

Բ. Լ. ՉՈՒԳԱՍՅԱՆ

ՆԱՅ-ԻՐԱՆԱԿԱՆ
ԳՐԱԿԱՆ
ՄԻՆՁՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐ



Տպագրվում է

Հայկական ՍՍՌ գիտությունների ակադեմիայի
Խմբագրական-նրատարակչական խորհրդի որոշմամբ

Սույն ուսումնասիրության մեջ մատենագրական հայտնի
և Եզրահայտ ավյալների հիման վրա բնության են առնվում
հայ-իրանական զրական հարաբերությունները V—XVIII
դարերում: Գրքի առաջին բաժնում տրվում է զրական այդ
առնչությունների համառոտ պատմությունը, իսկ հետագա
բաժիններում հետազոտվում են հայ-իրանական բանահյու-
սական-զրական կապերի առանձին փաստերը և վեր հանվում
զրանց նշանակությունը հայ զրականության պատմության
համար:

Ն Ա. Խ Ա. Բ Ա. Ն

Որեւէ ժողովրդի հոգեւոր մշակույթի զարգացման ընթացքը առաւել կամ նվազ չափով առնչվում է հարեան, ինչպէս և հեռավոր ժողովուրդների մշակույթի ընդհանուր զարգացմանը: Պատմական տարբեր ժամանակաշրջաններում, հասարակական ու քաղաքական տարբեր պայմաններում այդ առնչութիւններն ուրույն դրսեւորում և բնույթ են ունենում. դրանք մերթ հանդես են գալիս որպէս ժամանակաշրջանին բնորոշ ընդհանուր երևույթներ և ուղղութիւններ, մերթ որպէս մի մշակույթի անմիջական ազդեցութիւն մյուսի վրա, մերթ սոսի փոխառութիւններ և այլն:

Յուրաքանչյուր ժողովրդի մշակույթի առանձնահատկութիւնների ուսումնասիրումը, նրա զարգացման բարդ ելեւէջների հետազոտումը անիմանալի է առանց տվյալ մշակույթի միջազգային կապերի քննութեան, առանց այդ կապերի բազմակողմանի բացահայտման: Այդ իսկ նպատակով էլ դեռեալ XIX դարի կեսերից սկիզբ է առնում լեզվի, պատմութեան և գրականութեան զարգացման պատմութեան համեմատական ուսումնասիրութիւնը: Ուսումնասիրման այս մեթոդը, որը գիտութեան մեջ բաւականին նվաճումներ է ունեցել և տվել իր ականավոր ներկայացուցիչները, պատմականորեն դրական դեր է կատարել և առաջադրված խնդիրների հետազոտման համար հսկայական նյութ է կուտակել: Սակայն պետք է նշել, որ համեմատական մեթոդի գրականագիտութեան բնագավառի ներկայացուցիչների աշխարհայացքային սահմանափա-

ձուլվումը, երևույթների նկատմամբ կոնկրետ պատմական մոտեցման բացակայությունը նրանց հաճախ հանգեցրել է ոչ ճիշտ եզրակացությունների. մի գրականության նախապատվություն մյուսի նկատմամբ, գրականությունների ազդային առանձնահատկությունների անտեսում, մեկին ուսուցողի և մյուսին միշտ սովորողի դերում ներկայացնելու միտում, գրականության զարգացման համար ազդեցության գործոնի դերադնահատում և այլն:

Սովետական գրականագիտությունը՝ նախահետեմներից շրջանից ժառանգելով ժողովուրդների միջև գրական հարաբերությունների ուսումնասիրման համեմատական մեթոդի դժգոհական ավանդները, հենվելով հասարակական գիտությունների ուսումնասիրման մարքս-լենինյան սկզբունքների վրա, դնում է գրական կապերի և փոխազդեցությունների խնդիրը, որը ընդգրկման շատ ավելի լայն սահմաններ ունի, քան համեմատական գրականագիտությունը. նրա ուսումնասիրման առարկան ազգային գրականությունների միջև պատմականորեն հաստատված և զարգացող հարաբերություններն են, որոնք դիտվում են գաղափարական և ղեղադիտական անխզելի միասնության մեջ, ինչպես և հնարավոր շփումներից անկախ պատմական համանման պայմաններում և կամ ընդհանրապես համանման գրական երևույթների առաջացումն ու զարգացումը: Նման հարցադրումը նպաստում է տարբեր մշակույթների առանձնահատկությունների բացահայտմանը, համաշխարհային գրական պրոցեսի ճշգրիտ մեկնաբանմանը: Գրական կապերի ու փոխազդեցությունների ըստ ամենայնի ու անկողմնակալ ուսումնասիրումը մեր օրերում մեծ չափով նպաստում է նաև ժողովուրդների մերձեցմանն ու բաշխվածության ամրապնդմանը:

Հայագիտության բնադավառում համեմատական մեթոդի ֆիրառումը դրսևորվել և խոշոր ծառայություն է մատուցել հատկապես հայոց լեզվի զարգացման, նրա պատմության տարբեր փուլերի և քերականության ու բառապաշարի լուսաբանման գործում: Ակներախ են նաև հայ ժողովրդի պատմու-

Սյան բնագավառում նման կապերի ուսումնասիրման դժու-
ձեւք բերված արդյունքները: Սակայն այդ նույնը չի կարելի
ասել հայերի ու հարեան ժողովուրդների գրական վաղ կա-
պերի բացահայտման վերաբերյալ: Ծիշտ է, այդ ասպարեզը
միանգամայն խոստան չէ, եղել են առանձին արժեքավոր
փորձեր, բայց դրանք պատահական բնույթ են կրել:

Հայ գրականությունը իր դոյության սկզբնական ժա-
մանակներից ի վեր սերտ շփման մեջ է եղել ժամանակի
զարգացած ժողովուրդների (հուններ, հռոմեացիներ, ասո-
րիներ, պարսիկներ և այլն) գրականությունների հետ, նրան-
ցից շատ բան է փոխ առել ու սովորել և շատ բան է տվել,
բայց ոչ մի դեպքում չի կորցրել իր ազգային կերպարանքն
ու ինքնուրույնությունը, ընդհակառակն՝ է՛լ ավելի կատարե-
լագործվել, է՛լ ավելի հարստացել ու զարգացել է. մի հան-
դամանք, որ անտարակույս, նրա ուժի ու դիմացկունության
սուրյուրներից մեկն է եղել:

Ժողովուրդների մշակութային փոխհարաբերությունե-
րին մեծ արժեք են տվել միջնադարյան Հայաստանում, դրա
լավագույն փաստերից մեկը, որը հայ մտածողների լայնա-
խոհության հետաքրքրական դրսևորումներից է, Երզնկայի
«Եղբայրություն» հայտնի «Սահմանքում» Հովհաննես Երզն-
կացու արձանագրած հետևյալ խոսքերն են. «Եւ խաղաղա-
սէրք լինին եղբարքս մեր ի մէջ աշխարհի, ընդ ամենայն ազգ
մարդկան սիրով առնիցեն զասել և զլսել, որ յամենայն ազգէ
իմաստունք լիցին՝ մեծարեսցին և յիմաստութենէն շահեսցին՝
առանց հակառակութեան»¹:

Հայ և իրանական ժողովուրդների բանահյուսական և
գրական փոխհարաբերությունները դարերի պատմությու-
նեն, դրանք նույնքան հին են որքան ինքը հայ ժողովուրդը,
որքան նրա բաղմահարուստ պատմությունը, նրա մշակույթը:

1 Լ. Խաչիկյան, 1280 թվականին Երզնկայում կազմակերպված «Եղ-
բայրությունը», Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հասարակական գի-
տութ. սերիա), 1951, № 12, էջ 78:

Ձեռնամուխ լինելով հայ-իրանական դրական հարաբերությունների ուսումնասիրմանը, մենք հավակնություն չունենք սույն աշխատանքում գծելու դրանց ողջ պատմությունը և աղերսները հայ մշակույթի տարբեր բնագավառների հետ, լուծելու դրականագիտության առաջ ծառացած փոխադրեցությունների բարդ ու խրթին հարցերը։ Այս բոլորը իրագործելու համար անհրաժեշտ է բազմակողմանի քննության ենթարկել մեր ողջ գրականությունը, հետազոտել հայերեն ու պարսկերեն, ինչպես և մյուս հարևան ժողովուրդների ձեռագիր մատյանները, տպագիր գրականությունը, նյութական կուլտուրայի արժեքները և, ի մի բերելով փաստերը, համադրել ու արժեքավորել դրանք։

Մեր այս աշխատանքի նպատակն է նպաստել հայ-իրանական դրական փոխադարձ կապերի պատմության ընդհանուր շղթայի տարբեր օղակների վերականգնմանը։ Այս իսկ նպատակով բանասիրական հետախուզման ենք ենթարկում հայ հին գրականության մեջ պահպանված իրանական վիպական դրույցների արձագանքները, պարսից գրականության հետ առնչվող որոշ փաստեր, նշում դրանց առանձնահատկություններն ու արժեքը, ինչպես նաև անդրադառնում ենք միջնադարյան հայ և իրանական բանաստեղծության հարաբերությունների մի քանի հարցերին։

ՀԱՅ-ԻՐԱՆԱԿԱՆ ԳՐԱԿԱՆ ԱՌՆՁՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ

V—XVIII ԳԱՐԵՐՈՒՄ

(Ընդհանուր ակնարկ)

Հայ մասենագրությունը, որի առաջին կոթողները մեզ են հասել դեռևս V դարից, հարուստ տեղեկություններ է պարունակում ո՛չ միայն Հայաստանի ու հայ ժողովրդի, այլև Մերձավոր Արևելքի և շատ ուրիշ երկրների պատմության ու մշակույթի վերաբերյալ: Մեզ հասած այդ երկերը պատմական թանկարժեք սկզբնաղբյուրներ չինելով հանդերձ՝ միաժամանակ գրական խոշոր երևույթներ են համաշխարհային սղջ գրականության մեջ:

Հին Արևելքի քաղաքական ու հասարակական կյանքի առաջընթացի մեջ գործոն մասնակցություն են ունեցել իրանական ժողովուրդները*, որոնք իրենց քաղաքական հզորության հետ մեկտեղ ունեցել են նաև ճոխ ու զարգացած կուլտուրա: Համաշխարհային խոշոր արժեք ներկայացնող «Ավեստան» և հետագա դարերի պահպանված գրական մի շարք հուշարձանները, ինչպես նաև ողջ պարսկալեզու գրականությունը հարուստ նյութ են մատակարարում Հին Արևելքի ժողովուրդների դիցաբանության ու գյուցադներգության,

* Իրանական ժողովուրդներ անվանման տակ պետք է հասկանալ իրանական լեզուներով խոսող բոլոր ժողովուրդներին՝ պարսիկներին, տաջիկներին (միջին ասիական), աֆղաններին ևն:

Արևելյան աշխարհները աշխատության մեջ հիմնականում տրվում են հայ գրականության և բանասիրության մեջ ընդունված ավանդական տառադարձությամբ:

նրանց պատմական հարուստ անցյալի մասին: Սակայն սակավ արժեքավոր չեն նաև մյուս ժողովուրդների գրական հուշարձաններում, հավասարապես և ժողովրդական բանահյուսության մեջ պահպանված փաստերն ու հաղորդումները իրանական ժողովուրդների պատմության, մշակույթի, նրանց հավատալիքների ու սոսապելների վերաբերյալ:

Հայ ժողովուրդը, դարեր շարունակ հարևանության մեջ ապրելով իրանական ժողովուրդների հետ, երկար ժամանակ լինելով Իրանի գերիշխանության ներքո, դռնվել է այնպիսի քաղաքական ու տնտեսական պայմանների մեջ, որոնք իրենց խոր կնիքն են դրել ինչպես նրա քաղաքական ճակատագրի, այնպես նաև մշակութային ու հոգևոր կյանքի տարբեր բնագավառների վրա: Եվ պատահական չէ, որ Իրանի պատմության ու նրա ժողովուրդների հոգևոր մշակույթի վերաբերյալ հայկական աղբյուրները այնպիսի թանկարժեք տեղեկություններ են հաղորդում, որոնք բացակայում են անգամ իրանական աղբյուրներում:

Հայ-իրանական մշակութային առնչությունները դարավոր պատմություն ունեն, դրանք սկիզբ են առել դեռևս մեր ժողովրդի կազմավորման ժամանակներից և հարատևել մինչև մեր օրերը: Պատմական իրադրությունների, հարեան երկրների հանդիսացող Իրանի ու Հայաստանի քաղաքական ու հոգևոր կյանքի փոփոխությունների հետ միասին փոխվել է նաև նրանց մշակութային կապերի բնույթը: Ավելի քան երկուս ու կես հազարամյակի պատմություն ունեցող այս կապերը պատմական տարբեր պայմաններում տարբեր դրսևորումներ են ունեցել:

Հայ և իրանական ժողովուրդների մշակութային կապերի պատմության առաջին էտապը նախքան հայկական գրերի գյուտը ընկած ժամանակաշրջանն է. ավելի քան մի ամբողջ հազարամյակ, երբ հայկական բարձրավանդակի վրա ապրող ցեղերը կազմավորվում էին որպես առանձին ժողովուրդ, երբ ստեղծվում էր հայկական պետականությունը: Ի թիվս այլ էթնիկական տարրերի, իրանականը նույնպես առնչվել է հայ

ժողովրդի կազմավորման պրոցեսին՝ անմիջական ազդեցություն թողնելով հատկապես հայոց լեզվի և հայկական հավատալիքների վրա¹:

Արշակունիների իշխանության գլուխ անցնելուց հետո հայ-իրանական հարաբերություններն ավելի են ամրապնդվում:

«Հայաստանը,—գրել է Նիկողայոս Ադոնցը,—որ հին ժամանակներից ի վեր ներգրավված էր պարսկական պետությունների համաշխարհային քաղաքական ոլորտի մեջ, հարյուրամյակներ շփվում էր պարսիկների հետ միևնույն կուլտուրական աշխարհում: Այն ժամանակվանից, երբ Արշակունիները գրավեցին Պարսկաստանը և նրանց կրոտներ շառավիղը հաստատվեց Հայաստանում, երկու երկրների հասարակական-կենցաղային կապը ավելի սերտ դարձավ»²:

Նույնպիսի կարծիք է հայտնել Մ. Աբեղյանը (Վարսամ) դեռևս 1890 թվականին. «...պարսից կյանքի և գրականության ուսումնասիրությունը,—գրել է վաստակավոր գիտնականը,—մեծապես կարող էր նպաստել նույնիսկ մեր կյանքի ուսումնասիրությանը և մեր գրականության առաջադիմությանը, քանի որ հայ ազգն յուր սկզբից մինչև ներկա, թի

¹ См. С. Т. Еремян. К вопросу об этногенезе армян, «Вопросы истории», 1952, № 7, էջ 101—108: Կ. Կոստանյանց, Հայոց հեթանոսական կրոնը, Վաղարշապատ, 1879: Ղ. Ալիշան, Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը հայոց, Վենետիկ, 1895: М. Abeghian, Der armenische Volksglaube, Leipzig, 1899. Р. Р. Штакельберг, Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян. «Древности восточные», 1901, Москва, т. II, ч. II, էջ 1—39. Ա. Կադ. Մ. Արևիկյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա, Երևան, 1944, էջ 10 և հա.: Կ. Մելիք-Օհանջանյան, Միլթրա-Միհրի արքանյակներն ու զործականները, «Գրական-բանասիրական հետախուզումներ», գիրք Ա, Երևան, 1946, էջ 269—327: J. Hambroeg, Իրանյան տարրերը հայ ժողովրդական հավատքին մեջ: Թրգմ. Ե. Պողոսյան, «Հանդես ամսօրյա», 1953, էջ 196—205:

² Н. Адонц, Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908, էջ 211:

ցեղակցությամբ և թե պատմական կյանքով, կապված է եղել պարսից հետ»¹:

Այս կապերը համեմատաբար սկսում են թուլանալ Սասանյանների ժամանակ, երբ երկու երկրների միջև լարվում են քաղաքական հարաբերությունները:

Հայաստանի և Իրանի քաղաքական վաղ կապերի մասին շատ հարուստ տեղեկություններ են պահպանվել թե՛ հայկական և թե՛ օտար աղբյուրներում, սակայն դժբախտաբար շատ սուղ են տվյալները նրանց մշակութային հարաբերությունների մասին: Այս վաղ էտապում է ահա, որ հայոց լեզուն հարստանում է պարսկական փոխառություններով, այնպես որ «մի ժամանակ հայերենը դնում էին հնդերոպական լեզուների իրանական ճյուղի մեջ»²:

Դեռևս հայկական գրերի ստեղծումից առաջ Հայաստանի պետական ու հասարակական կյանքում որպես գրավոր հաղորդակցման միջոց հունական գրին զուգահեռ օգտագործվել է պարսից գիրը, թերևս և պարսկերեն լեզուն: Այս փաստի մասին Մովսես Խորենացին գրում է, թե Հայաստանում «գտանին... գիր պարսից և յունաց, որովք այժմ գիւղից և դաւառաց, ևս և իւրաքանչիւր տանց առանձնականութեանց, և հանուրց հակառակութեանց և դաշանց այժմ առ մեղ գտանին անբաւ զրուցաց մատեանք, մանաւանդ որ ի սեպհական սղատութեան պայազատութիւն»³: Ավելին՝ պարսկական գիրը պաշտոնական գործածության մեջ է եղել նաև հայոց արքունիքում: Այս կապակցությամբ արժեքավոր է նորից Խորենացու վկայությունը այն մասին, թե ինչպես հայոց արքունիքից

¹ Վ ա ր ս ա մ, Արեւելյան վիպաշխարհ, Ա., «Ռուստեմ և Զոհրար» գերմաներենից թարգմանեց Փիլիպոս Վարդանյան (մատենախոսություն): «Նոր Դար», 1890, № 3:

² Մ. Արեւելյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա, էջ 10: Տե՛ս նաև Է. Աղայան, Հայ լեզվաբանության պատմություն, հ. 1, Երևան, 1958, էջ 164—194:

³ Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց: Աշխատութեամբ Մ. Արեղեան և Ս. Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913, էջ 11 (հետագայում Մովսես Խորենացի...):

Մեսրոպ Մաշտոցի հեռանալուց հետո Վառժապուհ՝ արքան դժվարություններ է կրել հարաւար գալիւրներ գտնելու, որովհետեւ արքունիքում «պարսկականաւն վարէին գրով»¹։ Մ. էմինը ենթադրել է, որ այս գրերը զենդական են եղել²։ Վերջին տարիներին սովետական գիտնականների հնագիտական հայտնադործումներն ու ուսումնասիրությունները ապացուցել են, որ զեռես Արտաշէս Ա արքայի օրոք Հալաստանում գործածութեան մեջ են եղել արամեական գրերը³, որոնք երկար դարեր կիրարկվել են նաեւ Իրանում։

Հայոց պատմութեան վաղ շրջանի վերաբերյալ նշութիւրի հայտնաբերման առասպելը կապված է հայոց և պարսից Արշակունիների համագործակցութեան հետ։ Ինչպէս պատմում է Մովսէս Խորենացին, Հալաստանում իշխանութեան գլուխ անցած Վաղարշակ արքայի հանձնարարութեամբ և պարսից Արշակ մեծ արքայի թուլութեամբ է, որ Մար Արաւ Կաաինան ուսումնասիրում է նինվեր գիւմնները և հայտնաբերում հայոց պատմութեան վաղ շրջանի վերաբերյալ հայտնի քաղզեական մատյանի թարգմանութեանը։

Հարուստ է եղել իրանական հին մատենագրութեանը թե՛ կրօնական և թե՛ աշխարհիկ բնույթի երկերով, սակայն այդ շրջանի իրանական հուշարձաններից շատ քիչ բան է մեզ հասել։ Արարական արշավանքների հետեանքով կործանվել է իրանական հին մշակույթը և մասամբ էլ արաբականացվել։ Մեզ հասած հին իրանական գրական հուշարձանները, որոնք փրկվել են զրադաշտական իրանցիների ջանքերով, հիմնականում կրօնական բնույթ են կրում։ Իրանական գրա-

¹ Անդ, էջ 325։

² Տե՛ս Իստորիա Արմենի Մոնսեյ Խորենսկոյ. Նովայ յերեւոյտ Ն. Օ. Էմինա, Մոսկւա, 1893, էջ 239, 363։

³ Տե՛ս Ա. Ե. Բորիսով, Նադիսի Արտակսի (Արտաշէս). յարա Արմենի. «Վեսնիկ ճրւեյնիստորի», 1946, № 2, էջ 96—104; Կ. Յ. Թրեւեր, Օչերկի յո իստորի կուլտուրայ ճրւեյնիստորի Արմենի (II յ. ճո Ն. Զ. — IV յ. Ն. Զ.). Մ.—Լ., 1953, էջ 162—174; Դ. Ա. Կիրաւյան, Աքեմենիճկիս տրաճիւսի յ ճրւեյնիստորի Արմենի, Մ., 1960.

կան առանձին երկեր էլ թարգմանվել են արաբերենի և ալգ-
պիսով փրկվել, իսկ մի շարք երկերի մասին միայն հիշա-
տակություններ են պահպանվել:

Համաձայն Մովսես Խորենացու վկայության, հին իրա-
նական մատենագրության մեջ եղել են նաև այնպիսի երկեր,
որոնք հարուստ տեղեկություններ են պարունակել մեր ժողո-
վրդի պատմության ու մշակույթի վերաբերյալ: Խորենացին
էր պատմության մեջ քանիցս նշում է, որ ձեռքի տակ պարս-
կական մատյաններ է ունեցել և իր որոշ փաստերը հաս-
տատում է այդ աղբյուրները վկայակոչելով:

Այսպես, նա գրում է. «Եւ ընդ այս մի՛ որ զարմացի,
եթէ բազում ազգաց լեալ մատենագիրք, որպէս ամենեցուն
է յայտնի, մանաւանդ Պարսից և Քաղզէացոց յորս առաւել
ազգիս մերոյ գտանին բազում ինչ իրաց յիշատակք...»¹, կամ
«Եւ զայս ստուգապէս պատմէ Ողիմպ քուրմ Հանույ, զորոյ
մեհենական պատմութեանց, և զայլ բազում գործս՝ զոր ասել
կայ մեզ առաջի, որում և Պարսից մատենաճեմն վկայեն և
Հայոց երգք լիպասանաց»²: Ի վերջո պետք է հիշել նաև պար-
սիկ մատենագիր Խոռոհբուտին (IV դար), որին հիշում է Խո-
րենացին և որից ինքը օգտվել է: Այս վերջին հաղորդումը
արժեքավոր է նաև նրանով, որ մինչև այժմ ոչ մի այլ աղ-
բյուր չգիտե այս մատենագիրն, որը ո՛չ միայն Շապուհի ու Հու-
լիանոսի ժամանակները նկարագրող պատմական երկ է ունե-
ցել, այլև հունարեն է թարգմանել Բարսումայի, պարսիկնե-
րից Ռասսասոհուն կոչված երկը³:

Քրիստոնեությունը Հայաստանում պաշտոնական կրոն
հայտարարվելուց հետո նոր փուլի մեջ են մտնում հայ-իրա-
նական հարաբերությունները: Բարդ իրադարձություններով է
հարուստ պատմական այս էպոխան: Սասանյան Պարսկա-
ստանը ի դեմս քրիստոնյա Հայաստանի տեսնում էր Բյուզան-
դիայի՝ իր դարավոր հակառակորդի, ուժեղացումը, ուստի և

1 Մովսես Խորենացի, էջ 7:

2 Անդ, էջ 176:

3 Անդ, էջ 206:

ամեն ձևով, լինի դա զենքի ուժով թե զրազաշտականության բռնի տարածման միջոցով, աշխատում էր կասեցնել բյուզանդական ազդեցության ծավալումը: Երկու հզոր տերությունների մրցակցությունը սպառնում էր Հայաստանի պետականությանը. երկիրը բաժանվում էր ազդեցության ոլորտների, որի հետևանքով արևելքում ուժեղանում էր իրանական օրիենտացիան, իսկ արևմուտքում՝ հունականը: Ահա այս մեծ վտանգը, ժողովրդի գերլարվածությունը իր գոյությունն ու ինքնուրույնությունը պահելու, ինչպես նաև մի շարք ալլ կարևոր գործոններ, նախադրյալներ են ստեղծում հայկական դերի ստեղծման և դրան հաջորդող մշակութային հզոր վերելքի համար: V դարը դառնում է հայ գրի ու գրականության ծաղկման ժամանակաշրջան. զարգանում է թարգմանական և ինքնուրույն գրականությունը, ստեղծվում են հայ պատմագրության համաշխարհային արժեքներ դարձած հուշարձանները, ծաղկում է փիլիսոփայական միտքը:

Սասանյան Պարսկաստանի նվաճողական քաղաքականությունը Հայաստանի նկատմամբ, նրա կրքոտ ատելությունը դեպի Արշակունիները, Բյուզանդիայի ազդեցությունը չեղոքացնելու նպատակով քրիստոնեությունը արմատախիլ անելու և մատուցված կրոնը տարածելու համար նրա բռնություններն ու դաժանությունները արմատական փոփոխություն են մտցնում հայ-իրանական հարաբերությունների մեջ. հիմնականում փոխվում է հայ իշխող դասերի քաղաքական կողմնորոշումը, իսկ հայ մշակույթը զարգանում է սերտորեն շփվելով արևմուտքի՝ Բյուզանդիայի մշակույթի հետ:

Հայ առաջին մատենագիրների մոտ արդեն Պարսկաստանը ներկայանում է որպես Հայաստանի վտանգավոր հզոր հարևան, նրանց կործերում զարգանում են Սասանյանների հայահալած քաղաքականության, մատուցված կրոնի քննադատության մոտիվները, իսկ հայ փիլիսոփայությունը ժամանակի իշխող գաղափարախոսության դիրքերից հանդես է գալիս զրուանիղմի՝ զրազաշտական կրոնի ալլատեսակություններից մեկի, սկզբունքների հետևողական մերժումով: Այս

խոհ պատճառով հայ մատենագիրների մոտ հարուստ փաստեր են պահպանվել պարսից քաղաքական պատմության և հասարակական կյանքի վերաբերյալ, այն դեպքում, երբ նրանք շատ հազվադեպ են խոսել պարսից գրականության ու բանահյուսության մասին: Ըստ երևույթին հայ մատենագրությունը ժողովրդին հեթանոսական անցյալից կտրելու և երկրում քրիստոնեության դիրքերը ամրապնդելու նկատառումներով գիտակցաբար խուսափել է զրադաշտական տրամադրություններով հազեցած իրանական մշակույթի փաստերը արձանագրելուց: Այս գիծը մեր մատենագրության մեջ հետագայում դարձել է չափազանց ուժեղ մի ավանդույթ և շարունակվել մինչև ուշ միջնադար: Մահմեդականության հաղթանակը Իրանում է՛լ ավելի է խորացրել ստեղծված անջրպետը:

Այս պայմաններում չնայած պաշտոնական գրականությունը աշխատել է լուրջ մատնել և այդպիսով մոռացության տալ իրանական ծագում ունեցող ամեն ինչ, ժողովրդի մեջ, ընդհակառակը, բանավոր կերպով շարունակվել են ապրել հնօրյա հարեանության և սերտ հարաբերությունների հետևանքով Հայաստան ներթափանցած իրանական վիպական երգերն ու զրույցները, որոնք հարատևել են և հասել մինչև մեր օրերը: Այս են վկայում Ագաթանգեղոսի, Մովսես Խորենացու, Սեբեոսի, Գրիգոր Մաղիստրոսի և մյուս հայ մատենագիրների երկերում պահպանված փաստերը, իսկ հետագայում նաև հայ միջնադարյան բանաստեղծների ստեղծագործություններում տարբեր առիթներով հիշատակվող իրանական վիպական հերոսների անունները և մինչև այսօր էլ պատմվող հայ-իրանական «Ռոստամ-Զալ» վեպը:

* * *

Հայանի է, որ Ագաթանգեղոսի պատմությունը սկսվել է Պարսկաստանում Արշակունյան հարստության անկման և Սասանյանների հաղթանակի վիպական զրույցով, որ պահպանվել է միայն Ագաթանգեղոսի հունարեն թարգմանության

Հավրենայան տարբերակում (XII դար)¹: Այս հատվածի վերաբերյալ բանասիրության մեջ այլևայլ կարծիքներ են եղել: Իրանական գրականության մեջ միջին պարսկերենով (պահլավերեն) մեզ է հասել այս զրույցի մի տարբերակը՝ հայտնի «Արտաշիր Բարական կարնամակ» վերնագրով²:

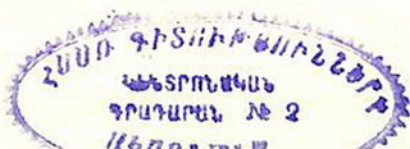
Ըստ Ալֆրեդ Գուտշմիդի՝ Հավրենայան տարբերակի սկիզբը «Հուն թարգմանչի ընդմիջարկությունն է, որ մուծված է մասամբ նյութին հարազատ լինելու պատճառով և մասամբ էլ ըստ Աղաթանգեղոսի սկզբում եղած այն ծանոթության, թե Հայաստանի թագավորը իր կարգով երկրորդն է պարսից թագավորից հետո»³: Մինչդեռ հայտնի իրանագետ Նեոլդեկեի կարծիքով, Արտաշիրի վկայի աղաթանգեղյան պատումը հայ խմբագիրը «Կարնամակից» անկախ վճռուել⁴: Պրոֆ. Կ. Մելիք-Յաննջանյանը իր «Ֆիրդուսին և Իրանի վիպական մոտիվները «Շահնամե»-ում ու հայ մատենագրության մեջ» արժեքավոր աշխատությունում՝ մանրամասն համեմատելով Արտաշիրի վկայի հայկական պատումը և «Կար-

¹ „Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien“, aus dem fünfunddreissigsten Bande der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen, 1887, S. 3—88. հայերեն թարգմանությունը հունարեն բնագրից տես Գ. Զարբանալյան, Հայկական հին դպրության պատմություն (Դ—ԺԳ դար), 2-րդ տպ., Վենետիկ, 1886, էջ 184—191: Աղաթանգեղայ Պատմության հայոց: Աշխատութեամբ Գ. Տէր-Մկրտչեան և Ստ. Կանայեանց: Տպիկոս, 1909, էջ Կ—ԿԴ: Այս հատվածի Գ, Դ, Ե բաժինների մի այլ թարգմանությունը տե՛ս Ն. Ալեքսանյան, Արտաշիր Բարականի վկայը հունարեն Աղաթանգեղոսի մեջ և ս. Գրիգորի նորագույն հունարեն վարքը, «Հանդես ամսօրյա», 1947, էջ 567—581 (Տե՛ս նաև նույնի «Մատենագրական հետազոտություններ», հ. Ե, Վիեննա, 1953, էջ 60—63):

² Արտաշիր Բարական կարնամակ. պահլավ ընդգրկն թարգմանեց հանգերձ ծանոթագրությամբ զորտ. Հ. Թրյաբյան, Փարիզ, 1907:

³ Agathangelos von Alfred von Gutschmid. Besonders abgedruckt aus der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band XXXI, 1877, էջ 5: Այս աշխատության հայերեն համառոտ թարգմանությունը տե՛ս «Բաղմավեպ», 1878, էջ 297—304, 1879, էջ 10—16, 97—101 և 237:

⁴ Տե՛ս Ն. Ալեքսանյան, Մատենագրական հետազոտութ., հ. Ե, էջ 64:



նամակը», եկել է նույնպես այն հավանական եզրակացության, որ «ո՛չ Ագաթանգեղոսը և ո՛չ էլ Մովսես Խորենացին ծանոթ չեն եղել «Կարնամակին», որ նրանք աչքի առաջ չեն ունեցել գրավոր պահլավերեն աղբյուր, «այլ պարզապես իրենց տեղեկությունները քաղել են Հայաստանում, գուցե նաև Իրանում, տարածված Արտաշիրյան միպական ցիկլի, գրավոր «Կարնամակին» անհայտ պատումներից»¹:

Ժերար Գարիտը, որը վերջին տարիներս զբաղվում է Ագաթանգեղոսի պատմության բազմալեզու տարբերակների հետազոտությամբ ու հրատարակությամբ, 1943 թ. հրապարակած իր արժեքավոր ուսումնասիրության մեջ անդրադառնում է Արտավանի դեմ Արտաշիրի ապստամբության զրույցին, բայց չի քննում Ագաթանգեղոսի հունական տարբերակում նրա առկայության հանգամանքները²: Այդ բանը փորձում է անել Ն. Ակինյանը: Նա 1947 թ. գրած իր աշխատանքում չի ընդունում Նեոլոգիկի վերը հիշված կարծիքը (Կ. Մելիք-Օհանջանյանի աշխատանքին ըստ երևույթին ծանոթ չի եղել), որովհետև դժվարանում է հավատալ, «թե իրանական վեպս մինչև Հայաստան ճանապարհած ըլլա», և հետևաբար՝ միայն Իրանում «կարող էր հայ խմբագիրը ծանոթանալ և ըլլալ վեպիս՝ անգիր կամ գրավոր ավանդություններ»³:

Արդ, եթե իրանական վեպը Հայաստան չէր կարող հասնել, ապա պետք էր հնարավոր ժամանակ ու հանգամանքներ որոնել այս զրույցը Ագաթանգեղոսի մեջ մուծելու համար: Ն. Ակինյանը այդպիսի հնարավոր պայմաններ գտնում է. դա, ըստ նրա՝ եղել է VII դարի սկզբում, երբ Կոմիտաս կաթողիկոսը Իրան է գնացել հաստատում ստանալու համար⁴: Մինչ-

¹ «Ֆիրդուսի», Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու, Պետհրատ, Երևան, 1934, էջ 24. (հետագայում՝ «Ֆիրդուսի», Ժողովածու):

² Gérard Garitte, Documents pour l'étude du livre d'Agathange. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946, էջ 272—279:

³ Տե՛ս Ն. Ակինյան, Մատենադարանի հետազոտություններ, Դ. Ե. էջ 65:

⁴ Անդ, էջ 67—73:

դեռ, եթե կասկածի տակ է առնվում այս զրույցը մինչև Հայաստան հասնելու հնարավորությունը, ապա պիտի կասկածել նաև մյուս հայ մատենագիրների գրի առած Վարդակալան զրույցների և առասպելների Հայաստանի հողի վրա տարածված լինելու հավաստիությունը:

Բանասիրության մեջ նվազ ուշադրության է արժանացել Մովսես Կաղանկատվացու (X դար) և Մտեփանոս Օրբելյանի (XIII դար) պատմություններում հաղորդված մի ավանդություն, որ վերագրվում է VI դարի քերթող Պետրոս Սյունեցուն: Ըստ այս աղբյուրների, Ագաթանգեղոսի պատմությունը դեռևս IV դարի կեսերին Շապուհ Բ. Որմզդյանի (309—379) հրամանով թարգմանվել է պարսկերենի: Այս թարգմանության սկզբում նույնպես եղել է Իրանում Սասանյան հարստության իշխանության գլուխ անցնելու զրույցը: Դա է պատճառը, որ երբ պարսից արքան տեղեկանում է, թե հայերի պատմությունը «զսկիզբն յԱրտաշէ անէ ի նախնոյն իւրմէ, առաւել զուարճացեալ և ներքողումն գրոցն առնելով՝ զնէր ի վերայ աչաց իւրոց խանդաղատելով»¹:

Արտաշիրյան վեպի հայկական պատումի և «Կարնամակի» ղուգահեռ ուսումնասիրությունը, Կաղանկատվացու և Օրբելյանի այս տեղեկության, ինչպես նաև Խորենացու ու Ղ. Փարպեցու պատմությունների համապատասխան տվյալների հիման վրա հանդիսանում է վերը բերված այն կարծիքները, թե Ագաթանգեղոսի հունարեն թարգմանությունից մեզ հայտնի Արտաշիրի վեպը Ագաթանգեղոսի պատմության մեջ եղել է մինչև V դարը և գրի է առնվել հայկական հողի վրա, հայկական խմբագրությամբ:

Իրանական վիպական զրույցների մասին հարուստ տեղեկություններ են հաղորդված Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ: Արևելքի ամենասիրված ու փառաբանված

¹ Մ ո վ ս ե ս ի Կ ա ղ ա ն կ ա տ ո Վ ա ջ ո յ Պ ա տ մ ո լ յ ու ն Ա ղ ու ա ն ի յ ա շ ի ար հ ի Ի յ յ ս ք ն ծ ա յ կ ա յ Մ կ ր ա ի չ է մ ի ն, Մ օ ս կ Վ ա, 1860, էջ 82, Պ ա տ մ ո լ յ ու ն ն ա հ ա ն գ ի ն Ս ի ր ա կ ա ն, արաբեալ Ս տ ե փ ա ն ն օ ս ի Օ Ր Բ Ե լ ի ն, Թ ի ֆ լ ի ա, 1910, էջ 31:

Համար բնորոշ էր բուռն վերելքով: Նրա մեծ նախորդներն էին Ֆիրզուսին ու Նարեկացին, իսկ ժամանակակիցները՝ Աբու-լ-ալա ալ-Մահարին ու Նասիր Խոսրովը:

Արաբ բանաստեղծության մասին Մագիստրոսը խոսել է մի քանի առիթներով. 1045 թ. Կոստանդնուպոլսում գտնված ժամանակ արաբական տաղաչափության շուրջ նա բանավիճել է Մանուշե անունով ոմն արաբ մտավորականի հետ, որը «այդ յոյժ հմուտ իսմայէլական դպրութեան, և ամենայն իմաստութեամբ պերճացեալ, և վարժեալ ի տաղասացութիւնս և հռետորութիւնս, և ի բանաստեղծութիւնս հղօր գոլով»։ և որպեսզի Մագիստրոսը ապացուցի, թե հանգավորումը դժվար արվեստ չէ (տվյալ դեպքում խոսքը Ղուրանի մասին է), մի քանի օրում գրում է իր «Հազարադչանը»։ Սրա գրելու դրդապատճառների մագիստրոսյան բացատրության մեջ զգացվում է արաբ բանաստեղծական արվեստի ինչ-որ թերազնահատման թույլ երանգ։ Այս փաստը գրականագիտության մեջ ամենուրեք հիշատակվում է, մինչդեռ նվաղ ուշադրություն է դարձվում արաբ դպրության մասին Մագիստրոսի հետաքրքիր հաղորդումներին, որը պահպանված է նրա «Մեկնութիւն քերականին» աշխատանքում։ Դիոնիսիոս Թրակացու այս մեկնության մեջ, որ հավանաբար Մագիստրոսը գրել է ավելի ուշ, թերևս Միջագետքում հաստատվելուց և արաբ գրականությանը ըստ ամենայնի ծանոթանալուց հետո, միանգամայն այլ՝ դրական վերաբերմունք է դրսևորված:

Հանրահայտ է, որ հայ եկեղեցին դեռևս շատ վաղ ժամանակներից բոլոր միջոցներով պայքարում էր ժողովրդական, այդ թվում գուսանական արվեստի դեմ։ Մինչդեռ Գրիգոր Մագիստրոսը համարձակ կերպով խոսել է հայ գուսանական երգերի մասին և ավելի բարձր գնահատել դրանք, քան հունական ժամանակակից բանաստեղծությունը. «...ամենայն մրմունջք և երգք գուսանութեան,—գրում է Մագիստրոսը,—...այժմ ի հայրամա առաւել քան ի յունականին գտանեմք: Քանզի չափ և կշիռ բանի արուեստաւորեալ ներդործեն զայսոսիկ յոյժ չքնաղ և դժուարագիւտ և հրաշալի առաստութիւնս:

Հայտնապես Բարսումայի գրքից է հաղորդում Արտաշրի երիտասարդության ժամանակի մասին, բոլորովին համաձայն է Ֆիրդուսիին, թեպետ շատ ավելի իսկական և վազեմի գույնով¹: Պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանը, որ Խորենացու պատմության այս հատվածը համեմատել է «Կարնամակի» հետ, հանգել է հետևյալ եզրակացության. «Խորենացու և «Կարնամակի» տվյալների նմանություններն ու տարբերությունները ցույց են տալիս, որ մեր պատմագիրը ծանոթ չի եղել «Կարնամակի» մեր ձեռքը հասած խմբագրությանը. որ թե՛ առաջինն և թե՛ երկրորդն իրենց նյութերը քաղել են միևնույն իրադարձությունները նկարագրող երկու տարբեր աղբյուրներից և նյութն էլ մշակել են երկու իրար բացասող ու հակադիր ուղղություններով, միտումներով»²:

Խորենացին իրանական ժողովրդական բանահյուսությունից շատ բան է իմացել, բայց դժբախտաբար քիչ է հաղորդել: Նրա ձեռքի տակ գտնված պարսկական մատյանները և Բարսումայի պատմության Խոռոհբուտի թարգմանությունը բոլոր երևույթին հարուստ տեղեկություններ են պարունակել: Ինքը Խորենացին պարզ ու որոշակի ասում է, որ Բաբակ (Փայիազ) Սասանյանի մասին տեղեկությունները քաղում է Բարսումայի պատմությունից՝ դուրս թողնելով «զառապելաց նոցա բարբաջմունս»³: Խորենացի գիտնականի և մտածողի սկզբունքները, քաղաքական կողմնորոշումը դեպի Բյուզանդիա, ինչպես և կրոնական համոզմունքները նրան կաշկանդել են, թույլ չեն տվել ծավալվել, այլպես մենք այսօր ընդարձակ տեղեկություններ կունենայինք հայ-իրանական դրական-բանահյուսական վաղ-կապերի մասին:

Հայ-իրանական քաղաքական հարաբերությունների լարվածությունը ինքնաբերաբար իր արտացոլումն էր գտնում նաև պաղատարական պայքարում: Այս առումով բացառիկ արժեք է ներկայացնում դրուանիզմի հանգամանալի քննա-

1 Մ ո վ ս ե ո ւ խ ո Ր ե ն ա ջ ու Հայոց պատմություն: Թարգմ. Խորեն Ստեփանն, Բ տպ., Ս.-Պետերբուրգ, 1897, էջ 449:

2 Ֆ ի Ր զ ու Ս ի, Ժողովածու, էջ 52:

3 Մ ո վ ս ե ո ւ խ ո Ր ե ն ա ջ ի, էջ 206:

դատությունը եզնիկ կողբացու կողմից¹։ Խնդիրն այն է, որ Սասանյանների շրջանում զրադաշտականության կրած փոփոխությունների, նրա մեջ հանդես եկած աղանդավորական ուղղությունների էության ու բնույթի, նրանց դոգմաների վերաբերյալ շատ կցկտուր տեղեկություններ են պահպանվել, մինչդեռ եզնիկը իր «Եղծ աղանդոց» աշխատության մեջ չափազանց հարուստ փաստեր է արձանագրել V դարի սլարսից հավատալիքների ու դիցաբանական հասկացությունների մասին։

Եզնիկյան պայքարը ընդդեմ պարսից, ինչպես և հունաց հեթանոսական հավատալիքների, միաժամանակ պայքար էր հայ իրականության մեջ դեռևս վերապրող հեթանոսական տրամադրությունների ու սովորությունների դեմ՝ հանուն քրիստոնեության դոգմատիկայի, հանուն նրա սկզբունքների հաղթանակի, որովհետև ինչպես Փավստոս Բուզանդն է ասում. «...ի վաղնջոց, յորմէ հետէ առին նորա (հայերը—Բ. Պ) զանուն քրիստոնէութեան, լոկ միայն իբրև զկրօնս իմն մարդկութեան յանձինս իւրեանց և ոչ ջերմեռանդն ինչ հաւատովք ընկալան, այլ իբրև զմոլորութիւն իմն մարդկութեան ի հարկէ»²։ Իսկ ինչ քաբողովմ էին վարդապետները, ժողովուրդը չէր ընկալում, «Վասն զի միտք իւրեանց ընդ անպիտանս ընդ անօգուտս և եթ զբօսեալ էին... և զտխտոյիցն և զկարևորացն ոչ ինչ փոյթ արարեալ, սոյնպէս և դեգերեալ մաշէին յանուղ-գայ կրթութիւն ընդ շքնտի միտացն ի հնութիւն հեթանոսութեանց սովորութեանց, քաբբարոս խուժադուժ միտս ունելով։ Եւ զիւրեանց երգս առասպելաց զլիպասանութեանն սի-քեցեալք ի փոյթ կրթութեանցն, և նմին հաւատացեալք, և ի նոցն հանապազորդեալք...»³։

V դարից հետո հայ մատենագիրները հազվադեպ են հի-

¹ Ե զ ն ի կ ա յ վ ա ռ զ ա ո ղ ե տ ի Կ ո ղ բ ա ց ո յ ե զծ աղանդոց, Թիֆլիս, 1914, էջ 79—137։

² Փ աւստոս ի Բ ու զ ա ն դ ա ց ո յ Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832, էջ 33։

³ Անդ։

շատակում իրանական բանահյուսության ու գրականության փաստերը: Նրանց գործերում մերթ ընդ մերթ, պատմական ղեպերի նկարագրության ժամանակ, հանդիպում են պարսից հավատալիքների հասցեին նետված խոսքեր, որոնք ավելի շուտ նախորդ պատմիչների գնահատականների հեռավոր արձագանքներն են, և կամ պատմական փաստը հաղորդում են բանահյուսական շղարշով: Այս վերջինը արդեն դիտվում է որպես գրական փաստ և արժեքավորվում որպես այդպիսին: Այս առումով պետք է հիշատակել Սեբեոսի (VII դար) պատմությունը, որտեղ հիշատակություն կա իրանական էպոսի կարկառուն հերոսներից Սպանդիատի (Սպանդիարի) և արժեքավոր փաստեր խոսքով ու Շիրին առասպելի վերաբերյալ: Սեբեոսը առաջիններից է, որ արձանագրում է այս պատմությունը, որը հետագա դարերում մեծ տարածում է ստանում Մերձավոր Արևելքում, Միջին Ասիայում ու Հնդկաստանում և գրական մշակման ենթարկվում վաթսուներից ավելի ստեղծագործություններում¹: Ճիշտ է, Սեբեոսը խոսքով ու Շիրին զրույցը հաղորդում է որպես պատմական իրողություն, բայց դրա մեջ արդեն առկա է հրաշապատման տարրը: «Սա վկայում է,—գրում է Գ. Ալիևը,—որ քրիստոնեական շրջանակներում, որոնց մոտիկ էր թագուհի Շիրինը, նրա անձնավորությունը աստիճանաբար շրջապատվում է առասպելով»²:

Խաղարների մոտ Ասպանդեատի (Սպանդիարի) պաշտամունքի մասին հետաքրքիր փաստեր են հաղորդված նաև Մովսես Կաղանկատվացու «Պատմություն Աղուանից աշխարհի» երկում (X դար)³:

Արաբների հաղթարշավը դեպի արևելք մահացու հարվածներ է հասցնում իրանական գերիշխանությանը. թուլանում են Իրանի և իր հարևան երկրների հարաբերությունները,

¹ См. Г. Ю. Алиев, Ранние христианские источники легенды о Хосрове и Ширин. «Советское востоковедение», 1957, № 6, էջ 87:

² Անդ, էջ 92:

³ Մովսեսի Կաղանկատվացու Պատմություն Աղուանից աշխարհի Ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա, 1860, էջ 191—205:

իսկ մահմեդական կրօնի հաղթանակը Իրանում և Մերձավոր Արևելքի մյուս երկրներում է՛լ ավելի է խորացնում Հայաստանի և նրանց միջև եղած դադափարական անջրպետը:

X—XI դարերից սկսած, երբ քաղաքական ու տնտեսական ազդակները պայմաններ են ստեղծում հայ մշակույթի նոր առաջընթացի համար, երբ հայ գրականությունը աշխարհականացման իր առաջին քայլերն է անում, հայ մատենագիրները ու դիտնականների մոտ հետաքրքրություն է երևան գալիս դեպի հարևան մուսուլմանական աշխարհը, նրանց դիրքն ու գրականությունը, նրանց դիտությունը:

Այս տեսակետից աչքի է ընկնում Գրիգոր Մագիստրոսը (990—1058), որը լավ տիրապետելով հունարեն ու ասորերեն լեզուներին, որոնցից նա մի շարք թարգմանություններ է կատարել¹, քաջատեղյակ լինելով քրիստոնեական կուլտուրային, չի խորշել նաև մոտիկից հաղորդակից լինելու իսլամական աշխարհում զարգացող դիտություններ և, ինչպես ինքն է ասում, «բազում ջանիւ» սովորել է արարերենը, ծանոթացել արաբական բանաստեղծությանն ու նրա պոետիկական առանձնահատկություններին և անկողմնակալ կերպով գնահատել այն²:

Մագիստրոսը խմացել է նաև պարսկերեն լեզուն ու իրանական էպոսը. Ռոստամի, Սպանդիարի, Աժդահակի վերաբերյալ նրա «Թղթերում» պահպանված մի շարք սուղ, բայց հետաքրքիր հաղորդումները, որոնք մանրամասնաբար քննված են մեր սույն աշխատանքում, Դիոնիսիոս Թրակացու նրա մեկնության մեջ իր իսկ վկայությունները³, մի շարք բառերի նրա կատարած ստուգաբանությունները դա են ապացուցում:

1 Տե՛ս Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը»: Բնագիրն առաջարանով և ծանոթագրություններով առաջին տեղամ լույս ընծայեց Կ. Կոստանյանց, Աղեքսանդրապոլ, 1910, էջ 66:

2 Տե՛ս Н. А до н ц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915, էջ 232: Գ. Զ ա հ ու կ յ ա ն, Փերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնագարյան Հայաստանում, Երևան, 1954, էջ 208:

3 Տե՛ս Н. А до н ц, Дионисий Фракийский... էջ 233 և 235:

Մագիստրոսից հետո մինչև XIX դարը իրանական էպոսից նոր գրառումներ ու հիշատակություններ հայ գրականության մեջ մեզ հայտնի չեն, բայց նրա հերոսները որպես կերպարներ հիշվում են հաճախ մեր միջնադարյան ղեկավարվածական գրականության մեջ:

Այստեղ հիշատակության արժանի է «Շահնամի» Հայաստանում պատմվելու մասին Կոստանդին Նրզնկացու վկայությունը. XIII—XIV դարերում, երբ անմահ Ֆիրդուսու «Շահնամի» հոշակը դեռևս չէր հասել շատ ժողովուրդների, Հայաստանում արդեն ծանոթ էին նրան, անգամ Կոստանդին Նրզնկացին նրա չափով հատուկ ուշադրություն է ստեղծել. այդ մասին տաղերգուն ինքը գրում է. «Այր մին... ել կայր ու Շահնամայ աւէր ձայնով. նայ եղբայրք խնդրեցին թէ ի Շահնամայի ձայն մեզ ոտանաւոր առայ. ես շինեցի զբանքս զայս. ի Շահնամայի ձայն կարգացէք»¹:

Պրոֆ. Մ. Արեղյանը Ֆիրդուսու հազարամյակի տոնակատարության ժամանակ իր «Շահնամայի» ոտանավորի չափը հայ բանաստեղծության մեջ»² աշխատությունում հատուկ քննության է առել Կոստանդին Նրզնկացու այս հաղորդումն ու «Շահնամայի ձայնով» նրա գրած քերթվածը և հանգել է այն եզրակացության, որ իսկապես մեր տաղերգուն իր «Բանք յաղազս անցաւոր մեծութեան...» ոտանավորը գրել է «Շահնամի» մոթաքարիւ կոչվող չափով: Պրոֆ. Մ. Արեղյանը միաժամանակ նշել է, որ այս չափը դեռևս X դարում ծանոթ է եղել հայ բանաստեղծությանը (Գրիգոր Նարեկացի): Հետևաբար պետք է եզրակացնել, որ Կոստանդին Նրզնկացին հետևելով «Շահնամին», լոկ վերականգնել է հին հայ բանաստեղծությանը ծանոթ չափը:

Ի վերջո հետաքրքիր է, որ մեր սիրո երգիչ Սայաթ-Նովան ևս ակնածանքով է հիշատակել Ռոստամի անունը, նրա հուշակի ու անհասանելիության հետ համեմատել իր սիրածին.

¹ Կ ո ս տ ա ն ղ ի ն Ն ռ զ ն կ ա ջ ի, ԺԴ դարու ժողովրդական բանաստեղծ և յուր քերթվածները, Ուսումնասիրությանը հրատարակեց Հ. Մ. Պոտուրյան, Վենետիկ, ս. Ղազար, 1905, էջ 128:

² Տե՛ս «Ֆ ի Ր ղ ու ս ի», Ժողովածու, էջ 119—128:

«Զը կա քիզ պէս հուրմի-հեքիմ»
դուն Ռոստոմի Զալ, Թաղավուր»¹։

Այս փաստերը ապացուցում են, որ հայ ժողովրդի մեջ շարունակվել է հետաքրքրությունը դեպի Իրանի վիպաշխարհը, որը տեւել է մինչև XIX դարը, անգամ մինչև մեր օրերը։ XIX դարի սկզբին Հայաստանում ճամփորդություն կատարած Հաքոտհաուզներն պատմում է, որ Խ. Աբովյանի հորենական տան պատերից կախված է տեսել «Ռոստոմի հերոսական սխրագործությունները պատկերող նկարներ»²։

Հնուց ի վեր հայ գրականության մեջ իրանական էպոսի վերաբերյալ եղած հիշատակությունները պերճ ապացույց են, որ Թուրանի դեմ Իրանի ժողովուրդների մղած հազարամյա պայքարի ասքը հարազատորեն է ընկալել հայ ժողովուրդը։ Չարի պարտությունը և բարու հաղթանակը իրանական վիպական երգերում ոգեշնչել է նաև մեր ժողովրդին, որը իրանյի հերոսներին հետագայում փոխադրելով Հայաստան՝ ամբողջապես հարազատացրել, «ազգայնացրել է», հարմարեցրել իր աշխարհըմբռնմանը, իր էպոսի ոգուն և ստեղծել «Ռոստամ-Զալ» հայ-իրանական վեպը՝ «Սասնա ծռեր» ժողովրդական վեպի կողմնակի ճյուղերից մեկը³։

* * *

Արաբական խալիֆայի թուլացման հետևանքով Միջին Ասիայում և Արևմտյան Իրանում իշխանության գլուխ են

1 Ս ա յ ա թ - ն ո վ ա, Հայերեն, վրացերեն և ադրբեջաներեն խաղերի ժողովածու, Կազմեց Մ. Հասրաբյան, Երևան, 1959, էջ 20։

2 А. Гакстгаузен, Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями, ч. I, СПб, 1857, էջ 176։ Տե՛ս նաև «Արարատ», 1873, № 3, էջ 122—123։

3 Տե՛ս Բ. Խ ա լ ա թ յ ա ն ջ, Իրանի հերոսները հայ ժողովրդի մեջ, Պարիս, 1901, էջ 9—13։ Կ. Մ ե լ ի բ-Օ հ ա ն ջ ա ն յ ա ն, Առաջաբան «Ռոստամ-Զալ» հայ-իրանական ժողովրդական վեպի (տե՛ս Ֆիրդուսի, ժողովածու, էջ 166)։

անցնում սելջուկ-թրքական հարստությունները: Հանրահայտ է, որ նրանք կուլտուրական շատ ավելի ցածր մակարդակի վրա էին դնում, քան նվաճված երկրների, այդ թվում և Իրանի ժողովուրդները, ուստի պատմական շատ կարճ ժամանակամիջոցում իշխողների մշակույթը տեղի է տալիս և ենթարկվում իրանականին: Մի հանգամանք, որ հետագայում թուրք-մոնղոլական գերիշխանության ծավալման հետ մեկտեղ, մեծ չափով նպաստում է X դարից դարգացման նոր ուղի ելած իրանական մշակույթի ազդեցության շրջանակների ընդարձակմանը: Հատկապես նորանոր նվաճումներ է ունենում իրանական բանաստեղծությունը, որը իր ոլորտի մեջ է առնում ողջ Մերձավոր Արևելքը՝ սկսած Միջին Ասիայից մինչև Հնդկաստան, մինչև հեռավոր Միջերկրականի ափերը:

XI դարից հետո Հայաստանը՝ բնկնելով սելջուկ-թրքական, այնուհետև նաև մոնղոլական տիրապետության ներքո, նոր հարաբերությունների մեջ է մտնում իր դարավոր հարեւան Իրանի հետ և հաղորդակից դառնում պարսից նոր մշակույթին: Փաստերը ապացուցում են, որ միջնադարյան հայ մտքի խոշորագույն ներկայացուցիչները հունարեն և արաբերեն լեզուների հետ միաժամանակ տիրապետել են նաև պարսկերենին, ծանոթ են եղել գոյություն ունեցող պարսից գիտական գրականությանը, օգտվել են դրանից:

Թվում է, թե նման պայմանները պիտի նպաստեին, որպեսզի հայ-իրանական գրական կապերի վերաբերյալ մեզ հասած լինեին ավելի հաջողատ փաստեր ու նյութեր: Սակայն իրականությունը միանգամայն այլ է. ինչքան էլ տարօրինակ ու զարմանալի, այնուամենայնիվ փաստ է, որ և ո՛չ մի պարսիկ բանաստեղծի անվան հիշատակություն (գրական առումով) մինչև XVIII դարը չի հայտնաբերված մեր հին գրականության մեջ, պարսից հարուստ դեղարվեստական գրականության և ոչ մի հուշարձան չի թարգմանված հայերենի, այն դեպքում, երբ հարևան վրաց գրականությունը չափազանց հարուստ է պարսից գրականության հետ ունեցած իր կապե-

րով, նրա դասական բանաստեղծներից կատարած թարգմանություններով ու փոխադրություններով¹:

Անհրաժեշտ է նշել, որ հայ մատենագրության մեջ ընդհանրապես շատ հազվագեղ է մուսուլմանական մշակույթի ներկայացուցիչների մասին հիշատակությունները, նրանց աշխատությունների թարգմանությունները: Այս երևույթը հավանաբար հետևանք է եղել երկրում աշխարհիկ դրականությամբ հովանավորող ուժեղ, կենտրոնացված պետականության, ազնվականության բացակայության և, մյուս կողմից, քրիստոնյա հայ հոգևորականության դեպի իսլամական աշխարհն ու նրա մշակույթը ունեցած ժխտողական վերաբերմունքի: Հայ-իրանական դրական կապերի ծավալմանը պակաս խոչընդոտ չի եղել նաև դեռևս V դարի հայ մատենագիրների ֆաղափականորեն պատճառաբանված բացասական, մերժողական դիրքորոշումը դեպի պարսից մշակույթը. մի բան որ հետագա դարերում ուժեղ ավանդույթ դարձավ:

Հայաստանի և Պարսկաստանի միջև գոյություն ունեցող քաղաքական անջրպետը V դարից հետո երբեք չվերացավ և մերձեցման ժամանակներ չեղան, ընդհակառակն՝ ուշ միջնադարի քաղաքական իրադարձությունները, հայերի մասսայական գերեվարությունները Պարսկաստան է՛լ ավելի խորացրին եղած հակասությունները, բազմապատկեցին խոչընդոտները, այնպես որ անգամ XVIII դարում խաչատուր Ջուղայեցին, պարսից վիպական գրականության մասին խոսում է խորենացիական ոճով: Խաչատուր Ջուղայեցին՝ իր «Պարսից պատմութիւն» երկասիրության համար սկզբնաղբյուրները ուսումնասիրելու նպատակով ծանոթանալով պարսկական ինչ-

¹ Sh'а Д. И. К о б и д з е, Персидские источники грузинских версий Шах-Наме (գրացերեն նույնանուն աշխատության ռուսերեն ամփոփումը), Թբիլիսի, 1959: А. А. Г в а х а р и я, Персидские источники грузинских версий «Юсуфа и Зелихи» (գրացերեն նույնանուն աշխատության ամփոփումը), Թբիլիսի, 1958: А. А. Г в а х а р и я, Значение грузинских переводов персидских памятников для освещения некоторых вопросов персидско-таджикской литературы, Тбилиси, 1960.

որ գրական-սկստմական մի աշխատության, հավանաբար որևէ դյուցազներգական երկի, անտեղյակ այդ ժանրի առանձնահատկություններին, գրում է. «Ժանեայ զստապաճոյճ առաստեղաբանութիւնս պարսկց, քանզի զբովանդակ գրեալքն ի յայն մասեան՝ էին շաղակրատ առաստելք, ստալօդ և ցոփաբան բաշաղանք»¹:

Մուսուլմանական մշակույթի նկատմամբ միանգամայն այլ, անաչառ վերաբերմունք են ցուցաբերել հայ գիտական գրականության մեծանուն ներկայացուցիչները, որոնք արեւմըտյան գիտնականների ու մտածողների անուններին զուգահեռ մեծ ակնածանքով հիշել են նաև Արեւելքի մուսուլման գիտուններին, վկայակոչել նրանց: Թերևս այս անկողմնակալությունը հետևանք էր այդ հայ մտածողների աշխարհիկ դասին պատկանելուն:

Հայ մատենագրության մեջ «մուսուլման» գրողներից, որքան մեղ հայտնի է, ամենավաղ հիշատակված է արաբ դասական բանաստեղծ Մութանարիի (Աբու-Թաիր-Ահմադ. 915—965 թթ.) անունը: Հայ գրականությանը Մութանարին ո՛չ անցյալում և ո՛չ էլ մեր օրերում հանրածանոթ դեմք չի եղել²: Նրա անվան հիշատակությունը միայն պահպանված է Գրիգոր Մաղիսարոսի «Մեկնութիւն քերականին» աշխատության մեջ:

Մաղիսարոսի ժամանակաշրջանը՝ XI դարի առաջին կեսը, արեւելյան մշակույթի, հատկապես բանաստեղծության

¹ Խ ա շ ա տ ու ը ր ար ե ղ ա յ ի Զ ու ղ ա յ ե յ ո յ Պատմութիւն պարսից: Աշխատութեամբ Բարգէն վարդ. Աղաւեւեանց: Վաղարշապատ, 1905, էջ 22:

² Մութանարիի ծննդյան հաղարամյակի առթիվ Կահիրեում 1937—1938 թթ. «Արմավենի» տարեգրքում լույս է ընծայված Գ. Մըսրլյանի «Մյուսնենպալի» ուսումնասիրությունը, որտեղ հեղինակը համառոտակի նախ տալիս է Մութանարիի ժամանակաշրջանի բնութագիրը, ապա շարադրում է բանաստեղծի կենսագրությունը, խոսում նրա արվեստի և լեզվի մասին, և ի վերջո մասամբ վերլուծում է նրա ստեղծագործությունները: «Արմավենի» տարեգրքը սիրով մեղ տրամագրեց պատմական գիտությունների թեկնածու Ա. Տեր-Ղևոնդյանը:

Համար բնորոշ էր բուռն վերելքով: Նրա մեծ նախորդներն էին Ֆիրդուսին ու Նարեկացին, իսկ ժամանակակիցները՝ Արուստակ-Ալա ալ-Մահարին ու Նասիր Խոսրովը:

Արար բանաստեղծության մասին Մագիստրոսը խոսել է մի քանի առիթներով. 1045 թ. Կոստանդնուպոլսում գտնված ժամանակ արաբական տաղաչափության շուրջ նա բանավիճել է Մանուէլ անունով ոմն արար մտավորականի հետ, որը «այլ յոյժ հմուտ իսմայէլական դպրութեան, և ամենայն իմաստութեամբ պերճացեալ, և վարժեալ ի տաղասացութիւնս և հռետորութիւնս, և ի բանաստեղծութիւնս հզօր գոյով»: և որպեսզի Մագիստրոսը ապացուցի, թե հանգամանակները դժվար արվեստ չէ (տվյալ դեպքում խոսքը Ղուրանի մասին է), մի քանի օրում գրում է իր «Հազարտողյանը»: Սրա գրելու զրդապատճառների մագիստրոսյան բացատրության մեջ զգացվում է արաբ բանաստեղծական արվեստի ինչ-որ լեռագնահատման թույլ երանգ: Այս փաստը գրականագիտության մեջ ամենուրեք հիշատակվում է, մինչդեռ նվաղ ուշադրություն է դարձվում արար դպրության մասին Մագիստրոսի հետաքրքիր հաղորդումներին, որը պահպանված է նրա «Մեկնութիւն քերականին» աշխատանքում: Դիոնիսիոս Թրակացու այս մեկնության մեջ, որ հավանաբար Մագիստրոսը գրել է ավելի ուշ, թերևս Միջագետքում հաստատվելուց և արար գրականությանը ըստ ամենայնի ծանոթանալուց հետո, միանդամայն այլ՝ գրական վերաբերմունք է դրսևորված:

Հանրահայտ է, որ հայ եկեղեցին դեռևս շատ վաղ ժամանակներից բոլոր միջոցներով պայքարում էր ժողովրդական, աշդ թվում գուսանական արվեստի դեմ: Մինչդեռ Գրիգոր Մագիստրոսը համարձակ կերպով խոսել է հայ գուսանական երգերի մասին և ավելի բարձր գնահատել դրանք, քան հունական ժամանակակից բանաստեղծությունը. «...ամենայն մրմունջք և երգք գուսանութեան,—գրում է Մագիստրոսը,—...այժմ ի հայրումս առաւել քան ի յունականին գտանեմք: Քանզի չափ և կշիռ բանի արուեստաւորեալ ներգործեն զայսոսիկ յոյժ չքնաղ և դժուարագիւտ և հրաշալի առաստութիւնս:

Քանզի աւարտեն միով գծիւ բազում բանս, եթե գովասանութիւն և եթե պարսաւ, երբեմն երիս գիրս յաւարտին ունելով զմիմեանս բախելով և երբեմն երկուս և այսպէս ոտանաւորս ստեղծանին վեցոտանիս և քառոտանիս»¹:

Բանաստեղծական արվեստի այս շախմատները Մագիստրոսը, ինչպես ինքն է ասում, սովորել է արարներից. «Եւ թէ ուստի այսմ արհեստիս եղեաք տեղեակք, յիսմայեւականացն դտեալ զսաւ. բազում ջանիւ կրթեցաք նախ գրոյն և լեզուին և տպաւ արհեստին»²:

Սակայն Պահլավունի իշխանի գիտելիքները արաբ գրականութեան մասին սրանով չեն սահմանափակվում. նա քաջատեղյակ է նաև արաբական աշխարհի ժողովրդական գրական բարքերին ու սովորութեաններին, որոնց մասին հետևյալ հետաքրքրական տեղեկութեաններն է հաղորդում. «Իսկ նորս (արաբները) հմուտ գոլով արուեստին, ամենայն գրեթէ բոլորն Արաբիա սովաւ վարին: Եւ թէ ոչ մանկունք նոցա ստեղծանեն նորագոյնս ինչ և կատարեալս պատկանաւոր շարամանութեամբ զչափ և զկշիռ, ոչ նոցա հրամայեն տալ ամուսին»³:

Դեռևս X դարում քերթողահայր Մովսէս Խորենացին հայ իշխանավորներին կշտամբանքի ծանր խոսքեր է ասել գիր ու գրականութեանը ըստ հարկին չհովանավորելու և չխրախուսելու համար: Գրիգոր Մագիստրոսն էլ կարծեք լուելայն նման երևույթին հակադրվելու համար սիրով արձանագրում է արաբ իշխանավորների՝ բանաստեղծության նկատմամբ ցուցաբերած նախանձախնդրությունն ու հոգատարությունը. «Եւ բազում խնդիր և պատուասիրութիւն առ նոսա ցուցանեն թագաւորք և պետք նոցա, որ և ասեն իսկ եթե միոյ ներբողանի առաւել քան զհնդկտասան հազար դենարի տալով արբային Բաբելոնի»⁴:

1 Գրիգոր Մագիստրոս, Մեկնութիւն քերականին, տե՛ս Н. Адонц, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, էջ 232:

2 Անդ:

3 Անդ:

4 Անդ:

նվ ահա այստեղ նա հիշատակում է Բենի Խոսրով արքային, որ հովանավորել է «պլեատիկոսին Մութանաբի»¹:

Մութանաբիի բանաստեղծությունները, ըստ Ա. Կրիմսկու, չափազանց հնչեղ են ու երաժշտական, աչքի են ընկնում նուրբ լիրիզմով, սատիրայով²: Նրա ստեղծագործությունը իր խիղճարաշրջանում մեծ հռչակ է ունեցել և բարձր գնահատականների է արժանացել: Ոմանք նրան համարել են ազատամիտ, հակաիսլամ մտածող և ոմանք էլ՝ հոռետես ու խորհրդածող: Այս տրադիցիոն կարծիքները շարունակվել են մինչև մեր օրերը: Ռուս հայտնի արաբագետ Ի. Կրաչկովսկին վերջին տեսակետին է եղել³:

Մութանաբիի նկատմամբ խոր ակնածանք է ունեցել Աբու-լ-ալա ալ-Մահարին (979—1057), որը նրա ստեղծագործությունների մեկնիչներից է: Աբու-լ-ալայի մեկնությունների խորագիրը՝ «Մորջեղ Ահմադ» («Ահմադի հրաշք»), ինքնին խոսում է հռչակավոր բանաստեղծի՝ իր նախորդի նկատմամբ ունեցած մեծ համարումի մասին: Աբու-լ-ալայի բանաստեղծությունների վրա, ինչպես դիտել է Ի. Կրաչկովսկին, ակնբախ է Մութանաբիի ազդեցությունը⁴:

Արաբ բանաստեղծության մասին Մագիստրոսի սուղ տողերը, Մութանաբիի անվան վկայակոչումը ինքնին արժեքա-

¹ Մութանաբին ծնվել է 915 թ. Կուֆայում: Հայրը եղել է ջրկիր: Ավարտելով իր ուսումը Գամակոսում, ըստ ավանդության, նա իրեն հայտարարել է մարգարե, որից և նրա «մութանաբի» («կեղծ մարգարե») մականունը: Սակայն նրա «մարգարեական» գործունեությունը երկար չի տևում. նա բանտարկվում է, իսկ հետերդները ցրվում են: Բանտից ազատվելուց հետո Մութանաբին դառնում է Թափառական բանաստեղծ. որոշ ժամանակ ապաստանում է Հալեպի Սեյֆ էդ-Դովլեի արքունիքում, ապա մի քանի տարի՝ Եգիպտոսի տիրակալ Գաֆուրի մոտ, այնտեղից էլ անցնում է Բաղդադ և այնուհետև Շիրազ: 965 թ. հայրենի քաղաք վերադառնալու ճամփին սպանվում է բեզլիի սպազակների կողմից:

² *Sl' u* Энциклопедический словарь, т. XX, СПб, 1897, էջ 41:

³ *Sl' u* Акад. И. Ю. Крачковский, Избранные сочинения, т. II, М.—Л., 1956, стр. 258.

