38

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 supporting 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

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

BULLETIN OF MATENADARAN
38

Yerevan – 2024

МАТЕНАДАРАН
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА
38

Ереван – 2024

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ

38

Երևան – 2024

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 Մութաֆյան, Արտաշես Շահնազարյան, Գուրգեն Գասպարյան, Նազենի Ղարիբյան, Արուսյակ Թամրազյան, Հայկ Համբարձումյան:*

«Բանբեր Մատենադարանի» 38, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտ. Երևան, 2024, 352 էջ:

DOI:10.57155/OZFI1968

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ
HISTORY AND PHILOLOGY
ИСТОРИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

ԳԱԳԻԿ ԴԱՆԻԵԼՅԱՆ*

DOI:10.57155/DYYR9198

ԿԻԼԻԿՅԱՆ ՀԱՅԱՍՏԱՆՆ ԻՋԶ ԱԼ-ԴԻՆ ԻԲՆ ՇԱԴԴԱԴԻ ԵՐԿԵՐՈՒՄ (ԱՂԲՅՈՒՐԱԳԻՏԱԿԱՆ ՆԵՐԱԾՈՒԹՅՈՒՆ)

Բանալի բառեր՝ *Արաբական պատմագրություն, Կիլիկյան Հայաստան, Մամլուքյան սուլթանություն, Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադ, Մուհի ալ-Դին իբն Աբդ ալ-Զահիր:*

Ա. Նախաբան: *Կիլիկյան Հայաստանի պատմությունը հարուստ է ու բազմաշերտ: Հայ ժողովրդի պատմական անցյալի անքակտելի մասը լինելով՝ այն, թերևս, հայոց պատմության ամենափաստագրված պատմաշրջանն է: Ոչ միայն աշխարհագրական, այլև քաղաքական, դավանաբանական, մշակութային, տնտեսական բազմապիսի կապերի և հարաբերությունների ճամփաբաժանում ծնված և հայ ժողովրդի երկրորդ հայրենիքը դարձած «Կիլիկիո երկրի» կամ «աշխարհի» պատմությունը վկայագրված է ոչ միայն հայկական, այլև օտարալեզու (լատիներեն, հին ֆրանսերեն, հունարեն, արաբերեն, պարսկերեն, ասորերեն և այլն) մատենագրության հարյուրավոր սկզբնաղբյուրներում՝ ոչ միայն պատմագրության մեջ, այլև աշխարհագրական երկերում և ճանապարհորդական ուղեգրություններում, միջազգային վավերագրերում, դավանաբանական աշխատություններում և նույնիսկ քրիստոնյա Արևմուտքի և Արևելքի մուսուլման ու քրիստոնյա ժողովուրդների բանահյուսության մեջ: Դրանց մեջ իրենց առանձնահատուկ տեղն ունեն մուսուլմանական՝ մասնավորապես արաբական սկզբնաղբյուրները: Հոդվածը նպատակ ունի հայագիտությանը ծանոթացնել Մամլուքյան դարաշրջանի արաբալեզու պատմագրության ներկայացուցիչներից*

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.թ., gagidaniel@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 11 նոյեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 20 նոյեմբերի, 2024:

մեկին՝ ԺԳ դարի հեղինակ Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադին (մահ. 1285 թ.) և նրա երկերին և լույս սփռել հայոց պատմության համար դրանց ներկայացրած կարևորության ասպեկտներին: Նա Մամլուքյան սուլթանության (1250-1517 թթ.) առաջին տասնամյակների պատմությունն արձանագրած առանցքային հեղինակներից է, որի երկերն «առաջին ձեռքի» տեղեկություններ են պարունակում Սուլթանության և հարևան պետությունների քաղաքական-դիվանագիտական հարաբերությունների վերաբերյալ:

Բ. Պատմական շրջանկարը: *Իր շուրջ երեքհարյուրամյա գոյության ողջ ընթացքում, Բյուզանդական կայսրությունից և Խաչակրաց Արևելքի քրիստոնեական պետություններից բացի, Կիլիկիո հայոց պետությունը ստիպված է եղել «գործ ունենալ» նաև հարակից մեկ տասնյակի հասնող մեծ ու փոքր մուսուլմանական պետությունների հետ՝ գրեթե մշտապես գոյութենական պայքար մղելով իր լինելության համար: Կիլիկյան Հայաստանի համար առավել բարդ և ճակատագրական է ստացվել առճակատումն Այյուբյանների քրդական դինաստիան 1250 թ. հեղաշրջմամբ խորտակած և Կահիրեում իշխանության եկած նախկին ստրուկների ստեղծած պետության՝ Մամլուքյան սուլթանության հետ*[1]*: Մամլուքներից երեք տասնամյակ պահանջվեց հոգևարք ապրող խաչակրաց պետություններին պատմական թատերաբեմից վերջնականապես հեռացնելու և իրենց պետության սահմաններում գրեթե ողջ Մերձմիջերկրածովյան Արևելքը (Լևանտ) և Արաբական թերակղզու արևմտյան ծովափը (Հիջազը՝ Մեքքա և Մեդինա քաղաքներով) ընդգրկելու համար: Այյուբյան պետության՝ Ասորիքում գտնվող մնացուկներին տիրանալուց հետո Մամլուքյան սուլթանությունն Ամանոսյան լեռնանցքների («Դրունք Ասորւոց», «Դուռն Անտիոքայ») կողմից*

---

[1] Երկու պետությունների բաղամական առնչությունների պատմության զանազան ասպեկտները Կիլիկյան Հայաստանի պատմության ուսումնասիրողների ուշադրության կենտրոնում են եղել դեռ ԺԹ դարից սկսած (**Ղ. Ալիշան**, **Վ. Լանգլուա**, **Ֆ. Տուրքբիզ**, **Ժ. դը Մորգան** և այլն): Այնուամենայնիվ, մամլուքյան սկզբնաղբյուրների հետազոտման առաջին լուրջ փորձերը կատարվել են նախորդ դարի 60-ականներից միայն՝ Ռ. Սմոթի, Մ. Կանարի, Ա. Սայուարտի, ինչպես նաև Ռ. Ամիտայի ջանքերով: Այս և այլ աշխատությունների մասին ավելի մանրամասն խոսել ենք Իզզ ալ-Դինի իբն Շադդադի ժամանակակից Իբն Աբդ ալ-Ջահիրի երկերի բաղվածական թարգմանությունները ներկայացնող մեր գրքի առաջաբանում: Տե՛ս *Կիլիկյան Հայաստանի պատմության մամլուքյան սկզբնաղբյուրները (I): Իբն Աբդ ալ-Ջահիր* (Օտար աղբյուրները Հայաստանի և հայերի մասին 20, Արաբական աղբյուրներ Դ), թարգմ. բնագրերից, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ պ.գ.թ. ***Գագիկ Դանիելյանի***, Երևան, 2021 (հետայսու՝ **Գ. Դանիելյան**, *Իբն Աբդ ալ-Ջահիր*), էջ 14-43: Մամլուքյան սուլթանության բաղամական պատմության համառոտ, բայց ամենաթարմ ընդհանրական անդրադարձը՝ ռազմավարչական ապարատի, տնտեսության, մշակույթի, կրոնի և ժողովրդագրական կազմի ներկայացմամբ տե՛ս Կ. Փեթրիի վերջերս հրատարակած մենագրության մեջ՝ **C. F. Petry**, *The Mamluk Sultanate. A History*, Cambridge, 2022:

ընդհուպ մոտեցավ Կիլիկյան Հայաստանի սահմաններին՝ բացահայտ սպառնալիք դառնալով նրա հետագա գոյության համար:

Գրեթե նույն այս ժամանակ ի հայտ է գալիս ևս մի հզորագույն քաղաքական դերակատար, որն արմատապես փոխում է տարածաշրջանի ուժային հարաբերակցությունն ու կոնյուկտուրան: Բանն այն է, որ Թեմուչինի (Չինգիս խան, մահ. 1227 թ.) գլխավորությամբ դեռ ԺԳ դարի առաջին տասնամյակում մեկնարկած մոնղոլական արշավանքների արդյունքում ստեղծվել էր հսկայածավալ մի տերություն՝ Մեծ Մոնղոլական պետությունը (Yeke Mongyol Ulus): Արդեն 1230-1240-ական թթ. մոնղոլական բանակները թակում են նաև Առաջավոր Ասիայի դռները: Մոնղոլների առաջ ընկրկում են Ատրպատականի ելտկուզյանները (1136-1225 թթ.), ապա՝ Միջին Ասիայի և Իրանի խորեզմշահերը (1077-1231 թթ.): Շուտով համարյա ողջ Իրանը, իսկ հետո նաև ամբողջ Այսրկովկասը (այդ թվում՝ Վրաց թագավորությունը և Ջաքարյան Հայաստանը) հպատակվում են մոնղոլական գերիշխանությանը: Հաջորդիվ մոնղոլ զորապետերն իրենց հայացքն ուղղում են դեպի Փոքր Ասիա: Ռումի սելջուկներից ավելի հեռատես են գտնվում Կիլիկիո հայոց թագավոր Հեթում Ա-ը (կառ. 1226-1269 թթ.) և թագավորահայր Կոստանդին Պայլը, որոնք դեռ 1243 թ.՝ Քյոսեդաղի (Ջմանկատուկի) սելջուկ-մոնղոլական վճռորոշ ճակատամարտին ընդառաջ ստիպված են լինում դրժել Ռումի սուլթանին օգնության հասնելու իրենց գոնե ձևական ստորակայական հանձնառությունը և ընդունել իրենց հպատակությունն այժմ արդեն մոնղոլներին՝ երկիրն այդու զերծ պահելով նրանց վերահաս ներխուժումից: Կիլիկյան Հայաստանը մոնղոլական գերակայությունը ճանաչելու իր պատրաստակամությունը վերահաստատում է Սմբատ Սպարապետի՝ 1246-1250 թթ. և վերջնականապես ամրագրում Հեթում Ա-ի 1254-1255 թթ. կարակորում կատարած դեսպանագնացություններով: Հայոց թագավորությունն այսպես հայտնվում է մոնղոլական ճամբարում՝ մասնավորապես Իրանի տարածքում Չինգիս խանի թոռ Հուլաղուի (կառ. 1256-1265 թթ.) գլխավորությամբ ստեղծված ուլուսի (պետության)՝ Իլխանության (1256-1335 թթ.) ազդեցության գոտում՝ նրանց ռազմական ձեռնարկումներին մասնակցելու պարտականություն ստանձնելով[2]:

---

[2] Մոնղոլական արշավանքների, մոնղոլական տիրապետության, ինչպես նաև հայ-մոնղոլական և մասնավորապես Կիլիկյան Հայաստանի և Իրանի մոնղոլական Իլխանության հաղաքական-դիվանագիտական հարաբերությունների ուսումնասիրությունը հայագիտության մեջ երկար պատմություն ունի, բայց ամենաթարմ և համակողմանի ուսումնասիրությունը մոնղոլ հետազոտող Դ. Բայարսայխանի գիրքն է: Տե՛ս **D. Bayarsaikhan**, *The Mongols and the Armenians (1220-1335)*, Leiden-Boston, 2011: Հավելյալ մատենագիտության համար տե՛ս **Ա. Բոզոյան, Գ. Դանիելյան, Մ.-Ա. Շևալիե**, *Կիլիկյան Հայաստանը Մերձավոր Արևելքի*

1256 թ. Ալամուտի Նիզարի իսմայիլականներին հաղթելուց, իսկ 1258 թ. Բաղդադը գրավելուց հետո Հուլաղուն շուտով տարվում է Ասորիքը նվաճելու ցանկությամբ, որի առաջին փորձն իրեն հպատակ բանակների (այդ թվում՝ Հեթում Ա-ի գլխավորած կիլիկյան զորագնդերի, Բոհեմունդ Ջ-ի (կառ. 1251-1268/1275 թթ.) գլխավորած Անտիոքի և Տրիպոլիի ֆրանկյան ուժերի և վրաց Թագավոր Դեմետրե Բ-ի (1270-1289 թթ.) առաջնորդած վրացական զորագնդերի) հետ դաշնակցած կատարում է 1260 թ.: Սակայն անգամ Հալեպի և Դամասկոսի առումը չի կանխորոշում առճակատման հետագա ընթացքը: Պաղեստինում՝ «Գողիաթի աղբյուր» (Այն Ջալուդ), կոչվող վայրում Թշնամի բանակների բախումն ավարտվում է մոնղոլական ճամբարի ծանր պարտությամբ և մամլուքյան սուլթան ալ-Մալիք ալ-Մուզաֆֆար Կուտուզի (1259-1260 թթ.) լիակատար հաղթանակով: Հետագայում ևս Հուլաղուի հաջորդներից Աբաղան (կառ. 1265-1282 թթ.), Ղազանը (կառ. 1295-1304 թթ.) և Օլջայթուն (1304-1316 թթ.) քանիցս (1281 թ., 1299 թ., 1300 թ., 1303 թ., 1312-1313 թթ.) փորձում են նվաճել Ասորիքը և բոլոր դեպքերում էլ միայն ժամանակավոր հաջողություններ են գրանցում՝ ի վերջո ձախողելով[3]: Ինչևէ, հենց 1260-ն է ընդունված համարել ինչպես մոնղոլ-մամլուքյան ավելի քան վաթսունամյա առճակատման (1260-1323 թթ.), այնպես էլ հայ-մամլուքյան հակամարտության սկզբնավորման տարեթիվը[4]: Մոնղոլների հետ հաստատած գործակցությունը, Լևանտի դեռ կենսունակ խաչակրաց պետական կազմավորումների և եվրոպական պետությունների հետ Կիլիկյան Հայաստանի չդադարող բանակցությունները՝ նրա դեմ էին լարում Մամլուքյան իշխանություններին, որոնց ամեն մի պատժիչ արշավանք չա-

---

եկեղեցաքաղաքական փոխհարաբերությունների փաստաթղթերում, Երևան, 2023 (հետայսու՝ **Ա. Բոզոյան, Գ. Դանիելյան, Մ.-Ա. Շևալիե**, Կիլիկյան Հայաստանը), էջ 359-360:

3 Մոնղոլ-մամլուքյան հակամարտության տարբեր փուլերի և ասպեկտների ուսումնասիրությանը վերաբերող հսկայական գրականություն կա, որի հիշատակումն այստեղ տեղին չենք համարում: Այնուհանդերձ, երկու ուժերի առաջին երկու տասնամյակների պատմության ամենահաջողված ուսումնասիրությունը թեմայի ամենահմուտ ուսումնասիրողներից մեկի՝ Ռ. Ամիտայի դեռ 1995 թ. հրատարակված աշխատությունն է: Տե՛ս **R. Amitai-Preiss**, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Īlkhānid war, 1260-1281*, Cambridge, 1995: Կոնֆլիկտի ակունքների և հետագա ընթացքի օրինաչափությունների վերաբերյալ ուսումնասիրողի վերլուծությունը տե՛ս **նույնի**՝ "The Dynamics of Conflict: Mongol Aggression, Mamluk Countermeasures", **R. Amitai**, *Holy war and rapprochement: Studies in the Relations between the Mamluk Sultanate and the Mongol Ilkhanate (1260-1335)*, Turnhout, 2013, pp. 15-36 հոդվածում և վերջինիս ծնթգր. 4-ը՝ հավելյալ մատենագիտության համար:

4 **Գ. Դանիելյան**, «Մամլուքյան Սուլթանության և Կիլիկյան Հայաստանի հակամարտության ակունքները (արաբական աղբյուրների ինչությունն)», *Վէմ համահայկական հանդես*, է (ԺԳ) տարի, թիվ 1 (49) հունվար-մարտ, 2015, էջ 141-154:

փազանց ծանր գին էր ունենում Հայոց թագավորության համար: Մոնղոլական գործոնը շատ հազվադեպ էր աշխատում ի շահ Կիլիկյան Հայաստանի, ավելին՝ վտանգի և ռազմական ուղիղ առճակատման պահերին Հայոց թագավորությունը մոնղոլներից չէր ստանում այն լիակատար պաշտպանությունը, որի ակնկալիքն ու անհրաժեշտությունն այնքան շատ ուներ[5]*:*

Գ. Մամլուքյան դարաշրջանի արաբալեզու պատմագրությունը: *Մամլուքյան սուլթանության տարածքում ԺԳ-ԺԵ դարերի ընթացքում գեներացվել է մշակութային հարուստ և բազմաբեղետ ժառանգություն: Ավելի քան երկուսուկես դար տևած մշակութային վերընթացի այս փուլում ծաղկում են ապրել իսլամական գիտելիքի բոլոր ճյուղերը՝ այդ թվում հարուստ ավանդույթներ ունեցող արաբական պատմաաշխարհագրական գրականությունը*[6]*: Հատկանշական է, որ Մամլուքյան դինաստիայի և նրանց պետական ինստիտուտների կայացման սկզբնական շրջանում պատմության արձանագրումը դեռ շարունակում էին Այյուբյան սուլթանության պատմիչները, որոնք միշտ չէ, որ բարեպատշաճ գույներով էին ներկայացնում պետական հեղաշրջման արդյունքում իշխանությունը զավթած Մամլուքներին: Վերջիններս, սակայն, շուտով «գտան» իրենց պատմիչներին, որոնք լոյալ դիրքորոշում որդեգրելով իրենց նկատմամբ, լեգիտիմության դիրքերից կներկայացնեին Սուլթանության պատմությունը*[7]*: Խոսքն առաջին հերթին այսպես կոչված պալատական կենսագիրների մասին է, որոնք նաև բարձր պաշտոններ էին զբաղեցնում արքունիքում: Մամլուքյան վաղ շրջանի պալատական պատմիչներից հիշատակության են արժանի երեքը՝ Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադը (մահ. 1285 թ.), Մուհի ալ-Դին իբն Աբդ ալ-Զահիրը (մահ. 1293 թ.) և վերջինիս քեռորդի Շաֆի իբն Ալին (մահ. 1330 թ.), որոնք երեքն էլ Բայբարս սուլթանին և նրա իշխանությանը նվիրված կենսագրական երկեր են հեղինակել: Իբն Աբդ ալ-Զահիրին և նրա պատմագրական երկերին մենք առանձին*

---

[5] Կիլիկյան Հայաստանի և մոնղոլների (ինչպես Մեծ Մոնղոլական պետության, այնպես էլ առանձին ուլուսների՝ մասնավորապես Իրանի տարածքում կազմավորված Իլխանության) հարաբերությունների սկզբնավորման մասին տե՛ս նաև մեր վերը նշված գրքի 2. 2՝ «Մոնղոլները, իլխանները և Կիլիկյան Հայաստանը» գլուխը՝ համապատասխան մատենագիտությամբ: Տե՛ս **Գ. Դանիելյան**, *Իբն Աբդ ալ-Զահիր*, էջ 135-158: Տե՛ս նաև **A. Stewart**, "Alliance with the Tartars: the Armenian Kingdom, the Mongols and the Latins," *La Méditerranée des Arméniens: XIIe-XVe siècle*, ed. ***G. Dédéyan***, **Cl. Mutafian**, Paris, 2014, pp. 207-229:

[6] Մամլուքյան դարաշրջանի արաբալեզու պատմագրությանը նույնպես անդրադարձել ենք ընդհանրական ակնարկով: Տե՛ս **Գ. Դանիելյան**, *Իբն Աբդ ալ-Զահիր*, էջ 44-102:

[7] **D. Little**, "Historiography of the Ayyūbid and Mamlūk epochs", *The Cambridge History of Egypt. Vol. 1: Islamic Egypt 640-1517*, ed. by ***C. F. Petry***, Cambridge, 1998, p. 420.

հատոր ենք նվիրել[8]*, որում նաև համառոտակի անդրադարձել ենք Շաֆի իբն Ալիի երկերին*[9]*, իսկ Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադի և նրա երկերի մասին ավելի հանգամանալից կխոսենք ստորև։*

Դ. Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադի կյանքն ու գործունեությունը. *Իզզ ալ-Դին Աբու Աբդ Ալլահ Մուհամմադ իբն Ալի իբն Իբրահիմ իբն Շադդադ ալ-Անսարին (մահ. 1285 թ.)*[10] *Մամլուքյան դարաշրջանի պատմագրական ավանդույթի առաջին սերնդի հեղինակներից է։ Նրա մատենագրական ժառանգությանը համեմատաբար քիչ անդրադարձ է եղել ինչպես արաբական աշխարհի, այնպես էլ եվրոպական պատմագրության մեջ։ Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադը շատ հաճախ շփոթվում է իր մեկ այլ նշանավոր անվանակցի՝ ազգությամբ քուրդ Բահա ալ-Դին Աբու ալ-Մահասին Յուսուֆ իբն Շադդադի (մահ. 1235 թ.) հետ, որն Այյուբյան սուլթանության հիմնադիր սուլթան Սալահ ալ-Դինի (կառ. 1174-1193) կենսագիրն էր*[11]*։*

Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադը ծնվել է 1217 թ. Հալեպում։ Իբն Շադդադի կյանքի ու գործունեության մասին կենսագրական բառարանները շատ տեղեկություններ չեն հայտնում, թեև բոլորն էլ խորն ակնածանքով և դրվատական խոսքերով են հիշում նրան[12]*։ Իր երկերում իր մասին կատարած կենսագրական*

---

[8] **Գ. Դանիելյան**, *Իբն Աբդ ալ-Ջահիր*:

[9] Նույն տեղում, էջ *54-55*։ Շաֆի իբն Ալիի և նրա երկերի մասին շատ ավելի հանգամանալից տե՛ս **G. Van Den Bossche**, *Literary Spectacles of Sultanship: Historiography, the Chancery, and Social Practice in Late Medieval Egypt*, Berlin-Boston, 2023, pp. 36-42:

[10] Հեղինակի կյանքի, գործունեության և մատենագրական ժառանգության մասին տե՛ս նաև **Cl. Cahen**, "La Djazîra au milieu du XIIIe siècle, d'après Ibn Chaddad," *Revue des Études Islamiques*, t. 8, 1934, p. 109-128 (մեզ անհասանելի է եղել); **նույնի՝** *La Syrie du Nord à l'époque des Croisades et la principauté franque d'Antioche,* Paris, 1940, p. 75-76; **И. Ю. Крачковский**, *Избранные сочинения, т. 4 (Арабская географическая литература)*, Москва-Ленинград, 1957, сс. 369-372; **Y. Koch**, "ʿIzz al-Dīn ibn Shaddād and his Biography of Baybars", *Annali* (Istituto Universitario Orientale), 43/2, 1983, pp. 249-287; **D. Sourdel**, "Ibn Shaddād", *Encycopedia of Islam*, 2nd edition (հետայսուհետ՝ EI^2), vol. 3 (H-IRAM), Leiden-London, 1986, p. 933; **Z. Antrim**, "Making Syria Mamluk: Ibn Shaddād's Al-Aʿlāq al-Khaṭīrah", *Mamluk Studies Review* 11. 1, 2007, pp. 1-18:

[11] Բահա ալ-Դինի երկը կրում է *«Սուլթանական բացառիկ [հատկություններին] և Յուսուֆյան առաքինությունների մասին»* վերնագիրը։ Տե՛ս **Bahāʾ al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Nawādir al-sulṭāniyya wa-l-maḥāsin al-Yūsufiyya*, bi-taḥqīq Jamāl al-Dīn Shayyāl, al-Qāhira, 1994։ Անգլերեն թարգմանությունը տե՛ս *The Rare and Excellent History of Saladin or Al-Nawādir al-sulṭāniyya wa-l-maḥāsin al-Yūsufiyya,* tr. ***D. S. Richards***, Aldershot-Burlington, 2002:

[12] Տե՛ս **Ibn al-Suqāʿī**, *Tālī kitāb wafāyāt al-aʿyān* / Ibn al-Ṣuqāʿī, édition et traduction par ***J. Sublet***, Damascus, 1974, ṣ. 145-146; **al-Nuwayrī**, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, 31, bi-taḥqīq ***N. M. Fawwāz***, ***H. K. Fawwāz***, Bayrūt, 2004, ṣ. 86; **al-Yūnīnī**, *Dhayl Mirāt al-zamān*, al-tabʿa al-ūlā, 4, Ḥaydārābad, 1961, ṣ. 270-271; **al-Dhahabī**, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-*

բնույթի սակավաթիվ ակնարկումներից կարելի է ենթադրել, որ հայրենի քաղաքում hadīth (իսլամի մարգարեի մասին պատմություններ, զրույցներ, խրատներ) է ուսումնասիրել և դասավանդել: Ապա զանազան ֆինանսական և վարչական պաշտոններ է զբաղեցրել Հալեպի Այյուբյանների վարչակարգում, օրինակ, եղել է Հարրան քաղաքի ֆինանսական վերատեսուչը: Սուլթան ալ-Նասիր Յուսուֆի օրոք (կառ. 1236-1260 թթ.) նա արդեն գրագիր-քարտուղար է եղել արքունի դիվանատանը: Բարձր գնահատելով նրա դիվանագիտական հմտությունները, ալ-Նասիրը քանիցս ուղարկել է նրան դեսպանագնացությունների: Օրինակ, 1251-1252 թթ. Հալեպի սուլթանը հենց նրան է ուղարկել Հյուսիսային Միջագետքի (Մոսուլի, Մարդինի, Մայյաֆարիկինի՝ Նիրկերտի, Ջազիրաթ իբն Ումարի և Ջազիրայի) տիրակալների հետ բանակցելու և մոնղոլների դեմ միասնական դաշինք ստեղծելու նպատակով[13]: 1259 թ. հենց նրան է վստահվել Մայյաֆարիկին (Նիրկերտ) քաղաքը մոնղոլների պաշարումից ազատելու դիվանագիտական առաքելությունը, որը, սակայն, չնայած Իբն Շադդադի բանակցային հմտություններին՝ հաջողություն չի ունեցել, և քաղաքը հանձնվել է մոնղոլներին[14]:

Մոնղոլների գալուստը ճակատագրական է լինում նաև Իբն Շադդադի համար: Երբ Հուլաղու իլխանը (կառ. 1256-1265 թթ.), իրեն ենթակա բանակների՝ այդ թվում Կիլիկիո հայկական և վրացական զորքերի հետ դաշնակցած, 1260 թ. ներխուժեց Ասորիք և գրավեց Հալեպը, Իզզ ալ-Դինն ստիպված եղավ փախչել Եգիպտոս և հանգրվանել Կահիրեում[15]: Լավագույնս գնահատելով ստեղծված նոր քաղաքական իրադրությունը և գործի դնելով իր դիվանագիտական ունակությունները՝ նա կարճ ժամանակ անց արդեն ծառայության է անցնում սուլթան Բայբարսի արքունիքում՝ մասնավորապես վերջինիս վեզիր Բահա ալ-Դին Ալի իբն Մուհամմադի (մահ. 1278 թ.) մոտ, որն ավելի շատ հայտնի էր

---

mashāhīr wa-l-aʿlām, 51, bi-taḥqīq ʿ**U. ʿAbd al-Salām Tadmūrī**, Bayrūt, 2000, ṣ. 194-195; **al-Ṣafadī**, *Kitāb al-Wāfī bi-l-wafayāt*, 4, bi-taḥqīq ***A. al-Arnāʾūṭ***, ***T. Muṣṭafā***, Bayrūt, 2000, ṣ. 135; **al-Kutubī**, *ʿUyūn al-Tawārīkh*, 21, bi-taḥqīq ***F. al-Sāmir***, ***N. ʿAbd al-Munʿim Dāwūd***, Baghdad, 1984, ṣ. 357; **Ibn Kathīr**, *Al-Bidāya wa-l-niḥāya*, 17, bi-taḥqīq ʿ***Abd Allāh ibn ʿAbd al-Muḥsīn al-Turkī***, al-Qāhira, 1997, ṣ. 598; **Ibn al-Furāt**, *Tārīkh al-duwal wa-l-mulūk*, 8, bi-taḥqīq ***Q. Zurayq***, ʿ***Izz al-Dīn Najla***, Bayrūt, 1939, ṣ. 33-34:

[13] ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra fī dhikr umarāʾ al-Shām wa-l-Ǧazīra*, 3. 1, bi-taḥqīq ***Y. Z. ʿAbbāra***, Dimashq, 1978, ṣ. 236-240.

[14] ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra,* 3. 2, bi-taḥqīq ***Y. Z. ʿAbbāra***, Dimashq, 1978, ṣ. 491-499.

[15] **D. Sourdel**, "Ibn Shaddād", *EI*^{2}, vol. 3, p. 933; **M. S. Riḍā**, "Ibn Shaddād fī kitābihi al-Aʿlāq al-khaṭīra", *Majallat al-muʾarrikh al-ʿarabī* 14, 1980, ṣ. 127-138.

Իբն Հիննա անունով: Բահա ալ-Դինը, որը մեծ հարգանք էր վայելում սուլթան Բայբարսի մոտ, մեծապես նպաստում է նաև Իզզ ալ-Դինի հեղինակությանը և հովանավորում նրան: Իզզ ալ-Դինը մշտապես ուղեկցում էր վեզիրին՝ ինչպես ներգնա, այնպես էլ արտագնա առաքելություններում (օրինակ՝ 1273/1274 թ. Պաղեստին և Ասորիք կատարած այցի ժամանակ), մասնակցում նրա հավաքույթներին (majālis), զանազան խնդիրների և հարցերի շուրջ նրան խորհուրդներ տալիս և իշխանավորների վեճերի ժամանակ հանդես գալիս որպես միջնորդ[16]*: Ըստ Իբն ալ-Սուկաիի՝ մի անգամ չար լեզուները վեզիրին գանգատվել են, որ Իբն Շադդադը Բայբարս սուլթանին նվիրված իր գրքում որոշ անհաճո տողեր է գրել: Սրա պատճառը գուցե այն է, որ ի տարբերություն Իբն Աբդ ալ-Զահիրի՝ Իբն Շադդադի երկը զուրկ է սուլթանի կերպարն իդեալականացնող ընդգծված պաթետիկ ու պերճաշուք ոճից և շատ ավելի օբյեկտիվ է պատմական իրողությունների ներկայացման հարցում: Ինչևէ, վեզիրն իր մոտ է կանչել Իբն Շադդադին և բերել տվել նրա գիրքը: Որոշ հատվածներ ընթերցելուց հետո Բահա ալ-Դին Իբն Հիննան իր մասին գրված գովեստի խոսքեր է գտնում և հակառակ իր հովանավորյալին հասցեագրված մեղադրանքների՝ բացականչում է. «Իզզ ալ-Դին, քեզ նմանի հետ վայել է ընկերություն անելը»*[17]*:*

Վեզիրի մահից հետո՝ ալ-Մալիք ալ-Սաիդ Բերքե խանի (կառ. 1277-1279 թթ.) և ալ-Մանսուր Կալավունի (կառ. 1279-1290 թթ.) օրոք, Իբն Շադդադը շարունակել է վայելել իշխող վերնախավի հարգանքն ու համարումը[18] *և, ինչպես ալ-Քութուբին (մահ. 1363 թ.) է գրում, սուլթաններից և նշանավոր էմիրներից ոռճիկ, նվերներ, հանդերձանք և մեծ քանակությամբ պարեն (ցորեն, գարի, հաց, միս, համեմունքներ) ստանալ, որից իրեն գրեթե ոչինչ չէր մնում, քանի որ նա դրանից բաժին էր տալիս իրեն շրջապատողներին*[19]*: Ըստ նույն ալ-Քութուբիի և ալ-Զահաբիի (մահ. 1348 թ.)՝ նրա ամսական ոռճիկը հազար դիրհամ էր: Իզզ ալ-Դինը մահացել է հիջրայի 684 թ. Սաֆար ամսի 17-ին (1285 թ. ապրիլ 24) և թաղվել Կահիրեի ալ-Մուկատտամի բլուրների գերեզմանատանը*[20]*:*

---

[16] **Y. Koch**, "ʿIzz al-Dīn ibn Shaddād", pp. 251-252.

[17] **Ibn al-Ṣuqāʿī**, *Tālī kitāb wafāyāt al-aʿyān* / Ibn al-Ṣuqāʿī, édition et traduction par Jacqueline Sublet, Damascus, 1974, ṣ. 146.

[18] **D. Little**, "Historiography", p. 422.

[19] **Al-Kutubī**, *ʿUyūn al-Tawārīkh,* bi-taḥqīq ***F. al-Sāmir, N. ʿAbd al-Munʿim Dāwūd***, 21, Baghdād, 1984, ṣ. 357.

[20] **Al-Dhahabī**, *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-l-aʿlām*, 51, bi-taḥqīq ***ʿU. ʿAbd al-Salām Tadmūrī***, Bayrūt, 2000, ṣ. 195.

ե. Իբն Շադդադի գրավոր ժառանգությունը: *Իբն Շադդադի ոչ բոլոր երկերն են մեզ հասել: Ջորօրինակ, կորած է համարվում նրա Janā al-janatayn fī akhbār al-dawlatayn («Ջույգ եդեմների բերքը՝ զույգ դինաստիաների մասին հաղորդումներում») երկը, որն ամենայն հավանականությամբ նվիրված է եղել Այյուբյանների և Խորեզմշահերի պատմությանը: Իբն Շադդադին է վերագրվել՝ Tuḥfat al-zaman fī ṭaraf ahl al-Yaman («Ժամանակի նվերը՝ Եմենի ժողովրդի մասին») վերնագրով երկը, որի միակ հայտնի գրչագիրը գտնվում է Խոդաբախշի գրադարանում (Պատնա, Հնդկաստան), սակայն մինչ օրս անտիպ է*[21]*: Իբն Շադդադն իր Al-Aʿlāq al-khaṭīra երկում (տե՛ս ստորև) գրում է, որ ինքը շարունակություն է գրել Իբն ալ-Ասիրի ժամանակագրության համար, որը նույնպես մեզ չի հասել, և հնարավոր է, որ հեղինակն այն նույնիսկ չի էլ հասցրել ավարտին հասցնել*[22]*: Որոշ կենսագիրներ, օրինակ՝ Խալիլ իբն Այբաք ալ-Սաֆադին (մահ. 1363 թ.), գրում են, որ նա «Հալեպի պատմություն» է գրել՝ ըստ ամենայնի նկատի ունենալով Al-Aʿlāq al-khaṭīra-ի հատորներից մեկը, այլ ոչ թե առանձին երկ*[23]*:*

Բացի այս անտիպ և կորած երկերից՝ Իբն Շադդադը հեղինակ է երկու մեծարժեք երկի, որոնց ստորև ավելի մանրամասն կանդրադառնանք՝ ընդհանուր գծերով ներկայացնելով դրանց կարևորության ասպեկտները:

Զ. «Արժեքավոր զարդեր՝ ի հիշատակություն Ասորիքի և ալ-Ջազիրայի էմիրների» երկը Կիլիկյան Հայաստանի և հայերի մասին: *Իբն Շադդադի Al-Aʿlāq al-khaṭīra fī dhikr umarāʾ al-Shām wa-l-Jazīra-ն*[24] *(«Թանկագին և արժեքավոր զարդեր՝ ի հիշատակություն Ասորիքի և ալ-Ջազիրայի էմիրների»), պատմատեղագրական բացառիկ կարևորության աշխատություն է՝ աշխարհագրական տեղեկատու-հանրագիտարան, որում հեղինակը, ինչպես որ վերնագիրն*

---

[21] **C. Brockelmann**, *History of the Arabic Written Tradition*, vol. 1, tr. by ***J. Lameer***, with a Preface by ***J. J. Witkam***, Leiden-Boston, 2016, p. 555.

[22] ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra*, 3. 1, ș. 136.

[23] **Al-Ṣafadī**, *Kitāb al-Wāfī bi'l-wafayāt* (Das Biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḫalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafadī), 4, bi-taḥqīq ***M. ibn ʿUbayd Allāh, M. ibn Maḥmūd***, Dimashq, 1959, ș. 190.

[24] Տարբեր մասերի հրատարակությունները տե՛ս **Sh. Lūdī**, "Al-Aʿlāq al-khaṭīra li-ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**", *al-Mashriq* 33, 1935, ș. 161-223; ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra fī dhikr umarāʾ al-Shām wa-l-Jazīra*, 1. 1, bi-taḥqīq ***D. Sūrdīl*** (**D. Sourdel**), Dimashq, 1953; ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra fī dhikr umarāʾ al-Shām wa-l-Jazīra*, 1. 1, 1. 2, 3. 1, 3. 2, bi-taḥqīq ***Y. Z. ʿAbbāra***, Dimashq, 1978-1991; **A.-M. Eddé**, "La description de la Syrie du Nord de ʿ**Izz al-Dīn Ibn Shaddād**", *BEO*, t. 32-33 (1980-1981), pp. 265-402 (Հյուսիսային Ասորիքին վերաբերող գլուխների ֆննական բնագիր) և *Description de la Syrie du Nord*, trad. ***A.-M. Eddé-Terrasse***, Damas, 1984 (նախորդի ֆրանսերեն թարգմանությունը):

է հուշում, փորձել է ի մի հավաքել պատմական Մեծ Ասորիքի և Հյուսիսային Միջագետքի բնակավայրերի վերաբերյալ պատմաաշխարհագրական գիտելիքները: Երկը բաղկացած է երեք հիմնական մասերից. առաջինը նվիրված է Հալեպին և Հյուսիսային Ասորիքին, երկրորդը՝ Դամասկոսին և Հարավային Ասորիքին, երրորդը՝ Հյուսիսային Միջագետքին կամ Ջազիրային (Դիյար Մուդար, Դիյար Ռաբիա, Դիյար Բաքր)[25]*:*

Ինչպես իրավացիորեն նկատում է Ջայդե Անտրիմը, Իբն Շադդադի այս երկը հստակ քաղաքական ուղերձով օժված աշխատություն է՝ նպատակ ունենալով լեգիտիմացնել Եգիպտոսի Մամլուքյան սուլթանության և ի մասնավորի՝ սուլթան Բայբարսի իշխանությունը նորանվաճ ասորիքյան երկրամասում, որտեղ, ինչպես որ Եգիպտոսում, նախկինում իշխում էին Այյուբյան դինաստիայի ներկայացուցիչները[26]*: Ծագումով թյուրքալեզու՝ ամենայն հավանականությամբ ղփչաղ ստրուկ լինելով՝ Բայբարսն իր գահակալության օրինականությունը հիմնավորելու համար ազգաբանական հիմքեր առաջադրելու հնարավորություն չուներ: Հետևաբար հարկադրված էր օգտագործել բոլոր այլ հնարավոր միջոցները (ինտելեկտուալ և հոգևոր դասի մեկենասություն, քաղաքական պատմագրության և ճարտարապետության հովանավորություն, տիտղոսներ, պաշտոնական գրագրություն և այլն)՝ իր ենթակաների ընկալումներում հզոր և օրինական միապետի հեղինակություն կառուցելու նպատակով: Յ. Ֆրենկելն ու Դ. Էգըլն ուշադրություն են հրավիրել, ինչպես շատ հաճախ ժամանակի աղբյուրներում է անվանվում, «սրբազան» կամ «աստվածապահ» Ասորիքում Բայբարսի ձեռնարկած բարենորոգչական և շինարարական գործունեության և թողած արձանագրությունների վրա: Հարյուրավոր համամուսուլմանական սրբավայրերի և ուխտատեղիների վերանորոգումը, նոր սրբավայրերի կառուցումն ու վիմագիր արձանագրություններում իսլամի թշնամիների՝ ֆրանկների, մոնղոլների և հայերի նկատմամբ նրա տոնած հաղթանակների փառաբանումն իդեալական կառավարչի կերպարի պատկերավորման միջոցներից էին*[27]*: Եվ քանի որ դեռ*

---

[25] Բացի վերը հիշված հատորների հրատարակիչների ներածություններից՝ երկի մասին տե՛ս նաև **Z. Antrim**, “Making Syria Mamluk”; **И. Ю. Крачковский**, *Избранные сочинения, т. 4*, cc. 369-372:

[26] Տե՛ս **Z. Antrim**, “Making Syria Mamluk”:

[27] **Y. Frenkel**, “Baybars and the Sacred Geography of Bilād al-Shām: A Chapter in the Islamization of Syria’s Landscape”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 25, 2001, pp. 153-170; **D. Aigle**, “Les inscriptions de Baybars dans le Bilad al-Sham: Une expression de la légitimité du pouvoir”, *Studia Islamica* 97, 2003, pp. 57-85, **նույնի՝** “Legitimizing a Low-Born, Regicide Monarch: The Case of the Mamluk Sultan Baybars and the Ilkâns in the Thirteenth

ձևակերպված չէր Սուլթանության նոր գաղափարախոսությունը[28]*, նախկին Այյուբյան վարչակազմի պաշտոնյա Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադն Ասորիքի «մամլուքացման» նպատակով գաղափարախոսական հենք է վերցրել Արաբական խալիֆայության՝ Օմայանների օրոք ձևակերպված և Աբբասյանների օրոք վերջնական տեսքի բերված խալիֆայության ռազմավարչական կառուցվածքի հայեցակարգը, որը ձևավորվել և գործել էր մասնավորապես Ը-Ժ դարերում՝ արաբա-բյուզանդական երկարատև պատերազմների ժամանակաշրջանում: Համաձայն դրա՝ Բյուզանդական կայսրության սահմանային նահանգներին հարևանակցող մուսուլմանական տարածքներում՝ Կիլիկյան Տարսոնից մինչև Մարաշ, ապա Մալաթիայով ընդհուպ մինչև Կալիկալա (Թեոդուսուպոլիս, Էրզրում) կազմակերպվել էր սահմանային ամրությունները ներառող առաջնագիծ՝ առանձին ռազմավարչական միավոր, որը հավաքական անունով «Սուղուր» (Thughūr) էր կոչվում*[29]*: Սուղուրի գոտին բաղկացած էր երկու խոշոր միավորից՝ ալ-Սուղուր ալ-շամիյյա (al-Thughūr al-Shāmiyya) կամ «ասորիքյան սահմանային ամրությունների գոտի», որի տարածքի մեծագույն մասը բաժին էր ընկնում Կիլիկիա երկրամասին, իսկ փոքր մասը՝ Հյուսիսային Ասորիքին, և ալ-Սուղուր ալ-ջազաիրիյյայի (al-Thughūr al-Jazaʾiriyya) գոտի, որը ներառում էր Հյուսիսային Միջագետքի պաշտպանական գիծը: Երկու գոտիների միջև բնական սահմանն Ամանոսյան կամ Սև լեռներն (արաբ.՝ Jabal al-Lukkām) էին: Սուղուրի ռազմական հենակետերի թիկունքում գտնվում էր երկրորդ պաշտպանական շրջանը՝ ալ-Ավասիմը (ʿāṣima< ʿawāʾṣim՝ բառացի՝ «պաշտպանող»), որում ներառված բերդամրոցների խնդիրն առաջնագծի թիկունքային ապահովությունն էր: Սուղուրից և Ավասիմից բացի Մեծ Ասորիքի տարածքը բաժանված էր չորս, ապա հինգ ռազմական շրջանի (Հոմս, Դամասկոս, Հորդանան, Պաղեստին և Կիննասրին), որոնք ջունդ (jund <ājnād, բառացի՝ «զորագունդ») էին կոչվում: Ալ-Ավասիմի պաշտպանական գոտին կազմակերպվել է Հարուն ալ-Ռաշիդ խալիֆա-*

Century", *Representing Power in Ancient Inner Asia: Legitimacy, Transmission and the Sacred*, ed. ***I. Charleux*** et al., Bellingham, WA, 2010, pp. 61–94; **A.-M. Eddé**, "Baybars et son double: de l'ambiguïté du souverain idéal", *Le Bilād al-Šām face aux mondes extérieurs: la perception de l'Autre et la représentation du souverain*, ed. ***D. Aigle***, Beirut, 2012, p. 33-46.

[28] Մամլուքյան սուլթանների լեգիտիմության հարցերի շուրջ տե՛ս **A. F. Broadbridge**, *Kingship and Ideology in the Islamic and Mongol Worlds*, Cambridge, 2008, ինչպես նաև **նույնի՝** "Mamluk Legitimacy and the Mongols: The Reigns of Baybars and Qalāwūn", *Mamlūk Studies Review* 5, 2001, pp. 91–118:

[29] *«Սուղուր»* բառացի նշանակում է *«առջևի ատամ»*, որով նկատի էին առնվում իսլամական երկրների արտաքին սահմանները Բյուզանդիայի հարձակումներից պաշտպանող ռազմական հենակետերը:

յի (կառ. 786-809 թթ.) ձեռոք կիննասրինի ռազմական շրջանի մի շարք բերդամրոցներից՝ վերածվելով առանձին ռազմական շրջանի՝ Անտիոք կենտրոնով[30]։

Մինչդեռ Իզզ ալ-Դինի իբն Շադդադի կյանքի օրոք և առհասարակ Մամլուքյան սուլթանության վարչական կառուցվածքում Սուղուրի և Ավասիմի ռազմավարչական հայեցակարգն արդեն այն նշանակությունը չուներ, ինչպես Օմայան և Աբբասյան խալիֆայության օրոք։ Այդժամ դրանք պարզապես ժամանակավրեպ եզրույթներ էին։ Ջնայած դրան՝ Ասորիքյան Սուղուրի կարևորագույն ամրակետերը՝ Տարսոնը, Մսիսը, Ադանան, Սիսը, Անարզաբան և մյուսները թեև ավանդույթի ուժով շարունակում էին դիտարկվել «Իսլամի տան» (dār al-Islām) անբաժան մաս և այդ կերպ էլ նկարագրվել պատմաաշխարհագրական գրականության մեջ, այժմ պատկանում էին Կիլիկիո Հայոց թագավորությանը, որն այն վտանգը չէր ներկայացնում, ինչպես ժամանակին Բյուզանդական կայսրությունը։ Հար և նման տրամաբանությամբ է իր երկը կառուցել նաև Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադը՝ Կիլիկիայի և Հյուսիսային Միջագետքի հայկական կամ հայաշատ քաղաքներն ու բերդերը ներկայացնելով Կիննասրինի ջունդի, ինչպես նաև Սուղուրի և Ավասիմի պաշտպանական գոտիների պատմական ընկալումների և տրամաբանության հետևողությամբ։

Իր գիրքը շարադրելիս Իբն Շադդադը լայնորեն օգտագործել է նախորդ սերունդների բազմաթիվ հեղինակների՝ ինչպես Ժ-ԺԲ դարերի նշանավոր պատմագիրների և աշխարհագրագետների (ալ-Բալազուրի, Կուդամա իբն Ջաֆար, ալ-Յակուբի, Իբն Խորդազբիհ, Իբն Հաուկալ, ալ-Իդրիսի, Իբն Ջուբայր և այլն) և ժամանակագիր-տարեգիրների (ալ-Տաբարի, Իբն ալ-Ազրակ, Իբն ալ-Կալանիսի, Իբն ալ-Ասիր, Իմադ ալ-Դին ալ-Իսֆահանի, Բահա ալ-Դին իբն Շադդադ և այլն)

---

30 Արաբա-բյուզանդական սահմանային ամրությունների գոտիների մասին մանրամասն տե՛ս **C. E. Bosworth**, "Al-Thughur; 1. In the Arab-Byzantine frontine region", in *EI*^{2}, vol. 10 (T-U), Leiden, 2000, pp. 446-447, ինչպես նաև **նույնի՝** "The city of Tarsus and the Arab-Byzantine frontiers in Early and Middle ʿAbbasid times", *Oriens* 33, 1992, pp. 268-286; **M. Bonner**, "The naming of the frontier: ʿAwāṣim, Thughūr, and the Arab geographers", *BSOAS* 57. 1 (1994), pp. 17-24; **D. Sourdel**, "DJUND", in *EI*^{2}, vol. 2 (C-G), Leiden, 1991, pp. 601-602; **M. Canard**, "Al-ʿAWĀʾṢIM", in *EI*^{2}, vol. 1 (A-B), Leiden, 1986, pp. 761-762; **Ş. M. Diyāb**, *Al-Muslimūn wa-jihāduhum ḍidda al-Rūm fī Armīnya wa-l-thughūr al-Jazariyya wa-l-Shāmiyya khilāla al-qarn al-rābiʿ al-hijrī*, al-Qāhira, 1984, ինչպես նաև **Հ. Թ. Նալբանդյան**, *Արաբական աղբյուրները Հայաստանի և հարևան երկրների մասին։ Յակուտ ալ-Համավի, Աբուլ-Ֆիդա, Իբն Շադդադ*, Երևան, **1965**, էջ **151-152**; **А. Тер-Гевондян**, *Армения и Арабский Халифат,* Ереван, 1977, с. 153-154, ինչպես նաև **նույնի՝** «Արաբական սահմանային ամրությունների գոտին (Սուղուր)», *ՊԲՀ*, **1981**, № **2**, էջ **134-149**; **A. A. Eger**, *The Islamic-Byzantine Frontier: Interaction and Exchange Among Muslim and Christian Communities*, London-New York, 2017.

երկերը, այնպես էլ կենսագրական (օրինակ՝ Իբն Ասաքիր) և տեղագրական (օրինակ՝ Իբն ալ-Ադիմ) հանրագիտարանների նյութը՝ համեմատելով շարադրանքն առանձին բնակավայրերի վերաբերյալ բանաստեղծական հարյուրավոր մեջբերումներով: Իբն Շադդադն օգտագործել է նաև մեզ հատվածաբար հասած կամ առհասարակ կորած համարվող մի շարք երկեր (օրինակ՝ Իբն Աբի ալ-Դամմ, Իբն Աբի Տայյ)[31]*, ինչն ավելի է բարձրացնում այս աշխատության գիտական արժեքը: Վերջերս Ա.-Մ. Էդդեն Իբն Շադդադի կենսամատենագիտությանը նվիրված իր մի հոդվածին որպես հավելված կցել է նրա օգտագործած հիմնական սկզբնաղբյուրների ցանկը*[32]*:*

Կիլիկյան Հայաստանը նշանակալի տեղ է զբաղեցնում «Թանկագին և արժեքավոր զարդեր» երկում: Պատճառն այն է, որ Հայոց թագավորությունը երկի շարադրման օրոք նշանակալի դեր էր խաղում տարածաշրջանում տեղի ունեցող քաղաքական գործընթացներում: Ավելի կարևոր պատճառը թերևս այն էր, որ, ինչպես վերևում նշեցինք, Կիլիկյան Հայաստանն ընդգրկում էր տարածքներ, որ վաղուց ի վեր՝ Բյուզանդական կայսրության հետ պատերազմների ժամանակներից ավանդաբար համարվում էին իսլամական երկրների անբաժանելի մաս: Հեղինակը երբեմն հայերի և հայ բնակչության մասին հիշատակումներ ունի նաև Ասորիքի և Հյուսիսային Միջագետքի իսլամահպատակ տարածքների բնակավայրերին նվիրված պատմական ակնարկներում: Թեև որոշ դեպքերում այդ հիշատակությունները միայն երկրորդային աղերս ունեն Կիլիկյան Հայաստանին, այնուամենայնիվ, նույնպես կարևոր են տարածաշրջանում հայկական ներկայության ամբողջական պատկերը հասկանալու առումով: Այսպես, պատմական Կիննասրինի ռազմական շրջանի բերդերի թվում Իբն Շադդադը ներկայացնում է Բալիս, Կալաաթ ալ-Նաջմ (Ջիսր Մանբիջ), Խունասիրա, Ռուսաֆաթ Հիշամ, Հիյար բանի Կաակա, Կիննասրին, Հադիր Կիննասրին, Սարմին, Մաարաթ ալ-Միսրին, Դարբսաք, Ազազ, Քայսում, ալ-Ռավանդան, Շուղր, Բաքաս, Հարիմ, Շիհ ալ-Հադիդ, Թել Բաշիր, Այնթաբ, ալ-Զուբ, Բուրջ ալ-Ռասաս, ալ-Մարզուբան, Խուրուս և Բահասնա (Բեհեսնի) բերդերն ու բերդաքաղաքները: Այնուամենայնիվ, հատկանշական է, որ ոչ բոլոր բերդերի նկարագրություններն են բացառիկ կամ «առաջին ձեռքի» տեղեկություններ տալիս հիշյալ բնակավայրերի հետ հայերի առնչության կամ ուղիղ կապի մասին: Որոշների դեպքում, օրինակ, Իբն Շադդադը պարզապես համառոտագրել է կամ բառացի փոխառել իր ավագ սերնդակից Իբն ալ-Ադիմի (մահ. 1262 թ.) Bughyat al-ṭalab fī taʾrīkh Ḥalab («Խիստ

[31] **A.-M. Eddé**, "ʿIzz al-Dīn Ibn Shaddād", pp. 233-239:

[32] Նույն տեղում, էջ 255-263:

ցանկալին՝ Հալեպի պատմության վերաբերյալ») կենսագրական բառարանի պատմատեղագրական առաջաբանի հաղորդումները՝ ճիշտ է, հաճախ որոշ լրացումներ կատարելով: Օրինակ, Իբն Շադդադը հենց Իբն ալ-Ադիմից փոխառելով է գրում, որ Եփրատի վտակներից Մերզիմանի (հայկական և ասորական աղբյուրներում՝ Փարզման) գետեզրին գտնվող ալ-Մարզուբան բերդի բնակիչների մեծամասնությունը «զիմմիներ» (ոչ մուսուլմաններ, բառացի՝ «հովանավորյալներ») էին՝ հայեր[33]: Իբն Շադդադը, այնուհանդերձ, վերջում հարկ է համարում նշել, որ իր ապրած օրերում բերդը դեռ գտնվում էր «հայերի ձեռքին»[34]:

Որոշ տեղեկությունների առաջնային սկզբնաղբյուրը, ընդհակառակը, հենց Իբն Շադդադն է: Օրինակ, Բեհեսնա (Պեհեսնի) բերդի պատմության մասին իր ակնարկում պատմիչը գրում է, որ երբ 1260 թ. մոնղոլական զորքերը և նրանց դաշնակցած հայկական ուժերը գրավել են Հալեպը, ուժեղ պաշարման մեջ են առել նաև Բեհեսնին: Բերդի բնակիչները թեև հարկադրված են եղել հանձնվել, այնուամենայնիվ, հրաժարվել են «Սսի տիրոջ» ենթակայության տակ լինել: Հետևաբար այստեղ մուսուլման կառավարիչ է նշանակվել: Մոնղոլների նահանջից հետո բերդի բնակիչները խնդրել են Մամլուքյան իշխանություններից ուժեղացնել բերդի կայազորը, բայց անհրաժեշտ օգնությունը չստանալով թողել են այն հայերին[35]:

Պատմիչը գրում է նաև, որ երբ 1267 թ. հաշտություն է կայացել Հեթումի և սուլթան Բայբարսի միջև, Հայոց արքան իր գերեվարված որդու՝ Լևոն արքայազնի հետ փոխանակված էմիր Սունկուր ալ-Աշկարին խնդրել էր համոզել սուլթանին, որ այս բերդը մնա Կիլիկիային, և նա էլ համաձայնել էր[36]: Նույնը կարելի է ասել Բուրջ ալ-Ռասաս բերդերին հարակից շեների մասին, որոնք ըստ Իբն Շադդադի, նույնպես պատկանում էին հայերին[37]: Շրջանի մյուս բերդերին, օրինակ՝ Ամանոսյան լեռնանցքների մուտքը հսկող (Բաղրասի հետ միասին) ռազմավարական առումով կարևորագույն Դարպսակին, ինչպես նաև մերձեփրատյան Ռաբան բերդերին, հեղինակը, ցավոք, առանձին ակնարկներ չի նվիրել և դրանց միայն հարևանցի է անդրադառնում՝ Բեհեսնի բերդի մասին իր պատումում: Իբն Շադդադի եզակի վկայությամբ, մեծամասամբ հայաբնակ էր Անտիոքից ոչ հե-

---

[33] Տե՛ս **Ibn al-ʿAdīm**, *Bughyat al-ṭalab fī tārīkh Ḥalab*, 1, bi-taḥqīq ***S. Zakkār***, Bayrūt, 1988, ș. 325: Հմմտ. **ʿIzz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra,* 1. 2, ș. 114:

[34] **ʿIzz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra,* 1. 2, ș. 114:

[35] Նույն տեղում, էջ 118:

[36] **ʿIzz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra,* 1. 2, ș. 119: Հմմտ. **al-Yūnīnī**, *Dhayl* (Ḥaydārābad), 2, ș. 386: Տե՛ս նաև **Գ. Դանիելյան**, *Իբն Ալբդ ալ-Ջահիր*, էջ 238:

[37] **ʿIzz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra,* 1. 2, ș. 99.

ռու՝ Որոնտես (արաբ.՝ ալ-Ասի) գետի ափին գտնվող Շակիֆ Քաֆարդուբին փոքր բերդը[38]*:*

Կիննասրինի ջունդի մաս կազմած բերդերից հետո Իբն Շադդադն անցնում է Սուղուրի երեք կարևորագույն ամրակետերին՝ Մսիսին (Մամեստիա), Ադանային և Տարսոնին[39]*: Հարկ է նշել, որ Կիլիկյան քաղաքների (Մսիս, Տարսոն, Ադանա, Այն Զարբա կամ Անարզաբա, Հարունիյյա, ալ-Իսքանդարունա (Ալեքսանդրետ), Բայաս, Այաս, ալ-Թինաթ կամ Կանամելլա և Սիս) այս նկարագրությունները, ավաղ, գրեթե նորույթ չեն պարունակում և գերազանցապես քաղված են նախորդ սերնդի պատմիչների և աշխարհագրագետների երկերից: Ավելին, դրանց մեծամասնությունը Իբն Շադդադը գրեթե բառացիորեն փոխառել է Իբն ալ-Ադիմի երկից՝ առանց սկզբնաղբյուրը, ինչպես հարկն է, հղելու: Սակայն իր գրքի այս հատվածում Կիլիկիո քաղաքներին համառոտակի անդրադառնալու պատճառն ինքը՝ հեղինակն է բացատրել. «Սրա պատճառն այն է, որ բոլոր այս սահմանային ամրություններին շատ մեծ ուշադրություն է դարձված պատմական հաղորդումներում: Դրանց հիշատակությունները սովորաբար շաղկապված են, ինչը չափազանց դժվարեցնում է դրանց ուսումնասիրումը: Հետևապես, ավելի օգտակար ենք համարել հիշատակել, թե ինչ արշավանքներ են ձեռնարկել մուսուլմաններն այս սահմանային ամրությունների դեմ «վեռնային կիրճերով» («կապաններով») և ինչ ձեռքբերումներ են ունեցել՝ վախ ներշնչելով անհավատների սրտերին»*[40]*:*

Մինչ այդ հատվածին անցնելը, որում հեղինակը խոստանում է ավելի մանրամասն անդրադառնալ Կիլիկիայի դեմ ուղղված արշավանքներին, Իբն Շադդադն այնուհետև անդրադառնում է հյուսիսասորիքյան սահմանային ամրություններին (Մարաշ, ալ-Հադաս, Զիբատրա, Հիսն Մանսուր, Մալաթիա, Սամոսատ): Ոչ բոլոր այս բերդերի նկարագրություններում են հանդիպում հայերին վերաբերող ուղիղ վկայություններ, բայց, օրինակ, Մարաշի դեպքում, Իբն Շադդադն ուշագրավ վկայություն է տալիս: Ըստ նրա՝ 1250-ականների վերջին, ավելի ստույգ՝ հիջրայի 656 թ. (1258 թ.), այն պատկանում էր Իմադ ալ-Դին անունով մի կառավարչի, որի ընտանիքը քաղաքին տիրում էր արդեն 50 տարուց ավելի: Իմադ ալ-Դինն աղաջիրների (աղաչ-էրի)[41] *և հայերի հարձակումնե-*

[38] Նույն տեղում, էջ 71:
[39] Նույն տեղում, էջ 144-156:
[40] Նույն տեղում, էջ 196:
[41] Բնագրում՝ *ʿaghājiriyya* (բառացի՝ *«անտառի մարդիկ», «ծառերի մարդիկ»*): Աղաչ-էրիները թյուրք-օղուզական ցեղախմբեր էին, որ սովորություն ունեին անտառներում բնակվել: Տե՛ս

րի հաճախացման պատճառով այլևս անկարող էր պահել այն: Ուստի նա նամակ է գրում Ռումի տեր Իզզ ալ-Դին Քայկավուսին՝ բերդը նրան հանձնելու մտադրությամբ, բայց վերջինս հրաժարվում է: Գրում է նաև Ասորիքի տեր ալ-Մալիք ալ-Նասիր Սալահ ալ-Դինին, բայց վերջինս նույնպես հրաժարվում է ընդունել բերդը: Եվ երբ նրա վիճակը բարդանում է, թողնում է այն և հեռանում, որից հետո դրան տիրում են հայերը[42]*:*

Իր խոստման համաձայն՝ Իբն Շադդադն այնուհետև անցում է կատարում «Կիրճերի երկրին» վերաբերող պատմական հաղորդումների ժամանակագրական ներկայացմանը: Եվ եթե բյուզանդա-իսլամական ավելի քան վեցդարյա հակամարտության, ապա նաև Կիլիկյան Հայաստանի և Հալեպի Զանգյանների և Այյուբյան սուլթանության հարաբերությունների շրջանների տեղեկությունները հիմնված են նախորդ սերնդի պատմիչների ու աշխարհագիրների երկերի վրա և մերթընդմերթ նույնիսկ պատմական անճշտություններ են պարունակում, ապա իր ապրած ժամանակաշրջանի անցքերը՝ մասնավորապես Հայոց թագավորության դեմ Մամլուքյան սուլթանության արշավանքները ներկայացնելիս Իբն Շադդադը մեծամասամբ դեպքերի ժամանակակից և ականատեսի վկայություններ և լրացումներ է բերում Իբն Աբդ ալ-Զահիրի և ժամանակի մյուս ժամանակագիրների երկերին: Ջօրօրինակ՝ Իբն Շադդադը, արձանագրելով Նուր ալ-Դին Զանգիի (կառ. 1146-1174 թթ.) և հայոց Մլեհ իշխանի (կառ. 1170-1175 թթ.) համագործակցության մի դրվագ՝ կապված հայոց հայրապետական աթոռի զբաղեցման շուրջ բորբոքված վեճին և Նուր ալ-Դինի միջամտությամբ Գրիգոր Տղայի աթոռակալության, սխալ է մեկնաբանում իր սկզբնաղբյուրների վկայությունները, գրելով, թե Նուր ալ-Դինը «Կիրճեր» ուղևորվեց նրա տիրոջ ձեռքից երկիրը խլելու նպատակով և խոշոր «կաշառք» ստանալով հետ դարձավ43: Իզզ ալ-Դինն արձանագրել է 1243 թ. Քյոսեդաղի ճակատամարտից առաջ և հետո Ռումի կամ Իկոնիայի սուլթան Ղիյաս ալ-Դին Քայխոսրով Բ-ի (կառ. 1237-1246 թթ.) և հայոց

Рашид-ад-Дин, *Сборник летописей*, том I, книга I, пер. с персидского Л. А. Хетагурова, ред. и примечания А. А. Семенова, Москва-Ленинград, 1952, с. 85:

42 ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra,* 1. 2, ş. 71.

43 Նույն տեղում, էջ 337: Այս մասին տե՛ս **Գ. Դանիելյան**, «Մլեհ իշխանի գործունեությունը ԺԲ-ԺԵ դարերի արաբ պատմագիրների գնահատմամբ», *Հայաստանը և արաբական աշխարհը: Պատմություն և արդի խնդիրներ (Ա. Տեր-Ղևոնդյանի 85-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի նյութերի ժողովածու)*, Երևան, 2014, էջ 89-91, ինչպես նաև **նույնի**՝ «Հռոմկլայի կաթողիկոսական աթոռի պատմության արաբական սկզբնաղբյուրները», **Ա. Ա. Բոզոյան (խմբագիր)**, **Ռ. Մ. Շուխուրով**, **Վ. Ա. Տեր-Ղևոնդյան**, **Գ. Գ. Դանիելյան**, *Կիլիկյան Հայաստանը սահմանակից պետական միավորների ընկալումներում (պատմաբանասիրական ակնարկներ)*, Երևան, 2016 (այսուհետ՝ **Գ. Դանիելյան**, «Հռոմկլա»), էջ 223-226:

կառավարող վերնախավի՝ մասնավորապես Հեթումի և Թագավորահայր Կոստանդին Պայլի հետ հարաբերությունները: Վերջիններս, ինչպես հայտնի է, իրենց երկիրը մոնղոլների վերահաս ներխուժումից փրկելու համար Ռումի սուլթանի՝ Կիլիկիայում ապաստանած ընտանիքի անդամներին՝ մորը, կնոջը և դստերը, հանձնել էին մոնղոլ զորապետ Բաչու (Բայջու) նոյինին: Կիլիկյան վերնախավի այս արարքը 1245-1246 թթ. հայ-սելջուկյան պատերազմի պատճառ է դառնում[44]*:*

«Թանկագին և արժեքավոր զարդեր»-ի հետագա հաղորդումներն արդեն վերաբերում են սուլթան Բայբարսի կառավարման օրոք հայ-մամլուքյան հակամարտության զարգացումներին և Կիլիկյան Հայաստանի դեմ 1266 և 1275 թթ. ձեռնարկված ավերիչ արշավանքներին: Չնայած այս իրադարձությունների և հավանաբար նաև հենց Իբն Շադդադի առանցքային սկզբնաղբյուրը Իբն Աբդ ալ-Զահիրի «Մաղկուն պարտեզ» երկն է, նրա պատումից որոշ մանրամասներ նույնպես կարելի է քաղել: Օրինակ՝ Իբն Շադդադն արաբ պատմիչներից միակն է, ով Սիս արշավող մամլուքյան զորքերի «Կիրճեր» հասնելու հստակ ամսաթիվն է տալիս՝ հիջրայի 664 թ. Ջու ալ-կադա ամսի 20՝ 1266 թ. օգոստոսի 23-ին՝ երեքշաբթի օրը[45]*: Սրա հետ մեկտեղ նա սխալմամբ գրում է, որ Մառիի ճակատամարտում (1266 թ. օգոստոսի 23-24) Հեթումի որդի Լևոն արքայազնի հետ գերի է ընկել նաև նրա քեռորդին: Մինչդեռ իրականում գերի ընկածը Վասիլ Թաթարն էր՝ հայոց թագավորի եղբայր Սմբատ Գունդստաբլի որդին: Կամ, օրինակ, միակն է, որ գրում է, որ Հեթումը կապանի վրա երկու աշտարակ էր կառուցել՝ թույլ չտալու մուտքն իր երկիր*[46]*: Իբն Շադդադն այս արշավանքի պատումը համառոտ է ներկայացնում՝ գրելով, թե այս դեպքերի, Լևոն արքայազնի գերեվարության և ազատագրման մասին ավելի մանրամասն Բեյբարսի կենսագրության մեջ է խոսել: Ավաղ, հիշյալ հատվածն ընդգրկող հատորը մեզ չի հասել (տե՛ս ստորև):*

Ապա հեղինակն անցում է կատարում հիջրայի 673 թ. (1275 թ.) արշավանքին՝ մյուս աղբյուրներում չհանդիպող մանրամասնություններ և մեկնաբանություններ ներկայացնելով: Իբն Շադդադը մատնանշում է արշավանքի ձեռնարկման պատճառները (ավելի ճիշտ՝ պատրվակները)՝ նամակագրությունը

---

[44] ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra,* 1. 2, ş. 339-340, այս անցքերի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Ա. Բոզոյան, Գ. Դանիելյան, Մ.-Ա. Շևալիե**, *Կիլիկյան Հայաստանը,* էջ 425-428:

[45] ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra,* 1. 2, ş. 342.

[46] Նույն տեղում:

թաթարների հետ, Ռումի երկրից եկող քարավանները կտրելը և ընթացքը: Ըստ հեղինակի՝ սուլթան Բայբարսի էմիրներից առաջինը, որ հատել է «Սսի երկրի» սահմանները, Բադր ալ-Դին Բիլիք իբն Աբդ Ալլահ ալ-Խազինդարն էր՝ մի խումբ այլ էմիրների հետ մեկտեղ: Ռամադան ամսի 21-ին (մարտի 20) ալ-Իսքանդարուն (Ալեքսանդրետ) հասնելով՝ մուսուլմանական զորքն սկսել է սրի և կողոպուտի ենթարկել հայ բնակչությանը: Սրանից հետո ուղղվել են դեպի Մսիս և տեսել, որ հայերն արդեն կրակի են տվել Ջահան գետի վրա գտնվող կամուրջը: Նրանց, սակայն, հաջողվել է մարել հրդեհը և գետանցում կատարել: Սրանից հետո վրեժխնդիր են եղել հայերից՝ սրի քաշելով բոլորին՝ բացի կանանցից և երեխաներից: Հետո այս առաջապահ գնդերին է հասել սուլթանական զորքը և անցնելով կամուրջը՝ երեք օր դադար առել այնտեղ[47]: Այս մանրամասները հեղինակը հավանաբար իմացել է սուլթանի հետ արշավանքին մասնակցող Թաջ ալ-Դին Մուհամմադ իբն Մուհամմադ իբն Ալի Իբն Հիննայի[48] իրեն ուղարկված նամակից՝ թվագրված հիջրայի 673 թ. Շավվալ ամսի 3-ով (1275 թ. ապրիլի 1), որը հեղինակն իր մյուս երկում՝ «Ալ-Մալիք ալ-Զահիրի պատմության» մեջ է հիշատակում (տե՛ս ներքևում): Ըստ Իբն Աբդ ալ-Զահիրի՝ արշավանքից հետո թուրքմենների խմբեր են դիմել եգիպտոսի սուլթանին՝ հայցելով նրա հովանավորությունը[49]: Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադի մեկնաբանությունն այս դրվագի կապակցությամբ ավելի ինֆորմատիվ է, քան Իբն Աբդ ալ-Զահիրինը[50]:

«Թանկագին և արժեքավոր զարդերի» հաջորդ հաղորդումը Կիլիկյան Հայաստանի մասին վերաբերում է Բայբարս ալ-Բունդուկդարիին հաջորդած ալ-Սաիդ Բարաքա խանի (կառ. 1277-1279 թթ.) կարճատև գահակալության օրոք Կիլիկյան Հայաստանի և Հռոմկլայի կաթողիկոսական աթոռի դեմ ուղղված 1279 թվականի արշավանքին: Տվյալ դեպքում Իբն Շադդադի երկի կարևորությունն ավելի է ընդգծվում՝ պայմանավորված այն հանգամանքով, որ Իբն Աբդ ալ-Զահիրի «Ծաղկուն պարտեզ» երկում դեպքերի արձանագրումն ավարտվում է Բայբարսի մահով, իսկ նրա հեղինակած մյուս վարքագրությունը՝ Tashrīf al-ayyām wa-l-ʿuṣūr fī sīrat al-Malik al-Manṣūr («[Գիրք] ալ-Մալիք ալ-Մանսուրի կյանքի փառավոր օրերի և ժամանակաշրջանի մասին») վերնագրով, նվիրված է ալ-Մանսուր Կալավունի (կառ. 1279-1290 թթ.) սուլթանությանը, որը դեռ արշավանքն առաջնորդող էմիրներից մեկն էր: «Թաշրիֆ ալ-այյամ»

[47] Նույն տեղում, էջ 344:
[48] Վեզիր Բահա ալ-Դինի թոռն էր և վերջինիս օգնականը:
[49] **Գ. Դանիելյան**, *Իբն Աբդ ալ-Զահիր*, էջ 187:
[50] ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra,* 1. 2, ş. 346.

երկի սկզբնամասը կորած է, և դժվար է ասել, թե արդյոք Իբն Աբդ ալ-Զահիրի երկի բնօրինակում եղել է հիշյալ դեպքերի շարադրանքը: Այս պարագայում արշավանքի նպատակների, ընթացքի և արդյունքների ընդհանուր պատկերը տվյալ դեպքում վերականգնվում են առաջին հերթին դեպքերի ամենամոտ ժամանակակից Իբն Շադդադի, ինչպես նաև հաջորդ սերնդի մամլուքյան պատմիչների (ալ-Նուվայրի, Բայբարս ալ-Մանսուրի և այլն) և հարակից այլ հեղինակների պատումների հիման վրա[51]*:*

«Հռոմկլայի արշավանքի» նկարագրությամբ Իբն Շադդադն ավարտում է «Կիրճերի երկիր» ուղղված արշավանքներին նվիրված գլուխը՝ անցնելով Ավասիմի գոտու բերդերի (Անտիոք, Դարպսակ, Թիզին, Արթահ, Ռաբան, Տլուք, Կուրիս, Քեսուն, Մանբիջ, Կալաաթ ալ-Նաջմ) պատմության համառոտ ներկայացմանը: Հայերին և Կիլիկյան Հայաստանին վերաբերող տեղեկությունները գրքի այս հատվածում այնքան էլ շատ չեն: Անտիոքի մասին հատվածում հեղինակն արձանագրել է նաև Անտիոքի գահաժառանգության խնդրին հայոց Լևոն Ա Մեծագործ (1198-1219 թթ.) արքայի միջամտության դրվագները, որոնք, սակայն, շատ արժեքավոր լրացումներ չեն պարունակում նախորդ սերնդի պատմիչների վկայություններին[52]*:*

«Թանկագին և արժեքավոր զարդերի»-ի մյուս հատորները նույնպես խիստ սակավախոս են հայերի և Կիլիկյան Հայաստանի մասին և արժանահիշատակ վկայություններ չեն պարունակում: Այժմ դառնանք Իբն Շադդադի մյուս երկին՝ սուլթան Բայբարսի կենսագրությանը:

է. «Ալ-Մալիք ալ-Զահիրի կենսագրությունը» Կիլիկյան Հայաստանի և հայերի մասին: *Իբն Շադդադի մյուս կարևորագույն երկը՝ Sīrat al-Malik al-Ẓāhir («Ալ-Մալիք ալ-Զահիրի կենսագրություն») կամ Tārīkh al-Malik al-Ẓāhir («Ալ-Մալիք ալ-Զահիրի պատմությունը») վերնագրով, մամլուքյան սուլթան Բայբարսի կենսագրությունն է: Երկը, ինչպես նշեցինք, թերի է մեզ հասել՝ միայն երկրորդ կեսը, որն ընդգրկում է հիջրայի 670 թ. կեսերից (1272 թ.) մինչև սուլթանի մահվան տարին՝ 676 թ. (1277 թ.) ընկած ժամանակահատվածը: Հետաքրքիր է, որ հետագա սերունդների որոշ պատմիչներ, վկայակոչելով այս երկը, այն կոչում են Al-Rawḍ al-zāhir fī sīrat al-malik al-Ẓāhir («Ծաղկուն պարտեզ ալ-Մալիք ալ-Զահիրի կենսագրության մասին») վերնագրով, որը նաև նրա ժամանակակից, սուլթան Բայբարսի արքունի դիվանապետ (ṣaḥib dīwān*

---

[51] Ա.Հշավանքի մասին հաղորդող բոլոր աղբյուրների համադիր ֆննությունն այլուր արդեն ձեռնարկել ենք: Տե՛ս **Գ. Դանիելյան**, «Հռոմկլա», էջ 252-255:

[52] **ʿIzz al-Dīn ibn Shaddād**, *Al-Aʿlāq al-khaṭīra,* 1. 2, ş. 402-409.

al-inshāʾ) և պաշտոնական կենսագիր Մուհի ալ-Դին իբն Աբդ ալ-Զահիրի (մահ. 1293 թ.) երկի վերնագիրն է: Սա գուցե և սխալմունքի հետևանք չէ, և հավանական է, որ Իբն Շադդադը, իր երկի համար համանուն վերնագիր ընտրելով, փորձել է մրցել Բայբարսի պաշտոնական վարքագրի հետ, չնայած որ իր երկն ավարտել է սուլթանի մահից հետո միայն:

Իզզ ալ-Դինի «Ծաղկուն պարտեզ»-ը, ինչպես նշեցինք, կիսատ է մեզ հասել. կորած է համարվում երկի երկու հատորներից մեկը: Թուրքական էդիրնեի Սելիմիյյե գրադարանի միակ պահպանված 2306 (հին համարը՝ 1557) թվակիր և ամենայն հավանականությամբ ինքնագիր գրչագրից թուրք հետազոտող Շերեֆետտին Յալտկայան դեռ 1941 թ. հրատարակել է Բայբարսի կենսագրության թուրքերեն քաղվածական թարգմանությունը[53]:

Արաբերեն բնագրի հրատարակման աշխատանքները ձգձգվել են: Գրեթե չորս տասնամյակ անց այս երկի պահպանված մասերն իր դոկտորական աշխատանքում ուսումնասիրել և արաբերեն բնագիրն է կազմել հրեա հետազոտող Յոել Կոխը: Այս աշխատանքը պաշտպանվել է 1978 թ., բայց մեզ անհայտ պատճառներով այդպես էլ չի հրատարակվել, թեև հետազոտողը դեռ 1981 թ. հանդես էր գալիս թեմայի մասին հրապարակմամբ[54]: Փոխարենը, գրեթե նույն ժամանակ և հավանաբար Յ. Կոխի աշխատանքի մասին անտեղյակ՝ նույն ձեռագիրը (Փարիզում գտնվող մի միկրոֆիլմով) իր ատենախոսական աշխատանքի թեմա է դարձրել լիբանանցի Ահմադ Հուտայտը: Այդ աշխատանքի գիտական ղեկավարը՝ ֆրանսիացի նշանավոր միջնադարագետ-արաբագետ Կլոդ Կահենն էր, որը պատմիչի երկի եվրոպացի առաջին օգտագործողներից մեկն էր[55]: Ա. Հուտայտի խմբագրությամբ երկը վերջապես հրատարակվել է 1983 թ.՝ իր արժանի տեղը գտնելով Մամլուքյան սուլթանության և առհասարակ Լևանտի երկրների պատմության հետազոտողների սեղանին[56]:

1272-1277 թթ. միջակայքի համար «Ալ-Մալիք ալ-Զահիրի կենսագրության» հաղորդումները Կիլիկյան Հայաստանի մասին այնքան էլ շատ չեն: Հայոց

---

53 *Baypars tarihi: Al-Melik-al-Zahir (Baypars) hakkındaki tarihin ikinci cildi,* Türkçeye çeviren **Ş. Yaltkaya**, Istanbul, 1941.

54 **Y. Koch**, *Scholarly edition of 'Izz al-din ibn Shaddad al-Halabi's ms. (Edirne unique 1557) on the Sultan Baybars I*, Ramat-Gan, 1978 աշխատանքի անգլերեն վերնագիրն է): Յավոք, ատենախոսության պատճենը կամ թվային տարբերակը գտնել չկարողացանք:

55 **Cl. Cahen**, *"La Djazîra", p. 109-128.*

56 ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Tārīkh al-Malik al-Ẓāhir* / Die Geschichte des Sultans Baibars von ʿIzz ad-dīn Muḥammad b. ʿAlī b. Ibrāhīm b. Shaddād (st. 684/1285), Herausgegeben von ***A. Hutait***, Wiesbaden, 1983.

թագավորության հետ է աղերսվում հիջրայի 672-ով (1273/1274 թ.) թվագրվող մի վկայություն՝ կապված երուսաղեմ ուխտագնացության ճանապարհին վրացի մի ազնվականի (բնագրում՝ malik al-kurj՝ «Վրաց թագավոր») ձերբակալության հետ, ինչի մասին նաև Իբն Աբդ ալ-Զահիրն է խոսում իր «Ծաղկուն պարտեզ» երկում[57]: Իբն Շադդադը լրացնում է, որ «Վրաց արքան» Ռումի երկրով մտել էր Սսի երկիր, ապա այնտեղից նավով հասել էր Աքքա՝ երուսաղեմ ճանապարհվելու մտադրությամբ: Սակայն սուլթանի էմիրներից մեկը հետախույզներից տեղեկացել է այս մասին, ձերբակալել նրան և ուղարկել Դամասկոս: Բայբարսը, որն այդ ժամանակ Դամասկոս էր եկել, ընդունել է գերիներին և հարցաքննել՝ բանտարկելով Դամասկոսի միջնաբերդում: Նա պահանջել է, որ «Վրաց արքան» իր ուղեկիցներից որևէ մեկին ուղարկի հայրենիք՝ տեղեկացնելու իր գերեվարման մասին: Վերջինս որոշել է երկու հոգու ուղարկել Վրաստան[58]: Հատկանշական է, որ պատմիչն այլուր՝ 676 թ. դեպքերի (1277/1278 թ.) շարադրանքում, գրում է Վրաստանի արքա Դավիթ[59] ուղարկած դեսպանագնացության և նրանց բերած թանկագին նվերների մասին: Առաքելության նպատակը հավանաբար եղել է հիշյալ ազնվատոհմիկ գերու ազատագրումը: Ինչևէ, սուլթանն ըստ արժանվույն ընդունել է Վրաց արքայի դեսպանին և «պատվո հագուստներ» հագցնելով՝ հետ ուղարկել[60]:

Ինչպես «Թանկագին և արժեքավոր զարդեր»-ում, «Ալ-Մալիք ալ-Զահիրի կենսագրության» մեջ նույնպես Իբն Շադդադն անդրադառնում է սուլթան Բայբարսի 1275 թ. արշավանքին: Իբն Շադդադը ներկայացնում է արշավանքի ձեռնարկման մյուս աղբյուրներում չհանդիպող մի պատճառ: Բանն այն է, որ Ռումի սուլթանության վեզիր և երկրի փաստական կառավարիչ Մուին ալ-Դին Փերվանեն, որը մոնղոլների ստորական լինելով, գաղտնի բանակցություններ էր սուլթան Բայբարսի հետ, վերջինիս խոստացել էր Իկոնիան դարձնել Սուլթանության տարածքը, եթե վերջինս քաղաքական հարմար պահի արշավանք կազմակերպեր դեպի Ռում: Փերվանեն, որը երբեք առիթը բաց չէր թողնում հայոց արքա Լևոն Բ-ին (1269-1289 թթ.) Աբաղայի մոտ վատաբանելու և նրա դեմ խարդավանքներ կազմակերպելու համար, երկակի խաղ էր խաղում Իլխանության և Մամլուքյան սուլթանում միջև: Այսպես, ըստ Իբն Շադդադի, երբ Բայբարսը

---

57 **Ibn ʿAbd al-Ẓāhir**, *Al-Rawḍ al-zāhir fī sīrat al-Malik al-Ẓāhir*, bi-taḥqīq ʿ***Abd al-ʿAzīz al-Khuwayṭir***, al-Riyāḍ, 1976, ṣ. 423.

58 ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Tārīkh al-Malik al-Ẓāhir*, ṣ. 74-75.

59 Խոսքը հավանաբար Արևմտյան Վրաստանի արհա Դավիթ Ջ Նարինի մասին է, որը կառավարել է 1259-1293 թթ.:

60 ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Tārīkh al-Malik al-Ẓāhir*, ṣ. 168-169.

հարցում է կատարել այս պլանի իրագործման ժամկետների մասին, Փերվանեն նրան հորդորել է նախ գրավել «Սսի երկիրը», որից հետո նա հաջորդ տարում նրան կթագավորեցնի Ռումի երկրում[61]:

Փերվանեի անձի հետ է աղերսվում նաև երզնկայի Սարգիս արքեպիսկոպոսի (արաբական աղբյուրներում՝ Սարգիս Մարհասյա) գործունեությունը: Վերջինիս, որ մեծ վարկ ու հարգ ուներ մոնղոլական իշխանությունների մոտ, Փերվանեն իր թշնամիներից մեկն էր համարում: Վեզիրը լարված հարաբերությունների մեջ էր նաև Ռումում Աբաղայի նշանակած վերատեսուչների հետ: Հենց այս հանգամանքներում է, որ Աբաղան Ռումի գործերը քննարկելու նպատակով 1275 թ. իր մոտ է կանչում Ռումի սուլթան Ղիյաս ալ-Դին Քայխոսրով Գ-ին (կառ. 1264/1265-1282 թթ.), Փերվանեին և մոնղոլ վերատեսուչ Թակու նոյինին, որոնց ուղեկցում էր նաև հիշյալ Սարգիսը: Այս տեղեկությունների առաջնային սկզբնաղբյուրը հենց Իբն Շադդադի երկն է[62]: *Դժվար է ասել, թե ինչպես է Իբն Շադդադը իմացել ու արձանագրել մոնղոլական ճամբարում տեղի ունեցող գործընթացները: Համենայն դեպս, պետք չէ մոռանալ, որ այս ամբողջ ընթացքում Փերվանեն գաղտնի կապի մեջ էր Բայբարսի հետ: Բացի այդ մի շարք սելջուկյան և անգամ մոնղոլ էմիրներ, իրենց հպատակությունը հայտնելով Բայբարսին, դասալքորեն Ռումից փախել էին եգիպտոս: Իբն Շադդադը գուցե գրի է առել ականատեսի նրանց վկայությունները: Սրա մասին է խոսում Իբն Շադդադի ընտրած խորագիրն այս հաղորդման համար՝ «Թե ինչ նորություններ ստացավ մեր տեր սուլթանը Ռումից՝ Սսից վերադառնալուց հետո»*[63]:

Ամեն անգամ, երբ Փերվանեն խճճվում էր իր նպատակներում, և քիչ էր մնում, թե պատուվեր նրա իսկական դեմքը մոնղոլական իշխանությունների աչքում, իր մեղքը սովորաբար բարդում էր քաղաքական հակառակորդների՝ օրինակ, հայոց արքա Լևոնի վրա: Իբն Շադդադն այնուհետև նման մի միջադեպ է ներկայացնում[64]:

Առաջ անցնելով՝ նշենք, որ 1277 թ. ամենայն հավանականությամբ Փերվանեի կարգադրությամբ և քաղաքական պատվերով, սպանվում են երզնկայի

---

61 ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Tārīkh al-Malik al-Ẓāhir*, ṣ. 107.

62 Նույն տեղում, էջ 122:

63 Սարգիս Մարհասյայի կյանքին և գործունեությանը մենք առանձին հոդված ենք նվիրել՝ օգտագործելով ժամանակի հայ, արաբական և օտարալեզու այլ աղբյուրներում եղած վկայությունները: Տե՛ս **Գ. Դանիելեան**, «Երզնկայի Սարգիս Արեւելիսկոպոսի գործունէութիւնն ըստ ԺԳ.-ԺԴ. դարերի Մամլուքեան սկզբնաղբիւրների», *Հայկազեան հայագիտական հանդէս* 38, 2018, էջ 181-216:

64 ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Tārīkh al-Malik al-Ẓāhir*, ṣ. 126-127.

Սարգիս արքեպիսկոպոսն ու նրա որդին: Այս իրադարձության առաջնային սկզբնաղբյուրը նույնպես Իբն Շադդադի երկն է[65]: Սարգսի սպանությունը հավանաբար այն վերջին կաթիլն էր, որ լցնում է Աբաղայի կասկածամտության բաժակը: Ավելին, 1278 թ. վերջապես կյանքի է կոչվում Բայբարսի «իկոնիական արշավանքը», սակայն չի ունենում այն արդյունքները, որ կահիրեում էին ակնկալում: Իսկ երկու հզորագույն ուժերի քաղաքական շահերի և իր անկանխատեսելի մտայնությունների արանքում չկողմնորոշվող Փերվանեի գործողությունները լուրջ կասկածների տեղիք են տալիս իլխան Աբաղայի արքունիքում: Վեզիրը սեփական արկածախնդրության և խարդավանքների զոհն է դառնում՝ դաժան մահվան արժանանալով[66]:

Իբն Շադդադը փոքրասիական կեսարիայից Ասորիք սուլթանի վերադարձի մասին պատումում գրում է Ռումմանա անունով մի հայաբնակ գյուղ մտնելու, տեղի բնակչությանը սրի քաշելու և կանանց գերեվարելու մասին[67]:

Սուլթանի վարքագրության մեզ հասած հատորը եզրափակվում է սուլթանի կանանց, զավակների և նրա օրոք ծառայած ազդեցիկ պաշտոնյաների (վեզիրների, կադիների՝ դատավորների, արքունի գրագիր-քարտուղարների, փոխարքաների, ուսթազդարների («արքունի տնտեսվարների»), դավադարների (բառացի՝ «սուլթանական թանաքամանը բռնողներ»՝ «գլխավոր քարտուղարներ»), ամիրսիլահների («զինապետեր»), հաջիբների՝ սենեկապետերի) մասին տեղեկատվական ցանկերով և սուլթանի մահվան առիթով տարբեր բանաստեղծների գրած չափածո մահախոսական եղերերգերով (marātī)[68]: Հեղինակը երկին կցել է նաև 15 մասից բաղկացած (վերջին մասը ընկել է ձեռագրից) հավելված, նվիրված սուլթանի արժանիքներին (manāqib), օրինակ՝ բարեխնամությանը, արդարամտությանը և անաչառությանը, ներողամտությանը, հավատարմությանը, տարածքային նվաճումներին, շինարարական գործերին և այլն[69]: «Սսի

---

65 ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Tārīkh al-Malik al-Ẓāhir*, ṣ. 169.

66 Փերվանեի գործունեությանն առավել ճանգամանալից անդրադարձել են Կլոդ Կահենն ու Ռ. Ամիտայը, չնայած նրա ոչ բոլոր բայլերի ու բաղաքական որոշումների տրամաբանությունն է հնարավոր եղել մինչև վերջ հասկանալ: Տե՛ս **Cl. Cahen**, *La Turquie pré-ottomane* (Varia Turcica VII), Istanbul, 1988, p. 256-270 և **R. Amitai-Preiss**, *Mongols and Mamluks*, pp. 159-178, ինչպես նաև **C. Hillenbrand**, "Mu'īn al-Dīn Parwāna: The servant of two masters?", *Miscellanea Arabica Et Islamica, Dissertationes in Academia Ultrajectina prolatae anno MCMXC*, selegit et edidit ***F. de Jong***, Leuven, 1993, pp. 267-274:

67 ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Tārīkh al-Malik al-Ẓāhir*, ṣ. 178: Համմտ. **Գ. Դանիելյան**, *Իբն Աբդ ալ-Զահիր*, էջ 195:

68 ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Tārīkh al-Malik al-Ẓāhir*, ṣ. 232-264.

69 Նույն տեղում, էջ 267-361:

տիրոջից» Բայբարսի ազատագրած բերդերի շարքում Իբն Շադդադը նշում է Դարպսակը, Դարքուշը, Թալմիսը (Բալմիսը), Քաֆարդուբինը, Ռաբանը, ալ-Մարզուբանը[70], թեև որոշ դեպքերում սխալվում է և մի քանի կարևոր բերդեր էլ մոռանում է նշել, այնուհանդերձ այս խնդիրն առանձին հետազոտության է ենթակա[71]: Կամ, օրինակ, որպես սուլթանի հավատարմության օրինակ պատմիչը ներկայացնում է նրա թափած ջանքերն իր զինակից ընկեր Սունկուր ալ-Աշկարին մոնղոլական գերությունից ազատելու համար: Ի վերջո, ինչպես ինքն է գրում, «Ալլահի զորությամբ» Սսի տեր Թաքֆուրը (իմա՝ Հեթումի որդի արքայազն Լևոնը) գերի ընկավ նրան՝ Սունկուրին փրկագնելու հնարավորություն ստեղծելով[72]:

Որպես սուլթանի վայելած ակնածանքի և երկյուղածության օրինակ, Իբն Շադդադը մի պատմություն է ներկայացնում, ըստ որի՝ օրերից մի օր Իրանից վաճառականներ են գալիս Կիլիկիա և փորձում անցնել Մամլուքյան սուլթանության տարածք: Հայոց արքա Լևոն Բ-ը ձերբակալում է նրանց և այս մասին գրում Աբաղային: Վերջինս կարգադրում է բանտարկել նրանց և իր մոտ ուղարկել: Այս միջոցին մի ստրուկ փախչում է և Հալեպ հասնում՝ տեղեկացնելով միջադեպի մասին: Լուրը հասնում է սուլթան Բայբարսին, որն անմիջապես սպառնալից նամակ է գրում Հայոց արքային: Նա զգուշացնում է, որ անգամ եթե մեկ դիրհամ պակասի վաճառականների ինչքից, նա դրա փոխարեն Լևոնի հետևից կգա: Հայոց արքան իբր ընկրկել է և ազատ արձակել վաճառականներին, որից հետո ստիպված է եղել մեծ գումարներով շողոքորթել իլխանին՝ իր խոստումը չկատարելու համար[73]:

Ամփոփում. *ԺԳ-ԺԵ դարերի մամլուքյան պատմագրությունը հարուստ տեղեկություններ է պարունակում ինչպես առանձնապես Մամլուքյան սուլթանության հետ Կիլիկյան Հայաստանի հարաբերությունների, այնպես էլ առհասարակ տարածաշրջանային և արտատարածաշրջանային ուժերի բազմաբարդ հարաբերությունների հորձանուտում հայկական պետության վարած արտաքին քաղաքականության և անգամ նրա ներքին կյանքի զանազան իրողությունների վերաբերյալ: Ինչպես Բայբարսի պաշտոնական կենսագիր Մուհի ալ-Դին իբն Աբդ ալ-Զահիրի հեղինակած վարքագրությունները, այնպես էլ Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադի*

---

70 ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Tārīkh al-Malik al-Ẓāhir*, ș. 322.

71 Համմմ. **Գ. Դանիելյան**, **Վ. Տեր-Ղևոնդյան**, «Կիլիկյան Հայաստանի տարածքային ձեռքբերումները Հուլաղուի 1260 թ. ասորիքյան արշավանքից հետո», *Էջմիածին*, ՀԴ տարի, 2017, Ա., էջ 59-67:

72 ʿ**Izz al-Dīn ibn Shaddād**, *Tārīkh al-Malik al-Ẓāhir*, ș. 232-264.

73 Նույն տեղում, էջ 306-307:

երկու երկերը՝ պատմատեղագրական «Թանկագին և արժեքավոր զարդերը» և «Ալ-Մալիք ալ-Զահիրի կենսագրություն»-ը, Կիլիկյան Հայաստանի ԺԳ դարի՝ ի մասնավորի՝ Հայոց թագավորության և եգիպտոսի և Ասորիքի Մամլուքյան սուլթանության հարաբերությունների առաջին տասնամյակների պատմության կարևորագույն արաբական սկզբնաղբյուրներից են: Երկու հեղինակներն էլ, Մամլուքյան արքունական շրջանակների և անձամբ սուլթանների հարգանքը վայելելով, շատ հաճախ իրադարձությունների էպիկենտրոնում լինելու և դրանք ականատեսի աչքերով արձանագրելու հնարավորություն են ունեցել: Իբն Շադդադի խնդրո առարկա երկու երկերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դրանց տեղեկություններով դժվար է ամբողջական պատկերացում կազմել տվյալ ժամանակաշրջանում երկու պետությունների քաղաքական-դիվանագիտական հարաբերությունների վերաբերյալ: Սրա պատճառը ոչ միայն հիշյալ երկերում թեմային վերաբերող նյութի սահմանափակ ծավալն է, այլ նաև այն հանգամանքը, որ երկու երկերից մեկը թերի է մեզ հասել: Այնուհանդերձ, սա բնավ չի նսեմացնում երկու սկզբնաղբյուրների կարևորությունը որպես ժամանակի քաղաքական անցքերի ընդհանուր առմամբ վստահելի օժանդակ աղբյուրների, որոնց միջոցով կարելի է ոչ միայն օգտակար լրացումներ կատարել հայկական, արաբական և օտարալեզու այլ սկզբնաղբյուրներից հայտնի տեղեկություններին, այլև երբեմն լրացնել մեր գիտելիքներն այլ աղբյուրներում չհանդիպող մանրամասներով: Թերևս, այս հանգամանքը հաշվի առնելով՝ այժմ տողերի հեղինակը հրատարակության է պատրաստում Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադի երկերից կատարված ծաղկաքաղ թարգմանություններն ընդգրկող հատորը:

GAGIK DANIELYAN

CILICIAN ARMENIA IN THE WORKS OF ʿIZZ AL-DĪN IBN SHADDĀD (A CRITICAL INTRODUCTION)

Key words: Arabic historiography, Cilician Armenia, the Mamluk Sultanate, ʿIzz al-Dīn ibn Shaddād, Muḥyī al-Dīn ibn ʿAbd al-Ẓāhir.

In addition to the panegyrical writings of Muḥyī al-Dīn Ibn ʿAbd al-Ẓāhir (d. 1293), the head of the Cairo chancery, composed in honour of three sultans, Baybars, Qalāwūn and Ashraf Khalīl, the contributions by ʿIzz al-Dīn ibn Shaddād (d. 1285) — the topographical *Al-Aʿlāq al-khaṭīra fī dhikr umarāʾ al-Shām wa-l-Jazīra (Precious and Valuable Jewels Mentioning the Emirs of Syria and the Jazīra)* and the biographical *"Sīrat al-Malik al-*

Ẓāhir"(The Biography of al-Malik al-Ẓāhir) — rank among the most vital Arabic sources on the history of Cilician Armenia, specifically the early phase of Armenian-Mamluk relations. Both authors were esteemed and held lofty positions at the Mamluk court. They enjoyed the proximity to the Sultans, frequently witnessing and documenting events firsthand. However, a critical review of Ibn Shaddād's works reveals an incomplete portrayal of the political and diplomatic interactions between the two states during this period. This limitation arises not only from the scarcity of relevant information in these treatises but also from the fact that one of Ibn Shaddād's works has only survived in part. Despite these gaps, Ibn Shaddād's works remain indispensable sources for this period, allowing scholars to refine and at times enhance the information available from Armenian, Arabic, and other foreign sources. In light of this significance, the author of the present article is currently preparing selected translations from Ibn Shaddād's writings for publication.

ГАГИК ДАНИЕЛЯН

КИЛИКИЙСКАЯ АРМЕНИЯ В СОЧИНЕНИЯХ ИЗЗ АД-ДИНА ИБН ШАДДАДА (ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ)

Ключевые слова: Арабская историография, Киликийская Армения, Мамлюкский султанат, Изз ад-Дин ибн Шаддад, Мухи ад-Дин ибн Абд аз-Захир.

В дополнение к панегирическим работам Мухи ад-Дина ибн Абд аз-Захира (ум. 1293), главы каирской канцелярии, посвящённым трём султанам — Бейбарсу, Калавуну и ал-Ашраф Халилу, труды Изз ад-Дина ибн Шаддада (ум. 1285) — в частности, историко-топографический труд *Ал-Аʿлак ал-хатира фи зикр умараʾ аш-Шам ва-л-Джазира* («Значимые драгоценности, упоминающие эмиров Сирии и ал-Джазиры») и биографическое сочинение *Сират ал-Малик аз-Захир* («Жизнеописание ал-Малик аз-Захира») — одни из наиболее важных арабских источников по истории Киликийской Армении, особенно раннего этапа армяно-мамлюкских отношений. Оба автора пользовались уважением и занимали высокие посты при дворе Мамлюков. Они находились в непосредственной близости от каирских султанов, часто становясь свидетелями и документируя события из первых уст. Однако анализ сочинений Ибн Шаддада показывает, что они предлагают неполное описание политических и дипломати-

ческих взаимоотношений между двумя государствами в тот период. Это связано не только со скудостью необходимой информации, но и с тем фактом, что один из трудов Ибн Шаддада сохранилась не полностью. Несмотря на эти недостатки, труды Ибн Шаддада остаются важными источниками для изучения этого периода, позволяя уточнять и иногда дополнять информацию, доступную в армянских, арабских, а также других иноязычных источниках. Учитывая их значимость, автор статьи в настоящее время готовит к публикации перевод избранных отрывков из сочинений Ибн Шаддада.

ՎԱՀԵ ԹՈՐՈՍՅԱՆ*

DOI:10.57155/EFEG7895

ՖՐԱՆՍԻԱԿԱՆ ՀԵՏՔԵՐ ԿԻԼԻԿԻԱՅԻ ՀԱՅՈՑ ԱՐՔԱՆԵՐԻ ԹԱԳԱԴՐՄԱՆ ՇԵՍՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ *թագադրություն, օծում, ծես, գավազան, Կիլիկիայի հայկական թագավորություն, արքայական երդում, Ներսես Լամբրոնացի, ֆրանսիական հետքեր։*

Կիլիկիայի հայոց արքաների թագադրությանը վերաբերող գլխավոր աղբյուրը, որտեղ ամբողջությամբ ներկայացված է ծիսական այդ արարողությունը, XIV դարասկզբով թվագրվող Սսի Հայր Մաշտոցի թագավորօրհնեքի կանոնն է (այսուհետև՝ կիլիկյան կանոն)[1]։ Թուղթիկ համեմատությունը ցույց է տալիս, որ կիլիկյան կանոնի հիմքում Սրբազան Հռոմեական կայսրության ինքնակալի թագադրության ծեսն է (Mainzer Krönungsordo of the Ottonian kings, այսուհետև՝ Մայնցի կանոն)[2], որը 1190 թ. լատիներենից հայերեն է թարգմանել

---

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտ, պ.գ.թ., vahetorosyan.matenadaran@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 15 նոյեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 13 դեկտեմբերի, 2024։

1 Անթ. 9 (1311՞), թ. 182ա-219ա։ *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան*, կազմ.՝ *Ակնուշաւան վարդապետ Դանիէլեան*, Անթիլիաս-Լիբանան 1984, էջ 96-99։ Սսի Հայր Մաշտոցի թագադրության կանոնի բնագրի լուսապատճենները տրամադրելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մեծի Տանն Կիլիկիո կաթողիկոսությանը։

2 Մայնցի կանոնը կոչվել է ըստ նույնանուն քաղաքի, որտեղ այն գրվել է (**P. E. Schramm,** *Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters*, Vol. 3, Stuttgart, 1969, S. 60)։ Մայնցի կանոնի և Սսի Հայր Մաշտոցի թագավորօրհնեքի կանոնի հետ դրա առնչության մասին տե՛ս **C. Vogel, E. Reinhard**, *Le Pontifical, romano-germanique du dixième siècle*, I: nn. I-XCVIII (1963), III: *Introduction générale et tables*, Vatican City: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1972, pp. 246-259, 262-263; **P. E**. **Schramm**, *Kaiser, Könige und Päpste*, S. 92-102; **P. Cowe,** "The Inauguration of the Cilician Coronation Rite and Royal ideology," *The Armenian Review*, 45, 1992, p. 55; **I. Rapti**, "Featuring the King: Rituals of Coronation and Burial in the Armenian Kingdom of Cilicia," *Court Ceremonies and Rituals of Power in Byzantium and the Medieval Mediterranean Comparative Perspectives*, Eds. ***A. Beihammer, S. Constantinou, M. G. Parani*** (The Medieval Mediterranean Peoples, Economies and Cultures, 400–1500, volume 98), Leiden-Boston, 2013, p. 297; **G. Grigoryan**, "The 'Just Judgement' of King Lewon IV. Representational Strategies of Righteous Rulership in Cilician Armenia," *Staging the Ruler's Body in Medieval*

XII դարի նշանավոր եկեղեցական գործիչ, Տարսոնի թեմի առաջնորդ Ներսես Լամբրոնացին: Ի դեպ, կիլիկյան կանոնի վերնագրում ևս արձանագրված է, որ այն Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու թագավորօրհնեքի կանոնն է. «Կարգաւորութիւն օրհնութեան թագաւորին ըստ Մեծի եկեղեցւոյն Հռոմայ»[3]:

Թարգմանության հանգամանքները

Թագադրության լատին կանոնի հայերեն թարգմանությունը կապված է երրորդ խաչակրաց արշավանքի (1189–1192 թթ.) հետ: 1187 թ. գրավելով Երուսաղեմը՝ եգիպտոսի Այյուբյան սուլթան Սալահ ալ-Դինի (1174–1193) զորքերը շարժվեցին հյուսիս և արդեն 1188 թ. նվաճեցին Տրիպոլիսի կոմսությունն ու Անտիոքի իշխանապետությանը պատկանող քաղաքների և գյուղերի մեծ մասը:

Սալահ ալ-Դինի ռազմերթը կասեցնելու և կորցրած տարածքները, հատկապես՝ Երուսաղեմը վերանվաճելու համար կազմակերպվեց երրորդ խաչակրաց արշավանքը: Պարզ էր արդեն, որ Այյուբյաններից պարտված Մերձավոր Արևելքի կաթոլիկ իշխանապետությունները կորցրել էին իրենց երբեմնի հզորությունը և, որպես ռազմաքաղաքական զորեղ գործոն, փաստորեն, կենսունակ չէին: Ստեղծված իրավիճակում Արևմուտքի խաչակրաց պետությունների, հատկապես Սրբազան Հռոմեական կայսրության համար խիստ աճում է Ռուբինյան իշխանապետության կարևորությունը: Եվ ահա երրորդ խաչակրությունը գլխավորողներից Ֆրիդրիխ I Շիկամորուսն (1155–1190) ու Հռոմի պապ Կղեմես III-ն (1187–1191) արդեն 1180-ական թթ. վերջերին ակտիվ բանակցությունների մեջ մտան Հայոց Գրիգոր IV Տղա կաթողիկոսի (1173–1193) ու Լևոն II-ի (նեռայալ թագավորության շրջանը՝ 1187–1219) հետ՝ նպատակ ունենալով Ռուբինյան իշխանապետությունը ներգրավել խաչակրաց արշավանքներում[4]: Լևոն II-ին ու Գրիգոր Տղային հասցեագրած նամակներում Կղեմես III-ը, դիվանագիտորեն շրջանցելով Հայոց և կաթոլիկ եկեղեցիների միջև առկա ծիսական ու դավանական խնդիրները, հորդորում էր օժանդակել Մերձավոր Արևելք արշավող խաչակրաց զորաբանակներին[5]:

Cultures, A comparative perspective, Edited by ***M. Bacci, G. Grigoryan*** and ***M. Studer-Karlen***, Harvey Miller publishers, 2023, pp. 79-116.

3 **Ա.թթ. 9**, թ. 182ա:

4 **P. Halfter**, «L'Église arménienne entre la Paputé et les Byzantins aux XII^e^ et XIII^e^ siècles», *L'Église arménienne entre Grecs et Latins fin XI^e^ - milieu XV^e^ siècle*, Paris, 2009, pp. 69–70.

5 **Ղ. Ալիշան**, *Սիսուան. Համագրութիւն Հայկական Կիլիկիոյ եւ Լեւոն Մեծագործ*, Վենետիկ-Ս. Ղազար, 1885, էջ 467, **Ա. Տէր-Միքէլեան**, «Միջին դարերի կաթուղիկոսների ձգտումները եկեղեցական խաղաղութեան համար», *Երկերի ժողովածու*, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 318-322, **Ա. Բոզոյան**, *Հայ-բյուզանդական եկեղեցական բանակցությունների վավերագրերը (1165-1178 թթ.)*, Երևան, 1995, էջ 220:

*Վարդան Արևելցու հաղորդմամբ՝ Կիլիկիայի տարածքով Երուսաղեմ արշավել պատրաստվող Ֆրիդրիխ Բարբարոսան, Իկոնիայից պատասխանելով Գրիգոր IV Տղայի նամակին, հայտնում է, որ ցանկանում է նրան հանձնել իր մոտ գտնվող արքայական թագը, որով կաթողիկոսը կարող էր թագադրել Կիլիկիո թագավորին. «Եւ թագաւորն (Ֆրիդրիխ Բարբարոսան – Վ. Թ.) ժողովեալ զամենայն մեծամեծս իւր՝ ետ կարդալ (Գրիգոր IV Տղայի նամակը – Վ. Թ.), և ի խնդութենէն լացին. և գրեաց պատասխանի՝ եթէ աստի ի հինգ ամ քո հրամանաւ կամիմ բանալ անդաստան Հայոց, և ապա գնամ յերկիրն իմ. **և ահա ունիմ թագ և զգեստ, զի օծցես թագաւոր Հայոց՝ զո՛վ ընտրեա**»[6]: Պարզ է, որ թագը նախատեսված էր Լևոն II-ի համար:*

Դուրս գալով Իկոնիայից՝ Ֆրիդրիխ Բարբարոսան շարժվում է Սելևկիա՝ Կիլիկյան Հայաստան անցնելու նպատակով: Լևոն II-ը, տեղեկանալով խաչակրաց զորքերի՝ Սելևկիա հասնելու մասին, Գրիգոր Տղա կաթողիկոսի ու Ներսես Լամբրոնացու հետ գնում է նրանց ընդառաջ[7]: Սակայն մինչ հայկական պատվիրակությունը կհասներ խաչակրաց զորքերին, Ֆրիդրիխ Բարբարոսան մահանում է: Խուճապի մատնված բանակի մի մասը կայսերորդի Ֆրիդրիխ Կրտսերի գլխավորությամբ և Գրիգոր Տղայի ու Ներսես Լամբրոնացու ուղեկցությամբ հաստատվում է Տարսոն քաղաքում: Ահա այստեղ է, որ Հայոց կաթողիկոսը Բարբարոսայի որդուն հորդորում է կատարել իր հոր՝ Լևոն II-ին թագ շնորհելու խոստումը. «Իսկ մեր տրամութեամբ պատահեալ եպիսկոպոսացն, որք գային զկնի եւ որդւոյ նորին (Ֆրիդրիխ Բարբարոսայի – Վ. Թ.) եւ զօրացն, դարձաք ի Տարսոն: Եւ զի խոստումն էր ինքակալին ոսկի կնքեալ գրով, Հայոց թագաւոր դնել, պահանջեց կաթողիկոսն սուրբ ի նոցանէ զլրումն խոստմանն»[8]: Եվ հենց Տարսոնում Գրիգոր Տղան հանձնարարում է Ներսես Լամբրոնացուն հայերեն թարգմանել կաթոլիկ եկեղեցու թագադրման կանոնը, որը նա կատարում է խաչակրաց բանակում գտնվող Մյունստեր քաղաքի եպիսկոպոսի մոտ եղած օրինակից. «Եւ ինձ ետ զայն թարգմանել, որ կատարեցի օրինակէ միոյ եպիսկոպոսաց նորին, որ առ իս իջեւանէր Մուստէր[9] քաղաքի»[10]:

---

6 *Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի լուսաբանեալ*, Վենետիկ, 1862, էջ 136:

7 **Գարեգին Ա. կաթողիկոս**, *Յիշատակարանք ձեռագրաց*, հ. Ա., (ե դարից մինչեւ 1250 թ.), Անթիլիաս, 1951, սյունակ 537:

8 **Պ. Անանեան**, «Ներսէս Շնորհալի. միջեկեղեցական յարաբերութիւններ», *Բազմավէպ*, 1996, թիւ 1-4, էջ 219:

9 Պողոս Անանյանը կարծել է, որ հիշատակարանում նշված «Մուստէր»-ը Մոպսուեստիան է, սակայն վերջինս աղբյուրներում չի հիշատակվում այդ անվամբ: Խոսքն, ըստ ամենայնի, գերմանական Մյունստեր հաղաքի մասին է:

10 **Պ. Անանեան**, «Ներսէս Շնորհալի. միջեկեղեցական յարաբերութիւններ», էջ 219:

Սակայն, ինչպես հայտնի է, Լևոն II-ի թագադրումը Ֆրիդրիխ Բարբարոսայի մահվան պատճառով այդ ժամանակ տեղի չի ունենում: Ներսես Լամբրոնացին նույն հիշատակարանում գրում է. «... յորժամ թարգմանեցի՝ խորհեցան եւ ոչ յանձն առնուլ զգործն յորժամ ինքնակալն բարձաւ ի միջոյ. այլ իջին Անտիոք եւ անտի ի Պաղեստին: Իսկ ես զթարգմանեալ օրհնութիւն թագաւորիս ոչ կամեցայ աղաւաղել, եդի ընդ նախաթարգմանեալ կարգադ, ոչ համարել աւելորդ զմեր ի սոյն վաստակ, որ ծարաւի էաք եւ Հռոմայ եկեղեցւոյն կարգացն ընդ այլ գիտութեանց. եւ սովաւ զովացաք և թողաք զկնի եկելոցդ, ի փառս Քրիստոսի, որ է օրհնեալ»[11]: Նախկինում թարգմանված («նախաթարգմանեալ») կանոններ ասելով՝ Լամբրոնացին, ըստ ամենայնի, նկատի ունի Գրիգոր Տղային Լուկիոս III պապի (1181-1185) 1185 թ. ուղարկած Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու ծիսամատյանը, որի թարգմանությունը ևս նա է կատարել[12]: Հայոց կաթողիկոսին այդ մատյանն ուղարկելու մասին հայտնում է Կղեմես III պապը՝ Լևոն II Ռուբինյանին հղած իր նամակում. «Կղեմէս եպիսկոպոս, ծառայ ծառայից Աստուծոյ, Գրիգոր Կաթողիկոսի Հայոց ողջոյն եւ առաքելական օրհնութիւն: Հաւատամք եթէ անմոռաց ունիս զի Լուսիոս պապն, որոյ յիշատակն երանութեամբ, որ նախ էր քան զմեզ, ըստ խնդրոյ ձեր առաքեաց գիրք զկարգաւորութեան եկեղեցւոյս Հռոմայ...»[13]: Այս մասին Գրիգոր Տղային գրած նամակում ակնարկում է նաև Լուկիոս III պապը. «Բայց մեք զկարգ եկեղեցւոյս Հռոմայ զոչ ցուցեալք՝ այժմ յայտնեմք ձեզ եւ զբարեկարգութիւնն, զոր ունիմք ի հարցն մերոց առաջնոց, զոր հարկաւոր է կատարել լիապէս»[14]: Ի դեպ, նամակի վերնագիրը ևս այդ մասին է. «Թուղթ հայրապետին եւ պապուն Հռովմայ առ Տէր մեր Գրիգորիոս կաթողիկոս Հայոց. ընդ որ առաքեցաւ եւ այս ձեռնադրութեան և կարգաց եկեղեցւոյ գիրքս ի նոյն հայրապետէն առ մեզ»[15]:

Ներսես Ակինյանը կարծում է, որ «աղաւաղել» ասելով՝ Ներսես Լամբրոնացին նկատի է ունեցել «ոչնչացնել»-ը[16]: Սակայն հավանական է, որ նա այդ բայն օգտագործել է մեկ այլ՝ «փոփոխել» իմաստով: Նույն հիշատակարանում, անդրադառնալով Լուկիոս III պապի ուղարկած ծիսամատյանի թարգմանությանը, Լամբրոնացին գրում է, որ միայն խմբագրել է (ոճը)՝ զերծ մնալով հավելումներից. «եւ ետ (Գրիգոր Տղան – Վ. Թ.) զնամակ հայրապետին եւ զգիրսն կարգաց

---

[11] **Պ. Անանեան**, «Ներսէս Շնորհալի. միջեկեղեցական յարաբերութիւններ», էջ 219:

[12] **Ն. Ակինեան**, *Ներսէս Լամբրոնացի. Արքեպիսկոպոս Տարսոնի. Կեանքն եւ գրական վաստակները հանդերձ ազգաբանութեամբ Պահլաւունեաց եւ Լամբրոնի Հեթմեանց*, Վիեննա, 1956, էջ 297-300:

[13] **Պ. Անանեան**, «Ներսէս Շնորհալի. միջեկեղեցական յարաբերութիւններ», էջ 221:

[14] **Նույն տեղում**, էջ 216:

[15] **Նույն տեղում**, էջ 215:

[16] **Ն. Ակինեան**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 304:

եկեղեցւոյ յիմ նուաստութիւնս՝ թարգմանել. զոր յեղաշրջեցի ի հայ բարբառ, միայն յերիւրեալ զբանսն քերթողական արհեստիւ, առանց յաւելուածոյ եւ թերութեան»[17]:

Սսի Հայր Մաշտոցի թագադրման կանոնը, որի հիմքում, կրկնենք, Մայնցի կանոնն է, խմբագրվել է և ունի հավելումներ: Մաշտոց ծիսամատույանում ընդգրկվելու համար թարգմանությունը պետք է ենթարկվեր փոփոխության՝ հարմարեցվելով ինչպես Հայոց եկեղեցու ծիսական, դավանական կանոններին ու ավանդույթներին, այնպես էլ՝ Կիլիկիայի հայկական պետության վարչաքաղաքական համակարգին: Նույն սկզբունքով են ստեղծվել նաև արքաների թագադրման ֆրանսիական ու անգլիական ծիսական կանոնները, որոնց հիմքում ևս նույն՝ Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու կանոնն է[18]:

Կիլիկյան կանոնում կան հատվածներ, որոնք քաղված են Մաշտոց ձեռագրերում պահպանված թագադրության այլ կանոնից, որը հայտնի է «Կանոն թագաւոր ձեռնադրելոյ» վերտառությամբ[19]: *Այսպես, ըստ կիլիկյան կանոնի՝ կաթողիկոսի հետ հարցուպատասխանին հաջորդող աղոթքներից հետո երկու եպիսկոպոս, բռնելով արքայի ձեռքը, նրա հետ շրջվում են դեպի ժողովուրդը և բարձրաձայն ասում.* «Աստուածային եւ երկնաւոր շնորհն հեղեալ աստուաւր առ ...., կոչէ յաթոռ թագաւորութեան Տանս Թորգոմայ և զարմիս Հայկայ, աւծանիլ ըստ նմանութեան Տրդատայ, Կոստանդիանոսի և Թեոդոսիցն, ըստ ընտրութեան սրբոյ եկեղեցւոյ և ամենայն ժողովրդեանն արժանի»[20]: *Այս հատվածը քաղված է «Կանոն թագաւոր ձեռնադրելոյ»-ից.* «Աստուածային և երկնաւոր շընորհ հեղեալ առ.... կոչէ յաթոռ թագաւորութեան Տանս Թորգոմայ, աւծանիլ ըստ նմանութեան Կոստանդիանոսի և Թէոդոսի»[21]: *Ինչ վերաբերում է կիլիկյան կանոնի՝ հայոց թագավորության վարչաքաղաքական համակարգին համապատասխանեցվելուն, ապա դրա մասին փաստում են կանոնի մի քանի տեղիներ, հատկապես՝ սկզբնահատվածը (ներկայացված է ստորև), որտեղ հիշատակվում են թագադրությանը մասնակից բարձրաստիճան պաշտոնյաները:*

---

17 **Ն. Ակինեան**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 300:

18 Այս մասին մանրամասն տե՛ս **J. Le Goff, É. Palazzo, J.-Cl. Bonne, M.-N. Colette**, *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis d'après le manuscrit latin 1246 de la BNF avec la collaboration de Monique Goullet*, Gallimard, 2001; *English Coronation Records*, edited by ***Leopold G. Wickham Legg***, B. A., Oxford, 1901, p. 15-42:

19 Կանոնի վաղագույն օրինակը պահպանվել է Եղմ. 2673 (1294 թ.) ձեռագրում, էջ 257-306:

20 Անթ. 9, թ. 192բ-193ա:

21 Եղմ. 2673, էջ 259: Այս և Երուսաղեմի հավաքածուի մյուս ձեռագրերի լուսապատճենների տրամադրման համար շնորհակալություն ենք հայտնում Երուսաղեմի Հայոց պատրիարքությանը:

Այսինքն՝ Ներսես Լամբրոնացին իր կատարած թարգմանությունը գետեղել է այն ձեռագիր մատյանում, որտեղ ներառված էին Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու ծիսական արարողությունների՝ իր իսկ կատարած հայերեն թարգմանությունները: Ներսես Ակինյանը ենթադրել է (նա հայտնում է, որ չի տեսել այդ ձեռագիրը, այսինքն՝ տեղյակ է եղել միայն նրա նկարագրությանը), որ Ներսես Լամբրոնացու թարգմանածը պետք է որ Մաշտոցյան Մատենադարանի (նախկինում՝ Էջմիածնի) թիվ 1026 Մաշտոց ձեռագրում (XIV դ.)[22] պահպանված «Կարգաւորութիւն աւրհնութեան թագաւորի ըստ մեծի եկեղեցւոյ Հռոմայ» վերտառությամբ կանոնը լինի[23]: Նախնական դիտարկումները ցույց են տալիս, որ հայերեն ձեռագրերում պահպանված թագադրման կանոններից իրապես հենց ՄՄ 1026-ինն է (նաև՝ նրանից ընդօրինակվածները, օրինակ՝ ՄՄ 973, XV դ.) առավել հարազատ Մայնցի կանոնին, այսինքն՝ հնարավորինս զերծ փոփոխություններից ու հավելումներից: Այս ձեռագիրը, ինչպես վերը նշվեց, պարունակում է Հռոմի կաթոլիկ եկեղեցու ծիսական մի շարք կանոնների՝ Ներսես Լամբրոնացու կատարած թարգմանությունները, Հայոց կաթողիկոսների և Հռոմի պապերի XII դարի նամակագրության մի քանի նմուշ[24]:

*ՄՄ 1026 ձեռագրի թագադրության կանոնը լատին տեքստի համեմատ, այդուհանդերձ, ունի առանձին հավելումներ ու խմբագրված տեղիներ: Վերջիններիս սակավությունը թույլ է տալիս ենթադրել, որ դրանք կատարել է հենց Լամբրոնացին թարգմանության ժամանակ: Ինչպես տեսանք, Գրիգոր IV Տղան փորձել է Ֆրիդրիխ Բարբարոսայի որդուց ստանալ բաղձալի թագը, փութալով կատարել Լևոն II-ի թագադրումը, ուստի շտապեցրել է Լամբրոնացուն՝ թարգմանել թագավորօրհնեքի կանոնը: Ներսես Լամբրոնացին իր թարգմանած կանոնը կոչում է թագավորի «**օրհնութիւն**», ինչպես որ Սսի Հայր Մաշտոցի թագադրության կարգի վերնագրում է. «Կարգաւորութիւն **օրհնութեան** թագաւորին ըստ Մեծի եկեղեցւոյն Հռոմայ»* (Անթ. 9, թ. 182ա):

Ֆրանսիական հետքերը

Թարգմանություն լինելով հանդերձ՝ Սսի Հայր Մաշտոցի թագադրման կարգը, Մայնցի կանոնի համեմատ, պարունակում է մի շարք հավելումներ, որոնցից երկուսը, կարծում ենք, վկայում են թագադրության ֆրանսիական ծեսի ազդեցության մասին:

---

[22] ՄՄ 1026, թ. 190բ-210բ:

[23] **Ն. Ակինեան**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 304-305:

[24] Այս ձեռագրի մանրամասն նկարագրությունը տե՛ս *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Դ, կազմ.՝ ***Ա. Քեօշկերեան, Կ. Մուքիասեան, Յ. Քեօսէեան***, Երեւան, 2008, էջ 43-47: **Ն. Ակինեան**, *Ներսէս Լամբրոնացի*, էջ 296-316:

*Այսպես, ըստ կիլիկյան կանոնի, երբ արքան մտնում է եկեղեցի, կաթողիկոսը նրանից պահանջում է երդվել. «*Եւ ի մէջ եկեղեցւոյն դադարեն: Եւ կաթողիկոսն տայ երդնուլ ընտրելոյն ի վերայ սովորական իրաւանցն»[25]*: Ի դեպ, այս հատվածը բացակայում է ՄՄ 1026 ձեռագրի թագավորօրհնեքի կանոնից, որն, ինչպես նշվել է, առավել հարազատ է Մայնցի կանոնին, որտեղ ևս երդման այս դրվագը գոյություն չունի:*

Երդման մասին վկայող վերոնշյալ հատվածը հանդիպում է թագավորօրհնեքի այն կանոններում, որոնք ընդօրինակվել են Սսի Հայր Մաշտոցից[26]: Արքայի երդումը չկա ՄՄ 4997 (1461 թ.) Մաշտոցի թագավորօրհնեքի կանոնում, որով 1465 թ. կատարվել է Վասպուրականի վերջին թագավոր Սմբատ Սեֆեդինյանի թագադրությունը[27]:

*Կիլիկյան կանոնի բուն շարադրանքում արքայի երդման տեքստը չկա. միայն նշված է, որ նա երդվում է՝ «*Ի վերայ սովորական իրաւանցն»[28]*, որին անմիջապես աղոթք է հաջորդում: Բարեբախտաբար Սսի Հայր Մաշտոցի՝ թագավորօրհնեքի կանոնին հաջորդող էջերում պահպանվել է Լևոն արքայի երդման տեքստը. «*Ես՝ Լևոն, թագաւոր Հայոց, որ կամաւմն Աստուծոյ լինելոց եմ թագաւոր Հայոց, խոստանամ, ուխտեմ և երդնում առաջի Աստուծոյ և երանելոյն սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին, որ լինիմ ես յայսմհետէ պահապան և զերծանօղ հաւանայապետին և Սուրբ եկեղեցւոյն Հայոց և ամենայն կլերիկոսաց նորայ ի յամենայն կարիս և ի յաւգուտս իւր՝ պահելով և խնամելով զհայրենիս, զպատիւս և զիրաւունս նորայ որչափ կարողացայց աւգնութեամբն Աստուծոյ, ըստ գիտութեան և կարողութեանն իմոյ, ուղ[ղ]ել յստակ հաւատով, այնպէս Աստուած աւգնէ ինձ և այս սուրբ Աւետարանս Աստուծոյ»[29]*: Երդման ավարտին գրված է, որ պետք է կրկնել երեք անգամ. «*Գ հետ

---

25 Անթ. 9, թ. 184բ-185ա:

26 Ջմմաո 93 (1687 թ.), թ. 104ա, 97 (1740-1749 թթ.), էջ 80, թիւ 102 (1741 թ.), էջ 210, եղմ. 444, էջ 28, եղմ. 2780 (1778 թ.), էջ 85: Ջմմաոի հավաքածուի ձեռագրերի լուսապատճենների տրամադրման համար շնորհակալություն ենք հայտնում Ջմմաոի պատրիարքական կղերի միաբանությանը:

27 ՄՄ 4997, թ. 112ա-132բ: Կանոնի ընդօրինակությունը տե՛ս ՄՄ 5702 (1471 թ.), թ. 211ա-235ա: Հետաքրքրական է, որ ՄՄ 4997 և ՄՄ 5702 ձեռագրերը զերծ են ՄՄ 1026-ի, ինչպես նաև կիլիկյան ու նրանից ընդօրինակված կանոններում առկա լատինաբանություններից: Օրինակ՝ վերնագրում հիշատակված չէ «Հռոմ»-ը. «Կանոն եւ կարգաւորութիւն աւրինութեան թագաւորի Ըստ մեծի եկեղեցւոյն» (ՄՄ 4997, թ.112ա), կիլիկյան կանոնում առկա լատիներեն «լեդանիա»-ն փոխարինված է հայերեն «շարական»-ով (Անթ. 9, թ. 185բ, ՄՄ 4997, թ. 115ա) և այլն:

28 Անթ. 9, թ. 184բ-185ա:

29 Նույն տեղում, թ. 220ա: Մասնագիտական գրականության մեջ երդման այս տեքստը վերագրվում է Լևոն I-ին (**Լ. Տեր-Պետրոսյան**, *Խաչակիրները եւ հայերը (պատմաքաղաքագիտա-*

կրկնէ»[30], *ինչն աներկբա վկայում է, որ այդ տեքստն արքան ասել է հենց թագադրության ժամանակ: Ջմմառի պատրիարքական կղերի միաբանության հայերեն ձեռագրերի հավաքածուի թիվ 97 Մաշտոցի թագավորօրհնեքի կանոնը, որը սերում է Սսի Հայր Մաշտոցի համապատասխան կանոնից, նույնպես պարունակում է այս երդումը, որից առաջ գրված է, որ արքան այն տվել է օծվելուց առաջ.* «Այս է օրինակ ուխտն, զոր ուխտեն թագաւորք մինչև օծանիւն»[31]: *Նշենք, որ կիլիկյան կանոնում ևս երդումը նախորդում է օծմանը:*

Եկեղեցի մուտք գործելուց հետո բարձրաստիճան եկեղեցական(ներ)ի պահանջով ընտրյալ արքայի երդումը եղել է նաև անգլիական և ֆրանսիական թագադրման կանոններում: Այսպես, ըստ անգլիական կանոնի, արքան խոստանում է.

«Առաջին՝ որ Աստծո եկեղեցին և ողջ քրիստոնյա ժողովուրդը մշտապես խաղաղությամբ կմնան: Երկրորդ՝ որ կանխելու է անօրինություններն ու հափշտակությունը (ագահությունը) բոլոր աստիճաններում: Երրորդ՝ որ բոլոր դատավճիռներն ընդունելու է արդարությամբ և ողորմածությամբ, որպեսզի գթասիրտ և ողորմած Աստված նրան և մեզ շնորհի իր ողորմությունը»:

"In primis ut eclesia dei et omnis populus christianus ueram pacem seruent in omni tempore. Aliud est ut rapacitates et omnes iniquitates omnibus gradibus interdicat. Tertium est ut in omnibus iudiciis equitatem et misericordiam precipiat. ut sibi et nobis indulgeat misericordiam suam clemens et misericors deus"[32].

Մայնցի կանոնի այս դրվագում, ինչպես նշվեց, երդում չկա: Սակայն այնտեղ առկա է արքայի հետ եպիսկոպոսի հարցուպատասխան, որ երդում է հիշեցնում: Ըստ այդմ՝ ծիսական արարողությանը մասնակից եպիսկոպոսն արքային հարցնում է՝ արդյո՞ք նա կամենում է հաստատուն կերպով հետևել կաթոլիկ եկեղեցու հավատին, պահպանել եկեղեցին և նրա հոգևորականներին, դատել Աստծուց ստացած թագավորական իշխանությամբ: Ի պատասխան՝ արքան

կան ուսումնասիրություն), հ. Բ, Երեւան, 2007, էջ 193-194: Լևոն Մեծագործի թագադրությանը վերաբերող մեր հոդվածում երդման այս տեքստը նույնպես վերագրել ենք Լևոն I-ին (**Վ. Թոռոսյան,** «Կիլիկիայի հայոց թագավոր Լևոն Մեծագործի թագադրման շուրջ», *Էջմիածին*, 2016, ԺԲ (12), էջ 107): Գոհար Գրիգորյանն այն թեականորեն վերագրում է Լևոն IV-ին (**G. Grigoryan**, "The 'Just Judgement' of King Lewon IV," p. 109): Նա հիմք է ընդունում այն հանգամանքը, որ Սսի Հայր Մաշտոցը կազմվել է 1311-ին, որից հետո է գահակալել Լևոն IV-ը:

[30] Ա.ԹԲ. 9, թ. 220ա:

[31] Ջմմառ 97, էջ 95:

[32] *English Coronation Records*, pp. 9, 15, 30-31. Լատիներեն տեքստերի թարգմանության համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մատենադարանի «Թարգմանական մատենագրության» բաժնի վարիչ, բ.գ.դ. Գոհար Մուրադյանին:

հայտնում է, որ համաձայն է և իր ստանձնած պարտավորությունները կկատարի Աստծո օգնությամբ.

“Finita letania erigant se episcopi sublevatumque principem interroget domnus metropolitanus his verbis.

Vis sanctam fidem a catholicis viris tibi traditam tenere et operibus iustis observare?.

R. Volo.

Vis sanctis ecclesiis ecclesiarumque ministris tutor ac defensor esse?

R. Volo.

Vis regnum tibi a Deo concessum secundum iustitiam partum tuorum regere et defendere?

R. Volo, et in quantum divino fultus adiutorio ac solacio omnium fidelium suorum valuero, ita me per omnia fideliter acturum esse promitto”[33].

Այս հարցուպատասխանը գրեթե ճշգրիտ հայերեն թարգմանությամբ, առկա է նաև կիլիկյան կանոնում, որում հարցադրող եկեղեցականը եպիսկոպոսապետն է, այսինքն՝ կաթողիկոսը։

«Երբ լեդանիայն կատարի, յառնեն եւ ունիցի եպիսկոպոսապետն հանդէպ իւր զընտրեալն։

Եւ հարցանէ զայս։

Կամի՞ս մնալ ի սուրբ հաւատս, որ է հաստատեալ ի կաթողիկէ եկեղեցւոջ, և պահել զնոյնս հաստատուն և սուրբ սրտիւ։

Պատասխանէ. *Այո՛, կամիմ։*

Եպիսկոպոսապետն ասէ.

Կամի՞ս լինել պահապան սուրբ եկեղեցւոյ և ամենեցուն, որ ի սմա ժառանգաւոր կլերիկոսաց։

Պատասխանէ. *Խնդրե՛մ։*

Եպիսկոպոսապետն ասէ.

Կամի՞ս փրկել զսոսա և դատել թագաւորութեամբ, որ յԱստուծոյ ի քեզ հաստատի, իրաւամբք, զոր հարքն քո արարին։

---

[33] **P. E. Schramm**, *Kaiser, Könige und Päpste,* S. 95-96. Թարգմանությունը՝ *«Լիտանիայի ավարտից հետո եպիսկոպոսները կանգնում են, և մետրոպոլիտ տերն այս խոսքերով հարցնում է ոտքի ելած իշխանին. «Կամենո՞ւմ ես պահպանել և արդար գործերով պատվել կաթոլիկ այրերից քեզ ավանդված սրբազան հավատը»։ Պ. «Կամենում եմ»։ «Կամենո՞ւմ ես սուրբ եկեղեցիների և եկեղեցիների սպասավորների պաշտպանն ու պահապանը լինել»։ Պ. «Կամենում եմ»։ «Կամենո՞ւմ ես Աստծուց քեզ շնորհված թագավորությունը կառավարել ու պաշտպանել հայրերիդ արդար(ադատ)ության համաձայն»։ Պ. «Կամենում եմ և, որքան աստվածային զորակցությամբ և ի միխիթարություն նրա հավատարիմների կարող լինեմ, խոստանում եմ ամեն ինչում այդպես վարվել»»։*

Պատասխանէ. *Յաւժարի՛մ, որչափ և աւգնականութեամբն Աստուծոյ զաւրանամ, և խոստանամ խոնարհութեամբ սուրբ եկեղեցւոյ և ժողովրդեանս զամենայնն կատարել»*[34]*:*

Փաստորեն կիլիկյան կանոնում առկա են և՛ եկեղեցի մուտք գործելուց անմիջապես հետո արքայի տված երդումը, և՛ սույն հարցուպատասխանը: Նշենք, որ անգլիական կանոնում հարցուպատասխանի այս դրվագը բացակայում է և կա միայն արքայի երդումը:

Քննվող խնդրի տեսանկյունից խիստ հետաքրքրական է, որ արքայի երդումը և եպիսկոպոսի հետ հարցուպատասխանն առկա են թագադրության ֆրանսիական ծեսում, ի դեպ, նույն հաջորդականությամբ, ինչ՝ կիլիկյան կանոնում: Առավել ուշագրավ է այն, որ Լևոն արքայի անունով պահպանված երդման տեքստը հարազատություն ունի Ֆրանսիայի թագավորի երդմանը.

Թագադրության ֆրանսիական կանոն	**Սսի Հայր Մաշտոցի «Թագաւորահնէր»-ի կանոն**
"Promitto vobis, quod vobis et ecclesiis vestris canonicum privilegium et debitam legem atque iusticiam servabo. Et defensionem quantum potuero, adiuvante Domino, exhibebo, sicut rex in suo regno unicuique episcopo et ecclesie sibi commisse per rectum exhibere debet".	*«Խոստանում եմ ձեզ, որ կպահպանեմ ձեզ և ձեր եկեղեցիների համար կանոնական արտոնությունը, ձեր հասանելիք իրավունքն ու արդարությունը: Եվ Աստծո օգնությամբ, որքան կարողանամ, կապահովեմ նրանց պաշտպանությունը, ինչպես որ թագավորը պետք է անի իր թագավորության մեջ ամեն մի եպիսկոպոսի և իր հոգածությանը հանձնված յուրաքանչյուր եկեղեցու համար»* [35]*:*	*«Ես՝ Լևոն, թագաւոր Հայոց, որ կամաւքն Աստուծոյ լինելոց եմ թագաւոր Հայոց, խոստանամ, ուխտեմ և երդնում առաջի Աստուծոյ և երանելոյն սրբոյն Գրիգորի Լուսաւորչին, որ լինիմ ես յայսմհետէ պահապան և զերծանօղ քահանայապետին և Սուրբ եկեղեցւոյն Հայոց և ամենայն կլերիկոսաց նորայ ի յամենայն կարիս և ի յաւգուտս իւր՝ պահելով և խնամելով զհայրենիս, զպատիւս և զիրաւունս նորայ որչափ կարողացայց աւգնութեամբն Աստուծոյ, ըստ գիտութեան և կարողութեանն իմոյ, ուղ[ղ]ել յստակ հաւատով, այնպէս Աստուած աւգնէ ինձ և այս սուրբ Աւետարանս Աստուծոյ»*:

[34] Անթ. 9, թ. 186ա-187ա:

[35] **J. Le Goff, É. Palazzo, J.-Cl. Bonne, M.-N. Colette,** *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis…,* pp. 260-261.

Երդման այս տեքստի առաջին կիրառությունը (չնչին տարբերությամբ) Ֆրանսիայի արքայի թագադրման ծեսում որոշ վերապահությամբ թվագրվում է 880-936 թթ. միջակայքով[36]*: Այն, կրկին խմբագրական փոփոխություններով ու հավելումներով, տեղ է գտել նաև Ֆրանսիայի Ֆիլիպ I արքայի (1052-1108) թագադրության կանոնում*[37]*.*

Երդման ֆրանսիական և կիլիկյան տեքստերի հիմնական գաղափարները նույնն են. երկու դեպքում էլ արքան խոստանում է լինել՝ **ա. հոգևոր առաջնորդի, եկեղեցու և նրանց իրավունքների պահապանը, բ. այդ ամենն անել Աստծո օգնությամբ և ըստ իր կարողության**:

Տեքստերի բովանդակային հարազատությունը, ինչպես նաև երդման ու հարցուպատասխանի առկայությունը ֆրանսիական ու կիլիկյան կանոններում, այն էլ՝ նույն հաջորդականությամբ, թույլ են տալիս կարծել, որ թագադրության ֆրանսիական ծեսն ազդեցություն է ունեցել Սսի Հայր Մաշտոցի թագավորօրհնեքի կանոնի վրա:

Ֆրանսիական ազդեցության մասին անուղղակի վկայում է կիլիկյան կանոնում շուշան ծաղկի՝ ֆրանսերենից տառադարձված «ֆլաւրտրիս» (fleur de lis) անվան առկայությամբ: Լատիներեն այդ ծաղիկը կոչվում է lilium*, ինչը թույլ է տալիս ենթադրել, որ կիլիկյան ծեսում այն հայտնվել է ֆրանսերենի ազդեցությամբ: Ի դեպ, թագադրության ֆրանսիական կանոնում, որ նույնպես լատիներեն է, այս ծաղիկը կոչվում է* lilium[38]*: Սակայն շուշան ծաղիկը ֆրանսիական*

---

36 *Ordines Coronationis Franciae*, Volume 1: *Texts and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, edited by **Richard A. Jackson**, University of Pennsylvania Press, 1995, p. 143, 147.

37 *Ordines Coronationis Franciae*, vol. 1, pp. 227-228. "Ego Philippus, Deo propitiante mox futurus rex Francorum, in die ordinationis mee, promitto coram Deo et sanctis eius, quia unicuique de vobis commissis, canonicum privilegium et debitam legem atque iustitiam conservabo et defensionem quantum potuero, adiuvante Domino, exibebo sicut rex in suo regno unicuique episcopo et ecclesie sibi commisse per rectum exibere debet. Populo quoque nobis credito, me dispensationem legum, in suo iure consistentem, nostra auctoritate concessurum". *Թարգմանությունը՝ «Ես՝ Փիլիպպոս, որ Աստծո կամոք շուտով լինելու եմ ֆրանկների թագավոր, իմ թագադրման օրը Աստծո և նրա հավատացյալների առջև խոստանում եմ, որ կպահպանեմ ձեզանից յուրաքանչյուրի հոգածությանը հանձնված [եկեղեցիների] համար կանոնական արտոնությունը և [նրանց] հասանելիք իրավունքն ու արդարությունը և Աստծո օգնությամբ, որքան կարողանամ, կապահովեմ նրանց պաշտպանությունը, ինչպես որ թագավորը պետք է ապահովի իր թագավորության մեջ ամեն մի եպիսկոպոսի և նրա հոգածությանը հանձնված յուրաքանչյուր եկեղեցու համար: Նաև մեզ վստահված ժողովրդին շնորհելու եմ օրենքների պաշտպանությունը՝ մեր իշխանությամբ վերապահված նրա իրավունքի սահմաններում»:*

38 **J. Le Goff, É. Palazzo, J.-Cl. Bonne, M.-N. Colette,** *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis…,* p. **247**.

կանոնում հիշատակվում է ոչ թե իբրև ծիսական առանձին տարր, այլ՝ որպես արքայական հագուստին կարված խորհրդանշան[39]*։*

«Ֆլաւտրիս»-ը հիշատակվում է կիլիկյան կանոնի առաջին պարբերության մեջ, որում ներկայացված են բարձրաստիճան այն պաշտոնյաները, որոնք արքային ուղեկցում են արքունի եկեղեցի և մասնակցում ծիսական արարողությանը՝ գունդստաբլը, թագադիրը, սենեշալը, ջամբոլայը, մարաջախտը և պոդլերը. «Յորժամ ժառանգաւորին եւ ժողովն[40] *ընտրեն զոք բարձրացուցանել թագաւոր, գան յարիւնի ապարանսն։ Եւ աշտիճանաւորին՝ գունդուստապլն՝ թագաւորական նշանաւն, եւ թագադիրն՝ թագաւն, եւ սենեսչալն՝ ծաղկիւն, որ է* **ֆլաւտրիս**, *եւ ջամբոլայն՝ թագաւորական զգեստիւն եւ պատլերն՝ հանապովն և մարաջախտն՝ գունդուստապլին նշանաւն, պատեն զընտրեալն ի կանգուն հագած, և այլ լիճ ճորտերն ընդ դրացէ բոլոր ի կանգուն և պահնորդերն այնոց ընդ դրացէ ի կանգուն և չտան թոյլ այլ ումեք մտանել»*[41]*։*

Շուշան ծաղիկն, ինչպես հայտնի է, եղել է Ֆրանսիայի թագավորական իշխանության խորհրդանիշը։ Իր այդ նշանակությամբ այս ծաղիկն օգտագործվել է նաև եվրոպական այլ երկրներում՝ հայտնվելով արքայական իշխանության տարբեր խորհրդանշանների՝ գավազանի, հանդերձանքի, ինչպես նաև դրամների վրա[42]*։*

Թագադրման կիլիկյան կանոնի համաձայն՝ այն ամրացվել է արքայական նշանակներից գավազանի ծայրին, որը հայոց կաթողիկոսն ընծայել է նորընտիր թագավորին։ Ի տարբերություն թագադրության ֆրանսիական, անգլիական ու

---

39 **J. Le Goff, É. Palazzo, J.-Cl. Bonne, M.-N. Colette,** *Le sacre royal à l'époque de Saint Louis…*, p. 21, 50, 51, 193, 247, 283, 326.

40 Ա.նթ. 9, թ. 182ա: Կարծում ենք՝ բաղվածքում նշված «ժողով»-ը Կիլիկիայի հայկական իշխանությունում, ապա՝ թագավորությունում գործած ***Արքունի գերագույն ատյանն*** է, որն ունեցել է իշխանի և թագավորի գահաժառանգման հետ կապված հարցերը բննելու և լուծելու իրավունք: Առիթի գերագույն ատյանի մասին մանրամասն տե՛ս **Լ. Տեր-Պետրոսյան**, *Խաչակիրները եւ հայերը*, էջ 141, 153-154: Այն Աւետիքի լատինական իշխանություններից ընդօրինակված պետական մարմին էր (նույն տեղում, էջ 154): Նշենք, որ այս հավելումն առկա է նաև ՄՄ 1026 ձեռագրի թագավորօրինեների կանոնում (թ. 191ա, որն, ինչպես նշեցինք, առավել հարազատ է լատին սկզբնագրին):

41 Ա.նթ. 9, թ. 182ա-183բ: Թագադրության ավարտից հետո նորընծա արհան պաշտոնյաների ուղեկցությամբ գնում է արհայական պալատ՝ թագադրման խնջույքին մասնակցելու (նույն տեղում, թ. 215բ-219բ):

42 **V. Sulovsky**, *Holy, Roman, Frankish: a Sketch of the Political Iconography of Frederick Barbarossa*, MA Thesis in Comparative History, with a specialization in Interdisciplinary Medieval Studies, Central European University, Budapest, May, 2015, p. 20, 61, 68, 71. **B. Margreet**, "Lions or lilies? The dynastic identity of Margaret of Burgundy (1374-1441) as represented by material objects", *Virtus. Journal of Nobility Studies*, 2021, № 28, pp. 61-82.

գերմանական (Մայնցի) կանոնների, կիլիկյան կանոնում՝ գավազանի ընծայաբերումից առաջ նկարագրված է ինչպես այդ, այնպես էլ արքայական իշխանության մյուս խորհրդանիշը՝ ագուցված խաչով ոսկե գունդը. «Տայ յաջ ձեռն խաչ ի վերայ խնձորոյ ոսկւոյ և ի ձախ ձեռն՝ գաւազան և ի ծայրն ծաղիկ»[43]*:*

*Հայ իրականության մեջ ծաղկազարդ գավազանն (*sceptre-lily*) ու խաչակիր գունդն առաջին անգամ հանդիպում են կիլիկյան արքայական դրամների վրա, որտեղ առկա է նաև սույն քաղվածքում նշված թագավորական իշխանության մյուս նշանակը՝ ագուցված խաչով ոսկե գունդը (*globus cruciger*)*[44]*: Այն խորհրդանշել է երկիր մոլորակը, իսկ նրա վրայի խաչը՝ քրիստոնեության հաղթանակն ու տիրապետությունն աշխարհում: Խաչակիր գունդն, ըստ մասնագիտական գրականության մեջ տարածված կարծիքի, առաջին անգամ հանդիպում է Բյուզանդական կայսրությունում՝ Թեոդոսիոս II (401-450) կայսեր դրամների վրա*[45]*, իսկ եվրոպական տիրակալներից առաջինն այն օգտագործել է Սրբազան Հռոմեական կայսրության ինքնակալ Հենրի II-ը (1014-1024)*[46]*: Շուշանակիր գավազանն ու խաչակիր գունդը Սրբազան Հռոմեական կայսրության ինքնակալների դրամներին հայտնվում են XII դարում*[47]*: Հավանաբար այս կայսրերի նմանողությամբ, կիլիկյան արքաները ևս ծաղկազարդ գավազանը բռնել են ձախ, իսկ խաչակիր գունդը՝ աջ ձեռքով:*

---

[43] Անթ. 9, թ. 206բ: Եղմ. 2673 «Մաշտոց» ձեռագրում կա թագադրության այս կանոնի սեղմ տարբերակ, որն ունի նույն վերնագիրը, ինչ կիլիկյան կանոնը. «Կարգաւորութիւն օրհնութեան թագաւորի ըստ Մեծի եկեղեցւոյ Հռոմայ», որում խաչակիր գնդի և գավազանի ընծայաբերման հատվածում գրված է. «Յետ այսր տայ յաջ ձեռն ծաղիկ, որում անուն է ցետր՝ ի վերայ խնձորոյ ոսկւոյ, և ի ձախ ձեռն՝ գաւազան և ասէ» (էջ 311): Այս տողերի միջև կա կարմիրով գրված հետևյալ մեկնաբանությունը. «Մայր հայ լեզու: Ֆռանգ ցետէր»: Եթե համարեմ, որ մեջբերված նախադասությունը ճիշտ է, ապա կստացվի, որ «ցետէր»-ը ծաղկի անունն է, ինչն, անշուշտ, սխալ է: «Յետէր»-ն, ինչպես ճիշտ նկատել է Գոհար Գրիգորյանը, գավազանն է (sceptre) (**G. Grigoryan**, "The 'Just Judgement' of King Lewon IV," p. 111):

[44] Ահռայական այս նշանակներն առաջին անգամ հանդիպում են Լևոն I-ի դրամների վրա, իսկ իշխանապետության շրջանից (1080-1198) մեզ հասած դրամներում դրանք չկան (**P. Z. Bedoukian**, *Coins of the baronial period of Cilician Armenia (1080-1198)* (The Armenian Numismatic Society Museum notes, XII), 1966, pp. 141-146:

[45] **D. Angelov, J. Herrin**, *The Christian Imperial Tradition – Greek and Latin, Universal Empire (A Comparative Approach to Imperial Culture and Representation in Eurasian History)*, Cambridge University Press, 2012, p. 156.

[46] Նույն տեղում: **P. E. Schramm**, *Sphaira, Globus, Reichsapfel: Wanderung und Wandlung eines Herrschaftszeichens von Caesar bis zu Elisabeth II*. Ein Beitrag zum 'Nachleben' der Antike, Stuttgart, 1958, S. 24-27, 61-63. Էռնստ Շռամի տեսակետը ներկայացված է Անգելովի և Հեռրինի աշխատությամբ միջնորդավորված:

[47] **V. Sulovsky**, *Holy, Roman, Frankish…*, p. 61, 68.

