

East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period.
Dumbarton Oaks Symposium 1980. Ed. N. G. Garsoïan Th.
F. Mathews and R. W. Thomson Washington, 1982

(Բյուզանդիայի Արևելքը. Ասորիքի և Հայաստանի
[մշակույթը] ձևավորման շրջանում, Վաշինգտոն, 1982)

1982 թ. հոդվածների ժողովածուի ձևով լույս տեսան Վաշինգտոնի Դումբարթոն Օուքս բյուզանդագիտական կենտրոնում 1980 թ. կայացած ասորագիտական-հայագիտական գիտաժողովի նյութերը: Ժողովածուի առաջին մասը պարունակում է վաղ ասորական գրականությանը և արվեստին նվիրված ութ հոդված: Մեզ հետաքրքրող հայագիտական բաժինը բաղկացած է վեց արժեքավոր հոդվածից, որոնց հեղինակների հիմնական նպատակն է ցույց տալ այն ազդեցությունների համակարգը, որոնց պայմաններում ձևավորվում էր ինքնատիպ հայկական մշակույթը:

Ժողովածուի հայագիտական բաժինը բացում է Ռոբերտ Թոմսոնի ընդհանրացնող հոդվածը, որ վերնագրված է «Հայկական գրական ավանդույթի ձևավորումը» (էջ 135—150): Հեղինակը երկու նպատակ է հետապնդում՝ բացահայտել այն գրական մոդելները, որոնցից օգտվում էին 5—9-րդ դարերի հայ հեղինակները, և ցույց տալ, թե ինչպես էին նրանք հարմարեցնում այդ մոդելներն ու թեմաները հայ իրականությանը և իրենց ժամանակին:

Այսպես, Ղազար Փարպեցու և Եղիշեի երկերը նվիրված են միևնույն պատմական իրադարձություններին: Սակայն Փարպեցու հիմնական նպատակն է գովերգել Մամիկոնյանների ընտանիքի և սբ. Գրիգորի փառքը, իսկ Եղիշեի հերոսը՝ Վարդանը, պայքարում է երկնային երանության և նախնիների ավանդության պահպանման համար: Պատմական զուգահեռ փնտրելով հայ վկաների համար, նա ընտրում է ոչ թե հռոմեական և սասանյան ժամանակա-

շրջանի վկաներին, այլ մակաբանեցիներին, Խարալեյի հերոսներին, քանի որ վերջիններս տարբերություն չէին տեսնում կրոնի և հայրենասիրության միջև¹:

Մովսես Խորենացին նույնպես մտահոգված էր իրեն հովանավորող տոհմի՝ Բագրատունիների փառքով: Նա 900 թ.-ից առաջ եղած հայ պատմիչներից միակն է, որ դիտում է Հայաստանի պատմությունը համաշխարհային պատմության կոնտեքստում: Խորենացու երկի կառուցվածքային կաղապարը հիմնված է Եվսեբիոսի Քրոնիկոնի և Եկեղեցական պատմության վրա: Եվսեբիոսից է ծագում նաև այն հատվածը, որում Խորենացին կշռամբում է նախնիներին նրանց անհմաստաւեր բարքի համար (1.3), Եվսեբիոսը Քրոնիկոնի սկզբում թվարկում է պատմագրություն ունեցող այն նույն ժողովուրդներին (քաղդեացիներ, ասորեստանցիներ, եգիպտացիներ, հելլենացիներ²), որոնց հիշատակում է և Խորենացին (1.3), իսկ սրան հաջորդող «մենք փոքր ածու ենք և շատ սահմանափակ թվով» հատվածը բառացի զուգահեռ է գտնում Հովսեփոս Փլաբիոսի հայերեն թարգմանության մեջ:

Այսպիսով, Եղիշեի և Խորենացու ժամանակ հայ պատմիչների հմտությունը

¹ Այդ մասին մանրամասն տե՛ս R. W. Thomson. Elise's History of Vardan: New Light from Old Sources.—In: Classical Armenian Culture. Ed. by Th. J. Samuelian.—Armenian Texts and Studies, 4, University of Pennsylvania, 1980, pp. 41—51.