⁴ Անդ, էջ 66:

վոր ու նշանակալի են միջնադարյան հայ մտածողի հետաքրքրության սահմանները գծելու, նրա ստեղծագործության առանձին կողմերը ուսումնասիրելու տեսակետից, ինչպես և դարաշրջանի հայ մշակույթի կապերի ուսումնասիրման համար:

Հայտնի է, որ Մագիստրոսի չափածո ստեղծագործության մի զգալի մասը գրված է շատ բարդ ու հանելուկային լեզվով և այն հասկանալու համար մեկնաբանություններ են անհրաժեշտ, ինքը Մագիստրոսը գիտակցել է այդ և որոշ բանաստեղծությունների համար մեկնություններ է գրել. այդպիսիներից է Գամակտականի մեկնությունը: Մագիստրոսի ոճի խրթնարանությունը հավանաբար գալիս է արաբական բանաստեղծության մեջ իշխող լեզվի ու ոճի մանկածաղատությունից: Բե՛ Մուխանաբին և թե՛ Աբու-լ-ալան հայտնի են իրենց լեզվի խրթնարանություններով: Ի. Յու. Կրաչկովսկին միայն XI դարի առաջին կեսում՝ Մագիստրոսի ապրած ժամանակաշրջանում, Մուխանաբիի հինգ մեկնիչ է հիշատակում¹: Գրիգոր Մագիստրոսի այս հաղորդումները մոտ երկու դար հետո նույնությամբ իր քերականական ուսումնասիրության մեջ մացրել է Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին²: Մի փաստ, որ ենթադրել է տալիս, թե Երզնկացին հավանաբար համոծայն է եղել արաբ բանաստեղծության մագիստրոսյան գնահատականին: Իսկ որ Երզնկացին տիրապետել է արևելյան լեզուներին և օգտվել է նրանց գրականությունից, վկայում է նրա «Ժ տաճկաց իմաստասիրաց զրոց քաղեալ բանք» աշխատությունը, որը, ինչպես գրում է այս գործի հրատարակիչ Ս. Արեշտադանը, «արաբ և պարսիկ փրկիստփաների ասույթների և աշխատությունների հիման վրա կազմված իմաստասիրական մի կոմպենդիում է»³:

1 Անդ, էջ 83—84:

2 Տե՛ս Երևանի Մատենադարանի ձև. N 2329, էջ 95ա—96բ:

3 Ս. Արեշտադան, Հովհաննես Երզնկացու իմաստասիրական անհայտ աշխատությունը, «Բանբեր Մատենադարանի», 1958, N 4, էջ 298:

Ա. Սուբբոյանը առանց ուշադրութիւն դարձնելու, թե ի՛նչ առիթով և ինչպե՛ս է Մազիստրոսը արտահայտւում՝ արաբ բանաստեղծութիւն մասին, աճապարանքով և վճռաբար հայտարարում է, որ «Մեր հինքն ու նախնիքն յանգ չէին գիտեր... բայց յետ ժամանակաց, ինչպէս կը վկայեն նոյն ինքն Մազիստրոս և Նրզնկացին, յԱրաբացոց սորվեցան մերքն մէկ վերջաւորութեամբ հազարտողեան ոտանաւորներ շարագրել... և թերեւ նոյն յանգն ըլլալ զոր մերքն կշիռ կանուանեն և կաֆայ կամ կափայ, որուն համար կըսեն թէ յոյնք չունին և արաբիկքն ունին»¹:

Ա. Սուբբոյանի թյուրիմացութիւնը բացահայտ է. Մազիստրոսը վեր է հանում հայկական զուսանական երգերի արժեքը, ընդգծում նրանց հանգավորված և չափածո լինելու հանդամանքը, որի համար կիրառում է արաբներից սովորած բանաստեղծական արվեստի չափանիշները, և ոչ թե վկայում է հայերի նրանցից հանգավորման արվեստ սովորելը:

Արաբերեն լեզվին զուգահեռ, ինչպես նշվեց, Մազիստրոսը տիրապետել է նաև պարսկերենին և իր աշխատութիւններում օգտվել է պարսկական աղբյուրներից: Մազիստրոսի գիտցած պարսկերենը չէր կարող ո՛չ պահլավերենը լինել և՛ ո՛չ էլ հին պարսկերենը, որովհետեւ այդ լեզուները արդեն վաղուց դուրս էին եկել գործածութիւնից և գրական լեզու էր դարձել Ռուդաքիի, Ֆիրդուսու օգտագործած «գարի» պարսկերենը, որով սկզբնավորվել և զարգանում էր պարսից նոր գրականութիւնը: Մազիստրոսը վերոհիշյալ «Մեկնութիւն քերականին» աշխատութիւն մեջ քանիցս հիշատակում է պարսից աղբյուրներից իր օգտվելու փաստի մասին. «Ի չորիցն յայնց (իմա՝ աստղաբաշխութիւն, երկրաչափութիւն, բժշկականութիւն և երաժշտութիւն—Բ. Չ.),—գրում է Մազիստրոսը,—միոյն մնացեալ ամբողջ զոր առ եթիոպացիան, գիւտի քերականութեան վասն գրչութեան և ճարտասանութեանն վասն դատողութեան, զոր մեր բազում փոյթ յանձին կալեալ

¹ Ա. ր. ս. ն. Ս. ս. ր. յ. ան, Համերական բազմիրք և հոմերական տողը, «Բազմավեպ», 1877, էջ 29:

ի պարսկականէն և յիսմայէլականացն ժողովեալ զսա և մե-
րոցն ծերոց արծարծեցաք վերստին»։ Կամ՝ «Այսպէս բաղում
պէտս է—ն ի մերս լեզու ունել, այսպէս և պարսկականին,
յորմէ զայս ուսեալ ասեմք»։ և կամ՝ «Իսկ մեր գտեալ ի
պարսկական դիւանս այսպէս...»¹։

Մը պարսկերենը դեռևս XI—XII դարերից ուսուցվել և
գիտական լեզու է եղել Հայաստանում, վկայում են ձեռագրա-
կան առանձին հաղորդումները և, որ հատկապես շատ արժե-
քավոր է, Մխիթար Հերացին։

Երևանի Մատենադարանի հայտնի № 7117 ձեռագիրը,
որտեղ պահպանվել է ազվանից գիրը, և ըստ պրոֆ. Հր. Ա-
ճառյանի՝ «շատ լուրջ լեզվաբանական բազմալեզվյան մի աշ-
խատություն է»², ի թիվս այլ արժեքավոր նյութերի, պարու-
նակում է նաև աղտոյթների հայատառ հունարենով, ասորերենով,
վրացերենով, պարսկերենով, արաբերենով, քրդերենով («մա-
րերեն») և թուրքերենով³։ Այս ձեռագրի մայր օրինակը X—XI
դարերից⁴ է և պատրաստված է «Վասն ուսումնական օգտին»⁵։

Պարսկերեն լեզվի ուսուցումը ինքնանպատակ չէ եղել.
պարսկերենը որպես պետական լեզու անհրաժեշտ էր քաղա-
քական-պետական, ինչպես և ոչ պակաս տնտեսական հարա-
բերությունների համար, մյուս կողմից, հայ մտավարակա-
նության համար դուռ էր բացում զեպի հարեան իրանական
ժողովուրդների մշակույթը, իսկ հայ հոգևորականության ձեռ-
քում, արաբերենի հետ մեկտեղ, զենք էր մահմեդականության
դեմ պայքարելու, նրանց հոգևոր ներկայացուցիչների հետ
բանավիճելու և կամ միախոնքական գործունեության հա-
մար։ Նման վեճեր ու բանավեճեր, համաձայն մեր պատ-

1 Գրիգոր Մագիստրոս, Մեկնութիւն քերականին. տե՛ս
Н. А до н ц, Дюнисий Фраккийский... էջ 233, 235, 243։

2 Հր. Աճառյան, Ազվանից գիրը։ ՍՍՌՄ ԳԱ Հայկական ֆիլիալի
«Տեղեկագիր», 1941, № 3—4, էջ 5։

3 Երևանի Մատենադարանի ձեռ. № 7117, էջ 144ա, 145ա։

4 Հր. Աճառյան, Անդ։

5 Ձեռ. № 7117, էջ 124բ։

միջների ու ժամանակագիրների հաղորդումների՝ հաճախ են տեղի ունեցել: Թերևս սրանով էլ պիտի բացատրել հայերեն դրչազիր մատյաններում հայատառ պարսկերեն աղբյւրների ու կրոնական բովանդակությամբ այլ նյութերի առկայությունը: Դրանցից արժեքավոր է Մատենադարանի № 184 ավիտարանը (1401 թ. դրոշյուն), որտեղ պահպանված են Մարկոսի ավետարանի 16-րդ և Մատթեոսի ավետարանի 28-րդ գլուխների պարսկերեն թարգմանությունները¹:

Պարսից և հայ հոգևորականների միջև ավելի ուշ ժամանակներում (XVII դար) տեղի ունեցած վեճերից մեկի հետաքրքիր մանրամասնություններն է հաղորդել Խաչատուր Զուղայեցին իր «Պատմութիւն պարսից» աշխատության մեջ: Այդ փաստերը, բացի այն, որ կարևոր պատմական վկայություններ են, միաժամանակ արժեքավոր են հայ և պարսիկ դրական կապերի ուսումնասիրման համար:

Շահ-Աբասի բռնակալության զոհ, հայրենի երկրից տեղահանված և Սպահանի շրջակայքում ապաստանած բազմահազար հայության ղլխին Շահ-Աբասի հաջորդների օրոք կախվել էր բռնի հավատափոխության, իսկ դրա հետևանքով և անխուսափելի ձուլման վտանգը. ինչպես պատմիչն է գրում, «Արքայն պարսից Շահ Սլէման՝ տինա որդին նորա Շահ սուլտան Հօսէն, որք բարձեալ էին զքուն յաչաց և զնինջ յարտեանաց իւրեանց. և անդու մտօք և անհանգիստ խոկմամբ խորհէին՝ հրկնէին՝ և մտախոհ լինէին ի տուէ և ի դիշերի, գուն դործելով, և զանազան հայթաթանս մարթելով թէ ի՞նչ կամ թէ հի՞մ արդեօք իսկ կարասցեն անդրափոխել զուղորմելի և զտառապեալ ողգս քրիստոնէից՝ մանաւանդ զաղգս հայոց ի հաւատոց իւրեանց, և դարձուցանել զնոսա ի մոլար և յանաստուած կրօնս Պարսից»²:

1 Զեռ. № 184-ի պարսկերեն համավանքի մասին շորհակալությամբ տեղեկացել ենք բնիկ. Լ. Խաչիկյանից: Պարսկերեն այս նյութերի մասին, առաջին անգամ խոսել է Մ. Տեր-Մովսիսյանը. տե՛ս Մ. Եր. Մօսսէսյան, История перевода Библии на армянский язык, СПб, 1902, էջ 129:

2 Խաչատուր Զուղայեցույ Պատմութիւն պարսից, էջ 154:

Պարսից այս քաղաքականությունը դիմադարձ կանգնողներից է եղել Հովհան վարդապետ Զուլալեյցին, որը «յուժ հմուտ բարբառոց պարսից և արաբացուց, և կարի տեղեակ գրոց նոցա»: Կրոնական հարցերի շուրջ նրա և պարսից հոգևորականների միջև երկար ու բուռն վեճեր են տեղի ունեցել, և, ինչպես պատմիչն է ասում, նրա մոտ «գալին զօրհանապազ յամենայն ժամու և ժամանակի հոյլք և բազմութիւնք պարսից իմաստնոց, և խօսէին վասն օրինաց իւրեանց, և հակաճառէին ի վերայ հաւատոց. իսկ նա զինեալ շնորհիւն աստուածոյ՝ միով և կամ երկոքումք բարբառովք անպատասխանի առնէր զնոսա ամենեւեան», և, որ կարեւոր է, Հով. Զուլալեյցին իր մեկնություններն ու առարկությունները ամփոփում է մի գրքում, «Յորում ի մի երեսն թղթոց գրեալ է ի զիր և ի բարբառս հայոց, իսկ ի միւս երեսն հանդէպ նորին ի զիրս և ի լեզուս պարսից»¹: Բայց Հովհան Զուլալեյցին միայն այս գրքով չի բավարարվում. նա, ըստ պատմիչի, «գրազում մարդարտահիւս և զիմաստնալից գրեանս արար պարսից և արաբացուց լեզուաւ, և գրով, վասն բացայայտութեան ճշմարտի հաւատոյս մերոյ, և ընդգիմութեան մոլորութեանց նոցա»²: Խաչատուր Զուլալեյցին նման ութ գիրք է հիշատակում, որոնք Հովհան վարդապետը գրել է հայերեն ու պարսկերեն հանդիպակոց էջերով. «զմի երես թղթոց սոցա գրեաց ի զիր և ի հայոց բարբառ, և զմիւս երեսն գէմ յանգիման ի զիր և ի բարբառ պարսից, տող առ տող և երես առ երես»³:

Հայերեն ձեռագրերում հանդիպող հայատառ պարսկերեն նյութերը ունեն նաև կոպտուր-պատմական արժեք. այսպես օրինակ, № 184 ձեռագրի պարսկերեն հատվածները, բացի այն, որ Ավետարանի առանձին հատվածների պարսկերեն թարգմանությունն ամենավաղ օրինակներն են, լինելով հայատառ՝ ավելի ճշգրտորեն են արտացոլել ժամանակի պարսկերենի պակաս ձայնավորների հնչումները. մի բան, որից

1 Անդ, էջ 154—156:

2 Անդ, էջ 205:

3 Անդ, էջ 206:

դուրկ է արարատառ պարսկերենը: Այս իսկ տեսակետից էլ այդ նյութերը արժեքավոր են պարսկերեն լեզվի հնչյունական բխտեմի ուսումնասիրության համար¹:

Առավել արժեքավոր են Մխիթար Հերացու վկայությունները պարսկական գիտական գրականությունից օգտվելու վերաբերյալ: Հայ մեծանուն գիտնականը 1184 թ. իր «Ջերմանյ մխիթարութիւն» աշխատությանը կցած առաջարան-հիշատակարանում գրում է. «Ես Մխիթար Հերացի արուստ ի բժշկաց, որ ի մանկութենէ սիրող եղէ իմաստութեան և բժշկական արուեստից, և վարժեցայ ի դպրութիւն արաբացոց, պարսից և հելենացոց, տեսի լընթերցումն՝ որ առ նոսա գրոցն, զի ունէին դարուեստ բժշկութեան լի և կատարեալ ըստ առաջին իմաստնոցն...»²: Տիրապետելով այդ լեզուներին՝ Մխիթար Հերացին իր աշխատություններում օգտվում է օտար գրականությունից: Նույն «Ջերմանյ մխիթարութեան» մեջ նա նշում է, որ «յօժարեցի ի պէտս և ի յօգուտ սորա առնել զգիրքս զայս ի հոռոմ և յարապիկ և ի պարսիկ գրենաց, ըստ իմոյ կարողութեանս և շնորհի՛ զոր ետ ինձ տէր գիտութիւն լեզուաց և գրոց նոցա»³: Պարսիկ բժիշկներից Հերացին օգտագործում է Աբու-Բաքր Մոհամադ իբն Ջաքարիա Ռազիի (864—925 թթ.) և Աբու-Ալի իբն Սինայի (Ավիցեննայի) (980—1037 թթ.) աշխատությունները, որոնց մասին նա խոսում է խոր ակնածանքով. Իբն Սինային քանիցս նա անվանում է «մեծ իմաստասէր», «մեծ իմաստուն»⁴:

1 Բանասեր ընկ. Պ. Հակոբյանը, ծանոթանալով մեր աշխատանքի այս փաստերին, հաղորդեց, որ ակադ. Նիկողայոս Մառը ժամանակին հետաքրքրվել է պարսկերեն այս հատվածներով, որոնք արտագրել և Մոսկին է ուղարկած եղել Գարեգին Հովսեփյանը: Ընկ. Հակոբյանը իր մոտ ունեւր այդ հատվածների ֆոտոպատճենները, որոնք նա կատարել է Լենինգրադում Մառի արխիվից:

2 Մ ի ի Թ ա ր ա յ ր Ժ շ կ ա պ ե տ ի Հ ե ր ա ջ ո յ Ջ ր մ ա ն յ մ խ ի Թ ա ր ո թ ի ն, Վ Լ Ն Ն տ ի կ, 1832, [Էջ Թ]:

3 Ա ն գ, [Էջ Ժ]:

4 Ա ն գ, էջ 23, 31:

Այս նույն բժիշկ գիտնականների, ինչպես և արևելյան շատ արիշ բժիշկների աշխատություններ է իր ձեռքի տակ ունեցել XV դարի նշանավոր հայ բժիշկ գիտնական Ամիրատուլաի Ամատիացին¹, որը իր «Օգուտ բժշկութեան» գրքի Առաջաբանում 1469 թ. գրում է. «Եւ շատ գրեանք էի ժողովել ի յարապոյց և ի պարսից և ի Թուրքաց...»², իսկ «Անգիտաց անպէտի» մեջ գրում է ռաւանավարով.

«...Չորս տարի տիւ և գիշեր աշխատեցայ...
Աւարտեմ զոս հինգ լեզուով գինջ եր ուսայ,
Ի Հայոց և ի Յունաց և յԱրապկայ
Ի Պարսից և ի Թուրքաց, քիչ կազինա...»³:

Արևելյան լեզուներից Ամիրատուլաի կատարած թարգմանությունների մասին վկայում է նրա իսկ պատվերով ընդօրինակված Երևանի Մատենադարանի № 1921 ձեռագրի գրիչ Անդրեաս Երեցը, որը ձեռագրի հիշատակարանում գրում է, ին Ամիրատուլաի «բազում գիրս թարգմանեաց ի յարապ և ի պարսիկ լեզուէ ի մեր բառ, գիտելով քաջ և զնոցայն գիրն և զլեզուն»⁴:

Ժամանակագրական տեսակետից մեզ հայտնի առաջին թարգմանությունները պարսկերենից կատարվել են XI դարի առաջին կեսում, վերը հիշված Աբու-Բաքր Մոհամադ իբն Զաքարիա Ռազիի բժշկական աշխատություններից: Այս փաստի մասին նշված է XIII դարի բժիշկ Ստեփանոսի «Ծաղիկ» բժշկական ժողովածուի հիշատակարանում, որը 1906 թ. Պոլսի «Բյուզանդիստ» լրագրում հրապարակել է բանասեր

¹ Տե՛ս Ա մ ր տ ո վ լ ա թ Ա մ ա տ Ի ա ջ Ի, Օգուտ բժշկութեան, խմբ. Սա. Մալխասյանց, Երևան, 1940, էջ 7:

² Անգ:

³ Անգ, էջ 9—է:

⁴ Հ. Ա ն տ ո յ ա ն, Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 650:

14. Գաբրիկյանը: Ստեփանոս բժիշկը իր աշխատության աղբյուրների մասին հետևյալն է գրում. «Նախ և առաջին դայն եղի զոր Գրիգոր որդի Վահրամայ ետ թարգմանել Մուֆարիկին Յէսէի բժշկին ստույգ զխոնականին, և ի խօսիցն Գեղիանոս և Պաքրատայ և այլ իմաստնասիրացն: Եւ ապա աղգական շահնշահին որդոյ Ապասայ, զոր ետ թարգմանել Պիշիրայի որդոյն Պարսիկ գրոցն՝ զխօսքն Պուքարայ, որդոյն Զաքարիային և ընդգլին...»¹:

Երուսաղեմի № 370 ձեռագիր բժշկարանի հիշատակարանում նույնպես հիշվում է Զաքարիա Ռազիի անունը: Այս բժշկարանն էլ թարգմանված է Աբասի որդի Գադիկ Շահնշահի հրամանով: Հիշատակարանը հրապարակող Գաբրիկին Հովսեփյանը ձեռագրի սկզբնական օրինակը համարում է XI դարից, հիմք ընդունելով նույն ձեռագրի հին հատվածը, որտեղ հիշվում է Հիսե բժշկի և Վահրամի որդի Գրիգորի մասին²:

4. Գաբրիկյանի հիշած «Ծաղիկ» և Գ. Հովսեփյանի նշած բժշկարանների նույնությունը ակնբախ է, հետևաբար թարգմանությունները կատարված են XI դարի սկզբում, երբ աղբյուրն է եղել Գրիգորը՝ Վահրամ Պահլավունու որդին. հայր ու որդի սպանվել են XI դարի սկզբում հույների հետ սելջուկների դեմ Դվինի արշավանքի ժամանակ³:

Պակաս արժեքավոր չէ նաև Վարդան Բարձրբերդցու հաղորդումը Մխիթար Անեցու կողմից 1187 թվականին պարսկական աստղաբաշխական մի աշխատության թարգմանության մասին, որը, ինչպես նրա հռչակավոր պատմությունը, դժբախտաբար մեզ չի հասել, «Զայնու ժամանակօք,—գրում է Բարձրբերդցին,—թարգմանեաց Մխիթար պատուեալ քահանայն կաթողիկեցի զպատճառս խաւարման արեգական և

1 «Բյուզանդիոն», 1906, № 2963:

2 Գ ա բ Ր ի կ ի ն Ա. Կ ա թ ո ղ ի կ ո ս, Հիշատակարանը ձեռագրաց, հ. Ա, Անթիլիաս, 1951, էջ 672:

3 Անդ, էջ 672:

լուսնի ի պարսկէ միողէ Ոճիէ անուն, զոր ասէր Յարգմանեալ ի յունաց ի պարսս»¹:

Վերը բերված փաստերը, մասնավորապես Արեւելքի երկու խոշոր մտածողների՝ Զաքարիա Ռազիի² և Ավիցեննայի աշխատությունների օգտագործումը հայ գիտնականների կողմից, մեզ լիովին իրավունք են տալիս եզրակացնելու, որ արար ու պարսից լեզուներին ու գիտական գրականությունը քաջատեղյակ միջնադարյան հայ մտավորականությունը անկասկած ծանոթ է եղել նաև ժամանակի իրանական գեղարվեստական գրականությանը: Չեն բացառվում և հայ մտավորականների անձնական շփումները այն պարսկալեզու բանաստեղծների հետ, որոնք ճամբորդել են Հայաստանում կամ ապրել Հայաստանի հարևան հայաշատ քաղաքներում: Այսպես օրինակ, իրանա-տաջիկական խոշոր բանաստեղծ Նասիր խոսրովը (1004—1075/1090), որ 1046 թվականին եղել է Վանում, Խլաթում, Ամիդում և Հարավային Հայաստանի այլ վայրերում, իր «Ուլեգրություններում» («Սաֆար-Նամե») մեծ հիացմունքով է նկարագրում Ամիդի հայկական եկեղեցին:

«Մզկիթից քիչ հեռու,—գրում է Նասիր խոսրովը,—կանգնած է եկեղեցին, որ նույնպես արտակարգ շքեղությամբ կառուցված է քարից: Եկեղեցու հատակը պատած է նախադարձված մարմարե սալիկներով: Այս եկեղեցում, սեղանի վրա, որտեղ աղոթում են քրիստոնյաները, ես տեսա քան-

¹ Հաւարումն պտտմութեան Վարդանայ վարդապետի: Վենետիկ, 1862, էջ 137: Վարդանի պտտմության Մ. Էմինի հրատարակության մեջ Ոճիէ անվան ալլընթիւրցում է նշված Ոճիք է (տե՛ս Մեծին Վարդանայ Բարձրերդեցույ Պատմութիւն տիեզերական, Մոսկվա, 1861, էջ 180): Այս տեղեկությունը նույնությամբ բերում է նաև Առաքել Գալրիժեցին. սրա մոտ ես հեղինակի անունը Ոճիք է ձևով է (տե՛ս Պատմութիւն Առաքել վարդապետի Գալրիժեցույ, 3-րդ տպ., Վաղարշապատ, 1896, էջ 623):

² Ն. Ակինյանը մի առիթով հայտնել է, թե ինքը էջմիածնի Մատենադարանում հայտնաբերել է Զաքարիա Ռազիի բժշկարանի հայերեն թարգմանությունը և խոստացել է գրել դրա մասին, բայց դժբախտաբար առաջժմ այդ բժշկարանի վերաբերյալ ոչ մի նոր տվյալ չի հրապարակված: (Ն. Ակինյան, Սկիզբի ալեւարանը, Վիեննա, 1930, էջ 20, ծանոթագր.):

դակապատ երկաթյա մի դուռ, որի նմանը և ոչ մի տեղ չեմ տեսել»¹։

Հայկական ճարտարապետությանը նույնպիսի հիացական տողեր է նվիրել Հայաստանում ճամբորդություն կատարած պարսիկ բանաստեղծ Հաքիմ Նիզարին (1247—1320 թթ)։ Իր չափածո «Ուղեգրություններում» («Սաֆար-Նամե») նա գովերգում է հայկական քաղաքները, նրանց քանդակազարդ պալատները, բերդերի վեհանիստ պարիսպները, շրջուցիչ տաճարները։ Բանաստեղծը գրում է.

شهرهائی کز بلاد ارمن است
معتبر پیوسته در چشم من است
بر فراز سمنك خسارا ساخته
ژرف رودی پیش شهر انداخته
سقف و دیوار و ستون هر مقام
کرده از سمنك تراشیده تمام
حصنی از خسارا برآورده رفیع
کرده بر بارو عملیاء بدیع
ساخته بستخانهها در وی چنان
کز تحبیر در دهان ماند بنان²

(«Հոյակապ քաղաքներն հայկական
Աշքերիս առջև են շարունակ.
Թառեւ են բարձրաբերձ ժայռերին
եւ գետեր նրանց շուրջ խոր, անտակ:

¹ حکیم ناصر خسرو، سفر نامه، ص ۱۳
Հակ Насир-и-Хусрау, Сафар-Намэ. Перевод и вступительная
статья Е. Э. Бертельса, М.—Л., 1933, стр. 43.

² Ч. Байбурди, Средневековый персидский поэт Низари в
Закавказье. «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1959, № 4, էջ 237:
Հայերին թարգմանությունը մերն է—Բ. Զ.:

Պատերն ու սյուները շենքերի
Ողջ տաշված քարերից են կերտված,
Ժայռակերտ պարիսպներն սլացիկ
Վեհարվեստ զարդերով են պատված.
Նվ այնտեղ հիացքի արժանի
Փառապանծ տաճարներ են կանգնած»)

Իր կյանքի ստեղծագործական բուռն տարիները Փոքր Ասիայում (Կոնյա քաղաքում) է անցկացրել խոշորագույն սուֆի բանաստեղծ Զալալադդին Ռումին (1207—1272 թթ.), հայաշատ քաղաքներ Թալիքում է ապրել Կաթրան Թաբրիզին (1010—1080 թթ.), իսկ Գանձակում Նիզամի Գանջավին (1141—1209 թթ.), Հայաստանում են եղել Սաադին (1184—1291 թթ.) և շատ ուրիշներ:

Նման պայմաններում, անկասկած, չեն բացառվում սերտ շփումները հայ և պարսկալեզու բանաստեղծների ու մտավորականների միջև:

Նվ հիրավի, XIII դարից արդեն հայ աշխարհիկ բանաստեղծության մեջ նկատվում են պարսկալեզու գրականության անմիջական արձագանքները, երևան են գալիս նրանից փոխառված գեղարվեստական առանձին ձևեր, բանաստեղծական սճեր ու արտահայտություններ: Այս նույն ժամանակաշրջանից մեզ են հասել պարսկերենից կատարված թարգմանությունների չափազանց սուղ նմուշներ, որոնցից արժեքավոր են մեր սույն աշխատությունում քննության ենթարկված պարսկերեն քառյակի ֆրիկյան թարգմանությունը և Նուշիրվանի խրատները*:

Թե՛ ֆրիկյան պարսկերեն քառյակի և թե՛ Նուշիրվանի խրատների վարպետ ու անբասիր թարգմանությունները ինքնին լավագույն ապացույց են, որ հայ մտավորականները տիրապետել են պարսկերենին, ամենասերտ ծանոթություն են ունեցել այդ լեզվով ստեղծված գրականությանը: Հավանաբար և՛ Ֆրիկը և՛ նրա ժամանակակիցներն ու հետնորդները

* Առաջիկայում ապագություն կհանձնենք Նուշիրվանի խրատների հանգամանալի ուսումնասիրությունը՝ հայերեն քննական բնագրերի և պարսկերեն մի քանի տարբերակների հետ մեկտեղ:

պարսկերենից շատ ավելի թարգմանություններ են կատարել, որոնք կամ մեզ չեն հասել և կամ որոնց դեռևս տեղյակ չենք:

Պարսկերենից միջնադարում հայերեն թարգմանված գրականության մեջ որոշակի տեղ են գրավում խրատական բնույթի գրվածքները: Սրանք իրենց էությունամբ հիմնականում աշխարհիկ բնույթ են կրում և արտացոլում են ֆեոդալական Արևելքում իշխող սոցիալական հարաբերությունները, այդ միջավայրի բարոյական սկզբունքներն ու համոզմունքները: Թերևս այս հանգամանքներն են դրել հայ մտածողներին դրանք թարգմանելու և, կրոնական պատվիրաններին զուգահեռ, օգտագործելու որպես միջնադարի հայ հասարակական կյանքը կարգավորող ոչ-պաշտոնական «օրենքներ»: Հայ մատենագրության մեջ մուտք գործած պարսկական խրատականներից են՝ «Խրատք Նուշիրվան արքայի», «Տղայութիւն մինչև յերիտասարդութիւն...»¹, «Զորս ցեղ պատճառ կործանի թագաւորութեան»², որոնք մերթ և մերթ խմբագրվել, լրացվել են զուտ քրիստոնեական բնույթի առանձին խրատներով, անգամ հիմք դարձել բարոյա-խրատական բնույթի առանձին ստեղծագործությունների համար:



Հետագա XIV—XVIII դարերի հայ գրականության մեջ չափազանց սակավազև, կարելի է ասել անգամ աննշան են

¹ «Թագմավազր» 1847 թ. էջ 198—200, հրատարակել է այս խրատականի մի հատվածը՝ վերցնելով ինչ-որ Ոսկեփորիկից: Հրատարակիչը, հավանաբար Ալիշանը, նախաբանում այս խրատների մասին գրում է. «Թերևս մէկ քանին պարսկերենէ թարգմանուած են, ինչպէս որ կերենայ. բայց իրենց բնական հին ռամկական ոճովը գրեթէ անոնք ալ հայացած ե քաղցրացած են»: Երևանի Մատենադարանի № 8076 ձեռագրում տաճառված է այս նույն խրատականը ավելի բնագրաձև և հետևյալ հետաքրքիր խորագրով «Ի պ ա ր ս ի կ բառէն թարգմանեցաւ [թգրմիանց] Յակոբ վարդապետի յօրինակէն»: Այս հիշատակումը ինքնին կասկած չի թողնում, որ ողջ խրատականը թարգմանված է պարսկերենից:

² Մատենադարանի № 2291 ձեռագրում այս խրատականը ունի «Զայս ի պ ա ր ս ի ց գաի և գրեցի» խորագիրը (էջ 55ա):

պարսից գեղարվեստական գրականության նմուշները կամ տկնարկները պարսկալեզու գրողների մասին: Միայն XVII դարի երկրորդ կեսի և XVIII դարի սկզբների մի քանի ձեռագիր մատյաններում մեզ հաջողվել է հանդիպել հայատառ պարսկերենով և հայերեն թարգմանությամբ մի երկտող Զալալագին Ռումիից, մի քանի Սաադիի «Գուլեսթանի» հոշակավոր ներածությունից, մի քանի, հեղինակները մեզ անհայտ, ուրիշ քառյակներ ու երկտողեր և քերականական ու գիտական գրքերի մի քանի թարգմանություններ: Այս պատահական օրինակները չեն նպաստում դժելու այդ դարերի հայ-իրանական դրական առնչությունների պատմությունը: Բայց նյութերի պակասը դեռևս փաստարկ չէ ժխտելու գրական կապերի գոյությունը հայերի և իր հարևան պարսկախոս ու պարսկագիր ժողովուրդների միջև և կամ դա դեռ չի նշանակում նրանց փոխադարձ հարաբերությունների թուլացում: Ընդհակառակն՝ հայ-իրանական գրական կապերի փաստերի սակավությունը այս դարերում հակադարձ համեմատական է իրանական ազդեցության նկատելի ուժեղացմանը, որը դրսևորվում էր մեր մշակույթի տարբեր բնագավառներում¹: Իրանական ազդեցության տակ դառնվող թուրքական ցեղերի և նրանց նորաստեղծ իշխանությունների հեգեմոնիայի ամրապնդումը Հայաստանում, հայերի մասսայական գերեվարությունները Պարսկաստան և երկրում թուրք-պարսկական յաթաղանից մազապուրծ եղած ժողովրդի նկատմամբ կիրառվող անասելի բռնություններն ու հալածանքները ինքնաբերաբար կյանքի էին կոչում ժողովրդի ինքնապահպանման բնազդը, ավելի գիտակցված դարձնում պաշարը օտարացման, ասիմիլյացիայի դեմ. իսկ մյուս կողմից՝ մեծ չափով նպաստում էին հայերի և այդ ժողովուրդների բազմակողմանի շփումների աշխուժացմանը:

Իրանական մշակույթի հետ XVII—XVIII դարերում շատ մոտիկից շփվում են հատկապես Իրան գերեվարված հայերը,

¹ Տե՛ս Ա. Չոպանյան, Պարսիկ և հայ մանրանկարչություն, «Արհիտ», 1929, № 3, էջ 1—17; Л. А. Дурново, Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957.

ինչպես և Պոլսի հայ մտավորականությունը: Վերջինս, սերտ կապեր ունենալով թուրք իրանականության հետ, հաղորդակից լինելով նրանց լեզվին ու մշակույթին, ինքնաբերաբար պետք է լավ տեղյակ լիներ նաև պարսից գիր ու գրականությանը, որի անմիջական ու խոր ազդեցության տակ էր թուրքական ողջ գրականությունը:

Այս ժամանակաշրջանից արդեն մեզ են հասել այնպիսի գիտական ու պատմական աշխատություններ, որոնց մեջ բոլոր ամենայնի, ի թիվս այլ նյութերի, օգտագործված են նաև պարսից աղբյուրները: Դեռևս XVII դարի սկզբներին՝ 1611—12 թթ. Աբրահամ Պոլսեցին գրում է իր «Կենդանաբանությունը», որի նյութը «ժողովեալ վեց աղբ լեզուաց հայոց, հոռոմոց, ֆռանկաց, առապացոց, պաքսից և թուրքաց»¹, Ավելի ուշ, 1768 թ., Դեոբդ Դալիր Պալատացին Կոստանդնուպոլսում պարսկերեն բնագրից հայերեն է թարգմանում XIV դարի պարսիկ աստղագետ ու տոմարագետ Աբդուլազիզ իրն Աբդուռահման Թարբիզիի «Բանալի աստեղաց»², իսկ 1778 թվականին՝ Հոսեյն Թուսիի որդու «Գիրք մեծագին և պատուական ականց...»³, աշխատությունները: 1787 թ. Խաչատուր Զուլալեցին հայ մատենագիրների և պարսկական աղբյուրների հիման վրա գրում է իր «Պատմութիւն պարսից»-ը: Պարսկական աղբյուրներից օգտվելու փաստի մասին Զուլալեցին հստակալն է պատմում. «...կամեցիմ ես ըզձակերտ տենչանօք դիտել և հմտանալ նա իսկ ի դրոց և ի մատենից պարսից զուրոշեալ ցեղս թագաւորաց նոցա: Ուստի շողայ առ դիտունս պարսից՝ առ ի որովք լրումն հանել զըզձաձկտութեան տենչանս իմ. և ստէպ հառաչանօք խնդրեցի յորոց ցուցանել ինձ

1 «Բաղմավեպ», 1898, էջ 2:

2 Տե՛ս Հ. Ս. Ա. ն ա ս յ ա ն, Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 46:

3 «Գիրք մեծագին և պատուական ականց, և այլոց պէտպէս հանքական և կենդանական քարանց նաև Խթանց հրահալիկաց և զանազան ազնուագոյն իրաց»: Շարագրեալ ի պարսից լեզուն, և թարգմանեալ ի հայ բարբառ, աշխատութեամբ Գէորգայ ուրումն մշակ անուն գպրի..., Կոստանդնուպոլիս, 1779:

գրադձալին մտացս իմոց: Եւ ըստ այնմ զոր խնդրէի՝ բերին տուաջի իմ զմեծ մատեան մի կարի լիարածի, որ իբր ըստ դիտման և ըստ կարծեաց մտաց նոցա՝ էր սովիւր ճշմարտաճառ վիպագրութեան որոց նախնեաց, և ստույգ զրուցատրութիւն յառաջնոց»¹:

* * *

Հայ-իրանական փոխհարաբերությունները XIV—XVII դարերում մի կողմով էլ աղերսւում են հայ-թուրք-ադրբեջանական գրական փոխադարձ կապերին: Հայտնի է, որ թուրք-ադրբեջանական միջնադարյան գրականության բոլոր տկանավոր ներկայացուցիչները իրենց մայրենի լեզվին զուգահեռ ստեղծագործել են նաև պարսկերեն, հազվադեպ նաև արաբերեն լեզուներով: Միջնադարի հայ մտավորականությունը, սերտ շփման մեջ լինելով թուրք և ադրբեջանական ժողովուրդների հետ՝ ծանոթ է եղել նրանց գրողների լեզվին՝ մայրենի լեզվով և լեզվի պարսկերեն գրած ստեղծագործություններին:

Հայերեն ձեռագիր մատյաններում ու տաղարաններում պատկանելի թիվ են կազմում հայատառ թուրքերեն և ադրբեջաներեն տաղերը, որոնց մի ստվար մասը միջնադարյան հայ բանաստեղծների ինքնուրույն ստեղծագործություններն են, իսկ մի մասն էլ թուրք-ադրբեջանական գրողների գործերն են: (Տվյալ դեպքում նկատի չունենք աշուղական գրականությունը): Համեմատաբար շատ աննշան թիվ են կազմում հայատառ պարսկերենով պահպանված բանաստեղծությունները:

Վերը նշեցինք, որ միջնադարյան հայ գրականության մեջ հազվադեպ են «մուսուլման» գրողների անունների հիշատակությունը: Նման բացառություններից է և Նասիմու առուները, որը երջանիկ պատահականությամբ պահպանվել է XVII դարի հայկական տաղարաններում և պատմական սկզբնաղբյուրներում:

¹ Խ ա շ ա տ ու ը Զ ու ղ ա յ ե յ ի, Պատմութիւն պարսից, էջ 21—22:

Վերջին տարիներին սովետական գրականագիտությունը պարզել է, որ հայ մատենագրության մեջ քրիստոնյա նահատակների շաբբին դասվող նասիմին XIV դարի վերջի և XV դարի սկզբի աղբյուրներից հայտնի բանաստեղծ, հերոսիկան աղանդի առաջնորդներից Իմադ Էդ-Դին նասիմին է, որը սակե-ծագործել է աղբյուրներեն, պարսկերեն ու արաբերեն լեզուներով: Հայկական մի քանի աղբյուրների վկայում են, որ նասիմու ոտանավորները «Նասիմի» անվանումով տարածված են եղել Հարավային Հայաստանում և Հայաստանի մերձակա հայաշատ քաղաքներում (Տիգրանակերտ, Թավրիզ, Մարագա):

Երևանի Մատենադարանի № 3783 Հայամավուրքի վկայարանություններից մեկում նասիմու մասին եղած հնագույն հիշատակության համաձայն Պուտախ Ամիեյին, որ 1000-ից ավելի նասիմիներ է բերանացի իմացել, «ճարտար գիտեր» թուրքերեն, արաբերեն և «զաճամին»¹ (իմա՝ պարսկերեն) և «ղալին ի խանութ նորա (ըստ վկայարանության Պուտախը պաշտար էր—Ք. Չ.) ալլադդիք, քանզի լսէին վասն նորա թէ լաւ նասիմիք կու աւէ»²:

Այս նասիմիներից հայկական ձեռագրերում պահպանվել են միայն հայատառ աղբյուրներենով գրված մի քանի գողտրիկ զաղեղներ, իսկ արաբերեն ու պարսկերեն «նասիմիք» առաջժամեր ձեռագրերում չեն հայտնաբերված:

Նասիմին լայն ճանաչում է ունեցել հայերի մեջ և նրա հետևությունք անգամ ստեղծագործողներ են եղել, այդպիսիներից է Միրան անունով XVII—XVIII դարերի մի հայ բանաստեղծ, որը իր հայերեն տաղերին զուգահեռ, ոտանավորներ է գրել նաև աղբյուրներենով: Միրանի մասին 1956 թ. առաջին անգամ նյութեր է հրապարակել հայ-աղբյուրներից հրա-

1 Չ. Մանանդյան և Չ. Լ. Ահառյան, Հայոց նոր վկաները (1155—1843): Գիտական հրատարակություն, Վաղարշապատ, 1903, էջ 360:

2 Նույն տեղում, էջ 361:

կան կապերին քաջատեղյակ գրականագետ Միրալի Սեփո-
ւլը¹։ Մ. Սեփոյն էր նույնպես, որ առաջին անգամ պարզեց
հայկական աղբյուրների մեջ հիշված նասիմու ինքնությունը²։

Նասիմու անվան հիշատակությանը հանդիպում ենք նաև
Սիմոն Լեհացու ուղեգրություններում։ XVII դարի սկզբում
(1608—1619) Սիմոն Լեհացին, իր ուղևորությունների ընթաց-
քում լինելով Հալեպում, որտեղ 1417 թ. մորթաղերձ է ար-
վել նասիմին, տեսել է նրա գերեզմանը, որի մասին Հալեպի՝
մինչև այսօր էլ ղեկա կանգուն մնացած, բերդի նկարագրու-
թյան բաժնում գրում է. «Եւ յայս կողմն ջրին նասիմին է
պառկել, որում վրայ երկու ծառ բարակ և երկայն բուսել է»³։

Աղբբեջանական գրողներից հայ իրականությանը ծանոթ
են եղել նաև Շահ Իսմայիլ Խաթային (1486—1524), Ֆիդու-
լին (1498—1566), Գովսին (XVIII դ.), որոնց առանձին ոտա-
նավորները հայատառ աղբբեջաներենով նասիմու և Միրանի
տաղերի հետ մեկտեղ 1721 թ. Թավրիզում գրի է առել Նզիա
Մուշեղյան Աստվածատրյանը⁴։

Նասիմու մասին հիշատակությունները հայկական աղ-
բյուրներում, նրա ստեղծագործությունների, ինչպես նաև
հորուֆյան աղանդավորական ոգով գրված մի քանի ալլ ոտա-
նավորների առկայությունը մեր տաղարաններում, «Նասիմի»
կոչվող բանաստեղծությունները և նրանց մեջ արժարժված
ղաղափարները ժողովրդի մեջ տարածող Պուտախ Ամթեցու
և Խաչատուր Տիգրանակերտցու նահատակության փաստերը
ենթադրել են տալիս, որ ժամանակին թիմուրյան բռնակալու-
թյան դեմ ուղղված հորուֆյան աղանդը իր հետևորդներն է
ունեցել նաև հայերի մեջ։ Հորուֆյանների անձնուրաց պայ-

¹ М. Сејидов, Намә'лум бир шаир хаггында, «Әдәбијјат вә инчәсәнәт» 1956, 6 авг.

² М. Сејидов, Саят-Нова, Баку, 1954, сәһ. 20—22.

³ Սիմոն Գովսին Լեհացի, Ուղեգրություն։ Հրատ. ն. Ալինյան, «Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 87։

⁴ Տես М. Сејидов, Ермәни әлифбасы илә јазылмыш Азәр-бајчан бајатылары, «Известия» АН Азерб. ССР (серия общест. наук), 1960, № 3, стр. 87.

քարը, նրանց նվիրվածությունն իրենց զազափարներին սիրով
են արձագանքվել ադրբեջանցիների հետ քաղաքական-հասա-
րակական նույնանման պայմաններում ապրող հայ ժողովրդի
մեջ, որը նասիմու և նրա հետևորդների պաշքարը համարել է
և իր կոխը օտար ու տեղական ստրկացնողների դեմ, իսկ
նրանց ստեղծագործությունները իր հոգուն մոտ ընկալելով՝
զրի է առել և սիրով պահպանել իր գրչագիր մատչանե-
րում:

XVIII և XIX դարերի սահմանագծում հայերին լավ ծանոթ է
եղել Սայաթ-Նովայի ժամանակակից և նրա պես ողբերգա-
կան վախճան ունեցող Մուլա Փանահ Վազիֆը (1717—1797),
որը, երկար տարիներ ապրելով Շուշիում և պատասխանատու
դիրք ունենալով Ղարաբաղի տիրակալ Իբրահիմ խանի պա-
լատում, սերտ շփման մեջ է եղել Անդրկովկասի ժողովուրդ-
ների հետ: Վազիֆի ոտանավորների հիմնական մասը կորըս-
տից փրկվել է շնորհիվ XIX դարի առաջին կեսի բազմաշխատ
հայ մտավորական Միրզա Յուսուֆ Ներսեսովի ջանքերի, որը
ի մի է հավաքել և հրատարակել Վազիֆի ստեղծագործու-
թյունները¹: Վազիֆի ադրբեջաներեն բանաստեղծություններից
մի քանիսը Սայաթ-Նովայի տաղերի հետ մեկտեղ իր վրացա-
տառ դավթարում գրի է առել Սայաթ-Նովայի որդի Օհանը²:
Վրաց իշխանազուն Հերակլիի պատվերով Պետերբուրգում
Օհանի կազմած այս ժողովածուն, նրա մեջ երկու բախտակից
բանաստեղծների ստեղծագործությունների առկայությունը
ինքնին լավագույն ապացույց է Անդրկովկասի ժողովուրդ-
ների՝ հայերի, վրացիների, ադրբեջանցիների դարավոր բարե-
կամության, նրանց գրական սերտ ու հոգեհարազատ փոխ-
հարաբերությունների:

* * *

XVII—XVIII դարերում հայ-ալարսկական և հայ-թուրք-
ադրբեջանական գրական փոխհարաբերությունների ծավալու-

¹ *Տե՛ս* Ի. А р а с л ы, XVII—XVIII әср Азәрбајҹан әдәбијјаты та-
рихи, Баки, 1956, сәһ. 270—296.

² *Տե՛ս* М. Ի ә с р ә т ј а н, Вагифин намә'лум шеңрләри. «Әдәби
Ермәнистан» (мәчмүә), Јереван, 1957, сәһ. 253—270.

մը, հայերի և Մերձավոր Արեւելքի ժողովուրդների սերտ շփումը, ողջ Փոքր Ասիայում և Անդրկովկասում պարսից մշակույթի ազդեցության սահմանների ընդարձակումը, հասկանալի է, իրենց անմիջական արտացոլումը պիտի գտնեին նաև հայ մշակույթի ասրբեր բնագավառներում. գրականության մեջ դա հիմնականում դրսևորվում է պարսից բանաստեղծության մի շարք ձևերի, արտահայտությունների և ոճերի փոխառումով, որոնք ավելի ուշ ժամանակներում արաֆարեստային բնույթ են ստանում, սակայն նոր ձևերով, նոր առումներով և նոր կիրառմամբ դրսևորվում են մեր միջնադարյան տաղեր-
 ղուների ստեղծագործություններում: Օտար ազդեցության նկատելի ուժեղացում է դիտվում հատկապես XV—XVI դարերից հետո, երբ արդեն հանդիպում ենք ոչ միայն պարսկական բանաստեղծական արաֆարեստային լեզվա-ոճական փոխառությունների, այլև պարսկերեն ու թուրքերեն տաղերով ազույցված բաղմամբով ստեղծագործությունների («Պատմության ֆարման մանկան», Մկրտիչ Նազաշ, Գրիգորիս Աղթամարցի, Սալաթ-Նովա և այլն): Այս նույն դարերում հայ տաղեր-
 ղուներից ոմանք (Հովհաննես Թլիուրանցի, Քուչակ, Բաղդասար Դպիր, Սալաթ-Նովա և այլք) միաժամանակ գրում են նաև թուրքերեն-ազրբեջաներեն տաղեր, անգամ մերթ ընդ մերթ՝ ամբողջական պարսկերեն բանաստեղծություններ¹ (Մաշիհի, Նադաշ Հակոբ):

Հին և միջնադարյան շրջանի հայ-իրանական դրական կապերն իրենց ավարտն են ունենում Գեորգ Դպիր Պալատացու (1737—1812), բառի լայն իմաստով հայ առաջին արևելագետի, աշխատասիրություններով, հատկապես նրա պարսկերեն-հայերեն բառարանով:

Գեորգ Դպիր բառարանը ոչ թե սոսկ «բառգիրք»

¹ Գեորգ Ասատուր իր «Սալաթ-Նովայի ձեռագիր. մատյանը» հոգևածում (տե՛ս Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի, 1921—22 թթ., էջ 230—234) Սալաթ-Նովային մի պարսկերեն բառակ է վերագրել: Բայց մեր ստուգումը պարզեց, որ բառակիր ազրբեջաներեն է և ոչ պարսկերեն:

է, ինչպէս անվանել է ինքը Դպիրը, այլ իրանական մշակութ-
թի մի հանրագիտարան. այստեղ կարելի է ամփոփ տեղեկու-
թյուններ գտնել իրանական դիցաբանության, առասպելաբա-
նության, ժողովրդական ասացվածքների ու առածների, սո-
վերսթյունների ու բարբերի, վիպական հերոսների ու ակա-
նավոր զրոզների մասին և այլ շատ հետաքրքիր նյութեր:
Բառարանում յուրաքանչյուր բառահոգովածի համար տրված
են ո՛չ միայն մի քանի իմաստներ, այլև հայատառ պարսկե-
րենով բերված են բաղմաթիվ վկայություններ իրանական
դասական զրոզներ Ռուզաբիւյ, Ֆիրդուսույ, Խայամիւյ, Սաա-
դիւյ, Հաֆեզիւյ և շատ ուրիշներից. անգամ առանձին գեպրե-
րում այդ վկայությունները թարգմանված են հայերենի.
որով բառարանը էլ ավելի է հարստանում և արժեքավորվում
որպէս պարսից բանաստեղծների ստեղծագործությունների
առանձին նմուշների, հաճախ առաջին, հայերեն թարգմա-
նությունների հավաքածու. մի բան, որ իր նմանը և նախատի-
պը չի ունեցել մեր գրականության մեջ: Գեորգ Դպրի այս
բառարանը՝ փակելով հին և միջին դարերի հայ և իրանական
ժողովուրդների գրական կապերի պատմությունը, միաժա-
մանակ նոր ժամանակների մշակութային նոր փոխհարաբե-
րությունների սկիզբը հանդիսացավ:

* * *

Պարսկալեզու գրականության հետ միջնադարյան հայ
բանաստեղծության ունեցած առնչությունների քննությունը
այն հետաքրքիր խնդիրներից մեկն է, որի կարևորության
մասին խոսել են մեր գրականագետներից ու բանասերներից
շատերը: Նրանք, քաջատեղյակ լինելով մեր գրականության
զարգացման ընթացքին, ձեռքի տալ ունենալով հատկապես
ձեական և լեզվա-արտահայտչական մի շարք կռիւներ,
կարողացել են հայ և պարսկալեզու գրականությունների մեջ
ընդհանրություններ տեսնել, բայց քանի որ այդ հարցի վրա
առանձնակի կանգ չեն առել, չեն զբաղվել դրանով, ապա

բաժարարովի են ընդհանուր բնույթ կրող հայտարարություններով, ենթադրություններով, կամ, հազվագյուտ դեպքերում առանձին հոդվածներով:

Ակադեմիկոս Մ. Արեղյանը իր «Հայոց հին գրականության պատմության» մեջ հայ բանաստեղծության վրա պարսկաեզու գրականության ձևական ազդեցության մասին գրում է. «մինչև այժմ դեռ չի պարզվել հայկական և իրանական գեղեցիկ գրականությունների հարաբերությունն ըստ ձևի և ըստ բովանդակության մեր վերածնության շրջանի առաջին երեք և ոչ հաջորդ դարերի ընթացքում: Բայց այդ չի նշանակում, թե մեր փերթողներն անծանոթ են մնացել պարսկական երգերին»¹:

Միջնադարյան հայ տաղերգուների առաջին հրատարակիչներից ու նրանց ստեղծագործություններին լավատեղյակ բանասերներից Կ. Կոստանյանը իր հրատարակած գրքույկներում աշխատել է վեր հանել հայ և պարսկաեզու գրականությունների միջև եղած այս կամ այն ընդհանրությունը, ավելին՝ մտադիր է եղել պարզել, «թե որ չափով ազդեցություն է ունեցել միջնադարյան հայոց գրականության վերա արևելյան հարևան ցեղերի, մանավանդ պարսից, բանաստեղծությունը»²: Սակայն դժբախտաբար Կոստանյանի այս մտադրությունը, ինչքան մեզ հայտնի է, անկատար է մնացել:

Հայ գրականության որոշ մասնագետներ, հակառակ իրենց իսկ առաջ քաշած փաստերի, պնդել են, թե հայ գրականությունը լրիվ կտրված է եղել պարսից գրականությունից, որովհետև քրիստոնեությունը անջրպետ է եղել նրանց միջև: Զարգացնելով այս վարկածը, նրանք եկել են այն եզրակացության, որ ընդհանրապես հայ մարդու ու գրողի համար

¹ Մ. Արեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Բ., էջ 346:

² Կ. Կոստանյան, Գրիգորիս Աղթամարցին և յուր տաղերը, Երեւան, 1898, էջ 106:

միայն քրիստոնեական կրոնն է ներշնչման աղբյուր հանդիսացել¹:

Ինչպես վերը ասվեց, հայ ժողովուրդը՝ մի քանի դար շարունակ ապրելով իրանական ու սելջուկ-մոնղոլական դեր-իշխանության ներքո և սերտ շփման մեջ լինելով իր անմիջական հարևանների՝ պարսիկների, վրացիների, արաբների, ադրբեջանցիների ու թուրքերի հետ, մոտիկից հաղորդակից է եղել նրանց մշակույթին, նրանց գրականությանը: Ճիշտ է, միջնադարում տեղի ունեցող ավերիչ արշավանքները մահացու հարվածներ տվին մեր ժողովրդի քաղաքական-պետական կյանքին, կասեցրին նրա առաջընթացը, բայց նրանք չկարողացան վերջնականապես սպանել, ոչնչացնել նրա հոգու կուրծքը և ասիմիլյացիայի ենթարկել նրան: Հայերը դարեր շարունակ օտարների ձեռքի տակ ապրելով հանդերձ, գործուն մասնակցություն են ունեցել Մերձավոր Արևելքի քաղաքական-հասարակական և մշակութային կյանքին, լայն շփման մեջ են եղել հեռու ու մոտիկ շատ ժողովուրդների հետ: Այս հարաբերությունների զարգացմանն ու ընդլայնմանը մեծ չափով նպաստել են Հայաստանի վրայով անցնող ժամանակի կարևորագույն տարանցիկ ճանապարհները և պատմական ճակատագրի բերումով աշխարհի տարբեր կողմերում ստեղծված հայկական գաղութները:

Արդ պնդել, որ նման պայմաններում քրիստոնեությունը կարող էր «անանցանելի խրամատ» լինել հայերի և այլակրոն հարևանների միջև, չափազանց միամտություն է, փաստերի անտեսում, եթե չառենք ծայրահեղ միակողմանիություն: Իհարկե, թե՛ քրիստոնեությունը և թե՛ մահմեդականությունը խանգարել են հայերի և նրանց մուսուլման հարևան ժողովուրդների փոխհարաբերությունների զարգացմանն ու համակողմանի և ճշգրիտ արտացոլմանը նրանց մատենադրությունների մեջ, բայց ընդհանրապես կասեցնել այդ՝ նրանց ուժերից վեր է եղել:

¹ Տե՛ս Գ. Փ ա ո ճ ա կ, Նահապետ Քուչակի գիվանը, «Անահիտ», 1903, № 2—3, էջ 29:

XVIII—XIX դարերում, երբ արևմտաեվրոպական գիտնականները իրենց համար հայտնագործեցին պարսից միջնադարյան գրականությունը, իրավացիորեն դուրսվեցին նրա թե՛ արտաքին գունագեղությունը ու ճոխությունը և թե՛ հուզականությունը ու զգացումներով հագեցած բովանդակությունը: Պարսից բանաստեղծության բուրաստանների արբեցուցիչ բուրմունքը բռնել էր ողջ Եվրոպան. ամենուրեք թարգմանվում ու արտակարգ շքեղությամբ հրատարակվում էին Ֆիրդուսին ու Խոյամը, Սաադին ու Հաֆեզը, Ռումին ու Ջամին, իսկ նրանց ստեղծագործություններն ուսումնասիրվում էին մեծ հետաքրքրությամբ: Արբեցման այս մթնոլորտում շատերը ստորագասում ու թերազնահատում էին Արևելքի մյուս ժողովուրդների գրականությունները, նրանց առավել ակնառու ներկայացուցիչներին համարում ոչ ավել ոչ պակաս քան պարսից դասական հեղինակների նվազ շնորհալի հետեորդներ ու կրկնողներ: Համեմատական գրականագիտության միակողմանիությունը նույնպես իր հերթին նպաստեց նման մոտեցման հիմքերի ամրապնդմանը:

Այս իշխող տրամադրությունների ազդեցության ներքո հայ իրականության մեջ եղել են գրականագետներ, որոնք տարվելով հայ և պարսից գրականությունների մեջ գոյություն ունեցող մոտիվների, տաղաչափական ու լեզվա-ոճական կամ պատկերավոր արտահայտությունների առանձին, հաճախ պատահական ընդհանրություններով, մասնավորապես հայ տաղերգության աշխարհիկ տրամադրություններով, հապճեպ եզրակացություններ են հանել փոխառությունների ու ազդեցությունների հարցում (Կ. Կոստանյան, Ա. Չոպանյան, Մ. Պոտուրյան, Ն. Ակինյան, Տիրալը արքեպիսկոպոս և այլք): Սակայն սրանցից մի քանիսը, երբ ավելի խորամուկ են եղել գրական ազդեցությունների բարդ խնդիրների մեջ, երբ հակառակ փաստարկի նոր կռիւններ են ձեռք բերել, աշխատել են սրբազրել իրենց իսկ առաջ քաշած տեսակետները (Ա. Չոպանյան, Ն. Ակինյան):

Եթե վերը հիշված անուններից ոմանց մոտ պարսից ազդեցության հարցում եղել են նաև ինչ-որ վերապահումներ ու կասկածներ, ապա մեր օրերում չափազանց տարօրինակ ու արտառուց է հնչում գրող-բանասեր Լևոն Մեսրոպի ծայրահեղ միակողմանի, գիտականորեն չհիմնավորված հայատարաբուխությունները միջնադարյան հայ բանաստեղծության վրա պարսից գրականության ունեցած ազդեցության մասին: Ըստ Լ. Մեսրոպի պարսից գրականությունը, «որ Ֆիրդուսիի մեծ դյուցազներգությունովը կը սկսի և հաջորդներուն քնարերգական բանաստեղծությունովը ճոխանալով հետզհետե կը հասնի անօրինակ բարձրությանց», ամենից առաջ արձագանք և գտել պարսիկի գրկից հայ ժողովրդի «կույր հոգիին մեջ»¹: Լ. Մեսրոպը գծախտաբար իր անգիտությունը միջնադարյան հայ գրականության հարցերում որպես գիտություն ներկայացնելու և հայ աշուղական գրականության վրա օսմանյան ազդեցությունը հերքելու նպատակով, ընկնում է մի այլ ծայրահեղության մեջ՝ ժխտելով միջնադարյան հայ բանաստեղծության ինքնուրույնությունը: Ըստ նրա՝ «1000-են 1500 թվականներուն է, որ հայ գրականության մեջ տեղի կունենա պարսիկ ազդեցության զորավոր ներխուժում մը, որ իր հետ կը բերե սուֆիական խորհրդապաշտ հոսանքը և քնարերգական բանաստեղծության նոր երգը, որոնցմե ամենեն շատ ազդվողը եղավ ժողովրդական հայ երգիչը կամ աշուղը»² (աշուղ անվան տակ աչտեղ նկատի են առնված նաև միջնադարյան բոլոր հայ տաղերգուները—Բ. Չ.):

Լևոն Մեսրոպը այնքան հեռու է գնում, որ նույնիսկ պարսիկ սուֆիական գրականությունից առավել ազդված է համարում հայ կրոնական բանաստեղծությունը՝ «եկեղեցական շարականներն ու տաղերը», անգամ չի վարանում նարեկացու գրիչը համարելու «հարազատորեն սուֆիական», իսկ

¹ Լ և ո ն Մ և ո Ր ո պ, Պատասխան թուրք պատմաբաններուն, «Աշխարհ» շաբաթաթերթ, Փարիզ, 1961, 16 սեպտեմբ.:

² Անդ:

Շնորհալուն՝ «զուտ սուֆիական մոթիվներ» դորձածած հեղինակ¹։

Լեոն Մեսրոպի այս տեսակետները կոպիտ ընդհանրացումներն են հայ գրականության վրա պարսից ազդեցության մասին գրականագիտության մեջ տարբեր առիթներով կասկածով ու երկշուտորեն հայտնված մտքերի։

Զօխտելով ժողովուրդների դարավոր փոխհարաբերությունների ժամանակ մշակութային փոխազդեցության հավերժ կենսունակ դործոնը, տվյալ դեպքում և պարսկական գրականության ազդեցությունը միջնադարյան հայ բանաստեղծության վրա, — յուրաքանչյուր փաստի առկայության դեպքում պետք է գիտականորեն ճշտել նրա ընդգրկման սահմանները։

Վերջին հիսնամյակում հայ մատենագրության ուսումնասիրման բնագավառում կատարված աշխատանքները, միջնադարյան մեր բանաստեղծների ստեղծագործությունների գիտական հրատարակությունները, պարսկալեզու գրականության հետ հայ տաղերգության համեմատական քննության մեր մի քանի փորձերը, բերում են այն եզրակացության, որ հաճախ պարսից գրականության ազդեցության երևույթներ գիտված շատ փաստեր իրականում բնորոշ են ո՛չ միայն պարսից, այլ ողջ Մերձավոր Արևելքի, անգամ Միջին Ասիայի ժողովուրդների գրականություններին և հետևանք քաղաքական-հասարակական համանման պայմանների։

Իհարկե, տարօրինակ անգիտություն է հայտարարել, թե հայ ժողովուրդը մինչ X դարը անհաղորդ է եղել բանաստեղծական արվեստին և թե նա «կույր հողի» է ունեցել, կամ թե՛ հայ կրոնական բանաստեղծությունը առավել ազդվել է սուֆիզմից, այն դեպքում, երբ դեռևս V դարից մեր շարականների հեղինակներ են հիշվում Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը, երբ VII դարի խորքերից հնչում են Կոմիտաս կաթողիկոսի «Անձինք նրբերեալքը» և Դավթակ քերթողի «Զիվան-

¹ Անդր։

շիրի ուղր», երբ Մազիստրոսը վկայում է XI դարում բարձրարվեստ ժողովրդական, գուսանական երգերի մասին: Այս բոլորը անհերքելի վկայությունն է դեռևս X—XI դարից առաջ առկա հայ եկեղեցական ու աշխարհիկ ծաղկած բանաստեղծության: Իսկ V—VII դարերի հայկական շաբաղաները չէին կարող ազդվել պարսկական սուֆիական գրականությանը, քանի որ սուֆիական աշխարհայացքը ձևավորվեց ավելի ուշ՝ VIII—X դարերում, իսկ սուֆիական բանաստեղծությունը վերելք ապրեց X դարից հետո միայն:

X դարում հայ իրականության մեջ բանաստեղծական արվեստի վերելքը ո՛չ թե արտաքին ազդեցության, այլ ներքին հասարակական կյանքի, աշխարհիկ տրամագրությունների վերելքի արդյունք էր, որը իր արտացոլումն ունեցավ ո՛չ միայն բանաստեղծության, այլև պատմագրության, ճարտարապետության, գիտության տարբեր բնագավառներում: Նարեկացու հանճարը վեր է խոյացել այս ամրակուռ հիմքերի վրա, միաժամանակ առատորեն սնվելով իրեն նախորդած հայ բանաստեղծության հորդաբուխ աղբյուրներից¹:

Գրականության այս աննախադեպ վերելքը բնորոշ չէր միայն Հայաստանին. նման ծաղկում էին ապրում նաև հարևան պարսից ու արաբ գրականությունները, հատկապես ներքին բանաստեղծությունը: Հատկանշական է, որ համարյա միաժամանակ են հանդես գալիս Ֆիրդուսին (934/941—1020) Իրանում, Գրիգոր Նարեկացին (951—1003) Հայաստանում, Մովսանարին (915—965) և Աբու-լ-ալա-ալ Մահարին (967—1057) արաբական աշխարհում: Եթե այս ընդհանուր վերելքը պիտի բացատրել Արևելքի միջնադարյան ֆեոդալական հասարակության ներսում տեղի ունեցող սոցիալ-քաղաքական տեղաշարժերով՝ արաբական գերիշխանության դեմ ուղղված ազդային-ազատագրական շարժումների ուժեղացումով, դասակարգային հարաբերությունների սրումով, գյուղացիական

¹ Տե՛ս Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա., էջ 473—569: Մ. Մկրչյան, Գրիգոր Նարեկացի, Երևան, 1955, էջ 16—48:

քնդվելու մենք, ապա և պետք է հստակորեն սահմանադատել հասարակական այս երևույթների յուրովի դրսևորումները տարբեր ժողովուրդների մոտ, որոնք և իրենց արտացոլումն են գտել նրանց հոգևոր մշակույթի տարբեր բնագավառներում, հատկապես գեղարվեստական գրականության մեջ. արաբ տիրակալության դեմ մղվող պայքարի հաղթանակը իրանում պարսից բանաստեղծության մեջ հիմնականում առաջատար դարձրեց դուռապանակությունը (Մասուդի Մարվազի, Դադիզի, Ֆիրդուսի), Աբրահայան խալիֆայության քայքայումը և միջֆեոդալական պայքարի սրումը արաբական աշխարհում՝ ներքողագրությունն ու հոռետեսական քնարերգությունը (Մութանաբի և Աբու-լ-ալա ալ-Մահարի), իսկ հոգևոր ու աշխարհիկ ֆեոդալականության դեմ ուղղված գյուղացիական աշխատավորական խավերի ղեկավարություններն ու պոռթկումները Հայաստանում՝ անձնական քնարերգությունը (Նարեկացի)։

1. Մեսրոպը ճիշտ քննալիկով Նարեկացու ստեղծագործության միաստիկ (խորհրդապաշտ) ոգին, անմիջապես ելրականացնում է, որ Նարեկացին ազդվել է պարսկական սուֆիզմից։ Ճիշտ է, սուֆիզմի բաղկացուցիչ տարրերից է և միաստիկումը, բայց վերջինս ո՛չ միայն սուֆիզմին, այլ ընդհանրապես միջնադարյան բոլոր իդեալիստական գաղափարախոսություններին է բնորոշ։

Նարեկացին չէր կարող ազդվել պարսից սուֆիզմից, նախ, որովհետև սուֆիզմը X դարում դեռևս իշխող աշխարհայացք չէր պարսից գրականության մեջ ու ընդգրկման մեծ ոլորտներ չունեի, և ապա՝ պարսից նոր գրականությունը ծաղկում էր ապրում արաբական խալիֆայից ազատագրված հեռու խորասանում ու Բուխարայում՝ Սամանիդների իշխանության սահմաններում, իսկ Հայաստանում ու իրանի արևմրտյան մասերում դեռևս անհաղորդ էին այդ մշակույթին։

Նարեկացու ստեղծագործությունը և պարսից սուֆիզմին յուրահատուկ խորհրդապաշտությունն ու բնապաշտությունը մեկը մյուսից ազդվելու արդյունք չէր. դրանք դալիս էին

ուղջ Առաջավոր Ասիայում մեծ տարածում գտած նևոպլատոնիզմից, որը ինքնամոռացության մեջ մարդու անմիջնորդ ձուլումն էր ազդարարում աստծու հետ:

XI դարից հետո թուրք-մոնղոլական արշավանքները գեպի Արևմուտք մեծապես նպաստեցին պարսից մշակույթի ազդեցության սահմանների ծավալմանը, պարսից կուլտուրական կենտրոնները արևելքից փոխադրվեցին գեպի արևմրտյան ու հարավային նահանգները՝ Ատրաքստական ու Ֆարս, աչնտեղից էլ գեպի մերձակա երկրներ: Եվ հիրավի, արդեն XIII դարից հայ գրականության մեջ նկատվում են պարսից ազդեցության նախանշանները, երբ սահմանադատվել են սկսում հայոց հոգևոր ու աշխարհիկ բանաստեղծությունները, երբ հայ բանաստեղծության լեզվի մեջ կիրառություն են ստանում պարսից պոեզիային բնորոշ լեզվա-ոճական առանձին ձևեր, պատկերավոր մի քանի արտահայտություններ: Չհական ազդեցությունը ինքնաբերաբար իր անդրադարձումն էր ունենում նաև բովանդակության մեջ, որը, սակայն, չափազանց զմլարությանմբ էր ընդունում օտարամուտը, հայ կյանքին, բարքերին ու սովորություններին ոչ բնորոշ տրամադրությունները և գրանով էլ խստորեն մնում ինքնատիպ ու ինքնուրույն: Պարսից ազդեցությունը համեմատաբար ավելի հուղ գտավ մեր աշուղական գրականության մեջ, և աչն էլ ոչ անմիջականորեն, աչլ միջնորդաբար՝ հարեան թուրք-աղբրբեջանական ժողովուրդների բանավոր գրականության միջոցով¹:

Միջնադարյան հայ բանաստեղծությունը միանգամայն լինելով ինքնուրույն, գրանով իսկ գեղարվեստական բարձր կատարումով արտացոլել է հայ ժողովրդի ծանր ու առուպալի առօրյան, նրա աննկուն հոգու թոխչքը, նրա վիշտն ու խինդը, նրա հավատքը գեպի իր ապագան: Անկասկած իրավացի է ուու մեծ բանաստեղծ-գրականագետ Վալերի Բրյու-

¹ Միջնադարյան հայ բանաստեղծության վրա պարսից գրականության ազդեցության հարցերին մենք նպատակ ունենք մի աչլ առիթով՝ ավելի հանգամանորեն անդրադառնալ:

սովը, որ զեռեա մի հիսնամյակ առաջ համոզված կերպով հայ միջնադարյան բանաստեղծութիւնը գերազանցորեն համարում էր ինքնուրույն ստեղծագործութիւն: Նա գրում է. հայկական «միջնադարի քնարերգութիւնը հայ ժողովրդի քարձրագունքն և ամենաինքնուրույն հորինվածքն է բանաստեղծական ստեղծագործութիւն ասպարեզում: Հայ միջնադարյան քնարերգութիւնը համարյա ոչ մի կախում չունի եվրոպական պոեզիայից: Քիչ ավելի բան կարող էր սովորեցնել աչսպես կոչված արեւելյան ժողովուրդների՝ արաբների, պարսիկների պոեզիան, որոնք շատ վաղուց մշակում էին մաքուր լիրիկան», իսկ գալով մի քանի ձևական փոխառութիւնների, Բրյուսովը գրում է, որ այդ գեղարվեստական հնարանքները զեռեա նախորդ դարերում կիրարկվել են Գրիգոր Նարեկացու, ինչպես և շարականների հեղինակների մոտ, ուստի և նա եւրոպացիում է, որ «Առաջավոր Ասիայի ամբողջ կուլտուրական աշխարհը, այդ թիւում և հայերը, համատեղ են աշխատել ստեղծելու այն ոճը, որը բնորոշ դարձավ թե՛ արաբների ու պարսիկների քնարերգութիւն, թե՛ միջնադարի հայ պոեզիայի համար»¹:

¹ Վ ա լ ե թ ի Բ Ր Յ Ո Ւ Ս Ո Վ, Հայաստանի պոեզիան, «Սովետական գրական արվեստ», 1944, № 10—11, էջ 69—70: См. «Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под редакцией, со вступительным очерком и примечаниями В. Брюсова, М., 1916.