Թագադրման ֆրանսիական ծեսի ազդեցությունը կիլիկյան կանոնի վրա ամենևին զարմանք հարուցող իրողություն չէ: Քաղաքական կառավարման եվրոպական (ֆրանկական) ավանդույթների ազդեցությունը հատկապես Կիլիկիայի հայկական պետության արքունական համակարգում հայտնի իրողություն է: Լևոն II իշխանին հղած իր թղթում Ներսես Լամբրոնացին վկայում է տակավին 1190-ական թթ. կեսերին Ռուբինյանների իշխանական արքունիքում լատինական, այն է՝ ֆրանկական պաշտոնների ու կառավարման սկզբունքների գոյության մասին[48]*: Ֆրանկական պաշտոններից նա նշում է «սիր»-ը (արքունական աստիճան), «պրօքսիմոս»-ը (արքունի գանձարանապետ), «գունդստաբլ»-ը (սպարապետ), «մարաջախտ»-ը (բանակի ռազմական նյութերի մատակարար), «լեճ»-ը (պատվիրակ, պատգամավոր) և այլն*[49]*:*

Այդուամենայնիվ, աղբյուրների սակավախոսության պատճառով, դեռևս դժվար է պարզել՝ կիլիկյան արքաների երդման վրա ֆրանիսական ազդեցությունը երբ և ինչ ճանապարհով է տեղի ունեցել:

Եզրակացություն

Սսի Հայր Մաշտոցի թագավորօրհնեքի կանոնի հիմքում Սրբազան Հռոմեական կայսրության ինքնակալի թագադրման կանոնն է: Սակայն կիլիկյան կանոնը կիրառության և Մաշտոց ծիսարան մուտք գործելու համար ենթարկվել է որոշակի խմբագրման՝ հարմարեցվելով հայկական թագավորության վարչաքաղաքական համակարգին, Հայոց եկեղեցու ծիսական ու դավանական կանոններին, ինչպես նաև թագադրության հայկական ավանդույթներին:

Թագադրման ծեսում արքայի երդման կիլիկյան և ֆրանսիական տեքստերի բովանդակային նմանությունը, ինչպես նաև թագադրող եկեղեցականի հետ արքայի հարցուպատասխանի առկայությունը երկու կանոններում՝ գործողությունների նույն հաջորդականությամբ թույլ են տալիս կարծել, որ Սսի Հայր Մաշտոցի թագավորօրհնեքի կանոնի վրա եղել է ֆրանսիական ծեսի ազդեցությունը: Այս տեսակետի օգտին է վկայում նաև ֆրանսիական արքայական խորհրդանշաններից շուշան ծաղկի՝ ֆրանսերեն «ֆլաւրտրիս» տառադարձմամբ առկայությունը կիլիկյան կանոնում:

---

[48] **Ներսէս Լամբրոնացի**, *Թուղթ առ քրիստոսազօր իշխողն մեր ինքնակալութեամբ Լեւոն*, Վենետիկ, 1865, էջ 239-241:

[49] Նույն տեղում, էջ 239: Կիլիկյան Հայաստանի կառավարման համակարգի, պաշտոնեության, մասնավորապես դրանց վրա ֆրանկական ազդեցության մասին մանրամասն տե՛ս **Ս. Բոռնազյան**, *Սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունները Կիլիկյան հայկական պետությունում*, Երևան, 1973, էջ 45-80:

VAHE TOROSYAN

FRENCH TRACES IN THE CORONATION ORDO OF THE ARMENIAN KINGDOM OF CILICIA

Key words: Consecration, coronation, ordo, sceptre, Armenian Kingdom of Cilicia, royal oath, Nerses Lambronatsi, French traces.

The coronation ordo of the Armenian Kingdom of Cilicia, preserved in the *Hayr Mashtoc* (the Book of Rituals of the Armenian Church), is based on the coronation ordo of the Holy Roman Empire, specifically the Mainzer Krönungsordo of the Ottonian kings. The Cilician ordo is titled "Order of a King's Consecration Service according to the Great Church of Rome". It was translated from Latin into Armenian by the prominent 12th-century ecclesiastical figure Nerses Lambronatsi in 1190.

This translation was later revised and adapted to align with the administrative and political system of the Armenian Kingdom, as well as the rites and creed of the Armenian Church. Notably, the coronation ordo of the Armenian Kingdom of Cilicia includes a royal oath, a feature that is unique to the Armenian and French ordos. Interestingly, a royal oath is absent from the coronation ordo of the Holy Roman Empire, the source text for the Cilician rite.

Moreover, the Armenian ordo shares similarities in content and in structure with the French coronation ordo of the 13th century. Royal oaths are found in corresponding sections of both the French and Armenian texts. Taking this into account, it seems likely that there was a French influence on the royal oath of the Armenian coronation ordo.

ВАЭ ТОРОСЯН

ФРАНЦУЗСКИЙ СЛЕД В КОРОНАЦИОННОМ РИТУАЛЕ АРМЯНСКОГО КИЛИКИЙСКОГО ЦАРСТВА

Ключевые слова: Коронация, помазание, ритуал, скипетр, Армянское Киликийское царство, королевская присяга, Нерсес Ламбронаци, французский след.

Коронационный ритуал Армянского Киликийского царства, сохранившееся в Книге ритуалов Армянской церкви (Հայր Մաշտոց), основан на коронационном ритуале Священной Римской империи, в частности, на Майнцском Krönungsordo династии Оттонов. Киликийский ритуал озаглавлен «Порядок

церемонии посвящения короля в соответствии с Великой Римской церковью». Его в 1190 году перевел с латинского на армянский выдающийся церковный деятель XII века Нерсес Ламбронаци.

Этот перевод в дальнейшем отредактировали, приспособив к политико-административной системе Армянского царства, а также к ритуалам и обиходу канонам Армянской церкви. Примечательно, что в коронационный ритуал Армянского Киликийского царства входит королевская присяга. Это особенность армянского и французского ритуала. Такой присяги нет в ритуале Священной Римской империи, источнике текста киликийского ритуала.

Более того, содержание армянского ритуала имеет черты, сходные с французским коронационным ритуалом XIII века. Присяга помещена в идентичных разделах обоих текстов. Сказанное позволяет предположить, что армянский коронационный ритуал подвергся французскому влиянию.

ԱՇՈՏ ՍԱՐԳՍՅԱՆ*

DOI:10.57155/LIMR5958

ՀԱՅՈՑ ԴԱՐՁԻ ԵՐԿՐՈՐԴ ՓՈՒԼԸ. ՀԻՄՆԱԿԱՆ ՔԱՂԱՔԱԿԱՆ ՕՐԱԿԱՐԳԸ ՍՊԱՍԱՐԿՈՂ ԾՐԱԳԻՐԸ

Բանալի բառեր՝ *Քրիստոնեության ամրապնդում, եկեղեցու իշխանություն, հեթանոսական կրոն, հեղափոխություն, ազգային ինքնություն, հայկական «ոսկեդար», թարգմանական գրականություն, պատմագրություն:*

Հայկական «ոսկեդարը» հիմնականում համարվել է մշակութային երևույթ, մշակութային «պայթյուն»[1]՝ հետևանքն ու արդյունքը հայկական այբուբենի ստեղծման մաշտոցյան մեծագործության: Իսկ դրա առաջնային շարժառիթը՝ Աստվածաշնչի և կրոնական այլ գրակության թարգմանությունը՝ քրիստոնեության տարածումը լիակատար դարձնելու խնդրի լուծման համար: Այդ են ասում պատմիչների համերաշխ վկայությունները: Այդպիսին է, ըստ էության, նաև արդի գիտության մեջ տարածված պատկերացումների և գնահատականների առանցքը[2]: Եվ փաստորեն դա, իրոք, այդպես է. գրերի ստեղծմամբ սկսված հայկական «ոսկեդարն» այլ բան չէ, քան Հայոց Դարձի երկրորդ, շատ ավելի բուռն ու արդյունավետ, եզրափակիչ փուլ՝ մեզ համար անվիճելի ճակատագրական հետևանքներով և նշանակությամբ: Բացատրության և որակման այս հիմքով, սակայն, մշակութային նման մի անակնկալ պոռթկումը մղում է այն մտքին, թե Հայոց մեջ դարեր շարունակ (և հատկապես՝ քրիստոնեության ընդունումից հետո մի ամբողջ դար) եղել է մայրենի լեզվով տարաբնույթ, թարգմանական և

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ.գ.թ., ashot.sargssyan@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 13 նոյեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 6 դեկտեմբերի, 2024:

1 «Մշակութային «պայթյուն» բնորոշումը ակադեմիկոս Գագիկ Սարգսյանինն է, տե՛ս **Գ. Սարգսյան**, *Պատմագիտական հետազոտություններ*, Երևան, 2006, էջ 10:

2 Ամփոփիչ շարադրանքները տե՛ս *Հայ ժողովրդի պատմություն*, հ. 2, Երևան, 1984, էջ 423-429 (այսուհետև՝ *ՀԺՊ*), *Հայոց պատմություն*, հ. 2, գիրք 1-ին, Երևան, 2018, էջ 500-510 (այսուհետև՝ *ՀՊ*): Վերջինս «գրերի ստեղծման բուն նպատակ» է համարում «եկեղեցու գործունեության արդյունավետ կազմակերպումը և հայության մեջ քրիստոնեական հավատի ամրապնդումը» (*ՀՊ*, էջ 511): Երկու դեպքում էլ անպատասխան է մնում այն հարցը, թե ինչո՞ւ դա տեղի ունեցավ հարյուր տարի ուշացումով, ինչո՞ւ հարյուր տարի հետո միայն գիր ունենալու խնդիրը դարձավ «անհետաձգելի անհրաժեշտություն» (տե՛ս *ՀԺՊ*, էջ 423):

ինքնուրույն բազմաժանր գրականության ստեղծման ահռելի մի ներուժ ու ձգտում՝ արգելափակված ու պատնեշված, սակայն, գիր չունենալու հանգամանքով: Գրերի ստեղծմամբ քանդվել է այդ պատնեշը, և զսպանակված այդ ներուժը հորդել է հեղեղի պես, ժայթքել հրաբխի նման: 5-րդ դարից մեզ հասած (բնականաբար՝ ոչ ամբողջությամբ) հայերենով բազմաժանր մատենագրական ժառանգությունը համեմատած նախորդ «դատարկ» դարերի հետ, լիովին արդարացնում է նման համեմատությունը կամ պատկերը:

Այսինքն՝ ստացվում է, որ խնդիրն ինչ-որ տեղ հանգում է գիր ունենալ-չունենալու, ըստ էության տեխնիկական բնույթի մի հանգամանքի՞:

Ստացվում է, որ եթե հայոց այբուբենն ստեղծվեր հարյուր տարի առաջ (ինչն օրինաչափ կլիներ քրիստոնեության ընդունումից անմիջապես հետո, և այդպես է եղել այլ ժողովուրդների մոտ)[3], կամ հայերս ունենայինք վաղուց գործածվող բավարար մի ազգային այբուբեն (ինչպես հունականը, լատինականը, ասորականը և այլն, որոնք նրանց համար ծառայեցին նաև քրիստոնեության ընդունման դարաշրջանում), ապա մեր գրականության «ոսկեդարն» էլ կլիներ ոչ թե 5-րդ, այլ 4-րդ դարո՞ւմ՝ վերջնականապես լուծելու համար քրիստոնեության տարածման նույն այդ առաջնային խնդիրը: Եթե բնական ու տրամաբանական համարենք, իհարկե, որ քրիստոնեության տարածումը լիակատար դարձնելը հրատապության նույն աստիճանով պիտի լիներ ի սկզբանե՝ այն պետական կրոն հռչակելուց անմիջապես հետո, ինչպես որ էր 5-րդ դարում:

Եթե քրիստոնեության (որպես գրավոր վարդապետության) ընդունումը ենթադրել-թելադրել է գիր չունեցող ժողովուրդների համար դրա ստեղծում, ապա ամեն տեղ չէ (նաև գիր ունեցող ժողովուրդների մոտ), որ այն ուղեկցվել է մատենագրության ծաղկման՝ Հայոց ոսկեդարին համեմատելի այդպիսի շեշտակի վերելքով: Հատկապես, երբ խոսքը վերաբերում է մեզ ավելի շատ հետաքրքրող պատմագրությանը: Հռոմեական/բյուզանդական կայսրությունում, օրինակ, նույն՝ քրիստոնեության ընդունման հանգամանքով հանդերձ, 4-5-րդ դարերը ոչ միայն նման կտրուկ վերելք չեն արձանագրում, այլև որպես հարաբերական

---

[3] Քրիստոնեությունը, որպես գրավոր ուսմունք, արդյունավետ կարող էր տարածվել տվյալ ժողովրդի մայրենի լեզվով Աստվածաշնչի և օժանդակ այլ գրականության թարգմանություններն ունենալով: Այս հիմքի և իրեն հայտնի փաստերի հիման Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյանը դա, իրավացիորեն, համարում է օրինաչափություն. «Ընդհանուր պատմությունից հայտնի է, թե որտեղ ի հայտ է եկել հրիստոնեական կրոնը, այնտեղ առաջացել է ազգային գրչության պահանջարկ. այդպես եղել է գոթերի մոտ, այդպես եղել է սլավոնների մոտ: Ուլֆիլան՝ գոթերի հարոզիչը, իր հարոզի հաջողության համար ստեղծեց գոթական այբուբենը: Կիրիլը...ամենից առաջ կազմեց սլավոներեն լեզվի այբուբենը և թարգմանեց սուրբ Ավետարանը»: Տե՛ս **Մ. Տեր-Մովսիսեան**, *Պատմութիւն սուրբ գրոց հայկական թարգմանութեան*, Էջմիածին, 2018, էջ 38:

անկում է գնահատվում նախորդ և հաջորդ շրջանների համեմատ[4]: Գիր ունենալու, քրիստոնեության ընդունման կամ տարածման հանգամանքով նման բան չկա հարևան Վրաստանում, գոթական-գերմանական աշխարհում, որ նույն շրջանում էին ընդունել քրիստոնեությունը, ավելի ուշ՝ սլավոնական աշխարհում: Այսինքն՝ այլ տեղ, այլ հարթության վրա պետք է փնտրել Հայոց «ոսկեդարի» գոյացման՝ պատմիչներից չվկայված ու գիտության մեջ էլ հստակ չորոշակիացված առաջնային հիմքը կամ գաղտնիքը:

***

Ոսկեդարը քաղաքական փաստ՝ մշակութային միջոցներով ու հետևանքներով

*Նկատի ունենալով մի կողմից՝ նույն ոսկեդարյան մեծածավալ ու բազմաժանր գրական ժառանգությունը, դրա համար ենթադրելի ու նաև վկայված ահռելի ջանքերն ու ծախքերը, մյուս կողմից՝ ազգի ճակատագրի համար խաղացած դերը, իրավացիորեն ենթադրություններ են արվել այդ ամենի հիմքում դրված որոշակի, նախապես մտահղացված, մշակված մի **ԾՐԱԳՐԻ** մասին, որով համակարգվել է այդ աշխատանքը (ինչի առաջին քայլը, բնականաբար, պետք է լիներ հայերեն գրերի ստեղծումը):*

*Լևոն Տեր-Պետրոսյանը շեշտում է այդ **ծրագրի նպատակասլացությունը.** «Դասական շրջանի թարգմանությունները կոչված էին բավարարություն տալու սկզբնավորվող հայ մատենագրության առաջնահերթ պահանջներին, ապահովելու եկեղեցու գաղափարական և արարողական գործունեությունն ու կրթական գործի կազմակերպումը: Այդ պատճառով՝ առաջին հայ թարգմանիչների ջանքերի մեջ նկատվում է մի այնպիսի նպատակասլացություն, որը գերմանացի հայագետ Ֆ. Ֆինկի բնորոշմամբ, իրավացիորեն կարելի է համարել **«մշակույթի փոխանցման գիտակցված ծրագիր»**[5]:*

*Գագիկ Սարգսյանը համարում է, որ «...ոչ մի մատենագրական երկի թարգմանություն այն ժամանակ (նկատի ունի՝ 5-րդ դարում – Ա. Ս.) պատահական ձևով չի կատարվել, այլ գիտակցված, **ծրագրված ու նպատակային**[6]»:*

---

[4] «Այդ հարյուրամյակը միաժամանակ և՛ հայ պատմագրության ծագման, և՛ նրա բարձրաթռիչ զարգացման վկան դարձավ, համընկավ նաև հունա-հռոմեական պատմագրության անկման և բյուզանդականի սկզբնավորման հետ» (**Գ. Սարգսյան**, *Մովսես Խորենացի*, Երևան, 1991, էջ 5): Նույն միտքը բառացի կրկնված նաև՝ ՀՊ, հ. 2, գիրք 1-ին, էջ 530, սակայն տարածված նաև հաջորդ երեք դարերի վրա, որ սխալ է:

[5] **Լ. Տեր-Պետրոսյան**, *Հայ թարգմանական գրականություն*, Երևան, 1984, էջ 8:

[6] **Գ. Խ. Սարգսյան**, «Հայոց գրական լեզվի նախնական փուլերը պատմաբանի հայացքով», *ՊԲՀ*, 1990, № 4, էջ 27:

*Լևոն Զեքիյանը այն կոչում է «**փրկության ծրագիր**»՝ Մաշտոցի կողմից այբուբենի ստեղծումը համարելով որպես դրա սկիզբ կամ հիմք. «Ինչ որ նոր է այդ գործին և յղացքին մեջ՝ այն է, որ դրանք մուտք կը գործեն պատմութեան մէջ իբրեւ բովանդակիչները, իբրեւ կրողները **փրկութեան ծրագրի մը, որ կը ընդգրկէ ժողովուրդը և «ազգը», այսինքն էթնոսը... ինչ որ կը ներփակէ էթնոսին, ազգին վերապրումը՝ իր ինքնութեամբ ու մշակոյթով, նաեւ եկեղեցական ու եկեղեցաբանական հարթակին վրայ և այդ տարածքին մէջ** (ընդգծումը հեղնակինն է, — Ա. Ս.)։ ...Ստուգիւ, Մեսրոպի եւ իր անմիջական գործակիցներուն բովանդակ ճիգը լարուած էր սա հարցի լուծումին ի տես՝ թէ ի՛նչպէս կարելի էր փրկել ու պահպանել ժողովուրդին ինքնութիւնը, այդ լուծումը որոնելով ազգային գրական լեզուի մը, ազգային գրականութեան և մշակոյթի մը կազմաւորման և բանակարգումին ընդմէջէն։ Նման **ծրագիր** մը կը ներփակէր խորքային տեղաշարժ մը Հայ ժողովուրդի վերապրումի ճիգին բնոյթին և կողմնորոշման մէջ. տեղաշարժը վերապրումի երաշխիքին՝ **պետական-քաղաքական հարթակէն դէպի գերակշռօրէն մշակութային հարթակ։ Այդ թուականներէն սկսեալ ինքնութեան հարցը Հայերուն համար պիտի կայանայ առաւելաբար մշակութային՝ քան թէ քաղաքական խնդրարկութեան մը մէջ** (ընդգծումն իմն է — Ա. Ս.)։ Մշակոյթ, որու մէջ կրօնական գործօնը տիրական դիրքով ու գործառոյթով պիտի յայտնուի, փաստելով իր խորապէս մարդաբանական տարածքը, առանց որ կրօնքին գերանցական և անդրաշխարհեան տարածքը անտեսուէր եւ կամ, ընդհակառակն, այդ տարածքը արժեզրկէր կամ ճնշէր մարդկայինն ու ներմնայունը»[7]։*

*5-րդ դարի հայ մատենագրության հիմքում մշակված ու առաջնային մի ծրագիր է տեսնում Էռնա Շիրինյանը՝ առանձին շեշտելով դրա քաղաքական բաղադրիչը, իսկ մեկնարկն իջեցնելով մինչև նույն՝ 5-րդ դարի սկիզբը և այն համարելով շարունակական, ժառանգված հաջորդ սերունդներին. «Թերևս, Հայոց եկեղեցու լայնածավալ գործունեությունը **ծրագրված** էր՝ պայմանավորված դավանաբանական ու **քաղաքական խնդիրներով**... Պետք է ենթադրել, որ դա Հայոց եկեղեցու կողմից որդեգրված մի **շարունակական ծրագիր** էր, ինչը նա դարեդար ժառանգում է իր սպասավորներին և ազգին։ Հենց այս ծրագրի շնորհիվ ստեղծվեց ոսկեդարյան գրականությունը... Այն փաստը, որ Հայաստանում գրերի գյուտից անմիջապես հետո ստեղծվեց հարուստ ու բազմաբնույթ գրականություն, թերևս, կարելի է բացատրել միայն նման ծրագրի գոյությամբ»[8]։*

---

[7] **Լ. Զէֆիեան**, «Ընդհանրականի և տեղական/մասնաւորի տարամասութիւնը Հայ եկեղեցւոյ աստուածաբանական զգայնութեան և ընկալման մէջ», «*Տոնագիր*» *գիտական ժողովածու Լևոն Տեր-Պետրոսյանի 75-ամյակի առթիվ*, Երևան, 2021, էջ 121-122։

[8] **Մ. Է. Շիրինյան**, *Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը*, Երևան, 2005, էջ 101-102։

*Այն հետևանք-արդյունքի հանդիման, որ առարկայացած մեզ է հասել որպես մշակութային փաստ, այդ Ծրագիրն, անշուշտ, կարելի է կոչել և համարել նաև մշակութային, և, որպես այդպիսին, ճիշտ են տրված գնահատականները: Սակայն, նկատի ունենալով 5-րդ դարի իրողությունները, կարծում ենք, պետք է բացատրության շեշտադրումը տեղափոխել դրա բնութագրի **գործնական քաղաքական կողմի վրա և այն դարձնել առաջնային, այս Ծրագրի մտահղացման ու իրականացման ժամանակի և գործիչների համար՝ թերևս, միակ**:*

*Այսինքն՝ հարցը դիտարկել «**պատմության շարժիչ ուժը իշխանության համար պայքարն է**» հիմնադրույթի մեկնակետից[9]:*

*Ընդհանրապես, էթնիկ ինքնության պահպանման, այսօրվա խոսքով՝ **ազգապահպանման խնդիրը** ինքնանպատակ չի եղել և չի կարող լինել երբեք[10]: Հատկապես հայրենի՝ հայաստանյան հողի վրա դա ոչ թե նպատակ, այլ միայն միջոց պետք է լիներ պահպանելու համար այն ռեսուրսը, ներուժը, հիմքը, առարկան, որի վրա կարելի էր **իշխանություն ունենալ**: Նույն այս խնդրով է պայմանավորված եղել նաև, դեռ մեկ դար առաջ, արդեն ոչ բավարար ապահով լեզվական հատկանիշի կողքին, ազգ-հանրությունը նաև կրոնական հատկանիշով Արևելքից պարսպելու-առանձնացնելու առաջին քայլը՝ Հայաստանում քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելը: Սակայն, դրան հաջորդած հարյուրամյակում այդ խնդիրը վերջնական լուծման չէր հասել, իսկ ինչ-որ պահի ոչ միայն վտանգվել էր դրա բնականոն աստիճանական ընթացքը, այլև, հանգամանքների բերումով, հետընթացի վտանգ էր առաջացել (պատճառների մասին՝ ներքևում):*

*Ծրագրի հեղինակները՝ սկսած Վռամշապուհից, Սահակից և Մաշտոցից, հազիվ թե հենց նման՝ մշակութային շարժառիթ ու նպատակ են ունեցել, առավել ևս՝ ահռելի այդ ջանքերը գործադրվել են ժողովրդի «վերապրումի երաշխիքը» **պետական-քաղաքական հարթակէն դէպի գերակշռօրէն մշակութային հարթակ** տեղաշարժելու» գիտակցությամբ ու մղումով (ինչպես գնահատում է Լ. Զեքիյանը վերը մեջբերված խոսքում): Ժամանակին այն մտահղացվել ու գործադրվել է որպես զուտ քաղաքական, նյութական մի նպատակի հասնելու միջոց, որի առաջնային ու միակ, շատ ավելի կենսական, ընդհուպ շահադիտական (այս բառի ամենևին ոչ բացասական նշանակությամբ) խնդիրը **եկեղեցու իշխանության պահպանումն ու ամրապնդում է եղել**, դրա հիմքի ապահովությունը՝*

---

9 **Ա. Սարգսյան**, «Հայ պատմագրության ուսումնասիրման բաղաքական դիտանկյան ներածական հարցեր», *ԲՄ*, № 35, 2023, էջ 178:

10 Ինչպես որ է նոր ու նորագույն ժամանակներում, ասենք, հայկական Սփյուռքում՝ արտահայտված «հայապահպանում» եզրույթով և իմաստով: Անգամ դա էլ իր տեղում յուրատեսակ «ազգային» իշխանություն է ապահովում եկեղեցու, համայնքային «ազգային կառույցների» և, այսպես կոչված, «կուսակցությունների» համար:

*ինչպես արտաքին, այնպես էլ ներքին վտանգներից: Որքան էլ գեղեցիկ, սակայն պետք չէ Վռամշապուհին, Սահակին ու Մաշտոցին հայ ժողովրդի վերապրումի երաշխիք ստեղծելու հոգս ու խնդիր վերագրել: Միայն իշխանության համար կենաց-մահու աստիճանի հասած պայքարը կարող էր ենթադրել հսկայական այդօրինակ ջանքեր ու ծախսեր: Ճիշտ է՝ առանց դրա չէր գոյանա հայկական «ոսկեդարը» որպես մշակութային փաստ, սակայն դա եղել է **Մրագրի ոչ թե նպատակը, այլ մշակութային ու քաղաքակրթական հետևանքը բոլորովին այլ՝ իշխանության պահպանման քաղաքական խնդրի ու նպատակի:** Ճիշտ նույն կերպ՝ ոչ թե գիտակցված խնդիրը, այլ նույն քաղաքական ծրագրի իրականացման հետևանք-արդյունքն է հայ ժողովրդի վերապրումը: Կարելի է ձևակերպել այլ կերպ. իշխանության պահպանման քաղաքական խնդրի լուծման համար այդ պահին մշակութային այդ Ծրագիրն է դիտվել ամենաարդյունավետ և միակ հասանելի միջոցը, ինչը և լիովին արդարացրել է իրեն:*

Առավել ապահով մի պարսպով հայկական «մենք»-ի առանձնացման նույն հիմքը կարող էր, եթե ոչ բավարար, բայց խիստ օգտակար և արդյունավետ լինել նաև Արշակունիների երկատված ու երերված թագավորական իշխանության պահպանման ու ամբողջացման համար, և Վռամշապուհի ակտիվ ներգրավվածությունն այդ գործում դրա մի ապացույցը կարելի է համարել: Սակայն Արշակունիների թագավորական իշխանությունը, արտաքին և ներքին օբյեկտիվ այլ պատճառներով արդեն հոգեվարքի մեջ էր ու դրանից չկարողացավ դուրս գալ[11]: Իսկ, երբ խոսքը վերաբերում է իշխանության համար արված քայլերի, նախաձեռնությունների, ծրագրի, ապա այն չի կարող այլ կերպ որակվել, քան՝ քաղաքական[12]: Եվ եթե դրա համար միայն «նուրբ» ու «մարդասիրական» միջոցները (քարոզչությունը, ուսուցանելը, համոզելը, բարեգործական ձեռնարկումները)

---

[11] Առանձին ննջարկման հարց է, թե, արտաքին գործոններից զատ, դրանում ինչ դեր են ունեցել ներքին հանգամանքները՝ նախարարական տների կենտրոնախույս ձգտումները, իրական իշխանության մասնաբաժնի համար աշխարհիկ և հոգևոր իշխանությունների բնական ներքին պայքարը և այլն:

[12] Քրիստոնեության վերջնական տարածման հետ կապված՝ գրերի ստեղծումով սկսված «կուլտուրական պայքարի» հաղթական բաղադրիչն է առձանագրում նաև Մանուկ Աբեղյանը՝ նկատի ունենալով Սասանյան Պարսկաստանի նկրտումների դեմ պայքարը հոգևոր իշխանության պահպանման և ընդհուպ՝ եկեղեցու գոյության խնդիրը. «Բայց Մաշտոցի սկսած ու գլուխ բերած մեծ գործը լոկ Քրիստոնեություն քարոզելու համար չի եղել, կային նաև **ազգային-քաղաքական** պատճառներ...Երկյուղը մեծ էր, որ Արևելյան Հայաստանի հայ ազնվականությունն ու շինականությունը կարող էին ետ կանգնել Քրիստոնեությունից, որից բան չէին հասկանում...Հենց այս պայքարի մեջ հաջողություն ունենալու համար՝ պետք էր Հայաստանում ծավալել Քրիստոնեությունը և հաստատ հիմքերի վրա դնել այն...հակառակ դեպքում Հայաստանում կիշխեր մոգությունը և **վերջ կտրվեր կաթողիկոսությանն ու եկեղեցուն**» (**Մ. Աբեղյան**, *երկեր*, հ. Գ, Երևան, 1968, էջ 95-97):

բավարար չեն եղել, ապա կիրառվել են նաև այլ, ընդհանրապես որևէ իշխանության տրամաբանությունից և բնույթյունից բխող հատուկ միջոցներ՝ բռնության գործադրմամբ ճնշումներ, ընդհուպ զենքի ուժով դաժան հաշվեհարդար[13]:

*Որքանով որ Հայոց դարձը՝ քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն ընդունելն **իշխանության խնդրի հետ կապված** քաղաքական նշանակության հեղափոխական մի ակտ էր, ապա գրերի գյուտով սկսվեց այդ հեղափոխության վճռական երկրորդ փուլը՝ որպես «մշակութային հեղափոխություն»*[14]: *Նման*

---

[13] Եվ դա սկսած հենց Մաշտոցից, որը ոչ միայն հեթանոսներին, այլև Բիստոնյա այլախոհ-աղանդավորներին խստագույնս պատժում և երկրի սահմաններից դուրս է իշում: Ու բանի որ այս դեպքում նրան օժանդակող որևէ աշխարհիկ անձ չի հիշատակվում, շատ նման է, որ նա դա անում է օգտագործելով իր առաջին՝ հաջող զինվորականի ունակությունները: Կորյունը դրա մասին գրում է. «Ապա յետ այնորիկ ձեռն արկանէր զդժպատեհ եւ զկամակոր բարբարիանոս աղանդն բնելոյ: Եւ իբրեւ ոչինչ գտանէր հնարս յուղղութիւն ածելոյ, առեալ ի գործ արկանէր զքշուառացուցիչ գաւազանն, ծանրագոյն պատուհասիւք ի բանդս, ի տանջանս, ի գելարանս: Իսկ յորժամ այնու եւս պակասեալ ի փրկութենէն գտանէին, խորտակելս, ապա խանձելս, մրեալս եւ գունակ գունակ խայտառակելս, եւ յաշխարհէն կորզելին» (**Կորյուն**, *Վարք Մաշտոցի*, բնագիրը ձեռագրական այլ ընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթագրություններով ի ձեռն ***Մանուկ Աբեղյանի***, Երևան, 1941, էջ 68 այսուհետև՝ **Կորյուն**): Մովսես Խորենացին նույնպիսի գույներով է ներկայացնում Սահակ կաթողիկոսից Մաշտոցին տված այդ հրահանգը. «Հրամայէ բնել զժանդագործ բորբորիտոնսն, եւ եթէ ոչ հեզութեամբ եւ ոչ սաստիւ գայցեն յուղղութիւն՝ չարչարանօք հալածել. զի որպէս թշնամիք ի թշնամեաց վրէժ առնուցուն, եւ խայտառակեսցի իրաւացի մահուամբ անիրաւ մահ հոգւոց» (**Մովսէս Խորենացի**, *Պատմութիւն Հայոց*, բնական բնագիրը և ներածությունը ***Մ. Աբեղեանի և Յ. Յարութիւնեանի***, նմանահանություն, լրացումները՝ ***Ա. Բ. Սարգսեանի***, Երևան, 1991, Գ. ԾԸ): Այսուհետև այս հրատարակությանը հղումները բերելու ենք հընթացս շարադրանքի՝ գրքի և գլխի նշումով):

[14] Ընդհանրապես, երբ այլամերժ, միակ ճշմարտության կրողը լինելուն հավակնող որևէ գաղափարախոսություն (լինի կրոնական թե կրոնի մակարդակի բարձրացված բաղաքական) իշխանության է հասնում, դառնում պետական, նրա համար իր իշխանությունն ամրապնդելու առաջնահեթ ու կենսական բաղաքական խնդիր է դառնում «մշակութային հեղափոխության» միջոցով տվյալ գաղափարախոսությունը պարտադրել-դարձնել ողջ ժողովրդի սեփականությունը: Այդ խնդրի լուծմամբ տվյալ գաղափարախոսությունը, կամ այն կրող ուժը, կառույցը ջանում է ամրացնել իր իշխանությունը, այն դարձնել անայլընտրանք, հավերժական: Դրա համար, սակայն, անհրաժեշտ է լինում առաջին հերթին արմատապես վերափոխել կամ ընդլայնել ուսումնական, կրթական ցանցը, իսկ եթե չկա՝ ստեղծել այն: Ու նույնը՝ նաև նոր ժամանակներում. Այդպես՝ «կուլտուրական հեղափոխության» շրջան է համարվում և կոչվում ԽՍՀՄ-ում 1920-30-ականները՝ որի առաջին գործերից մեկը եղավ կրթական լայն ցանցի ստեղծումը, պարտադիր ուսուցումը, անգրագիտության վերացումը՝ «լիկբեզ»-ը, ամենուրեք հիմնված «խոհիթ ընթերցարանները», «կարմիր անկյունները» և այլն: Եվ դրանից հետո էլ՝ կրթական ու բարոզչական ոլորտին հատկացված ուշադրությունն ու ծախսերը մնացին, թերևս, երկրորդ տեղում ռազմականից հետո: Նույնը Չինաստանում՝ 1966-1976 թվականներին և հետո՝ այստեղ ավելի շեշտված ու զուգորդված բռնություններով: Ավելացրած՝ նման «հեղափոխությունների» անխուսափելի երկու հետևանք՝ առաջին՝ նախորդ մշակույթի նկատմամբ ավերածություններ, երկրորդ՝ խստագույն գրաճնության հաստատում:

*դեպքերի համար անհրաժեշտ ու կենսական այդ քայլը, բնականաբար, պետք է ունենար իր հստակ **ծրագիրը**:*

*Հաջորդած ժամանակներում առաջացած զարգացումներին համապատասխան, այդ Ծրագիրը լրացվել և փոփոխվել է՝ ունենալով, սակայն, նույն՝ եկեղեցու ամբողջական, ինքնագլուխ իշխանության պահպանման առաջնային առարկայական քաղաքական շարժառիթը և նպատակը[15]: Մնացած ամեն ինչը, ինչպես ասացինք, քաղաքական այդ Ծրագրի ոչ թե խնդիրը, այլ մեզ հասած հետևանք-արդյունքն է: Ուստիև, առաջին հերթին ա՛յս՝ քաղաքական տեսանկյունից պետք է դիտարկել և իմաստավորել այդ հետևանք-արդյունքը, որ առարկայացել է մշակութային ժառանգության, բազմաժանր մատենագրական հուշարձանների տեսքով՝ օբյեկտիվորեն ազգապահպան դեր խաղալով: Նույն կերպ՝ այդ Ծրագրի հեղինակներին ու գործադրողներին, Մաշտոցից, Վռամշապուհից ու Սահակից սկսած, պետք դիտարկել առաջին հերթին որպես քաղաքական գործիչների, ժամանակի քաղաքական մտքի կրողների[16], խնդիրների ձևակերպողների և լուծողների: Ըստ այդմ, նաև **ոսկեդարյան մատենագրական ժառանգությունը, ներառյալ պատմագրությունը, պետք է դիտել ժամանակի առաջնային քաղաքական խնդրի մեկնակետով, որպես դրա լուծման միջոց, գործիք**[17]:*

*Այս ամենը բերում է այն տրամաբանական եզրահանգման, որ, ինչպես թարգմանական, այնպես էլ ինքնուրույն գործերը չէին կարող լինել «կուսակցությունների» շահերի բախման, առանձին հեղինակների նախասիրությունների, պատվիրատուների կամ հեղինակների անհատական մղումների ու մտահղացումների արդյունք (ինչպես ավելի հաճախ մեկնաբանվում կամ գնահատվում է գիտության մեջ)[18]: Դրանք, համենայնդեպս՝ մեծագույն մասամբ, կա՛մ որոշված ու հանձնարարված են մի համակարգող քաղաքական «ուղեղային» գործադիր կենտրոնից, կա՛մ, առնվազն, **ստեղծվել են նույն այդ կենտրոնի***

---

15 Ասենք՝ նույն կրոնի շրջանակներում սահմանազատումը, այն է՝ Քաղկեդոնից սկսած տիեզերական ժողովների հավատո հանգանակները չընդունելն ու Հայոց եկեղեցու առաքելական և ինքնագլուխ լինելու իրավունքի հիմքերի մշակումը (այդ հայեցակարգի վերջնական ձևավորման մասին տե՛ս **Ա. Բ. Սարգսյան**, *Հովհաննես Դրասխանակերտցու «Հայոց պատմությունը» և Մովսես Խորենացին*, Երևան, 1991, էջ 110-136):

16 Հակոբ Մանանդյանը Մաշտոցին գնահատում է որպես «տաղանդավոր բաղաքագետ» (**Հ. Մանանդյան**, *Երկեր*, հ. Բ, Երևան, 1978, էջ 277:

17 Դժվարանում ենք հասկանալ Նիկողայոս Ադոնցի հետևյալ մտքի երկրորդ մասը. «Դպրությունը երևան եկավ, երբ Աղշակունյաց կարգերը սկսել էին երերալ. այդ և դրանից հետո եկող շրջանին վերաբերող հուշարձանները բաղաքական բնույթ չեն կրում» (**Ն. Ադոնց**, *Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում*, Երևան 1987, էջ 413): Եթե մեծանուն գիտնականը «բաղաքական բնույթ» ասելով նկատի է ունեցել տեսական-բաղաքագիտական աշխատանքները, ապա դրանք չեն եղել ո՛չ դրանից առաջ, ո՛չ էլ հետո երկար ժամանակ:

18 **Ստ. Մալխասյանց**, *Բանասիրական հետազոտություններ*, Երևան, 1982, էջ 21, *ՀԺՊ*, հ. 2, էջ 462:

մշակած Ծրագրով նախանշած առաջնահերթությունների, գաղափարական սկզբունքների, ուղենիշերի ու հանձնարարականների գրաքննական շրջանակներում: Այդ շրջանակներից դուրս՝ այլախոհական հիմքի վրա ստեղծվածները (եթե այդպիսիք եղել են)[19], պարզապես չէին կարող գոյատևել, փոխանցվել փաստացիորեն եկեղեցական շրջանակների մենաշնորհ հանդիսացող մատենագրական միջավայրի ավանդույթով:

Կրոնական աննպաստ իրավիճակը և հաղթահարման ջանքերը. պայքար իշխանության համար

Քրիստոնեության տարածման՝ 5-րդ դարի սկզբի իրավիճակի մասին հայ պատմիչների տեղեկությունները հաստատում են, որ պետականորեն ընդունումից հարյուր տարի անց էլ այդ կրոնը հայ հասարակության մեջ դեռ շատ հեռու էր լիակատար և վերջնական տարածված լինելուց: Եվ բացատրում են, որ հիմնական, եթե ոչ միակ, պատճառը քարոզվող նյութի հայերեն չլինելն էր: Ընդ որում՝ խոսքը միայն հասարակության ստորին շերտերի մասին չէ, այլ ամբողջի՝ շինականից մինչև նախարար, ընդհուպ՝ թագավոր և թագուհի: Ահա քրիստոնեությանը ընդդիմացման ու դրա մակերեսային տարածվածության մասին պատմիչների ուղիղ վկայություններից մի քանիսը (անուղղակի վկայությունները բազմաթիվ են).

Փավստոս Բուզանդ. *«Զի ի վաղնջուց, յորմէ հետէ առին նոքա զանուն քրիստոնէութեանն, լոկ միայն իբրև զկրօնս իմն մարդկութեան յանձինս իւրեանց՝ եւ ոչ ջերմեռանդն ինչ հաւատովք ընկալան, այլ իբրեւ զմոլորութիւն իմն մարդկութեան ի հարկէ: Ոչ եթէ որպէս պարտն էր՝ գիտութեամբ հուսով կամ հաւատով, բայց միայն սակաւ ինչ որք զհանգամանս գիտէին հելլէն կամ ասորի դպրութեանց, որք էին հասու ինչ այնմ փոքր ի շատէ: Իսկ որք արտաքոյ քան զգիտութիւն արուեստին էին այլ խառնաղանճ բազմութիւն մարդկան ժողովրդոց նախարարացն եւ կամ շինականութեանն, եթէ զցայգ եւ զցերեկ նստեալ վարդապետացն եւ ըստ նմանութեան ամպոցն իբրեւ զհորդահեղեղ ինչ անձրեւաց սաստկութիւն զվարդապետութիւնն ի վերայ հոսէին, ոչ ոք ի նոցանէն եւ ոչ մի ոչ, եւ ոչ մի բան, եւ ոչ կէս բանի, եւ ոչ դոյզն յիշատակ ինչ, եւ ոչ նշմարանս ինչ զոր լսէինն, եւ ոչ կարէին ինչ ունել ի մտի»*[20]*:*

---

[19] Նման գրականության գոյության հնարավորության մասին տե՛ս *ՀԺՊ*, հ. 2, էջ 391:

[20] Փավստոսի Բուզանդացւոյ *Պատմութիւն Հայոց, ի չորս դպրութիւնս*, Վենետիկ, 1933, էջ 43-44 (այսուհետ՝ **Բուզանդ**):

Մովսես Խորենացի. *«Եւ ի վարդապետել երանելոյն Մեսրոպայ՝ ոչ փոքր կրէր վտանգս. քանզի ինքն էր ընթերցող եւ թարգմանիչ. եւ եթէ այլ ոք ընթեռնոյր, ուր նա ոչ հանդիպէր՝ զանխուլ ի ժողովրդոցն լինէր, յաղագս ոչ լինելոյ թարգմանիչ» (Գ. խէ):*

Նույն պատճառն արձանագրելով հանդերձ՝ Խորենացին կարևոր մի հավելում ունի՝ որ ծածուկ մնացած հեթանոսությունն ակտիվացել էր Արշակունյաց թագավորության վտանգվածության պայմաններում կամ հետևանքով. «Եւ որ ի նմա ղօղեալ աղանդն հեթանոսական, թագուցեալ յաւուրցն Տրդատայ մինչև ցայն ժամանակս, եւ ապա յայտնեցաւ ի վատթարել թագաւորութեանն Արշակունյաց...(Գ. խէ): Այս միտքը նա կրկնում է մի այլ տեղ ևս. «Քանզի մնացեալ արմատ դառնութեան հեթանոսական աղանդոյն ի ժամանակի անիշխանութեանն ի վեր երեւեալ՝ ի բազումս տարածեցաւ...» (Գ. կ)[21]:

Ղազար Փարպեցի. *«Քանզի պաշտօն եկեղեցւոյ եւ կարդացմունք գրոց աստրի ուսմամբ վարէին ի վանորայս եւ յեկեղեցիս Հայաստան ժողովրդոցս. յորմէ ոչ ինչ էին կարող լսել եւ օգտել ժողովուրդքն այսպիսի մեծ աշխարհի, և լինէր պաշտօնէիցն աշխատութիւն եւ ժողովրդոցն անշահութիւն յանլրութենէ լեզուին ասորւոյ»[22]:*

«...ասորի մեծաջան եւ անօգուտ ուսմամբքն աշխատեալք յոխորտ, յորոց բազմութիւնք ժողովրդոց ունայնք եւ թափուրք հրաժարեալք գնային յեկեղեցւոյն. եւ ուսուցիչքն հանելով հոգւոց եւ հառաչելով՝ զղջանային զնոտի ջանն իւրեանց, յորում ոչ զոք յուսումնասէր ժողովելոցն տեսանէին օգտեալ ի վարդապետութենէ հոգեւոր խրատուցն, որ է կերակուր եւ պարարումն իմաստախնդիր անձանց [23]»:

«Ցանկային կարգել դպրոցս եւ ուսուցանել զբազմութիւն մանկտւոյ. քանզի ամենայն անձն յորդորեալ փափագէր յուսումն հայերէն գիտութեան, որպէս ի խաւարէն, յասորի տանջանացն, զերծեալ ի լոյս՝ խնդային»[24]: Մաշտոցի քարոզչական գործունեության մասին Կորյունի մի վկայությունն էլ այս առումով հատկանշական է. «Առեալ այնուհետեւ երանելոյն զհաւատացեալս իւր, դիմեալ

---

[21] Արշակունյաց թագավորության թուլացման այս հանգամանքը, որպես հեթանոսության ակտիվացման համար նպաստավոր պայման կարևոր ու համոզիչ առնանագրում համարելով՝ կրկնում է նաև Ստեփանոս Օրբելյանը. «Ի նուազել թագաւորութեանն Հայոց համարձակեցաւ ամենայն ոք ըստ իւր բարուց ընթանալ, որպէս եւ աստ. զի աղանդն հեթանոսական դեռ եւս ղօղեալ կայր ուրեք ուրեք ի գաւառս Սիսական եւ ի Գողթն, այժմ համարձակեալ երեւեցան» (*Պատմութիւն նահանգին Սիսական, արարեալ* **Ստեփանոսի Օրբելեան** արեղպիսկոպոսի Սիւնեաց, Թիֆլիս, 1910, էջ 53):

[22] **Ղազարայ Փարպեցւոյ** *Պատմութիւն Հայոց և Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան*, աշխատութեամբ ***Գ. Տէր-Մկրտչեան*** և ***Մտ. Մալխասեան***, Տփղիս, 1904, էջ 13:

[23] Նույն տեղում, էջ 16:

[24] Նույն տեղում:

իջանէր յանկարգ եւ յանդարման տեղիս Գողթան: Այլ եւ ընդ առաջ ելանէր նմա իշխանն Գողթան... Իսկ երանելւոյն վաղվաղակի զաւետարանական արուեստն ի մէջ առեալ, ձեռն արկանէր զգաւառովն հանդերձ միամիտ սատարութեամբ իշխանին. գերեալ զամենեսեան ի հայրենեաց աւանդելոց, եւ ի սատանայական դիվապաշտ սպասաւորութենէն՝ ի հնազանդութիւն Քրիստոսի մատուցանէր: ...Նոյնպէս առաւել հոգ ի մտի արկանէր զհամաշխարհականս սփոփելոյ...»[25]:

Կորյունին որպես աղբյուր ունենալով, Խորենացին այստեղ որոշակիացնում է[26]*, թե որն էր «մխիթարելու» այդ միջոցը. «Վասն որոյ եդ ի մտի հնարել գտանել նշանագիրս Հայոց լեզուիս» (Գ. խէ):*

Այսինքն՝ Կորյունի վկայությամբ՝ քրիստոնեության տարածման իմաստով Գողթն գավառն «անկարգ ու անխնամ» էր, այստեղ շարունակում էր տարածված մնալ «սատանայական դիվապաշտ ծառայությունը», որ «հայրենական ավանդություններից» (նախնիներից) էր գալիս, այսինքն՝ հեթանոսական կրոնը: Ընդ որում՝ հստակ հասկացվում է նաև, որ Գողթնը բացառություն չէր, դա Մաշտոցի համար եղել է ախտորոշման յուրատեսակ մի փորձարկում, նույն վիճակում էր ամբողջ Հայաստանը: Այլապես Մաշտոցը չէր մտահոգվի դրանից հետո «զհամաշխարհականս» (ամբողջ Հայաստանում) նույն խնդիրը լուծելու համար: Եվ որպես այս մեծ ու տարողունակ գործի բանալի, միջոց մտահղացվեց հայկական գրերի, այբուբենի ստեղծումը՝ քարոզչությունը բոլորին հասկանալի մայրենի լեզվով տանելու համար:

Պատմիչների համերաշխ վկայությունները ամբողջ 4-րդ դարում և 5-րդ դարի սկզբում Հայաստանում քրիստոնեության տարածվածության մակերեսային, Փավստոսի դիպուկ բնորոշմամբ՝ «ոչ ջերմեռանդ» լինելու ու հեթանոսության՝ վերականդնման համար պահպանած ներուժի մասին տեղեկությունների արժանահավատությանը չպետք է կասկածել[27]*: Դա բնական էր: Հռոմեական/բյուզանդական կայսրության մեջ նույն շրջանի համար վստահելի վկայություններով ներկայացող օրինակը կողմնակի, սակայն դրա համար բավարար հիմք կարող է հանդիսանալ: Ուստիև, հետահայաց՝ առ այդ վկայող յուրատեսակ հզոր ապացույց է դառնում այն փաստը, որ հենց այդ իրավիճակի վերացմանն էր ուղղված մշակութային համարվող այն «պայթյունը», ինչը, **գրերի գյուտով սկսվելով,***

---

[25] **Կորյուն**, էջ 40:

[26] Կորյունի մոտ դա հստակ չէ, նա գրերի ստեղծման գաղափարի մասին ասում է «Աշխարհաճոգ խոհրդի» ինարկման մասին խոսելիս (նույն տեղում, էջ 43):

[27] Փիթեր Բրաունը դրա համար այսպիսի մի ուշագրավ հիմք է նշում. Հայաստանն իր բարձր լեռներով ռազմական ուժի մի պահուստ էր՝ հերոսներ գնահատող մշակույթով, 7՝ «Եթե այս հպարտ մարտիկներն ընդհանրապես որևէ կապ ունեին եկեղեցու հետ, ապա այն նման էր բարբարոսական Արևմուտքի զինվորական էլիտաների գործելաոճին» (**Peter Brown**, *The Rise of Western Christendom*, Cambridge, 2013, pp. 276, 278):

խիստ որոշակի և նպատակասլաց քաղաքական մի ծրագիր է ենթադրում՝ իրականացված հստակ ռազմավարությամբ, ահռելի ջանքերով, տպավորիչ հետևողականությամբ և հաղթական արդյունքով:

Ստացվում է, որ դեռ 100 տարի առաջ գիտակցվել էր պետական իշխանության պահպանման համար քրիստոնեությունը ընդունելու անհրաժեշտությունը, սակայն դրա տարածումը լիակատար ավարտի չէր հասցվել: Եթե Հռոմեական կայսրությունում դրա պատճառներից մեկը կարող է համարվել նաև կայսրերից ոմանց առերևույթ անհետևողականությունը (Կոստանդիանոսը մկրտվեց միայն կյանքի վերջում՝ 337 թ.), ընդհուպ հետդարձը դեպի հեթանոսություն (օրինակ՝ Հուլիանոսը, 361-363 թթ.), ապա Հայաստանի՝ Տրդատ Գ-ին հաջորդած գահակալների համար նման «հետդարձեր», կարծես թե, չկան: Մյուս կողմից՝ նույն Հռոմեական կայսրությունում, սկսած 313 թ. Միլանի հրովարտակից, վկայված են նաև կայսրերի աստիճանական, սակայն հետևողական քայլերը հօգուտ քրիստոնեության հաստատման և հեթանոսության դուսմղման՝ շուրջ հարյուր քսան տարվա կտրվածքով[28]: Հայաստանի դեպքում չկան նաև վկայություններ այն մասին, թե Տրդատին հաջորդած գահակալները ինչ նոր քայլեր են արել կամ միջոցներ ձեռնարկել հօգուտ քրիստոնեության տարածման ու ամրապնդման: Եվ դա այդպես է գուցե նաև այն պատճառով, որ Ագաթանգեղոսի ներկայացրած պաշտոնական վարկածի համաձայն՝ Գրիգորը և Տրդատը նոր կրոնը պետական հռչակելով, արդեն ամեն ինչ արել էին, և դրա տարածումը, իբր, կարճ ժամանակում դարձրել էին համընդհանուր և լիակատար (842)[29]:

Պատմիչները միահամուռ շատ սուր են ներկայացնում գրերի չգոյության խնդիրը որպես խոչընդոտ՝ քրիստոնեության ամբողջական տարածման և ամրապնդման համար: Ավելին, Մաշտոցին, կարծես, վերագրվում է երկու գյուտ. առաջին՝ գրեր ունենալու գաղափարի գյուտը որպես ժամանակի հիմնական այդ խնդրի լուծման բանալի, և երկրորդ՝ բուն այբուբենի ստեղծումը: Բայց այդ պարզագույն խնդիրը չէր կարող գիտակցված չլինել ի սկզբանե՝ քրիստոնեությունը պետական կրոն հռչակելուց անմիջապես հետո: Եվ դա, տրամաբանորեն, արդեն պետական-պաշտոնական կարգավիճակ ստացած, պետական հովանավորության տակ գործող ու բարգավաճող եկեղեցու գործն էր առաջին հերթին: Մի ամբողջ դարի «դառը փորձով» չէ, որ պետք էր գալ այն եզրահանգման, թե

---

[28] **Ա. Սարգսյան**, «Հայոց Դարձի առաջին փուլը հաղաբական դիտանկյունից», *ԲՄ*, № 37, 2024, էջ 42:

[29] Ագաթանգեղոսին հղումները տալիս ենք փակագծում պարբերության նշմամբ՝ ըստ հետևյալ հրատարակության. Ագաթանգեղայ *Պատմութիւն Հայոց*, աշխատութեամբ ***Գ. Տէր-Մկրտչեան*** և ***Մտ. Կանայեանց***, Տփղիս, 1909:

հայ բնակչության մեծագույն մասի համար անհասկանալի հունարեն և ասորերեն լեզուներով քարոզչությունը անհարմար է, անարդյունավետ, եթե ոչ՝ անիմաստ:

Եվ այսպես հարցեր են ծագում.

- *Ինչո՞ւ այդպես հանկարծակի առաջացավ ազգային գիր ու գրականություն ունենալու անհրաժեշտությունը. Հայաստանը մինչ այդ շուրջ հազար տարի (թեկուզ ոչ մեծ ընդմիջումներով) պետականություն էր ունեցել ու նման խնդիր չէր առաջացել, համապատասխան կարիքների մասին հոգացել էին օտար գրերով ու լեզուներով:*
- *Ինչո՞ւ քրիստոնեությունը որպես պետական կրոն հռչակելը չի զուգորդվել դրա տարածման համար ակնհայտորեն անհրաժեշտ՝ հայերեն գրերի ստեղծման խնդրի լուծմամբ:*
- *Ինչո՞ւ մի ամբողջ դար եկեղեցին, նրա գործիչները, ի տարբերություն այս կրոնն ընդունած այլ ժողովուրդների գործելակերպով ներկայացվող օրինաչափության[30], ի տես հայերեն գրերի չգոյության առաջացած անհարմարության, լուծում չեն փնտրել կամ չեն տեսել ակնհայտ լուծումը: Եվ ինչո՞ւ մեր պատմիչներից որևէ մեկն այս առիթով ամենաթույլ մեղադրական ակնարկ անգամ չի անում նախնիների հասցեին[31]:*
- *Ինչո՞ւ Ներսես Մեծի նման ուսյալ ու նշանավոր կաթողիկոսը չէր կարող տեսնել ու գիտակցել այդ կարիքը գրերի գյուտից ընդամենը երկու-երեք տասնամյակ առաջ և եռանդուն կերպով ասորական և հունական դպրոցներ էր բացում[32]:*
- *Չէ՞ որ, թեկուզ ոչ Մաշտոցյան այբուբենի նման կատարյալ, սակայն հայերենին հարմարեցված մեկ այլ այբուբենով էլ Աստվածաշնչի և այլ տեքստերի հայերեն թարգմանությամբ այդ գործը կարելի էր անել շատ ավելի արդյունավետ, քան միայն հունարենը և ասորերե-*

---

30 Տե՛ս Մեսրոպ Տեր-Մովսիսյանի՝ վերը մեջբերված միտքը (ծան. 3):

31 Խորենացին, որ դաժանորեն մեղադրում է նախնիներին՝ պատմագրության նկատմամբ անփույթ լինելու առիթով, ասում է, որ հայկական գիր չունենալը պատճառ չէր կարող լինել դրա համար, ինչի կային «...գիր Պարսից եւ Յունաց, որովք այժմ գիւղից եւ գաւառաց եւս եւ իւրաքանչիւր տանց առանձնականութեանց, և հանուրց հակառակութեանց և դաշանց այժմ առ մեզ գտանին անբաւ զրուցաց մատեանք, մանաւանդ որ ի սեպհական ազատութեան պայազատութիւն» (Ա. Գ.): Բառացի ընկալմամբ կարելի է նաև հասկանալ, թե խոսքը ոչ թե լեզուների, այլ գրերի մասին է, այսինքն՝ որ այդ գրերով կարելի էր հայերեն տեքստեր գրել: Սակայն, եթե անգամ այսպես հասկանանք, Պատմահոր այս մեղադրանքը միայն պատմագրության բնագավառին է վերաբերում, սակայն ոչ 4-րդ դարում դրանով հարուցչական նյութեր թարգմանելուն կամ ստեղծելուն, ինչի չգոյությունն այդքան սուր են ներկայացնում պատմիչները:

32 **Բուզանդ**, էջ 65:

նը ձեռքի տակ ունենալով: Չէ՞ որ այդ կերպ ստեղծված կամ հարմարեցված «ոչ կատարյալ» այբուբենները քրիստոնեության քարոզչության գործում բավարարեցին այլ ժողովուրդների պահանջմունքները:

- *Ինչո՞ւ չէր կարելի հունական կամ ասորական այբուբենները (ոչ մեծ լրացումներով) օգտագործել հայերեն գրելու համար*[33]*:*

Վերջապես՝ պարտադիր չէր, որ ստեղծման պահին այբուբենն արդեն կատարյալ լիներ, ժամանակի ընթացքում էլ կարող էր կատարելագործվել՝ մինչ այդ, սակայն, կատարելով մայրենի լեզվով նոր կրոնի տարածման գործառույթը շատ ավելի դյուրին և արդյունավետ, քան դա օտար լեզուներով ու թարգմանիչներով կամ հընթացս թարգմանելով անելը:

Մանուկ Աբեղյանը պատմիչների վերոբերյալ միահամուռ պնդումները նկատի ունենալով, այսպիսի բացատրություն է տալիս.

«Երկարամյա պատերազմները 340-ական թվականներից սկսած՝ արգելք էին քրիստոնեական ուսմանը հայ ժողովրդի մեջ: Հայերը պաշտոնապես և անունով միայն քրիստոնյա էին դարձած, բայց շատ կողմերում իշխում էր դեռ թանձր կռապաշտությունը: Ապա հոգևորականներն իրենք էլ դեռ ընդհանրապես չափազանց տգետ էին և քիչ էին մտահոգված Հայաստանում քրիստոնեության իրապես հաստատելու գործով»[34]*: Այս արձանագրման հիմքով շարունակենք հարցերի շարքը.*

- *Ինչո՞ւ հոգևորականները, իրականում ողջ եկեղեցին, «քիչ էին մտահոգված Հայաստանում քրիստոնեության իրապես հաստատելու գործով»: Չէ՞ որ դա իրենց ոչ միայն կոչումն ու առաքելությունն էր, այլև «հացը»:*
- *Ինչո՞ւ եկեղեցին, որ հսկայական միջոցներ էր ծախսում բարեգործության, աղքատախնամ գործունեության և հսկայական չանքեր՝ թագավորական աշխարհիկ իշխանության վրա խնամակալություն ունենալու համար («երկարամյա պատերազմները» դրանց չէի՞ն խանգարում), նույնպիսի միջոցներ ու չանքեր չգործադրեց քրիստոնեության տարածման գործուն մեխանիզմներ ստեղծելու հարցում:*
- *Ինչո՞ւ էին հոգևորականները տգետ, ինչո՞ւ հարյուր տարվա ընթացքում գիտակ հոգևորականների պատրաստման խնդիր չէր դրվել:*

---

[33] Այդպես ավելի ուշ հայկական այբուբենը բավարարեց հայատառ թուրեերեն և պարսկերեն գրականություն ստեղծելու համար (տե՛ս, օրինակ՝ **Հ. Կիրակոսյան**, *Մատենադարանի հայատառ պարսկերեն ձեռագրերը*, Երևան, 2020, *Հայատառ թուրքերեն գրքերի մատենագիտություն*, կազմեց Հ. Ա. Ստեփանյանը, Երևան, 1985):

[34] **Մ. Աբեղյան**, ն. Գ, էջ 85:

– *Ինչո՞ւ այս ամենը հանկարծ բոլորի համար դարձավ կենաց-մահու նշանակության առաջնային, կենսական ու հրատապ խնդիր:*

Այնպես չէ, որ ամբողջ 4-րդ դարի ընթացքում, միասնական ու անկախ պետականության գոյության և հովանավորության ներքո, ավելի աննպաստ պայմաններ էին քրիստոնեության լիակատար տարածման այն խնդիրների գիտակցման և արդյունավետ լուծման համար, որոնք դրվեցին և փայլուն կերպով լուծվեցին 5-րդ դարում՝ շատ ավելի աննպաստ պայմաններում[35]*: Դժվար է ենթադրել, թե այդ ընթացքում չեն եղել աշխարհիկ ու հոգևոր գործիչներ, որոնք կգիտակցեին հայերենով քարոզչության արդյունավետության պարզագույն խնդիրը՝ բնակչության բացարձակ մեծամասնության համար անհասկանալի ասորերենի և հունարենի համեմատությամբ:*

Խնդրի կարևորությունը շեշտելու նպատակով հատուկ մանրամասնած մեր հարցերը հայագիտության մեջ ամփոփված են միմյանց շաղկապված երկու հիմնական հարցադրմամբ, որոնց երկիցս անդրադարձել է ակադեմիկոս Գագիկ Սարգսյանը[36]*:*

Ա) Ինչո՞ւ քրիստոնեության տարածման համար գործնականում ակնհայտորեն անհրաժեշտ և օրինաչափ՝ հայերեն այբուբենի ստեղծումը տեղի ունեցավ այն պետական կրոն ընդունելուց հետո մեկ դար ուշացումով[37]*:*

Բ) Ինչո՞վ բացատրել գրերի ստեղծումից անմիջապես հետո հայ մատենագրության «պայթյունի», մասնավորապես Աստվածաշնչի թարգմանությամբ ներկայացող լեզվական կատարելության առեղծվածը[38]*:*

Ամփոփելով այդ ուղղությամբ նախորդների կատարած աշխատանքը, հենվելով նաև պատմական սկզբնաղբյուրների վկայությունների վրա, Գագիկ Սարգսյանն այս հարցերին տալիս է հետևյալ բացատրությունները.

---

[35] Մանանդյանը Հայաստանի 387 թ. բաժանումից հետո ընկած տասնամյակները բնութագրում է որպես «հայ ժողովրդի ֆաղաքական կյանքի ամենածանր ժամանակաշրջան» (**Հ. Մանանդյան**, էջ 252):

[36] **Г. Х. Саргсян**, «К предистории армянской письменности», *Кавказ и Византия*, 2, Ереван, 1980, с. 15-20, **Գ. Խ. Սարգսյան**, «Հայոց գրական լեզվի նախնական փուլերը...», էջ 22-27:

[37] Տե՛ս նույն տեղում, էջ 26), նաև՝ **Г. Х. Саргсян**, «К предистории...», с. 17: Առնանագրման կարգով, սակայն, ըստ էության նույն հարցադրումն է անում Հակոբ Մանանդյանը. «Ավելի ֆան հավանական է, անշուշտ, որ ֆրիստոնեությունը Հայաստանում հաստատվելու և տարածվելու հենց ընթացքում այնտեղ առաջանալու էր հայերեն այբուբենի և ֆրիստոնեական պաշտամունքի գրքերի թարգմանման պահանջ» (**Հ. Մանանդյան**, էջ 264):

[38] «Այս ամենը վաղուց հայտնի է, և այնուամենայնիվ, առայժմ չի բացահայտված «պայթյունի» մեխանիզմը, մասնավորապես, չնայած կատարված փորձերին, անբացատրելի մնացած՝ հայ գրականության լեզվական կատարելության փաստը (թարգմանական և իմֆնուտյուն) դեռ իր ակունքներում» (**Г. Х. Саргсян**, «К предыстории...», с. 15): Նույն հարցադրումը տե՛ս նաև **Մ. Տեր-Մովսիսյան**, *Պատմութիւն սուրբ գրոց...*, էջ 37:

Ա) Քրիստոնեության քարոզչությունը ամբողջ մի դար իրականացվել է Աստվածաշնչի այլալեզու (հետերոէպիկ) ընթերցմամբ՝ մեծապես ազդելով լեզվի կատարելության վրա: Տևական ժամանակի ընթացքում վերածվելով յուրատեսակ արվեստի՝ այն «չափավորել է հայոց լեզվի նշանագրերի այն պահանջմունքը, որ պիտի ծագած լիներ Հայոց դարձից անմիջապես հետո»[39]:

Բ) Ջուտ գրական հարթության վրա բացատրության իր այս վարկածը «առեղծվածի մասնակի բացատրություն» համարելով, Գ. Սարգսյանը ենթադրում է նաև այդ հիմքի վրա հասարակական խավի առաջացում, որ գոյությունն ինչ-որ կերպ խոչընդոտել է մայրենի լեզվի համար գրերի ստեղծմանը: Սա զուտ տրամաբանական ենթադրություն է (նման վկայություն պատմիչները չունեն, և, բնականաբար, չէին կարող ունենալ): Ըստ այդմ՝ այլալեզու ընթերցման մասնագիտական այդ հիմքի վրա ժամանակի ընթացքում ձևավորել էր հասարակական մի ուժ, որը «բազմաթիվ կենդանի կրողներ ուներ, և որը, ինչ-որ չափով փոխարինելով հայոց այբուբենին, դրանով իսկ մասամբ խոչընդոտում էր հայոց լեզուն գրերով օժտելու անհրաժեշտության բավարար չափով սուր ըմբռնմանը»[40]:

Գրական-մշակութային հարթության վրա Գ. Սարգսյանի առաջին բացատրությունը այլալեզու ընթերցման հիմքի վրա լեզվի մշակվածության առումով, անշուշտ, ընդունելի է: Հնարավոր է նաև երկրորդ՝ տրամաբանական ենթադրությունը՝ այդ արվեստին տիրապետող խավի առաջացման մասին: Սակայն այդ ամենը, բնականաբար, կային նաև 4-5 դարերի սահմանագլխին, երբ (կրկին՝ տրամաբանորեն) այլալեզու ընթերցման արվեստը ավելի կատարելագործված, այն կրող խավը՝ առավել հզորացած պիտի լիներ[41]: Եվ, այդուամենայնիվ, ծագեց պատմիչների արձանագրած՝ գրերի ստեղծման սուր կարիքը, ինչով թե՛ առաջինը, թե՛ երկրորդը վճռականորեն մի կողմ պիտի մղվեին և սկիզբը դրվեր քրիստոնեության քարոզչության առավել արդյունավետ, հեղափոխական մի ընթացքի:

Ընդունելով հանդերձ Գ. Սարգսյանի վարկածները, կարծում ենք՝ մշակութային ոլորտից դուրս, քաղաքական հարթությունում պետք է փնտրել օրինաչափությունից շեղման՝ քրիստոնեության ընդունման և գրերի գյուտի մեկդարյա ժամանակային խզումի հետ կապված վերոբերյալ հարցերի համար ընդհանուր հայտարար հիմնական բացատրությունները: Ընդ որում՝ հենվելով նաև Աբեղ-

---

39 **Գ. Խ. Սարգսյան**, «Հայոց գրական լեզվի նախնական փուլերը...», էջ 26:

40 Նույն տեղում..., էջ 26-27:

41 Հրաչյա Աճառյանը նույնպես հայերեն գրերի ստեղծման խնդրում դիմադրություն է ենթադրում՝ նկատի ունենալով ասորի քարոզիչներին. «...գուցե ոմանք էլ (անշուշտ օտարազգի քարոզիչներ) իսպառ հակառակ էին հայ լեզվի համար գրականություն ստեղծելուն», **Հ. Աճառյան**, *Հայոց գրերը*, Երևան, 1984, էջ 97:

յանի վերը մատնաշած՝ նույն այդ դարում «երկարամյա պատերազմների» իրողության վրա, սակայն այլ դիտանկյունից:

Հայաստանը, որպես պետական միավոր, 4-րդ դարում դեռ տիրապետում էր բավարար ռեսուրսների՝ ինչպես աշխարհիկ (թագավորական), այնպես էլ հոգևոր (եկեղեցու) իշխանության պահպանման, դրանց անվտանգության ապահովման համար: Իսկ նրա վարած պատերազմները, որ նաև հաղթանակներով էին ավարտվում, դրա վկայությունն են. որքան էլ «Պարսից պատերազմ» վեպը բնական չափազանցություններով է ներկայացնում այդ շրջանում Հայաստանի հաղթանակները Պարսից դեմ, դրա հիմքում չէր կարող ինչ-որ առարկայական բան չլինել: ***Ինչպես թագավորական, այնպես էլ նրա հովանու ներքո գտնվող եկեղեցու իշխանության ապահովության պայմաններում պարզապես կենսական սուր կարիք չի զգացվել նոր կրոնի լիակատար արմատավորման հետ կապված լայնածավալ, ծախսատար ու ջանադիր միջոցառումներ ձեռնարկելու, բավարար է համարվել դրա տարածման բնականոն, աստիճանական ընթացքը: Ո՛չ թագավորները, ո՛չ եկեղեցին դրանում իրենց իշխանությանն սպառնացող առարկայական վտանգ չեն տեսել:***

Այսինքն՝ այդ ընթացքում Հայաստանը որպես պետություն, միջազգային հարաբերություններում դեռ, այնուամենայնիվ, «ինքնուրույն խաղացող» էր, նրան դեռ չէին սպառնում այնպիսի վտանգներ, որոնք առարկայացան դարավերջին՝ Հայաստանի բաժանմամբ և նրա մի մասում թագավորական իշխանության վերացմամբ: Պետական ապահովության ու պաշտպանության պայմաններում եկեղեցու իշխանությունն անընդհատ ընդլայնվում, ուժեղանում էր, նրա տնտեսական հզորությունը բազմապատկվում, ներքաղաքական կյանքում՝ ազդեցությունը մեծանում: ***Քանի դեռ կար անվտանգության պետական կառույցի՝ թագավորության հովանոցը, եկեղեցին իր իշխանության ապահովության, այդ իշխանության առարկա «հոգևոր հոտն» ավելի ամբողջական և մանավանդ «ջերմեռանդ» դարձնելու սուր խնդիր չի ունեցել:*** Նրա իշխանության սահմաններն աշխարհագրական էին և ճշգրիտ համընկնում էին թագավորության պետական սահմաններին:

Այս ամենից կարելի է հանգել նաև մի հավելյալ կողմնակի եզրակացության. ստացվում է, որ Հայ եկեղեցու՝ ընդհանուր կանոնից, օրինաչափությունից շեղումը՝ ամբողջ մի դար նոր կրոնի տարածման արդյունավետ միջոցների (գիր, գրականություն, մայրենի լեզվով կրթական համակարգ և այլն) նկատմամբ «անհոգությունը» կողմնակի մի փաստարկ է քրիստոնեության ընդունումից հետո շուրջ մեկ դար հայկական պետականության ուժի, հզորության, ինքնաբավության ու ինքնավստահության:

Հենց պետական այդ ապահովության հնարավոր կորստի վտանգի ճշգրիտ քաղաքական արձանագրումն է անում Խորենացին՝ Մաշտոցի Գողթան գավառ

*գնալու և հայերենի այբուբեն ստեղծելու մտահղացման մասին պատմելիս. «**Տեսեալ, թէ ի վերջ հասեալ է թագաւորութիւնն Հայոց,** և զխռովութիւնն նիւթ իւրոյ համբերութեանն գտեալ Մեսրոպայ... և երթեալ ի գաւառն Գողթան...» (Գ. Խէ):*

Խորենացին ընդգծված այս արձանագրումն անում է Հայաստանի բյուզանդական մասում թագավորական իշխանության վերացման փաստն արձանագրելուց անմիջապես հետո և դա նկատի ունի «ի վերջ հասեալ է» ասելով՝ համարելով, որ դա հենց Հայոց թագավորության վերջի սկիզբն է, նույն ճակատագիրն է սպառնում նաև Պարսկական մասին: Թագավորական իշխանությունը միայն պետական հովանոց չէր եկեղեցու համար: Նոր հավատի մակերեսային տարածվածության և «ոչ ջերմեռանդության» պայմաններում այն տարբեր միջոցներով, նաև բռնությամբ («սաստիւ») ապահովում էր, որ չարթնանա հեթանոսությունը, այսինքն՝ անխաթար մնա եկեղեցու իշխանության առարկա հանրությունը: Նույն թագավորական իշխանությունն էր, որ զսպելով նախարարների կենտրոնախույս ձգտումները՝ դրանով իսկ ապահովում էր նաև եկեղեցու իշխանության օբյեկտ՝ «հոգևոր հոտի» անխաթարությունը: Նախարարներից որևէ մեկի մոտ նման մտահոգություն չէր կարող լինել, քանի դեռ նրանք ջերմեռանդ քրիստոնյաներ չէին:

Թագավորական իշխանության վերացման դեպքում դիրքի և իշխանության, ունեցվածքի կորստի մահացու նույն վտանգը պետք է սպառնար նաև իրեն՝ եկեղեցուն, որը ոչ լրիվ մեկ դարի ընթացքում ոչ միայն կազմավորվել էր որպես իշխանական կուռ մի կառույց, այլև իր ազդեցությամբ, տնտեսական ու քաղաքական կշռով համեմատելի էր դարձել թագավորական իշխանությանը, ընդհուպ՝ վերջինիս թելադրելու, նրա վրա խնամակալական իրավունքներ բանեցնելու հայտ ներկայացնելով: Իր իշխանության այդ երաշխիքի՝ թագավորական իշխանության վերացման վտանգի պայմաններում է, ահա, որ եկեղեցին սկսում է «իրար խառնվել»:

Կարևոր չէ, թե ինչպիսին է իշխանությունը՝ աշխարհիկ, թե հոգևոր, երկուսի կրողներն էլ պիտի հնարավոր առավելագույնն անեին այն պահպանելու համար՝ նաև միջոցների մեջ խտրություն չդնելով: Հաճախ հոգևոր կառույցի ներսում իշխանության համար կռիվն ավելի դաժան է լինում, քան պետական համակարգում: Երկուսի իշխանության օբյեկտ/առարկան էլ նույն հանրությունն էր՝ հայ ժողովուրդը: Հարյուր տարի առաջ քրիստոնեության պաշտոնական ընդունումը Հայաստանի համար բավարար էր դավանական նոր մի ինքնությամբ (պաշտոնական, սակայն դեռ ձևական) Արևելքից սահմանազատման և անվտանգության արևմտյան համակարգի մաս կազմելու համար: Հիմա երկու հզոր կայսրությունները համաձայնության էին եկել Հայաստանի բաժանման հարցում, իսկ հեռանկարում ուրվագծվում էր թագավորության տեսքով պետականությունը վերջնականապես կորցնելու վտանգը: Հայաստանը կորցնում էր

*միջազգային ասպարեզում քաղաքական միավոր, «խաղացող» լինելու իր կարգավիճակը և ունակությունը, ուստիև միջազգային անվտանգության որևէ բևեռի մաս կազմելու հարց չէր կարող լինել: **Իշխանության պահպանման համար մնում էր առավելագույնս ամրացնել երկրորդ՝ գաղափարախոսական, դավանական հիմքը՝ այն հզորացնելով ու դարձնելով իշխանության օբյեկտ/առարկայի ինքնության, ազգի լիակատար սահմանազատման ու համախմբման ամուր ու անխոցելի մի հատկանիշ:***

Եթե աշխարհիկ՝ հայկական անկախ պետականության կամ թագավորական իշխանության պահպանման համար լեզվականի կողքին նաև դավանական միասնությամբ հուսալի սահմանազատումը որքան էլ կարևոր ու բարենպաստ, բայց այդ պահին արդեն բավարար պայման չէր (կամ չդարձավ այդպիսին), ապա հոգևոր՝ եկեղեցու իշխանության պահպանման համար դա բավարար էր, մանավանդ՝ այլ ճանապարհ, լրացուցիչ այլ միջոցներ պարզապես չկային:

*Խնդիրը պետք էր լուծել երկու մակարդակում. նախ՝ պետք էր լուծել քրիստոնեությունը համատարած դարձնելու խնդիրը, ինչը պատմիչների միաձայն վկայություններով, դեռ հեռու էր այդպիսին լինելուց: Այս խնդրի լուծման համար նախ պետք էր քարոզչական համապատասխան գրականությունը, Աստվածաշնչից սկսած, վերածել հայերենի, եկեղեցական արարողությունների, քարոզչության համար կիրառվող ասորերեն և հունարեն լեզուները փոխարինել հայերենով: Այդ կերպ իշխանության օբյեկտ/առարկա «մենքի»՝ սպառնալիքի տակ հայտնված պետական-աշխարհագրական վտանգված սահմանները պետք էր փոխարինել արտատարածքային՝ **հատակ դավանական ինքնության սահմաններով**[42]: Երկրորդ՝ դավանական այդ սահմանների ներսում գտնվողներին կրոնական ինքնության անխաթարության պահպանման համար պետք էր հավատացյալներին օժտել ջերմեռանդությամբ, ընդհուպ՝ **հանուն հավատի մահապարտի հոգեբանության:** **Յուրաքանչյուր հավատացյալի համար քրիստոնեական հավատը պետք էր դարձնել անձի ինքնության անքակտելի մաս, գերագույն մի արժեք, դրա համար նահատակվելը՝ բարձրագույն պատիվ և երանություն:** Խնդիրը վերաբերում էր հասարակության բոլոր խավերին, բայց առաջին հերթին ազնվականությանը, որն այդպիսին դառնալով միայն կփոխարիներ մինչ այդ եկեղեցու իշխանության ապահովության համար հովանոց ծառայած թագավորական իշխանությանը:*

---

[42] Ուրպես եկեղեցու իշխանության հիմք՝ այս մոտեցումը հետագայում ավելի պիտի բյուրեղանար-կարծրանար. դավանական ինքնությունը դարձնելով ազգային ինքնության լիակատար փոխարինիչ (տե՛ս նաև **Ա. Հովհաննիսյան**, *Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության*, Երևան, 1957, էջ 113-115):

Թագավորական իշխանության և, մանավանդ, հոգևոր հայ քաղաքական ընտրանու համար 4-5-րդ դարերի սահմանագլխից սկսած սա է եղել առաջնային օրակարգը, որից էլ պետք է բխեին նրա բոլոր ձեռնարկումները:

Նման պատկերացումներով, համոզմունքներով և արժեքներով օժտված մի հանրության վրա, ահա, եկեղեցին իր լիակատար իշխանությունն անխաթար կարող էր պահել նաև ոչ հայրենի, օտար տիրապետության պայմաններում[43]*: Հավատի ընդհանրությունը և անշրջելիությունը, անշուշտ, կարևոր դեր խաղաց նաև Մարզպանական Հայաստանի ինքնավարության բարձր աստիճանը և նախարարական տների իշխանությունը պահպանելու համար: Օբյեկտիվորեն դա կարևոր կլիներ (և եղավ) նաև երբևէ, նպաստավոր պայմաններում, ազգային անկախ պետականության՝ թագավորության վերականգնման համար, եթե անգամ Ծրագրի հեղինակները այդ պահին նման մի խնդիրներ չդնեին կամ հեռանկար չգիտակցեին: Այս վերջին խնդիրների համար նման արձանագրում, պատմիչները, բնականաբար, չունեն:*

Դավանաբանական թարգմանական երկերը միայնակ չէին կարող արդյունավետ ու ամբողջական լուծել այս խնդիրը, այն պետք էր լուծել հայրենի ընդօրինակելի, վստահելի ու հեղինակավոր կերպարներով, գրավիչ հերոսական պատումներով, այսինքն՝ ինքնուրույն գործերով[44]*, այդ թվում, և առաջին հերթին՝ հենց պատմագրական հուշարձանների ստեղծմամբ՝ դրանք քարոզչական նյութի յուրատեսակ կրիչ, հայ մարդու քիմքին անծանոթ ու անհարազատ նյութի համար յուրատեսակ «մարսողական» միջոց դարձնելով:*

*Ըստ այսմ՝ 4-րդ դարի վերջում-5-ի սկզբում Հայաստանի աշխարհիկ և հոգևոր ընտրանին կազմել և ունեցել է **միայն ձևով մշակութային, իսկ էությամբ ինքնուրույն ազգային իշխանության պահպանման քաղաքական համապարփակ մի ԾՐԱԳԻՐ**, որի նպատակն է եղել «ազգայնացնել» քրիստոնեությունը՝ այն դարձնելով իշխանության առարկա ազգ-միավորի սահմանազատման, առանձնացման միջոց, ազգային ինքնության առաջնային, ամրակուռ գաղափարախոսական հիմք*[45]*:*

---

[43] Ապագան ցույց տվեց, որ դա, իրոք, հնարավոր է:

[44] Լևոն Տեր-Պետրոսյանն արձանագրում է, որ Հայաստանում «Անցումը թարգմանական գրականությունից դեպի իսկական իրականության մեջ տեղի է ունեցել այնքան կարճ ժամանակում, որ այսօր էլ զարմանք է պատճառում հետազոտողներին» (**Լ. Տեր-Պետրոսյան**, էջ 6): Զարմանք առաջացնող այդ իրողության բացատրությունը, այլ տեղ դժվար է գտնել, բան հենց ազգային իշխանության պահպանման օրակարգային խաղաքական կենսական խնդրի լուծման միջոցառումների շրջանակում:

[45] Խոսքն առայժմ դեռ ոչ Հրիստոնյա Աստվածից սահմանազատման մասին էր: Ավելի ուշ նույն խնդիրը նույն նպատակով դրվեց նաև Հրիստոնյա Բյուզանդիայից, ավելի ճիշտ՝ բյուզանդական Հրիստոնեությունից սահմանազատման համար:

Դրան հասնելու համար դրվել են հետևյալ հիմնական խնդիրները.

1. *Հայկական գրերի ստեղծում,*
2. *Օտարալեզու՝ հունարեն և ասորերեն դպրոցների փոխարեն հայերենով կրթական ցանցի հիմնում,*
3. *Արտերկրի ուսումնական հաստատություններում մանագետների պատրաստում ոչ միայն թարգմանչական, դավանաբանական, այլ նաև պատմագիտական ուղղություններով,*
4. *Աստվածաշնչից սկսած՝ եկեղեցական-դավանաբանական, քարոզչական անհրաժեշտ գրականության թարգմանություն*[46]*,*
5. *Հեթանոսությունն արմատախիլ անելու և քրիստոնեական ջերմեռանդության արմատավորման համար նաև ինքնուրույն դավանաբանական երկերի ստեղծում,*
6. *Հայրենի պատմության հենքի վրա պատմագրական երկերի ստեղծում՝ առավելագույնս ներծծված քրիստոնեական գաղափարախոսությամբ, քրիստոնյա նվիրյալների, հանուն հավատի նահատակների ընդօրինակելի, դաստիարակիչ կերպարներով:*

---

[46] Սա առաջին հերթին, բայց ոչ միայն: Թարգմանչական գործը 5-րդ և հաջորդ դարերում ընդգրկեց շատ ավելի լայն շրջանակ՝ նպատակ ունենալով հայերենի վերածել ժամանակի «համաշխարհային հաղորդակցության» ամենատարբեր ժանրերի կարևոր հուշարձանները: Ինքնակա, իմքնիշխան լինելու համար մշտապես պայքարող Հայոց եկեղեցին պետք է իր ներսում ապահովեր նաև աստվածագիտության և ընդհանրապես այլ գիտելիքների միջազգային մրցունակ մակարդակ:

Հայ թարգմանական գրականության վերաբերող իր ընդարձակ ուսումնասիրության մեջ Գարեգին Ջարբհանալյանը մի այսպիսի տարբերակիչ առանձնագրում է անում. հույն հեղինակները շատ բան վերցնելով եգիպտացիներից, երբեմ նրանց գործերից որևէ բան չթարգմանեցին հույն ընթերցողի համար, նույն կերպ՝ լատինները շատ բան վերցնելով և ազդվելով հունականից, որևէ բան ամբողջական չթարգմանեցին իրենց ընթերցողի համար: Սկզբունքորեն այլ էր հայ իրականության մեջ. գրերի գյուտից անմիջապես հետո 5-րդ (նաև հետագա դարերում) հայ մատենագրության մեջ գերակշռել են հենց թարգմանական գործերը (**Գ. Ջարպհանալեան**, *Մատենագարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (դար Դ-ԺԹ)*, Վենետիկ, 1889, էջ 3-4): Ընդ որում՝ նրա՝ այս իրողության համար երկու բացատրությունները թարգմանիչների բարոյականության և լայնախոհության հարթության վրա են. ա) «...գլխաւոր պատճառը՝ ազգին՝ որուն նուիրած էին իմքզիմքին և իրենց ամէն ծառայութիւնը, անհրաժեշտ պէտքն էր. և այդ բուռն և սիրելի հարկին առջև ստիպուած էին հրաժարիլ նաև հեղինակ կոչուելու օրինաւոր փառասիրութենէն», բ) «Երկրորդ և գլխաւոր պատճառ մը ալ էր յոյնարևելյան եկեղեցւոյն այն ատենուան լուսափայլ դիրքը, բազմաթիւ նուիրական հայրապետաց և աստուածարեալ հարց յաճախութեամբ» (նույն տեղում, էջ 7): Կարծում ենք՝ հետաբրքիր այս առնձնագրման մեջ շեղված տարբերության պատճառը (առնվազն 5-րդ դարի համար) պետք է փնտրել ոչ թե բարոյական հարթություններում, այլ, առաջին հերթին, Հայաստանի առջև ծառացած վերոհիշյալ հիմնական օրակարգային բաղաքական խնդրի, դրա լուծման հրատապության մեջ:

Եթե առաջին հինգ կետերը հիմնական օրակարգային խնդրին ունեցած անմիջական առնչությամբ ինքնին հասկանալի են, ապա վերջինն այդ անմիջական կապը նույնքան ակնհայտ չի ցուցադրում: Թարգմանական և ինքնուրույն դավանաբանական երկերն ավելի շատ ուսուցիչ-քարոզիչների, եկեղեցու սպասավորների, դպրոցներում ուսուցանելու, համապատասխան կրթություն ունեցողների համար պիտի լինեին: Ավելի «լայն լսարանի» վրա ներգործելու համար ծագումով օտար, տեսական «սառը», հաճախ նաև խրթին քարոզչական նյութը անհրաժեշտ էր միախառնել սեփական պատմության գրավիչ կամ այդպիսին դարձված դրվագների հետ: Դինամիկ զարգացումները, դրամատիկ իրադարձությունները, հերոսական գործերը, վիպական պատումները, հերոսների հոգեկան տվայտանքները, մարմնական տանջանքները հետաքրքիր են ու ազդեցիկ: Այս դեպքում արվեստով դրանց ագուցված, պատվաստված, միաձուլված աղոթքները, քարոզչական, դավանաբանական ընդմիջարկությունները, հոգևոր խրատները և այլն, դառնում են ավելի համոզիչ ու դյուրամարս: Դրանով է, որ պատմագրական գործերը ավելի լայն «լսարան» պետք է ունենային և հոգեբանական ներգործության ավելի մեծ ներուժ: Ըստ այդմ՝ կարևոր գրավ է դրված եղել պատմագրության վրա՝ ցանկալի նպատակին հասնելու համար: Քաղաքական հարթության վրա քրիստոնեության լիակատար տարածումն ու ամրապնդումն է համարվել և եղել ոսկեդարյան հայ պատմագրության առաքելությունը[47]*:*

Եթե Հայոց Դարձը համարում ենք իր հետևանքներով ազգափրկիչ մի «հեղափոխություն», ապա դրա անելիքի կեսից շատ ավելին գործնականում իրականություն է դարձել 5-րդ դարում: Եվ դա հնարավոր է եղել այն բանի շնորհիվ, որ ազգի համար ճակատագրական այդ պահին որոշվել է ամենամեծ ուշադրությունը դարձնել, ամենամեծ ներդրումը կատարել կրթության, դպրության ոլորտում՝ բախտորոշ պահերի համար քաղաքական մի մոտեցում, որ միշտ, և այսօր էլ, արդիական է, ընդօրինակելի և կիրառելի:

Քրիստոնեության պետականորեն ընդունումը 4-րդ դարի սկզբին, 5-րդ դարում դրա ամրապնդման վերը թվարկված լայնածավալ խնդիրների իրականացումը, իր առարկայացված հետևանքներով հաշվարկված քաղաքական միջոցառում էր՝ մի դեպքում՝ ամրապնդելու համար Հայաստանում ինքնուրույն թագավորական իշխանությունը, երկրորդ դեպքում՝ ապահովելու համար արդեն

---

47 Ընդհանրապես վաղ Քրիստոնեական պատմագրության համար կա նաև այսպիսի առձանագրում. «Ողջ Եվրոպայում և Ասիայում Քրիստոնյաները դիմում էին պատմությանը՝ հետազոտելու այն «խորհրդավոր կապը», որը պահպանել էր նրանց ինքնությունը՝ միավորելով նրանց իրենց սեփական վաղեմի անցյալի հետ» (**Peter Brown**, *The Rise of Western Christendom*, p. xxxix): Այն չի հակասում, այլ մի տեսանկյունից, թերևս, նաև լրացնում է մեր գնահատականը:

գոյացած Հայ եկեղեցական կառույցի հոգևոր իշխանության պահպանումն ու շարունակականությունը: Եթե առաջին խնդիրն այն լուծեց ավելի քան մեկ դարի կտրվածքով, երկրորդ խնդիրը փառավորապես լուծեց դարերի համար:

Կազմակերպական և այլ կարգի հսկայական ջանքեր ու ծախսեր պահանջող ահռելի այս գործը, ինչպես ասացինք, պիտի ունենար մի «ուղեղային կենտրոն»՝ օժտված գործադիր «կազմակերպական մարմնի» լիազորություններով:

*Կորյունը գրերի ստեղծման մտահղացման մասին խոսելիս, կարծես, դա է ակնարկում. «և իբրև աւուրս բազումս անդէն ի նմին դեգերէր, յարուցեալ այնուհետև հասանէր առ սուրբ կաթուղիկոսն Հայոց Մեծաց, որոյ անունն ճանաչէր Սահակ, զոր պատրաստական գտանէր նմին փութոյ հաւանեալ... Ապա ելանէր նոցա պարգեւական յամենաբարին Աստուծոյ ժողովել **զաշխարհահոգ խորհուրդն** երանելի միաբանելոցն[48], եւ ի գիւտ նշանագրաց Հայաստան ազգին հասանէր»[49]:*

*Հայաստանի աշխարհիկ և հոգևոր քաղաքական ընտրանուց կազմված վերոհիշյալ «մարմինն» էլ Կորյունի բառերով պայմանականորեն կարելի է կոչել **«Աշխարհահոգ խորհուրդ»**, մանավանդ՝ նման մի ահռելի գործի դեպքում իմաստային առումով դա ճշգրիտ բնորոշում է: Այս «խորհրդի» առաջին ղեկավար կամ հիմնադիր եղյակն էլ, անտարակույս, պետք է համարել Վռամշապուհ թագավորին, Սահակ կաթողիկոսին և Մեսրոպ Մաշտոցին: Եթե կրոնափոխական հեղափոխության առաջին փուլի համար (հակառակ Ագաթանգեղոսի և մյուսների պատումների) վստահ կարելի է ասել, որ նախաձեռնողը երկրի թագավորն է եղել, այս երկրորդ փուլի նախաձեռնողը՝ «Աշխարհահոգ խորհուրդ» կոլեկտիվ մարմին ասելով, դրանում ևս պետք է ենթադրել թագավորի շատ ավելի առանցքային դերակատարումը, քան այն, ինչ ավանդվում է Կորյունով և մյուս պատմիչներով:*

Կազմակերպչական ու գործադիր-հրահանգչական իրավասություններով և անհրաժեշտ նյութական միջոցներով նման մի մարմին (Վռամշապուհից հետո գուցեև միայն եկեղեցականների կազմով), իրոք, պետք է որ գործած լինի 5-րդ դարի ողջ ընթացքում ու դրանից հետո: Այն պետք է ապահովեր կրթական գործի կազմակերպումը, համակարգեր ինչպես թարգմանական, այնպես էլ ինքնուրույն երկերի ստեղծումը՝ որոշելով դրանց գաղափարական ուղղվածությունը և գործնական առաջնահերթությունները՝ որպես մեկ դար առաջ սկսված պաշտո-

---

48 Աբեղյանը թարգմանում է «երանելի միաբանյալների» և ծանոթագրում. «Այսինքն՝ վանական, կրոնավոր դարձած միաբանների» (տե՛ս **Կորյուն**, էջ 43): Կարծում ենք այստեղ հանգիստ կարելի է նկատի ունենալ բառիս՝ ՆՀԲ-ի տված առաջնային սովորական, և ոչ որպես կրոնական տերմին, իմաստը և թարգմանել «երանելի համախոհների», այսինքն՝ այդ գաղափարի կողմնակիցների՝ չսահմանափակելով այդ խորհրդի կազմը միայն կրոնավորներով:

49 **Կորյուն**, էջ 42:

նական «Դարձի» շարունակման, եկեղեցու իշխանության պահպանման և ամրապնդման կենսականորեն անհրաժեշտ միջոց:

Վերոնշյալ քաղաքական օրակարգի ելակետից 5-րդ դարի ողջ մատենագրությունը, դրա քանակական ու որակական հատկանիշներից մինչև ժանրային և բովանդակային խնդիրների ուսումնասիրումը, կարող է էապես լրացնել և ճշգրտել «Ոսկեդարի» բանասիրական ու պատմագիտական ուսումնասիրության հսկայական աշխատանքի արդյունքները: Նույն օրակարգի սպասարկման ներքին տրամաբանությունը իր հերթին կարող է լրացուցիչ հիմք դառնալ թարգմանական և ինքնուրույն մատենագրական միավորների ստեղծման ժամանակը ճշգրտելու կամ հիմնավորելու համար: Եվ փոխադարձաբար՝ եթե վստահելի այլ հիմքերով դրանց թվագրումը ճշգրտված է, դա էլ կարող է հիմք տալ պատկերացնելու, թե ժամանակին ինչպիսիք են եղել այդ օրակարգի իրականացման համար դրված խնդիրների ու քայլերի առաջնահերթությունները, գաղափարական ու քաղաքական ուղղվածությունը:

Արդի պատմագիտությունը իրավացիորեն այսպիսի արձանագրում-հարցադրում է անում. «Ղազար Փարպեցուց հետո շուրջ 150 տարի հայ պատմագրական միտքը զարմանալի ամլության մի ժամանակաշրջան է ապրում: Անբացատրելի է այս լռությունը և կարոտ լուրջ հիմնավորման»[50]:

*Քաղաքական հարթության վրա հարցի դիտարկումը, կարծում ենք, տալիս է դրա պատասխանը, որ կարող է վերաբերել ոչ միայն պատմագրությանը, այլև հայ մատենագրությանն առհասարակ՝ 5-րդ դարի համեմատ նրանում դիտվող տեղատվությամբ. **լուծված էր օրակարգի առաջնահերթ խնդիրը. «Հայոց ոսկեդարը» կազմող՝ ձևով «մշակութային», էությամբ քաղաքական հեղափոխության շնորհիվ հիմնականում չեզոքացված էին հայ եկեղեցու իշխանության հիմքերին սպառնացող վտանգները:** Չեզոքացված էին մի կողմից՝ ի դեմս քրիստոնեական հավատում «ջերմեռանդ» ու միասնական դարձված «հոտի», մյուս կողմից, գուցե հենց նաև այդ փաստի շնորհիվ, դավանանքի հարցերում Պարսից իշխանությունների ընձեռած հանդուրժողականության: Հետագա վտանգները՝ կապված արդեն Հայոց եկեղեցու ինքնուրույն, անկախ և ամբողջական իշխանության նկատմամբ բյուզանդական եկեղեցու նկրտումների հետ, այլ կարգի էին, և այլ պետք է լինեին դրանց ընդդիմանալու միջոցներն ու մեթոդները:*

Երկրի քաղաքական կյանքի, քաղաքական օրակարգի հիմնական՝ իշխանության հարցի դիտանկյունից հայացքը նորովի կարող է իմաստավորել և լրացնել հայ պատմագրության՝ թե՛ որպես մի ամբողջության, թե՛ որպես առանձին հուշարձանների, առաջացման շարժառիթների ու հիմքերի խնդիրը:

---

[50] ՀՊ, հ. 2, գիրք 1-ին, էջ 552:

ASHOT SARGSYAN

THE SECOND PHASE OF THE CHRISTIANISATION OF ARMENIA: A PROGRAM SERVING A FUNDAMENTAL POLITICAL AGENDA

Key words: Consolidation of Christianity, ecclesiastical authority, pagan religion, revolution, national identity, Armenian "Golden Age," translated literature, historiography.

The official conversion of Armenians to Christianity and its proclamation as the state religion in the early 4th century can be considered a revolutionary political act related to the issue of power. Notably, however, a full century elapsed between the institution of Christianity and the creation of a national written language. This circumstance may be explained by the fact that the strength and resources of the secular, royal power were sufficient to ensure the security of the spiritual, ecclesiastical authority.

Armenian historians of this period unanimously mention the superficial spread of Christianity in Armenia at the turn of the 4th-5th centuries, describing the threat of a pagan resurgence, and pointing to the absence of Armenian writing as the sole reason for that. The creation of the alphabet and the subsequent Golden Age of Armenian literature should therefore be interpreted as related to the issue of, and the struggle for, power.

The creation of the written language heralded the second, decisive phase of Armenian conversion, in the form of a "cultural revolution." In historical scholarship, this has rightly been viewed as a specific program with a mainly cultural-political orientation. For the figures of that time, however, it was a very concrete and purposeful political program for preserving independent national power, both secular and spiritual. This program was carried out with a clear strategy, enormous labor, impressive consistency, and victorious results. All this was not sufficient to perpetuate independent royal power, but the new ideology, reliably uniting the nation, provided this opportunity for the future and ensured the national power of the church for centuries to come. On the basis of these facts, the authors and executors of this Program, Mesrop Mashtots', King Vṛamshapuh, and Catholicos Sahak, should be considered primarily as political figures, bearers of the political thought of their time, formulating and solving political problems. The literary heritage of the Golden Age, including historiography, should likewise be evaluated as a means or instrument for the preservation of power.

АШОТ САРГСЯН

ВТОРОЙ ЭТАП ОБРАЩЕНИЯ АРМЯН В ХРИСТИАНСТВО: ПРОГРАММА, ОБСЛУЖИВАЮЩАЯ ОСНОВНУЮ ПОЛИТИЧЕСКУЮ ПОВЕСТКУ

Ключевые слова: Укрепление христианства, власть церкви, языческая религия, религиозное, революция, национальная идентичность, армянский «Золотой век», переводная литература, историография.

Официальное обращение армян в христианство, его провозглашение государственной религией в начале IV века можно считать революционным политическим актом, связанным с вопросом власти. Оно, однако, не сопровождалось созданием национальной письменности, что представляется весьма необычным. Объяснением этому может быть то, что силы и ресурсы светской, царской власти были достаточны для обеспечения безопасности духовной, церковной власти.

Армянские историки единодушно говорят о поверхностном распространении христианства в Армении на рубеже IV-V веков, представляя это как опасность восстановления язычества, при этом указывая на отсутствие армянской письменности как на единственную причину. Изобретение алфавита и последовавший за ним Золотой век армянской культуры также следует интерпретировать в связи с проблемой власти и борьбой за неё.

С созданием армянской письменности началась вторая, решающая фаза обращения в виде «культурной революции». В исторической науке ее справедливо связывают с определенной Программой, имеющей, в основном, культурно-политическую характеристику. Для деятелей того времени, однако, это была весьма конкретная и целенаправленная политическая программа по сохранению независимой национальной власти (светской и духовной). Эта программа была реализована с применением четкой стратегии, огромных усилий, с впечатляющей последовательностью и победными результатами. Все это не гарантировало увековечения независимой царской власти, однако объединяющая нацию новая идеология обеспечила такую возможность на будущее, превратив Армянскую апостольскую церковь в замену национальной власти. Исходя из сказанного, авторов и исполнителей данной Программы, Месропа Маштоца, царя Врамшапуха и католикоса Саака следует рассматривать прежде всего как политических деятелей, носителей политической мысли своего времени, формулирующих и решающих политические задачи. Литературное же наследие Золотого века, в том числе и историографию, надо оценивать как средство или инструмент решения вопроса сохранения власти.

ОЛЬГА С. ВАРДАЗАРЯН*

DOI:10.57155/EFNS3896

«ШЕСТОДНЕВ» ВАСИЛИЯ КЕСАРИЙСКОГО И ПРИТЧИ МХИТАРА ГОША

Ключевые слова: *Притча, литературные источники, «Шестоднев», Василий Кесарийский, сирийский перевод, армянский перевод, Мхитар Гош, Нерсес Ламбронаци.*

Николай Яковлевич Марр, завершая главу о притчах Мхитара Гоша в своем исследовании сборников притч Вардана, замечает: «Мы несколько остерегаемся напирать на чисто литературные достоинства сборника Мхитара, пока не изучены его источники и не воздано каждому свое»[1]. В этом же исследовании Марр, не входя в подробности, указал на три общих источника притч

* **Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, փ.գ.թ., olgavardazaryan@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 18 դեկտեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 21 դեկտեմբերի, 2024:**

[1] **Н. Я. Марр**, *Сборники притч Вардана. Материалы для истории средневековой* армянской литературы, Ч. 1-3. – Санкт-Петербург, 1894-1899, I, 92, § 89. Вслед за Н. Марром мы тоже предпочитаем называть композиции Мхитара Гоша притчами, а не баснями – во-первых, исходя из их не всегда басенного содержания и конструкции (имеется в виду классическая «эзопова» басня), во-вторых, ввиду многозначности армянского **առակ**, применимого для обозначения любого переносного смысла. Сам автор характеризует свои миниатюры как «притчи (առակի) этические и мифические, воплощающие истину», очевидно, имея в виду соответствующее определение «мифа» в «Прогимнасматах» (т. е. в предварительных риторических упражнениях) Элия Теона (конец I – начало II вв.; переведен на армянский в VI-VII вв.): «Миф – это ложная речь, воплощающая истину» (***Թէովնեայ Յաղագս ճարտասանական կրթութեանց***, աշխատասիրությամբ ***Հ. Մանանդյանի***, **Երևան, 1938** (переиздано в сб. **Հ. Մանանդյան**, *երկեր*, հ. Ը՝ *Բնագրագիտական աշխատություններ*, **Երևան, 2011**), 243 = *Aelii Theoni Progymnasmata,* 4 (**Aelius Théon**, *Progymnasmata*, texte établi et traduit par ***M. Patillon***, avec l'assistance, pour l'Arménien de ***G. Bolognesi***, Paris: Les Belles Lettes, 1997, p. 30). И поскольку под определение «мифа», как явствует из соответствующей главы теоновского пособия, подпадает не только басня, но и притча, анекдот, сказка, байка и прочие формы «ложной речи», Мхитар не сковывает себя строгим жанровым каноном, следя, единственно, за тем, чтобы у его притч было какое-нибудь заключение – не только назидание, но и практический совет, и богословское толкование, и даже просто какая-нибудь максима, иногда не слишком подходящая к предпосланному ей сюжету.

Мхитара и Вардана – басни эзоповы и восточные, а также статьи «Физиолога» (не только те, что имеются в древнем армянском переводе, но и, видимо, каких-то других редакций)[2]. Последующее изучение показало вполне книжное происхождение большинства притч Мхитара, несомненно «сочиненных»[3]. Уже выявленные литературные источники[4] составляют довольно солидную для средневекового автора библиотечку: Библия и параканонические книги, сочинения Филона Александрийского, «Мифологические схолии» к речам Григория Назианзина Псевдо-Нонна, «Калила и Димна», или, скорее, его греческий перевод – «Стефанит и Ихнелат», византийская и «простонародная» редакции «Физиолога», не переведенные на армянский, медицинская литература (в частности, Гален, также не переведенный на армянский), Давид Непобедимый, поэма Ованнеса Саркавага (ок. 1045-1129) «Слово премудрости к птенцу, именуемому дрозд»[5], «Комментарий к двенадцати пророкам» Нерсеса Ламбронаци (1153-1198), «эзоповы» басни в гораздо большем объеме, чем указано Н. Марром, а также восточный фольклор – анекдоты и сказки, впоследствии записанные Абуль-Фараджем (1226-1286) и составителями «Тысячи и одной ночи». В конструкции притч, а также в терминологии, использованной в ремарках между частями сборника, отразилось знакомство автора с «Риторическими упражнениями» Теона Александрийского (I в. н.э.). Наконец, структура сборника – порядок расположения «персонажей» сообразно библейскому порядку сотворения мира (стихии, растительное царство, животное царство, человече-

---

[2] Там же и I, 75 §62. Более подробно о влиянии армянского перевода «Физиолога» на сборник Мхитара см. **Gohar Muradyan**, *Physiologus: the Greek and Armenian versions with a study of translation technique*, Leuven – Paris – Dudley, MA, 2005 (Hebrew University Armenian Studies, 6), p. 77.

[3] В «Прогимнасматах» Элия Теона ученикам риторских школ предлагается сочинять «мифы», исходя из заданной концовки (очевидно, что в случае басен речь идет о морали, в случае притч – о толковании); упражнение такого рода тем легче исполнить, чем больше ученик будет помнить различных «мифов» – тех, что дошли под именами древних авторов, тех, что ученики читали и записывали, тренируясь в «слушании» (это система упражнений, развивающие способность запоминать и понимать произносимые речи), и наконец, тех, что они «сочинили сами» (*Թէովնեայ յաղագս ճարտասանական կրթութեանց*, **243** = *Aelii Theoni Progymnasmata*, 4 (**Aelius Théon**, p. 35)).

[4] См. **Ծ. Վարդազարյան**, *Մխիթար Գոշի Առակները*, Մատենագիրք Հայոց, հ. Ի, ԺԲ դ., Մխիթար Գոշ, Գիրք Բ, Երևան, **2014**, էջ **15-36** (**О. Вардазарян**, *Притчи Мхитара Гоша*, в серии «Армянские классические авторы» (далее всюду АКлА), т. 20: XII в., Мхитар Гош, кн. II, Ереван, 2014, сс. 15-36).

[5] Полное название поэмы: «Слово премудрости, сказанное для занятия ума ученым вардапетом Ованнесом Саркавагом к птенцу, именуемому дрозд, что сладкозвучно щебетал в его молельне».

ство) – мог быть подсказан Мхитару «Шестодневом» Василия Кесарийского[6]. В желании черпать материал для своих притч из любых доступных источников ради наставления «тугодумов»[7] Мхитар также вполне следует за Василием (Арм.Вас. VII.6, с. 242.7-13):

---

[6] Этот порядок нарушен лишь в отношении небесных тел, сотворение которых в Библии следует за растительным миром (обстоятельство, особо отмеченное Василием в отношении солнца – см. Арм.Вас. IV.5, с. 116.1-3 и V.1, с. 126.10-127.5). У Мхитара притчи с солнцем, луной и звездами вынесены в начало сборника, по всей видимости, из-за постоянного стремления автора к установлению иерархических отношений между персонажами. Хотя не исключено, что эти единицы сборника были перемещены позднейшим редактором, который почему-то забыл сделать то же самое в отношении «географических» притч (№ 62 «Горы», № 63 «Реки», № 64 «Источники»).
Древнеармянский перевод «Шестоднева» Василия здесь и далее цитируется как Арм.Вас. , указывается номер книги и параграфа греческого текста по изданию **Basilius von Caesarea**, *Homilien zum Hexaemeron*, Hrsg. von ***Emmanuel Amand de Mendieta*** und ***Stig Y. Rudberg***, Berlin, 1997 (Die griechischen christlichen Schrihsteller der ersten Jahrhunderte; N. F., Bd. 2), затем страницы и строки армянского текста по изданию К. Мурадяна: **Բասեղ Կեսարացի**, *Յաղագս վեցաւրեայ արարչութեան*, աշխատասիրութեամբ ***Կիմ Մուրադյանի***, 1984. Русский перевод выдержек из армянской версии «Шестоднева» всюду наш.

[7] Ремарка между XXV и XVI притчами (АКлА, т. 20, с. 54): «Из известных и неизвестных растений, равно пригодных для примеров и притч, многие мы опустили и собрали лишь несколько избранных <нами> символов, предоставив тем, кто изучает речи, подобным же образом восполнить недостающее. Перейдем же теперь к другим <предметам>, то есть к растениям цветущим, злакам и овощам, чтобы и из них набрать немного образцов для нравственного и басенного <поучения>; если и покажется <кому-то>, что сказанное нелепо, тугодумам оно доставляет особое удовольствие – ради чего мы и постарались написать <то> немногое, <что здесь сказано>» (перевод О.В).
Публикуемые здесь переводы притч Мхитара Гоша принадлежит либо автору этих строк, либо это переводы И. А. Орбели, извлеченные из его монографии «Басни средневековой Армении» (в сб. **И. А. Орбели**, *Избранные труды в двух томах*, т. 1: *Из истории культуры и искусства Армении X-XIII вв.*, Москва, 1968, сс. 206-504; предварительно, еще при жизни ученого, 64 басни Гоша из этого исследования были опубликованы в сб. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, Москва-Ленинград, 1956). Они были сверены нами с критическим изданием армянского текста Эм. Пивазяна (**Մխիթար Գոշ**, ***Առակներ***, **տեքստը ձեռագրերի համեմատութեամբ և ներածութիւն *Էմ. Պիվազյանի***, Երևան, 1951 = АКлА, т. 20, сс. 42-106) и по мере надобности отредактированы. Поскольку притча – малый жанр, в ней важно каждое слово и каждый оборот: уточнение текста иногда радикально меняет образ, на котором она строится (см. например, к чему приводит исправление «мурены» на «мурекс» в 73-й притче); между тем, вероятно, пиетет перед ученым не позволил издателям поправить даже очевидные стилистические огрехи. С другой стороны, язык самих притч – обычный бытовой язык своего времени, очевидно, не слишком вариативный; он требует такого же языка перевода. Учитывая эти обстоятельства, мы посчитали возможным не следовать современному обыкновению не редактировать тексты покойных авторов.

> «Ибо всяким словом своим, что я произношу, я устремляюсь к одной-единственной положенной в уме цели – чтобы быть мне помощником и устроителем церкви Божией. И если я привожу обильные примеры, <взятые> с земли и из моря, я <тем самым> пытаюсь умерить наглость и злобу тех, кто живет свою жизнь, <совершая> недостойные дела. Все это я говорю, чтобы в преизбытке наставить тех, кто не получил наставления».

Не исключено, что именно «с благословения» Василия Мхитар посчитал возможным использовать для нравоучения истинные или вымышленные характеры животных (Арм.Вас. IX, 3; 295.4 – 300.8).

Текст «Шестоднева», которым располагал Мхитар, вряд ли существенно отличался от того, что дошел до нас. Это очень своеобразный перевод, сделанный, безусловно, с сирийского, но содержащий многочисленные добавления, внесенные самим армянским переводчиком[8]. Такая вольность, в целом не свойственная древним армянским переводам, возможно, свидетельствует о том, что с самого начала[9] этот текст предназначался для достаточно широкой аудитории. Однако рукописная традиция этого сочинения прослеживается лишь с эпохи Мхитара Гоша: самая древняя рукопись, содержащая полный армянский «Шестоднев», датируется 1187 годом (список A)[10], вплоть до последней трети XIII в. рукописей нет, затем регистрируется еще четыре списка. Это означает, даже с учетом всех потерь, неизбежных в многовековой истории любой книги, что найти текст «Шестоднева» уже во времена Гоша было не так-то легко. Судя по чтению «эпенес» (եպենէս) в семьдесят первой притче, список «Шестоднева», с которым работал Мхитар, принадлежал к группе EH

---

[8] **R. W. Thomson**, *A Study of the Armenian Version of Saint Basil's Hexaemeron and its Influence on Medieval Armenian Views about the Cosmos*, Lovanii, 2012 (CSCO, Vol. 646, Subsidia, t. 130), pp. VII, 22-24. «Творческий» перевод отмечал в свое время и издатель армянского текста Ким Мурадян (*Василий Кесарийский и его «Шестоднев» в армянской литературе* [*Բարսեղ Կեսարացին և նրա «Վեցօրեան» հայ մատենագրության մեջ*], Ереван, 1976, с. 203).

[9] Армянский перевод был сделан между V веком – временем появления сирийской версии, и первым дословным цитированием армянской версии в «Космологии» и «Географии» Анании Ширакаци (ок. 600 – ок. 670) (**R. W. Thomson**, *A Study of the Armenian Version of Saint Basil's Hexaemeron*, p. 9-10; текстуальные сопоставления см. в Арм.Вас., Предисловие, сс. XVI-XIX). Езник Кохбаци (V в.), обнаруживающий знакомство с «Шестодневом» в своем «Опровержении ересей», по мнению Р.Томсона, мог читать его в греческом подлиннике (**R. W. Thomson**, *A Study of the Armenian Version of Saint Basil's Hexaemeron*, pp. 32-33).

[10] Рукопись M1801 (Арм.Вас., Предисловие, с. XXV-XXVI, XXX).

(XIV в.)[11]: в нем сохранилось чтение *pns* сирийского текста, но с протетическим гласным, точно отражающим[12] воспроизведенный еще, вероятно, в самом сирийском переводе греческий артикль множественного числа (*αἱ*[13] πίνναι[14])[15].

Поскольку нет никаких оснований предполагать, что Мхитар обращался к греческому или сирийскому тексту, сопоставлять его притчи следует именно с армянской версией «Шестоднева». Сопоставления эти важны не только для выявления как явных, так и неочевидных заимствований, но и для наблюдений за конструированием притч с использованием этих заимствований.

1. Остановимся сначала на случаях, когда тот или иной пассаж Василия становится сюжетной основой для притчи Мхитара.

Притча XXII. [Умный человек и деревья][16]

> Умный человек спросил у деревьев: «Почему, чем больше вы растете вверх, тем глубже уходят ваши корни?». Они говорят: «Ты так рассудителен, а не знаешь, что мы не могли бы нести столько ветвей и противиться ветру, если бы не пускали глубоких и разветвленных корней? Видишь наших братьев, бук и сосну? Они не ветвисты, и, глубоких корней не имея, не могут устоять против ветра».

---

[11] Арм.Вас. VII.243.12.

[12] Остальные разночтения можно считать вариациями исходного **եպիճէս**: **իպիւնոս**, **իպիճիոս**, **եպիճնոս**, **իպվճիոս** (Арм.Вас. VII.243.12).

[13] Отпадение придыхания и стяжение дифтонга *ай* в э произошло в разговорном греческом языке уже в римскую эпоху (**F. R. Adrados**, *A History of the Greek Language: from its Origins to the Present*, Leiden-Boston, 2005, p. 193).

[14] Пинна (Pinna nobilis), крупнейший двустворчатый моллюск Средиземного моря, клиновидной формы, с тонкими створками. Обитает на мягком грунте, втыкается в песок острым концом, или же крепится для сохранения вертикального положения к ближайшим поверхностям с помощью собственного секрета (биссуса), который, затвердев, образует прочные шелковистые нити желтоватого, коричневатого или синевато-пурпурного цвета, издревле используемые для изготовления драгоценной ткани – «морского шелка» (*Биологический энциклопедический словарь*, под ред. ***М. С. Гилярова***, Москва, 1986, s.v. Пинны, с. 468; *Жизнь животных в 7-ми томах*, т. 2, под ред. ***Р. К. Пастернак***, Москва, 1988, сс. 91-92).

[15] В сирийском тексте, изданном Р. Томсоном, протетического гласного в этой позиции нет, см. *The Syriac Version of the Hexaemeron by Basil of Caesarea*, edited by ***R. W. Thomson***, Lovanii, 1995 (CSCO, vol. 550, Scr. Syr. t. 222), 126.30, но см. похожее происхождение чтения «эфене» (ἡ φήνη, орлан), засвидетельствованного в сирийском фрагменте V века BL add. 17143 (**Л. Тер-Петросян**, А*рмения и христианская Сирия. Культурные связи IV-V вв.*, Ереван, 2022, гл.I, §3: «"Беседы на Шестоднев" Василия Кесарийского», с. 119, 134; в сирийском тексте Томсона и в этом случае протетический гласный отсутствует, см. *The Syriac Version*, 145, 7).

[16] Заглавия притч условны – в тексте Мхитара их нет.

Наставляет притча тех, кто хочет изучить основу вещей телесных и духовных: следует заложить прочное основание, чтобы тираны из демонов или людей не соблазнили их, и чтобы не сотворить им множества грехов[17]. *Если же начнут поверхностно и неуглубленно, легко могут погибнуть – как и учит притча Господня*[18].

Ср. Арм.Вас. V.3, с, 134.7-12:

После этого оно (семя) начинает двигаться вверх и опускаться вниз, чтобы вверху появилось растение, а внизу укрепился корень: сколько корней <оно> пустит вниз, столько же появится и ветвей вверху. Как зеленое растение появляется вверху, так и корни появляются внизу.

Арм.Вас. V.7, с. 149.16/ /150.9: Ибо часть деревьев имеют глубокие корни и широкие основания, часть – ползучие и тонкоствольные, иные имеют единственный ствол и растут прямо, другие же многоствольны и стволы их жестки; есть и те, что распространяются по земле, ибо по мере распространения корней внутри <земли> по земле во все стороны распространяются и отпрыски их. Часть их высокорослы и возносятся на высоту, вырастают красавцами-великанами, с длинными <ветвями>, - и чем больше они растут вверх, тем большей глубины достигают их корни, чтобы великая высота <стволов> или неукротимая природа ветров не лишила бы корней ненадежной почвы.

Искусственный, надуманный характер этой притчи заметил еще И. А. Орбели, но литературный источник, легший в ее основу, был ему неизвестен[19]. Гош создает притчу, взяв у Василия общую идею равновесия корней и кроны, и оживляет ее диалогом с легким агональным оттенком: деревья не просто удовлетворяют любознательность человека, но *упрекают* его за незнание очевидных вещей. Все это завершается назиданием, содержащим символический перенос (прочные корни – прочные основы духовного познания) и отсылкой к двум евангельским притчам – Мф. 7:24-27 (о человеке, построившем дом на песке) и Мф. 13:5-6 (о сеятеле и семенах, упавших на каменистую почву).

---

[17] Мы выбираем чтение բազմամեղուն (см. Словарь среднеармянского языка (**Ն. Ս. Ղազարյան, Հ. Մ. Ավետիսյան**, *Միջին հայերենի բառարան*, Երևան, **2009**), s.v.) как более подходящее к контексту; И. А. Орбели читает բազմաբեղուն “приносящий обильные плоды” (рукописи BCDS).

[18] АКлА, т. 20, с. 51-52; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 266.

[19] **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 266.

2. Такая схема – превращение нейтрального повествования источника в некую коллизию, и переносное толкование в назидательной части – встречается и в других притчах, например:

Притча V. [Звезды]

Некогда собрались звезды, и старейшие из них говорят: «Нас много, почему же мы не светим днем и ночью, подобно солнцу и луне?» И говорит одна из них: «Ибо мы не действуем единодушно!». И подумав, согласились сначала упразднить солнце, но уже при восходе луны потерпели поражение и говорят: «Мы так поблекли от нее! Что же с нами будет, когда взойдет солнце?». И, раскаявшись, признали свое поражение.

Эта притча учит тому, что, пусть и во множестве, но слабым нельзя побороть сильного. Мудрость в том, чтобы слабый набирался опыта и каялся, и этим заслужил отпущение <грехов>[20].

Ср. Арм.Вас. VI.10, с. 205.5-16:

И на этом примере пойми со всей ясностью, сколь велики его (солнца) размеры: *смотри, какое множество звезд на небе, но всех их вместе недостаточно, чтобы осветить печаль и уныние ночи. Солнце же, стоит ему одному появиться и распространить свои лучи в воздухе, освещает разом пределы всего мира*, и очи всех видящих, что открываются ему навстречу и просыпаются. Да и до своего появления и до того, как оно распространит лучи свои с высоты по всей земле, оно рассеивает и разрежает мрак, и изгоняет сумерки, прекращает печаль и уныние, и, *распространяя ярчайший свет, перекрывает свечение звезд*.

3. Следующая притча – простой конспект соответствующего места из «Шестоднева», в котором, к тому же, Мхитар, вероятно, усмотрел отголосок книги Иоиля (гл. 1-2), где нашествия саранчи описано как нашествие вражеской армии (см. тж. Откров. 9:3-11):

Арм.Вас. VIII.7, с. 278.14-279.10: Или как рассказать тебе о том, как разом собирается огромное воинство саранчи, что в одно и то же как бы обговоренное время всей толпой выступает в поход – подобно множеству воинов, когда они, собранные воедино, плечо к плечу всей армией опускаются на обширные поля. И не в тот же миг как садятся,

[20] АКлА, т. 20, с. 43; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 299.

начинают они уничтожать плоды полевые, но пока не случится приказа, отданного высшими силами, они не осмеливаются приступить к делу. Или каким образом скворцы[21] и дрозды, когда получают приказ исцелить нас от ударов, а их (саранчу) погубить, налетают неожиданно и истребляют? И как же Бог своей человеколюбивой силой создал и вложил в малых птах <способность> быстро переваривать и есть без разбора, и стремительно опорожняться – ради помощи жизням человеческим усвоив им природную ненасытность.

Прича CLVIII. [Саранча и птицы]

Саранча называется воинством Божьим, ибо по Его приказу она собирается, чтобы разорять страну, и по Его мановению направляются птичьи стаи для ее истребления.

Притча показывает, что по воле Господней цари собирают войско, чтобы разорить страну и захватить добычу, и Его же промышлением иные укрепляются, чтобы их изгнать[22].

4. Подобное «конспектирование» может принять совершенно радикальный характер – когда из исходного текста извлекается либо образ, либо общая идея, из которой вырастает сюжет притчи. Так, у Василия читаем:

Арм. Bас. V, 7, 152.14-153.15: Пальмы называются самцами и самками, и *та пальма, что называется самкой, склоняет и выгибает свои ветви в сторону пальмы-самца*, и когда сблизятся их ветви, случается что-то вроде любви, и жалости, и супружества. А земледельцы, сведущие в растениях, и знающие суть[23] вещей, собирают с ветвей мужского растения нечто подобное семени, именуемого «псена», относят и посыпают им пальму-самку. И как только она принимает сей малейший знак от пальмы-самца, тут же ветви ее устремляются вверх, и она утверждается в своем основании, стано-

[21] В тексте տարմաիաւ, для которой НСАЯ (ՆՒՀԼ, Новый словарь армянского языка, Венеция, 1836-1837) предлагает два эквивалента – Sturnus (скворец) либо Seleucis (то же в греческом тексте). LSJ (*The Online Liddel-Scott-Jones Greek-English Lexicon*, https://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#context=lsj&eid=96327) переводит Seleucis как Rose-coloured Pastor, Pastor roseus – Розовый скворец, птица, которая действительно в сезон питается саранчовыми и весьма полезна в случае их нашествий (*Биологический энциклопедический словарь*, под ред. М. ***С. Гилярова***, Москва, 1986, s.v. Розовый скворец).

[22] АКлА, т. **20**, с. **95**; **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 434.

[23] Букв. «меру».

вится крепкой, прямостоящей и исцеляется от своей прежней расслабленности, как будто теперь она успокоилась и достигла желаемого.

Подобно этому, можно привести в пример и другие деревья, в том числе и <разные виды> смоковниц. Ведь существует смоковница, именуемая «бешеной», то есть дикорастущая сорная смоковница, и ее приносят и сажают рядом с домашней, чтобы она в зной защищала плоды на домашней смоковнице, и они бы выросли и созрели, не претерпев ущерба. Если же дикая смоковница не растет рядом с домашней, срывают плоды с дикой, приносят и вещают на домашнюю, чтобы те не дали осыпаться и пропасть сладким плодам с домашней смоковницы.

Это пространное рассуждение Мхитар спрессовывает до образа склоняемых ветвей, к тому же перенесенного на смоковницу – скорее всего, под влиянием фигуры уподобления в самом «Шестодневе». Но дело не только в выражении «подобно этому», но и в том, что Гошу наверняка было известно, что в тексте Василия имеется ошибка: осы-псены опыляют именно инжировые деревья, а не пальмы[24].

Притча XII. [Смоковница]

Спросили смоковницу: «Почему ты так много ветвей склоняешь к земле?». И она говорит: «Много у меня врагов, и я пригибаюсь, чтобы мне не обломали ветвей: прежде чем взберуться на меня, я уже насыщаю их, и они забывают свою злобу».

Эта басня учит встречать врагов, если мы не можем им навредить, угощением, смиренно и приветливо – чтобы утишить их жестокость добротой[25].

[24] Смоковница, инжир, фиговое дерево – двудомное растение. То, что Василий называет дикой смоковницей, на самом деле мужское растение, семенем которого женские растения опыляются благодаря особой породе ос-наездников (Blastophaga psenes, и в армянском «Шестодневе» – заимствованное из греческого ψήν), личинки которой развиваются в мужских соцветиях (см. Ficus carica L. // Плантариум. Растения и лишайники России и сопредельных стран: открытый онлайн атлас и определитель растений. [Электронный ресурс] URL: https://www.plantarium.ru/page/view/item/16413.html (дата обращения:29.07.2024)). Финиковая пальма опыляется ветром или вручную – цветущими мужскими соцветиями (**Б. Новак, Б. Шульц**, *Тропические плоды. Биология, применение, выращивание и сбор урожая*, Москва, 2002, s.v. Финик, сс. 63-65).

[25] АКлА, т. 20, с. 46; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 421.

Что же касается множества врагов, которых надо задобрить, чтобы они не обломали ветвей, то это, вероятно, реминисценция той же книги пророка Иоиля (1:7): «Опустошил он виноградную лозу Мою, и *смоковницу Мою обломал, ободрал ее догола, и бросил*; сделались белыми ветви ее».

5. Точно так же из постранного пассажа о преобразованиях воды в растениях, приводящих к различию вкусов и запахов в разных растениях или в разных частях одного и того же растения (Арм.Вас. V.8; сс. 158.1-159.19), Гош извлекает лишь основную идею для сюжета 156-й притчи:

> Некий муж, любитель деревьев, насадил у себя в саду раскидистую маслину, и прекрасный источник орошал это дерево, так что оно часто плодоносило, и садовник весьма радовался. Но пришла откуда-то ржавая вода и погубила плоды масличные. Когда же он вернул дереву <прежнюю воду>, оно опять стала приносить плоды добрые. И возрадовался этому садовник еще более.
>
> *Садом эта притча зовет различные добродетели, насажденные в добротолюбивой душе. Маслина же – это милосердие, которое Он возлюбил, и посадил с другими деревьями; источник – это знание, которое делает милосердие плодоносным, а ржавая вода – губительные страсти (тщеславие и другие). И отведение <ржавой> воды – это отсечение страсти, и новая радость от плодоношения*[26].

6. Рассуждение Василия о фазах луны, и особенно выводимое из него поучение послужило Мхитару основой для двух подобных по своей конструкции притч:

> Притча III. [Солнце]
>
> Некогда солнце на восходе возомнило о себе, что оно бог. Но на закате, склонившись и скрывшись под землю, оно познало свою <истинную> природу.
>
> *Подобно этому и*[27] *некоторые из неразумных царей, возносясь в победной славе, возомнили, что они боги; сходя же в могилу, узнали, какова их <истинная> природа*[28].

[26] АКлА, т. 20, с. 94.
[27] Букв. «Образ/подобие показывает, что».
[28] АКлА, т. **20**, с. **42**; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, **1968**, с. **299**.

IV. [Луна]

В полнолуние луна возомнила, что она солнце и может осветить день. Но на ущербе она и ночь осветить <не может>.

Обличает иносказание того, кто, заслужив в чем-либо почет, думает, что достиг положения великих, и в неразумии своем не пользуется и тем, что имеет[29].

Ср. Арм.Вас. VI.10; сс. 207.5-7, 207.13-208.3:

Во всех этих весьма восхитительных, изумительных и многообразных изменениях, что видим мы в сей речи, отпечатлелась премудрость[30] Творца, и сообщено *толкование природы нашей* – в образе, явственно начертанном перед нашими глазами – что *нет в человеке ничего, что пребывает и не преходит*…

И опять-таки, когда луна начинает постепенно убывать, истощается, иссякает и завершается, <это для того>, чтобы мы извлекли наставление из этих ее форм относительно нашей природы, и из скоротечного изменения стихий[31], постоянно обращающихся в нас и вокруг нас, усвоили понимание мудрости. Чтобы, наслаждаясь удобством вещей преходящего мира, не забыть нам о душах наших, и не предаться нечестивым мыслям, возносящим нас превыше отмеренных нам возможностей, и не привыкнуть к могуществу власти и тем самым причинить вред нашим жизням. *И не гордитесь величием и не обманывайтесь его соблазнами*[32]*, ибо кроются в нем разнообразные опасности, не могущие даже на ум прийти <человеку>*.

7. Пассаж о журавлях (Арм.Вас. VIII, 5; 267. 3 – 17) также отразился сразу в двух притчах Мхитара: в первой в качестве детали повествования, во второй – в качестве сюжетной основы:

Правда ли, что журавли <ведут себя> как стражники в дозоре и охраняют друг друга ночью – половина спит, половина же бодрствует и *обходит вкруг гнезд и усиливает предосторожности, пока другие спят и отдыхают*? И когда кончается время дозора одного из них, он громко кричит в последний раз, и после этого сам засыпает – и тогда вслед за ним встает другой, чтобы возместить <своим> бдением

---

29 АКлА, т. **20**, с. **42**; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, **1968**, с. **298**.

30 Некоторые армянские рукописи и сирийская версия дают чтение «Во всех этих ... изменениях, что мы видим, отпечатлелась неизречимая премудрость» (**R. W. Thomson**, *A Study of the Armenian Version of Saint Basil's Hexaemeron*, 178, n.154).

31 Букв. «природ».

32 Ср. I Тим. 6.17.

охрану, под которой он пребывал <благодаря> товарищу, пока спал сам. А когда журавли встают на крыло, чтобы улететь, они движутся в упорядоченном строю *и в полете обгоняют один другого и служат друг другу предводителями. И он (т.е. журавль) очевидно следит за моментом, когда ему следует лететь впереди товарища, потому что держит в уме, что тот будет следовать за ним, в какую бы сторону он ни повел. И спустя короткое <время> кто-то первый <уходит> назад, чтобы оказать честь товарищу <и позволить ему> идти первым как главному.*

Притча CXLI. [Журавли]

Журавли в полете образуют строй, и ведут за собою друг друга, и с курлыканьем уступают место друг другу, и не странствуют, подобно некоторым, в одиночку, а охраняют друг друга.

Этот пример наставляет нас чтить и оберегать друг друга всюду, где бы мы не находились[33].

Притча CXXII. [Аист и воробьи]

Стая воробьев отправилась к аисту, и, умоляли его, говоря: «Дай нам место в гнезде твоем, чтобы вывести птенцов, и охрани их от змей». А тот говорит: «Что вы для меня сделаете, чтобы я это сделал для вас?» И говорят они: «Будем молиться, чтобы ваши птенцы оставались здоровы, кормясь из вредоносного воздуха[34], и чтобы вы ради праведности вашей удостоились грядущей жизни». Ради этого дал им аист место. И вот, когда воробьи вывели птенцов, заползла змея, чтобы утащить кого-нибудь из них. Увидев это, аист ударил и убил змею, и *стал обходить свои пределы дозором*, чтобы ради спасения <воробьев> убивать всех змей.

Басня учит нас разделять тяготы слабых, дабы ради оказанного им благодеяния обрести двойное спасение[35].

Идея притчи «Аист и воробьи» подсказана стихом из псалма: «Там птицы небесные выведут птенцов, и гнездо аиста убежище их» (Пс. 103:17 арм. перевода Библии)[36]; из приведенного пассажа «Шестоднева» заимствована лишь

---

[33] АКлА, т. 20, с. 91; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 433.

[34] Имеется, вероятно, в виду, что аист обычно гнездится у воды, часто – рядом с болотами с их болезнетворными испарениями и вредными насекомыми.

[35] АКлА, т. 20, с. 85; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 365-6.

[36] **Н. Марр**, *Сборники притч Вардана*, I, § 112, с. 123.

одна деталь – дозор, которым птица (в данном случае не журавль, а аист) обходит место ночлега.

8. Точно так же в притче о слоненке Гош берет за основу следующее рассуждение из «Калилы и Димны»: «Мудрецы утверждают, что достойному и добродетельному мужу место либо в царском совете, либо в божьем храме; подобает ему либо вершить государственные дела, окруженному почетом, либо пребывать с аскетами, отрекшись от мирской жизни. Его можно уподобить благородному слону, вся краса и величие которого видны только в двух случаях: когда он шествует по девственному лесу или когда несет на себе царя в сиянии славы, золота и драгоценных украшений»[37], или, вероятнее, из греческой версии того же эпоса – «Стефанита и Ихнелата»: «Мужу великой души определено два места – царский двор и пустынножительство с подвижниками, подобно тому, как и слону выпало жить либо в безлюдной глуши, либо при царских дворах»[38]. Далее для построения притчи необходимо ввести какой-то конфликт. Наиболее очевидный в данном случае – это выбор между двумя возможностями: подвижничество или двор. «Платон»[39], предлагающий слоненку преклонить колени, очевидно, собирался наставлять того в монашеской дисциплине (тем более, что слово «философия» в средние века часто и означало именно аскезу[40]). Но ноги слона не гнутся в коленях – эту решающую деталь Мхитар берет именно из «Шестоднева» (IX.5, с. 310.1 – 13):

> И ноги слонов лишены суставов и устроены так, словно это устойчивые столбы или твердые опоры, чтобы поддерживать тяжкий груз тучного тела. Ведь если были бы их голени полыми и полными <костного> мозга, а ноги имели бы многосвязные суставы, от напирающей

---

[37] **Ибн аль-Мукаффа**, *Калила и Димна*, перевод с арабского ***Б. Шидфар***, Москва: «Художественная литература», 1986, с. 97.

[38] **L.-O. Sjöberg**, *Stephanites und Ichnelates* [*Acta Universitatis Uppsaliensis. Studia Graeca Uppsaliensia* 2. Stockholm, 1962]: 151-244): *Stephanites und Ichnelates*, I, 9, 67.

[39] Очевидно, что речь идет об условной фигуре – реальный Платон и его сочинения, даже те, что были переведены на армянский, не пользовались у армянских средневековых книжников сколько-нибудь заметной популярностью.

[40] См. в отношении Каппадокийских отцев и Иоанна Златоуста в **A.-M. Malingrey**, *"Philosophia". Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle après J.-C.*, Paris, 1961 (Études et comentaires, XL), pp. 256-275, 284. Армянскому средневековому читателю этот смысл слов «философия», «философствовать» и пр., определенно должен был быть знаком хотя бы по переводной литературе – см., например, в армянском переводе преамбулы «Монашеских правил» того же Василия Великого: **Basilio di Cesarea**, *Il Libro delle Domande (Le Regole)*, edito da ***G. Ulouhogian***, Lovanii, 1993 (CSCO, vol. 536, Scriptores Armeniaci, t. 19) 2; p.1.

и давящей на них огромной тяжести подвела бы их многосуставность и переломали бы суставы друг друга... Только снизу, у лодыжек, связываются ноги слона, потому что он <не имеет> по паре колен на <передних и задних> ногах[41], подобно суставам верблюда: если бы он имел такой облик, суставы не выдержали бы, но переломились бы от великой тяжести, водруженной на них.

Следовательно, слоненка придется отправить ко двору. И получается:

Притча CI. [Платон и слоненок]

Слон отдал сына учиться философии у Платона. *И тот сначала учил его стоять в аудитории на коленях, но он не мог*; приказал ему склонить голову к земле, но и этого он не смог. Вернул его отцу и сказал: «Твоему сыну подобает быть в доме царском, всегда на ногах, а не в моей аудитории, так как он не может ни сидеть, ни склонять головы».

Эта притча наставляет нас избирать для каждого разряда подходящего <человека> – и по строению, и по нраву, и по всем прочим <свойствам>[42].

9. Такую же, решающую для построения сюжета, деталь Гош заимствует из рассказа Василия о раке и устрице (Арм.Bас. VII.3, с. 228.6-229.18):

Но опять-таки хочу предостеречь тебя, чтобы ты не следовал нравам немощного пресмыкающегося, водящегося в море – <существа> столь хитрого и подлого. Каркинос, что переводится «рак», желает отведать мяса другого пресмыкающегося, именуемого «остреос» (устрица). И поскольку остреос – трудная добыча, ибо имеет как бы керамическую оболочку, и держит свое мягкое тело нежной природы скрытым за крепостной стеной, а шкура на нем клинистая и гладкая, похожая на черепки (так и называют его – «черепкошкурым»[43]), и поскольку оболочка у него посередь позвоночника как у моллюска, ибо таким сотворил Создатель это пресмыкающееся, и конечности рака не могут отыскать отверстия в его гладкой и клинистой оболочке, то рак устраивает засаду и наблюдает – не выйдет ли остреос из глубины <ближе> к берегу, чтобы <там> укрыться от ветра. И когда остреос

---

[41] На самом деле ноги слонов имеют то же строение, что и у других млекопитающих, то есть снабжены тремя суставами (тазобедренный, локтевой / коленный, голеностопный).

[42] АКлА, т. 20, с. 79; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 431.

[43] Этимология армянского խեցեմորթի.

добирается до безопасного места, он начинает открывать солнцу свою оболочку (носимую им на спине, подобно моллюску), чтобы согреться. В тот же миг приближается рак и кидает камень в щель в оболочке, чтобы она не могла закрыться, и тогда он может с легкостью схватить и съесть остреоса. Вот с помощью какой уловки слабый рак восполняет недостаток силы.

LXXIII. [Мурекс и моллюск]

Мурекс[44] звал к себе домой кого-то из моллюсков, чтобы угостить обедом и упокоить на ложе. А тот не решался, говоря: «Нелегко мне раздеваться и залезать в постель, но пообедаю я с удовольствием». И, желая показать, как ему трудно раздеваться, *он слегка приоткрыл ра-*

[44] «Мурена» вместо «мурекс» в переводе И. А. Орбели (**И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 73) своим появлением обязана НСАЯ / ՆԲՀՀ, который понимает слово **զմիւռնիա**, **զմիւռնեան** как «рыба зубастая и сильная, подобная мурене»; при этом в качестве примера употребления приводится именно и только предложение из разбираемой нами притчи; между тем в грабаре для обозначения мурены было заимствованное из греческого слово **միւրինէս**, употребленное в Арм.Вас., с. 223.18. Однако тот же словарь приводит и другое значение слова «змюрниа»: murex, багрянка – брюхоногий моллюск, хорошо известный в древности благодаря ценнейшему секрету расположенной в мантии пурпурной железы. Этой жидкостью окрашивали кожи и ткани, и, выдержав их потом на солнце и воздухе, получали либо красный, либо фиолетовый цвет – в зависимости от вида улитки. Составителям словаря, вероятно, показалось странным, что моллюск охотиться на моллюска, но здесь познания Гоша или, скорее, его источника абсолютно точны: багрянка действительно высасывает тела других моллюсков, просверливая стенки раковин или взламывая их створки (*Жизнь животных по А.Э. Брему*, в пяти томах, под ред. ***А. Н. Северцова***, т. 1: *Простейшие, Губки, Кишечнополостные, Черви, Моллюски, Иглокожие*, Москва, 1948, сс. 422-423). Откуда автор притч почерпнул эти сведения, неясно. Он безусловно знаком с рассказом Псевдо-Нонна о том, как были обнаружены красильные свойства мурекса («Мифологические схолии», III, 59, в изд. *Նոննոսի Գրիգոր Նազիանզացու հինգ ճառերի լուծմունքները*, **Հակոբ Մանանդյան**, **Երկեր**, **հտ. Ը**, **եր.**, **2011**, **էջ 57**), поскольку в предыдущей, 72-й притче, использует выражение Псевдо-Нонна «кровь багрянки» (**արիւն կոմիւղին**) в развязке («Нет, ты просто крови моей жаждешь!» - восклицает багрянка). Правда, у Псевдо-Нонна моллюск, как мы видим, называется **կոմիւղ** (греч. κογχύλη, κογχύλιον), а Гош именует его **խխնջիւն**. Вопрос в том, осознавал ли Гош, что речь идет об одном и том же существе (или, во всяком случае, об одном и том же виде)? Ведь, скажем, его 71-я притча об эпенесе, в которой моллюск пинна, подобно мифической саламандре из «простонародной» редакции «Физиолога» (“Physiologus, diversarum versionum capita disiecta in vulgare lingua,” cap. 24, in **F. Sbordone**, *Physiologus*. Rome, 1936), ловится на огонь, наводит на мысль, что сам Гош, как и его предполагаемая аудитория, не особенно хорошо разбирался в обитателях моря, и просто конструировал своих персонажей из подручного материала.

ковину, а хищник кинул камень между створок и, схватив моллюска, сожрал.

Эта притча разоблачает нрав подлеца, который, улучив время, стремится осуществить свой злой умысел, оставив прежде обозначенное намерение – ибо он сам собственные слова ни во что не ставит; и нелегко от него спастись[45].

10. Подобным же образом Мхитар обходится и с пассажем об орле, избавляющемся от второго птенца (Арм.Вас. VIII.6, с. 272. 12-17): «И орлу весьма тягостным кажется выкармливание птенцов: он выводит всего двоих, и одного отвергает и мощными крылами выталкивает <из гнезда>, поскольку снабжает и кормит лишь одного – ибо кормление птенцов <требует> большого труда».

Притча CXIV. [Орел и птицы]

Птицы сообща подняли крик: «Князь наш, орел, злодействует: он всегда питается нами и от других охотников не охраняет!». Услыхал <орел> и сказал: «Какого еще благодеяния вам <от меня надо>? *Я рождаю двух сыновей и одного из их убиваю*, чтобы не быть вам в тягость. И когда я рядом, никто не может на вас охотиться, а если вас вдруг застают где-нибудь еще, то вас ловят. Зря вы меня обвиняете!».

Все цари имеют обыкновение поступать согласно этой притче: сына, наследника царства, он держит при себе, чтобы они <вдвоем> не стали причиной погибели страны. И когда они рядом, никто не осмеливается творить зло[46].

11. В ряде случаев речь может идти лишь об отдаленной реминисценции «Шестоднева». Так, в притче о верблюде (№ 102)[47] Гошу понадобилось только представление о его гневливости; между тем Василий говорит об этом свойстве лишь вскользь, а больше сосредоточен на осуждении присущего этому животному злопамятства (VIII.1; 252. 3-15).

12. Другие животные, о которых Мхитар слагал свои притчи (ласточка, пчела, муравей, цикада), упоминаются и в «Шестодневе», но найти какую-то связь между этими упоминаниями и соответствующими композициями затруднительно – особенно тогда, когда имеется общий для обоих авторов

[45] АКлА, т. 20, с. 70; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 428.
[46] АКлА, т. 20, с. 83; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 231.
[47] АКлА, т. 20, с. 79; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 431.

источник (например, Притч. 6:6-8 о муравье и пчеле). Замысел 75-ой притчи мог сложиться под впечатлением двух противоречащих друг другу пассажей – из «Шестоднева» и «Толкования двенадцати [малых] пророков» Нерсеса Ламбронаци:

Притча LXXV. [Рыбы и их царь]

Царь рыб обвинял своих подданых: мол, почему вы едите других, что помельче? Те же, осмелев, заявили: «Потому что мы от тебя научились. Многие пришли поклониться тебе, а ты заглотал их как пищу» – поэтому и <подданые> сами обнаглели до крайности.

Притча укоряет тех, кто любит поносить <кого-то> за то, что сам делает, и <тем самым> еще больше склоняет того к злодеяниям, а не останавливает. Ибо наставлять надо делом, а не словами[48].

Ср. Арм.Вас. VII.3, с. 227.1-228.5):

И часть из них (т.е. рыб) едят траву, что растет в водах, и этим довольствуется ... – наряду со множеством других рыб, пожирающих друг друга: ибо малые из них – корм для той, что побольше, а если эта последняя повстречает еще большую, станет пищей для нее, так как они покорствуют утробам друг друга – от мала до велика. Но и у нас, у людей, очевидно, так же: таким же образом действуем и мы по воле нашей, ибо тот из нас, кто беднее, находится в услужении у богатого. Так чем же отличается бедный человек от мелкой рыбешки перед лицом богатого, разинувшего пасть в жадности своей и ненасытно поглощающего чужое имущество? Ведь этот присвоит что-то, что не его, из имущества того бедняка, и прибавит к запасам своим, а другой, подобно ему, но побогаче него, придет и набросится на него, и возьмет всю добычу, что тот отнял у других. И вот, увидят <все как> выйдут и будут кружить[49] друг вокруг друга злобный и еще злобнее, жадный – и еще жаднее. Но жадному притеснителю следует подумать, не настигнет ли его, как рыбу, сеть погибели, и, когда он посчитает, что убежал от всех бед и близок к избавлению, не приключится ли ему в следующий миг нежданная погибель и уничтожение, как наказание за <причиненное им> зло, что должно обнаружится в конце – и от чего невозможно избавиться и остаться в живых.

---

[48] АКлА, т. 20, с. 71; ср. **И. А. Орбели**, *Басни средневековой Армении*, 1968, с. 428.

[49] Букв. «играть / резвиться» (խայտալ).

Царь водных животных, по Мхитару – это Левиафан, равно как наземных – Бегемот (72-я притча[50]). Но в армянском тексте Библии они не упоминаются. Ближайшим источником этих имен для Мхитара, скорее всего, послужил следующий пассаж из «Толкования двенадцати (малых) пророков» Нерсеса Ламбронаци на стих Аввакум, 1:13-14, трактующий ту же тему малых и больших рыб, хотя и в совершенно другом ключе[51]:

> «[*Чистым очам Твоим не свойственно глядеть на злодеяния, и смотреть на притеснение Ты не можешь; для чего же Ты смотришь на злодеев и безмолвствуешь, когда нечестивец поглощает того, кто праведнее его,*] *и оставляешь людей как рыбу в море, как пресмыкающихся, у которых нет властителя*». А сейчас почему ты отказываешь Творцу в том, что Он положил закон на суше, и установил порядок свой в море, и говоришь – смотри, Ты сделал людей как рыб морских, и как пресмыкающихся, у которых нет предводителя: вот же Левиафан – он глава животных, что в море, и Бегемот – царь пресмыкающихся на суше. *И Давид объявляет в духе о порядках в море и на суше и показывает, что великие не губят малых, и малые не истощаются пред лицом великих* – ибо говорит так: «это море великое и тихое (так в арм. тексте ≠ LXX), в нем обитают гады без счета, звери большие и малые» (Пс. 103, 25). Что же ты утесняешь <их> и отказываешь <им> в таком порядке, если вот, Давид признает, что есть порядок среди рыб – тех самых, о которых ты мнил, будто нет у них порядка и закона, и предводителей среди людей, как признал и наш пророк. Если бы это было так – большие звери заглотали бы товарищей своих, и не стало бы там мелких вовсе. Однако показывает пророк, что хотя те больше своих товарищей, но, говорит он, благоустроение и мир царят среди них, зверей больших и малых, и сообщает нам, что там большие не кормятся меньшими, но Бог им кормилец: он говорит, что все ждут Тебя, и ты даешь им пищу в назначенный час (см.

---

50 АКлА, т. 20, с. 70.

51 *Մեկնութիւն սրբոց երկոտասան մարգարէից* Աւարեալ երանելւոյն **Ներսիսի Լամբրոնացւոյ** Արեւելիսկոպոսի Տարսոնի Կիլիկեցւոյ, ուղղափառ վարդապետութեամբ և լուսաւոր բանիւ, յօգուտ մանկանց կաթուղիկէ սրբոյն եկեղեցւոյ: Ձաւելեալ նաև ի վերջոյ Մեկնութեամբն Դանիէլի Մարգարէի, արարեալն ի Վարդանայ վանական Վարդապետէ՝ համառօտ և լուսաւոր մտօք: Տպագրեալ ըստ ընտիր օրինակաց ..., , աշխատասիր. ***Տ. Անդրէաս վրդ. Նարինեան Ակնեցւոյ***, Ի Կոստանդինուպօլիս, 1825-1826, էջ 142-143:

Пс. 103:27). *Итак, если они ждут Его, то не осмелятся <нападать> друг на друга. Но пророк не намерен противоречить Давиду, повествующему о творении Божием и о границе, установленной на море и на суше, но говорит, что как Ты создал рыб, что кормятся друг другом и не иссякают, но большие поглощают малых по воле Твоей, так и халдей Навуходоносор по Твоему приказанию уловляет и поглощает народы и племена, и пр*.

Мхитар обостряет конфликт именно внутри схемы, заданной Нерсесом Ламбронаци: есть предводитель, носитель закона и блюститель порядка, имеется иерархия, но поедание малых, тем не менее, есть беззаконие, санкционированное дурным правителем, а вовсе не волей Божьей – можно даже предположить, что Мхитар составлял свою притчу в полемике со своим современником, вдохновленный моральным пафосом Василия.

