

Հ. ՇԱԽԼ ՌԸՆՈՒ
(Ֆրանսիա, Ան Կալկա)

**ՓԱՐԻԶԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆԻ ՀՄՐ. 44 ՄԱՏՅԱՆԸ
(ՔՐԻՍՏՈՆԵԱԿԱՆ ԾԻՍԱԿԱՏԱՐՈՒԹՅԱՆ ՄԻ
ՀՆԱԳՈՒՅՆ ՎԿԱՅՈՒԹՅՈՒՆ)***

Ֆրանսիայի Ազգային գրադարանի (այսուհետև՝ ԱԳ) հայկական ֆոնդի հմր. 44 ձեռագիրը, որը 1728-1730 թթ. Կոստանդնուպոլսից բերել է Անիմի պատվիրակությունը¹, բերվել է հավանաբար Անկարայից² և բարձր գնահատականի է արժանացել առաջին անկարագրողների կողմից: Հայր Սուքիաս Պարոնյանը 1864 թ. և վաճառար ժամ-Պոլ Մարտինը 1878 թ. իրենց հրապարակած ցուցակներում այդ ձեռագիրը ներկայացնում են իբրև Թ-ժ դարերում ընդօրինակված երկաթագիր (ուճցիալ) գրչություն³, որպես «մի արժեքավոր և կարևոր հուշարձան ինչպես Հայոց ծիսակարգի պատմության, այնպես էլ հնագրության համար»⁴: Այս ծանոթագրությունը, որն ռզտագործում է Ֆ. Մակլերը իր ցուցակում, մինչև այսօր էլ շարժում է պատմաբանների և ուսումնասիրողների հետաքրքրությունը: Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության անդամ Բ.Ղ.Ալիշանը 1896 թ. հետազոտել է վավերագրի մի քանի էջը⁵: Այդ մասին տեղեկացնում է Ֆ. Ե. Բրիգոմանը՝ արևելյան պատարագների մասին իր ճշանավոր երկում, որը հրատարակվել է մույն թվականից⁶: Ֆ. Կոնիքերը 1905 թ.

* Այս հրապարակումը որպես զեկուցում ընթերցվել է 1998 թ. հունիսի 12-ին, Ֆրանսիայի Ազգային գրադարանի կողմից կազմակերպված «Հայաստանը արևելքի և արևմուտքի միջև» գիտական կոնֆերանսում (ծանոթ. թարգմանչի):

¹ Հմմտ. H. Oumont, *Mission archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles, Seconde Partie*, Paris 1902, p. 1078-1118.

² Ազգային գրադարանի ուր երկաթագիր հայերեն ձեռագրերից երեքը իրոք բերված են Անկարայից (հույմ տեղում, էջ 1118):

³ Պարոնյանը իր ցուցակի ծանոթագրությունում (Ազգային գրադարանի հայկական ֆոնդի ձեռ. 298) այն թվագրելով Թ դարով, ինչպես Բ. Ալիշանը (*Deux descriptions arméniennes des Lieux Saints de Palestine, տե՛ս Les Couvents de la Sainte Ville de Jérusalem d'après nos Anciens, avec une traduction française, Venise 1896, p. 24; Conybeare, Rituele Armenorum... of the Armenian Church, Oxford 1905, p. 507*) այն կարծիքն է հայտնել, որ այդ ձեռագիրը կարող է ճակ ընդօրինակված լինել Ը դարում: Ֆր. Մակլերը մատյանը թվագրում է Ժ դարով (*Catalogue des Manuscrits Arméniens et Géorgiens, Paris 1908, p. 23*):

⁴ Հմմտ. Պարոնյանի ձեռագիր-ցուցակը (ԱԳ, ձեռ. 298, էջ 33), Մարտինը մոծել է այս արտահայտությունը իր ցուցակի մեջ (ԱԳ, ձեռ. 300-301):

⁵ Հմմտ. ծան. 3:

⁶ Հմմտ. *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1906, p. XCIC.