1. ԲՅՈՒՐԱՍՊԻ ԱԺԳԱՀԱԿԻ ԱՌԱՍՊԵԼԸ ԸՍՏ ՄՈՎԱՅՆ ԽՈՐԵՆԱՅՈՒ

Հայ մատենագրության մեջ իրանական վիպական զրույցներինց առավել ամբողջական ու անաղարտ պահպանվել է Բյուրասպի Աժգահակի ու Ֆերիզունի առասպելը, որը Մահակ Բագրատունու խնդրանքով իր «Հայոց պատմության» մեջ է մուծել Մովսես Խորենացին։ Այս առասպելը իրական ոչ մի աղբյուր չունի հայ ժողովրդի պատմության հետ և դուրս է բողնված պատմության ընդհանուր շարադրանքից, կցված է Առաջին գրքի վերջին՝ որպես հավելված։ Խորենացին այստեղ չափազանց ժխտ է, սակավախոս. բազմաթիվ իրադարձություններով հարուստ առասպելը պատմում է մի քանի տողում, բայց չի խոտորում բուն զրույցից, պահպանում է նրա հիմնական հենքը, ժողովրդական վառ հիպերբոլան։

Դեռևս 1846 թ. արևելյան ժողովուրդների գրականություններին ու պատմությանը քաջահմուտ Մեսրոպ Թադևոսյանը իր «Պատմութիւն պարսից» երկում, ըստ Ֆիրզուսու շարադրելով իրանցիների պատմության առասպելական շրջանը, Զոհհակի թագավորության բաժնի համար վկայակոչում է Խորենացուն՝ նշելով, որ Զոհհակը «սոյն ինքն է Բւրասպի Աշգահակ»¹։

Խորենացու պատմության «Ի պարսից առասպելաց» բաժինը առաջին անգամ քննության է առել խոշոր հայագետ

1 Մ. Թ ա ղ ի ա ղ ե ա ն ջ, Պատմութիւն պարսից, հ. Ա, Կապաթա, 1846, էջ 6։

Մկրտիչ էմինը, որը անցյալ դարի կեսերին իր «Վէպք հնոյն Հայաստանի»¹ հմտալից ուսումնասիրության մեջ լեզվա-համեմատական վերլուծության է ենթարկել խորենացու այս և Ֆիրդուսու «Շահնամի» համապատասխան՝ «Զոհակ» բաժինները:

1883 թ. լույս է տեսնում Վ. Ֆ. Միլլերի «Կովկասյան ասիանոսությունները լեռներում գամված հսկաների մասին» ուսումնասիրությունը, որտեղ հեղինակը, ի թիվս այլ առասպելների, անդրադարձել է նաև խորենացու պատմած Բյուրասպի Աժդահակի, Արտավազդի և Ֆիրդուսու Զոհակի մասին զրույցներին²:

Ֆիրդուսու ծննդյան հաղարամյակի տոնակատարության կապակցությամբ հայ պարբերական մամուլում, ինչպես և առանձին մենագրությունների մեջ լայն քննարկման առարկա դարձավ հայ-իրանական դրական կապերի հարցը, հատկապես ուշադրության կենտրոնում էին խորենացու հաղորդումները իրանական առասպելների մասին:

Թեհրանի համալսարանի պրոֆեսոր, իրանագետ Ռ. Աբրահամյանը 1934 թ. «Ֆերդուսին և իր Շահնամեն» աշխատության Ա. հատորում չափազանց համառոտակի, ինչպես հեղինակը ինքն է ասում, «առանց մի լրիվ գործի հավակնություն ունենալու», բայց դեպի վեպի համեմատական ուսումնասիրությունը հետաքրքրություն առաջացնելու նպատակով, նշում է խորենացու պատմության, հայկական էպոսի՝ «Սասնա ծռերի» և «Շահնամի» առանձին քնդհանրությունները³:

Նույն թվականին Երևանում լույս է տեսնում պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի արժեքավոր ուսումնասիրությունը՝ «Ֆիրդուսին և Իրանի վիպական մոտիվները «Շահ-Նամե»-ում»

¹ Տե՛ս Մ. էմին, Վէպք հնոյն Հայաստանի, Մոսկվա, 1850, էջ 50—75:

² Տե՛ս В. Миллер. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам, «Журнал Министерства народного просвещения», ч. CCXXV, 1883, էջ 100—116:

³ Տե՛ս Ռ. Աբրահամյան, Ֆերդուսին և իր Շահնամեն, Ա. հատոր, Թեհրան, 1934, էջ 141—144:

ու հայ մատենագրության մեջ» խորագրով: Այստեղ, ի թիվս այլ հարցերի, հեղինակը թույլիկ կերպով անդրադառնում է նաև Աժգահակ-Արտավազդ-Շիրդար ավանդավեպին, «հիմնական ու մանրակրկիտ աշխատությունը թողնելով առաջիկային»¹:

Իրանական ժողովրդական զրույցների առկայությունը խորենացու պատմության մեջ գալթաղությունից քար է հանդիսացել Սարուխանի² և բազմավաստակ հայագետ Ն. Ակինյանի համար, որոնք խորենացու ապրած ժամանակաշրջանի վերաբերյալ իրենց ոչ ընդունելի տեսակետները աշխատել են հիմնավորել նաև այդ զրույցներով:

Ն. Ակինյանը խորենացու պատմության «Ի պարսից առասպելաց» բաժնով հանգամանորեն զբաղվել է իր «Բյուրասպի Աժգահակ և համայնավարն Մազդակ հայ ավանդավեպի մեջ ըստ Մովսես խորենացվո» և «Դարձյալ Մազդակ և Մովսես խորենացի»³ հեռավորությունների մեջ, որտեղ հեղինակը Մ. Էմինի պես լեզվա-համեմատական քննության է ենթարկել Բյուրասպի Աժգահակի առասպելը՝ համեմատելով այն Ֆիրդուսու հաղորդած «Ջահհակի» զրույցի հետ, և եզրակացրել է, որ խորենացին՝ Աժգահակի անունը շփոթելով Մազդակ-Մաժգակի հետ, վերջինիս ուսմունքը վերադրել է Աժգահակին:



Ըստ խորենացու պարսկական առասպելները ճշմարտությունը այլաբանաբար իրենց մեջ չեն թաքցնում, ինչպես հունական «պերճ ու ողորկ» առասպելները, բայց Սահակ Բագրատունու խնդիրքը չմերժելու համար նա հետևյալն է պատմում Բյուրասպի Աժգահակի մասին:

«Բայց զի՞նչ արդեօք տարփանք քեզ՝ և Բյուրասպեայ Աժգահակայ փծուն և անճոռնի առասպելքն իցեն, — գրում է

¹ Տե՛ս «Ֆիրդուսի», Ժողովածու, էջ 100:

² Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 1—24 և 175—185:

³ Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1936, էջ 1—21 և 349—351:

կտրենացին,—և կամ է՞ր սակա զմեզ Պարսից անյարմար և անոճ բանից, մանաւանդ թէ առաւել վասն անբանութեան, առնեա աշխատ, և անբարի առաջնոյ նորա բարերարութեան, և զիւաց նմա սպասաւորութեան, և ոչ վրիպեցուցանել կա-
բելոյ զվրիպեալն և զսուտն. և ուսոցն համբուրումն, և ան-
յուստ վիշապացն ծնունդ, և յայնմ հետէ շարութեան յաճա-
խութիւն, ծախել զմարդիկ ի պէտս սրովայնի: Իսկ ապա և
Հրուզենայ ումեմն զնա կապել սարեօք պղնձեօք, և ի լեառնն
տանել, որ կոչի Դըմբաւընդ: Այլ և ի ճանապարհի ննջելն
Հրուզենայ, և Բիւրասպեայ քարշելն ի բլուրն, և զարթելն
Հրուզենայ, և տանել զնա յայրս ինչ լերինն և կապել, և զինքն
անգրի բնդդէմ նորա հաստատել. յորմէ պակուցեալ՝ հնազան-
դեալ կայ շղթայիցն, և ոչ զօրէ ելանել և ապականել զերկիր»¹:

Յիրդուաին իր «Շահնամեում» մի ընդարձակ գլուխ է նվիրել այս գրույցին, որը կրում է «Զոհհակ» վերնագիրը:

Ըստ Յիրդուաու Զոհհակը Արաբստանի կողմերում իշխող, իր բարի գործերով հռչակված Մարդասի կամ Մերդասի որ-
դին էր: Իբլիսի զրգումով Զոհհակը սպանում է իր հորը և
գրավում նրա իշխանությունը, այնուհետև երիտասարդի ար-
տաքինով երեսն եկած նույն իբլիսի գայթակղումով ուտում է
կրոնով արգելված միսը: Սատանան իր ծառայությունների
փոխարեն Զոհհակից պարգև է խնդրում նրա ուները համբու-
րել²: Զոհհակը համաձայնվում է, բայց իբլիսի համբուրած
տեղերից երկու վիշապ են ծնվում. սատանան անմիջապես
աներևութանում է և ապա հանդես գալիս բժշկի կերպարան-
քով. նա Զոհհակին խորհուրդ է տալիս վիշապներից շը-

¹ Մ ո վ ս և և Կ տ ր Ե ն ա ջ ի, էջ 89:

² Հին աշխարհում և հետագա ժամանակներում ստրուկների կողմից իրենց տիրոջ ուսերի համբուրումը՝ որպես հավատարմության ու նվիրվածության երաշխիք, թերևս ընդհանրված կարգ է եղել. «Ողիտականում» պատմվում է, որ երբ Ողիտեաը քսանամյա Թափառումներից հետո վերադառնում է հայրենիք, նրան հավատարիմ մնացած ստրուկներից նախապաճն ու խողարածը՝ ճանաչելով իրենց տիրոջը, ջերմորեն համբուրում են «նրա ուսերն ու գլուխը», (Հ ո մ եր ո ս, Ողիտական, հունարեն բնագրից թարգմանեց Սիմոն Գրքաշարյան, Հայակահրատ, Երևան, 1957, էջ 295—296):

վնասվելու համար նրանց մարդկային ուղեղով սնել: Եվ այսպես ամեն օր երկու հոգու ղոհում են՝ վիշապներին հաղորդ տալու համար: Ահա այս ժամանակ իրանցիները ապրտամբվում են Փիշդադյան շորթորդ արքա Ջամշիդի դեմ և Զոհհակին հրավիրում են թագավորելու Իրանի դահի վրա: Զոհհակի բռնությունները Իրանում տևում են 1000 տարի, մինչև որ դարբին Քավեի ղեկավարությամբ ժողովուրդը ապրտամբվում և արքա է կարգում Ջամշիդի ցեղից տասնվեցամյա Ֆերիդունին: Սա հետապնդում ու ձերբակալում է փախուստի դիմած բռնակալին և այն է՝ ցանկանում էր նրա կյանքին վերջ տալ, վրա է հասնում բարեգուշակ հրեշտակը և Ֆերիդունին խորհուրդ է տալիս նրան առնել ու կասել Դեմավանդ լեռան ալբերից մեկում: Այդպես էլ անում է հաղթական նոր արքան¹:

Խորենացու և Ֆիրդուսու մոտ պահպանված այս զրույցի համեմատությունը ապացույցում է.

1. Առասպելի գլխավոր հերոսները նույն անձնավորություններն են և նրանց անունները համընկնում են.

ա) Խորենացու Բիւրասպի (ավելի վաղ ուղղադրությամբ՝ Բեւրասպի) Ածղահակը Ֆիրդուսու Բեմրասպ կոչվող Զոհհակն է, որը Դահակի արաբական հորջորջումն է. Ֆիրդուսին մի քանի անգամ նույնիսկ ուղղակիորեն դործածում է Ածղահա (اژدها) երբեմն էլ Ածղահակեւոյ (اژدهاکش) կամ Ածղահաու (اژدهاوش).

բ) Խորենացու Հրուպենը Ֆիրդուսու Ափրիպուն-Ֆերիդունն է²:

¹ فردوسی، شاهنامه، جلد ۱، بتصحیح و مقابله و همت محمد رضا، ۱۳۱۲ ص ۲۵—۵۲ (Ֆիրդուսի, Շահնամե, հ. 1, Թեհրան, 1934, էջ 25—52): Տե՛ս նաև Ֆիրդուսի, Զոհակ-Բյուրասպի Ածղահակ, ամբողջ վեպ Շահնամայից, թարգմ. բնագիր պարսկերենից Սամուել Գյուլզադյանց, Շուշի, 1894:

² Վաղուց ի վեր հաստատված է լեզվական այն իրողությունը, որ պարսկերենի և հնչյունակապակցությունով սկզբով բառերը հայերենում փոխառվելու դեպքում հաղորդվել են հե-ով. օրինակ՝ պհ. frahang >

Յիրդուսին Աթաշահի հորը Մարդաս կամ Մերդաս (مرداس) է անվանում: Այս անունը մինչև այժմ և ոչ մի աղբյուրում չի հիշատակված: «Շահնամի», ռուսերեն թարգմանության ծանոթագրություններում Մերդաս անվան դիմաց նշված է՝ «ստուգաբանությունը պարզ չէ»¹: Խորենացին իր պատմության Առաջին գրքի մեջ Հայկյան Արամի վարած պատերազմների մասին արձանագրելիս հիշատակում է Նիւհար Մաղէս անունով զորավարին, որը առաջնորդում էր մարերին (մեղացիներին)²:

Մ. էմինը ենթադրում է, որ Մաղէս անունը նշանակում է «մեղացի», սրովհետև մեղացիք «Մաղա» էին անվանում իրենց³: Մի այլ տեղ էմինը այդ անունը նորից մեկնում է «մեղացի», կազմված մաղ և հունարեն էս վերջավորությամբ⁴: Այս անունը նույն ձևով է մեկնում և ակադ. Ստ. Մալխասյանցը՝ հավանաբար հենվելով էմինի ստուգաբանության վրա⁵: Միդիայի պատմության սովետական մասնագետ Բ. Մ. Դյակոնովին նույնպես հայտնի չէ Նյուբար Մաղեսի ինքնությունը: Նա մեծ կտակածով է Մաղեսը հունական μέδος «մեղացի» բառի հետ համեմատում⁶:

Գր. Խալաթյանցը հակված է կարծելու, որ Խորենացին մեղական թագավոր Փառնոսին (Դիոդորոսի մոտ Φάρνός) դիտավորյալ ժողաբնիկ է Մաղեսով, որը ժողովրդի ար-

պրո. farhang > հյ. հրահանգ, պհլ. framān > պրո. farman > հյ. հրաման, պհլ. fraš > հյ. հրաշք, պհլ. *freštak > պրո. firesta > հյ. հրեշտակ և այլն. տես է. Աճառյան, Հայոց լեզվի պատմություն, հ. 1, Երևան, 1910, էջ 238 և 268—269:

¹ Ф и р д о у с и н, Шахнаме, Москва, 1957, էջ 611:

² Խ ո Ր Է Ն Ս Յ Ի... Դիրք Ա, գլխ. ԺԳ, 43:

³ Մ կ ր տ ի չ է մ ի ն, Մովսես Խորենացիի և Հայոց հին վեպերը, Թիֆլիս, 1886, էջ 47—48:

⁴ История Арменин Монсея Хоренского, новый перевод Н. О. Эмина, Москва, 1893, էջ 226:

⁵ Մ ո վ ս է ն Խ ո Ր Է Ն Ս Յ Ի, Հայոց պատմություն, Թարգմ. դոկտ. Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1940, էջ 267:

⁶ Н. М. Дьяконов, История Мидии, М.—Л., 1956, էջ 352:

հետազոտողներն հարմարեցված էպոնիմն է՝ թերևս Աստվածաշնչի ազդեցությամբ, որտեղ իսկապես հիշատակվում է նման մի անուն (Ա. Մնացորդաց, Գ. 21, Ղազար հայր Մաղեսայ)¹: Ըստ Ք. Պատկանյանի (Банские надписи, էջ 122) Madec-ը մասնացույց է անում Կիարսարի օրոք Madyes-ի (Herod. I, 103) կամ Madys-ի (Strab. I, 61) զեկավարությամբ սկյութացիների Հայաստան ու Մարաստան կառարած ներխուժմանը²:

2. Մարկվարտը ընդունում է խալաթյանի տեսակետը և իր հերթին ավելացնում, որ Նիւբարը Շիրակացու Կոհի Նիհորական սահմանային լեռների էպոնիմն է (Nivk-ar=միջ. պարսկ. meb-xvar=միջ. մար. neb-xvar=հին պարսկ. naiba-xuvara «հիանալի կեր ունեցող». «արտաավայրերի երկիր Ատրպատականին շատ համապատասխանող մի անուն»)³: Շնիհորական լեռան անվան մեջ, — զրու՞մ է Մարկվարտը, — պետք է ենթադրել մի միջին իրանական Nexvarakan, Nebxvarakan: Մոզեսես Խորենացու Նիւբարը այս անվան հետ նույնպիսի փոխհարաբերության մեջ է, ինչպես որ [պահլավ. atūr pātākān]-ը և հին պարսկ. Atropata-ն, հայ. Ատրպատական, արար., նոր պարսկ. [Aḡarbād-gān]. պարզ առած՝ հետադարձում այդ անունն ընդունել է — ական վերջավորությւոնը, որը հաճախ դործածվում է պատրոնումիա կազմելու համար և ընդհանրապես պատկանելիություն արտահայտող վերջավորություն է»⁴:

Մեզ թվում է, որ Խորենացու Մաղեսը Ֆիրդուսու Մարդասը պիտի լինի՝ r-ի անկումով, բայց չի բացառվում նաև,

¹ Г. Халатянц, Армянский эпос в Истории Армении Монсея Хоренского, М., 1896, էջ 131:

² Անդ, էջ 131, ծանոթագրւ.

³ 2. Մարկվարտ, Պարսկահայր նահանգը, զերմ. թարգմ. Գ. Արգարյան «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1961, № 2, էջ 230: (Այս աշխատության գերմաներեն բնագիրը դառնում է Հայկական ՍՍՌ Մաշտոտոյի անվան Մատենադարանում):

⁴ Անդ, էջ 231:

որ անվան ճիշտ ձևը Մաղես լինի, որը իրանցիների մոտ, ըստ Ֆիրդուսու հայտնի է եղել որպես ազնիվ ու բարի մարդ, և նրա անունը ժողովրդական ստուգարանություն էնթարկվելով՝ պարսկերեն մարդ (دَ مَرْدِ «մարդ») բառի Ե-ի հավելումով ձևոք է բերել Մարդես > Մերդաս ձևը: Արդ եթե նկատի առնենք նաև այն հանգամանքը, որ հայոց մոտ Աժդահակը մարաստանցի է, ապա կարելի է ինչ-որ կապ տեսնել վերջինիս և Մաղեսի-Մերդասի միջև, որոնց Ֆիրդուսին հայր ու որդի է ճանաչում:

Համանական համարելով Գր. Խալաթյանցի ենթադրությունը, որ Մաղեսը մեղական թագավոր Փառնոսն է, մենք կարծում ենք, որ Խորենացին (ավելի ճիշտ նրա աղբյուրը) ոչ թե Աստվածաշնչից, այլ ժողովրդական վեպից է ալդ անունը մոծել պատմության մեջ, մանավանդ որ Աստվածաշնչի հայերեն մի շարք ձեռագրերում ու հրատարակություններում, ինչպես և հունական բնագրում Մաղեսի փոխարեն Մառես ունենք¹: Ինչպես առասպելական Աժդահակը Տիգրանի վեպում փոխարինել է մեղական Աստիագեսին, նույնպես և Արամի վեպում Մաղեսը փոխարինել է Փառնոսին:

2. Առասպելի միջադեպերը սակավ տարբերությամբ նույնպես համընկնում են:

Պրոֆ. Էմինը Խորենացու և Ֆիրդուսու պատմած առասպելների միջև եղած տարբերությունը չի քննում, միայն հարկ է համարում նշել, որ եթե «Շահնամեում» պատմվում է, թե Զոհհակին Ֆերիդունը սպանում է, ապա հայ մատենագիրը, լնդհակառակը, հիշատակում է, որ Ֆերիդունը նրան տանում է Դեմավանդ լեռան ալբերից մեկում և իր արձանն էլ կանգնեցնում նրա առջև, որից սարսափելով՝ Աժդահակը հավատարիմ է մնում իր շղթաներին: Այստեղ Մ. Էմինը ակնհայտ թյուրիմացություն մեջ է. ուշադիր համեմատությունը ա-

1 Տե՛ս Մատենադարանի ձեռ. № 353, ժամանակ՝ 1317 թ., թերթ 192 ր: Կոտտանդնուպոլսի 1895 թ. հրատ. էջ 438: Վերջինս համեմատված է երբայական և հունական բնագրերի հետ: Մինչդեռ թե՛ Համարարություն և թե՛ 1616 թ. Ամստերդամի հրատարակության մեջ Մ ա դ է ս է:

պացուցում է, որ հորենացու պատմածը այս կետում ևս համընկնում է «Շահնամին»: Ըստ երևույթին էմիրն օգտվել է «Շահնամի» համառոտ տեքստից և կամ, ամենայն հավանականությամբ, մոռացել է Ֆիրդուսու պատմած զրույցի այս վերջին մասը, որովհետև իր ուսումնասիրությունը շաբադիելիս ձևովի տակ «Շահնամ» չի ունեցել և հիշողությամբ է համեմատությունը կատարել¹:

Խորենացու մոտ պահպանված զրույցի միայն հետևյալ հրեք տեղիքն են պակասում Ֆիրդուսու մոտ. նախ՝ անբարի բարերարության ակնարկը, երկրորդ՝ Ֆերիդունի ննջելու պատմությունը և, երրորդ՝ Աժդահակի առջև Ֆերիդունի արձանի կանգնեցման փաստը:

«Անբարի բարերարության» ակնարկին մենք կանգնադառնանք քիչ հետո, իսկ երկրորդ փաստի մասին պետք է ասել, որ այլ աղբյուրներում այդ մասին ոչ մի տեղեկություն դեռևս չի հայտնաբերվել, այն դեպքում, երբ Աժդահակի առջև Ֆերիդունի արձանի կամ պատկերի կանգնեցման մասին հիշատակություններ կան և այլուր: Պահլավական գրական հուշարձաններից «Բահման յաշտում» պատմվում է, որ Ահրիմանը Ֆերիդունի մահից 9000 տարի հետո գալիս է Դեմավանդ լեռը և կանչում շղթայված Աժդահակին, բայց նա, կանգնելով նրա առջև, Ֆերիդունի (Frēdūn) նմանության — պատկերի սարսափից չի համարձակվում իր ոտքերի շղթաները շարժել²: IX դարի արաբ աշխարհագիր Իբն ալ-Ֆակիհ ալ-Համադանիի մոտ Ռ. Շաաբելբերդը գտել է Խորենացու հաղորդածին համանման մի փաստ. Իբն ալ-Ֆակիհը պատմում է, որ Աֆերիդունը Բյուրասպիին լեռան վրա բանտար-

¹ Այդ է ապացուցում նրա հետևյալ ծանոթագրությունը. «Ոչ նշանակեցաք ճշգիւ զերես բանաստեղծութեանն պարսից, քանզի երկու ամօր նախ քան զայս ընթերցեալ էր մեր զիշեալ մատեանդ, որ չգտաւ առ մեզ ի գրեւս զայս քննութիւն» (Վէպր հեոյն Հայաստանի, էջ 65):

² Bahman yāst, chap. III, § 56. Տե՛ս The Sacred Books of the East, vol. V.

պելուց հետո, վերջինիս առջև, մի քարանձավի մեջ, իր նմանութունն է կանգնեցնել տալիս, որով և կապում է նրան¹:

Այս բոլոր փաստերը ապացուցում են, թե որքան հարազատությամբ ու ճշգրտությամբ է Մովսեսը հորենացին հաղորդում հարևան ժողովուրդների այս հինավուրց առասպելը:

Ինչպես ասացինք՝ հորենացու պատմության «Ի պարսից առասպելաց» բաժնով զբաղվել է նաև Ն. Ակինյանը²: Իր առաջին ուսումնասիրության երկրորդ՝ հիմնական բաժնում Ակինյանը քննում է առասպելի մեկնությունները և գալիս այն եզրակացության, թե իբրև հորենացին այստեղ այնպիսի դեր է առաջ բերում, «որոնք չեն հայիր Աթղահակի առասպելին. անոնք համայնավար Մազդակի անձին և վարդապետության մասին են»³: Երկրորդ հոգովածում իր այս տեսակետը ավելի հաստատելու համար նա մազդակյան աղանդի մասին մեջբերումներ է կատարում «Սիասաթնամեից» և դրանք, համեմատելով հորենացու մեկնությունների հետ, ենթադրում է, որ հորենացին ևս օգտվել է «Մազդակնամեից»: Իսկ քանի որ այս վերջին հուշարձանը պետք է գրի առնված լինի VI դարի առաջին կեսից հետո, թերևս VII դարում, ուստի հորենացին չէր կարող VII դարից շուտ օգտված լինել այս գրքից:

Հորենացու պատմության «Ի պարսից առասպելաց» բաժնի մեկնությունների հատվածը, որը վերնագրված է «Ստորագրութիւն, որ ինչ սակա Բիւրասպեայ հաւաստին», մեր կարծիքով ավելի արժեքավոր է, քան բուն առասպելի առկայությունը մեր մատենագրի մոտ, որովհետև՝ եթե վերջինս հաղորդված է նաև մի քանի այլ աղբյուրներում, ապա մեկնություններից մի քանիսին հանդիպում ենք միայն հորենացու պատմության «Ի պարսից առասպելաց» բաժնի մեկնությունների հատվածում:

¹ R. Stackelberg, Bemerkungen zur Persischen Sagen-geschichte, „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“, 12 Band, 1898, էջ 248: (Հետագայում՝ R. Stackelberg...): Տես նաև «Հանդես ամսօրյա», 1936, էջ 6:

² Տե՛ս «Հանդես ամսօրյա», 1936, էջ 1—21 և էջ 349—351:

³ Անդ, էջ 14:

նացու մոտ: Այս հատվածում պահպանված են պատմական դեպքերի որոշ արձագանքներ, որոնց ուսումնասիրումը նոր լույս է սփռում թե՛ Աժդահակ-Ջոհակի, որպես «պատմական անձնավորություն» և թե՛ իր՝ Խորենացու աշխարհայացքի առանձին կողմերի վրա:

Խորենացին Աժդահակի առասպելը հետևյալ կերպ է մեկնում: «Ասացեալն ի նոցանէ Բիրասպի Աժդահակ՝ առ ներքովթաւ նախնի նոցա: Քանզի ի բաժանել լեզուացն ընդ ամենայն երկիր, ոչ խառն ի խուռն և ոչ անառջնորդ այս լինէր. այլ աստուածայնով իմն ակնարկութեամբ զլխաւորք և ցեղապետք որոշեալք զիրաքանչիւր սահմանս ժառանգեցին կարգաւ և զօրութեամբ: Եւ զայս Բիրասպեայ հաւաստի առնուն ճանաչեմ ես Կենտաւրոս Պիւտիդայ, ի քաղղէականի գտեալ մատենի: Սա ոչ քաջութեամբ քան թէ հարստութեամբ և ճարտարութեամբ զցեղապետութիւն ազգին իւրոյ ունէր, հնազանդեալ Ներքովթայ, և հասարակաց զկենցաղս կամէր ցուցանել ամենեցուն և ասէր՝ ոչ ինչ իւր առանձին ումեք ունել պարտ է, այլ հասարակաց: Եւ ամենայն ինչ նորա յայտնի էր բան և գործ. և ի ծածուկ ինչ ոչ խորհէր, այլ զամենայն յանդիման արտաքս բերէր լեզուաւ զծածուկս սրտին: Եւ զել և զմուտ բարեկամացն որպէս տուրնջեան նոյնպէս և ի զիշերի սահմանէր: Եւ այս է առաջին նորա ասացեալ անբարի բարերարութիւնն:

Այլ քանզի աստեղաբանութեամբ հօօր եղեալ՝ յօժարեցաւ ուսանել և զկատարեալ շարութիւնն. և այսոքիկ անկարելիք նմա. քանզի որպէս վերագոյնն ասացաք՝ սովորութիւն ունէր պատրանաց աղագաւ առ բազումս՝ ոչ ինչ ի ծածուկ գործել, և զայնպիսի վերջին և կատարեալ շարութիւն յայտնի ուսանել կարողութիւն ոչ էր: Հնարի այսպիսում ուսման դառնութեան հնարս,—ցաւս ինչ յորովայնի ունել բաղբաղէր շարաշարս, որ ոչ այլով իւրք, քան թէ բանիւ իմն և անուամբ սոսկալեաւ բժշկիցի, զոր վայրապար լսել ումեք ոչ է կարողութիւն: Եւ այս սովորեալ, որ զշարութիւնն նիւթէր, ուսուցանէր նմա ի տան և ի հրապարակս. անկասկած զգլուխն ի վերայ ուսոցն

Բիրասպեայ ղնելով և խօսելով չափանշան՝ ուսուցանէր զան-
բարի արուեստն. զոր յառասպելին՝ մանուկ սատանայի, ա-
սեն, սպասաւորելով լինէր կամակատար. և ապա վասն որոյ
պարգև ի նմանէ խնդրեալ՝ համբուրէր զուստն:

Իսկ վիշապացն բուսումն, կամ կատարելապէս վիշապա-
նալն Բիրասպեայ, որ ասի, է այս: Քանզի անբաւ մարդիկ
սկսաւ զոհել զիւաց. մինչև տաղականալ ի նմանէ բաղմու-
թեանն և միաբանեալ ամենեցուն և հալածել, և փախչել
նմա ի նախասպեայ լերինն կողմանս. և ի սաստիկ վարելոյն
զնա՝ թօթափեցաւ ամբոխ նորա ի նմանէ: Յայս վստահա-
ցեալ վարողացն զնա՝ հանդեան աւուրս ինչ զտեղեօքն: Իսկ
Բիրասպեայ ժողովեալ զցրուեալսն՝ յանկարծօրէն հասանէ ի
վերայ, վնաս սաստիկ առնելով. այլ յաղթէ բաղմութիւնն, և
փաստական լինի Բիրասպի. և հասեալ սպանանեն զնա
մերձ ի լեռոնն, և ընկենուն ի վիհ մեծ ծծմբոյ»¹:

Մկրտիչ էմինը քանի որ ընդհանրապէս ժխտում էր Մար-
Աբասի և նրա Քաղդեական մատչանի գոյութեան փաստը և
կարծում էր, որ Խորենացին իր պատմութեան հնազույն շըր-
ջանը շարադրելիս օգտվել է միայն հայկական վեպից ու ժո-
ղովրդական զրուցներից, այս մեկնությունների մի մասը
համարում է Խորենացու կամ նոր-պլատոնականների հորի-
նածր: Այլ աղբյուրներում չգտնելով այն տեղեկությունները,
թե Բյուրասպի Աթահակը ապրել է Ներքովթի ժամանակ և
նրա հաժաստի անունը Կենտավրոս Պյուռիդա է, և ելնելով
այս անվան հունական ձևից, էմինը կարծում է, որ այս բո-
լորը թրեւս հնարվել է Ալեքսանդրիայում նոր-պլատոնական-
ների զպրոցում. «Եւ հաստատի այս բանիւք նորին իսկ Խո-
րենացոյ, որոյ ոչ շատացեալ պատմութեամբ ևեթ պարսկա-
կան առասպելին՝ միջամտիւ լինի ի մեկնութիւն առասպելա-
կան նշանակութեան նորին՝ որպէս սովոր էին առնել ի
զպրոցս Ալեքսանդրիոյ իմաստասէրք տեղւոյս»²:

1 Մ ո վ ս ե ո ւ խ ո Ր Ե Ն ա Յ ի... էջ 91—92:

2 Մ. է մ ի ն, Վկար հնոյն Հայաստանի, էջ 68—69:

Սակայն ներկայումս, երբ արդեն պարզվել է, որ Մար-
Աբասը մտացածին հեղինակ չէ, մենք հակամետ ենք կարծե-
լու, որ Խորենացին այս բաժնում էլ հարազատ է մնացել իր
աղբյուրներին:

Աժդահակի կերպարը՝ որպես շարի, բռնության ու ան-
բարոյականության մարմնացում, հոլովվում է արևելյան մի
քանի ժողովուրդների պատմության առասպելական շրջանում:
Աժդահակը հիմնական դեմք է հատկապես իրանական ժողո-
վուրդների և՛ դիցաբանության, և՛ դյուցազներգության մեջ:
Կասկած չի նեղ չի կարող, որ Աժդահակի անվան տակ՝ այդ
ժողովուրդները անպայման մարմնավորել են իրենց համար
անհանգուրժելի այս կամ այն պատմական անձնավորությու-
նը: Ըստ Ավեստայի՝ Աժդահակի իշխանության կենտրոնը
Բաբելոնն է եղել: Դոկտ. Ջաբիուլա¹ Սաֆան իրավացի է,
երբ ենթադրում է, որ Աժդահակ-Ջոհհակի պատմությունը
վաղ արձագանքն է Արեմայան Իրանի վրա ասուրա-բաբելա-
կան հարձակումների, որոնք հետագայում, արաբական արշա-
վանքներից հետո, մոռացվել են, իսկ Աժդահակին ժողովուր-
դը արաբացրել է, այդպիսով իր ատելությունը արտահայտե-
լով արաբ ստրկացնողների նկատմամբ:

Համաձայն Բունդհիշի 32-րդ գլխում եղած ծննդաբա-
նության Աժդահակը Ահրումազդայի ստեղծած առաջին մար-
դու՝ Գեյումարթի ցեղից է²: Այս նույն ծննդաբանությունը ա-
նունների տարբեր աղավաղումներով հաղորդված է նաև արա-
բագիր պատմաբանների մոտ: Թաբարին Ջոհհակին համար-
ում է Նոյի ժամանակակից. իսկ Աբու-Հանիֆե Դինվարին
պատմում է, որ Ջոհհակին վերջնականապես հաղթում է Նեմ-
րուդը, որ և նրան տանում կապում է Դերավանդ լեռան այ-
րերից մեկում³: Ինչպես տեսնում ենք Դինվարու մոտ Ֆերի-

¹ دکتر ذبیح الله صفاحا سه سراسر ای در ایران: ۱۳۳۳: ص ۵۶
Դոկտ. Ջաբիուլա¹ Սաֆա, Դյուցազներգությունը Իրանում, 2-րդ
հրատ. Թեհրան, 1954, էջ 456, (Հեռագայում՝ Սաֆա...):

² Անդ, էջ 457: Տես նաև Bundahish, chap. 31. The Sacred Books
of the East, vol V. (Այս Թարգմանության 31-րդ գլուխը համընկնում
է նախորդ Թարգմանությունների 32-րդ գլխին):

³ Սաֆա... էջ 459:

շունը նույնացված է նեմրուզի հետ: Քարթլիա Յիսուրերայի հին հայերեն թարգմանության մեջ Ֆերիդունը (Աբրիտոն) ներկայացված է որպես Նեբրովթի մարդկանցից մեկը. «Յեա ալսորիկ, — կարդում ենք այնտեղ, — աճեաց ազգն Նեբրովթայ ի կողմն արեւելից, և յայտնեցաւ ալր մի ի նոցանէ Աբրիտոն անուն, զորմէ ասեն, թէ կապեաց ազանդովք զիշխանն աւձից յերկաթս, զկոշեցեալն Բիւլրասայի, յանբնակ լերինն Բայիսայ, որպէս և գրեալ է ի մատեանս Պարսից»¹: Մ. Էմինը նշում է, որ շատ աղբյուրներ Նեբրովթին իրեն են Զոհհակ համարում²:

Այս բոլոր փաստերը ուղացուցում են, որ Զոհհակ-Աժդահակը այս կամ այն ձևով կապվում է Նեբրովթի անվան հետ, իսկ խորենացու հաղորդածը չի հեռանում այս փաստերից, ուստի և չի կարելի մտացածին համարել:

խորենացին միաժամանակ հաղորդում է, որ Քաղղեական մատյանում Բյուրասայի հավաստի անունը Կենտավրոս Պյուտիդա է: Ըստ Մ. Էմինի այս Կենտավրոսը «որպէս յայտնի է բանասիրաց նոյն իսկ Պիուիդն է, զոր ըստ յունական առասպելաց՝ եսպան Պերիփաս ի հարսանիս Պիրիթոսայ»³: Իսկ աղագեմիկոս Ստ. Մալխասյանցը կարծում է, որ Կենտավրոս Պյուտիդան Հոմերոսի հիշած «Կենտավրոս Պելրիթոսն»⁴ է, որ Իկսիոնի կամ Զևսի որդին է եղել՝ լապիթներից մեկը, որի հարսանիքի ժամանակ կոխվ ու կոտորած է եղել»: խորենացին այս վերջինին գիտե «հուշկապարիկ Պերիթես»⁵ անունով, բայց չի նույնացնում Կենտավրոս Պյուտիդայի հետ: Ստ. Մալխասյանցը, ելնելով այս հանգամանքից, եզրակացնում է, որ խորենացին «առանց գիտենալու, թե դրանք եր-

¹ Ժորժոլոն Ենոցոյեմոս... 1953, էջ 17: (Քարթլիա Յիսուրերայի կամ Վրաց Պատմության հին հայերեն թարգմանությունը: Վրացերեն բնագիրը և հին հայերեն թարգմանությունը ուսումնասիրությանը և բաղդրբով լույս յնծայեց Իլիա Արուսթեան, Թբիլիսի, 1953):

² Մ. Էմին, Վէպր հնոյն Հայաստանի, էջ 67:

³ Անդ, էջ 68:

⁴ Տե՛ս Հոմերոս, Ոդիսական, Երեւան, 1957, էջ 298:

⁵ Մ ո վ ս ե ս Խ ո Ր Ե Ն ա ջ Ի... էջ 195:

կուսն էլ միեւնույն անձն են... այս երկու դեպքում երկու տարրեր աղբյուրից է օգտվում»¹:

Բյուրասպի Աժգահակին Կենտավրոս Պյուսիգայով փոխարինելը Քաղզկական մատյանում ենթադրել է տալիս, որ մատյանը հունարենի թարգմանելիս Աժգահակին (որպես հրեշ) համազոր ընդունել են շարագործ կենտավրոսներից (սրանք եւս դիվական բնույթ են ունեցել) մեկն ու մեկին²: Հնում անունների նման թարգմանությունը կամ փոփոխությունը ընդունված կարգ է եղել. օրինակ՝ Խորենացին հունական Կոռնոսին փոխարինում է Զովանով, իսկ Հերոդոտը սկյութական առասպելի Քարգիտային փոխարինում է արգոսական հերոս Հերակլով³: Նման երևույթի մասին է խոսում նաև Ի. Մ. Դյակոնովը, երբ անդրադառնում է Քսենոֆոնի «Կիրոպեդիայի» մեջ օգտագործված հատուկ անուններին: Նա գրում է, որ «Երբ նրան (Քսենոֆոնին—Բ. Չ.) պարսկական անունները պակասում էին, Քսենոֆոնը առանց բաշխելու մեղսական ու պարսկական կերպարներին տալիս էր փոքրասիական, կամ շատ հազվադեպ հունական, և կամ բացարձակ մտացածին, բայց էկզոտիկ հնչող անուններ»⁴:

«Ի պարսից առասպելաց» բաժնի ամենահետաքրքրական տեղիքը այն է, որ փաստեր են հաղորդվում Բյուրասպի Աժգահակի իրր ըն շար արարքներից մեկի մասին. «Եւ (Աժգա-

1 Մ. Խորենացի, Հայոց պատմություն, թարգմ. Սա. Մալխասյանցի, էջ 278:

2 Վերը հիշեցինք, որ Աժգահակը մարդ-հրեշ է, իսկ կենտավրոսները, ինչպես հայկական հուշկապարիկները, համարյա նույնպիսի բնույթ են ունեցել: Հայկազյան բառարանը չուշկապարիկ թարգմանում է «Ծիվաղ ցամաքային, կամ ջրային, և կամ երկակենցաղ առավել մտացածին՝ խառնակ կենդանի, որպես պարիկ իշակ, այս ինքն իշացուլ, զն. ὄνομα τσαυρός... որ և համարու, և Զիացուլ, զն. ὀνομα τσαυρός...», (որ և գե)» (տե՛ս նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հ. Բ, էջ 375):

3 Տե՛ս Латышев В. В., Известия древних писателей о Скифии и Кавказе. «Вестник древней истории», 1947, № 2, էջ 258—260; С. П. Толстов, Древний Хорезм, Москва, 1948, էջ 295:

4 И. М. Дьяконов, История Мидии, էջ 31:

հակ), — գրում է Խորենացին, — հասարակաց ղկենցաղս կամեր ցուցանել ամենեցուն, և ասէր՝ ոչ ինչ իւր առանձին ումեր ունել պարտ է, այլ հասարակաց»¹:

Ու. Շտաքելբերգը իր «Իխտոլոգիաներս ուարսից զրույցների պատմութեան վերաբերյալ» վերնագիրը կրող ուսումնասիրութեան մեջ կարծում է, որ այս տողերը թերեւ ակնարկներ են մազդակյան ազանդի վերաբերյալ. «Մենք կարծում ենք, — գրում է Շտաքելբերգը, — որ Մովսէս Խորենացու հազորդումը արտացոլում է հիշողութեան մազդակյան կոմունիստական ազանդի վերաբերյալ»²:

Ն. Ակինյանը՝ ելնելով Խորենացու ապրած ժամանակաշրջանի վերաբերյալ իր սխալ դիրքորոշումից (ըստ նրա Խորենացին IX դարի հեղինակ է) և ոգևորվելով Շտաքելբերգի ենթադրութեանով, աշխատում է նոր փաստերով ո՛չ միայն հաստատել այս կարծիքը, այլև մի քայլ առաջ գնելով, հայտարարում է, որ Խորենացին Աժդահակ անունը շփոթել է Մազդակ-Մաժդակի հետ և վերջինիս ուսմունքը վերագրել Աժդահակին:

Ինչպէս հայտնի է, Մազդակը երեան է եկել ուարսից Կավատ Աւի թագավորութեան օրոք (490—527): Մազդակյան շարժումը, որ մանիքեական ազանդավորական շարժման ամենասուր արտահայտութեաններից էր և իր հիմնական ծայրով ուղղված էր Իրանի իշխող ֆեոդալական-կալվածատիրական ու հոգևորական հիերարխիայի դեմ, դաժանորեն ճնշվեց: Պետք է նշել, որ շարժմանը հիմնականում հարում էին դուռացիութեան ու քաղաքի պլերեյական մասսաները և մասամբ իշխող խավի առանձին ներկայացուցիչներ: Կավատ Աւն, որ որոշ ժամանակ հովանավորում էր մազդակյաններին, իր թագավորութեան վերջին տարիներին երկրի իշխող խավերի ուժեղ ճնշման տակ միանգամայն բացասական դիրք զբաղեց այդ ազանդավորների նկատմամբ և դաժան դատաս-

1 Մովսէս Խորենացի ..., էջ 91:

2 R. Stackelberg, էջ 237: Տե՛ս նաև «Հանդես ամսօրյա», 1936, էջ 15:

տան տեսավ նրանց հետ՝ սրով ու հրով արյան մեջ խեղդելով շարժումը¹:

Առաջ բերելով խորենացու այն հաղորդումը, թե Աժդահակը բոլորին ուսուցանում էր, որ ոչ ոք առանձին (սեփական) բան չպիտի ունենա, Ակինյանը դրա տակ հասկանում էր նաև կանանց համայնացում, որը՝ ըստ նրա, մազդակյան ազանդի արտացոլումն է խորենացու մոտ, մինչդեռ այստեղ պարզորեն գույքային սեփականության մասին է ակնարկվում, որը ուղղակիորեն դրսևորում է դասակարգային պայքարում շահագործվող, ընչազուրկ մասսաների առաջ քաշած ամենաարմատական պահանջներից մեկը:

Եթե իր առաջին հոգվածում Աժդահակին Մազդակի հետ մերձեցնելու համար Ակինյանի հիմնական կռիվներ խորենացու վերը հիշված տեղեկությունն էր, ապա երկրորդ հոգվածում՝ ձեռքի տակ ունենալով սուլթան Ալա-Արսլանի և Մելիք-շահի հայտնի վեղիր նիզամ ալ-Մուրի. «Միասաթնամեն», նա փորձում է լուսաբանել նաև «Ստորագրութիւն» հատվածի մյուս մութ արտահայտությունները:

Արդ որո՞նք են խորենացու «Պատմություն» և «Միասաթնամեն» այն ընդհանրությունները, որոնք նշում է հեղինակը:

1. խորենացին գրում է. «Սա ոչ քաջութեամբ քան թէ հարստութեամբ և նաւաւարութեամբ զցեղապետութիւն ազգին իւրոյ ունէր, հնազանդեալ ներբովթայ... Այլ քանդի աստեղաբանութեամբ հօգօր եղեալ՝ յօժարեցաւ ուս<ուց>անել և զկատարեալ շարութիւնն»²:

«Միասաթնամեն»-ի համաձայն, — գրում է Ն. Ակինյանը, — Մազդակ Բամդաստի որդին մովպետան մովպետ էր Կավատ թագավորի օրով և «հմուտ էր աստղերին»³. նա կը տեսնե

1 Տե՛ս Ս. Մ. Մելիք-Բախչյան, Պավլիկյան շարժումը Հայաստանում, Երևան, 1953, էջ 35—55:

2 Ընդգծումը և < > միջի ուղղումը Ն. Ակինյանինն է:

3 Ն. Ակինյանը «Միասաթնամենից» կատարած այս ընդգծված վկայությունները բերել է Ֆրանսերեն թարգմանությունից և Ֆրանսերեն լեզվով, մենք դրանք թարգմանում ենք ռուսերեն հրատարակության համապատասխան տեղերից:

աստղերու մեջ, թի իր ժամանակին հրեան պիտի գա մարդ մը, որ նոր կրօնի մը հիմնադիրը պիտի ըլլա: Մազդակ յուր «Ճարտարութեամբ», այսինքն հնարադիտութեամբ կը շահի Կալմատ թագավորը: Կալմատը «հրամայում է ընդունելութեան ժամանակ նրա համար քանկարժեք փառերով զարդարված ոսկե նստարան դնել: Կուրաղը (Կալմատը—Բ. Չ.) նստում էր գահի վրա, իսկ Մազդակին նստեցնում էր այն նստարանին, որը շատ ավելի բարձր էր, քան Կուրաղի գահը»¹:

Ինչպես տեսնում ենք այս երկու հատվածներում ոչ մի ընդհանրություն չկա, բացի «աստեղաբանութեամբ հզօր եղևալ» և «հմուտ էր աստղերին» արտահայտություններից, հետևաբար և առաջրումը միանգամայն բռնազբոսիկ է: Իհարկե դրանք որոշ չափով կիմաստավորվեն, եթե այլ կետերում ևս ընդհանրություններ լինեին, բայց քանի որ, ինչպես կտեսնենք ստորև, այդպիսիք բացակայում են, ապա այս ընդհանրություններն էլ պատահական են:

Իսկ այն, որ Խորենացին Աթղահակին աստեղաբանության մեջ հզօր է համարում՝ պատահական չէ: Մարկվարտը վկայում է, որ «Համաձայն Յազդկերտ (Հազդերտ) իբն Մահ-լինդադի՝ պարսիկները Բաբելոնի հիմնադրումը վերագրում են Աթի Դահակին: Բաբելոնը համարվում է աստղաբաշխության հայրենիքն ու աթոռանիստը»²: Այդ միանգամայն տրամաբանական է, որ աստղաբաշխության կենտրոնի հիմնադիրը համարվեր և հզօր աստղագետ. մի հանգամանք, որ հաստատվում է Խորենացու այս հաղորդումով:

2. Խորենացին գրում է.

«Եւ հասարակաց զկենցաղս կամէր ցուցանել ամենեցուն»

1 «Հանդես ամսօրյա», 1936, էջ 350: *Sh'n nam* Снасет-намэ, Книга о правлении вазира XI столетия Низам ал-Мулька, перевод и примечания проф. Б. Н. Заходера, М.—Л., 1949, էջ 190—192 (հետագայում՝ Սիաթսթնամե...):

2 J. Markwart, A catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr (Pahlavi text, version and commentary), Edited by G. Messina S. I., Roma, 1931, p. 66.

և տսէր «ոչինչ իւր տռանձին ումեր ունել պարտ է, այլ հասարակաց»:

Սխառաթնամեռոմ ասված է. «Մազդակը քարոզում էր, թե ունեցվածքը բաշխված է մարդկանց միջև, իսկ մարդիկ ամենաբարձրյալի ստրուկներն են ու Ադամի որդիք: Ուրեքեր որ կարիքավորներ են, թող ծախսեն իրար ունեցվածքը, որպեսզի ոչ ոք զրկանք ու աղքատություն չզգա, որպեսզի բոլորը հավասար լինեն ըստ իրենց դրուժյան: Երբ Կուբազը ավելի առաջ գնաց, համաձայնվեց ունեցվածքի հանրայնացմանը, Մազդակը սկսեց հայտարարել. «Զեր կանայք—ձեր ունեցվածքն են... Շատ մարդիկ, հատկապես հասարակ ժողովուրդը, գուշքի ու կանանց ընդհանրության պատճառով, հրապուրվեցին նրա ուսմունքով»¹:

Այստեղ իսկապես գուշքի ընդհանրացման փաստում ընդհանրություն գոյություն ունի, իսկ կանանց ընդհանրացման մասին հորենացու մոտ ոչ մի արտահայտություն չկա: Բայց դա չի խանգարում, որպեսզի Ն. Ակինյանը «Ստորագրութիւն» հատվածի՝ «Ետ զել և զմուտ բարեկամացն որպէս ի տուրնչեան նոյնպէս և ի զիշերի սահմանէր» տեղիքը համարի կանանց մոտ ազատ ելք ու մուտք անելու քողարկված ակնարկ, որովհետև իբր թե հորենացին դրանից ավելի բացահայտ խոսել չէր կարող²: Այս փաստարկը անհամոզիչ է, որովհետև նույն հորենացին չի խորշում, օրինակ, խոսելու Պապ թագավորին վերագրվող ախտի մասին՝ գրելով «զի (Պապ) ամօթալի ախտիւ զազրագործ էր»³, կամ չի տատանվում հայոց Արտաշիւր թագավորի մասին արձանագրելու, որ նա «անառակ, պոռնիկ է... զիճացեալ է մարմնով... տկար է ի կանոյս...»⁴, հետևաբար հորենացին չէր խուսափի բացասական նման խոսքեր ասելու նաև Աթգահակի հասցեին:

«Ետ զել և զմուտ բարեկամացն որպէս ի տուրնչեան

1 «Սխառաթնամեռ»..., էջ 192, տե՛ս նաև «Հանդես ամսօրյա», էջ 350:

2 «Հանդես ամսօրյա», էջ 351:

3 հորենացի..., էջ 306

4 Անդ, էջ 347:

նոյնպէս և ի գիշերի...» ակնարկում, թվում է արտացոլում են դառն արեւելյան ժողովուրդների պատկերացումները հզոր ու արդարադատ տիրակալի (տվյալ դեպքում՝ Աժդահակի) մասին, տիրակալ, որի անձնավորութեան մեջ մարմնավորվում է հաւասարութեան կողմնակից, մասնավոր սեփականութեան հակառակորդ իդեալ իշխանավորը, որը «ի ծածուկ ինչ ոչ խորհէր» և որի դռները գիշեր ու ցերեկ բաց են բարեկամների առաջ:

Նման պատկերացում են ունեցել և իրանցիներն իրենց Նուշիրվան արքայի (531—578) մասին, որին իդեալականացնելով անվանել են «արդարադատ»: Ֆիրդուսին պատմում է, որ Նուշիրվանը իր ենթականերին տված խրատներից մեկում ասել է.

مباشيد ترسان ز تخت و كلاه گشادست بر هر کسی بارگاه
هر آنکس که آید بروز و به شب ز گفتار بسته مدارید لب¹

(Գահից ու թագից դուր մի սարսափեք,

Բաց է պալատը բոլորի առջև.

Գիշեր ու ցերեկ՝ ով որ էլ դիմի,

Պիտ՝ շխտափել խոսք ու զրույցից):

Արդ ինչո՞վ բացատրել, որ խորենացին նման հայացքներ է վերագրում Աժդահակին, արդյոք նա Աժդահակի ու Մազդակի զրույցները ի մի է ձուլել իր սեփական և «բռնազրոսիկ ըմբռնումներով», ինչպես կարծում է Ն. Ակինյանը:

Անկախ բոլոր փաստերից, հատկապես խորենացու և Մազդակի ապրած տարրեր ժամանակներից, գուլքի հանրայնացման փաստի առկայությունը մեր մատենադրի մոտ կարելի էր դիտել որպես մազդակյան ուսմունքի արձագանք: Բայց մի՞թե գուլքային սեփականության վերացման խնդիրը Մազդակի ու նրա հետևորդների մտահղացումն էր: Ճիշտ է, V դարի վերջերին և VI դարի սկզբներին Իրանում սրված

¹ فردوسی، شاهنامه، جلد ۴، بتصحيح ومقابله وهمت محمد

رمضانی، ص ۳۷۹ (Ֆիրդուսի, Շահնամե, հ. 4, Թեհրան, 1934, էջ 379).

դասակարգային պայքարը առաջ բերեց մտավորական աղան-
դավորական-սոցիալական շարժումը, որը միաժամանակ
վերոհիշյալ պահանջն էր դնում, բայց ինչպես յուրա-
քանչյուր դասակարգային հասարակության մեջ, այդ թիվում և
հին աշխարհում, գեոևս V դարից էլ առաջ, գոյություն ունե-
ցող դասակարգային պայքարի ընթացքում շահագործվող խա-
վերը միշտ ձգտել են, թեկուզ և շատ միամիտ պատկերաց-
մամբ, ունեցվածքի հանրացնացման¹, և մեր կարծիքով խորե-
նացու մոտ պահպանված փաստն էլ Մերձավոր Արևելքում
գեո. շատ վաղուց գոյություն ունեցող դասակարգային պայ-
քարի արձագանքներից է:

Հետաքրքիր է նաև այն փաստը, որ շվեյցարյալ վրաց Ա.
միրանը (Աթղահակի գուդահեո հերոսներից մեկը) աշխատել
ու պայքարել է հանուն արդարության ու հավասարության. նա

«Յանկանում էր ցանեկ աշխարհում հավասարություն-
արդարություն,

Ժողովրդին տալ հացը կաթնով և ոչ թե [հացը]

արյունոտ»²:

Որ խորենացին ճշմարտացի հեղինակ է և հարազատ է
մնում իր աղբյուրներին ու տեղեկություններին, արդեն շատ
վաղուց համոզվի կերպով ապացուցել են (Կոնիբեր, Մալխաս-
յան և այլք) և մի ավելորդ անգամ ապացուցվում է Բյուրաս-
յի Աթղահակի բուն առասպելը քննելիս: Խորենացին երբեք
չի թաքցրել իր անտեղյակությունը այս կամ այն հարցի վե-
րաբերյալ կամ կասկածը իր իսկ հաղորդած առանձին փաս-
տի ստուգության մասին: Նման ինքնաքննադատության նրա
պատմության մեջ մենք շատ հաճախ ենք հանդիպում³: Իսկ

1 Տե՛ս Լ. Խաչիկյան, Փոքր Հայրի սոցիալական շարժումների
պատմությունից (IV դար), Երևան, 1951:

2 Լ. Մեկիքոսեթ-բեկի, Արտավազդ և Մհերի հետքերը Վրաստա-
նում, «Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի», գիրք Ա և Բ,
1921—1922, էջ 103:

3 Մանրամասն տե՛ս Ս. Մ. Մալխասյան, Խորենացու առեղծվա-
ծի շուրջը, Երևան, 1940, էջ 100 և հան.:

ինչ վերաբերում է Խորենացու «բռնադրոսիկ ըմբռնումներին», պետք է ասել, որ դա ոչ արդարացի որակում է. Խորենացու աշխարհայացքը պարզ է ու մեկին, իսկ նպատակը հստակ ու բացահայտ: Ինչպես նա ոչ մի խոսքով չի շեղվել բուն առասպելից, մեղ թվում է, որ «Ստորագրութիւն» բաժնում էլ չի խոտորում իր ակրյութներից: Ճիշտ է, այս հատվածում կան տառնձին մոլթ ու ոչ հստակ ակնարկներ, բայց մեր անտեղյակությունը իրավունք չի տալիս նրան «բռնադրոսիկ ըմբռնումներ» ունենալու մեջ մեղադրել, ինչպես անում է Ն. Ալկինյանը:

Հայտնի է, որ հայ իրականության մեջ ևս V դարում գոյություն են ունեցել բորբորիտների ու մծղնեականների ազանդավորական շարժումները, որոնց դեմ մղված պայքարում պործոն մասնակցություն է ունեցել հայ հոգևորականությունը¹: Կարելի է ենթադրել, որ այս ազանդները նույնպես գույքային հավասարության հարց են առաջ քաշել, ուստի և ուժեղ դիմադրության են հանդիպել իշխող խավերի ու հոգևորականության կողմից: Ըստ երևույթին Խորենացին Աժդահակի առասպելի բաժնում այս փաստը օգտագործում է իր մեկենաս Սահակ Բագրատունուն ցույց տալու, թե իբր դույքային հավասարության դադարիարը բխում է այնպիսի բացասական անձնավորությունից, ինչպիսին Աժդահակն է, հետևաբար և իրավացի է ինքը պարսից առասպելների նկատմամբ արհամարհական վերաբերմունք ունենալով:

Հին ժողովուրդների հավատալիքների ու պատմության ուսումնասիրումը ցույց է տալիս, որ հաճախ տեղի է ունեցել բարի ասածու կամ դուցազնի դիվացում: «Դիվացումը կատարվում է երկու ուղղությամբ.— գրում է Թ. Ավդալբեկյանը իր «Միհրը հայոց մեջ» հետաքրքիր աշխատության մեջ,— առաջին դեպքում չար են հռչակվում օտար ժողովուրդների բարի աստվածները կամ դուցազները, երկրորդ դեպքում սեփական բարի աստվածներն են զրկվում իրենց լուսնադաս-

¹ Տե՛ս Կորյուն, Վարդ Մաշտոցի, Երևան, 1941, էջ 66 և Մովսես Խորենացի..., էջ 336—337:

կից և դասվում շարադեների շարքում»¹։ Թ. Ավդալբեկյանը՝ հենվելով Մ. Էմինի և Հյուբշմանի տվյալների վրա, մի շարք օրինակներով ցույց է տալիս բարի աստվածների զիվացման ակնառու դեպքեր. այսպես օրինակ՝ հնագույն դարերում հնդիկների և պարսիկների զիցարանությունը շատ ընդհանուր կողմեր է ունեցել։ Ժամանակի ընթացքում պարսիկները զիվացնում են իրենց որոշ աստվածների, որոնց շարունակում էին պաշտել հնդիկները. Վեդայի բարի աստվածները, ույզ թվում և լույսի աստված Ինդրան, ապրում են զիվացման պրոցես. «Մինչև անգամ սանսկրիտերեն deva բառը,—գրում է Թ. Ավդալբեկյանը,—որ նշանակում էր լույս ու աստված՝ ղենդերենում daeva և պահլավերենում ու պարսկերենում dev փոփոխականների վերածվելով սկսում է նշանակել չար ոգի կամ դե»²։

Դիվացման նման օրինակներ կան նաև մեզ մոտ. ինչպես Բաջ կամ Բաջժ մակդիրը, Արուսյակ տնուներ, սրբ նախաքրիստոնեական շրջանում բարի աստված պետք է եղած լինի, իսկ հետագայում «զասից թափած» հրեշտակին, սատանային, երկնավեժ սադայելին են Արուսյակ անվանել։ Ի վերջո զիվացման են ենթարկվել նաև Արտավազդն ու Միհրը³։

Աժդահակի առասպելի բազմակողմանի ուսումնասիրությունը ենթադրել է առիթ, որ Աժդահակը ևս զիվացման է ենթարկված։ Հանրահայտ է, որ հայ ժողովրդական բանահյուսությունն մեջ Արտավազդի-Շիրդարի առասպելը մի շարք գծերով համընկնում է իրանական Բյուրասպի Աժդահակի զրույցի հետ. այդ ընդհանրությունները հետևյալներն են.

1. Թե՛ Աժդահակը և թե՛ Արտավազդը ներկայացված են որպես չարի մարմնացում։

2. Թե՛ Աժդահակը և թե՛ Արտավազդը շղթայվում են լեռների վրա⁴։

¹ Թ. Ավդալբեկյան, Միհրը հայոց մեջ, Վիեննա, 1929, էջ 94։

² Նույն տեղում, էջ 95։

³ Մանրամասն տե՛ս անդ, էջ 96 և հտն.։

⁴ Նյութը չընդարձակելու նպատակով դիտավորյալ կերպով չենք անդրադառնում ուրիշ ժողովուրդների լեռներում դամված հերոսներին՝ Պրոմեթեոս, Ամիրան, Մատրիշվանի, Լոկ ևն։

3. Նրկուսի շղթաներն էլ ամրացնելու համար դարբինները հարաւածում են իրենց սալերին. «Ո՛ր ձայնէ՛ կռանահարութեան դարբնաց, — գրում է խորենացին, — զորանան, ասեն կապանքն... Արտաւազգայ»¹: Իրն ալ-Ֆակիհը նույնպիսի տեղեկություն է հայտնում Դեմաւանդ լեռան շուրջը գտնվող դարբինների մասին²:

Սակայն Արտավազդը միայն որպէս չար չի ներկայացված մեր մատենագրության մեջ. նա հայտնի է նաև որպէս դրական՝ բարի հերոս. Նզնիկ Կողբացու տեղեկությունները Արտավազդի մասին այդ են ապացուցում: «Նոյնպէս և մոլորութիւնն զիւաց խաբեաց զզիւցապաշտս հայոց, եթէ՛ զումն Արտաւազդ անուն արգելեալ իցէ զիւաց, որ ցալժմ կենդանի կայ և նա ելանելոց է և ունելոց զաշխարհս, և ի անտոի յոյս կապեալ կան անհաւատք. որպէս և հրեայք՝ որ ի զուր ակընկալութիւն կապեալ կան, եթէ Դաւիթ զալոց է՝ շինել զՆրուադէմ և ժողովել զհրեայս, և անդ թագաւորել նմա նոցա»³:

Արտավազդի բնավորության երկվությունը մեզ ենթադրել է տալիս, որ Աժդահակը նույնպիսի երկվություն պիտի ունեցած լինի: Նրա չար բնույթը հայտնի է, իսկ բարի լինելու մասին, բացի Արտավազդի և Աժդահակի առասպելների ընդհանրություններից, մեզ համար կռվան են հանդիսանում՝

ա) խորենացու վերը բերված հաղորդումը Աժդահակի քարոզած գույքային հավասարության մասին.

բ) Ֆիրդուսու հաղորդումը Աժդահակ-Ջոհհակին Իրանի զահի վրա բարձրանալու, իրանցիների խնդիրքի մասին: «Ծահնամեում» պատմվում է, որ իրանցիները իրենց վրա 700 տարի իշխող Ջամշիդից ազատվելու համար ապստամբվում և Ջոհհակին, որ արդեն հռչակվել էր որպէս դաժան բռնակալ, հրավիրում են թագավորելու Իրանի վրա:

¹ Մ. Խորենացի..., էջ 192

² Տե՛ս R. Stackelberg.

³ Նզնիկ Կողբացու Նզդ աղանդոց, Թիֆլիզ, 1914, էջ 71: Արտավազդի բնավորության երկվության մասին մանրամասն տե՛ս Մ. Արեղյան, Հայ ժողովրդական առասպելները Մովսէս Խորենացու Հայոց պատմության մեջ, Վաղարշապատ, 1899, էջ 354 և հան.:

«Շահնամներ» այս բաժնում, կամ թերևս նրա աղբյուրի մեջ, տինհայտ շփոթություն կա: Ժողովուրդը, որ միշտ ձգտում է իրեն ազատարար բնտրել ազնիվ ու բարի հերոսների, հագիվ թե իր առասպելի մեջ համակրանք ցուցաբերել Զոհհալ-Դահալի պես շարագործ բռնակալի նկատմամբ և նրան հատվիրել փոխարինելու մի այլ շարագործի:

Այս փաստերը խորհել են տալիս այն մասին, որ հավանաբար Միջագետքում կամ Արևմտյան Իրանում ապրող էթնիկական որևէ հասարակության հավատալիքների մեջ եղել է մի աստված կամ դյուցազն, չի բացառվում և պատմական որևէ անձնավորության գոյությունը (թեև ուղ և ինքը Դահակը), որի անվան հետ կապվել են շահագործվող աշխատավոր ժողովրդի ակնկալությունները ապագա կյանքի, անպատկարհ հասարակության նկատմամբ, բայց և որը դատապարտվել ու վարկաբեկվել է իշխող խավերի կողմից, որի հետևանքով էլ Արևելքի կրոնական գրքերում ու պաշտոնական մատյաններում Դահակը ներկայացված է ամենահոռի գծերով, որպես Ահրիմանի ամենամոտ գործակից: Այստեղից էլ կարելի է եզրակացնել, որ ածի = օձ-վիշապ հետագայում է կցվել Դահակ անվան որպես մականուն, և անվան իսկական վաղեմի ձևը հենց Դահակ է եղել, որը և օգտագործել է Ֆիրդուսին՝ Զոհհակ արարական հորջորջումով:

Վարկաբեկման հետևանքով Դահակի դիվայման հանգամանքը ավելի համոզիչ է դառնում, երբ զուգահեռներ ենք անցկացնում հայոց Պապ Թադավուրի մասին Փավստոս Բուզանդի հաղորդումների և Դահակի մասին եղած փաստերի միջև:

Ըստ մեր սկզբնաղբյուրների Պապ Թադավուրը իր իշխանության օրոք խիստ սահմանափակում է հոգևորականության իրավունքները և բմբոստանում ինչպես Հռոմի քաղաքական, այնպես և Կեսարիայի հոգևոր գերիշխանության դեմ, վարելով անկախ քաղաքականություն, որի հետևանքով էլ դատապարտվում է հունասեր հայ կղերի ու իշխող խավերի առանձին կուսակցությունների կողմից: Դրանով է բացատրվում

այն հանգամանքը, որ Պապին մեր պատմագիրները ներկայացնում են հոռի բարքերով: Հայ կղերը Պապի հասցեին աբաժ իր որակումները համոզիչ և ժողովրդին ընդունելի դարձնելու համար դիմում է հեթանոսական հավատալիքներին, որոնցից հայերը քրիստոնեությունը ընդունելուց հետո էլ դեռևս երկար ժամանակ չէին ազատված:

Պապ թագավորի մասին Փալատոս Բուզանդը հետևյալն է հաղորդում:

«Պապ որդին Արշակայ ծնաւ ի մօրէն Փառանձեմայ Սիւնոյ, որ էր լեալ կին Գնելոյն, զոր հապան արքայն Արշակ, և առ զկին նորա Փառանձեմ իւր կին, և ծնաւ ի նմանէ որդի՝ որ կոչեցան Պապ: Եւ եղև իբրև ծնաւ զնա մայրն իւր, քանզի անօրէն մարդ էր և ամենևին յաստուծոյ ոչ երկնչէր, նուիրեաց զնա դիւաց, և բնակեցին զևք բազումք ի մանուկն, և վարէին զնա ըստ կամաց իւրեանց: Սնաւ և աճեաց և գործէր զմեղս, զպսոնկութիւն...»

...Իսկ մայրն նայեցեալ տեսանէր աչօք իւրովք օձք սպիտակք, զի պատեալք էին զգահոյիցն ոտամբք, և ճաւաթտէին ի վերայ պատանեկին Պապայ...»¹:

«Այլ թագաւորն Պապ, զի մինչ դեռ տղայիկ ացն ինչ ծնեալ էր ի մօրէ իւրմէ՝ յայնժամ ձօնեաց զնա դիւաց անօրէն մայրն Փառանձեմ, և վասն այնորիկ լի էր դիւօք ի տղայութենէ իւրմէ. վասն զի հանապազ զկամս դիւաց առնէր, վասն այսորիկ և զբժշկութիւն իսկ ոչ կամէր դտանել, զի հանապազ վարժէր զանձն իւր դիւօք, և կախարդանօք երևէին դևքն ի նմա. և ամենայն մարդ զդեսն ի նմա աչօք բացօք տեսանէին: Զի յորժամ մարդիկ հանապազօր յայգորել ելեալ մտանէին, տեսանէին՝ զի յօձից կերպարանս ելանէին ի ծոցոյն Պապայ րազաւորին, և պատէին զուօք նորս (ընդգծումը մերն է— Բ. Չ.) և ամենեքան ոյք տեսանէին զնա, երկնչէին ի նմանէ...»²:

¹ Փալատոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն հայոց, ի լոյս ած Բ. Պ., Ս. Պետերբուրգ, 1883, էջ 131—132 (հետագայում՝ Փալատոս Բուզանդ...):

² Անդ, էջ 180:

Ինչպես տեսնում ենք Պապը Աթղահակի պես շրջապատված է օձերով: Ռ. Շտաբելբերգը վերոհիշյալ իր հոդվածում ընդգծում է այս նմանությունը և դա համարում թերևս իրանական հավատալիքների ազդեցության արդյունք¹:

Պրոֆ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանը հայտնում է, որ ինքը ևս անդրադարձել է Պապ թագավորի և Աթղահակի առասպելի սերտ առնչությանը և պրոֆ. Մարկվարտի ուշադրությունն է հրավիրել դրա վրա. վերջինս երկար սպասեցին չ' տվել. և մի ընդարձակ միջանկյալ հավելում է մտցրել «Հանդես ամսօրյայում» լույս տեսնող իր մեծածավալ ուսումնասիրության մեջ²: Մարկվարտի «Աթղահակին նվիրված հատվածը,— գրում է Կ. Մելիք-Օհանջանյանը,— պարզ ցույց է տալիս, որ Աթղահակյան առասպելը գոյություն է ունեցել հայկական միջավայրում և ուրույն մշակության է ենթարկվել»³:

Բայց այստեղ ազդեցության հարց չկա, այլ կա հարևան ժողովուրդների հեթանոսական հավատալիքների միջև եղած առանձին ընդհանրությունների արտահայտություն. օձ-վիշապները ըստ Արևելքի հեթանոսական հավատալիքների հանդերձյալ կյանքում դիշեր ու ցերեկ տանջում են այն մարդկանց, որոնք երկրի վրա անբարոյական վարքի տեր են եղել՝ վթաղվել են սոգոմականությամբ, մի ախտ, որով տառապել է, իբր թե, նաև Պապը:

Պահլավական դրականության կիսակրոնական հուշարձաններից «Արտավիրապ նամակում» պատմվում է, թե ինչպես Արտավիրապը քուրմերի հրահանգով դնում է հանդերձյալ աշխարհը՝ մանրամասն ծանոթանալու դժոխքին ու արքայությանը, իմանալու, թե երկրի վրա մարդկանց արարքները ինչպես են գնահատվում այնտեղ: Եվ ահա իր վերադարձից հետո Արտավիրապը դժոխքում տեսած տեսարաններից մեկի մասին հետևյալն է պատմում.

¹ См. R. Stackelberg..., էջ 238:

² Jos. Markwart, Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen, Wien, 1930, էջ 135—148:

³ «Ֆիրդուսի», ժողովածու, էջ 98:

«Գլխ. 19. 1) եկա մի տեղ և տեսա մի մարդու հոգի, 2) որի երաստանքից կարծես օձը դերանի նման նււրս էր մտել և բերնից դուրս եկել, 3) և այլ բաղմամբով օձեր բռնել էին նրա ամբողջ մարմնի անդամները:

4) Եվ ես հարցրի Սրոշ առաքինուն և Ատր յաղատին. 5) «Այս մարմինն ի՞նչ հանցանք է դործել, որ հոգին այդքան ծանր պատիժ է կրում»:

6) Սրոշ առաքինին և Ատր յաղատը պատասխանեցին. 7) «Այդ հոգին այն շարագործ մարդու հոգին է, որ երկրի վրա սոցոմականություն էր անում 8) և թույլ էր տալիս մարդկանց գալ իր մարմնի վրա. 9) [դրա համար] այժմ հոգին այդքան ծանր պատիժ է կրում»¹:

Արտավիրապը նման մի այլ տեսարան նկարագրում է նաև 71-րդ գլխում²:

Ահա այս փաստերից ելնելով՝ կարծում ենք, որ Խորենացին, «գիւաց... սպասաւորութեան», «անբարի բարերութիւն» խոսքերով ակնարկում է Աժդահակի անբարոյական վարքի մասին: Այստեղից կարծեք հստակ է դառնում Խորենացու այն պարբերությունը, որտեղ ասված է, թե Աժդահակը «ցաւս ինչ յորովայնի ունել բաղբաղէր շարաշարս, որ ոչ այլով իւիք, քան թէ բանիւ իմն և անուամբ սոսկալեաւ բժշկիցի, զոր վայրապար լսել ումեք ոչ է կարողութիւն»: Պապը նույնպէս գանդատվում է ահալոր ցավերից, երբ նրա տոփանքին հագնւող չի տրվում. Փափստոսը պատմում է, որ երբ Պապի մայրը՝ Փառանձեմը, ցանկացավ որդուն հետ կասեցնել պիղծ արարքներից, Պապը սկսեց ճշալ ու վայել «և ասէ ցմայր իւր. Յարիցես գնասցես ի բաց զի մեռանիմ խորովիմ կսկծիմ ոյայթիմ, թէ ոչ յարիցես գնասցես ի տանէս»³:

Արդ այս բոլոր փաստերն ու կատարված համեմատությունները մեզ բերում են հետևյալ եզրահանգումներին.

