



ՆՈՒՐԲ ԵՒ ԼԱՅՆ ԳՐԵԱՆՔ

ՏՈՆԱԳԻՐ

ՆՎԻՐՎԱԾ ԷՌՆԱ ՄԱՆԵԱ ՇԻՐԻՆՅԱՆԻ 70-ԱՄՅԱԿԻՆ

Matenadaran
Mesrop Mashtots Institute of Ancient Manuscripts
and “Friends of the Matenadaran” Benevolent Fund express their
gratitude to “JTI ARMENIA” CJSC
for supporting the publication of this volume

Մատենադարան
Մերոպ Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի ինստիտուտը և
«Մատենադարանի բարեկամներ» բարեգործական հիմնադրամը
երախտագիտություն են հայտնում «ՋԵՅ ԹԻ ԱՅ ԱՐՄԵՆԻԱ» ՓԲԸ-ին
սույն հատորի հրատարակությանն աջակցելու համար



MATENADARAN
MESROP MASHTOTS INSTITUTE OF ANCIENT MANUSCRIPTS

SUBTLE AND WIDE WRITINGS
Festschrift in Honour of
Erna Manea Shirinyan's
70th Anniversary

Yerevan 2024

МАТЕНАДАРАН
ИНСТИТУТ ДРЕВНИХ РУКОПИСЕЙ ИМЕНИ МЕСРОПА МАШТОЦА

ТОНКИЕ И ШИРОКИЕ ПИСЬМЕНА
Юбилейный сборник в честь 70-летия
Эрны Манеа Ширинян

Ереван 2024

ՄԱՏԵՆԱԴԱՐԱՆ
ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑԻ ԱՆՎԱՆ ՀԻՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԻ ԻՆՍՏԻՏՈՒՏ

ՆՈՒՐԲ ԵՒ ԼԱՅՆ ԳՐԵԱՆՔ

ՏՈՆԱԳԻՐ

ՆՎԻՐՎԱԾ ԷՌԵԱ ՄԱՆԵԱ ՇԻՐԻՆՅԱՆԻ 70-ԱՄՅԱԿԻՆ

Երևան 2024

ՀՏԴ 93/94+2+80+09+7.03(08)
ԳՄԴ 63+86.2+80+76.1+85.03g4
Ն 990

Տպագրվում է Մեսրոպ Մաշտոցի անվան
Մատենադարանի գիտական խորհրդի որոշմամբ

Խմբագրական խորհուրդ՝ Վահան Տեր-Ղևոնդյան,
Անահիտ Ավագյան, Աշոտ Սարգսյան, Արմինե Մելքոնյան,
Էլյա Սարիբեկյան, Նարինե Վարդանյան

ՆՈՒՐԲ ԵՒ ԼԱՅՆ ԳՐԵԱՆՔ: ՏՈՆԱԳԻՐ ՆՎԻՐՎԱԾ ԷՌՆԱ ՄԱՆԵԱ

Ն 990 ՇԻՐԻՆՅԱՆԻ 70-ԱՄՅԱԿԻՆ.- Եր.: «Մատենադարան» հրատ., 2024.-
512 էջ:

Ժողովածուում ամփոփված են բյուզանդագետ-պատմաբան, դոկտոր պրոֆեսոր Էռնա Մանեա Շիրինյանի 70-ամյա հորեյանին նվիրված պատմագիտական, աստվածաբանական, բանասիրական, ձեռագրագիտական, արվեստաբանական բովանդակությամբ հոդվածներ: Հատորում ընդգրկված են նաև հորեյարի կենսամատենագիտությունը և շնորհավորական ուղերձներ: Աշխարհի տարբեր հայագիտական կենտրոններ ներկայացնող հեղինակները Է. Մ. Շիրինյանի գործընկերներն են, ընկերներն ու աշակերտները:

Գիրքը հասցեագրվում է միջնադարագետներին, բյուզանդագետներին, աստվածաբաններին և գիտական լայն հանրությանը:

ՀՏԴ 93/94+2+80+09+7.03(08)
ԳՄԴ 63+86.2+80+76.1+85.03g4

ISBN 978-9939-897-37-0
DOI:10.57155/BLCW8654
© Մատենադարան, 2024

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ TABLE OF CONTENTS

<i>Երկու խոսք (Արա Խզմալյան).....</i>	<i>9</i>
<i>Էռնս Մանեսս Շիրինյանի 70-ամյա հոբելյանին նվիրված Տոնագրի առթիվ (Վահան Տեր-Ղևոնդյան)</i>	<i>11</i>
<i>Խմբագրականի կողմից.....</i>	<i>14</i>
<i>Vita Ernæ Maneæ Shirinian (Էյրա Սարիրելյան).....</i>	<i>16</i>
<i>Էռնս Մանեսս Շիրինյանի աշխատությունների մատենագիտություն (Դավիթ Գևորգյան)</i>	<i>42</i>
<i>Շնորհավորագրեր (Աշոտ Մկրտչյան, Marc A. Mamigonian, Շահան արք. Սարգիսեան).....</i>	<i>57</i>
<i>Манеа Эрнэ Сергеевна Ширинян и «Православная энциклопедия»: Вехи совместного пути (Софья Меликян).....</i>	<i>61</i>
<i>Շնորհավորական երկտողեր / Congratulatory Notes</i>	<i>63</i>
<i>Tabula Gratulatoria</i>	<i>68</i>
 Հ. Լևոն Չեքեան	
<i>Նարեկեան խոհեր. Հայրենի բանասիրության և աստուածաբանության բազմընտել մշակին Մանեսս Էռնս Շիրինյանի յոբելյանին առթիւ</i>	<i>73</i>
 Abraham Terian	
<i>Confounding the Eusebian Construct of Early Church History</i>	<i>92</i>
 Albert A. Stepanyan	
<i>On Some Aspects of Narrative Fiction in “About Vardan and the Armenian War” by Eghishe Vardapet.....</i>	<i>101</i>
 Աշոտ Սարգսյան	
<i>Իդեալական պետության նախաարարական կառույցն ըստ Մովսես Խորենացու.....</i>	<i>123</i>
 Marco Bais	
<i>The White Hair of the Albanians</i>	<i>145</i>

Zaroui Pogossian

Visions of the Cross and the Discovery of the True Cross: Translation, Reception, Composition in Late Antique Armenia..... 161

Federico Alpi

On Fish and Chalcedon: A Letter by Grigor Magistros Pahlawuni 191

Գոհար Մուրադյան

Հռոմեական անունները հայերենում..... 215

Alessandro Orengo

Oskan Erewanc'i Nel Thesaurus Linguae Armenicae Di Schröder (Amsterdam, 1711)..... 222

Արմենուհի Դրոստ-Աբգարյան

Հունա-բյուզանդական «Ակաթիստոս» հիմներգի գրական մշակումները հայ եկեղեցական քնարերգության մեջ 237

Vsevolod Zeltchenko

David the Invincible Quoting Homer (in Isag. P. 124, 23–27 Busse)..... 252

S. Peter Cowe

The Impact of Evagrius and Ps. Dionysius on Sisianos Sebastac'i's Encomium on the Forty Martyrs 259

Աբել Մանուկեան

Ս. Պատարագի ընկալումը եւ փոխարկության վարդապետությունը ժ. դարու հայ մատենագիրներու մօտ. Խոսրով Անձեւացի, Անանիա Նարեկացի եւ Ս. Գրիգոր Նարեկացի..... 280

Ալեքսան Յակոբեան

Արցախի նահանգի Վայկունիք եւ Բերձոր գավառների գրչօջախները..... 309

Հրաչ Մարտիրոսյան

Խաչգրուղի գրառած «Կրտրի՛ն, գնէ՛» երգի առեղծվածային բառերի շուրջ 325

Maxime K. Yevadian

“Per Aegyptum, Sub Ciuitatem Armenia”: On a Passage from the Vita Sylvestri (§20/38) and its Link with Armenia 338

Jasmine Dum-Tragut

Artefakt – Kulturgut – Dokument: Armenische Handschriften aus Utik‘ und Artsach in der Mechitharisten-Bibliothek Wien..... 355

Աստղիկ Իսրայելյան

Հայելին ու սանրը զարդերում և հմայությունում 373

Վարդան Դերիկյան, Ճողակաթ Դերիկյան

Էջմիածնի «Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ» տպարանի հրատարակած
Տօնացոյցի (1774-1775 թթ.) կառուցվածքն ու տերունական
պատկերները 394

Մարի Մամյան

Մանկութեան Աւետարանը հայ մատենագրության մեջ 426

Էլյա Սարիբեկյան

Սբ Գրիգոր Տաթևացի. եկեղեցական և մանկավարժական
գործունեության որոշ դրվագներ 443

Նարինե Վարդանյան

Ծխանի. Հայոց տոմարի մոռացված ամսանունը 469

Արմինե Մերցոնյան

Ներսես Շնորհալու մեկնությունները և դրանց պատվիրատուները 495

Հորվածագիրներ 510

ԵՐԿՈՒ ԽՈՍՔ

Գիրքը, որ դրված է մեր սեղանին, իրականացումն է մի գեղեցիկ հղացման. Մատենադարանի առանցքային գիտական բաժիններից մեկի՝ 5-14-րդ դարերի հայերեն բնագրերի ուսումնասիրման բաժնի աշխատակիցներն այսպես են հարգանքի տուրք մատուցում և երախտագիտություն հայտնում իրենց ղեկավարին՝ պատմական գիտությունների դոկտոր Էռնա Մանեա Շիրինյանին:

Ծանոթանալով հոգվածագիրների կազմին՝ միամտություն կլիներ առաջանցիկ գնահատականներ տալը Է. Շիրինյանի գիտական վաստակին ու գործունեությանը: Այս մասին կխոսեն ոլորտի առաջատար մասնագետները, գիտնականի վաղեմի գործընկերներն ու ընկերները հետագա էջերում: Գնահատանքի յուրահատուկ դրսևորում են նաև անվանի գիտնականների տրամադրած բազմաբովանդակ ուսումնասիրությունները: Մատենադարանի տնօրենության համար գիտնականի գնահատման մեկ այլ՝ խիստ կարևոր ու, ցավոք, սակավադեպ մի կողմնորոշիչ կա: Խոսքը գիտական սերունդների հանդեպ պատասխանատվության ու մասնագիտական միջավայր ձևավորելու ունակության մասին է: Հոգատար ու հարգալից, աշխատակիցների գիտական ընթացքին հետամուտ և մասնագիտական հետաքրքրություններին անշեղորեն իրազեկ. այսպիսին է Էռնա Շիրինյանը մեր ընկավմամբ:

Մատենադարանը, լինելով մեծագույն ազգային արժեք, խորապես միջազգային է իր հավաքածուների բնույթով, արժեքաբաժնությամբ ու գիտական խնդրառությամբ: Այս ամենը թելադրում և ձևավորում է գիտաշխատողների առանձնահատուկ կերպար ու դիմագիծ: Մատենադարանի աշխատակիցը լայնախոհ է, անվարան՝ միջազգային իրողությունների յուրացման և գիտական մեծ ընտանիքին անդամակցելու հարցում: Է. Շիրինյանի ներկայությունը Մատենադարանում կարևոր է նաև այս իմաստով.

նա միջազգային գործակցության, այլազգի գիտնականների հետ մարդկային ու մասնագիտական արժանապատիվ և անկաշկանդ շփման օրինակ է երիտասարդ աշխատակիցների համար: Եվ անշրջանցելի է նաև այն փաստը, որ վաստակաշատ գիտնականը օրինակ է նաև Կնոջ էսթետիկական ներկայության:

Ի սրտե շնորհավորում եմ ավագ գործընկերոջս այս գրքի լույսընծայման կապակցությամբ և շնորհակալություն հայտնում Մատենադարանի գիտական առաջընթացին ցուցաբերած իր անվերապահ ու հետևողական աջակցության համար:

Արա Խզմայան

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի տնօրեն

ԷՌՆԱ ՄԱՆԵԱ ԾԻՐԻՆՅԱՆԻ
70-ԱՄՅԱ ՀՈՐԵԼՅԱՆԻՆ ՆՎԻՐՎԱԾ
ՏՈՆԱԳՐԻ ԱՌԹԻՎ

Հայ մատենագրության (ինքնուրույն և թարգմանական) բուռն ծաղկումը սկսած 5-րդ դարից համաշխարհային նշանակության մշակութային երևույթ է, որը դեռևս ամբողջապես ուսումնասիրված չէ գիտության կողմից, թեև հայ թե օտար հետազոտողները վերջին երկու-երեք դարերի ընթացքում մեծ ներդրում են կատարել այս ասպարեզում:

Հայոց ոսկեդարը փաստորեն նշանավորում է անտիկ և վաղքրիստոնեական կրոնափիլիսոփայական ծովածավալ ժառանգության ներառումը հայ մատենագրության մեջ՝ յուրատեսակ կամուրջ հանդիսանալով հին աշխարհի ու միջնադարի միջև, բազմաթիվ հայերեն թարգմանությունների ու մեկնությունների միջոցով մի կողմից պահպանելով ու բացատրելով հին հունարենով ու այլ լեզուներով ստեղծված գրականությունը, մյուս կողմից ինքնուրույն երկերով նոր խնդիրներ առաջադրելով ժամանակակից ուսումնասիրողին:

Այդ ժառանգության խոր ու համակողմանի ուսումնասիրությունը պահանջում է հանրագիտարանային իմացություն, դասական ու եվրոպական լեզուների տիրապետում, կրոնափիլիսոփայական ու պատմաբանասիրական հարցերի լայն շրջանակի լուծմանն ուղղված մասնագիտական եզակի հմտություններ: Գիտելիքների այս համախումբը ոչ բոլորին է տրված և հայագիտության դաշտը մտած հետազոտողներից շատ քչերն են, որ իսկապես համապատասխանում են այդ չափանիշներին. «Չի բազումք են կոչեցեալք, եւ սակաւք՝ ընտրեալք» (Մատթ. ԻԲ 14):

Այդ սակավ ընտրյալներից է պատմագիտության դոկտոր, պրոֆեսոր Էռնա Մանեա Ծիրինյանը, որն իր աշխատանքային գործունեությունը սկսել է Հայաստանի Գիտությունների ակադեմիայում: Շուրջ մեկ տասնամյակ Արևելագիտության ինստիտուտում հետազոտական աշխատանք կատարելուց հետո, նա գրեթե քառորդ դար է, որ ղեկավարում է Մաշտոցյան Մատենադարանի 5-14-րդ դարերի *հայերեն բնագրերի ուսումնասիրման բաժինը* և իր ակտիվ մասնակցությունն է բերում Մատենադարանի գիտական խորհրդի աշխատանքներին:

