմարանի սանդալների կողքին, սանդալների հետ միասին ճեմող պոետ»: Գոհար Մուրադյանն էլ ենթադրում է, որ բառի հիմքում հունարեն παραπηδημῶν («պարեպիդեմոն») դերբայն է, և Ստեփանոսը հավանաբար ասում է. «պոետ՝ ճեմարանում կենալով [և] ճեմելով»:

²⁶ Բնագրի՝ ձեռագրերի թվայնացված էջերի համեմատությամբ սրբագրման համար շնորհակալություն ենք հայտնում բանասիրական գիտությունների թեկնածու Նաիրա Թամամյանին:

²⁷ Այդ վերնագիրն ավելացվել է հետագայի ընդօրինակություններում և անցել նաև ձեռագրացուցակներին՝ Մեկնության նկարագրություններում: Ուշ շրջանի ձեռագրերում Նչեցու մասին նույնաբովանդակ հավելում՝ «որ էր ի Նիճ գաւառէն», արվել է նաև Մեկնության վերնագրից հետո (ՄՄ 1240, ՄՄ 1276 և այլն):

²⁸ Ժ.Գ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, կազմեց Լ. Ս. Խաչերյան, Երևան, 1950, էջ 14-15: Տե՛ս նաև՝ Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Ժ.Գ դար, մասն Ա, էջ 40-41:

դրանք կօգտագործվեին: Առաջին նյութի վերնագիրը՝ «Վերջաբանութիւն», նշում ենք պայմանականորեն:

Բնագրի համար օգտագործված ձեռագրերը

- A – ՄՄ 2511, 1303 ք., Գլաձոր, գրիչ Հովհաննես Երզնկացի (Ծործորեցի)²⁹
- B – ՄՄ 1276, 17-րդ դ.
- C – ՄՄ 1240, 18-րդ դ., գրիչ Խաչատուր Կոստանդնուպոլսեցի
- D – ՄՄ 1311, 1772 ք., գրիչ Հովհաննես Վանեցի (որից հրատարակվել է Գ. Յովսէփեան, Խաղբակեանք..., էջ 400-401):

[Վերջաբանութիւն]³⁰

Արդ, ըստ հայցման հաճութեան բարեսէր կամաց երջանիկ և գերիմաստ նախասացեալ արհիականին, յարինեալ շարագրեցի³¹ զտեսութիւն աստուածաբան մարգարէիս³² կարն և համառուտ տեսութեամբ, ի թվիս³³ Հայկազեան տոհմիս տովմարի³⁴ ըստ հոլովման ամաց կրն³⁵ հարիւր յիսուն և երկուց (1303), ի դառն և անբարի ժամանակիս, որ տատանեալ ծփիմք³⁶ ամենաներհակ արկածիւք, ի ներհուտ և արտահուտ, որ ափշութիւն գործէր տեսականին և ընդ միշոյն գործոյս ֆննութեան, սակայն ըստ կարի իմովս անարգութեամբ հարկեցուցիչ հրամանաւ ի ձեռնտութենէ Հոգւոյն գրեցի զսայ, աղբատ և չփառ սեղանով զժառայակիցսն³⁷ կերակրելով, և հայցեմ յամենայնէ ներումն գտանել սխալանաց՝ որ աստ գտանի³⁸: Իսկ եթէ յազուտ ումէք լինիցի, շնորհակալութիւն Հոգւոյն շնորհաց եղիցի, և կաթ աղաւթից ձերոց ցաղեցի ինձ ի տապան³⁹ իմ գերեզմանի: Եւ եղկելի մատանցս այս վաստակ մտերիմ և խոհեմ ֆննողացոյ ի վայելս⁴⁰ մեծ և յազտութիւն եղիցի:

Նաև զաշխատասէր և զառատամիտ վարդապետն Յոհաննէս⁴¹՝ զծնեալ որդեակն իմ ի Քրիստոս, ի ձեռն որոյ սրբագրութիւն տառիս եղև, յիշեցեմ բա-

²⁹ Այս օրինակում կիրառված է «ա», մյուսներում՝ «օ» (տողատակում չենք նշում):

³⁰ A չիք BCD Վերջաբանութիւն Եսայեայ վարժապետի, որ էր ի Նին գաւառէ

³¹ BC շարադրեցի

³² BCD + Եզեկիէլի

³³ BCD թուիս

³⁴ BC տօմարի

³⁵ C + ՉԾԲ (կրն հարիւր յիսուն և երկուց – չիք), D եօթն

³⁶ A ծրփիմք

³⁷ A զժառայակիցսն

³⁸ A գրտանի

³⁹ BCD տապանն

⁴⁰ A վաելս

⁴¹ BC + որ է Ռոռոմեցիւն (լուսանցում), D նույնը՝ փակագծի մէջ

րի կամաւ, զի ըստ աշխատանացն և զհատուցումն ընկալցի ի Տեառնէ: Եւ դո՞ւք, որք պատահե՞լք, ո՛վ աշակերտք բանի յայսմ աստուածայինի⁴² հանդիսի, արինակելով զսա⁴³, գրեւջի՛ք և զսակաւ զայս արձան յիշատակի մերս տաժանմանց, զի մի՛ լիցիք բազմիս⁴⁴ առաւ⁴⁵ և սակաւին⁴⁶ ո՛չ տուաւ⁴⁷, այլ ընկալեալ ի ձեռաց ձերոց յղկեալ վէմս այս կենդանի յամայիս⁴⁸ արգելանի, առեա՛լ դիցի ի հիմունս նոր Սիովնի, որով արհնեալ փառատրեսցի Ամենատուր Երրորդութիւնն անբաժանելի⁴⁹ ի ներկա՛յս եւ յապառնոյն⁵⁰ եւ յանպա՛ն յաւիտենին. ամէն:

Յետ աւարտման գրոցս թողք⁵¹ ընծայական⁵² յԵսայեայ վարդապետի
առ տէր Ստեփանոս⁵³

Արհիական և սրբազան փառապետ տէր իմ պսականուն, զմեծարգի հրամանացդ ֆոց կատարումն ընկալ ի նուաստ ոգոյ⁵⁴ և թարմատար յԵսայեայ⁵⁵ և ախմարութեան⁵⁶ սխալանաց⁵⁷ անմեղադիր, և ուղղեա՛ ըստ գերազանցեալ անարգամեծար սիրոյն քո, որ առ իս, զի այր եմ ապաշան վիրատրեալ մտամ, և ցաւալից մարմնով, զոր ի մեղացն իմ հաւաքեմ սերմանց պտուղս, որով ծփիմ⁵⁸ միշտ հողմով յիմարութեանս, և ո՛չ ունիմ զկայ⁵⁹ հանգստեան մարմնոյս, յերկարեաց⁶⁰ ժամանակս, և յոյ՛վ թողաւ վայրս ի վնոէն քո ի լրումս: Վասն որոյ աղաչեմ մնալ անպարսաւ ի ներողի կատարել ֆոց մտացդ և ընկալցի՛ս զդա⁶¹ փոխարէնս անվհար քո երախտեացն, որ առ իս, յոր գերազանց գտանի բանի և գրոյ, ըստ որում տրիտուր յերևելեաց յու-

42 A աստուածայինի

43 A զսայ

44 BCD բազմիցս

45 D առողք

46 BCD տակաւին

47 D տուողք

48 A յամայիս

49 BCD + Հօր և Որդոյ, և Սուրբ Հոգոյ

50 A յապառնին

51 A թովսք

52 A ընծական

53 BCD Ստեփաննոս Սիւնեաց արհիեպիսկոպոսի

54 A ոգոյ

55 A յԵսայեայ

56 BC ախմարութիւն

57 D + լեր

58 A ծփիմ

59 A զկայ

60 D զի յերկարեաց

61 A զդայ

ծականացս ոչ ոք էր բաական կշռել, բայց միայն հրամանացս քոց կատարումն, իսկ զաղբատանաց բանից ընծայս⁶², որ ձեզ նուիրեալ ակն ունիմ և աղաթեմ, եթէ ի ձեռն նուագ կայծականցս զմեծագոյն հրդեհն ի ձեզ վառեցից⁶³, և կատարեալ իմաստս⁶⁴ ի կատարելոյդ առ մե՛զ փայլեսցէ: Այլև դոմ արժանի լինի՞⁶⁵ շնորհամն Տեառն զդա ընդ ամենայն աստուածախաւս մատենս հոգէբովս⁶⁶ բանիւ ամբարեալ ի գանձս եկեղեցոյ և թարգմանեալ⁶⁷ յունկն և յոգիս բանականաց մինչև յամայր ամս ժամանակաց:

Պատասխանի շնորհակալութեան տեառն Ստեփանոսի⁶⁸
առ վարդապետն յԵսայեայ⁶⁹

Յիսուսական համալսարանացն պետ և ձի՛ր իմաստից պւէտ⁷⁰ պարուպաւրէլման⁷¹ նեմարանին նեմեա՛լ հոխապէս⁷² առ բոցեղէն ասպարիզան⁷³ ուր յանախմն ի գիտութիւն և հեղմունմն իմաստութեան, ո՛վ դպրապետ անհառ դպրոցացն, և համակ դիւան անհասական խորոցն վարդապետ Եսայի, ի նուաստ Ստեփաննոսէ ծնրահանգոյց գագաթամբ ողջո՛յն, և գիտութիւն, զի հասաւ առ մեզ թուրթ⁷⁴ ձեր բերկրալից ընծայութեամբ⁷⁵, հանդերձ երկնառատ պարգևաւս, զոր ուղկանաւ մտացդ հանեալ ի խորոց անտի մարգարիտ մի լուսաւոր, որոյ ճանանչ սպիտակաթոր փայլմանն⁷⁶ զարմանագեղ, մեծասմանչ հրաշիւք խտղտեն գտեսողացն զգայարանս⁷⁷ և կառուցե՛ր ի հիստաւծ պսակի տէրունեան գագաթանն⁷⁸, և զայս հոգալով լցեր զփափագ և զիղձ իմ ի բագում ամաց: Բայց չճաւոր աղբատութեանս իմոյ անհնարին բարդեցեր տարակուսանս, զի ո՛չ ունիմ զկշիռ սակի տրիտուր փոխարինին,

62 A ընծայս

63 BC վարեցից

64 C ի մոտս

65 D լինիցիք

66 BCD հոգէբովս

67 A թարգմանեալ

68 BCD Ստեփաննոսի

69 BC յԵսայեայ, D յԵսայեաս

70 D պուէտ

71 D պարուպոզիմոն

72 BCD հոխապէտ

73 A ասպարիսան

74 A թովսթ

75 A ընծայութեամբ, D ցնծութեամբ

76 BCD փայլմամբ

77 A սգաարանս

78 BC գագաթն D գագաթան

զոր հաւատամ ո՛չ⁷⁹ բաւել⁸⁰ բոլոր գոյք եղծականիս, բայց անեղծին և անծիրելին պարտիմ փոխադարձել և բանին զբանեղէն դահամունս, թէպէտ ոչ կշոփ և զայս, յորժամ տեսոյ հանդիպեցայց⁸¹:

Այլ ծանի՛ր, ո՛վ պայազատ⁸² հետ արփիագան սեռին, զի թակարդ արկեալ⁸³ յամենուստ⁸⁴ բոլորի գրաւեցեր զիս անեզրական սիրով ի կեանս և⁸⁵ ի մահ, զոր ո՛չ խորութիւն եւ ո՛չ բարձրութիւն և ո՛չ որ կեանս⁸⁶ և ո՛չ հանդերձեալն, ո՛չ հուր և ո՛չ սուր ո՛չ կարեն մեկնել զմեզ ի սիրոյ այտի⁸⁷: Եւ արդ, մածուցեալ գերեսս ի մայրն հասարակաց, նախ Հոգւոյն Աստուծոյ երկրպագեմ⁸⁸ մեծաւ գոհութեամբ և ապա հարուստ մեծանձնութեան ձեռ, եւ համբուրեմ զգարշապարտ, որ դէմ եղեալ ուղղեցաւ առ վերին հանապարհորդութիւնն, ընդ հետս տիրայհորդ⁸⁹ ուահին: Եւ զայս պարզև տարեալ ընծաւեցուցանեմ մարն քո⁹⁰ լուսոյ սրբոյ Կաթողիկէի, և ի դիմաց ձեռ շնորհատուրելով⁹¹, դնեմ յարկեղ նորին, գանձելով զսա գանձ անկշիռ ի գանձարան աստուածութեանն, զոր և զբարձրագոյն պատիւն և զհազարապատիկ տրիտուրն ընկալցիս առ կենամբ, և յետ մահու զայն, զոր ակն ոչ ետես և ունկն ոչ լուաւ, և ի սիրտ մարդոյ ոչ անկաւ⁹²: Ամէ՛ն և եղիցի՝ ողջ լէր⁹³ Տերամբ Յիսուսի⁹⁴ ի փառս Աստուծոյ և ի պարծանս մեզ⁹⁵:

79 BC չ/ք

80 D չբաւել

81 BCD հանդիպեցայ

82 A պայազատ

83 BCD թակաթեալ

84 BD յամենուստս

85 BC չ/ք

86 BCD կան

87 B անտի, BCD + Աստուծոյ, որ ի Քրիստոս Յիսուս ի Տէր մեր

88 D երկիր պագեմ

89 CD տիրահորդ, B սիրահորդ

90 BD քոյ

91 A շնատրատուրելով

92 BCD + զոր պատրաստեաց Աստուած սիրելեաց իւրոց

93 BCD ողջ էր

94 BC մերով Յիսուսի Քրիստոսի D Յիսուսի Քրիստոսի

95 D + Ամէն

KAREN MATEVOSYAN

**THE CORRESPONDENCE OF THE METROPOLITAN
OF SIWNIK‘ STEP‘ANOS ŌRBELEAN AND RECTOR OF GLADZOR
UNIVERSITY ESAYI NCH‘ETS‘I (1303)**

Key words: Step‘anos Ōrbelean, Esayi Nch‘etsi, Gladzor, Yovhannēs Erznkats‘i, manuscript, scribe, colophon.

Step‘anos Ōrbelean, the Metropolitan of Siwnik‘, commissioned the rector of Gladzor University Esayi Nch‘ets‘i and in the last year of his life, in 1303, received his *Commentary on the prophecy of Ezekiel*. After completing the work, the author and the commissioner exchanged letters. The first letter is Esayi’s expression of gratitude and honoring of the commissioner, which was sent to Step‘anos along with the text of the *Commentary*, and the second is his reply. These two documents were added at the end of the text of the *Commentary* and were copied in its subsequent manuscripts. These short, but undoubtedly very interesting letters were published by Garegin Yovsep‘ean in 1969, from a manuscript copied in 1772 (M1311), the text of which has some differences compared to the older copies.

The study of the manuscripts of the *Commentary* revealed that Ms M2511 is the oldest extant copy of this work, written in Gladzor in 1303 (the year of Step‘anos Ōrbelean’s death), by scribe Yovhannēs Erznkats‘i (Tsortsorets‘i), a student of Esayi Nch‘ets‘i.

This publication presents the colophon of Esayi Nch‘ets‘i at the end of the *Commentary* and the two letters. It is based on four manuscripts of Matenadaran, the main of which is the copy of 1303.

КАРЕН МАТЕВОСЯН

**ПЕРЕПИСКА СЮНИКСКОГО МИТРОПОЛИТА СТЕПАНОСА
ОРБЕЛЯНА И РЕКТОРА ГЛАДЗОРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ЕСАИ НЧЕЦИ (1303 Г.)**

Ключевые слова: Степанос Орбелян, Есаи Нчеци, Гладзор, Ованес Ерзнкаци, рукопись, писец, памятная запись.

Степанос Орбелян, митрополит Сюникский, поручил ректору Гладзорского университета Есаи Нчеци составить «Толкование пророчества Иезекииля»; заказанную книгу он получил в последний год своей жизни, в 1303 году. После завершения работы автор и заказчик обменялись посланиями.

Первым было письмо Есаи Нчеци с выражением благодарности и восхвалением заказчика, отправленное Степаносу Орбеляну вместе с Толкованием, вторым – благодарственное письмо заказчика. Эти два документа были добавлены в конце текста Толкования, но разошлись в последующих копиях. Эти небольшие, но, несомненно, очень интересные письма были опубликованы Гарегином Овсепяном в 1969 г. по рукописи 1772 года (M1311), текст которой имеет некоторые отличия по сравнению с известными ныне древними экземплярами.

При изучении рукописей Толкования установлено, что одна из них, M2511, переписанная в Гладзоре в 1303 году (в год смерти Степаноса Орбеляна) учеником Есаи Нчеци – писцом Ованесом Ерзнкаци (Цорцореци), содержит древнейший дошедший до нас список этого произведения.

В данной публикации представлены памятная запись Есаи Нчеци в конце Толкования и два упомянутых письма. Для сравнительного текста были использованы четыре рукописи Матенадарана, среди которых основной является список 1303 г.

**ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼՅԱՆ,
«ՊԱՏՏԱՆՈՒ ՏԱԲԵՆԻ ՍՐԲՈՅ ՀՈԳԻՈՅՆ»**

Բանալի բառեր՝ Ստեփանոս Օրբելյան, հակաճառություն, Սուրբ Հոգի, դավանաբանություն, Հոգեգալուստ, հայ եկեղեցի, ձեռագիր:

Ստեփանոս Օրբելյանի¹ (1250-1303) «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց»² դավանաբանական ծավալուն աշխատությունը նրա կարևոր երկերից մեկն է, որ գրել է իր կյանքի վերջին տարում:

Ստեփանոս Օրբելյանն ապրում էր այնպիսի ժամանակաշրջանում, երբ հայ եկեղեցին դավանաբանական լուրջ պառակտման եզրին էր կանգնած: Որոշ հոգևորականներ, Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսի գլխավորությամբ, քաղկեդոնական կողմնորոշում ունենալով՝ ջանում էին եկեղեցում նորամուծություններ մտցնել՝ վտանգելով նրա ինքնուրույնությունը: Ստեփանոս Օրբելյանը, լինելով Սյունյաց մետրոպոլիտ, չէր կարող անտարբեր լինել դավանաբանական խնդիրների հանդեպ: Նա ամեն գնով ցանկանում էր անխաթար պահել հայ եկեղեցու և հայրերի ժառանգությունը, ուստի և ձեռնարկեց այս դավանաբանական աշխատությունը՝ հիմնվելով Սուրբ Գրքի և սուրբ հայրերի խոսքերի վրա. «Ես՝ եղկելիս քան զամենայն մարդ... տկարս Ստեփաննոս, յերեսս անկեալ աղաչեմ զամենեսեան՝ ո՛չ խնուլ զականջս ձեր. եւ ո՛չ կափուցանել զաչս ձեր ի հայրենի պատուիրանէն՝ որ աւանդեցաւ ձեզ յառաքելոց սրբոց եւ ի հայրապետաց: Ոչ պատառել զցանգ հայրենի, եւ քակել զարէնս նախնեացն, զի մի՛ հարցէ զձեզ աւձ խարամանի ըստ գրեցելումն: Զի տեսանեմք ահա աւձք բազումք վիշա-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, գիտաշխատող, gayaneterzyan47@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ 14 ապրիլի, գրախոսելու օրը՝ 19 մայիսի, 2024:

¹ Ստեփանոս Օրբելյանի կյանքն ու գործունեությունը տե՛ս **Ստեփանոս Օրբելյան, Սյունիքի պատմություն**, թրգ., նրծ. և ծնթ. **Ա. Աբրահամյանի**, Երևան, 1986, էջ 3-63, **Գ. Մ. Գրիգորյան**, «Ստեփանոս Օրբելյան», *ՊԲՁ*, № 4, 1976, էջ 155-164:

² Տե՛ս տպ. **Ստեփանոս Օրբելյան**, *Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց*, Կ. Պօլիս, 1756:

պաձեւք՝ սրեալ զլեզուս իւրեանց եւ զժանիս առ ի հարկանել զձեզ. որք նախ ի հաւատս ձեռնարկեցին տապալել, եւ ապա յարէնս եւ ի սահմանս եկեղեցւոյ»³:

«Հակաճառությունն ընդդէմ երկաբնակաց» երկում Ստեփանոս Օրբելյանը սուր քննադատութեան է ենթարկում այն նորամուծութիւնները, որոնք խորթ են հայ եկեղեցու դավանութեանը և չեն կարող ընդունվել նրա ծիսակարգի մեջ: Հանգամանալից և երբեմն կոշտ տոնով բացատրում է դրանց մահաբեր և վտանգավոր լինելը հայ առաքելական եկեղեցու համար, որ հավատարիմ էր մնացել տիեզերական երեք սուրբ ժողովների վարդապետութեանը: Ստեփանոսը հնարավորինս ընկալելի կերպով ի ցույց է դնում Հայ եկեղեցու դավանաբանութեան անաղարտութիւնը՝ կոպտորեն հանդիմանելով քաղկեդոնական ուսմունք տարածողներին և նրանց մեղադրելով տգիտութեան մեջ: Աշխատութեան կարևորութիւնն ու արժեքն ընդգծելու համար բազմիցս շեշտում է գործն Աստծո զորութեամբ նախաձեռնելու մասին. «Զաւրացեալք ի Հոգւոյն Սրբոյ»⁴, «Եւ այս ոչ ինեւ, այլ Տերամբ զաւրացեալ»⁵, «Ահա, հրաման տայ մեզ Հոգին Աստուծոյ բերանով տեսանողին, մեծապատուէր քարոզութեամբ՝ գոչել համարձակ զբանն կենաց, զի թերեւս զերծուցից զձեզ յեկեալ հասեալ չարէս»⁶:

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում Ստեփանոս Սյունեցու «Հակաճառութիւնն ընդդէմ երկաբնակաց» աշխատութիւնը պարունակող ձեռագրերի հիմնական մասում և տպագրում բացակայում է իններորդ՝ «Պատճառ տաւնի Սրբոյ Հոգւոյն» գլուխը⁷ (գիրքը բաղկացած է տասներկու գլխից): Տպագրում վերոնշյալ գլխի բացակայութեան պատճառը նրա հիմք ձեռագրում դրա բացակայութիւնն է:

Աշխատութեան յուրաքանչյուր գլուխ Ստեփանոս Օրբելյանը ձեռնարկել է ժամանակի ազդեցիկ և երևելի հոգևորականներից որևէ մեկի խնդրանքով, այս գլուխն էլ բացառութիւն չէ՝ գրել է Բջնու տեր Հովհաննես եպիսկոպոսի խնդրանքով:

«Պատճառ տաւնի Սրբոյ Հոգւոյն» գլխում հեղինակը հանգամանալից բացատրում է, թե ինչու ենք Հոգեգալստեան տոնը մեկ օր տոնում, իսկ քաղկեդոնական եկեղեցիները՝ ութ: Հոգեգալուստը կամ Պենտեկոստէն քրիստոնեական մեծագույն տոներից մեկն է, երբ Սուրբ Հոգին հրեղեն զորութեամբ իջավ և Քրիստոսի խոստման համաձայն Համբարձումից հետո որպէս մխիթարիչ

³ Նույն տեղում, էջ 60-61:

⁴ Նույն տեղում, էջ 6:

⁵ Նույն տեղում, էջ 8:

⁶ Նույն տեղում, էջ 42:

⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 3-189:

ուղարկվեց քրիստոնյա աշխարհին՝ մինչև Քրիստոսի երկրորդ գալուստը: Սա մեծ ու բերկրալից տոն է, և պետք է այն մեծ ուրախությամբ և ցնծությամբ տոնել մեկ օր, այլ ոչ բազում օրեր: Իսկ քաղկեդոնական եկեղեցիները, որոնք ութ օր են նշում Հոգեգալստյան տոնը, ըստ հեղինակի, եղծում են շնորհի գորությունը և զայրացնում Սուրբ Հոգուն: Իրա համար ասում է. «Ես՝ զաւրացեալ Տերամբ, ցուցից ձեզ զխորհուրդ միակին, զի «Տէր առաքեաց զիս եւ զՀոգի նորա»⁸:

Ստեփանոս Օրբելյանի օրոք Հոգեգալստյան մեկօրյա տոնակատարությունը հավանաբար միայն Սյունիքում էր մնացել՝ վերջինիս համառ ջանքերի շնորհիվ, քանի որ Օրբելյանն ամեն կերպ փորձում էր գտնել իր հոգևոր ենթակայության տակ գտնվող հատվածը գերծ պահել քաղկեդոնական ազդեցությունից: Այդ տարակարծությունների պատճառով նա ստիպված էր իր աշխատության մեջ անդրադառնալ նաև այս հարցին: Ենթադրելի է, որ մինչև ԺԲ դար Հայ եկեղեցին հավատարիմ է մնացել Հոգեգալուստը մեկօրյա տոնակատարությամբ նշելու ավանդույթին: Սակայն Ներսես Շնորհալու ժամանակ Հոգեգալստյան տոնի հետ կապված հարցն արդեն տարածայնությունների առիթ է տվել: Տպագիր «Ճաշոց»-ում կա հետևյալ նշումը. «Այս վեց օրս սուրբն Ներսէս Շնորհալին կարգեաց տօնել զտօն Հոգւոյն Սրբոյ գալստեանն, և զարդարեաց երգօք և ընթեցուածովք: Բայց հինգ ատուրքք շաբաթիս՝ պահք են անլուծանելի»⁹: Ստեփանոս Օրբելյանն այդ մասին հետևյալն է ասում խնդրո առարկա գլխի ամենավերջում. «Բայց զայս ծանիր, ո՛վ բարեմիտ եղբայր, գուցէ ասիցես, մի՞թէ հայրապետ Հայոց սուրբն Ներսէս ոչ էր տեղեակ բանին ճշմարտութեան: Այո՛, եւ եւս վկայեմ, բայց ի խորհուրդ սիրոյ երգեաց զշարականքն Հոգւոյն Սրբոյ, այլ յետոյ ի խորհուրդ մտեալ եւ ի միտս եկեալ եւ գիտացեալ, թէ յո՛յժ մոլորութիւն է զայս առնել, եւ ի բաց թողեալ գերզն զայն, զի ոչ կատարեաց, եւ թէ հակառակիս, թէ ճշմարիտ կատարեալ ութարեայ տաւնէ, միթէ ոչ ունէր կարողութիւն կամ զաւրութիւն, որ զերիս ատուրսն այլ էր երգեալ, բայց վասն մեծ հայհոյութեան ի բաց հրաժարեցաւ»: Ըստ Օրբելյանի՝ Ներսես Շնորհալին թեև սկզբում տեղի է տվել ութօրյա տոնակատարությանը եւ նույնիսկ շարականներ հորինել, սակայն հետո, մոլորությունից խուսափելու համար, հրաժարվել է կատարել:

ԺԲ. ԺԳ. դարերում հայ առաքելական եկեղեցու որոշ հայրեր Հոգեգալստյան ութօրյա տոնակատարության տարբեր օրերին նվիրված շարականներ են հորինել.

