

ցնէ իրենց հօրն և մօրն . և իշխանացն . և ի կնիս մօրս
 և ծնունդն ի մէջ թագաւորին և մահան .
 և ի զնիս և ի մահու զնորէն թանն որ հարցաւ յիս . և



Իսկ ուր զնորէն կորսն . որ ի իշխանն կորսն .
 և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու .
 և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու .
 և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու .
 և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու .
 և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու .
 և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու . և ի մահու .

**ԱՐԱՔԱԿԱՆ
 ԳԵՂԱՐԿԵՍՏԱԿԱՆ
 ԱՐՁԱԿԻ ՆՄՈՒՇՆԵՐԻ
 ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ
 ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**



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



*Հեղինակը այս երախարագիչությունը նվիրում է
Տիգրանուհի Հովսեփյանի և իր ուղիները
Մարտին և Աստուհի Մաշեթյանների
գրքի պատգություն նախագիւ հոգալու համար:*

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

H. N. MKRTCHIAN

ARMENIAN-ARAB LITERARY RELATIONS

BOOK I

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

(X-XV centuries)

**«ZANGAK-97»
Yerevan — 1998**

892,7.09 + 82,035 = 977 = 919.81

✓
ԸՆԹԵՐՑԱՍՐԱՆ

ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԱՆՐԱՊԵՏՈՒԹՅԱՆ
ԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԱԶԳԱՅԻՆ ԱԿԱԴԵՄԻԱ
ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

3. Ն. ՄԿՐՏՉԱՆ

ՀԱՅ-ԱՐԱՐԱԿԱՆ ՄԱՏԵՆԱԳՐԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

ԳԻՐԸ Ա

**ԱՐԱՐԱԿԱՆ ԳԵՂԱՐԿԵՍՏԱԿԱՆ ԱՐՁԱԿԻ
ՆՍՈՒՇՆԵՐԻ ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ
ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**

(X-XV դդ.)

*Լեզուների և գրությունների
ֆունկցիոնալ քաղաքական
հեղինակ
4.3.1999թ.*

A¹
85070



«ԶԱՆԳԱԿ-97»
Երևան — 1998



Տպագրվում է ՀՀ ԳԱԱ Արևելագիտության
ինստիտուտի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Պատասխանատու խմբագիր՝
պատմական գիտությունների դոկտոր
Ա. Պ. Փուլայան

Գիրքը հրատարակության են երաշխավորել գրախոսներ՝
բանասիրական գիտությունների
դոկտոր, պրոֆեսոր Ա. Գ. Ղուլխանյանը
և պատմական գիտությունների թեկնածու
Է. Զ. Զարուբյուկյանը

Նկարիչ՝ Արա Բաղդասարյան

ԴՏՀ 892.7
ԳՄԴ 84(0)4
Մ 806

Մ 806 Մկրտչյան Հ. Ն.

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

Աշխատության մեջ առաջին անգամ փորձ է արվում հայտնաբերելու հայերեն թարգ-
մանությունների («Պատմութիւն վասն մանկանն եւ աղջկանն», «Պատմութիւն յա-
ղագս Փառլուլ թագավորին», «Պատմութիւն Պղնծէ քաղաքին», «Պատմութիւն Արդւ-
նաֆար մանկան եւ Նեմիլայ աղջկան») ցայժմ անհայտ արարներն քննադրերը, վեր-
ջիններիս այլալեզու զուգահեռները, կատարելու համեմատական տեքստաբանա-
կան քննություն՝ պարզելու համար, թե ո՞ր լեզվից են արված հայերեն թարգմանու-
թյունները, ի՞նչ փոփոխությունների են ենթարկվել հայկական միջավայրում:
Կից հավելվածում ներկայացվում են հեղինակի պրակտիկայի արդյունքները ևս եր-
կու (կիլիկյան շրջանի) միջնադարյան հուշարձանների վերաբերյալ՝ 1. «Գիրք Վաս-
տակոցի» հայերեն թարգմանության բնագրի խնդրի շուրջ և 2. Ֆարաջ Ասորու «Բժշ-
կարան ծիոյ եւ առհասարակ գրաստնոյ» երկի արաբական աղբյուրները:
Հասցեագրվում է բանասերներին, պատմաբաններին, արևելագետներին, ինչպես
նաև ընթերցող լայն շրջաններին:

Մ 4703020600 98
0003(01)-98

ԳՄԴ 84(0)4

ISBN 99930 - 2 - 007 - 2

© Մկրտչյան Հ., 1998 թ.

ՆԱԽԱԲԱՆ

ՀԱՅ-ԱՐԱՐԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ՈՒՍՈՒՄՆԱՍԻՐՈՒԹՅՈՒՆԸ

Միջին դարերում հայ գրականության՝ զանազան ժողովուրդների գրականությունների հետ ունեցած փոխադարձ կապերի ու փոխազդեցությունների ընդհանուր պատկերն ավելի ու ավելի պարզորոշ և դառնում շնորհիվ այդ կապերի առանձին դրվագների աստիճանական հետազոտման: Այդ դրվագներից են հայ-հունական, հայ-սաղարական, հայ-խրամական, հայ-վրացական գրական առնչությունները, որոնք արդեն բավական մանրամասնորեն լուսարանված են հանգամանալից ուսումնասիրություններում: Նշված կապերի մեկ այլ հատվածը կազմող հայ-արաբական գրական կապերին ևս, զանազան առիթներով, անդրադարձել են տարբեր հետազոտողներ, երբեմն իրենց ուշադրությունը կենտրոնացնելով այս կամ այն առանձին գրական հուշարձանի վրա, սակայն հաստիք ուսումնասիրության նյութ դրանք դեռևս չեն դարձել:

Միջնադարում հայ-արաբական մշակութային և, մասնավորապես, գրական փոխադարձ կապերի առաջացմանն ու զոյատևմանը նպաստել են մի շարք գործոններ՝ պատմական Հայաստանի, ինչպես և Կիլիկիայի հայկական քաղաքության, աշխարհագրական դիրքը (Արևելքից Արևմուտք անող ուղիների խաչմերուկում), արաբական ալիսպետության շրջանը և արաբական ամիրայությունների գոյության փաստը Հայաստանում, ինչպես նաև հայկական զաղրավայրերի առկայությունը (դեռևս միջին դարերում) արաբական մի շարք երկրներում՝ և այլն: Հիշյալ բազմադարյան պատմա-քաղաքական, աստորալիս և այլ բնույթի փոխադարձ կապերն ուղեկցվել են երկու ժողովուրդների կենդանի, անմիջական հաղորդակցմամբ, մշակութային արժեքների փոխանակմամբ՝ ու փոխադարձ ազդեցությունների դրսևորման զանազան ձևերով:

Այսպես, օրինակ, ուսումնասիրողների կողմից մասնանշվել է հայկա-

կան ճարտարապետության ազդեցությունը, մասնավորապես, Ֆաբիմյանների և Այուրյանների դարաշրջանի եզիպական կառույցների վրա²։ Մասնաճշգիլ է և հակառակ երևույթը՝ արաբական ազդեցությունը հայկական միջնադարյան անձնանունների³, հայոց լեզվի, IX-XI դդ. հայկական տարազի⁴ վրա և այլն։

Հայ-արաբական գրական առնչությունների ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դրանք ևս կրել են փոխադարձ բնույթ. քարզմանություններ արվել են ոչ միայն սրաբերենից հայերեն, այլև հայերենից արաբերեն։ Բացի այդ, ինչպես ցույց է տալիս նշված քարզմանությունների ուսումնասիրությունը, ոչ միայն հայ միջնադարյան հեղինակներն են ծանոթ եղել արաբական աղբյուրներին և օգտագործել դրանք իրենց երկերը շարադրելիս, այլև արաբ հեղինակներն են, իրենց հերթին, օգտվել հայկական աղբյուրներից։ Այդ կարևոր է տեսնել, մասնավորապես, բժշկական գրականության օրինակով։ Ինչպես հայտնի է, միջնադարի հայ բժիշկներն օգտագործել են բազմաթիվ արաբական աղբյուրներ⁵, ինչպես նաև արաբական տերմիններ⁶ (բժշկական, անասնաբուժական, դեղագործական) ու բուսանուններ։ Մական արաբական ձեռագրերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ տեղի է ունեցել և հակառակ երևույթը՝ արաբ բժիշկներն էլ, իրենց հերթին, օգտվել են հայ հեղինակների երկերից⁷։ Հայտնի է նաև հայերենով ստեղծված բժշկական երկի՝ արաբերեն քարզմանվելու մեկ փաստ⁸, որը նույնպես վկայում է հայ միջնադարյան բժշկության նկատմամբ արաբների ցուցաբերած ոչ միայն հետաքրքրության, այլև բարձր գնահատանքի մասին։

Հայ-արաբական առնչություններն ուսումնասիրողներն իրավացիորեն տարբերում են դրանց դրսևորման երկու տարբեր ձևեր՝ փոխհարաբերությունները քրիստոնյա արաբների և մահմեդական արաբների հետ⁹։ Քրիստոնյա-արաբական և մահմեդական-արաբական մշակույթները, ինչպես հայտնի է, միանգամայն տարբեր և կրոնական իմաստով մույնիսկ հակամարտ երևույթներ են, ունեն իրենց բնորոշ առանձնահատկությունները, որոնք, բնականաբար, ի հայտ են գալիս նաև գրական առնչությունների ասպարեզում։

Քրիստոնյա արաբների հետ հայերի ունեցած փոխհարաբերությունների արդյունք է հանդիսանում արաբերենից կատարված հայերեն հնագույն քարզմանությունը՝ Նանա Ասորու կազմած «Հովհաննու Ավետարանի մեկնությունը» (մոտ. 840 թ.)¹⁰։ Վերջինս հայերեն է քարզմանվել մի

վարդապետի կողմից, որի անունը, ինչպես և նրա կատարած բարգմանության աղբյուրներն բնագիրը, մեզ չի հասել:

Իրենց հերքին, բրիտանյա-արաբական միջավայրում հայերենից արարել են բարգմանվել հայ մատենագրության մի շարք հուշարձաններ՝ «Գրիգոր Լուսավորչի վարքը»¹⁴, որի հայերեն բնագիրն առ այսօր մնում է անհայտ, Ագարանգեղոսի «Պատմությունը»¹⁵, Վարդան Այգեկցու «Աղվեսագիրքը»¹⁶: Հայտնի են նաև մույն միջավայրում և մույն ճանապարհով կատարված որոշ բրիտանական-կրոնական բնույթի բարգմանություններ, ինչպես, օրինակ, «Թոդր կորնթացոց առ Պաղոս և Պաղոսի առ կորնթացիս» և այլն¹⁷: Ըստ Ն.Մատի, «Հայերենից արարել են բարգմանությունների ի հայտ գալը, մասնավորապես, կարելի է քաջատրել, քերտ, նրանով, որ ուշ շրջանում արարել ենն ասորիների համար ծառայում էր որպես գրական լեզու, իսկ հայերիկ-աւորիները և հայերը զանվում էին սերտ հաղորդակցության մեջ»¹⁸: Ն.Մատի հետ համակարծիք է և Ա.Տեր-Ղևոնդյանը, որն իրավացիորեն բրիտանյա-արաբների (այսինքն՝ հիմնականում արաբախոս ասորիների) հետ հայերի ունեցած առնչությունները դիտում է որպես ասորա-հայկական բազմադարյան գրական կապերի ավանդույթի շարունակությունը¹⁹:

Ինչ վերաբերում է մահմեդական-արաբների հետ փոխհարաբերություններին, ապա այստեղ ևս հետազոտողների կողմից մատնանշվել են սրոշ առանձնահատկություններ: Այդ առանձնահատկություններից է, մասնավորապես, հայկական բանահյուսական ավանդույթի արտացոլումը մահմեդական-արաբական պատմագրության մեջ՝ Հայաստանի և հայերի մասին առասպելների տեսքով²⁰: Իր հերքին, մահմեդական-արաբական բանահյուսական ավանդույթն իր արտացոլումն է գտել հայկական աղբյուրներում՝ Մուհամմադի մասին մի շարք ավանդությունների տեսքով²¹, ինչպես նաև, որոշ չափով, հայ ժողովրդական էպոսում և հեքիաթներում²²:

Միջնադարի հայ բարգմանիչներն արարել ենից հայերեն են բարգմանել ամենատարբեր բնագավառների վերաբերող գրականություն՝ սկսած կրոնական-աստվածաբանականից²³ ու փիլիսոփայականից²⁴ և վերջացրած կրթագիտականներով²⁵, աղբյուրային²⁶ ու արվիմիական²⁷ գրականությամբ: Արաբական միջնադարյան գիտության նվաճումներով ազգային մշակույթը հարստացնելու տեսակետից առանձնապես կարևոր դեր են խաղացել արարել ենից հայերեն բարգմանված բժշկարանները²⁸, ակադամիները²⁹, անասնաբուժական³⁰, աստղագիտական³¹, երկրագործական³² երկերը և այլն³³:

Հայերենում արարական փոխառությունների հայտնվելուն նպաստել են ոչ միայն երկու լեզուների կենդանի, անմիջական շփումը (փոխազդեցությունը բանավոր ճանապարհով), այլև արաբերենից հայերեն թարգմանված վերոհիշյալ երկերը, ինչպես և արաբական աղբյուրների հիման վրա կազմված հայերեն կոմպիլյատիվ բնույթի երկերը: Վերջիններում մեծ թիվ են կազմում հատկապես գիտության զանազան ասպարեզներին վերաբերող տերմինները՝ բժշկական, անասնաբուժական, աստղագիտական, փիլիսոփայական, երկրաբանական, բուսանոմները և այլն: Արաբական փոխառություններով հարուստ է եղել առանձնապես միջին հայերենը³⁴, իսկ այսօրվա հայերենում սխալանվել է դրանց միայն մի փոքր մասը:

Հայ-արաբական միջնադարյան գրական կապերի արդյունքը հանդիսացող վերոհիշյալ հուշարձաններից համեմատաբար լավ են ուսումնասիրված հայերենից արաբերեն թարգմանված երկերը՝ Ագաբանգեղոսի «Պատմությունը», «Գրիգոր Լուսավորչի վարքը», Այգեկցու «Աղվեսագիրքը», ինչպես նաև Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստնոյ» անասնաբուժական ձեռնարկը, որն առայժմ հայտնի միակ թարգմանությունն է հայերենից՝ կատարված մահմեդական-արաբական միջավայրում³⁵:

Սակայն նույնը չի կարելի ասել, մասնավորապես, «Գիրք Վաստակոցի» մասին, որի հայերեն թարգմանության բնագիրը մինչև վերջերս չարունակում էր մնալ անորոշ³⁶, ինչպես նաև արաբական միջնադարյան գեղարվեստական արձակի այն մի բանի նմուշների մասին, որոնք, ի թիվս արաբերենից արված մյուս, արդեն նշված թարգմանությունների, նույնպես հասել են մեզ:

Միջնադարյան իրականության պայմաններում, ուր պարզորոշ կերպով սահմանազատված էին հոգևոր և աշխարհիկ սրբուները, նույնպիսի տարբերակում գոյություն ուներ և գրականության մեջ. թե՛ ինքնուրույն, թե՛ թարգմանական երկերի առյուծի բաժինը կազմում էին, որպես կանոն, հոգևոր բնույթի երկերը, մինչդեռ աշխարհիկ ստեղծագործությունները երկու դեպքում էլ հազվադեպ էին:

Այնուամենայնիվ, ինչպես նկատել է Ֆ.Մակլերը, «Միջնադարի հայերն իրենց լեզվով են թարգմանել այդ ժամանակ ժողովրդականություն վայելած վկայերի մեծ մասը...»³⁷: Մեր միջնադարյան թարգմանիչների ջանքերի շնորհիվ հայ ընթերցողը հնարավորություն է ունեցել մայրենի լեզվով ծանոթանալու համաշխարհային ճանաչում գտած այնպիսի գրական

հուշարձանների, ինչպիսիք են «Պատմություն Աղեքսանդրի Մակեդոնացույ», «Բարդայախոս», «Պատմություն և խրատը Խիկարայ Իմաստունյ», «Պատմություն եօրն իմաստասիրաց», «Նկարագրություն հոգևոր վարուց Յովասափու, որդույ քաղաութին Հնդկաց», «Լարք Հարանց», «Հայելի վարուց» և մի շարք այլ նման երկեր:

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

Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ հիշյալ քարգմանություններից հնագույնը՝ «Աղեքսանդրի պատմությունը», կատարվել է դեռևս V դարի 80-ական թվականներին²⁸: Այսպիսով, հայ քարգմանական գեղարվեստական արձակի պատմությունը, սկիզբ առնելով հայ գրականության ստեղծման առաջին իսկ դարից, շարունակվել է ողջ միջնադարի ընթացքում՝ մինչև XVII-XVIII դդ.²⁹:

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

Սեր ներկա ուսումնասիրության առարկան են X-XV դդ. Հայաստանում արաբերենից հայերեն քարգմանված գեղարվեստական արձակի բոլոր այն չորս նմուշները, որ այժմ հայտնի են հայագիտությանը՝ 1. «Պատմություն վասն մանկանն և աղջկանն», 2. «Պատմություն յաղազս Փահլուլ քաղաութին», 3. «Պատմություն Պղնձե քաղաքին», 4. «Պատմություն Աբդլ Դաֆար մանկան և Դեմիլայ աղջկան, որք առին զիրար»: Դրանցից յուրաքանչյուրի բնությանն են նվիրված, համապատասխանաբար, ուսումնասիրության չորս գլուխները: Քանի որ գլուխներից յուրաքանչյուրը վերաբերում է մի

առանձին հուշարձանի, նպատակահարմար ենք Վոսկ դրանցից յուրաքանչյուրի ուսումնասիրության պատմությունը ներկայացնել համապատասխան գլխում:

Նշված պատմություններին, զանազան աշխերաժ, անդրադարձել են տարբեր հետազոտողներ (Ն.Անդրիկյան, Ն.Ալիևյան, Ա.Չոպանյան, Հ.Քյուրտյան, Պ.Մուրադյան, Հ.Միմոնյան, Ա.Սրապյան և ուրիշներ): Նրանց ջանքերով ուսումնասիրվել են նշված գրույցների հայերեն ձևագրերը և հրատարակությունները, գրավոր և բանավոր ավանդույթի պատմությունը, հրատարակվել են դրանց գիտա-համեմատական բնագրերը (բացառությամբ մեկի՝ «Պղնձե քաղաքի պատմության», որի բնական բնագիրն առ այսօր մնում է չհրատարակված): Առանձին ուսումնասիրության նյութ են դարձել գրույցներում անկա կաճանքը: Ուսումնասիրողները փորձել են պարզել մաս, քե ե՞րբ և ո՞ւմ կողմից են քարգմանվել հիշյալ գրույցները, ինչպես մաս՝ քե վերջիններիս հայերեն քարգմանություններն էլ, իրենց հերթին, ի՞նչ այլ լեզուներով են քարգմանվել:

Այսպիսով, բոլոր նշված «պատմություններին» հետազոտությունն առ այսօր ընթացել է զուտ հայագիտական տեսանկյունից. չնայած այն հանգամանքին, որ խնդրո առարկա գրույցները հետազոտողների կողմից դասվել են արաբերենից արված քարգմանությունների շարքը, դրանց արաբերեն բնագրերն առ այսօր հայտնաբերված չեն եղել (բացառությամբ «Պղնձե քաղաքի պատմության» բնագրի, որը մատնանշվել է Ա.Լ.Ուրանսիի կողմից, 1921 թ.): Այդ իսկ պատճառով հնարավոր չի եղել վերջնականապես ճշտել դրանց՝ ինչ լեզվից քարգմանված լինելը:

Սույն ուսումնասիրության նպատակն է եղել հնարավորության սահմաններում հայտնաբերել հիշյալ քարգմանական գրույցների արաբերեն բնագրերը, ներկայացնել վերջիններիս գրավոր և բանախոսական ավանդույթների պատմությունը, ցույց տալ հայկական պատմիչների նշանակությունը արաբերեն բնագրերի ուսումնասիրության համար և ընդհակառակն, քաղդատել բնագրերը հայերեն քարգմանությունների հետ և պարզել, քե ի՞նչ փոփոխությունների են ենթարկվել դրանք հայկական միջավայրում, ինչպես մաս ճշտել, քե արաբական ո՞ր միջավայրն է հանդիսացել հայերեն քարգմանությունների փոխառու աղբյուրը՝ քրիստոնյա-արաբական, քե՞ մահմեդական-արաբական: Այն դեպքերում, երբ հայտնի են արաբերեն բնագրի մաս այլ արևելյան գուգահեռներ (պարսկերեն, ասորերեն, եբրայաառ արաբերեն, թուրքերեն և այլն),

հայկական պատմմբ համեմատվել է նաև վերջիններիս հետ՝ վերջնականապես պարզելու համար, քե հատկապես ո՞ր լեզվից է կատարված հայերեն թարգմանությունը: Բաղդատության համար օգտագործվել են մի շարք առ այսօր ոչ միայն չիրատարակված, այլև քիչ ուսումնասիրված կամ չուսումնասիրված ձևազրկեր (պարսերեն, պարսկերեն, եբրայասառ արաբերեն, ասորերեն, քարշունի և այլն):

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

«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՎԱՍՆ ՄԱՆԿԱՆՆ ԵՒ ԱՂԶԿԱՆՆ»

1. Հայկական պատումը

«Պատմութիւն վասն մանկանն և աղջկանն» գրույցը մեկն է միջնադարյան Հայաստանում մեծ տարածում գտած քարզմանական հուշարձաններից: Դարեղար հանդիսանալով հայ քնրերցողի «աեղանի գրքերից» մեկը, այն մեզ է հասել հինգ տասնյակից ավելի ձեռագիր ընդօրինակություններով (XIV-XIX դդ. գրչությամբ)¹ և XVIII-XX դդ. մոտ մեկուկես տասնյակ հրատարակություններով, ընդ որում որոշ ձեռագրեր վերաբերում են այն ժամանակաշրջանին, երբ արդեն գոյություն ունեին մի քանի հրատարակություններ²: Նման մեծ ժողովրդականություն վայելելու փաստը բացատրվում է ինչպես գրույցի հետաքրքրաշարժ սյուժեով, այնպես էլ նրա կառուցվածքով: Պատմության միջին մասը բաղկացած է հարց ու պատասխաններից (հանկուկներից և դրանց լուծումներից), որոնք ամենատարբեր բնույթի են՝ կրոնականից սկսած և աշխարհիկ ամենատվոքական առարկաներին ու երևույթներին վերաբերող բեմաներով վերջացրած: Այդ իսկ պատճառով երկն ունի րե՝ զեղարվեստական ստեղծագործության հատկանիշներ, րե՝ ուսուցողական բնույթ, ընդ որում «ուսուցողական» մասը, շարունակ լրացվելով, ընդարձակվել է ու նորացվել, միշտ նոր հետաքրքրություն հաղորդելով այս հնագույն գրական հուշարձանին: Չրույցի համառոտ բովանդակությունը հետևյալն է.

Մի մեծատուն իշխան գալակ չունի և «համապագ» աղաչում է ստանձնել իրեն ժառանգ պարգևել: Վերջապես նա ունենում է մի որդի՝ գեղեցիկ, իմաստուն և «պատերազմող անյաղը»: Մականյն պատանին շտայլում-վատնում է հոր ողջ ունեցվածքը: Տեսնելով, որ իրենց մնում է միայն մուրալ, որպեսզի սովից չմեռնեն, որդին առաջարկում է ծնողներին տեղափոխվել մի այնպիսի երկիր, ուր իրենց չեն ճանաչում: Այստեղ, ծնողների համաձայնությամբ, պատանին քազափորին է վաճառում նրանց՝ որպես իր ծառաների, խնդրելով մոր փոխարեն «ձի մի, իր սարօքն», իսկ հոր փոխարեն՝ «քնախր գգեստ և զեն»: Այսպիսով պատանին մեկնում է երջանկություն որոնելու՝ խոստանալով ծնողներին վերադառնալ և փրկել նրանց: Ծանապարհին նա հանդիպում է մի ձիափորի, որին համձնարարված է ինչ-որ նամակ տեղ հասցնել:

«Արջինն պատանուն հանձնում է նամակը, ասելով, որ անդ հասցնողին մեծ պարգև է սպասում: Ուրախացած պատանին նամակը դնում է քսակի մեջ և շարունակում ճանապարհը, սակայն շտաով մոլորվում է: Մասաիկ ծարավելով՝ փնտրում-գտնում է մի ջրհոր, որից ջուր է հանում իր քսակով: Մրա մեջ մոռացած նամակը հանելով, նա կարդում է այն և խմանում, որ այսանդ նամակարերի մահվան դատավճիռն է, որն ի կատար է ածվելու անդ հասնելուն պես: Պատանին ոչնչացնում է նամակը և շարունակում ճանապարհը: Հասնում է մի «մեծ և քարեկի» քաղաք և իջևանում «ի պառավի տանը: Պառավը պատմում է, որ իրենց քաղաքի բազավորն ունի «խիստ զեղեցիկ և զարմանալի իմաստուն» մի դուստր, որի հրամանով արդեն 99 արքայազն է գլխաստվել: Արքայադուստրը պայման է դրել, որ կամուսնանա միայն նրա հետ, ով կպատասխանի իր բոլոր հարցերին և կգերազանցի իրեն իմաստանորթս: Առայժմ ոչ մեկին այդ չի հաջողվել: Պատանին որոշում է փորձել իր բախար: Երեք օր շարունակ նա պատասխանում է բոլոր հարցերին, իսկ հետո ինքն է մի հանելուկ առաջարկում բազավորի դստերը. «Ո՛վ է այն, որ հարուստ էր և աղքատացավ, և յիւր մարմնորին հազա գիր հայրն, հեծավ գիր մայրն և գնաց, որ գիր ապրանքն գտանէր, նա մահն ի վերայ հասաւ, վերոց գմանն յիւր ծիւն վրայ, խմեց մահովն ջուր և խմցուց ծիւն այլ, և ապրեցաւ ինքն և ձին այլ»: Չկարողանալով պատասխանել, աղջիկը ժամանակ է խնդրում և որոշում խորամանկել: Ծպոված, երկու աղախնի ողևկցորթամբ, վերցնելով գինի և ընտիր ուտեստներ, նա գալիս է պատանու օրհանը, հարցնցնում է նրան և ստիպում, որ առի պատասխանը: Մակայն արքայադստեր մոռացած զգեստից պատանին ճանաչում է նրան: Հետեյալ օրը, երբ աղջիկը պատասխանում է հարցին, պատանին նրան ևս մի հանելուկ է առաջարկում. «Ո՞րն է այն քաղն, որ կալայ գինքն և զեմեցի, և զփետուրն՝ պահեցի. գինքն խորվեցի և դրի յառջևս, քէ ուտեմ... նա յանկարծակի բռաւ և գնաց, ապա զփետուրն պահիր եմ, քէ չէր հաւատար, նա զփետուրն բերեմ, որ անեմուք, որ ողորդ եմ»:

Թագավորի դուստրը ստիպված իրեն պարտված է ճանաչում: Յորնօրյա հարսանիքից հետո պատանին իր մոտ է վերադարձնում ծնողներին և ապրում երջանիկ:

Ջրույցի հայկական տարբերակի ուսումնասիրման ասպարեզում անդրանիկ քայլերն արել է Ն.Անդրիկյանը՝ դեռևս դարասկզբին: Նրան է պատկանում առաջին ենթադրությունն այն մասին, ու «Լուսկան և աղչկա» պատմությունը բարգմանված է արաբերենից: Նման եզրակացության

Ն. Անդրիկյանը հանգել է, համեմատելով այն «Հազար ու մի գիշեր» ծաղիկ-
 փածուի «Թավադդուդ» պատմության հետ և հայտնաբերելով 7 զուգահե-
 ռ՝ առաջադրվող հանկուկների քվում: Չնայած այս աղերսին, նա
 իրավացիորեն նկատում է նաև, որ «Թավադդուդի» և «Հարցմունք
 Աղջկան»-ի «ամբողջական եխավածքը» բոլորովին իրարից տարբեր են
 ու նորակացնում. «Հարցմունք Աղջկանը՝ Հազար ու մի գիշերներու
 շարքին կը պատկանի. բնագիրը արաբերէն գրուած է. ԺԴ դարուն
 սկիզբները. հեղինակը նոյն քչալու է. ԹԼՎ. տառաւի գրովին հետ: Հայե-
 ր. նը բարգձմանորին է արաբերէն. և կատարուած է. ԺԴ դարու կիսն
 յառաջ՝ րայց միշտ նոյն դարուն մէջ»: Թարգմանությունը ենթադրաբար
 վերագրվում է Կոնստանդին Նրզնկացուն:

«Ենական և աղջկա պատմության» արաբական իսկական բնագրի
 հայտնաբերման մոտեցել է մեկ այլ հետազոտող՝ Ա. Չոպանյանը, մի
 մասով, որ առ այսօր մնացել է ստվերում և որը հետագա ուսումնա-
 սիրողներից ոչ մեկը չի նկատել: Այսպես, Ա. Չոպանյանը գրում է. «Հարց-
 մունք Աղջկան», որ ձեռագիրներու մեջ շատ տարածուած է... Հազար ու
 մի գիշերներու մէկ գլուխն է. (սրբ. Մարտիրոսի բարգձմանութեան մեջ՝
 անոր վերնագիրն է. *Paroles sous les quatre-vingt-dix-neuf têtes coupées*),
 կարծես դեռ չէ հրատարակուած այդ հայերէն բարգձմանութիւնը, որ շատ
 կը տարբերի ֆրանսիական բարգձմանութենէն. հարցումներու շարքը
 քրիստոնէական աշխարհէն ստեղծուած է. հայ բարգձմանության մեջ, մինչ
 արաբականին մէջ մահմետական գոյն ունին անոնք. պատմուածքն ալ
 բնիկանոր գծերով նոյն քչալով հանդերձ, մանրամասնութեան շատ
 տարբերութիւններ կը ներկայացնէ»:

Արդ, երբ դիմում ենք Ժ. Մարդուրյոսի ֆրանսերէն բարգձմանութեանը,
 պարզվում է հետևյալը. Ն. Անդրիկյանի վկայակոչած «Թավադդուդ»
 (կամ «Իմաստուն գերուհին») Մարդուրյոսի բարգձմանության մեջ կրում է
 “Histoire de la docte Sympathie” անվանումը, իսկ “Paroles sous les quatre-
 vingt-dix-neuf têtes coupées”-ն բոլորովին այլ հերթաբ 1⁵: Համեմա-
 տության համար դիմենք այդ երկու հերթաբների համառոտ բովանդա-
 կությանը:

«Թավադդուդ»

Մի հարուստ վաճառական սասածուն երկար աղերսելուց հետո վերջապես ունենում է մի որդի: Հոր մահից հետո որդին շուայում-վաճառում է իր ողջ ունեցվածքը: Նա այլևս ոչինչ չունի, բացի Թավադդուդ անունով մի իմաստուն ու բարեաւս ստրկուհուց: Թավադդուդը չքավորությունից փրկում է իր տիրոջը, առաջարկելով նրան տանել իրեն Հարուն առ-Ռաշիդի պալատը, որտեղ յուրանտակ ընծաւթյուն է հանձնում: Թավադդուդը պատասխանում է խալիֆի բազմարիւ իմաստունների բոլոր հարցերին, որոնք ի վերջո իրենց պարտւած են ճանաչում: Հիացած խալիֆը Թավադդուդին մեծ պարգևներով վերադարձնում է տիրոջը, դարձնելով վերջինիս իր սեղանակիցը:

«Peroles...»

Մի քաղափոր ունի մի խելացի և գեղեցիկ որջի: Մահայն բախար երես է դարձնում քաղափորից, և նա կորցնում է իր ողջ հարստությունը: Որդին առաջարկում է ծնողներին մեկնել տրեւ այլ երկիր երջանկություն որոնելու:

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

Այսպիսով, երև ընդունենք, որ Ա.Չոպանյանը ծանոթ է եղել Ն.Անդրիկյանի վերոհիշյալ հոդւածին և ընդամենը փորձել է Մարդուտի ֆրանսերեն քարգմանության մեջ գտնել նույն այն հեքիաթը, որ «Հազար ու մեկ գիշերի» խաւերեն քարգմանության մեջ հայտնաբերել էր Ն.Անդրիկյանը, ապա փակուղու առջև կկանգնենք: Ն.Անդրիկյանը մեջ է բերում «Թավադդուդի» համառոտ բովանդակւթյունը, այնպես որ, նախապես ծանոթ լինելով վերջինիս, Ա.Չոպանյանը չէր կարող շփոթել այն որևէ այլ հեքիաթի հետ: Ուրեմն մնում է ենթադրել, որ Ա.Չոպանյանը «Հարցմունք Աղջկան»-ի արա-

բական նախօրինակը «Հագար ու մի գիշերում» հայանաբերել է Ն.Անդրիկ-յանից անկախ, այլապես նա, անկասկած, պետք է որ առարկեր Ն.Անդրիկ-յանին՝ հայանաբերած լինելով հայկական տարրերակին անհամեմատ ավելի սերտորեն առնչվող մի բնագիր:

Հետևաբար, եթե Ն.Անդրիկյանը հայանաբերել է «Հարցմունք Աղջկան»-ին հետափոր կերպով միայն առնչվող մի պատմություն, ապա Լ.Չոպանյանը կանգնած է եղել ավելի ճիշտ ուղու վրա, քան այդ մասին նշել է սոսկ բուցիկ ղիտողության տեսքով:

Ն.Ալիխյանը ես մի քայլ առաջ է գնացել, քան չանդրադասնալով իր ի միջի այլոց արված ղիտողության ողջ կարևորությանը «Մանկան և աղջկա պատմության» գրավոր ավանդույթի վեր հանման գործում: Այլապես նա չէր շփոթի երկու նույնանուն հեղինակների. այսպես, միանգամայն իրավացիորեն նշելով, որ «Այս գրույցի հիման վրա հորինված է F.Schiller իր Turandot, Prinzessin von China. Ein tragikomisches Märchen nach Gozzi»¹¹, նա միաժամանակ անում է հետևյալ ելումը. "Gasparo Gozzi, Opere, Padova, 1818-1820, հրատարակուած 16 հատորով"¹²: Այստեղ անճշտություն կա. Ֆ.Շփլերն իր «Տուրանդոտ» գրել է ըստ **Կարլո Գոցցիի** (1720-1806) համանուն պիեսի¹³, իսկ Գասպարո Գոցցին (1713-1786) վերջինիս ավագ եղբայրն է¹⁴:

Ինչպես կհամոզվենք ստորև, Ն.Ալիխյանի վկայակոչած՝ Ֆ.Շփլերի «Տուրանդոտ, չինական արքայադուստր» պիեսը այն երկար շղթայի վերջին օղակներից մեկն է (ժամանակագրական առումով), որը խորանում է առնվազն մինչև մ.թ.ա. V դ., մինչև մի հնագույն բանասիրական մոտիվի գրական մշակման ակունքները:

«Մանկան և աղջկա պատմության» հայկական տարրերակն, իր հերթին, որպես բնագիր է ծառայել վրացերեն թարգմանության համար¹⁵:

Չբույցի հայկական և վրացական պատումների փոխհարաբերության խնդրին անդրադարձել է **Պ.Մուրադյանը**¹⁶, եզրակացնելով, որ վրացերեն թարգմանությունն իրոր հայերենից է արված XVIII դարում կամ XIX դարի սկզբում¹⁷: Պ.Մուրադյանը նաև արձանագրում է, որ վրացական որոշ ձևազրկերում արտացոլված են բանասիրական պատումներ¹⁸:

Ս.Հարությունյանը հայ ժողովրդական հանրույթները բնույթիս զուգահեռներ է անցկացրել դրանց ու «Մանկան և աղջկա պատմության» հանելուկներից մի բանխի միջև¹⁹:

Հ.Միմոնյանը նկատում է. «...պատմության ընդգրկած հարց ու պատասխան հանելուկների ցանկը հարստացնելու նպատակով ժամա-

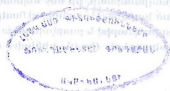
նակին բնագրի զանազան մասերում մտցվել են մաև Ներսես Շնորհալու մի քանի տասնյակի հասնող չափածո հանելուկները»²⁰:

ԱՄնացականյանը, ուսումնասիրելով գրույցի հանելուկները, մի շարք արժեքավոր եզրահանգումներ է արել մասնավորապես հայտնաբերելով դրանց քաղման ևս մի աղբյուր՝ «Հարցմունք Բարսղի և պատասխանիք Գրիգորի» բարգմանական երկը²¹:

Պատմության հայկական օրինակն առանձին ուսումնասիրության ևյուր է դարձրել ԱՍրապյանը. հրատարակել է բնական բնագիրը, համեմատելով գրույցի 35 գրչագիր և 14 տպագիր օրինակ²²: ԱՍրապյանը, մանրագին բնության ենթարկելով պատմության տարբեր պատումները, հավաստում է, որ «XVI դ. սկսած արդեն կան նրա բանահյուսական պատումների գրառումները, որոնք ավելի ևս ճյուղավորվում են XVII-XVIII դդ.»²³ և որ «հայկական գրույցն ապրել է քե՛ր բանահյուսական, քե՛ր գրական կյանքով»²⁴:

Սակայն մինչև այժմ «Մանկան և աղջկա պատմության» հայկական տարբերակի ուսումնասիրությունն ընթացել է գրեթե բացառապես հայագիտական տեսանկյունից: Դեռևս ոչ մի փորձ չի արվել համեմատելու հայերեն բարգմանությունը անմիջականորեն այդպիսի բնագրի հետ, մինչդեռ ակնհայտ է, որ նման մի համեմատություն կարող էր նոր լույս սփռել այս հուշարձանի հետ կապված մի շարք չլուծված խնդիրների վրա և, մանավանդ, հնարավորություն կընձեռներ վերջապես պարզել, քե՛ր իրո՞ք հայերեն բարգմանությունը հենց արաբերեն բնագրից է կատարվել: Արաբերենից բացի, գոյություն ունեն մաև մի շարք լեզուներով պատումներ, որոնք նույնպես առ այսօր չեն համեմատվել հայերենի հետ: Նրե այս առնձին ավելացնենք մաև հնագույն այս մոտիվի գրական մշակումների պատմությունը, որն ընդգրկում է ինչպես արևելյան, այնպես էլ եվրոպական գրականությունը, ապա նոր միայն պարզ կդառնա, քե՛ր դեռ որքան մեծ աշխատանք կա անելու՝ մինչև բարդ ճյուղավորումների այս բավոտում հայկական տարբերակի գրաված տեղի ու դերի մասին հստակ պատկերացում կազմել:

A II
85070



2. Այլալեզու պատմմաները և հայերեն բարձրագույնագրի խնդիրը

Արդեն հիշատակված վրացականից բացի առայժմ իայտնի են «Մանկան և աղջկա պատմության» մաս հետևյալ տարբերակները՝ արարական, պարսկական, ասորական, հրեական, տաջիկական, ուզբեկական²⁵, բուրբական:

Բացառությամբ «Մանկան և աղջկա պատմության» վրացական և պարսկական տարբերակների (որոնք համեմատաբար լավ են ուսումնասիրված), մասամբ մաս բուրբականի, մնացյալ այլալեզու տարբերակները կամ համարյա բոլորովին ուսումնասիրված չեն, կամ մոտ են միայն սկսում գրավել ուսումնասիրողների ուշադրությունը: Դեռևս չի պարզված, քն ո՞րն է գոյություն ունեցող տարբերակներից ամենահինը, հետևաբար և նախնականը, ե՞րբ է ստեղծվել: Այս խնդիրը հնարավոր էլինի լուծել միայն այն ժամանակ, երբ պարզվեն բոլոր լեզուներով գոյություն ունեցող տարբերակների բարձրագույնագրի աղբյուրը և ժամանակը: Պատմության ուսումնասիրությունը դժվարացնում է այն հանգամանքը, որ առ այսօր գոյություն չունեն նրա այլալեզու տարբերակների աշխարհով մեկ ցրված բնագրերի (ձեռագիր և տպագիր) քննական հրատարակությունները: Հայկական տարբերակի քննական բնագրի հրատարակումը փաստորեն առաջին քայլն է այդ ասպարեզում:

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

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

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

ծառայել նրա համար: Յուդարանշյուր լեզվով գոյություն ունեցող տարրերակա հարցերն ունեն ուրայն բովանդակություն, թեև մասամբ մաս կրկնվում են:

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

«Մանկան և աղջկա պատմությանը» ուղղակի կամ անուղղակի կերպով առնչվող բազմաթիվ հարցմանց գրքերից առայժմ համեմատաբար լավ են ուսումնասիրված միայն «Թավադդուդը» և “Беседа трех Святителей” երկը²⁶: «Թավադդուդի» ուսումնասիրողները, մասնավորապես, համակարծիք են այն հարցում, որ մախապես այն եղել է ինքնուրույն, «Հագար ու մի գիշերի» հետ ոչ մի կապ չունեցող ստեղծագործություն և վերջինիս մեջ ընդգրկվել նրա այսպես կոչված «բաղդադյան շերտի» կազմավորման ընթացքում (X-XII դդ.)²⁷:

Մասնավորապես, «Թավադդուդը» և «Մանկան և աղջկա պատմությունը» միմյանց են առնչվում ոչ միայն վերևում հիշատակված 7 համընկնող հարցերով: Դրանք մախ և առաջ իրենց կառուցվածքով և բնույթով մույնական երկեր են: Երկուսն էլ իրենցից ներկայացնում են բազմաբնույթ հարցերի ու դրանց պատասխանների յուրօրինակ ամբողջություն, որն ընդլեռվված է որևէ պատմությամբ, ընդ որում պատմության սյուժեն անպայման ենթադրում է գործող անձերից մեկի գիտելիքների քննում՝ առաջադրվող հանկուկների կամ հարցերի միջոցով: Երկու դեպքում էլ գործող անձերից մեկը իմաստուն աղջիկն է, որն ըստ մի տարրերակի («Թավադդուդ») իմաստությամբ գերազանցում է բոլորին, իսկ մյուսի («Մանուկ և աղջիկ»)՝ ի վերջո իրեն պարտված է ճանաչում արքայազնից: Այլ կերպ ասած, այս երկու ստեղծագործություններն էլ պատկանում են գրական հուշարձանների այն տիպին, որոնք միջնադարում լայնորեն տարածված էին ինչպես Արևելքի, այնպես էլ Արևմտաքի երկրներում, այդ թվում և Հայաստանում, և կրում էին «գիրք հարցմանց», «հարցմունք և պատասխանիք» (Fragebücher, книжки-вопросники կամ вопросы и ответы, preguntas y respuestas)²⁸ անվանումը: «Հարցմանց գրքերի» մեջ էին ընդգրկվում այլազան աղբյուրներից քաղված հարցեր, որոնք կրում էին կամ

որոշակի, միատարր բնույթ (ասներ, գուտ կրոնական), կամ էլ՝ ոչ միատարր, այս դեպքում արդեն վերաբերվելով զանազան գիտությունների և այլ ասպարեզների: Որոշ դեպքերում հարցերի և պատասխանների ամբողջությունը պարփակվում էր որևէ համասպատասխան սյուժեի մեջ, որը բույլ էր տալիս դրանք տալ գործող անձանց անունից, իսկ ամենից հաճախ հարցերն ու պատասխանները ուղղակի հաջորդում էին միմյանց՝ առանց որևէ սյուժեի կամ գործող անձի միջամտության: Յուրաքանչյուր միջավայր, բնականաբար, հարցերի վրա բողոքում էր իր կրոնական ու մշակութային առանձնահատկությունների դրոշմը, սակայն կառուցվածքային սկզբունքն ամենուր մնում էր նույնը: Ինչպես իրավամբ նկատում է Յ.Հորովիցը. «Բոլոր այս հարցմանց գրքերը նման են միմյանց կառուցվածքով և մասամբ նույնիսկ բովանդակությամբ»²⁹: Վերջին հանգամանքը բացատրվում է հարցերի քաղման աղբյուրների ընդհանրությամբ: Այսպես, օրինակ, ռուսական «Беседа трех Святителей» պատմության մեջ, ինչպես նաև մի շարք հունական, լատինական ու սլավոնական նույնատիպ ստեղծագործություններում պարունակվող քաղմաթիվ հարցերի ընդհանրությունը բացատրվում է հենց դրանով³⁰: Նույն պատկերին ենք հանդիպում նաև «Մանկան և աղջկա պատմության» և «Беседа трех Святителей» հուշարձանի մեջ ընդգրկված հարցերի քաղման աղբյուրները համեմատելիս. այսպես, այս երկու երկերում էլ հարցերի մի մասը քաղված է միևնույն աղբյուրից՝ հունարենից քարգմանված «Հարցմունք Բարսղի և պատասխանիք Գրիգորի» ստեղծագործությունից³¹: «Մանկան և աղջկա պատմության» և «Թավադդուդի» յոթ հարցերի համընկնելու պատճառը, ամենայն հավանականությամբ, նույնպես այդ երկույրն է:

Հարցմանց գրքերի աստիճանական հարստացումը տարբեր աղբյուրներից քաղված հարցերով կարելի է դիտել նաև «Թավադդուդի» խապաներեն քարգմանության օրինակով. այսպես, ըստ Յ.Հորովիցի, արաբերենից քարգմանվելուց հետո «Թավադդուդի» խապաներեն տեքստի մեջ են մտցվել «Աղբյուր կայսեր գրույցը Էպիստոս մանկան հետ» երկից քրիստոնեական բնույթի հարցեր³²:

Ինչպես կհամոզվենք ստորև, «Մանկան և աղջկա պատմության» կապը «Հազար ու մեկ գիշեր» ժողովածուի հետ խիստ պայմանական է. այն վերջինիս մեջ է զետեղվել ճիշտ այնպես, ինչպես «Թավադդուդը», «Պղնձե քաղաքի պատմությունը»³³, Խիկար իմաստունի³⁴, յոթ վեհիքների (յոթ իմաստասիրաց)³⁵ և շատ այլ ինքնակա պատմություններ: Այդ իսկ

սլատմառով էլ «Մանկան և աղջկա պատմության» արարական մախ-
օրինակը քացակայում է «Հագար ու մեկ գիշերի» զմուռան խմբագրու-
թյունների մեծ մասում¹⁶։ Ե՛րբ է. «Մանկան և աղջկա պատմությունն»
ընդգրկվել «1001 գիշերի» արարեքեն բնագրի մեջ՝ դեռևս պարզված չէ,
մինչդեռ այդ կարող էր կաղմորոշել մեզ հայերեն բարգմանության
ժամանակը ճշակույտ հարցում, քանի որ «Մանկան և աղջկա պատմությունը»
ևս, ինչպես և «Պղնձե քաղաքի պատմությունը», հայերեն է թարգմանվել
ամենայն հավանականությամբ դեռևս մինչև «1001 գիշերի» թաղկացուցիչ
մաս դառնալը՝ որպես ինքնակա տեղեկագրություն։

Պատմության իմմենսկան մոտիվը՝ խրքին հանկուկներ լուծելու
ստաջադրանքը, որը չկատարելու դեպքում մահապատիժ է սպառնում, իսկ
կատարելու դեպքում հաղթողն իրավունք է ստանում ամուսնաճալու արքա-
յադասեր (թագուհու) հետ, չափազանց մեծ հնություն ունի և արտացոլվել է
զանազան հնագույն գրական հուշարձաններում։ Այսպես, օրինակ,
հունական ժողովրդական առասպելում Էդիպոսի մասին, որի կիման վրա
Մովսիսը գրել է իր գլխագործը՝ «Էդիպոս արքան» (մոտ մ.թ.ա. 430 թ.),
այս մոտիվը հանդես է գալիս հետևյալ կերպ. Էդիպոսը համում է Թերեի
դարպասներին, որ նստած է Աֆիերսը՝ կես-աշյուծ, կես-կին. Աֆիերսը
հանելուկ էր առաջարկում բոլոր անցորդներին, որը չլուծելու դեպքում կոտլ էր
ստալիս նրանց։ Էդիպոսը կարողանում է լուծել Աֆիերսի հանելուկը,
ռնչացնում է նրան և քսա հայաստաբնիկ պայմանի, որպես Թերեի
ագետադար, դառնում վերջինիս թագավորը, ամուսնաճալով Իռկասուսի՝
Թերեի թագուհու հետ։

Նման հուշարձաններից է նաև հունական «Տյուրոսցի Ասյուլոնիսար»
վեպը, որը մեզ է հասել VI դ. լատինական տարբերակով և որի համառոտ
վերաշարադրանքը գտնում ենք “Gesta Romanorum”-ի 153-րդ գլխում “De
tribulatione temporali quae in gaudium sempiternum postremo commutabitur”
վերնագրով¹⁷։ Նույն մոտիվն է կրկնվում XIV դ. գերմանական մի պոեմում,
որի հեղինակն է Հայնց Ֆելդերը, ինչպես նաև ֆրանսիական մի նովելում՝
գրված Սանթան Տարոլյու Դիմանցու կողմից (մոտ. 1590 թ.)¹⁸։

Ամուսնությանը մախորդող քանավունի քեման գտնում ենք նաև
խալանական, ֆրանսիական և իտալական հետևյալ կերպ կասակերգու-
թյուններում՝ Մերետյի “El Desdén con el desdén”-ում, Մոլիերի “La Princesse
d’Alide”-ում և Կ.Գոցիի “La principessa filosofa”-ում¹⁹։

Ուսումնասիրողների կողմից նշվել են և մի շարք այլ գուգահեռներ²⁰,

որոնք վկայում են նշված մոտիվի՝ Արևմտսքի գրականություններում տարածված լինելու մասին:

Նույն պատկերն ենք գտնում նաև Արևելքի գրականություններում, ուր ևս հետազոտողների կողմից մատնանշվել են զանազան զուգահեռներ: Այսպես, բանավեճի կամ որևէ այլ փորձության մոտիվը՝ որպես ամուսնության պայման, հանդես է գալիս հնդկական գրականությունում՝ Սոմադեսայի «Ջաույցների օվկիանոս»-ում (“Kathāsarisāgara”, գիրք V, գլ. XXIV և գիրք XII, գլ. LXXII)⁴²: Եվ վերջապես, մեզ հետաքրքրող մոտիվի «ամենադասական» օրինակներից է մեր բնության առարկա «Մանկան և աղջկա պատմությունը», որի զանազան տարբերակները կարելի է գտնել բազմաթիվ արևելյան գրականություններում:

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

Այս կապակցությամբ ուշագրավ է հատկապես Ժ.Պրժիլուսկու ուսումնասիրությունը նշված սովորույթի այլևայլ դրսևորումների մասին՝ Հնդկաստանի, Չինաստանի, Կամբոջայի, Մալայզիայի, Մադագասկարի և հարակից շրջանների մի շարք ժողովուրդների մոտ, որոնք արտացոլվել են նրանց բանահյուսությունում, գրականությունում և ազգագրությունում⁴⁴: Բննելով, մասնավորապես, սիամական “Nonthuk Pakaranam” գրական հուշարձանը, նա գալիս է հետևյալ եզրակացության. «...Շրջանակ-պատմության մեջ ներառված հեքիաթները, դրանք ավարտող հարցերով և աղջկա

պատասխաններով հանդերձ, ոչ այլ ինչ են, քան առեղծվածներով ու հանելուկներով ընդմիջարկված այն չափածո երկխոսությունների զարգացումը՝ արձակով, որոնք մախտրդում են նշանդրերին հարավ-ասիական հասարակություններում⁴⁵: Այսպիսով, եթե ըստ մախտրդ ուսումնասիրողների մի շարք պատմություններ մի որևէ բնդեղություն շրջանակ-պատմության մեջ ներառելու սկզբունքը համարվում էր միայն հնդկական գրականությանը բնորոշ⁴⁶, ապա Ժ.Պրծիլուսկո կարծիքով այդ երևույթը շատ ավելի լայն տարածում ունի և բնույթը է հարավ-ասիական մի շարք մշակույթների, միաժամանակ ուղղակիորեն առնչվելով նաև ամուսնության կամ նշանդրերի ծեսին: Ժ.Պրծիլուսկին ցույց է տալիս, որ լացի հնդկական svayaṃvara-ից (որ սանսկրիտում նշանակում է «ամուսնու հրապարակային բնորոշումը արքայադուստր կողմից» այդ առիթով հավաքված հավակնողների միջից, որը սովորաբար արտահայտվում է որևէ առարկայի նետումով», օրինակ, զնդակի, ոսկե կիտրոնի, վզնոցի, ծաղկեպսակի և այլն⁴⁷), համամասն սովորույթ տարածված է եղել նաև «ուշ հարավ-ասիական աշխարհում»⁴⁸: Ավելին, նա հարավ-ասիական ծագում է վերագրում նաև հնդկական svayaṃvara-ին՝ վկայակոչելով հարավ-ասիական զանազան ժողովուրդների մոտ տարածված այն ավանդույթը, երբ svayaṃvara-ն ուղեկցվում է (կամ դրան մախտրդում է) երգերով, երկխոսություններով՝ տղաների և աղջիկների խմբերի կամ երգչախմբերի միջև: Հիշյալ երկխոսությունները խաղի՝ **հարցերի և պատասխանների**, ձևով են տեղի ունենում, ընդ որում վերջիններս ամենից հաճախ իրենցից ներկայացնում են **հանելուկներ և դրանց լուծումները**: Այս ամենը մի յուրատեսակ հարցաբնորոշում է, որը հնարավորություն է բնօրնում ճանաչելու բնվող անձնավորությանը⁴⁹:

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

Հետագոտողներից Է.Ռոսսին, հանգամանորեն բնկելով «Մանկան և աղջկա պատմության» հիմնական մոտիվի բազմազան դրսևորումներն ու գուգահեռները բե՛ Լրեմուտրի, բե՛ Լրեների գրականություններում, գալիս է հետևյալ եզրակացության. «Այս ֆիարը, ... որ պայմանականորեն կոչվում է

Տուրանդոտ, ... հապանարար հնդկական ծագում ունի, սակայն միաշրջանվել է ունիվերսալ սովանդական ժողովրդական սաղարթի (խանդավների) հետ, միջնադարում ապրանքավաճ և կոյե Արևմուտքում և Արևելքում, Հնդկաստանում և հասկայալի Գարսկաստանում...»⁵⁰։ Մակայն է. Ռասսին, ծանոթ չլինելով Ժ. Գրիբյուսկու վերոհիշյալ ուսումնասիրությանը, «Մանկան և աղջկա պատմությանը» հնդկական ծագում և վերապրում լսել այն պատճառով, որ վերջինիս հիմնական ճանաչվի՝ իրեն հայտնի արևմտյան և արևելյան գուգահեռներից հնագույնը (ժամանակագրական առումով) հնդկական «Ջուլյցների օվկիանոս» հուշարձանն է (մոտ. 1070 թ. մ.թ.)։ Հարկ է նշել, սակայն, որ այս հուշարձանում առկա երկու գուգահեռները համեմատակի են «Մանկան և աղջկա պատմության» հետ՝ սակայն առումով, որ դրանցից մեկում արքայազնուհարը պալես իր հետ ամուսնամուսնու պայման պահանջում է, տեղեկ ղժվարումապետի ունի բաղարը, իսկ մյուսում՝ ամուսնության պայմանը բանավեճում հաղթել է։ Այլ կեղծ ստան, նշված երկու հնդկական գրույցները միայն չափազանց հեռավոր աղերսներ ունեն «Մանկան և աղջկա պատմության» հետ՝ լսել հիմնական մոտիվի («պայմանով ամուսնություն») առումով, մինչդեռ դրանց սյուժեները բոլորովին այլ են։

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

Այժմ սակի հանգամանորեն կանգ առնենք «Մանկան և աղջկա պատմության» այլախոս տարբերակներից նրանց վրա, որոնք կարող են որոշել դեր ունենալ հայերեն թարգմանության ընագրի հայտնաբերման հարցում։

Պատմության արարական տարբերակը մեզ է հասել մի շարք ձևագրերում, որոնք պահվում են աշխարհի տարբեր գրապահոցներում⁵¹։ Նախկին Խորհրդային Միությունում առայժմ հայտնի միակ օրինակը, որը թվագրվում է XVIII դարով, պահվում է Մ. Պետերբուրգում, Արևելագիտության ինստիտուտում⁵²։

Բացի այդ, Ս. Պետերբուրգի Մ. Ն. Սաղախով-Շչեկոբինի անվան Պետական Հանրային գրադարանում պահվում են հրետառա արարերն ձևագրերի չորս պատառիկներ, որոնք համարյա ամբողջությամբ

վերաբաղում են մեզ հետաքրքրող գրույցը: Այս ձևազրկերը րվագրված են, համապատասխանաբար, XIV դ., XV դ., XVI դ. առաջին կեսով, XVII-XVIII դարերով⁵⁷:

Արաբական արագ դառնա, քն ինչ ամենայնում ունեն միմյանց հետ արարական և հրեատառ արարերեն հիշյալ պատմմենքը, դիմենք մի համառառ պատմական ակնարկի: Հայտնի է, որ Արարական խալիֆայության ստեղծման առաջին իսկ դարերից սկսած արարերենը դարձավ Սերձավոր Արեւելի երկրներում ապրող կարախմների և տաթարների խոսակցական լեզուն, մինչդեռ նրանց կողմից օգտագործվող գիրը շարունակում էր մնալ երրայեղներ⁵⁸: Այսպիսով առաջացան երրայառառ արարերեն գրվածքները, որոնք այժմ պահվում են աշխարհի տարբեր գրադարաններում: Այս գրվածքներն ամենատարբեր բնույթի են, այդ թվում և գեղարվեստական-բանասիրական. վերջիններիս թվում կարելի է գտնել բազմաթիվ արարական ժողովրդական երկերներ, գրույցներ, նովելներ, երգեր, բանաստեղծություններ և այլն, որոնք «ակնառու կերպով վկայում են Սերձավոր Արեւելի և Հյուսիսային Աֆրիկայի հրեաների ու կարախմների ճուշգրտաբան մեծ հետաքրքրության մասին դեպի արաբական բանասիրությանը⁵⁹»: Հայտնի են նաև հիշյալ երրայառառ արարերեն տեքստերի մի շարք հրատարակություններ, որոնք վերաբերում են XIX դ. վերջին – XX դ. սկզբին և յույս են տեսել աշխարհի տարբեր ծայրերում (Ալժիր, Բուդղադ, Բոմբեյ, Օրան, Թունիս, Լիվորնո և այլն)⁶⁰:

Ի դեպ, «Մանկան և աղջկա պատմության» հրեատառ տարբերակը հիշատակվում է այն ստեղծագործությունների թվում, «որոնք մեծ ժողովրդականություն են վայելել հրեական միջավայրում դարեր շարունակ» և որոնք «կազմում էին ինչպես ձևազրկը, այնպես էլ սուղազրկը հրեական գրքի անվանացանկի անկապտելի մասը Սերձավոր Արեւելի և Հյուսիսային Աֆրիկայի երկրներում»⁶¹:

Այսպիսով, հրեատառ արարերեն վերոհիշյալ ձևազրկերը մեզ լրացուցիչ տեղեկություններ են բնձնում արարական տարբերակի մասին. վերաբերվելով անհամեմատ ավելի վաղ ժամանակաշրջանի, քան վերոհիշյալ արարերեն պատմը, դրանք արտացոլում են պատմության արարական տարբերակի ավելի նովանական վիճակը և արժեքավոր են առաջին հերթին հենց դրանով:

Ցավոք սրտի մինչև այժմ հրատարակված չեն ոչ արարական, ոչ էլ հրեատառ աղբյուրներն պատմմների բնական բնագրերը. որոնք կարող էին

բույլ տալ ավելի ճշգրիտ եզրակացություններ անել դրանք հայերեն տեքստի հետ համեմատելիս: Իսկ ձեռագրերի սփռված լինելը աշխարհով մեկ մեզ համար անմատչելի է դարձնում դրանց ուսումնասիրությունը: Մակայն նույնիսկ մեզ մատչելի միակ արաբերեն ձեռագրի, ինչպես նաև վերոնիշյալ չորս հրեատառ արաբերեն ձեռագրերի հետ հայերեն տարբերակի համեմատությունը բույլ է տալիս մի շարք հետաքրքիր և նույնիսկ անսպասելի եզրակացություններ անել դրանց փոխհարաբերության մասին:

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

1. Արաբերեն տարբերակում գլխավոր հերոսը արքայազն է և ոչ թե իշխանի որդի, ինչպես հայերենում, իսկ նրա ընտանիքի սնանկամասյա պատճառը չի եփսոսակվում⁵⁸, մինչդեռ հայերենում որդին շուայլում-վատնում է հոր ունեցվածքը:

2. Չիսվորը, որին արքայազնը հանդիպում է ճանապարհին, նրան է հանձնում նամակը՝ փաթաթված մի թաշկինակի մեջ (**كتاب مختوم ملفوف في منديل**)⁵⁹, և վերջինս, այն վերցնելիս, համբուրում է այն ու դնում գլխին (**واخذ الكتاب وباسه وحمله على راسه**)⁶⁰, մինչդեռ հայերենում մանուկն ուղղակի նամակը դնում է իր կաշվե թսակի մեջ:

3. Երբ արքայազնը խմելու ջուր է փնտրում և չի գտնում, նկատում է, որ ձին առատորեն քրամել է, բանդում է թաշկինակը, որի մեջ փաթաթված է նամակը, դրանով սրբում ձիու քրտինքը և խմում այն (**واخرج المنديل الذي كان الكتاب ملفوف فيه وحله ومسه عرق الفرس وشرب**)⁶¹, մինչդեռ հայերենում մանուկը փնտրում-գտնում է մի հիմ քրիոր, որից ջուր է հանում իր կաշվե թսակով, ուր գտնվում էր նամակը:

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

5. Արքայազնի՝ արքայադստերը առաջարկած հանելուկի վերջին մասը տարբերվում է հայկական տարբերակի համապատասխան մասից, բանի որ երկու տարբերակներում այլ են այն երկու Լալիզոդները, որոնց մասին նա հարցնում է, այն է՝ քրիորից կաշվե թսակով ջուր հանելու դրվագը հայկականում և նամակը գլխին դնելու, այնուհետև ձիու քրտինքով ծարավը հագեցնելու մասին դրվագը արաբականում:

6. Հայկական տարբերակում արքայադուստրն է իրեն սպարտված ճա-

նաչում, մինչդեռ արարականում նրան պարտված է ճանաչում նրա հայրը⁶²:

Իսկ այժմ անդրադառնանք հայկական⁶³ և արարական տարբերակների համընկնող հատվածներին, ավելացնելով նաև եբրայատառ արարերեն պատումի համապատասխան հատվածները: Նշենք, որ եբրայատառ արարերեն տեքստը մեջ ենք բերում արարական տառադարձությանը՝ վերականգնելու համար նրա նախնական տեսքը: Ուղղագրությունը թե՛ արարերեն, թե՛ եբրայատառ արարերեն տեքստերի համար բողոմում ենք այնպիսին, ինչպիսին ձեռագրերում է, առանց ուղղումների:

1. Ատ աղջիկն.

– Ի՞նչ գերեզման էր

շարժուն և զնայուն:

Ատ մանուկն.

– Յունան մարգարեն էր,

որ ծուկն կլաւ, շարժուն

և զնայուն եղև⁶⁴:

2. Ատ աղջիկն.

– Այն ի՞նչ տեղ էր, որ
քանի աստուած զաշխարհս
ստեղծեր էր, նա արեգակն
ի վերան չէր դիպեր:

Ատ մանուկն.

– Ծովուն յատակն էր,
որ Մովսէս պատառեաց
գտազանան, և անցոյց
գիւրսեղ ընդ այլ⁶⁵:

3. Ատ աղջիկն.

– Այն ի՞նչ ծառ էր,
որ ունի ասաներկու ճիւղը
և ամեն ճիւղը՝
երեսուն տերև,
և պտուղ նորա
սև ու սպիտակ էր:
Ատ մանուկն.

– Ծառն՝ տարին,
տասներկու ճիւղերն՝
ամիսքն է տասներկու,

فَقَالَتْ لَهُ التَّرْجَمَانَةُ

تَقُولُ لَكَ سَتِي أَخْبِرِي

لِي عَنْ قَبْرِ سَائِرٍ

وَصَاحِبِهِ حَيْثُ قَرَدَ لَهَا

الْجَوَابُ وَقَالَ لَهَا الْقَبِيرُ

السَّائِرُ هُوَ الْحَوْتُ الَّذِي

بَلَغَ يُونَانَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ

السَّلَامُ⁶⁶.

فَقَالَتْ لَهُ التَّرْجَمَانَةُ تَقُولُ

لَكَ سَتِي أَخْبِرِي عَنْ أَرْضِ

مَا نَظَرْتُ الشَّمْسَ إِلَّا فَرْدٍ

مَرَّةً وَاحِدَةً فَتَقَالُ لَهَا الشَّابُّ

هِيَ أَرْضُ الْبَحْرِ لَمَّا ظَرَفَهُ

مُوسَى بِعَصَاةِ فَشَقَّهُ

قَسَمَيْنِ وَعَبَّرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ

عَلَى أَرْضِ يَابَسَ...⁶⁸

فَقَالَتْ لَهُ التَّرْجَمَانَةُ

تَقُولُ لَكَ سَتِي أَخْبِرِي

عَنْ شَجَرَةٍ فِيهَا اثْنَا عَشَرَ

غَصْنًا وَفِي كُلِّ غَصْنٍ

ثَلَاثِينَ وَرَقَةً وَكُلُّ

وَرَقَةٍ نَصْفُهَا أَبْيَضُ

وَنَصْفُهَا الْآخَرُ أَسْوَدُ فَرْدٍ

لَهَا الْجَوَابُ وَقَالَ الشَّجَرَةُ

هِيَ السَّنَةُ وَالْإِثْنَا

عَشَرَ غَصْنًا اثْنَا عَشَرَ

فَقَالَتْ لَهُ عَنْ شِي

إِسْأَلُهُ أَخْبِرِي عَنْ

قَبْرِ سَائِرٍ وَصَاحِبِهِ

حَيْثُ فَرَدَ لَهَا الْجَوَابُ

وَقَالَ لَهَا هُوَ يُونَانُ

النَّبِيُّ الَّذِي بَلَغَهُ

الْحَوْتُ عَلَيْهِ

السَّلَامُ⁶⁶.