Դոկտոր Շիրինյանը բազմաթիվ գիտական, մասնագիտական ու խմբագրական խորհուրդների անդամ է, նաև երկար տարիներ անդամակցում է Հայագիտական ուսումնասիրությունների միջազգային ընկերակցությանը (AIEA): Հատկապես կարևոր է նրա ներդրումը Բյուզանդագիտական ազգային կոմիտեի գործունեության մեջ, որի նախագահն է 2012 թվականից:

Դոկտոր Շիրինյանի գիտական հետաքրքրությունների շրջանակը շատ լայն է: Հունաբան դպրոցի երկերի տեքստաբանական քննությունից, հայբյուզանդական պատմագրական ընդհանրությունների, հայ-հունական գրական կապերի ուսումնասիրությունից մինչև «Կանոնագիրք Հայոց»-ի և սուրբգրային մեկնությունների հետազոտում, Սոկրատ Սքոլաստիկոսից, Արիստոտելից ու Չենոնից մինչև Դավիթ Անհաղթ ու Գրիգոր Տաթևացի:

Էռնա Շիրինյանն այն գիտնականներից է, որի աշխատությունները քաջ ծանոթ են հայագիտությամբ, դասական բանասիրությամբ, աստվածաբանությամբ և Սուրբ Գրքի ուսումնասիրությամբ զբաղվող մասնագետներին: Նա բազմիցս ուշագրավ գեկուցումներով հանդես է եկել աշխարհի խոշորագույն համալսարաններում ու գիտական կենտրոններում՝ արժանանալով գործընկերների բարձր գնահատականին:

Պրոֆեսոր Շիրինյանի գործունեության կարևոր ուղղություններից մեկը նրա ակտիվ մասնակցությունն է Ռուս ուղղափառ եկեղեցու «Православная энциклопедия» բազմահատոր մատենաշարի աշխատանքներին, որտեղ հեղինակել է մի քանի տասնյակ հոդվածներ՝ միլիված միջնադարի հայ նշանավոր կաթողիկոսներին ու մատենագիրներին, միաժամանակ համակարգել է մատենաշարի Հայաստանին վերաբերող բոլոր նյութերը: Վաստակաշատ գիտնականը մեծ ներդրում ունի «Աշտանակ» պարբերականի հրատարակության գործում, նրա նախաձեռնությունն է եղել նաև «Armeniac»-ն՝ Հայաստանում լույս տեսնող հայագիտական ուսումնասիրությունների անգլերեն ամփոփումների ժողովածուն:

Վերջապես, հարկ է առանձին կերպով նշել բազմավաստակ պրոֆեսորի գիտամանկավարժական գործունեության մասին. նա երկար տարիներ դասավանդել է Երևանի պետական համալսարանում և այլ բուհերում, 2016-21 թվականներին ղեկավարել ԵՊՀ Աստվածաբանության ամբիոնը:

Շիրինյանի շնորհալի աշակերտներն ու հետևորդներն են, որ այսօր հանդիսանում են Մատենադարանի *5-14-րդ դարերի հայերեն քնագրերի*

ուսումնասիրման բաժնի առաջատար խումբը: Հենց նրանց և Մատենադարանի տնօրենության նախաձեռնությամբ որոշվեց կազմել սույն Տոնագիրը:

Թե՛ Հայաստանում և թե՛ արտերկրում այդ առաջարկը մեծ ոգևորությամբ ընդունվեց: Եվ պատահական չէ, որ կարճ ժամանակում աշխարհի տարբեր երկրներից ուղարկվեց տարաբնույթ թեմաներով շուրջ երեք տասնյակ հոդված: Հատորն ընդգրկում է, հիմնականում, ուշ անտիկ շրջանին ու միջնադարին վերաբերող բանասիրական, պատմագիտական, աստվածաբանական, ձեռագրագիտական ու բնագրագիտական արժեքավոր հետազոտություններ, ինչպես նաև մաղթանքի, շնորհավորանքի ու գնահատանքի խոսքեր: Դրանք շարադրված են հինգ լեզուներով՝ հայերեն, անգլերեն, իտալերեն, ռուսերեն և գերմաներեն: Հայտնում ենք մեր երախտագիտությունը բոլոր հոդվածագիրներին իրենց հետաքրքրական ուսումնասիրություններով ժողովածուն հարստացնելու համար:

Սիրելի Էռնա Մանեսա Ծիրինյանի հոբելյանը միավորել է նրա թե՛ ավագ, թե՛ երիտասարդ գործընկերներին Հայաստանի, Իտալիայի, ԱՄՆ-ի, Ֆրանսիայի, Գերմանիայի, Շվեյցարիայի, Ռուսաստանի և Ավստրիայի առաջատար համալսարաններից ու գիտական կենտրոններից: Վստահ ենք, որ ներկա հատորը ծանրակշիռ ներդրում կլինի հայագիտության բնագավառում, իսկ հոբելյարին մաղթենք արևշատություն ու գիտական նորանոր ձեռքբերումներ:

Վահան Տեր-Ղևոնդյան

պ. գ. դ., Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի
ավագ գիտաշխատող

ԽՄԲԱԳՐԱԿԱԶՄԻ ԿՈՂՄԻՑ

Տոնագրի «Նուրբ եւ լայն գրեանք» խորագիրը փոխառել ենք 12-13-րդ դարերի հեղինակ Գրիգոր Աբասյանի կազմած «Պատճառ լայն եւ նուրբ գրեանց, առեալ ի հարցն սրբոց եւ ի վարդապետաց...» երկի անվանումից: Միջնադարյան այս ձեռնարկում «լայն գրեանք» եզրով բնորոշվել են աստվածաշնչյան գրքերը, իսկ «նուրբ գրեանք»-ով՝ հայրաբանական և փիլիսոփայական երկերը: Գաղտնիք չէ, որ բացառիկ այս աղբյուրը Էռնա Մանեա Շիրինյանի գիտական հետաքրքրության կենտրոնում է, որի վերաբերյալ ունի մի շարք հոդվածներ (տե՛ս մատենագիտական ցանկը), իսկ գիտական հանրությունն անհամբեր սպասում է բնագրի հրատարակությանը: Ընտրված խորագիրը լավագույնս արտացոլում է ժողովածուի բազմագիտակարգային բովանդակությունը:

Մեր նախաձեռնությունը ոգևորությամբ ընդունելու և բոլոր հարցերում աջակցելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մաշտոցյան Մատենադարանի տնօրենությանը ի դեմս նախկին տնօրեն Վահան Տեր-Ղևոնդյանի, որի օրոք ձեռնարկեցինք սույն Տոնագրի կազմումը, և ներկա տնօրեն Արա Խզմալյանին, որի օժանդակությամբ ավարտին հասցրեցինք ժողովածուի լույսընծայումը:

Հրատարակչական աշխատանքներն արդյունավետ կազմակերպելու համար շնորհակալություն ենք հայտնում Մատենադարանի *Հրատարակչական բաժնի* ղեկավար Հայկ Համբարձումյանին, համակարգչային ձևավորող ու էջադրող Անահիտ Խանգադյանին, հայերեն հոդվածների սրբագրիչներ Արմինե Գրիգորյանին և Մարիամ Բրուտյանին:

Շնորհակալություն ենք հայտնում 5-14-րդ դարերի *հայերեն բնագրերի ուսումնասիրման բաժնի* ավագ գիտաշխատող Էյա Սարիբեկյանին «Կենսագրությունը» և Է. Մ. Շիրինյանի ասպիրանտ Դավիթ Գևորգյանին «Մատենագիտությունը» կազմելու համար:

Առանձնահատուկ շնորհակալություն Լևոն Մելիքյանին՝ կազմի ձևավորման համար:

Եվս մեկ անգամ շնորհակալություն ենք հայտնում հոդվածագիրներից յուրաքանչյուրին սերտ ու արդյունավետ համագործակցության, մեր առա-

ջարկներին ըստ հարկի արձագանքելու, անհրաժեշտ փոփոխությունները կատարելու և համբերությամբ սպասելու համար:

Փորձելով հնարավորինս միօրինականացնել հատորում ընդգրկված տարաբնույթ և բազմալեզու ուսումնասիրությունները, այդուհանդերձ, հաշվի ենք առել և պահպանել հեղինակներից յուրաքանչյուրի լեզվաոճական առանձնահատկությունները, կետադրական, հայերենի տառադարձման, հապավումների և հղումների համակարգին առնչվող նախընտրությունները: Այն դեպքերում, երբ հեղինակի և խմբագրակազմի կարծիքն այս կամ այն հարցի վերաբերյալ չի համընկել, թողել ենք հեղինակի տեսակետը:

Պրոֆեսոր Էռնա Մանեա Շիրինյանի ծննդյան 70-ամյակին նվիրված Տոնագրի նախաձեռնումը բոլորիս համախմբել է մի նվիրական ցանկության շուրջ, այն է՝ մեր շնորհակալությունը հայտնել մեր գործընկերոջը, ընկերոջը, դասախոսին, ուսուցչին, բաժնի վարիչին, խորհրդատուին, տիկնոջը, մայրիկին, հայագետ-բյուզանդագետ-պատմաբան-բանասերին:

VITA ERNÆ MANEÆ SHIRINIAN¹

Բյուզանդագետ, պատմաբան, պատմական գիտությունների դոկտոր, պրոֆեսոր Էռնա Մանեա Ծիրինյանը ծնվել է Ջավախք աշխարհի գողտրիկ անկյուններից մեկում՝ Ախալքալաքում, 1952 թվականի փետրվարի 7-ին:

Ծիրինյանների և մայրական կողմից Շեխոյանների ընտանիքները գաղթել էին 1828-1829 թվականների ռուս-թուրքական պատերազմից հետո², Արևմտյան Հայաստանի Էրզրում (Կարին) քաղաքից և հաստատվել Ախալքալաքում:

Հորական պապը՝ Խաչատուր Ծիրինյանը, խանութպան էր, տիկին Ծիրինյանի սիրելի պապիկն էր³: *Այս ընտանիքի նախահայրը՝ Ավագ պապը (ի պատիվ մեծ պապի՝ տոհմը կրում էր Ավագյան ազգանունը), Էրզրումի այգիներից մեկում մեծ թեյարան (չայխանա) է ունեցել: Այնքան համեղ էր այդտեղ մատուցվող թեյը, որ շուտով այն հայտնի է դառնում «շիրին չայ» (քաղցր թեյ) անունով: Ժամանակի ընթացքում Ավագ պապին սկսեցին դիմել Ծիրինյան մականվամբ, որն էլ հետագայում դարձավ նրանց տոհմական ազգանունը: 2000-ական թվականների սկզբին Է. Մ. Ծիրինյանն իր ամերիկաբնակ ընկերների հետ այցելում է Արևմտյան Հայաստան: Այս խմբում եղած ամերիկահայերը փորձում էին գտնել իրենց պատմական հայրենիքից որևէ հետք՝ նախնիներից լսած պատմություններով: Է. Մ. Ծիրինյանն անկեղծորեն պատմում է, որ նա՝ որպես բյուզանդագետ, ավելի շուտ հետաքրքրված էր տեսնել պատմական Բյուզանդիան և անգամ չէր մտածում, թե ծնողներից լսած պատմություններով նախնիներից մնացած որևէ հետք կգտնի: Ավտոբուսում եղած ամերիկահայերը խնդրեցին, որ նա էլ պատմի իր ընտանիքի պատմությունը: Եվ նա պատմեց բազմիցս լսած պատմությունը՝ անտառատիպ այգում գտնվող պապերի*

¹ Տիկին Էռնա Մանեա Ծիրինյանի կյանքի պատմության այս հետաքրքիր դրվագները լսել եմ տարբեր հանդիպումների և գրույցների ընթացքում: Ուրախ եմ, որ առիթ ընձեռվեց ընթերցողներին ներկայացնել նրա կյանքի փոքրիկ և հետաքրքրաշարժ մանրամասները՝ միախուսելով դրանք իր գիտական կենսագրությանը:

² Մանրամասն տես **Մելքոնյան Ա.**, *Ջավախքը 19-րդ դարում և 20-րդ դարի առաջին քառորդին*, Երևան, 2003, էջ 182-196:

³ Նա մահացել է 54 տարեկան հասակում: Պրոֆեսոր Ծիրինյանը հիշում է, թե ինչպես էր պապիկը, մրգերով լի մեծ սկուտեղը գլխին (Ախալքալաքում տարատեսակ մրգեր ձեռք բերելը շատ դժվար էր), աշխատանքից վերադառնում տուն: Իր հոգում պահպանվել են մանկական հիշողություններն ու ջերմ սերը պապի հանդեպ: Հիշում է, թե պապի մահից հետո ինչպիսի գեղեցիկ տուփ էր պատրաստել, մեջը դրել ծաղիկներով և ուլունքներով զարդարված պապի նկարը, որից երբեք չէր բաժանվում:

երկհարկանի տան, դրա առջև կարմիր ժայռից բխող փոքրիկ «ջրվեժի», փայտե ժանյակաձև փորագրված կապույտ փեղկերով⁴ պատուհանների, թեյարանի, արծաթե գեղեցիկ թեյնիկների և սպասքի մասին: Մեծ էր բոլորի զարմանքը, երբ Էրզրումում իրենց առջև վեր է հառնում անցյալի հուշերից պոկված ծվենը՝ Ավագ պապի թեյարանը՝ գրեթե նույնությամբ պահպանված: Թեյարանը շարունակում էր գործել, և անգամ պահպանվել էին արդեն ոչ արծաթե թեյնիկների և սպասքի հայկական նախշազարդերը: Իոմբի անդամներից հայտնի փաստաբան Ռոբերտ Արամ Գալուստյանը⁵ (1930-2024), բավական մեծ գումար առաջարկեց թեյարանի թուրք տիրոջը թեյնիկների մի լրակազմ գնելու համար (տվորաբար դրանք երկուսն են լինում՝ մեծ և փոքր, որոնք իրար վրա են դրվում), սակայն թեյարանի տերը չհամաձայնեց. թերևս գիտեր թեյարանի նախկին տերերի հայ լինելու մասին: Նա ոչ միայն չէր ցանկանում վաճառել թեյնիկները, այլև ամեն կերպ ջանում էր դուրս հանել զբոսաշրջիկներին իր այգուց: Այդ մեծ և փոքր թեյնիկները, այնուամենայնիվ, կարողանում է ձեռք բերել տիկին Էռնայի ամենամոտ ընկերուհին՝ Քերոլին Մյուզարը⁶ և դրանք նվիրել Է. Մ. Շիրինյանին:

Հոր կողմից տատիկը՝ Մանիկ (Մանուշակ) Մինասյան-Շիրինյանը, տնային տնտեսուհի էր: Պրոֆեսորը պատմում է. մի լուսավոր օր տանը միայնակ են լինում մայրն ու տասնհինգամյա գեղեցկուհի աղջիկը: Տղամարդիկ սարերում կռվում էին: Թուրքերի հարձակումներն էլ հաճախակի էին դարձել քաղաքի վրա: Մայրը նախապես աղջկան՝ Մանիկին, ասել էր, որ թաքնվի թոնրում և հանկարծ դուրս չգա: Երբ թուրքերը մտնում են տուն, տեսնում են, որ մայրը մենակ է, պահանջում են՝ թոնիրը վառել, հաց թխել: Մայրն աղաղակում է, որ թոնիրում իր տգեղ ու կաղ աղջիկն է, և խնդրում է, որ խղճան իրենց: Հնարամիտ Մանիկը, լսելով մոր խոսքերը, արագ մուր է քսում երեսին, մագերթ խառնում և կաղալով դուրս է գալիս թոնրից: Թուրքերը, տեսնելով նրան, մորն ասում են. «Տա՛ր, սա ոչ մեկին պետք չի՛»: Մանիկ տատն ապրեց մինչև խոր ծերություն, անգամ 95 տարեկանում ոտանավոր էր գրում:

⁴ Նմանատիպ փեղկերը հատուկ էին հայերի տներին:

⁵ Ամերիկայի հայկական համագումարի (Armenian Assembly of America) հիմնադիրն է (1972), Ամերիկայի հայկական համագումարին կից գործող Հայկական ազգային ինստիտուտի (Armenian National Institute/ANI) փոխնախագահ, հոգաբարձուների խորհրդի ատենապետ: Հեղինակն է *Tadem. My Father's Village: Extinguished during the 1915 Armenian Genocide* (ANI, 2015, 336 p.) գրքի:

⁶ Ամերիկայի հայկական համագումարի (Armenian Assembly of America) նախագահ, Ամերիկայի հայկական համագումարին կից գործող Հայկական ազգային ինստիտուտի (Armenian National Institute/ANI) անդամ:

Հետաքրքրական է, որ Մանիկ տատի տոհմում կային Սանթաձեններ, որոնք դավանափոխ վրացիներ էին: *Ըստ ավանդության՝ 16-17-րդ դարերում Սանթաձե ազգանվամբ մի վրացի ամուսնանում է հայ աղջկա հետ: Նրանք շատ երեխաներ են ունենում: Երբ ծնվում է նրանց յոթերորդ տղան, կինը խնդրում է փոքրիկին հայկական եկեղեցում մկրտել: Բանի որ ամուսինը շատ էր սիրում կնոջը, համաձայնում է: Դրանից հետո այդ որդու սերունդներն ամուսնանում են միայն հայերի հետ՝ շարունակելով երեխաներին մկրտել հայկական եկեղեցիներում: Փաստացի՝ Սանթաձենների սերունդները հայանում են՝ պահպանելով միայն վրացական ազգանունը: Գեներալ Իվան Պասկևիչը Սանթաձենների նախապապերից մեկին ժամացույց էր նվիրել, որը մինչև հիմա պահպանվում է Բորժոմիում ապրող հայ Սանթաձենների ընտանիքում:*

Մորական պապը՝ Բադդասար Ծեխոյանը, Արևմտյան Հայաստանի Կարս քաղաքից գաղթելուց և Ջավախքում հաստատվելուց հետո զբաղվում էր առևտրով, ուներ խանութներ Ջավախքում, նաև գործարար կապեր ուներ արտասահմանյան երկրների հետ (նրա՝ անգլիական բանկերի փոխանցումների կտրոնները՝ որպես հուշ, ցայժմ խնամքով պահում են սերունդները):

Մորական տատը՝ Սաթենիկ Նալբանդյանը, օճառի գործարանատիրոջ աղջիկ էր, որի քույրը՝ Շուշանիկը, ամուսնացած էր Վահան Տերյանի եղբոր՝ Ղազարոս քահանա Ջավախեցու հետ⁷: Բադդասար Ծեխոյանը, քանի որ ունևոր էր, խորհրդային իշխանության օրոք ձերբակալվել է որպես «ժողովրդի թշնամի»: Ամուսնուն ազատելու և ընտանիքի ապրուստը հոգալու համար կինը՝ Սաթենիկ Նալբանդյան-Ծեխոյանը, «Տորգսին»-ին⁸ է հանձնում գրեթե ամբողջ ոսկեղենը, ակնեղենը և ոսկյա դրամները: *Բանտից դուրս գալուց հետո ազնիվ և աշխատասեր Բադդասար Ծեխոյանը զբաղվում է մեղվապահությամբ, որպեսզի կարողանա հոգալ ընտանիքի հոգար: Ստացված շահույթից վճարում էր ոչ միայն իր աղջկա (Է. Մ. Շիրինյանի մայրիկի) դպրոցի*

⁷ Ղազարոս Տեր-Գրիգորյանի մասին տե՛ս *Ջավախեցի (Ղազարոս Տեր-Գրիգորյան), (1874-1937 թթ.), Երկրի ժողովածու, կազմ.՝ Վ. Սարգսյան, Երևան, 2016 (այսուհետ՝ Ջավախեցի), նաև Մելքոնյան Ա., Ջավախքը 19-րդ դարում և 20-րդ դարի առաջին քաղաքին, էջ 239-240: Շուշանիկի և Ղազարոս քահանայի ամուսնության գեղեցիկ պատմությունը տե՛ս *Ջավախեցի*, էջ 30-31, Շուշանիկի նկարը տե՛ս *Ջավախեցի*, Հավելված:*

⁸ Անվանումն առաջացել է ռուսերեն «торговля с иностранцами» բառերի հապավումից: 1931-1936 թվականներին Տորգսինը խորհրդային իշխանությունների կողմից օգտագործվել է պետական բյուջեն համալրելու նպատակով. սննդամթերքի վաճառքը խորհրդային քաղաքացիներին բացառապես արտարժույթով կամ ոսկեղենով էր կատարվում: Փաստորեն դա բնակչությանից, մասնավորապես հարուստներից, ունեցվածքը զավթելու միջոց էր:

վճարը (քանի որ ուսումն անվճար էր միայն չունևոր խավի համար, իսկ հարուստներից գումար էին վերցնում), այլև աղջկա ընկերուհու, որոնք ժամանակին ունևոր էին եղել, սակայն խորհրդային իշխանությունների կազմակերպած ունեզրկման արդյունքում ի վիճակի չէին այլևս հոգալ աղջկա ուսման վարձը: Առօրյա կյանքով սպորող, արարող մարդիկ էին. կարողացել են երբեմն վարձել աղախին-օգնականներ (Է. Մ. Շիրինյանը հիշում է բոշա Նինայի անունը), որոնց համար այդ աշխատանքը հանդիսացել է օրվա սպրուստը հոգալու միջոց:

Հայրը՝ Սերգեյ Խաչատուրի Շիրինյանը⁹, աշխատասեր, շնորհաշատ և կատակասեր երիտասարդ էր: Նրա նկարչական տաղանդն ի հայտ եկավ դպրոցական տարիներին. երագում էր նկարիչ դառնալ: Դպրոցն ավարտելուց հետո գորակոչվում է բանակ, սկսվում է Հայրենական մեծ պատերազմը: Նա ձեռքերից և ոտքերից վիրավորվում է: Պատերազմի ավարտից հետո Սերգեյ Շիրինյանը որոշում է իրագործել իր վաղեմի երագանքը: Առանց ծնողներին զգուշացնելու՝ իր նկարների ալբոմն ուղարկում է Լենինգրադի Ի. Ե. Ռեպինի անվան գեղանկարչության ինստիտուտի նկարչության ֆակուլտետ: Զանի որ Հայրենական մեծ պատերազմի մասնակից էր, հաշմանդամության կարգ ուներ, ուստի արտոնություն ուներ ընդունելության ժամանակ: Ընդունվում է նկարչության ֆակուլտետ: Սակայն ծնողներն արգելում են մեկնել Լենինգրադ: Դեռ դպրոցական տարիներից նա սիրահարված էր Լյուսյա Բադդասարի Շեխոյանին, երիտասարդները որոշում են ամուսնանալ: Շուտով նրանք տեղափոխվում են Երևան՝ ուսումը շարունակելու համար. Սերգեյ Շիրինյանն ընդունվում է ԵՊՀ իրավաբանական ֆակուլտետ, իսկ Լյուսյան՝ Մանկավարժական ինստիտուտի աշխարհագրության ֆակուլտետ: Որոշ ժամանակ անց մայրը ստիպված էր տարկետում վերցնել և ժամանակավոր մեկնել Ջավախք՝ ծնողների մոտ (ծնվելու էր Է. Մ. Շիրինյանը): Աղջկան անվանակոչելու հարցում տարաձայնություններ կային. մայրը երիտասարդ տարիներին տարված էր Էրիկ Մարիա Ռեմարկի և Ստեֆան Ցվայգի երկերով, որտեղ էլ հանդիպել էր *Էռնստ* գերմանական հնաոճ անվանը և շատ հավանել, իսկ հայրը մեծ ցանկություն ուներ, որ աղջիկը կրի գեղեցկուհի մոր անունը: Մինչ կինը հիվանդանոցում էր, հայրը ծննդյան վկայականում Մանիկ անվան փոխարեն պաշտոնապես գրանցում

⁹ Հեղինակել է հետևյալ ուսումնասիրությունները. **Շիրինյան Ս. Խ., Հարությունյան Կ. Ա., Հայրենական մեծ պատերազմ – Ջավախքցիներ**, Երևան, 1986, **Շիրինյան Ս. Խ., Ախալքալաքցիներ**, Երևան, 2000, **Շիրինյան Ս., Արևիկունները Ախալքալաքում**, Երևանի համալսարան, 1980, թիվ 3:

է Մանյա անունը¹⁰: Էռնա անունը, սակայն, ամրապնդվեց նրա միջավայրում՝ սկսած ընտանիքից և ընկերներից, և միայն պաշտոնական հանգամանքներում էին նրան «Մանյա» անվանում:

Եղբայրը՝ Գարեգին Սերգեյի Ծիրինյանը (1949-2017), ավարտել էր ԵՊՀ կենսաբանության ֆակուլտետը, կենսաբանական գիտությունների թեկնածու էր: Աշխատել էր ԵՊՀ-ում, 2013 թ. տեղափոխվել ԱՄՆ:

Քույրը՝ Սաթենիկ Սերգեյի Ծիրինյանը (ծնվ. 1961 թ.), բժշկուհի է, սրտաբան:

Հայրենի Ախալքալաքում մեկ տարուց էլ պակաս է ապրել. փոքրիկ Էռնան ինն ամսական էր, երբ ծնողները նրան բերում են Երևան: Նախնական կրթությունն ստանում է Ալ. Պուշկինի անվան դպրոցում, 5-րդ դասարանից տեղափոխվում Ֆ. Ջերժինսկու անվան դպրոց: Չարաճճի ու ակտիվ աշակերտուհի էր: Դպրոցն ավարտելուց հետո երազում էր դառնալ ֆիզիկոս կամ մոդելյոր-դիզայներ¹¹: Հայրը երկուսին էլ դեմ էր և ցանկանում էր, որ աղջիկը տնտեսագետ դառնա: Տնտեսագետի մասնագիտությունն էլ Էռնա Մանեայի սրտով չէր:

Մոդելյոր-դիզայների մասնագիտություն ԽՍՀՄ-ում կարելի էր ստանալ միայն Տարտուում: Հայրը դեմ էր, որ աղջիկը երկրից մեկնի: Երկրորդ երազանքի համար պարտական էր ֆիզիկայի սիրելի և յուրահաստուկ ուսուցչին՝ Ալբերտ Միխայլովիչին: «Ֆիզիկան կնոջ համար չէ» ասելով՝ հայրն առաջարկում էր ուրիշ լուծում գտնել: Ընտանեկան քննարկումներում ի վերջո գալիս են փոխադարձ համաձայնության, և նա ընդունվում է ԵՊՀ՝ ռուսաց լեզվի և գրականության բաժինը: Ռուս գրականության ամբիոնի վարիչ Լազար Ալվազյանն իր լավագույն սաներին ուղարկում էր հայտնի համալսարաններ (յթերևս ի մտի ունենալով Մեսրոպ Մաշտոցի օրինակը), որպեսզի մասնագիտանային և վերադառնային գիտելիքի մեծ պաշարով: Հայաստանում որոշ մասնագիտությունների գծով բաժիններ չկային: Հիմնականում իր անձնական կապերի շնորհիվ նա իր սաներին գործուղում էր ուսման Մոսկվա, Լենինգրադ՝ դասական բանասիրության, իսկ Կիև, Քիշնև՝ թարգմանչական բաժին:

¹⁰ Մա Մանե/Մանեա անվան արեղյանական ուղղագրությամբ գրեյաձևն է, և այն չպետք է շփոթել Մարիա անվան ժուսական միջավայրում տարածված Մանյա փաղաքական ձևի հետ:

¹¹ Այնուամենայնիվ Էռնան երբեք չդավաճանեց իր նախասիրությանը և հետագայում իր շորերը կարում և գործում էր ինքը, պայուսակներ և տարատեսակ զարդեր պատրաստում, երբեմն էլ եղած հագուստի և կոշիկի վրա դետայներ ավելացնում կամ նկարում: Նրան ճանաչողները միշտ հիանում են նրա նուրբ ճաշակով և ինքնատիպ ոճով:

Նրա առաջին քննությունն անտիկ գրականությունն էր, որը դասավանդում էր անվանի գրականագետ Լևոն Ներսիսյանը (1931-1999): Քննության ժամանակ հանկարծակի մտնում է բանասիրական ֆակուլտետի դեկան, գրականագետ Մկրտիչ Մկրյանը (1907-1983): Մ. Մկրյանի այն հարցին, թե արդյոք կարդացել է ամբողջությամբ Եվրիպիդեսի երկը, Էռնան պատասխանում է. «Այո»: Լ. Ներսիսյանը հարցնում է. «Իսկ կարող ես ասել, թե ո՞վ էր նախաբանի հեղինակը», «Ի. Աննենսկին», - հնչում է ճիշտ պատասխանը: Երկու մեծանուն գիտնականները շատ են ուրախանում և Մ. Մկրյանը ժպիտով ավելացնում է. «Իսկ մենք կարդում էինք գրաքար Իլիականն ու Ոդիսականը և ոչինչ չէինք հասկանում, բայց կարդում էինք...»: Երբ տուն է վերադառնում և ասում, որ «5» է ստացել քննությունից, հայրն ասում է. «Բնական է, Լևոնն իմ ընկերն է, դրա համար էլ «5» է նշանակել»: Էռնային զայրացնում է հոր մեկնաբանությունը և նա որոշում է գերազանց սովորել բոլոր առարկաները: Այդպես էլ լինում է՝ գերազանցության դիպլոմով ավարտում է համալսարանը:

ԵՊՀ ռուսաց լեզվի և գրականության ֆակուլտետի դեկանը՝ Մաքս Ի. Շենկմանսը, հրավիրում է գերազանց սովորող ուսանողներին (նրանց մեջ էր նաև Էռնան), առաջարկում է ուսանել Լենինգրադում կամ Մոսկվայում: Մինչ այդ հնարավորությունը տրվել էր Էռնայի համակուրսեցուն՝ Լյուդմիլային¹², բայց նա վերջին պահին հանել էր իր թեկնածությունը. մեկ տեղ ազատ էր: Քանի որ ընտրում էին ցանկացողներին, Էռնան լռում է՝ իմանալով, որ հայրը դեմ է լինելու: Դեկանին անհասկանալի էր օրիորդի լռությունը, նա զարմացած հարցնում է. «Չե՞ս ցանկանում գնալ»: Ի պատասխան հնչում է. «Հայրիկը դեմ է երկրից գնալուն»: «Եթե հայրդ թողնի, կգնա՞ս»: «Մեծագույն հաճությո՞ւմ»:

Մաքս Շենկմանսը իսկույն հեռաձայնում է հորը՝ Սերգեյին, և վերջինս ասում է. «Թո՛ղ գնա, ոչ ոք չի բռնում նրան»: Տանը լուրջ խոսակցություն էր սպասվում: Օրիորդը հորը համոզելու համար հիշեցնում է իր երիտասարդությունը և ասում. «Ամբողջ կյանքում մեղադրել ես ծնողներիդ, որ արգելել են գնալ Լենինգրադ ուսման, ինչո՞ւ ես ուզում՝ պատմությունը կրկնվի»: «Վե՛ր կաց, գնա՛, սակայն ոչ մի կուպեկ չե՛ս ստանալու»: Թռիչքը հաջորդ օրն էր: Ընկերները մեկ օրվա ընթացքում տոմս են գնում և հավաքում անհրաժեշտ փաստաթղթերը...

¹² Լյուդմիլայի մայրը ֆրանսերենի ուսուցչուհի էր, որի մոտ է. Մ. Շիրինյանը կարճ ժամանակ հաճախել էր ֆրանսերենի դասերի:

Սեպտեմբերյան վաղ առավոտ էր: Արվարդ Բարխուդարյանի¹³ հետ Լենինգրադ են հասնում ժամը 6-ին, սպասում, որ լույսը բացվի: 8.30-ին արդեն համալսարանում էին: Ոչ ոք չկար, գալիս է բանասիրության ֆակուլտետի դեկանը և հարցնում. «Ուլբե՛ր եք, ինչո՞ւ եք եկել»: Նրանց չէին սպասում... Փորձում են բացատրել եղելությունը, թե հատուկ ծրագրով են եկել, բայց այդ ծրագրից ոչ ոք տեղյակ չէր: Պարզվում է, որ եղել է Լազար Այվազյանի անձնական պայմանավորվածությունը, ոչ թե համալսարանական ծրագիր:

Լենինգրադի համալսարանականները գնացել էին կարտոֆիլ հավաքելու (Խորհրդային Միությունում պրոֆեսորատասախոսական կազմի և ուսանողների՝ բերքահավաքին մասնակցությունը պարտադիր կարգ էր): Դասերը մեկ շաբաթով հետաձգվել էին: Մի քանի օրից նրանք կրկին առաջին կուրսում էին: «Արկածները» շարունակվում էին: Երևանի համալսարանից չէին հեռացվել, այլ համարվում էին գործուղված ուսանողներ, ստացվում էր, որ պետք է միաժամանակ սովորեին երկու համալսարաններում էլ՝ և՛ ԵՊՀ-ում, և՛ Լենինգրադի Ա. Ժդանովի անվան պետական համալսարանի դասական բանասիրության բաժնում: Ստիպված էին ամեն կիսամյակ ժամկետից շուտ հանձնել Լենինգրադի քննությունները և մեկնել Երևան՝ ԵՊՀ-ի քննությունները հանձնելու՝ ամեն կիսամյակ տասնմեկ կամ ավելի քննություն:

Լենինգրադի Ա. Ժդանովի անվան համալսարան, դասական բանասիրության բաժին, առաջին դաս... Լսարան է մտնում առասպել դարձած գիտնականը՝ Արիստոյ Իվանովիչ Դովատուրը¹⁴... Դա նրա դասավանդման վերջին տարին էր Լենինգրադի համալսարանում: Տարիների հեռվից մեծ երջանկությամբ է հիշում այդ օրերը պրոֆեսոր Ծիրինյանը: Նաև տպավորվել է, որ առաջին իսկ օրվանից բոլոր ուսանողներին, ի նշան հարգանքի, դիմում էին անուն հայրանունով:

Աղջիկները շատ զարմացան, երբ դասից հետո մեծանուն գիտնականի շուրթերից լսեցին հայերեն բառերը. «Հայ աղջիկներ, դժբախտ աղջիկներ»¹⁵: «Ինչո՞ւ»: «Շատ դժվար է սովորել այստեղ, – և հետո հավելեց, – դուք չեք շարունակի դասական բանասիրության ոլորտում, եթե շարունակեք, ապա թերևս բյուզանդագիտության ոլորտում»: Ինչ իմանար, որ սա մարգարեություն է...

¹³ Բանասեր, լրագրող: Հին հունարեն է դասավանդում Երևանի պետական համալսարանում և Գևորգյան հոգևոր ճեմարանում: Հեղինակ է «Ղարաբաղ. Դարավերջ» (Երևան, 2004) գրքի, համահեղինակ է նաև «Журналисты на войне в Карабахе» (Москва, 2002) գրքի:

¹⁴ Դասական բանասեր, պատմաբան: Ա. Ի. Դովատուրը (1897-1982) սերում էր հայտնի ֆրանսիացի de Vautour ազնվական ընտանիքից:

¹⁵ Աղջիկները զարմացան, որ նա հայերեն է խոսում: Ի պատասխան նրանց հարցին՝ ասաց, թե նաև հայկական ծագում ունի:

Ա. Դովատուրն իր հետ առաջին դասին բերել էր Բ. Խ. Դվորեցկու երկհատորյակի¹⁶ երեք օրինակ, սակայն կուրսում, ի զարմանս նրա, կար տասնմեկ ուսանող ԽՍՀՄ տարբեր հանրապետություններից: Սովորաբար դասական բանասիրության բաժնում ուսանում էին առավելագույնը հինգ հոգի (տարի է եղել, երբ սովորել է նույնիսկ մեկ հոգի): Որպեսզի կարողանա իրավիճակը փրկել և գտնել գիրքը շահող երեք երջանիկներին, որոշում է դա անել վիճակահանությամբ: Տասնմեկ թերթիկներից երեքի վրա գրված էր Liber (գիրք), մյուսների՝ Via (ճանապարհ): Գրքերը բաժին ընկան նրանց, ում թերթիկին գրված էր Liber: Բայց սա ավարտը չէր: Ճամփորդություն էր սպասվում նրանց, ում թերթիկին գրված էր Via: Ա. Դովատուրն իր շուրջն է համախմբում բոլորին, միասին գնում են Լիտեյնի պողոտայի վրա գտնվող Բուկինիստ գրախանույթը, և նա երկհատորյակը գնում և նվիրում է նրանց, ովքեր չէին «շահել» գիրքը լսարանում¹⁷: Ճանապարհն անակնկալներով լի էր: Անցնելով կինոթատրոնի կողքով՝ տեսնում է, որ ցուցադրվում է «300 սպարտացիներ» ֆիլմը: Մեծ մանկավարժն ամբողջ կուրսին հրավիրում է ֆիլմը դիտելու՝ անմոռանալի օր պարզելելով առաջին կուրսեցիներին:

Երկու ընկերուհիներ, ոգևորված բառարանի ցածր արժեքով, նաև խմանալով, որ Հայաստանում դրա կարիքը շատ կա, որոշում են մի քանի օրինակ գնել: Հաջորդ օրը երկուսով գնում են խանութ, երկու մեծ ճամպրուկ գնում, հետո ճամպրուկները Բուկինիստում լցնում բառարաններով և հին հունարենին վերաբերող գրքերով: Առաջին կիսամյակի ավարտին՝ 1970 թ. դեկտեմբերի 31-ին, Էռնան պետք է վերադառնար Երևան: Ամանորից առաջ Լենինգրադ-Երևան բոլոր թռիչքները ծանրաբեռնված էին, ինքնաթիռներում անգամ կանգնած ուղևորներ էին լինում: Նա սարսափելի հերթի և ծանր ճամպրուկը տեղաշարժել չկարողանալու պատճառով չի կարողանում հասնել ինքնաթիռին: Նեղսրտում է շատ, սակայն հետո է հասկանում, թե նախախնամությունն ինչպես է իրեն ազատում մեծ փորձությունից. այդ ինքնաթիռը, որին չկարողացավ հասնել, վթարի է ենթարկվում թռիչքից փայրկյաններ անց: Նա բարեհաջող վերադառնում է Հայաստան հաջորդ չվերթներից մեկով, իսկ բառարանները պահում և հետագայում ուրախությամբ նվիրում է իր առաջին սաներին:

3-րդ և 4-րդ կուրսերում Ալ. Չայցևի ղեկավարությամբ Էռնա Ծիրինյանը գրել էր Մարդկության առաջացումն ըստ Պինդարոսի թեմայով կուրսային

¹⁶ Древнегреческо-русский словарь, сост. И. Х. Дворецкий, в 2-х томах, Москва, 1958.

¹⁷ Բ. Դվորեցկու բառարանն այնքան արժեքրկված էր, որ յուրաքանչյուր հատորն արժեր ընդամենը 20 կոպեկ:

աշխատանքը, իսկ վերջին՝ 5-րդ կուրսում, Նիկիտա Ալ. Միշերսկու (1906-2007) դեկավարությամբ՝ *Հովսեփոս Փլավիոսի «Հրեական պատերազմների» հունարեն բնագրի և հին պատկերների բնագրային համեմատությունը* ավարտական աշխատանքը:

Լենինգրադի դասական բանասիրության բաժնում այդ ժամանակ դասավանդում էին բանասիրության մեջ անվանի մասնագետներ Ալեքսանդր Ի. Չայցևը¹⁸ (1926-2000), Ալեքսանդր Կ. Գավրիլովը (ծնվ. 1941 թ.), Նիկիտա Վ. Շերալինը (1938-1995), Յուրի Վլ. Օսկուպշիկովը (1924-2010), Նատալյա Ալ. Զիստյակովան (1920-2008), Բսենյա Մ. Կոլոբովան (1905-1977), Նատալյա Վ. Վուլիխը (1915-2012) և այլք:

Բարեկամացել էր ապագա գիտնականներ Եվգենի Նովիկովի, Օլգա Նյաշինայի, Նիկոլայ Ն. Կազանսկու (ծնվ. 1952), Անդրեյ Վ. Լեբեդևի (ծնվ. 1951), Տատյանա Ն. Տոլստայայի¹⁹ (ծնվ. 1951) հետ, ովքեր իրենցից մի տարի շուտ էին ընդունվել: Իրենց կուրսում ամենաառաջադեմ ուսանողուհին Օլգա Ուտկինան էր, որը դասական բանասիրության ֆակուլտետի փոխարեն, հանգամանքների բերումով, ընդունվել էր ռոմանագերմանական ֆակուլտետ: Սակայն այդ ֆակուլտետի դասախոսություններին զուգընթաց հաճախում էր նաև դասական բանասիրության ֆակուլտետ, որտեղ էլ նա դարձել էր Է. Մ. Շիրինյանի ամենամտերիմ ընկերուհին ու բարեկամը: Օլգայի հետ նրանք երկու անգամ մասնակցել են Գրիգորի Բորիսովիչի կազմակերպած մտավորականների երեկոներին, որտեղ էլ 1971 թվականին հանդիպել են հայտնի գրող, լրագրող Սերգեյ Դ. Դովլաթով-Մեչիկին (1941-1990):

1974 թվականին Է. Մ. Շիրինյանն ամուսնանում է ճարտարապետ Լևոն Մելիքյանի²⁰ հետ:

Ավարտաճառը 1975 թվականին ժամանակից շուտ գերազանց պաշտպանելուց հետո վերադառնում է Հայաստան: Ծնվում է ավագ որդին, և ԵՊՀ-ի դիպլոմային պաշտպանությունը մեկ տարով հետաձգվում է: Այն պաշտպանում է 1976 թվականին և ստանում գերազանցության դիպլոմ: Մի քանի ամսից դասավանդում է ԵՊՀ բանասիրական ֆակուլտետում և Երևանի Բոլյուսովի անվան մանկավարժական ինստիտուտում (1976-78 թթ.) հին հունարեն և լատիներեն (ֆակուլտատիվ դասընթացներ): ԵՊՀ

¹⁸ Տիկին Շիրինյանը պատմում է, որ Ալ. Չայցևը զարմանալի դասախոս էր. խորհրդային տարիներին նա հետապնդվել է և ուսանող ժամանակ անգամ ձերբակալվել և մեղադրվել է Դիոնիսոսի գինեձոներ կազմակերպելու համար:

¹⁹ Հայտնի գրող, հրապարակախոս, Ա. Լեբեդևի կինը:

²⁰ Լևոն Մելիքյանը նաև երաժիշտ է, եղել է «Առաքյալներ» ռոք-խմբի բաս-կիթառահարը:

բանասիրության ֆակուլտետում դասավանդել է նաև ապագա հայագետ, բյուզանդագետ, արևելագետ Արմենուհի Դրոստ-Աբգարյանին²¹, որն այն ժամանակ 4-րդ կուրսի ուսանող էր:

1978 թվականին ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտի գլխավոր մասնագետ պատմ. գիտ. դոկտոր Պարույր Մուրադյանը (1933-2011) հրավիրում է Ելենա Ջադացպանյանին, Ալվարդ Բարխուդարյանին ու Էռնա Մանեա Շիրինյանին Արևելագիտության ինստիտուտ և առաջարկում գնալ Մոսկվա, ուսումը շարունակել ասպիրանտուրայում՝ «բյուզանդագիտություն» մասնագիտությամբ: Հայտարարված երկու տեղերի համար ասպիրանտուրա են անցնում Է. Մ. Շիրինյանն ու Ե. Ջադացպանյանը: Է. Մ. Շիրինյանին առաջարկվում է զբաղվել Սոկրատ Սքոլաստիկոսի *Եկեղեցական պատմության* հայերեն թարգմանության տարբերակներով, ասելով, որ «գուցե կկարողանա լուծել նաև Մովսես Խորենացու ապրած ժամանակի խնդիրը»: Ընդունվում է Մոսկվայի ԽՍՀՄ ԳԱ ընդհանուր պատմության ինստիտուտի ասպիրանտուրա «բյուզանդագիտություն» մասնագիտությամբ և աշխատում վերոնշյալ թեմայի վրա: Առաջին ուսումնական տարուց հետո տարկետում է ձևակերպում: 1979 թվականին նա կրկին մեկնում է Մոսկվա՝ ուսումը շարունակելու: Նրա և Ելենա Ջադացպանյանի գիտական ղեկավարն էր հայտնի բյուզանդագետ, միջնադարագետ Չինաիդա Վլ. Ուդալցովան (1918-1987), որն այնքան էլ հետաքրքրված չէր ո՛չ Սոկրատ Սքոլաստիկոսի, ո՛չ էլ բյուզանդացի պատմիչ Գեորգիոս Սֆրանցեսի (1401-1477/78) հայերեն թարգմանությունների խնդիրներով: Նույն այդ ինստիտուտում էր աշխատում նաև մեծահռչակ բյուզանդագետ, հայագետ դոկտոր Ալեքսանդր Պ. Կաժդանը (1922-1997), որի դասախոսություններին ակտիվ հաճախել է Է. Մ. Շիրինյանը և, փաստորեն, այդ դասերի և «Բյուզանդիայի պատմության» բաժնում ասպիրանտուրան անցնելու շնորհիվ դասական բանասիրական կրթությունը լրացրել բյուզանդագիտականով: Ասպիրանտուրայի տարիներին «գիտական»-բարեկամական կապեր է հաստատել պատմաբան, ձեռագրագետ, բյուզանդական հնագրագետ, դոկտոր, պրոֆեսոր Բորիս Լ. Ֆոնկիչի (1938-2021) և պատմաբան-բյու-

²¹ Հին հունարենի դասընթացն ավարտելուց հետո՝ Արմենուհին հայրիկի՝ Գևորգ Վ. Աբգարյանի (1920-1998, բանասեր, պատմաբան) հորդորով շարունակել է հին հունարենի անհատական ուսուցումը պրոֆեսոր Շիրինյանի հետ: Հետագայում Արմենուհին մեկնում է Մոսկվա, ընդունվում Մոսկվայի Գիտությունների ակադեմիայի համաշխարհային գրականության ինստիտուտի ասպիրանտուրա, որտեղ նրա ղեկավարն էր բանասեր, մշակութաբան, աստվածաշնչագետ Ս. Ս. Ավերինցևը (1937-2004):

զանդագետ, դոկտոր, պրոֆեսոր Ալեքսանդրա Ալ. Չեկալովայի (1943-2017) հետ: Վերջինս դարձել էր նրա փաստացի «դեկավարը», քանի որ պաշտոնական դեկավարի փոխարեն նա էր ընթերցել Է. Մ. Շիրինյանի սեղմագիրը, ավարտաճառը:

1982 թվականին ասպիրանտուրան ավարտելուց և Երևան վերադառնալուց հետո աշխատանքի է անցնում ՀԽՍՀ ԳԱ արևելագիտության ինստիտուտում որպես կրտսեր գիտաշխատող՝ շարունակելով աշխատել ասպիրանտական թեմայի վրա:

Արևելագիտության ինստիտուտում այդ ժամանակ աշխատում էին Լենինգրադում սովորած երիտասարդ փայլուն գիտնականներ²² Մարգարիտա Խաչիկյանը, Անահիտ Մարտիրոսյանը, Արշալույս Փափազյանը, Լորա Գոլովյովան: Այս խմբի հետ մտերմիկ շփվում էր Է. Մ. Շիրինյանը: Նրանք սովորություն ունեին հավաքներ կազմակերպել յուրաքանչյուր հինգշաբթի և քննարկել իրենց գիտական աշխատանքները՝ կիսվելով նորություններով և հետաքրքրական պրպտումներով: Վերոնշյալ խմբի «անդամներից» էին նաև այն ժամանակ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի գիտնական-քարտուղար, «Բանբեր Մատենադարանի» հանդեսի պատասխանատու քարտուղար Լևոն Տեր-Պետրոսյանը և ԳԱ «Պատմա-բանասիրական հանդես»-ի ժուրներնի խմբագիր Վարդան Հայրապետյանը²³:

Արևելագիտության ինստիտուտում մեկ տարի աշխատելուց հետո ծնվում է երկրորդ որդին: Ատենախոսության պաշտպանությունն այս և այլ պատճառներով ձգձգվում էր: Բայց երբեք հույսը չէր մարում, և չէր հուսահատվում: Շուտով իրավիճակը փոխվեց: Գերմանացի դասական բանասեր, *Bibliotheca Teubneriana*-ի գլխավոր խմբագիր Գյունտեր Քրիստիան

²² Նրանցից Մարգարիտա Խաչիկյանին, Արշալույս Փափազյանին և Լորա Գոլովյովային դասավանդել է պատմաբան-արևելագետ, լեզվաբան (շումերերենի, աֆրոասիական լեզուների մասնագետ) Ի. Մ. Դյակոնովը (1915-1999), իսկ Անահիտ Մարտիրոսյանին՝ պատմաբան, իրանագետ Մ. Ա. -Կ. Դանդամանը (1928-2017):

²³ Թեև Վարդան Հայրապետյանը համարվում էր տեխնիկական խմբագիր, սակայն նա բանիմաց լեզվաբան էր: Ի դեպ, այլ լեզուների շարքում, մայրենի լեզվի նման հոյակապ գիտեր ժուրներն: Նույնիսկ ժուրները զարմանում էին նրա՝ ժուրներնի բացառիկ խմացության վրա: Թերևս դա կարելի էր բացատրել ոչ միայն իրեն հատուկ գիտական մտքով և զարմանահրաշ բազմակողմանի գիտելիքներով, այլև այն հանգամանքով, որ նրան մեծացրած մորական տատիկը սերում էր հայտնի Շույսկինների իշխանատոհմից: Ուսանող ժամանակ նա համարվում էր Երևանի պետական համալսարանի բանասիրական ֆակուլտետի աստղը, իսկ հետագայում արժանացել էր անգամ հայտնի «Անդրեյ Բեկի»-ի (1880-1934) անվան գրական մրցանակի:

Հանսենը²⁴ (1929-2013) նամակ է գրում Արևելագիտության ինստիտուտի տնօրեն՝ ակադեմիկոս Գագիկ Խ. Սարգսյանին (1926-1998) և ցանկություն հայտնում հանդիպել «պարոն» Շիրինյանին (դատելով գիտական աշխատանքներից՝ կարծել է՝ տղամարդ է): Գ. Բ. Հանսենը կազմում էր Սոկրատ Սքոլաստիկոսի քննական բնագիրը, հետաքրքրված էր հայերեն թարգմանությամբ և ցանկանում էր տարընթերցումները ներառել իր աշխատանքում: Ահա այս ծանոթության շնորհիվ Է. Մ. Շիրինյանը ոգևորված լծվում է աշխատանքի, ձգտում հայկական թարգմանությունը շրջանառության մեջ դնել և Գ. Բ. Հանսենին գոհացնել հայերեն թարգմանության «գաղտնիքներով»: Աշխատանքի բնույթից ելնելով՝ Է. Մ. Շիրինյանը համեմատում էր հայերեն թարգմանությունը հին հունարեն բնագրի հետ և անգամ հունարեն բնագրում բացակայող մասերը հունարեն հայերենից թարգմանում էր հին հունարեն, ինչը մեծապես նպաստում էր հունարեն բնագիրը վերականգնելուն, տարընթերցումների ճիշտ ընտրություն կատարելուն: Աշխատանքի ընթացքում Գ. Բ. Հանսենը հիանալի կարծիք է գրում թեկնածուականատենախոսության մասին՝ համարելով այն ոչ միայն հայագիտության, այլ նաև բյուզանդագիտության մեջ մեծագույն ներդրում²⁵: Մեծանուն գիտնականի կարծիքը շրջադարձային դեր ունեցավ: Երբ 1989 թվականին համագործակցության համար նա գտնվում էր Գերմանիայում, ականատեսը եղավ պատմական մի իրադարձության: Մի օր, երբ Հանսենի ընտանիքի ուղեկցությամբ գնում էին Լայպցիգ, ականա մասնակից են դառնում Բեռլինի պատի համար կազմակերպված ցույցի: Հանսենն ուրախությունից գոչում է. «Դուք եկաք և Ձեզ հետ բերեցիք ազատության ոգին»: Հանսենի երկրային կյանքն ընդհատվելուց հետո էլ առ այսօր շարունակվում են նրա ընտանիքի անդամների փոխադարձ այցելություններն ու մտերմիկ շփումը:

²⁴ Ավելի մանրամասն տե՛ս **Ширинян М. Э.**, *De Viris Illustribus: сравнительное жизнеописание двух славных мужей – Грача Михайловича Бартияна и Гюнтера Христиана Хансена. Памяти Гр. М. Бартияна и Гюнтера Христиана Хансена*, Византийский Временник, 100 (2016), с. 361-365.

²⁵ Գ. Բ. Հանսենի հետ աշխատանքը լույս է տեսնում 1995 թվականին. *Sokrates Kirchengeschichte*, Herausgegeben von Günther Christian Hansen, Mit Beiträgen von Manja Širinjan, Akademie Verlag, Berlin, 1995: Այս աշխատանքի մասին գրախոսական է գրում Տորոնտոյի *Trinity College* համալսարանի պրոֆեսոր Տիմոթի Բարնսը, որտեղ երկու հեղինակների հրատարակությունը համարել էր հեղափոխական, բարձր գնահատել հայերեն թարգմանության արժեքը, կարևորել դրա գիտական շրջանառության մեջ մտցնելը, տե՛ս **Barnes T.**, *Armeniaca Veritas*, Journal of Ecclesiastical History, vol. 48, N 4, Cambridge, 1997, p. 723-773:

Հանսենի աղջիկը՝ Բեատա Հանսենը, Գերմանիայում ստեղծել է Հայաստանի բարեկամներ խումբը, որոնց հետ ամեն տարի այցելում է Հայաստան:

Գիտական ղեկավարի՝ Զինաիդա Ուդալցովայի մահվան պատճառով, թեկնածուական ատենախոսությունը պաշտպանում է 1987 թվականին ԳԱ պատմության ինստիտուտում («Մոկրատ Սքոլաստիկոսի պատմական երկը և նրա հայերեն տարբերակները» վերնագրով): Ընդդիմախոսներն էին բյուզանդագետ Հրաչ Մ. Բարթիկյանը²⁶ (1927-2011) և Մոսկվայից հրավիրված մասնագետ բյուզանդագետ, պրոֆեսոր Իգոր Ս. Չիչուրովը (1946-2008): Վերջինս անձամբ էր ասել. «Դուք կարող եք այլևս որևէ աշխատանք չանել, սա արդեն բավարար է, քանի որ Ձեր խոսքն ասել եք գիտության մեջ»:

Թեկնածուական աշխատանքի համար, որպես առաջատար կազմակերպություն, կարծիք էր տվել Մատենադարանը: Պաշտպանությունից հետո՝ 1989 թվականին, բանասիրական գիտությունների դոկտոր Արտաշես Մարտիրոսյանից²⁷ (1930-1998) առաջարկ է ստանում տեղափոխվել Մատենադարան, աշխատել իր բաժնում: Թեև Արևելագիտության ինստիտուտի տնօրեն Գագիկ Խ. Սարգսյանը դեմ էր նրա՝ ինստիտուտից դուրս գա-

²⁶ Ակադեմիկոս Հր. Բարթիկյանը բարձր էր գնահատում Է. Մ. Շիրինյանի գիտական ներուժը: 2002 թվականին ՀՀ ԳԱ պատմության ինստիտուտում Հին և միջնադարյան հայկական ու հունական աղբյուրների պատմագրական ընդհանրությունները և առանձնահատկությունները վերնագրով դոկտորական ատենախոսության պաշտպանությունից հետո նրանք մտերմացան: Սկզբում նրանք միասին ՀՀ ԳԱ պատմության ինստիտուտի մասնագիտացված խորհրդում էին: Հր. Բարթիկյանը հաճախ էր հեռաձայնում տարբեր գիտական հարցեր քննարկելու համար: Հերթական հեռախոսազանգն ստացավ պրոֆեսորի մահվանից մեկ օր առաջ: Լսափողը վերցնում է Էռնայի ամուսինը՝ պարոն Լևոնը, և այն հարցին, թե «ինչպե՞ս եք, պարոն Բարթիկյան», նա պատասխանում է. «Է՛հ, Լևոն ջան, ինչ ուզում էի այս կյանքում՝ արեցի, կարող եմ արդեն հանգիստ գնալ»: Հր. Բարթիկյանը միշտ խրախուսում էր Է. Մ. Շիրինյանի, Գ. Մուրադյանի և Ա. Թոփչյանի ընկերությունն ու համագործակցությունը, անգամ անվանում էր «Մուրք Երրորդություն»: Ինքնատիպ են Հր. Բարթիկյանի մակագրությունները Է. Մ. Շիրինյանին նվիրած գրքերին. դրանք սովորական բարեմադթանքներ ու երկտողեր չեն, այլ քառատողեր, երբեմն էլ՝ ոտանավորներ: Ակադեմիկոս Հրաչ Բարթիկյանի կյանքի և գիտական գործունեության մասին Է. Մ. Շիրինյանն ունի երեք հոդված՝ **Շիրինյան Է. Մ., «Պատիվ և հարգանք (Титул и уважение)»**, ԵՊՀ, Աստվածաբանության ֆակուլտետի Տարեգիրք, Բ, Երևան, 2007, էջ 46-57, **Ширинян М. Э., De Viris Illustribus: сравнительное жизнеописание двух славных мужей – Грача Михайловича Бартикяна и Гюнтера Христиана Хансена. Памяти Гр. М. Бартикяна и Гюнтера Христиана Хансена**, Византийский Временник, 100 (2016), с. 361-365, **Շիրինյան Է. Մ., Թորոսյան Վ., Պատմաբան, բյուզանդագետ, հայագետ և պարզապես հիասքանչ մարդ (ծննդյան 95-ամյակի առթիվ)**, «Բանբեր հայագիտության», 2022 (2), էջ 249-256:

²⁷ 1984-1998 թթ. եղել է Հին բնագրերի ուսումնասիրման և հրատարակման բաժնի վարիչը:

լուն, այնուամենայնիվ 1990 թվականին Է. Մ. Շիրինյանը աշխատանքի է ընդունվում Մաշտոցի անվան Մատենադարանում՝ որպես կրտսեր, ապա՝ ավագ գիտաշխատող: 1999 թվականից ցայսօր *Հին քնագրերի ուսումնասիրման և հրատարակման բաժնի*²⁸ ղեկավարն է, նույն թվականից նաև Մատենադարանի գիտական խորհրդի անդամ:

ՀՀ անկախությունից հետո Է. Մ. Շիրինյանն սկսում է ակտիվ մասնակցել տարբեր գիտաժողովների արտերկրում, ինչն անհնարին էր խորհրդային տարիներին: Երուսաղեմի Եբրայական համալսարանի պրոֆեսոր, հայագետ Մայրլ Սթոունի հրավերով 1991 թվականին նա մեկնում է Եբրայական համալսարանում աշխատելու: Այնտեղ ծանոթանում է ձեռագրագետ, բանասեր Նորայր արք. Պողոթյանի հետ (1904-1996), որը մեծ տպավորություն է թողնում նրա վրա: Է. Մ. Շիրինյանի *բնորոշմամբ՝ «աստուածագլեաց»* և *«սերովբէատիպ» գիտնականը, որը ծանոթ էր նրա գրեթե բոլոր աշխատանքներին, նվիրում է իր գրքերից մի քանիսը՝ բովանդակալից մատյանքմակագրություններով: Խոսակցության ընթացքում ծերունագարդ Նորայր արքագանը հարցնում է. «Հայրենիքէս դրամ ունի՞ս»: Այդ պահին տիկին Է. Մ. Շիրինյանի մոտ կար նորանկախ Հայաստանի առաջին դրամներից մեկը՝ տաստրամանոց մետաղադրամը: Այն մեկնում է արքագանին: Դողդոջուն ձեռքերով և արցունքոտ աչքերով վերցնելով դրամը՝ ասում է. «Որքա՛ն թեղծ է հայրենիքիս դրամը»...*

Արդյունավետ էր նրա համագործակցությունը Լեյդենի համալսարանի նվիրյալ հայագետ Յոզեֆ Յոհաննես (Յոս) Վայտենբերգի²⁹ (1943-2012) հետ: 1994 թվականին Յոս Վայտենբերգը հրավիրել էր Է. Մ. Շիրինյանին Լեյդեն՝ Սոկրատ Սքոլաստիկոսի «Եկեղեցական պատմության» համաբարբառը կազմելու: *Մինչ մեկնելն անհրաժեշտ էր մուտքագրել այդ տեքստը, սակայն պատերազմական տարիներին շրջափակված Հայաստանում ո՛չ լույս կար, ո՛չ համակարգիչ: Վարձելով մի համակարգիչ՝ Է. Մ. Շիրինյանը ստիպված էր հետաքրքրվել, թե ընկերներից ո՞վ ունի էլեկտրականություն, որպեսզի կարողանար այցելել և լիցքավորել համակարգիչը, իսկ հետո գիշերով, մումի լույսի տակ, ձեռնոցներով (քանի որ ցուրտ էր) մուտքագրել Սոկրատ Սքոլաստիկոսի պատմության և Սեդրեատրոսի վարքի տեքստը՝ 700 համակարգչային էջ:*

²⁸ Երբեմն-երբեմն փոխվել է բաժնի անվանումը, այժմ այն կոչվում է 5-14-րդ դարերի հայերեն քնագրերի ուսումնասիրման բաժին:

²⁹ Հոլանդացի լեզվաբան, հայերենագետ, խեթագետ, Լեյդենի համալսարանի պրոֆեսոր, նույն համալսարանի հայագիտության ամբիոնի հիմնադիր:

Հետագայում Յոս Կայտենբերգը կազմեց այդ տեքստերի համաբարբառը, որի հրատարակման աշխատանքներն ընդհատվեցին գիտնականի մահվան պատճառով: Իսկ Բեռնար Կուլին համեմատեց Սեդրեստրոսի վարքի Է. Մ. Շիրինյանի մուտքագրած՝ Ֆրանսուա Կոմբեֆիի հնատիպ հրատարակության³⁰ տեքստը:

Է. Մ. Շիրինյանը 1997-98 թվականներին ընդգրկվում է Յոս Կայտենբերգի և Մայքլ Սթոունի կազմած գիտական աշխատախմբում, որը գործում էր Նիդերլանդների թագուհու հովանավորության ներքո գտնվող *Netherlands Institute of Advanced Studies*-ում (NIAS, Խորացված ուսումնասիրությունների նիդերլանդական ինստիտուտ): Այստեղ նա աշխատում է մեկ տարի (ի դեպ, մինչ այդ, NIAS-ում երբևիցե ոչ մեկը Խորհրդային Միությունից ներգրավված չի եղել): Վեց հոգուց բաղկացած գիտնականների խումբը (Յոս Կայտենբերգ, Մայքլ Սթոուն, Էռնա Մանեա Շիրինյան, Թեո Մասարոն վան Լինտ, Դեյվիդ Ռունյա, Յան-Վիմ Վեսելիուս) ծրագրել էր պատրաստել Չենոնի վերագրվող «Յադագս բնութեան» խորագրով երկի և «Բարոյախոս»-ի (*Physiologus*) նոր հրատարակությունները: Այս խմբի հետ էր աշխատում նաև հանրաճանաչ փիլիսոփա Յապ Մանսֆելդը: Է. Մ. Շիրինյանն սկսել էր Յոս Կայտենբերգի հետ պատրաստել «Բարոյախոս»-ի (*Physiologus*) հայերեն թարգմանության բնագիրը, սակայն ընթացքում խմբի աշխատանքները վերաբաշխվում են. Է. Մ. Շիրինյանը Մայքլ Սթոունի հետ իրականացնում է Կեղծ Չենոնի բնագրի անգլերեն թարգմանությունը³¹, իսկ «Բարոյախոս»-ի բնագրի պատրաստումը շարունակում է Է. Մ. Շիրինյանի առաջարկով ծրագրում ընդգրկված Գոհար Մուրադյանը³²:

Է. Մ. Շիրինյանը համագործակցել է նաև Դուգլաս Հաթչինսոնի³³ (ծնվ. 1960 թ.) հետ Արիստոտելի «Յադագս առաքինութեանց եւ չարութեանց» հայերեն թարգմանության ուսումնասիրության շրջանակում: *Տիկին Շիրինյանի և նրա համագործակցությունը սկսվում է Դ. Հաթչինսոնի նամակով, որը*

³⁰ **Combefis F.**, *Illustrium Christi Martyrum Lecti Triumphi*, Vetustis Graecorum Monumentis Consignati, Parisiis, 1660.

³¹ Pseudo-Zeno: Anonymous Philosophical Treatise, eds. **M. E. Stone** and **M. E. Shirinian**; translated with the collaboration of J. Mansfeld and D. T. Runia, Leiden/Boston: Brill, 2000 (XIV+254 p.).

³² **Physiologus**. The Greek and Armenian Versions with a Study of Translation Technique, ed. **G. Muradyan**, Hebrew University Armenian Studies 6, Leuven/Paris/Dudley: Peeters, 2005 (216 p.).

³³ Տորոնտոյի, Օքսֆորդի և մի շարք այլ համալսարաններում աշխատած պրոֆեսոր, որի ուսումնասիրությունների շրջանակում են Արիստոտելի և Պլատոնի երկերը:

նախաձեռնել էր հրատարակել Արխատտոնի «Յադագս առաքինությունն և չարությունն» երկի հունարեն բնագիրը, սակայն խմանալով, որ գոյություն ունի հին հայերեն թարգմանությունը, դիմել էր Է. Մ. Շիրինյանին՝ նախապես արդեն կանխակալ կարծիք ունենալով այդ թարգմանության մասին: Նա խնդրել է իր հայ ոչ մասնագետ հարևանին, որ հունարեն հայերեն այդ տեքստն իր համար թարգմանի: Ոչ մասնագետի անգլերեն թարգմանությունը, բնականաբար, բավականին թերի էր, որի պատճառով էլ նա ենթադրում է, որ հայերեն տարբերակը ոչ մի օգուտ չի կարող բերել հունարեն բնագրին: Այդուհանդերձ, նա որոշում է մեկ անգամ էլ դիմել հայ մասնագետի և գրում է պրոֆեսոր Շիրինյանին, ենթադրելով, որ պետք է հաստատվի իր թերի կարծիքը: Երբ Հայօչինտոնը համոզված ասում է, որ ոչ մի հետաքրքրական և ոչ մի նորություն հայկական թարգմանությունը չի պարունակում, Է. Մ. Շիրինյանը խիստ պատասխանում է, որ գիտնականին հարիր չէ առաջնորդվել որևէ ոչ մասնագետի, և միայն լեզուն կրող մեկի կարծիքով, և հավելում, որ այդ թարգմանությունը հունարեն է և մեծապես կարող է նպաստել բնագրի տարդյթերցումներն ընտրելիս, ինչպես նաև քննական բնագիր պատրաստելիս: Այդպիսի դիտարկումը ստիպում է Դ. Հայօչինտոնին խորապես հետաքրքրվել ոչ միայն այդ երկի թարգմանությամբ, այլև Հայաստանով, ծանոթանալ այդ երկրի մշակույթին, ճանաչել Վիլյամ Մարդյանին, Մինաս Ավետիսյանին, Ատոմ Էգոյանին և այլոց: Որոշ ժամանակ անց նա գալիս է Հայաստան, որտեղ բացահայտում է նաև իրեն անձանոթ երաժշտական գործիք դուդուկը: Այս ամենից ոգևորված և հիացած, ընդունելով իր «սխալները»՝ նա Է. Մ. Շիրինյանին առաջարկում է վերանայել հնարավոր համագործակցության պայմանները:

Մենք՝ գիտնականներս, պետք է հիշենք, որ բացի գիտությամբ զբաղվելուց՝ յուրօրինակ գիտական «դեսպաններ» ենք և հաճախ պարզապես կոչված ենք տարբեր ուսումնասիրողների հետ շփվելիս մեր երկրի և մշակույթի մասին այս կամ այն թյուր կարծիք ունեցողներին շտկել, ուղղորդել: Այդ մասին է վերոնշյալ պատմությունը:

Հատկանշական է, որ գիտական համագործակցությունը տարբեր գիտնականների հետ հաճախ վերանել է սերտ ընկերության, ընտանեկան մտերմիկ շփումների, ինչպես օրինակ դա եղավ Յոս Վայտենբերգի, Մայքլ Սթոունի, Թեո վան Լինտի, և մասնավորապես, Մերժ Նիկիտիչ Մուրավյովի³⁴ և Անահիտ Տեր-Մինասյանի հետ:

³⁴ Փառիզում ծնված Մերգել Ն. Մուրավյովը սերում է դեկաբրիստ Մուրավյովների ընտանիքից և այսպես կոչված «սպիտակ ռուսներից» է:

1976 թվականին Հայաստանի ԳԱ կողմից կազմակերպվում է *Էյրօրդ* խորագրով բացառիկ մի գիտաժողով, որը նվիրված էր անտիկ շրջանին: Ահա այս գիտաժողովին հրավիրված էր մասնակցելու նաև Ս. Մուրավյովը, որն առաջին անգամ էր այցելում Հայաստան: Մասնակցում էին նաև նորավարտ Ծիրինյանի Լենինգրադի դասախոսները: Քանի որ հյուրանոցներում ազատ տեղ չեն գտնում, դասախոսները խնդրում են Էռնային, որպեսզի օգնի Ս. Մուրավյովին որևէ տեղ օթևանելու: Նա խորհրդակցում է ամուսնու՝ Լևոնի հետ, և Ս. Մուրավյովին հյուրընկալում են իրենց տանը՝ սկեսրոջը նրան ներկայացնելով որպես իր դասախոսներից մեկը: Ամեն առավոտ բարեհամբույր սկեսուրը՝ տիկին Նինան³⁵, նախանաչ է պատրաստում և կանչում. «Մուրավեյ ջան, արի նախանաչելու»: Ի դեպ, Ս. Մուրավյովն այնքան է տարվում Հայաստանով և մասնավորապես նրա եկեղեցական ճարտարապետությամբ, որ համաժողովից հետո միայնակ այցելում է Հայաստանի լեռներն ու վանքերը, մութն ընկնելիս նա հաճախ գիշերում է գյուղացիներից որևէ մեկի տանը, մտերմիկ գրույցներ վարում նրանց հետ: Այնպես է սիրահարվում հայոց մշակույթին, բառ ու բանին, տարվում հայերեն այբուբենով, որ մի քանի հոդված, իսկ վերջում նաև գիրք³⁶ է գրում հայոց այբուբենի ստեղծման մասին: Հաջորդ տարի Ս. Մուրավյովը Հայաստան է գալիս ընտանիքի և մոր՝ Մարիա Միխայլովնայի³⁷ հետ: Դրանից հետո գրեթե ամեն տարի նա այցելում էր Հայաստան՝ շրջագայելով գեղատեսիլ վայրերով, այցելելով միջնադարյան վանական համալիրներ: Այնքան է մտերմանում Մելիքյան-Ծիրինյան ընտանիքի հետ, որ հետագայում դառնում է նրանց կրտսեր զավակի մկրտության կնքահայրը:

Անվանի գիտնականը հիմնականում զբաղվում էր Հերակլիտոսի կյանքին, ստեղծագործական ուղուն վերաբերող խնդիրներով: Է. Մ. Ծիրինյանը նրա հետ համագործակցության ծիրում հայ մատենագրական հսկայածավալ գանձարանում պրպտում և փորձում էր վերհանել հույն փիլիսոփային վերաբերող մեջբերումներ և տեղեկություններ: Այս նյութերը նա տրամադրում էր դասական բանասեր Ս. Մուրավյովին, որը դրանք ներա-

³⁵ Լևոն Մելիքյանի կաղզվանցի ծնողները ցեղասպանության ժամանակ փրկված հայեր էին. հայրը՝ Պողոս Անդրեասի Մելիքյան, մայրը՝ Նինա Գավրիլովնան, որը մեծացել էր ամերիկյան որբանոցում:

³⁶ *Erkataquir ou Comment naquit l'alphabet arménien*, Sankt Augustin: Akademie Verlag, 1999-2011.