¹ Արտավիրապ նամակ: Պահլավերեն բնագրից լիարգմ. և ծանոթագր. պրոֆ. Ռ. Արրահամյան, Երևան, 1958, էջ 67:

² Անդ, էջ 96—97:

³ Փ ա լ ս տ ո ս Բ ու ղ ա ն դ..., էջ 132:

1. Խորենացին հարազատորեն է հաղորդել Բյուրասպի Աթոհահակի զրույցը:

2. Խորենացին ճշմարտագատում է նաև «Ստորագրութիւն» հատվածում և հավատարիմ է իր ձեռքի տակ եղած աղբյուրներին:

3. Ընդունելի է Ն. Ակինյանի այն պնդումը, թե Խորենացին Աթոհահակին շփոթել է Մաղդակ-Մաթդակի հետ և ծանոթ է եղել վերջինիս վարդապետությանը:

4. Աթոհահակը, որ մինչև այժմ հայտնի է որպես շարության ներկայացուցիչ, շատ վաղ ժամանակներում եղել է բարի աստվածություն կամ դուցազն, որը հետագայում դիվացման է ենթարկվել:

5. Ֆիրդուսու մոտ պահպանված Զոհակ-Դահակ անունը շատ ավելի հին ձև է, որը հետագայում, դիվացման ժամանակ, ավելի=«օձ, վիշապ» անվան կցումով դարձել է Աթի-Դահակ=Աթոհահակ:

2. ԻՐԱՆԱԿԱՆ ՎԻՊԱԿԱՆ ԶՐՈՒՅՑՆԵՐԻ ԱՐՁԱԳԱՆՔՆԵՐԸ ԳՐԻԳՈՐ ՄԱԳԻՍՏՐՈՍԻ «ԹՂԹԵՐՈՒՄ»

XI դարի առաջին կեսում, երբ արդեն հնչել էին մեր գրականության աշխարհականացման առաջին ղողանջները, երբ արդեն հրապարակի վրա էին անմահ նարեկացու «ի խորոց սրտից» բխած հոգեզմայլ երգերը, իսկ Մերձավոր Արևելքում հուժկու թափով զարգանում էր աշխարհիկ կուլտուրան, Հայաստանում ապրում և ստեղծագործում էր Գրիգոր Մագիստրոսը՝ հայ քաղաքական ականավոր գործիչներից և ժամանակի բազմակողմանի զարգացած անձնավորություններից մեկը: Ճիշտ է, Մագիստրոսի չափածո երկերը չհասան նարեկացու սրտահույզ երգերի ո՛չ ոգուն և ո՛չ արվեստի տատիճանին, բայց նրա լուսավորչական եռանդուն գործունեությունը և «Թղթերը»¹ նպաստեցին մեր մատենագրության հետագա զարգացմանը:

Մագիստրոսը հայ աշխարհիկ մտավորականության այն առաջին ներկայացուցիչներից էր, որ հավատարիմ մնալով քրիստոնեական եկեղեցուն և անողոք կերպով պայքարելով թոնդրակյան աղանդավորական գաղափարների ու շարժումների դեմ, միաժամանակ առանձին խնդիրներում, հատկապես լուսավորության հարցերում, չէր բաժանում հայ կղերականության տեսակետները, նրանց վարքագիծը:

¹ Տե՛ս Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը»: Բնագիրն հառաչարանով և ծանոթություններով առաջին անգամ ի լույս բնծայեց Կ. Կոստանյանց, Աղեքսանդրոպոլ, 1910:

X—XI դարերում Բագրատունիներն ու Պաճլավունիները կրթության ու լուսավորության հարցերում ավելի լայնախոհ քաղաքականություն էին վարում: Կրոնական ու եկեղեցական գիտությունների դարդաքման նպաստող իրենց միջոցառումներին զուգահեռ նրանք զարդացնում մտցնում էին նաև «արտաքին» գիտությունների՝ մաթեմատիկայի, երկրաչափության, բժշկության, ինչպես և օտար լեզուների ուսուցումը: Գրիգոր Մագիստրոսը կրթվում է նման միջավայրում և իր հերթին հետագայում մեծ չափով նպաստում երկրի լուսավորության գործին:

XI դարի առաջին կեսին Հայաստանի համար ստեղծվել էին քաղաքական ծանրագույն պայմաններ. արևելքից սկսվել էր սելջուկների ներխուժումը, իսկ արևմուտքից ուժեղանում էր Բյուզանդիայի ճնշումը, մյուս կողմից միկիթարական շերտնա երկրի ներքին դրությունը, չկար համերաշխություն ֆեոդալական վերնախավի մեջ, երկպառակտված էր Բագրատունիների արքունիքը:

Քաղաքական նման պայմաններում է, ահա, որ Մագիստրոսը Արևելյան Հայաստանի իր կալվածքները՝ Բջին իր շրջապատով, հանձնում է բյուզանդացիներին և փոխարենը տիրույթներ ստանում Միջագետքում: Կայսրը նրան նշանակում է տեղի մագիստրոս (բեկշխ):

Գրիգոր Մագիստրոսը մեծ շփում և ընդարձակ նամակագրություն է ունեցել հայ և օտարազգի նշանավոր քաղաքական ու հասարակական գործիչների հետ: Մեղ հասած նրա նամակները պատմական ու գրական հարուստ տեղեկություններ են պարունակում և ցույց են տալիս Պաճլավունի իշխանի խոր գիտելիքները ինչպես գիտության առանձին ճյուղերի վերաբերյալ, այնպես էլ հայ ու հարևան ժողովուրդների պատմության, գրականության, բանահյուսության, գիյաբանության բնագավառներում:

Մագիստրոսի «Բղթերում» իրանական վիպական գրույցներից հետաքրքիր բեկորներ են պահպանվել: Սրանք արժեքավոր են այն առումով, որ ցույց են տալիս, թե ինչպես դեռ-

ևս V դարից (Մովսես Խորենացի) հայ իրականությունը ծանոթ այդ վիպը ժողովրդի մեջ շարունակել է ապրել նաև հետագայում և XI դարի հայ հեղինակին հայտնի են եղել այնպիսի մանրամասնություններ, որոնք չեն հանդիպում «Շահնամում» և մեզ հայտնի իրանական ալլ լեգենդական պոեմներում։ Այս իսկ փաստերը հիմնովին ժխտում են Սարուխանի այն պնդումը, թե «Ռոստամի սխրագործությունները մեծ հոանդով երգվել են զանազան փոփոխություններով հայ ժողովրդի մեջ, բայց Շահնամի երևումից հետո»¹։

Մագիստրոսի մոտ պահպանված իրանական վիպական դրույթների արձագանքներին տեղյակ են եղել դեռևս նրա կյանքի ու ստեղծագործության առաջին ուսումնասիրողները. Վ. Լանգլուան «Journal Asiatique»-ում հրատարակած իր հոդվածում² համառոտակի նկարագրել է նրա «Թղթերը», ընդգծել դրանց մեջ հանդիպող հատուկ անունները, իսկ Գ. Խալաթյանը 1896 թ. այդ հատվածները գերմաներեն թարգմանությամբ հանդերձ հրապարակել է «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes» հանդեսում³։

Ֆիրդուսին «Շահնամի» «Ռոստամի յոթ արկածները» (هفت خواجه رستم) բաժնի «Երրորդ արկածում» պատմում է, ինչպես Ռոստամը Մագանդարան գնալու ճանապարհին բախվում է մի ածղահայի՝ վիշապի հետ։ Սա Ռոստամին մոտենում է գիշեր ժամանակ, երբ նա քնած է լինում, և ցանկանում է գաղտագողի ոչնչացնել դյուցազնին, սակայն Ռոստամի նժույզը՝ Ռախշը, արթուն հսկում էր։ Նա յուրաքանչյուր անգամ, որ վիշապը մոտենում է, ոտքերը դոփելով ու խրխնջոցով արթնացնում է իր տիրոջը, բայց վիշապը անմի-

¹ Սարուխան, Ֆիրդուսի և Մ. Խորենացի, «Հանդես ամսօրյա», 1935, էջ 19։

² Stéphen V. Langlois, Mémoire sur la vie et les écrits du prince Grégoire Magistros, duc de la Mésopotamie, «Journal Asiatique», Paris, 1869, ser. VI, t. 13, p. 5—64.

³ Chalathianz Gregor, Fragmente iranischer Sagen bei Grigor Magistros. «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 1896, X Band, S. 217—224.

չապէս աներևութանում է: Ռոստամը սաստիկ ջղախնայում է Ռախշի վրա՝ իր քունը անտեղի խանգարելու համար: Երբորդ անգամ թէ վիշապը մոտենում, բայց այս անգամ նա դեմ հանդիման է դալիս Ռոստամին, որի հարցին, թե նա ո՞վ է, վիշապը հոխորտալով պատասխանում է (քերենք Ֆիրդուսու խոսքերը).

چنين گفتم نرا اژدها که از جنك من كس نيابد رها
صداندر صد اين دشت جای منست بلند آسمانش هوای منست
نبيارد پر یمن بسر بر سر تقاب ستاره نبيمنك زمينش بخواب

Դժխեմ նեոր, վիշապն այն նենգ աշտպես տվեց
պատասխան.

«Եվ ոչ մի մարդ չի ազատվի մագիլներից իմ դաժան.
Հարյուր աշտպես դաշտ, անապատ, հարյուր աշտպես
անդաստան,

Օդն անհատնում, երկինքն անեզր՝ իմն է հար ու
հավիտյան.

Արծիւն անգամ չի հանդգնի թռչել-անցնել իմ երկրով,
Աստղը երկնում փորձ չի անի գեթ վար նայել՝ երազով՝:

Նրանք բախվում են: Ռոստամը Ռախշի օդնովյամբ ոչընչացնում թէ վիշապին և արյունը հոսում է գետի պես.

نزد تیغ و انداختن سرش فروریخت چون رود خون از برش

Զարկեց թուրը և գին նետեց գլուխը նեւ վիշապի,
Ինչպես զարնան վարար գետը արյունն հոսեց
դադանի²:

Այս պատմությունը Մագիստրոսի մոտ շարադրված է շատ սեղմ, ընդամենը մի քանի տողում. դա իր՝ հեղինակի

¹ فردوسی، شاهنامه، جلد اول، بتصحیح و مقابله و همت محمد
۲۷۲، رمضان، تهران، ۱۳۱۲، ص ۲۷۲
Թեհրան, 1934, էջ 272):

² Անգ. (Այս համաձայնների թարգմանությունը մերն է—Բ. Չ.):

սիրած ոճն է, որից հազվագեղ է շեղվում: Մեղ հետաքրքրող հատվածը հետևյալն է.

«Իսկ ոմն մերձ առ Դաբաւանդն կոչեցեալ լեւոն, Ռոստոմն կոչեցեալ Սաճիկ, երիվար նմա ունել ասի Ռաշ աշխինքն աշխէն. և զի քնոյ էր Ռոստոմն այն, սպասէր նման մահու Դիւզեղն. և զի ոչ երբէք ննջէր Դիւզեղն այն, զգուշութիւն եղեալ Ռոստոմեայ, զոր նայն խոկայր. իսկ Ռոստոմն բողոքեալ երիվարին Ռաշին զգուշանալ. և նա միշտ ոչ ննջէր. և ի միում զիշերի հասանէ ի վերայ նորայ Դիւզեղն. գտանի զնա արբեալ. և իմացեալ զայս Ռաշին, դարբ հատեալ վրնջէր, մինչ զարթուցանէր զՌոստոմ, և այսպէս ապրեցուցանէր»¹:

Մագիստրոսի այս պատմածում կան մի քանի մանրամասնութիւններ, որոնք բացակայում են Ֆիրդուսու վերոհիշյալ զրվագում. նախ՝ «Շահնամեում» որոշակի չի ասված, թե Ռոստամի ու վիշապի այս մենամարտը որտեղ է կատարվել, մինչդեռ մեր հեղինակը այդ վայրը նշում է «Դաբաւանդ» (Դամավանդ) լեւան մոտ: Երկրորդ՝ Մագիստրոսի հաղորդածից պարզվում է, որ Ռոստամի հետ մենամարտի ելած վիշապը ոչ այլ որ էր, քան ինքը Դժոխքը = Դյուզեղը: «Թղթերում» այս անունը երկու ընթերցումով է տրված՝ Դիւզեղ և Դիւզեղ. ըստ որում ճիշտը վերջինն է, որը պարսկերեն دوزخ (duzax) «դժոխք» բառն է ու-ի իւ արտասանությամբ:

Իրանական լեզուի հերոսները բոլորն էլ համարյա մարտնչում են վիշապ-ղեերի հետ, որոնք այլևայլ անուններ ունեն, բայց Դյուզեղ անվան չենք հանդիպում. «Շաբրանգի պատմութեան» (داستان شېر نك) մեջ Ռոստամը կոչվում է Սպիտակ զեի (دېو سپيد) որդու Շաբրանգի և Մազենդարանի բոլոր զեերի հետ². «Շահրիարամեում» (شهریار نامه) Ռոստամի որդին՝ Ֆարամարզը (فرامرز) իր առաջին մարտը մղում է Ռեյհան (ريحان) անունով զեի, ապա Արժանգ զեի (ارژنك ديو):

¹ Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 126—127: Տե՛ս նաև Հալիկան ՍՍԽ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ձեռ. № 98: Բղթ. 219ր, ձեռ. № 1741, Բղթ. 329ր—393ա:

² دکتر ذبیح الله صفا، حماسه سرایی در ایران، ۱۳۳۳: ص ۳۲۳ (Դոկտ. Համաթե Վահանյանի «Սահման, Դյուցազններգությունը Իրանում», 2-րդ հրատ., Թեհրան, 1954, էջ 323):

դեմ: Այս նույն էպիկական երկում հիշատակված են նաև Արհանդ (أركند) և Ահրիման անուններով այլ դեեր¹:

Մագիստրոսի վերը բերված հատվածը ավելի հստակ է դարձնում Ֆիրդուսու հաղորդած պատմության իմաստը: Եթե «Շահնամեում» Ռոստամի հետ բախվողը ինչ-որ պատահական վհուկ-վիշապ է (جادو)، ապա ալժամ պարզ է դառնում, որ դա ինքը Դժոխքն է, չարության մարմնացումը, որը վերջնականապես պարտվում է բարու հետ մղած մարտում:

«Թղթերի» հրատարակիչ վաստակավոր բանասեր-հայագետ Կ. Կոստանյանը իր ծանոթագրությունների մեջ գրում է. «Ռոստամ Սաճիկի, Ռաշի և Դյուղեղի առասպելը... մասամբ ծանոթ է խորենացուց»²: Սակայն իրականում խորենացու մոտ մենք հանդիպում ենք միայն «Ռոստամ Սագճիկ» անվանը և այն էլ միանգամայն այլ առնչությամբ: Վերը հիշված առասպելը ընդհանրապես ծանոթ չէ խորենացուն և մեր գրականության մեջ այն պահպանված է միայն Մագիստրոսի «Թղթերում»: Այստեղից էլ պետք է եզրակացնել, որ Դրիգոր Մագիստրոսը այս առասպելը քաղել է կամ իր ձեռքի տակ եղած ուրիշ աղբյուրներից և կամ հավանաբար լսել ու գրի է առել ժողովրդից:

Սակայն այս դեռ չի նշանակում, թե Մագիստրոսը ընդհանրապես ծանոթ չի եղել Մովսես խորենացու «Հայոց պատմության» մեջ գտնվող պարսկական առասպելներին: Ընդհակառակը, մի քանի փաստեր ապացուցում են, որ նա ո՛չ միայն ծանոթ է եղել, այլև օգտվել է դրանցից: Այստեղ պետք է միայն ընդգծել այդ առասպելների նկատմամբ մեր երկու հեղինակների վերաբերմունքների տարբերությունը. եթե խորենացին V դարում, երբ Սասանյան տիրակալները ձգտում էին վերջ տալ հայ պետականության վերջին կրողներին՝ նախարարական տներին, և, հայերին զրադաշտական կրոնը պարտադրելով՝ ասիմիլյացիայի ենթարկել, մի շարք

¹ Անդ, էջ 312—313:

² Դրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 307:

քաղաքական, ինչպես և գեղագիտական նկատառումներով չէր համակրում պարսիկներին ու նրանց հերոսներին, նրանց մասին եղած առասպելները համարելով «անյարմար և անոճ» և «անյաշ և փյուն»¹ և զրանցից որոշները գրի էր առնում միայն իր մեկենաս Սահակ Բագրատունու ցանկությունը ի կատար ածելու համար, ապա Մազիստրոսի մոտ այդպիսի վերաբերմունք չենք տեսնում. այլ էր նրա ժամանակը և այլ նրա մոտեցումը. վերացված էր Իրանի և Հայաստանի քաղաքական հակամարտությունը, երկու երկրներն էլ տեսել էին արարական լուծը, իսկ սելջուկյան հորդաները արդեն սկսել էին իրենց ավերիչ արշավանքները: Նման հանգամանքներում Մազիստրոսը անգամ ակնածանքով չէ խոսում Ռոստամի մասին և նրան նմանեցնում է Հոմերոսի Կոռնոսին, որի զլխի մազերի շարժումից անգամ ցնցվում է Օլիմպիոսը²: Մագիստրոսի այդ համակրական վերաբերմունքը արտահայտված է Ռոստամի և Դյուզդեղի մենամարտի վերը բերված առասպելին հաջորդող հատվածում, որտեղ պատմվում է Ռոստամի և Սպանդիարի (Իսֆանդիարի) պայքարի մոմենտներից մեկը.

«Եւ երբեմն ննջեալ քնուն Ռոստոմ,—կարդում ենք այնտեղ,—ի վերայ հասեալ պատահմամբ Սպանդիարն անուանեալ, սպառնալի զԴաբաւանդ ի վերայ նորա հոլովել: Զոր զարթուցեալ ուտադէսն այն սոթահերն ալսինքն շարժեալ զվարսն իրբու երբեմն Կոսնոս յակնարկելն զՈղոմպիոս և ի ծալլս կօշկին արտակիտեալ ի վերջ նահանջէր»³:

¹ Մ ո վ ս ե ու խ ո ռ ե ն ա ց ա յ Պատմութիւն հայոց, աշխատութեամբ Մ. Արեղեան և Ս. Յարութիւնեան, Տփղիս, 1913, էջ 89 և 114:

² Տե՛ս Հ ո մ ե Ր, Իլիական, Թարգմ. Ա. Բ ա գ Ր ա տ ու ն ի, Վենետիկ, 1893, էջ 16:

³ Գ Ր ի գ ո Ր Մ ա գ ի ս տ Ր ո ս ի «Թղթերը», էջ 127: Այս և վերը բերված հատվածը Կոստանյանի հրատարակության մեջ անմիջականորեն հաջորդում են իրար և տպավորություն է ստացվում, որ դրանք միեւնոյն սրբագրի տարբեր մասերն են, մինչդեռ դրանք տարբեր գրույցների առանձին բեկորներն են, և չուրաքանչյուրը պետք է ներկայացվի առանձին, քչլ կերպ առած՝ «Եւ երբեմն ննջեալ քնուն Ռոստոմ...» հատվածը պետք է սկսվի նոր պարբերութեամբ:

Ռոստամը և Սպանդիարը իրանական վեպի սիրված ու հռչակված հերոսներն են: Սպանդիարը (նոր պարսկ. Իսֆանդիար կամ Էսֆանդիար = اسفنديار) Գոշտասպ արքայի սրդին է. երիտասարդ ղյուցաղնը, որը բազում մարտերում հաղթանակներ է տարել և հռչակվել որպես անխոցելի, ամբաստանվում է հոր գահը խնելու մտադրության մեջ. հայրը խարդավանում և սրդուն ուղարկում է Ռոստամի դեմ մարտի: Իսֆանդիարը ազնիվ է ու հավատարիմ: Նա հոր մտադրությունը չգիտե և նրան դիտում է որպես երկնային աստվածություն մարմնացումը երկրի վրա, իսկ նրա չորաքանչյուր խոսքը՝ աստվածային անառարկելի կարգադրություն: Իսֆանդիարը ոչ մի թշնամություն չի տածում Ռոստամի նկատմամբ, ընդհակառակը՝ նա խոր տկնածանք ունի դեպի Իրանի այդ անպարտելի հերոսը, ուստի, երբ նրանք հանդիպում են՝ Իսֆանդիարը Ռոստամին բարեկամաբար առաջարկում է առանց կռվի, լուկ ձևականորեն, հանձնվել իրեն, որպեսզի ինքը հոր առաջ հրամանազանց չլինի, որից հետո էլ խոստանում է Ռոստամին ազատ արձակել, հակառակ դեպքում ինքը ստիպված կլինի Ռոստամի նկատմամբ բռնություն դորձադրել: Ռոստամը, որ իր հերթին նույնպես հարգում է Իսֆանդիարին, չի ընդունում նրա առաջարկությունը՝ ղյուցաղների համար նվաստացուցիչ համարելով առանց մենամարտի հանձնվելը: Ռոստամը Իսֆանդիարի հետ ունեցած բարեկամական զրույցների ժամանակ հորդորում, աշխատում է համոզել, որ նա հետ կանգնի իր սին մտադրությունից, բայց նա անդրդվելի է:

Մենամարտից խուսափելու երկուստեք ջանքերը զուր են անցնում: Նրանք բախվում են: Երկարատև մենամարտում Ռոստամի ուժերը ջլատվում են, բայց Միմոսը թուշունը օգնության է հասնում. Ռոստամը նրանից իմանալով, որ Իսֆանդիարի մարմնի միակ խոցելի տեղը աչքերն են, նրա իսկ խորհրդով մորմենու փայտից պատրաստված երկսայրի նետով սպանում է երիտասարդ Իսֆանդիարին և երկար ժամանակ ողբում նրա մահը:

Ռոստամի և Իսֆանդիարի կռիվը, «Շահնամեից» ավելի համառոտ, պատմված է նաև հայ-քրդական «Ռոստամ և Ատամբժի ու Դյուրո» վեպում¹, որտեղ նկարագրված դեպքերը շատ դժերով համընկնում են «Շահնամեի» փաստերին: Անհավանական չէ, որ վեպի այս պատումը Ֆիրդուսույ անցած լինի ժողովրդին:

Դեռևս Ֆիրդուսույ առաջ այս վեպի մշակմանը ձեռնարկել էր X դարի բանաստեղծ Դադրիդին (վխճ. 975 թ.): Ֆիրդուսին իր «Շահնամեի» համապատասխան բաժնում ամբողջությամբ բերում է այդ հատվածը և ավարտում այն, որ կիսատ էր մնացել Դադրիդու սպանության պատճառով²:

Սպանդիար անունը Սպանդարատ, Սպանդիատ ձևով, որպես հայկական անձնանուն, օգտագործված կա մեր մատենագրության մեջ (տե՛ս Մովսես Խորենացի, Գ, լա, լզ, լէ, լը, խզ, խզ, Փավստոս Բուզանդ, Դ, ժթ և այլն): Այս անվան հին պարսկերեն ձևն է՝ Spantaδata=զնդ. Spāntōdāta «սրբատուր» նշանակությամբ, իսկ միջին պարսկականը՝ Spandyat³, նոր պարսկ. Իսֆանդիար կամ էսֆանդիար—اسفندیار, հայ-քրդական «Ռոստամ և Ատամբժի ու Դյուրո» վեպում գործածված է Ասֆանտիյար ձևով⁴:

Սովետական արևելագետ Ի. Ս. Բրազինսկին այն կարծիքին է, որ իրանական էությունում «Ի դեմս տարրեր դյուցազունների՝ կարելի է տեսնել արևելա-իրանական տարրեր ցեղերի ու ժողովուրդների (народностей) ավանդը, ըստ որում

¹ Տե՛ս «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», հատ. 6, «Հայ-քրդական վեպ», հավաքեց Ս. Հայկունի, Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1904, էջ 14—17:

² فردوسی، جلد ۳، تهران، ۱۳۱۱، ص ۳۷۵—۱۹۰ (Ֆիրդուսի, Շահնամե, հատ. 3, Թեհրան, 1933, էջ 190—375):

³ Տե՛ս Հ. Ա. Տառյան, Հայոց անձնանունների բառարան, հատ. Դ, 1948, էջ 596: Ն. Ա. Դոնց, Բագրատունիների փառքը (տե՛ս նրա «Պատմական ուսումնասիրություններ», Պարիս, 1948, էջ 111): Mary Boyce, Zariadres and Zarer, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London“, 1955, vol. XVII, p. 3, էջ 473:

⁴ Տե՛ս «Էմինյան ազգագրական ժողովածու», հատ. 6, 1904, էջ 14—17:

Ռոստամը՝ առավելապես սակո-սոգդիական շրջանների, Իսֆանդիարը, Զարերը, Գոշտասպը, կավախդները (քայանիդները) և դրանց նախորդները՝ հավանորեն բախտրիական և մասամբ սոգդիական¹:

Այս ենթադրության համար հավաստի վկայություն է նաև Սեբեոսի հաղորդումը Սպանդիարի (Սպանդիտտ հորջորջումով) մասին: Սեբեոսի մոտ Սպանդիարը նույնպես զիտված է որպես միջինասիական «քաջ» դյուցազն: Այս հաղորդումը մեր մատենագրության մեջ Սպանդիարի մասին եղած առաջին հիշատակությունն է: Սեբեոսը, խոսելով Վահրամ Մեհ-րեանդակի միջինասիական նվաճումների մասին, գրում է, որ նա՝ հասնելով Վեհոտ (իմա՝ Ամու Գարջա) գետին, «զանց արար յայնկոյս նիզակի քաջին Սպանդիատայ զորմէ տսեն բարբարոսքն, եթէ հասնալ նա պատերազմաւ մինչև ցայս վայր, ցցեալ զնիզակ իւր ի գետնի»²: Նշանակում է Մագիստրոսից ու Ֆիրդուսից ղեռ շատ առաջ, VII դարում, Իսֆանդիարը հայ իրականության մեջ հայտնի էր որպես միջինասիական-իրանական հերոս:

«Շահնամում» տառնյակ էջեր են նվիրված Ռոստամի ու Իսֆանդիարի բանավեճին ու մենամարտին, բայց Մագիստրոսից վերը բերված էպիզոդը բացակայում է աշնտեղ, և Էնդհանրապես Իսֆանդիարը «Շահնամում» դործում է Արև-վելքում, և ոչ մի խոսք չկա Դեմավանդ լեռան մասին:

Ըստ երևույթին էպոսի տարբեր պատումները, Արևելքից, Միջին Ասիայից և խորասանից շարժվելով դեպի Արևմուտք, աստիճանաբար տեղաշնայել են և Սպանդիարի դործունեության վայրերը Արևելքից փոխադրվել են Արևմուտք: Սա են ապացուցում նաև Լ. Զ. Թլթում պահպանված փաստերը, որտեղ հեղինակը հիշում է հառարակությունից վտարված և

¹ И. С. Брагинский, Из истории таджикской народной поэзии, М., 1956, стр. 124.

² Ս ե ր է ո ս ի Լախիդդուսի Պատմություն: Բաղդատուքեամբ ձեռագրաց, հանդերձ առաջարանի և ծանոթութեամբ ի ձեռն Ստ. Մալխասեանց, Երևան, 1939, էջ 34 (հետագայում՝ Ս ե ր է ո ս ի Պ ա տ մ ու թ ի լ ը):

լեռների վիճերում շղթայված երեք կերպարներ՝ Բյուրասպի Աժդահակ, Սպանդիար և Արտավազ:

«Գրեմեմ,—գրում է Գրիգոր Մազիստրոսը,—և զհիւրասպի ի լեռն Դաբաւանդ, որ է Կենտոռոսն Պոխղեայ: Ոչ մոռացայց զՍպանդիարն ի Սաբալանին կալով լերին, կամ զմեր Արտավազ ի ծայրս Այրարատեայ ի Մասիքոհն»¹:

Բյուրասպի առասպելը այստեղ ամենայն հավանականութեամբ վերցված է Խորենացուց, որի պատմության «Ի պարսից առասպելաց» բաժնում Բյուրասպի Աժդահակի հավաստի անունը «Կենտաւրոս Պիւխղայ» (այլ ձևագրերում՝ Պոխղեայ, Պոխղալ) է հաղորդված²: Այս փաստը մեզ հայտնի և ոչ մի այլ աղբյուրում չկա, այդպիսի նույնացման չենք հանգիստում նաև Շահնամեում³: Ելնելով սրանից, և այն, որ Մազիստրոսը լավատեղյակ էր Խորենացու պատմությանը⁴, կարող ենք ասել, որ նա այս տեղեկությունը քաղել է Խորենացուց: Ինչ վերաբերում է Սպանդիարի Սարալան լեռան մեջ փակված լինելուն, ապա այդ մասին հս ալ աղբյուրներում տեղեկությունների չենք հանգիստել:

Սաբալան լեռան մասին «فرهنگ انجمن آرای ناصری»-ում հետևյալ հետաքրքիր ժողովրդական զրույցն է հաղորդված. «Սավալանը հին մարգարեններից մեկի և Արդարիլից երեք ֆարսախ հեռավորության վրա գտնվող այն լեռան անունն է, որը իշխանավորների բնակավայրն է: Իսլամից առաջ և հե-

¹ Գրիգոր Մազիստրոսի «Թղթեր», էջ 90—91: Թերևս Մազիստրոսը նույն պարբերության մեջ երեք անգամ լեռ բարձր չկրկնելու համար այստեղ օգտագործել է պարսիկերեն բոհ=و (լեռ) բառը, իսկ հետագայում որևէ զրչի անուշադրության հետևանքով Մասիս անունից անքնկել է և ստացվել է Մասիքոհ: Հնարավոր է նաև, որ Մազիստրոսը այստեղ էիրառած լինի իր խրթնարան ոճը՝ Մասիս լեռը Կապիտոլի (եղիշէ, վասն վարդանայ և հայոց պատերազմին, Երևան, 1957, էջ 78) և այլ նման բարդությունների համանմանությամբ պարձնելով Մասիքոհ:

² Մովսես Խորենացի..., էջ 91:

³ Այս կապակցությամբ մանրամասն տե՛ս մեր սույն աշխատանքի «Բյուրասպի Աժդահակի առասպելը ըստ Մովսես Խորենացու» բաժնի:

⁴ Տե՛ս Գրիգոր Մազիստրոսի «Թղթեր», էջ 9, 24, 63, 84:

տո աշխտել ճգնավոր և աստվածավախ մարդիկ են ապրել: Մոգերը այդ վայրը աշխատեա սուրբ ու մաքուր են համարել, որ երգվել են նրա անունով: Ասում են այդ լեռան վրա մի խոր լճակ կա, որը ձմեռը լիքն է լինում ձյունով ու սառույցով, իսկ լճակի մեջ քնած մարդու մարմնի նմանող մի հսկա արձան կա: Ենթադրել են, որ դա վերոհիշյալ մարգարենն է»¹:

Ինչպես ասացինք, Սպանդիարի (Իսֆանդիարի) անունը Սաբալան լեռան հետ կապելը կարելի է էպոսի տեղաշարժման փաստերից մեկը դիտել: Սաբալան լեռը շատ մոտ է Հայաստանի սահմաններին, գտնվում է ներկայիս Իրանական Ադրբեջանի արևելյան մասում: Հավանաբար այստեղ Սավալան-Սաբալան մարգարեին վերաբերող զրույցը միաձուլվել է իրանական էպոսի առանձին մի փաստի հետ, իսկ Մագիստրոսը օգտվել է դրանից:

Հայաստանի մերձակա երկրներում ո՛չ միայն տարածված են եղել իրանական էպոսի առանձին զրույցների տարբեր պատումները, այլև եղել է Սպանդիարի պաշտամունքը. սրա մասին նույնպես հիշատակություն կա Մագիստրոսի թղթերից մեկում, որտեղ նա հարուստ տեղեկություններ է հաղորդում տարբեր ժողովուրդների մեջ ընդունված ծառերի պաշտամունքի մասին: Մագիստրոսը գրում է. «...մայր Սաբալանի, զորմէ ասեն Պարթևք երից քաղաքաց յոստոցն կերտացեալ, իսկ արմատ և միջոց նորա ի վէմ յեղատփոխեալ, Սպանդիարայ զնա կանգնեալ արձան»²:

Մագիստրոսի այս հաղորդումը համահնչյուն է հոսերի մեջ ընդունված Սպանդիարի (տվյալ դեպքում Ասպանդատ ձևով) պաշտամունքի մասին Մովսես Կաղանկատվացու բերած փաստերին: Ըստ Կաղանկատվացու՝ հեթանոս հոսերը, որոնք երկրպագում էին արեգակին ու լուսնին, զոհաբերու-

¹ رضاقلی خان هدايت، فرهنگ انجمن آرای ناصری، ۱۲۸۸ (Ռեզակուլի-խան Հեդայատ, Հասարակությունը գեղեցկացնող նասիրի բառարան). سولان «Սավալան» բառահոգոված:

² Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 220:

թյուններ էին անում կրակին ու ջրին¹, միաժամանակ պաշտում էին Թանգրի խան (= երկնային թագավոր²) աստծուն, «զոր պարսիկք Ասպանդէատ կոչեն»³ և նրան ձոնված կաղնի ծառը. «Եւ քանզի,—հաղորդում է Կաղանկատվացին,—ի վարսաւոր ծառոց կաղնեաց բարձրագոնից, զորս ձօնեալ էին Ասպանդիատայ զարշելոյ առ ի զոհս մատուցանելոյ նմա ձիովք, զորոց զարիւնն հեղուին զծառովք և ըղզուլսն և զկաշին արկանէին զոստովք ծառոցն, հրամայէր եպիսկոպոսն (խոսքը հոների մեջ քրիստոնեություն տարածող Իսրայել եպիսկոպոսի մասին է.—Բ. Չ.) հատանել զմին, որ գլուխ և մայր էր այլ ամենայն ծառոց, և համարէին զնա աստուածոցն յիբրիչ և կեցուցիչ տվող ամենայն բարեաց»⁴:



Գր. Խալաթյանցը իրանական առասպելների ֆրագմենտներից է համարել նաև Թոռնիկ Մամիկոնյան իշխանին Մադիսարոսի գրած նամակում (թուղթ ՀԵ) բերված հետևյալ զրույցը, ինչպես և Չ թղթի տեղեկությունը Բավարդանի մասին⁵:

«Իսկ ի Փիսովն սքանչելեացն հանդիպիս. հարձ արքային Խոսրովու, քանզի սա ատեցեալ տարապարտ յումեմնէ ի հարձից արքայի, կիւտոյ հնարիւք քսութեան մատնեալ: Իսկ նորա առ եղերբն Փիսովնի լայր կահանմամբ. զոր ելեալ ձկան երեալ նմա, Աշդահակ կոչեցեալ և լոնեայն ի զոգ. նորա ժայթքեալ մարդարիտ մի, երկոտասան կշիռ ունելով նմա

¹ Մ ո վ ս ե ս ի Կ ա ղ ա ն կ ա տ ու ա ջ ո յ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, ի լոյս բնծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա, 1860, էջ 191 և 196:

² Տե՛ս Ս տ. Մ ա լ խ ա ս յ ա ն ջ ի ծանոթագրությունը «История Епископа Себеоса». Перевел с четвертого исправленного армянского издания Ст. Малхасянц, Ереван, 1939, стр. 154.

³ Մ ո վ ս ե ս ի Կ ա ղ ա ն կ ա տ ու ա ջ ո յ Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի, էջ 191:

⁴ Ա ն դ, էջ 198:

⁵ Բավարդանի զրույցը քննության չենք առնում բավարար նյութեր չունենալու պատճառով:

սատեր: Եւ առժամայն ծանեաւ, եթէ ի դիցն ազդմանէ Եղև
սղորմութիւնն այն, և մատուցանէր զչքնադն զայն և զսխրա-
լին և զհրաշալի սպիտակաւիառ և զսկանակիտ արքայի:
Զոր, սքանչացեալ ընդ սխրալին զարմանալին, զնէ ի ծալրս
զագաթան թաղին իւրոյ, զոր Եղդադովնն կոչեն, ալսինքն
սաստաժատուր, և զհարձն զայն սուաջին ամենայն կանանց
իւրոց հրամայեաց կարգել, և զդիսն մեծաւ պատարագօր
պատուել, իսկ զնկարագրութիւնն ձկանն այն Աշդահակ կո-
չեցեալ, ի դիսն նկարագրել և առ եզերր զետոյն Փիսովնի
զոհել ի տեղւոջն այն»¹:

[Իսկ Փիսովնում հանդիպում են հրաշքների, Խոսրով ար-
քայի հարձը, որովհետեւ արքայի հարձերից մեկի կողմից ան-
մեղ տեղը առնում էր, վհուկի հնարքներով ամբաստանվեց:
Իսկ նա Փիսովնի ափին լաց ու կոծ էր անում: Աշդահակ
կոչվող ձուկը դուրս է գալիս, երևում նրան, և լռելյայն [բե-
րանից] նրա զոգը մի մարգարիտ է գցում, որ 12 սատեր կշիռ
ունեն: Եվ [հարձը] իսկույն խմացով, որ այն սղորմությունը
սատվածների թելադրությամբ եղավ և այն չքնադը, հիանա-
լին, հրաշալին, սպիտակաւիառ և հստակափայլը մատու-
ցում է արքային, որ սքանչանալով այդ հիանալի և զարմա-
նալի [մարդարտի] վրա, զնում է իր թագի գագաթին, որ Եղ-
դադովնն, ալսինքն՝ սաստաժատուր են կոչում և հրամայեց
իր կանանցից ամենաառաջինը կարգել այն հարձին, և սատ-
վածներին մեծ նվերներով պատվել, իսկ Աշդահակ կոչվող
ձկան կերպարանքը սաստվածների մեջ քանդակել և Փիսովն
զետի եզերքին այն տեղում զոհ [մատուցանել]:

Այստեղ հիշատակված Աշդահակ > Աժդահակ ձուկը
բանասիրության մեջ մի շարք ենթադրությունների առիթ է
տուլել:

Վս. Միլլերը, Մոսկվայի արխեոլոգիական ընկերության
1896 թ. դեկտեմբերի 3-ին կայացած նիստում հաղորդում
անելով Գր. Խալաթյանցի հրապարակած իրանական առաս-

¹ Գրիգոր Մագիստրոսի «Թղթերը», էջ 216, տե՛ս նաև Մա-
տենագարանի ձեռ. N 98, թղթ. 179ա, ձեռ. N 1741, թղթ. 342ա:

պիւններն ալս հատվածների մասին, կարծում է, որ վերը բերված զրուցումն անդրադարձում է գտել ձկան աստվածության մասին քաղդեա-իրանական ինչ-որ ասք, «որը հատկապես տարածված է եղել Միջագետքում, որտեղ հայազգի իշխան գիտնական Գրիգոր Մանսուրը շատ տարիներ է անցկացրել»¹:

1907 թ. Գեղամա լեռներում Յա. Սմիռնովը հայտնաբերեց քարե հսկա կոթողներ, որոնց գտնվելու վայրը հայերը կոչում էին Վիշապնեհ, իսկ քրդերն ու ադրբեջանցիները՝ Աժդահա-յուրտ: Այդպիսի քարակոթողներ հայտնաբերվեցին նաև Թոխմախ-գյուղում, Գյուլ-յուրտում, Իմիրդեկում, 1927 թ. Սևանա լճի հյուսիս-արևելյան կողմում, իսկ հետագայում նաև՝ Արագածի հարավային լանջին, Ամբերդի շրջանում, ինչպես նաև Վրաստանում (Ախալքալաքի մերձակայքում, Թոփարավան գետի մոտ՝ Գանձա գյուղում և Խրամ գետի մոտ՝ Շիպլակ Սանամեռ գյուղում):

Հայտնաբերված քարակոթողների մի մասը ձկան կերպարանք ուներ, իսկ մի մասի վրա էլ քանդակված էին եզան կամ խոյի գլուխներ՝ կախ ընկած կաշվով և առջևի ոտքերով: Այս հուշարձանների վերաբերյալ ընդարձակ գրականություն է ստեղծվել, որտեղ քննարկել են դրանց զիցարանական բնույթը, ո՛ր աստվածության արտահայտիչ լինելը²:

¹ В. Ф. Миллер, Г. А. Халатьянц. Fragmente iranischer Sagen bei Grigor Magistros. „Протоколы заседаний Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества за 1895—1900 гг.“ (Особая пагинация). См. „Древности восточные“, 1901, т. II, вып. II, стр. 134.

² Տե՛ս Գր. Ղափանցյան, Հնության մի քանի հիշատակարաններ, «Արարատ», 1914, էջ 91—96. И. И. Мещанинов, Каменные статуи рыб-вишапов на Кавказе и в Северной Монголии, „Записки коллегии востоковедов“, 1925, т. I, стр. 402. Н. Марр и Я. Смирнов, Вишапы, „Труды Государственной Академии истории материальной культуры“, 1931; Б. Б. Пиотровский, Вишапы, каменные статуи в горах Армении, Ереван, 1939; Գրոֆ. Գոկո. Մ. Արեղյան, «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իրրև Աստղիկ-Դերկետո զիցուհու արձաններ, Երևան, 1941, էջ 45: Գր. Ղափանցյան, Արա

Յա. Սմիռնովը այս քարակոթողների վերաբերյալ իր հաղորդման մեջ նշում է, որ տարբեր ժողովուրդների մոտ ձկան կրոնական ու սիմվոլիկ նշանակության վերաբերյալ եղած լայնածավալ դրականության մեջ իրեն չի հաջողվել հանդիպել ձկան կերպարանքի նման նկարագրության: Իր փնտրողների ընթացքում քարե ձկների պաշտամունքի մասին առաջին հիշատակությունը Սմիռնովը, ի վերջո, գտել է Գր. Մագիստրոսի մոտ: Նա, նկատի ունենալով հայտնաբերված քարակոթողների վիշապ-աժդահա անվանումը և Մագիստրոսի վերոհիշյալ թղթի տվյալները Աշդահակ ձկան մասին, չի համաձայնվում Վս. Միլևերի կարծիքի հետ¹: Յա. Սմիռնովը հավանական չէ համարում, որ Հայաստանի Գեղարքունյաց շրջանում երկար տարիներ ապրած Գրիգոր Մագիստրոսը տեղյակ է եղել ձկնատեսք այս արձանների գոյությանը, որի և արձագանքն է վերը բերված առասպելը: Բայց Սմիռնովը իրեն ի վիճակի չի համարում պատասխանելու այն հարցերին, թե Մագիստրոսը Փիսովն գետի անվան տակ ո՞ր գետն է նկատի ունեցել,—արդյոք Արա՞քսը, և հիշված Խոսրովը «կիսահեքիաթային» Խոսրով Սասանյա՞նն չէ, թե՞ հայկական Խոսրովը²:

Պրոֆ. Մ. Աբեղյանը իր «Վիշապներ» աշխատության մեջ հանգամանորեն ժխտում չէ Յա. Սմիռնովի ենթադրությունը, թե իբր Մագիստրոսը ծանոթ է եղել Գեղարքունյաց լեռների

Գեղեցիկ պաշտամունքը, Երևան, 1944, էջ 111—154: Л. М. Медиксет-Беков, Вишапы и вишапонды Грузии, «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», вып. XV, 1947, էջ 27—37: Ն. Ա. Դոնց, Պատմական ուսումնասիրություններ, Փարիզ, 1948, էջ 293: Гр. Капанцян, О каменных стелах на горах Армении. Ереван, 1952. Ա. Մնացականյան, «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի դիցաբանության մասին, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (Հասարակական գիտ. սերիա), 1952, № 5: Ա. Մնացականյան, Հայկական դարդարվեստ, Երևան, 1955, էջ 65, 122, 547—557:

¹ Տե՛ս Н. Марри Я. Смирнов, Вишапы, էջ 75:

² Անդ:

քարակոթողներին և ինչ-որ կապ պիտի տեսնել Մագիստրոսի հիշած Աշղահակ ձկան և վերջինների միջև: Արեղյանը ցույց է տալիս, որ՝

1. Հայտնաբերված քարակոթողները վիշապ-ածղաճա ևն կոչվել ոչ թե ձկան կերպարանք ունենալու համար, այլ իրենց չափազանց մեծ, վիթխարի տեսքի պատճառով, ինչպես սովորաբար հայերենում բնորոշված է ասել ածղաճա մարդ, ածղաճա Բար, վիշապ օձ¹: Արեղյանի այս փաստարկին կարելի է ավելացնել նաև այն, որ պարսկերենում նույնպես դեռևս շատ վաղ ժամանակներից ածղահա օգտագործվել է «հսկա» նշանակությամբ:

2. Մագիստրոսը տվյալ դեպքում «իր սիրած անասվոր ու խրվնաբան ոճով, սովորական «վիշապ» բառի փոխանակ «ածղահակ» է դրժածել»²:

3. Մագիստրոսը իր այս թուղթը գրել է այն ժամանակ, երբ հունաց կայսրի կողմից կարգված էր Վասպուրականի, Տարոնի, Մանագլերտի, Արձեշի, Բերկրիի և Միջագետքի բզեշխ: Թուղթը հասցեագրված է Մուշեղ Մամիկոնյանի որդի Թոռնիկին, որը Մագիստրոսի փեսան էր և նրա իսկ կողմից նշանակված Սասունի իշխան³:

4. Փիսովն գետը «Աստվածաշնչի» մեջ հիշատակված զրախտի շուրս գետերից մեկն է (Ծննդոց, Բ. 11), որը ըստ Մովսես Խորենացու «Աշխարհացոյցի» Գանգես գետն է⁴: Այստեղից էլ պրոֆ. Արեղյանը պատմված դեպքերի վայրը փոխադրում է Հնդկաստան⁵:

Զրույցի մեջ օգտագործված հատուկ անունների հանգամանալի քննությունը մեզ ավելի շատ կուլաններ է տալիս

1 Մ. Արեղյան, Վիշապներ, 1941, էջ 45:

2 Անդ, էջ 54:

3 Անդ, էջ 58: Տե՛ս նաև Մագիստրոսի «Թղթերի» Կ. Կոստանյանի ծառայողությունները («Թղթեր», էջ 312):

4 Անդ, էջ 58:

5 Անդ, էջ 59:

այն համարելու միջին-ասիական-իրանական մի զրույց՝ կապված պարսից արքա Սասանյան Խոսրով Բ (Սպրուհի) անվան հետ:

1. Հանրահայտ է, որ Մազիստրոսը մեր մատենագրության ամենախրթնարան հեղինակներից է, որ նա շատ հաճախ դիտավորյալ կերպով, բոտ երևույթին ժամանակի սովորությունից ելնելով, գրում է բարդ հանելուկային լեզվով, այնպես որ անգամ նա իր զրած «Գամակտականը» թարգմանած է եղել ավելի պարզ ու հասկանալի գրաբարի. այս թարգմանության մի հատվածը ժամանակին հայտնաբերեց Նորայր Բյուզանդացին, իսկ բանաստեղծության լրիվ լուծումը տվեց Գ. Մենեիշյանը: Մազիստրոսի նման ղժվարընկալիլի ստեղծագործություններից մեկի՝ Մրգուղ Փանաթի լուծումը տվել է պրոֆ. Հ. Աճառյանը¹:

Գրիգոր Մազիստրոսը նման հանելուկային, բայց նվաղ խրթին ոճ է օգտագործել և այս թղթում:

2. Ինչպես վերը նշվեց պրոֆ. Աբեղյանը դիտել է, որ Փիսովնը «Աշխարհացույցում» Գանգես գետն է համարվում: Նման տեղեկություններ են հաղորդում Հին աշխարհի և այլ մատենագիրներ²: Սակայն հայկական մի քանի ձեռագրերում Փիսովնը նույնացված ենք գտնում նաև Ինդոս ու Վեհոտս գետերի հետ. մի ճառքնաթղթի 1280—1286 թթ. օրինակից արտագրված ձեռագրում Փիսովն գետի մասին ասված է «Ի չորս ականց ելանէ, որ է բերան հորոյ, բերանոյ այլալուծեան, Գանգէս, Վեհոտ»³: 1756 թ. արտագրված «Վարդանայ հաւաքումն մեկնութեանց Հին կտակարանի» ձեռագիր օրինակում Փիսովն գետի մասին ասված է, թե «Հնդիկը Գանգէս կոչեն և պարսիկը Վեհոտ, յոյնք Ինդոս»⁴:

1 Տե՛ս Գ. Մենեիշյան, Գրիգորի Մազիստրոսի «Գամակտականի» ամբողջական լուծումը, Վիեննա, 1912, Հ. Աճառյան, Գրիգոր Մազիստրոսի Մրգուղ Փանաթի լուծումը, «Հանդես ամսօրյա», 1923, էջ 241—256:

2 Տե՛ս «Энциклопедический словарь», հատ. XXXVI, 1902, էջ 45:

3 Հ. Տաշյան, Մայր ցուցակ ձեռագրաց, էջ 553:

4 Անդ, էջ 593:

Որ փխտվներ նույն ինքը Վեհոտ գետն է, ապացուցվում է փխտվնի մասին «Աստվածաշնչի» և Վեհոտի մասին Սեբեոսի տվյալների զուգադրումով:

Ծննդոց, Բ. 11—12 ասված է. «Անուն միումն Փիսովն. նա է որ պատէ զամենայն երկիրն Եփլատայ, անդ ուր ոսկին է. և ոսկի երկրին այնորիկ տղնիւ, և անդ է սուտակն և տկն զահանակ»:

Իսկ Սեբեոսը Սմբատ Բագրատունու (Խոսրով Շում) և բուշանների պատերազմի վերաբերյալ հաստատում պատմում է, որ երբ քուշանները՝ պարտութուն կրելով փախչում են, «թագաւորքն քուշանաց խնդրեցին իւրեանց օգնական ի Մեծին խաքանայ արքայէ կողմանցն հիւսիսոյ: Եւ եկն ել ամբոյս Լ (30) ըլլալ ի թիկունս աւղնականութեան նոցա, անց զգետովն որ կոչի Վեհոտ, որ ելանէ ի Թուրքաստանէ յերկրէն Եփլատայ»¹:

Ինչպես տեսնում ենք, այս երկու աղբյուրներում թե՛ փխտվն և թե՛ Վեհոտ գետերը հոսում են միեւնույն երկրով՝ Եփլատով: Իսկ Վեհոտ գետը, ինչպես ցույց է տվել Բ. Պատկանյանը, Միջին Ասիայի Ամու Դարչան է, կաղմված պարսկերեն $\Delta \text{و}$ «վեհ» և و «գետ» բառերից²:

Վեհոտի մասին՝ որպես միջինասիական գետ, հիշատակություն կա նաև Սեբեոսի Պատմության Ը գլխում. «Եւ եղև ի ժամանակին յայնոսիկ Վահրամ ոմն Մերհանդակ, իշխան արեւելից կողմանց աշխարհին պարսից, որ հարկանէր քաջութեամբ իւրով զզարս թեալացոց և բռնութեամբ ունէր զԲահլ և զամենայն երկիրն Քուշանաց, մինչև յայնկոյս գետոյն մեծի, որ կոչի Վեհոտ և մինչև ցաեղին, որ կոչի Կազմիոն»³: Այս հաստատվածը համարյա նույնությամբ՝ անունների

¹ Ս Ե Բ Ո Ս Ի Պատմություն, 1939, էջ 67:

² Պատմություն Սեբեոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլ և սկիզբն նորագիտ պատմութեան Միսիմարայ Անեցոյ ի լոյս ած Բ. Պ., Ս. Պետերբուրգ, 1878, էջ 199:

³ Սեբեոսի Պատմություն, էջ 33:

փաքը-ինչ այլ ընթերցումներով կա նաև Ստեփանոս Ասողիկի
և Թովմա Արծրունու մոտ¹:

3. Վերը հիշված հայ մատենագիրների մոտ Վեհոտ
դեաի հիշատակությունը կապվում է պարսից Որմիզդ Դ և
նրա որդի Խոսրով Բ Ապրուեզ (Պարվիզ) արքաների ժամանա-
կաշրջանին:

4. Արդ այստեղից էլ մենք հավանական ենք համարում,
որ Մազիստրոսը միջինասիական Վեհոտ անունը փոխա-
րինել է Աստվածաշնչի հանրահայտ Փիսովնով: Վեհոտ
հորջորջմանը Մազիստրոսը կարող էր ծանոթ լինել իրեն
քաջ հայտնի հայկական և օտար ազգայուններից: Նա իր այս
թղթի սկզբում իսկ հիշատակում է, որ բերված փաստերը
ինքնահնար չեն, և ինքը դրանք քաղել է «աստուածեղէնք եւ
անվաւերականք» մատյաններից²: Իսկ Խոսրով անունով նա
ակնարկել է Խոսրով Բ-ին, որի անվան հետ կապված զրույց-
ները (հիշենք թիկուզ Խոսրովի և Շիրինի վիպը) չաչն տարա-
ծում ունեին Մերձավոր Արեւելքում:

5. Խնդրո առարկա զրույցը ենթագրել է տալիս, որ ձկան
պաշտամունքը ընդունված է եղել նաև Միջին Ասիայում և ոչ
մի առնչություն չունի Հայաստանի լեռներում հայտնաբեր-
ված քարակոթողների հետ: Իսկ որ ձկան պաշտամունքը ըն-
դունված է եղել ո՛չ միայն Անդրկովկասում, ապացուցում է
Հյուսիսային Մոնղոլիայում՝ Թուրան գետի մոտ, Սայանի
լեռների հարավային կողմում հայտնաբերված քարակոթողը,
որի վերին մասում պարզ երևում է ձկան քանդակ³:

6. Նվ ի վերջո, զրույցի իրանական բնույթին են ակնար-
կում ածղահակ, սատեհ և եագդադովսն (եագդադան?) «աստ-
վածատուր» պարսկերեն բառերի օգտագործումը:

¹ Տե՛ս Ս տ ե փ ա ն ո ս Ի Տ ա ր օ ն ա ց ւ ո չ Ա ս ո ղ կ ա ն Պատ-
մութիւն տիեզերական, 2-րդ տպ., Պետերբուրգ, 1885, էջ 112: Թ ո վ-
մ ա յ ի վ ա ր գ ա պ ե տ ի Ա ր ծ ր ու ն ու չ Պատմութիւն տանն Արծ-
րունաց, Թիֆլիս, 1917, էջ 147:

² Գ ր ի գ ո Ր Մ ա գ ի ս տր ո ս ի «Թղթերը», էջ 215:

³ Տե՛ս Բ. Բ. П и о т р о в с к и й, Винапы, каменные статуи в го-
рах Армении, էջ 17.

Վերը բերված բոլոր փաստաբեկումները մեզ իրավունք են տալիս եզրակացնելու.

1. Զրույցի մեջ հիշատակված Փիտովնը Միշին Ասիայի Ամու Գարյա գետն է, որը հայկական աղբյուրներում պահպանվել է նաև Վեհապա իրանական հորջորջումով:

2. Աժդահակ ձուկը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ ակնարկ ձկան վիթխարիության: Մեր աղբյուրներում շատ է գործածված Վիշապաձուկ ձևը, որը և Մագիստրոսը փոխարինել է Աժդահակով:

3. Առասպելի մեջ հիշատակված Խոսրովը պարսից արքա Խոսրով Բ Ապրուեզն (Պարվիզն) է:

4. Մագիստրոսի մոտ պահպանված այս զրույցը միջին-ասիական-իրանական բնույթ ունի և ըստ երևույթին տեղի հին հավատքի արձագանքներից է, որը և հետագայում կցվել է Մերձավոր Արևելքում մեծ տարածում ունեցող Խոսրով Ապրուեզի անվանը, և նրա հետ կապված բազում զրույցներից մեկի բեկորն է:

3. ՅՐԻԿԸ ՊԱՐՍԿԵՐԵՆ ՔԱՌՅԱԿԻ ԹԱՐԳՄԱՆԻՉ

Հայ և պարսկալեզու գրականությունների հարաբերությունն հետաքրքիր փաստերից մեկը Ֆրիկի զիվանում հայատառ պարսկերենով գրված քառյակի առկայությունն է, որին, ինչպես պարզվել է, հաջորդում է հայերեն թարգմանությունը: Խնդիրը այն է, որ այս քառյակը պարսկերենից հայերեն թարգմանված, առայժմ մեզ հայտնի, առաջին չափածո գործն է և, այդ առումով իսկ, հետաքրքրություն են ներկայացնում նրա հետ առնչվող մի շարք հարցեր:

Քառյակի միակ ձեռագիրը պահվում է Բողկեյան ձեռագրատանը՝ պահվող Ֆրիկի զիվանում F16 թվահամարի տակ: Այն առաջին անգամ հրատարակվել է 1941 թվականին Երևանում լույս տեսած Ֆրիկի Բանաստեղծությունների ժողովածուի 13-րդ՝ «Նորին Ֆրիկանն ասացեալ» քերթվածի մեջ, հաջորդում է՝

«Ապա թէ չօգտիս յիւմէս, նա հաշուէ թէ ինքս է քամիք
Յիմարքն ու յանդէտքն ի մօտ, սա չարժէ ամիով մի թրիք»
առղերին և նախորդում է՝

«Ի սուրբ սեղանոյն վերայ, քան զաղէկն, այլ իրք չի
զենեն

Զնիխարն ու զվատուն եղբայրք աստուծոյ զայն երբ
զըրբլեն»¹:

¹ Ֆրիկ, Բանաստեղծությունների ժողովածուն համեմատություններով, ծանոթագրություններով և բացատրանով կազմեցին Ֆիլոյոգիական գիտությունների թեկնածու Մ. Մկրչյան և Ե. Թորոսյան, Երևան, 1941, էջ 86:

տողերով սկսվող հատվածին և դրանցից անջատված է գծիկով:

Քառյակը երկրորդ անգամ հրատարակվել է 1952 թ. Նյու-Յորքում Տիրայր արքեպիսկոպոսի հրատարակած Ֆրիկի Դիվանում¹: Այստեղ ևս այն հաջորդում է վերոհիշյալ քերթվածի (Դիվանում՝ Ի) նույն տողերին, առանց որևէ անջատման նշանի, սակայն մի տարբերությամբ. հրատարակիչը՝ նկատելով, որ ձեռագրում քառյակին հաջորդող հատվածը նրանից անջատված է մի տող բաց տարածությամբ և ունի տարբեր վերջահանգեր՝ են և քիւն, այդ հատվածը լրիվ անջատել է նախորդ մասից և դարձրել երկու առանձին քերթված, որով ձեռագրի մի ստեղծագործությունը վերածվել է երեքի (Ի, ԻԱ, ԻԲ):

Հիշված այս երկու ժողովածուներում քառյակը տպագրված է ձեռագրի պես աղավաղված: Դիվանի հրատարակիչ Տիրայր արքեպիսկոպոսը, որ հսկայական ջանք է թափել Ֆրիկի ստեղծագործությունները ճշտելու և ի մի ժողովելու գործում, աշխատել է այն թարգմանել տալ. ինչպես ինքն է հայտնում՝ նա հաճախ է դիմել պարսիկ բանասերների, որպեսզի թարգմանեն քառյակը, բայց բնագրի խաթարված լինելը նրանց հնարավորություն չի տվել այդ անելու: Ի վերջո Տիրայրի խնդրանքով քառյակի հիմնական մասը, բացի սկզբի երեք բառերից (Յարմուտ պախի էշխի) վարպետորեն վերծանել և վերականգնել է Նյու-յորքաբնակ իրանագետ Միհրդատ Թիրյաքյանը²:

Քառյակի վերջնական վերծանումը 1956 թ. նրեանում կատարեցին Վ. Ավթանդիլյանը և Հ. Փափաղյանը, որոնք ոչ միայն կարդացին քառյակի սկզբի երեք աղավաղված բառերը, այլև կարողացան նկատել, որ քառյակին անմիջականորեն հաջորդող չորս տողերը նրա իսկ թարգմանությունն են.

¹ Ֆրիկ, Դիվան: Ի լույս բնծայեց առաջին անգամ ամբողջական բնագրով, ուսումնասիրությամբ, ծանոթագրություններով, հավելվածներով և բառարանով Տիրայր արքեպիսկոպոս, Նյու-Յորք, 1952, էջ 353: (Հետագայում՝ Ֆրիկ, Դիվան...):

² Անդ, էջ 124:

մի բան, որ վրիպել էր Տիրայրի, Մ. Թիրյաքյանի և Ֆրիկով
զբաղվող մյուս բանասերների ուշադրությունից: Ստորև բե-
րում ենք Փափազյանի և Ավթանդիլյանի վերջնականացես
վերականգնված տեքստը պարսկերեն և թարգմանությունը
ժամանակակից հայերենով, ինչպես նաև Ֆրիկի Դիվանում
եղած թարգմանությունը՝ ըստ Բողեյան ձեռագրի

درمطبخ عشق جز نکو را نکشند
لاغرصفتهان وز شتخو را نکشند
گر عاشق صادقی زکشتن مگریز
مردار بود هر آنچه ویرا نکشند

Միրո զոհարանում լավից բացի ոչ մեկին չեն զոհում:
Աննկարագիր և վատաբարո մարդկանց չեն զոհում:
Եթե անկեղծ սիրահար ես, զոհվելուց մի խուսափիր:
Պիղծ կլինի այն, որին չեն զոհում¹:

Ի սուրբ սեղանոյն վերայ քան զաղէկն այլ իրք չի
զենեն,
Զնիխարն ու զվատուն, եղբայրք, Աստուծոյ զայն եօրք
զբբըլեն:
Թողորդ սիրելի ես դու, հանց արա, որ զքեզ չհոտեն,
Դիտեմ՝ անպիտան դառնայ այն մատաղն, որ զինքն
չը զենեն²:

Քառյակի վերծանումը մի շարք հետաքրքիր և կարևոր
հարցեր է առաջադրում. ո՞վ է եղել քառյակի հեղինակը, ին-

1 Վ. Ավթանդիլյան, Հ. Փափազյան, Ֆրիկի «Դիվանի»
պարսկերեն քառյակը, Հայկական ՍՍՌ ԴԱ «Տեղեկագիր» (Հասարակական
գիտութ. սերիա), 1956, № 3, էջ 88—89: Քառյակի վերջին տողը նպա-
տակահարմար է թարգմանել՝

Պիղծ կլինի այն (կենդանին), որին չեն մորթում. որովհետև պարսկե-
րեն کشتن նշանակում է և՛ զոհել և՛ մորթել. տվյալ գեպրում պետք է
վերջինը հասկանալ:

2 Ֆրիկ, Դիվան..., էջ 354:

քը Ֆրիհլը, թե մի այլ բանաստեղծ, ո՞վ է թարգմանել այն հայերենի, Ֆրիհլը, թե պարսկերեն ու հայերեն լեզուներին քաջահմուտ մի այլ անձնավորություն, ինչ-որ մի գրիչ. և ի վերջո՝ ե՞րբ է կատարվել թարգմանությունը:

Տիրալը արքեպիսկոպոսը հայտնում է, որ այդ հարցերը մնում են չուժված, որովհետև նրա բանասեր բարեկամը (Մ. Թիրյաքյանը) հայտնել ֆ, թե «ով է քառյակիս հեղինակը, կը ցավիմ որ ինձ հայտնի չէ»¹:

Քառյակի հեղինակի մասին վերջնական խոսք չեն ասել նաև Վ. Ալվթանդիլյանն ու Հ. Փափաղյանը, որովհետև, ինչպես իրենք են գրում, ձեռքի տակ չեն ունեցել միջնադարյան պարսիկ բանաստեղծների ստեղծագործությունների լիակատար հրատարակությունները, իսկ Մատենադարանում պահվող պարսկերեն բանաստեղծությունների և քառյակների ձեռագիր մատյաններում և առանձին, ոչ ամբողջական ժողովածուներում նրանց կատարած պրպտումները որևէ արդյունքի չեն հանդել: Սակայն նրանք, ելնելով քառյակի վերջին տողում կատարված համեմատությունից, որը արտահայտում է մուսուլմանական հասկացողություն, իրավացիորեն ենթադրել են, որ քառյակի հեղինակը չի կարող Ֆրիհլը լինել, «այլ այն ամենայն հավանականությամբ պատկանում է X—XIII դդ. պարսիկ քառյակագիրներից որևէ մեկին»²:

Պարսկալեզու աղբյուրներում ֆրիլյան քառյակին մեզ հաջողվեց հանդիպել 1935 թ. Թեհրանում լույս տեսած Մոհամադ Ալի Թարբիաթի «Ազերբայջանի դիտումները» գրքում:

XIV դարի վերջերին Մերձավոր Արևելքում սկիզբ ֆ առնում հորոֆյան աղանդավորական շարժումը, որը շատ արագ տարածվում է՝ սկսած Խորասանից մինչև Միջերկրականի ափերը: Շարժումը, որը ըստ պրոֆ. Պետրուշևսկու «ծայրահեղ շիրիմ» էր, հիմնականում արհեստավորական բնույթ էր կրում և իր սուր ծայրով ուղղված էր ընդհանրապես ֆեո-

¹ Ֆրիհ, Դիվան..., էջ 124:

² Վ. Ալվթանդիլյան, Հ. Փափաղյան, էջ 89:

դաշակահանության, պաշտոնական խալամական կրոնի և մասնավորապես թիմուրյան բռնակալության դեմ¹։ Շարժման ղեկավարը՝ Ֆազլուլահ Նաիրին, հայտնի է որպես ժամանակի Արևելքի խոշոր մտածողներից ու բանաստեղծներից մեկը։ Մահաժապ Ալի Թարբիաթը՝ խոսելով այս անձնավորության մասին, հետևյալ տեղեկությունն է հաղորդում, որտեղ ֆրիկյան պարսիկներն քառյակի հեղինակ հայտարարվում է Ֆազլուլահ Նաիրիի աղջիկը (անունը հայտնի չէ)։

«791 թ. զիկադդա ամսի վեցին (1394 թ. սեպտեմբերի 2), հինգշաբթի օրը Միրանշահը, Թեյմուրի երրորդ սրդին, հոր հրամանով Ֆազլուլահին Շիրվանից իր մոտ կանչելով, ժամանակի հոգևորականների ֆեթվայով մահապատժի ենթարկեց։ Նրա ոտքերին պարան կապելով՝ փողոցներում ու շուկայում քաշ տվեցին։ Գերեզմանը Նախիջևանի Ալանշահի օլթայում է։ Ֆազլուլահի մահից հետո նրա գաղափարները տարածվեցին ողջ խալամական աշխարհում, իսկ նրա փոխանորդներն ու տեղակալները, ինչպես Ալի ալ-Ալան և Սեյիդ Իմադ էդ-Դին Նասիրին և այլք, փախչելով Անատոլիա, բեքթաշիների մենաստաններն ու հենարանները մուտք գործեցին և հորուֆյան աղանդը բեքթաշիների հավատքի փոխարեն տարածեցին։ Քանի որ բեքթաշիները միամիտ էին և զուրկ գիտելիքներից, առանց գիտակցելու՝ նրանց գաղափարները ընդունեցին և այս կապակցությամբ բավականին արյուն թափվեց և սարսուղագեցիկ ոճիրներ տեղի ունեցան...

Զհանշահ խանի օրոք Ֆազլուլահի աղջիկը և Յուսուֆ անունով մեկը Թավրիզում նորից սկսեցին հորուֆյան աղանդը քարոզել, բայց մոտ հինգ հարյուր հոգու հետ միասին մահապատժի ենթարկվեցին և հրկիզվեցին։ Այս քառյակը Ֆազլուլահի աղջկանն է.

¹ Հորուֆյան աղանդի մասին մանրամասն տե՛ս Проф. И. П. Петрушевский, Государства Азербайджана в XV веке (Сборник статей по истории Азербайджана, Баку, 1949) и Мухтасар Азербайджан эдабијјаты тарихи, Баку, 1943.

در مطبخ عشق جز نکو را نکشند
لاغر صفتان زشت خورا نکشند
گر عاشق صادقی ز کشتن مگریز
مردار بود هر آنچه او را نکشند»¹

Ինչպես տեսնում ենք սա նույն ֆրիկյան քառյակն է՝ մի
او-ի և او-ի տարբերությամբ, որ տառացի ճշգրտությամբ
վերծանված է վերոհիշյալ բանասերների կողմից:

Թարբիաթի սույն հաղորդումը, որի սկզբնաղբյուրը դժ-
բախտաբար նա չի նշել, ամբողջությամբ մեջ է բերված
Թեհրանի համալսարանի դասախոս ղոկտոր Սադիկ Քիայի
«Գորգաներենի բառացանկ» աշխատության մեջ, որը լույս է
տեսել 1951 թ.²: Այս ուսումնասիրության առաջաբանում
էկենսագրական նոր փաստեր են բերված հորուֆյան աղանդի
հիմնադրի և նրա հետևորդների մասին, որոնք սակայն որևէ
նոր խոսք չեն ավելացնում մեզ հետաքրքրող հարցի վերա-
բերյալ:

Թարբիաթի սկզբնաղբյուրի հարցը կարծես լուծվում է
«Թեհրանի համալսարանի գրականության ֆակուլտետի հան-
դեսի» 1954 թ. դեկտեմբերի համարում լույս տեսած ղոկտ.
Սադիկ Քիայի հոգվածով: Հեղինակը իր այս աշխատանքում
նոր ու հարուստ նյութեր է հրապարակում հորուֆյան աղանդի
մասին: Նա Անկարայի համալսարանի պատմության ու լեզվի
ֆակուլտետի գրադարանում պահվող № 1297 ձեռագրից, որին
ինքը «Թավրիզի գերեզմաններ» խորագիրն է տվել, քաղվա-
ծաբար մեջ է բերել մի հատված, որը ոչ միայն սեղմ ու ճշ-
յլրիտ տեղեկություններ է տալիս հորուֆյան աղանդի վերա-

¹ محمد علی تر بیت: دانشمندان آذربایجان، تهران،
۳۸۸—۳۸۷ ص ۱۳۱۴، W o հ ա մ ա գ Ա լ ի Թ ա ռ բ ի ա թ, Աղերբայ-
ջանի գիտություններ, Թեհրան, 1935, էջ 387—388:

² واژه نامه گرانى از دکتر صادق کیا، تهران، ۱۳۳۰ ص ۲۷.
Գորգաներենի բառացանկ, կազմեց ղոկտ. Սադիկ Քիա, Թեհրան,
1951, էջ 27:

բերյալ, այլև հաստատում է Թարբիաթի հաղորդումը ֆրիկյան պարսիկերեն քառյակի հեղինակի մասին: Դոկտոր Քիաշի օգտագործած այս ձեռագրում պակասում են ժողովածուն կազմողի ու գրչի անունները, ինչպես և գրչության վայրն ու ժամանակը, բայց ըստ հեղինակի՝ այն պետք է գրված լինի XVII դարի կեսերին: Այս մատյանի էջ 3-ում հետևյալն է ասված.

«Փիր Թորաբիի գերեզմանը, աստված հոգին լուսավորի, Թավրիզի Նոբար թաղամասում: Նոբարի շուկայից հրապարակ գնալիս, աջ թևի վրա, մի գերեզման կա: Այսպես են ասում, թե նա մսագործ ֆե հղել, և մի օր նրան այնպիսի տրամադրություն է համակել, որ ասածու երկյուղից նա այնքան է ողբացել, որ փոխադրվել է (իմա՝ մահացել է): Մուլանա՝ Ֆաղլուլահ Նաիմի Հորուֆիի աղջիկը, որին Ջհանշահ թաղավորի օրոք բաղմաթիվ հորուֆյանների հետ մահապատժի ենթարկեցին, այդ նույն գերեզմանում է թաղված: Այս քառյակը նրա բանաստեղծությունն է»²: Այս խոսքերին հաջորդում է մեր քառյակը, իսկ շարունակության մեջ պատմվում է Ֆաղլուլահի մահապատժի, նրա թաղման վայրի³ և Ջհանշահի կաղմակերպած կոտորածի մի քանի այլ մանրամասնությունների մասին. տվյալներ, որոնք լիովին համընկնում են Թարբիաթի հաղորդած տեղեկություններին, ուստի և հակամետ ենք կարծելու, որ նա ձեռքի տակ է ունեցել «Թավ-

¹ Մուլանա գիտական կոչում է, որ մուսլմանական երկրներում տրվում էր այն դատավորներին ու անձանց. որոնք հարգվում էին հասարակությունից որպես գիտուն ու խմաստուն:

² دکتر صادق کیا، آگاهیهای تازه از حر و فیان، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران شماره ۲ سال دوم ۱۳۳۳ Դոկտ. Սադիկ Կիա, Նոր տեղեկություններ հորուֆյանների մասին, «Թեհրանի համալսարանի գրականության ֆակուլտետի հանդես» (ԹԶԳՀ), հ. 2, № 2, 1954, էջ 40: Ըստ ումանց Փիր Թորաբին Ֆաղլուլահի աղջկա ամուսինն էր (տե՛ս անդ, էջ 42):

³ Այս աղբյուրում Ֆաղլուլահի թաղման վայրը նշվում է Ալանջակի (Երնջակի) Խանկահ գյուղը:

քիզի գերեզմաններ» անվանված սկզբնաղբյուրը և կամ վերջինիս մի այլ ընդօրինակությունը: Հետևաբար պետք է հղրակացնել, որ քառյակը Ֆազլուլահ Նաիմիի աղջկան վերադրվում է միայն մի սկզբնաղբյուրի հիման վրա:

1870 թ. Կոստանդնուպոլսում «Նասիմի դիվանի» («Նասիմիի դիվանը») խորագրով լույս են տեսել XIV—XV դդ. աղբյուրեջանական ականավոր բանաստեղծ Իմադ էդ-Դին Նասիմիի աղբյուրեջաներեն ու պարսկերեն հատընտիր բանաստեղծությունները: Դոկտ. Սադիկ Քիան վերոհիշյալ իր հոդվածում համոզիչ կերպով ցույց է տալիս, որ այս ժողովածուի մեջ հրապարակված բանաստեղծությունների մի մասը Ֆազլուլահ Նաիմիի և այլ հորուֆյան բանաստեղծների ստեղծագործություններն են: Եվ ահա, այստեղ ևս, էջ 8-ում, ինչպես հաղորդում է դոկտ. Քիան¹, հրապարակված է մեր խոսքերո առարկա քառյակը՝ հետևյալ վերատառությամբ, «Որպես խողավանդեղար (արարիչ աստված) հռչակված մեծ սեյդի խոսքերից» բայց, դժբախտաբար, հարգելի դոկտորը չի նշում, թե այս խոսքերը ում հասցեին են ասված՝ Ֆազլուլահի², թե՞ Նասիմիի:

Պետք է նշել, որ ժխտելով իսլամի պաշտոնական դոգմաների և ծեսերի մեծ մասը, հորուֆյանները աշխարհի ու մարդու մասին յուրօրինակ տեսակետներ էին առաջ քաշում: Նրանք ընդունում էին աստվածության պարբերական մարմնավորումը (Մովսես, Հիսուս, Մահամեդ, Ալի և այլն): Ըստ նրանց արարական այբուբենի տառերը (արաբերեն՝ حروف հորուֆ) կյանքի զարգացման պարբերական ցիկլերի միասնական արտահայտությունն են, իսկ զարգացման յուրաքանչյուր ցիկլ նշանավորվում է աստվածության նոր մարմնացումով: Համաձայն հորուֆյան աղանդի՝ տառերը մեկնում են նաև տիեզերքի գաղտնիքները, իսկ տառերի գաղտնիքները միանում են մարդու հետ, արտահայտվում են մարդկանց դեմքի վրա: Հետևաբար՝ ընդունելով տառերի սրբությունը և

1 ԹՀԳՅԶ, 1954, հ. 2, № 2, էջ 63:

ներանց արտացոլումը մարդու դեմքի վրա, հորությանները գեղեցիկ մարդու դեմքը սուրբ էին համարում, իսկ գեղեցիկ նկատմամբ տածվող սերը՝ պաշտամունք:

Հորության մեջ հիմնականը մարդու անհատականության գնահատումն էր. մարդը՝ բարոյապես կատարելագործվելով, կարող է հասնել աստծո աստիճանին, ինքը ղառնալ աստված, հետևաբար մարդու ազատությունը հիմնական նախադրյալ է:

Հորությանների այս ուսմունքի լույսի տակ հասկանալի է դառնում, թե ինչու Ֆաղուլլահը և նրա հետևորդները իրենց աստված էին համարում. Նասիմին իր շատ գործերում, որոնք նվիրված են Ֆաղուլլահին, նրան աստծու մականվամբ է հիշատակում՝ رَبِّ الْعَالَمِينَ «երկու աշխարհների տեր»¹, իսկ իր մահվան ժամանակ (նրան մորթաղերծ են արել 1417 թ. Հալեպում), ինչպես պատմում են, անընդհատ կրկնելիս է եղել իր ուսուցչի՝ Ֆաղուլլահի խոսքերը. «Նս եմ աստվածը»²:

Այստեղից պարզ է դառնում, որ Նասիմիի վերոհիշյալ «Դիվանում» քառյակին նախորդող վերաառությունը վերաբերում է Ֆաղուլլահ Նաիմին, հատկապես, որ քառյակը ընկած է «Դիվանի» այն հատվածում, որտեղ բերված են ոչ թե Նասիմիի, այլ մյուս բանաստեղծների գործերը, իսկ որպես «արարիչ աստված» հորության մեջ ամենից շատ Նասիմին է հռչակված. նրա հեղինակության ու մեծության առաջ խոնարհվել են բոլոր հորությանները, իսկ աղանդավոր բանաստեղծները մեծ ազդեցություն են կրել նրանից, աշխատել են կրկնել ու տարածել նրա դադավարները, անգամ նրա ստեղծագործությունների ազդեցության տակ հետևել են նրա կիրառած բանաստեղծական հնարաններին³: Թերևս սրանով

¹ آذربایجان ادبیاتی، سید عماد الدین نسیمی، باکی ... ۲۶، ۲۲، ص ۱۹۲۶. Ազրեջանական գրականություն, Սեյիդ Նասիմի, Բաքու, 1926, էջ 22, 26 և հան:

² Sh'u Антология Азербайджанской поэзии, Москва, 1939, стр. XXV.