فَقَالَتْ لَهُ أَخْبِرِي

عَنْ أَرْضٍ نَضُرْتُ

الشَّمْسَ نَظَرُهُ وَاحِدَةً

وَقَالَ لَهَا وَقْتُتْ

ضَرَبَ النَّبِيُّ مُوسَى

عَلَيْهِ السَّلَامَ بِعَصَاةِ

الْبَحْرِ فَشَقَّهُ وَعَبَّرَا

بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى

الْأَرْضِ الْيَابَسَةِ فَنَضُرْتُهَا الشَّمْسُ

مَرَّةً وَاحِدَةً⁶⁹.

ثُمَّ قَالَتْ لَهُ

أَخْبِرْنِي عَنْ شَجَرَةٍ

لَهَا اثْنِي عَشَرَ

غَصْنًا ثَلَاثِينَ

وَرَقَةً وَتَحْتَهَا

رَايَتَيْنِ لِحَدَمَاهَا

بَيْضُهُ وَالْآخَرُ

أَسْوَدُ قَالَ هِيَ

السَّنَةُ وَشُجُورُهَا

وَالْإِلْيَاقُ وَالْإِيَامُ⁷².

անքնն երևաւն օրն է,
պատուքն սև ու սպիտակ՝
գիշերն ու ցորենն է⁷⁰։

4. Աստ աղջիկն.

– Ելն ի նչ էր, որ ոչ կերաւ
և ոչ խմեց ի կնկրանորեանն,
երբ մնաւ՝ կերակուր կերաւ։

Աստ կարիճն.

– Մովսէսի զաւագանն էր,
որ քանի ի ծառն էր՝ կերա-
կուր ոչ կերաւ, երբ որ կարե-
ցաւ ի ծառն ու օժ դարձաւ՝
կերաւ իւր ա խմեց ջուր ու
կարեց գծովն⁷¹։

5. Աստ աղջիկն.

– Ի՞նչ էր այն, որ
խրատ երևա մարդուն,
ոչ քայ էր, ոչ մարդ է
ոչ կրեշտակ,
և խօսեցաւ գերբ մարդ։

Աստ կարիճն.

– Մրցիմն էր, որ աստուած
յիշեաց գիւրքն ի գիրն և ասաց.
«Գնացէր դար ի ձեր դար –
զարքն մտէր, գի Մողոմոն
ժողովր է սրարեայ,
որ ի յոսր չերքայք»⁷²։

6. Աստ աղջիկն.

– Ո՞չք էին, որք ոչ ծնան
ի մօրէ, քայց ողջ մնացին
ի վերայ երկրի և
յիւող մնանն։

Աստ մանուկն.

– Աղամ և Եւայ էին...⁷³։

شهر وكل شهر

ثلاثين يوم النهار

ابيض والليل اسود⁷¹

اخبرني من شرب وهو

حي واكل وهو ميت فرد

لها الجواب وقال لها الشاب

هي عصاة موسى النبي لما

كانت في الشجر كانت بالحياة

ولما قطعت من الشجر ماتت

والقما الله تعالى علي

موسى في ارض مصر لما

غرق لفرعون وقومه

فكانت تلك العصاة

التي ظرب بها موسى

البحر فشقه...⁷⁴

ثم قالت له

تقول لك ستي اخبرني

عن شياء لا هو من

الانثى ولا من الجن

ولا هو من الوحوش

ولا هو من الطيور فرد

لها الجواب وقال هي

التي نكرها سليمان

الحكيم وهي النملة

والاخره النملة⁷⁵

اخبرني عن ثلاثة

واحد ما ولد لا من

اب ولا من ام

وامات فرد لها

الجواب وقال الاول

ادم وحواء والثاني

هار الياس الحى

قالت له اخبرني

من شرب وهو

حي واكل وهو

ميت فرد لها الجواب

هي عصاة النبي

موسى كانت في

الشجرة بالحياة

فلما قطعت من

الشجرة ذلك

العصاة الذي

ضرب بها البحر

فشقه⁷⁵

ثم قالت له

اخبرني عن شيء

لا من الانثى

ولا من الجن

فقال لها هذه

نهرها سليمان

فهي النملة

والاخر هي

القملة⁷⁸

اخبرني عن

ثلاثة واحد

ما ولد لا من

اب ولا من

ام امات

والثاني لا

ولد من اب

والتالث امرات
لوط الذي صارت
عامود ملح⁸⁰

وام وعاش
والتالث صار
من اب وام
ومات ثم
قال لها الاول
هو ادم وحوى
والتاني الي ...
الذي التالث
امرات لط صارت
عامود ملح⁸¹

7. Ատէ աղջիկն.

– Ո՛րք էին, որք
ծնան ի հօրէ և
ի մօրէ և ոչ մնաւն:

Ատէ մանուկն.

– Ենովք և Նոյիս էին, որք
մարմնով վերացան
յերկինս և կան
անդ կենդանի
մինչև յառաջս նեղիմ⁸²:

8. Ատէ աղջիկն.

– Ո՛վ էր այն, որ
մնաւ և մարմինն
իւր ոչ թաղեցաւ ի հող,
և հողին
ոչ զնաց առ աստուած:

Ատէ մանուկն.

– Այդ Ղովտայ կինն էր, որ
յերանելն յերկրէն ասողմացոց,
ընդդէմ հրամանին աստուծոյ
դարձաւ և իայեցաւ յեսա և
եղև արձան աղի...⁸³

9. Ատէ աղջիկն.

– Զի՞նչ է այն, որ
սիրեն զիրար և
ստան զիրար:

اخبرنى عن اثنين...
متتقين واثنين
متحاسنين واثنين

... اخبرها عن
اثنين متلزمين...
واثنين

Ասէ մանուկն.

– Գիշեր և ցորեկն է,
որ ոչ բաժանին
ի միմեանց:
Երկրորդ՝ մահ և
կեանքն է⁸⁴:

متباغضين فرد لها

الجواب... واللتنين

المتنفقين للليل

والنهار والالتنين

المتحاسنين الروح

والجسد والالتنين

المتباغضين الموت

والحياة⁸⁵.

متباغضين...

وقال اما

المتلازمين

الموت والحياة

واما المتباغضين

هم الليل

والنهار...⁸⁶

10. Ասէ աղջիկն.

– Այն ի՞նչ երկու սիրելիք են, որք
ասեն զմիմեանս:

Ասէ մանուկն.

– Այդ հոգին և մարմին մարդայ է,
զի մինչ միատրեալ են ընդ
միմեանս՝ սիրեն զիրեարս,
բայց երբ բաժանին ի միմիանց՝
ասեն զիրեարս⁸⁷:

11. Ասէ աղջիկն.

– Այն ի՞նչ ծառ էր, որ
ճիւղ ու անրեւ էր ու
միս և արիւն եղէ:

Ասէ մանուկն.

– Այն Մովսէսի
զատագանն էր, որ
բանի ի ծառն էր՝
ճիւղ ու անրեւ
ունէր, երբ որ օձ դարձաւ՝
միս և արիւն եղէ⁸⁸:

قالت له اخبرني عن

شجرة كان لها فروع واعصان

وورق فصار لها لحم ودم

فرد لها الجواب وقال

هي عصاة موسى النبي

لما كانت في الشجرة

كانت عصاه فلما

قطعت من الشجر

صارت حيه⁸⁹.

12. Ասէ աղջիկն.

– Տապանին լայնություն
կամ երկայնություն
կամ բարձրություն
որչա՞նի են:

Ասէ մանուկն.

– Երկայնություն երեք-
հարիւր կանկուն,

قالت له اخبرني كم

عرض السقينه وكم كان

علوها وارتفاعها الى

فوق وكم كان طولها

قال لها كان عرضها

اربعمين ذراع وعلوها

ثلاثين ذراع وطولها كان

լայնություն հիսուն կանկուն,
քարծրություն՝ երեսուն կանկուն⁹⁰։

ثلاث حاية دراع⁹¹

Ինչպես տեսնում ենք, հայերեն, արաբերեն և եբրայատառ արաբերեն տարբերակներում միմյանց հետ համընկնող վերոհիշյալ տասներկու հարցերից ութը վերաբերում են Հին Կտակարանում հիշատակվող անձանց, առարկաներին և իրադարձություններին (Հոնան մարգարե, Մովսես և նրա զավագանր, Ադամ և Եվա, Ենովք և Եղիա, Դավիթ կինը, Նոյան սապան և այլն)։ Վերջիններս հանդես են գալիս, Հին Կտակարանից բացի, նաև Դուրանում, ուստի ծանոթ են ոչ միայն հրեաներին և քրիստոնյաներին, այլև մահմեդականներին։

Հարկ է նշել, որ նման համընկնող հատվածներ առկա են ոչ միայն հայերեն, արաբերեն և եբրայատառ արաբերեն պատմությունների հարցերում ու պատասխաններում, այլև բուն պատմության գանազան դրվագներում։ Այսպես, օրինակ, զրույցի հայկական հինգ խմբագրություններից չորսում արքայադուստրն ունի «պառաւ մի քարզման», որի միջոցով Է խոսում մանկան հետ⁹²։ Ույն պատկերն ենք գտնում նաև արաբերեն և հրեատառ արաբերեն տարբերակներում, միայն այն տարբերությամբ, որ հայերենում քարզմանչուռ մասին հիշատակվում է ընդամենը մի քանի անգամ, մինչդեռ վերջին երկու տարբերակներում՝ յուրաքանչյուր հարցը տալիս։

Ահա ևս մի օրինակ.

Ասաց աղջիկն ընդ իւր քարզմանն՝ ընդ մանկանն քէ՝ «Մոզն է որ տամ քեզ յայն կրիսայէն, որ քո ընկերաացդ ամի»⁹³։

فَقَالَتْ لَهُ التَّرْجَمَانَةُ تَقُولُ لَكَ سَتِي انْصَرَفَ إِلَى الْغَدَةِ فَإِنْ غَلَبَتْكَ سَقَمْتُكَ كَاسِ
أَرْقَاقِكِ⁹⁴

ثم قالت لهو انصرف الى غد واعلم انك تشرب بكاس الادي شربه غيرك⁹⁵.

Նշենք նաև, որ արաբերեն և հրեատառ արաբերեն տեքստերը համընկնում են հաճախ քառացիորեն, հատկապես հարցերում և պատասխաններում։ Սակայն, այնուամենայնիվ, հրեատառ արաբերեն ձևագրերի որոշ հատվածներ ակնհայտորեն տարբերվում են արաբերեն B-1122 ձևագրի տեքստից։ Այդ տարբերությունները վկայում են այն մասին, որ արաբերենով և, ինչպես և հայերենով, զրույթուն են ունեցել այս զրույցի մի քանի խմբագրություններ. նմանօրինակ այլ պատմությունների նման, այս զրույցը ևս, դարերի ընթացքում, «էվոլյուցիա է ապրել»։ Այդ են հաստատում նաև եբրայատառ արաբերեն չորս ձևագրերի այն հատվածները, որոնք, որոշ մանրամասներում, տարբերվում են միմյանցից։

Ուշագրավ է նաև այն փաստը, որ երբայատառ արարերին ձեռագրերի այն հատվածները, որոնք էապես տարբերվում են արարերին պատումից, երբեմն զարմանալիորեն նման են հայերեն տեքստին: Այսպես, օրինակ, արարերեն տեքստում, երբ արքայազնը ներկայանում է պալատ՝ արքայադստեր հարցերին պատասխանելու, նրան նստեցնում են մետաքսե բարձի վրա՝ ⁹⁹(... فاصرت الترجمانه بان تحط له حوشك ومخده من حرير وجلس...), մինչդեռ հայերեն և երբայատառ պատումներում նա նստում է արոտին.

Եւ մտաւ մանուկն,

և բարև երես:

Դրին արոտ

և նստաւ մանուկն՝:

Բերենք ևս մի օրինակ. արարերեն տարբերակում բացակայում են այն մի բանի հարցերը, որոնցով հայկական և երբայատառ տարբերակներում իր «հարցաբնությունն» է սկսում արքայադուստրը.

Ասէ աղջիկն.

– Ո՞վ է քո հայրն:

Ասէ մանուկն.

– Հովն և հուրն

Ասէ աղջիկն.

– Ո՞վ է քո մայրն:

Ասէ մանուկն.

– Հողն և անձրևն:

فصالت له ترجمانه الملكه

بتقول لك ستي من اين

انت قال لها من ابي وامي

فصالت وما كانت والعتك

قال الارض فصالت ومن

اربك قال الايام والليالي ¹⁰²

Ասէ աղջիկն.

– Ո՞վ է քո դայեակն:

Ասէ մանուկն.

– Այն է իմ դայեակն, որ

նա գիտ կու տեսնու, ես գնա

չեմ տեսնուր. նա գիմ ձայնն

կու լսէ, և ես զնորա ձայն

չեմ լսեր՝:

Այժմ դիմենք մանկան առաջարկած հանելուկին, վերջնականապես համոզվելու համար, որ հայկական և երբայատառ արարերեն տարբերակների միջև իրոք անվիճելի մի կապ գոյություն ունի.

Ո՞վ է այն,
որ հարուստ էր և աղքատացաւ,
և յիւր մարմնութիւն
հազար զիւր հայրն,
և հեծաւ զիւր մայրն և զնաց,
որ զիւր ապրանքն զտանէր,
նա մահն ի վերայ հասաւ,
վերոց զմահն յիւր ծիւն վրայ,
խմեց մահովն ջուր
և խմցոց ծիւն ալ,
և ապրեցաւ ինքն և ծին այլ¹⁰⁵:

اخبرني عن رجل كان في
خير وعافيه ونعمه فرहित
خيرهُ ونعمته واصابته العاقه
والعهد فركب ابوه وليس امه وخرج
متوجهن في طلب رزقه فتاه
وضاع وجاع فاكل الشيء من الموت
ثم عطش فشرب من الموت بالموت
وسقا فرسه من الموت ونجى هو
وفرسه من الموت - 104

اخبرني عن رجل كان في نعمه عظيمه فجار عليه الزمان ومسه الدهر فقر
فركب ابوه وليس امه وخرج يطلب الفرج من الله تعالى فلقاه الموت فحملة علي
راسه فتجاه الجواد من الموت وشرب ماء لا من الارض ولا من السماء . 105

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

Այժմ փորձենք ամփոփել վերոհիշյալ վաստերը: Դժվար չէ նկատել, որ հայկական և արաբական տարբերակների ընդհանուր նմանության հետ միաժամանակ աչքի է զարնում նաև հայկական և երբայատաւ խմբագրությունների անվիճելի նույնությունը: Հարց է ծագում. ինչո՞վ կարելի է բացատրել հայկական և երբայատաւ խմբագրությունների այդ նույնությունը: Արդյո՞ք հայերեն բարգմանության բնագիրը հանդիսացել է հենց երբայատաւ արարելնն տարբերակը:

Առ այսօր հայագիտությանն անձանոր են անմիջականորեն երբայերենից արված բարգմանություններ. նույնը կարելի է ասել և երբայատաւ արարելննի մասին: Ոչինչ հայտնի չէ նաև հայերի և կարալմների միջև երբևէ գոյություն ունեցած գրական կապերի մասին, քեև նման կապերի հնարավորությունը չի բացառվում, հատկապես Մերձավոր Արևելքի մի շարք

հայ գաղթավայրերում և Ղրիմում, ուր հայերը և կարաիմները ապրել են կողք-կողքի. համեմայն դեպս մինչև այժմ հիշյալ բնագավառը մնում է բոլորովին չհետազոտված: Այնուամենայնիվ, մեր կարծիքով, հայերեն թարգմանության համար որպես բնագիր է ծառայել, ամենայն հավանականությամբ, արաբերեն տարբերակը, սակայն վերջինիս ոչ այն խմբագրությունը, որը ներկայացված է B-1122 ձեռագրում: Ինչպես ցույց տրվեց վերևում, զոյություն են ունեցել արաբերեն տարբերակի մի քանի խմբագրություններ: Այդ խմբագրություններից այն, որը որպես բնագիր է ծառայել երբայառառ տարբերակի ընդօրինակման համար (մասնավորապես՝ II 1475 և II 1365 ձեռագրերի), զոյություն է ունեցել ստեղծված XV դարի վերջից (այսինքն՝ II 1475 ձեռագրի ընդօրինակման ժամանակից) առաջ: Այս նախնական արաբերեն խմբագրությունն (կամ վերջինիս շատ մոտ մի այլ խմբագրություն) էլ հենց հանդիսացել է հայերեն թարգմանության բնագիրը: Հավանական է, որ հետագա որոնումների ընթացքում բացահայտվեն այլ արաբերեն (զուցեն երբայառառ արաբերեն) ձեռագրեր, որոնցում պահպանված լինի հենց այս խմբագրությունը:

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

Այսպես, ձեռագրում հանդիպում է *مار الياس* արտահայտությունը¹⁰⁶, որն ասորական ազդեցության արդյունք է և գործածվում է քրիստոնյա արաբների շրջանում: Ձեռագրի հանելուկների բլում հանդիպում են որոշ հարցեր և պատասխաններ, որոնք բնորոշ են միայն քրիստոնեական ավանդույթին: Բացի այդ, ձեռագրի տեքստն ավարտվում է հետևյալ նախադասությամբ. . *فسبحان من لا يموت وعليها رحمة الى ابد الابدين امين* («Եվ փառք նրան, ով անմահ է, և թող մեզ վրա լինի նրա ողորմածությունը հավիտյան հավիտենից, ամեն»)՝¹⁰⁷: Նույնպիսի քրիստոնեական բանաձևով է ավարտվում նաև հայկական տարբերակը¹⁰⁸, որ սովորական երևույթ է միջնադարյան ման գրական հուշարձանների համար, սակայն արդյո՞ք դա նշանակում է, որ այդ նախադասությունը ևս հայերեն է թարգմանվել արաբերենից. այն կարող էր ավելացվել նաև հայ թարգմանչի կամ ընդօրինակող զրչի կողմից:

Սակայն, միևնույն ժամանակ, արաբերեն ձեռագրում հանդիպում է նաև *يوان النبي عليه السلام* արտահայտությունը¹⁰⁹, որը բնորոշ է մահմեդական

ավանդույթին, ինչպես նաև մահմեդական բանախոսական ավանդույթն արտացոլող որոշ հարցեր և պատասխաններ¹⁰⁰:

Այդուհանդերձ, քրիստոնյա-արաբական միջավայրին բնորոշ վերոհիշյալ փաստերը բույլ են տալիս եզրակացնել, որ B-1122 ձեռագիրն ընդօրինակվել է, հավանաբար, քրիստոնյա արաբի ձեռքով: Վերջինս ձգտել է իր ընդօրինակած տեքստին, որի նախօրինակը պետք է ենթադրել, եղել է մահմեդական-արաբական ձեռագիր, հաղորդել «քրիստոնեական» տեսք: Քանի որ XV դարով րվագրվող երրայատու արաբերեն տեքստում արդեն կան մահմեդական միջավայրի կնիքը կրող հարցեր, ուրեմն գրույցի արաբական տարբերակը հրեական միջավայր է թափանցել, հավանաբար, մահմեդական-արաբականից. հետևաբար մահմեդական-արաբական միջավայր գրույցը մուտք է գործել դեռևս մինչ այդ: Պետք է ենթադրել, որ մահմեդական-արաբական միջավայրից գրույցն անցել է նաև քրիստոնեա-արաբական (այսինքն՝ հիմնականում արաբալեզու ասորական) միջավայր, որտեղ էլ հենց ընդօրինակող գրիչն ավելացրել է եզրափակիչ քրիստոնեական բանաձևեր, անփոփոխ բողոքելով, սակայն, մահմեդական ավանդույթն արտացոլող հարցերը: Նույնպիսի երևույթ, ի դեպ, նկատվում է նաև հրեատառ արաբերեն տեքստերում, որտեղ ևս մահմեդական բնույթի հարցերը բողոքված են անփոփոխ: Այս վարկածի օգտին է խոսում, մասնավորապես, այն փաստը, որ գոյություն ունեն նաև բարբռնիվ տարբերակներ¹⁰¹, պետք է ենթադրել, որ ասորական միջավայր նույնպես գրույցը թափանցել է արաբականից: Սակայն այստեղ ևս կան որոշ հակասություններ. մի կողմից, 1883 թ. ընդօրինակված մի ասորական (նեստորական) ձեռագրում գտնում ենք «Մանկան և աղջկա պատմության»՝ ֆելլիքիով շարադրված մի տարբերակ¹⁰², մյուս կողմից, մեկ այլ ասորական (նույնպես նեստորական) ձեռագրում ի հայտ է գալիս նույն այդ տեքստի արաբերեն բարգմանությունը՝ բարգմանչի հիշատակարանով հանդերձ, որտեղ ասվում է, որ նա այդ պատմությունը թարգմանել է ֆելլիքիից¹⁰³: Ի դեպ, սույն արաբերեն տեքստի սկիզբը բառացիորեն կրկնվում է այն ասորական տարբերակում, որի ռուսերեն թարգմանությունը գտնում ենք «Ախիկարից մինչև Ջանո» ժողովածուում¹⁰⁴: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ վերջինս հաճախ բառացիորեն (հատկապես համեմուկներում) համընկնում է B-1122 արաբերեն ձեռագրի տեքստի հետ. այս ասորական տարբերակում առկա 16 հարցերից 14-ը նույնությամբ կրկնվում են արաբերենի 37 հարցերի թվում, ընդ որում համընկնում է հարցերի ոչ միայն բովանդակությունը, այլև

հաջորդականությունը¹¹⁵: Բացի այդ, հիշյալ ասորական տարբերակում զանազան ենք արարներին կաղի («դատավոր») բառը, որը եւ վկայում է այն մասին, որ արարական տարբերակը որպէս բնագիր է ծառայել մաս այս առոքներին թարգմանության համար:

Այսպիսով, ինչպէս տեսնում ենք, գրույցի ասորական և արարական տարբերակները մի բանի անգամ են թարգմանվել մեկը մյուսից՝ մերթ արարներնը ասորերենից, մերթ՝ հակառակը: Ի դեպ, մեծ օրինակներ հայտնի են բանասիրությանը:

«Մանկան և աղջկա պատմությունը» չափազանց մեծ ժողովրդականություն է վայելել հատկապէս պարսկական միջավայրում: Այդ մասին են վկայում ինչպէս մեզ հասած պարսկերէն ձեռագրերի մեծ թիվը¹¹⁶, այնպէս էլ իրարից մեծ չափով տարբերվող մի/շարք պատմումների առկայությունը, որն արդյունք է բազմադարյան գոյության ընթացքում միևնույն մոտիվի շարունակ նորանոր մշակումների ու տարբերակների առաջացման:

Պարսկական տարբերակներից հնագույնը¹¹⁷ համարվում է Նիզամի Գանջու «Յոթ գեղեցկուհի» (1196 կամ 1197 թ.) պոեմում առկա Մլավոնական արքայադստեր հեքիաթը՝ չափածո մի պատում¹¹⁸, որի մասին կլտսլի ստորև: Հայտնի են մաս Նիզամու նշված ստեղծագործության մի շարք գրական մշակումներ՝ կատարված տարբեր հեղինակների, այդ թվում՝ Խոսրաու-ե Դիհլսիի (1302 թ.) և Հատիֆիի (մեռ. 1520 թ.) կողմից¹¹⁹:

Հնագույն արձակ տարբերակը մեզ հասել է Մուհամմադ Աուֆիի կազմած «Ջաուամի ու-հիբրայար» վերնագրով պատմությունների, անեկտոդների և հեքիաթների ծավալուն ժողովածուի (մոտ. 1228 թ.) կազմում¹²⁰: Եթե դատելու լինենք ըստ Յ.Մայերի մեջբերած համառոտ բովանդակության, որը կրկնում է և Է.Ռոսսին, ապա այս պատումն իրենից ներկայացնում է պարսկական տարբերակի նախնական, դեռևս չթարգմացած և զանազան նոր դրվագներով չխճողված մի խմբագրություն: Եթե նշված խմբագրությունում հարցերի թիվն ընդամենը ինն է, ապա հետազայում դրանք համալրվել են հիմնականում կրոնական բնույթի հանելուկների մի շարքով (տասնվեց ու կես էջ ծավալով), որոնք այս պատմության համար ստեղծել է Ջամիի աշակերտ և կենսագիր Արդ ու-Ղաֆուր-ե Լարին (մեռ. 1506 թ.)¹²¹:

Այս պատումի համեմատությամբ է՛լ ավելի պարզեցված խմբագրություններ են ներկայացնում Օքսֆորդի Բողոյան գրադարանի Ouseley Adds. 69 և Փարիզի Ազգային գրադարանի №№ 2129 և 2133 ձեռագրերը, որոնք, սակայն, ընդօրինակված են XVIII դ. կեսերին¹²²:

Պարսկական պատմի մնացյալ բոլոր խմբագրություններն իրենցից ներկայացնում են չափազանց ընդարձակ, մանրամասնություններով և նորանոր դրվագներով ծանրաբեռնված տարբերակներ, որոնք, որոշ տարբերություններ հանդես բերելով հանդերձ, հիմնականում նույնական են: Այս խմբագրությանն են պատկանում, մասնավորապես, Օքսֆորդի Բողեյան գրադարանի № 488 պարսկերեն ձեռագրում առկա տեքստը, որը հանգամանորեն բնմված է Ֆ.Մայերի կողմից, ինչպես նաև մի շարք այլ ձեռագրեր, որոնց տարբերությունները վերջինիս հետ մատնանշել է նույն հետազոտողը: Դրանք են Ինդիա Օֆիսի գրադարանի № 2541 (թվագրված 1055/1645 թ.) և Մումբայի Այա Սոֆիա մզկիթի գրադարանի № 1814 ձեռագրերը (թերի, չթվագրված)¹²⁵: Մատնանշվել են նաև մի շարք այլ ձեռագրեր՝ Ինդիա Օֆիսի գրադարանի № 1239-ը և Օքսֆորդի Բողեյան գրադարանի Ouseley 58-ը՝ Ֆ.Մայերի¹²⁶, ինչպես նաև Բողեյան գրադարանի ևս երկու ձեռագրեր՝ №№ 797-ը և 798-ը, Է.Ռոսսիի կողմից¹²⁷ (վերջին երկուսն անձանոթ են Ֆ.Մայերին):

Պարսկական խմբագրություններից վերջինը՝ ընդարձակը, ֆրանսերեն է քարգմանվել ֆրանսիացի արևելագետ Ֆ.Պետի դը Լա Կրուայի կողմից, պարսկական հեքիաթների «Հազար ու մեկ օր» ժողովածուի կազմում¹²⁸: Վերջինիս պարսկերեն բնագիրը համարվում է կորած և, չնայած ուսումնասիրողների ջանքերին, առայժմ չի հաջողվել հայտնաբերել մի այնպիսի պարսկերեն ձեռագիր, որը լիովին համապատասխաներ Պետի դը Լա Կրուայի քարգմանությանը¹²⁹:

Ուշագրավ է այն վիստոյ, որ ժամանակի ընթացքում «Մանկան և աղջկա պատմության» պարսկական տարբերակի զանազան խմբագրություններն ընդգրկվել են պարսկական միջնադարյան գրականության մի շարք հանրահայտ հուշարձանների մեջ, սկսելով ընկալվել որպես դրանց բաղկացուցիչ մասը: Արդեն հիշատակված Նիզամու «Յոթ զեղեցկուհի» պոեմում օգտագործված Սլավոնական արքայադստեր հեքիաթից բացի, պատմության մեկ այլ տարբերակ գտնում ենք «Թուրի-նամե»-ի մի խիստ համառոտ խմբագրությունում¹³⁰: Նույն մոտիվն է օգտագործված նաև «Բախտիար-նամե» (կամ «Պատմություն տաս վեզիրների մասին») հուշարձանի մի ձեռագիր պատմումում¹³¹: Պարսկական հեքիաթների երկու ձեռագիր ժողովածուներում առկա երկու հեքիաթներում ևս հանդիպում ենք մեզ ծանոթ մոտիվին¹³²: Ավելին. մեզ հնաաբքբքոջ մոտիվի բանահյուսական ավանդույթը կենսունակ է և մեր օրերում. դրա վկայությունն են պարսիկ գրականագետ և բանասիավար Ա.Էնջավիի գրի առած և 1973 թ. Թեհրանում

հրատարակած երկու պարսկական ժողովրդական հեքիաթները¹³¹:

Այժմ ավելի համզամանորեն կանգ առնենք պարսկական վերոհիշյալ տարբերակներից մի քանիսի վրա:

«Թուրքի-նամեն», ինչպես հայտնի է, հնդկական «Թուրակի յոթանասուն պատմվածքները» (սանսկր. *Cukasaptati*) գրական հուշարձանի պարսկական տարբերակն է: Ինչպես հնդկական «Շուկասապտատի»-ն, այնպես էլ պարսկական «Թուրքի-նամեն» ունեն մի շարք խմբագրություններ ու մշակումներ, որոնք զգալիորեն տարբերվում են միմյանցից իրենց ընդգրկված հեքիաթների թվով և բովանդակությամբ: Նույնպիսի տարբերություններ առկա են և այս հուշարձանի՝ զանազան լեզուներով զոյություն ունեցող բարգմանություններում¹³²: Տվյալ դեպքում խոսքը վերաբերում է ընդամենը տաս հեքիաթ պայտուհակող մի խիստ համառոտ պարսկական տարբերակի, որի մասին հիշատակվեց վերևում¹³³: Բնականաբար հարց է ծագում. մեզ հետաքրքրող պատմության՝ «Թուրքի-նամեն»-ի հետ ունեցած այս կապը պատահակալա՞ն բնույթ է կրում, թե՞ օրինաչափ: Մեր ջանքերը՝ զանկու «Մանկան և աղջկա պատմությունը» «Թուրքի-նամեն»-ի հնդկական և պարսկական ամենատարածված ու հիմնական պատմումներում¹³⁴, ինչպես նաև, վերջիններիս հետ սերտորեն առնչվող մի շարք ստեղծագործություններում¹³⁵, հաջողությամբ չպսակվեցին: «Մանկան և աղջկա պատմության» պարսկական վերոհիշյալ տարբերակը ակնհայտորեն չի պատկանում «Թուրակի հեքիաթներին» հիմնական կորիզը կազմող պատմությունների թվին, այլ կողմնակի հավելում է¹³⁶:

Ինչ վերաբերում է «Հազար ու մեկ օր» ժողովածուում տեղ գտած «Դալաֆ արքայազնի և Չինաստանի արքայադստեր պատմությանը», ապա վերջինիս սյուժեն այնքան երկարաշունչ է, ծանրաբեռնված զանազան մանրամասնություններով ու խճճված, որ ՎՇովենն իր մատենագիտությունում այն նույնիսկ արձանագրել է որպես «Մանկան և աղջկա պատմությունից» տարբեր, միանգամայն այլ մի հեքիաթ¹³⁷: Գրականագիտության մեջ տեղ է գտել մի կարծիք, որի համաձայն «1001 օր» ժողովածուի մեջ զետեղված այս պատմությունն իրենից ներկայացնում է Նիզամու «Յոթ զեղեցկուհի» պոեմի հերոսուհիներից մեկի՝ սլավոնական արքայադստեր պատմած հեքիաթը և որ, հետևաբար, Նիզամին է դրա հեղինակը¹³⁸: Մական դա բյուրիմացություն է. հիշյալ երկու պատմությունների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ դրանք չափազանց տարբեր են միմյանցից՝ թե՛ ծավալով, թե՛ բովանդակությամբ՝ միևնույն հեքիաթի կրկնությունը լինելու համար.

Նողայական քարաքների խան Թի- Ռուսաց երկրում ապրում մուրրաշի որդի իմաստուն Կալաֆը խոր- էր չքնաղ ու իմաստուն մի ար- հուրդ է ապիս ղիմադրություն ցույց տալ քայադուստր, որի համբավը հարկ պահանջող խորեզմի սուլթանին: տարածվել էր աշխարհով մեկ: Մակայն ընդհարման ժամանակ քարա- Մնքիվ կարիճներ են գալիս ներք պարտվում են, և Կալաֆն իր ծնող- նրա ձեռքը խնդրելու, սակայն ներքի հետ սախաված է փախել: Դանա- աղջիկը փակվել էր լեռան կա- պարին նրանց կողպալու են ալազակ- տարին կառուցված մի անմաստ- ները: Մեծ դժվարությամբ հասնում են չևի ամրոցում, ուր քալանցել Յայիկ քաղաքը, որտեղ Կալաֆը սկզբում կրեկի էր միայն գաղտնի մուտ- հաց է մուրում ծնողներին կերակրելու թով: Դեպի դղյակը տանող ճա- համար, ապա վարձվում որպես բեռնակիր: նուպարին նա կանգնեցրել էր Բախսը ժպտում է Կալաֆին. նա կարտ- զինվորների արձաններ, որոնք դանում է բռնել տեղի խանի փախած որսի քալանմանի ազդեցության ուժով բազեն: Որպես պարզե խանն սկսում է հոգ քրատում էին բոլորին, ով տանել Կալաֆի ծնողների մասին և հան- հանդգնում էր մոտենալ, այն- դերձավորում է Կալաֆին, որը մեկնում է պես որ ամրոցի պարիսպներն երջանկություն որոնելու: Նա հասնում է արդեն ծածկվել էին գոհված- Պեկին, ուր հյուրընկալվում է մի պառավի ներքի զանգերով: Մի պատանի, տանը: Պառավից նա իմանում է, որ չինա- որսի ժամանակ մոտենալով կան արքայադուստր Թուրանդուխտը զե- ամրոցին, պարսպի վրա տես- դեցիկ է և իմաստուն, բայց նաև դաժան. նա նում է արքայադստեր պատկե- պայման է դրել, որ կամոսնանա միայն ըր և սիրահարվում: Մակայն նրա հետ, ով կպատասխանի իր բոլոր աչքի առաջ ունենալով գո- հարցերին, հակառակ դեպքում ձախողված վաժների փորձը, նա որոշում է փևտացուին մահապատիժ է սպասում: Կա- դիմել քարանձավում ապրող մի լաֆն ակնաստես է լինում Մամարդանդի իմաստուն ծերունու օգնությա- արքայազնի մահապատիժն, որը սիրա- նը: Վերջինս զինում է նրան հարվել էր Թուրանդուխտին նրա դիմա- բոլոր անհրաժեշտ գիտելիքնե- նկարը տեսնելով միայն, սակայն այդ բով: Պատանին սկզբում վե- դիմանկարը սեր է արքնացնում նաև լացնում է կախարդված ար- Կալաֆի մեջ: Կալաֆը ճիշտ է պատա- ձանների քալիսմանների ուժը, խանում Թուրանդուխտի բոլոր երեք հար- այնուհետև բնույթ գարկելով ցերին և իր հերթին նրան է առաջարկում մի պատվում է պարսպի շուրջը. հանելուկ (իր մասին): Չկարողանալով ըստ արձագանքի կարողանում

պատասխանել, աղջիկը 1 օր ժամանակ է
խնդրում: Կալաֆից պատասխանը կորզե-
լով մի գերուհու միջոցով, Թուրանդուխան
այնուամենայնիվ համաձայնվում է ամուս-
նանալ: Հուսահատ գերուհին, որ սիրում էր
Կալաֆին, ինքնասպան է լինում: Պատմու-
թյունն ավարտվում է հարսանիքի, Կալա-
ֆի ծնողների վերադարձի, Խորեզմի
սուլթանի դեմ արշավանքի նկարագրու-
թյամբ, որից Թիմուրթաշը ետ է նվաճում իր
տիրույթները⁴⁰:

Ինչպես տեսնում ենք, այն կարծիքը, քե այդ Նիզամու հորինած
հեքիաթն է «արտատպված»¹⁴¹ «1001 օր» ժողովածուում, սխալ է և կարիք է
զգում վերանայման. ըստ այդմ հարկ է վերանայել և այն տեսակետը, քե
Կարլո Գոցցին իր «Տուրանդուտ»-ը գրել է Նիզամու հորինած հեքիաթի
հիմամբ վրա.¹⁴² Գոցցին օգտագործել է «1001 օր» ժողովածուի վերոհիշյալ
«Կալաֆ արքայազնի և Չինաստանի արքայադստեր պատմության»
սյուժեին¹⁴³, որը, ինչպես համոզվեցինք, Նիզամու հետ ոչ մի կապ չունի:
Վերոհիշյալ երկու հեքիաթները միմյանց հետ համատեղելի են սոսկ այն
առումով, որ իրենցից ներկայացնում են միևնույն րանահյուսական մոտիվի
(իմաստուն և զեղեցիկ, քայց դաժան արքայադստեր մասին, որի փեսա-
ցուներին մահ է սպառնում նրա խրքին գլուխկոտրուկները չլուծելու
դեպքում) երկու բոլորովին տարբեր մշակումներ: Հենց որպես այդպիսիք էլ
դրանք, միմյանցից միանգամայն անկախ, ընդգրկվել են մեկը՝ «1001 օրվա»,
մյուսը՝ Նիզամու պոեմի մեջ: Փաստորեն բոլոր երեք հուշարձաններն էլ,
որոնց անդրադարձանք («Յոթ զեղեցկոտի», «Թուրի-նամն», «1001 օր»),
իրենցից ներկայացնում են մի ընդելուզող պատմության մեջ պարփակված
զանազան հեքիաթների շարքեր. այդ հեքիաթների բլավը լրացնելու համար
(յոթ, տաս կամ «հազար ու մեկ») զանազան աղբյուրներից քաղված
պատմությունների թվում է հայտնվել նաև մեզ հետաքրքրող գրույցը:
Նիզամին, մասնավորապես, նշված հեքիաթը քաղել է, ամենայն
հավանականությամբ, պարսկական ժողովրդական րանահյուսությունից և
րանաստեղծական մշակման ենթարկել այն՝ մի երևույթ, որ չափազանց
բնորոշ է նրա ստեղծագործությանը¹⁴⁴:

Այսպիսով, «Մանկան և աղջկա պատմության» պարսկական տարբերակի անցած բազմադարյան ուղին ևս զալիս է հավաստելու այն փաստը, որ այն մալսապես եղել է ինքնակա մի հուշարձան, որն ուղեկցվել է գուգահեռաբար քե՛ր բանահյուսական և քե՛ր գրավոր ավանդույթով: Այլ կերպ ասած, արաբական «1001 գիշերը» ամենևին էլ միակ հեքիաթաշարը չէ, որի մեջ ընդգրկվել է «Մանկան և աղջկա պատմությունը», այլ ընդամենը նման հեքիաթական «ընդգրկումների» շղթայի օղակներից մեկը¹⁴⁵:

Հարկ է նշել, որ պարսկական բոլոր վերոհիշյալ պատումների համեմատությամբ հայկական սարքերակի հետ ցույց է տալիս, որ դրանցից և ոչ մեկը չէր կարող լինել հայկական բարգմանության բնագիրը: Վերոհիշյալ բոլոր ինչպես տալագիր, այնպես էլ ձեռագիր պատումների գերակշռող մեծամասնությունը ներկայացնում է գրույցի ընդարձակ խմբագրությունը, որը, ինչպես ցույց կարվի ստորև, չափազանց մեծ սարքերեցումներ է հանդես բերում հայերեն տեքստի հետ: Իսկ ինչ վերաբերում է այն փոքրաքիվ համառոտ խմբագրություններին, որոնց մասին խոսվեց վերևում, սույա դրանցում ևս էական անհամապատասխանություններ կան՝ հայկական պատումի համեմատությամբ:

Այժմ ավելորդ չենք համարում մեջ բերել պարսկական մի ուշագրավ ձեռագիր պատումի հետ հայերեն բարգմանության բաղդատման արդյունքները: Նշված պատումն առկա է Ս.Պետերբուրգի Արևելագիտության ինստիտուտի B-256 (a-275) պարսկերեն ձեռագրում (թ. 146p-173p)¹⁴⁶: Հարկ է նշել, որ վերջինս, քեև պատկանում է ընդարձակ խմբագրությանը և, հետևաբար, երկարաշունչ է, ծանրաբեռնված մանրամասնություններով ու բազմաքիվ դրվագներով, այնուամենայնիվ որոշ կետերում անսպասելիորեն նմանություն է հանդես բերում հայկական պատմին: Այսպես, նմանությունները հետևյալներն են.

1. Ծնողներին վաճառելիս պատանին բազավորից ստանում է 100 դինար (հայկական տարբերակում՝ 100 դեկան կամ ֆօրի):

2. Նամակաբերից նամակն ստանալով, պատանին այն դնում է քսակի մեջ¹⁴⁷ (*խմբ. հայերենում՝ սեկէ քեսա*):

3. Արքայադստեր հարցերին պատասխանելիս պատանին նստում է ոսկե արոտին¹⁴⁸ (նույնը՝ հայերենում):

4. Արքայադստեր տված 37 հարցերից հայերենում կրկնվում են 12-ը, որոնց թվում՝ հետևյալ հատվածը.

Աղջիկն ասաց. [.....]

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

[Տղան] պատասխանեց, որ՝

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

Աղջիկն ասաց.

— Եիշտ ասացիր ու դիպուկ լսե՛, և ես գնորա ծայն չեմ լսեր»: արաահայտվեցիր, բայց դրանք մանկական հարցեր են, որ այսօր գրուց է, բող գայր»⁵⁰: արվեցին...⁵⁰

Ասե՛ աղջիկն. «Ո՞վ է քո հայրն»:

Ասե՛ մանուկն. «Հովն և հուրն»:

Ասե՛ աղջիկն. «Ո՞վ է քո մայրն»:

Ասե՛ մանուկն. «Հողն և անձրենն»:

.....

Ասե՛ աղջիկն. «Ո՞վ է քո

Ասե՛ մանուկն. «Այն է իմ

դայնակն, որ նա գիտ կու տեսնու, ևս գնա չեմ տեսնուր. նա գիտ ծայնն կու

Ասե՛ աղջիկն. «Այդ տղայոց

Ասե՛ աղջիկն. «Այդ տղայոց

Այժմ անցնենք տարբերություններին.

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

2. Թագավորական ընտանիքը տարագրության ճանապարհին կողոպտվում է ավագակների կողմից⁵¹:

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

4. Արքայազնը գտնում է տեղի թագավորի կորած որսի բազեն (հայերենում այս դրվագը չկա):

5. Նամակաբերից մամակն⁵² ստանալուց հետո պատանին նրան կորցնում է և մոլորվում սաստիկ փոթորկի սկսվելու պատճառով (հայերենում այս դրվագը չկա):

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

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

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

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

մինչև լուսարաց մահվան հետ էր, և լիակատար մահվան ճամփին ինչ-որ բան պատուեց ու ջրիորը գցեց [...], մեկ այլ մահ նրան բռնեց, և այդ մահվան հետ մա շատ վեճեր ունեցավ ու վերջապես դրան էլ հաղթեց, և կրկին անգամ բնած բախան արքնացավ»¹⁵⁹:

10. Արքայադստեր հետ ամուսնանալուց հետո արքայազնը գորբ է հավաքում և կռվով ետ նվաճում իր հոր կորցրած թագավորությունը (հայկական տարրերակում այս դրվագը բացակայում է):

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ տարրերություններն անհամեմատ ավելի շատ են, քան մմանությունները: Իսկ ինչո՞վ կարելի է բացատրել եղած մմանությունները: Պետք է ենթադրել, որ պարսկական այս պատումի հիմքում ընկած է եղել հայկականին մոտ մի խմբագրություն, որը միաժամանակ մման է և երբայատառ արարերեն վերոհիշյալ տարրերակին: Սակայն այդ նախնական հիմքի վրա պարսկական միջավայրում առաջացել է մի բոլորովին այլ, անհամեմատ ավելի ընդարձակ, բազմաթիվ նոր դրվագներով ու մանրամասնություններով հագեցած մշակում, որն, իհարկե, չէր կարող հանդիսանալ հայերեն թարգմանության բնագիրը: Այնուամենայնիվ, դա մի վկայություն է այն մասին, որ պարսկերենով ևս գոյություն է ունեցել մման մի նախնական խմբագրություն (թերևս արարերենից թարգմանված՝ առայժմ հնարավոր չէ այդ հարցին պատասխանել, քանի դեռ չեն հրատարակված արաբական և պարսկական տարրերակների բնական բնագրերը և չեն պարզված դրանց թարգմանության աղբյուրները): Այստեղ որոշ հակասություն կա. մի կողմից, արաբական տարրերակի պարզությունը՝ պարսկականի համեմատությամբ, պետք է որ պատմության ավելի նախնական վիճակի արտահայտությունը լինի, սակայն մյուս կողմից, ինչպես ցույց տրվեց վերևում, պարսկական խմբագրություններից մի քանիսն ավանդված են շատ ավելի հին ձեռագրերով, քան արաբականները: Այդ պատճառով առայժմ դժվար է պարզել, թե արդյոք արաբական տարրերակն է պարսկերենից թարգմանված, թե՛ հակառակը:

Ինչ վերաբերում է գրույցի բուրբական պատումին, ապա վերջինս ընդգրկված է “Hikāyetnāme” (“Հեքիաթների գիրք») կամ “al-Farağ ba’d ash-shiddah” (“Ուրախություն տազնապից հետո») վերնագիրը կրող մի միջնադարյան ժողովածուի մեջ, որը պարունակում է 42 պատմվածք: Ուսումնասիրողները մատնանշել են այս ժողովածուի հետևյալ ձեռագրերը՝ փարսիզյան № 377 բուրբերեն ձեռագիրը, բուղայեշտյան (թվագրված 855/1451-52 թթ.), Բրուսսայի (թվագրված 981/1572 թ.), Վատիկանի № 140

քուրքերեն ձեռագիրը (թվագրված 1228/1716 թ.)¹⁵⁴։ Թուրքական խմբագրության հետազոտողներից Է.Ռոսսին իրավացիորեն զգուշացնում է՝ չշփոթել այս ժողովածուն երկու այլ համանուն՝ ար-Թամուխիի արաբական և ադ-Դահիսթանիի պարսկական ժողովածուների հետ¹⁵⁵։

Այսպիսով, քուրքական խմբագրությունը հայտնի է XV-XVII դդ. ձեռագրերից և, ինչպես այդ կարելի է եզրակացնել Է.Ռոսսիի մեջբերած մանրամասն բովանդակությունից¹⁵⁶ (ըստ Վատիկանի № 140 քուրքերեն ձեռագրի), իրենից ներկայացնում է պարսկական ընդարձակ խմբագրության մի պատմությունը։ Հաշվի առնելով այդ հանգամանքը, ինչպես նաև այն, որ Վատիկանի քուրքերեն № 140 ձեռագրում պատմվածքը կրում է “az ān-i pādshāhzāde Khalaf bā dukhtār-i Faghfūr-i Āin” պարսկերեն վերնագիրը, կարելի է ենթադրել, որ քուրքերեն թարգմանությունը կատարվել է պարսկերեն բնագրից¹⁵⁷։ Իսկ քանի որ պարսկական նշված խմբագրությունը, ինչպես տեսանք, հայերեն թարգմանության բնագիրը լինել չէր կարող, ապա նույնը կարելի է ասել և քուրքական պատումի մասին։

Այսպիսով, ամփոփելով բաղդասության արդյունքները, մնում է եզրակացնել, որ հայերեն թարգմանությունն արված է այնուամենայնիվ արաբերենից։

Ջրույցի հայերեն թարգմանության ժամանակի և թարգմանչի անձնավորության վերաբերյալ ուսումնասիրողները տարբեր կարծիքներ են հայտնել։ Այսպես, Ն.Ալիյանը թարգմանության ժամանակը համարում է X դարը (950-1000 թթ.), հիմնվելով այն փաստի վրա, որ գրույցի առաջին հայտնի հմագույն՝ Հոռնի Ս.Վասի Հայոց Հյուրանոցի № 33/24 ձեռագրի խորագրում էիշատակվում է Դավիթ Կուրապաղասի անունը, իսկ թարգմանիչներին համարում է տայեցիներ¹⁵⁸։ Ն.Անդրիկյանը թարգմանությունը թվագրում է XIV դ. առաջին կեսով, վերագրելով այն Կոստանդին Երզնկացուն. «Լեզուական մի քանի նմանություններ... փաստ մը կուտան կարծելու որ Կոստանդին է Հարցմունք Աղջկան վէպին թարգմանիչը»¹⁵⁹։ Պ.Մուրադյանն առարկում է Ն.Անդրիկյանին՝ զանելով, որ միայն լեզվի նմանությունը բավարար չէ Կոստանդին Երզնկացուն թարգմանիչ համարելու համար և ավելի ճիշտ է համարում թարգմանությունը վերագրել Առաքել Անեցուն։ Ըստ Պ.Մուրադյանի, գոյություն ունեն գրույցի երկու թարգմանություններ՝ համառոտ և ընդարձակ խմբագրություններով, որոնցից առաջինը թարգմանված է X դ., իսկ երկրորդը՝ XIII-XIV դդ. ոչ ուշ¹⁶⁰։

Մեր կարծիքով թարգմանության ժամանակի ճշգրտումը կապված է

երկու հիմնական խնդրի հետ, որոնք առայժմ դժվար է լուծել: Այսպես, մի կողմից դեռ չի արարված, քե արդյո՞ք պատմության արարական պատումը գոյություն ունի արդեն X դարում, իսկ մյուս կողմից՝ հայկական այսպես կոչված համառոտ խմբագրությունը փաստորեն առայժմ մեզ հայտնի չէ: Քանի դեռ «Մանկան և աղջկա պատմության» հնագույն՝ վերոհիշյալ ձեռագիրը (№ 33/24) շարունակում է ուսումնասիրողներին անմատչելի մնալ¹⁶¹, գրույցի նախնական կամ համառոտ խմբագրության մասին, որն առկա է այդտեղ, հնարավոր չէ վերջնական և ճշգրիտ եզրակացություններ անել: Այսպիսով, ուսումնասիրությունների ներկա փուլում մեզ ավելի հավանական է րվում քարգմանությունը թվագրել XIII-XIV դդ., քանի որ արարերեն բնագրի գոյությունն այդ դարերում կասկած չի հարուցում, իսկ հայերեն ընդարձակ խմբագրությունը ներկայացված է քաղմարիվ ձեռագրերով: Թեև դրանցում առկա բնագրերը բաժանվում են, ըստ Ա.Սրապյանի, չորս խմբի (a,b,c,d), սակայն վերջիններս միմյանցից տարբերվում են հիմնականում գրույցի միջին մասով՝ Հարցմունքով, ինչպես նաև որոշ կաճաների հավելումով, որը, սակայն, գրույցի բուն բովանդակության և էության մեջ նշանակալից փոփոխություններ չի մտցնում¹⁶²: Այդ իսկ պատճառով ակնհայտ է, որ նշված հայերեն խմբագրություններն արդյունք են, ամենայն հավանականությամբ, մեկ քարգմանության, որը հետագայում ենթարկվել է տեղայնացման և որոշ մշակման: Այդ է վկայում նաև գրույցի արարերեն, եբրայատառ արարերեն և հայերեն տարբերակների վերոհիշյալ համեմատությունը. բնագրի հետ համընկնող հաավաններ առկա են հայերեն քարգմանության բոլոր չորս խմբերին պատկանող խմբագրություններում էլ¹⁶³:

*

*

*

Հարկ է նշել, որ դեռևս միջնադարում հայ ընթերցողին քաջածանոթ «Մանկան և աղջկա պատմությունը» XIX դ. երկրորդ կեսին - XX դ. սկզբին Հայաստան է վերադարձել ևս մեկ անգամ, այս անգամ արդեն ոչ թե Արևելքից, այլ Արևմուտքից¹⁶⁴:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَكَتَبَ خَيْرُ الْقُرَّانَةِ وَالْقَهْرُ مَا نَزَلَ
 وَالْشَّيْطَانُ مِنَ الْمَلَكِ الَّذِي كَتَبَ يَوْمَهُ وَلَمْ يَسْجُدْ
 ذَكَرُوا اللَّهَ أَعْلَمَ فِي مَا ظَلَمُوا وَتَقَدَّمَ وَسَلَفَ مِنْ أَعْلَى
 الْأُمَمِ أَنَّهُ كَانَ فِي مَدِينَةِ رُومٍ مَلِكًا عَظِيمًا الشَّاهِدُ
 وَاجِلُ الْقَامِ دُونَ عَزِّ وَشَأْنٍ وَمَا كَانَ لَهُ وَلَدٌ حَتَّى تَقْبَلَ
 بِهِ وَبَرَّتْ الْمَلَائِكَةُ بَعْدَهُ وَكَانَ دَائِمًا يَطْلُبُ مَرَاتِلَ
 تَعَالَى أَنْ يَرْزُقَهُ وَلَدٌ فَتَحَنَّنَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَ
 رَزَقَهُ وَلَدًا ذَكَرُوهَ ابْنَهُ ابْنَهُ بِأَحْسَنِ تَرْبِيَةٍ وَعَلَّمَ
 بِجَمِيعِ الْحُلُومِ وَفَرَّادِ الْخَلْقِ وَالْأَدَبِ وَتَفَقَّحَ عَلَيْهِ
 مَعَالِ عَزِيزِينَ فَلَمَّا أَكْبَرَ الْمَلَائِكَةُ صَارَ عَالِمًا لَا يُخْذَلُ وَلَا
 لَا يُوصَفُ وَأَمَّا مَا كَانَ مِنَ الْمَلِكِ أَبُوهُ جَاهِلِيَّةً
 وَاقْتَفَى قَرَارَ عَظِيمٍ فَبَقِيَ حَيْرَانٌ فِي تَقْدِيرِهِ وَمَا

ید

Մանկա-Պետերբուրգի Արևելագիտության ինստիտուտի արարերեն
 № В-1122 ձեռագրի 1 ր բերբը:

يدري كيف يعمل فلما رآه ابنه المبارك علي ذلك
 للحال فقال له يا ابي اتسمع مني ما اقول لك فقال
 له ابوہ قول لي يا وادي المبارك ما في خاطرك
 فقال له ولده المبارك قومها الي حتي تسبح من
 هذه المدينة ولا يعلم بنا احدًا الا نبينا
 في اسوار حال وقد اظننا ان النقر الى الغاية فقال
 له ابوہ نعم طرقت بابها الولد الصالح
 فعند ذلك قام الشاب اخذ ابوہ وامه
 ليلاً وما احداً علم بهم ومضوا الي مدينة
 اخره وابتهوا الي مكنا ونزلوا فيه ثم ان
 الشاب قام ومضاه الي ملك تلك المدينة ومخل
 الي خدمته وقال له يا سيدي الملك انار رجل اجر
 ومعى غلام جيد النفايل تقوي امين وجاريه حسنة

1
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8
 9
 10
 11
 12
 13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100

[illegible][illegible]

«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՅԱՂԱԳՍ ՓԱՀԼՈՒԼ ԹԱԳԱՌՈՐԻՆ»

1. Հայերեն քարգմանությունը

«Պատմություն յաղագս Փափուլ քաղաոթին» գրույցը նույնպես պատկանում է քարգմանական արձակի այն նմուշների րվին, որոնք մեծ ժողովրդականություն են վայելել միջնադարյան Հայաստանում: Այն ինչպես զրչագիր, այնպես էլ տպագիր ժողովածուներում ուղեկցում է «Մանկան և աղջկա», «Պղնձն քաղաթի» պատմություններին, Խիկար Իմաստունի և Նուշիրվանի խրատներին և մի շարք այլ նման քարգմանական երկերի:

«Փափուլ քաղափոթի մասին պատմության» համատոտ բովանդակությունը հետևյալն է.