³⁷ Ռուսական կայսրության պետդումայի վերջին նախագահ Մ. Վլ. Ռոձյանկոյի (1859-1924) թոռնուհին:

եւ Գերմանիայում հրատարակված Հերակլիտոսին նվիրված բազմահատորյակի մեջ³⁸:

Յուրահատուկ էր նաև պրոֆեսոր Շիրինյանի համագործակցությունը ֆրանսահայ հայտնի պատմաբան Անահիտ Տեր-Մինասյանի (1929-2019) հետ, որի հետ շփումը ևս գիտականից վերածվեց ընտանեկան մտերմության առ այսօր: Անահիտ Տեր-Մինասյանի ամուսինը՝ Լևոն Տեր-Մինասյանը³⁹, վստահ էր, որ նրանք արյունակցական կապ ունեն է. Մ. Շիրինյանի հետ, քանի որ երկուսի նախնիներն էլ գաղթել էին Էրզրումից և հաստատվել Ախալքալաքում:

Է. Մ. Շիրինյանի գիտական ընտանիքի մաս է կազմել նաև հայագետ, աստվածաբան Աբրահամ Տերյանը, որի հետ ծանոթացել է 1983 թվականի մի գիտաժողովի ժամանակ: Երբ Ա. Տերյանը Նյու Յորքի Մ. Ներսէս ընծայարանի դեկան էր, գիտական շփումներն ու քննարկումներն ավելի սերտացան, հաճախակի դարձան փոխադարձ այցելություններն ու հյուրընկալությունները: Նույն այս ընծայարանում 2006-ին նա հանդիպում է իռլանդուհի հայագետ Ռոբերտա Էրվինին, որի հետ ծանոթացել էր դեռ 1994 թվականին Երուսաղեմում, երբ տակավին երիտասարդ Ռոբերտան Նորայր արք. Պողոսյանի աշակերտուհին էր:

Մերտ էին հարաբերությունները բանասեր, հայագետ, Բոլոնիայի համալսարանի հայագիտության ամբիոնի հիմնադիր Գաբրիելա Ուլուիոջյանի (1934-2016) հետ: Է. Մ. Շիրինյանը նրա հետ ծանոթացել էր Գաբրիելայի եղբայր ճարտարապետ Հայկ Ուլուիոջյանի միջոցով, որը Երևան էր այցելել Պաուլո Կունեոյի⁴⁰ (1929-1995) խմբի հետ: Իտալացիներն այցելում են «Երևաննախագիծ» ինստիտուտ՝ հայ ճարտարապետների հետ ծանոթանալու: Այդտեղ էր աշխատում նաև Է. Մ. Շիրինյանի ամուսինը՝ Լևոն Մելիքյանը: Ոգևորված պարոն Լևոնի պատմություններից՝ նրանք ցանկություն են հայտնում այցելել նրա ընտանիքին: Նրանց ջերմ հյուրընկալություն էր սպասվում: Հյուրերին Է. Մ. Շիրինյանը հիացնում է իր պատրաստած *բորենկով* և թարխունի օշարակով: Երբ Հայկ Ուլուիոջյանը տեղեկա-

³⁸ *Héraclitea, édition critique complète des témoignages sur la vie et l'œuvre d'Héraclite d'Éphèse et des vestiges de son livre et de sa pensée*, Sankt Augustin: Akademie Verlag, 1999-2011.

³⁹ Հայ հեղափոխական և քաղաքական գործիչ Ռուբեն Տեր-Մինասյանի որդին:

⁴⁰ Հռոմի հայ ճարտապետության ուսումնասիրության կենտրոնի համահիմնադիր, Հռոմի համալսարանի պրոֆեսոր: Հեղինակ է հայկական ճարտարապետությանը նվիրված երկհատորյա հետազոտության. **Paolo Cuneo, Architettura armena dal quattro al diciannovesimo secolo**, 2 voll., Roma, 1988:

նում է, որ Էռնան զբաղվում է հայագիտական ուսումնասիրություններով, պատմում է իր քրոջ՝ հայագետ Գաբրիելայի մասին, որը ևս այդ օրերին Երևանում էր: Նրա առաջարկով Է. Մ. Շիրինյանը մեծագույն ուրախությամբ հյուրընկալում է նաև նրան, և այդ օրվանից Գաբրիելա Ուլուհոջյանը դառնում է նրանց ընտանիքի ամենամտերիմ բարեկամներից մեկը: Հաճախ էր այցելում նրանց և եթե անգամ ինքը չէր կարողանում գալ Հայաստան, ապա խնդրում էր, որ իր քույրը կամ եղբայրներն այցելեն Մելիքյան-Շիրինյան ընտանիքին: Տիկին Շիրինյանը հուզմունքով է հիշում Գաբրիելա Ուլուհոջյանի վերջին հեռախոսազանգը. «Մահվանից երկու օր առաջ զանգեց և դողացող ձայնով խնդրեց, որ իրեն երբեք չմոռանամ»: Հայաստանում Գաբրիելայի մտերիմ մարդկանցից էր նաև ազգագրագետ Աստղիկ Ռ. Իսրայելյանը, որի մասին Է. Մ. Շիրինյանն անթաքույց սիրով է միշտ խոսում:

Յուրահատուկ հոգևոր կապ է ստեղծվել ազգանվանակից՝ Բոլոնիայի համալսարանի հայագիտության ամբիոնի պրոֆեսոր Աննա Շիրինյանի հետ, որի ուսուցիչն էր Գաբրիելա Ուլուհոջյանը: Այդ կապն ավելի սերտացավ, երբ Աննա Շիրինյանն ու Վալենտինա Կալցոլարին⁴¹ մի քանի ամսով եկել էին Երևան՝ Մատենադարանում աշխատելու: Հանգրվանել էին Գաբրիելայի երևանյան բնակարանում: Անույս և դժվար տարիներ էին, և աղջիկների համար պայմաններն անսովոր էին: *Այդ օրերին, երբ մի անգամ նրանք Է. Մ. Շիրինյանի տանը ճաշի էին հրավիրված, տանտերը, աշխատելով բարձրացնել նրանց տրամադրությունը, իրենց ազգանունների հայերեն թարգմանությամբ է դիմում հյուրերին՝ Քաղցրիկյան և Կոչկակարյան: Աննա Շիրինյանը, հետաքրքրվում է. «Հարց մը ունիմ, պարոն Լևոն, ինչպէ՞ս կիմանաք, թե ե՞րբ կու տան եղբորսականությունը»: Տանտերը, իրեն չկորցնելով, ասաց. «Էմպիրիկ ճանապարհով»:*

Առանձնահատուկ է Պիզայի համալսարանի պրոֆեսոր Ալեսսանդրո Օրենգոյի հետ շփումը, որը չափազանց ոգեշնչված էր *Armeniaca* ամսագրի գաղափարով և մշտապես պատրաստակամ էր նպաստելու ամսագրի շարունակականությանը:

Յուրօրինակ է մտերմությունն իր հոգևոր եղբայր ականավոր հայագետ Պողոս-Լևոն արքեպիսկոպոս Չեքիյանի հետ: Նրա հետ Է. Մ. Շիրինյանը ծանոթացել է 1980-ականներին: Հայագիտության մեծանուն նվիրյալը

⁴¹ Ժենևի համալսարանի պրոֆեսոր, հայագիտության ամբիոնի վարիչ, 2007 թվականից Հայկական ուսումնների միջազգային ընկերակցության (AIEA) նախագահ:

մշտապես գնահատել է Է. Մ. Շիրինյանի գիտական գործունեությունը, եղբայրաբար վերաբերվել նրան և նրա ընտանիքին: Մի քանի անգամ պատիվ են ունեցել ներկա գտնվելու երկու մեծանուն գիտնականների գրույցներին և լսել հայր Լևոնի գովասանքի խոսքերը Է. Մ. Շիրինյանի և հատկապես նրա մենագրության մասին⁴²: Վերջին տարիներին հայր Լևոնի և Է. Մ. Շիրինյանի հարաբերությունները, գիտական շփումներն էլ ավելի սերտացան: Նրանց գիտական երկխոսություններին հաճախ է մասնակցում նաև հայր Լևոնի աշակերտուհի, հայագետ, փիլիսոփա Բենեդեկտտա Կոնտինը:

Է. Մ. Շիրինյանը նաև մտերիմ էր Օքսֆորդի համալսարանի հայագիտության պրոֆեսոր, Բրիտանական ակադեմիայի անդամ Ռոբերտ Թոմսոնի (1934-2018) հետ: Նկատի առնելով այն հանգամանքը, որ Ռ. Թոմսոնն իր հրատարակած բազմաթիվ գրքերը մշտապես ուղարկում էր տիկին Շիրինյանին, և ելնելով պրոֆեսորի պատմածներից՝ կարելի է ենթադրել, թե անվանի գիտնականը որքան բարձր էր գնահատում ոչ միայն նրա գիտական վաստակը, այլև մարդկային արժանիքները: Թեև գիտական հարցերում ունեին ինչ-ինչ տարակարծություններ (Է. Մ. Շիրինյանը գրախոսել էր *Փոքր Սոկրատի* անգլերեն թարգմանությունը⁴³), իրենց կապը պահպանվեց մինչև պրոֆեսորի կյանքի վերջը:

Պատմաբան, բյուզանդագետ Չարուհի Պողոսյանի հետ համագործակցությունը, չնայած տարիքային տարբերությանը, վերաճում է հոգեհարազատ բարեկամական կապի: Նա սովորում էր Բուդապեշտում, զբաղվում *Դաշանց թուղթ* վերտառությամբ գրվածքի ուսումնասիրությամբ: Պրպտումների արդյունքում հոդվածներից տեղեկանում է, որ *Դաշանց թուղթ* երկով Հայաստանում զբաղվում են Հր. Բարթիկյանն ու Է. Մ. Շիրինյանը: Վերջինս էլ ընտրվում է իր աշխատանքի արտաքին ղեկավար Հայաստանից, քանի որ արտերկրում ընդունված էր երկրորդ ղեկավար ունենալը:

Պրոֆեսոր Շիրինյանը միշտ ջերմությամբ է խոսում իր այն ընկերների մասին, որոնք գիտնականներ չեն, սակայն մեծ դեր են խաղացել իր կյանքում՝ մշտապես սատար կանգնելով նրա բոլոր ձեռնարկումներին: Դրանք են Թամար և Պերճ Հաջյանները, Անահիտ Օշականը (Հակոբ Օշականի

⁴² **Մ. Է. Շիրինյան**, *Քրիստոնեական փարդապետության անտիկ և հեղինիստական տարրերը (հայկական և հունական՝ դասական ու բյուզանդական աղբյուրների բաղդատությամբ)*, խմբ. ՀՀ ԳԱԱ ակադեմիկոս **Հրաչ Բարթիկյան**, Երևան, 2005, 364 էջ:

⁴³ **M. E. Shirinian**, *The Shorter Socrates* (Review of R. W. Thomson, ed. and trans., “The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus), *Journal of the Society for Armenian Studies*, vol. 13 (2003-2004, Fresno), p. 83-98.

(1883-1948) դուստրը) և նրա դուստր Թալին Ոսկերչյանը⁴⁴, Զերոյին Մյուզարը⁴⁵, Սյուզան Բլայն-Յակուբյանը, Վարուժան Գնունին, Մարո Մանավյանը: *Տարիներ առաջ հայաստանյան գիտնականների չորսհոգանոց պատվիրակությունը մեկնում է Աթենք գիտաժողովի (հնագետ, պատմաբան Գևորգ Տիրացյան (1926-1993), բյուզանդագետ, պատմաբան Է. Մ. Շիրինյան, պատմաբան-աղբյուրագետ Սիմոն Կրկաշարյան (1923-2011), հնագետ Ժորես Խաչատրյան (1935-2017))*: Հունահայ բարերար Վարուժան Գնունին, ամբողջ հոգով նվիրված լինելով Հայաստանին, այս գիտաժողովի ընթացքում ամեն կերպ օժանդակում է հայ պատվիրակությանը:

Է. Մ. Շիրինյանի կարևոր նախաձեռնություններից էր *Աշտանակ* ամսագրի երկու համարների (Գ, Դ) հրատարակման շարունակությունը ստանձնելը: Ամսագրի հիմնադիր խմբագիրն էր Հին քնագրերի ուսումնասիրման և հրատարակման բաժնի վարիչ, բանասեր Արտաշես Մարտիրոսյանը, որը տպագրել էր Ա և Բ համարները: 1995-2000 *Աշտանակ* հայագիտական պարբերագրի խմբագրական խորհրդի անդամ է եղել, իսկ արդեն 2000 թվականից՝ գլխավոր խմբագիր:

Պրոֆեսոր Շիրինյանի հերթական կարևոր առաջաձեռնումն է *Armeniaca* (Հայկականք) ամսագրի հիմնումն ու տպագրումը 1998 թվականին, որի նպատակն էր հայագիտական ուսումնասիրությունների մասին կազմել անգլերեն համառոտագրեր և այսու ապահովել ավելի լայն գիտական շրջանակի համար հասանելիություն, իրազեկություն: Արևմուտքում հայագիտության մասին գիտելիքը խթանելու համար տարեկան մատենագիտական հրատարակություն օգտագործելու գաղափարը դրական արձագանք է ստանում՝ ոգևորությամբ ընդունվելով ոչ միայն հայագետների, այլև հարակից ոլորտների մասնագետների կողմից⁴⁶, ինչը վկայում է, որ այս հրապարակումը հասել է հայագետների համեմատաբար փոքր շրջանակից դուրս գտնվող լսարանին: Մինչ այժմ լույս են տեսել *Armeniaca*-ի երեք համարները, որոնք ընդգրկում են 2000, 2001 և 2002 թվականների ընթացքում Հայաստանում հրատարակված հայագիտական աշխատանքների ամփոփագրերը: Վաղուց ի վեր պատրաստ է նաև չորրորդ հատորը՝ 2003

⁴⁴ Նա այժմ դասավանդում է Բոստոնի համալսարանում:

⁴⁵ Այսպես է տառադարձվում ամերիկացիների համար դժվար արտասանվող հայերի *Մկրտչյան* ազգանունը:

⁴⁶ Edward G. Mathews, Jr., Book Review on *ARMENIACA: English Summaries of Armenological Publication in Armenia*, 2011. St. Nerses Theological Review, vol. 11, 2006, p. 169-170.