⁸ Հմմտ. եւ. ԽԸ. 16:

⁹ Ճաշոց, Գիրք Հայաստանեայց եկեղեցւոյ, Բ. տպագրութիւն, Վաղարշապատ, 1872, էջ 474:

1. Ներսես Գ. Շնորհալի (1102-1173), «Կանովն Պենտակոստէին երկրորդ աւուրն» (հաշորդաբար մինչև «Կանովն եւթներորդ աւուրն») ¹⁰, «Հոգեգալստեան Բ. աւուր», «Հոգեգալստեան Գ. աւուր», «Հոգեգալստեան Դ. աւուր» ¹¹ :

2. Մխիթար Այրիվանեցի (1224-1290), «Գանձ երրորդ աւուրն գալստեան Հոգւոյն» ¹²:

3. Գրիգոր Է. կաթողիկոս Անավարդեցի (1240-1307), «ԶՀոգւոյն Սրբոյ Գալստեան ութերորդ աւուրն» ¹³:

Օրբեյանից հետո Հայ Առաքելական եկեղեցում առ այսօր Հոգեգալստյան տոնը ութօրյա տոնակատարությամբ է տոնվում:

Ստեփանոս Օրբեյանի «Հակաճառութիւն ընդդէմ երկաբնակաց» աշխատության իններորդ՝ «Պատճառ տաւնի Սրբոյ Հոգւոյն» գլուխը պահպանվել է Մաշտոցյան Մատենադարանի երեք և Վենետիկի Մատենադարանում գտնվող մի ձեռագրում ¹⁴: Բնագիրը կազմելու համար օգտագործել ենք Մաշտոցյան Մատենադարանի ձեռագրերը՝ «Ա»-ն համարելով հիմք ձեռագիր:

Ա. ՄՄ 2678. 169ա-170բ, ժողովածու, 1426-1476 թթ., գրիչ՝ Մաթէոս: 387 թերթ, թուղթ, 26×16,5, միասյուն, երկսյուն, նոտրգիր:

Բ. ՄՄ 573. 80բ-84ա, ժողովածու, ժե. դ., Տաթև, գրիչ՝ Թումա վարդապետ Կաֆայեցի: 483 թերթ, թուղթ, 11,4×13,5, միասյուն, բոլորգիր:

Գ. ՄՄ 3192. 187ա-192բ, ժողովածու, 1714 թ. գրիչ՝ Մկրտիչ: 347 թերթ, թուղթ, 15,1×10,5, միասյուն, նոտրգիր:

Բնագիրը պատրաստելիս առաջնորդվել ենք հետևյալ սկզբունքներով.

ա. Մեկ բառից ավելի տարբերությունները նշելու համար կիրառել ենք «փխ» համառոտագրությունը:

բ. Ձեռագրերում երբեմն օգտագործվում է «աւ» երկհնչյունը, երբեմն էլ «օ» տառը, մենք օգտագործել ենք «աւ» երկհնչյունը՝ միօրինակությունը պահելու համար:

¹⁰ Մատենագիրք Հայոց, հ. ԻԱ, ժԲ. դար, Ներսես Շնորհալի, Գրք Ա., Երևան, 2018, էջ 1051-1072:

¹¹ Նույն տեղում, էջ 1153-1154:

¹² Է. Հարությունյան, «Մխիթար Այրիվանեցու «Գանձարանը»», ՊԲՀ, № 3, 1975, էջ 109, Մխիթար Այրիվանեցի, Գանձեր և Տաղեր, աշխ. Է. Հարությունյան, Երևան, 2005, էջ 221-224:

¹³ Հ. Անասյան, Հայկական մատենագիտություն Ե-ժԸ դդ, հ. Ա., Երևան, 1959, էջ LXXVI:

¹⁴ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Է, Վենետիկ, Ա. Ղազար, 1996, ձեռ. թիւ 1837, էջ 231: Ժողովածոյ, ժե. դ, գրիչ՝ Մարտիրոս: 138 թերթ, թուղթ, 11x16, միասյուն, բոլորգիր:

գ. Ձեռագրերում գործածվում է թե՛ «եւ»-ը, թե՛ «և», մենք օգտագործել ենք «եւ»-ը՝ միօրինակությունը պահելու համար:

դ. Ավելացրել ենք ուղղագրությամբ պահանջվող «յ»-երը:

ե. Բնագիրը կետադրել ենք ժամանակակից հայոց լեզվի կանոններով:

ԲՆԱԳԻՐ

Տասներորդ ձեռնարկ:

Պատճառ տանի Սրբոյ Հոգւոյն¹⁵, եթէ ընդէ՞ր մի ար տանեմք եւ ոչ ոք, ըստ այլ ազգ փրիստոնէից, եւ յի՞նչ դէմս հայի միոյ ատար խորհուրդն: Եւ այս ի խնդրոյ Տեառն Յովհաննիսի¹⁶ Բջնոյ եպիսկոպոսի:

«Գոչեա՛ զարութեամբ եւ մի՛ խնայե՛ր¹⁷. բարձրացո՛ իբրեւ զփողոյ¹⁸ բարբառ ֆո»¹⁹: Ասա՛ ցֆաղաֆդ Հրէաստանի. «Ահաւասիկ Աստուած մեր, ահաւասիկ Տէր, Տէր գայ զարութեամբ եւ բազուկն տէրութեամբ իւրով»²⁰: Ահա այս²¹ ձայն ի հնումն²² առ ամովսածին մարգարէն, իսկ այժմ ի նորումս առ իս՝ սիոնածին տեսանողս, որ ոչ եմ ստուերին ծառայ, այլ նշմարտութեան պաշտպան: Վասն որոյ գոչեմ մեծապէս, ապա առ նորս Երուսաղէմ, եւ բարձրացուցանեմ «իբրեւ զփողոյ զբարբառ»²³ իմ յականջ որդոց նորս Իւրայելի: «Ահաւասիկ Աստուած» մեր, «ահաւասիկ Տէր», այսինքն՝ Հոգին Սուրբ, «գայ զարութեամբ»²⁴ մեծի ատար Պենտէկոստէիս²⁵ եւ լնու զարարածս հրագինեալ, զորդիս Ադամայ: Տանեցէ՛ք ուրախութեամբ եւ արարէ՛ք զսա ար մեծ, ար հրնուանաց եւ բերկրալից ցնծութեան եւ ուրախութեան, ար մի, որ զատութեան ունի զշնորհ²⁶, եւ ոչ ար բազում, որով եղծանի շնորհացն զաւ-

¹⁵ Բ Հոգւոյն

¹⁶ Գ Յովհաննիսի

¹⁷ Գ խնայիր

¹⁸ Գ փողոյ

¹⁹ Ես. ԾԸ. 1:

²⁰ Հմմտ. Ես. Խ. 10. «Ահաւասիկ Աստուած ձեր, ահաւասիկ Տէր, Տէր գայ՛ զարութեամբ եւ բազուկն տէրութեամբ իւրով»:

²¹ Գ Ահա այս փ/ս այս ահա

²² Բ հնշումն

²³ Հմմտ. Ես. ԾԸ. 1:

²⁴ Ես. Խ. 10:

²⁵ Բ Պենտէկոստէիս

²⁶ ԲԳ շնորհս

րութիւն: Զի որք մոլար մտաւ պատիւ²⁷ հոգան Հոգոյն²⁸, եւ զմինն ութ թուով կարգեն՝ ութ ար տանելով, զայրացուցանեն զՀոգին Սուրբ եւ զրկին ի շնորհաց յիսներէկ²⁹ ատուն, առ որս գոչէ՝ ասելով. «Զոհմ ձեր եւ պատարագն, եւ խունկն այնպէս են, որպէս թէ զկառափն մարդոյ հարկանիցէ ոք»³⁰: Վասն որոյ եւ ես՝ զարացեալ Տերամբ, ցուցից ձեզ զխորհուրդ միակին, զի՝ «Տէր առաքեաց զիս եւ Հոգի նորա»:

Միակն մեծ ունի զարութիւն, զի ոչ ունի այլ սկիզբն, այլ ինքն³¹ սկիզբն³² ամենայնի, յորմէ ծնանին ամենայն բնութիւնք թուոց³³, որպէս³⁴ միակն մինն, որ անսկիզբն³⁵ գոլով, սկիզբն եղև արարածոցս, յորմէ յառաջեցան ամենայն բնութիւնք եղականաց: Միակն թի սուրբ, նոփրեալ Աստուծոյ, գոր եւ Տէրն յորժամ յայտնէր զխորհուրդ իւր բարեկամին իւրոյ³⁶ Մովսէսի, զիններորդն աշխարհի եւ մարդկան թողոյր բաժին, եւ տասներորդն, որ միակ թի է, ինքեան էսո բաժին, զի տասանորդ հրամայեաց տալ ամենայն ժողովրդեանն բաժին Աստուծոյ յամենայն ընչից իւրեանց³⁷: Պատուեցաւ եւ³⁸ եւրն թիւն ի մէջ Իսրայելի, զի հանգիստ է Աստուծոյ: Վասն որոյ շաբաթ եւ փափով կոչեցաւ, բայց ազատութիւն ոչ կարաց տալ ումեք, այլ միակն միայն ունէր զազատարար զարութիւն, զի միակն կոչեցաւ յոբելեան, որ է թողութիւն, քանզի հրամայեցաւ յարինացն եւրթնիցս եւթ. ժամանակ վճարել, որ է ԽԹ. (49) եւ յիսներեկին, որ մի թի է, յետ եւրթնիցն ազատանալ ամենայն անցաւորաց³⁹ եւ ծառայից մարդոյ եւ անդաստանաց⁴⁰:

Արդ՝ ո՛վ իմաստուն, քննեա՛ եւ տե՛ս, եթէ⁴¹ ընդէ՛ր յառաջագոյն սահմանեցաւ յոբելեանդ, եւ պատուեցաւ⁴² յիսներեակդ⁴³ յԱստուծոյ եւ ի մարդկանէ,

27 Գ չիբ

28 Բ հոգան Գ չիբ

29 Բ հիսներեկ Գ յիսներեկի

30 Հմմտ. Ես. 42. 4. «Անարէնն, որ մատուցանէ ինձ եզն պատարագ՝ այնպէս է որպէս թէ հարկանիցէ ոք զկառափն մարդոյ»:

31 ԲԳ չիբ

32 Գ սկիզբ

33 ԲԳ եղականաց

34 ԲԳ չիբ

35 Գ անսկիզբն

36 ԲԳ չիբ

37 Տե՛ս Ղեւտ. Իէ. 30-32, Թիմ ժԼ. 25-28:

38 ԲԳ չիբ

39 Բ յանցաւորաց

40 հմմտ. Ղեւտ. Իճ. 8, 10-13:

41 Գ թէ

42 Բ պատուեցաւ

43 Գ յիսներեակդ

զի գրեալ է, թէ Ս. (2000)⁴⁴ ամաւ սուղ ինչ նուազ յառաջ քան զգալ Բանին յաշխարհ, արիւնադրեցաւ ի Մովսիսէ, զի գատիկն եւ գառնագլինութիւնն⁴⁵, որ բաղարչակերֆն⁴⁶ եւ պասեֆն էր, սահմանեցաւ յիշատակ ելիցն⁴⁷ նոցա յեզիպտոսէ⁴⁸, եւ անցիցն ընդ ծովն Կարմիր, եւ փրկութեան ի փարատնէ: Եւ այս նկարեալ ունէր յինֆեան⁴⁹ զխորհուրդն երկրորդ Մովսիսին, որ եկն եւ եհան զմեզ ի դժոխացն եւ անցոյց ընդ ծով մեղաց աշխարհի եւ եհան յանապատ՝ յեկեղեցի եւ յերկինս, եւ⁵⁰ ընկղմեաց զիմանալի փարատնն՝ զիշխանն մահու, եւ ինքն փոխանակ անբան գառանցն, զեհաւ մեզ Գառն երկնատր եւ փոխանակ բաղարհին⁵¹՝ ետ ի Վերնատանն զմարմինն⁵² իւր անապական⁵³ եւ անխմոր⁵⁴ ի կերակուր, որով սրբիմֆ եւ լինիմֆ որդի Աստուծոյ: Եւ ի նոյն քանիս լուսնին եւ ի նոյն ար Ջատկին, որ ի հինն էր, արիւնադրեաց մեզ՝ նորոյս⁵⁵ Իսրայէլի, առնել նոր Ջատկի՝ յիշատակ մեծի նորոգմանն եւ նորոյ փրկութեան, զոր ընկալաք ի Տեառնէ: Իսկ Պենտէկոստն, որ թարգմանի յիսնէրեակ⁵⁶, սահմանեցաւ յորելեան, այսինքն՝ ար թողութեան, եւ կարգեցաւ տան արիւնացն տուչութեան⁵⁷, զի յայնմ ատուր տուան արէնքն, եւ ապա թողաւ յանցանք ժողովրդեանն, որ մեղան որթագործութեամբն⁵⁸, որ տուաւ երկրորդ տախտակք⁵⁹ պատգամացն⁶⁰: Եւ հրամայեցաւ առնուլ ձէք ի ձիթենէաց⁶¹ խակակութիւն⁶² լոյս⁶³, և ծաղիկքն Դ. (4) եւ խունգն⁶⁴ Դ. (4) խառնեալ

44 ԲԳ ԲՈՒ.

45 ԲԳ գառնագլինութիւն

46 ԲԳ բաղարհակերֆն

47 Բ յելիցն, Գ յելից

48 Գ Եկիպտոսէ

49 ԲԳ յինքն

50 Գ չիք

51 Գ բաղարչին

52 Գ մարմին

53 ԲԳ զանապական

54 Գ զանխմոր

55 Գ նորոյս

56 ԲԳ յիսնէրեկ

57 Ա տուչութեան

58 Գ յորթագործութեամբն, տէ՛ս ՆԲՉԼ, որթագործութիւն՝ գործելն զորթ կամ զերինչ ձուլածոյ:

59 Գ տախտակքն

60 Ելից, ԼԲ. 1-17:

61 Գ ձիթենէաց *փիս* ձիթենոյ նոցա

62 Խակակութ՝ խակ-խակ կրվար՝ քաղված (Ստ. Մալխասեանց, Հայերէն բացատրական բառարան, հատոր Բ., Երևան, 1944):

63 Տէ՛ս Ղեւտ. ԻԴ. 2, Ելից ԻԷ. 20:

64 ԲԳ խունկն

եւ⁶⁵ եփեալ⁶⁶ եւ կազմեալ յաւծումն քահանայութեան, եւ լինէր միջոց Զատկին եւ Պենտէկոստէին յիսուն ար: Եւ այս նկարեալ ունէր յինքն զխորհուրդ իջման Հոգոյն Աստուծոյ յարարածս, որ ի լրման ժամանակին եկն: Եւ փոխանակ քարեղէն տախտակացն, գրէր զպատգամս Հարն եւ Որդոյն⁶⁷ ի սիրտ եւ յոգի⁶⁸ առաքելոցն, եւ փոխանակ որթագործութեան, զկոստանտնոսական յանցանս թողոյր որդոցս⁶⁹ Ադամայ: Եւ փոխանակ նիւթական եղոյն⁷⁰, աննառելի և աննիւթ շնորհամբն էաւ եւ զարդարեաց զբնութիւնս մեր: Եւ փոխանակ առարէայ ազատութեան, զմշտնջենաւոր ազատութիւն ետ⁷¹ եւ տայ հանապազ հաւատացելոց: Վասն որոյ եւ ըստ հնոյն սահմանի արհնադրեցաւ մեզ յետ Զատկին յիսներեկ ատուրն, յորում էջ Հոգին Աստուծոյ ի Վերնատունն, տանել մեզ զտան Հոգոյն մի ար. եւ ոչ Բ. կամ աւելի:

Ահա, ծանի՛ր, եղբա՛յր, եթէ⁷² քանի՛ ժամանակաւ յառաջ պատուեաց⁷³ Աստուած եւ նշանեաց⁷⁴ զար իջման Հոգոյն Սրբոյ յաշխարհ եւ զյոբելեանն⁷⁵, վասն որոյ⁷⁶ սահմանեաց ազատութիւն եւ զյիսներեկ⁷⁷ թիւն պատուեաց⁷⁸, զի յետ յարութեան իւրոյ յիսներեկին առաքելոց էր զՀոգին իւր յարարածս: Արդ՝ եթէ ըստ ոմանց աւելի ատուրբ պատուելոց⁷⁹ էր զՀոգին եւ ութ խորհուրդ ունէր, ընդէ՛ր ի հնումն ոչ արհնադրեաց եւ կամ զյոբելեանն⁸⁰ ընդէ՛ր մի ար կոչեաց, եւ ոչ ութ, զի յորժամ զյիսունն անցանէր, այլ ոչ գոյր հնար թողութեան, եւ իսափանէր ազատութիւնն: Եւ այլ ծանի՛ր ճշմարտիւ, զի ամենայն ոք, որ զմի արն ութ սահմանէ, ապականէ⁸¹ զմիակին խորհուրդն եւ զայրացուցանէ զՀոգին Սուրբ: Զի մին⁸² յորժամ անցանէ ընդ յինքն⁸³, այ-

65 Գ չիք

66 Ա յեփեալ

67 Գ Որդոյն *ի/ս* ի Որդոյն

68 Գ հոգի

69 Բ որդոցս

70 Բ եղոյն, Գ իւրոյն

71 Գ զմշտնջենաւոր ազատութիւն ետ *ի/ս* զմշտնջենաւորն ետ

72 Գ թէ

73 Բ պատվեաց

74 Գ նշանակեաց

75 Ա զոբելեանն

76 Ա այն

77 Գ զյիսներեկն

78 Բ պատվեաց

79 Բ պատվելոց

80 Ա զյոբելեանն

81 Գ չիք

82 Գ մինն

83 Գ ինքն

սինքն⁸⁴ յերկեակն⁸⁵ եւ յերբեակն⁸⁶ եւ յայլն, ապա եւ ոչ է մի, այլ նեղեցաւ միակն եւ հատաւ ի բազում մասունս, եւ եղծանի⁸⁷ եզական⁸⁸ թիւն, եւ յոբելեանն⁸⁹ յորժամ անցանէ ընդ յիսունն, այլ ոչ է յոբելեան, այլ անցաւ ընդ շնորհալից եւ ընդ խորհրդական թիւն եւ յոչ ինչ փոխարկեցաւ:

Արդ՝ Աստուած յառաջ ժամանակամբ մեծաւ տեսչութեամբ գլխունն խորհրդածեաց եւ պատուեաց, եւ ազատութիւն արիւնադրեաց՝ նկարելով ի նմա զիջումն Հոգոյն իւրոյ, որ ի լրման ժամանակի իջանելոց էր յաշխարհ: Դու ընդէ՞ր յաւելուած առնես ի վերայ Աստուծոյ եւ գլխունն յիսուն ետն կարգես: Աստուած ի խորհո՞ւրդն փառատրի, թէ՞ յատուրց թիւն, թէ՞ կարատ էր բազում ատուրց տանելոյ: Մի՞թէ ոչ էր կարող մինչև յութ արւն⁹⁰ հողմով եւ հրեղէն լեզուամբն⁹¹ երեւել⁹² ի Վերնատանն: Ո՛վ վատթար, դու իմաստնագո՞յն ես, քան զՀոգին Աստուծոյ, մի՞թէ քեզ ատելի ծանուցաւ խորհուրդն Աստուծոյ, քան Մովսէսի⁹³ եւ մարգարէիցն, մի՞թէ հարքն առաջինք քեզ չափ հոգի եւ գիտութիւն ոչ ունէին: Բայց լո՛ւր եւ այլ խորհուրդ ծանուցանեմ քեզ վասն միոյ ատուր⁹⁴ տանախմբութեանս⁹⁵: Ի հնումն տանէին զսա ի խորհուրդ նորոյ⁹⁶, յորում էջ Հոգին Աստուած, զի զայս նկարեալ ունէր յինքն, իսկ նորս եկեղեցի տանէ զայս⁹⁷ երկակի դիմամբ. մի՛ յիշատակ գալստեան Հոգոյն Սրբոյ, եւ մի՛ պատկեր ապագայի ատուրն, զի որպէս ամենայն իրամ հինն զնորս նկարագրէր, եւ նա ապացոյց էր եւ սա նշմարտութիւն, այսպէս եւ նորս զհանդերձեալն նկարէ խորհուրդ⁹⁸, զի եւ սա հանդերձելոյն է պատկեր: Զի յորժամ այս վախճանի, ապա թէ ամենայն ստուերք եւ ապացոյցք խափանին, եւ քաղթ⁹⁹ եւ պատրուակք ի բաց բառնին, եւ նշմարտութիւն¹⁰⁰ քազաւո-

84 ԲԳ չ/բ

85 Գ երկեակն

86 Գ երբեակն

87 ԲԳ եղծանես

88 ԲԳ զեզական

89 Ա որբելեանն

90 Բ or

91 Բ լեզվօքն

92 Բ երեւեալ

93 Գ զՄովսէսի

94 Բ ատուրն, Գ orն

95 Գ տօնախմբութեան

96 ԲԳ նորոյս

97 Գ չ/բ

98 ԲԳ զխորհուրդ

99 Գ ցողք

100 Գ նշմարտութիւնն

րէ, եւ նիւթական եկեղեցիս յաննիւրն փոխարկի, եւ անցաւորս եւ եղծականս յանանցն եւ յանեղծ¹⁰¹ փոփոխի, եւ հարսնացեալ բնութիւնս մեր միանայ ընդ փեսային, եւ լինի Աստուած ամենայն յամենայնում:

Արդ՝ յետ յարութեան էիցս եւրն ար վնարեմք, որ է ԽԹ.ի (49) խորհուրդ եւրն դարուս, եւ յորժամ յութերորդն մտանեմք, որ է յիսներեկն, որ զհանդերձեալ աներեկ ատուրն ութերորդի նկարեմք¹⁰² զխորհուրդն, եւ որպէս աներեկ արն մի է եւ ոչ ունի փոփոխումն եւ կրկնուած, եւ ոչ է հնար այլ երեկոյանալ եւ¹⁰³ կամ Բ. եւ¹⁰⁴ կամ Գ. եւ կամ այլ¹⁰⁵ անելի լինել¹⁰⁶, այսպէս¹⁰⁷ եւ յայսմ¹⁰⁸ ատուր ոչ է հնար անելի քան զմի¹⁰⁹ ար¹¹⁰ տաւնել, եթէ ոք յանդգնի, եղծանէ¹¹¹ զաներեկին խորհուրդն, որ հանդերձեալն է:

Ահա տե՛ս, եղբայր, թէ որպիսի մեծ եւ ահագին խորհրդով փակեալ կայ արս այս պենտէկոստէի¹¹², զի զայդ քաջ գիտես, թէ միակն յերկուս հատանի, չէ միակ, եւ թէ յոբելեանն¹¹³ քան զյիսուն թիւն անելնայ¹¹⁴, չէ յոբելեան, այլ անկալ¹¹⁵ յազատարար շնորհէն եւ յոչ ինչ փոխեցաւ, զի յիսնութենէն արտաքս ելաւ եւ թէ հանդերձեալն, որ ութերորդ կոչի, եւ աներեկ¹¹⁶, ինն դառնայ կամ տասն, ապա չէ ութերորդ եւ չէ աներեկ, եւ թէ աներեկ եւ այլ ար հնար կա փոխել զնա, ապա ամենայն գրեալքն սուտ են եւ ոչ ինչ, զի յետ անցաւորիս¹¹⁷ եւ ապականացուիս, այլ անցաւոր եւ եղծական ոչ ունիմք ժամանակ եւ չկա այլ ճշմարտութիւն: Ահա այսպիսի անհնարին իրաւ փակեալ կայ օր պենտէկոստէիս եւ ոչ գոյ հնար այլ ար խառնել¹¹⁸ ի սա եւ ութ առնել:

101 ԲԳ յանեղծն

102 Բ կատարեմք, Գ կատարեմք

103 Գ չ/ք

104 Գ չ/ք

105 Գ չ/ք

106 Գ լինիլ

107 ԲԳ որպէս

108 Գ այսմ

109 ԲԳ զմին

110 ԲԳ չ/ք

111 Բ եղծանէ /ի/ս եւ եղծանէ

112 Գ պէնդէկոստէի

113 Գ եւ թէ յոբելեանն յերկուս հատանելի չէ /ի/ս յերկուս հատանի, չէ միակ, եւ թէ յոբելեանն

114 Բ յանելնայ, Գ անելանայ

115 ԲԳ անգոյ

116 ԲԳ աներեկն

117 ԲԳ յետաւորիս /ի/ս յետ անցաւորիս

118 Գ խառնիլ

Արդ՝ ո՛վ դու հոգիասէր, որ տգէտ եւ անընտրողաբարով, պատիւ խոկալով Հոգւոյն, ուր ար¹¹⁹ տանես եւ զմեծ շնորհն Աստուծոյ ի քեզ շիջուցանես, եւ հակառակ Հոգւոյն շարժիս, եւ զանբարկանալին Աստուած ի մեծ դատնութիւն շրջես: Ուր թռտովդ գլխունն ապականես, եւ յոբելեանէն¹²⁰ խորհրդոյն, որ է ազատութիւն՝ զրկիս եւ զհանդէրձեալ աներեկ ատուրն պատկեր փոփոխելի եւ եղծական ցուցանես: Ահա, կշռեա՛ եւ տե՛ս, թէ գո՛յ չափ մեծի վնասող, կամ կարե՛ս բառնալ զայդ ի գլուխդ: Եթէ ասես, թէ մեծամեծ ազգն այն են, որ զայս առնեն ուր ար տանելով¹²¹: Ո՛վ յիմար, ի մարդիկ մի՛ հայիր, այլ յԱստուած եւ յաստուածային խորհուրդն հայեցիր¹²², զի այն զաւրատու եւ գեր ի վերոյ է քան զմարդիկ: Տեսէ՛ր եւ ծանեար, արդ՝ գո՛յ հնար զմի արն ուր բաժանել, ոչ թէ Աստուած խորհրդակից զբազումս առնէ, թէպէտ եւ Իսրայէլեան ազգն անթիւ էր, բայց Մովսէսի միայն յայտնէր զխորհուրդն: Արդ՝ մի՛ թէ քեզ ատկի ծանուցաւ¹²³ Աստուծոյ խորհուրդն: Դու ընդէ՛ր դպնիս¹²⁴ եւ ընդ հակառակսն ելանես: Ստուգիւ իմացի՛ր, զի ամենայն, որ գիտէ զայս խորհուրդ եւ ոչ առնէ, այլ եղծանել ջանայ, նա յանգերծանելի պատիժն մատնելոց է, եւ նորա յանցմանն թողութիւն ոչ է հնար՝ ո՛չ աստ եւ ո՛չ ի հանդերձելումն: Մե՛ք այլ ազգաց չեմք ընտրող, բայց զոր հարքն մեր¹²⁵ կարգեցին, եւ Հոգին Սուրբ յայտնեաց նոցա, եւ սուղ ինչ վերջնոցն ոչ է պատշան եւ ոչ ումե՛ք¹²⁶ հնար անցանել ընդ այն, եւ թէ¹²⁷ անցանեմք¹²⁸, ընդ հոգեմարտ հերձուածողացն եւ ընդ սատանայի դատապարտիմք: Գիտեմ, զի ասես, թէ ընդէ՛ր զայլ տնարիմական տանսն ուր արով պատուեմք¹²⁹, եւ զՅարութեանն՝ Խ., եւ զայս՝ մի: Ո՛վ իմաստունդ, այլ տանե՛դ վասն մարմնառիկ տնարէնութեան¹³⁰ Որդոյն Աստուծոյ է տան, եթէ¹³¹ զբովանդակ ամենայն տան կատարեմք, ոչ է անտեղի: Բայց զազատարար զՅարութիւն Հոգին ունի եւ նա ի խորհուրդ յոբելինին եւ յիսներեկ ատուրն՝ մին ար իջաւ ի Վերնատունն եւ