«Արևելյան աշխարհի» իմաստուն, առաքինի և բարեպաշտ քաղափորը կամովին երաժարվում է իր զահից և բոլոր երկրային վայելքներից՝ աարված աշխարհորացության զաղափարով: Աշխարհն-աշխարհ անցնելով, նա զալիս -հասնում է Բաղդադ (կամ Բարեթն): Այստեղ նա սկսում է իրեն խենթ ձևացնել, սակայն, միաժամանակ, խոսում է իմաստունի պես: Մարդիկ սկսում են նրան անվանել Փափուլ: Փափուլը ջրկիրություն է անում շուկայում՝ փոխարենն տտանալով հաց կամ դրամ, սակայն ամեն ինչ բաժանում է աղբատներին: Նա ոչ միայն ինքն է տարված աշխարհորացության զաղափարով, այլև անխոնջ քարոզում է այն: Մի անգամ խալիֆը գրուցում է Փափուլի հետ զերեզմանցում, ուր վերջինս տվորություն ուներ իր ժամանակն անցկացնելու, և համոզվելով, որ նա իմաստուն է, կանչել է տալիս նրան իր պալատը: Պալատում ևս Փափուլը շարունակում է քարոզել սեր առ Աստված և աշխարհորացություն՝ շարունակ հիշեցնելով խալիֆին, որ անցողիկ են նրա իշխանությունն ու փառքը: Այսպիսով Փափուլն արժանանում է հավերժական երանության՝ «փոխվելով ի Բրիստառ»:

Հայանի են «Փափուլի պատմության» մոտ երկու տասնյակ ձեռագիր ընդօրինակություններ, որոնցից տասներկուսը պահվում են Մաշադի անվան Մատենադարանում², իսկ մյուսները՝ Տյուրիմզեում³, Բրիտանական րանգարանում⁴, Վիեննայի Մխիթարյան մասենադարանում⁵, Պալաթի Ս.Հրեշտակապետ եկեղեցում⁶, ԱՄՆ-ում⁷: Այս ձեռագրերից հնագույնն առ այսօր համարվել է Բրիտանական րանգարանի № 150 ձեռագիրը՝

ընդօրինակված 1588 թ., այդ պատճառով ուսումնասիրողները Ա.Սրապյանը, մասնավորապես, գրում է, որ «Փահլույի գրույցը հայանի է XVI-XIX դդ. ձևազրներից»⁹: Սակայն հարկ է անել հետևյալ ճշգրտումը. ձևազրներից հնագույնը Տյուրքինգենում պահվողն է՝ այն ընդօրինակված է 1432 թ., Ազուլխում, ինչպես պարզվում է Տյուրքինգենի հայերեն ձևազրների ձևագրացուցակից¹⁰: Այսպիսով, Փահլույի պատմության ձևազրերը մեզ են հասել XV-XIX դդ. գրչությանը:

Հայտնի են նաև «Փահլույի պատմության» տասնհինգ հրատարակություններ՝ սպագրված 1696-1911 թթ.¹¹:

Այս գրույցը դասելով թարգմանական հուշարձանների շարքը, ուսումնասիրողները հայտնել են այն կարծիքը, որ թարգմանությունն արված է արաբերենից¹²:

«Փահլույի» ձևազրներից հնագույնում՝ Տյուրքինգենի վերոհիշյալ ձևազրում, պահպանվել է հետևյալ հիշատակագրությունը. *«Յանուն աստուծոյ ողորմածին և յիշումն առաջին ժամանակաց, զոր են ի գրատառն մարդկան, որ է փոխած ի տաճիկ լեզուէ ի հայ տէրքար այսպէս, զոր արարար սկիզբն Փահլույ թագաւորին պատմութեանս»*¹³: Սա մեզ հասած միակ հիշատակությունն է՝ գրույցի ինչ լեզվից թարգմանված լինելու մասին: Հարկ է նշել, որ այս ձևազրի նկարագրության հեղինակները՝ Ժ. Յինկը և Լ. Գյանցեյցյանը, *«Փոխած ի տաճիկ լեզուէ»* արտահայտությունը մեկնաբանել են որպես «թարգմանված բուրբերենից» (*“aus dem Türkischen überestzt”*)¹⁴: Նման մեկնաբանությունն, անշուշտ, նույնպես չի բացառվում, քանի որ «տաճկերեն» արտահայտությունը, որ նախապես օգտագործվել է արաբերենը բնորոշելու համար, ավելի ուշ սկսել է բնորոշվել նաև որպես «բուրբերեն», իսկ երբեմն էլ՝ «պարսկերեն»¹⁵:

Չրույցի թարգմանության ժամանակի և թարգմանչի մասին տեղեկություններ մեզ չեն հասել: Հետազոտողներն այս կապակցությամբ տարբեր կարծիքներ են հայտնել: Այսպես, ըստ Հ. Քյուրտյանի, «Փլիւլլ թագաւորի պատմութեան լեզուն, ոճը ու ձևը տարակոյս չեն բողոք որ անոր ալ թարգմանիչը եղած ըլլալու է Պրդնձէ քաղաքի թարգմանիչ նկատուած արաբազտ Առաքել Անեցին կամ Շիրակավանցին...»¹⁶, հետևաբար, նրա կարծիքով, թարգմանությունը թվագրվում է XIII դարով: Իսկ Հ.Միմոնյանը, ելնելով «Փահլույի պատմության» կաճանների որոշ նմանությունից Ֆրիկի բանաստեղծություններին, գրում է. «... արդոյր Ֆրիկը չէ՞ր Փահլույի պատմության բնագրի թարգմանիչը, մանավանդ, երբ հիշում ենք, որ Ֆրիկից

հայտնի են պարսկերենից կատարված քարգմանությունների որոշ փշրանքներ»¹⁶, այդպիսով քարգմանության ժամանակը համարելով XIII-XIV դարերը:

Հ.Քյուրայանը նկատում է նաև, որ պատմությունը «խոշոր զանազանությամբ տարբերակներ չունի», համարելով այդ «արդիւնք միակ քարգմանության մը և «կաֆա»-ներու միակ խմբագրութեան մը»¹⁷: Նույնն է հավաստում նաև Ա. Սրապյանը, որը հրատարակել է «Փահլույի պատմության» գիտահամեմատական բնագիրը՝ 14 ձեռագիր և 15 տպագիր օրինակների համեմատությամբ. «Պատմութիւն վասն Փահլուլ քազավորին» գրույցն ավելի զբոյսին է, այն տարածվել ու պատմական ուղի է անցել ավելի զբազոր, քան բանավոր ճանապարհով», «զբերել չունի այլ խմբագրություններ, քիչ են նման գրույցի համար բնութագրական բնագրային շեղումներն ու տարբերությունները»¹⁸: Մակայն, այնուամենայնիվ, երկու ձեռագրում առկա են մասամբ տարբերվող բնագրեր. դրանք են՝ Կիեմնայի Մխիթարյանց № 671 ձեռագիրը, ուր կան երեք հավելյալ պատմություններ Փահլուլի մասին¹⁹, ինչպես նաև Տյուրինգենի ձեռագիրը, որի մասին Ն. Ալիեյանի հպանցիկ դիտողությունից պարզ է դառնում, որ վերջինս այլ խմբագրության է պատկանում, քան նրան հայտնի մյուս ձեռագրերը²⁰: Յավոյ սրտի, Տյուրինգենի ձեռագրի անմասշտաբային պատճառով հնարավոր չէ համեմատություն անել և վերջնականապես ճշտել այդ:

Ուսումնասիրողների մոտ մեծ տարակարծություններ են առաջացրել Փահլուլի պատմության կաֆաները, քանի որ, ինչպես նկատում է Հ.Սիմոնյանը, ի տարբերություն մյուս նման պատմությունների, դրանց հեղինակների անունները չեն նշված ոչ մի ձևագրում²¹: Կաֆաները ենթադրաբար վերագրվել են տարբեր հեղինակների՝ Ֆրիկին²², Առարկ Շիրակավանցուն, կամ նրան ժամանակակից մի անհայտ քանաստեղծի²³, Գրիգովան Աղբամարցուն²⁴: Որոշ գուգահեռներ են մատնանշվել նաև Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու, Հովաստի Սերաստացու և միջնադարյան մի շարք այլ բանաստեղծների տաղերի հետ²⁵: Ուսումնասիրողներից Ա.Սրապյանը, մասնավորապես, գտնում է, որ «կաֆաները գրույցում կարող են և գուտ հայկական չլինել», քստ նրա դրանք «երև ոչ ամբողջությամբ, սույա մի մասով քարգմանական են՝ որպես չավածո հատվածներ»²⁶:

Մակայն առ այսօր հայտնաբերված չի եղել գրույցի բնագիրը որևէ լեզվով, հետևաբար պարզված չէ և նրա ծագման հարցը՝ քի ի՞նչ միջավայրի ծնունդ է այն: Որոշ ուսումնասիրողներ «Փահլուլի» բնագիրը և, «Պղնձն

քաղաքի» և «Մանկան և աղջկա» պատմությունների նմանողությամբ, ենթադրաբար վերագրել են արաբական «1001 գիշեր» հեքիաթաշարին²⁷։ Իսկ Հ.Քյուրտյանը մատնանշել է մեկ այլ՝ բանահյուսական աղբյուրից բխող մի ոչ անկարևոր գուգահեռ, «Հետաքրքրական է պատմութեան վերջին մասը իր նմանութեամբ Նասրէտտին Հօժայի վերագրուած գուարճայի պատմութեամբներէն մէկուն հետ», ի նկատի ունենալով հետևյալ դրվագը. մի մարդ Փահլույի գլխից հափշտակում է նրա «վահկեղը», որից հետո Փահլույը գնում է գողին փնտրելու «հողվաքքում» (գերեզմանոցում)²⁸։

Ինչպես ցույց կարվի ստորև, Հ.Քյուրտյանի այս բուցիկ դիտողության իրավացությունը հաստատվում է նորահայտ վաստերով։

Այսպիսով, «Փահլույի պատմության» ուսումնասիրությունն առ այսօր րենթացել է սոսկ հայագիտական տեսանկյունից։ Այժմ մի շարք նորահայտ վաստեր թույլ են տալիս նոր տեսանկյունից մոտենալ այս գրույցին՝ պարզելով նաև, թե ինչ տեղ է զբաղում այն ոչ միայն հայ, այլև մի շարք այլ ժողովուրդների գրականության և բանահյուսության մեջ։

2. Փահլույն ըստ արաբական և այլ աղբյուրների

Ինչպես ցույց է տալիս արաբական միջնադարյան գրականության ուսումնասիրությունը, Փահլույի գրույցն իրոք արաբական միջավայրի ծնունդ է, քանի որ Փահլույը պատմական դեմք է. նրա լրիվ անունն է՝ Աբու Վոեհայր Բահլուլ (կամ Բուխլուլ) իբն Ամր (աս-Մայրաֆի կամ աս-Մուֆի) ալ-Մաջնուն ալ-Բուֆի²⁹։ Ալ-Մաջնուն և ալ-Բուֆի մակդիրները բնութագրում են նրան որպես «խենթ» և «Բուֆացի»։ Բահլույի մասին հիշատակությունները ցրված են տասնյակ արաբական աղբյուրներում։

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

Մութավարքի (իշխ. 232/847-247/861) օրոք³⁹:

Ուսումնասիրողներից մեկի դիպուկ բնորոշմամբ, «Որքան անորոշ է պատմական Բահլուի կերպարը, նույնքան հարուստ է նրա մասին լեգենդը»⁴⁰:

Արաբական մատենագրության մեջ առաջին հեղինակը, որ հիշատակում է Բահլուի մասին, ալ-Ջահիզն է (մեռ. 255/868թ.). վերջինս եղել է գրեթե նրա ժամանակակիցը⁴¹: Այնուհետև հիշատակությունները շարունակվում են հետագա 11 դարերի ընթացքում, ընդգրկելով մոտ վեց տասնյակ արաբական, երկու տասնյակից ավելի պարսկական և մի շարք այլ՝ բուրբական, չաղաբայներն, բրդերեն և այլ լեզուներով աղբյուրներ, որոնց հիմնական մասը գրավոր է, իսկ մի քանիսը՝ բանահյուսական⁴²: Քանի որ բոլոր այս աղբյուրների հաղորդած տեղեկությունները Բահլուի մասին ի մի են բերված և հանգամանորեն քննարկված, մասնավորապես, Ու.Մարցոլիի չափազանց բարեխիղճ ուսումնասիրությունում⁴³, չկրկնելու համար մենք համառոտ կերպով կանդրադառնանք միայն Բահլուին բնութագրող ամենաէական փաստերին:

Ինչպես հայտնի է, արաբական գրականության մեջ հանդես են գալիս մի շարք խենթերի կերպարներ. նրանց մի մասը պատկանում է սիրոց խենթացածների րվին (ինչպես, օրինակ, հանրահայտ Մեջնունը), իսկ մյուսների խենթության պատճառը բոլորովին այլ է: Բահլուը նույնպես նշանավոր խենթ է, սակայն նա այսպես կոչված «խմաստուն խենթերից» մեկն է (*عقلاء المجانين* , Weise Narren, fou sage)⁴⁴: Նա մարմնավորում է խմաստուն խրատողի և նախազգուշացնողի կերպարը, որը շրջապատի մարդկանց շարունակ հիշեցնում է այս աշխարհի՝ անցողիկ ու սին լինելու մասին, կոչ անելով խստորեն հետևել Աստծու պատվիրաններին: Նա վարում է ասկետի կյանք՝ կամովին հրաժարվելով իրեն առաջարկված դրամից, պարգևներից կամ պաշտոնից: Երբ խալիֆը ցանկանում է պարգևատրել նրան, նա ասում է. «Տուր այդ դրամը նրանց, ունից վերցրել ես»⁴⁵: Նա մերթ իրեն պահում է խենթի, պարզամիտի և նույնիսկ ծաղրածուի նման, որը նրան հնարավորություն է տալիս հանդգնորեն «այս աշխարհի ուժեղների», մասնավորապես՝ խալիֆի երեսին չադրել այն, ինչ ինքը մտածում է նրանց մասին, մերթ էլ՝ խորը փիլիսոփայական մտքեր է արտահայտում ամենաանսպասելի իրադրություններում, որը և ստիպում է մարդկանց խոնարհվել նրա խմաստնության առջև: Նույնիսկ նրա խենթությունը, ըստ որոշ աղբյուրների, թվացյալ է՝ նա դիտմամբ, միանգամայն գիտակցաբար է սկսում իրեն խենթ ձևացնել, որպեսզի խուսափի իրեն առաջարկված՝

կադիի (դասավորի) պաշտոնից³⁷։ Ու.Մարցովի բնորոշմամբ, «ժամաստուն խենթի խենթությունը պետք է անմեղ նրա՝ իր դավանանքի հետևողականորեն կենսագործման մեջ»³⁸։

Շատ աղքատներում Բախլուլը հանդես է գալիս որպես մի խելագար, որը, եղեգին հեծած, արշավում է քաղաքի փողոցներով՝ իրեն ծաղրող և իր վրա բարեք նետող երևիսանքի ուղեկցությամբ³⁹։ Նրա անվան հետ կապված պատմություններում հաճախ է հիշատակվում նաև գերեզմանոցը. Բախլուլը սովորություն ունի գերեզմանոցում քնելու և ընդհանրապես այստեղ իր ժամանակն անցկացնելու։ Այն հարցին, քե ի՞նչն է դրա պատճառը, նա պատասխանում է. «Որովհետև ապրողների մեջ ես ոչ մի խոհեմ մարդու չեմ գտել»⁴⁰։

Այսպիսով, միաժամանակ խենթ և իմաստուն լինելու հանգամանքը Բախլուլին դասում է համանման բազմաթիվ այլ կերպարների շարքը. նման գուգահեռներ կարելի է բերել համարյա բոլոր ժողովուրդների գրականությունից և բանահյուսությունից՝ Ջուհա, Մոլլա Նասրեդդին, Պըլը Պուդի, Խոթաբեհ-ները ուսական իրականության մեջ, և այլն⁴¹։ Այդ իսկ պատճառով էլ պատահական չէ, որ Բախլուլին վերագրվող մի շարք պատմություններ զանազան աղբյուրներում պատմվում են և այլ համանման հերոսների մասին, մասնավորապես Ջուհայի և Հոջա Նասրեդդինի⁴²։ Նման կերպարների բնորոշ առանձնահատկությունն այն է, որ, ինչպես իրավացիորեն նկատում է Հ.Թ.Նորրիսը, «Սրամիտ խենթը և մարգարեն միևնույն անձնավորության սոսկ երկու ասպեկտներն են»⁴³։ Այս կապակցությամբ չափազանց հատկանշական է այն վրաստը, որ, ըստ պատմության, Բախլուլը եղել է Հարուն առ-Ուաշիդ խալիֆի պալատական ծաղրածուն։ Որպես պալատական ծաղրածուներ են հանդես գալիս նաև համանման մյուս կերպարները՝ Նասրեդդինը՝ Լենկբեմուրի պալատում, ծաղրածու Տափալը՝ սուլթան Մահմուդ Դազնևիի պալատում, Պըլը Պուդին՝ կալվածատեր Ալիք-Շահնազարի տանը և այլն⁴⁴։ Այստեղ հիմնական շեշտը դրվում է հակադրության վրա՝ միմյանց են հակադրվում ամենագոր սիրակալը, որն ունի ամեն ինչ, և անպաշտպան ծաղրածուն, որը չունի ոչինչ, սակայն չի երկնչում ահեղ փերակալին «խաբատելուց»։

Բախլուլի մասին ասվում է նաև, որ նա զվարճախոսել է և անեկտողներ պատմել։ Նրան են վերագրվում բազմաթիվ երգիծական մանրապատմումներ, բարեպաշտական ու խրատական պատմություններ և բանաստեղծություններ, այդ թվում և մի քանի, որը հայտնի է «Ալ-Կասիդա ալ-

Բահլուլիյա» անունով⁶⁵: Այս բասիդի մասին ուսումնասիրողներն արտահայտել են տարբեր կարծիքներ. ոմանք գտնում են, որ դրա հեղինակն իրոք Բահլուլն է, իսկ մյուսների կարծիքով այն շատ ավելի ուշ շրջանի ստեղծագործություն է և Բահլուլին է վերագրվել քյոթրիմացաբաբ⁶⁶: Այսպես քե այնպես, բասիդը գրված է Բահլուլի անունից և իրենից ներկայացնում է միաստիկական, խոհափիլիսոփայական բնույթի մի ստեղծագործություն, ուր շարունակ հիշատակվում է Ալլահը, նրա ամենագործությունը և կոչ է արվում այս կյանքում լինել խոնարհ ու բավարարվել քչով, քանի որ Ալլահը հանդերձյալ կյանքում դրա համար վարձատրելու է բազմակի: Այլ կերպ ասած՝ բասիդը գրված է միանգամայն Բահլուլի «զավանանքին» համապատասխան ոգով, և եթե իրոք ուշ շրջանի ստեղծագործություն է, ապա ակնհայտորեն միասունավոր կերպով է «համապատասխանեցված» Բահլուլի կերպարի ոգուն: Տարբեր ստորյություններում Բահլուլին են վերագրվում նաև նույն ոգով գրված մի շարք բանաստեղծություններ⁶⁷:

Ըստ որոշ ստորյությունների, Բահլուլը եղել է նաև սովանդություններ փոխանցող (տրադիցիոնիստ), սակայն, հետազոտողների կարծիքով, այստեղ նրան շփոթում են նույնպես Բահլուլ անունը կրած այլ անձանց հետ, որոնց թվում եղել են և իրական սովանդողներ: Այսպես, օրինակ, հայտնի է Բահլուլ իբն Ռաշիդ անունով մի սովանդող, որն ապրել է Իֆրիկիայում և վախճանվել 183/799թ.: Ըստ ուսումնասիրողների, թեևս հենց այս սոմնավորության հետ Բահլուլի շփոթությամբ է բացատրվում այն հանգամանքը, որ Բահլուլը, ըստ սովանդության, համարվում է նաև Հարուն սու-Ռաշիդ խալիֆի որդին՝ նույնացվելով մահմեդական սուրբ սու-Մարքիի հետ⁶⁸: Ըստ այլ ստորյությունների, Բահլուլը եղել է նույնիսկ Հարուն սու-Ռաշիդի եղբայրը կամ զարմիկը, որը, սակայն, կասկածելի է համարվում⁶⁹:

Չնայած այն հանգամանքին, որ Բաղդադը հաճախ է հիշատակվում Բահլուլի անվան հետ կապված պատմություններում, ըստ նորագույն ուսումնասիրությունների, վերջինիս «գտնվելը Բաղդադում» խալիֆի նստավայրում, երևի ավելի շատ լեգենդի բնագավառին է վերաբերում⁷⁰: Բաղդադում է գտնվում նաև Բահլուլի կարծեցյալ գերեզմանը, որը մասնանշել են որոշ հետազոտողներ⁷¹: Այստեղ, տապանաքարին, կա նույնիսկ 501/1108թ. թվագրված մի արձանագրություն, ուր Բահլուլն անվանված է «Մաջգուրների սուլթան» և «մթամած իոզլի» (النفس المطمسة سلطان المجاديب)⁷²: Սակայն ժողովրդական ավանդությունը Բահլուլի անվան հետ կապված բազմաթիվ վայրեր ու պատմություններ է մասնանշում նաև Մադրիդում, այդ թվում և մի

մզկիք, որը կրում է «Բռնիկույի մզկիք» անվանումը⁵³:

Այսպիսով, Բահլուլի անվան շուրջը ժամանակի ընթացքում հյուսվել է լեզենդների ու ավանդությունների մի այնպիսի խիտ ցանց, որ նրա իրական կյանքի մասին տեղեկությունները մղվել են ետին պլան ու նույնիսկ տարրալուծվել դրանց մեջ:

Բահլուլի քնավոր խոսքերը և նրա անվան շուրջը հյուսված պատմությունները ժամանակի ընթացքում այնքան մեծ տարածում են գտել, որ նա դարձել է ոչ միայն արաբների, այլև Արևելքի մի շարք այլ ժողովուրդների գրականության ու բանահյուսության նույնպիսի հանրահայտ ու սիրված հերոս:

Արաբական գրականությունից Բահլուլի կերպարը մուսաբ է գործել նաև այլ իսլամական գրականություններ, հատկապես պարսկական, ինչպես նաև թուրքական, թուրքմենական (Լամիի Չելեբի (մեռ. 933/1532թ.), Հայդար Խվարիզմի (մեռ. մոտ. IX/XVդ. կեսերին) և այլն⁵⁴: Բահլուլն ի հայտ է գալիս նաև թուրքական բանահյուսությունում, հատկապես արևելյան Անատոլիայի շիխական բնակչության շրջանում⁵⁵: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ XVIII դարում Բահլուլի մասին 5 մանրապատումներ ֆրանսիացի արևելագետ Դ'Էրբլոյի քարգմանությամբ, քաղվելով Լամիի Չելեբիից, ընդգրկվել են նրա "Bibliothèque Orientale"-ում, այսպիսով «փոխադրվելով» Եվրոպա⁵⁶: Դ'Էրբլոյից այդ պատմությունները փոխառել են այլ եվրոպական հեղինակներ⁵⁷, որոնցից Կ.Ֆ.Ֆյոդելը, մասնավորապես, Բահլուլին նկարագրել է որպես Հարուն առ-Ռաշիդի պալատական ծաղրածուի⁵⁸: Նույն այդ մանրապատումները, որոշ տարբերությամբ, Ժ.Մարդրյուսի փոխադրությամբ ընդգրկվել են «1001 գիշերի» ֆրանսերեն քարգմանության մեջ, ընդ որում Մարդրյուսը ևս Բահլուլին ներկայացրել է որպես Հարուն խալիֆի ծաղրածու⁵⁹: Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, Բահլուլը «1001 գիշերի» հետ ոչ մի աննշտություն չի ունեցել ընդհուպ մինչև XXդ. սկիզբը (1910թ.) և այդտեղ է հայտնվել փաստորեն զուտ Մարդրյուսի կամքով, հետևաբար նրա մասին հայտերն գրույցի բնագիծը «1001 գիշերում» փնտրելը, ինչպես այդ առաջարկել են որոշ ուսումնասիրողներ⁶⁰, անօգուտ է:

Բահլուլը որպես բարեպաշտության և աստվածավախության իդեալ է հանդես գալիս հատկապես ուշ շրջանի պարսկական շիխական աղբյուրներում: Բահլուլին քաջ ծանոթ են դեռևս XII-XIIIդդ. պարսիկ բանաստեղծները՝ Ռուգբիհան Բակիին (մեռ. 606/1209թ.), ինչպես նաև մյաուիկներ Աբբասը (մեռ. 617/1220թ.), Ռումին (մեռ. 672/1273թ.), Սաադին (մեռ. 691/1292թ.):

Պարսկաստանում Բահլուլի վայելած ժողովրդականությունն էլ ավելի է աճում հասկապես 907/1502 թ. հետո, այսինքն՝ երբ, Սեֆյանների օրոք, շիիզմն այստեղ դառնում է սլետական կրոն: Բահլուլի կերպարի «շիիտական մեկնարկությունն իսկական հիմնավորումը» սկիզբ է առնում աշ-Շուշտարիի (մեռ. 1019/1610թ.) կազմված կենսագրականից և շարունակվում հետագա դարերի պարսկական աղբյուրներում: Շուշտարին, մասնավորապես, առաջինն է հիշատակում այն զավեշտական պատմությունը, որ նկարագրված է Բահլուլի բանավեճը համաշիաների մագհարի հիմնադիր Աբու Հանիֆայի հետ (մեռ. 150/767թ.)⁶¹:

Բահլուլը հանդես է գալիս նաև շիիտական ազդեցության ոլորտի մի շարք ժողովուրդների հեքիաքներում՝ իմաստուն խորհրդատուի դերում⁶²:

Բահլուլի՝ հատկապես շիիտական շրջաններում այդպես մեծ ժողովրդականություն վայելելու պատճառը այն հանգամանքն է, որ նրա մասին հիշատակող արաբական առաջին իսկ հեղինակը՝ ալ-Ջահիզը, բնդգծում է նրա՝ դևաի շիիզմն ունեցած հակումը: Այդ փաստը շեշտվում է և հետագա աղբյուրներում: Ռիսունմասիթողներից Ռ.Սարցուֆը, մասնավորապես, առանձնացնում է Բահլուլի մասին լեզնեյի զարգացման երեք աստիճան՝ 1. մականական աղբյուրներ (մոտավորապես մինչև V/XI դ. սկիզբը), 2. բնավորության տարրեր գծերի վերագրում և գունագարդում (մոտ.մինչև X/XVI դ. կեսը), 3. «շիիտական Բահլուլ» (մոտ. XVI դ. վերջից- XVII դ. սկզբից մինչև մեր օրերը):

Հարկ է նշել և մեկ այլ ոչ անկարևոր փաստ՝ այն, որ իսլամական գրականություններից ու բանահյուսություններից Բահլուլի կերպարը մուտք է գործել և մի շարք քրիստոնյա ժողովուրդների գրականություն ու բանահյուսություն: Այսպես, ասորական բանահյուսության մեջ Բահլուլը հանդես է գալիս քազմաքիվ առակներում և անեկդոտներում՝ Բահլուլ-Դիվանա կամ Բահլուլ-Դանանդա («Խենթ-Բահլուլ» կամ «Իմաստուն-Բահլուլ» անվան առակ: Փոքր-ինչ կերպարանափոխված՝ բարի իմաստունի տեսքով, Բահլուլն ի հայտ է գալիս և ասորական ժողովրդական հեքիաքներում⁶³: Մեր կարծիքով, փոխատու աղբյուրը տվյալ դեպքում եղել է պարսկական բանահյուսությունը, ինչպես կարելի է եզրակացնել պարսկերեն «դիվանա» և «դանանդա» մականուններից:

Համանման մյուս օրինակը Բահլուլի (ըստ հայկական պատումի՝ Փահլուլ), կերպարի քափանցումն է ինչպես հայ գրականություն, այնպես էլ հայ բանահյուսություն: Բացի խնդրո առարկա Փահլուլի գրույցի միջնա-

դարյան հայերեն քարգմանությունից, Փահլույն ի հայտ է գալիս նաև, մասնավորապես, Սայաթ-Նովայի խաղերում: Ինչպես նկատում է Հ.Բախչինյանը, «Երգչի խաղերում քաղմիցս հիշատակված է Փահլույ քաղավորը... Սայաթնովյան խաղերում Փահլույը դարձել է նաև սիրուց խենթացածի հոմանիշ», մասնաճշեռով հետևյալ օրինակները.

1. Դիվանա Փահլույ կու շինիս տեսնողին՝ ազա իս, ազիզ
2. Խելագար եմ Փահլույի պես, պառկած եմ սիրո տեղի մեջ
3. Գեղեցկությունդ տեսնողը դառնում է խելագար, Փահլույի պես մահ է գալիս ոտաբորիկ
4. Փահլույի պես հոգնեցի էս աշխարհից...⁶⁴

Հ. Բախչինյանը գրում է, որ Սայաթ-Նովան ինչպես Փահլույի, այնպես էլ մյուս արևելյան գրույցներին (Լեյլի-Մեջնուն, Ֆարիադ-Շիրին և այլն) ծանոթ է եղել «զամազան աղբյուրներից», առանց, սակայն, ճշտելու դրանք⁶⁵: Մեր կարծիքով, Սայաթ-Նովան Փահլույի կերպարին կարող էր ծանոթանալ, գուցա հեռաբար, ինչպես Փահլույի գրույցի հայերեն քարգմանության միջոցով, այնպես էլ արևելյան մի շարք ժողովուրդների (հատկապես պարսիկների, ինչպես նաև թուրքերի) բանահյուսությունից և պոեզիայից (երգարվեստից): Դրա վկայությունն է, մասնավորապես, այն փաստը, որ վերոհիշյալ օրինակներից միայն մեկը՝ առաջինն է գրված հայերենով, այնտեղ էլ Փահլույն անվանված է պարսկերեն «Դիվանա» բառով, իսկ վերջին երեքը բաղված են Սայաթ-Նովայի աղբյուրներին խաղերից⁶⁶: Այնուհայտ է, որ երգիչը Փահլույի կերպարն ավելի հաճախ է վկայակոչում հատկապես այն ունկնդրին դիմելիս, որի համար այն քաջամանոթ է: Բացի այդ, Փահլույի մասին հայերեն գրույցում ոչ մի հիշատակություն չկա այն մասին, որ նա ոտաբորիկ էր շրջում, մինչդեռ վերոհիշյալ աղբյուրներին խաղում կրկնվում է այն, ինչ հաճախ է ընդգծվում թե՛ արաբական, թե՛ մյուս մահմեդական աղբյուրներում⁶⁷: Հետևաբար, «Փահլույի» հայերեն գրույցն ամենևին էլ միակ աղբյուրն չէ, որից Սայաթ-Նովան ծանոթացել է այդ կերպարին:

Փահլույի մասին «հայ իրականության մեջ բանահյուսվել են նաև առանձին հեքիաթներ ու գրույցներ»⁶⁸:

3. «Փահլույի գրույցի» հայերեն քարգմանության բնագիրը և ժամանակը

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

Ինչպես արդեն պարզ դարձավ վերոհիշյալ աղբյուրների բնութայունից, «Փահլույի պատմության» հայերեն քարգմանության մեջ հանդես եկող Փահլույի կերպարը միանգամայն համապատասխանում է դրանցում նկարագրված «իմաստուն խենթ»⁶⁹ Բահլույի բնութագրին:

Այսպես, հայերեն տեքստում Փահլույը նկարագրված է հետևյալ կերպ. «*Այա էաժ հնարք. երբայր ի շուկայն և լինէր սուտ խն: Եւ մարդիկն ծիծաղէին զինքն, և տղայքն ի հեան երթային և նեղէին: Հայէր ի մէջ մարդկան և ասէր կաֆայս. [...] Եւ եղեզն հեծնոյր և վազէր ի փողոցն ի վայր և ի վեր, և ասէր քան զարմանալի»⁷⁰։ Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ ևս ընդգծվում է այն հանգամանքը, որ Փահլույը ոչ թե իրական, այլ սուտ խն է և որ այդ սուտ խնությունը նրա կողմից գործադրվող հնարք է միայն: Տարբերությունը կայանում է միայն նրանում, որ վերոհիշյալ մահմեդական աղբյուրները Բահլույի թվացյալ խենթության պատճառը համարում են կադիի պաշտոնից հրաժարվելու նպատակը, մինչդեռ այստեղ՝ իր թագավորությունից հրաժարված Փահլույ թագավորի ասպաշխարանքն է: Իսկ ինչ վերաբերում է եղեզին հեծած՝ քաղաքի շուկայում կամ փողոցներում վերուվար անող, կաֆաներ և իմաստուն խոսքեր ասող, միշտ երեխաներով շրջապատված և նրանց խմաստուն խոսքեր ասող, միշտ երեխաներով շրջապատված և նրանց ծաղրածանակին ենթարկվող սուտ խն Փահլույին, ապա թե՛ արարական, թե՛ մնացած աղբյուրները, ինչպես ցույց տրվեց վերևում, տալիս են ճիշտ և ճիշտ նույն պատկերը:*

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

«Եւ սովորութիւն ունէր Փահլույն, որ երբայր ի հողվարքն կենար և անց պտուկէր»⁷¹:

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

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

քաղաքը» և «*տեղ արեւելյան աշխարհի*»: Նա սովորություն ունի աղբերկու իր ոսկե գահին նստած: Այո օր իր սովորական սողորթի ժամանակ նա իր պալատի տանիքին նկատում է մի ուղտապանի և հարցնում, քե ո՛վ է նա: Ուղտապանը պատասխանում է, որ իր ուղտերին է փնտրում այդտեղ: Երբ Փահլույը նկատում է, քե ի՞նչ գործ կարող է ունենալ ուղտը պալատում, ուղտապանը պատասխանում է. «*Ապա դու որպէ՛ն կարես գաստուած գտնել ի վերայ ոսկի արծառի և ... ի մարգարտաշար քախտիդ: Այդ աղօրքդ չէ ընդունելի աստուծոյ, այլ սրի էջ յարծառի ի վերայ մոխրին և երկիր պագ ստածոյ, և ապա գտանես ողորմութիւն*»: Այս ասելով, ուղտապանն անընդհատ է լինում: Թագավորը հասկանում է, որ դա հրեշտակ էր և վարժում է նրա պատվիրածի համաձայն. իր փոխարեն գահին է նստեցնում իր որդուն, իսկ ինքը՝ «*մասն սիրոյն աստուծոյ*» հրաժարվում է ամեն ինչից և հեռանում իր երկրից⁷⁶:

Հարկ է նշել, որ իրենց գահից «աստծո սիրոյն» հրաժարված մի շարք թագավորներ կամ թագաժառանգներ կարելի է գտնել ինչպես արաբական, այնպես էլ պարսկական գրականության մեջ՝ մահմեդական սրբերի վարքագրությունների ժանրի հուշարձաններում: Վերևում արդեն խոսվեց այդ հուշարձաններից մեկի՝ Հալուն խալիֆի որդի աս-Սարքիի վերաբերյալ լեզենդի մասին, ուր վերջինս հրաժարվում է իր գահաժառանգությունից և իր հացը վատտակում սեփական աշխատանքով⁷⁷: Նման այլ գուգահեռներից է, մասնավորապես, սուֆիական շեյխ Իբրահիմ իբն Ադիամի մասին լեզենդը, որը Բալխի թագավորն էր, սակայն թողնում է իր գահը, կնոջն ու որդուն և հեռանում Մեղինա, ուր ապրում է որպես աղքատ, իր հացը վատտակելով ծանր աշխատանքով⁷⁸:

Ինչ վերաբերում է ուղտապանի մասին դրվագին, ապա Իբրահիմ իբն Ադիամի մասին վերոհիշյալ պատմությունում այն ունի հետևյալ տեսքը. Իբրահիմ թագավորը որսի ժամանակ հետապնդվող կենդանուց մի հարց է լսում՝ արդյո՞ք ինքը նրա համար է ստեղծված, որ հետապնդի անպաշտպան կենդանիներին: Հաջորդ առավոտյան Իբրահիմն իր պալատի տանիքին տևանում է մի խորհրդավոր բեղուինի, որն այդտեղ փնտրում է իր կորած ուղտին: Իբրահիմի հանդիմանությանն այն մասին, քե անխմստ է նման որոնումը, բեղուինը պատասխանում է, որ դա ավելի անխմստ չէ, քան աստծուն փնտրելը՝ գահին նստած: Իբրահիմի վրա այս ամենն այնքան ուժեղ տպավորություն է գործում, որ նա, ցնցոտիներ հազած, Բալխից գաղանի հեռանում է Մեքքա, ուր սկսում է ասկետի կյանք վարել⁷⁹:

բ) Փահլույի մասին հայերեն տեքստում ասվում է, որ նա, Բաղդադ գալով, «կամեցալ կենալ անդ ի կերպ աղբատի, և մուրայր»⁷⁶: Նույն պատկերն ենք գտնում բաժառական դերվիշների մասին բազմաթիվ պատմություններում, մասնավորապես Ադիամ-Դիվանա դերվիշի մասին լեզնեդում. վերջինս ապրում է գերեզմանոցում, մի փված հյուղակում, գոյությունը պահպանելով ստացած ողորմությամբ⁷⁷:

գ) Հայկական տարբերակում Փահլույի գոյության մյուս միջոցը ջրկիրություն անելն է, ընդ որում իր աշխատանքի դիմաց ստացած հացը և դրամը նա բաժանում է աղբատներին. «Եւ եղև ջրկիր և ջուր կրեր ի շուկանին, և տային իրն հաց և փող: Նա գամէնն տայր աղբատաց...»⁷⁸: Այս դրվագում իր արտահայտությունն է գտել մի չափազանց կարևոր հանգամանք, որը անպայման շեշտվում է վաղ մուսուլմանական զահիդների (ասկետների), իսկ ավելի ուշ՝ և սուֆիական շեյխերի վարքագրություններում, այն է՝ պատկերացումը այսպես կոչված «ոխզկ հալաթ»-ի («ֆուլյատրելի հանապազօրյա հացի») մասին: Ըստ այդ պատկերացման զահիդը (կամ սուֆին) այս աշխարհում իր հացը կարող է վաստակել միայն խստորեն նախորոշված միջոցներով, այսինքն՝ ջուր կրելով կամ տափաստանից չոր փշամացառներ հավաքելով և որպես վառելիք վաճառելով⁷⁹: Ընդ որում նույնիսկ այդ դեպքում զահիդը պետք է իր վաստակած դրամից իրեն պահի միայն նվազագույն անհրաժեշտ մասը՝ մնացյալը բաժանելով կարիքավորներին⁸⁰: Իսկ մնացած բոլոր միջոցները, այդ թվում և խալիֆից կամ այլ իշխանավորներից պարգևներ ստանալը, համարվում են հարամ («անբույստրելի»):

Ինչպես տեսնում ենք, Փահլույը տվյալ դեպքում համոզես է գալիս որպես իսկական զահիդ, որը խստորեն ենթարկվում է վերոհիշյալ նախանշումներին: Համեմատության համար նշենք, որ սուֆիական շեյխերից, մասնավորապես, Ֆուդայլ իրն Իյադը, ըստ նրա վարքագրության, ջրկիրություն անելով էր վաստակում իր և իր ընտանիքի օրվա հացը⁸¹, ինչպես արդեն հիշատակված Իբրահիմ իրն Ադիամի հայրը՝ Ադիամ-Սակկան («Ադիամ-Ջրկիրը»⁸²), իսկ Իբրահիմն ինքը ապաշխարելուց հետո իր գոյությունը պահպանում է փշամացառներ վաճառելով⁸³:

դ) Փահլույի հանդիպումները խալիֆի հետ, որոնց ժամանակ Փահլույը, որպես կանոն, հանդես է գալիս խալիֆին խրատողի դերում, նույնպես իրենց զուգահեռներն ունեն մուսուլմանական սրբերի վարքագրություններում: Այսպես, օրինակ, արդեն հիշատակված շեյխ Ֆուդայլ իրն Իյադի

կենսագրություններում ևս պատմվում է նրա ունեցած հանդիպումների մասին Հարուն առ-Ռաշիդ խալիֆի հետ, որոնց ընթացքում նա խալիֆի հետ խոսում է նույն խրատական-բարոյախոսական ոգով, ինչ և Փահլուլը⁶⁴:

Ե) Ինչպես արդեն հիշատակվել է, Փահլուլը թե՛ ըստ հայերեն գրույցի, թե՛ ըստ արաբական աղբյուրների, արտասանում է կաֆաներ, որոնք ստեղծված են աշխարհիկ կյանքի մերժման, մարդկային կյանքի սին ու անցողիկ լինելու, Ասածո ամենագործության և նման այլ գաղափարներով: Արաբական գրականության մեջ նման բանաստեղծությունները ներկայացված են որպես հատուկ ժանր՝ «գուիդիյաթ», որը սկզբնավորվել է դեռևս միջնադարյան պեղիայում և իր կառավարությանը հասել հասկապես Աբու-լ-Աբահիայի (748-825) և Աբու-լ-Ալա ալ-Մաարրիի (979-1057) ստեղծագործության մեջ⁶⁵: «Զուիդիյաթ» ժանրը մուսր է գործել և պարսկական գրականություն, զգալի տեղ գրավելով հասկապես սուֆիզի հետևորդ բանաստեղծների ստեղծագործություններում: Այսպես, օրինակ, Աբու-լ-Աբահիայի նմանողությամբ բանաստեղծություններ է գրել Մահմադին, իսկ Սահաբի «Դիվանում» (1080-1140) «գուիդիյաթից» բացի տեղ են գտել նաև կալանդարիյաթ («քափառական դերվիշ-կալանդարների վայել») նույնատիպ ժանրի բանաստեղծություններ: Խարանին (1120-1190) ևս գրել է դարմազամմաթ-ի դունյա («այս աշխարհը պարսավող») ժանրի բանաստեղծություններ⁶⁶:

Ուսումնասիրողների կարծիքով, «Ինչպես «գուիդիյաթ» ժանրը, այնպես էլ միստիկական-ասկետական ուղղությունը խլամում (սուֆիզմ) ի հայտ է եկել ոչ առանց հունական կրոնա-փիլիսոփայական ուսմունքների, քրիստոնեական ասկետիզմի, իսկ հնարավոր է՝ և հնդկական հավատալիքների ազդեցության»⁶⁷:

Ինչպես հայտնի է, հայ միջնադարյան պեղիայում ևս հաճախ է արժարժվել «աշխարհիս անցադորութեան և հոգևոր բարիքի հախտեմականութեան» թեման՝ Հովհաննես Երզնկացու, Ֆրիկի, Սկրտիչ Նաղաշի, Նահապետ Քուչակի, Գրիգորիս Աղթամարցու, Հովասափ Սերաստացու և այլոց բանաստեղծություններում⁶⁸:

Հարկ է նշել, որ արաբական զանազան աղբյուրներում առկա՝ Բահլուլին վերագրվող մոտ երկու տասնյակ չափածո հատվածների, ինչպես նաև «ալ-Կասիդա ալ Բահլուլիյա»-ի համեմատությունը հայերեն գրույցի կաֆաների հետ ցույց է տալիս հետևյալը՝ համընկնում են դրանց ընդհանուր իմաստն ու ոգին, իսկ երբեմն՝ առանձին պատկերներ ու ստղեր, սակայն լրիվ

համապատասխանության մասին խոսել չի կարելի: Այդ երկու տասնյակի մոտ չափաժող հաավածներից հայերեն կաճաներին ամենից ավելի մոտենում են քնդամենը հետևյալ երկուսը.

- | | |
|-----------------------|---------------------|
| 1. وفي العيش فلا تطمع | دع الحرص على الدنيا |
| فما ترى لمن تجمع | ولا تجمع من المال |
| وسوء الظن لا ينفج | فان الرزق مقسوم |
| غني كل من ينعج | فقتير كان ذي حرص |

(Հրաժարվի՛ր այս աշխարհի ծարավից և կյանք մի՛ ցանկացիր, Մի՛ ժողովիր ունեցվածք, քանզի չգիտես՝ ում համար ես ժողովում, Երբ վիճակն արդեն զգված է, անօգուտ է դրան չհավատալը. Զբավոր է նա, ով ծարավի էր, հարուստ է նա, ով քշով է բավարարվում):

Հմտ. Թէ շատ և քէ քիչ գրկէ մարդ՝ ի հետ իւր տանել չկարէ, Մարդքն պիտի հանց ջանայ, որ ի յայն կեանքն չամայէ, Որ ի հոս տայ՝ հոն առնու, ստեղծողէն պարզև գտանէ, Որ տեղս գրկանք առնէ, նա ի յայն կեանքն վճարէ⁹⁹:

- | | |
|-----------------------------|-------------------------|
| 2. ودان لك العباد فكان ماذا | فحكك قد ملكك الأرض طرًا |
| ترائك بعد هذا ثم هذا | الست تموت في قبر ويحوى |

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

Կամ նույնը՝ որոշ տարբերեցումներով.

- | | |
|--------------------------|---------------------------|
| ودان لك العباد فكان ماذا | حب انك قد ملكك الأرض طرًا |
| عليك تراه هذا وهذا | الست تصير في قبر ويحتو |

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

Հմմտ. Է՝ մարդ, որ փառաց հասար, տէր երկրի եղար 'ի արեռոյ,
 Դու հանց մեծացար ի բեզ, որ չես տալ մարդոտիւն մարդոյ.
 Ահ ի մահուանէ չունիս, չես ճարեր պաշար զմարդ,
 Պահ մ'ալլ դու բողբոս զամէնն և լինես տէր ափ մի հողոյ՞:

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

3. یا من تمتع بال دنیا وزینتها
 ولا تنام عن اللذات عینها

شفت تفسک فیما لست تدرکه
 تقول لله ماذا حين تلقاه

(Ո՛վ մարդ, որ ախորժանք ես զգում այս աշխարհից և նրա զարդարանքից,
 Եվ ում աչքերը հրապույրները չեն քամահորում,
 Դու ինքդ քեզ զբաղեցրել ես նրանով, ինչը քեզ համար անմատչելի է,
 Ի՞նչ ես ասելու Ալլահին այնժամ, երբ հանդիպես նրան:)

Հմմտ. Թէ շատ և քէ քիչ գրկես ու վայրես գերկիր խնդարով,
 Շուտով ես յասկից ի գնալ և մարմինդ ծածկի հողով,
 Դարձիր ու բարիս գործէ, զիտ բժիշկ ու դեղ քեզ շուտով,
 Որ յահեղ ու մեծ ատեանն շլինիս ահով 'ի ամօրով՞:

4. تناذك لحداث وهن صموت
 واربابها تحت القرباب حفوت

فیما جامع الحنیا حریصا لغيره
 لمن تجمع الدنيا وانت تموت

(Քեզ անխոս կանչում են ճակատագրի հանկարծափոխությունները,
 Մինչ դրանց տները հողի տակ են, անմոռունչ.
 Ո՛վ մարդ, որ ազահարար այս աշխարհն ես ժողովում ուրիշի համար՝
 Ո՞ւմ համար ես ժողովում այն, եթե դու մեռնելու ես):

Հմմտ. Չաժէ գէւ այս կեանքս քամոյ, որ վերնայ շատ մարդոյ փռագ,
 Է՞ր կամիս սիրել զայն իրքքն, որ կենայ հետ քեզ գէտ ի վագ,
 Ժողվէ դու զանանց բարին և արա զինքն քեզ ի սագ,
 Որ յօրն ի մահուն հոգիդ ու մարմինդ չառնուն մագ ի մագ՞:

համարել նրա՝ սուֆիական վարքագրության ոլորտում հայտնվելը:

Վերջին ասպեկտը բոլորովին դուրս է մնացել ուսումնասիրողների, այդ թվում և Ու.Մարցոլֆի տեսադաշտից: Ու.Մարցոլֆը, ինչպես արդեն նշվել է, շարունակ շեշտում է Բահլույի կերպարի մեծ ժողովրդականություն վայելելու փաստը շիիական աղբյուրներում, իսկ սուֆիական աղբյուրների մասին անում է ընդամենը մի չափազանց բոլորիկ դիտողություն, որ վերաբերում է արաբական միասնիկ բանաստեղծների հիշատակություններին Բահլույի վերաբերյալ⁹⁸: Մինչդեռ, ինչպես ցույց տրվեց վերևում, սուֆիական վարքագրության մեջ Բահլույը հանդես է գալիս որպես Փիրի, շեյխի կամ դերվիշ-դիվանայի դասական կերպար: Այդ հաստատելու են գալիս և մի շարք այլ փաստեր:

Այսպես, սուֆիզմի ջատագով, եզիպտացի ալ-Մունամուին (մեռ. 1031 թ.), որը հեղինակ է սուֆիզմի նշանավոր հետևորդների կենսագրությունների երկու ժողովածուի, սուֆիների շարքն է դասել ոչ միայն առաջին չորս բարեպաշտ խալիֆներին, Հասան իբն Ալիին և Օմար իբն Արդ-ալ-Ազիզին, այլև այնպիսի «ծպայար»⁹⁹ խալիֆների, ինչպիսիք են Աբու Յազիդ ալ-Բիստամին և Ահմադ իբն Հարուն առ-Ռաշիդ առ-Սաբքին (ընդգծումը մերն է՝ Հ.Մ.)¹⁰⁰: Այս կապակցությամբ Կ.Ֆոլլերզն անում է հետևյալ ուշագրավ դիտողությունը. «... Ես ենթադրում եմ, որ դա (ի նկատի ունի առ-Սաբքին – Հ.Մ.) Սուֆիի մի նույնպիսի լեգենդար կերպար է, ինչպես օրինակ, Կահիրիի բանահյուսության մեջ հայտնի Բահլույ իբն Հարուն առ-Ռաշիդը»¹⁰¹:

Բացի այդ, ինչպես արդեն նշվել է, Բահլույի տապանաքարի վրայի արձանագրությունում (501/1108 թ.) նա անվանված է «մաջադրների սուլթան», որ համապատասխանում է սուֆիզմի երրորդ աստիճանին, իսկ որոշ ուշ շրջանի աղբյուրներում նրա մականուններից մեկն է առ-Սուֆի («սուֆիզմի հետևորդ») ¹⁰²:

Ինչպես տեսնում ենք, Բահլույի «դասման» ավանդույթը սուֆիզմի հետևորդների շարքը սկիզբ է առնում XI դ. առաջին քառորդից և շարունակվում հետագա դարերում¹⁰³:

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

որ նա սկսի դիտվել որպես իսկական սուֆի:

Այժմ դիմենք «Փահլուլի պատմության» հայերեն քարգմանության մեջ տեղ գտած՝ Փահլուլի մասին մանրապատումներին: Բացառությամբ միայն մեկ՝ Վիեննայի Մխիթարյանց № 671 ձեռագրի, ուր կան երեք հավելյալ պատմություններ¹⁰¹, մնացյալ բոլոր ձեռագրերում այդ մանրապատումները յոթն են¹⁰²: Դրանք հետևյալներն են.

1. Մի օր շուկայում ինչ-որ մարդ Փահլուլի գլխից խլում է նրա գլխարկն ու փախչում: Փահլուլը զնում է նրան փնտրելու գերեզմանոցում: Այն հարցին, թե ինչու՞ է նա գողին հենց այդտեղ փնտրում, պատասխանում է. «Լաղ թե ուշ այդ մարդն այստեղ է գալու»:

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

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

4. Խալիֆը Փահլուլին առնում է գերեզմանոցում և հարցնում, թե ի՞նչ է անում նա այդտեղ: Փահլուլը պատասխանում է, որ չափում է իր և խալիֆի գերեզմանները. պարզվում է, որ աղքատ մուրացիկի և խալիֆի գերեզմանները նույն չափն ունեն:

5. Մի անգամ Փահլուլը նստում է խալիֆի գահին, որի համար ծառաները նրան ծեծում ու անարգում են: Փահլուլը դիմում է խալիֆին. «Եթե ինձ մի պահ այս գահին նստելու համար այսպես ծեծեցին, ապա քե՞զ ինչ պիտի անեն, որ ամեն օր ես նստամ»:

6. Խալիֆը հարցնում է Փահլուլին, թե ի՞նչ է անում Աստված այս ժամին: Փահլուլը նախքան պատասխանելը առաջարկում է փոխել իր և խալիֆի տեղերը՝ ինքը նստում է խալիֆի գահին, իսկ խալիֆը՝ Փահլուլի ավանակին: Այնուհետև պատասխանում է. «Ահա թե ինչ է անում Աստված այժմ. քեզ՝ որ խալիֆ ես, նստեցրեց իմ էշին, իսկ ինձ՝ որ Փահլուլ եմ, բո գահին»:

7. Խալիֆը հարցնում է Փահլուլին, թե քանի՞ աստղ կա նրկներում: Փահլուլը պատասխանում է՝ այնքան, որքան մազ կա իր ավանակի վրա, եթե խալիֆը չի հավատում, բող համրի:

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

8. Փահլույը տեսնում է մի հարուստի որդու, որ մխիթ էր հոր ունեցվածքը և, «խամ ու կոկ» հագնված, նստած ուտում էր հաց, սոխ և աղ: Նա ասում է վերջինիս, որ եթե առաջ էլ այդպես պարկեշտությամբ ուտեր, այժմ անուշ կերակուր կհաշակեր:

9. Փահլույին հյուր են տանում և ոսկե զավարով զինի մատուցում: Տանտիրոջը շնորհակալություն հայտնելուց հետո Փահլույը զինին թափում է գետնին, ասելով. «Եթե խմեմ, զինին ինձ պիտի գետնով սա, դրա համար էլ ես նրան գետնով տվի»:

10. Փահլույը հյուր է գնում մի հարուստի տուն: Հանկարծ նրա մոտ խորխից ազատվելու ցանկություն է առաջանում, սակայն որ կողմ էլ նայում է, տեսնում է ծածկոցներով զարդարված պատեր, գորգապատ հատակ և այլն, տեղ չի գտնում բքելու: Այդ ժամանակ նա քրում է տանտիրոջ երեսին, ասելով. «Այլ տեղ չգտա, բան բո անձը, բանի որ այնտեղը բողել ես և այստեղի տունն ես զարդարել, այնտեղի սիրելիներին բողել ես և այստեղի սիրելիներին ես պատվի արժանացրել»:

Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, հայերեն «Փահլույ թագավորի մասին պատմությունը», սկսվելով որպես սրբի «Լարբ և ճգնություն», ավարտվում է, սակայն, զավեշտական բնույթի մանրապատումների մի շարքով, ուր, արդեն նշված պատճառներով, իրար են հակադրված հիմնականում Փահլույի և խալիֆի կերպարները:

Ինչ վերաբերում է Փահլույի մասին առաջին յոթ մանրապատումներին, ապա արդեն հիշատակված՝ 97 զանազան աղբյուրներից բաղված այն 153 պատմությունների թվում, որոնք հայտնի են Քահլույի մասին, առկա են դրանցից միայն երկուսի նախօրինակները՝ № 1-ի (գողին գերեզմանոցում փնտրելու մասին)¹⁰⁶ և № 5-ի (խալիֆի գահին նստելու մասին)¹⁰⁷: № 2 պատմության (միսը գերեզման տանելու մասին) երկու տարբերակներ գրի են առնվել բրդական¹⁰⁸ և աղբրեջանական¹⁰⁹ բանահյուսությունից, ընդ որում բրդական տարբերակը հայկականի ճիշտ կրկնօրինակն է և հենց *Բալույի Չանայի* մասին է, մինչդեռ աղբրեջանականում Փահլույի փոխարեն հանդես է գալիս Մուլա Նասրեդդինը, խալիֆի փոխարեն՝ Թիմուրը, իսկ միսը փոխարինված է դեղձերով:

№ 3 և № 4 պատմությունների մասին կարելի է ասել հետևյալը. քնն դրանց արարներն կամ այլ լեզուներով զուգահեռներ առայժմ հայտնի չեն,

սակայն դրանցում արժարժված հիմնական միտքը, այն է՝ այս աշխարհից մարդն իր հետ ոչինչ տանել չի կարող, իսկ խալիֆի և աղքատ մուրացիկի զերեզմանները նույն չափն ունեն, բազմիցս կրկնվում է Բահիուլի թե՛ արարերեն բանաստեղծություններում, թե՛ նրա մասին պատմությունների մեծ մասում¹⁰։ Այստեղից կարելի է եզրակացնել, որ այդ պատմությունները, թերևս, մահմեդական բանավոր ավանդույթում գոյություն են ունեցել, սակայն գրավոր ավանդույթում չեն արտացոլվել։ Ինչպես տեսանք մյուս համաման պատմությունների օրինակով, բանի որ դրանց գոյությունն ուղեկցվել է զուգահեռաբար թե՛ գրավոր, թե՛ բանավոր ավանդույթով, ապա միևնույն պատմությունը տարբեր ժողովուրդների մոտ տարբեր ձևով է ի հայտ գալիս՝ ոճանց մոտ գրավոր աղբյուրներում, մյուսների՝ բանահյուսական, ուրիշների մոտ էլ ընդհանրապես բացակայում է կամ պատմվում որևէ այլ հերոսի մասին։

Մնացած պատմություններից № 7-ի («Զանի» աստղ կա երկնքում») արարերեն նախօրինակը մեզ հաջողվեց հայտնաբերել Ջուհայի վերաբերյալ արաբական պատմությունների թվում¹¹, իսկ վերջինիս բուրբերեն մի տարբերակ՝ Հոջա Նասրեդդինի մասին մանրասպատումների շարքում¹²։ Այս կապակցությամբ հարկ ենք համարում մատնանշել մի կարևոր հանգամանք. ինչպես նշված № 7, այնպես էլ № 6 («Ինչ է ամում Աստված այժմ») մանրասպատումներում (հայերեն տեքստում) ասվում է, որ Փահիուլը խալիֆի հանդես է գալիս միայն և միայն եղեգին հեծած¹³։ Ինչպես արդեն նշվեց պալատն է ներկայանում իր ավանակին հեծած¹⁴։ Ինչպես արդեն նշվեց վերևում, արաբական, պարսկական և մյուս աղբյուրներում Բահիուլը հանդես է գալիս միայն և միայն եղեգին հեծած, իսկ ավանակ ունենալու մասին ընդհանրապես խոսք չկա։ Մինչդեռ արևելյան մի շարք ժողովուրդների բանահյուսությունից հայտնի է, որ ավանակը Մոլլա Նասրեդդինի կամ նրա «եղբայրակից» Ջուհայի անբաժան ուղեկիցն է, նույնիսկ՝ ասարիքուաններից մեկը։ Այսպիսով, ակնհայտ է, որ այս երկու պատմությունները, ամենայն հավանականությամբ, նախապես պատկանել են «մասրեդդինյան» կամ Ջուհայի մասին մանրասպատումների շարքին և միայն հետո են վերագրվել Փահիուլին, ընդ որում նման վերագրման համար որոշիչ դեր է կատարել այն հանգամանքը, որ գլխավոր հերոսը հանդես է գալիս խալիֆին (կամ որևէ ուրիշ մեկին) խրատողի դերում։

Վերջին երեք (№ 8, 9, 10) պատմությունների կապակցությամբ Ա.Սրապյանը խորհրդածում է. «... Եթե ոչ նույն բաղվածը, արդյ՛ք որևէ բան իրոք չի պակասում «Փահիուլի» մյուս բնագրերի այս պարբերությունում...»¹⁴։ Հարկ է

նշել, որ վերոհիշյալ 97 աղբյուրներից քաղված՝ Բախլուլի մասին 153 պատմությունների թվում¹⁵ չկա այս երեք մանրապատումներից և ոչ մեկը: Մեր կարծիքով, այստեղից կարելի է անել երկու հնարավոր եզրակացություն.

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

բ) կամ դրանք արաբերեն բնագրում առկա չեն եղել և ավելացվել են արդեն հայերեն թարգմանվելուց հետո՝ քաղվելով որևէ այլ աղբյուրից (գրավոր կամ բանահյուսական). այս դեպքում այդ պատմությունները կարող են պարզապես վերագրված լինել Փախլուլին՝ նախապես որպես գլխավոր հերոս ունենալով՝ որևէ այլ համանման կերպար (օրինակ, Նասրեդդինին կամ նման որևէ այլ մեկին¹⁶): Այս դեպքում պետք է ընդունել, որ նման հավելում կատարվել է միայն մեկ՝ հիշյալ № 671 ձեռագրում, իսկ մնացյալ ձեռագրերով ավանդված հայերեն բնագիրն ամենևին էլ թերի չէ:

Հօգուտ վերջին վարկածի է խոսում, մասնավորապես, № 9 պատմությունը (գինի խմելու մասին): Նույն այս մանրապատումը («Խմաստասեր ի սեղան քազավորի»¹⁷), ի թիվս հայ միջնադարյան արձակի այլ նմուշների (ատակներ, գրույցներ և այլն) ավանդված է XIII-XVII դդ. մի շարք ձեռագրերով, ուր այն պատմվում է ոճն իմաստասերի կամ, երբեմն, Դիոգինես իմաստասերի մասին¹⁸: Համեմատության համար մեջ բերենք համապատասխան հատվածները.

ԻՄԱՍՏԱՍԵՐ Ի ՍԵՂԱՆ ԹԱԳԱՒՈՐԻ

Իմաստասեր մի կոչէին ի սեղան քազավորին ի ճաշակել: Եւ նա քազեցավ ընդ իշխանս: Եւ մատրոտակ մի ռսկի բւժակաւ մատուցին նմա գինի: Եւ նա եկաց յօտն և ասէ.

– Ով բարի քազաւոր, զգինիս ի փառս քո ըմպել. – և եհեղ զգինին յերկիր:

Եւ իշխանքն ծիծաղելով ասացին.

– Յիմարեցա՞ր, ով իմաստասեր:

Եւ նա ասէ.

«ՓԱՀԼՈՒՆ»

Այր մի գնաց ի տեղի մի, տարաւ իր հետ ի զինարքունսն ի տուն մեծատան, և լցին ռսկի գաւարն զգինի և առին ի Փէկլուն, քէ՛ «խմէլ»: Եւ առաւ զգաւարն ի ձեռն, շնորհակալեցաւ տանաբոլոն և ամենուն, և զգինին եհեղ ի գետինն:

Եւ ասացին. «Չի՞նջ առնես»:

Եւ ասէ.

– Ըսեց որ խմանեմ, որ

*— Դուք էր ծիծաղելոյ արժանի. զոս
յեղաւ յերկիր, քէ արբեալ էի՝ ինքն
զիս հեղոյք յերկիր:*

*զինին զիս տի հեղոյ, ես զմա
հեղեցի, մա զիմ երեսին ջարձ
տի վաքէք, ես զմա վաքեցի՝¹²⁰:*

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

Այժմ, ամփոփելով վերևում ասվածը, փորձենք ճշտել հայերեն թարգմանության ժամանակը: Բանի որ «Փահլուլի պատմության» հայերեն հնագույն ձևագիրն ընդօրինակված է 1432 թ., նշանակում է թարգմանությունն արվել է դեռևս մինչ այդ. գրույցի լեզուն միջին հայերենն է և հիշեցնում է XIII-XIV դդ. արված մյուս նման թարգմանությունների լեզուն: Հիմնվելով այս փաստերի վրա, թարգմանությունը կարելի է թվագրել մոտավորապես XIII դարից մինչև XV դ. առաջին քառորդն ընկած ժամանակահատվածով: Հայերեն հնագույն (Տյուրինգենի) ձևագրում առկա է ևս մի ուշագրավ համագամանք. այստեղ գրույցը կրում է «Պատմութիւն Փիր Փահլուլին» (ընդգծումը մերն է – Հ.Մ.) վերնագիրը¹²⁰: Մեկ այլ ձևագրում, որը Ա.Սրապյանը թվագրում է առնվազն XVII դարով¹²¹, գրույցը կոչվում է «Պատմութիւն թագաւորի միոյ, որ կոչի Պէիլու Տիւանայ» (ընդգծումը մերն է – Հ.Մ.)¹²²: Արդյո՞ք այս Փիր և Տիւանայ պարսկերեն բառերի առկայությունը պետք է համարել այն բանի ապացույց, որ հայերեն թարգմանությունն արված է պարսկերեն բնագրից՝ առայժմ դժվար է ասել, չնայած բացառված չէ: Այդ դեպքում Տյուրինգենի ձևագրում առկա «Գիտսաճ ի տաճիկ լեզու» արտահայտությունը պետք է հասկանալ որպես «թարգմանված պարսկերենից»: Այսպես թե այնպես, Բահլուլի կերպարը նախապես արաբական միջավայրի, գրականության և բանահյուսության ծնունդ է և հետո է միայն հայտնվել պարսկական գրական և բանահյուսական ավանդույթում, այդ իսկ պատճառով «Փահլուլի գրույցի» հայերեն թարգմանությունը հանդիսանում է արաբա-հայկական երե ոչ ուղղակի, ապա առնվազն միջնորդավորված կապերի արդյունք:

ولا زال سترى به دائما فسبحانه من حكيم عليم
ولا نى حول ولا قوة سوى بالاله العلى العظيم

طارك الاعراب ما اعرف ذا من ذا

ستر الله المتنان وجعل للروح غذا

لبناء بحرى بامان وشرابا نتغذا

وجعل الارض فراش والسماء سقفا مبني

انا مالى قياش وايش عليا منى

ولا زال سترى به دائما فسبحانه من حكيم عليم

نسبحان من عنما فضله علينا له الحمد والشكر قرض

يجود علينا باحسانه ويرزقنا من سماء وارض

الارض بساط الله وانا فى ملك الله

والمخلق عباد الله وانا من خلق الله

والارزاق على الله ناكل من رزق الله

وخصبى يلحقنى ونش غلبت امنى

انا مالى قياش وقلت لقلبي كفاك الجليل

تحولت بالفكر فى هل الى هو الله حسبي ونعم الوكيل

مدبر امرى ولا علم لى فهو اعطى المسامح

يا قلبي ثوب بالله انك لله راجع

وارض بقضاء الله

ماذا في علم الله فالتخيرة في الواقع
 تدبرك ما يسوؤش من تدبرك دعني
 انا مالي فقاش ويش عليا مني
 بتقدير مولاك كن راضيا ولا تنزع ابد من حرج
 جرت عادة الله في خلقه اذا ضاق امراتي بالفرج
 يا قلبي لا تهتم واتركهم الباطن
 فالمقدور محتم سوف ترى وتعاين
 سلم تسلم واعلم ان المقضى كائين
 من قوا قلبه عاش في الدنيا استهني
 انا مالي فقاش ويش عليا مني
 كد ليلت في كربة يكاد الرضيع لها ان يشيب
 فما اصبح الصبح حتى اتى نصر من الله وفتح قريب
 آيات الله تشرح نقرأ التشرح مالى
 ويحمد الله تفرح ويحق الفرح مالى
 يا قلبي امسي واصبح هم الدنيا سالى
 واقنع بالشي وبلاش من يقنع يستغنى
 انا مالي فقاش ويش عليا مني

است پس نابین عقلا او این شر که باور سید خدا از دست من صادر گرد است
 من چه قصیر کرده ام و اینکه میگوید من در در میگردم و میگوید بجهت آنکه
 اعتقاد او چنانست هر چه که موجود است باید چشم دیده شود اگر در در و موجود
 است کجاست که اولاً من نمیخواهم و اینکه میگوید از خلوص متاثر شده ام انهم محض
 دروغ است پس اینکه اعتقاد او است که جنس کفایت نمیکنند و میگویند
 نوع بشر از خاک آفریده شده است و تحقیق خاکند من اولاً با خاک
 رزده ام یقیناً دروغ میگوید باید با اعتقاد خودش متاثر نشویم و خلوص
 ایندلیز چو آب مسدود اولاً گفت و برفت بر آن چیز نکردند
 حکایت رزخا لم باخیفه نقلت که روزی ابوحنیفه ملعون در تبرکعت
 سواد جبران تقیهدنی پس سواد عمادون همیش در آینه از زن صا
 به محبت فاذان رسول خواسته گفت یا لام مسئله دارم که بجهت ندانم
 قلب من رنجور و شسته من بتنگ آمده است باید برضا خداوند عالمیان
 جواب مسند من بگوئی و مرا ازین غم و فکر خلاص فرما از ابوحنیفه گفت ای
 ضعیفه نمونی پرس از من خواهر بتجواب یا از من گفت یا لام
 بفرما که آیا سعادتمند در کجای فوت شد و او چه طور مرد بود گفت سعادتمند

حقانیت بهلول بالاام خلیفه

نفت که روز بهلول عامل دیوانه نما از یکدیگر میگذشت در شهر بغداد دید
که ابو خلیفه لعنت شدگان خود را در سر میگوید و در آتش درس این طلب
استلال حرکت که طایفه را فتنه میکند که تو نفی شیطان را در دوزخ با آتش
عذاب خواهد کرد این غلط محض است زیرا که شیطان با سیرت و از آتش خلق
شده است جنس بنی آدم از آنکه میگویند موسی و نوح و عیسی و آخر
نخواهد شد این هم غلط و لغو است بحکم اینکه هر چه میخورد باید بجوشد
و دیگر که فتن و کتمان رخصت چنان است که خیر از خدا و شر از نفس تو میزد
ناشیر شد این هم محض لغو است و دروغ زیرا که خیر و شر هر دو از خداوند عز
است جبر خدا چون بهلول این مخرجات و ماعربات را از او شنید
در از کرده از زمین پایه کلو خیر داشت چنان بدین نامبارک آن ملعون
از او لبزد و کفون از دهنش جاری شد که در آتش بهلول را گرفته و شکست
بزرگ خلیفه بر دین خلیفه بهلول گفت که دیوانه چرا پادشاه بنی عباس را
در جواب گفت چه کرده ام گفت چرا او بر از ده گفت که لاس خنزه ام بیک
خند زده است گفت چه طور بهلول گفت که او بش کرد آن می گفت که خیر و شر خدا

ن

«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՊՂՆՁԷ ՔԱՂԱՔԻՆ»

1. Հայկական պատմումը

«Պղնձն քաղաքի պատմությունը» պատկանում է այն զարմանալիորեն կենսունակ գրական հուշարձանների թվին, որոնք, ամենալայն ժողովրդականություն վայելելով միջնադարյան Հայաստանում, շարունակել են գրավել հայ ընթերցողի ուշադրությունն ընդհուպ մինչև XX դարի սկիզբը: Այդ են վկայում, մասնավորապես, «Պղնձն քաղաքի պատմության»՝ աշխարհի տարբեր գրապահոցներում հանգրվանած վեց տասնյակից ավելի ձեռագիր ընդօրինակությունները, որոնք թվագրվում են XIV-XIX դդ.¹, և մոտ երկու տասնյակ հրատարակությունները (XVIII- XX դդ.)²:

Պատմությունն ունի հետևյալ բովանդակությունը.

Շատ դարեր առաջ Սողոմոն Իմաստունը պղնձն կժերի մեջ է զնդանել առհնազանդ ղեկրին և կժերը կնրել իր կնիքով, որի կախարդական ուժի առջև անգոր են չար ոգիները: Այդ ժամանակից վեր, երբ որևէ մեկը ծովի հատակից բարձրացնում է այդ անոթներից մեկն ու բացում այն, բանտարկված ղեռ, բարձր աղաղակելով, դուրս է փախչում:

Լսելով այն մասին, որ նման պղնձն կժեր կարելի է ձեռք բերել հեռավոր ու առեղծվածային Պղնձն քաղաքի մոտ, խալիֆը մի «արշավախումբ» է ուղարկում այնտեղ: Մակայն չափազանց դժվար է ու փտանգալիոր Պղնձն քաղաք տանող ճանապարհը: «Արշավախումբն» առաջնորդում է մի իմաստուն ձերունի: Վերջապես ճամփորդները հասնում են Պղնձն քաղաքին, բայց պարզվում է, որ այն շրջապատված է անմաշեղի պարսպով և ոչ մի դարպաս չունի: Պարսպի վրայով անցնելու բոլոր փորձերը տրբերգական վախճան են ունենում, քանի որ քաղաքը կախարդված է: Վերջապես իմաստուն ձերունին քալիսմանի օգնությամբ կարողանում է խումբը ներս տանել քաղաք: Պղնձն քաղաքը գեղեցիկ է և չափազանց հարուստ, սակայն ոչ մի կենդանի շունչ չկա այնտեղ, բոլոր բնակիչները մեռած են, այդ թվում և քաղաքի չբնաղ տիրուհին: Մահի առջև անգոր է ամեն ինչ՝ քե՛ս՝ անսահման իշխանությունը, քե՛ր բոլոր գանձերը, քե՛ր գեղեցկությունը, երիտասարդությունն ու երջանկությունը: Ունայն է մարդկային կյանքը, ունայնություն

ունայնությունը...