³ Sh'u H. A p a s l y, Фәдакар шаир (Имадеддин Нәсим), ЭААз. Ф. нәшрият, Баки, 1942 և ԹՂԳՅ, 1954, հ. 2, № 2, էջ 63:

խիստ պետք է բացատրել, որ Ֆրիկյան պարսիկերեն քառյակի յուրովի կրկնությունն ենք հանդիպում Հայկական ՍՍՌ Մի-նիստրների Սովետին կից Պետական Զեռագրատան (Մատենադարանի) արաբատառ հավաքածուի № 517-ի տակ պահվող Նասիմի աղբրեջաներեն բանաստեղծությունների ձեռագիր մատյանի¹ հետևյալ երկտողում.

گر عاشق ايسك صدق ايله اول دلبر ايجون گل
جان ايله جهان اورتيه قوي ترك سر ايله

(Թե անկեղծ սիրահար ես, արի հանուն այն սիրուհու
կյանքդ ու հոգիդ մեջտեղ դիր և զլխիցդ ձեռք
վերցրու):

Ինչպես տեսնում ենք այստեղ ևս զոհվելու նույն դաղա-
փարն է արժարժված, ինչ քառյակում, և պատահականություն
չէ, որ թե՛ այս երկտողի և թե՛ քառյակի 3-րդ տողի սկզբի
բառերը միեկնույնն են

(گر عاشق صادق = گر عاشق ايسك صدق ايله)

Այս բոլոր փաստերը ապացուցում են, որ խնդրո առար-
կա քառյակը մեծ տարածում է ունեցել հորուֆյանների մեջ
և թերևս նրանց նշանաբաններից է եղել:

Արդ, եթե իսկապես քառյակի հեղինակը վերը հիշված
անձնավորություններից որևէ մեկն է, ապա այն պետք է հո-
րինված լինի 1386 թվականից (աղանդի սկզբնավորման
տարեթիվը) ոչ շուտ և XV դարի կեսերից (Ֆաղլուլահ Նաիմի
աղչկա մահապատժի ժամանակաշրջանը) ոչ ուշ:

Մինչև այն ժամանակ, երբ դեռ չէր հայտնաբերվել քառ-
յակի հայերեն թարգմանությունը Ֆրիկի բանաստեղծություն-
ների մեջ, եղած փաստերի հիման վրա հնարավոր էր եզրա-
կացնել, որ քառյակի հեղինակը կամ Ֆաղլուլահը և կամ իր

¹ Երևանի Մատենադարանում այս մատյանի գոյության մասին սիրով
մեզ հայտնեց բնկ. Հ. Փափազյանը:

աղջիկն է, և հետագայում որևէ գրչի կողմից այն մուծվել է Ֆրիկի դիվանը: Բայց ներկայումս, երբ մեր առջև է նաև հայերեն թարգմանությունը, նման ենթադրություն անել չի կարելի, որովհետև քառյակի թարգմանիչը՝ Ֆրիկը, համարյա միամբողջ դար առաջ է ապրել, քան Ֆադլուլահն¹ ու նրա աղջիկը:

Թերևս հնարավոր է ենթադրել, որ ինքը Ֆրիկն է պարսկերեն քառատողի հեղինակը, որովհետև, ինչպես փաստերն են ցույց տալիս, նա շատ լավ տիրապետել է պարսկերեն լեզվին: Բայց այս փաստարկը ժխտվում է Ֆրիկի ողջ ստեղծագործության ոգով, որը միանգամայն հակասում է քառյակի պարսկերեն բնագրի մեջ արտացոլված միստիքական սիրո հասկացողությանը: Հայ թարգմանիչը սրանից խուսափելու համար և որպեսզի այդ սերը, ինչպես Կոստանդին Երզնկացին կասեր «ի մարմին» շահակացվի, չաղավաղելով հանդերձ քառյակի դադափարական հենքը՝ զոհվելու դադափարը, «սիրո զոհարան (բնագրում՝ խոհանոց)» խոսքերը թարգմանել է՝ «ի սուրբ սեղանոյն վերայ», իսկ վերջին տողի մուսուլմանական սովորությունը՝ «Պիղծ կլինի այն (կենդանին), որին չեն մորթում» շատ նուրբ և վարպետորեն փոխարինել է քրիստոնեականով՝ «Գիտեմ՝ անպիտան դառնայ այն մատաղն, որ զինքն չը զենեն»:

Հնարավոր է նաև մի այլ ենթադրություն. միգուցե թե՛ պարսկերեն քառյակը և թե՛ նրա հայերեն թարգմանությունը հետամուծ են, որևէ գրչի քմահաճույքի արդյունք: Բայց սա ևս ժխտվում է, երբ մանրամասն քննության ենք առնում ԻՍ. րանքը ամբողջությամբ վերցրած:

¹ Ըստ պրոֆ. Մինորսկու Ֆադլուլահ նաիմին ծնվել է 740/1339 թ. և Միրանշահի կողմից մահապատժի է ենթարկվել 804/1401 թ. (սե'ս V. Minorsky, Jihan-shah Qara-qoyunlu and his Poetry. "Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London", 1954, vol XVI, part 2, էջ 273:

Նաիմիի մահապատժի պրոֆ. Մինորսկու նշած թվականը չի համընկնում Անկարայի վերը բերված ձեռագրի հիշած թվականին, որը 796/1394 թ. է:

- Ի սուրբ սեղանոյն վերայ քան զաղէկն այլ էրք
չի զենեն,
Զնիխարն ու զվատուն², եղբայրք, Աստուծոյ զայն
հ⁶րբ ղըբըլեն:
5 Թողսրգ սիրելի ես դու, հանց արա, որ զքեզ չհոտեն,
Գիտեմ՝ անպիտան դառնայ այն մատաղն, որ զինքն
չը զենեն³:
- Գեմ զայս դու գիտես, եղբայր, որ յէգուց ըզքեզ կու
կոչեն,
Դու հանցեզ ճարակ արա, որ անդէն ըզքեզ չի զենեն:
Թէ խելք ու բասար ունիս և քըննես ամէն շահ
ու զէն,
10 Լինիս դու աստէն մատաղ, որ անդէն ըզքեզ ղըբըլեն:
Թէ չար, թէ բարի գործես յարէ աւր զամէն կու
զըբէն,
Յորժամ որ դիւան զընեն՝ զայն գաւթարն յառաջ
կու բերեն:
Զինչ որ քեզ վերայ մընայ չար մարդոյ՝ ի դէմ
կառընեն.
Ում խելք ի վերայ լինի, զայն պարտիքն աստէն
վըճարեն:
15 Բարաթ մի աստի տունուն, որ յէգուց ի հաւն
ցուցանեն,

¹ Այս վերնագիրը Տիրայր արքեպիսկոպոսի հավելումն է:

² Տիրայր արքեպիսկոպոսը ձեռագիր բնագրի զվատուն ուղղել է զվատուծն, որը սխալ է: Պարսկերէն բնագրում زشتجو «վատարար» է նշանակում, հետեւաբար պետք է թողնել Յրիկի զվատուն ձեւը:

³ Քառյակը տալիս ենք, ինչպես 110 էջում, ըստ Բողեկյան ձեռագրի:

Թէ չէ ե՞րբ Զատիկ լինի, որ ամէնն ուտեն ու խմեն:
Լինիս զու ի մեծ զընդան, շար ուղողքն ըզքեզ կու
կախեն,
Պահանջեն ըզգործքն քո, զինչ արեր աստէնս՝ կու
գիտեն:

Նախապես ասացինք, որ Տիրայրի կազմած Դիվանի
Ի, ԻԱ, ԻԲ քերթվածները Բողոքեյան ձեռագրում մի ամբողջու-
թյուն են կազմել: Ուշագիր ընթերցումը ցույց է տալիս, որ
բացի վերջահանգերի ձեւական տարբերությունից, այդ քերթ-
վածներից յուրաքանչյուրը առանձին մի բանաստեղծութուն
է իր սեփական սյուժեով, որտեղ բանաստեղծը մի կոնկ-
րետ հարց է դնում, զարգացնում և հասցնում է տրամաբա-
նական վախճանի, բայց այդ երեք բանքերը մի ընդհանուր
զաղափարական գիծ ունեն. դա հանդերձյալ կյանքի ապա-
հովման հարցն է, որին հասնելու համար, նախ՝ Ի բանքում
հորդոր է արվում այս աշխարհում (աստէնս) բարություն,
լավություն անել, որպեսզի այն կյանքում (անդէն) «բարու-
թեան հասանիք», այնուհետև ԻԱ բանքում զարգացվում է
այս կյանքում (աստէնս) զոհաբերվելու (մատաղ լինելու) դա-
ղափարը, որպեսզի անդրշիրիմյան կյանքում (անդէն) մարդը
ընդունելի լինի, ի վերջո՝ ԻԲ բանքում խորհուրդ է արվում
պահքով ու արտասուքով թողություն որոնել, գթառատ ու
առանց նենգության լինել, որպեսզի այս աշխարհից (աստի)
ելնելուց հետո անհատը անմահություն գտնի, որովհետև
հանդերձյալ կյանքին արժանի է միայն բարեգործ, անձնա-
զոհ և պահքով ու արտասուքով իր կյանքը անցկացնողը և
ոչ թե մեծատուներ:

Սակայն չնայած զաղափարական ընդհանուր գծին՝ այս
քերթվածներից հատկապես առաջին երկուսը (Ի, ԻԱ) լեզվա-
արտահայտչական միջոցների կիրառմամբ, հատկապես բա-
ռապաշարով, նույնպես շատ ընդհանրություններ ունեն:
Այսպես.

1) Նույն բառերով համարյա նույն մտքերի կրկնու-
թյուններ.

ա) «Թէ խելք ու բասար ունիս» (բանք Ի, տող 46, բանք ԻԱ, տող 9)¹:

բ) «Ճարակ դուք հանցեղ արէք» (Ի, տող 34).

«Դու հանցեղ ճարակ արա» (ԻԱ, տող 8).

դ) «Ջանա աստէնս ճար արա, որ չըլինիս յանդէն խոտե-
լիք» (Ի, տող 7).

«...Դու հանց արա, որ զքեզ չի խոտեն» (ԻԱ, տող 5):

2) Այնպիսի օտար բառերի օգտագործում, որ բնորոշ է միայն Ֆրիկին.

ուսմեկ—اميد, փոշըմենել—شيمان شدن, բադրիր—تدبير,
դումաշ—قماش, բասար—بصر (Ի).

դըբըլ—قبول, բասար—بصر, զեն—زيان, դիւան—
زندان (ԻԱ): դաւթար—دفتر, բարաթ—براث, զնդան—زندان (ԻԱ):

Ստեղծագործական այս ողջ հենքի վրա թարգմանված քառյակը ինչ-որ ավելորդություն չէ, ընդհակառակը՝ այն կազմում է ԻԱ բանքի անքակտելի մասը, ավելին՝ ողջ բանքը կառուցված է հենց քառյակում զարգացվող զաղափարի վրա և բխում է նրանից: Բայց քառյակում և նրա շարունակության մեջ միայն զաղափարական բովանդակությունը չէ, որ ընդհանուր է, ընդհանուր են նաև նրանց տաղաչափությունը, լեզվաարտահայտչական միջոցներն ու բառապաշարը.

ա) Ինչպես թարգմանված քառյակը, այնպես էլ ողջ բանքը գրված են 7—3—5 ոտքով: Այս չափը բնորոշ է Ֆրիկի ողջ ստեղծագործությանը. «Դիվանում» նրան վերագրված 51 բանաստեղծություններից 27-ը այս չափով է գրված:

բ) Թե՛ թարգմանված քառյակը և թե՛ ողջ բանքը գրված են եւ վերջահանգով:

դ) Թե՛ քառյակի և թե՛ նրա շարունակությունը կազմող ողջ հատվածի բառապաշարը նույնն է:

դ) Թարգմանված քառյակի և բանքի մնացյալ հատվածի

¹ Տողերի թիվը նշանակում ենք ըստ Ֆրիկի գիվանի

մեջ, ինչպես Ֆրիկի մյուս գրվածքներում, հաճախակի է օգտագործված ու շաղկապով ստորագրասական երկրորդական նախագրասություն. օրինակ՝

Թ՛ողորդ սիրելի ես դու, հանց արա, որ զքեզ չհոտեն
(տ. 5)

Գիտեմ անախտան դառնայ այն մատաղն, որ զինքն
չը զենեն (տ. 7)

Գեմ զայս դու գիտես, եղբայր, որ չէզուց զքեզ կու
կոչեն (տ. 8)

Այսպես են կաղմված նաև 10, 15, 16 տողերը:

Բերված փաստերը, ընդհանուր է, բավարար ապացույց են, որ քառյակի թարգմանիչը նույն ինքն է ո՛վ հորինել է ԽՍ բանքի մնացած հատվածը: Իսկ այս բանաստեղծությունը համեմատության դնելով Ֆրիկի մյուս, հատկապես ԺԶ, ԺԷ, ԺԸ, ԺԹ, Ի քերթվածների հետ, անհրկբայելիորեն գալիս ենք այն եզրակացության, որ քառյակի թարգմանիչը կարող էր լինել ոչ այլ ոք, քան այս բանաստեղծությունները հորինողը: Իսկ քանի որ Ֆրիկն է դրանց հեղինակը, ուրեմն և կարող ենք հաստատապես ասել, որ քառյակի թարգմանիչը Ֆրիկն է:

Արդ, եթե Ֆրիկն է քառյակի թարգմանիչը, ապա այն կարող է թարգմանված լինել միայն 13-րդ դարի երկրորդ կեսում, իսկ քառյակի հեղինակ կարող է լինել մինչև այդ ժամանակը ապրած որևէ բանաստեղծ:

Այսպիսով, հանձին Ֆրիկի, մենք գործ ունենք ո՛չ միայն տաղանդավոր բանաստեղծի, այլև շնորհալի թարգմանչի հետ, որը ո՛չ միայն քաջ իմացել է իր մայրենի լեզուն, այլև տիրապետել է ժամանակի ամենահարուստ լեզուներից մեկին՝ պարսկերենին¹:

¹ Ֆրիկի թարգմանիչ լինելու հանգամանքը մի ավելորդ անգամ մերժում է Տիրայր արքեպիսկոպոսի այն անհիմն պնդումը, թե «Ֆրիկը դպրոց չէ տեսել, ան գրագետ է» (տե՛ս «Գիվան», էջ 19):

վերը շարադրած բոլոր փաստերից ու զուգահեռներից կարող ենք եզրակացնել.

1. Մի քանի օտար աղբյուրների հաղորդումները ֆրիկյան պարսկերեն քառյակի հեղինակի վերաբերյալ վերջնականապես չի լուծում քառյակի հեղինակի ինքնությունը, այնքանով որ հեղինակ համարվող անձանց ապրած ժամանակաշրջանը ավելի ուշ է, քան նրա թարգմանչի ժամանակը*:

2. Քառյակի թարգմանիչը միջնադարյան մեր տաղանդավոր բանաստեղծ Ֆրիկն է:

* Մեր աշխատության այս գլուխը 1959 թ. տպագրվել է «Բաների Մատենագրանի» շորթորդ համարում, որտեղ առաջին անգամ մատնանշել ենք, թե միջնադարյան պարսկական աղբյուրներում ովքեր են համարվել քառյակի հեղինակ և եկել ենք վերը բերված եզրակացության: Մեր առջն գիրքը տպագրության ընթացքում էր, երբ հրապարակվեց ընկ. Ա. Շահուվարյանի «Ֆրիկը խաբանու քառյակի թարգմանիչ» խորագրով հոգվածը (տե՛ս «Տեղեկագիր» (Հասարակ. գիտութ. սերիա), 1962, № 11, էջ 85—87), որտեղ հաղորդում է արվում խաբանու երկերի տպագիր մի ժողովածուի մեջ այս քառյակի գոյության մասին և շատ որոշակի հայտարարվում է, որ խաբանին է քառյակի հեղինակը: Իհարկե փաստը ինքնին ուշագրավ է: Բայց բանասիրության մեջ լոկ մի փաստով չի կարելի վերջնականապես վճռել որե՛կ ստեղծագործության, նամանավանդ քառյակի հեղինակի հարց: Քառյակների հեղինակների ճշաման խնդիրը արևելագիտության ամենակենսոտ հարցերից է, որովհետեւ սակավ չեն այն դեպքերը, երբ մի քառյակի հեղինակ տարբեր աղբյուրներում տարբեր բանաստեղծներ են համարվում: Բավական է ասել, որ խայամի դիվաններում հրապարակված հարյուրավոր քառյակներ խայամին չեն պատկանում և շատ խոշոր իրանագետների մատչագույնություններից է մեծ մասածողի գրչին պատկանող քառյակների վերջնական ճշաման հարցը:

Ա. Շահուվարյանը, հրապարակելով այս փաստը, պետք է բանասերի կասկածամտություն հանգեւ բերեր և ցույց տար, թե խաբանու մյուս դիվաններում այս քառյակը հրապարակված է արդյոք և, ի վերջո, քառյակը բովանդակության ու լեզվա-ոճական ինչպիսի՜ ազերսներ ունի խաբանու մյուս ստեղծագործությունների հետ:

4. ԳՐԻԳՈՐԻՍ ԱՂԹԱՄԱՐՅՈՒ ՏԱՂԵՐԻ ՊԱՐՍԿԵՐՆԵ ՀԱՏՎԱԾՆԵՐԻ ՎԵՐԾԱՆՈՒՄԸ

XV—XVI դարերում Հայաստանը նորից ռազմական բախումների թափերում է դառնում: Այս անգամ արդեն հզորացող Սեֆյան Իրանը իր գերիշխանության սահմանները բնդարձակելու նկրտումներով ու հավակնություններով պայքարի մեջ էր մտել օսմանյան սուլթանների դեմ, որոնք հանձին Իրանի տեսնում էին վտանգավոր ախոյանի և աշխատում ազատվել նրանից: Սակայն սկսված պայքարը հեշտությամբ չավարտվեց: Իրանի ու Թուրքիայի միջև պատերազմները բնդհատումներով տասնամյակներ տևեցին՝ ավերիչ հետևանքներ թողնելով թե՛ այդ երկրների և թե՛ մասնավորապես Հայաստանի վրա: Ահավոր փորձությունների ենթարկվեց հայ ժողովուրդը, օսմանյան և զրզրլբաշ զինվորների ոտքի կոխան դարձան հայ մարդու տունն ու տեղը, նրա դառը դատած հացն ու ապրուստը, պատիւն ու ինչքը. Շահ-Աբասի հրոսակները սրի ու հրի ուժով դեպի Պարսկաստանի խորքերը գերեվարեցին Արևելյան Հայաստանի բազմահազար բնակիչների, հատկապես տեղահան անելով հարուստ շահաստան Զուլայի ողջ բնակչությանը:

Այսիսկ ժամանակաշրջանում պարսից ու օսմանյան տիրակալները, շարունակելով իրենց նախորդների ավանդները, աշխատում էին ներկայանալ որպես գիր ու դրակահույության, հատկապես բանաստեղծության ծաղկմանն ու բարգավաճմանը նպաստող տիրակալներ: Նրանք իրենց ապարանքներում

ու պալատներում հովանավորում էին ժամանակի գրողներին, մասնավորապես ներբողագիրներին: Սակայն, սրանք ընթանալով հանդերձ պարսկադիր դասական գրականության հարթած ուղիներով, չհասան նրա բարձրությանը ո՛չ բովանդակության և ո՛չ էլ արվեստի տեսակետից, որովհետև այլ էին ժամանակները, այլ էր իշխող սոցիալ-քաղաքական իրադրությունը: Բայց ամեն պարագայում գրականության մեջ որոշ վերելք է նկատվում:

Հայ կյանքը բուն երկրում ինչքան էլ ջլատված էր ու մեծ հեղաքեկումների ենթարկված, սակայն պատերազմական դործողությունների հարաբերական առումով դադարների ժամանակներում աշխուժանում և վերակենդանանում էր: Նոր պայմաններն ու իրադրությունները հայ կյանքն ու մշակույթը նոր փոխհարաբերությունների մեջ են դնում հարևան երկրների հետ:

Ապրելով նման մի ժամանակաշրջանում, լինելով ժամանակի դարգացած ու կրթված անձնավորություններից մեկը, Գրիգորիս Աղթամարցին անկասկած հաղորդակից է եղել հարևան ժողովուրդների գրական կյանքին, ծանոթ է եղել պարսից և հարևան մյուս ժողովուրդների գրականությունների լավագույն ներկայացուցիչների երկերին, նրանց վարպետությանը և առանձին դեպքերում իր ստեղծագործության մեջ էիրառել նրանց գեղարվեստական մի քանի հնարանները: Բայց անհրաժեշտ է սկզբից հասկանալ, որ այդ օգուտը նրան չի շնդել հայ բանաստեղծության ավանդական ուղուց, չի դարձրել օտարների թարգմանը մեր գրականության մեջ:

Վարպետությամբ յուրացնելով իր մեծ նախորդների՝ Գրիգոր Նարեկացու, Ներսես Շնորհալու, Կոստանդին Նրզնկացու և այլ հայ բանաստեղծների լավագույն ավանդները, առանձին ստեղծագործությունների մեջ օգտագործելով պարսից բանաստեղծության բնորոշ բառ ու բանը, նրա մի քանի արտահայտություններն ու պատկերները, Գրիգորիս Աղթամարցին վեր է բարձրացել որպես ինքնուրույն, միանգամայն ինքնատիպ բանաստեղծ:

Աղթամարցու ստեղծագործութեամբ զբաղվող գրականագետները տարբեր առիթներով, ի թիվս այլ խնդիրների, անդրադարձել են նաև նրա «պարսկաբանութեանը» և այդ հարցի առթիվ այլևայլ կարծիքներ հայտնել:

Հայ միջնադարյան տաղերգության լավագույն գիտակներից Կարապետ Կոստանյանը, որը Աղթամարցու տաղերի առաջին ժողովածուի հրատարակիչն է եղել, բարձր դնահատելով մեր տաղերգուի բանաստեղծական վարպետությունը, նրա պատկերների ու նմանությունների խնդրատիպությունն ու բազմապիսիությունը, գրում է, որ չնայած այս բոլորին, Աղթամարցու լեզուն «միշտ անգոր և միշտ տկարանում է... այն ասելու, ինչ որ նորա սիրտը խոսել է կամենում: Այսպիսի տկարության արտահայտությունն է, անշուշտ, որ երգիչն յուր չքնաղ պատկերի լիակատար նկարագրության համար դիմում է թե ժողովրդական ձևերին, թե օտարազգի պարսիկ և արաբ բառերի օժանդակությամբ, թե սուրբ գրքին և թե այլ շատ հնարների»¹ (ընդգծումները մերն են—Բ. Չ.):

Եթե Կ. Կոստանյանը այստեղ Աղթամարցու աղերսները պարսից գրականության հետ լուի ձևական հոդի վրա է դնում, ապա Ն. Ակինյանը 1915 թ. իր ուսումնասիրության մեջ ավելի հեռուն է գնում, և Աղթամարցու բանաստեղծական ժանրության հիմնական ազդակը պարսից գրականության աղդեցությունը համարում. «Այն հանկարծական ուստումը,— գրում է Ն. Ակինյանը,— որ կը նկատվի իր և նախորդ բանաստեղծներու մեջ, արդյունքն է առանց տարակուսի պարսկական գրականության այս ծանոթության: Գրիգորիս պարսկական նոր գրականության ծանոթությամբ կրթեց յուր ճաշակը, ընդարձակեց մտքին ասպարեզը, հղկեց գրիչը: Եվ այսպես պարսկական ազդեցության տակ, կրնա ըսվիլ, բացավ նոր դպրոց մը հայրենի հողի վրա:

Պարսկական ազդեցության արդյունքն է մանավանդ անոր բանաստեղծությանց այլաբանական նկարագիրը, խորհրդա-

¹ Կ. Կոստանյանց, Գրիգորիս Աղթամարցին և յուր տաղերը, Թիֆլիս, 1898, էջ 15:

կան լեզուն, անով կառուցած է նա յուր երևակայության հրաշակերտը, ուր պատկերավոր նկարագրության հանկուցիչ հմայքով կը ձգվին հոգիները, ուր ոչ միայն գերզգայական դադափարները քստ իրին էության և բնության հոմանիշ առարկաներով կը ներկայացվին, այլև աստվածաբանական վարդապետությունք իսկ կը հանդերձվին գողտրիկ մտահարուստ պատկերներով»¹:

Երևույթի կոստանյանական մեկնաբանումը (բանաստեղծի լեզվի անզորություն ու տկարություն) մեզ իրավունք կտար նույնպիսի դեահատական տալ նաև Աղթամարցուն նախորդող մեր մյուս խոշոր տաղերգուների ստեղծագործությանը. մի բան, որ արդարացի և ճիշտ չէր լինի: Մյուս կողմից՝ հիմնավորված չէ նաև Ն. Ալինյանի տեսակետը:

Անհրաժեշտ է նշել, որ հայ տաղերգության աշխարհականացման սկզբնական շրջանում օտար բառերի ու ոճերի օգտագործում նկատվում է բացառապես աշխարհիկ բովանդակություն ունեցող դործերում: Չափածո աշխարհիկ խոսքը, որ ավելի մեծ շփում ուներ ժողովրդական զանգվածների հետ, արդեն XII—XIII դարերից սկսում է հեռանալ գրաբարից և մեր տաղերգուների լեզվի մեջ մուտք են գործում ժողովրդական խոսակցական լեզվի տարրերն ու ոճերը: Օտարամուտ տարրի առկայությունը վաղ միջնադարյան տաղերգության մեջ, մի կողմից՝ խորհել է տալիս, որ հավանաբար մեր ժողովրդի խոսակցական լեզվում այդ բառերի ու ոճերի մի մասը արդեն քաղաքացիություն էր ստացել և բանաստեղծների երկերում այն արտացոլվել է որպես հայերենին հարազատ տարր, իսկ մյուս կողմից՝ չեն բացառվում և օտար ազդեցությունները գրական ճանապարհով: Այսպես օրինակ՝ հայ բանաստեղծության մեջ X—XII դարերում քաղաքացիություն վայելող մի շարք բառեր ու արտահայտություններ՝ ինչպես մատովակ, զուսան, սիրահար, նետ ու աղեղ, դեմք ու պատկեր և այլն, հետագա դարերում՝ գրական լեզվից դուրս չգալով հանդերձ,

¹ Ն. Ա. Կ. ի ն յ ա ն, Գրիգորիս Աղթամարցի, «Հանգես ամսօրյա», 1915, էջ 39:

հաճախ փոխարինվում են սաղի, մորեբ, աշըղ, բիր ու քաման, սուրաք և այլ օտար բառերով:

Միջնադարյան հայ տաղերգուների օգտագործած օտարամուտ բանաստեղծական արտահայտություններն ու պատկերները հիմնականում պարսից, և ոչ միայն պարսից, պոեզիայի մեջ տրաֆարետային բնույթ էին կրում և համատարած կերպով սփռված են նրանց բանաստեղծների ստեղծագործության մեջ, այնպես որ հազիվ հնարավոր էինի գտնել մի պարսիկ, արաբ, թուրք կամ ադրբեջանցի բանաստեղծ, որ այս ոճերն ու պատկերները օգտագործած չլինի: Բայց դա երբեք չէր խանգարում տաղանդավոր բանաստեղծներին խլենց ուրույն դեմքն ունենալու, չէր նվազեցնում նրանց ստեղծագործության արժեքը: Պարսից գրականության պատմության մասնագետներից ղոկա. Ռզազադե Շաֆադը, օրինակ, իր «Իրանական գրականության պատմության» մեջ Հաֆեզի գեղարվեստական վարպետության մասին հետևյալն է գրում. «Հաֆեզը նույնպես օգտվել է այլ բանաստեղծների մոտ սովորական դարձած որոշ համեմատություններից, նա, օրինակ, սիրուհու ծամերը համեմատում է շղթայի, սմբուլի, թակարդի, օղապարանի և օձի հետ, հոնքը՝ աղեղի, հասակը՝ սալի ծառի, դեմքը՝ ճրագի, ծաղկի և լուսնի, բերանը՝ կոկոնի ու պիստակի: Բայց նման գեղարվեստական հնարանքները չեն նվազեցրել նրա խոսքի ներգործությունը»¹:

Գալով Գրիգորիս Աղթամարցու ստեղծագործությանը, կարելի է ասել, որ «Ժողովրդական ձևերի», «պարսիկ և արաբ բառերի» օժանդակության դիմելը նրա մոտ ոչ թե զգացմունքների հորդության և դրան հակադիր՝ լեզվի «անզորության» ու «տկարության» հետևանք էր, այլ ժողովրդական բառ ու բանի ակունքներից բանաստեղծի անկաշկանդ օգտվելու արդյունք, որը է՛լ ավելի դիպուկ, է՛լ ավելի ներգործուն է դարձրել նրա խոսքը:

¹ دکتر رضا زاده شفق، تاریخ ادبیات ایران، تهران ۱۳۲۱ ص ۳۳۶ (Դոկտ. Ռ. զազադե Շաֆադ, Իրանական գրականության պատմություն), Թեհրան, 1321/1943, էջ 336:

Անդրադառնալով Ն. Ակինյանի տեսակետին, պետք է ասել, որ չբացատրելով պարսից բանաստեղծության ազդեցությունը Աղթամարցու ստեղծագործության վրա, մենք չենք կարող դա չափազանցել, նրա վարպետության ամենամեծ գրավականը համարել, այն դեպքում, երբ բանաստեղծը իր ողջ ստեղծագործության մեջ կիրառում է հայկական պոեզիայի ավանդները, նրա ձևն ու բովանդակությունը: Մի քանի տաղերում եղած պարսկական բառերի ու արտահայտությունների, ինչպես և ամբողջապես պարսկերեն տողերի օժտվածությունը ձևական բնույթ վե կրում և չի փոխում մեր տաղերգուի ազգային դեմքը: Աղթամարցին «իբ ճաշակը կրթել», «գրիչը հղկել է» ոչ թե պարսից, այլ հիմնականում հայ միջնադարյան բանաստեղծության դպրոցում: Իսկ ինչ վերաբերում է նրա բանաստեղծության «այլաբանական նկարագրին», «խորհրդական լեզվին», ապա դրանք ևս աչնալիսի երևույթներ էին, որ բնորոշ չէին միայն պարսից գրականությանը. դրանք ողջ Արևելքի համար համընդհանուր գեղարվեստական հնարանքներ էին՝ պայմանավորված դարաշրջանի իշխող սոցիալ-քաղաքական կարգերով, աշխարհիկ ու հոգևոր բնականությունների օժտվածությամբ:

Ըստ երևույթին Ն. Ակինյանը հետադաշում անդրադարձել է այս հարցին, վերանայել 1915 թ. «առանց տարակուսի» Աղթամարցուն տված իր դնահատականը և 1958 թ. Վիեննայում հրապարակած իր «Գրիգորիս Ա կաթողիկոս Աղթամարի» լուրջ ու շահեկան աշխատության մեջ չի կրկնել այդ տեսակետը:

Իսկ եթե խոսվում է Աղթամարցու ստեղծագործության «այլաբանության» ու «լեզվի խորհրդավորության» մասին, ապա պետք է ասել, որ ի հակադրություն ժամանակի պարսից բանաստեղծության, Աղթամարցու մոտ այդ հնարանքները երբեք էլ չեն ծանրաբեռնում ստեղծագործությունը, միայն դնում նրա իմաստը, ընդհակառակը՝ Աղթամարցու «այլաբանությունը» շատ պարզ է ու հստակ, խոսքը դիպուկ է ու վճիռ պատկերներն ու նմանությունները՝ իրական ու շոշափելի:

Միջնադարյան հայկական բանաստեղծության մեջ կի-
տառվող գեղարվեստական հնարաններից է նաև երկլեզվյան,
հազվագյուտ դեպքում նաև երեքլեզվյան խառն բանաստեղ-
ծություններ հորինելը: Ճիշտ է, XIV—XV դարերում այդ
հնարանը հազվագեղ էր օգտագործվում, բայց հետագայում,
հատկապես Աղթամարցուց սկսած, և մանավանդ աշուղա-
կան գրականության մեջ, հաճախակի է դառնում այդ:

Արդ, ինչո՞ւ բացատրել այս երևույթը:

Երկլեզվյան կամ երեքլեզվյան բանաստեղծություններ
հորինելը նույնպես բնորոշ չէր միայն հայ տաղերգուներին:
Դա եւս արեւելյան գրականության գեղարվեստական հնարանը-
ներից էր: Նթե Ռուզաֆին, Ֆիրդուսին արաբական ասիմիլ-
յատորական քաղաքականության դեմ պալքարելու նպատա-
կով, մայրենի լեզվի ու գրականության անաղարտության
առաջամարտիկներ լինելով, արաբական բառ ու բանի օգտա-
գործումը գիտակցաբար նվազագույնի էին հասցրել, ապա
հետագա դարերում, երբ արաբական տիրապետությունը վա-
ղուց արդեն պատմություն էր դարձել և արաբաբանությունը
շղթարել էր քաղաքական վտանգ լինելուց, պարսիկ գրողները
անկաշկանդ կերպով օգտագործում են արաբական ոճեր ու
արտահայտություններ, հաճախ իրենց միտքը խճողում արա-
բական խրթին ու դժվարիմաստ բառերով, անգամ գրում ա-
րաբախառն բեյթեր ու քառյակներ: Գեղարվեստական այս
հնարանը հետագայում մեծ կիրառություն է գտնում և ստեղ-
ծագործական վարպետություն գիտվում, ուստի և հայ ու աղբը-
րեջանցի, թուրք ու վրացի բանաստեղծները՝ մայրենի լեզվով
ստեղծագործելով հանդերձ, գեպից գեպը իրենց ստեղծա-
գործություններին էին ագուցում պարսկերեն ու թուրքերեն և
կամ արաբերեն տողեր: Արեւելքում գեղարվեստական այս
հնարանը իր հատուկ անունն էր ստացել և կոչվում էր
մուլամմա՝ (արաբ. *مولانا*), այսինքն «խառն»:

* * *

Աղթամարցու պարսկերեն ու թուրքերեն խառն տողերով
տաղերը հինգն են. «Յետ զնալոյ վարդին...» (Ն. Ակինյանի

1958 թ. հրատարակությանը ժԸ տալ), «Ծաղկունքն ասեն...» (ԺԲ տալ), «Մաքուր պատկերով...» (Ի տալ), «Դու ես արեգակն...» (ԻԱ տալ), «Դու դրախտ եղեմայ...» (ԻԲ տալ):

Աղթամարցու այս ստեղծագործությունները իրենց աշխարհիկ բովանդակությամբ ու բանաստեղծական բարձր արվեստով մեծ ժողովրդականություն են վայելել, անցել են բերնից բերան, մեծ սիրով ու դուրգուրանքով արտագրվել ու պահպանվել են աշխարհի շորս բոլորը ցրված մեր գրադիր մայրաքաղաքում, տեղ են գտել մեր առաջին տպագիր տաղարաններում և բազմիցս հրատարակվել հայ պարբերականների էջերում: Բավական է հիշել, որ միայն Մաշտոցի անվան Մատենադարանում պահվող ձեռագրերում հանդիպում ենք այս տաղերի 20—25 ընդօրինակությունների: Մեր ձեռագրերում այս տաղերի պարսկերեն ու թուրքերեն հատվածները գրիչների կողմից չափազանց շատ են աղավաղված, իսկ ուշ շրջանի մի շարք ձեռագրերում դրանք կամ բաց են թողնված (ձեռ. №№ 2485, 7193 և այլն) և կամ հազվագյուտ դեպքում փոխարինված են հայերեն տողերով (ձեռ. №№ 7715, 2485, 8540 և այլն): Օտար հատվածները աղավաղված են նաև տպագիր հրատարակություններում:

Կ. Կոստանյանը իր աշխատության մեջ՝ ելնելով Գրիգորիս Աղթամարցու այս տաղերի լեզվական առաջնից ու պարսկերեն տողերի առկայությունից, ենթադրել է, որ դրանք «կարելի է համարել մի արեւելյան երգի փոխադրություն»¹, մինչդեռ Ն. Ակինյանը՝ խոսելով «Յեռ գնալոյ վարդին...» տաղի մասին, ճիշտ կերպով եզրակացնում է, որ «երգս կը կրէ ինքնուրույնություն մը և ամբողջություն մը, առանց ցույց տալու օտար ազդեցության հետք (պարսկերեն տողերն, որոնք հոս ու հոն երեան կելլեն, ազդեցված են հոն միայն ամբողջ կառուցվածքին զարդ տալու համար)»²: Ն. Ակինյանը տարակուսում է որոշակի նման կարծիք հայտնել

1 Կ. Կոստանյանց, Գրիգորիս Աղթամարցի, էջ 71:

2 «Հանդես ամսօրյա», 1915, էջ 47:

«Մաքուր պատկերով» տաղի պարսկերենն ու թուրքերենն տողերի մասին, և ինչպես ինքն լի գրում, «դժվարին է կռահել» այդ տողերի գոյություն պատճառը, ուստի և բերում է Կ. Կոստանյանի հետևյալ կարծիքը. «Հավանական է, որ այդ օտարազգի նախադասությունները կամ ոճերը պարզ փոխառություններ են ժամանակին հանրածանոթ օտար երգերից. այսպես մտածելու տեղիք է տալիս սույն երգի մի դարձվածք, որ է «գէհէ հիւսնու սուրաթ և ալլն» կամ «գէ հուսնու սուրաթ». այս տեսնում ենք պարսից Ջամի երգչի Յուսուֆ և Ջուլիֆաուր երգի մեջ»¹:

Գրիգորիս Աղթամարցու ստեղծագործության ըստ ամենայնի քննությունը արևելյան, այդ թվում և հայ դրականության ընդհանուր դարգացման պատաստի վրա, օտար բառապաշարի ու տողերի ճշգրիտ վերծանումն ու դրանց թարգմանությունը, զուգահեռ համեմատությունները, մեզ բերում են հետևյալ եզրակացություններին.

1. Գրիգորիս Աղթամարցու վերոհիշյալ տաղերը ինքնուրույնության կնիք են կրում և միանգամայն համահունչ են նրա ողջ ստեղծագործությանը, դրանք համակլած են բնության այնպիսի անկաշկանդ պաշտամունքով, բուն կենսասիրության, ինչպես մյուս տաղերը, իսկ լեզուն ու ոճը, համեմատություններն ու պատկերները ամբողջովին գրիգորիսյան ինքնատիպություն ունեն: Եթե մի քանի տաղերի քննարկան հերոսը ինքը՝ սիրով տոշորված, գիշեր ու զօր անքուն տառապող ու դարնան գալատյանն սպասող բանաստեղծն է, ապա «Գարուն երեկ», «Յետ դնալոյ վարդին», «Մաղկունքն տսեն» տաղերում արդեն բլբուլն է հանդես գալիս որպես բանաստեղծի խռովահույզ հոգու թարգման: Ինչպես մյուս գործերում, այս տաղերում նույնպես դարունն է շնչում իբր բազում գույներով ու ծաղիկներով, ամենուրեք դալարանում են

¹ Կ. Կոստանյան, Գրիգորիս Աղթամարցի, էջ 61: Տե՛ս նաև Ն. Ա. Կիսնյան, Գրիգորիս Ա. Կաթողիկոս Աղթամարի, Վիեննա, 1958, էջ 29:

«արձատք ու ճիւղը» և մանուշակի ու շուշանի, նարդոսի ու քրքումի արբեցուցիչ բույրն է տարածվում, իսկ դաշտերում ու լեռներում այծյամներն ու եղնիկներն են խայտում:

Ն. Ակինյանը իր աշխատության մեջ աշխատել է բացահայտել Աղթամարցու աշխարհիկ բնույթի այս տաղերի էությունը, դրանց բովանդակությունը: Ծիշտ է, նա դրանք անվանում է «սիրերգություններ»¹ և անգամ Վարդի ու Սոխակի կերպարների մեջ փորձում է տեսնել սիրող զույգեր (իր խոսքերով՝ «փեսա և հարս»²), բայց սա մի պահ է. նա անմիջապես նահանջում է իր իսկ մտքից և հիշեցնում, որ միջնադարում Վարդն ու Սոխակը դիմառնաբար ներկայացրել են Քրիստոս և Աստվածածին, Գաբրիել և Մարիամ, Հոգին և Մարմինը³, և ապա եզրակացնում է. «Այսպես նաև Աղթամարցին իր տաղերուն մեջ Բլբուլի և Վարդի դիմառնությունն տակ երգած է, ինչպես կերևա, Հոգին և Մարմինը, ինքն և Եղբայրը, ինքն և Աղթամար»⁴:

Հիրավի, միջնադարյան հայ երգիչներից ոմանք (Կոստանդին Նրզնկացի, Առաքել Բաղիշեցի) իրենց աշխարհիկ բանաստեղծություններին կրոնական խորագրեր են տվել և առանձին դեպքերում ընթերցողին նախազգուշացրել, որպեսզի իրենց գրվածքները «ի մարմին» չհասկանան, բայց դա միջնադարյան կրոնական հալածանքից խուսափելու համար շատ հասկանալի քողարկում էր: Իսկ տվյալ դեպքում Աղթամարցու այս բանաստեղծությունները անգամ այդպիսի վերնագիր չունեն. հետևաբար և բռնազրոսիկ է հնչում Ակինյանի եզրակացությունը:

Ն. Ակինյանը Աղթամարցու «Յետ զնալոյ վարդին...» ստեղծագործությունը ինչ-որ այլաբանություն է համարում, որտեղ բանաստեղծը ողբում է ծովամուլն եղած եղբորը: Իհարկե այս պոեմում կա այլաբանություն, բայց ոչ նեղ,

1 Ն. Ա. Կ. ի. յ. ան, Գրիգորիս Ա. կաթողիկոս Աղթամարի, էջ 212:

2 Անդ:

3 Անդ, էջ 211:

4 Անդ:

անձնական առումով՝ այլ հասարակական. այստեղ արտացոլված է, ինչպես տարիներ առաջ իրավացիորեն նկատել է Կ. Կոստանյանը, հայ ժողովրդի քաղաքական ծանր վիճակը օտար նվաճողների լծի տակ¹: Անգամ ինքը բանասերեղծը այս շարքի գործերից մեկում («Ծաղկունքն ասեն...») ակնարկում է դրան, գրելով՝

Հազարացիք օրինօք թիւր

Չաղգս խանձեն որպէս Վհուր²:

Բայց Ն. Ալիինյանը կարծեր չի ուղում համարեցվել այն մտքին, որ կաթողիկոս բանաստեղծը կարող էր և՛ սերերգել, և՛ իր ժողովրդի տառապանքը, որ նա կարող էր ստեղծագործական տարերքի մեջ ի հայտ բերել կյանք տենչացող իր հողին, երկրային երջանկությունը գերադասել երկնայինից: Այս դեպքում միջնադարյան բանաստեղծը ավելի համարձակ է, քան Ն. Ալիինյանը. Աղթամարցին անգամ իր հերոսուհուն համեմատում է աստծո դրախտի, զորավոր խաչի հետ.

«Դու դրախտ Եդեմայ, տնկեալ յԱնեղէն...»

«Դու սքանչելագործ քան զօրաւոր խաչ»³:

Ջբաղարարվելով միայն քրիստոնեական սրբություններով, Աղթամարցին շարունակում է իր գովերգը և համարձակորեն համեմատության առարկա դարձնում մուսուլմանների սրբազան վայրերը.

«Թու բէթըլմամուր և մաքաթուլլայ»⁴

(Դու բեյթուլմամուր և Մեքքե աստուծո)

¹ Տե՛ս Կ. Ի. Կոստանյան, Роза и соловей. К положению армян в XVI веке. Из «Древностей восточных», т. IV, 1913.

² Ն. Ալիինյան, Անդ, էջ 83:

³ Անդ, էջ 96, 98:

⁴ Անդ, էջ 91:

զրու՛մ թէ Ազխամարցին իր «Դու ես արեգակն» տաղում, իսկ բեկթուլմամուրը ըստ մուսուլմանական հասկացողության երկնային այն տունն է, որ գտնվում թէ Մեքքե սրբավայրի դիմաց:

Բանաստեղծ հոգեւորականը շատ լավ է զգում իր անելանելի վիճակը: Նրա հոգում խռովք կա. մարմնականն ու հոգեկանը պայքարի մեջ են և ինչպէս «Գանգատ հոգւոյն» տաղի մեջ է ասում, գրանք «Հակառակ են, չեն միաբան»¹: Ուստի և ամեն անգամ սիր երգելուց հետո, հիշում թէ կրօնականի իր վիճակը, կյանքի անցողիկության գաղափարը և, իր արարքը անօրինակութուն համարելով, հորդորում թողնել աշխարհի սերը.

Խե Ազխամարցի դու բարեաց անջան,
Ունայն թղենի փշաքեր անդաստան,
Թող զսէր աշխարհիս այս անցուտրական,
Զի դառն ու լեղի և յոյժ անպիտան²:

2. Ազխամարցու այդ տաղերի ինքնուրույնության կռիւններից է նաեւ «Մաղկունքն ասեն...» տաղի մեջ կիրառւած հնարանքը՝ հայկական այբուբենի ամբողջ տառերի օգտագործումը տնածայրերում: Տաղը փոխադրություն կամ թարգմանություն լինելու դեպքում հնարավոր չէր այդքան ճշգրտությամբ կառնած մնալ մեր այբուբենի տառերի քանակին ու կարգին:

3. Ազխամարցին, ինչպէս իր նախորդներ Յրիկն ու Կոստանդին Երզնկացին, Մկրտիչ Նաղաշն ու Հովհաննէս Թլկուբանցին, իր տաղերի մեջ այնպիսի բառեր ու արտահայտություններ է օգտագործել, որոնց մեծ մասը ըստ երևույթին, ինչպէս վերը նշվեց, արդեն մոռաց լինել գործել հայոց լեզվի մեջ և վաղուց ի վեր կիրառություն գտել մեր տաղերգուների երգերում: Դրանցից կարելի է հիշել բաւար—«խելամտություն», հասար—«կարոտ», դուսա—«վիշտ», սուրօր—

¹ Անդ, էջ 35:

² Անդ, էջ 88:

«դեմք», ջուհար, փոշիման, ֆրիար — «աղաղակ» և շատ այլ բառեր: Այսպես օրինակ¹.

«Զինչ որ մեզ խելք կայ և բասար». Կ. Երզնկացի, էջ 141.

«Գնաց մանկութեան հասարակ

ու երեկ ինձ հոգս անիհուն». Ֆրիկ, էջ 342.

«Հասարակ կա յիմ սրտիս, անշէջ կու վառի».

Մ. Նաղաշ, էջ 26.

«Եւ յերակ զօրն ի դուսայ հօգոք մաշեմ

զիս անդադար». Կ. Երզնկացի, էջ 147.

«Դուսան շատոց ցաւ բերէ, ի ցաւէն մարդն մեռանի».

Մ. Նաղաշ, էջ 36

«Ի սուրաքն մի նայել որ յերևան կայ և յայտնի».

Կ. Երզնկացի, էջ 157.

«Է գեղեցիկ կերպիւ սուրաք». Հ. Թլկուրանցի, էջ 25.

«Խիստ փոշիման ի վայր մնաց, պաշար չունէր հետ տանելու». Ֆրիկ, էջ 309.

«Ֆրիար կանչեմ հաղար 'ւ ահեղ հառաչ բերեմ լալով».

Կ. Երզնկացի, էջ 91.

Գրիգորիս Աղթամարցու բառապաշարում եղած օտարաբանությունները սրանով չեն ավարտվում: Մեր տաղերգուի մոտ կան բազմաթիվ բառեր, ոճեր ու արտահայտություններ, անգամ պատկերներ, որոնք սփռված են արեւելյան շատ ժողովուրդների, մասնավորապես պարսից բանաստեղծություն մեջ: Ահա սրանք են, որ Աղթամարցու մոտ պետք է գրական փոխառություն ճանապարհով մուտք գործած լինեն: Հատկանշական է, որ այս փոխառությունների մի մասում

¹ Օրինակները բերվում են հետևյալ հրատարակություններից. Ֆրիկ, Դիվան, Ի լույս ընծայեց Տիրայր արքեպիսկոպոս, Նյու-Յորք, 1952: Կոստանդին Երզնկացի և յուր քերթումները Ուսումնասիրություն հրատարակեց Հ. Մ. Պոստոլյան, Վենետիկ, 1905: Կ. Կոստանյան, Մկրտիչ Նաղաշ և յուր տաղերը, Վաղարշապատ, 1898: Կ. Կոստանյան, Հովհաննես Թլկուրանցի և յուր տաղերը, Թիֆլիս, 1892:

պահպանված են պարսկերենի տառնձնահատկություններից իզաֆետը, ինչպես օրինակ՝ ապի հայար **آب حیات** «կենաց ջուր, անմահական ջուր», նաֆայի քարար—**زافذاتار** «թաթարական նաֆե—մշկաձյաձի հոտավետ պորտը, մուշկը», մրդի սահար—**مرغ سحر** «այգարացի թռչուն, սոխակ, աքաղաղ», մուսուլմանական կրոնին բնորոշ հասկացություններ՝ մէհրապ—**محراب** «մզկիթի ավագ սեղանը, որմնախորշը», ֆալամուլայ—**كلام الله** «աստուծո խոսք, Ղուրան», ինչպես և քիր ֆաման—**تبرو کمان** «ենտ ու աղեղ», դանդ ու շաֆար—**قد و شكر** «շաֆար ու անուշ» արտահայտությունների համատեղ օգտագործումը և այլն։ Փոխառությունների, ինչպես և ամբողջովին պարսկերեն, հազվադեպ նաև թուրքերեն, տողերի վարպետ կիրառումը Աղթամարցու ստեղծագործությունների մեջ լավագույն գրավականն է արևելյան գրականության նրա խմացության։ Այսպես, Աղթամարցին գրում է՝

«Բերկրութեան բաժակ և ապի հայեար» (տաղ ԻԱ, տող 41)։

Բնագծված արտահայտությունը և հետագա տողերում բերվող օրինակները կարելի է գտնել 13—16-րդ դարերի շատ բանաստեղծների մոտ, բայց զուգահեռների համար հիմնականում փաստեր ենք բերում Հաֆեզից (վրձ. 1368 թ.), որպես Արևելքի քնարական բանաստեղծության առավել հռչակված ու հեղինակություն վայելող դեմք, որը մի քանի դար շարունակ իր ազդեցության տակ է պահել արևելյան գրականությունը։ Ապի հայար արտահայտությունը Հաֆեզի մոտ հետևյալ ձևով է օգտագործված¹։

لب چو آب حیات تو هست قوت روح (Հաֆեզ, էջ 46)
وجود خاکی مارا از وست لذت راح

حافظ، دیوان، چاپ ۱۳۱۵، بروخیم، تهران، ۱۳۱۵/۱۹۳۷ (Հաֆեզ, Դիվան), Թեհրան, 1315/1937
հրատարակությունից։ Հայերեն թարգմանությունները հեղինակին են։

(Շուրթդ հոգուն ուժ պարզեող անմահական ջուրն է.
եւ մեր նվաստ գոյության վայելք տվող զինին է):

«Տաշխ և Կինամոն նափայի քարար» (Աղթամարցի, Ի, 46)

در آن زمین که نسیمی وزد ز طرۀ دوست
چه جای دم زدن نافه های تاتاریست

(Այն հողում որ զեփյուռ փշի սիրեցյալի խոստովաց,
էլ ինչ կարիք քարարական նափեի):

«Քաղցրաձայն կաքաւ մըրդի սահաւ ես» (Աղթամարցի,
ԻԱ, 48)

شرح مجموعه گل مرغ سحر داند و بس
که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست

(Ծաղկեփնջի գովքը միայն երգել զիտե սոխակը (մըրդի
սահաւ)
Ոչ ամեն մարդ կհասկանա թերթած զրքի իմաստը):

«Մէհրապ է քաշած, զուներդ ի նմա» (Աղթամարցի, ԻԱ, 10)

محراب ابروان بنما تاسحر گوی
دست دعا بر آرم و در گردن آرمت

(Յույց տուր դու ինձ մեհրաքը քո հոնքերի,
Որ աղոթքի մեկնած ձեռքս պարանոցիդ փաթաթվի):

«Ուներդ է քաման, թարթափդ է քո քիր» (Աղթամարցի,
ԻԱ, 29)

ز چشمش جان نشاید بردکز هر سو که می بینم
کمین از گوشه کردست و تیر اندر کمان دارد

(Պրծում չկա ամեն կողմից ինձ հալածող աչքերից.
Զի լարել է՝ դարան մտած, նետ-աղեղը դեպի ինձ):

«Շրթունքդ է շաֆար, խաւսանքըդ դանդ է» (Աղթամարցի,
ԻԱ, 25)

از چاشنی قند مگو هیچ وز شکر
ز آنرو که مرا از لب شیرین تو کامست

(Հաֆեզ, էջ 21)

(Ուանդ շաֆարի սին վայելքին՝ քի ոչ մի խոսք, ոչ մի
գովք,

Այն իսկ պահից, երբ տեր գարձա նեկտարածոր
շրթերիդ):

4. Գրիգորիս Աղթամարցու մոտ նկատվում է նաև, որ նա
իր վերջահանգերը հարմարեցնելու համար դիմում է օտար
բաների ու արտահայտությունների. օրինակ.

Քանի առնէք դուք ինձ աղար,
Սիրտս ի սիրոյ եղեր քարար.
Ես կու մաշլմ վարդին սաքար.
Իմ հալս առանց իւրն է խարար: (ԺԹ, 5—8)

Շրթունքդ է քո լար կըլափդ քե անբար,
Տաշխ և կինամոն նաֆայի քարար.
Զըմուռ և հալուէ ու լալ և ճօհար.
Զօհրայ, մուշթարի՛ւ արուսեակ պայծառ:
(Ի, 45—48)

Վեր ես զընացեր քան զսինդար,
Նրոնենի զըրախտ և սալի շինար.
Լեզուդ է շիրին քան զՄըսրի շաֆար,
Ի քո թըշնամուշն շըլնիքըն տապար: (Ի, 49—52)

Զարըն կու մաշիմ ի հոգս 'ւ ի դուսայ,
 Վախենմ թէ լինիմ ի քեզնէ շուլայ,
 Կամ զիս մոռանաս ու տաս ինձ ջազայ,
 Բուդիմ խիրադմանդ քարդի դիւանայ:
(ԻԱ, 61—65)

5. Աղթամարցու մոտ օտար բառերը մեծ մասամբ օգտագործւած են որպէս էպիտետ ու մետաֆոր: Սա բացահայտում է բանաստեղծի միտումը՝ ստեղծած պատկերի գլխածումը ավելի ուժեղացնել, պատկերը ավելի տպաւորիչ դարձնել: Այսպէս, օրինակ.

Գեղեցիկ բազայ լաւիֆ ու բառ ես (ԻԱ, 46)
 Ուներդ է քաման, քաբապիդ չէ քո քիւր (ԻԱ, 29)
 Նայեաց մէկ ընդ իս աշաւքդ մաստան (Ի, 21)
 Մէհրապ է քաշած, զուներդ ե նոմա (ԻԱ, 10)
 Նբբ որ դու շարժիս ոտաւդ բռնւան (Ի, 57)
 Վեր ես գընացեր քան ըզսինորար (Ի, 49)
 Է փըստս զըհան ու բարակ շրթունք (ԻԱ, 50)

6. Աղթամարցիւն առանձին դեպքերում իր իսկ օգտագործած օտար բառերի ու պատկերների, անգամ ամբողջական պարսկերենն ու թուրքերեն տողերի համազոր հայերեններն է տալիս. այսպէս.

(Բըլբուլ) բրգաւ թու բա աւաղ (ԺԹ, 24)
 (Բըլբուլ... Քաղցր) ձայնիւ եղանակէ (ԺԹ, 17—18)

Ընանգ վարդին որպէս ըզլալ (ԺԹ, 41)
 Վարդն է կարմիր գունով վառած (ԺԹ, 49)

Կէճայ ու կունտուզ զլարըմ ֆըղան (Ի, 24)
 Ըզտիւ և ըզգիշեր ողբամ անդադար (ԺԸ, 19)

է մահի թամամ... (ԻԲ, 37)

Լիալիւր լուսին... (ԻԲ, 10)

...լուսին ի լրման (ԻԱ, 1)



Ինչպես վերը նշեցինք, Աղթամարցին իր վերահիշյալ տաղերի մեջ ունի նաև պարսկերեն ու թուրքերեն մաքուր հայերէն տաղեր, որոնք գրչագիր տաղարանների արտագրողները չափազանց աղավաղել են ու դժվարացրել ընթերցումը: Այդ տաղերը աղավաղված են տպագրվել նաև «Հայերգում», մեր պարբերականներում, իսկ Գ. Սրվանձտյանը «Մանանայում» միանգամայն դուրս է թողել: Կ. Կոստանյանը 1898 թվականին իր հրապարակած «Գրիգորիս Աղթամարցին և յուր տաղերը» աշխատութեան մեջ փորձել է այդ հատվածներում որոշ ճշգրտումներ կատարել և առանձին օտար բառեր ու ոճեր խարգիծել, բայց դժբախտաբար նրա ընթերցումներում չափազանց շատ սուլթանություններ կան: Ինքը Կոստանյանը՝ ղիտակեցելով այդ, գրել է. «Թուրքերեն և պարսկերեն բերված ոճերից և դարձվածներից շատերն այնքան խառն ընթերցվածներ ունին, որ դժվար է վերականգնել նոցա բնագիրը»¹ (ընդգծումը մերն է—Բ. Չ.): Կամ՝ «Այս տաղի մեջ («Յետ դնալոյ վարդին»—Բ. Չ.) բավական օտար բառեր կան. մեծ մասը պարզ է այն պատճառով, որ գրիչների աղճատումն է նկատվում»²: Այս հատվածների ոչ ճիշտ ընթերցումը վաստակավոր բանասերին բերել է միանգամայն սխալ եզրակացությունների: Այսպես, Կ. Կոստանյանը «Դու ևս արեգակն» տաղի 29 և 30-րդ տաղերը կարդացել է.

Ուներդ է քաման, թարթափդ է քո բիր,
Ջահանդար լաշքար մէքունի թապտիր³:

¹ Կ. Կոստանյանց, Գրիգորիս Աղթամարցին և յուր տաղերը, էջ 60—61:

² Անդ, էջ 45:

³ Անդ, էջ 68:

և եզրակացրել է, որ Աղթամարցի բերես այս տողը Զիրզուսուց է առել, «որովհետև Զահանգար կամ ջիհանդար (աշխարհակալ) Շահնամեի երգչի սիրած խոսքն է»¹:

Զխոսելով այն մասին, որ մի սովորական բառի վրա հենվելով չի կարելի նման որոշակի եզրակացություն կատարել, պետք է նշել, որ երկտողի կոստանյանական ընթերցումը սխալ է և ոչ մի իմաստ չունի: Երևանի Մատենադարանի ձեռագրերի, ինչպես և Ն. Ակինյանի «Գրիգորիս Ա. կաթողիկոս Աղթամարի» աշխատության մեջ (ԻԱ, 29—30) այս տողի տվյալ հատվածի տարբերակները հիման վրա երկտողը պիտի կարդալ:

Ուներդ է քաման, Թարթափդ է քո թիր.

Ջանգ աստ ու լաշքար մէքունի Թաղբիր,

որը և Թարգմանվում է.

Ուներդ է աղեղ, Թարթափդ է քո նետ.

Պատերազմ է և դու բանակ ես պատրաստում:

Հետադաշում, 1915 թվականին Ն. Ակինյանը՝ «Հանդես ամսօրյա»-յում հրատարակելով խնդրո առարկա տաղերը, աշխատել է նույնպես այս հատվածները ճշգրտված ներկայացնել: Բայց այստեղ ևս մեծ սխալներ են սպրդել:

1958 թվականի վերջերին Վիեննայում առանձին գրքով լույս տեսավ Ն. Ակինյանի ամբողջական ուսումնասիրությունը նվիրված Գրիգորիս Աղթամարցու ստեղծագործությանը՝ քննական բնագրերով հանդերձ: Հարգելի բանասերը իր կազմած բնագրերի համար հիմք է ընդունել Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարանի XVI դարի մի քանի ձեռագրեր՝ ձեռքի տակ ունենալով նաև գրիգորիսյան տաղերի բաղմամբով հրատարակությունները:

¹ Անդ, էջ 71:

Այս աշխատութեանը կցւած է նաև Աղթամարցու ստեղծագործութեաների պարսկերեն ու թուրքերեն տողերի (ընդամենը 43 տող) վերծանութիւնն ու թարգմանութիւնը: Վերծանութիւնը, ինչպէս նշում է գրքի հեղինակը, իր խնդիրքով ժամանակին կատարել են Մ. Բիւտտները, Հովհ. Մասեհյանը, Հ. Աճառյանը, Ա. Սևրուզյանը: Հեղինակավոր բանասեր-դիտնականները ըստ երևույթին շատ ճիշդ են գործադրել այս հատվածների ընթերցման համար: Բայց այստեղ ևս կան աւանձին տողերի ու բառերի ոչ ճիշտ ընթերցումներ ու թարգմանութիւններ, որոնց հետեանքով աղավաղւած է դրանց իմաստը: Այսպէս օրինակ, ԺԹ տաղի 24-րդ տողը ընթերցւած է՝

«Բըլբուլ բըգաւթ ու բա աւազ»

և թարգմանւած է

«Ով սոխակ, ըստվ անիկա (բըլբուլը—Բ. 2.)
երգելով»²,

մինչդեռ, ինչպէս հայերեն կոնտեքստից է երևում, Վարդն ֆելիմում Բլբուլին և խնդրում երգել. մի քանի տող առաջ այդ միտքը ասւած է և հայերեն.

«Վարդըն կ'ասէ. Բըլբուլ, երգէ',
Բաղցըր ձայնիւ եղանակէ'» (ԺԹ, 17—19):

Սխալը բխում է բրգաւթ ու բառերի ոչ ճիշտ բառանշանութից: Տողը պէտք է վերակազմել հետևյալ կերպ.

«Բըլբուլ բըգաւ(օ) թու բա աւազ»

1 Տե՛ս ն. Ա կ ի ն յ ա ն: Գրիգորիս Ա կաթողիկոս Աղթամարի, էջ 26Ծ:

2 Անդ, էջ 2ԽԴ:

որի և բառացի թարգմանությունն է՝

«Բլբո՛ւլ, խոսիր դու երգով»:

ԻՍ տաղի 30-րդ տողը ընթերցված է.

«Ջան գաստ ու շաքար՝ մէքունի թաղբիր»

և թարգմանված է՝

«Դուն իբրև թշնամի ղինվոր պատրաստություններ կը տեսնես՝ ղիս սպաննելու (բռնակուն՝ Կյանքի ղեմ՝ ղինվորի կընես հնարքներ)»²:

Առաջին երկու բառի սխալ ընթերցման հետևանքով թարգմանությունը անհեթեթ է ստացվել. մինչդեռ պետք է լինի՝

Ջանգ աստ ու լաշքար մէքունի թաղբիր
(Պատերազմ է և դու բանակ ես պատրաստում):

Այս ընթերցմամբ հասկանալի է դառնում բանաստեղծության տվյալ տան իմաստը, որտեղ սիրուհու հոնքերը համարվում են աղեղներ («քաման»), իսկ արտեանունքները՝ նետեր («թիր»)։ Ի ղեպ պետք է ասել, որ Ն. Ակինյանին թվացել է, որ Բաման բառը ձեռագրական սխալ է, ուստի գրքի բառարանում Բամանի դիմաց զրել է՝ «կարդա՛ քամար»³։ Սա թյուրիմացություն է. պետք է պահպանել բնագրային ձևը՝ քաման — «աղեղ» իմաստով:

ԻԲ տաղի 38-րդ տողը ընթերցված է.

«է քաման ապրու, արմաստի նիգար»

¹ Վերականգնվել է. պետք է լինի լաշքար. տե՛ս անդ, էջ 92:

² Անդ, էջ 869:

³ Անդ, էջ 135:

և թարգմանված է՝

«Ո՛վ կամար հոնքեր, դիմուկցած սիրելի»¹

սկսաք է լինի՝

«Է քաման ապրու, սարմաստի նիգար»
(Ով աղեղ հոնք[եր], սիրածով հարբած)։

Ընթերցման և թարգմանության աշակիսի սխալներ կան
է տաղի 12, 16, 23, 24, 25 և 26-րդ տողերում, ԻՍ տաղի
3, 8, 13, 15, 20, 32 և 44-րդ տողերում, ԻԲ տաղի 42, 71,
72-րդ տողերում։

Մենք հակամեղս ենք կարծելու, որ այս տողերը ոչ թե
փոխառություն են, այլ իր՝ Աղթամարցու ստեղծագործու-
թյունն են հանդիսանում՝ չնայած դրանց մեջ օգտագործված
պարսից բանաստեղծությանը բնորոշ սճերին ու պատկերնե-
րին. այս ձևի մեջ էլ մեր տաղերգուն հետևել է ժամանակի
բանաստեղծության հնարանքներին։ Նկատելի է, որ այս տո-
ղերի տաղաչափությունն ու հանգավորումը հարմարեցված
են հայկական բանաստեղծության օրենքներին։

Վերը բերված փաստարկումները, ինչպես և այս տաղերի
մեջ հիշատակված արևելյան գրականության մի քանի հերոս-
ների անունները (Քանանցի Հովսեփ, Մաջնուն, Ֆրբհատ),
պարսկերենի շարահյուսական մի քանի արխարիվների առ-
կայությունը (տե՛ս ստորև), որոնք հանդիպում են նաև
պարսից դասական գրականության լեզվում, լավագույն ապա-
ցույց են, որ Գրիգորիս Աղթամարցին ըստ ամենայնի քաջա-
տեղյակ է եղել այդ գրականությանը և առանձին ղեպքերում
օգտագործել է նրա ղեղարվեստական հնարանքները։

* * *

Պարսկերենն ու թուրքերեն տողերի վերծանումը և թարգ-
մանությունը մենք ավարտել էինք, երբ նրեանում ստացվեց

¹ Անդ, էջ 261։

Ն. Ակինյանի վերահիշյալ նոր աշխատությունը, որտեղ հրապարակված մեզ հետաքրքրող տաղերը իրենց տարբերությամբ ձևերով ոչ մի խական տարբերություն չավելն մեր ձևերի տակ եղած ձևազրկերից, ուստի և այստեղ բավարարվում ենք միայն խնդրո առարկա հատվածների տարբերությունների վերաբերյալ հետևյալ ձևազրկերի, միաժամանակ նշելով մյուս բանասերների բնթերցումների և թարգմանությունների մեջ եղած վրիպումները:

A = ձևազրկ	№ 8968	ժամանակ՝	1556 թ.
B = >	3668	>	ժՁ ր.
C = >	7707	>	1611 թ.
D = >	2398	>	1613 թ.
E — >	3081	>	1617 թ.
F = >	7709	>	1620 թ.
G = >	3498	>	1624 թ.
H = >	1989	>	1647 թ.
I = >	5623	>	1663 թ.
J = >	8967	>	1682 թ.
K = >	7715	>	1688 թ.
L = >	7128	>	1693 թ.
M = >	7717	>	1695 թ.
N = >	3411	>	ժԷ ր.
O = >	5668	>	ժԷ ր.
P = >	9003	>	ժԷ ր.
Q — >	8659	>	ժԷ ր.
R = >	2485	>	ժԷ ր.
S = >	7193	>	ժԷ ր.
T = >	7039	>	ժԷ ր.
U = >	7714	>	1714 թ.
V = >	597	>	1737 թ.
W = >	5954	>	ժԸ ր.
X = >	8540	>	ժԸ ր.
Y = >	7057	>	ժԸ ր.
Z = >	6985	>	ժԸ ր.
a = >	2676	>	ժԸ ր.
b = >	1990	>	1808 թ.
c = >	4296	>	1824—39 թ.
d = >	8083	>	1825 թ.
e = >	4256	>	1845 թ.

i = ձևադիր	№ 3751	ժամանակ՝	ժ.թ. դ.
j = >	8682	>	ժ.թ. դ.
h = >	7712	>	ժ.թ. դ.
i = >	3751	>	ժ.թ. դ.

Պարսկերեն և թուրքերեն տողերը վերակազմակերպվում են համար հիմք են չնդունված հետևյալ ձևազրկերը.

ժԻ տաղ՝ ABEFGHIJLMNRSWXYZbefjh.

ժԹ տաղ՝ ABEFGKMNOPSTUWbf.

Ի տաղ՝ ACEFHIMNOQVf.

ԻՄ տաղ՝ ADFHJOQac.

ԻԲ տաղ՝ AEFIKNOQUd.

* * *

Նախապես անհրաժեշտ է նշել, որ Աղթամարցու տաղերի վաղ շրջանի արտագրություններում նկատելի է պարսկերենի ձայնեղների և շնչեղ-խուլերի ոչ օրինաչափ խլացում. մի երեկույթ, որ հավանաբար հիմք ձևազրկի կամ գրչի բարբառի հետևանքը կարող է լինել: Մենք գերադասեցինք ընտրել այն աւարընթերցվածները, որոնք ավելի են համապատասխանում գրական պարսկերենին:

Միաժամանակ նկատելի են պարսկերենի ձայնալորների տառադարձման հետևյալ օրինաչափությունները.

1. زبر (a) տառադարձվում է ա. ինչպես՝ ندارم (nadāram) — ևադարամ:

2. زیر (e) տառադարձվում է ը, հրբհմն միայն ե (է). ինչպես՝ دراز (derāz) — դըրազ:

3. پیش (o) տառադարձվում է ու. ինչպես՝ گل (gol) — գուլ, دشمن (došman) — դուշման:

4. و (o) հաղվադեպ տառադարձված է աւ (o). ինչպես՝ بگو (begō) — բըգաւ(o):

5. Բառամիջի և բառավերջի ی (i) հիմնականում տառադարձվում է ե. օր. دیر (dir) — դիր. հաղվադեպ է ی > ի տառադարձումը:

Բլբուլ բառը ձևազրկերում բազմապիսի տառադարձություն է կենթարկված. գերադասեցինք բերված ձևը, որ ավելի

մտա է պարսկական արտասանությանը, հատկապես եթե նկատի ունենանք, որ ու-ն փոխարինում է օ-ին:

Տաղ՝ ԺԲ. «Յետ գնալոյ վարդին»

Տող 36.-Ազ մա նազահ՝ ուսթ սըռի ու փինհան.