² Եսեբի Պամփիկայ Կեսարացու ժամանակագրությունը երկամասնաչ, մասն Ա, Վենետիկ, 1818, էջ 1—2:

թույլ էր տալիս նրանց հաջողությամբ հարմարեցնելու օտար աղբյուրների ընձեռած նյութը հայ իրականությանը:

Այնուհետև հեղինակն անդրադառնում է հայ գրերի ստեղծման նախապատմությանը, հիշում, որ Տիգրան Մեծի և Արտավազդի օրոք Հայաստանում լայնորեն տարածված էր հունական գրականությունը³, իսկ ավելի ուշ բազմաթիվ հայ աշակերտներ կրթություն էին ստանում հունական մշակույթի կենտրոններում, որոնցից, օրինակ, Պրոհերեսիոսը այդ մշակույթի երեվելի գործիչը դարձավ, իսկ Մաշտոցը՝ հայ գրերի ստեղծողը:

Կորյունի «Մաշտոցի վարքը» առաջին երկն էր, որ կրում էր հունական ճարտասանական գրականության ազդեցությունը: Հունարենից և ասորերենից թարգմանված հսկայածավալ գրականությունը չէր կարող ազդեցություն չտողնել հայ հեղինակների վրա: Այդ ազդեցությունը երկակի բնույթ էր կրում՝ ա) թեմաների, մոտիվների գիտակցված փոխառություն, բ) «օղի մեջ» եղած գրական տեղիների յուրացում: Այսպես, Ագաթանգեղոսի երկը կրել է ինչպես Կորյունի, այնպես էլ վարքագրական գրականության ազդեցությունը, իսկ նրա ամբողջ կառուցվածքը և առանձին թեմաներ և տեղիներ հետևում են ասորերենից թարգմանված «Թադևոսի վարդապետությանը»:

«Աշխարհացոյցի» հիմնական թեման է քաղաքական աշխարհագրությունը, այն հիշեցնում է Գահնամակներում զետեղված նախարարական տոհմերի ցուցակները:

Նշված շրջանի հայ գրականության մեջ բնության նկարագրությունը ոչ այնքան իրապատում էր, ինչքան հայրաքանական գրականության ընդհանուր տեղիներից էր ծագում:

Մեծ նշանակություն ունեցավ Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայքի» թարգմանությունը: Զգալի է նրա ազդեցությունը 7-րդ դարի հեղինակ Անանիա Օրբակացու վրա: Թոմսոնը գտնում է, որ Անանիայի ինքնակենսագրության մեջ հանդես եկող Տյուրքիոսի ճանապարհորդության և տարբեր քաղաքներում ուսանելու կադավարը փոխ է առել Մովսես Խորենացին, որին նա 8-րդ դարի հեղինակ է համարում⁴: Նման

ճանապարհորդություն, ըստ ավելի ուշ աղբյուրների, կատարել է և Ստեփանոս Սյունեցին: Ուսուցողական նպատակներով ճանապարհորդելն, այսպիսով, գիտակցված ընդհանուր տեղի էր, ընդ որում անպայման հիշատակվում էին Հռոմը, Աթենքը, Կոստանդնուպոլիսի հայ գաղութը:

Ինչ վերաբերում է հայերի՝ դասական հունական գրականության ծանոթությանը, այն իրականացնում էր ոչ անտիկ հեղինակների թարգմանության միջոցով (քերականական, ճարտասանական երկեր, Աղեքսանդրի վարքը, Նոննոս), որոնք թարգմանվել են հունարեն դպրոցի գործիչների ձեռքով: Դասական հեղինակների թարգմանություն չի եղել: Հոմերոսը, չնայած նրա անունը հաճախ է հիշատակվում ձեռագրերում, և նրա բաների մի բառարան է պահպանվել, ամենայն հավանականությամբ, մույնպես թարգմանված չի եղել հայերենի⁵:

Այսպիսով, կազմավորման շրջանում հայ գրականությունն իր հիմնական գծերով քրիստոնեական մշակույթի ծնունդ էր, իսկ դասական հեթանոսական մշակույթի տարրերը զուտ դեկորատիվ դեր էին խաղում նրանում: Չնայած օտար գրական ազդեցությունների բարդ համակարգին, հայ գրականությունը երբեք չի գիտակցվել որպես հունական մշակույթի մաս, ոչ էլ մույնացվել է հարևան ասորիների կամ վրացիների գրականության հետ: Այն միշտ օտար է եղել հելլենիստական աշխարհի քաղաքային մշակույթին: Ազգային ինքնագիտակցությունը շեշտելու համար զուգահեռներ են բերվել սելևկյան տիրապետության տակ գտնվող հրեաների պատմությունից: Եղիշեի կողմից մակաբայեցիների գրքերից քաղած պատկերների՝ սասանյան շրջանին հարմարեցնելու փորձին մեկ ան-

Armenians. Translation and Commentary of the Literary Sources by R. W. Thomson. Cambridge Massachusetts, London, England, 1978, pp. 1—61), բնագրատության է ենթարկվել վերջինիս լույս ընծայվելուց անմիջապես հետո (տե՛ս Լ. Տեր-Պետրոսյանի գրախոսությունը՝ ՊԲՀ, 1980, 1, էջ 268—270) և նաև թողրովին վերջերս՝ Դ. Խ. Տարկսյան. «История Армении» Мовсеса Хоренаци. Ереван, 1986, сс. 28—39.