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

Ինչպես տեսնում ենք, «Պղնձե քաղաքի պատմությունը» հիմնականում առգորված է աշխարհի ու մարդկային կյանքի ունայնության գաղափարով, բարոյախոսական-խրատական ոգով: Ակնհայտ է, որ հենց թվարկված հատկանիշներն են որոշիչ դեր կատարել արարական այս հեքիաթի՝ հայերեն բարգմանվելու հարցում, հնարավորություն տալով միջնադարյան հայ բարգմանչին ժամանակի հայ գրականությունը հարստացնելու աշխարհուրացության «քրիստոնեական» ոգով շնչող ևս մի երկով: Ինչպես ցույց արվեց վերևում «Փահլուլի պատմության» կապակցությամբ, աշխարհուրացության գաղափարը, խրատա-բարոյախոսական ոգին, հոռետեսական տրամադրությունը ոչ միայն խորք չեն, այլև բնորոշ են նաև արարական միջնադարյան գրականության մի շարք հուշարձանների, որտեղից էլ հենց, որպես քրիստոնեական միջնադարյան աշխարհընկալմանը համահեշյուն սանդղագործություններ, դրանք անփոփոխ կերպով «որդեգրվե» են ու շարունակել իրենց գոյությունը արդեն որպես քրիստոնեական «հոգեշահ» երկեր՝:

«Պղնձե քաղաքի պատմության» հայկական պատումի ուսումնասիրությանը զբաղվել են մի շարք բանասերներ, սակայն առ այսօր դրա հետ կապված որոշ խնդիրներ մնում են դեռևս չլուծված: Նշված խնդիրների լուծմանը մեծ չափով կարող էր նպաստել քննական բնագրի հրատարակությունը, որը, սակայն, դեռևս չի իրականացված՝:

«Պղնձե քաղաքի պատմության» վերաբերյալ առաջին բանասիրական դիտողություններն արվել են դեռևս XIX դ. վերջին, Ա.Տեկանցի⁵, այնուհետև Հ.Տաշյանի կողմից: Հ.Տաշյանը ենթադրար բարգմանությունը վերագրել է Առաքել Անեցուն կամ Շիրակավանցուն (XIII դ.), որն արաբերենից բարգմանել է «Աղէկախոս» կոչվող երազահանը: Հ.Տաշյանը միաժամանակ նշում է նաև, որ բարգմանությունն արված է «արաբական «Հազար ու մեկ գիշեր» վէպերին»⁶: Հարկ է նշել, որ բարգմանչի անձնավորության և բարգմանության ժամանակի հարցը տարակարծություններ են առաջացրել նաև

հետագա ուսումնասիրողների մեջ: Այսպես, քարգմանությունն Առաքել Անեցուն է վերագրել մահ Ղ.Հովհանյանը, հիմնվելով Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարանի № 88 ձեռագրում պահպանված հետևյալ հիշատակարանի վրա. «Պատմութիւն Պղնձէ քաղաքին, զոր քարքմանեալ է Առաքել վարդապետն ի տաճիկ լեզուէ ի Հայոց լեզուս» (թ. 251ա): Նրա կարծիքով ևս, ինչպես Հ.Տաշյանի, հիշյալ Առաքել վարդապետը նույն այն Առաքել Անեցին է, որ «յարարելնէ քարգմանած է մահս զԵրազահան» և որ «ի մախաշաւոյն զինքն լոկ Առաքել արեղայ կ'անուանէ»: Որպես իր ենթադրությունը հաստատող փաստ մա նշում է, որ միևնույն № 88 ձեռագրում է գտնվում մահ հիշյալ Երազահանի ընդօրինակությունը⁹:

Առաքել Անեցուն «Պղնձէ քաղաքի» քարգմանիչ են համարում մահ մի շարք այլ հետազոտողներ¹⁰:

Սակայն ուսումնասիրողներից ոմանք գտնում են, որ «Պղնձէ քաղաքը» քարգմանած Առաքել վարդապետին չի կարելի նույնացնել «Աղէկախօսը» քարգմանած Առաքել Անեցո հետ՝ համարելով նրանց տարբեր անձինք¹⁰:

Ն.Ալիևյանը գրում է, որ իրեն ծանոթ են «Պղնձէ քաղաքի պատմության» ավելի քան երեսուն ձեռագրեր, որոնք միաբերան հաստատում են, թե քարգմանությունը կատարված է արարերենից, սակայն դրանցից միայն մեկն է անվանում քարգմանչին՝ «Առաքել վարդապետ» (Վիեննայի Մխիթարյանց № 88 արդեն հիշատակված ձեռագիրը): Նրա եզրակացությունը հետևյալն է. «Թարգմանութիւնը հին է, հաւանօրէն 1250-1350 շրջանէն», սակայն քանի որ «30 ձեռագիրը լոած են քարգմանչին անունը», վերոհիշյալ միակ վկայությունը կորցնում է իր արժանահավատությունը¹¹:

Եղել են և այնպիսի հետազոտողներ, որ քարգմանությունը վերագրել են տաղասաց Գրիգորիս Աղթամարցուն¹²: Սակայն, ինչպես ցույց է տրվել հետագա ուսումնասիրություններում, Գրիգորիս Աղթամարցին միայն լուսավեղ է քարգմանության տեքստը՝ վերամշակելով կամ նոր կաֆաներով հարստացնելով այն¹³:

Այսպիսով, մնում է վերջնականապես պարզել, թե արդյո՞ք Առաքել Անեցին և Առաքել վարդապետը միևնույն անձն են, այլ կերպ ասած, ո՞վ է, ի վերջո, «Պղնձէ քաղաքի պատմության» քարգմանիչը:

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

Մեզ հասած չափազանց սուղ տեղեկությունների միակ աղբյուրը ձեռա-

քարգմանությունների մասին մեզ հասած տեղեկությունները սահմանափակվում են լոկ երկու աշխարհիկ բնույթի երկերով. դրանցից առաջինը մոտավորապես 1187թ. պարսկերենից Մխիթար Անեցու քարգմանած աստղագիտական երկն է Արեգակի և Լուսնի խավարումների մասին¹⁷, իսկ երկրորդը՝ վերոհիշյալ արաբական երագահանը, որը 1222 թ. քարգմանել է Առաքել Անեցին:

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

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

2. Ինչպես հավաստում է Ա.Լորանսին, Փարիզի Ազգային գրադարանում պահվող հինգ հայերեն ձեռագրերում առկա «Պղնձե քաղաքի պատմության», բոլոր հինգ ընդօրինակություններն էլ որպես քարգմանիչ անվանում են Յովհաննես Առաքել Շիրակվանցուն¹⁹. այսպիսով, Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարանի № 88 ձեռագիրը ամենևին էլ միակը չէ, որտեղ հիշատակվում է այդ անունը: Հետևաբար, Ն.Ալիմյանի կասկածը այդ վկայության ոչ արժանահավատ լինելու վերաբերյալ անհիմն է:

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

Այսպիսով, կարելի է եզրակացնել, որ Առաքել Անեցի-Շիրակվանեցին XIIIդ. առաջին կեսում արաբերենից հայերեն է քարգմանել առնվազն երկու աշխարհիկ երկ, այդպիսով իր լուսման ներդրելով արաբա-հայկական գրական կապերի աստարեզուս²⁰, և որ Անիում XI-XIII դդ. կատարված

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

«Պղնձե քաղաքի պատմության» կախաները մույնպես գրավել են մի շարք ուսումնասիրողների ուշադրությունը, իսկ Հ.Միմոնյանը առանձին ուսումնասիրության նյութ է դարձրել դրանք²¹:

Ինչպես արդեն ասվեց, Գրիգորիս Աղբամարցին XVI դարում «լուսածնե» է «Պղնձե քաղաքի պատմությունը». այդպիսով նա հիմք է դրել վերջինիս այսպես կոչված «գրիգորիսյան» խմբագրությանը: Ըստ այդմ պատմության նախկին՝ «չլուսածված» տարբերակը ուսումնասիրողների կողմից ստացել է «նախագրիգորիսյան» անվանումը: Բացի «գրիգորիսյան» և «նախագրիգորիսյան» խմբագրություններից, հայագիտությանը ներկայումս հայտնի է ևս մեկը՝ այսպես կոչված նախնական կամ համառոտ խմբագրությունը, որը գոյություն ունեցողներից հնագույնն է: Վերջինիս առայժմ հայտնի միակ օրինակը հայտնաբերվել է հրատարակվել է 1958 թ. Ն.Ալկինյանի կողմից²²: Ըստ Ն.Ալկինյանի նկարագրության, նրա գտած ձեռագիրը կրում է հետևյալ խորագիրը. *«Ձրուց եւ խաւսք առաջի քագատրացն եւ իշխանացն, գոր քարքմանեցին Դավիթ Կուրապաղատին ի հայ լեզու ի տաճիկ լիզվել»*: Հիմնվելով Դավիթ Կուրապաղատի անվան հիշատակության վրաստի վրա, Ն.Ալկինյանը քարգմանության այս խմբագրությունը թվագրում է X դարի վերջով: Բանի որ Կուրապաղատը «վախճանված է 1000, մարտ 31», Ալկինյանը գտնում է, որ քարգմանությունը կառարվել է հավանաբար 950-1000թթ. Տայոց մահանգում և որ քարգմանիչները «տայեցի ըլլալու են»²³: Նշելով, որ ձեռագիրը «չունի յիշատակարան, վասն զի վերջէն թուրքեր ինկած են. այս պատճառով ալ անյայտ են գրչին անունը, գրութեան տեղն ու ասարին», Ն.Ալկինյանն այն թվագրում է XIV դարով²⁴:

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

հայկական հնատիպ հրատարակություններից, իսկ համառոտոր՝ X դարում, նույն սկզբնաղբյուրից կամ Դավիթ Կուրապաղատի պատվերով «ի հայ լեզու» թարգմանվածի միջնորդությամբ»²⁴:

Ի դեպ, «Պղնձե քաղաքի պատմության» հայկական տարբերակը որպես բնագիր է ծառայել ոչ միայն վրացերեն, այլև հայատառ րուբրերեն թարգմանության համար, որ կատարել է, 1706թ., Նադոպ գառն Յովհաննէսը²⁵: Հայտնի է նաև պատմության վրացատառ հայերեն մի ընդօրինակություն, 1865թ., որը պահվում է Մատենադարանում²⁶:

Ուշագրավ է այն փաստը, որ Պղնձե քաղաքը հիշատակվում է նաև հայ միջնադարյան գրականության և բանահյուսության մի շարք հուշարձաններում, մասնավորապես «Աղեքսանդրի պատմությունում» և «Մասնա ծոեր» էպոսում: Այսպես, ըստ «Աղեքսանդրի պատմության» հայկական պատումի որոշ տարբերակների, Աղեքսանդրն այցելում է Պղնձե քաղաքի քազուհի Կանդակին²⁷: Ինչպես նկատում է ուսումնասիրողներից Հ.Սիմոնյանը, Կանդակնի պալատի և զարդերի նկարագրությունը «գարմանալի նմանություն են ցուցաբերում «Պղնձե քաղաքի մեռած քազուհու արդուզարդի և ասպարանքի պատկերների հետ, նշելով նաև, որ «ընդհանրությունները երկուստեք արտահայտվել են և համապատասխան կախաներում, որոնցում ընդհանուր է անգամ լեզվառճական ատաղծը, հանգևով հաճախ նման ձևակերպումների ու դարձվածների»²⁸: Մեկ այլ առիթով Հ.Սիմոնյանը գրում է. «...նմանությունների հետքեր կարելի է գտնել Պղնձե քաղաքի քազուհու, Աղեքսանդրի պատմության՝ Կանդակն-Քանդակինն տիրուհու և էպոսի՝ Խանդութ Խաթունի արքայանիստ քաղաքի, գահույթի և պարսպապատ պալատի նկարագրությունների մի շարք մանրամասների մեջ: Արդյոք այս ընդհանրությունների ակունքը Պղնձե քաղաքի պատմությունը չէ՞, որի հեռավոր արձագանքները միջնորդ օղակների միջոցով հասել են էպոսին»²⁹: Այսպիսով, Հ.Սիմոնյանը նման փաստերը դիտում է, մեր կարծիքով, իրավացիորեն, որպես «միջնադարյան գրույցների փոխներառվածությունների» օրինակ³⁰:

Հ.Սիմոնյանը նաև մատնանշում է, քե ինչպես XIV դ. Խաչատուր Կեչառեցու ձեռքով «Աղեքսանդրի պատմություն» է ներմուծվել Պղնձե քաղաք անվանումը՝ նույնացնելով այն այստեղ հիշատակվող Արեգ քաղաքի հետ³¹:

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

«Մրվանձայանցը («Դրոց ու բրոց», Նր.111) Վարազա դաշտի մեջ դնում է Պղնձն քաղաք, երևի ավերակի անուն: Անշուշա այս է վեպի մեջ հիշված Պղնձն քաղաքը, որի թագավորի աղջկան անունը է Սանասարը կամ իր եղբայրը: Մի պատումով, սակայն, Խանդութի հայրենիքն է Պղնձն քաղաքը»⁵⁵: Մեկ այլ առիթով, սակայն, Մ.Արեղյանն այլ կերպ է մեկնաբանում Պղնձն քաղաքի անվանությունն Լպտում. «Այս պատմությունը պարզապես ամպրոտայինն կռվի մի առասպել է: Ինչքան էլ Վանա մոտ ցույց էին տալիս Պղնձն քաղաքը, բայց դա մի վիսրական անուն է, որ և իր մեջ վառված աղջկանով դուրս է գալիս նաև այլ ազգերի վեպերի մեջ: Նրկինքն իբրև քաղաք պարսպով պատած և անդուն կամ պղնձի դնելով, շինած պղնձից կամ ուրիշ մետաղներից՝ հասուկ է շատ հին ժողովուրդների հասկացության: Այդտեղ վառված աղջիկը նույն ինքն արեգակն է, որ ծովային վիշապը հափշտակել է: Ակնունքն քն մատանի, իսկապես մատանու ակն, վիշապի բերանին, դա միևնույն «ակն ու արեգակ» աղջիկն է, որ և մի պատումով դարձել է «ճրագի պես վառվող ոսկի խնձոր»: Այդ՝ այդ ակն ու արեգակը գերի է վիշապի ձեռքին, ուստի և երկինքը մքնել է, կամ պատկերավոր խոսքով, աղջկա սարսափը սև ու մուրն է, սև վարագուրով ծածկված է: Գալիս է ծովային հրեղեն դիցազն Սանասարը, ազատում է վիշապի բերանից ակը և լուսավորում է քաղաքը, այսինքն՝ արեգակն երևում է»⁵⁶:

Նախքան հետագա դատողություններին անցնելը դիմենք Լպտին. վերջինիս որոշ պատումներում Պղնձն քաղաքը հանդես է գալիս որպես Քառանգ-ճյուղծամի հոր՝ Քաջանց թագավորի քաղաք: Այստեղ նկարագրվում է, քի ինչպես Սանասարը

... Էդ ժամանակ դարձավ, Էկավ քաղրի մոտ.

Զուրիկ Զարայինի սանձ օրորեց,

Մեկեն բռավ, անցավ ըզպղրնձն պարիսպ.

Իջավ, մտավ քաղրի մեջ:-

Չէ՞ Էդ քաղաք բաց դուռ չունեիր,

Տի բռներ, անցնեն զպարիսպ...»⁵⁷

Մ.Արեղյանի վերոհիշյալ մեկնաբանությունը՝ ամպրոտային առասպելի կապակցությամբ, անշուշտ համոզիչ է. Քաջանց թագավորի կերպարը կապված է քաջերի մասին ժողովրդական հավատալիքների հետ և գալիս է հնագույն ժամանակներից⁵⁸: Հատկանշական է և այն, որ այս կերպարը երևան է գալիս Լպտի հենց հնագույն՝ «Սանասար և Բաղդասար» ճյուղում:

Մակայն, այնուամենայնիվ, հարց է ծագում. ինչո՞վ է բացատրվում այս Պղնձե քաղաքի նմանությունը մյուս՝ արարական ավանդույթից եկող Պղնձե քաղաքին, որը ևս շրջապատված է պղնձե պարսպով, դուռ չունի և նույնպես զեղեցկուհի-թագուհի ունի իր ներսում փակված: Արդյո՞ք այդ նմանության պատճառը պետք է փնտրել նրանում, որ արարական Պղնձե քաղաքի առասպելը ևս իր նախնական վիճակով իրենից ներկայացրել է ամպրոպային առասպելի մի դրսևորում, թե՛, ընդհակառակն, այդ արարական ավանդույթից եկող Պղնձե քաղաքի նկարագրությունն է, որ նույնացվել է հայկական հիմ ամպրոպային առասպելի երկինք-պղնձե քաղաքի հետ: Իսկ, միգուցե, այս նմանությունը պատահակա՞ն բնույթ է կրում: Մեր կարծիքով, սոսկ պատահական նմանությամբ բացատրել այդքան մեծ նմանությունը, թերևս, ճիշտ չէր լինի: Էպոսի զանազան պատումների, քննությունը ցույց է տալիս, որ այն տարրերակներում, ուր Պղնձե քաղաքի փոխարեն հանդես է գալիս Չինճաչինա կամ Արգրում քաղաքը, չկա ոչ մի անդուռ պղնձե պարիսպ, որի վրայով ստիպված է ձիով թռչել-անցնել Սամասարը³⁷: Եվ, ընդհակառակն, Էպոսի Պղնձե քաղաքի նկարագիրը նման է արարական ավանդույթի Պղնձե քաղաքի նկարագրությանը «Սասնա ծռերի» հենց այն պատումում, ուր այդ քաղաքը հասկապես պղնձե է:

Պղնձե քաղաքի հիշատակության կամ նույնիսկ այն տեղայնացնելու փորձեր կարելի է գտնել նաև հայ մատենագրության մեջ, մասնավորապես Վարդան Արևելցու մոտ³⁸:

Պղնձե քաղաքը տարբեր առիթներով հիշատակվում է նաև Մայաթ-Նովայի (մոտ. 1722-1795) բանաստեղծություններում. այդ վկայում է, որ, ի թիվս նման այլ գրույցների, «Մայաթ-Նովան ծանոթ է եղել նաև այս գրուցավեպին...»³⁹:

Այսպիսով, հայկական ավանդույթում (բանավոր կամ գրավոր) Պղնձե քաղաք անվանումը «նկատի չունի պատմաաշխարհագրական կոնկրետ իրողություն», ինչպես իրավամբ նկատում է Հ.Սիմոնյանը⁴⁰: «Աղեքսանդրի պատմությունում» այն նույնացվում է մերթ Արեգ քաղաքի, մերթ Կանդակե քաղաքի ու նստավայրի հետ, Էպոսում՝ Քաչանց քաղաքի քաղաքի, մերթ էլ Վարազա դաշտում զամվող ինչ-որ ավերակների հետ և այլն: Ինչպես ցույց կարվի ստորև, արարական ավանդություն ևս դիտվում է նույն երևույթը: «Պղնձե քաղաքն» այստեղ ևս առասպելական, մտացածին մի քաղաք է, որը տարբեր աղբյուրներում տարբեր կերպ է տեղայնացվում:

2. «Պղնձե քաղաքի պատմության» արարներն բնագիրը

Արաբական «Պղնձե քաղաքի հեքիաթը» այժմ առավելապես հայտնի է որպես «1001 գիշեր» ժողովածուի բաղկացուցիչ սարքերից մեկը: Մակայն, ինչպես ցույց է տալիս արաբերեն բնագրի ուսումնասիրությունը, վերջինս այդ հեքիաթաշարի մեջ է ամփոփել միայն XV-XVI դդ., եզիպտոսում⁴⁶ հեքիաթաշարի նախնական խմբագրությունն արագողող ձեռագրերում այն բացակայում է: Դրանց բլին է պատկանում, օրինակ, XIV դ. երկրորդ կեսով բվագրվող այն արաբերեն ձեռագիրը, որից իր ֆրանսերեն թարգմանությունն է արել Ա.Գալլանը⁴⁷: Նախքան «1001 գիշերի» մեջ ընդգրկվելը հեքիաթը եղել է ինքնուրույն, առանձին երկ⁴⁸, որը գետնոված է եղել կամ առանձին ձեռագրերի, կամ խրատա-բարոյախոսական բնույթի ժողովածուների մեջ⁴⁹:

Ինչպես հայտնի է, «1001 գիշեր» ժողովածուի մեջ ընդգրկված հեքիաթները մասամբ արաբական ծագում ունեն, մասամբ էլ փոխ են առնված այլ ժողովուրդներից՝ հնդիկներից, պարսիկներից, հրեաներից, հույներից և այլն: «Պղնձե քաղաքի հեքիաթը» («حكاية مدينة النحاس») պատկանում է արաբական ծագում ունեցող հեքիաթների բլին: Ինչպես ցույց են տվել ուսումնասիրողները, այն ձևավորվել է աստիճանաբար, մաս առ մաս իր մեջ ներառելով զանազան նոր տարրեր, որոնք ավելացվել կամ միաձուլվել են Պղնձե քաղաքի մասին պատմող արաբական հիմնավորք լեգենդին:

Արաբական մատենագրության մեջ պղնձե քաղաքի մասին լեգենդի հնագույն իշխաաւկությունը պահպանվել է խալանա-արաբական պատմիչ Աբդ ալ-Մալիք իբն Հաբիբի (IX դ. առաջին կես) երկում⁵⁰: Նույն լեգենդի Աբդ ալ-Մալիք իբն Հաբիբի (IX դ. առաջին կես) երկում⁵¹: Նույն լեգենդի զանազան տարբերակները կարելի է գտնել նաև ադ-Դիմալարիի (մեռ. 895 թ.), Իբն ալ-Ֆակիհի (մեռ. 903 թ. հետո), առ-Տաբարիի (մեռ. 923 թ.), ալ-Մսա'ուդիի (մեռ. 956 թ.), Աբու Համիդ ալ-Անդալուսիի (մեռ. 1170 թ.), Ֆակուսի (մեռ. 1229 թ.), ալ-Կազվինիի (մեռ. 1283 թ.), ալ-Մուսթաուֆիի (մեռ. 1340 թ.), ալ-Բարուդիի (մեռ. 1403 թ.), Իբն Խալդունի (մեռ. 1406 թ.), ալ-Ռաֆայիի (XVI դ.) և մի շարք այլ հեղինակների աշխատություններում⁵²:

Այսպես, հնագույն Իբն Հաբիբի տարբերակում լեգենդն ունի հետևյալ տեսքը. Մուսա իբն Նուսայրի⁵³ մադրիդյան արշավանքի ժամանակ նրա զինվորներից մի բանիսը սպանվում են մետաձիգի պղնձե արծանի արծակած նետերից: Այնուհետև Մուսան պաշարում է մի պղնձե ամրոց,

սակայն պարզվում է, որ այն լի է շիններով, և Լմիթը հրաժարվում է այն գրավելու մտքից: Նույն արշավանքի ժամանակ Մուսան զանում է պղնձե սնդուկներ, որոնցում, ինչպես պարզվում է, Սողոմոն արքան բանասարկել էր շարքերին. սնդուկը բացելիս դրանք դուրս են նետվում և փախչում:

Ըստ աղ-Պինավարիի, Պղնձե քաղաքը կառուցել է Սողոմոն քաղափորը, իսկ Մուսա իբն Նուսայրը խալիֆ Աբդ ալ-Մալիք իբն Մարվանին⁴⁸ նամակ-հաշվեալություն է գրել իր արշավանքի և Պղնձե քաղաքի մասին⁴⁹: Ի դեպ, նույն՝ Մուսայի նամակ-հաշվեալության տեսքով է շարադրված և ալ-Ուվեյսիի մոտ անկա տարբերակը⁵⁰: Պղնձե քաղաքի մասին Մուսայի նամակի տեսքով և նրա անունից է պատմվում նաև Իբն ալ-Ֆակիհի երկում. ըստ այս տարբերակի Մուսան և նրա ուղեկիցները քաղաքի պարսպի դրսի կողմում հայանարևում են մի արարերեն արձանագրություն, ուր ասվում է հետևյալը. Սողոմոն արքայի հրամանով շինները պղնձից ձուլել են քաղաքի պարիսպը, ուր նա պահել է աշխարհի բոլոր զանձերը: Սակայն նույնիսկ հզոր և խմաստուն Սողոմոնն անմահ չի եղել. ամենագոր է միայն Ալլահը: Իսկ քաղաքի մոտ գտնվող լճից Մուսայի հրամանով սուգորդները հանում են մի կուժ, որը բացելիս դուրս է գալիս պղնձե նիզակով մի մարդ (Սողոմոնի բանտարկված շիններից մեկը) և թռչում-հեռանում: Լճի ափին կանգնած մեկ այլ շինն Մուսային և նրա ուղեկիցներին պատմում է, որ ալ-Խիթը մարգարեն լճի ափին մշտապես բարձրածայն աղոթում է ասածուն: Սակայն Իբն ալ-Ֆակիհը միաժամանակ գրում է նաև, որ Մաղրիբում *բա/սը* կոչվող առասպելական քարից քաղաք է կառուցել Ալեքսանդր Մակեդոնացին, փաստորեն նույնացնելով այդ քաղաքը Պղնձե քաղաքի հետ⁵¹:

Ակայակոչելով Իբն ալ-Ֆակիհին, Յակուտը և ալ-Կազվինին ևս քաղաքի կառուցումը վերագրում են Ալեքսանդրին, որն, իբր, այդտեղ է պահել իր զանձերը և «փր գիտության պտուղները», սակայն, միաժամանակ, մեջ են բերում և Սողոմոնի մասին պատմող արձանագրությունը, ինչպես և լճի մասին դրվագը⁵²:

Ըստ ալ-Բարուլիի, ասում են, թե Պղնձե քաղաքը կառուցել է Ալեքսանդրը, սակայն իրականում կառուցողը եղել է Սողոմոն արքան⁵³: Ալ-Անդալուսին կրկնում է նույնը, ինչ և ալ-Բարուլին⁵⁴:

Ալ-Մասուդին, չափազանց հակիրճ, գրում է, որ Աբդ ալ-Մալիք իբն Մարվան խալիֆի օրոք Մուսա իբն Նուսայրը զնացել և տեսել է Պղնձե քաղաքի բոլոր հրաշալիքները, որոնք նա նկարագրել է «բոլորին հայտնի գրքում»⁵⁵: Ուշագրավ է ատ-Տարաբիի մոտ անկա տարբերակը. այստեղ ևս Պղնձե

քյունների այն շարքը, ուր պատմվում է ինչ-որ տեղ հեռու արևմուտքում կամ հեռու արևելքում գտնվող քանդակի, աշտարակի, դղյակի կամ լեռան մասին»⁶²: Հիշեցնելով Հերկուլեսյան սյունների, ինչպես նաև պղնձե արձանների ու քաղաքների վերաբերյալ բազմաթիվ նկարագրությունների մասին, Վեներկը գրում է. «Այս ավանդություններում, որոնք կապված են Ալեքսանդրի մասին լեգենդների հետ, պղնձե արձանի և պղնձե քաղաքի մասին խոսվում է որպես արևմուտքի սահմանների նշանների: Գմբերներով և փայլատակող աշտարակներով քաղաքը մի վայր է, որը լի է ամեն տեսակ զանգներով, սակայն այդտեղ մահվան ապարանքն է: Տվյալ դեպքում մենք գործ ունենք առասպելական մի քաղաքի հետ, որը խորհրդանշում է ցամաքի վերջը և օվկանոսի սկիզբը»⁶³: Ա.Վեներկը նշված հավատալիքների արտահայտություններից մեկն է համարում, մասնավորապես, արաբական փիլիսոփայությունում առկա այն ուղղությունը, որն օվկիանոսը պատկերում է որպես մահաբեր ու չար: Այն կարող է սպանել, նրանից նեխահոտ է վշում, այն նշանակում է ցամաքի վերջը և խավարի ու սանդաղամետի սկիզբը»⁶⁴: Այդպիսով, «ծայր արևմուտքում գտնվող քաղաքը, որը հանդիսանում է Օվկիանոսի սահմանը, մահվան քաղաքն է՝ նրան բնորոշ են նույն այն գծերը, ինչ և օվկիանոսին: Եվ ինչպես և սանդաղամետը, այն ևս լի է զանգներով»⁶⁵: Ռ.Հեննիգը հաստատում է Ա.Վեներկի այս վարկածը մի շարք փաստերով և համաման օրինակներով⁶⁶: Այսպիսով, «...Պղնձե քաղաքի մասին պատմությունը, ըստ էության, իրենից ներկայացնում է առասպել օվկիանոսի մասին... Սակայն հեքիաթը այժմ ունեցած իր տեսքով, ինչպես, չի կարելի նույնացնել առասպելի հետ, որից այն արդեն շատ է հեռացել», - եզրակացնում է Մ.Գերհարդտը⁶⁷:

Պղնձի մոտիվից բացի, «Պղնձե քաղաքի հեքիաթում» շարունակ կրկնվում է ևս մի մոտիվ, այն է՝ այն բազմաթիվ տապանագրերն ու արձանագրությունները, որոնցում պատմվում է երբեմնի գոյություն ունեցած հզոր քաղաքների ու թագավորությունների, նրանց ունեցած անթիվ զանգերի ու գորբերի, կառուցած բերդերի ու քաղաքների մասին և որոնք, որպես կանոն, եզրափակվում են միևնույն խորհրդածությամբ. ո՞ր է այժմ այդ բոլորը»⁶⁸ այս աշխարհում ամեն ինչ անցողիկ է և սին, ոչ ոք և ոչինչ հավերժական չէ, հետևաբար մահկանացուն պետք է միշտ հիշի այդ մասին և մտածի նաև մյուս՝ անդրշիրմյան կյանքի մասին: Հարկ է նշել, որ այս մոտիվը, ինչպես ցույց են տվել ուսումնասիրողները, տարածված է եղել դեռևս արաբական մինչիսլամական պոեզիայում, իսկ ավելի ուշ, VIII-IX դդ., կազմավորվել է

որպես ինքնություն ժանր, որը ստացել է «գուեղիյաթ» անվանումը⁶⁹: Արաբների մոտ տարածում էր գտել նաև մի ավանդույթ, որի համաձայն ճարտարապետական կառույցների վրա արվում էին արձանագրություններ՝ Դուրանից կամ նշված ժանրի բանաստեղծություններից արված մեջբերումներով⁷⁰: Ուսումնասիրողներից Մ.Բ.Պիտարովսկին, մասնավորապես, անդրադառնալով Դուրանում հիշյալ մտախվի մի շարք դրսևորումներին (ուր խոսվում է անցյալում գոյություն ունեցած և կործանված մի շարք ժողովուրդների ու քաղաքների մասին, որոնք այստեղ ներկայացվում են որպես ամենագոր Ալլահի ուղարկած պատժի օրինակներ⁷¹), գրում է, որ նման ավանդությունները դեռևս մինչխալամական Արաբիայում ստացել էին որոշակի պատմա-փիլիսոփայական իմաստավորում և վկայակոչվում էին որպես ակնառու ապացույցներ այն բանի, թե ճակատագիրն ամենագոր է, իսկ երկրային բարօրությունը՝ անցավոր: Դրանով է նա բացատրում նման ավանդություններում գերիշխող «հոռետեսական ֆատալիզմը»՝ ոգին, նշելով նաև, որ նորաստեղծ իսլամը այնուհետև ամենագոր «ֆատում-ճակատագիրը» փոխարինել է ամենագոր Ալլահով⁷²: Վ.Վ.Լեբեդևի կարծիքով ևս, երկրային կյանքի անցավորության մասին հիշեցնող արձանագրությունների հաճախակի հիշատակումը բնորոշ է հարավ-արաբական ավանդույթին⁷³:

Նույն՝ հարավ-արաբական ավանդույթի ազդեցության արտահայտություններից է նաև վերոհիշյալ արձանագրություններում այլևայլ բազավորների կողքին Շադդադ իբն Ադ կամ Զուշ իբն Զան'ան իբն Շադդադ իբն Ադ բազավորի անվան հիշատակումը, բանի որ վերջինս «եմենյան բանա-հյուսության մեծ ժողովրդականություն վայելող հերոս է»⁷⁴. Նրա անվան հետ կապված, մասնավորապես, արաբական բանահյուսությունում և գրա-կանությունում լայն տարածում ունեցող լեգենդը այդ բազավորի պալատի մասին⁷⁵, որը նույնպես ընդգրկվել է «Պղնձե քաղաքի հեքիաթի» մեջ՝ որպես դրա բաղկացուցիչ մասերից մեկը:

Ընենելով «Պղնձե քաղաքի հեքիաթը», Վ.Վ.Լեբեդևը գալիս է այն եզրա-կացության, որ այդտեղ «միախուսվել են մի բանի սյուժեներ՝ Սողոմոն բազավորի (Սուլեյման իբն Դա'ուդի) կողմից պղնձե կժերի մեջ բանաված ջինների մասին պատմությունը, այդ կժերը ձեռք բերելու նպատակով խալիֆ Աբդ ալ-Մալիք իբն Մարվանի հրամանով կազմակերպված արշավի մասին պատմությունը, պալատի նկարագրությունը, որն ինչ-որ ժամանակ պատ-կանել է մի հզոր բազավորի. Սուլեյման իբն Դա'ուդի՝ ջինների դեմ մղած

պատերազմի պատմությունը և, վերջապես, բուն լեզենդը պղնձե քաղաքի մասին»⁷⁶: Այս սյուժեներից երեքը (լեզենդները պղնձե քաղաքի, Շաղդադ իբն 'Ադի պալատի և Սողոմոն արքայի հաշվեհարդարի մասին անհնազանդ ջիհնների հետ), ինչպես ցույց է տալիս ուսումնասիրողը, սերադրեն կապված են հարավ-արաբական բանահյուսական ավանդույթի հետ: Մասնավորապես, Սողոմոն արքայի կողմից պատժված ջիհնների մասին լեզենդը, Վ.Վ.Լեբեդևի ենթադրությամբ, «ծագել է Հարավային Արաբիայում՝ Սողոմոն քաղաքի մասին հրեական լեզենդների հիման վրա», բանի որ «ոչ հրեական, ոչ հյուսիս-արաբական աղբյուրներում... վկայված չէ», և արաբական գրականություն է փոխադրվել նմենյան ավանդողներ Բա'ր ալ-Ախարի (մեռ. 34/654թ.) և Վահբ իբն Մունաբբիի (մեռ. 114/732թ.) միջոցով, որոնք կապված էին, միաժամանակ, և՛ հրեական, և՛ հարավ-արաբական ավանդույթների հետ⁷⁷: Հարավ-արաբական ազդեցության այլ դրսևորումներից են «գաղափարական, կառուցվածքային և ոճական» առանձնահատկությունները՝ հեքիաթի տեքստի մեջ մեծ թվով արձանագրությունների ներմուծումը, պղնձե հեծյալների արձանների առկայությունը և այլն⁷⁸:

Այսպիսով, Վ.Վ.Լեբեդևը եզրակացնում է, որ «Պղնձե քաղաքի հեքիաթը» կազմավորվել է հարավ-արաբական հնագույն քաղաքակրթությունների արձագանքը հանդիսացող լեզենդների հիման վրա⁷⁹, որոնք յուրօրինակ մի հուշ են Եմենի, Օմանի, Հադրամաութի հիմնավորց, երբեմնի ծաղկուն քաղաքների կործանման մասին: Այդ է պատճառը, որ «Պղնձե քաղաքի հեքիաթը», ինչպես և մյուս նման հեքիաթները, տեղադրված են հռոմեական տրամադրությամբ, աշխարհի ու մարդկային կյանքի ունայնության գաղափարով, բարոյախոսական-խրատական ոգով⁸⁰:

Համանման կարծիք են արտահայտել և մի շարք այլ հետազոտողներ: Այսպես, Մ.Գոդֆրուա-Դըմոմբինը «Պղնձե քաղաքը» բնութաշար է որպես «մի իսկական սեմական պատմություն՝ կապված սողոմոնյան շարքի հետ», որը պիտի որ մեծ հնություն ունենա⁸¹: Կ.Ա.Բոյկոն ընդգծում է այն փաստը, որ մուսուլմանական Իսլամիայի վաղ շրջանի պատմությունն արտացոլող աղբյուրներում մեծ տեղ են զբաղում զանազան ֆանտաստիկ պատմություններ, «որոնցում ուժեղ են Հարավային Արաբիայի էպիկական ավանդույթների արձագանքները, լայնորեն օգտագործված են հարավ-արաբական մեծ ժողովրդականություն վայելող սյուժեներ, այդ թվում և լեզենդները Սողոմոն քաղաքի մասին...», ինչպես նաև Պղնձե քաղաքի լեզենդը և այլն⁸²: Նշված մոտիվները միահյուսվել են Տարիկ իբն Ձիյադի և Մուսա իբն Նուսայրի

շուկատների կողմից Իսպանիայի նվաճման մասին այն «կիսալեզենդար սյուժեներին», որոնք տարածված էին, VIII դ. առաջին կեսում, արաբ նվաճողների միջավայրում: Այս պատմությունների տիպաբանական կապը Հարավային Արաբիայի հիմնավոր ավանդույթների հետ ուսումնասիրողը բացատրում է այն հանգամանքով, որ հիշյալ նվաճողները պատկանում էին հարավ-արաբական կահաան ցեղախմբին⁸¹:

Հարկ է նշել, որ Պղնձե քաղաքը հանդես է գալիս նաև արաբական միջնադարյան գեղարվեստական գրականության զանազան հուշարձաններում: Դրանց թվին են պատկանում, օրինակ, ժողովրդական վեպերը, որոնց ամենասերտ կապը արաբական հնագույն առասպելների և ընդհանրապես բանահյուսության հետ իրավացիորեն ընդգծել են մի շարք հետազոտողներ⁸²: Այսպես, օրինակ, Պղնձե քաղաքին հանդիպում ենք «Միրաբ Ալի ազ-Ջիբակ» ժողովրդական վեպում, որի գլխավոր հերոսը սպանում է այդ քաղաքում ահ ու սարսափ տարածող առյուծի տեսքով չար ոգուն⁸³: Պղնձե քաղաքի նկարագրություններին կարելի է հանդիպել նաև «1001 գիշերի» մի շարք հեքիաթներում («Պղնձե քաղաքի» բուն հեքիաթից բացի), որանդ դրանք կրում են էպիգոդիկ բնույթ⁸⁴ և այլն: Իգուր չէ, որ հետազոտողներից մեկը Պղնձե քաղաքն անվանում է «հեքիաթային քաղաք, որ, արաբական բանահյուսության համաձայն, տեղի են ունենում ամենաաֆանտաստիկ իրադարձությունները»⁸⁵:

«Պղնձե քաղաքի հեքիաթը», ինչպես և արաբական բանահյուսության և «ժողովրդական» գրականության մեծ շատ այլ նմուշներ, արաբական միջավայրից բախանցել է նաև հրեական (ինչպես և կարաիմների ու սամարացիների) միջավայր⁸⁶: Վերևում արդեն հիշատակվեց «Պղնձե քաղաքի հեքիաթի» եբրայատառ արարերեն մի ձեռագրի մասին⁸⁷: Նրե այդ դեպքում խոսքը վերաբերում էր արարերեն տեքստի պարզապես եբրայական տառադարձությանը, ապա հայտնի են դեպքեր, երբ նշված հեքիաթը մեծավորարևելյան հրեաների միջավայրում ենթարկվել է վերամշակման: Այսպես, օրինակ, հրեական մի տարբերակում⁸⁸ հեքիաթի գլխավոր հերոսներից մեկի՝ Էմիր Մուսա իբն Նուսայրի փոխարեն հանդես է գալիս հրեական նշանավոր փիլիսոփա, բժիշկ և հասրակական գործիչ Մուսա իբն Մայմունը (Մուլսես Մայմունիդը, 1135-1204 թթ.)⁸⁹:

3. Հայկական և արաբական պատումների համեմատության արդյունքները

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

Պատումների համեմատության առաջին փորձն արել է Ա.Լ.որանսին, 1921թ.²²: Նա համառոտ կերպով, ընդհանուր գծերով ներկայացրել է այն արդյունքները, որ ստացել է Փարիզի Ազգային գրադարանի հինգ հայերեն ձեռագրերի²³ և արաբերեն բնագրի համեմատությունից²⁴: Ըստ Ա.Լ.որանսիի, համեմատության արդյունքները յոստատում են հայկական պատումի՝ արաբերենից բարգձմաված լինելու փաստը, քանի որ հայկական և արաբական պատումների նույնությունն ակնհայտ է. ինչպես դրվագները, այնպես էլ դրանց հերթականությունը երկու դեպքում էլ նույնն են: Նրա կարծիքով, այդ են վկայում նաև մի շարք այլ մամուլայիններ՝ որոշ համընկնող արտահայտություններ, որոնք կարելի է գտնել երկու պատումների միևնույն հատվածներում²⁵, զործող անձանց անունների տառադարձությունը, ինչպես նաև այն փաստը, որ բոլոր ձեռագրերն էլ որպես բարգձմանիչ անվանում են Յովհաննէս Առաքել Շիրակավանցուն:

Ա.Լ.որանսին մատնանշում է նաև մի շարք տարբերություններ, ինչպիսիք են, օրինակ, իսլամական բանաձևերի և Ալլահին բնորոշող մակդիրների բացակայությունը հայկական տարբերակում, ծովային աղջիկների մասին դրվագի բացակայությունը և, ընդհակառակն, Ալանացվոց երկրի մասին դրվագի առկայությունը, նկարագրությունների չորությունը՝ ի տարբերություն արաբական տարբերակի: Անդրադառնալով հայկական տարբերակի ողբերին (կաֆաներին), նա ընդգծում է դրանց՝ ազատ կերպով բարգձմաված լինելը: Նշելով, որ հայերեն ձեռագրերի բլում կան և՛ «զավառարարառով», և՛ զրաբարով գրված տարբերակներ, նա կանգ է առնում հատկապես դրանցից մեկի՝ № 309 ձեռագրի վրա, որը, նրա վկայությամբ, ամենից՝ ավելի է մոտենում արաբերեն բնագրին և շարադրված է զրաբարով: Նա գրում է, որ միայն այս ձեռագրում է, որ հիշվում են արաբերեն բնագրում առկա *Զուշ իրև Զանաանի* և *Արդեսասմեդի* անունները, պահպանվել են իսլամական բանաձևերի մնացորդներ, բացի այդ, առկա են մի քանի դրվագներ, որոնք բացակայում են մյուս հայերեն ձեռագրերում՝ Եգիպտոսի բազմաթիվ

միջամտության և Պղնձե քաղաք մեկնողների՝ Եգիպտոսում պարենավորվելու մասին, ինչպես և Տալիքի քաղման մասին⁹⁶:

Ա.Լորանսիի հաղորդած տեղեկություններն այս ձեռագրի մասին, անկասկած, չափազանց հետաքրքրական են. պետք է ենթադրել, որ այն ընդօրինակված է մի այնպիսի նախատիպից, որը դեռ չի հասցրել փոփոխությունների ու վերամշակումների ենթարկվել հայկական միջավայրում, հետևաբար ժամանակով մոտ 1 եղել Առաքել Անեցու քարգմանությանը⁹⁷: Ցավոք սրտի, նշված ձեռագրի անմատչելիությունը բույլ չի տալիս անմիջականորեն ծանոթանալ նրա հետ և ավելի կոնկրետ եզրակացություններ անել այդ մասին:

Լորանսին նաև առաջ է քաշում մի վարկած, ըստ որի Առաքելը կարող էր քարգմանած լինել որևէ շրջիկ հեթաբասացի մոտ եղած արաբերեն տեքստը, «որոնք, հրաշալի պատմություններ պատմելով, շրջում էին Արևելքի բոլոր իշխանատներով»⁹⁸:

Այժմ ավելի հանգամանորեն կանգ առնենք այն մի շարք կարևոր դիտողությունների վրա, որ Լորանսին անում է արաբական բնագրի հատուկ անունների վերաբրտադրության կապակցությամբ՝ հայերեն քարգմանություններում: Այսպես, նա իրավամբ նկատում է, որ հայերենում արաբական անունները կրճատված են: Ավելորդ չենք համարում մեջբերել նրա նշած համապատասխանությունների ցուցակը (տառադարձությունը բողոմում ենք այնպես, ինչպես նրա մոտ է).

Հայկական տարրերակ

Արդուլ-մեկիք

Տալիպ⁹⁹

Մուսէ

Ալագ

Արդեսմէդ

Քոշ որդի Գաղատ քաղավորի,

որդի Շատատ քաղավորի

Ամիրաք¹⁰⁰

Զմրուխա կամ Զմրութ

Կուռկուռ ծով

Արաբական տարրերակ

Արդ էլ-Մալեք բեն Մեովան

Տալեք բեն Մահլ

Մուսա բեն Նոսայր

Էլ-Ազիզ բեն Մարրա

Արդ էսամնդ էլ Մամուդի

Քուշ Ա'նաշ

Դամրիյաստ

Թադմուր դուսար Քուշի, դուստր

Քանաանի

Կերկեր

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

Երկու պատումները բաղդատելիս օգտագործել ենք հետևյալ արաբերեն բնագրերը՝ Մ.Հարիխտի հրատարակությունը¹⁰², «1001 գիշեր» Մանկա-Պետերբուրգյան ձեռագիրը¹⁰³, «1001 գիշեր» եգիպտական հրատարակությունը¹⁰⁴: Հայկական պատումի մասին հնարավորին չափ ամբողջական պատկերացում կազմելու համար օգտագործել ենք Ն.Ալիմյանի հրատարակած ձեռագրի տեքստը¹⁰⁵ (նախնական խմբագրություն), Տփլիսում լույս տեսած 1908 թ. հրատարակությունը¹⁰⁶ (նախագրիգորիսյան խմբագրություն) և Հ.Բյուրոյանի հրատարակած ձեռագիրը¹⁰⁷ (գրիգորիսյան խմբագրություն):

Ինչպես ցույց է տալիս երկու պատումների համեմատությունը, հայկական միջավայրում, արաբերենից թարգմանվելուց հետո, գրույցի տեքստը կրել է որոշ փոփոխություններ: Այսպես, գրույցի հայերեն բոլոր խմբագրություններն սկսվում են հետևյալ նախադասությամբ. «Կայր խալիֆա մի ի Պաղոտա քաղաք...»¹⁰⁸: Մինչդեռ արաբերեն բնագրում որպես խալիֆի նստավայր հիշատակվում է Դամասկոսը (دمشق الشام)¹⁰⁹, քանի որ խալիֆի դերում հանդես է գալիս Աբդ ալ-Մալիք իբն Մարվանը՝ Օմայյանների ղինաստիայից (685-705), որոնց օրոք Բաղդադը ոչ միայն դեռևս չէր դարձել խալիֆի նստավայրը, այլև դեռ չէր էլ հիմնվել¹¹⁰: Հետևաբար, նման ժամանակավրեպ հիշատակությունը արաբերեն բնագրից չէր կարող գալ. այն ավելացվել է հայկական միջավայրում, հավանաբար այն պատճառով, որ այն շրջանում, երբ կատարվել է հայերեն թարգմանությունը, խալիֆի նստավայրն արդեն տեղափոխվել էր Բաղդադ: Եթե հայկական միջավայրում կատարված՝ նշված փոփոխությունն արտացոլվել է հայկական բոլոր խմբագրություններում, ապա կան և այնպիսի օրինակներ, երբ նման անհամապատասխանությունները տեղ են գտել միայն հայկական խմբագրություններից որևէ մեկում: Նման օրինակներից է խալիֆի անվան

Ուշագրավ է մեկ այլ՝ մահմեդական սուրբ ալ-Խիդր մարգարեի մասին դրվագի առկայությունը հայերեն քարգմանությունում: Արաբական տարբերակում ալ-Խիդրը հանդես է գալիս որպես ալ-Քարբար ծովի ափին բնակվող սևամորթների մեջ իսլամ տարածող. նա ամեն ուրբաթ զիշեր լուսեղեն սյան տեսքով հայտնվում է ծովի մակերևույթին, քայլում ջրի երեսին և կոչ է անում սևամորթներին հավատալ Ալլահին ու Մուհամմադի մարգարեությանը¹¹⁸: Հայկական տարբերակում ալ-Խիդրի անունը հանված է, բայց մնացածը թողնված է նույնը. պարզապես Ալլահի փոխարեն լուսեղեն մարդը կոչ է անում հավատալ միակ Աստծուն¹¹⁹: Հետաքրքիր է, որ այս դրվագը ևս տարբերություններ է հանդես բերում հայերեն նախնական և մյուս խմբագրություններում. այսպես, նախնականում ուրբաթ օրվա մասին հիշատակությունը հանված է, իսկ լուսեղեն մարդու քարոզը բաղկացած է ընդամենը մի բանի սողից, մինչդեռ մյուս երկու խմբագրություններում ուրբաթ օրը հիշատակվում է, իսկ քարոզը բավական երկարաշունչ է¹²⁰: Ինչպես հայտնի է, ուրբաթօրյա աղոթքը¹²¹ մահմեդականների համար ունի նույն նշանակությունը, ինչ կիրակօրյա պատարագը քրիստոնյաների համար, այդ պատճառով զարմանալի է, որ հայերեն տեքստում այնուամենայնիվ պահպանվել է ակնհայտորեն իսլամական այս հիշատակությունը:

Պետք է նշել, որ տարակուսանքի առիթ է տալիս Մոդոմոնի երկու վեզիրների՝ Դեմետիսի և Քարիմատիների անունների առկայությունը հայերեն նախնական խմբագրությունում և միայն մի վեզիրի՝ Ամիրաթի անվան հիշատակությունը մյուս երկու խմբագրություններում: Արաբերեն բնագրի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ բոլոր տարբերակներում այստեղ հանդես են գալիս երկու վեզիրներ՝ աղ-Դամրիյատ և Ասաֆ իբն Քարալսիա անուններով¹²², մինչդեռ Քարիմատին կամ Ամիրաթ անուններով վեզիրներ ընդհանրապես չկան: Երևի հայկական Ամիրաթ ձևը կարելի է բացատրել Դամրիյատի աղավաղումով, ինչպես այդ առաջարկում է Լորանսին, քանի որ այդ երկու կերպարները միանգամայն նույնական են քն՝ հայկական, քն՝ արաբական պատումներում, ապա նույնը չի կարելի ասել Քարիմատին-Ասաֆ իբն Քարալսիա անհամապատասխանության մասին: Մնում է հուսալ, որ այստեղ, վերջապես, կարող է պարզություն մտցնել արաբերեն տեքստի բնական բնագիրը, որը, ցավոք, դեռ հրապարակի վրա չկա:

Ուշագրավ է նաև հայերեն նախնական խմբագրության ավարտը. այստեղ նկարագրվում է, թե ինչպես խալիֆը, տարված աշխարհորացության

գաղափարով, իր գանձերը բաժանում է աղքատներին, գերիներին և բանտարկյալներին ազատություն շնորհում, իր փոխարեն «այս խալիֆայ»¹²³։ Նախագրի-
ղմում, յոթ տարի անցկացնում աղոթելով և ապա մեռնում¹²⁴։ Նախագրի-
գործիսյան և գրիգորիսյան խմբագրություններում խալիֆի օրինակին է
հետևում մահ Ամիր Մուսեն¹²⁴։ Արաբներն քնագրում այս դրվագը առավել
ուշագրավ է, քանի որ այստեղ խալիֆը միայն բաժանում է ունեցվածքը,
մինչդեռ Ամիր Մուսան ապաշխարում է, իր իշխանությունը հանձնում
է, որպես, իսկ ինքը մեկնում էրուսաղեմ, ուր և վախճանվում է¹²⁵։ Ակնհայտ է,
որ էրուսաղեմի մասին հիշատակությունը արաբներն տեքստի մեջ է մտցվել
XIII դարից հետո միայն, այսինքն՝ այն ժամանակվանից հետո, երբ գրույցը
թարգմանվել է հայերեն, քանի որ հայկական խմբագրություններից և ոչ
մեկում էրուսաղեմի մասին չի խոսվում։ Տե՛ս հայերեն թարգմանության
ավելի ևս կշեռվել՝ ցույց տալու համար, քե՛ն ինչպես մահմեդական խալիֆը
կամ էմիրը հավատափոխ են լինում, ընդունելով քրիստոնեության
առավելությունը։ Իսկ ինչո՞ւ կարելի է րացադել էրուսաղեմի
հիշատակությունը մահմեդական-արաբական տեքստում։ Դրա պատճառն
այն է, որ մահմեդական ավանդույթում ևս էրուսաղեմը համարվում է սուրբ
քաղաք՝ որպես հին մարգարեների և սրբերի քաղաք, ինչպես մահ
Մուհամմադի մի՛րաջի տեղի ունենալու վայր (ըստ Դուրանի)։ Բացի այդ,
մահմեդականները հավատում են, որ էրուսաղեմն է լինելու Ահեղ
Դատաստանի «քառերաբեմը»¹²⁶։

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

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

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

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

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

բողնում և բննում միայն ողբերը:

բ) ՄՀարիխտի հրատարակությունում կա 13 չափածո հատված, որոնք բոլորն էլ գուհիյաթ ժանրի են:

գ) Եզիպտական հրատարակությունում կա նույնպես 13 չափածո հատված, որոնցից 10-ն են ողբեր, իսկ մնացած երեքը նույն երկառղանի ընդմիջարկություններն են, ինչ և սանկտ-սկտեբբուրգյան ձեռագրում եղածները:

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

1. *Ոչ ով չունի իշխանություն*

2. *Առաջ գեղեցիկ կուսայ*

3. *Գնաց ժամանակ սոցա*

4. *Ո՞ր են տերքն եւ ծառայքն*

5. *Ո՞ր են իրենց տերքն*

6. *Էկեք արմացք տեսեք*

(այս կաֆաները ասում է Ամիր Մուսան)

7. Անգին ու աննման գոհար

8. Երբառ մն տվի ես քեզ

9. Առդ գրեզ, աղվոր քաղաք (այս կաֆան հայտնի չէ ով է ասում)

10. Առդ տամ հազար բերան (այս կաֆան խալիֆն է ասում):

Նախագրիգորիայան խմբագրության հավելյալ կաֆաները հետևյալներն են.

1. Պարիսպ ես դու աննման

2. Անգին աննման գոհար

3. Եղբարք սիրելիք որ կայք

4. Ինչ մարդ որ այլ գայս լենսնու

5. Գէրի Աղամայ որդի,

է՛ր դառիս գամէն հետ մեղաց (այս կաֆաներն ասում է Ամիր

6. Այ իմ պատուական դըշխոյ

Մուսան)

7. Աստուծո՞րիս այս բարիքն

8. Ըզբարոզն գոր դու գրեցեր...

9. Ձխրաւան գոր տուի ես քեզ

10. Քեզ փառք արարիչ Աստծուամ

11. Աստուամ արարիչ բարի

12. Առդ տամ հազար բերան (այս կաֆան խալիֆն է ասում):

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ նախագրիգորիայան խմբագրությունում առկա են նախնական խմբագրությունից եկող ընդամենը 3 հավելյալ կաֆա (Անգին աննման գոհար, Ձխրաւան գոր տուի ես քեզ, Առդ տամ հազար բերան), իսկ մնացյալները նոր են, ընդ որում դրանցից մեկի հեղինակը հայտնի է՝ Հովսէփ Աղբամարցի (Գէրի Աղամայ որդի...):

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

Ամփոփելով ասվածը, կարող ենք եզրակացնել, որ «Պղնձե քաղաքի պատմության» արաբերեն բնագրում եղած համեմատաբար փոքր թիվ կազմող՝ մոտ մեկ տասնյակ կաֆաներին հայկական միջավայրում

ավերացվել են բազմաթիվ նոր կաֆաներ, ընդ որում նման հավելումներ կատարվել են դեռևս նախնական խմբագրությունում: Այսպիսով, հաստատվում է Հ.Սիմոնյանի հետևյալ վարկածը. «Ըստացավ չէ, որ նրանում (իմա՝ նախնական խմբագրությունում – Մ.Հ.) անկա 24 կաֆաների մի մասը հայ հեղինակների կողմից բնագրի բարձրանությունը զուգահեռ կամ նրանից անմիջապես հետո մացված նոր կաֆաներ լինեն»¹²⁹:

**«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ԱԲԴԼ ԴԱՅԱՐ ՄԱՆԿԱՆ ԵՎ
ԾԵՄԻԼԱՅ ԱՂԶԿԱՆ,
ՈՐՔ ԱՌԻՆ ԶԻՐԱՐ»**

«Աբղլ Շաֆարի և Դեմիլայի» պատմությունն առանձնակի տեղ է գրավում մեր քննության առարկա գրույցների շարքում: Ի հակադրություն «Պղնձե քաղաքի» և «Փափուլի» պատմությունների, որոնք, ինչպես արդեն նշվել է, ամբողջովին ներծծված են աշխարհիկ կյանքի ունայնության և մերժման գաղափարով, խրատա-ուսուցողական և կրոնական ոգով, այս գրույցն աչքի է ընկնում «իր/կենսական գորել շեշտերով, աշխարհիկ անբարոյց ոգով, ... սիրո բացահայտ և անվարան փառաբանումով...»¹:

Զրույցն ունի հետևյալ բովանդակությունը.

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

մասին, որոնք նա համարում է «ուղղակի կամ միջնորդաբար արաբերենէ բարգմանուած գրույցներ», նա գրում է. «Այս Զրույցներու շարքէն են նաեւ Աբդը-Շահարի, Փիք Փահլուի պատմութիւնները, որոնք պահուած են տաղարաններու մէջ»⁹: Իսկ բարգմանության ժամանակի մասին Ն.Ալիյանան ամուր է հետևյալ բուուցիկ դիաուդուրյունը, նույնպես խոսելով Պղնձե քաղաքի պատմության բարգմանության մասին. «Թարգմանութիւնը հին է, հաւանօրէն 1250-1350 շրջանէն, երբ ծաղկեցան Ֆրիկ եւ Յովհաննէս եւ Կոստանդին Երզնկացիք եւ բարգմանուեցան Ֆարմանի Ասմանի, Փահլու քազաուրի, Ադրաս քազաուրի եւ Աբդը Շահարի եւ Շնմիլայի պատմութիւնները»¹⁰: Այսպիսով, նա բարգմանության ժամանակը համարում է XIII-XIV դդ.:

Հ.Սիմոնյանը «Աբդը Շահարի եւ Շնմիլայի» գրույցի՝ արաբերենից բարգմանված լինելու ապացույց է համարում այն հանգամանքը, որ վերջինիս՝ Վիեննայի Մխիթարյանց վերոհիշյալ ձեռագրում առկա ընդօրինակւոյրյունը կրում է հետևյալ խորագիրը. «Յաուաջին քազաուրացն է. Աբդը Շահարին եւ Շնմիլային պատմութիւն», որը, նրա կարծիքով, «ոչ պատահակոնորեն», մասամբ կրկնում է Ն.Ալիյանի հայտնաբերած (Հումի Հայոց Հյուրանոցի № 33/24 ձեռագրում առկա) հետևյալ խորագիրը. «Զրուց եւ խաւսք աուաջի քազաուրացն եւ իշխանացն, գոր քաքքմանեցին Դաւիթ Կուրապաղատին ի հայ լեզու ի տաճիկ լիզվէ»: Ըստ Հ.Սիմոնյանի, «Այս խորագիրը փաստօրեն նույն շարքի մեջ է գետեղում բոլոր այս գրույցները՝ իբրեւ գրական նույն միջավայրի եւ բարգմանական միաժամանակյա ընթացքի արտադրանք»¹⁰: Հ.Սիմոնյանը իրավացիորեն նկատում է նաև, որ գրույցը չափազանց նման է հատկապես «1001 գիշերի» հեքիաքներին:

Զրույցի արաբերեն բնագիրը, սակայն, առ այսօր մնում է անհայտ, ինչպես եւ վերջինիս գուգահեռները որեւէ այլ լեզվով: Հարկ է նշել, որ «Աբդը Շահարի եւ Շնմիլայի պատմության» բնագիրը բացակայում է արաբական, պարսկական եւ մի շարք այլ արևելյան աուավէ կամ պակաս հայաւնի հեքիաքների ժողովածուներում (ձեռագիրք եւ աուագիրք): Նշանակում է, այս պատմությունն ակնհայտօրեն չի պատկանում հանրահայտ եւ մեծ աւարածում գաւած հեքիաքների թվին: Պետք է ենթադրել, որ այն կամ շարունակում է «քարնված» մնալ որեւէ ձեռագիր ժողովածուում¹¹, որը դուրս է մնացել արևելագետների ուշադրությունից, կամ էլ, քերտ, պարգապես մեզ չի հասել: Վերջին դեպքում, երեւի, իհարկեւ, այդ ենթադրությունը հաստատվի,

հայերեն քարգմանությունը կարող է ձեռք բերել որոշակի արժեք՝ բնագրին փոխարինելու իմաստով: Հարկ է նշել, որ նման օրինակներ հայանի են արաբագիտությանը: Այսպես, Ս.Պետերբուրգի Մ.Ե.Սալտիկով-Շչեդրինի անվան Պետ.Հանրային գրադարանում պահվում են մի ամբողջ շարք արաբական հեքիաթների և բանասիրության այլ նմուշների ձեռագրեր՝ գրի առնված երբայատառ արաբերենով, որոնց արաբերեն բնագրերն առ այսօր անհայտ են գիտությանը¹²:

Այնուամենայնիվ, «Արդյ Ճաֆարի և Ճեմիլայի պատմության» հայերեն քարգմանության լեզվական որոշ իրողություններ խոսում են հոգուտ վերջինիս՝ ավելի հավանական է, հենց արաբերենից կատարված լինելու արկածի: Այսպես, գրույցի տեքստում առկա են մոտ երկու տասնյակ արաբերեն բառեր.

կաֆայ –	قافية «բանաստեղծության տեսակ»
ալանի –	علني «բացահայտ կերպով»
խապար –	خير «զուր, տեղեկություն»
դարաճ, տարաճ –	درجۃ، درج «սանդղուղ, աստիճան»
դարիպ –	غريب «պանդուխտ, օտարական»
մէլլ ¹³ –	حیل «համակրանք, ձգտում, ցանկություն»
մուրաա –	مراد «ցանկություն, նպատակ»
ամիր –	امير «տեր, իշխան»
դումաշ –	قماش «քնտիր կերպաս»
կապայ –	قبا «զգեստ, պարեզոտ»
հարամի –	حرامی «ապագակ, զուր»
ռզակ –	ارزاق، رزق «ունեցվածք, ապրուստ»
մալ –	مال «հարստություն, դրամ»
սնդուկ –	صندوق «սնդուկ»
խազնա –	خزينة «զանձ, հարստություն, զանձարան»
դաֆաս –	قفس «վանդակ»
ահվալ –	احوال «վիճակ, դրություն»

Հանդիպում են և հատուկեմո թուրքերեն բառեր՝ շիսար, փայ, պաղչայ, խարոմ, բուլֆար, մինչդեռ պարսկերեն բառեր թուրքովին չկան:

Թեև վերոհիշյալ արաբերեն բառերը, սովորական լինելով միջին հայերենի համար ընդհանրապես, չեն կարող դիտվել որպես արաբերենից քարգմանված լինելու անվերապահ ապացույցներ, այնուամենայնիվ, պարսկերեն բառերի բացակայությունը ցույց է տալիս, որ հայերեն

քաղաքացիական բնագիրը հազիվ թե սրահներին եղած լինի:

Արաբական են մահ հերոսների անունները՝ Աբդու Ղաֆար — عبد الجعفر
Հեմիլայ — حميل، որ նույնպես կարող է գրույցի՝ արաբական միջավայրի
ծնունդ լինելու վկայություն լինել, ինչպես և Պաղտատ — بغداد քաղաքի
հիշատակությունը:

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

Անվտոնիւթով կատարված ուսումնասիրության արդյունքները, կարելի է անել հետևյալ եզրակացությունները.