«Шестоднев» Василия Кесарийского, как можно видеть, действительно оказал на Мхитара Гоша серьезное влияние – по крайней мере двенадцать притч из 190 так или иначе восходят к этому произведению. Из «Шестоднева», иногда комбинируя его с другими источниками, Гош заимствует либо целые сюжеты для своих притч (один и тот же пассаж может послужить основой для нескольких притч), либо какую-нибудь важную сюжетную деталь. Мхитар составляет притчи, обнаруживая в заимствованной фабуле некий конфликт; при этом назидание строит, как правило, самостоятельно, хотя иногда в общих чертах повторяет его за Василием. Сопоставление притч с их источниками позволяет наблюдать за работой средневекового армянского ритора, готовящего своим ученикам материал для упражнений, а пастве – понятное и занятное назидание.

OLGA VARDAZARYAN

BASIL OF CAESAREA'S *HEXAEMERON* AND THE *PARABLES* OF MKHIT'AR GOSH

Key words: Parable, literary sources, *Hexaemeron*, Basil of Caesarea, Syriac translation, Armenian translation, Mkhit'ar Gosh, Nersēs Lambronats'i.

The *Hexaemeron* of Basil of Caesarea exerted a serious literary influence on Mkhit'ar Gosh (1130–1213), of whose 190 parables at least twelve are, in one way

or another derived from this work. Gosh borrows from the *Hexaemeron*, on several different levels, sometimes combining its contents with other sources, sometimes adapting an entire plot (with the same passage occasionally serving as the basis for several parables) or simply making use of some particular detail. Mkhit‘ar parables are often composed on the basis of a certain conflict discovered in the narrative of his source material; at the same time, as a rule, he composes the exhortation or “moral” of the parable independently, although sometimes he repeats it in general outlines after Basil. The comparison of the Mkhit‘ar’s parables with their sources allows us to observe the medieval Armenian rhetor at work, preparing exercise material for his students, or comprehensible and entertaining edification for his flock.

ՕԼԳԱ ՎԱՐԴԱԶԱՐՅԱՆ

ԲԱՐՍԵՂ ԿԵՍԱՐԱՑՈՒ «ՅԱՂԱԳԱՍ ՎԵՑՕՐԵԱՅ ԱՐԱՐՉՈՒԹԵԱՆ» ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆԸ ԵՎ ՄԽԻԹԱՐ ԳՈՇԻ ԱՌԱԿՆԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ *Առակ, գրական աղբյուրներ, Վեցօրյա արարչություն, Բարսեղ Կեսարացի, ասորերեն թարգմանություն, հայերեն թարգմանություն, Մխիթար Գոշ, Ներսես Լամբրոնացի։*

Բարսեղ Կեսարացու «Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան» երկը լուրջ ազդեցություն է ունեցել Մխիթար Գոշի վրա. 190-ից առնվազն տասներկու առակ այս կամ այն կերպ բխում է այս աշխատությունից։ Գոշն իր առակների համար փոխառել է Վեցօրեայքից, երբեմն այն զուգակցելով այլ աղբյուրների հետ, կա՛մ ամբողջական սյուժեներ (նույն տեղին կարող է հիմք ծառայել մի քանի առակի համար), կա՛մ սյուժեի համար որևէ կարևոր մանրամաս։ Մխիթարը առակներ է գրում՝ իր աղբյուրի պատմության մեջ որոշակի բախում նկատելով։ Միևնույն ժամանակ նա առակի հորդորը, որպես կանոն, ինքնուրույն է կառուցում, թեև երբեմն ընդհանուր գծերով կրկնում է Բարսեղինը։ Առակների համեմատությունը սկզբնաղբյուրների հետ թույլ է տալիս դիտարկել միջնադարյան հայ ճարտասանի աշխատանքը, որն իր աշակերտների համար վարժությունների նյութ կամ իր հոտի համար՝ հասկանալի ու հետաքրքրական խրատ է պատրաստում։

ՀԱՄՄԻԿ ԻՐԻՑՅԱՆ*

DOI:10.57155/SGZR8246

ԴԱՎԻԹ ԵՊՍ. ԳԵՂԱՄԵՑԻՆ ԳՐԻ՞Չ, ԹԵ՞ ՆՈՐ ԱՔԱՆՉԵԼԱԳՈՐԾ ՄԻԵՎՆՈՒՅՆ ՁԵՌԱԳՐՈՒՄ (ՄՄ 3812, ՀԱՅՍՄԱՎՈՒՐՔ)

Բանալի բառեր՝ *Հայսմավուրք, Դավիթ եպիսկոպոս, Դավիթ Գեղամեցի, միջնադարյան բանաստեղծ, եկեղեցական գործիչ, գրիչ, աքանչելագործ, Պատմություն Դավիթ Գեղամեցու, վարք, վարքագրություն, «Ողբք ի Ջուղա»:*

*Հոդվածի[1] նպատակն է քննել Դավիթ եպիսկոպոս Գեղամեցու ընդօրինակած Հայսմավուրքում (ՄՄ 3812) նրա գրիչ լինելու հարցը, քանի որ նույն ձեռագրում առկա է նաև «**Պատմութիւն սուրբ եպիսկոպոսին՝ Դաւթի Գեղամեցոյ նոր աքանչելագործին**» խորագրով նյութ:*

Դավիթ եպս. Գեղամեցին 16-17-րդ դդ. հայ միջնադարյան բանաստեղծ և եկեղեցական գործիչ է: Ծնվել է Գեղամա լեռների արևելյան փեշերին գտնվող Ջորագյուղ գյուղում, որտեղից էլ ստացել է Գեղամեցի մականունը: Եպիսկոպոս է ձեռնադրվել 1575 թվականին, եղել է Խորոտկա վանքի առաջնորդ: Նրա գործերից առավելապես հայտնի է «Ողբք ի Ջուղա» երկը, որը գրվել է 1610 թվականին: Այս երկում Դավիթ Գեղամեցին նկարագրում է Շահ Աբասի իրականացրած հայերի բռնի տեղահանությունը մասնավորապես Ջուղայից, նաև Գանձակի, Շամախու և Շիրվանի դեպքերը, ակնարկ կա հարևան Վրաստանի որոշ բերդերի գրավման մասին ևս (Թիֆլիս, Գորի):

Հայ մատենագրության մեջ Դավիթ Գեղամեցին հայտնի է նաև որպես ձեռագրի ընդօրինակող-գրիչ: Խոսքը նաև վերը նշված Հայսմավուրքի մասին է, որի գրչության թվականը ևս 1610-ն է. ձեռագիրն ընդօրինակվել է Ղարամուրատ

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, hiritsyan@gmail.com, գիտաշխատող, հոդվածը ստանալու օրը՝ 30 մայիսի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 27 հոկտեմբերի, 2024:

[1] Երիտասարդական 9-րդ գիտաժողովի նյութերից (նվիրված Հրաչյա Թամրազյանի ծննդյան 70-ամյակին, 23-25 նոյեմբերի, 2023):

*գյուղում (Ջակամա երկիր)[2]: Ըստ ՄՄ 3812 ձեռագրի[3] գրչության ժամանակի հիշատակարանների՝ այն ընդօրինակվել է երեք գրչի ձեռքով՝ **Դավիթ եպիսկոպոսի, Հովասափ երեցի** և **Եսայու**: Նշված ձեռագրի ծաղկողը, այլ ձեռագրերի մանրանկարներից դատելով, ամենայն հավանականությամբ կրկին Դավիթ եպս. Գեղամեցին է[4]:*

*Հոդվածում փորձել ենք պարզել վերը նշված **«Պատմութիւն սուրբ եպիսկոպոսին՝ Դաւթի Գեղամեցւոյ նոր աքանչելագործին»**[5] բնագրի առկայության խնդրահարույց հարցը Դավիթ եպիսկոպոսի ձեռքով ընդօրինակված ձեռագրում (տե՛ս նկ. 1-2): Այս նյութը գրիչը գետեղել է Հայսմավուրքի հիմնական միավորներից անմիջապես հետո որպես Հայսմավուրքի մաս՝ մինչ բուն գրչության ժամանակի հիշատակարանը: Ավելին, ձեռագրում առկա է նաև Դավիթ Գեղամեցու «Ողբք ի Ջուղա» չափածո երկը (սկիզբը և վերջը թափված՝ մեկէջանոց հատված): Չնայած այն հանգամանքին, որ և՛ «Յուցակ ձեռագրաց»-ում[6],*

---

[2] **Թ. Հակոբյան, Մտ. Մելիք-Բաշխյան, Հ. Բարսեղյան,** *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*, հ. 2, Երևան, 1988, էջ 259 (Ջակամ գավառ) և հ. 3, Երևան, 1991, էջ 536-537 (Ղարամուրատ գյուղ):

[3] ՄՄ 3812 ձեռագիրը նախապես եղել է Էջմիածնի Մատենադարանի 1910-1915 թթ. հավաքածուի մաս (Սևանա անապատի գրատնից բերված 104 ձեռագրերի շարքում), որտեղից էլ արդեն ավելի ուշ բերվել է Երևանի Մատենադարան. այս մասին մանրամասն տե՛ս *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Ա, կազմեցին՝ ***Ո. Եգանյան, Ա. Ջէյթունյան, Փ. Անթաբյան***, ներածությունը՝ ***Ո. Եգանյանի***, խմբագրությամբ՝ ***Լ. Խաչիկյանի, Ա. Մնացականյանի***, Երևան, 1965, էջ 72-89: Ձեռագրի արտաքին նկարագրության տվյալներն են՝ **ԳՐԻՉ՝** Դավիթ եպս. Գեղամեցի, Հովասափ երեց (փոխնիփոխ՝ 1ա-480ա, 517ա-518ա), Եսայի (480ա-516բ): **ԾԱՂԿՈՂ՝** Դավիթ եպս. Գեղամեցի: **ՍՏԱՅՈՂ՝** Աղաբաբ: **ԹԵՐԹ՝** 518+1 (կրկն.՝ թ. 1, սևով էջակալում՝ ա-գ, որ է՝ 241բ-4ա, մատիտով հետագայի էջակալում՝ 1-1034, որ է՝ 1ա-518բ). չգրված՝ 1բ, 1գ: **ՊՐԱԿ՝** Ա-ԽԴ×12 (Ա 15, Գ 11, ԻԱ 6, ԽԴ 7): **ՆՅՈՒԹ՝** թուղթ. լուսագծերով: **ՄԵԾՈՒԹՅՈՒՆ՝** 39×25,5: **ԳՐՈՒԹՅՈՒՆ՝** երկսյուն (32,5×19,5): **ԳԻՐ՝** բոլորգիր:

[4] Աստղիկ Գևորգյանը ձեռագրիս նկարազարդող թեականորեն համարում է Դավիթ եպիսկոպոսին՝ վկայակոչելով ԺԶ դարավերջին՝ վերջինիս ընդօրինակած ՄՄ 8867 և ՄՄ 6376 ձեռագրերը, որտեղ Դավիթ եպիսկոպոսը նաև ծաղկողն է (տե՛ս **Ա. Գէորգեան**, *Անանուն հայ մանրանկարիչներ. մատենագիտութիւն, IX-XVII դդ.*, Գահիրէ, 2005, էջ 389, Հմր 542, ծնթ.-ը): Վերոնշյալ ձեռագրերից ՄՄ 6376-ում մանրանկարի տակ մակագրված է Դավիթ եպիսկոպոսի անունը (198բ), ՄՄ 8867-ում վերջինս նշված է գրիչ (299բ), իսկ մանրանկարչությունը՝ հար և նման ՄՄ 6376-ի մանրանկարչությանը: Վերը նշված ձեռագրերի մանրանկարների համեմատությունը ձեռագրիս մանրանկարչության հետ՝ թույլ տվեց վստահաբար եզրակացնելու (արվեստաբաններ Դավիթ Ղազարյանի և Սեդա Մանուկյանի հետ խորհրդակցելով), որ Դավիթ եպս. Գեղամեցին նաև սույն ձեռագրի ծաղկողն է:

[5] Այսուհետ՝ ***«Պատմութիւն...»***:

[6] *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Ա, էջ 1089 (այստեղ գրիչների շարքում նշված է «**Դաւիթ եպս.**», իսկ ֆննվող նյութը թեականորեն վերագրված է գրչին՝ «**Բվնդ. նաև՝ Վարք Դաւթի Գեղամեցւոյ (գրչի՞)**», «Ողբ ի Ջուղա» երկի առիթով առձանագրված է «**Դաւիթ գրչի Վասն տեղահանութեան Ջուղայեցւոց (չափ.)**»):

*և՛ «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ»-ում[7], և՛ Ղևոնդ Ալիշանի «Հայապատում»-ի[8] մեջ Դավիթ Գեղամեցին արդեն համարված էր ՄՄ 3812 ձեռագրի գրիչը՝ **«Պատմութեան...»** առկայությունը կասկած հարուցեց, թե իրապե՞ս Դավիթ Գեղամեցին նաև ձեռագրի գրիչն է: Քանի որ թերևս անհավանական է, որ գրիչն իր կենսագրություն-պատմությունը զետեղեր իր ընդօրինակած Հայսմավուրքում՝ այլ սրբերի շարքում՝ իրեն կոչելով **«նոր աքանչելագործ»**, **«այս հրաշագործ եպիսկոպոսն»** և այլն:*

Կասկած է հարուցում նաև այն, որ գրչության ժամանակի հիշատակարանում (517ա) Դավիթ եպիսկոպոսն իրեն ոչ մի անգամ չի կոչում Գեղամեցի: Փորձեցինք այլ վկայություններ փնտրել առ այն, որ այստեղ նշված Դավիթ Գեղամեցին և գրչության հիշատակարանում նշված Դավիթ եպիսկոպոսը երկու տարբեր անձեր են, և որ ամենայն հավանականությամբ, ձեռագրի գրիչներից Դավիթ եպիսկոպոսը գրել է իրեն ժամանակակից Դավիթ Գեղամեցու մասին և ձեռագրում ներառել նաև վերջինիս ողբը՝ «Ողբք ի Ջուղա»: Սակայն այս վարկածը բացառվում է, եթե հաշվի առնենք ձեռագրական, փաստագրական և այլ տեղեկություններ Դավիթ Գեղամեցու կյանքի և գործունեության վերաբերյալ:

Ձեռագիրը մանրամասն ուսումնասիրելիս մենք ևս հանգեցինք այն եզրակացությանը, որ Դավիթ Գեղամեցին և Դավիթ եպիսկոպոսը պետք է որ նույն անձը լինեն: Մեր այս եզրահանգման հիմնական փաստարկները հետևյալն են՝ «Ողբք ի Ջուղա» երկի հրատարակությունների մեջ Դավիթ Գեղամեցին նշում է Աղաբաբի[9] անունը, որը նաև ՄՄ 3812 ձեռագրի ստացողն է[10], և որ Դավիթ

---

[7] *Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (1601-1620 թթ.)*, ճ. Ա., կազմ.՝ **Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան**, Երևան, 1974, էջ 362, Հմր 459 (այստեղ որպես գրիչներ առձանագրված են միայն երկուսը՝ «**Դաւիթ Գեղամեցի, Յովասափ երէց**»):

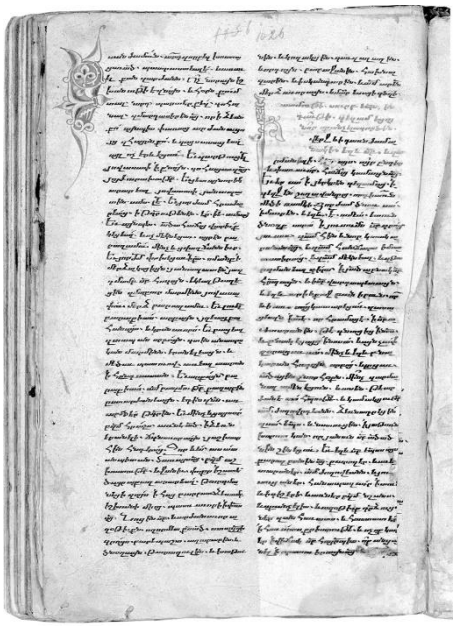
[8] **Ղ. Ալիշան**, *Հայապատում (Պատմիչք եւ պատմութիւնք հայոց՝ յօրինեալ եւ հաւաքեալ ի Հ. Ղեւոնդեայ Վ. Մ. Ալիշան՝ յաթոռակալ վարդապետէ Մխիթարեան ուխտին)*, Վենետիկ, 1901, էջ 614, ծնթ. 1:

[9] «Ողբք ի Ջուղա» երկի այդ մասը ՄՄ 3812 ձեռագրում ընկած է:

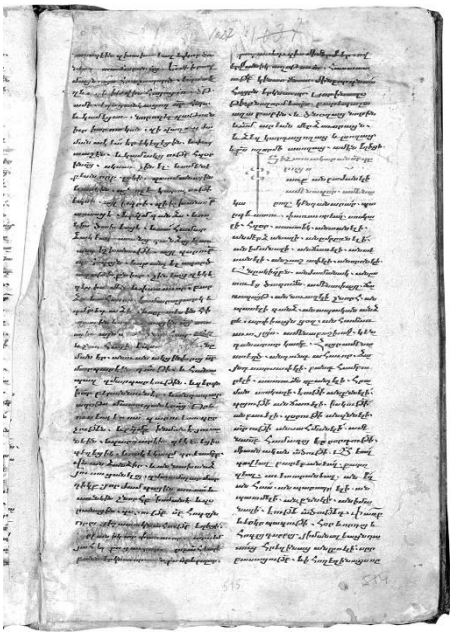
[10] Այդ փաստը բազմիցս նշվում է հայսմավուրքային յուրաքանչյուր միավորի ավարտին եղած համառոտ հիշատակարաններում և վերջում՝ գրչի և ստացողի ընդարձակ հիշատակարաններում: Ստացող Աղաբաբն այնուհետ ձեռագիրը նվիրել է Սուրբ Ամենափրկիչ վանքին: Ձեռագրում ավելի ուշ գրված հիշատակագրություններ կան նաև վերջինիս թոռան և ազգակիցների անունից: Հավելենք, որ հենց այս ստացող **Աղաբաբն** է 1609 թ. փրկագնել Վանա լճի հարակից գավառներից մեկում ընդօրինակված ***«Վեհափառի Ավետարանը»*** (ՄՄ 10780), որն էլ երկար դեգերումներից հետո վերջապես հանգրվանել է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանում. այս մասին տե՛ս **Թ. Միմասյան**, *Ուտիքի գրչության կենտրոնները*, Երևան, 2020, էջ 114: ***«Վեհափառի Ավետարանը»*** (ՄՄ 10780) երբեմն շփոթում են առավել հայտնի ***«Վեհամոր Ավետարանի»*** հետ (ՄՄ 10680. վերջինիս հնությամբ (ենթադրաբար 7-րդ դար), նաև լավ պահպանվածությամբ պայմանավորված՝ հենց այս ձեռագիր մատյանն է ընտրվել որպես ՀՀ նախագահների երդմնակալության արարողության ժամանակ կիրառվող Ավետարան). շփոթը կարող է առաջանալ այն պատճառով, որ երկուսն էլ Մատենադարանի հավաքածու են նվիրաբերվել Ամենայն Հայոց կաթողիկոս Վազգեն Ա Վեհափառի ձեռքով, սա-

Գեղամեցու խաչքարի արձանագրության մեջ վերջինս բնորոշվում է որպես «Դավիթ եպիսկոպոս»[11]*:*

Մեր կարծիքով՝ հավանական է առեղծվածի լուծման մի այսպիսի տարբերակ՝ իր մասին այս նյութը ձեռագրում գրել է ոչ թե Դավիթ Գեղամեցին, այլ Եսայի գրիչը: Դավիթ Գեղամեցին և Հովասափ գրիչները Հայսմավուրքը գրել են փոխնիփոխ, իսկ Եսայի գրիչը՝ Հայսմավուրքի վերջին մասը, որից հետո զետեղել է նաև Դավիթ Գեղամեցու պատմությունը: Ձեռքերի համեմատությունից երևում է, որ Եսային նաև ստացողի հիշատակարանի գրիչն է (տե՛ս 515ա):



Նկ. 1. ՄՄ 3812, 514բ



Նկ. 2. ՄՄ 3812, 515ա

Ձեռագրի մանրամասն ուսումնասիրության ժամանակ մեր ուշադրությունը գրավեց առաջին հայացքից աննկատ ևս մի փաստ՝ այն, որ Դավիթ եպիսկոպոսի

կայն տարբեր ձեռագրեր են. տե՛ս **Ա. Մաթևոսյան**, «Վեհափառական երկու Ավետարան», *Էջմիածին*, Թ-Ժ, 1994, էջ 32-34:

11 Տե՛ս *Դիվան հայ վիմագրության*, պր. 4, Գեղարոնիք, կազմ.՝ ***Մ. Բարխուդարյան***, Երևան, 1973, էջ 249: Դավիթ Գեղամեցու, ստացող Աղաբաբի, Ջակամ գավառի Ղարամուրատ գյուղի, վերջինիս որպես գրչության կենտրոն լինելու և ձեռագիրս՝ այնտեղ ընդօրինակված լինելու վերաբերյալ տե՛ս նաև **Թ. Միմասյան**, *Ուտիքի գրչության կենտրոնները*, էջ 108-114: Դավիթ Գեղամեցու մասին տե՛ս նաև **Ղ. Ալիշան**, *Սիսական. Տեղագրութիւն Սիւնեաց աշխարհի*, Վենետիկ, 1893, էջ 34-35, 52-53:

«Պատմութեան...» գրադաշտն ավելի բաց երանգավորում ունի նույն երեսի այլ հատվածների համեմատությամբ (տե՛ս նկ. 1)։ Այդպես պատահում է, երբ ձեռագրի գրված հատվածի վրա ինչ-որ նպատակով թուղթ են փակցրած լինում[12] *և ժամանակ անց այն հանում են. բնականաբար, ձեռագրի այդ մասն ավելի քիչ է գունափոխված ու աղտոտված լինում։ Կարծում ենք՝ հնարավոր է նաև այս վարկածը. Դավիթ եպս. Գեղամեցին, ամենայն հավանականությամբ, մանակից եղած լինի այս ամենին*[13]*, այսինքն՝ իր գիտությամբ գրվի իր պատմությունն ու դրվի ձեռագրի մեջ հետագա սերունդների համար, ու որպեսզի շատ ակնառու չլինի այս ամենն իր ժամանակի ընթերցողի համար, որոշվել է նյութը փակել այլ թղթով*[14]*։ Այս վարկածը կարող է փոքր-ինչ թեական թվալ, բայց վերը նշված շատ իրողություններ և այստեղ թղթի՝ նախապես փակված լինելու հանգամանքի զուգորդումը, կարծում ենք, կարող են հանգեցնել նման եզրահանգման։ Այլապես Դավիթ եպիսկոպոսի «Պատմութեան...» մասի փակված լինելու այլ պատճառ կամ նպատակ չենք կարող ենթադրել։*

Ավելին, եթե այս «Պատմութիւն...»-ը գրված լիներ առանձին թերթի վրա և ձեռագրի մեջ մուծված լիներ առանձին, կարելի էր ենթադրել, որ այն իսկապես ավելացվել է ձեռագրին հետագայում՝ որպես ձեռագրի գրչի՝ Դավիթ եպիսկոպոսի մասին լրացնող նյութ։ Կամ՝ եթե այս «Պատմութեան...» գրչի ձեռքն այլ լիներ Հայսմավուրքի վերջին միավորի գրչի ձեռքի համեմատ, կարելի էր հավանական համարել, որ հետագայում թերթի չգրված այդ հատվածում մեկը լրացրել է ձեռագրի գրիչ Դավիթ եպիսկոպոսի կենսագրություն-պատմությունը։ Սակայն «Պատմութիւն...»-ն անմիջապես շարունակում է Հայսմավուրքի վերջին միավորը՝ որպես նրա մաս. «510ա-5ա ***Աւելեաց ե. եւ Աւգոստոս Ժ. Վկյբ սրբոյն Անտոնինոսի Աղէքսանդրացոյ..., 510բ ...վկյբ սրբոյն Թէոփիլոսի եւ կնոջ նորա՝ Պատրիկիայ եւ որդւոյ նորա՝ Ադամաղեա...,*** *511ա* ***Պատմ. Յովասափու եւ***

[12] Ձեռագրերում՝ մասնավորապես Հայսմավուրքներում, շատ է հանդիպում այդպիսի երևույթ, երբ հետագայի ստացողը «բարեխղճորեն» այլ՝ չգրված թղթերով ծածկել է գրչության ժամանակի ստացողի համարյա բոլոր հիշատակարանները և վրան լրացրել իր և իր ընտանիքի, ազգակիցների տվյալները։ Երբեմն այդ թղթերը ժամանակի ընթացքում պոկվել են կամ միտումնավոր առանձնացվել, որպեսզի երևան նաև գրչության ժամանակի տվյալները։ Հանդիպում են դեպքեր, երբ հետագայի ստացողը նորոգողի ձեռքով այնպիսի արհեստավարժությամբ է փակցնել տվել այդ թղթերը, որ դրանք նույնիսկ ձեռագրի թղթից չեն տարբերվում։

[13] Քանի որ ձեռագիրը գրվել է երեք գրիչների ձեռքով, ակնհայտ է, որ Եսային ժամանակակից է եղել Դավիթ Գեղամեցուն։ Ամենայն հավանականությամբ, Եսայի գրիչը ՄՄ 7842 ձեռագրում վկայված հետագայի հիշատակարանի գրիչն է՝ **Եսայի Գեղամեցին**. համընկնում են և՛ վայրը, և՛ ժամանակաշրջանը (1603 թ.). հմմտ. *Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (1601-1620 թթ.)*, ճ. Ա, էջ 99, Հմր 115։

[14] Թերթ 515ա երեսի՝ *«Պատմութեան...»* շարունակության վրա ևս նկատելի են ջնջման՝ տողերի վրա ջնջագծերի և թանաքի տարածման հետևեր՝ մինչ բնագրի ավարտի հիշատակարանային հատվածը։

Բար[ա]դամու ճգնօորին…, 514բ [Պ]ատմ. սուրբ եպիսկոպոսին՝ Դաւթի Գեղամեցոյ նոր աքանչելագործին»՝ նույն այդ միավորի[15] գրչի ձեռքով[16], ինչով էլ հաստատվում է, որ գրվել է բովանդակությունն ընդօրինակելուց անմիջապես հետո:

«Պատմութեան…»՝ Հայսմավուրքի մաս դիտարկվելն ապացուցվում է նաև նրանով, որ նախորդ միավորների նման այս միավորից հետո ևս առկա է ստացողի համառոտ հիշատակարան[17]: Եվ, որ ամենակարևորն է՝ լուսանցազարդը և ***«Պատմութեան…»*** զարդագիրն արված են նույն ծաղկողի ձեռքով, և եթե ընդունում ենք, որ Դավիթ եպիսկոպոս Գեղամեցին է ձեռագրի ծաղկողը, ըստ այդմ՝ արված է Դավիթ եպիսկոպոսի ձեռքով (նույն են ոճն ու գունային ներկապնակը): Այս վարկածից ելնելով՝ սկզբնապես ենթադրում էինք, որ գուցե ձեռագրում հենց Դավիթ եպիսկոպոսն էլ ***իր ձեռքով գրած լինի իր վարքը***՝ կենսագրություն-պատմությունը, Հայսմավուրքի միավորներին բնորոշ առանձնահատկություններով[18], բայց, ինչպես ասացինք, Եսայի գրչի ձեռքի համեմատությունը ցույց տվեց, որ այս երկը Եսայի գրչի ձեռքով է գրված: Այսինքն՝ ձեռագրում գրել է Եսայի գրիչը, իսկ թե ինչո՞ւ պետք է ծածկեր այլ թղթով, դա այլ պատճառ, քան մեր եզրահանգումը (Դավիթ եպս. Գեղամեցու մասնակցությամբ արված լինելը), չի ենթադրում: Ընդ որում, Եսայի գրիչը ձեռագիրը շարունակել է 480ա էջից, այսինքն՝ նա ոչ միայն այս նյութի ու ստացողի հիշատակարանի գրիչն է, այլ նաև ձեռագրի՝ մինչ այդ եղած բովանդակության վերջին մասի գրիչը:

Ձեռագրերում շատ են հանդիպում հետագայի հիշատակարաններ, բնականաբար՝ այլ ձեռքերով, բայց այս դեպքում Եսայի գրիչը հիշատակարանի գրիչ

---

[15] Նկատի ունենք հայսմավուրքային միավորը՝ *«510ա-5ա* **Աւետեաց Ե. եւ Աւգուստոս Ժ.»**, որն իր մեջ ներառում է այս դեպքում՝ չորս տարբեր վկայաբանություն-պատմություն. հայսմավուրքային միավորներն առանձնացվում են ըստ տարվա օրերի:

[16] Առաջին հայացքից գիրը մի փոքր այլ է երևում նախորդ միավորի՝ Եսայի գրչի ձեռքի համեմատ, սակայն առանձին տառաձևերի համեմատությունը ցույց տվեց (մ, ձ, ի, շ, չ), որ գիրը Եսայի գրչի ձեռքն է: Փակված լինելու արդյունքում գրադաշտի այդ մասն ավելի բաց է՝ ֆիչ աղտոտված, որից էլ առաջացել է այդ տարբերությունը: Եթե նույնիսկ համարենք, որ Եսայի գրչի ձեռքը չէ, ապա ստացվում է, որ Դավիթ Գեղամեցին է իր ձեռքով գրել իր պատմությունը, սակայն 517ա-ի գրչության ժամանակի հիշատակարանի՝ Դավիթ Գեղամեցու գիրը միանգամայն տարբեր է *«Պատմութեան…»* գրից:

[17] «**Սորին աղօթիւն ողորմեա՛, Քրիստո՛ս, բարեպաշտ** Աղաբաբին և ծնօղաց նորին, և ամենայն արեան մերձաւորացն, և ձեզ՝ կարդացողաց և լսողաց, և Քրիստոս ողորմի ասողաց. ամէն, եղիցի»: Հիշատակարանի սկզբի տողերի վրա ջնջագիծ (նախորդիվ՝ ընդգծված). այստեղ ստացող Աղաբաբի անունը առկա է, ինչը նշանակում է, որ ***«Պատմութիւն…»***-ը Հայսմավուրքի միավոր է դիտարկվել:

[18] Այսինքն հնարավոր է, որ Դավիթ եպս. Գեղամեցին, ընդօրինակելով Հայսմավուրքի բազմաթիվ միավորները՝ զանազան սրբացված մարդկանց վարք-պատմությունները, նոր վկաների վկայաբանություն-պատմությունների համաբանությամբ իմը ևս ոգեշնչվեր և ցանկություն ունենար, որ իր կենսագրությունն այդ ձևաչափով հասներ ապագա սերունդներին:

*լինելուց բացի նաև ձեռագրի գրիչներից մեկն է: Դա նշանակում է, որ Եսայի գրիչը կիսատը հետագայում լրացնողը և հիշատակարանների գրիչը չի եղել միայն: Նա ձեռագիրն ընդօրինակող գրիչներից մեկն է եղել հենց ձեռագրի ընդօրինակության ժամանակ: Դրա օգտին է խոսում նաև այն հանգամանքը, որ ձեռագրի վերջում առկա է Դավիթ եպս. Գեղամեցու ձեռքով գրված գրչության ժամանակի հիշատակարան: Հակառակ դեպքում, գրչության ժամանակի հիշատակարանը, որ հստակ գրված է Դավիթ եպիսկոպոսի ձեռքով ու գրված իր **«Պատմութեան...»**-ը հաջորդող էջերում, կամ չէր լինի, կամ կլիներ Եսայի գրչի ձեռքով՝ Դավիթ եպիսկոպոսի անունից: Ստացվում է, որ Դավիթ եպիսկոպոսը տեսել է ամբողջ ձեռագրի ընդօրինակությունը, ըստ այդմ՝ գրել նաև գրչության ժամանակի հիմնական հիշատակարանը. նա Հովասափ երեցի հետ փոխնիփոխ ընդօրինակել է 1ա-480ա էջերի բնագրերը, իսկ այդ մասից հետո եղած բնագրերի ընդօրինակությունն ու Դավիթ Գեղամեցու **«Պատմութիւն...»**-ը գրվել են Եսայի գրչի ձեռքով իր իսկ՝ Դավիթ եպս. Գեղամեցու գիտությամբ: Ավելին, որոշ ձեռագրագիտական և լեզվաոճական նկատառումներից ելնելով՝ կարծում ենք, որ այս **«Պատմութեան...» հեղինակը հենց Դավիթ Գեղամեցին է**[19], պարզապես ձեռագրում գրված է Եսայի գրչի ձեռքով:*

*Ինչ վերաբերում է Դավիթ եպս. Գեղամեցու պատմությանը՝ **«Պատմութիւն սուրբ եպիսկոպոսին՝ Դաւթի Գեղամեցոյ նոր աքանչելագործին»**, այն զբաղեցնում է ՄՄ 3812 ձեռագրի 514բ-5ա էջերը: Թթ. 514-5-ի միջև մեկ թերթ կտրված-հանված է. պահպանված է մոտ 2 սմ հիմք ունեցող ելուստը, որի վրա առկա են անկապակից մի քանի տառեր: Վերջիններիս գրությունը հար և նման է 514բ և 515ա էջերի գրությանը, որը փաստում է կտրված-հանված թերթի՝ **«Պատմութեան...»** մաս լինելը: Այսինքն՝ Դավիթ եպս. Գեղամեցու **«Պատմութեան...»** բնագիրը մեջտեղում՝ նշված Հայսմավուրքի մեկ թերթի չափով ընդհատվում է: Կարծում ենք, որ դա արվել է ձեռագրի գրչության ժամանակի հետ համեմատած՝ ավելի ուշ շրջանում. տեքստում հանդիպող Դավիթ եպիսկոպոսի անունը քերված-ջնջված է, և ամենայն հավանականությամբ նույն անձն էլ կտրել-հանել է թերթը:*

***«Պատմութիւն սուրբ եպիսկոպոսին՝ Դաւթի Գեղամեցոյ նոր աքանչելագործին»** բնագիրը Դավիթ եպս. Գեղամեցու կենսագրությունն է՝ գրված Հայսմավուրքին բնորոշ առանձնահատկություններով: Այն վարքագրությանը*[20] *բնորոշ*

---

[19] Դավիթ Գեղամեցու ոճն է, որն ընդհանուր է գրչության ժամանակի գրեթե բոլոր հիշատակարանների համար. կարծում ենք, որ Եսայի գրչի ձեռքով գրված ստացողի հիշատակարանի հեղինակը ևս Դավիթ Գեղամեցին է, պարզապես ձեռագրում ընդօրինակել է Եսայի գրիչը:

[20] Ինչպես հայտնի է՝ վարքագրությունը միջնադարյան գրական ժանր է՝ սրբախոսության գլխավոր տարատեսակներից մեկը: Եկեղեցու կողմից ընդունված՝ կանոնացված պատմություն սրբի, նրա կյանքի, հոգևոր սխրանքների ու շարչարանքների, կատարած հրաշագործությունների և այլնի մասին: Վարքագրությունը (ինչպես և վկայաբանությունը) սկզբնավորվել է հրիստոնեական կրոնի հետ մեկտեղ, թեև ունեցել է առավել հին՝ հինկտակարանային

*հատկանիշների մի ամբողջություն է՝ պարզապես ստեղծված ավելի ուշ՝ ԺԷ դարում (1610 թ.), և հարմարեցված վերջինիս ժանրային բնույթին[21]: Պատմությունն սկսվում է Դավիթ Գեղամեցու անձին ուղղված մեծարանքի խոսքերով և նրա աստվածահաճո կենսակերպի ներկայացմամբ: Նշվում է ծննդավայրը՝ «... եւ էր սա ի յերկրէն **Գեղամայ՝** ի գեղջէն **Շողավանքոյ...**» (այժմ **Ջորագյուղ՝** Գեղարքունիքի մարզ՝ Մարտունու տարածաշրջան)[22], ստացած կրթությունը, որի արդյունքում վերջինս այնքան է հմտանում աստվածաբանության մեջ, որ որոշում են նրան ձեռնադրել Խորոտկա վանքի եպիսկոպոս: Ինչպես նշվում է պատմության մեջ՝ «**այս հրաշագործ եպիսկոպոսի**» օրոք ոչ ոք չի կարողացել զանց առնել Աստծո պատվիրանները: Նշվում են «**ամենակարող եպիսկոպոսի**» բազմաթիվ նորոգած եկեղեցիները, մասնավորապես՝ Խորոտկա վանքը, որ նորոգվել է 1610 թվականին: Դավիթ Գեղամեցին ներկայացվում է իբրև **աքանչելագործ**. նրան վերագրվում են բազմաթիվ հրաշագործություններ՝ «...**լըցաւ աստուածային շնորհօքն...**», «... **և առնէր բազում նշանս և աքանչելիս...** », «... որք լսէին՝ զարմանային և ասէին՝ այն ոչ է կարողութիւն եպիսկոպոսի, այլ թագաւորի, զի իշխանութեամբ արասցէ և բազում գանձս և ոսկիս ծախեսցէ, **և սա համարձակեալ առանց գանձոյ և առանց իշխանութեան, այլ զօրութեամբ Սուրբ Հոգոյն և***

սկզբնակերպեր (***Ք. Տեր-Դավթյան***). տե՛ս *«Քրիստոնյա Հայաստան»* հանրագիտարան, Երևան, 2002, էջ 976-978: Չնայած վարճ կամ վկայաբանություն գրվել են եկեղեցու կողմից սրբացված անձերի մասին նրանց՝ հիմնականում շարչարանքներով մահվանից հետո՝ Դավիթ Գեղամեցին փաստացի իր կենդանության օրոք փորձել է գրել այդպիսի վարճ՝ ամենևին չլինելով սուրբ կամ սրբացված անձ:

[21] Այսպես ասած՝ «չինծու» վարճ է գրել: Երևույթը կարող ենք համեմատել հայերենի որևէ գրատեսակի՝ ավելի ուշ շրջանում կիրառության փորձի հետ: Այսպես՝ հայկական գրի տեսակները՝ *երկաթագիր, բոլորգիր, նոտրգիր* և *շղագիր*, ունեն իրենց գործածության **մոտավոր** ժամանակը, համապատասխանաբար՝ 5-11 դդ., 12-16 դդ., 17-18 դդ., 19-րդ դ. սկսած (տե՛ս **Ա. Գ. Աբրահամյան**, *Հայոց գիր և գրչություն*, Երևան, 1973, էջ 56-80), և երբ, օրինակ, 19-րդ դ.՝ արդեն շղագրի ժամանակաշրջանում, ձեռագրերում հանդիպում է բոլորգիր, որը հարմարեցված է վերջինիս յուրահատկություններին՝ ձեռագրագիտության բնագավառում այն ընդունված է անվանել *շինծու բոլորգիր*: Հայկական գրատեսակների գործածության ժամանակային նոր խմբավորման մասին տե՛ս **Մայլ Է. Սթոուն, Տ. Գույումճեան, Հենինգ Լեմանն**, *Հայկական հնագրութեան ալբոմ*, անգլերէնից թարգմանեցին՝ ***Գ. Մուրադեան, Ա. Թոփչեան***, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2006, էջ 101-107: Մայլ Է. Սթոունն առաջարկում է հետևյալ ժամանակային սահմանազատումը՝ ըստ գրչության «հինգ գլխաւոր ոճերի». 1. Գլխագիր (երկաթագիր) գրչություն՝ 862-1331 թթ., 2. Խառը գլխագիր-փոխրատառ (երկաթագիր-բոլորգիր) գրչություն՝ 981-1304 թթ., 3. Փոխրատառ (բոլորգիր) գրչություն՝ 1169/1170-1829 թթ., 4. Ուշ փոխրատառ (նոտրգիր) գրչություն՝ (1359՞) 1457-1864 թթ., 5. Կցագիր արագագիր (շղագիր) գրչություն՝ 1853-1895 թթ. (փակագծերը Մ. Է. Սթոունինն են):

[22] Գյուղը հայտնի է եղել մի բանի անուններով՝ *Գետնափոր, Ջորագեղ, Շաղավանք, Շողագա, **Վալի**, **Վայլի** Աղալու* և այլն. տե՛ս **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բաշխյան, Հ. Բարսեղյան,** *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*, հ. 3, Երևան, 1991, էջ 483:

*աքանչելագործ աղօթիւքն իւր շինեաց զեկեղեցիս մեծ և փառաւոր...» և այլն: Ավելացվում է, որ նա հմուտ է եղել գրչության արվեստի մեջ ևս[23]: Ուշագրավ է այն, որ հայսմավուրքային միավորների վերջում հիմնականում նշվում է տվյալ միավորի սրբացված անձանց, նահատակների մահվան փաստը՝ «Ի սմին աւուր/յայսմ աւուր կատարեցաւ/փոխեցաւ առ Քրիստոս...» և այլն կաղապարային ձևակերպումներով, մինչդեռ այս **«Պատմութեան...»** մեջ Դավիթ Գեղամեցու մահվան մասին խոսք չկա, ինչը ևս ապացուցում է, որ Դավիթ Գեղամեցին կարող էր լինել նյութի հեղինակը[24]: Դավիթ Գեղամեցին այս վարքում բնորոշվում է իբրև **«սուրբ և զարմանալի հայրապետ», «այր ընդիր և փառավոր, հաճոյ կամացն Աստուծոյ», «սուրբ եպիսկոպոս», «սուրբ հայրապետ», «հրաշագործ եպիսկոպոս», «շնորհալի եպիսկոպոս», «նոր աքանչելագործ»** և այլն:

*Ընդ որում, կարելի է հետաքրքիր զուգահեռ տանել **«Պատմութիւն սուրբ եպիսկոպոսին՝ Դաւթի Գեղամեցոյ նոր աքանչելագործին»** բնագրի և Դավիթ Գեղամեցու գրչության ժամանակի գլխավոր հիշատակարանի միջև. երկուսում էլ նույն մարդու կենսագրությունն է, սակայն յուրաքանչյուրում այն ներկայացված է մի դեպքում պատմության-վարքագրության, մյուս դեպքում հիշատակարանային կաղապարներին բնորոշ առանձնահատկություններով: Այսպես, եթե **«Պատմութեան...»** մեջ առավել ընդգրկուն ներկայացված են Դավիթ Գեղամեցու կյանքը, ծննդավայրը, իր կատարած գործերը, որոնք արժանի են հիշատակության, ու այդ ամենը մի փոքր արտահայտիչ, չափազանցված և պաթետիկ ոճով, ապա գրչության ժամանակի գլխավոր հիշատակարանում պարզապես թվարկվում են միայն նրա ծնողների անունները: Ավելին, ձեռագրի միավորներին կից եղած հիշատակարաններում իրեն նվաստացնող մակդիրներով բնորոշող Դավիթ Գեղամեցին անգամ չի շեշտում իր եպիսկոպոս լինելը:*

*Դավիթ Գեղամեցու **«Ողբք ի Ջուղա»** չափածո երկը ՄՄ 3812 ձեռագրում առկա է ընդամենը 1 էջի չափով՝ 518ա: Բնագրի սկիզբն ու վերջը թերի են. առկա սկիզբը և ավարտը հետևյալն են՝ «///Ջերեսս ի յետս դարձուցին,/ Ի նոցանէ փախուստ առին:/ Մէջ իւրեանցն հնարք իմացան,/ Աւերել զաշխարհս լըման,/ Ասաց տանել զամենեսեան/ Մինչ ի երկիրն Պարսկաստան... Վրանքն ամէն դրաց*

---

[23] Քանի որ բնագիրը մեջտեղում մեկ թերթի չափով ընդհատվում է, այս ձևաչափով գրված ձեռագրիր շատ իրողություններ դուրս են մնում պարզաբանումից, որոնք, վստահ ենք, շատ ավելի լրացուցիչ տեղեկություններ կհաղորդեին Դավիթ եպս. Գեղամեցու մասին: Քիչ հավանական է, որ այդ թերթը՝ թեկուզ և պատառիկի տեսքով, պահպանված լինի որևէ տեղ. միտումնավոր կտրել-հանելու դեպքում հավանաբար նաև ոչնչացվել է:

[24] Հետագայում՝ այլ գրչի ձեռքով գրելու դեպքում կգրվեր նաև այդ տվյալը, մինչդեռ Դավիթ Գեղամեցու կենսագրությունը հասնում է մինչև 1610 թվականի՝ իր գործունեությունը, այսինքն՝ մինչև ձեռագրի գրչության թվականը:

թողին,/ Մալս եւ զռակս ոչ նայեցին,/ Որպէս առիւծ գոչմամբ եկին,/ Իբրեւ զաղուես յետս դարձին:/ Յորժամ յաղթեաց մեծ վազ///»: Հատկանշական է, որ «Ողբք ի Ջուղա» չափածո երկի բնագիրն առկա է միայն Թ. 518ա երեսին, որից հետո շարադրանքը կիսատ է, և 518բ երեսը չգրված է (ժամանակ անց հետագայի մեկ-երկու հիշատակարան է գրվել). այս երևույթը ևս կասկածի տեղիք տվեց նյութի՝ հեղինակի ինքնագիրը լինելու առումով: Քանի որ եթե բնագիրը ինքնագիր է և այլ տեղից ընդօրինակություն չէ, բացառվում է, որ հեղինակը նրա շարունակությունը գրեր այլ տեղ՝ բաց թողնելով թերթի հակառակ երեսը: Եթե Եսայի գրչի ձեռքը լիներ, կարելի էր ենթադրել, որ վերջինս միայն այդ չափով է ընդօրինակել: Կրկին ձեռագրի՝ 518 թերթի մանրամասն ուսումնասիրությունից պարզ դարձավ, որ այդ թերթը (ինչպես և թերթերի մեծ մասը) նախապես ստացված է եղել 2 առանձին՝ ավելի բարակ թղթերի սոսնձումով. այժմ Թ. 518-ը՝ երկփեղկված-առանձնացված է, և թերթի երկրորդ մասը, որտեղ «Ողբք ի Ջուղա»-ի Բեն երեսի բնագիրը պետք է լիներ, այժմ թափված է[25] (ըստ ստորև նշվող հրատարակված աղբյուրներում «Ողբք ի Ջուղա»-ի ծավալի՝ թափված է նաև հաջորդ առնվազն մեկ թերթի նյութը): Ձեռքերի համեմատությունից ևս կարող ենք փաստել, որ բնագիրը գրվել է Դավիթ Գեղամեցու ձեռքով:

*Ուստի «Ողբք ի Ջուղա»-ն Դավիթ Գեղամեցու ինքնագիրն է՝ որպես իր ձեռքով ընդօրինակված ձեռագրում չափածո հիշատակարան: Ընդ որում՝ գրված է ձեռագրի վերջին թերթի վրա, ինչը ևս մի անգամ փաստում է, որ մինչ այդ եղած Դավիթ եպիսկոպոսի «**Պատմութեան...**»-ը հենց ինքը՝ հեղինակը տեղյակ է եղել: Դավիթ Գեղամեցու «Ողբք ի Ջուղա» չափածո երկն առաջին անգամ հրատարակել է Ղ. Ալիշանն իր «Հայապատում» աշխատության մեջ[26]: Ուշագրավ է այն, որ Ղ. Ալիշանի հրատարակության մեջ ձեռագրումս եղած սկիզբը՝ կես սյունակի չափով պակաս է. սկսվում է «Ողբամք երկիրս Արարատեան» տողից: Ծանոթագրությունից պարզ է դառնում, որ Ալիշանն այն հրատարակել է հենց այս՝ ՄՄ 3812 Հայսմավուրքից[27], բայց թե ինչո՞ւ է բաց թողել բնագրի գոնե առկա սկիզբը, դժվար է ասել[28]: Ընդ որում՝ Ալիշանի հրատարակության մեջ Դավիթ Գեղամեցու*

---

[25] Թ. 518-ի զույգը՝ թ. 517-ը ևս երկու թերթերի միացումով է, ինչպես նաև «**Պատմութեան...**»՝ թթ. 514-515-ի միջև կտրված թերթի ելուստը:

[26] **Ղ. Ալիշան**, *Հայապատում*, Վենետիկ, 1901, էջ 614-616:

[27] Ծանոթագրության մեջ Ալիշանը նշում է հեղինակին և վերջինիս ծնողներին, որոնց մասին տեղեկություններն առկա են ՄՄ 3812 ձեռագրի գրչության ժամանակի հիշատակարանում (չենք բացառում, որ Ալիշանը կարող էր այս Հայսմավուրքի՝ այլ ընդօրինակությունից ևս հրատարակել, սակայն ձեռագիրը մեծադիր է, ըստ այդմ, վերջինիս ամբողջական ընդօրինակված լինելը ֆիզ հավանական է):

[28] Նշված հրատարակության Առաջաբանում Ալիշանը պարզաբանում է նյութերի ընտրության սկզբունքները՝ նշելով, որ հիմնականում ընտրել է պատմական առումով կարևորագույնները:

«Ողբք ի Ջուղա» չափածո երկը նշված տողից սկսած ամբողջական է՝ մինչև վերջ: Սա նշանակում է, որ Ալիշանի հրատարակության ժամանակ ՄՄ 3812 ձեռագրում վստահաբար նյութի վերջը թափված չի եղել, հնարավոր է եղած լիներ նաև «Ողբք ի Ջուղա»-ի սկզբի՝ այժմ թափված մասը[29]*:*

*Ամփոփենք՝ Դավիթ Գեղամեցու (որպես շարադրանքի հեղինակի) ձեռքով գրած լինելու և իր գիտությամբ ձեռագրում այս **«Պատմութեան...»** լինելու օգտին են հետևյալ փաստերը.*

ա. *«Պատմութիւն...»-ը գետեղված է Հայսմավուրքի բուն բովանդակության ավարտից անմիջապես հետո, գրված է որպես հերթական միավոր. շարադրանքի վերջում բոլոր միավորների նման ունի ստացողի փոքր հիշատակարան, այսինքն՝ գրվել է հստակ որպես հայսմավուրքային միավոր-մաս ձեռագրի գրչության ժամանակ, ու դա արվել է Դավիթ եպիսկոպոսի ձեռքով գրված հիշատակարանից **առաջ**, նաև **մինչ** «Ողբք ի Ջուղա» երկը, որը հստակ Դավիթ Գեղամեցունն է:*

Մի մասը, եթե չի վրիպել, ապա միտումնավոր չի դրել՝ ցանկանալով չերկարաբանել. «Անշուշտ նոր հրատարակեալ բնիկ և օտար գոց և օրագոց մէջ կան կարեւոր գիտելիք այս գործոյս համար, որ կամաւ և ակամայ վրիպած են աչէս, կամ չեմ ուզած երկար բնաբանութեանց առիթ տալ, յորոց թէ և օգտուեր եմ երբեմն, բայց և ձանձրացեր ի շատաբանութեանց, և չեմ փափագիր ձանձրացընել զուրիշները» (տե՛ս Առաջաբանի երրորդ և չորրորդ էջերը. էջակալում չունի): Գուցե այստեղ հենց այդ դեպին է. պատմական առումով ոչ այնքան կարևոր համարած լինի «Ողբք ի Ջուղա» երկի սկզբի հատվածը և միտումնավոր չդրած:

[29] Ավելի ուշ «Ողբք ի Ջուղա» երկը հրատարակված է նաև հետևյալ աշխատություններում՝ *Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (1601-1620 թթ.)*, հ. Ա, էջ 365-368 (այստեղ տպված ըստ ՄՄ 3812-ի. ձեռագրումս եղած մասն է, իսկ մնացած թափված մասը վերցված է **Ղ. Ալիշանի** *«Հայապատում»*-ից) և *Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը (XVI-XVII դդ.)*, երկու հատորով, հ. երկրորդ, աշխատասիրությամբ՝ **Հ. Սահակյանի**, Երևան, 1987, էջ 47-51 (բնագրի վերաբերյալ՝ էջ 668, ձեռագրիս վերաբերյալ՝ էջ 788): Հ. Սահակյանն այն հրատարակել է 3 աղբյուրի համեմատությամբ՝ ՄՄ 3812, Վիեն. 32, 14բ-15բ (*Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա*, **Հ. Յակովբոս Վ. Տաշեան**, Վիեննա, 1895, էջ 181), **Ղ. Ալիշան,** *Հայապատում*: Վիեննայի նշված ձեռագիրը շղագրով ուշ՝ 19-րդ դ. ընդօրինակություն է՝ ***Ժողովածու***: Նկարագրության մեջ նշվում է, որ այն ներառում է տարբեր նյութեր մասնավորապես էջմիածնի ձեռագրերից, ու ամենայն հավանականությամբ հենց ՄՄ 3812 (էջմիածնի հավաքածուում եղած շրջանում) ձեռագրից էլ ընդօրինակվել է «Ողբք ի Ջուղա» երկը (սկիզբը համընկնում է ՄՄ 3812-ին՝ «///Ջերեսս ի յետս դառնուցին»): Հավանական կլիներ, որ Ալիշանը երկը հրատարակած լիներ Վիեննայի ձեռագրից, սակայն նա նշում է Հայսմավուրքի մասին տվյալներ, որոնք չկան Վիեն. 32 ձեռագրում: Հ. Սահակյանի կարծիքով՝ Ղ. Ալիշանը հրատարակել է իր ձեռքի տակ եղած այլ՝ մեզ անհայտ աղբյուրից, քանի որ, ըստ նրա, բաց է թողնված ձեռագրումս առկա մասը: Նաև՝ քանի որ ՄՄ 3812 ձեռագրում (որպես ինքնագիր օրինակ) Ողբի սկիզբը և վերջը թափված են, հեղինակի կարծիքով «Ողբք ի Ջուղա» խորագիրը դրել է Ղ. Ալիշանը: Սակայն, ինչպես նշվեց վերևում, ենթադրում ենք, որ Ղ. Ալիշանը տեսել է ամբողջ երկը՝ խորագրով հանդերձ (մինչ թափված լինելը), պարզապես կրճատել է սկզբի մասը: «Ողբք ի Ջուղա» երկի՝ որպես պատմական ողբի գեղարվեստական նշանակության մասին տե՛ս նաև **Պ. Մ. Խաչատրյան**, *Հայ միջնադարյան պատմական ողբեր (ԺԲ-ԺԷ դդ.)*, Երևան, 1969, էջ 146, 179-183:

բ. *եթե դիտարկենք այն ենթադրությունը, որ վերջինս կարող էր գրված լինել հետագայում, ապա հետագայի գրիչը բաց չէր թողնի մահվան մասին տվյալը: Յուրաքանչյուր հայսմավուրքային վարք կամ վկայաբանություն հիմնականում ավարտվում է տվյալ սրբին վերաբերող օրով (նշվում է, որ մահացել է այդ օրը)՝ մինչդեռ Դավիթ Գեղամեցու այս **«Պատմութեան...»** մեջ մահվան որևէ տվյալ չունենք. այստեղ խոսվում է մինչև ձեռագրի գրչության ժամանակի՝ 1610 թվականի իրադարձությունների մասին: Նաև՝ դժվար թե մի երկրորդ անձ մինչ այդ թվականն ընդգրկող իրադարձություններ գրեր հենց ձեռագրի գրչության ժամանակ, և այդ մասին տեղյակ չլիներ Դավիթ Գեղամեցին՝ որպես նույն այդ ձեռագրի գրիչ:*

գ. *Նույն էջում (514բ) առկա լուսանցազարդը և **«Պատմութեան...»** զարդագիրը նույն ծաղկողի ձեռքով են, ինչը բացառում է վերջինիս ավելի ուշ գրված լինելու հնարավորությունը: Եթե ձեռագրի ծաղկող ենք համարում Դավիթ եպս. Գեղամեցուն, ստացվում է, որ ինքը տեսել է **«Պատմութիւն...»**-ը և արել սկզբնատառի մանրանկարը:*

դ. ***«Պատմութեան...»** մասի նախապես փակված լինելը ևս մեր ենթադրության օգտին է. փակել են տվել, որպեսզի ժամանակ անց միայն բաց ու հասանելի լինի ուրիշներին: Այդ մասի փակելու այլ նպատակ դժվար է պատկերացնել:*

*Այսպիսով, բերված ձեռագրական, փաստագրական և այլ տեղեկություններ թույլ են տալիս եզրակացնել, որ ՄՄ 3812 ձեռագրում Դավիթ Գեղամեցին և՛ **գրիչ** է, և՛ Հայսմավուրքի բովանդակությանը բնորոշ՝ **վարքի նոր գործող անձ, աքանչելագործ:***

***«Պատմութիւն սուրբ եպիսկոպոսին՝ Դաւթի Գեղամեցոյ նոր աքանչելագործին»** առանձին վերցրած ինքնին կարևոր ու հետաքրքիր բնագիր է **(իբրև ավելի ուշ շրջանի վարքագրության նմուշ, նաև Դավիթ Գեղամեցու կենսագրության՝ այս ձևաչափով շարադրանք)**[30]: Ստորև ներկայացնում ենք այդ բնագիրը:*

---

[30] Դավիթ Գեղամեցու «Ողբ ի Ջուղա» երկը հրատարակած երեք վերոնշյալ աշխատություններում (և՛ **Ղ. Ալիշանի** *«Հայապատում»*-ի մեջ, և՛ *«Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ»*-ում, և՛ **Հ. Սահակյանի** *«Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը»* հրատարակության մեջ) նրա **«Պատմութեանն...»** անդրադարձ չի արվել թերևս նշված աշխատությունների բնույթից ելնելով: Ղ. Ալիշանը Դավիթ Գեղամեցուն միաժամանակ համարելով և՛ Ողբի հեղինակը, և՛ Հայսմավուրքի գրիչը՝ չի անդրադարձել **«Պատմութեանն...»** առհասարակ: Ըստ այդմ, Դավիթ Գեղամեցու **«Պատմութիւն...»**-ը մինչ օրս հրատարակված չէ. այն առկա չէ հետևյալ ժողովածուներում ևս՝ *Հայոց նոր վկաները (ժողովրդական հրատարակութիւն)*, հ. Ա (1155-1485), կազմեցին ***Յ. Մանանդեան եւ Հ. Աճառեան***, Վաղարշապատ, 1902 և նույնի գիտական հրատարակության մեջ՝ *Հայոց նոր վկաները (1155-1843), գիտական հրատարակութիւն*, աշխատութեամբ՝ ***Յ. Մանանդեանի եւ Հ. Աճառեանի***, Վաղարշապատ, 1903:

Բնագիրը պատրաստել ենք հետևյալ սկզբունքներով.

1. *Ուղղագրական շեղումներն ընդգծել ենք:*

2. *Անտեսել ենք տողադարձի գաղտնավանկ ը-ն, պահպանել ենք ուղղախոսական ը-ն:*

3. *Ուղղանկյուն փակագծերում [] վերականգնել ենք ջնջված, իսկ կոր փակագծերում ()՝ չգրված, սակայն ենթադրվող տառերը:*

4. *Բնագիրը կետադրել ենք ըստ արդի կետադրական կանոնների:*

|514բ| [Պ]ատմութիւն սուրբ եպիսկոպոսին Դաւթի Գեղամեցոյ՝ նոր սմանչելագործին

Ի վերջ և ի դառն ժամանակի եղև սուրբ և զարմանալի հ[այրապետս][31] այս՝ այր ընդիր և փառաւոր, հաճոյ կամացն Աստուծոյ: Եւ էր սա ի յերկրէն Գեղամայ՝ ի գեղջէն Շողավանքոյ, որդի առն մեծի ոամկի: Յորժամ ծնաւ սա ի մաւրէն և եղև է. ամեա, ետուն ծնօղք սորա ի յուսումն Սուրբ Գրոց. յուսաւ զամենայն Հին և Նոր կտակարանն Աստուծոյ և զամենայն հանճարս իմաստասիրաց, և զամենայն մեկնեալ և զթարգմանեալ գիրս ի յաստուածաբնակ սուրբ հայրապետացն և ի սուրբ վարդապետացն, և եղև արի և քաջ բան ի բուն, որ և ի առ սայ կատարեցաւ զասացեալն ի Տեառնէ, որ հրամայէ ի սուրբ Աւետարանին, թէ՝ «Գնացից ի նոսա և բնակեցայց ի նոսա»[32], և այնչափ զօրացաւ սա, մինչև եղև բնակարան Հոգոյն Սրբոյ և լըցաւ աստուածային շնորհօքն, մինչ զարմանալ ամենեցուն՝ և ասեն, թէ՝ արժան է սա՛ հայրապետութեան, և կամակցութեամբ ամենայն ժողովրդեանն՝ ձեռնադրեցին զսա եպիսկոպոս և նստուցին ի յաթոռն Խորոտական, որ յանուն Սուրբ Աստուածածնին շինեցաւ: Եւ եղև սուրբ եպիսկոպոսս այս քարոզ բանին Աստուծոյ. քարոզէր և աւետարանէր ամենայն ժողով(րդ)եանն, և յուսուցանէր հանապազ աւր՝ ի տուէ և ի գիշերի, և առնէր բազում նշանս և սքանչելիս, և աղօթիւք դարձուցանէր զանհաւատս և հաստատէր ի հաւատս քրիստ(ոնէ)ութեան, և ոչ ոք կարէր ի վիճակ սուրբ հայրապետիս՝ ոք անցանել ի պատուիր(ան)ացն Աստուծոյ ///[33] |515ա| /// նորոգէին զխախ[տ]եալ և զկործանեալ տաճարան Աստուծոյ: Եւ մի ի բազմացն այս հրաշագործ եպիսկոպոսն եղև, [զ]ի ի թվիս Հայոց ՌՁԹ. (1610) ամի եղև ցանկացող սուրբ հայրապետս և կամեցաւ նորոգել զաթոռն իւր՝ Խորոտական, զի վաղուց ժամանակեա էր եկեղեցին

---

[31] Մասամբ ճեղված-ջնջված:

[32] Հմմտ. Բ Կորնթ. Ջ 16:

[33] Թ. 514-ի միջև 1 թ. կտրված-հանված. բնագիրը՝ թերի: 514բ-ի երկրորդ սյունակի վերջում 1 բառ ճեղված-ջնջված: Ամենայն հավանականությամբ գրված է եղել «Դաւիթ». ընդգծված տառերը նշմարվում են, սակայն այլ տառանձեր ևս կարելի է նշմարել՝ «և», «մ». վերջին բառը ջնջել, իսկ հաջորդ թերթը կտրել-հանել են:

և փայտաշէն, և կամակցութեամբ հզօրին Աստուծոյ՝ սկսաւ շինել, և ամենեքեան, որք լսէին՝ զարմանային և ասէին՝ այն ոչ է կարողութիւն եպիսկոպոսի, այլ թագաւորի, զի իշխանութեամբ արասցէ և բազում գանձս և ոսկիս ծախեսցէ, և սա համարձակեալ առանց գանձոյ և առանց իշխանութեան, այլ զօրութեամբ Սուրբ Հոգոյն և աքանչելագործ աղօթիւքն իւր շինեաց զեկեղեցիս մեծ և փառաւոր, բարձ[ր] և ահաւոր, կամարայարկ և գմբեդաձև. և որք տեսին՝ հի[ան]այինն և [փառս] տալին Աստուծոյ՝ տուողին այն[պիսի շնոր]հաց: Այլ և շն[որ]հալի եպիսկոպոսս ///[34] նման էր անուանակցին իւրոյ՝ սուրբ մարգարէին Դաւթի, և հանապազ զմարգարէութիւնն և զերգն ի սուրբ բերանն ունէր, և անդադար աղօթս մատուցանէր Աստուծոյ: Որ և ուսեալ էր սա զարուեստ գրչութեանն, և բազումք ի նմանէ յուսանէին և զարդարէին զեկեղեցիս գեղեցիկ և ոսկեկազմ գրեամբք: Վասն անձանձիր և աննախանձ յուսուցանելոյ՝ զմտամոլար մարդիկք յորժամ գային առ սա և առնէին շնորհք ի սմանէ և զօրանային զօրութեամբ Սուրբ Հոգոյն, որոյ յիշատակն աւրհնութեամբ եղիցի[35]*:*

|515ա| *Երջանիկ Տէր փառաւոր,*
[Ս]արսեա[36] *յահէդ քո զաւր(աւ)որ:*
[Ա]րդ, աւրհնեալ է բանն երկնաւոր՝
[Յ]իսուս Քրիստոս՝ սուրբ և բոլոր:
Ի քո դասէդ զիս մի՛ մերժեր,
Ո վ երջանիկ աղօթաւոր,
Հաստատութեամբ կենաս[37] *մնաս,*
Մինչ որ գնաս Հայրն երկնաւոր:

---

[34] Մեկ բառ ետված-ջնջված: Վստահաբար պետք է լինի [Դաւիթ]. անունը ետող-ջնջողը չի մտածել, որ հաջորդող բառակապակցությունից կարելի է հեշտութեամբ կռահել, որ խոսքը **Դաւիթ** անվան մասին է՝ «…Այլ և շն[որ]հալի եպիսկոպոսս /// նման էր *անուանակցին իւրոյ՝* սուրբ մարգարէին *Դաւթի*…»:

[35] *«Պատմութեան…»*-ը կից առկա է նաև հանգավորված, անաւուն հիշատակարան (ենթադրելի է՝ կրկին Դավիթ Գեղամեցու հեղինակությամբ՝ որպես *«Պատմութեան…»* շարունակութիւն), որին նոր միայն հաջորդում է բուն ստացողի հիշատակարանը: Ուստի դա ևս ներառում ենք այստեղ:

[36] Կարմրագիր սկզբնատառերն ավելի հեշտ ջնջված:

[37] Հնարավոր է՝ այստեղ **կենաց** իմաստի աղավաղված տարբերակն է, սակայն չենք բացառում նաև **կենալ** (մնալ)՝ խոսակցական բայանևի առկայությունը:

HASMIK IRITSYAN

BISHOP DAVID GEGHAMETS‘I AS A SCRIBE OR A NEW WONDER-WORKER IN THE SAME MANUSCRIPT? (MS M3812, SYNAXARIUM)

Key words: Synaxarium, Bishop David Geghamets‘i, medieval poet, ecclesiastical figure, scribe, wonder-worker, History of David Geghamets‘i, lives of saints, hagiography, “Lament for Jugha”.

The article discusses the issue of whether bishop David Geghamets‘i is the scribe of the Synaxarium Ms M3812, a matter complicated by the manuscript’s inclusion of a text entitled “The History of the Holy Bishop David Geghamets‘i, the New Wonder-worker” (*«Պատմութիւն սուրբ եպիսկոպոսին՝ Դաւթի Գեղամեցոյ նոր սքանչելագործին»*).

Bishop David Geghamets‘i was Armenian poet and ecclesiastical figure of the 16th-17th centuries. He is most known as the author of the poem “Lament for Jugha” (*«Ողբք ի Ջուղա»*) written in 1610. David Geghamets‘i is also known as a scribe. The manuscript M3812 was also copied in 1610 in the village called Gharamurat. In all likelihood, bishop David Geghamets‘i was also the illuminator of the manuscript.

The scribe inserted the text in question after the entries of the Synaxarium, before the main colophon. Although in some published studies David Geghamets‘i is considered the scribe of the manuscript, the presence of this text in the manuscript raise doubts about whether this is true. It seems incredible that, in copying the Synaxarium, the scribe would insert his own biography among other saints and martyrs: describing himself as a “new thaumaturge”, “wonder-worker bishop,” and so on.

Taking into account all the handwritten, documentary and other information, it is possible to conclude that David Geghamets‘i is both the scribe of the Ms M3812 and the character of the *Life*.

The article also contains the text of “The Story of the Holy Bishop David Geghamets‘i, the New Wonder-worker” *(«Պատմութիւն սուրբ եպիսկոպոսին՝ Դաւթի Գեղամեցոյ նոր սքանչելագործին»).*

АСМИК ИРИЦЯН

ЕПИСКОП ДАВИД ГЕГАМЕЦИ КАК ПИСЕЦ ИЛИ НОВЫЙ ЧУДОТВОРЕЦ В ОДНОЙ И ТОЙ ЖЕ РУКОПИСИ? (№ 3812 ИЗ СОБРАНИЯ МАТЕНАДАРАНА, СИНАКСАРИЙ/ АЙСМАВУРК)

Ключевые слова: Синаксарь (Айсмавурк), епископ Давид, Давид Гегамеци, средневековый поэт, церковный деятель, писец, чудотворец, История Давида Гегамеци, житие, агиография, «Плач по Новой Джульфе».

В статье рассмотрен вопрос, является ли епископ Давид Гегамеци писцом Синаксария М3812, если та же рукопись содержит текст под заглавием: «История святого епископа-нового чудотворца Давида Гегамеци».

Епископ Давид Гегамеци – армянский поэт и церковный деятель XVI-XVII вв. Наиболее известна его поэма «Плач по Новой Джульфе», написанная в 1610 г. Давид Гегамеци известен также как писец. Рукопись М3812 была создана в 1610 году в селе Гарамурад; по всей вероятности, Давид Гегамеци был также иллюстратором этой рукописи.

Интересующий нас текст писец разместил сразу же после основных единиц Синаксария, перед главной памятной записью рукописи. Несмотря на то, что в нескольких опубликованных трудах Давид Гегамеци считается писцом этой рукописи, присутствие вышеупомянутого текста вызвало сомнение, так ли это на самом деле? Кажется невероятным, чтобы писец разместил свою биографию в им же переписанном Синаксарии, наряду с другими святыми, и называл бы себя «новым чудотворцем», «этим чудотворцем епископом» и т. д.

Основываясь на рукописных, документальных и других сведениях, можно заключить, что Давид Гегамеци был и писцом рукописи, и характерным для Синаксария героем жития и чудотворцем.

К статье прилагается текст «История святого епископа-нового чудотворца Давида Гегамеци».

ՁԵՌԱԳՐԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ
MANUSCRIPT CULTURE
РУКОПИСНАЯ КУЛЬТУРА

ԿԱՐԵՆ ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ*

DOI:10.57155/XGGR9851

ԳԼԱՁՈՐԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԸ ԵՎ ՎԵՐԻՆ ՆՈՐԱՎԱՆՔԻ ԴՊՐՈՑԸ

Բանալի բառեր՝ *Վայոց ձոր, Գլաձոր, համալսարան, Վերին Նորավանք, Դավիթ վարդապետ, վանք, Շատիկ։*

Մուտք

Գլաձորի համալսարանի պատմության ուսումնասիրողները նախկինում շատ հպանցիկ են անդրադարձել Վայոց ձորում գտնվող և Օրբելյան իշխանների հովանավորության ներքո գործող Վերին Նորավանքի հետ ունեցած նրա առնչություններին։ Վերջինս դիտարկվել է որպես Գլաձորից ծագած դպրոցներից մեկը, որը գործել է 14-րդ դարի ընթացքում, մինչդեռ այս երկու կենտրոնների կապը շատ ավելի վաղ է սկսվել և սերտ եղել։

Վերին Նորավանքի դպրոցի գործունեության սկզբնավորումը կապվում է Դավիթ վարդապետի անվան հետ, որը Գլաձորի րաբունապետներ Ներսես Մշեցու և Եսայի Նչեցու գործակիցն էր։ Այս վերջին հանգամանքով պայմանավորված՝ գրականության մեջ նա հիմնականում համարվել է միայն Գլաձորի ավագ ուսուցիչ, երկրորդ մարդը՝ րաբունապետներից հետո, և գրեթե անտեսվել է նրա դերը որպես առանձին դպրոցի՝ Վերին Նորավանքի առաջնորդի և րաբունապետի։ Դեռևս 10-րդ դարից գոյություն ունեցող Վերին Նորավանքի վերելքը և նրա առնչությունները Գլաձորի հետ մեծապես պայմանավորված են Դավիթ վարդապետի գործունեությամբ, սակայն այս դպրոցը գործել է բավականին երկար՝

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, պ. գ. դ., karenmatevosian@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ 8 հոկտեմբերի, 2024 թ., հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 10 նոյեմբերի, 2024։

ընդհուպ մինչև 15-րդ դարի վերջը: Բարեբախտաբար վերջին տարիներին կատարված ուսումնասիրություններով պարզվել է, որ միջնադարյան հիշատակարաններում բազմիցս նշված Վերին Նորավանքը (որի տեղն անհայտ էր համարվում) այժմ հայտնի է Շատիվանք կամ Շատիկ վանք անունով: Այս նոր անունը վանքն ստացել է 17-րդ դարի 50-ական թթ.՝ վերաշինումից հետո:

ա. Դավիթ վարդապետը Վերին Նորավանքում

Գրականության մեջ Դավիթ վարդապետին երբեմն կոչում են Դավիթ Սասնեցի[1], սակայն մեզ չհաջողվեց գտնել որևէ սկզբնաղբյուր, որտեղ Դավիթը հիշատակվում է Սասնեցի մականվամբ: Գլաձորի առաջին հետազոտողներ Ղևոնդ Ալիշանը և Գարեգին Հովսեփյանը, որոնք հիմնվել են սկզբնաղբյուրների վրա, նրան Դավիթ վարդապետ կամ րաբունապետ են կոչում[2]:

*Դավթի մասին առաջին հիշատակությունը պահպանվել է 1275 թ. Մշո Առաքելոց վանքում գրված մի ձեռագրի հիշատակարանում, որի ստացողը Ներսես Մշեցին էր: Գրիչ Գրիգորն իր ուսուցիչ-ստացողին մեծարանքով հիշելուց հետո, նշում է նաև վանքի վարդապետներից Դավթին. «...հայրն հասարակաց՝ Ներսէս վարդապետն խնդրել ի նուաստ աշակերտէ՝ Գրիգորէ սուտանուն վարդապետէ զգիծս... ի մէջ ձմերանս...: **Եւ զմեր վարդապետն Դաւիթ** ընդ նմա արժանի արասցէ Քրիստոս յիւր արքայութեանն»[3]: Հետագա հիշատակումներում ևս, Դավթի անվանը կից մականուն չի հանդիպում, ուստի մենք այսուհետև նրան կկոչենք **Դավիթ վարդապետ**, ինչպես նշված է նաև նրա ինքնագիր հիշատակարանում (մոտ. 1302 թ.) և Վերին Նորավանքում պահպանված նրա տապանաքարի վրա՝ համառոտագրությամբ. «ԴՓ ՎԴ»[4]:*

Մշո Առաքելոց վանքում նրա 1275 թ. առաջին հիշատակությունից կարելի է ենթադրել, որ Դավիթը Ներսես Մշեցու ընկերակիցն է եղել այդ վանքից Վայոց ձոր գալու ժամանակ, և նրանք միասին են այստեղ գործունեություն ծավալել: Քանի որ այս շրջանի իրադարձությունների վերաբերյալ պատմական կանոնավոր շարադրանք չկա, մեր գլխավոր սկզբնաղբյուրը ձեռագրերի հիշատակա-

---

1 **Ա. Աբրահամյան**, *Գլաձորի համալսարանը*, Երևան, 1983, էջ 89, **Լ. Խաչերեան**, *Եսայի Նչեցին եւ Գլաձորի համալսարանը*, Լոս Անճելըս, 1988, էջ 160-161:

2 **Ղ. Ալիշան**, *Սիսական. Տեղագրութիւն Սիւնեաց աշխարհի*, Վենետիկ, 1893, էջ 135, **Գ. Յովսէփեան**, *Խաղբակեանք կամ Պռոշեանք Հայոց պատմութեան մէջ*, Բ հրատ., Անթիլիաս, 1969, էջ 108, 110,173, 265 և այլն:

3 *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԳ դար, կազմեց՝* ***Ա. Մաթևոսյան****, Երևան, 1984, էջ 459: Այս և հաջորդ մեջբերումներում ընդգծումները մերն են:*

4 **Կ. Մաթևոսյան**, *Պատմահնագիտական դիտարկումներ*, Երևան, 2020, էջ 118:

րաններն են և մասամբ այլ աղբյուրներում եղած տեղեկությունները: Բնականաբար, պատմական իրականությունը վերականգնելու համար ստիպված ենք նաև որոշ ենթադրություններ անել, որոնք պետք է հյուսվեն հայտնի փաստերի շուրջը և հենվեն դրանց վրա:

Ինչպես երևում է, Խաղբակյանների տարածքում գտնվող Գլաձորի համալսարանի գործունեության պայմաններում, 1290-ական թթ. կեսերին Օրբելյանները նույնպես հոգևոր դպրոց են հիմնել իրենց պատկանող վանքերից մեկում՝ Վերին Նորավանքում: Հատկանշական է, որ այս նախաձեռնության համար Օրբելյանները ներգրավել են Գլաձորի ուսուցիչներից վերը նշված Դավիթ վարդապետին: Նա առաջին անգամ 1302 թ. է հիշատակվում Վերին Նորավանքում՝ որպես վանահայր և րաբունապետ, որն այդ ժամանակ նյութական մեծ աջակցություն է ստանում վանք այցելած մետրոպոլիտ Հովհաննես Օրբելից[5] (հիշատակարանին մանրամասնորեն կանդրադառնանք ստորև): Սակայն պահպանված այս տեղեկությունը չի նշանակում, թե Դավիթը Վերին Նորավանքում է հաստատվել հենց այդ թվականին:

*Ստեփանոս Օրբելյանի պատմության մեջ առկա մի տեղեկությունից կարելի է ենթադրել, որ Դավթի գլխավորած դպրոցը գործում էր դեռևս 1297 թ.: Գլաձորի ուսուցչապետ Եսայու և Վերին Նորավանքի րաբունապետ Դավթի ունեցած կարգավիճակի մասին պատկերացում է տալիս Ստեփանոս Օրբելյանի կազմած՝ Հայոց կաթողիկոսին ուղղված նամակը: Ինչպես հայտնի է, Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսի՝ Սյունիք ուղարկած նամակին ի պատասխան, 1297 թ.[6] Ստեփանոս Օրբելյանը Նորավանքում գումարած ժողովի հաստատմամբ մի գրություն է կազմում՝ ընդդիմանալով կաթողիկոսի որդեգրած լատինամետ քաղաքականությանը: Այդ նամակը ստորագրել են հոգևոր և աշխարհական տերեր՝ Բջնիի աթոռակալ Տեր Հովհաննեսը, Հաղբատի, Հավուց թառի, Գողթնի եպիսկոպոսները, Կեչառիսի վանահայր Խաչատուր Կեչառեցին, իշխաններ Էլիկում և Վիպարիտ Օրբելյանները, Պապաք և Էաչի Խաղբակյանները: Այն ստորագրել են նաև ժամանակի նշանավոր րաբունապատները՝ Եսայի Նչեցին, որը գրում է՝ «**Ես Եսայի՝ կրտսեր բանասիրաց և յետին վարժապետ, իմով աշակերտօfu համախոհ եմ և միաբան եմ այսմ գրոյ և վերոգրեալ առանցu...**», *որից հետո՝*

---

[5] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար*, մասն Ա, կազմողներ՝ ***Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան***, Երևան, 2018 (այսուհետ՝ *Հիշատակարաններ ԺԴ*, Ա), էջ 22-23:

[6] Գրիգոր Անավարզեցին Կոստանդին Կեսարացի եպիսկոպոսի ձեռքով իր նամակը Սյունիք է ուղարկել կաթողիկոս դառնալուց մի քանի տարի հետո: Ստույգ թվականը աղբյուրներում չի վկայված, մենք հավանական ենք համարում և կիրառում Մաղաքիա պատրիարք Օրմանյանի ենթադրած թվականը՝ 1297 (**Մ. Օրմանեան**, *Ազգապատում*, հ. Բ, Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 2063):

առանձին տողով՝ Դավիթը. «**Ես Դաւիթ՝ նուաստ ոգի fառոգի բանի և վարդապետ Հայաստանաց եկեղեցւոյ, համախոհ եւ միաբան եմ այսմ ուղղադաւան թղթոյս, որ ունի ճշմարտիւ զսուրբ հարցն աւանդութիւնն...**»[7]:

Այսպիսով, նամակից երևում է, որ 1297 թ. Եսայի Նչեցին և Դավիթ վարդապետը հանդես են գալիս առանձին, ուստի տարբեր հաստատություններ են ղեկավարել: Դրանք էին Գլաձորի համալսարանը և Վերին Նորավանքի դպրոցը: Ուշագրավ է նաև, որ Դավիթը հիշատակվում է որպես Հայաստանի եկեղեցու վարդապետ:

Կիլիկիայում աթոռակալող կաթողիկոսների և Սյունյաց մետրոպոլիտների՝ դավանաբանական ու ծիսական հարցերում այս հակասությունը շարունակվել է նաև հետագայում: Հայտնի է Գրիգոր Անավարզեցի կաթողիկոսին հաջորդած Կոստանդին Կեսարացու (1307-1322)՝ մոտավորապես նույնաբովանդակ նամակի պատասխանը, որը կազմվել է 1314 թ., մեկ այլ հավաքի ժամանակ, Հովհաննես Օրբել և Ստեփանոս Տարսայիճ եպիսկոպոսների, ինչպես նաև վերոնշյալ րաբունապետների կողմից[8]: Գրության վերջում եղած ստորագրությունների հատվածում կարդում ենք՝ «...եպիսկոպոսս Սիւնեաց՝ Տէր Յովհաննէս և Տէր Ստեփանոս և **վարդապետս՝ Դաւիթ և Եսայի**, այլ ամենայն վարդապետօս և վանօրէօս»[9]: *Ուշագրության է արժանի, որ 1314 թ. նամակում Դավթի անունը հիշատակված է Սյունյաց երկու եպիսկոպոսներից անմիջապես հետո և Եսայի Նչեցու անունից առաջ: Սրա պատճառներից մեկը կարող է այն լինել, որ այդ շրջանում խաղբակյանների դիրքերն Օրբելյանների համեմատությամբ թուլացել էին, ուստի նրանց տարածքում գործող դպրոցի րաբունապետին առաջնություն է տրվել:*

բ. Միքայել Ասորու ժամանակագրության Վերին Նորավանքի ձեռագիրը

Վերին Նորավանքի և Դավիթ վարդապետի՝ որպես առաջնորդի և րաբունապետի մասին գլխավոր սկզբնաղբյուրներից մեկը Միքայել Ասորու ժամանակագրության ընդօրինակությունն է, որը գտնվում է Նոր Ջուղայում (Ս. Ամենափրկիչ վանք, ձեռ. 243, ձեռագրացուցակում՝ համար 525) և արժանի է առանձին քննության: Այս ձեռագրի էջերից մեկի վրա պահպանվել է Սյունյաց

---

[7] **Ստեփաննոս Օրբէլեան**, *Պատմութիւն նահանգին Սիսական*, Տփղիս, 1910, էջ 462:

[8] ***Գ. Յովսէփեան***, *նշվ. աշխ., էջ 280:*

[9] **Յ. Տաշեան**, *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա*, 1895, էջ 180:

մետրոպոլիտ Հովհաննես Օրբելի՝ 1302 թ. Վերին Նորավանքում գրված ինքնագիրը: Այն հիշատակարան չէ, թեև հրատարակվել է որպես այդպիսին, այլ ավելի շուտ մի պաշտոնագիր-նվիրագիր, որտեղ Հովհաննես Օրբելը հայտնում է, որ երբ ինքը եկել է Վերին Նորավանք, վանահայր Դավիթ վարդապետը և մյուս միաբանները դիմել են իրեն՝ վանքի նյութական ապահովության համար ժողովուրդ խնդրելով և ինքն էլ չորս գյուղ է հատկացրել, որպեսզի դրանց հասույթը վանքին տրամադրվի: Դրա դիմաց նրան տարեկան երեք օր պատարագ է հատկացվել՝ Ս. Ծննդյան տոնին, և այդ հատուցումն ապահովագրվել է նվիրատվական վիմագրերից հայտնի՝ Նիկիայի տիեզերական ժողովին ներկա 318 հայրապետների նզովքի բանաձևով: Փաստաթղթի կարևորությունը նկատի ունենալով՝ այն բերում ենք ամբողջությամբ.

«Յանուն յամենակալին Աստուծոյ, ես՝ տէր **Յովանէս,** յազգէ **Աւրպէլեանց**, պռաւտաւփրանտէս Հայոց Մեծաց եւ մետրապալիտ **Սիսական** նահանգիս, եկայք ի **Վերի Նորավանս** առ վարդայպետն **Դաւիթ,** և սոփայ խնդրեցին ի մէնջ ժողովուրդ ինձեանց ի սատար սուրբ ուխտիս, եւ մեք տվա(f) սոցայ ժողովուրդ զ**Անկեղի,** զ**եղիսն**, զ**եղիկնայծոր,** զ**Վաղցան** ի սեպհական ժողովուրդ և թէմ, որ զամենայն հաս եւ զիրաւունք սոփայ սոցայ տացեն:

Եւ սոփայ կարգէցին ի տարին Գ (3) աւուր պատարագ ի տաւնի Ծննդեանն: Եւ մի՛ ոք իշխեսցէ հանել զսոսայ ի սուրբ ուխտէս, ի մերոց կամ յաւտարաց, և որ ոք հակառակի կամ հանել ջանայ, ՅԺԸ (318) հայրապետացն նզոված եղիցի, մասն և բաժին զՅուդային և զխաչահանուացն առցէ, և ինձն ելցէ ի շնո(rհա)ցն Աստուծոյ. ամէն:

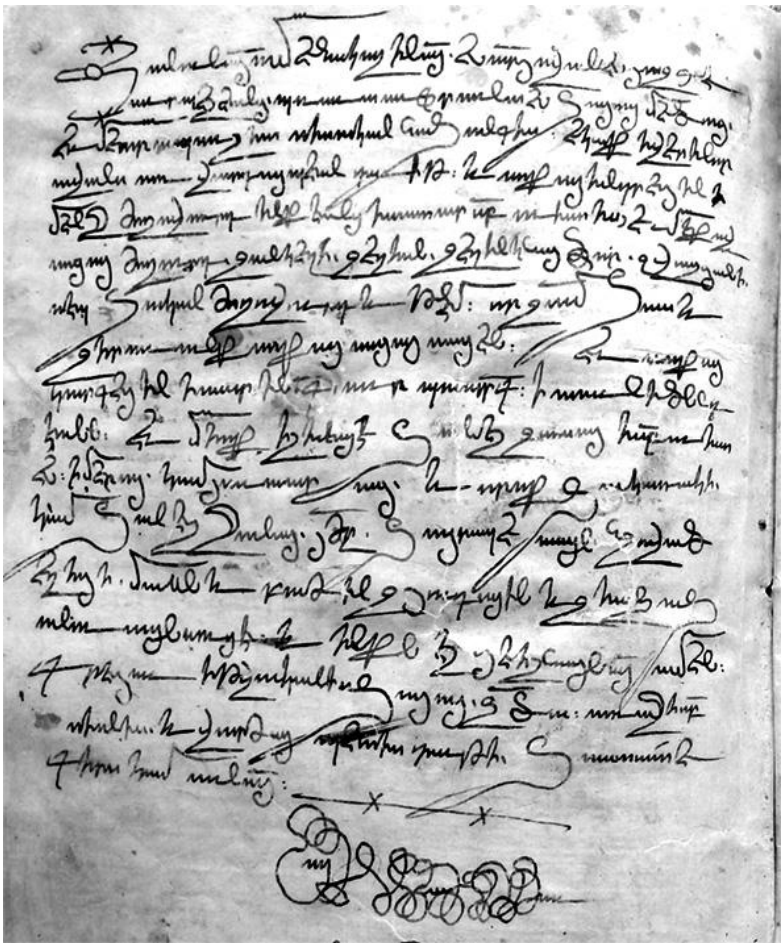
Գրեցաւ ի թուականիս Հայոց ՉԾԱ (1302), առաջի **Սուրբ Սիոնիս** և վարժայպետիս՝ **Դաւթի**:

Հաստատէ գիրս կամաւն Աստուծոյ:

(ստորագրություն)»[10] (նկ. 1):

---

[10] **Ս. Տէր-Աւետիսեան**, Յուցակ ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ Վանքի, հ. Ա, Վիեննա, 1970, էջ 799 (նույնը՝ Հիշատակարաններ ԺԴ, Ա, էջ 22-23): Գրության լուսանկարը մենք շնորհակալությամբ ստացել ենք հայագետ, դոկտոր Անդրեա Շմիդտից: Հրատարակված գրությունը ձեռագրի էջի լուսանկարի հետ համեմատելով, որոշ սրբագրումներ ենք արել, ինչպես օրինակ՝ «տվա(f)»-ը տպված է «տովա՞», պատարագների մասին հատվածում՝ «ի տարին Գ (3) աւուր», տպված է՝ «ի աստին Գ (3) աւուր» և այլն: Հիշատակարանի վերջում, հրատարակություններում եղել է՝ «վարթայպետիս՝ Դաւթի», իրականում՝ «վարժայպետիս՝ Դաւթի» (ճիշտ ընթերցումը՝ Հասմիկ Իրիցյանի):

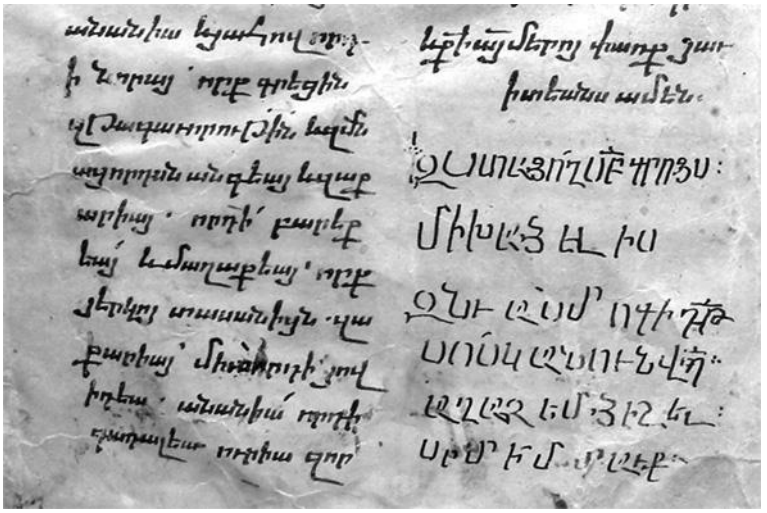


Նկ. 1. Հովհաննես Օրբելի՝ 1302 թ. Վերին Նորավանքում գրված պաշտոնագիրը
(Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանք, ձեռ. 243/525, թ. 232բ)

Սույն գրությունը գրվել է հիշյալ ձեռագրի մեջ, քանի որ մատյանի ստացողը հենց Դավիթ վարդապետն ու վանահայրն էր: Հատկանշական է, որ Հովհաննես Օրբելը նրան կոչում է նաև վարժապետ: Նոր Ջուղայի ձեռագրացուցակում տեղ է գտել նաև ձեռագրի մի հիշատակագրություն, որի գրի մասին ցուցակագրողը ծանոթագրում է՝ «մեծ երկաթագրով»: Այն հետևյալն է՝ «Ջատացող սուրբ գրոցս Միխայէլիս գնւատատ ոգի Դաւիթ սոսկանուն վարդապետ, աղաչեմ յիշել սրտի մտաւք» (էջ 246բ)[11]:

[11] **Ս. Տէր-Ալեքսեան**, Յուցակ ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ Վանքի, հ. Ա, Վիեննա, 1970, էջ 799:

*Հիշատակագրության լուսանկարից դատելով՝ կարծում ենք, որ այն Դավթի ինքնագիրն է (նկ. 2)։ Հետաքրքիր է, որ այստեղ նա իր մասին օգտագործում է «**զնւասա ոգի**» արտահայտությունը, որը կիրառել է նաև վերը նշված՝ կաթողիկոսին ուղղված 1297 թ. ընդհանրական նամակը ստորագրելիս։ Իր անունը նա գրել է համառոտագրված՝ «Դթ սոսկանուն ՎՊ»։ Յավոք, ձեռագրի բուն գրչի անունը հայտնի չէ, բայց նրա թողած մյուս հիշատակագրությունները ձեռագրի սովորական գրչությամբ են, իսկ այս մեկի՝ գլխագրերով լինելը և վերը նշված մանրամասները թույլ են տալիս այն համարելու Դավթի ձեռքով գրված։*



Նկ. 2. Դավիթ րաբունապետի ինքնագիր հիշատակարանը
(Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանք, ձեռ. 243/525, էջ 246բ)

Ինչպես երևում է, բուն մատյանն առնվազն մի քանի տարի ավելի վաղ է ստեղծվել։ Համենայն դեպս, 1302 թ. Հովհաննես Օրբելի գրության թվականն է, ոչ թե մատյանի գրչության։ Բարեբախտաբար, ձեռագրում առկա են նաև այլ հիշատակագրություններ, որոնք էական տվյալներ են պարունակում։ Դրանք դուրս են մնացել Նոր Ջուղայի ձեռագրացուցակից և մեզ են հասել համապատասխան էջերի լուսանկարներով[12]*։*

Հիշատակագրություններից մեկը բովանդակությամբ պարզ է. «Ջստացող գրոցս զԴաւիթ վարդապետն յիշեցէք ի Տէր» (էջ 189բ)։ Մյուսը կարևոր է այն առումով, որ Դավիթը կոչվում է րաբունապետ. «Ջստացաւ այսմ տառիս **զԴաւիթ րաբունապետն** յիշեսջիք առաջի աւետ ատենին Քրիստոսի, ո՛վ դասք

[12] Լուսանկարը մեզ տրամադրել է դոկտոր Անդրեա Շմիդտը, որին շնորհակալություն ենք հայտնում։

լուսոյ, և դուք յիշեալ լիջիք առաջի անմահիմն Քրիստոսի» *(էջ 93բ)։ Հաջորդ հիշատակագրությունը՝ փառաբանական լինելով հանդերձ, շատ կարևոր տեղեկություն է տալիս Դավիթի մասին՝ որպես թարգմանչի.* «Զբարեացապարտն ամենայն բարեաց և **զթարգմանիչն հին և նոր պատմութեան գրոց, մանաւանդ այսմ լուսազարդ մատենիս, զմեծապատիւ րաբունին** և զհարոզն տիեզերահռչակ և զամենագով սուրբ վարդապետն զԴաւիթ յիշեցեք ի Քրիստոս, ո՛ պատուական ընթերցողիս առաջի Տեառն զեննոյն Յիսուսի» *(էջ 98ա)։*

Դժվար է ասել, թե ինչ ճանապարհով, գուցե ընդօրինակությամբ, այս հիշատակարանը նախանցյալ դարում ծանոթ է եղել Գարեգին Զարբհանալյանին, որը Միքայել Ասորու երկի թարգմանության առնչությամբ այն ամբողջությամբ մեջբերում է, սկզբում գրելով. «Դարձեալ յայլում յիշատակագրի»[13]*։ Ինչպես հայտնի է, Միքայել Ասորու ժամանակագրությունը 13-րդ դարում հայերեն երկու թարգմանություն է ունեցել, առաջինը կատարել են Վարդան Արևելցին և ասորի բժիշկ Իշոխը, երկրորդը՝ Փայլակ Անթապյանի համոզմամբ՝ Դավիթ վարդապետը*[14]*։ Այդ թարգմանությունները զգալիորեն տարբերվում են իրարից, և պատահական չէ, որ հաջորդաբար հրատարակվել են Երուսաղեմում առանձին գրքերով՝ 1870 և 1871 թթ.*[15]*։*

Հարկ է նշել, որ Փ. Անթապյանը Դավթի՝ թարգմանիչ լինելու մասին հիշատակարանին ծանոթ է եղել Գ. Զարբհանալյանի հրատարակությունից, որը մեջբերում է, սակայն թերևս վրիպմամբ, այնտեղ «զթարգմանիչն հին և նոր պատմութեան գրոց» բառերից հետո բացակայում են «...մանաւանդ այսմ լուսազարդ մատենիս...» կարևոր խոսքերը։ Այնուհանդերձ, նա գրում է. «Մեզ թվում է, որ այս Դավիթը հենց այն անձնավորությունն է, որին մենք փնտրում ենք, իբրև Բ-ի թարգմանիչ (նկատի ունի 2-րդ թարգմանությունը — Կ. Մ.)։ Թե ով է նա, որ այսքան շռայլ գովասանքի է արժանացել, դժբախտաբար, դեռ չի ճշտված։ Ստույգ է, որ նա գիտնական է և «թարգմանիչ»։ Իբրև այդպիսին, նա միանգամայն կարող էր ձեռնամուխ լինել նման թարգմանչական աշխատանքի և, ըստ երևույթին, հենց այդպես էլ վարվել է և դարձել Բ-ի թարգմանիչը»[16]*։*

Ինչպես տեսնում ենք, Նոր Ջուղայի ձեռագիրը՝ իր հիշատակարաններով և Հովհաննես Օրբելի պաշտոնագրով, կասկած չի թողնում, որ վերոնշյալ հիշա-

---

[13] **Գ. Զարբհանալեան**, *Թարգմանութիւնք նախնեաց*, Վենետիկ, 1889, էջ 570։

[14] **Փ. Անթապյան**, *Վարդան Արևելցի*, գիրք Ա, Երևան, 1987, էջ 342-345։

[15] Տեառն **Միխայէլի** պատրիարքի Ասորւոց *Ժամանակագրութիւն*, Յերուսաղէմ, 1870, *Ժամանակագրութիւն* Տեառն **Միխայէլի** Ասորւոց պատրիարգի, Յերուսաղէմ, 1871։

[16] **Փ. Անթապյան**, նշվ. աշխ., էջ 345։

տակարանում որպես թարգմանիչ նշված Դավիթը Վերին Նորավանքի առաջնորդ և րաբունապետ Դավիթ վարդապետն է: Մեր նպատակից դուրս է Միքայել Ասորու երկի թարգմանությունների խնդրի շուրջ ծավալվելը, միայն հարկ ենք համարում նշել, որ տևական ժամանակ այդ հարցի ուսումնասիրությամբ զբաղված դոկտոր Անդրեա Շմիդտի կարծիքով, Նոր Ջուղայի ձեռագիրն առաջին թարգմանության (Վարդան Արևելցու) հնագույն օրինակն է, և այդտեղ Դավիթը կարող էր լինել միայն ժամանակագրության շարունակողը կամ խմբագրողը[17]:

Այս արժեքավոր ձեռագրի մասին պետք է ավելացնել, որ Դավիթը, հավանաբար, Ասորու երկի՝ իր լրացումներով տարբերակից այս մատյանն ընդօրինակել է տվել իր համար, ուստի հանդես է գալիս որպես ստացող: Յավոք, գլխավոր հիշատակարանը չի պահպանվել, որտեղ թերևս այլ կարևոր տվյալներ կարող էին լինել ձեռագրի և թարգմանության մասին, դրանց թվականները, ինչպես նաև՝ բուն գրչի անունը: Ամեն դեպքում, ինչ էլ որ պահպանվել է, արդեն իսկ մեծ արժեք է ներկայացնում թե՛ մատենագրական-թարգմանական, թե՛ պատմական առումով:

գ. Դավիթ վարդապետը և Գլաձորի համալսարանը

Այժմ, երբ որոշակի տվյալներ ունենք Դավիթ վարդապետի և նրա՝ Վերին Նորավանքի առաջնորդ և րաբունապետ լինելու մասին, տեսնենք, թե ինչ առնչություն է նա ունեցել Գլաձորի համալսարանի հետ: Հարկ է նշել, որ Դավիթը մի քանի անգամ հիշատակվում է Գլաձորում, որից ելնելով ուսումնասիրողները նրան համարել են Եսայի Նչեցու օգնականը՝ երկրորդ մարդը րաբունապետից հետո: Յավոք, Դավիթ վարդապետի գլաձորյան հիշատակություններ չեն դիտարկվել ժամանակագրական հաջորդականությամբ և չեն քննվել ըստ էության: 1282 թվականից գործող Գլաձորում Դավիթն առաջին անգամ հիշատակվում է 1307 թ.՝ որպես մի ձեռագրի պատվիրատու: Հաջորդ երկու հիշատակություններն էլ յուրահատուկ են, և մենք դրանց կանդրադառնանք ստորև:

Գարեգին Հովսեփյանը, մեջբերելով Տիրատուր Կիլիկեցու 1309 թ. հիշատակարանը, որտեղ ասվում է՝ «ի վարժապետութեան **մեծիս Եսայեայ և եռամեծին Դաւթայ**»[18], ավելացնում է. «այստեղ յիշատակուած Դավիթը Նչեցու օգնա-

[17] Այս մասին Անդրեա Շմիդտը մեզ տեղեկացրել է անձնական զրույցի ժամանակ և նամակագրությամբ:

[18] *Հիշատակարաններ ԺԴ*, Ա., էջ 156:

կանն էր իբրեւ վարժապետ»[19]*: Նկատենք, սակայն, որ առնվազն տարօրինակ է, երբ Նչեցին կոչվում է «մեծ», մինչդեռ Դավիթը՝ «եռամեծ»: Լևոն Խաչերյանը Դավթի մասին նշում է, թե նա Գլաձորի համալսարանում եղել է «Եսայի Նչեցուց հետո երկրորդ դեմքը»*[20]*, մեկ այլ տեղում մանանավորեցնում՝ «եթե ժամանակակից տերմինաբանությամբ արտայայտուենք՝ Դաւիթ Սասնեցին հանդիսացել է Գլաձորի համալսարանի «պրոռեկտորը»*[21]*:*

Իրականում, ճիշտ է՝ Դավիթը կապված է եղել Գլաձորի հետ դեռևս Ներսես Մշեցու ժամանակից, բայց հանդիսացել է Օրբելյանների հովանու ներքո գործող Վերին Նորավանքի վանահայրն ու րաբունապետը: Գլաձորում նա հիշատակվում է երեք անգամ, մինչդեռ Եսայի Նչեցին՝ շուրջ 60 անգամ: Առաջին հիշատակումը, ինչպես նշվեց, 1307 թ. մի ձեռագրի հիշատակարանում է, որի գրիչ Պողոսը նախ փառաբանական խոսքեր է ձոնում Օրբելյան իշխաններ Բուրթելին ու Բուղտային, ապա ստացողի մասին նշում. «Բայց գրեցաւ սա հրամանաւ եւ արդեամբ **մեծ վարժապետին Դաւթի**, [ի] **վայելումն անձին իւրոյ եւ յետ աստեացս յիշատակ իւրն հոգոյ**»[22]*: Այնուհետև գրիչը շարունակում է շարադրանքը, խնդրում է հիշել նաև իրեն և հիշատակարանի վերջին պարբերության մեջ հիշատակում րաբունապետ Եսայի Նչեցուն ու նրա աշակերտ Տիրացուին: Այսինքն, ըստ այս հիշատակարանի, Դավիթը, որ մեծ վարժապետ է, ընդամենը ձեռագիր է պատվիրել Գլաձորում աշխատող գրչին:*

Ըստ ամենայնի, Դավիթը հաճախ է այցելել Գլաձոր, հավանաբար նաև դասավանդել է: Կարծում ենք, որ նրա՝ գիտնականի բարձր հեղինակությունը, ինչպես նաև Օրբելյանների հովանավորությամբ գործող վանքի առաջնորդ լինելու հանգամանքն է պատճառը, որ հենց Եսայի Նչեցու ցուցումով, Դավթի ներկայության ժամանակ գրված գլաձորյան հիշատակարաններում առանձնակի մեծարանքով է նշվել նրա անունը:

Ինչպես վերը տեսանք, 1309 թ. Տիրատուր Կիլիկեցու հիշատակարանում արձանագրված է. «ի վարժապետութեան **մեծիս Եսայեայ և եռամեծին Դաւթայ**»: *Խոսուն է նաև Դավթի անվան վերջին հիշատակությունը Գլաձորում՝ 1321 թ. Կյուրիոն գրչի ընդօրինակած Ավետարանում (Բրիտանական գրադարան, Add. 15. 411)՝* «ի հայրապետութեան սուրբ և բազմերջանիկ հոետորաց

---

[19] **Գ. Յովսէփեան**, նշվ. աշխ., էջ 265: Այդտեղ Տիրատուրի հիշատակարանի թվականը վրիպմամբ 1300 է նշված:

[20] **Լ. Խաչերյան**, *Գլաձորի համալսարանը հայ մանկավարժական մտքի զարգացման մեջ, XIII-XIV դդ.*, Երևան, 1973, էջ 150:

[21] **Լ. Խաչերեան**, *Եսայի Նչեցին եւ Գլաձորի համալսարանը*, էջ 161:

[22] *Հիշատակարաններ ԺԴ*, Ա., էջ 135:

Հայոց՝ երկուց ամոլաց ճշմարիտ հաւատոյ մերոց՝ Դաւթի և Եսայեա»[23]: *Ինչպես տեսնում ենք, Դավթի անունը Նչեցու անունից առաջ է գրվել: Այսպիսի բաները պատահական չեն լինում, և անհնար է, որ «երկրորդ դեմքի» անունը «առաջին դեմքի» անունից առաջ գրվի: Կարծում ենք՝ ակնհայտ է, որ Դավթի՝ որպես Գլաձորում Եսայի Նչեցուց հետո «երկրորդ մարդը» լինելու մասին վերը նշված տեսակետն անընդունելի է:*

Հատկանշական է, որ այդ նույն շրջանում Դավիթ վարդապետին՝ րաբունապետի կարգավիճակով, տեսնում ենք արդեն իր վանքում՝ Վերին Նորավանքում: Հովհաննես Օրբելի 1302 թ. գրությամբ մատյանից հետո այստեղ մեկ այլ ձեռագիր՝ Ավետարան է գրվել 1312 թ. (Վրաստանի ձեռագրերի ինստիտուտ, 40): Բեներ կրոնավոր գրչի հիշատակարանում ասվում է. «գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ի թվ[ին] ՉԿԱ (1312), ձեռամբ սուտանուն կրաւնաւորի՝ Բեների, ի գաւառս յեղեգեաց, ի վանս, որ **Վերի Նոր[ավ]անս** կոչի, ընդ հովանեաւ **Սուրբ Սիոնիս** եւ **Մաւրս Լուսոյ, յառաջնորդութեան սուրբ րաբունապետիս Դաւթի** եւ եղբաւրորդոյ իւր՝ **Կարապետի**»[24]: *Ինչպես Հովհաննես Օրբելի 1302 թ. գրությունը պարունակող ձեռագրում, այստեղ ևս Դավթին տեսնում ենք իր վանքում՝ որպես առաջնորդի և րաբունապետի: Հիշատակարանում հետաքրքիր է նաև Դավթի եղբորորդի Կարապետի հիշատակությունը՝ որպես նրա օգնականի:*

1318 թ. Վերին Նորավանքում ժողովածու է ընդօրինակել Մատթե գրիչը (Նոր Ջուղա, 478), որը հիշատակարանում նշում է. «Գրեցաւ տաոս ձեռամբ **Մաթէի** սուտանուն ֆահանայի, ի տեղիս, [որ կ]ոչի **Նորավանս**, ընդ հովանեաւ **Սուրբ Ս[իոնի]**, առ ոտս ամենաերջանիկ **րաբունապետի Դաւթի**, թվիս ՉԿԷ (1318)»[25]:

Այսպիսով, Գլաձորի համալսարանի ծաղկման տարիներին՝ 1302, 1312, 1318 թթ., Դավիթ վարդապետը որպես առաջնորդ և րաբունապետ հիշատակվում է Վերին Նորավանքում: Տեղի ձեռագրերի հիշատակարաններում նա կոչվում է «րաբունապետ», «սուրբ րաբունապետ», «ամենագով սուրբ վարդապետ», «երջանիկ րաբունապետ»: Պահպանվել է նաև Հովհաննես գրչի ընդօրինակած մի ժողովածու (ՄՄ 1981), որի անթվական հիշատակարանում անկասկած նույն Դավիթն է հիշատակվում. «**Ջերջանիկ եւ զբազմաշնորհ զերիցս ե[րանեալ րաբու]նապետն Դ[ավի]թ** յիշեցէ՛ք ի Քրիստոս, եւ զիս՝ զՅով[ան-

[23] *Հիշատակարաններ ԺԴ*, Ա., էջ 412-413,
[24] Նույն տեղում, էջ 216,
[25] Նույն տեղում, էջ 361:

նէս] նուաստ աղա[չեմ]»[26]: *Հնարավոր է, որ Դավիթ վարդապետի անվան հետ է կապվում և նրա փառաբանմանն է նվիրված նաև ժամանակին Ղևոնդ Ալիշանի հրատարակած մի չափածո նամակ*[27]:

Կարծում ենք, որ Դավթի ղեկավարած Վերին Նորավանքի դպրոցը նույնպես ունեցել է վարդապետական ուսմամբ շրջանավարտներ, բայց, քանի որ այս կրթարանը չուներ զույգ լսարան (քահանայական և վարդապետական), ինչպես Գլաձորը, այդ պատճառով չի հիշատակվում որպես «համալսարան»: Սակայն հետաքրքիր է, որ Գլաձորի գործունեության դադարումից (1338 թ.) բավական ժամանակ հետո՝ 1360 թ. գրված մի հիշատակարանում Վերին Նորավանքը Գլաձորի համալսարանի նման անվանվում է «երկրորդ Աթենք». «**Տէր Սարգիս, սնեալ և վարժեալ յարեւելս ի մայրն իմաստից և յերկրորդ յԱթէն ի Վայու ձորն, ի հոչակաւոր և յաստուածաբնակ վանսն ի Սուրբ Սիոն Վերին Նորավանս...**»[28] *(հիշատակարանին կանդրադառնանք քիչ հետո)*:

1321 թ. վերը նշված Ավետարանի առնչությամբ հարկ է ավելացնել, որ նրա հիշատակարաններից մեկում գրիչ Կյուրիոնի մասին ասվում է. «յիշեա՛ ի Տէր, նաեւ զբազմավէր հոգիս՝ զ**Կերիոն** գծողիս. ամէն: Եւ ապա զմիշտ յիշելին զմեծ րաբունապետ նորին՝ **Դաւիթ**»[29]: *Նույն մատյանում հիշատակարան է գրել նաև Դավթի ինքը, որի համաձայն նա մատյանը նվիրել է Վայոց ձորի Սպիտակավոր Ս. Աստվածածնի առաջնորդ, իր սան և հոգևոր զավակ Մկրտչին՝* «Նուաստս **ի շարս ուսուցչապետաց՝ Դաւիթ,** շնորհեցի զսուրբ Աւետարանս **Սուրբ Աստուածածնին** եւ առաջնորդի **Սուրբ Անապատիս՝ Մկրտչին՝ հոգեւոր որդեկին իմոյ,** ի յիշատակ հոգոց իմոց»[30]:

Հենց այս Կյուրիոնն էլ փոխարինել է իր ուսուցիչ Դավթին Վերին Նորավանքում՝ որպես առաջնորդ և րաբունապետ: Դավթի վարդապետի մահվան ստույգ թվականը հայտնի չէ: Սակայն 1329 թվականին նա արդեն մահացած էր և հուղարկավորված Վերին Նորավանքում: Այդ է վկայում 1329 թ. վանքի նոր առաջ-

---

[26] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար*, կազմողներ՝ ***Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան***, մասն Բ, Երևան, 2020 (այսուհետ՝ *Հիշատակարաններ ԺԴ*, Բ), էջ 399-400:

[27] Ղևոնդ Ալիշանի հրատարակած չափածո նամակի տների սկզբնատառերը հոդում են. «Ի Դաւիթ ի նուաստ յաշակ(եր)տէս», բայց հրատարակիչը հեղինակի կամ հաստեատիրոջ հարցում երկմտում է, գրելով՝ «Աւ սոյն Դաւիթ կամ ի սոյն Դաւթէ»: Ընդհանուր առմամբ, այն վարդապետի փառաբանությունն է: Սակայն հաստեատիրոջ հարցում կան տարակուսելի հատվածներ (**Ղ. Ալիշան**, *Միսական*, էջ 135): Յավոմ, Ալիշանը նամակից միայն մի հատված է հրապարակել, թերևս ամբողջական տեքստի հասանելիությունից հետո հնարավոր կլինի այն ավելի ճիշտ մեկնաբանել:

[28] **Ն. Պողարեան**, *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. է, Երուսաղէմ, 1974, էջ 218:

[29] *Հիշատակարաններ ԺԴ*, Ա, էջ 412:

[30] *Հիշատակարաններ ԺԴ*, Ա,/ կամ՝ նույն տեղում, էջ 413:

*նորդ Կյուրիոնի պատվիրած մատյանում եղած հիշատակարանը, որտեղ վերջինս հիշատակվում է որպես «**սպասատար սուրբ գերեզմանի ռաբունապետին Դաւթի**»[31]: Երջանիկ պատահականությամբ (երբ նկատի ենք ունենում Ներսես Մշեցու և Եսայի Նչեցու գերեզմանների տեղի անհայտ լինելը), պահպանվել է նաև Դավիթ վարդապետի անվանակիր տապանաքարը Վերին Նորավանքում:*

դ. Վերին Նորավանքի տեղորոշումը Շատիկ վանքում

*Գլաձորը և Վերին Նորավանքն իրարից հեռու չեն գտնվել: Դրանք Վայոց ձոր գավառի այն մասում են, որն ըստ որոշ սկզբնաղբյուրների՝ նաև **եղեգաց** է կոչվում՝ ընգրկելով եղեգիս գետի հովիտը և ավազանը: Մինչև վերջերս այս երկու վանքերը բախտակից էին տեղորոշման առումով, այսինքն երկուսի ստույգ տեղն էլ համարվում էր անորոշ: Ինչպես տեղանունների բառարանն է նշում, «Նորավանք Վերին..., Վայոց ձոր գավառում, եղեգիս գետի հովտում: Ճշգրիտ դիրքը հայտնի չէ»[32]: Բարեբախտաբար, Վերին Նորավանքի տեղորոշման խնդիրն այժմ կարելի է լուծված համարել՝ շնորհիվ Տիգրան Մկրտչյանի կատարած ուսումնասիրության[33]:*

Քանի որ նրա գիրքը հրապարակված է (նաև համացանցում հասանելի), մենք չենք ներկայացնի հարցի մանրամասները, Վերին Նորավանքի տեղորոշման շուրջ եղած տարբեր կարծիքները և այլն, այլ կվկայաբերենք միայն այն հիմնական փաստերն ու կռվանները, որոնք ակներև են դարձնում Վերին Նորավանքի և այժմյան Շատիկ վանքի (կամ Շատիվանքի) նույնությունը: Տեղում եղած նյութերը, ինչպես օրինակ՝ եկեղեցու արևմտյան ճակատին, պատի մեջ ագուցված 931 թ. արձանագրությամբ խաչքարը և Ստեփանոս Օրբելյանի վկայությունը՝ 930-ական թթ. Ոստին (Հոստուն) գյուղից վեր Սյունյաց Հակոբ եպիսկոպոսի և գահերեց իշխան Սմբատի ջանքերով վանքի հիմնադրման ու եկեղեցու կառուցման մասին (որի անունը, ցավոք, պատմիչը չի նշում)[34], վկայում են, որ այն գոյություն է ունեցել 10-րդ դարից: Տեղի 1655-1656 թթ. երկու վիմական

---

[31] **Ն. Պողարեան**, *Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց*, հ. Բ, Երուսաղէմ, 1967, էջ 316:

[32] **Թ. Հակոբյան, Մտ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան**, *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*, հ. 4, Երևան, 1998, էջ 23:

[33] **Տ. Մկրտչյան**, *Վայոց ձորի պատմության նոր էջեր. Վերին Նորավանքի տեղը*, Երևան, 2017: Գրքի թվայինը տեղադրված է www. armenianart. org կայքի Գրքեր բաժնում: Այս գրքի խմբագիրը լինելով՝ մենք հետազոտական աշխատանքի ընթացքում մասնագիտական խորհուրդներով ուղղորդել ենք անկախ հետազոտող Տիգրան Մկրտչյանին, որը մեծ աշխատանք է կատարել Վայոց ձորի հուշարձանները տեղում ուսումնասիրելու գործում և կարևոր բացահայտումներ արել:

[34] **Ստեփանոս Օրբէլեան**, էջ 258:

արձանագրություններն էլ վկայում են վանքի վերաշինման և եկեղեցու կառուցման մասին, որը կատարվել է շահաբասյան աղետից կես դար անց, այս կողմերը եկած վաճառական Հակոբ Ջուղայեցու ծախսերով[35]: Այդ ժամանակ վանքը նաև շրջապատվել է ամուր պարիսպներով (նկ. 3):

Շատիկ վանքի եկեղեցու պատերի մեջ անկանոն շարված են հին եկեղեցու՝ 13-14-րդ դարերի վիմագրական հատվածներով քարեր: Հենց դրանք էլ հնարավորություն են տալիս ճշտելու վանքի անունն այդ շրջանում: Դրան նպաստում են նաև պատմական հարակից տվյալները, մասնավորապես՝ Հովհաննես Օրբելի



Նկ. 3. Վերին Նորավանքը (Շատիկ վանք) հարավից

վերը բերված նվիրատվական պաշտոնագիրը:

*Վանքի անվան մասին նախ տեղեկանում ենք Ստեփանոս Օրբելյանի Պատմությունից, որտեղ նա Վայոց ձորի վանքերը թվարկելիս՝ եպիսկոպոսանիստ (Ամաղուի) Նորավանքից տարբերելու համար՝ այն նշելուց հետո («Նորավանք, որ յետոյ եղեւ եպիսկոպոսարան»), անմիջապես շարունակում է՝ «**միւս Նորա-***

[35] *Դիվան հայ վիմագրության*, պրակ III՝ *Վայոց Ջոր. եղեգնաձորի և Ազիզբեկովի շրջաններ*, կազմեց՝ **Ս. Բարխուդարյան**, Երևան, 1967, էջ 156-160:

վանք»[36]*: Ինչպես վերևում տեսանք, հիշատակարաններում այն կոչվում է Վերին Նորավանք. մի անուն, որից դատելով՝ ավելի բարձրադիր է եղել եպիսկոպոսանիստ Նորավանքից:*

*Վերին Նորավանքի գլխավոր եկեղեցին հիշատակարաններում կոչվում է **Սուրբ Սիոն**: Շատիկ վանքի եկեղեցին նույնպես կոչվում է **Սուրբ Սիոն**, որը հին եկեղեցու տեղում և նրա քարերով է կառուցվել: Ի դեպ, Շատիկ վանքը եպիսկոպոսանիստ Նորավանքից անհամեմատ բարձրադիր վայրում է գտնվում:*

Որո՞նք են նույնացման հիմնական փաստերն ու կռվանները:

*Ինչպես վերը նշեցինք, 1302 թվականի գրությամբ Հովհաննես Օրբելը հիշատակում է Վերին Նորավանքին իր տված գյուղերը. «...ես՝ տէր **Յովաննէս...** եկայք ի **Վերի Նորավանս** առ վարդապետան **Դաւիթ,** և սոխայ խնդրեցին ի մէնջ ժողովուրդ ինքեանց ի սատար սուրբ ուխտիս, եւ մեք տվա(f) սոցայ ժողովուրդ զ**Անկեղի, զեղիսն**, զ**եղիկնայձոր,** զ**Վաղցան ի սեպհական ժողովուրդ** և թէմ»*[37]*:*

Շուրջ չորս տասնամյակ անց, Հովհաննես Օրբելի հաջորդ մետրոպոլիտ Ստեփանոս Տարսայիճին հաջորդած Սարգիս մետրոպոլիտը (այդ պաշտոնում հիշվում է 1337 թ.) Շատիկ վանքի մի վիմագրում հաստատում է բնակավայրերից երկուսի պատկանելությունը վանքին: Սարգսի վիմագիրը պահպանվել է եկեղեցու հարավային մուտքի բարավորի արևելյան մասում: Այն հետևյալն է. «ԵՍ՝ Տ(Է)Ր ՍԱՐԳԻՍ, ՏՎԻ Ս(ՈՒՐ)Ք ՄԱՐՏԻՐՈՍ՝ ԻՒՐ ՄՏԱԻՔ, ՈՒ ԱՆԳԵՂԻ ՈՒ ԵՂՆԻՍ ԺՈՂՈՎՈՒՐԴ Ի Ս(ՈՒՐ)Ք ՍԻՈՆՍ:Գ[ՃԺ]Ը: (318) ՀԱ(Յ)Ր(ԱՊԵՏԱՅ) Ն(ՈՎԻ) ՀԱԿ(ԱՌԱԿՈՂՆ)»*[38]*:*

*Ինչպես տեսնում ենք, արձանագրության մեջ կրկնվում են Հովհաննես Օրբելի՝ Վերին Նորավանքին նվիրած գյուղերից երկուսի անունները՝ **Անգեղի** և **եղնիս**: Այսինքն, Սարգիս մետրոպոլիտը՝ որոշ իմաստով, վերահաստատել է Հովհաննես Օրբելի նվիրատվությունը Վերին Նորավանքին: Մյուս երկու գյուղերն այդ ընթացքում հավանաբար անցել են այլ տիրոջ, բայց դրա փոխարեն Սարգիսն ավելացրել է.* «Ս(ՈՒՐ)Ք ՄԱՐՏԻՐՈՍ՝ ԻՒՐ ՄՏԱԻՔ»*: Խոսքը հավանաբար Նահատակի մատուռ-սրբավայրի մասին է, որը գտնվում է Շատին գյուղի մոտ, և որի «մուտք»-երը (եկամուտները) Սարգիսը նույնպես հատկացրել է Վերին Նորավանքին:*

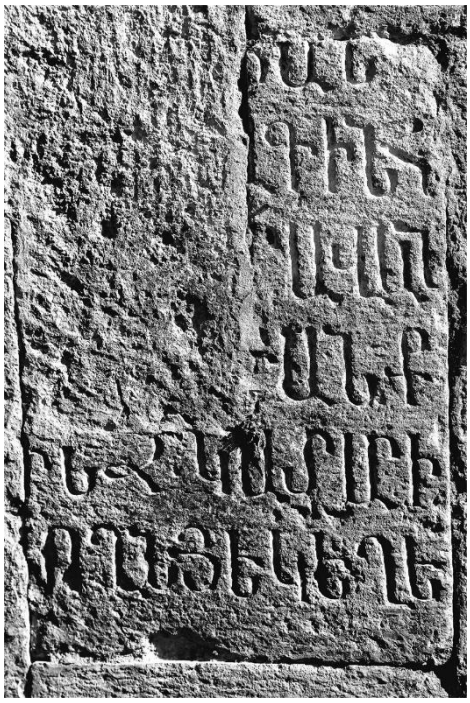
Հատկանշական է, որ Հովհաննես Օրբելի գրության հետ համընկնում է նաև վերջում եղած «անեծքի բանաձևը»՝ հակառակողը պետք է նզովված լինի 318

---

36 **Ստեփանոս Օրբէլեան**, էջ 339-340:
37 *Հիշատակարաններ ԺԴ*, Ա., էջ 22:
38 *Դիվան*, III, էջ 157:

*հայրապետներից, և այն, որ երկու դեպքում էլ խոսքը Սուրբ Սիոնին կցվող **ժողովրդի** մասին է, նվիրագրում՝* «**ի սեպհական ժողովուրդ**...», *վիմագրում՝* «**ԺՈՂՈՎՈՒՐԴ Ի Ս(ՈՒՐ)Բ ՍԻՈՆՍ**»: *Այնպիսի տպավորություն է, որ վիմագրի տեքստը կազմելիս աչքի առաջ ունեցել են Հովհաննես Օրբելի նվիրագիրը:*

Հետաքրքիր է, որ Հովհաննես Օրբելի՝ Վերին Նորավանքին տված գյուղերից երրորդի անունը նույնպես գտնում ենք Շատիկ վանքում: 14-րդ դարի գրչությամբ հատվածաբար պահպանված վիմագիրը վկայում է. «(Ի ՏԷՐՈՒԹԵԱՆ) ԲԱՐԵՊԱՇՏ ԻՇԽԱՆԻՆ ՍՄԲԱՏԱՅ, ԵՍ ՎԱՀՐԱՄ ՈՒ ԱՄՈՒՍԻՆ ԻՄ... ՏՎԱՔ **ՎԱՂԻՑԱՆՈ ՈՒՌՈՒՑ ԱՐՏՆ** Ի Ս(ՈՒՐ)Բ ՍԻՈՆ...»[39]: *Ճիշտ է, այստեղ խոսքը Վաղցա կամ Վաղիցան ողջ գյուղի մասին չէ, այլ տեղի մի արտի, սակայն ակնհայտ է միջավայրի ընդհանրությունը:*



Նկ. 4. Վերին Նորավանքում վիմագրի հատված [ՆՈ]ՐԱՎԱՆ[Ք] անվան մասնիկով (լուսանկարը Տիգրան Մկրտչյանի)

Եվ վերջապես, Շատիկ վանքի 13-14-րդ դդ. արձանագրությունների բեկորների մեջ Տիգրան Մկրտչյանը նկատել ու հրապարակել է մի վիմագիր, որը դուրս է մնացել վիմագրության Դիվանից, և որտեղ, ըստ էության, նշված է Նորավանք տեղանունը[40]: *Այն Ս. Սիոն եկեղեցու հարավային պատի մեջ որպես շինաքար օգտագործված արձանագիր քար է, որը նվիրատվական վիմագրի մի հատված է պարունակում (նկ. 4):*

Երրորդ տողում հստակ երևացող «**ՐԱՎԱՆ**» *բառը, վստահաբար, այս վանքի իսկական՝* [**ՆՈ**]**ՐԱՎԱՆ**[**Ք**] *անվան մասնիկն է: Հավանաբար դրանից առաջ պիտի լիներ նաև տեղանվան «Վերին» բաղադրիչը, սակայն կարող էր նաև չլինել: Վերին Նորավանքի հիշատակություններում ամենուր չէ ներկա «Վերին» բնորոշումը: Օրինակ, վերը մեջբերված՝ 1318 թ. Մատթե գրչի հիշատակարանում ասվում է.* «Գրեցաւ... ի տեղիս [որ կ]ոչի **Նորավանս**, **ընդ ճովանեաւ Սուրբ Ս[իոնի]**, առ ուտս ամենեւջանիկ

[39] Նույն տեղում, էջ 156:

[40] **Տ. Մկրտչյան**, *Վայոց ձորի...*, էջ 37, 77:



Նկ. 5. Դավիթ վարդապետի տապանաքարը Վերին Նորավանքում (լուսանկարը Կարեն Մաթևոսյանի)

rաբունապետի Դաւթի»: *Այսինքն, Սուրբ Սիոնը՝ որպես տեղի գլխավոր եկեղեցու անուն, նաև Դավիթ րաբունապետի հիշատակում ցույց են տալիս, թե որ վանքի մասին է խոսքը (եպիսկոպոսանիստ Նորավանքը Ս. Կարապետի անունով էր, նաև ուներ Ս. Ստեփանոս մեծ եկեղեցի)։*

Հաջորդ տվյալը վերաբերում է Դավիթ վարդապետի գերեզմանին։ Ինչպես վերը նշվեց, 1329 թ. Վերին Նորավանքի նոր վանահայր Կյուրիոնը կոչվում է սպասավոր «սուրբ գերեզմանի rաբունապետի Դավթի»[41]*, այսինքն՝ նա հուղարկավորված է եղել այդտեղ։ Շատիկ վանքի Ս. Սիոն եկեղեցու արևելյան կողմում՝ եկեղեցու պատից ոչ հեռու, պահպանվել է րաբունապետ Դավիթ վարդապետի տապանաքարը։ Այն համարվել է «փլատակներով ծածկված», բայց նրա վիմագիրը հայտնի է եղել և տեղ է գտել վիմագրության Դիվանում՝* **«Դ(ԱԻԻ)Թ Վ(ԱՐ)Դ(ԱՊԵՏ)»**[42]*։ Բարեբախտաբար, տապանաքարը, որի վրա քանդակված է նաև վարդապետական գավազանի կոր վերնամասն անսովոր ձևով բռնած ձեռք, այժմ տեսանելի է (նկ. 5)։ Հետաքրքիր է, որ ճիշտ նույնպիսի վերնամասով գավազանով է պատկերված Գլաձորի համալսարանի րաբունապետ Եսայի Նչեցին՝ շուրջ 1320-ական թվականներին Թորոս Սարկավագի ստեղծած մանրանկարում (որտեղ պատկերված են նաև համալսարանի ուսուցիչներն ու սաները)։*

Մեկ այլ տվյալ. հիշատակարանների տեղեկություններից հայտնի է, որ Վերին Նորավանքը պատկանել է Օրբելյաններին։ Շատիկ վանքի Ս. Սիոնի հարավային պատի արևմտյան և արևելյան ծայրերում դրված երկու քարերի վրա եղած արձանագրության հատվածներից կարելի է ենթադրել, որ այն նվիրատվություն է եկեղեցուն՝ Տարսայիճ Օրբելյանի դուստր Ասփայի հիշատակին՝

[41] **Ն. Պողարեան**, *Մայր ցուցակ*...հ. Բ, էջ 316։
[42] Դիվան, III, էջ 161։

«ՆՎԷՐ Ի Ս(ՈՒՐ)Բ ՍԻՈՆՍ:Ճ: ԴԵԿԱՆ... ՊԱՏԱՐԱԳ **ԱՍՓԻՆ** ԴՍՏԵՐ ՄԵՑ ԻՇ[ԽԱՆԻՆ ՏԱՐՍԱՅԻՃԻ]»[43]: *Ասփան, որն Արցախի Գրիգոր իշխանի կինն էր, մահացել է 1311 թ. և հուղարկավորվել խաղավանքում, ուստի այս արձանագրությունն էլ առնվազն այդ թվականից է: Վիմագիրը, վանքի՝ Օրբելյաններին պատկանելու մասին վկայելուց բացի, կարևոր է նաև եկեղեցու անվան հիշատակությամբ: Սարգիս մետրոպոլիտի՝ գյուղերի նվիրատվության մասին վերը նշված վիմագրի նման, այս մեկը նույնպես ցույց է տալիս, որ 1655 թ. կառուցված Շատիկ վանքի եկեղեցին կառուցվել է միջնադարյան Ս. Սիոն եկեղեցու քարերով, այսինքն՝ Վերին Նորավանքի եկեղեցու քարերով:*

Բնականաբար կարող է հարց առաջանալ, թե ինչո՞ւ և ինչպե՞ս է մոռացվել Վերին Նորավանք անունը և ինչպես է առաջացել Շատիկ վանք անունը: Այս անվան պատմությունը, Տիգրան Մկրտչյանի կարծիքով, կապված է 15-րդ դարում ապրած Շատիկ անունով վանահոր և սրբակյաց հոգևորականի անվան հետ: Նա հիշվում է 1476 թ. Պողոս վարդապետի ընդօրինակած Ավետարանի հիշատակարանում՝ «...ի հոչակաւոր մենաստանիս **Վերի Նորավանս** կոչեցեալ...», *որտեղ գրիչը նշում է իր ուսուցիչներին՝ Դավիթ և Սարգիս րաբունապետներին, միաժամանակ առանձնակի շեշտադրմամբ՝ առաջնորդ Շատիկին.* «...առաջնորդի սուրբ ուխտիս, որ բազում հոգաբարձութեամբ խնամող է վանիցս՝ **Շատիկ միայնակեցի**, որ եթող զաչր աշխարհիս և հետևի զհետ Քրիստոսի»[44]:

Այն, որ 15-րդ դարի հիշատակարաններում բազմիցս հիշատակվելուց հետո, 16-րդ դարում Վերին Նորավանքի անունը բնավ չի նշվում, ենթադրել է տալիս, որ այդ ժամանակ դադարել է գործելուց, հնարավոր է, որ ավերվել է երկրաշարժից: Իսկ 1604 թ., երբ պարսից Շահ Աբասի գործած բռնագաղթի հետևանքով երկիրը մարդաթափ է եղել, ոչ միայն Վերին Նորավանքի, այլև Վայոց ձորի բազմաթիվ բնակավայրերի անունները մոռացության են տրվել: Երբ տասնամյակներ անց սակավ հայ բնակիչներ վերադարձել են այս կողմերը, տեղի վանքերի ու բնակավայրերի հին անունները մոռացված էին, ուստի եկողները նոր անուններով են կնքել, և կամ դրանք կրում էին այդտեղ իրենցից ավելի շուտ եկած օտարազգիների տված օտարահունչ անուններ: Եպիսկոպոսանիստ Նորավանքն, օրինակ, տեղացիները սկսել են կոչել Կարմիր վանք, Թանատը՝

---

[43] Նույն տեղում, էջ 158:

[44] *Ժե դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, կազմեց ***Լ. Խաչիկյան***, մասն Բ, Երևան, 1958, էջ 399:

Ղարավանք, երբեմնի զորեղ Օրբելյանների նստավայր ավան եղեգիսը, մինչև խորհրդային տարիների վերջը, կոչվում էր Ալայազ և այլն:

Ըստ երևույթին, Վերին Նորավանքի՝ 15-րդ դարում ապրած առաջնորդ Շատիկի անունը, որի մասին գրիչն ասում է, թե «…եթող զսէր աշխարհիս և հետևի զհետ Քրիստոսի», իր անարատ վարք ու բարքով մնացել է ժողովրդի հիշողության մեջ, և երբ 1655 թ. վանքը վերաշինելու նպատակով այստեղ եկած վաճառական Հակոբ Ջուղայեցին ու նրա հետևորդները հարց ու փորձ են արել, թե ինչ վանք է, նրանց ասել են՝ Շատիկի վանքն է: Ի դեպ, վերաշինված Ս. Սիոնի արևմտյան մուտքի բարավորի վրա արտաքուստ, սև ներկով գրված կարճ արձանագրության մեջ որևէ անուն նշված չի եղել. «Շինեցաւ եկեղեցիս թվին: ՌՃԴ: (1655)»[45]: Նշանավոր վանահոր անունով վանքերի անվանակոչումը, առնվազն ժողովրդի շրջանում, անսովոր երևույթ չէ: Օրինակ, այսօր քչերը գիտեն, որ Մխիթար Գոշի անունով հայտնի Գոշավանքը սկզբնապես կոչվել է Նոր Գետիկ: Խորանաշատի վանքի ձեռագրերում գրիչներն իրենց հիշատակարաններում հաճախ գրչության վայրը նշում են տեղի հայտնի վարդապետ Վանականի անունով՝ «ի վանս Վանական վարդապետի»[46], կամ Տաթևի վանքում ընդօրինակված մի ձեռագրի հիշատակարանում 19-րդ դարի գրիչը վանքի մասին գրում է. «ի վանս Գրիգորի Տաթևացւոյն»[47] և այլն:

Բարեբախտաբար, վանքը վերաշինողները ճիշտ են կողմնորոշվել գլխավոր եկեղեցու անվան հարցում և պահպանել են, հավանաբար վիմագրերում իրենց կարդացած՝ Ս. Սիոն անունը: Սակայն մի հիշատակարանից դատելով՝ Նորավանք հնավանդ անունը նույնպես այդ ժամանակ իսպառ մոռացված չի եղել: 1658 թ. գրիչ Ավետը եղեգիսում գրած հիշատակարանում նշում է. «…ի յերկրիս **Վայո ձորոյ**, *ի գեղաբաղաքիս* **յեղեգիս**, *ի նահանգիս* **Շատիկոյ Նորավանից** *սուրբ յանապատիս»[48]: Այսպիսով, այստեղ Շատիկ և Նորավանք անունները հիշվում են միասին, բայց ժամանակի ընթացքում նախընտրությունը տրվել է առաջինին: Ի դեպ, սա նաև վանքի համար օգտագործված* ***Շատիկ*** *անվան մեզ հայտնի առաջին վկայությունն է: Հաջորդ հիշատակությունը 1659 թ. է*[49]*:*

---

[45] *Դիվան*, III, էջ 160: Հրատարակիչը ծանոթագրել է, որ անձրևաջրերի հոսքի հետևանքով արձանագրությունը ջնջվել է:

[46] **Թ. Մինասյան**, *Արցախի գրչության կենտրոնները*, Երևան, 2015, էջ 68:

[47] **A. Harutyunyan**, *The Spiritual Citadel of Syunik: Tatev*, Yerevan, 2024, p. 248.

[48] *Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ*, կազմեց ***Վ. Հակոբյան***, հ. Գ, Երևան, 1984, էջ 819:

[49] Նույն տեղում, էջ 860:

Վերաշինված Վերին Նորավանքի կամ Շատիկ վանքի մասին ավելացնենք, որ նրա՝ 17-րդ դարի եկեղեցին ուշագրավ է ճարտարապետական առանձնահատկություններով, հատկապես՝ ներսում եղած թաքստոցներով[50]: Եկեղեցու ավագ խորանում պահպանվել են նաև հետաքրքրական որմնանկարների մնացորդներ[51]: Իսկ վանական համալիրն աչքի է ընկնում բարձր պարիսպներով, որոնք ամրացված են աշտարակներով, ինչի շնորհիվ այն բերդի տպավորություն է թողնում:

Համոզված ենք, որ Շատիկ վանքում այս տարի մեկնարկած մաքրման, ամրացման ու նորոգման աշխատանքները երևան կբերեն վանքի պատմության նոր էջեր, որոնք նաև Վերին Նորավանքի պատմության էջերն են:

ե. Վերին Նորավանքը Դավիթ վարդապետից հետո (14-րդ դարում)

Նշանավոր Դավիթ վարդապետից հետո Կյուրիոն րաբունապետը Վերին Նորավանքում հիշվում է 1329 թ.՝ որպես Մեկնությունների գրքի ստացող, որն ընդօրինակել է Ստեփանոս գրիչը՝ «**ևրամանաւ և արդեամբ սուրբ րաբունապետին Կիւրիոնի, առաջնորդի մեծ մենաստանիս Վերին Նորավանս կոչեցելոյ,** ընդ ճովանեաւ **Մօրս Լուսոյ** եւ **Սուրբ Սիոնի**»[52]*: Հիշատակարանում առաջին անգամ, Վերին Նորավանքի Ս. Սիոն եկեղեցուց բացի, հիշատակվում է Ս. Աստվածածինը՝ Լույսի Մայր («Մօրս Լուսոյ») ձևակերպմամբ, որը տեսնում ենք նաև հետագա հիշատակարաններում: Հիշվում են նաև Սյունյաց իշխան Բուրթել Օրբելյանը, նրա կինն ու երկու որդիները, որպես Սյունյաց եպիսկոպոս՝ Ստեփանոս Տարսայիճը, իսկ որպես Արևելից տան վարժապետ՝ Եսայի Նչեցին, միաժամանակ շեշտվում է, որ Կյուրիոնը նրա աշակերտն է եղել.* «ի գաւառիս, որ կոչի **Զոր Վայոյ**, ի տերութեան տեղոյս եւ գաւառիս մեծաճաւատ իշխան[աց] իշխանի պարոն **Պուրթելի**… եւ ի դիտապետութեան սուրբ եւ արհիական գլխոյ՝ տէր **Ստեփան[ոսի]**, ի վարժապետութեան Տանս Արեւելեաց մեծարանաշնորհ հռետորի **Եսաեայ**՝ հօր եւ ուսուցչի վերասացեալ առնս Աստուծոյ սուրբ րաբունապետիս **Կիրիոնի**՝ սպասաւորի սուրբ գերեզմանի րաբունապետին **Դաւթի,** ի թուականութեանս Հայոց ՉՀԸ (1329)»[53]*:

---

[50] **Մ. Հասրաթյան**, *Սյունիքի XVII-XVIII դարերի ճարտարապետական համալիրները*, Երևան, 1973, էջ 75-76:

[51] **Կ. Մաթևոսյան**, «Նյութեր հայկական միջնադարյան որոշ որմնանկարների վերաբերյալ», *«Հայկական որմնանկարչություն», հոդվածների և նյութերի ժողովածու*, Երևան, 2019, էջ 95-96:

[52] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար*, կազմողներ՝ ***Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան***, մասն Բ, Երևան, 2020, էջ 48-49:

[53] Նույն տեղում:

Որպես գլաձորյան և նորավանքյան գրչական ավանդների շարունակող՝ լինելով վանքի առաջնորդ և րաբունապետ, Կյուրիոնը Վերին Նորավանքում ինքն էլ է գրչությամբ զբաղվել: Հայտնի է նրա ձեռքով 1333 թ. գրված մի Ավետարան (ՄՄ 5651): Մատյանի հիշատակարանում նույնպես հիշվում է Վերին Նորավանքի երկրորդ եկեղեցին, իսկ որպես Սյունյաց առաջնորդ՝ Սարգիսը (նրա առաջին հիշատակությունն է որպես Սյունյաց աթոռակալի), որի՝ Վերին Նորավանքում թողած վիմագիրը հիշատակել ենք վերևում. «ի յաթոռակալութեան սուրբ աթոռոյս **Սիւնեաց** տէր **Սարգսի,** ի գաւառիս **Վայո ձորոյ,** ի մենաստանիս **Վերին Նորավանս** կոչեցելոյ, ընդ հովանեաւ **Մօրս լուսոյ** եւ **Սուրբ Սիոնիս,** ձեռամբ մեղսամակարդ անձին [**Կերլիոնի**)»[54]:

Հաջորդ մատյանը 1341 թվականից է, Վերին Նորավանքում Ղուկաս քահանայի ձեռամբ ընդօրինակված Հովհաննու ավետարանի մեկնությունը, որի ստացողը գրչի ուսուցիչ Կյուրիոնն էր: Հիշատակարանում նա անվանվում է «բաջ եւ գիտնական րաբունապետ»[55]:

1360 թ. Երուսաղեմում ընդօրինակված մի Մաշտոց ծիսամատյանի հիշատակարանում պահպանվել է Վերին Նորավանքի և նրա առաջնորդ Կյուրիոնի մասին շատ հետաքրքիր մի հիշատակություն: Ստեփանոս գրչի թողած բուն հիշատակարանն այն մասին է, որ Կյուրիոնի՝ Սարգիս անունով երբեմնի սանը Սյունյաց Ստեփանոս եպիսկոպոսի (ժամանակից դատելով՝ խոսքը Ստեփանոս Սուլթանշահի մասին է)[56] *ընկերակցությամբ մեկնել է Կիլիկիա և Մեսրոպ Ա. Արտազեցի (1359-1372) կաթողիկոսից եպիսկոպոսական ձեռնադրություն ստացել: Ապա գնացել է Երուսաղեմ, որտեղ էլ ստացել է սույն մատյանը, որի հիշատակարանում նշվում է.* «...Տէր Սարգիս, սնեալ եւ վարժեալ յարեւելս **ի մայրն իմաստից եւ յերկրորդ յԱթէն ի Վայու ձորն, ի ճոչակատր եւ յաստուածաբնակ վանսն ի Սուրբ Սիոն Վերին Նորավանս, յառաջնորդութեանն մեծին րաբունոյն Կիւրիոնին**»[57]:

Այստեղ հետաքրքրական է Վերին Նորավանքի հիշատակության ձևը՝ որպես «ի մայրն իմաստից եւ յերկրորդ յԱթէն»: *Հայտնի է, որ այդ բնորոշումները հատուկ են եղել միայն Գլաձորի համալսարանին, իսկ այստեղ կիրառված են Վերին Նորավանքի համար, ընդ որում՝ շեշտվում է ոչ միայն վանքի ու եկեղեցու,*

---

54 *Հիշատակարաններ ԺԴ*, Բ, էջ 162:

55 Նույն տեղում, էջ 368:

56 Օրբելյան տոհմից սերող Ստեփանոս Սուլթանշահ եպիսկոպոսի մասին շատ փիչ տեղեկություններ են հայտնի, և նրա՝ Կիլիկիա մեկնած լինելու վերաբերյալ նորահայտ տվյալը շատ արժեքավոր է:

57 **Ն. Պողարեան**, *Մայր ցուցակ...*, հ. է, էջ 218:

այլև Կյուրիոն րաբունապետի անունը: Դժվար է ասել, թե արդյո՞ք հիշատակարանի գրության ժամանակ Կյուրիոն րաբունապետը դեռևս ողջ էր: Համենայն դեպս, սա նրա անվան վերջին հիշատակությունն է:

Վերին Նորավանքում գրչական և կրթական բեղմնավոր աշխատանքը շարունակվել է 15-րդ դարի ընթացքում: Վանքից մեզ հասած ձեռագիր մատյանների ստեղծման ժամանակը հասնում է մինչև 1495 թ., հիշատակարաններում այդ ամբողջ ժամանակաշրջանում վանահայրերից բացի հիշվում են րաբունապետներ և նրանց աշակերտներից ոմանք, որը վկայում է այս կենտրոնում ուսումնակրթական գործի շարունակականության մասին[58]*: Բայց այդ ժամանակը դուրս է մեր ուսումնասիրության «գլաձորյան շջանից», ուստի դրան կանդրադառնանք մեկ այլ առիթով:*

Ամփոփում

Այսպիսով կարող ենք ասել, որ Վերին Նորավանքի դպրոցը կամ վարդապետարանը՝ Դավիթ րաբունապետի գլխավորությամբ և Օրբելյան իշխանների հովանավորությամբ սկսել է գործել 1290-ական թթ. կեսերից: Գլաձորի համալսարանի գործունեության շրջանում (մինչև 1338 թ.), այս երկու կենտրոնները սերտ գործակցություն են ունեցել: Վերին Նորավանքի րաբունապետ Դավիթը, որը դեռևս Ներսես Մշեցու գործընկերն էր Մշո Առաքելոց վանքում, հետագայում հավանաբար դասավանդել է նաև Գլաձորում, ջերմ հարաբերություններ ունեցել Եսայի Նչեցու հետ, բայց միաժամանակ հանդես է եկել որպես առանձին վանքի առաջնորդ և դպրոցի րաբունապետ: Իսկ Վերին Նորավանքի երկրորդ րաբունապետ Կյուրիոնը միաժամանակ Եսայի Նչեցու և Դավիթ րաբունապետի աշակերտն է եղել (վերջին անգամ հիշվում է 1360 թ.): Վերին Նորավանքի դպրոցի գործունեությունը շարունակվել է ընդհուպ մինչև 15-րդ դարի վերջը: Այս վանքն այժմ հայտնի է Շատիվանք կամ Շատիկ վանք անունով, որն այն ստացել է 17-րդ դարի 50-ական թթ.՝ վերաշինումից հետո:

---

[58] Վերին Նորավանքի 15-րդ դարի գործունեության մասին տե՛ս **Լ. Բարսեղեան**, «Աւետեսի եւ Վերին Նորավանքի գրչութեան կենտրոնները», *ՀԱ*, 2013 (№ 1-12), էջ 375-382:

KAREN MATEVOSYAN

GLADZOR UNIVERSITY AND THE SCHOOL OF VERIN (UPPER) NORAVANK‘ MONASTERY

Key words: Vayots‘ Dzor, Gladzor University, Verin Noravank‘, vardapet David, Monastery, Shatik.

The University of Gladzor operated in Vayots‘ Dzor Province in 1282-1338 under the patronage of the Khaghbakean (Pṛosh‘ean) princes and left a rich cultural heritage. It was believed that the school of the Verin Noravank‘ Monastery in the same province, originated from Gladzor; however, the facts show that this school was founded in the 1290s and operated under the patronage of the Orbelean princes. The Verin Noravank‘ School was headed by *vardapet* David, who worked in close cooperation with Gladzor University. The next head of the school was *vardapet* Kiwrion, who was last mentioned in 1360.

The activity of the Verin Noravank‘ School continued until the end of the 15th century. This monastery is now known as Shativank‘ or Shatik Monastery, a name it received after reconstruction in the 1750s.

КАРЕН МАТЕВОСЯН

УНИВЕРСИТЕТ ГЛАДЗОР И ШКОЛА МОНАСТЫРЯ ВЕРИН (ВЕРХНИЙ) НОРАВАНК

Ключевые слова: Вайоц Дзор, Гладзор, университет, Верин Нораванк, вардапет Давид, монастырь, Шатик.

Гладзорский университет действовал в провинции Вайоц Дзор в 1282-1338 гг. под покровительством князей Халбакян (Прошян), и оставил богатое культурное наследие. Считалось, что школа монастыря Верин Нораванк (в той же провинции), берет свое начало от Гладзора, однако факты свидетельствуют, что школа Верин Нораванк была основана в 1290-х годах и действовала под покровительством князей Орбелян. Школу Верин Нораванка возглавлял вардапет Давид, который работал в тесном сотрудничестве с Гладзорским университетом. Следующим главой школы стал вардапет Кюрион, последний раз упоминавшийся в 1360 году.

Деятельность школы Верин Нораванка продолжалась до конца 15 века. Этот монастырь сейчас известен как Шативанк или монастырь Шатик. Это название он получил в 50-х годах XVII века после реконструкции.