119 Գ չիբ

120 Ա յոբելեան

121 Ա տանէն

122 Գ հայիր

123 Գ ցուցաւ

124 Տե՛ս ՆԲՀԼ, նաեւ՝ գոռոզանալ, դժկամակիլ:

125 ԲԳ մեր հարքն չիս հարքն մեր

126 ԲԳ ունիմք

127 Բ եթէ

128 Ա անցանիմք

129 Բ պատվեմք

130 Բ տնարէնութեանն

131 Գ թէ

ազատեցոյց զբնութիւնս բանական, եւ այն տան Հոգւոյն Սրբոյ է եւ Պենտէկոստ, եւ յոբելեան վասն այն կոչի, որ ընդ յիսունն ոչ անցանի, այլ տան էր յոբելեան եւ Պենդեկոստ ոչ կոչի, բայց յայս տանէս, եւ զհանդերձեալ աներեկ ատուր խորհուրդն այսաւ բերէ յինձեան եկեղեցի, զի որպէս յոբելեանն թողութիւն կոչի, եւ Հոգին Սուրբ ազատարար է, յայնմ ատուր առնումք զմեծ ազատութիւն¹³² ի Հոգւոյն եւ անդ գտանելոց եմք հասարակաբար զթողութիւն. եւ նա է ճշմարիտ յոբելեանն, զի յոբելեանմ եւ տանմ յայնմ ատուր խորհուրդն կարգեցաւ եւ, զոր աստ ունիմք, յուսով է եւ առհասառչեայ զճշմարիտն անդ ընդունելոց եմք: Ահա վասն այսր ամենայնի մի ար կարգեցաւ տան Սրբոյ Հոգւոյն: Վասն որոյ երկրպագեմք ատուրս շնորհի եւ փառաւորեմք զՀոգին Աստուած եւ պաշտեմք զյիսներեկս¹³³ զայս, որ կարող է ազատել զիս ի դառն եւ յանհնարին¹³⁴ կապից մեղաց իմոց եւ եղեալ զերեսս իմ ի վերայ մոխրոյ, անբաւ շնորհակալութեամբ արհնեմ զիմ փառաւորեալ հարձն եւ զիմ աղիատ եւ կրսեր վարդապետմն, զիմ պարսաւալից եւ նախատակոծ նախնիքն, որք այսպիսի աստուածեղէն եւ լուսաւոր կարգամ լցին զՀայաստանս եկեղեցի: Որոց վարձ զաննառելիին տացէ Հոգին Աստուծոյ, զոր ակն ոչ ետես եւ ունկն ոչ լուսաւ եւ ի սիրտ մարդոյ ոչ անկաւ: Եւ նմա գոհութիւն անբաւ բիրաւորամ անհատ եւ անվճար¹³⁵, յայժմուս եւ յապագային ի բոլոր մասանց արարածոց:

Բայց զայս ծանիր՝, ո՛վ բարեմիտ եղբայր, գուցէ ասիցես, մի՞թէ հայրապետ¹³⁶ Հայոց սուրբն Ներսէս ո՞չ էր տեղեակ բանին ճշմարտութեան: Այո՛ եւ եւս վկայեմ, բայց ի խորհուրդ սիրոյ երգեաց զշարականն Հոգւոյն Սրբոյ, այլ յետոյ ի խորհուրդ մտեալ եւ ի միտս եկեալ եւ զիտացեալ, թէ յո՛յժ մոլորութիւն է զայս առնել, եւ ի բաց թողեալ զերգն զայն, զի ոչ կատարեաց, եւ թէ հակառակիս, թէ ճշմարիտ կատարեալ ուրարեայ տանէ, մի՞թէ ոչ ունէր կարողութիւն կամ զարութիւն, որ զերիս¹³⁷ ատուրսն այլ էր երգեալ, բայց վասն մեծ հայհոյութեան ի բաց հրաժարեցաւ, զի անսխալ միայն ինձն է, որ զամենայն արհնաբանութիւնս ընդունի յամենայն արարածոց իւրոց, արհնեալն¹³⁸ յափտենից յափտեանս¹³⁹. ամէն:

¹³² Բ զազատութիւն

¹³³ Գ յիսներեկս

¹³⁴ Գ անհնարին

¹³⁵ Բ յանվճար

¹³⁶ Բ հայրապետն

¹³⁷ Բ զԳ.իս

¹³⁸ ԲԳ չ/բ

¹³⁹ ԲԳ յափտեանս յափտենից //ս յափտենից յափտեանս

GAYANE TERZYAN

STEP'ANOS ŌRBELEAN
THE "CAUSE" OF THE PENTECOST
(THE HOLIDAY OF THE HOLY SPIRIT)

Key words: Step'anos Ōrbelean, Controversy, Holy Spirit, Theology, Pentecost, Armenian Church, Manuscript.

Step'anos Ōrbelean's (1250-1303) extensive theological *Controversy Against the Diophysites* is one of his important works, completed in the final year of his life, 1302. It was published in Constantinople in 1756. However, the chapter entitled "The 'Cause' of the Holiday of the Holy Spirit" is absent from the edition, wherein the author rejects the eight-day celebration of the Pentecost, remaining faithful to the centuries-old tradition of the Armenian Church.

Presumably, until the 12th century, the Armenian Church observed the Pentecost with a one-day celebration. Later, under the influence of the Chalcedonian Church, the Armenian Church adopted the eight-day celebration of the Pentecost, a tradition that has been preserved to this day.

In this article, we present the critical edition of the chapter "The 'Cause' of the Holiday of the Holy Spirit" based on three manuscripts preserved in Matenadaran.

ГАЯНЕ ТЕРЗЯН

СТЕПАНОС ОРБЕЛЯН
«ПРИЧИНА» ДНЯ СВЯТОГО ДУХА

Ключевые слова: Степанос Орбелян, возражение, Святой Дух, богословие, сошествие Святого Духа, Армянская Церковь, рукопись.

Труд Степаноса Орбеляна (1250-1303 гг.) «Возражение против диофизитов», написанный им в последний год жизни – одно из самых важных его сочинений. Он был издан в Константинополе в 1756 году. В издании отсутствует последняя глава – ««Причина» Дня Святого Духа», в которой автор критикует восьмидневное празднование Дня Святого Духа (Пятидесятница). Предположительно до XII века Армянская Церковь отмечала День Святого Духа одnodневым празднованием. Позднее под влиянием Халкидонской Церкви в Армянскую Церковь вводится восьмидневное празднование, сохранившееся до сих пор.

В статье представлен критический текст главы ««Причина» Дня Святого Духа», составленный по трем рукописям, хранящимся в Матенадаране им. Месропа Маштоца.

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

BOOK REVIEWS

РЕЦЕНЗИИ

ԱՆՈՒՇ ՄԻՆԱՍՅԱՆ*

DOI:10.57155/SVZM5040

ՍԵՆ ԱՐԵՎՏԱՏՅԱՆ, «ИЗБРАННЫЕ ПЕРЕВОДЫ С ДРЕВНЕАРМЯНСКОГО» (ՄԵՆ ԱՐԵՎՏԱՏՅԱՆԻ «ԳՐԱԲԱՐԻՑ ՈՒՍԵՐԵՆ ԹՎՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԸՆՏՐԱՆԻ») ԳՐՔԻ ՎԵՐԱԲԵՐՅԱԼ

Մերոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ Մատենադարանը 2023 թ. լույս է ընծայել ակադեմիկոս Սեն Արևշատյանի «Գրաբարից ռուսերեն թարգմանությունների ընտրանի» գիրքը¹ (հետագա տեքստում՝ «Ընտրանի»), որը ներառում է վաստակաշատ հայագետ-փիլիսոփայի՝ հայ միջնադարյան փիլիսոփայության հինգ արժեքավոր գրական աղբյուրների գրաբարից ռուսերեն թարգմանությունները, քննական բնագրերի (կամ դրանց թարգմանությունների) նախաբանները, ինչպես նաև խմբագիր Գոհար Մուրադյանի հանգամանալից առաջաբանը և ծանոթագրությունները: Այս հրատարակությանը նախորդել էին մեծանուն գիտնականի աշխատությունների ևս երկու արժեքավոր վերահրատարակություններ, որոնք նախաձեռնել և իրականացրել էր փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Կառլեն Միրումյանը՝ Սեն Արևշատյանի աշակերտը, հետևորդն ու մի շարք գրքերի հեղինակակիցը²: Այսպես, նրա ջանքերով 2016 թ. վերահրատարակվել էր Ս. Արևշատյանի՝ հայ փիլիսոփայության սկզբնավորման ուսումնասիրության առումով կոթողային «Փիլիսոփայա-

* ՀՀ ՊՆ ՊԱՀՀ-ի ռազմահումանիտար գիտությունների հետազոտությունների կենտրոնի ղեկավար, փ.գ.դ., դոցենտ, minanush@gmail.com, հոդվածը ստամալու օրը 11 մարտի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 14 ապրիլի, 2024:

¹ Ս. Արևշատյան, *Избранные переводы с древнеармянского*, составитель и редактор *Гоар Мурадян*, Ереван, 2023.

² Միջնադարյան փիլիսոփայական բնագրերի՝ Ս. Արևշատյանի գրաբարից ռուսերեն թարգմանությունները մեկ գրքի մեջ ամփոփելու և վերահրատարակելու նախաձեռնությունը ևս պատկանում է Կ. Միրումյանին, սակայն վերջինիս վաղաժամ մահը թույլ չտվեց ավարտին հասցնել սկսված աշխատանքը:

կան գիտությունների ձևավորումը հին Հայաստանում (V-VI դդ.)» աշխատությունը³, իսկ 2018 թ.՝ հեղինակի չորս մենագրություններն ու նույն թվով հոդվածները պարունակող «Փիլիսոփայություն, պատմություն, մշակույթ»⁴ գիրքը, որոնք վերաբերում են հայ միջնադարյան փիլիսոփայության ու աղբյուրագիտության կարևորագույն հիմնախնդիրներին:

«Գրաբարից ուսերեն թարգմանությունների ընտրանի» գրքում վերահրատարակվել են միջնադարյան հետևյալ փիլիսոփայական երկերի Սեն Արևշատյանի թարգմանությունները.

1. «Հեմմեայ եռամեծի առ Ասկղեպիոս սահմանն»⁵,
2. «Զեմնոնի իմաստասիրի «Յաղագս բնութեան»»⁶,
3. «Յովհաննու Ռոտնեցոյ Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց»⁷,
4. «Մեկնութիւն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի»⁸,
5. Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտութիւն⁹:

Սեն Արևշատյանը՝ որպես փիլիսոփա և հայագետ, մասնավորապես՝ որպես հայ փիլիսոփայության պատմությունը հետազոտող գիտնական, ծանրակշիռ ներդրում ունի հայ փիլիսոփայության կազմավորման և հետագա զարգացման, ընդհանրապես հայ մշակույթի պատմության կարևորագույն հիմնախնդիրների ուսումնասիրության գործում, սակայն նրա «գիտական վաստակի կարևորագույն մասը հայ փիլիսոփայության պատմության և առհասարակ հայ հին և միջնադարյան հոգևոր մշակույթի պատմության աղբյուրագիտական հիմքի ամրապնդումն ու հարստացումն է»¹⁰: Սեն Արևշատյանի գիտական գործունեու-

³ С. С. Аревшатян, *Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.)*, изд. 2-ое, переработанное, под редакцией К. А. Мирумяна, Ереван, 2016.

⁴ С. С. Аревшатян, *История. Философия. Культура*, под редакцией К. А. Мирумяна, Ереван, 2018.

⁵ «Հեմմեայ եռամեծի առ Ասկղեպիոս սահմանն», *ԲՄ*, № 3, 1956, էջ 287-314, համեմատական բնագիրը, առաջաբանը և տարբերությունները՝ ակադ. Հ. Մանանդյան, քաղզվ. ռուս.՝ Ս. Արևշատյան:

⁶ «Զեմնոնի իմաստասիրի «Յաղագս բնութեան»», *ԲՄ*, № 3 1956, էջ 315-342, քաղզվ. ռուս., առաջաբան և ծանոթ.՝ Ս. Արևշատյան:

⁷ «Յովհաննու Ռոտնեցոյ Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց», *ԲՄ*, № 3, 1956, էջ 353-386, համահավաք տեքստ՝ Ս. Պ. Լալաֆարյան, առաջաբան՝ Ս. Պ. Լալաֆարյան և Ս. Ս. Արևշատյան, քաղզվ. ռուս.՝ Ս. Ս. Արևշատյան:

⁸ *Толкование «Категорий» Аристотеля*, համահավաք բնագիր՝ Ս. Պ. Լալաֆարյան և Վ. Կ. Չալոյան, առաջաբան և խմբ. Վ. Կ. Չալոյան, քաղզվ. ռուս.՝ Ս. Ս. Արևշատյան, Երևան, 1961:

⁹ Анания Ширакаци, *Космография*, перевод с древнеармянского, предисловие и комментарии С. С. Аревшатяна и К. С. Тер-Давтян, под редакцией Л. С. Хачикяна, Ереван, 1962.

¹⁰ Հ. Գևորգյան, «Ժամանակակից հայագիտության խոշոր ներկայացուցիչը (ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս Սեն Արևշատյանի ծննդյան 80-ամյակի առթիվ)», *ՊԲՀ*, № 1, 2008, էջ 287:

թյան այս բարձր գնահատականը՝ տրված ակադեմիկոս Համլետ Գևորգյանի կողմից, հատկապես կարևորվում է վերջինիս հետևյալ հիմնավոր փաստարկով. «Աղբյուրագիտության բնագավառում կատարված աշխատանքը գնահատելու համար պետք է հիշել, որ գրական երկի, և առանձնապես հին և միջնադարյան հուշարձանի, քննական բնագրի պատրաստումը դասական իմաստով բանասիրական՝ ստուգաբանական, պատմահամեմատական տքնաջան աշխատանք է, մի պատմական վերակազմություն է. այդ կերպ պատմական երկը, իր ծանոթագրություններով, տարընթերցումներով, մեկնաբանություններով դառնում է ինքնուրույն, հեղինակային, եզակի գիտական աշխատություն: Համատեղվում են պատմաբանն ու մշակութաբանը, ազգագրագետն ու հնագետը, լեզվաբանն ու բանասերը»¹¹: Հավելենք, որ առանձնահատուկ նշանակություն ունի գրական հուշարձանների թարգմանության գործը և մանավանդ՝ մեծաթիվ լսարան ունեցող լեզուներով (ինչպիսին է նաև ռուսերենը, որի դերը բացառիկ էր Խորհրդային Միության բազմալեզու բնակչության համար): Այդ նշանակությունը պայմանավորված է մի շարք հանգամանքներով. նախ՝ գրական հուշարձանին «երկրորդ կյանք» պարգևելու և այն նորից ու նորովի իմաստավորելու անհրաժեշտությամբ, երկրորդ՝ գիտական և հանրային լայն շրջանակների համար այն հասանելի դարձնելու, հետևաբար՝ գիտական շարունակական հետազոտությունների առարկա դարձնելու հնարավորությամբ և երրորդ՝ ազգային և համամարդկային հոգևոր մշակույթում դրա՝ որպես մշակութային արժեքի պատմական տեղն ու դերը որոշակիացնելու առումով:

Սակայն փիլիսոփայական բնագրերը թարգմանելու առումով ունեն նաև որոշակի դժվարություններ: Հարկ է նախ և առաջ նշել այն հանգամանքը, որ փիլիսոփայական եզրույթներն ունեն իրենց վերապահված որոշակի նշանակությունը տվյալ պատմամշակութային կոնտեքստում և վերջինիս փոփոխությանը զուգընթաց փոփոխվում, ճշգրտվում և նոր իմաստ են ստանում նաև այդ եզրույթները, ինչը նշանակում է, որ նույն փիլիսոփայական եզրույթները կամ դրանցից կազմված դատողությունները տարբեր պատմամշակութային և լեզվական կոնտեքստներում կարող են ունենալ տարբեր իմաստներ: Թարգմանության գործն էլ ավելի է բարդանում, եթե թարգմանվող բնագրերն իրենց հերթին այլ հին լեզուներից արված թարգմանություններ են, այդպիսով, մենք փաստացի գործ ունենք նույն փիլիսոփայապատմական հուշարձանի կրկնակի «ընթերցման» կամ «մեկնաբանության» հետ: Վերջապես, միջնադարյան փիլիսոփայական բնագրերն ինքնին բարդ բովանդակություն ունեն և միանշանակ չեն ընկալման առումով, առավել ևս, որ այդ բովանդակությունը հաճախ խեղաթ-

¹¹ Նույն տեղում, էջ 287-288:

յուրվում է գրիչների վրիպակների, խմբագրական աղճատումների, տարընթեր-
ջումների և հավելումների հետևանքով¹²:

Նշված հանգամանքներով է պայմանավորված փիլիսոփայական բնագրերի
թարգմանությունների «ոչ սպառիչ», «ոչ վերջնական լինելը». որպես կանոն,
դրանք ենթակա են հետագա վերանայումների, բազմակի մեկնաբանությունների
և շարունակական ճշգրտումների՝ ըստ ձեռք բերված աղբյուրագիտական նոր
տվյալների և պատմական վերակազմության ենթակա գրական հուշարձանի ու
պատմամշակութային միջավայրի վերաբերյալ տեղեկությունների ընդլայնման:

Հաշվի առնելով, որ «Ընտրանին» ներառում է պատմամշակութային տար-
բեր ժամանակներում և տարբեր միջավայրերում ի հայտ եկած փիլիսոփայական
բնագրերի Սեն Արևշատյանի թարգմանությունները, անդրադառնանք դրանցից
յուրաքանչյուրին առանձին:

1. «Հերմեայ Եռամեծի առ Ասկղեպիոս սահմանք»

«Հերմեսյան գրվածքները» երևան են եկել Եգիպտոսի Ալեքսանդրիա քա-
ղաքում և դրանց հեղինակն էր համարվում եգիպտական Թոթ աստվածը: Քանի
որ հույները վերջինիս համապատասխան էին համարում հունական Հերմես
աստծուն, ուստի այդ երկերը կոչում էին «Հերմեսյան»: Ինչ վերաբերում է
դրանց փիլիսոփայական բովանդակությանը, ապա այն համահունչ է նորալա-
տոնականության արևելահայրենյան դպրոցի՝ որոշակի գաղափարական ուղղվա-
ծություն ունեցող կոնկրետ ճյուղի. «Պետք է մատնանշել, որ նորալատանակա-
նության վրա, որը կենտրոնացած էր Ալեքսանդրիայում, մեծ ազդեցություն էր
գործել, հատկապես, նաև հրեական-քրիստոնեական գնոստիցիզմը, որը խառ-
նուրդ էր արևելյան ազդեցության տակ գտնվող պատոնական և նորպիթագո-
րական մտահայացքների և քրիստոնեական դավանաբանության հավատալիք-
ների»¹³: Հաշվի առնելով այն հանգամանքը, որ հերմեսյան գրվածքները ուսում-
նասիրող գիտնականները (Յելլեր, Պիշման) Հերմեսին վերագրվող հունական
երկերից Պոյմանդերը (որում Հերմեսը 14 փիլիսոփայական հրահանգների մի-
ջոցով աստվածային գիտություն է սովորեցրել «իր Թոթ որդուն և Ասկղեպիոս
աշակերտին») և մի շարք այլ երկեր համարում էին Ք. Հ. III դարի գործեր (երբ
«Թոթի նույնությունը Հերմեսի հետ արդեն այնքան մոռացվել էր, որ հնարավոր
է համարվել ընդունել երկուսին իբրև տարբեր անձնավորություններ») Մա-
նանդյանը կարծում է, որ հերմեսյան Սահմանքը «խմբակից է, ինչպես երևում է
նրա բովանդակությունից, վերոհիշյալ հունարեն գրված երկերի շարքին» և հա-

¹² Г. Мурадян, «Предисловие редактора», в кн. Сен Аревшатян, *Избранные переводы с древнеармянского*, с. 9.

¹³ Հ. Մանանդյան, «Առաջարկ», «Հերմեայ Եռամեծի առ Ասկղեպիոս սահմանք», էջ 287, նույնը՝ Сен Аревшатян, *Избранные переводы с древнеармянского*, с. 21:

վելում. «Հայերեն թարգմանություն կարևորությունը, անշուշտ, խիստ մեծ է, որովհետև սրա հունարեն սկզբագիրը, հավանորեն կորած է»¹⁴: Ինչ վերաբերում է Հերմեսի «Սահմանքի» հայերեն թարգմանության ժամանակին, Մանանդյանը լեզվաքննական հետազոտությունների հիման վրա հանգում է այն եզրակացության, որ այն արվել է «հավանաբար, վեցերորդ դարի երկրորդ կիսում կամ ամենավաղը՝ վեցերորդ դարի կեսերին»¹⁵:

«Ընտրանու»՝ Գ. Մուրադյանի նախաբանից պարզ է դառնում, որ Հերմես եռամեծի «Սահմանք» երկը ժան.-Պիեռ Մահեն 1976 թ. գրաբարից թարգմանել է Ֆրանսերեն՝ իր ծանոթագրություններում համաձայնելով Մանանդյանի հետ Հերմեսի երկի հայերեն թարգմանվելու ժամանակի հարցում, սակայն բուն «Սահմանքը» համարելով ավելի վաղ շրջանի գործ՝ գրված ենթադրաբար Ք. Հ. I, կամ անգամ Ք. Ա. I դարում: Գ. Մուրադյանը ներկայացնում է նաև, որ հերմեսյան տեքստերի հունարեն նոր հատվածների հայտնաբերվելուց հետո Մահեն և Պարամելը հրատարակել են նաև դրանք՝ զուգահեռ հայերեն տարբերակով, ընդ որում. «Հունարեն բնագիրը նրանց թույլ է տվել որոշ ճշգրտումներ մտցնել հայերեն թարգմանության մեջ, բայց ավելի հաճախ հակառակը՝ թարգմանության շնորհիվ հնարավոր է դարձել ուղղել հունարեն բնօրինակը»¹⁶: Եվ, վերջապես, 2000 թ. լույս է տեսել Սահմանքի անգլերեն ամբողջական տեքստը՝ որպես հավելված հերմեսյան կորպուսի հրատարակության: «Ընտրանու» խմբագրի ծանոթագրություններում հանգամանորեն ներկայացվում են «Սահմանքի» ուսուսերեն և անգլերեն թարգմանությունների տարբերակները՝ հարուստ նյութ տալով ուսումնասիրողներին խորհրդածությունների համար՝ հերմեսյան մտքերի համարժեք ընկալման առումով:

2. Չենոնի իմաստասիրի «Յաղագս բնութեան»

Ստոիցիզմի հիմնադիր Չենոն Կիտիացուն (Ք.Ա. 336-264) վերագրվող «Յաղագս բնության» երկը 1949 թ. Մատենադարանի ձեռագիր հավաքածուում հայտնաբերել և հրատարակել է Լ. Խաչիկյանը (կից առաջաբանով և մանրամասն տարբերակներով)՝ այն համարելով թարգմանիչների «հունաբան» դպրոցի գործունեության երրորդ շրջանի, հավանաբար VI դարի վերջի – VII դարի սկիզբի թարգմանություն¹⁷: Սեն Արևշատյանը 1956 թ. այն թարգմանել է ռուսերեն և հրապարակել՝ կից առաջաբանով և ծանոթագրություններով:

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 288-289, համապատասխանաբար՝ 22-23:

¹⁵ Նույն տեղում, էջ 293, համապատասխանաբար՝ 26:

¹⁶ Գ. Мурадян, «Предисловие редактора», с. 11.

¹⁷ Լ. Խաչիկյան, «Չենոնի «Յաղագս բնութեան» երկի հին հայկական թարգմանությունը», Մատենադարանի գիտական նյութերի ժողովածու, 1949, № 2, էջ 76, նաև տես՝ Ս. Арешатян, «Трактат Зенона-Стоика “О природе” и его древнеармянский перевод», РИ, № 3, 1956, էջ 316:

Սեն Արեշատյանի ռուսերեն թարգմանությունների «Ընտրանու» առաջաբանում ներկայացված են նաև այս աշխատության հետագա անգլերեն հրատարակության (Սթոուն, Շիրինյան) և ռուսամասիրությունների (է. Գ. Շմիդտ) վերաբերյալ տեղեկություններ¹⁸: Խմբագրի մեկնաբանությունների շնորհիվ ընթերցողները կարող են տեղեկանալ ռուսերեն և անգլերեն թարգմանությունների տարբերություններին:

3. Յովհաննու Որոտնեցույ «Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց» (կամ «Յաղագս տարերց»)

Միջնադարի հայ նշանավոր փիլիսոփա, աստվածաբան և ուսուցչապետ Հովհան Որոտնեցի (1315-1388 թթ.) ծավալել է եռանդուն գիտամանկավարժական, եկեղեցական գործունեություն և թողել գրական հարուստ ժառանգություն՝ հիմնականում իմաստասիրական, տրամաբանական և աստվածաբանական բովանդակությամբ, մեկնողական բնույթի աշխատություններ:

Նրա հարուստ գրական ժառանգության մեջ առանձնահատուկ տեղ են գրավում Աստվածաշնչից քաղված բնաբանների մեկնությունները¹⁹, որոնցում որպես սուրբգրային դրույթի փաստարկներ, Որոտնեցին լայնորեն կիրառում է «արտաքին» մտածողների՝ Արիստոտելի, Պլատոնի, Դավիթ Անհաղթի և այլոց իմաստասիրական գաղափարները:

Մեկնությունների այս շարքում առանձնանում է «Յովհաննու Որոտնեցույ ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր, և գործք ձեռաց քոց երկինք են» [Սաղ. ՃԱ. 26]» երկը²⁰: Այն պահպանվել է նաև համառոտ տարբերակով «Յաղագս տարերց» կամ «Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց» վերտառությամբ և համարվում է ավելի ուշ ժամանակի վերակազմություն: Այս համառոտ տարբերակն էլ 1956 թ. հրատարակել են Ս. Լալաֆարյանն ու Ս. Արեշատյանը՝ կից առաջաբանով, տարընթերցումներով և Ս. Արեշատյանի զուգահեռ ռուսերեն թարգմանությամբ: Որոտնեցու այս աշխատանքը նման ուշադրության է արժանացել հատկապես այն պատճառով, որ այն «ներկայանում է որպես բնագիտական ամբողջական ստեղծագործություն՝ այդ ժամանակի համար նվազագույնս անհրաժեշտ նահանջներով աստվածաբանության ուղղությամբ»²¹:

¹⁸ Գ. Мурадян, «Предисловие редактора», сн. 14, 15.