ճրապարակված *Rituale Armenorum* գրքում⁷ քերում է այս մատյանի ծիսական հատվածների համառոտ թարգմանությունը և աստվածաշնչային հղումների (*pericopes*) սկզբի և վերջի ցուցումները (*incipit et desinit*), որոնք, շուտով, մի շարք ճրապարակումներում աշխույժ հետաքրքրություն առաջացրեցին այդ ձեռագրի և դրա ուսումնասիրության նկատմամբ: Այստեղ մենք չենք փորձի այդ բոլորը թվարկել, այլ, այս մատյանի կարևորության մասին կարճ նախաբանից հետո, կանդորադառնա՞ց այն հեռանկարների, որոնք այս մատյանի ուսումնասիրությամբ բացվում են աստվածաշնչական ուսումնասիրությունների բնագավառում:

Ա. Համառոտ անդրադարձ

Փարիզի Ազգային Գրադարանի հայկական ֆոնդի համար 44 մատյանի՝ հնագույն հայերեն ձեռագրերից մեկի նկատմամբ առաջացած հետաքրքրությունը հեշտ է բացատրվում: Այս հաստատվոր մատյանն, իրոք, ամենահին վկայությունն է հունարենով ստեղծված, իսկ այժմ կորած, ծիսական գրքերից մեկի՝ 417-439 թթ. Երուսաղեմ քաղաքի Սահմանք-ճաշոցի⁸: Այդ բնագիրը բացատրական հատվածներում կարգավորում է տոնակատարությունների օրը, ժամը և տեղը, տոների հերթականությունը և Ս. Քաղաքի ծիսական տարվա ընթացքը: Այստեղ ամբողջությամբ բերվում են նաև Հիմ և Նոր Կտակարանների ընթերցումները⁹, որոնք ընթերցվում էին ձեսի սկզբում¹⁰: Ո՛չ արևելյան, ո՛չ էլ արևմտյան ծիսական

⁷ Conybeare, *նշվ. աշխ.*, էջ 507-527:

⁸ Հայտնի է նույն բնագրի ևս երկու ընդօրինակություն (Երուսաղեմի Ս. Յակոբեանց մատենադարան, հմր. 121՝ 1192 թ., և Երևանի Մաշտոցի անվ. Մատենադարան հմր. 985՝ ժ. դար), որոնք հնագրոտեն ավելի ուշ շրջանի են: Այս համառոտ անդրադարձում շոշափված խնդիրների մասին տե՛ս A. Renoux, *Le codex Jérusalem 121* (Patrologia Orientalis [=PO] t. 35, 1, 36, 2, Turnhout 1969-1971):

⁹ Սաղմոսների բնագիրը և նրանց կցուրդները տրվում են միայն սկզբնատողով: Վաղ քրիստոնեության շրջանում, իրոք, սաղմոսերգությունը ստանձնում էր մենակատարը, որին խումբը պատասխանում էր կրկներգով (տե՛ս J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine*, *Orientalia Christiana Analecta* 191, Rome 1971, p. 10-13; A. Verheul, *Les psaumes dans la prière des Heures*, տե՛ս *Questions Liturgiques* 71 (1990), p. 261-295): Մենակատարն ուներ ուրեմն իր գիրքը: Կյուրեղ Ակյութապոլսեցին (*Vie de Théodosios*, éd. E. Schwartz, TU 49, 2, Leipzig 1949, p. 236) և Կյուրեղ Երուսաղեմացին (*Caléchèse* 13, 26 PG 33, 804) վկայում են, որ Երուսաղեմն ուներ «սաղմոսագրքեր»:

¹⁰ Անդրադառնալով երկու մատյաններին (հայկական ճաշոցի հրատարակությունը ներկայացնում է Երուսաղեմյան Սահմանքի երեք տարբեր վիճակ), ժամ Դյուալասին գրել է. «Հայկական վավերագիր Գյուրի վրա հենվելով, կարելի է արդյոք ենթադրել, որ (հունարեն-Ա. Բ) Աստվածաշնչային բնագրերը բերվել են ամբողջությամբ ... կամ բավարարվել են միայն ցուցումը տալով» (*Bulletin de critique textuelle du Nouveau Testament* IV, 2^e partie, տե՛ս *Biblica* 53 [1972], p. 249-251): Երուսաղեմի Սահմանքի բոլոր վկայությունները ինչպես հայերեն, այնպես էլ վրացերեն խմբագրություններում, տարբեր հատվածներում գրեթե ամբողջությամբ բերում են Աստվածաշնչի բնագիրը, քանի որ հնուն Արևելքի ծիսական Սահմանքները նույնական էին: Եթե հունարեն ձագման վավերագրերը

ավանդույթը չի պարունակում այդ տիպի որևէ այլ հուշարձան, որը մուսուլման ամբողջական և ճշգրիտ ձևով մեզ տաճեր այդքան հեռու մի դարաշրջան¹¹ և դարի սկիզբ¹²:

Մեր ձեռագրի երուսաղեմյան Գախատիպը հունարենից հայերեն է թարգմանվել Սահակ Մեծ կաթողիկոսի (+ 438) իշխանության տարիներին¹³, հավանաբար՝ դասական թարգմանությունների դարաշրջանում¹⁴: Այդ ժամանակ, և դարի առաջին տարիներին, հայոց այբուբենի ստեղծումից հետո, Եկեղեցին մտահոգված էր ծիսական գրքեր ունենալ հավատացյալների խոսակցական լեզվով, ինչպես այդ մասին վկայում է պատմիչ Ղազար Փարպեցին (437-500)¹⁵: Թ դարով թվագրվող ԱԳ-ի հմր. 44 մատյանը, որի Գախատիպները կորել են, ընդօրինակված է հունարեն սկզբնագրի թարգմանությունից: Այդ մասին են վկայում Զ և հաջորդ դարերի տարբեր հայ հեղինակների վկայությունները¹⁶:

ԱԳ հմր. 44 հայերենով պահպանված վավերագրի հմտության մկատմամբ հետաքրքրությունը մեծացավ ծիսակարգի պատմաբանների համար, որոնք հնարավորություն ստացան ավելի մոտից ուսումնասիրել հին ծեսը: Երուսաղեմը, բոլոր եկեղեցիների Մայր եկեղեցին, և դարի սկզբին, իրոք, քրիստոնյա աշխարհում մի հսկայական լույս էր արձակում տարբեր սուրբ վայրերից, ուր ուխտավորներ էին այցելում բոլոր երկրներից¹⁶: Նրա ծիսակատարությունը իր սրարողակարգով և կայունությամբ ձևավորվել է կոնստանդինյան բազիլիկայի կառուցումից հետո, որպես հիշատակ և ճշմարտապատում վկա այն տեղի, ուր եղել է Ջրիտոսը:

Այդ ծիսական կառույցի արարողական բնույթը, իհարկե, արդեն հայտնի էր Եգերիի ուղևորությամբ. ուխտավորուհի Եգերիի 381-384 թթ. ճանապարհորդական օրագրով, որը 1887 թ. հրատարակել էր Գամուրիհին¹⁷: Սակայն Փարիզի ԱԳ-ի համար 44 հայերեն մատյանը, որը մոտենում է, Եգերիի

ճշում են միայն սկզբնատողը և վերջնատողը, արդյոք չէի՞ն կարող գոյություն ունենալ այդ տիպի մի շարք վկայություններ: Արդյոք Հունարեն բնագրի հայ թարգմանիչները բերու՞մ էին աստվածաշնչային բնագրերը, որոնք չկային Գախատիպում: Մեզ այդպես չի թվում:

¹¹ Արևմտյան աշխարհի համար տե՛ս C.Vogel, *Medieval Liturgy: an Introduction to the Sources*, revised and translated by W.G.Storey - N.K. Rasmussen, Washington, 1986, p. 320-355, իսկ արևելյանի համար ոչ ամբողջական ցանկը տե՛ս PO, 35, 1, p. 25-28:

¹² Հմմտ. PO, 36, 2, p. 170-172:

¹³ Հմմտ. L.Ter-Petrossian, *La Littérature arménienne ancienne de traduction*, Erevan 1984, p. 6-9.

¹⁴ Հայոց պատմություն, Ա, 11, հրատարակիչ Գ. Տեր-Մկրտչեանց, Ստ. Մալխասեանց, Թիֆլիս (վերաճարտ. 1985, Դեկտար), էջ 18-18:

¹⁵ Հմմտ. Ch.Renoux, *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le casoc'*, t. I, PO 44 (= Le casoc') Turnhout 1989, p. 427-450.

¹⁶ Հմմտ. J.Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster 1977, p. 33-43 և *Egeria's travels to the Holy Land*, revised edition, Warminster 1981, p. 10-26; P.Maraval, *Lieux Saints et pèlerinages d'Orient*, Paris 1985, p. 105-162.

¹⁷ J.M.Gamurrini, *S.Hilarii tractatus de Mysteriis et hymni et S.Silviae Aquilanae peregrinatio ad loca sancta...*, Rome 1887.

լատիներեն վավերագրի նկարագրությունը ավելի նշանավոր է, քանի որ էսկանդրեն լրացում է այս բնագիրը օգտագործված աստվածաշնչական բնագրերով, սաղմոսներով, Հիմ և Նոր Կտակարանների ընթերցումներով: Այդ տոնակատարություններին մասնակցող ուխտավորները, ինչպես նաև Դ. դարի Նրուսաղեսում եղած հայ ուխտավորները¹⁸ կալող էին լսել ընթերցվող բնագրերը երեք լեզուներով (ասորերեն, հունարեն ու լատիներեն)¹⁹ և այնուհետև ներմուծել դրանք իրենց սեփական եկեղեցում: Փարիզյան հմր. 44 ձեռագրի 26որդիվ հնարավորություն ունենք պատկերացնել, թե որքան մեծ էր երուսաղեսյան ծիսական ժաշոցի նշանակությունը մյուս եկեղեցիներում ժաշոցների ձևավորման գործում, քանի որ դրանցից շատերը օգտագործել են միևնույն բնագրերը²⁰: Սակայն ակնհայտ է, որ հայոց եկեղեցում այդ կախումն ամենաբացահայտն է, քանի որ նրա ժամանակակից ժաշոցը, ամբողջությամբ պահպանված իր ձեռագրական ավանդությամբ, ծիսական տարվա, սաղմոսների և ընթերցումների ամենահաճազույն արարողակարգն է, որը ներկայացված է Փարիզի ԱԳ-44-ում²¹:

Այս ձեռագիրը, որն արտացոլում է Ե դարի սկզբի մի հունարեն վավերագիր և Աստվածաշունչը եկեղեցական աղոթքում օգտագործելու ամենահին վկայությունն է, որը թույլ է տալիս թափանցել Ե դարի սկիզբ, աստվածաշնչածիսական ժաշոցների պատմություն: Իրոք, Որիգենեսը 240-241 թթ. գալով Երուսաղեմ, արդեն մեկնում էր Սամուելի առաջին զրքի ընթերցվածները, ընթերցողի կարդալու պահին²²: Սակայն այդ նույն ընթերցվածները ԱԳ-ի հմր. 44-ում

¹⁸ K.Hintlian, *History of the Armenians in the Holy Land, Jerusalem* 1976; M.Stone, *The Armenian Inscriptions from the Sinai, Cambridge Mss* 1982, p. 25-36; P.Maraval, *Նշվաշխ.*, էջ 112-113:

¹⁹ Հմտ. Itinerarium Egeriea, c. 47, 3-4 (SC 296, p. 314-315).

²⁰ Հմտ. G.Kunze, *Die gottesdienstliche Schriftlesung, Teil I: Stand und Aufgaben der Pericopenforschung*, Göttingen 1947, p. 101-102; Renoux, PO, 35, I, p. 185-186.

²¹ Հմտ. Renoux, *Liturgie arménienne et liturgie hiérosolymitaine*, (Conférences Saint-Serge 1976), Rome 1978, p. 275-288, և *Le casoc'*, p. 463-477 et 530-536.

²² Հմտ. Renoux, *La quarantaine pré-pascale au 3^e siècle à Jérusalem*, dans *La Maison-Dieu* 196 (1993), p. 111-129: Հոդվածն ամառդարացիորեն որակվել է որպես մի «վարկած, որը ձգտում է ցույց տալ, որ սկսած Գ. դարից երուսաղեսում կար քառասնորյա պահք» (հմտ. P.Bradshaw, *L'uniformisation de la liturgie chrétienne au IV^e et au V^e siècle*, dans *La Maison-Dieu* 204 [1995], p. 9-30): Պետք է ընդգծել փաստերը, «որոնք բացահայտում են հին քրիստոնեական ծեսի էականորեն տարբեր բնությունը» (հմտ. P.Bradshaw, *La liturgie chrétienne en ses origines* Paris 1995, p. 232), իսկ ծիսական ակունքների պատմությունը չպետք է զանց առնել: Նորագույն ժամանակներին համապատասխանող պահքի վարկածը «մուտք է գործել Հիսուսի մկրտության տոնից անմիջապես հետո» և դեռևս արմատավորված չի եղել (հմտ. E.Lanne, *Catéchèse et initiation chrétienne dans la tradition pachômienne*, dans *Mystagogie*, 39^e Conférence Saint-Serge, Rome 1993, p. 145-162, սակայն Առաքելական կանոնները թույլ չեն տալիս

ընդված են քառասորյա պահքի հատվածում, ինչպես որ այն կա այսօրվա հայկական ծեսում²³: Արդյոք սկսած Գ դարից, երուսաղեմում գոյություն ունե՞ր, Ե դարում հայերեն թարգմանված, հունարեն Ժաշոցի նախատիպը, որի ամենահին վկայությունը Ա.Գ. հմր. 44 մատյանն է: Հայտնի է, որ այս բնագրի մկատմամբ պատմական հետաքրքրությունը շատ մեծ է, և նրա ամբարած հարստությունը դեռևս հետո է ամբողջությամբ բացահայտված լինելուց:

Բ. Աստվածաշնչագիտական հեռանկարները

Այս մատյանը մեզ հայտնի հնագույն հայերեն ձեռագրերից է ինչպես իր գրության թվականով, այնպես էլ երուսաղեմյան ծիսական Ժաշոցի կառուցվածքով, որով վերականգնվում է վերջինս, և անկասկած նրա աստվածաշնչային բնագիրն արժանի է համակողմանի ուսումնասիրության: Ըստ մեր իմացածի, առնվազն երկու մարդ են մասնավորապես հետաքրքրվել դրանով. Բ. Ստանիսլավ Լիոնեն (†)՝ Նոր Կտակարանի հայերեն տարբերակի ակումբների իր ուսումնասիրությամբ²⁴, և պարոն Պիտեր Քատուն Դանիելի գրքի հայերեն տարբերակի իր հրատարակության մեջ²⁵: Հենվելով միայն ինձ ավետարանական հատվածների համեմատության վրա, հայր Լիոնեն գրում է, որ Ա.Գ.-ի հմր. 44-ը «թվում է, թե ներկայացնում է (աստվածաշնչային-Ծ.Դ.) ձեռագրերի սովորական բնագիրը»²⁶, դա մահ պարոն Քատուի կարծիքն է, երբ հետևում է Դանիելի բնագրին, որն օգտագործվում է որպես ծիսական ընթերցում մույն տիպի մեկ այլ ժառոցնտիր-Սահմանքում²⁷: Այս մույն կարծիքին է մահ պարոն Լեոն Տեր-Պետրոսյանը՝ անդրադառնալով հայկական ծիսական Սաղմոսների բնագրերին²⁸:

Ծիսական գրքերի հայկական աստվածաշնչային տարբերակների այս մոտեցումը հիմնավորելու և փաստագրելու համար, ես համեմատեցի Ա.Գ.-ի հմր. 44 մատյանի Սամուելի 1 գրքի երեք ընթերցումները Զոհրաբյանի հրատարակած Աստվածաշնչի փոլգատայի հետ: Այդ բնագրերը 240-241 թթ. ընթերցվել են երուսաղեմյան ծիսակատարությունների ընթացքում, երբ Որիգենեսը եղել է

կապել պահքը Աստվածահայտնության տոնի հետ, ավելի շուտ ընդհակառակը՝ այն պետք է կապել պահքի հետ):

²³ Հմտ. A. Renoux, Les lectures quadragesimales du rite arménien, dans Revue des Études Arméniennes, N^{elle} Série V (1968), p. 231-247.

²⁴ S. Lyonet, Les Origines de la version arménienne et le Diatessaron (Biblica et Orientalia 13), Rome 1950: տե՛ս էջ 166, հեղինակի կողմից համեմատված Նոր Կտակարանի հատվածների ցանկը:

²⁵ S. Peter Cowe, The Armenian Version of Daniel (Armenian Texts and Studies 9), Atlanta 1992: երբեմն հեղինակը չի արձանագործում Ազգային գրադարան հմր. 44-ի ընթերցումները և բավարարվում միայն երուսաղեմի Հակոբյանց Մատենադարանի հմր. 121-ով (տե՛ս էջ 401 - 406), երուսաղեմյան Ժաշոց-Սահմանքի մյուս ընդօրինակությամբ (տե՛ս վերևում, էջ 2, նաև. 8):

²⁶ Հմտ. S. Lyonnet, նշվ. աշխ., էջ 166:

²⁷ Հմտ. P. Cowe, նշվ. աշխ., էջ 401-414, ուր նա տալիս է երուսաղեմ հմր. 121-ի տարբերակների ցանկը (տե՛ս էջ 2, նաև. 8):

²⁸ Հմտ. L. H. Ter-Petrosyan, ներածությունը (էջ 53) Ա. Ս. Զեյթունյանի հատորի (ՄԱճԻՅԵ ԳԻՐԸ, Երևան 1985):

Երուսաղեմում²⁹: Ամկասկած, պահանջվում էր վերագտնել Ռումարեմ աստվածաշնչային այն բնագիրը, որն իր առջև ուներ Որիգենը: Այն պահպանված է Թ-Ժ դարերում ընդօրինակված հայերեն ձեռագրում, այսինքն՝ Ռումարեմից հայերեն թարգմանված մախաբիմակի ստեղծումից հինգ դար հետո: Դրա Ռումարեմ բնագրի մախաթիպն արդեն գոյություն ուներ հայերեն թարգմանությունից երկու դար առաջ, ինչն էլ իր առջև էր ունեցել և մեկնել ակեքսանդրյան գիտնականը Երուսաղեմյան ծեսի ընթացքում: Այնուամենայնիվ, այս երեք ընդարձակ ընթերցումները, ամբողջացնելով յոթամասունքերեքորդ ոտքից, շարունակում են հետաքրքրություն ներկայացնել: Համեմատության համար, մենք օգտագործել ենք ոչ միայն Ջոհրաբյանի Աստվածաշունչն իր տարբերակներով, այլ նաև Ջոնսոնի ուսումնասիրությունները Սամուել 1-ի վերաբերյալ: Ջոնսոնը համեմատել է մոտ երեսուն հայկական աստվածաշնչային ձեռագրերի տարբերակները, որոնցից հնագույնները հասնում են մինչև ԺԳ դար³⁰: Ուսումնասիրության դաշտը քավականին ընդարձակ է:

Մեր երեք հատվածների երկու հարյուր յոթամասուն բառ և արտահայտություն տարբեր են հայկական Աստվածաշնչի բնագրից, սակայն դրանցից ութը նույնանում է Ջոհրաբյանի հրատարակության տողատակում բերված ընթերցումների հետ, իսկ ութն էլ տարբեր աստվածաշնչային ձեռագրերում գտել է Ջոնսոնը: Չորս այլ ընթերցվածներ Աննայի հիմնի (1 Սամուել 2, 1-10), որոնց միավորված են երկրորդ ընթերցման մեջ (1 Սամուել 1, 23b-2, 26), պահպանվել է նույն Հիմնում, որը պահպանվել է ժամակարգության գիշերային ծեսում³¹: Սրանք են ԱԳ-ի հմր. 44 մատյանի հայկական միջավայրում հայտնի հինգ բնագրական առանձնահատկությունները: Նշենք նաև, որ Ռ. Լիոնեն և պ. Պիտեր Քաուն³² նկատել են աստվածային ծեսի ընթացքում աստվածաշնչային Հիմներգերի տարբերակների նկատմամբ հետաքրքրությունը. մեղեդիները և երաժշտական մշանները, որոնք ծիսական ձեռագրերում ուղեկցում են երգեցողության համար մախաթեսմված աստվածաշնչային բնագրերին, հին ընթերցումներում հաճախ պահպանվել են:

Սակայն վերադառնա՞նք մեր հաշվարկներին: 1 Սամուելի քսան (ծանոթ) առանձնահատկությունները պահպանվել են հայկական միջավայրում, մնում են երկու հարյուր հիսույնը, որոնք չեն համադրվում մինչև այժմ հաշվառված բնագրերում: Այնուհանդերձ, այդ տարբերակների մեծամասնությունը առանձնացված է Ջոհրաբյանի բնագրում իբրև քերականական տարբերություններ. անձնանունների և տեղանունների ուղղագրություն, բայերի ժամանակ, հոգնակի-եզակի, հոլովական վերջավորություններ, հոդերի ձևեր, դերանուններ և մախդիրներ, բառերի շարադասություն և այլն: Այնքան շատ են հայկական Աստվածաշնչի քույրեր Յոթանասնիցի, Պեշիտայի, վրացական տարբերակի, ինչպես նաև լատին

²⁹ Տե՛ս վերևում, էջ 4-5:

³⁰ B. Johnson, Die armenische Bibelübersetzung als hexaplarischer Zeuge im 1. Samuelbuch (Coniectanea Biblica, Old Testament Series 2), Lund 1968.

³¹ Տե՛ս ժամանակագրություն Հայաստանայց Սուրբ Եկեղեցույ, Երուսաղեմ, 1915, էջ 84-85:

³² Տե՛ս S. Lyonnet, Գշվ. աշխ., էջ 167, S.P. Cowe, Գշվ. աշխ., էջ 401-413: Ազգային գրադարանի հմր. 44-ի Աննայի Հիմնի այդ ընթերցվածների ցանկը բերում ենք ներքևում:

վտուգատալի հետ բնագրական զուգահեռ ընթերցումները, որ մրանցից շատերն արժանի են մասնագետների կողմից մասնավոր ուսումնասիրության:

Ի՞նչու դրանք մի կողմ ենք դնում՝ ընդգծելով հավելումները և բացթողումները, բնագրական ըմբռնության «ավելներն» ու «պակասները»: ԱԳ հմր. 44 1 Սամուելի երեք հատվածներում հանդիպում ենք այդ տիպի թիւումներն տարբերակի: Դրանցից 28-29-ը «ավել» են, իսկ քսանմեկը՝ «պակաս»: որոնք կարծես համարժեք չեն Աստվածաշնչային թվարկված տարբերակներին: Կարելի է հարց տալ, թե աստվածաշնչային ո՞ր բնագրերն են մոտենում 1 Սամուելի ԱԳ հմր. 44-ի այդ հատուկ ընթերցումներին: Դրանցից և ոչ մեկը արտացոլված չէ Ռուֆինի մշակած՝ Որոգենեսի՝ Սամուելին *նվիրված ճառի* լատին տարբերակում, ուր երբեմն հղվում է մեկնված աստվածաշնչային բնագիրը³³: Ոչինչ չկա նաև 1 Սամուելի եբրայական, հունական և կումրանյան բնագրերի ավելներին և պակասներին վերաբերող Ստեֆեն Գիզանոյի իրականացրած ուսումնասիրության արդյունքներում³⁴: Վերջապես մշեմը, որ այս տարբերակներն այլևս գոյություն չունեն ժԲ և հետագա դարերի ծիսական ժաշոցներում, որոնց աստվածաշնչային բնագրերը մոլորված են հայկական Աստվածաշնչին կամ մոտենում են մրան³⁵:

Ահա այդ քսանութ տարբերությունների ցանկը զուգահեռ Զոհրաբյան հրատարակությամբ, որի բնագիրը տրվում է առաջինը.

Առաջին հատված (1 Սամ. 1, 1-23 ջ).

1 Սամ. 1, 1 լարիմաթեմայ ի սիփայ] լարեմաթեմ ի մարայ

1 Սամ. 1, 3 քահանայք տեառն] (քայց է թողնված)

1 Սամ. 1, 8 եւ ասէ ցնա] եւ ասէ (երեք անգամ)

1 Սամ. 1, 10 եւ ելաց] ելաց

1 Սամ. 1, 15 ոչ այդպէս տէր] ոչ այդպէս

1 Սամ. 1, 16 ի տխրութենէ] ի բազում տխրութենէ

1 Սամ. 1, 18 ոչ եւս տխրեցան] ոչ տխրեցաւ

1 Սամ. 1, 20 Սամուէլ] Սամուէլ³⁶

1 Սամ. 1, 20 ի Տեառնէ Աստուծոյ զարութեանց] ի Տեառնէ Աստուծոյ

Երկրորդ հատվածը (1 Սամ. 1, 23 Ե- 2, 26).

1 Սամ. 1, 24 եւ պանիւք] պանիւք

1 Սամ. 1, 25 եւ մատոյց] մատոյց

1 Սամ. 1, 28 եւ պագին երկիր անդ տեառն] եւ պագին անդ երկիր

1 Սամ. 2, 1 լԱստուած իմ] լԱստուած փրկիչ իմ³⁷

³³ Homélie sur Samuel, p. 100-119.

³⁴ S. Pisano, Additions or omissions in the Books of Samuel (Orbis Biblicus et Orientalis 57), Fribourg 1984.

³⁵ Օրինակ Երուսաղեմի Հակոբյանց հմր. 121-ը, որը Ազգային գրադարան հմր. 44-ի (ՊՕ 35, 1, էջ 181-184) նման վկայում է ծեսի ավելի վաղ կառուցվածք, այլևս չի պարունակում 28 տարբերակները: 1 Սամուելի երեք ընթերցումների մրա բնագիրը չնչին բացառություններով է միայն տարբերվում Զոհրաբյան հրատարակությունից (և տարբերակներից) ու Բ. Զոհրաբյանի բերած բնագրից:

³⁶ Samuel, ուր երեք անգամ հայտնվել է մարգարեի անունը:

³⁷ Նույն ընթերցումը կա Ամենայի Հիմնում, որը բերված է հայերեն ծեսում (տե՛ս ծան. 31): Վրացերեն տարբերակը 1 Սամուել 2,1 ունի նույն ընթերցումը (Մորտիսա

- 1 Սամ. 2, 2 եւ ոչ գոյ արդար] եւ ոչ արդար³⁸
 1 Սամ. 2, 3 եւ Աստուած] Աստուած³⁹
 1 Սամ. 2, 6 իջուցանէ ի դժոխս եւ Քանէ] իջուցանէ ի դժոխս եւ Քանէ ի դժոխս
 1 Սամ. 2, 7 եւ բարձրացուցանէ] (բաց է թողնված)⁴⁰
 1 Սամ. 2, 9 այր Ռզար] Ռզար⁴¹
 1 Սամ. 2, 9 Տէր սուրբ է] Տէր սուրբ է ամուսնորս
 1 Սամ. 2, 9 այլ առնու պարծեցի] այլ որ պարծի, ի Տէր պարծեցի⁴²
 1 Սամ. 2, 15 եւ մինչեւ] մինչեւ⁴³
 1 Սամ. 2, 19 տանէր մմա] տանէր⁴⁴
 1 Սամ. 2, 21 եւ յղացաւ] յղացաւ⁴⁵
 1 Սամ. 2, 23 եւ լսեմ] լսեմ⁴⁶