1. Միջնադարյան Հայաստանում արարերենից հայերեն են թարգմանվել, ի թիվս այլ երկերի, նաև գեղարվեստական արձակի հետևյալ նմուշները՝ «Պատմութիւն վասն մանկանն և աղջկանն», «Պատմութիւն յաղագս Փահլուլ թագաւորին», «Պատմութիւն Պղնձե թաղաքին», հնարավոր է, նաև «Պատմութիւն Աբղլ Շահաթ մանկան և Շեմիլայ աղջկան, որք առին զիրար»։ Հատկանշական է այն հանգամանքը, որ այս թարգմանությունները կատարվել են X-XV դդ., երբ հայ գրականությունը աշխարհականացման գործընթաց էր ապրում։

2. Առ այսօր հայագիտության մեջ արարերենից թարգմանված բոլոր գրույցները վերագրվել են հիմնականում «1001 գիշեր» հեքիաթաշարին։ Սակայն արարերեն բնագրերի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ դրանք բոլորն էլ հայերեն են թարգմանվել որպես առանձին, ինքնակա ստեղծագործություններ, որոնցից միայն մեկը՝ «Պղնձե թաղաքի պատմություն» է հետագայում XV-XVI դդ., ընդգրկվել «1001 գիշերի» մեջ, մինչդեռ մյուսները շարունակել են իրենց «անկախ» գոյությունը։

3. Արարերեն բնագրերի ուսումնասիրությունից պարզվում է, նաև, որ դրանք, ամենայն հավանականությամբ, մեծ մասամբ *մահմեդական*-արաբական միջավայրից են մուտք գործել հայկական, երբեմն պահպանելով նույնիսկ որոշ ակնհայտորեն իսլամական իրողություններ ու վերապրուկներ։ Այդ կարելի է բացատրել, մասնավորապես, նրանով, որ աշխարհադարձության, աստծո և ճակատագրի ամենագործության, մարդկաշին կյանքի սին և ունայն լինելու մասին գաղափարները, բնորոշ լինելով միջնադարյան կենսափիլիսոփայությանն ընդհանրապես, տարածված են եղել նաև իսլամական գրականություններում, այդ թվում և արաբական։ Միջնադարյան հայ թարգմանիչներն ընտրել են հիմնականում նման «քրիստոնեական» ոգով շնչող, խրատա-բարոյախոսական բնույթի երկեր, ինչպիսիք են «Պղնձե թաղաքի» և «Փահլուլ թագավորի» պատմությունները։ Սակայն «Աբղլ Շահաթի և Շեմիլայի պատմություն», օրինակ, վկայում է այն մասին, որ թարգմանվել են նաև զուտ հեքիաթային ժանրի, մասնա-վորապես սիրային, պատմություններ, որոնցում իսպառ բացակայում է կրոնա-խրատական ոգին։ Նշված երկու տիպի երկերի միջև միջանկյալ դիրք է զբաղում «Մանկան և աղջկա պատմությունը», ուր հետաքրքրաշարժ հեքիաթային սյուժեի մեջ է ներմուծված «ուսուցողական մաս»՝ կրոնական և այլ բնույթի հարց-հանելուկներ իրենց պատասխաններով։

Ծանոթագրություններ նախաբանի

1. Զարպիհանյան Գ. Մատենադարան հայկական քարգմանորենց նախնեաց (դար Դ-ԺԳ). Վենետիկ, 1889: Адонц Н. Дионисий Фракийский и армянские толкователи. Петроград, 1915. Մանանդեան Յ. Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, քննական ուսումնասիրություն. Վիեննա, 1928: Մուրադյան Ա. Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում. Երևան, 1971: Չուգասզյան Բ. Հայ-իրանական գրական առնչություններ (V-XVIII դդ.). Երևան, 1963: Խրատըր Նուշիրուանի, աշխ. Բ.Լ. Չուգասզյանի. Երևան, 1966: Мурадян П. Армяно-грузинские литературные взаимоотношения в XVIII в, Ереван, 1966. Տեր-Պետրոսյան Լ. Հայ հին քարգմանական գրականություն. Երևան, 1984: Тер-Петросян Л.А. Сиро-армянские литературные связи в IV-V вв., автореф. дисс. на соиск. уч. ст. доктора филолог. наук. Л., 1986. Տեր-Պետրոսեան Լ.Յ. Ասորիների դիրք հայկական Կիլիկիոյ մշակութային կեանքում ԺԲ-ԺԳ դդ. Վենետիկ, 1989:

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

3. Ալիշան Ղ. Արուսիկ Հայ. Պատմություն եկեղեցեաց և վանորդից Եզիպտոսի. Վենետիկ, 1895: Թորգոմ Արքեպիսկոպոս. Հայերէն արձանագրութիւններ Վերին Եզիպտոսի Ղպտի վանքի մը մէջ. – «Տարե», Հալէպ, 1927, էջ 189-200: Սաալանեանց Տ. Պատմություն Երուսաղեմի. հ.1, Երուսաղեմ, 1931, էջ 209-672: Սիւրմէան Ա. Պատմություն Հալէպի ազգային գերեզմանատանց և արձանագիր հայերէն տապանաքարերու. Հալէպ, 1935: Նույնի՝ Պատմություն Հալէպի հայոց. հ. Ա, Հալէպ, 1940, էջ 982-988, հ. Բ, Պէյրոս, 1946; հ.Գ, [Փարիզ, ա.թ.]: Ալպոյաճեան Ա. Պատմություն հայ

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

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

7. Հացունի Վ. Պատմությունն էին հայ տարազին. Վենետիկ, 1924, էջ 174-211:

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

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

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

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

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

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

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

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

15. Նույն տեղում:

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

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

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

19. Тер-Гевондян А.Н. Армения и Арабский халифат, с. 265-267. Տես նաև Սկրաչյան Հ.Ն. Գրիգոր Նարեկացու «Մատեն ողբերգութեան» պոեմի արարներն քաղվածությունը. - «Էջմիածին», 1995, № 1, էջ 99-102:

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

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

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

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

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

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

24. Արևշատյան Ս. Հովհ. Երզնկացու իմաստասիրական անհայտ աշխատությունը. ԲՍ, 1958, № 4, էջ 297-315: Պարսումեան-Տատոյան Ս. Յովաննէս Պլուզ Երզնկացի 'ի Տաճկաց իմաստասիրաց Գրոց Քաղեալ Բանք' ին Աղբիւրը՝ «Դասա'էլ Իխուան Ալ-Սաֆա». – ՀՀՀ, հ. 2, 1977-1978, էջ 51-70: Նույնի՝ ԺԳ դարու յուրահատուկ երևույթ հայ-արարական մշակութային հարաբերության մեջ. – ԲԵՀ, 1990, № 2, էջ 99-114:

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

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

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

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

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

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

ի քիս այլ զքրերի, նաև «Լասն ձիոյ պայքարնման» կոչվող մի անասնա-
բուժական ձեռնարկ, որը, ցավոք, մեզ չի հասել: Տես «Բազմավեպ», 1867,
էջ 354, ծան. 1: Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ զրատմոյ, էջ 22:

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

32. Գիրք Վաստակոց. Թարգմանությիւն նախնեաց յարարացի լեզուի,
(հրատ. Ղ.Ալիշանի). Վենետիկ, 1877: Անասյան, Մատենագիտություն, հ. Ա,
էջ 832-845:

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

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

35. Բժշկարանն արարերեն է թարգմանվել, ինչպես ենթադրվում է, 1298 թ.:
Արարերեն թարգմանության ձեռագրում առկա հիշատակարանի համա-
ձայն, թարգմանությունը կատարվել է եգիպտական էմիր Հուսամ ադ-Դին
Լաջինի համծնարարությամբ. վերջինս հայերեն բժշկարանը ավարտել էր
հայոց թագավորի զանձապահարանից, Տիբրի ճակատամարտից հետո:
Թարգմանությունը կատարվել է, ի դեպ, հայ գերիների օգնությամբ: Տես
Չուգասզյան Բ., Տեր-Ղևոնդյան Ա. «Բժշկարան ձիոյ» երկի նորահայտ
արարերեն թարգմանությունը, էջ 64-66: «Բժշկարանի» մասին տես նաև
Սկրտչյան Հ.Ն. Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ձիոյ եւ առհասարակ զրատու-
նոյ» երկի արարական աղբյուրները. «Ժրան-Նամէ», 1997, № 2-3, էջ 18-23:

36. «Գիրք Վաստակոցի» հայերեն թարգմանությունը համեմատելով
հունարեն բնագրի հետ, Ղ.Ալիշանը եկել է այն եզրակացության, որ
թարգմանությունը հունարենից չի կատարված, այլ, «առանց երկրաչյու-
թեան», արարերենից: Մակայն քե հատկապես ոչին է այդ արարերեն
բնագիրը, մինչև վերջերս մնում էր չպարզված: Արարերեն բնագրի խնդրի
մասին ավելի համզամանորեն տես Սկրտչյան Հ.Ն., «Գիրք Վաստակոցի»

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

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

38. Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացոյ. հայկական խմբագրություններ, աշխ. Հ.Սիմոնյանի. Երևան, 1980, էջ 12:

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

Ծանոթագրություններ առաջին գլխի

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

2. Սրապյան Ա. էջ 9, 23-24, 46:

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

4. Անդրիկեան Ն. Նշվ. աշխ., էջ 347:

5. Նույն տեղում:

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

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

7. Le livre des Mille nuits et une nuit, trad. par J.C. Mardrus. T. VI. Paris, 1911, p. 9-64 (այսուհետև՝ Mardrus): Մարդրյուսը փորձել է արաբերեն թարգմանությունը «ամսականը շահել, արժանանալ սիրո» բարբ քարզմանը ֆրանս. sympathie բառով:

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

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

10. Տես ծանոթ. 8:

11. Ալիբնեան Ն. Նշվ. աշխ., էջ 28:

12. Նույն տեղում, էջ 28, ծանոթ. 3:

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

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

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

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

17. Мурадян П., с. 64, 69.

18. Там же, с. 57.

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

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

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

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

повести о мудрой деве. – В кн.: Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982, с. 71.

23. Նոյն տեղում, էջ 15: Տես նաև էջ 17, 19, 21:

24. Նոյն տեղում, էջ 9:

25. Տաջիկական և ուզբեկական պատումները վերաբերում են հիմնականում XIX դարին (հայտնի է նաև XVIII դ. մի ձեռագիր). ավելի մանրամասն տես Туманович Н.Н. Описание персидских и таджикских рукописей Института Востоковедения АН СССР. Вып. 6 – Фольклор (Занимательные рассказы и повести). М., 1981, с. 16 (№ 1/10), с. 75 (№ 8/1), с. 102 (№ 33). (այստեղև՝ Туманович).

26. Մանրամասն մատնագրությունը տես Жданов Ив. Беседа трех Святителей и Иоса Monachorum. – ЖМНП, СПб., 1892, ч. CCLXXIX (январь), с. 157-166.

27. Эсруп И. Исследование о 1001 ночи, ее составе, возникновении и развитии. М., 1904, с. 44-45. Littmann E. Tausendundeine Nacht in der Arabischen Literatur. Tübingen, 1923, S. 23. Horovitz J. Die Entstehung von Tausendundeine Nacht. – "La Revue des Nations", Geneva, 1927, № 4 (Avril), S. 103. Abel A. Les enseignements des 1001 Nuits. Bruxelles, 1939, p. 20. Elisséff N. Thèmes et motifs des 1001 Nuits. Essai de classification. Beyrouth, 1949, p. 40-41.

28. Тикнор Дж. История испанской литературы. Т. 2. М., 1886, с. 1-3.

29. Horovitz J. Op. cit., S. 104.

30. Жданов Ив. Указ. соч., с. 157-166.

31. Там же, с. 157-159. Տես նաև Մնացականյան Ա. Նշվ. աշխ., էջ 64-65:

32. Horovitz J. Op. cit., S. 104. «Թավադդուդի» մասին ավելի մանրամասն տես նաև՝ Тикнор Дж. Указ. соч., с. 205-207. Chauvin V. Tawaddoude ou La docte esclave. – "Le mouvement", Liège, 1899. Նույնի՝ Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans L'Europe chrétienne de 1810 à 1885 (այստեղև՝ Chauvin. Bibliographie). T. VII. Liège, 1903, p. 117-119, 387. Horovitz J. Tawaddud. – ZDMG, 1903, 57, S. 173-176. Levy R. A Baghdad chronicle. Cambridge, 1929, p. 247-251. Littmann E. Alf Layla wa Layla. – EI², vol. 1, p. 363-364. Horovitz J. Tawaddud. EI¹ (Leiden-London, 1929), Fasc. K, p. 702. Фон Грюнебаум Г.Э. Элементы греческой формы в "Сказках 1001 ночи". – В кн.: Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых. М.,

1978, с. 188. Герхардт М. Искусство повествования. Литературное исследование "1001 ночи". М., 1984, с. 305-307.

33. Лсбедев В.В. Следы южноарабской фольклорной традиции в сказках "1001 ночи". – НАА, 1973, № 1, с. 110.

34. Պատմորիւն և խրատ խիկարայ Իմաստնոյ, աշխ. Ա.Մարտիրոս-լանի. Գ. Ա., Երևան, 1969, էջ 11-12, 16:

35. Повесть о царе ал-Мутаввадже, о париде, мудреце Синдбаде, о 7 везирах и о рассказе каждого из них, пер с араб. М.Н. Османова. М., 1967, с. 5-9.

36. «Մանկան և աղջկա պատմությունն» անկա է, մասնավորապես, «1001 գիշերի»՝ Փարիզի Ազգային գրադարանի № 1723 արարերն ձեռագրում (ընդօրինակման ժամանակը՝ 1772 թ., ավելի մանրամասն տես՝ Zotenberg H. Notice sur quelques manuscrits des 1001 Nuits et la traduction de Galland. – In: Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale. T. XXVIII, I partie. Paris, MDCCCLXXXVII, p. 205.

Ինչպես արդեն նշվեց վերևում, «Մանկան և աղջկա պատմությունը» կա մահ «1001 գիշերի»՝ Ժ.Մարդրյուսի ֆրանսերեն բարգմանության մեջ, սակայն թե հատկապես ի՞նչ արարերն բնագրից է արված այդ բարգմանությունը՝ դժվար է ասել, բանի որ Մարդրյուսը, ինչպես ցույց է տրվել ուսումնասիրողների կողմից, բացի բուն «1001 գիշերից», օգտագործել է նաև զանազան այլ ժողովածուներ, ընդ որում նրա բարգմանությունը չափազանց հեռու է ճշգրիտ լինելուց: Shu Littmann E. Alf Layla wa Layla, p. 360. Герхардт М. Указ. соч., с. 63, 87-97.

37. Տես Սկրտչյան Հ. «Պղնձե քաղաքի պատմության» արարական և հայկական տարրերակները. – ՊԲՀ, 1986, № 2, էջ 133:

38. Ավելի մանրամասն տես՝ Rossi E. La leggenda di Turandot. – In: Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida (Pubblicazioni dell' Instituto per l'Oriente). Vol. 2. Roma, 1956, p. 458.

39. Op. cit., p. 458-459.

40. Op. cit., p. 459.

41. Chauvin. Bibliographie. T. V, p. 193. Տես նաև Rossi E. Op. cit., p. 459.

42. Rossi E. Op. cit., p. 459-460.

43. Հարությունյան Ս.Բ. Հայ ժողովրդական հանելուկներ, էջ Ը: Աշխարհի տարբեր ժողովուրդների հեքիաթներում նշված մոտիվի մի շարք դրսևորումների մասին տես՝ The types of the Folktale. A classification and bibli-

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

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

45. Op. cit., p. 126.

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

47. Հմմտ. նաև ուլեխ խնձորի՝ նետումը հայկական ժողովրդական երկրաբանություն:

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

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

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

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

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

53. Арабские сочинения в еврейской графике. Каталог рукописей, сост. В.В. Лебедев. Л., 1987, с. 92, №№ 433, 434, 435, 436. Չեռագրերի շիֆրերն են՝ Евр.-ар. II 1540, p. 1ա-2p; Евр.-ар. II 1475, p. 1ա-6p; Евр.-ар. II 1365, p. 1ա-4p; Евр.-ар. I 858, p. 1ա-1p: Սեր երախտագիտությունն ենք հայտնում Բ.Գ.Դ., արարագետ Վ.Վ. Լեւերդեկին երրայստատ արարերեն ձեռագրերի ֆոտուպատճենները ստանալիս նրա ցուցաբերած օգնությամբ համար:

54. Ук. соч., с. 3.

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

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

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

57. Ук. соч., с. 39-40.

58. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 1ր քերքը:

59. Հմմտ. նույն ձեռագրի 3ր քերքը:

60. Հմմտ. նույն ձեռագրի 3ր քերքը:

61. Հմմտ. նշված ձեռագրի 4ա քերքը:

62. Հմմտ. նշված ձեռագրի 14ա քերքը:

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

64. Սրապյան Ա., էջ 68:

65. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 6ա քերքը:

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

67. Հմմտ. Սրապյան Ա., էջ 69-70:

68. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 6ր քերքը:

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

70. Հմմտ. Սրապյան Ա., էջ 68:

71. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 8ր քերքը:

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

73. Սրապյան Ա., էջ 70:

74. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 6ր քերքը:

75. Հմմտ. I 858 ձեռագրի 1ր քերքը:

76. Սրապյան Ա., էջ 70-71:

77. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 7ա քերքը:

78. Հմմտ. I 858 ձեռագրի 1ր թերթը:
79. Սրապյան Ա., էջ 81-82:
80. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 7ա-7բ թերթերը:
81. Հմմտ. I 858 ձեռագրի 1ր թերթը:
82. Հմմտ. Սրապյան Ա., էջ 82:
83. Նույն տեղում: Ի տարբերություն արաբերեն և երբայատառ արաբերեն տարբերակների, հայերենում այս և նախորդ երկու հարցը արվում են ոչ միանգամից:
84. Սրապյան Ա., էջ 58:
85. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 9բ թերթը:
86. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի 2ա-2բ թերթերը, ինչպես նաև II 1365 ձեռագրի 4ա-4բ թերթերը:
87. Սրապյան Ա., էջ 86: Այս հարցը արաբերեն և երբայատառ արաբերեն տարբերակներում արվում է նախորդ հարցի հետ միաժամանակ:
88. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 8բ-9ա թերթերը, երբայատառ արաբերեն ձեռագրերում այս հարցը բացակայում է:
89. Սրապյան Ա., էջ 67:
90. Նույն տեղում, էջ 116:
91. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 11ա թերթը: Երբայատառ արաբերեն ձեռագրերում այս հարցը բացակայում է:
92. Սրապյան Ա., էջ 54, 65, 80, 99 և այլն:
93. Նույն տեղում, էջ 54, հմմտ. նաև էջ 80, 87 և 99:
94. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 8բ թերթը:
95. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի 3բ թերթը, ինչպես նաև Iբ, 5բ թերթերը և II 1365 ձեռագրի 4ա թերթը:
96. Հմմտ. B-1122 ձեռագրի 6ա թերթը:
97. Սրապյան Ա., էջ 54:
98. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի 2ա թերթը:
99. Հմմտ. II 1365 ձեռագրի 3ա թերթը:
100. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի 3բ թերթը:
101. Սրապյան Ա., էջ 66:
102. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի 1ա թերթը, ինչպես նաև II 1365 ձեռագրի 3բ թերթը:
103. Սրապյան Ա., էջ 58:
104. Հմմտ. II 1475 ձեռագրի 5ա թերթը:

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

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

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

128. Сказка о падишахе-тиране. – В кн.: Плутовка из Багдада, пер. с перс. Ю.Борщевского, Н.Османо́ва, Н.Туманович. М., 1963, с. 418-423. Պարսկական այս տարբերակի վրա ուշադրությունը հրավիրելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում բանասիրական գիտությունների դոկտոր, արարագետ Վ.Վ.Լևրեղին:

129. Туманович, с. 107-108, № 39/8.

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

131. Տես՝ "Шахзаде Эбрахим и жестокая красавица" և "Что сделал Голь с Саноубар" հերթերները՝ "Персидские народные сказки". М., 1987, с. 39-43, 105-109, որոնք արտատպված են "Кессе́ха-йе ирани. Джелде-с аввал. Гердавари-йе та'лиф: Сеййед Аболкасем Энджави. Тегеран, 1352/1973"-ից:

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

133. Տես վերևում, ծանոթություն 115: Ռուսերեն փարզանությունից ընտրված չի հիշատակված:

134. Индийские сказки, с. 109-211. Шукасаптати, с. 15-110. . Зийа ад-Дин Нахшаби. Книга попугая, с. 17-331. «Մանկան և աղջկա փառանքությունը» բացակայում է նաև «Թուրի-Նամեի» այն բնօրինակի խմբագրությունում, որից արված է բնօրինակներից փարզանությունը. տես՝ Рассказы попугая, перевод с туркменского В.Попова. Ашхабад, 1963, с. 9-149.

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

136. Հայտնի են «Թուրի-Նամե»-ի 85 փարսկերեն ձեռագրեր, որոնք պահվում են աշխարհի տարբեր գրադահոցներում (տես Бертельс Д.Е.

Քրեական օրենսգրքի մասին հրահանգի նախադրույթները համապատասխանեցնելու նպատակով օրենսդրության 11-րդ հոդվածի առաջին կետի առաջին մասը և 12-րդ հոդվածի առաջին կետի առաջին մասը փոխարինվել են հետևյալով՝

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

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

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

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

141. *Stu* ḁaṁṁə. 138:

142. Նույն տեղում:

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

144. Բանախյուսական հանրահայտ մոտիվների մշակումներ են նաև Նիզամի «Ճուրղով և Շիրինը», «Լեյլի և Մեջնունը», «Խականդարնամեն»: Шу Низами. Семь красавиц, с. 9, 10. Бертельс Е.Э. Низами. Творческий путь поэта. М., 1956, с. 164, 173.

145. Ինչպես կոնսնենք ստորև, գրույցի թուրքական խմբագրությունը ևս ընդգրկվել է հերիաթների մի ժողովածուի մեջ, որը հայտնի է «Հիբալեք-նամե» կամ «աւ-ֆառաջ բա'դ աշ-շիտուա» վերնագրով (XV-XVII դդ.):

146. Չեռաթոփ նկարադրությունը տես՝ Դյուրանովիչ, с. 11-43, № 1/10:

Մեր երախտագիտությունն ենք հայտնում ք.գ.ք., իրանագետ Լ.Հ.Շեխ-
յանին՝ ձեռագրի ֆոտոպատճենն ստանալիս նրա ցուցաբերած օժանդա-
կության համար: Մեր շնորհակալությունն ենք հայտնում նաև իրանահայ
ուսանողուհի Ռ.Մինասյանին, որն իր սիրահոծար օգնությունն է ցույց տվել
պարսկերեն տեքստը թարգմանելիս:

147. Տես պարսկ. ձեռագրի 155թ թերթը. հմմտ. Սրապյան Ա., էջ 53, 64:

148. Տես պարսկ. ձեռագրի 160ր թերթը. հմմտ. Մրասյան Ա., էջ 54, 65.

149. Տես պարսկ. ձեռագրի 161ա-161բ քերթերը:
150. Տես Սրապյան Ա., էջ 66:
151. Այս դրվագը խիստ հակիրճ առկա է մահ խմբագրություններից մեկում, սակայն ավագակներն այստեղ ոչ միայն կողոպտում են փախստականներին, այլև սպանում արքայազնին. տես Սրապյան Ա., էջ 95:
152. Ինչպես նկատում է հետազոտողներից Է.Ռոսսին, մամակարների մահվան վճիռը պարունակող մամակի թեման, որ գրականագիտության մեջ հայտնի է "Uriasbrief" բնորոշմամբ, հաճախ է հանդիպում մովսիսատիկայում, այդ բովում է Բեյլերոֆոնտի մասին լեզենդում: Տես Rossi E. Op. cit., p. 462, ծան. 2:
153. Տես պարսկերեն ձեռագրի 168ա քերթը. հմմտ. հայկական տարբերակը վերևում:
154. Տես Rossi E. Op. cit., p. 464, ինչպես մահ մույն էջի ծան. 2: Է.Ռոսսին մահ նշում է, որ Ա.Տիևոցեն պատրաստում է բուրբական ժողովածուի բնական հրատարակությունը:
155. Rossi E. Op. cit., p. 464, ծան. 1:
156. Rossi E. Op. cit., p. 464-467.
157. Ըստ Ա.Սրապյանի, «Մանկան և աղջկա պատմությունը» բուրբերեն (մահ հայատառ բուրբերեն) է թարգմանվել հայերենից. տես Սրապյան Ա., էջ 38: Բացի այդ, գրույցը բուրբերեն է թարգմանվել ևս մեկ անգամ՝ Պետի դը Լա Կրուայի «1001 օր» ժողովածուի կազմում, որը հրատարակվել է Մամբուլում 1290/1873 թ. "Alf un-nahār ve nahār" վերնագրով: Ավելի մանրամասն տես՝ Rossi E. Op. cit., p. 472, ծան. 2: Այսպիսով, հայտնի են գրույցի մի քանի բուրբերեն թարգմանություններ՝ արված տարբեր լեզուներից:
158. Ալիմեան Ն. Նշվ. աշխ., էջ 23-24:
159. Անդրիկեան Ն. Միջին դարու վեպերէն, էջ 347:
160. Мурадян П. Армяно-грузинские литературные взаимоотношения..., с. 54-56.
161. Ձեռագիրը շինարարական աշխատանքների պատճառով տեղափոխվել է հայտնի չէ ուր:
162. Հմմտ. Սրապյան Ա., էջ 14-19, 21:
163. Հմմտ. վերևում, ծանոթ. 63:
164. «Մանկան և աղջկա պատմությունը» մեծ ժողովրդականություն է վայելել ոչ միայն միջնադարում և ոչ միայն Արևելքում. պարսկական

հերիարների «Հազար ու մեկ օր» ժողովածուի ֆրանսերեն թարգմանության միջոցով (թարգմանիչ՝ Ֆ.Պետի դը Լա Կրուա) «փոխադրվելով» Եվրոպա, այն զրավել է մի շարք եվրոպական գրողների ուշադրությունը, որոնք զրական մշակման են ենթարկել այն: Այսպես, ֆրանսիացի գրող Ալեք-Բըրն Լը-սաժը (1668-1747), որը թարգմանիչ Ֆ.Պետի դը Լա Կրուայի հետ մասնակցել էր «1001 օր» ժողովածուի թարգմանության ու խմբագրման աշխատանքներին (1710-1712 թթ.), Դ'Օռնեվալի հետ միասին գրում է «Չինական արքայադուստր» կոմիկական օպերան, վերջինիս սյուժեն քաղելով նշված ժողովածուի «Լուլաֆ արքայազնի և Չինական արքայադուստր պատմությունը» հերիարից: Օպերան առաջին անգամ ներկայացվել է Փարիզում, 1729 թ.: Նույն հերիարը հիմք է ծառայել նաև Լուրյո Գոցցիի (1720-1806) «Տուրանդոտ, չինական քատերական տրագիկոմիկական ֆիար հինգ գործողությամբ» ստեղծագործության համար, որն առաջին անգամ բեմադրվել է Վիեննայում, 1762 թ.: (Տես История французской литературы. Т. 1. М.-Л., 1964, с. 619. Хрестоматия по истории западноевропейского театра, с. 630, прим. 1 (к стр. 607). Rossi E. Op. cit., p. 472-473.)

1802 թ. Վայմարի քաղաքում բեմադրվել է Ֆ.Շֆլերի (1759-1805) համանուն պիեսը, որն իրենից ներկայացնում էր Կ.Գոցցիի ֆիարի վերամշակված թարգմանությունը: (Տես Рейзов Б.Г. Итальянская литература XVIII в., с. 250. Мокульский С. Гоцци Карло. — Театральная энциклопедия. Т. 2. М., 1963, с. 112.) Ըստ Է.Ռոսսիի, Ֆ.Շֆլերի վերամշակման համար որպես հիմք է ծառայել Կ.Գոցցիի ֆիարի գերմաներեն թարգմանությունը՝ կատարված Կ.Աերթեաի կողմից և հրատարակված 1795 թ., Բեռլին: (Տես Rossi E. Op. cit., p.474):

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

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

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

Մական հայագի մեծ բեմադրողի՝ Վախթանգովի հայրենիքում, որքան էլ այդ զարմանալի քվա, «Տուրանդոտը» ղեկն էր բերել չի բեմադրվել, չնայած այն հանգամանքին, որ հայերեն է թարգմանվել մույնիսկ երկու անգամ: Ֆ.Շիլլերի «Տուրանդոտի» առաջին թարգմանությունը (թարգմանիչ՝ Մա. Նազարյանց) լույս է տեսել 1859 թ. («Թուրանդոթ, Չինաստանի իշխանագնոսին»։ — Հիսիսափայլ, 1859, № 3, էջ 169-232 և № 6, էջ 417-459): Երկրորդ թարգմանությունը պատկանում է Գ.Արովի գրչին, չավածո է, կատարվել է 1920-ական թթ. կեսերին, հավանաբար պետական թատրոնում բեմադրելու համար, որը սակայն, այդպես էլ չի իրականացվել: Փաստորեն դա ոչ թե թարգմանություն է, այլ «գրական վերամշակում Շիլլերի մույնանուն պիեսի», ինչպես և նշված է թարգմանության ձեռագրում (տես Բաբայան Ա. Շիլլերը հայ գրականության մեջ և թատրոնում. Մրևան, 1959, էջ 221, 320):

Ծանոթագրություններ երկրորդ գլխի

1. Արաբերեն Բահլուլ (կամ Բուխլուլ) بهلول նշանակում է «խեղկատակ, ծաղրածու, կատակերգակ»: Ավելի մանրամասն տես՝ Buhlul al -Madjoun al-Kūfi.-EI, t. I. Leyde-Paris, 1960, p. 1328.

دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثامن، [القاهرة]، ص "بهلول المجنون" [Macdonald D.B.]

ТАО-ТАВ

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

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

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

Քիւրտեան Յ. Պատմորիւն ՓԼիլոլ թագաւորին. հայ միջնադարեան
աւմլիօրէն գրականութիւն. – «Անահիտ», 1946, № 1, էջ 19:

5. Չեռ. № 671, ք. 135ք-143ա: Տես Ալիքնեան Ն. Զրայց Պղնձէ թաղարի, էջ 30:

6. Չեռ № 30. տես Սրապեան Ա., էջ 177:

7. Տես Քիւրտեան Յ. նշվ. աշխ., էջ 20-24:

8. Տես Սրապեան Ա., էջ 33:

9. Տես Finck, էջ 108:

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

11. Քիւրտեան Յ. նշվ. աշխ., էջ 19: Ալիքնեան Ն. նշվ. աշխ., էջ 24:
Սրապեան Ա., էջ 24-25:

12. Տես Finck, էջ 109 (Տյորինգեւնի № Ma XIII 70 ձեռագրի ք. 392ա): Տես
նաև Ալիքնեան Ն. նշվ. աշխ., էջ 24: Սրապեան Ա., էջ 26:

13. Նույն տեղում:

14. Հայերէն բացատրական բառարան, կազմեց Ա.Մալխասեանց, հ.4.
Երեւան, 1945, էջ 369: Աճառյան Հ. Հայերէն արմատական բառարան. հ.4.
Երևան, 1979, էջ 365-366:

15. Քիւրտեան Յ. նշվ. աշխ., էջ 19:

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

17. Քյուրտեան Յ. նշվ. աշխ., էջ 20:

18. Սրապեան Ա., էջ 32:

19. Այս հանգամանքին ուշադրութիւն է դարձրել Ա.Սրապեանը (տես
Սրապեան Ա., էջ 176):

20. Տես Ալիքնեան Ն. նշվ. աշխ., էջ 29-30:

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

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

23. Քիւրտեան Յ. նշվ. աշխ., էջ 19:

24. [Հովսեփյան Գ.] Յովսափ Սեբաստացի. – «Արարատ», 1918,
ապրիլ-դեկտեմբեր, էջ 249:

25. Չոպանեան Ա. Հայ էջեր, էջ 40: Հովսեփյան Գ. նշվ. աշխ., էջ 248-249:
Սրապեան Ա., էջ 30 և նույնի՝ Հովհաննէս Երզնկացի, Երևան, 1958, էջ 157-
158:

26. Սրապեան Ա., էջ 29, 32:

27. Ալիքնեան Ն. նշվ. աշխ., էջ 24:

28. Քիւրտեան Յ. նշվ. աշխ., էջ 22:

29. Stu Sezgin F. Geschichte des Arabischen Schrifttums. Bd. I. Leiden, 1967, S. 636-637. Marzolph U. Der Weise Narr Buhlül. Wiesbaden, 1983, S.4.

30. Marzolph U. Op. cit., S. 4-5.

31. Op. cit., S. 9.

32. البيان والتبيين، تأليف عثمان ابي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الجزء الثاني، القاهرة، ١٣٦٨ / ص ٣٣١-٣٣٠.

33. Բոլոր այս աղբյուրների մասին տես՝ Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur, Erster Supplementband. Leiden, 1937, S. 350. Buhlül al-Madjnun al-Kufi. El, p. 1328. Sezgin, Op. cit. և հատկապես՝ Marzolph U. Op. cit.. Վերջին ուսումնասիրությունը նորագույն է և ամենահանգամանալիցը. հեղինակի կազմած՝ աղբյուրների ժամանակագրական աղյուսակում քնդորկված են 97 զանազան աղբյուրներ (տես S. 25-26):

34. Marzolph U. Op. cit., S. 1-88.

35. Այս երևույթի մասին ավելի մանրամասն տես՝ Marzolph U. Op. cit., S. 1-3, 22-23.

36. Op. cit., S. 67, № 124.

37. Op. cit., S. 62, № 107.

38. Op. cit., S. 23.

39. Op. cit., S. 7, 13, 36-37 (№ 18), 38-39 (№ 29), 39-40 (№ 37), 59-60 (№ 103), 63 (№ 109).

40. Op. cit., S. 65-66, № 121, ինչպես նաև՝ S. 35 (№ 11), 46 (№ 41), 47 (№ № 73, 74), 60-62 (№ 106).

41. Այս մասին ավելի մանրամասն տես՝ Анекдоты о ходже Насреддине, пер. с турец. В.А.Гордлевского, М., 1957, с. 9-14, 242-258. Персидские анекдоты, пер с перс. М. Ашрафи и др. М., 1963, с. 8-13. Подлинные рассказы о могущественном халифе Харун ар-Рашиде, остролюбие Абу Нувасы и хитроумном Джухе, пер. с араб. Р.Алиева и Д.Юсупова. М., 1976, с. 8. Армянский фольклор, сост. и пер. Г.О.Карапетяна. М., 1979, с. 7-10. Харитонов М.С. Многоликий Насреддин. – В кн.: Двадцать четыре Насреддина. М., 1986, с. 6-31. Лебедев В.В. Словесное искусство наследников Шахразады. – В кн.: Арабские народные сказки. М., 1990, с. 11, 14.

42. Նման գուպահեղների մասին (նաև մի շարք այլ անձանց վերագրվող) տես Marzolph U. Op. cit., S. 10, S. 11, ծանոթ. 37:

43. Հմմտ. "В ходже Насреддине, как метко выразился А.Веселъский,

списались два типа: он мудрец Эзоп, но он и дурень-абдерит" (Гордлевский В. Ходжа Насреддин. - В кн.: Анекдоты о ходже Насреддине, с. 254).

44. Հմմտ. Анекдоты о ходже Насреддине, с. 243, 248-249. Персидские анекдоты, с. 13. Харитонов М.С. Многоликий Насреддин, с. 26-29.

45. Այս րաախի՝ աշխարհի տարրեր գրադարաններում պահվող ձեռագրերի մասին տես՝ Brockelmann C. Op. cit., S. 350 և Sezgin F. Op. cit., S. 637: Այդ ձեռագրերի րվին պետք է ավելացնել նաև Երևանի Մատենադարանում պահվող № 1536 արարերեն գրչագիր ընդօրինակությունը (թ. 1ա-6ա). այն սկզբից րերի է, ենթադրաբար րվագրվում է XVIII դարով (տես ցուցակ արարերեն ձեռագրաց (ամսիպ), № 1536): Այս րաախը «Կիսար ալ-Բահրա» վերնագրով րավական տարածված է եղել նաև իրեաների, կարաիմների և սամարացիների միջավայրում. Սանկտ-Պետերբուրգի Սալ-տիկով-Շչեդրինի անվ. Պետ. Հանր. գրադարանում պահվում են դրա՝ արարերեն մի պատասիկ (Փրկ. արաբ. 466), ինչպես նաև կրայաստ արարերեն մեկ, համարյա ամբողջական, և որ՝ պատասիկների տեսքով գրչագրեր: «Իրչիններիս նկարագրություն տես՝ Арабские сочинения в еврейской графике. Каталог рукописей, с. 73-74. Տես նաև Лебедев В.В. Нисследованные рукописные материалы по истории фольклорных взаимосвязей народов Востока, с. 138-140.

46. Ըստ Վ.Վ. Լերելի, այս րաախը «ի հայտ է եկել մոտ XV դարում և ավելի շուտ րանախյուսական ստեղծագործություն է» (տես Лебедев В.В. Нисследованные ..., с. 138): Իսկ Ու.Մարգուլիի կարծիքով «այն Բահրային է վերագրվում սխալմամբ, րանի որ, ամենայն հավանականությամբ, ծագում է ավելի ուշ շրջանից». նա նկատում է, որ այս րաախը որպես Բահրայի ստեղծագործություն առաջին անգամ հղվում է Ալի ալ-Մուսսուիի կողմից (մեռ. 1180/1766 թ.) վերջինիս «Նուզհար ալ-ջալիս» աշխատությունում (տես Marzolph U. Op. cit., S. 18-19):

47. Տես, մասնավորապես, «اعيان الشيعة، تأليف السيد محمد الأمين الحسيني العاملي، الجزء الرابع عشر، المجلد الخامس عشر، دمشق، ١٣٥٨/ص ٣٧-٣٨».

48. Ինչպես իրավամբ նշում է Յ. Հորովիցը, «Ժողովրդական երևակայությունն ստեղծել է աշխարհի բոլոր թագավորություններին իշխող վարյուն տիրակալի հակապատկերը նրա լեզենդար ողոր՝ Աս-Մարրիի տեսքով, որը, սուրբ Ալեքսիոսի նման, լրում է իր թագավորի հոր պալատը, որպեսզի իր հացը վաստակի որպես օրավարձու րանվար՝ աշխարհից ասկետական փախուստը գովերգող մի լեզենդ իսլամական սրբի մասին» տես Horovitz J.

The origins of "The Arabian Nights". – IC, 1927, vol. I, p. 47): Ուսումնասիրողների կարծիքով, արաբական գրականության մեջ մի քանի տարբերակներով վերարտադրված այս պատմությունն ունի ասորական ծագում և իրենից ներկայացնում է արաբական գրականության մեջ «վաղ թրիստոնեական գրականությանը բնորոշ գրույցների թափանցման օրինակ»։ «Հարուն առ-Ռաշիդի որդի Մամադ իբն Հարուն առ-Ռաշիդ առ-Սարրին ոչ այլ որ է, քան Ալեքսիոսը՝ քրիստոնյա կայսր Թեոդոսիոսի սուրբ որդին՝ մահմեդականի կրկնարանրով» (նկա Փոն Гронебаум Г.Э. Элементы греческой формы в "Сказках 1001/ночи", с. 175, 187-188, прим. 128 (к стр. 175). Տես նաև Littmann E. Alf Layla, p. 364. Առ-Սարրիի մասին ավելի մանրամասն տես՝ Chauvin. Bibliographie. T. VI. Liège, 1902, p. 193-194, № 363. Vollers K. Aus dem viceköniglichen Bibliothek in Kairo. – ZDMG, Bd. 43, Leipzig, 1889, S. 114-115. Nöldeke Th. As-Sabti, der Sohn des Harūn ar-Rašīd.-ZDMG, Bd. 43, S. 327-328. «Ալեքսիոսի (կամ Ալեքսիանոսի) վարքի» հայկական պատմմաների մասին տես Անասյան, Մատենագիտություն, հ. Ա, էջ 405-413 և Աբելյան Մ. Երկեր, հ. Գ, Երևան, 1968, էջ 124-129:

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

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

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

52. Տես Buhlul al-Madjnun al-Kūfī. p. 1328. «Մաջնուն» (المجنون) նշանակում է «էքստազի մեջ զոնվող, խելագար», այդպես է բնորոշվում սուֆիզմի երրորդ աստիճանը:

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

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

55. Op. cit., S.73.

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

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

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

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

60. Տես վերևում, ծանոթ. 28:

61. Marzolph U. Op. cit., S. 52-53, № 95: Այս պատմության մի գրչագիր ընդօրինակություն (սարսկերեն) պահվում է Մաշտոցի անվան Մասնա-դարանում՝ պարսկ. ձեռ. № 466, ք. 30ր-31ա, ընդօրինակված 1270/1855 թ.: Չնուազրի նկարագրությունը տես՝ արաբատառ ֆոնդի գույքամատյան, V մատյան, էջ 65 (անսկիւր):

62. Մասնավորապես, բուրբական և բրդական հերիաքներում. տես Marzolph U. Op. cit., S. 20-21, ծանոթ. 96: Շիխաական ազդեցության ոլորտի ժողովուրդները, մասնավորապես, բրդերի բանահյուսությունում Բահլուր (Բալույի Չանան) հանրահայտ կերպար է. նա իմաստուն և արդարամիտ է՝ հակադրություն Հարուն առ-Ռաշիդ խալիֆի, որը, ըստ բրդական հերիաքների, դաժան և անարդար է: Այդ հակադրությունն էլ ավելի է ընդգծում այն հանգամանքը, որ Բալույի Չանան ներկայացվում է որպես խալիֆի եղբայրը: Ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ դեռևս XIX դ. վերջին Ռ.-Դյուվալը Բահլույի՝ բրդական բանահյուսությունում հանդես գալու կապակցությամբ գրել է հետևյալը. «... Բահլուլ անունը, որ նշանակում է ծաղրածու, հազվա-գյուտ չէ արաբների մոտ. այդպես էր կոչվում, մասնավորապես, Հարուն առ-Ռաշիդի ծաղրածուն: Մեր օերում Քուրդիստանի ժողովրդական հերիաքներում այն մասնանշում է մի տեսակ Ամոդեյի, որն ընդունակ է ինչպես Բարին, այնպես էլ չարը գործելու» (Duval R. La Littérature syriaque. Paris, 1899, p. 303, note 2):

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

64. Տես Բախչինյան Հ. Սայաթ-Նովա. Սրևան, 1988, էջ 173-174:

65. Նույն տեղում, էջ 153:

66. Նույն տեղում, էջ 173-174:

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

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

69. Ի դեպ, արաբերեն «իմաստուն խենր»՝ عاقل المجنون կամ نكي المجنون արտահայտությունը հայերեն տեքստում բարձրանված է «խելոք խամար» (տես Սրապյան Ա., էջ 147): Խումար միջին հայերենում ունի «խենր, խս, խելագար» իմաստը. տես Ղազարյան Ռ.Ս., Ավետիսյան Հ.Մ. Միջին հայե-րենի բառարան, ԽԱ. Սրևան, 1987, էջ 353-354:

70. Սրապյան Ա., էջ 147, 155:

71. Նույն տեղում, էջ 148, 157:

72. Սրապյան Ա., էջ 145-146:

73. Արաբական գրականությունում առկա մեծան ալլ զուգահեռների մասին տես Chauvin. Bibliographie. T. VI. Liège, 1902, p. 194.

74. Տես Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1965, с. 182. Հայտնի են այս լեզվների արաբական, պարսկական, թուրքական, տաջիկական, ուզբեկական և այլ լեզուներով տարբերակներ: Տես նշվ. աշխ., էջ 183-184:

75. Ук. соч., с. 185.

76. Սրապյան Ա., էջ 147:

77. Бертельс Е.Э. Ук. соч., с. 184. Հմմտ. Սրապյան Ա., էջ 148-149:

78. Սրապյան Ա., էջ 147:

79. Զահիդի աշխատանքը օրինավոր էր համարվում միայն այն դեպքում, երբ կապված էր «հալալ» համարվող առարկաների հետ: Այդ պատճառով դերվիշները դիմում էին "res nullius" հանդիսացող ջրին կամ փշամացախին: Դրանք վաճառելիս նրանք փաստորեն վաճառում էին ավելի շատ իրենց բաժան աշխատանքը, այսինքն՝ մի բան, որ անփիճեկորեն իրենցն էր, հետևաբար «հալալ» էր: Այս մասին ավելի մանրամասն տես Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература, с. 16-17, 197.

80. Там же, с. 17.

81. Там же, с. 196-197.

82. Там же, с. 197.

83. Там же, с. 185.

84. Там же, с. 199-202. Այս պատմության՝ տարրեր մերձավոր-արևելյան գրականություններում տարածված բազմաթիվ պատումների մասին տես՝ Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы. М., 1960, с. 248.

85. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века (VIII-IX) в. М., 1978, с. 79, 87. Шидфар Б. Абу-ль-Аля – великий слепец из Маарры. – В кн.: Абу-ль-Аля аль-Маарри. Избранное, пер., с араб., М., 1990, с. 14.

86. Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы, с. 159, 441, 506, 438.

87. Фильштинский И.М. Ук. соч., с. 79.

88. Այս մասին ավելի մանրամասն տես [Հովսեփյան Գ.] Յովաատի Սև-րասաացի, էջ 239-240: Արևդյան Մ. Երկեր, հ.Գ., էջ 591-594, հ.Գ., Երևան, 1970, էջ 323-329: Միջնադարում միաժամանակ թև՝ քրիստոնեական, թև՝ մահմեդական աշխարհում զոյություն ունեցած մի շարք նմանօրինակ

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

89. . ۸۴ [ա.թ. Է.ա.]، الجزء الأول، الطبقات الكبرى، عبد الوهاب الشعراني
90. Հմմտ. Մրապյան Ա., էջ 149:
91. . ۱۱۱، اعيان الشيعة، ص Snqaghի բարգմանությունը մերն է:
92. . ۱۱۳، اعيان الشيعة، ص
93. Մրապյան Ա., էջ 150:
94. . ۱۱۶، اعيان الشيعة، ص Թարգմանությունը մերն է:
95. Մրապյան Ա., էջ 147-148:
96. . ۱۱۷، اعيان الشيعة، ص Թարգմանությունը մերն է:
97. Մրապյան Ա., էջ 145:
98. Steu Marzolph U. Op. cit., S. 15.
99. «Ժպտյար» խալիֆների կամ խմամների մասին տես Ислам. М., 1983, с. 58-59.
100. Vollers K. Op. cit., S. 114-115.
101. Op. cit., S. 115.
102. Ավելի մանրամասն այդ աղբյուրների մասին տես Marzolph U. Op. cit., S. 4, Ann. 10.
103. Հետաքրքիր է, որ նմանօրինակ մի երևույթ է նկատվում մահ Ջուհայի կերպարի նկատմամբ եղած վերաբերմունքում. որոշ շիիաական հեղինակներ Ջուհային դիտում են որպես շիիա և համարում նրան ավանդող (տրադիցիոնիստ)՝ Աբու Նուվասի և Բահլուլի հետ միասին: Steu Pellat Ch. Djahā-IEI², vol. II, Leiden-London, 1965, p. 591.
104. Steu Մրապյան Ա., էջ 176:
105. Աղոյս՝ Տյուրքիզենի ձեռագրում ես կան ինչ-որ տարբերություններ՝ առայժմ հնարավոր չէ. ասել ձեռագրի անմատչելիության պատճառով:
106. Marzolph U. Op. cit., S. 73, № 152.
107. Marzolph U. Op. cit., S. 47, № 77. Ինչպես արդեն նշվել է, այս պատմության կրկնօրինակը՝ Հոջա Նասրեդդինի մասին, մատնանշել է Հ.-Քյուրայանը (տես վերևում, ծանոթ. 29):

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

Ծանոթագրություններ երրորդ գլխի

1. Երևանի Մատենադարանում են պահվում ձեռագրերից երեսուն-երկուսը՝ №№ 1677, 1682, 2354, 2398, 4285, 5622, 5623, 5992, 6092, 6185, 6451, 6485, 6961, 7026, 7027, 7076, 7227, 7709, 7993, 8267, 8332, 8387, 8447, 8724, 8963, 8968, 9265, 9428, 10107, 10166, 10275, 10329: Փարիզում, Վիեննայում, Բեռլինում, Մյունխենում, Լոնդոնում, Օքսֆորդում և այլուր գտնվող ձեռագրերի մասին տես Laurentie H. La version arménienne du conte de la ville d'airain.-REA, 1921, t.I, fasc. 3, p. 297, note 1, ինչպես նաև Ալինեան Ն. Գրիգորիս Ա կարողիկոս Աղբամարի. Վիեննա, 1958, էջ ԿԳ:

2. Տես Սիմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաֆաներ, էջ 137, ինչպես նաև Սրապյան Ա., էջ 233-234:

3. Հմմտ. նաև «Պատմութիւն յաղագս Փափաղ թագաւորին» գրույցը:

4. Դեռևս դարասկզբին՝ Տիրայր արքեպիսկոպոս Մկիր-Մուշկամբարյանը ձեռնարկել է քննական բնագրի կազմման գործը, որը, սակայն, մնացել է անավարտ: Զեռագիրն այժմ պահվում է Երևանի Մատենադարանում. տես Աշ. Հովհաննիսյանի արխիվ, րոք. 224¹, վավ. 190:

5. Ա.Տեկանցը, խոսելով Գրիգորիս Աղբամարցու մասին, անում է հետևյալ բացիկ և բավական անորոշ դիտողությունը. «Ունի շատ երգեր և տաղեր, և երին կիսամարտի Պղնձե քաղաք անուն զրրոյկն»: Տես Տեկանց Ա. Հայերգ, Մեղեդիք, տաղք և երգք. Թիֆլիս, 1882, էջ ԺԴ:

6. Տաշեան Յ. Յուզակ հայերևն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա. Վիեննա, 1895, էջ 1061:

7. Նույն տեղում, էջ 354:

8. Յովնանեան Ղ. Հեռագոտութիւնք նախնեաց ռամկօրևնի վրայ. Մ.1, տետր Բ. Վիեննա, 1897, էջ 332, ծան. 1:

9. Անդրիկեան Ն. Ազգային վէպերևն. - «Բազմավես», 1906, № 7, էջ 299: Քիրսեան Յ. Պատմութիւն Պղնձե քաղաքին. - «Շողակար», 1953, № 2-3, էջ 73: Նույնի՝ Պղնձե քաղաքին պատմութիւնը. - «Հայրենիք» ամսագիր, 1955, № 10, էջ 1: Мырзаян П., с. 45, 46. Մուրադյան Պ. «Պատմութիւն Պղնձե քաղաքին» գրույցի հայկական և վրացական պատմմաների և նրանց փոխհարաբերության շուրջը, էջ 251: Գրիգորիս Աղբամարցի, աշխ. Մ.Ավարիկյանի. Երևան, 1963, էջ 324: Սիմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաֆաներ, էջ 142:

10. Հ. Տաշբաբը օրինակ չի բառատոմ ինչպես Առաքել վարդապետի և

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

11. Ալիենան Ն. Գրիգորիս Ա կաթողիկոս Աղբամարի, էջ 59:

12. Մահակեանց Հ. Գրիգորիս կաթողիկոս Աղբամարցի և «Պղնձի քաղաքին» քարգմանությունը. – «Տաճար», 1912, № 40, էջ 595:

13. Քիրտեան Յ. Պատմություն Պղնձի քաղաքին, էջ 75-78: Նույնի՝ Պղնձի քաղաքին պատմությունը, էջ 1: [Հովսեփյան Գ.] Յովասափ Սևրասացի. – «Արարատ», էջմիածին, 1918, (ապրիլ-դեկտեմբեր), էջ 251, ծան. 1: Մուրադյան Պ. նշվ. աշխ., էջ 251-252:

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

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

16. Տես Մնացականյան Ա. Անիի բանաստեղծ Վարդան Անեցին և նրա ներդրը, ԲՄ, № 10, Երևան, 1971, էջ 261: Մաքևոսյան Ա. Նմուշներ Անի քաղաքի գրչության և մանրանկարչության. – ԲՄ, № 14, 1984, էջ 106-134: Մաքևոսյան Կ.Ա. Անի քաղաքի գրչության կենտրոնը. – ՊՐՀ, 1988, № 1, էջ 132-137:

17. Այս քարգմանության մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Մխիթար Անեցի. Մատենա աշխարհավէպ հանդիսարանաց, աշխ. Հ.Գ.Մարգարյանի. Երևան, 1983, էջ 6-9:

18. Յովհաննու Որոտնեցոյ հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց. – ԲՄ, 1956, № 3, էջ 378:

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

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

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

21. Անդրիկեան Ն. Ազգային վկայություն, էջ 299: Չոպանեան Ա. Հայ էջեր, էջ Խ.: Հովսեփյան Գ. Գրիգորիս Աղբամարցի. – «Արարատ», 1919, էջ 16-17: Քիրտեան Յ. Պատմութիւն Պղնձէ քաղաքին, էջ 76-78: Գրիգորիս Աղբամարցի, էջ 324-327: Սիմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաֆաներ, էջ 142-170: Նույնի՝ Первые армянские переводы памятников светской литературы, с. 43, 44-48.

22. Ալիմեան Ն. Զրոյց Պղնձէ քաղաքի, էջ 22-48:

23. Նույն տեղում, էջ 23-24:

24. Նույն տեղում, էջ 22:

25. Մուրադյան Պ. նշվ. աշխ., էջ 259:

26. Վիեննայի Մխիթարյանց № 988 ձեռագիր, ք. 105ա - 164ա: Չեռագրի նկարագրությունը տես՝ Յուզակ հայերևն ձեռագրաց Մխիթարեան մատենադարանին ի Վիեննա, կազմեց Հ.Ոսկեան, Վիեննա, 1963, էջ 578: Տես նաև Ալիմեան Ն. Գրիգորիս Ա կարողիկոս Աղբամարի, էջ ԿԵ:

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

28. «Աղերսանդրի պատմության» հայերեն այլ խմբագրություններում որպես Կանդակե քաղտուտ արտաանիստ քաղաք հանդես է գալիս Եթովպիայի մայրաքաղաքը՝ Մերոնե. ուրիշ տարբերակներ նրա քաղաքությունը տեղադրում են «ի Պարս» և կամ Փոքր Ասիայում: Տես «Պատմութիւն Աղերսանդրի Մակեդոնացոյ», էջ 592, ծան. 345 և էջ 591, ծան. 341, 343:

29. «Պատմութիւն Աղերսանդրի Մակեդոնացոյ», էջ 598, ծան. 376:

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

31. «Պատմութիւն Աղերսանդրի Մակեդոնացոյ», էջ 598, ծան. 376:

32. «Պատմութիւն Աղերսանդրի Մակեդոնացոյ», էջ 597, ծան. 376:

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

34. Նույն տեղում, էջ 417-418:

35. Տես «Սասունցի Դավիթ». Երևան, 1931, էջ 65-66: Հմմտ. «Սասուն ծոեր», հ. Ա. Երևան, 1936, էջ 146-147: Էպոսի այլ պատմություններում հիշատակվում են Չինմաչինա քաղաքը, Արգրումը կամ էլ ուղղակի Քաջանց երկիրը (քաղաքը): Տվյալ դեպքում այս բոլոր անվանումները հանդես են գալիս որպես համարժեքներ, բնորոշելով մի ինչ-որ անմատչելի, հեռավոր, խորհրդավոր քաղաք: Տես «Սասուն ծոեր», էջ 320, 482-486, 539, 543, 612, 851, 1033-1034:

36. Քաջերի և վիշապների «ժամագլխի խաղեր» լինելու մասին տես Արեղյան Մ. Նշվ. աշխ., էջ 153-156:

37. Հմմտ. «Սասնա ծռեր», հ. Ա, էջ 320-322, 435-487, 539-540, 612-613, 1035-1036:

38. Այս մասին ավելի մանրամասն տես՝ «Պատմություն Աղերսանդրի Մակեդոնացույ», էջ 597-598, ծան. 376:

39. Բախչինյան Հ. Մայր-Նովա, էջ 153, 172:

40. «Պատմություն Աղերսանդրի ...», էջ 597, ծան. 376:

41. Эструп И. Исследование о 1001 ночи, ее составе, возникновении и развитии, с. 116. Лебедев В.В. Следы южноарабской фольклорной традиции в сказках "Тысячи и одной ночи", с. 110 (այսուհետև՝ Лебедев, Следы).

42. Zotenberg H. Notice sur quelques manuscrits des Mille et une Nuits et la traduction de Galland, p. 167-320. Անդրիկեան Ն. Ազգային վիպերև, էջ 298:

43. Gaudefroy-Demombines M. Les Cent et une Nuits, traduites de l'arabe. Paris, 1911, p. XV. Abel A. Les enseignements des 1001 Nuits, p. 20.

44. Лебедев, Следы, с. 105. «Պղնձե քաղաքի պատմության»՝ Փարիզում և Ռեյխինում պահվող մի շարք արարերեն ձեռագրերի մասին տես՝ նույն աղում, ծան. 21:

45. Makki M.A. Egipto y los origines de la historiografia arabigo-espanola. Apendice. Capítulos referentes a la historia de la España musulmana de la historia de Ibn Habbib. - "Revista del Instituto de Estudios Islamicos en Madrid", vol. V, 1957, p. 228-230.

46. Այս և մի քանի այլ աղբյուրների մասին ավելի մանրամասն տես՝ Gaudefroy-Demombynes M. Op. cit., p. 284-348. Лебедев В.В. Следы, с. 109. Бойко К.А. Арабская историческая литература в Испании. М., 1977, с. 32, прим. 16-19.

47. Էմիր Մուսա իբն Նուսայրը պատմական անձնավորություն է, եղել է խալիֆի փոխանորդը Մադրիդում (հյուսիս-արևմտյան Աֆրիկայում): Նրա գլխավորությամբ արարները 711-714 թթ. ավարտեցին Իսպանիայի նվաճումը:

48. Արդ ալ-Մալիք իբն Մարվանը (իշխ. 685-705) Օմայյան հարստության հիմնգերը խալիֆն է: Նրա և նրա որդի Վալիդ Ա-ի օրոք է, որ Էմիր Մուսա իբն Նուսայրը նվաճեց Մադրիդը: Նախապես Մադրիդի մասն էր համարվում նաև Իսպանիան: Այս մասին ավելի մանրամասն տես՝ Чураков М. Завое-

вание северной Африки арабами.- ПС, вып. 3 (66), М.-Л., 1958, с. 107-126.

49. كتاب الاخبار الطوال، تأليف أبي حنيفة احمد بن داود البينوري، بيروت، [ш.р. и м.], ص ٢٢.

50. Տես Ռուսաստանի Ազգային ԳԱ ԱԻ Մանկւո-Պետերբուրգյան քաժանմունքի В-969 արարերնն ձեռագրի 157թ-158ա քերքերը:

51. Ibn al-Fakîh al-Hamadhânî. Compendium Libri Kitâb al-Boldân (Bibliotheca Geographorum Arabicorum. T. 5). Leyde, 1967 (ed. secunda), ص ٨٨-٩١.

52. Gaudefroy-Demombynes M. Op. cit., p. 333-337.

53. 'Абд ар-Рашид ал-Бакуви. Книга талхис ал-асар ва аджанб ал-малик ал-Каххар. М., 1971, с. 98.

54. Gaudefroy-Demombynes M. Op. cit., p. 339-340.

55. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجواهر، الجزء الاول، بيروت، ١٩٦٦، ص ١٩٦-١٩٥.

الجزء الثاني، ١٩٦٦، ص ٤٠١.

56. Chronique de Tabarî, traduite sur la version persane d'Abou 'Ali Mohammed Be'fami, par H. Zotenberg. T.I. Paris, 1958, p. 45-49.

57. Տես Մանկւո-Պետերբուրգի ԳՀԳ. Евр.-ар. II 1461 ձեռագրի Iա-IIա քերքերը. ձեռագրի նկարազարդումը տես՝ Арабские сочинения в еврейской графике. Каталог рукописей, с. 90, № 421. Չեռագրի մասին տես նաև Лебедев В.В. Следы..., с. 105-106 և նույնի՝ Памятники арабской народной литературы в собраниях восточных рукописей.- В кн.: Книги. Архивы. Автографы. Обзоры, сообщения, публикации. М., 1973, с. 240.

58. Տես Евр.-ар. II 1461 ձեռագրի Iր քերքը:

59. Սողոմոնի գերբնական ուժի մասին պատկերացումները նախապես ի հայտ են եկել հրեաների մոտ, արասացովելով թրամուդում և հրեական միդրաշյան զրականությունում, որտեղից այնուհետև վախճանվել են արաբական զրականություն և բանահյուսություն (տես Эструп, ук. соч., с. 54. Лебедев В.В. Следы..., с. 105). Դեռևս արարական միջնադարյան արեգիայում կարելի է գտնել Սողոմոնի անվան շուք հյուսված ապանդությունների եկշառակություններ, իսկ ավելի ուշ՝ նաև Դուրամում: Ինչպես հրավացիորեն նկատում է Ի.Էսարտայը, «բանի որ այդ պատմություններն ընդգրկվել են Դուրանի մեջ... և, այդպիսով, ստացել արագան սանկցիա, բնական է, որ Դուրանի հետ միասին դրանք արդեն տարածվել են բոլոր մահմեդական երկրներում և ուժեղ ազդեցություն գործել իսլամի բոլոր հեռուորդների սնտիապաշտական պատկերացումների վրա: Դրա շնորհիվ Սողոմոնն ընկել է նաև 1001 գիշերի մեջ, որտեղ նա, ի միջի այլոց, նկրկայացվում է որպես ոգիներին հպատակեցնող. փառաց գոյություն

ունեցող տարրերակումը բարի և չար ոգիների միջև այժմ որոշվում է վերջիններիս՝ Սողոմոնի նկատմամբ ունեցած վերաբերմունքով: Չար են համարվում նրանք, որոնք ապստամբել են Սողոմոնի դեմ, և նրանց մի մասը նստած է փակի տակ՝ նրա անբախելի կնիքի ետևում, որի զոյությունը ոչ մի ոգի չի կարող դիմակայել (տես Эсрур, ур. соч., с. 54.): Ըստ Գուրանի (տես XXI և XXVII սուրանները), աստված Սողոմոն մարգարեին օժտել է բազմաթիվ հրաշալի հասկություններով՝ նրան է ենթարկել բամինները, շայթաններին և ջիններին, սովորեցրել է գազանների և քաշունների լեզուն, հեղուկ մետաղների/աղբյուրների է բխեցրել նրա համար: Սողոմոնն ունի ջիններից, քաշուններից ու մարդկանցից կազմված զորք: Ջիններն աշխատում են Սողոմոնի համար՝ պղծից ձուլելով հսկայական կարասներ ու քասեր, կառուցում տաճարներ, քանդակում արձաններ, ծովից հանում մարգարիտներ: Այն փաստը, որ հենց Գուրանի շնորհիվ է Սողոմոնը դարձել «բազմաթիվ մոտուլմանական ասրերի, առակների և հեքիաթների հերոսը», ընդգծում է նաև Ա.Բ. Պիտարովսկին (տես Пнотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991, с. 142, ինչպես նաև с. 12, 23, 142-147): Մոտուլմանական ավանդույթը Սողոմոնին է վերագրում բազմաթիվ իհնավուրց կառույցների ստեղծումը Սիրիայում և Պաղեստինում, մասնավորապես Պալմիրիայի հիմնադրումը (այս մասին տես Пнотровский М.Б. Сулайман. – В кн.: Мифологический словарь. М., 1990, с. 504):

Չափազանց ուշագրավ է այն հանգամանքը, որ Սողոմոնի մասին վերոհիշյալ պատկերացումները արտացոլվել են նաև հայ միջնադարյան պոեզիայում, մասնավորապես Հովասափ Սերաստացու բանաստեղծություններում. այստեղ Սողոմոնը հանդես է գալիս որպես դերին հնազանդեցնող: Սողոմոնի կառուցած տաճարի և բերդի համար դեռևս են քարեր բերում և այլն: Ինչպես նկատում է Գ. Հովսեփյանը, բանաստեղծն այստեղ հիմնվել է ժողովրդական ավանդությունների վրա՝ «ժողովրդական հաւասար և նախապաշարում» մտցնելով իր ստեղծագործությունների մեջ (տես [Հովսեփյան Գ.] Հովասափ Սերաստացի, էջ 244): Այլ քրիստոնեական գրականություններում (օրինակ, բյուզանդական) առկա համանման պատմությունների մասին տես՝ От берегов Босфора до берегов Евфрата, пер., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. М., 1987, с. 154-162, 330.

60. Ալեքսանդրի մասին պատմող արաբական լեգենդներում հաճախ է խոսվում նրա կատարած ճանապարհորդությունների (հատկապես Մադրիբով) և գանազան վայրերում նրա թողած կառույցների մասին (տես Гер-

хардт М. Ук. соч., с. 197): Հմմտ. նաև «Ալեքսանդրի պատմության» ասորական պատումի այն դրվագը, որ բվարկված են Ալեքսանդրի՝ տարրեր երկրներում կառուցած 13 քաղաքները. վերջինիս արարական զուգահեռը առկա է Իբն ալ-Ֆակիհի երկում. (տես Булгаков П. Г. Арабская параллель к 24-й главе III книги сирийской версии романа об Александре. – ПС, вып. 2 (64), М.-Л., 1956, с. 54-55): Այդ պատճառով զարմանալի չէ, որ նրան է վերագրվում նաև Պղնձե քաղաքի կառուցումը, հասկալիս երե հաշվի առնենք այն հանգամանքը, որ Դուրանում ևս նա հանդես է գալիս որպես «երկաթե պատի» կառուցող: Այսպես, ըստ Դուրանի (18:82-98) Ալեքսանդրը մարդկանց խնդրանքով կառուցում է նրանց վնասող «Յաջուջ և Մաջուջի» (Գոգ և Մագոգի) ճանապարհը փակող մի հսկայական պատ, քարերի միջև եղած ճեղքերը լցնելով շիկացած երկաթով: Այնուհետև նա հայտարարում է, որ այդ պատը կանգուն կմնա մինչև Ահեղ դատաստանի օրը, երբ այն փռչի կղաղմա և Յաջուջն ու Մաջուջը ազատ կարձակվեն: Ուսումնասիրողների կարծիքով, այսուեղ արտացոլվել են «հնում և միջին դարերում տարածված լեգենդները «Երկաթե դարպասների» մասին, որ գտնվում են ինչ-որ տեղ Արևելքում (Կովկասում, Սիբիրի Ասիայում) և պաշտպանում են քաղաքակիրք աշխարհը բիրյիական Գոգ ու Մագոգի (Եզեկիել, 38:2, Յառնուրին Յովիանմու, 20:7, 9) հետ նույնացվող քոչվորների ասպատակություններից» (Писцовский М. Б. Коранические сказания, с. 148): «Երկաթե դռների» մասին ավելի մանրամասն տես «Պատմություն Ալեքսանդրի», էջ 618-619, ծան. 4: Հետաքրքիր է, որ հայ մատենագրությամբ, Գոգ և Մագոգ ձևից բացի, ավանդված է նաև «Աճում և Մաճում» ձևը (տես, օրինակ, «Աշխարհացոյց Լաւրդանայ վարդապետի», հրատ. Հ. Պերպերյանի, Փարիզ, 1960, էջ 9), որն ակնհայտորեն հիշեցնում է արարական «Յաջուջ և Մաջուջը»: Պետք է նմադրել, որ Լաւրդան Արեւելքին ծանոթ է եղել «Յաջուջ ու Մաջուջի» մասին պատմող արարական (կամ այլ մահմեդական) ինչ-որ աղբյուրի, հավանական է, բանահյուսական:

61. Հմմտ. «Պղնձե քաղաքի պատմության» հայկական պատումի հետևյալ հատվածը. «Ո՛ր է Ալեքսանդր քազատրն, նա որ տիրեց Գ կողմ աշխարհիս, բայց զայս քաղաքս ոչ կարաց առնուր» (տես «Պատմություն Պղնձե քաղաքին, յորում են բանք խրատականք եւ օգտակարք Խիկարայ Իմաստնոյ եւ այլ բանք պիտանիք, Տփլիս, 1908, էջ 45): Նույնը կրկնվում է նաև Ն.Ակիմյանի և Հ.Քյուրայանի հրատարակած ձեռագրերում (հմմտ. Ակիմեան Ն. Զրոյց Պղնձե քաղաքի, էջ 44 և Քիրտեան Յ., Պատմություն

Պղնձե քաղաքին. — «Շողակար», 1953, № 9-10, էջ 253):

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

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

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

63. Op. cit., p. 30.

64. Մեր կարծիքով, թերևս սեմական ժողովուրդների նշված պատկերացումների արձագանքը կարելի է համարել նաև ասորական «Ասք Ալեքսանդրի մասին» լեգենդում նկարագրվող «Կեղտոտ օվկիանոսի» մասին դրվագը. այն զանվում է աշխարհի ծայրին, զարշափոտ է և մահաբեր՝ նրան մոտեցող մարդիկ մեռնում են: Տես Пигулевская Н. Сирийская легенда об Александре Македонском. — ПС, вып. 3 (66), 1958, с. 88-89. Ն.Պիգուլևսկայան այս դրվագը մեկնաբանում է այլ կերպ՝ համարելով, որ «կեղտոտ օվկիանոսի» մասին գաղափարը «կարող էր ծնվել Մեռյալ ծովի բնույթի հետ կապված, որը հայտնի էր Մերձավոր Արևելքում» (տես նշվ. աշխ., էջ 77): Սակայն հենց այն պատճառով, որ Մեռյալ ծովը քաջ հայտնի էր Մերձավոր Արևելքում, ասորիները չէին կարող այն տեղադրել աշխարհի ծայրին և անվանել «կեղտոտ օվկիանոս», որը զանվում է «տասնմեկ լուսավոր ծովերից այն կողմ»:

65. Op. cit., p. 49.

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

67. Герхардт М. Ук. соч., с. 180.