¹⁹ **Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր**, ֆննական բնագրերը, առաջաբանը և ծանոթ. Ա. Մինասյանի, Ս. էջմիածին, 2009:

²⁰ «Յովհաննու Որոտնեցույ ասացեալ ի բան մարգարէին Դավթի, որ ասէ. «Ի սկզբանէ Տէր զերկիր հաստատեցեր, և գործք ձեռաց քոց երկինք են»» **Հովհան Որոտնեցի, Մեկնողական-իմաստասիրական ճառեր**, էջ 119-181:

²¹ Сочинение Иоанна Воротнеци «Об элементах», в кн.: Сен Аревшатян, *Избранные переводы с древнеармянского*, с. 91.

Որոտնեցու աշխատության Ս. Արևշատյանի ռուսերեն թարգմանության վերահրատարակությունում ևս զգացվում է խմբագրի հոգատար «ձեռքը»։ մեկնաբանություններում, ի լրումն որոշ հատվածների տարբերվող թարգմանական առաջարկների, նա նաև տեղադրել է այն գրական աղբյուրների զուգադիր տեքստային հատվածները, որոնցից Որոտնեցին քաղել է առանձին մտքեր, երբեմն անգամ՝ ուղղակի մեջբերումների տեսքով:

4. Անանուն մեկնություն «Ստորոգութեանցն» Արիստոտելի

Սեն Արևշատյանի՝ Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» («Ստորոգութիւնք») երկի Անանուն մեկնության ռուսերեն թարգմանության դերը, հիրավի, դժվար է գերազանահատել: Այս մեկնությունն ամբողջությամբ պարունակում է Ստագիրացու «Կատեգորիաներ» հանրահայտ երկը (Արիստոտելի «Մեկնության մասին» երկին նվիրված նույն Անանուն հեղինակի աշխատությունն ամբողջությամբ պարունակում է «Մեկնության մասին» արիստոտելյան աշխատությունը): Թարգմանված լինելով V դարի վերջին – VI դարի սկզբին՝ «հունաբան» դպրոցի թարգմանչական գործունեության երկրորդ փուլում՝ այդ թարգմանությունները համարվում են նշված արիստոտելյան երկերի հնագույն ու ճշգրիտ թարգմանություններից. դրանք ժամանակակից են այս աշխատությունների Բոեցիոսի լատիներեն թարգմանություններին, ինչպես նաև «Մեկնության մասին» երկի ասորերեն (V դար, Պրոբոս էդեսացի) թարգմանությանը: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Արիստոտելի նշված երկերի ներկայումս պահպանված հունարեն հնագույն ձեռագիրը XI դարի է, իսկ այն հունարեն բնագրերը, որոնցից ժամանակին կատարվել են հայերեն թարգմանությունները, առնվազն IV-V դարերի են²²: «Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին» աշխատությունների նշանակությունը ձևավորվող հայ փիլիսոփայական գիտության համար չափազանց մեծ էր: Այդ թարգմանությունների շնորհիվ Արիստոտելի տրամաբանությունը հաստատուն կերպով մտավ հայ փիլիսոփայության մեջ և դարձավ միջնադարյան կրթության անբաժան մասը: Իրենց ծավալով ոչ մեծ այդ գրվածքները ծնեցին ընդարձակ մեկնողական գրականություն», – գրում է Ս. Արևշատյանը իր «Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը» հոդվածում²³:

Հայտնվելով հայ մշակութային-փիլիսոփայական միջավայրում, Հայաստանում փիլիսոփայական գիտության ձևավորման ամենավաղ ժամանակներից՝ Արիստոտելի այս աշխատությունները և դրանց նվիրված Անանուն մեկնությունները մեծագույն ազդեցություն են թողել հայ իմաստասիրական մտքի

²² В. П. Зубов, *Аристотель*, Москва, 2000, с. 195; С. С. Аревшатян, *Формирование фило-софской науки в древней Армении*, Ереван, 1973, с. 200.

²³ Արիստոտելը և հայ փիլիսոփայությունը (հոդվածների ժողովածու), Երևան, 1980, էջ 13:

զարգացման վրա ընդհանրապես, Արիստոտելի «Կատեգորիաներ» և «Մեկնության մասին» երկերի մեկնողական ավանդույթի վրա՝ մասնավորապես²⁴:

Անանուն մեկնությունները միջնադարյան Հայաստանի կրթական հաստատություններում ծառայել են որպես ուսումնական ձեռնարկ արիստոտելյան տրամաբանության դասավանդման համար՝ ձեռք բերելով առանցքային դերակատարում տրամաբանական գիտության ուսուցման և ուսումնասիրման համար:

Արիստոտելյան երկերի Անանուն մեկնություններին վերաբերող բազմաթիվ հարցերին անդրադարձ է կատարվում ինչպես «Հնտորանու» խմբագրի առաջաբանում, այնպես էլ Արամ Թոփչյանի «Արիստոտելի «Կատեգորիաների» և «Մեկնության մասին»-ի Անանուն մեկնությունները» վերտառությամբ նախաբանում, որը քաղված է այդ աշխատությունների «Մատենագիրք հայոց» մատենաշարից, որտեղ հրատարակվել են «Կատեգորիաների» Անանուն մեկնության՝ Վ. Չալոյանի և Ս. Լալաֆարյանի կազմած համահավաք բնագիրը և «Մեկնության մասին» երկի Անանուն մեկնության Ա. Թոփչյանի կազմած քննական բնագիրը: Խմբագրի մեկնաբանություններում տրված են նաև Գոհար Մուրադյանի թարգմանական տարբերումները:

5. Անանիա Շիրակացի, Տիեզերագիտություն

VII դարի նշանավոր իմաստասեր, մաթեմատիկոս, բնագետ և տիեզերագետ Անանիա Շիրակացու գրական ժառանգությունը առանձնահատուկ տեղ է գրավում միջնադարյան Հայաստանի փիլիսոփայական, հատկապես բնագիտական մտքի պատմության մեջ: Նրա երկերը զգալիորեն խթանել են իմաստասիրական մտքի բնագիտական ուղղության զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում: Յուրացնելով Եղիշեի, Բարսեղ Կեսարացու, Կեղծ-Արիստոտելի, Փիլոն Արեքսանդրացու և Պտղոմեոսի երկերի բնագիտական գաղափարները՝ Շիրակացին իր գրական ժառանգությամբ մեծապես ազդել է Գրիգոր Մագիստրոսի, Հովհան Սարկավազի, Հովհան Երզնկացու, Գրիգոր Տաթևացու իմաստասիրական հայացքների ձևավորման վրա: Շիրակացու աշխատություններով Հայաստանում դրվում են «մաթեմատիկայի, տիեզերագիտության, աստղագիտության, օդերևութաբանության, օրացույցի տեսության, չափագրության հիմքերը»²⁵, ուստի այդ աշխատությունների հանրայնացումն ու դրանք նաև այլալեզու հետազոտողների համար հասանելի դարձնելը ձեռք են բերում մեծ կարևորություն:

Շիրակացու արդեն հրատարակված տիեզերագիտական երկերի թարգմանությունը Սեն Արևշատյանը իրականացրել է բանասիրական գիտությունների դոկտոր Քնարիկ Տեր-Ռավթյանի համահեղինակությամբ: Թարգմանիչների հա-

²⁴ Ա. Ա. Մինասյան, Հովհան Որոտնեցին՝ Արիստոտելի երկերի մեկնիչ, Երևան, 2004, էջ 13-51:

²⁵ Кнарик Тер-Давтян и Сен Аревшатян, «Аналия Ширакаци и его космографические труды», в кн.: Сен Аревшатян, *Избранные переводы с древнеармянского*, сс. 283-288.

մոզմամբ՝ «Անանիա Շիրակացու տիեզերագիտական աշխատանքները, որոնք առաջին անգամ են հրատարակվում ռուսերեն թարգմանությամբ, կարևոր տեղ են գրավում ոչ միայն հայ բնագիտական մտքի, այլև բնագիտության համընդհանուր պատմության մեջ»²⁶:

«Ընտրանու» առաջաբանում Գոհար Մուրադյանը ընթերցողին ծանոթացնում է այս թարգմանություններին հաջորդող ուսումնասիրություններին (Վինֆրիդ Պետրի, Կիմ Մուրադյան, Գևորգ Աբգարյան, Արտաշես Մաթևոսյան, Ժան-Պիեռ Մահե, Կառլեն Միրումյան)²⁷: Գրքի խմբագիրը կարևորում է նաև Շիրակացու աշխատությունների գրական աղբյուրների հիմնախնդիրը, նախևառաջ այն պատճառով, որ դրանք շատ դեպքերում թույլ են տալիս վերականգնել և ճշգրտել Շիրակացու՝ դարերի ընթացքում տարբեր պատճառներով աղճատված բնօրինակ տեքստը: Խոսքն առաջին հերթին Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայք»-ի մասին է, որի հետ Շիրակացու բնագրերի նկատված զուգադրությունների մի մասի հետ ընթերցողը հնարավորություն ունի տեղեկանալու գրքի խմբագրական ծանոթագրությունների բաժնում:

Այսպիսով, Սեն Արևշատյանի գրաբարից ռուսերեն թարգմանությունների վերահրատարակումը «Ընտրանի» գրքում հրատարակիչներին թույլ է տվել ոչ միայն միավորել միջնադարյան հայ և համաշխարհային մտքի պատմության ուսումնասիրության առումով մեծ նշանակություն ունեցող իմաստասիրական երկերի ռուսերեն թարգմանությունները, դրանց քննական բնագրերը կազմողների կամ թարգմանչի (թարգմանիչների) նախաբան-ուսումնասիրությունները, այլև գրքի խմբագրի դիտարկումներն ու մեկնաբանությունները: Քննական բնագրերի կազմումը, առավել ևս դրանց թարգմանությունը ժամանակակից լեզուներով, լինելով բարդ և պատասխանատու գիտական աշխատանք, արդիական նշանակություն է ստանում այն իմաստով, որ հնագույն իմաստասիրական երկերը առավել հասանելի են դառնում հետազոտողների և ընթերցողների լայն շրջանակի համար, դրանք նաև հիմք են հանդիսանում բնօրինակ տեքստերի հետագա ճշգրտումների, վերաիմաստավորումների և նոր ուսումնասիրությունների ի հայտ գալու համար:

²⁶ Նույն տեղում, էջ 285:

²⁷ Г. Мурадян, «Предисловие редактора», сс. 16-17, а также сноски 35, 36, 39, 40 41, 42.

ՆԱՐԻՆԵ ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ*

ՍԱՌԱ ՂԱԶԱՐՅԱՆ**

DOI:10.57155/WNKV1617

**ՀԱՅԱՍՏԱՆԸ ԺԱՄԱՆԱԿԻ ՈՍՊԵՅԱԿԻ ՄԻՋՈՎ.
ԹԵՈ ՄԱԱՐՏԵՆ ՎԱՆ ԼԻՆՏԻՆ ՆՎԻՐՎԱԾ
ԲԱԶՄԱԳԻՏԱԿԱԿՐԳԱՅԻՆ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ**

Armenia through the Lens of Time. Multidisciplinary Studies in Honour of Theo Maarten van Lint, ed. by Federico Alpi, Robin Meyer, Irene Tinti, David, Zakarian, with the collaboration of Emilio Bonfiglio
(Armenian Texts and Studies 6), Leiden - Boston: Brill, 2022

Հայոց բազմադարյա պատմությանն ու մշակույթին նվիրված բազմագիտակարգային ուսումնասիրությունների այս ժողովածուն հայագիտության մերօրյա նվիրյալներից մեկին Թեո Մաարտեն վան Լինտի գործընկերների, ընկերների և երախտագետ աշակերտների յուրահատուկ ձոնն է բազմահմուտ և հուսալի գործընկերոջ ու ընկերոջ, հոգատար և սիրելի ուսուցչի 65-ամյա հոբելյանին¹:

Բավականին կուռ կառուցվածք և ուշագրավ բովանդակություն ունեցող սույն ժողովածուն սկսվում է Բովանդակության ցանկով (էջ V-VIII), Շնորհակալական խոսքով (էջ IX), ապա պատկերների և աղյուսակների ցանկով (էջ X-XI), հոդվածագիրների ակադեմիական ամփոփ կենսագրականներով՝ առավել կարևոր փաստերի և գիտական հետաքրքրությունների շրջանակի մատնանշ-

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ. գ. ք., nvardanyan7@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 26 մայիսի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 29 մայիսի, 2024:

** Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, կրտսեր գիտաշխատող, sarah7@rambler.ru, հոդվածը ստանալու օրը՝ 26 մայիսի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 29 մայիսի, 2024:

¹ Ժողովածուի բովանդակությանը բաց հասանելիությամբ կարելի է ծանոթանալ հետևյալ հղմամբ՝ <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/86430>: Հարկ է նշել, որ 2023թ. Ս. Ներսես Ընծայարանի (ԱՄՆ) ամենամյա հանդեսում լույս է տեսել Քրիստոֆեր Շեֆլյանի հեղինակած արժեքավոր գրախոսականը՝ “Review of Armenia Through the Lens of Time: Multidisciplinary Studies in Honour of Theo Maarten van Lint. Edited by Federico Alpi, Robin Meyer, Irene Tinti, and David Zakarian, with the collaboration of Emilio Bonfiglio”. Reviewed by Christopher Sheklian, *SNTR*, 2023, Issue 2, vol. 14, pp. 286-299.

մամբ (էջ XII-XXVII), և ընթերցողների համար նախատեսված ուղեցույցով ժողովածուում ընդգրկված հոդվածների ձևավորման, ոչ լատինատառ գրությունների տառադարձման եղանակների վերաբերյալ (էջ XVIII-XIX):

Հաջորդիվ Թեո վան Լինտի աշակերտներից էմիլիո Բոնֆիլիոյի կազմած հոբելյարի կենսամատենագիտությունն է (էջ XX-XLVI): Այստեղ հեղինակն անդրադառնում է պրոֆ. վան Լինտի կենսագրության կարևորագույն դրվագներին՝ նկարագրելով անգամ նրա ծննդավայրի խորհրդավոր, գերող գեղեցկությունը, և նույնիսկ մանկական շարաճճիությունները: Ապա ներկայացնում է դեռևս վաղ տարիքից գրաճանաչ Թեոյի՝ գիտելիքների հարստացմանն ուղղված ուսումնատենչ դեգերումներն աշխարհի տարբեր ուսումնական հաստատություններում (Լեյդեն, Մյունստեր, Լենինգրադ, Երևան և այլուր), որոնք վերջիվերջո բերում են նրան հայագիտության անձանոթ և գրավիչ «եզերք»: Բոնֆիլիոյի բնութագրմամբ այս «ոչ այնքան դյուրին աշխատանքի»՝ հայագիտության ուսումնասիրությանն են նվիրված Թեո վան Լինտի կյանքի վերջին 30 տարիները, որտեղ նրա գիտական հետաքրքրությունների շրջանակը կազմում են երբեմն միմյանց խաչվող, երբեմն էլ զուգահեռաբար ընթացող երեք հիմնական ուղղություններ՝ միջնադարյան հայ գրականություն, հայկական նյութական մշակույթ և հայագիտությունն ընդհանրապես: Հետևելով Բոնֆիլիոյի գծագրած հետազոտին՝ կարելի է ասել, որ Թեո վան Լինտի երկխոսությունն հայագիտության հետ սկսվել է 13-14-րդ դարերի հեղինակ Կոստանդին Երզնկացու կյանքին և գործունեությանը նվիրված ուսումնասիրություններով, ապա Վարդան Անեցու (11-րդ դ.), Ներսես Շնորհալու (1102-1173 թթ.), Գրիգոր Տղայի (1173-1193 թթ.), Ֆրիկի († 1300 թ.) և այլոց ստեղծագործությունների միջոցով հասել «Թեոյի քառորդ դարյա ուսումնասիրությունների» առանցքին՝ հայ միջնադարյան գրականության հսկայի՝ Գրիգոր Նարեկացու (951-1003 թթ.) ստեղծագործություններին (էջ XXVII-XXVIII): Ամբարած այս փորձառությունն էլ հնարավոր է դարձրել Թեո վան Լինտի մտերմիկ գիտական զրույցը մեկ այլ բացառիկ մատենագրի, ակադեմիկոս քաղաքական գործչի՝ Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու (990-1058 թթ.) հետ, ում անձին և ստեղծագործական ժառանգությանն են նվիրված պրոֆեսորի մի շարք արժեքավոր ուսումնասիրություններ: Թե՛ համառոտ այս կենսագրականում, թե՛ մատենագիտության ցանկում ուղղագծվում են պրոֆ. վան Լինտի գիտական վաստակի հիմնական ուղղություններն ու հրապարակումները, որ սկսվում են ուշ անտիկ ու վաղ միջնադարից և հասնում մինչև մեր օրերը (հայ գրի, ձեռագիր գրքի զարգացման պատմությունից, Նազարեթի, Սինա լեռան սրբավայրերի ու նորավանքի արձանագրություններից, եզեկիելի Տեսիլից

ու հայերեն հիշատակարաններից մինչև Իրանի հայ համայնք, մինչև ժամանակակից հայ պոեզիա՝ Եղիշե Չարենց ու Գրիգոր Մոմջյան):

Թե՛ կենսագրականում, թե՛ դրան հաջորդող ժողովածուի ներածական հատվածում («Հայաստանը ժամանակի ոսպնյակի միջով. Հայացք 360° անկյան ներքո») հեղինակներն առանձնացնում են հատկապես պրոֆ. վան Լինտի գործունեության օքսֆորդյան շրջանը, երբ նա ստանձնում է Գալուստ Գյուլբենկյան հայագիտական ամբիոնի ղեկավարումը՝ կարևորելով թեո վան Լինտ ուսուցչի կերպարը, ում եռանդուն ջանքերի շնորհիվ էլ այստեղ կրթվել և կրթվում են հայագետների նոր սերունդները: Ուսումնասիրողներ, որոնք թեո վան Լինտ ուսուցչի միջոցով ոչ միայն ծանոթանում են դարերի խորքից եկող և դեպի դարերի խորքը գնացող հայ ժողովրդին ու Հայաստանին՝ իր բազմաշերտ պատմության ընթացքում ձեռք բերել «ընդհանուր ընկերներ ի դեմս Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու» (ձևակերպումն ըստ Իռենե Տինտիի, էջ 213):

Ամփոփելով ընդգծենք, որ թեո Մաարտեն վան Լինտը կամ, ինչպես Ռոբին Մեյերն է նշում, «Հայագիտության Վերածննդի մարդ»-ը 21-րդ դարում հայագիտական հետազոտությունների շարունակականությանը նպաստող իր ուսուցչական գործունեությամբ և իր գիտական բազմաժանր վաստակով մեծ ներդրում ունի, և համոզված ենք՝ դեռևս կշարունակի ունենալ, հայագիտության զարգացման և հանրահռչակման բարդ գործում:

Անդրադառնալով բուն ժողովածուին՝ նշենք, որ այստեղ ընդգրկված հոդվածները հիմնականում արտացոլում են հոբելյարի գիտական հետաքրքրությունների լայն շրջանակը: Բավականին ծավալուն այս հատորը (516 էջ + XLVI) բաղկացած է «Հայաստանը ժամանակի ոսպնյակի միջով. Հայացք 360° անկյան ներքո» («Armenia through the Lens of Time. A 360° View», էջ 1-17) ներածական հատվածից՝ Ֆեդերիկո Ալպիի, Ռոբին Մեյերի, Իռենե Տինտիի և Դավիթ Չաքարյանի համահեղինակությամբ, 5 հիմնական և «Մեծարանք» (Homage) բաժիններից (էջ 19-505), և օգտագործված ձեռագրերի, տեղանունների, անձնանունների ու առարկայական ցանկերից (էջ 507-516):

Ստորև համառոտ ներկայացնենք ժողովածուի բովանդակությունն՝ ըստ բաժինների:

Արվեստաբանություն

Ժողովածուի սույն հատվածում ընդգրկված ուսումնասիրություններում հեղինակները քննում են հայ արվեստի պատմությանն առնչվող տարաբնույթ

հարցեր՝ ընդհանուր քրիստոնեական արվեստի համատեքստում և տարբեր գիտական արժեքների զուգորդություններ:

Առաջինը Թոմաս Մեթյուսի «Եսայու և Եզեկիելի տեսիլների պատկերագրությունը» («The Iconography of the Visions of Isaiah and Ezekiel», էջ 21-41) հոդվածն է: Հեղինակը դիտարկում է քրիստոնեական արվեստի մի շարք ուշագրավ, արժեքավոր նմուշներ, որտեղ վերարտադրված են Եսայու և Եզեկիելի տեսիլների հինկտակարանյան և նորկտակարանյան պատկերագրական դրվագները և ժամանակագրական տարբեր փուլերում զանազան ազգությունների վարպետների դրանց ընկալումներն ու յուրովի մատուցումները՝ Սալոնիկի Ռոտոնդայի գմբեթի (390-ական թթ.), Հռոմի Սանտա Պուլգենցիանա բազիլիկի խորանի գմբեթարդի (400-410 թթ.), Կ. Պոլսի Սուրբ Սոֆիայի տաճարի 9-րդ դարի խճանկարները, Կ. Պոլսի Սուրբ Պոլիեկտոս եկեղեցու քանդակները (6-րդ դ.), էջմիածնի Ավետարանի (ՄՄ 2374, 989 թ.) 6-րդ դարով թվագրվող մանրանկարները, Ուոլտերսի արվեստի թանգարանի (ԱՄՆ) հայերեն թիվ 537 ձեռագրի (966 թ.) մանրանկարը, դեռևս 4-րդ դարից եկեղեցական ծիսակարգում գործածվող քոչոցները և այլն: Մեթյուսի մատնանշած օրինակներում սույն տեսիլների խորհրդանիշ-պատկերներն են հրեշտակները (Փաբրիել հրեշտակապետ, քերովբեներ, սերովբեներ), սիրամարգերը, Եզեկիելի Տեսիլի անիվները և այլն: Եզեկիելի և Եսայու տեսիլների քրիստոնեական պատկերագրության ողջ խորհուրդն ու նշանակությունը, ըստ հոդվածագրի, հնարավոր է վերհանել քրիստոնեական տարբեր ավանդույթներում այդ պատկերագրության արտացոլումը հանդիսացող նմուշների համալիր քննության միջոցով միայն, ինչն էլ հեղինակը փորձում է իրականացնել: Ընդ որում՝ Մեթյուսը կարևորում է ոչ միայն նյութական արվեստի նմուշները, այլև մատենագրական երկերը, որոնց միջոցով հնարավոր է ստանալ պատկերի աստվածաբանությանն առնչվող շատ հարցերի պատասխաններ: Այս համատեքստում հոդվածագիրն ընդգծում է Վրթանես Քերթոզի (6-րդ դ. կես-7-րդ դ. սկիզբ) «Յաղագս պատկերամարտից» երկի կարևորությունը, որ գրեթե աննկատ է մնացել բյուզանդական արվեստի պատմությունն ուսումնասիրող մասնագետների տեսադաշտից, և որը, սակայն, մեծապես կարող է նպաստել Եսայու և Եզեկիելի տեսիլների պատկերագրության նորովի մեկնաբանությանը:

Հոդվածն ուշագրավ է նրանով, որ հայկական արվեստի նմուշներն ու մատենագրական երկերը դիտարկվում են ոչ որպես մասնավոր, առանձին միավորներ, այլ համաքրիստոնեական արվեստի համատեքստում, որպես այդ շղթայի բաղկացուցիչ մասնիկներ: Իսկ Վրթանես Քերթոզին որպես կաթողիկոս

ներկայացնելը և անգլերեն monophysite եզրի կիրառությունը (էջ 34), կարծում ենք, ընդամենը վրիպակի հետևանք է:

Քրիստինա Մարանցիի «Զարթոն զաչս իմ, եւ նայեցայց ի սքանչելիս օրինաց քո» (Սաղմ. ՃԺԸ, 18). Արվեստաբանական որոշ դիտարկումներ նկատելի տաճարի օձման վերաբերյալ» (“Open My Eyes So That I May See Wonderful Things” [Ps 118 (119):18]: Some Art Historical Remarks about the Consecration of a Painted Church”, էջ 42-55) հոդվածի հետազոտության հիմնական նյութը պատկերազարդ եկեղեցու օձման կարգն է ըստ մեզ հասած վաղագույն ձեռագրերի հիման վրա (Վնտ. 457/320 (շ. 960թ.) և ՄՄ 1007 (11-րդ դ.)) 2012 թ. Գ. Տեր-Վարդանյանի աշխատասիրությունում լույս տեսած Մայր Մաշտոց ծիսամատյանի համապատասխան կանոնի («Կանոն գնկարել եկեղեցի օրհնել»): Հեղինակն այստեղ քննում է այդ կարգի՝ հայկական արվեստի հետ անմիջական կապը արվեստաբանական տեսանկյունից, և ընդգծում, որ կարգում առկա ցուցումները, աղոթքն ու ընթերցվող սաղմոսները (ՃԺԸ, ՃԽԸ և ՃԺԲ) հնարավորություն են տալիս նոր լույսի ներքո ուսումնասիրելու միջնադարյան Հայաստանում սրբապատկերների հանդեպ վերաբերմունքը: Մարանցին փորձում է ուրվագծել սույն կարգում արտացոլված վերոնշյալ ընկալումների զարգացումը՝ համակողմանի քննելով վերնագիրը և այստեղ արձարծված դրույթները մատենագրական մի շարք վկայությունների հետ զուգորդությամբ: Սակայն միևնույն ժամանակ ընդգծում է, որ այդ վերաբերմունքի ամբողջական, համապարփակ ընկալումը հնարավոր կլինի վերհանել Մաշտոց ծիսամատյանի հետագա դարերի խմբագրությունները հրատարակելուց հետո միայն, երբ տեսանելի կլինի նաև այս ծիսակարգի զարգացման պատկերը:

Անդրադառնալով սույն կանոնում առկա աղոթքի «եւ շնորեա՛ զվարձս բարիս, որք վաստակեցան ի սմա» արտահայտությանը՝ հեղինակը նշում է, որ «վարձս» բառն ունի մի քանի նշանակություն և բառացի իմաստով կարող է մատնանշել դրամական փոխհատուցում կատարված աշխատանքի դիմաց: Ըստ հեղինակի՝ թե՛ «վաստակեցան» և թե՛ «վարձս» ականարկում են նրանց, ովքեր աշխատել են վճարի դիմաց (էջ 48): Իհարկե, հոգվածագրի այս վարկածը վիճարկելի է, քանզի դիմելով Տիրոջը և խնդրելով «շնորեա՛ զվարձս բարիս», աղոթքի հեղինակն ամենևին էլ նյութական փոխհատուցումը նկատի չունի, այլ աննյութական հոգևոր վարձը, և վաստակելն այստեղ զուտ աշխատել իմաստով է:

Ընդգծենք, որ ուշագրավ է նաև դեռևս անպատասխան հարցերի այն շարքը, որ առաջ է քաշում հեղինակն իր հոդվածի ամփոփիչ մասում (էջ 52):

Այս բաժնի հաջորդ «Հակոբյան մի խեցի «Աստծո ծառա» Շահուկի համար» (“A Jacobean Shell for Sahuk ‘Servant of God’”, էջ 56-79) Գոհար

Գրիգորյան Սավարիի հեղինակությունը հողվածը, մի փոքրիկ պատմաարվեստաբանական ճամփորդություն է դեպի միջնադարյան ուխտագնացություններ՝ մասնավորապես դեպի Սանտյագո դե Կոմպոստելա սրբավայր (Գալիսիա, Իսպանիա): Քննությունն առարկան հայ նյութական արվեստի բացառիկ նմուշներից մեկն է՝ փորագրազարդ պատկերներով ու արձանագիր արծաթյա ոսկեջրած դրվագներով և անվանական դրամով ձևավորած ոստրեի խեցին, որ այժմ պահվում է Սանկտ Պետրբուրգի էրմիտաժում: Հանգամանալից ներկայացնելով խեցու հայտնաբերման և ուսումնասիրման ողջ պատմությունը, ամբողջացնելով դրա վերաբերյալ հետազոտողների տեսակետները՝ հողվածագիրը եզրակացնում է, որ ծովախեցին ձեռք է բերվել Սանտյագո դե Կոմպոստելա սրբավայր՝ Հակոբոս առաքյալի գերեզմանին կատարված ուխտագնացության ժամանակ (ծովախեցիները հանդիսացել են այդ սրբավայր ուխտագնացության խորհրդանիշերը), որից հետո Շահուկը, որ ամենայն հավանականությամբ դրամահատ վարպետ է եղել, հավանաբար, Կիլիկիայում, զարդարել է այն ոսկեջրած արծաթե դրվագներով և անվանական դրամով («ՇԱՀՈՒԿ ԾՍԱԽԱՅ ԱՍՏՈՒԾՈՅ» արձանագրությամբ): Ըստ Գրիգորյան Սավարիի՝ ինչպես որևէ ուխտագնացության ժամանակ ձեռք բերված առարկաները, այնպես էլ այս խեցին և դրա արծաթյա բռնակի ու դրամի վրա պատկերված հողվածն ու այժը միջնադարյան կրոնաբարեպաշտական ընկալումների համատեքստում օժտված են եղել պաշտպանիչ հատկությամբ: Հողվածում արծարծվում է նաև նմանատիպ խեցիների գործնական-կիրառական նշանակությունը: Ուշագրավ է հատկապես դեպի Սանտյագո դե Կոմպոստելա սրբավայր 10-17-րդ դարերի ընթացքում հայկական ուխտագնացության ավանդության և տվյալ տարածաշրջանում հայերի ներկայության վերաբերյալ հողվածագրի պատմական համառոտ ակնարկը:

Հարկ է նշել, որ այս հողվածը տարբեր գիտակարգերի համադրման շնորհիվ իրականացված ուսումնասիրության հետաքրքրական օրինակ է:

Պատմություն

Սույն բաժինը Հայոց բազմադարյա պատմության՝ համաշխարհային պատմության համապատասխան ժամանակշրջանների հետ փոխակապակցված առանձին դրվագների նորովի և յուրովի մեկնաբանությունն է:

Ֆիլ Բուլթի «Ալեքսանդրիայից Հռոմ. Ոչ ֆաղկեդոնական քրիստոնյաները Խոսրով Բ-ի կայսրությունում» (“From Alexandria to Dvin: Non-Chalcedonian Christians in the Empire of Khosrau II”, էջ 83-101) հողվածն անդրադարձ է Արևելեյան Հռոմեական և Սասանյան կայսրությունների միջև հակամարտության դրամատիկ ժամանակաշրջանին (603-629 թթ.), երբ Սասանյանների տի-

րապետությունը ընդլայնվելով տարածվեց Հռոմեական Միջագետքի, Պաղեստինի և Եգիպտոսի վրա: Հոգվածագիրը մատենագրական սկզբնաղբյուրների (հիմնականում ասորական և հայկական) հիման վրա ներկայացնում է այն բարդ հարաբերությունները, որ առկա էին հոսրով Բ-ի թագավորության քաղկեդոնական և ոչ քաղկեդոնական քրիստոնեական համայնքներում՝ հատուկ ուշադրություն արժանացնելով ոչ քաղկեդոնական տարբեր ուղղությունների միջև առկա ոչ միանշանակ, բազմաշերտ փոխհարաբերությունները: Պատմական համատեքստում համակողմանի քննության ենթարկելով Դվինի 616 թ. և Ալեքսանդրիայի 617 թ. միությունները՝ նորովի է մեկնաբանում հոսրով Բ-ի մեծացող կայսրությունում եկեղեցական քաղաքականության ըմբռնումները՝ ընդգծելով ոչ քաղկեդոնական այդ երկու ուղղությունների մրցակցությունը, որն էլ ըստ հեղինակի նոր մարտահրավեր է արևելյան եկեղեցիների պատմությունն ու ժամանակակից դրությունն ուսումնասիրող հետազոտողների համար:

Հետաքրքրական է նաև Թառա Լ. Էնդրյուսի և Անահիտ Սաֆարյանի «Բարսեղ վարդապետի դամբանական ճառը» (“The Funerary Oration of Barseł Vardapet”, էջ 102-144) խորագրով հոգվածը, որ նվիրված է Մատթէոս Ուռհայեցու (~1050~1144 թթ.) «ժամանակագրության» շարունակող Գրիգոր Երեցի (~1100~1170 թթ.) շարադրանքի մաս կազմող Քեսունի և Մարաշի իշխան Բալդուինի խոստովանահայր Բարսեղ վարդապետի ճառին: Ճառ, որ հայազգի Բարսեղն արտասանել է Բալդուինի մահվան առթիվ, ով վախճանվել էր 1146 թ. Եղեսիան մուսուլմաններից ետ նվաճելու փորձի ժամանակ: Հեղինակները, ի մի բերելով պատմական սուղ վկայությունները, անդրադարձ են կատարում ճառի հեղինակին, նրա երկին, դրա ստեղծման շարժառիթներին և միջավայրին՝ կենտրոնանալով հատկապես «պատմական անհայտության մեջ թաքնված» (էջ 103) Բալդուինի ով լինելու հանգամանքի վրա: Ապա հաջորդիվ ներկայացնում են Բարսեղի ճառի գրաբար քննական բնագիրը և անգլերեն թարգմանությունը (էջ 110-143)՝ մինչ այդ տալով նաև բնագրի հիմքում ընկած վեց ձեռագրերի համառոտ նկարագրությունը (էջ 105-107) և դրանց ծագումնաբանական գծագիրը (էջ 109): Սույն բնագրի առանձնահատկություններից մեկն էլ, նախորդ հրատարակությունների հետ համեմատ, այն է, որ այն կազմվել է թվային տեխնոլոգիաների կիրառությամբ, և հեղինակները մանրամասն թվարկել են դրանց գործածության առավելություններն ու թերությունները տեքստաբանության մեջ:

«Պատմություն» բաժնում է ընդգրկված նաև Դավիթ Զաքարյանի «Կանանց նկատմամբ բռնությունը Թովմա Մեծուփեցու «Պատմութիւն Լանկ-Թամուրայ եւ յաջորդաց իւրոց» երկում (15-րդ դ.)» (“Violence against Women in T’ovma Mecop’ec’i’s History of Tamerlane and His Descendants (15th c.)”, էջ 145-

157) հոդվածը: Հեղինակը համառոտ ուրվագծում է պատմական այն ծանր ժամանակաշրջանը (1386-1440 թթ.) և իրադարձությունները, որ ներկայացված են Մեծոփեցու Պատմության մեջ՝ կարևորելով ականատեսի կողմից գրված այս երկը որպես պատմական արժեքավոր սկզբնաղբյուր Հայաստանի և հարակից շրջանների սոցիալ-քաղաքական իրադրության, Լանկ-Քամուրի և նրա հաջորդների, ինչպես նաև թյուրքական կարա-կոյունլու և աղ-կոյունլու ցեղերի արշավանքների պատմության ուսումնասիրության համար: Միևնույն ժամանակ հոդվածագիրը վերհանում է հայ հոգևորականի՝ աստվածաշնչյան պատումների և պատկերների զուգահեռներով լեցուն վախճանաբանական ընկալումները տեղի ունեցող դաժան իրադարձությունների վերաբերյալ: Զաքարյանը Մեծոփեցու Պատմության մեջ ընդգրկված, խաղաղ բնակչության հանդեպ թամուրյանների և տեղի մահմեդական տիրակալների բռնության մեծաթիվ, երբեմն նաև ահասարսուռ տեսարաններից առանձնացնում է կանանց հանդեպ իրագործվածները (Վանի ամրոց (էջ 150), Արճեշի (էջ 150), Ամիդ (էջ 151), Վանա լճի կիս կղզի (էջ 153), Սեբաստիա (էջ 152) և այլ բնակավայրեր ներխուժումն ու ուղեկցվող բռնությունները, անանուն կնոջ և նրա որդու՝ հանուն քրիստոնեական հավատի նահատակությունը (էջ 153-155)): Ըստ հեղինակի՝ այս հատվածներում նկարագրված տղամարդկանց մասսայական սպանդը, կանանց ու երեխաների գերեվարությունը, նրանց նկատմամբ կիրառված բռնությունները հնարավորություն են տալիս հասկանալու պատմական Հայաստանի որոշ շրջանների ամայացման, իսլամացման, ինչպես նաև Արևելյան Եվրոպայում 14-րդ դարավերջին և 15-րդ դարի կեսերին հայկական գաղթօջախների ձևավորման և բուն Հայաստանում ժողովրդագրական մեծ արհավիրքի առաջացման հիմնական պատճառները:

Լեզվաբանություն և Բանասիրություն

Հայոց լեզվին, դրա զարգացման տարբեր փուլերին, բնագրերի միջնադարյան գործածության յուրահատկություններին, վաղ միջնադարից մինչև մեր օրերը թարգմանական գործի առանձնահատկություններին և բարդություններին, հայերեն ձեռագիր գրքին են վերաբերում ժողովածուի հերթական բաժնի ուսումնասիրությունները:

«Հունաստանից Հայաստան և Հովերոսից մինչև Աստվածաշունչ. մշակութային փոխակումները Դիոնիսիոս Թրակացու Փերականության հայերեն տարբերակում» (« De la Grèce à l'Arménie, et d' Homère à la Bible: Transpositions culturelles dans la version arménienne de la grammaire de Denys de Thrace », էջ 161-184) Շառլ դը Լամբերտերիի հոդվածը նվիրված է հունարեն

հնագույն քերականական աշխատանքին և դրա հայերեն թարգմանությունը՝ Դիոնիսիոս Քերականի կամ Թրակացու (մ.թ.ա. 170-90 թթ.) «Արուեստ քերականի» երկին: Քննություն առնելով հունարեն հայերենով թարգմանված այս երկը՝ հեղինակն ընդգծում է, որ այն հունարեն բնագրի զուտ մեխանիկական թարգմանությունը չէ, այլ Դիոնիսիոսի երկի հայերենին և դրա առանձնահատկություններին հարմարեցված տարբերակը: Յուզ է տալիս, որ երկու լեզուներում առկա տարբերություններից առաջացած դժվարությունները Քերականության թարգմանիչը փորձում է լուծել երբեմն այդ տարբերություններն ընդունելու, ի ցույց դնելու եղանակով, երբեմն էլ ձգտում է հարմարեցնել հայերենը հունարենին, ինչն էլ որոշ դեպքերում հանգեցնում է հայերենում արհեստական ձևերի ստեղծմանը: Շառլ դը Լամբերտերին թարգմանչի գործածած մեթոդները ներկայացնում է Քերականության հայերեն և հունարեն տարբերակներից քաղված համապատասխան օրինակներով զուգահեռ ֆրանսերեն թարգմանություններ: Հետաքրքրական են հատկապես հայերեն բնագրում առկա մշակութային փոխակերպման օրինակները, որտեղ հայ թարգմանիչը փոխարինել է Դիոնիսիոսի՝ հունական պատմությունից, դիցաբանությունից ու գրականությունից քաղված նախատիպերը հայկական միջավայրին առավել ծանոթ և ընկալելի կերպարներով (օր.՝ Սոկրատես-Պողոս (էջ 168-169), Աքիլլես – «Համազասպեան Մանուէղ» (էջ 169-170), Աքիլլես և Այաքս – «Դաւիթ» և «Սաւուղ» (էջ 174), Պոսեյդոն – Հովհաննես Մկրտիչ (էջ 179) և այլն): Եվ վերջում, անդրադառնալով որպես «յարաբարդ» բայի օրինակ՝ հայերեն թարգմանչի բերած «վարդապետեմ», «սահմանաբանեմ» բայերին, հողվածագիրը ենթադրում է, որ դրանք հայ հեղինակի յուրատեսակ «ստորագրությունն» են, որով նա կարծես հայտնում է, որ ինքը «քերականության վարպետ» և «սահմանումների գիտակ» է (էջ 180-181):

Ֆեդերիկո Ալպիի «Տիտանների կաթսա. Մեջբերումներ Կղեմես Ալեքսանդրացուց Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու (990-1058) թղթերում» (“The Cauldron of the Titans: Quotations from Clement of Alexandria in the Letters of Grigor Magistros Pahlawuni (990–1058)”, էջ 185-212) հողվածը անդրադարձ է միջնադարյան Հայաստանի բացառիկ ներկայացուցիչներից մեկի՝ Գրիգոր Մագիստրոսի Թղթերում Կղեմես Ալեքսանդրացու (150-216 թթ.) «Բան յորդորական առ Հելլենս» երկից արված մեջբերումներին: Բյուզանդական նամակագրության կանոններով ձևավորված Մագիստրոսի թղթերը լեցուն են հունական, իրանական և հայկական (ըստ ուսումնասիրողների՝ հավանաբար նաև կորուսյալ) աղբյուրներից քաղված նյութերով, դրանց նմանողությունները Գրիգորի իսկ հորինած պատումներով: Հենվելով Մագիստրոսի Թղթերի քննական բնա-

գրի վերջին կազմողի՝ Գոհար Մուրադյանի բացահայտումների վրա և մասամբ լրացնելով դրանք՝ Ալպին նշում է, որ թեև Գրիգորը որևէ տեղ չի հիշատակում Կղեմեսին և նրա երկը, սակայն ողջ նամականիում «Բան յորդորական»-ը երկրորդ ամենաշատ հղվող հեղինակային երկն է՝ կարճ և երկար մեջբերումների, ակնարկների և հղումների տեսքով (համապատասխան աղյուսակը տե՛ս էջ 197): Ապա հավելում, որ գրեթե բոլոր դեպքերում, «Բան յորդորական»-ից արված մեջբերումները, համառոտ թե ընդարձակ, ուղղակի գրական զվարճանք չեն, այլ օգտագործված են «իմաստասիրելու» համար (էջ 201): Սկզբանղբյուրի այսպիսի գործածումը, ըստ Ալպիի, վկայում է, որ Գրիգորն արժևորել է այս երկն իբրև հեղինակավոր աշխատանք՝ հնարավորինս հավատարիմ մնալով դրան: Բնագրերի որոշ հատվածների զուգահեռ համեմատություններով (հայերեն, հունարեն, անգլերեն) հոդվածագիրը ցույց է տալիս, որ, «Բան յորդորական»-ից քաղված մեջբերումների պարագայում, Գրիգոր Մագիստրոսը տալիս է դրանց երբեմն համառոտված, բայց հիմնականում ուղիղ թարգմանությունը: Մագիստրոսի Թղթերում առկա սույն թարգմանությունները, ըստ Ալպիի, որոշ դեպքերում կարող են արժեքավոր լինել անգամ Կղեմեսի երկի հունարեն քննական բնագրի համար, հատկապես որ այդ երկը մեզ է հասել ընդամենը մեկ ձեռագրով: Երկի հայերեն որևէ թարգմանություն ևս հայտնի չէ: Հատկանշական է, որ առկա փաստերի ամբողջացումից զատ, հեղինակը ողջ հոդվածի ընթացքում առաջադրում է մի շարք հարցեր՝ հույս հայտնելով, որ դրանց պատասխաններն ի հայտ կգան հետագա ուսումնասիրությունների ընթացքում:

«Պլատոնի՝ հին հայերեն թարգմանությունների անուղղակի ավանդույթի և շրջանառության շուրջ» (“On the Indirect Tradition and Circulation of the Ancient Armenian Platonic Translations”, էջ 213-233) հոդվածում Իռենե Տինտիին փորձում է ուրվագծել Պլատոնի հինգ տրամախոսությունների՝ «Տիմէոս», «Եւթիփոն», «Սոկրատայ պատասխանի» (կամ «Պաշտպանութիւն Սոկրատայ»), «Օրէնք» (կամ «Օրէնսդրութիւն»), «Մինովա» հայերեն թարգմանությունների բնագրային շրջանառության հետազոտելու հայ մատենագրության մեջ: Հեղինակը նշում է, որ հունաբան հայերենով գրված այս բնագրերի քննությունն այս պահին հնարավոր է միայն 17-18-րդ դդ. թվագրված Վնտ. 1123 ձեռագրի միջոցով, և խնդրո առարկա երկերի՝ մինչ այժմ բացահայտված բնագրային գործածությունների հետքերը վերաբերում են բացառապես «Տիմէոս»-ին, իսկ թարգմանական մյուս չորս տրամախոսություններից երկրորդական կամ անուղղակի վկայություններ առայժմ հայտնի չեն: «Տիմէոս»-ի բնագրային շրջանառության հետքերը բաժանելով երկու խմբի (հատվածներ, որ հիմնական տեքստից անկախ են կիրառվել, և ուղղակի մեջբերումներ կամ հղումներ տրամախոսության

հայերեն թարգմանությունը հայ հեղինակների երկերում) ներկայացնում է թե՛ ուսումնասիրողների կողմից տարբեր առիթներով մինչ այս բացահայտված կիրառության դեպքերը (Ս. Վարդանյան, Ք. Այմի, Հ. Քեոսեյան և այլք), թե՛ իր ուսումնասիրության ընթացքում ի հայտ եկած նոր օրինակները: Այս ամենի համադրությունից էլ եզրակացնում, որ Վնտ. 1123 ձեռագիրը հիմնականում հարազատ է հունարեն բնագրին, իսկ Ներսես Լամբրոնացու երկերում հայերեն «Տիմէոս»-ից՝ իր կողմից ավելի վաղ բացահայտված մեջբերումները, որ այս պահին հայտնի ամենավաղ վկայություններն են, թույլ են տալիս այդ երկի գործածության ամենաուշ ժամանակային սահմանը (*terminus ante quem*) դիտարկել մինչև 12-րդ դարի վերջ՝ մինչև Լամբրոնացու մահը (1199 թ.): Հոգվածագիրը վերջում հավելում է, որ սրանք ընդամենը նախնական եզրահանգումներ են, քանզի Պլատոնի երկերի հայերեն թարգմանության ճակատագրին ու շրջանառությանն նվիրված իր ուսումնասիրությունը դեռևս ընթացքի մեջ է և հույս հայտնում, որ հայերեն ձեռագրական հավաքածուների նկարագրությունների աստիճանական ցուցակագրումն ու ձեռագրերի և/կամ բնագրերի արժանահավատ, ստույգ հրատարակությունների թվայնացումը՝ նորագույն թվային տեխնոլոգիաների կիրառմամբ առավել դյուրին կդարձնեն պլատոնական երկերից մեջբերումների բացահայտման և այդ երկերի թարգմանության թվագրման գործընթացը:

Աննա Շիրինյանն իր «Անգլիայում գտնվող մի ձեռագրի մասին (Լոնդոն, Ուելֆոմ գրադարան, ձեռագիր Հ^{մր}.16586)» (“Per la storia di un manoscritto armeno in Inghilterra (Londra, Wellcome Library, ms. 16586”, էջ 234-245) հոդվածում անդրադառնում է Լոնդոնի Ուելֆոմ գրադարանում պահվող 16586 թվահամարի Շարակնոցին (1679 թ.): Սույն ձեռագրի նկարագրությունը լույս է տեսել «Բանբեր Մատենադարանի» 15-րդ համարում Վրեժ Ներսիսյանի կազմած ձեռագրերի ցուցակում (Հ^{մր}.14)՝ ներառելով այդ գրադարանում պահվող այլ հայերեն գրչագրեր ևս: Համեմատելով ձեռագրի՝ Ներսիսյանի հրատարակած հիշատակարանը գրչագրի թվայնացված օրինակի հետ՝ Շիրինյանը ցույց է տալիս, որ տպագրված տարբերակում, հավանաբար վրիպակի արդյունքում, բացակայում է հիշատակարանում առկա երկու տող, որտեղ նշված են թե՛ գրչի անունը և թե՛ գրչության ժամանակը: Կրացնելով տվյալ հատվածը՝ հոգվածագիրը տալիս է հիշատակարանի հայերեն տեքստն ամբողջությամբ՝ զուգահեռ իտալերեն թարգմանությամբ և որոշ ծանոթագրություններով (ի մասնավորի՝ տրվում են որոշ տեղանունների, ինչպես նաև տերմինների բացատրություններ): Վերոնյալ բաց թողնված տվյալների շնորհիվ էլ Շիրինյանն ապացուցում

է, որ ձեռագրի գրիչը (հավանաբար նաև ծաղկողը) Միքայել երեցն է՝ ստացող Թորոս դպրի հայրը:

Հողվածի վերջին հատվածում հողվածագիրն անդրադառնում է ձեռագրի գլխավոր հիշատակարանին հաջորդող հետագայի անանուն, մանուշակագույն մելանով գրված հավելագրությունը (1884 թ.), տալիս դրա իտալերեն թարգմանությունը՝ համապատասխան ծանոթագրություններով և եզրակացնում, որ դրա հեղինակը 19-րդ դարի ականավոր հայ բանասեր, ձեռագրագետ և եկեղեցական գործիչ Ղևոնդ վարդապետ Փիրղալեմյանն է՝ համեմատելով այդ տողերի գիրը, թանաքի գույնը Ղևոնդ վարդապետի՝ այլ ձեռագրերում պահպանված նոթագրությունների հետ: Այս տեսակետի հիմնավորումը կամ հերքումը, իհարկե, դեռ կարոտ է հետագա ուսումնասիրության: Հարկ է ընդգծել միայն, որ Աննա Շիրինյանի այս հողվածը ձեռագրագիտական արժեքավոր տեղեկություններ է պարունակում:

Թորին Մեյերի՝ «Բազմալեզվությունը պոեզիայում. Ինչպե՞ս թարգմանել Սայաթ-Նովա» («Multilingualism in Poetry: How to Translate Sayat'-Nova?», էջ 245-263) հողվածի քննության առարկան թարգմանություններն են, հատկապես չափածո երկերի թարգմանությունները, դրանց առանձնահատկությունները և այն դժվարությունները, որոնց բախվում են թարգմանիչները, մասնավորապես՝ բազմալեզու բանաստեղծությունների փոխադրության պարագայում: Սույն առանձնահատկություններն ու խնդիրները և դրանց լուծման բանալիները Մեյերը ներկայացնում է 18-րդ դարի հայ ականավոր աշուղ Սայաթ-Նովայի ամենահայտնի ստեղծագործություններից մեկի՝ «Թամամ աշխարհ՝ պտուտ էկա» բանաստեղծության օրինակով: Համառոտ ակնարկով անդրադառնալով աշուղի կյանքի և գործունեության ուշագրավ փաստերին՝ հեղինակը ընդհանուր գծերով ներկայացնում է նաև նրա բազմալեզու գրական ժառանգությունը, որի բաղկացուցիչ մասն են կազմում թե՛ հայերեն (մասնավորապես Թբիլիսիի բարբառով) և թե՛ տարածաշրջանի այլ լեզուներով գրված երգերը: Անգամ հայերեն բանաստեղծություններում վրացական արքունի աշուղն առատորեն գործածում է Թբիլիսիում կիրառվող օտար լեզուների (վրացերեն, պարսկերեն, թուրքերեն) բառամթերքը, ինչն էլ ավելի է բարդացնում նրա ստեղծագործությունների թարգմանությունը: Այնուամենայնիվ, հեղինակը փորձում է հաղթահարել այս մարտահրավերը և ընթերցողին է ներկայացնում նախ աշուղի շատ սիրված վերոնշյալ երգի անգլերեն բառացի, ոչ բանաստեղծական թարգմանությունը (էջ 254-255), ապա հայերեն բնագիրը անգլերեն տառադարձության հետ միասին (էջ 257-258) և վերջապես բնագրի երկլեզու (անգլերեն-ֆրանսերեն զուգադրությամբ, էջ 258-259) և տպագրական հնարքների կիրառությամբ

(էջ 259-260) թարգմանությունները՝ իրականացված համապատասխան մեթոդներով և գործիքակազմով:

Կարծում ենք, ներկայացված յուրօրինակ թարգմանություններով հեղինակին հաջողվել է դրանցից յուրաքանչյուրի նպատակային լսարանին հասցնել սիրո երգիչ Սայաթ-Նովայի հույզերն ու ապրումները:

Գրականություն

Երգեցիկ և գեղագիտական նոտաներով հարուստ այս բաժինը հայ գրականության միջնադարից մինչև մեր օրեր ստեղծված բազմաժանր նմուշների արժևորումն է, գրական, երաժշտական այլ ավանդույթների հետ այդ ստեղծագործությունների առնչակցությունների բացահայտումը՝ դրանց ինքնատիպության շեշտադրմամբ:

Ալեքսանդր Թրենգոն իր «Ինչպե՞ս և ինչո՞ւ են ինֆնակենսագրություն գրել Հայաստանում, միջնադարում և ավելի ուշ» («Come e perché scrivere un'autobiografia in Armenia, nel medioevo e più tardi», էջ 267-276) հոդվածում անդրադառնում է հայ գրական միջավայրում ինքնակենսագրության՝ որպես առանձին ժանրի, դրսևորմանը: Մասնավորապես քննության են առնվում Անանիա Շիրակացու (7-րդ դ.) և Ոսկան Երևանցու (17-րդ դ.) ինքնակենսագրականները: Հեղինակն Անանիա Շիրակացու ինքնակենսագրականը, որ պահպանվել է «Քննիկոն»-ում, որակում է որպես հայ գրականության առաջին ինքնակենսագրական ստեղծագործություն: Համադրելով Ոսկան Երևանցու «Պատմութիւն Վարդապետին Ոսկանայ Երևանցուց և կենցաղավարութիւն նորին» ինքնակենսագրականում առկա տեղեկությունները (Առաքել Դավրիժեցու «Գիրք Պատմութեան» ԾԷ. գլուխ, Ամստերդամ, 1669) Պատլո Պիրոմալիի 1637 թ. «Հավատքի տարածման միաբանության» («Congregatio de Propaganda fide») համար գրված հաշվետվության տվյալների հետ՝ ենթադրում է, որ Ոսկանի անվամբ մեզ հասած, որոշ ձեռագրերում պահպանված Քերականության ընդարձակ տարբերակն իրականում Ոսկանի և իր ուսուցիչ Պիրոմալիի համագործակցության արդյունքն է, իսկ 1666 թ. Ամստերդամում հրատարակված համառոտված տարբերակը, անշուշտ, միայն Երևանցու աշխատանքն է: Զուգահեռներ անցկացնելով Անանիա Շիրակացու և Ոսկան Երևանցու ինքնակենսագրականների միջև՝ Թրենգոն ընդգծում է դրանց կառուցվածքային և բովանդակային՝ տվյալ ժանրին բնորոշ ընդհանրություններն ըստ փուլերի (մանկություն, սովորելու փափագ, ուսուցիչների փնտրտուք, հանդիպում հմուտ ուսուցչի, թշնամանք սեփական հայրենակիցների կողմից և, վերջապես, հաջողություն): Եվ վերջում, եզրա-

կացնում է, որ հենց սրանք էին այն մեթոդներն ու նպատակները, որոնց համար Հայաստանում ինքնակենսագրություններ են գրվել:

Այս բաժնի ուշագրավ հոդվածներից է Սերջիո Լա Պորտայի «Հայկական բանավեճ-բանաստեղծությունն զինու մասին (14-րդ դ.)» (“In vino consolatio: A 14th-c. Armenian Dispute Poem on Wine”, էջ 276-305) վերտառությամբ ուսումնասիրությունը՝ նվիրված Տերտեր Երևանցու «Նազդոն և իմաստասէրն» բանաստեղծությանը: Այստեղ հոդվածագիրը ցույց է տալիս, որ 219 տողից բաղկացած այս երկի՝ ՄՄ 8029 ժողովածուում (14-րդ դ.՝ 1376 թ. առաջ) ընդօրինակված տարբերակը հեղինակի ինքնագիր օրինակն է: Բանաստեղծություն-բանավեճ ժանրին պատկանող այս ստեղծագործությունն այլաբանական երկ-խոսություն է խաղողի/գինու և իմաստասերի միջև: Ինչպես նշում է Լա Պորտան՝ Տէրտէրի բանաստեղծությունն արտացոլում և փորձում է հաղթահարել քրիստոնեական հասարակության մեջ առկա հակասությունը, երբ կշեռքի մի նժարին գինու պատարագային և աստվածաբանական գերակայությունն է, իսկ մյուս նժարին՝ բարոյախոսների՝ դրա վտանգների մասին հորդորներն են (էջ 285): Հոդվածագիրը համառոտ ներկայացնում է գինու կիրառումը քրիստոնեական և մահմեդական միջավայրերում, արգելքներն ու կիրառության թույլատրելի սահմանները, որոնք որոշ չափով խախտվել էին տվյալ ժամանակաշրջանում և աշխարհագրական տարածքում, և ենթադրում, որ միգուցե բանաստեղծության գրության շարժառիթ է հանդիսացել մահմեդականների կողմից քրիստոնյա համայնքի հասցեին հնչած քննադատությունը՝ կապված գինու օգտագործման հետ: Հեղինակը գծագրում է բանաստեղծություն-բանավեճի՝ որպես գրական ժանրի ձևավորման պատմությունը՝ անդրադառնալով հին եգիպտական, չինական, արաբական, հայկական գրական ավանդույթներին: Հոդվածի վերջում Լա Պորտան ներկայացնում է Արշակ Մաղոյանի և Ասատուր Մնացականյանի անդրադարձները տվյալ երկին, ապա տալիս բանաստեղծության հայերեն բնագիրն ըստ ՄՄ 8029 ձեռագրի՝ զուգահեռ անգլերեն, ոչ խիստ բառացի թարգմանությամբ:

Ալեքս ՄաքՖարլեյնի ««Իմ քաղաքը, որը պղնձից է»». Ալեքսանդրի վեպ ներխուժած Պղնձե քաղաքը» (“‘My City Which Is of Bronze’: The City of Bronze Encroaching on the Alexander Romance”, էջ 306-323) հոդվածը նվիրված է վաղ և ուշ միջնադարում լայն շրջանառություն ունեցած հունարեն «Պատմութիւն Աղէքսանդրի Մակեդոնացոյ» երկի հայերեն թարգմանության և արաբերենից թարգմանված «Պատմութիւն Պղնձէ քաղաքին» ստեղծագործության առնչակցություններին (այդ երկու թարգմանական երկի մեջ հայ բանաստեղծները կաֆաներ են ներմուծել): Հոդվածում ՄաքՖարլեյնը, զուգադրելով այս թարգմանական երկերի՝ հայկական միջավայրում զարգացման ճանապարհը,

ցույց է տալիս, թե ինչպիսի շփման եզրեր են ի հայտ եկել դրանց միջև և ինչպես են «Ալեքսանդրի Պատմություն» և «Պղնձե քաղաքի պատմություն» ինչ-ինչ տարրեր «փոխներթափանցել» միմյանց մեջ: Այս նուրբ անցումը, ըստ հեղինակի, կատարվել է 14-17-րդ դարերի ընթացքում և «իրականացվել է», մասնավորապես, կաֆաների միջոցով՝ Ալեքսանդրի այցելած Կանդակե թագուհու քաղաքը ՄՄ 7726 ձեռագրում (17-րդ դ.) կոչվում է Պղնձե քաղաք, իսկ «Պղնձե քաղաքի պատմություն» մեջ մի ձեռագրում (ՄՄ 7709, 1608-1658) ներմուծված են Ալեքսանդրին վերաբերող կաֆաներ: Կաֆաները հոդվածում ներկայացված են հայերեն-անգլերեն զուգահեռ թարգմանություններով և մանրակրկիտ մեկնաբանություն-բացատրություններով (հեղինակը հիմնականում օգտվել է ՄՄ 7709 (17-րդ դ.) և ՄՄ 7726 (17-րդ դ.) ձեռագրերում առկա կաֆաներից): Մաք-Ֆարլեյնը զուգահեռներ է անցկացնում «Ալեքսանդրի Պատմություն»-ում հանդիպող Կանդակեի պալատի և Պղնձե քաղաքի նկարագրությունների միջև՝ վերհանելով բազմաթիվ նմանություններ և ընդհանրություններ, ցույց տալիս այն սահմանը, որտեղ և տեղի է ունեցել Կանդակեի պալատի և Պղնձե քաղաքի «ձուլումը»:

Ամփոփելով նշենք, որ հոդվածը զգալի նպաստ է բերում «Ալեքսանդրի Պատմություն» հայերեն թարգմանությունը կազմող տարբեր շերտերի ճիշտ ընկալմանը և ըմբռնմանը: Ավելին, այն նաև կարևորում է հայ հեղինակների դերը, ովքեր իրենց սեփական աշխարհընկալման և բարոյական պատկերացումների համաձայն՝ վերամշակել և ընդլայնել են իրենց աշխատասիրած նյութերը:

Ս. Փիթեր Քաուլիի «Գուսանի և աշուղի միջև. Հովհաննես Խլաթեցիին և միջնադարյան հայ բարդերի արվեստի հաղթահարված անորոշ սահմանները» (“Between Gusan and Ašut: Yohannēs Xlat’ec’i and the Porous Borders Negotiated by the Medieval Armenian Bard”, էջ 324-361) հոդվածում քննարկվում է Հովհաննես Խլաթեցու (15-րդ դ.) կերպարը՝ որպես հայ միջնադարյան բարդերի (երաժշտակատարողական) արվեստի վառ ներկայացուցիչ: Տրվում է նրա վկայաբանությունն անգլերեն թարգմանությամբ և գրական, պատմական և աստվածաբանական մանրակրկիտ վերլուծությամբ:

Նախ, Քաուլին ընդհանուր տեղեկություն է տալիս հայկական բարդերի արվեստի մասին, թվարկում ժամանակի հայ հայտնի պալատական աշուղներին, որոնցից էր Հովհաննես Խլաթեցին, որ գործունեություն էր ծավալել Բիթլիսի քուրդ էմիրի արքունիքում: Ապա ընդհանուր պատմաաշխարհագրական ակնարկով անդրադառնում Խլաթ քաղաքի և առհասարակ Բիթլիսի և Վան նահանգներին, այդտեղ բնակվող հայ և քուրդ բնակչության փոխհարաբերություններին՝ հանգամանորեն կանգ առնելով այն քաղաքական գործոնների վրա, որոնք

վճռորոշ դեր են խաղացել տարածաշրջանում քրդական էմիրության ձևավորման գործընթացի վրա:

Հաջորդիվ ներկայացնում է միջնադարյան հայկական բարդերի արվեստի առաջացման և զարգացման պատմությունը, մեզ հասած չափազանց աղքատիկ տեղեկությունների հիման վրա, համառոտ անդրադարձ կատարում նաև քրդական ավանդական երաժշտությունը և դրա ավելի հայտնի ներկայացուցիչներին՝ Ալի Հարիրին (1425— մոտ. 1495), Ահմեդ հանին (1651—1707) և այլոց: Ապա, հիմնվելով անանուն վկայաբանության վրա, հոգվածագիրը ներկայացնում է թե՛ հայ համայնքում և թե՛ քրդական շրջանակներում մեծ համբավ վայելող աշուղ Հովհաննես Խլաթեցու կյանքի ու գործունեության ուշագրավ դրվագները: Համակողմանի քննության ենթարկելով Խլաթեցու վկայաբանության՝ Հակոբ Մանանդյանի և Հրաչյա Աճառյանի աշխատասիրությամբ լույս տեսած ընդարձակ և համառոտ տարբերակները՝ Քաուփն, հղում անելով Լևոն Խաչիկյանին, նշում է, որ համառոտ վկայաբանության հեղինակը 15-րդ դարի հայ մեծանուն մատենագիր Թովմա Մեծոփեցին է: Վերջինս խմբագրել, համառոտել է Հովհաննես Խլաթեցու վարքի ընդարձակ տարբերակում առկա աշխարհիկ պատումները՝ ընդգծելով գլխավոր հերոսի հոգևոր նվիրվածությունը և կրոնական բանավեճին մասնակցելու պատրաստակամությունը: Ամփոփելով հոգվածագիրը կարևորում է Թովմա Մեծոփեցու խմբագրությունը, քանի որ այն հնարավորություն է ընձեռում զուգադրելու այս ժանրի երկու՝ միմյանցից զանազանվող օրինակները, որոնք պատկերում են իրադարձությունների և՛ աշխարհիկ և՛ վանական ընկալումները: Արժեքավոր է նաև հոգվածում առկա քննական բնագրի անգլերեն թարգմանությունը՝ ընդարձակ և համառոտ տարբերակների ձեռագրերի համապատասխան տարընթերցումներով:

Վալենտինա Կալցոլարիի «Սիամանթոյի «Պարը» գրականության և ժամանակակից արվեստի միջև. Ատոմ Էգոյանի «Արարատից» մինչև Դիամանդա Գալասի «Defixiones, Will and Testament»» (««La danza» di Siamant'ō fra letteratura e arti contemporanee: Da Ararat di Atom Egoyan a Defixiones, Will and Testament di Diamanda Galás», էջ 362-390) հոգվածը նվիրված է 20-րդ դարի արևմտահայ գրականության հայտնի գործիչներից մեկի՝ Սիամանթոյի «Պարը» բանաստեղծությանը: Հոգվածի սկզբում Կալցոլարին հանգամանակից ներկայացնում է Սիամանթոյի կենսագրությունը, այնուհետև ընդհանուր գծերով անդրադառնում նրա ստեղծագործական ուղուն, թվարկում հայտնի ժողովածուները և, ի վերջո, կանգ է առնում հատկապես «Վարմիր լուրեր բարեկամէս» շարքի վրա, որի մեջ էլ ընդգրկված է «Պարը» բանաստեղծությունը: Այն յուրօրինակ մենախոսություն-վկայություն է՝ պատմված գերմանացի բուժքրոջ կողմից, որն ականատեսի աչքերով նկարագրում է իր տեսած սարսափելի տեսարանը. քսան

հայ մերկացած հարսներ թմբուկի հարվածների ներքո ստիպված էին կրակի լեզվակներով բռնկված՝ իրենց վերջին պարը պարել: Բանաստեղծությունը թարգմանվել է բազմաթիվ լեզուներով, այդ թվում նաև՝ իտալերեն, սակայն, ինչպես նշում է Կալցոլարին, իտալերեն թարգմանությունը կատարվել է անգլերենից և բավականին ազատ է (էջ 367): Ուստի սույն հոդվածը խիստ կարևոր է, քանի որ առաջին անգամ լինելով՝ ներկայացնում է բանաստեղծության թարգմանությունն իտալերեն՝ բնօրինակից և այդպիսով իտալախոս ընթերցողին բացառիկ հնարավորություն է ընձեռում ծանոթանալու արևմտահայ պոեզիայի այս արժեքավոր նմուշին նորովի (տե՛ս Հավելված, էջ 384-385): Այնուհետև տրվում է բանաստեղծության բավականին մանրամասն և հանգամանալից, տող առ տող վերլուծությունը և համեմատությունը Սիամանթոյի այլ բանաստեղծությունների հետ:

Հաջորդիվ հոդվածագիրն անդրադառնում է Ատոմ էգոյանի «Արարատ» ֆիլմին (2002 թ.), զուգահեռներ տանում վերջինիս և Սիամանթոյի «Պար»-ի միջև, նշում, որ այդ երկու ստեղծագործություններին միավորում է մեկ ընդհանուր տարր, այն է՝ արևմտյան հասարակությանը ճշմարտությունից չխուսափելու մարտահրավեր նետելու ձգտումը: Ըստ Կալցոլարիի՝ այս համատեքստում էգոյանի ֆիլմում, ճիշտ ինչպես Սիամանթոյի բանաստեղծության մեջ, առանցքայինը զրուցակցի՝ կանադացի մաքսավորի կերպարն է (որը խտացրած ներկայացնում է արևմտյան հասարակությունը), իսկ Թուրքիայից վերադարձած Բաֆֆին այստեղ դառնում է գերմանացի բուժքրոջ, իսկ նրա հետ նաև՝ բանաստեղծի «կրկնօրինակը»:

Հոդվածի վերջին բաժնում հոդվածագիրը խոսում է ծագումով հույն ամերիկյան երգչուհի Գիամանդա Գալասի և նրա «*Defixiones, Will and Testament*» ալբոմի մասին: Վերջինս Գալասը ձայնագրել է 2003 թ.՝ այն ընծայելով «1914-1923 թվականներին տեղի ունեցած հայերի, ասորիների և անատոլիական հույների՝ մոռացության մատնված և ջնջված ցեղասպանություններին» (էջ 380): Առաջին ալբոմի առաջին 35 ռոպեն նվիրված է Սիամանթոյի «Պար»-ին: Այն սկսվում է հայկական Պատարագի (մշակումը՝ Մակար Եկմալյանի) մաս կազմող «Տէր, ողորմեա» երգի՝ Գիամանդա Գալասի մեկնաբանությամբ: Կատարումը ժամանակ առ ժամանակ ընդհատվում է դաշնամուրային «ընդմիջումներով», «Պար»-ից ընթերցումներով:

Որպես վերջին նկատառում՝ Կալցոլարին նշում է, որ եթե պատկերն ու ներկայացումը ոչ ամբողջությամբ են ներկայացնում Աղետի իրական ծավալը, ապա ձայնն ու երգը թերևս մեկ ա՛յլ միջոց են ընծայում՝ անասելին արտահայտելու համար (էջ 382):

Կրոնագիտություն

Այս բաժինը փոքրիկ անդրադարձ է հայերեն կրոնաժխտական ժողովածուներին և հայ աստվածաբանական մտքին՝ արտացոլված թե՛ նյութական, թե՛ գրավոր մշակույթի նմուշներում:

Սեբաստիան Բրոքն իր «Եփրեմը և պարսիկ նահատակները հայկական Հայսմավուրում» (“Ephrem and the Persian Martyrs in the Armenian Synaxarion”, էջ 393-409) հոդվածում անդրադարձել է հայկական Հայսմավուրքին և դրանում տեղ գտած՝ Եփրեմ Ասորու վարքին, ծագումով ասորի պարսիկ նահատակների հիշատակման օրերին և Բարսեղ Կեսարացու վարքում Եփրեմին առնչվող դրվագին: Նախ հեղինակն ընդհանուր գծերով ներկայացնում է հայկական Հայսմավուրք ժողովածուն, թվարկում դրա չորս խմբագրությունները (Տեր Իսրայելի, Կիրակոս Գանձակեցու, Գրիգոր է Անավարզեցու և Գրիգոր Խլաթեցու), համառոտ խոսում նաև դրանց՝ ներկայումս առկա հրատարակությունների մասին: Հաշվի առնելով Հայ և Ասորի եկեղեցիների միջև հաստատված սերտ կապերը՝ Բրոքը զարմանալի չի համարում այն փաստը, որ հայկական Հայսմավուրքում մոտ հիսուն և ավելի ասորի սրբերի վարքեր և վկայաբանություններ են ընդգրկված: Դրանցից շատերը հունարեն աղբյուրից են ծագում (էջ 394): Սակայն, Եփրեմ Ասորու պարագայում իրավիճակն այլ է, քանզի հայերեն համարժեքը հունարեն տարբերակից ավելի ընդարձակ է, ունի հավելյալ տեղեկություններ, որոնց մեծ մասն ակնհայտորեն փոխառնված է 6-րդ դարի ասորերեն «Արբոց Վարք»-ի հայերեն թարգմանությունից, որի վերջում որոշ «լողացող», փոփոխական միավորներ են ավելացվել:

Բրոքն այնուհետ փորձում է վերհանել Եփրեմ Ասորու կյանքին և գործունեությանն առնչվող դրվագները ոչ միայն հայկական Հայսմավուրքներում ընդգրկված նրա վարքի (թարգմանված 1101 թ., Գրիգոր Բ Վկայասեր կաթողիկոսի պատվերով), այլև հայերեն և օտարալեզու գրական հուշարձանների (Բարսեղի վարքը, Եփրեմի վարքի ասորերեն բնագիրը, Անապատական հայրերի ասույթները (Apophtegmata Patrum), Սոգոմենոսի, Թեոդորետի եկեղեցական պատմությունները և այլն) հիման վրա՝ համադրելով և փոխլրացնելով այստեղ առկա տեղեկությունները: Վերլուծելով կենսագրական կարևոր դրվագները՝ հեղինակը կասկածի տակ է դնում դրանցից մի մասի արժանահավատությունը (ի մասնավորի՝ Եփրեմի՝ Բարսեղ Կեսարացուն և Եգիպտոս այցելը): Իսկ Եփրեմի «Վարքի» ասորական բնագրում առկա և հայերեն տարբերակում չընդգրկված որոշ դրվագների բացակայությունը Բրոքը բացատրում է դրանց՝ հայկական միջավայրի համար բավականաչափ հետաքրքրություն չներկայացնելու փաստով: Հոդվածագիրն իր բաղդատությունները և վերլուծությունները

արդյունքները ներկայացնում է համապատասխան համեմատական աղյուսակներով (էջ 394-397, 401-402, 403):

Հոգվածի հաջորդ բաժնում Բրոքը համառոտակի անդրադառնում է և, ինչպես ինքն է նշում, նախնական պատկերացում է տալիս հայկական Հայսմավուրքում տեղ գտած պարսիկ վկաներին վերաբերող վարքերի և վկայաբանությունների մասին: Եվ վերջում, Բրոքն ամփոփում է իր հոդվածը՝ մատնանշելով հայկական Հայսմավուրքի բազմաշերտ լինելը, քանզի այստեղ արտացոլված են թե՛ արևելյան և թե՛ արևմտյան քրիստոնեության տարրերը:

Նագենի Դարիբյանը ««Միածին Որդու էջֆը» Սուրբ Գրիգորի Տեսիլի համատեքստում» («‘Descent of the Only-Begotten Son’: Contextualising the Vision of Saint Gregory», էջ 410-469) հոդվածում Գրիգոր Լուսավորչի Տեսիլի հանգամանակից քննությանը, մատենագրական այլ աղբյուրների (Եվսեբիոս Կեսարացի, Կորյուն, Ղազար Փարպեցի և այլն) համադրությամբ ներկայացնում է Տեսիլի վախճանաբանական ուղերձը: Ըստ հոդվածագրի՝ Տեսիլի հիմնական նպատակն է եղել ցույց տալ, որ Հռիփսիմյանց կույսերի արյամբ մաքրագործված, Գրիգորի քարոզչությանը և նրա հետնորդների ջանքերով քրիստոնյա Կովկասի հոգևոր կենտրոն դարձած, Երուսաղեմի 4-րդ դարի սրբավայրերի տեղագրության նմանողությամբ Սահակ Մեծի ջանքերով վերակառուցված, «աշխարհի ծայրամասում» տեղակայված Վաղարշապատն է այն վայրը, ուր տեղի է ունենալու Քրիստոսի Երկրորդ Գալուստը, ինչը և Տեսիլի միջոցով կանխորոշել, մատնանշել է Միածինն ինքն՝ իր էջքով:

Էդգա Վարդանյանի և Մայքլ է. Սթոունի «Հակոբն ու Հոբոկ գետի ծանծաղուտի մառդը. Աստվածաշնչյան մի մոտիվ Աղթամարի Սուրբ Խաչ (10-րդ դ.) եկեղեցու ուրբատունկով ծոփորում» («Jacob and the Man at the Ford of Jabbok: A Biblical Subject in the Vine Scroll Frieze of the Church of the Holy Cross of Aht'amar (10th c.)», էջ 437-469) հոդվածը նվիրված է Հոբոկ գետի ափին «տղամարդու» հետ Հակոբի պայքարի տեսարանին (Ծննդ. ԼԲ 20), որը մաս է կազմում Իսրայելի ժողովրդի պատմության հաջորդականությունը ներկայացնող Աղթամարի Սուրբ Խաչ եկեղեցու բարձրաքանդակի՝ որթատունկով ծոփորի: Նախ տրվում է խնդրո առարկա տեսարանի մանրամասն նկարագրությունը, այնուհետև դրա աստվածաշնչյան և գեղարվեստապատմական (այդ թվում նաև անտիկ և պարականոն գրականության մեջ արտացոլված) վերլուծությունն ու մեկնաբանությունը: Հատուկ ուշադրություն է դարձվում Հակոբի՝ վիրավորվելու դրվագին, անդրադարձ է արվում քրիստոսաբանական-մեկնաբանական գրականության մեջ շրջանառվող տեսակետներին (Փիլոն Եբրայեցի (Ն. Ք. 25 - Ք. Հ. 50 թթ.), Հուստինոս Վկա (100-165 թթ.), Որոգինես (184-254 թթ.) և այլք), լեզ-

վաբանական մանրամասն քննություն են ենթարկվում «զիստ»-«ազդր»-«ծնկափոս» եզրերը (եբրայերեն, հունարեն համարժեքների զուգադրությամբ): Հանգամանալից՝ դրվագ առ դրվագ, վերլուծության է ենթարկվում և քննարկվում խնդրո առարկա բարձրաքանդակը՝ բոլոր մանրամասների հանդեպ մեծ ուշադրությամբ՝ Հակոբի հետ գոտեմարտող անձի, տարածական արվեստում մորուքի նկատմամբ վերաբերմունքի դրսևորումների, շան կերպարի՝ տարբեր քաղաքակրթությունների դիցաբանությունների համատեքստում:

Ինչպես նշում են հեղինակներն ամփոփիչ խոսքում՝ հոգվածը կարող է օգտակար լինել թե՛ արվեստաբանների, թե՛ շուրջաստվածաշնչյան գրականության (*parabiblical texts*) ուսումնասիրողների համար:

Արմենուհի Դրոստ-Աբգարյանն իր «Ծայրակապով բանաստեղծությունները հայ եկեղեցական պոեզիայում» (*“Acrostics in Armenian Ecclesiastical Poetry”*, էջ 470-489) հոգվածում, անդրադառնում է Շարակնոց ժողովածուում հայերեն ակրոստիքոսների գործածմանը, ուրվագծում դրանց ծագման և զարգացման ուղին՝ Շարակնոցի խմբագրություններին զուգընթաց, դասդասում ակրոստիքոսներն ըստ տեսակների՝ յուրաքանչյուրի դեպքում մատնանշելով օրինակներ՝ ըստ կանոնների և հեղինակների: Սույն հոգվածը հետաքրքրական է նաև նրանով, որ հոգվածագիրը, հետևելով հայ տաղերգուների բառերի և տառերի հետ խաղի հմտություններին, որպես միջնադարյան ակրոստիքոսների ավանդույթի ժամանակակից դրսևորում, ներկայացնում է հոբեյարին նվիրված իր հեղինակային անվանակապ բանաստեղծությունը՝ անգլերեն թարգմանությամբ (էջ 486-488): Ուշագրավ է նաև Չարլզ Դաունսթի Գևորգ Աբգարյանին ուղղված երգիծական փոքրիկ չափածոն (էջ 472-473):

Մեծարանք

Ժողովածուի վերջին՝ «Մեծարանք» բաժնում տեղ է գտել Ջեյմս Ռասսելի հոգվածը՝ «Գեմարան և հիշողությունը» (*“Gemara and Memory”*, էջ 493-505) խորագրով: Այն յուրօրինակ հարգանքի տուրք է՝ նվիրված ծերանալուն ու հիշողությանը: Հոգվածը սկսվում է ծագումով հրեա, 20-րդ դարի հայտնի ամերիկացի բանաստեղծ Ալեն Գինգբերգի նշանավոր «Ոռնոց» (*Howl*) պոեմի քառատողերից մեկով: Հոգվածի ընթացքում հեղինակը վերլուծում է հիշողությանն ու ծերացմանը վերաբերող հիմնախնդիրները, փորձում «սահմանել», թե ինչ է հիշողությունը և թե ինչպես է ծերանալն ազդում դրա վրա, անդրադառնում համաշխարհային գրականության ներկայացուցիչների գործերին (2-րդ դարի աղանդավոր հեղինակ Մանիից սկսած մինչև Օգոստինոս (354-430 թթ.) և Շեքսպիր (1564-1616 թթ.), Պերսի Շելլիից (1792-1822 թթ.) մինչև Իոսիֆ