Երրորդ Քատված (1 Սամ. 3, 21 c- 4, 18)

- 1 Սամ. 4, 7 եւ երկեան] երկեան
 1 Սամ. 4, 8 քաջացարութեւ եւ լեռնութեւ արք] քաջալերեցարութեւ
 1 Սամ. 4, 13 եւ եմուտ այրն գոյժ արկանել ի քաղաքին] (բաց է թողնված)
 1 Սամ. 4, 16 զի՞նչ գործ գործեցաւ] զի՞նչ գործեցաւ⁴⁷
 1 Սամ. 4, 18 գտապանակն Աստուծոյ] գտապանակն Տեառն

Այս ցանկը, մեկ անգամ ևս, Քաղկական Աստվածաշնչի ուսումնասիրողների ուշադրությունը հրավիրում է ծիսական գրքերի վրա⁴⁸: Այս թեզը ևս մեկ անգամ

mimari maxovarisa wemisa): Հիմնի կոնտամինացիան տե՛ս Ղուկ. 1, 46: Թոթաճանցիցի 1 Սամուել 2,1-ը արդյո՞ք մույնական է Զոհրաբյան հրատարակության հետ:

38 Նույն ընթերցումը մեկ Գիշերային ժամի Ամենայի Հիմնում (տե՛ս վերևում, ծան. 31):

39 Նույն ընթերցումը մեկ ծիսական Ամենայի Հիմնում (տե՛ս վերևում, ծան. 31):

40 Այս բացթողումը կարող է բացահայտ վրիպում լինել. բնագիրը այդ բառի պակասով չի ամբողջանում:

41 Նույն բացթողումն է մեկ Ամենայի Հիմնում Գիշերային ժամի (տե՛ս վերևում, ծան. 31):

42 Նույն ընթերցումը («պարծի»- «պարծի»-ի փոխարեն) կա Ամենայի Հիմնի ծեսում (տե՛ս վերևում, ծան. 31):

43 Etiam antequam, լատին վուլգատայում:

44 quam afferebat status diebus, լատին վուլգատայում:

45 Այն կա եբրայերենում:

46 Նույն բացթողումը առկա է մի շարք հունարեն ձեռագրերում, որոնք նկատված են, տե՛ս Field, Origenis Hexapla t. I, p. 491.

47 Նույն բացթողումը կա մեկ վրացերեն տարբերակում (1 Սամ. 4, 14) և լատիներենում:

48 Տե՛ս ծան. 3,4 և C.Cox, Biblical Studies and the Armenian Bible 1955-1988, տե՛ս Revue Biblique 89 (1982), p. 99-113, և մույն հեղինակի The use of Lectionary Manuscripts to establish the text of the Armenian Bible, տե՛ս Medieval Armenian Culture (Armenian Texts and Studies 6), Chico 1984, p. 365-380.

հաստատվում է ԱԳ-ի հմր. 44 ձեռագրով, որն ընդօրինակված է միմյ ԺԲ դարը, այսինքն այն դարաշրջանից առաջ, երբ աստվածաշնչային տարբեր գրքեր սկսել են միավորվել մեկ հատորի մեջ՝ ստեղծելով մի կայուն բնագիր⁴⁹:

ԱԳ-ի հմր. 44-ի միայն երեք հատվածների համեմատությունն է, իհարկե, հնարավորություն չի տալիս լուրջ եզրակացություններ անել այս ձեռագրում արտացոլված հայկական տարբերակի էության մասին: Կարող ենք միայն նշել, որ *1 Սամուելը* չի համընկնում որևէ ծանոթ հայերեն տարբերակի հետ, և որ այն երբեմն համընկնում է աստվածաշնչային ամենագլխավոր տարբերակների՝ *Բուճարենի*, *ասորերենի* և *լատիններենի* հետ: Այս մատյանի ածանոթ բնագրային տարբերակները նաև ցույց են տալիս, որ, զգտագործելով ավելի լայն ձեռագրական նյութ, պետք է դեռևս բացահայտել այս խմբագրության ծագումն ու էությունը ըստ հին հայկական ծիսական ձեռագրերի աստվածաշնչային հատվածների: ԱԳ-ի հմր. 44-ը ամենահին վկայությունն է Ե դարի Երուսաղեմի Մաշոց-Սահմանքի, և Աստվածաշնչի բնագրի ուսումնասիրության համար չափազանց արժեքավոր վավերագիր է:

Ֆրանսերենից թարգմանեց

ՊԱՏՄ. ԳԻՏ. ԴՈԿՏՈՐ ԱՋԱՏ ԲՈՂՈՅԱՆԸ

⁴⁹ Cox. The use of Lectionary, p. 365.