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

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

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

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

71. Նման օրինակներից է, մասնավորապես, «Բազմայուն Իրան» քաղաքի մասին առասպելը, որը հիշատակվում է, այլ արդյունքներից բացի, նաև Վարանում (89:6/5-7/6). (այս մասին տես Пиотровский М.Б. Коранические сказания, с. 61, 67) և որի կապը «Պղնձե քաղաքի հերիարի» հետ քննդծել են մի շարք հետազոտողներ (տես Крачковский И.Ю. Комментарии к статье А.Н.Веселовского "Сказки тысячи и одной ночи в переводе Галлана". – В кн.: Веселовский А.Н. Собрание сочинений. Т. XVI. М.-Л., 1938, с. 353 (прим. к стр. 241). Лебедев В.В. Следы..., с. 103-104, 108, 112). Իրանի մասին տես նաև Montgomery Watt W. Iram. – EI², vol. III, Leiden-London, 1971, p. 1270.

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

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

74. Лебедев В.В. Следы..., с. 107.

75. Այս լեզենդի զանազան տարրերակների, ինչպես նաև երբայատառ արարերին ձեռագրերի և հայերեն բարգմանության մասին տես՝ Лебедев В.В. Следы..., с. 104, 107-108, 110 և նույնի՝ Проблемы источниковедения средневекового арабского фольклора. с. 40, прим. 1-3.

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

77. Там же, с. 109, 107, 106-107.

78. Там же, с. 112.

79. Ա.Լորանսիի կարծիքով, «այս հերիարն անվիճելիորեն արարական ծագում ունի», սակայն ծագել է այն ուժեղ տպավորության ազդեցությամբ, որ բողիկ են արար բեղովիների վրա եզիպտական քաղաքները, որոնց համար վերջիններս հայտնություն էին: *Stu Laurentie H. Op. cit., p. 298.*

80. Лебедев В.В. Следы..., с. 103, 108.

81. Gaudefroy-Demombynes M. *Op. cit., p. 348.*

82. Бойко К.А. Ук. соч., с. 14-15, с. 32, прим. 16-19.

83. Նույն տեղում: Կահիտանյանների և նրանց բանահյուսական ավանդույթի մասին ավելի մանրամասն տես Пиотровский М.Б. Предание о химйаритском цареве..., с. 10-34.

84. Шидфар Б. От сказки к роману. Некоторые черты арабского "народного" романа. – НАА, 1975, № 1, с. 132, 138. Фильштинский И.М. Арабский героико-романтический эпос о Сайфе сыне царя Зу Язана. – В кн.: "Жизнеописание Сайфа сына царя Зу Язана". М., 1975, с. 7, 29-30, 32. Ибрагимов Н. Арабский народный роман. М., 1984, с. 5, 9, 25, 79.

85. "Жизнь и приключения Али Зибак". М., 1984, с. 303-304.

86. Tausend und Eine Nacht. Arabisch, nach einer Handschrift aus Tunis, hrsg. von M. Habicht. Bd. VII. Breslau, 1837, S. 246, 248-249. (այստեղևու՝ Habicht). Книга "Тысячи и одной ночи", перевод с араб. М.А.Салье. Т. 4. М., 1958, с. 106-107.

87. Ибрагимов Н. Народная книга об Али Зибак. – В кн.: "Жизнь и приключения Али Зибак", с. 7.

88. Лебедев В.В. Следы..., с. 112.

89. *Stu վերևում, էջ 143-144, ծանոթ. 59:*

90. Խոսքը վերաբերում է Աղլեր հրեական աստվածաբանական սեմի-նարիայի № 679 ձեռագրում առկա տարրերակին (թ. 74-79): Ավելի մանրամասն տես Лебедев В.В. Проблемы источниковедения..., с. 40.

91. *Stu՝ Лебедев В.В. Проблемы источниковедения..., с. 40-41.*

92. *Laurentie H. Op. cit., p. 297-302.*

93. Ձեռագրի համարներն են՝ 185, 285, 286, 308, 309: Ձեռագրերի նկարագրությունը տես՝ Macler F. Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque Nationale, p. 104, 148, 159, 160.

94. Թե հասկապես ի՞նչ արարերն ենք ստեր է նա ունեցել ձեռքի տակ՝

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

95. Այս դիտողությունը կրում է բուցիկ բնույթ. օրինակներ չեն բերված:

96. *Laurentie H. Op. cit., p. 301-302.*

97. Ըստ Ֆ.Մակլերի ձեռագրացուցակի, ընդօրինակությունը կատարված է 1688 թ. (տես *Macler F. Op. cit., p. 160*):

98. *Laurentie H. Op. cit., p. 299.*

99. Տփլիսի 1908 թ. հրատարակությունում հանդիպում է մաս Տալիա որդի Մեխալայ ձևը (էջ 4): Ըստ Լորանսիի, որոշ հայերեն ձեռագրերում արար. **طال** անունը քարգմանված է քառացյորեն՝ Ուզնկան կամ Խնդրակ (տես *Laurentie H. Op. cit., p. 298-299*):

100. Լորանսիի կարծիքով, Ամիրաթը պարզապես Դամբիյատի աղավաղված ձևն է, ինչը, մեր կարծիքով, միանգամայն ճիշտ է. արարերեն բնագրերից և ոչ մեկում Ամիրաթ ձևը չի հանդիպում, մինչդեռ Դամբիյատը ասկա է ամեն տեղ:

101. Արար. բնագրում՝ **صقلية**, պետք է ենթադրել, որ հայերեն տեքստում Սիցիլիան, աղավաղվելով, վերածվել է Սեկսիայի:

102. *Habicht. Bd. VI. Breslau, 1834, S. 343-401.* Այս արարերեն խմբագրությունը ամենից ավելի է մոտենում հայկականին:

103. Տես Մ.Պետերբուրգի Արևելագիտության ինստիտուտի B-1114 արարերեն ձեռագիրը, հ. 3, թ. 42բ-60ա: Չեռագրի նկարագրությունը տես՝ *Халидов А.Б. Каталог арабских рукописей Института народов Азии. Вып. 1, с. 94-95.*

104. **الف ليلة وليلة، المجلد الثالث، [القاهرة]، ص ۱۲۸-۱۲۷** [առ.]: Որպես քառացի աղբյուր օգտագործվել է մաս Մ.Մայիի ռուսերեն քարգմանությունը՝ *Книга 1001 ночи. Т. 5, М., 1959, с.345-385.*

105. Ալիմեան Ն. Զրոյց Պղնձե քաղաքի, էջ 30-48:

106. Պատմութիւն Պղնձե քաղաքին, յորում են բանք խրատականք ևս օգտակարք Խիկարայ Իմաստնոյ եւ այլ բանք պիտանիք, Տփլիս, 1908: Տիրայր արքեպիսկոպոսը բնական բնագրի համար որպես հիմք է ընդունել հենց այս տեքստը (այսուհետև՝ Տփլիսի):

107. Տես «Շողակար», 1953, № 5-6, էջ 157-160, № 8, էջ 230-233, № 9-10, էջ 250-253, № 11-12, էջ 304-306 (այսուհետև՝ Զյուրայանի բնագիր):

108. Հմմտ. Ալիմեան Ն. Զրոյց..., էջ 30: Տփլիս, էջ 3: Զյուրայանի բնա-

գիր, էջ 157:

109. Հմմտ. Habicht. Bd. VI, S. 347. Չեռ. B - 1114, p. 42p: Եզիպտ. հրատ., էջ 122: Շառե, c. 345.

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

111. Տես Ալիքնեան Ն. Զրոյց..., էջ 30:

112. Արդ ալ-Ազիզ իբն Մարվանը ևս պատմական անձնավորություն է և իրոք եղել է Եգիպտոսի կառավարիչը իր եղբոր՝ Արդ ալ-Մալիքի իշխանության օրոք:

113. Հմմտ. Ալիքնեան Ն. Զրոյց..., էջ 47: Տփլիսի, էջ 5, 56:

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

115. Տես Քյուրտյանի բնագիր, էջ 305: Հմմտ. Տփլիսի, էջ 55:

116. Տես ձեռ. B-1114, p. 59p: Հմմտ. Եզիպտ. հրատ., էջ 138: Շառե, c. 382.

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

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

119. Հմմտ. Ալիքնեան Ն. Զրոյց..., էջ 47: Տփլիսի, էջ 53, 55: Քյուրտյանի բնագիր, էջ 305:

120. Հմմտ. Ալիքնեան Ն. Զրոյց..., էջ 47: Քյուրտյանի բնագիր, էջ 305: Տփլիսի, էջ 53, 55:

121. Մահմեդական աշխարհում ուրբաթ օրվանը արվող նշանակության մասին ավելի մանրամասն տես՝ Goitein S.D. Djum'a. – EI², vol. II. Leiden-London, 1965, p. 592-594.

122. Հմմտ. ձեռ. B-1114, p. 50ա-50բ: Habicht, Bd. VI, S. 348. Եզիպտ. հրատ., էջ 129: Շառե, c. 360.

123. Տես Ալիքնեան Ն. Զրոյց..., էջ 48:

124. Հմմտ. Քյուրտյանի բնագիր, էջ 306 և Տփլիսի, էջ 60-61:

125. Հմմտ. ձեռ. B-1114, p. 60ա: Եզիպտ. հրատ., էջ 138: Շառե, c. 382-383.

126. Երուսաղեմի նկատմամբ իսլամի ունեցած դիրքորոշման մասին ավելի մանրամասն տես՝ Goitein S.D. al-Kuds. – EI², vol. V. Leiden, 1986, p. 331-332 (§ 11).

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

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

129. Նշվ. աշխ., էջ 146:

Ծանոթագրություններ չորրորդ գլխի

1. Միմոնյան Հ. Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց. – ՊԲՀ, 1988, № 1, էջ 194:
2. Չնուազրի նկարագրությունը տես՝ Յուցակ հայերեն ձեռագրաց Մխիթարեան Մատենադարանին ի Վիեննա, հ. Բ. Վիեննա, 1963, էջ 165, № 671/2: Չնուազիրն քնդորհմակված է 1668 թ. առաջ:
3. Ալիմնեան Ն. Զրոյց Պղնձե քաղաքի, էջ 24, 29:
4. Չնուազրի նկարագրությունը տես՝ Համառոտ ցուցակ ձեռագրաց Հրեշտակապետ եկեղեցւոյն Հայոց, որ ի Պալար, կազմեց՝ Հ.Ա.Ղազիկեան, (անսխալ), Մատենադարան, № 109, էջ 4, № 30/10: Գրիչ, վայր և թվական՝ անհայտ, հիշատակարան չունի:
5. Միմոնյան Հ. Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց, էջ 193-203:
6. Նույն տեղում, էջ 195:
7. Միմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաճաներ, էջ 278: Симонян А.А. Первые армянские переводы памятников светской литературы, с.49. Նույնի՝ Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց, էջ 194-195:
8. Տես Ալիմնեան Ն. Զրոյց Պղնձե քաղաքի, էջ 24:
9. Ալիմնեան Ն. Գրիգորիս Ա. կարողիկոս Աղբամարի, էջ ԾԶ-ԾԷ:
10. Միմոնյան Հ. Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց, էջ 194:
11. «1001 գիշերից» բացի, գոյություն են ունեցել մահ արարներն հերիարների այլ միջնադարյան ժողովածուներ, որոնք ցրված են աշխարհի տարրեր ձեռագրապահոցներում և որոնցից շատերն առ այսօր չարմատկում են մնալ ոչ միայն չիրաարակված, այլև ամենևին չտուսմնասիրված: Այս մասին տես՝ Халидов А. Предисловие. – В кн.: Сорок невольниц, пер. Н.Османова и Д.Юсупова. М., 1962, с. 7-9. Лебедев В.В. Словесное искусство наследников Шахназлы. – В кн.: Арабские народные сказки. М., 1990, с.5. Նման ժողովածուներից միայն մի քանիսն են քարգմանարար հրատարակված և քիչ քե շատ ուսումնասիրված, օրինակ՝ Gaudefroy-Demombynes M. Les Cent et une Nuits, traduites de l'arabe. Paris, 1911. Халиф на час. Новые сказки из книги "Тысячи и одной ночи", пер. М.А.Салье. М., 1961. Դրանց քիին է արատկանում մահ "Сорок невольниц" վերոհիշյալ ժողովածուն և այլն: Նույնը կարելի է տեսլ և քարտկական հերիարների մասին. տես հետևյալ ժողովածուները՝ Плутовка из Багдада, пер. Ю.Борщевско-го, Н.Османова, Н.Туманович. М., 1963. Девять вересч. Персидские ано-

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

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

13. Հ.Միմոնյանը գրույցի կաֆաներից մեկում առկա՝ Իմ մէյա արաւահայտության մասին գրում է. «... պետք է լինի Իմ մեղս» (առաջին Միմոնյան Հ., Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց, էջ 199, ծանոթ. 52), որը, սակայն, ճիշտ չէ։ Արաբերեն մէյա *میل* նշանակում է «համակրանք, հավերժ, ցանկություն, ձգտում», որը միանգամայն համապատասխանում է կաֆայի բովանդակությանը.

Իմ մէյա ի վաղէց ի վեր

գրեզ սիրեց և ոչ հիմիկիկ:

РЕЗЮМЕ

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

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

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

оригиналов и наоборот.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SUMMARY

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

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

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

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

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

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

LES TRADUCTIONS ARMÉNIENNES MÉDIÉVALES DE LA PROSE ARABE

(X-XV siècles)

Résumé

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

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

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

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

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

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

«ԳԻՐՔ ՎԱՍՏԱԿՈՅԻ» ՀԱՅԵՐԵՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅԱՆ ԲՆԱԳՐԻ ԽՆԴՐԻ ՇՈՒՐՋ

«Գիրք վաստակոցը», ինչպես հայտնի է, երկրագործական յուրօրինակ հանրագիտարան է՝ նախատեսված գյուղատնտեսությանը զբաղվողների համար, որոնց արվում են գործնական խորհուրդներ և ցուցումներ հացամշակության, զինեցործության, այգեգործության, քոչնարծության, մեղվաբուծության, անասնաբուծության և գյուղատնտեսության այլ բնագավառների վերաբերյալ: Նախապես կազմվելով հունարեն («Գեոպոնիկա»), միջին դարերում այն քարգմանվել է մի շարք արևելյան և արևմտյան լեզուներով (ասորերեն, արաբերեն, պարսկերեն, լատիներեն, ֆրանսերեն, իտալերեն, անգլերեն), այդ թվում և միջին հայերեն, և այդպիսով տարածում գտել ինչպես Մերձավոր Արևելքում, այնպես էլ Արևմուտքում:

Հարկ է նշել, որ Մերձավոր Արևելքում երկրագործության վերաբերյալ գործնական բնույթի գիտելիքների գրավոր արձանագրման ավանդույթը գալիս է դեռևս սեպագիր շրջանից: Նման գրառումներ առկա են, օրինակ, իսրայական արձանագրություններում, ինչպես նաև հին պարսկական «Ավեստայում», իսկ հին հունական և հռոմեական գրականությանը մեզ են ավանդված մի ամբողջ շարք հեղինակների անուններ, որոնք կազմել են երկրագործական ձեռնարկներ և կամ իրենց երկերում անդրադարձել հողագործության թեմային (Թեոփրաստես, Հեսիոդոս, Բեսեռիոն, Կատոն, Վարրոն, Կոլումելլա, Պալլադիոս և այլն): Անտիկ հեղինակների երկերի դասական նմուշները կոմպենդիումների են վերածվել հույների կողմից, ապա, քարգմանվելով, տարածվել նախ՝ ասորիների, ապա արաբների, հայերի և պարսիկների միջավայրում, իսկ այնուհետև նաև Եվրոպայում:

Ուսումնասիրողները պարզել են, որ հունական «Գեոպոնիկան» կոմպիլյատիվ բնույթի գրական հուշարձան է՝ քաղված մի շարք աղբյուրներից, որոնք հաճախ, իրենց հերթին, նույնպիսի կոմպենդիումներ են եղել: Հայտնի են «Գեոպոնիկայի» հունարեն բնագրի մի քանի տարբերակներ. այն իր վերջնական տեսքն ստացել է Բյուզանդիայում, X դ., Կոստանդին Շիրանածին կայսեր օրոք: Սակայն, դեռևս ավելի վաղ, այն իր նախնական տեսքով արդեն քարգմանվել էր ասորերեն և արաբերեն, ինչով և բացատրվում են

նշված բարգմանությունների և հունարեն բնագրի միջև եղած տարբերությունները: Շատ հունարեն ձեռագրերում «Գեոպոնիկայի» հեղինակությունը վերագրվում է Կասիանոս Բասոս Սխոլաստիկոսին, սակայն առայսօր այդ հարցը չի գտել իր վերջնական լուծումը, և որոշ ավելի զգույշ ուսումնասիրողներ առայժմ զերադասում են այն ամսանուն համարել: Հնաագտողների կարծիքով Կասիանոս Բասոսն իրականացրել է «Գեոպոնիկայի» նորագույն խմբագրությունը՝ լրացնելով և փոփոխելով ավելի վաղ շրջանից հայտնի հունական գյուղատնտեսական ձեռնարկը:

«Գեոպոնիկայի» ուսումնասիրողներից Վ.Գեմդը, հանգամանորեն վերլուծելով և քաղդատելով այն Փոտի, Կոնստանդին Շիրամանին գյուղատնտեսական հանրագիտաքաննների և մի շարք այլ նման երկերի հետ, մատնանշել է այս երկի անտիկ աղբյուրները: Նա եզրակացնում է, որ X դ. «Գեոպոնիկայում» օգտագործված կոմպլեքսումի հեղինակը ոմն Անատոլիոս Վինդանիոնիոս է՝ Բլայրոսից («Բլայրոսացի»), որին հիշատակում է Փոտը (Կողերս 163): Անատոլիոսը նշում է այն հեղինակների անունները, որոնցից ինքը քաղել է իր տեղեկությունները: «Գեոպոնիկան» կազմողը արագրել է հիմնականում Անատոլիոսի երկը (Συναγωγὴ γεωργικῶν ἐπιτηδεύματων), ամուլիկ հեղինակներին մեջբերելով միայն նրա շարադրանքով: Ենթադրվում է, որ Անատոլիոսը եղել է Հուլիանոս կայսեր ժամանակակիցը և իր երկրագործական երկը կազմել է նրա հանձնարարությամբ: Ամմիանոս Մարցելլինոսը մի քանի անգամ հիշատակում է նրա մասին որպես Հուլիանոսի բարեկամի: Բացի այդ, հայտնի է, որ 346 թ. մա եղել է officiorum magister և Բյլիքիկ պրետորիայի պրեֆեկտը:

«Գեոպոնիկայի» հայերեն բարգմանությունը հայտնի է «Գիրք վաստակոց» կամ «Երկրավաստակց» անվանումով: Այն մեծապես արժեքավոր է որպես իր տեսակի մեջ եզակի հուշարձան, քանի որ առ այսօր հայանի չեն հայ մատենագրությամբ ավանդված այլ երկրագործական ձեռնարկներ: Այդ իսկ պատճառով այն հանդիսանում է միջին հայերենին բնորոշ մեծ թվով այնպիսի բառերի բացառիկ մի շտեմարան (թե՛ հայերեն, թե՛ այլ լեզուներից փոխառյալ), որոնցից շատերը չեն ավանդված հայկական այլ աղբյուրներով. դրանք հիմնականում գյուղատնտեսության զանազան բնագավառներին վերաբերող տերմիններ ևն, բուսանուններ և այլն: Դ.Ալիշանի գնահատմամբ, «Գիրք վաստակոցը», որ զի և բարգմանություն է (այլ նորություն և ճոխություն բառից լեզուին ընդ ազգային մասնագրությունս իսկ դասելի)... եթև ճանաչեաք զբարգմանիչն՝ բազում երախտեաց

դրուատիս և նմա մատուցանել:... հարիւտարաց պիտանի և ընտիր բանից՝ որոց մեծ մասն մի չի ևս է մտեալ յէջս տպագիր բառարանաց մերոց»:⁵

«Գիրք վաստակոցը» մեզ է հասել ընդամենը երեք գրչագրով, որոնք բոլորն էլ ուշ շրջանի են՝ քվագրվում են XVIII դ. երկրորդ կեսով: Դրանցից «Պատերազմային» ընդօրինակված է 1768 թ., Կ.Պոլսում, Գեորգ Դ-ի Դ-ի Պատերազմ ձեռքով և պահվում է Վիեննայի Մխիթարյանց Մատենադարանում՝ 281 համարի տակ (հին № 26)⁷: Սակայն Գեորգ Դ-ի րդ ժախտաբար ոչ մի տեղեկություն չի հաղորդում իր ընդօրինակության սկզբնագրի մասին, որն այժմ հայտնի չէ, քն ուր է⁸: Մյուս երկու ձեռագրերը գտնվում են Վենետիկի Մխիթարյանց մատենադարանում⁹ և ընդօրինակված են, հավանորեն, նույնպես Կոստանդնուպոլսում, XVIII դ. երկրորդ կեսին¹⁰: Գեորգ Դ-ի րի ընդօրինակված ձեռագիրը հիմք է ծառայել, մյուս երկու ձեռագրերի համեմատությամբ, «Գիրք վաստակոցի» քննակաքննության հրատարակման համար: Վերջինս իրականացրել է Ղ.Ալիշանը 1877 թ., կից առաջաբանով և բացատրական բառարանով, ընդ որում բառարանը Գեորգ Դ-ի րի կազմածն է՝ Ղ.Ալիշանի որոշ լրացումներով և ճշգրտումներով¹¹:

Ելնելով հուշարձանի լեզվի առանձնահատկություններից և մի բանի այլ հանգամանքներից, Ղ.Ալիշանը գտնում է, որ քարգմանությունը կատարվել է Կիլիկիայում, Ռուբինյանների տիրապետության օրոք, XIII դարում՝ «վաղագույն քան քէ անագան»: Իսկ հայերեն քարգմանության բնագրի վերաբերյալ Ղ.Ալիշանը գրում է. «Օրինակն այն՝ առանց երկրայութեան էր արարերն քարգմանութիւն յունականին, որպէս քաջայայտ երևի յարապիկ անուանց համաստեղութեանց, զոր մերք քարգմանելով և մերք ոչ՝ կրկնէ մերս, և ՚ի բուսոց և կենդանեաց ոմանց՝ զորոց չէ գտեալ բնիկ հայեցի կոչմունս ընդ որոց հարկ էր նմա գլուխականսն կարգել անուանս՝ եթէ ՚ի յունէ անտի քարգմանէր...»: Բացի այդ, նա վկայակոչում է ևս մի ապացույց՝ Անատոլիոս Բերյուտացու անվան *Պօնիոս* բաղադրիչի առկայությունը հայերեն քարգմանության մեջ, իրավամբ նկատելով. «... զի Պօնիոս կոչումն հայոյն՝ ոչ ուրեք լսի... Իսկ ուստի՝ արդեօք սպրդեաց *Պօնիոս*դ անուն ՚ի հայոյնս՝ ոչ ուրեք ասել, բայց միայն զի յաղաւաղութենէ իմեքէ յոյն բնագրին յեղոյ յարաբացի լեզու յորմէ մերն փոխարեւեալ է»¹²: Հետագայում Կ.Բրոկել-մանը, համաձայնվելով Ղ.Ալիշանի նույնացման հետ (*Պօնիոս* Անադալիոս-Վանդանիոս Անատոլիոս) և իմնվելով Վ.Գեմովի այն դիտողության վրա, որ արաբական մատենագրության մեջ հանդիպում է *Վինդանիոս* անվան *Յունիոս* աղավաղված ձևը, հայերեն *Պօնիոս*-ը համարել է *Յունիոսի* սխալ

գրչության հետևանք (բանի որ արարերենում ր և յ տառերը միմյանցից տարբերվում են ընդամենը մեկ դիակրիտիկ կետով՝ *հմմտ.* يونوس - يوتيس)¹³:

Ինչ վերաբերում է արարերեն բնագրին, ապա ՂԱլիշանը գրում է. «Ոչ է մեզ ծանօթ փափագելին այն արաբացի թարգմանություն, յորմէ մարթ էր անկասկած ստուգել զամենայն բառս հայկականիս...» և ավելացնում. «Մուլլե (Clément Mullet) որ յաֆս 1864-7 հրատարակեաց զգիրս երկրագործութեան Իսլւմ-ալ-Ավամ Արաբացոյ, յիշէ և զայլ արաբացի ձեռագիր իբրև բուն համառոտութիւն յունական Վաստակոց Գրոց, և Դիմոկրիտեայ ընծայեալ. և զի ՚ի մերում թարգմանութեանս իսկ յայսմիկ Դիմոկրիտես յաճախագոյն բան զայլ հեղինակս յիշի՝ կարծեմ թէ հայերէնս այս թարգմանութիւն է այնր արաբացի մատենի, զոր ոչ ժամանեցաք ստուգել»¹⁴:

Այսպիսով, ՂԱլիշանը կասկածից դուրս է համարում այն, որ «Գիրք վաստակոցը» հայերեն է թարգմանվել հունարեն բնագրի արաբերեն թարգմանությունից, ընդ որում վերջինս նա ենթադրաբար նույնացնում է ֆրանսիացի արաբագետ Բլեման Մյուլլեի հիշատակած այն արաբերեն ձեռագրի հետ, որն իրենից ներկայացնում է հունական «Գիրք վաստակոցի»՝ «Գուն համառոտությունը»։ Սակայն թե իրենից ի՞նչ է ներկայացնում այդ արաբերեն ձեռագիրը և արդյո՞ր իրոք հենց դա է եղել հայերեն թարգմանության բնագիրը՝ առ այսօր մնում է չպարզված:

ՂԱլիշանի վերոհիշյալ տեսակետները գիտական շրջանառության մեջ են մտել և որդեգրվել հետագա ուսումնասիրողների կողմից՝ բացառությամբ Կ.Բրոկելմանի, որը «Գիրք վաստակոցի» հայերեն թարգմանությունը համարում է այլ ժամանակաշրջանում և այլ միջավայրում կատարված: Կ.Բրոկելմանն ընդգծում է հայերեն թարգմանության ուսումնասիրության կարևորությունը ոչ միայն լեզվաբանական տեսանկյունից՝ որպես միջին հայերենով ավանդված հուշարձան, այլև որպես հունարեն բնագրի և ասորերեն թարգմանության հետազոտման համար մի լրացուցիչ և արժեքավոր աղբյուր՝ հայկական տարբերակի հետ դրանց ունեցած առնչության առումով: Սակայն, նրա կարծիքով, հայերեն թարգմանությունը կատարվել է ոչ թե Կիլիկիայում, այլ Լեհաստանում, և ոչ թե XIII դ., այլ շատ ավելի ուշ: Նման եզրակացության նա հանգում է՝ վկայակոչելով մի շարք լեզվական իրողություններ¹⁵, որոնք, սակայն, հիմնավորապես հերքվել են, մասնավորապես, Ս.Մարյանի կողմից: Ս.Մարյանն ուշադրություն է հրավիրում այն հանգամանքի վրա, որ Բրոկելմանի վկայակոչած հենց նույն լեզվական իրողությունները ոչ թե հաստատում են, այլ ժխտում թարգմանության՝

Լեհաստանում և ուշ շրջանում կատարված լինելը: Նա միանգամայն իրավացիորեն նկատում է. «... եթե ի Լեհաստան քարգմանում համարինք, որ հայերեն լեզուին յետադէմ և օտարաբան փոփոխութիւնն քաջայայտ է ամենուն, ինչո՞ւ լեհերենի, լատիներենի, քաթար լեզուի... փոքրիկ դրոշմներն անգամ չեն գտնուիր անոր մէջ: Ընդհակառակն ի Կիլիկիա քարգմանութեան և այն՝ Ռուբինեանց տիրապետութեան ժամանակ, յայտնաբար նշաններ են հետեւեալքն. նախ՝ վասն զի Կիլիկոյ մէջ հայերենի կրած յեղափոխութեանց համաձայն կու գայ քարգմանութեանս լեզուն. երկրորդ՝ պարոն բառն ալ Ռուբինեանց ատեն մուտք գտած է Հայոց մէջ. երրորդ՝ արաբական օրինակէ քարգմանուիլն ալ թուի թէ նշան մ'է հաստատիչ Մեծ Հրատարակչին կարծեաց, վասն զի արաբական ազդեցութեան մը հետեւանք կրնայ համարուիլ»¹⁶:

Թեև «Գիրք վաստակոցի» մեզ հասած հայերեն ձեռագրերից ոչ մեկում քարգմանչի անունը չի պահպանվել, ուսումնասիրողներից ոմանք քարգմանությունը վերագրել են Մխիթար Հերացուն¹⁷ փորձելով այդ հիմնավորել որոշ լեզվական իրողությունների ընդհանրությամբ Հերացու «Ջերմանց մխիթարության» և «Գիրք վաստակոցի» միջև: Բացի այդ, Ն.Անդրիկյանը, մասնավորապես, գտնում է, որ քարգմանիչը «շատ հաւանօրէն միայն Մխիթար Հերացին կրնայ ըլլար», քանի որ Կիլիկիայում տվյալ ժամանակաշրջանում (XII-XIIIդդ.) արաբերենին տիրապետող այլ հայ մշակութային գործիչներ հայտնի չեն¹⁸: Մակայն, մեր կարծիքով, Ն.Անդրիկյանի հիշյալ փաստարկներն այնքան էլ համոզիչ չեն՝ հետևյալ պատճառներով.

1. Ն.Անդրիկյանի վկայակոչած լեզվական իրողություններն ընդհանուր են ոչ միայն «Գիրք վաստակոցի» և «Ջերմանց մխիթարության», այլև միջին հայերենով ստեղծված այլ հուշարձանների համար ևս, այլ կերպ ասած, դրանք կարելի է բացատրել ոչ այնքան նշված հուշարձանների հեղինակների նույնությամբ, որքան պարզապես տվյալ ժամանակաշրջանի լեզվին՝ կիլիկյան հայերենին բնորոշ առանձնահատկություններով¹⁹:

2. Մխիթար Հերացին չէր կարող արաբերենին միակ տիրապետող լինել ժամանակի հայ մշակութային գործիչների մեջ²⁰, և եթե անգամ նա միակն էլ լիներ, ապա չպետք է մոռանալ, որ Կիլիկիայում բազմաթիվ էին ասորի քարգմանիչներն ու մշակութային գործիչները, որոնք տիրապետում էին թե՛ արաբերենին և թե՛ հայերենին և ոչ միայն քարգմանում էին արաբերենից հայերեն (հաճախ հայ քարգմանիչների օգնությամբ, ինչպես, օրինակ, «Բժշկարան ձիոյ»-ի հեղինակ Ֆարաջ Ասորին, որն օգտվել է արաբական

աղբյուրներից), այլև նույնիսկ իրենց երկերը հայերենով էին գրում (ինչպես, օրինակ, Իշխար և Աբուսայիդը)²¹:

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

Ինչ վերաբերում է «Գիրք վաստակոցի» լեզվին, ապա ԴԱլիշանն իր առաջաբանում նշում է, որ իր ձեռքի տակ եղած երեք ձեռագրերից երկուսը չափազանց նման են միմյանց և ծագում են միևնույն աղբյուրից, իսկ երրորդը, որը և նա հրատարակելիս որպես հիմք է ընդունել, մյուսներից տարբերվում է գրաբարին ավելի մոտ լեզվով, ստույգ գրչությամբ և ամբողջականությամբ: Ըստ նրա, առաջին երկու ձեռագրերն ընդօրինակողը պարզեցրել կամ «ռամկացրել» է դրանց լեզուն՝ «ըստ ռոճոյ կամ հասկացման իւրոյ ժամանակին»: Այս հանգամանքից ելնելով, նա ենթադրում է, որ հայերեն թարգմանության նախնական տարբերակը եղել է քերես է՝ ավելի մոտ գրաբարին, քան նույնիսկ երրորդ ձեռագրի լեզուն է²²: ԴՀովնանյանը, գուցահետաքրար մեջբերելով մի շարք հատվածներ նշված երեք ձեռագրերից, նույնպես ընդգծում է դրանց լեզվի միջև եղած տարբերությունը և, ջանալով բացատրել այն, առաջ է քաշում երեք վարկած, այն է՝

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

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

3. Նախապես «փոքր մի ռամկախառն» գրաբար թարգմանությունը հետագայում «գրագիտի մը ձեռօք (գրաբարախառն) ռամկօրէնի» է վերածվել, ինչպես այդ կատարվել է, օրինակ, Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» հետ, որը Սմբատ Սպարապետի կողմից թարգմանվել է «ռամկօրէն»²³:

Նկատի ունենալով XII-XIII դդ. քվագրվող աշխարհիկ բնույթի այլ հուշարձանների լեզուն, որոնք նույն միջավայրում թարգմանվել են արաբերենից կամ ստեղծվել արաբական աղբյուրների հիման վրա, կարելի է եզրակացնել, որ «Գիրք վաստակոցի» նման մի հուշարձան, որը նախա-

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

«Գիրք վաստակոցի» հայերեն քարգմանությանը տարբեր առիթներով անդրադարձել են նաև մի շարք այլ ուսումնասիրողներ²⁴, սակայն առ այսօր որոշ խնդիրներ մնում են դեռևս չլուծված, որոնցից կարևորագույնը, ինչպես արդեն նշվել է, հայերեն քարգմանության արարներն բնագրի հայտնաբերումն է։

Այժմ անդրադառնանք «Գիրք վաստակոցի» այն այլալեզու տարբերակներին, որոնք ամենից ավելի սերտորեն են առնչվում նրա հայերեն քարգմանությանը և կարող են որոշիչ դեր խաղալ վերջինիս բնագրի հայտնաբերման հարցում, այսինքն՝ «Գեոպոնիկայի» ասորերեն և արաբերեն խմբագրություններին²⁵։

Հավաստված է, որ Անատոլիոս Բերյուտացու երկի հունարեն բնագրին իր բովանդակությամբ և կառուցվածքով ամենամոտաբ ասորերեն քարգմանությունն է։ Վերջինիս առայժմ հայտնի միակ ձեռագիրը պահվում է Բրիտանական թանգարանում։ Ձեռագիրը ավագրվում է VIII կամ IX դարով և զանվում է բավական վատ վիճակում։ Այն սկզբից և վերջից թերի է, այդ իսկ պատճառով վերնագիրը և հեղինակի անունը չեն պահպանվել։ Ձեռագիրը հրատարակել է Պ.Լազարը²⁶։ Հեռագրառողները նշում են, որ ասորերեն քարգմանության տեքստն անկասկած հին է, և լեզուն հիշեցնում է վաղ շրջանի ասորի քարգմանիչների բառացի քարգմանությունները, ինչպես օրինակ, VI դ. նշանավոր բժիշկ, փիլիսոփա և քարգմանիչ Սարգիս Ռեշայնացու (Թեոդոսիոպոլսեցու) (մեռ. 536 թ.) կատարածները։ Ա.Բաումշտարկի կարծիքով, ամենայն հավանականությամբ հենց Սարգիս Ռեշայնացին է ասորական «Գիրք վաստակոցի» քարգմանիչը։ Միաժամանակ նա նկատում է, որ Պ.Լազարդի հրատարակած ձեռագիրը հեռու է մի ամբողջական գրվածք լինելուց և իրենից ներկայացնում է Սարգիս քարգմանության համառոտ վերաշարադրանքը՝ կատարված ավելի ուշ շրջանում որևէ ասորու ձեռքով²⁷։ Հայտնվել է նաև այն կարծիքը, որ ձեռագրի առանձին մասերը թերևս գրվել են տարբեր անձանց կողմից և տարբեր ժամանակներում, այս կամ այն առիթով, սակայն փորձ է արվել դրանք ի մի բերելու։

Մարգիս Ռեշայնացուն ասորական «Գիրք վաստակոցի» թարգմանիչ համարելու համար Ա.Բաումշտարկը որպես հիմք է ընդունում մահ այն հանգամանքը, որ Հաջի Խալիֆան (1608-1658 թթ.) իր՝ արաբական գրականության մատենագիտությունում «Գիրք վաստակոցի» արարերեն թարգմանության թարգմանիչների թվում հիշատակում է ոմն Էլիայի որդի Սերգիտսի (*Մարջիս իրն Հիյյա առ-Ռումի*), ինչը, նրա կարծիքով, կարող էր մատնանշել Մարգիս Ռեշայնացուն²⁰։ Սակայն քանի որ Մարգիս Ռեշայնացու՝ ասորական «Գիրք վաստակոցի» թարգմանիչը լինելու վերաբերյալ մեզ ուղղակի փաստեր չեն հասել, ուսումնասիրողներից ոմանք գտնում են, որ այդ խնդիրը դեռևս չի կարելի համարել վերջնականորեն լուծված²¹։

Չնայած հիշյալ ասորերեն ձեռագրի ոչ բավարար վիճակին, ուսումնասիրողներին հաջողվել է նրա բովանդակությունը համեմատել հունական «Գեոպոնիկայի» հետ և պարզել, որ դրանք հիմնականում կրկնում են միմյանց։ Սակայն հանգամանալից հետազոտությունը ցույց է տալիս, որ ասորերեն տեքստը ոչ քե քուն «Գեոպոնիկայի», այլ Փոտի կողմից հիշատակվող Անատոլիոսի կոմպենդիումի թարգմանությունն է²²։

Ասորական «Գիրք վաստակոցը» հիշատակվում է X դ. կեսերի հեղինակ Բար Բահլուլի հանրագիտարանային բնույթի երկում, ուր մա ի մի է բերել բառարանագրական զանազան երկեր և քաղվածքներ արել ասորական տարրեր փխիստփայական, աստվածաբանական, բնագիտական և այլ գրվածքներից. այստեղ այն անվանվում է «Իռնիոսի կողմից կազմված երկրագործության գիրք»։ Իսկ XIII դ. արաբական հեղինակ Իբն ալ-Ավամը այդ հեղինակին անվանում է *Յունիոս*, որը հունարեն *Վինդանիոնիոս* անվան վերջին մասն է²³։

Փոտի վկայության համաձայն Անատոլիոս Վինդանիոսի երկրագործական երկը բաղկացած էր 12 գրքից, մինչդեռ ասորական տարբերակն առնվազն 2 գրքով ավելի է եղել, քանի որ ասորական ձեռագրում թերի մասն սկսվում է 14-րդ գրքի 4-րդ գլխից հետո։ Թարգմանիչը հավելումներ է կատարել զանազան աղբյուրներից, հատկապես Անատոլիոսի «Հիպալիատրիկաներից»։ Վերջինից քաղված նյութեր կարելի է գտնել մահ Կասիանոս Բասոսի «Գեոպոնիկայում»²⁴։

Հայանի են հունական գյուղատնտեսական հանրագիտարանների մի քանի արարերեն տարբերակներ, որոնք բխում են տարրեր ժամանակներում կատարված զանազան թարգմանություններից։ Դրանցից մեկը Կասիանոս Բասոս Մխալաստիկոսի «Գեոպոնիկայի» վերաբաղությունն է, որը

արարական մատենագրության մեջ հայտնի է «*ալ-Ֆիլահա առ-Ռումիյա*» («Հունական երկրագործություն») անվանումով, ընդ որում հեղինակի անունը, աղավաղվելով, դարձել է *Կուստուս իբն Սարուրասքինա առ-Ռումի*։ Այս երկը արաբերեն է քարգմանվել երկու անգամ, տարբեր բնագրերից։ առաջին քարգմանությունը Սարգիս իբն Հիյա առ-Ռումին կատարել է ուղղակի հունարենից, 212/827 թ.³⁰։ Երկրորդի համար, որ վերաբերում է ավելի ուշ շրջանի, հիմք է ծառայել հունարենից արված փեխլի քարգմանությունը («Varznama»)։ Թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը մեզ են հասել սակավաթիվ ձեռագրերով, որոնք պահվում են աշխարհի տարբեր գրադահոցներում, ընդ որում առաջին տարբերակի ձեռագրերն ընդամենը երեքն են (որոնցից միայն երկուսն են ամբողջական), իսկ փեխլիից արվածները՝ յոթը (որոնց մեծ մասը ևս ամբողջական չեն)։ Հունարենից կատարված քարգմանությունը հրատարակվել է Կահիրեում 1293/1876 թ., իսկ փեխլիից արվածն առ այսօր չի հրատարակված։ Ըստ ուսումնասիրողների, վերջինս իրենից ներկայացնում է միջանկյալ օղակ Կասիանոս Բաստսի հունարեն քնագրի (Συναγωγὴ γεωργικῶν επιτηδεύ-ματων) և Կուստանդին Փիրամանին կայսեր հրամանով կազմված «Գեո-պոնիկայի» միջև։ Ինչ վերաբերում է Կուստուսի երկի հունարեն քնագրին, ապա այն մեզ է հասել ոչ իր նախնական վիճակով, այլ VII-VIII կամ X դ. կազմված երկրագործական ժողովածուի կազմում, որի հիմքում ընկած են նաև Անատոլիոս Բերյուտացու և ոմն Դիդիմոսի երկերը։ Բացի այդ, Կուստուսի համար գլխավոր հեղինակություններն են Գեմոկրիտը և Սոփիոնը, որոնց նա հաճախ վկայակոչում է³¹։

Պետք է նշել, որ Հաջի Խալիֆայի մատենագիտությունում որպես «Հունական երկրագործության գրքի» քարգմանիչ հիշատակված է ոչ միայն վերոհիշյալ Սարգիս իբն Հիյան, (որին որոշ հետազոտողներ փորձել են նույնացնել Սարգիս Ռեշայնացու հետ), այլև ևս երեք ուրիշներ՝ Կուստա իբն Լուկա, Եվստաթիոս և Աբու Չաքաբիա Յահյա իբն Ադի³², ինչը տեղիք է տվել որոշ խառնաշփոթի՝ բյուրիմացության մեջ գցելով ուսումնասիրողներին։ Նորագույն ուսումնասիրություններում փորձ է արվել հստակություն մտցնել այդ խառնաշփոթում, ինչը որոշ չափով հաջողվել է։ Այսպես, օրինակ, արաբերեն ձեռագրերի քննությունը ցույց է տալիս, որ «Հունական երկրագործության գիրք» կամ «Երկրագործության գիրք» անվանմամբ արարական մատենագրության մեջ հայտնի են ոչ միայն Կասիանոս Բաստ-սի երկի վերոհիշյալ երկու քարգմանությունները, այլև մի շարք այլ հայ

հեղինակների երկրագործական երկեր, որոնք ևս թարգմանվել են արաբերեն տարբեր թարգմանիչների կողմից և տարբեր ժամանակներում:

Այսպես, 1931 թ. Պ.Սրաքը հրատարակեց երկրագործական բնույթի արաբերեն իր հայտնաբերած ձեռագիրը, ուր տեղեկություններ կային այն մասին, որ Եվստաթիոսը պատրիարք Պոլիսիանոս Ալեքսանդրացու հետ միասին հունարենից արաբերեն է թարգմանել այն 179/795 թ. բարձրիդ Յահյա իրն Խալիդի հայտար, ինչը Պ.Սրաքը հաստատում է իր սեփական դիտողությունների և այլ աղբյուրների միջոցով: Պ.Սրաքը իր հայտնաբերած երկի հեղինակին նույնացնում էր Անատոլիոս Վինդանիտսի հետ, սակայն հետագա պրպտումները ցույց են տվել, որ իրականում հեղինակը Բալիմաս ալ-Հաքիմն է, այսինքն Ապոլլոնիոս Տիանացին: Իսկ թարգմանության թվականը Կ.Բրոկելմանը վերագրել է Կասիանոս Բասուսի երկին, որը ևս ճշտվել է հետագա հետազոտողների կողմից: Այս երկը, ըստ նորագույն ուսումնասիրությունների, պակվորեպիգրաֆ է, որը ծագում է, հավանաբար, V դարից և հիմնված է մեկ տասնյակից ավելի հույն հեղինակների երկերի վրա (Հիպոկրատ, Արիստոտել, Դեմոկրիտ, Գալեն, Սոսիոն, Ասկլեպիոս և այլն), որոնք բոլորովին տարբեր են Անատոլիոսի աղբյուրներից³⁶: Այսպիսով, ինչպես տեսնում ենք, հաստատվում է Հաջի Խալիֆայի մատենագիտությունում պահպանված տեղեկությունն այն մասին, որ Եվստաթիոս թարգմանիչը հունարենից արաբերեն է թարգմանել «Հունական երկրագործության գիրքը»:

Մեզ է հասել նաև Դեմոկրիտոսի երկրագործական երկի արաբերեն թարգմանությունը, որի ձեռագրերը պահվում են Փարիզի Ազգային գրադարանում³⁷: Այս թարգմանության հետ կապված դեռևս ոչ բոլոր խնդիրներն են լուծված, քանի որ ձեռագրերը կարիք են զգում հետագա ուսումնասիրության:

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

լու, Անուշեյուս, Գիւֆանես, Աֆրիկանոս, Յիորենտինոս, Վալենս, Տաբենտինոս, Լեոնտինոս⁸⁸:

Բացի վերոհիշյալ հունական երկրագործական երկերից, ինչպես ենթադրվում է, արարերն էլ քարգմանվել մահ Սարգիս Ռեշայնացու ասորերեն փոխադրությամբ, որը, սակայն, մեզ չի հասել⁸⁹:

Այսպիսով, երև ամփոփենք վերևում ասվածը «Գիրք վաստակոցի» արարերն քարգմանության մասին, կատարվի հետևյալը. հայտնի են այդ քարգմանության առնվազն վեց տարբերակներ. դրանցից Կասիանոս Բասուի «Գեոպոնիկան», 827 թ., հունարենից արարերն էլ քարգմանել Սարգիս իբն Հիլյան, իսկ Ապոլլոնիոս Տիամացու երկրագործական երկը, 795 թ., Նվստաթիսը (Պոլիտիանոս Ալեքսանդրացու հետ համատեղ): Ինչ վերաբերում է մյուս քարգմանությունների հեղինակներին և քարգմանության ճիշտ ժամանակին, ապա այդ խնդիրները կարիք են զգում հետագա ուսումնասիրության:

Հարկ է նշել, որ «Գիրք վաստակոցի» հայերեն քարգմանությունը արարերն և ասորերեն բնագրերի հետ համեմատելու փորձեր կատարել են Ա.Բաումշտարկը, Կ.Բրոկելմանը, Է.Ֆերլեն, թեև ոչ ամբողջությամբ, այլ հատվածաբար:

Ա.Բաումշտարկի կարծիքով հայերեն քարգմանությունը կապված է, հավանաբար, ասորերեն տարբերակի հետ. մեզնից եզրակացության մաս հանգում է Կոստա իբն Լուկային վերագրվող արարերն քարգմանության և հայերեն տեքստի համեմատության միջոցով⁹⁰:

Ըստ Կ.Բրոկելմանի, հայերեն տեքստն ըստ մյուսի դասավորման կարգի անկախ է և՛ ասորական, և՛ Կասիանոս Բասուի տեքստերից, թեև ճշտորեն համընկնում է մերթ մեկի, մերթ մյուսի հետ: Բացի այդ, նրանում կան որոշ մասեր, որոնք բացակայում են նշված երկու տարբերակներում: Արդյոք Ամաստիոսի երկի արարերն տարբերակը ճշգրիտ քարգմանությամբ է մեզ հասել, թե՞ հետագայում վերամշակված տեքստով՝ կարելի է պարզել միայն համեմատության միջոցով՝ հայերեն տեքստի, Պալլադիոսի, Կասիանոս Բասուի, ասորերեն և արարերն քարգմանությունների միջև⁹¹:

Է.Ֆերլեն, զուգահեռաբար միմյանց հետ համեմատելով հայերեն, հունարեն, ասորերեն և արարերն տարբերակները, ինչպես մահ Պալլադիոսի հունարեն բնագիրը, եկել է այն եզրակացության, որ ասորերեն և հայերեն քարգմանությունները բխում են միևնույն աղբյուրից, մինչդեռ արարերն քարգմանության երկու տարբերակները և հունական «Գեոպոնի-

կան» ունեն միևնույն բովանդակությունը և զլուխների հերթականությունը. հետևաբար, առաջինի հիմքը կազմում է Անատոլիոսի երկը, ինչը և հաստատվում է հայերեն բարգմանության խորագրով՝ «Այս գիրքը Պոնիոս Անադալիոսի՝ որ ի քաղաքեն Պերութայ....»⁴²:

Սակայն նշված երեք հետազոտողները հայերեն բարգմանությունը համեմատել են ոչ թե Անատոլիոսի և Դեմոկրիտոսի երկերի վերոհիշյալ արաբերեն բարգմանությունների, այլ արաբերեն ուրիշ տարբերակների հետ: Մինչդեռ, ամենայն հավանականությամբ, հենց դրանցից առաջինի հետ է կապվում «Գիրք վաստակոցի» հայերեն բարգմանությունը, իսկ երկրորդը՝ Դեմոկրիտոսը, որպես Անատոլիոսի կողմից ամենից ավելի հաճախ վկայակոչվող հեղինակ (ինչպես այդ իրավամբ նկատել է Դ.Ալիշանը), փաստորեն Անատոլիոսի երկի հիմնական աղբյուրներից մեկն է: Մինչև վերջերս արաբերեն վերոհիշյալ ձեռագրերի ամմատելիության պատճառով հնարավորություն չունեինք ուսումնասիրելու դրանք և, ամենակարևորը, բաղդասանելու հայերեն բարգմանության հետ: Այժմ, բանի որ Մեշհեդի Ասրանն Ռեզավի գրադարանից ստացվել է Անատոլիոսի երկի արաբերեն ձեռագրի պատճենը⁴³, մեզ ընձեռվել է այդ հնարավորությունը⁴⁴:

Ծանոթագրություններ

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

2. Геопономики, с. 6, 7, 9, 13, 15.

3. Там же, с. 15-16.

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

5. Գիրք վաստակոց, բարգմանութիւն մախնեաց յարաքացի լիզուէ, Վենետիկ, 1877, էջ Ը, ԺԵ:

6. Տես Բ.Չուգասեան, Գեորգ Գպիր Պալատեցու կեանքի և գործունէութեան տարեգրութիւն (1737-1811), Երեւան, 1994, էջ 27-28: Նույն այս րվականն է նշված մահ Հ.Տաշյանի ձեռագրագրուցակում, մինչդեռ Դ.Հովնանյանը և Հ.Ամասյանը նշում են այլ րվական՝ 1787 թ., որը

Բ.Չուգասյանի՝ նորերս կատարած ճշգրտումներից հետո պետք է համարել ոչ ճիշտ: Հմմտ. Յ.Տաշեան, Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա, Վիեննա, 1896, էջ 705-706, 1144: Ղ.Յովնանեան, Հետազոտութիւնք մախնեաց ռամկօրէնի վրայ, Ա.Վիեննա, 1897, էջ 92: Հ.Անասյան, Հայկական մատենագիտություն, Ա.Երևան, 1959, էջ 843:

7. Յ.Տաշեան, Յուցակ..., էջ 705-706:

8. Ղ.Յովնանեան, նշվ. աշխ., էջ 92:

9. Նույն տեղում:

10. Գիրք վաստակոց, էջ ԺԶ:

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

12. Գիրք վաստակոց, էջ ԺԴ, ԺԵ, ԺԶ, ԺԺԱ:

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

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

15. C.Brockelmann, op. cit.

16. Ս.Սարեան, Կ.Պոսոլման և «Գիրք վաստակոցի» հայերէն թարգմանութիւնը, Բագմավկա, 1900, էջ 4-7 և 52-58:

17. Ղ.Յովնանեան, Հանդէս Ամսօրեայ, 1889, էջ 2: Մլխիթ Թէվէթլի Արեւելք, 1900, № 6798: Ն.Անդրիկեան, Վաստակոց գրքին թարգմանիչը, Բագմավկա, 1906, էջ 435-439:

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

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

20. Ինչպես հայտնի է, Փարիզի Ազգային գրադարանի № 248 հայերեն ձեռագրի հիշատակարանում հիշվում է «*խմաստասեր ռմն սարկաւազ Մտեփանոս անուն գտեալ առ կայսրն*», որը Հերթում Ա թագավորի հանձնարարությամբ 1263 թ. արարերենից հայերեն է թարգմանել երեք գիրք՝ «Վասն ձիոյ պայքարման», «Վասն թրի շինելոյ» և «Վասն արեգական և լուսնի արվեստին»: (Stu Catalogue des Manuscrits Arméniens et Géorgiens de la Bibliothèque Nationale, par F.Macler, Paris, 1908, p. 130): Բացի այդ, մեզ հայտնի է նաև Առաքել Անեցու մասին, որը 1222 թ. արարերենից թարգմանել է «Աղեկախօս» երազահանը, իսկ այնուհետև (հավանաբար 1222-1236 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում) նաև «Պղնձե քաղաքի

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

21. Հմմտ. Բժշկարան ձեռն., էջ 23: Իշօխ, Գիրք ի վերայ քնության, աշխ. Ս.Վարդանյանի, Երևան, 1979, էջ 57: Արուսայիդ, Յաղագս կազմության մարդոյն, աշխ. Ս.Վարդանյանի, Երևան, 1974, էջ 8:

22. Գիրք վաստակոց, էջ ԺԶ, ԺԷ:

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

24. Ա.Սուրբեան, Գիրք վաստակոց, Բազմավեպ, 1874, հտ. 32, էջ 321-324: Ն.Բիզանդացի, Հայկական բառարանություն, Կ.Պոլիս, 1880, էջ 96-101: Ա.Վարդանեան (Մատենախոսական), Հանդես Ամսօրեայ, 1920, էջ 312-314: Տես նաև Հ.Անայան, նշվ. աշխ., էջ 832-846: Բժշկարան ձեռն., էջ 13-16:

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

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

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

28. Op. cit., S. 379.

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

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

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

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

33. Ինչպես ասացուցում է ուսումնասիրողներից Յ.Ռուսկան, Կասիանո Բասոս Սյուրաստիկոսի «Հունական երկրագործություն» գրքի քարգմանիչը ոչ թե Կոստա իբն Լուկան է (մեռ. մոտ. 912 թ.), ինչպես մինչ այդ կարծվում էր, այլ Սարգիս իբն Հիլյա առ-Ռումին: Տես J.Ruska, Cassianus

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

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

35. Ըստ Հաջի Խալիֆայի, Կոստանի «Հունական երկրագործություն» գիրքը, բաղկացած է 12 գլխից, հունարենից արաբերեն է թարգմանել Սարգիս իբն Հիլյա առ-Ռումին. այն արաբերենի են վերածել նաև Կոստա իբն Լուկա ալ-Բաալրաբին, Աստասը (Եվստաթիոսը) և Աբու Ջարարիա Յահյա իբն Ադին, սակայն Սարգիսի թարգմանությունն ավելի կատարյալ և ավելի ճիշտ է մյուսներից: Հմմտ. Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum a Haji Khalfa celebrato compositum. Ed. G. Fluegel. T. V, Leipzig-London, art. 10377, p.132.

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

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

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

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

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

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

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

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

44. Հայերեն թարգմանության և նրա արաբերեն բնագրի բաղդաստո-
րյան արդյունքներին մտադիր ենք անդրադառնալ առանձին հանգամանա-
վից ուսումնասիրությամբ:

ՖԱՐԱՋ ԱՍՈՐՈՒ «ԲԺՇԿԱՐԱՆ ՉԻՈՅ ԵՒ ԱՌՀԱՍԱՐԱԿ ԳՐԱՍՏՆՈՅ» ԵՐԿԻ ԱՐԱՔԱԿԱՆ ԱՂՔՅՈՒՐՆԵՐԸ

«Բժշկարանն ձիոյ եւ առեսարակ գրաստնոյ» երկը, ինչպես հայտնի է, կիլիկյան շրջանի հուշարձաններից է՝ կազմված միջին հայերենով: Այն գրվել է Կիլիկիայի մայրաքաղաք Սիսում, Սմբատ III (1296-1298) բազավորի հրամանով: Հեղինակը Ֆարաջ անունով, ազգությամբ ասորի մի բժիշկ է: «Բժշկարանը» ձիադարձանության ձեռնարկ է՝ ստեղծված մի շարք արեւելյան (հասկապես արաբական) համանման աղբյուրների օգտագործմամբ ու նմանությամբ: «Բժշկարանն» արժեքավոր է թե՛ որպես մեզ հասած հայերեն միակ միջնադարյան ամբողջական ձիարոժական ձեռնարկ՝, եւ թե՛ այն նկատառմամբ, որ ընդգրկում է միջին հայերենին բնորոշ բազմաթիվ այնպիսի բառեր (հայերեն եւ փոխառյալ), որոնք չեն ավանդված ոչ մի ուրիշ աղբյուրով, չեն գրանցված հայերեն բառարաններից ոչ մեկում²:

«Բժշկարանը» գրավել է մի շարք բանասերների ուշադրությունը՝, որոնցից Բ.Չուգասպյանը հրատարակել է այն՝ կից արժեքավոր ուսումնասիրությամբ եւ մեծ բարեխղճությամբ կազմված բառարանով: Առաջարկում Բ.Չուգասպյանն ուշադրություն է դարձրել, մասնավորապես, այն հանգամանքին, որ ձեռագրի հիշատակարանում Ֆարաջ Ասորին հայտնում է, թե ինքը բժշկարանը քարգմանել է արաբերենից: Այս կապակցությամբ ուսումնասիրողը, միանալով պրոֆ. Լ.Հովհաննիսյանի կարծիքին այն մասին, որ «միջնադարում բժշկական գրականության մեջ քարգմանություն ասելով սովելի հաճախ հասկանում էին օտար աղբյուրների օգտագործումով կազմված աշխատանք», միանգամայն իրավացիորեն նկատում է. «Այս առումով եւ պիտի ընկալել Ֆարաջի «քարգմանեցի» նշումը»³:

Իսկ ի՞նչ աղբյուրներ է օգտագործել Ֆարաջ Ասորին: Այդ աղբյուրների մասին մա հիշատակում է ինչպես ձեռագրի հիշատակարանում, այնպես էլ բժշկարանի բուն տեքստում՝ ժամանակ առ ժամանակ վկայակոչելով այս կամ այն հեղինակի կարծիքը իր քննարկած զանազան մասնագիտական հարցերի կապակցությամբ: Այսպես, հիշատակարանում ասվում է հետևյալը. «... Թարգմանեցաւ զիրքս այս ի յարայ գրէ ի հայ բառ, որ է Բժշկարան ձիոյ եւ այլիսասարակ գրաստնոյ, ի բազում իմաստասիրաց եւ ֆիսաաֆայից ճընայ եւ Ապի Ռաուֆին եւ Ըռայշխայ եւ այլ բազում հնդկաց եւ

Պաղարուայ իմաստասիրացն ասացեալ, որոց զանուանքն չենք աստ գրել: Եւ արդ եւ նուաստ բժիշկս՝ Ֆարայճս, ... քարզմանցի զսա դորդ եւ յստակ բաշի, զի յոյժ հմուտ էի վարժեալ յարուեստս բժշկութեան ի մեծն Պաղատաս բազում ամար: ... Եւ աշխատեցայ քարզմանել զբժշկական եւ զիմաստասիրական գիրքս ի մայրաքաղաքս Միո»⁵ (ընդգծումը մերն է – Հ.Մ.):

Ինչպէս տեսնում ենք, հիշատակարանում հատկապէս երեք հեղինակների անուններ են հիշվում՝ *Շնայ*, *Ապի Ուսուֆ* եւ *Ըռայշիւս*:

Այս հեղինակներից առաջինը՝ *Շնայ*, պատկերված է ձեռագրի 6 ր էջում. պատկերի վերեւ մասում կա հետևյալ մակագրությունը. «*Շնայ իմաստասէր*»⁶: Բացի այդ, բժշկարանի տեքստում նույն հեղինակը վկայակոչվում է ևս երկու անգամ՝ անվանվելով *Շնայ իմաստասէրն հնդկաց* (էջ 34ա) և *Շնայ հնդկցի* (էջ 36բ)⁷:

Երկրորդ հեղինակը՝ *Ապի Ուսուֆ*, բժշկարանի տեքստում հիշվում է (բացի հիշատակարանից) ևս յոթ անգամ, քանի որ Ֆարաջը մեջբերումներ է անում «*յասացելոց Ապի Ուսուֆին*» (էջ 121բ, 124ա, 131ա, 135բ, 158ա, 177ա, 181բ)⁸:

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

Ուսումնասիրողներից Բ.Չուգասյանը արևելյան ծիազիտական-ձիաբուժական աղբյուրների իր համառոտ ակնարկում անդրադառնում է հնդկական, պարսկական և արաբական մի շարք ծիազիտական երկերի, որոնց մի մասը, սակայն, վերաբերում է շատ ավելի ուշ շրջանի, քան Ֆարաջի «Բժկարանը», այսինքն՝ XIV-XVIII դդ., իսկ համեմատաբար հնագույնները վերոհիշյալ երեք (*Շնայ*, *Ապի Ուսուֆ*, *Ըռայշիւս*) աղբյուրներից բոլորովին տարբեր երկեր են⁹: Այլ կերպ ասած, Ֆարաջի բժշկարանի հիմնական անմիջական աղբյուրները, ինչպէս և նրանց հեղինակներին ինքնությունը, առ այսօր մնացել են անորոշ:

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

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

ՃՆԱՅ ՀՆԴԿՑԻ, ՃՆԱՅ ԻՍԼԱՄԱՍԵՐ կամ
ՃՆԱՅ ԻՍԼԱՄԱՍԵՐՆ ՀՆԴԿԱՅ.