ԹԱՄԱՐԱ ՄԻՆԱՍՅԱՆ*

DOI:10.57155/DCMR8632

ԳՐԻՉ ԵՎ ՄԱՆՐԱՆԿԱՐԻՉ ՄԽԻԹԱՐ ԱՆԵՑՈՒ ԿՅԱՆՔՆ ՈՒ ՁԵՌԱԳՐԱԿԱՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆԸ

Բանալի բառեր՝ *Անի, Սուլթանիա, ձեռագիր մատյան, Գրիգոր քահանա, մանրանկարիչ Ավագ, Մոմեղեն սարկավագ, Ավետարան, գրչության կենտրոն։*

ԺԴ դարասկզբին Անի մայրաքաղաքի քաղաքական ու տնտեսական ծանր կացության հետևանքով բազմաթիվ անեցիներ, թողնելով հայրենի քաղաքը, տարագրվեցին՝ բնակություն հաստատելով Կիլիկիայում, Ղրիմում, Վանում, Տրապիզոնում, Լեհաստանում, Պարսկաստանի մի շարք բնակավայրերում, այդ թվում նաև Իլխանության մայրաքաղաք Սուլթանիայում։

Հիշատակարաններում նորաշեն և արքայանիստ քաղաք հիշատակվող Սուլթանիան ԺԳ դարավերջին հիմնադրել էր Հուլավյան իլխան Արղուն խանը (1284-1291), իսկ ԺԴ դարասկզբին Օլջայթու Խուդաբանդա խանը (1304-1316) ավարտում է քաղաքի կառուցումը և շատ կարճ ժամանակում դարձնում Հուլավյան պետության մայրաքաղաք՝ նորաստեղծ և ծաղկուն քաղաքն անվանելով Սուլթանիա։ Գտնվելով քարավանային ճանապարհներին՝ Սուլթանիան դառնում է առաջավոր Ասիայի առևտրական կենտրոններից մեկը։ Սուլթանիան, որ զարգացման լավ հնարավորություններ էր ապահովում առևտրի և արհեստների համար, ապահովեց նաև ներգաղթած հայերի տնտեսական և մշակութային հնարավորությունները։

Հայերը Սուլթանիայում և նրա հարևան Օրդուբազարի շրջանում հիմնեցին եկեղեցիներ. դրանք դարձան հոգևոր-մշակութային և գրչության կենտրոններ, որտեղ իրենց գործունեությունը շարունակեցին նաև Անի մայրաքաղաքից այստեղ տարագրված անեցի գրիչներն ու ծաղկողները՝ իրենց հետ բերելով անիական դպրոցի լավագույն ավանդույթները։

* Մեսրոպ Մաշտոցի անուան Մատենադարան, minasyan.tamara64@mail.ru, բ.գ.թ., հոդվածը ստանալու օրը՝ 16 նոյեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 22 նոյեմբերի, 2024։

Սուլթանիա արտագաղթողների մեջ էր նաև Հակոբ քահանայի և Սեդա խաթունի որդին՝ գրիչ և ծաղկող Մխիթար Անեցի քահանան[1]: Մխիթարի կյանքի և գործունեության վերաբերյալ սակավ տեղեկություններ ենք ստանում նրա հիշատակարաններից: Հայտնի չեն նրա ծննդյան և մահվան թվականները. Անեցի մականունը հուշում է, որ ծնվել է Անիում, հավանաբար ԺԳ դարի վերջին քառորդին, որովհետև 1338 թվականի իր օրինակած ձեռագրի հիշատակարանում բողոքելով իրեն համարում է արդեն ծեր, աչքի լույսը՝ պակաս, իսկ 1356 թվականի հիշատակարանում՝ թշվառ ալևոր և տկար: Մխիթարը կրթություն է ստացել Անիում, որտեղ նրա առաջին ուսուցիչը եղել է Ճան Հակոբ քահանան, ապա աշակերտել է Գրիգոր քահանային, որը նույնպես գաղթել էր Սուլթանիա[2]:

Մխիթար Անեցուց մեզ չորս ձեռագիր մատյան է հասել, բոլորն էլ թղթյա ձեռագրեր են, գրված են գեղեցիկ ու համաչափ բոլորգրով և նկարազարդ են ճաշակով: Այդ ձեռագրերից երեքը պահվում են Մաշտոցի անվան Մատենադարանում (ՄՄ 2961, 4429, 7740), մեկը՝ Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց վանքի գրատանը (Եղմ. 1941): Ձեռագրերից երկուսում Մխիթարը և՛ գրիչն է, և՛ ծաղկողը, և՛ կազմարարը, իսկ երկուսը նա օրինակել է Գլաձորի դպրոցի սան, հետագայում Սուլթանիայում գործունեություն ծավալած մանրանկարիչ Ավագի համագործակցությամբ, որի հետ առանձնակի սիրով է աշխատել: Լինելով Անիի մշակութային կյանքի ծնունդ՝ Մխիթարը իր հետ Սուլթանիա բերեց նաև անիական դպրոցի մշակութային ավանդույթները, դարձավ ոչ միայն Սուլթանիայի գրչության կենտրոնի, այլ առհասարակ հայ մշակութային կյանքի նշանավոր ներկայացուցիչներից մեկը[3]: Մխիթարի բարձր արվեստը գրչության և զարդանկարչու-

---

1 ԺԴ դարի գրիչ և մանրանկարիչ Մխիթար Անեցուն չպետք է շփոթել պատմիչ Մխիթար Անեցու հետ: Վերջինս ապրել է ԺԲ դարում, կրթություն է ստացել Հոռոմոսի վանքում, եղել է Անիի Կաթողիկե եկեղեցու (Մայր տաճար) փակակալ: Մխիթարը 1177 թ. Հոռոմոսում ընդօրինակել է Սամուել Անեցու ժամանակագրությունը, որը Սամուել Անեցու հնագույն ձեռագրերից մեկն է (ՄՄ 3613), իսկ 1181-1193 թվականներին Հաոիճի վանքի վանահայր Գրիգորի պատվերով գրել է մի պատմական երկ, որը մեզ հատվածաբար է հասել: Մխիթարը կատարել է նաև թարգմանություններ: Տե՛ս **Մխիթար Անեցի**, *Մատեան աշխարհավէպ հանդիսարանաց*, աշխատասիրությամբ՝ *Հ. Մարգարյանի*, Երևան, 1983, **Սամուէլ Անեցի**, *Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչեւ ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, բնագիրը կազմեց՝ Ա. Հայրապետեան, առաջաբանը՝ Կ. Մաթեւոսեանի*, Երևան, 2011, էջ 21, **Կ. Մաթևոսյան**, *Անին և անեցիները*, Երևան, 2021, էջ 394-395:

2 14-րդ դարում Անիից գաղթած և Սուլթանիայում բնակություն հաստատած հաճանայական երկու ընտանիքի հայտնի ներկայացուցիչներն էին նշանավոր գրիչ, ծաղկող, կազմարար Մխիթար Անեցին և նրա հոգևոր հայրը՝ Գրիգոր հաճանան: Այս մասին տե՛ս **Կ. Մաթևոսյան,** *Անին և անեցիները*, էջ 335-338:

3 Կ. Մաթևոսյանը անդրադարձել է Մխիթար Անեցու ձեռագրական ժառանգությանը որպես Անիի գրչության կենտրոնի ներկայացուցչի: Տե՛ս **Կ. Մաթևոսյան**, *Անի. եկեղեցական կյանքը և ձեռագրական ժառանգությունը*, Ս. Էջմիածին, 1997, էջ 307-309:

թյան մեջ Գարեգին Հովսեփյանը բացատրում է Անիում կրթություն ստանալու հանգամանքով[4]*:*

Մխիթարից մեզ հասած առաջին մատյանը 1321 թվականի բոլորգիր թղթյա ժողովածու է, որը բովանդակում է իմաստասիրական և խրատական երկեր, ինչպես նաև Ներսես Շնորհալու «Բանք չափաւ» պոեմը և «Թուղթ ընդհանրական»-ը (ՄՄ 2961): Հիշատակարանում գրչության վայրը չի նշվում: Ամենայն հավանականությամբ Մխիթարը մատյանն ընդօրինակել է Անիում, երբ դեռ չէր գաղթել Սուլթանիա, որովհետև Սուլթանիայում Մխիթարի հաստատվելու մասին առաջին տեղեկությունը տալիս է Կարապետ գրիչը 1326 թվականին Գրիգոր քահանայի համար օրինակած ձեռագրի հիշատակարանում (Եղմ. 453): Անիից տարագրվածների շարքում գրիչը այսպես է հիշում Մխիթար Անեցուն. «զհոգեւոր եղբայրն մեր՝ զՄխիթար Անեցի զերախտաւորն մեր»[5]*: Չնայած Կարապետ գրիչը Մխիթար Անեցուն երախտավոր է անվանում, այնուամենայնիվ, նրանից մինչև 1326 թվականը հայտնի է միայն այս ժողովածուն: Իսկ մինչև Սուլթանիա գալը որքա՞ն ժամանակ է Մխիթարը Անիում զբաղվել գրչության արվեստով, չունենք որևէ տեղեկություն:*

Հիշատակարանում իրեն «զանարժան գծողս եւ զանվարժ ծաղկողս եւ զանարհեստ կազմողս» համարող Մխիթարը մատյանն ընդօրինակել է սաստիկ սովի, սոսկումի և սրածության ժամանակներում, ուստի խնդրում է քամահրանքով չվերաբերել ու չմեղադրել իրեն, որովհետև ժամանակները դառն էին և օրհասական. «Ո՛վ ամէնիմաստ եւ բազմահանճար վայելող այսմ բազմիմաստ աստուածային տառիցս, զմեռեալս մեղօք, զպարտականս բիւր քանքարաց մեղաց, զփափաքմամբ փրցփրցուն զանարժան գծողս՝ զՄխիթար Անեցի, միշտ բարի յիշման արժանի առնել զչարս եւ զանարժան, զի վասն այդմ բանի յայսմ նեղ եւ ի նսեմ, դառն եւ ի դժնեա աւուրքս գրեցի, որ էր սով սաստիկ եւ սրածութիւն եւ սասանութիւն եւ չարիս պէսպէս եւ զանազան» (ՄՄ 2961, թ. 39բ):

Մխիթարը հիշատակագրություններ է թողել ձեռագրի մի քանի էջերում և խորանի կամարի տակ (թ. 2ա), ճակատազարդի ներսում (թ. 237ա), ցանկը եզրագծող շրջանակի վերին և ստորին գերանների վրա (թ. 81բ): Նա կատարել է նաև կիսախորանի, ճակատազարդերի, թռչնային և բուսական լուսանցազարդերի, թռչնագիր և հանգուցագիր զարդագրերի ծաղկազարդումը՝ օգտագործելով կարմիր, կապույտ, մանուշակագույն, կանաչ, շագանակագույն երանգներ և ոսկի: Գիրը գեղեցիկ է ու համաչափ, խորագրերը գրված են կարմիրով, սկզբնատողերը կապտավուն են, առաջին տառերը՝ թռչնագիր և հանգուցագիր:

---

[4] **Գ. Յովսէփեան,** «Մխիթար Անեցի գրիչ եւ նկարիչ (գործակցութեամբ Գլաձորի նկարիչ Աւագ դպրի)», *Հասկ հայագիտական տարեգիրք*, Ա տարի, Անթիլիաս-Լիբանան, 1948, էջ 192-196:

[5] **Ն. Պողարեան,** *Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց*, հ. 2, Երուսաղէմ, 1967, էջ 420-421:

Մխիթարը նկարել է նաև երկու թեմատիկ նկար՝ Սիրաք իմաստունին (1բ) (նկ. 1) և Ներսես Շնորհալուն (թ. 249բ)։ Մանկավարժության պատմաբանները հատկապես ուշադրության են արժանացրել առաջին նկարը, որտեղ ներկայացված է դասավանդման ընթացքը. դեմ-դիմաց նստած են ուսուցիչը և աշակերտները, նրանց մեջտեղում շինության մանրակերտ է տեղադրված, իսկ հանդիպա-



Նկ. 1. ՄՄ 2961, 1բ, Սիրաք իմաստուն և աշակերտներ

կաց էջին «Իմաստութիւն Սիրաքայ» բնագիրն է: Պատկերագրության նման ձևը հուշում է, որ այստեղ ճարտարապետական գիտելիքների դասավանդման պահն է ներկայացված, որն արվում է մանրակերտի ցուցադրման միջոցով[6]*:*

Ձեռագրի ընդօրինակումն ավարտելուց ընդամենը երկու տարի առաջ՝ 1319 թվականին էր տեղի ունեցել Անիի ավերիչ երկրաշարժը և մեծ վնաս հասցրել քաղաքին, որը մինչ այդ էլ տուժել էր պատերազմներից: Երկրաշարժը, ինչպես նաև քաղաքական ու տնտեսական անկումը վերջնականապես խաթարեցին քաղաքի բարգավաճումը, և բնակչության մեծ մասն ստիպված էր լքել Անին:

Հեռանալով Անիից՝ Մխիթար Անեցին հաստատվում է Իլխանության մայրաքաղաք Սուլթանիայում: Այդ մասին հաղորդում է Կարապետ գրչի 1326 թվականի հիշատակարանը (Եղմ. 453)[7]*:*

Մինչև 1334 թվականը Սուլթանիայում Մխիթարի գործունեության մասին որևէ տեղեկություն չունենք: Այս թվականին Մխիթարը գրում, ծաղկում և կազմում է մի Ավետարան, որն այժմ պահվում է Երուսաղեմի Ս. Հակոբյանց մատենադարանում (Եղմ. 1941)[8]*: Մխիթարը մատյանի ընդօրինակումը ձեռնարկել է մանրանկարիչ Ավագի ու Գրիգոր քահանայի հորդորով և իր խոստովանահայր Տիրապետ քահանայի հրամանով. «Յոյժ սիրով եւ յօժար կամօք յորդորեցին զմեզ զքաջ քարտուղարն եւ անհամեմատ նկարողն՝ Ավագ վարդապետն եւ բազմերախտ հոգեւոր հայրն մեր, ստոյգ քարտուղարն եւ անհաս ընթերցօղն՝ Գրիգոր երէց Անեցի, եւ նստել ծրեցի յարքայանիստ քաղաքն Սուլթանիա, հրամանաւ խոստովանահօրն իմոյ՝ Տիրապետ քահանայի եւ վարդապետի»*[9]*: Մխիթարը «քաջ քարտուղար եւ անհամեմատ նկարող» է անվանում Ավագին, իսկ իր հոգևոր հայր Գրիգոր Անեցուն հիշում է որպես «բազմերախտ հոգեւոր հայրն մեր, ստոյգ քարտուղարն, անհաս ընթերցօղն, զուսուցիչն մեր եւ զխրատիչն»*[10]*: Այստեղ ուշադրության արժանի է այն, որ Մխիթարը Գրիգոր Անեցուն «ստոյգ քարտուղար» է անվանում, այսինքն՝ գրիչ, բայց պետք է նկատենք, որ Գրիգորի գրչությամբ մեզ ձեռագիր մատյան հայտնի չէ*[11]*:*

---

6 **Ա. Մովսիսյան**, *Ուրվագծեր հայ դպրոցի և մանկավարժության պատմության*, Երևան, 1958, էջ 249:

7 **Ն. Պողարեան,** *Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց*, հ. 2, էջ 420:

8 **Ն. Պողարեան,** *Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց*, հ. 6, Երուսաղէմ, 1972, էջ 481-486: *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար*, մասն Բ (1326-1350), կազմողներ՝ **Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան**, Երևան, 2020, էջ 200-201:

9 **Ն. Պողարեան,** *Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց*, հ. 6, էջ 484:

10 Նույն տեղում, էջ 483-484:

11 Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանը Գրիգոր Բահանային նույնացնում է Սուլթանիայում 1329 թվականի ձեռագրի գրիչ Գրիգոր երեցի հետ (Տե՛ս **Լ. Սարգսյան,** «Հին կտակարանի նկարազարդումը ԺԴ դարի հայերեն մի Աստվածաշնչում (Ավագ մանրանկարչի արվեստը)», *ԲՄ*, № 28, 2017, էջ 296, ծնթ. 4): Սա կարծում ենք, հավանական չէ, որովհետև Գրիգոր Բահանային

Մխիթարը թողել է հիշատակարաններ մատյանի տարբեր էջերում: Իրեն մեղապարտ աշխարհական համարող գրիչը մատյանն ընդօրինակել է արքայանիստ Սուլթանիա քաղաքում և իր, ծնողների, հարազատների ու երախտավոր ուսուցիչների հոգու փրկության համար նվիրել «արեգակնափայլ եւ երկնահանդէս գերահռչակ Սուրբ ուխտին ///» (թ. 15ա): Հիշատակարանի այս հատվածում մեկ բառ քերված է և բացակայում է սրբավայրի անունը: Նույն ձեռագրի մեկ այլ հիշատակարանում (թ. 156ա) Մխիթարը դարձյալ գրում է, որ մատյանը ընծայել է «քրիստոսակիր եւ հրաշագործ արեամբ ներկեալ խաչին եւ աստուածահրաշ Սուրբ Նշանին ///»: Հիշատակարանը դարձյալ թերի է, տեղանունն այստեղ նույնպես ջնջված է, բայց գրեթե կասկած չի մնում, որ խոսքը Վարագա Ս. Նշանի մասին է, որովհետև, ինչպես կտեսնենք 1424 թվականի հետագայի հիշատակարանից, Ավետարանը կոչվում է Վարագա Ավետարան:

Մխիթարը երախտագիտությամբ է հիշում Սուլթանիայի հայ համայնքի առաջնորդ հոգևոր Սարգիս քորեպիսկոպոսին ու նրա եղբայր Գրիգոր եպիսկոպոսին: Գրիչը չի մոռանում պատվելի ծերունի խաչատուր քահանա Սեբաստացուն և նրա անդրանիկ որդուն՝ Ներսես սարկավագին, Ստեփանոս երեց Բաբերդցուն և նրա որդի Շնոֆոր սարկավագին, որոնք սիրով օժանդակել են Մխիթարին սկսած գործը ավարտին հասցնելու: Մխիթար Անեցին հիշատակում է իր ծնողներին՝ Հակոբ քահանային և Սեդա խաթունին, հարազատ եղբայրներ Գևորգ և Գրիգոր քահանաներին, քույր Ջալալին, իր ուսուցչին՝ Ճան Հակոբին: Իսկ վերջում գրիչը խնդրում է հիշել նաև իրեն. «զսեւացեալս մեղաւք՝ զՄխիթար եղկելի, որ անարժան ձեռաւք գրեցի եւ անվարժ ծաղկեցի եւ անարհեստ կազմեցի եւ ետու զուգել զսա» (թ. 308ա):

Ավագը նկարել է տասներկու տերունական պատկերներ՝ Ավետում՝ 2բ, Ծնունդ՝ 3ա, Ընծայումն՝ 3բ, Մկրտություն՝ 4ա, Այլակերպություն՝ 4բ, Ղազարի հարությունը՝ 5ա, Մուտք երուսաղեմ՝ 5բ, Վերջին ընթրիք՝ 6ա, Խաչելություն՝ 6բ, Դժոխքի ավերումը՝ 7ա, Համբարձում՝ 7բ, Գալուստ՝ 8ա՝ կից համապատասխան գրություններով, ինչպես նաև չորս ավետարանիչների դիմանկարները: Իսկ Մխիթարը կատարել է խորանների, անվանաթերթերի և լուսանցազարդերի ծաղկազարդումը: Դրա համար էլ Մխիթարն իրեն անվանում է «ծաղկող», իսկ Ավագին՝ «նկարող»: Խաչելության մանրանկարի ստորին մասում Ավագը պատկերել է նաև Մխիթարի դիմանկարը՝ հետևյալ գրությամբ. «Անարժան ծառայն

Մխիթար Անեցուց բացի անդրադարձել է նաև Կարապետ գրիչը: Վերջինս 1341 թվականին իր օրինակած ձեռագրի հիշատակարանում Գրիգորի մասին գրում է, որ նա օժտված էր վարդապետական շնորհիվ, առաքինի և իմաստությամբ լի մարդ էր (Վենետիկ, ձեռ. 935, թ. 448ա): Մինչդեռ Գրիգոր երեցը իր մասին թողել է միայն մի փոքրիկ և աղքատ հիշատակություն «Յիշեսջիք զփծուն եւ զանարհեստ գրիչս՝ զԳրիգոր երէցս եւ զծնօղսն մեր ի Քրիստոս» (թ. 353ա):



Նկ. 2. Եղմ. 1941, թ. 6բ

իւր Մխիթար ի ծունկս անգեալ խնդրել զթողութիւն իւր բազում յանցանացն եւ ամենայն մեղաւորաց բարեխօսութեամբ Սբ. Կուսին Մարիամու Աստուածածնին» (Նկ. 2.):

Պատմական հետաքրքիր տեղեկութիւններ է հաղորդում նույն ձեռագրի 1424 թվականի հիշատակարանը: Հետագայի գրիչը գրում է, որ Կարա Յուսուֆի որդի Իսքանդարը, մեծ զորքով արշավելով Ռշտունյաց գավառ, պաշարում է Վանա բերդը, ավերում է ամենուր, ոմանց սպանում, ոմանց գերեվարում է, քանդում ու այրում է եկեղեցիները, թալանում ձեռագիր մատյաններ: Այս Ավետարանը, որ գրիչը Վարագա Ավետարան է անվանում, գերեվարում և տանում են Սղերդ[12] *քաղաք. «Եւ յայսմ ամի, որ թվականն Հայոց էր ՊՀԳ. (1424) ... եկն Սքանդարն յերկիրն Ռշտունեաց բազում հեծելօք եւ զՎանայ բերդն խաարեաց եւ շատ աւեր էած, զոր սպանմամբ, եւ զոր գերութեամբ, եւ զոր այրելով, եւ զեկեղեցիքն կործանեցին, եւ զգրեանքն գերի վարեցին եւ բերին ի քաղաքն Սղերդ» (Եղմ. 1941, թ. 108բ-109ա): Այստեղ տանուտեր Խոջա Գորգը իր կնոջ՝ Ղրիմխաթունի և փեսայի՝ Խոջա Բաղչայիչի հետ 1500 դրամով գնում, գերությունից փրկում են Ավետարանը և կրկին հանձնում Վարագա վանքին՝ հիշատակ իրենց ընտանիքի և մերձավոր բարեկամների հոգու փրկության. «Հաւատարիմ եւ աստուածասէր տանուտէրն՝ Խոջա Գորգ, եւ փեսայն՝ Խոջա Բաղչայիչ, եւ կենակիցն՝ Ղրիմխաթուն, եւ*

[12] Սղերդ բաղաքը գտնվում է Արևմտյան Հայաստանի Բիթլիս նահանգում, Արևմտյան և Արևելյան Տիգրիսների միախառնվելու տեղից ոչ հեռու: Հիմնադրման ստույգ ժամանակը հայտնի չէ: Սղերդի դիրքը նպաստավոր է եղել տարանցիկ առևտրի համար: Այստեղով էր անցնում Պարսից «արքայական ճանապարհը», հետագայում նպաստավոր դիրք է ունեցել Հայաստանից Միջագետք և Արևելքն Արևմուտքի հետ միացնող բարավանային ճանապարհների համար (տե՛ս **Թ. Հակոբյան,** *Պատմական Հայաստանի քաղաքները*, Երևան, 1987, էջ 226-229):

ազատեցին ի գերութենէ զսուրբ Աւետարանս... Եւ ետուն ի գին նորա Ռեճ. (1500) դրամ մերտնցի, և ետուն կրկին ի Սուրբ Ուխտն»[13]:

1338 թվականին Մխիթարը Սուլթանիայում ընտիր բոլորգրով ընդօրինակում է երկրորդ մատյանը, այս անգամ Աստվածաշունչ, որը Մխիթարի և Ավագի համագործակցության երկրորդ աշխատանքն է (ՄՄ 4429): Մատյանի ծաղկազարդումը պետք է ավարտեր Ավագը, սակայն անհայտ պատճառներով այն անավարտ է մնացել՝ չնայած գրչի մեծ ցանկությանը՝ մատյանը տեսնել ծաղկազարդած, ոսկով զարդարուն և չքնաղագեղ. «Ես տեսանեմ զթամամ գրիս/ Ոսկով զուգած այս խորաննիս/ Եւ զանազան այս ծաղկնիս/ Քնաղագեղ այս սուրբնիս» (ՄՄ 4429, թ. 148բ): Ավագը կատարել է միայն եսայի (22բ) և եզեկիել (93բ) մարգարեների տեսիլքների ուրվանկարները և չի հասցրել գունավորել, հասցրել է ավարտին միայն Մարկոս և Հովհաննես ավետարանիչներին և անվանաթերթերը: Մի քանի էջերում թողած հիշատակարաններում գրիչը խնդրում է հիշել իրեն: Նա գրել է տակար մարմնով և տրտում սրտով, գիրը խոշոր է, դրա համար անմեղադրություն է խնդրում. «Անմեղադիր լերուք խոշորութեան գրոյս եւ սխալանաց սորա, զի էի տակար մարմնովս եւ մեռեալ հոգովս. աղաչեմ անտրտունջ ղորդել եւ զմեզ անբամբասանս արձակել. յօժարութիւնս հայեաց եւ մի՛ յարհեսանս» (ՄՄ 4429, թ. 319բ):

Ընդարձակ չափածո հիշատակարանում Մխիթարը կարոտով է հիշում հայրենի քաղաք Անին, որտեղ թողել է իր կյանքի լավագույն հիշողությունները, այնտեղ են մնացել նաև հարազատների գերեզմաններ.

Յիշեմ զգաւառն իմ հայրենին,
Զմայրաքաղաք ամուրն Անին.
Եւ ըստ մարմնոյ իմ ծնօղին՝
Տէր Յակոբա եւ Սեդային,
Եւ իմ եղբարցն հարազատին՝
Գէորգա եւ Գրիգորին,
Նայեւ քվերն իմ՝ Ջալալին,
Որք են ննջել ի տապանին... (ՄՄ 4429, թ. 149ա):

Դարձյալ հիշում է Սարգիս քորեպիսկոպոսին ու նրա եղբայր Գրիգոր եպիսկոպոսին, արի և քաջ քարտուղար և անհամեմատ նկարող Ավագ մանրանկարչին, իր ուսուցչին և ընտիր գիտնականին՝ Գրիգոր քահանային, նրա որդի Պարոնին, որ իր դասընկերն է եղել, Սուլթանիայի եկեղեցու քահանաներին, որոնց անուններն ու կատարած գործերը թվարկում է մեկ առ մեկ. Ստեփանոս Բաբերդցուն, քարցրաբարբառ Բարսեղ կրոնավորին, Հովհաննես փակակալին, Հայրապետ քահանային, Ներսեսին, Աստուածատուր ոսկերչին, Շնոֆոր սարա-

[13] **Ն. Պողարեան,** *Մայր ցուցակ ձեռագրաց սրբոց Յակոբեանց*, հ. 6, էջ 485-486:

վագին, Պետրոսին, Մժդնին, Սարգսին, և այսպես՝ բոլորին: Մխիթարը հիշում է նաև իր չորս աշակերտներին՝ Արասբուղին, Թաթոսին, Սայինբեկին, Գրիգորին: Այստեղից կարող ենք եզրակացնել, որ Մխիթարը ոչ միայն հայտնի գրիչ էր ու ծաղկող, այլև ուսուցիչ էր և ուներ իր աշակերտները:

1356-1357 թվականներին Մխիթար Անեցին Մոմեղեն սարկավագի խնդրանքով գրել, ծաղկել ու կազմել է Ավետարան (ՄՄ ձեռ. 7740): Սա Մխիթարից մեզ հասած վերջին մատյանն է: Հիշատակարանում բացակայում է գրչության տեղը, բայց նշվում են մատյանն սկսելու և ավարտելու թվականները. «Գրեցաւ ի Ըճ. հարիւրերորդի հինգերորդի (1356) ... եղեւ աւարտումս սորա թվիս ՊՋ. (1357)»: Անիից արտագաղթելուց հետո Մխիթարը հաստատվել էր Սուլթանիայում, որտեղից այլևս չէր տեղափոխվել մեկ ուրիշ բնակության վայր: Կարող ենք հետևություն անել, որ Մխիթարից մեզ հասած վերջին մատյանը նա ևս ընդօրինակել է Սուլթանիայում, երբ արդեն առաջացած տարիքում էր. «Ես՝ ամենաթշվառ ալեւորակս, մեռեալս մեղօք Մխիթար Անեցի՝ գծող անարժան ձեռամբ սուրբ Աւետարանիս եւ անարհեստ կազմող սորին»: Ձեռագրում ծաղկողի մասին որևէ հիշատակություն չկա, սակայն, ինչպես նկատում է Գարեգին Հովսեփյանը, Մխիթարը նկարել է մանրանկարիչ Ավագի տերունական պատկերների հետևությամբ[14]: Աստղիկ Գևորգյանը, ելնելով ոճային նկարագրդումներից, նույնպես ծաղկազարդումը վերագրում է Մխիթար Անեցուն[15]: Մխիթարը նկարել է տերունական պատկերների շարքը՝ (նկ. 3) Ավետում՝ 1բ, Ծնունդ՝ 2բ, Հաղորդություն՝ 3բ, Աստվածամայրը մանկան հետ՝ 4ա, Մկրտություն՝ 5ա, Պայծառակերպություն՝ 5բ, Ղազարի հարությունը՝ 6ա, Մուտք Երուսաղեմ՝ 6բ, իսկ 4ա էջի ներքևում՝ Աստվածամայրը մանկան հետ նկարի ստորին մասում, ձեռագրի պատվիրատու Մոմեղեն սարկավագին և նրա որդուն:

Մխիթարը կատարել է նաև Մարկոս, Ղուկաս և Հովհաննես ավետարանիչների դիմանկարներն ու չորս անվանաթերթերի, խորանների, կիսախորանների, բուսական լուսանցազարդերի և թռչնագիր ու հանգուցագիր զարդագրերի ծաղկազարդումը՝ օգտագործելով բազմազան երանգներ և ոսկի: Գրիչը մի քանի տեղերում կարմիր թանաքով սրբագրումներ է կատարել, իսկ ավետարանական յուրաքանչյուր գլխից հետո կարմիրով և կապույտով ցուցումներ է տալիս՝ «Վասն երկու ցանկս կապուտագիր է ի ճապաղն», «Տէրունական հրամանքն աստղանշան կարմիր է ի ճապաղն, ֆռանգաց փոխեն լքով նշագրուած իւրաքանչիւր գլխոյ», «Տէրունական հրամանքն խաչանիշ կարմիր է, եւ կետածն առաջք է: Վասն երկուս համարագիրն կապուտագիր է ֆռանգաց փոխէ»:

---

[14] **Գ. Յովսէփեան**, «Մխիթար Անեցի գրիչ եւ նկարիչ (գործածութեամբ Գլաձորի նկարիչ Աւագ դպրի)», էջ 211:

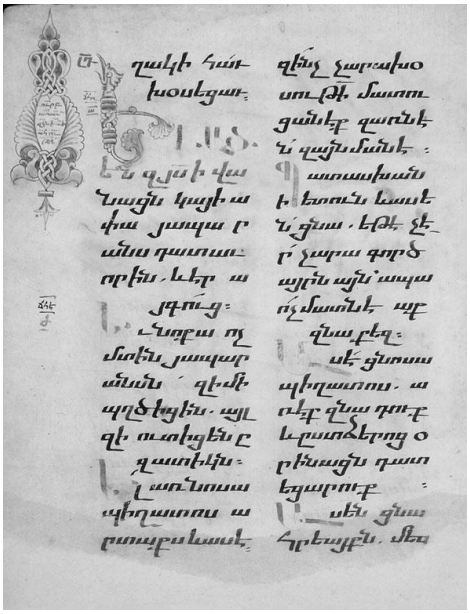
[15] **Ա. Գէորգեան**, *Հայ մանրանկարիչներ, մատենագիտութիւն IX-XIX դդ.*, Գահիրէ, 1998, էջ 429:



ՄՄ 7740, 1բ, Ավետում



ՄՄ 7740, 2ա, Ծնունդ



ՄՄ 7740, 375բ, գրչության նմուշ

Նկ. 3.

Մոմեղեն սարկավագը, որին Մխիթարը հիշում է որպես «արդարամիտ և բարեպաշտ առն, լցեալն ամենայն իմաստութեամբ և զարդարեալն զանազան առաքինութեամբ», Ավետարանը խնդրել և ստացել է իրենց ողջ գերդաստանի հիշատակի համար: Նրա անունից Մխիթարը թողել է ընդարձակ հիշատակարան, որտեղ հիշվում են արյունակից և խնամիական կապերով կապված բոլոր կենդանի ու հանգուցյալ բարեկամները, հիշվում են նաև Զաքարի քահանան և կնքավոր Զաքի-չարուխը: Հետաքրքիր է, որ Մոմեղեն սարկավագը չի մոռանում իր արհեստավոր ու առևտրական բարեկամներին՝ ուստա (վարպետ) Ավրանին, ղասաբ (մսագործ) Նվարադին, գինեծախ (գինեվաճառ) Զաքարեին: Հիշատակարանի այս հատվածում գրիչը դարձյալ խնդրում է հիշել իրեն, «որ ծեր ալեաւք եւ տկար անձամբ գրեցի», ապա խնդրում է անմեղադիր լինել «սղալանաց եւ խոշորութեան գրիս, վասն զի կարի յոյժ իմն ծեր անձամբ աշխատեցայ ի գրելն սորայ»: Վերջում գրիչը հիշում է մանկտավագ (ավագ վարպետ) Ներսեսին, որն իր օգնականն ու աշակերտն է. «Զբազմավէր ոգի զմանկտաւագ Ներսէսս՝ զսակաւ աշխատողս ի սմայ, աղաչեմ միով Տէր ողորմեայիւ օգնական լինել»: Ներսեսին գրիչը հիշում է նաև 1334 և 1338 թվականներին օրինակած ձեռագրերի հիշատակարաններում. նա Խաչատուր Սեբաստացի քահանայի ավագ որդին էր, որին գրիչը երկու դեպքում էլ հիշում է Շնոֆոր սարկավագի հետ. «զպատուեալ ծերունին՝ զԽաչատուր քահանայ Սեւաստացի եւ զանդրանիկ նորին զսիրելի եղբայրն մեր՝ զՆերսէս սարկաւագ եւ զՍտեփաննոս երէց Բաբերթցի, եւ զորդին՝ զՇնաւոր սարկաւագն, որք բազում սիրով յորդորեցին զմեզ ի գործս եւ օժղդակ եղեն տկարիս» (Եղմ. 1941, թ. 156ա):

Ըստ հետագայի հիշատակարանների՝ ձեռագիրը մի քանի անգամ նորոգվել ու կազմվել է: Աներոջ՝ Ամիրշահ աղայի՝ Ս. Սարգիս եկեղեցուն ընծայած Ավետարանը 1488 թվականին Հովհաննեսը զարդարել է տվել արծաթյա տասներեք կոստղերով (թ. 1ա): Հետագայում ավելացվել է նաև կազմի արծաթյա խաչը, որի նվիրատուն՝ ոմն Թուրվանդան, իր և երկու որդիների անունից այդ մասին 1546 թվականին թողել է հիշատակարան (թ. 1ա):

Ամփոփենք, ԺԴ դարի նշանավոր գրիչ, մանրանկարիչ և կազմարար Մխիթար Անեցին հայկական ձեռագրական մշակույթի նշանավոր դեմքերից է: Իր գրչական գործունեությունը Անիում սկսած արվեստագետը այն շարունակել է Իլխանության մայրաքաղաք Սուլթանիայում, որտեղ էլ ձեռք է բերել մեծ անուն և ճանաչում:

1385 թվականին Հուլավյանների պետության փլուզման պատճառով Սուլթանիան կորցրեց իր նշանակությունն իբրև մայրաքաղաք, իսկ Լենկ Թեմուրի արշավանքների հետևանքով բնակչությունը տարագրվեց՝ բնակություն հաս-

տատեղով ավելի ապահով վայրերում, մասնավորապես Թավրիզում[16]*: Ավարտվեց նաև Սուլթանիայի հայկական գրչության կենտրոնի գործունեությունը, որի վերջին գրիչն է Մխիթար Անեցին, նրանով է ավարտվում այդ գրչության կենտրոնի մոտ երեսունամյա գործունեության բեղուն շրջանը:*

TAMARA MINASYAN

THE LIFE AND MANUSCRIPT LEGACY OF THE SCRIBE AND MINIATURIST MKHIT‘AR ANETS‘I

Keywords: Ani, Soltaniyeh, manuscript, priest Grigor, miniaturist Avag, deacon Momeghen, Gospel, scriptorium.

At the beginning of the 14th century, as a result of the political and economic situation in the former Bagratid capital of Ani, many inhabitants left their native city and settled in Cilicia, Crimea, Van, Trebizond, and Poland, as well as in a number of settlements in Persia, including Soltaniyeh, the capital of the Mongol Ilkhanate. Mkhit‘ar Anets‘i, a famous 14th century scribe, miniaturist and bookbinder, was also among those who emigrated to Soltaniyeh. The artist, who had begun his activity in Ani, continued it in Soltaniyeh, where he acquired a great reputation. Four manuscripts produced by Mkhit‘ar Anets‘i have come down to us: all are copied on paper, written in beautiful, well-proportioned minuscule (*bolorgir*) and tastefully illustrated. The manuscripts date from 1321 to 1357. Three of them are housed in the Mashtots Matenadaran (Mss M2961, M4429, and M7740) and one manuscript is housed in the manuscript library of the Armenian Patriarchate in Jerusalem (Ms J1941). Mkhit‘ar is the scribe, illuminator and binder of two of the manuscripts, and he copied the other two in collaboration with miniaturist Avag, a pupil of the Gladzor school who later settled in Soltaniyeh. Educated in the cultural circles of Ani, Mkhit‘ar carried with him the traditions of the Ani school and became one of the most prominent representatives not only of the Soltaniyeh scriptorium but of Armenian cultural life in general. With the collapse of the Ilkhanate in 1385, Soltaniyeh lost its status as capital and, as a result of Tamerlane’s invasions, the population moved to safer locations, notably Tabriz. The activity of the Armenian scriptorium of Soltaniyeh, whose last scribe was Mkhitar Anets‘i, also came to an end, thus closing the fruitful period of activity of this writing centre which lasted for about thirty years.

[16] **Հ. Մարտիրոսյան**, *Իրանահայ գաղութի պատմություն*, Երևան, 2007, էջ 189:

ТАМАРА МИНАСЯН

ЖИЗНЬ И РУКОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ ПИСЦА И МИНИАТЮРИСТА МХИТАРА АНЕЦИ

Ключевые слова: Ани, Султания, рукопись, священник Григорий, миниатюрист Аваг, дьякон Момеген, Евангелие, скрипторий.

В начале XIV века, из-за неблагоприятной политической и экономической ситуации в столице Ани многие его жители покинули родной город и поселились в Киликии, Крыму, Ване, Трапезунде, Польше, в ряде населенных пунктов Персии, в том числе в Султании, столице Ильханата. Среди тех, кто эмигрировал в Султанию, был и Мхитар Анеци, знаменитый писец, миниатюрист и переплетчик XIV века. В Султании он приобрел большую известность. До нас дошли четыре рукописи, созданные Мхитаром Анеци: все они написаны на бумаге красивым, хорошо калиброванным минускулом (болоргир – арм. букв. «округлое письмо») и богато иллюстрированы. Рукописи датируются 1321-1357 годами. Три из них хранятся в Матенадаране имени Месропа Маштоца (№№ 2961, 4429, 7740), одна – в хранилище Армянского патриархата в Иерусалиме (№ 1941). Мхитар был переписчиком, иллюстратором и переплетчиком двух из этих рукописей, а две другие он переписал в сотрудничестве с миниатюристом Авагом, выучеником школы Гладзор, который позже поселился в Султании. Сформировавшийся в культуре Ани, Мхитар привнес сюда традиции анийской школы и стал одним из самых ярких представителей не только султанийского скриптория, но и местной армянской культурной жизни в целом. С распадом Ильханата в 1385 году Султания перестала быть столицей, а из-за нашествия Тамерлана население перебралось в более безопасные места – в частности, в Табриз. Закончилась и деятельность армянского скриптория Султании, последним писцом которого был Мхитар Анеци, завершивший самый плодотворный, длившийся около тридцати лет, период его деятельности.

ԼՈՒՍԻՆԵ ԹՈՒՄԱՆՅԱՆ*

DOI:10.57155/IAAP4256

ԱՐՏԱՄԵՏ ՔԱՂԱՔԻ ԳՐՉՈՒԹՅԱՆ ԿԵՆՏՐՈՆԸ

Բանալի բառեր՝ *Արտամետ, Վասպուրական, «Մատեան ողբերգութեան», ձեռ. ՄՄ 5883, Դավիթ Արտամետցի, գրչության կենտրոն:*

Մուտք

Սույն հոդվածում ներկայացրել ենք Վասպուրական աշխարհի քաղաքներից մեկի՝ Արտամետի գրչության կենտրոնը: Այս քաղաքի պատմությունը մանրամասն ներկայացրել է Թադևոս Հակոբյանն իր «Պատմական Հայաստանի քաղաքները» արժեքավոր ուսումնասիրության մեջ: Սակայն Արտամետի ձեռագրական ժառանգությունը չի եղել ուսումնասիրողների հետաքրքրության շրջանակներում: Թեև պահպանված ձեռագրերը սակավ են, սակայն խոսուն նյութ են հաղորդում Արտամետում ձեռագրաստեղծման գործի մասին:

Արտամետ քաղաքը մտել է Մեծ Հայքի Վասպուրական նահանգի Տոսպ գավառի մեջ: Այն Վանա լճի հարավարևելյան ափին է, Վան քաղաքից մոտ 13 կմ հարավ-արևմուտք՝ եռանկյունաձև փոքրիկ սարավանդի վրա, որն աստիճանաբար իջնում է դեպի լիճը: Սարավանդի մի կողմում նրա Ջարդ կոչված բերդն էր, իսկ վերջինիս շրջակայքում տարածվում էր բուն քաղաքը: Արտամետը հնում հարուստ է եղել մրգատու այգիներով, հողերը ոռոգվել են Մենուայի կամ Շամիրամի ջրանցքով, որ կոչել են «Շամիրամ Սու»:

> *«Արտամետի դիրքն ու բնությունն ունեն անզուգական գեղեցկություն: Նրա հյուսիսային կողմում ծփում են Վանա լճի ջրերը, իսկ հարավում բարձրանում են Հայկական Տավրոս լեռնաշղթայի մի քանի լեռնագագաթները, որոնց կատարներից տեսանելի են ամբողջ լիճն ու նրա շրջակայքի բնակավայրերը: Գյուղաքաղաքն ամբողջությամբ թաղված էր պտղատու այգիների, հատկապես խնձորենիների և ընկուզենիների մեջ»[1]:*

---

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, tumanyan.lusi@gmail.com, պ.գ.թ., հոդվածը ստանալու օրը՝ 5 դեկտեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 8 դեկտեմբերի, 2024:

1 **Թ. Հակոբյան,** *Պատմական Հայաստանի քաղաքները*, Երևան, 1987, էջ 74:

Արտամետը Հայաստանի հնագույն բնակավայրերից է, որի անունն ավանդաբար կապվում է Անահիտ դիցուհու (հունարեն՝ Արտեմիս) անվան հետ. ենթադրաբար այստեղ եղել է հեթանոսական մեհյան, որը քրիստոնեության ընդունումից հետո վերածվել է եկեղեցու[2]: Իսկ Թովմա Արծրունի պատմիչը փորձում է այն բացատրել՝ գրելով, թե Արտամետ նշանակում է «Արտաշեսի մուտք» կամ «Արտավանի մուտք». «Իսկ զանուն քաղաքին կոչեաց Արտամատ, որ թարգմանեալ ստուգաբանի Արտաշէսի ձեռակերտ կամ թէ Արտաշէսի եկք, զի ըստ պարսիկ ձայնի Մատ՝ եկք թարգմանի»[3]:

Քաղաքի կառուցումը վերագրում են Հայոց Արտաշես Ա-ին (Ք.ա. 2-րդ դար). արքան այն կառուցել էր իր կնոջ՝ Սաթենիկի համար որպես քաղաք-ամառանոց: Քաղաքի տարածքում և շրջակայքում պահպանվել են հեթանոսական պաշտամունքային կառույցների հետքեր[4]: 19-րդ դարում օտարազգի գիտնականներ պրոֆ. Շուլցը, Մյուլլեր Սիմոնիսը, դոկտ. Պելքը հնագիտական ուսումնասիրություններ են կատարել Արտամետ քաղաքում ու շրջակայքում և հայտնաբերել Վանի թագավորության մի քանի սեպագրեր (Մենուայի ջրանցքի պատերին, կից ժայռերի վրա)[5]:

Մինչև 8-րդ դարի վերջերը Արտամետը մտել է Ռշտունի իշխանների տիրույթների մեջ, իսկ դրանից հետո անցել է Արծրունի իշխաններին և վերելք ապրել Արծրունիների թագավորության օրոք՝ 10-11-րդ դարերում: Արտամետով է անցել Վանն ու Ոստանն իրար կապող ճանապարհը: Բնակիչների հիմնական աշխատանքը այգեգործությունն էր. հայտնի էր հատկապես խնձորը, որը վաճառքի էր տարվում նաև այլ բնակավայրեր: Այգեգործությունից բացի, բնակչությունը զբաղվում էր նաև երկրագործությամբ, ձկնորսությամբ, արհեստներով ու առևտրով:

19-րդ Անմեղաբարնտամետը շարունակում էր մնալ հայկական փոքրիկ քաղաք, որն ուներ Սուրբ Աստվածածին գործող եկեղեցի, դպրոց, բարեգործական ընկերություն՝ «Արշակունեացը», որը նպաստում էր մշակութային և կրթական գործի առաջադիմությանը: Հայ բնակչության սիրելի ուխտավայրերից էին տեղի Սուրբ Շմավոն, Թուխ Մանուկ և Սուրբ Հակոբ մատուռները, կար նաև հունական մի եկեղեցի[6]: Արտամետի հայ ազգաբնակչությունը տուժել է 1895 թ. համիդյան ջարդերի ժամանակ, իսկ 1915 թ. Մեծ Եղեռնի հետևանքով բնակավայրը հայաթափվել է:

---

[2] Նույն տեղում:

[3] **Թովմա Արծրունի եւ Անանուն,** *Պատմութիւն տանն Արծրունեաց,* աշխ.՝ *Գէորգ Տէր-Վարդանեանի,* Մատենագիրք Հայոց, հ. ԺԱ, ԺԲ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 96:

[4] **Թ. Հակոբյան,** *Պատմական Հայաստանի քաղաքները,* էջ 76-77:

[5] **Լինչ,** *Հայաստան. ուղեւորութիւններ եւ ուսումնասիրութիւններ,* Կ. Պոլիս, 1914, էջ 133-137:

[6] **Թ. Հակոբյան,** *Պատմական Հայաստանի քաղաքները,* էջ 75-76:

1369 թվականին ընդօրինակված Նարեկ աղոթագիրքը

Արտամետի գրչության կենտրոնից մեզ հայտնի է երեք ձեռագիր: Վաղագույնը 1369 թ. **Մատեփաննոս կրոնավորի** ընդօրինակած **Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» աղոթագիրքն է** (ՄՄ 5883): Ձեռագրի արտաքին տվյալներն են. գրանյութը՝ թուղթ (472 թերթ, 17.5x12), գիրը՝ բոլորգիր, մանրանկարչությունը՝ կիսախորան (3ա), ճակատազարդ (159բ, 339բ), լուսանցազարդեր, զարդագրեր և համեստ գունապնակ (կարմիր, մանուշակագույն)[7]:

Գրչության ժամանակի ընդարձակ հիշատակարանում նշված են գրչության վայրը, թվականը, ինչպես նաև գրչի, նրա ազգականների, գրչությանն օժանդակած անձանց, ժամանակի հոգևոր և աշխարհիկ ղեկավարների անունները: Մատեփաննոս կրոնավորը մատյանն սկսել է գրել Վարագավանքում, ապա քաղաքական ծանր իրավիճակի պատճառով շարունակել և ավարտել է 1369 թ. Արտամետի Սուրբ Աստվածածին և Սուրբ Գևորգ եկեղեցիների հովանու ներքո: Հիշատակարաններում թվարկված են և՛ Վարագավանքի, և՛ Արտամետի եկեղեցիների անունները. «...ի հռչակաւոր եւ աստուածաբնակ ուխտս Վերին Վարագ, ընդ հովանեաւ տիեզերալոյս Սուրբ Նշանիս եւ Սուրբ Փրկչիս եւ Սուրբ Աստուածածնիս եւ Սուրբ Գալիլեայ եւ երկոյտասան սուրբ եկեղեցայցս ի լուսաշաղախ լեառնս, որ երկոյտասան լոյսն ճառագայթեցաւ ակներեւ ամենայն աշխարհի» (158բ):

> «Արդ, գրեցաւ հոգելից եւ աստուածային տառս ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնիս եւ Սուրբ Գէորգա զաւրավարիս ի գեղջս, որ կոչի Արտամետ, ի հայրապետութեանն տէր Ներսէսի, ի թվականութեանն Հայոց ՊԺՀ (1369), յունիս ի տասն սկսեալ եւ ի սեպտեմբեր Լ (30) աւարտեալ: Ձգիրգս յառաջն ի Վարագ սկսաք ի գրել: Իծն անիծեալ եւ չար թշնամին, որ ի սկզբանէ հակառակ է Աստուծոյ, յարուցմունք արար ի վերա մեր եւ յանաւրինաց բռնութէնէ խիստ ի նեղութիւն կայեաք եւ զամն ողջ ի փախուստ եւ հալածական շրջեաք եւ հեծելոց շարժմունք ի վերա երկրի» (468աբ)[8]:

Այստեղ հանդիպում ենք մի սակավ հանդիպող մանրամասի՝ Մատեփաննոս գրիչը նշել է ձեռագրի ընդօրինակման տևողությունն ըստ ամիսների՝ հունիսի 10-ից սեպտեմբերի 30-ը: Նշանակում է, շուրջ չորս ամսվա ընթացքում գրիչը կարողացել է ընդօրինակել Նարեկ աղոթամատյանը ծայրից ծայր: Ձեռագրի էջերին գրչի թողած մի հիշատակագրությունից տեղեկանում ենք, որ Արտամե-

---

[7] *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Բ, կազմ.՝ *Մինիկ Եգանյան, Անդրանիկ Ջելթունյան, Փայլակ Անթաբյան*, Երևան, 1970, էջ 203:

[8] *ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, կազմ.՝ ***Լևոն Խաչիկյան***, Երևան, 1950, էջ 489:

տում ամռանը երբեմն բավական ցուրտ է եղել և թանաքը սառել է. «Ցուրտ էր եւ սեւադեղս պաղ, ե[ւ] գիրն կու փռուէր. դեռ արեւ տեսայ» (34բ-35ա):

Ձեռագրի տարբեր էջերին թողած հիշատակարաններում Ստեփանոս կրոնավորն հիշատակել է իր ծնողների և քրոջ անունները՝ նշելով, որ այս մատյանն ընդօրինակում է ի հիշատակ նրանց (186ա, 327ա, 357բ, 158բ-159ա, 339բ):

> *«Առաջնորդութեամբ Սուրբ Հոգոյն եւ կարողութեամբ Սուրբ Նշանիս գրեցաւ յերից գրոցս զմի գիրքս առաջին յիշատակ ինձ եւ ծնողաց իմոց. հաւրն իմ Կիրակոսի, որ փոխեալ է յԱստուած, եւ մաւրն իմ Մէլէքի, եւ քեռն իմ Գենէի եւ ամենայն արեան մերձաւորաց» (158բ-159ա):*
>
> *«Արդ, գրեցաւ կարողութեամբն Աստուծոյ երկրորդ գիրգս սուրբ վարդապետին Գրիգորի Նարեկայ, ձեռամբ յոգնամեղ եւ անարհեստ գրչի Ստեփաննոսի, յիշատակ ինձ եւ ծնողաց իմոց, հաւրն իմ Կիրակոսի, եւ մաւրն իմ Մելէքի եւ ամենայն արեան մերձաւորաց» (339բ):*
>
> *Գրիչը երախտագիտությամբ է նշում, որ ձեռագրի գրչության ընթացքում՝ և՛ գրչության գործում, և՛ կենցաղային խնդիրներում, իրեն օգնել է իր մայրը՝ Մելեքը:*
>
> *«Քրիստոս Աստուած, ողորմի անարժան գրչի Ստեփանոսի, եւ մաւրն իմ Մելէքի, որ շատ աշխատեցաւ հետ գրոցս եւ զմարմնաւոր պէտքն բերէր, յիշեցէք ի Քրիստոս» (278բ):*
>
> *«Ամենակալն Աստուած քաւեսցէ զմեղս եւ <ն> ջնջեսցէ զանց[ան]ս ծեր մաւրն իմ, որ երախ[տ]իք կայ ի գիրքս» (396ա):*

*Մի քանի բառով ներկայացնենք սույն մատյանի բովանդակային առանձնահատկությունը: Մատյանի էջերից մեկում Ստեփաննոս կրոնավորը նշում է, որ երեք գրքերից առաջինն ավարտեց, մեկ այլ էջում՝ որ երկրորդն ավարտեց. «Առաջնորդութեամբ Սուրբ Հոգոյն եւ կարողութեամբ Սուրբ Նշանիս գրեցաւ յերից գրոցս զմի **գիրքս առաջին**..», «Արդ, գրեցաւ կարողութեամբն Աստուծոյ **երկրորդ գիրգս**...» (158բ, 339բ): «Գիրք» ասելով՝ գրիչն այստեղ նկատի չունի երեք տարբեր ձեռագրեր, այլ՝ աղոթամատյանի մասերը. ստացվում է վասպուրականյան վանական միջավայրում Նարեկ մատյանը երեք մասի է բաժանվել, ինչն էլ իր արտահայտությունն է գտել Ստեփաննոս կրոնավորի 1369 թ. ընդօրինակած ձեռագրում: Ստեփաննոս գրչի սույն հիշատակարանները և Նարեկ աղոթամատյանը երեք մասով ներկայացված լինելը ժամանակին նկատել են աղոթամատյանի քննական բնագիրը կազմողները՝ Պողոս Խաչատրյանն ու Արշալույս Ղազինյանը (1985 թ.)[9]: Նարեկ աղոթամատյանի եռամաս այս բաժանումը, որ հայտնի է Մատենադարանի 5883 ձեռագրից և տեղ է գտել 1985 թ. քննական*

[9] **Գրիգոր Նարեկացի,** *Մատեան ողբերգութեան (քննական բնագիր),* աշխ.՝ ***Պողոս Խաչատրյանի*** և ***Արշալույս Ղազինյանի,*** Երևան, 1985, էջ 46, 183-184:

բնագրում, արժանացել է նարեկագետների, այդ թվում՝ ֆրանսիացի աստվածաբան, հայագետ Ժան Պիեռ Մահեի ուշադրությանը[10]*։*

Տեսնենք, թե որ գլուխներով է սահմանված երեք մասի բաժանումը։ Առաջին հատվածին վերաբերող հիշատակարանը հաջորդում է ԼԴ (34) գլխին, ուստի նշանակում է՝ երկրորդ մասը սկսվում է Լե (35) դավանավանական գլխով։ Երկրորդ հատվածին վերաբերող հիշատակարանը հաջորդում է ՀԴ (74) գլխին, ուստի նշանակում է՝ երկրորդ մասը սկսվում է Հե (75) դավանավանական գլխով։ Աղոթամատյանի Լե և ՀԴ գլուխները Հավատքի խոստովանություն ներկայացնող հայտնի երկու գլուխներն են, որտեղ Գրիգոր Նարեկացին շարադրել է Մի Աստվածության և Սուրբ Երրորդության (Հոր, Որդու և Սուրբ Հոգու), Քրիստոսի մարդեղության և իրականացրած փրկագործության, Մարիամ Աստվածածնի, Աստվածընկալ Խաչի վերաբերյալ Քրիստոնեական եկեղեցու, այդ թվում՝ Հայ Առաքելական եկեղեցու դավանանքը։ Հիրավի, տրամաբանական է, որ դավանաբանական գլուխները պետք է սկիզբ լինեն որևէ գրքի կամ նրա առանձին հատվածի. այսպես է Հայ եկեղեցու ժամագրքում, որը սկսվում է «Հրաժարիմք»-ով և «Խոստովանիմք եւ հաւատամք» հանգանակով, այսպես է Խորհրդատետր-Պատարագամատույցում, որտեղ «Բուն Պատարագ»-ի հատվածը սկսվում է Նիկիական Հավատո հանգանակով։

*Ստեփաննոս գրչից հիշատակարան կա մեկ այլ ձեռագիր **Նարեկ աղոթագրքում** ևս (ՄՄ 5076)։ Ձեռագրի էջերից մեկի ստորին հատվածում Ստեփաննոսը թողել է հետևյալ փոքրիկ գրությունը. «Նաեւ զիս՝ զմեղաւք զառածեալ Արտամեցի Ստեփաննոս, որ միայն զանուն ունիմ եւ ի գործոյն ոչ, յիշեսջիք յաղաւթս ձեր, եւ Աստուած զձեզ յիշէ. ամեն։ Թվ. ՊԻԵ (1376)» (127բ)։ Սույն մատյանի գրչության ժամանակի մասին մասնագետների կարծիքները տարբեր են։ Մեսրոպ եպս. Տեր-Մովսիսյանն այն համարել է 13-րդ դարում ընդօրինակված մատյան*[11]*, այս կարծիքին են նաև Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռագրացուցակի կազմողները՝ Օ. Եգանյանը, Ա. Ջեյթունյանը, Փ. Անթաբյանը*[12]*։ Մինչդեռ Պ. Խաչատրյանը և Ա. Ղազինյանը ձեռագրի գրիչ են համարել Ստեփաննոս Արտամետցուն, իսկ գրչության հավանական թվական նշել են 1360-ը*[13]*։ Նկատի ունենալով գրչական և լեզվական տարբերությունները մյուս մատյանի հետ*

---

[10] **Ժան-Պիեռ Մահե,** «Ողբերգության մատյանի» կառուցվածքի և ստեղծագործության մի քանի հարցեր, *ՊԲՀ*, 1986, № 4, էջ 99-105։

[11] Այս մասին տե՛ս Մեսրոպ եպս. Տեր-Մովսիսյանի գրությունը ձեռագրի 1-ին էջին։

[12] *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Բ, էջ 29։

[13] **Գրիգոր Նարեկացի,** *Մատեան ողբերգութեան (քննական բնագիր)*, էջ 42։

(ՄՄ 5883)՝ կարծում ենք, որ այս ձեռագիրն ընդօրինակվել է 13-14-րդ դարերում (մինչև 1360 թ., քանի որ ձեռագրում այդ թվականի հիշատակարան կա), իսկ հետագայում պատկանել է Ստեփաննոս Արտամետցուն, որ և ձեռագրում թողել է իր անունը:

Արտամետի գրչության կենտրոնից հայտնի այլ ձեռագրեր

*Արտամետից մեզ հայտնի են այլ ձեռագրեր ևս: 1569 թ. **Նիկողայոս երեցն** ընդօրինակել է **Ավետարան** (ՄՄ 5490)*[14]*. «Արդ, գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ի թուաբերութեան Հայոց ի ՌԺՀ (1569), ի հայրապետութեան տեառն Գրիգորիս կաթողիկոսի, ի դառն եւ ի վշտայշատ ժամանակիս, որ եմք գերի ի ձեռս ա[յ]լազգաց վաս[ն] ծովացեալ մեղաց մերոց, ձեռամբ անմիտ եւ սղալաբան եւ բծուն, մեղօք լցեալ սուտանուն Նիկողայոս իրիցու, ի գօղն, որ կոչի Արտամետ, ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնին եւ Սուրբ Ստեփաննոս Նախավկային եւ Ամենափրկչին» (316բ):*

Հիշատակարանում գրիչը նշել է իր ընտանիքի անդամներին՝ ծնողներին՝ Ատոմ քահանային և Գուլբահատին, որդուն՝ Հովհաննես քահանային, նրա որդի Կարապետին և այլոց: Կարապետը սույն ձեռագրի թղթի կոկողն է. «Զկարապետն, որ աշխատեցաւ ի կոկել թխտին» (317ա):

Ձեռագրի լուսանցային հատվածներում գրիչը թողել է փոքրիկ հիշատակագրություններ. մեկում ողբում է իր ծանր օրերը, մյուս երկուսում՝ ընթերցողներից բժշկության աղոթք խնդրում իր անձի համար. «Աղ եւ աւաղ զիս եւ զաւուրքս իմ յամենայն ժամ, որ ի տատանման կամ հանապազ» (61ա): «Աւետարանն բժշկութեան կարդա՛յ եւ զմեղաւոր գծողս յիշեա՛ ի Տէր», «Աւետարանս բժշկութեան կարդա՛ եւ գծողս յիշեա՛ ի Տէր» (114բ, 261ա):

Այս ձեռագրի պատվիրատու-ստացողը Նսեֆ անունով մի բարեպաշտ կին է, որն ստանալով բաղձալի մատյանը, այն ընծայել է Անկղ գյուղի Սուրբ Գևորգ զորավար եկեղեցուն (Հայոց ձոր գավառում)՝ որպես բարի հիշատակ իր և իր ազգականների համար: Ձեռագրի արտաքին տվյալներն են. գրանյութը՝ թուղթ (320 թերթ, 21x16), գիրը՝ բոլորգիր, մանրանկարչությունը՝ երեք ավետարանիչների պատկերներ (Մարկոս 91բ, Ղուկաս 151բ, Հովհաննես և Պրոխորոն 248բ), կիսախորաններ (2ա, 92ա, 152ա, 249ա), լուսանցազարդեր, զարդագրեր, գործածված գույները՝ կարմիր (մուգ, վառ), կանաչ, կապույտ, դեղին, նարնջագույն, շագանակագույն[15]*:*

---

[14] *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Բ, էջ 117:

[15] Նույն տեղում:

17-րդ դարասկզբին Արտամետում գրչական գործունեություն է ծավալել ***Կարապետ քահանան****: Նրա ընդօրինակած ձեռագրերը մեզ չեն հասել, սակայն մեկի մասին կան վկայություններ: Այս ձեռագիրը* ***Ավետարան*** *է, ընդօրինակվել է 1605 թ.: Համաձայն Մակար եպս. Բարխուդարյանցի՝ 19-րդ դարավերջին այն պահվում էր Շամքորի Նոր Փիփ ավանի Սուրբ Ստեփաննոս եկեղեցում: Ձեռագիրը թղթյա է՝ պարզունակ նկարազարդումով, ծաղկողը Կարապետ գրչի եղբայրն է՝ տեր Ատոմը, իսկ պատվիրատու-ստացողներն են՝ Գուլիարը, Սաղդաթեարը, Սպանդիարը. «Արդ, գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ի գեաւղս, որ կոչի Արտամէտ, ձեռամբ ...Կարապետ երիցու, ընդ հովանեաւ Սուրբ Աստուածածնին, Սուրբ Ստեփաննոս Նախավկային եւ Ամենափրկչին»*[16]*:*

Այս ժամանակները ծանր և արյունալի էին, որովհետև սկսված թուրք-պարսկական պատերազմների պատճառով մեծապես տուժում է նաև Հայոց երկիրը: Կարապետ գրիչն իր ձեռագրի ընդարձակ հիշատակարանում նկարագրել է տեղի ունեցած արհավիրքները. թուրք զորագլուխը Կոստանդնուպոլսից զորքով արշավում է Շահ Աբասի դեմ, սակայն չի հաջողվում նրա ծրագիրը, և ետդարձին նա ասպատակում և ավերում է Վան քաղաքն ու շրջակայքը: Այս պատճառով սկսվում է արտագաղթ դեպի այլ երկրներ, իսկ մնացողները մատնվում են սովի: Գրիչը ողբալով նշում է, որ այդ օրերին ինքը ևս իր ընտանիքի հետ արտագաղթեց, և օտար երկրում մահացան իր կինը, դուստրերը, որդին՝ Մկրտիչը, հարսները, եղբայրը՝ տեր Ատոմը, որ ծաղկել էր Ավետարանը[17]*:*

Մակար եպս. Բարխուդարյանցից բացի, սույն ձեռագիրը տեսել և հիշատակարանը 1876 թ. «Մեղու Հայաստանի» թերթում (թիվ 38) հրատարակել է Աղեքսանդր Արարատյանցը, սակայն որպես գրչության թվական նշել է ոչ թե ՌԾԴ (1605), այլ ՌԽԹ (1594)[18]*: Մմբատ Տեր-Ավետիսյանը, կարևորելով սույն ձեռագրի հիշատակարանում նկարագրված պատմական դեպքերը, իր «Город Джуга» գրքում ևս ներառել է այս հիշատակարանը՝ օգտվելով Մակար եպս. Բարխուդարյանցից*[19]*: Մեսրոպ Մագիստրոս Տեր-Մովսիսյանն իր անտիպ ձեռագրացուցակում, օգտվելով և՛ Մակար եպս. Բարխուդարյանցից, և՛ «Մեղու Հայաստանի»*

---

[16] **Մակար եպս. Բարխուտարեանց,** *Արցախ*, Բագու, 1895, էջ 297-298: **Ա. Մաթևոսյան,** *Հայկական գրչության կենտրոնների համահավաք քարտարան* (ամտիպ, Մաշտոցի անվ. Մատենադարան): Տե՛ս նաև Թ. **Մինասյան,** *Ուտիքի գրչության կենտրոնները*, Երևան, 2020, էջ 145:

[17] **Մակար եպս. Բարխուտարեանց,** *Արցախ*, էջ 297-298:

[18] **Ա. Ալարատեանց,** «Փիր», *Մեղու Հայաստանի լրագիր*, 1976 թ., թիվ 38, էջ 2-3: *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, մասն Ա (1601-1620 թթ.)*, կազմ.՝ **Վազգեն Հակոբյան, Աշոտ Հովհաննիսյան**, Երևան, 1974, էջ 193-195, հրատարակողները 1594 թվականն ուղղել են 1605:

[19] **С. В. Тер-Аветисян**, *Город Джуга*, Тбилиси, 1937, сс. 48-50.

թերթից, սույն ձեռագրի հիշատարականն ընդօրինակել է երկու անգամ՝ նշյալ թվականների ներքո[20]*։*

*Արտամետից հայտնի հաջորդ ձեռագիրը 17-րդ դարում ընդօրինակված ծիսամատույան է (ՄՄ 5533)՝ **Ատենի ժամագիրք** (ներառում է ժամագիրք, խորհրդատետր, Տոնացույց)։ Ձեռագրի արտաքին տվյալներն են. գրանյութը՝ թուղթ (224 թերթ, 21.5 × 16), գիրը՝ բոլորգիր, մանրանկարչությամբ հարուստ չէ, ունի լուսանցազարդեր և զարդագրեր, գործածված գույները՝ կարմիր, կապույտ, կանաչ*[21]*։ Ձեռագրի գրիչը **Դավիթ երեցն** է. «Փա՛ռք ամենասուրբ երրորդութեանն՝ Հօր եւ Որդւոյ եւ Սուրբ Հոգւոյն, այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն։ Եւ արդ, աւարտեցաւ ժամագիրքս ձեռամբ Դաւիթ իրիցու, ի գեօղս Արտամետ, յիշատակ հաւատարիմ եւ բարեմիտ առն Աստուծոյ՝ հիւս[ն] Սիամոնին, եւ ծնօղացն՝ Մէլքոնին եւ Յազամաթին, կողակցին՝ Սառին, որդոցն՝ Մարտիրոսին եւ Մէլքի (այստեղից թափված է)» (224բ)։*

Ինչպես տեսնում ենք, երբ ձեռագիրը հասել է Մատենադարան, վերջին թերթերն արդեն թափված են եղել, ինչի արդյունքում էլ գրչության հիշատակարանն ամբողջական չէ։ Վանեցի ուսուցիչ Հովհաննես (Ոնիկ) Բարաղամյանն այս ձեռագիրը տեսել է Վարագավանքում (1906-1907 թթ.) և մի քանի տող արտագրել գրչության հիշատակարանից՝ և՛ գրչին, և՛ ստացողին վերաբերող հատվածներից։ Մեջբերենք ստացողին վերաբերող հատվածը այնպես, ինչպես այն արտագրել է Բարաղամյանը. «ես՝ հիւս Սիամոնս եատու զսուրբ գիրքս ի դուռն Ս. Գէօրգեայ գօրավարին, որ ի գեօղս Քէօշի, յիշատակ հոգոյ իմոյ. ամէն»[22]*։ Այսքանից պարզ է, որ Վարագավանքում գտնվելու ժամանակ այս ձեռագրի վերջին թերթերը դեռևս պահպանված էին։ Բնականաբար պատվիրատու-ստացողը՝ Սիամոնը, ստանալով բաղձալի ձեռագիրը, այն անմիջապես ընծայել է Քյոշի Սուրբ Գևորգ եկեղեցուն, ուստի ընծայման թվականը՝ 1651, կարող ենք համարել նաև գրչության ավարտի թվական։ Ինչ վերաբերում է ընծայման վայրին՝ «ի դուռն Ս. Գէօրգեայ գօրավարին, որ ի գեօղս Քէօշի», կարծում ենք, որ այն Վասպուրականի Հայոց ձոր գավառակի Քյոշք գյուղն է, որն ունեցել է Սուրբ Գևորգ անվամբ եկեղեցի*[23]*։*

---

[20] **Մեսրոպ Մագիստրոս Տէր-Մովսիսեան**, *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց. Աւետարանք, 1-ին օրինակ, 2-րդ հրատարակութիւն*, էջ 1146, 1246. Մաշտոցի անվան Մատենադարանի Անտիպ ձեռագրացուցակների ֆոնդ։ Տե՛ս նաև *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, մասն Ա (1601-1620 թթ.)*, էջ 185, 193-195։

[21] *Ցուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Բ, էջ 127-128։

[22] **Յ. Բարաղամեան**, *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Վասպուրականի*, ՄՄ 6333, 80ա, հմր. 329։ Տե՛ս նաև *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԷ դար, մասն Գ (1641-1660 թթ.)*, կազմ.՝ **Վազգեն Հակոբյան**, Երևան, 1984, էջ 451։

[23] *Հայաստանի և հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*, հ. 5, կազմ.՝ **Թ. Հակոբյան, Ստ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Բարսեղյան**, Երևան, 2001, էջ 402-403։

ՄՄ 4726 և ՄՄ 5381 ձեռագրերի գրիչը Դավիթ Արտամետցին է, որ, մեր կարծիքով, նույն Դավիթ երեցն է: Այս մատյաններում գրչության վայրը նշված չէ, սակայն չի բացառվում, որ դրանք ընդօրինակվել են Արտամետում:

*Ձեռագիր ՄՄ 5381-ը բովանդակությամբ **Ավետարան** է՝ ընդօրինակված 1682 թ.[24]. «...Դաւիթ Արտամեցի հասանել ի վերջին գիծ աստուածախօս Աւետարանիս... ի թվին ՌՃԼԱ, ի դառն եւ ի նեղ ժամանակիս, որ կամք գերի ի ձեռս այլասեռից ազանց, զոր Տէր Աստուածն ազատեսցէ զքրիստոնեայն ի ձեռաց անօրինաց. ամէն» (230ա):*

Ձեռագրի արտաքին տվյալներն են. գրանյութը՝ թուղթ (232 թերթ, 20.5x15), գիրը՝ բոլորգիր: Ձեռագրի թերթերը պակասավոր են. Մատթեոսի Ավետարանի սկիզբը չկա, ունի երեք կիսախորան՝ Մարկոսի, Ղուկասի, Հովհաննու Ավետարանների սկզբում (44ա, 92ա, 172ա), կան լուսանցազարդեր և զարդագրեր, գործածված գույները՝ կարմիր, կապույտ, կանաչ, դեղին, մանուշակագույն, նարնջագույն:

*Ձեռագիր ՄՄ 4726-ը բովանդակությամբ **ճառընտիր** է, գրիչներն են **Դավիթ Արտամետցին, տեր Մխիթարը, Ավետիսը,** իսկ ստացողներն են Խլղաթը, Խոսրովը և նրանց ազգականները: Ձեռագրի արտաքին տվյալներն են. գրանյութը՝ թուղթ (269 թերթ, 35x25), գիրը՝ բոլորգիր, մանրանկարչությամբ հարուստ չէ, ունի լուսանցազարդեր[25]:*

Ընդարձակ հիշատակարանը չի պահպանվել, ուստի հայտնի չէ գրչության թվականը (վերագրվում է 17-րդ դարին): Յուրաքանչյուր ճառից հետո կան մանր հիշատակագրություններ, որոնցում գրված են գրիչների և ստացողների անունները, սակայն գրչության վայրը և թվականը նշված չէ. «...մեղսամած գրչի՝ Աւէտ յորջորջի...», «...եւ մեղապարտ գրչիս տէր Մխիթարին», «...եւ զգրիչս՝ զտէր Դաւիթ Արտամեցիս» (7բ, 9ա, 150ա):

Ձեռագիրը բովանդակում է տարաբնույթ աստվածաբանական նյութեր՝ պատմություններ և ավանդություններ (Աստվածընկալ խաչափայտի, Քրիստոսի պատկերի, երեք մոգերի, Քրիստոսի մանկության, Պիղատոսի թղթի, Մովսեական օրենքի, հայերի մոտ Մուհամեդի գալստյան մասին), սրբերի վարքեր (Սուրբ Աստվածածնի ծննդյան, Վերափոխման, Դավիթ մարգարեի, Ստեփաննոս Ուլնեցու, Գրիգոր Լուսավորչի, Ներսես հայրապետի և Խադի, Հովհան Օձնեցու), տեսիլներ (Սուրբ Աստվածածնի, Գրիգոր Լուսավորչի, Ներսես Շնորհալու),

---

[24] *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Բ, էջ 95:

[25] *Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հ. Ա, կազմ.՝ ***Ննիկ Եգանյան, Անդրանիկ Ջեյմունյան, Փայլակ Անթաբյան***, Երևան, 1965, էջ 1272-1273:

եկեղեցու տարբեր հայրերի խրատներ և նրանց գրվածքներից հատվածներ (Հովհան Ոսկեբերան, Եփրեմ Ասորի, Բարսեղ Կեսարացի, Թեոփիլոս, Եվսեբիոս Կեսարացի, Հիպոլիտոս, Եղիշե, Վարդան Վարդապետ, Սարգիս Շնորհալի, Գրիգոր Վարդապետ, Հովհաննես Գառնեցի, Հակոբ Սրճեցի, Անանիա Նարեկացի, Հովհաննես Երզնկացի), ճառեր նվիրված Քրիստոսի Ծննդյանը, Ավագ շաբաթվա օրերին, Կիրակի օրերին, ներբող ձոնված Սուրբ Հարության տոնին, Թադեոս առաքյալի անվամբ կանոններ, Վարդան Արևելցու Արարածոց գրքի մեկնությունը:

1655 թ. Արտամետ քաղաքում ***Շարակնոց*** *է ընդօրինակել* ***Խաչատուր*** *գրիչը: Այս ձեռագրի ճակատագիրն այսօր անհայտ է, սակայն Մարմետ գյուղի եկեղեցում այն տեսել է Հովհաննես Բարաղամյանը (1906-1907 թթ.)՝ հիշատակարանից արտագրելով մի քանի բառ. «Աւրհնեալ է Աստուած, աւարտեցաւ Շարակնոցս ձեռամբ Խաչատուր քահանայի (Խաչատուր քահանայս երեցի Շարակնոցս), ի քաղաքս Արտամետ, ի դուռն Ս. Տիկին եկեղեցւոյ, ի թուին Հայոց ՌՃԴ (1655), սեպտ. Գ. (3), աւուրն Դշ. (չորեքշաբթի)»[26]: Համաձայն նրա վկայության՝ ձեռագիրն արդեն իսկ գտնվում էր վատ վիճակում՝ «...կազմալոյծ և յատակի սեկն ու սկզբի թղթերը թափած...»[27]:*

Բնականաբար, Արտամետում այլ ձեռագրեր ևս ընդօրինակվել են, որոնք տարաբնույթ աղետների և պատերազմների պատճառով մեզ չեն հասել: Սույն հոդվածը գրելիս ձեռագրագիտական հարցերում մեզ խորհուրդներով օժանդակել է Մաշտոցի անվան Մատենադարանի Ձեռագրատան վարիչ ա.գ.թ. Դավիթ Ղազարյանը, ինչի համար մեր շնորհակալությունն ենք հայտնում նրան:

Եզրակացություն

Այսպիսով, Արտամետ քաղաքը Վասպուրական նահանգի ևս մեկ գրչության կենտրոն է, ինչի վկայականներն են այնտեղ ստեղծված և ոչ ամբողջությամբ մեզ հասած ձեռագրերը: Մեզ հայտնի վաղագույն մատյանը 1369 թ. Ստեփաննոս կրոնավորի ընդօրինակած Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան» աղոթագիրքն է (ՄՄ 5883): Աղոթամատյանն ունի յուրահատուկ բաժանումներ՝ գլուխ Ա-ԼԴ, Լե-ՀԴ, Հե-Ղե:

Արտամետի գրչության կենտրոնի շարունակական գործունեության մասին են փաստում 16-17-րդ դարերի մատյանները: 1569 թ. Նիկողայոս երեցն ընդօրի-

---

[26] **Յ. Բարաղամեան,** *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Վասպուրականի,* ՄՄ 6333, 65բ, հմր. 270:

[27] **Նույն տեղում**: Ա. **Մաթևոսյան,** *Հայկական գրչության կենտրոնների համահավաք քարտարան* (անտիպ, Մաշտոցի անվ. Մատենադարան):

նակել է Ավետարան (ՄՄ 5490)։ Վկայութիւններ ունենք Արտամետում 1605 թ. Կարապետ երեցի ընդօրինակած Ավետարանի մասին։ Արտամետից հայտնի հաջորդ ձեռագիրը 17-րդ դարում ընդօրինակված ժամագիրքն է (ՄՄ 5533), որի գրիչը Դավիթ երեցն է։ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի թիվ 4726 և թիվ 5381 ձեռագրերի գրիչ Դավիթ Արտամետցին նույն Դավիթ գրիչն է, և այս ձեռագրերը ևս, ըստ մեզ, ընդօրինակվել են Արտամետում։ 1655 թ. Խաչատուր գրիչն այստեղ ընդօրինակել է Շարակնոց, որի ճակատագիրն այսօր անհայտ է։

LUSINE TUMANYAN

THE SCRIPTORIUM OF ARTAMET

Keywords: Artamet, Vaspurakan, *Book of Lamentations*, Ms 5883, David of Artamet, scriptorium.

The town of Artamet housed one of the scriptoria of the Vaspurakan province. Many Armenian manuscripts were copied here at different times. The earliest manuscript known to us, dating back to 1369 is Grigor Narekats‘i’s *Book of Lamentations* (Ms M5883), copied by the monk Step‘annos. This manuscript is unique, as the book is divided into three parts: chapters 1-34, chapters 35-74, chapters 75-95.

Other manuscripts from Artamet have also reached us. In 1569, a priest named Nikoghayos copied the Four Gospels (Ms M5490). There is information about a manuscript, copied by priest Karapet in 1605 in Artamet. The next known manuscript from Artamet is a Horologion dated to the 17th century (Ms M5533). The scribe of this manuscript was a priest named David. The scribe of manuscripts M4726 and M5381 is called David Artamets‘i; we conlude that he is the same priest David. Manuscript Ms M5381 is a copy of the Four Gospels dating to 1682, and manuscript M4726 is a Homilary. In 1655, a scribe named Khachatur copied a Hymnal (Sharaknots‘) at Artamet, the fate of which is unknown today. Of course, other manuscripts were also copied in Artamet, which have not reached us due to various disasters and wars.

ЛУСИНЕ ТУМАНЯН

СКРИПТОРИЙ ГОРОДА АРТАМЕТ

Ключевые слова: Артамет, Васпуракан, «Книги скорбных песнопений», рукопись 5883, Давид Артамеци, скрипторий.

Один из скрипториев провинции Васпуракан находился в городе Артамет. Здесь в разное время было создано множество армянских рукописей. Самая ранняя известная нам рукопись датируется 1369 годом. Это «Книга скорбных песнопений» (называемая также «Молитвенник») Григора Нарекаци (Матенадаран, рук. 5883), переписанная монахом Степанносом. Эта рукопись уникальна, так как книга разделена в ней на три части: главы 1-34, главы 35-74, главы 75-95.

До нас дошли и другие рукописи из Артамета. В 1569 году священник Николай переписал Четвероевангелие (Матенадаран, рук. 5490). Есть сведения о Евангелии, переписанном священником Карапетом в 1605 году в Артамете. Следующая известная рукопись из Артамета – Часослов, датированный XVII веком (Матенадаран, рук. М5533). Писец этой рукописи – священник Давид. Переписчиком рукописей Матенадарана 4726 и 5381 является Давид Артаметци, которого, вероятно можно отождествить со священником Давидом. Рукопись М5381 – Четвероевангелие (переписано в 1682 году) а рукопись М4726 – Гомилиарий. В 1655 году писец Хачатур скопировал в Артамете Гимнарий (Шаракноц), судьба которого сегодня неизвестна. Естественно, в Артамете переписывались и другие рукописи, не дошедшие до нас из-за различных исторических катаклизмов.

ԳՈՀԱՐ ՉԱՏՅԱՆ*

DOI:10.57155/BAFL4162

ՂՐԻՄԻ ՆՇԱՆԱՎՈՐ ԳՐԻՉ ՆԱՏԵՐԻ՝ ԸՆՏԱՆԵԿԱՆ ԿԱՐԵՎՈՐ ՄԻ ԴՐՎԱԳԻ ՃՇԳՐՏՄԱՆ ՓՈՐՁ

Բանալի բառեր՝ *Ղրիմ, գրիչ, ձեռագիր, հիշատակարան, Բաբերդ, ընտանիք, թվական, կենսագրություն:*

14-րդ դարի Ղրիմի հայ գրչության կենտրոնի ուսումնասիրության մեջ առանցքային նշանակություն ունեն հմուտ և բեղմնավոր գրիչ Նատեր ու իր տոհմի գրչագրած ձեռագրերը: Այդ բարձրարվեստ մատյանների ուսումնասիրությանը զուգահեռ կարևոր և խիստ հետաքրքրական է նաև Նատերի տոհմի պատմությունը կամ դրա որոշ դրվագներ, որոնք արտացոլվել են ընտանիքի անդամների թողած հիշատակարաններում: Հայտնի տոհմի գրչագրած մատյանները հարուստ են հիշատակարաններով, որոնք ձեռագրի ստեղծման հանգամանքներից զատ ոչ միայն առատ նյութ են պարունակում ժամանակի պատմաքաղաքական, սոցիալ-տնտեսական անցքերի վերաբերյալ, այլև, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Է. Կորխմազյանը՝ «հնարավորություն են ընձեռում հետևելու գրիչների երեք սերունդների կյանքին ու ստեղծագործությանը»[1]:

Նատեր գրիչը 1342 թ.[2] ընտանիքի հետ Բաբերդից գաղթել է Ղրիմի Սուրխաթ քաղաք: Այստեղ զբաղվել է ձեռագրեր ընդօրինակելով, սովորեցրել, միաժամանակ նաև իր աշխատանքի մեջ ներգրավել որդիներին՝ գրչության արվեստը վերածելով ընտանեկան գործի: Այս ընտանիքը դարձել է Ղրիմի հայ գրչության կենտրոնի ծաղկման շրջանի կարևորագույն դերակատարներից մեկը:

Գրիչ Նատերի տոհմի կենսագրության մեջ մի շատ կարևոր դրվագ կա. Նատերի կրտսեր որդու եպիսկոպոս ձեռնադրվելը և հոգևոր ծառայության անցնելը հայրենի Բաբերդ (Խաղտյաց) գավառում: Այս իրադարձությունն արտացոլվել է

---

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, գիտական աշխատող, goharchatyan@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 26 նոյեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 6 դեկտեմբերի, 2024:

1 **Է. Կորխմազյան**, «Ղրիմի հայ մանրանկարիչների մի ընտանիքի մասին», *ՊԲՀ*, 1968, № 2, էջ 184-190:

2 Այդ թվականին է գրիչ Նատերն ավարտել Ղրիմում կատարած իր առաջին ընդօրինակությունը, տե՛ս *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար, մասն Բ (1326-1350 թթ.)*, կազմ.՝ ***Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան***, Երևան, 2020, էջ 388:

տարբեր հիշատակարաններում և առանցքային նշանակություն ունեցել Նատերի գործունեության համար: Որդու ձեռնադրությունը առիթ է դարձել, որ Ղրիմի Սուրխաթ քաղաքում շուրջ քսան տարի հաստատված և գործունեություն ծավալած գրիչը կնոջ հետ տեղափոխվի հայրենի Բաբերդ՝ շարունակելով իր գործը[3]*:*

Նատերը աշխարհիկ է եղել, իսկ նրա չորս որդիները՝ Հովհաննեսը, Ավետիսը, Ստեփանոսը և Գրիգորը՝ հոգևորականներ[4]*: Ավագ վաղամեռիկ որդի Հովհաննեսը հիշատակվում է որպես սարկավագ, Ավետիսը և Ստեփանոսը քահանաներ էին, իսկ կրտսեր որդին հասել է եպիսկոպոսի աստիճանի:*

Գրիգոր որդու՝ եպիսկոպոս ձեռնադրվելու թվականի վերաբերյալ երկու իրարամերժ հիշատակարան կա՝ գրված Նատերի որդի Ավետիսի ձեռքով. առաջինը Թիֆլիսի Հմր 34 ձեռագրում[5]*, երկրորդը՝ ՄՄ 24-ում*[6]*:*

Թիֆլիսի Հմր 34 ձեռագիրը Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան ողբերգութեան»-ն է և ներբողներ. ընդօրինակված է Սուրխաթում: Գրիչն Ավետիսն է, ստացողը՝ Վարդան միայնակյացը: Ըստ գրչության հիշատակարանի՝ ձեռագիրը գրվել է 1358 թ.: Ձեռագրի գլխավոր հիշատակարանում Ավետիսը գրում է. «Նաեւ զծրող սորա զԱւետիս եւ զհայրն իմ՝ ուսուցիչ զնատեր, եւ զմայրն, եւ զտէր Գրիգոր նորընծայ եպիսկոպոս՝ զեղբայրն իմ, որ այժմ են ի Բաբերդ...»[7]*: Տվյալ հիշատակարանը գրելու պահին Գրիգորը նորընծա եպիսկոպոս է և ծնողների հետ գտնվում է Բաբերդում: Ձեռագրում հիշատակված ընտանեկան այս դրվագի թվականը՝1358 թ., հակասում է Ավետիսի մեկ այլ՝ 1362 թ. գրված հիշատակարանին, ըստ որի ձեռագիրը գրվել է 1362 թ. Ղրիմում. «եղեւ սկիզբն եւ կատարումն սորա ի մեծահռչակ, բազմամարդ, յոլովաժողով գանձունակ բարեւլի քաղաքս Սուլխաթ կոչեցեալ Ղրիմ...»*[8]*: Այս ընդարձակ հիշատակարանում Ավետիսը մանրամասն նկարագրում է, որ երկար փնտրտուքից հետո ձեռագրի նախօրինակ գտնելու համար ինքը Սիս է գնացել: Այնտեղ իր փնտրածը գտնելով՝*

---

3 *ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, կազմ. ***Լ. Խաչիկյան***, Երևան, 1950, էջ 456:

4 Գրիչ Նատերի գերդաստանի կենսագրական որոշ դրվագներ տե՛ս **Վ. Միքայելյան**, *Ղրիմի հայկական գաղութի պատմություն*, Երևան, 1964, էջ 297-300:

5 Թիֆլիս Հմր 34. ձեռագրի որոշ էջերի թվային պատճեններ ձեռք ենք բերել Վրաստանի Կորնելի Կեկելիձեի անվան ձեռագրերի ազգային կենտրոնից: Այդ հարցում օժանդակելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մատենադարանի Ձեռագրատան վարիչ Դավիթ Ղազարյանին: Ձեռագրի անտիպ նկարագրությունը՝ Ս. Լալաֆարյանի:

6 ՄՄ 24 ժողովածուն ընդօրինակվել է 1615 թ. Լվովում Գրիգոր անունով գրչի ձեռքով: Ավետիս գրչի հիշատակարանն այս ձեռագրում արտագրված է նախագաղափար օրինակից: Ձեռագրի նկարագրությունը տե՛ս *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ա*, կազմ.՝ ***Օ. Եգանյան, Ա. Ջեյրունյան, Փ. Անթաբյան***, խմբագրությամբ՝ ***Ա. Մնացականյանի, Օ. Եգանյանի***, Երևան, 1984, էջ 79-82:

7 Թիֆլիս Հմր 34, 151բ, *ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, կազմեց ***Լ. Խաչիկյան***, էջ 436, «զծրող»-ի փոխարեն՝ այստեղ «զծնող»:

8 **Նույն տեղում**, էջ 456:

տարել է Սուրխաթ ընդօրինակման նպատակով: Այս երևույթը տարածված էր ոչ միայն Ղրիմի, այլև Հայաստանի տարբեր գրչության կենտրոններում. ընդօրինակման նպատակով Կիլիկիայից տարբեր գրչության կենտրոններ էին տարվում ճշգրիտ և լիարժեք օրինակներ՝ հարուստ մանրանկարչությամբ[9]: Նման մի օրինակ է նաև Նատեր գրչի 1339 թ. բաբերդում ընդօրինակած Ավետարանը (ՄՄ 7837). «Աւետարանս խիստ հաստատ է, ապա օրինակն ի Սըսցուն է»[10]:

Ավետիս գրչի՝ Սիս գնալու ոչ պակաս կարևոր առիթը նաև իր եղբոր ձեռնադրությունն էր, որին ինքը մասնակցեց մայրաքաղաքում. «...գնալ երկիրն Հայոց, ի թագաւորական քաղաքն Սիս, ոչ թէ վասն տառիս միայն, այլեւ վասն կրսերագունի եղբաւր իմոյ Գրիգորի, առնել եպիսկոպոս նահանգին Խաղտեաց»[11]: Գրիչը նույն հիշատակարանի վերջում ավելացնում է. «...եւ զնոր աւծեալ վերատեսուչ Խաղտեաց գաւառին զտէր Գրիգոր...»[12]: «Նոր աւծեալ» կապակցությունից կարելի է հասկանալ, որ մինչ Խաղտյաց գավառի եպիսկոպոսական տեսչության ստանձնումը Գրիգորը եպիսկոպոս չի եղել:

Հետաքրքրական է, սակայն, որ Ավետիսի՝1358 թ. հիշատակարանում կարդում ենք, որ Գրիգորն արդեն «նորընծայ եպիսկոպոս» է: Արդեն հարց է առաջանում՝ արդյո՞ք գրիչ Ավետիսը կարող էր Սիս գնալ 1358 թ., մասնակցել եղբոր ձեռնադրությանը, նախօրինակ ձեռագիրը Ղրիմ տանել, բայց ընդօրինակությունը կատարել 1362 թ.: Սա քիչ հավանական է թվում. գրիչը չէր կարող մի քանի տարի հետո սկսել աշխատանքը, եթե, իհարկե, չկային խոչընդոտող հանգամանքներ, ինչպես, օրինակ՝ ստացողի բացակայությունը: Բայց Ավետիսի հիշատակարանից իմանում ենք, որ ձեռագիրն ի սկզբանե ստացող ուներ. գրիչը ձեռագրի ընդօրինակության պատվերը ստացել էր Սուրխաթում՝ Սիս գնալուց առաջ: Պատվիրատուն տեր Հովհաննես Սեբաստացին էր, որը, Ավետիս գրչի վկայմամբ, ղրիմահայ թեմի առաջնորդ տեր Ստեփանոսի փոխանորդն էր: Ավետիսը գրում է. «Եւ գտեալ զաւրինակ սորա գրեցի մեծաւ փափագմամբ, եւ բերեալ փոխարկեցի եւ տեառն իմոյ տէր Յոհանիսի, որոյ յոյժ ուրախացաւ ի գալ աւրինակի սորայ եւ բազում սէր եցոյց մեզ»[13]: Այս տողերից հստակ երևում է, որ նախօրինակ ձեռագրի փնտրտուքի մասին առնվազն տեղյակ է և նրա ձեռք-

---

9 Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **S. Der-Nersessian**, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia from the Twelfth to the Fourteenth Century, Vol. I*, Washington, D. C., 1993, p. 87, **Э. Корхмазян**, *Армянская миниатюра Крыма*, Ереван, 1978, с. 24, **Ս. Մանուկյան**, «Ռոսլինի՝ Մալաթիայի Ավետարանի մի էջի ընդօրինակություն», *ԲՄ*, № 28, 2019, էջ 333-334:

10 *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար, մասն Բ (1326-1350 թթ.)*, կազմողներ՝ ***Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան***, էջ 351:

11 *ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, կազմեց ***Լ. Խաչիկյան***, էջ 457:

12 Նույն տեղում:

13 Նույն տեղում:

բերմանն անհամբերությամբ սպասել ու գուցե նաև աջակցել է ձեռագրի պատվիրատու տեր Հովհաննեսը: Նկատի ունենալով նաև վերջինիս՝ ղրիմահայ հոգևոր առաջնորդի փոխանորդը լինելու հանգամանքը, չենք բացառում, որ Ավետիս գրիչը կարող էր ստացող տեր Հովհաննեսի հանձնարարությամբ գնալ Սիս ձեռագրի հետևից: Այսպիսով, որևէ պատճառ չունենք ենթադրելու, որ Ավետիս գրիչը 1358 թ. է Սիս գնացել: Առավել հավանական է, որ 1362 թ. ձեռագիր ընդօրինակած գրիչը նախագաղափար օրինակը նույն՝ 1362 թ. է Սիսից Սուրխաթ բերել, առավելագույնը՝ նախորդ տարի, բայց ոչ 1358 թ.՝ ձեռագրի ընդօրինակությունից չորս տարի առաջ:

Լ. Խաչիկյանը ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանների անձնանունների ցանկերում Նատերի որդի Գրիգորի անվան դիմաց նշել է, որ եպիսկոպոս է ձեռնադրվել 1358 թ.[14]: Ն. Պողարյանը նույն թվականն է նշում[15], Է. Կորխմազյանը՝ 1357 թ.[16]: Ըստ էության՝ նշված բոլոր վարկածների համար հիմք է հանդիսացել Թիֆլիսի Ձ^{մր}34 ձեռագրի հիշատակարանը:

Ավետիս գրչի՝ 1358 թ. և 1362 թ. հիշատակարաններն ընթերցելուց հետո տպավորություն է ստեղծվում, թե դրանցից մեկի թվականը գուցե կեղծ է կամ ոչ լիարժեք ընթերցված: Հիշատակարաններում բերված տեղեկությունները համադրելով արդեն հայտնի փաստերի հետ՝ փորձենք հնարավորինս մոտենալ ճշմարտությանը:

*Հայտնի է, որ Նատերի որդի Գրիգորը նույնպես գրիչ էր: Ինչպես իր մյուս որդիներին, Գրիգորին էլ Նատեր գրիչը սովորեցնում է գրչության արվեստը և ընդգրկում ձեռագրաստեղծման աշխատանքներում: 1347 թ. ընդօրինակած Ճառընտիրի հիշատակարանում Նատերը գրում է. «Զ*Գրիգոր պատանեակն՝ զկր[տ]սեր որդին իմ յիշեցէ՛ք ի Տէր, զի ի թղթին կոկելն շատ աշխատեցաւ»[17]: *Յավոք, Գրիգորի գրչությամբ միայն մեկ[18]ձեռագիր է մեզ հասել՝ ՄՄ 8388 Ավետարանը՝ ընդօրինակված 1357 թ., հավանաբար Ղրիմում: Փոքրածավալ հիշատակարանում ձեռագրի գրիչ Գրիգորն իրեն որպես սարկավագ է հիշատակում. «Ընդ նմին եւ զիս՝ զանարժան եւ զմեղսասէր գրիչս զԳրիգոր սուտանուն սարկաւագ, եւ Աստուած յիշողացդ եւ յիշելոցս առհասարակ ողորմեսցի»[19]:*

---

[14] Նույն տեղում, էջ 687:

[15] **Ն. արքեպս. Ծովական**, «Նատեր գրիչ եւ Նատերեանք», *Միսն*, թիւ 11-12, 1973, էջ 360:

[16] **Է. Կորխմազյան**, «Ղրիմի հայ մանրանկարիչների մի ընտանիքի մասին», էջ 190:

[17] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար, մասն Բ (1326-1350 թթ.)*, կազմողներ՝ **Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան**, էջ 465:

[18] Ն. Պողարյանը Գրիգորին է վերագրել նաև Նատեր գրչի՝ 1358 թ. գրչագրած ձաշոցի մի մասի ընդօրինակությունը. կարծում եմ՝ շփոթմունք է: Տե՛ս **Բարգէն աթոռակից կաթողիկոս**, *Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ Կարմիր վանուց եւ շրջակայից*, Անթիլիաս-Լիբանան, 1957, էջ 774-775:

[19] *ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, կազմեց **Լ. Խաչիկյան**, էջ 426:

Հարց է ծագում՝ արդյո՞ք 1357 թ. սարկավագ հիշատակված գրիչը կարող էր ընդամենը մեկ տարի հետո եպիսկոպոս ձեռնադրվել՝ շրջանցելով աբեղայությունը: Կամ արդյո՞ք մեկ տարվա ընթացքում նա հասցրել էր արդեն աբեղա ձեռնադրվել և հասնել եպիսկոպոսության աստիճանի:

Եկեղեցում որոշակի կանոնակարգ և պայմաններ էին գործում նվիրապետական յուրաքանչյուր աստիճան ստանալու համար. «Եպիսկոպոսների համար, ըստ Թադէոս առաքեալի կանոնների, որոշւում է ո՛չ պակաս 30 եւ ո՛չ աւելի 50 տարեկանից, մանաւանդ որ Սարդիկէի ժողովի կանոններով ոչ ոք չի կարող եպիսկոպոսութեան հասնել առանց իւրաքանչիւր ստորադաս աստիճանում որոշ ժամանակամիջոց մնալուց, այնպէս որ ամենավաղ հասակը պիտի համարել 30 տարեկանը»[20]: Ինչպես երևում է, եպիսկոպոս ձեռնադրվելու ամենավաղ տարիքը 30 տարեկանն էր: Հայ իրականության մեջ այս կանոնները միշտ չէ, որ լիարժեք պահպանվել են. որոշ դեպքերում դրանք խախտվել են տարբեր հանգամանքների բերումով: Հայտնի է օրինակ, որ Գրիգոր Տղան կաթողիկոս է դարձել համեմատաբար փոքր տարիքում՝ ոչ ավելի, քան 30 տարեկանում[21]: Այնուամենայնիվ, հասկանալի է, որ նման դեպքերը հաճախակի չեն եղել, և կանոնները շրջանցվել կամ խախտվել են բացառիկ դեպքերում:

Այսպիսով, 1357 և 1358 թթ. միջև ընկած շատ սեղմ ժամանակը և յուրաքանչյուր հոգևոր աստիճանում որոշակի ժամանակ մնալու պահանջը թույլ են տալիս քիչ հավանական համարել, որ 1357 թ. դեռևս սարկավագ հիշատակվող Գրիգորը 1358 թ. կարող էր եպիսկոպոս ձեռնադրվել: Ուստի շատ ավելի հավանական է, որ 1357 թ. սարկավագ եղած Գրիգորը 1362 թ. եպիսկոպոս ձեռնադրվեր: Այդպես նա կհասցներ նախորդող հինգ տարիների ընթացում անցնել աբեղայությունը:

Անդրադառնանք ևս մեկ կարևոր հանգամանքի՝ եպիսկոպոսության տարիքին. ձեռնադրվողը պետք է առնվազն 30 տարեկան լիներ. արդյո՞ք Գրիգորը 1358 թ. կարող էր 30 տարեկան լինել: Նատեր գրիչը 1347 թ. ընդօրինակած Ավետարանի հիշատակարանում իբրև պատանիներ է հիշատակում իր երկու որդիներ Ստեփանոսին և Գրիգորին. «եւ զմիւս Բ. (2) որդիսն՝ զՍտեփանոսն եւ զԳրիգոր պատանիքն»[22]: Ստ. Մալխասյանցը իր Հայերեն բացատրական բառարանում «պատանի» բառն այսպես է բացատրում՝ «ջահել տղայ, որ հասնում է արբունքի հասակին, մօտաւորապէս 14-ից 20 տարեկանի մէջ», «պատանեակ»

---

[20] **Ն. արք. Մելիք-Թանգեան**, *Հայոց եկեղեցական իրաւունքը*, Բ հրատ., Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 639: Շնորհակալություն ենք հայտնում Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող Գառնիկ Հարությունյանին այս հարցում խորհուրդների համար:

[21] **Նույն տեղում**, էջ 640:

[22] *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, ԺԴ դար, մասն Բ (1326-1350 թթ.)*, կազմողներ՝ **Լ. Խաչիկյան, Ա. Մաթևոսյան, Ա. Ղազարոսյան**, էջ 452:

բառը՝ «փոքր պատանի»[23]*: Ջմոռանանք, որ Գրիգորը Նատերի կրտսեր որդին էր, այսինքն Ստեփանոսը տարիքով մեծ էր իրենից: Եթե 1347 թ. երկու եղբայրներն էլ պատանիներ էին, ստացվում է, որ նրանց տարիքային տարբերությունը նվազագույնը մեկ, առավելագույնը վեց տարի էր:*

Այս առիթով հարկ է հիշել նաև Նատերի գրչագրած հայտնի ՄՄ 3797 ճառընտիրը: Ձեռագրի բազմաթիվ ընդարձակ հիշատակարաններում, ցավոք, գրչության թվական չկա. հիշատակարաններից մեկում Նատերը Գրիգորին «պատանեակ» է կոչում: Այդ հիմամբ Լ. Խաչիկյանը ձեռագրի գրչության մոտավոր թվականն իրավացիորեն համարել է 1347 թ.[24]*:*

Վերադառնանք եպիսկոպոսության տարիքին. եթե համարենք, որ Գրիգորը 1358 թ. է եպիսկոպոս դարձել, ուրեմն մոտավորապես 1328 թ. պետք է ծնված լիներ: Այդ դեպքում 1347 թ. կլիներ 19 տարեկան: Ջնայած 19 տարեկանը դեռևս պատանեկության տարիք է, սակայն քիչ հավանական ենք համարում, որ նույն թվականին պատանի լիներ նաև իրենից ավագ եղբայր Ստեփանոսը:

Իսկ եթե եպիսկոպոսության 30 տարեկանը համապատասխանեցնենք 1362 թ.-ին, այդ դեպքում Գրիգորը կարող էր ծնված լինել մոտավորապես 1332 թ., 1347 թ. էլ կլիներ 15 տարեկան պատանի: Նույն թվականին պատանի կարող էր լինել նաև իրենից ավագ Ստեփանոսը: Այսպիսով, Գրիգորի տարիքի վերաբերյալ մեր ունեցած տեղեկությունների և եպիսկոպոսության նվազագույն տարիքի համադրման արդյունքում, կարող ենք Գրիգորի ձեռնադրության առավել հավանական թվական համարել 1362 թ.:

Անդրադառնանք ևս մի կարևոր հանգամանքի: Թիֆլիսի Հմր 34 ձեռագրի հիշատակարանում, ինչպես նշեցինք, Ավետիսը փաստում է, որ Նատերը կնոջ և նորընծա եպիսկոպոս Գրիգորի հետ գտնվում է Բաբերդում: Նատերի՝ 1358 թ. Բաբերդում գտնվելու փաստի վրա ուշադրություն է դարձրել Լևոն Խաչիկյանը՝ կարծելով, որ դա գուցե Ավետիսի թույլ տված շփոթմունքի արդյունք է: Վկայակոչելով Նատեր գրչի՝ 1359 թ. Սուրխաթում ընդօրինակած Տոնապատճառի հիշատակարանը՝ նա ենթադրում է, որ դժվար թե նախորդ տարի Բաբերդում եղած լիներ. «Հազիվ թե ծերունի գրիչը իր կյանքի մայրամուտին հանձն առներ այդքան երկար ու դժվարին ծովային ճամփորդություն՝ Ղրիմից գնալով Բաբերդ և կրկին այնտեղից վերադառնալով իր բնակավայրը՝ Սուրխաթ»[25]*: Կարծում ենք՝ այստեղ կասկածի տակ պետք է դնել ոչ թե Նատերի՝ Բաբերդում գտնվելու փաստը, այլ այն, որ դա 1358 թվականին էր: Խաչիկյանի իրավացի դիտարկմանը կարելի է հավելել նաև Նատերի հենց 1358 թ. Սուրխաթում ընդօրինակած*

---

[23] http://www. nayiri.com/imagedDictionaryBrowser. jsp?dictionaryId=6&indexId=4&dt=FR_HY&query=%D5%BA%D5%A1%D5%BF%D5%A1%D5%B6%D5%AB:

[24] *ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ*, կազմեց ***Լ. Խաչիկյան***, էջ 452 ծնթ.:

[25] **Նույն տեղում**, էջ 436 ծնթ.:

Տարեգիրքը (Անկիւր. 156)[26]*։ Վերջինիս գրչության հիշատակարանը փաստում է, որ 1358 թ. գրիչը Ղրիմում էր գտնվում. «Արդ, գրեցաւ ի թվականութեանս Հայոց ՊԷ. (1358), ձեռամբ մեղսամակարդ եւ անիմաստ գրչի՝ Նատեր մեղապարտի... Ջ Բուրաստանն գրեցաւ յաշխարհս Հոնաց, եւ ի քաղաքն Ղրիմ»*[27]*։*

Ի դեպ, երբ ուշադրություն ենք դարձնում Նատերի՝ 1358-1359 թթ. գրած հիշատակարաններին, նկատում ենք, որ դրանցում նա որևէ ակնարկ չի անում որդու ձեռնադրության մասին։ Կարծում ենք՝ հազիվ թե այդ կարևոր իրադարձությունը, որը տոնական առիթ էր հատկապես ձեռնադրվողի ընտանիքի համար, Նատերը չհիշատակեր իր ձեռագրերում, ինչպես օրինակ դա անում է Ավետիսը։ Ընդ որում, եթե ընդունենք, որ գուցե 1358 թ. հիշատակարանները գրելիս Գրիգոր որդին դեռևս չէր ձեռնադրվել, ապա նույնը, իհարկե, չենք կարող ասել 1359 թ. գրված հիշատակարանի վերաբերյալ։ Այս և վերը քննված մի շարք հանգամանքներ մեզ թույլ են տալիս շատ քիչ հավանական համարել, որ Գրիգորը ձեռնադրվել է 1358 թ.։

Երբ Նատերի ընտանիքի՝ արդեն հայտնի կենսագրական փաստերը փորձում ենք համադրել 1358 թ. Գրիգորի ձեռնադրության հետ, մի շարք հակասություններ և անհամապատասխանություններ են առաջանում։ Ընդ որում, բոլոր հակասությունները կապվում են ոչ թե այս կամ այն իրադարձության, այլ՝ 1358 թվականի հետ։ Ըստ այդմ՝ կարելի է ենթադրել, որ խնդիրը Թիֆլիսի Հմր 34 ձեռագրի թվականի հետ է կապված։ Ուստի անդրադառնանք այդ ձեռագրի հիշատակարաններին՝ ձեռագրագիտական քննության միջոցով փորձելով բացել թնջուկը[28]*։*

Ձեռագիրը պարունակում է Գրիգոր Նարեկացու «Մատեան»-ը (1ա-150ա), այնուհետև գրչի ընդարձակ հիշատակարանն է (150բ-151բ), որից հետո՝ 152ա էջից սկսած Նարեկացու ներբողների ընդօրինակությունը[29]*։*

Քննվող ձեռագրում ընդարձակ հիշատակարանի դիրքը որոշակի հարցեր է առաջացնում։ Իհարկե տարբեր ձեռագրերում հիշատակարանների քանակը տարբեր է։ Գրչի նախընտրությամբ, գուցե ստացողի պատվերով, նախօրինակ ձեռագրի նմանությամբ և այլ գործոններով պայմանավորված՝ ձեռագրի ամենատարբեր դիրքերում գրիչը կարող է փոքր հիշատակարաններ կամ հիշատակագրություններ թողնել՝ գրելով ընդօրինակվող նյութի յուրաքանչյուր միավորից հետո, լուսանցներում և այլն։ Գրիչը նույն ազատությունը չունի «Փառք»-ով

---

[26] **Բարգէն աթոռակից կաթողիկոս**, *Յուցակ ձեռագրաց Անկիւրիոյ կարմիր վանուց եւ շրջակայից*, Անթիլիաս-Լիբանան, 1957, Հմր 156, էջ 771-778։

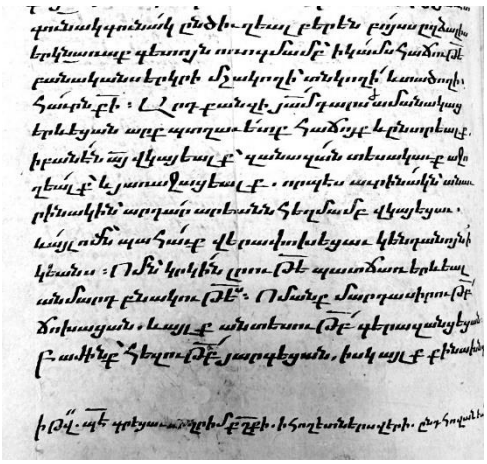
[27] **Նույն տեղում**, էջ 775-776։

[28] Ձեռագրագիտական տարբեր հարցերում խորհուրդների համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող Անի Առաքելյանին։

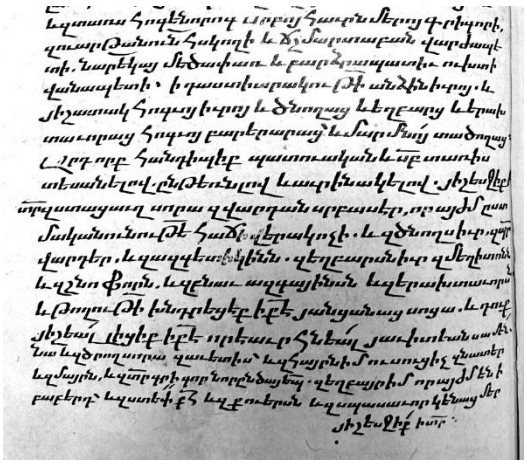
[29] Ձեռագրի մասին տե՛ս **Գրիգոր Նարեկացի**, *Մատեան ողբերգութեան*, աշխ.՝ ***Պ. Խաչատրյանի*** և ***Ա. Ղազինյանի***, Երևան, 1985, էջ 130-131։

հիշատակարան գրելիս: «Ընդարձակ հիշատակարանները հայերեն ձեռագրերում սովորաբար գրվել են վերջնամասում՝ հաջորդելով ընդօրինակված բնագրին»[30]*:*

Թիֆլիսի ձեռագրում ընդարձակ կամ «Փառք»-ով հիշատակարանից զատ կան նաև մի քանի փոքրածավալ հիշատակարաններ՝ ստացողի մասին տեղեկություններով: Իսկ մեր խնդրո առարկա 1358 թ. արտահայտող հիշատակարանը գրված է նույն «Փառք»-ով հիշատակարանի էջերի ստորին լուսանցներում, առանձին շարադրանքով (նկ. 1). «Ի թվին Պէ. (1358) գրեցաւ ի Ղրիմ քաղաքի, ի Հողետներս վերի, ընդ հովանեաւ Սուրբ խորանացս՝ Սրբոյն Սարգսի եւ այլ սրբոցս. խան Պերտին էր» (ԹԹ.150բ-151ա):



Նկ. 1. Թիֆլիսի Հմր 34, 150բ



Նկ. 2. Թիֆլիսի Հմր 34, 151բ

Ինչպես երևում է, հիշատակարանի Պէ թվականը գրված է նույն գրչի ձեռքով, հետագայի լրացնողի կամ այլ ձեռք չէ, սակայն «Փառք»-ով հիշատակարանի համեմատ գրված է մանրատառ և պակաս սահունությամբ: Տպավորություն է, թե լրացված է:

Ուշադրություն դարձնենք ընդարձակ հիշատակարանի վերջին հատվածին (նկ. 2):

Հետաքրքրական է, որ Ավետիս գրիչը իր և ընտանիքի մասին տեղեկությունները՝ Գրիգոր եղբոր՝ նորընծա եպիսկոպոս լինելու և ծնողների հետ Բաբերդում գտնվելու մասին, մանրատառ գրով շարադրել է ընդարձակ հիշատակարանի վերջում: Գիրը, ի դեպ, նմանվում է վերը հիշատակված 150բ-1ա ստորին լուսանցներում գրված հիշատակարանի գրին: Տողերն անհամաչափ և թեք են, տառաչափերն ակնհայտ փոքր են հիշատակարանի տառերի չափից: Այդ

[30] **Խ. Հարությունյան**, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները*, Երևան, 2019, էջ 62:

ակնառու տարբերությունը մեզ թույլ է տալիս ենթադրել, որ Ավետիս գրիչը այդ վերջին չորս տողը, ինչպես նաև 150բ-1ա ստորին լուսանցում գրված հիշատակարանը գրչությունից հետո է ավելացրել: Տպավորություն է ստեղծվում, որ գրիչն արդեն ավարտված հիշատակարանի վերջից լրացում է արել՝ ավելի մանրատառ գրով փորձելով տեղավորել իր և ընտանիքի մասին տեղեկությունները: Իսկ ի՞նչ նպատակով կարող էր դա անել:

Խնդիրը հնարավորինս պարզեցնելու նպատակով վերադառնանք Թիֆլիսի Հմր 34 ձեռագրի ընդարձակ հիշատակարանի դիրքին: Ընդհանրապես գրիչները, «Փառք»-ով հիշատակարան գրելով, ըստ էության «ազդարարում են» նաև աշխատանքի ավարտի մասին. «Փառքը» ավետում է ձեռագրի ավարտը»[31]: Թիֆլիսի Հմր 34 ձեռագրի հիշատակարանը գրված է ոչ թե ձեռագրի վերջում, այլ Մատյանից հետո: Հիշատակարանի նման անկանոն դիրքն արդեն ենթադրել է տալիս, որ գրիչը սկզբնապես միայն Մատյանի ընդօրինակման պատվեր է ստացել՝ այն ամփոփելով ընդարձակ հիշատակարանով: Հետագայում գուցե իր ցանկությամբ կամ ստացողի պատվերով ցանկացել է նոր նյութեր ևս ընդօրինակել՝ հիշատակարանում լրացումներ կատարելով:

Այստեղ կարծում ենք տեղին է ուշադրություն հրավիրել հիշատակարանում մի բառի գործածության վրա. «Ստացաւ եւ զտառս հոգենորոգ սրբոյ հաւրն մերոյ Գրիգորի՝ զուարթանուն հսկողի եւ ճշմարտաբան վարժապետի...» (թ. 151բ): Հիշատակագիրը ձեռագիրը «հոգենորոգ տառ» է անվանում. կարծում ենք՝ «հոգենորոգ» բառով գրիչը հենց Մատյանն է բնութագրում:

Ուշագրավ է, որ ընդարձակ հիշատակարանում գրված չէ ո՛չ ձեռագրի գրչության թվականը, ո՛չ Ավետիս գրչի անունը. վերջիններս լրացված հատվածներում են: Ստացվում է՝ այդ հիշատակարանային լրացումների կարիքը, ըստ էության, կար: Հաշվի առնելով թվական պարունակող և ընդարձակ հիշատակարանի վերջում լրացված հատվածի գրերի նմանությունը՝ ենթադրում ենք, որ երկուսն էլ գրիչը միաժամանակ է արել. գրչի մասին բացակայող տվյալը ավելացրել է վերջում՝ իր մասին տեղեկությունը լրացնելով ընտանեկան կարևոր դրվագի հիշատակումով, գրչության թվականն էլ՝ 150բ ստորին լուսանցում:

Բացի այդ, 1358 թվականը և Գրիգորի եպիսկոպոսության մասին ակնարկը նույն նախադասության և ոչ էլ նույն շարադրանքի մեջ չեն: Կարծում ենք՝ 1358 թ. պետք է ընկալել իբրև ձեռագրի, գուցե միայն Մատյանի ընդօրինակության թվական, որը գրիչը կարող էր լրացնել օրինակ 1362 թ. ձեռագրի ընդօրինակությունը շարունակելիս կամ հիշատակարանային վերջին լրացումները կատարե-

[31] **Ա. Մաթևոսյան**, «Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները», **Ա. Մաթևոսյան**, *Աշխատություններ, պատմաբանասիրական և ձեռագրագիտական ուսումնասիրություններ*, կազմ. և խմբ.՝ ***Կարեն Մաթևոսյան***, Երևան, 2022, էջ 110:

լիս: Նկատի ունենալով, որ հիշատակարանային լրացման մեջ Ավետիսը Գրիգորին «նորընծայ եպիսկոպոս» է անվանում, ենթադրվում է, որ Ավետիսն այն գրել է 1362 թ.՝ ձեռնադրության նույն թվականին կամ մեկ տարի անց:

Եթե մեր ենթադրության համաձայն Ավետիսը ձեռագիրը երկու նվագով է գրել, մեծ հավանականությամբ հիշատակարան է գրել նաև ձեռագրի վերջում, որտեղ գուցե նշել է «երկրորդ» գրչության թվականը: Ձեռագիրը վերջից թերի է՝ ընկած թերթերով, և վերջին հիշատակարանի առկայությունը, ցավոք, ստուգել չենք կարող:

Հնարավոր է նաև մեկ այլ տարբերակ. 1358 թ. Ավետիսն ընդօրինակել է Մատյանը, այնուհետև 1362 թ. ստացող է հայտնվել, նյութի ընդօրինակությունը ամփոփել է ընդարձակ հիշատակարանով, այնուհետև գուցե նաև ստացողի խնդրանքով է շարունակել ընդօրինակել նաև Նարեկացու այլ նյութեր:

Եվ վերջապես, եթե նույնիսկ ձեռագրի ամբողջ նյութը ընդօրինակվել է 1358 թ., չի բացառվում, որ ինչ-որ պատճառով աշխատանքը ընդմիջվել է, ձեռագիրը շարունակել է մնալ գրչի ձեռքի տակ, և նա հնարավորություն է ունեցել 1362 թ. հիշատակարանային լրացումներ կատարել այնտեղ:

Ի վերջո, ենթադրությունները կարող են տարբեր լինել, որոնք մենք անում ենք եղած սակավ փաստերի հիման վրա: Բայց մի բան հստակ է. «Փառք»-ով հիշատակարանի վերջում շարադրված գրչի ընտանեկան կարևոր դրվագը մեզ թույլ է տալիս ձեռագրի եթե ոչ մի մասի, ապա գոնե հիշատակարանի մի մասի գրչության թվականը որոշել: Կարծում ենք՝ ձեռագիրը երկու տարբեր թվականների արդյունք է՝ 1358 թ. և 1362 թ., որոնցից վերջինը վերաբերում է առնվազն հիշատակարանային լրացումներին:

Այսպիսով, Նատեր գրչի ընտանիքին վերաբերող մեր ունեցած մի շարք փաստերի համադրման և Թիֆլիսի Հմր 34 ձեռագրի ձեռագրագիտական քննության արդյունքում կարելի է եզրակացնել, որ Նատերի որդի Գրիգորի՝ եպիսկոպոսական ձեռնադրության, հետևաբար նաև Նատերի՝ հայրենի Բաբերդ վերադառնալու առավել հավանական թվականը 1362 թ. է:

GOHAR CHATYAN

AN ATTEMPT TO CLARIFY AN IMPORTANT FAMILY EPISODE OF THE FAMOUS CRIMEAN SCRIBE NATER

Keywords: Crimea, scribe, manuscript, colophon, Baberd, family, date, biography.

One of the most important figures of the Armenian manuscript centre in Crimea was the famous scribe Nater, along with his family. Nater was already an experienced scribe when he migrated with his family from the Armenian province of Baberd to the Crimean city of Surkhat in the early 1340s. There, he continued his activities, teaching the art of writing to his sons and grandchildren as well.

Many colophons of manuscripts copied by the members of this family and containing details pertaining to them have come down to us. The article examines an important event in the history of Nater's family, the episcopal ordination of the scribe's youngest son Grigor, and attempts to clarify its date. It is concluded that the ordination did not take place in 1358, as previously supposed, but rather in 1362.

The establishment of such chronological details not only assists in defining the biography of a particular individual, but also allows us to better reconstruct the history of an entire milieu: in this case dates, places and many other circumstances relating to Armenian manuscript copying in Crimea.

ГОАР ЧАТЯН

ПОПЫТКА УТОЧНЕНИЯ ВАЖНОГО ЭПИЗОДА В СЕМЬЕ ИЗВЕСТНОГО КРЫМСКОГО ПИСЦА НАТЕРА

Ключевые слова: Крым, писец, рукопись, колофон, Баберд, семья, дата, биография.

Одним из важнейших действующих лиц армянского центра книгописания в Крыму был известный писец Натер со своей семьей.

Натер уже опытным писцом, в начале 40-е гг. XIV века вместе со своей семьей мигрирует из армянской провинции Баберд в крымский город Сурхат. Там он продолжает свою многогранную деятельность, обучая рукописному ис-

кусству своих сыновей и внуков. Сохранилось множество колофонов рукописей, переписанных членами этой семьи, содержащие подробности их биографий.

В статье рассмотрено важное для семьи событие – рукоположение младшего сына Натера, Григора, в епископы. Выясняется, что рукоположение имело место не в 1358 г., как предполагалось ранее, а скорее в 1362 г.

Подобные поправки очень важны не только для установления биографических деталей, но и часто способствуют уточнению даты, места и других обстоятельств копирования рукописей.

ԲՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ
NATURAL SCIENCES
ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАУКИ

ԿԱՐԻՆԵ ՄՈՍԻԿՅԱՆ*

DOI:10.57155/ULKA8213

ԹԱՆԿԱՐԺԵՔ ՔԱՐԵՐԸ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ԲՈՒԺԱԿԱՆ ՀԱՏԿՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԸՍՏ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԱՂԲՅՈՒՐՆԵՐԻ

Բանալի բառեր՝ *Թանկարժեք քարեր, հանքանյութեր, վասն ականց, եպիփան Կիպրացի, Մխիթար Հերացի, Մարբոդ Ռենացի, Առաքել Դավրիժեցի, Ասար Սեբաստացի, լապիդարիում, լիթոթերապիա:*

Խորապես համոզված լինելով, որ քարերը նույնպիսի արարածներ են, ինչպես և իրեն շրջապատող ամեն բան, մարդն իր գոյության բոլոր շրջաններում, դրանց նույնպես վերագրել է բնութենական առանձնահատուկ կենսունակություն: Ըստ Արիստոտելի, անշունչ բնության տարրերը՝ իբրև առանձին ինքնուրույն արարածներ, նույնպես ունեն գործառույթներ, նպատակներ և դրանց իրականացմանն ուղղված կառուցվածք[1]: Անշունչ հանքանյութերն, իրականում, լուռ ականատեսն են այն ամենի, ինչ կատարվել է երկրի վրա միլիոնավոր տարիներ շարունակ: Պատահական չէ դարերի խորքից եկող այն մշտակա հետաքրքրությունը, որ ցուցաբերվել է դրանց նկատմամբ: Անտիկ և միջնադարյան մատենագիրներն իրենց գրքերը լրացնում էին քարերի և մետաղների, դրանց զարմանալի հատկությունների նկարագրություններով: Քարերի ծագման գաղտնիքներին նվիրվել են բազմաթիվ գիտական աշխատություններ՝ հին դարերից մինչև մեր օրերը: Դրանց բուժիչ և մոգական հատկությունների մասին հաղորդումներ ենք գտնում Հերոդոտոսի, Պլատոնի, Արիստոտելի, Թեոփրաստոսի, Պլինիուս Ավագի, Բիրունու, Իբն Սինայի աշխատություններում:

Երբ հունական մշակույթ ներմուծվեցին եգիպտական և բաբելոնյան հավատալիքները, հունական և հռոմեական «լապիդարիում»-ներում կարևորվեցին

* Մեսրոպ Մաշտոցի անուան Մատենադարան, karinemosikyan@mail.ru, փիլ.գ.թ., հոդվածը ստանալու օրը՝ 12 հուլիսի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 4 նոյեմբերի, 2024:

[1] **Аристотель,** *Собрание сочинений в четырех томах*, т. 3, Москва, 1981, с. 541-543.

քարերի այլ բնութագրիչներ՝ դրանց մոգական և բուժական հատկությունները: Այդ երկերը հաճախ վերագրվում էին առասպելական անձերի՝ Օրփևսին («Պոեմ քարերի մասին»), Հերմես Եռամեծին («Լիթիկա»): Դրանցից հատկապես կարևոր է Դամիգերոնի (Ք.ա. Բ դ.) De lapidibus *աշխատությունը (ըստ արաբ առասպելական թագավոր Էվակսի):*

Տարբեր ժամանակաշրջանների երկերում նկարագրված թանկարժեք քարերի բուժական հատկությունների համեմատական ուսումնասիրությունը կարող է լույս սփռել դարերի խորքից եկող այս համառ հետաքրքրության շարժառիթների վրա: Հնարավոր է նաև, որ այդպիսի հետազոտությունը գիտական հիմնավորումների աղբյուր դառնա, քանի որ այսօր էլ թանկարժեք և կիսաթանկարժեք քարերի նկատմամբ այդ հինավուրց ակնածանքը չի մարել: Ավելին, պատմական քարաբուժությանը (լիթոթերապիային) փոխարինելու է եկել ժամանակակիցը, որը հին մեթոդների հետ մեկտեղ իր մեջ ներառում է նաև քարերին վերագրվող կենսադաշտի և թրթիռների (վիբրացիա) ուղղորդված օգտագործման ջանքեր՝ ռադիոնիկա, որ էլեկտրականությամբ այդ թրթիռների ակտիվացման փորձ է, և իհարկե, պաշտոնական բժշկության մեջ թե՛ որպես դեղորայք, և թե՛ որպես սննդային հավելում կիրառվող բազմատեսակ հանքանյութերի լաբորատոր հետազոտություն ու վերամշակում:

Թանկարժեք քարերով բուժման ուղղությունը առավել զարգացում ու տարածում ստացավ Միջնադարում: Այդ մասին սկսեցին խոսել նույնիսկ եկեղեցու ներկայացուցիչները: Այսպես, բացառիկ հետաքրքիր գրվածք է սուրբ Եպիփան Կիպրացու (315-403 թթ.) քարերի մասին աշխատությունը, որը պահպանվել է նրա մեկնությունների պատառիկներում (PG. 43. 293-301): Այն կոչվում է «Դիրք Ահարոնի լանջապանակի տասներկու քարերի մասին»[2]: Այդ յուրահատուկ ստեղծագործությունը կազմված է նամակի ձևով և հասցեագրված է Դիոդորոս Տյուրոսցի եպիսկոպոսին (մահ. 394 թ.): Եպիփանն առաջիններից մեկն էր, որ փորձում էր լույս սփռել Ահարոնի լանջապանակի տասներոկու քարերի իրական լինելու վրա: Նա նկարագրում է այդ քարերից յուրաքանչյուրի ծագման վայրն ու հատկանիշները: Այս աշխատանքը կարելի է նախատիպ համարել քարերի խորհրդաբանության մասին հետագա բոլոր քրիստոնեական երկերի համար: Ելից գրքում (ԻՀ 17-21, ԼԹ 10-14) հիշատակված տասներոկու քարերը[3],

---

[2] **А. А. Россиус**, *Эксцерпты анонимного лапидария в cod. Marc. gr. Z 308 и античная традиция трактатов о камнях*, под ред. ***Т. В. Цивьян***. Москва, 1997, с. 22-23.

[3] «Դատաստանի լանջապանակը նկարազարդ կտորից կը պատրաստես, վակասի նման՝ ոսկուց, կապոյտ, ծիրանի ու կարմիր կտաւից եւ նրբաճիւս բեհեզից: Քառակուսի կը պատրաստես այն՝ մէկ թիզ երկարութեամբ եւ մէկ թիզ լանուրեամբ: Դրա վրա ակնաճարեր կը շարես չորս շարք ընդելուզուածոյով: Ակնաճարերի շարքերը այսպէս թող լինեն. Առաջինը՝ զմրուխտ, սարդիոն եւ տպազիոն՝ մէկ շարք: Երկրորդ շարքը՝ նոմնաճար, շափիւղայ եւ յասպիս: Երրորդ

որոնք զարդարում էին հրեա հոգևորականների հանդերձները, ավելի վաղ հետաքրքրություն էին առաջացրել նաև Փիլոն Ալեքսանդրացու (Ք.ա. 15-50 թթ.) մոտ, որը յուրաքանչյուր քարը կապում էր կենդանակերպի որևէ նշանի հետ[4]: 11-րդ դարի վերջում հայտնվեց նաև բանաստեղծ, փիլիսոփա և գիտնական, եպիսկոպոս Մարբոդ Ռեննցու (1035-1123 թթ.) սքանչելի պոեմը՝ «երգ գոհարների կամ թանկարժեք քարերի մասին»[5] (Carmen de gemmis sive lapidibus pretiosis), որը դարձյալ վերագրվում էր Էվակս արքային, քանի որ Մարբոդը շատ նյութեր վերցրել էր Դամիգերոնի աշխատանքից[6]:

Քարերի կիրառությունը բուժական գործունեության մեջ կարևորել են նաև հայ բժիշկները: Ձեռագրերում առկա բազմաթիվ գրվածքները քարերի մասին ներառում են նաև դրանց բուժական հատկությունների նկարագրություններ: Ընդ որում այդ աշխատանքներում բյուրեղացած են ոչ միայն արաբ, այլ նաև հույն հեղինակներից վերցված տեղեկություններ, որոնք վաղ ակունքներ ունեն: Մասնավորապես, հայտնի է Եպիփան Կիպրացու թանկարժեք քարերի մասին հայերեն բնագիրը: Այն թարգմանվել է հունարենից և մեզ հասել է մի քանի խմբագրություններով, որոնցից Վենետիկի մատենադարանում գտնվող երկու օրինակ հրատարակվել է «Սրբոյն Եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց» վերտառությամբ[7]: Վերջինս դարձել է նաև անվանի հայագետ, Եբրայական համալսարանի հայագիտության և համեմատական կրոնի պրոֆեսոր Մայքլ Սթոունի ուսումնասիրության առարկան[8]: Մատենադարանում նույնպես, այս երկը պարունակող բազմաթիվ ձեռագրեր կան: Ներկա հոդվածում օգտագործվել են դրանցից մի քանիսը՝ ՄՄ 266 (ԺԵ դ., թթ. 91ա-93բ), ՄՄ737

շարը՝ գոճազմ, ագատ եւ սուտակ: Ջորրորդ շարը՝ յակինթ, բիւրեղ եւ եղնգաման: Դրաւիճ թող դասաւորուեն ըստ իրենց նշուած շարերի՝ ընդելուզուած, ոսկով ամրացուած: Իսրայէլի որդիների անուններով փորագրուած ակնաքարերը թող լինեն թուով տասներկու՝ ըստ նրանց անունների թուի: Իւրաքանչիւրն ըստ այդ տասներկու ցեղերի թող ունենայ իր անունը» (ելք ԻԹ 15-21):

4 *De vita Mosis. An introduction with Text, Translation, and Notes by Philo of Alexandria*, Translated by ***Jeffrey M. Hunt, Baylor University Press***, 2023, II. 124-128.

5 Gemma («գոհար») բառի տակ հաճախ հասկացվում էին թանկարժեք քարերը, իսկ «թանկարժեք քարեր» ասելով՝ գունավոր կիսաթանկարժեք քարերը:

6 **Ю. Ф. Шульц**, «Дидактическая поэзия Каролингского и посткаролингского времени», в кн. **Валафрид Страбон, Вандальберт Прюмский, Садик**, *О названиях знаках зодиака, культурах и климатических свойствах двенадцати месяцев*, Москва, 2000, с. 30-5: **Марбод Реннский,** *Лапидарий*.

7 «Սրբոյն Եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», *Բազմավէպ*, 1856(3), էջ 46-50:

8 **Michael E. Stone,** «An Armenian Epitome of Epiphanius's *De Gemmis*», *The Harvard Theological Review*, Vol. 82, № 4 (Oct., 1989), pp. 467-476.

(ԺԷ-ԺԸ դ., թթ. 175բ-177ա), ՄՄ1495 (ԺԷ դ., թթ. 150 աբ), ՄՄ 2965 (ԺԷ դ., թթ. 21ա-22ա), ինչպես նաև բնագրի հրատարակված տարբերակը:

Բացի եպիփան Կիպրացու բնագրի հայերեն թարգմանությունից, հայերեն ձեռագրերը լի են «Վասն ականց» վերտառությամբ ոչ ծավալուն գրվածքներով, որոնք տարբեր ձեռագրերում նույնական չեն, բայց ունեն նմանություններ[9]: Ակնհայտորեն դրանք ազդված են նաև եպիփանի բնագրից: Անանիա Շիրակացին նույնպես քարերի փոքրիկ մի ցանկ ունի՝ համառոտ նկարագրություններով[10]:

Այսպիսի գրվածքներում քարերի անունները սովորաբար նշվում էին մի քանի լեզվով: Կարևորվում էին դրանց գույները, ծագման վայրը և այն ուժը, որը զարմանալի կերպով դրսևորվում էր ինչ-որ «ծածուկ» պատճառից: Ըստ Մարբոդի, այդ ուժերի և դրանք ակտիվացնող պատճառների իմացության շնորհիվ բժիշկների հնարամիտ և ակտիվ ջանքերը կարող են մարդուն տառապանք պատճառող բազմաթիվ ախտեր վերացնել[11]: Եվ, ինչպես վստահեցնում են այդ արվեստին կատարելապես տիրապետող այրերը, այլ գործերի համար էլ քիչ չէ դրանց օգուտը: Հետևաբար, «ոչ մեկին չպետք է անվստահելի կամ կեղծ թվա, որ թանկարժեք քարերում ամփոփված է հրաշագործ բնատուր զորություն: Բույսերին մեծ ուժ է տրված, բայց ավելի մեծ՝ թանկարժեք քարերին», – իր պոեմի ներածության մեջ գրում է Մարբոդը[12]: Քարերի ներքին հատկություններն ակտիվացնող պատճառների թվում հատկապես կարևորվում էր գույների և երկնային մարմինների դերը: Ըստ որում, գույների ներգործությունը բնութագրվում էր ըստ դրանց առաջացրած զգացողությունների: Օրինակ, կարմիր քարերը՝ համեմատելի լինելով անընդհատ շարժման և կրքի հետ, կրկնապատկում են մարդու էներգիան և ամրացնում օրգանիզմը:

Իրենց բուժական հատկությունների շնորհիվ թանկարժեք քարերը հաճախ էին դառնում միջնադարյան հայ բժիշկների ուսումնասիրման առարկան: Այսպես հայկական ձեռագրերի շարքում պահպանվել է Մխիթար Հերացու երկու փոքրիկ գրվածք՝ մեկում քարերի անունները դասավորված են այբբենական կարգով, այն կոչվում է՝ «Մխիթար իմաստուն բժշկապէտի վասն քարանց պատուականաց և յատկութեանց և բժշկութեանց նոցա, ի վերայ այբուբենից եդեալ և շարադասեալ» (ՄՄ 1495, ԺԷ դ., թթ. 159աբ), իսկ մյուսը՝ «Մխիթար իմաստուն

---

9 Հոդվածում օգտագործել ենք ՄՄ 1786, 15-րդ դար, թթ. 73ա-76բ, ՄՄ 7325, թթ. 1բ-5բ, նաև թթ. 28բ-30ա:

10 **Ա. Աբրահամյան**, *Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը*, Երևան, 1979, էջ 324-325:

11 **Ю. Ф. Шульц**, «Дидактическая поэзия Каролингского и посткаролингского времени», с. 33.

12 *В геммах великая сила. Легенды и были о минералах*, Вступительная статья, примечание ***Ю. Ф Шульца,*** Москва, 1994, с. 11.

բժըշկապէտի վասն քարանց եւ յատկութեանց նոցա եւ բժըշկութեան նոցա» (ՄՄ 1898, ԺԹ դ., թթ. 255բ-257ա, ՄՄ 1770, ԺԶ դ., թթ. 363ա-364բ, ՄՄ 2965, ԺԷ դ., թթ. 22ա-23բ)։ Ըստ որում, քարերի ցանկը նույնը չէ, թեպետ կան նաև կրկնվող տեսակներ։ Առաջին գրվածքը շատ ընդհանրություններ ունի Եպիփան Կիպրացու «Վասն քարանց պատուականաց» գործի հետ։ Իր «Ջերմանց մխիթարութիւն» երկում նույնպես Հերացին մեկ անգամ չէ, որ խորհուրդ է տալիս որևէ քար օգտագործել այս կամ այն հիվանդության ժամանակ։ Քարերի բուժական հատկություններին հատկացված մի գլուխ ենք գտնում Ասար Սեբաստացու «Գիրք բժշկական արհեստի» երկում[13]։ Սակայն դրանց հատկություններով հետաքրքրվում էին ոչ միայն բժիշկները, այլ նաև աստղաբանները, ալքիմիկոսները, աշխարհագրագետները։ Ժէ դարում հայ պատմիչ Առաքել Դավրիժեցին իր պատմական երկում, առանց որևէ կապի, տեղակայել է թանկարժեք քարերի մասին երկու հավելված[14]։

Այնուամենայնիվ, այս ոլորտն ավելի սերտ սերտ կապեր ուներ հատկապես բժշկագիտության հետ։ Ինչպես հայտնի է դառնում ձեռագիր աղբյուրներից, քարերի մասին տեղեկությունները տեղ են գտել բազմաթիվ ախրապատինների, այլ դեղագիտարանների և բժշկարանների մեջ, որտեղ նկարագրվում էր դրանց ազդեցությունը օրգանիզմի վրա։ Որպես արտաքին բուժական միջոց՝ քարերն օգտագործում էին նախապես դրանք տրորելով ու մանրացնելով կվարցի հատիկներով հարուստ հատուկ քարե սալի՝ հեսանի վրա։ Հետո այդ փոշին խառնում էին մեղրի ու գինու հետ, տաքացնում՝ ներգործության արդյունավետությունը բարձրացնելու համար, և դնում էին մարմնի հիվանդ մասին։ Փոշու վերածված քարերը կիրառում էին նաև ներքին օգտագործման համար նախատեսված տարբեր դեղախառնուրդների կազմում։ Երբեմն էլ խորհուրդ էր տրվում քարը պարզապես կրել։

---

[13] **Ասար Սեբաստացի,** *Գիրք բժշկական արհեստի*, աշխ. Դ. Մ. Կարապետյանի, Երևան, 1993, գլուխ ՁՁ, էջ 184-191։

[14] Առաջին հավելվածը Դավրիժեցին ավարտում է հետևյալ վկայությամբ. «Այս խոսքերը, որ թանկագին քարերի մասին են, ահա գրեցինք։ Ներկա ժամանակին ժամանեց Սարգիս անունով ոմն հահանա, որ մեր ազգից էր, հմուտ էր ու տեղյակ գրքերին. բնակվում էր Բերա բաղաքում, որ այժմ Հալեպ է կոչվում… Աստեղով ականագործ էր, որ թանկագին քարերը հարթում ու շինում էր, նաև արաբի գնող ու վաճառող էր։ Ջրույցների ժամանակ նա մեզ հետ մշտապես խոսում էր ակնեղենի որպիսությունից, նրա խոսքերը մեզ հավաստի երևացին, ուստի աղաչեցինք նրան, թե դրանք, որ բանավոր ես ասում, գրավոր շարադրիր, տուր մեզ օրինակելու համար։ Նա մեր խնդրանքի համար գրեց, տվեց, իսկ մենք ընդհանուրի օգտի համար շարադրեցինք այս պատմագրում…» (**Առաքել Դավրիժեցի**, *Պատմություն*, թարգմ., առաջաբանը և ծնթ.-ը՝ ***Վ. Առաքելյանի***, Երևան, 1988, էջ 456-463, գլ. ԾԳ «Թանկագին քարերի անունների և որպիսությունների մասին»)։

Բազմաթիվ ձեռագրերում տարբեր բովանդակությամբ գրվածքների առկայությունը հնարավորություն է տալիս պարզելու, թե ընդհանուր առմամբ ինչ մոտեցումներ են ունեցել միջնադարյան բժիշները այդ քարերի գործածության հարցում, ինչ հատկություններ են վերագրել դրանց, եղե՞լ է արդյոք որոշակի համաձայնություն տարբեր հեղինակների կարծիքներում, և գործե՞լ են ինչ-որ հստակ օրինաչափություններ: Առաջինը, որ աչքի է զարնում, այն է, որ քարերի մասին գրեթե բոլոր գրվածքներում առաջնահերթորեն նշվում են եպիփանի ցանկում առկա քարերը, եթե նույնիսկ դրանց շարադրանքը և պարունակվող հանգամանքները տարբեր են: Սա հաշվի առնելով, ողջամիտ համարեցինք քարերի նկարագրությունը սկսել հենց եպիփանի ցանկում ներառված Ահարոնի լանջապանակի տասներկու քարերից:

Թանարժեք քարերի գրեթե բոլոր ցանկերը գլխավորում է ***սարդիոնը*** *(σάρδιον, սերդոլիկ): Մետաղակերպ օքսիդների (քաղկեդոն) կարգին պատկանող թանկարժեք քար է, դեղնագույն և կարմիրի երանգներով կվարց*[15]*: Ըստ եպիփան Կիպրացու, սարդիոնը «շիկագույն» է, «արիւնատեսիլ», լինում է Բաբելոնում, Ասորեստանի մերձակայքում: Թափանցիկ է, նման է աղ դրած ծովատառեխի (սարդինի): Կրակի մեջ չի այրվում՝ ո՛չ գույնն է փոխում, ո՛չ փայլն է կորցնում, ո՛չ էլ նվազում է: Ինչպես մտել է, այնպես էլ դուրս է գալիս: Կար համոզմունք, որ սարդիոնը հանգստացնում է այտուցված մարմնի ցավերը, բուժում է անբուժելի համարվող վերքերը, դադարեցնում արյունահոսությունը: Եպիփանն ասում է, որ այն օգնում է ուռուցքների և* ***երկաթի*** *պատճառով առաջացող այլ ախտահարումների ժամանակ: Ըստ նրա՝ արական սարդիոնի («սարդոնիքսի») տեսակ է նաև մալախիտը*[16]*: Հերացին ակնհայտորեն եպիփան Կիպրացուց է վերցրել սարդիոնի նկարագրությունը՝ հավելելով միայն, որ այս քարն օգնում է հատկապես սրի հարվածից առաջացած վերքերի ժամանակ*[17]*: Առաքել Դավրիժեցին սարդիոնն անվանում է «եամանի», մի տեղ էլ՝ «աղեղ»: Նկարագրությունը դարձյալ եպիփանից է: Լրացնում է միայն տարբեր հավատալիքների հետ կապված որոշ տեղեկություններով: Օրինակ՝ որ այս քարը կրողն ապահովագրված է փլատակների տակ մնալուց*[18]*: Ասարը հայտնում է, որ այն դադարեցնում է արյունահոսությունը, ամրացնում ատամները, վերացնում է բերանի*

---

[15] **Ս. Մալխասեանց**, *Հայերէն բացատրական բառարան*, Երևան, 1944, հ. 4, էջ 192, **Հ. Աճառեան,** *Հայերէն արմատական բառարան*, հ. 4, Երևան, 1926, էջ 187:

[16] **Епифаний Кипрский,** «О двенадцати камнях, бывших на одеждах Аарона», *Творения святого Епифания Кипрского*, ч. 6, Москва, 1884, сс. 267-278.

[17] **ՄՄ1495**, թ. 159բ:

[18] **Առաքել Դավրիժեցի**, ՆՀվ. աշխ., գլ. ԾԳ, էջ 459: Այս մասին գրում է նաև Ասար Սեբաստացին՝ սարդիոնը անվանելով «ախիխ» կամ «եմանի» (**Ասար Սեբաստացի**, էջ 184-185):

տհաճ հոտը[19]: ՄՄ1786 ձեռագրի ձևակերպումները տարբերվում են եպիփանի գրվածքից՝ ներառելով սարդիոնի («յեամանի») ծննդավայրի, գունային տարբերակների, դրա տարատեսակների մասին տեղեկություններ (թ. 74բ): Հայերեն որոշ ձեռագրերում սարդիոնը համարվում է «սեյլանի» (կարկեհանի) կամ հասպիսի տեսակ[20]: Ըստ Մարբոդի, այս քարը մատին կամ պարանոցին կրելու դեպքում, խաղաղեցնում է ցասումը, զայրույթը, վեճի ժամանակ առաջացող կրքերը, ինչպես նաև դադարեցնում է արյունահոսությունը[21]:

ՄՄ 737 ձեռագրում ամփոփված է առանձին մի գրվածք, որտեղ սարդիոնը նմանեցվում է Մարիամ Աստվածածնին և ասվում, որ եթե մեկն իր մոտ, իր հոգում ու մտքում պահի սարդիոն քարը, Մարիամն անպայման կփրկի նրան չար հպարտության զարգացումից, որ ամենամեծ մեղքն է: Եվ եթե մեկն անբուժելի վերք ունենա, այսինքն՝ աններելի, թողության անարժան մեղք, կհիշի ամենօրհնյալ սուրբ կույսի անունն ու թողության կարժանանա (թ. 208աբ):

Տպազիոն քարը նույնպես հայերեն ձեռագրերը նկարագրում են եպիփանի նմանությամբ, որպես կարմրագույն, արյունատեսիլ քար, որը հայտնաբերվում է Հնդկաստանի Տապազե քաղաքում և նման է «կայծ» կոչվող քարին[22]: Սակայն երբ այն մանրում են հեսանի[23] վրա, ապա լցնում ջրի մեջ, ջուրը չի կարմրում, այլ դառնում է կաթնագույն: Ըստ որում, որքան էլ ջուրն ավելացնում են, դրա գույնը շարունակում է մնալ կաթնագույն, իսկ լցված քարի կշիռը չի պակասում, մնում է այնքան, որքան սկզբում էր[24]: Որոշ ձեռագրերում տպազիոնը նույնացվում է քրիսոլիթի հետ (բնագրում՝ «քրիսոլէլիթեոն»)[25]: «Ջիւր գոյնն է ոսկեգոյն, և է պինդ և կակուղ, և գեղեցիկ ի տեսիլն: Ունի զօրութիւն, որ արգիլէ զցանկութիւն՝ ի վերա մսին դիպցնելով: Ունի զօրութիւն, թէ տաք ջրի մէջն դնես, նա ջրի տաքութիւնն առնէ: Ունի զօրութիւն որ քարի մի վերա քսես՝ նա ջուր ելանէ: Ունի զօրութիւն՝ մարդ որ դեղ ունենայ, նա այս ակս լեզուի ներքևն դնելով առ ժամ այն բժշկի, Աստուծով»[26]:

Այս քարից պատրաստված լուծույթը օգտագործվել է աչքերի հիվանդությունների և թունավորումների ժամանակ, հատկապես եթե թունավորումն

---

19 **Ասար Սեբաստացի**, նշվ. աշխ., էջ 185:

20 ՄՄ 737, թ. 176ա:

21 *В геммах великая сила,* с. 17.

22 «Սրբոյն Եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», էջ 47: Համմտ. ՄՄ699, թ. 216ա (Անանիա Շիրակացի):

23 Կվարցի հայտիկների խառնուրդով հարուստ այս կարծր բարը Դավրիժեցին անվանում է «ծիրանաքար»:

24 ՄՄ 266, թ. 91աբ, ՄՄ 737, թ. 176ա, «Սրբոյն Եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», նույն տեղում:

25 «Վասն Քրիսոլէլիթէոնին, որ է տպազիոն», ՄՄ 7325, թ. 2բ և 29ա:

26 Նույն տեղում:

առաջացել է ծովային խաղողից: Արդյունավետ է համարվել նաև գիշերային վախերի և մղձավանջների դեպքում: Սակայն եղել է ծղոտագույն տպազիոնի մի եզակի տեսակ, որը կարելի էր գտնել միայն թագավորական գանձարաններում և ուներ մի քանի առանձնահատկություն: Այդ քարը եռման ջրի մեջ գցելիս անմիջապես հովացնում էր այն, կարիք չուներ հղկման ու մշակման, քանի որ բնական զարմանալի փայլ ուներ և հղկումը միայն վնասում էր, նաև՝ այն կրողը սթափ բանականություն էր ունենում, ազատվում տրտմությունից և հանկարծամահ չէր լինում: Ասում էին նաև, որ այս քարը դադարեցնում է արյունահոսությունը և դևերի հարձակումներից պաշտպանում է լուսնոտներին[27]*: Ըստ Մարբոդի, տոպազը կիրառում էին նաև թունքի բուժման համար*[28]*:*

Հերացին տպազիոնը նկարագրում է ըստ Եպիփանի[29]*, իսկ քրիսոլիթին (բնագրում՝ «քրիւսալիւթոս») անվանում է «ոսկեքար», որն իր ներսում պայծառ հատիկներ ունի*[30]*: Այդպես է նաև ՄՄ1786 ձեռագրում. «Ոսկեականն, որ է ոսկէ քարն, ասի հայերէն, և լաթիներէն ասի՝ Քրիսօլիթուս, որ է թիւիայ [դեղին կայծ]: Հեյդարաբադայ երկրէն կու գայ, և է գոյնն դեղնաշաղ ոսկոյ փայլ, որ թէ բարակ շորով պատես, և կայծ դնես վերայ, ոչ այրի շորն» (թ. 74բ): Նույնը գտնում ենք Դավրիժեցու մոտ, որը հավելում է նաև, թե ով այդ քարը մշտապես ունենա իր հետ, գիշերային վախերից ու մղձավանջներից զերծ կմնա և աստծով չար փորձանքից կազատվի*[31]*: Եպիփանը ոսկեքարն անվանում է նաև «ոսկեբյուրեղ», որ հայտնաբերվում է «առ եզերսն ջրհորոյն Բաբիլոնի, առ վիմին Աքիմինդայ, զի հայրն Կիւրոսի թագաւորին՝ Աքիմինաս կոչիւր, որպէս ոմանք պատմագրեցին»*[32]*: Ոմանք էլ ասում են, որ այս քարը բերվել է քաղդեացիների երկրից*[33]*: Երբ այն փշրում և խմում են, օգնում է ստամոքսի և որովայնի հիվանդությունների ժամանակ*[34]*: Մարբոդն այն խորհուրդ է տալիս որպես թալիսման՝ հայտնելով, որ դա հզոր պաշտպանություն է հատկապես գիշերային վախերից, նաև վստահեցնում է, որ էշի կաշվի վրա ցանած քրիսոլիթի փոշին սարսափեցնում է դևերին և քշում դրանց*[35]*:*

Զմրուխտի *ամենակարևոր արտաքին հատկանիշը կանաչ գույնն է, թեպետ նշվում է նաև դեղնավուն երանգը: Այս քարի անունը հետևողականորեն կապվում*

---

27 ՄՄ 737, էջ 176բ:
28 *В геммах великая сила,* с. 19.
29 ՄՄ 1495, թ. 159բ:
30 Նույն տեղում:
31 **Առաքել Դավրիժեցի**, նշվ. աշխ., գլ. ԾԳ, էջ 458:
32 «Սրբոյն Եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», էջ 49:
33 ՄՄ 1495, թ. 159բ:
34 «Սրբոյն Եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», էջ 49:
35 *В геммах великая сила,* с. 18.