از ما نا گه رفت سری و پنجان

Մեզնից հանկարծ գնաց զաղանի ու թաքուն.

72. Թուրա խաբար ամադ, սալամ ու դուայ.

ترا خبر آمد سلام و دعا

Քեզ լուր եկավ, ողջունց ու մաղթանք:

Ծնթգր.—քուրա բառի բա— ۱) հետադրությունը ալտեկ (ինչպես և ԻԱ տաղի 20-րդ տողում) արխաիկ կերպառություն բառին տալիս է անուղղակի խնդրի իմաստ, մինչդեռ պարսկերենի հետդասական շրջանում, ինչպես և ներկայումս, բա-ն ուղիղ խնդրի նշանակությամբ է կիրառվում: Այսպես՝ Սաադիի «Գոլեսթանի» հնագույն ձեռագիր օրինակներում (ԺԳ դար) անուղղակի խնդրի նշանակությամբ բա-ի փաստերը շատ են. օրինակ՝ سیاه تور! بخشیدم «Սևամորթ քեզ նվիրեցի», մինչդեռ ուշ շրջանի ընդօրինակություններում այն փոխարինված է Ժ նախդիրով՝ سیاه را بتو بخشیدم «Սևամորթին զքեզ նվիրեցի» (տե՛ս Р. М. Алыев, Новое издание „Гулистана“ Са’ди, „Советское востоковедение“, 1956, № 6, էջ 77):

36 b եադէ L նազր: f ըզայ փխ նազահ: h նակահ: AF ազաա [H հազաթ: b քաղըա] փխ ուսթ: ELN ուսա: h ուսթ: AEFHLN սղի: b սըռնի: j առի: f սրի: AFH հու փխ ու: b չիք ու: JRXWYZe տողի փոխարեն ունեն՝ Զի զթցես [R զթնուս: XYZ գտնուս: W գտնուս: e գտնուն] սիրելիք [W սիրելիա] ի խոստիկ [R ի սմիկ: XZ ի ալամիկ: W ի յամիկ: e ի յամիկ] զարնան:

72 L թուր AEFLLN հազար: I հարար: ABFGMNBfj ամաա: H օմաա: I ամաթ: L ոմոա: LM սեւամ: AEN տոգա: F լութվայ: GfH զուգա: H դուայ: LM տուայ: b տուվայ: j դվայ:

104. Նաթարամ թաղաթ, նա եք մըսխալ խուն.

ندارم طاقت نه يك مثقال خون

Չունեմ ուժ, կարողություն, ոչ էլ մեկ մսխալ
արյուն:

Տաղ ժԹ. «Մաղկունին ասեմ»

23. Ամրի թուրայ բաշադ դըրադ.

24. Բըլբուլ բըգաւ(օ) թու բայ աւադ:

عمر تو را باشد دراز

بلبل بگو تو با آواز

Կյանքդ լինի քո երկար.

Բըլբուլ խոսիր դու երգով:

Մնրգր. — Աղթամարցու տաղերի վիեննայի նոր հրատարակու-
թյան մեջ 23-րդ տողը թարգմանված է՝ «Կյանք մը ըլլա-
քեզի, երկայն» (էջ 287): Ըստ երևույթին այստեղ ամրի
բուրայ կապակցության մեջ ի-ն հասկացվել է որպես
یای وحدت — եզակիության հոդ (անորոշ դերանուն),
որը հայերեն թարգմանվում է «մի (մը)», մինչդեռ դա
պարսկերենի իզաֆեթն է, որ Աղթամարցու մոտ հիմնա-
կանում տառադարձված է ի-ով, ինչպես օրինակ՝ հոդ-
հոդի սաբան = هدهد صباح: Կոստանյանը նույնպես
վերջին ձևով է հասկացել և տողը ձիշտ թարգմանել
(տե՛ս հիշ. աշխ., էջ 56):

104 AEFN Նաթարամ: H Նեղարամ: AE զաղաթ: FN զաղաթ: H թա-
ղաթն: AF է [EN թէ] փխ նայ: H չիք նայ: AEFIN եկ: BM էք:
f չիք: AEFN հուն: M խոյն:

23 M էմրի: O զուրմի: U թօրա: AFMTU պաշաթ: BEGN բաշաթ:
Of բաշա: AFNT թրադ: U արադ:

24 AFMU պլպուլ: EN պուլպուլ: T պիլպիլ: f բլպուլ: AFT բըբօ:
EN բըբա: G բըգաւթ: M պըբօվ: O բեզու: U պղայ: f դեթայ:
EN զըվ [G ու: M զու] փխ թու: U բա: f բաւ: M պա ափադ:
O թէ աւադ: U մայ աւադ: f թայ աւադ:

25. Մուրղան գուֆթան[դ] այ բլբուլէ.

مرغان گفتند ای بلبل

Թռչուններն ասացին. ո՞վ բլբուլ:

Ծնթր.—1. Կուշտանյանի հրատարակության մեջ մուրղան բառը ֆիրղան է եղել, որը նա ֆիղան կամ ֆըղան («ողբ») է հասկացել և տողը թարգմանել է. «ա՛յ ողբասաց սոխակ» (էջ 56):

2. Վիեննայի № 344 (ԺԶ դար)=B և № 797 (արտագրված 1604—1626 թ. ձեռագրից)=D տաղարանները տողը աալիս են թարգմանաբար. «Թռչունքն ասին ով բլբուլէ» (տե՛ս Ն. Ակինյան, հիշ. աշխ., էջ 77):

Պարսկերենի համար ճիշտ չէ բլբուլէ ձևը. ավելորդ է վերջին է-ն: Աղթամարցին այստեղ հավանաբար խոտորել է բառի ճշգրիտ ձևից՝ վերջահանգը հաջորդ տողերի հետ հարմարեցնելու համար.

Մուրղան գուֆթան[դ] այ բլբուլէ.

Քանի կանչես մէկ պահ լռէ....:

Տաղ Ի. «Մաֆուր պատկերով»

12. Զեհէ հուսն ու սուրաթ, զեհէ սունբուլ.

زهى حسن و صورت زهى سنبُل

Ի՞նչ բարի երես, ի՞նչ սմբուլ.

25 B մըրղան: EN ֆիրղան: GMTU ֆուրղան: O մուղրան: i ֆրղան: AFT քըֆտայն ա: B զըֆան այ: EN քըֆթայն ա: G զըֆտան այ: M կըֆտայն ա: U գաֆտան այ: i զըֆան ա: AFM պլպուլէ: EN պուլպուլէ: T պիւլպիւլէ: i բլպուլէ:

12 CEN ղէ: FMOi ղէհէ: H ղի է: Q ղիէհէ: F հուսնուն: Hi ուսն ու: M հիւսն: Q չիք հուսն: ACE ու ղեհէ: FMN ու ղէհէ: H ղի է ու: Q ղիհէ ու: i ղէհէ ու: A սամպուլ: S սունպուլ: F սանուր: H սամպուլ: IQ սունբուլ: M սիւմպիւլ: N սունպուլ: O սուրաթ վիս սունպուլ: i սմպուլ:

Յնքգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ տողը թարգմանված է՝ «Խնչքան սիրուն է գեղեցիկ դեմքը, և ինչքան (զերթ) հակինթ» (էջ ՃԽԴ):

Սունբուլ թե՛ ալստեղ և թե՛ Իձ տաղի 68-րդ տողում թարգմանված է «հակինթ»: Ճիշտ է, սունբուլ բառը այս նշանակությամբ նույնպես ունի, բայց տվյալ դեպքում «նարդոս, սմբուլ» ծաղիկի նշանակությամբ է օգտագործված:

15. Բըլբուլ ու զումրի, լատիֆ ու զիրաբ:

16. Հօտհօտի սարայ և փէքար մալաբ:

بلبل و قمری لطیف و زيرك

هد هد صباح و پيكر ملك

Բլբուլ ու տատրակ, քնքուշ ու հարպիկ,

Այգարացի [զում] հոպոպ և պատկեր հրեշտակի:

Յնքգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ 16-րդ տողի արաբերեն սաբայ «այգարաց, արշալույս» բառը որպես հատուկ անուն է ընդունված և չի թարգմանված (էջ ՃԽԴ):

23. Ճիկարում քապապ, կօզում հաշի զան:

24. Կէճայ ու կունտուղ զըլարըմ ֆրզան:

15 ACEN պուլպուլ: F պլպուլ: H բլպուլ: M պիւլպիւլ: F խումբի: Q զումրին: EN գատիֆ: F լաբի: H լարիֆ: Q լաթիւ:

16 ACFMN յօտհօտի: H յօտհաւթի: Q հօտհոտ: IMO սարահ: N սափայ: Q սարահի: Q չիր և: CE փէքեար: f փետար: M փիքիբ: N փէքեարը: Q փեքայր ու: f փէքար: A մէլաբ: F մալ...: M մէլէք:

23 IOQ ջիկարում: M ճիկէրիմ: f ջըկարում: ACM քէպապ: HIOQ քարար: f քարապ: HI դեօզում: M կեօզում: OI զօզում: Q զօզմ: H յաշի: Q աղի: f աշի: FN խան: I դամ:

24 HIOQ գէջայ: M կէճէ: f գէճայ: M վէ փիս ու: HIOQI գունդուզ: M կիւնախւզ: C զըլամ: EIO զըլարամ: F խըլարըմ: HF էլարամ: M զըլարըմ: Q զիլարում: AFINQ ֆիզան: CEM ֆիզան: HI ֆրզան:

25. Սըբ ու սահարսան, ուզուն նուր ու նար,

26. Թօքար աղզընտան նօսլաթ ու շաքար:

جگروم کباب گوزوم یاشی قان
گیجه و گوندوز قیلارام فغان
صبح و سحر سن یوزون نور و نار
توکر آغز ندان نبات و شکر

Սիրտն իմ այրված, արցունքս է արյուն.

Գիշեր ու ցերեկ ողբում եմ հս:

[Հուլյս] առավոտ ես, դեմքդ հուրհրան.

Թափվում է բերնիցդ նարաթ ու շաքար:

Ծնրգր.—1. Կոստանյանը թուրքերեն այս հատվածի 23 և 24-րդ տողերը թարգմանել է «սիրտս այրված, աչք և ունքս արյուն, գիշեր և ցերեկ կոծում եմ» (էջ 61): Նաշ բառը ըստ հրեուկյիին նա որպես կաշ «ունք» է ընկալել, որով և առաջացել է սխալը:

Վիեննայի հրատարակության մեջ կօգում էաշի դա՛ն թարգմանված է՝ «աչքերս արտասլալից» (էջ ճեճ), որ նույնպես ճիշտ չէ:

2. Կոստանյանը 25 և 26-րդ տողերը չի թարգմանել: Վիեննայի հրատարակության մեջ 25-րդ տողի ուզուն նուր ու նար սխալ կերպով ընթերցված է՝ ուզունուր հուճար, որի հետևանքով ամբողջովին աղավաղվել է տողը և թարգմանությունը դարձել անհեթեթ. «Առավոտյան այգեն ավելի երկար է առաքինությունը» (էջ ճեճ):

Նույն հրատարակության մեջ 26-րդ տողի նօսլաթ բառը չգիտես ինչու «երաժշտություն» իմաստով է

25 CEN սաղան ու: F սըբու: H զունու: I սուրհ ու: M սուպ ու: f դու բու: C սէհար: EN սահար: H սահասան: M սէհէրսէն: CEMN իւզուն: F ուզու: CEN նուր ու նար: I ուրի ու նար: Mf նուրինար:

26 CEN տօքար: M տօքէրին: F աղզտան: Hf աղզինտան: I աղզինդան: O եաղզինդան: HIO նարաթ: M նէսլաթ: f նարօթ: M շէքէր:

հասկացվել և տողը թարգմանվել է. «Կը հոսե բերնեն
 երաժշտություն և շաքար», մինչդեռ դա նույն նաբար
 (շաքարից պատրաստված քաղցրավենիք, բյուրեղյա
 տեսքով. մինչև այժմ էլ Պարսկաստանում և Միջին
 Ասիայում օգտագործվում է) բառն է, որ պարսից բա-
 նաստեղծության մեջ «շաքար»-ի հետ համազոր կերա-
 ոություն ունի:

Տաղ ԻԱ. «Գու ևս արեգակն»

3. Բաշադ քի շափ Իսուֆի Քանհան.

4. է նօռասիդայ դուլի բա բօստան:

باشد که شوی یوسف کنعان

ای نو رسیده گلی به بوستان

Թերևս լինես Հովսեփ Քանանցին.

Ով դու պարտեզի նորահաս (իմա՝ նորարաց) ծաղիկ:

Մեքգր.—1. Վիեննայի հրատարակության մեջ այս տողերը
 թարգմանված են՝

երանի թե դուն ըլլայիր Հովսեփ Քանանացին

եվ նորահաս, վարդ ու բուրաստան (էջ 256):

Գու և բուսքան (բօստան) հայերեն հաճախ թարգ-
 մանվում են «վարդ» և «բուրաստան», բայց պարսկե-
 րենում զով ընդհանրապես «ծաղիկ» է նշանակում, իսկ
 բուսքանը՝ «պարտեզ», ուստի մենք գերադասեցինք
 վերջինները, որովհետև համեմատությունը տվյալ
 դեպքում ընդհանրապես է կատարված:

3 AFjac պաշաթ: DO բաշաթ: AF շօլի: D շօի: HO շաֆի: c շովի:
 AF ևուսուֆի: H ևուսֆի: J յուսուֆի: O ուսուֆի: A քիանհան:

4 AF նափուասիդայ: D նայուասիդայ: H նօվրոասիդայ: O նաւրուդի-
 դայ: c... ըուուդիդայ: AF կուլիլայ: a դուլիլայ: c գիւլի: AFa չիբ բա:
 O բէ: c գէր փիլ բա:

2. 4-րդ տողում գրական պարսկերենին կհամապատասխանենք բա-ն փոխարինել c ձևագրի դէր «մեջ» տարրն ինքնուրույն, բայց բոլոր ձևագրերը, այդ թվում և Ն. Ակինյանի հրատարակածները ունեն բա (be) նախդիրը, որը «մեջ» իմաստով օգտագործված է պարսից դասական գրականության մեջ. այսպես, Սաադիի «Գուլիստանի» ամենավաղ ընդօրինակություններում (ժԳ Գ.) պահպանված է այս նախդրի ճիշտ նույն կիրառությունը, որը ուշ շրջանի ձևագրերում՝ իմաստի տարբերակման հետևանքով, փոխարինված է در (dar) «մեջ» նախդրով.

شب را به بوستان یکی از دوستان اتفاق مبيت افتاد

«Գիշերեցինք բարեկամներից մեկի պարտեզում (be bōstan)», (ՏԼՍ Р. М. Алиев, Новое издание „Гулистана“ Са’ди, „Советское востоковедение“, 1956, № 6, էջ 77):

Բա (be)-ի նման կիրառությունն կա նաև Արիֆի (ժԳ Գ.) մոտ

به گورستان باکو گنبدی هست زنده هر که بیند دست بردست
(տԼՍ Мухтəсəр Азəрбajчəн əдəбиjјаты тарихи, 6.1. Բաքու, 1943, 2 118):

8. Չըրա դէր ամադի բէմարամ բէ թու:

چرا دیر آمدی بیمارم بی تو

Ինչո՞ւ ուշ եկար, հիվանդ եմ առանց քեզ:

Մերգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ տողը ճիշտ է թարգմանված, բայց ունի մի ավելորդ բառ, որ բնագրում չկա. «Ինչո՞ւ ուշ եկար տուն...» (էջ 355):

Չնայած տողի ճիշտ թարգմանության՝ պարսկերեն բնագրի բէմարամ «հիվանդ եմ» բառը չգիտես ինչո՞ւ

8 DHJa չրա: O չրա: Q չաա: H զուր: J տիր: Q զր: a գէմ: AF ամատի: D ամաթի: h օմատի: J էմէաթի: O ալմաթ: Q ամադի: a ամադէ: A պիւմարամ: Da բիմարամ: F պիւմարամ: J պիւմարամ: O միմարամ: Q վիմամ: AF պէ թու: H բայ թու: J բի զուր: O բէ զու: Q բը թու: a բէ զու:

փոխարինված է բէբարամ (էջ ՃԽԵ): Այստեղ սոսկ մ>բ հնչյունափոխության կամ տառասխալի հետ չէ, որ դործ ունենք, որովհետեւ զրքի էջ 91-ում, տարբնթեցումների մեջ, բէմարամ-ի դիմաց ն. Ակինյանը ծանոթագրում է՝ «կարդա՝ բէ բարամ», որը, իհարկե, ճիշտ չէ:

13. Թու բէթըլմամուր և մաքաթուլայ:

توبيت المعمور ومكت الله

Թու բէթըլմամուր և Մեքքեի աստուծո:

Մնբգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ բեյբուլմամուր թարգմանված է «տուն փափագի» (էջ ՃԽԵ), մինչդեռ բառս (արաբ. البيت المعمور) ըստ մուսուլմանական հասկացողության երկնային այն տունն է, որ գտնվում է Մեքքեի սրբավայրի (بيت الله الحرام) դիմաց:

15. Բըսթանամ թասրէհ բըփուշամ խըղայ:

بستانم تسبيح بيوشم خرقه

Վերցնեմ թագբեհ, հագնեմ ես քուրձ:

Մնբգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ տողս թարգմանված է՝ «Կուզեմ տոնուլ թեղպեհը, հագնիլ սքեմ» (էջ ՃԽԶ):

20. Դուշմանի թուրայ շաւադ ջիզարխուն.

دشمن تورا شود جگر خون

13 AFO գու: H Թոյ: a տու: AF բէթըլմամուր: O բէթըլմամուլ: Q բէթըլմամուլ: c պէտկլմապու: Q ի (c ու) փխ և: D մաքայ-թուլայ: Q մաքաթուլայ:

15 A պըստանամ: DO բոտանամ: F պոտանամ: H բըստանամ: Q բու-տանամ: a բըրտանամ: c բոտունամ: AF թագպէհ: D թարէհ: H թասպի: Oa թղբէհ: Q թասբէհ: c թասպէհ: AFa բըփոշամ: D փու-շանամ: O բարփաւշամ: Q բըրփուշամ: c փըփուշամ: AF զըրխայ: H խըրղայ: O խըրհայ: Q խըրխայ: c խրխայ:

20 AFa տուշմանի: D դուշմանի: H Թորայ: AF շումա (D շումեայ: c շումայ) փխ թուրայ: AF շաւի: D շօի: H շօլաթ: J շաւէթ: O շաւի: a շաւաթ: AF ճիզարխուն: D ջիզարխոյն: J ջիզարխոյն: O ջիզարհուն: a ջիզարխուն: c ջիզարխիուն:

Թող քո թշնամու սիրտը արյունի (բառացի՝
Քո թշնամին դառնա արյունասիրտ):

Մեքք. — 1. քուրա բառի համար տե՛ս ժԸ տաղի 72-րդ տողի մեր ծանոթագր.:

2. Վիեննայի հրատարակության մեջ տողը բնթերցված է՝ «Դուշմանի շումա շաւի ջիգարխուն» (էջ 289), որի բառացի թարգմանությունը կլինի «Ձեռ թշնամին լինես արյունասիրտ»: Ճիշտ է, մի քանի ձեռագրեր տալիս են նման տարբերություններ, բայց դրանք բացահայտ սխալ են, որովհետեւ նախ՝ ամբողջ տաղի մեջ թե՛ հայերեն և թե՛ պարսկերեն տողերում՝ դիմումը արվում է եզակի դու-ուլ և, երկրորդ՝ ենթակայի և ստորոգյալի գեմքերի (քշնամին լինես) ակներախ անհամաձայնություն գոյություն ունի:

23. է՝ ամբարֆըշան հուրի ու փարի.

ای عنبر فشان حوری و پری

Ո՛ւլ համպարաբուխ հուրի ու փերի:

Մեքք. — ամբարֆըշան — عنبر فشان բառը Վիեննայի հրատարակության մեջ թարգմանված է «ամբարսփիլա» (էջ 289), սակայն նպատակահարմար է թարգմանել «համպարաբուխ», ինչպես ունենք արաշֆըշան — آتش فشان «հրաբուխ», որ ալիլի ճիշտ է:

30. Զանգ աստ ու լաշքար մեքունի թաղերի.

چنگ است و لشکر میکنی تدبیر

Պատերազմ է և դու բանակ ես պատրաստում:

Մեքք. — Տե՛ս էջ 146:

33 AF ամպարֆըշան: D ամբարփշան: H ամպարփշան: O ամբարֆիշան: c անպարֆիշան: H փահերի:

30 AF ճանկ աստ: H ջանգ աստ: a ջանգ աստան: F լաշքար: Aa մեքունի: F մեքուն: AF թատաղիք: D թաթերիք: H թաղերիք:

32. Զեհէ հուքմ ու հրաման, զեհէ սախթադիլ:

زهى حکم و فرمان زهى سخت دل

Ի՞նչ հուքմ ու հրաման, ի՞նչ դաժանություն

Մերգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ տողը թարգմանված է. «Մերթ պատվեր և հրաման, մերթ կարծրասիրտ (կեցվածք)» (էջ ՃԽԶ): Զեհէ — زهى բառը նշանակում է «ի՛նչ, ի՛նչքան», մինչդեռ այստեղ թարգմանված է «մերթ», որ ճիշտ չէ, այն դեպքում, որ Ի տաղի 12-րդ տողում նույն բառը թարգմանված է «ինչքան» (էջ ՃԽԴ): Սախթադիլ բառացի նշանակում է «կարծրասիրտ», որ և համազոր է դաժանության: Տվյալ դեպքում ավելորդ է «կեցվածք» լրացուցիչ բացատրությունը: Մեր թարգմանությունը բանաստեղծության իմաստը ամբողջացնում և ավելի հստակ է դարձնում. տաղի 33-րդ տողում ասված է՝

«Թրով ու սրով շատ ոք խոցեցիր (էջ 92),

որի համար էլ բանաստեղծը մեղադրում է իր սիրածին՝ ասելով.

«Ի՛նչ հուքմ ու հրաման, ի՛նչ դաժանություն»:

43. Բըդէ փիալէ ու շիրին շարբաթ,

44. Մուրգա զընդա քունի դարի քարամաթ:

بدہ پیالہ و شیرین شربت

مرده زندہ کنی در کرامت

Փիալե տուր ինձ և քաղցր օշարակ.

Կյանք ես տալիս մեռյալին, ո՛վ դու հրաշագործ:

32 D գէհէ... գէ: H գի է... գի է: O գէհէ... գէհէ: a գէ... գէհէ: ADF սահթադիլ: HO սահաթադիլ: a նախթադիլ: Ուղղում ենք $\delta > \text{խ ըստ վիեննայի № 684 ձեռագրի (տե՛ս Ն. Ակիևյան, հիշ. աշխտ., էջ 92)}:$

43 AF պըթէ: DJ պտէ: a պէ: AC փիեալէ: DHJO փիալայ: a փիալայ: c փիլալայ: H շիրին շիրաի: J շին: AFe շարպաթ: J շարաթ:

44 ADFH ու փիս մուրգա: J մուրտէ: Oa մրդայ: c մուրատ: F զըդա: H զանտայ: J զնտան: i զնտա: Jc քունի:

Մնրգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ այս տողերը
 թարգմանված են՝

Տուր ինձ բաժակ և քաղցր օշարակ.
 զմարդ կը կենդանցնես, դուն ունիս
 հրաշքի զորութուն (դուն հրաշազոր ես)
 (էջ ՃԽԶ)

Այստեղ 44-րդ տողի մուրդա—مر د «մեռյալ»
 ընթերցված է մարդա և թարգմանված «զմարդ», բայց
 այս դեպքում պարսկերենը պետք է լիներ մարդ բա—
 مرد را Բայց անգամ նման ընթերցումով բանաստեղ-
 ծության իմաստը խաթարվում է. այստեղ խոսքը մեռ-
 յալին կյանք պարգևեցու մասին է:

64. Բուդիմ խիրադմանդ քարդի դիւանայ.

بودیم خردمند کردی دیوانه

Իմաստուն էինք, դու խելագարացիր:

66. Նաւ(օ) բլբլբուլ ամատ դումրի ու հօտհօտ:

نوبلبلبل آمد قمری و هدهد

Նոր բլբուլ եկավ, տատրակ ու հոպոպ.

68. Նաւ (օ) դուլ ու սունբուլ ես էի կարոտ:

نو گل و سنبیل...

Նոր վարդ ու սմբուլ...

Մնրգր.—1. Սունբուլ բառի համար տես Ի տաղի 12-րդ տողի
 մեր ծանոթագրությունը:

64 AF պութիմ: DH բութիմ: O բաւթիմ: a բուդէմ: Aa խիրաթմանդ:
 F խրատմանդ: HO խիրամանդ: DH բուբդ քարդի: AF դիւանայ:

66 ADF նոր: H նով: A պուլպուլ: F պլպուլ: H բուլպուլ: AF ամատ:
 DH օմատ: O աճու փխ ամատ: D չիք ու:

68 AF նա: H նով: AF կուլ: AF սամպուլ: D սանբուլ: H սանպուլ:
 O շուբուլֆթա ու սամբուլ: A շուբուլֆթա փխ սունբուլ: Ոչ մի ձե-
 ոագիր այս տողում սունբուլ ձևը չի տալիս. ուղղում ենք Ի տաղի
 12-րդ տողի հիման վրա:

2. Բոլոր ձեռագրերը ունեն հօտհօտ, ճիշտ տառա-
դարձությունք մը պիտի է լինիլ հօղհօղ, պահում ենք առա-
ջին ձևը բանաստեղծության տան հանգավորումը
չխախտելու համար, որ է.

Նոր գարուն եղև և նոր առաւօտ.

Նօ բըլբուլ ամառ զումրի ու հօտհօտ.

Նոր ձայն արձակեց, նոր նստաւ ի մօտ.

Նօ գուլ ու սունքուլ ես էի կարօտ:

Տաղ ԽԲ. «Ինչ որ աստ եղեմայ»

15. Քօհի Սըրանդէլ և փուռ քէմիայ

کوه سرندل و پر کیمیا

Սրանդէլ լինն [ես] լի քիմիայով (իմա՝
հարստութեամբ):

37. Է մահի թամամ, զըհանի թանկթար.

38. Է քաման աբրու, սարմատի նիզար:

ای ماه تمام دهان تنگتر

ای کمان ابر و سر مست نگار

Ո՛վ լիալուսին, նեղերան.

Ո՛վ աղեղնահոնք, սիրածին հարբեցնող.

Ծնրգր. — 38-րդ տողի սարմատի նիզար Վիեննայի հրատա-
րակություն մեջ թարգմանված է «զինովցած սիրելի»

15 K քաֆի: d դաֆի: I սըրանդէլ: K սրանտալ: U սրանդէլ: d սէ-
րէնտիլ: FK փառ: d փիռ: K քէմիայ: O փառք է իմայ: U քի-
միայ: d քիմիէս: EN տողի փիռ ունեն՝ Լեռան Վարազայ և Գալի-
լիէայ:

37 U թաղան փիռ թամամ: d տենտան: AFUd տըհանի: EN դահա-
նի: K ա հանի: AEFKN թանկտար: I թանկթար: O թանգտար:
U թանկտառ: d թէնթար:

38 EN չիք է: d էյ: d քէմգան: AEFNOU ապրու: d էպրու: EN սա-
րէմէսդու: U սարեմատի: d սէրմէսի: AEFNOU նիզար: d նի-
կար:

(էջ ՃԽԷ). այստեղ սարմաստի ի իզաֆեար հաշվի չի առնված, որը և սխալի տեղիք է տվել: Ի դեպ՝ պիտի տեսնել սարմաստի բառում վրիպակ է թույլ տրված՝ տողա- գրված է արմաստի, իսկ էջ 89-ում՝ բնագրի մեջ, ճիշտ է:

41. Սունբուլ 'և ուսհան, լալէ ու դուղար.

42. Բըլբուլ գուանդա ամադ բա բահար.

43. Նալա ու ֆիզան մէքունաթ սահար.

44. Բաշադ քի բինամ բուրի դիլդար:

سنبل و ريحان لاله و گلزار
بنبل گوينده آمد با بهار
ناله و فغان ميکنند سحر
باشد که بينم روی دلدار

Սմբուլ ու ուսհան, կախաչ ու ծաղկունք,

Երգիչ սոխակը եկավ դարձնան հետ.

Ողբ ու կոծ է անում [մինչև] առավոտ.

Թեթև տեսնեմ դեմքը սիրածիս:

Մեքր.—1. Վիեննայի հրատարակության մեջ 42-րդ տողի գուանդա բառը ընթերցված է գաւանդալ, որը գրչական սխալ է համարվել և ենթադրվել է, թե պետք է դաւանդա կարդալ (ի դեպ՝ շնայած տողատառի ծանոթագրության, էջ ԺԽԸ-ում բառը գաւանդա էլ մնացել է), որը

41 AF սանպուլ: I սամբուլ: NU սունպուլ: O սմբուլ: U չիք 'և: F ըոսհան: NU ըոահան: O ըոհհան: AFIO լալա: U լալահ: AF կուլդար: EN կուհար:

42 AF պլպուլ: ENU պուլպուլ: AF կափանտայ: EN կուփանտէ: I գաւանդայ: U կուփանտա: AFO ամատ: EN ամաթ: U աււատ: OU պայ: EN հարար: U պահար:

43 AF նալայ: EN լալէ: O նաշայ: U նալ: F մէքունաթ: I մէքուաթ: O մէդուաթ: U մէքունաթ: EN սէհար: I հադար փխ սահար:

44 AEFNU պաշաթ: I բադաթ: O բաշաթ: AFU պիպինամ: EN քի պինամ: I քրինամ: O քրինամ: EN ըսուհի: U ըսուհի: AEFNU տիլտար:

և թարգմանվել է «վազելով», մինչդեռ դա պարսկերեն գույանդե — گوينده «երգիչ. ասացող» բառն է և գործածական է պարսից բանաստեղծության մեջ. հիշենք թե-կուզ Սաադիի հետևյալ բեյթը.

اول اردیبهشت ماه جلالی
بلبل گوینده بر منابر قضبان

Ջալալի [տոմարի] օրդիրեհեշտ ամսի սկիզբն էր.

Երգիչ սոխակը ճյուղերի վրա [երգում էր]:

سعدی شیرازی، گلستان، برلین ۱۳۴۸، ص ۱۵
Սաադի Շիրազի, Գուլեսթան, Բեռլին, 1348/1927, էջ 15):

Կոստանյանը (էջ 65) այս բառը նույնպես գու-անդա է ընթերցել և թարգմանել է «երգեցիկ»:

2. 43-րդ տողը Վիեննայի հրատարակության մեջ թարգմանված է. «Կը հեծե և կ'ողբա առավոտը լուսաց-նելով» (էջ 38 է): Ընդգծված բառը ավելորդ է և չի բխում բնագրից:

3. 44-րդ տողի բռնի — روی «գեմք» Կոստանյանը բռան ۱۰۱ «ճանապարհ» է ընթերցել (էջ 66), որը ճիշտ չէ:

59. Սահրա մէղաբղամ համչու Մաջնուն.

60. Իմ ուզամ Ֆրրհատ դիլի ման փուռ խուն.

صحرا میگردم همچو مجنون

امروزم فرهاد دل من پر خون

Թափառում եմ ահապատում հանց Մեջնուն.

Այսօր Ֆարհատ եմ, սիրտս լի արյուն:

59 սէհրա: AOU մէքարդամ: E մուքարթամ: F մէքարտամ: N մաւքարթարամ: d նէքերտեմ: IOUd համչուն ու: AO մաճնուն: EN ու մաճլուն: F ու մաճնուն: U համչուն: d մէջն: Q աղղի փոխարեն ունի՝ Սըհարի կարդամ հընչմունքն իմ աչուն:

60 Q իմդուռամ: d իմուդէմ: ANU ֆըրհաթ: O ֆըրհահ: Q ֆըրյադ: d ֆէրեաթ: AU տիլի մա: EN տիլի մէ: I դիլի մայ: O դիլեմայ: d տիլամ: Q փըռ: d փուր ու: A հուն: EN հան:

Յնքդ.—Վիեննայի հրատարակության մեջ 60-րդ տողը չնայած ճիշտ է թարգմանված (էջ ՃԽԸ), բայց դիլի ման ընթերցված է դիլիմ ա, որը սրբագրելի է:

63. Շօխշանդ շաքարի, ըռու արդաւան.

64. է լալալ աղիղի ու դուռի դանդան:

شوخی شکر و ارغوان

ای لب عقیقی و در دندان

Զվարթ ու գեղեցիկ (իմա՝ շողշողուն) շաքար ևս

[և] կարմրադեմ.

Շրթերդ սարդիտն և ատամներդ մարդարիտ:

Յնքդ.—64-րդ տողը տալիս ենք ըստ Վիեննայի հրատարակության ընթերցման, չնայած վերջնականապես համոզված չենք, որ ճիշտ ձևն է դրսևված:

67. Սէ ոօզ բուղիմ փէշի թու մէհման.

68. Մառանջ մէրաւամ, սարվարի խուրան.

سەروز بودیم پيش تو مەمان

مر نهج میروم سرور خوبان

Երեք օր քեզ մոտ հյուր էի.

Մի՛ տխրիր, գնում եմ, [ո՛ւ] գեղեցիկների գլխավորը:

63 AF շողշանդ: O շաւղշանդ: Q յուշանք: AFU շաքարին: IO նուռի: Q հրու: Q աւաղան փխ արդաւան: U արդուան: d տողի փխ ունի՝ շէֆի շէմսի սիֆէթ շէքլի էրդէվան:

64 A ուէլ պաղիղու: FIO ու էլ պաղիղի: Q ելպայ աղեղի: U ու էլ պաղիղուէն: QU և փխ ու: AU նուրի դանդան: F տուրի տանտան: Q դիտա դանդան: d տողի փոխարեն ունի՝ տհանի սէտէֆ էզ դուրի դանդան:

67 AFU ըռօզ: Q ռուզ: U ըռուզ: AF պութիմ: O բութիմ: Q բաւշամ: U պուտիմ: A փէշէ: U փիշի: O զու փխ թու: I մէհման:

68 A մառանջ: U սաղահ փխ մառանջ: A մերաւամ: I մէրովամ: Q մերաւամ: U միւրովամ: I սարուար ու Q սալուլարի: AI խուրամ: F խուրամ: U խուտամ: d 67—68 տողերի փոխարեն ունի՝ հետեւվալ աղավաղված թուրքերեն հատվածը.

մէթինտէն օլտում դայաքըլուրյան.

նիճօլար հալ դարշի տուրտուղում դէման:

Յնրգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ 68-րդ տողը ճիշտ է բնթերցված, բայց թարգմանված է սխալ. «Մի նեղա-նար, որ չերքամ, ով դու գեղեցիկներու ամենամեծը» (էջ ճե՛՛՛՛՛): Մէրաւամ — رفتن «գնալ» բա-յի սահմանական եղանակի ներկա ժամանակի առաջին դեմքն է, որ թարգմանվում է «գնում եմ» և ոչ թե միան-դամայն հակառակը՝ «չերթամ»:

71. Չուն թարկ բըղահամ դուլի խօշբուլի.

72. Գար բինամ հազար ջար ու սըթամի:

چون ترك بد هم گل خوشبوئی

گر بینم هزار جور و ستمی

Երբ [բեզ] թողնեմ (իմա՝ թողնում եմ)՝

բուրավետ դու ծաղիկ ես.

Թե [բեզ] տեսնեմ (իմա՝ տեսնում եմ)՝ հազար

բռնություն ու անիրավություն ես:

Յնրգր.—Վիեննայի հրատարակության մեջ տողերը ճիշտ են վերծանված, բայց էջ ճե՛՛՛՛՛-ում ջար բառի մեջ տա-ռասխալ է թույլ տրված և տպագրված է զօր, այն դեպ-քում, երբ բնագիրը (էջ 99) ունի ջար: Պարսկերենի շարահյուսության օրենքները բացառելու, խօշբուլի և սըթամի բառերի ի դիմորոշ հոգերը, ինչպես նաև չուն բառի «երբ» համազոր իմաստը նկատի չառնելու հետե-վանքով տողերի թարգմանությունը այս հրատարակու-թյան մեջ հետևյալ պատկերն է ստացել.

71 AEN չունի: I թարբ: O թանդ: Q թարգ: AEN պըթահամ: F պըղա-համ: I բըղամ: Q բըղահամ: U պըղէհամ: AEN կուլի: O գիւլի: E խօշբուլի: O խաւ բուլի: Q խալ բոյի: U խաւ ծուլի:

72 EN զարբինամ: FO դար բինամ: Q կար բէնամ: U ազար պինամ: U պինկ վիխ հազար: EN ճալրի սըթամի: I ջօր: O ջոււր: Q որ հէնց սհաթ մի:

Ինչպես կարող եմ թողնել հաստիքս վարդ մը,
եթե տեսնեմ (իսկ) հազար բռնություն, պատիժ
(էջ ճեմ):

Սխալաշատ է նաև Կ. Կոստանյանի թարգմանությունը՝
«մինչև իսկ մոռանամ (թարկը տամ—քարկ բրդահամ), ա-
նուշահոտ վա՛րդ, թե տեսնեմ, հազար առատություն, վայելե-
լություն» (էջ 66):

5. ՊԱՐՍԿԵՐԵՆ-ՀԱՅԵՐԵՆ ԱՌԱՋԻՆ ՏՊԱԳԻՐ ԲԱՌԱՐԱՆԸ

Հայ բառարանագիրութեան պատմութեան մեջ եղակի տեղ ունի Գեորգ Դպիր Պալատացու պարսկերեն-հայերեն բառարանը, մի ծավալուն ու օգտաշատ հուշարձան, որ իր կատարումով կանգնած է եղել ժամանակի եվրոպական բառարանագիրութեան ամենաբարձր մակարդակի վրա: Այս բառարանը մի աչնպիսի աշխատանք է, որտեղ համակողմանիորեն դրսևորված են հեղինակի ոչ միայն լեզվաբանական լայն պատրաստութիւնն ու հմտութիւնը, այլև ընդհանրապես նրա բաղմահարուստ գիտելիքները արեւելյան ժողովուրդների, մանավանդ պարսից մշակույթի բնագավառում:

18-րդ դարի երկրորդ կեսը հայ մտքի նոր վերածննդի սկզբնավորման ժամանակաշրջանն էր: Եվրոպայի հառարակական-քաղաքական կյանքում տեղի ունեցող մեծ տեղաշարժերը իրենց հեռավոր արձագանքներն էին գտնում նաև Արեւելքի ժողովուրդների մոտ: Այդ հեղաբեկումների անմիջական հետևանքը հայ իրականութեան մեջ հանդիսանում էր լուսավորական գործի ծավալումը նախ հայաշատ կենտրոններում, ապա ամբողջ ժամանակներում՝ նաև բուն Հայաստանում: Կապիտալիզմի զարգացումը եվրոպայում աշխուժացնում էր Արեւմուտքի և Արեւելքի միջև տեղի ունեցող առևտուրը, իսկ այս բնագավառում հանրահայտ է հայերի կարևոր դերը: Առևտրական հարաբերութիւնների հետևանքով հայ և տարբեր ժողովուրդների միջև ստեղծված սերտ շփումը նպաստում էր միաժամանակ նրանց մշակութային փոխհա-

լարեկութիւններն զարգացմանը: Հինց սրանով էլ պիտի
բացատրել այն հանգամանքը, որ հայկական մշակութային
խոշորագույն կենտրոններում դպրոցական դործը, այլ թիւում
և օտար լեզուներն դաստիարակումը, նոր ու կալուն հիմքերի
վրա է դրվում:

Լուսավորական դործը լայն ծավալ է ընդունում նաև
Կոստանդնուպոլսում. բացվում են դպրոցներ, տպագրւում
են լինքնուրույն ու թարգմանական աշխատութիւններ, գե-
ղարվեստական երկեր:

Ժամանակի պոսահայ մտավոր կյանքի լայնագուն ներ-
կայացուցիչներից է Գևորգ Դպիր Տեր-Հովհաննեսյանը (1737—
1812), հայտնի Պալատացի մականունով, որը 18-րդ դարի
երկրորդ կեսին մանկավարժական ու գիտա-թարգմանչական
բունն դործունեութիւն է ծավալում:

Տիրապետելով բազմաթիւ լեզուների (երբայեւն, հու-
նարեն, լատիներեն, արաբերեն, պարսկերեն և թուրքերեն),
Գևորգ Դպիրը ոչ միայն թարգմանութիւններ է կատարել
այլ լեզուներից, դրանց համար կազմել քերականական ձեռ-
նարկներ, դրել պատմական ուսումնասիրութիւններ՝ մեծ
չափով օգտվելով օտար սկզբնաղբյուրներից, այլև զբաղվել է
գրչութեամբ՝ ճշգրտելով ու սրբագրելով միջնադարյան հայ-
կական առանձին հուշարձաններ:

Հատկապես բեղմնավոր է եղել նրա թարգմանչական
դործունեութիւնը իր գիտական դործունեութեան առաջին
տասնամյակներում: Այլ տարիներին պարսկերենից նա թարգ-
մանել է 15-րդ դարի հեղինակ Աբուլ ազիզ Աբուլբա-
ման Թարբիղիի «Բանալի աստեղաց...» (1768 թ.), «Գիրք
մեծազին և պատուական ականց...», որը ապագրւած է
1807 թ. Կոստանդնուպոլսում, իսկ հունարենից թարգմա-
նել է «Բան՝ յաղագս նաւապետաց՝ գափուտան կոչեցիլոյ...»
(1769 թ.) և այլն: Նրա կատարած թարգմանութիւններից
կարելի է հիշել «Հայկի գրոցն Հոմերոսի, որ է արձակ
պատմութիւն Իլիականին, թարգմանեալ ի լոյն ընադրէ,
յամին 1783 թ.»:

Գեորգ Դպրի պատմագրական կարևոր ուսումնասիրություններն է «Գիրք պատմութեան արքայից Օսմանեան պարմին...», որը ժամանակին օգտագործել է Գ. Ալվազովսկին իր «Օսմանյան պատմութեան» համար:

Ինչպես հիշատակել է նրա կենսագիր Ա. Ալվազյանը, Դպիրը կազմած է եղել նաև արարերին ու պարսկերին լեզուների դասագրքեր, որոնք զգալիորաբար մեզ չեն հասել¹:

Գեորգ Դպիրը հալ ալն մատուցողներն է եղել, որ խոր գիտակցել է հնագույն գրչագրերի արժեքն ու նշանակությունը մեր ժողովրդի պատմութեան ու մշակութի համար և մասնակցել է դրանց փրկութեան աշխատանքին՝ թե սնձամբ արտագրելով և թե հավաքելով: Բարկին Կյուլեսերյանը Ղալաթիայի մատենադարանի ձեռագրերի մեջ նկատագրել է Խորենացու և Նղիշի պատմությունների գալիջան աշակի արտագրություններ, որոնց հիմք-օրինակները եղել են ընտիր, Նղիշինը՝ 1167 թվականից: Անհրաժեշտ է հիշել, որ Դպրի ջանքերով է, որ վերջնական կորախից փրկվել ու համաշխարհային գիտական հասարակայնության սեփականություն է դարձել Եվսերիոս Կեսարացու պատմության աշխարհում միակ հայերին թարգմանության օրինակը: Նրա արտագրությունը է նաև պահպանվել, իսկ Դեոնդ Ալիշանի ջանքերով հրատարակվել հռչակավոր «Գիրք վառակոցը»: Այս երկի փոխառյալ օտար երկրացիլ բառերի մեկնության համար գրչի կատարած աշխատանքի մասին Դ. Ալիշանը գրում է. «Այս պէս արարեալ գիրութեան՝ յանցելում դարու՝ ժանօթ բանասէրն և հմուտ հայերէն և տաճիկ լեզուաց (թուրք, պարսիկ և արաբացի), Գեորգ Պալատացի,

¹ Գեորգ Դպրի մասին տես Ա. Ալվազյան, Շար հայ կենսագրություն, Ա. հատոր, Կ. Պոլիս, 1893, էջ 11.—73: Հ. ր. Ա. ճ ա յ ա ն, Պատմութեան հայոց նոր գրականության, պրակ Ա., Նոր-Նախիջևան, 1910, էջ 105—109: Ա. Մ ա ն ու կ յ ա ն, Գեորգ Դպիր Տեր-Հովհաննեսյանի ձեռագրերն էր Ս. Ղազարու մատենադարանին մեջ, «Բազմավեպ» 1937, էջ 168: Էդ. Բ. Ա զ ա յ ա ն, Հայ լեզվաբանության պատմություն (սկզբից մինչև մեր օրերը), հ. 1, Երևան, 1958, էջ 135—139:

արարեալ էր ըստ իւրում կարի՝ քաղուած և մեկնութիւն բա-
ռիցն, նշանակելով և զթուրք և ուրիշ զարաբացի կամ զպար-
սիկ յորջորջմունս նոցին»¹:

Ստիպին Գեորգ Դպրի գլուխ գործոցը նրա պարսկերեն-
հայերեն բառարանն է, որը «Բառարան պարսկերէն ըստ
կարգի հայկական աշուրենից» խորագրով լույս է տեսել
հեղինակի մահվանից հետո՝ 1826 թվականին, Կոստանդնու-
պոլսում, Հակոբ Տյուզլանի հմուտ առաջարանով ու անմի-
ջական հսկողութեամբ²:

¹ Դ. Ա. Լիշան, Գիրք վաստակոյ: Տե՛ս «Բաղմովիւզ», 1877, էջ 198:

² Բառարան պարսկերէն ըստ կարգի հայկական աշուրենից, յո-
րում ճոխարար աւանդին իմաստք բառիցն հայերէն և տաճկերէն բա-
ցատրութեամբ և ուրիշ արարական նշանակութեամբք: Յուսէկայ և
զյասուկ անուանս նշանաւոր թագաւորաց և զերեկի տեղեաց, և ճո-
խացուցեալ օրինակօք ի բանաստեղծից պարսից: Ի Գէորգեայ Դպրէ
Տէր-Յովհաննեսեան Պալատացոյ: Աշխատութեամբ և ուղղագրելով և
համաոտ քերականութեամբ ի Յակոբայ Տիւզեան..., Ի Կոստանդնու-
պոլիս, 1826, 715 էջ:

Բառարանի վերջում գրված է հայերենի և պարսկերենի նույն-
նանիշ և նմանաձայն բառերի մի ցանկ, որը աղագեմիկոս Հր. Աճառ-
յանը, պրոֆ. Էդ. Աղայանն ու պրոֆ. Գ. Զահուկյանը առանց սրէկ
տարակուսանքի Գեորգ Դպրի հեղինակությունն են համարել և բարձր
են դնահատել որպէս գիտութեան արդի խոփին համապատասխանող,
մեծագույն մասամբ ստույգ և հնազույն հայ ստուգաբանութեաններ
(Հր. Աճառյան, Պատմութեան հայոց նոր դրականութեան, պր. Ա.,
էջ 107), ինչպէս և «Միթարի բառարանից հետո առաջին լուրջ ստու-
գարանական փորձ» (Էդ. Աղայան, Հայ լեզվաբանութեան պատ-
մութեան, հ. 1, էջ 137—140) և որպէս Պետերմանից ու Վինդիշմանից
առաջ հայերենի ու պարսկերենի համեմատութեան փորձ (տե՛ս
Г. Джаукян, О первых попытках применения сравнительного
метода в истории армянского языкознания, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ
«Տեղեկագիր» (հասարակ. գիտութ.), 1957, № 6, էջ 60—61): Բառա-
րանիկն արված այս իրավացի դնահատականները, սակայն, պետք է
հասցեագրել ո՛չ թե Գեորգ Դպրին, այլ՝ նրա բառարանի հրատարակիչ
Հակոբ Տյուզլանին, որը ո՛չ միայն կազմել է այս բառարանիկը, այլև
գրել է բառարանին կցված պարսկերենի քերականութեանը, այդ մա-
սին պարզորեն ասված է հրատարակչի առաջաբանում. «Թողովեցաք ևս

Իհարկե պարսկերեն-հայերեն բառարաններ ձևագիր վիճակում կգիլ են և Դպրից շատ առաջ: Ինչպես ասվեց սույն աշխատանքի ներածականում գնես 10—11-րդ դարերում Հայաստանի գրություններում հունարենի և արաբերենի հետ մեկտեղ գտառվանդվել է նաև պարսկերենը: Պետք է հնթածագրել, որ այս նույն ժամանակներում ուսուցման նպատակներով կաղմվել են գտառվանդման ձևաարկներ ու բառարաններ:

Պարսկերեն-հայերեն մեղ ծանոթ հնագույն բառարանը «Թարգմանութիւն Պարսիկ բառի ի Վարդան գրաց» խորագրով վոքրիկ բառամտայանն է, որակ է մի են բերված եղիշի պատմության մեջ հանգիպող պարսկերեն բառեր: Ենթագրություններ կան, որ այս բառարանը կաղմվել է 13-րդ դարում. հնագույն ընդօրինակությունը 15-րդ դարի վերջերից է:

Երևանի Մատենադարանի 14—15-րդ դարերի մի ձևագրում՝ № 7151, պահպանված է հուլիսյան՝ արաբերեն-պարսկերեն-հայերեն մի բառարանի առաջին՝ ա, բ, թ, տառերը: Բառարանը հայաստա է: Զգացվում է, որ հայ հեղինակը ձևքի տակ ունեցել է ինչ-որ արաբերեն-պարսկերեն ալլոսնական կարգով կաղմված մի բառգիրք, որը և ինքը հայացրել է: Բառերի հայերեն նշանակությունների արտակարգ ճշգրտությունը, հետևողական ու միօրինակ տառագարծությունը իրավունք է տալիս ենթագրելու, որ բառարանի հեղինակը ունեցել է լեզվաբանական կուս գլուխիքներ և քաջ

ի բառարանէս գտնենայն նմանաձայն բառս որ ընդ հայոս և ընդ պարսոս, և գտառկարգեցաք ի վերջոյ հանդէպ միմեանց: Ի զուգադրութենէ աստի զայն միայն է մեղ հաւաստել՝ թէ վասն մերձաւորութեան և սահմանակցութեան երկուց աղգացո՞րագում նմանութիւն է բառից, ևս և ոճոյ խօսից ընդ մէջ հայոց և պարսից. այլ ոչ թէ և լեզուի մերոյ, և ազգի նոյն զոլ ընդ նոսա: Զի և յօրինուած իսկ կաղմութիւն երկաքանչիւր լեզուացն յայտնի ցուցանեն թէ բովանդակութեամբ զանազանին երկուքս աշտօրիկ ի միմեանց» (Գ և Ե ր ց Դ պ ի ր, Բառարան պարսկերէն, էջ 1Բ — Թ):

տիրապետել է այդ լեզուներին¹: Մեկ ծանոթ միջնադարյան բառարաններից և ոչ մեկը Դպրի բառարանի ո՛չ ծավալը, ո՛չ որակը և ո՛չ հարստությունը չունի:

Հետաքրքիր ու կարևոր է Գեորգ Դպրի պարսկերեն-հայերեն բառարանի ստեղծման պատմությունը:

Դպրից մնացած ձևագիր ժառանգություն մեջ պահպանվել են մի քանի բառարաններ, որոնք նոր լույս են սփռում անխոնջ գիտնականի բառարանագրական գործունեության վրա:

Բառարանագրությունում Դպիրը սկսել է զբաղվել երիտասարդ տարիներից՝ 1764 թվականից: Այս է վկայում Ղալաթիայի հայոց ազգային մատենադարանում պահպանված պարսկերեն-հայերեն մի ձևագիր բառարան, որը նկարագրել է Բարկին Կաթողիկոս Կյուլենսերյանը: Բառարանը վերնագրված է «Բառգիրք պարսկական համառօտ մեկնութեամբ», որ «Արտահանեալ ի գրոց թուրքաց և շարադասեալ ի միում տիի կարգաւ հայկական ալբուքնից... լամի փրկութեան մերոյ 1764 և ի Հայոց ՌՄԺԳ ի նույնքերի 10-ին սկսեալ (երես 1) ...Յամի տեառն 1777 զիկտեմբերի 29 աւարտեալ (եր. 476)»:

Բ. Կյուլենսերյանը ձևագիրը նկարագրելիս վստահաբար գրում է. «Գեորգ Դպրի այս կարևոր և իր տեսակին մեջ միակ գործը տպագրված է արդեն «Բառարան պարսկերէն», ինչպես նաև «Բառգիրք պարսկական լեզուի» անունով...»² Սակայն մի քիչ հետո նա, ըստ երևույթին ձևագրի և

¹ Այս ձևագիրը Մատենադարանում գտնվելու փաստը սխալ մեկ հայտնեց ընկ. Հայկ Ամալյանը, որը ներկայումս պատրաստում է «Մատենադարանի XII—XVI դարերի բառարանները» հետաքրքիր աշխատությունը:

Առաջիկայում ըստ ամենայնի մենք կանդրադառնանք միջնադարի պարսկերեն-հայերեն բառարաններին:

² Բ ա ռ Է և Ն Ա թ ո ա կ ի ց Կ ա թ ո ղ ի կ ո ս, Յուշակ ձևագրաց Ղալաթիոյ ազգային մատենադարանի հայոց, Անթիլիաս, 1961, էջ 497—498:

տպագրի միջև անհամապատասխանող տեղեր գտնելով՝ կասկածում է նրանց նուշնությանը և գրում՝ «Ձեռագիր՞ լա թի ոչ ձեռագրիս օրինակը գործածած է Հակոբ Տյուզյան Գեորգ Դպրի բառգիրքը կատարելագործելու ատեն»¹։ Անունհետե կյուլեսերյանը գիտեի է տալիս, որ տպագրի առաջարանում Դպիրը հիշում է, որ ինքը 1795 թ. (= ՌՄԽԴ) հայերենի վերածելով՝ օգտագործել է Շահիգլիի և Հալիմիի բառարանները։ Հետևաբար 1777 թ. ավարտված բառարանը չէր կարող հիմք լինել տպագրի համար, որտեղ օգտագործված են ուշ շրջանում կատարված թարգմանություններ։

Տյուզյանի հրատարակած Դպրի բառարանի հիմք համարվել է նաև մի այլ ձեռագիր, որը Գեորգ Դպրի գրավոր ժառանգություն հետ միասին գտնվում է ս. Ղազարի մատենադարանում։ Ձեռագիրը (թ. 23) խորագրված է «Բառգիրք պարսկական լեզուի», «Թարգմանեալ լալաղգական լեզուի ի հայկական տառ և ի լարամեան բարբառ...», որ գրված է «յամի տեառն 1771 ի սեպտեմբերի 28։ Ի միջոցի երկուց ամաց»²։

Ս. Ղազարի մատենադարանում պահվող Գեորգ Դպրի ձեռագրերի մասին տեղեկություններ հաղորդող Հ. Ա. Մանուկյանը այս ձեռագիրն է հիմք համարել 1826 թ. տպագրված պարսկերեն-հայերեն բառարանի համար։ Նա գրում է, որ այդ ձեռագիրը «Արգեն հրատարակված է «աշխատութեամբ և ուղղագրելով և համառօտ քերականութեամբ ի Յակոբյ Տիւզկան»³։

Հարգելի բանասերը նույնպես թյուրիմացություն մեջ է. 1771 թ. ավարտված բառարանը չէր կարող բնագիր լինել տպագրի համար, թեև ուղ միայն հենց այն պատճառով, որ

¹ Անդ, էջ 499։

² Ա. Մանուկյան, Գեորգ Դպիր Տեր-Հովհաննեսյանի ձեռագիրները ս. Ղազարու մատենադարանին մեջ, «Բաղմավիստ», 1937, էջ 168։

³ Անդ։

Դպիրը օգտագործել է ուշ շրջանում իր թարգմանած Շահլի-
զիի, Հալիմիի և այլ բառարաններ¹:

Գեորգ Դպրի պարսկերեն-հայերեն հայտնի բառարանի
ստեղծման մասին շատ արժեքավոր տեղեկություններ են
հաղորդված իր իսկ հեղինակի առաջարանում²: Այնտեղ առ-
ված է. «Գու՛ն գործեալ աչալուրջ հայեցողութեամբ գրեցի
զմեկնութիւնսս ստանաւոր գրոցն Շահլաի բանաստեղծին բա-
նական, ի բարբառ և ի լեզու հայկական, ի թուականին
ՌՄԽԴ [1795]: Ապա իսկ և իսկ գտեալ և այլ մատենան՝ այն
ինչ նորոգ յօրինեալ ըստ օրինակի գրոցն Շահլաի հեղինա-
կին, գաչն ևս ի նոյն յարեցի:

Եւ լիառջ տեսեալ միւս ևս դիրք ինչ հարուստ բառւք,
գոր ստանաւորելով շինեալ, և թարգմանաբար թուրքական
բարբառով յօրինեալ էր Հալիմի անուն ոմն ի թուականին
հիճրէթին 850 [1446/47], գաչն մատեան ևս ի հայ լեզու
լեղեալ, կազմեցի եռամասնեալ մատեան բառից»³:

Շահլիզիի և Հալիմիի, ինչպէս և պարսից պատական
գրողների յառաջաշարի հիման վրա պատրաստված այս
եռամասնյա մատյանը, ինչպէս վկայում է Գեորգ Դպրի
կենսագիր Ա. Ալվազյանը, գեոհս մինչև անցյալ դարի 90-ա-
կան թվականները գտնվել է Պոլսում Հովհաննէս Արծրունու
մոտ: Ա. Ալվազյանը տեսել է արդ 600 էջանոց աշխատու-
թյունը և անգամ նկարագրել է նրա տարրեր մասերի տխու-
րոտթերթերը⁴:

Գեորգ Դպրի թարգմանած բառարանների նյութի և
նրանց վրա գիտնականի կատարած աշխատանքների մասին
հստակ պատկերացում է տալիս Երեւանի Մատենադարանի
№ 9699 ձեռագիրը, որը նույնպէս եռամասնյա մի մատյան

¹ Տե՛ս Գ Ե ո Ր Գ Դ պ ի ր, Բառարան պարսկերէն, Յառաջարան
հեղինակին, էջ 48:

² Անդ:

³ Անդ:

⁴ Տե՛ս Ա. Ա Վ ա Վ յ ա ն, Շար հայ կենսագրությանց, Ա. հա-
տոր, էջ 24:

է: Այստեղ ամփոփւիլած են Դպրի թարգմանած Շահիդիի, Վեհապի բառարանները և պարսից սճերի մի փոքրիկ հավաքածու: Այս մատյանը 1823 թ. բնագրից ընդօրինակել է ամն տիրացու Դանիել¹:

Ինչպես պարզ երևում է թե՛ Այլաղջանի նկարագրած ձևապրում և թե՛ Մատենադարանի № 9699 ձևապրում միայն համընկնում է Շահիդիի բառարանի առկալությունը: Երկու ձևապրերի այս համալսմաների ախտդոսաթերթերը ամբողջութեամբ նույնն են.

«Թարգմանօրէն մեկնութիւն
առաջափական բառարանին
այնորիկ՝ որ կոչի
Շահիաի:

Ի լսյո ամեալ աշխատութեամբ Գէորգոյ ուրումն
մշականուն դպրի:

Ի մալքաքաղաքն Կոստանդինու-
Պօլիս

Ընդ հովանեաւ տաճարի սրբոյ հրեշտակապետի
Միքայէլի՝ որ ի Պալատ:

Յամի տեառն 1795 մալիսի 8²:

Արդ, իրենցից ի՞նչ են ներկայացնում այս բառգրքերը և ինչպե՞ս է Դպիրը գրանք օգտագործել:

1. Շահիդիի բառգիրքը: Ինչպես վերը հիշվեց, Դեորդ Դպրի պարսկերեն-հայերեն բառարանում օգտագործված աղբյուրներից հեղինակային առաջարանում աւաջինը նշված է Շահիդիի բառգիրքը:

15-րդ դարի թուրք բառարանագիր Շահիդին (875/1470

¹ Այս ձևապրերը երևան է հասել Թորոս Աղաաթյանի ղեկմանի հետ: Զեառգրի 119ր էջում գտնվող մի հիշատակությանից տեղեկանում ենք, որ այդ մատյանը Թ. Աղաաթյանը գտել է Ստ. Կուրտիկյանի գրքերի մեջ: Զեառգիրս երևանի Մատենադարանում գտնվելու մասին սիրով մեզ հայտնեց բանասեր ընկ. Ա. Մնացականյանը:

² Ա. Այվազյան, Շար հայ կենսագրությանց, Ա. հատոր, էջ 24: Երևանի Մատենադարանի ձև. № 9699, էջ 3ա:

[թ. — 957/1550) իսկական անունով Իբրահիմ, Անտառլիայի Մենթեշե դավառի Մուղլայի գլուղաքաղաքից էր: Նա ապրել է Բուրսայում որպէս մեզլեվի (կամ՝ մաուլավի) աղանդի շէյխ. ունի մի քանի միանակներ և մի դիվան¹: Նրա կազմած բառարանը, որ հայտնի է *Şahîşîhî* «Թիսհիսի Շահիդի» («Շահիդու պարզեք») վերնագրով, մի փոքրիկ մատյան է, որ մինչև 19-րդ դարի կեսերը մեծ տարածում է ունեցել թրքախոս ժողովուրդների, հատկապէս օսմանյեցիների մոտ և որպէս զանազան օգտագործվել է գաղտնիքով:

Գեորգ Դպիրը այս հեղինակի անձնավորութեան, ինչպէս և նրա բառարանի ստեղծման հանգամանքների ու բնույթի մասին համառոտակի խոսում է Շահիդու բառարանի թարգմանութեանը կցած իր «Յառաջարանութլուն ինչ» բաժնում:

Շահիդին «եր ի մանկութենէ զեղերեալ ի վարժս ուսման, և եղեալ հմուտ ի գիտութեան լեզուին պարտական,— գրում է Դպիրը,— շարադրեաց զգիրս զայս բառական. մեկնելով զայն որչափ մարթ էր բառիւք թուրքական լեզուին. և ուրէք ուրէք առ ի չգոյէ համապատասխան բառի ի թուրքական բարբառի, վարեցաւ արաբիական ձայնիւ. և սակս զխրընկալ լինելոյ բառիցն ի միտս ընթերցողաց, յորինեաց զսոցն գիրս ստանաւոր տաղաչափութեամբ լինել նմանակ ստանաւոր գրոցն Թէօհֆէ Հիւսամի կոչեցելով, որով ինքն վարժեալ էր ի մանկութեան իւրում, բաժանելով զսա ի պրակս կամ ի դուխս 27. ընդ պէսպէս լանկաւորութեամբ և վանկաչափութեամբ... Նւ աշխատասիրեալ աւարտեաց զսոցն գիրս ի թուականին հիւճրէթի 921 [1515—1516 թ.]»²: Այնուհետեւ Դպիրը, նշելով բառարանիս նշանակութեանն ու կարեւորութեանը, խոսում է իր կառարած աշխատանքի մասին. «Արդ՝ և ես Գեորգ անուն չնչին Կոստանդնուպօլսեցի պալատական հալեցեալ ի շահ օգտութեան մատենիս այսո-

¹ Տե՛ս Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 4ա: Նու՛ն Hammer, Geschichte der Osmanischen Dichtkunst, vol. II, S. 258.

² Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 4ա:

րիկ, լանձն տալի աշխատութեամբ, և գրեցի զմեկնութիւնս
սորա գրութեալ ի քարտի հայկական տառագծութեամբ, ուր
նախ զպարսիցն եղեալ՝ ապա զհայոցն, լիտով զթուրքացն. և
հուսի լիտով զպարսկացն. որով եղև սա գիրք բառից լիզուաց
և բարբառոց քառից, և այս ամենայն ի վախիւս ուսումնա-
սէր անձանց Հայկապոնեաց. ի թուականին հայոց ՌՄԽԴ
(1795): Ի թաղաւորեալ քաղաքն Կոստանդնուպօլիս, ի տեղ-
ւոջ անդ որ կոչի Պալատ...»¹:

Ինչպէս ասուեց, Շահիդու բառարանը մեծ տարածում է
ունեցել, ուստի և միջնադարյան բաղամթիվ ընդօրինակու-
թյուններ կան ցրված աշխարհի շատ ձեռագրատներում
(Լոնդոնում, Փարիզում, Բեռլինում, Լինինգրադում և այ-
լուր²): Շահիդու բառարանի մի ընդօրինակութիւնը կա նաև
Երևանի Մատենադարանի արարատառ ֆոնդում՝ № 325,
որը և օգտագործում ենք մեր սույն աշխատանքում:

Այս բառարանը կազմված է ոչ թե ալբրենական կար-
գով բառահոգիվածների մեկնութեան սկզբունքով, այլ արե-
վելյան բանաստեղծութեան տաղաչափական կարգի կիրառու-
մով, ինչպէս Դպիրն է ասում, «լանկաւորութեամբ և վան-
կաչափութեամբ»³. որի հետեանքով և մատչանը բաղկացած է
27 հատվածից, որոնք համապատասխանում են պարսից բա-
նաստեղծութեան տաղաչափութեան 27 ձևերին, իսկ բառերը,

¹ Անդ էջ, 4ր:

² Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la
Bibliothèque Impériale publique de St. Petersburg. 1852. p. 428—
—430; Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der
Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien... Wien, 1865; Cata-
logue of the Persian manuscripts in the British Museum. By Charles
Rieu, Ph. D. Keeper of the oriental Mss. V. II. 1881, p. 513;
Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Ber-
lin. Berlin, 1888, S. 208; Catalogue of the Persian Turkish, Hin-
dustani, and Pushtu manuscripts in Bodleian Library... part I, The
Persian manuscripts, Oxford, MDCCCLXXXIX, p. 999—1000; Catalo-
gue des Manuscrits Persans, par E. Blochet, Paris, MDCCCXII,
p. 235.

ցրված են ողջ բառարանում՝ նախած նրանց վանկակազմիչ տարրերը որ ձևի տակ են ընկնում: Այսպես օրինակ՝ پیغمبر (=մարգարե), توانگر (=հարուստ), گدا (=մութացկան) բառերը օգտագործված են հետևյալ երկրորդում՝

هم دخی پیغمبر اول کیم ویره حقدن خبر
بای توانگر در یو خسله دیر لر گدای

որ գրված է بحر بسیط مثنی مقبوض (պահիր բառիթ մասն-ման մակրուզ) չափով և որի ֆորմուլան է՝

مفتعلن فاعلن مفتعلن فاعلن¹

Այս սկզբունքը կիրառված է հատուկ ուսուցողական նպատակներով կամ, ինչպես Դպիրն է գրում, «ոակս գլու-ընկալ լինելոյ բառիցն ի միտս ընթերցողաց»²: Բառարա-նագրական այս ձևը, որ երկար դարեր օգտագործվել է արևելյան շատ դրականությունների մեջ, սխոլաստիկ բնույթ էր կրում և միանգամայն մերժելի էր Գևորգ Դպրի պես լու-սավոր ու զարգացած գիտնականի համար: Ուստի և տարօ-րինակ է, որ նա՝ չնայած ձևաքի տակ կգտնվեց պարսկերեն բառգրքներից շատերի տաղաչափյալ բնույթին, ընտրում է բառերը ալբերնական կարգով տալու սկզբունքը:

Պետք է նշել, որ Շահլիփի բառգրքի թարգմանությունը սոսկ թարգմանություն է, այլ, ավելի ճիշտ, նրա բառա-ցանկից օգտվելու միջոց: Խնդիրը այն է, որ Շահլիփն մերթ պարսկերեն բառի գլխաց լոկ մեկ բառով տալիս է թուրքե-րեն թարգմանությունը, ինչպես օրինակ՝

اسب ات و مادیان قصر غ وهم کره طای

և մերթ թուրքերեն բառն է տալիս, ապա՝ նրա պարսկե-րեն թարգմանությունը, ինչպես օրինակ՝

گت برو سویله بگو گل بیا³

¹ Տե՛ս Երևանի Մատենադարանի արաբատու ֆոնդի ձև. № 325, էջ 4ա-4բ:

² Երևանի Մատենադարանի ձև. № 9699, էջ 4ա:

³ Երևանի Մատենադարանի արաբատու ֆոնդի ձև. № 325, էջ 4ա:

Մինչդեռ Գևորգ Դպիրը նախ արարելուն տառերով տալիս է պարսկերեն բառը, ապա դրա հայերեն տառագարձութունը, աչնուհետև բառի հայերեն, թուրքերեն և արաբերեն բացատրութունները (վերջիններս հալատառ, իսկ լուսանցքներում մերթ ընդ մերթ նաև արաբատառ): Այս բոլորից հետո նա տալիս է լատի ստուգաբանութունը, երբեմն նաև նշում է, թե քերականական ո՞ր կատեգորիային է պատկանում: Բերենք մի երկու օրինակ, նույնությամբ պահպանելով ձևագրի պատկերը.

باران

يغمور

ششتا

Պարան. անձրև. եղմուր. մադառ. և
ին այն կաթիլքն ջուրց՝ որ տեղան ի
լերկնից. բառ այս է ընդունելութիւն
ձագեալ ի բալէն Պարսկասկան, որ է
տեղալ և նշանակէ տեղացօղ, բայց
լատկացեալ է ի նշանակել զանձրեն¹:
Շէշթա. վեցադի նուագարան. զան-
պուր. արապերէն ևս Դանպուր: Այս
բառ բարդեալ է յանուանցս՝ շէշ և
թաւր. և նշանակէ վեցլարեան. որով՝
վասն թեթեւութեան ի բաց ընկեցեալ
տառն՝ թէ ասացաւ շէշթա²:

Հէմահ. ուղեկից. եօլտաշ. բեֆիդ. բառս
այս բաղադրեալ է ի մասնկանէս Հէմ. և
ի բառէս աահ. և գիտելի է զի բաղադրա-
կան մասնիկս Հէմ. որ պատասխանէ
հայերէն կից բառիւ. և թուրքականիս
տաշ, նախադրեալ յանուանս պարսից,
յուցանէ զկցորդութիւն. վասն զի հէմ-
աահ նշանակէ զայն ոք, որ ի միասին
է ընդ ումեք ի ճանապարհի և ուղեկից
է նմա զարպիսին կոչեմք թուրքերէն
եօլտաշ³:

¹ Երևանի Մատենադարանի ձև. № 9699, էջ 7ա:

² Անդ, էջ 8ա:

³ Անդ, էջ 10ա:

2. Վեհապիի պարսկերենից-թուրքերեն բառարանը: Իր բառարանի համար աղբյուր ծառայած Շահիզիլի բառարանը հիշատակելուց հետո Գևորգ Դպիրը, առանց հեղինակի անունը տալու, խոսում է նաեմի ալլ աղբյուրի մասին. նա գրում է. «Ապա իսկ և իսկ գտեալ և ալլ մատենն՝ աչն ինչ նորոգ յօրինեալ ըստ օրինակի գրոցն Շահխաթի հեղինակին, գալն ևս ի նոցն յարեցի»¹:

Թե ալս նշումով Դպիրը ինչ բառարան է տկնարկել, տեղեկանում ենք Մատենադարանի № 9699 ձեռագրից: Այստեղ Շահիզիլի բառարանին հաջորդում է մի ուրիշ բառարան հետեյալ երկառոյ տխոյտաթերթ-ժանոթագրությամբ՝ «Այլ բառարան իմն նորոգ յօրինեալ»²: Սրան հաջորդող «Յառաջարանութիւն ինչ»-ում Դպիրը հետեյալն է պատմում իր ալս աղբյուրի հեղինակի մասին:

«Գործս ալս,— գրում է Գևորգ Դպիրը,— է աշխատութիւն ալլոյ ուրուք հեղինակի Վէհապի անուն... Ի թուականին հիճրէթին ۱۱۹۷ [1197/1783] արարեալ է նորոգապէս զհաւաքումն մեկնութեան պարսկական բառիցս ալսոցիք ի թուրքաց բարբառ՝ ոտանաւոր չափմամբ, նմանակ իմն գրոցն Շահխաթի բանաստեղծին»³:

Այս ձեռագրի տվյալներն համադրումը տպագիր բառարանի վերը բերված առաջարանի տվյալների հետ կատկած չի թողնում, որ Դպրի երկրորդ աղբյուրը Վեհապիի բառարանն է եղել:

Վեհապի Սուերուլ-Ջադին բուն անունով Մուհամմադ իրն Ռաշիդ, բնիկ Մարաշցի էր: Նա հաստատված է եղել Կոստանդնուպոլսում և 18-րդ դարի երկրորդ կեսին ժամանակի Սուլթան Աբդուլ Համիդի կողմից զետեղնությամբ ուղարկվել է Պարսկաստան: Նա շրջիկ է երկրի բաղձաթիվ քաղաքներում, երկար ժամանակ ապրել է Շիրազում և հիմնադրո-

¹ Գ և ո ղ Դ պ ի ը, Բառարան պարսկերէն: Յառաջարան հեղինակին, էջ 48:

² Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 64ա:

³ Անդ, էջ 64բ:

բապեա ուսումնասիրել պարսկերէնը: Վեհալին իր բառարանում, բացի այն, որ օգտագործել է Շահիդիի բառարանի նշույթը, ավելացրել է նաև «զրադմութիւն ալլեա պիտանի» և հարկաւոր բառից, որք ո՛չ գտանին ի զիրա նորա (իմա Շահիդիի)»¹:

Դպիրը այս բառարանը ևս թարգմանում է հայերէնի: Այս կապակցութեամբ ինքը թարգմանիչը գրում է, որ տեսնելով Վեհալիի բառարանը, «ընդ գեղեցիկ շարակարգութիւն բառից նորին յոյժ ախորժացեալ՝ կամեցաւ յաւելլով ի նոյն բառ հայերէն ի մեկնութիւն նորուն, լեզուլ ի հայկական տառ և առնել զնոյն զիրք իմն պատուական և պայծառ: Վասն յորոյ լեզաշքեալ ի զարգ վայելչութեան Արամեան լեզուի, վայելուչ իմն յօրինեցի զնա ի վայելս ուսումնասէր անձանց մերազնէից, որ է առաջիկայ զիրքս այս. և Գէորգ չընչին Դպիր Կոստանդնուպոլսեցի, որդի տեառն Յօճաննու քահանայի ի տէր հանգուցելոյ: Եւ այս պատահեաց ի թուականին հայոց ՌՄԽԳ (1794) յամսեանն յունիսի...»²:

Թվում է, թե ալստեղ գրիչ Դանիւլը արտագրութեան ժամանակ շփոթել է Դ-ն Գ-ի, որովհետեւ Շահիդիի բառարանը, որը Դպիրը ավելի շուտ է թարգմանել, կրում է 1795 (ՌՄԽԳ) թվականը: Հավանաբար Վեհալիի բառարանը, որը ծավալով մի փոքրիկ գրքուկ է, թարգմանվել է նույն 1795 թվականին:

Վեհալիի բառարանի մի քանի ընդօրինակութիւնները պահպանվում են Լոնդոնում ու Վիեննայում³: Ասիայի ժողովուրդների ինստիտուտի Լենինգրադյան բաժանմունքի ձեռագրատանը A 1565 թվահամարի տակ պահպանված է حجة و شہی «Թեոֆիլի Վեհալի» («Վեհալիի պարզեր») խորագրով

¹ Անդ:

² Անդ:

³ Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien... Wien, 1865. S. 143; Catalogue of the Persian manuscripts in the British Museum. By Charles Rieu... V. II, 1881, p. 515.