Բրոդսկի (1940-1996 թթ.) և Այզեկ Ազիմով (1919/1920-1992 թթ.): Անդրադարձ է անում նաև անտիկ դիցաբանություններին, համաշխարհային հին կրոնական գրականությանը, ի մասնավորի՝ հրեական գրական հուշարձաններին՝ Թալմուդին, Թորային, Միշնային և Գեմարային՝ յուրահատուկ ուշադրություն դարձնելով հատկապես վերջինումս ամրագրված տարիքի և հիշողության հրեական ավանդույթին, խոսում է դասական մեմորալիստիկայի՝ *ars memoriae*-ի և հիշողությունը մարզելու մտավարժանքների մասին: Եվ վերջում հեղինակն առաջ է քաշում իր հիմնական, առանցքային գաղափարը՝ մեծարել և հարգել ուսյալ, գիտնական անձանց, քանի որ առաջացած տարիքում անգամ, երբ նրանց հիշողությունն այլևս այն չէ, ինչ նախկինում էր, միևնույն է, նրանք մոռացել են շատ ավելին, քան շատերը երբևէ իմացել էին:

Ամփոփելով ընդգծենք, որ ժողովածուն արժեքավոր է ոչ միայն հետազոտությունների բազմազիտակարգային լայն ընդգրկումով, այլև այսօր խիստ արդիական և անհրաժեշտ մի առանձնահատկությամբ՝ թարգմանական նյութի առատությամբ: Հայերեն բնագրերի ամբողջական կամ քաղվածո բազմալեզու (անգլերեն, ֆրանսերեն, իտալերեն) թարգմանությունների առատությունը, բազմալեզվակիր պրոֆ. վան Լինտի թարգմանական գործունեության (Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» հոլանդերեն փոխադրությունից մինչև միջնադարյան և ժամանակակից հայ հեղինակների երկերի թարգմանություն) յուրօրինակ արձագանքն է կարծես: Անշուշտ, թե՛ հոբեյարի, և թե՛ նրա գործընկերների թարգմանությունները 19-րդ դարից հայագիտության զարգացմանը զուգահեռ օտարազգի և հայազգի ուսումնասիրողների կողմից հայերեն երկերի աշխարհի տարբեր լեզուներով փոխադրման ավանդույթի մասն են կազմում: Ավանդույթ, որ, մեր կարծիքով, 5-րդ դարում սահակ-մեսրոպյան հանձարով սկիզբ առած թարգմանչաց շարժման յուրովի շարունակությունն է: Եվ եթե 5-րդ դարից սկսված այդ շարժման նպատակն էր հայերեն թարգմանել և տարածել ժամանակի երևելի մտածողների երկերը, ապա մերօրյա շարժումը, ընդհակառակը, հայերեն երկերի թարգմանությամբ այդ գործերն առավել հասանելի է դարձնում օտարազգի ուսումնասիրողների և ընթերցողների համար՝ հնարավորություն տալով հաղորդակից դառնալու համաշխարհային մշակույթի անբաժան մաս հանդիսացող հայալեզու գանձերին:

Ժողովածուն օգտակար է արվեստաբանների, աստվածաբանների, պատմաբանների, բանասերների, գրականագետների լայն շրջանակների համար և հետաքրքրական, քանզի այն մեծամասամբ օտարազգի ուսումնասիրողների՝ այլ աշխարհայացք և պատկերացումներ ունեցող անհատների տեսանկյունից ներկայացված հայոց պատմությունն է, արվեստը, լեզվաբանությունը, գրակա-

նությունը, փիլիսոփայական և աստվածաբանական միտքը: Հանգամանք, որ թույլ է տալիս մեզ՝ հայազգի ընթերցողներին և ուսումնասիրողներին, նույնիսկ այդ տեսակետներին հակադրվելիս, նորովի ընկալելու և արժևորելու արդեն ակնհայտ և պարզ թվացող դեպքերն ու դեմքերը, մեզ քաջածանոթ ստեղծագործությունները:

Եվ վերջում, հետևելով հայ ձեռագրական արվեստի բազմազան և մասկազմող, հայերեն հիշատակարաններին բնորոշ կառուցվածքով ու ոճով՝ «ի դառն և դժուար ժամանակին»՝ Հայոց Ռենկո. (1469+ 551= 2020) թվականի՝ աղետալի իրադարձությունների (համավարակ, Արցախյան 44-օրյա պատերազմ) նկարագրությամբ և Աստծո ողորմածություններով լավագույն ապագայի հույսով գրված հիշատակարանի «գրիչ» Դավիթ Զաքարյանի հորդորին, արևշատություն մաղթենք հոբելյարին և իր ընտանիքին: Եվ ըստ արժանվույն բարձր գնահատենք նրա «հոգևոր զավակների»՝ աշակերտների, սույն ժողովածուի խմբագիրներին՝ Ֆեդերիկո Ալպիի, Իռենե Տինտի, Ռոբին Մեյերի, Դավիթ Զաքարյանի ու էմիլիո Բոնֆիլիոյի կազմակերպչական, խմբագրական տքնաջան և գնահատելի աշխատանքը, որի արդյունքն է այս հիանալի ժողովածուն, ուր ժամանակի ոսպնյակի միջով ներկայացված են Հայաստանն ու հայ ժողովուրդը՝ դարերի քառուղիներում դեգերող այդ «զառամյալ պատանին», «տարեց դեռահասը»:

VANO EGHIAZARYAN*

LERNIK HAKOBYAN**

DOI:10.57155/YZYY4647

**GRIGOR AKNERTS‘I. FACTS OF HIS NOT
BEING ALBANIAN. ON THE OCCASION OF STATEMENTS
BY FARIDA MAMEDOVA**

Key words: *History of the Nation of Archers*, historian, falsification, Armenian kingdom of Cilicia, king Het‘um, Armenian era, Vanakan Vardapet, Kirakos Gandzakets‘i, Grigor Aknerts‘i’s colophon.

Azerbaijani historian Farida Mamedova states that a number of medieval Armenian historians are Albanians, and one of them is Grigor Aknerts‘i. She writes: “Among Albanian historians are the following: Vardan Arewelts‘i (the Albanian), Grigor Patmich, who is Maghak‘ia, born in Albania and raised in Utik‘, also called Grigor Aknerts‘i, from the Akner monastery in Cilicia. Grigor Patmich is the author of the *History of the Nation of Archers*. Ukhtanes in his 65th chapter mentions ‘Albanian historians’. Other Albanian authors are Step‘anos Ōrbelean¹, Smbat Sparapet and the historian Het‘um (Het‘um Patmich), Esayi Hasan-Jalalean, and Makar Barkhudareants‘. All the mentioned authors were born in Albania and its districts: Gyanja, Utik‘, Siwnik‘, and Arts‘akh.”²

* ԳԱԱ Գրականության ինստիտուտ, ՎՊՀ, ք.գ.դ., vano.exiazaryan@mail.ru, հոդվածը ստանալու օրը՝ 8 մայիսի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 16 մայիսի, 2024:

** ԳԱԱ Գրականության ինստիտուտ, ք.գ.թ., lerhakobyan1970@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 8 մայիսի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 16 մայիսի, 2024: The section “Grigor Aknerts‘i’s information on his being Armenian” of the present article is written by this author.

¹ She calls him Orbeli.

² F. Mamedova, *Кавказская Албания и албаны* [Caucasian Albania and Albanians], Baku, 2005, cc. 98-99.

Mamedova not only ignores the facts that starting with 1784 Grigor Aknerts‘i and his historical work have been studied by Armenologists,³ but also the Armenian epithets of the authors she listed: “Arewelts‘i” which means “Eastern” (not “Albanian”) “Patmich” – “historian,” and that they all wrote in Armenian. Mentioning the 18th and 19th century historians catholicos Esayi Hasan-Jalalean and Makar Barkhudareants‘ as Albanians is moreover strange, since it is impossible to speak of Albanians after the 13th century⁴. Elsewhere Mamedova adds: “The fact that Albanians settled in Cilicia is witnessed by Samuel of Ani, Smbat Sparapet (another Armenian title – V.E, L.H.), the historian Het‘um and Grigor (Maghak‘ia) Patmich who was a native of Albania, having been raised in Utik‘ and having written his work in the Akner monastery in Cilicia.”⁵

There is no consent in Armenology concerning the authorship of the *History of the Nation of Archers*. Starting with Chamcheants, many scholars regarded monk (արևդայ) Maghak‘ia as its author,⁶ Karapet Melik-Ohanjanyan ascribed it to Grigor Akants‘i,⁷ while others to Grigor Aknerts‘i.⁸

³ **M. Chamcheants**, *Պատմութիւն Հայոց* [*History of Armenia*], vol. 1, Venice, 1784, p. 16, vol. 3, Venice, 1786, p. 187.

⁴ Moreover, “As historically the Albanian Church was absorbed into the Armenian Apostolic Orthodox Church from about the 11th century and on, there is no separate or “autocephalous” Albanian Apostolic Church, with its own liturgy, rites, doctrines, hierarchy, clergy, etc.,” see **H. Tchilingirian**, “Reverse Engineering: A State-Created ‘Albanian Apostolic Church’,” *Caucasian Albania, an International Handbook*, ed. by **Jost Gippert and Jasmine Dum-Tragut**, Berlin – Boston: De Gruyter, 2023, p. 593.

⁵ **F. Mamedova**, op.cit., p. 414.

⁶ **S. Somalean**, *Quadro della storia letteraria di Armenia*, Venice, 1829, pp. 112-113; **E. Durean**, *Պատմութիւն հայ մատենագրութեան վաղ ժամանակաց մինչև մեր օրերն* [*History of Armenian Literature from Early Time till Nowadays*], Constantinople, 1885, p. 70; **G. Zarbhanalean**, *Պատմութիւն հայերէն գրարութեան* [*History of Armenian Literature*], vol. 2, Venice, 1905, pp. 112-115; *History of the Mongols by Monk Maghak‘ia, 13th c.* [*История монголов унока Магакки, XIII в.*], translation and commentary by **K.P. Patkanov**, SPb, 1871; **Gh. Alishan**, *Հայագատում* [*Armenian History*], Venice, 1901, pp. 109-110, 454-455; **M. Abeghyan**, *Երկեր* [*Works*], vols. IV, 1970, pp. 246-247; **M. Ormanean**, *Ազգապատում* [*National History*], vol. 2, Holy Ethcmiadzin, 2001, 1949, p. 1954.

⁷ **Kirakos Gandzakets‘i**, *Պատմութիւն Հայոց* [*History of Armenia*], ed. by **K. Melik-Ohanjanyan**, Yerevan, 1961, p. ԻԱ [21].

⁸ **T. Sawalaneants**, «Մաղափա արեղա չէ հեղինակ «Պատմութիւն թաթարաց» գրին» [“The Author of the book *History of the Mongols* is not Monk Maghak‘ia”], *Ծաղիկ* [*Tsaghik*], Constantinople, 1891, № 10, pp. 112-113; **H. Zhamkochyan**, «Պատմութիւն վասն ազգին նետողաց երկի հեղինակը» [“The Author of the Book *History of the Nation of Archers*”], *ԵՊՀ Գիտական աշխատություններ* [*Scholarly Works of Yerevan State University*], vol. XXIII, 1946,

The work in question, extant in mss M1485, M3076, J32, J960 and V781, was published several times,⁹ once erroneously attributed to Vardan Arewelts'i,¹⁰ although this edition has a colophon which reads (p. 71): "In the year 720 of the Armenian era (1271) this great history was written by the order of Step'anos, the holy and glorious abbot of the Akner monastery, and by the consent of the doorkeeper of the holy monastery Vardan and the whole brotherhood of priests and monks, by the hand of the pitiable Grigor, servant of the word."¹¹ The introduction of that book contains the following (p. 7): "Written by the historian Vardan, a disciple of Vanakan Vardapet in the 13th century, in 1247, and copied in 1272; the copy we possess is handwritten by priest Grigor from the Akner monastery in Cilicia."

pp. 367-397; **N. Akinian**, «Գրիգոր ֆահանս Ակներցի» [“Priest Grigor Aknerts‘I”], *Handes Amsorya*, 1948, № 7-8; **N. Pogharian**, *Հայ գրողներ, Ե-ժԷ դար* [Armenian Writers], Jerusalem, 1971, p. 290; **F. Alpi**, “La Storia degli arcieri di Grigor di Akner: i modi della narrazione,” *Bazmavep*, 2010, 3-4, pp. 673-683; **B. Dashdondog**, *The Mongols and the Armenians (1220-1335)*, Brill, 2011, p. 15-17; **Grigor Aknerts‘i**, *Պատմություն նետաձիգների ազգի մասին* [History of the Nation of Archers], Eastern Armenian translation, introduction and commentary by **Gurgen Khachatryan** and **Vano Eghiazaryan**, Yerevan, 2011, pp. 5-17; **A. Shahnazaryan**, «Հայոց Արևելից կողմերի գիտության և մշակույթի գործիչների ազգային պատկանելության ադրբեջանական նենգափոխման շուրջ» [“On the Azerbaijani Falsification of the National Identity of Scholars and Artists from the Eastern Regions of Armenia”], *Հայոց պատմության հարցեր* [Problems of the History of Armenia], vol. 16, Yerevan, 2015, pp. 118-140; **T. Minasyan**, *Ուտիքի գրչության կենտրոնները* [Scriptoria of Utik ʻ], Yerevan, 2020, p. 100.

⁹ **Մաղափայ աբեղայի պատմություն վասն ազգին նետողաց** [History of the Nation of the Archers by **Monk Maghak‘ia**], ed. by Kerovbe Patkanean, St. Petersburg, 1870, 64 p.; **Grigor Aknerts‘i**, *Պատմություն Թաթարաց* [History of the Tartars], ed. by **S. Pogharian**, Jerusalem, 1974, 80 p. (according to the editor, “although this is a short work, it has considerable historical, literary and linguistic value” (p. 15). The Eastern Armenian translation is made from this edition (see the previous note).

¹⁰ *Պատմություն թաթարաց Վարդանայ պատմչի* [History of the Tatars by Vardan the Historian], ed. by **Tigran Sawalaneants**, Jerusalem, 1870, 76 p.; **M. Abeghyan**, op. cit., p. 246-247.

¹¹ *Ibid.*, p. 71: Յամի եսն հարիւրերորդի ֆամերորդի թուականութեանս Հայոց (1271). գրեցաւ այս աշխարհապատում տառս այս հրամանաւ ստրբ եւ փառատեալ հօր Ստեփաննոսի Ականց անապատիս, այլ եւ կամակցութեամբ փակակալի ստրբ անապատիս Վարդանայ եւ ամենայն եղբայրութեանս ֆահանայից եւ կրօնատրաց, ձեռամբ տառապեալ Գրիգորոյ սպասատրի բանին.

The book was translated into French,¹² Russian,¹³ English,¹⁴ Georgian,¹⁵ Persian,¹⁶ Turkish¹⁷ and Mongolian¹⁸.

Scholars have made some comments about the historical work in question. Garegin Zarbhanalean mentioned that it is about the Mongol invasion of Armenia,¹⁹ archbishop Maghakia Ormanean characterized it as “a short history of the nation of archers, that is of the Tartars”²⁰, Tigran Sawaleants, as a 44year history of the Tartars.²¹ Hamazasp Oskian argued against the attribution to Vardan, but he also wrote that Vanakan Vardapet’s disciples “do not mention any Maghak’ia.”²² On the other hand Manuk Abeghyan considered him a pupil of Vanakan Vardapet and wrote that this historian gives important information on an intrigue that took place in the early years of king Lewon, son of king Het’um († 1270). He also assessed highly the artistic quality of this work, since its literary value is higher than that of Vardan’s *Universal History*.²³ Hrachya Acharyan wrote that Grigor

¹² **M. Brosset**, *Additions et éclaircissements à l’Histoire de la Géorgie*, St. Pétersbourg, 1851, p. 438-467: « Ouvrage de Malakia-Abégha, ou Malakia-le-Moine ».

¹³ *История монголов инок Магакки*, XIII в. [*History of the Mongols by Maghak’ia the Monk*], translation and commentary by **K.P. Patkanov**, SPb, 1871.

¹⁴ **Robert P. Blake** and **Richard N. Frye**, “History of the Nation of the Archers (The Mongols) by Grigor of Akanc’ Hitherto Ascribed to Matak’ia The Monk,” The Armenian Text Edited with an English Translation and Notes, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 12, № 3/4 (Dec., 1949), pp. 269–399; see also *History of the Nation of the Archers (The Mongols) by Grigor of Akanc’ Hitherto Ascribed to Matak’ia The Monk*, The Armenian Text Edited with an English Translation and Notes by **Robert P. Blake** and **Richard N. Frye**, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1954, 180 p.; Grigor Aknerts’i, *History of the Nation of Archers*, Translated from Classical Armenian by **Robert Bedrosian**, New Jersey, 2003.

¹⁵ **Տէ՛ւ մոռնարտա լուծոն օկտորոս** [*History of the Nation of Archers*], translation from Armenian into Georgian by N. Shoshiashvili, Tbilisi, 1961.

¹⁶ 1397 گريگور اکنرتسی، تاریخ تاتارها، قوم تیرافکن، ترجمه گارون سارکسیان، تهران، نائیری، [*History of the Tatars by Grigor Aknerts’i*, translated by **Garun Sargsyan**, Tehran: Nairi, 1947].

¹⁷ **Grigor Aknerts’i**, *History of the Nation of Archers (Okçu Milletini Tarihi)*, translated by **Hrand D. Andreasyan**, Istanbul 2013.

¹⁸ *Нум сумтан ард түмний түүх* [*History of the Nation of Archers*], translated by **D. Bayarsaikhan, D. Akhbayar**, commentaries by **D. Bayarsaikhan** (Monograph series, volume 4), Ulan-Bator, 2010.

¹⁹ **G. Zarbhanalean**, *Պատմութիւն հայերէն դպրութեան* [*History of Armenian Literature*], vol. 2, Venice, 1905, pp. 112-115; idem, *Պատմութիւն հայերէն դպրութեանց* [*History of Armenian Literature*], vol. 2, Venice, 1878, pp. 149-153.

²⁰ **M. Ormanean**, op.cit., p. 1949.

²¹ **T. Sawaleants**, op.cit., p. 113.

²² **H. Oskian**, *Յովհաննէս Վանական եւ իւր դպրոցը* [*Yovhannēs Vanakan and His School*], Vienna, 1922, p. 121.

²³ **M. Abeghyan**, op. cit., pp. 246-247.

was from the Akner monastery in Cilicia.²⁴ Haykaz Zhamkochyan, besides specifying that the work was written by Grigor in 1273 in the Akner monastery, informs us that its manuscript kept in Jerusalem is the autograph; he thinks that the monk Maghak'ia and Vardan the Great were erroneously considered its authors.²⁵ Nerses Akinian searched for biographical data about the author and he discovered that he had a brother called Mkhit'ar, that there is a mention of him as the abbot of the Akner monastery in 1312-1313, and a scribe wrote about him in 1335, calling him "old priest, gentle and wise"; Akinian opined that he lived in 1250-1335 and was of Cilician origin.²⁶ Some comments on the work can be found in the articles by Marco Bais²⁷ and Louis Mariès.²⁸

These various scholarly opinions could be summarized by the following characteristic given to the work in question by the Mongol Armenologist Bayarsaikhan Dashdondog: "Grigor Aknerts'i in his *History of the Nation of Archers* describes the events relating to the Armenians from the reign of Chinggis Khan down to 1271/1273. The work was written in 1273 in Akants' Anapat (the Hermitage of Akan) in Cilicia. Unlike traditional Armenian historiography, although the author introduces himself as a student of Vanakan Vardapet, along with Vardan and Kirakos, this source is far from a universal history. Its main consideration is the history of the thirteenth-century Cilician and Greater Armenians."²⁹

In contrast with the considerable number of scholars who dealt with the *History of the Nation of Archers*, Farida Mamedova alone claims that Grigor Aknerts'i was Albanian, merely declaring this, without adducing arguments to confirm her opinion. This view has been refuted.³⁰

²⁴ H. Acharyan, *Հայոց անձնանունների բառարան* [*Lexicon of Armenian Personal Names*], vol. 1, 1942, p. 580.

²⁵ H. Zhamkochyan, op. cit., p. 383.

²⁶ N. Akinian, pp. 387-388, 401.

²⁷ M. Bais, "Armenian Sources on the Mongols," *Bazmavep*, 2010, 3-4, pp. 376-378.

²⁸ L. Mariès, « De Małak'ia, moine, Histoire concernant la nation des archers », *REArm.*, 2012, Vol. 34, pp. 119-167.

²⁹ B. Dashdondog, *The Mongols and the Armenians (1220-1335)*, Brill, 2011, p. 16.

³⁰ A. Shahnazaryan, op. cit. pp. 136-137; V. Eghiazaryan, *Արցախի հայկականության ակունքները և ադրբեջանական «ազվանագիտության» կեղծիքների հերքում* [*The Armenian Origin of Artsakh and Refutation of the Falsifications of the Azerbaijanian "Albanology"*], Yerevan, 2023, 328 p.

Biographical data about Grigor Aknerts'i are scant: he was a priest, disciple of Vanakan Vardapet and wrote his work in the Akner monastery in Cilicia. But his history contains indirect evidence of his being Armenian.

Grigor Aknerts'i's information on his being Armenian

The *History of the Nation of Archers* contains information on Armenia, especially on the Armenian kingdom of Cilicia and neighbouring countries, which provide a vivid picture of the situation in the era of Mongol rule. The historian impartially presents the events of which he is contemporary and even eyewitness. The plot and the spirit of his narrative leave no doubt that the author is Armenian, born and raised in an Armenian milieu and firmly connected with Armenian reality.

Here are corresponding passages of his work³¹:

1. Grigor was a clergyman, so he interprets the Mongol invasion as divine punishment for the sins of his people: "In this way an alien people brought upon us not only the chalice but the dregs of bitterness because of our many and diverse sins which always angered God the Creator at our deeds. As a result, the Lord roused [the Mongols] in anger as a lesson to us for not obeying His commands" (chapter 2). The expression "upon us" is noteworthy; it means "upon the Armenians."

2. The dates in the work are given according to the Armenian era, e.g.: "In 688 of the Armenian Era [A.D. 1239] Baiju noyin, the head of the T'at'ars mustered troops and came against the city of Karin [Erzerum] with a countless multitude" (chapter 6). There are plenty of other examples.

3. Grigor speaks with sympathy about Armenian princes, considers their role in the military power of the country important: "It was at this point, when the two sides clashed, that the crime we mentioned was perpetrated by the accursed Hamidawla, when [Iwane'] had the mighty and great prince Varham in charge of the right wing while he himself commanded the left wing" (chapter 3). On another occasion he praises their political foresight: "After this, when the wise princes of the Armenians and Georgians realized that it was God Who had given them the power and victory to take our lands, they went to the T'at'ars in submission and promised to pay taxes, that is, the *mal*

³¹ The citations are from the following English translation: **Grigor Aknerts'i**, *History of the Nation of Archers*, Translated from Classical Armenian by **Robert Bedrosian**, New Jersey, 2003. Chapter numbers are indicated in the text.

and *t'aghar* and to go with them wherever they went, with their own cavalry" (chapter 3).

4. Speaking about Armenia, the historian often uses expressions like "our country," "our land," "the land of the Armenians," "the Armenian troops," etc.

5. Grigor admires his teacher Vanakan Vardapet and writes with deep sadness about his and his disciples' captivity, and the pillaging of their possessions: "They took the cave of the great vardapet Vanakan, full of much wealth and took away our glorious vardapet himself, with his attending students. However, the entire country, united in grief, gave much treasure and gold and purchased their vardapet and his students" (chapter 3). He presents Vanakan Vardapet and his spiritual work with great respect and gratitude: "At this difficult and bitter time the holy spirit of our vardapet Vanakan shone forth like the sun in the eastern land [i.e., Greater Armenia]. He was styled 'the second Sunrise,' full of the light and incomparable knowledge of the all-knowing Holy Spirit who with much effort and labor freely distributed spiritual food, that is to say, the word of the doctrine of the Spirit" (chapter 5). He also mentions his disciples: "Similarly [Vanakan's] praiseworthy students—Vardan and Kirakos, Arak'eal and Yovsep—divided up the eastern lands in a cross shape and illuminated it with the life-giving doctrine of the Holy Spirit. In addition, they led many sons to glory, freely distributing the Lordly cruciform scepter, resembling their glorious vardapet, and fulfilling the Lord's command to 'take freely and give freely,' as Christ God forever gave His life to them for His church" (chapter 5).

The historian also mentions the death of the vardapets Vardan and Kirakos: "In 720 of the Armenian Era (A.D. 1271) [two] vardapets of the Armenians, Vardan [Arewelts'i] and Kirakos [Gandzakets'i] were translated to Christ. May their holy prayers be upon us and all the land" (chapter 17). The author's friends Vardan Arewelts'i and Kirakos Gandzakets'i are called "vardapets of the Armenians." This is an inarguable fact, although, as we have seen above, they, alongside Grigor's teacher Vanakan Vardapet, are ranked by Farida Mamedova among "Albanian" authors.

6. Grigor's words concerning the Armenian kings, princes and clergymen of Cilicia are marked with great tenderness and respect. Although his historical work is dedicated to the "T'art'ars," one of its central figures is the Cilician king Het'um; the work contains facts of his wise policy and skills in governing the country: "Het'um, the pious, Christ-crowned king of the Armenians filled with all the wisdom of his fathers, held a council with his God-protected brothers and princes and resolved to submit to the T'at'ars and

pay taxes and *xalan* so as not to allow [the Mongols] into their God-created Christian country” (chapter 7); “When Het‘um, the pious king of the Armenians, saw the honor and esteem visited upon his brother paron Smbat by the khan, he rejoiced exceedingly and especially over arrangements about the freeing of the country, monasteries, and all Christians” (chapter 7).

Elsewhere he writes: “When Het‘um, the pious king of the Armenians, heard that Hulegu had been enthroned and that he was so goodly and philo-Christian, he himself, the king of the Armenians, went to the east with many gifts and saw Hulegu-Khan. When the khan saw the king of the Armenians, he liked him a lot and honored him and again wrote [edicts granting] freedom for his kingdom and even more so for the Church and the clergy and all Christians of the country” (chapter 12). Obviously, this is about Cilicia.

The historian writes about the death of the king’s father with deep sorrow: “In these days the white-haired and elderly paron Kostandin, father of the king of the Armenians, was translated to Christ. He left the pious king Het‘um as well as all his other sons and the land of the Armenians in deep mourning, since paron Kostandin was the cause of the cultivation of the land of the Armenians as well as the foundation of the kingship of his son, Het‘um” (chapter 14). The expression “the land of the Armenians” is important here.

When the Armenian king Het‘um heard that his son T‘oros was killed and the other son, Lewon, was captured, he went to the Akner monastery. “When the wise King Het‘um heard all of this, his heart broke from the extreme, impossible sorrow which suddenly gripped it, and he was unable to raise it up. So he went to the blessed and renowned congregation of monks at Akants‘ retreat where he was somewhat comforted by the brothers of the holy order. [Het‘um] remained there for a few days until the Turks had left the country... All of this the pious king of the Armenians pondered, burning with an unbelievable fire, his insides twisted with love for the sons he did not see... The high-minded, high-souled king Het‘um restrained his own broken heart and consoled the hearts of the princes, priests and vardapets” (chapter 14).