է Փիսոն գետի հետ, որը շրջապատում է ամբողջ երկիրը, այդ թվում՝ Հնդկաստանն ու Եթովպիան, որտեղ և գտնվում են զմրուխտի հիմնական հանքավայրերը: Բայց Կիպրացին այսքանով չի սահմանափակվում: Նա նշում է նաև, որ Փիսոնը հունարենով կոչվում է Հնդիկ (Ինդոս), ըստ բարբարոս («խուժ») ազգերի՝ Գանգես, իսկ պարսիկներն այն անվանում են Վեհռոտ: Եվ առասպելաբանում են, որ զմրուխտը «յառաջատեսության զօրութիւն» ունի, – հայտնում է նա: Այսինքն՝ իրեն կրողին կանխատեսման, պայծառատեսության, մարգարեական ունակություններ է տալիս[36]: Մարբոդը նույնպես չի շրջանցում զմրուխտի այս հատկությունը՝ հաղորդելով, որ դրանով գուշակություններ են արել ջրի վրա: Պարանոցին կրելիս այն խաղաղեցնում է ուժեղ ջերմը, բուժում է ընկնավորությունը, հանգստացնում հեշտասիրությունը[37]: Եթե զմրուխտը պահեն օձի դիմաց, վերջինիս աչքերից ջուր կհոսի, և նա կկուրանա, վստահեցնում է Եպիփանը: Ասար Սեբաստացին նրա այս միտքը փոխանցում է՝ այն վերագրելով Զաքարիայի որդի Մուհամատին[38]: Դավրիժեցին նույնպես այս մասին գրում է, բայց նշում է նաև, որ հատկապես սև զմրուխտն ունի այդպիսի հատկություն, և որ շատերն են սրա մասին վկայել՝ «շատ անգամ փորձելով»[39]: Իսկ եթե զմրուխտը քրքումով մանրեն հեսանի վրա և դնեն մարդու աչքերին, կպայծառացնի տեսողությունը[40]: Եվ եթե մեկը կրի այն, թունավոր գեռուններ չեն մոտենա նրան: Թունազերծող հատկության մասին գրում է նաև Ասարը: Թե՛ թունավորված մարդուն, թե՛ օձահարին կամ կարճահարին նա առաջարկում է խմել այս քարի փոշուց[41]: Խորհուրդ էր տրվում գործածել «սև հազի» (հավանաբար՝ թոքախտի կամ ժանտախտի թոքային ձևի) և արյունային փորլուծության ժամանակ՝ վստահ նշելով, որ «փորձած է»:

Առաջին հավելվածում Դավրիժեցին լիովին կրկնում է Եպիփան Կիպրացու մտքերը[42]: Բայց երկրորդ հավելվածի աղբյուրն ուրիշ է: Այստեղ Դավրիժեցին նախ առևտրային տեղեկություններ է տալիս, թե որտեղ կան զմրուխտի հանքեր, ինչ չափերի և ինչ գույների են լինում, ինչ գնով են վաճառվում, ապա անցնում զուտ բժշկական գործածությանը: Ոմանց կարծիքով՝ զմրուխտի բնույթը սառն ու չոր է, ոմանք էլ պնդում են, որ այն շատ օգտակար է տեսողությանը, կանխում է հավկուրությունը և երկարակեցություն է ապահովում: Այն ցանկացած թույնի հակաթույն է: Նույնիսկ եթե մարդուն ուժեղ թույն տված լինեն,

36 ՄՄ 266, թ. 91բ, ՄՄ 737, թ. 176բ:
37 *В геммах великая сила,* с. 16-17.
38 **Ասար Սեբաստացի**, էջ 188:
39 **Առաքել Դավրիժեցի**, ձշվ. աշխ., գլ. ԾԳ, էջ 456:
40 ՄՄ 737, թ. 176բ:
41 **Ասար Սեբաստացի**, էջ 189:
42 ՄՄ 737, թ. 176բ (Եպիփան), հմմտ **Առաքել Դավրիժեցի**, գլ. ԾԳ, էջ 456:

նռնագույն[43] *զմրուխտի 2 կարատը՝ ուղտի կաթով, լիովին թունազերծում է՝ քրտինքով դուրս բերելով ամբողջ թույնը: Եթե վիշապ օձի դիմաց պահեն, նրա աչքերը կպատռվեն: Կարիճի կամ օձի խայթոցի դեպքում պետք է զմրուխտը (հավանաբար՝ փոշին) հարել վարդաջրով և քսել կծածի վրա՝ լավանում է: Իսկ այն կրողը տագնապ ու մտահոգություն չի ունենում*[44]*:*

Ի հակադրություն Դավրիժեցու, ինչպես նաև Ասար Սեբաստացու[45]*, Հերացին զմրուխտի բնությունը տաք ու չոր է համարում: Հաստատում է, որ օգնում է օձահարի, կարճահարի և կատաղության ժամանակ*[46]*: Իսկ ՄՄ1495-ում նրա այս խոսքերից առաջ ներմուծված են Եպիփան Կիպրացուց վերցրած տեղեկությունները: ՄՄ7325 ձեռագրում «Վասն ականց» գրվածքի անհայտ հեղինակը նշում է, որ զմրուխտը կանաչ է և հայտնաբերվում է Հնդկաստանում: Նա ոչ միայն հայտնում է, որ զմրուխտը «ապաբանքն իբր մօտաբար կու գիտացնէ», այլ նաև նկարագրում է, թե ինչպես է դա իրականացվում: «Եւ այսպէս արա՝ դիր ի ներքոյ լեզուիդ, կամ վիզդ ի վայր կախէ, որ դիպի ի մարմինդ՝ նա ինչ որ ասես կու գիտենաս»: Եթե մարդը կծու-աղի սնունդ է չարաշահել, խորհուրդ է տալիս փշրել այս քարը և տալ խմելու: Իսկ տխուր, վհատ մարդու սիրտն այն ուրախացնում է և մաքրում տրտմությունից*[47]*: ՄՄ 1786-ում զմրուխտը հայերեն «դահանակ» է կոչվում, իսկ «Ֆռանգաց զմրալ ասի» (թ. 73ա), որը դուրս էր բերվում «Սայիդի» կոչվող եգիպտական հանքավայրի մոտից: Դա հին հանքավայր է, որն այժմ այլևս չի գործում, նկատում է հեղինակը: Նոր հանքավայրն Ամերիկայում է: Սակայն ասում են, որ հատկապես Սայիդի կոչվող հանքի հնագույն զմրուխտն է, որ ապահովագրում է թունավոր գեռունների հարձակումներից ու թույներից, կուրացնում է օձին և ունի մյուս այն հրաշալի հատկությունները, որոնք նշեցինք վերևում (թ. 73աբ): Ասար Սեբաստացին՝ խոսելով «Դահնաճ»-ի մասին, որ նույն դահանակն է, այն չի նույնացնում զմրուխտի հետ: Ընդհակառակը, դրանք թշնամի է համարում իրար, և անհնարին՝ միասին պահելը: «Դահնաճը զմրուխին մադանն (հանքն) է, պղնձի մադանէ կելնի: Մադանին գոլորշիքն է, որ կու քարանայ»: Նշելով դրա սառն ու չոր բնությունը, հայտնում է նաև, որ եթե այն մանրեն ու տան առողջ մարդուն, դա կսպանի նրան, իսկ եթե թունավորվածին տան՝ կփրկի: Օգտակար է նաև աչքի հիվանդությունների ժամանակ, մաքրում է*

---

[43] Ուշագրավ է, որ թեպետ որպես զմրուխտի կարևորագույն հատկություն ի սկզբանե նշվում է դրա կանաչ գույնը, բայց արդեն երկրորդ անգամ հանդիպում ենք զմրուխտի այլ գույների՝ սև, նռնագույն:

[44] **Աւռաեել Դավրիժեցի**, գլ. ԾԹ, էջ 466-467:

[45] **Ասար Սեբաստացի**, էջ 188:

[46] ՄՄ 1898, թ. 255բ:

[47] ՄՄ 7325, էջ 1բ, նույնը՝ էջ 29բ:

մաշկի գունային անհարթությունները[48]: Միջին հայերենի բառարանում «դահնաճ»-ի կամ «տահնայճ»-ի հոմանիշ են նշվում «դահանակ» և «մալաքիտ» բառերը: Այս քարին «տահնայճ» անվան տակ անդրադառնում է նաև Հերացին. «Տահնայճն կանաչ քար է, նման զմրխտոյ ... և այլ ևս քարեր գոն ի սա նման: Բայց գտանի սա ի պղնձահանքն, և զմրուխտն յոսկւոյ մաղարայն, և է տահնաճն կակուղ, երբ քերես քերի, և զքերուքն ի յաչքդ դնես՝ սրբէ զսպիտակն, և ընդ խայթածն շփես՝ օգտէ, և թէ լէսեն և խառնեն ընդ քացախ, և ի վերայ հերքունի (որքին) ածես, օգտէ: Եւ զհետ երկնից յիստակի և պղտորի»[49]:

Հաջորդ քարը **կայծն** է: Ըստ Եպիփանի՝ այն լուսատու է և խավարի մեջ լույս է տալիս իբրև կանթեղ (մի տեղ էլ՝ «լամբատ»[50]): Սա անվանում էին «աստվածային գիրք»: Հայերեն ձեռագրերում իբրև «կայծ»-ի այլ անուններ նշվում են «կարկեհան»-ը և «եաղուխ»-ը: Հրագույն այս քարը բերվում էր Աֆրիկայում գտնվող Կարթագենից: Այն հայտնաբերվում էր գիշերը՝ հեռվից փայլելով հրի նման ինչպես «ղամբար»: Սա անհնար էր թաքցնել, քանի որ ինչ հանդերձով էլ ծածկեին, նկատելի առկայծում ու փայլատակում էր: Հալած ոսկու մեջ գցելիս, ո՛չ այրվում էր, ո՛չ գույնն էր փոխվում, ո՛չ էլ պայծառությունը: Օգտագործում էին վնասվածքների ժամանակ («զարկվածին»)[51]:

Ըստ ՄՄ 1786-ի՝ կայծը կամ կարկեհանը հայերեն անվանում են «յեաղուխ», իսկ «Ֆռանգաց ասի ռուբին»: Այն լինում է կարմիր, կապույտ, դեղին, սպիտակ: Ըստ որում, դեղին եաղուխի մի տեսակն անվանում են «տպազիոն» և «պիճատ», «և Ֆռանկաց՝ Թօփացիուզ ասի» (տոպազիուս) (թ. 73 ա): Ստեփան Մալխասյանցը եաղուխը նույնացնում է հակինթի հետ, իսկ կայծը կամ կարկեհանն, ըստ նրա, հրագույն թանկարժեք քար է՝ սուտակի կամ տպազիոնի տեսակներից մեկը, որը միայն կարմիր է լինում և սաստիկ շողում է: Նա այն անվանում է *Rubacelle*: Սակայն այդ կարծիքը չի համապատասխանում ձեռագրերում առկա նկարագրություններին: Ընդհանրապես, թե՛ նոր բառարաններում, թե՛ միջնադարյան սկզբնաղբյուրներում քարերի անվանումների հարցում ականատես ենք լինում որոշակի շփոթի: Տպավորությունն այնպիսին է, որ օրինակ՝ կայծը (կարկեհանը կամ եաղուխը) հավանաբար, մի քանի տեսակի քարերի ընդհանուր անվանում է, ինչպես քաղկեդոնը: Հարություն Թ. Գայայեանի «Հայերեն Գանձարան» բառարանում (1938) հարդագույն կարկեհանը կոչվում է «պատժախ»: Սակայն ըստ Հերացու, պատժախը (Հերացին տալիս է նաև «խունդուս» անվանումը) տարբեր գույների է լինում՝ դեղին, կապույտ, կարմիր, կանաչ, կապտա-

---

48 **Աստր Սեբաստացի**, էջ 186:
49 ՄՄ 1495, թ. 159բ:
50 «Սրբոյն Եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», էջ 50:
51 ՄՄ737, թ. 73ա, ՄՄ266, էջ 92աբ:

սպիտակ: Դրա բնությունը փափուկ ու տաք է: Հնդիկներն այն անվանում են «քար թիւնաւորաց», քանի որ օգնում է նույնիսկ մահացու թունավորվածին («դեղածին»): Եվ դա փորձված է, վստահեցնում է Հերացին[52]*: Իսկ ՄՄ 7325 ձեռագրում եաղութը դարձյալ նույնացվում է կայծի հետ և նշվում, որ այն կապույտ գույնի է՝ վրան ցրված ոսկեգույն հատիկներով: Այն ուրախացնում է մարդու սիրտը, բուժում է կարիճի խայթածը: Եվ այն տանը, որտեղ կա եաղութ, կարիճ չի մոտենում*[53]*: Ըստ Ասարի, սա վերացնում է մարդու վախերը, սակայն վտանգավոր է ներքին օգտագործման համար, քանի որ ստամոքսում չի լուծվում, հավաքվում է միզապարկում և քար է գոյացնում*[54]*:*

Առաքել Դավրիժեցու առաջին հավելվածում կայծին վերաբերող հատվածը նույնական է Եպիփան Կիպրացու գրվածքի հետ, իսկ երկրորդ հավելվածում դրա բովանդակությունն ավելի ընդարձակ է: Այն սովորականի պես ներառում է առևտրային տեղեկություններ՝ հայտնաբերման վայրը, արժեքը, տարբերակող առանձնահատկությունները, համեմատությունը այլ քարերի հետ, ինչպես նաև ՄՄ 1786-ում շարադրվածը՝ որոշ հավելումներով: Դավրիժեցին ենթադրում է, որ եաղութից է առաջանում հասպիսը: Նա մի հետաքրքիր ավանդություն է պատմում այն մասին, որ այս քարն ի հայտ է եկել մեկուսի մի սարում, որտեղից իջել է Ադամը, երբ դուրս է եկել դրախտից[55]*:*

Լիգիրիոն *(«լիգրիոն», «լիգրոն» կամ «լինգիրոն», Λιγγούριον) քարը նոր բառարաններում տուրմալինն է: Եպիփան Կիպրացին գրում է, որ հին բնագետներից ոչ ոք տեղեկություններ չի թողել, թե որտեղից են հանում այս քարը: Ըստ նրա, կան վկայություններ լանկուրիոն կամ լագուրիոն քարի մասին, որ նրա կարծիքով նույն լիգիրիոնն է, քանի որ Սուրբ Գիրքը երբեմն փոփոխում է անունները: Միաժամանակ նա կասկած է հայտնում, որ գուցե լիգիրիոնը հակինթն է, որը՝ չնայած իր կարևորությանը, չի ներառված տասներկուսի մեջ: Ասում էին, որ այս քարը տաք ածուխի վրա նետելիս չի վնասվում, բայց ածուխները հանգում են, ավելին, եթե այն կտավի մեջ փաթաթված դնեն այրվող ածուխների վրա, անգամ կտավը չի վառվի*[56]*:*

Հերացին նույնպես լիգրիոնը նույնացնում է հակինթի հետ. «Լիգրիոն, որ է յակունդն. նման է կապուտակ ասուոյ. կամ կողենուոյ, քիչ մի ծիրանագոյն և զօրութիւնն ունի զի կրակն չայրէ զհանդերձն ուր և կենայ սա»[57]*: Ըստ նրա, ոմանք այն սուտակ են անվանում, իսկ ինքը դեմ չէ «եղեգնաքար» անվանմանը: Նշում*

---

[52] ՄՄ 1898, թ. 256բ, ՄՄ 1495, թ. 159բ:
[53] ՄՄ 7325, թ. 1բ, նաև 30բ:
[54] **Ասար Սեբաստացի**, էջ 190:
[55] **Առաքել Դավրիժեցի,** նշվ. աշխ., գլ. ԾԴ, էջ 464:
[56] **Епифаний Кипрский,** 1884, նշվ. աշխ., էջ 268:
[57] ՄՄ 1495, թ. 159ա:

է նաև ծագման վայրը՝ Եթովպիա: Հակինթը («ակունդ», «յակունդ», «յակունթ», «յակինթ») կապույտ կամ կանաչ գույնի թանկագին քար է, անվանում են նաև «շափյուղա»:

ՄՄ1786 ձեռագրի «Վասն ականց» գրվածքում լիգիրիոնը նույնացվում է ալմաստի հետ. «Լիգրոն, որ է Ալմաստ, որ հայերէն է Լիգրոն, և ֆռանկաց՝ դիամանդ ասի» (թ. 73ա):

*Դավրիժեցին՝ վկայակոչելով «Աշխարհի բոլոր գոհարների գիրք»-ը, նշում է **ալմաստի** տասներկու տեսակ: Որպես դրանց հայտնաբերման կարևորագույն վայր մատնանշում է Ջուլումաթ կոչվող երեք կղզիները, որտեղի բացառիկ արժեքավոր, «երկնի ցողից առաջացած» ալմաստի մասին Ալեքսանդր Մեծին պատմել էին իմաստունները: Կրակից դուրս գալիս այն ավելի լավն է լինում, քան նորը: Վեց երես ունի, որ կողմն էլ շրջես, երեք երես է երևում: Լինում է սառնաշաքարագույն, ձիթապտղագույն, պիստակագույն, բյուրեղային, դեղին, կարմիր, սև: Ալմաստը գոհարների թագավորն է, սակայն առանց մշակման այնքան էլ արժեքավոր չէ, քանի որ դուրս է գալիս քարերի հետ խառնված: Ըստ Դավրիժեցու, ալմաստով վերացնում էին մաշկի գունային անհարթությունները: Կար համոզմունք, որ ալմաստ կրող մարդը թագավորներին հաճելի է: Նրա խոսքն ընդունելի է լինում, չարքերից չի վախենում, փորացավ և քոր չի ունենում, մոռացկոտ չի լինում: Սակայն եթե այն հեռանի վրա մանրեն ու տան մարդուն խմելու, թունավոր է («մահադեղ» է)*[58]*:*

Ըստ Հերացու, ալմաստի բնությունը չորրորդ աստիճանի սառն ու չոր է[59]*: Թեպետ Ասարը գրում է՝ առաջին աստիճանի, բայց միաժամանակ նշում է, որ սրա սառնությունն այնքան շատ է, որ եթե մարդը կուլ տա, ապա կսառեցնի նրա բնական տաքությունը և կսպանի նրան: Իսկ եթե մեկը ալմաստը պահի բերանում, բայց կուլ չտա, կարող է 20 օր ջուր չխմել*[60]*: Դրա կարծրությունն ու պնդությունը ոչ պողպատն է կարողանում կտրել, ոչ էլ խարտոցը՝ խարտել: Մշակելու և զարդի ակ դարձնելու համար այն հարթեցնում ու ձևավորում էին արճիճե մուրճով (կռան) և խարտում կապարի խարտոցով*[61]*:*

Մարբոդի նկարագրությամբ՝ ալմաստն ամենակարծր քարն է, որը չի վնասվում կրակով և արհամարհում է երկաթը: Սակայն այծի արյան մեջ տաքա-

---

58 **Առաքել Դավրիժեցի**, ձգվ. աշխ., գլ. ԾԴ, էջ 463-464:

59 ՄՄ 1495, թ. 159ա, ՄՄ 1889, թ. 156բ: Բառացի՝ «բնութիւնն խիստ հով է, ի չորս մասնէ, որ է տարաճայն ի հովութեան և չորութեան»: Նախկինում տարբերում էին որակների ինտենսիվության չորս աստիճան: Առաջինն ամենաթույլն էր, չորրորդն՝ ամենաուժեղը (տե՛ս Ամիդովլաթի Ամասիացւոյ Անգիտաց անպէտ կամ բառարան բժշկական նիւթոց, աշխ.՝ Կ. *Բասմաջեանի*, Վիեննա, 1926, էջ 5):

60 **Ասար Սեբաստացի**, էջ 189: Բառացի՝ «Բնութիւն հով է և չոր առաջին դարաճան»:

61 ՄՄ 1495, թ. 159ա:

նալով, այն թուլանում է: Միայն արաբական ալմաստը կարելի է մշակել առանց արյան, քանի որ այն պակաս կարծր է: Իսկ Կիպրոսի և Ֆիլիպինների ալմաստները նման են իրենց ուժով, որով կարողանում են ձգել երկաթը[62]*: Այդպես է գործում նաև մագնիսաքարը՝ հզոր, երբ չկա ալմաստ: Իսկ երբ ալմաստ նույնպես կա, այն մագնիսից խլում է իր ավարը: Այդ պատճառով, մշակված ալմաստի նման, մագնիսաքարը նույնպես անվանում էին «ադամանդ»: Կար համոզմունք, որ ալմաստն իր հրաշագործ ուժով անհաղթահարելի է դարձնում կրողին, վռնդում է գիշերային լեմուրներին և հիմար երազները: Վնասազերծում է թույները, չեզոքացնում հակառակություններն ու հայհոյանքը, բուժում է խելացնորներին, արտացոլում թշնամիների մտադրությունները*[63]*:*

Ադամանդ *կամ «խանտումանտ», որ նշանակում է՝ «աննվաճելի»* (adamas, adamantos)*, սկզբում անվանում էին պողպատը, ապա՝ նաև սառցատեսակ, թափանցիկ, շողշողուն այն թանկարժեք քարը, որը բաղկացած է բնածուխից, և ամենակարծր հանքաքարն է: Հերացին տարբերակում է ադամանդի երեք տեսակ, որոնցից մեկը ձգում է երկաթը, մյուսը վանվում է երկաթից, իսկ երրորդը բյուրեղացած ջրի նման սպիտակ է, լինում է ծովում, եփելիս մսի նման փափկում է և օգնում թունավոր վերքերի ժամանակ*[64]*: Ադամանդի զարմանալի հատկությունները ակտիվացնելու համար խորհուրդ է տրվում այն աջ բազկին կապել այնպես, որպեսզի դիպչի մաշկին: Այդ կերպ այն օգնում է հաղթահարել բոլոր վախերը և պաշտպանվել թշնամու հարվածներից*[65]*:*

Ինչպես նշեցինք, հնում ադամանդ էին անվանում նաև ***մագնիսաքարը***[66]*: Դավրիժեցին մագնիսն անվանում է «մղնադիս»՝ միաժամանակ հաստատելով, որ հայերեն այն կոչվում է «ադամանդ»*[67]*: Սև գույն ունի: Դեպի իրեն է ձգում երկաթը, որի պատճառով կոչվում է «անշարժ հոգի»: Եթե այս քարը մի գիշեր թրի ու դանակի հետ նույն տեղում դնեն, հաջորդ օրը այդ թուրն ու դանակը նույնպես կձգեն երկաթը: Եթե սխտորի հոտ դիպչի, «նրա զօրութիւնքն և գործքն խափանէ»: Բայց եթե այն գցես քացախի մեջ, դարձյալ կվերագտնի իր ուժը*[68]*: Օգնում է չղացավի ժամանակ: Մագնիսի մեկ այլ տեսակը՝ «մղնադիս ֆզայ» կամ արծաթի ադամանդը, արծաթը ձգում է այնպես, ինչպես ագահ*

---

62 *В геммах великая сила,* с. 11-12.

63 Նույն տեղում:

64 ՄՄ 1495, թ. 159ա, ՄՄ 1898, թ. 157ա:

65 ՄՄ 7325, թ. 1բ:

66 Մագնատիս՝ magnes, magnetis, երկաթային սևորակ հանքաքար է, որ դեպի իրեն է ձգում երկաթը և մի քանի այլ մետաղներ: Այն դուրս է բերվում գետնի ընդերքից և կոչվում է բնական մագնիս կամ երկաթաքար (**Ս. Մալխասյանց**, *Հայերէն բացատրական բառարան*, Երևան, 1944, հ. 3, էջ 231):

67 Իսկ Ասաղը գրում է՝ «մխնաթիս, որ է խնդմնդ քարն» (էջ 185):

68 **Ասաղ Սեբաստացի**, էջ 185:

մարդը, որը «արծաթասեր» է և«արծաթն իրեն քաշող»: Եթե ոսկու, երկաթի, պղնձի, արծաթի և այլ խարտուք միատեղ լինեն, ապա այս քարը արծաթը հավաքում է, ինչպես մագնիսը երկաթը: Այն ժանգագույն է և թափանցիկ[69]*: «Մղնադիս ֆզայ» կոչվող քարը հիշատակվում է նաև ՄՄ1786-ում: Արծաթն իրեն քաշող կամ «արծաթաքաղ» այդ քարը «ժանգառի գույն» ունի և արտահանվում է Հաբեշստանից: Ագահ է, գրում է հեղինակը, նման է մղլադուզ քարին, որը երկաթն է իրեն քաշում այնպես, ինչպես սա՝ արծաթը (թ. 76ա): Մագնիսին վերագրվում էին բազմաթիվ զարմանալի հատկություններ: Ըստ Մարբոդի, այն գաղտնի մեղքերի բացահայտող է: Նաև փայլ է տալիս մարդու խոսքին, վստահություն է ստեղծում և ամեն ինչ ըմբռնելու ունակություն: Օգնում է նյարդային հիվանդությունների և այրվածքների ժամանակ*[70]*, ինչպես նաև մեջքի ցավի, ցրտից առաջ եկած կծկանքների, գազերի ժամանակ: Ստամոքսից դուրս է բերում թանձր լորձը, չափավորում է կերակուրի թանձրությունը ստամոքսում, օգնում է լորձային այտուցների ժամանակ*[71]*:*

***Շափյուղան**, ըստ Եպիփան Կիպրացու, ծիրանագույն է, և ինչպես «դիպակի սևոյ ծիրանափայլ է իւր տեսիլն»*[72] *կամ ինչպես «սև էքսամիտոն է»*[73] *կամ «ծովու ծփման երփնելոյ տեսիլ է»*[74]*: Սրա տեսակները բազմաթիվ են: Եպիփան Կիպրացին, իբրև այս քարի մասնավոր տեսակ, նշում է կապույտ լաջվարդը, որ բերվում է Եթովպիայից*[75]*: Նա նաև վկայում է, որ Հնդկաստանում և Եթովպիայում Դիոնիսոսի տաճարների 365 աստիճանները պատրաստված են հենց այս քարից*[76]*: ՄՄ 1786 ձեռագրում մեկնաբանվում է. «Շափիւղայ՝ հայերէն ասի, լաթիներէն՝ սաֆիրուզմ, որ է փիրուզայ»: Նաև զգուշացնում է, որ պետք է հեռու պահել խոնավությունից*[77]*: Սրանից երկնչում են գազանները:*

***Փիրուզ** քարի մասին Դավրիժեցին գրում է, որ ակնագործներն այն գերադասում են մյուս թանկարժեք քարերից՝ նկատի ունենալով դրա հրաշագործ հատկությունները. «Ով այն մոտը պահի, թագավորների բարկությունից զերծ կմնա, դրամի պակասություն չի ունենա, խոսքն ընդունելի կլինի: Եթե առավոտյան դրան նայի, հոգս չի քաշի, աչքացավի դեմ օգտակար է, երկար ժամանակ բերրիության, անասունի (առատության) համար օգտակար է, մոտը պահողը*

---

69 **Առաքել Դավրիժեցի,** նշվ. աշխ., գլ. ԾԳ, էջ 462:
70 *В геммах великая сила,* с. 23-24.
71 **Ասար Սեբաստացի**, էջ 185:
72 ՄՄ 266, թ. 92բ:
73 «Սրբոյն Եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», էջ 48, հմմտ. ՄՄ 1495, թ. 159բ:
74 ՄՄ 737, թ. 177ա:
75 «Սրբոյն Եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», էջ 48:
76 ՄՄ 737, 177ա:
77 ՄՄ 1786, էջ 74բ:

վատ երազ չի տեսնի»[78]*: Մեկ այլ վկայությամբ, երբ այն փշրում և կաթի հետ խառնելով օծում են մարմնի ախտահարված հատվածը, «հալածում է» սնկային հիվանդությունը և քոսը*[79]*: Այս հանգամանքը նշում է նաև Հերացին*[80]*: Վերջինս շափյուղան նույնացնում է դահանակի հետ: Ինչպես նշեցինք, ոմանք մալաքիտը նույնպես անվանում են «դահանակ» (ՄՀԲ): Սա հիշատակվում է Ծննդոց գրքում, եդեմի նկարագրության ժամանակ (Բ 12): Ոմանք էլ դահանակ էին կոչում զմրուխտը (տե՛ս վերևում):*

Ստեփան Մալխասյանցը հաստատում է, որ շափյուղան կորունդի տեսակ է, սապֆիր (հնում՝ սուտակ): Կորունդը ալյումինիումի օքսիդի հանքաքար է, որը պարունակում է նաև աննշան քանակներով քրոմի, երկաթի, մանգանի, տիտանի խառնուրդներ: Հիմնականում անգույն է կամ կապույտ: Սակայն խառնուրդների շնորհիվ կարող է ստանալ նաև այլ երանգներ: Օրինակ, քրոմն ապահովում է դրա կարմիր գույնը՝ վերածելով այն ռուբինի: Տիտանի և երկաթի միակցմամբ է պայմանավորված շափյուղայի հրաշալի կապույտ գույնը և այլն: Մարբոդը շափյուղայի (սապֆիրի կամ սիրտիտի) փայլը նմանեցնում է պարզ երկնքի՝ սա համարելով սրբազան և ամենաթանկարժեք քարերից մեկը: Այն ամուր ու առույգ է պահում իրեն կրողի մարմինը, վերացնում է վախերը, իր ներքին զնդանից դուրս է բերում արգելափակված մարդուն, հանգստություն է պարգևում և օգնում է, որ Աստված ընդունի նրա աղոթքները: Այդ պատճառով այն խորհուրդ էր տրվում կրել ընկճախտի ժամանակ: Համարվում էր, որ շափյուղան խթանում է մարդու ներհայեցողությունը: Այն Սատուրնի հովանավորության տակ ծնվածների խորհրդավոր քարն է: Իսկ քանի որ ընկճախտի կամ մելանքոլիայի համար նույնպես պատասխանատու էր համարվում Սատուրնը, հետևաբար, դրանց փոխկապվածությունն ակնհայտ է: Այս քարին վերագրվում էր նաև մարմնական հիվանդությունների բուժման ունակություն: Ըստ Մարբոդի, սրա միջոցով սառչում է ներքին ջերմը, դադարում է ինչ-որ պատճառով ակտիվացած քրտնարտադրությունը: կաթի հետ միասին շփելով՝ բուժում է խոցերը, մաքրում է աչքերը, խաղաղեցնում դեմքի լարվածությունը: Բուժում է նաև լեզվի հիվանդությունները: Միայն թե այն կրողը պետք է հոգեպես մաքուր մարդ լինի[81]*:*

Ամենահետաքրքիր քարերից մեկն ***ամեթիստն*** *է: Հունարենից թարգմանաբար նշանակում է «հարբեցողությունից պաշտպանող»: Դարեր շարունակ գոյություն է ունեցել հավատալիք, որ եթե այս քարը գցեն գինու գավաթի մեջ, այդ*

---

[78] **Առաքել Դավրիժեցի,** ձեռ. աշխ., գլ. ԾԳ, էջ 462:
[79] ՄՄ 1786, էջ 74բ:
[80] ՄՄ 1495, թ. 159բ:
[81] *В геммах великая сила,* с. 15.

գինին խմողը չի հարբի: Մարբոդը հաստատում է, որ ամեթիստն օգտակար է հակառակորդին հարբեցնելու համար[82]: Հայերեն միջնադարյան ձեռագրերում ամեթիստն անվանում են նաև «լալ», «սուտակ», «մեղեսիկ»: Թեպետ սուտակի առումով Հերացին տարբեր կարծիքներ է առաջարկում: Սկզբում նա սուտակը նույնացնում է լիգիրոնի հետ, որ «ոմանք եղեգնաքար ասեն» (կամ «եղնգնաքար»): Ապա նա հայտարարում է, որ սուտակը կարկեհանն է կամ կայծը՝ այդպես էլ ոչ մի ակնարկ չանելով ամեթիստի մասին[83]: Իսկ ՄՄ 1786 ձեռագիրը պարզաբանում է. «Սուտակ, որ է լալ, և լաթիներեն Ամէթիստուս, որ այս Բադաշխանայ երկրէն կու գայ, որ ասեն, թէ Ջիմշիտ թագաւորի ժամանակն ժաժք եղեն, և երկիրն պատառեալ՝ այս լալս երևեցաւ»[84]: Այս մասին գրում է նաև Առաքել Դավրիժեցին: Առաջներում մեղեսիկ չկար: Բայց երբ Ջեմշեդ անունով թագավորի օրոք պատահած հզոր երկրաշարժից մոտակա բարձր լեռը ճեղքվեց, աստծու հրաշքով այնտեղ երևաց մեղեսիկը, որի նմանը ոչ մի ուրիշ տեղ չկա: Այն դուրս է գալիս այդ նույն սարից երեք հարյուր տարին մեկ[85]: Վկայակոչելով իմաստուններին, Դավրիժեցին հայտնում է, որ այս քարի բնությունը տաք ու չոր է: Մեղեսիկ կրելը օգտակար էր համարվում և՛ տարբեր հիվանդություններից զերծ մնալու, և՛ մարդկանց դուր գալու համար: Ենթադրում էին, որ այն ազատում է մղձավանջներից, բարձրացնում տրամադրությունը, բացում ախորժակը, մեծացնում դիմադրողականությունը, բուժում հոգեկան խանգարումները, մաքրումմարդու արյունն ու պնևման, ամրացնում ոսկրերը: Լավ է հատկապես ողնաշարի ցավերի ժամանակ: Հավատում էին, որ ամեթիստը ավելացնում է ներշնչանքը, կռահողականությունը, մարդու ստորակարգ բնությունը վերափոխում է ավելի բարձր և կատարյալ որակների, մաքրում և վերականգնում է գիտակցությունը, ազդում է էներգետիկ կենտրոնների վրա: Դավրիժեցին նաև խորհուրդ է տալիս ծեծած, փոշիացրած ամեթիստը խառնել «ուրախարար խյուսի» հետ և ընդունել: Ասում է, որ այն ուրախացնում է սիրտը, հեռացնում հոգսն ու մտածմունքը: Իսկ երբ խառնում են աչքի դեղերի հետ, սուր ու պայծառ է դարձնում տեսողությունը[86]:

Ագաթը սիլիկատային հանքանյութ է, գերազանցապես խալցեդոնային: Այն պարունակում է նաև այլ հանքանյութերի սերտաճումից առաջացած տարբեր գունային գոտիներ և ներառուկներ (կարբոնատներ, հիդրօքսիդներ և այլն)՝ ստանալով շերտավոր կառուցվածք: Ագաթների շարքին են դասվում նաև խալցեդոնի այլ տարատեսակներ, որոնք չունեն նկատելի շերտավորություն, բայց

[82] *В геммах великая сила*, с. 21.
[83] ՄՄ 1495, թ. 159բ:
[84] ՄՄ 1786, թ. 74ա:
[85] **Առաքել Դավրիժեցի**, ՆՀՎ. աշխ., գլ. ԾԴ, էջ 466
[86] Նույն տեղում:

ունեն ներառուկներ, որոնք քարի մեջ ստեղծում են որոշակի պատկերներ: Եպիփան Կիպրացին շեշտադրում է այս քարի հայտնաբերումը սկյութացիների կողմերում և հատուկ առանձնացնում ագաթի մի տեսակ, որն առյուծի բաշի գույն ունի: Իսկ ընդհանուր առմամբ, նա այս քարը նմանեցնում է մարմարի և փղոսկրի, և ասում է, որ շատերն այն շփոթում են հակինթի հետ[87]*: Հայերեն ձեռագրերում մի դեպքում հենց այսպես էլ թարգմանված է. «է նման յակունդի՝ կապուտակ տեսլեամբ, գոյն ունելով առիւծոյ»: Նաև ասվում է, որ այն նման է «կճոյ» (հավանաբար՝ կոճազմ կամ գոճազմ), «առիւծաձև է և առիւծատեսիլ»: Հրատարակված բնագրում գտնում ենք երկու օրինակն էլ*[88]*: Գրեթե բոլոր ձեռագրերում նշվում է օձերի և այլ թունավոր սողունների խայթոցի դեպքում դրա արդյունավետությունը, եթե այն մանրում են և ջրով քսում խայթոցի տեղին:*

ՄՄ 1786 ձեռագրում ագաթն ու հակինթը նույնացվում են: Ըստ որում, նույն այս ձեռագրում ագաթին անդրադարձը երկու անգամ է. «Ակատ, հայերէն ասի, որ է Այնըլհօռ (այնիլհիռօռ – արաբ. ʿayn al-hirr – կատվակն), և լաթինեբէն ասի՝ Հիաչինթուս, կամ ի հընդիկս է կղզի մեծ, զոր անունն է Սէյլան» (թ. 74ա): Նաև՝ «Յակինթ կամ ակատ հայերէն ասի, և լաթիներէն՝ ասի նիքս, որ է աղիղ» (թ. 75ա. «նիքս» ասելով հավանաբար նկատի ունի օնիքս): Պետք է նկատել, որ վերևում «աղեղ» անվանումը կիրառվեց սարդիոնի առնչությամբ, իսկ հիմա՝ նաև ագաթի: Ստեփան Մալխասյանցը և Հրաչյա Աճառյանը կարծում են, որ դա, այնուամենայնիվ, սարդիոնի անվանումն է: «Աղեղ»-ը կամ «աղիղ»-ը արաբերեն ʿaqiq-ն է (ՀԱԲ), որի աղավաղված ձևը՝ hakik, նույնպես գտնում ենք հայերեն ձեռագրերում՝ «յակիկ» տարբերակով: «Յակիկն շատ ազգք են, և ի շատ տեղիս գտանին..., ով ոք ունենայ ի սոցանէ առ ինքն՝ խաղաղարար և անկռիւ լինի, եւ միւս խասխաթն այս է, զի թէ այր կամ կին արիւնաբեր լինի՝ օգտէ: Եւ միւս. այլ թէ ատամն որ շարժի և ժանկոտի, սրբես սովաւ լաւանայ»[89]*:*

Ըստ Առաքել Դավրիժեցու՝ ով ագաթ է կրում, զերծ կմնա բորից, քոսից, քորից և այլ այսպիսի բաներից: Իսկ «խելքի շահ կունենա» և «ինչքան էլ գինի խմի, խելքը չի կորցնի» մտքերին Դավրիժեցին թերահավատորեն է վերաբերվում[90]*: Ըստ Մարբոդի, ագաթն օգնում է կարճահարին և օձահարին: Հագեցնում է ծարավը և օգտակար է տեսողությանը: Կրողին հաղորդում է ուժ և ամրություն, դարձնում է պերճախոս, արտաքինից հաճելի և ծաղկուն*[91]*:*

Արդյո՞ք հակինթը պարզապես նման է, թե նույնն է ագաթի հետ, դժվար է ասել, բայց հակինթի համար տարբեր ձեռագրերում գտնում ենք նաև «յակունդ»

---

87 **Епифаний Кипрский**, 1884, гл. 8, с. 270:

88 «Սրբոյն Եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», էջ 49:

89 ՄՄ 1495, թ. 159բ:

90 **Առաքել Դավրիժեցի**, նշվ. աշխ., գլ. ԾԳ, էջ 458:

91 *В геммах великая сила*, с. 13.

և «հիւջիթոս» կամ «հիաջիթոս» տարբերակները[92]: Հերացին «Յակունդ»-ի երեք տեսակ է նշում՝ կարմիր, դեղին և կապույտ: Բնությունը տաք ու չոր է, մոտ է ոսկու բնությանը: Սրան չեն վնասում ո՛չ կրակը, ո՛չ երկաթը: Հակառակը, կրակի մեջ մտնելուց և դուրս գալուց հետո այն ավելի է գեղեցկանում, հատկապես դեղինը[93]: Այս նույն շարադրանքն ենք գտնում նաև ՄՄ 1786-ի «Վասն ականց» գրվածքում (թ. 255բ): «Հիւջիթոս»-ը կամ «հիաջիթոս»-ը նկարագրվում է իբրև կրակագույն քար, որը կրակի դիմաց պահելիս ինքն էլ է նմանվում կրակի: Լինում է այնպիսի երկրներում, որտեղ շատ են կայծակները: Նշվում է զարմանալի մի հատկություն: Պարզվում է՝ այս քարը մարդուն պաշտպանում է մահից այնպիսի տարածքում, որտեղ օդն ապականված է (հավանաբար՝ որտեղ կա օդակաթիլային վարակ): Այսինքն, այս քարին վերագրվում էր համաճարակներից պաշտպանող զորություն, նաև քնաբեր հատկություն: Ասում էին, որ այն հաջողություն է բերում մարդուն և նրան իմաստուն է դարձնում[94]:

Առաքել Դավրիժեցին **սուտակ** է համարում նաև «գոճազմ» կոչվող քարը, որը լաջվարդն է (ծծմբի, սիլիցիումի պարունակությամբ մուգ կապույտ հանքաքար է՝ լապիս-լազուլի): Այն կապույտ է, բայց եթե գցես «արքայաջրի»[95] մեջ, անմիջապես սպիտակում է, ինչպես ձյուն[96]: ՄՄ 1786 ձեռագրում կարդում ենք. «Գոճազմն ասի հայերէն, և լաթիներէն՝ Լիգուրիուս կամ լիուրքուզ, որ է լաջվարդ: Ի Օզբէգի երկրէն, Բադաշխանայ կըգայ: Լաւն այն է, որ հաւկիթի պէս սպիտակ կեղև ունի և աղէկ է, որ մէջն դամարոտ և սպիտակ չը լինի, և թէ կրակն գցես, այրի, ապա գոյնն չի փոխիր, ապա եթէ թէզաբի ջուրն դնես, սպետակի որպէս զձիւն» (թ. 75ա): Սա անվանում են նաև «լաճիվերդ»: Բնությունը սառն ու չոր է: Եթե սրա 1 դրամը ծեծեն, խառնեն 3 դրամ վայրի նռնենու ծաղկի հետ, շաղախեն 10 դրամ մեղրով և տան հիվանդին ուտելու, մարմնից հեռացնում է սև մաղձը և դադարեցնում է արյունային լուծը[97]: Հերացին նույնպես սրա բնությունը սառն ու չոր է որակում և խորհուրդ է տալիս կիրառել աչքի հիվանդությունների ժամանակ[98]: Փոշիացրած լաջվարդից («լազուարդ») է ստացվում «ծովազվարթ» կամ ուլտրամարին կոչվող կապույտ գունանյութը: Այս քարի կապույտ երանգը պայմանավորված է բյուրեղում եռածծմբի ռադիկալ անիոնի առկայությամբ:

---

92 ՄՄ 7325, թ. 3ա, նաև 29ա:
93 ՄՄ 1495, թթ. 159աբ:
94 ՄՄ 7325, թ. 3ա, նաև 29ա:
95 Ա.ռ.թ.այ.ջ.ուրը ազոտական թթվի և աղաթթվի 1:3 խառնուրդն է, որի մեջ լուծվում է նույնիսկ ոսկին:
96 **Ա.ռաքել Դավրիժեցի**, նշվ. աշխ., գլ. ԾԳ, 458:
97 ՄՄ 7325, թ. 4ա:
98 ՄՄ 1495, թ. 159ա, ՄՄ 1898, թ. 256բ:

*ՄՄ 7325 ձեռագրում բավական ընդարձակ մի բնագիր ենք գտնում **կապույտ քարի** մասին: Սակայն այստեղ դրա բնությունը ներկայացվում է տաք ու չոր: Անհայտ հեղինակը հաղորդում է, որ այս քարը «առողջացնէ զաչաց լոյսն և վերցնէ զմթնալն... սրբէ զսպիտակն և տանի զմշուշն, և զարցունքն կտրէ, և զկարմրութիւնն տանի, և զտաքութիւնն այլ տանի» (թ. 4բ): Կարելի է ենթադրել, որ կիրառվել է կատարակտի բուժման համար: Մանրամասն նկարագրվում է նաև ականաբուժության մեջ դրա կիրառման կարգը: Քարը պետք է դնել մեկ բաժակ մաքուր ջրի մեջ, մեկ անգամ ասել «Ողջույն քեզ Մարիամ», ապա քարը հանել, բամբակի փոքրիկ կտորը թրջել այդ ջրում և կաթացնել աչքերի մեջ: Զգուշացվում է, որ սկզբում սաստիկ ջերմության զգացում է լինում, որը քիչ անց թեթևանում է, բայց աչքը զարմանալի ձևով մաքրում է, ինչը փորձված է[99]: Ըստ միջնադարյան բժշկի, սա բուժում է նաև երակների զանազան հիվանդությունները, ցավազրկող է, եթե լավ օծեն ցաված տեղը, օգնում է հին ու նոր ամեն տեսակի խոցերի ժամանակ: Վերջինի համար, սակայն, ավելի երկար է պետք թողնել ջրի մեջ, մինչև ամբողջությամբ կկարդան «Հավատամք»-ը[100]: Այդ ջրով կարելի է և՛ լվացվել, և՛ լաթի մի կտոր թաթախել ու դնել խոցի վրա՝ «զհին և զփտած մսերն տանի և զառողջն թողնու» (թ. 5ա): Բայց պետք է այս գործողությունն անընդհատ կրկնել այնքան, մինչև լրիվ բուժվի: Թեպետ վստահեցվում է, որ արդյունքն արագ է ստացվում: Խիստ «զօրաւոր» է համարվում այս քարի ներգործությունը, երբ այն փտախտի (gangraena) ժամանակ մանրում և ցանում են մեռուկացած հյուսվածքների վրա: Այստեղ հիշատակվում է «կերցաւ» կոչվող հիվանդությունը, որ գործածվում էր երկու նշանակությամբ՝ «քաղցկեղ» կամ «ժանտախտ»: Բայց բնագրում այս եզրույթը պարզաբանվում է որպես «աքիլայ» («փտախտ, կերցաւ, մեռուկ»՝ ՄՀԲ), որն առաջացել է ամբողջ մարմնում տարածված ինչ-որ հիվանդությունից: Նշվում է թուքի ժամանակ կիրառության մասին, երբ ցաված տեղի վրա են դնում քարի «լուծույթով» թրջած վիրակապը: Ըստ որում, քարը պետք է ջրի մեջ գցել հենց այն պահին, երբ օգտագործման անհրաժեշտություն կա, որպեսզի ջուրը չհնանա: Բայց սա գործարկելու համար պետք է հստակ իմանալ մարդու բնության խառնվածքը և հիվանդության բնույթը: Իսկ եթե դրանք չիմանալով փորձեն կիրառել, կարող է մեծ վնաս հասցնել (թ. 5ա-բ), քանի որ դեղն օգնում է այն բոլոր հիվանդությունների ժամանակ, որոնք պայմանավորված են լորձով կամ սև մաղձով, իսկ դեղին մաղձային և արյունային հիվանդությունների ժամանակ վնասում է: Այն օգնում է նաև բորի, մոլաքորի կամ եղնջացանի, սնկի ժամանակ՝ կիրառվելով նույն ձևով:*

---

99 ՄՄ 1495, թ. 159ա, ՄՄ 1898, թ. 256բ:

100 Հնարավոր է՝ այս բառերի արտաբերման անհրաժեշտությունը շեշտվում է ժամանակը ճշգրտելու համար:

Իսկ վերջում կարդում ենք՝ «Ով եղբայր խիստ փորձած է, անգին գոհար է» (թ. 5բ)։ Հաղորդվում է նաև, որ «Թարգմանեցաք ի ֆռէնկ գրոց Թուին Ռկե (1616 թ.), ի Լօվ քաղաքին»[101]։

*Եպիփան Կիպրացին **բյուրեղը** (բերիլ) նկարագրում է «խաժագոյն, ծովաներկ, օգանման»։ Այն ջրագույն հակինթի տեսք ունի։ Արևի դիմաց պահելիս, մեջը նշմարվում են լուսափայլ, կորեկի նման հատիկներ։ Բյուրեղի մի տեսակ կա, որ նման է «բաց վիշապի» (իրականում, Կիպրացին գրում է՝ «նման է օձի աչքի», էջ 271), մեկ ուրիշ տեսակը՝ սպիտակ մոմի, մյուսն էլ՝ սառույցի։ Դրանք բոլորը հայտնաբերվում են Եփրատի անցման տեղում («յանցն»)՝ Տյուրոս կամ Տավրոս լեռան վրա[102]։*

«Վասն ականց» կոչվող գրվածքներից մեկում կարդում ենք. «Բիւրեղ՝ հայերէն ասի, և լաթիներէն՝ Բէրիլլուզ ասեն, որ է Դօս»։ Այստեղ գործածվում է նաև բյուրեղի «պիլօր» անվանումը, որ վերցված է արաբերե billor-ից։ Ստացվել է Հեյդարաբադից՝ սպիտակ, դեղնաշաղ և մխագոյն երանգներով։ Ծեծած, փոշիացրած բյուրեղը վերքի վրա դնելով բուժում էին նույնիսկ հին խոցերը[103]։ Դավրիժեցին հայտնում է նաև այս քարի՝ մղձավանջներից ձերբազատող, հանգստացնող ազդեցության մասին[104]։ Ըստ Մարբոդի, բյուրեղը փշրված վիճակում, մեղրի հետ միասին, տալիս են կերակրող մորը։ Այն ավելացնում է կրծքի կաթը[105]։ Կրակից վնասվում և այլևս չի նորոգվում, սակայն այդ այրված քարը նույնպես օգտագործել են աչքի հիվանդությունների ժամանակ կիրառվող դեղերի պատրաստման համար[106]։ Ըստ Հերացու, կապույտ բյուրեղը կորում է ատամնացավը, իսկ սպիտակը պաշտպանում է վատ երազներից[107]։

***Հասպիսը** (արևաքար, արևակն, ծիածանաքար, հասմկաքար) բերվում էր Կիպրոսից։ «**Յասպիս** նման է զմրխտի փոքր դեղնագոյն, և զապարճատ ասեն սմա, գտանի սա յեզերս Թորգոմիտէս»[108]։ Դավրիժեցին նշում է «յաշմ» անվանումը՝ ասելով, որ բոլոր լեզուներով այդպես են անվանում այս քարը։ Մեկ այլ տեղում նա գործածում է նաև հասպիսի «ապարճատ» և «յասբ» անվանումները։ Նշում է, որ օգտակար է կայծակի դեմ և, որտեղ կա հասպիս, կայծակն այդտեղ չի հարվածում։ Նույնիսկ ապահովագրում է երկրաշարժից[109]։ Ըստ Մարբո-*

---

101 «Սրբոյն Եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», էջ 49։
102 **Епифаний Кипрский**, 1884, гл. 9, с. 271.
103 ՄՄ 1786, էջ 75ա։
104 **Առաքել Դավրիժեցի**, նշվ. աշխ., գլ. ԾԹ, էջ 458։
105 *В геммах великая сила*, с. 19.
106 **Առաքել Դավրիժեցի**, նշվ. աշխ., գլ. ԾԹ, էջ 458։
107 ՄՄ 1495, թ. 159ա։
108 ՄՄ 737, թ. 177ա։
109 **Առաքել Դավրիժեցի**, նշվ. աշխ., գլ. ԾԹ, էջ 461։

դի, այն օգնում է ջերմի և ծննդաբերության ժամանակ: Արծաթե շրջանակով կրելիս՝ պաշտպանում է չար ոգիներից[110]: «Յասպիս, ասի հայերէն, և լաթիներէն է եասպիս, որ է Ջաբարջաթ»[111]: Հայտնում են նաև, որ այս քարին երկար նայելը լավացնում է տեսողությունը, իսկ ծեծած վիճակում աչքերին դնելը հանգստացնում է քորը[112]: Եվ եթե մարդն իր մոտ հասպիս ունենա, «սիրտն չի դողայ, և ժաժքի և կայծակի՝ ասեն լաւ է հետն պահելն»[113]: Ըստ Եպիփան Կիպրացու, առասպելաբանում են, թե այս քարը բժշկում և պաշտպանում է մարդուն ուրվականներից, և որ այն խմում են «իմաստագէտքն վասն ահի գազանաց, զի ասեն առասպելքն, թէ գազանք վայրենիք զարհուրին ի մարդոյն, առ որ ակնս այս գտանի»[114]: Ըստ Մարբոդի, այս քարը պաշտպաում է մանկան օրորոցը[115]:

*Հայերեն ձեռագրերում զարմանալիորեն շատ են **կորալի** նկարագրությունները: Այն հանդիպում է տարբեր անուններով՝ «կօրալ», «գօրալօս», «մարջան», «մարճան», «մէրճէն», «բուստ» և այլն: Սա հանքաքար չէ, «այս է ոչ ակ, այլ ի ծովու տակն լինի և բուսանի արմատով»[116]: Հիմնականում կարմիր է լինում, թեպետ երբեմն էլ՝ սև և սպիտակ: Բերվում էր Հնդկաստանից և Ջենովայից[117]: «Բուստ՝ հայերեն ասի, և ֆռանկաց՝ կօռալ ասի, որ է մարջան, երկու տեղ ծովէ ելանէ, լաւն՝ մերձ ի Ջենուա և յԱլիկօռնայ, որ է յևրոպիայ, անտի ելանէ... Ի ծովուն տակն բուսանի որպէս ծառ, լողորդք իջանեն որպէս մարգարիտ հանեն, յետոյ բան տանեն և տաշեն»[118]: Ինությունը առաջին աստիճանի սառն ու երրորդ աստիճանի չոր է: Բացում է միզարգելը, օգնում գլխացավին, ամրացնում սիրտը, օգտագործվում է աղիների խոցի բուժման համար[119]: Կրակի մեջ այրվում է, թթվային լուծույթի մեջ՝ սպիտակում: Ծովից հանելիս փափուկ է, բայց երբ հանում են մակերևույթ, օդի հետ շփվելով ամրանում է: Այս քարի մասին նույնպես կան զանազան հավատալիքներ: Կան նաև տարբեր հիվանդությունների համար դեղատոմսեր:*

Կորալը պարանոցից կախելիս, պետք է այնպես անել, որ դիպչի որովայնին: Դա ապահովագրում է մարդուն հիվանդանալուց: Ծանր հիվանդի մաշկի վրա կապելով՝ փորձում էին որոշել հիվանդության ելքը: Եթե քարի գույնը պահպանվում էր, եզրակացնում էին, որ հիվանդը կապաքինվի, եթե գունատվում էր,

---

110 *В геммах великая сила,* с. 14.
111 **ՄՄ1786**, թ. 74բ:
112 Նույն տեղում: Նաև տե՛ս **Առաքել Դավրիժեցի**, ևշվ. աշխ., գլ. ԾԹ, էջ 456-457:
113 **ՄՄ1786**, թ. 75բ:
114 «Սրբոյն եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», էջ 48:
115 *В геммах великая сила,* с. 14.
116 **ՄՄ 7325**, թ. 3ա:
117 **ՄՄ 7325**, թ. 3ա:
118 **ՄՄ 1786**, թ. 75բ:
119 **Ասար Սեբաստացի**, էջ 187:

կանխորոշում էին հիվանդի մահը[120]*: Հավանաբար կիրառում էին նաև պարկինսոնիզմի բուժման համար («Ունի զօրութիւն, որ մարդոյ անդամն թէ դողդղան լինի՝ բժշկէ», ն.տ.), ինչպես նաև աչքերի լորձային հիվանդությունների, արյունախխման և արյունային լուծի ժամանակ*[121]*: Դավրիժեցին մարջանը («որ հայերեն բուստ է կոչվում») ծովում աճող ծառի է նմանեցնում, որը «փայտի պես ցեցակեր է լինում, որդնոտում է ու ծակծկվում», թթվային լուծույթի մեջ սպիտակում է, կրակի մեջ՝ կրանում*[122]*: Այն ուժ է տալիս սրտին և օգտակար է աչքերին: Մարբոդը կորալը նմանեցնում է ողկույզի, քանի դեռ այն ապրում է ծովում, բայց դուրս բերելուց և սուր մետաղով կտրելուց հետո, շփվելով օդի հետ, պնդանում է՝ դառնալով քար: «Քիչ առաջ կանաչ էր, իսկ հիմա ալ կարմիր»: Այն նաև շանթարգել էր համարվում, որ դադարեցնում է կայծակը, հողմապատույտն ու փոթորիկը, վռնդում է խավարի դևերին, թեթևացնում սկիզբը և բարեհաջող դարձնում վերջը*[123]*:*

***Սաթը**, որ բուսական ծագում ունեցող խեժ է*[124]*, հաճախ է տեղ գտնում միջնադարյան դեղատոմսերի մեջ: Հայերեն ձեռագրերում այն հիմնականում հանդիպում է «քէհրլիպար», «քահրիբար», «քահրբար», «սէպաճ» անուններով: Նշվում է սրա երկու տեսակ՝ խեժածուխ (տարատեսակներ՝ կարբունկուլ, կայծոռիկ, ազնիվ կարկեհան, կարմիր նռնաքար) և լորձանման սաթ: Յուղը նույնպես շատ օգտակար է համարվել: Կիրառվել է հարբուխի, սեբորեայի, էկզեմայի, ջղակծկանքի և այլ բազմաթիվ հիվանդությունների ժամանակ*[125]*: Սէպաճը, հավանաբար, սաթի վերը նկարագրված առաջին տեսակն է՝ խեժածուխը: Նկարագրությունը նույնպես նման է՝ «խոր ու սևագոյն, և թեթև, որ թէ ջրին երեսն գցես, տակն չի մնայ, այլ երեսն ելանէ»*[126]*: Բնությունը երկրորդ աստիճանի տաք և չոր է: Դադարեցնում է կոկորդի սուր արյունահոսությունը: Հերձու հետ միասին՝ ամրացնում է ատամոքսը: Պաշտպանում է դիվահարությունից*[127]*:*

***Հեմատիտը** հայերեն ձեռագրերում կոչվում է՝ «արիւն քար»: Դավրիժեցին օգտագործում է «խամահի» անվանումը՝ պարսկերեն* xumahan *բառից: Եվ պարզաբանում է՝ «չինական երկաթ է, այսինքն՝ սանկհատիտ, և հայերեն սղոյն քար են ասում»*[128]*: «Սանկհատիտ» բառը, ըստ Ստեփան Մալխասյանցի,*

---

120 **ՄՄ 7325**, թ. 3ա:
121 **ՄՄ 7325**, թ. 3բ:
122 **Առաքել Դավրիժեցի**, նշվ. աշխ., գլ. ԾԹ, էջ 459:
123 *В геммах великая сила*, с. 24.
124 Ասաբը գրում է՝ «ջովզ ռումի ծառին խեժն է», էջ 187:
125 **ՄՄ 7325**, թ. 3բ, **ՄՄ 1786**, թ. 76ա:
126 **ՄՄ 1786**, թ. 76ա:
127 **Ասար Սեբաստացի**, էջ 187:
128 **Առաքել Դավրիժեցի**, նշվ. աշխ., գլ. ԾԹ, էջ 460:

կազմված է sanguine *և* hématite *(ֆրանսերեն) բառերի միաձուլումից: Այս քարը սկզբում ծիրանագույն է: Այն կարմրում է, երբ քսում են հեսանին: Թեպետ պատահում են նաև դրա այլ գույներ: Դավրիժեցու փոխանցմամբ, եթե հեմատիտը վարդաջրով քսեն հեսանին, օգնում է ամեն տեսակ ուռուցքի ժամանակ[129]: «Ուռուցք» ասելով, կարծես, նկատի ունի այտուցը: Այս քարը կարգավորում է փոփոխված («պիղծ») խառնվածքը և վերականգնում առողջությունը[130]: Ներքին օգտագործման համար առաջարկվում է հետևյալ դեղատոմսը. քարը եփել ջրով, ապա ջուրը քամել և շաքարով եռացնել, դարձյալ քամել, պատրաստել խյուս և ուտել: Որոշակի հիվանդություն չի նշում, ասում է՝ «լավ է»[131]: Հավանաբար, կանխարգելիչ միջոց է: Ըստ Մարբոդի, այս քարը բնության կողմից ստեղծված է մարդուն ծառայելու համար: Ունի արտահայտված կապող ազդեցություն: Սրա փոշին չափավորում է վերքերի վրա առաջացող հյուսվածքային գերաճը, բուժում է խոցերը, դադարեցնում փորլուծությունը: Ձվի կճեպի հետ խառնած՝ նռան հյութի կամ ջրի մեջ լուծելով, կարելի է բուժել արյունախտումը: Հին գինու մեջ լուծելու և մի քանի անգամ խմելու դեպքում բուժում է օձի կծածը: Մեղրի հետ խառնված՝ ապաքինում է հիվանդ աչքերը, վերացնում է մշուշը, լավացնում թուլացած տեսողությունը: Ասում են, որ խմելու դեպքում այն լուծում է միզապարկի քարերը[132]:*

Մարգարիտը *Հնդկական ծովից է դուրս բերվում: Այն առաջանում է սադափի մեջ: Ջափավոր բնություն ունի («մուհթատիլ»): Մարդուն օգտակար է կրել այն: «Ունի զօրութիւն՝ որ փշրես և խմես, նա սիրտն խնդացնէ, արիւնն թամիզ (մաքուր) պահէ, չի թողուլ որ ապականի»[133]: Սա օգտակար է համարվում, նույնիսկ եթե պարզապես ծեծեն և ջրով խմեն (ն.տ.): Ասար Սեբաստացին շատ մանրամասն դեղատոմս է առաջարկում՝ օրգանիզմի դիմադրողականության բարձրացման, ներքին օրգանների ամրացման, վերջույթների թուլության հաղթահարման համար: Այն ներառում է միանգամից երեք քար և բազմաթիվ այլ բաղադրիչներ՝ «մարգարիտ անծակ», «եաղութ», «բեխի մէրճան», «արծաթի վարաղ», համպար, մուշկ, կարմիր վարդի թերթիկ, քրքում, հերձի, մեխակ, քունֆի, դարչին և այլն[134]:*

Մարգարիտի առաջացումը Դավրիժեցին նկարագրում է հետևյալ կերպ: Հավի չափ մի կենդանի ձկնկիթի նման սերմը գցում է ծովի մեջ: Դրա սերմից առաջանում է «գաղտիկուրի» (ոստրեի) սադափը: Մայիսին, երբ անձրև է

---

129 **Առաքել Դավրիժեցի**, ձեռ. աշխ., գլ. ԾԹ, էջ 460:
130 **ՄՄ 7325**, էջ 4ա:
131 Նույն տեղում:
132 *В геммах великая сила,* с. 30.
133 **ՄՄ 7325**, թ. 4աբ:
134 **Ասար Սեբաստացի**, էջ 226:

գալիս, դրանք ելնում են ծովի մակերևույթ, իսկ գիշերն իջնում են ծովի հատակ: Մինչև քառասուն օր այդպես մնում են, ապա գոյանում է մարգարիտը: «Բնույթը սուր ու թաց է»[135]: Երբ ձեծում և քացախով քսում են օջախային, անհարթ գունավորմամբ (պիգմենտավորված) մաշկին, մաքրում և հավասարեցնում է մաշկի գույնը (ն.տ.):

Եղունկը *կամ* ***եղնկնաքարը*** *օնիքսն է, որը խալցեդոնային կվարցի տեսակ է: Եպիփան Կիպրացին այն դեղինի երանգներով է նկարագրում. «Եղունկն խարտեաշ է: Համարձակ խնդան նովաւ հարսունք թագաւորաց... ի Հնդիկս գտանի»[136]: Եպիփանն ասում է նաև, որ այն օգտակար է կոտրվածքի համար, բայց չի նշում թե ինչպես է կիրառվում: Դավրիժեցին տարօրինակ կերպով այս քարը նույնացնում է ալմաստի հետ[137]: Ըստ Մարբոդի, օնիքսը մատին կամ պարանոցին կրելիս, քշում է մեռածների արթուն հոգիները և ամեն մռայլ բան: Այն ավելացնում է վեճերը, և ամենուր գրգռում է հակասություններ: Ակտիվացնում է թքարտադրությունը: Բայց եթե մոտդ սարդիոն կա, օնիքսը չի վնասի, համոզված է Մարբոդը[138]:*

Ինչ վերաբերում է ***հայ քարին****, այն ավելի հաճախ բժշկարաններում է հանդիպում, տարբեր դեղատոմսերում, քան քարերի թվարկման այսպիսի ցանկերում: Եվ այնուամենայնիվ, ՄՄ 7325 ձեռագրում կարդում ենք. «Հայոց քար մի կայ, տաճկաց էրմէն թաշի կըսեն: Ինքն կապուտ քար մի է և ի Հայոց գայ» (թ. 4ա): Այս քարի բնույթյունը տաք ու չոր է: Սրան վերագրվում է սև մաղձն ու լորձը աղիներից դուրս բերելու կարողություն: Բայց այն թուլացնում է ստամոքսը: Ներքին օգտագործմամբ մաքրում է օրգանիզմը (ն.տ.): Օրինակ, սև մաղձի օրգանիզմից հեռացման դժվարության դեպքում, խորհուրդ էր տրվում նշանակել լապիս-լազուլի և հայկական քար կամ հայկական լազուր, լաջվարդ, որը Հայաստանի պղնձահանքերից ստացվող ուլտրամարինն է (*lapis armenius*): Ըստ Մխիթար Հերացու՝ այս հանքաքարերով պատրաստվող հաբերը գլխից և ամբողջ մարմնից հեռացնում են ավելորդ հեղուկները[139]: Իսկ Իբն Սինան հավելում է, որ դրանք հարմար են հատկապես սև մաղձից և թանձր հյութերից ազատվելու համար: Ըստ որում, հանքաքարերն օգտագործում էին պանրի շիճուկի հետ՝ այդ ընթացքում կրճատելով դեղերի ընդհանուր քանակը[140]:*

---

135 **Առաքել Դավրիժեցի**, ձեռ. աշխ., գլ. ԾԹ, էջ 467:

136 «Սրբոյն եպիփանու ասացեալ զանուանս վասն ականց պատուականաց», էջ 50:

137 **Առաքել Դավրիժեցի**, գլ ԾԹ, էջ 457:

138 *В геммах великая сила,* с. 18.

139 ՄՄ1898, թ. 256բ:

140 **Абу Али Ибн Сина**, *Канон врачебной науки, избранные разделы*, Москва/Ташкент, 1994, ч. 2, с. 13.

Ձեռագիր աղբյուրներում նկարագրված քարերն, իհարկե, այսքանով չեն սպառվում, բայց սրանք այդ ցանկերում առավել հաճախ հանդիպողներն են: Միջնադարում քարերի ազդեցությունը մարդու վրա կասկածի տակ չէր առնվում, այլ պարզապես ձգտում էին բացատրել դրանց զարմանալի, խորհրդավոր հատկությունները՝ բժշկական և կյանքի կարգավորման հարցերում ճիշտ ընտրություն կատարելու համար: Այդ մոտեցումներում կար, հավանաբար, որոշակի չափազանցություն, առասպել, սակայն՝ միահյուսված իրական գիտելիքի հետ:

Ժամանակակից գիտությունը բազմաթիվ հետազոտություններով է ապացուցել, որ քարերն ունեն մագնիսական հատկություններ, էլեկտրականություն, բնութագրվում են որոշակի ջերմանցիկությամբ և այլ որակներով, որոնք կարող են կիրառվել մեծ օգտակարությամբ: Հայտնի է, որ հանքանյութերի, և մասնավորապես թանկարժեք քարերի նշանակալի մասը ձևավորվել է բարդ քիմիական միացությունների տաք լուծույթներից, միլիոնավոր տարիների ընթացքում: Հանքային բյուրեղների աճի հետ դրանց ծակոտիներում արգելափակվել ու մնացել են մայր լուծույթի կաթիլներ, որոնք քարի սառելուց հետո բաժանվել են երկու մասի՝ գազային և հեղուկ: Բյուրեղների մեջ այդ փոքրիկ ներառուկները լավ երևում են մանրադիտակով, երբեմն նույնիսկ անզեն աչքով: Ժամանակակից հետազոտողները այդ հանքային լուծույթների ուսումնասիրման համար քարը մանրում են, փոշիացնում և դրա մեջ գտնվող աղերը դուրս են բերում թորած ջրի օգնությամբ: Արդյունքում ստացվում է թույլ հագեցման լուծույթ, որն իր քիմիական կազմով նման է հանքանյութի մայր լուծույթին[141]: Այսինքն, քարի փոշին թորած ջրով լվանալով կարելի է ստանալ քարի մեջ պարունակվող քիմիական միացություններով լուծույթ: Իհարկե, դժվար է խոսել դրա բուժիչ հատկությունների մասին: Այնուամենայնիվ, չի կարելի նաև հաստատապես հերքել հին բժշկության բազմադարյա փորձառությունը և վստահեցնել, որ դրանք միայն անոտիապաշտություն և առասպելներ են:

Քարերի հյութերն այժմ անսպառ հետաքրքրության առարկա են: Ներառուկների ուսումնասիրությունը հնարավորություն է տալիս նաև այլ տեսանկյունից նայել քարերից, այսպես ասած, լուծույթներ պատրաստելու հին բժիշկների հնարքին: Եթե հնարավոր է քարերի մեջ դարեր շարունակ կուտակված նյութերը դուրս բերել ջրի մեջ, ապա կարելի է նաև դրանցից որոշակի խտության լուծույթ ստանալ:

---

141 **А. Сидоров,** «Каменный сок», *Наука и жизнь*, № 5, 2000, с. 265-272.

Բացի մայր լուծույթից, փորձագետները քարերում և հանքային նյութերում հայտնաբերել են տարբեր ծագումնաբանության չորս տեսակի հեղուկներ՝ 1. կառուցվածքային, որոնցով բնութագրվում են տվյալ քարի կառուցվածքային առանձնահատկությունները, 2. բյուրեղարար, որոնք պատասխանատու են առանձին բյուրեղների ձևավորման համար, 3. ցեոլիթային կամ ալյումինասիլիկատային, և 4. ադսորբցիոն, որոնցով ապահովվում է ներառուկների կլանումն ու պահպանումը քարի կառուցվածքի մեջ: Այդ հյութերի մեջ լինում է նաև նավթ, որի հետևանքով ձևավորվում է մումիո և քարի յուղ: Մումիոն պլաստիկ մուգ դարչնագույն զանգված է, պարունակում է Ca, Mg, Na, Fe, Cr, P ու ևս 15 տարր, ինչպես նաև պինդ պարաֆինային ածխաջրածիններ, սպիտակուցներ, ամինաթթուներ, ճարպաթթուներ, սպիրտներ և նմանատիպ այլ միացություններ[142]*: Այն բժշկության մեջ օգտագործվում է անհիշելի ժամանակներից, և շատերի կարծիքով՝ բավական արդյունավետ: Քարի յուղը բնական կենսաակտիվ նյութ է: Այն դարեր շարունակ կիրառվել է բժշկության մեջ, հատկապես Չինաստանում: Չինացի բժիշկներն այն անվանում էին «անմահ մարդկանց սնունդ»: Կոչվում է նաև «լեռնային արցունք», «լեռան մոմ», «սպիտակ մումիո», «ժայռի հյութ»: Այն ուսումնասիրվում է նաև այսօր: Դա ապարների տարրալվացման արդյունքում առաջացած պինդ հանքանյութ է: Այն արդյունահանվում է բարձրադիր վայրերում, որտեղ բուսականություն չկա: Կարող է լինել յուղալի, դեղնավուն կամ թեթև վարդագույն: Ամուր կառուցվածք ունի: Օգտագործվելուց առաջ մանրացվում է և վերածվում փոշու, որն ունի թթու, տտիպ համ*[143]*:*

Այսպիսով, ցանկացած հին գիտելիք, որին ժամանակակից մարդը նայում է մի փոքր վերամբարձ և ներողամիտ ժպիտով, բազմաթիվ գաղտնիքներ ունի իր մեջ անթեղված: Դրանցից ոչ մեկը չի կարելի կնքել «սնահավատության» կամ «միամտության» պիտակով, և կողքի նետել՝ նոր աշխարհի տեխնոկրատ զարգացման ընթացքի մեջ: Դրանցից յուրաքանչյուրը պետք է հանգամանալի ուսումնասիրության նյութ դառնա՝ հենց այդ նոր տեխնոլոգիաների կիրառմամբ:

---

142 **А. Сидоров,** «Каменный сок», *Наука и жизнь*, № 5, 2000, с. 265-272.

143 Նույն տեղում:

KARINE MOSIKYAN

GEMSTONES AND THEIR MEDICINAL PROPERTIES ACCORDING TO MEDIEVAL SOURCES

Key words: Precious stones, minerals, Epiphanius, Mkhit‘ar Herats‘i, Marbod, Aṛak‘el Davrizhets‘i, Asar Sebastas‘i, lapidarium, lithotherapy.

Many works of ancient and medieval authors were devoted to the secrets of the origin of stones and their use in medical practice. Works of a similar nature have also been found in many Armenian manuscripts. The most popular among them was Epiphanius’ work on the twelve stones of Aaron's breastplate. There also occur works bearing the title *On Precious Stones* by unknown authors as well as and well-known scientists: Mkhit‘ar Herats‘i, Asar Sebastas‘i, Aṛak‘el Davrizhets‘i, Anania Shirakats‘i, and others.

A comparative study of gemstones through these works sheds light on this ancient field of study, interest in which has persisted until the present day.

КАРИНЕ МОСИКЯН

ДРАГОЦЕННЫЕ КАМНИ И ИХ ЦЕЛЕБНЫЕ СВОЙСТВА ПО СРЕДНЕВЕКОВЫМ ИСТОЧНИКАМ

Ключевые слова: Драгоценные камни, минералы, Епифаний Кипрский, Мхитар Гераци, Марбод Реннский, Аракел Даврижеци, Асар Себастаци, лапидариум, литотерапия.

Тайнам происхождения камней и их использованию в медицинской практике были посвящены многие труды античных и средневековых авторов. Во многие армянские рукописи также включали сочинения аналогичного содержания. Среди этих произведений наибольшей популярностью пользовалась работа Епифания Кипрского о двенадцати камнях нагрудника Аарона. Также часто встречаются сочинения, озаглавленные «О драгоценных камнях»; они принадлежат перу известных армянских средневековых эрудитов: Мхитара Гераци, Асара Себастаци, Аракела Даврижеци, Анании Ширакаци и др.

Сравнительное изучение учений о драгоценных камнях в этих произведениях проливает свет на этот уходящий в глубь веков, но все еще живой интерес к этому предмету.

ԳԱՅԱՆԵ ՍԱՀՐԱԴՅԱՆ*

DOI:10.57155/QTOF6082

18-ՐԴ ԴԱՐԻ ՀԱՅԵՐԵՆ *ԱԽՐԱՊԱՏԻՆԸ* (ՄՄ 372) ԵՎ ԱՐԵՎԵԼՅԱՆ ԲԺՇԿԱԿԱՆ ՁԵՌԱԳՐԱՅԻՆ ԱՎԱՆԴՈՒՅԹԸ[1]

Բանալի բառեր՝ *Ձեռագիրք, միջնադարյան, ձեռագիր, արևելյան բժշկություն, թարգմանություն, դեղանյութ, բժշկագիտական միտք, ախրապատին։*

Մատենադարանում պահվող հմր. 372 (այսուհետ՝ ՄՄ 372) ձեռագիրը ինքնագիր բժշկարան է։ Գրիչը բժիշկ Ղուլ[2]-Հովհաննեան է, որը գրել է բժշկարանը

---

* ԵՊԲՀ, Ֆարմացիայի ամբիոնի ասիստենտ, gayanesahradyan11@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 8 օգոստոսի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 14 հոկտեմբերի, 2024։

1 Հետազոտությունը իրականացվում է ԲԿԳԿ № 24WS-6B015 ծածկագրով թեմատիկ ֆինանսավորման ծրագրի շրջանակում։

2 Ըստ Ստեփան Մալխասյանցի՝ տաճ. (իմա.՝ թուրերեն) kul «գերի, ծառա, ստրուկ» (*Հայերէն բացատրական բառարան*, հ. 3, 1944, էջ 188)։ **Հրաչյա Աճառյանը** նշում է. «Ղուլի < թրք. *qulə*, արևել. թրք. *ǧuli* «ծառան, ստրուկը՝ ակնառկությամբ որևէ սրբի կամ նաև թագավորի։ Ղուլի անունը հիշված է 1671 թվականից…», տե՛ս *Հայոց անձնանունների բառարան*, հ. Գ., Երևան, Պետհամ. հրատ., 1946, էջ 148։ Հայերի մոտ այն ունի ընտրյալի, որևէ սրբի կողմից նշան արված մարդու իմաստ, որը կապվում է նրա առեղծվածային էության հետ։ Այդ պատկերացման սկզբնավորումը պետք է փնտրել իրանական հավատալիքներում։ Բառն արաբական ծագման է, հմմտ.՝ արաբ., պրսկ. *ghūl* «հսկայամարմին առեղծվածային արարած», օսմ. «մարդակեր գազան» (*Մեծ բառարան օսմաներէնէ հայերէն*, կազմ. ***Պետրոս Զէքի Կարապետեան***, Կ. Պոլիս, Աւշակ Կարօեան տպ., 1912, էջ 575), իսկ իրանական ժողովրդական հավատալիքներում նա չար ոգի է. «Ասում են գիշերները ղուլը հարձակվում է դաշտերում մենակ թափառող մարդու վրա և ուզում է նրան ճանապարհից շեղել։ Իսկ եթե մեկը որոշի դաշտում միայնակ բնել, այնման է ոտերի տակ լիզում, որ արնաքամ է անում ու սպանում բնած մարդուն։Ա սում են, բանի որ սատանաները կարողանում եմ գաղտնի ամեն ինչ լսել, ամենակարող Աստված նրանց թաղում է ասուպի մեջ, որոշները վառվում են, որոշները ծովն են ընկնում ու ծովային հրեշ դառնում, որոշներն էլ դաշտերում «ղուլ» են դառնում։ Ով «ղուլ» է տեսել, ասում են, որ գոտկատեղից վերև մարդկային կերպարանք ունի, իսկ գոտկատեղից ներքև՝ ձիու տեսք։ Ականջները ավանակի են։ Մարգարեի ուղեկիցներից են ասել, որ հայտնի է, որ ղուլը երեկոյան ընթրիքի սեղանին և խոսակցությանը ներկա է։ Նա դև է կնոջ տեսքով, անտառներում շատ կա և, եթե որևէ մեկին հաղթի, նրա հետ խաղալիքի պես խաղում է, ինչպես կատուն մկան հետ, և եթե տեսնի գեղեցկադեմ մեկին, նրանով կդյութվի և կհետապնդի», տե՛ս **Hedayat Sadegh**, *Niyrangestān*, Tehran, 1963, p. 175-176։ «Ղուլ»-ից

1758 թվականին Հնդկաստանի Սուրաթ-Բանդար քաղաքում թիֆլիսեցի լուսահոգի Տէր Մկրտիչէնց Յարութիւնի որդի պարոն Խոատի *համար*[3]: *Ձեռագրից տեղեկանում ենք նաև, որ բժշկարանն օգտագործել է հայոց եփրեմ կաթողիկոսը. ինքնագիր պահպանակը (Ա) այսպիսի նշում է պարունակում.* «Եփրեմ կաթողիկոս, 18[21] հոկ[տեմբեր] 26»[4]:

ՄՄ 372 ձեռագիրը բարդ դեղագործական բժշկարան է[5] *կամ* ղարաբադին *[qarābāḏin < հուն. graphidion «գրքույկ»]*[6], *ինչպես նշում է նաև գրիչը՝* «ղարայբադին, շֆայի [արբ., պրսկ. «բուժում»], այբէն մինչի օն ֆէն. *մուրաքաբ* [արբ., պրսկ. «բարդ»], դեղարէֆոնց ծաղկալից գոյս…» *(ՄՄ 372, թ. 1ա)*:

Այս ձեռագիրը պարսկերեն գրված դեղագիտական բժշկարանի հայերեն թարգմանություն է՝ հարմարեցված հայկական միջավայրին և իր ընթերցողի պահանջներին, ինչի մասին հայտնում է հեղինակը հիշատակարանում՝ «Վարպետ ևեիմմնոց աշակերտեցայ եւ փարսեւաւր կարդացել ի. յոյժ սիրելի թվաց ծաղկալի գիրս, մեկնեցի հայոց գրով… Նախ, աղաչեմ զնեզ, եղբարք բարեմիտ, հանճար և իմաստասէրք, ով որ կարդայ, թէ հանդիպի գրճագրութեան, բառի ու վանկի սղալ հանդիպի, թողութիւն շնորհեսցէ, վասն որ բառն fօլն[7] փարսևաւր այ, ֆիչ է մեր լեզուաւն գրեալ» (*ՄՄ 372, թ. 136բ*):

Ձեռագրում դեղագրերը դասավորված են հայերեն այբբենական կարգով, պարունակում են դեղերը պատրաստելու և դրանց կիրառման ձևերը, նաև՝ տեղեկություններ, թե որ հիվանդության բուժման համար են նախատեսված:

ազատվելու համար պետք է ասել՝ *Bismallah* «Աստծո անունով», տե՛ս նույնը, էջ 94: Գործառույթի և արտաքին տեսքի առումով իրանական հավատալիքներում ղուլերը համարյա նույնական են դևերին (տե՛ս Գ. **Ասատրյան**, «Դիվականք», *Իրան-Նամէ*, հ.14-15, 1995, էջ 29): Հայկական հավատալիքներում այս շար ոգին ենթարկվել է սրբին, դարձել նրա ծառան և ունի տարբերակիչ նշաններ, օրինակ՝ որևէ խալ կամ նշան մարմնի վրա: Ընդ որում, ըստ հայկական ժողովրդական հավատալիքների՝ սրբակյացները Աստծո «ղուլերն» են, իմա՝ ծառաները:

3 Ձեռագրի հիշատակարանները տե՛ս *Մայր ցուցակ Հայերէն Ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Բ., կազմ. **Օ. Եգանեան, Ա. Ջէյթունեան, Փ. Անթաբեան, Ա. Քեօշկերեան,** խմբ. ***Ա. Մնացականեանի, Օ. Եգանեանի, Ա. Ջէյթունեանի***, Երևան, 2004, էջ 294-296:

4 Նույն տեղում:

5 Հայկական միջնադարյան բժշկության մեջ «բժշկարան» տերմինն օգտագործվել է գործնական բժշկություն առաջարկող աշխատությունների համար, տե՛ս **Վ. Մակարյան**, «Բժշկարանների գրության և կիրառման նպատակները. Իսլամական բժշկագիտության և Մատենադարանի արաբերեն ձեռագրերի օրինակով», *ՎԷՄ համահայկական հանդես*, ԺԵ (ԻԱ) տարի, թիվ 1(81), 2023, էջ 226-227:

6 Հայկական ձեռագրական ավանդույթում այն կոչում են «ախրապատին»:

7 Պրսկ. *kullan* «ամբողջովին, լիովին»:

Նշենք, որ դեղագրերի ցանկը կազմված է ըստ դրանց դեղաձևերի կամ՝ դեղի ընդունման հարմար ձևերի (ցանկը տե՛ս ստորև)։ Ընդ որում, այն կառուցված-քով նման է հայ հեղինակավոր բժիշկ և մատենագիր Ամիրդովլաթ Ամասիացու կազմած ախրապատինին, որտեղ դեղագրերը դասավորված են ըստ նյութի, անվանումները տրված են ըստ բաղադրության մեջ մտնող հիմնական դեղանյութի, ըստ հորինողի, կամ ըստ բուժվող հիվանդության։ Հանդիպում են նաև անկախ անվանումներ[8]։ Ամիրդովլաթի ախրապատինի հետ համընկնում են նաև փոխարինող դեղամիջոցներին, բժշկության մեջ օգտագործվող դեղաչափերին հատկացված ենթաբաժինները[9]։

Հայկական միջնադարյան բժշկագիտական միտքը խարսխվել է հունահռոմեական, նաև՝ արաբական բժշկության ամբարած նյութերի վրա։ Նշենք, որ «արաբական բժշկություն» ասելով հասկանում ենք արաբերենով,ո րը ժամանակի իսլամական Արևելքի գիտության լեզուն էր, գրված աշխատությունները։ Իսկ «արաբական» բժշկագիտական միտքը էկլեկտիկ էր, քանի որ նրանում իրենց տեղն ունեին նաև հունական, հին պարսկական և հնդկական բժշկական մշակույթները[10]։ 13-րդ դարում Աբբասյան խալիֆայությունը վերացավ (1258) և «արաբական» բժշկագիտության փոխարեն ծաղկում ապրեց պարսկական և պարսկալեզու[11] բժշկական միտքը։ Հայկական բժշկագիտությունն, օգտվելով ստեղծված ընդհանուր գիտական դաշտից, ընթացավ իր ուրույն ուղիով։ Այն, որ վաղ արդի շրջանի բժշկագիտական միտքը զարգանում էր արևելյան ընդհանուր բժշկագիտական դպրոցում և խառնարանում, վկայում է նաև Ամիրդովլաթ Ամասիացին, որն իր «Օգուտ բժշկութեան» երկի առաջաբանում հիշատակում է հետևյալ բժիշկներին, որոնց աշխատանքներին (ընդ որում, օտարալեզու՝ արաբերեն, պարսկերեն, հունարեն) ինքը դիմել է իր երկը կազմելիս՝ **Բագարատ** *կամ* **Բուկրատ** *(հայերը, հետևելով արաբ բժիշկներին, այսպես էին անվանում մ.թ.ա. 5-4-րդ դդ. հույն բժիշկ Հիպոկրատեսին),* **Գեղիանոս** *(հույն բժիշկ Կլավդիոս Գալենոս, 157-216 թթ., որը ստեղծեց Ալեքսանդրիայի բժշկական ուսումնական կանոնը),* **Առճիճանիս** *կամ* **Առճիանիս** *(հույն նշանավոր բժիշկ Արքիգենես (54-117 թթ.),* **Մուսային** *կամ* **Մասուային ոդի** *(Յուհաննա իբն Մասուահ († 857)՝ արաբ*

---

8 Ամիրդովլաթ Ամասիացու կազմած ախրապատինի մասին տե՛ս *Օգուտ բժշկութեան (Բժիշկ Պունիաթ Սեբաստացու խմբագրած)*, խմբ. ***Մա. Մալխասեանց***, Յերեվան, Արմֆան, էջ ԺԲ։ ՄՄ 8871 ձեռագիրը (թթ. 48ա-101ա) Ամասիացու ինքնագիր առաջին ախրապատինն է։

9 Բովանդակային ընդհանրությունները մեր (ապագա) ենթության առարկան են։

10 **Brown G. Edward,** *La medicine Arabe*, Paris, 1933, p 73.

11 **Elgood Cyril**, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951, repr. with additions, Amsterdam, 1979, p. vii.

բժիշկ, հայտնի է հունարենից արաբերեն կատարած թարգմանություններով), **Ռուֆոս** *(Հռուփոս Եփեսացի, 1-ին դ., ապրել է Հռոմում),* **Դեվճանիս** *(հույն բժշիկ Դիոգենես Ապոլոնիացի),* **Մասեհ** *(Աբու Մահլ ալ-Մասիհ՝ իրանցի բժիշկ, որն ապրում էր Խորասանում),* **Յուհաննա կամ Հոնեյին** *(Հունայն իբն-Իսհակ († 873/77)՝ արաբ բժիշկ, որն ուսանել էր Հունաստանում և ծառայում էր Բաղդադում, բժշկելով խալիֆներին*[12]*, նեստորական էր),* **Մահամատ, Զաքարիայի որդի** *(Muḥammad ibn Zakarīyāʾ al-Rāzī († 925)՝ իրանցի բժիշկ 10-րդ դար),* **Սինայի որդին** *(Իբն Սինա († 1037), և ուրիշներ*[13]*: Միջնադարյան բժշկական մտքի տարածման գործում, իհարկե, կարևոր դեր ուներ արդեն 6-րդ դարից Խուզիստանի Գունդեշափուրում գործող բժշկական դպրոցը*[14]*:*

Վաղ արդի շրջանում Արևելքի բժշկագիտական մտքի վրա նկատվեց նաև եվրոպական բժշկության ազդեցությունը: Էդ. Բրաունը իրանական բժշկագիտության վրա եվրոպական ազդեցության մասին խոսում է սկսած 19-րդ դարից՝ Իրանում եվրոպացի բժիշկների կրթական գործունեության սկզբնավորմամբ, որոնք գալիս էին նաև որպես արքունիքի անձնական, կամ զինվորական և միսիոներական բժիշկներ: Այդ ժամանակաշրջանում էր սկսվել նաև բժշկություն սովորող իրանցի ուսանողների մուտքը Եվրոպա[15]*: Ինչպես արդեն նշվեց, ձեռագիր բժշկարանի հայ գրիչը նշում է, որ օգտվել է նաև եվրոպական բժշկության տվյալներից:*

Բժշկարանի թ. 136ա գրիչն ավարտում է առաջին մասը, որն, ըստ էության, պարսկերեն բժշկարանի թարգմանություն է, այնուհետև հղում է **պատրի Զովակիմ Կափուչինի** *տված* **նօխսե**[16]*-ին և պատրի Զուզեփի խորհրդին: Սա խոսում է այն մասին, որ 18-րդ դարում արդեն կային առնչություններ ֆրանսիական բժշկագիտական մտքի հետ՝ մասնավորապես կաթոլիկ միսիոներների միջոցով: Վերոնշյալ խորհուրդները վերաբերում են սպիրտ թորելու սարքը*

---

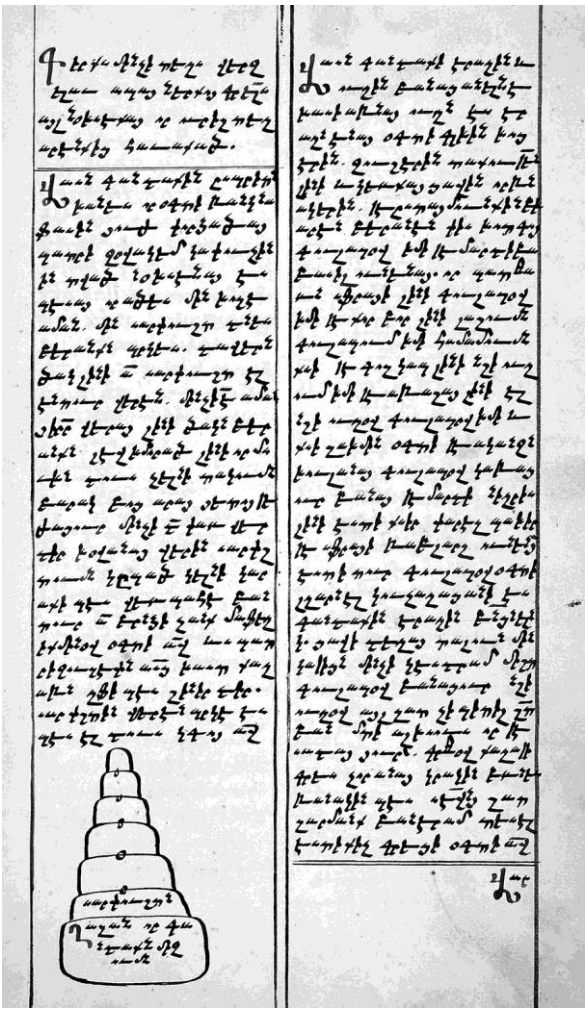
[12] **Overwien Oliver**, "Syriac and Arabic translators of Hippocratic texts," in: *Hippocrate et les hippocratismes* : *médicine, religion, société*, ***J. Jouanna*** et ***M. Zink*** (éd)., Paris: Académie des Insriptions et Belles-Lettres, 2014, p. 426.

[13] **Գուտ բժշկութեան, խմբ. *Սա. Մալխասեանց*, էջ 7:**

[14] **Reinink**, G. J. "Theology and Medicine in Jundishapur: Cultural Change in the Nestorian School Tradition." In: Learned Antiquity: Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West**, *G. J. Reinink, A. A. MacDonald,*** & ***M. W. Twomey*** (Eds.), Peeters, 2003, p. 165.

[15] **Brown**, *La medicine Arabe*, pp. 94-96; **Elgood**, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, pp. 437-493.

[16] **Պրսկ.** *nuskhe* – «օրինակ, այստեղ՝ գիրք», *nuskhe-yi khatī* – «ձեռագիր գիրք»:



Պատկեր 1. ՄՄ372, թ. 136ա, օղեթորման հարմարանք

գործարկելուն, որն, ըստ ամենայնի, ևս նորամուծություն էր հայ բժշկության մեջ (թ. 136ա վրա պատկերված է օղեթորման հարմարանք, տե՛ս պատկեր 1)։

Ընդ որում, հայկական բժշկարաններին բնորոշ՝ նախորդներին վկայակոչելու ավանդույթն ուներ արդեն մի քանի դարի պատմություն՝ այն գալիս էր Ամիրդովլաթ Ամասիացու մշակած վերոնշյալ համակարգից[17]։ Հայ բժիշկները ծանոթ էին եվրոպական դեղամիջոցներին, և հայ առևտրականներն այդ գիտելիքի փոխանցման խողովակներն էին՝ նաև դեղամիջոցներ ներկրելով ու վաճառելով Արևելքում։ Նման տեղեկություն ենք գտնում 1724 թ. եղիա Մուշեղեան Կարնեցու՝ Թավրիզում կազմած բժշկարանում[18]։ Բժշկարանում զետեղված է «Պարզաբանութիւն թիրաքի ֆառուղին» բառահոդվածը (թ. 15ա). «Այս թիրաքի ֆառուղն[19], որ կշինեն և կծախէն ի Վէ-

[17] Ամիրդովլաթ Ամասիացին առաջինն է հղումների համակարգը կիրառել նաև հայ բառարանագրության մեջ, տե՛ս **Կ. Ռուշանյան**, «Պարսկերեն տերմինաբանությունը XV-XIX դարի սկզբի հայկական բժշկարաններում», *ԲԵՀ*, 1985, № 1, էջ 186։

[18] Բժշկարանը գտնվում է Մոսկվայի ԱԳՆ Ռուսական կայսրության արտաքին հաղաքականության արխիվում, ֆոնդ 100/1, A 4։

[19] Թիրաքի ֆառուղն, բուց.՝ «օգտալից հակաթույն», հանդիպում է նաև ընդարկվող ՄՄ 372 ձեռագրում (թ. 10բ) և Դուլ Հովհաննեսը բացատրում է. «թրիաք ֆառուխ, որ կոչի ասաք թրիաք. թուրքն ասի թրիաքի բզօրկ (հմմտ. պրսկ. buzurg «մեծ») …»։

նետիկ բաղաֆին, որոյ խաւութն նշան ունի Սուրբ Աստվածածնի. իտալիանի բաոով ձայնի. գանփօ սան բաոթօլօմի. և այս թիրաֆիս զօրութիւն և օգնութիւն գրէմ…»: *Հեղինակ-գրիչ եղիա Մուշեղյանը թվարկում է տասներեք ցավեր և հիվանդություններ, որոնք կարող է բուժել այդ դեղը՝ «մաճուն»-ը*[20]*:*

Հայ բժշկագիտական մտքին ծանոթ էր նաև «փոխարինող դեղամիջոցների» գաղափարը, որը հետևողականորեն արտացոլվել է բժշկագիտական ձեռագրերում: ՄՄ 372 ձեռագիր բժշկարանում (թթ. 137ա-8բ) այբբենական կարգով դասավորված դեղերի անուններ են, որոնց համար կազմողն առաջարկել է փոխարինող դեղանյութեր[21]*: Թ. 137ա-ում սկսում է հետևյալ կերպ.* «Հիշեմ **զդեղերումն փոխանն**, որ զինքն բժկապետքն շինել են վասն այն պատճառով, որ զինքն հաստատեն իմաստութեամբ, որ թէ մին դեղն չգավի (չբավի) վասն իրաց մն, որ առնեն եւ պակաս լինի, նայ զայն փոխանակ դնեն, որ բանն կատարի եւ պակաս չի մնա եւ զօրութիւն առնէ»:

Ախրապատինում օգտագործված դեղագիտական եզրաբանությունը հիմնականում պարսկերեն է[22] *(անգամ եթե պարսկերենում օտար ծագման բառերի հետ գործ ունենք)*[23]*: Բերենք օրինակներ ձեռագրում տեղ գտած դեղամիջոցների ցանկից՝ ըստ դեղաձևերի*[24]*, բաղադրիչների և կիրառման եղանակի.*

աճարիճ (ՄՄ372, թ. 1ա) – *«լուծողական դառը դեղերի ընդհանուր անվանումը, որոնք խառնված են մեղրով կամ շաքարով», հմմտ. պրսկ.՝ ayārej*[25]*,*

ատրայֆիլ (թ. 2բ) – *«երեք բույսերի խառնուրդից պատրաստված դեղանյութ», հմմտ. պրսկ.՝ atrafīl,*

---

[20] Արաբ. maʿjūn բառն է՝ «դեղախյուս» նշանակությամբ:

[21] Ամիրդովլաթ Ամասիացին առաջինն էր, որ ներմուծել է փոխարինող դեղերի ցուցակագրման կարգը: ՄՄ 8871 ձեռագրի ախրապատինի ԻԱ գլուխը (թ. 97բ) վերնագրված է «Քսան և մեկ դուռն որ յիշէ զդեղերուն զփոխանակն և զպիտևանն: Ես կույիշեմ զդեղերուն զփոխանակն որ զինքն բժկապետքն շինել են վասն այն պատճառով որ զինքն հաստատենին իմաստութեամբ որ թէ մէկ դեղմն չգավե վասն իրացմն որ առնէն և պակաս լինինայ զա[յ]ն փոխանակ դնեն որ բանն կատարի և պակաս չմնայ և բանն կատարի և զօրութիւն առնէ»: Ինչպես տեսնում ենք, ՄՄ372-ի փոխարինող դեղամիջոցների գլխի սկզբնամասը համընկնումներ ունի Ամասիացու նույն գլխի սկսվածքին:

[22] Երախտագիտությունս եմ հայտնում Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող, իրանագետ Հասմիկ Կիրակոսյանին պարսկերենի լեզվական խնդիրները պարզաբանելու և օժանդակության համար:

[23] Ձեռագրի լեզվում առկա ջուղահայ բարբառի առանձնահատկություններին այստեղ չենք անդրադառնում:

[24] «Դեղանևեր» եզրը ցույց է տալիս դեղանյութի ֆիզիկական վիճակը՝ հեղուկ, խումբ, հաբ և այլն:

[25] Բացատրությունները մերն են: Ձեռագրում դեղամիջոցները պարզապես թվարկված են:

գոլանգամին (թ. 3բ) – *«մեղրից և վարդի թերթերից պատրաստվող խյուս, դեղամիջոց», հմմտ. պրսկ.՝ gulangabīn,*
զարուրի (թ. 7բ) – *«փոշի դեղ, որ ցանում են վերքի վրա», հմմտ. պրսկ.՝ zarūr,*
էրաղ (թ. 8ա) – *«բնահյութ, օղի», հմմտ. պրսկ. ʿaraq,*
ըռուբ (թ. 9ա) – *«մածուկ», հմմտ. պրսկ.՝ rubʿ,*
թրիաք (թ. 10բ) – *«բազմաբաղադրիչ դեղերի ընդհանուր անունն է, որոնք օգտագործվում էին թունավորման կամ գազանահարի դեմ, հակաթույն», հմմտ. պրսկ.՝ tiryāk (հին հունարեն նույնիմաստ* θηριακά *բառից է),*
լուտղ (թ. 15ա) – *«ներս ընդունելու[26] դեղերի ընդհանուր անվանումը, որոնք թանձրացած են օշարակի նման», հմմտ. պրսկ.՝ lūkh/lūk,*
հաբ (թ. 20բ) – *«ներս ընդունելու պինդ դեղերի ընդհանուր անվանումը, որոնց տրվում էր մանր կլոր կորիզների ձև», հմմտ. պրսկ.՝ habb,*
հօղնա (թ. 37բ) – *«հոգնա», հմմտ.պրսկ.՝ huqna,*
ղուրս (թ. 41բ) – *«ներս ընդունելու դեղերի ընդհանուր անվանում տափակ և կլոր ձևերով», հմմտ. պրսկ.՝ qurs,*
մաջում (թ. 51բ) – *«դեղախյուս», հմմտ. պրսկ.՝ maʿjūn,*
մուրաբայ (թ. 67ա) – *«մուրաբա», հմմտ. պրսկ.՝ murabbā,*
մլհամ (թ. 71ա) – *«բազմաբաղադրիչ դեղերի ընդհանուր անվանում՝ որոնք օգտագործվել են դրսից՝ իբրև սպեղանի դրվելու վերքի կամ ցավացող տեղերի վրա», հմմտ. պրսկ.՝ malham/marham,*
նթուլ (թ. 72ա) – *«դեղ, որ կաթեցնում կամ քսում են», հմմտ. պրսկ.՝ natūl,*
շաֆ (թ. 73ա) – *«աչքի դեղերի ընդհանուր անվանում՝ փոշի կամ լուծույթ դեղաձևերով», հմմտ. պրսկ.՝ shāf,*
ջուշաբ (թ. 95ա) – *«եռացրած ջուր», հմմտ. պրսկ.՝* jūshāb,
սֆուֆ (թ. 102ա) – *«ներս ընդունելու փոշի դեղերի ընդհանուր անվանում», հմմտ. պրսկ.՝ sufūf,*
սնուն (թ. 116ա) – *«փոշի դեղ, որ ցանում են ատամին» հմմտ. պրսկ.՝ sunūn,*
և այլն:

Բառացանկը

Հայերեն բժշկարան ձեռագրերի ավանդական մասն էին կազմում բառարանները: Հայ բժիշկ գրիչները ձեռագրերը կազմելիս հաշվի են առել այն հանգամանքը, որ ձեռագիրը պետք է հասանելի լինի Իրանում, Օսմանյան Կայսրությունում, Հնդկաստանում, Ռուսաստանում ապրող հայ համայնքներին, և տարբեր լեզուներ կրողներին պետք է բույսերի, դեղանյութերի անունները բացատրել տվյալ լեզվով, մասնավորապես պարսկերեն, թուրքերեն, ռուսերեն, սակայն

[26] Ժամանակակից բժշկության մեջ ընդունված է լատիներեն per os արտահայտությունը:

դեղագիտության լեզուն լատիներենն է և հարկավոր է բառարանների միջոցով տարածել և սովորեցնել այդ անունների լատիներեն, նաև հայերեն տարբերակները՝ երբեմն դրանց «աշխարհօրէն անվանակոչութիւն»-ը[27]:

ՄՄ 372 ձեռագրի 144ա-165ա թերթերին զետեղված է գրչի կազմած մատենակից «Բառգիրք պարսից»՝ պարսկերեն-արաբերեն-հայերեն դեղագիտական բառարանը. «Բառգիրք պարսից՝ արաբեւար մեկնած. հայեւար՝ չուն հայոց բառն հաստատան տեղիակ չի, աշխարհօրէն գրեցի» [144ա]: Այս բացատրությունը թույլ է տալիս նշել, որ այն դեպքերում, երբ գրիչը չի իմացել տվյալ դեղաբույսի անունը, թողել է միայն արաբերեն տարբերակը, որը հայտնի է եղել նաև որպես խոսակցական՝ «աշխարհօրէն» ձև: Ձեռագրի բառարանային մասին համառոտ անդրադարձել է Կարինե Ռուշանյանը, նշել, որ բառացանկը չի կրկնում Ամիրդովլաթ Ամասիացու «Անգիտաց անպետ»-ի բառաշարքը[28]:

Բառարանը հայերեն տառերով գրված եռալեզու բառացանկ է՝ պարսկերեն գլխաբառերով, որոնք թարգմանված են արաբերեն և հայերեն: Ընդ որում, պետք է նշել, որ երբեմն երեք լեզուներում բառանվանումները համընկնում են, կա՛մ տվյալ անվան շատ տարածված լինելու, կա՛մ հեղինակի չիմացության պատճառով: Իսկ հայերեն տարբերակների բացակայությունը երբեմն պետք է անհետևողականության արդյունք համարել՝ մասնավորապես, թ. 154բ պարսկերեն māst «մածուն» բառի հայերեն տարբերակը նշված չէ՝ պ. մաստ – արաբ. լաբանաիյամէչ:

Բառարանում ընդգրկված է 1358 դեղանուն: Բառացանկը կազմված է հայերեն այբուբենի կարգով, բացակայում են Ղ, Ի, ձ, Յ, Ռ, Ր, Ց, Ւ տառերով բառահոդվածներ: Թ. 51ա կարդում ենք. «ճէ-իւն բառն – Ո՛վ եղբայր, չուն որ փարսերէն կամ արապներէն ճէ-իւն բառ չկէր, ջէ-իւն կէր, որ ջէ-ումն կու գրվի»: Փաստորեն, գրիչը հայատառ է գրել աշխատությունը և բառացանկը նույնպես կազմել է ըստ հայերենի այբբենական կարգի, սակայն բառարանը պարսկերեն բառերի բացատրությունն է արաբերեն, այնուհետև՝ հայերեն: Սա խոսում է այն հանգամանքի օգտին, որ պարսկերեն նախագաղափար օրինակ բժշկարանը, որը Ղուլ Հովհաննեսը թարգմանել է հայերեն, ունեցել է բառարան, այն դարձրել հայատառ և ավելացրել բացատրվող բառերի հայերեն տարբերակները:

---

[27] **Կ. Ռուշանյան**, «Պարսկերեն-հայերեն միջնադարյան բառարանագրության մի բանի փոխրածավալ հուշարձաններ», *ՀՀԳ* 6, 1985, էջ 43-44:

[28] **Կ. Ռուշանյան,** *«Պարսկերեն տերմինաբանությունը XV-XIX դարի սկզբի հայկական բժշկարաններում»*, էջ 189: Այստեղ անդրադարձ կա նաև բժշկական բառարանների ամիրդովլաթյան և ոչ ամիրդովլաթյան խմբերին, էջ 185-189:

ՄՄ 372 ձեռագրի լեզվական, կառուցվածքային քննությունը թույլ է տալիս եզրակացնել, որ հայկական բժշկագիտական ձեռագիր գրականությունը 18-րդ դարում իր վրա կրելով տարածաշրջանում ձևավորված բժշկագիտական մտքի ազդեցությունը՝ շարունակում էր նաև հայկական յուրօրինակ ավանդույթները: Այս ձեռագիրը, ըստ գրչի տեղեկության, լինելով թարգմանություն պարսկերենից, այնուամենայնիվ կառուցվածքով, ներկայացվող դեղանյութերի բովանդակությամբ հարում է Ամիրդովլաթ Ամասիացու դեղագիտական աշխատանքին: Այն նաև հարմարեցված է հայ ընթերցողի պահանջներին՝ մասնավորապես բառացանկի կցմամբ, որը ծանոթացնում և սովորեցնում էր շրջանառության մեջ գտնվող դեղանյութերի, դեղերի հայերեն տարբերակներին՝ մատչելի դարձնելով բժշկությունը հայ ընթերցողների ավելի լայն շրջանակին:

Հավելված 1

ՄՄ 372, թ. 10 ա, բառահոդվածի օրինակ՝

Ընդ յալվայի բէ - սուտին, ըստամոնիին դուաթ տայ, ստ. թազայ կամ չոր սարկիվիլն ծեծէ դանդով. եփէ, յետոյ ա դրամ զաֆրան, գուլապով ածէ խառնէ ջէո պահէ. խնձորին էնել վերոյ պէս, բան մսի:

(«Սերկևիլի հալվա – ուժ է հաղորդում սրտին և ստամոքսին: Ստացման եղանակը. թարմ կամ չոր սերկևիլը ծեծիր շաքարով, եփիր, հետո 1 դրամ (մոտ. 3-4 գրամ) զաֆրան [ավելացրու]: Վարդաջուր լցրու, խառնիր, տաք պահիր: Խնձորինն էլ անել վերոբերյալի նման: Բերանով ընդունիր»):

GAYANE SAHRADYAN

A 18TH CENTURY ARMENIAN PHARMACOPOEIA *AKHRABADIN* (M 372) AND THE EASTERN MEDICAL MANUSCRIPT TRADITION

Key words: Pharmacopoeia, medieval, manuscript, Eastern medicine, translation, pharmaceutical substance, medical thought, *akhrabadin*.

Ms M372, *akhrabadin* was written in Surat-Bandar, India, in 1758. It is a translation of a Persian medical handbook and is complemented by a trilingual Persian-Arabic-Armenian glossary. A structural analysis of this medical handbook and an examination of its contents and the lexicon used in its prescriptions reveal features that, on the one hand, are connected with traditional Eastern medical literature, and on the other hand, reflect the distinctive development of Armenian

medical knowledge. This handwritten pharmacopoeia accordingly provides insights into the characteristics of the development and circulation of medical thought within Armenian circles.

ГАЯНЕ САХРАДЯН

АРМЯНСКАЯ ФАРМАКОПЕЯ *АХРАБАДИН* XVIII ВЕКА (РУКОПИСЬ M372) И ТРАДИЦИЯ ВОСТОЧНЫХ МЕДИЦИНСКИХ РУКОПИСЕЙ

Ключевые слова: Фармакопея, средневековый, рукопись, восточная медицина, перевод, фармацевтическое вещество, медицинская мысль, *ахрабадин*.

Рукопись M372 (*ахрабадин*) была написана в Сурат-Бандаре, Индия, в 1758. Это перевод персидского руководства по медицине, дополненный трехъязычным глоссарием на персидском, арабском и армянском языках. Структурный анализ рукописи, а также изучение ее содержания и использованной в ее рецептах лексики раскрывают черты, которые, с одной стороны, связывают эту фармакопею с традиционной восточной медицинской литературой, а с другой стороны, отражают своеобразие развития армянской медицинской мысли. Изучение рукописи позволяет составить представление об особенностях формирования и распространения медицинской мысли в армянской среде.

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ
PUBLICATIONS
ПУБЛИКАЦИИ

ՀԱԿՈԲ ՔՅՈՍԵՅԱՆ*

DOI:10.57155/KVZG8565

ՏԻՐԱՏՈՒՐ ԿԻԼԻԿԵՑՈՒ ՔԱՐՈՉ ԵԿԵՂԵՑԻՈՑ, ՈՐ ԱՍԷ «ՏԷՐ, ՍԻՐԵՑԻ ՉՎԱՅԵԼՉՈՒԹԻՒՆ ՏԱՆ ՔՈ ԵՒ ՉՏԵՂԻ ՅԱՐԿԻ ՓԱՌԱՑ ՔՈՑ» ՃԱՌԸ

Բանալի բառեր՝ *Մատենագիր, աստվածաբան, ճառեր, բնաբան, տուն, հարկ, մեկնություն, «վերնայարկ», եկեղեցի, աշխարհ, խորան, հայտնաբանություն, երկնային նվիրապետություն:*

ԺԴ դարի հայ եկեղեցական մատենագրության ոչ անհայտ դեմքերից մեկն է Տիրատուր Կիլիկեցին († 1350-ական թթ.): Նա եղել է մեծանուն մատենագիր, մանկավարժ, եկեղեցական-քաղաքական գործիչ Եսայի Նչեցու († 1338 թ.) արժանավոր աշակերտը: Ուսուցչի նման Տիրատուր վարդապետն իր շատ կարևոր մասնակցությունն է բերել Գլաձորի համալսարանի և իր իսկ հիմնադրած (1338 թ.) Հերմոնի վանքի ուսումնագիտական կյանքին: Նրա գրչին են պատկանում տարաբնույթ ճառեր, որոնք արտացոլում են համալսարանի ուսումնական հարուստ ծրագիրը, դասավանդվող առարկաների բովանդակությունը, տեսական խորությունն ու ընդգրկումը[1]: Այդ ճառերն աչքի են ընկնում իրենց մեկնողական ուղղվածությամբ: Մեկնության հիմքում ընկած է երևույթների բացատրության բանասիրական, բառաքննական եղանակը: Բացառություն չէ հրապարակվող ճառը, որ թյուրիմացաբար դուրս է մնացել նրա ճառերը ներկայաց-

---

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, փ.գ.դ., հոդվածը ստանալու օրը՝ 30 հոկտեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 13 նոյեմբերի, 2024:

1 Այս մասին առհասարակ տե՛ս **Լ. Խաչիկյան,** «Գլաձորի համալսարանը և նրա սաների ավարտական ատենախոսությունները», *Գիտական աշխատություններ. Երևանի Համալսարան*, 1946, հ. 23, էջ 423-450, վերահրատ. **Լ. Խաչիկյան,** *Աշխատություններ*, հ. Ա, Երևան, 2012, էջ 228-246:

նող հատորից[2]: «Քարոզ եկեղեցւոյ, որ ասէ. Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն տան քո եւ զտեղի յարկի փառաց քոց» (Սղմ. Իե 8) խորագրով խնդրո առարկա ճառն ունի եկեղեցաբանական բնույթ: Ճառիս բանասիրական քննութիւնը ի հայտ է բերում գիտական ժառանգորդութեան այն ոգին, որ բնորոշ էր գլաձորյան համալսարանում կենցաղավարող հետազոտական խոհանոցին: Ինչպես նրա մյուս ճառերում[3], այստեղ ևս Տիրատուր վարդապետը դիմում է անցյալի գիտահետազոտական փորձառութեանը: Իր խոսքն առավել զորավոր, նպատակամետ դարձնելու համար հեղինակը պատշաճ է նկատում ճառում ընդգրկել առանձին հատվածներ Եսայի Նչեցու «Ի բանն մարգարէական, որ ասէ. Արդարութիւն Տեառն ուղիղ է եւ ուրախ առնէ զսիրտս, պատուիրանք Տեառն սուրբ է, եւ մնայ յաւիտեան» (Սղմ. ԺՀ 9-10) բնաբանով ճառից[4]:

Աչքի առջև ունենալով ուսուցչի՝ Եսայի Նչեցու բացատրությունը[5]՝ հեղինակն իր մեկնությունը սկսում է նախ «սաղմոս» բառի մեկնությամբ: Այն հունարեն այդպես է անվանվում (ψαλμός), որովհետև «եղանակաւ է ասացեալ զսա մարգարէս»: Եվ երևույթն այդպես է անվանվում պայմանավորված ոչ միայն բառերի եղանակավոր արտաբերման, այլև «ընդ երգսն բախեալ» ծնծղաների ներդաշն ձայնակցման փաստով: Այստեղից հեղինակն անում է գեղագիտական հետևություն. քանզի ձայնեղանակն «աճեցուսցէ նոքաւք զհեշտութիւն բանիցն յունկն լսողաց»:

Արդ, այսօրինակ նախադրությունից հետո, ձեռնամուխ լինելով միջնադարում այնքան ընդունված երևույթների խորհրդաբանական բացատրությանը՝ Տիրատուր վարդապետը բնաբանի «տուն» կամ «յարկ» բառը գետեղում է չորս իմաստային դաշտերի մեջ: Դրանք պարունակում են «տուն» հասկացության հետևյալ իմաստները. «Նախ եւ առաջին աշխարհս, երկրորդ՝ ժամուն, որ ի Սողոմոնէ շինեցաւ եւ ի Զաւրաբաբելէ նորոգեալ զարդարեցաւ ի մարմնանալ Բանին Աստուծոյ, երրորդն՝ եկեղեցի սուրբ… եւ չորրորդն՝ մարդն կենդանի», որ երկրորդ աշխարհ է աշխարհի մեջ: Հեղինակը ծանրանում է այս իմաստներից յուրաքանչյուրի վրա: Նա մասնավոր քննության նյութ է դարձնում «զձեւ կերպարանաց աշխարհին իբրեւ զկազմած գեղեցկայարդար եռայարկ շինուածոց»: Այս շինվածքի «վերնայարկ»-ը հոգևոր իրողությունների տարածքն է, որ

---

[2] **Տիրատուր Կիլիկեցի,** *Ճառք*, աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, Երևան, 2023:

[3] **Հ. Քյոսեյան**, «Մի էջ Տիրատուր վարդապետ Կիլիկեցու աստվածաբանական ժառանգությունից», *ԵՊՀ. «Աստվածաբանության ֆակուլտետ». Աստվածաբանական և կրոնագիտական հոդվածների ժողովածու*, Ձ, 2021, էջ 8:

[4] **Եսայի Նչեցի**, *Ճառք*, աշխտ. Հ. Քյոսեյանի, Երևան, 2024, էջ 62-92:

[5] Նույն տեղում, էջ 66:

զգայական բնութիւններից, «իբրեւ վարագուրաւ» քողարկաւած է անմարմին էակների՝ հրեշտակների միջոցով: Նրանք «վերնայարկ»-ի Սուրբ Երրորդութեան «աստուածապետական լոյսը» փոխանցում են իմացական ստորին հարթութեան վրա գտնվող մարմնեղեն էակներին, որոնք մատնացոյց են անում «ներքին աշխարհն», ուր բնակվում ենք մենք՝ «ամենայն զգայական կենդանիքս»: Նյութականից և հոգևորից կազմված մարդն իբրև «ներքին աշխարհի» բնակիչ, իր հոգևոր բաղադրամասով, «ի ձեռն նմանից» հարաբերվում է բնույթով իրեն մանակիորեն նման վերին ոլորտների էակներին: Հոգևորով ներթափանցված մարդկային միտքը նյութական իրականութեան միջոցով, հոգևոր աշխարհընկալմանը բնորոշ վերացարկումով, հարաբերվում է աննյութին, վերերկրայինին: Սա մատչելի է այն ադամորդիներին, որոնք ընթանում են «անբիծ կենաւք»: Ուստի այդպիսի ադամորդիներից մեկը՝ Դավիթ սաղմոսերգուն բացականչում է. «Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն տան քո»: Այդ երկնավոր տան վայելչութեամբ զմայլվեց Պողոս առաքյալը, որ պարտավորվեց լռել անդենական հրաշալիքների մասին[6]: Այդ երկնավոր տունը նաև աստվածային փառքի հարկաբաժինն է: Հեղինակը նկատում է, թե սա ամենևին էլ քմածին կրկնաբանութիւն չէ, այլ առարկայորեն «իմացուածս ինչ յայտնաբանէ»: Եվ այս հայտնաբանութիւնը կամ բացորոշումը կատարվում է նյութական իրականութեան միջոցով, որ կյանքի է կոչվում «ըստ բնական քննութեան աշխարհիս»: Սակայն աստվածաբան հեղինակի համոզումով, Դավթի համար բնության օրինաչափութիւններն որքան էլ որ սիրելի լինեին, չէին կարող կատարյալ ճշմարտութիւն կամ «անապական վայելչութիւն» համարվել, այլ միայն «իբրեւ նախակրթութիւն[7] վերամբարձական, որով յիմանալի խորանին վայելչութիւն վերամբառնայր»: Այսինքն՝ մարգարեի համար տեսանելի բնութիւնը լոկ միջոց է՝ հասու լինելու անտեսանելի վայելչութեանը, «որով իմանամք ճշմարտապէս, թէ որպէս զգալի երկնիւդ հրեշտակացն խորան ի մէնջ է անջրպետեալ, այսպէս եւ յանմարմնոցն իմանալի երկնիւ՝ վերին խորանն, ուր կայ Աթոռ Աստուածութեան»:

«Բազմահանճար խորհրդոյն» թելադրանքով սաղմոսերգուն այդ տունը բնորոշում է որպես «լեառն Աստուծոյ մայր Սիոնի», «յարկ Աստուծոյ եւ քաղաք

---

6 Տե՛ս Բ Կորնթ. ԺԲ 4:

7 Պատշաճ համարելով պատեհ առիթը՝ Տիրատուր վարդապետն իր ընթադատության խոսմն ուղղում է բոլոր նրանց, ովքեր սահմանափակվում էին գիտելիքի այդ նախակրթական մակարդակով. մասնավորաբար այդպիսիք էին ծիսական պայմանականութիւններով կաշկանդված հրեից «թանձրասիրտ ժողովուրդ»-ը կամ «մոլոր եւ յիմարեալ» հույն իմաստասերները, որոնք ընթացին աշխարհի օրենքները, զմայլվեցին նրա զարմանահրաշ օրինաչափութիւններով, «բայց զԱրարիչն եւ Արուեստաւորն ոչ իմացան»:

Տեառն Բարձրելոյ», «դաշտ մայրեաց», «վայր դալարուջ» և «հովիտ արդիւնաբեր»: Այս հատկութիւնները հարաբերվում են ոչ թէ հրեից հին տաճարին, ուր կատարվող ծեսը բացառապես վերաբերում էր մարմնի սրբութեանը և ժամանակավոր մաքրութեանը, այլ եկեղեցուն, որն իր մեջ ներդաշնակում է մարմնավորն ու հոգևորը, քանզի սրանով հինկտակարանեան «ստուերը» լիալրվեց էապես նոր որակով՝ ճշմարտութեամբ: Եկեղեցու այս երկմիասնական հատկութիւնը բնորոշ է մարդուն, որի մեջ նմանապես մեկտեղված են մարմնավորն ու հոգևորը («Եկեղեցի = Մարդ»): Այսպիսով, խորհրդական նշյալ զուգորդութեամբ, այդ «տուն»-ը կամ «յարկ»-ը նույնական է մի կողմից եկեղեցուն և մյուս կողմից ադամորդուն: Ուստի նրանք իրենց մեջ բովանդակող հոգևորի շնորհիվ հարաբերվում են հավիտենական հոգևորին: Ակներևորեն եկեղեցագործելով բնաբանի միտք բանին՝ հեղինակն Աստծո տուն է համարում եկեղեցին, որ փոխաբերաբար անվանվում է «քաղաք Աստուծոյ»: Այդ քաղաքում գործում են «յոլով արուեստագէտք», որոնք օժտված են «հոգեհանճար առաքինութեամբ», ճարտարապետներ, որոնց դրած հիմքը ոսկուց և մեծագին քարերից է, ինչը և ապահովում է կառույցի երկարակեցութիւնը: Այդ քաղաքում գտնվում են հոգևոր վաճառականներ, որոնք մարգարիտ են գնում, որով շահում են «զանճառ վայելչութիւն», այն է՝ երկնքի արքայութիւնը: Քաղաքի պարիսպները Աստծո օրենքներն ու պատվիրաններն են, իսկ ամուր աշտարակը՝ «զգունդս սրբոց» և գիշերապահ զորքերը՝ «զանմարմին զաւրութիւնս»:

Արդ, շարունակելով և եզրափակելով իր վերլուծական դիտարկումը՝ Տիրատուրը ծանրանում է «Եկեղեցի=երկինք» նվիրապետական զուգորդութեան վրա: Առաջնորդվելով միջնադարում բացարձակ հեղինակութիւն վայելող Դիոնիսիոս Արիսպագացու աստվածաբանական համակարգով՝ հեղինակը եռահարկ եկեղեցու հարկերից յուրաքանչյուրը հայելացումն է համարում երկնային քահանայապետութեան երեք կարևորագույն հատկութիւնների՝ մաքրագործման, լուսավորութեան և կատարելագործման: Երկնային նվիրապետութեանը համապատասխան այս հատկութիւններից յուրաքանչյուրը բնորոշ է «եւ բնակչաց սորա», ովքեր «աստուածաւանդ կարգաւք զարդարեալ» երկրավոր եկեղեցու մեջ նյութագործում են «երկնայնոցն եկեղեցւոյ համատեսակ զաստուածատեսակութիւն նոցա մարմնական մասամբք» (Ա. Ախոռներ, Սերովբեներ, Քերովբեներ = Եպիսկոպոսապետներ, Եպիսկոպոսներ, Քահանաներ, Բ. Տերութիւններ, Զորութիւններ Իշխանութիւններ = Սարկավագներ, Կիսասարկավագներ, Սաղմոսերգուներ, Գ. Պետութիւններ, Հրեշտակապետներ, Հրեշտակներ = Կրոնավորներ, Ժողովուրդ, Երախաներ)՝ երեք եռյակներով ներկայացնելով երկնային իննդասյա նվիրապետութեան երկրային այլակեցութիւնն ու գործառույթը:

ԲՆԱԳԻՐ

Ճառը հրատարակվում է, ըստ ՄՄ 2322 (թ. 43ա-49բ)[8] և ՄՄ 3319 (թ. 34բ-40բ) ձեռագրերի, որոնք երկը պարունակող մեզ հայտնի գրչագրերն են.

Ա = 2322. Ճառերի ժողովածու, **ժամանակ**՝ ԺԷ դար: **Թերթ**՝ 275: **Պրակ**՝ 1×2 + Ա.-ԻԳ×12: **Նյութ**՝ թուղթ՝ լուսագծերով: **Մեծություն**՝ 14×17,5: **Գրություն**՝ երկսյուն (15, 7×11, 8): **Գիր**՝ նոտրգիր: **Տող**՝ 28[9]:

Բ = 3319. Ճառերի ժողովածու, **ժամանակ**՝ 1758 թ.: **Վայր**՝ Սուրբ Հովհաննես Մկրտչի վանք (Սպեր), Սուրբ Աստվածածնի վանք (Կարին): **Գրիչ**, ստացող՝ Սարգիս Կարնեցի: **Թերթ**՝ 278: **Պրակ**՝ 2+Ա.-ԻԴ×12: **Նյութ**՝ թուղթ, լուսագծերով, լուսադրոշմով, 1 թագ, ներհևում շեղանկյուն ողկույզ. «A FAUCERE LANGDEDOC. 1748» 2 խոշոր ողկույզ՝ պսակված փոքր թագով, 3 «MAI»: **Մեծություն**՝ 21,3×15,3: **Գրություն**՝ միասյուն: **Գիր**՝ նոտրգիր: **Տող**՝ 29-30[10]:

Եսայի Նչեցու «Ի բանն մարգարէական, որ ասէ. Արդարութիւն Տեառն ուղիղ է եւ ուրախ առնէ զսիրտս, պատուիրանք Տեառն սուրբ է, եւ մնայ յաւիտեան» ճառից քաղված հատվածներն ընդգծել ենք թավ տառատեսակով և զետեղել անկյունավոր փակագծերում:

ՔԱՐՈՋ ԵԿԵՂԵՑԻՈՅ, ՈՐ ԱՍԷ «ՏԷՐ, ՍԻՐԵՑԻ ՁՎԱՅԵԼՉՈՒԹԻԻՆ ՏԱՆ ՔՈ ԵՒ ՁՏԵՂԻ ՅԱՐԿԻ ՓԱՌԱՅ ՔՈՅ» (ՍՂՄ. ԻԵ 8)[11]

Ձկատարեալ սէրն Դաւթի եւ զմիամտութիւն կամացն, որ առ Աստուած ուսուցանէ մեզ սաղմոս, եւ զգուշացուցանէ առդարոյն եւ հաւատացելոյն՝ ոչ բնակիլ ընդ չարս (տե՛ս Սղմ. ե 5, 6, Իե 5): Իսկ ըստ որում անբիծ եւ սուրբ զսիրոն իւր դաւանի, ցուցանի յանմեղութեան ասացեալ զսաղմոս: Եւ այս ոչ եթէ ամենեւին անբիծ եւ մաքուր սրտիւ պարծի գոլ. զի այս ի վեր գոնանի հան զմահկանացուացս բնութիւն, այլ յաղագս աննենգ եւ առանց դաւաճանութեան կամացն, զոր ունէր առ Սաւուղ, ըստ նմանութեան Տեառն իւրոյ առ հրէայսն: Յաղագս այսորիկ եւ // (43բ) զդրոշմն մակագրութեանս «ի կատարած» ասէ, այսինքն՝ յաղթութեան, որ նշանակէ, եթէ[12] խոհական բանիւն իւրով յաղթեաց ցասմնականին, եւ ոչ հատոյց չար փոխանակ նենգ դաւաճա-

---

8 Բնագրում նշել ենք այս ձեռագրի էջերը:

9 *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. է, կազմեցին ***Օ. Եգանեան, Յ. Քէօսէեան, Տ. Շահէ քհն. Հայրապետեան, Գ. Բագալեան***…, Երևան, 2012, էջ 925:

10 *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. ժ, կազմեցին ***Ն. Վարդանեան, Ա. Դիլանեան, Թ. Մինասեան, Մ. Մուրադեան, Ա. Ղազարոսեան***, Երևան, 2019, էջ 1335-1342:

11 Ա եկեղեցւոյ՝ ի բանն. «Տէր սիրեցի զվայելչութիւն տան fո.…»

12 Բ թէ

նութեան Սատղայ: Այլ զբարին փոխատրելով ընդ նոր պատուիրանս, որպէս եւ յայլուր[13] ասէ, թէ՝ «Հատուցից չար փոխանակ այլոց, անկայց ի ձեռս նեղչաց իմոց» (հմմտ. Սղմ. ճԸ 5 է 5): Իսկ երկրորդ՝ տեսցուք, թէ վասն է՞ր սաղմոս անուանէ զերգս իւր: Արդ, «սաղմոս» ասի, ըստ յունականին, զի եղանակաւ է ասացեալ[14] զսա մարգարէս, եւ այս ոչ միայն, որ[15] ըստ արտաբերական ձայնիս, այլ եւ փողս ծնծղայ զոյգ ընդ երգսն բաղխեալս[16], **[զի աճեցուցէ նոքաւ զճեշտութիւն բանիցն յունկն լսողաց]**[17]**: [Քանզի չիք այլ ինչ, որ կարէ այնպէս վաղվաղակի զտրամադրութիւն կամաց մերոց զկնի իւր յեղաշրջել**[18]**]: [Որպէս եւ արտաքինքն զՈրփեւսայ վասն զաւրութեան արհեստին առասպելեն՝ գիտելով, զի զաւրաւոր է սա առ ի յեղաշրջումն մտաց: Քանզի սատանայի սովորութիւն է զիւր խորհուրդն ընդ ներքին մարդս խառնել, եւ այնպէս զմիտս մեր որպէս**[19]** տոռամբ ի գերութիւն վարել: Խառնեաց մարգարէս ընդ հակառակս նորա երգս զնայեղանակացն եւ նուագոցն զաւրութիւն ոչ միայն զպատշաճն եւ զդիւրին, այլ ընդ դէպն եւ զդժուարինն աւգնական, զի զաւրութիւն բանիցն յափշտակեսցէ զկամս մեր ի նմանէ, եւ ընդ այնոսիկ ուրախացուսցէ: Քանզի լուեալ զխաղցրութիւն եղանակին, հարկաւոր է մտացս ինել զզաւրութիւն բանին, թէ զի՞նչ էր բանն, որ զիս այս եղանակաւս ճեշտացոյց, եւ գտանէ, որպէս ասէ**[20]**. «Ցնծացէք առ Աստուած, աւգնական է մեր, աղաղակեցէք առ Աստուած Յակովբայ**[21]**» (Սղմ. Ջ 2)**[22]**]: Եւ կամ զայս, որ առաջի բանիս մեր եդ զսաղմոս, որ ասէ. «Տէր**[23]**, սիրեցի զվայելչութիւն տանն քո»՝ յայնժամ յակամայ**[24]** կամաւ ձգի**[25]** սիրտս մեր առ սէրն Աստուծոյ: Բայց նախ հան զամենայն, եւ ոչ զայս անտեղի է ինել, զի Գ (3) են կատարելոցն ընթացք. ծառայականաւն, որ երկիւղիւն է, եւ վարձկանաւն, որ արդարութիւն գործոցն է արդարակ, եւ երորդ՝ սիրոյն կատարելութիւն:

---

13 Ա. այլուր
14 Ա. ասացեալ է
15 Ա. որ *տողամիջում*
16 Բ բախեալ
17 **Եսայի Նչեցի,** *Ճառք*, էջ 66:
18 Անդ, էջ 66:
19 Ա. որպէս *տողամիջում*
20 Ա. *չիք* որպէս ասէ
21 Բ Յակոբայ
22 Նույն տեղում, էջ 66:
23 Ա. *չիք*
24 Ա. ակամայ
25 **Բ** ձկտի

Վասն որոյ մարգարէս սիրով միայն ընդարձակի առ Աստուած, զոր գիտելի է մեր այսպէս. **[զի Մովսէս ամենայն աւրինաւն զերկիւղն եւ զսաստն եւ զսպառնալիսն ազդեաց**[26]] անհնազանդ ոգւոցն, իսկ հնազանդելոցն աւրինացն՝ զառաքինութեան արդարակս, որ էր պարգեւական երկրին վայելումն:

Բայց սիրոյ նոցա առ Աստուած ոչ եցոյց, եւ ոչ իմացականին հպմամբ կարէին ամբառնալ յիմանալի բնութիւն Աստուծոյ եւ կամ յանճառս պարգեւացն վայելս: // (44ա) [**Իսկ երկիւղն եւ կամ մարմնաւոր բարեաց տենչումն ոչ կարէին զմեզ միայն առ նա վերածել առանց սիրոյն: Որպէս ասէ առաքեալ. «Ես առաւել ճանապարհ ցուցանեմ ձեզ ևս զամենայն, որ է սիրոյն» (Ա Կորնթ. ԺԲ 31): Կարեւոր է ապա զայն ուսանիլ, զի մի՛ բռնութեամբ աւրինացն եւ ի հարկէ, այլ կամաւոր յաւժարութեամբ առ Աստուած նուաճեսցին: Վասն այսորիկ այսմ ճանապարհի բարւոյ եւ հաղցրի եղեալ մեզ Դաւիթ առաջնորդ, որ ցուցանէ սաղմոսիս եւ զԱստուծոյ ի վերայ մեր զառատութիւն գթոյն եւ զմերն առ նա փափագումն**[27]], ըստ որում ասէ. «Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն տան ևս» եւ այլն: Ոչ[28] վասն տանջանաց կամ ակնկալութեան փառաց, այլ սիրեցեալ եղաւ. սիրեսցում զքեզ եւ զվայելչութիւն տան ևս, որում յետինն է յոյս փառաց եւ երկիւղ տանջանաց: Սակայն զի տարտամութիւն մտաց մերոց տկարանայ՝ ընթացակից լինիլ պարզութեան իմաստիցն՝ մարմնական աւրինակաւ յայտնեսցուք: Զոր աւրինակ ի տան իշխանի առ որդիս սիրելիս, եւ առ վարձկանս եւ ի ծառայս է տեսանել զանազանութիւն: Քանզի հոլու եւ հպատակ եւ հաւասար գտանին Հաւր երեքին[29] կարգին[30], այս է՝ որդիքն, վարձկանքն եւ ծառայքն: Սակայն զհնազանդելոցն կամսն որիշ գտանես ի միմեանց: Զի ծառայն ըստ առաջին ախորժակացն, եւ ոչ բնաւ դառնա լինիլն կամի եւ ոչ ի սիրոյ սպասաւորել յորդորի, բայց պակուցեալ յերկիւղէ տանջանացն, ամենայն հրամանին պատկառ կայ հնազանդութեամբ: Ապա թէ յայնմանէ անհոգ լիցի՝ ծոյլ եւ հեղգ ի պաշտամանն գտանի: Նաեւ[31] վարձկանն եւս, որ վասն[32] յերկս աշխատութեանցն սակս հանդերձեալ հատուցմանն ճգնին: Իսկ որդին իմաստուն գիտելով զգութ հաւրն, աներկիւղ ի պատուհասէ, սակայն զպատուիրանս եւ զսէրն ունելով յորդո-

[26] **Եսայի Նչեցի**, *ճառք*, էջ 66:
[27] Ա. փափաքումն | Անդ, էջ 66-67:
[28] Բ Որ
[29] Ա. երեք
[30] Բ կարգն
[31] Ա. Իսկ
[32] Ա. *չիք*

րիչ, նախայաւժար կամաւ զհայրն ցանկայ ուրախ ի գործս իւր առնել: Եւ որչափ ճաշակէ զխաղցրութիւն սիրոյ հաւրն՝ խոնարհութեամբ զհնազանդութիւն ողջունէ, թէպէտ եւ չէ երկիւղ ի միջի, այլ բաղձանօք ուրախ առնելոյ զհայրն խաչալերէ զնա եւ մահու յառնել առարկու:

Արդ, զայս կատարելութիւն կարգաց[33] սիրոյ յորդորէ զմեզ Դաւիթ ունել առ Աստուած, զոր եւ իմին ունէր ոչ միայն առ նա, այլ եւ վայելչութիւն տան նորա եւ յարկաց: Որպէս[34] եւ երգէ բանիւս առ Տէր՝ ասելով. «Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն տան քո» // (44բ) եւ այլն: Բայց նախ հան զամենայն ինձել է մեզ, եթէ հանի՞ տուն է Աստուծոյ[35], եւ ո՞ր է «տունս» այս, զոր սիրել դաւանի, զի մի՛ հոմանուամբն մոլորիցիմք: Արդ, չորք են տունք Աստուծոյ, որք յանեղական բանէ նորա հաստատեալ կառուցան: Նախ եւ առաջին աշխարհս, երկրորդ՝ ժամուն, որ ի Սողոմոնէ շինեցաւ, եւ ի Զաւրաբաբելէ նորոգեալ զարդարեցաւ ի մարմնանալ Բանին Աստուծոյ, երրորդն՝ եկեղեցի սուրբ, որ անշարժ կառուցաւ, եւ չորրորդն՝ մարդն կենդանի՝ աշխարհ երկրորդ ի վերայ աշխարհի[36]: Եւ զի տուն անուանի աշխարհս եւ մարդս՝ տնտես ի սմա: Եւ դարձեալ զինքն նուագով Աստուածութեան վառեալ զիւր մարմինն եւ ած աւել տան իւր (տե՛ս Ղուկ. ԺԵ 8)՝ աշխարհի: Եւ Դաւիթ ասէ. «Արարեր զերկինն որպէս խոհան, եւ արկեր ի վերայ ջուրց զվերնայարկսն նորա» (Սղմ. ՃԳ 3): Եւ Պաւղոս ասէ. «Ամենայն տուն կազմի յումմէ կազմի, իսկ որ զամենայն արար, Աստուած է» (Եբր. Գ 4): Եւ Աստուածաբան աւետարանիչն Յոհաննէս ասէ. «Բացաւ տաճարն Աստուծոյ յերկինս» (Յայտ. ԺԵ 5): Եւ աշխարհ է, ըստ Պղատաւնի, յերկնէ եւ յերկրէ, ի հրեշտակաց եւ ի մարդկանէ[37]: Իսկ զերկրորդն, որ է խոհանն Մովսէսի, նախ սոյն ինքն մարգարէս յայլուր երբեմն տուն անուանէ ասելով. «Մտից ի տուն քո պատարագաւ եւ տաց [քեզ զուխտս իմ] » (Սղմ. ԿԵ 13): Եւ Տէրն առ փարիսեցիսն ասէր վասն Դաւթի, թէ՝ «Զի՞արդ եմուտ ի տուն Տեառն եւ զհացն զառաջաւորութեան[38] եկեր» (Ղուկ. Զ 4): Եւ դարձեալ ասէ Դաւիթ. «Թագաւոր զաւրութեանց սիրելոյ գեղեցկու-

---

33 Բ յարկաց

34 Բ որ

35 Բ *չիք* բայց նախ հան... Աստուծոյ

36 Այս միտքն առնագանքն է Հերմես Եռամեծի այն խտացումին, թե «է փոքրիկ աշխարհ մարդ». տե՛ս «Հերմեայ Եռամեծի առ Ասկղեպիոս Սահմանք», աշխատ.՝ ակադ. *Հակոբ Մանանդյանի*, *ԲՄ*, № 3, 1956, էջ 299 [1]:

37 Հմմտ. «Արդ, աշխարհս է բաղկացութիւն յերկնէ եւ յերկրէ եւ որ ի մէջ սոցունց պար առեալ են զմիմեանց բնութիւնք...», տե՛ս «Արիստոտէլի յաղագս աշխարհի», *Կորիւն վարդապետի, Մամբրէի Վերծանողի եւ Դաւթի Անյաղթի մատենագրութիւնք*, Վենետիկ, 1833, էջ 604:

38 Բ առաջաւորութեան

թիւն տան fո» (Սղմ. Կէ 13): Եւ ի գիրս Թագաւորութեան ասէ, թէ՝ «Հեղի fահանայն նստէր աթոռով առ դրանն տաճարին Տեառն» (Ա Թագ. Ա 9), «Յամին չորեքհարիւրերորդի հինգերորդի ելանելոցն որդւոցն Իսրայէլի յերկրէն եգիպտացւոց շինեաց Սողոմոն զտուն Տեառն» (Գ Թագ. Զ 1): Եւ յաղագս վերջին տանն ասէ Աստուած առ եզեկիէլ. «Որդի մարդոյ, նկարեսցես զտունդ եւ զպատրաստութիւն[39] իւր» (Եզեկ. ԽԳ 11): Եւ յայլուր դարձեալ ասէ. «Շուրջ շրջանակաւ տան Քերովբէէ եւ արմաւենիք» (Եզեկ. Խ 16): Իսկ զերորդ տունն, որ է եկեղեցի, տուն անուանէ մարգարէն, եւ ասէ. «Յաւուրս յետինս յայտնի լեառն Տեառն եւ տուն Աստուծոյ ի վերայ գլխոց լերանց» (Միք. Դ 1): Եւ Դաւիթ երգէ. «Ի մէջ Սիաւնի տան fում վայել է արբութիւն, Տէր, ընդ երկայն աւուրս» (Սղմ. Ղե 5): Եւ թէ՝ «Տնկեալք եղիցին ի տան եւ ի գաւիթս Աստուծոյ մերոյ ծաղկեսցին» (Սղմ. ՂԱ 4): Եւ փողն Տարսաւնացի գոչէ. «Տուն Տեառն ոչ է ձեզ տեղի հաց ուտելոյ» (Ա Կորնթ. ԺԱ 20): Եւ Տէրն արարեալ խարազան չուանեայ, եւ եհան զամենեսեան ի տաճարէն: Ասէ. «Տուն // (45ա) իմ տուն աղաւթից կոչեսցի, եւ դուք արարիք զդա այրս աւազակաց» (Յովհ. Բ 15, 17): Եւ դարձեալ ասէ. «Ո՞չ գիտէք, եթէ ի տան Հաւր իմոյ պարտ է ինձ լինել» (Ղուկ. Բ 49): Իսկ չորրորդն, որ է մարդն, յայտնապէս ուսանիմք ի մարգարէէն տուն անուանեալ: Ասէ. «Դուք տաճար Աստուծոյ կենդանւոյ էք, եւ հոգի Աստուծոյ բնակեալ է ի ձեզ» (Բ Կորնթ. Զ 16): Որպէս եւ ասաց Աստուած, թէ՝ «Գնացից ի նոսա, եւ բնակեցայց ի նոսա, եւ եղեց նոցա Աստուած, եւ նոքա եղիցին իմ ժողովուրդ[40]»: Նմանապէս եւ Պաւղոս ասէ, թէ՝ «Յորոյ տունն մեք իսկ եմք» (Եբր. Գ 6):

Արդ, որովհետեւ հաւատարիմ եղեւ մեզ բաժանումն fոխից աստուածային տանցս, նոյնպէս եւ անուանադրութիւն աստուածայնոց բանիցն: Բեր աստանոր եւ զտեսակ կերպարանց նոցա ցուցցուք: Արդ, զձեւ կերպարանաց աշխարհին իբրեւ զկազմած գեղեցկայարդար եռայարկ շինուածոց նմանեցուցանէր Դաւիթ՝ ասելով. «Զգեաց զերկինս որպէս խորան, զվերնայարկ» (Սղմ. ՃԳ 2): Արդ, սա վերին յարկ զիմանալեաց աշխարհին կոչէ, զոր եւ[41] իբրեւ վարագուրաւ երկնային գնդիւն առագաստեալ է եւ անջրպետեալ ի զգայական բնութեանցս, լի եւ անթերի, անմահ եւ անմարմին կենդանեաւք, զոր հողմն եւ հուր եւ հոգիք հարկաւորք կարգեալք ի սպասաւորութիւն Աստուծոյ՝ անուանեն Գիրք (տե՛ս Եբր. Ա 14): Ամենեքին սուրբք եւ զուարթունք կարգեալք

39 Ա զպատրաստութիւնդ
40 Բ ժողովուրդք
41 Բ *չիք*

առ դրունս երկնաւոր Թագաւորին: Յերիս երեակ բաժանայապետութիւնս որոշեալ, մարիին եւ լուսաւորին եւ կատարելագործին, ըստ վայելչութեան նոցա կարգաց, եւ գերազանցեալ ըստ թուոյ նոցայն բանակութիւն, ըստ տեսլեանն Դանիէլի, որ «հազարս հազարաց, ասէ, եւ բիւրս բիւրուց» (Դան. է 10): Իսկ սահման բնութեան նոցա՝ էութիւն իմիմնակատար, անմարմին, եւ այլ՛ լոյս թափանցիկ, հուր անկիզանող, հողմ անվայրափակ: Իսկ գերագոյն բան զնոսա է աստուածպետականն լոյս, որ է Ինքն՝ Սուրբ Երրորդութիւն՝ անջրպետեալ եւ գերամբարձեալ յեղականացս բնութեանց, զոր Պաւղոս ներքին կողմն վարագուրին կոչէ՝ ասելով. «Յոյսն մեր եմուտ ի ներքին կողմն վարագուրին» (հմմտ. Եբր. Ջ 19): Եւ դարձեալ ասէ. «Որ ելն ի վերոյ բան զամենայն երկինս, զի լցցէ զամենայն» (Եփես. Դ 10): Որով իմանամք ճշմարտապէս, թէ որպէս զգալի երկնիւդ հրեշտակացն խոռան ի մէնջ է անջրպետեալ, այսպէս եւ յանմարմնոցն իմանալի երկնիւ՝ վերին խոռանն, ուր կայ Աթոռ[42] Աստուածութեան: Իսկ ստորին յարկն է ներքին աշխարհն, // (45բ) յորում[43] մեք ամենայն զգայական կենդանիքս եմք բնակեալ՝ ստեղծեալք յԱրարչէն կարաւտ բնութեան կերակրեալք ի նմանէ եւ դարմանեալք ըստ մարմնոյ մարմնական պիտոյիւք եւ ըստ հոգւոյ՝ բանիւ եւ իմաստութեամբ: Քանզի որպէս եւ[44] ստեղծաք ի նմանէ կրկին էութեամբ, այսինքն՝ բանական եւ անբան, մահկանացու եւ անմահ, տէր եւ իշխան ստորնայնոցն, եւ ընդ իշխանութեամբ վերնոցն՝ տեսող եւ գիտող իմանալի եւ զգալի արարածոց ի ձեռն կրկին կազմած բնութեան: Քանզի եւ ըստ չափոյ եւ նմանութեան նիւթական եւ զգալի գոյիցս ընկալաւ եւ մարդն զկազմութիւն զգայական բնութեան, որպէս զի նմանեսցի զնմանն գիտասցէ: Այս է՝ ի ձեռն երեսացն զգոյնսն եւ զլոյսն, որ մասն եւ խուզումն է հոյն՝ ի ձեռն մարերութեան համատեսակ տեսարանացն: Իսկ ունկամբն՝ զձայն, որ աւդոյ է ծնունդ, յորումն արտաբուստ մտանէ ի մարդն ամենայն տեսակ խաւսից եւ բանից: Իսկ հոտոտելիք՝ գործիք եւ ընդունակք հոտոց եւ հիւթից եւ ամենայն գոլոշից, որ ի գիճութենէ ջուրց գոյանայ յամենայն արմատս, ի ծաղիկս, ի պտուղս, ի տերեւս, որ ճաշակելեաւք ընդունի մարդ զհամադամս ամենայն նիւթից եւ համոց: Եւ ի ձեռն մնաց՝ զբոլոր կերակրոց ճաշակս: Այսպէս եւ շաւշափելեաւք է զխոշորութիւն եւ զողորկութիւն[45], զխտութիւն եւ զանգայտութիւն, զջերմութիւն եւ զցրտութիւն ամենայն գոյիցս: Եւ այսպէս ի ձեռն նմանից զնմանն գիտելով, որպէս