⁵ Հմմտ. Н. А. Адоны. Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915, с. XIV; Ա. Սուրբեան, Հոմերական բառգիրք և հոմերական տողը, Բազմավեպ, 1877, էջ 15—80 (ապացուցվում է, որ առկա տողերն ու բառգիրքը ամբողջական թարգմանությունից չեն ծագում և նրա գոյության վկայություն չեն կարող հանդիսանալ):

³ Հմմտ. Դ. Խ. Տարկսյան. Черты эллинизма в духовной культуре древней Армении.—Историко-филологический журнал, 1976, № 3, сс. 51—62.

⁴ Թոմսոնի այդ տեսակետը, որ նա առաջ է քաշել Խորենացու իր անգլերեն թարգմանության առաջաբանում (Moses Khorenats'i, History of the

գամ ևս դիմել է Թովմա Արծրունի⁶, այս անգամ մահմեդական տիրապետության տակ ստեղծված իրադրությունը բնութագրելու համար:

Հաջորդ հոդվածը՝ «Ազաթանգեղոսի երկի իրանական ենթաշերտը» (էջ 151—174), պատկանում է Նինա Գարսոյանի գրչին: Խնդրո առարկա երկի երկու հիմնական խմբագրությունների և այլաբեկ թարգմանությունների հարցը համառոտակի բնութագրելուց հետո, հեղինակն անդրադառնում է նրա ժանրին, ըստ որի այն տիպիկ վաղ քրիստոնեական վարք է, իր ամենաբանաձևային և ոչ պատմական ձևով, որը հեղինակն անվանում է «էպիկական վկայաբանություն» (epic passion): Սակայն Ազաթանգեղոսի երկում կան նաև այդ ժանրի կառուցվածքի համար ոչ հատկանշական տարրեր, որոնք պայմանավորված են հայ նորադարձների մոտ հին, ոչ քրիստոնեական մշակութային ավանդույթների մասնակի պահպանումով: Իր այս դրույթը Ն. Գարսոյանը լուսաբանում է հետևյալ օրինակով: Տրդատի պատժվելու և «վայրենի խոզ» կամ «վարագ» դառնալու պատմությունն (Ազաթ, 212) իր հիմնական գծերով ծագում է Ազաթանգեղոսի կողմից հիշատակվող աստվածաշնչյան այն դրվագից, ըստ որի Բաբելոնի Նաբուգոդոնոսոր թագավորը (Դան. 4. 12—13) փոխակերպվում է «արջառի»: Հեղինակն այնուհետև բացատրում է, թե ինչու է Ազաթանգեղոսի մոտ արջառի փոխարեն հանդես գալիս վարագը: Եթե հուդայաքրիստոնեական դիցաբանության մեջ արջառը չեզոք դեր է խաղում, ապա այլ է իրադրությունը հայկական միջավայրում, որում դեռևս կենդանի էին գրադաշտական հավատալիքները: Այս առիթով վկայակոչվում են մի շարք իրանական գրադաշտական բնագրեր, որոնցում այդ կենդանին հանդես է գալիս որպես անմեղ զոհ, մարդկության բարերար և փրկիչ: Ծառունակելով նշված դրվագի վերլուծությունը, հեղինակն անդրադառնում է այն հանգամանքին, որ Տրդատի կերպարանափոխությունը տեղի է ունենում որսի ժամանակ, իսկ որսը իրանական ավանդության մեջ թագավորական փառքի բացահայտման ամենադասական տեղին է: Իրանական

սովորույթի արտահայտությունն է նաև այն փաստը, որ Տրդատը որսի է գնացել իր վիշտը փախտելու համար:

Տրդատի «բաջ» մակդիրը թագավորների համար սովորական մակդիր է, և համապատասխանում է նրա դյուցազնական ուժին և թագավորական փառքին: Նա իր «բաջությունը» ստացել է «բաջ» Վահագնից, որը հայկական գրադաշտականության մեջ իշխող եղյակի անդամ էր՝ Արամազդ, Անահիտ Վահագն, և իր դերով փոխարինում էր իրանական Միթրային: Վահագնի «բաջությունը» իր զուգահեռն է գտնում իրանական Վերեթրագնայի «հաղթող» (pērōzgar) մակդրի մեջ: Նշված ժամանակաշրջանում ինչպես Վերեթրագնան, այնպես էլ Վահագնը հզոր աստվածություններ էին, թագավորի և նրա իշխանության պաշտպանները: Ի տարբերություն մյուս իրանական աստվածությունների, Վերեթրագնան օժտված էր կերպարանափոխվելու հատկությամբ, և նրա տասը կերպարանքներից (avatar) հինգերորդը վարագի կերպարանքն է: Այդ փաստը հայտնի է ինչպես գրական աղբյուրներից, այնպես էլ իր արտահայտությունն է գտել կերպարվեստի տարբեր ձևերում: Իհարկե, բոլոր վարագի պատկերները չի կարելի նույնացնել Վերեթրագնայի հետ, սակայն որսի ռեալիստական պատկերներից բացի հանդիպում են, անշուշտ, և սիմվոլիկ պատկերներ: Այս բոլոր փաստերի հիման վրա Ն. Գարսոյանը հանգում է այն եզրակացությանը, որ հայկական իրականության մեջ ևս վարագը պետք է Վահագնի խորհրդանիշը հանդիսանար: Այսպիսով, Տրդատը՝ ստանալով վարագի կերպարանք, ներկայացվում էր Վահագնի հետ: Ի դեպ, Տրդատ-վարագի նկարագրությունը իր զուգահեռներն է գտնում Վերեթրագնա-վարագի պատկերներում: Տրդատ-վարագը պատսպարվում է եղեգնուտում, որի մասին Դանիելի գրքում ոչ մի հիշատակություն չկա: Սակայն այն հանդիպում է իրանական վարագի պատկերներում: Ընդ որում, դա կարող էր այդ կենդանու սովորության իրանական պատկերումը լինել, սակայն այն բացառություն է կազմում ռեալիստական տարրերից զուրկ ավանդության մեջ: Եղեգնի պատկերը հաճախ սիմվոլիկ, սխեմատիկ բնույթ է կրում: Վարագի և եղեգնի այդ զուգակցությունը վկայում են և գրական աղբյուրները: Իրանական աղբյուրներից բացի Ն. Գարսոյանը հիշատակում է Մովսես Խորենացուն: Վերջինիս մոտ (3.55) Հազկերտի որդի Ծապունը, որին նա թագավորեցրել էր հայե-

⁶ Եղիշեի՝ Թովմա Արծրունու վրա ունեցած ազդեցության մասին տես՝ R. W. Thomson. T'ovmay Areruni as Historian.—In: Medieval Armenian Culture. Ed. by Th. J. Samuelian and Michael Stone.—Armenian Texts and Studies, 6. University of Pennsylvania, 1984. pp. 69—80.

րի վրա, իր երկշտությունն է ցուցաբերում, երբ եղեգնությունն մեջ (ի շարք) վարազներ (կիններ) էր որսում: Վերերթազնա-Վահագնի և վարազի կապը եղեգնի հետ ժողովրդական էպիկական ավանդությունից է ծագում, որի ամենավաղ արտահայտությունն է Մովսես Խորենացու մոտ բերվող «Վահագնի ծնունդը» (1.31): Ագաթանգեղոսն էլ չէր կարող նրան ծանոթ չլինել:

Այսպիսով, Տրդատի՝ վարազի կերպարանք ընդունելը եղեգների մեջ Ագաթանգեղոսի մոտ նրա աստվածային պաշտարանի հայտնությունն է, սակայն ծաղրական իմաստով: Ինչպես Հովհաննիսյան, որն իր գերբնական ուժը ստացել էր Սուրբ Հոգուց, Տրդատը վարազի կերպարանքով լոկ իր պաշտպան աստծու անձնավորումն է, որը չնայած իր «քաջությանը» չի կարող օգնել նրան հաղթելու քրիստոնեական Աստծու անձնավորումը հանդիսացող կույսին:

Վաղ քրիստոնեական Հայաստանի ժողովրդական երկակայությունը, եզրակացնում է հեղինակը, բնակեցված էր իրանական խորհրդանշաններով, և նույնիսկ հելլենականացված քրիստոնյա աստվածաբանները պետք է հաշվի առնեին այդ հանգամանքը:

Աբրահամ Տեղյանն իր «Հունաբան դրայրոցը: Նոր հայացք նրա ժամանակի, տեղի և գործունեության շրջանակների վրա» (էջ 175—186) հոդվածում քննադատության է ենթարկում Հ. Մանանդյանի կողմից հունաբան թարգմանությունների խմբավորման սկզբունքը: Վերջինս հենվում է հիմնականում հունարեն նախածանցավոր բառերի հայերեն թարգմանության տարբերությունների վրա, որոնք հանգեցնում են մի այնպիսի իրավիճակի, որ ուշ թարգմանություններում դիտվում է հունարեն նախածանցավոր և բարդ բառերի մեխանիկական պատճենում: Մանանդյանի մեթոդն, ըստ հեղինակի, ինչքան էլ այն արժեքավոր լինի, պետք է վերանայել, քանի որ նա հաշվի չի առել մի շարք կարևոր թարգմանություններ (օր.՝ Պլատոնի), բացի այդ շեշտը դրվում է առանձին պատճենումների օգտագործման վրա, որ Մանանդյանի համար խմբավորման կարևոր կոլան է հանդիսանում, այնինչ ավելի նպատակահարմար կլինեին դիտել տարբեր թարգմանություններում նման պատճենումների կիրառության հաճախականությունը:

Ըստ Տեղյանի առաջին երեք խմբի թարգմանություններն իրագործվել են մեկ

սերնդի թարգմանիչների ձեռքով: Նրանց միջև եղած տարբերությունները կարելի է բացատրել ոչ այնքան ժամանակային հաշտականությամբ, ինչքան՝ տարբեր թարգմանիչների անձնական նախասիրություններով: Տեղյանը նրանցից առանձնացնում է միայն չորրորդ խմբի թարգմանությունները, որոնց մեծ մասը պատկանում է Ստեփանոս Սյունեցու գրչին: Հեղինակն այնուհետև ի մի է բերում բանասիրությանը հայտնի այն բոլոր փաստերը, որոնց համաձայն առաջին (առաջին երեք) խմբի թարգմանությունների համար 7-րդ դարից վաղ բնագրային վկայություններ չկան: Այսպես, Փիլոնի թարգմանություններից օգտվել են Մովսես Խորենացին, Նիկիտեն և Մամբրե Վերծանողը, սակայն երեքի ժամանակի խնդիրն էլ, ըստ հեղինակի, վերջնականապես լուծված համարել չի կարելի: Ապացուցված է, որ Իրենեոսի երկերի թարգմանությունները ժամանակակից են Փիլոնի թարգմանություններին (ավելացնենք, իրագործված են նույն թարգմանիչի ձեռքով): Իրենեոսի ամենավաղ վկայությունները պատկանում են 7-րդ դարի հեղինակներ Հովհան Կարնեցուն և Վրթանես Քերթոդին (Ն. Ակինյան): Նույնը կարելի է ասել «Պիտոյից գրքի» համար. նրա հետքերը առկա են Դավիթ Հարթագու և Սեբեոսի մոտ (Ա. Բաումգարտներ, Գ. Հովսեփյան):⁷ Տեղյանը Դիոնիսիոս Թրակացու ամենավաղ վկայություն է համարում 6-րդ դարի վերջի հեղինակ Դավիթ Անհաղթի քերականության մեկնությունը: Նրան առավել հավանական է թվում Ակինյանի այն տեսակետը, ըստ որի դպրոցը հիմնադրվել է 572—575 թթ., և թարգմանությունների

⁷ Այդ իրողությունը լիովին ապացուցված կարելի է համարել՝ F. C. Conybeare. The Age of the Armenian Translation of Irenaeus.— Յուշարձան: Գրական ժողովածու առթիւ 100 ամեայ յոթնինի հաստատման Մխիթարյան միաբանության ի Վիեննա (1811—1911) և 25 ամեայ տարեշրջանի «Հանդես ամսօրեայ» ուսումնաբերության (1887—1911), Վիեննա, 1911, էջ 193—202, Ա. Վարդանյան, Լեզվական մեթոդություններ Փիլոնի և Իրենեոսի հայ թարգմանություններում մեջ.—Հանդես ամսօրեայ, 1921, էջ 449—458:

⁸ Մենք փորձել ենք Փիլոնի թարգմանությունների և «Պիտոյից գրքի» համար ավելի վաղ վկայություն գտնել. տե՛ս Խորենացու երկու աղբյուրի ժամանակի հարցի շուրջը.—Բանբեր Մատենադարանի, 16 (հրատ. ընթացքում). այդ հանգամանքը վերացնում է Խորենացուն և Նիկիտեն 5-րդ դարով թվագրվող խոշորագույնից մեկը:

մեծ մասն իրագործվել է մինչև 603 թ.: Արիստոտելի թարգմանությունների համար Տերյանը դիմում է մի հիշատակարանի, ըստ որի «Էակաց գիրքը», որ նա համարում է Օրգանոնի հիման վրա գրված մի դասագիրք, ստեղծվել է 576—77 թթ.: Այդ ժամանակ է կատարվել և Արիստոտելի մյուս երկերի թարգմանությունը Պոլսում գտնվող Հովհաննես Գաբրելեանցի կաթողիկոսի միջնամարմնով: Հարկ ենք համարում նշելու, որ ըստ Ս. Արևշատյանի, այդ հիշատակարանը վերաբերում է Եվտիքիոս Կոստանդնուպոլսեցու «Յաղագս գյանագանութեան քննութեան և առանձնատրութեան» երկի թարգմանությանը⁹: Նույն ժամանակաշրջանին է վերագրում Տերյանը Դավիթ Անհաղթի երկերի թարգմանությունը, որպես հիմք ընդունելով Դավթի կողմից Օլիմպիոդորոս կրտսերի հիշատակությունը, որը գլխավորում էր Ալեքսանդրիայի Նորպլատոնական դպրոցը մինչև 564/5 թթ. (և իր ուսուցիչն էր): Դավիթը պետք է հունարեն դպրոցի կենտրոնական դեմքերից մեկը եղած լիներ: Արիստոտելի թարգմանությունների ազդեցությունը դիտվում է Անանիա Շիրակացու «Յաղագս շրջագայութեան երկնից» երկում: Տերյանը նշում է, որ նույն 6—7-րդ դարերում են իրագործվել Արիստոտելի աստղերեն թարգմանությունները, որոնք, ըստ հետազոտողների, նույնպես կրում են հունարենի շարահյուսության ազդեցությունը (հմմտ. սույն ժողովածուում Ս. Բրոքի հոդվածը):

Զորրորդ խմբի թարգմանությունները կապվում են Ստեփանոս Սյունեցու անվան հետ, որոնք նա, ըստ հիշատակարանների վկայության, իրագործել է 712 և 717 թթ.: Հունարեն թարգմանությունների լեզվի ազդեցությունը կրել են մի շարք ինքնուրույն հեղինակներ. այն դիտվում է քերականության մեկնություններում, Ստեփանոս Սյունեցու, Վրթանես Քերթոկի, Անանիա Շիրակացու, Դավիթ Հարթացու, Թեոդորոս Քոթենավորի և նրա աշակերտներ Սահակ Զորափորեցու և Հովհան Օձնեցու մոտ¹⁰: Այս շարքում Տերյանը նշում է նաև Մովսես Խորենացուն և Խոսրովիկ թարգմանչին: Նա նկատում է, որ հունարեն դպրոցի ներկայացուցիչները նպատակ չունեին թարգմանելու Պլատոնի, Արիստոտելի կամ Փիլոնի բոլոր ստեղծագործությունները, այլ

միայն այն երկերը, որոնք կարելի էր օգտագործել ուսուցողական նպատակով: Ուշադրության արժանի է այն փաստը, որ դրանք նորպլատոնականների կողմից այդ հեղինակների մեկնաբանվող հիմնական գործերն էին:

Եթե միշտ է հունարեն դպրոցի գործունեությունը տեղադրելը Կոստանդնուպոլսում 570—730 թթ., ապա ժամանակի բյուզանդական դպրոցների ծրագրի մասին ուղղակի վկայությունների բացակայության պայմաններում, հայերեն թարգմանությունների անուղղակի վկայությունը կարևոր է բյուզանդական կրթության պատմության համար, քանի որ հունարեն դպրոցի գործունեության շրջանակները պետք է համապատասխանեին բյուզանդական դպրոցների ծրագրին: Տերյանը նշում է հունարեն դպրոցի մեծ ավանդը և հայ մտքի պատմության մեջ:

Պողոս Լևոն Զեքյանի հոդվածը կոչվում է «Եղիշեի երկը որպես հայկական եկեղեցու եկեղեցաբանության վկայություն»¹¹ (Էջ 189—197) և սկսվում է հեղինակի այն ելակետային դրույթից, որ Եղիշեն 5-րդ դարի հեղինակ է և որ նրա անունը կրող բոլոր երկերը իրոք պատկանում են նրա գրչին: Հոդվածի հետագա շարադրանքն ուղղված է բացահայտելու, թե ինչպիսի տարբեր հասկացություններ է խորհրդանշում եկեղեցին Եղիշեի մոտ: Առաջին հերթին այն հոգևոր, աստվածային գերբնական էություն է, որը սերտորեն կապված է եկեղեցու՝ որպես նյութական խորհրդանշի հետ: Նա հանդես է գալիս որպես նյութական կառույց, սակայն նրա ողջ էությունը կարող է արտահայտվել միայն հոգևոր իրականության մեջ: Եկեղեցին բոլոր հավատացյալների մայրն է: Բացի այդ այն բնորոշվում է որպես «ուխտ»: «Ուխտ եկեղեցույ» արտահայտությունը Եղիշեի մոտ տերմինաբանական արժեք ունի՝ «կղեր» նշանակությամբ (նրա հոմանիշներն են՝ «ուխտ քահանայութեան», «ուխտի մանկունք»): Այն հոգաբարձարական ծագում ունի: Աստվածաշնչում հանդիպում են «որդիք ուխտին» (Եզեկ. 30.5), «ուխտ քահանայութեան» (Նեեմ. 13.29) արտահայտությունները: «Ուխտի որդիները» և «ուխտի դուստրերը» (bney և bnat ʿyāḇā) ասորական վաղ քրիստոնեության մեջ կուսակրոն և ճգնական