Արաբական մատենագրության մեջ այս հեղինակը հանդես է գալիս, համապատասխանաբար, *Շանակ ալ-Հինդի* (شأنق الهندی) «Շանակ Հնդիկ», *Շանակ ալ-Հաքիմ* (شأنق الحكيم) «Շանակ Իմաստուն» կամ *Շանակ ալ-Հաքիմ ալ-Հինդի* (شأنق الحكيم الهندی) «Շանակ Իմաստուն Հնդիկ» հորջորջմամբ, որին երբեմն ավելացվում է նաև الطبيب «Բժիշկ» մականունը:

Ըստ ուսումնասիրողների Շանակը (սանսկր. *Չանակյա Կատտիլիա-Շոֆակյա Կաւլիլյա*) եղել է Հնդկաստանի կայսր Չանդրագուպտայի (իշխ. մոտ. 321-298 թթ.) նշանավոր մինիստրը¹⁰, որը միաժամանակ հայտնի էր նաև որպես փիլիսոփա, բժիշկ, աստղագետ: Հնդկական գրականության մեջ հայտնի է նրա «Արթաստրա» (Arthasāstra) վերնագիրը կրող երկը՝ մի յուրատեսակ «ժայելի վարուց» քաղաքորի անձի ապահովության վերաբերյալ:

Արաբական միջնադարյան աղբյուրներում հիշատակվում են Շանակին վերագրվող մի շարք (ըստ նորագույն ուսումնասիրությունների՝ վեց) երկեր¹¹, որոնցից, սակայն, մեզ է հասել միայն մեկը, այն է՝ 1. «Գիրք բույների և հակաբույների» – كتاب السموم والتریاق (թունաբանական երկ): Հայտնի են այս երկի մոտ մեկ տասնյակ ձեռագիր ընդօրինակություններ, որոնք պահվում են Բեռլինում, Կահիրեում, Բաղդադում և այլուր: Երկի ուսումնասիրությանն անդրադարձել են մի շարք հետազոտողներ, որոնցից Բ.Շտրաուսը հրատարակել է այն՝ կից ուսումնասիրությամբ և գերմաներեն թարգմանությամբ¹²:

Գիրքը սանսկրիտից պարսկերեն է թարգմանել Գունդիշասլուրիի հուշակավոր բժշկական դպրոցի («Բիմարիսթան») բժիշկներից մեկը՝ ազգությամբ հնդիկ Մանկահը (Mankah): Խալիֆ Հարուն առ-Ռաշիդը (իշխ. 786-809) նրան Հնդկաստանից հրավիրել է Բաղդադ, որտեղ Մանկահը, ընդունելով իսլամ, մնացել է աշխատելու Խալիֆաթում: Հմուտ բժիշկ լինելու հետ մեկտեղ, ինչպես վկայում են արաբական աղբյուրները, նա միաժամանակ զբաղվել է նաև փիլիսոփայությամբ և թարգմանություններով՝ հնդկերենից պարսկերեն և արաբերեն: Մանկահը Շանակի «Թույների գիրքը» պարսկերեն է թարգմանել Յահյա իբն Խալիդ ալ-Բարմաքիի համար. թարգմանությունը գրի է առել Աբու Հաքիմ ալ-Բալխին: Ավելի ուշ այն արաբերենի է վերածել ալ-Աբբաս իբն Մաիդ ալ-Ջաուհարին՝ խալիֆ ալ-Մամունի (իշխ. 813-833) համար¹³: Ինչպես ցույց են տվել Շանակի «Թույների գրքի» ուսումնասիրողները, երկում առկա են ոչ միայն վերո-

հիշյալ հնդկական Kauṭīliya Arthaśāstra-ի, այլև մի շարք այլ, հիմնականում բժշկական աղբյուրների հետ համընկնող հատվածներ: Դրանցից են, մասնավորապես, հնդիկ հեղինակներ Մուշրուտայի (Suśruta, մոտ. VI դ. մ.թ.ա.) և Չարակայի (Caraka, մոտ. II դ. մ.թ.) Suśrutasaṃhitā և Carakasamhitā երկերի որոշ գլուխները կամ հատվածները, ինչպես նաև հունական որոշ աղբյուրներ: Ընդ որում Մուշրուտայի երկի համապատասխան գլուխը կարող էր ավելացվել Մանկահի (ենթադրվում է, որ վերջինս թարգմանել է նաև Մուշրուտայի երկը)¹⁴, իսկ հունական մասը՝ զրբի վերջին վերամշակողի՝ ալ-Աբբաս իբն Սաիդ ալ-Ջաուհարիի կողմից¹⁵: Այլ կերպ ասած, Շանակի «Թույների զրբի» արաբերեն տարբերակը ոչ քն պարզ թարգմանությամբ է, այլ կոմպիլյատիվ բնույթի վերամշակված շարադրանք, որն, ի դեպ, սովորական երևույթ էր միջնադարում:

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

2. «Գիրք պատերազմ վարելու, թագավորին անհրաժեշտ մարդկանց ընտրելու, հեծելագործի, կերակուրների և բույնի մասին» – والطعام والسلم الرجال وفي امر الاساورة كتاب في امر تدبير الحرب وما ينبغي للملك ان يتحده من հիշատակվում է Իբն ան-Նադիմի «Ֆիհիբիս»-ում¹⁶ (էջ 305, 315):

3. «Գիրք աղարի»¹⁷ մասին» – كتاب اللاب – հիշատակվում է Իբն-ան-Նադիմի նույն երկում (էջ 316):

4. «Յուրացված գոհարներ» – متحلل الجوهر – բարոյագիտական երկ, որից մի հատված պահպանվել է Իբն Աբի Ուսայբիայի երկում¹⁸ (հ.Չ, էջ 32-33):

5. «Գիրք աստղագիտության մասին» – كتاب في علم النجوم – հիշատակվում է Իբն Աբի Ուսայբիան (հ.Չ, էջ 33):

6. «Գիրք անասնաբուծության» – كتاب البيطرة – հիշատակվում է Իբն Աբի Ուսայբիայի կողմից (հ. Չ, էջ 33):

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

Հարկ է նշել, որ ուսումնասիրողներից Յ.Յուլիի կարծիքով, Շանակի՝ Իբն Աբի Ուսայբիայի հիշատակած, մասնավորապես, անասնաբուծության և քանկագին քարերի վերաբերյալ զրբերը (այդ թվում և «Թույների զիրբը») հավանաբար նույնպես «ծագում են Kauṭīliya Arthaśāstra-ից: Վերջինիս Kosapraveśyaratnapariksā գլխում (75-81) խոսվում է քանկարժեք քարերի տեսակների և ստուգման մասին, իսկ փղաբուծության և ձիաբուծության վերաբերյալ գլուխներում՝ նաև այդ կենդանիների հիվանդությունների

բուժման զանազան ձևերի մասին»¹²։ Թե Յ.Յոլլիի այս ենթադրությունը որքանով է հիմնավոր, արդեն նշված պատճառով առ այսօր հնարավոր չի եղել պարզել, ո՛չ «Ամասնաբուժության գրքի», ոչ էլ Շանակին վերագրվող մյուս նշված երկերի արաբերեն քարգմանությունները մեզ չեն հասել, որպեսզի կարելի լիներ դրանք համեմատել Kauṣīlya Arthaśāstra-ի համապատասխան գլուխների հետ։

Սակայն Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ձեռն» երկի ԻԱ գլխում մեջբերումների տեսքով պահպանվել են հատվածներ ճնայի, մասնավորապես, ձիագիտական գրվածքներից, ինչը հնարավորություն է ընձեռում դրանք բաղդատելու հնդկական նշված հուշարձանի՝ ձիաբուժության վերաբերյալ գլխի հետ և համոզվելու Յ.Յոլլիի ենթադրության իրավացիության կամ անհավաստիության մեջ։ Այսպիսով, դիմենք Ֆարաջի բժշկարանի համապատասխան գլխին։

/(34) ԻԱ. ՅԱՐԱԳՍ ԲԱՆԻՑ, ՋՈՐ ԱՍԱՅԵԼ ԵՆ ՀՆԴԿԱՏ
ԻՍԱՍՏԱՍԵՐԸՆ ՎԱՄՆ ԳՈՅՆԵՐՈՅՆ ՈՒ ՆՇԱՆՆՈՅ, ՈՐ ԱՍԱՅԵԼ ԵՆ
Ի ԳՐԱՄՏՆԻՆ ԶԱՐԷԿՆ ՈՒ ԶՊԵՐՇՆ

Ասացել է ճնայ իմաստասերն հնդկաց, թե այն յարապ ձին, որ լինի սպիտակ, գեղ ձկնբաղ սպիտակ, նայ այն քանձ զամեն ձիանն զոված է, յամեն ազգ գովք եւ քարձրագոյն աստիճան է, քանձ զամեն ազգ ձեռ, զի կարող է ի պատերազմն, եւ շնոֆոր է իր տիրոջն եւ ի քազաւ /(34բ)որական գրաստանոյն է։

[.....]

Եւ ասցել է ճնայ հնդկցին, թե չէ պարտ ուննալ զայս գրաստնիս, գոր յիշել կամինք։ Զի որ լինի իր մազն գեղ տառիճի փետրի գոյն, եւ այն ձին, որ սեւ կայտեր եւ ի վրայ պեկանն կամ ի ներքստ կամ ի դրացե՝ որպէս զուշմայ կետեր, կամ/(37ա) լինի ի վրա կողացն քարձր բոլորնի, կամ լինի ի վրա ձկոցն կակուղ մազ սեւ, կամ այլ ցեղ գոյն, քանձ զինչ իր գոյնն է, կամ լինի ի վրա ճակտին սեւ մազեր, այս նշաննիս գոր տվաք, նա ամենս չէ շնոֆոր¹³։

Այսպիսով, Ֆարաջի բժշկարանի ԻԱ գլխին սկսվում և ավարտվում է ճնայից արված մեջբերումներով (առաջին և վերջին պարբերությունները՝ էջ 34ա-34բ և 36բ-37ա), սակայն, դատելով վերնագրից, չի բացառվում, որ ճնայից քաղված հատվածներ լինեն նաև գլխի միջին մասում (էջ 34բ-36բ), քեւ այդտեղ ճնայի անունը հատուկ չի շեշտվում։

Արդ, եթե Ֆարաջի բժշկարանում ճնայից մեջբերված այս հատվածները համընկնեն Kauṣīlya Arthaśāstra-ի՝ ձիաբուժության վերաբերյալ գլխի

հետ²¹, կնշանակի, որ XIII դարի վերջում (1296-98 թթ.), այսինքն՝ Ֆարաջի երկի ստեղծման տարիներին, հայտնի է եղել հնդկական նշված հուշարձանի մասն այդ գլխի արաբերեն թարգմանությունը (բացի վերոհիշյալ բույսերի և հակաբույսերի մասին գլուխներից): Այլ կերպ ասած, Kauṭīliya Arthaśāstra-ն մինչ այդ պետք է որ արաբերեն թարգմանված լիներ եթե ոչ ամբողջությամբ, ապա առնվազն հատվածաբար:

Իսկ եթե խնդրո առարկա հատվածները չհամընկնեն միմյանց հետ, ապա դա կնշանակի, որ, իրոք, արաբերենով հայտնի են եղել Շանակի գրչին պատկանող (կամ առնվազն նրան վերագրվող) մասն այլ ձևագիտական բնույթի երկեր, որոնց մասին խոսվեց վերևում: Այդ դեպքում արդեն կմնա ենթադրել, որ Ֆարաջի ձեռքի տակ եղել է կամ Շանակի «Գիրք անասնաբուժությանը», կամ «Գիրք պատերազմ վարելու մասին»-ը (որում, դատելով ըստ վերնագրի, կարող էին լինել հեծելագործին կամ ձիերին նվիրված հատվածներ). ինչպես ցույց տրվեց վերևում, Շանակի անունով հայտնի բոլոր վեց երկերից ձիերի հետ առնչություն կարող էին ունենալ միայն այս երկուսը:

Այս երկու վարկածներից որն էլ հաստատվելու լինի, երկու դեպքում էլ կասկածից դուրս է, որ Ֆարաջը Շնայի²² երկերին ծանոթացել է արաբերեն թարգմանությամբ, այլ ոչ թե սանսկրիտ բնագրով: Չպետք է մոռանալ, որ մա իր երկի հիշատակարանում գրում է. «...թարգմանեցաւ զիրքս այս ի յարապ գրէ ի հայ բառ...» (ընդգծումը մերն է – Հ.Մ.): Եվ իրոք, դրա վկայությունն են Ֆարաջի օգտագործած բազմաթիվ արաբական մասնագիտական (ձիագիտական, անասնաբուժական) տերմինները, բուսանունները, դեղամիջոցների և այլ անվանումները, այդ թվում և նրա երկի նշված ԻԱ գլխում: Ուշագրավ է մասն Շնայի պատկերի առկայությունը Ֆարաջի ձեռագրում. արդյո՞ք արտանկարված է այն արաբերեն ձեռագրից, որից օգտվել է Ֆարաջը (եթե միայն հայերեն ձեռագիրը նկարագրողով նկարչի երակայության արդյունքը չէ):

Այսպիսով, վերոհիշյալ փաստերի լույսի ներքո ակնհայտ է դառնում, որ Ֆարաջ Ասորու «Բժշկական ձեռք» երկում *Շնայ հնդկցի իմաստասերից* պահպանված մեջբերումները մեծ արժեք են ներկայացնում ոչ միայն արաբական, այլև հնդկական գրականության պատմության հետազոտման տեսանկյունից, հնարավորություն տալով պարզություն մտցնելու մի շարք առ այսօր չլուծված խնդիրների մեջ: Քանի որ ոչ Kauṭīliya Arthaśāstra-ի ձիագիտության մասին գլխի, ոչ էլ Շանակին վերագրող «Անասնաբուժու-

քյան գրքի» և «Պատերազմ վարելու մասին գրքի» արաբերեն թարգմանությունները մեզ չեն հասել, ապա Ֆարաջի բժշկարանում առկա հատվածները, որ քաղված են դրանցից, արժեքավոր են, մախ՝ որպես ապացույց այդ երկերի իրոք արաբերեն թարգմանված լինելու մասին, և ապա՝ որպես այդ կորուսյալ թարգմանություններից փրկված բեկորներ²¹:

ԱՊԻ ՌԻՍՈՒՅԻ կամ ՅՈՒՍՈՒՅԻ

Արաբական միջմադարյան բժշկության պատմության մեջ հայտնի են *Աբու Յուսուֆ* անունը կրած երկու²⁴ հեղինակ, որոնք ապրել են մինչ XIII դարը և որոնց երկերից կարող էր օգտված լինել Ֆարաջ Ասորին: Այդ հեղինակներն են՝

1. *Աբու Յուսուֆ Յակուբ իբն Իսհակ աս-Սաբրահ ալ-Բիհնդի*. – ապրել է 190/805 և 260/873 թթ. միջև ընկած ժամանակահատվածում: Եղել է նշանավոր փիլիսոփա, բժիշկ, մաթեմատիկոս, աստղագետ: Գրել է շուրջ 40 բժշկական աշխատություն, այդ թվում և կենդանաբանական-անասնաբուժական բնույթի չորս երկ: Վերջիններից երեքի մասին միայն հիշատակություններ են պահպանվել արաբական մատենագրության մեջ, իսկ մեզ հասել է միայն մեկը՝ «Գիրք ձիերի և անասնաբուժության մասին» վերնագրով (كتاب في الخيل والبيطرة): Հայտնի են այս երկի երկու ձեռագիր ընդօրինակություններ, որոնք պահվում են Բաղդադում և Կահիրեում²⁵: Մակայն, ըստ որոշ ուսումնասիրողների, այս երկի հեղինակությունը կարող է և սխալմամբ վերագրված լինել ալ-Բիհնդիին՝ նրան համանուն մեկ այլ հեղինակի հետ շփոթելու պատճառով: Վերջինիս անունն է *Մուհամմադ իբն Աբի Յուսուֆ Յակուբ ալ-Խաբբի*. նա ևս գրել է նույնանուն երկ²⁶:

2. *Մուհամմադ իբն Աբի Յուսուֆ Յակուբ իբն Ախի հիզամ ալ-Խաբբի* կամ *Նասիր-ադ-Դին Աբու Ալի Մուհամմադ իբն Աբի Յուսուֆ Յակուբ իբն Իսհակ իբն Ախի Հիզամ*. – Ուսումնասիրողները համակարծիք չեն այս հեղինակի լրիվ անվան, ապրած ճշգրիտ ժամանակաշրջանի և գրած աշխատությունների թվի հարցում: Արաբական աղբյուրների վկայությամբ, նա Աբբասյան ալ-Մու'թասիմ (833-842) և ալ-Մու'թադիդ (892-902) խալիֆների օրոք եղել է արքունի գլխավոր ախտապետը: Համարվում է ձիագիտության վերաբերյալ արաբերենով գրված և մեզ հասած հնագույն երկերի հեղինակը: Ըստ Կ.Բրոկելմանի, հայտնի են նրա անունը կրող երեք աշխատություն, որոնց ձեռագրերը պահվում են աշխարհի տարբեր գրապահոցներում:

1. «Գիրք ձիերի և անասնաբուժության մասին» – كتاب في الخيل والبيطرة

2. «Գիրք ձիավարության և անասնաբուժության մասին» – كتاب الفروسيه والبيطرة

3. «Գիրք նիզակաձգության և սպատերազմական զործիքների մասին» – كتاب معرفة للرمي بالشباب والالت الحرب²⁸:

Մինչդեռ ըստ այլ հետազոտողների, Մուհամմադ իբն Յակուբ իբն Ալսի Հիզամ ալ-Խաթթին IX դ. առաջին կեսին խալիֆ ալ-Մուրավաթթինի (847-861) համար կազմել է ձիագիտական մի երկ՝ كتاب الفروسيه والبيطرة վերնագրով, նվիրված գլխավորապես ձիաբուժությանը, մասամբ նաև ձիաբուժությանը: Ենթադրվում է, թե այն պետք է որ բաղված լինի Թեոմնեստուսի (IV դ. առաջին կես) «Անասնաբուժությունից»²⁹:

Ուսումնասիրողներից ոմանք այն կարծիքին են, թե նա եղել է Իսհակ իբն Հունայն իբն Իսհակի՝ հռչակավոր քարզմանիչ Հունայն իբն Իսհակի որդու (830-910) ժամանակակիցը և վախճանվել է 226/841 թ.³⁰:

Այսպիսով, հետազոտողների մի մասը նրան համարում է IX դարի առաջին կեսի, իսկ մյուս մասը՝ երկրորդ կեսի հեղինակ:

Հիշատակված երկու Աբու Յուսուֆների (ալ-Քինդիի և ալ-Խաթթինի) համանուն «Գիրք ձիերի և անասնաբուժության» երկերի հնարավոր շփոթության խնդիրը դեռևս հետագա լուրջ ուսումնասիրության կարիք ունի: Պարզելու համար, թե արդյոք դրանք տարբեր երկեր են, թե՞ մույնանում են (իսկ եթե մույնանում են, ապա ո՞վ է, ի վերջո, իսկական հեղինակը)՝ անհրաժեշտ է ամենայն մանրամասնությամբ ուսումնասիրել թե՛ ալ-Քինդիի, թե՛ ալ-Խաթթինի ամուրը կրող, աշխարհում հայտնի բոլոր ձեռագրերը: Գլխավոր դժվարությունն այստեղ այն է, որ խնդրո առարկա զրչագրերը (իսկ դրանց քիվը հասնում է մոտ երեք տասնյակի)³¹, սփռված են աշխարհով մեկ և առ այսօր մնում են ոչ միայն չհրատարակված, այլև լրջորեն ուսումնասիրված չեն:

Ինչպես տեսնում ենք, պարզելու համար, թե վերոհիշյալ երկու Աբու Յուսուֆների ձիագիտական-անասնաբուժական չորս երկերից (մեկը ալ-Քինդիին է վերագրվում, երեքը՝ ալ-Խաթթինին) հատկապես ո՞րն է Ֆարաջ Ասորու մեջբերումների աղբյուրը, անհրաժեշտ է դրանք չորսն էլ բաղդադի Ֆարաջի երկի համապատասխան հատվածների հետ, խնդիր, որը դժվար է իրականացնել արտերկրում գտնվող ձեռագրերի անմատչելիության պատճառով:

Ֆարաջի բժշկարանում պահպանված՝ Ալի Ռիսուֆից մեջբերվող հատվածները հետևյալներն են.

«Բժշկություն գոր ասցել է Ուսուֆն. փորձած:

Առ կարմիր գառնի ու դեղին գառնի ու կալէքար ու խախիայ՝ յամեն մէկէ քուղք մէկ, սպիտակ աշնան և ապակ կիր՝ յամեն մէկէ քուղք մէկ, լեսէ գամենն ու մաղէ, ու շաղղէ զինք ու դիր յարեգակն, որ չորնայ, ու աղա զինք ու պառէ, ու եք սնկիս՝ առ մուշախայ ու քարխտ զինք ի ջուրն ու քարխտ ի դեղն ու դիր ի վրայ խոցին՝ յերկկվնէն ի վեր ինչվի լոյսն, ու վաղն հան ու սրբէ: Եւ // (122ա) <վ> այլ վայր դիր ինչվի աջողնայ: Եւ թէ լինի տեղն հայրն, որ չկարես դնել մուշախայով ու կապել, դու ցամէ գղեղն ի վրայ ու դիր ի վրայ կաղըրքի անրես, ու ծածկաւ գտերեսն երկու երեք անդ, և դիր ի վրայ մուշախայ» (Բժշկարան, էջ 116):

«Այլ դեղ, Այլի Ուսուֆին ասցած: Առ զշահնիդայի քուփն իր տակովն, եփել ու ծեծել ու դիր ի վրայ ուռեցին ու կապել // (124), եւ ապա ամեւել զինք ու քող յինք տգրուկ: Եք քողու տգրուկն, դու առ մանդր աղ ու շփէ գտեղն խիստ քաջ: Թէ ուժով լինի գրասան, դու խայծղնէ զինք ու դիր ի յինք զճիճին, որ կռչի յիշոցք, ու պաղլեղ, ու շողոց ու ամեն զինք տասն արդ հետ իրաց: Եւ ապա ամեն զխոցերն, որ լինի յետես, վարդի ձիթով: Եւ եք խոցնայ, դու ծառայէ զեղ այլ խոցերն» (Բժշկարան, էջ 118):

«Բժշկություն է. Յուսուֆին ասցած.

Առ կտաւատ նուկի մէկ, վայրի քրէֆս՝ կէս նուկի, եփած քուռաքի ջուր՝ քուղք մի, եւ ամպակ զինի ու // (131բ) հոռոմ ձէթ՝ նուկի ու քուղք մի: Եփել գամենն ու քամէ ու լից ընդ փողքն ի վայր, եւ անցմնցոյ զինք աղէկ ու հանգոյ աղէկ ծամ մի, հետ այնոր գարկ զինք ի պաղ ջուրն. նա բժշկի:

Եւ լինի, որ ի յայս ցաւես սպիտակի աչքն: Կու առ զըզգիանի ջուրն ու գմեղրն ու խառնէ յիրար ու լից յաչքն: Նա բժշկի աստուծով» (Բժշկարան, էջ 123):

«Յասացելոց Այլի Ուսուֆին:

Նշանքն է. ցաւ, որ բնակի յետի կիցքն ի գրաստուն, եւ եփ ուժվորնայ այս քամիս, նա կանգնի երկու ձեռքն // (136ա) ու ընկնի յետի կիցքն, ու քնաւ չկարենայ կանգնել:

Բժշկությունն է.

Առ քողկի հունդ ափկից մի, դիր ի պառուկ մի, ու լից ի վրայ վեց նուկի ջուր ու եփել ուժով, ու քող աղէկնայ այս քամիս, ու առ յերեք բաժնէն զմէկն ու լից

փողքն ի վայր: Ու զայլ մնացորդքն ղիր հոռոմ ղէղ տկճորով ի յորովայնն, ու արերն այսպէս ծառայէ» (Բժշկարան, էջ 127):

«Այլ ղեղ յասացելոց Ապի Ռուտֆին: Առ հոռոմ ձէք ու սխառո ու ծեծէ, ու շողցոյ ու ղիր ի վրայ սմբակին ու կապէ» (Բժշկարան, էջ 142):

«Յասացելոց Ապի Ռուտֆին: Առ եղբղակն և ոսպն ու կիր՝ յամեն մէկ մասն մի, լստ և մաղէ և խառնէ ընդ կովուց եղ, ու շինէ պատրոյգ, ու ղիր ի նաստրոն՝ ողջնայ» (Բժշկարան, էջ 157):

«Այլ ղեղ. Ապի Ռուտֆին ասացեալ. փորձած: Առ կեղեւած սխառո և քան ի զինք դմակ, և ղիր ի հաւանն ու ծեծէ, որ զէղ մորիամ լինի, ու լուայ սապսնով, ու ղիր ի վրայ ու կապէ, որպէս զմէկայն, որ ասցաք» (Բժշկարան, էջ 161):

Այսպիսով, ակնհայտ է, որ Ֆարաջ Ասորին իր բժշկարանում ամենից ավելի հաճախ մեջբերումներ է անում *Ապի Ռուտֆից*՝ ընդ որում ամեն անգամ շեշտելով նրա անունը: Իսկ քանի որ Ֆարաջն իրեն ծանոթ բոլոր հեղինակներից՝ «բազում հեղկաց և Պաղտորտայ իմաստասիրացն», նախապատվությունը տալիս է հատկապես Ապի Ռուտֆին, ապա անկասկած նման պատվի կարող էր արժանանալ միայն հանրահայտ և անասնաբուժության ասպարեզում մեծ հեղինակություն վայելող մասնագետը: Եվ իբրք, դատելով ըստ Ֆարաջի կատարած մեջբերումների, Ապի Ռուտֆը եղել է ձիերի զանազան հիվանդությունների և դրանց բուժման մեթոդների մեծ գիտակ, այսինքն՝ ձիաբուժության մեծ փորձ ունեցող անասնաբույժ:

Ուշագրավ է նաև մեկ այլ փաստ. Ֆարաջի բժշկարանում ուր անգամ հիշատակվող *Ապի Ռուտֆ* անունը վեց դեպքում զրված միևնույն ձևով՝ *Ապի Ռուտֆ* (մնացած երկու դեպքում զրված է պարզապես *Ռուտֆ* կամ *Յուտֆ*), որն իրենից ներկայացնում է արաբական Աբու Յուտֆ (أبو يوسف) անվան սեռական հոլովը՝ *Աբի Յուտֆ* (أبي يوسف): Այդ նշանակում է, որ նման ստառադարձությունը կրում է ոչ թե պատահական, այլ օրինաչափ բնույթ: Նման օրինաչափությունն էլ, իր հերթին, կարող է ունենալ միայն մի բացատրություն՝ արաբերենում խնդրո առարկա հեղինակի անունը սկսվել է ոչ թե *Աբու Յուտֆ* բաղադրիչով (այլապես արաբերենին բաջատեղյակ Ֆարաջը կառադարձեր հենց այդպես), այլ վերջինիս նախորդել է ինչ-որ ուրիշ բաղադրիչ, որի պատճառով էլ այն դրված է սեռական հոլովով՝ *Աբի Յուտֆ*:

Վերոհիշյալ երկու հանգամանքները, ինչպես տեսնում ենք, բոլլ են տալիս նոր սեսանկյունից նայել վերևում հիշատակված երկու Աբու Յուսուֆներին՝ ինչ-որ տեղ հուշելով, քն նրանցից հատկապես որի՞ն կարելի է նույնպես Ֆարաջի հիշատակած հեղինակի հետ:

Մեր կարծիքով, նկատի առնելով նշված փաստերը, քերս ավելի ճիշտ կլիներ նախապատվություը տալ *Նասիր աղ-Դին Աբու Ալի Մուհամմադ իրն Աբի Յուսուֆ Յակուբ իրն Ալի Հիզամ ալ-Խաթրիին*, քանի որ՝

ա) Հենց նրա անվան մեջ է, որ *Աբի Յուսուֆ* բաղադրիչին նախորդում են *Մուհամմադ իրն...* կամ *Նասիր աղ-Դին Աբու Ալի Մուհամմադ իրն...* բաղադրիչները, որոնցում առկա *իրն* բառից հետո էլ հենց *Աբի Յուսուֆ* դրված է սեռական հոլովով (քանի որ *իրն Աբի Յուսուֆ* նշանակում է *Աբու Յուսուֆի որդի*): Մինչդեռ մյուս անունը (ալ-Քինդիի) սկսվում է հենց *Աբու Յուսուֆ* բաղադրիչով:

բ) Հենց նա է, որ եղել է անասնաբուժական մեծ փորձառություն ունեցող անվանի ծխարույծ, արքունի ախտապետ և միաժամանակ ծխագիտական-անասնաբուժական երկերի հեղինակ, որոնք մեզ են հասել բավականին մեծ քվով գրչագրերով: Մինչդեռ, քեև ալ-Քինդին փիլիսոփա, մաթեմատիկոս և աստղագետ լինելու հետ մեկտեղ հայտնի է եղել նաև որպես բժիշկ, սակայն մեզ փաստորեն չի հասել որևէ տեղեկություն նրա՝ նաև անասնաբուժական պրակտիկայով զբաղվող նշանավոր անասնաբույժ լինելու մասին: Նրա կենդանաբանական-անասնաբուժական բնույթի վերոհիշյալ չորս երկերից երեքը (որոնք մեզ չեն հասել) կրել են հետևյալ վերնագրերը՝ 1. «Տրակտատ միջատների մասին», 2. «Տրակտատ մեղուների և նրանց արժանիքների մասին», 3. Տրակտատ կենդանիների մարմինների մասին, երբ դրանք քայքայվում են» և, ինչպես տեսնում ենք, ծխարուժության հետ առնչություն չունեցող գրվածքներ են: Բացի այդ, հետազոտողների կարծիքով դրանք «արարների հետագա կենդանաբանական երկերում, ըստ երևույթին, որևէ նշանակալից հետք չեն թողել»³²: Ինչ վերաբերում է չորրորդ՝ ալ-Քինդիի անունով հայտնի միակ ծխագիտական-անասնաբուժական երկին, ապա (ինչպես նշվեց) փաստորեն դեռ հաստատապես հայտնի չէ, քե այն իրո՞ք նրա գրածն է:

Այսպիսով, ամփոփելով ասվածը, կարող ենք եզրակացնել, որ Ֆարաջ Ասորին իր «Բժշկարանում» մեջբերումներ է արել Աբի Յուսուֆ Յակուբ իրն Իսհակ իրն Ալի Հիզամ ալ-Խաթրիի անունով հայտնի ծխագիտական երեք երկերից՝ որևէ մեկից, սակայն հատկապես որի՞ց՝ կպարզվի միայն այդ երկերի բոլոր հայտնի գրչագրերի (այդ քվում նաև ալ-Քինդիին վերագրվող

երկու վերոհիշյալ ձեռագրերի) հանգամանալից ուսումնասիրությունից հետո:

Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ձիոյ» երկի օրինակով կարելի է տեսնել, որ միջնադարյան Հայաստանի (մասնավորապես Կիլիկիայի) անասնաբույժները ևս, ինչպես և բժիշկները, քաջածանոթ են եղել Արևելքի, հատկապես արաբական բժշկության (անասնաբուժության) նվաճումներին, արաբական բժշկական (անասնաբուժական) աղբյուրներին և օգտագործել են դրանք իրենց երկերում:

Սակայն այսօր արդեն համոզված կարելի է ասել, որ ոչ միայն Հայաստանի անասնաբույժներն են դիմել արաբական համապատասխան աղբյուրներին, այլև արաբ անասնաբույժները ևս, իրենց հեքիսին, ծանոթ են եղել Հայաստանի՝ այդ բնագավառի գիտական երկերին: Այսպես, օրինակ, Փարիզի Ազգային գրադարանի № 997,2 արաբերեն ձեռագրում, որը անասնաբուժական մի երկ է, գտնական հարցերի կապակցությամբ Հնդկաստանի, Պարսկաստանի և Իրաքի մասնագետների կողմից վկայակոչվում են նաև Հայաստանի անասնաբույժների կարծիքները¹: Իսկ թե ինչպե՞ս էր կայանում այդ ծանոթությունը՝ կարելի է դատել, մասնավորապես, Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ձիոյ»-ի արաբերեն քարգմանության օրինակով², որը, նախորդ փաստի հետ միասին, ևս մի պերճախոս վկայություն է միջնադարում Հայաստանի անասնաբուժության նկատմամբ արաբների ցուցաբերած հետաքրքրության և բարձր գնահատանքի մասին:

Ծանոթագրություններ

1. Պահպանվել են նաև խնդրո առարկա բժշկարանի որոշ հատվածների խիստ համառոտագրությունը ներկայացնող մի 5-թեքքանոց պատառիկ (Վենետիկի Մխիթարյանց մատենադարան), ինչպես նաև ձիաբուժության վերաբերյալ երկու այլ փոքրածավալ գրչագրեր՝ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռ. № 459 (էջ 107բ- 114բ) և № 550 (թ. 18-19): Չիարությունը ձիաբուժությանն առնչվող գլուխներ կան նաև «Գիրք Վաստակոցում», որոնք, սակայն, գյուղատնտեսական այդ յուրատեսակ հանրագիտարանի միայն մի փոքր մասն են կազմում (որոնք ՄՂԴ-ՅԹ, էջ 197-209): Ավելի հանգամանորեն տե՛ս «Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստույր», ԺԳ դար, աշխ. Բ.Չուգասյանի. Երևան, 1980 (այսուհետև՝ Բժշկարան), էջ 16-19, 20-22:

2. Բժշկարան, էջ 27:

3. Հր.Աճառյան. Ցուցակ ձեռագրաց Թավրիզի. Վիեննա, 1910, էջ 137: Л.А.Оганесян. История медицины в Армении. Т.2, Ереван, 1946, с.171-173; П.М.Мурадян, Армяно-грузинские литературные взаимоотношения в XVIII в. Ереван, 1966, с. 207-209. Հարցի պատմությունն ավելի մանրամասն տե՛ս Բժշկարան, էջ 5-6, 16-19, ինչպես նաև՝ Բ.Չուգասյան, Ա.Տեր-Ղևոնդյան, «Բժշկարան ձիոյ» երկի նորահայտ արարելեն քարգմանությունը-«Լրաբեր հասարակական գիտությունների», 1985, № 11, էջ 63-64:

4. Տես Բժշկարան, էջ 23:

5. Նույն տեղում, էջ 163 (ձեռ. ք. 184ա-184բ):

6. Նույն տեղում, էջ 43:

7. Նույն տեղում, էջ 59-60:

8. Նույն տեղում, էջ 116, 118, 123, 127, 142, 157, 161:

9. Հմմտ. նույն տեղում, էջ 10-12:

10. A.Mieli, La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale. Leiden, 1966, p. 73.

11. F.Sezgin. Geschichte des Arabischen Schrifttums (այսուհետև՝ GAS). Bd. 3, Leiden, 1970, s.197.

12. C. Brockelmann. Geschichte der Arabischen Literatur. Erster Supplementband (այսուհետև՝ GAL, I S). Leiden, 1937, S. 413. GAS, Bd. 3, S. 197. Bettina Strauss. Das Giftbuch des Šānāq. -in: Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin. Berlin, 1934, № 4, S. 89-152.

13. GAS, Bd. 3, S. 200-201.

14. Արաբական միջնադարյան բժշկության վրա հնդկական բժշկության բողաժ ազդեցության, ինչպես նաև հնդկական աղբյուրների արարելեն քարգմանությունների մասին ավելի մանրամասն տե՛ս GAS, Bd. 3, S. 187-193.

15. GAS, Bd. 3, S. 193-196, 197-198.

16. Բաղդադցի գրիչ և ձեռագրավաճառ Իբն ան-Նադիմը հայտնի է իր «Ֆիհրիսթով»՝ մատենագիտությամբ (987-8թթ.), ուր րվարկված են ժամանակին հայտնի՝ արաբերենով գրված «բոլոր» երկերը: Ավելի մանրամասն տե՛ս Encyclopédie de l'Islam, nouv. éd. (-այսուհետև՝ EI). T. III, Leyde-Paris, 1971, p. 919-920.

17. Արաբ. աղաբ. (اب) նշանակում է՝ 1. գրականություն, 2. բարեկրթություն, 3. բարոյագիտություն: Արաբական միջնադարյան գրականության

մեջ հայտնի էր համանուն ժանր՝ խրատատուցողական և միաժամանակ գեղարվեստական-հետաքրքրաշարժ բնույթի:

18. Իբն Արի Ուսայրիան (1194-1270) եղել է բժիշկ և մատենագետ: Նշանավոր է իր *طبقات الانبياء في طبقات الاطباء* երկով, ուր ներկայացված են 380 բժիշկների ու գիտնականների կենսագրությունները: Ավելի մանրամասն տե՛ս EI, t. III, p. 715-716:

19. J. Jolly. Kollektaneen zum Kaučiliya Arthasāstra-Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 68, Leipzig, 1914, S. 348.

20. Բժշկարան, էջ 59-60.

21. Սանսկրիտ բնագրի անմատչելիության պատճառով առայժմ ստիպված ենք բաղդատության խնդիրը հետաձգել:

22. Ուշագրավ է, որ հնդկական *Չանակյա* անունը, որ արարերենով տառադարձվել է *Շանակ* (քանի որ արարերենում չ հնչյունը բացակայում է), հայերեն տառադարձությամբ վերածվել է *Շնայի*: Պետք է հերադրել, որ Ֆարաբին հայտնի է եղել Շանակ «արարացված» ձևի նախնական *Չանակյա* հնչյունը:

23. Հնդկական վեդայական ավանդույթի հետ հին հայկական բժշկության ունեցած առնչության մասին տե՛ս նաև С.А.Варданян, Аюрведическая традиция в древней Армении по данным книги "Ненужное для учения" Ампрдовлата Амасиаци. – «Հայաստանի կենսաբանական հանդես», 1990, № 4, էջ 346-357:

24. Այս անունն է կրել նաև մի երրորդ հեղինակ՝ այն բժիշկը, որի *كتاب المشاهير* վերնագիրը կրող երկը բազմիցս (մոտ 30 տեղում) հիշատակում է ալ-Բիրունին իր «Բիքար աւ-Սադանա»-ում և որն ապրել է, ինչպես ենթադրվում է, X դարում: *كتاب المشاهير* -ը, սակայն, չի պահպանվել: Բացի այդ, մեզ չի հասել որևէ տեղեկություն այն մասին, որ այս Աբու Յուսուֆը գրադված լինի նաև անասնաբուժությամբ կամ զրաժ լինի որևէ անասնաբուժական երկ: Տես GAS, Bd. 3, S. 313.

25. GAS, Bd. 3, S. 375.

26. Նույն տեղում, S. 375, ինչպես նաև նույն էջի ծան. 1:

27. Ըստ որոշ ձևազերների, նաև Հուգամ, Հազգամ Վելիեդդին ալ Խաբբուլի, ալ-Ջարալի, ալ-Խիտա'ի, ալ-Խալլի և այլն: Նման տարբերությունները պայմանավորված են արաբերենի գրաֆիկական առանձնահատկությամբ՝ դիակրիտիկ կետերի շփոթությամբ:

28. Brockelmann, GAL, I S, S. 432-433. EI, t. I, p. 1184 (M. Plessner,

Baytar).

29. GAS, Bd. 3, S. 375. Ենթադրվում է, որ Թեոմենաստոսի երկերը արաբերեն է թարգմանել վաստակաշատ թարգմանիչ և բժիշկ Հունայն իբն Իս-հակը (809-873): IX դարի առաջին կեսից հետո ստեղծված արաբական համանման երկերի վրա նկատելի է Թեոմենաստոսի ձիազվտական և բուսաբանական աշխատությունների մեծ ազդեցությունը (տե՛ս GAS, Bd. 3, S. 353):

30. موفق فنصة، اعمية وصف الفرس العربي في مؤلفات الخيل والبيطرة العربية. اباحات المؤتمر السنوي الثامن، الممتدة في جامعة حلب، حلب، ١٩٨٤، ص ٢٥٨.

31. Ձեռագրերի մասին ավելի մանրամասն տե՛ս Brockelmann. GAL, I S, S. 433 և GAS, Bd. 3, S. 375: Այստեղ հիշատակվող ձեռագրերի թվին պետք է ավելացնել ևս մեկը՝ Դամասկոսի «ազ-Չահիրիե» զրադարանում պահվող № 5 զրչագիրը: Վերջինիս մասին ավելի մանրամասն տես ۰٦٦ ص موفق فنصة :

32. GAS, Bd. III, S. 375:

33. Le livre de l'agriculture d' Ibn al-Awam (Kitāb al-Felahah), traduit de l'arabe par J.-J. Clément-Mullet, T. 2, 11e partie, Paris, 1876, p. VI-VII. Ձեռագրի միկրոժապավենն ստանալու մեր փորձերը, ցավոք, հաջողություն չունեցան, մինչդեռ չափազանց հետաքրքիր կլիներ տեսնել, քե հատկապես ի՞նչ հայկական աղբյուրներից է օգտվել արաբ հեղինակը:

34. Ըստ թարգմանության հիշատակարանի, թարգմանությունն արվել է եգիպտական էմիր Հուսամ ադ-Դին Լաչինի հանձնարարությամբ, որը հայերեն բժշկարանը ավարտել էր հայոց թագավորի զանձապահարանից, Տիրիի ճակատամարտից հետո: Թարգմանությունը կատարվել է, ի դեպ, հայ գերիների օգնությամբ, որոնց թվում գտնվող մի վիրաբույժ բանիմացորեն բացատրել է անհասկանալի բառերը (ղեղերի և ղեղաբույսերի անունները): Թարգմանությունը թվագրվում է XIII դ. վերջով (1298 թ. վերջ կամ 1299 թ.): Ավելի մանրամասն տե՛ս Բ.Չուգասյան, Ա.Տեր-Ղևոնդյան. նշվ. աշխ., էջ 64-66:

ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՅԱՆԿ

Ա. ՉԵՌԱԳՐԵՐ

ԵՐԵՎԱՆԻ Մ.ՍԱԸՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՍԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ

1. Արաբերեն ձեռագիր № 1536, XVII դ.(?), գրչության վայրն անհայտ, ք. 1ա-6ա ("التصيدة البهلوية"):
2. Պարսկերեն ձեռագիր № 466, ժողովածու, ընդօրինակված 1270/1855 թ. գրիչ Ջավար իբն Սոլեյման քաթի կողմից, գրչության վայրն անհայտ, ք. 30թ-31ա ("حكايت بهلول بامام حنيفه"):
3. Տիրայր Արքայիսկոպոս Մելիք-Մուշկամբարյանի անավարտ ձեռագիրը («Պղնձե քաղաքի սլաւամության» քննական բնագիրը)։ – Աշ. Հովհաննիսյանի արխիվ, քոթ. 224¹, վավ. 190:

ՍԱՆԿՏ-ՊԵՏԵՐԲՈՒՐԳ, ԱՐԵՎԵԼԱԳԻՏՈՒԹՅԱՆ ԻՆՍՏԻՏՈՏ

4. Արաբերեն ձեռագիր B-1114, ("الف ليلة وليلة"), հ.3, մոտ. 1804թ., ընդօրինակման վայրը՝ Կահիրե, գրիչ՝ Ալի ալ-Անսարի, ք. 42թ-60ա ("حكاية مدينة النحاس"):
5. Արաբերեն ձեռագիր B-1122, ժողովածու, XVIII դ., ընդօրինակման վայրն անհայտ, ք. 1թ-14թ ("خير الترجمانه والقهرمانه والشاب ابن الملك الذي ركب ابوه وليس امه"):
6. Պարսկերեն ձեռագիր B-256 (a-275), հեթախմբի ժողովածու, XVIII դ., ընդօրինակման վայրը՝ Հնդկաստան, ք. 146թ-173թ ("وباختار ملك جين مناظره كرد" "حكايت شاهزاده مادر و پدر ا بفروخت")

ՍԱՆԿՏ-ՊԵՏԵՐԲՈՒՐԳ, ՍԱՆԿՏՈՎ-ՇՈՒՐԻՆԻ ԱՆՎԱՆ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՆՐԱՅԻՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆ

7. Երրայատու արաբերեն ձեռագիր Ebp.-ap. I 858, XVII-XVIII դդ., գրչության վայրն անհայտ, ք. 1ա-1թ ("قصة الشاب و بنت الملك"):
8. Երրայատու արաբերեն ձեռագիր Ebp.-ap. II 1365, XVI դ. առաջին կես, գրչության վայրն անհայտ, ք. 1ա-4թ (մույնը):
9. Երրայատու արաբերեն ձեռագիր Ebp.-ap. II 1475, XV դ. վերջ,

գրչության վայրն անհայտ, ք. 1ա-6ր (նույնը):

10. Երբայատառ արարքերն ձեռագիր Եսր.-ար. II 1540, XIV-XV դդ., գրչության վայրն անհայտ, ք. 1ա-2ր (նույնը):

Բ. ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅՈՒՆ

11. Աբեղյան Մ. Երկեր. հ. Ա. Երևան, 1966:

12. Աբեղյան Մ. Երկեր. հ. Բ. Երևան, 1967:

13. Աբեղյան Մ. Երկեր. հ. Գ. Երևան, 1968:

14. Աբեղյան Մ. Երկեր. հ. Դ. Երևան, 1970:

15. Աբեղյան Մ. Երկեր. հ. Ը. Երևան, 1985:

16. Աբրահամյան Ա.Գ. Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության. հ. Ա. Երևան, 1964:

17. Աբրահամյան Ա.Գ. Համառոտ ուրվագիծ հայ գաղթավայրերի պատմության. հ.Բ. Երևան, 1967:

18. Աբրահամյան Վ. Արհեստները և համբարական կազմակերպությունները Հայաստանում IX-XIII դդ. Երևան, 1946:

19. Աբուլաձե Ի. X դ. վրացերեն մի ձեռագրի հայերեն հիշատակագրությունները և նրանց նշանակությունը հայ բարբառագիտության համար. – ԲՄ, 1958, № 4, էջ 35-42:

20. Ալիշան Դ. Աբուսահլ Հայ. Պատմութիւն եկեղեցեաց և վանորէից Եգիպտոսի. Վենետիկ, 1895:

21. Ալիշան Դ. Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց. Վենետիկ, 1895:

22. Ալպոյաճեան Ա. Եգիպտոսի նահանգը և հայերը. Գահիրէ, 1960:

23. Ալպոյաճեան Ա. Պատմութիւն հայ գաղթականութեան. հայերոց ցրումը աշխարհի զանազան մասերը. հ. Ա. Գահիրէ, 1941:

24. Ալպոյաճեան Ա. Պատմութիւն հայ գաղթականութեան. հ. Բ. Գահիրէ, 1955:

25. Ալիմեան Ն. Գրիգորիս Ա. կաթողիկոս Աղթամարի. Վիեննա, 1958:

26. Ալիմեան Ն. Զրոյց Պղնձէ քաղաքի. – ՀԱ, 1958, № 1-4, էջ 22-48:

27. Ալիմեան Ն. Մատենագրական հետազոտութիւններ. հ. Ա. Վիեննա, 1922:

28. Ակնարկներ միջին գրական հայերենի պատմության. հ.Ա. Երևան, 1972:

29. Աճառյան Հ. Հայոց լեզվի պատմություն. մ. 2. Երևան, 1951:
30. Ամասյան Հ.Ս. Հայկական մատենագիտություն. հ.Ա. Երևան, 1959:
31. Ամասյան Հ.Ս. Հայկական մատենագիտություն. հ.Բ. Երևան, 1976:
32. Անդրիկեան Ն. Ազգային վեպերն. – «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1906, № 7, էջ 298-303:
33. Անդրիկեան Ն. Ազգային վեպերն. – «Բազմավեպ», Վենետիկ, 1906, № 8, էջ 341-347:
34. Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի, քնն. հրատ. Հ. Պերպերյանի. Փարիզ, 1960:
35. Ավդալբեգյան Մ.Թ. Խաչատուր Կեչառեցի. Երևան, 1958:
36. Արևշատյան Ս. Հնագույն հայկական քարգմանությունները և նրանց պատմա-մշակութային նշանակությունը. – ՊԲՀ, 1973, № 1, էջ 23-37:
37. Արևշատյան Ս. Հովհաննես Երզնկացու իմաստասիրական անհայտ աշխատությունը. – ԲՄ, 1958, № 4, էջ 297-315:
38. Բարսեղյան Ա. Շիրերը հայ գրականության մեջ և քաղաքում. Երևան, 1959:
39. Բախչինյան Հ. Սայաթ-Նովա. Երևան, 1988:
40. Բարկեղյան Ա.Կ. Հայ-ֆրանսիական լեզվամշակութային կապերի սկզբնավորման ու զարգացման հարցի շուրջը (XI-XIX դդ.). – ՊԲՀ, 1991, № 1, էջ 101-109:
41. Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստնոյ, ԺԳ դար, աշխ. Բ.Լ. Չուգասցյանի. Երևան, 1980:
42. Բնագիր պատմութիւն Պոնտէ քաղաքին, առնուած Քիւրտեան հավաքածոյի 1691 քուակիր ձեռագրին Գրիգորիս Աղբամարցոյ կաֆաներով, հրատ. Հ. Բյուրտյանի. – «Շողակար», 1953, № 5-6, էջ 157-160, № 8, էջ 230-233, № 10, էջ 250-253, № 11-12, էջ 304-306:
43. Բունիաթ Սեբաստացի. Գիրք բժշկութեան, աշխ. Դ.Մ. Կարապետյանի. Երևան, 1987:
44. Գիրք Վաստակոց, քարգմանութիւն նախնեաց յարարացի լեզուէ. Վենետիկ, 1877:
45. Գրիգորիս. Քննութիւն քնութեան մարդոյ և նորին ցառոյ, աշխ. Ա.Ս. Կեդոյանի. Երևան, 1962:
46. Գրիգորիս Աղբամարցի, ուսումնասիր., քնն. քննադրեր և ծանոթ. Մ. Ավդալբեգյանի. Երևան, 1963:
47. Դարեան Ա. Ակնարկ՝ հայ-արաբ մշակութային կապերուն վրայ.

Պեյրոս, 1972:

48. Նսայի Արիմեցի. Տոմար արեգական և լուսնի, աշխ. Զ.Ա. Էյնաբյանի. Երևան, 1990:

49. Զարպիանալեան Գ. Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց նախնեաց (դար Դ-ԺԳ). Վննետիկ, 1889:

50. Զարպիանալեան Գ. Պատմութիւն հայ հին դպրութեան (Դ-ԺԳ դդ.). Վննետիկ, 1897:

51. Էջեր հայ միջնադարյան գեղարվեստական արձակից, խմբ. և առաջարանով Կ. Մելիք-Օհանջանյանի. Երևան, 1957:

52. Թորգոմ Արքեպիսկոպոս. Հայերէն արձանագրութիւններ Վերին Եգիպտոսի Ղաթի վանքի մը մէջ. – «Տաքե», Հալէպ, 1927, էջ 189-200:

53. Թումանյան Բ.Ն. Հայ աստղագիտության պատմություն (հնագույն ժամանակներից մինչև XIX դ. սկիզբը). Երևան, 1964:

54. Թուրանդոթ, Չինաստանի իշխանագնուհին. – «Հիսիսափայլ», 1859, № 3, էջ 169-232 և № 6, էջ 417-459:

55. Իշոխ. Գիրք ի վերայ բնութեան, քննական բնագիրը, թարգմ. գրաբարից ռուսերեն և առաջարանը՝ Ս.Վարդանյանի. Երևան, 1979:

56. Խրատք Նուշիրուանի, աշխ. Բ.Լ. Չուգասովանի. Երևան, 1966:

57. Կիլիսեբեան Բ. Իսլամը հայ մատենագրութեան մէջ. Վիննա, 1930:

58. Համառոտ ցուցակ ձեռագրաց Հրեշտակապետ եկեղեցոյն հայոց, որ ի Պալաթ, կազմեց՝ Հ.Ա. Ղազիկեան, անտիպ, Մատենադարան, № 109:

59. Հայ գրականության միջազգային կապերը. գ. 1. Երևան, 1983:

60. Հայ գրականության միջազգային կապերը. գ. 2. Երևան, 1987:

61. Հայ-հունգարական պատմական և մշակութային կապերի պատմությունից. Երևան, 1983:

62. Հայ միջնադարյան գրականության ժանրեր. Երևան, 1984:

63. Հայ միջնադարյան գրականության միջազգային գիտաժողով (գեկուցումների դրույթներ). Երևան, 1986:

64. Հայերգ, մեղեդիք, տաղը և երգը, հաւաքեաց և նրատ. Ա. վրդ. Տէվկանց. Թիֆլիս, 1882:

65. Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԳ դար. կազմ. Ա.Ս. Մաքևսյան. Երևան, 1984:

66. Հարությունյան Ս. Հայ ժողովրդական հանելուկներ (ուսումնասիրություն). Երևան, 1960:

67. Հարությունյան Ս. Հայ ժողովրդական հանելուկներ (շմարկեր).

Երևան, 1965:

68. Հացունի Վ. Պատմություն հին հայ տարազին. Վենետիկ, 1924:

69. [Հովսեփյան Գ.] Գրիգորիս Աղթամարցի. - «Արարատ», Էջմիածին, 1919, հունվար-դեկտեմբեր, էջ 3-40:

70. [Հովսեփյան Գ.] Հայ-արաբական բժշկական և մշակութային հարաբերության խնդիրներ. - Գ.Հովսեփյան, Նյուսեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի պատմության, հ.Բ. Երևան, 1987:

71. [Հովսեփյան Գ.] Յովսատի Սերաստացի. - «Արարատ», Էջմիածին, 1918, ապրիլ-դեկտեմբեր, էջ 226-261:

72. Ղազարյան Ռ.Ս., Ավետիսյան Հ.Մ. Միջին հայերենի բառարան. հ. Ա. Երևան, 1987:

73. Ղանալանյան Ա. Դավազներ հայ բանագիտության պատմության. Երևան, 1985:

74. Ղաֆաղարյան Կ. Ալիքմիան պատմական Հայաստանում. Երևան, 1940:

75. Մանանդեան Յ. Յունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները, բնական ուսումնասիրություն. Վիեննա, 1928:

76. Մխիթար Անեցի. Մատենան աշխարհավէպ հանդիսարանաց, աշխ. Հ.Գ.Մարգարյանի. Երևան, 1983:

77. Մխիթար Հերացի. Ջերմանց մխիթարություն. Վենետիկ, 1832:

78. Սկրտչեան Յ. Հայ-արաբական մշակութային առնչությունները միջնադարում եւ դրանց ուսումնասիրությունը. - «Արծիւ» շաբաթաթերթ, Պէյրոս, 1994, № 12, էջ 11:

79. Սկրտչյան Հ.Ն. Առաքել Անեցին քարգմանիչ. - «Անի» հանդես, 1992, № 2, էջ 28-31:

80. Սկրտչյան Հ.Ն. «Գիրք Վաստակոցի» հայերեն քարգմանության բնագրի խնդրի շուրջ. - «Ժրան-նամէ», Երևան, 1996, № 4-5, էջ 42-45:

81. Սկրտչյան Հ.Ն. Գրիգոր Նարեկացու «Մատենան ողբերգութեան» պոնմի արաբերեն քարգմանությունը. - «Էջմիածին», 1995, № 1, էջ 99-102:

82. Սկրտչյան Հ.Ն. Հայ-արաբական բանահյուսական կապերի պատմությունից. - Լրաբեր, 1987, № 3, էջ 54-60:

83. Սկրտչյան Հ.Ն. Նորահայտ փաստեր «Պատմություն յաղագս Փահլուլ քազաուորին» գրույցի հայերեն քարգմանության և նրա բնագրի վերաբերյալ. - ՊԲՀ, 1992, № 2-3, էջ 225-238:

84. Սկրտչյան Հ.Ն. «Պատմություն վասն մանկանն և աղջկանն» գրույցի

հայկական պատումը և նրա այլալեզու գուգահեռները (հայերեն քարգմանության բնագրի հարցի շուրջ). – ՊԲՀ, 1992, № 1, էջ 140-155:

85. Սլրաչյան Հ.Ն. «Պղնձե քաղաքի պատմության» արարական և հայկական տարրերակները. – ՊԲՀ, 1986, № 2, էջ 130-138:

86. Սլրաչյան Հ.Ն. Ֆարաշ Ասորու «Բժշկարան ծիոյ եւ առհասարակ գրաստնոյ» երկի արարական աղբյուրները. – «Իրան-նամէ», 1997, № 2-3, էջ 18-23:

87. Մնացականյան Ա.Շ. Հայ միջնադարյան հանելուկներ (V-XVIII դդ.). Երևան, 1980:

88. Մուրադյան Ա. Հունաբան դպրոցը և նրա դերը հայերենի քերականական տերմինաբանության ստեղծման գործում. Երևան, 1971:

89. Մուրադյան Պ. «Պատմութիւն Պղնձե քաղաքի» գրույցի հայկական և վրացական պատումների և նրանց փոխհարաբերության շուրջը. – ԲՄ, 1962, № 6, էջ 249-262:

90. Յովհաննու Որոտնեցոյ Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց, հրատ. Ս.Արեշադյան և Ս.Լալաֆարյան. – ԲՄ, 1956, № 3, էջ 313-386:

91. Յովնանեան Ղ. Հետագոտութիւնը մախնեաց ռամկօրէնի վրայ. մ.1. Վիեննա, 1897:

92. Նանայի Ասորոց վարդապետի Մեկնութիւն Յովհաննու Աւետարանին. Վենետիկ, 1920:

93. Շախաուվարյան Ա.Հ. Ֆրիկը Խաբանու քաղաքի քարգմանիչ. – «Տեղեկագիր» (հաս. գիտ.), 1962, № 11, էջ 85-87:

94. Չոպանեան Ա. Հայ էջեր. Փարիզ, 1912:

95. Չուգասզյան Բ.Լ. Հայ-իրանական գրական առնչություններ (V-XVIII դդ.). Երևան, 1963:

96. Չուգասզյան Բ., Տեր-Ղևոնդյան Ա. «Բժշկարան ծիոյ» երկի նորահայտ արաբերեն քարգմանությունը. – Լրաբեր, 1985, № 11, էջ 63-68:

97. Պատմութիւն Արդլ Ճաֆար մանկան և Ճեմիլայ աղջկան, որք առին գիրար, հրատ. Հ.Սիմոնյանի. – ՊԲՀ, 1988, № 1, էջ 195-203:

98. Պատմութիւն Աղեքսանդրի Մակեդոնացոյ, հայկական խմբագրություններ, աշխ. Հ.Սիմոնյանի. Երևան, 1989:

99. Պատմութիւն Պղնձե քաղաքին, յորում են բանք խրատականք և օգտակարք խիկարայ Իմաստնոյ և այլ բանք պիտանիք, Տփլսիս, 1908:

100. Պատմութիւն վասն մանկանն և աղջկանն, Պատմութիւն յաղագս Փափուլ քաղաւորին, աշխ. Ա.Սրապյանի. Երևան, 1983:

101. Պատմություն և խրատը Խիկարայ Իմաստնոյ, աշխ. Ա.Ա.Մարտիրոսյանի. գ. Ա. Երևան, 1969:
102. Պատմություն և խրատը Խիկարայ Իմաստնոյ. գ. Բ. Երևան, 1972:
103. Պատմություն Ֆարման մանկանն, հրատ. պատրաստեց Ը Նազարյան. Երևան, 1957:
104. Պարսումեան-Տատոյեան Ս. Յովհաննէս Պրոգ Երզնկացիի ' Ի Տաճկաց Իմաստասիրաց Գրոց թողեալ Բանք'ին Աղբիւրը՝ «Բասա'-էլ Իխտան Ալ-Սաֆա» – ՀՀՀ, հ. 2, 1977-1978, էջ 51-70:
105. Պարսումեան-Տատոյեան Ս. ԺԳ դարու յուրահատուկ երևոյթ հայարարական մշակութային հարաբերության մեջ. – ԲԵՀ, 1990, № 2, էջ 99-114:
106. Սահակեանց Ը Գրիգոր կարողիկոս Աղթամարցի և «Պղնձե քաղաքին» քարգմանութիւնը. – «Տաճար», 1912, № 40, էջ 595-596:
107. Մասնա ծոեր, հ. Ա. Երևան, 1936:
108. Սատունցի Դավիթ, Երևան, 1981:
109. Ստալանեանց Տ. Պատմություն Երուսաղէմի. հ. 1, Երուսաղէմ, 1931:
110. Սիմոնյան Հ. Կաֆայի ժանրը հայ միջնադարյան պոեզիայում. – Հայ միջնադարյան գրականության ժանրեր. Երևան, 1984:
111. Սիմոնյան Հ. Հայ միջնադարյան կաֆաներ (X-XVI դդ.). Երևան, 1975:
112. Սիմոնյան Հ.Ա. Միջնադարյան մի նորահայտ գրույց. – ՊԲՀ, 1988, № 1, էջ 193-195:
113. Սիրմէեան Ա. Պատմություն Հալէպի ազգային գերեզմանատանց և արձանագիր հայերէն տապանաքարերու. Հալէպ, 1935:
114. Սիրմէեան Ա. Պատմություն Հալէպի հայոց. հ. Ա. Հալէպ, 1940:
115. Սիրմէեան Ա. Պատմություն Հալէպի հայոց. հ. Բ. Պէյրոս, 1946:
116. Սիրմէեան Ա. Պատմություն Հալէպի հայոց. հ. Գ. [Փարիզ, 1950]:
117. Սրայյան Ա. Հայ միջնադարյան գրույցներ. Երևան, 1969:
118. Սրայյան Ա. Հովհաննէս Երզնկացի, ուսումնասիրություն և բնագրեր. Երևան, 1958:
119. Վարդանյան Ս. Բժշկությունը հին և միջնադարյան Հայաստանում. Երևան, 1982:
120. Վարդանյան Ս. Հայ բժշկական տերմինաբանությունը XII դարում (ըստ Մխ. Հերացու և Աբուսալիի կազմախոսական զործերի). – ԲՄ, 1971, № 10, էջ 185-212:

121. Վարժապետեան Ս. Հայերը Լիբանանի մէջ. Պէյրոս, 1951:
122. Տաշեան Յ. Մատենագիտական մանր ուսումնասիրութիւնք. Խ. Բ. Վիեննա, 1901:
123. Տաշեան Յ. Յուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց Ի Վիեննա, 1895:
124. Տեր-Դավթյան Բ.Ս. «Հայելի վարուցն» ու XVII-XVIII դդ. հայ բարգմանական գեղարվեստական արձակը. - ՊԲՀ, 1987, № 3, էջ 119-131:
125. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ամբողջական բնագիրը. - ՊԲՀ, 1973, № 1, էջ 209-237:
126. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Ագաթանգեղոսի արաբական նոր խմբագրությունը, արաբերեն բնագիր և ուսումնասիրություն. Երևան, 1968:
127. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ագաթանգեղոսի խմբագրությունների հարցը ըստ Խորենացու ավյալների. - ՊԲՀ, 1975, № 4, էջ 129-139:
128. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ագաթանգեղոսի մի նոր բնագիր. - ՊԲՀ, 1973, № 2, էջ 303-304:
129. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Ագաթանգեղոսի պատմության նորահայտ արաբական խմբագրությունը. - Մառը և հայագիտության հարցերը. Երևան, 1968, էջ 119-128:
130. Տեր-Ղևոնդյան Ա. Աղջիկ Տարոնի գրույցը XII դ. արաբական աղբյուրում. - ՊԲՀ, 1978, № 3, էջ 265-286:
131. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Արաբական ամիրայությունները Բագրատունյաց Հայաստանում. Երևան, 1965:
132. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Արա և Շամիրամ առասպելի արձագանքը արաբ պատմիչ Մաստուդի մոտ. - ՊԲՀ, 1965, № 4, էջ 249-253:
133. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Կարին-Թեոդուպոլիսը ավանդության և պատմության մեջ. - Լրաբեր, 1971, № 3, էջ 63-69:
134. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Հայ և քրիստոնյա արաբական մատենագրական առնչությունների պատմությունից. - «Էջմիածին», 1977, № 11, էջ 57-63:
135. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Հայաստանը VI-VIII դդ., Երևան, 1996:
136. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Հայերի ծագման գրույցի արաբական տարբերակը. - ԲԵՀ, 1971, № 1, էջ 159-165:
137. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Մուշեղի վեպը արաբ պատմության մեջ. - «Լրաբեր», 1986, № 6, էջ 52-58:
138. Տեր-Ղևոնդյան Ա.Ն. Քրիստոնյա արաբները և հայերը միջնադարում. - «Էջմիածին», 1977, Գ, էջ 34-39:

139. Տեր-Վանդյան Ա.Ն. Մասիս լեռան մասին արաբական գրոյցը. – ՀՀՀ, 1971, № 2, էջ 9-16:

140. Տեր-Պետրոսյան Լ. Հայ հին քարգմանական գրականություն. Երևան, 1984:

141. Տեր-Պետրոսեան Լ.Յ. Ասորիների դերը հայկական Կիլիկիոյ մշակութային կենտրոն ժԲ-ԺԳ. դդ. Վենետիկ, 1989:

142. Յուցակ արաբական, պարսկական, ադրբեջանական և ուզբեկական ձեռագրերի. V մատյան. Երևան, 1949 (Մատենադարան, անտիպ):

143. Յուցակ արաբերեն ձեռագրաց (Մատենադարան, անտիպ):

144. Յուցակ հայերեն ձեռագրաց Մխիթարեան Մատենադարանին ի Վիեննա, կազմեց Հ.Ոսկեան. հ. Բ. Վիեննա, 1963:

145. Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի. հ. Ա. կազմ. Օ.Եզանյան, Ա.Զեյրունյան, Փ.Անրաբյան. Երևան, 1965:

146. Յուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի. հ. Բ., Երևան, 1970:

147. Բիրտեան Յ. Պատմութիւն Պղնձէ քաղաքին (ռատմնասիրություն). – «Շողակար», 1953, № 2-3, էջ 72-80:

148. Բիրտեան Յ. «Պատմութիւն Փէկոլ քաղաքին». հայ միջնադարեան ռամկօրէն գրականութիւն. – «Ամսօր», 1946, № 1, էջ 19-24:

149. Բիրտեան Յ. Պղնձէ քաղաքին պատմութիւնը. – «Հայրենիք» ամսագիր, 1955, № 10, էջ 1-2:

150. 'Абд ар-Рашид ал-Бāкувй. Китаб талхйе ал-āсāр ва' 'аджā'иб ал-малик ал-каххāр, пер., предисл., примеч. и прил. З.М.Бунятова. М., 1971.

151. Абусайд. О стрессии человека, к изданию подготовила С.А.Варданян. Ереван: 1974.

152. Адонц Н. Дионисий Фракийский и армянские толкователи. Пг., 1915.

153. Анекдоты о ходже Насреддине, перевод с турец. В.А.Гордлевского, изд. 2-е М., 1957.

154. Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых. М., 1978.

155. Арабские рукописи Института Востоковедения АН СССР. Краткий каталог, под ред. А.Б.Халидова. Ч. I. М., 1986.

156. Арабские сочинения в еврейской графике. Каталог рукописей.

Гос. Публичная библиотека им. М.Е.Салтыкова-Щедрина, сост. В.В.Лебедев. Л., 1987.

157. Аршаруни А.М. К вопросу об армяно-арабских литературных связях. – Известия [АН АрмССР]. Общественные науки, 1960, № 5-6, с. 185-190.

158. Бартольд В.В. Сочинения. В 9-ти т. Т. 6 (Работы по истории ислама и Арабского халифата). М., 1966.

159. Беляев Е.В. Арабы, ислам и арабский халифат в раннее Средневековье. М., 1965.

160. Бертельс Д.Е. Предисловие. – В кн.: Зийа ад-Дин Нахшаби. Книга попугая (Тути-наме), пер. с перс. М., 1979.

161. Бертельс Е.Э. История персидско-таджикской литературы (Избранные труды). М., 1960.

162. Бертельс Е.Э. Низами. Творческий путь поэта. М., 1956.

163. Бертельс Е.Э. Роман об Александре и его главные версии на Востоке. М.-Л., 1948.

164. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература (Избранные труды.) М., 1965.

165. Библиография арабских рукописей, сост. И.Б.Михайловой при участии А.Б.Халидова. М., 1982.

166. Бойко К.А. Арабская историческая литература в Испании (VIII- первая треть XI в.). М., 1977.

167. Булгаков П.Г. Арабская параллель к 24-й главе III книги сирийской версии романа об Александре. – ПС, вып. 2 (64-65), М.-Л., 1956, с. 53-57.