---

42 Ա. աթոռ
43 Ա. ուր
44 Բ *չիք* եւ
45 Բ զշարկութիւն (՞)

ասաց, զոր դրումբ բնութեանս կոչեցին Գիրբ եւ մուտ ամենայն իմաստից ի հրապարակս մտացն, ըստ իշխան եւ թագաւոր բնութեանս մերոյ: Միտբ առեալ զգիտութիւն էիցս, ի ձեռն սոցա ամբառնայ նոբաւ յանմարմնոցն յաշխարհ եւ ի նոցայն տեսութիւն, ըստ բնական ճնութեան աշխարհիս իմաստնանայ, մանաւանդ ի ձեռն Հոգւոյն Սրբոյ ամենատես գիտութեան, ուստի ամենայն արհեստ եւ մակացութիւն յարմարեալ կազմի եւ լուսաւոր խորհուրդ, որոյ լուսով[46] գերամբարձեալ մարգարէս տեսանէ զվերնայարկ տանն Աստուծոյ, ընդ որ սխրացեալ հիանայ եւ հարցանէ զԱստուած ասելով. «Տէր, ո՞վ կացցէ ի խորանի բում, կամ ո՞վ բնակէ ի լեառնդ յափտենական» (Սղմ. ԺԴ 1): Եւ լսէ պատասխանի ի Տեառնէ. առաջինն՝ որ գնայ անբիծ կենաւբ՝ եւ երկրորդն՝ որ ունի կատարեալ զգործս արդարութեան // (46ա), երրորդ՝ խաւսի զճշմարտութիւն առ ընկերս եւ առ աշակերտեալսն, չորրորդ՝ ոչ զոբ նենգել լեզուաւ եւ ոչ առնել չար ոմեբ գործով, հինգերորդ՝ զվարս այնպէս ուղղել, որ անզգամ նախատինս ի մերձաւորէն ոչ ընկալցի: Եւ ի վերայ այսոցիկ վեցերորդն՝ ոչ տալ տոկոսաւբ զարծաթ եւ ոչ առնուլ յիրաւունս դատաստանի կաշառս, ի ձեռն որոց բնակէ մնայ անսասանելի ի վայելչութեան տանն, յոր զարթուցեալ մարգարէս, ներգործէ ի վերայ այլոց բարեացն, զոր ունէր, եւ զայսոսիկ գլխաւորեալ առաքինութիւնբ յաղագս սիրոյ եւ վայելուչ տանն բնակութեան:

Զոր եւ յերգս առեալ պարէ ասելով. «Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն տան[47] ֆո». վասն զի տեսի ի դմա փոխանակ հողեղէն յարկացս զաննեռագործ խորանսդ, եւ փոխանակ անհարթ բերմանց կենցաղոյս զամենայնիւ կարգաւորն եւ զանփոփոխականն, եւ փոխանակ ժամանակէիս՝ զմշտնջենաւորն եւ զիմաստագործ վայրն, որ զարդարեալ է անճառելի փառաբ Աստուածութեան, որոյ ճարտարապետ եւ արարիչ Աստուած է: Առ որ հիացման եղեալ, ջանայր նախ բան զժամանակն ելից անդ լինիլ, ըստ որում եւ յայլուս ասէր. «Ծարաւի է անձն իմ առ բեզ [Աստուած հզաւր]» (Սղմ. ԽԱ. 3): Եւ զժամանակն անջրպետութեան պանդխտութեամբ իւր վարկանէր, եւ ողբայր՝ ասելով. «Վա՛յ ինձ, զի պանդխտութիւն իմ ընդ երկարեցաւ» (Սղմ. ՃԺԹ 5): Յայս[48] վայելուչ տանս տեսութիւն եւ Պաւղոս երբեմն յափշտակեցաւ, յորմէ ի հիացման եղեալ ասէ. «Լուայ զբանս անճառս, զոր ոչ է պարտ ոմեբ խաւսիլ» (Բ Կորնթ. ԺԲ 4):

---

46 Բ եւ լուսաւորի խորհրդաւոր լուսովն, յորմէ *փխ* լուսաւոր խորհուրդ.... որոյ լուսովն

47 Բ ի տան

48 Բ զայս

Իսկ յաւելուած բանիս, որ ասէ. «եւ զտեղի յարկի փառաց fոց», ոչ վայրապար ինչ կրկնաբանութիւն է, այլ իմացուացս ինչ յայտնաբանէ: Քանզի եռայարկ ուսաւ զնեւ աշխարհիս. ներքին՝ զգայական աշխարհս, որ մահկանացուացս է վայր եւ տեղի բնակութեան, եւ միջնայարկ՝ զիմանալեացն աշխարհ, որ անմահիցն է տեղի բնակութեան, եւ անջրպետ եւ վարագոյր է ի մէջ սոցա հրեղէն երկինն եւ հաստատութիւնդ: Իսկ վերնայարկ եւ առաջին երկին, ուր կայ փառ անպարագրելի Սուրբ Երրորդութեան՝ անջրպետեալ իմանալի վարագուրաւ ի հրեշտակական վայրէն, զոր այժմ մարգարէս «տեղի յարկի փառաց» (Սղմ. ԻԵ 8) անուանէ, եւ Պաւղոս՝ «ներքին // (46բ) կողմն վարագուրին» (Եբր. Ջ 19), եւ Մովսէս՝ «երկնից երկինք» (Բ Օր. Ժ 14), յորոց աւրինակ եւ նմանութիւն ձեւացուցեալ կազմեաց ի հնումն զվրան ժամուն եւ ի նմա՝ զՍուրբն սրբոցն, ուր եդաւ տապանակ Վկայութեան, զոր երկրորդ տուն անուանեցաք: Քանզի նմանութիւն բոլոր աշխարհիս կանգնեցաւ խորանն, ըստ որում ասէր, որ խաւսէրն ի նմա տեսեալ. «Արասցես, ըստ աւրինակին, որ ցուցաւ[49] ֆեզ ի լերինն» (Ելք ԻՋ 30): Եւ արդ, որպէս ուսանիմք. ահա, զի եռայարկեան յարդարեցաւ շինուած խորանին եւ Սրբութիւն սրբոցն, ուր կայր արկղն կտակարանացն, հաստատեալ բերէր յինֆեան, որպէս ասացաւ, զաւրինակ վերին երկնին, ուր վայրն փառաց լուսաւորեալ Սուրբ Երրորդութեան կոչիւր, ուր աշտանակն էր եւ սեղանն խնկոց, յայտնագոյն տպաւորէր զհաստատութիւնդ, ուր լուսաւորդ են, որ ի վերոյ հան զնա հրեշտակացն վայր: Իսկ արտաքոյ երկրորդ վարագուրին, ուր սեղան ողջակիզացն էր, ցոյց եւ աւրինակ աշխարհիս եւ լուսնոյս ի խոնարհ: Քանզի ի վերայ այնմ սեղանոյ անբան և զգայական կենդանեացն մարմինք մատուցեալ լինէին յողջակէզս:

Որպէս եւ երկիրս զգալի կենդանեացս է տեղի եւ վայր բնակութեան, իբրեւ սեղան ամենալի յԱստուծոյ կազմեալ: Արդ, իբրեւ ետես հոգւովն, եւ իմացաւ զսա պատկեր եւ նմանութիւն երկնից եւ բոլոր աշխարհիս եղեալ, հիանայ ընդ վայելչութիւն սորին, որ յԱստուծոյ հրամայեցաւ նմանութիւն իւր գերահրաշ արուեստին, սիրէր միշտ եւ մաղթէր կալ եւ մնալ ի սմա: Որպէս ասէր. «Բնակիլ ինձ ի տան Տեառն ընդ երկայն աւուրս» (Սղմ. ԻԲ 5), եւ թէ՝ «Շուրջ[50] եղէց եւ մատուցից ի խորանի նորա պատարագ աւհնութեան» (Սղմ. ԻՋ 6): Եւ զի սիրէր զսա Դաւիթ ոչ իբր զեշմարտութիւն ինչ կամ կատարեալ եւ անապական վայելչութիւն, այլ իբրեւ նախակրթութիւն վերամբարձական, որով յիմանալի խորանին վայելչութիւն վերամբառնայր: Որպէս եւ երեւելի կար-

[49] Բ ցուցաք

[50] Բ շուրջ շուրջ

գաւոր եւ ի գեղեցիկ տեսութենէ աշխարհիս զաներեւոյթն կատարէր, սոյնպէս եւ ի սորին գեղեցկադիր յարմարութեանց իմաստասիրէր զաներեւոյթն, եւ լնոյր զիղձս բաղձանաց ի սմա, յորմէ վայելմանէ ի թանձրութենէ մարմնոյն արգելեալ լինէր առ ժամանակ մի:

Այլ եւ առ ժամանակեայ մաֆրութիւն եւ խորհրդածութիւն աւրինացն ճանապարհ եւ մուտ լինէր նմա // (47ա), առ[51] որում ցանկայր, ըստ թանձրասիրտ ժողովրդեանն հրէից, որով իմն ամբաստանէ ասելով. «Որդիք մարդկան, մինչեւ յե՞րբ էք խստասիրտք, ընդէ՞ր սիրէք զնաւրութիւն եւ խնդրէք զստութիւն» (Սղմ. Դ 3): Կամ մոլար եւ յիմարեալ իմաստնոցն յունաց, որ զաշխարհս ճնեցին եւ ընդ կարգ յարմարութեանցն հիացան, բայց զԱրարիչն եւ զԱրուեստաւորն ոչ իմացան: Բայց ոչ այնպէս թէ եւ ասէ. «Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն տան եւ զտեղի փառաց»: Մի[52] կարծէր, թէ կատարելապէս զայսմանէ ասէ, այղ զայն, առ որում սովաւ ամբառնայր: Քանզի տաճարն չէր շինեալ եւ խորանն այն ինչ հնացեալ էր, այլ զայն տունն, զոր նախ կանխեալ ասացաք, ուր փառք Աստուածութեան է հանգուցեալ, ուր սեղանն է եւ նայնիք աւրհնութեանցն եւ անհաս սմանչելիք: Զայն վայելչութիւն տան խոստովանի սա սիրել, ուր այսոքիկ են փառաւորութիւնք, ուր Քահանայապետն մեր Յիսուս մտեալ եղեւ (հմմտ. Եբր. Ջ 20, նաև՝ Դ 1, Դ 14), մեզ նորին դուռն եւ ճանապարհ: Արդ, այնչափ ոչ կարէ սիրել զայն տուն[53] հոգի, մինչդեռ զերեւելիսն ճշմարիտ վարկանի: Իսկ ապա եթէ ի սոցա ունայնութենէն գիտութեամբն արտաքս վազել չիք ի զոփալոյ սիրոյ դադարիլ առ ի վերին տանն ըղձիցն տեսութեանց որպէս սա պաշտի ասելով. «Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն»:

Եւ արդ, զայսոսիկ ուսեալք, եկեսցուք այսուհետեւ ի գլուխն երրորդ, եւ ելցուք ի տունն բարձրագոյն, եւ ի խորհուրդն կատարեալ: Որպէս ոմն տեսանող յորդորէ զմեզ ընդ իւր ելանել. «Եկայք, ելցուք ի լեառն Տեառն եւ ի տուն Աստուծոյ Յակոբայ» (Ես. Բ 3): Ընդ որս հիացեալ Դաւիթ անճառելի տեսլեամբ փարի, եւ սակս բազմահանճար խորհրդոյն, երբեմն «լեառն Աստուծոյ մայր Սիոն» (հմմտ. Սղմ. Կէ 16) զսա կոչէ, եւ այլուր՝ «յարկ Աստուծոյ եւ հաղաք Տեառն Բարձրելոյ» (հմմտ. Սղմ. Խե 5) վերաձայնէ, եւ երբեմն «դաշտ մայրեաց» եւ «վայր դալարուջ», եւ «հովիտ արդիւնաբեր» զսա առակէ (տե՛ս Սղմ. ՃԼԱ 6, ԻԲ 2): Նոյնպէս եւ այժմ տուն Տեառն եւ տեղի անտանելոյն երկնի, ի յերգս առեալ պատմէ ասելով. «Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն տան քո»: Բայց գիտել արժան է, զի «զվայելչութիւն» ասելով զնորս յաւել, զի գե-

51 Բ *չիք* առ
52 Բ Զի
53 Ա զայն տուն սիրել

ղեցկացեալ է ամենայնիւ՝ խառնելով նորն ընդ հնոյն եւ իմանալին՝ ընդ զգալւոյն: Զի յարկն առաջին մարմնական եւ զգալի յաւրինուածովք միայն ընկալաւ զկատարումն: // (47բ) Եւ ուր նմա մատչէին անասնոցն ջոկք եւ անբանիցն հեղմունք արեանց, որ ոչ կարէին ընդ միտս կատարել, ըստ առաքելոյ, այլ միայն ըստ մարմնոյ սրբութիւն եւ առ ժամանակեայ մաքրութիւն (տե՛ս Եբր. Թ 19-22, Ժ 4):

Իսկ նորս եկեղեցի կատարեալ եւ լի գոլով ամենայն խորհրդածութեամբ, որպէս ասացաւ: Զի ի սմա լցաւ ստուերն ճշմարտութեամբ եւ մարմինն՝ հոգւով: Զի որպէս զմարդն, որ ի կերպարանս Աստուծոյ ստեղծաւ, եւ դրախտն աստուածատունկ, յոր եդաւ՝ կրկին ունելով զբաղկացութիւն յիմանալւոյ ասեմ եւ ի զգալւոյ կազմեալ: Քանզի եդեմականն վայր անմահութեան գոլով տեղի եւ անապական եւ անծորելի ունելով պտուղ եւ անստուեր ունելով զճառագայթ լուսոյն, սակայն թաննր գոլով եւ երկնային վայր ի վերայ բարձրագոյն լերին հաստատեալ: Սոյնպէս եւ մարդոյս կազմութիւն ի հոգւոյ իմանալւոյ եւ ի մարմնոյ զգալւոյ գեղեցիկ հաստատեցաւ եւ զարմացման արժանի: Զի մարմնովն անթերի բերելով յինքեան զամենայն զգայական եւ զգոյեղէն արարածս, իսկ հոգւովն զիմանալի բնութիւն, որ եւ հիացումն շարժեաց զանմարմին էութիւնս: Այսպէս եւ տե՛ս զայս զաստուածային տունս յաւրինուածս, զի բերելով յինքն զաստուածակազմ արարածոցս եւ զհնոյն ամենայն յաւրինուածս[54], խառնեալ աստուածայնոյն հանճարով, զի միջոց է վերնոյն եկեղեցւոյ եւ ստորնայնոյս՝ զերկոսին բերելով յինքն: Ըստ որում առաւելեալ ի սէր եւ ի հիացումն շարժէ զմարգարէս: Որպէս ասէ. «Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն տան Ո»: Եւ զայս ոչ ի դէմս մարդոյ, այլ ի դէմս Աստուծոյ դաւանի, որ գիտողն է ամենայնի, եւ որ լինելոցն է[55] առ յապա, նմա միայն էր տեսանել, եւ որոց նոյն յայտնէր: Եւ արդ, այսոհիկ այսպէս որպէս ասացաւ:

Եկեսցուք նախ եւ ասացուք, թէ վասն է՞ր տուն Աստուծոյ եկեղեցի կոչեցաւ, եւ երկրորդ, զի մի եւ նոյն գոլով, վասն է՞ր ի զանազան անուանս եւ յիրս գաղափարի, եւ երրորդ՝ ասասցուք զի՞արդ համակարգ է եւ նման երկնայնոցն մերս եկեղեցի: Եկեսցուք յառաջին[56] գլուխն եւ ասասցուք՝ զի՞նչ նշանակէ տուն Աստուծոյ զեկեղեցի կոչել: Եւ նախ գիտել արժան է, զի եկեղեցի անուն տիրապէս ի վերայ ժողովրդեանն առնու ման ի տունն, ըստ այնմ, զոր ասաց Աստուած առ // (48ա) Մովսէս. «Եկեղեցացոյ ինձ զժողովուրդն», այ-

---

54 Բ *չիք* զի բերելով յինքն…յաւրինուածս
55 Ա. էր
56 Բ առաջին

սիմին՝ ժողովեա, եւ գիր ժողովողին «եկղեսիաստէս»[57] կոչի, որ է ժողովող, ապա, ըստ պարզ տեսութեան ժողովողին, մարդիկս եւ ոչ եթէ տունիս: Բայց սա հոմանունաբար սոյնպէս[58] կոչի եկեղեցի իբր ժողովարան, նաեւ՝ ժողով, իբր մի հոգի ընկալան ի շնորհացն Աստուծոյ տունս եւ մարդիկս: Եւ աննման տեսցաւ եւ սա զաւրութեամբ Հոգւոյն Աստուծոյ ի ձեռն աւրհնութեան հաւասար նոցա եւ զմի հոգի ունելով մի անուամբ կոչել տունս եւ բնակչացն վայելուչ էր: Զոր եւ ուսուցանէ մեզ պատմութիւն Գործոց առաքելոցն հաւանաբար, թէ յաւուրն Պենտէկոստէին նախ զտունն ելից, յորում առաքեալքն նստէին: Եւ ապա բաժանեալ լեզուի իբրեւ ի հրոյ, նստաւ իւրաքանչիւր ի վերայ նոցա: Զաւ ապա խորհուրդն ազդելով սոցայ, զի ամենայն եկեղեցի նախ իմն ընդունի զՀոգին Աստուծոյ, եւ ապա զմեզ ծնանի աւազանին արգանդով հոգեպէս: Եւ աճեցուցեալ վարդապետական ստեամբ ի զանազան վիճակս աշտիճանաց յետ կատարման հոգեւոր հասակին վիճակէ զոմանս:

Իսկ զորս ոչ առ սոյն զաւրեն նոհաւ հովուէ, եւ ընդ յարկաւ իւրով միշտ ամրափակեալ պարապէ: Ուրեմն ապա մի մարմին են յանշնչական[59] յարձանաց տաճարս կանգնեալ: Եւ որդիքն առ ի սմանէ ծնեալք միով հոգւով կենդանացեալք: Ուստի եւ Գիրք սուրբ եւ աւրհնութիւնք երգոց եղանակապէս[60], որպէս ընդ մի դէմս անձին խաւսին ընդ նոսա զուարխարար եւ զաւետեաց հնչմունս: Սակայն մեզ պարտ է իմանալ, եթէ առ մեզ են ամենայն խորհրդածութիւնք բարբառոցն, որ ի գիրկս նորա սնեալ խարխանամբ ի Քրիստոս Փեսայ նորին: Զայս եւ առաքեալ գրեաց. «Յորժամ եկեսցէ եկեղեցին ամենայն ի մի վայր՝ ոչ է տուն Տեառն ձեզ տեղի հաց ուտելոյ» (Ա Կորնթ. ԺԱ 20): Եւ Տէրն առ Պետրոս ասէ. «Ի վերայ քո շինեցից զեկեղեցի իմ» (Մտթ. ԺԶ 18)՝ զուղիղ դաւանութիւն հետեւեցուցանելով՝ զքրիստոնէից ժողովս նշանակեալ[61]: Եւ այսոքիկ այսպէս:

Բեր ըստ խոստմանն մերում եկեսցուք եւ ասասցուք, թէ վասն է՞ր ի զանազան անուանս եւ յիրս գաղափարի եկեղեցի «լեառն» ասի. Վասն անուանելի զաւրութեան եւ բարձրագոյն խորհրդոյն, ըստ բանին Տեառն, որ առ Պետրոս, թէ՝ «Դուքմ դժոխից զնա մի՛ յաղթահարեսցեն» (Մտթ. ԺԶ 18) // (48բ): Եւ յայլուր Պաւղոս գրէ. «Մերձեցեալ էք ի յերկինս յեկեղեցիս անդրան-

57 Բ էկելէսիաստկէս
58 Ա. սահման անուանաբար սոցա *փխ* սա հոմանունաբար սոյնպէս
59 Ա. անշնչական
60 Ա. եղականապէս
61 Բ նշանակելով

կաց, եւ յոգիս արդարոց կատարելոց եւ ի միջնորդ նորոյ ուխտիս Յիսուս» (Եբր. ԺԲ 23):

Այլ եւ «սուրբ եւ պարարտ» (Սղմ. ԿԷ 16) անուանէ վասն սրբութեան եւ զանազան աշտիճանացն, յոր բարձրանան աւծեալքն ի նմա: Իսկ եւ դարձեալ եւ ի Սիաւն յորջորջի, որ թարգմանի «դիտանոց եւ պատուար»[62]: Զի ի սմա բարձրացեալ դէտքն ամենահայեաց, աւ որս ասէր Աստուած. «Որդի մարդոյ, դէտ կացուցի զքեզ ի վերայ ժողովրդեանդ» (Եզեկ. Գ 17): Քանզի սոքա բարձրացեալ յիմաստ գիտութեան հոգեւոր հանճարոյն յայտնի հայեցուածովք հային յերկնից արհայութեան եւ անճառ բարեացն խոստմունքն[63]. նաեւ՝ յերկրային անհաստատ վայրս եւ յամբոխականն բերմունս: Եւ տան պատուէրս[64] կենաց մարդկան, թէ պարտ է փախչել աստուստ զվաղագոյն փախուստն, եւ արհամարհել զանհաստատ սէրս ստորնայնոցս եւ ընդ մշտնջենաւորին կապիլ անմակտելի[65] սիրով: Այլ եւ ոմանք տեղի սգոյ զսա թարգմանեցին, զի երանելիքն ի Տեառնէ սգաւորք ի սմա կալով (տե՛ս Մտթ. Ե 4), ճշմարիտ եւ ջերմեռանդ սրտիւ ողբալով լուանան զյաոաջագոյն յանցանսն ապաշխարութեամբ, միշտ լուանան արտասուաւք զմահիճս մարմնոյ իւրեանց[66] զմարմնոց իւրեանց զմահիճս (հմմտ. Սղմ. Զ 7):

Կոչի եւ հաղաք կենդանւոյն Աստուծոյ, ըստ որում եւ Դաւիթ երգէ. «Գնացք գետոց ուրախ առնեն[67] զքաղաքն Աստուծոյ» (Սղմ. Խե 5), որ է ճշմարտութեամբ եկեղեցի սուրբ, ըստ բանի Տեառն. «Ոչ կարէ հաղաք թաքչիլ, որ ի վերայ լերինն[68] կայցէ» (Մտթ. Ե 14): Եւ ստուգապէս հաղաք Տեառն զաւրութեանց սա, զոր գետքն աստուածայինք ողոգանեն, այսինքն՝ աւետարանացն վտակք եւ մարգարէիցն անձրեւք: Յորում գտանի յոլով արուեստագէտք հոգեւոր հանճարոյ առաքինութեան գործոց: Եւ հիւսումք ճարտարապետք շինողք ի վերայ անշարժելի վիմին ոչ փայտ կամ խոտ, այլ՝ ոսկի եւ քարինս պատուականս, որ մշտնջենաւորէ շինուածն, եւ շինողքն[69] վարձս առցեն զերկնից արհայութիւն: Գտանին եւ ի սմա վաճառականքն հոգեւորք գնողք

---

62 Ա.Բ պատուէր. **ուղղումն ըստ** *Բառգիրք հայոց*, աշխտ. *Հ. Ամալյանի*, Երեւան, 1975, էջ 289 [217]:
63 Ա. խոստմունք
64 «պատուէրս» ընթերցումը հետեւանքն է հեղինակի «Սիաւն» անվանը տված խորհրդաբանական ուրույն ստուգաբանության, որը կապված է «պատուէրս» ընթերցման հետ
65 Ա. մշտնջենաւոր իմքնակելի *փխ* մշտնջենաւորին…անմակտելի
66 Բ զմարմնոց իւրեանց զմահիճս
67 Ա. առնէ
68 Ա. լերին
69 Բ շինողք

անյայտ մարգարտին եւ փոխանորդ զունայնութիւն կենցաղոյ ընդ մշտնջենաւոր բարեացն[70] եւ զփափկութիւն եւ զճոխութիւն մարմնոյ առհամարհելով[71] գնեն // (49ա) զանճառ վայելչութիւն[72]: Ունի եւ պարիսպ անմարտնչելիս[73]՝ զաւէնս եւ զպատուիրանս Աստուծոյ, եւ աշտարակ ամուր՝ զգունդս սրբոց, եւ զաւրս գիշերապահս՝ զանմարմին զաւրութիւնսն:

Իսկ դարձեալ «դաշտ մայրեաց» (Սղմ. ՃԼԱ 6) զսա անուանէ, յորում ծառք Տեառն տնկեցան, եւ արմաւենիքն սուրբ արմատացան, որք են մարտիրոսացն դասք[74] եւ սուրբ[75] կուսանացն ժողովք եւ բարեպաշտութեամբ զարդարեալ աննիւթ: Եւ է սա հովիտ արդիւնաւոր, յորում շուշանն հովտաց եւ ծաղիկն դաշտաց (հմմտ. երգ Բ 1) ընձիւղեցաւ, եւ հացն կենաց տուաւ, զոր սովեալ բնութիւնս կերակրեալ անմահացաւ[76], եւ կենաց հոտն բուրեալ յանթառամ ծաղկեցան, շիջոյց զհուր մահուն, որ բղխեաց յաւձէն:

Եկեսցուք այսուհետեւ յերորդ գլուխն, եւ ասասցուք՝ զի՞արդ համակարգ է եւ նման եկեղեցի երկնայնոցն կարգաց ի յերկրի[77]: Եւ արդ, զի երկինք ի յերկրի է[78] տաճար սուրբ, որպէս ցուցանի ի բազում տեղիս: Գիտել արժան է, զի եւ բնակչաց սորա դասք ըստ նոցայն սահմանեցան ի սրբոցն, զոր համառաւտաբար դնել իրաւացի է: Սակայն զնոսա նախ ի մէջ պարտ է առնուլ, որոց մերս ապացոյց է: Երիս դասս ուսաք զնոսա ի միմեանց անջատեալս կայանաւք տեղւոյ: Իսկ զերիսն դարձեալ յիւրաքանչիւր կայանս զանազանեալ յերիս յերիս ոչ կայանաւք, այլ՝ միայն անուամբ եւ պատուով: Արդ, նախ հան զամենեսեան եւ առաջին դասք, որք շուրջ զԱստուծով կան անընդմիջաբար՝ Աթոռն, Սերովբէքն եւ Քերովբէքն յինքնակատար Աստուածութենէն նոցա լուսաւորեալ եւ իմաստնացեալ իջուցանեն աննախանձաբար կամաւ զլուսաւորութիւն գիտութեան եւ զշնորհսն ի խոնարհագոյն դասս՝ կցորդ արարեալ զնոսա իւրեանց գիտութեան: Երկրորդ՝ զկնի սոցա դաս. Տէրու-

---

70 Բ մշտնջենաւորութեանցն *փխ* մշտնջենաւոր բարեացն

71 Բ զփափկութիւն մարմնոյ առհամարհելով եւ զճոխութիւն *փխ* զփափկութիւն…առհամարհելով:

72 Ակնարկում է ավետարանական հետևյալ տեղին. «Դարձեալ նման է արքայութիւն երկնից առն վաճառականի, որ խնդրիցէ մարգարիտս գեղեցիկս: Եւ գտեալ մի պատուական մարգարիտ՝ երթեալ վաճառեաց զամենայն, զոր ինչ ունէր, եւ գնեաց զայն մարգարիտ». Մտթ. ԻԳ 45-46:

73 Բ անմարտնչելի

74 Բ խումբք

75 Բ *չիք*

76 Ակնարկում է ս. Հաղորդության խորհուրդը:

77 Բ յերկրի կարգաց. *ուղղված համարակալումով*

78 Բ յերկրէ *փխ* յերկրի է

թիւմ, Ջաւութիւմ, Իշխանութիւմ[79], որ յառեալ լուսոյ գիտութիւն ի վեհագունիցն, ըստ չափու զաւութեանց իւեանց վայելեալ, տան յեւս կրտեսագոյնսն: Երրորդ գոլով յետ նոցա եւ վերջին դաս. Պետութիւմ, Հրեշտակապետ եւ Հրեշտակք, առ որս իջեալ լուսաւորութիւն ի նախակացելոցն ի նոսին նահանջի եւ[80] հանգչի: Եւ այսպէս // (49բ) ի ձեռն միմեանց միջնորդութեամբն ամբառնան եւ յետինքն ի գիտութիւն Աստուածութեան, ըստ կարի ընդունելութեան, որով եւ կատարեալ լինին եւ անուանին: Իսկ յետ նոցա հահանայականս կարգաց ամենառատ բարերարութիւն կամեցաւ զմարդն հաղորդեցուցանել այնպիսի կարգաց եւ շնորհաց, որպէս զի եւ զմեզ իւր գիտութեան ստասցի հաղորդս, եւ զարդարեսցէ փառացն շնորհաւք, ուսոյց ի ձեռն վերնոյն խորհրդազգած զներքին եկեղեցի այնպէս յաւրինել՝ յերիս դասս եւ յինն իշխանութիւնս պատուոյ եւ անուանց: Արդ, տեսցես զսեղանն պատկեր Աստուծոյ եւ զբեմն տեղի նմին ի տեղի իսկութեան Աստուծոյ շուրջ զնովաւ դասակարգէ բարէզարդութիւն՝ զեպիսկոպոսապետս, զեպիսկոպոսս եւ զհահանայս, որ թէպէտ եւ անուամբ զանազանին եւ իշխանութեամբ, սակայն ի դաս հանկին հաւասարապէս կալ շուրջ զսեղանովն եւ անընդմիջաբար խաւսիլ ընդ նմին խորհրդական աղաւթիւ: Եւ ի նմանէ ընկալեալ զլուսափայլն գիտութիւն իջուցանեն բարեյաւժար կամաւ ի խոնարհագոյն դասն, այսինքն՝ զխաղաղութիւն եւ զհաղորդութիւն եւ զայլ հահանայական կատարմունքն: Երկրորդ, յետ նոցա դաս, անջրպետութեամբ բեմին որոշեալ սարկաւագունք եւ կիսասարկաւագունք եւ սաղմոսերգուք լցեալք[81] ի նոցա շնորհացն, հեղու յեւս յետինսն զնոյնն՝ ոմն զքարոզութիւն վարդապետութեան, ոմն զընթերցողութիւն, այլ ոմն սաղմոսերգութեամբ զնոսա լուսաւորեալ: Իսկ վերջին դաս կրաւնաւորացն, ժողովրդեանն եւ երախայիցն զանազանութիւն, ընկալեալ ի սոցանէ զշնորհ գիտութեան իմաստիցն, ըստ իւրաքանչիւր չափոյ լուսաւորին եւ առ ինքեանս զնոյն նահանջեն: Արդ, այսպիսին աստուածաւանդ կարգաւ զարդարեալ է մերս եկեղեցի երկնայինոցն եկեղեցւոյ համատեսակ՝ զաստուածատեսակութիւն նոցա մարմնական մասամբք նկարագրեալ: Ընդ որ հիացեալ մարգարէն Դաւիթ ասէ. «Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն տան քո եւ զտեղի յարկի փառաց քոց»:

---

79 Ա. Իշխանութիւմ, Ջաւութիւմ. *հերթականությունն ուղղված համաբակալումով*

80 Ա. *չիք*

81 Ա. լցեալ

HAKOB KYOSEYAN

TIRATUR KILIKETS‘I’S *SERMON TO THE CHURCH, LORD, I HAVE LOVED THE HABITATION OF YOUR HOUSE, AND THE PLACE WHERE YOUR HONOUR DWELLETH*

Key words: Theology, ecclesiology, homilies, house, habitation, scriptural exegesis, Upper Room, church, world, altar, revelation, celestial hierarchy.

The 14th-century author Tiratur Kilikeci was a student at Gladzor University and studied under the renowned Esai Nch‘ets‘i. He wrote many homilies, including the *Sermon to the Church, LORD, I have loved the habitation of your house, and the place where your honour dwelleth* (Ps. 25:8), published in the present article. Following the traditions of his university, Tiratur Vardapet applied a philological-lexical method of studying phenomena. Based on this approach, he identified the symbolic features of the correlative fields “Church – world, Church – man, Church – heaven.” This discussion holds significant importance for our conception of Armenian medieval ecclesiological thought.

АКОП КЕОСЕЯН

ЦЕРКОВНАЯ ПРОПОВЕДЬ ТИРАТУРА КИЛИКЕЦИ, ГЛАСЯЩАЯ! «ГОСПОДИ! ВОЗЛЮБИЛ Я ОБИТЕЛЬ ДОМА ТВОЕГО И МЕСТО ЖИЛИЩА СЛАВЫ ТВОЕЙ»

Ключевые слова: Автор, богослов, гомилии, эпиграф, дом, обитель, толкование, место жилища, церковь, мир, алтарь, откровение, небесная иерархия.

Автор XIV века Тиратур Киликеци был одним из воспитанников Гладзорского университета, учеником великого Есаи Нчеци. Его перу принадлежит множество гомилий, среди которых публикуемая нами (на Пс. 25:8) представляет особый интерес. Верный ученым традициям своего университета, вардапет Тиратур применяет филологический метод изучения явлений. Он выявляет символические особенности корреляции «Церковь = мир, Церковь = человек, Церковь = небо». Гомилия имеет важное значение для изучения армянской средневекой экклезиологической мысли.

ՄԻՀՐԱՆ Ա. ՄԻՆԱՍԵԱՆ*

DOI:10.57155/WCFA7423

ԵՐԿՈՒ ԱՆՏԻՊ ՓԱՍՏԱԹՈՒՂԹ՝ ԽԱՉԿԱՎԱՆՔԻ ԵՒ ԿԱՐՆՈՅ ԳԻՒՂԵՐՈՒՆ ՈՒ ԱՆՈՆՑ ԵԿԵՂԵՑԻՆԵՐՈՒՆ ՄԱՍԻՆ

Բանալի բառեր՝ *խաչկավանք, կարնոյ գիւղեր, եկեղեցիներ, վանքեր, վիմագիր արձանագրութիւններ, Տ. Թէվէքէլեան (Արշակ, Սուրէն), Զաւէն եպիսկոպոս մահտեսի Պապայեան, խաչքարեր, ձեռագրեր, ժողովրդագրութիւն, դպրոցներ, Հայոց ցեղասպանութիւն, ՄՄ 9026։*

Հետագայ էջերով հրատարակութեան կու տանք իրարու առնչակից եւ զիրար ամբողջացնող երկու անտիպ փաստաթուղթեր, որոնցմէ առաջինը կը խօսի Կարնոյ խաչկավանքի եւ անոր վիմագիր արձանագրութիւններուն ու խաչքարերուն, իսկ երկրորդը՝ Կարնոյ գիւղերուն, եկեղեցիներուն, վանքերուն, անոնց վիմագիր արձանագրութիւններուն, խաչքարերուն, ցեղասպանութենէն առաջ եւ վերջ հայ եւ օտարազգի ազգաբնակչութեան թուաքանակի, դպրոցներու և այլնի մասին։

Իւրաքանչիւր փաստաթուղթի մասին կը խօսինք առանձինն.

Ա. փաստաթուղթը *յօդուած մըն է, գրուած՝ 1899-ին եւ ղրկուած՝ Կ. Պոլսոյ «Բիւրակն» շաբաթաթերթին՝ առ ի հրատարակութիւն։ Ան մնացած է անտիպ, հաւանաբար իր նեղ մասնագիտական բովանդակութեամբ հանդէսի ընդհանուր ուղղութեան չհամապատասխանելուն եւ կամ իր պարունակած յունատառ հատուածին համար, որ կրնար տպագրական դժուարութիւններ ստեղծած ըլլալ հանդէսի խմբագրութեան։*

Յօդուածին հեղինակն է «Արշակ» եւ «Սուրէն» ծածկանուններով եւս հանդէս եկած Տ. Թէվէքէլեան, որուն ինքնութիւնը անծանօթ կը մնայ մեզի։ Ըստ երեւոյթին, ան կարնեցի է, կամ գէթ 1898-1899-ին կ՛ապրէր Կարին, որովհետեւ իրմէ մեր տեսած զոյգ նամակներն ու գրութիւնները յղուած են այդ քաղաքէն եւ կամ կը վերաբերին անոր։

* Մեսրոպ Մաշտոցի անուան Մատենադարան, ՀՅԹԻ, mihran.min@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 16 հունիսի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 27 հոկտեմբերի, 2024։

Յօդուածագիր Թէվէքէլեանէն մեզի ծանօթ են նաեւ հետեւեալ երեք գրութիւնները.

1. Սուրէն (որ իր ծածկանունն է), «Պարերգ Բաղէշի գաւառաբարբառով», «Բիւրակն» լրագիր, Կ. Պոլիս, ԺԶ. տարի, Նոր շրջան, թիւ 34-35, 8 Հոկտեմբեր 1898, էջ 627-628: Ղրկուած է Կարինէն:

2. «Աստուած ողորմի Կաշոյի երեսկինի հոգուն»: Ակնէն ժողովրդական աւանդութիւն մըն է, գրի առնուած՝ Կարնոյ մէջ: Հրատարակութեան համար 15 Փետրուար 1899-ին Կարինէն ղրկուած է «Բիւրակն» լրագրին, բայց ան եւս չէ հրատարակուած:

Հեղինակային ինքնագիրը՝ Եղիշէ Զարենցի անուան Գրականութեան եւ արուեստի թանգարան (ԳԱԹ), Թորոս Ագատեանի ֆոնտ, 5/III:

3. «Բառեր Կարնոյ բարբառով», հաւաքեց Տ. Թէվէքէլեան, «Բիւրակն» լրագիր, Նոր շրջան, ԺԷ. տարի, թիւ 28, 7 Յուլիս 1899, էջ 442-443:

Թէվէքէլեանի «Բիւրակն»-ի խմբագրութեան յղած 15 Փետրուար 1899-ի նամակէն կ՚իմանանք, որ ան նախապէս նոյն լրագրին ղրկած է չորս այլ յօդուածներ եւս, որոնցմէ հրատարակուած է միայն մէկը:

Նոյն նամակին մէջ Թէվէքէլեան յայտնած է նաեւ, որ «... Ատկէ զատ մի ուրիշ առաջարկ եւս. արդեօք կարելի՞ է յօդուած առ յօդուած յղել Ձեզ Կարնոյ Ազգ. Վարժարանի ազգային ձեռագիրներու արտագրութիւնները, զորս ի գիր առած եմ մասամբ եւ մնացեալն հետզհետէ կ՚առնում»: Ակնարկութիւնը անշուշտ Կարնոյ Ազգային Արծնեան վարժարանի ձեռագրաց հաւաքածոյի մասին է: Անոր կազմել ծրագրած յիշեալ ցուցակը չէ հրատարակուած ո՛չ «Բիւրակն»ի եւ ոչ ալ որեւէ այլ հանդէսի մէջ:

Վերոնշեալ զոյգ նամակներէն կը պարզուի, որ ան օգտագործած է Սուրէն եւ Արշակ ծածկանունները:

Բ. փաստաթուղթը Կարնոյ դաշտի 22 գիւղերու մասին է, ուր տրուած են իւրաքանչիւր գիւղի մասին հակիրճ ծանօթութիւններ՝ անոնց հայ եւ թուրք ազգաբնակչութեանց թիւերը ցեղասպանութենէ առաջ եւ վերջ, թուրքերու գիւղ հաստատուելու թուականը, գիւղի դպրոցի, եկեղեցիի, գերեզմանատուներու եւ մօտակայ վանքերու մասին տեղեկութիւններ և այլն: Խիստ կարեւոր են եկեղեցիներու մանրամասն նկարագրութիւններն ու անոնց վիմագիր արձանագրութիւններու ընդօրինակութիւնները, ինչպէս նաեւ խաչքարերու եւ ձեռագրերու մասին հաղորդուած տուեալները:

Փաստաթուղթը անթուակիր է, բայց գրի առնուած է ռուսական բանակի Կարին գտնուած միջոցին (3 Փետրուար 1916-28 Փետրուար 1918), որովհետեւ հոն կան ռուսական բանակի ներկայութեան մասին վկայող քանի մը ակնարկութիւններ եւ տեղ մըն ալ, որպէս աղբիւր, յիշատակուած է 1917 թ. հրատարակուած Լէոյի մէկ գիրքը. այնպէս որ ան ստուգապէս պատրաստուած պիտի ըլլայ 1917-1918 թուականներու ընթացքին:

Թէեւ տեղեկագրին վրայ հեղինակ չէ նշուած, բայց կ՚ենթադրենք, որ ան պատրաստուած է Ամենայն հայոց կաթողիկոսի Կարնոյ պատուիրակ եւ «Եղբայրական օգնութեան միութեան» տեղւոյն ներկայացուցիչ Ջաւէն եպիսկոպոս մահտեսի Պապայեանի[1] *ձեռամբ, որմէ մեզի հասած է նոյն շրջանին առնչուող կարեւոր այլ տեղեկագիր մը եւս՝ «Համառօտ տեղեկագիր Կարնոյ եւ շրջակայ գիւղերի 1917 ամի. Համառօտութիւն երկասիրութեան Ջաւէն եպիսկոպոսի միաբանի Ս. Էջմիածնի ի Կարին: 1917 թ.» խորագրով*[2]*:*

Այս եւ հրատարակուող փաստաթուղթը շատ նման են իրենց բովանդակութեամբ, գիրով, գրութեան ձեւով եւ օգտագործուած թուղթով, հետեւաբար սխալ չըլլար ենթադրել, որ հրատարակուող փաստաթուղթը եւս պատրաստուած է նոյն ինքն՝ Ջաւէն եպիսկոպոսի կողմէ:

Նշենք, որ Ջաւէն եպիսկոպոս Կարին մեկնած ու այդ պաշտօնները ստանձնած է ռուսական զօրքերու Կարին եւ Երզնկա մուտքէն ետք, Հոկտեմբեր 1916-ին[3]*:*

Հայաստանի ազգային արխիւի այն գործը (թղթածրարը), ուր տեղ գտած է հրատարակուող փաստաթուղթը, ժողովածու մըն է Կարնոյ նահանգին առնչուող տարբեր գրութիւններու, որոնք մեծամասնութեամբ փաստաթուղթերու սեւագրութիւններ են: Հոն կան նաեւ Գարեգին Թուրիկեանի 28 Յունուար 1917 թ. տեղեկագիրը շրջանի իրավիճակին մասին, յղուած նոյն՝ Ջաւէն եպիսկոպոսին. կան նաեւ այլ փաստաթուղթեր:

Հրատարակուող տեղեկագրէն կը պարզուի, որ ցեղասպանութենէն նուազ քան երկու տարի անց, թուրքեր արդէն հասցուցած էին հիմնայատակ քանդել Կարնոյ գիւղերու բազմաթիւ եկեղեցիներն ու վանքերը: Ահա քանի մը մէջբերումներ վերցուած տեղեկագրէն. «եկեղեցւոյ անունն է Սուրբ Թագաւոր, որից միայն պատերն են մնացել, եկեղեցւոյ փայտերը քանդել եւ ի վաճառ են հանել», «եկեղեցին քանդուած է թուրքերի կողմից...», «...մի վանք Օհան Օձնեցու անունով, որ այժմ քանդուած է թուրքերի կողմից, ամայացած», «Գերեզմանի խոյերը եւ խաչքարերը կոտրտուած են թուրքերի կողմից» և այլն:

Վիեննայի Մխիթարեան միաբանութեան անդամ, բանասէր Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան, 1909-1914 թ. շրջած է Կարին քաղաքն ու դաշտի գիւղերը եւ մանրամասնօրէն գրած անոնց պատմութեան, տեղագրութեան, ազգաբնակչութեան, հնութիւններուն, հոգեւոր կառոյցներուն եւ տնտեսութեան մասին: Ան ընդօրի-

---

[1] **Ռոբերտ Թաթոյան,** «Էրզրումի նահանգի հայ բնակչության թվաքանակը Մեծ եղեռնի նախօրյակին (աղբյուրների համեմատական վերլուծության փորձ)», *Ցեղասպանագիտական հանդես*, Երեւան, 2(1), 2014, էջ 40:

[2] Հայաստանի ազգային արխիւ (յետ այսու՝ ՀԱԱ), ֆոնտ 57, ցուցակ 5, գործ 142, թերթ 26ա-35ա:

[3] ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 142, թ. 17ա:

նակած է նաեւ վիմագիր արձանագրութիւններ եւ ձեռագրաց յիշատակարաններ: Աւելի ետք, այդ բոլորը հրատարակած է մեծարժէք զոյգ հատորներով[4]:

Եթէ համեմատենք Կարնոյ գիւղերու մասին Քօսեանի գրածն ու հրատարակուող փաստաթուղթի տուեալները, կը պարզուի, որ անոնք յաճախ կ՚ամբողջացնեն զիրար, մէկուն չյիշատակած տեղեկութիւնը կը գտնենք միւսին մօտ, այնպէս որ հրատարակուող փաստաթուղթը, ինչ-որ չափով, պիտի համարել շարունակութիւնը Քօսեանի գործին, որուն տուեալները կանգ առած են 1914 թ. մօտ, իսկ հրատարակուող փաստաթուղթը պատրաստուած է, ինչպէս ըսինք, 1917-1918 թուականներուն եւ կը պատկերացնէ Քօսեանի նկարագրած բնակավայրերուն եւ անոնց բնակչութեանց եւ ազգային կառոյցներուն վերապահուած ապագայ ճակատագիրը Հայոց ցեղասպանութեան տարիներուն:

Քօսեանի գրի առած քանի մը վիմագիր արձանագրութիւններ կրկնուած են հրատարակուող փաստաթուղթին մէջ, բայց անոնք երբեմն ունին ընթերցման տարբերութիւններ, եւ այժմ դժուար է կորմնորոշուիլ ու գիտնալ թէ անոնցմէ ո՛րն է ստոյգ եւ որը՝ ոչ ստոյգ:

Հրատարակուող զոյգ փաստաթուղթերը արժէքաւոր են մէկէ աւելի առումներով եւ կրնան նպաստել Կարնոյ դաշտի գիւղերու պատմութիւնն ու մշակութային արժէքները աւելի լաւ ճանչնալու եւ ուսումնասիրելու գործին:

Փաստաթուղթերը հրատարակութեան տուած ենք ամենայն հարազատութեամբ, առանց որեւէ միջամտութեան: Փակագիծերու () մէջ առնուած բառերն ու տառերը բնագրինն են, և զանոնք պահած ենք նոյնութեամբ: []-ի մէջ մեր աւելցուցածներն են: Մեր կողմէ աւելցուցած ենք անհրաժեշտ ծանօթագրութիւնները միայն:

* * *

Ա. ՓԱՍՏԱԹՈՒՂԹ

Կարնոյ Խաչկավանքի եւ անոր վիմագիր արձանագրութիւններուն մասին

Տէր[5],

Այս անգամ կը յղեմ Ձեզ Կարնոյ Խաչկավանքի արձանագրութիւնները: Անոնց հետ թէեւ ունէի գերեզմանաքարերու նկարներ ալ, բայց տեղի չէր յղել զանոնք՝ ի նկատ առնելով տպագրութեան դժուարութիւնները:

---

[4] **Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան,** *Բարձր Հայք*, Ա. հատոր՝ *Կարին քաղաքը. Տեղագրութիւն, պատմութիւն եւ սովորութիւններ*, Վիեննա, տպարան Մխիթարեան, 1925, ԺԱ., 496 էջ, 16 թերթ ներդիր լուսանկար, Բ. հատոր՝ *Կարնոյ գիւղերը. Տեղագրութիւն, պատմութիւն եւ սովորութիւններ*, Վիեննա, տպարան Մխիթարեան, 1926, 184 էջ եւ 2 էջ ներդիր նկար:

[5] Եղիշէ Չարենցի անուան Գրականութեան եւ արուեստի թանգարան (ԳԱԹ), Թորոս Ազատեանի ֆոնտ, 20-IV: 5-րդ էջի կոնակին գրուած է «Կարին, 2 Մարտ [18]99», որ հաւանաբար յօդուածը «Բիւրակն»-ի խմբագրութեան կողմէ ստացուելու թուականն է:

Յարգելի Յովհ. Գազանճեանի «Բարբառախօսական նօթերուն»[6] *վրայ քանի մի կարճ յաւելումներ ունիմ, որոց հրապարակաւ երեւնալն աւելորդ չէր ըլլար կարծեմ։*

Կարին, 23 Փետրուար [18]99

մնամ յարգանօք՝

Տ. Թէվէքէլեան

Կարնոյ Խաչկավանքի արձանագրութիւնները

Խաչկավանք (= Խաչկայ Վանք) կը գտնուի Կարնոյ հիւսիսային կողմը՝ համանուն գիւղին մէջ, որ ունի 50 տուն բնակիչ, 3 տունը միայն հայ եւ մնացեալը՝ թուրք։ Վանքն անշուք վիճակի մէջ է հիմա։ Վանահայրն է մշեցի Ներսէս Վարդապետը[7]*։*

Վանքին արտաքին երեւոյթն արդարեւ կը յիշեցնէ հայ հին վանքի մը ոճը։ Հիմնարկութեան պարագաները թէեւ չեն որոշ, բայց զայն Մեծն Ներսէսի սարկաւագին՝ Խադայ անձին հետ կապելը, կարծեմ, սխալ կարծիք մը եղած չըլլար։

Վանքի դռնէն ներս մտնելով՝ վարի բակին մէջ առաջին անգամ ուշադրութիւնդ կը գրաւէ 2 մեդր բարձրութեամբ խաչքար մը, որու վրայ կը կարդանք սա արձանագրութիւնը. «Ի թու. ՈՂՀ (698-1249) կանգնեցաւ խաչս ի յիշատակ տր. Թորոս որդի երեւանա եպիսկոպոսի»[8]*։ Խաչքարին քով սանդուղք մը կայ, ուրկէ վեր բարձրանալով՝ տաճարին առջեւ կ՚ելլենք։ Փոքր շէնք մըն է՝ պարզ ու անզարդ թէ՛ արտաքուստ եւ թէ ներքուստ։ Բակին մէջ կայ գերեզման մը, որու տապանագիրն է. «Այս է շիրիմ եւ դանբարան հրաւիրակի սբ. սաղիմեան սա րաբունի յոժ (= յոյժ) ցանկալի, եպիսկոպոս արք պանծալի, տր. Մարտիրոս պետ բաղձալի յանդրիանեանն պօլսեցի, կերտիապանս (= կերտի տապանս)*

---

[6] Նկատի ունի **Յովհ. Գազանճեան**ի «Բարբառախօսական նօթեր» յօդուածը, լոյս տեսած *Հիւրակն* լրագրի մէջ, Նոր շրջան, ԺՋ. տարի, թիւ 45-46, 3 Դեկտեմբեր 1898, էջ 785-788 եւ յաջորդ թիւը, էջ 818-822։

[7] Ներսէս վրդ. Տէր Սարգսեան, մականուանեալն «Թօսիկ վարդապետ»։ Ծնած է Մուշ, 1837-ին եւ ձեռնադրուած 1868-ին, միաբան Խաչկավանքի։ Թէոդիկ այսպէս նկարագրած է ամոր նահատակութիւնը 1915-ին «...Ութսունամեայ այս ճգնազգեաց նահապետի՛ն ալ չխնայուեցաւ թուրանեան անիծապարտ երաշխեպը։ Այլեւս խլելու անկարող, բայց աղօթքը շրթունքէն ամպակաս, անիկա խշկոտուելով տարուեցաւ աղեփի մը եզերք՝ ուրկէ հայհուչներով վար գլորեցին զինք ոսոխականներ, մինչ իր գլուխը խարէ խար զարնուելով կը ջախջախուէր՝ ուղեղի պտոյկումներով։ Մարմինը մնաց անթաղ՝ ամայի ձորին մէջ» (**Թէոդիկ**, *Գողգոթա հայ հոգեւորականութեան եւ իր հօտին ազէտալի 1915 տարիին*, խմբագրեց **Արայ Գալայճեան**, Նիւ Եորք, St. Vartan Press, 1985, էջ 166)։

[8] Նոյն արձանագրութիւնը, տարբեր ընթերցումով տես՝ **Հ. Ներսէս Սարգիսեան**, *Տեղագրութիւնք ի Փոքր եւ ի Մեծ Հայս*, Վենետիկ, տպարան Սուրբ Ղազարի, 1864, էջ 81։

այս արգելի ձեռամբ (= ձեռամբ) որդոյն իւր Գրիգորի եւ հոգեսուն իւր զաւակնի թվնի ՌՄԺԱ նի (1211-1762) յունվարի ԺԱ (11) նի»[9]:

Վանքին աղբիւրին վրայ գրուած է. «Ի տեսչութեան վանուցս Խաչի Տիրատուրեան վարդապետի նորոգեցաւ աղբիւրս բարի ծախիւք Շահինե[ա]ն Յակոբի ի յիշատակ համայն իւրոց առ տ[է]ր փոխե[ա]լ բարի հոգւոց ի 1843 Օգոստ. 1 աստ»:

Վանքին դրան վրայ կը կարդանք սա արձանագրութիւնը. «Մտցես ի յ[իս] ողորմութեամբն Աստծոյ եւ օգնականութեամբ սրբոյ խաչի, աշխատութեամբ եւ ջանիւք Ղարայզեան Ստեփան վարդապետին, առաջնորդութեամբ Խաչկա վանուց, շրջապատ պարիսպքն ի հիմանէն նորոգեալ շինեցաւ ոչխարիւք, խոյոք եւ այլօք ձեռնտըվութեամբ ե (= եւ) տրօք ազգիս հայոց ՌՄՀԸ (1238-1789)»:

Այս ընդօրինակութիւններուն ժամանակ վանահայրը մեզի հետ էր, ինքն ալ հետաքրքրութիւն մը կը զգար գիտնալու վանուցս հիմնարկութեան բուն թուականը: Վերի արձանագրութիւնը, որ 110 տարուան հնութիւն ունէր, շատ յետին էր եւ կը վերաբերէր վանքին այժմեան պարիսպներու հիմնարկութեան, վարդապետը հաստատեց անոր հնութիւնը՝ պատմելով հետեւեալը.

«Ասկէ 25 տարի առաջ, երբ ես նոր եկած էի հոս վանահայր, գիւղին մէջ ծեր թուրք կին մը կար, 100 տարեկան պառաւ մը, նա կը պատմէր, թէ իր փոքրութեանը սկսեր են շինել պարիսպները: Ես քեզ ըսեմ, հէմշէն[10] *300 գործաւոր կ՚աշխատէր, երեք խոշոր խազան*[11] *կերակուր կ՚եփէին, եւ բոլոր գեղացիներն անկէ կը կերակրուին բանուորներուն հետ»:*

Վանքի կառուցման բուն թուականը գտնելու համար շատ տեղ պտըտեցանք, բայց ի զուր: Խորանին դուրսի պատին վրայ եղած արձանագրութիւնը կարդալու համար սանդուխով մը բարձրացանք ու կարդացինք սապէս. «Բարեխօսութեամբ Սբ. Ստեփաննոսի... Մարտիրոսեանց խասմի խանըմ»: Այս արձանագրութենէն — սրբատաշ մարմարէ խաչի քանդակի մը տակը փորագրուած — վեր կ՚երեւային երկու կարմրագոյն քարեր, որոց վրայ նշմարեցինք այլեւայլ նշաններ՝ գիր կամ զարդ: Վանահայրն ըսաւ. «Վանքը 1200 տարի առաջ շինուած է յունաց թագաւորին աղջկան ձեռքով: Այդ քարերը նա դնել տուած է, վրայի գրերը հայու գիր է, բայց յունաց լեզու է»: Վանահօր ըսած այս խօսքերը լոկ ենթադրութիւններ էին, զորս կը շռայլէր մեզի քննաբանօրէն: Մենք չկրցանք մօտէն դիտել այդ շահեկան քարերը:

---

[9] Նոյնը տես՝ **Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան**, *Բարձր Հայք*, Բ. հատոր, էջ 42-43:

[10] Հէմշէն (պրսկ.-թրք.)՝ գրեթէ:

[11] Խազան (թրք.)՝ կաթսայ:

Տաճարին մէջ՝ դրան քով, փոքրիկ խաչքար մը կար, ունէր հետեւեալ արձանագրութիւնը. «Սբ. խաչս բարեխօսու[թեամ]բ առ Ա[ստուա]ծ վա[ն] ագըցի խօջա Սրապիոնի եւ իւր ծնօղաց»: Գաւիթը՝ ձախ խորանին քով դարձեալ խաչ մը հետեւեալը վրան. «Յիշատակ խաչս Մուրազին թվկ. ՌԲ (1002-1553)»:

Խաչկավանքի ամէնէն կարեւոր հնութիւնն է գերեզմանը, որ վանքին դիմացը, քիչ մը հեռու՝ բլրակի մը կողին վրայ տարածուած է: Ունի բազմաթիւ հին գերեզմանաքարեր՝ խաչքար, խոյքար եւ այլ տապանաքարեր: Խաչքարերը թուով ութն են, 2ը կանգուն, 3ը ծռած, 1ը կոտրած, միւսը կիսով չափ թաղուած եւ ուրիշ մըն ալ երեսի վրայ ինկած: Վերջինս ունի $3^{1/2}$ մեդր երկայնութիւն ու $1^{3/4}$ մեդր լայնութիւն, եզերքին վրայ գրուած էր հետեւեալը. «ՈՁԱ թու (681-1232) բազում փափաքանաւք եւ աւգնականութեամբ սբ. յարութեանս եւ սբ. նշանիւ եւ խաչս ասրահին սբ. եղբարս կանգնեցաւ պատուական խաչս եւ պահպանութե(ն) աւետեցն առաջնորդ սբ. ուխտիս եւ եղբարց իւրոց Բարսղի եւ Գրիգորի եւ Արեւղին եւ Ա[ստուա]ծատ[ու]րի եւ ծնողաց Աղբայրցան եւ Սատուրին եւ քեռց իւրոց աղաչեմ, որք ընթեռնոյք, զգիրս մեղաց թողութիւն խնդրեցէք աւետե[ա]ցն ի Ք[րիստո]ս ե (եւ) զմխիթար յիշեցէք [ի] Ք[րիստո]ս»: Նոյնին վրայ քիչ մը վար. «Վարպետ Տիրատուր անաակկերտ [այսպէս] վարդ արեվ յիշեցէք ի Ք[րիստո]ս աղաչեմ»: Ուրիշ խաչքարի մը վրայ. «Սբ նշանս Մարտիրոսի է ՌՁՀ (1088-1639)»:

Խոյքարները բազմաթիւ են, քանի մը հատին վրայ կան զանազան նկարներ, 1. Խոյին վզին վրայ արձանագրութիւն մը անընթեռնելի: 2. Դարձեալ վզին վրայ՝ խաչի մը շուրջ. «Բարեխաւս է սբ. խաչս Խումար դպր (= դպիր) թվ ՌՇ (1500)»: 3. Ուրիշ խոյքար մը, աջ երեսին վրայ առած շրջանակ մը: 4. Աջ երեսը գիրք մը եւ ձախը փարչ մը: 5. Ուրիշ մը հողին մէջ թաղուած: 6. Ա՛յ կողմը մարդ մը՝ թեւերը բացած, ձախ թեւին տակ աման մը եւ աջով խուփը բռնած:

Օրօրոցաձեւ քարի մըն ալ ճակտին խաչ մը, ձախ կողմը ճոխ պատկեր մը, որուն ետեւ փոքր զարդապատկեր մըն ալ [կայ]: Ուրիշ տապանաքար մըն ալ կայ, որուն վրայ նկարուած է խաչ մը շրջանակի մէջ առնուած:

Կարին *Արշակ*

«Կարնոյ տեղագրութիւն» անուն տետրակէն պատահմամբ (20րդ էջն, ընդօրինակել տուինք)[12]*:*

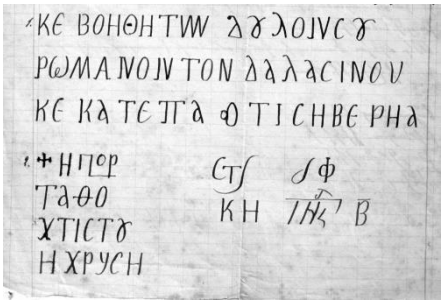
[12] Այս հատուածը ընդօրինակուած է «Կարնոյ տեղագրութիւն» խորագրով տետրակէ մը, որ կը գտնուէր Կարնոյ Առաջնորդարանին մէջ: Մէջբերուած հատուածը կը վերաբերի Կարնոյ պարիսպին եւ ոչ՝ Խաչկավանքին:

Մոլեռանդութեամբ անմիջապէս եղծել կու տայ խաչին ձեւը վրայէն[13]: 1859 թուոյն երկրաշարժէն այս որմը կործանեցաւ, եւ խաչքարն վար ընկաւ, որոյ վրայ այս երկու տառն մնացել էր. Ոհ[14], եթէ թուանշան համարուի, վեց հարիւր քառասուն ըսել է: Կ՚ըսուի թէ այս խաչքարերն չորս հատ եղած են բերդին չորս դրան վրայ կանգնուած, երկուքն բոլորովին անյայտ էին, մէկն ալ Դեվրէզի[15] քով կանգնուած էր:

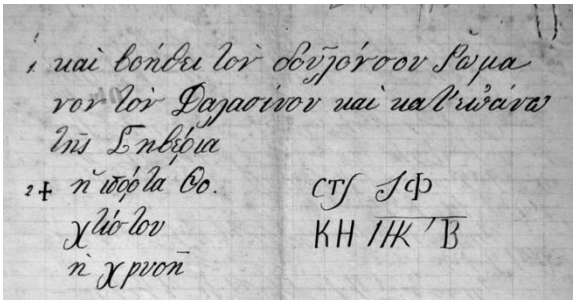
Երրորդ դուռն հարաւային կողմն է, որ կ՚ըսուի Նոր դուռ (Եէնի գաբու)[16]:

Չորրորդ դուռն հիւսիսային կողմն է, կ՚ըսուի Կուրճի դուռ[17], սորա ներքին դրան բարաւորին վրայ մարդ մը հեծեալ ի ձին եւ երկու կողմը առիւծներ քանդակուած էին, եւ եօթը քարի վրայ հետեւեալ արձանագրութիւնք փորագրուած են, որ մեծաւ աշխատութեամբ նոյն եւ նմանը օրինակեցինք:

Բուն արձանագրութեան նոյն եւ նմանն է տառերն եւ գրուածքն.



Նկ. 1. Կարնոյ բերդի յունարէն արձանագրութեան Տ. Թէվէրեանի ընդօրինակութիւնը



Նկ. 2. Կարնոյ բերդի յունարէն արձանագրութեան Տ. Թէվէրեանի ընդօրինակութիւնը

Վերոյիշեալ յունարէն գրուածքն արձանագրութեան բուն օրինակն է յունաց այժմեան գործածած գրերու ձեւով:

---

[13] Խօսքը Կարնոյ կուսակալ Միւֆթի Ապտուռահման փաշայի մասին է: Դէպքը պատահած է հիճրէդի 1216 (1797) թուականին: Կուսակալը եղծել տուած է «Կարմիր խաչ» անունով ծանօթ կարմրագոյն քարէ մարդաչափ խաչ մը (**Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան,** *Բարձր Հայք*, Ա. հատոր, էջ 9):

[14] Հայր Յակոբոս Ծ. Վ. Քօսեան, իր հատորին մէջ կրկնած է հոս տրուած որոշ մանրամասնութիւներ, առանց յիշելու, որ այդ տեղեկութիւնները վերցուած են «Կարնոյ տեղագրութիւն» խորագրով տետրակէն (**Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան,** *Բարձր Հայք*, Ա. հատոր, էջ 9):

[15] Նկատի ունի Կարնոյ բերդին Դեվրէզի՝ Թաւրիզի դուռը, որ կը հայէր դէպի արեւելք (**Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան,** *Բարձր Հայք*, էջ 9):

[16] Դուռը կը հայէր դէպի հարաւ (**Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան,** *Բարձր Հայք*, Ա. հատոր, էջ 10):

[17] Կուրճի դուռ՝ Վրաստանի դուռ, որ կը հայէր դէպի հիւսիս (**Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան**, *Բարձր Հայք*, Ա. հատոր, էջ 10):

1. Կէ պիսի [պոիթի] տօն ավուլօն [տուլօն] սու Ռօմանօն տօն տալասի-նո[ն] կէ կատէպանօ տէ սէքէռիայ [Սիվեռիա]։

Տէր օգնեա՛ ծառայի քո Ռօմանօսի (Տալասի[ն]օն) արշաւել Սիվէրիճի վրայ։

2. Եպոսթայ [Ի պօռթա] թեու

Խթեատու [Խրիստու] կիտեսի [ի խրիսի]

Թարգմանութիւն.

Շինեալ ոսկի դուռն Աստուծոյ[18]։

* * *

Բ. ՓԱՍՏԱԹՈՒՂԹ

Տեղեկագիր՝ Կարնոյ գիւղերու եւ ամոնց եկեղեցիներու մասին

կարնոյ շրջանի գիւղերի տեղեկագրական[19]

***Ումուտում** (հին Շահապիվան), ուր հին հայոց քրմապետներ կը նստէին։*

Կարնոյ հիւսիս արեւմտեան կողմը, 3 ժամ հեռաւորութեան, օդը մաքուր, ջրառատ, հողը բարեբեր, առաջ 110 տուն հայ, 70 տուն թուրք, այժմ 38 անձ հայ, խառն՝ հայ, բողոքական, յոյն։

Ս. Յակոբ եկեղեցի, մնացել է որմերը եւ հիմը։ Աջակողմեան որմին վրայ գեղեցիկ քանդակուած 3 խաչքարեր, որոնցից մէկը քառաթեւեան սիրուն թեւերով։

Եկեղեցւոյ դրան որմի վրայ գրուած է.

«Շինեցաւ Ս. եկեղեցիս այսմ գիւղիս բնակչաց տրօք եւ ջանիւք որոց փոխարէն Ա[ստուա]ծ բիւրապատիկ պարգեւեսցէ ի թուին 1874-ին»[20]։

Ամենափրկիչ մատուռ, եւս երեք հատ խաչքարեր ունի ու մէկ էլ քարից խորհրդաւոր ձեռք։

Մատուռին կից փոքրիկ խուց Ճգնարան անունով։

Սբ. Սարգիս, մի քանի անգամ այրուած թուրքերից, այրուել է 1895 թ. կոտրածին, նորոգուել է 1903 (սիւնի վրայ կայ արձանագրութիւն այրուելու մասին)։

Հիմը սրբատաշ քարերով մնում է կանգուն։

---

18 Հոս տրուած յումարէն արձանագրութիւնները իր ուղեւորութեան ընթացքին տեսած, ընդօրինակած եւ թարգմանած է **Հ. Ներսէս Սարգիսեան**, տե՛ս իր *Տեղագրութիւնք ի Փոքր եւ ի Մեծ Հայս*, էջ 74։ Հոս ամոնք ընդօրինակուած են աղճատուած ձեւով։ Սխալագիր իւրաքանչիւր բառի կողքին, տրուած է Դոկտ. Գոհար Մուրատեանի կողմէ աւելցուած ամոր ճիշդ ընթերցումը։ Շնորհակալութիւն։

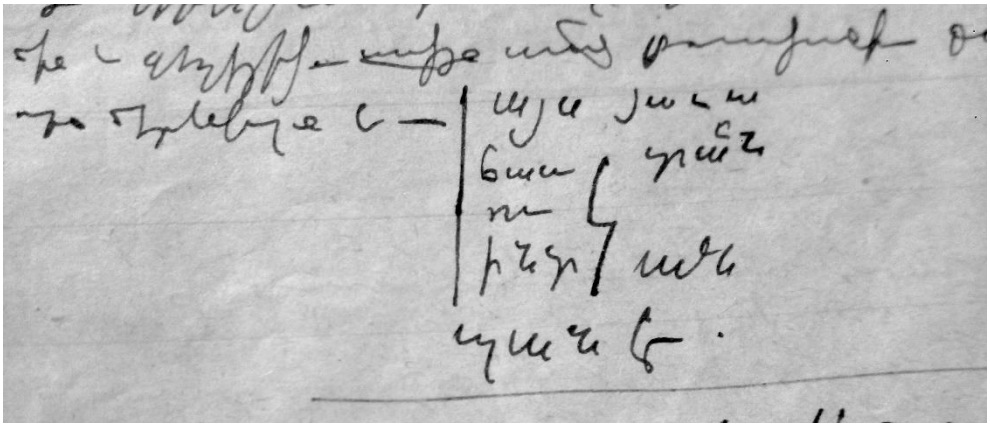
19 ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 139, թ. 26ա-30բ։

20 Նոյնը տես՝ **Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան,** *Բարձր Հայք*, Բ. հատոր, էջ 67-68։

Եկեղեցին արտաքուստ շրջապատ է։

Ունեցել է կանոնաւոր դպրոցի շէնք, Մոսկուայի կոմիտէի[21] աջակցութեամբ դպրոց ունի այժմ։

Գիւղն ունի երկու գերեզմանոց՝ հին եւ նոր։ Հնի մէջ կան խոյի արձանատապաններ- սրեր, և այլն, որոնց գլուխները դարձրած են դէպ արեւմուտք, հաւանականօրէն կռապաշտական շրջանի գործ։ Նոյն գերեզմանատան մէջ կան նաեւ 11 հատ խաչքարեր հին եւ գեղեցիկ, առանց թուականի բացի մէկից, որն հետեւեալն է.



Սրանից զատ կան նաեւ 11 խոյատապաններ՝ սրի քանդակներով։

Մոյն գերեզմանոցին կից հարաւ արեւելք, ճանապարհի վրայ մի մեծ խաչքար եւս կայ հայկական գրերով — բայց անընթեռնելի — որի շարունակութեան վրայ թուրքերի գերեզմանոցն է։

Ումուտում անունը յետոյ պիտի ստացած լինի. բոլոր նշաններով երեւում է, որ զուտ հայկական գիւղ է եղել, տեղական բարքերն աւանդաբար կը պատմեն, թէ Կարնոյ եւ իւր դաշտի մէջ 7 տարի խիստ ցուրտ եւ ձիւնաբեր լինելով, բուսականութիւնը կը դադրի, ժողովուրդը սովի եւ ցրտի եղանակի խստութիւնով կը կոտորուի։ Սուլթաններից մէկը երբ անձամբ կը շրջի Կարնոյ նահանգը...[22] երբ Կարնոյ Դվնիկ գիւղը կը գայ, այնտեղ ապրող մի յոյն քահանայից կը հարցնէ, թէ այս մօտիկ գեղում բնակչութիւն մնացա՞ծ է... յոյն կրօնաւորն ասում է. «Ումուտ էտէրիմ քի օրատա պիր թիւթալի չըգար...» — «Յոյս ունիմ, որ այն

[21] Մոսկուայի կոմիտէն կազմուած էր Մոսկուայի մեծահարուստ հայերուն կողմէ եւ նիւթապէս օժանդակած է ցեղասպանութիւնը վերապրող հայութեան։ Ան Կարնոյ մէջ ունեցած է որբանոց-դպրոց մը, գաղթականներու ընդունելութեան կայան, հիւանդանոց և այլն (**Ղազար-Զարդ,** *Յուշամատեան Բարձր Հայքի. Կարինապատում*, Պէյրութ, տպարան Մշակ, 1957, էջ 499)։

[22] Այս եւ յաջորդ բազմակէտերը բնագրինն են։

գիւղը բուխերիկ մը կը ծխի»: Եւ իրօք սուլթանն անձամբ գալով այդ գիւղը կը գտնէ՝ մէկ տան մէջ 11 անձ նստած աղօթք են անում, սուլթանը հրաման է անում՝ գիւղի անուն Ումուտում դնել եւ այդ մարդոց գեղեր նուիրել (նուիրած գեղերն Քերօլ, Խոլանիս, Խարման Թարլա, Խամլար, Ջամլի, Փօրանիս, Բաղնիք եւ Ումուտում):

Նոյն 11 անձանց մահուանէ ետք այդ տեղ ուխտատեղի կը դառնայ (արտավայր), յետոյ թուրքերն այդ տեղը մզկիթ են շինել, որ այժմ էլ կանգուն է:

Դերջանի Խաչ գիւղից այստեղ գաղթած վերջին անցքերից ոմն տիկին Նարգիզ Մարտիրոսեանի մօտ կայ մի ձեռագիր՝ կարմիր Աւետարան եւ սրբոց մասունք, որ իւր պապերից է ժառանգաբար մնացել. Գրուած է. «Յիշատակ է սուրբ նշանս Սահակին, կողակցին Մանուշակին, ծնողացն Յովհաննէսին, Սալամին ի թուին ՌՃԻԹ (1129) [1680] ի ձեռն Գրիգոր վարդապետին»:

Մի քանի մասունքներ անունն է «Ս. Նշան», խաչին վրայ կարմիր եւ սպիտակ քարերով զարդարուած:

Աւետարանի յիշատակարանները.

«Նորոգեցաւ Սբ. Աւետարանս ի յերկիրն Խորձենք, որ կեղի կոչի, ընդ հովանեաւ Սբ. Սարգսի, ձեռամբ սուտ անուն Գասպարի, ի թուին ՌՂԲ (1092) [1643]. ով եղբայրք, ով ոք հանդիպիք սմին, յիշեցէք զեղկելի գծողս, որ բազում աշխատանս կրեցի, եւ զծնաւղս իմ եւ զամենայն արեան մերձաւորս ամէն»[23]:

«Տէր Ա[ստուա]ծ, ողորմեա ստացողի սորա պատուական քահանայի Ներսեսի եւ ծնողաց իւրոց, ընդ նոսին եւ ինձ անարժան գրողի Թորոսի ամէն»[24]:

«Տէր Ա[ստուա]ծ, ողորմի ըստացողի սորին Գիրգորոյն եւ Խուսայինն, որ ետ սա յիշատակ ինձ Մարտիրոս երիցուս, զոր Տէր Ա[ստուա]ծ վայելել տացէ»[25]:

Ինչպէս մասունքներն, այնպէս եւ կարմիր Աւետարանն այս կինը փախստի ժամանակ հետն է վերցրել, սարէ սար պտտեցրել եւ ազատել կորստից իւր գերդաստանի սրբութիւն յիշատակները:

---

[23] Այս ձեռագիրը այժմ կը պահուի Մատենադարանի մէջ, թիւ 9026: Այն ԺԲ. դարու գրչութիւն է (*Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի*, հատոր Բ., կազմեցին՝ **Օ. Եգանյան, Ա. Ջեյթունյան, Փ. Անթափյան**, Երեւան, 1970, էջ 856): Մատենադարան մուտք գործած է 1940-ին, բերուելով Եղեգնաձորի Միկոյեան գիւղէն (նոյն, Ա. հատոր, Երեւան, 1965, էջ 142-143): Այս յիշատակարանը տպագրուած է հետեւեալ հատորին մէջ. *Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (1641-1660 թթ.,* հատոր Գ., կազմեց՝ **Վազգեն Հակոբյան**, Երեւան, 1984, էջ 113: Յիշատակարանը կը գտնուի ձեռագրի 201ա թերթին:

[24] Յիշատակարանը կը գտնուի ձեռագրի 154բ թերթին: Տպագրուած է հետեւեալ հատորին մէջ. *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ե-ԺԲ դդ.,* աշխատասիրութեամբ՝ **Ա. Ս. Մաթեւոսյանի**, ՍՍՀ ԳԱ հրատարակչութիւն, Երեւան, 1988, էջ 321:

[25] Կը գտնուի ձեռագրի 154բ թերթին: Հոս տրուածը յիշատակարանի առաջին մասն է միայն:

Էրկընիա: *Ումուտումից արեւմուտ, մէկ ժամ ճանապարհ, ջրառատ, դիրքը լաւ, ժամանակին կը պատկանէր Արծն (այժմին Խարազ) քաղաքին՝ իբրեւ իշխանների զբօսատեղի:*

Ջուտ հայկական գիւղ, բայց 1872 թուից թուրքեր եւս բնակուեցին, այժմ խառն են ապրում հայերը եւ թուրքերը:

Ունին Ս. Աստուածածին եկեղեցին՝ ռուսական գինուորների մթերանոցի վերածուած:

Հողերն արգաւանդ եւ բերրի:

Եկեղեցւոյ որմերուն մէջ կան 7 հատ խաչքարեր առանց թուականի:

Ինչպէս այս, նոյնպէս եւ Ղտաձորը, Գոմքը, Խաչկավանք գիւղերը պատկանելիս են եղել Արծն քաղաքի մէջ ապրող Աղջաղըզ անունով հայ իշխանազուն աղջկայ:

Գիւղն ունի հին գերեզմանոց, որի մէջ 4 հատ խոյատապաններ, 2 հատ մեծ խաչքարեր հայկական գրերով, որոնք անընթեռնլի են, ուշագրաւ է խաչքարերի շուրջի ծաղկանկարները, որ բաւական գեղարուեստական են:

Ղտաձոր: *Երկնիսից հիւսիս արեւմուտ կէս ժամ հեռաւորութեամբ:*

Ջուտ հայկական գիւղ, 1872 թուին թուրքեր եւս բնակութիւն են հաստատել, 1914 թ. հայերի թիւը 1201 անձ, իսկ թրքերինը 250 անձ, իսկ այժմ 101 անձ հայ, Ռուսաստանում 200 անձ, իսկ թուրքերի թիւը 100 անձ:

Գիւղը բարձր դիրք ունի Կարնոյ դաշտից, լերան ստորոտից բղխում է պաղ եւ առողջարար ջուր, նշանաւոր իւր Կարմրախայտ ձկներով:

Հողերը ջրարբի եւ արգաւանդ (գետնախնձոր, կաղամբ, և այլն):

Սբ. Յակոբ եկեղեցի, որի որմի վրայ գետեղուած է խաչքար երկու աւազանով. «Յիշատակ է այս դուռս քարաշէնքն Ս. Յակոբայ կամովին տիրացու Մելքոնին, կողակցին հանգուցեալի, Հոռոմին ընտանեանց ՌՃՀ[26]»:

Կայ խաչելոյս կոչուած մատուռ, որի արեւելեան խորանին, որմի մէջ գետեղուած է մեծ խաչքար, պատուանդանի վրայ հայերէն տառերի հետքեր:

Օրթուզի: *Դէպի արեւմուտք Ղտաձորից ½ ժամ հեռու, առաջ զուտ հայաբնակ, յետոյ խառն, այժմ թրքաբնակ, 220 անձ թուրք, կայ փլած եկեղեցի, խաչքարերով մի հին գերեզմանոց, 10 խոյատապան գերեզմաններով:*

[26] Հիճրեղի 1267 թ.՝ 5 նոյեմբեր 1850-25 հոկտեմբեր 1851: Նոյն արձանագրութիւնը, չնչին տարբերութիւններով, տե՛ս նաեւ **Հ. Յակոբ Մ. Վ. Քօսեան**, *Բարձր Հայք*, Բ. հատոր, էջ 39:

Հոս ոմն Նինէի տանն է եղել Շէկ Աւետարանը[27]*, որն այժմ փոխադրուած է Խուտրաշէն գիւղը (Ախալքալաք), 1878 թ. գաղթի ժամանակ:*

Խաչկավանք: *Երկնիստէն հիւսիս 20 վայրկեան հեռաւորութեան վրայ, գուտ հայաբնակ է եղել, 1860 թ. թուրքեր եւս բնակուել են, 1914 թ. հայերի թիւը 235 անձ, թուրքեր 175, այժմ հայեր 6 անձ, 80 անձ էլ Ռուսաստանում, թուրք 30 անձ:*

Հողը բարեբեր եւ ջրարբի:

Ունի Խաչկավանք անունով եկեղեցի (իբր թէ 1700 տարուայ)[28] *հնութիւն է, յիշատակարան ունի աւագ սեղանի արտաքին պատի վրայ յունական գրերով (գրուած 330 թ., տակաւին հայ տառերը չէին գտնուած)*[29]*, որմին արտաքին կողմը կայ Երուսաղէմի հրաւիրակ եպիսկոպոսի տապանը հայ գրերով. «Երուսաղէմի հրաւիրակ ... եպս. ամի ՌՄԺԱ [1762] յունվ[ա]ր 11ին»*[30]*: Յիշատակարանի գրերը չեն կարդացւում կոտրուած լինելուն պատճառով: Եկեղեցին կանգուն է դեռ, բարձր դիրքով, սրբատաշ քարերով:*

Կայ մի սրբատեղի եւս՝ լերան վերեւի մասում, «Խաչափայտ» անունով, ջրի աւազանով, քարէ աւազան, ցոյց չի տալիս իւր մէջ թափւող ջրի շարժում (Ս. Յակոբայ աղբիւրի պէս), այդ աղբիւրը կամ աւազանը պաշտամունքի տեղ է, ասում են, որ 6-րդ դարում, Միքայէլ կայսրը Փրկչի Խաչափայտը գերութիւնից ազատելով տարած էր Բիւզանդիա, մի ինչ որ վտանգի պատճառով ստիպուած թաղեց խաչափայտը հոս հողի մէջ, եւ երբ նորից հանեց խաչափայտը, հետը միասին նաեւ բղխեց այս աղբիւրը, գուցէ խաչափայտի լեռներն էլ իրենց անունն այստեղից են առել, իսկ վանքը՝ Սուրբ Խաչ Վանք: Ժողովուրդը այդ ջուրը գործ է ածում իբրեւ դեղ՝ մարմնոյ եւ հոգու արատներից բժշկուելու համար:

Ջուրն այնքան առատ է բղխում, որ ներքեւում բաւական մեծ գետակ է կազմում ու հանդարտ խոխոջելով իջնում է ծաղիկների եւ խոտերի գուրջերով ծածկուած լանջերից, ընդունելով իր մէջ ուրիշ բազմաթիւ աղբիւրներ,

---

[27] Առկայ են «Շէկ Աւետարան» անունով ճանչցուած բանի մը աւետարաններ: Հրաչեայ Աճառեան, որ կազմած է Կարնոյ Սանասարեան վարժարանի ձեռագիրներու ցուցակը, Կարնոյ մէջ տեսած է նոյնանուն աւետարան մը՝ «...Ուրիշ հայու մը տով կայ բաւական հին աւետարան մը՝ որ հանրածանօթ է Կարնոյ մէջ Շէկ Աւետարան անունով. այս աւետարանը սուրբ համարուած է եւ շատեր անոր ուխտի կ'երթան. ինչպէս որ ես եւս ուխտի գացած եւ ցուցակագրած եմ...» (*Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Սանասարեան վարժարանի ի Կարին*, կազմեց՝ **Հրաչեայ Յ. Աճառեան**, Վիեննա, Մխիթարեան տպարան, 1900, էջ ԺԹ): Նոյն ձեռագրին Աճառեանի նկարագրութիւնը, որուն ծանօթ է մեզի, չէ հրատարակուած:

[28] Փաստաթուղթին մէջ այս նախադասութեան կողքին գրուած է «ստուգել»:

[29] Փաստաթուղթին մէջ այս նախադասութեան կողքին գրուած է «ստուգել»:

[30] Նոյն արձանագրութիւնը ամբողջական տեսքով տրուեցաւ վերեւ, առաջին փաստաթուղթին մէջ:

հանդարտ ու դանդաղ իջնում է Կարնոյ դաշտը, ուր լճանում եւ ճահիճներ է կազմում «Շամբ Կարնոյ» կոչուելով (Պատմութիւն հայոց Լէօի, էջ 54)[31]:

Գոմք: *երկնիստի հարաւ, դաշտին մէջ, հին հայկական գիւղ: 1875 թ. թուրքերը եւս բնակեցան, 1914 թ. հայերի թիւը 480 անձ, թուքեր 250 անձ, կոտորածից մնացել է 2 անձ, Ռուսաստանում 40 անձ: Այժմ բոլորովին աւերակ, հողը բարեբեր, եկեղեցին փլած է, հին գերեզմանատան կան խոյատապանաքարեր:*

Գրիչք-Կիրիչք: *երկնիստից հարաւ արեւելք մի ժամ հեռաւորութեան: Հայկական է եղել, 1875 թ. թուրքեր եւս բնակակից: 1914 թ. հայեր կային 650 անձ, թուրքեր 100 անձ:*

Այժմ 54 անձ հայ, 200 էլ ազատած Ռուսաստանում են, 5 անձ էլ նոր գաղթական, իսկ թուրքեր 12 անձ:

Սեւահող ու զօրաւոր ու ջրարբի:

Եկեղեցւոյ անունն է Սուրբ Թագաւոր, որից միայն պատերն են մնացել, եկեղեցւոյ փայտերը քանդել եւ ի վաճառ են հանել, եկեղեցւոյ դրան վրայ խաչքար կայ ՌՄՀԵ (1275) [1826]: 12 պատուհան ունի եկեղեցին չորս կողմից, հին գերեզմանոց, ուր կան 7 հատ նշանաւոր խաչքարեր, որոնք ընդհանուր առմամբ կոչւում են Հազամարի սուրբ, կից նոր գերեզմանոցին: Գրիչք անուան մասին յիշում են, թէ յատկացուած է եղել դպիրներին, այսինքն գրողներուն կամ մտաւորականներուն Արծն քաղաքի իշխանազունների կողմից:

Բազկաւիճ: *Հայկական գիւղ, բայց հայերը գաղթեցուած, եկեղեցին մզկիթի վերածուած, հայոց գերզմանատան կան խաչքարեր, 16 անձ թուրք կայ այժմ:*

Արջոնք: *Հայկական գիւղ, 1878 թ. գաղթեցին եւ նրանց տեղը բռնեցին թուրքերը՝ 65 անձ, հայկական հետքեր չեն մնացել բացի մի գերեզմանոցից, ուր քիչ թէ շատ հետքեր կան ըստ ասութեան: Հոս գեղի տեղն խիստ խիտ անտառ է եղել եւ պատկանելիս է եղել Նոր Շենկա: Այն խիտ անտառում արջեր կը բնակուէին եւ կը վնասէին մարդոց, անտառը ոչնչացրին եւ Արջոնք անունով գիւղ հիմնեցին:*

---

[31] Նկատի ունի հետեւեալ հատորը՝ **Լէօ**, *Հայոց պատմութիւն*, հատոր առաջին՝ *Հին պատմութիւն*, հրատարակութիւն Գասպար Յ. Տէր-Մարգարեանի, Թիֆլիս, տպարան «Սլօվօ», 1917: Տեղեկութիւնը էջ 139 եւ ոչ՝ 54:

***Գեղախոռ**: Ումուտումից հարաւ 20 վայրկեան, զուտ հայկական գիւղ եւ կը պատկանէր Ումուտումի տէրերին, այժմ իսկ հողերը – թէեւ թուրքերու ձեռքն է – բայց կոչւում են Ումուտումի տէրերի անունով:*

1914 թ. հայերու թիւը 600 անձ, իսկ թուրքերին 180 անձ (թուրքերը եկած են 1870 թ.), իսկ այժմ հայեր 8 անձ, 25 Ռուսաստանում, 75 անձ էլ գաղթական նոր, 70 անձ էլ թուրքեր են:

Հողը բարեբեր եւ ջրառատ:

Ս. Աստուածածին եկեղեցի[32], քիչ վնասուած, առանց սեղանի, աջակողմեան սիւնի վրայ գետեղուած է Պետրոսի սուրբ խաչը թուին ՌՃ (1100) [1651], առաջին քարի կողին վրայ արձանագրուած է 3 խաչեր եւ յիշատակարանները գրուած է հայ փակագրերով, խիստ ուշագրաւ են հնութեամբ եւ գեղարուեստականութեամբ, իսկ մարմարիոնի քառակուսի մի քարի վրայ գրուած է. «Եմ ի տապանի <u>յուղուզար</u> Ս. Ա[ստուա]ծ[ածին] եկեղեցւոյ աւագ քահանայ Տէր Ղուկասի որդի Տէր Մկրտիչս, ընթերցողացդ ողորմեա հայցեմ, թվին ՌՄՃ (1250) [1801][33]»: եկեղեցւոյ արեւելեան պատին գետեղուած են տասը հատ խաչքարեր որմերուն մէջ: Դրան վրայի արձանագրութիւնը անընթեռնելի է:

***Կրճնկոս**[34]: Հայկական գիւղ, 1914 թ. հայեր 360 անձ, իսկ թուրքեր 15 անձ, այժմ 25 անձ տեղս, 30 անձ Ռուսաստան, եւ 6 անձ էլ գաղթական, թուրք չկայ:*

Հողը բարեբեր եւ ջրառատ:

Եկեղեցին է Ս. Աստուածածին, ունեցել է դպրոց, եկեղեցւոյ աջակողմեան սեան մէջ կայ երկու հատ խաչքարեր: Բեմի առջեւի հնաքարին վրայ կայ երկու հատ ծաղկանկարներով խաչքարեր, աւազանի վրայ գետեղուած է երկու մարմարիոնէ խաչքարեր գեղանկարներով, որոց մէկի տակը գրուած է «Յիշատակ է ս. խաչերս վարդեցի տիրացու ... ...» անընթեռնելի է:

---

[32] Ըստ այլ աղբիւրներու, եկեղեցին կոչուած է Ս. Սարգիս (**Հ. Ս. Էփրիկեան**, *Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան*, հատոր առաջին, գիրք Ա., Բ. տպագրութիւն, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1903, էջ 503, **Թէոդիկ**, *Գողգոթա*, էջ 169, **Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան**, *Բարձր Հայք*, Բ. հատոր, էջ 63, ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 142, թ. 39ա):

[33] Ընդգծումը՝ հեղինակին: Քօսեան այս արձանագրութիւնը տուած է այսպէս.
«եմ ի տապանիս ողոզ
Սբ Ածածնայ եկեղե
ցոյ աւագ քահանյ
Տր Ղուկասի որդի. Տր
Մկրտիչս. ընթերցո
ղացդ ողորմիս այ
ցեմ. թուին ՌՄԾ» (**Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան**, *Բարձր Հայք*, Բ. հատոր, էջ 63-64):

[34] Կրճնկոս՝ գրաւոր աղբիւրներու մէջ յիշատակուած է առաւելաբար «Կրճնկոց» ձեւով:

Այս եկեղեցին փայտաշէն է, ռուս զօրքերը ախոռի վերածած են, դրան ներսի կողմը մարմարիոնի խաչքար կայ ՌՄ թվ. (1200) [1751]։

Եկեղեցւոյ շինութեան թուական սեան վրայ գրուած է 1884 թ. Դեկտ. 7։ Եկեղեցւոյ դրսի որմին մէջ զետեղուած է գերեզման խոյ մը։

Միւք։ *Հայկական գիւղ։ Պասկեւիչի[35] ժամանակ հիմնովին գաղթած, այժմ թուրքեր կը բնակին 150 անձ։*

Հին հայոց գերեզմանոցն է մնացել՝ խոյատապանաքարեր եւ երկու խաչքարեր, հայ տառերի հետքեր...։

Դըվնիկ։ *Ջուտ հայկական, 1914 թ. ունէր 1675 անձ հայ եւ 100 թուրք, այժմ 48 անձ հայ, 100 հայ Ռուսաստան եւ մօտ 15 անձ թուրք բնակած 1895 թ.։*

Ունին երկու քահանայ, Տէր Վահան Ուրուշանեան[36] եւ Տէր Թորգոմ Էհրամճեան[37], որոնք սպանուած են 1914 թ. կոտորածին[38]։ Եկեղեցին Մայր Աստուածածին, ունին ուսումնարան, եկեղեցին քանդուած է թուրքերի կողմից, եկեղեցւոյ աւազանին կան խաչքարեր, եկեղեցւոյ աջ կողմի որմի տակ զետեղուած են մարմարեայ խաչքար՝ երեք խաչ մի պատուանդանով եւ մի քիչ ներքեւ երկու փոքր խաչեր՝ «Յիշատակ է ս. խաչս Սահակի եւ ամենայն զարմին ՌՃԳ (1103) [1654]։

Մի վանք եւս կայ՝ դրան ճակտին մի խաչքար, շինութեան թուականն է 1861։ Վանքի դրան երկու կողմերը երկու մեծ խաչքարեր, վանքի գերեզմանոցին մէջ կարմիր քարով մի հին խաչքար կայ, երկու խաչքար եւս առանձին։

Գիւղի արեւմտեան կողմը եւս կան բազմաթիւ խաչքարեր։ Նշանաւոր է Ս. Գէորգայ խաչքար կոչուածը, որ 3 մեդր բարձրութիւն եւ 2 մեդր լայնութիւն ունի, գեղարուեստական ծաղիկով, մի այլ խաչքարի վրայ գրուած է Ներսէս Մխիթար, 876 թ. հայոց (ՊՀԶ) [1427][39], նաեւ Կարմիր Խաչ անունով խաչքար։ Ըստ երեւոյթին, եկեղեցւոյ տեղեր են եղել։ Այս գիւղը ըստ երեւոյթին 7 եկեղեցի է ունեցել։

---

[35] Նկատի ունի ռուս զօրավար Իվան Պասկեւիչի ղեկավարութեամբ 1828-1829 թ. ռուս-թրքական պատերազմի աւարտին, ռուսական բանակի նահանջին հետ Կարնոյ շրջանի հայութեան գաղթը դէպի Ալեքսանդրապոլ (Կիւմրի), Ախալցխա, Ախալքալաք եւ արեւելեան այլ շրջաններ։

[36] Ըստ **Թէոդիկի**՝ Ռուշանեան։ Ծնած է 1858-ին, fահանայ ձեռնադրուած 1898-ին (**Թէոդիկ**, *Գողգոթա*, էջ 168)։ Քօսեան զինք կոչած է Ուշանեան (**Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան**, *Բարձր Հայք*, Բ. հատոր, էջ 28)։

[37] Ծնած է 1860-ին, fահանայ ձեռնադրուած 1910-ին (**Թէոդիկ**, *Գողգոթա*, էջ 168)։ Քօսեան զինք կոչած է Ջուխլայեան (**Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան**, *Բարձր Հայք*, Բ. հատոր, էջ 28)։

[38] Հոս եւ աւելի վար fահանաներու սպանութեան թուական նշուած է 1914 փոխան՝ 1915-ի։

[39] Ըստ Քօսեանի, այս արձանագրութիւը ունի այսպիսի բովանդակութիւն. «Թվ ո ե ուրի աս կա եւ պահ»
«Սբ նշանս է բարէխօս
Մխիթարա եւ Ներսիսի» (**Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան**, *Բարձր Հայք*, Բ. հատոր, էջ 30)։

Պատիշէն: *Հայկական: Եփրատի հեղին վրայ: 1914 թ. 700 հայ անձ, թուրք 45 անձ, այժմ 35 [հայ] անձ, 130 Ռուսաստան, 4 անձ գաղթական, իսկ 25 անձ թուրք: Ջրառատ եւ բարեբեր: Եկեղեցին Ս. Գէորգ անունով, Ս. Շմաւոն անուն մի մատուռ, երկու քահանաներ Տէր Տաճատ Քէշիշեան[40] (սպաննուած 14 թ.): Եկեղեցին կանգուն է, իսկ դպրոցը քանդուած: Եկեղեցւոյ որմերու վրայ 4 հատ խաչքարեր կան, մէկի վրայ գրուած Ս. Յակոբայ խաչ, սիւներից մէկի վրայ գրուած է ՝ՌՀՀ (1275)[41]:*

Օձնի: *Օհան Օձնեցու հայրենիքը: 1914 թ. 2600 անձ հայ, թուրքեր 80 անձ, այժմ 124 [հայ] անձ, 100 անձ Ռուսաստան, 102 նոր գաղթական, իսկ թուրքեր 25 անձ:*

Եկեղեցին Մայր Աստուածածին, մի վանք Օհան Օձնեցու անունով, որ այժմ քանդուած է թուրքերի կողմից, ամայացած: Երեք քահանայ՝ Տէր Մինաս Պալանեան[42], Տէր Արիստակէս Սուղպաթեան[43] եւ Տէր Վրթանէս Տէր Յարութիւնեան[44]: 14 թ. երեքն էլ սպանուած:

Օհան Օձնեցու գերեզմանի վրայ խաչքար առանց յիշատակութեան:

Եկեղեցւոյ միջի մատուռին կայ գրութիւն.

«1858 յանուն Օձնեցի տեառն Յօհաննու սբ. հայրապետի՝ ի յաջ նորաշէն այս եկեղեցւոյ Ս. Աստուածածնի նորոգ ի հիմանց այս ս. մատուռն գեղեցիկ, շինի եւ խաչքար նորին օծեղ հրաշագործ աստ փոխադրի ձեռնտու դուռ շինութեան սորին, իսկ սրբոյ մատրան Զմշկածագցի վեհազգի Պօղոս իշխան Խարաճեան

---

[40] Ծնած է 1867-ին եւ ձեռնադրուած 1891-ին (**Թէոդիկ**, *Գողգոթա*, էջ 169):

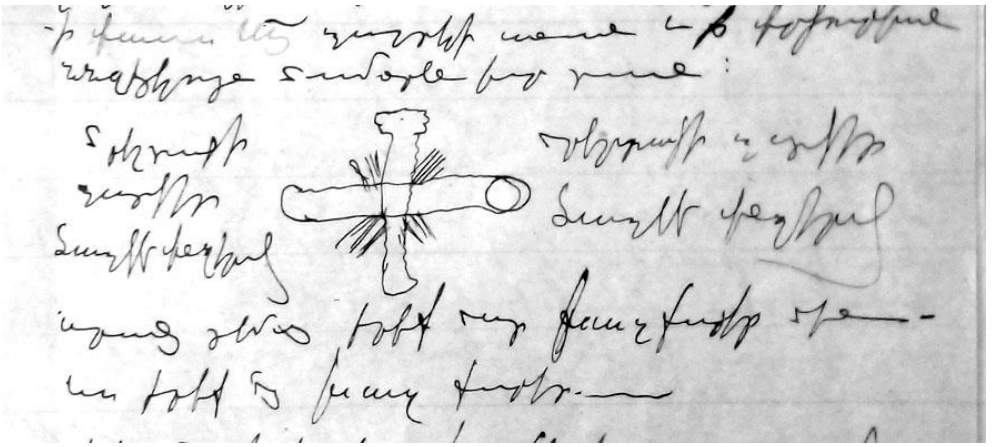
[41] Հիճրեղի 1275 թ.՝ 10 Օգոստոս 1858-29 Յուլիս 1859:

[42] Թէոդիկ եւ Հայր Քօսեան, որպէս Օձնի գիւղի հաճախաներ, յիշած են յաջորդ երկու հաճախաները միայն, իսկ Տէր Մինաս Պալանեանը չեն յիշած (**Թէոդիկ**, *Գողգոթա*, էջ 167-168, **Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան**, *Բարձր Հայք*, Բ. հատոր, էջ 20):

[43] Ըստ Թէոդիկի՝ Սուղպաթեան, իսկ ըստ Հայր Քօսեանի՝ Սօղպաթեան: Ծնած է 1860-ին, հաճախայ ձեռնադրուած 1888-ին: 1915-ին եղած է Կարնոյ դաշտի 45 նահատակ հաճախաներու եւ 6 վարդապետներու առաջին զոհը: Թէոդիկ այսպէս նկարագրած է անոր նահատակութիւնը. «Տեղահանութեան նախընթացին, *հրոսապետ ձաֆէր*, հրէշային հանոյքի մը համար, գիւղէն դուրս կը հանէ եւ բաց անդաստանին մէջ կը զենու ոչխարի նման...» (**Թէոդիկ,** *Գողգոթա*, էջ 167):
Աւարտած է Կարնոյ Կարմիր վանքի ժառանգաւորաց վարժարանը: Եղած է Կարնոյ դաշտի գիւղերու կթական գործի կազմակերպիչներէն մէկը ու միշտ փայլած իր կազմակերպչական կարողութիւններով: Անդամակցած է Կարնոյ Կրօնական ժողովին: Սպանուած է Կառավարութեան եւ անձամբ Պէհաէտտին Շաֆիրի հրահանգով (**Ղազար-Զարըգ,** *Յուշամատեան Բարձր Հայքի. Կարինապատում*, էջ 649-650, **Հ. Յակոբ Ծ. Վ. Քօսեան,** *Բարձր Հայք*, Բ. հատոր, էջ 20):

[44] Ծնած է 1862-ին, հաճախայ ձեռնադրուած է 1888-ին (**Թէոդիկ,** *Գողգոթա*, էջ 168):

իւր իսկ արդեամբ ի փառս Ա[ստուածո]յ պաշտելի անուան եւ ի փրկութիւն ննջեցելոցն համօրէն իւր տան»[45]*:*



Յիշատակի պատկեր ծաղկեփնջերով

Նրանց դիմաց երեք հատ խաչքարեր, մին եւս երեք հատ խաչ քարեր: Գերեզմանի խոյերը եւ խաչքարերը կոտրտուած են թուրքերի կողմից:

Թարքունի (Դա Արքունի): *Զուտ հայկական: 1880 թուին թուրքեր եւս [բնակած են], 1914 թ. հայերի թիւն էր 1025 անձ, իսկ թուրքեր 35 անձ:*

Այժմ հայեր 70 անձ, Ռուսաստան 9 անձ, 12 անձ նոր գաղթական, թուրք չկայ:

Հողը բերրի ու ջրարբի:

եկեղեցին՝ Մայր Աստուածածին, այժմ քանդուած, դպրոցը քանդուած: Սուրբ Թագուհի սրբատեղի, որ մատուռ է, քանդուած վեց հատ խաչքարերով:

Մեծ եկեղեցին այրած, անկիւնը խիստ մեծ խաչքար առանց յիշատակարանի, եկեղեցին եւ դուռը նորոգուած 1887 թ. «Նորոգեցաւ դուռս այս Թարգունի գիւղի նորաշէն եկեղեցւոյ ի յիշատակ Քրիստեան Նազարէթին եւ եղբօրն հանգուցեալ Մովսէսին եւ սորա կնոջն Հռիփսիմէին եւ դստեր սորին հանգուցեալ Մարգարտին 1887 15-ի նոյեմբերին»:

Մէկ խաչքար աւազանին մէջը: Մէկ խաչքար բեմի ճակտին, մէկ խաչքար հարաւային պատին ու մէկ խաչքար հիւսիսային պատին վրայ: Երկու խաչքար

[45] Նոյն արձանագրութիւնը տրուած է նաեւ Հայր Քօսեանի մօտ (**Հ. Յակոբ Մ. Վ. Քօսեան,** *Բարձր Հայք*, Բ. հատոր, էջ 21):

հարաւային պատին մէջ, երկու խաչքար արեւմտեան որմին վրայ: Ըստ աւանդութեան, Թարգունին ժամանակին Արծն քաղաքին կպատկանէր (այժմ Խարազ գիւղ), փողերանոցն եղած է: Սբ. Թագուհի սրբատեղին եւս եկեղեցի շինուած է Արծնի Թագուհւոյն անուամբ:

Նոր Շէն: *Թուրքերը բնակութիւն են հաստատել 1880 թ.: 1914 թ. 750 հայ անձ, թուրքեր 200 անձ, այժմ հայեր 22 անձ, 6 նոր գաղթական եւ 50 անձ էլ Ռուսաստան: Թուրքեր 25 անձ:*

Տեղն ու դիրքը լաւ՝ ամառանոցի տեղ, ջրարբի եւ բարեբեր:

Ս. Յակոբ եկեղեցի, Ներսէսեան դպրոց: Դպրոցը քանդուած է այժմ: Եկեղեցւոյ դրան աջ կողմը որմի մէջ խաչքար ՌՅԱ (1301) [1852]: Մի խաչքար եկեղեցւոյ դրան աջ կողմը նկարով, մի խաչքար էլ ձախ կողմը, Լուսաւորչի խորանին որմին մէջ հին խաչքար հայկական փակագրերով, երկու խոյերու քարեր ձախակողմի որմին արտաքին եւ ներքին կողմերը զետեղուած են որմի մէջ, գլուխները դուրսը... դրսի որմի աջակողմեան անկիւնը երկու մեդր երկայնութեամբ եւ մէկ մեդր լայնութեամբ կայ մի խաչքար, որի մի կողմը ձիաւոր մը, միւս կողմը թեւեր վեր բացած մարդ մը կամ հրեշտակ նկարուած...: Ս. Յակոբ անունով կիսաքանդ մատուռ մը եւս կայ գիւղի մօտ: Ունին երեք գերեզմանոց:

Ունին կաթնաղբիւր մի ուխտատեղի գիւղի հարաւային մասում, բազմաթիւ ակունքներով պաղաղբիւր և այլն:

Տէր Կարապետ քահանայ Տէր Յարութիւնեան[46], սպաննուած 14 թ.:

Մալաձոր: *Դիրքը բարձր, ջրերով առատ, կլիման լաւ, 1914 թ. հայեր 526 անձ, թուրքեր 200 անձ, այժմ 7 [հայ] անձ, նոր գաղթական 73 անձ, թուրքեր չկան: Ս. Մինաս եկեղեցին կանգուն, Տէր Տիրատուր քահանայ Սիմէոնեան[47] 14 թ. սպաննուած:*

Լոյս Աղբիւր կոչուած տեղն խաչքարերով շրջապատուած եկեղեցի, դրան վրայ երեք հատ խոյարձաններ, իսկ եկեղեցւոյ գերեզմանոցում հինգ խաչքար եւ մի խաչարձան, գիւղից ոչ հեռու մի մեծ ահագին կոթողի նման խաչքար $2^{1/2}$ մեդր բարձրութեամբ եւ 2 մեդր լայնութեամբ, հայկական փակագրերով (անընթեռնելի): Հայկական ամենահին գիւղերից է, ունեցել է 7 գերեզմանոց, երեքը յայտնի, 4-ը անյայտացած: Վերոյիշեալ մեծ խաչքարի մօտ մի բլրակ կայ, ուր պէտք է եղած լինի հին եկեղեցին (կռապաշտական տեղ է, գուցէ յետոյ եկեղեցի... ?):

---

[46] Թէոդիկ զիմբ կոչած է Տէրտէրեան: Ծնած է 1842-ին, ճահճայ ձեռնադրուած 1876-ին (**Թէոդիկ,** *Գողգոթա*, էջ 169):

[47] Ծնած է 1876-ին, ճահճայ ձեռնադրուած է 1911-ին (նոյն, էջ 168):

Դէպի արեւելեան կողմ եկեղեցւոյ աւերակ գերեզմանոցում ունի մի խաչքար եւ մէկ օրօրոց տապանաքար, որու վրայ խաչքար մը կայ հայ տառերով ՌԼԱ (1031) [1582]։

Ապլհինտի կամ Ապտիւլհինտի։ *Պասկեւիչի ժամանակ հայերը գաղթած են հոս։ Հողերի կէսը անջրդի։ 1914 թ. հայեր 521 անձ, իսկ թուրքեր 200 անձ, այժմ 6 անձ հայ, 42 անձ եւս նոր գաղթական, թուրքեր չկան։ Ս. Սարգիս եկեղեցին[48], ուսումնարան[ը] եւս քանդուած են, Տէր Ռաֆայէլ քահանան 14ին սպաննուած։*

Ս. Սարգիս անունով խաչքարեր-ուխտատեղին գիւղի արեւմտեան կողմը, սրբատեղի, կից հին խաչքարերով, եկեղեցւոյ դրան առջեւ $1^{1/2}$ մեդր բարձր խաչքար կայ, բակում հինգ խաչքար եւս։

Ըստ աւանդութեան Հնդկաստանից եկած մի կրօնական է հիմք դրել այս գիւղին, որի անունը եղել է Ապտ-Իւլ-Հինտի (Հնդկաստանի Աստուծոյ Ծառայ) եւ իւր անունով իսկ կոչել գիւղը։

Եսայ Վանք։ *Խարազի, Նոր Շէնի եւ Սալաձորի մէջտեղը, վանք է եղել, գիւղն էլ վանքի անունով կը կոչուի։*

Պասկեւիչի ժամանակ ժողովուրդը գաղթել է, 45 անձ թուրք կայ միայն, հայկական գերեզմանոց կայ ու վանքի տեղը կան խաչքարերի մնացորդներ (այս վանքի քարերը վարդապետին մէկը փոխադրել է Եփրատի հեղին վրայ, Իլիմայի կամուրջը շինած է)։

Եէնի Գիւղ։ *Հայկական գիւղ, Պասկեւիչի ժամանակ գաղթած։ 914 թ. թուրքեր 25 անձ, կայ հայկական գերեզմանոց եւ փլած եկեղեցի ու խաչքարերի հետքեր, այժմ 12 տուն թուրք կ՚ապրին։*

Խարազ (ի հնումն Արծն)։

Եփրատի հեղի ափին, հին Արծն քաղաքն է, վանապահ եւ բազմամարդ, որ պարսից տիրապետութեան ժամանակ մեծամեծ կռիւներ մղեցին եւ բազմաթիւ պարսիկ զինուորներ կոտորուեցան հոս, գրաւելուց յետոյ Խարազ (Թշնամութիւն) դրին անունը, ցարդ էլ կը մնայ։ Սա Բարձր կամ Մեծ Հայքի մայրաքաղաքը կը համարուէր, հնադարեան հնութիւններով հարուստ, 1914 թ. հայեր 1500

---

48 Ըստ Հ. Սումիաս էփրիկեանի եւ Թէոդիկի, Ապլհինտի գիւղի եկեղեցին կոչուած է Ս. Աստուածածին։ Ըստ Թէոդիկի, եկեղեցին 1915-ին հովիւ չէ ունեցած (**Հ. Ս. Էփրիկեան,** *Պատկերազարդ բնաշխարհիկ բառարան*, էջ 240, **Թէոդիկ,** *Դողգոթա*, էջ 168), իսկ 1 Դեկտեմբեր 1916-ին պատրաստուած փաստաթուղթի մը համաձայն, այն կոչուած է Սբ. Յակոբ (ՀԱԱ, ֆ. 57, ց. 5, գ. 142, թ. 37ա)։

անձ, թուրքեր 100 անձ, այժմ 33 [հայ] անձ, 370 անձ էլ Ռուսաստան, 77 անձ էլ նոր գաղթական, թուրքեր չկան։

Եկեղեցին Մայր Աստուածածին, երկու քահանայ՝ Տէր Մամբրէ Տէր Սարգսեան[49], Տէր Ղեւոնդ Տէր Մարկոսեան[50], սպաննուած 14 թուին։

Նշանաւոր սրբատեղիներ.

Ա. Կարմրաւոր Ս. Խաչ քարուկիր, հին եկեղեցւոյ տեղը, գիւղի արեւմտեան կողմը։

Բ. Ս. եկեղեցի՝ մի տան մէջ (այժմ քանդուած)։

Գ. Հոռոմ խաչ։

Դ. Լուսաղբիւրի մօտ, գեղի շրջակայքը, որի մօտ 2 մեդր երկայնք, $1^{1/2}$ մեդր լայն խաչքար, հայերէն անընթեռնելի տառերով։

Հին գերեզմանոց, որի մօտ Փողիկ անունով աւերակ գիւղ կայ։

Եկեղեցւոյ աջակողմեան արտաքին որմին վրայ երկու խաչքար, որուն մէկը շրջանակաձեւ-քառաթեւ, իսկ միւսը շրջանակաձեւ քառաթեւեան խաչ, որուն թեւերուն վրայ շինուած է երկու կաթողիկէներու (տապանակ կամ խնկաման) ձեւեր փորագրուած...։

Խաչքարի կտոր մը եւս, որ հին ժամանակուայ գլխարկի ձեւ ունի փաթոցաւոր (կռապաշտական եւ ենիչէրիներու ժամանակի հայ տարազ)։

Արեւելեան անկիւնին մէջ մի խաչքար երկու կաթողիկէ շէնքերով։

Հարաւային որմին վրայ խաչքար միջաչորս խաչքարերով, նոյն որմի վրայ եւս երեք հին ձեւով խաչքարեր, որուն միջի խաչը կրկին հին հայոց գլխարկի ձեւով է եւ տակը խաչ մը։ Նոյն որմին վրայ փորագրուած խաչքար մը, հին հայ թագաւորազնի հին գլխարկի ձեւով, իսկ անկեան մէջը երկու ծաղկանկարներով խաչքարեր զետեղուած։

Եկեղեցւոյ նորոգութեան յիշատակարան դրան վերեւում է։

Եկեղեցին խիստ մեծ ու բարձր է, աւագ սեղանով եւ երկու պահարաններով, 12 պատուհաններ ունի չորս կողմը, վեց հատ հաստ փայտից սիւներու վրայ փայտաշէն շինուած բայց կրով ու աւազով խտացած։ Կայմը եկեղեցւոյ չափ մեծ եւ նոյնիսկ բարձր։ Եկեղեցին քանդուած չէ, բացի սեղանից... վերնատունը եւս քանդուած է ու փայտերը տարուած։

Եկեղեցւոյ հին յիշատակարանը, որն առանձին շրջանակի մէջ առնուած եւ զետեղուած էր աւագ սեղանին առջեւ, կայմեան սեղաններու անկեան վրայ ամենաբարձր տեղը, թուրքերը 14 թ. քանդել եւ տարել են։

Եկեղեցւոյ հարաւային կողմը մի բլուր կայ, ուր թուրքերը մի քիչ պեղում են կատարել եւ ի միջի այլ հնութիւնների գտնուել են խոշոր ոսկիներ եւ խոռոչաւոր

---

[49] Ծնած է 1851-ին, fահաձայ ձեռնադրուած 1887-ին եւ այրիացեալ (**Թէոդիկ,** *Գողգոթա*, էջ 167)։
[50] Ծնած է 1845-ին, fահաձայ ձեռնադրուած 1889-ին (նոյն)։

[դրամ մը], մէկը կողմը թագաւոր մը եւ թագուհի մը նստած են... իսկ դրամին միւս կողմը եւս կշեռք մը շնուած է խորհրդաւոր։

Դպրոց, եկեղեցի չեն քանդուած։

MIHRAN A. MINASIAN

TWO PREVIOUSLY UNPUBLISHED DOCUMENTS ON THE KHACHGAVANK MONASTERY, VILLAGES OF GARIN (ERZEROUM) AND THEIR CHURCHES

Key words: Khachgavank, Garin villages, churches, monasteries, inscriptions, D. Tevekelian (Arshak, Suren), Zaven bishop Mahdesi Papaian, crossstones, manuscripts, demography, schools, Armenian Genocide, Ms M9026.

This article contains the first publication of two unique documents, related to and complementing each, which refer to the demographic history and physical heritage—churches, monasteries, inscriptions, crosstones (*khachk'ars*), and schools—of the Armenian-populated villages in the vicinity of Garin (*Erzeroum*) before and after the Genocide.

The first document written in 1899 concerns Khachgavank monastery near Garin. It provides a description of the monastery and copies of a dozens of wall inscriptions.The document's author was D. Tevekelian, who lived in Garin in 1898-1899, and on other occasions wrote under the pseudonyms "Arshag" and "Suren".

The second document concerns the 22 villages of the Garin valley, providing brief information about each village, including the numbers of their Armenian and Turkish populations before and after the Genocide, the date when Turks settled in the village, information about the village school, church, cemeteries and nearby monasteries, etc. The detailed descriptions of the churches and the copies of their inscriptions, as well as the data about the khachkars and several manuscripts, are extremely valuable. The document was prepared during the years 1917-1918, probably by bishop Zaven Mahdesi Papaian, the emissary of the Catholicos of All Armenians in Garin and the local representative of the "Fraternal Aid Union."

It is clear from this document that less than two years after the Genocide, Turks had already managed to demolish numerous churches and monasteries in the villages of Garin.

The published documents can contribute to the better recognition and study of the history and cultural heritage of the villages of the Garin valley.

The documents are provided with brief introduction and references.

МИГРАН МИНАСЯН

ДВА РАНЕЕ НЕ ПУБЛИКОВАВШИХСЯ ДОКУМЕНТА О ХАЧКАВАНКЕ, ДЕРЕВНЯХ КАРИНА (ЭРЗЕРУМ) И ИХ ЦЕРКВЯХ

Ключевые слова: Хачкаванк, села Карина (Эрзерум), церкви, монастыри, надписи, Тевекелян (Аршак, Сурен), епископ Завен махтеси Папаян, хачкары, рукописи, демография, школы, Геноцид армян, рукопись M9026.

В статье представлены два взаимосвязанных и дополняющих друг друга уникальных документа, в которых говорится о школах, церквях, монастырях, надписях, хачкарах, и т.д., армянском и другом населении деревень Карина (Эрзерум) до и после Геноцида.

Первый документ был написан в 1899 году и рассказывает об историческом монастыре Хачкаванк недалеко от Карина. В документе дано описание монастыря и копии десятков настенных надписей. Автор документа - Т. Тевекелян, проживавший в Карине в 1898-1899 гг., в других случаях писавший под псевдонимами "Аршак" и "Сурен".

Во втором документе даются краткие сведения о 22-х селениях Эрзерумской равнины: численность их армянского и турецкого населения до и после Геноцида, дата заселения в села турок, сведения о сельской школе, церкви, кладбище и близлежащих монастырях и т. д. Большое значение имеют подробные описания церквей и копии их настенных надписей, а также данные о хачкарах и некоторых рукописях. Документ был подготовлен в 1917-1918 годах, вероятно, епископом Завеном Махтеси Папаяном, посланником Католикоса всех армян в Карине и местным представителем «Союза братской помощи». Из документа можно заключить, что менее чем через два года после Геноцида туркам уже удалось снести многочисленные церкви и монастыри в селах Карина.

Опубликованные документы могут способствовать лучшему изучению истории и культурных памятников деревень долины Карина.

Документы снабжены кратким введением и примечаниями.

ՌՈՒԶԱՆ ՊՈՂՈՍՅԱՆ*

DOI:10.57155/NSNP3026

«ԲԱՆՔ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱՑ ԱՒԳՏԱԿԱՐՔ ԵՒ ՊԻՏԱՆԱՑՈՒՔ»

Բանալի բառեր՝ *ժողովածու, հունարեն, Դեմոկրիտոս, խրատ, բնագիր, ասույթ, Ստոբեոս, փիլիսոփա:*

ԺԹ-ԺԴ դդ. հայերեն ձեռագիր «Ժողովածոյ»-ներում ընդգրկված «Բանք իմաստասիրաց» բնագրի ընդարձակ տարբերակների մանրազնին ուսումնասիրությունը ցույց տվեց, որ ԺԹ դ. Սյունիքում ընդօրինակված ՄՄ 5862 ձեռագիրն իբրև գաղափար օրինակ է ծառայել ԺԴ դ. «Բանք»-երի համար[1]: Ինչ վերաբերում է հայերեն թարգմանության սկզբնաղբյուրին, այդ հարցը դեռևս մնում է անորոշ: Ինչպես նշել էինք ԺԹ դ. ձեռագրերին նվիրված մեր հոդվածում, իտալացի հայագետ Էմիլիո Տեզան, հայերեն բնագիրը համեմատելով Յոհան Ստոբեոսի (Ե դար) կազմած «Ջորս գիրք քաղվածքների, ասույթների ու խրատների» (Ἐκλογῶν, ἀποφθεγμάτων, ὑποθηκῶν βιβλία τέσσαρα) ժողովածուի հետ, ենթադրել է, որ հայերեն ասույթների մի մասը քաղված է այդ գրքից[2]:

Հույն փիլիսոփաների ասույթները լայն տարածում են գտել նաև հունարեն երկու անանուն ձեռագրերի (Parisinus graecus 1168, Bodleianus Digby 6) միջոցով, որոնց գրչության վայրն անհայտ է, ենթադրվում է, որ գրվել են Կոստանդնուպոլսում, Թ-Ժ դդ.[3]: Դրանց հիման վրա հետագայում կազմվել է The Corpus Parisinum (CP) ժողովածուն, որտեղ ասույթները բաժանված են վեց առանձին մասերի[4]: Մեր ուսումնասիրության հետ առնչվում են հատկապես

---

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, բ.գ.թ., rouzanpoghosian@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 4 սեպտեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 26 հոկտեմբերի, 2024:

1 **Ռ. Պողոսյան**, ««Բանիմ իմաստասիրաց»-ի տարբերակները ԺԹ դարի ձեռագիր «Ժողովածոյ»-ներում», *ԲՄ*, № 37, 2024, էջ 79-87:

2 **Է. Տեզա**, «Հելլեն իմաստասիրաց հատընտիր խրատք թարգմանեալք ի հայ», *Բազմավէպ*, 1894, էջ 73:

3 **D. M. Searby**, “Greek Collections of Wise and Witty Sayings” *COMSt Handbook*, Stockholm University, 2016, pp. 3-4.

4 **D. M. Searby,** *The Corpus Parisinum*, A Critical Edition of the Greek Text with Commentary and English Translation A Medieval Anthology of Greek Texts from the 600 B. C. – 700 A. D. (Greek and English Edition), Edwin Mellen Press, 2007.

վերջին երեք մասերը, որոնցում ընդգրկված ենթագլուխների և ասույթների զգալի մասը նույնությամբ առկա է հայերեն բնագրում: Մինչ դրանց անդրադառնալը նշենք, որ ժողովածուի երրորդ մասը բավականին ընդարձակ է (556 ասույթ), մեծ թիվ են կազմում հույն փիլիսոփա Դեմոկրիտոսի բարոյախրատական խոսքերը, սակայն հանդիպում են նաև Ալեքսանդր Մեծին վերագրված ասույթներ, որոնցից մի քանիսը պահպանվել են հայերեն բնագրում, ինչպես օրինակ՝ ***«ՅԱղեքսանդր թագաւոր հարցեալ, թէ՝ որպէ՞ս զհայր քո, եւ զԱրիստոտէլ, ասաց. «Զմին որպէս պատճառ գոլոյ, եւ զմին որպէս բարիոք գոլոյ»*** **(CP 3, 413 [999]):**

*Չորրորդ (CP 4, Anthology of Stobaeus) մասն ընդգրկում է Ստոբեոսի վերոնշյալ գրքից մեջբերված 214 ասույթ թեմատիկ ենթավերնագրերով: Առաջինը կոչվում է «Խոհեմության մասին», հայերեն բնագրում՝ «Իմաստութիւն», որին հաջորդող բազմաթիվ թեմաների մեջ գտնում ենք **արիության, շռայլության, լռության, իշխանության, հայրերին պատվելու, հարստության, արծաթասիրության մասին** ենթագլուխներ, որ պահպանվել են նաև հայերենում: Հարցն այն է, որ այդ թեմաների վերաբերյալ ասույթները հայերենի հետ նույնը չեն, ավելին՝ մեծ մասամբ վերագրված են այլ փիլիսոփաների: Այսպես օրինակ, Պլուտարքոսի **«Մի՛ խորհիր զհեշտալին, այլ զազնիւն...»** միտքը հանդիպում է «Անկեղծության մասին» ենթավերնագրի ներքո՝ իբրև Սոլոնի ասույթներից (CP 4, 58 [1205]: Նույն հատվածում՝ **«Որպէս մեղուն յամենայն ծաղկանց նստի, այլ զպիտանին առնու, նոյնպէս ամենայն իրաց պարտ է հմտանալ, սակայն զաւգտակարն առնուլ»** ասույթի հեղինակը ոչ թե Սոկրատեսն է, ինչպես հայերեն բնագրում, այլ Արիստոնիմոսը և այլն:*

*Հինգերորդ մասում (CP 5, Gnomologium Byzantinum) ընդգրկված 97 ասույթները նույնպես դասակարգված են ըստ թեմաների, ուշադրության են արժանի հատկապես **իմաստության ու խելքի, օրենքի, բարեկամության, բարեբախտության, բժիշկների, գինու, բախտի, կանանց** մասին ենթավերնագրերը, որոնք առկա են նաև հայերեն բնագրում, սակայն դրանց վերաբերյալ ասույթները նույնը չեն հայերենի հետ կամ էլ՝ վերագրված են այլ փիլիսոփաների: «Կանանց մասին» ենթագլխում ուշագրավ է հատկապես Սեկունդոսի հայտնի ասույթը՝ **«Սեկունդոս ի հարցանելն, թէ զի՞նչ է կին, ասէ. «Ընտանի գազան, մարդոյ կուրութիւն, տան մրրիկ, տուգանք, կենաց թշնամի, աթոռակից վիշտ»** (CP 5, **95 [1458]),** որի տարբերակներն առկա են հայերեն գրեթե բոլոր ընդարձակ բնագրերում՝ «Վասն չար կանանց» ենթագլխի ներքո:*

Վեցերորդ մասն (CP 6) ընդգրկում է 228 ապոֆթեգմա, հայտնի է որպես Gnomologium Vaticanum (GV)[5]*, ասույթներն այստեղ դասավորված են հույն փիլիսոփաների անունների այբբենական հերթագայությամբ, կան նաև անանուն ասույթներ, որոնք նույնպես ներկայացված են այբբենական կարգով՝ ըստ տվյալ ասույթի սկզբնատառի: Համեմատությունը ցույց է տալիս, որ հայերեն թարգմանական բնագրում հույն փիլիսոփաների անունները մեծ մասամբ փոխված են, այսպես օրինակ, «Վասն բարեկամաց»-ի՝ «**Դիմոսթենէս նախատեալ լինէր, հաճախ ընդ չարս շրջելով, ասէր. «եւ բժիշկք ընդ ախտաժետս, բայց ինքեանք առողջք են»** ասույթն այստեղ ասվում է Ռոմուլուսի վերաբերյալ (CP 6, 166 [1643], իսկ «Վասն մահու» ենթավերնագրի ներքո Սոկրատեսին վերագրված **«Սմա հարցին, թէ զի՞նչ է դժոխք, ասէ. «Ոչ ես երթեալ եմ, եւ ոչ անտի ոք եկն»»** ասույթը պատկանում է Քրիսիպպոսին (CP 6, 214 [1691] և այլն: Հետաքրքրական է, որ հայերեն բնագրի «Վասն խրատու» ենթագլխի ներքո **«Իմաստասէր ոմն երկուս ուներ աշակերտս. մին ջանուտ եւ անմիտ, եւ միւսն միտառնու եւ հեզգ եւ ի չուսանելն ասէ. «երկոքինդ ի կորուստ եղիցիք, զի միդ կամի եւ ոչ կարէ, եւ միդ՝ կարէ եւ ոչ կամի»»** ասույթն անանուն է նաև այստեղ (CP 6, 210 [1687]):*

Հունարեն ասույթների ժողովածուները թարգմանվել են լատիներեն, ասորերեն, արաբերեն, հայերեն, ֆրանսերեն, իսպաներեն և այլ լեզուներով՝ դառնալով այդ ժողովուրդների գրավոր մշակույթի անքակտելի մասը: Պետք է նկատել, որ այդ ժողովածուներին նվիրված ուսումնասիրություններում որևէ անդրադարձ չի արվում հայերեն թարգմանությանը, մինչդեռ ԺԹ դ. ի վեր այդ բնագիրն ընդգրկվել է հայերեն ավելի քան հարյուր գրչագրերում:

Հայ գրիչները բավականին ազատ են վարվել «Բանք»-երի հետ՝ իրենց ցանկությամբ ավելացնելով բոլորովին նոր ենթագլուխներ, ասույթներ, ինչպես վկայում է, օրինակ, Վիեն. 2253 ձեռագիրը (ԺԸ-ԺԹ դդ., գրչության վայրն անհայտ)[6]*, որը տեղում ուսումնասիրելու առիթ ունեցանք 2023 թ. ամռանը: Բնագիրը կոչվում է ոչ թե «Բանք», այլ՝ «Խրատք իմաստասիրաց», առաջին ենթավերնագիրն է՝ «Ի փիլիսոփայից յաղագս խելաց եւ իմաստութեան», որը սկսվում*

---

[5] Վատիկանի ասույթների ժողովածուն (Gnomologium Vaticanum կամ GV) 577 ասույթ պարունակող ձեռագիր է՝ պահպանված Վատիկանի հավաքածուի՝ 15-րդ դ. հուն. 743 ձեռագրում: Հրատարակվել է՝ *Gnomologium Vaticanum e codice Vaticano graeco* 743, ed. L. Sternbach (Texte und Kommentare 2), Berlin 1963, տե՛ս նաև https://ancientwisdoms. ac. uk/library/:

[6] *Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան Մատենադարանին ի Վիեննա*, հ. Գ., կազմեց Հ. Օգոստինոս վրդ. Սեհովեան, Վիեննա, 1983, էջ 844:

է Պլատոնի հայտնի ասույթով: Ի տարբերություն ՄՄ 5862-ի, ունի 28 ենթագլուխ՝ 22-ի փոխարեն: Այդ ձեռագրին ավելի մանրամասն կանդրադառնանք ԺՐ դարի «Ժողովածոյ»-ներում ընդօրինակված «Բանք»-երը քննելիս, միայն նշենք, որ վերջին ենթագլուխն է «**Յաղագս աստուածութեանն վկայութիւնք**», որը հայերեն որոշ ձեռագրերում ընդօրինակվել է իբրև առանձին բնագիր: Ժէ դ. «Ոսկեփորիկ»-ում վերնագրված է «**Վկայութիւն արտաքնոց փիլիսոփայից վասն աստուածութեանն**», ունի ընդամենը հինգ ասույթ, որոնցից միայն չորսն են համընկնում ՄՄ 5862-ի հետ: 1922 թ. այն հրատարակվել է «Բազմավէպ»-ում[7]:

Այսպիսով, ԺԹ-ԺԴ դդ. «Բանք իմաստասիրաց»-ների համեմատական քննությամբ պարզվում է, որ դրանց գերակշիռ մասը զուգահեռներ ունի վերոնշյալ երկու անանուն ձեռագրերի հետ, բացառությամբ «Վասն աստուածութեան» ենթագլխի, որի սկզբնաղբյուրը դեռևս մնում է անհայտ: Պետք է ենթադրել, որ այդ ձեռագրերի ասույթներից կազմվել է մեկ կամ մի քանի ընտրանի, որը եղել է հայերեն թարգմանության սկզբնաղբյուրը: Չպետք է բացառել, որ այդպիսի ընտրանիներ կարող էին կազմվել նաև հայ հոգևոր վերնախավի պատվերով: Մեզ ավելի հավանական է թվում վերջինը, քանի որ հայերեն թարգմանությունն էականորեն տարբերվում է, օրինակ, ասորերենից, որին նվիրված անգլերեն ուսումնասիրությունը՝ ասույթների զուգահեռ թարգմանությամբ հրատարակվել է Ջալցբուրգի համալսարանի պրոֆեսոր Յ. Արժանովի աշխատասիրությամբ[8]:

Հայերեն բնագրերը բավականին տարբեր են, չեն ծածկում միմյանց, քանի որ գրիչները, ինչպես նշեցինք, ազատորեն խմբագրել ու հղկել են այդ ասույթները, ավելացրել նոր ենթագլուխներ և իմաստալից մտքեր՝ հաճախ աղավաղելով հույն փիլիսոփաների անունները կամ նրանց վերագրելով այլ ասույթներ: Այդ իսկ պատճառով համեմատական բնագիրը կազմելիս նկատել ենք ոչ միայն առանձին բառերի տարընթերցումներ, այլ նաև նույն ասույթի տարբեր ձևակերպումներ: Սույն բնագրում դրանք հատուկ ընդգծել ենք շեղ տառատեսակով՝ գրիչների միջամտությունն ավելի ակնառու դարձնելու նպատակով:

Համեմատվող բնագրերում քիչ չեն նաև ավանդական ուղղագրության կանոններից շեղումները, հատկապես **սայ, նայ** գրության ձևերը, որոնք նույնությամբ չենք պահպանել, այլ ուղղել ենք:

Բնագիրը կազմել ենք համեմատելով հետևյալ ձեռագրերը.

ՄՄ 5862, 1290 թվականից առաջ, 267ա-271ա,

[7] «Վկայութիւն արտաքնոց փիլիսոփայից վասն աստուածութեանն», *Բազմավէպ*, 1922, էջ 4-5:
[8] **Y. Arzhanov**, *Syriac Sayings of Greek Philosophers*, Leuven, 2019, pp. 352-354.