մի ձեռագիր, որը գծախտարար պակասավոր մատչան է, ավելի ճիշտ տարրեր թերթերից բաղկացած թուրքերեն մի քառիգե է: Էջ 1-ը բառարանի սկիզբն է, որը խառնակ է քառիգեի թերթերին և կազմվել է այս մատչանում:

Վեհապի բառարանը նույնպես չափածո է: Հեղինակը աճյն կազմել է Շահխոյի: Նմանողությամբ, բայց հարմարեցնելով «ըստ կարգի վերջավորութեան արարիական տառից»¹:

Գիտրգ Դպիրը Վեհապի բառարանը նույնպես բառացի չի թարգմանել, այլ միայն օգտվել է նրա բառապաշարից ու թուրքերեն բացատրություններից: Այս թարգմանությունը, որ ընդգրկում է № 9699 ձեռագրի 64ր— 111ր էջերը, մատուցված է հետեյալ ձևով. նախ հայտատու արվում է պարսկերեն բառը, ապա՝ նրա թուրքերեն (հայտատու) և ախուհետե հայերեն նշանակությունները: Անհրաժեշտության դեպքում բառերը ստուգաբանվում են, հատկապես նշվում են դերբայների կազմության ձևերը, բայերի տարրեր կզանակները.

Այսպես օրինակ.

Տանա. պիլիճի. գիտակ. գիտող և է սա ներգործական ընդունելութիւն Տանիսթէն բալին. որ է գիտել. պիլմէք. (էջ 65ա):

Փէրբէնտէ. ուչըճի. թուչող. և է սա չէղոքական ընդունելութիւն փէրբիյաէն բալին, որ է թուչել. ուչմադ. որոյ հրամայականն լինի փէրբ. և ապառնին փէրբէտ. և գիտելի է, զի ձայնս ենաէ, որ է վերջամասնիկ ընդունելութեան յարեալ առ իւրաքանչիւր հրամայական բալ, ծաղի ընդունելութիւն ներգործական կամ չէղոքական. որպէս ակներև տեսանի. (էջ 66ա):

Կիւղէբանիյաէն. կիւչլւրմէք. անցուցանել. հրմ. կիւղիւրան և ապառնի կիւղէբանէտ և է սա անցողական կիւղէշթէն բալին. (էջ 78ա):

3. Հալիմիի պարսկերեն-թուրքերեն բառարանը: Եր-

¹ Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 64ր.

յորդէ հեղինակը, որի բառարանը աղբյուր է հզել Դեորդ Դարի համար, Հալիմին է:

Լուծֆուլահ իրն Արի Յուսուֆ ալ-Հալիմին 15-րդ դարի թուրք տիկնաւոր բառարանագիրներից է: Սրա բառարանը, «զոր ստանաւորելով շինեալ, և թարգմանաբար թուրքական բարբառով յօրինեալ», ավարտւած է հիւճրեթի 850 (1446/47) թվականին և մեծ տարածում է սննցել: Ներկայումս նրա բաղմաթիւ ընդօրինակութուններն ու տարբերակները կան Լոնդոնում, Բեռլինում, Փարիզում, Լենինգրադում և այլուր¹:

Ասիայի ժողովուրդների ինտալաուաի Լենինգրադյան բաժանմունքի ձեռագրատանը պահւում է Հալիմի բառարանի ձեռագիր մի օրինակը (Ձ B 554), որը ոչ թե չափածո է, այլ արձակ: Այստեղ բառերը դասավորւած են արաբական ալբուքենի կարգով: Բառարանը սովոր մի գիրք է՝ բաղկացած 148 մեծագիր թերթերից: Այս բառարանի կարեւոր առանձնահատկութուններից և միաժամանակ առավելութուններից են բառերի քերականական կառուցողիաների նշումները և հատկապես միջնադարյան պարսիկ գրողներից կատարւած վկայութունները: Բերենք մի քանի օրինակ մեզ ծանոթ Լենինգրադյան արձակ տարբերակից.

آباد شين معمور معنا سنه... شمس فخرى

ذكر اخاد (!) بدین بادشاه باد آباد

که کرد ملک جهانرا بعدل داد آباد²

آمین آمیختن لفظندن مشتق اسم مصدر استعمال النور قارشق

¹ Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque Impériale publique de St. Petersburg, 1852, p. 431—435; Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Berlin, 1888, S. 206; Catalogue of the Persian Turkish, Hindustani, and Pushtu manuscripts in Bodleian Library... p. 1, The Persian manuscripts, Oxford, MDCCCLXXXIX, p. 999; Catalogue des manuscrits Persans, par E. Blochet, Paris, MDCCCXCII, p. 224.

² Ասիայի ժողովուրդների Լենինգրադյան բաժանմունքի ձեռագրատան Ձ B 554 ձեռ., էջ 26:

معناسنه و صیغه امر و بعضی ترکیب‌ارده صفت استعمال
النور شکر آمیز کبی¹

برزگر اکنجی حارث معناسنه.. انوری

کار خالد جز بجعفر کی شود هر کز تمام
کان یکی جلاهی داند دگر برزگری².

Հալիմի այս բառարանի դպիրյան թարգմանութեան բնութի ու կառուցվածքի մասին տեղեկանում ենք իր՝ Գեորգ Դպրի հիշատակագրութիւնից, որ կցված է կգել թարգմանութեանը որպէս առաջարան և որը 1893 թ. հրատարակել է Ս. Սլավզյանը՝ քաղելով Հովհաննես Արծրունու մոտ պահպանված մի ձեռագրից. «...Հեղինակն՝ գործույս Հալիմի անունը,— գրում է Դպիրը,— յօրինեալ շարադրեաց դայս գիրս մեկնութեան բառից ոտանաւոր չափամբ բառ պէս պէս վերջաւորութեան դանադան վանիկից և տառից. բովանդակեալ դնոսին ի գլուխս 24. և զետեղեալ ի սմին մատենի զյոթնութիւն պարսկական բառից, մեկնեաց դնոսին թուրքական լեզուաւ յորում մինչև ի գլուխն իննետասներորդ՝ շարակարգեաց մի միայն զյոգնախուռն գումարութիւնս անուանց, և ալոց մասանց բանի, բաց ի բալէ: Եւ անտի մինչև ի գլուխն 23, վիմբաւորութիւնս բալից: Եւ ապա ի 24 երրորդում գլխի կարգեաց բանս ինչ ուսանելիս բառ ոճոյ քերականութեան իրատու: Սօսելով ի նմա զձեակերպութենէ վիմաց անցելով ամանակին բալից, և զկազմութենէ հրամայական եղանակին, նաև ապառնի և ներկա և անկատար ամանակաց: Եւ զընդունելութեանց կրաւորականաց և կրաւորակերպ չէզոքականաց, ալլև նեզործականաց և ներգործակերպ չէզոքականաց և զանուանց բայածականաց, և զբալից անցողականաց: Նաև զհոլովակերտ նախադրութեանց և զվերջաւորութեանց ածանցականաց, և զյոգնականակերտ մասընկանց, անուանց. և հս՝ զբաղադրական մասնականց, որք զնին յառաջս բալից և զծորդութեանց բալից, թէ էականաց և թէ

¹ Անդ, էջ 9:

² Անդ, էջ 296:

արտոսկայականաց, և աւարտեաց զսոյն ի թուականի հիճ-
րէթին 850...

Արդ՝ ընթերցեալ զմատեանս զայս, կարի իմն ասոր-
ժելի թուեցաւ ինձ վաչելուչ կարգաւորութիւն բազմահոյլ
բառից սորին, և կամեցեալ յեղուլ զսոյն ի հայ բան, սկիզբն
արարի գրել, և յաւարտ հասուցեալ կատարեցի օգնականու-
թեամբն Աստուծոյ մի միայն զբաւս մատենին ըստ կարգի
քաղեալ և ո՛չ զոտանաւորացն փոյթ ինչ արարեալ... և այս
պատահեաց ի թուականին հայոց ՌՄԽԴ (1795), յօգոստո-
սի 24¹:

4. Այլ աղբյուրներ: Վերահիշյալ բառարաններով չեն
սպասելում ա՛յն աղբյուրները, որոնցից օգտվել է Դպիրը: Այս
կապակցութեամբ իր բառարանի առաջարանում նա հետեւալ
ուշադրաւ նշումն է արել. «արարի զսոյն շարակարգութիւն
իմն ըստ կարգի հայկական ալբուքնից, յորում գրեցի և զայլ
բառս ինչ յայլոց բառարանաց հասեալ, որք ոչ գոն յերեսին
ի նոսին. իւրաքանչիւրոցն առաջի գնելով զմեկնութիւնս իւ-
րեանց»²:

Այս բառարանների հեղինակների անունները (Շիւտերի,
Քէմալ Փաշաղատէ, Ճիհանկիլը և այլն) նա բարեկազմորեն
հիշատակում է ա՛յն բոլոր գեպքերում, երբ այս կամ ա՛յն
բառի նշանակութեանը տալու համար օգտվում է նրանցից.
ըստ որում նա քննադատաբար է մոտենում իր աղբյուրնե-
րին և անհրաժեշտութեան գեպքում մեկի ստուգարանու-
թեանը ճշտում է մյուսով: Այսպես օրինակ.

«ԱՅՐՈՒՇԷ ٱجروى է սա տեսակ իմն պատուական
հրուշակի. Պիր Գեւլ լաղիյի Գեւլա աիւր: Առէ ևս Ճիհան-
կիլը ի բառարանի իւրում թէ լուեալ է մեր ի բնակչացն
Կիլանու եթէ ԱՅՐՈՒՇԷ է տեսակ իմն կերակրոյ, որ լա-

¹ Ա. Այվազյան, Շար հայ կենսագրութեանց, պրակ Ա.,
էջ 27—29:

² Գեորգ Դպիր, Բառարան պարսկերէն, Յաւաջարան հեղի-
նակին, էջ 48:

տուկ է բնակչացն Կիլիանու. որ և ասի ԷՖՐՈՒՇԷ. նաև ՖԻՐՈՒՇԷ»¹:

«ՓԷՄԱՎԷՐՏԷ ۵۲۹۴; Նշանակէ տանտիկին, որում ամենաշն կանաչք տանն՝ պատիւ մատուցանին. թուրքերէն Մամի, եա՛նի եվիկի պիւլիւք խարունի: Զայս բառ մէկնէ Շահխախն լինել ծնուցիչ կամ որ նոյն է մանկաբարձ, տակով Ավերաե Ժեմ. յորում իմացեալ լինի Ժեմն զոյ բառ պարսկական, իսկ Ավերաեին թուրքական. Բայց Շիւուրին գրէ որպէս ի վերոյ. իսկ ալքը իբր նոյնանշան որոշակի գրէն. և զերկտին տանն լինել պարսկական, և նշանակել մանկաբարձ. Էպե»²:

Ի վերջս իրրե աղբյուր պետք է հիշատակել նաև աշն բառարանները, որոնք նա թարգմանել է 1764—1777 թվականներին և պարսկական ոճերի ցանկերը, որոնց մասին հիշատակելից մեր հոգւածի սկզբում:

* * *

Մոտ երեսուն տարւա գիտա-մանկավարժական ու թարգմանչական գործունեությունից, ինչպես և բազմաթիւ բառարանների ու ձեռնարկների համակողմանի ուսումնասիրությունից հետո է միայն Գեորգ Դպիրը լծվում իր բառարանի ստեղծման աշխատանքին: Նախաձեռնելով այս գծվորին գործը, Դպիրը առաջին հերթին մանկավարժական նպատակներ է հետապնդել:

Ըստ արժանութւն զնահատելով միջնադարւան պարսկերեն բառարանները և բազմաթիւ լրացումներով հայերենի փոխադրելով նրանցից մի քանիսը, Գեորգ Դպիրը քաջ գիտակցում էր լեզվի յուրացման գործում գրանց հարուցած բազում գծվարությունները, մասնաւորապես նյութի չափածո մատուցման սխալատիկ բնույթը:

Ահա և այս սկզբունքի գալիւրան զնահատականը. «Եւ թէպէտ կարի իմն գիւրիւլ զճանապարհ ուսման ո՛չ է բա-

¹ Գեորգ Դպիր, Բառարան պարսկերէն, էջ 37:

² Անդ, էջ 141:

րիւք, զի գնամբակ ուսումնասէր պղերդ առնէ աչն զիւրու-
թիւն. և ի նոյն տպաստանեալ և անխոյթ եղեալ, ո՛չ յարա-
նայ ի գեգերանս կրթանաց: Բայց և յոյժ գոռարին առնել, և
առապար կացուցանել զուսմանն շաւիղ, դարձեալ ոչ է բար-
ւոք, զի աչն գոռարութիւն՝ կորուստ գործէ ժամու և ժա-
մանակի յորմէ ձանձրութիւն հետեւեալ ուսանողին՝ տաղ-
տապի և լքանի»¹:

Այս իսկ պատճառով էլ նա հետեւում է բառապաշարը
ըստ ալբրենական կարգի գտնալորելու վաղուց անտի հայ
բառարանագրութեան մեջ ընդունված սկզբունքին:

Յուրաքանչյուր բառահոգված հետեւյալ պատկերն է
ներկայացնում. նախ արվում է պարսկերէն գլխաբառը հա-
չերէն նշանագրերով, ապա նույնը արաբերէն տառերով, աչ-
նուհետեւ բառի հայերէն ու թուրքերէն (հայասառ), երբեմն
նաեւ արաբերէն ու չաղաթայերէն (հայասառ) նշանակու-
թյունները: Բառարանի մեջ պարսկերէնը արված է թուր-
քական արտասանութեամբ, մի հանգամանք, որ այս ինք-
նատիպ ու արժեքավոր աշխատութեան պակասութեան-
ներկց է:

Պրոֆ. Հր. Աճառյանը, բարձր գնահատելով Գևորգ Դպրի
բառարանը որպէս առաջին պարսկերէն-հայերէն տպագիր
բառարան և որպէս համեմատարար զուտ պարսկերէն բա-
ռերի հաւաքածո, գրում է.

«Որքան որ Գևորգ Դպրի բառարանը գովելի է, աչնուա-
մենացնիլ ունի մի քանի հիմնական թերութեաներ: Ամենից
գլխավորն աչն է՝ որ բառարանը հայերէն տառերով է. մի
որեւէ պարսկերէն բառի նշանակութեանը իմանալու համար՝
նախ պիտի իմանանք նրա ընթերցումը, և հետո հայերէն
տառերով նույնը փնտրելով բառարանի մեջ, գտնենք նշա-
նակութեանը... Երկրորդ՝ որ Գևորգ Դպրը պարսկերէն բա-
ռերը կարգում է օսմանյան արտասանութեամբ... և բառերը
չարեւոյ աչն արտասանութեան հայերէն տառադարձութեան

¹ Գ և ո ր Գ Դ Կ Ի ր, Բառարան պարսկերէն, Յառաջարան հեղի-
նակին, էջ 48:

համեմատ, չտիրապանց դժվարացնում է բառարանի դործածությունը նրանց համար, որոնք տարբեր արտասանության են վարժված: Ահա այս տեսակետով Գեորգ Դպրի պատվահան աշխատությունը պետք է համարել արդեն անբավարար...»¹:

Հաճախ բառահոսքի մեծությունն ունեն պարսկյան տառերի գրություններից վիայություններ, որոնք չույց են տալիս տվյալ բառի դործածությունը գրականության մեջ: Սա մի նորություն էր մեր բառարանագրության մեջ և, որպես այդպիսին, կանխում էր Հայկազյան բառարանին (1836 թ.), որտեղ վիայությունների ձևը կիրառված է ավելի կատարելագործված²: Բառարանում այս վիայությունները մերթ ընդ մերթ թարգմանված են հայերենի³: Բերենք մի օրինակ, որը թեև ընդարձակ, բայց բառարանում կիրառված սկզբունքների բնորոշ ու գեղեցիկ մի նմուշ է.

«ԱԶԱՏ 𐎠𐎼𐎫𐎡𐎴 Անկապ. պիզայա: Եւ այս ես ի դործ ամի բառ քանի մի նշանակութեամբ. զի ասին Ֆելան պեհաե'ի

¹ Բառարան պարսկերեն - հայերեն: Կազմեց Գրեգոր Քան. չ. Կիրակոսյան: Զուգա — Սպահան, 1933: չ. Աճառյանի «Հառաջաբանը», էջ VIII—IX:

² Մխիթար Աբրահիմ բառարանում (Վանքի լեզու), Վենետիկ, 1749) ստանձին բառերի տարբեր առումների համար հղում է արվում միջնադարյան մեր հեղինակներին ու աղբյուրներին՝ առանց խոսքի մեջ բառի օգտագործման օրինակներ բերելու:

³ Մենք հակամետ ենք կարծելու, որ Դպրը թարգմանաբար տվել է բոլոր վիայությունները, սակայն բառարանի հրատարակիչ Հակոբ Տյուդյանը հալանարար հրատարակությունը արագացնելու և կամ տպագրության ծախսերը կրճատելու նպատակով հանել է այդ թարգմանությունները, դրանք համարելով թերևս «կրկնարանութիւն»: Այս ենթադրության համար մեզ կոպան են հանդիսանում բառարանի առաջաբանում հրատարակչի արած վերադարձումները. նա գրում է, որ ինքը հոգացել է «յապաւել զաւելորդս, զորս ուրեք կրկնարանութեամբ և ուրեք անխարութեամբ մէջ բերէ» (աե'ս «Բառարան պարսկերէն», էջ [Ը]): Նկատելի է, որ բառարանի սկզբնական էջերում վիայությունները ավելի շատ են ու ընդարձակ, քան միջին և վերջին մասերում: Թերևս սրանց որոշ մասն էլ կրճատված, բեռնաթափված լինի վերոհիշյալ նպատակով:

ազատ. և ցուցանէ զհրծեալ ի ծառայութենէ կապանաց։ ԱԶԱՏ կոչի նաև Սեբվն, այսինքն նոճին։ Եւ Սուսէնն այսինքն շուշանն, և ցուցանէ զնոսա զհրծ ի կապից և ի գոլոյ պատահալ լոսա ինչ. բոս աչնմ Բի՞սր մեկլայ անքի օշատեր քիւնեա։ Հեմչու սերվիւ սուսէն ազատեր քիւնեա։ Հեղինակ ոմն վասն Սուսէնին, որ է շուշանն. ԱԶԱՏ կոչէ, սակս լինելոյ նորա սոսկ և թափուր ի գունոյ և յերանգոյ։ Ամհնաչն ծառ՝ որ ոչ ունի պտուղ, որպէս Սեբվ և Սուսէն, ԱԶԱՏ անուանեալ է։ Գրեալ են և վասն ԱԶԱՏ անուանելոյ Սեբվին այսինքն նոճուոյն. զի մինչ յաւուր իմում Սիրահարն Մէճնուն վասեալ գոլով ի սէր Լէլլին, վարանեալ շրջբտեաանէ զի պարտիզպան ոմն տապար հարեալ կամի հատանել զծառ մի նոճի բարձրահասակ, և նմանեցուցանելով հասակի Լեյլի կոչեցեալ տարփածուին իւրոյ, աղաչեալ զպարտիզպանն և զնոյ զնոճին զաչն առեալ, զհրծոյց ի հատմանէ, յոյր՝ սակս անուանեցին զնոճին զաչն ԱԶԱՏ, և յետոյ անցմամբ ժամանակաց և բազում գործածութեամբ, անուն եղեալ է ամենայն նոճեաց։ Գրէ և շարագրող զորոց Կիւլլութանին թէ Հաքիյմիրա փիւրսիյաեմա քի չեմաիյն տիրախքի նամվեր քի խիւաա աֆերիյաե հաք իւպերիւմեմա կերաանիյաե. հիյչ եքքրա ազատ նե՛ խանաե, մեկեր սերվրա քի հիյչ սեմեր նե՛ տաբեա. կիւֆր տիյկեր տիրախքան կեանի սեմեր տաբեմա, իւ կեանի պի պերկ իւ փեմիւրաե. իւ սերվրա հեմե վազբ խուպ հաք իւ քազե իւ քեր. իւ իյն՝ սըֆաքի ազատեկեան հաք։ Որ այսպէս թարգմանի ի հայկական բարբառ։ Զիմաստուն ոմն հարցին թէ այսքան ծառք են անուանիք, զորս ստատուած ստեղծեալ է և արդասաւոր արարեալ, բնաւ միումն ազատ անուն չէ կարգացեալ, եթէ ոչ՝ նոճուոյն, որ ամենեւին պտուղ ո՛չ ունի. պատասխանեալ ասաց թէ Ալլբ ի ծառոց մերթ պտուղ ունին և մերթ անտերև և թառամեալ են. և նոճուոյն լոլոր ժամանակն զեղեցիկ է և զալար և զուարճ. և այս որակութիւն ազատականացն է։ Սոյն հեղինակ ալլուր ասէ և զայս ինչ թէ. Պե սերվ կիւֆր եեկի միյվե՛ի նե մի արի, նեվապ տաա քի ազատեկեան

քեմիաէսք եմա: Այսինքն ցնոճին ասաց ոմն պատուղ ոչ բե-
րեա. ետ պատասխան թէ ազատականք դատարկաձեւն են:
Դարձեալ ԱԶԱՏ է անուն ծառոյ իրիք որ լինի ի դաւա-
սին Կիլլանու, և է սա ծառ իմն բարձրահասակ և բարեձև որ
բարձրանալ լերկրէ մինչև ի կանգունս վաթսուն կամ հոթա-
նասուն. և ունի ուղէշս որպէս դժառն Սաքեվաքի. և է մինչև
ի ծալր իւր միաջամի հաւասարութեամբ: Եւ ևս է անուն տե-
սակի միջ ձկան, որ շատ լինի ի մէջ ծովուն Կիլլանու:
Նշանակէ դարձեալ և զտեսակ իմն ծառոյ յորոյ տերեւոյն կամ
ի գալար ոստոցն՝ կթէ ուտիցեն կենդանիք, առժամայն
ստտակին»¹:

Պարսից գրողներոյց Գեորգ Դպրի բերած օրինակները
մեծ մասամբ բացառաւորապէս բնույթ են կրում: Սա
հետաքրքիր մանրամասն է և ցույց է տալիս Դպրի ուսու-
ցողական նպատակները:

Գեորգ Դպրի բառարանը հարուստ է նաև քերականա-
կան գիտելիքներով: Որպէս կանոն տրվում են պարսկերենի
անկանոն բայերի հրամայականն ու ապառնին. օրինակ.

Արապքէն آراستن Զարգարեւ... հրամայական Արայ.
և ապառնի Արայեա (էջ 33):

Էփրուխքէն آفروختن Լուցանել զկրակ և զճրագ... հրա-
մայական էփրուզ. և ապառնի էփրուզեա (էջ 106):

Թաֆքէն تافتن Զերմանալ և ջերմացնել... նաև ոլորել...
Եւ դարձուցանել... հրամայական Թապ. և ապառնի Թապեա.
և ի հրամայականէ աստի բղխի ալլ աներեւոյթ, որ է Թա-
պիյաքն. և զնոյն նշանակէ (էջ 112):

Սախքէն ساختن Կազմել, այսինքն շինել... (հրամայա-
կան սազ, և ապառնի սազեա) (էջ 465):

Ֆիւրուխքէն فروختن Վաճառել... (Եւ ըստ այսմ լինի
հր. Ֆիւրուշ և ապ. Ֆիւրուշեա): 2. Լուցանել... (Եւ ըստ
այսմ հրամայականն լինի Ֆիւրուզ, և ապառնի Ֆիւրուզեա,
և ներգործական ընդունելութիւն Ֆիւրուզեաեա)... (էջ 708):

¹ Գ ե ո Ր զ Դ պ ի Ր, Բառարան պարսկերէն, էջ 2:

Երբեմն որպէս բառադրուի բերվում է բայի հրամայական ձևը: Այս դեպքում անպայման նշվում է անորոշ դերբայը. օրինակ.

Միյր می ہے հր. Միւրաէն [մեռնել] բային. 2. Իշխան, զլխաւոր ժողովրդեան. (և ըստ այսմ է համառօտեալ լարարացոց էմիյր բառին)... (էջ 307):

Միաին می (հրամայականն Տառէն բային) Տուր... տաի և Պիաին (էջ 308):

Պարտկերեանում կան բայեր, որոնց անցյալ ժամանակի երբորդ գեմքը օգտագործվում է որպէս անորոշ դերբայ: Նման գեպքերում Դպիրը անպայման ծանոթագրութուն է տալիս այդ մասին. օրինակ, նշելով զառ (اِز) բառի տարբեր խմատները, նա գրում է. «է անցեալ ժամանակի երբորդ գեմն Զառէն բային, և նշանակէ ծնաւ... որ և մերթ ի գործ ածի ի տեղի աներեւոյթ բայի. զի տաի Մի քիւանէա զառ. այսինքն կարէ ծնանիլ» (էջ 54—55):

Առանձին գեպքերում բառարանում նշված է նաև բայերի սեւը. օր.

Արախիյաէն آر اخيد نون է քնդ Արամիյաէն. դադարիլ կամ հանգչիլ... որոյ անցողականն Արախանիյաէն. լինի... (էջ 32):

Միյրանիյաէն میړ انيد (անցող. Միւրաէն բային) Մեռուցանել... (Հրամայական Միյրան և ապառնի Միյրանէա) (էջ 307):

Դերանունների ուղղական, տրական ու հայցական հոլովները բերվում են որպէս առանձին բառեր, իհարկէ համապատասխան նշումով. օր.

Մեն من (Դերանուն էական առաջնույ գիմի). Ես... (էջ 299):

Մերա مرا է տրականն, և մերթ հայցականն գերանուանըս Մեն (էջ 302):

Մա ما է լոգնականն Մեն բառին (էջ 289):

Մարա مارا է տրականն ու հայցականն՝ Մա բառին (էջ 295):

Որոշ դեպքերում որպես առանձին բառեր են բերվում որակական ածականների բաղադրական ու գերադրական աստիճանները. օր.

Պին Է բարիոք, բարւոք... (էջ 440):

Պինքեր ٩٥٠ (բաղդատականն բառին Պին)... (էջ 440):

Պինքերին ٩٥٠ (գերադրականն բառին Պին)... (էջ 440):

Սալսք سخت խիստ, կարծր կամ պինտ... (էջ 465):

Սալսքքեր سختتر (բաղդատականն Սալսք բառին) խիստագոյն... որոշ գերադրականն լինի Սալսքքերիյն, որ է ևս խստագոյն (էջ 465):

Բառարանում հանդիպում ենք նաև բազմաթիվ ստուգաբանությունների, որոնք հիմնականում ճիշտ են. օրինակ.

Խուրշիյա خورشيد Կամ Խօրշիյա. Արեգակն. Կիւնեշարապերէն Կեմա: Ի բարդեալ ի բառիցս Խուր, որ է կրճատեալ ի Խուրի բառէս, որ նշ. լոյս՝ ըստ փեհլեվկան բարբառոյ և Ծիյա՝ արեւ (էջ 208):

Զիյն زين Նշանակէ թամբ... Եւ ընդ այսմ է սա պարզ բառ: Դարձեալ բառս Զիյն. գոլով բաղադրեալ է ասիլ. Յայսմանէ զի է բաղկացեալ ի սկզբնականի նախդրէս Զի, և ի ցուցական անուանէս Իյն (էջ 69):

Էծտերիս اذرها Բառս այս նախագոյն էծտեր է. ընդ որում յարակցեալ զյոգնականացուցիչ վանիս Լա Հա, աջնալէս ի դործ ածին. բայց ո՛չ է յոգնական, այլ եղական և նախ նշանակէ մեծ օձ. վիշապ. ասի թէ բնականաբար կեանք օձին ժամանէ մինչ ի հազար ամ, որում եթէ վնաս ինչ ոչ հասանիցէ՝ շատ ապրեալ վիշապանայ. և ոտք երևին ի նմա: 2. Այլ կորովի սրտեղ, և բարկացոտ... 3. Թագաւոր անիրաւ հասարակօրէն. և յատկաբար նշանակէ զՋեհաք. և ըստ այսմ էծտեհաք է, զորոյ զԲէ տառն բարձեալ, էծտեհա ասացին: 4. Մահիկն զբօշակին... և այս յայն սակս, զի այն որ է ի գլուխ զբօշակին, լինի յաճախ վիշապատեսիլ (էջ 79):

Եթե բառի ստուգաբանությունը հստակ չէ, կամ Դպիրը

կասկածում է իր աղբյուրների ճշգրտությանը, ապա բերում է այդ ստուգաբանությունը՝ նշելով աղբյուրը. օրինակ.

Աֆիրապ **أفتاب** Աբեդալին. [թուրքերէն] Կիւնեշ. արապերէն Ծեմա: Քէմարկաշազատէն ստուգաբանակալ զբառս զայս ասէ թէ Աֆիրապ է բառ բարդակալ. բայց բարդութիւնն նորա ոչ է յայտնի սրալէս Խօրշիյա. ալլ անյայտ. որոյ մի մասն է Աֆ. որ բունն է ԱՊ. Պէ ի Ֆէ փոխարկեալ. և մի մասն է Թապ. որ և հր. Թաֆթէն բալին. և ի բարդիւնն նշ. իբր ընդունելութիւնն ջերմացուցիչ... և ի զօրութենէ բարդութեանն նշ. ջերմացուցիչ ջրոյ և քանդի ջուրն ըստ բնութեան իւրում ցուրտ է, և ջերմանալն նորա է պատահական. և յայն սակս զջերմութիւնն նորա վերաբերեալ են առ արեգակն և իոչեալ զնա Աֆիրապ (էջ 36):

Բառը փոխառեալ լինելու դեպքում անպայմանորեն նըշվում է փոխառու լեզուն. օրինակ.

Ա՛ղղար. **عطار** Բառ արապերէն. վաճառող մշկոյ բուրկինի, և նման նոցին անուշահոտ իրաց. զի է բառս այս ընդունելութիւն [իմա՝ գէրբայ] ծագեալ ի բառէն **عطر** ը՛ղր, որ նշանակէ անուշահոտ բուրումն, զոր առ հասարակ վրիպական գործածութեամբ՝ ասեն զվաճառող է զեղոց, խոտոց, և արմատոց, և այլոց մանրամասնեալ իրաց: Եւ բառս Ա՛ղղար բուն պարսկերէն ասի Պուշֆիրուշ... (էջ 1):

Եւամնի **عجمي** է բառ խարէզմի, և նշանակէ ձիարած, այսինքն հովիւ երկվարաց... զի Եւամ նշանակէ ձի (էջ 45):

Արդ Գեորդ Դպիրը իր բառարանը կաղմկլիս ինչպե՞ս և որքանո՞վ է օգտուել աղբյուրներին:

Մի խումբ բառերի համեմատութիւնը մեր ձեռքի տակ առկա Դպրի աղբյուր-բառարանների հետ, բերում է այն եզրակացության, որ Գեորդ Դպիրը՝ հիմնականում օգտուելով այդ բառարանների բառացանկից, մեծ ու քրտնաջան աշխատանք է կատարել ճշտելու յուրաքանչյուր բառի տարբեր առումները, նշելու քերականական անհրաժեշտ տեղիկութիւնները, բերելու խոսքի մեջ տվյալ բառի օգտագործման օրինակ-վկայութիւնները:

Դպրի աղբյուրներից Շահլիզին ու Վահպին պարսկերեն բառի դիմաց տալիս են նրա թուրքերեն մեկ խմատը, նշանակութունը, մինչդեռ Հալլամիի բառարանը այս առումով ավելի հարուստ է. այստեղ բառի համար մի քանի նշանակություններ են տրվում, բացի դրանից բերվում են վիայություններ ու քերականական տեղեկություններ: Հավանաբար Դպիրը այս վերջին աղբյուրից ավելի օգտված լինի: Բայց, այնուամենայնիվ, Դպրի բառահոգվածները ավելի հարուստ են. մի բան, որ ինքնին պերճ ազագույն է պարսկերեն-հայերեն տպագիր այս առաջին բառարանի ակնբախ ճոխություն ու առավելություն: Մի քանի բառերի զուգահեռ համեմատությունը ակնառու կերպով հաստատում է այս փաստը (տե՛ս էջ 197-ի համեմատական տախտակը):

Նկատելի է, որ առանձին դեպքերում Գեորգ Դպիրը ընդարձակ հավելումներ է կատարել Շահլիզիի այս կամ այն բառի թարգմանություն ժամանակ, բայց իր բառարանը կազմելիս հրաժարվել է իր իսկ ավելացրած շատ մանրամասներից. սա թերևս բացատրվի բառարանը շատ չժանրաբեռնելու միտումով. այսպես օրինակ. (տե՛ս էջ 198):

Գեորգ Դպրի բառարանը արժեքավոր է նաև իր հանրագիտակ բնույթով. այստեղ, բացի սոսկ պարսկերեն բառերի նշանակություններից, հարուստ նշույթ է մեջբերված արևելյան ժողովուրդների բանահյուսությունից, տեղեկություններ ու ծանոթագրություններ են տրված պարսից պրակտիկական մեջ հիշված վիպական ականավոր հերոսների մասին, կենսագրական ամփոփ ավյալներ են բերված միջնադարյան այնպիսի խոշոր բանաստեղծների և դիտնականների վերաբերյալ, ինչպիսիք են՝ Ֆիրդուսին, Աբու-Ալի իբն-Սինան, Օմար Խայամը, Շերիֆիդդին Շիրազին, Սաադին, Հաֆիզը և ուրիշներ: Բանահյուսական նյութիից բերենք թեկուզ մի երկու օրինակ, որից առաջինը հիշեցնում է «Ալիսիամարի» գողարկի զրույցը, և հավանաբար սրա պարսկերեն տարբերակներից մեկն է:

«Էնաեքուս... է անուն ան միտջ որ սիրահարեալ ի դեղ կնոջ ուրուք Հարունէ կոչեցելոյ. (որ էր կին ան միտջ

تجفه شاهدى («Շահիդի պար- զեր») ¹	Շահիդի դպիրյան թարգմանու- թյունը ²	Վեհլի դպիր- յան թարգմ. ³	لغت حليمى («Հալիմի բա- ռարան») ⁴	Գեորգ Դպրի «Բառարան պարսկերէն» ⁵
صو آب [Սու. ապ]	Ապ. ջուր. սու. մա	Ապ. սու- ջուր. ա- րասպ. մա	آب سو و روم تاربخندن بر آيك آديدر كه اغستوس ديمكله معروف و مشهور در [Ապ. սու. հոռ- մեական պատ- մությունից մի ամսի անուն է, որ Օդոստոս անունով է հայտնի]:	Ապ. آب Ջուր. Սու. արապերէն Մա. 2. Պայ- ծառութիւն. Բէվնագ. 3. Շնորհ և վայելչութիւն. Լեղաֆէր: 4. Արժանաւո- րութիւն և համարումն. Գասր վէ իրիպար: 5. Տա- րազ և սարաս. Դարզ վէ բէվիշ: 6. Կամք սրտի. Միւրաւ: 7. Շաւիզ, այ- սինքն կերպ. Դարիզ. զի ասեն Պէր ապի ֆէլան. այսինքն ըստ շաւղի այս ինչ մարդոյ. ֆէլանըն դարիզիցէ: 8. Ամիսն օ- դոստոս, որ է վերջին ա- միսն ամառան. Աղոսթոս:

¹ Մատենադարանի արարատառ ֆոնդի ձեռ. № 325, էջ 5a:

² Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 10—ա:

³ Անդ, էջ 66ր:

⁴ Ասիայի ժողովուրդների ինստիտուտի Լենինգրադյան բաժանմունքի ձեռագրա-
տան ձեռ. № В 554, էջ 26:

⁵ Գեորգ Դպրի, Բառարան պարսկերէն, էջ 22:

تخفه شاهدی («Շահիդիի պար- զևը»)¹	Շահիդիի գալիբյան թարգմանու- թյունը²	Վահպիի գալիբյան թարգմ.³	لغت حليمی («Հալիմիի բառա- բան»)⁴	Գեորգ Դպրի «Բառարան պարսկերէն»⁵
اکنجی برزگر [էքինճի. պերդի- կեր]	Պէրդիկէր. սերմնացան կամ մշակ- էքինճի, չիֆթճի. արապերէն հարրաս. էքքեար. դէրրա, և ֆէլլահ: Եւ գիտելի է զի վերողրեալ բառն՝ պէրդիկէր է բաղադրեալ ի բառէն՝ պէրդ, որ նշա- նակէ սերմ. թուխում. և ի մասնըկանես կէր, որ թիթեացուցեալ է ի բառէն քեար որ է գործ, և ի յարիւն իւրում յանուն ինչ ցուցանէ զգործողն նորին. որպէս Ահէնկէր՝ երկաթագործ. Զէր- կէր՝ ռսկէզործ. քէֆշկէր՝ կոշկագործ. ըստ այսմ է և բառն պէրդիկէր որ է սերմնագործ, սերմնացան:	Պէրդ- կէր. է- քինճի. սերմնա- ցան	برزگر اکنجی حارث [Պէրդիկէր. էքինճի. հա- րաս]	Պէրդիկէր բըրզէր սերմ- նացան. էքինճի. արապե- րէն زراع Զէրրա. և حارث հարաս. ասի նաև حارث հարիս. ասի և Ապլիյէ, Ապլիյթէ, Ապլիյ- սէ, Եպդի, Էպլիյէ, Էպլիյ- թէ, Էպլիյսէ, Նէսուտի, Պէքքեար, Պէրդէկէր, Պէրդ- կէր, Պէրդի, և Քիշապէրդ:

¹ Մատենադարանի արաբատառ ֆոնդի ձեռ. № 325, էջ 5a:

² Մատենադարանի ձեռ. № 9699, էջ 10բ:

³ Անդ, էջ 74ա:

⁴ Ասիայի ժողովուրդների ինստիտուտի Լենինգրադյան ըսթանմունքի ձեռագրատան ձեռ. № В 554, էջ 296:

⁵ Գեորգ Դպրի, Բառարան պարսկերէն, էջ 430:

Հարու անունն և բնակէր ի կղզւոջ իմիք Հար անուանեալ) անկղիտանայր. ուր ի բազում գիշերս հուր լուցեալ Հարունէ, և Էնտէրուս ի լոյս հրոյն ի լեզ անկեալ երթալի ի կղզի անդր և տեսաւորէր ընդ Հարունէի. բայց ըստ զկապց ի գիշերի միում հողմ և անձրեւն գոլով սաստիկ զհուրն շիջուցեալ, և Էնտերուս ի խաւարի մնացեալ՝ ընկըղմեցաւ¹:

Ուշադրով օրինակ է նաև Ֆարհադ ու Շիրինի մասին հետեւյալ դրույցը.

«Էմարի Ֆերիաա... Է սա նոնենի իմն. այսինքն ծառ նաան. որ կալ ի լերինն Պիւսիւթունի. և առապելեալ պատմին թէ յորժամ առ Ֆէրհատ պառաւ մի կկեալ պատմեաց եթէ մեռաւ Շիրինն, ի սէր որոյ հարեալ էր Ֆէրհատ. յայնժամ և նա տապարաւն զոր ի ձեռին ունէր, հարեալ զղլուխ իւր՝ անկաւ և մեռաւ. և անկեալ ապա արիւնաշաղախ տապարն ալն, և մեղեխ նորա վարսեալ ի գետին. և բուսեալ և աճեցեալ և տերեւ արձակեալ, պտղաբերեաց. և վասն գոլոյ փայտի նորա ի ծառոյ նաան, պտուղ աննման նաան յառաջացաւ ի նմանէ. զորոց զմին կորզեալ և ճեղքեալ, տեսին զի մէջ նորին ալրեցեալ և աճիւնացեալ էր ըստ նմանութեան սրտի սիրահարեցելոյ²:

Բառարանի դրական արժեքը էլ ավելի է՝ մեծանում, ելթի նկատի ենք առնում նաև միջնադարյան պարսից դասական գրողների ստեղծագործութչուններից, բարոյա-խրատական երկերից՝ ալս կամ ալն բառի կիրառումը գրավոր խոսքի մեջ ցուցադրելու նպատակով, կատարված բազմաթիվ մեջբերումները, որոնք բացի ալն, որ բառարանից օգտվողին սովորեցնում են բառի ճշգրիտ օգտագործումը, ալլե հաղորդակից են դարձնում իրանական հարուստ բանահյուսութչանն ու գրականութչանը: Անհրաժեշտ է հիշել, որ բառարանում բերված մի շարք վկայութչուններ, հատկապես Սաադիի «Գոլեսթանից», թարգմանված են հայերենի:

¹ Գ Լ Ո Ր Գ Դ Վ Ի Ր, Բառարան պարսկերէն, էջ 90:

² Անդ, էջ 83:

Միջնադարյան մեր ձեռագրերում պահպանված մի քանի սուղ տվալների դեռևս 15-րդ դարից հալ իրականության ծանոթությունն են ապացուցում Սաադիի ստեղծագործություններին, սակայն Դպրի այս բառարանում մեջբերված հաալածները Սաադիի առաջմ' մեզ հայտնի, հայերեն ամենավաղ ապագիր թարգմանություններն են:

Գետրգ Դպրի պարտկերեն-հայերեն այս հոշակապ բառարանի առանձնահատկությունների ու ստավելությունների, նրա ընդգրկած բազմաբնույթ նյութերի մասին կարելի է շատ ավելի հրկար խոսել, բայց առկածն էլ բավական է ցույց տալու պոետի առաջնալ մասին ժամանակների տարիների վառատակի արգյունքը հանդիսացող այս հուշարձանի գիտական արժեքն ու նշանակութունը:

Դպրի բառարանը իր հրապարակվելու օրվանից մինչև այսօր ամենուրեք շարունակվում է օգտագործվել: Դա դրական աչնալիսի մի կոթող է, որից դեռևս շատ հրկար ժամանակ կարող են օգտվել և՛ պարտկերենը ուսումնասիրող հալ սկսնակը, և՛ ազգագրագետն ու բանագետը, և՛ լեզվաբանն ու գրականագետը:

Գետրգ Դպրի պարտկերեն-հայերեն բառարանը, փաստորեն փակելով հին ու միջին դարերի հալ և իրանական ժողովուրդների գրական կապերի պատմությունը, միաժամանակ նոր փոխհարաբերությունների սկիզբը դարձավ, իսկ ինքը Գետրգ Դպիր Պալատացին հանդիսացավ բառի իսկական ստուգնով հալ արեւելագիտության հիմնադիրը:

РЕЗЮМЕ

Процесс развития духовной культуры каждого народа всегда в той или иной степени связан с общим развитием культур соседних и других народов. В различные исторические эпохи, в различных общественных и политических условиях эти связи находят своеобразное проявление: то как характерные для данной эпохи общие явления и направления, то в виде непосредственного влияния одной культуры на другую, то как простые заимствования и т. п.

Армянская словесность со дня своего зарождения теснейшим образом соприкасалась с литературами развитых народов того времени (греческой, римской, сирийской, персидской и др.).

Приступая к исследованию армяно-иранских литературных взаимоотношений, мы не ставили перед собой задачи всесторонне изучить и проанализировать их сложные проявления в различных областях армянской культуры.

Цель данной работы — «Армяно-иранские литературные связи в V—XVIII вв.» — восстановить отдельные звенья в общей цепи истории армяно-иранских литературных взаимосвязей. Поэтому мы подвергаем филологическому разысканию сохранившиеся в древнеармянской литературе отзвуки иранских эпических сказаний и некоторые дошедшие до нас переводы средневековой персидской прозы, отмечаем их особенности и значение, а также рассмат-

риваем отдельные вопросы связей армяно-иранской средневековой поэзии.

Работа состоит из следующих разделов:

1. Армяно-иранские литературные связи в V—XVIII вв. (общий обзор).

2. Легенда о Бюраспи Аждахаке по Мовсесу Хоренаци.

3. Отзвуки иранских эпических сказаний в «Письмах» Григора Магистроса.

4. Фрик — переводчик персидского четверостишия.

5. Расшифровка персидских строк в стихотворениях Григориса Ахтамарци.

6. Первый печатный персидско-армянский словарь.

* * *

В разделе «Армяно-иранские литературные связи в V—XVIII вв.» дается общий обзор истории этих связей.

Веками проживая в соседстве с Ираном и его народами и будучи долгое время под иранским владычеством, армянский народ находился в особых условиях, которые наложили свою глубокую печать как на его политическую судьбу, так и на различные области его духовной культуры.

Первым этапом истории культурных взаимоотношений армянского и иранских народов является период до создания армянской письменности — период, когда племена, жившие на Армянском плоскогорье, формировались в самостоятельную народность, когда создавалась армянская государственность. В числе прочих этнических элементов иранский также участвовал в этом процессе формирования, влияя непосредственно на язык и верования армян.

Приход к власти династии Аршакидов способствует

укреплению армяно-иранских отношений, которые, однако, слабеют в период господства Сасанидов.

Богатые сведения о ранних политических связях Армении и Ирана сохранились в источниках армянского и других народов. Однако, к сожалению, материалы об армяно-иранских культурных связях весьма скудны.

Еще до создания армянской письменности в общественной и государственной жизни Армении, наряду с сирийским и греческим, в качестве средства письменного общения употреблялось и персидское письмо, возможно и язык.

Далеким откликом армяно-иранского сотрудничества является приведенное Мовсесом Хоренаци (V в.) сообщение о выявлении материалов, относящихся к древнейшему периоду армянской истории. Согласно этому сообщению, по поручению пришедшего к власти Армении царя Вагаршака и с разрешения персидского царя Аршака I Мар Абас Катина изучает архивы Ниневии и обнаруживает перевод известной халдейской книги, содержащей историю раннего периода Армении.

По Мовсесу Хоренаци, в древней иранской словесности, наряду с другими произведениями, были и такие, которые содержали богатые сведения о культуре и истории армянского народа. Некоторые свои сообщения Хоренаци обосновывает, ссылаясь на эти источники. Отец армянской историографии даже упоминает по имени персидского историка Хоробута (IV в.). Это сообщение ценно тем, что до сих пор ни в одном источнике имя Хоробута не упоминается. Последний не только является автором исторического труда о временах Шапуха, Хосрова и Юлиана, но и переводчиком на греческий язык произведений Барецумы, которого персы называли Растсохун.

После объявления в Армении христианства официальной религией начинается новый этап армяно-иранских

отношений. Захватническая политика сасанидской Персии в отношении Армении, ее насилия и жестокости, которые применялись с целью ликвидации влияния Византии, искоренения христианства и распространения зороастризма в Армении вносят коренные изменения в армяно-иранские отношения: в основном изменяется политическая ориентация армянских правящих слоев, и дальнейшее развитие армянской культуры происходит в тесном общении с византийской.

В этих условиях, несмотря на то, что официальная литература старалась замалчивать и таким образом предавать забвению все иранское, в памяти народной, напротив, продолжали жить и даже дошли до наших дней иранские эпические песни и сказания, проникшие в Армению в результате многовекового соседства и тесных взаимоотношений с Ираном.

Об этом свидетельствуют факты, сохранившиеся в трудах Агатангехоса, Мовсеса Хоренаци, Себеоса, Мовсеса Каганкатуаци, Григора Магистроса и др., имена иранских эпических героев, упоминаемые средневековыми армянскими поэтами, и бытующий до сих пор армяно-иранский эпос «Рустам-Зал».

Как известно, «История» Агатангехоса (IV в.) началась с эпического сказания о падении династии Аршакидов и победе Сасанидов в Персии. Оно сохранилось в греческом переводе Агатангехоса (Лаврентийский образец, XII в.). Иранский (пехлевийский) вариант этого же сказания известен под названием «Карнамаки Ахтахшери Папакан».

Параллельное исследование армянского варианта легенды Арташира и «Карнамака» подтверждает мнение исследователей о том, что в истории Агатангехоса она существовала до V века и была записана на армянской почве, в армянской редакции.

Богатые сведения об иранских эпических сказаниях приводятся в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци. Ему принадлежит наиболее раннее среди известных нам литературных памятников упоминание имени Ростама — одного из любимейших и прославленных героев Востока. Хоренаци приводит и легенду о Бюраспи Аждахаке, которая также считается одной из ранних записей иранских эпических сказаний и представляет большую ценность для уточнения историко-мифологических истоков легенды. Эта легенда подробно исследована в соответствующем разделе нашей работы. В «Истории» Хоренаци сжато и кратко упоминается также легенда о приходе к власти Сасанидов — сказание об Арташире.

Напряженность армяно-иранских политических отношений, естественно, нашла свое отражение и в армянской философской литературе. В этом смысле исключительную ценность представляет обстоятельная критика зрванизма Езником Кохбаци (V в.).

После V в. факты, касающиеся иранского фольклора и литературы, встречаются значительно реже у армянских средневековых историографов. В их трудах при описании исторических событий иногда попадаются отдельные реплики по поводу персидских верований, скорее всего являющиеся отголосками мнений историков V в. Иногда же исторический факт в этих трудах преподносится в завуалированной фольклорной форме. В этой связи следует отметить историю Себеоса (VII в.), в которой упоминается один из известных героев иранского эпоса — Аспандиат (Спандиат) и приводятся ценнейшие сведения, касающиеся легенды о Хосрове и Ширин. Интересные факты о культе Аспандиата у хазаров сообщены также в «Истории Агван» Мовсеса Каганкатуаци.

Победоносное нашествие арабов на Восток наносит смертельный удар иранской государственности: слабеют

связи Ирана с соседними странами, а торжество магометанской религии в Иране и других странах Ближнего Востока еще более углубляет идеологические разногласия между Арменией и этими странами.

Начиная с X—XI вв., когда политические и экономические факторы создают условия для дальнейшего подъема армянской культуры, когда светские мотивы проникают в армянскую литературу, у армянских историков и мыслителей начинает проявляться интерес к соседнему мусульманскому миру, к его письменности и литературе, к его науке. Один из этих мыслителей — Григор Магистрос, который, будучи хорошо знаком с христианской культурой, был осведомлен в науках, развивающихся в исламском мире. Магистрос хорошо владел арабским и персидским языками, ему был известен иранский эпос. Об этом свидетельствуют сохранившиеся в его «Письмах» фрагменты иранского эпоса, касающиеся Ростама, Исфандиара, Аждахака, которые и рассматриваются в отдельном разделе нашей работы.

После Магистроса, вплоть до XIX века, новые записи и упоминания об иранском эпосе в армянской литературе не встречаются.

Достоин упоминания свидетельство средневекового армянского поэта Костандина Ерзынкаци о том, что в Армении еще в XIII в. воспевалось «Шах-наме». И, наконец, интересно то, что певец любви Саят-Нова (XVIII в.) с благоговением упоминает имя Ростама, сравнивая с ним по прославленности свою возлюбленную.

Существующие в армянской средневековой литературе факты, касающиеся иранского эпоса, служат красноречивым свидетельством того, что армянский народ принимал близко к своему сердцу сказание о тысячелетней борьбе Ирана с Тураном. Поражение зла и торжество добра в эпических песнях Ирана находили отклик у ар-

мянского народа, который впоследствии перенес иранских героев на армянскую почву, сделав их вполне «своими», «национальными» героями, приспособил их к своему миропониманию, к духу своего эпоса и создал армяно-иранскую эпическую поэму «Рустам-Зал» — одно из ответвлений народного эпоса «Цуры (неистовые богатыри) Са-суна».

Эти факты доказывают, что интерес к иранскому эпосу в армянском народе не ослабевал и длился до наших дней.

Вследствие ослабления Арабского халифата и освободительной борьбы народов в Средней Азии и Западном Иране приходят к власти сельджуко-тюркские династии, которые с распространением своего господства способствуют расширению сферы влияния иранской культуры. Подпав под сельджуко-монгольское владычество, Армения после XI века вступает в новые отношения со своим вековым соседом Ираном и еще сильнее приобщается к новой иранской культуре.

Необходимо отметить, что в армянской средневековой историографии и художественной литературе вообще очень редко упоминаются о представителях мусульманской культуры, так же как и переводы их трудов. Это явление вероятнее всего было, с одной стороны, следствием отсутствия своего независимого государства и дворянства, которые бы покровительствовали в стране светской литературе, и с другой — отрицательного отношения армянского христианского духовенства к исламскому миру и его культуре.

Совершенно иное, беспристрастное отношение к мусульманской культуре проявляли представители армянской научной мысли, которые наряду с именами ученых и мыслителей Запада с благоговением упоминали также имена ученых Востока. Возможно эта объективность

являлась следствием принадлежности этих ученых к светским кругам общества.

Отдельные факты свидетельствуют, что уже в XI—XII вв. персидский язык преподавался в Армении: он был необходим как язык государственный, а также для экономических связей. С другой стороны, он открывал доступ к культуре соседних иранских народов, а в руках армянского духовенства являлся орудием борьбы против магометанства, полемики с его представителями и в миссионерской деятельности. По-видимому, этим и следует объяснить встречающиеся в армянских рукописях молитвы и другие материалы религиозного содержания, написанные армянским письмом на персидском языке.

Первые известные нам переводы с персидского на армянский язык относятся к первой половине XI века и были сделаны с медицинских работ Абубакра Мухаммеда ибн Закария Рази (869—925 гг.). Его работами и работами Абу-Али ибн Сина (980—1037 гг.), написанными на арабском языке, пользовался известный армянский ученый-врач XII в. Мхитар Гераци, а также Амирдовлат Амасиаци (XV в.).

Факт использования армянскими учеными работ на персидском языке дает нам полное право утверждать, что армянская интеллигенция X—XII вв., владевшая персидским и арабским языками, была также знакома и с персидской художественной литературой своего времени. Не исключаются и личные контакты представителей армянской интеллигенции с теми иноязычными поэтами, которые путешествовали по Армении или жили в тех городах со значительным армянским населением, которые граничили с Арменией. Такими поэтами были: Насир Хосров, Катран Табризи, Низами Ганджеви, Джалалэддин Руми, Аким Низари, Саади и др.

Действительно, с XIII—XIV вв. до нас дошли, хотя и

весьма скудные, образцы персидской литературы в армянских переводах, к числу которых относится персидское четверостишие в переводе Фрика, рассматриваемое в данной работе, и «Наставления Нуширвана», переведенные, как предполагается, Мовсесом Ерзынкаци. Вероятно, Фрик, его современники, а также последующие авторы сделали гораздо больше переводов с персидского, которые, однако, либо не дошли до нас, либо же о них мы не имеем сведений.

В переведенной в средневековье с персидского на армянский язык литературе определенное место занимают произведения, имеющие назидательный характер («Наставления Нуширвана», «От детства до юношества...», «Четыре причины крушения царства...»), которые подчас подвергались редакции и дополнялись отдельными назиданиями христианского характера, порой же являлись основой для некоторых морально-назидательных стихотворных произведений.

В последующие XIV—XVIII вв. образцы персидской художественной литературы или упоминания о персоязычных авторах в армянской литературе встречаются весьма редко. Однако недостаток фактических данных еще не является аргументом для отрицания наличия связей между армянской и персоязычной литературами. Это не означает также ослабления взаимоотношений между армянским и иранским народами. Напротив, скудость этих данных в упомянутый период обратно пропорциональна заметному усилению персидского влияния, которое проявлялось в различных областях армянской культуры. Усиление в Армении гегемонии находящихся под иранским влиянием тюркских племен, массовое насильственное переселение армян в Персию и несказанные насилия и гонения в отношении армянского народа, уцелевшего от турецко-персидских ятаганов, естественно, вызывали в народе инстинкт

самосохранения, делали его борьбу против ассимиляции более осознанной. С другой стороны, все это способствовало оживлению разносторонних контактов армян с соседними народами.

В XVII—XVIII вв. тесно соприкасаются с персидской культурой угнанные в Иран армяне, интеллигенция самой Армении, а также армянских колоний, особенно константинопольской.

Уже от этой эпохи до нас дошли исторические и научные труды Абраама Полисеци, Хачатура Джугаеци, Георга Палатаци, в которых всесторонне использована и соответствующая персидская литература.

Тесные контакты армян с народами Ближнего Востока, развертывание армяно-персидских и армяно-турецко-азербайджанских литературных взаимосвязей, расширение сфер влияния персидской культуры в Малой Азии и Закавказье в XIV—XVIII вв., вполне понятно, должны были найти свое непосредственное отражение в различных областях армянской культуры. В армянской художественной литературе это проявляется в заимствовании из персидской поэзии ряда поэтических форм, выражений и стилистических особенностей, которые в более позднее время приобретают часто трафаретный характер. В эти века мы уже встречаемся с произведениями, в которых персидские и турецкие строки перемежаются с армянскими («История Фармана», Мкртыч Нагаш, Григорис Ахтамарци, Саят-Нова и др.). В эти же века некоторые армянские поэты (Ованес Тылкуранци, Наапет Кучак, Багдасар Дпир, Нагаш Овнатан, Саят-Нова и др.), наряду с армянским, пишут стихотворения также на турецком и азербайджанском языках, иногда даже и на персидском (Масиги, Нагаш Акоп).

Армяно-иранские литературные связи древних и средних веков находят свое завершение в востоковедческих

трудах Георга Дпира Палатаци (1737—1812), особенно в его персидско-армянском словаре (армянским письмом) — весьма полезном памятнике, который по своему исполнению стоял на уровне европейской лексикографии того времени.



В разделе «Легенда о Бюраспи Аждахаке по Мовсесу Хоренаци» подвергается филологическим разысканиям сказание об Аждахаке в варианте Хоренаци.

Мовсес Хоренаци, наряду с записью древнеармянских эпических сказаний, по настоятельной просьбе и заказу своего молодого мецената князя Саака Багратуни, повествует и о персидских сказаниях, что является наиболее ранней записью иранских сказов.

В «Истории Армении» Хоренаци из иранских сказаний повествуется о легенде Бюраспи Аждахаке и Феридуне. Она не имеет никакой связи с историей армянского народа и потому помещена в конце Первой книги его исторического труда в качестве приложения. Здесь Хоренаци чрезвычайно лаконичен, немногословен, содержательную легенду он излагает в нескольких строках и, не отклоняясь от основного содержания сказа, сохраняет основную канву его развития, яркую народную гиперболу.

Сравнение сохранившихся вариантов этого сказания у Хоренаци и Фирдоуси показывает следующее:

1. Главные герои сказания идентичны, имена их совпадают:

а) Бюраспи (в более древнем армянском написании Бевраспи) Аждахак у Хоренаци — это Беврасп Дахак (в арабизированной транскрипции — Зохак);

б) Хруден (Hruden) у Хоренаци — это Аффридун — Феридун Фирдоуси.

Фирдоуси называет отцом Аждахака Мардаса или Мердаса (مرداس). Это имя до сих пор ни в одном из источников не упоминается.

В первой книге своей истории Хоренаци, повествуя о войнах, которые вел Арам Хайкид, упоминает полководца Ньюкара Мадеса, который предводительствовал марами (мидянами).

В противоположность мнению Н. Эмина, Гр. Халатянца и др., принимая за основу тот факт, что в армянских, а также некоторых пехлевийских источниках Аждахак считается мидянином, мы предполагаем, что Мадес Хоренаци соответствует Мардасу Фирдоуси с выпадением р. Однако не исключено также предположение, что правильной формой этого имени является Мадес, который, согласно Фирдоуси, был известен иранцам как честный и добрый человек: это имя, подвергшись народной этимологии, под влиянием персидского слова мард (مرد) приобрело форму Мардес — Мардас.

2. Основные эпизоды сказания с небольшими различиями также совпадают.

Раздел, в котором даются толкования «Из парсийских сказаний» «Истории» Мовсеса Хоренаци («Изложение того, что истинного заключает в себе сказание о Бюраспи»), по мнению автора, представляет большую ценность, чем наличие у него самой легенды. В самом деле, если легенда имеется и в других источниках, то детали в интерпретации встречаются только у Мовсеса Хоренаци. Одновременно в них сохранились кое-какие отголоски исторических событий, изучение которых проливает новый свет и на Аждахак-Зохака, как на «личность историческую», и на отдельные стороны мировоззрения самого Хоренаци.

Наиболее интересным является то место раздела «Из парсийских сказаний», где сообщаются факты об одном из

«злых» деяний Бюраспи Аждахака: «Он (Аждахак), — пишет Хоренаци, — хотел, чтобы образ жизни людей был не тайною для всех, говорил, что никто не должен иметь собственности, что все должно быть общим».

Р. Штакельберг и Н. Акинян предполагали, что эти строки, по-видимому, являются намеком на маздакитскую секту. Мы, однако, показываем, что исследователи допустили явный анахронизм, ибо маздакитская доктрина возникла намного позже, чем была написана «История» Хоренаци.

Это сообщение Хоренаци, а также сходные черты характера Аждахака и параллельного ему героя из армянской мифологии — Артавазда — наводят нас на мысль о том, что, возможно, в верованиях какого-нибудь этнического общества, жившего в Месопотамии или в Западном Иране, имелось божество или богатырь, либо вообще существовала какая-нибудь историческая личность (хотя бы сам Дахак), с именем которой были связаны чаяния эксплуатируемых трудящихся масс относительно будущей жизни, бесклассового общества, и которая была бы осуждена и дискредитирована господствующими сословиями, вследствие чего в религиозных и официальных книгах Дахак представлен с наихудшей стороны, как наиболее близкий сподвижник Ахримана.

Можно также предположить, что **ажи** — «змея» было присоединено в дальнейшем в качестве эпитета к имени **Дахак**, последнее же явилось подлинной, древней формой имени, которое в арабизированной форме употребил Фирдоуси.

* * *

В разделе «Отзвуки иранских эпических сказаний в «Письмах» Григора Магистроса» исследуются отдельные

фрагменты из «Писем» этого выдающегося армянского писателя и общественного деятеля XI века (990—1058). На эти фрагменты обратили внимание уже первые исследователи жизни и деятельности Магистроса (В. Ланглуа, Г. Халатянц и К. Костанян) много десятилетий тому назад.

Фрагменты свидетельствуют о том, что Магистросу, как и его предшественнику Мовсесу Хоренаци (V в.) были известны варианты иранских эпических сказаний, не использованные Фирдоуси в «Шах-наме» и в других эпических поэмах на фарси.

Фирдоуси в «Шах-наме» (в «Третьем подвиге Рустама») рассказывает о столкновении Рустама с каким-то драконом на пути к Мазандарану.

Магистрос изложил этот эпизод очень сжато, всего лишь в нескольких строках — таков стиль автора. Интересующий нас фрагмент выглядит у Магистроса так: «А некий Ростом, которого звали Сачик, у горы, именуемой Дабавад, имел коня, который звался Раш, то есть гнедой; и так как Ростом спал, ожидал его смерти Дюзех, и так как тот Дюзех никогда не спал, Ростом почувствовал, что он думает. Ростом увещевал коня, чтобы тот был осторожен и никогда не спал. Однажды ночью к нему приходит Дюзех и находит его пьяным, и Раш, зная это, до тех пор бьет копытами оземь и ржет, пока не будит Ростом, и таким образом спасает его».

В рассказе Магистроса имеется несколько подробностей, которых нет в «Шах-наме» Фирдоуси. Прежде всего, там не указано место поединка Рустама с драконом; Магистрос же говорит, что этот бой происходил около горы Дабавад (т. е. Демавенд). У Магистроса имя дракона — Дюзех. В письмах это имя дается в двух написаниях — Дюхех и Дюзех. Первое является ошибкой переписчиков; второе — соответствует персидскому *دوزخ* «ад».

Как известно, почти все герои иранского эпоса сражаются с дивами-драконами; в «Сказе о Шабранге» Рустам борется с сыном Белого дива Шабрангом и всеми дивами Мазандарана; в «Шахриар-наме» сын Рустама Фарамурз вступает в поединок сначала с дивом Рейханом, а затем с дивом Аржангом; в этом произведении упоминаются также дивы Арханг и Ахриман. Демона Дюзеха в этих произведениях мы не встречаем. Можно полагать, что он был воплощением адских сил, терпящих поражение в борьбе с добрым началом, олицетворением коего выступает Рустам.

В фрагменте, следующем за легендой о Рустаме и Дюзехе, Магистрос, повествуя об эпизоде борьбы Рустама и Исфандиара, уподобляет первого гомеровскому Кронида: «И однажды, когда Ростом спал, случайно настигает его Спандиар, угрожает опрокинуть на него Дабаванд. Пробужденный им густоволосый встряхивает кудрями, как некогда Кронид, давая знак Олимпу, и концом башмака отбрасывает [гору] назад».

Приведенный Магистросом эпизод отсутствует в «Шах-наме» Фирдоуси. Исфандиар из «Шах-наме» живет и действует на Востоке; здесь нет ни слова о горе Демавенд. По-видимому, это перемещение связано с постепенным передвижением отдельных сказов эпоса с Востока — из Средней Азии и Хорасана — на Запад. Дополнительный довод в пользу этого предположения дает 36-е письмо, в котором автор упоминает трех эпических героев (Бюраспи Аждахака, Исфандиара и Артаваза), изгнанных обществом и прикованных к горам: «Знаю в горе Дабаванд и Бюраспи, который есть Кенторос Прюдеа, не забуду Спандиара, запертого в горе Сабалан, или нашего Артаваза — на вершине Арарата, на горе Масис» (в оригинале — Масикох).

О заточении Спандиара на горе Сабалан другие

источники не упоминают. В *فرهنگ انجمن آرای ناصری* («Украшающий общество насиров словарь») рассказана легенда о том, что на этой горе находится статуя пророка Сабалана.

Гора Сабалан расположена недалеко от границ Армении, в восточной части Иранского Азербайджана. Вероятно, здесь сказание о пророке Савалане — Сабалане слилось с отдельными эпизодами иранского эпоса.

В соседних с Арменией странах не только были распространены различные варианты отдельных сказаний иранского эпоса, но и имелся культ Спандиара. Об этом также упоминается в «Письмах» Григора Магистроса. Это упоминание созвучно сообщению, приведенному Мовсесом Каганкатуаци, о культе Спандиара (Аспандеата) среди гуннов.

В 85-м письме Григора Магистроса, в котором рассказано о наложнице царя Хосрова, получившей жемчужину от рыбы, говорится также о культе рыбы-Аждахак. При сравнении фактов из других источников с этой легендой мы приходим к следующим выводам:

1. Упоминаемая в сказании река Фисон — это среднеазиатская река Аму-Дарья, которая в армянских источниках сохранилась в иранском наименовании Вехрот.

2. Эпитет рыбы «Аждахак» является ничем иным, как намеком на ее исполинские размеры. В армянских источниках часто употребляется форма вишап-рыба, которую Магистрос заменил Аждахак-рыбой.

3. Упоминаемый в легенде Хосров — это персидский царь Хосров II Апруез (Парвиз).

4. Сохранившееся у Магистроса сказание о наложнице царя Хосрова имеет среднеазиатско-иранский характер и, по-видимому, является отголоском местных древних верований. В дальнейшем оно прилагается к широко распространенному на Ближнем Востоке имени Хосрова Апруеза.

В разделе «Фрик — переводчик персидского четверостишия» подвергается исследованию один из интересных фактов взаимосвязей армянской и персоязычной литературы — наличие написанного армянскими буквами персидского четверостишия в диване Фрика, крупнейшего армянского поэта XIII века.

Как выяснилось в последнее время, за этим персидским четверостишием следует армянский перевод. Единственная рукопись, содержащая четверостишие, находится в Бодлеянском книгохранилище города Оксфорда. Впервые она была издана в 1941 году в Ереване в «Сборнике стихотворений» Фрика, а в 1952 году в Нью-Йорке в «Диване» поэта архиепископом Тирайром.

Четверостишие в рукописи было полностью искажено и издавалось в таком же виде. Значительная часть его была расшифрована филологом М. Тирякяном в Нью-Йорке, а полностью — советскими учеными В. Автандиляном и А. Папазяном.

Ниже приводятся расшифрованный персидский текст четверостишия и его перевод на русский язык:

درمطبخ عشق جز نکو را نکشند
لاغر صفتان وز شتخو را نکشند
گر عاشق صادقی زکشتن مگریز
مردار بود هر آنچه ویرا نکشند

«На кухне любви жертвуют только хорошим,

Безликих и мерзких не приносят в жертву,

Если ты истинный влюбленный, не избегай

быть принесенным в жертву.

Осквернено будет то [животное], которое не зарежут».

Нам удалось обнаружить подлинный персидский вариант этого четверостишия в книге دانشمندان آذربایجان («Азербайджанские ученые»), изданной в 1935 году в Тегеране Мохамедом Али Тарбиатом. Здесь автором четверостишия считается дочь Фазлолла Наими — руководителя хуруфитского сектантского движения (имя дочери, приговоренной к смертной казни в середине XV века, неизвестно).

Доктором Садыком Кия в 1954 году в журнале Тегеранского университета приведено свидетельство из одной рукописи под названием «Тавризские кладбища», подтверждающее это сообщение. Однако одновременно он отмечает и «Диван Насими», изданный в 1870 году в Константинополе, где автором четверостишия является сам Фазлолла Наими (приговорен к смертной казни в 1394 г.).

Та же идея четверостишия положена в основу бейта газели Имадэддина Насими, одного из руководителей хуруфитской секты (приговорен к смерти в 1417 году в городе Алеппо). Газель находится в рукописном диване (на азербайджанском языке), хранящемся в ереванском Матенадаране.

گر عاشق ايسك صدق ايله اول دلبر ايچون گل
جان ايله جهان اورتبه قوي ترك سر ايله

Дословный перевод его таков:

«Если ты истинный влюбленный, то во имя той возлюбленной

Пожертвуй жизнью и душой и откажись от всего».

И здесь совпадение начальных слов бейта и третьей строки четверостишия не случайно.

Эти факты доказывают, что четверостишие имело большое распространение среди хуруфитов и, быть может, являлось одним из их девизов.

Итак, если предположить, что автор четверостишия действительно является одним из вышеупомянутых лиц, то оно должно быть сочинено не ранее 1386 года (дата возникновения хуруфитской секты) и не позднее середины XV века (время казни дочери Фазлолла).

Можно предположить, что и персидское четверостишие и его армянский перевод внесены в «Диван» Фрика позднее, по воле какого-либо писца. Но и это отвергается при подробном анализе языково-выразительных средств оригинальных стихотворений Фрика и армянского перевода четверостишия.

Одновременно необходимо отметить, что следующие за переводом четверостишия 12 строк, которые вместе с ним составляют одно целое стихотворение, построены на основе идеи самопожертвования, которой проникнуто персидское четверостишие. Но в четверостишии и его продолжении общими являются не только идейное содержание, но и их языково-выразительные средства.

Таким образом, мы убеждаемся, что переводчиком данного четверостишия является Фрик. Следовательно, перевод может быть отнесен к XIII веку, когда жил и творил Фрик, тогда как автором персидского четверостишия мог являться какой-либо персоязычный поэт, живший до Фрика или при нем*.

Таким образом, в лице Фрика мы видим не только талантливого поэта средневековья, но и одаренного переводчика.