168. Варданян С.А. Арабские и персидские источники средневековой армянской фармакогнозии. – В кн.: Проблемы современной советской арабистики. Вып. 2 (Проблемы истории и филологии). Ереван, 1990, с. 25-32.

169. Веселовский А.Н. Сказки 1001 ночи в переводе Галлана. – В кн.: Собрание сочинений А.Н.Веселовского. Т.16 (Статьи о сказке). М.-Л., 1938.

170. Взаимосвязи литератур Востока и Запада. М., 1961.

171. Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публицистика. М., 1982.

172. Гвахария А.А. Грузинские версии персидских народных даста-

- нов. – В кн.: Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969.
173. Геопоники. Византийская сельскохозяйственная энциклопедия (X в.), пер. с греч. Е.Э.Липшиц. М.-Л., 1960.
174. Герхардт М. Искусство повествования. Литературное исследование "1001 ночи", пер. с англ. А.И.Матвеева. М., 1984.
175. Гибб Х.А.Р. Арабская литература. Классический период. М., 1960.
176. Голенищев-Кутузов И.Н. Гоци Гаспаро.-КЛЭ. Т. 2. М., 1964.
177. Гордлевский В. Ходжа Насреддин. – В кн.: Анекдоты о хodge Насреддине. М., 1957.
178. Григорян А.А. "Калила и Димна" в контексте литератур Востока, автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. филол. наук. Тбилиси, 1990.
179. Гринцер П.А. Древнеиндийская проза (Обрамленная повесть). М., 1963.
180. Гринцер П.А. Литературные и фольклорные связи санскритской обрамленной повести. – В кн.: Взаимосвязи литератур Востока и Запада. М., 1961.
181. Гулякин С.А. О персонажах армянских волшебных сказок. – ВЕУ, 1979, № 1, с. 49-62.
182. Гулякин С.А. Указатель мотивов армянских волшебных сказок. Ереван, 1983.
183. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
184. Девять встреч. Персидские анонимные повести. М., 1988.
185. Двадцать четыре Насреддина. 2-е изд. М., 1986.
186. Дима А. Принципы сравнительного литературоведения, пер. с. рум. М., 1977.
187. Жданов Ив. Беседа трех святителей и Иоса Монашогогит. – ЖМНП, СПб., 1892, ч. ССLXXIX (январь), с. 157-166.
188. Жизнь и приключения Али Зибак, пер. с араб. и предисл. Н.Ибрагимова. М., 1983.
189. Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979.
190. Зийа ад-Дин Нахшаби. Книга попугая (Тути-наме), пер. с перс. М., 1979.

191. Ибрагимов Н. Арабский народный роман. М., 1984.
192. Индийская средневековая повествовательная проза, пер. с санскрита. М., 1982.
193. Индийские сказки, пер. с яз. урду М.И.Клягиной-Кондратьевой и В.А.Крашенинникова. М., 1958.
194. Ислам. Краткий справочник. М., 1983.
195. История французской литературы. Т. I. М.-Л., 1946.
196. Истребитель колючек. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев, сост., пер./с асир. и европ. языков К.П. Матвеева. М., 1974.
197. Конрад Н.И. Запад и Восток. Статьи. М., 1972.
198. Коран, пер. и коммент. И.Ю.Крачковского. Изд. 2-е. М., 1986.
199. Костохин Е.А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972.
200. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. 2. М.-Л., 1956.
201. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. 4. М.-Л., 1957.
202. Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. Т. 6. М.-Л., 1960.
203. Крачковский И.Ю. Комментарий к статье А.Н.Веселовского "Сказки 1001 ночи в переводе Галлана". – В кн.: Веселовский А.Н. Сборник сочинений. Т. XVI. М.-Л., 1938.
204. Крымский А. Источники для истории Мухаммеда и литература о нем// Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским ин. – том Вост. языков. Вып. XIII. М., 1902, с. 90-144.
205. Крымский А. Тысяча и одна ночь. Общий историко-литературный очерк. – В кн.: Эструп И. Исследование о 1001 ночи, ее составе, возникновении и развитии, пер. с датского Т.И.Ланге. М., 1904.
206. Курдские сказки, легенды и предания. М., 1989.
207. Лебедев В.В. Арабоязычные рукописи советских хранилищ и вопросы изучения арабско-еврейских культурных взаимосвязей. – В кн.: Проблемы арабской культуры. М., 1987.
208. Лебедев В.В. Записи средневекового арабского фольклора в рукописном собрании ГПБ им. М.Е.Салтыкова-Щедрина. – В кн.: ППВ/1973. М., 1979, с. 125-145.
209. Лебедев В.В. Неисследованные рукописные материалы по истории фольклорных взаимосвязей народов Востока. – В кн.: Проблемы источниковедческого изучения рукописных и старопечатных фондов.

Сборник научных трудов, 2. Л., 1980, с. 132-143.

210. Лебедев В.В. Памятники арабской народной литературы в собраниях восточных рукописей. – В кн.: Книги. Архивы. Автографы. Обзоры, сообщения, публикации. М., 1973, с. 235-242.

211. Лебедев В.В. Проблемы источниковедения средневекового арабского фольклора, автореф. дисс. на соиск. уч. ст. доктора филол. наук. Л., 1980.

212. Лебедев В.В. Следы южноарабской фольклорной традиции в сказках "1001 ночи". – НАА, 1973, № 1, с. 102-113.

213. Лебедев В.В. Словесное искусство наследников Шахразады. – В кн.: Арабские народные сказки. М., 1990, с. 5-19.

214. Леви-Провансаль Э. Арабская культура в Испании. Общий обзор, пер. с фр. И.Р.Бабаянц. М., 1967.

215. Марр Н.Я. Ани. Книжная история города и раскопки на месте городища. М.-Л., 1934.

216. Марр Н.Я. К вопросу о переводах с армянского на арабский язык. – ЗВОРАО, т. XIII, СПб., 1900, с. 35-38.

217. Марр Н.Я. Крещение армян, грузин, абхазов и аланов Св. Григорием. СПб., 1905.

218. Марр Н.Я. Сборники притч Вардана. Материалы для истории средневековой армянской литературы. Ч. I. СПб., 1899.

219. Мелетинский Е.Н. Средневековый роман. М., 1983.

220. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1966.

221. Мокульский С. Гоцци Карло. – Театральная энциклопедия. Т. 2. М., 1963, с. 111-114.

222. Мокульский С. Карло Гоцци и его сказки для театра. – В кн.: Карло Гоцци. Сказки для театра. М., 1956, с. 3-39.

223. Мурадян П.М. Армяно-грузинские литературные взаимоотношения в XVIII в. Ереван, 1966.

224. Мухаммад аз-Захири ас-Самарканди. Синдбад-наме, пер. М.Н.Османова. М., 1960.

225. Низами. Семь Красавиц. Поэма, пер. с перс. В.Державина. М., 1959.

226. Оганесян Л.А. История медицины в Армении, с древнейших времен до наших дней. 2-е изд. Ч. I. Ереван, 1946.

227. Оганесян Л.А. История медицины в Армении. Ч. 2. Ереван, 1946.
228. Оганесян Л.А. История медицины в Армении. Ч. 3. Ереван, 1946.
229. От Ахикара до Джано, пер. с сирийского А.Белова и Л.Вишьскера. М.-Л., 1960.
230. От берегов Босфора до берегов Евфрата, пер., предисл. и коммент. С.С. Аверинцева. М., 1987.
231. Охотник Харибу. Восточные сказки, собрал и записал Л.Бриндаров. М.-Л., 1950.
232. Очерки истории арабской культуры V-XV вв. М., 1982.
233. Персидские анекдоты, пер. с перс. М.Ашрафи и др. М., 1963.
234. Персидские народные сказки. М., 1987.
235. Петрова И.К. Фольклорные корни и литературные черты в "Повестях о мужчинах, верных в любви". – В кн.: Повести о мужчинах, верных в любви, пер. с англ. М., 1990, с. 3-8.
236. Пигулевская Н.В. "Железные ворота" Александра Македонского. – В кн.: Исследования по истории культуры народов Востока (Сборник в честь акад. И.А.Орбели). М.-Л., 1960, с. 423-426.
237. Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в середине века. М., 1979.
238. Пигулевская Н.В. Сирийская легенда об Александре Македонском. – ПС, вып. 3 (66). М.-Л., 1958, с. 75-97.
239. Пигулевская Н.В. Сирийская культура средних веков и ее историческое значение. – В кн., Пигулевская Н.В. Ближний Восток. Византия. Славяне. Л.: 1976, с. 168-186.
240. Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991.
241. Пиотровский М.Б. Предание о химйаритском царе Ас'аде ал-Камиле. М., 1977.
242. Пиотровский М.Б. Сулайман. – Мифологический словарь. М., 1990, с. 504.
243. Пиотровский М.Б. Тема судьбы в южноарабском предании об Ас'аде ал-Камиле. – ПС, вып. 25(88), Л., 1974, с. 119-128.
244. Плутовка из Багдада, пер. с перс. Ю.Борщевского, Н.Османова, Н.Туманович, предисл. и примеч. Ю.Борщевского. М., 1963.
245. Повести о мужчинах, верных в любви, пер. с англ. М., 1990.

246. Повести, сказки, притчи древней Индии, пер. с пали и санскрита, [сост., предисл. и примеч. А.Я.Сыркина]. М., 1964.
247. Повесть о Медном городе. – В кн.: Книга тысячи и одной ночи, пер. с араб. М.А.Салье. Т.5. М., 1959, с. 345-385.
248. Повесть о царе ал-Мутаввадже, о царице, мудреце Синдбаде, о семи везирах и о рассказе каждого из них, пер. с араб. М.Н.Османова. М.
249. Подлинные рассказы о могущественном халифе Харун ар-Рашиде, острослове Абу Нувасе и хитроумном Джухе, пер. с араб. [Р.Алиева и Д.Юсупова]. М., 1976.
250. Рассказ о Таваддуд. – В кн.: Книга 1001 ночи, пер. с араб. М.А.Салье. Т. 5. М., 1959, с. 9-71.
251. Рассказы попугая (Тотынын хекаялары), пер. с туркмен. В.Попова. Ашхабад, 1963.
252. Рейзов Б.Г. Итальянская литература XVIII в. Л., 1966.
253. Рифтин Б. Л. Литературное произведение и его народные варианты. – В кн.: Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969, с. 324- 332.
254. Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982.
255. Серебряков И.Д. Древнеиндийская литература. Краткий очерк. М., 1963.
256. Симонян А. А. Первые армянские переводы памятников светской литературы. – В. кн. : Армянская и русская средневековая литературы. Ереван, 1986, с. 31-56.
257. Смирнов А. А. Средневековая литература Испании. Л.,1969.
258. Сорок невольниц, пер. с араб. Н. Османова и Д. Юсупова. М., 1962.
259. Срапян А. Н. Армянские редакции повести о мудрой деве. – В кн.:Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982, с. 70-79.
260. Средневековые арабские повести и новеллы. М., 1982.
261. Тер-Гевондян А.Н. Армения и Арабский халифат. Ереван, 1977.
262. Тикнор Дж. История испанской литературы. Т. 2. М., 1886.
263. Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М.,1974.
264. Томашевский Н. Сказки Карло Гоцци. – В кн.: Карло Гоцци. Сказки для театра. М., 1989, с.3-10.

265. Туманович Н.Н. Описание персидских и таджикских рукописей Института Востоковедения АН СССР. Вып. 6-фольклор (Занимательные рассказы и повести). М., 1981.
266. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. Ч. 1. М., 1977.
267. Фильштинский И.М. Арабская литература в средние века. Ч. 2. М., 1978.
268. Фильштинский И.М. Историческая почва "1001 ночи". – В кн.: Герхардт М. Искусство повествования. М., 1984, с. 425-444.
269. Фильштинский И.М., Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII-XII вв.). М., 1971.
270. Фон Грюнебаум Г.Э. Параллелизм, взаимопроникновение и взаимовлияние в отношениях между арабской и византийской философией, литературой и религиозной мыслью. – В кн.: Фон Грюнебаум Г.Э. Основные черты арабо-мусульманской культуры. Статьи разных лет, сост. Д.В.Фролов. М., 1981, с. 83-110.
271. Фон Грюнебаум Г.Э. Элементы греческой формы в "Сказках 1001 ночи". – В кн.: – Арабская средневековая культура и литература. Сборник статей зарубежных ученых. М., 1978, с. 163-190.
272. Халидов А.Б. Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985.
273. Халидов А.Б. Каталог арабских рукописей Института народов Азии АН СССР. Вып. I – Художественная проза. М., 1960.
274. Халиф на час. Новые сказки из книги "Тысячи и одной ночи", пер., предисл. и примеч. М.А.Салье. М., 1961.
275. Харитонов М.С. Многоликий Насреддин. – В кн.: Двадцать четыре Насреддина. М., 1986, с. 6-31.
276. Хаханов А.С. Очерки по истории грузинской словесности. Вып. 3. М., 1901.
277. Хлодовский Р.И. Гоции Карло. – КЛЭ. Т.2. М., 1964, с. 313-315.
278. Хрестоматия по истории западноевропейского театра, сост. и ред. С.Мокульского. Изд. 2-е. Т.2. М., 1955.
279. Чураков М. Завоевание северной Африки арабами. – ПС, вып. 3 (66), 1958, с. 107-126.
280. Шидфар Б. Абу-ль-Аля-великий слепец из Маарры. – В кн.:

Абу-ль-Аля- аль-Маарри. Избранное, пер. с араб. М., 1990, с. 3-20.

281. Шидфар Б. Арабская проза и средневековая испанская литература, – В кн.: Теоретические проблемы восточных литератур. М., 1969, с. 133-140.

282. Шидфар Б. От сказки к роману (Некоторые черты арабского "народного" романа). – НАА, 1975, № 1, с. 130-138.

283. Штейн А.Л. История испанской литературы (средние века и Возрождение). М.: 1976.

284. Шукасаптати. Семьдесят рассказов попугая, пер. с санскр. М.А.Ширяева, предисл. и прим. В.И.Кальянова. М., 1960.

285. Эмин Н.О. Махомед по армянским источникам. – В кн.: Исследования и статьи Н.О. Эмина по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858 1884 гг.). М., 1896, с. 335-354.

286. Эструп И. Исследование о "1001 ночи", ее составе, возникновении и развитии, пер. с датского Т.И.Ланге. М., 1904.

287. Abbott N. A ninth-century fragment of the Thousand nights.- Journal of Near East Studies, 1949, vol. 8, № 3, p. 126-164.

288. Abel A. Iskandar-Nama, the Alexander Romance. – EI², vol. IV, Leiden, 1978, p. 127-128.

289. Abel A. Les enseignements des 1001 Nuits. Bruxelles, 1939.

290. Arabic literature to the end of the Umayyad period, edited by A.F.L.Beeston, T.M.Johnstone, R.B.Serjeant and G.R.Smith. Cambridge University Press, 1983.

291. Brockelmann C. Geschichte der Arabischen Litteratur. Erster Supplementband. Leiden, 1937.

292. Browne E.G. A literary history of Persia. Vol. 1. Cambridge University Press, 1956.

293. Browne E.G. A literary history of Persia. Vol. 2. Cambridge University Press, 1956.

294. Buhlul al-Madjnun al-Kufi. – EI, t. I, Leyde-Paris, 1960, p. 1328.

295. Chauvin V. Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885. T. V. Liège-Leipzig, 1901. T. VI, 1902. T. VII, 1903.

296. Chauvin V. Tawaddoude ou la docte esclave. – "Le Mouvement", Liège, 1899.

297. Cosquin E. Le prologue-cadre des 1001 Nuits. - In: Cosquin E. Etudes folkloriques. Recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ. Paris, 1922, p. 265-347.

298. De Slane M.G. Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1895.

299. D'Herbelot B. Bibliothèque Orientale ou dictionnaire universel. Maestricht, 1776.

300. Duval R. La littérature syriaque. Paris, 1899.

301. Elisséeff N. Thèmes et motifs des Mille et une Nuits. Essai de classification. Beyrouth, 1949.

302. Flögel K.F. Geschichte der Hofnarren. Liegnitz-Leipzig, 1789.

303. Garitte G. Documents pour l'étude du livre d'Agathange. Roma, Città del Vaticano, 1946 (Studi e testi, 127).

304. Garitte G. Une version arabe de l'"Agathange" grec dans le Sin. ar. 395. - Le Muséon, LXIII, 3-4. Louvain, 1950, p. 231-247.

305. Gaudefroy-Demombynes M. Les Cent et une Nuits, traduites de l'arabe. Paris, 1911.

306. Goitein S.D. al-Kuḍs. - EI², vol. V, Leiden, 1986, p. 331-332 (§ 11).

307. Goitein S.D. Djum'a. - EI², vol. II, Leiden-London, 1965, p. 592-594.

308. Grousset R. Histoire de l'Arménie des origines à 1071. Paris, 1947.

309. Hennig R. Terrae Incognitae. I, Leiden, 1944. II, Leiden, 1950.

310. Hitti Ph. History of the Arabs. London, 1951.

311. Horovitz J. Die Entstehung von Tausendundeine Nacht. - "La Revue des Nations", Geneva, 1927, № 4 (Avril), S. 103-104.

312. Horovitz J. Tawaddud. - ZDMG, 1903, № 57, S. 173-176.

313. Horovitz J. Tawaddud. - EI (Leiden-London, 1929), fasc. K, p. 702.

314. Horovitz J. The origins of "The Arabian Nights". - IC, 1927, vol. I, p. 36-57.

315. Ibn al-Faqīh al-Hamadhānī. Compendium Libri Kitāb al-Boldān (Bibliotheca Geographorum Arabicorum. T. 5). Leyde, 1967 (ed. secunda).

316. La version arménienne de l'Histoire des Sept sages de Rome, mise en français par F. Macler, intr. par V. Chauvin. Paris, 1919.

317. Laurent J. L'Arménie entre Byzance et l'Islam, depuis la conquête arabe jusqu'en 886. Paris, 1919.

318. Laurentie H. La version arménienne du conte de la ville d'airain. - REA, 1921, t. I fasc. 3, p. 297-302.
319. Le Livre d'Agriculture d'Ibn al-Awam (Kitab al-Felahah), traduit de l'arabe par J.-J. Clément-Mullet. T. II, 2^e partie. Paris, 1867.
320. Le livre des Mille nuits et une nuit, trad. par J.C.Mardrus. T. VII. Paris, 1901, p. 7-42 (Histoire prodigieuse de la ville d'airain). T. VI, 1911, p. 9-64 (Histoire de la docte Sympathie). T. XII, 1910, p. 176-180 (Bahloul, bouffon d'al-Rachid). T. XIII, 1910, p. 217-235 (Paroles sous les 99 têtes coupées).
321. Le Strange G. Baghdad during the Abbasid Caliphate. Oxford, 1900.
322. Leclainche E. Histoire illustrée de la médecine vétérinaire. T. I. [Monaco, 1955].
323. Les Mille et un Jours, contes persans, traduits par Pétis de la Croix, nouv. éd. par A. Loiseleur-Deslongchamps. T. I. Paris, 1826, p. 235-250, 307-407 (Histoire du prince Calaf et de la princesse de la Chine).
324. Levy A. A Baghdad Chronicle. Cambridge, 1929.
325. Littmann E. Alf Layla wa Layla. - EI², vol. I, p. 363-364.
326. Littmann E. Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur. Tübingen, 1923.
327. Macler F. Catalogue des manuscrits arméniens et géorgiens de la Bibliothèque Nationale. Paris, 1908.
328. Macler F. Un document arménien sur l'assassinat de Mahomet par une juive. Paris, 1909. (Mélanges H. Derenbourg. Extrait).
329. Makki M.A. Egipto y los orígenes de la historiografía arabigo-española. Apéndice. Capítulos referentes a la historia de la España musulmana de Ibn Habíb. "Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid", vol. V, 1957, p. 228-230.
330. Mariès L. Epikoura-Aboukara. - REA, 1921, № 1, f. 4, p. 339-441.
331. Mariès L. Un commentaire sur l'Evangile de St. Jean, rédigé en arabe (circa 840) par Nonnos (Nana) de Nisibe, conservé dans une traduction arménienne (circa 856). - REA, 1921, № 1, f. 3, p. 273-296.
332. Marzolph U. Der Weise Narr Buhlul. Wiesbaden, 1983.
333. Meier F. Turandot in Persien. - ZDMG, Bd. XCV (1941), S. 1-27.
334. Mingana A. Catalogue of the Mingana collection of manuscripts. Vol. I. Syriac and Garshuni manuscripts. Cambridge, 1933.

335. Mkrtchian H.N. La version arménienne de "L'Histoire du jeune homme et de la jeune fille" et son parallèle en caractères hébreux. – "Bulletin d'études Karaïtes", Paris, 1993, № 3, p. 25-38.

336. Montgomery Watt W. Iram. – EI², vol. III. Leiden-London, 1971, p. 1270.

337. Niebuhr C. Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern. II, Kopenhagen, 1778.

338. Nöldeke Th. As-Sabti, der Sohn des Hārūn ar-Rašīd. – ZDMG, BD. 43(1889), S. 327-328.

339. Norris H.T. Der Weise Narr Buhlūl, by Ulrich Marzolph. – JRAS, 1984, № 2, p. 279.

340. Notice sur quelques manuscrits des Mille et une nuits et la traduction de Galland, par M.H.Zotenberg. – "Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale". T. XXVIII, 1^{re} partie. Paris, MDCC-CLXXXVII, p. 167-320.

341. Pellat Ch. Djuha. – EI², vol. II. Leiden-London, 1965, p. 591.

342. Pertsch W. Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha. Bd. 4. Gotha, 1882.

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

344. Sachau E. Verzeichniss der syrischen Handschriften. Erste Abteilung. Berlin, 1899.

345. Sezgin F. Geschichte des arabischen Schrifttums. Bd. I. Leiden, 1967.

346. Systematisch-alphabetischer Hauptkatalog der königlichen Universitätsbibliothek zu Tübingen. M. Handschriften. a) Orientalische. XIII. Verzeichnis der armenischen Handschriften der Königlichen Universitätsbibliothek, von F.N. Finck und L. Gjandschezian. Tübingen, 1907.

347. Tabari. Chronique, traduite sur la version persane d'Abou-Ali Mohammed Bel 'ami, par H.Zotenberg. T. I. Paris, 1958.

348. Tausend und Eine Nacht. Arabisch, nach einer Handschrift aus Tunis. Hrsg. von Dr. M. Habicht. Bd. VI. Breslau, 1834, S. 343-401.

349. Ter-Ghevondian A. Auteurs Chrétiens Arméniens (VII^e-XIV^e s.). Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. – Islamochristiana, 6. Roma,

1980, p. 279-287.

350. The types of the Folktale. A classification and bibliography. A.Aarne's "Verzeichnis der Märchentypen" translated and enlarged by S.Thompson. Helsinki, 1961.

351. Van Esbroeck M. Un nouveau témoin du livre d'Agathange.- REA, nouv. sér., t. VIII. Paris, 1971, p. 13-167.

352. Van Esbroeck M. Le résumé syriaque de l'Agathange. - Analecta Bollandiana, t. 95, f. 3-4. Bruxelles, 1977, p. 291-358.

353. Vollers K. Aus der viceköniglichen Bibliothek in Kairo. - ZDMG, Bd. 43 (1889), S. 99-120.

354. Wensinck A.J. The Ocean in the literature of the Western Semites. Amsterdam, 1918.

355. Wright W. A short history of Syriac literature. Amsterdam, 1966.

356. البيان والتبيين، تأليف عثمان بن بحر الجاحظ، الجزء الثاني، القاهرة، ١٣٦٨.

357. [u.p. l u.]. الجزء الأول من الطبقات الكبرى لسيدى عبد الوهاب الشعراني، [u.p. l u.].

358. اعيان الشيعة، تأليف السيد محمد الأمين الحسيني العاملي، الجزء الرابع عشر،

المجلد الخامس عشر، دمشق، ١٣٥٨، ص ٢٣١-٢٠٩.

359. ألف ليلة وليلة، [القاهرة]، [u.p.]. الجزء الثالث، ص ١٣٨-١٣٢.

360. المسعودي، مروج الذهب والمعادن الجواهر، الجزء الأول، بيروت،

١٩٦٦، الجزء الثاني، ١٩٦٦.

361. [Machdonald D.B.]

"بهاول المجنون" - دائرة المعارف الاسلامية، المجلد الثامن، القاهرة، [u.p.] ص

٢٨٥-٢٨٧.

362. كتاب الاخبار الطوال، تأليف ابي حنيفة احمد بن داؤد الحينوري، [u.p.] بيروت،

ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

ԲԵՀ – «Բաների Երևանի համալսարանի», հասարակական գիտությունների, Երևան (կամ ВЕУ – "Вестник Ереванского университета"):

ԲՄ – «Բաների Մասնաճառարանի», Երևան:

Լրաբեր – «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», Երևան:

ՀԱ – «Հանդես ամսօրեայ», Վիեննա:

ՀՀՀ – «Հայկազեան Հայագիտական Հանդես», Պէյրոս:

ՊԻՀ – «Պատմա-բանասիրական հանդես» (կամ ИФЖ – "Историко-филологический журнал"), Երևան:

ЖМНП – "Журнал Министерства народного просвещения", СПб.

ЗВОРАО – "Записки Восточного отделения (имп.) Русского археологического общества", СПб., Пг.

КЛЭ – "Краткая литературная энциклопедия", М.

НАА – "Народы Азии и Африки", М.

ПС – "Палестинский сборник", Л., М.-Л.

ППВ – "Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник", М.

EI – "Encyclopédie de l'Islam". Nouvelle édition, Leyde-Paris.

EI² – "The Encyclopaedia of Islam". New edition, Leiden-London.

IC – "Islamic Culture". The Hyderabad Quarterly Review, Hyderabad.

JA – "Journal Asiatique", Paris.

JRAS – "The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", London.

REA – "Revue des Études Arméniennes", Paris.

ZDMG – "Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", Leipzig, Wiesbaden.

ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

- Արդ ալ-Ազիզ իրն Մարվան- 99, 150:
Արդ ալ-Մալիք իրն Հաթիր- 89:
Արդ ալ-Մալիք իրն Մարվան (խալիֆ)- 90, 93, 98, 142, 150:
Արդեսմէդ- 97:
Արդեսսամնէդ- 96:
Արդ էլ-Մալեք բնն Մերվան- 97:
Արդ էսսամնէդ էլ-Մասմուդի- 97:
Արեղյան Մ.- 86, 87:
Արդլ ճափար- 106, 107, 110:
Արդլուլ-Ղաֆուր-և Լարի- 36:
Արդլուլ-Մելիք-97:
Արդումէլիք-(Արդլումէլիք)- 89:
Արով Գ.- 130:
Արու Ջաքարիա Յահյա իրն Աղի-171, 177:
Արու-լ-Արահիա- 66:
Արու-լ Ալա ալ-Մաարրի- 66:
Արու Հաթիմ ալ-Բալխի- 180:
Արու Համիդ ալ-Անդալուսի- 89:
Արու Հանիֆա- 61:
Արու Յազիդ ալ-Բիստամի- 70:
Արու Յուսուֆ (կամ Արի Յուսուֆ)- 185, 188, 191:
Արու Յուսուֆ Յակուբ իրն Իսհակ իրն աւ-Մաքքահ ալ-Քինդի- 184, 185, 188:
Արու Նուվաս- 137:
Արու Մալիի ալ-Արմանի (Արուսահլ Հայ)- 113:
Արուսայիդ- 168:
Արու Վուհայր Բահլուլ (կամ Բուիլուլ) իրն Ամր (աւ-Մայրաֆի կամ
աւ-Մուֆի, ալ-Մաջնուն ալ-Քուֆի)- 56:
Ագաքանգեղոս- 7, 8:
Աղամ և Եւայ- 28, 31:
ադ-Ղահիսթրանի- 44:
ադ-Ղամրիյատ- 97, 100, 149:
ադ-Ղինավարի- 89, 90:
Ադիամ-Ղիվանա- 65:

Աղիամ-Սակկա («Աղիամ-Ջրկիր»)- 65:
 աք-Թանուխի- 44:
 Աքքար- 60:
 ալ-Աքքաա իրն Սաիդ ալ-Ջաուհարի- 180, 181:
 Ալազ- 97:
 ալ-Անդալուսի- 90:
 ալ-Բարուվի- 89, 90:
 ալ-Բիրունի- 191:
 Ալեքսանդր (Մակեդոնացի)- 90, 91, 92, 144, 145, 146:
 Ալեքսիտ- 133, 134:
 Ալի ալ-Անսարի- 193:
 Ալի ալ-Մուսաուի- 133:
 Ալիշան Ղ.- 117, 164, 165, 166, 176:
 ալ-Խարբի- տևս Մուհամմադ իրն Աբի Յուսուֆ Յակուբ իրն Ալսի Հիզամ
 ալ-Խարբի:
 ալ-Խիդր մարգարե- 90, 100:
 ալ-Կազվինի- 89, 90:
 ալ-Մամուն խալիֆ- 180:
 ալ-Մաս'ուդի- 89, 90:
 ալ-Մու'թադիդ խալիֆ- 184:
 ալ-Մու'թասիմ խալիֆ- 184:
 ալ-Մուրավաքքիլ խալիֆ- 57, 185:
 ալ-Մունաուի- 70:
 ալ-Մուսթաուֆի- 89:
 ալ-Ջահիզ- 57, 61:
 ալ-Վաթիկ խալիֆ- 56:
 ալ-Ուվեյսի- 89, 90:
 ալ-Քինդի- տևս Աբու Յուսուֆ Յակուբ իրն Իսհակ իրն աս-Սալբահ ալ-Քինդի:
 Ալֆանո Ֆ.- 129:
 Ալանացուց (Ալանայցիոց) քազաուոր- 99:
 Ալիմյան Ն.- 10, 16, 44, 55, 82, 84, 85, 98, 107, 108, 119, 145:
 Ահմադ իրն Հարուն առ-Ուաշիդ աս-Սարբի- 70, 134:
 Աղեքսանդր- 86:
 Ամիրաք- 85, 97, 100, 149:
 Ամիր Մուսա- 101, 103, 104:

Ամիր Մուս- 101:
 Ամմիանոս Մարցղկինոս- 164:
 Ամասյան Հ.- 174:
 Ամատույիս Վինդանիս (Բերյուտացի)- 164, 165, 169-174:
 Անդրիկյան Ն.- 10, 12, 14, 15, 16, 44, 167:
 ան-Նարիդա ազ-Ջուրյանի- 102:
 աշ-Շուշտարի- 61:
 Ապի Ուսուֆ- 178-179, 184-187:
 Ապոլլոնիոս Տիանացի- 173
 Ապուլեյոս- 173:
 Առաքել Անցի (Շիրակավանցի)- 44, 54, 55, 81-82, 83, 84, 97, 140, 175:
 Առաքել (արեղա կամ վարդապետ)- 82, 84, 140:
 Ասաֆ իրն Բարախիա- 100:
 Ասկլեսպիոս- 172:
 Ամոդեյ- 135:
 աս-Սաքքի-(սուրբ)- 59, 64, 70, 133:
 ատ-Տաբարի- 89, 90, 91:
 Արիստոտել- 172:
 Աստուլ Ազիզ- 99:
 Աֆրիկանոս- 173:
 Բադր ազ-Ջամալի- 113:
 Բալինաս ալ-Հաքիմ- 172:
 Բալուլի-Ջանա- 72, 135:
 Բախչինյան Հ.- 62:
 Բահ ադ-Դին Նարակաշ- 113:
 Բահլուլ- 56-61, 63, 66, 69, 70, 72-75, 130, 133, 135, 137, 138:
 Բահլուլ-Դանանդա- («Իմաստուն-Բահլուր»)- 61:
 Բահլուլ-Դիվանա («ժենեք-Բահլուր»)- 61, 62:
 Բահլուլ իրն Հարուն առ-Ռաշիդ- 70:
 Բահլուլ իրն Ռաշիդ- 59:
 Բար Բահլուլ- 170:
 Բարսաղ ՎՎ.- 137:
 Բաումշտարկ Ա.- 169, 170, 173:
 Բեկլերոֆոնոս- 128:
 Բոյկո Ա.Ա.- 94:

Բրդկերման Կ.- 165, 166, 172, 173, 184:
 Բուքրոս աս-Մադամանտի ալ-Արմանի- 113:
 Բուհլուլ- տես Բահլուլ:
 Բուրգրաֆ Վ.- 129:
 Բուրգումդի Պիզացի- 176:
 Գալեն- 172:
 Գալլան Ա.- 89:
 Գեմոլլ Վ.- 164, 165:
 Գեորգ Դպիր Պալատեցի- 165:
 Գերհարդտ Մ.- 92:
 Գյանջեջան Լ.- 54:
 Գոլֆրուա-Դըմմբին- 94, 149:
 Գոցցի Գասպարո- 16, 119:
 Գոցցի Կարլո- 16, 21, 40, 129:
 Գրիգոր Մագիստրոս- 113:
 Գրիգորիս Աղթամարցի- 55, 66, 82, 85, 102, 139:
 Դամրիյատ- տես ադ-Դամրիյատ:
 Դավիթ Կուրապաղատ- 44, 85, 86, 108:
 Դեմետիս- 85, 100:
 Դ'Էրբրո- 60:
 Դիդիմոս- 171:
 Դիմոկրիտես (կամ Դեմոկրիտ)- 166, 171, 172, 174:
 Դիոգենես- 74:
 Դիոֆանես- 173:
 Դյուվալ Ռ.- 135:
 Դ' Օնըրվալ- 129:
 Եադուպ զատե Յովհաննես- 86:
 Ենովք և Եդիա- 29, 31:
 Եվստաթիոս- 172, 173, 177:
 Զաքարյն Բ- 83:
 Զմբուլստ կամ Զմբուր- 97:
 Էդիպոս- 21:
 Էլ-Ազիզ բեն Մարրա- 97:
 Էլիայի որդի Սերգիոս (Մարջիս իբն Հիլյա առ-Ռումի)- 170:
 Էնջապի Ա.- 37:

Էսաթրուպ Ի.- 143:
 Ըռայշիա- 178-179:
 Թաղմուր դուստր-Քուշի, դուստր Քանաանի- 97:
 Թալայ-Բին-Ռուզիք- 113:
 Թեոդոսիա- 134:
 Թեոմնեստոս- 185, 192:
 Թեոփրաստես- 163:
 Թիմուր- 72:
 Թիմուրբաշ- 39, 40:
 Թուրանդուխա- 39, 40:
 Իբն Աբի Ուսայրի'ա- 181, 191:
 Իբն ալ-Ֆակիհ- 89, 90, 145:
 Իբն ան-Նադիմ- 181, 190:
 Իբն Խալդուն- 89:
 Իբն Հաբիբ - տես Աբդ ալ-Մալիք իբն Հաբիբ:
 Իբրահիմ իբն Ադիս (կամ Իբրահիմ քազավոր, Իբրահիմ)- 64, 65:
 Իշոխ- 168:
 Իոկաստես- 21:
 Իռնիոս- 170:
 Իսմ ալ-Ավամ Արարացի (կամ Իբն ալ-Ավամ)- 166, 170:
 Իսհակ իբն Հունայն իբն Իսհակ- 185:
 Իվանես- 83:
 Լազարո Պ.- 169:
 Լամիի Չելեբի- 60:
 Լեքեղև Վ.Վ.- 93, 94, 122, 126, 133:
 Լենկթեմուր- 58:
 Լեոնտինոս- 173:
 Լըսառ Ալեն-Ռըմե- 129:
 Լորանսի Ա.- 10, 84, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 149:
 Խանդուր (Խարուն)- 86, 87:
 Խաչատուր Կեչառեցի- 86:
 Խաքանի- 66:
 Խիկար Իմաստուն- 20, 53:
 Խոսրոս-ե Դիլի- 36:
 Կալաթ- 39, 40:

- Կանդակե րազուի- 86, 88:
 Կաթիանոս Բաստո Սխուրատիկոս- 164, 170, 171-173, 176:
 Կաառն- 163:
 Կեղծ-Գեմոկրիտ- 172:
 Կոյումեյա- 163:
 Կոստա իրն Լուկա- 171, 173, 176, 177:
 Կոստանդին Նրզնկացի- 44, 44, 108:
 Կոնստանդին Ծիրանածին- 163, 164, 171:
 Կոսսաոս իրն Ասորսանքինա առ-Ռոմի- 171, 177:
 Հարիյա- Մ.- 98, 103:
 Հադյար Իվարիզմի- 60:
 Հաջի Խալիֆա- 170, 171, 172, 177:
 Հասան իրն Ալի- 70:
 Հաաիֆի- 36:
 Հարությունյան Ս.- 16:
 Հարոն առ-Ռաշիդ (կամ Հարոն խալիֆ)- 15, 56, 58, 59, 60, 64, 66, 134, 135, 138, 180:
 Հերոմ Ա.- 116, 117, 175:
 Հեննիզ Ռ.- 92:
 Հևաիդոս- 163:
 Հիպոկրատ- 172:
 Հովասափ Սերասաացի- 55, 66, 144:
 Հովհան Ռոտանցի- 84:
 Հովհաննես (Դյուզ) Նրզնկացի- 55, 66, 108:
 Հովհաննիսյան Մլ.- 139:
 Հովհաննիսյան Լ.- 178:
 Հովնանյան Գ.- 82, 168, 174:
 Հովսեփ Աղբամարցի- 102, 104:
 Հովսեփյան Գ.- 144:
 Հոյովից Յ.- 20, 133:
 Հուզամ (Հազգամ) Ավիեդդին ալ-Խուրբուլի (կամ ալ-Ջարայի, ալ-Նիտա'ի, ալ-Խալլի)- 191:
 Հովհաննոս Կալբ- 164:
 Հոմայն իրն Իսհակ- 185, 192:
 Հանան Մարգարե- 31:

Հուսամ ադ-Դին ան-Նաջիր- 113:
 Հուսամ ադ-Դին Լաջին- 117, 192:
 Ղազինյան Ա.- 138:
 Ղափա- 29, 31:
 Շեմիլա (կամ Շեմիլայ)- 106, 107, 110:
 Շընայ (կամ Շնայ Իմաստասէր, Շնայ Իմաստասէրն հնդկաց, Շնայ
 Հնդկցի)- 178-179, 182, 183, 191:
 Մակլեր Ֆ.- 8, 149:
 Մահմուդ Ղազնևի- 58:
 Մայեր Ֆ.- 36, 37:
 Մանկահ- 180, 181:
 Մա'նալի- 66:
 Մաշտոց- 53, 135, 189:
 Մառ Ն.- 7:
 Մարդոյու ժ. (Մարտրիա)- 14, 15, 60, 119, 121:
 Մարցոլֆ Ու.- 57, 58, 61, 69, 70, 133:
 Մելիք-Շահնազար- 58:
 Մեջնուն- 57:
 Մնասյան Երվանդ- 118:
 Միլլ (կամ Քլեման Մյուլլե)- 166:
 Մխիթար- 102:
 Մխիթար Անեցի- 84:
 Մխիթար Կղեկանց- 83:
 Մխիթար Հերացի- 167, 168:
 Մկրտիչ Նաղաշ- 66:
 Մնացականյան Ա.- 17:
 Մոլիեր- 21:
 Մոլլա (կամ Հոջա) Նասրեդդին- 56, 58, 72, 73, 74, 137:
 Մովսէս- 27, 28, 30, 31:
 Մորեսո- 21:
 Մուհամմադ- 7, 100, 101:
 Մուհամմադ Աուֆի- 36:
 Մուհամմադ իբն Աբի Յուսուֆ Յակուբ իբն Ալսի Հիզամ
 ալ-Խաթթի- 184, 185, 188:
 Մուսա բեն Նուսայր- 97:

Մուսա իբն Մայմուն (Մովսես Մայմոնիդ)- 95:
 Մուսա (իբն Նուսայր)- 89, 90, 91, 94, 95, 142:
 Մուսե- 97:
 Մուրադյան Պ.- 10, 16, 44, 85:
 Յակոբ- 89, 90:
 Յահյա իբն Խալիդ (ալ-Բարմինի)- 172, 180:
 Յան Կոռնարիուս- 176:
 Յաջուջ և Մաջուջ (Գոգ և Մազոգ)- 145:
 Յովյի Յ.- 181, 182:
 Յովհաննէս Առաքել Շիրակլանցի- 84, 96:
 Յունան մարգարե- 27:
 Յունիուս- 165:
 Յուսուֆ- տես Ալլի Ռուսուֆ:
 Նազարյանց Սու.- 130:
 Նահապետ Քուչակ- 66:
 Նանա Ասորի- 6, 116:
 Նասրեդդին (կամ Նասրէտտին Հոժա)- տես Մոլլա Նասրեդդին:
 Նասիր աղ-դին Աբու Ալի Մուհամմադ իբն Արի Յուսուֆ Յակոբ իբն Իսհակ
 իբն Ալիս Հիզամ- 184, 188:
 Ներսես Շնորհալի- 17, 113:
 Նիզամի Գանցեի- 36, 37, 38, 40:
 Նոյ- 31:
 Նորիս Հ.Թ.- 58:
 Նուշիրվան- 53:
 Շադդադ իբն Ադ- 93, 94:
 Շանակ ալ-Հաբիմ (կամ Շանակ ալ-Հինդի, Շանակ ալ-Հաբիմ
 ալ-Հինդի)- 180, 181-183, 191:
 Շանակ Իմաստուն (կամ Շանակ Իմաստուն Հնդիկ, Շանակ Հնդիկ)-
 տես Շանակ ալ-Հաբիմ:
 Շելյոյյան Լ.Հ.- 127:
 Շերան- 83:
 Շիլլեր Ֆ.- 16, 129, 130:
 Շովին Վ.- 38:
 Շուքրաուս Բ.- 180:
 Չանակյա Կաուտիլիա- (Cāṇakya Kauṭīliya)- 180, 191:

Չանդրագուպտա- 180:
 Չարակա (Caraka)- 181:
 Չոսանյան Ա.- 10, 14, 15, 16:
 Չուգասգյան Բ.- 118, 175, 178, 179:
 Պալլադիոս- 163, 173:
 Պամֆիլոս-172-173:
 Պետի դը Լա Կրուա Ֆ.- 37, 128, 129:
 Պևիուլ Տիսանայ- 75:
 Պլլը Պուդի- 58:
 Պիգուլակայա Ն.- 146:
 Պիետրո Լավրո- 176:
 Պիտարուսկի Մ.Բ.- 93:
 Պոլիտիանոս Ալեքսանդրացի պատրիարք- 172, 173:
 Պրոկուսկի Ժ.- 22, 23, 24:
 Պուլչինի Ջ.- 129:
 Պոնիոս (Անադայիոս)- տես Անաստոլիոս Վինդանիոս:
 Ջակոպա Գ.- 129:
 Ջամի- 36:
 Ջավար իբն Սոլեյման բաք- 193:
 Ջոնա- 58, 73, 137:
 Ռոսսի Է.- 23, 24, 36, 37, 44, 128, 129:
 Ռուգրիսան Բակլի- 60:
 Ռոմի- 60:
 Ռոսկա Յ.- 176:
 Սաադի- 60:
 Սալյե Մ.- 149:
 Սայաք-Նովա- 62, 88:
 Սանա'ի- 66:
 Սանասար- 87, 88:
 Սարգիս Ռեշայնացի (Թեոդոսիոպոլսեցի)- 169, 170, 171, 173:
 Սարգիս իբն Հիյա առ-Ռոմի- 171, 173, 176, 177:
 Սարյան Ս.- 166:
 Մրաք Պ.- 172:
 Սիմոնյան Հ.- 10, 16, 54, 55, 85, 86, 88, 102, 103, 105, 107, 108, 152:
 Սմբատ Գ. քազավոր- 178:

Սմբատ Սպարապետ- 168:
 Սողոմոն (արքա) - տես Սողոմոն Իմաստուն:
 Սողոմոն Իմաստուն (թագավոր)- 28, 80, 90, 91, 93, 94, 100, 143, 144, 146:
 Սոմադևա- 22:
 Սոսիոն- 171, 172:
 Սոփոկլես- 21:
 Ս. Վաս- 44:
 Ստեֆան Տարուդյու Դիփոնցի- 21:
 Սրապյան Ա.- 10, 17, 45, 54, 55, 75, 119, 128:
 Սրվանձտյանց- 86:
 Սուլեյման իբն Դաուդ- 93:
 Սուշրուտա (Suśruta)- 181:
 Սֆինքս- 21:
 Վալենս- 173:
 Վալիդ Ա.- 142:
 Վախտանգով Ե.Բ.- 130:
 Վահր իբն Մունաբբի- 94:
 Վահրամ Պախլավունի (Բահրամ ալ-Արմանի)- 113:
 Վարդան Այգեկցի- 7, 8:
 Վարդան Արեւելցի- 88, 145:
 Վարդոն- 163:
 Վենսիմկ Ա.Ջ.- 91, 92:
 Վերքես Կ.- 129:
 Տալեր բեն Սահլ- 97:
 Տալիբ (կամ Տալիս)- 97:
 Տալիս որդի Սեհալայ- 149:
 Տալիակ- 58:
 Տաշյան Հ.- 81, 82, 140, 174:
 Տարենտինոս- 173:
 Տարիկ իբն Ջիյադ- 94:
 Տեր-Ղևոնդյան Ա.- 7:
 Տիեռցե Ա.- 128:
 Տիդայր Արքեպիսկոպոս Մելիք-Մուշկամբարյան- 139, 149, 193:
 Տոմագո Վիտելլի- 176:
 Տեկանց Ա.- 81, 139:

Ոստոֆ - տես Ապի Ոստոֆ:
 Փահլու (Լյամ Փէլլու)- 53, 55, 56, 61, 62-66, 71, 72:
 Փոռ- 164, 170:
 Քա՛ր ալ-Այսրար- 94:
 Քաջանց թագավոր- 87, 88:
 Քառսուն-ճյուղ-ծամ- 87:
 Քարիմատին- 85, 100:
 Քելլներ Հայնց- 21:
 Քյուրայան Հ.- 10, 54, 55-56, 98, 137, 145:
 Քոշ որդի Գաղատ թագավորի որդի Շատաա թագավորի- 97:
 Քուշ Ա՛նաշ- 97:
 Քուշ իրն Քան՝ան իրն Շաղղաղ իրն Աղ- 93, 96:
 Քսենոփոն- 163:
 Քրիստոս- 53, 69:
 Օմար իրն Արդ ալ-Ազիզ- 70:
 Ֆարայճ- 179:
 Ֆարաջ- տես Ֆարաջ Ասորի:
 Ֆարաջ Ասորի- 8, 167, 178, 179, 182-185, 187-189, 191:
 Ֆերլն Է.- 173:
 Ֆինկ Ֆ.- 54:
 Ֆյոզել Ֆ.- 60:
 Ֆյոբենաինոս- 173:
 Ֆոլերզ- 70:
 Ֆոն Գրյուներաուս Գ.Է.- 137:
 Ֆրիկ- 54, 55, 66, 108:
 Ֆուդայլ իրն Իյադ- 65:

 Արրասյաններ- 150, 184:
 Այուրյաններ- 6:
 Ջարարյաններ- 83, 84:
 Ռուրիմյաններ- 165, 167:
 Սեֆյաններ- 61:
 Օմայաններ- 98, 142:
 Ֆաթիմյաններ- 6, 113:

 Gozzi Gasparo- 18:
 Schiller F.- 16:

ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

- Ազուլիս- 54:
Ալեքսանդրիա- 113:
Ալժիր- 25:
ալ-Բարբար ծով- 100:
Ախտրյան զեն- 83:
Ականացվոց երկիր- 96, 99:
ԱՄՆ- 53:
Անատոլիա- 60:
Անի- 83, 84:
Արարական խալիֆայություն- 25, 180:
Արարիա- 93:
Արեզ քաղաք- 86, 88:
Արզրում- 88, 141:
Արևելք- 5, 11, 19, 22, 23, 24, 45, 97, 145, 189:
Արևմուտք- 5, 11, 19, 22, 23, 24, 45, 163:
Բաբելոն- 53:
Բազմասյան Իրամ- 147:
Բալիս- 64:
Բաղդադ- 25, 53, 59, 65, 98, 106, 150, 180, 184:
Բեյրութ- 164:
Բեռլին- 139, 142, 180:
Բեռն- 129:
Բյուզանդիա- 163:
Բոմբեյ- 25:
Բրուսսա- 43:
Գունդիշապուր- 180:
Գամասկոս- 98, 192:
Եգիպտոս- 89, 96, 97, 99, 113, 150:
Եդեսիա- 113:
Երովպիա- 141:
Եմեն- 94:
Եվրոպա- 60, 129, 176:
Երազգավորս- 83:

Երուսաղեմ- 118, 140, 150, 193:
 Երևան- 76, 77, 78, 79, 101, 118, 133, 139:
 Թավրիզ- 118:
 Թեքե- 21:
 Թեհրան- 37:
 Թունիս- 25:
 Իլլիրիկ պրևտորիա- 164:
 Իսպանիա- 94, 142, 143:
 Իրան- 118, 172:
 Իրաք- 56, 114, 189:
 Իֆրիկիա- 59:
 Լեհաստան- 166, 167:
 Լիվոնո- 25:
 Լոնդոն- 118, 139:
 Խորեզմ- 39, 40:
 Խորհրդային Միություն (նախկին)- 24, 130:
 Ծաղբար- 83:
 Կահիրե- 70, 113, 171, 180, 184, 192:
 Կամբոջա- 22:
 Կերկեր- 97:
 Կիլիկիա- 5, 165, 166, 167, 178, 189:
 Կոստանդնուպոլիս (Կ.Պոլիս)- 165:
 Կովկաս- 145:
 Կուռկուռ ծով- 97:
 Հադրամաութ- 94:
 Հայաստան- 5, 7, 12, 19, 45, 53, 81, 83, 114, 189:
 Հարավային Արաբիա- 94, 95:
 Հերկուլեսյան սյուներ- 92:
 Հյուսիսային Աֆրիկա- 25:
 Հնդկաստան- 22, 24, 114, 180, 189, 193:
 Հոմ- 44, 108, 118:
 Դրիմ- 33:
 Մադագասկար- 22:
 Մալայզիա- 22:
 Մադասերդ- 83:

Մաղրիբ- 59, 90, 142, 144-145:
 Մեղինա- 64:
 Մեշհեդ- 172, 174:
 Մեռյալ ծով- 146:
 Մերձավոր Արևելք- 25, 33, 146, 163:
 Մերոնե- 141:
 Մեքքա- 56:
 Միլան- 129:
 Միջին Ասիա- 145:
 Մյունխեն- 139:
 Մսր (Միսր)- 98:
 Յայիկ քաղաք- 39:
 Շիրակավան- 84:
 Չինաստան- 22:
 Չինմաչինա քաղաք- 88, 141:
 Պալաք- 53, 107, 138:
 Պալմիրա- 144:
 Պաղեստին- 144:
 Պաղտատ- 98, 106, 110, 187:
 Պարսկաստան- 24, 61, 114, 189:
 Պեկին- 39:
 Պղնձե քաղաք- 80, 81, 86, 87, 88, 89, 90-91, 94, 95, 96, 145, 146:
 Ռուսաստան- 143:
 Սամարղանդ- 39:
 Սելևկիա- 98, 149:
 Սիս- 178:
 Սիրիա- 144:
 Սիցիլիա- 98, 149:
 Ս.Պետրբուրգ- 24, 41, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 98, 102, 109, 138, 143, 149, 193:
 Ստամբուլ- 37, 128:
 Վայմար- 129:
 Վան- 87:
 Վատիկան- 43, 44:
 Վարազա դաշտ- 86, 88:
 Վենետիկ- 118, 165, 189:

Վիննա- 53, 55, 71, 74, 82, 84, 107, 108, 129, 139, 140:
 Տիր- 117, 192:
 Տյուրինգեն- 53, 54, 55, 75:
 Տուրին- 129:
 Տիլիսի- 149:
 Փարիզ- 36, 84, 96, 116, 117, 118, 121, 129, 139, 142, 172, 175, 189:
 Փոքր Ասիա- 141:
 Քուրդիստան- 135:
 Քուֆա- 56:
 Օման- 94:
 Օրան- 25:
 Օբսիդոլ- 36, 37, 139:
 Padova- 16:

ԳՐԱԿԱՆ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ

- «Արդյ ճափարի և ճեմիլայի պատմություն» կամ «Արդյ ճափարին և ճեմիլային պատմություն» – «տե'ս «Պատմություն Արդյ ճափար Մանկան և ճեմիլայ աղջկան, որք առին զիրար»
- «Ադրիան կայսեր զրույցը Լաիտուս մանկան հետ»- 20:
- «Ալ-Կասիդա ալ Բահլուլիյա»- 58, 59, 66:
- «Ալեքսիոսի (կամ Ալեքսիանոսի) վարք»- 134:
- «Ալիսիկարից մինչև Ջանո» ժողովածու- 35:
- «Աղեկախոս»- 81, 82, 84, 175:
- «Աղվեսագիրք»- 7, 8:
- «Ադրատ քազատրի պատմություն»- 108:
- «Անասնաբուժություն»- 185:
- «Ասք Ալեքսանդրի մասին»- 146:
- «Ավեստա»- 163:
- «Արքաշաստրան»- 180:
- «Բախտիար-մամե» (կամ «Պատմություն տաս վեզիրների մասին»)- 37:
- «Բարոյախոս»- 9:
- «Բժշկարան ձիոյ և առհասարակ գրաստնոյ»- 8, 167, 178, 179, 184, 188, 189:
- «Գեոպոնիկա»- 163, 164, 165, 169-174, 176:

- «Գիրք աղարի մասին»- 181:
 «Գիրք անասնաբուծության»- 181-183:
 «Գիրք աստղագիտության մասին»- 181:
 «Գիրք թույների և հակաթույների»- 180, 181:
 «Գիրք ծիավարության և անասնաբուծության մասին»- 185:
 «Գիրք ծիների և անասնաբուծության մասին»- 184, 185:
 «Գիրք նիզակածգության և պատերազմական զործիքների մասին»- 185:
 «Գիրք պատերազմ վարելու, քաղաքների անհրաժեշտ մարդկանց ընտրելու, հեծելազորի, կերակուրի և թույների մասին»- 181, 183, 184:
 «Գիրք վաստակոց» (կամ «Երկրավաստակը»)- 8, 118, 163, 164, 166-170, 173, 174, 189:
 «Գրոց ու Բրոց»- 86:
 «Դատաստանագիրք» Մխիթար Գռչի- 168:
 «Երագահան»- տես «Աղեկախօս»:
 «Էդիպոս արքա»- 21:
 Թալմուդ- 143:
 «Թավադդուդ» (կամ «Թվվետաուտ», «Իմաստուն գերուհին»)- 14, 15, 19, 20, 120:
 «Թուրակի հեքիաբները»- տես «Թուրի-Նամե»:
 «Թուրակի յոթանասուն պատմվածքները»- 38:
 «Թուրի-նամե»- 37, 38, 40, 126:
 «Թուրք կորնքացուց առ Պաղոս և Պաղոսի առ կորնքացիս»- 7:
 «Թույների զիրք»- տես «Գիրք թույների և հակաթույների»:
 «Թուրանդոզ, Չինաստանի իշխանագնուհին»- 130:
 «Իսկանդարնամե»- 127:
 «Լեյլի-Մեջնուն»- 62, 127:
 «Խոսրով և Շիրին»- 127:
 «Խրատը Նուշիրտանի»- 9:
 «Կալաֆ արքայագնի և Չինաստանի արքայադստեր պատմությունը»- 38, 129:
 «Կիսասք ալ-Բահլուլ»- 133:
 «Հագար ու մեկ զիշեր» ժողովածու- 14, 15, 16, 19, 20, 21, 37, 41, 56, 60, 81, 89, 95, 98, 108, 111, 118, 121, 143, 150:
 «Հագար ու մեկ օր» ժողովածու- 38, 40, 125, 128, 129:
 «Հայելի վարուց»- 9:
 «Հարցմունք Բարսիլի և պատասխանիք Գրիգորի»- 17, 19:

«Հարցմունք Մղչկան»- տես «Մանկան և աղջկա պատմություն»:
 «Հին Կոտակարան»- 31:
 «Հիսապիատրիկաներ»- 170:
 «Հովհաննու Ավետարանի մեկնություն»- 6, 116:
 «Հունական երկրագործություն» («ալ-ֆիլահա առ-տունյա»)- 171, 172, 176, 177:
 Դուրան- 31, 93, 101, 143, 144, 145, 147:
 «Մանկան և աղջկա պատմություն»- 13, 14, 15, 16, 17-26, 34-38, 40, 41, 44,
 45, 53, 56, 107, 121, 126, 128:
 «Յոթ զեղեցկուհի»- 36, 37, 38, 40:
 «Յուրացված զոհարներ»- 181:
 «Նկարագրություն հոգևոր վարուց Յովասափու, որդույ թագաորին
 Հնդկաց»- 9:
 «Նուզհասա ալ-Ջալիս»- 133:
 «Պատմություն Արդլ Դաֆար մանկան և Դեմիլայ աղջկան, որք ափին
 զիրար»- 9, 106, 108, 109, 111:
 «Պատմություն Աղեքսանդրի Մակեդոնացույ» (կամ «Աղեքսանդրի
 պատմություն»)- 9, 69, 86, 88, 141, 145, 146:
 «Պատմություն եօթն իմաստասիրաց»- 9:
 «Պատմություն յաղագս (կամ վասն) Փահլուլ թագաորին»- 9, 53, 54, 55, 56,
 63, 69, 71-74, 81, 106, 108, 111, 139:
 «Պատմություն Պղնձե թաղաքին»- 9, 10, 20, 21, 53, 54-55, 69, 80-86, 89, 92,
 99, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 111, 139, 145, 175-176, 193:
 «Պատմություն վասն մանկանն և աղջկանն»- 9, 12, 111:
 «Պատմություն Փիր Փահլուլին»- 75, 108:
 «Պատմություն և յարատք Խիկարայ Իմաստունյ»- 9:
 «Պատմություն» Ագարանգեղոսի- 7, 8:
 «Պղնձե թաղաքի հեքիաթը»- 89, 91-95, 147:
 «Պղնձե թաղաքի պատմություն»- տես «Պատմություն Պղնձե թաղաքին»:
 «Ջաուամի ուլ-հիքայաթ»- 36:
 «Ջերմանց մխիթարություն»- 167:
 «Մասնա ծոեր»- 86, 88:
 «Միլրաթ Ալի ազ-Ջիբաթ»- 95:
 «Լասն արեզական և լուսնի արվեստին»- 117, 175:
 լ«Լասն քրի շինելոյ»- 117, 175:
 «Լասն ձիոյ պայքարման»- 117, 175:

- «Լարր Գրիգոր Լուսավորչի»- 7, 8:
 «Լարր Հարանց»- 9:
 «Տյուրուցի Ապոլլոնիոս»- 21:
 «Տրակտատ կենդանիների մարմինների մասին, երբ դրանք քայքայվում են»- 188:
 «Տրակտատ մեղուների և նրանց արժանիքների մասին»- 188:
 «Տրակտատ միջատների մասին»- 188:
 «Տուրանդոտ» («Տուրանդոտ, չինական արքայադուստր»)- 16, 24, 40, 129, 130:
 «Փահլուլ» (կամ «Փեհլուլ», «Փահլուլի պատմություն», «Փահլուլի գրույց») – տես «Պատմություն յաղագս Փահլուլ քաղաւորին»:
 «Քիքաւր աս-Սալդսնա»- 191:
 «Ֆարիադ-Շիրին»- 62:
 «Ֆարմանի Ամմանի պատմություն» (կամ «Ֆարման մանկան պատմություն»)- 107, 108:
 «Ֆիհրիս»- 181, 190:
 "Беcеда трех cвятыx" - 19, 20:
 "Arthaśāstra" – տես "Kauṭīliya Arthaśāstra":
 "az ān-i pādshāh-zāde Khalaf bā dukhtār-i Faghfūr-i Īn"- 44:
 "Bibliothèque Orientale"- 60:
 Carakasamhitā- 181:
 Cukasaptati («Հուկասապտատի») – տես «Թուրակի 70 պատմվածքները»:
 "De tribulatione temporalī quae in gaudium sempiternum postremo commutabitur"- 21:
 "El Desdén con el desdén"- 21:
 "Gesta Romanorum"- 21:
 "Hikāyetnāme" – («Հեթիսթների գիրք» կամ "al-Farağ ba'd ash-shiddah" – «Ուրախություն տաճնապից հետո»)- 43, 127:
 "Histoire de la docte Sympathie"- 14:
 "Kathāsaritsāgara" («Զրույցների օվկիանոս»)- 22, 24:
 "Kauṭīliya Arthaśāstra"- 180, 181, 182, 183:
 "La Princesse d'Alide"- 21:
 "La principessa filosofa"- 21:
 "Nonthuk Pakaranam"- 22:
 "Paroles sous les quatre-vingt-dix-neuf têtes coupées"- 14, 15:

Συναγωγή γεωργικῶν επιτηδεύματων- 164, 171:

"Suśrutasaṃhitā"- 181:

"Turandot, Princessin von China"- 16:

"Varznama"- 171:

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

ՆԱԽԱԲԱՆ

ՀԱՅ-ԱՐԱՔԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ԱՌՆՉՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՄԻՋՆԱԴԱՐՈՒՄ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ՌԵՍՈՒՍՆԱՄԵՐՈՒԹՅՈՒՆԸ	5
---	---

ԳԼՈՒԽ ԱՌԱՋԻՆ

«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՎԱՍՆ ՄԱՆԿԱՆՆ ԵՎ ԱԳՋԿԱՆՆ»

1. Հայկական պատումը	12
2. Այլալեզու պատումները և հայերեն թարգմանության բնագրի խնդիրը	18

ԳԼՈՒԽ ԵՐԿՐՈՐԴ

«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՅԱՂԱԳՄ ՓԱՀԼՈՒԼ ԹԱԳԱՒՈՐԻՆ»

1. Հայերեն թարգմանությունը	53
2. Փախլվն ըստ արաբական և այլ աղբյուրների	56
3. «Փախլուլի գրույցի» հայերեն թարգմանության բնագիրը և ժամանակը	63

ԳԼՈՒԽ ԵՐՐՈՐԴ

«ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՊՂՆՉԷ ԲԱՂԱԲԻՆ»

1. Հայկական պատումը	80
2. «Պղնձե քաղաքի պատմության» արաբերեն բնագիրը	89
3. Հայկական և արաբական պատումների համեմատության արդյունքները	96

ԳԼՈՒԽ ՉՈՐՐՈՐԴ

«ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆ ԱԲԴԼ ՃԱՖԱՐ ՄԱՆԿԱՆ ԵՎ ՃԵՄԻԼԱՅ ԱՂՋԿԱՆ, ՈՐՔ ԱՌԻՆ ՋԻՐԱՐ»	106
--	-----

ՎԵՐՋԱԲԱՆ	111
----------------	-----

ԾԱՆՈԹԱԳՐՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ

Ծանոթագրություններ նախաբանի	112
Ծանոթագրություններ առաջին գլխի	118
Ծանոթություններ երկրորդ գլխի	130

Ծանոթագրություններ երրորդ գլխի	139
Ծանոթագրություններ չորրորդ գլխի	151
РЕЗЮМЕ	153
Summary	159
Résumé	161
ՀԱՎԵԼՎԱԾ	
«Գիրք Վաստակոցի» հայերեն թարգմանության բնագրի շուրջ....	163
Ծանոթագրություններ	174
Ֆարաջ Ասորու «Բժշկարան ծիռյ և առհասարակ գրաստանոյ» երկի արաբական աղբյուրները	178
Ծանոթագրություններ	189
ՕԳՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ	
ա. Ձեռագրեր	193
բ. Գրականություն	194
ՀԱՊԱՎՈՒՄՆԵՐԻ ՑԱՆԿ	214
ԱՆՁՆԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ	215
ՏԵՂԱՆՈՒՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ	226
ԳՐԱԿԱՆ ՀՈՒՇԱՐՁԱՆՆԵՐԻ ՑԱՆԿ	229

[2000 թ.]

ՀԱՍՄԻԿ ՄԿՐՏՁՅԱՆ

**ԱՐԱՐԱԿԱՆ ԳԵՂԱՐԿԵՍՏԱԿԱՆ ԱՐՁԱԿԻ ՆՍՈՒՇՆԵՐԻ
ՀԱՅ ՄԻՋՆԱԴԱՐՅԱՆ ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ**

Հրապարակիչ տնօրեն՝ ՍՈՎՐԱՏ ՄԿՐՏՁՅԱՆ
Հրապարակչական խմբագիր՝ ՄԱՇԱ ՄԱՅՏԱԿԱՆՑԱՆ
Նկարիչ՝ ԱՐԱ ԲԱՂՎԱՍՏԱՐՑԱՆ

Ցպագրությունը՝ օֆսեթ

Թուղթը՝ օֆսեթ

Չափսը՝ 60x84 1/16

Ծավալը՝ 15 տպ. մամուլ

Գինը՝ պայմանագրային

«Զանգակ-97» հրապարակչություն
Երևան, Մարջալ Բաղրսույան 3

A¹¹
85070

أكاديمية العلوم القومية لجمهورية أرمينيا
معهد الإشتراق

هاسميك مكريجيان

العلاقات الأدبية بين الأرمن والعرب
في القرون الوسطى

الجزء الأول

الترجمات الأرمنية للقصص العربية
(من القرن العاشر إلى القرن الخامس عشر)

يريغان
١٩٩٨