ՄՄ 6897, 1371թ., 775ա-792բ,

ՄՄ 4166, 1346 թվականից առաջ, 194ա-195բ, մասամբ է համընկնում նշյալ բնագրերի հետ, միայն վերջին չորս ենթագլուխների ասույթներն են նույնը:

Նշենք, որ ԺԴ դ. բնագրերից ընդարձակ է նաև ՄՄ 6058-ը, որը նշյալ համեմատվող ձեռագրերի մեջ չենք ներառել, քանի որ ասույթների զգալի մասը չի համընկնում ՄՄ5862-ի հետ: Չենք ընդգրկել նաև ԺԴ դ. ՄՄ 10377 և ՄՄ 2189 ձեռագրերը, որոնք ունեն հավելյալ ենթագլուխներ, բացի այդ, վերջինում բացակայում է «Վասն աստուածութեան» ենթագլուխը:

ԲՆԱԳԻՐ

Բանք իմաստասիրաց աւգտակարք եւ պիտանացուք[9]

[1] Պղատոն ասաց[10]. «Որ մեծաց առաջի կան, մեծի զգաստութեան պէտ են»:

[2] Պղուտարքոս[11] ասէ. «Ճանապարհորդ ի տունս եւ ի հայրենիս փութան, եւ իմաստունք ի *խելս իմաստութեան*[12]»:

[3] Նորին՝ «Ի խորհելն fn աւրինակ ա՛ո զանցեալն ապառնոյն, fանզի աներեւելին յերեւելեացն փութով[13] տայ զգիտութիւն»:

[4] Նորին՝ «Որ վասն անձին անբարի խորհի, այլում բարի ոչ կարէ խորհել: Մի՛ խորհիր զհեշտալին, այլ զազնիւն, յաճախեա խորհել նախ fան զգործ[14], զի դժուարին է անդրէն դարձուցանել զգործն: Գործն բնութեան[15] մարմնոյ զաւրութեան պէտ են, իսկ զաւգտակարն խորհել խելաց[16]»:

[5] Բիանտոս[17] հարցեալ, թէ ո՞վ է խորհրդակից ազնիւ, ասէ՝ «Ժամանակն»:

[6] Բաբրիոս[18]. «Պարտ է զաւարտն տեսանել եւ ապա ձեռնարկել յիրսն»:

---

9 ՄՄ 6897 Բանի իմաստասիրաց պիտանի ամենայն մարդոյ
10 ՄՄ 6897 ասէ
11 ՄՄ 6897 Պղիտարոս
12 ՄՄ 6897 եւ իմաստութիւն
13 ՄՄ 5862 փութո
14 ՄՄ 6897 զգործն
15 ՄՄ 6897 չիք
16 ՄՄ 6897 խելացն
17 ՄՄ 6897 ցԲիանդոս
18 ՄՄ 6897 Բաբիոս

[7] Դիոկրատէս[19] ասէ. «Փոփոխումն տեղաց[20] եւ տեառնից[21] ոչ խելք ուսուցանեն եւ ոչ անիմաստութիւն բառնան[22]»:

[8] Իրատէս ասէ. «Իմանալ զբարին եւ հաղցր խաւսել ի մի համարի[23] են»:

[9] Դիոդորոս ասէ. «Իմաստուն խոհուրդ վեհագոյն է, քան զձեռս հզաւրաց»:

[10] Պիթագորաս ասէ. «Ոչ զերիվար առանց սանձաց, եւ ոչ զմեծութիւն[24] առանց խելաց ստանալի է»:

Վասն արիութեան[25]

[11] Սոկրատէս տեսեալ[26] ուժգնագոյն պարսպեալ զկորնթացիս, ասաց[27]. «Մի՞թէ կանայք բնակեալ աստ»:

[12] [28]Ձաւրութիւն, որ զմիտս եւ զիմաստութիւն ոչ ունի, գերեզմանի մատնէ զունողս[29] իւր:

[13] Աղեքսանդր խրատեալ ի բարեկամաց, գիշերի երթալ ի վերայ թշնամեացն[30], ասէ. «Ոչ է թագաւորական գողանալ զյաղթութիւն[31]»:

[14] Սա տեսեալ զոմն հոմանուն[32] զանգիտող[33] ի պատերազմէ, ասէ ցնա. «Պատանի, դու կամ զանունդ փոխեա կամ զսիրտդ»:

[15] Ձսա յաւժարեցուցանէին բարեկամքն ստանալ որդիս, եւ նա ասէ. «Մի՛ տագնապիք, բանզի թողում ձեզ յետամնաց զբան եւ զիմաստութիւն եւ զարիութիւն»:

---

19 ՄՄ 6897 Դիոսկորատէս
20 ՄՄ 6897 ի տեղաց
21 ՄՄ 6897 ի տէրանց
22 ՄՄ 6897 զանիմաստութիւն բառնայ
23 ՄՄ 5862 համար
24 ՄՄ 6897 զիմաստութիւն
25 ՄՄ 6897 *չիք Վասն արիութեան*
26 ՄՄ 6897 + զդրուսս կորնթացոց զի ուժգնակի կային ախեալ
27 ՄՄ 6897 ասէ
28 ՄՄ 6897 + Նորին
29 ՄՄ 5862 զունողն
30 ՄՄ 5862 ի պատերազմ
31 ՄՄ 5862 + գիշերաւ
32 ՄՄ 6897 անուանակից ՄՄ 5862 + իւր միշտ
33 ՄՄ 6897 զանգիտ

[16] Սա իբրեւ ելանէր ի տղայութեան ի պատերազմ[34], ասէր Արիստոտէլ. «Համբերեա մինչեւ յաւուրս կատարեալ[35] հասակի fո», եւ նա ասէ. «Երկնչիմ գուցէ կորուսից[36] զերիտասարդական համարձակութիւնս[37]»:

[17] Լակին[38] **իմաստասէր**, հանգի կաղ էր եւ երթայր ի պատերազմ, ասեն ցնա. «Զի՞նչ գործես, զոր ոչ է[39] պարտ», ասէ. «Ոչ փախչողաց է յաղթելն, այլ դատողաց եւ ջանոտից հանդերձ խելամ»:

[18] Ղեփդէս լակեդեմոնացի[40] սակաւում երթայր ի պատերազմ, ասեն ցնա. «Սակաւ են զաւրդ», եւ նա ասէ. «Սակաւ են, բայց յաւժարք են»:

[19] Մոնիոս ասէ. «Յափշտակեա զբարիոք մեռանելն յորժամ պարտ է[41], միգուցէ[42] յետ փորfինչ[43] զմեռանելն ընդունիս[44], բայց[45] զբարիոքն՝ ոչ»:

[20] Պատռոս երթայր ի պատերազմ յոյժ սպառնալեաւք ի վերայ լակեդեմոնացւոցն եւ յարուցեալ[46] ոմն ի ծերոցն[47] ասէ. «Եթէ Աստուած սպառնայ, մի երկնչիք, զի ոչինչ[48] անիրաւեցաք, ապա թէ մարդ սպառնայ, գիտասցէք, զի առանց[49] սպառնայ»:

Վասն բարեկամաց[50]

[21] Եւռպիդէս ասէ. «Քաջ գիտեմ, զի հարստից եւ իշխանաց ամենայն ոք կամի սիրելի լինել, իսկ աղքատն եւ ի բուն բարեկամացն[51] fակտի[52]»:

[22] Կալիստռատոս ասէ. «Զվիշտս բարեկամին անձին fում համարեա եւ ի fաջաշնորհութեան fում աւգնեա նմա»:

---

34 ՄՄ 6897 ի պատերազմ ի տղայութեան
35 ՄՄ 5862 կատարելութեան
36 ՄՄ 6897 կորուսանեմ
37 ՄՄ 6897 + իմ
38 Սոփերfում՝ Ղակոն
39 ՄՄ 6897 չէ
40 ՄՄ 6897 լակիդոմնացի
41 ՄՄ 5862 չիf յորժամ պարտ է
42 ՄՄ 6897 զի մի
43 ՄՄ 6897 փորfինչ յետոյ
44 ՄՄ 6897 յափշտակեա
45 ՄՄ 6897 իսկ
46 ՄՄ 5862 լուեալ
47 ՄՄ 5862 ի յամպոխէն
48 ՄՄ 6897 ոչ զոf
49 ՄՄ 5862 մարդ մարդոյ
50 ՄՄ 6897 *չիք* Վասն բարեկամաց
51 ՄՄ 6897 բարեկամէն
52 ՄՄ 6897 *չիք*

[23] Դիոն ճոռոմայեցի ասէ. «Որչափ բարեկամ ստացեալ է fո, այնչափ իմացիր ունել fեզ աչս եւ ականջս եւ ձեռս, եւ յամենայն կողմանց ունիս տեսութիւնս եւ լուրս, եւ սիրտս, եւ ի յիմանալն զաւգտակարսն ոչինչ սխալես, եւ թէ Աստուած համարիս զfեզ ոչինչ սխալես, մի ունելով անձն եւ անպակաս բարութիւնս»:

[24] Նորին[53]. «Զի ոսկի ճրով փորձի, եւ բարեկամ վշտաւ եւ նեղութեամբ»:

[25] Զճեռաւոր բարեկամսն, որ չիցեն մատո[54], յիշեսջիր առաջի տեսաւղաց, զի թուեսցիս եւ զնոսա չմոռանալ, յորժամ ոչ իցեն[55] նոfա մատո:

[26] Արիստոտէլ ասէ. «Ինչս պարտ է ստանալ վասն բարեկամաց, եւ ոչ բարեկամս վասն ընչից»:

[27] Յաջողակ է առ ի սիրել, որ յաճախ զանիրաւելն համբերէ:

[28] Դիմոսթենէս նախատեալ լինէր, ճաճախ ընդ չարս շրջելով, ասէր. «Եւ բժիշկ ընդ ախտաժետս, բայց իմfեանf առողջf[56] են»:

[29][57] Սիրելի յուրախութիւնս կոչելով, իսկ ի վիշտս անկոչ պարտ է գնալ:

[30] Որf ոչ կարեն աւգնել բարեկամաց՝ զանկարութիւն, իսկ ոչն կամել[58]՝ չարութեան նշանակ է:

[31] Ճշմարիտ բարեկամ զսէրն fաղցրագոյն եւ զտրտմութիւն թեթեւագոյն առնէ[59], եւ զերկեակսն աւեստիւ:

[32] Կղուտարfոս ասէ. «Որպէս զմեղուն ոչ ատես վասն խայթոցին, այլ վասն պտղոյն սիրես, նոյնպէս եւ զբարեկամն մի՛ ատեր սակս[60] յանդիմանութեան, այլ վասն fաջամտութեան սիրեա»:

[33] Մենանդրոս ասէ. «Որf ի ժամանակի զբարեկամս գգւեն[61], ժամանակին են բարեկամ»:

[34] Զէշ խոշորութիւն ճանապարհին փորձէ, եւ զբարեկամն՝ սուգ եւ տրտմութիւն:

[35] Ոչ կարես ճշմարիտ բարեկամ[62] ստանալ, մինչեւ զչարսն հալածես:

---

53 ՄՄ 6897 *չիք*
54 ՄՄ 6897 *չիք*
55 ՄՄ 6897 չիցեն
56 ՄՄ 6897 ողջ
57 ՄՄ 6897 + փոյթ
58 ՄՄ 6897 որf ոչ կամին
59 ՄՄ 6897 *չիք*
60 ՄՄ 6897 վասն
61 ՄՄ 6897 սիրեն
62 ՄՄ 5862 մարդ սիրելի *փխ* ճշմարիտ բարեկամ

[36] Ոչ ցանկացայ բազմաց հաճոյ լինել, զի որ նոցա հաճոյ էր՝ ոչ ուսայ, եւ զոր իմ ստացեալ էր՝ հեղի էր ի նոցա տրամադրութիւնէն:

[37] Սոկրատ ասէ. «Որք եղբարս ունին եւ սիրելիս խնդրեն, նման են որք զիւրեանցն անդաստանն[63] թողեալ զաւտարն գործեն»:

[38] Որք միշտ զբարեկամացն հաճոյսն[64] խաւսին, որ անտի[65] հեշտութիւնք են, յետոյ ի թշնամութիւն[66] դառնանեն:

[39] Բժիշկ եւ սիրելիս ոչ զիւրն, այլ՝ զաւգտակարն պարտ է խնդրել:

[40] ՅՏիմոն մարդատեաց հարցեալ, թէ ընդէ՞ր զամենայն մարդ ատես, ասէ՝ «Զչարսն՝ յիրաւի[67], իսկ զայլսն, զի նոքա ոչ ատեն[68] զչարսն»:

Վասն[69] իշխանաց

[41] Արիստոտէլ ասէ. «Որք ի վերայ բազմաց աւեղք են՝ ի բազմաց երկնչին»:

[42] Դիմոկրատէս[70]. «Փափագելի լինել սիրեա ի կենցաղս, քան թէ աւեղ»:

[43] Իշխանին պարտ է ունել առ ժամանակն բնութիւն[71], առ դիմադարձսն համարձակութիւն, եւ ընդ ձեռամբ են բարեմտութիւն:

[44] Լաւագոյն է ընդ անմտացն իշխանութեամբ լինել[72], քան իշխել նոցա:

[45] Յիշխելն հեզ լեր, եւ ընդ իշխանութեամբ[73]՝ երկայնամիտ:

[46] Թագն[74] զխելս ոչ առաւելու, այլ միտքն են իշխան:

[47] Եթէ ընդ իշխանութեամբ լինել ոչ ուսար, իշխանութիւն լինել մի համարձակիր:

[48] Իշխան վասն արդարոց աղերսեսցի եւ մի՛ վասն չարեաց[75]:

---

63 ՄՄ 5862 *չիք*
64 ՄՄ 6897 *չիք*
65 ՄՄ 6897 ի նոցանէ
66 ՄՄ 6897 ի թշնամանս
67 ՄՄ 6897 զչարն ատեմ եւ զանկարգն, եւ յիրաւի է այս
68 ՄՄ 5862 սիրեն *փխ* ոչ ատեն
69 ՄՄ 6897 Յաղագս
70 ՄՄ 6897 + ասէ
71 ՄՄ 6897 իշխանին երիս իրս պարտ է ունել
72 ՄՄ 6897 ընդ անմտացն իշխանութեամբ ընտրելի է
73 ՄՄ 5862 յիշխիլն
74 ՄՄ 6897 + թագաւորի
75 ՄՄ 6897 չարի

[49] Տակառապետն Աղեքսանդրի, գաւաթ ոսկի կորուսեալ խնդրէր ջանիւ[76], **ասէ**[77]. «Մի՛ տաժանիս, պատանի՛, զի որ ունի զնա՝ ընդ մերով իշխանութեամբ է»:

Վասն երդման[78]

[50] Սոկրատ[79] **ասէ**. «Պարտ է մարդոյ զբանս վերագոյն երդմանցն առնել»:

[51] Երդումն վասն երկուց իրաց լինի՝ [80]զանձն ի կասկածանաց ազատել կամ զբարեկամն հանել յորոգայթից, [81]վասն ընչից ոչինչ[82] եւս:

[52] Որ երդման ընկերին ոչ հաւատայ, դիւրին է նմա եւ սուտ երդնուլ:

Վասն խրատու

[53] Պղատոն ասէ[83]. «Ամենայն մակացութիւն որոշեալ յարդարութենէ եւ յայլ առաքինութենէ, խաբէութիւն է եւ ոչ իմաստութիւն[84]»:

[54] Սոկրատ[85] **ասէ**. «Որպէս զմեղուն տեսանեմք ի վերայ ամենայն ծաղկանց նստեալ[86], այլ զպիտանին առնու, նոյնպէս ամենայն իրաց պարտ է հմտանալ, սակայն զաւգտակարն առնուլ»:

[55] Պարտ է զբանից գանձարանն պահել առաւել[87], քան զընչից:

[56] Դիմոսթենէս զարմատ խրատուն դառն ասէր եւ զպտուղն[88] քաղցր:

[57] Խրատն բարեշնորհից[89] զարդ է, իսկ վատաշնորհից ապաւէն:

[58] Սոկրատէս տեսեալ զոմն մեծատուն անհրահանգ[90] ասէ. «Ահա ոսկի անասուն»:

---

[76] ՄՄ 6897 Աղեքսանդրոս, հանզի տակառապետ նորա ըմպանակ ոսկի կորուսեալ խնդրէր մոռմոռելով
[77] ՄՄ 5862 + Աղեքսանդրոս
[78] ՄՄ 6897 Յաղագս երդմանց
[79] ՄՄ 6897 Սոկրատէս
[80] ՄՄ 6897 + մի
[81] ՄՄ 6897 + այլ
[82] ՄՄ 6897 ոչ
[83] ՄՄ 5862 *չիք* Պղատոն ասէ
[84] ՄՄ 6897 + ասի
[85] ՄՄ 6897 Սոկրատէս
[86] ՄՄ 5862 որպէս մեղուն յամենայն ծաղկանց նստի
[87] ՄՄ 6897 *չիք*
[88] ՄՄ 6897 + նորա
[89] ՄՄ 6897 բարեշնորհիցն
[90] ՄՄ 6897 *չիք*

[59] Արիստիպոս[91] ասէր իւրոց աշակերտացն. «Ինչս այսպիսի ստանալ, որ ի նաւաբեկութեան[92] ընդլուղակից լիցի[93]»:

[60] Ի հարցանել **ցԴեոդոր**[94], եթէ զի՞նչ ծանր բառնայ[95] երկիր, ասէ. «Ջմարդ անհրահանգ»:

[61] Եմբեդոկրէս[96] ասաց[97]. «Ոչ գտի իմաստուն ըստ բանի», ասեն ցնայ. «Որ խնդրէ իմաստուն, նախ պարտ է, զի իցէ ինքն իմաստուն»:

[62] Թէոկրիտոս[98] անհմուտ հերթողի ունկն դնէր, եւ նա ասէ[99]. «Զո՞ր ասես դու բարիոք», եւ նա ասէ. «Զայն, զոր չէ[100] fn ուսեալ»:

[63] Իմաստասէր ոմն երկուս ունէր[101] աշակերտս. միւն[102] ջանացող[103] եւ անմիտ, եւ միւսն միտառնու եւ հեղգ[104], եւ ի չուսանելն[105] ասէ. «Երկոքինդ ի կորուստ եղիցիք, զի միդ կամի եւ ոչ կարէ, եւ միդ՝ կարէ եւ ոչ կամի»:

[64] Դիմենաս ասէ[106]. «Վարձ տացեն աւագ աշակերտին[107]. մտառուին, զի բազում աւգտին, եւ անմիտին առաւել եւս, զի շատ աշխատեն»:

[65] Փիլիստոն ասէ. «Իմաստից առաւել[108] հոգ տարեալ, ֆան զընչից, զի[109] նովաւ ստանին ինչ, իսկ ընչիւք ոչ ստանի իմաստութիւն»:

[66] Պատանի մի իմաստուն կարծեր զինքն, զի ընդ բազումս խաւսեր, եւ **Դիմոկրիտոս ասէ**[110]. «Եւ ես ընդ[111] մեծատունս բնակեմ, բայց չեմ մեծատուն»:

---

91 ՄՄ 6897 Արիստոտէլ
92 ՄՄ 6897 նաւակոծութեան
93 ՄՄ 6897 եւ ընկղման ժամանակի լաւագ զհետի ծով
94 ՄՄ 6897 գԹէոդորոս հարցեալ
95 ՄՄ 6897 + իւրմէ
96 ՄՄ 6897 Եմպեդոկրատէս
97 ՄՄ 6897 ասէ
98 ՄՄ 6897 Թէոգոնիտոս
99 ՄՄ 6897 եւ ասէ ցնա
100 ՄՄ 6897 ոչ է
101 ՄՄ 6897 ստացեալ
102 ՄՄ 6897 ոմն
103 ՄՄ 5862 ջանուտ
104 ՄՄ 6897 մտացի
105 ՄՄ 6897 + նոցա ի բաց վարեաց յինքենէ ասելով
106 ՄՄ 6897 *չիք* Դիմենաս ասէ
107 ՄՄ 6897 պարտ է վարձս տալ վարդապետացն
108 ՄՄ 5862 *չիք*
109 ՄՄ 6897 ֆանզի
110 ՄՄ 6897 + ցնա
111 ՄՄ 6897 + բազում

[67] Ջգաստից ընդ արբեցողս, եւ իմաստնոց ընդ անմիտս՝ խաւսել չէ պարտ:

[68] Ոտիպղին իկարացի[112] ածաւ առ բռնաւորն զկնի առնլոյ հաղաւին եւ հարցեալ[113], թէ՝ «Զի՞նչ կորուսեր, զի ժողովեացուք ի ձեզ[114]», եւ նա ասէ. «Յիմոցն եւ ոչինչ յիմաստից եւ[115] յառաւինութենէ, իսկ յափշտակելն ոչինչ աւելի իմ, հան թէ յափշտակողացն է[116]»:

[69] Սմա դեղագործ ոմն անհմուտ[117] ասաց[118]. «Ծեփեա զորմդ տանդ[119], զի նկարեցից», եւ նա[120] ասէ. «Ո՛չ, նախ[121] դեղագործեա եւ ապա ծեփեցից»:

Վասն[122] **բախտի**

[70] Իրոն ասաց. «Ոչ հիւանդաց բազմական եւ ոչ անմտաց բարեբախտութիւն աւգուտ է»:

[71] Հիւանդաց բեռինս եւ անմտաց բարեբախտութիւն[123] միապէս է:

[72] Բախտ նման է չար պսակակալի[124], զի որպէս նա բազում անգամ[125] զանարժանս պսակէ:

[73] Բախտ նման է աղեղնաւորի, որ երբեմն ի նպատակն, երբեմն մաւտ, երբեմն հեռի ընկենու:

[74] Մի՛ նախատեր զդիպած ուրեմ, զի բախտ հասարակաց է:

[75] Աղեքսանդրոս տեսեալ զԴեոգինէս, զի նիջեր ի կարասի, ասէ. «Ո՛վ կարաս, լի իմաստութեամբ», եւ նա զարթուցեալ ասէ. «Ո՛վ թագաւոր, կաթ մի բախտի լաւ է ինձ եւ ոչ խելի կարասով, որ ոչ մերձակայիլն վատաբախտին խելին[126]»: Եւ ոմն[127] ասաց. «Շիթ մի իմաստից ինձ եւ ոչ ծովակ բախտի»:

---

[112] ՄՄ 6897 ի կարասոյ
[113] ՄՄ 5862 հարցաւ
[114] ՄՄ 6897 եւ ժողովեսցուք եւ տացուք ձեզ
[115] ՄՄ 6897 չիք
[116] ՄՄ 6897 չիք
[117] ՄՄ 6897 չիք
[118] ՄՄ 6897 ասէ
[119] ՄՄ 5862 բռով
[120] ՄՄ 6897 չիք
[121] ՄՄ 5862 այլ
[122] ՄՄ 6897 Յաղագս
[123] ՄՄ 5862 մեծութիւն
[124] ՄՄ 6897 պսակողի
[125] ՄՄ 5862 չիք որպէս նա բազում անգամ
[126] ՄՄ 5862 չիք
[127] ՄՄ 6897 + ի մերձակայիցն զայն լեալ ասաց

Վասն[128] **խոստովանութեան**

[76] Արիստոտէլ ասէ. «Ոչ արտաքոյ անմեղին զանձն իւր կացուցանէ, որ զիւր մեղսն խոնարհութեամբ[129] խոստովանի»:

[77] Դիմոսթենէս ասէ. «Ախտ մարդկան ոչ գովելով եւ ոչ[130] թաքուցանելով ողջանան, այլ պատմելով բժշկաց, նոյնպէս եւ ոչ մեղ»:

Վասն բժշկաց[131]

[78] Բժիշկ գովելի այն է, որ զինարատուրն եւ զանինարն ճանաչէ:

[79] Բժիշկ եւ բարեկամ զայն համարեա, որ ի նեղութիւն ածգնել կարեն:

Վասն չար[132] **կանանց**

[80] Դիմոկրատէս ասէ. «Ընդ իշխանութեամբ կանանց գրաւել մեծ նախատինք է»:

[81] ***Կինն Դիմոգինէ ի ժողովս կանանց ասելն ցնա, թէ՝ դու միայն ի կանանց ոչ զգենուս զարդ***[133], ասէ. «Կնոջ զարդ[134] այրն իւր է, զի չէ զարդ այն, որի յոչ գոլ առն կողոպտեն զնա»:

[82] Սեկունդոս ի հարցանելն, թէ՝ զի՞նչ է կին, ասէ. «Ընտանի գազան, մարդոյ կուրութիւն, տան մորիկ, տուգանք, կենաց թշնամի, աթոռակից վիշտ»:

[83] Փիլոսիոս ի յասելն ցնա[135], թէ՝ «Զիա՞րդ Սոփոկլէս խաղցրագոյն ի ներս ածէ զկանայս, եւ դու չար ասես»[136], ասէ. «Նա, որպէս[137] պարտ է լինել կանանց ասէ, իսկ ես որպէս եւ էնն ասեմ[138]»:

---

[128] ՄՄ 6897 Յաղագս
[129] ՄՄ 6897 ներզութեամբ
[130] ՄՄ 5862 *չիք*
[131] ՄՄ 6897 *չիք* Վասն բժշկաց
[132] ՄՄ 6897 Յաղագս
[133] ՄՄ 5862 Յկին Դիոգենի ասէին ի ժողովս կանանց. *«Զիարդ ի մեծութեան գոլով զարդ ոչ զգենուս»*
[134] ՄՄ 5862 *չիք*
[135] ՄՄ 5862 ի հարցանելն
[136] ՄՄ 6897 կոչես
[137] ՄՄ 5862 որ
[138] ՄՄ 6897 որպէս էնն կանայք

[84] Բռնադատեցաւ ոմն կին առնուլ եւ զբազումս ածելով[139] առ նա[140] զորս ընտրեսցէ, եւ նա առ զփորր ոմն ասելով. «Ի գազանաց զփորրն ընտրելի է, երբ չէ հնար»:

[85] Ոմն շինէր տուն եւ դնէր աղիւս ի հիմն, եւ սերտ հարիւս վերոյ[141] եւ ի յասելն, թէ՝ «Զի՞նչ գործես»[142], ասէ. «Կին կամիմ ածել, որ առնէ զվերինն՝ ներինն եւ զներինն՝ վերինն»:

Վասն[143] աւրինաց

[86] Դիմոսթենէս ասէ[144]. «Որպէս մարմին առանց հոգւոյ[145] մեռեալ է, նոյնպէս բաղաք առանց աւրինաց մեռեալ է եւ աւերակ»:

[87] Կիտոսի հարցեալ, թէ զո՞վ ատես յանիրաւաց, ասաց[146]. «Որ աւրինաց ոչ հաւանին[147]: Այլ այն չէ աւէնք, որ ի փոխունսն է, եւ ի մեծամեծսն ոչ: Որպէս ոստայն սարդից, որ զմժիխս ըմբռնէ եւ ի պիծակացն պատառի»:

[88] Սողոն հարցեալ, թէ՝ որպէ՞ս շինի բաղաք, ասէ. «Յորժամ հնազանդին բաղաքացիքն իշխանաց եւ իշխանքն աւրինաց»:

[89] Ուր դեղ եւ բժիշկ բազում են[148], անդ բազում ցաւ[149], եւ ուր աւէնք հաճախ են[150]՝ անդ անօրէնութիւնք[151]:

[90] Բնութիւն բաղցր զաւրաւոր[152] է, բան զաւէնս, բանզի ոչ ոք կարէ փոխել զնա, իսկ զաւէնս՝ բազումք:

[91] Սոկրատէս ասէ. «Աւէնք կամին բարեգործել[153] զժամանակս, այլ[154] ոչ կարեն, բանզի[155] առ հնազանդեալսն միայն ցուցանեն զզաւրութիւնս»:

---

[139] ՄՄ 6897 ածին
[140] ՄՄ 6897 + թէ
[141] ՄՄ 6897 եւ շինուածն ի վերայ սերտ հարանց
[142] ՄՄ 6897 + զայդ
[143] ՄՄ 6897 Յաղագս
[144] ՄՄ 6897 *չիք* Դիմոսթենէս ասէ
[145] ՄՄ 5862 անհոգի
[146] ՄՄ 6897 ասէ
[147] ՄՄ 6897 ոչ հնազանդին կամ ոչ հաւանին
[148] ՄՄ 5862 *չիք*
[149] ՄՄ 6897 եւ ցաւ բազմապատիկ
[150] ՄՄ 5862 երեւմունք
[151] ՄՄ 5862 անաւենութիւնն յաճախ
[152] ՄՄ 6897 ամուր
[153] ՄՄ 5862 ախորժեն փոխել *փխ* կամին բարեգործել
[154] ՄՄ 6897 + այլ սակայն
[155] ՄՄ 6897 զի

[92] Ջենոն[156] առ այնոսիկ, որ[157] առաւել փափկանայիւն եւ պարծէին, թէ՝ զի շատ ունին գանձս, ասէ. «Ապա ուրեմն[158] ոչ են մեղադրելի խոհակերք յաղի առնել *զկերակուրն, զի շատ ունին աղ*[159]»:

Վասն խնամոց[160]

[93] Էպիկուրոս ասէ. «Շնորհ[161] երանելի բնութեան[162], որ *զհարկաւորսն մեզ դիւրաստացս արար, իսկ դժուարաստացսն՝ ոչ հարկաւոր*[163]»:

[94] Թէոպիտոս ասէ. «Մի՛ պատճառս չարի զԱստուած կարծիցես, եւ մի զոք վատաբախտիլ առանց նորա»:

[95] Պղատոն ասէ. «Յորժամ կամի Աստուած բարի առնել բաղմի, առս բարիս առնէ բաղմացիս, եւ յորժամ չար՝ իշխանս չարս[164]»:

Վասն հարստութեան[165]

[96] Ոչ զերիվար չարագլուխ առանց սանձաց, եւ ոչ հարստութիւն առանց իմաստութեան զգուշութեամբ պահեն զտացողն իւր[166]:

[97] Ոչ սեղան առանց բանից[167], եւ ոչ ճոխութիւն առանց զգաստութեան ունի զճեշտութիւն:

[98] Կեանք արծաթասիրաց նման է սեղանոյ սգաւորաց, զի[168] թէպէտ զամենայն ինչ ունի, այլ զայն, որ ուրախ առնէ՝ ոչ[169]:

[99] Ոչ խոսք ի մեռելոյ եւ ոչ շնորհ[170] սիրոյ յարծաթասիրաց պարտ է խնդրել:

[100] Մեղուք առ մեղր, եւ արծաթասերք առ շահս վաղ հասանեն:

---

156 ՄՄ 6897 Էնոն
157 ՄՄ 5862 *չիք*
158 ՄՄ 5862 *չիք*
159 ՄՄ 6897 զխորտիկն, զի ունին շատ աղ
160 ՄՄ 6897 Յաղագս հարստաց
161 ՄՄ 5862 շնոհ
162 ՄՄ 5862 բնութիւն
163 ՄՄ 6897 որ զհարստացն ոչ հարկաւորս
164 ՄՄ 6897 իսկ յորժամ չարիս խորհի վասն նորին՝ իշխանս չարս
165 ՄՄ 6897 Յաղագս ընչից
166 ՄՄ 6897 զունողս յուր
167 ՄՄ 6897 հացի
168 ՄՄ 6897 որ
169 ՄՄ 5862 ոչ այլ զայն, որ ուրախ առնէ զնա
170 ՄՄ 5862 շնոհ

[101] Կերակուր[171] արծաթասիրաց զցանկութիւն շահից[172]:

[102] Մեծատունք ջրգողաց[173] նման են, որ[174] ջրով ուռուցեալ միշտ ծարաւի են:

[103] Ոչ զձի ազնուական[175] գովեմք[176] վասն ոսկի զարդուն[177], եւ ոչ զմարդ վասն ընչիցն, այլ վասն առաքինութեանն բաջք են:

[104] Արհամարհեա, որ ինչս ստանան եւ վայելել ոչ գիտեն, բանզի նման են որք ձիս ստանան եւ ըստ աւրինին[178] վարել ոչ գիտեն:

[105] Քսենոֆոն[179] զմեծատուն անհրահանգ աղտ արծաթապատ կոչէր:

[106] Սոկրատ ասէ. «Վասն Բ. պատճառի ստացիս ինչս. մի՝ զի զհասեալ տուգանս ի վերայ[180] վճարեսցես եւ մի՝ զի ի վատաբախտիլ բարեկամացն աւգնեսցես»:

Վասն[181] **արբեցութեան**

[107] Պղուտարքոս[182] **ասէ**. «Ապականի աշխարհս հրով եւ ջրով, եւ տումն[183] արբեցողաց՝ գինով»:

[108] Դիոգինէս ի յուժգին[184] մատռուակելն հեղոյր զգինին, եւ ի մեղադրելն ասէր. «Թէ ըմբիցեմ[185] զինին եւ զիս կորուսից, լաւ է սմա միայն կորնչել»:

[109] Կղէտոս առ այն, որ ասաց նմա. «Զամաչե՞ս արբենալ», ասաց. «Եւ դու չամաչես զարբեալս[186] խրատել»:

---

171 ՄՄ 6897 կեանք
172 ՄՄ 6897 շահիցն է + վասն որոյ եւ յափշտակութիւն ընչիցն որպէս զթափումն արեան զմահ ի վերա ածէ նոցա
173 ՄՄ 6897 ջրգողի
174 ՄՄ 6897 + որպէս նոքա
175 ՄՄ 6897 ազնիվ
176 ՄՄ 6897 գովեն
177 ՄՄ 6897 փոկիցն
178 ՄՄ 6897 *չիք*
179 ՄՄ 6897 Քսենոֆոնէս
180 ՄՄ 6897 + ի դիրաւ
181 ՄՄ 6897 Յաղագս
182 ՄՄ 6897 Պղիտարտոս
183 ՄՄ 6897 տունք
184 ՄՄ 6897 յոյժ
185 ՄՄ 6897 ըմպեմ
186 ՄՄ 6897 զարբեցողս

[110] Ի յարբեցութենէ թէ կամիս զերծնուլ, ի լրջանալն զմտաւ ած, զոր սխալեցար բանիւ եւ գործով յարբեցութեան[187]:

Վասն պատուոյ հարց

[111] Պարտ է որդոց պատուել զհարս առաւել քան զծառայս, զի բնութեամբ է որդոցն[188] եւ նոցայն[189] ի հարկէ:

[112] Սոկրատէս ասէ. «Այնպես լեր առ ծնաւղսն fո, որպէս կամիս լինել առ fեզ զորդիսն fո»:

[113] Աղեfսանդրոս թագաւոր ի հարցանելն[190], թէ զո՞վ մանաւանդ սիրես, զՓիլիպպոս հայր fո, թէ՞ զԱրիստոտէլ վարդապետ fո[191], ասաց[192]. «Զմին որպէս պատճառ գոլոյ[193], եւ զմին որպէս բարիոք գոլոյ»:

[114] Սմա զի[194] զծանր հրաման տայր մայր իւր Ոլոմպիադա[195], ասէ. «Ո՛վ մայր դառն հարկաճան[196], որ զիննամսեայ ժամանակին պահանջես յինէն»:

[115] Եւրիպիդէս[197] **ասէ.** «Որ զծնաւղս իւր ի ժամանակի կենաց իւրոց պատշաճապէս պաշտիցէ[198], նա ի կեանս եւ ի մահ Աստուծոյ սիրելի գոյ[199]»:

[116] Պղատոն տեսեալ զոմն մեծաբանել ի վերայ ծնողացն[200], ասաց[201]. «Ոչ ամաչես մեծամտել[202] ի վերայ յորոց մեծամտելոյ արժանի եղեր»:

---

187 ՄՄ 6897 *այլ տարբերակ՝* Սմա հարցեալ ոմ, թէ՝ զիարդ լայմ յարբեցութենէն, ասէ՝ «Թէ զոր ինչ յարբեցութեան գործէի, լուրջ ժամու առաջի աչաց ունէի»
188 ՄՄ 6897 + բնութեամբ
189 ՄՄ 6897 ի նոցա
190 ՄՄ 5862 ցԱղեfսանդր թագաւոր հարցեալ
191 ՄՄ 5862 որպէ՞ս զհայր fո, եւ զԱրիստոտէլ
192 ՄՄ 6897 ասէ
193 ՄՄ 6897 կելոյ
194 ՄՄ 6897 *չիք*
195 ՄՄ 5862 Ողոմբիա
196 ՄՄ 6897 հարկապահանջ
197 ՄՄ 6897 Իրոպիդէս
198 ՄՄ 6897 պատուեսցէ
199 ՄՄ 6897 է
200 ՄՄ 6897 + իւրոց
201 ՄՄ 6897 ասէ
202 ՄՄ 6897 չամաչես մեծաբանել

[117] Եպիտիմոս[203] **ասէ**. «Զորդիս[204] փութա խրատեալս թողուլ, ման[205] հարուստս»:

[118] Սողոն հարցեալ, թէ՝ ընդէ՞ր հելլենացոց աւրէնսդիրն պատիժս ոչ գրեցին գանողացն զծնաւղսն, ասէ. «Քանզի չգիտէին, թէ յայնման լրբութիւն անկանին մարդիկ[206]»:

[119] Ընդ որդիս մի ծիծաղեսցիս, զի մի յետոյ լացցես զնոսա:

Վասն շոգմոգութեան[207]

[120] Պղուտարոս[208] **ասէ**. «Փայտ ի հրոյ մաշի, եւ տումբ ի շոգմոգաց»:

[121] Որպէս նապաստակի շունք, նոյնպէս սիրելոց շոգմոգք:

[122] Խնդալ պարտ է ընդ տրտմեցուցանելն, ման ընդ շոգմոգելն, քանզի նոքա զգաստացուցանեն եւ նոքա թոյլս եւ ծոյլս գործեն:

[123] Դիոգինէս ասէ. «Ի վերայ շոգմոգաց որպէս ի վերայ գերեզմանաց՝ անուն[209] միայն է գրեալ»:

[124] Սմա հարցեալ, թէ՝ ո՞ր ի գազանաց չարաչար խածանէ, ասէ. «Ի վայրենեաց աւձ եւ ինձ, եւ յընտանեաց՝ շոգմոգ եւ զրպարտող»:

[125] Կրատիտոսէս զորդի մեծատան տեսեալ ի շոգմոգաց, ասէ. «Պատանի դու, ողորմիմ ըում պաշարմանդ»:

Վասն լաւազգութեան

[126] Դիմոսթենէս ասէ. «Որպէս զցորեան ոչ ի գեղեցիկ դաշտէ եւ յարտէ գովեմք, այլ որ հաց գեղեցիկ լինի, եւ ոչ զայր ի յազգէ ազնուէ[210], այլ որ բնութեամբ եւ յեղանակաւ լաւագոյնի իցեն»:

[127] Զսա հարցեալ, թէ՝ ո՞յք իցեն բաջատոհմ, ասէ. «Որ յաղթեն փառաց եւ [211]հեշտութեանց եւ ընչից[212], կենաց անցաւորաց, եւ որ[213] սոցա հակակա-

---

[203] ՄՄ 6897 էպիտիմորոս
[204] ՄՄ 5862 + ըո
[205] ՄՄ 6897 + թէ
[206] ՄՄ 6897 յայնման լրբութեան գան ոմանք
[207] ՄՄ 6897 շոգմոգաց
[208] ՄՄ 6897 Պղիտարոս
[209] ՄՄ 6897 + մարդոյ
[210] ՄՄ 5862 *չիք*
[211] ՄՄ 4166 *բնագիրը սկսվում է այստեղից*
[212] ՄՄ 4166 + եւ
[213] ՄՄ 6897 ՄՄ 5862 *չիք*

յիցն[214] վերագոյն իցեն[215]՝ աղխատութեան եւ անփառութեան, ցաւոց եւ մահու»:

[128] Եւրիպիդէս[216] **ասէ**. «Ոչինչ[217] բարեւտոհմութիւն առ ինչսն[218], ***զի զամենայն վատթարս ինչք մեծացուցին եւ յառաջինս կացուցին***[219]»:

[129] Թէոպիտոս ասէ. «Քաջազգի[220] ոչ, որ ի գեղեցկաց եւ ի բարեաց[221] իցեն ծնեալ, այլ որ[222] զգեղեցիկս եւ զբարիս եկեալ գործիցեն»:

[130] Ջենոն ասէ. «Ոչ է պարտ ընտրել, որ ի մեծամեծ հաղաւաց իցեն, այլ թէ[223] մեծամեծք ի հաղաւաց ելանեն[224]»:

[131] Թէոպիդէս ասէ. «Ի հաջազգութիւն մի ոք պարծեսցի, զի զկաւ[225] ունին ամենեքեան նախնիս[226], որ ի ծիրանիս իցեն, եւ որ ի վերջին ի խոր աղխատութեան[227]»:

[132] Սոկրատէս նախատեալ[228], թէ ի հաց աներեւելեաց իցէ, ասէ. «Այդ են իմ գովութիւնք[229], զի յինէն սկսանի ազգ իմ»:

[133] Եւկղիսոս[230] **ասէ**. «Յոլովք գտանին կերպիւ հաջատոհմիկ, իսկ մտաւ վատթարազգի»:

[134] Եպիքարմոս ասէ. «Խեղդիմ հաջազգի ասել ումեք, յորժամ վատազգի իցէ[231] բնութեամբ եւ բարուք, զի զի՞նչ հաղորդի կուրի հայելի»:

---

214 ՄՄ 6897 սոցին հակառակիցն
215 ՄՄ 6897 վեհագոյնք ՄՄ 5862 վերագունից
216 ՄՄ 6897 Եւրոպիդէս
217 ՄՄ 6897 եւ ոչ է
218 ՄՄ 6897 ընչիւք
219 ՄՄ 5862 որ զաղխատսն ընդ առաջինսն կացուցանեն
220 ՄՄ 6897 + ասեմ
221 ՄՄ 6897 բարեկեցաց
222 ՄՄ 6897 որ
223 ՄՄ 6897 որ
224 ՄՄ 6897 ելանիցեն
225 ՄՄ 6897 մի կաւ
226 ՄՄ 6897 ի նախնեաց
227 ՄՄ 5862 տնանկութիւնս
228 ՄՄ 6897 + լինէր
229 ՄՄ 6897 այդ է իմ գովութիւն
230 ՄՄ 6897 Եվկլիտոս
231 ՄՄ 6897 գոլ

Վասն լռութեան

[135] Պղուտարխոս[232] **ասէ**. «Ջոր լռել պարտ է[233], ումեմ մի ասիցես: Եւ զիա՞րդ[234] պահանջես հաւատ լռութեան, զոր ոմ անձինդ ոչ շնորհեցէր[235]»:

[136] Լռելն ոչ միայն անծարաւ[236], որպէս **Յովսէպոս ասէ**, այլեւ՝ անտրտում եւ անտագնապ»:

[137] Ջենոնի հարցանէին[237], թէ զի՞նչ վասն ո՛ն ասացուք[238] թագաւորին, ասէ. «Այլ ոչինչ, բայց եթէ ծեր մի[239] է յԱթէնս»:

[138] Նորին. «Ցըմպել գինոյ անհնար է լռել»:

[139] Արիստոտէլ ասէ. «*Որ լռել ոչ կարէ, նա եւ խաւսել ոչ կարէ*[240]»:

[140] Սմա հարցեալ, թէ զի՞նչ է դժուարաբառնալի[241] մարդկան, ասէ. «Լռել, զոր ոչ է պարտ խաւսել»:

[141] Սոկրատ հարցեալ[242], թէ՝ ընդէ՞ր[243] զայլս ուսուցանես[244] խաւսել եւ դու լռես, ասէ. «Յեսան ոչ է բնաւորեալ հատանել, այլ զսուրն[245] սրել առ ի հատանել»:

[142] Բ.արասցես ժամանակի ասելոյ[246]. մի՝ զոր գիտես յայտնապէս, եւ միսն՝ ի հարկէ, յորժամ լաւ իցէ, հան զլռութիւն[247], իսկ ի յայլսն լաւ է լռելն[248]:

[143] Ի չար առնէ եւ ի լռութենէն[249] առաւել պարտ է երկնչիլ, հան ի խաւսելոյն, որպէս ի գաղտառ շանէ:

[144] Թեոփրաստէս տեսեալ զպատանի լռել ի սեղան[250] ասէ, թէ անխրատ գոլով լռել չէ բարիոք[251], թէ գիտես, վասն որոյ լռես, բարիոք առնես»:

---

[232] ՄՄ 6897 Պղիտարխոս
[233] ՄՄ 6897 խորհիցիս
[234] ՄՄ 6897 զի յայլոց
[235] ՄՄ 4166 շնոհեցեր
[236] ՄՄ 6897 կարի
[237] ՄՄ 6897 հարցեալ
[238] ՄՄ 5862 ասացուք
[239] ՄՄ 6897 ումն
[240] ՄՄ 6897 որ ոչ է լռել, նաեւ ոչ խաւսել
[241] ՄՄ 6897 դժուարարգելի
[242] ՄՄ 6897 Սոկրատէս ասելն
[243] ՄՄ 6897 *չիք*
[244] ՄՄ 5862 յորդորես
[245] ՄՄ 5862 ՄՄ 4166 *չիք*
[246] ՄՄ 6897 խոսելոյ
[247] ՄՄ 6897 զլռելն
[248] ՄՄ 6897 լռութիւն
[249] ՄՄ 6897 ի լռակացէ
[250] ՄՄ 6897 + ի սեղանի լռութեան ճգնելով
[251] ՄՄ 6897 *չիք*

[145] Ջոր կամիս առնել, մի ասիցես, գուցէ չկարելն ծաղր լիցիս:

[146] Թէ ի վնաս ինչ ըմբռնեսցի[252] ոմ, լռել պարտ է, թէ բերան ճոխ ունիցի[253]:

[147] Բաժանեա զաւրն ի գործ եւ լռութեանն մասն հան:

[148] Աղեքսանդրոս ասէ. *«Սակաւաբանութիւն մերձ է ի լռութիւն»*[254]:

[149] Դեմոկրիտոս[255] տեսեալ զոմն, զի շատախաւսէր[256] եւ անհրահանգ, ասէ. «Սա ոչ եթէ կարող է, այլ լռել բնաւին անկարող[257]»:

[150] Սողոն ասէ. «Կնքեա զբերանդ լռութեամբ, իսկ զխաւսելն ժամանակաւ»:

[151] Կամ լռութիւն պարտ է ստանալ կամ պիտանի բան:

[152] Դիմոսթենէս նախատէին, զի հոտեալ էր բերան, ասէ. «Ի խաւսելն զանճառելիսն հոտեցաւ[258]»:

Վասն դատաստանի[259]

[153] Ելեկոս[260] **ասէ**. «Որ մեզ[261] պատուիրեցաւ, եւ ամենեցուն[262] այսպիսեաց խաղաց եւ խաղաւուեաց[263] յիշել զԱստուած, զի է՛ նա[264] եւ դատաստան առնակէ ի վերայ[265] անիրաւաց, յորում լինի վախճան ամենայնի»:

Վասն փառաց

[154] Պղուտարոս[266] **ասէ**. «Տունկ յարմատոց աճեն, եւ փառ ի հեզութենէ[267]»:

---

252 ՄՄ 6897 գտցի
253 ՄՄ 6897 թէեւ խաւսնակ ոմ իցէ
254 ՄՄ 6897 *այլ տարբերակ՝* Աղեքսանդրոս ի հարցանելն, թէ ընդէ՞ր աթենացիքն սիրեն զպակասաբանութիւն, ասէ. «Ջի մեռն է լռել»
255 ՄՄ 4166 Դիմոկրիտոս
256 ՄՄ 4166 շատ խոսէր
257 ՄՄ 6897 *չիք*
258 ՄՄ 6897 *չիք* «Դիմոսթենէս նախատէին .... հոտեցաւ»
259 ՄՄ 6897լռութեան
260 ՄՄ 6897 Լեւկոս
261 ՄՄ 6897 որպէս
262 ՄՄ 5862 ամենայն
263 ՄՄ 6897 + եւ բնակչաց
264 ՄՄ 6897 *չիք*
265 ՄՄ 5862 ՄՄ 4166 ի անիրաւաց
266 ՄՄ 6897 Պղիտարոս
267 ՄՄ 5862 ՄՄ 4166 հեզութեանց

[155] Արիստոտէլ ասէ. «Իշխանութիւն մեծ է ոչ ընդունել պատիւ, այլ արժանի[268] զանձն կացուցանել պատուոյ»:

[156] Սոկրատէս ասէ. «Ոտոց փառաց ցանկաս[269], նոցին եւ բարեաց գործոց»:

Վասն մահու

[157] Արիստոտէլ ասէ. «*Պարտ է ի կենցաղոյս որպէս ի սեղանոյ յառնել*[270] ոչ խաղցեալ եւ ոչ յագեալ, ոչ արբեալ եւ ոչ ծարաւեալ»:

[158] Նորին. «Որ ի ժամ մահու կտակս գրեն, նման են, որ ի ժամանակի նաւակոծութեան զհարկաւոր փայտս նաւին[271] որոնեն»:

[159] Պղուտարքոս ասէ. «Լաւ է մեռանել, քան մեղամբ զոգին խաւարեցուցանել[272]»:

[160] Ռամեսէս թագաւորն, զի որդին մեռեալ էր,[273] զանձն այսպէս մխիթարէր. «Մինչ ոչ կայր իմ որդի, եղէ»:

[161] Դիոգինէս տեսեալ զոմն յողբալ, զի յաւտարութեան մեռանէր, ասէ. «Զի՞ լաս, ունայն, զի յամենայն տեղւոյ նանապարհ մի է ի դժոխս[274]»:

[162] Եւրիպիդէս ասէ. «Պարտ է ի[275] զնոր ծնեալսն ողբալ, զի ի չարիս գան, իսկ զվախճանեալսն խնդութեամբ յուղարկել, զի զերծանեն ի չարէ[276]»:

[163] Եպիկուրոս[277] **ասէ.** «Առ ամենայն իրս հարկաւոր է զգուշութիւն, իսկ ի մահուանէ[278] ամենայն մարդիկ յանպարիսպ բաղաքի բնակեն»:

[164] Սեկունդոս զմահն բուն ասէ եւ երկիւղ մեծատանց եւ իղձ աղքատաց:

[165] Բիանտոս տեսեալ սուր անկեալ, ասէ. «Զո՞ կորուսեր դու կամ զբեզ ո՞»[279]:

---

[268] ՄՄ 4166 + պատուոյ
[269] ՄՄ 6897 ցանկայ ոք
[270] ՄՄ 6897 ի կենաց աշխարհիս որպէս ի սեղանոյ պարտ է յառնել
[271] ՄՄ 6897 նիւթս *փխ* փայտս նաւին
[272] ՄՄ5862 խաւարել
[273] ՄՄ 6897 + եւ իմաստուն նորա գրեցին այսպէս՝ մինչ ոչ էր եւ ոչ տրտմէիր, մի եւ այժմ, յորժամ ոչ է, տրտմեսցիս, զի զկնի նորա փորձ մի եւ դու ոչ էանաս
[274] ՄՄ 5862 մի է նանապարհն ի գերեզման
[275] ՄՄ 6897 *չիք*
[276] ՄՄ 6897 ի չարեաց ազատեցան *փխ* զերծանեն ի չարէ
[277] ՄՄ 4166 Եպիկորոս
[278] ՄՄ 6897 յաղագս մահու
[279] ՄՄ 6897 *չիք* Բիանտոս տեսեալ...«Զո՞ կորուսեր … զբեզ ո՞»

[166] Սա տեսեալ զոմն, զի կոչէր զմահ[280], ասէ. «Ո՛վ դու, ընդե՞ր կոչես զայն, որ թեպէտ ոչ կոչես, ինքնակոչ գայ»:

[167] Սոկրատէս յասելն առ նա[281]. «Եթէ աթենացիք մահու վճիռ հատին ձեզ[282]», ասէ. «Եւ նախան զնոսա բնութիւնս»:

[168] Սմա հարցին[283], թէ՝ զի՞նչ է դժոխք, ասէ. «Ոչ ես երթեալ եմ, եւ ոչ անտի ոք եկն»:

[169] Անագսագոր ասէ. «Բ. վարդապետութիւն[284] գիտեմ[285] մահու. մի՝ զժամանակն, որ չէր[286] ծնեալ, եւ մի՝ ըստ[287]»:

[170] Սա գանելով երբեմն ի բռնաւորէ[288] ասէր. «Հարեք զպարկն Անագսագորեա[289]», եւ ի յասելն[290], թե՝ ո՞ւր թաղեսցուք զքեզ, ասէր. «Ես ոչ մեռանիմ եւ ոչ թաղիմ, իսկ աման իմ ուր ընկեսցի՝ պատշաճ է»:

[171] Կուսիանացիք լան զծնեալսն եւ երանեն զվախճանեալսն:

[172] Սեքստոս[291] **ասէ.** «Որովհետեւ հոգի ոչ թաղի ընդ մարմնոյ[292], ոչ է պարտ զարդարել զնա[293]»:

[173] Նոյն ասէ[294]. «Գերեզմանի հաւատարիմ[295] սիրելի ոչ ոք է»[296]:

Վասն իշխանաց

[174] Դիոգինէս ասէ. «Ընդ իշխանի պարտ է կալ որպէս ընդ կրակի՝ մի՛ մատիլ բնաւ[297] եւ մի՛ հեռի կարի, զի մի այրեսցի եւ մի[298] ցրտեսցի[299]»:

---

[280] ՄՄ 6897 + զի առ վտանգի մահ կոչեր անձին
[281] ՄՄ 5862 ի յասելն ոմանց ցՍոկրատէս
[282] ՄՄ 6897 ի վերայ fn
[283] ՄՄ 6897 հարցեալ
[284] ՄՄ 6897 ՄՄ 4166 մարգարէութիւն
[285] ՄՄ 6897 + վասն
[286] ՄՄ 6897 ոչ էր
[287] ՄՄ 6897 եւ զիւն ՄՄ 4166 իւնն
[288] ՄՄ 4166 չիք ի բռնաւորէ
[289] ՄՄ 6897 + զի Անարսագոս ոչ կարեմ հարկանել
[290] ՄՄ 6897 սմա ասելն
[291] ՄՄ 6897 Սերոս
[292] ՄՄ 6897 մարմին
[293] ՄՄ 6897 զդիակն
[294] ՄՄ 6897 Նորին
[295] ՄՄ 5862 ՄՄ 4166 հաւաստի
[296] ՄՄ 6897 172 և 173 ասույթները հաջորդում են 174-ին
[297] ՄՄ 6897 ամենևին մատ
[298] ՄՄ 6897 զի մի
[299] ՄՄ 4166 ցրտացի ՄՄ 6897 ցրտացի

[175] Ագաթոն ասէ. «Գ. իրք զմտաւ ածցէ իշխան, մի՝ զի իշխան մարդկան է[300], եւ մի՝ զի իշխան աւրինաւոր է, եւ մի՝ զի ոչ միշտ իշխան[301] է»:

[176] Նոյն ասէ.[302] «Թէ[303] կամիս իշխանդ զբարին fո, զփառս եւ զնախանձ թշնամի վարկիր»:

[177] Շիկոգոս ոչ ամրացոյց պարապաւ զիւր բաղաքն, այլ առաքինութեամբ զբնակիչսն ամրացոյց: եւ մի՛ դու տունս[304] եւ ապարանս, այլ զբնակիչս սիրով եւ հաւանութեամբ[305] յաւրինեա եւ ոչ ոք վնասէ բեզ[306]:

[178] Նոյն ասէ. «Զար է, թէ վատթարն լաւագունիցն իշխեսցեն»[307]:

[179] Կուտ թագաւոր լակեդեմոնացւոցն ասէ ցթրակացիսն, որք խրոխտային. «Եւ իմ տեսեալ է ուղս[308] հեղեղաց որոտացեալս, այլ[309] սուղ ժամանակս»:

[180] Սմա հարցին՝[310] թողո՞ւս զթագաւորութիւնդ[311], ասէ՝ «Կարողին»:

Յաղագս աստուածութեան

[181] Հերմէս նշանաւոր փիլիսոփայ[312] **ասէ**. «Գ. զաւրութիւնք մեծք երկնից, անճառելիք. ամենեցուն արարիչ. եւ է[313] մի աստուածութիւն»: Եւ Հերմէս կոչեցաւ, զի վասն[314] բնութեան ճառէ:

[182] Աւրիսկոս ասէ. «Եթէ յայտնեալ էր ինձ՝ ոչ ասէի ձեզ զանճառելիս. մին միայն լոյսն անմատոյց, հուր իմանալի, միտք լուսաւոր, յարակայ իմաստք պայծառք, որ հոգովն զամենայն ինչ պատեալ է: Բաց[315] ի նմանէ ոչ գոյ Աստուած, ոչ հրեշտակ[316], ոչ սատանայ եւ ոչ բնութիւն, այլ ինքն է տէր եւ հայր, որ ի ձեռն բանին իւրոյ արար զամենայն հոգով շրջելով ի վերայ ջրոց»:

---

300 ՄՄ 5862 մարմնոց է
301 ՄՄ 6897 *չիք*
302 ՄՄ 6897 *չիք* նոյն ասէ
303 ՄՄ 6897 եթէ
304 ՄՄ 6897 դու մի տուն
305 ՄՄ 6897 հաւատով
306 ՄՄ 6897 ի վնասողացն մտանէ անդ *փխ* վնասէ բեզ
307 ՄՄ 6897 *չիք* Նոյն ասէ. «Զար է, թէ . . . իշխեսցեն»
308 ՄՄ 6897 ուխս
309 ՄՄ 6897 + առ
310 ՄՄ 6897 + թէ
311 ՄՄ 6897 զթագաւորութիւն fո
312 ՄՄ 6897 ֆիլիսոֆա
313 ՄՄ 6897 *չիք*
314 ՄՄ 6897 վասն զի
315 ՄՄ 4166 բայց
316 ՄՄ 4166 հրշտակ

[183] Թեղոս[317] յորժամ պատերազմաւ ըմբռնեաց զերկիր, եւ եկն յԱփրիկէ եւ մտեալ ի տուն գետնակոչաց եւ զոհեաց, զի ուսցի խոհուրդս եւ ասաց. «Ո՞վ երանելիդ փրաւառին անսուտ, որ զշրջանս ի ներոյ հաստատութեանդ ցածուցանես, ուսո զիս[318]. ո՞վ է հան զիս յառաջ կամ զկնի իմ գտանի[319], որ հնազանդէ զամենայն երկիր»: Եւ նա ասէ. «Յառաջ հան զքեզ Աստուած է, եւ զկնի fո բան[320] եւ հոգին իւր[321], որ ի միմեանս յարակցեալ գան, որոյ իշխանութիւն իւր[322] յաւիտեան է, եւ դու[323] վաղվաղակի մեռանիս, զի ոչ խոհեցար զհանապարհէ fումմէ իրf»:

[184] Աւմամիոս փիլիսոփայ ասէ. «Աչf հաւր անապական, համաբուխ[324], որ ի կամս իւր ունի զզաւրութիւն հաստատուն եւ հզաւր յամենայնի, բան եւ հոգի, եւ ինfն բնութիւն ամենակալ»:

[185] Փիլիստիfոս. «Յառաջ, հան զառաջին պատճառն այն, որ առաւել բարձեալն է, անիմանալին եւ միւսն ի նմանէ, որպէս զինfն այլ[325], բայց ոչ այլապէս»:

[186] Աւամազդայ ի տեսակ հրոյ տեսանիս, վասն որոյ դու միայն զերանդն յերկինս[326] շրջափակ ստեղծեր, որ հաստատեալ կայ ի լար ամպոց, անուան fո երկիրս ոչ բաւէ: Միդ[327] Աստուած եւ Հայր ամենեցուն, եւ ոչ յայլմէ ունիս զայս, զի հանապազ ես, զհետ fո մի[328] ճանաչեմ, զոր դու ծնար իբրեւ զքեզ եւ է Աստուած, Աստուծոյ որդի, բնութիւն ի բնութենէ fումմէ, տեսիլ գեղեցկութեան, դու ինfն եւ նա ի fեզ:

[187] Վիրգելիոս[329] յերից միութեանց մին[330] ի մարմնի տեսաւ, որի եւ յերից միութեանցն ոչ պակասի եւ ոչ բաժանի:

[188] Աւիստոտէլ. «Ակն անաշխատելոյն Աստուծոյ ի նմանէն է զաւրութիւն ամենայնի, բան[331] եւ չիf ինչ յառաջ, հան զնա»:

---

317 ՄՄ 4166 Թեղոս
318 ՄՄ 6897 ինն
319 ՄՄ 6897 պատասխան ետ
320 ՄՄ 4166 բանն
321 ՄՄ 6897 չիք
322 ՄՄ 6897 չիք
323 ՄՄ 6897 + որ ուսար
324 ՄՄ 6897 համաբուխ
325 ՄՄ 6897 չիք
326 ՄՄ 6897 յերկիր
327 ՄՄ 6897 մինդ
328 ՄՄ 6897 չիք
329 ՄՄ 4166 Վիրգեղէոս
330 ՄՄ 4166 մինն
331 ՄՄ 4166 բանն

[189] Սոկրատ ասէ. «Ոչ դատարկ խաւսք է, որ ասացաւ[332] ի տան Աւգոստեա, ի Կտերոսէ, որ ասաց[333] մանուկն է բարի, զի[334] Աստուածն Յիսուս թագավորէ ի վերայ երանելեաց այն, որ մշտնջենաւոր է, թողու զբնակութիւն իւր եւ գայ եւ անդրէն դառնայ»:

[190] Սոփոկղէս. «Մի է Աստուած, որ արար զերկինս եւ զլայնաձիգս երկիր, եւ զծով, եւ զփականս հողմոց, եւ մեք մոլորեալ պատկերս անշունչս նկարեցաք ի նիւթս այլ եւ այլս, եւ ընծայ ստացաք եւ երկրպագութիւն, կարծելով[335], թե ուղեղ է»:

[191] Գետնակոչ ոմն ասաց ցՓեստոս թագաւոր. «Մեծ բորբոքումն յերկրին, որ ի վեր է, հան զերկին, եւ ի նմանէ դողան ամենայն երկինք եւ որ ընդ նոսաւք, եւ անծանաւթն[336] ամենայն խոռ ի նմանէ. նա ինքն Աստուած հայր, ***որ յանձնէ իւրմէ անհայտ***[337] եւ որդի իւր եւ հոգի, ինքն յինքեան երորդական ծաւալեցաւ ամենայն, յորմէ փոքր մասն հրեշտակք են եւ դու, որ ուսարդ լուս լեր»:

[192] Սողոն ի վախճանի տեառն զգայթակղութիւն մարդկան զգենու եւ ընդ աղաւտ երեւի յերկրի եւ ի սահմանս անմեղադրելիս աստուածութեան[338], զապականութիւն չարչարանաց խափանէ, եւ ***աստի ժողովուրդ հաւատացեալ նախանձ առնացոյ եւ յորժամ բարձրանայ իբրեւ զդատապարտեալ***, կախեալ կամաւ գթաբար զամենայնիսն[339] առ ինքն գումարէ զաւրութեամբ:

[193] Պղատոն. «Զիք գիտութիւն կատարեալ ոք, բայց որ արար զամենայն, նա գիտէ եւ ի նմանէ մի որդին, որ ոչ ընդ ժամանակաւ է, այլ մշտնջենաւորակից[340] ընդ նմա»:

[194] Յայլ ոմն գետնակոչ ի տաճարին Ապողոնի հարցին եւ ասեն. «Մարգարեաց մեզ, ո՛վ սուրբ եւ պարգեւող գիտնական, զի՞նչ լինի տաճարիս յայսմիկ», եւ ասէ. «Երորդութիւն մի է միայն Աստուած բարձրեալ, եւ բան նորա անապական գայ եւ ի կուսէ երիտասարդուհոյ ծնանի եւ ի կերպ հրոյ եւ մարդոյ յաշխարհի շրջի եւ զամենայն ըմբռնէ, եւ հաց եւ գինի իւր պատարագ մատուցանի, նմա լինի տունս այս, զի տէր է անուն նորա եւ

---

[332] ՄՄ 6897 ասաց
[333] ՄՄ 6897 + նմա
[334] ՄՄ 4166 եբրաեցի *փխ* է բարի զի
[335] ՄՄ 6897 *չիք*
[336] ՄՄ 4166 անծանաւթին
[337] ՄՄ 6897 *չիք* որ յանձնէ իւրմէ անհայտ ՄՄ 4166 անհայր
[338] ՄՄ 4166 աստուածութեանն
[339] ՄՄ 4166 զամենիսեան ՄՄ 6897 եւ աստ ժողովեալ հաւատացեալ կախեալ կամաւ գթաբար զամենիսեան
[340] ՄՄ 4166 մշտնջաւոր

ասեն ցնա. «Ուրեմն զո՞ւր վաստակեցաք», եւ ասէ ցնոսա. «Ապողոն ոչ յայտնեաց ինձ զնշմարիտս, զի ոչ գիտացի ես մինչեւ զայս ագի եւ բան, զոր ասացիդ, այլ անհաս լայնութիւն է նորա եւ ի վեր հան զերկինս յիմեննէ[341]»:

[195] Վիրգելիոս. «Ո՛վ[342] երանելի, փայտ, ***որ միածին***[343] ***տարածի ի վերայ քո***[344]»:

[196] Եպիհարմոս. «Միտ ասեն եւ միտ լսեն, եւ այլն ամենայն խուլ եւ համր է[345]»:

[197] Սոկրատ. «Սկիզբն գիտութեան տգիտութիւն է»:

[198] ՅԱղեքսանդր[346] **թագաւոր հարցին**. «Ո՞ւր դիցուք զգանձս», զբարեկամսն[347] եցոյց ասելով[348]. «Ի դոսա»:

[199] ԶԹէոնաս[349] ոմն կին պիւթագորական հարցեալ, թէ յետ հանի աւուր մտցէ ի տուն կոոց այր, որ լինի ընդ կնոջ, եւ ասէ. «Իւրն մերձեալ[350] նոյն[351] աւրին[352], իսկ ի յաւտարն[353]՝ ոչ երբեմ[354]»:

[200] Այլ բան. «Պարտ է յաղթատութենէ փախչել եւ ի մեծ ծով անկանել, եւ ի վիմաց հոսել ի բարձանց[355]»:

---

341 ՄՄ 4166 իմեեան է
342 ՄՄ 6897 + երիցս
343 ՄՄ 4166 միածինն
344 ՄՄ 6897 որում աստուածային տարածի բազուկ
345 ՄՄ 6897 են
346 ՄՄ 4166 ցԱղեքսանդրոս
347 ՄՄ 6897 + ն եւ նա զբարեկամս
348 ՄՄ 6897 առնելով
349 ՄՄ 4166 զԹէոմաս
350 ՄՄ 6897 չիք
351 ՄՄ 4166 *բնագիրն ավարտվում է այստեղ*
352 ՄՄ 6897 աւրն
353 ՄՄ 6897 յաւտարին
354 ՄՄ 6897 ոչ բնաւ
355 ՄՄ 6897 չիք Այլ բան. «Պարտ է ...ի բարձանց»:

RUZAN POGHOSYAN

"USEFUL AND BENEFICIAL SAYINGS OF PHILOSOPHERS"

Key words: Miscellany, Greek, Democritus, precept, original text, saying, Stobaeus, philosopher.

Armenian manuscripts of the *Sayings of Philosophers* have remained largely unexplored by scholars, unlike those in other languages. This is our first attempt to present an earlier version of the text, dating to the 13th century, which was either fully or partially copied in 14th-century manuscripts. A comparative analysis of the text reveals that many of the sayings exhibit parallels with the collection known as the *Corpus Parisinum*. We hypothesize that a selection of these sayings may have been compiled in the 11th or 12th centuries. It is also possible that this selection was made by the Armenian clergy, at the request of either the clerical elite or the patron of these manuscripts.

РУЗАН ПОГОСЯН

«ПОЛЕЗНЫЕ И ПОУЧИТЕЛЬНЫЕ ИЗРЕЧЕНИЯ ФИЛОСОФОВ»

Ключевые слова: Сборник, греческий, Демокрит, наставление, исходный текст, изречение, Стобей, философ.

Армянские тексты «Изречений философов», в отличие от аналогичных сборников на других языках, остаются в значительной степени неисследованными. В статье представлена наиболее ранняя редакция текста, датируемая XIII веком и либо полностью, либо частично воспроизведенная в рукописях XIV века. Сравнительный анализ текста показывает, что многие из изречений имеют параллели в сборнике, известном как *Corpus Parisinum*. Мы предполагаем, что подборка этих изречений могла быть составлена в XI или XII веках. Также возможно, что эта подборка была сделана по просьбе церковной элиты или заказчиков рукописей.

.

ԳՈՀԱՐ ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ*

DOI:10.57155/VLYS9443

«ԲԱՆՔ ԻՄԱՍՏԱՍԻՐԱՑ» ԺՈՂՈՎԱԾՈՒԻ ՀՈՒՆԱՐԵՆ ԱՂԲՅՈՒՐԸ

Բանալի բառեր՝ *Ասույթներ, թարգմանություն հունարենից, «Փարիզյան կորպուս», կեղծ Մաքսիմոս Խոստովանող, թեմատիկ բաժանում, հեթանոս իմաստուններ:*

Սույն հատորում հրատարակվող «Բանք իմաստասիրաց» ժողովածուի՝ ԺԹ-ԺԴ դդ. ձեռագրերի հիման վրա Ռուզան Պողոսյանի պատրաստած քննական բնագիրը ստիպեց մեզ որոնումներ ձեռնարկել՝ եթե ոչ ողջ ժողովածուի, ապա նրանում ընդգրկված առանձին ասույթների հունարեն աղբյուրը պարզելու համար:

Անտիկ շրջանում և միջնադարում շրջանառվել են իմաստունների ասույթների զանազան հունարեն ժողովածուներ, որոնց կազմը հաճախ փոփոխվել է, անգամ նույն ասույթը տարբեր ժողովածուներում երբեմն վերագրվել է տարբեր հեղինակների: Մեզ են հասել մի շարք այդօրինակ ժողովածուներ, որոնցից ոչ բոլորն են առ այսօր հրատարակված և ուսումնասիրված:

Մեզ հասած և արդեն հրատարակված ամենածավալուն ժողովածուներից են «Փարիզյան կորպուսը» (Corpus Parisinum, այսուհետ՝ CP) և կեղծ Մաքսիմոս Խոստովանողի[1] (ps.-Maximus Confessor, այսուհետ՝ Max.) «Ընդհանուր տեղիները» (Loci communes):

CP-ն այդպես է կոչվել, քանի որ 1894 թվականից ի վեր հայտնի է եղել Codex Parisinus Graecus 1168-ի շնորհիվ, որի ԺԴ-ԺԵ դարերի մագաղաթյա 39-171 թերթերը[2] պարունակում են յոթ մասից բաղկացած ասույթների ժողովածու[3]: Հետագայում հայտնաբերվեց նույն ժողովածուի ևս մեկ ձեռագիր՝

---

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, բ.գ.դ., gohar_muradyan@yahoo.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 21 նոյեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 30 նոյեմբերի, 2024:

1 Մաքսիմոս Խոստովանողը կամ Կոստանդնուպոլսեցին (մոտ 580–662 թթ.) եղել է աստվածաբան, թողել է հարուստ գրական ժառանգություն:

2 Նույն կազմի մեջ ընդգրկված I-X թերթերը Ագապետոսի ասույթներ են (Sententiae Agapeti)՝ տպագրված 1509 թ. Վենետիկում, իսկ 1-38 թղթե թերթերին ձեռագիր անանուն հոգեշահ խրատներ են:

3 1. «Քրիստոնեական ծաղկաքաղ»՝ 568 ասույթ, 2. Քրիստոնեության մասին հեթանոս հեղինակների 14 գուշակություն, 3. հեթանոս իմաստունների 556 ասույթ, 4. Բաղվածքներ Ստո-

Codex Bodleianus Digby 6, ԺԶ դար՝ կազմով և բովանդակությամբ շատ նման փարիզյանին: Այդ երկու ձեռագրի համեմատությամբ բնագիրը հրատարակած Դենիս Սիրբիի կարծիքով ժողովածուն հավանաբար կազմվել է Ը դարում[4]: Նշենք, որ Յոհան Ստոբեոսի[5] (Ե դար) կազմած ժողովածուն, որ Տեզայի կարծիքով, աղբյուր է ծառայել հայերեն ասույթների համար[6], դրանցում ընդգրկված հեթանոս հեղինակների ասույթների կարևոր աղբյուր է համարվում[7]:

*Max.-ը[8] կազմվել է Թ դարում կամ Ժ դարասկզբին և 1000 թվականի շուրջ ընդարձակվել՝ լրացվելով նոր և ավելի ծավալուն ասույթներով (դա Max. II-ն է): Նրա մեծ տարածվածության մասին են վկայում մոտ ինը տասնյակ ձեռագրերը: Այն բաղկացած է թեմատիկ 71 գլխից, որոնցից 2-րդը (*περὶ φρονήσεως *– «Խոհեմության մասին») բովանդակությամբ համեմատելի է հայերեն ժողովածուի առաջին անվերագիր խմբի՝ խոհեմությանը[9] նվիրված 10 ասույթների հետ,*

*4-րդը (*περὶ ἀνδρείας καὶ ἰσχύος *– «Արիության և ուժի մասին»)՝ «Յաղագս արիութեան» գլխի հետ,*

*6-րդը (*περὶ φίλων καὶ φιλαδελφίας *– «Ընկերների և ընկերասիրության մասին»)՝ «Վասն բարեկամաց» գլխի հետ,*

*9-րդը (*περὶ ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας *– «Իշխանության և տերության մասին»)՝ «Վասն իշխանաց» գլխի հետ,*

*33-րդը (*περὶ ὅρκου *– «երդման մասին»)՝ «Վասն երդման» գլխի հետ,*

*17-րդը (*περὶ παιδείας καὶ φιλοσοφίας καὶ παίδων ἀνατροφῆς *– «Կրթության, փիլիսոփայության և մանուկների դաստիարակության մասին»)՝ «Վասն խրատու» գլխի հետ,*

*18-րդը (*περὶ εὐτυχίας καὶ δυστυχίας *– «Բարեբախտության և անբախտության մասին»)՝ «Վասն բախտի» գլխի հետ,*

բեռսից՝ 214 ասույթ) 5. Դեմոկրիտոսի, էպիկտետոսի և Իսոկրատեսի 97 ասույթ, 6. հեթանոսների՝ այբբենական կարգով դասավորված 228 ասույթ, 7. Մենանդրոսի մոնոստիխոսներ՝ 304 ասույթ:

4 *The Corpus Parisinum* (*A Medieval Anthology of Greek Texts from the Pre-Socratics to the Church Fathers, 600 B. C. – 700 A. D.)*, a Critical edition of the Greek Text with Commentary and English Translation, by ***Denis M. Searby***, Books I & II, Lewingston-Queenston-Lampeter, 2007, Book I, p. 112.

5 *Ioannis Stobaei anthologium, 5 vols.*, Ed. ***C. Wachsmuth***, ***O. Hense***, Berlin, 1958.

6 Տե՛ս Ռ. Պողոսյանի հոդվածը, ծան. 2:

7 *The Corpus Parisinum*, Book I, p. 39-40, հայերեն 63 ասույթների հունարեն զուգահեռների սկզբնաղբյուրն իրոք առկա է Ստոբեոսի ժողովածուում, տե՛ս ստորև:

8 **Ps.-Maximus Confessor**, *Erste kritische Edition einer Redaktion des sacro-profanen Florilegiums Loci communes*, ed. ***Sibylle Ihm***, Stuttgart, 2001. Առաջաբանում Սիբիլլե Իմը հիշատակում է ասույթների լատիներեն, սլավոներեն, հայերեն ու արաբերեն թարգմանությունները և նշում, որ դրանք հաշվի չեն առնված իր հրատարակության մեջ (SS. CIV-CV):

9 Հմմտ. *Սոփերք հայկականք*, հ. Ա, Վենետիկ, 1853, էջ 9, «Իմաստութիւն»:

*26-րդը (*περὶ ἁμαρτίας καὶ ἐξαγορεύσεως *– «Սխալի և ապաշխարության մասին»)՝ «Վասն խոստովանութեան» գլխի հետ,*

*43-րդը (*περὶ ἰατρῶν *– «Բժիշկների մասին»)՝ «Վասն բժշկաց» գլխի հետ,*

*68-րդը (*περὶ γυναικῶν *– «Կանանց մասին»)՝ «Վասն չար կանանց» գլխի հետ,*

*51-րդը (*περὶ νόμου *– «Օրենքի մասին»)՝ «Վասն աւրինաց» գլխի հետ,*

*41-րդը (*περὶ προνοίας *– «Նախախնամության մասին»)՝ «Վասն խնամոց» գլխի հետ,*

*12-րդը (*περὶ πλούτου καὶ πενίας καὶ φιλαργυρίας *– «Հարստության և արծաթասիրության մասին»)՝ «Վասն հարստութեան» գլխի հետ,*

*30-րդը (*περὶ μέθης *– «Արբեցության մասին»)՝ «Վասն արբեցութեան» գլխի հետ,*

*23-րդը (*περὶ τιμῆς γονέων καὶ φιλοτεκνίας *– «Ծնողներին պատվելու և որդեսիրության մասին»)՝ «Վասն պատուոյ հարց» գլխի հետ,*

*11-րդը (*περὶ κολακείας *– «Քծնողության մասին»)՝ «Վասն շոգմոգութեան» գլխի հետ,*

*56-րդը (*περὶ εὐγενείας καὶ δυσγενείας *– «Ազնվազարմության և ցածր ծագման մասին»)՝ «Վասն լաւազգութեան» գլխի հետ,*

*20-րդը (*περὶ σιωπῆς καὶ ἀπορρήτων *– «Լռության և անճառելիի մասին»)՝ «Վասն լռութեան» գլխի հետ,*

*39-րդը (*περὶ δόξης *– «Փառքի մասին»)՝ «Վասն դատաստանի» և «Վասն փառաց» գլխի հետ,*

*65-րդը (*περὶ θανάτου *– «Մահվան մասին»)՝ «Վասն մահու» գլխի հետ,*

*9-րդը (*περὶ ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας *– «Իշխանության և տերության մասին»)՝ ևս մեկ «Վասն իշխանաց» գլխի հետ:*

Հայերեն ասույթների զուգահեռները մեծ մասամբ Max.-ի նշված գլուխների հետ են:

Max.-ի յուրաքանչյուր գլուխ սկսվում է մեջբերումներով Նոր կտակարանից, ապա Հին կտակարանից, նախանիկիական շրջանի եկեղեցու հայրերից, Փիլոն Ալեքսանդրացուց, Հովհան Դամասկացուց և Փոտ պատրիարքից, ապա դրանց հետևում են անտիկ իմաստուններին վերագրված ասույթներ: Նպատակը քրիստոնեական բարոյախոսությունը հեթանոս հեղինակների ասույթներով հաստատելն էր[10]*:*

[10] **Denis M. Searby**, "Byzantine 'Encyclopedism', Sacro-Profane Florilegia and the Life of Saint Cyril Phileotes," *ΔΩΡΟΝ ΡΟΔΟΠΟΙΚΙΛΟΝ. Studies in Honour of Jan Olof Rosenqvist*, Uppsala, 2012, p. 203.

Max.-ում ընդգրկված ասույթների հիմնական աղբյուրը CP-ն է[11]*:*

200 ասույթից բաղկացած հայերեն հավաքածուի կորիզը՝ 148 ասույթ (1-5[12]*, 7-18, 21-22, 24-34, 36-64, 66-83*[13]*, 86-91, 93, 96-105, 107-117, 120-126, 128, 130, 132, 135, 139-148, 150-151*[14]*, 154-161, 163, 165-168, 173-175, 177-180), զուգահեռներ ունեն և՛ կեղծ-Մաքսիմոսի, և՛ Փարիզյան ժողովածուներում՝ առանձին, հաճախ անկարևոր, տարընթերցումներով, իսկ քսան յոթը (6, 19-20, 23, 35, 65, 84, 92, 94-95, 106, 118-119, 127, 129, 131, 133-134, 136-137, 149, 152-153, 162, 169, 171-172) զուգահեռներ ունեն միայն Մաքսիմոսի մոտ: Հետևյալ ասույթների զուգահեռներ ենք գտնում այլ աղբյուրներում՝ 164 (*Secundus[15]*), 170 (*DL[16]*): Երեք ասույթի (85, 138, 176*[17]*) համար, որոնք պետք է որ թարգմանված լինեին, որևէ հունարեն զուգահեռ մեզ առայժմ չի հաջողվել գտնել:*

Վերջին՝ «Յաղագս աստուածութեան», բաժինը ամենայն հավանականությամբ նախնական թարգմանության մաս չի կազմել և հետագայում է ավելացվել: Վերջին երեքը՝ 198-200, փոխառված են «Պիտոյից գրքից»՝ որոշ տարընթերցումներով[18]*, 196-ի զուգահեռ ենք գտել կղեմես Աղեքսանդրացու մոտ (*Clem. Alex. *Strom.*[19]*), իսկ 181-195 և 197*[20] *համարների ծագումն առայժմ չի հաջողվել պարզել: Ասույթների քրիստոնեական բովանդակությունը և դրանց վերագրումը հեթանոս հեղինակների ստիպում է հեռավոր զուգահեռ տեսնել «Փարիզյան կորպուսի» երկրորդ՝ գուշակությունների բաժնի հետ*[21]*:*

---

[11] *The Corpus Parisinum*, Book I, p. 77; **Ps.-Maximus Confessor**, *Loci communes*, S. XVII.

[12] Երեք նախադասությունից բաղկացած չորրորդ ասույթի միայն առաջին նախադասությունը զուգահեռ ունի Max.-ում և CP-ում:

[13] Սեկունդոսին վերագրված հայերեն ասույթը (82) զգալիորեն կարճ է հունարեն զուգահեռից:

[14] Այս երկու ասույթները կարելի էր նաև մեկնաբանել որպես մեկ ասույթի մասեր: Այդպես է նաև Max.-ում, բայց CP-ում դրանք շատ հեռու են միմյանցից՝ մեկը չորրորդ բաժնում, մյուսը վեցերորդում:

[15] ***Secundus*** *the silent philosopher*, Ed. ***B. E. Perry***, Ithaca, New York, 1964.

[16] **Diogenes Laertius**՝ *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, ed. ***H. S. Long***, Oxford, 1964-1966.

[17] Այս ասույթն աղավաղված է թվում, առնվազն՝ թերի:

[18] Հմմտ. I. «Պէտ» 2, 5, II. «Խրատ» 3, «Գիրք պիտոյից»՝ *ՄՀ*, հ. է, Ը դար (Յաւելուած), Անթիլիաս-Լիբանան, 2007, էջ 751, 756, 761:

[19] **Clemens Alexandrinus**, *Stromata*, ed. ***O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu***, 2 vols., Berlin, 2:1960; 3:1970.

[20] 197 հեռավոր նմանություն ունի Max.-ի մի ասույթի հետ:

[21] Օրինակ՝ 194-րդը թերևս համեմատելի է CP 2. 11-ի հետ. «Դելֆիում Ապոլլոնի մեկ այլ գուշակություն. Միայն երկնային լույսն ինձ վրա իշխանություն ունի, և չարչարվողն աստված է, և աստվածությունը չի չարչարվում: Քանզի նա և՛ մահկանացու է, և՛ անմահ: Նույնն արդեն թե՛ աստված է, թե՛ մարդ, կրելով այն ամենը, ինչ իր հորն է, ստանալով այն ամենը, որ իր մորն է, կյանքի կորովը՝ հորից, իսկ երկային մորից՝ խաչը, գերեզմանը, վիրավորանքը, վիշտը: Նրա աչքերից մի օր չերմ արտասուք է հեղվել: Նա հինգ հացով հինգ հազար հոգու է հագեցրել: Անմահ լինելով՝ ուժ էր ցանկանում: Բայց Քրիստոսն աստված է: Փայտի վրա է տարածվել: Մեռնելով ու թաղվելով նա համբարձվել է երկինք»:

Ակնհայտ է, որ հայերեն ասույթները թարգմանվել են «Max.-ի ընտանիքին»[22] պատկանող մի ժողովածուից՝ հաշվի առնելով դրա մեծ տարածվածությունը և կառուցվածքը: Բացառված չէ, որ դա եղել է այդ ընտանիքին պատկանող մի համառոտ տարբերակ: Ուշագրավ է, որ թարգմանությունը ներառում է բացառապես հեթանոս հեղինակների ասույթներ:

Հայերեն ասույթների համեմատությունը հունարեն զուգահեռների հետ ցույց է տալիս, որ դրանց հատկապես ոչ շատ ծանոթ հեղինակների անունները երբեմն աղավաղվել են՝ հավանաբար գրիչների ձեռքով: Հերոդոտոսը դարձել է «Իրաւդէս» (8), Լակոնը՝ «Լակին» (17), Ղեոնիդեսը՝ «Ղեւիդէս» (18), Մուսոնիոսը՝ «Մոնիոս» (19), Պիռռոսը՝ «Պաւռոս» (20), Կլիտարքոսը՝ «Կալիստրատոս» (22), Դեմոկրիտոսը՝ «Դիմոկրատէս» (42), Խոկրատեսը՝ «Սոկրատ(էս)» (54, 91, 106, 112, 141, 156), Սոստրատոսը՝ «Սոկրատէս» (132), Դեմոկրիտոսը՝ «Դիոկրատէս» (7) և «Դիմոկրատէս» (42, 80), էմպեդոկլեսը՝ «Եմբեդոկրէս» (61), Փիլիատիոնը՝ «Փիլիատոն» (55), Ստիլպոն Մեգարացին՝ «Ոտիպղին Իկարացի» (68), Փիլոքսենոսը՝ «Փիլաքսիոս» (83), էպիկտետեսը՝ «Եպիտիքոս» (117), Թեոպեմպտոսը՝ «Թէոպիտոս» (94, 129), Կղեոստրատոսը՝ «Կղէտոս» (109), Կրատեսը՝ «Կրատիտոտես» (125), Սկղերիոսը՝ «Եւկղիսոս» (133), Թեոփրաստոսը՝ «Թեփրատէս» (144), Զալևկոսը՝ «Ելեւկոս» (153), Ամասիսը՝ «Ոամեսէս» (160), Կավսիացիք՝ «Կուսիանացիք» (171), Լիկուրգոսը՝ Շիկոգոս (177), Կոտիսը՝ «Կուտ» (179)[23]: Բիաս անվան «Բիանտոս» սեռական հոլովաձևը հայերեն բնագրում հանդես է գալիս որպես ուղղական (5, 165):

Կան նաև ասույթներն այլ հեղինակների վերագրելու դեպքեր՝ Պլուտարքոսինը՝ «Պիթագորաս»-ին (10), Հռոմուլուսինը՝ «Դիմոսթենէս»-ին (28), Կատոնինը՝ «Կղուտարքոս»-ին[24] (32), Սոլոնինը՝ «Սոկրատ»-ին (50), Դիոգենեսինը՝ «Դեոդոր»-ին (60), Պլուտարքոսինը՝ «Իրոն»-ին (70)»-ին, Փիլոնի կնոջ անունը՝ «կինն Դիմոգինէ»-ին (81), Զալևկոսինը՝ «Կիւռոս»-ին (87), Հիպպոկրատեսինը՝ «Յովսեպոս»-ին (136), Լիկուրգոսինը՝ «Աղեքսանդրոս»-ին (148), Կլիտարքոսինը՝ «Պղուտարքոս»-ին (159) և այլն: Հիշենք, որ հենց հունական ժողովածուների միջև ևս կան նման տարաձայնություններ:

Ստորև բերում ենք հայերեն ասույթների հունարեն զուգահեռները, որոնք գտել ենք վերոհիշյալ ժողովածուներում և մեր նշած այլ աղբյուրներում՝

---

[22] Այս բնորոշումը՝ Maximus family, պատկանում է Դենիս Սիրբիին, տե՛ս **Denis M. Searby**, "Byzantine 'Encyclopedism', Sacro-Profane Florilegia and the Life of Saint Cyril Phileotes," p. 202:

[23] Մինչդեռ մյուսները ճիշտ են տառադարձված՝ «Պղատոն» (1, 53, 95, 116), «Պղուտարոս» (2, 107, 120, 135, 154), «Դիոդորոս» (9), «Սոկրատէս» (58, 167), «Աղեսանդր(ոս)» (13, 49, 75, 113), «Արիստոտէլ» (16, 26, 41, 76, 113, 139, 155), «Մենանդրոս» (33) և այլն:

[24] «Պղուտարոս» կամ «Կղիտարոս» անվան աղավաղված ձևն է թվում:

թարգմանությամբ հանդերձ: Համարները համապատասխանում են Ռուզան Պողոսյանի քննական հրատարակության մեջ նշված համարներին: Բացակայող համարներն այն ասույթներինն են, որոնց համար զուգահեռ չի հաջողվել գտնել:

1. *Πλάτωνος*· πρέπει μὲν που, ὦ μακάριε, τῷ τῶν μεγίστων προστατοῦντι μεγίστης φρονέσεως μετέχειν (Max. 9.39/42[25], CP 4.178[26]) – *Պլատոնի*. Վայել է, ո՛վ երանելի, որ մեծագույն գործերի գլուխ կանգնածը օժտված լինի մեծագույն խոհեմությամբ:

2. Οἱ μὲν ξενιτεύοντες εἰς τὴν πατρίδα, οἱ δὲ φιλοσοφοῦντες εἰς φρονεῖν κατασπεύδουσιν (Max. 2.15/14, CP 3.69) – (Պլուտարքոսի.) Ճամփորդները շտապում են հայրենիք, իսկ փիլիսոփաները՝ դեպի խոհեմություն:

3. *Ἰσοκράτους*. Βουλευόμενος παραδείγματα ποιοῦ τὰ παρεληλυθότα τῶν μελλόντων· τὸ γὰρ ἀφανὴς ἐκ τοῦ φανεροῦ ταχίστην ἔχει τὴν διάγνωσιν (Max. 2.21/20, CP 3.145) – *Իսոկրատեսի*. Խորհելիս անցյալը դարձրու ապագայի օրինակ, ֆանզի անհայտը հայտնիից է արագ ճանաչվում:

4. Ὁ κακῶς διανοηθεὶς περὶ τῶν οἰκείων οὐδέποτε καλῶς βουλεύσεται περὶ τῶν ἀλλοτρίων (Max. 2.22/21 [Isocr.][27], CP 3.146) – Սեփական գործերը վատ կառավարողը երբեք լավ խորհուրդ չի տա ուրիշների գործերի առիթով:

5. Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθείς, τίς ἄριστος σύμβουλος; ἔφη· Ὁ καιρός (Max. 2.44/44 [Bias], CP 6.64) – Երբ նույն մարդուն հարցրին՝ ո՞վ է լավագույն խորհրդակիցը, ասաց՝ ժամանակը[28]:

6. *Φαβωρίνου*. Δέον τὰ τέλη τῶν πραγμάτων ἡμᾶς προορᾶν καὶ οὕτως τὴν τούτων ἐπιχείρησιν ποιεῖσθαι (Max. 2.48/50) – *Փաբորինոսի*[29]. Մենք պիտի նախ տեսնենք իրերի ավարտը և ըստ դրա ձեռնարկենք դրանք:

7. Τόπων μεταβολαὶ οὔτε φρόνησιν διδάσκουσιν, οὔτε ἀφροσύνην ἀφαιρέονται (Max. 2.46/47, CP 6.190) – Տեղերի փոփոխությունները ո՛չ խելք են սովորեցնում, ո՛չ էլ անխելքությունն են վերացնում:

8. *Ἡροδότου*. Ἴσον ἐκεῖνο, ὦ βασιλεῦ, παρ' ἐμοὶ κέκριται, φρονέειν τε εὖ καὶ τῷ λέγοντι χρηστὰ ἐθέλειν πείθεσθαι (Max. 15.53/65, CP 4.26[30]) –

---

[25] Առաջին թիվը գլխի համարն է, ապա կետից հետո՝ ասույթի համարը Max.-ի տարբեր խմբագրություններում՝ շեղ գծով միմյանցից բաժանված: Max. 68.-/24 (84, տե՛ս նաև 137, 142, 153, 172) տիպի համարակալումը նշանակում է, որ ասույթն առկա է միայն Max.II-ում:

[26] Տե՛ս Stobaeus 4. 5. 90:

[27] Նման նշումները նշանակում են, որ դա հրատարակության պատրաստողի ենթադրությունն է:

[28] Ավելի ճշգրիտ՝ «ճիշտ պահը»:

[29] Վերագրվել է նաև Բաբրիոսին:

[30] Տե՛ս Stobaeus 3. 3. 57:

Հերոդոտոսի. Ինձ թվում է, ո՛վ արհա, նույն բանն է խոհեմությունը և բարի խորհրդատուին վստահել ցանկանալը:

9. *Διοδώρου*. Σοφὸν γὰρ βοῦλευμα ὑπὲρ χεῖρας πολλὰς καὶ κρείσσων σοφὸς ἰσχυροῦ (Max. 2.29/29, CP 3.473) – *Դիոդորոսի*. Իմաստուն խորհուրդը վեր է բազմաթիվ ձեռքից, և իմաստունը գերազանցում է ուժեղին:

10. Οὔτε ἵππῳ χωρὶς χαλινοῦ, οὔτε πλοῦτῳ χωρὶς λογισμοῦ δύνατὸν ἀσφαλῶς χρήσασθαι (Max. 12.35/34, CP 3.13[31]) – (Պլուտարխոս) ո՛չ ձիուն է հնարավոր կառավարել առանց սանձի, ո՛չ էլ հարստությունն առանց խոհեմության:

11. Θεασάμενος δὲ τὰς τῶν Κορινθίων πόρτας ἰσχυρῶς κεκλεισμένας ἔφη· μὴ γυναῖκες ἐνθάδε κατοικῶσιν; (Max. 4.12/12, CP 3.258) – (Նույն մարդու՝ Սոկրատեսի) Տեսնելով, որ կորնթացիների դռները պինդ փակված են, նա ասաց. «Մի՞թե կանայք են այստեղ բնակվում»:

12. *Μενάνδρου*. Ἰσχὺς νοῦν οὐκ ἔχουσα τάφῳ τοὺς ἐμπίπτοντας παραδίδωσιν (Max. 4.13/13, CP 3.354) – *Մենանդրոսի*. Խելք չունեցող ուժը գերեզմանի է մատնում դրա մեջ հայտնվածներին:

13. *Ἀλεξάνδρου*. Οὗτος παρακαλούμενος δὲ ὑπὸ τῶν φίλων νυκτὸς ἐπιθέσθαι τοῖς πολεμίοις εἶπεν· "οὐ βασιλικόν ἐστιν κλέπτειν τὴν νίκην" (Max. 4.14/14, CP 3.403) – *Ալեքսանդրի*. Երբ ընկերները կոչ էին անում թշնամուն գրոհել գիշերով, նա ասաց. «Հաղթանակը գողանալն արհայավայել չէ»:

14. Θεασάμενος δέ τινα ὁμώνυμον αὐτοῦ δειλὸν ὄντα ἔφη· νεανίσκε, ἢ τὸ ὄνομα ἄλλαξον ἢ τὸν τρόπον" (Max. 4.15/15, CP 3.404) – (Ալեքսանդրը), տեսնելով, որ իր անվանակիցը երկչոտ է, ասաց. «Պատանի, կամ անունդ փոխիր, կամ գործելուդ եղանակը»:

15. Παρακαλούμενος ὑπὸ τῶν φίλων τεκνοποιῆσαι ἔφη· "μὴ ἀγωνιᾶτε· καταλείπω γὰρ ὑμῖν[32] τέκνα τὰς ἐκ τῶν ἀγώνων νίκας" (Max. 4.16/16, CP 3.411) – (Ալեքսանդրը), երբ ընկերները հորդորում էին զավակներ ունենալ, ասաց. «Մի՛ անհանգստացեք, բանզի կռիվներում հաղթանակներս եմ թողնում ձեզ որպես զավակների»:

16. Ὁ αὐτὸς ἐξίων ἐπὶ πόλεμον· Ἀριστοτέλης ἔφη· "περίμεινον τὸ τέλειον τῆς ἡλικίας[33], καὶ τότε πολέμει." ὁ δὲ[34] "φοβοῦμαι" εἶπε[35] "μὴ πῶς πε-

[31] Տե՛ս Stobaeus 2. 1. 185:
[32] CP *չիք*
[33] CP + εἰς αὔξησιν σώματος
[34] CP + Ἀλέξανδρος ἔφη
[35] CP *չիք*

ριμένων τὸ τέλειον τῆς ἡλικίας τὴν τῆς νεότητος τόλμαν ἀπολέσω" (Max. 4.17/17, CP 6.2) – Երբ պատերազմի էր գնում, Արիստոտելն ասաց նրան. «Սպասի՛ր տարիդ լրանա, մարմինդ աճի, և այնժամ պատերազմիր», իսկ Ալեքսանդրն ասաց. «Վախենում եմ, մինչև սպասեմ տարիքս լրանալուն, կորցնեմ երիտասարդության համարձակությունը»:

17. Λάκων ἀσθενῶς τὸ σῶμα διακείμενος ἐπὶ παράταξιν ἤγεν, λεγόντων δέ τινων αὐτῷ "ποῦ τοιοῦτος ὢν πορεύῃ;" ἔφη· "πατρίδος ἀποθανεῖν" (Max. 4.23/24, CP 6.110) – Մարմնով տկար մի լակոնացի կովի էր գնում, և, երբ ոմանք ասացին նրան. «Այդ վիճակում ո՞ւր ես գնում», ասաց. «Հայրենիքի համար մեռնելու»:

Λάκων ὀνειδιζόμενος ὑπό τοινος ὅτι χωλὸς ὢν ἔξεισιν ἐπὶ τὸν πόλεμον, "καὶ τί τοῦτο;" ἔφη "οὐ φευγόντων ἐστὶ χρεῖα, ἀλλὰ μενόντων καὶ ἀγωνιζομένων" (Max. 4.18/18) – Երբ մեկը նախատեց լակոնացուն, որ կաղ լինելով գնում է պատերազմ, ասաց. «Իսկ ի՞նչ կա դրա մեջ, պետք են ոչ թե փախչողներ, այլ մնացողներ ու մաքառողներ»:

Ὁ αὐτὸς χωλὸν ἔχον τὸ σκέλος ἐπὶ παράταξιν προῆγεν, εἰπόντων δέ τινων ὅτι τοιοῦτος ὢν πῶς ἐπὶ παράταξιν ἀπῄεις εἶπεν· οὐ φευγόντων ἀλλ' ἑστώτων χρεῖα (CP 6.109) – Նույն կաղ ոտքով մարդը կովի էր գնում, և, երբ ոմանք ասացին նրան. «Ինչպե՞ս ես այդ վիճակում գնում կովի», ասաց. «Պետք են ոչ թե փախչողներ, այլ կանգուն մնացողներ»:

18. Λεωνίδης ὁ Λακεδαιμόνιος ὀλίγους ἔχων στρατιώτας εἰς τὴν πρὸς τοὺς Πέρσας μάχην ἐξεπορεύετο· εἰπόντος δέ τινος ὅτι μετ' ὀλίγων παντελῶς ἐκπορεύεται εἶπεν "ἀλλὰ μετὰ βουλομένων" (Max. 4.22/23, CP 6.108) – Լակեդեմոնացի Լեոնիդասը սակավաթիվ զինվորներով արշավում էր պարսիկների դեմ կռվելու և, երբ մեկն ասաց, որ շատ էշերի հետ է արշավում, ասաց. «Քչերի, սակայն կամեցողների հետ»:

19. *Μουσωνίου*. Ἄρπαζε τὸ καλῶς ἀποθνῄσκειν, ὅτε ἔξεστι, μὴ μετὰ μικρὸν τὸ μὲν ἀποθνῄσκειν σοι παρῇ, τὸ δὲ καλῶς μηκέτι ἐξῇ (Max. 4.24/25[36]) – *Մուսոնիոսի*. Որսա՛ գեղեցիկ մեռնել(ու առիթ)ը, երբ հնարավոր է, թե ոչ՝ հանկարծ փոքր-ինչ անց մեռնելու առիթ ունենաս, բայց այլևս հնարավոր չլինի գեղեցիկ մեռնել:

20. Πύρρου ἐπιστρατεύσαντος Λακεδαιμονίοις καὶ πολλὰ ἀπειλοῦντος, Κερκυλλίδας εἷς τῶν γερόντων ἀναστὰς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἶπεν "εἰ μὲν θεός ἐστιν ὁ ἀπειλῶν, μὴ φοβώμεθα, οὐδὲν γὰρ ἀδικοῦμεν· εἰ δ' ἄνθρωπος, γνώτω

[36] Տե՛ս Stobaeus 3. 7. 23:

ἀνδράσιν ἀπειλῶν” (Max. 4.27/28[37]) – Երբ Պիտտոսն արշավում էր լակեդեմոնացիների դեմ ու ահագին սպառնում, ծերունիներից մեկը՝ Կերկիլլիդասը, ժողովում ոտի կանգնելով, ասաց. «Եթե սպառնացողն աստված է, չվախենանք, քանի որ ոչ մի անարդար բան չենք անում, իսկ եթե մարդ է, թող իմանա, որ այրերի է սպառնում»:

21. Հմմտ. *Εὐριπίδου*. ἐπίσταμαι δὲ καὶ πεπείραμαι λίαν | ὡς τῶν ἐχόντων πάντες ἄνθρωποι φίλοι (Max. 6.69/103, CP 4.188[38]) – *Եվրիպիդեսի*. Գիտեմ և բավական փորձառություն ունեմ, որ բոլոր մարդիկ ունևորների բարեկամներ են:

22. *Κλειτάρχου*. Σεαυτοῦ τὰ ἀτυχήματα τῶν φίλων ἡγοῦ, τῶν δὲ εὐτυχημάτων κοινώνει τῷ φίλῳ (Max. 6.70/104, CP 3.215) – *Կլիտարքոսի*. Ընկերներիդ դժբախտությունները ոնը համարիր, իսկ բարեբախտությունդ կիսիր ընկերոջդ հետ:

23. *Δίωνος Χρυσοστόμου*. Ὁπόσους γὰρ ἄν τις ᾖ κεκτημένος ἑταίρους, τοσούτοις μὲν ὀφθαλμοῖς ἃ βούλεται ὁρᾷ, τοσαύταις δὲ ἀκοαῖς ἃ δεῖ ἀκούει, τοσαύταις δὲ διανοίαις διανοεῖται περὶ τῶν συμφερόντων. Διαφέρει γὰρ οὐδὲν ἢ εἷ τῳ θεὸς ἓν σῶμα ἔχοντι πολλὰς ψυχὰς ἔδωκεν ἁπάσας ὑπὲρ ἐκείνου προνοουμένας (Max. 6.51/78) – *Դիոն Ոսկեբերանի*. Որքան ընկերներ է մեկը ձեռք բերել, այնքան աչքերով է նայում, ինչքան որ ուզի, այնքան ականջներով է լսում, ինչը որ պետք է, և այնքան իմաստներով է իմաստավորում տեղի ունեցողը: Ոչ մի տարբերություն, եթե աստվածը մեկ մարմին ունեցողին տար նրա մասին հոգացող բազմաթիվ հոգիներ:

24. *Μενάνδρου*. Χρυσὸς μὲν οἶδε δοκιμάζεσθαι πυρί, | ἡ δὲ πρὸς φίλους εὔνοια καιρῷ κρίνεται (Max. 6.77/112, CP 3.351) – *Մենանդրոսի*. Ոսկին սովորաբար փորձում են հրով, իսկ ընկերների հանդեպ բարի կամքի մասին դատում են ընձեռված առիթով:

25. Τῶν ἀπόντων φίλων μέμνησο πρὸς παρόντας, ἵνα δοξῇς μηδὲ τῶν παρόντων ὀλιγωρεῖν (Max. 6.48/75, CP 3.148) – Բացակա ընկերներիդ հիշիր ներկաների առաջ, որպեսզի թվա, որ ներկաներին չես անտեսի[39]:

26. *Ἀριστοτέλους*. Χρήματα ποιεῖσθαί μᾶλλον τῶν φίλων ἕνεκα προσήκει ἢ τοὺς φίλους τῶν χρημάτων (Max. 6.57/91, CP 3.105) – *Արիստոտելի*. Ներադասելի է ունեցվածի ձեռք բերել հանուն ընկերների, քան ընկերներ հանուն ունեցվածքի:

---

37 Տե՛ս Stobaeus 3. 7. 61:

38 Տե՛ս Stobaeus 4. 31a. 11:

39 Սիրքին ծանոթագրում է՝ «այսինքն երբ բացակա լինեն»:

27. Ἐπιτήδειος πρὸς φιλίαν ὁ πλεῖστα ἀδικεῖν δυνάμενος (Max. 6.58/92, CP 3.192) – **Ընկերության համար նա է հարմար, ով ամենից շատ կարող է դիմակայել վիրավորանքին:**

28. Ῥωμύλος ἐγκαλούμενος, ὅτι πονηροῖς ἀνθρώποις σύνεστιν ἔφη "καὶ οἱ ἰατροὶ τοῖς νοσοῦσιν, ἀλλ' ὑγιαίνουσιν" (Max. **6.101/136**, CP **6.166**) – **Երբ Հռոմուլուսին պարսավում էին, որ վատ մարդկանց հետ է շփվում, ասում էր. «Բժիշկներն էլ՝ հիվանդների հետ, սակայն առողջ են»:**

29. Τὸν σπουδαῖον φίλον πρὸς μὲν τὰς εὐφροσύνας κληθέντα δεῖ παρεῖναι, πρὸς δὲ τὰς περιστάσεις αὐτόκλητον δεῖ συμπαρεῖναι (Max. **6.66/100**, CP 3.168) – **Լավ ընկերը պետք է ուրախության ժամանակ գա, եթե կանչեն, իսկ դժվարությունների ժամանակ պետք է ինքնակոչ ներկայանա:**

30. Τὸ μὴ δύνασθαι βοηθεῖν τοῖς φίλοις ἀπορίας, τὸ δὲ μὴ βούλεσθαι κακίας τεκμήριον (Max. **6.67/101**, CP 3.169) – **Ընկերներին օգնել չկարողանալը անկարողության, իսկ չցանկանալը՝ չարության նշան է:**

31. Οἱ ἀληθινοὶ φίλοι καὶ τὰς φιλίας καὶ τὰς συμφορὰς ἐλαφροτέρας ποιοῦσιν, ὧν μὲν συναπολαύοντες ὧν δὲ μεταλαμβάνοντες (Max. **6.68/102**, CP 3.170) – **Ճշմարիտ ընկերները թեթևացնում են ընկերությունն ու անախորժությունները՝ համատեղ վայելելով մեկը և կիսելով մյուսը:**

32. Ὥσπερ μέλιτταν οὐ διὰ τὸ κέντρον μισεῖς, ἀλλὰ διὰ τὸν καρπὸν τημελεῖς, οὕτω καὶ φίλον μὴ δι' ἐπίπληξιν ἀποστραφῇς, ἀλλὰ διὰ τὴν εὔνοιαν ἀγάπα (Max. **6.75/109**, CP 3.310) – **Ինչպես մեղվին չես ատում խայթոցի համար, այլ խնամում ես հանուն [նրա տված] բարիքի[40], այնպես էլ մի՛ վանիր բարեկամիդ [ֆեզ] հանդիմանելու, այլ սիրիր բարեմտության համար:**

33. Ὁ καιρῷ εὐτυχοῦντα κολακεύων φίλον[41] | καιροῦ φίλος πέφυκεν, οὐχὶ τοῦ φίλου (Max. **6.78/113** [Men.], CP 3.352) – **(Մենանդրոս) այդ պահին հաջողակ ընկերոջը ծնողը պահի ընկերն է, այլ ոչ ընկերոջ:**

34. Ὄνου χρείαν ἐλέγχει τραχύτης ὁδοῦ, | καὶ φίλον εὔνουν αἱ συμφοραὶ διακρίνουσι (Max. **6.81/116** [Men.], CP 3.358) – **(Մենանդրոս) էշի օգտակարությունը ճանապարհի անհարթությունն է բացահայտում, իսկ ընկերոջ բարեմտությունը փորձանքներն են որոշում:**

35. Οὐ πρότερον ἀληθινοὺς φίλους κτήσῃ πρὶν τοὺς φαύλους ἀποδιώξεις (Max. **6.82/117** [Men.]) – **Իսկական ընկերներ ձեռք չես բերի, մինչև որ վտերին չվանես:**

---

[40] Բառացի՝ «պտղի»:

[41] CP φίλος

36. *Ἐπικούρου*. Οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν· ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαθον, ἃ δ' ἤδειν ἐγώ, μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων διαθέσεως (Max. 6.84/119, CP 3.478) – *Էպիկուրոսի*. Երբեք չեմ ձգտել հաճոյանալ շատերին, ֆանզի չեմ սովորել, ինչն իրենց էր հաճելի, իսկ ինչ որ ես գիտեի, հեռու էր նրանց նախասիրությունից:

37. *Σωκράτους*. Οἱ ἀδελφοὺς παρέντες καὶ ἄλλους φίλους ζητοῦντες παραπλήσιοι τοῖς τὴν ἑαυτῶν γῆν ἐῶσι, τὴν δὲ ἀλλοτρίαν γεωργοῦσιν (Max. 6.85/120, CP 3.494[42]) – *Սոկրատեսի*. Եղբայրներին անտեսողները և ուրիշ ընկերներ փնտրողները նման են նրանց, ովքեր իրենց հողը թողած ուրիշինն են մշակում:

38. *Κριτίου*. Ὅστις δὲ τοῖς φίλοις πάντα πρὸς χάριν | πράσσων ὁμιλεῖ, τὴν παραυτίκα ἡδονὴν | ἔχθραν καθίστησιν εἰς τὸν ὕστερον χρόνον (Max. 6.86/121, CP 3.520) – *Կրիտիասի*. Ով ամեն կերպ հաճոյանալով է շփվում ընկերների հետ, հետագայում այդ պահի հաճույքը դառնում է թշնամանք:

39. Καὶ ἰατρὸν καὶ φίλον, οὐ τὸν ἥδίον[43], ἀλλὰ τὸν ὠφελιμώτερον ἐκλέγεσθαι δεῖ (Max. 6.94/129, CP 5.55) – Որպես բժիշկ և ընկեր պետք է ընտրել ոչ թե յուրայինին, այլ ավելի օգտակար մարդու:

40. Τίμων ὁ μισάνθρωπος ἐρωτηθεὶς, διὰ τί πάντας ἀνθρώπους μισεῖ; εἶπεν "διότι τοὺς μὲν πονηροὺς εὐλόγως μισῶ, τοὺς δὲ λοιποὺς, ὅτι οὐ μισοῦσι τοὺς πονηρούς" (Max. 6. 100/135, CP 3.370) – Մարդատյաց Տիմոնը, երբ նրան հարցրին, թե ինչու է ատում բոլոր մարդկանց, ասաց. «Վատերին արդարացիորեն եմ ատում, իսկ մնացածներին՝ որ չեն ատում վատերին»:

41. *Ἀριστοτέλους*. Ὁ πολλοῖς φοβερὸς ὢν πολλοὺς φοβεῖται (Max. 9.48/51, CP 3.106) – *Արիստոտելի*. Նա, ով ահեղ է շատերի համար, վախենում է շատերից:

42. *Δημοκρίτου*. Ποθητὸς εἶναι μᾶλλον ἢ φοβερὸς κατὰ τὸν βίον προαιροῦ· ὃν γὰρ πάντες φοβοῦνται, πάντας φοβεῖται (Max. 9.30/33, CP 3.173) – *Դեմոկրիտոսի*. Նախընտրիր կյանքում լինել ցանկալի, ֆան ահեղ, ֆանզի նա, ով ահեղ է բոլորի համար, վախենում է բոլորից:

43. Τὸν ἄρχοντα δεῖ ἔχειν πρὸς μὲν τοὺς καιροὺς λογισμόν, πρὸς δὲ τοὺς ἐναντίους τόλμαν, πρὸς δὲ τοὺς ὑποτεταγμένους εὔνοιαν (Max. 9.31/34, CP 3.176[44]) – Իշխանավորը պիտի հանգամանքների հանդեպ խելք ցուցաբերի,

[42] Հմմտ. Stobaeus 4. 27. 8:
[43] CP ἡδιον – «ավելի հաճելի»
[44] Հմմտ. Stobaeus 4. 13. 49:

հակառակորդների հանդեպ՝ համարձակություն, ենթակաների հանդեպ՝ բարեհաճություն:

44. Κρεῖσσον ἄρχεσθαι τοῖς ἀνοήτοισιν ἢ ἄρχειν (Max. 9.33/36, CP 3.202) – (Դեմոկրիտոս.) Ավելի լավ է անմիտների իշխանության տակ լինել, քան իշխել նրանց:

45. *Κλειτάρχου*. Ἄρχων μὲν ἐπιτήδευε πρᾶος εἶναι, ἀρχόμενος δὲ μεγαλόφρων (Max. 9.35/38, CP 3.204) – *Կլիտարքոսի*. Իշխելիս ձգտիր հեզ լինել, իսկ իշխանության տակ՝ մեծահոգի:

46. Βασιλέα φρόνιμον τὸ διάδημα οὐ ποιεῖ, νοῦς γάρ ἐστιν ὁ ἄρχων (Max. 9.36/39, CP 3.205) – (Կլիտարքոս) թագը թագավորին խելացի չի դարձնում, քանզի միտքն է իշխողը:

47. Ἄρχεσθαι μὴ μαθὼν ἄρχειν μὴ ἐπιχείρει (Max. 9.37/40, CP 3.212) – (Կլիտարքոս) եթե սովոր չես իշխանության տակ լինելուն՝ մի՛ ձեռնարկիր իշխել:

48. Τὸν ἄρχοντα ἢ κριτὴν δεῖ μήτε ὑπὲρ τῶν δικαίων λιπαρεῖσθαι, μήτε ὑπὲρ τῶν ἀδίκων ἐκλιπαρεῖσθαι (Max. 9.41/44, CP 3.330) – Իշխանավորին կամ դատավորին չպետք է խնդրանքով դիմել արդարների, ոչ էլ աղերսել անարդարների համար:

49. *Ἀλεξάνδρου*. Τοῦ οἰνοχόου αὐτοῦ φιάλην χρυσῆν ἀπολέσαντος καὶ διὰ τοῦτο δυσφοροῦντος, μαθὼν τοῦτο ὁ Ἀλέξανδρος προσκαλεσάμενος[45] εἶπεν· "θάρσει, ὦ παῖ, ὅπου ἂν ᾖ, ἡμετέρα ἐστίν" (Max. 9.42/45, CP 3.401) – *Ալեքսանդրոսի*. Երբ նրա մատուակը կորցրեց ոսկե գավաթը և դրանից սրտնեղած էր, Ալեքսանդրոսը, դա իմանալով, կանչեց նրան ու ասաց. «Սրտապնդվի՛ր, տղա՛, որտեղ էլ լինի, այն մերն է»:

50. *Σόλωνος*. Τρόπου καλοκἀγαθίαν ὅρκου δεῖ πιστοτέραν ἔχειν (Max. 13.15/17, CP 4.146) – *Սոլոնի*. Բարի ազնվությունը պետք է երդումից բարձր դասել:

51. Ὅρκον ἐπακτὸν προσδέχου διὰ δύο προφάσεις, ἢ σεαυτὸν αἰτίας ἀπολύων, ἢ φίλους ἐκ μεγάλων κινδύνων διασώζων (Max. 33.11/13, CP 3.171) – Երդում տուր երկու առիթով՝ կամ ինքդ հեզ մեղադրանքից ազատելու, կամ ընկերներին մեծ վտանգներից փրկելու:

ἕνεκεν χρημάτων μηδαμῶς θεὸν ὀμόσῃς… (Max. 33.12/14) – Ունեցվածքի համար երբեք աստծո անունով մի՛ երդվիր…:

[45] CP + αὐτόν

52. *Ἀμφίδου*[46]. Ὅστις γὰρ ὀμνύοντι[47] μηδὲν πείθεται, αὐτὸς ἐπιορκεῖν ῥᾳδίως ἐπίσταται (Max. 33.13/15, CP 4.112) – *Ամֆիդոսի*. **Ով չի հավատում երդվողին, կարող է ինքը հեշտությամբ սուտ երդվել:**

53. *Πλάτωνος*. Πᾶσα ἐπιστήμη χωριζομένη δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς πανουργία, ἀλλ᾽ οὐ σοφία φαίνεται (Max. 17.29/35, CP 4.47[48]) – *Պլատոնի*. **Ամեն գիտելիք, որ զուրկ է արդարությունից և այլ առաքինությունից, թվում է խորամանկություն, այլ ոչ թե իմաստություն:**

54. *Ἰσοκράτους*. Ὥσπερ τὴν μέλιτταν ὁρῶμεν ἐφ᾽ ἅπαντα μὲν τὰ βλαστήματα καθιζάνουσαν, ἀφ᾽ ἑκάστου δὲ τὰ χρήσιμα λαμβάνουσαν, οὕτω χρὴ καὶ τοὺς παιδείας ὀρεγομένους μηδενὸς μὲν ἀπείρως ἔχειν, πανταχόθεν δὲ τὰ χρήσιμα συλλέγειν (Max. 17.30/36, CP 3.139[49]) – *Իսոկրատեսի*. **Ինչպես մեղվին ենք տեսնում, որ նստում է ամեն ծաղկի, ամեն մեկից օգուտ ստանում, այնպես էլ կրթությանը ձգտողները պետք է ոչ մի բանից անփորձ չլինեն, ամեն տեղից օգտակար բաներ հավաքեն:**

55. Μᾶλλον τήρει τὰς τῶν λόγων ἢ τὰς τῶν χρημάτων παρακαταθήκας (Max. 17.31/37, CP 3.142[50]) – **Խոսքերիդ գրավն ավելի խնամքով պահպանիր, քան փողինդ:**

56. Δημοσθένης ὁ ῥήτωρ τὴν μὲν ῥίζαν τῆς παιδείας ἔφη εἶναι πικράν, τοὺς δὲ καρποὺς γλυκεῖς (Max. 17.33/42, CP 3.125[51]) – **Ճարտասան Դեմոսթենեսն ասում էր, որ կրթության արմատները դառն են, իսկ պտուղները՝ քաղցր:**

57. *Δημοκρίτου*. Ἡ παιδεία εὐτυχοῦσι μὲν ἐστι κόσμος, ἀτυχοῦσι δὲ καταφύγιον (Max. 17.34/43, CP 3.179[52]) – *Դեմոկրիտոսի*. **Կրթությունը բախտավորների համար զարդ է, իսկ անբախտների համար՝ ապավեն:**

58. *Σωκράτους*. Ἰδὼν δὲ πλούσιον ἀπαίδευτον ἔφη "ἰδού καὶ τὸ χρυσοῦν ἀνδράποδον" (Max. 17.36/45, CP 3.252[53]) – *Սոկրատեսի*. **Տեսնելով մի անկիրթ հարուստ (մարդու) ասաց. «Ահա ոսկի ստրուկ»:** Gnomologium Vaticanum 484: <Σ>ωκράτης ἰδὼν πλούσιον ἀπαίδευτον "ἰδού," φησί, "τὸ

[46] CP Ἄμφιδος
[47] Max. ὀμνύειν
[48] Տե՛ս Stobaeus 2. 31. 37:
[49] Տե՛ս Stobaeus 2. 31. 93c:
[50] Տե՛ս Stobaeus 2. 31. 93d:
[51] Տե՛ս Stobaeus 2. 31. 29:
[52] Տե՛ս Stobaeus 2. 31. 58:
[53] Տե՛ս Stobaeus 2. 31. 46:

χρυσοῦν πρόβατον.” – **Սոկրատեսը, տեսնելով մի անկիրթ հարուստ (մարդու), ասաց. «Ահա ոսկի ոչխար»:**

59. Ἀρίστιππος, ὁ Κυρηναϊκός φιλόσοφος παρακελεύετο τοῖς νέοις τοιαῦτα ἐφόδια κτᾶσθαι, ἅτινα αὐτοῖς καὶ ναυαγήσασι συνεκκολυμβήσει (Max. **17.42/51**, CP **3.368**) – **Կիրենացի փիլիսոփա Արիստիպպոսը կոչ էր անում երիտասարդներին այնպիսի՛ ճամփորդական պաշար ձեռք բերել, որն իրենց հետ կլողա, անգամ եթե նավաբեկության ենթարկվեն:**

60. *Διογένους*. Ἐρωτηθείς δὲ τί ἡ γῆ βαρύτατον βαστάζει, ἔφη· “ἄνθρωπον ἀπαίδευτον” (Max. **17.41/50**, CP **3.421**[54]) – *Դիոգենեսի*. **Երբ նրան հարցրին, թե ինչ ամենածանր բանն է երկիրը կրում, ասաց. «Անկիրթ մարդուն»:**

61. Ἐμπεδοκλῆς ὁ φυσικὸς πρὸς τὸν λέγοντα ὅτι οὐδένα σοφὸν εὑρεῖν δύναμαι, κατὰ λόγον, εἶπε· τὸν γὰρ ζητοῦντα σοφὸν αὐτὸν πρότερον εἶναι δεῖ σοφόν (Max. **17.46/55**, CP **6.54**) – **Երբ մեկն ասաց բնափիլիսոփա Էմպեդոկլեսին, թե՝ «չեմ կարող գտնել որևէ իմաստուն մարդու», ասաց. «տրամաբանական է, ֆանի որ իմաստուն փնտրողը նախ ինքը պետք է իմաստուն լինի»:**

62. Θεόκριτος ὁ Χῖος, ἀφυοῦς ποιητοῦ ἀκρόασιν ποιουμένου, ἐρωτώμενος ὑπ’ αὐτοῦ, ποῖά ἐστι τὰ καλῶς εἰρημένα ἔφη· “ἃ παρέλιπες” (Max. **17.44/56**, CP **6.79**) – **Երբ Թեոկրիտոս Քիոսցին ականջ էր դնում մի անտաղանդ բանաստեղծի և սա հարցրեց նրան, թե ինչն է լավ ասել, նա ասաց. «Այն, որ բաց թողեցիր»:**

63. Φιλόσοφός τις ἔχων δύο μαθητὰς, ἕνα μὲν ἀφυῆ φιλόπονον δὲ, ἕτερον δὲ εὐφυῆ ἀργὸν δὲ, εἶπεν “ἀμφότεροι ἀπόλλυσθε, ὅτι σὺ μὲν θέλων οὐ δύνῃ, σὺ δὲ δυνάμενος οὐ θέλεις” (Max. **17.49/58**, CP **6.210**) – **Մի փիլիսոփա, որ երկու աշակերտ ուներ՝ մեկն անընդունակ, բայց աշխատասեր, իսկ մյուսը՝ խելացի, բայց ծույլ, ասաց. «Երկուսդ էլ կորե՛ք, ֆանի որ դու կամենալով չես կարող, իսկ դու կարող ես, բայց չես կամենում»:**

64. Ὁ αὐτὸς ἔλεγεν “μεγάλους δεῖ λαμβάνειν μισθοὺς παρὰ μαθητῶν τοὺς διδασκάλους, παρὰ μὲν τῶν εὐφυῶν, ὅτι πολλὰ μανθάνουσι, παρὰ δὲ τῶν ἀφυῶν, ὅτι πολὺν κόπον παρέχουσιν” (Max. **17.50/59**, CP **6.90**) – **Նույն մարդն ասում էր. «Ուսուցիչները պիտի մեծ վարձ վերցնեն աշակերտներից. ընդունակներից՝ ֆանի որ շատ բան են սովորում, իսկ անընդունակներից՝ ֆանի որ շատ հոգս են պատճառում»:**

---

54 Տե՛ս Stobaeus 2. 31. 75:

65. *Φιλιστίωνος*. Μαθημάτων φρόντιζε μᾶλλον ἢ χρημάτων, τὰ γὰρ μαθήματα εὐπορεῖ τὰ χρήματα (Max. 17.52/61) – *Փիլիստիոնի*. Հոգա ավելի գիտելիքի, քան ունեցվածքի մասին, քանի որ գիտելիքն է ունեցվածք ապահովում:

66. Νεανίσκου τινὸς ἐν θεάτρῳ ἐναβρυνομένου καὶ λέγοντος ὅτι "σοφὸς εἰμί, πολλοῖς ὁμίλησα σοφοῖς", εἶπέ τις "κἀγὼ πολλοῖς πλουσίοις, ἀλλὰ πλούσιος οὐκ εἰμί" (Max.17.59/69, CP 6.130) – Երբ մի պատանի թատրոնում գլուխ էր գովում և ասում, թե՝ իմաստուն եմ, քանի որ շատ իմաստունների հետ եմ զրուցել, մեկն ասաց. «Ես էլ՝ շատ հարուստների հետ, բայց հարուստ չեմ»:

67. ὁ αὐτὸς ἔφη· οὐ καλὸν πεπαιδευμένον ἐν ἀπαιδεύτοις διαλέγεσθαι, ὥσπερ οὐδὲ νήφοντα ἐν μεθύουσιν (Max.17.60/70, CP 6.132) – Նույն մարդն ասաց. «Լավ չէ, որ կրթվածը խոսի անկիրթների հետ, ինչպես սթափը՝ հարբածների»:

68. Στίλπων ὁ Μεγαρικὸς φιλόσοφος ἁλούσης αὐτοῦ τῆς πατρίδος ὑπὸ Δημητρίου τοῦ τυράννου καὶ διαρπαγείσης, ἀναχθεὶς ἐπὶ τὸν βασιλέα καὶ ἐρωτώμενος εἴ τι δὴ αὐτὸς ἀπώλεσε ἔφη "τῶν ἐμῶν μὲν οὐδὲν, τὸν γὰρ λόγον καὶ τὴν παιδείαν ἔχω, τὰ δὲ λοιπὰ διὰ τί μᾶλλον ἐμὰ ἢ οὐχὶ τῶν πολιορκούντων;" (Max.17.65/76, CP 6.182) – Մեգարացի փիլիսոփա Ստիլպոնին, երբ Դիոնիսոս բռնակալը գրավեց նրա երկիրն ու ավարի առավ, տարան թագավորի մոտ ու հարցրին, արդյո՞ք ինքը մի բան կորցրել է, նա էլ ասաց. «Իմ ունեցվածքից՝ ոչինչ, քանզի բանականություն և կրթություն ունեմ, իսկ մյուս բաները ինչո՞ւ են ավելի շատ իմը, քան պաշարողներինը»:

69. Ὁ αὐτὸς ἀφυοῦς ζωγράφου λέγοντος αὐτῷ "κονίασόν σου τὴν οἰκίαν, ἵνα αὐτὴν ζωγραφήσω" ἔφη· "οὐ μὲν οὖν, ἀλλὰ πρότερον αὐτὴν ζωγράφησον, ἵνα μετὰ ταῦτα ἐγὼ αὐτὴν κονιάσω" (Max.17.68/80, CP 6.119) – Նույն մարդը, երբ մի անտաղանդ նկարիչ ասաց նրան. «Տունդ ծեփով պատիր, որ նկարազարդեմ այն», ասաց. «Ոչ, նախ նկարազարդիր այն, որ ես հետո ծեփով պատեմ»:

70. *Πλουτάρχου*. Οὔτε τὸν ἀρροστοῦντα ἡ χρυσόπους ὠφελεῖ κλίνη, οὔτε τὸν ἀνόητον ἡ ἐπίσημος εὐτυχία (Max.18.24/23, CP 3.7) – *Պլուտարքոսի*. Ոչ հիվանդին է օգնում ոսկե ոտքերով մահճակալը, ոչ էլ հիմարին՝ մեծ բարեբախտությունը:

71. Ἀρροστοῦντι φορτίον ἐπιθεῖναι καὶ ἀπαιδεύτῳ ψυχῇ εὐτυχίαν ταὐτόν ἐστιν (Max.18.27/26, CP 3.33) – (Պլուտարխոսի) հիվանդի համար բեռը և անկիրթ հոգու համար բարեբախտությունը նույն բանն է:

72. Ἔοικεν ἡ τύχη φαύλῳ ἀγωνοθέτῃ· πολλάκις γὰρ τὸν μηδὲν πράσσοντα στεφανοῖ (Max.18.30/31, CP 3.44) – (Պլուտարխոս) բախտը նման է վատ մրցավարի, հանգի հաճախ պսակում է ոչինչ չարածին:

73. Ἡ τύχη καθάπερ τοξότης, ποτὲ μὲν ἐπιτυγχάνει βάλλουσα ἐφ' ἡμᾶς ὥσπερ ἐπί τινα σκοπόν, ποτὲ δὲ ἐπὶ τὰ σύνεγγυς παρακείμενα ἡμῖν (Max. 18.32/31, CP 3.59) – (Պլուտարխոս) Բախտը կարծես աղեղնաձիգ լինի. երբեմն դիպչում է մեզ՝ ասես թիրախին նետ արձակելով, երբեմն էլ մեզ մոտիկ գտնվող բաների:

74. *Ἰσοκράτους*. Μηδενὶ συμφορὰν ὀνειδίσῃς· κοινὴ γὰρ ἡ τύχη καὶ τὸ μέλλον ἀόρατον (Max.18.34/33, CP 3.151[55]) – *Իսոկրատեսի*. Ոչ մեկին մի՛ նախատիր անբախտության համար, հանգի հակատագիրն ընդհանուր է, և ապագան՝ անտեսանելի:

75. Ἀλέξανδρος ὁ βασιλεὺς ἰδὼν Διογένην κοιμώμενον ἐν πίθῳ, ἔφη "πίθε μεστὲ φρενῶν". ὁ δὲ φιλόσοφος ἀναστὰς ἔφη "ὦ βασιλεῦ μέγιστε, θέλω τύχης σταλαγμὸν ἢ φρενῶν πίθον, ἧς μὴ παρούσης δυστυχοῦσιν αἱ φρένες" (Max.18.45/45, CP 3.417) – Ալեքսանդր թագավորը, տեսնելով կարասի մեջ պառկած Դիոգենեսին, ասաց. «Խելքով լի կարաս», փիլիսոփան էլ ոտի կանգնեց ու ասաց. «Ո՛վ մեծագույն արհա, խելքի կարասին նախընտրում եմ մի կաթիլ բախտ, հանի որ, երբ բախտս չկա, խելքս էլ տարաբախտ է լինում»:

76. *Ἀριστοτέλους*. Οὐ πόρρω τοῦ ἀναμαρτήτου ἑαυτὸν καθίστησιν ὁ τὸ ἁμαρτηθὲν ἐπιεικῶς ὁμολογήσας (Max. 26.38/32, CP 3.107) – *Արիստոտելեսի*. Նա, ով ազնվորեն խոստովանում է իր սխալը, անսխալականից հեռու չէ իրեն դնում:

77. *Δημοσθένους*. Ὥσπερ σωματικὸν πάθος οὐ κρυπτόμενον οὐδὲ ἐπαινούμενον ὑγιάζεται, οὕτως οὐδὲ ψυχὴ κακῶς φρονουμένη καὶ συναγορευομένη θεραπεύεται (Max. 26.39/33, CP 3.384[56]) – *Դեմոսթենեսի*. Ինչպես մարմնական ախտը չի բուժվում ո՛չ թաքցնելով, ոչ էլ գովելով, այդպես էլ վատ դատող հոգին խարխուլվելով չի ապաքինվում:

78. Τρόφιλος ἰατρὸς ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος, "τίς ἂν γένοιτο τέλειος ἰατρός;" ὁ τὰ δυνατά, ἔφη, καὶ τὰ μὴ δυνατὰ δυνάμενος διαγινώσκειν" (Max. 43.12/14, CP 3.547[57]) – Բժիշկ Տրոփիլոսը, երբ նրան մեկը հարցրեց. «Ո՞վ կարող է կատարյալ բժիշկ լինել», ասաց. «Նա, ով կարող է տարբերակել հնարավորն ու անհնարը»:

---

[55] Տե՛ս Stobaeus 4. 48a. 9:
[56] Տե՛ս Stobaeus 3. 13. 55:
[57] Տե՛ս Stobaeus 4. 38. 9:

79. *Ἱέρωνος*. Ἰατρὸν καὶ φίλον ἠγοῦ τὸν ἐν ἀνάγκῃ σπουδαῖον[58] (Max. 43.13/15, CP 6.96) – *Հիերոնի*. Բժիշկ և բարեկամ համարիր նրանց, ովքեր կարիքի մեջ ազնիվ են:

80. *Δημοκρίτου*. Ὑπὸ γυναικὸς ἄρχεσθαι ὑβρίς ἂν εἴη ἐσχάτη (Max. 68.17/15, CP 3.203) – *Դեմոկրիտոսի*. Կնոջ իշխանության տակ լինելը ծայրագույն անարգանք է:

81. Φίλωνος γυνὴ ἐρωτηθείσα ὑπό τινος ἐν συνόδῳ πλειόνων[59] γυναικῶν διὰ τί μόνη τῶν ἄλλων οὐ φορεῖ χρυσοῦν κόσμον, ἔφη, "αὐτάρκης κόσμος ἐστι γυναικὶ ἡ τοῦ ἀνδρὸς ἀρετή" (Max. 68.21/19, CP 3.554[60]) – Փիլոնի կինը, երբ բազմաթիվ կանանց հավաքում մեկը հարցրեց նրան, թե մյուսների մեջ ինչո՞ւ միայն նա է, որ ոսկի զարդ չի կրում, ասաց. «Որովհետև կնոջ համար իր ամուսնու առաքինությունը բավարար զարդ է»:

82. Σεκοῦνδος ὁ σοφός, ἐρωτηθεὶς τί ἐστι γυνή, εἶπεν "ἀνδρὸς ναυάγιον, οἴκου ζάλη, ἀμεριμνίας ἐμπόδιον, βίου ἅλωσις, καθημερινὴ ζημία, αὐθαίρετος μάχη, πολυτελὴς πόλεμος, συνεστιώμενον θηρίον, συγκαθημένη μέριμνα, συμπλεκομένη λέαινα, κεκοσμημένη σκύλλα, ζῷον πονηρόν, ἀναγκαῖον κακόν" (Max. 68.24/22, CP 5.95) – Երբ Սեկունդոս իմաստունին հարցրին, թե ինչ է կինը, ասաց. «Այրի նավաբեկություն, տան փոթորիկ, անհոգության արգելք, կյանքի գերություն, ամենօրյա պատիժ, կամավոր կռիվ, թանկարժեք պատերազմ, սեղանակից գազան, կողքին նստած հոգս, սերտաճած էգ առյուծ, պճնված սկիլլա, չար կենդանի, անխուսափելի չարիք»[61]:

83. Φιλόξενος ὁ ποιητὴς εἰπόντος τινος διὰ τί Σοφοκλῆς χρηστὰς παρεισάγει[62] τὰς γυναίκας, αὐτὸς δὲ φαύλας, εἶπεν, "ὅτι Σοφοκλῆς μὲν οἵας δεῖ εἶναι τὰς γυναίκας λέγει, ἐγὼ δὲ οἵαι εἰσίν" (Max. 68.26/24, CP 6.204) – Երբ մեկը հարցրեց բանաստեղծ Փիլոքսենեսին, թե ինչու է Սոֆոկլեսը լավ կանանց ներկայացնում, իսկ իմը՝ վատ, ասաց. «Որովհետև Սոֆոկլեսը [ցույց է տալիս] կանանց, թե ինչպիսին պետք է լինեն, իսկ ես՝ ինչպիսիք են»:

---

58 CP τοὺς ἐν ἀνάγκαις σπουδαίους

59 CP *չիք*

60 Տե՛ս Stobaeus 4. 23. 54:

61 Հմմտ. ՄՄ 8198 ձեռագրում (ԺԴ դ.). «Սեկունդոս ասէ. Ջի՞նչ է կին չար. առն ընկղմիչ, մորիկ ի տան, անհոգութեան արգելումն, կենաց կողոպտիչ, հանապազորդ մախանճ, բազմադիմի պատերազմ, հացակից գազան, աթոռակից վիշտ, կենդանի չար, իժ պատեալ զգեստիւ, ինքնայաւժար կռիւ, անժուժ գիճութիւն, շնալոյ պատճառ, սուր որ ոչ տայ սգալ, կաթսայ երկմիտ, կատու խփնըրնկեց, աղուես պոսպոսող, գայլ արաբացի, հանապազ կաթիլ ի տան»: Մեջբերում ենք ըստ **Ռ. Պողոսյան**, «««Բանիմ իմաստասիրաց»-ի տարբերակները ԺԴ դարի հայերեն ձեռագիր «ժողովածոյ»-ներում», *ԲՄ*, № 37, 2024, էջ 80:

62 ի ներս ածէ

84. Հմմտ. *Δημοκρίτῳ* ἔφη τις "διὰ τί μέγας ὢν μικρὰν ἔγημας γυναῖκα;" ὁ δὲ εἶπε "τοῦ κακοῦ ἐκλογὴν ποιούμενος, τὸ ἐλάχιστον ἠρετισάμην" (Max. 68.-/24c) – **Դեմոկրիտոսին մեկն ասաց. «Ինչո՞ւ մեծ լինելով, փոքր կնոջ հետ ես ամուսնացել»: Նա էլ ասաց. «Զարիֆից ընտրություն անելիս ընտրել եմ փոքրագույնը»:**

86. Δημοσθένης ὁ ῥήτωρ ἔφη πόλεως εἶναι τὴν ψυχὴν τοὺς νόμους· ὥσπερ γὰρ σῶμα στερηθὲν ψυχῆς πίπτει, οὕτω καὶ πόλις μὴ ὄντων νόμων καταλύεται (Max. 51.11/16, CP 3.114[63]) – **Ճարտասան Դեմոսթենեսն ասում էր, որ օրենքները քաղաքի ոգին են. ինչպես հոգուց զրկված մարմինն է տապալվում, այնպես էլ քաղաքն է քայքայվում առանց օրենքների:**

87. *Ζαλεύκου*. ὁ τῶν Λοκρων νομοθέτης τοὺς νόμους τοῖς ἀραχνίοις εἶπε ὁμοίους εἶναι· καὶ γὰρ εἰς ἐκεῖνα ἐὰν ἐμπέσῃ μυῖα ἢ κώνωψ, κατέχεται, ἐὰν δὲ σφὴξ ἢ μέλισσα, διαρρήξασα ἀφίπταται· οὕτως καὶ ἐν τοῖς νόμοις, ἐὰν ἐμπέσῃ πένης, συνέχεται, ἐὰν δὲ πλούσιος ἢ δυνατὸς, διαρρήξας ἀποτρέχει (Max. 51.14/19, CP 3.502[64]) – **Լոկրացիների օրենսդիր Զալևկոսն ասաց, որ օրենքները սարդոստայնի նման են: Քանզի եթե ճանճ կամ մոծակ է մեջն ընկնում, բռնվում է, բայց եթե բոռ կամ մեղու՝ պատռում է և թռչում-գնում: Այդպես էլ օրենքների պարագայում է՝ եթե աղքատ մարդ է ընկնում, բռնվում է, իսկ եթե հարուստ ու հզոր՝ պատռում-փախչում է:**

88. Σόλων ὁ νομοθέτης ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος, πῶς ἄριστα αἱ πόλεις οἰκοῖντο, ἔφη "ἐὰν μὲν οἱ πολῖται τοῖς ἄρχουσι πεῖθονται, οἱ δὲ ἄρχοντες τοῖς νόμοις" (Max. 51.16/21, CP 3.534) – **Երբ օրենսդիր Սոլոնին մեկը հարցրեց, թե ինչպես է քաղաքը լավ կառավարվում, ասաց. «Եթե քաղաքացիները հնազանդվում են իշխողներին, իշխողներն էլ՝ օրենքներին»:**

89. Ἀρκεσίλαος ἔλεγεν· ὥσπερ ὅπου φάρμακα πολλὰ καὶ ἰατροὶ πολλοί, ἐνταῦθα νόσοι πλεῖσται[65], ἐκεῖ εἶναι καὶ ἀδικίαν μεγίστην (Max. 51.17/22, CP 3.544[66]) – **Արկեսիլաոսն ասում էր. «Որտեղ շատ դեղեր ու շատ բժիշկներ կան, այնտեղ նաև հիվանդություններն են չափից շատ, (այդպես էլ որտեղ ամենից շատ օրենք կա), այնտեղ ամենամեծ անօրենությունն է»:**

90. Հմմտ. *Πειρίθου*. Τρόπος ἐστὶ χρηστὸς ἀσφαλέστερος νόμου. τὸν μὲν γὰρ οὐδεὶς ἂν διαστρέψαι ποτὲ ῥήτωρ δύναιτο, τὸν δ' ἄνω τε καὶ κάτω λόγοις

63 Տե՛ս Stobaeus 4. 1. 144:
64 Տե՛ս Stobaeus 4. 4. 25:
65 CP + οὕτω δὲ καὶ ὅπου νόμοι πλεῖστοι
66 Տե՛ս Stobaeus 4. 1. 92:

ταράσσων πολλάκις λυμαίνεται (Max. 51.19/24, CP 4.142[67]) – *Պիրիթուսի.* Լավ բարին օրենքից հուսալի է: Քանզի ոչ մի ճարտասան երբեք չի կարող աղճատել այն, իսկ օրենքը նա հաճախ խախտում է՝ խոսքերով վեր ու վար խառնելով:

91. Հմմտ. *Ἰσοκράτους.* Νόμος βούλεται μὲν εὐεργετεῖν βίον ἀνθρώπων, οὐ δύναται δὲ ὅταν αὐτοὶ βούλωνται πάσχειν. ἐν τοῖς γὰρ πειθομένοις ἐνδείκνυται τὴν ἰδίαν ἀρετήν (Max. 51.20/25, CP 5.45[68]) – *Իսոկրատեսի.* Օրենքն ուզում է մարդկանց կյանքի համար բարի գործ անել, բայց չի կարողանում, երբ իրենք են ուզում տանջվել: Քանզի իր գերազանցությունը ցուցաբերում է ճնազանդվողների հանդեպ:

92. Ζήνων πρὸς τοὺς ἀπολογουμένους ὑπὲρ τῆς αὐτῶν ἀσωτίας καὶ λέγοντας ἐκ πολλοῦ τοῦ περιόντος ἀναλίσκειν ἔλεγεν "ἦ που καὶ τοῖς μαγείροις συγγνώσεσθε, ἐὰν ἁλμυρὰ λέγωσι πεποιηκέναι τὰ ὄψα, ὅτι πλῆθος ἁλῶν αὐτοῖς ὑπῆρχεν; (Max. 54.18/20[69]) – Զենոնն ասում էր նրանց, ովքեր արդարացնում էին իրենց ցոփությունը, ասելով, որ մեծ հավելուրդից են ծախսում. «Թերևս խոհարարներին էլ կներեիք, եթե ասեին, որ կերակուրները աղի են պատրաստել, քանի որ շատ աղ ունեն»:

93. *Ἐπικούρου.* χάρις τῇ μακαρίᾳ φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα (Max. 41.14/14, CP 4.75[70]) – *Էպիկուրոսի.* Շնորհակալություն երանելի բնությանը, որ հարկավորը դարձրել է դյուրահասանելի, իսկ դժվարահասանելին՝ ոչ հարկավոր:

94. *Θεοπέμπτου.* Μήτε αἴτιον κακῶν τὸ θεῖον ὑπολάμβανε, μήτε χωρίς αὐτοῦ δυστυχεῖν ἡμᾶς νόμιζε (Max. 41.17/17) – *Թեոպեմպտոսի.* Ո՛չ չարիքի պատճառ աստվածությունը համարիր, ո՛չ էլ կարծիր, որ մենք դժբախտ ենք առանց նրա:

95. *Πλάτωνος.* Ὅταν βούληται θεὸς εὖ πρᾶξαι πόλιν, ἄνδρας ἀγαθοὺς δίδωσιν· ὅταν δὲ μέλλῃ κακῶς πράξειν πόλεις, ἐξεῖλε τοὺς ἄνδρας τοὺς ἀγαθοὺς ἐκ ταύτης τῆς πόλεως ὁ θεός… (Max. 41.17/17[71]) – *Պլատոնի.* Երբ աստվածն ուզում է քաղաքի համար լավ բան անել, լավ այրեր է տալիս, իսկ երբ մտադրվում է վատություն անել քաղաքներին, աստվածը հեռացնում է այդ քաղաքից լավ մարդկանց:

---

67 Հմմտ. Stobaeus 3. 37. 15:
68 Հմմտ. Stobaeus 4. 1. 33:
69 Հմմտ. Stobaeus 3. 15. 12:
70 Հմմտ. Stobaeus 3. 17. 22:
71 Տե՛ս Stobaeus 3. 1. 204:

96. *Πυθαγόρου*. Οὔτε ἵππον χωρὶς χαλινοῦ, οὔτε πλοῦτον δίχα φρονήσεως δυνατὸν κρατεῖσθαι (Max. 2.39/39, CP 3.490[72]) – ***Պյութագորասի***. **Ո՛չ ձիուն է հնարավոր կառավարել առանց սանձի, ո՛չ էլ հարստությունն առանց խոհեմության**:

97. Οὔτε συμπόσιον ἄνευ ὁμιλίας, οὔτε πλοῦτος χωρὶς ἀρετῆς ἡδονὴν ἔχει (Max. 12.37/36, CP 3.34[73]) – **Ո՛չ խնջույքն առանց զրույցի, ո՛չ էլ հարստությունն է առանց առանիխնության հաճույք պատճառում**:

98. Ὅοικεν ὁ τῶν φιλαργύρων βίος νεκροῦ δείπνῳ· πάντα γὰρ ἔχων τὸν εὐφρανθησόμενον οὐκ ἔχει (Max. 12.39/38 [Plut.], CP 3.3[74]) – **Ահնձաթասեր-ների կյանքը նման է մահացածի համար հոգեհացի, ֆանզի ամեն բան ունենալով հանդերձ չունի նրան, ով իրեն կուրախացնի**:

99. Οὔτε παρὰ νεκροῦ ὁμιλίαν, οὔτε παρὰ φιλαργύρου δεῖ χάριν ἐπιζητεῖν (Max. 12.40/39, CP 3.25[75]) – **Պետք չէ ո՛չ մահացածից ընկերակցություն փնտրել, ոչ էլ ահնձաթասերից՝ շնորհակալություն**:

100. Τοῦ μέλιτος αἱ μέλιτται τάχιον ἔρχονται ἐπ᾽ αἴσθησιν, τοῦ κέρδους δὲ οἱ φιλάργυροι (Max. 12.41/40, CP 3.45) – **Մեղուները մեղրի հոտին են շուտ վրա տալիս, ահնձաթասերները՝ շահի**:

101. Σφαγή[76] ἐστι τοῦ φιλαργύρου ἡ πρὸς τὸ κέρδος ἐπιθυμία (Max. 12.42/41, CP 3.68) – **Ահնձաթասերի շահի փափագը նրա խոցելիությունն է**:

102. Τοὺς πλουσίους δὲ καὶ ἀπλήστους τοῖς ὑδρωπιῶσιν ἐοικέναι ἔλεγεν· οἱ μὲν γὰρ πεπλησμένοι ὑδάτων διψῶσιν, οἱ δὲ χρημάτων (Max. 12.44/43 [Plut.], CP 3.88) – **Ասում էր, որ հարուստ ու ագահ մարդիկ նման են ջրգողերին, ֆանզի սրանք ծարավում են լցված ջրով, իսկ նրանք՝ փողով**:

103. Οὔτε ἵππος εὐγενὴς κρίνοιτ᾽ ἂν πολυτελῆ σκευὴν ἔχων, ἀλλ᾽ ὁ τῇ φύσει λαμπρός, οὔτε ἀνὴρ σπουδαῖος ὁ πολύτιμον οὐσίαν κεκτημένος, ἀλλ᾽ ὁ τὴν ψυχὴν γενναῖος (Max. 12.45/44, CP 3.140[77]) – **Թող ազնվացեղ ձի հա-մարվի ոչ թե թանկարժեք ձիասարք ունեցողը, այլ ի բնե երևելին, և լավ մարդ՝ նա, ով ոչ թե թանկարժեք ինչք ունի, այլ ազնիվ հոգի**:

104. Καταφρόνει τῶν περὶ τὸν πλοῦτον σπουδαζόντων, χρῆσθαι δὲ τοῖς ὑπάρχουσι μὴ δυναμένων· παραπλήσιοι γὰρ οἱ τοιοῦτοι πάσχουσιν, ὥσπερ ἂν

---

[72] Տե՛ս Stobaeus 3. 1. 185:
[73] Տե՛ս Stobaeus 3. 1. 87:
[74] Տե՛ս Stobaeus 3. 10. 51:
[75] Տե՛ս Stobaeus 3. 10. 5:
[76] Հայերեն թարգմանիչն անշուշտ աչքի առաջ է ունեցել φαγή = «կերակուր» ընթերցումը:
[77] Տե՛ս Stobaeus 3. 1. 84:

εἴ τις ἵππον κτήσαιτο καλὸν κακῶς ἱππεῦειν ἐπιστάμενος (Max. 12.46/45, CP 3.156[78]) – **Աոհամարհի՛ր նրանց, որ ձգտում են ստացվածքի, բայց ունեցածից չեն կարող օգտվել, ճանզի նույն վիճակում են, ինչ երբ մեկը լավ ձի է ձեռք բերել, բայց հազիվ գիտի այն վարել:**

105. Ὁ αὐτὸς τὸν πλούσιον καὶ ἀπαίδευτον ἔφησε ῥύπον περιηργυρωμένον (Max.12.96/103 [Xenoph.], CP 6.203) – **Նույն մարդը հարուստ ու անկիրթ մարդուն անվանում էր արծաթապատ կեղտ:**

106. *Ἰσοκράτους*. Τίμα τὴν ὑπάρχουσαν οὐσίαν δυοῖν ἕνεκεν, τοῦ τε ζημίαν μεγάλην ῥᾳδίως ἐκτῖσαι καὶ τοῦ φίλῳ σπουδαίῳ δυστυχοῦντι βοηθῆσαι. πρὸς δὲ τὸν ἄδηλον βίον μηδὲ ὑπερβαλλόντως ἀλλὰ μετρίως αὐτὴν ἀγάπα. στέργε μὲν τὰ παρόντα, ζήτει δὲ τὰ βελτίω (Max. 12.105/113[79]) – *Իսոկրատեսի*. **Եղած ստացվածքը գնահատիր երկու բանի համար՝ մեծ տուգանքը հեշտությամբ վճարելու և լավ ընկերոջը դժբախտության մեջ օգնելու համար: Անորոշ ապրուստի համար մի՛ սիրիր այն չափից շատ, այլ՝ չափավոր: Սիրի՛ր ներկան, ձգտի՛ր ավելի լավին:**

107. *Πλουτάρχου*. Φθείρεται ὁ μὲν κόσμος πυρὶ καὶ ὕδατι, ὁ δὲ τῶν ἀκολάστων πλοῦτος ἔρωτι καὶ μέθῃ (Max. 30.13/14, CP 3.67) – *Պլուտարքոսի*. **Աշխարհը կործանվում է հրով ու ջրով, իսկ շվայտների հարստությունը՝ սեռական սանձարձակությամբ և հարբեցողությամբ:**

108. *Διογένους*. Ἐν συμποσίῳ δὲ τινὶ τὸν αὐτῷ πολὺν οἶνον δεδομενον ἐξέχεεν, ἐπεί δέ τινες αὐτὸν ἐμέμφοντο[80], ἔφη· ἐὰν γὰρ αὐτὸν ἐκπίω, οὐ μόνον αὐτὸς ἀπόλλυται, ἀλλὰ κἀμὲ προσαπόλλυσιν (Max. 30.18/19, CP 3.254) – *Դիոգենեսի*. **Մի գինարբուքի ժամանակ իրեն տրված առատ գինին թափեց և, երբ ոմանք հանդիմանեցին նրան (գինին փչացնելու համար), ասաց. «Եթե ես խմեմ, ոչ միայն այն կկորչի, այլև ինձ էլ իր հետ կկորցնի»:**

109. Κλεόστρατος πρὸς τὸν εἰπόντα αὐτῷ "οὐκ αἰσχύνῃ μεθύων;" "σὺ δὲ" εἶπεν "οὐκ αἰσχύνῃ μεθύοντα νουθετῶν;" (Max. 30.23/26, CP 3.539[81]) – **Երբ Կլեոստրատոսին մեկը ասաց. «Ձե՞ս ամաչում՝ հարբում ես», ասաց. «Իսկ դու չե՞ս ամաչում՝ խելք ես սովորեցնում հարբածին»:**

110. Ἀμμω. Πυθαγόρας ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος οἰνόφλυγος, πῶς ἂν τοῦ μεθύειν παύσαιτο, ἔφη "εἰ συνεχῶς θεωρεῖ τὰ ὑπ' αὐτοῦ πρασσόμενα" (Max.

78 Տե՛ս Stobaeus 4. 31b. 47:
79 Տե՛ս Stobaeus 4. 31d. 116:
80 CP + ἐπὶ τῷ ἀπολλύναι τὸν οἶνον
81 Տե՛ս Stobaeus 3. 34. 17:

30.22/24, CP 3.491[82]) – Երբ մի հարբեցող հարցրեց Պյութագորասին, թե ինչպես վերջ տա հարբեցողությանը, նա ասաց. «Եթե մշտապես առածներիդ նայես»:

111. *Ἀριστοτέλους*. Χρὴ τὸν υἱὸν δοῦλον εἶναι τοῦ πατρὸς ἢ τὸν οἰκέτην· ὁ μὲν γὰρ φύσει τοῦ πατρὸς δοῦλός ἐστιν, ὁ δὲ νόμῳ (Max. 23.21/20, CP 3.95) – *Արիստոտելեսի*. Որդին պիտի ավելի հոր ստուկը լինի, քան ծառան, քանի որ նա հոր ստուկն է ի բնե, իսկ սա՝ օրենքով:

112. Τοιοῦτος γίνου περὶ τοὺς γονεῖς, οἵους ἂν εὔξαιο περὶ σεαυτὸν γενέσθαι τοὺς σεαυτοῦ παίδας (Max. 23.24/24 [Isocr.], CP 3.127[83]) – (Իսոկրատես) Քո ծնողների հանդեպ եղիր այնպիսին, ինչպիսիք կուզեիր, որ զավակներդ լինեն քո հանդեպ:

113. Ἀλέξανδρος ὁ βασιλεὺς ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος, τίνα μᾶλλον ποθεῖ, τὸν πατέρα Φίλιππον ἢ Ἀριστοτέλην, "τὸν διδάσκαλον", ἔφη, "ὁ μὲν γὰρ τοῦ γενέσθαι, ὁ δὲ γὰρ τοῦ καλῶς γενέσθαι αἴτιος" (Max. 23.25/26, CP 3.413) – Երբ Ալեքսանդր թագավորին մեկը հարցրեց, թե ում է սիրում ավելի շատ՝ Փիլիպպոս հո՞րը, թե՞ Արիստոտելին, ասաց. «Ուսուցչին. քանզի մեկն իմ լինելու, իսկ մյուսը՝ լավ լինելու պատճառն է»:

114. Ἀλέξανδρος ὁ βασιλεὺς βαρύ τι ἐπιταττούσης αὐτῷ τῆς μητρὸς Ὀλυμπίαδος, ἔφη· ὦ μῆτερ, πικρόν γε ἐνοίκιον τῆς ἐννεαμήνου με ἀπαιτεῖς (Max. 23.25/26, CP 3.414) – Ալեքսանդր թագավորը, երբ Օլիմպիադա մայրը մի ծանր բան էր կարգադրում իրեն, ասաց. «Ո՛վ մայր, ինն ամսվա համար դառը վարձ ես պահանջում»:

115. *Εὐριπίδου*. Ὅστις δὲ τοὺς τέκοντας ἐν βίῳ σέβει, | οὗτος ἐστὶ καὶ ζῶν καὶ θανὼν θεοῦ φίλος (Max. 23.29/30, CP 4.182) – *Եվրիպիդեսի*. Ով կյանքի ընթացքում պատվում է ծնողներին, նա և՛ կյանքում, և՛ մահից հետո աստծո բարեկամն է:

116. *Πλάτωνος*. Πλάτων θρασυνόμενον ἰδών τινα πρὸς τὸν πατέρα, οὐ παύσῃ, μειράκιον, εἶπε, τούτου καταφρονῶν, δι' ὃν μέγα φρονεῖν ἀξιοῖς; (Max. 23.22/22, CP 4.184[84]) – *Պլատոնի*. Պլատոնը, տեսնելով մեկին, որ անպատկառ էր հոր հանդեպ, ասաց. «Ձե՞ս դադարելու, պատանի, արհամարհել նրան, ում շնորհիվ պիտի հպարտանայիր»:

117. *Ἐκ τῶν Ἐπικτήτου ἐγχειρίδων καὶ Σωκράτους*. Τοὺς υἱοὺς σπούδαζε πεπαιδευμένους μᾶλλον ἢ πλουσίους καταλιπεῖν (Max. 23.31/33, CP 5.23) –

---

[82] Տե՛ս Stobaeus 3. 34. 17:
[83] Տե՛ս Stobaeus 4. 26. 36:
[84] Տե՛ս Stobaeus 4. 25. 43:

Էպիկտետոսի «Զեռնարկից» և Սոկրատեսից. **Ձգտիր ավելի շուտ կրթված, քան հարուստ որդիներ թողնել:**

118. Σόλων ἐρωτηθεὶς διὰ τί κατὰ τῶν τυπτόντων τοὺς πατέρας ἐπιτίμιον οὐχ ὥρισεν, ἔφη "ὅτι οὐχ ὑπέλαβον τοιούτους τινὰς ἔσεσθαι" (Max. 23.35/37) – **Երբ նույն (Սոլոնին) հարցրին, թե ինչու հայրերին ծեծողների համար պատիժ չի սահմանել, ասաց. «Որովհետև չէի ենթադրում, թե այդպիսիք կլինեն»:**

119. Υἱῷ καὶ θυγατρὶ μὴ προσμειδιάσῃς, ἵνα μὴ ὕστερον δακρύσῃς (Max. 23.36/38) – **Որդուդ կամ դստերդ մի՛ ժպտա, որ հետո չարտասվես:**

120. Τὰ μὲν ξύλα τὸ πῦρ αὔξοντα ὑπ' αὐτοῦ τοῦ πυρὸς καταναλίσκεται, ὁ δὲ πλοῦτος τρέφων τοὺς κόλακας ὑπ' αὐτῶν τούτων διαφθείρεται (Max. 11.15/15 [Plut.], CP 3.38[85]) – **(Պլուտարխոս) Փայտը, կրակը սաստկացնելով, հենց այդ կրակից է սպառվում, հարստությունն էլ, սնելով ծնողներին, հենց նրանց ձեռքով է կործանվում:**

121. Λαγῷ μὲν κύνα, φίλῳ δὲ κόλακα φύσει πολέμιον ἡγητέον (Max. 11.17/17 [Plut.], CP 3.58) – **(Պլուտարխոս) Նապաստակը շանը, իսկ բարեկամը՝ ծնողին պիտի թշնամի համարի:**

122. *Πυθαγόρου.* Χαίρειν χρὴ τοῖς ἐλέγχουσιν ἢ τοῖς κολακεύουσιν. οἱ μὲν γὰρ λυποῦντες διεγείρουσιν, οἱ δὲ ὡς δ' ἐκλύουσι καὶ σκελίζουσιν[86] (Max. 11.19/19, CP 4.65) – *Պյութագորասի.* **Պետք է ավելի շատ ուրախանալ հանդիմանողների, քան ծնողների համար, քանզի նրանք վշտացնելով սթափ են պահում, իսկ սրանք թուլացնում են ու ստիպում սայթաքել:**

123. *Διογένους.* Ἐπὶ τῆς κολακείας ὥσπερ ἐπὶ μνήματος, αὐτὸ μόνον τὸ ὄνομα τῆς φιλίας ἐπιγέγραπται (Max. 11.23/30, CP 3.389[87]) – *Դիոգենեսի.* **Ծննաքի վրա, ինչպես մահարձանի, միայն բարեկամության անունն է գրվում:**

124. Ἐρωτηθείς τί τῶν θηρίων κάκιστα δάκνει, ἔφη· τῶν μὲν ἀγρίων συκοφάντης, τῶν δὲ ἡμέρων, κόλαξ (CP 3.430) – **Երբ հարցրին, թե գազաններից ո՞րն է ամենից դաժանորեն կծում, ասաց. «Վայրիներից՝ զրպարտողը, ընտանիներից՝ ծնողը»:**

Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθείς, "τί τῶν θηρίων κάκιστα βλάπτει;" ἔφη "τῶν μὲν ἀγρίων συκοφάντης, τῶν δὲ ἡμέρων, κόλαξ" (Max. 11.24/31 [Diog.]) –

---

[85] Տե՛ս Stobaeus 3. 4. 9:

[86] CP ὡς δ' ἐχθρῶν χείρονας ἐκτρέπου τοὺς κολακεύοντας – **վանի՛ր ծնողներին, ասես թշնամիներից վատը լինեն**

[87] Տե՛ս Stobaeus 3. 14. 14:

(Դիոգենես) Նույն մարդը, երբ նրան հարցրին, թե գազաններից ո՞րն է ամենից դաժանորեն վնասում, ասաց. «Վայրիներից՝ զրպարտողը, ընտանիներից՝ բնողը»:

125. Κράτης πρὸς νέον πλούσιον πολλοὺς κόλακας ἐπισυρόμενον, εἶπεν "νεανίσκε, ἐλεῶ σου τὴν ἐρημίαν" (Max. 11.27/34, CP 3.499[88]) – Կրատեսն ասաց բազում բնողների գրավող հարուստ երիտասարդին. «Պատանի, կարեկցում եմ ոն միայնությանը»:

126. *Δημοσθένους*. Οὔτε σῖτον ἄριστον ἐκ τοῦ καλλίστου πεδίου κρίνομεν ἀλλὰ τὸν εὔθετον πρὸς τὴν τροφήν, οὔτε ἄνδρα σπουδαῖον ἢ φίλον εὔνουν τὸν ἐξ ἐπιφανοῦς ὄντα γένους, ἀλλὰ τὸν ὑπάρχοντα τῷ τρόπῳ κρείττονα (Max. 56.11/11, CP 3.385[89]) – *Դեմոսթենեսի*. լավագույն ցորեն ենք համարում ոչ թե ամենագեղեցիկ դաշտից [եկածը], այլ՝ սննդին ամենահարմարը, այդպես էլ առաքինի այր ու բարեսիրտ ընկեր՝ ոչ թե նրան, որ երևելի տոհմից է, այլ նրան, ով ավելի լավ բնավորություն ունի:

127. *Διογένους*. Πυνθανομένου τινὸς τίνες τῶν ἀνθρώπων εὐγενέστατοι ἔφη "οἱ καταφρονοῦντες πλούτου, δόξης, ἡδονῆς, ζωῆς, τῶν δὲ ἐναντίων ὑπεράνω ὄντες πενίας, ἀδοξίας, πόνου, θανάτου" (Max. 56.13/13[90]) – *Դիոգենեսի*. երբ մեկը հարցրեց նրան, թե որ մարդիկ են ամենից ազնվատոհմիկ, նա ասաց. «Որոնք արհամարհում են հարստությունը, փառքը, հաճույքը, կյանքը և վեր են հակառակ բաներից՝ աղքատությունից, անփառությունից, ցավից, մահից»:

128. *Εὐριπίδου*. Οὐδὲν ἡ εὐγένεια πρὸς τὰ χρήματα· | τὸν γὰρ κάκιστον πλοῦτος εἰς πρώτους ἄγει (Max. 56.14/14, CP 3.527[91]) – *Եվրիպիդեսի*. Ազնիվ ծագումը որ մի առնչություն չունի փողի հետ, բանզի հարստությունը ամենաստոր մարդուն առաջինների շարքին է դասում:

129. Θεοπέμπτου. Εὐγενεῖς εἶναι νόμιζε μὴ τοὺς ἐκ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν γεγεννημένους, ἀλλὰ τοὺς καλὰ καὶ ἀγαθὰ προαιρουμένους (Max. 56.17/17) – *Թեոպեմպտոսի*. Ազնվազարմ համարիր ոչ թե լավագույններից[92] ծնվածներին, այլ նրանց, ովքեր գերադասում են գեղեցիկ ու բարի գործեր:

---

88 Տե՛ս Stobaeus 3. 14. 20:
89 Տե՛ս Stobaeus 4. 29a. 23:
90 Տե՛ս Stobaeus 4. 29a. 19:
91 Տե՛ս Stobaeus 4. 31b. 35:
92 Բառացի՝ գեղեցիկ ու բարի (մարդկանցից):

130. *Ζήνωνος*. Ὁ αὐτὸς ἔφη μὴ δεῖν ζητεῖν τοὺς ἀνθρώπους εἴ τινες ἐκ μεγάλης πόλεώς εἰσιν, ἀλλ' εἰ μεγάλης πόλεως ἄξιοι (Max. 56.18/18, CP 6.63) – *Զենոնի*. Նույն մարդն ասում էր, որ պետք չէ ֆնթել մարդկանց՝ արդյո՞ք մեծ քաղաքից են, այլ արդյո՞ք արժանի են մեծ քաղաքի:

131. *Θεσπίδου*. Ἐπὶ προγόνων εὐγενείᾳ μηδεὶς ἐγκαυχάσθω· πηλὸν γὰρ ἔχουσι πάντες τοῦ γένους προπάτορα· καὶ οἱ ἐν πορφυρίδι καὶ βύσσῳ τρεφόμενοι, καὶ οἱ ἐν πενίας ἀβύσσῳ δαπανώμενοι (Max. 56.19/19) – *Թեսպիսի*. Թող ոչ ոք չպարծենա նախնիների ազնվատոհմությամբ, քանզի բոլորը կավն ունեն որպես տոհմի նախահայր՝ թե՛ նրանք, որ սնվում են ծիրանի ու բեհեզ հագած, թե՛ նրանք, որ ֆյուծվում են աղքատության անդունդի մեջ:

132. Σώστρατος ὁ αὐλητὴς ὀνειδιζόμενος ὑπό τινος ὡς γονέων ἀσήμων εἶναι εἶπε· "καὶ μὴν διὰ τοῦτο μᾶλλον ὤφειλον θαυμάζεσθαι, ὅτι ἀπ' ἐμοῦ τὸ γένος ἄρχεται" (Max. 56.23/24, CP 3.495[93]) – Երբ մեկը նախատեց փողահար Սոստրատոսին, որ անհայտ ծնողներից է, նա ասաց. «Հենց նրա համար պետք է ավելի հիացմունքի արժանանամ, որ ինձանից է տոհմս սկիզբ առնում»:

Համմո. Σωκράτης ὁ φιλόσοφος θαυμαζόμενός τινα διατρεπόμενον ἐπὶ τῷ ἀδόξων γονέων γεγονέναι, θάρρει, ἔφη, ἐὰν γὰρ σὺ ἀστεῖος γένῃ, ἀπὸ σοῦ τὸ γένος ἀριθμηθήσεται (CP 3.121) – Սոկրատես փիլիսոփան, զարմանալով մեկի վրա, որ շփոթված էր անհայտ ծնողներից ծնված լինելու պատճառով, ասաց. «Սրտապնդվի՛ր, քանի որ եթե կարևոր մարդ դառնաս, ֆեզանից են տոհմդ հաշվելու»:

133. *Σκληρίου*. Πολλοῖσι θνητῶν ἡ μὲν ὄψις εὐγενής, | ὁ νοῦς δ' ἐν αὐτῇ δυσγενὴς εὑρίσκεται (Max. 56.20/20[94]) – *Սկլերիոսի*. Շատ մարդկանց տեսքը տոհմիկ է, բայց միտքը, պարզվում է՝ ստորածնունդ:

134. *Ἐπιχάρμου*. Πνίγομ' ὅταν εὐγένειαν οὐδὲν ὢν κακῶς[95] | λέγῃ τις αὐτὸς δυσγενὴς ὢν τῷ τρόπῳ. | τίς γὰρ κατόπτρῳ καὶ τυφλῷ κοινωνία; (Max. 56.21/21[96]) – *Էպիքարմոսի*. Խեղդվում եմ, երբ մեկն ինքը բարոյով ստորածնունդ լինելով, չարաբար ասում է, որ տոհմիկությունը ոչինչ է: Ի՞նչ ընդհանուր բան կա հայելու և կույրի միջև:

93 Տե՛ս Stobaeus 4. 29a. 14:
94 Տե՛ս Stobaeus 3. 2. 7:
95 Stobaeus 4. 30. 6. καλῶς
96 Տե՛ս Stobaeus 4. 30. 6:

135. Ὅπερ ἂν σιωπᾶσθαι βούλῃ, ἐξείπῃς μηδενί· ἢ πῶς παρά τινος ἀπαιτήσεις τὸ πιστὸν τῆς σιωπῆς, ὃ μὴ παρέσχες σεαυτῷ; (CP 3.73).