⁹ С. С. Аревшатян. Формирование философской науки в древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1972, сс. 232—235.

¹⁰ Ավելացնենք նաև՝ «Պիտոյից գրքի» մեծագույն՝ ոչ թարգմանական մասում:

¹¹ «Էջմիածին» ամսագրի խմբագրությունը մտադիր է հանդեսի առաջիկա համարներից մեկում թարգմանաբար վերահրատարակել այս հետաքրքիր հոդվածը:

կյանքին նվիրված մարդիկ են: Հայկական միջավայրում այդ արտահայտությունները՝ լայն իմաստ ստանալով, մատնանշում են եկեղեցու քահանայապետությանը պատկանող բոլոր մարդկանց, ամբողջ հոգևորականությունը: Եղիշեի մոտ ավելի լայն իմաստով «ուխտ» նշանակում է ամբողջ քրիստոնեական համայնքը, որ կոչվում է նաև «ուխտ քրիստոնեություն»:

Թոմաս Մեթյուզն իր «Էջմիածնի Ավետարանի (Երևան, Մատենադարան, ձեռ. 2374) վաղ հայկական պատկերագրության ծրագիրը» հոդվածում (Էջ 199—215) ընդունում է Սիրարփի Տեր-Ներսեսյանի՝ Էջմիածնի Ավետարանի չորս եզրափակիչ մանրանկարների վաղ թվագրումը (6-րդ դ.), նաև այն ամրապնդող զուգահեռներ է բերում ասորական, հռոմեական, բյուզանդական և սասանյան արվեստից, ինչպես նաև գրականությունից, որոնք նպաստում են նրանց յուրահատուկ պատկերագրության որոշակի խորհրդանշանների բացահայտմանը: Այսպես, առաջին՝ «Ավետումը Ջաքարիային» (Դուլ. 1. 19) մանրանկարի ինչպես թեման, այնպես էլ կոմպոզիցիան և որոշ տարրեր զուգահեռներ են գտնում (ճիշտ է, սակավաթիվ) վաղ քրիստոնեական արվեստում: Վերջիններից կարևոր են հրեշտակի սիրամարգի թևերը, որոնք շեշտում են, որ նա Գաբրիել հրեշտակապետն է, և Ջաքարիայի Հին կտակարանային քահանայի հանդերձանքը: «Գիրք տղայության Քրիստոսի» պարականոն ավետարանում Ջաքարիան «քահանայապետ» է հորջորջվում, իսկ հագուստի նկարագրությունը կարելի է գտնել Ելից գրքում: Այստեղ իր արտահայտությունն է գտել հայկական և ասորական եկեղեցիների աստվածաբանությունը, ըստ որի Քրիստոսի քահանայությունը Հին Կրտակարանի քահանայության շարունակությունն ու ժառանգն է: Այս առիթով հեղինակը հիշում է նաև այն փաստը, որ Հայաստանում քահանայությունը ժառանգական էր, որ Ադոնցը կապում էր հայկական հասարակության նախարարական կառուցվածքի հետ:

«Ավետում» թեման վաղ քրիստոնեական արվեստում ամենատարածվածներից էր: Աստվածածինը զբաղված է մանելով, և այդ մանրամասնը հիշատակվում է «Տղայության ավետարան»-ում: Ազնվագարն կնոջ այդ զբաղմունքը, մանավանդ ամուսնու բացակայության ընթացքում, ընդհանուր տեղի էր հունա-հռոմեական արվեստում և գրականության մեջ (հմտ. Ռիսկսին սպասող Պենելոպեին): Աստվա-

ծամայրը, տեսնելով հրեշտակին, շփոթված ձեռքը տարել է ծնոտին, որ դասական արվեստում այդ զգացմունքն արտահայտելու սովորական շարժում էր, և որի զուգահեռները կան նաև 6—7-րդ դդ. արվեստում:

«Մոգերի երկրպագությունը» մանրանկարում մոգերը, ի տարբերություն ժամանակի արվեստում սովորական փոյուզիական հագուստների, կրում են իսկական գրադաշտական մոգերի հագուստ, քանի որ նրանք իրական երևույթ էին Հայաստանի համար: Նրանց պատկերներում առկա են և թագավորական հատկանիշներ, որ ամրապնդվում է «Տղայության ավետարանի» վկայությամբ: Մեթյուզը բացատրում է նաև երեք մոգերի երեք հասակների, մանուկ Քրիստոսին ամփոփող ձվաձև լուսապսակի (մանդորլայի) խորհրդանշական իմաստը: Լուսապսակը շեշտում է նրա հավերժական, աստվածային էությունը, մարմնավորված մարդկային բնության մեջ: Այսպիսի պատկերը համահնչուն էր հայկական եկեղեցու հականեւորական և հակաքաղկեդոնական ուղղվածությանը 6-րդ դարում:

«Մկրտություն» մանրանկարի պատկերագրության մեջ արտահայտվել է մկրտությունը ծննդյան հետ կապելու հայկական ավանդույթը: Ծրջանակում պատկերված չորս ավետարանիչների նման արտաքինը և հավասար հասակը հիմնավորում են մանրանկարների վաղ թվագրումը: Հետագա դարերում ավետարանիչները սովորաբար հանդես են գալիս որպես երկու ծերունի և երկու երիտասարդ: Նրանց դեմքերի միջև պատկերված տասը հավալուսնները Եվրոպայում և Ասիայում շատ տարածված մոտիվ են: Սակայն հավալուսնի սկահի մեջ պատկերն իր միակ զուգահեռն է գտնում Ռաբուլայի ասորական ավետարանում: Մեթյուզը եզրակացնում է, որ չնայած Էջմիածնի ավետարանի մանրանկարները շատ կարևոր զուգահեռներ են հայտնաբերում հարևան մշակույթների հետ, սակայն դա տարաբնույթ տարրերի էկլեկտիկ միացություն չէ, այլ յուրահատուկ վաղ հայկական արվեստ:

Ժողովածուն եզրափակում է Հեղին Էվանսի «Երուսաղեմի Դամասկոսի դարպասի մոտ գտնվող հայկական խճանկարի ոչ դասական ակունքները» հոդվածը (Էջ 217—222): 1894 թ. պեղումների ժամանակ հայտնաբերվել է մի խճազարդ հատակ, որ պարունակում է հայերեն ամենավաղ արձանագրությունը. «Վասն յիշատակի և փրկության ամենայն հայոց, որոց զան-

ուսնս տեր գիտե՞» (6-րդ դ., որ հաստատում է նաև կատարման ոճը): Խճանկարն իր հիմնական գծերով նման է Պաղեստինի և Ասորիքի շրջանում դասական բյուզանդական ոճով կատարված պատկերներին. նույնն է խաղողի որթը, որի գալարները շրջանակ են կազմում թռչունների, կենդանիների, բույսերի և մարդկանց պատկերների համար: Սակայն այս հայկական խճանկարում պատկերված են բացառապես թռչուններ, որոնք խորհրդանշալի են դեր են խաղում: Հեղինակը կապում է այդ պատկերները արձանագրության բովանդակության հետ, այսինքն՝ թռչունները հանգուցյալների պաշտպանն են: Եվ իսկապես, Գրիգոր Լուսավորչի Վարդապետության մեջ և պաշտամունքային բնագրերում թռչունները խորհրդանշում են հարության, նոր կյանքի, մարդկային հոգու

գաղափարը: Հունա-հռոմեական դիցաբանության մեջ այդպիսի խորհրդանշան չկա: Հեղինակը ենթադրում է, որ այն կարող էր գալ զրադաշտականությունից: Խաղողի որթը վաղ քրիստոնեական ասորական հեղինակների մոտ հանդես էր գալիս որպես տառապանքի, մահատանության սիմվոլ: Կենտրոնում պատկերված արծիվը Քրիստոսի խորհրդանշանն է: Այսպիսի նույնացում կարելի է գտնել Եփրեմ Ասորու մոտ: Նա պիտի ազատագրի իրենից վերև տեղադրված վանդակում գտնվող թռչունին, որը մարդկային հոգու խորհրդանշն է: Այսպիսով, չնայած բյուզանդական ավանդության հետ ունեցած իր առնչությանը, այս հայկական խճանկարի պատկերների ծագումը դասական չէ:

ԳՈՀԱՐ ՄՈՒՐԱԴՅԱՆ