* Этот раздел работы был напечатан в «Банбер Матенадарани» («Вестник Матенадарана»), 1959, № 4. Наша книга находилась в печати, когда в «Известиях» (Обществ. науки) АН АрмССР (1962, № 12) было опубликовано сообщение А. Шахсуваряна об обнаружении им другого варианта этого четверостишия в одном «Колийате» Хакани, изд. Нолкишвара, 1912 г.

В разделе «Расшифровка персидских строк в стихотворениях Григориса Ахтамарци» подвергается исследованию связь творчества Григориса Ахтамарци, выдающегося армянского поэта конца XV и начала XVI вв., с персидской поэзией и расшифровываются искаженные персидские и турецкие строки его стихотворений.

Отдельные исследователи (К. Костанян и Н. Акинян) необоснованно утверждали, что светская лира творчества Ахтамарци в основном находилась под влиянием персидской средневековой литературы. В работе показано, что основанием для таких неправильных выводов являлись некоторые художественные приемы, использованные Ахтамарци, которые были присущи не только персидской литературе, но и всей литературе народов Передней Азии.

Подвергая подробному анализу языково-стилистические особенности произведений Григориса Ахтамарци и сравнивая их с художественно-выразительными средствами средневековых армянских и персоязычных поэтов, мы приходим к выводу, что на первом этапе обращения армянских поэтов к светским сюжетам использование иноязычных слов и оборотов наблюдалось только в произведениях, имевших чисто светское содержание. Поэтическое слово светского содержания, более непосредственное и более доходчивое для народных масс, уже с XII—XIII вв. начинает удаляться от старокнижного языка — «грабара», и в язык армянской поэзии постепенно проникают элементы и обороты живого, разговорного, народного языка: начинается формирование так называемого «миджин айерен» (среднеармянский язык). Наличие же иноязычного элемента в поэзии раннего средневековья вызывает предположение, что некоторая часть этих слов и оборотов, по видимому, уже приобрела право гражданства в разговор-

ном языке армянского народа этой эпохи и нашла отражение в произведениях поэтов как вполне родственный армянскому языку компонент, с другой стороны, не отрицается и возможность инородных литературных влияний.

К числу применяемых в средневековой армянской поэзии художественных приемов относится и создание двуязычных, изредка даже и трехязычных стихотворений. Правда, в XIV—XV вв. этот прием использовался очень редко, но впоследствии, в особенности после Ахтамарци, он был в большем употреблении (чаще всего в ашугской поэзии).

Стихотворения с двуязычным и трехязычным текстом создавали не только армянские поэты — это было одним из художественных приемов общевосточной литературы.

Данный художественный прием получил широкое распространение и рассматривался как свидетельство поэтического мастерства. Именно поэтому армянские, азербайджанские и турецкие поэты, творившие на родном языке, время от времени вставляли в свои стихотворения строки на персидском, турецком или же арабском языках.

Из двадцати восьми дошедших до нас стихотворений и поэм Ахтамарци пять произведений содержат иноязычные строки (перечисляем по изданию Н. Акиняна 1958 года): «После ухода розы» (песня XVIII), «Цветы говорят...» (песня XIX), «С беспорочным ликом...» (песня XX), «Ты — солнце» (песня XXI), «Ты — эдемский сад» (песня XXII).

В его светских стихотворениях число строк на персидском и турецком языках, написанных армянским письмом, доходит до 43 (4 строки на турецком), которые как в рукописях, так и в существующих изданиях весьма искажены. К. Костанян, Н. Акинян, М. Битнер, О. Масеян, Г. Ачарян и А. Севрюгян пытались расшифровать эти строки, но часто допускали ошибки.

На основании сравнения текстов 35 рукописей стихотворений Григориса Ахтамарци, хранящихся в ереванском Матенадаране, нам удалось окончательно расшифровать эти строки, которые со всеми разночтениями и армянским переводом приводим в работе.

О подлинности вышеупомянутых стихотворений были выражены сомнения К. Костаняном и Н. Акиняном.

Тщательное изучение творчества Григориса Ахтамарци на фоне общего развития восточной, в том числе и армянской литературы, правильное раскрытие смысла иноязычного лексического материала и оборотов с их точным переводом и параллельными сопоставлениями приводят нас к следующим заключениям:

1. Указанные пять песен Григориса Ахтамарци отмечены печатью самобытности и вполне созвучны всему его творчеству. Они проникнуты таким же восторженным преклонением перед природой и таким же жизнелюбием, как и другие его стихотворения. Что же касается языка и слога, сравнений и образов, то самобытность их не вызывает сомнений. Если лирическим героем некоторых стихотворений Ахтамарци является сгорающий от любви, потерявший сон и покой, страстно ожидающий прихода весны поэт, то в других стихах («Весенний вечер», «После ухода розы...», «Цветы говорят») выразителем смятенной души поэта выступает соловей — «блбул». В этих песнях, как и в других стихотворениях Ахтамарци, пленяет своими красками и цветами пришедшая к людям весна, зеленеют кругом «травы и цветы», воздух напоен опьяняющим благоуханием фиалки и лилии, нарцисса и шафрана, а в горах и на лугах резвятся олени и лани...

2. Одним из доказательств оригинальности песен, о которых идет речь, является и применяемый в стихотворении «Говорят цветы...» оригинальный прием — использование всех букв армянского алфавита в строчных окон-

чаниях. Будь эта песня переложением или переводом иноязычного произведения, невозможно было бы с такой точностью сохранить верность числу и порядковому расположению букв армянского алфавита.

3. Ахтамарци, следуя примеру своих предшественников — Фрика и Костандина Ерзынкаци, Мкртыча Нагаша и Ованеса Тылкуранци, использовал в своих песнях слова и выражения, большая часть которых уже вошла в армянский язык и давно встречалась в стихотворениях армянских поэтов.

4. У Григориса Ахтамарци можно встретить заимствование иноязычных слов и целых выражений для концевой рифмовки строк с целью придания стихотворениям музыкального звучания.

5. Большая часть иноязычных слов, использованных Григорисом Ахтамарци, является эпитетами или метафорами. Это обстоятельство обнаруживает желание поэта усилить восприятие создаваемого образа.

6. Метрика и рифмовка персидских и турецких строк подчинена правилам армянского стихосложения.

Приведенные доводы, а именно: наличие определенных заимствований, внесение в произведение целых строк на персидском (изредка и на турецком) языке, а также упоминание имен ряда героев восточной литературы (Иосиф из Ханаана, Меджнун, Фархат), встречающиеся персидские синтаксические архаизмы — все это, несомненно, свидетельствует о том, что Григорис Ахтамарци был прекрасно знаком с восточной литературой и в отдельных своих произведениях осваивал ее художественные традиции.

* * *

В разделе «Первый печатный персидско-армянский словарь» рассматриваются источники и композиция из-

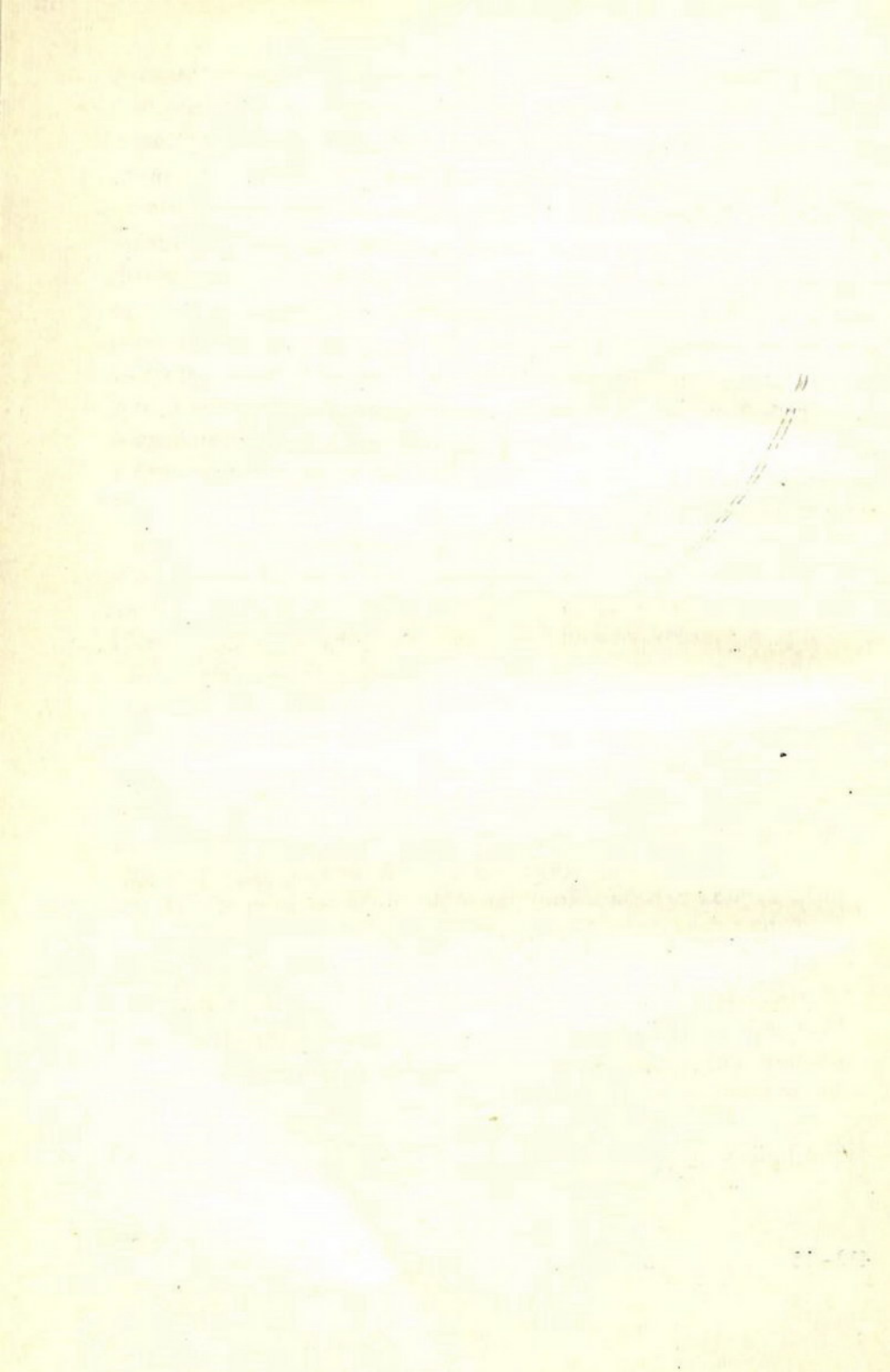
вестного словаря Георга Дпира Палатаци, лексикографические новые методы, принятые автором, а также выявляются роль и значение словаря, как первого литературного памятника армянского научного востоковедения.

Георг Дпир Палатаци (1737—1812), настоящее имя Георг Тер-Ованнесян, известный армянский ученый, филолог, историк и педагог. В совершенстве владея несколькими языками (древнегреческий, древнееврейский, латинский, арабский, персидский и турецкий), Дпир, наряду с педагогической работой, занимался переводами и историографией. Благодаря его стараниям были спасены отдельные уникальные памятники средневековой культуры, в том числе и единственный в мире экземпляр «Хроники» Евсебия Кесарийского (IV в.) — греческий оригинал потерян, сохранился лишь в древнеармянском переводе. Известна его «История турецких царей...» в двух томах (рукопись). С 1767 г. Георг Дпир занимался переводами, в 1768 г. он с персидского языка перевел «Ключ астрономии...» Абдул Азиза Табризи, автора XV века, и «Книгу о драгоценных и благородных камнях...» (напечатана в Константинополе в 1807 г.). В 1783 году Дпир впервые перевел на армянский язык «Илиаду» Гомера и многие другие книги. Богатое рукописное наследие Дпира ныне хранится в библиотеке конгрегации мхитаристов в Венеции и в ереванском Матенадаране.

Шедевром многолетней научной работы Георга Дпира явился его «Персидско-армянский словарь», источниками которого были персидско-турецкие словари в стихах Шахиди (1470—1550), Халими (XV в.), Вехпи (XVIII в.) и художественное наследие персоязычных классиков. Тщательное изучение сохранившихся рукописей Дпира показывает, что он, переводя вышеупомянутые источники, использовал лишь их словарный фонд.

Персидско-армянский словарь Георга Дпира является

краткой энциклопедией иранской культуры. В словаре к каждому слову дано не только несколько его значений, но и приведены многочисленные примеры из классиков персо-таджикской литературы — Рудаки, Фирдоуси, Хайяма, Саади, Хафиза и др. В отдельных случаях эти примеры даже переведены на армянский язык, что еще больше обогащает словарь, делает его более ценным. Благодаря этому словарь одновременно становится сборником впервые переведенных на армянский язык отдельных образцов персоязычной литературы. Словарь Георга Дпира, завершая собой историю литературных связей армянского и иранских народов в древние и средние века, одновременно знаменует собой начало их культурных взаимоотношений нового времени.



ՕԴՏԱԳՈՐԾՎԱԾ ԳՐԱԿԱՆՈՒԹՅԱՆ ՑԱՆԿ

- Արեղյան Մ., Հայ ժողովրդական առասպելները Մովսես Խորենացու
Հայոց պատմության մեջ, Վաղարշապատ, 1899:
- Արեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Ա, Երե-
վան, 1944:
- Արեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, գիրք Բ,
1946:
- [Արեղյան Մ.] Վարսաժ, Արեւելյան վիշաշխարհ, Ա. «Ռուստեմ
և Զոհրաբ», գերմաներենից թարգմանեց Փիլիպոս Վարդանյան (մա-
տենախոսություն): «Նոր Դար», 1890, № 3:
- Արեղյան Մ., «Շահնամ»-ի ոտանավորի շարք հայ բանաստեղծու-
թյան մեջ: Տե՛ս «Ֆիրդուսի»: Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին
նվիրված ժողովածու, Երևան, 1934, էջ 117—128:
- Արեղյան Մ., «Վիշապներ» կոչված կոթողներն իբրև Աստղիկ-Դերկե-
տո դիցուհու արձաններ, Երևան, 1941:
- Արբաճամյան Ռ., Ֆերդովսին և իր Շահնամեն, Ա. հատոր, Թեհ-
րան, 1934:
- Աղաթանգեղոս, Պատմություն հայոց: Աշխատութեամբ Դ. Տեղ-
Մկրտչեան և Ստ. Կանուհանյ, Տիֆլիս, 1909:
- Աղոնց Ն., Պատմական ուսումնասիրություններ, Պարիս, 1948:
- Ալիշան Ղ., Գիրք վաւապուհոյ, «Բազմավիպ», 1877, էջ 192—200:
- Ալիշան Ղ., Հայապատում, Վենետիկ, 1901:
- Ալիշան Ղ., Հին հավատք կամ հեթանոսական կրոնը հայոց, Վենե-
տիկ, 1895:
- Ալիշան Ն., Արտաշիր Բաբականի վեպը հունարեն Ագաթանգեղոսի
մեջ և ս. Գրիգորի նորագյուտ հունարեն վարքը, «Հանգես ամս-
օրյա», 1947, էջ 567—581:
- Ալիշան Ն., Բյուրասպի Աթահակ և համայնավարն Մաղդակ հայ
ավանդավիպի մեջ ըստ Մովսես Խորենացու, «Հանգես ամսօրյա»,
1936, էջ 1—21:

- Ա. Կ. Ի. Նյան Ն., Գրիգորիս Աղթամարցի, «Հանգես ամսօրյա», 1915, էջ 18—64:
- Ա. Կ. Ի. Նյան Ն., Գրիգորիս Ա. Կաթողիկոս Աղթամարի, Վիեննա, 1958:
- Ա. Կ. Ի. Նյան Ն., Դարձյալ Մազգակ և Մովսես Խորենացի, «Հանգես ամսօրյա», 1936, էջ 349—361:
- Ա. Կ. Ի. Նյան Ն., Մատենագրական հետազոտություններ, հ. Ե, Վիեննա, 1953:
- Ա. Կ. Ի. Նյան Ն., Սկեռայի ավետարանը, Վիեննա, 1930:
- Ա. Ղա. յան Է. Գ., Հայ լեզվաբանության պատմություն (սկզբից մինչև մեր օրերը), հ. 1, Երևան, 1958:
- Ա. ճա. յան Հ. ր., Աղվանից գիրքը ՍՍՌՄ ԳԱ Հայկական ֆիլիալի «Տեղեկագիր», 1941, № 3—4, էջ 3—11:
- Ա. ճա. յան Հ. ր., Հայերեն արամեական բառարան, հ. 1—7, Երևան, 1926—1935:
- Ա. ճա. յան Հ. ր., Հայոց անձնանունների բառարան, հ. 1. Ա—Ե, Երևան, 1942—1962:
- Ա. ճա. յան Հ. ր., Հայոց լեզվի պատմություն, հ. 1, Երևան, 1940:
- Ա. ճա. յան Հ. ր., Գրիգոր Մաղիստրոսի Մրգուզ Փանաթի լուծումը, «Հանգես ամսօրյա», 1923, էջ 241—256:
- Ա. ճա. յան Հ. ր., Պատմություն հայոց նոր գրականության, պրակ Ա, Նոր-Նախիջևան, 1910:
- Ա. մ. Ի. ր. ա. օ. վ. լ. ա. Բ. Ա. մ. ա. Ի. ա. ց. Ի., Օգուտ բժշկության Զեռագիրների բաղադրությունը, առաջաբանով, ծանոթություններով և բառադրույկով: Խմբագրությամբ Ստ. Մալխասյանց, Երևան, 1940:
- Պ. յ. վ. ա. զ. յան Ա., Շար հայ կենսագրությանց, Ա. հատոր, Կ. Պոլիս, 1893:
- Ա. ն. ա. յան Հ., Հայկական մատենագիտություն, հ. Ա, Երևան, 1959:
- Ա. ռ. ա. ք. Է. Դ. ա. վ. ր. Ի. Ժ. Ե. ց. Ի., Պատմություն: 3-րդ տպ., Վաղարշապատ, 1896:
- Ա. ս. ա. տ. Ե. ր. Գ., Սայաթ-Նովայի ձեռագիր մատյանը, «Բանբեր Հայաստանի գիտական ինստիտուտի», 1921—22 թ., էջ 230—234:
- Ա. ս. տ. Ե. ա. Ժ. ա. տ. Ե. ր. յան Թ., Համաբարբառ հին և նոր կտակարանաց, Երուսաղեմ, 1895:
- Ա. վ. Գ. ա. լ. Բ. Գ. յան Թ., Միհրը հայոց մեջ, Վիեննա, 1929:
- Ա. վ. Բ. ա. ն. Գ. Ի. լ. յան Վ., Փափաղ յան Հ., Ֆրիլի «Դիվանի» պարսկերեն բառակը, «Հայկական ՍՍՌ ԳԱ Տեղեկագիր» (հասարակական գիտութ. սերիա), 1956, № 3, էջ 86—92:
- Ա. ր. Ի. վ. շ. ա. տ. յան Ս., Հովհաննես Երզնկացու իմաստասիրական աշխատությունը, «Բանբեր Մատենագրարանի», 1958, № 4, էջ 121—137:
- Ա. ր. տաշիր Բաբական Կարնամակ: Պահլավ բնագրեն թարգմանեց հանդերձ ծանոթագրությամբ դոքտ. Հ. Թիրյաբյան, Փարիզ, 1907:

- Արտավիրայ նամակի Պաշտպանին բնագրից թարգմանեց և ծանոթագրեց պրոֆ. Ռ. Ք. Արքաճամյան, Երևան, 1958:
- Բ ա ռ զ ե ն Ա թ ո ռ ա կ ի յ Կ ա թ ո ղ ի կ ո ս, Յուդայի, ձեռագրաց Ղալաթիոյ աղգային մատենադարանի հայոց, Անթիլիաս, 1961:
- Բառարան պարսկերեն-հայերեն: Կազմեց Գարեգին քահ. Հ. Կիրակոսյան: Թեհրան, 1933:
- Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի, Վենետիկ, 1749:
- Բ Ր Յ Ո Ւ Ս Ո Վ Վ., Հայաստանի պոեզիան, «Սովետական գրականություն և արվեստ», 1944, № 10—11:
- Դ ա ռ ի կ յ ա ն Կ., Հայ բժշկության շուրջը, «Բյուզանդիոն», 1906, № 2963:
- Դ ա ռ ե գ ի ն Ա. Կ ա թ ո ղ ի կ ո ս, Հիշատակարանք ձեռագրաց, հ. Ա., Անթիլիաս, 1951:
- Դ ե ո Ր Գ Դ ա ի Ր Պ ա լ ա տ ա յ ի, Բառարան պարսկերեն ըստ Կարգի Հայկական ալբուրենից, յորում ճոխարար աւանդին խմատար բառիցն հայերէն և տաճկերէն բացատրութեամբ և ուրիշ արարական նաշնակութեամբ: Յաւելեալ և զյատուկ անուանո նշանաւոր թագաւորաց և զերեւելի տեղեաց, և ճոխացուցեալ օրինակօր ի բանաստեղծից պարսից: Ի Գեորգայ Դպրէ Տէր-Յովհաննեսեան Պալատացոյ: Աշխատութեամբ և ուղղագրելով և համառօտ քերականութեամբ ի Յակոբայ Տիւզեան..., ի Կոստանդնուպօլիս, 1826:
- Դիրք մեծագին և պատուական տիանց, և աշուց պէսպէս հանքական և կենդանական քարանց նաև եօթանց հրահալիկաց և զանազան աղնուագոյն իրաց: Շարագրեալ ի պարսից լեզուն, և թարգմանեալ ի հայ բարբառ, աշխատութեամբ Գեորգայ ուրումն մշակ անուն գպրի..., Կոստանդնուպօլիս, 1779:
- Դ Ր Ի Գ Ո Ր Մ ա գ ի ս տ Ր Ո Ս Ի «Թղթերը»: Բնագիրն առաջարանով և ծանոթագրութուններով առաջին անգամ լույս բնծայեց Կ. Կոստանյանց, Ազերսանդրատուր, 1910:
- Դ Ր Ի Գ Ո Ր Մ ա գ ի ս տ Ր Ո Ս, Մեկնութիւն քերականին, տե՛ս Н. А д о н ц., Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915, стр. 221—249.
- Ե զ ն ի կ Կ ո ղ Ր ա յ ի, Եղծ աղանդոց, Թիֆլիզ, 1914:
- Ե զ ի շ է, Վասն Վարդանայ. և հաշուց պատերազմին: Ի լոյս ածեալ ըաղ-դատութեամբ ձեռագրաց աշխատութեամբ Ե. Տեր-Մինասեան, Երեւ-վան, 1957:
- Զ ա Ր Ր Հ ա ն ա լ յ ա ն Գ., Հայկական հին գպրութեան պատմութունը (Դ—ԺԳ դար), 2-րդ տպ., Վենետիկ, 1886:
- Է մ ի ն Մ., Մովսէս Խորենացին և հաշուց հին վիպերը, Թիֆլիս, 1886:
- Է մ ի ն Մ., Վէպը հնոյն Հայաստանի, Մոսկվա, 1850:
- Ք ա Ղ ի ա գ յ ա ն ջ Մ., Պատմութիւն պարսից, հ. Ա., Կալկաթա, 1846:

- Թ ո վ մ ա Ա ռ ծ ը ու ն ի, Պատմութիւն տանն Արծրունեաց, Թիֆլիս, 1917:
- Լ ե վ ո ն Մ ե ս ը ու պ, Պատասխան թուրք պատմարաններուն: «Աշխարհ»
շաբաթաթիւրթ, Փարիզ, 1961, №№ 52—70:
- Լ ե վ ո ն յ յ ա ն Գ., Ֆիրդուսին Հայ գրականության մեջ: (Բիրլիոգրաֆիա-
կան տեղեկանք): Տե՛ս «Ֆիրդուսին»: Բանաստեղծի ծննդյան հազա-
րամյակին նվիրված ժողովածու, Երևան, 1934, էջ 130—143:
- Խ ա լ ա թ յ ա ն ց Բ., Իրանի հերոսները հայ ժողովրդի մեջ, Պարիս, 1901:
- Խ ա շ ա տ ու ը Զ ու ղ ա յ ի ց ի, Պատմութիւն պարսից: Աշխատութեամբ
Բարզէն վարդ. Աղաւելեանց, Վաղարշապատ, 1905:
- Խ ա չ ի կ յ ա ն Լ., Փոքր Հայքի սոցիալական շարժումների պատմութեու-
նից (IV դար), Երևան, 1951:
- Խ ա չ ի կ յ ա ն Լ., 1280 թվականին Երզնկայում կազմակերպված «Եղ-
բայրութիւնը», Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (Հասարակա-
կան դիտւթ. սերիա), 1951, № 12:
- Կ ո ս տ ա ն դ ի ն Ե ը զ ն կ ա ց ի, ԺԴ դարու ժողովրդական բանաստեղծ
և յուր քերթվածները: Ուսումնասիրութեամբ հրատարակեց Հ. Մ.
Պոստոլյան, Վենետիկ, ս. Ղազար, 1905:
- Կ ո ս տ ա ն յ ա ն ց Կ., Գրիգորիս Աղթամարցիին և յուր տաղերը, Թիֆլիս,
1898:
- Կ ո ս տ ա ն յ ա ն ց Կ., Հայոց հեթանոսական կրօնը, Վաղարշապատ,
1879:
- Կ ո ս տ ա ն յ ա ն Կ., Հովհաննես Թլկուրանցիին և յուր տաղերը, Թիֆլիս,
1892:
- Կ ո ս տ ա ն յ ա ն Կ., Մկրտիչ Նազաշ և յուր տաղերը, Վաղարշապատ,
1898:
- Կ ո ը յ ու ն, Վարդ Մաշտոցի: Բնագիրը, ձեռագրական ալլընթերցված-
ներով, Թարգմանութեամբ, առաջարանով և ծանոթութիւններով
ի ձեռն պրոֆ. դ-ր Մանուկ Արեղյանի, Երևան, 1941:
- Հ ա մ ը ը ու ը 3., Իրանյան տարրերը հայ ժողովրդական հավատքին
մեջ: Թարգմ. Ե. Պոլոսյան, «Հանգես ամսօրյա», 1953, էջ 196—
—205.
- «Հայ-քրդական վեպ»: Հավաքեց Ս. Հայկունի: «Էմինյան ազգագրական
ժողովածու», Մոսկվա-Վաղարշապատ, 1904:
- Հ ո մ ե ը, Իլիական, Թարգմ. Ա. Բազրատունի, Վենետիկ, 1893:
- Հ ո մ ե ը ու, Ողիսական, հունարեն բնագրից թարգմ. Ս. Գրքաշարյան,
Երևան, 1957:
- Ղ ա փ ա ն ց յ ա ն Գր., Արա Գեղեցիկի պաշտամունքը, Երևան, 1944:
- Ղ ա փ ա ն ց յ ա ն Գր., Հնութեան մի թանի հիշատակարաններ, «Արա-
րատ», 1914:
- Մ ա լ խ ա ս յ ա ն ց Ստ., Խորենացու առեղծվածի շուրջը, Երևան, 1940:

- Մ ա ն ա ն դ յ ա ն Հ. և Ա ճ ա ո յ ա ն Հր., Հայոց նոր վկաները (1155—
—1843): Գիտական հրատարակություն, Վաղարշապատ, 1903:
- Մ ա ն ու կ յ ա ն Ա., Գեորգ Գալեր Տեր-Հովհաննեսյանի ձևագիրները
Ս. Ղազարու մատենագրանին մեջ: «Բազմավես», 1957, էջ 166—
170:
- Մ ա ր կ վ ա ր տ Հ., Պարսկահայք նահանգը: Գերմ. Թարգմ. Գ. Արզար-
յան: «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1961, № 1, էջ 185—207,
№ 2, էջ 212—244:
- Մ ե լ ի ք-Ք ա խ շ յ ա ն Ս տ., Պավլիկյան շարժումը Հայաստանում, Երե-
վան, 1953:
- Մ ե լ ի ք ս ե Թ-Ք ե կ ի Լ., Արտավազդ և Մհերի հետքերը Հայաստանում,
«Բաները Հայաստանի գիտական ինստիտուտի», գիրք Ա և Բ,
1921—1922:
- Մ ե լ ի ք-Օ հ ա ն ջ ա ն յ ա ն Կ., Առաջարան «Ռոստամ-Ջալ» հայ-իրա-
նական ժողովրդական վեպի: Տե՛ս «Ֆիրդուսի»: Բանաստեղծի
ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու, Երևան, 1934, էջ
159—166:
- Մ ե լ ի ք-Օ հ ա ն ջ ա ն յ ա ն Կ., Միթրա-Միհրի արքայականներն ու գոր-
ծակալները, «Գրական-բանասիրական հետախուզումներ», գիրք Ա,
Երևան, 1946, էջ 269—327:
- Մ ե լ ի ք-Օ հ ա ն ջ ա ն յ ա ն Կ., Ֆիրդուսին և Իրանի վիպական մոտիվ-
ները «Շահնամեում» ու հայ մատենագրության մեջ: Տե՛ս «Ֆիր-
դուսի»: Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողո-
վածու, Երևան, 1934, էջ 1—116:
- Մ ե ն ի վ ի շ յ ա ն Գ., Գրիգոր Մազիստրոսի «Գամակտականի» ամբող-
ջական լուծումը, Վրեննա, 1912:
- Մ ր ս ր լ յ ա ն Գ., Մյուսիննապլի: «Արմավենի» տարեգիրք, Ա տարի,
1937—1938, Գահիրե, էջ 97—106:
- Մ խ ի Թ ա ր Հ ե ր ա ց ի, Ջերմանց մխիթարութիւն, Վենետիկ, 1832:
- Մ կ ր յ ա ն Մ., Գրիգոր Նարեկացի, Երևան, 1955:
- Մ ն ա ց ա է ա ն յ ա ն Ա., Հայկական զարդարվեստ, Երևան, 1955:
- Մ ն ա ց ա կ ա ն յ ա ն Ա., «Վիշապ» քարակոթողների և վիշապամարտի
դիցաբանության մասին, Հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հա-
տարակական գիտութ. սերիա), 1952, № 5, էջ 73—100:
- Մ ո վ ս ե ս Կ ա ղ ա ն կ ա տ վ ա ց ի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի:
Ի լոյս բնծայեաց Մկրտիչ Էմին, Մոսկվա, 1860:
- Մ ո վ ս ե ս Խ ո ր ե ն ա ց ի, Հայոց պատմություն: Թարգմ. դոկտ.
Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1940:
- Մ ո վ ս ե ս Խ ո ր ե ն ա ց ի, Հայոց պատմություն: Թարգմ. Խորեն Սուե-
փանեի, Բ. տպ., Ս. Պետերբուրգ, 1897:
- Մ ո վ ս ե ս Խ ո ր ե ն ա ց ի, Պատմութիւն հայոց: Աշխատութեամբ Մ. Ա-
բեղեան և Ս. Յարութիւնեան, Տիֆլիս, 1913:

- Նոր Բազիրը Հայկազեան Լեզուի: Երկասիրութիւն Հ. Գաբրիէլի Աւետիբեան, Հ. Խաչատուր Սիրմէլեան, Հ. Մկրտչի Աւգերեան, Կ. Ա.—Բ, Վենետիկ, 1836—1837:
- Շ ա հ ո ս Վ ա ր յ ա ն Ա., Ֆրիկը Խաբանու քառյակի թարգմանիչ, Հայկական ՍՍՍԻ ԳԱ «Տեղեկագիր» (Հասարակ. գիտութ. սերիա), 1962, № 11, էջ 85—87:
- Չ ո պ ա ն յ ա ն Ա., Պարսիկ և Հայ մանրանկարչութիւն, «Անահիտ», 1929, էջ 1—17:
- Ջ ա հ ու լ յ ա ն Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում, Երևան, 1954:
- «Ռոստամ-Ջալ»: Հայ-իրանական ժողովրդական վեպ: Պատմեց նարեկցի Պոտուր Պոլոսյան: Գրի առաջ 1915 թ. Ա. Բարսեղյան: Խմբագրություն և առաջարան Կ. Մելիք-Օհանջանյանի: Տե'ս «Ֆիրդուսի»: Բանաստեղծի ծննդյան հաղարամյակին նվիրված ժողովածու: Երևան, 1934, էջ 158—230:
- Ս ա չ ա Բ-ն ո վ ա, Հայերեն, վրացերեն և ադրբեջաներեն խաղերի ժողովածու: Կազմեց Մ. Հասրաբյան, Երևան, 1959:
- Ս ա ր ու խ ա ն, Ֆիրդուսի և Մ. Խորենացին, «Հանդես ամսօրյա» 1935, էջ 1—24, 175—185:
- Ս ե ր է ո ս, Պատմութիւն Սերէոսի Լալիսկոպոսի ի Հերակլի և սկիզբն նորագիտ պատմութեան Միթարայ Աննյոյ, Ի լոյս ած Բ. Պ., Ս. Պետերբուրգ, 1878:
- Ս ե ր է ո ս, Պատմութիւն: Բաղդատութեամբ ձեռագրաց, հանդերձ առաջարանի և ծանօթութեամբ ի ձեռն Սա. Մալխասեանց, Երևան, 1939:
- Ս ի մ է ո ն Գ պ ը ի Լ և հ ա ց ո չ Ուղեգրութիւն: Հրատ. Ն. Ալինյան, «Հանդես ամսօրյա», 1932—1935:
- Ս տ ե փ ա ն ո ս Տ ա ր ո ն ա ց ի Ա ս ո ղ ի Կ, Պատմութիւն տիեզերական, 2-րդ տպ., Պետերբուրգ, 1885:
- Ս տ ե փ ա ն ո ս Օ ր բ լ չ ա ն, Պատմութիւն նահանգին Սիսական, Թիֆլիս, 1910:
- Ս ու բ ը յ ա ն Ա., Հոմերական բազիրը և հոմերական տողը, «Բաղմավեպ», 1877, էջ 15—30:
- Վ ա ր դ ա ն Ա. ր և Լ յ ի, Հավարտման պատմութեան Վարդանայ վարդապետի, 1862:
- Վ ա ր դ ա ն Բ ա ր ժ ր բ Լ ր դ յ ի, Պատմութիւն տիեզերական, Մոսկվա, 1861:
- Փ ա ռ ն ա Կ Գ., Նահապետ Քուչակի ղրվանք, «Անահիտ», 1903, № 2—3:
- Փ ա վ ս տ ո ս Բ ու լ ա ն դ, Պատմութիւն հայոց: Ի լոյս ած Բ. Պ., Ս. Պետերբուրգ, 1883:
- Փ ա վ ս տ ո ս Բ ու լ ա ն դ, Պատմութիւն հայոց, Վենետիկ, 1832:

- Քարթլիս Յիսուկերայի կամ Վրաց Պատմության հին հայերեն թարգմանությունը: Վրացերեն ընագիրը և հին հայերեն թարգմանությունը ուսումնասիրությամբ և բառգրքով, լույս ընծայեց Իլիա Աբուլաձեն, Թբիլիսի, 1953:
- «Ֆիրդուսի»: Բանաստեղծի ծննդյան հազարամյակին նվիրված ժողովածու, Երևան, 1934:
- Ֆիրդուսի, Զոհակ-Բյուրաստպի Աժդահակ. ամբողջ վեպ Շահնամայից, թարգմ. ընագիր պարսկերենից Սամուել Գյուլզադյանց, Շուշի, 1894:
- Ֆրիկ, Բանաստեղծություններ: Ժողովածուն համեմատություններով, ծախսագրություններով և բառարանով կազմեցին ֆիլոլոգիական դիտությունների բեկնածու Մ. Մկրյան և Ե. Թորոսյան, Երևան, 1941:
- Ֆրիկ, Դիվան: Ի լույս ընծայեց առաջին անգամ ամբողջական ընագրով, ուսումնասիրությամբ, ծանոթություններով, հավելվածներով և բառարանով Տիրայր արքեպիսկոպոս, Նյու-Յորք, 1952:
- Адонц Н., Армения в эпоху Юстиниана, СПб, 1908.
- Адонц Н., Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, 1915.
- Алиев Г. Ю., Ранние христианские источники легенды о Хосрове и Ширин. «Советское востоковедение», 1957, № 6.
- Алиев Р. М., Новое издание «Гулистан» С'ади. «Советское востоковедение», 1956, № 6.
- Антология Азербайджанской поэзии, М., 1939.
- Байбурди Ч., Средневековый персидский поэт Низари в Закавказье. «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1959, № 4.
- Борисов А. Я., Надписи Артаксия (Арташеса), царя Армении. «Вестник древней истории», 1946, № 2, стр. 96—104.
- Брагинский И. С., Из истории таджикской народной поэзии, М., 1956.
- Гакстгаузен А., Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями, ч. I, СПб, 1857.
- Гвахария А. А., Значение грузинских переводов персидских памятников для освещения некоторых вопросов персидско-таджикской литературы, Тбилиси, 1960.
- Гвахария А. А., Персидские источники грузинских версий «Юсуфа и Зелихи» (վրացերեն նույնանուն աշխատության ամփոփումը), Թբիլիսի, 1958:
- Джаукян Г., О первых попытках применения сравнительного метода в истории армянского языкознания, հայկական ՍՍՌ ԳԱ «Տեղեկագիր» (հասարակ. գիտութ.), 1957, № 6.

- Дурново Л. А., Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957.
- Дьяконов И. М., История Мидии, М.—Л., 1956.
- Еремян С. Т., К вопросу об этногенезе армян, «Вопросы истории», 1952, № 7.
- Капанцян Гр., О каменных стелах на горах Армении, Ереван, 1952.
- Кобидзе Д. И., Персидские источники грузинских версий Шахнаме (*ქრისტიანული წყაროები შაჰნამეში*), Тбилизи, 1959.
- Костаянц К. И., Роза и соловей. К положению армян в XVI веке. Из «Древности восточных», т. IV, 1913.
- Крачковский И. Ю., акад., Избранные сочинения, т. II, М.—Л., 1956.
- Марр Н. и Смирнов Я., Вишапы, «Труды Государственной Академии истории материальной культуры», 1931.
- Мещанинов И. И., Каменные статуи рыб-вишапов на Кавказе и в Северной Монголии. «Записки коллегии востоковедов», 1925, т. I.
- Меликсет-беков Л. М., Вишапы и вишапоиды Грузии, «Краткие сообщения Института истории материальной культуры», вып. XV, 1947.
- Миллер В. С., Кавказские предания о великанах, прикованных к горам, «Журнал Министерства народного просвещения», ч. CCXXV, 1883.
- Миллер В. Ф., Г. А. Халатьянц. *Fragmente iranischer Sagen bei Grigor Magistros*. «Протоколы заседаний Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества за 1895—1900 гг.» (Особая пагинация). См. «Древности восточные», 1901, т. II, вып. II.
- Мовсес Хоренаци, История Армении Моисея Хоренского. Новый перевод Н. О. Эмина. М., 1893.
- Насир-и-Хусрау, Сафар-намэ. Перевод и вступительная статья Е. Э. Бертельса, М.—Л., 1933.
- Петрушевский И. П., Государства Азербайджана в XV веке, См. «Сборник статей по истории Азербайджана», Баку, 1949.
- Пиотровский Б. Б., Вишапы, каменные статуи в горах Армении, Ереван, 1939.

- «Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под редакцией, со вступительным очерком и примечаниями В. Брюсова, М., 1961.
- Себеос, История Епископа Себеоса. Перевел с четвертого исправленного армянского издания Ст. Малхасянц, Ереван, 1939.
- Сиасет-Намэ. Книга о правлении вазира XI столетия Низам-ал-Мулька, перевод и примечания проф. Б. Н. Заходера, М.—Л., 1949.
- Тер-Мовсисян М., История перевода Библии на армянский язык, СПб, 1902.
- Тирацян Г. А., Ахеменидские традиции в древней Армении, М., 1960.
- Толстов С. П., Древний Хорезм, М., 1948.
- Тревер К. В., Очерки по истории культуры древней Армении (II в. до н. э. — IV в. н. э.), М.—Л., 1953.
- Халатянц Г., Армянский эпос в Истории Армении Моисея Хоренского, М., 1896.
- Штакельберг Р. Р., Об иранском влиянии на религиозные верования древних армян. «Древности восточные», 1901, М., т. II, ч. II, стр. 1—39.
- Фирдоуси, Шахнаме, Том первый. От начала поэмы до сказания о Сохрабе. Издание подготовили Ц. Б. Бану, А. Лахути, А. А. Стариков, М., 1957.
- Abeghian M., Der armenischen volksglaube, Leipzig, 1899.
- „Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien“, aus dem fünfunddreissigsten Bände der Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1887.
- Agathangelos von Alfred von Gutschmid. Besonders abgedruckt aus der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band XXXI, 1877.
- „Bahman Yašt“, The Sacred Books of the East, vol. V.
- „Bundahis“, The Sacred Books of the East, vol. V.
- Browne Ed. G. A Literary History of Persia from the Earliest Times until Firdawsi, London, 1902.
- Chalathianz Gregor, Fragmente iranischer Sagen bei Grigor Magistros. „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“, X Band, 1896.
- Garitte G. Documents pour l'étude du livre d'Agathange. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1946.

Langlois V., Mémoire sur la vie et les écrits du prince Grégoire Magistros, duc de la Mésopotamie, „Journal Asiatique“, Paris, 1869, ser VI, t. 13.

Markwart J., A catalogue of the Provincial Capitals of Eran-shahr (Pahlavi text, version and commentary), Edited by G. Messina S. I., Roma, 1931.

Markwart J., Südarmenien und die Tigrisquellen nach griechischen und arabischen Geographen, Wien, 1930.

Mary Boyce, Zariadres and Zarer. „Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London“, 1955, vol. XVII, part 3.

Minorsky V., Jihan-shah Qara-qoyunlu and his Poetry. „Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London“, 1954, vol. XVI, part 2.

Stachelberg R., R., Bemerkungen zur Persischen Sagengeschichte, „Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes“, XII Band, 1898.

Араслы Ё.—XVII—XVIII əsr Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, Bakı, 1956.

Араслы Ё.—Федакар шаир (Имадеддин Нәсими). ЕА Аз. ф. нәширјјаты, Бақы, 1942.

Һәсрәтјан М.—Вагифин намә'лум шеңрләри; «Әдәби Ермәнистан» (мәчмүә), Јереван, 1957, сәһ. 253—270.

Мүхтәсәр Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi, Bakı, 1943.

Сејидов М.—Ермәни әлифбасы илә јазылмыш Azərbaycan баятылары. „Известия“ АН Азерб. ССР (серия общест. наук), 1960, № 3.

Сејидов М.—Намә'лум бир шаир һагғында, «Әдәбијјат вә инчәсәнәт», 1956.

Сејидов М.—Саят-Нова, Бақы, 1954.

آذر بايجان ادبياتي، سيد عماد الدين نسيمي، باكي، ۱۹۲۶

حافظ، ديوان، چاپ بروخيم، تهران، ۱۳۱۵

ذبيح الله صفا، تاريخ ادبيات ايران از آغاز عهد اسلامي تا دوره

سلجوقي، چاپ سوم، تهران، ۱۳۳۸

ذبيح الله صفا، حماسه سرايي در ايران از قديمترين عهد تاريخي

تا قرن چهاردهم هجري، تحقيق در كيفيت تكوين و

تدوين روايات ملي و نظم آنها بلهجات اوستايي و پهلوي

و دري — حماسه هاي ملي و تاريخي و ديني — داستانهاي

ملي، تهران، طبع دوم، ۱۳۳۳

رضا زاده شفق، تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۲۱
رضا قلی خان هدایت، فرهنگ انجمن آرای ناصری، ۱۲۸۸
سعدی شیرازی، گلستان، برلین، ۱۳۴۸
صادق کیا، آگاهیه‌های تازه از حر و فیان، مجله دانشکده ادبیات
دانشگاه تهران، شماره ۲ سال دوم، ۱۳۳۳
صادق کیا، واژه‌نامه گرگانی، تهران، ۱۳۳۰
فردوسی، شاهنامه، بتصحیح و مقابله و همت محمد رمضانی،
جلد ۶-۱، تهران، ۱۳۱۲-۱۳۱۱
محمد علی تر بیت، دانشمندان آذربایجان، تهران، ۱۳۱۴
ناصر خسرو، سفر نامه، چاپ تبریز، ۱۳۰۷

Ա Ն Վ Ա Ն Ա Յ Ա Ն Կ

Աբբասյան խալիֆայութիւն — 59
 Աբդուլազիզ իրն Աբդուլուհաման
 Քաբրիզի — 46, 170
 Աբդուլ Համիդ, սուլթան XVIII դ.
 — 182
 Աբեղյան Մ. — 11, 25, 52, 106,
 107
 Աբովյան Խ. — 26
 Աբրահամյան Ռ. — 63
 Աբրահամ Պոլսեցի — 46
 Աբրիստն — 75: Տե՛ս և Ֆերիդուն
 Աբու-Ալի իրն Սինա — 38, 196:
 Տե՛ս և Ավիցեննա
 Աբու-Քարր Մոհամադ իրն Չա-
 քարիա Ռազի — 38—41
 Աբու-Քաիր Ահմադ — Տե՛ս Մու-
 թանարի
 Աբու-լ-ալա ալ-Մահարի — 30,
 31, 33, 58, 59
 Աբու-Հանիֆ Գինվարի — 74
 Աղաթանգեղոս — 16—19
 Աղամ — 80
 Աղոնց Ն. — 11
 Աղբրեշան, Իրանական — 102:
 Տե՛ս և Ատրպատական,
 Աղասյան Ք. — 177
 Աժդահակ, մարաց արքա — 69
 Աժդահակ — Տե՛ս Բյուրասպի
 Աժդահակ

Աժդահա-յուրա — 105
 Աժի Դահակ — 79, 90: Տե՛ս և
 Բյուրասպի Աժդահակ
 Ալանջակ — 116, 118: Տե՛ս և
 Երնջակ
 Ալեքսանդրիա — 73
 Ալի, շիաների առաջին խմամբ —
 — 119
 Ալի ալ-Ալա, Հորուֆյան աղանդի
 առաջնորդներէց — 116
 Ալիշան Ղ. — 44, 171
 Ալիե Գ. — 23
 Ալպ-Արսլան — 78
 Ախալքալաք — 105
 Ակինյան Ն. — 18, 41, 55, 64, 71,
 77, 78, 80, 81, 83, 90, 130,
 131, 135, 137, 146, 148, 150,
 158
 Ահրիման — 70, 86
 Ահրիման, դե — 96
 Ահրումազդա — 74
 Աղայան Էդ. — 172
 Ահառյան Հր. — 35, 108, 147,
 172, 189
 Ամալյան Հ. — 174
 Ամբերդ — 105
 Ամիդ — 41
 Ամիրան — 82, 84
 Ամիրտովլաթ Ամասիացի — 39

Ամու Դարյա — 100, 109, 111
 Այվադյան Ա. — 171, 176, 186
 Այվազովսկի Գ. — 171
 Այրարատ (Արարատ) — 101
 Անանիա Շիրակացի — 68
 Անատոլիա — 116, 178
 Անդրեաս երեց, գրիչ — 39
 Անդրեովկաս — 50, 51, 110
 Անկարա — 117, 122
 Աշդահակ, ձուկ — 103, 104
 Առաքել Բաղիշեցի — 137
 Առաքել Դավրիժեցի — 41
 Ասատուր Գեորգ — 51
 Ասպանդեատ — 102, 103: Տե՛ս և Սպանդիար
 Աստիպեդ — 69
 Ասֆանդիայր — 99: Տե՛ս և Սպանդիար
 Ավդալբեդյան Թ. — 83, 84
 Ավթանդիլյան Վ. — 113—115
 Ավիցեննա — 38, 41: Տե՛ս և Արուս-Ալի իբն Սինա
 Ատամբժի — 99
 Ատր յազատ — 89
 Ատրպատական — 60, 68, (= Աղբրբեջան) 102
 Արարիա — 30
 Արարատան — 65
 Արագած — 105
 Արամ, Հայկյան — 67
 Արաքս — 106
 Արդաբիլ — 101
 Արժանգ, դե — 95
 Արժրունի Հովհաննես — 176, 186
 Արհանգ, դե — 96
 Արճեշ — 107
 Արշակ, Հայոց արքա — 87
 Արշակ մեծ, պարսից արքա — 13
 Արշակունյան Հարստություն (պարսից) — 11, 13, 16

Արշակունիներ, Հայոց — 11, 13, 15
 Արտաշես Ա, Հայոց արքա — 13
 Արտաշիր Բարական, Սասանյան — 17 — 21
 Արտաշիր, Հայոց Թագավոր — 80
 Արտավազդ — 63, 64, 84, 85, (= Արտավազ) 101
 Արտավան — 18
 Արտավիրատյ — 88, 89
 Արուսյակ — 84
 Արեշատյան Ս. — 33
 Աֆրիդուն — 66: Տե՛ս և Ֆերիդուն
 Աֆերիդուն — 70: Տե՛ս և Ֆերիդուն
 Բարակ (Փափագ) Սասանյան — 21
 Բաբելոն — 31, 74, 79
 Բագրատունիներ — 92
 Բահլ — 109
 Բաղդադ — 32
 Բաղդասար Դպիր — 51
 Բավարդյան — 103
 Բարսումա — 14, 21
 Բենի Խոսրով — 32
 Բերկրի — 107
 Բեռլին — 179, 185
 Բիսթուն — Տե՛ս Պյուստոթուն
 Բիտոններ Մ. — 147
 Բլուզանդացի Ն. — 108
 Բլուզանդիա — 14, 15, 21, 92
 Բյուրասպի Աթաշակ — 20, 21, 62—90, 101, 111, (= Բյուրասպի Աշդահակ) 62, (= Աթի-Դահակ) 79, 90, (= Բիւրասպ) 66, (= Դահակ) 66, 86, 90: Տե՛ս և Զոհհակ
 Բջինի — 92
 Բլադինսկի Է. Ս. — 99

Բրաուն Է.— 20

Բրյուսով Վ.— 60, 61

Բերասպ — 66: Տե՛ս և Բյուրասպի Աժդահակ

Գարիկյան Կ.— 40

Գաղիկ Շահնշահ՝ որդի Աբասի — 40

Գանգես — 107, 108

Գանձա, գյուղ — 105

Գարիտ ժերար — 18

Գաֆուր, եգիպտոսի տիրակալ
X դ.— 32

Գեղամա լեռներ — 105

Գեղարքունիք — 106

Գեղիանոս — 40

Գեյումարթ — 74

Գեորգ Դպիր Պալատացի (Տեր-
Հովհաննեսյան) — 46, 51, 52,
169—200

Գիլան — Տե՛ս Կիլլան

Գյուլ-յուրա — 105

Դնել — 87

Դոշտասպ — 98, 100

Դովսի — 49

Դրիգորիս Աղթամարցի — 51,
128—168

Դրիգոր Մագիստրոս — 16, 24,
25, 29—34, 58, 91—111
(= Գրիգոր Մանսուր) 105

Դրիգոր Նարեկացի — 25, 30, 56,
58, 59, 61, 91, 129

Դրիգոր որդի Վահրամա — 40

Դուռձիթ Ա.— 17, 20

Դարավանդ — 95, 101: Տե՛ս և
Դեմավանդ

Դահակ — 66, 86, 90: Տե՛ս և
Բյուրասպի Աժդահակ

Դադիդի — 59, 99

Դամասկոս — 32

Դամավանդ — 95: Տե՛ս և Դեմա-
վանդ

Դանիել տիրացու, գրիչ — 177, 183

Դավթակ քերթող — 57

Դավիթ, թագավոր հրեից — 85

Դերավանդ — 74: Տե՛ս և Դեմա-
վանդ

Դեմավանդ — 65, 66, 69, 70 (=
= Դըմբավընդ) 65, (= Դերա-
վանդ) 74, 85, (= Դաբավանդ)
95, 101 (= Դամավանդ) 95

Դըմբավընդ — 65: Տե՛ս և Դեմա-
վանդ

Դիոդորոս — 67

Դիոնիսիոս Թրակացի — 24, 30

Դյակոնով Ի. Մ.— 67, 76

Դյուզեղ, վիշապ — 95, (= Դյու-
զեղ) 96, 97

Դյուրո — 99

Դվին — 40

Եզնիկ Կողբացի — 22, 85

Եղիա Մուշեղյան Առավածա-
տըրյան — 49

Եղիշ — 171, 173

Եվիլատա (Եվիդատա) երկիր —
109

Եվսերիոս Կեսարացի — 171

Եվրոպա — 55, 63, 113, 169

Երզնկա — 7

Երնչակ — 118, (= Ալանչակ) 116,
118

Երուսաղեմ — 85

Զարիովահ Սաֆա — 74

Զարեր — 100

Զաքարիա Ռազի — Տե՛ս Աբու-
Բաբր Մոհամադ իբն Զաքարիա
Ռազի

Զոհակ — 62, 63, 65, 66, 69, 71,
74, 75, 85, 86, 90, Տե՛ս և
Բյուրասպի Աժդահակ
Զրվան — 76
Զեւ — 75

Էմին Մ.—13, 41
Էնտերուս — 196

Բարբարի — 74
Բարդիազյան Մ.— 62
Բաժրիկ — 43, 48, 49, 116, 118
Բարգիտա — 76
Բեհրան — 115, 117
Բիրյաթյան Մ.— 113, 114, 115
Բոխմալ-գյուլ — 105
Բոռնիկ Մամիկոնյան — 103, 107
Բովմա Արծրունի — 110
Բոփարավան գետ — 105
Բուրան — 26
Բուրան գետ — 110
Բուրբաստան — 109
Բուրբիա — 128

Իբն ալ-Ֆակիհ ալ-Համադանի—
70, 85
Իբն Սինա—Տե՛ս Աբու-Ալի Իբն
Սինա—177
Իբրահիմ — Տե՛ս Շահիդի
Իբրահիմ Խան, Ղարաբաղի տիրա-
կալ — 50
Իկսիոն — 75
Իմադ Էդ-Դին Նասիմի—Տե՛ս
Նասիմի
Իմիրզեկ — 105
Ինդոս — 108
Ինդրա — 84
Իսրայել Էպիսկոպոս — 103
Իսֆանդիար — 97—100, 102, Տե՛ս
և Սպանդիար

Իրան — 10, 12, 13, 17—19, 23,
24, 26, 27, 58, 59, 63, 66, 77,
81, 85, 86, 97, 98, 128

Լանգլուա Վ. — 93
Լենինգրադ — 179, 185
Լոկ — 84
Լոնդոն — 179, 183, 185
Լուիֆուլա իբն Աբի Յուսուֆ ալ-
Հալիմի — Տե՛ս Հալիմի

Խալաֆյանց Գր.—67—69, 93, 103,
104
Խալամ — Տե՛ս Օմար Խալամ
Խանկահ, գյուղ — 118
Խաչատուր Զոռայեցի — 28, 36,
37, 46
Խաչատուր Տիգրանակերտցի —
49
Խաչիկյան Լ.—36
Խաբան — 109
Խաբանի — 127
Խլաթ — 41
Խոռոհբուտ — 14, 21
Խոսրով Բ, արքա պարսից — 23,
103, 104, 106, 108, 109
Խորասան — 59, 100, 115
Խրամ գետ — 105

Կադբիոն — 109
Կաթրան Բարբիդի — 43
Կապկոհ — 101
Կամատ Ա, արքա պարսից — 77—
79
Կենտավրոս Պելլիթոս—75
Կենտավրոս Պյուսիդա — 72, 73,
75, 76, 101, (= Պյուսիդա,
Պուսիդա) 101
Կենտոռոս Պոյուդյա — 101
Կեսարիա — 86
Կյուլեհսերյան Բ.—171, 174, 175

Կիլլան — 188, 192
 Կոհի Նիհորական — 68
 Կոմիտաս Կաթողիկոս — 18, 57
 Կոնիրեր Ֆ.—82
 Կոնյա — 43
 Կոստանդին Երզնկացի — 25, 122, 128, 137, 139
 Կոստանդնուպոլիս — 30, 46, 119, 170, 177—179, 182
 Կոստանյան Կ.— 52, 55, 130, 135, 138, 145, 153, 154, 156, 165, 168
 Կոսնոս — 76, 97
 Կրաշկովսկի Ի.— 32, 33
 Կրիմսկի Ա.— 32
 Կուբազ — 79, 80: ՏԼ՝ս Կավատ Ա.
 Կուրտիկյան Սա.— 177
 Կուֆա — 32

 Հալեպ — 49
 Հալիթ — 175, 176, 184—186, 196—198
 Հակոբյան Պ.— 38
 Հակոբ Վարդապետ — 44
 Հալաստան — 9—19, 24—27, 35, 41, 48, 54, 58, 59, 68, 91, 92, 97, 102, 106, 110, 128, 169
 Հար, կզի — 199
 Հարու — 199
 Հարուն — 199
 Հարիմ Նիզարի — 42
 Հարսահաուցեն Ա.— 26
 Հաֆեզ — 52, 55, 132, 141, 196
 Հերակ, արզուական հերոս — 76
 Հերակ, վրաց իշխանազուն — 50
 Հերոդոս — 76
 Հիսե, րժիշկ — 40
 Հիսուս — 119
 Հյուրշման Հ.— 84
 Հյուսամի — 178
 Հնդկաստան — 23, 27, 75, 107

Հոմերոս — 97, 170
 Հոսեյն Թուսի սրդի — 46
 Հովհաննեկ Երզնկացի — 7
 Հովհաննես Թլկուրանյի — 51, 139
 Հովհաննես Պլուզ Երզնկացի — 33, 34
 Հովհաննես րահանա, Գևորգ Գալի հայր — 183
 Հովհան Վարդապետ Զուլպայեցի — 37
 Հովսեփյան Գարեգին — 38, 40
 Հովսեփ Քանանյի — 149, 157
 Հոռոմ — 86
 Հրուզեն — 65, 66
 Հուլիանոս — 14

 Ղազա — 68
 Ղազար Փարսկեցի — 19
 Ղարաբաղ — 50

Ծխահանկիյր — 187

Մազանդարուն — 93, 95
 Մազդակ — 64, 71, 77—81, 90
 (Մաթդակ) 64, 77, 90
 Մալխասյանց Սա.— 67, 75, 82
 Մանադկերտ — 107
 Մանուկյան Ա.— 175
 Մանուչ — 30
 Մաջնուն — 149
 Մառ Ն.— 38
 Մասեյան Հովհ.— 147
 Մասիհի — 51
 Մասիս — 101
 Մասիքոհ — 101
 Մասուգի Մարվարդի — 59
 Մառթնոս ալևաարանիչ — 36
 Մառիշվանի — 84
 Մար Աբրահ Կատինա — 13, 73, 74
 Մարաղա — 48
 Մարաստան — 68

Մարդաս — 65, 66, 68, (= Մեր-
 դաս) 65, 66, 69, (= Մարդես)
 69
 Մարես — 69
 Մարկոս ավետարանիչ — 36
 Մարկիվարտ 2.—68, 79, 88
 Մեկիր-շահ — 78
 Մեկիր-Օհանջանյան Կ.—17, 18, 21,
 63, 88
 Մենթեշե, գավառ — 178
 Մենեիշյան Գ.—108
 Մեսրոպ Լեոն — 56, 57
 Մեսրոպ Մաշտոց — 13, 57, 59
 Մերդաս — 65, 66, 69 — Տե՛ս և
 Մարդաս
 Մերձավոր Արեւիք — 9, 23, 24,
 27, 51, 54, 57, 82, 110, 111,
 115
 Մըսրւյան Գ.—29
 Միգիա — 67
 Միլիեր Վս. Ֆ.—63, 104, 106
 Միհր — 84
 Մինորսկի Վ.—122
 Միջագետք — 30, 86, 92, 105,
 107
 Միջերկրական ծով — 27, 115
 Միջին Ասիա — 23, 26, 27, 57,
 100, 109—111, 157
 Միրան — 48, 49
 Միրանշահ — 116, 122
 Միսիթար Արբա — 190
 Միսիթար Անեցի — 40
 Միսիթար Հերացի — 35, 38
 Մկրտիչ Է.—63, 64, 67, 69, 72,
 73, 75, 84
 Մկրտիչ Նաղաշ — 51, 139
 Մնացականյան Ա.—177
 Մոհամեդ, մահմեդականության
 հիմնադիր — 119
 Մոհամադ Ալի Բարբիաթ — 115—
 —118

Մոնղոլիա — 110
 Մովսես Խորենացի — 12—14, 16,
 18—21, 31, 62—96, 93, 96, 99,
 101, 107, 171
 Մովսես Կաղանկատվացի — 19,
 23, 102, 103
 Մովսես, մարգարե — 119
 Մուսանարի — 29, 32, 33, 58, 59,
 (= Մյուսենկապի) 29
 Մուղլա, գյուղաքաղաք — 178
 Մուհամադ իրն Ռաշիդ — Տե՛ս
 Վեհապի
 Յազդկերտ (Հագկերտ) իրն Մահ-
 լինդադ — 78
 Յուսուֆ, ոմեն հորուֆյան — 116
 Նախիջևան — 116
 Նահապետ Քուշակ — 51
 Նաղաշ Հակոբ — 51
 Նասրի — 47—50, 116, 119—121
 Նասիր Խոսրով — 30, 41
 Ներբովթ — 72, 73, 75, 78,
 (= Նեմրուդ) 74, 75
 Նեոլոգիկ Թ.—17, 18
 Ներսես Շնորհալի — 57, 128
 Ներսեսով Միրզա Յուսուֆ — 50
 Նիդամ ալ-Մուր — 78
 Նիդամի — 43
 Նիկնիկի գիվաններ — 13
 Նյու-Յորք — 113
 Նյուքար Մադիս — 67—69
 Նոյ Նահապետ — 74
 Նուշիրվան, արքա պարսից — 43,
 44, 81
 Շարբանգ — 95
 Շահ-Արաս — 36, 128
 Շահիդի — 175—180, 182—184,
 196—198
 Շահ Իսմայիլ Խաթայի — 49

Շահ Սլեման — 36
 Շահ Սուլտան Հոսն — 36
 Շահսովարյան Ա. — 127
 Շապուհ Բ. Որմզդյան — 14, 19
 Շերեֆեդդին Շիրազի — 196
 Շը'ուրի (Շիուրի) — 187, 188
 Շիրար — 64, 84
 Շիրազի Սանամեռ, գյուղ — 205
 Շիրազ — 32, 182
 Շիրին — 23, 110, 199
 Շիրվան — 116
 Շտաքևյան Բ. — 70, 77, 78
 Շուշի — 50
 Ոգիսես — 65
 Ողյտմա, բուրմ ձանվա — 14
 Ողմալիս — 97
 Ոճիկ, Ոճիկ — 41
 Որմիզդ Դ. — 110

 Չոպանյան Ա. — 55

 Պահլավունիներ — 92
 Պապ Թաղավոր — 80, 86—89
 Պատկանյան Բ. — 109
 Պարսկաստան — 11, 15, 16, 28,
 128, 157, 182; Տե՛ս և Իրան
 Պարբատ — 40
 Պետերբուրգ — 50
 Պետերման Հ. — 172
 Պետրոս Սյունեցի — 19
 Պետրուշևսկի Ի. Պ. — 115
 Պերիթես, հուշկապարիկ — 75
 Պերիփաս — 75
 Պիրիթոս — 75
 Պյուռիզ — 73
 Պյուստիս — 199
 Պոստրյան Մ. — 55
 Պրոմեթեոս — 84
 Պուտախ Ամիեցի — 48, 49

 Ջալալադդին Ռումի — 43, 45, 55
 Ջահուկյան Գ. — 172

Ջամի — 55, 136
 Ջամշիդ Փիշդադյան — 66, 85
 Ջհանշահ — 116, 118
 Ջուլա — 128

 Ռախ — 20, 93, 94, (= Ռաշ)
 95, 96
 Ռեյհան, դե — 95
 Ռզազադե Շահադ — 132
 Ռոստոմ — 20, 24, 25, 93, 94,
 95, 97—100 (= Ռոստոմ Սադ-
 ճիկ) 20, 96, (= Ռոստոմի Ջալ)
 26, (= Ռոստոմ), 26, 97
 (= Ռոստոմ Սաճիկ) 95, 96
 Ռուզաբի — 34, 52, 134

 Սաադի — 43, 45, 52, 55, 152,
 158, 165, 196, 199, 200
 Սաբալան — 101, 102
 Սադիկ Քիա — 117—119
 Սահակ Բագրատունի — 20, 62
 64, 83, 97
 Սահակ Պարթև — 57
 Սամանիդներ — 59
 Սամադլանդ — 59
 Սալաթ-Նովա — 25, 49—51
 Սալանի լեռներ — 110
 Սասանյաններ — 12, 14—16, 19,
 20, 22, 96;
 Սատուն — 107
 Սափալան — 101, 102
 Սարուխան — 93
 Սեբեոս — 16, 23, 100, 109
 Սեիդով Միրալի — 49
 Սեյֆ Էդ-Դուլե, Հալեպի իշխան —
 32
 Սեֆյաններ — 128
 Սիմեոն Լեհացի — 49
 Սիմորզ Քուշու — 98
 Սմբատ Բագրատունի (Խոսրով
 Շում) 109

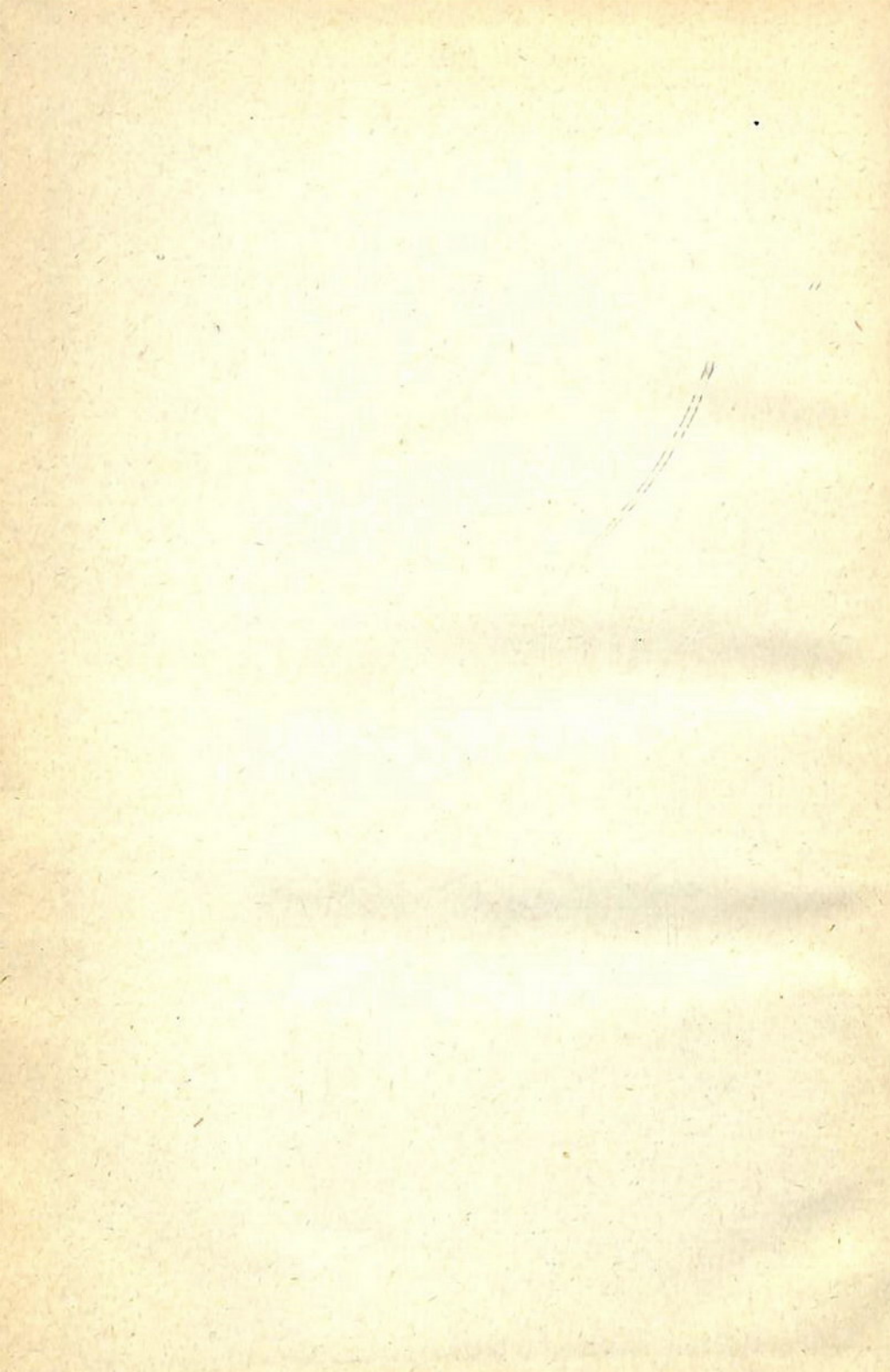
Սմիթսոնի Յա. — 105, 106
 Սպահան — 36
 Սպանդարտ — 99
 Սպանդար — 23, 24, 97—100,
 102, (= Սպանդարտ) 23, 99,
 100, (= Ասպանդեան) 23, 102,
 103, (= Ասֆանդար) 99,
 (= Բսֆանդար) 97—100, 102
 Սպիտակ, դե — 95
 Ստեփանոս Աստղիկ — 110
 Ստեփանոս Օրբելյան — 19
 Ստեփանոս, XIII դարի բժիշկ —
 39
 Սրոշ առաքինի — 89
 Սրվանձադան Գ. — 145
 Սուրբյան Ա. — 34
 Սևանա լիճ — 105
 Սևրուզյան Ա. — 147
 Վագիֆ — 50
 Վահրամ Կերհանդակ — 100,
 109
 Վահրամ Պահլավունի — 40
 Վան — 41
 Վասպուրական — 107
 Վարդան Արեւելի — 108
 Վարսամ — Տե՛ս Արեւելյան Կ.
 Վեհապի Սունբուկ-Ջաղի — 182 —
 184, 196—198
 Վեհուտ — 100, 108, 109, 110,
 111
 Վիեննա — 132, 183
 Վինդիշման — 172
 Վիշապենը — 105
 Վռամշապուհ, հայոց արքա — 13
 Վրաստան — 105
 Տարոն — 107
 Տեր-Ղեւնդյան Ա. — 29
 Տեր-Մովսիսյան Կ. — 36
 Տիգրանակերտ — 48
 Տիգրան Երվանդյան — 69

Տիրաշր արքայականոս — 55,
 113—115, 123, 124, 126
 Տյուզյան Հ. — 172, 175, 190
 Բաշիս, լեռ — 75
 Փառանձեմ Սյունի — 87, 89
 Փառնոս — 67, 69
 Փավստոս Բուզանդ — 22, 86, 87,
 99
 Փարիզ — 179, 185
 Փափազյան Հ. — 113—115, 121
 Փիսովի — 103, 104, 106—110
 Փիր Թորաբի — 118
 Փոքր Ասիա — 43, 51
 Քալի դարբին — 66
 Քեմալ Փաշազադե — 187
 Քսենոֆոն — 76
 Քուշանայ երկիր — 109
 Օլիմպիոս — 97
 Օհան, Սալաթ-Նովայի արդին —
 50
 Օմար Խալամ — 52, 55, 127, 196
 Ֆազլուլլահ Նախի — 116, 118—
 122
 Ֆազլուլլահ Նախիի ազնիվը — 116,
 118, 119, 121
 Ֆարամարզ, Ռոստամի արդին —
 95
 Ֆարհադ — 199, (= Ֆերհամ) 149
 Ֆարս — 60
 Ֆերիդուն — 62, 66, 69, 70, 74,
 75 (= Աբրիտուն) 75, (= Աֆրի-
 դուն) 66, (= Աֆերիդուն) 70
 Ֆիզուլի — 49
 Ֆիրդուսի — 17, 25, 30, 34, 52,
 55, 56, 59, 63, 64—70, 85, 86,
 93—96, 99, 100, 134, 146, 196
 Ֆրիկ — 112—128, 139

Բ Ո Վ Ա Ն Դ Ա Կ Ո Ւ Թ Յ Ո Ւ Ն

Ն ա խ ա ր ա ն	5
Հայ-իրանական զրական տանջությունները V—XVIII դարերում (Ընդհանուր ակնարկ)	9
1. Բյուրաստղի Աժդահակի առասպելը բոս Մովսես Խորենացու	62
2. Իրանական վիպական զրույցների արձագանքները Գրիգոր Մաղիսարտի «Թղթերում»	91
3. Ֆրիկը պարսկերեն բառյակի թարգմանիչ	142
4. Գրիգորիս Աղթամարցու տաղերի պարսկերեն հառափածների վերծանումը	128
5. Պարսկերեն-հայերեն տառջին տպագիր բառարանը	169
Резюме	201
Օգտագործված զրականության ցանկ	227
Ա ն վ ա ն ա ջ ա ն կ	238





ԳԱԱ Հիմնարար Գիտ. Գրադ.



FL0005507

ЦЕНА

11
22205