Πλουτάρχου. Ὅπερ ἂν σιωπᾶσθαι βούλῃ, μηδενὶ εἴπῃς· ἢ πῶς παρά τινος ἀπαιτήσεις τὸ πιστὸν τῆς σιωπῆς, ὃ μὴ παρέσχες σεαυτῷ; (Max. **20.16/16**) – ***Պլուտարքոսի***. **Ինչի մասին որ ուզում ես, որ լռեն, ոչ մեկին չասես: Կամ ինչպե՞ս ես մեկից պահանջելու հավատարմություն լռությանը, որն ինքդ ես չես տվել:**

136. Τὸ σιωπᾶν δ' οὐ μόνον ἄδιψον, ὥς φησιν Ἱπποκράτης, ἀλλὰ καὶ ἄλυπον καὶ ἀνώδυνον (Max. **20.17/17**[97]) – **Լռելը ոչ միայն անծարավ է, ինչպես Հիպպոկրատեսն է ասում, այլև անվիշտ ու անցավ:**

137. Ζήνων. Ὅτι ξένοι τινὲς ἐν συμποσίῳ παρόντες φιλοφρονούμενοι Ζήνωνα προπιόντες αὐτῷ, ἤροντο ἡσυχίαν ἄγοντα "περὶ σοῦ τί χρὴ λέγειν, ὦ Ζήνων, τῷ βασιλεῖ", κἀκεῖνος ἔφη "ἄλλο μηδέν, ἢ ὅτι πρεσβύτης ἐστὶν ἐν Ἀθήναις παρὰ ποτὸν σιωπᾶν δυνάμενος" (Max. **20.-/24**) – ***Զենոն***. **Ինչ-որ հյուրեր, որ ներկա էին գինարբուքին, մոտենալով Զենոնին և ողջունելով նրան, մինչ նա լուռ էր, հարցրին նրան. «Զենոն, ի՞նչ է պետք ասել ֆո մասին թագավորին», նա էլ ասաց. «Ուրիշ ոչինչ, բայց միայն այն, որ Աթենքում մի ծերունի կա, որ կարող է խմելիս լռել**[98]**»:**

139. *Ἀριστοτέλους*. Ὁ μὴ εἰδὼς σιωπᾶν οὐκ οἶδε διαλέγεσθαι (Max. **20.27/35**, CP **3.98**) – ***Արիստոտելի***. **Նա, ով չգիտի լռել, չգիտի զրույց վարել:**

140. Ἀριστοτέλης[99] ἐρωτηθεὶς ὑπό τινος "τί δυσκολώτατόν ἐστιν ἐν τῷ βίῳ;" εἶπε "τὸ σιωπᾶν ἃ μὴ δεῖ λαλεῖν" (Max. **20.28/36**, CP **3.112**[100]) – **Երբ Արիստոտելին մեկը հարցրեց. «Ի՞նչն է կյանքում ամենադժվար բանը», ասաց. «Լռել այն բաների մասին, որոնց մասին պետք չէ խոսել»:**

141. *Ἰσοκράτους*. Ἐρωτηθεὶς "διὰ ποῖαν αἰτίαν τοὺς ἄλλους διδάσκων λέγειν, αὐτὸς σιωπᾷς;" ἔφη "καὶ γὰρ ἡ ἀκόνη αὕτη μὲν οὐ τέμνει, τὰ δὲ ξίφη ὀξέα ποιεῖ (Max. **20.29/37**, CP **3.160**) – ***Իսոկրատեսի***. **Երբ նրան հարցրին, թե՝ «Ի՞նչն է պատճառը, որ ուրիշներին խոսել սովորեցնելով, ինքդ լռում ես», նա ասաց. «Հեսանն էլ ինքը չի կտրում, բայց սրում է թուրը»:**

142. *Ἰσοκράτους*. Δύο ποιοῦ καιροὺς τοῦ λέγειν, ἢ περὶ ὧν οἶσθα σαφῶς, ἢ περὶ ὧν ἀναγκαῖον εἰπεῖν· ἐν τούτοις γὰρ μόνοις ὁ λόγος τῆς σιγῆς κρείτ-

---

97 Տե՛ս Stobaeus 3. 19. 7:

98 Հմմտ. «… ծեր ոմն է յԱթէնս, ըմպելոյ բաժակի՝ լռելոյ ունի կարողութիւն», *Սոփերք*, հ. Ա, էջ 36:

99 Max. Ὁ αὐτὸς

100 Տե՛ս Stobaeus 3. 41. 8:

των, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις ἄμεινον σιγᾶν ἢ λέγειν (Max. 20.-/38, CP 4.131[101]) – *Խոկրատեսի*. Խոսելու երկու առիթ ստեղծիր՝ կամ այն բանի մասին, որ լավ գիտես, կամ ինչի մասին անհրաժեշտ է խոսել: Միայն այս դեպքերում է խոսելը լռելուց լավ, իսկ մնացածներում ավելի լավ է լռել, քան խոսել:

143. *Σωκράτους*. Φαύλου ἀνδρὸς καθάπερ κυνὸς σιγηροῦ δεῖ τὴν σιγὴν μᾶλλον <ἢ> τὴν φωνὴν εὐλαβεῖσθαι (Max. 20.31/40, CP 3.227) – *Սոկրատեսի*. Պետք է ավելի զգուշանալ չար այրի, ինչպես լռակյաց շան, լռությունից, քան ձայնից:

144. Θεόφραστος ὁ Περιπατητικὸς φιλόσοφος ἐν συμποσίῳ νεηνίσκον τινὰ βλέπων ἡσυχίαν ἔχοντα, εἶπεν· "εἰ μὲν ἀπαίδευτος ὢν σιωπᾷς, πεπαιδευμένος ὑπάρχεις, εἰ δὲ πεπαιδευμένος, ἀπαιδεύτως σιωπᾷς (Max. 20.33/42, CP 3.465) – Պերիպատետիկյան փիլիսոփա Թեոփրաստեսը, գինարբուքի ժամանակ տեսնելով մի լռող պատանու, ասաց. «Եթե դու կրթված չլինելով ես լռում, ուրեմն կիրթ ես, իսկ եթե կրթված լինելով՝ անկիրթ ես լռում[102]»:

145. *Πιττάκου*. Ὃ μέλλεις ποιεῖν, μὴ λέγε· ἀποτυχὼν γὰρ καταγελασθησῃ (Max. 20.36/45, CP 3.518[103]) – *Պիտտակոսի*[104]. չասես, թե ինչ ես պատրաստվում անել, հանգի եթե վրիպես, ծաղրի կենթարկվես:

146. *Σοφοκλέους*. Κλέπτων δ' ὅταν τις ἐμφανῶς ἐφευρεθῇ, | σιγᾶν ἀνάγκη, κἂν καλὸν φέρῃ στόμα (Max. 20.37/46, CP 3.521[105]) – *Սոֆոկլեսի*. Երբ մեկը բռնվում է բացեիբաց գողություն անելիս, պիտի լռի, անգամ եթե ճարտար լեզու ունի:

147. Ξενοκράτης διαιρῶν ἕκαστον μέρος τῆς ἡμέρας εἰς πρᾶξίν τινα καὶ τῇ σιωπῇ μέρος ἀπένειμεν (Max. 20.39/48, CP 3.522[106]) – Քսենոկրատեսը, օրվա ամեն մասը բաժանելով որևէ գործի, լռությանն էլ էր մաս հատկացնում:

148. Λυκοῦργος πρὸς τὸν εἴποντα[107] "διὰ τί Λακεδαιμόνιοι τὴν βραδυλογίαν ἀσκοῦσιν;" εἶπεν "ὅτι ἐγγύς εἰσὶ τοῦ σιγᾶν" (Max. 20.41/50, CP 3.540)

---

101 Տե՛ս Stobaeus 3. 34. 6:

102 Հմմտ. «… ապա թէ խրատեալ իցես, անխրատաբար լռես», *Սոփերք*, հ. Ա, էջ 37 (= εἰ δὲ πεπαιδευμένος, ἀπαιδεύτως σιωπᾷς):

103 Տե՛ս Stobaeus 3. 1. 172:

104 Հմմտ. «Պիտտակոս ասէ… », *Սոփերք*, հ. Ա, էջ 37 (= εἰ δὲ πεπαιδευμένος, ἀπαιδεύτως σιωπᾷς):

105 Տե՛ս Stobaeus 3. 24. 4:

106 Տե՛ս Stobaeus 3. 33. 11:

107 CP + αὐτῷ

– Լիկուրգոսը մի մարդու, որը հարցրեց նրան. «Ինչո՞ւ են լակեդեմոնացիները էշախոսություն պարապում», ասաց. «Որովհետև այն մոտ է լռելուն»:

149. *Δημοκρίτου.* Θεασάμενός τινα πολλὰ ἀπαίδευτα διαλεγόμενον ἔφη "οὐ λέγειν μοι δοκεῖ δυνατός, ἀλλὰ σιωπᾶν ἀδύνατος" (Max. 20.42/51) – *Դեմոկրիտոսի.* Տեսնելով մեկին, որ շատ էր անկիրթ խոսում, ասաց. «Ինձ թվում է, որ սա ոչ թե կարող է խոսել, այլ անկարող է լռել»:

150. *Σόλωνος.* Σφραγίζου τοὺς μὲν λόγους σιγῇ, τὴν δὲ σιγὴν καιρῷ (Max. 20.44/53, CP 4.134[108]) – *Սոլոնի.* Կնիքիր խոսքերդ լռությամբ, իսկ լռությունդ՝ ժամանակով[109]:

151. Ἡ σιγὴν καίριον ἔχειν δεῖ ἢ λόγον ὠφέλιμον (Max. 20.44/53, CP 6.72[110]) – Պետք է կամ տեղին լռություն ունենալ, կամ պիտանի խոսք:

152. Ὀνειδιζόντος αὐτῷ τινος, ὅτι τὸ στόμα δυσῶδες εἶχε "πολλὰ γὰρ" εἶπεν "αὐτῷ τῶν ἀπορρήτων ἐγκατεσάπη" (Max. 20.47/59 [Demosth.][111]) – (Դեմոսթենես.) Երբ մեկը նրան նախատեց, որ գարշահոտ բերան ունի, ասաց. «Որովհետև նրա մեջ անճառելի բաներից շատերը փտել են»:

153. *Ζαλεύκου.* Ὧδ' ἡμῖν παρηγγέλθω πᾶσι τοῖς τοιούτοις πολίταις καὶ πολίτισι καὶ συνοίκοις, μεμνῆσθαι θεὸν ὡς ὄντα καὶ δίκας ἐπιπέμποντα τοῖς ἀδίκοις, καὶ τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίνεται τὸ τέλος ἑκάστῳ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. πᾶσι γὰρ ἐμπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλοισι τελευτᾶν μεμνημένοις ὧν ἠδικήσασι, καὶ ὁρμὴ τοῦ βούλεσθαι πάντα πεπρᾶχθαι δικαίως αὐτοῖς (Max. 39.-/19) – *Զալևկոսի.* Այսպես պատվիրվեց մեզ՝ բոլոր այդպիսի հաղաքացիներիս, հաղաքացուհիներիս և դրացիներիս հիշել աստծուն, որը կա և անարդարներին դատաստանի է ենթարկում, և աչքի առաջ ունենալ այն պահը, երբ ամեն մեկի կյանքից հեռանալու վախճանն է լինում: Քանզի բոլորին, որ մեռնելու են, ապաշխարություն է վրա հասնում, երբ հիշում են իրենց անիրավ արարքները, և ամեն բան արդար անելու ցանկության ձգտում:

154. *Πλουτάρχου.* Τὰ μὲν φυτὰ ἀπὸ τῆς ῥίζης, ἡ δὲ δόξα ἀπὸ[112] λήψεως αὔξει (Max. 39.14/14, CP 3.56) – *Պլուտարքոսի.* Բույսերն աճում են արմատից, իսկ փառքը՝ (առաջին անգամ) այն ստանալուց:

---

108 Տե՛ս Stobaeus 3. 1. 172:
109 Հմմտ. «… և զրուցիւն ժամանակաւ», *Առակք,* ճ. Ա, էջ 38:
110 Տե՛ս Stobaeus 3. 34. 8:
111 Տե՛ս Stobaeus 3. 41. 6. վերագրված է Եվրիպիդեսին:
112 CP + τῆς πρώτης

155. *Ἀριστοτέλους*. Ἀξίωμα μέγιστόν ἐστιν οὐ τὸ κεχρῆσθαι τιμαῖς, ἀλλὰ τὸ ἄξιον ἑαυτὸν εἶναι νομίζεσθαι (Max. **39.17/17**, CP **3.96**) – *Արիստոտելի*. **Մեծագույն արժանիքը ոչ թե պատիվներից օգտվելն է, այլ դրանց արժանի համարվելը:**

156. *Ἰσοκράτους*. Ὧν τὰς δόξας ζηλοῖς, τούτων καὶ τὰς ἀγαθὰς πράξεις (Max. **39.18/18**, CP **3.175**) – *Իսոկրատեսի*. **[Գտիր] նրանց բարի գործերին, որոնց փառին ես ձգտում:**

157. Ἐκ τοῦ βίου κράτιστον ἐστιν ὑπεξελθεῖν, ὡς ἐκ συμποσίου, μήτε διψῶντα, μήτε μεθύοντα (Max. **65.15/16** [Arist.], CP **3.108**) – *Արիստոտելի*. **Ամենից լավ է կյանքից հեռանալ, ինչպես խնջույքից՝ ոչ ծարավ, ոչ էլ հարբած:**

158. Ὁ ἐν νόσῳ διαθήκας γράφων παραπλήσια πάσχει τοῖς ἐν χειμῶνι θαλαττίῳ εὐτρεπίζειν ἀρχομένους τὰ τῆς νεὼς ὅπλα (Max. **65.17/15** [Arist.], CP **3.109**) – **Հիվանդության ժամանակ կտակ գրողը նման բանի է ենթարկվում, ինչ և նրանք, որ փոթորկոտ ծովում սկսում են կարգի բերել նավասարքը:**

159. *Κλειτάρχου*. Κρεῖσσον ἀποθανεῖν ἢ δι' ἀκρασίας ψυχὴν ἀμαυρῶσαι (Max. **65.19/18**, CP **3.220**[113]) – *Կլիտարքոսի*. **Ավելի լավ է մեռնել, քան հոգին մթագնել շվայտությամբ:**

160. Ἄμασις, ὁ Αἰγυπτίων βασιλεύς, φίλῳ ἀποβαλόντι υἱὸν γράφων παραμυθητικῶς εἶπεν· "εἰ ὅτε οὐδέποτε ἦν, οὐκ ἐλυποῦ, μηδὲ νῦν, ὅτε μηκέτι ἔστι, λυπηθῇς" (Max. **65.22/21**, CP **3.367**[114]) – **Եգիպտացիների թագավոր Ամասիսը որդուն կորցրած իր ընկերոջը մխիթարական նամակ գրելիս ասաց. «Երբ նա դեռ չկար, դու չէիր սգում, ոչ էլ հիմա սգա, երբ նա այլևս չկա»:**

161. Διογένης ὁ Κυνικός, ὀδυρομένου τινὸς ὅτι ἐπὶ ξένης ἔμελλε τελευτᾶν, εἶπεν "τί ὀδύρῃ, ὦ μάταιε; πανταχόθεν γὰρ ὁδὸς ἡ αὐτὴ εἰς ᾅδου" (Max. **65.23/22**, CP **3.459**) – **Կինիկյան Դիոգենեսը, երբ մեկը ողբում էր, որ օտարության մեջ է մեռնելու, ասաց. «Ի՞նչ ես ողբում, ո՛վ անմիտ, չէ՞ որ ամեն տեղից նույն ճանապարհն է դեպի Հադես»:**

162. *Εὐριπίδου*. Ἐχρῆν γὰρ ἡμᾶς σύλλογον ποιουμένους | τὸν φύντα θρηνεῖν εἰς ἃ ἔρχεται κακά, | τὸν δ' θανόντα καὶ πόνων πεπαυμένον | χαίροντας εὐφημούντας ἐκπέμπειν δόμων (Max. **65.29/33**) – *Եվրիպիդեսի*. **Մենք պիտի ժողով անելով ծնվողին ողբայինք՝ թե ինչ չարիքների մեջ է գալիս, իսկ**

[113] Տե՛ս Stobaeus 3. 17. 26:
[114] Տե՛ս Stobaeus 4. 56. 32:

մեռած ու տխնամից ազատված մարդուն ուրախացած հանդիսավոր հուղարկավորելիս տնից:

163. *Ἐπίκουρου*. Πρὸς μὲν τἆλλα δυνατὸν ἀσφάλειαν πορίσασθαι, χάριν δὲ θανάτου πάντες ἄνθρωποι πόλιν ἀτείχιστον οἰκοῦμεν (Max. 65.30/34, CP 3.474[115]) – *Էպիկուրոսի*. Այլ բաների համար հնարավոր է անվտանգություն ապահովել, բայց մահվան հետևանքով մարդիկ՝ մենք բոլորս, բնակվում ենք անպարիսպ քաղաքում»:

164. Τί ἐστι θάνατος; Αἰώνιος ὕπνος, ἀνάλυσις σώματος … πλουσίων φόβος, πενήτων ἐπιθυμία (*Secundus* sententia 20) – «Ի՞նչ է մահը: Հավերժական հուն, մարմնի քայքայում… հարուստների վախ, աղքատների իղձ»[116]:

165. *Βίαντος*. Οὗτὸς θεασάμενος μάχαιραν ἐρριμμένην ἔφη "τίς σε ἀπόλεσεν ἢ τίνα σύ;" (Max. 65.37/42, CP 6.32) – *Բիասի*. Տեսնելով նետված մի թուր, նա ասաց. «Ո՞վ է քեզ կոբստյան մատնել, կամ դու ո՞ւմ»:

166. Ὁ αὐτὸς ἐπικαλουμένου τινὸς τὸν θάνατον ἐπί τινων[117] ἀπωλείᾳ ἔφη "τί[118] αὐτὸν καλεῖς, ἄνθρωπε, οὐκ ἂν μὴ καλέσῃς, ἥξει;" (Max. 65.38/43 [Bias], CP 6.52) – Երբ մեկը, զավակներ կորցրած՝ մահն էր կանչում, նույն մարդն ասաց. «Ի՞նչ ես կանչում, ա՛յ մարդ. եթե չկանչես, չի՞ գալու»:

167. *Σωκράτους*. εἰπόντος αὐτῷ τινος ὅτι "Ἀθηναῖοί θάνατον ἐψηφίσαντο κατὰ σοῦ", ἔφη "πρὸ αὐτῶν δὲ ἡ φύσις" (Max. 65.40/46, CP 6.154) – *Սոկրատեսի*. Երբ մեկը նրան ասաց. «Աթենացիները քեզ մահվան են դատապարտել», ասաց. «Նրանցից առաջ՝ բնությունը»:

168. Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς τίνα ἐστὶ τὰ ἐν ᾅδου, εἶπεν "οὔτε ἐγὼ πεπόρευμαι οὔτε τῶν ἐκεῖσέ τινι συντετύχηκα" (Max. 65.41/47, CP 6.214) – Երբ նույն մարդուն հարցրին, թե ինչ կա Հադեսում, նա ասաց. «Ոչ ես եմ գնացել այնտեղ, ոչ էլ հանդիպել եմ այնտեղից եկած մեկին»:

169. Ἀναξαγόρου. Δύο ἔλεγε διδασκαλίας εἶναι θανάτου, τόν τε πρὸ τοῦ γενέσθαι χρόνον καὶ τὸν ὕπνον (Max. 29.16/20) – *Անաքսագորասի*. Նա ասում էր, որ մահվանը վերաբերող երկու ուսմունք կա, մեկը՝ ծնվելուց առաջ եղած ժամանակն է, մյուսը՝ քունը:

170. Ἀμμω. ὅτε πλέων ἀκουσίως προσηνέχθη τῇ Κύπρῳ ὁ Ἀνάξαρχος, συλλαβὼν αὐτὸν καὶ εἰς ὅλμον βαλὼν ἐκέλευσε τύπτεσθαι σιδηροῖς ὑπέροις.

---

115 Տե՛ս Stobaeus 4. 51. 32:

116 Սոփերք Ա, էջ 70. «Ջի՞նչ է մահ: – Քուն հավիտենական… թշուառականաց իղձ… մեծատանց երկիւղ, աղքատաց պանծալի…»

117 CP τέκνων

118 CP εἰ

τὸν δ' οὐ φροντίσαντα τῆς τιμωρίας εἰπεῖν ἐκεῖνο δὴ τὸ περιφερόμενον, "πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δὲ οὐ πτίσσεις" (DL 9.59) – **Երբ… Անաքսարքոսն իր կամքի հակառակ ստիպված եղավ Կիպրոսում ափ դուրս գալ, (Նիկոկրեոնը) բռնեց նրան և, հավանգի մեջ գցելով, հրամայեց հարվածել երկաթե հարիչներով: Նա էլ, պատժից չմտահոգվելով, արտասանեց իր հանրահայտ խոսքերը. «Ծեծի՛ր Անաքսարքոսի պարկը, չէ՞ որ Անաքսարքոսին չես ծեծում»:**

171. Καυσιανοὶ τοὺς μὲν γεννωμένους θρηνοῦσι, τοὺς δὲ τελευτήσαντας μακαρίζουσιν (Max. 65.44/52[119]) – **Կավսիացիք[120] ողբում են ծնվողների համար և երանի տալիս վախճանվածներին:**

172. *Σέξτου*. Οἰκείων ζώντων μὲν ποιοῦ ἐπιμέλειαν, ἀπογενομένων δὲ δεῖ τὰ σώματα τῇ γῇ συμμεμίχθαι. τοῦτο γὰρ καὶ ὅσιον, οὐ γὰρ συνθάπτεται ψυχὴ τῷ σώματι, μάτην οὖν ὁ πολὺς πόνος περὶ τὰς τάφας (Max. 65.-/50) – ***Սեքստոսի***. **Երբ յուրայիններդ ողջ են, հոգ տար, իսկ երբ հեռանում են, պետք է մարմինները խառնվեն հողին, որովհետև դա բարեպաշտ է, քանի որ հոգին մարմնի հետ չի թաղվում, ուստի զուր է թաղման մասին շատ հոգալը:**

173. *Εὐρῑπίδου*. Τύμβῳ γὰρ οὐδεὶς πιστὸς ἀνθρώπων φίλος (Max. 65.36/40 [Soph.], CP 4B.13) – ***Եվրիպիդեսի***. **Ոչ ոք գերեզմանի հավատարիմ ընկերը չէ:**

174. Διογένης ἐρωτηθεὶς πῶς ἂν τις πολιτεύηται, ἔφη "καθάπερ πυρί, μήτε λίαν ἐγγὺς εἶναι, ἵνα μὴ κατακαῇ, μήτε πόρρω, ἵνα ῥιγώσῃ" (Max. 9.44/47) – **Երբ Դիոգենեսին հարցրին, թե ինչպես պիտի մարդ բաղաքական կյանք վարի, ասաց. «Ինչպես կրակի հետ [վարվելիս]՝ ոչ շատ մոտենա [իշխանավորին], որ չայրվի, ոչ էլ հեռանա, որ չսառչի»:**

Ἐρωτηθεὶς πῶς ἂν πολιτεύηται τις ἐπὶ ἐξουσίᾳ, ἔφη· καθάπερ πυρί, μήτε λίαν ἐγγὺς ἵνα κατακαῇς, μήτε πόρρω ἵνα ῥιγώσῃς (CP 3.432) – **Երբ նրան հարցրին, թե ինչպես պիտի մարդ վերաբերվի իշխանությանը, ասաց. «Ինչպես կրակին՝ ոչ շատ մոտենա, որ չայրվի, ոչ էլ հեռանա, որ չսառչի»:**

175. *Ἀγάθωνος*. Τὸν ἄρχοντα τριῶν δεῖ μεμνῆσθαι· πρῶτον μὲν ὅτι ἀνθρώπων ἄρχει, δεύτερον ὅτι κατὰ νόμους ἄρχει, τρίτον ὅτι οὐκ ἀεὶ ἄρχει (Max. 9.61/64, CP 3.550[121]) – ***Ագաթոնի***. **Իշխողը պիտի երեք բան հիշի. առաջին՝ որ մարդկանց է իշխում, երկրորդ՝ որ ըստ օրենքների է իշխում, երրորդ, որ հավերժ չի իշխում:**

---

[119] Տե՛ս Stobaeus 4. 52b. 44:

[120] Այս արտասովոր բառը հավանաբար ցեղանուն է:

[121] Տե՛ս Stobaeus 4. 5. 24:

177. *Ἐπικτήτου*. Εἰ βούλει σοι τὴν οἰκίαν εὖ οἰκεῖσθαι, μιμοῦ τὸν Σπαρτιάτην Λυκοῦργον. ὃν γὰρ τρόπον οὐ τείχεσι τὴν πόλιν ἔφραξεν, ἀλλ᾽ ἀρετῇ τοὺς ἐνοικοῦντας ὠχύρωσε καὶ διὰ παντὸς ἐτήρησεν ἐλευθέραν τὴν πόλιν. οὕτω καὶ σὺ μὴ μεγάλην αὐλὴν περίβαλε καὶ πύργους ὑψηλοὺς ἀνίστα, ἀλλὰ τοὺς ἐνοικοῦντας εὐνοίᾳ καὶ πίστει καὶ φιλίᾳ στήριξε (Max. **9.66/69**, CP **4.6**[122]) – *Էպիկտետոսի*. **Եթե ուզում ես, որ տունդ լավ կառավարվի, ընդօրինակիր սպարտացի Լիկուրգոսին, ֆանի որ նա չի պարսպապատել ֆաղաքը պատերով, այլ բնակիչներին առաքինությամբ է ամրացրել և մշտապես ֆաղաքը ազատ պահել: Այդպես դու էլ մեծ բակ մի՛ ցանկապատիր ու բարձր աշտարակներ մի՛ կանգնեցրու, այլ բնակիչներին ամրացրու բարեմտությամբ, հավատով ու սիրով:**

CP + καὶ οὐδὲν εἰς αὐτὴν εἰσλεύσεται βλαβερόν, οὐδ᾽ ἂν τὸ σύμπαν τῆς κακίας παρατάξηται στῖφος – **Եվ ոչ մի վնասակար բան նրա մեջ չի մտնի, և մի ամբողջ չարիքի զորք նրա դեմ չի շարվի:**

178. Δεινὸν καὶ χαλεπώτατον τοὺς χείρους τῶν βελτιόνων ἄρχειν καὶ τοὺς ἀνοητοτέρους τοῖς φρονιμωτέροις προστάττειν (Max. **9.68/71**, CP **5.41**) – **Անհավոր է ու շատ տանջալից, երբ վատերն իշխում են ավելի լավերին և ավելի հիմարները կարգվում են ավելի խելացիների գլխին:**

179. Κότυς ὁ τῶν Θρᾳκῶν βασιλεὺς, Θηβαίων σεμνυνομένων ὅτι Λακεδαιμονίων ἡγήσαντο, ἐγώ φησίν, ἑώρακα χειμάρρους ποταμοὺς μείζους τῶν ἀενάων γενομένους, ἀλλ᾽ ὀλίγον χρόνον (Max. **9.70/73**, CP **6.97**) – **Թրակացիների թագավոր Կոտիսը, երբ թեբացիները պարծենում էին, թե իշխում են լակեդեմոնացիներին, ասաց. «Ես տեսել եմ, թե ինչպես են վարարած գետերը մշտահոսներից մեծ դարձել, սակայն մի կարճ ժամանակ»:**

180. Ὁ αὐτὸς ἐρωτηθεὶς τίνι καταλιμπάνεις τὸ βασίλειον, ἔφη τῷ δυναμένῳ (Max. **9.71/74** [Cotys], CP **6.100**) – **Երբ նույն մարդուն հարցրին, թե ում ես թողնում թագավորությունդ, ասաց՝ կարողին:**

196. Ἐπίχαρμος εἰπάτω· "νοῦς ὁρ�ᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά" (Clem. Alex. *Strom.* **2.5.24.4**) – **Էպիհարմոսը թող ասի. «Միտքն է տեսնում և միտքն է լսում, մնացյալը խուլ է ու կույր»:**

197. Ἁμμι. Πλάτωνος. Ἀρχὴ γνώσεως τῆς ἀγνοίας ἡ γνῶσις (Max. **56.19/20**) – *Պլատոնի*. **Գիտության սկիզբն անգիտության գիտությունն է:**

[122] Տե՛ս Stobaeus 3. 1. 363:

GOHAR MURADYAN

THE GREEK SOURCE OF THE *SAYINGS OF THE PHILOSOPHERS*

Key words: Sayings, translation from Greek, Corpus Parisinum, pseudo-Maximus the Confessor, thematic division, pagan sages.

The *Sayings of the Philosophers* (called sometimes *Sayings of Sages*) are extant in numerous Armenian manuscripts. Their contents, like those of the Greek gnomologia, strongly vary. Ruzanna Poghosyan's article in the present volume contains a critical edition of one of the recensions of that text, which she compiled on the basis of three 14th c. manuscripts. It consists of 200 sayings, divided into 23 thematic groups: the first section (1-10) has no subtitle, but could be entitled "Concerning prudence"; the rest are entitled as follows: "Concerning courage," "Concerning friends," "Concerning rulers," "Concerning swearing," "Concerning education," "Concerning fate," "Concerning conscience," "Concerning physicians," "Concerning evil women," "Concerning law," "Concerning care", "Concerning wealth," "Concerning drunkenness," "Concerning the honor of parents," "Concerning flattery," "Concerning noble birth," "Concerning silence," "Concerning judgement," "Concerning glory," "Concerning death," "Concerning rulers" (the same as the 4th section), "Concerning deity." Our search for their possible Greek sources led to the conclusion that the collection in question is a translation of a Greek original which belongs to the "family" of the collection called *Loci communes* ascribed to Maximus the Confessor (probably compiled in the 9th or early 10th c.), not to its long recension divided into 71 sections, but to an abridged recension. At least 175 sayings of the 200 in the Armenian version have parallels in that collection, the majority of them being exact translations from the Greek. 148 of the 175 are also present in the *Corpus Parisinum* which is regarded the main source of the *Loci communes*, 63 are also found in Stobaeus' *Anthology*, which in its turn is the source of the *Corpus Parisinum*. One saying finds a parallel in the collection of Secundus the Silent philosopher, and another in the *Lives of Philosophers* of Diogenes Laertius. In the case of the remaining three entries we have failed to find Greek parallels.

The last section, "Concerning deity" (181-200) does not correspond to this general picture. Entries 188-200 were probably added later, from the *Book of Chreia* (*Գիրք պիտոյից*, with some different readings), whereas it is difficult to determine the origin of the rest. These sayings are ascribed to the philosopher Hermes, to Virgil, Aristotle, Socrates, Sophocles, Solon, Plato, and Epicharmus, and also to the mysterious Aṛiskos, T'elos, and P'ilistok'os (in all probability, these are corrupted names). These sayings have Christian content, in contrast with the pagan character of the rest of the collection.

The article contains the above-mentioned Greek parallels with the Armenian sayings (the identical numbering helps finding parallel entries), accompanied by their translation into modern Armenian.

ГОАР МУРАДЯН

ГРЕЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК ДРЕВНЕАРМЯНСКИХ «ИЗРЕЧЕНИЙ ФИЛОСОФОВ»

Ключевые слова: Изречения, перевод с греческого, «Парижский корпус», псевдо-Максим Исповедник, тематическое деление, языческие мудрецы.

«Изречения философов» (иногда такие сборники называются «Изречения мудрецов») сохранились во множестве армянских рукописей. Их состав и содержание, как и в греческих гномологиях, сильно варьируется. В статье Рузанны Погосян в данном номере журнала помещен составленный ею критический текст одного из вариантов сборника изречений на основе трех рукописей XIV века. Он состоит из двухсот изречений, разделенных на 23 тематических раздела: подзаголовок первого раздела (1-10) отсутствует, но его можно было бы назвать «О рассудительности»; остальные озаглавлены: «О мужестве», «О друзьях», «О правителях», «О клятве», «Об образовании», «О судьбе», «О признании», «О врачах», «О злых женах», «О законе», «О попечении», «О богатстве», «О пьянстве», «О почитании отцов», «О лести», «О благородстве», «О молчании», «О суждении», «О славе», «О смерти», «О правителях» (та же тема, что и 4-ая группа), «О божестве». Поиски их возможных греческих источников привели нас к тому, что собрание является переводом греческого сборника, относящегося к «семейству» Loci communes, приписываемого Максиму Исповеднику (предположительно IX век или начало X), но не полной его версии, состоящей из 71-го раздела, а какого-то сокращенного варианта. По крайней мере 175 из двухсот армянских высказываний имеют параллели с изречениями в этом сборнике, а многие являются их дословным переводом. 148 из этих 175-и присутствуют также в *Corpus Parisinum* (вероятно, VIII век), который считается главным источником собрания *Loci communes*, а 63 – в антологии Стобея, источнике «Парижского корпуса». Два изречения имеют параллели соответственно в сборниках Секунда Молчаливого и в «Жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»

Диогена Лаэртского. Для оставшихся трех апофтегм найти греческие параллели не удалось.

Последний раздел, «О божестве» (181-200), не вписывается в эту картину. Эти изречения, видимо, были добавлены позднее: 188-200 – из «Книги хрий» (с некоторыми разночтениями), а о происхождении остальных судить трудно; они приписаны философу Гермесу, Вергилию, Аристотелю, Сократу, Софоклу, Солону, Платону, Эпихарму, а также непонятным Арискосу, Телосу, Филистихосу (по всей вероятности, это искаженные имена); в них намечается христианская тематика, в отличие от абсолютно языческого содержания всего остального сборника.

В статье приводятся греческие параллели древнеармянских изречений с переводом на современный армянский.

ԱՐԵՎԻԿ ԱՐԱԲՅԱՆ*

DOI:10.57155/JIWZ2393

ԱՌԱՔԵԼ ՍՅՈՒՆԵՑՈՒ ՏՅԱՌՆԸՆԴԱՌԱՋԻ, ԾԱՂԿԱՁԱՐԴԻ, ՀԱՐՈՒԹՅԱՆ ԵՎ ՎԱՐԴԱՆԱՆՑ ՍՐԲԵՐԻՆ ՆՎԻՐՎԱԾ ԱՆՏԻՊ ՏԱՂԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ *Հոգևոր տաղեր, անտիպ տաղեր, գեղարվեստական ժառանգություն, ոճական և տաղաչափական առանձնահատկություններ:*

Առաքել Սյունեցու գեղարվեստական երկերի հրատարակության ուղղությամբ բավականին մեծ աշխատանք է կատարվել, սակայն նրա մի շարք տաղեր դեռևս մնում են չհրատարակված, իսկ դրանց հեղինակային պատկանելության հարցերը՝ չհստակեցված:

Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության անդամ Մկրտիչ Պոտուրյանը «Առաքել Սիւնեցին եւ իր քերթուածները»[1] գրքում հրատարակել է Սյունեցու մի շարք բանաստեղծություններ՝ առաջաբանում անդրադառնալով հեղինակի կյանքի սակավաթիվ փաստերին և նրա տաղերի հեղինակային պատկանելության հարցին: Պոտուրյանը գրում է. «Առաքել Սիւնեցի, որքան որ նշանաւոր բարձրաստիճան եկեղեցական մ՚եղած է և բեղուն մատենագիր մը եւ քերթող մը, իր արժանեաց համեմատ որոշ դէմքով մը ներկայացած չէ ո՛չ մեր դարուն եւ ո՛չ նախորդներուն. ըստ իս, այս զրկանքը, որ կրած է Առաքել Սիւնեցին, իր պատճառն ունի, այն է՝ որ գրեթէ իրեն ժամանակակից ուրիշ համանուն մատենագիր մը եւ քերթող մը կու գայ իր նախորդին դէմքի լոյսէն բան մը պակսեցնելու»[2]:

Առաքել Սյունեցու և Առաքել Բաղիշեցու գործերը երբեմն շփոթվել են: Ինչպես նշում է Պոտուրյանը, Տաղարաններն ու Գանձարաններն անպատճառ պարունակում են Առաքելի տաղերից մեկը: Սակայն պարզելու համար, թե ո՞ր Առաքելն է այս կամ այն տաղի հեղինակը, անհրաժեշտ է լավ ուսումնասիրել

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, կրտսեր գիտաշխատող, arevhovarabyan@gmail.com, հոդվածը ներկայացնելու օրը՝ 18 նոյեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 9 դեկտեմբերի, 2024:

1 *Առաքել Սիւնեցի և իր քերթուածները*, ուսումն. ևր. Հ. ***Մկրտիչ Պոտուրեան***, Վենետիկ, 1914:

2 Նույն տեղում, էջ ե:

Սյունեցու չափածո ստեղծագործությունները[3]: *Հեղինակն անդրադառնում է մի կարևոր հանգամանքի, որ եպիսկոպոսական կոչում ստանալուց հետո, ինչպես «Ադամգրքի» հիշատակարաններում, այնպես էլ մի շարք տաղերում Առաքել Սյունեցին ինքն իրեն «Տէր Առաքել» կամ «Տէր Առաքեալ» է կոչում, մինչդեռ Առաքել Բաղիշեցին՝ երբեք: Ուստի բոլոր այն տաղերը, որոնցում առկա է «Տէր Առաքել» կամ «Տէր Առաքեալ» կապակցությունը, Մ. Պոտուրյանն առանց վարանելու Սյունեցուն է վերագրում*[4]: *Այս հարցերին առավել հանգամանորեն անդրադարձել ենք մեր նախորդ հոդվածում*[5]: *Մ. Պոտուրյանը լեզվական, ոճական և տաղաչափական առանձնահատկությունների քննությամբ առանձնացրել և հրատարակել է Առաքել Սյունեցու մի շարք տաղեր:*

Առաքել Սյունեցու տպագիր և անտիպ տաղերի դասակարգման գործում մեծ է մատենագետ Հակոբ Անասյանի դերը: Հեղինակը Պոտուրյանի հետ համակարծիք է այն բանում, որ իր տաղերում Սյունեցին է իրեն «Տեր Առաքեալ» անվանում: Նա առանձնացնում է Առաքել Սյունեցուն վերագրվող տաղերը՝ կատարելով դրանց լեզվաոճական և տաղաչափական առանձնահատկությունների քննություն[6]:

Այնուամենայնիվ, Առաքել Սյունեցու չափածո ստեղծագործությունների ուսումնասիրության մեջ դեռևս մնում են երկբայելի հարցեր, որոնք, ինչպես նշում է Արշակ Մադոյանը, կհստակեցվեն աշխարհի տարբեր մատենադարաններում պահվող ձեռագրերի ուսումնասիրությամբ[7]:

Արդ, մենք շարունակում ենք Առաքել Սյունեցուն վերագրվող անտիպ տաղերի հրատարակությունը՝ փորձելով ամբողջացնել հեղինակի գեղարվեստական ժառանգությունը:

Առաքել Սյունեցու՝ հոգևոր բովանդակություն ունեցող չափածո ստեղծագործություններում մեծ տեղ են զբաղեցնում աստվածաշնչյան պատումների գեղարվեստական մշակումները: Դրանք մարդու լինելության և փրկության գաղափարն արծարծող տաղեր են, և ինչպես նշում է Մադոյանը, հանդիսանում են «Ադամգրքի» նախապատրաստությունն ու նախափորձերը. «Եվ այդ ամենի բարձրակետը, ավարտը «Ադամգիրքն» է, որ իսկապես նոր աստիճան է մի ամբողջ շարք մեծ ու փոքր բանաստեղծություններից, բանքերից հետո»[8]: *Այդպիսի*

---

[3] *Առաքել Սիւնեցի և իր քերթուածները*, ուսումն. հր. *Հ. Մկրտիչ Պոտուրեան*, Վենետիկ, 1914, էջ ԽԹ:

[4] Նույն տեղում, էջ ԽԸ:

[5] **Ա. Աբաբյան**, «Առաքել Սյունեցու «Ղազարու յարութեան» եւ «Մեծատան եւ Ղազարու» անտիպ տաղերը», *ԲՄ*, № 36, 2023, էջ 252-254:

[6] **Հ. Անասյան**, *Հայկական մատենագիտություն*, հ. Բ., Երևան, 1976, էջ 94:

[7] **Ա. Մադոյան**, *Առաքել Սյունեցի*, Երևան, 1987, էջ 16:

[8] Նույն տեղում, էջ 53:

տաղերից է մանուկ Հիսուսի ընծայմանը նվիրված տաղը (հորդորակ). քառասնօրյա Հիսուսին ծնողները տաճար են բերում, և նրանց ընդառաջ գալով՝ Սիմեոն ծերունին գրկում է մանկանն ու օրհնում: Այս տաղը Ղուկասի ավետարանի Բ գլխի՝ ընծայմանը նվիրված հատվածի գեղարվեստական մշակումն է: Ըստ Ավետարանի՝ Սիմեոն ծերունու համար նախասահմանված էր, որ չպետք է մեռնի, քանի դեռ չի տեսել Տիրոջը: Ուշագրավ են Սիմեոն ծերունու խոսքերը, որոնցում էլ արծարծվում է մարդու փրկության գաղափարը: Սիմեոն ծերունու մենախոսությամբ հեղինակն ընթերցողի ուշադրությունը հրավիրում է բուն ասելիքին.

«Պատճառ լինիմ աւետիք տալ, / Որոց ի դժոխսն են արգելեալ: / Երթամ ասեմ ես Ադամայ, / Թէ fn ստեղծաւղն է մարդ եղեալ»:

Հորդորակն ավարտվում է միջնադարյան հոգևոր տաղերին բնորոշ փառաբանությամբ: Այս հորդորակը Հ. Անասյանը վերագրում է Առաքել Սյունեցուն, թեև այն հեղինակի անուն չի կրում. «…սա ևս վերագրելի է Առաքել Սյունեցուն, որովհետև երկու ձեռագրերում էլ հետևում է նախորդ գանձին, որի սկզբնատառերի հետ միասին տալիս է «Այս յԱռաքել վարդապետէ»: Չափը՝ 4-4/4-4»[9]:

Հաջորդ հորդորակը նկարագրում է Հիսուսի մուտքը Երուսաղեմ՝ ավանակի վրա նստած: Այս տեսարանն առկա է բոլոր չորս ավետարաններում (Մտթ. ԻԱ, Մրկ. ԺԱ, Ղուկ. ԺԹ, Հովհ. ԺԲ): Տաղի մեջ աստվածաշնչյան այս դրվագը ներկայացված է կենդանի պատկերներով. «Սերովբէմ աճիւ մեծաւ զնա սըրբաբանեն / Եւ յԵրուսաղէմ բաղաք ովսաննա երգեն: / Յիսուս արքայն երկնաւոր, մարմնով նիւթաւոր, / Ի յաւանակի նըստեալ գովի թագաւոր… / Այլեւ ոստըս ձիթենեաց բերեալ առաջի, / Ճիւղս արմաւենեաց ծառոց Տեառն եւ արքայի: / Քաղցրաձայն եղանակով զՅիսուս գովելով, / Ծերին ընդ տըղայոց խառնեալ՝ փառաբանելով»:

Մարդու փրկության գաղափարն արծարծող տողերում հեղինակը բնության երևույթների միջոցով կազմում է յուրօրինակ այլաբանություններ. «Անէծք նախնոյն Ադամայ յաւհնութիւն փոխի, / Փոխանակ փըշոյն յերկրի՝ վարդ երեւեսցի»:

Ծաղկազարդին նվիրված այս հորդորակը ՄՄ 7349 ձեռագրում հանդիպում է սկզբից երեք տուն պակաս բնագրով և սկսվում. «Յիսուս արքայն երկնաւոր մարմնով նիւթաւոր…» տողով: Սկզբնատառերն են՝ «Այս Առաքելէ» (ՄՄ 6527) և «ՅԱռաքելէ» (ՄՄ 7349), տաղաչափությունը՝ 4-3-5/4-3-5: Հ. Անասյանը վերագրում է Առաքել Սյունեցուն[10]:

---

[9] **Հ. Անասյան**, նշվ. աշխ., էջ 51:
[10] Նույն տեղում, էջ 66:

Քրիստոսի հարութեանը նվիրված հորդորակը Աստվածաշնչում այդ դրվագի բանաստեղծական մշակումն է: Այստեղ գեղարվեստորեն ներկայացվում են Քրիստոսի խաչելութեան և հարութեան պատումները և դրանց հաջորդող մի քանի իրադարձություններ: Խորագիրը «Առաքել»-ի անունով է (ՄՄ 7961), տաղաչափությունը՝ 4-3-5/4-3-5: Հ. Անասյանն այն վերագրում է Առաքել Սյունեցուն[11]*:*

Հայ նահատակված սրբերին նվիրված տաղերը հայրենիքի և հավատի համար նրանց կրած չարչարանքների պատմություններն են: Դրանցից մեկն էլ Վարդանանց և Ղևոնդյանց սրբերին նվիրված տաղն է, որը Հ. Անասյանը ևս վերագրում է Առաքել Սյունեցուն: Նկարագրելով առաքինասեր և հայրենասեր պատմական անհատներին՝ հեղինակը կենդանի օրինակներով հայրենասիրական և բարեպաշտական զգացմունքներ է փոխանցում ընթերցողին. «Վարդան սըրբասէր զիշխանս ժողովէր, / Ամենի պարգեւ նա շնորհէր եւ բաջալերէր: / Այլեւ Ղեւոնդի սուրբ վարդապետի / Քարոզեալ պընդէր ըզնոսա ի սէրն Յիսուսի…/ Նոյն ժամայն առին զպըրսակն երկնային / Վարդան եւ Խորէն, Հըմայեակ, Առտակ գովելին: / Յանկալին Վահան, Արսէն պատուական, / Առաջին վըկայն Գարեգին, Տաճատ իւր նըման…»:

Ազդեցիկ են հատկապես հայ և պարսից զորքերի բախումը նկարագրող տողերը, որոնցում նկատելի է եղիշեի «Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին» երկի[12] *համապատասխան հատվածի ազդեցությունը: Այդ տողերը նույնքան կենդանի են և ներգործուն, ինչպես եղիշեի երկում.* «Ըամեալ խըմբեցան եւ ճակատեցան, / զՄիածինն Յիսուս յիշեցին եւ ի մարտ մըտան: / Դաս-դաս լինելով պատերազմելով, / Անողոռմաբար զմիմեանըս սպանանելով: / Անդ ահագնագին ձայնիւ գոչէին, / Ջերեսըն դաշտին վարդագոյն արեամբ ներկէին: / Նիզակաց ձայնին, շողալ սուսերին, / Նետից թանձրութեամբ միջաւրեայն գիշեր լինէին: / Անկեալ թավլէին ի մէջ արիւնին, / Ոմանք կիսամեռ, եւ բազումք զնոգիս հանէին»:

Այս տաղերը ոչ միայն պատմական և կրոնական գիտելիքներ էին փոխանցում ընթերցողին, այլև շեշտում սրբերին մեծարելու և նրանց հիշատակը մշտապես վառ պահելու անհրաժեշտությունը. «Այսաւր միաբան ազգըս Հայաստան / Տաւեմք զյիշատակ Վարդանանցն, որ պըսակեցան»:

Վարդանանց սրբերին նվիրված այս տաղը գրված է 5-5/5-3-5 չափով և վերագրվում է Առաքել Սյունեցուն[13]*:*

---

[11] Նույն տեղում, էջ 67:

[12] **Եղիշէ**, *Վասն Վարդանայ եւ Հայոց պատերազմին*, Մատենագիրք հայոց, հ. Ա, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 633-661:

[13] **Հ. Անասյան**, նշվ. աշխ., էջ 63:

Բնագրեր

Առաքել Սյունեցուն վերագրվող՝ Տյառնընդառաջին, Ծաղկազարդին, Հարությանը և Վարդանանց սրբերին նվիրված տաղերի բնագրերը կազմել ենք հետևյալ ձեռագրերի հիման վրա.

A – ՄՄ 7961, Գանձարան, 1489 թ., Նեխհրի գիւղ՝ Բալու, գրիչ, ստացող՝ Մարգարէ քհ, թթ. 112բ-3ա՝ «Այլ տաղ յԱռաքելէ Յարութեան»,

B – ՄՄ 6527, Գանձարան. 1528 թ., Ղուլթիկ գիւղ, գրիչ՝ Ստեփանոս եպս., ստացող՝ Նուբար՝ կին, էւատ, Սաֆի՝ կին, թ. 23աբ՝ «Յորդորակ [Տեառնընդառաջի]», թ. 96աբ՝ Յորդորակ [Ծաղկազարդի] յԱռաքէլ վարդապետէ, թ. 115աբ՝ Յորդորակ [Յարութեան], թ. 60աբ՝ Տաղ ազնիւ [Վարդանանց եւ Ղեւոնդեանց],

C – ՄՄ 7349, Գանձարան. 1757-1761 թթ., Կարին, գրիչ՝ Բաղտասար Կարնեցի, Մելքոն, ստացող՝ Բաղտասար Կարնեցի (գրիչը), թ. 101բ՝ «Յորդորակ շրջանակ [Տեառնընդառաջի]», թթ. 180բ-1ա՝ «Տաղ [Ծաղկազարդի]», թ. 130աբ՝ «Տաղ ազնիւ [Վարդանանց եւ Ղեւոնդեանց]»:

ՄՄ 6527 Գանձարանի շուրջ եղած կարծիքներին անդրադարձել ենք մեր նախորդ հոդվածում[14]*:*

Արմինե Քոշկերյանը «Մի նորահայտ անհատական գանձարան»[15] *հոդվածում որոշ հանգամանքներ քննելով, ՄՄ 6527 Գանձարանը, որ առանց մականվան տաղեր, գանձեր և հորդորակներ է պարունակում, և որում առկա են այս տաղերը, վերագրում է Առաքել Բաղիշեցուն: Հ. Անասյանի կարծիքով ՄՄ 6527 ձեռագրում ամփոփված են միայն այն գործերը, որոնց հեղինակ Առաքելի ինքնությունը հայտնի չի եղել ժողովածուի կազմողին, և չեն ընդգրկվել հատկապես այն գործերը, որոնց հեղինակային պատկանելությունը հայտնի է եղել*[16]*:*

Ձեռագրերից հնագույնն ընդունել ենք իբրև հիմք՝ մյուսները համեմատելով նրա հետ: Կետադրել ենք՝ համաձայն ժամանակակից հայերենի կետադրական կանոնների: Ավելացրել ենք ուղղագրությամբ պահանջվող յ-երը: Տարընթերցում չենք համարել հետևյալ ուղղագրական տարբերակները.

1. *-աւղ, -օղ, -ող գրությամբ ձևերը, օր.՝ ծնաւղ-ծնօղ-ծնող,*
2. *գաղտնավանկի ը ձայնավորի առկայությունը՝ տաղաչափական նկատառումով, օրինակ՝ հոտեալըն, արձակելըն և այլն,*
3. *բառավերջի ա ձայնավորից հետո յ-ի գրության հետ կապված մի քանի դեպք, օրինակ՝ Բեթանիայ-Բեթանիա, գա-գայ, սա-սայ, մարդկաին-մարդկային և այլն:*
4. *եւ-ով և և-ով գրությամբ ձևերը:*

---

[14] **Ա. Առաքյան**, նշվ. աշխ., էջ 254:

[15] **Ա. Քոշկերյան,** «Մի նորահայտ անհատական գանձարան», *Էջմիածին,* 1970, Զ-Է, էջ 98:

[16] **Հ. Անասյան**, նշվ. աշխ., էջ 90:

Յորդորակ[17]
Վաղուցիւետէ[18] կայր ծերացեալ
Սուրբ Սիմէոն եւ աշխատեալ։
Աստուածորդոյ[19] գալոյն մնացեալ,
Որ ի Հոգոյն հրաման առեալ։

Բաբունն էից այսաւր եկեալ,
Քառասնաւրեայ մանուկ յայտնեալ։
Դէմ Յիսուսի ծերըն գնացեալ,
Ի գիրկն առեալ եւ աղերսեալ։

Աւդ, առնակե՛ ի կապանաց,
Ջիս, որ մահու եմ կարօտեալ։
Պատճառ լինիմ աւետիք տալ,
Որոց ի դժոխսն են արգելեալ։

Երթամ ասեմ ես Ադամայ,
Թէ fո ստեղծաւղն է մարդ եղեալ։
Տեսի աչաւմս ւ ի գիրկս առի,
Եւ fեզ խընդիր կամի[20] նա գալ։

Էին տացում փառաւորութիւն,
Որ ի տաճարն այսաւր եկեալ։
Ընդ Հօր[21] Իւրոյ եւ Սուրբ Հոգոյն
Յանցեալն, յայժմուս[22], յաւէտ աւրհնե՛լ։

Յորդորակ յԱռաքել վարդապետէ[23]
Աւրարիչն աւրաւրածոց այսօր յայտնեցաւ,
Ի յաւանակի նորոյ սիրով բազմեցաւ։
Յաթոռըն դասուց ընդ Հօր միշտ աւրհնաբանի
Եւ յերբաեցոցն այսաւր բաւերբանեսցի։

---

17 C + շրջանակ
18 C Վաղուց հետէ
19 C Աստուածորդոյ
20 C նա գալ կամի
21 C Հօրն
22 C այժմուս
23 C Տաղ *փխ* Յորդորակ յԱռաքել վարդապետէ

Սերովբէմ աիւ մեծաւ զնա սըրբաբանեն
եւ յերուսաղէմ հաղաբ ովսաննա երգեն:
[24]Յիսուս արայն երկնաւոր՝ մարմնով նիւթաւոր,
Ի յաւանակի նըստեալ գովի[25] թագաւոր:

Անէծք նախնոյն Ադամայ յաւհնութիւն փոխի[26],
Փոխանակ[27] փըշոյն յերկրի[28]՝ վարդ երեւեսցի:
Ռահիւ կենաւար Բանին Ոդոյ Միածնին
Մանկունք ըզհանդերձս իւրեանց[29] տարածանէին:

Այլեւ ոստըս ձիթենեաց[30] բերեալ առաջի,
Ճիւղս արմաւենեաց ծառոց Տեառն եւ արայի:
Քաղցրաձայն եղանակով[31] զՅիսուս գովելով[32],
Ծերքն ընդ տըղայոց խառնեալ՝ փառաբանելով:

Երկնայինքն այսօր ցընծան ընդ երկրաւորաց,
Հրեշտակք ընդ մարդկան ըզՏէրն գովեն եղանակաց:
Լերինք ցընծասցեն բըլրաւք Փըրկչին առաջի,
Պարակցեալ վերնոյն[33] լեռանցըն յաւիտենի[34]:
Էին անճառ արային Միածին Բանին
Անդադար փառըս տացուք Հօր Հոգով Նորին:

Այլ տաղ յԱռաքելէ յարութեան[35]
Անտեսըն հրեղէն դասուն յերկրի երեւեալ,
Կամաւ Հաւր եւ Սուրբ Հոգոյն ի խաչ բարձրացեալ:

---

[24] C *բնագիրը սկսվում է այստեղից*
[25] C գովեալ
[26] C *չիք* յաւհնութիւն փոխի
[27] C *չիք*
[28] C + փոխանակ
[29] C իւրեան
[30] C ձիթենաց
[31] C եղանակօք
[32] C գովէին
[33] C վերնոցն
[34] C յաւիտենից
[35] Խորագիրը՝ B Յորդորակ ճանապարհ բարի Քրիստոսի. ձայնն է

Զլեղին բացախով արբեալ, զԴաւթեանն[36] ասացեալ,
Զճաշակ դառնութեան պըտղոյն[37] նա բաղցրացուցեալ։

Սիրեցեալ աշակերտին ըզմայրն իւր յանձնեալ,
Առ Հայրն երկնաւոր զհոգին կամաւ աւանդեալ։

Յովսէփ եւ Նիկոդիմոս զմարմինըն պատեալ,
Զբազմեալն ի յաթոռ փառաց ի տապան[38] եղեալ։

Յերրորդ աւուր գիշերոյ[39] փառաւ յարուցեալ,
Լուսափայլ հրեշտակն իջեալ ի վիմին բազմեալ։

Մագդաղենացին տեսեալ եւ զՏէրըն հարցեալ,
Դարձեալ ի թիկունս կոյս պարտիզպան կարծեալ։

Յիսուս ընմա ձայն տուեալ[40]. Զո՞ խընդրես, տըրտմեա՛լ,
Զձայնըն Մարիամ լուեալ[41] և ուրախացեալ։

Փըրկիչն Յիսուս բարբառեալ. Յիս մի՛ մերձենար,
Փութով Մարիամ դարձեալ, աւետարանեալ[42]։

Փառըս փըրկողին տացուք, որ զմեզ ազատեալ։
Յաւր կիրակէիս պատուեալ[43] եւ փառաւորեալ։

Տաղ ազնիւ. դասք հրէականի ձայնն է[44]
Այսաւր միաբան ազգըս Հայաստան
Տաւնեմք զյիշատակ Վարդանանցն որք պըսակեցան[45]։
Յազդմանէ չարին շարժեալ յազկերտին

---

36 B զԴաւթեան
37 B նախնեաց
38 B տապանս
39 B գիշերին
40 B տըւեալ
41 B լըւեալ
42 B գընդին աւետեալ
43 B պատուեալ
44 C *չիք* դասք հրէականի ձայնն է
45 C պըսակեցան

Կամէր խափանել ըզպաշտաւն Որդոյ[46] Միածնին:

Սպառնալեաւք լըցեալ զօրըս ժողովեալ
Որպէս չար գազան կատաղի ի Հայք արշաւեալ:
Վարդան սըրբասէր զիշխանս ժողովէր,
Ամենի պարգեւ[47] նա շնորհէր եւ բաջալերէր:

Այլեւ Ղեւոնդի սուրբ վարդապետի
Քարոզեալ պընդէր ըզնոսա ի սէրն Յիսուսի:
Բամեալ խըմբեցան եւ ճակատեցան,
զՄիածինն Յիսուս յիշեցին եւ ի մարտ մըտան:

Դաս-դաս լինելով պատերազմելով[48],
Անողոմաբար զմիմեանըս սպանանելով[49]:
Անդ ահագնագին[50] ձայնիւ գոչէին,
Ջերեսըն դաշտին վարդագոյն արեամբ ներկէին:

Նիզակաց ձայնին, շողալ սուսերին,
Նետից թանձրութեամբ[51] միջաւեայն[52] գիշեր լինէին:
Անկեալ թավլէին[53] ի մէջ արիւնին,
Ոմանք կիսամեռ, եւ բազումք զհոգիս հանէին:

Նոյն ժամայն առին զպըրսակն երկնային
Վարդան եւ Խորէն[54], Հըմայեակ, Արտակ գովելին:
Յանկալին Վահան, Արսէն[55] պատուական
Առաջին վըկայն Գարեգին, Տաճատ իւր նըման:

Նաեւ այլ յոլով նահատակելով
Ի փառըս Փըրկչին Յիսուսի, Հօր եւ Սուրբ Հոգոյն:

---

46 C Որդոյն
47 C պարգեւս
48 C պատրմելով
49 C հարկանով
50 C ահագնակին
51 C թանձրութիւն
52 C մէջօրեայն
53 C թաւալէին
54 C Խորեն
55 C Արսեն

AREVIK ARABYAN

UNPUBLISHED ODES (TAGHS) OF AṚAK‘EL SIWNETS‘I DEDICATED TO THE FEASTS OF CANDLEMAS, PALM SUNDAY, EASTER, AND THE SAINT VARDANIDS

Key words: Spiritual odes, unpublished odes, literary legacy, stylistic and metric features.

Aṛak‘el Siwnets‘i’s (14th and 15th centuries) literary legacy is still not comprehensively published, and the authorship of some of his verses remains debatable. In his book *Aṛak‘el Siwnets‘i and His Poetry*, member of the Mechitarist congregation of Venice Mkrtich‘ Poturean has published some of his verses, and discussed in the introduction their authorship and the scant biographical data about Siwnets‘i. Bibliographer Hakob Anasyan wrote about some published and unpublished odes ascribed to Aṛak‘el precising Siwnets‘i’s authorship on the basis of the analysis of their stylistic and metrical characteristics.

The article contains a critical edition of some verses ascribed to Aṛak‘el Siwnets‘i, based on three manuscripts from Matenadaran.

АРЕВИК АРАБЯН

НЕИЗДАННЫЕ СТИХИ АРАКЕЛА СЮНЕЦИ О СРЕТЕНИИ ГОСПОДНЕМ, ВЕРБНОМ ВОСКРЕСЕНИИ, ВОСКРЕСЕНИИ ХРИСТА И ПОСВЯЩЕННЫЕ СВЯТЫМ ВАРДАНИДАМ

Ключевые слова: Аракел Сюнеци, неизданные стихи, художественное наследие, метрические и стилистические особенности.

Художественное наследие Аракела Сюнеци (XIV-XV вв.) по сей день издано не полностью, а авторская принадлежность некоторых его стихов остается спорной. Член венецианской конгрегации Мхитаристов Мкртич Потурян в книге «Аракел Сюнеци и его стихи» опубликовал ряд стихов Аракела, обсудив в предисловии их авторскую принадлежность, а также скудные факты жизни Сюнеци. К изданным и неизданным стихотворениям, приписываемых Аракелу, обращался библиограф Акоб Анасян, который уточнил их принадлежность Сюнеци на основе анализа стилистических и метрических особенностей.

В статье приводится критический текст приписываемых Аракелу Сюнеци и прежде не изданных стихов, основанный на трех рукописях Матенадарана.

Տ. ՇԱՀԵ ՔԱՀԱՆԱ ՀԱՅՐԱՊԵՏՅԱՆ*

DOI:10.57155/KONO9013

ՍԻՄԵՈՆ ԵՐԵՒԱՆՑԻ ԿԱԹՈՂԻԿՈՍԻ ՄԻ ՔԱՐՈԶ

Բանալի բառեր՝ *կաթողիկոս, քարոզգիրք, քարոզ, Ս. Էջմիածին, Սահակ Ահագին, Հակոբ Շամախեցի, Մաղաքիա Օրմանյան, վանք, Աբրահամ, Մատենադարան, Երուսաղեմ:*

Մաղաքիա պատրիարք Օրմանյանը խոսելով Տ. Սիմեոն Ա Երևանցի (1763-1780 թթ.) կաթողիկոսի մասին, ցավով նշում է. «Բայց չհասաւ տպագրել երկհատոր Քարոզգիրքը, և Պորփիւրի ու Արիստոտելի, Անյաղթի ու Պրոկղի եռհատոր լուծմունքը: Իր գործերէն միայն Ջամբռը հրատարակուեցաւ 1873-ին»[1]: Ձեռագրական տվյալները նոր փաստեր են արձանագրում այս հարցի վերաբերյալ, ինչպես օրինակ, Եփրեմ վարդապետը (հետագայում՝ Տ. Եփրեմ Ա Զորագեղցի) Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսի մահից հետո (1779) իր գաղափարած «Մաշտոց ձեռնադրութեան» մատյանի (ՄՄ 2891) հիշատակարանում ամրագրում է. «Զի շարադրեաց խորին և աստուածատուր իմաստութեամբ իւրով (Սիմեոն երևանցի) եւ նուրբ աստուածաբանութեամբ զգիրք մի ընդդէմ երկաբնակաց՝ «Պարտավճար» կոչելով զանունն: Զի յորդորելով զազգս Հայոց հեռանալ եւ ի բաց կալ յաղանդոյն երկաբնակաց, իբր թէ վճարէ զպարտս հոգեւոր հովուապետութեան իւրոյ եւ է Բ.(2) հատոր. զոր եւ ետ տպագրել նորոգ թղթով իւր շինեալ թղթատունն, ի յիւրակերտ տպարանին: Եւ զառաջին հատորն տպեալ...»[2]:

Մեր ձեռքի տակ է Սիմեոն երևանցու ինքնագիր երկհատոր անտիպ «Քարոզգիրք»-ը (ՄՄ 2212), որը ձեռագրացուցակում «Սիմէոնի երեւանցի, Մատենագրութիւնք»[3] խորագիրն է կրում: Առաջին հատորը ներբողներ են, ճառեր և

---

* Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, գիտական աշխատող, shahe1959@gmail.com, հոդվածը ստանալու օրը՝ 27 նոյեմբերի, 2024, հոդվածը գրախոսելու օրը՝ 15 դեկտեմբերի, 2024:

1 *Ազգապատում, Հայ Ուղղափառ եկեղեցւոյ անցքերը սկզբէն մինչեւ մեր օրերը, յարակից ազգային պարագաներով պատմուած*, գրեց **Մաղաքիա արհեպիսկոպոս Օրմանեան**, նախկին պատրիարք, Բ. հատոր, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, 2001, էջ 3604:

2 *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ. Թ, խմբագրութեամբ՝ **Գէորգ Տէր-Վարդանեանի**, Երեւան, 2017, էջ 1146:

3 *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հ Է, խմբագրութեամբ՝ **Գէորգ Տէր-Վարդանեանի**, Երեւան, 2012, էջ 453-466:

վերաբերվում են աշխարհի արարչության վեց օրերին, Աստծո ողորմության տեսակներին, Սուրբ մեռոնին, Գրիգոր Լուսավորչին, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնին և այլն, և ավարտվում է «Նախերգանք քարոզից» հեղինակային բանաքաղությամբ, իսկ երկրորդ հատորը «Տարեկան քարոզգիրք» է, կամ, ինչպես հաճախ նշվում է՝ «Կիւրակէից Սիմէօն կաթողիկոսի երանելւոյն»[4]: Այն սկսվում է. «Յառաջաբանութիւն եւ առազդեցութիւն ինչ Յաղագս առաջակայ քարոզ գրոցս ի հեղինակէն արարեցեալ» նախընթացով և իր փոքրիկ յիշատակարանով. «Ի Սիմէօնէ յանպիտան վարդապետէ երեւանցւոյ եւ ի պաշտօնեայէ Սրբոյ Էջմիածնի ի Մեծ քաղաքն Կոստանդնուպօլիս ի գործս նուիրակութեան, ի ՌՄէ (1758) թուոջն մերում:

Օգնեա՛ Սուրբ Հոգի Աստուած:

Գիրք քարոզից ժողովեցեալ ի գրոց աստուածայնոց եւ ի լուսաւոր բանից սրբոց վարդապետաց, յումեմնէ Սիմէօնէ յանարգիան վարդապետէ ի պաշտօնեայէ Սրբոյ Էջմիածնի ի փառս Աստուծոյ եւ ի յօգուտ մանկանց եկեղեցւոյ» (ՄՄ 2212, թ. 125բ):

Բուն «Տարեկան քարոզգիրք»-ը սկսվում է Աւետման տոնից և ավարտվում Տարեմուտի քարոզով: Քարոզների ընդհանուր քանակը հասնում է 106-ի՝ «ՃՉ.»: Հերթական ՂԴ. (94) քարոզի խորագրին կից, Սիմեոն երևանցին մեր ուշադրությունը սևեռում է մի հանգամանքի վրա. «Աստի ի վայր ի կարգի աւուրց արտաքոյ են: երբ պատշաճիցի քեզ, յայնժամ ասասցես» (ՄՄ 2212, թ. 303բ): Այսինքն՝ այստեղից սկսվում է «Արտաքոյ» հատորի քարոզները: «Արտաքոյ» քարոզաշարում բարոյախրատական, կրոնական քարոզների կողքին տեղ են գտել նաև այնպիսի քարոզներ, որտեղ նկարագրվում են Սիմեոնին ժամանակակից՝ թե՛ Կոստանդնուպոլսում և թե՛ էջմիածնում տեղի ունեցող իրադարձություններ, որոնք կարող են նոր լույս սփռել ԺՀ. դարին վերաբերվող բազում անլուծելի հարցերի վրա: Օրինակ, ՂՉ. (96) գլխահամարը կրող քարոզը նվիրված է. «Ի հանդիսին, որ եղեւ ի Պոլիս վասն որդեծնութեան թագաւորին» (ՄՄ 2212, թ. 306ա): Եղմ. 3013 ձեռագրում առավել ընդարձակ է խորագիրը և զբաղեցնում է Ղ. (90) քարոզը. «Նորին Սիմէօնի ի հանդիսին, որ եղեւ ի Պօլիս վասն որդեծնութեան Սուլթան Մուստաֆայ թագաւորին, որ եղեւ ի 1208 (1759) թուոջն, եւ մարտի 5» (թ. 316ա):

Մեր խնդրո առարկան ՃԵ. (105) քարոզն է՝ խորագրված «**Նորին Սիմեոնի քարոզ ի Պոլիս ասացեալ Վասն անկմանն Իսահակայ վարդապետին ի հայրապետութենէն եւ յաջորդեցմանն Յակոբայ վարդապետին Շամախեցւոյ ի թուին Հայոց 1208 (1759) թուին Հայոց**», որ վերաբերում է Սուրբ Էջմիածին վանքի

[4] Ձեռ. եղմ. 3013, թ. 216ա:

սքողված մի պատմութեան, կապված Սահակ Ահագինի՝ Խորձենացի կամ Կեղեցի և Տ. Հակոբ Ե. Շամախեցի կաթողիկոսների հետ:

Մաղաքիա Օրմանյանը, ծանոթ չլինելով այդ քարոզին, խոսելով Սիմեոն Երևանցու մասին գրում է. «Նոյն իսկ Ահագինի կաթողիկոսութիւնը չեղեալ նկատելը եւ Շամախեցին կաթողիկոսացնելու համար ճիգերը՝ իրմէ (Սիմեոն Երեւանցի) պատմուած չեն»: Սակայն, ձեռքի տակ ունենալով տպագիր «Ջամբռ»-ը, ավելացնում է. «Քանի մի բառով իբրեւ օտարի մի գործ նշանակած է զայն կաթողիկոսներու համառօտ պատմութեան կարգին»[5]: Նորահայտ այս քարոզը գալիս է ապացուցելու, որ «օտարի մի գործ» չէ Սիմեոն Երևանցու համար սույն ժամանակաշրջանը, պարզապես տարբեր ընթերցող խավերին են ուղղված «Քարոզգիրք»-ն ու «Ջամբռ»-ը: Վերջինս հասցեագրված է ավելի լայն ընթեցող շրջանակի, և հեղինակը նրանում պահպանում է պատշաճը, չդիմելով մանրամասների:

Երբ մահացավ Տ. Ալեքսանդր Բ. Բուզանդացի գահակալ կաթողիկոսը (1753-1755 թթ.), Մայր Աթոռի միաբանության փափագն էր Հակոբ Նալյան պատրիարքին տեսնել կաթողիկոսական գահին: Էջմիածնի վանքից դեպի Կոստանդնուպոլիս առաքվեց պատգամավորական մի խումբ՝ Սիմեոն Երևանցի եպիսկոպոսի գլխավորությամբ: Պոլսեցիք երկու թեկնածու էին առաջարկում կաթողիկոսի ընտրության համար՝ Հակոբ Նալյան Կոստանդնուպոլսի պատրիարքին և Սահակ եպիսկոպոս Ահագինին: Նալյանի վերջնական հրաժարվելուց հետո պատրիարքը հրավիրեց «մեծամեծների» ժողով, որի մասնակիցները «կաթողիկոսութեան արժանաւոր նկատեցին Սահակ Ահագինը»[6]: Չնայած Սիմեոն եպիսկոպոսի և Ջմյուռնիո առաջնորդ Աբրահամ Աստապատեցու ոչ դրական կարծիքին, 1756 թ. փետրվարին Սահակ Ահագինը ընտրվեց կաթողիկոս

---

[5] **Մ. Օրմանեան**, *Ազգապատում*, հ. Բ., էջ 3496: Սիմեոն Երևանցին «Ջամբռ»-ում հիրավի մի բանի տողով է ներկայացնում պատմական այս անցուդարձը. «Ի ՌՄԵ, (1756) թուջն մերում, եւ ի թագաւորութեանն Օսմանցւոց Սուլթան Մուստաֆային, ի Կոստանդնուպոլիս կոչի ի հայրապետութիւն Սահակ վարդապետն Կեղեցի, որ Ահագին կոչիւր, և մնայ յամս երեք և կէս առանց օծման և ոչ գայ ի սուրբ Աթոռս. վասն որոյ հանեն զնա ի ՌՄԸ. (1759) թուջն ի հայրապետութենէն և մեռանի ի Կարին քաղաք»: Տե՛ս *Ջամբռ գիրք, որ կոչի յիշատակարան արձանացուցիչ հայելի եւ պարունակող բնաւից որպիսութեանց Սրբոյ Աթոռոյս եւ իւրոյ շրջակայից վանօրէից*, Համաժողովեցեալ եւ շարագրեցեալ ի **Սիմէօնէ** ցաւահար եւ վշտակոծ կաթողիկոսն Երեւանցւոյ: Ի փառս Աստուծոյ եւ ի յօգուտ նոյնակերտի Աթոռոյս, ի յենարան եւ ի հեշտութիւն ի սմա նստօղհայրապետաց, գործակալաց եւ համայն հաւազատից պաշտօնէիցն սորին: Յամի ներմարմնութեան Տեառն, հազար եօթն հարիւր վաթսուն եւ հինգ՝ 1765, ՌՋԿԵ: Իսկ ըստ Հայոց թուականի, հազար երկուհարիւր տասն եւ չորս: Վաղարշապատ, 1873 թ., էջ 32: Տե՛ս նաեւ, **Սիմեոն Երեւանցի**, *Ջամբռ*, աշխատասիրությամբ Հրանտ Օհանյանի, Երեւան, 2022, էջ 75:

[6] **Մ. Օրմանեան**, *Ազգապատում*, հ. Բ., էջ 3452-3453:

Ամենայն Հայոց: Այս մասին ծանուցվեց նաև էջմիածնում, որտեղ տեղապահ էր Հակոբ եպիսկոպոս Շամախեցին: Պատմաբաններ Զամչյանը, Օրմանյանը և այլք զարմանքով են հետեւել Սահակ Ահագինի վարքին, որն առանց լուրջ պատճառի, վայելելով կաթողիկոսական աստիճանը, այդպես էլ չօծվեց և գրեթե չորս տարի ոտք չդրեց Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, օգտվելով կաթողիկոսական բոլոր արտոնություններից ու նյութական միջոցներից[7]:

Այսպիսով Սահակը այդպես էլ չեկավ Էջմիածին, տարի ու կես մնաց Կոստանդնուպոլսում, իսկ գրեթե երկուսուկես տարի էլ անցկացրեց Կարինի Ս. Գրիգոր Լուսավորիչ վանքում, որը գտնվում է Մուտուրկա գյուղի բարձունքին, և Հինձքի Կարմիր վանքում: Ուստի Էջմիածնի Կոստանդնուպոլսի համաձայնությամբ որոշվեց «Ահագինէ ձեռք քաշել, ըրած ընտրութիւննին չեղեալ համարել, եւ նոր կաթողիկոսի ընտրութիւն կատարել: Սահակի ընտրութիւնը կատարուած էր 1756 փետրուարին, իսկ նոր ընտրութիւնը տեղի ունեցաւ 1759 օգոստոսին, որով երեքուկէս տարի աթոռոյ պարապութիւնը տեւեց, պարզապէս Սահակի անօրինակ ընթացքին համար»[8]: Երկու եպիսկոպոսներ՝ Սիմեոն Երևանցին և Աբրահամ Աստապատցին ամենաառաջիներն էին, որ «կանուխէն սկսան խօսիլ ու պնդել, համոզել ու տարածել, թէ պէտք է Սահակէն ձեռք քաշել, նա կաթողիկոսութիւն ընելիք չունի, Մայր Աթոռը առանց կաթողիկոսի թողուլ հնար չէ, նոր կաթողիկոսի ընտրութիւն կատարել անհրաժեշտ է»[9]:

Այս անելանելի իրավիճակի ետնախորքի վրա փորձենք երկու խոսքով ներկայացնել Տեր Հակոբ Շամախեցի եպիսկոպոսի «ընթացքը»: Ալեքսանդր կաթողիկոսի մահից՝ 1755 թ. նոյեմբերի 11-ից մինչեւ Տեր Հակոբ Շամախեցու կաթողիկոսական օծումը 1759 թ. նոյեմբերին, ուղիղ չորս տարի պատմաբանները համարել են կաթողիկոսական աթոռի «պարապութեան» շրջան: Սիմեոն Երևանցու բնութագրմամբ Հակոբ Շամախեցին ներկայանում է. «Այր պիտանի եւ խորհրդական, խելօք եւ հանճարեղ յամենայն գործս, գիտուն եւ շնորհաշատ: Մանկութենէն Մայր Աթոռի մէջ սնած եւ ապրած, եւ բազմակողմանի ուսմամբ զարգացած էր, այնպէս որ «ասէր դաս միաբանից զինչ եւ խնդրէին», ինչ տեսակ գրութիւն ալ որ պէտք ըլլար, ինքն կը խմբագրէր եւ «տայր գրագնացն» որ ընդօրինակեն, եւ այս ոչ միայն հայերէն, այլեւ պարսկերէն լեզուով, զի նա ինքն էր որ «գրէր եւ հոգայր զգրոց արքունականաց եւ դատաւորականաց»: Երևանցին

---

7 **Միխայել Զամչյանց**, *Հայոց պատմություն (Սկզբից մինչեւ 1784 թվականը)*, հ. Գ, Երեւան, 1984, էջ 865, **Մ. Օրմանեան**, *Ազգապատում*, հ. Բ, էջ 3453:

8 Նույն տեղում, էջ 3454-3455:

9 Նույն տեղում, էջ 3471:

ավելացնում է, թէ նաեւ «զարդեանս», այսինքն՝ իր ատենն ալ Շամախեցիին թողած պատճենները կը պահուէին եւ կը գործածուէին իբրեւ պաշտօնական գրութեանց պատրաստ ձեւեր, «յորոց գրագիրքն առնուն զօրինակս գրելեաց իւրեանց»: Ինչպէս կը տեսնուի, Շամախեցին Մայրաթոռին ներքին գործերուն նուիրեալ անձ մը եղած է, եւ շատ շրջագայած չերեւիր»[10]: Օրմանյանի անաչառ դիտարկմամբ այդ չորս տարիների ընթացքում Մայր Աթոռի գործերի ընթացքը վարում էր տեղապահ Հակոբ եպիսկոպոս Շամախեցին:

Սիմեոն Երևանցու «Քարոզգրք»-ում եզակի դեր է հատկացված Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնին: Ապագա Հայոց կաթողիկոս Սիմեոն Երևանցին չէր կարող հանդուրժել Սահակ Ահագինի այս աստիճան անպատասխանատվությունը, ծուլությունն ու արհամարհանքն իր պարտականությունների հանդեպ: Ընթերցելով քարոզը, տեսնում ենք, որ մեծ է եղել ճնշումը նաև Սիմեոն Երեւանցու վրա, որովհետև նա այն հետևյալ տողերով. «եթէ կարես ընդդիմանալ կամաց Տնօրինողին, յառա՛ջ մատիր: Թէ ո՛չ, լուռ լեր եւ տո՛ւր փառս Աստուծոյ» (ՄՄ 2212, թ. 317ա): Քարոզում, ընդամենը չորս անգամ է, որ հանդիպում ենք Սահակ Ահագինի եւ Հակոբ Շամախեցու անուններին: Առաջինը՝ խորագրի մեջ, որտեղ նշված է 1759 թվականը: Կարելի է եզրակացնել, որ քարոզը գրվել է Շամախեցու ընտրությունից հետո: Քարոզի բնաբանն է. «Յոչ յուստեքէ է իշխանութիւն, եթէ ոչ յԱստուծոյ»[11] (հմմտ. Իմաստ. Ջ. 4): Երևանցին ուզում էր հասկացնել հակառակորդներին, որ Հակոբ Շամախեցին ընտրվել է ոչ թե մարդկանց միջամտությամբ, այլ Աստծո զորությամբ: Բազում սուրբգրական օրինակներ բերելով՝ նա տալիս է քարոզի բանալին. «Եւ տեսանելով մեր զսոսա, միշտ ի մտի ունիցիմք զտուօղն իշխանութեան եւ խորշիցիմք ի յանկարգութենէ երկնչելով ի սոցանէ»[12]: Որից հետո հնազանդության պատգամ է հղում՝ ուղղորդելով մեզ չքննել ու չբամբասել. «Ուրեմն, հնազանդութիւն միայն պատշաճի մեզ եւ կամացն Աստուծոյ հետեւիլ եւ ոչ հարցանել պատճառն զո՞րպէ՞սն եւ զովն: Քանզի, դու ո՞վ ես, որ պատասխանի տաս Աստուծոյ»[13]: Երեւանցու հորդորն է, որ հիանալով Աստծո գործերի վրա, փառաբանենք նրան, «եւ ոչ այլ ինչ»:

Սիմեոն Երևանցին մի զարմանալի բառախաղ է ստեղծում ընթերցողի համար, հիմնվելով Աստվածաշունչ մատյանի վրա: Նրա թիրախը հայր Աբրահամի

---

[10] Նույն տեղում, էջ 3475: Օրմանյանը մեջբերումներ է արել «Ջամբռ»-ից, հմմտ. *Ջամբռ*, Երեւան, 2022, էջ 75, որ որոշ տարընթերցումներ է պարունակում Օրմանյանի մեջբերած հին հրատարակությունից:

[11] Նույն տեղում, թ. 316ա:

[12] Նույն տեղում:

[13] Նույն տեղում:

գերդաստանն է: Նա թեմային մոտենում է անտիկ ողբերգակ դրամատուրգի մտածողությամբ: Սուրբ գրքի փայլուն գիտակը չլուծվող հանգույցը սկսում է բացել Աբրահամին տված Աստծո խոստումից. «Բազմացուցանելով բազմացուցից զզաւակ քո եւ որպէս զաստեղս երկնից եւ որպէս զաւազ ծովու առանց թուոյ» (Ծննդ. ԻԲ. 17): Քննելով պատմական ընթացքը, տեսնում է, որ Աբրահամի դեպքում, որպես անձի, չկատարվեց աստվածային խոստումը, բայց միայն մեկ որդի տվեց ծերության օրին, և այն է՝ Իսահակ «ամլածինն»: Հեղինակը գնալով խտացնում է ներկապնակի գույները. «Նոյնպէս եւ յետ նորա ցԻսահակ ասաց զնոյնն եւ խոստացաւ, սակայն եւ ոչ նա ետես զբազմութիւն որդւոց, այլ միայն զերկուս» (ՄՄ 2212, թ. 316բ): Սիմեոնը նկատի ունի Եսավին ու Հակոբին: Քարոզգրքի հեղինակը, հետևելով սուրբգրային սյուժեի ընթացքին, ցույց է տալիս, որ ավագը զրկվեց անդրանիկ որդու օրհնությունից և պատվից. «Քանզի կամքն Աստուծոյ այն էր, զի Յակոբ՝ կրտսեր որդին Իսահակայ ժառանգեսցէ զօրհնութիւնն եւ լինիցի հայր բազմութեան»: Մարդկային բարոյական տեսակետից դիտարկելով, կոնֆլիկտի լուծումը տրամաբանական չէ, քանզի այստեղ գործում է ոչ թէ մարդու գործոնը, այլ Աստծո կամքը: Թեպետ Եսավը ավագ որդին էր և ցանկանում էր ստանալ ավագության օրհնությունը, ինչի մեծ փափագն ուներ նաեւ հայրը՝ Իսահակը, «սակայն ոչ կամեցաւ Աստուած: Զի ի մտի եդեալ էր զՅակոբ սիրել եւ զԵսաւ ատել»: ***Այստեղ երևում է բառախաղն ու հեղինակի ծածկված հումորը. Աստծո խոստումը չկատարվեց Իսահակի ժամանակ, այլ Հակոբի: Կարծես ենթատեքստում նա ներկայացնում է Իսահակ Ահագինին եւ Հակոբ Շամախեցուն:***

Որպեսզի ասելիքը մերկապարանոց չթվա, երևանցին զուգահեռներ է անցկացնում նաև տարբեր դարաշրջաններում ապրած Դաւիթ և Սողոմոն, Եղիա և Եղիսե, Մովսես և Յեսու մարգարեների միջև՝ աստվածային կամքի նախախնամությունը ցույց տալու նպատակով: Բայց իր ասելիքը տեղ հասցնելու համար շարունակում է փոխաբերությունը հայր Աբրահամի ընտանիքի պատմության միջոցով, չմոռանալով նշել նաև մոր՝ Ռեբեկայի միջամտությունը (զուգահեռ տանելով Սուրբ Էջմիածնի հետ՝ որպես Մոր), որպեսզի Հակոբը ստանա հայրական օրհնությունը Իսահակի ձեռքից: «Ըստ այսմ օրինակի եւ նոյն Աստուած, թէպէտ նախապէս զԻսահակ վարդապետն ընտրեաց եւ խոստացաւ նմա լինիլ հայր եւ հայրապետ ազգիս Հայոց եւ լինիլ մեծ եւ առաջին յեղբարս իւր, սակայն զխոստումն զայս առ նովաւ ոչ կատարեաց: Քանզի եւ Մայրն մեր՝ Սուրբ Էջմիածին ստիպեաց զկրտսերն՝ զՅակոբ որդին առնուլ զօրհնութիւնն անդրանկական յԱստուծոյ եւ նոյն Աստուածն, ըստ սրտի Մօրս մերոյ, զնա արար հայր բազմութեան

եւ հայրապետ ազգիս մերոյ եւ անդրանիկ յեղբայրս իւր, որպէս եւ եղեւն» (ՄՄ 2212, թ. 317ա)։ Սահակ Ահագինը մնաց Կարինում և այնտեղ կնքեց իր մահկանացուն։ Եվ, ինչպես Մովսես մարգարեին, որին խոստացել էր մտնել Ավետյաց երկիրը, բայց բարձրացնելով մի բարձր լեռան վրա, թույլ տվեց, որ մի վերջին հայացք գցի և հենց այնտեղ էլ կնքի իր մահկանացուն, իսկ Աստվածային խոստման երկիրը մտնելու և այն վայելելու իրավունքը տվեց Հեսու Նավեին, «նոյնպէս եւ նոյն Աստուածն, թէպէտ նախապէս ընտրեաց զԻսահակն ի հովուել զազգս Հայոց, մտանելով յերկիրն էջմիածնի, սակայն յետոյ նոյն Աստուածն ասաց նմա, թէ. Տրտնջացեր դու։ Վասն որոյ ի լեռնէդ կարնոյ միայն նկատէս յերկիրն յայն եւ հանգիր յայդր։ Դու ոչ հանգուցանես զժողովուրդ իմ, այլ Յակոբ, որ բարւօք խօսի զերկրէն եւ տքնի յայսքան ժամանակ վասն նորա։ Որպէս եւ եղեւն իսկ»։ Նմանապես էլ Դավիթը չպիտի պատրաստեր Աստծո տունը՝ տաճարը, որովհետեւ ձեռքերն արունոտ էին, այլ Սողոմոնը։ «Այսպէս եւ ընտրեաց, թէպէտ զԻսահակ, սակայն ետես, թէ ոչ կարէ շինել զտունն եւ կառավարել, այլ Յակոբայ վիճակեաց ասելով. Նա կարէ շինել»։ Այդպես էլ բարկացկոտ Եղիայի փոխարեն, Եղիսեն պիտի առաջնորդեր ընտրեալ ժողովրդին. «Նոյնպէս եւ զբարկացօղն Իսահակ ամփոփեաց յապահով վանքն Մուտուրակու եւ Յակոբայ հեզոյն տալով կրկին Հոգին, յաջորդեցոյց զտեղի նորա»։

Որպես վերջաբան մեջբերենք Մաղաքիա Օրմանյանի ափսոսոնքով ու զայրույթով լի եզրակացությունը Իսահակ Ահագինի մասին. «Իրաւ ալ պատմութեան մէջ անօրինակ է, որ բարձր պաշտօնի ընտրուած անձ մը, թէպէտ դժկամութեամբ, բայց վերջապէս պաշտօնապէս իրեն տրուած աստիճանն ու պաշտօնը յանձն առնելէն ետքը տարիներով վրան պահէ այդ անունը, առանց անոր պայմանները լրացնելու, եւ առանց իսկ զայն պաշտօնապէս եւ վճռապէս վրայէն նետելու. այլ անունը պահէ, գործն ալ կէսակատար կերպով կատարէ, եւ մանաւանդ անոր պատկանեալ հասոյթներն ալ գանձէ, առանց պաշտօնավայրը երթալու, եւ առանց պաշտօնին տէրը դառնալու»[14]։

Նկատենք, սակայն, որ Սահակի վարքագիծը իր ազդեցությունն է ունեցել հետագա սերունդների վրա։ Դրա վառ արտահայտությունն է «Աղուանից» աթոռի որոշ կաթողիկոսների նմանատիպ վարքը[15]։

---

[14] **Մ. Օրմանեան**, *Ազգապատում*, հ. Բ., էջ 3455։

[15] **Յովհաննէս եպիսկոպոս Շահխաթունեանց**, *Ստորագրութիւն կաթուղիկէ էջմիածնի եւ հինգ գաւառացն Արարատայ*, Մայր Աթոռ Էջմիածին, 2014, էջ 443-445։

ԲՆԱԳԻՐ

Բնագիրը հրատարակվում է ՄՄ 2212 ձեռագրից, որ Սիմեոն երևանցու ինքնագիր «Քարոզգիրք»-ն է։

//(էջ 316ա) ՃԵ.(105) ՆՈՐԻՆ ՍԻՄԷՕՆԻ ՔԱՐՈՋ Ի ՊՕԼԻՍ ԱՍԱՑԵԱԼ ՎԱՍՆ ԱՆԿՄԱՆՆ ԻՍԱՀԱԿԱՑ ՎԱՐԴԱՊԵՏԻՆ Ի ՀԱՅՐԱՊԵՏՈՒԹԵՆԷՆ, ԵՒ ՅԱՋՈՐԴԵՑՄԱՆՆ ՅԱԿՈԲԱՑ ՎԱՐԴԱՊԵՏԻՆ ՇԱՄԱԽԵՑԻՈՑ Ի 1208 (1759) ԹՈՒԻՆ ՀԱՅՈՑ

Ասէ սուրբն Պօղոս, թէ. «Յոչ յուսեմէ է իշխանութիւն, եթէ ոչ յԱստուծոյ, եւ որ էնն յԱստուծոյ կարգին եւ կացուցանին» (Հռոմ. ԺԳ 1)։ Քանզի, ըստ սոյնոյ առաքելոյս. «Անեռեւոյթքն Աստուծոյ երեւելի արարածովս իմացեալ տեսանին» (Հռոմ. Ա 20), այսինքն՝ ի գեղեցկաց՝ գեղեցկութիւն, ի բարեաց՝ բարութիւնն, ի դատաստանաց՝ դատաստանն, եւ այլն։ Նոյնպէս եւ. «Ի յիշխանաց եւ յիշխանութեանց՝ իշխանութիւնն» (հմմտ. եփես. Բ 2), որպէս Սողոմոն ասէ. «Ի գեղեցկութենէ արարածոց ընդ նմին համեմատութեան եւ արարչագործն նոցա ճանաչի» (հմմտ. Իմաստ. ԺԳ 5)։ Եւ ըստ Պռոկղի. «Նախկին բարին, զոր ինչ յառաջ ածէ ի յարարածս, նախ ի յինքն երեւեցուցանէ», ըստ այնմ. Եւ զիշխանութիւնն բնականապէս եւ յինքենէ ունելով յառաջ ածէ եւ ի ժամանակս ժամանակս յարուցանէ եւ կարգէ իւրաքանչիւր գաւառաց եւ ազգաց զիշխանս եւ զվերակացուս ըստ հոգւոյ եւ ըստ մարմնոյ։ Զի գիտասցուք, թէ եւ սոցա յարուցանօղն Աստուած է իշխան ամենայնի, յորմէ տէր եւ այս իշխանութիւն, որում հնազանդելով մեր, իբր թէ Աստուծոյ իցեմք հնազանդք, ըստ այնմ, թէ. «Կացուսցես զնոսա իշխանս ընդ յամենայն երկիր, որովք յիշեսցի անուն fo ընդ յամենայն յազգս» (Սաղմ. ԽԴ 17-18)։ Եւ տեսանելով մեր զսոսա, միշտ ի մտի ունիցիմք զտուօղն իշխանութեան, եւ խորշիցիմք ի յանկարգութենէ երկնչելով ի սոցանէ։ Վասն այսորիկ թագաւորք եւ իշխանք պատկեր Աստուծոյ կոչին, զի երեւելիք գոլով, զանեռեւոյթսն Աստուծոյ իբր ի հայելւոջ ցուցանեն (հմմտ. Ա Կորնթ. ԺԳ 12)։

Արդ, եթէ Աստուած է տուիչ իշխանութեան, եւ նովաւ կացուցանին իշխանք ամենայն, ըստ այնմ, թէ. «Ինեւ մեծամեծք մեծանան եւ բռունք ինեւ ունին զերկիր» (Առակ Ը 16)։ Ուրեմն, հնազանդութիւն միայն պատշաճի մեզ եւ կամացն Աստուծոյ հետեւիլ, եւ ոչ հարցանել զպատճառն, զո՞րպէսն եւ զո՞վն, բանզի, դու ո՞վ ես, որ պատասխանի տաս Աստուծոյ եւ այլն։ Զի ըստ

Սողոմոնի. «Ի ձեռին նորա է իմաստութիւն եւ կարողութիւն եւ նա յարուցանէ զշահաւէտ կառավարիչ, ըստ ժամանակին» (Սիրաք ԺԴ 4)։ Զո՞վն եւ զո՞րպէսն, եւ զվասնէ՞րն ինքն միայն գիտէ, որ կարօղն է մեծացուցանել եւ խոնարհեցուցանել։ Ապա ուրեմն, մեզ «հնազանդութիւն պատշաճի կացուցանօղին եւ կացուցելոյն» (հմմտ. Հռոմ. ԺԳ 1), ըստ սրբոյն Պօղոսի եւ ոչ այլ ինչ։

Արդ, տե՛ս ուրեմն. «զխորս մեծութեան եւ իմաստութեան Աստուծոյ» (հմմտ. Հռոմ. ԺԱ 33), ըստ Պօղոսի եւ զարմանալով միայն զփառս մատո՛նմա եւ ոչ այլ ինչ, ասելով, թէ. «Զի դու Տէր, որպէս կամեցար եւ արարեր» (հմմտ. Յոբ ԻԳ 13), «Եղիցի կամք քո (Մատթ. Զ 10) օրհնեալ»։ Քանզի ընտրեաց յամենայն ազգաց զԱբրահամ ինքեան ծառայ եւ սիրեաց զնա յոյժ, եւ խոստացաւ նմա լինիլ «հայր բազմութեան» (Ծն. ԺԷ 4), եւ բանիցս անգամ //(էջ 316բ) ասաց նմա. «Բազմացուցանելով բազմացուցից զզաւակ քո եւ որպէս զաստեղս երկնից եւ որպէս զաւազ ծովու առանց թուոյ» (Ծն. ԻԲ 17), բայց Աբրահամու ոչ եցոյց զբազմութիւն որդւոց, այլ զմի միայն զԻսահակ ամլածինն։ Նոյնպէս եւ յետ նորա ցԻսահակ ասաց զնոյնն եւ խոստացաւ (հմմտ. Ծն. ԻՀ 3), սակայն եւ ոչ նա ետես զբազմութիւն որդւոց, այլ միայն զերկուս, յորոց եւ անդրանկան զրկեցաւ յօրհնութենէն անդրանկականէ (Ծն. Իե 33) եւ յորդիութենէն (Ծն. ԻԷ 30-42) անկաւ, քանզի կամքն Աստուծոյ այն էր, զի Յակոբ՝ կրտսեր որդին Իսահակայ ժառանգեսցէ զօրհնութիւնն եւ լինիցի հայր բազմութեան։ Թէպէտ եսաւ անդրանիկ գոլով յուսայր ժառանգել, եւ հայրն՝ Իսահակ ե՛ւս եսաւայ կամէր աւանդել (Ծն. ԻԷ 4), սակայն ոչ կամեցաւ Աստուած, զի ի մտի եդեալ էր «զՅակոբ սիրել եւ զեսաւ ատել» (Հռոմ. Թ 13)։ Վասն որոյ ըստ տնօրինմանն Աստուծոյ, իբրեւ էհաս վախճան Իսահակայ, ասէ Գիրն, թէ. «Ասէ մայրն Յակոբայ ցՅակոբ, առ ինձ խորտիկս եւ տուր առ հայրն քո եւ առ զօրհնութիւնն անդրանկական» (հմմտ. Ծն. ԻԷ 10), որ եւ արարն եւ էառ զօրհնութիւնն (հմմտ. Ծն. ԻԷ. 20-30), եւ եղեւ հայր բազմութեան եւ ետես զբազմութիւն որդւոցն, եւ այլն։ Արդ, կարես հարցանել զպատճառն, թէ. «Վասն է՞ր ո՛չ Աբրահամ, ո՛չ Իսահակ, ո՛չ Եսաւ, այլ՝ Յակոբ», զի Նա միայն գիտէ, «որ ինքն զսիրտս եւ զերիկամունս» (Սաղմ. է 10). որոյ կամքն եղիցի օրհ[նեալ] (հմմտ. Մատթ. Զ 10)։

Դարձեալ, ընտրեաց Աստուած զՄովսէս յամենայն Իսրայէլի, եւ կացոյց զնա իշխան, փրկիչ եւ վերակացու Իսրայէլի, զի ազատեալ զնոսա յԵգիպտոսէ, տանիցէ յերկիրն Աւետեաց, զորս եւ ազատեաց եւ Ե.(40) ամ յանապատին կերակրեաց (հմմտ. Ելից ԺԶ 32-35), զհոգս նոցա տարաւ յայնման ժամա-

նակ: եւ, յորժամ մերձ եղեն յԵրուսաղէմ, ասաց Աստուած զՄօսէս, թէ. «ել դու ի գլուխ լերինդ եւ անտի նկատեա՛ զերկիրն Երուսաղէմի, եւ անդ ննջեա՛, զի դու ոչ մտցես յերկիրն զոր խոստացայ (հմմտ. Բ Օրէնք ԼԴ 1-4), այլ Եսու մտցէ եւ նա հովուեսցէ զժողովուրդ իմ» (հմմտ. Բ Օրէնք ԼԴ 9): Ջկատարեալ պատճառն ինքն գիտէ, միայն այսման ասէ թէ. «Ջի Եսու բարւոք խօսեցաւ զերկրէն (հմմտ. Թիւք ԺԴ 7) եւ դու տրտնջեցար» (հմմտ. Թիւք ԺԴ 29-33), եւ այլն:

Դարձեալ, ընտրեաց Աստուած զԴաւիթ թագաւոր ի վերայ Իսրայէլի, եւ այնման սիրեաց եւ հոչակելիս արար զնա ասելով. «Գտի զԴաւիթ այր ըստ սրտի իմում» (հմմտ. Ա Թագ. ԺԳ 14), եւ այլն: Սակայն Դաւիթ այնման ցանկացաւ, եւ խնդրեաց յԱստուծոյ շինել զտուն Տեառն, Աստուած ասաց նմա, թէ. «Ո՛չ շինեսցես դու զտուն իմ (Բ Թագ. է 5), այլ որդին fո Սողոմոն շինեսցէ» (Գ Թագ. Ը 19), որ եւ շինեաց իսկ (Գ Թագ. Ը 12-13): Ջկատարեալ վասնէ՞րն ի՛նքն միայն գիտէ: Միայն այսման, թէ. «Դու զարիւն շատ հեղեր» (Բ Թագ. է 8-12):

Այսպէս եւ ընտրեաց զեղիա մարգարէ Իսրայէլի, եւ այնման հրաշալիս արար զնա, եւ այլն: Յետոյ ասաց ցնա. «Դու ել յեկինս, այլ ոչ եւս կարես զԻսրայէլ հովուել, այլ եղիսէ հովուեսցէ զկրկին հոգի fո առնլով (հմմտ. Դ Թագ. Բ 13-14): Ջվասն է՞րն կատարեալ, ի՛նքն միայն գիտէ:

//(էջ 317ա) Արդ, որովհետեւ Աստուած է ընտրօղն եւ կացուցանօղն եւ տնօրինօղն ամենայնի, որպէս ցուցաւ, մեզ հնազանդութիւն միայն պատշաճի (հմմտ. Հռոմ. ԺԴ 1), եւ ոչ եթէ fննել զվասնէ՞րն եւ զո՞րպէսն: «Մի՞թէ ասիցէ կաւն զբրուտն, թէ. Ընդէ՞ր այդպէս արարեր» (հմմտ. Հռոմ. Թ 20), այլ միայն թէ. «Կամք ոf եղիցի օրհնեալ, որպէս կամեցար» (հմմտ. Մատթ. Ջ 10): Այսպէս իմա՛ եւ զնարդենիս եղեալն, եւ մի տարակուսիր, fանզի որպէս Աբրահամ եւ Իսահակ, նախապէս թէպէտ ընտրեցան եւ սիրեցան յԱստուծոյ, եւ առին յԱստուծոյ զխոստումն ի տեսանել զբազմութիւն որդւոց եւ լինիլ հայր բազմաց, սակայն զայն խոստումն Աստուած առ Յակոբ՝ կրտսեր որդին Իսահակայ կատարեաց, fանզի ի ստիպմանէ մօրն էառ զօրհնութիւն անդրանկական (հմմտ. Ծն. Իէ 10), եւ տուչութեամբն Աստուծոյ եղեւ հայր բազմութեան:

Ըստ այսմ օրինակի եւ նոյն Աստուածն, թէպէտ նախապէս զԻսահակ վարդապետն ընտրեաց եւ խոստացաւ նմա լինիլ հայր եւ հայրապետ ազգիս Հայոց, եւ լինիլ մեծ եւ առաջին յեղբարս իւր, սակայն զխոստումն զայս առ

նովաւ ոչ կատարեաց, բանզի եւ Մայրն մեր՝ Սուրբ Էջմիածին ստիպեաց զկրտսերն՝ զՅակոբ որդին առնով զօրհնութիւնն անդրանկական յԱստուծոյ, եւ նոյն Աստուածն ըստ սրտի Մօրս մերոյ զնա արար հայր բազմութեան եւ հայրապետ ազգիս մերոյ, եւ անդրանիկ յեղբայրս իւր, որպէս եւ եղեւն, եւ այլն:

Դարձեալ, որպէս ընտրեաց նախապէս զՄօսէս ի վերակացութիւն ժողովրդեանն ի մտանել յերկիրն Աւետեաց եւ հովուել եւ հանգուցանել զԻսրայէլ: Յետ այնման ամաց Մօսիսի ասաց՝ ննջել ի լեառն, յորմէ միայն հայեցաւ յերկիր (հմմտ. Բ Օրէնք ԼԴ 1-4): Եւ Եսուայ ետ զայն գործ, ասելով, թէ. «Դու տրտնջացեր» (հմմտ. Թիւ ԺԴ 29-33): Նոյնպէս եւ նոյն Աստուածն, թէպէտ՝ նախապէս ընտրեաց զԻսահակն, ի հովուել զազգս Հայոց, մտանելով յերկիրն էջմիածնի, սակայն յետոյ նոյն Աստուածն ասաց նմա, թէ. «Տրտնջացեր դու» (հմմտ. Թիւ ԺԴ 29-33): Վասն որոյ ի լեռնէդ Կարնոյ միայն նկատեա՛ յերկիրն յայն եւ հանգիր յայդր: Դու ոչ հանգուցանես զժողովուրդ իմ, այլ Յակոբ, որ բարւօք խօսի զերկրէն եւ տճնի յայսման ժամանակ վասն նորա: Որպէս եւ եղեւն իսկ: Ջարմացիր եւ տարակուսիր որո՛ն կամիս:

Դարձեալ, որպէս ընտրեաց նախապէս, թէպէտ զԴաւիթ ի թագաւոր, սակայն ասաց նմա. «Դու ոչ կարես շինել զտուն իմ (Բ Թագ. է 5), այլ Սողոմոն» (Գ Թագ. Ը 19), այսպէս եւ ընտրեաց, թէպէտ զԻսահակ, սակայն ետես, թէ ոչ կարէ շինել զտունն եւ կառավարել, այլ Յակոբայ վիճակեաց ասելով. «Նա կարէ շինել»: Վերջապէս, որպէս զեղիաս վասն բարկացողութեանն յերկինս վերացոյց եւ զհեզն՝ զեղիաս (=Եղիսէ) կացոյց ի տեղի նորա, նոյնպէս եւ զբարկացօղն Իսահակ ամփոփեաց յապահով վանքն Մուտուրակու եւ Յակոբայ հեզոյն տալով կրկին Հոգիին յաջորդեցոյց զտեղի նորա: Եթէ կարես ընդդէմանալ կամաց տնօրինողին, յառաջ մատիր, թէ ո՛չ, լուռ լե՛ր, եւ տուր փառս Աստուծոյ:

FR. SHAHE HAYRAPETYAN

A SERMON BY CATHOLICOS SIMĒON EREVANTS‘I

Key words: Catholicos, sermon, Holy Etchmiadzin, Sahak Ahagin, Yakob Shamakhets‘i, Maghakia Ormanian, Monastery of the Illuminator, Abraham.

In his unpublished two-volume *Sermonary*, the eminent 18th-century scholar and public figure Catholicos Simēon Erevants‘i (1763-1780) not only addresses religious and ecclesiastical matters but also references historical figures and events. In the second volume, containing his “External” or non-liturgical sermons, Simēon examines the factors that contributed to the downfall of Catholicos Sahak Ahagin. After the death of the previous Catholicos Alexander Buzandats‘i II (1753-1755), Sahak Keghets‘i, also known as “Ahagin,” (“the Tremendous”) was elected Catholicos. Simēon Erevants‘i voices his astonishment at the circumstances surrounding Sahak’s short tenure, questioning how someone could be elected as Catholicos without ever visiting Holy Etchmiadzin and retreat to a monastery, enjoying all the privileges of the Catholicos without engaging in any church-related matters. In 1759 Sahak’s removal from the Catholicosal throne was orchestrated, and bishop Yakob Shamakhets‘i was elected as his successor. In structuring the sermon—published here on the basis of Ms M2212, which is Simēon’s autograph—the Catholicos explains Sahak’s downfall and Yakob’s selection in terms of divine providence, referencing various episodes from the Bible, specifically the Old Testament.

СВЯЩЕННИК ШАГЭ АЙРАПЕТЯН

ПРОПОВЕДЬ КАТОЛИКОСА СИМЕОНА ЕРЕВАНЦИ

Ключевые слова: Католикос, книга проповедей, Св. Эчмиадзин, Саак Ахагин, Акоб Шамахеци, Малахия Орманян, монастырь Просветителя, Абраам, Матенадаран, Иерусалим.

Видный мыслитель и общественный деятель, католикос Симеон Ереванци (1763-1780) в своей еще не изданной двухтомной «Книге проповедей», помимо церковных и религиозных тем, касается также исторических личностей и событий. Во втором томе небогослужебных проповедей он обратился к при-

чинам, приведшим к падению католикоса Саака Кехеци (прозванного Ахагин – Великий). После смерти католикоса Александра II Бюзандаци (1753-1755) католикосом был избран Саак Кехеци. Автор выражает в проповеди недоумение по поводу того, что избранный католикос, даже не явившись в Св. Эчмиадзин, удалился в другую обитель и, пользуясь всеми правами Патриарха, не участвовал в руководстве церковью. В 1759 году Саак Кехеци был смещен с патриаршего престола, и на него возвели епископа Акоба Шамахеци. В издаваемой на основе автографа (рук. М2212) проповеди Симеон Ереванци пытается, обращаясь к примерам из Священного Писания, найти объяснение устранению с патриаршего престола Саака, а избрание Акоба преподносит как акт божественного промышления.

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ
BOOK REVIEW
РЕЦЕНЗИЯ

ԱՂԱՏ ԲՈՂՈՅԱՆ*

ՋԱՐՈՒՀԻ ՀԱԿՈԲՅԱՆ**

DOI:10.57155/GHXB9129

ԳԵՎՈՐԳ ՂԱԶԱՐՅԱՆ, *ՈՒՂՂԱՓԱՌ ՀԱՅՔ*, ԵՐԵՎԱՆ, 2024, 241 ԷՋ (Հեղինակային հրատարակություն)

Աթենքի համալսարանում աստվածաբանության դոկտորի աստիճանին արժանացած Գևորգ Ղազարյանը այսօր հայագիտության զոհասեղանին է դնում ևս մեկ կարևոր աշխատություն, որին վաղուց սպասում էր հանրությունը: Գևորգ Ղազարյանը հանձն է առել բավականին բարդ, բայց շատ պահանջված մի գործ՝ ուրվագծել և ներկայացնել օրթոդոքս հայերի սեղմ, բայց միևնույն ժամանակ ամբողջական պատմությունը: Հեղինակը տարիների ընթացքում հավաքել է նյութի մասին հրապարակված՝ այս պահին հայտնի գրեթե ողջ գրականությունը և փորձել է տալ օրթոդոքս եկեղեցու դավանաբանությունը ընդունող հայկական համայնքների պատմությունը՝ քրիստոնեության տարածումից ի վեր, մինչև մեր օրերը: Հեղինակը ձգտել է դասդասել, ժամանակագրական կարգով վերաշարադրել պատմաբանասիրական զանազան գիտաճյուղերի (պատմություն, եկեղեցագիտություն, ազգագրություն, բանահյուսություն, արվեստաբանություն և այլն) պատկանող գրականությունն ու սկզբնաղբյուրային վկայությունները, ստեղծելով միջնադարագիտության մեջ «քաղկեդոնական», «ծաթ» կամ «արքաուն» անվանումը ստացած, հայկական մշակույթին պատկանող համայնքի պատմության և հոգևոր-մշակութային գործունեության ընդհանուր պատկերը: Անշուշտ սա հեշտ գործ չէր, քանի որ դավանաբանական այս համայնքի մասին մեր գիտելիքները հատվածական են և անբավարար: Մինչդեռ

* ՀՀ ԳԱԱ Աբեղյագիտության ինստիտուտ, պ.գ.դ., bznazt@gmail.com, գրախոսությունը ստանալու օրը՝ 13 նոյեմբերի, 2024 թ.:

** ԵՊՀ, պատմության ֆ-տ, հայ արվեստի պատմության և տեսության ամբիոնի դոցենտ, արվեստ. թ., hakobyanzaruhy@ysu.am, գրախոսությունը ստանալու օրը՝ 13 նոյեմբերի, 2024:

իրականում, ինչպես ժամանակին նշել է ուղղափառ հայերի խնդիրը գիտական շրջանակներ վերադարձրած Նիկողայոս Մառը, քաղկեդոնականությունը Հայաստանում ունեցել է շատ խոր արմատներ, առաջատար կրոնական համայնք է եղել, որը մեծապես նպաստել է ազգային գրականության և ստեղծագործ մտքի զարգացմանը[1]*:*

Գևորգ Ղազարյանի «Ուղղափառ հայք» գիրքը պատկերազարդ է և հանրամատչելի, միևնույն ժամանակ գրված է գիտական հրապարակումների և կարևորագույն սկզբնաղբյուրների հաշվառմամբ: Այն ծառայում է հենց այդ ազնիվ նպատակին՝ ցույց տալ քաղկեդոնական հայերի կարևոր դերը մեր պատմության մեջ՝ քրիստոնեության ընդունումից ի վեր՝ թե՛ պատմական իրադարձությունների ակունքում, և թե՛ հետագայի միջազգային և միջկրոնական փոխհարաբերություններում:

«Ուղղափառ հայք» գիտական հրապարակումը Գևորգ Ղազարյանի հեղինակած երրորդ գիրքն է[2] *և ունի իր որոշակի խնդիրներն ու ձևաչափը: Ինչպես արդեն նշվեց, այն հակիրճ ներկայացնում է ուղղափառ կամ քաղկեդոնական հայերի գործունեության պատմական ընթացքը, ամբողջացնելով այս համայնքի մասին մեր ունեցած պատկերացումները, և համահավաք ձևով օգնում ընդհանուր պատումի մեջ միավորել ուղղափառ հայերի պատմության տարբեր դրվագներ, քանի որ աղբյուրների բացակայության (ուղղափառ հայերի ձեռագրերից շատերը մեզ չեն հասել) կամ թերի լինելու պատճառով այդ պատմական խճանկարը մինչ օրս ամբողջացված չէ: Եվ, իհարկե, ավելորդ է ասել, թե որքան բարդ խնդիր է նման ընդգրկուն և խճողված պատմության սեղմ ու հակիրճ, բայց միևնույն ժամանակ բովանդակալից լուսաբանումը, ինչն, անշուշտ, ենթադրում է նյութին կատարյալ տիրապետում:*

Հիմնվելով սկզբնաղբյուրների և պատմագիտական գրականության վրա, հեղինակն իրավացիորեն Հայոց քրիստոնեության ընդունման պատմությունը

---

[1] **Н. Я. Марр,** «Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах», *Византийский Временник,* т. XII, вып. 1-4, 1905, с. 67. Մառը ի նկատի ուներ առաջին հերթին հումաբան թագմանական դպրոցը, հումարենի տիրապետումը և բյուզանդական մշակութային աշխարհի հետ ուղղակի և սերտ կապերը:

[2] Դրան նախորդել են՝ **G. Kazaryan**, *Ο Ιερός Φώτιος και η Αρμενική Εκκλησία. Η σημασία της Επιστολής προς τον Καθολικό της Μεγάλης Αρμενίας Ζαχαρία*, Աթήνա, եկդ. Հրόդοտος, 2019 (**Գ. Ղազարյան**, *Սրբազան Փոտը և Հայոց Եկեղեցին. Մեծ Հայքի Կաթողիկոս Զաքարիային ուղղված թղթի նշանակությունը*, Աթեմ, **2019**), **G. Kazaryan**, Δρ Θεολογίας, *Οι Αρμενοβυζαντινές εκκλησιαστικές σχέσεις κατά τον Ι΄-ΙΑ΄αι.*, Աթήνα, 2022 (**Գ. Ղազարյան**, աստվածաբանության դոկտոր, *Հայ-բյուզանդական եկեղեցական առնչությունները Ժ-ԺԱ դդ.*, Աթեմ, 2022):

տարածում է ոչ միայն Մեծ, այլ նաև Փոքր Հայքի վրա, այնուհետև անդրադառնալով մյուս հայաբնակ տարածաշրջաններին (Տրապիզոն, Հյուսիսային Ասորիք, կենտրոնական Փոքր Ասիա, Բալկաններ, Հունաստան, Վրաստան, Ռուսաստան և այլն)։ Գրքում զետեղված լուսանկարների մեծագույն մասը օրթոդոքս հայերի մշակութային գանձարանից մեզ հասած ձեռագրեր են, հոգևոր-ճարտարապետական հուշարձաններ, ինչպես նաև պահպանված խաչքարեր ու եկեղեցական սպասք[3]։ Կան նաև նոր ժամանակների՝ այս կամ այն չափով հայկական համայնքների և թեմերի պատմության հետ իրենց գործունեությամբ կապված եկեղեցական գործիչների լուսանկարներ։ Մի խոսքով, հեղինակը փորձել է ի մի հավաքել օրթոդոքս հայերին և նրանց եկեղեցուն վերաբերող ողջ նյութը։ Այդ առումով գիրքն ուշագրավ է ոչ միայն միջնադարագետի, այլ նաև նոր ժամանակների և այսօրվա պատմությամբ ու արվեստաբանությամբ զբաղվողների համար։ Գրքի մեծագույն արժանիքներից մեկն էլ այն է, որ նրանում փորձ է արված ի մի բերել գրեթե ողջ հայագիտական, բյուզանդագիտական և օրթոդոքս եկեղեցու պատմությանը նվիրված կարևորագույն աշխատությունների տեղեկությունները։ Ղազարյանին հաջողվել է հյուսել օրթոդոքս եկեղեցու, սակայն հայկական մշակույթի մասը կազմող համայնքի պատմության ժամանակագրությունը։

Գրքի կարևոր ձեռքբերումներից է Փոքր Հայքում քրիստոնեության տարածման պատմությանը վերաբերող հատվածը՝ մեծ մասամբ հիմնված բյուզանդական վարքագրական հուշարձանների հաղորդած տեղեկությունների վրա, որոնց վրա ժամանակին հայագետների ուշադրությունն էր հրավիրել հայ բյուզանդագիտության ռահվիրա Հրաչ Բարթիկյանը։ Գևորգ Ղազարյանը փորձել է ցույց տալ, որ Փոքր և Մեծ Հայքերի քրիստոնեության ընդունման պատմությունը շաղկապված է միմյանց. թեպետ այդ երկրամասերը բաժանված են եղել Հռոմեական կայսրության և Սասանյան Պարսկաստանի միջև, սակայն ունեցել են ազգային, լեզվական և մշակութային ընդհանրություններ։ Այդ է պատճառը, որ Գրիգոր Լուսավորիչը, ձեռնադրվելով Կեսարիայում, հենց այդ տարածքներից էր բերում մասունքներ և քրիստոնեությունը Հայաստանում տարածող քարոզիչների։ Այնուհետև հեղինակն անդրադառնում է առաջին երեք Տիեզերական ժողովների ընթացքում Հայոց եկեղեցու ներգրավվածությանը հոգևոր ու դավանական միասնության գործընթացներին։ Չորրորդ՝ Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովից հետո՝ Տիեզերական եկեղեցու «Մեծ բաժանումը», ինչպես այդ

[3] Գիրքը զարդարում են նաև բազմաշնորհ հեղինակի՝ տարիների ընթացքում ստեղծած միջնադարյան հայազգի օրթոդոքս հոգևորականների ժամանակակից սրբապատկերները։

գործընթացն անվանել է հայագետ Նինա Գարսոյանը, Հայոց եկեղեցում ժամանակի ընթացքում ձևավորեց գրեթե երեք հարյուրամյակ տարբեր ձևաչափերով չդադարող՝ դավանաբանական վեճերում հակամարտող աստվածաբանների շուրջ դիրքավորված երկու թև: Դրան նպաստում էր նաև Հայաստանի բաժանվածությունը Բյուզանդական և Պարսկական կայսրությունների միջև, որոնց կառավարիչների համար քրիստոնեությունը դարձել էր արտաքին քաղաքականության թե՛ լծակ, և թե՛ գործիք:

Գևորգ Ղազարյանն անդրադառնում է Պաղեստինի և բյուզանդական տարածքներում հայ վանականության գործունեությանը, սակայն ընթերցողի ուշադրությունը չի սևեռում այն փաստի վրա, որ 10-11-րդ դդ. Մեծ Հայքի վանական շարժումը, ըստ Ասողիկի տեղեկությունների, ևս կապված է բյուզանդական կայսրությունից Հայաստան եկած վանականների հետ, որոնք վանքեր են հիմնել Բագրատունյաց պետության գրեթե բոլոր գավառներում: Դրանցից շատերը դարձան Հայոց առաքելական եկեղեցու նվիրապետական միասնությունը ամրապնդող կարևորագույն կենտրոններ. այդ վանքերի թվում են Հաղբատն ու Սանահինը: Հեղինակը չի փորձում պարզաբանել նաև Արիստակես Լաստիվերտցու այն տեղեկությունը, ըստ որի Վասիլ Բ Բուլղարասպանը, Պոնտոսից գալով Հյուսիսային Ասորիքի Սև լեռներ, հաղորդություն է ստանում Քաղկեդոնը մերժող հայ հոգևորականների հետ: Իհարկե, նման տեղեկությունները դեռևս ունեն բազմաշերտ հետազոտման կարիք, որին պիտի դիմեն այս նյութին առնչվող հետագայի ուսումնասիրողները:

Հեղինակի կարևորագույն ձեռքբերումներից է Մեծ և Փոքր Հայքերի օրթոդոքս թեմական աթոռներին նվիրված գլուխը: Թեպետ կարծում ենք, որ այստեղ նա առաջնորդվում է միջնադարյան պատկերացումներով, Փոքր Հայքի հանրածանոթ եպիսկոպոսական աթոռները 4-րդ դ. սկզբից ի վեր դնելով Կ.Պոլսի պատրիարքության նվիրապետական համակարգում: Խոսելով 16-18-րդ դդ. Տայքի և Տրապիզոնի մահմեդականացման մասին, կարելի էր զուգահեռներ տանել նաև նույն ժամանակ Նախիջևանում և այլ վայրերում այդ երևույթի դրսևորման մեջ: Այս գլուխներում հիմնական նորությունը Օսմանյան կայսրության մեջ օրթոդոքս հայերի գործունեության վերհանումն է և նրանց նկատմամբ կիրառված բռնությունների ու ջարդերի արձանագրումը, որը գրեթե ոչնչով չի տարբերվում մեր ողջ ժողովրդի ճաշակած ցեղասպանությունից: Հեղինակը, ներկայացնելով 20-21-րդ դդ. Օսմանյան կայսրության արևելյան շրջանների, Ռուսական կայսրության հայկական գրավյալ տարածքներում, ինչպես նաև մերօրյա Վրաստանի հայաբնակ գավառներում օրթոդոքս եկեղեցու հիմնական թեմական դրությունը, ինչպես նաև հիմնական եպիսկոպոսական աթոռների

գահակալներին (էջ 187-193), ցույց է տալիս, որ այդ տարածքներում գոյություն ունեցող ժամանակակից օրթոդոքս կառույցները փաստորեն որևէ կապ չունեն «արքաուն» կամ «ծաթ» հայերի հետ:

Գիրքը բաղկացած է յոթ գլխից. այդ բաժանումը համընկնում է միջնադարյան պատմության հիմնական շրջափուլերի հետ՝ առաքյալների քարոզչությունը Հայաստանում, առաջին Տիեզերաժողովների ժամանակաշրջանը, հայ օրթոդոքսները Հայաստանից դուրս, հայ-քաղկեդոնականները Բագրատունի և Զաքարյան իշխանությունների օրոք, օրթոդոքս եկեղեցական թեմերը, հայ-քաղկեդոնականները Օսմանյան տիրապետության և 19-21-րդ դդ. ժամանակաշրջանում: Շարադրանքն ընթանում է կարևոր շեշտադրումներով, որոնք անհրաժեշտ են պահպանելու գրքի տրամաբանական և ժամանակագրական թելը: Գրքում բացակայում է ավելի ընդարձակ մի նախաբան, որտեղ ներկայացված կլիներ «հայ-քաղկեդոնական» եզրի քննությունը և կնշվեր նաև պատմականորեն ձևավորված հակադրությունը Հայոց առաքելական եկեղեցու հետ: Սրանք հարցեր են, որ ուղղակիորեն առնչվում են մեր ազգային կարծրատիպերի և տաբուների հետ, և դրանց քննարկումը բերում է ինչ-որ չափով նաև դրանց հաղթահարմանը:

Գրքում քրիստոնեության ընդունման վաղ շրջանի հետ կապված իրադարձությունների և գործիչների կարևորումը հնարավորություն է տալիս վերադառնալու այն դրույթին, որն օրթոդոքս հայերն իրենք էին մատնանշում. այն է՝ իրենց հավատը ճշմարիտ է և ժառանգվել է Գրիգոր Լուսավորչից, Ներսես Մեծից և Սահակ Պարթևից: Նույն դրույթն իրականում կարող էին փաստել նաև առաքելական հայերը, բայց հարցը խնդրի տարբեր տեսանկյուններն են, որոնք ընթերցողն ինքը պիտի կարողանա վերահմաստավորել:

Աշխատանքում կարևոր տեղեկություններից է հպանցիկ անդրադարձը Աղվանքում ուղղափառության տարածման փորձերին: Հեղինակը տալիս է նաև «ծայթ» բառի իր մեկնաբանությունը՝ բխեցնելով այն արաբերեն «սա՛յեդ» բառից, որը նշանակում է «տեր» կամ «տիրակալ» և իմաստային եզրեր ունի «մելքիթ» բառի հետ, որ օրթոդոքսների՝ որպես Բյուզանդիայի կայսեր հավատակիցների, մուսուլման արաբների մոտ ընդունված անվանումն էր. «մելքիթ»-ի հայերեն համարժեքը, ինչպես նկատել է Մառը, «արքայուն»-ն է: Սա փոքր, բայց կարևոր հավելում է ուղղափառների ինքնանվանումների հետ կապված դեռևս չուծված հարցերի լուսաբանմանը: Այս առիթով հիշատակենք հունարեն «կիրիոս» (κύριος) բառը, որը նույնպես նշանակում է «տեր» և որից, հավանաբար, բխել է հայ-քաղկեդոնական կիրանց վանքի անվանումը:

Առանձին հետաքրքրություն է ներկայացնում Վահան Ա Սյունեցի կաթողիկոսի մասին պատմող դրվագը (գլուխ Գ, էջ 53-54), որը խուսափելով եկեղեցական ժողովի՝ իր դեմ ներկայացրած ուղղափառության մեղադրանքներից և

սպասվելիք դատապարտումից, մեկնել է Վասպուրականի թագավորություն, որտեղ հավանաբար համախոհներ ուներ: Ուստի, հպանցիկ շոշափելով այս հարցը, հեղինակը ուշադրություն է հրավիրում դրա քննության անհրաժեշտության վրա:

Մեր պատմագիտության մեջ սակավ ուսումնասիրված կամ, ավելի ճիշտ, անտեսված հարցերից է Տայքի ուղղափառ հայերի պատմությունը, որը շատ կարևոր է, բայց հատկապես նրանց մի քանի ներկայացուցիչների, օրինակ, Հովհաննես Թոռնիկի ու Հովհաննես Վարդվաչեի՝ Աթոս լեռան վանական պետության կայացման գործընթացին ուղղակի մասնակցության առումով: Երբ ձևավորված ավանդույթի ուժով մենք ցանկություն չենք ցուցաբերում համակողմանի ուսումնասիրելու Տայքի և Աթոսի պատմությունը հայոց պատմության տեսանկյունից, նախաձեռնությունը վերցնում են, և, ցավոք, արդեն վաղուց վերցրել են, վրաց գիտնականները՝ հայտարարելով դրանք վրացական մշակույթի և եկեղեցու կենտրոններ: Մասնավորապես հատկանշական են Իվերոն և Արմենիոն Աթոսյան վանքերը, որոնցից մեկի հենց անվանումն է խոսում հայկական ներկայության մասին, իսկ մյուսի դեպքում անվանումն ունի դավանաբանական իմաստ՝ «իվիրներ»՝ հավատով ուղղափառներ, սակայն, անշուշտ, այն մեկնաբանվում և թարգմանվում է որպես վրացական վանք՝ գրեթե չեզոքացնելով այնտեղ հայերի ներկայության փաստը:

Նույնը կարելի է ասել Պետրիցոսի (Բաշկովոյի) վանքի մասին՝ հիմնված Տայքից սերող հայազգի բյուզանդական զորավար Գրիգոր Բակուրիանի կողմից, որի առնչությամբ հեղինակը վկայակոչում է նույն այս վանքից ծագող և այժմ Սոֆիայի ազգային գրադարանում պահվող 966 թ. հայերեն Ավետարանը: Ընթերցելով Գևորգ Ղազարյանի աշխատանքը՝ կարելի է համոզվել, որ նման բացերը շատ են եղել և դա չի վերաբերում միայն պատմության և աստվածաբանության խնդիրներին, այլ նաև մեծապես առնչվում է մշակութային հարցերի և շատ որոշակի հուշարձանների: Բացերը լրացնելու են կոչված հատկապես գրքի վեցերորդ և յոթերորդ գլուխները, նվիրված ուղղափառ հայերի նոր և նորագույն շրջանի պատմությանը, և այդ հակիրճ անդրադարձը նոր ուսումնասիրությունների յուրահատուկ հրավեր է:

Նշենք գրքում արծարծված մի քանի կարևոր խնդիր: Դրանցից է, օրինակ, ուղղափառ իշխանների ցանկում Խութլուբուղա Արծրունու անունը տեսնելը, որի պատկերը պահպանվել է Հաղբատի որմնանկարի նվիրատուների շարքում: Հաղբատի օրինակը առանձնահատուկ է, բայց նաև բնորոշ իր ժամանակի համար. քանի որ թեպետ այդ վանքը երբեք քաղկեդոնական հաստատություն չի եղել, սակայն Զաքարյանների շրջանում նրա դռները բացվել են ուղղափառների

համար, ինչի արդյունքում այստեղ հայտնվում են հայ-քաղկեդոնականների որմնանկարները՝ հայերեն և վրացերեն զուգահեռ մակագրություններով, ինչպես նաև բյուզանդական պատկերագրության տեսանկյունից պարտադիր «Հաղորդության» տեսարանով, որը կարելի է տեսնել նաև մյուս ուղղափառ որմնանկարներում՝ Պղնձահանքում, Տիգրան Հոնենցում (Ս. Գրիգոր), Կիրանցում, Քոբայրում:

Գրքի կարևոր բաժիններից է հայալեզու ուղղափառ ծիսամատյաններին նվիրված հատվածը: Այստեղ նախ ի մի են բերվում նման ձեռագրերը (կամ, ավելի ստույգ ասած՝ դրանցից հասած փշրանքները)՝ Պատարագամատույց, Հայսմավուրք, Սենաքսառ (Տոնացույց): Նորից շոշափվում է լեզվի հարցը՝ մայրենի լեզվով ժամերգության մատուցելը, ինչն ուղղափառ հայերին դեռ վաղ քրիստոնեական ժամանակներից տրված բացառիկ արտոնություն էր: Կարևորված է նաև ուղղափառների բեղմնավոր թարգմանչական գործունեությունը, որը հերթական մշակութային կամուրջն էր բյուզանդական, վրացական և հայկական մշակույթների միջև: Գրքում հիշատակված ձեռագիր նմուշներն ակնարկում են այդ և մի շարք այլ, հատկապես, նկարազարդ մատյանների մասնագիտական ուսումնասիրության անհրաժեշտությունը: Նշենք, որ վերջերս լույս տեսած մի հոդվածում Գևորգ Ղազարյանն արդեն անդրադարձել էր Մանչեստրի գրադարանում պահվող Ջիկբակի ավետարանին (14-րդ դ.)[4], որը ժամանակին գիտական շրջանառության մեջ է դրել Նիկողայոս Մառը[5]: Գևորգը հատկապես կարևոր դիտարկումներ է արել մանրանկարների հետ կապված և, լինելով նաև սրբանկարիչ, կատարել է այդ ձեռագրի երկու մանրանկարների վերակազմությունը:

Գրքի ձևաչափով պարտադրված՝ շարադրված նյութն ուղեկցվում է միայն առանցքային աղբյուրների մատնանշմամբ, չնայած յուրաքանչյուր ենթագլխի համար կարելի էր մատենագիտական շատ ավելի ընդարձակ ցանկ բերել: Գրքում, բացի եռալեզու ընդարձակ ամփոփումներից, տրված է նաև մատենագիտությունը, որտեղ առանձնացված են պատմական աղբյուրները և առանձին ուսումնասիրությունները: Հատուկ ուշադրության են արժանի օտարալեզու, հատկապես, հունարեն գրքերն ու հոդվածները, որոնց մեր գիտական հանրությունը ծանոթ չէ: Վերջում տրված անվանացանկերը դյուրացնում են անհրաժեշտ պատմական անձանց և վայրերի որոնումը գրքում:

---

[4] **Г. С. Казарян**, «Миниатюры с изображением святых Абгара, Трдата и Григория Просветителя», *Вестник православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, Вопросы истории и теории христианского искусства,* 2020, вып. 39, с. 28-41.

[5] **Н. Я. Марр**, «Об одной армянской иллюстрированной рукописи из халкидонитской среды», *Известия Императорской академии наук*, 1911, т. 12, с. 1297-1301.

Վերջին կարևոր կետը վերաբերում է գրքում զետեղված սրբանկարներին և մանրանկարներին, որոնք Գևորգ Ղազարյանի հեղինակային գործերն են, քանի որ նա, ինչպես արդեն նշվեց, նաև սրբանկարիչ է: Բազմաթիվ պատկերներից նշենք մի քանիսը՝ Ներսես Գ Շինարարի, Վահան Ա կաթողիկոսի, Իվանե Զաքարյանի, Սիմեոն Պղնձահանեցու: Դրանցում տեսնում ենք միջնադարյան պատկերագրության լավ տիրապետում և ստեղծագործական մոտեցում, քանի որ յուրաքանչյուր կերպար ուղեկցվում է նրան բնութագրող մանրամասներով: Այսպես, Ներսեսի ձեռքի զվարթնոցյան մոդելը, շինարարական գործիքը, ինչպես նաև Ներսեսի մոնոգրաման, որն օգտագործվել է որպես հագուստի հարդարանքի տարր: Իվանեի դեպքում ժամանակաշրջանի տիպիկ հանդերձանքն է, որի աղբյուրներն են Զաքարյան եղբայրների քանդակը Հառիճավանքի արևելյան ճակատին և Խութլուբուղայի կերպարը Հաղբատի վանքի որմնանկարում: Իսկ Պղնձահանեցու դեպքում՝ հորինվածքի խորքում Պղնձահանքի եկեղեցին է՝ ճակատի մեծադիր խաչային պատկերով: Այս պատկերները գեղարվեստական և պատմական տեսանկյունից արժեքավոր աշխատանքներ են, փաստացի ժամանակակից սրբանկարներ, որոնք կարող են շրջանառության մեջ դրվել: Գիրքն ուղեկցվում է նաև բազմաթիվ լուսանկարներով՝ վանքերի, ձեռագրերի, դրամների, մանրանկարների և որմնանկարների դրվագների, որոնք զգալիորեն լրացնում են ուղղափառ հայերի ակտիվ մշակութային գործունեության համայնապատկերը:

Ամփոփելով կարելի է մեկ անգամ էլ շեշտել, որ ուղղափառ հայերին նվիրված նման հակիրճ, բայց բովանդակային իմաստով հագեցած ակնարկի անհրաժեշտությունը վաղուց հասունացել էր և դրա կարիքն ունեն ինչպես հումանիտար ոլորտի գիտնականներն ու ուսանողները, այնպես էլ հարցով հետաքրքրվող ընթերցողների լայն շրջանակները: Գևորգ Ղազարյանի գիրքը հարուստ է փաստերով և պատմական անուրանալի արժեք ունի: Հեղինակը կարողացել է ժամանակագրական շղթայի մեջ պատկերել այսօր գրեթե վերացած օրթոդոքս հայերի անցած պատմական ուղին: Դրան նպաստում են նաև նրա կազմած մատենագիտությունը և անձնանունների ու տեղանունների ցանկերը:

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ ՀԱՆԴԵՍԻ ՀՈԴՎԱԾՆԵՐԻ ՁԵՎԱՎՈՐՄԱՆԸ ՎԵՐԱԲԵՐՈՂ ՊԱՀԱՆՋՆԵՐ

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	ճ – ch	մ – m
յ – y	ն – n	շ – sh	ո – o	չ – ch‘	պ – p	ջ – j	ռ – ṛ	ս – s	վ – v
տ – t	ր – r	ց – ts‘	ւ – w	փ – p‘	f – k‘	և– ew	օ – ō	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:

զ. Եթե կրկին վկայակոչումն անմիջապես հաջորդում է առաջինին, գրել «Նույն տեղում» և էջահամարը (եթե փոխվել է)։ Եթե հաջորդաբար նույն հեղինակի տարբեր աշխատություններ են նշվում, գրել՝ «նույնի» և աշխատության տվյալները։

է. Սրանց գումարվում է *ԲՄ*-ում ավանդական դարձած՝ **հեղինակի անունը թավ** (bold), իսկ ***խմբագրի, կազմողի, թարգմանչի անունը թավ և շեղ*** (bold + italic) գրելու պահանջը։

Օրինակներ՝

Դավիթ Անյաղթ, *Սահմանք իմաստասիրութեան*, համահավաք բնագիրը, 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 Կաղանկատուացի, *Պատմութիւն Ազուանից աշխարհի* (*ՄՀ*[1], 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. Հաճախակի 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)։

Փրզ. 58 (Փարիզ, Ֆրանսիայի Ազգային գրադարան)։

(Մնացած հավաքածուների համար հապավումներ կմշակվեն ըստ անհրաժեշտության։ Առաջարկում ենք ծանոթանալ հետևյալ կայքէջում զետեղված և միջազգայնորեն կիրառվող հապավումներին՝ Coulie, *Liste des sigles utilisés pour désigner les manuscrits* (Coulie – 2002), http://sites.uclouvain.be/aiea/wp-content/uploads/2014/03/Sigles.pdf)։

---

[1] = Մատենագիրք հայոց։ Այլ հանրահայտ հապավումներ են *ՊԲՀ* = Պատմաբանասիրական հանդես, *ԲՄ* = Բանբեր Մատենադարանի, *ՀՀ* = Հանդէս ամսօրեայ, *ԼՀԳ* = Լրաբեր հասարակական գիտությունների, *ԲԵՀ* = Բանբեր Երևանի համալսարանի, *REArm* = Revue des Études Arméniennes։

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՊԱՏՄԱԲԱՆԱՍԻՐԱԿԱՆ

Գագիկ Դանիելյան
Կիլիկյան Հայաստանն Իզզ ալ-Դին իբն Շադդադի երկերում (աղբյուրագիտական ներածություն) 5

Վահե Թորոսյան
Ֆրանսիական հետքեր Կիլիկիայի հայոց արքաների թագադրման ծեսում 32

Աշոտ Սարգսյան
Հայոց դարձի երկրորդ փուլը. Հիմնական քաղաքական օրակարգը սպասարկող ծրագիրը 48

Օլգա Վարդազարյան
Բարսեղ Կեսարացու «Յաղագս վեցօրեայ արարչութեան» աշխատությունը և Մխիթար Գոշի առակները (ռուսերեն) 74

Հասմիկ Իրիցյան
Դավիթ եպս. Գեղամեցին գրի՞չ, թե՞ նոր սքանչելագործ միևնույն ձեռագրում (ՄՄ 3812, Հայսմավուրք) 94

ՋԵՌԱԳՐԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՅԹ

Կարեն Մաթևոսյան
Գլաձորի համալսարանը և Վերին Նորավանքի դպրոցը 110

Թամարա Միմոսյան
Գրիչ և մանրանկարիչ Մխիթար Անեցու կյանքն ու ձեռագրական ժառանգությունը 133

Լուսինե Թումանյան
Արտամետ քաղաքի գրչության կենտրոնը 146

Գոհար Ջատյան
Ղրիմի նշանավոր գրիչ Նատերի՝ ընտանեկան կարևոր մի դրվագի ճշգրտման փորձ 158

ԲՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Կարինե Մոսիկյան
Թանկարժեք քարերը և դրանց բուժական հատկությունները ըստ միջնադարյան աղբյուրների 170

Գայանե Սահրադյան
18-րդ դարի հայերեն ախրապատինը (ՄՄ 372) և արևելյան բժշկական ձեռագրային ավանդույթը *198*

ՀՐԱՊԱՐԱԿՈՒՄՆԵՐ

Հակոբ Քյոսեյան
Տիրատուր կիլիկեցու Քարոզ եկեղեցւոյ, որ ասէ «Տէր, սիրեցի զվայելչութիւն տան քո եւ զտեղի յարկի փառաց քոց» ճառը *208*

Միհրան Ա. Մինասեան
Երկու անտիպ փաստաթուղթ Խաչկավանքի եւ Կարնոյ գիւղերու ու անոնց եկեղեցիներու մասին *227*

Ռուզան Պողոսյան
«Բանք իմաստասիրաց» աւգտակարք եւ պիտանացուք *250*

Գոհար Մուրադյան
«Բանք իմաստասիրաց» ժողովածուի հունարեն աղբյուրը *278*

Աւետիկ Աւաբյան
Աւագաքել Սյունեցու՝ Տյառնընդառաջի, Ծաղկազարդի, Հարութեան և Վարդանանց սրբերին նվիրված անտիպ տաղերը *313*

Տ. Շահե Քահանա Հայրապետյան
Սիմեոն Երեւանցի կաթողիկոսի մի քարոզ *323*

ԳՐԱԽՈՍՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ազատ Բոզոյան, Ջաւուճի Հակոբյան
Գևորգ Ղազարյան, Ուղղափառ հայք, Երևան, 2024, 241 էջ *336*

Բանբեր Մատենադարանի հանդեսի հոդվածների ձևավորմանը վերաբերող պահանջներ *344*

CONTENTS

HISTORY AND PHILOLOGY

Gagik Danielyan
Cilician Armenia in the Works of ʿIzz al-Dīn ibn Shaddād
(a Critical Introduction) 5

Vahe Torosyan
French Traces in the Coronation Ordo of the Armenian Kingdom of Cilicia 32

Ashot Sargsyan
The Second Phase of the Christianisation of Armenia:
A Program Serving a Fundamental Political Agenda 48

Olga Vardazaryan
Basil of Caesarea's Hexaemeron and the Parables of Mkhit'ar Gosh 74

Hasmik Iritsyan
Bishop David Geghamets'i as a Scribe or a New Wonder-worker
in the Same Manuscript? (Ms M3812, Synaxarium) 94

MANUSCRIPT CULTURE

Karen Matevosyan
Gladzor University and the School of Verin (Upper) Noravank' Monastery 110

Tamara Minasyan
The Life and Manuscript Legacy of the Scribe and Miniaturist Mkhit'ar Anets'i 133

Lusine Tumanyan
The Scriptorium of Artamet 146

Gohar Chatyan
An Attempt to Clarify an Important Family Episode of the
Famous Crimean Scribe Nater 158

NATURAL SCIENCES

Karine Mosikyan
Gemstones and Their Medicinal Properties According to Medieval Sources 170

Gayane Sahradyan
A 18th Century Armenian Pharmacopoeia Akhrabadin (M 372)
and The Eastern Medical Manuscript Tradition 198

PUBLICATIONS

Hakob Kyoseyan
Tiratur Kilikets‘i’s *Sermon to the Church “LORD, I have loved the habitation of your house, and the place where your honour dwelleth”* 208

Mihran A. Minasian
Two Previously Unpublished Documents on the Khachgavank Monastery, Villages of Garin (Erzeroum) and Their Churches 227

Ruzan Poghosyan
“Useful and Beneficial Sayings of Philosophers” 250

Gohar Muradyan
The Greek Source of the Sayings of the Philosophers 278

Arevik Arabyan
Unpublished Odes (Taghs) of Aṛak‘el Siwnets‘i Dedicated to the Feasts of Candlemas, Palm Sunday, Easter, and the Saint Vardanids 313

Fr. Shahe Hayrapetyan
A Sermon by Catholicos Simēon Erevants‘i 323

BOOK REVIEW

Azat Bozoyan, Zaruhi Hakobyan
Gevorg Kazaryan, *Orthodox Armenians*, Yerevan, 2024, 241 p. 336

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ И ФИЛОЛОГИЯ

Гагик Даниелян
Киликийская Армения в сочинениях Изз Ад-Дина ибн Шаддада (историографическое введение) 5

Ваэ Торосян
Французский след в коронационном ритуале Армянского Киликийского царства 32

Ашот Саргсян
Второй этап обращения армян в христианство: программа, обслуживающая основную политическую повестку 48

Ольга Вардазарян
«Шестоднев» Василия Кесарийского и притчи Мхитара Гоша 74

Асмик Ирицян
Епископ Давид Гегамеци как писец или новый чудотворец в одной и той же рукописи? (№ 3812 из собрания Матенадарана, Синаксарий / Айсмавурк) 94

РУКОПИСНАЯ КУЛЬТУРА

Карен Матевосян
Университет Гладзор и школа монастыря Верин (Верхний) Нораванк 110

Тамара Минасян
Жизнь и рукописное наследие писца и миниатюриста Мхитара Анеци 133

Лусине Туманян
Скрипторий города Артамет 146

Гоар Чатян
Попытка уточнения важного семейного эпизода известного крымского писца Натера 158

ЕСТЕСТВЕННЫЕ НАУКИ

Карине Мосикян
Драгоценные камни и их целебные свойства по средневековым источникам 170

Гаяне Сахрадян
Армянская фармакопея *ахрабадин* XVIII века (рукопись M372) в традиции восточных медицинских рукописей 198

ПУБЛИКАЦИИ

Акоп Кеосеян
«Церковная проповедь Тиратура Киликеци, гласящая Господи! Возлюбил я обитель дома Твоего и место жилища славы Твоей» 208

Мигран Минасян
Два ранее не публиковавшихся документа о Хачкаванке и деревенях Карина (Эрзерум) 227

Рузан Погосян
«Полезные и поучительные изречения философов» 250

Гоар Мурадян
Греческий источник древнеармянских «Изречений философов» 278

Аревик Арабян
Неизданные стихи Аракела Сюнеци о Сретении Господнем, Вербном воскресении, воскресении Христа и посвященные Святым Варданидам 313

Священник Шагэ Айрапетян
Проповедь католикоса Симеона Ереванци 323

РЕЦЕНЗИЯ

Азат Бозоян, Заруи Акобян
Геворг Казарян, *Православные армяне*, Ереван, 2024, 241 с. 336

ԲԱՆԲԵՐ ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆԻ
Հատոր 38

BULLETIN OF MATENADARAN
Volume 38

ВЕСТНИК МАТЕНАДАРАНА
Том 38

Ձևավորումը և էջադրումը՝ Անահիտ Խանզադյանի
Շապիկի ձևավորումը՝ Մարտիրոս Տոլմաճեանի
Շապիկին՝ Ծնունդ, ծաղկող՝ Մխիթար Անեցի, Ավետարան, 14-րդ.դ, ՄՄ 7740:
Սրբագրիչ՝ Արմինե Գրիգորյան
Տեխնիկական խմբագիր՝ Մարիամ Բրուտյան
Հրատարակչական խմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան

Չափսը՝ 70×100 1/16, տպագրական մամուլ՝ 22, տպաքանակ՝ 150

Մատենադարան
Մեսրոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի
ինստիտուտի հրատարակչություն, Երևան, Մաշտոցի պող. 53, հեռ. (010) 513033
publishing.matenadaran@gmail.com
Ամսագրի թվային տարբերակը՝
banber.matenadaran.am/download-category/բանբեր-մատենադարանի/