For releasing Het‘um’s captive son Lewon, the sultan of Egypt demanded to free Sghur who had been captured by the Mongols, and Het‘um managed to retrieve Sghur from the Mongols, and “brought the captive Sghur to our country.” “Our country” is Het‘um’s kingdom of Cilicia.

7. Grigor is interested in the fate of saints’ relics and church books kept in the settlements and fortresses occupied by the T‘art‘ars: “Now the great prince of the Armenians named T‘agheadin, from the Bagratuni clan, seized

a Syrian priest and made him say that he had found the right [hand] of the blessed apostle Bartholomew. With great joy, [T'agheadin] took this to his land in the east and placed it in his monastery. Subsequently, forced by the great prince of the Artsrunik' named Sadun, he gave [the relic] to him. Taking it, Sadun, lord of the great and renowned and blessed congregation of Haghbat, placed the blessed right [hand] of the apostle Bartholomew in the holy monastery of Haghbat" (chapter 11). This passage makes it clear that Haghbat is eastwards for one who is in Cilicia. This was not the case for an inhabitant of Caucasian Albania.

The historian writes with concern about Armenian catholicoi: "In this period, Lord Kostandin through brilliant and virtuous behavior pleasing to God and man, together with the Christ-crowned king, Het'um, with orthodox faith and glowing arrangements illuminated all the churches of the Armenians, in the east, west, and everywhere" (chapter 9). He speaks about Kostandin's death: "During this period the blessed and spotless patriarch of the Armenians, lord Kostandin of good name and in deep old age, also was translated to Christ" (chapter 14).

On another occasion he writes: "With the death of the great patriarch of the Armenians, the land of the Armenians had been without a patriarch for one year. For the king had been in despair over his sons and no one else could concern himself [about the kat'oghikosate] without the king. But then, the king was pressed by the princes, vardapets and bishops who said that it was improper for the country of the Armenians to be without a patriarch and kat'oghikos. The king, so pressed, held a great assembly of bishops, priests, and vardapets and made a selection from them. He found a man after his own heart, extremely wise and virtuous with a meek and mild disposition, a man named Yakob, a full vardapet" (chapter 15).

8. The historian writes that Het'um gave the royal power to his son Lewon, then "he himself retired to solitude, loving monasteries and retreats... After some days... Christ-crowned, pious king Het'um was translated to Christ. He was buried with great ceremony in the blessed and renowned monastery called Drazerk." On the occasion of Het'um's son Lewon being anointed king he writes: "There was rejoicing and great happiness throughout all the lands of the Armenians" (chapter 17).

The story ends with revealing the Greek ("Roman") princes' plot against king Lewon and their punishment, which is described with enthusiasm: "But the providence of God the Creator did not ignore the prayers of his servants, rather he preserved Lewon, king of the Armenians, born of a king, together

with his entire kingdom steadfast and untouched by the evils they had plotted” (chapter 17).

9. In 1248 priest Ishokh and his student Vardan Arewelts‘i translated Michael the Syrian’s Chronicle into Armenian. In 1273 Grigor Aknerts‘i copied this text (Ms J960) and left a colophon, in which he praises the Cilician Armenian kings: the king’s father Kostandin and his four sons, Barsegh, Smbat Sparapet, Oshin and Lewon, the catholicos of all Armenians Kostandin, the “Armenian king Het‘um, crowned by Christ” and the daughter of king Lewon, queen Zabel, “who lived a pious life” (պարկեշտակենցաղ).³² In the colophon Grigor mentions Nerses the Great and calls him “our ancestor.”³³

The facts adduced are sufficient to prove that Grigor Aknerts‘i was Armenian, probably born in Cilicia. He was the contemporary and eyewitness of the historical events presented in his work. He had close relations with the Cilician royal family. He was not indifferent towards the fate of Armenian people and the Armenian Church.

ՎԱՆՈ ԵՂԻԱՋԱՐՅԱՆ

ԼԵՌՆԻԿ ՀԱԿՈՒԲՅԱՆ

**ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ ԱՌ ԱՅՆ, ՈՐ ԳՐԻԳՈՐ ԱԿՆԵՐՏԻՆ
ԱՂՎԱՆ ՊԱՏՄԵԶ ԶԷ. ՖԱՐԻԴԱ ՄԱՍԵԴՈՎԱՅԻ
ՀԱՅՏԱՐԱՐՈՒԹՅԱՆ ԱՌԻԹՈՎ**

Բանալի բառեր՝ «Պատմութիւն վասն ազգին նետողաց», պատմիչ, զեղծարարութիւն, Կիլիկիայի հայկական թագավորութիւն, Հեթում թագավոր, հայոց տոմար, Վանական Վարդապետ, Կիրակոս Գանձակեցի, Գրիգոր Ակներցու հիշատակարանը:

Գրիգոր Ակներցու (երկը վերագրվել է նաև Մաղաքիա աբեղային) «Պատմութիւն վասն ազգին նետողաց» երկին հայագետներն անդրադարձել են սկսած 1784 թվականից, իսկ դեռևս 1870 թ. այն հրատարակվել է: Նրա մասին գրել են

³² Grigor Aknerts‘i, *Պատմութիւն նետածիգների ազգի մասին* [History of the Nation of Archers], Eastern Armenian translation, p. 121.

³³ Ibid., p. 123.

Միքայել Չամչյանցը, Սուքիաս Սոմալյանը, Քերովբե Պատկանյանը, Եղիշե Գուրյանը, Գարեգին Զարբհանյանը, Ղևոնդ Ալիշանը, Մաղաքիա արքեպիսկոպոս Օրմանյանը, Համազասպ Ոսկյանը, Մանուկ Աբեղյանը, Հրաչյա Աճառյանը, Հայկազ Ժամկոչյանը, Ներսես Ակինյանը, Ֆրենսիս Վուդման Քլիվսը, Կարապետ Մելիք-Օհանջանյանը, Նորայր Պողարյանը: Բոլորն էլ հեղինակին համարել են հայ և նույնիսկ չեն էլ մտածել, որ 2005 թ. մի ադրբեջանցի Ֆարիդա Մամեդովա առանց որևէ փաստարկի կարող է աղվան հուշակել հայ պատմիչ Գրիգոր Ակներցուն: Մամեդովայի այս սին հայտարարությունից հետո էլ Գաբրիելլա Ուլուհոճյանը, Ֆեդերիկո Ալպին, Մարկո Բախը, Բայարսայխան Դաշդոնդոզը, Գուրգեն Խաչատրյանը և Վանո Եղիազարյանը, Լուի Մարիեսը, Արտաշես Շահնազարյանը, Գարուն Սարգսյանը, Թամարա Մինասյանը շարունակել են հայ պատմագրության այս երևելի հեղինակին ներկայացնել որպես ազգություն մեջ հայ պատմիչ:

Գրիգոր Ակներցու մասին կենսագրական տեղեկությունները շատ սուղ են, սակայն նրա շարագրանքը կասկած չի թողնում, որ նա հայ է, և ոչ աղվան. նա գործածում է Հայոց տոմարը, «մեր երկրում», «աշխարհիս», «աշխարհս Հայոց», «ողջ երկիրս» արտահայտությունները: Թեև պատմությունը վերնագրված է «Թաթարների մասին», սակայն նրա կենտրոնական կերպարը Կիլիկիայի «բարեպաշտ և քրիստոսապսակ» Հեթում թագավորն է, և պատմիչն ականածանքով է խոսում հայոց կաթողիկոսների մասին:

Վարդան Արևելցուն ու Կիրակոս Գանձակեցուն, որոնք հեղինակի աշակերտակից ընկերներն են եղել, նա անվանում է «հայոց փառավոր վարդապետներ», որով հաստատվում է թե՛ նրանց հայ լինելը, թե՛ իրենց ուսուցչի՝ Վանական Վարդապետի. այդ երեքը ևս հանիրավի աղվանացվել են ադրբեջանական «աղվանագիտության» մեջ:

Միքայել Ասորու՝ 1273 թ. ասորերենից թարգմանված «Ժամանակագրությունը» Գրիգոր Ակներցին ընդօրինակել է և ձեռագրում (եղմ. 960) թողել հիշատակարան, որում փառաբանում է Կիլիկյան հայոց թագավորներին՝ Կոստանդին արքայահորը, ամենայն հայոց կաթողիկոս Կոստանդինին, «հայոց քրիստոսապսակ Հեթում» թագավորին, և՛ նաև արքայի դուստր «պարկեշտակենցաղ» Զապել թագուհուն, իսկ Ներսես Մեծին անվանում է իր նախնի՝ «նախնի սուրբ հօրն մերում ներսեսի»:

ВАНО ЕГИАЗАРЯН

ЛЕРНИК АКОПЯН

**ФАКТЫ, СВИДЕТЕЛЬСТВУЮЩИЕ О ТОМ, ЧТО ГРИГОР
АКНЕРЦИ НЕ АЛБАНСКИЙ ИСТОРИК.
ОТКЛИК НА ЗАЯВЛЕНИЕ ФАРИДЫ МАМЕДОВОЙ**

Ключевые слова: «История народа стрелков», историк, фальсификация, Киликийское армянское царство, царь Хетум, Ванакан Вардапет, Киракос Гандзакечи, колофон Григора Акнерци.

К «Истории народа стрелков» Григора Акнерци (труд приписывался также иноку Магакии) арменоведы стали обращаться с 1784 года, а в 1870 году она была опубликована. О ней писало несколько поколений арменистов – Микаэл Чамчянц, Сукиас Сомальян, Керовбе Патканян, Егише Дурьян, Гарегин Зарпаналян, Гевонд Алишан, Магакия Архиепископ Орманиян, Амазасп Воскян, Манук Абемян, Грачья Ачарян, Айказ Жамкочян, Нерсес Акиян, Фрэнсис Вудман Кливз, Карапет Мелик-Оганджаниян, Норайр Погарян, – и все они считали автора «Истории татар» (известную также под названием «История народа стрелков») армянином и даже не предполагали, что в 2005 году азербайджанская исследовательница Фарида Мамедова без каких-либо аргументов объявит армянского историка Григора Акнерци албанским. И после необоснованного заявления Мамедовой Габриэлла Улуходжян, Федерико Альпи, Марко Баис, Баярсайхан Дашдондог, Гурген Хачатрян, Вано Егiazарян, Луи Марьес, Арташес Шахназарян, Гарун Саргсян, Тамара Минасян и др. продолжали представлять этого видного историка как армянского автора.

Факты жизни Григора Акнерци малоизвестны, однако само его повествование содержит свидетельства о том, что он армянин. Он использует армянское летоисчисление, выражения «в нашей стране», «моя армянская страна», «вся моя страна». Хотя произведение озаглавлено «История татар», центральным персонажем является «благочестивый и увенчанный Христом» царь Киликии Хетум; историк с благоговением отзывается и об армянском католикосе.

Вардана Арвелци и Киракоса Гандзакечи, которые были его товарищами по учебе, Григор Акнерци называет «славными армянскими духовными учите-

лями», что подтверждает армянскую идентичность как Вардана Арвелци и Киракоса Гандзакеци, так и самого Григора Акнерци, а также их учителя Ванакана Вардапета (все они в современном азербайджанском «албановедении» объявлены албанцами). В 1273 году Григор Акнерци переписал переведенную с сирийского «Хронику» Михаила Сирина и оставил колофон, в котором восхваляет царей Киликийской Армении: «царственного отца» Константина, Католикоса всех армян Константина, «увенчанного Христом» царя Хетума, дочь царя Левона, «благочестивую» царицу Забел, а Нерсеса Великого называет общим предком: «Наш предок, святой отец Нерсес».

**ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀԱՆԴԵՍԻ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ
ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆԸ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՊԱՀԱՆՁՆԵՐ**

1. Ներկայացվող հոդվածի ծավալը չպետք է գերազանցի 40.000 նիշը՝ ներառյալ բացատները, հրապարակումներինը՝ 80.000 նիշը:
2. Հոդվածին և ամփոփումներին վերնագրից հետո պետք է նախորդեն բանալի բառեր՝ թվով 8-10:
3. Հոդվածին պետք է հետևի ամփոփում՝ անգլերեն (ֆրանսերեն, գերմաներեն) և ռուսերեն՝ 100-300 բառ ծավալով: Այլալեզու հոդվածների դեպքում ամփոփումները համապատասխանաբար հայերեն են և երրորդ լեզվով: Ամփոփման վերնագիրն ու հեղինակի անունը ձևավորել ինչպես հոդվածի հիմնական բնագրում՝ առանց «Ամփոփում», “Резюме”, “Summary” և նման նշումների:
4. Հայերենի համար օգտագործել AMM MairTcutcak (unicode) տառատեսակը: Ռուսերեն և լատինատառ մասերը շարել Times New Roman տառատեսակով: Հիմնական բնագրի տառերը՝ շեղ (italic), չափը՝ 12, տողատակինը՝ ուղիղ, չափը՝ 10:
5. Հայերեն հատուկ անուններն ու եզրերը լատինատառ տառադարձելիս հետևել Library of Congress Romanization Table-ին՝

ա – a	բ – b	գ – g	դ – d	ե – e	զ – z	է – ē	ը – ě	թ – t´	ժ – zh
ի – i	լ – l	խ – kh	ծ – ts	կ – k	հ – h	ձ – dz	ղ – gh	ն – ch	մ – m
յ – y	ն – n	շ – sh	ո – o	չ – ch´	պ – p	ջ – j	ր – r	ս – s	վ – v
տ – t	ր – r	ց – ts´	ւ – w	փ – p´	ֆ – k´	եւ – ew	օ – õ	ֆ – f	

6. Աշխատությունների տողատակի հղումներում կիրառել միջազգայնորեն ընդունված հետևյալ ձևերը.
 - ա. Գրքերի և պարբերականների վերնագրերը գրել *շեղատառ* (italic):
 - բ. Հոդվածների (և գրքերի գլուխների) վերնագրերը՝ ուղիղ (ոչ շեղ), չակերտների մեջ:
 - գ. Շարքերի վերնագրերը գրել փակագծերում ուղիղ՝ հրատարակման վայրից առաջ:
 - դ. Աշխատությանը վերաբերող տվյալներն իրարից բաժանել ստորակետով:
 - ե. Նույն աշխատության կրկին վկայակոչման դեպքում նշել միայն հեղինակին և վերնագիրը կամ ճանաչելի ձևով այն համառոտել:

- գ. Եթե կրկին վկայակոչումն անմիջապես հաջորդում է առաջինին, գրել «Նույն տեղում» և էջահամարը (եթե փոխվել է): Եթե հաջորդաբար նույն հեղինակի տարբեր աշխատություններ են նշվում, գրել՝ «նույնի» և աշխատության ավյալները:
- է. Մրանց գումարվում է *ՔՄ*-ում ավանդական դարձած՝ **հեղինակի անունը թավ** (bold), իսկ *խմբագրի, կազմողի, թարգմանչի անունը թավ և շեղ* (bold + italic) գրելու պահանջը:

Օրինակներ՝

Դաիթ Անյաթ, *Սահմանք իմաստասիրութեան*, համահավաք ֆննական քննադիրը, թարգմանությունը գրաբարից ռուսերեն, առաջաբանը և ծանոթագրությունները *Ս. Ս. Արևշատյանի*, Երևան, 1960, պրակ Ժէ., էջ 132:

Paul J. Alexander, “Medieval Apocalypses as Historical Sources,” *American Historical Review*, 73, 1968, p. 998:

Մովսէս Կաղանկատացի, *Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի* (ՄՀ¹, ԺԵ. հատոր, Ժ. դար), Երևան, 2011, էջ 27-437

Philonis Alexandrini *Quaestiones in Genesim et in Exodum. Fragmenta Graeca*, ed. *F. Petit* (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 33), Paris, 1978

7. Հանախակի հղվող աղբյուրների համար մշակել համառոտագրություններ, որոնց ցանկը կցել հոդվածի վերջում:

8. Գլխավոր հավաքածուներում պահվող հայերեն ձեռագրերը հիշատակել հետևյալ հապավումներով.

ՄՄ 1746 (Մաշտոցի անվան Մատենադարան):

Եղմ. 1903 (Երուսաղեմի Սուրբ Հակոբյանց վանք):

Վնտկ. 456 (Վենետիկի Մխիթարյան միաբանություն):

Վիեն. 2159 (Վիեննայի Մխիթարյան միաբանություն):

Փրգ. 58 (Փարիզ, Ֆրանսիայի Ազգային գրադարան):

(Մնացած հավաքածուների համար հապավումներ կմշակվեն ըստ անհրաժեշտության: Առաջարկում ենք ծանոթանալ հետևյալ կայքէջում գետեղված և միջազգայնորեն կիրառվող հապավումներին՝ Coulie, *Liste des sigles utilisés pour désigner les manuscrits* (Coulie – 2002), <http://sites.uclouvain.be/aiea/wp-content/uploads/2014/03/Sigles.pdf>):

¹ = Մատենագիրք հայոց: Այլ հանրահայտ հապավումներ են ՊԲՀ = Պատմաբանասիրական հանդես, ՔՄ = Բանբեր Մատենադարանի, ՀԱ = Հանդես ամսօրեայ, ԼՀԳ = Լրաբեր հասարակական գիտությունների, ԲԵՀ = Բանբեր Երևանի համալսարանի, REArm = Revue des Études Arméniennes:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՀՈՒՅՆՆԵՐԻ ԿԱՆՈՒՄ

ՍՏԵԼԼԱ ՎԱՐԳԱՆՅԱՆ

Միսիթար Հերացի (նվիրվում է ծննդյան 900-ամյակին, 1124-2024 թթ.)..... 5

ՀԱՅԿ ՀԱՄԱՐՁՈՒԾՅԱՆ

«Սասնա ծռեր» ազգային դյուցազներգությունյան առաջին տարբերակի հրատարակության 150-ամյակը (անգլերեն)..... 26

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

ԱՇՈՏ ՍԱՐԳՍՅԱՆ

Հայոց դարձի առաջին փուլը քաղաքական դիտանկյունից 37

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԲԵՅԼԵՐՅԱՆ

Նորկտակարանական առակների ժանրը և դրանց մեկնությունների հիմնական մեթոդները..... 59

ՌՈՒԶԱՆ ՊՈՂՈՍՅԱՆ

«Բանք իմաստասիրաց»-ի տարբերակները ԺԴ դարի հայերեն ձեռագիր «ժողովածոյ»-ներում..... 79

ԱՐՎԵՍ

ԱՆՆԱ ԼԵՅԼՈՅԱՆ-ԵԿՄԱԼՅԱՆ, ՍԵԳԱ ՄԱՆՈՒԿՅԱՆ

Կորսված ժառանգությունն նորահայտ էջեր. երիտեղ զրչուհու ընդօրինակած ձեռագրին կարված պատկերազարդ բացառիկ պատառիկները 88

ԱՇԽԵՆ ԵՆՈՔՅԱՆ

Օրբեյան և Պոռչյան իշխանների հանդերձանքը հայ միջնադարյան արվեստում..... 102

ՁԵՌԱԳՐԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ԳԵՎՈՐԳ ՂԱԶԱՐՅԱՆ

Հայկական ձեռագրեր ավթենքյան հավաքածուներում..... 126

ՏԵՐ ՆԵՐՍԵՍ ԱՎԱԳ ՔԱՀԱՆԱ ՆԵՐՍԵՍՅԱՆ

Կորստից փրկված մի ձեռագրի ողիսականը..... 145

ՎԵՆԵՐԱ ՄԱԿԱՐՅԱՆ

Հետագայի գրությունները արաբերեն ձեռագրերում. Ձեռագրագիտական հարցեր 164

ԲԺՇԿԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

ԴՈՆԱՐԱ ԿԱՐԱՊԵՏՅԱՆ

Միջնադարյան հայ բժշկագիտական խմբագրական դպրոցը 178

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ

ԿԱՐԵՆ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ

*Այունյաց մեսրոպովիտ Ստեփանոս Օրբելյանի և Գլաձորի համալսարանի
րաբունապետ Եսայի Նչեցու նամակագրությունը (1303 թ.)*..... 201

ԳԱՅԱՆԵ ԹԵՐԶՅԱՆ

Ստեփանոս Օրբելյան, «Պատճառ տանի սրբոյ հոգւոյն»..... 219

ԳՐԱՆՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԱՆՈՒՇ ՄԻՆԱՍՅԱՆ

*Сен Аревшатын, “Избранные переводы с древнеармянского”
(Սեն Արևշատյանի «Գրաբարից ռուսերեն թարգմանությունների ընտրանի»)
գրքի վերաբերյալ* 232

ՆԱՐԻՆԵ ՎԱՐԴԱՆՅԱՆ, ՍԱՌԱ ՂԱԶԱՐՅԱՆ

*Հայաստանը ժամանակի ոսպնյակի միջով. Թեո Մաարտեն Վան Լինտին
նվիրված բազմագիտակարգային ուսումնասիրություններ* 241

ՎԱՆՈ ԵՂԻԱԶԱՐՅԱՆ, ԼԵՌԻԿ ՀԱԿՈԲՅԱՆ

*Վկայություններ առ այն, որ Գրիգոր Ակներցին աղվան պատմիչ չէ. Ֆարիդա
Մամեդովայի հայտարարության առիթով (անգլերեն)*..... 263

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ հանդեսի հոդվածների

ձևավորմանը վերաբերող պահանջներ 276

CONTENTS

ANNIVERSARIES

Stella Vardanyan

Mkhit'ar Herats'i (Dedication to the 900th Anniversary of the Birth, 1124-2024).....5

Hayk Hambardzumyan

On the Occasion of the 150th Anniversary of the First Edition of the Armenian National Epic "Daredevils of Sassoun" ("David of Sassoun")26

HISTORY AND PHILOLOGY

Ashot Sargsyan

The First Stage of the Conversion of Armenians to Christianity: Political Aspect.....37

Hovhannes Beyleryan

On the Genre of New Testament Parables and the Primary Methods of their Interpretation.....59

Ruzanna Poghosyan

The Recensions of the "Sayings Of Philosophers" in the Armenian 14th Century Manuscript Miscellanies79

ART

Anna Leyloyan, Seda Manukyan

Newly Discovered Pages of the Lost Heritage: Exclusive Fragments in the Manuscript of the She Scribe Erine88

Ashkhen Yenokyan

The Regal Vestments of Ōrbelean and P̄oshean Princes in Armenian Medieval Art102

MANUSCRIPT STUDY

Gevorg Kazaryan

Armenian Manuscripts in Athenian Collections.....126

Revd. Nerses (Vrej) Nersessian

The Odyssee of a Medieval Manuscript Saved from Perdition.....145

Venera Makaryan

Notes in the Arabic Manuscripts: Codicological Issues.....164

HISTORY OF MEDICINE**Donara Karapetyan**

Text Revising School in Medieval Armenian Medicine.....178

PUBLICATIONS**Karen Matevosyan**The Correspondence of the Metropolitan of Siwnik‘ Step‘Anos Ōrbelean
and Rector of Gladzor University Esayi Nch‘ets‘i (1303).....201**Gayane Terzyan**Step‘anos Ōrbelean, The “Cause” of the Pentecost
(The Holiday of the Holy Spirit).....219**BOOK REVIEWS****Anush Minasyan**

Sen Arevshatyan, “Selected Russian Translations from Ancient Armenian”.....232

Narine Vardanyan, Sara GhazaryanArmenia through the Lens of Time.
Multidisciplinary Studies in Honor of Theo Maarten van Lint.....241**Vano Eghiazaryan, Lernik Hakobyan**Grigor Aknerts‘i. Facts of His Not Being Albanian.
On the Occasion of Statements by Farida Mamedova.....263

СОДЕРЖАНИЕ

ЮБИЛЕИ

Стелла Варданян Мхитар Гераци (Посвящение 900-летию со дня рождения, 1124-2024).....	5
Айк Амбардзумян 150-летие со дня издания первой версии армянского национального эпоса «Сасна Црер».....	26

ИСТОРИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

Ашот Саргсян Первый этап обращения армян в христианство: политический аспект.....	37
Ованнес Бейлерян О жанре новозаветных притч и основные методы их толкования.....	59
Рузанна Погосян Варианты «Изречений философов» в армянских сборниках XIV века.....	79

ИСКУССТВО

Анна Лейлоян, Седа Манукян Новонайденные страницы утраченного наследия: уникальные фрагменты в рукописи переписчицы Ерине.....	88
Ашхен Енокян Облачение князей Орбелянов и Прошянов в армянском средневековом искусстве.....	102

КОДИКОЛОГИЯ

Геворг Казарян Армянские рукописи в афинских коллекциях.....	126
Преподобный Нерсес (Вреж) Нерсесян Одиссея средневековой рукописи, спасенной от забвения.....	145
Венера Макарян Последующие записи в арабских рукописях: вопросы кодикологии.....	164

ИСТОРИЯ МЕДИЦИНЫ

Донара Карапетян

Редакторская школа в средневековой армянской медицине178

ПУБЛИКАЦИИ

Карен Матевосян

Переписка Сюникского Митрополита Степаноса Орбеляна и ректора
Гладзорского Университета Есаи Нчеци (1303 г.).....201

Гаяне Терзян

Степанос Орбелян, «Причина» дня Святого Духа.....219

РЕЦЕНЗИИ

Ануш Минасян

Сен Аревшатян, “Избранные переводы с древнеармянского”.....232

Нарине Варданян, Сара Казарян

Армения сквозь призму времени. Мультидисциплинарные
исследования, посвященные Тео ван Линту.....241

Вано Егиазарян, Лерник Акопян 7

Факты, свидетельствующие о том, что Григор
Акнерци не албанский историк.
Отклик на заявление Фариды Мамедовой.....263

ԲԱՆԹԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

Հատոր 37

BULLETIN OF MATENADARAN

Volume 37

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА

Том 37

Ձևավորումը և էջադրումը՝ Անահիտ Խանգադյանի
Շապիկի ձևավորումը՝ Մարտիրոս Տոլմանեանի
Շապիկին՝ «Հովմանը կետի երախում» լուսանցագարդ, Շարակնոց, 17-րդ դ.,
Սուրբ էջմիածին, Ծաղկող Գրիգոր երեց: Պահվում է Հունաստանի
խորհրդարանի գրադարանում, թիվ 263:
Սրբագրիչ՝ Արմինե Գրիգորյան
Տեխնիկական խմբագիր՝ Մարիամ Բրուտյան
Հրատարակչական խմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան

Տպագրված է «ՔՈՓ ՓՐԻՆՏ» ՍՊԸ տպարանում, Երևան, Ներսիսյան 1
Զափսը՝ 70×100 1/16, տպագրական մամուլ՝ 17,75, տպաքանակ՝ 150

Մատենադարան

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի

ինստիտուտի հրատարակչություն, Երևան, Մաշտոցի պող. 53, հեռ. (010) 513033

publishing.matenadaran@gmail.com

Ամսագրի քվային տարբերակը՝

banber.matenadaran.am/download-category/բանբեր-մատենադարանի/