թվականի մատենագիտությունը, որում, ի տարբերություն նախորդ համարների, ընդգրկված են նաև ցեղասպանագիտական հետազոտությունները: Դրանք թերևս միտումնավոր չէին ընդգրկվել *Armeniaca*-ի նախորդ համարներում: Սակայն քաղաքական զարգացումները ցույց տվեցին որ թե՛ միջնադարագիտությունը, թե՛ արդի պատմությունը և թե՛ ցեղասպանագիտությունը սերտորեն կապված են միմյանց, ուստի և ճիշտ էր հերթական համարում ներգրավել ցեղասպանությանը վերաբերող ուսումնասիրությունները, որոնք հուսանք՝ կտպագրվեն առաջիկայում: *Բնչպես պատմում է Է. Մ. Ծիրինյանը, թերևս այդ որոշման վրա ազդեց Հենրի Մորգենթաու III-ի*⁴⁷ (1917-2018) *հետ ծանոթությունը: Նրանց հանդիպման ժամանակ, ի շարս տա-րաբնույթ հարցերի, քննարկվել է նաև Armeniaca ամսագրի խնդիրը, պարոն Մորգենթաուն ասել է. «Միգրացե ավելի լավ մտածեք և ամսագրում ներառեք նաև ցեղասպանագիտական հետազոտությունները, քանի որ ցեղասպանության մասին միշտ պետք է բարձրաձայնել և ամեն տեղ՝ պատեհ և ոչ պատեհ առիթների դեպքում, ինչն արել է պապս և ինչն արել եմ ես՝ իմ ամբողջ կյանքում»:*

Հաջորդ կարևոր ձեռնարկումը կապված է *Բյուզանդագիտության հայկական ազգային կոմիտեի* ստեղծման պատմության հետ: 2003 թվականին Է. Մ. Ծիրինյանի նախաձեռնությամբ հիմնվել է *Բյուզանդագիտության հայկական ազգային կոմիտեն*⁴⁸: Այդ կառույցի առաջին նախագահը եղել է ակադեմիկոս Հրաչ Բարթիկյանը (փոխնախագահ՝ պ. գ. դ. Է. Մ. Ծիրինյան, գիտ. քարտուղար՝ ար. գ. դ. Ա. Արևշատյան): 2006 թվականին Լոնդոնում կայացած XXI կոնգրեսին *Բյուզանդագիտության հայկական ազգային կոմիտեն* առաջին անգամ մասնակցում է որպես Հայաստանի Հանրապետությունը ներկայացնող կառույց՝ իր հետ տանելով *Հայկական ազգային բյուզանդագիտական կոմիտեի* նախագահ Հրաչ Բարթիկյանի ուղերձն այդ կոնգրեսին: Այսու՝ կոմիտեին հնարավորություն է ընձեռվում դառնալ *Բյուզանդագիտական միջազգային ընկերության* լիարժեք անդամ ու մաս կազմել բյուզանդագետների միջազգային ընտանիքի: *Բյուզանդագիտության հայկական ազ-*

⁴⁷ Ցեղասպանության տարիներին Թուրքիայում ԱՄՆ դեսպան (1913-1916 թթ.) Հենրի Մորգենթաուի թոռն էր: Հանդիպման ժամանակ նա 85 տարեկան էր, ապրեց 101 տարի:

⁴⁸ Պրոֆեսոր Ծիրինյանը այդ կոմիտեի փոխնախագահն է եղել 2003-2012 թվականներին, իսկ 2012 թվականից ցայսօր նույն կոմիտեի նախագահն է և ակտիվ գործունեություն է ծավալում բյուզանդագետների շրջանում: Ավելի մանրամասն տե՛ս **Ծիրինյան Մ. Է., Բյուզանդագետների համաշխարհային XXIV համաժողովը**, ԲՄ, 34, էջ 421-431:

գային կոմիտեն արոժեսոր Շիրինյանի գլխավորությամբ XXIV համաշխարհային կոնգրեսի⁴⁹ հետո մեծ դժվարությամբ հասավ այն բանին, որ 2026 թվականին Վիեննայում կայանալիք XXV «Բյուզանդիան Բյուզանդիայի սահմաններից դուրս» խորագրով համաշխարհային բյուզանդագիտական կոնգրեսում ընդունվեց *Արցախ-Բյուզանդիա* վերնագրով կյոթ սեղան-քննարկում անցկացնելու առաջարկը:

Բյուզանդագիտության հայկական ազգային կոմիտեի կարևորագույն ձեռքբերումներից էր 2016 թվականի հունիսի 22-24-ը կազմակերպված «Պատմական Տայք. պատմություն, մշակույթ, դավանանք» խորագրով՝ բովանդակությամբ և ձևաչափով աննախադեպ միջազգային գիտաժողովը, որին իրենց մասնակցությունն էին բերել տարբեր երկրների անվանի գիտնականներ: Գիտաժողովը հաջողվեց կազմակերպել նախ և առաջ Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածնի և Ն.Ս.Օ.Տ.Տ Գարեգին Բ Ծայրագույն պատրիարք և Ամենայն հայոց կաթողիկոսի աջակցությամբ, *Հայկական ուսումնասիրությունների ու հետազոտությունների ազգային ընկերակցության՝ «Վարդանանց ասպետներ»-ի հետ համակառուցվող կազմակերպության* (The National Association for Armenian Studies and Research, the “Knights of Vartan” Fund for Armenian Studies, jointly administered with NAASR) դրամաշնորհի օժանդակությամբ: Գիտաժողովի կազմակերպման աջակիցներն էին նաև ՀՀ ԿԳՆ գիտության պետական կոմիտեն, ՀՀ մշակույթի նախարարությունը, Հայաստանում Իտալիայի պատվավոր հյուպատոս Անտոնիո Մոնտալդոն: Գիտաժողովը լայն արձագանք գտավ և մեծ հավանության արժանացավ, որի շրջանակներում տպագրվեց Նիկողայոս Մառի՝ 100 տարի առաջ գրված, սակայն մինչ այժմ էլ արդիական հայագիտական հարցեր քննարկող և մեկնաբանող արժեքավոր «*Արքաուն*». *քրիստոնյաների մոնոդոլերեն անվանումը հայ քաղկեդոնականների խնդրի առնչությամբ* ընդարձակ

⁴⁹ XXIV համաշխարհային կոնգրեսի ժամանակ *Բյուզանդագիտության հայկական ազգային կոմիտեն* հանդես է եկել Արցախի տարածքի պատմական հուշարձանների խնդիրն վերաբերող հատուկ հայտարարագիր-կոչով. տե՛ս <https://us17.campaign-archive.com/?u=719696e03a73ee3361188422f&id=1e932c4790&fbclid=IwAR1JF5CqX0DV85zkvJktEm2N5SDB1pmyH9XEQEi4RLEe28YjzVurLIVIQjk>:

հողվածը⁵⁰: Հետագայում հրատարակվեց նաև գիտաժողովի նյութերի ժողովածուն⁵¹:

1995 թ. Երևանի պետական համալսարանում հիմնադրվում է աստվածաբանության ֆակուլտետը: Հիմնադիր դեկան Շահե արքեպիսկոպոս Աճեմյանը (1926-2005) Էռնա Շիրինյանին հրավիրում է դասավանդելու ֆակուլտետում, սակայն զբաղված լինելու պատճառով այդ հրավերն ընդունում է միայն 2003 թվականին. դա Շահե սրբազանի՝ ֆակուլտետում աշխատելու վերջին տարին էր:

Նրանք ծանոթացել էին Վիեննայում մի գիտաժողովի ժամանակ, որտեղ Շահե սրբազանի ելույթի ժամանակ նիստի նախագահողը Է. Մ. Շիրինյանն էր: 1991-92 թվականներին Շահե սրբազանը նաև մտահոգված էր Երևանի Սբ Կաթողիկե եկեղեցու ճակատագրով և ուզում էր վերանորոգման աշխատանքներ կատարել: Այդ իսկ պատճառով դիմել էր նաև Է. Մ. Շիրինյանի ամուսնուն՝ ճարտարապետ Լևոն Մելիքյանին՝ խնդրելով նախագիծ կազմել այդ եկեղեցու համար: Այդ ժամանակ էր նաև, որ սրբազանը նախապատրաստում էր Աստվածաշնչի քննական բնագրի պատրաստումը և դիմել էր Հայաստանի գիտնականներին, այդ թվում Է. Մ. Շիրինյանին: Նրանք պետք է գրաբար տեքստը համեմատեին հին հունարեն բնագրի հետ:

Մեծ է Է. Մ. Շիրինյանի ավանդը հայ միջնադարյան փիլիսոփայական և աստվածաբանական մտքի պատմության ուսումնասիրման մեջ: 2003-2021 թվականներին նա աշխատել է ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետում, նախ՝ որպես դասախոս (դոցենտ), այնուհետ՝ 2016-21 թվականներին աստվածաբանության ամբիոնի վարիչ: Գիտամանկավարժական գործունեության ընթացքում բազմաթիվ ուսանողների ուշադրությունն էր հրավիրում աստվածաբանական-դավանաբանական հայերեն երկերի,

⁵⁰ Տե՛ս **Մառ Ն.**, «Արքաուն». *քրիստոնյաների մոնոթեոնեն անվանումը հայ քաղկեդոնականների խնդրի առնչությամբ*, խմբ. Է. Մ. Շիրինյան: Ռուսերենից հայերեն թարգմանեցին Է. Մ. Շիրինյանը, Ա. Մելքոնյանը, Գ. Սարգսյանը, Մ. Մամյանը (վերջինս կազմել է նաև *Օգտագործված գրականության ընդհանուր ցանկ*-ը): Ռուսերենից ֆրանսերեն թարգմանեց Ս. Ն. Մուրավյովը: Հայերեն թարգմանության սրբազրոդ, *Անձնանունների ընդհանուր ցանկ*-ի և *Տեղանունների ընդհանուր ցանկ*-ի կազմող Է. Սարիբեկյան, Երևան, 2016: Ռուսերեն հոդվածը տե՛ս **Марр Н. Я.**, *Аркауны, монгольское название христианъ, въ связи съ вопросом объ армянахъ-халкедонитахъ*, Византийский временникъ, т. 12, вып. 1-2, СПб, 1906, с. 1-68:

⁵¹ Տե՛ս *Պատմական Տայք. պատմություն, մշակույթ, դավանանք*. Հոդվածների ժողովածու, խմբ. **Զ. Հակոբյան, Ն. Ղարիբյան, Ա. Ասրյան**, Ս. Էջմիածին, 2019: Գիտաժողովի մասին և մասնակիցներից երեքի հոդվածները տե՛ս ԲՄ, 23, 2016, էջ 108-169:

մեկնողական բնագրերի ուսումնասիրմանը: Նրա շնորհիվ է, որ շատ երիտասարդներ հայտնվեցին մատենադարանյան գաղտնախորհուրդ մատյանների գրկում, նրա շնորհիվ է, որ երիտասարդները հասկացան, որ հայագիտության մեջ հյուլեի չափ ներդրում ունենալն իսկ արդեն մեծագույն աշխատանք է: Աստվածաբանության ամբիոնը ղեկավարելու տարիներին մշտապես խրախուսել է աստվածաբանության ամբիոնի դասախոսներին մանկավարժական գործունեությանը զուգահեռ հրատակարարել նաև գիտական ուսումնասիրություններ, կազմել գիտամեթոդական նոր ծրագրեր: 2005-2008 թվականներին եղել է ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետի գիտամեթոդաբանական խորհրդի նախագահ, իսկ 2011-2016 թվականներին նաև՝ աստվածաբանության ֆակուլտետի պետական քննությունների հանձնաժողովի նախագահ:

Պրոֆեսոր Է. Մ. Շիրինյանը հեղինակել և խմբագրել է գրքեր, հրատարակել բնագրեր, բազմաթիվ հոդվածներ, ունեցել է և ունի ասպիրանտներ, որոնց հետ աշխատում է ամենայն ջանասիրությամբ՝ միաժամանակ լինելով խստապահանջ: Մեծ եռանդով և ակտիվությամբ է մասնակցում գիտաժողովների Հայաստանում և արտերկրում:

Անդամակցել և անդամակցում է *Նիդերլանդների գիտնականների միությանը* (1998-2005 թթ.), *Հայկական ուսումնալսողական միջազգային ընկերակցությանը* (AIEA, 2001 թվականից):

2003 թվականից ցայսօր *Ուղղափառ հանրագիտարան-ի* (*Православная энциклопедия*) Հայաստանի նյութերի համակարգող է, 2016 թվականից *Ուղղափառ հանրագիտարան-ի* եկեղեցական գիտական խորհրդի անդամ:

Մի շարք ամսագրերի խմբագրական կամ գիտական խորհուրդների անդամ է (*Армянский гуманитарный вестник*, *Բազմալեզու*, *Journal of the Hellenic Institute of Egyptology (JHIE)*), *Matenadaran: Medieval and Early Modern Armenian Studies (MEMAS)* գիտական ամսագրի փոխխմբագիրներից է:

ՀՀ ԳԱԱ պատմության ինստիտուտի և ԵՊՀ աստվածաբանության ֆակուլտետի մասնագիտացված գիտական խորհրդի, Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի ասպիրանտուրայի խորհրդի (2016-2018 թթ. Գևորգյան հոգևոր ճեմարանի գիտական խորհրդի) անդամ է:

2024 թվականից Հայկական համագումարին կից գործող Հայկական ազգային ինստիտուտի (Armenian National Institute/ANI) գիտական խորհրդի անդամ է⁵²:

2005 թվականից ցայսօր Մաշտոց կրթական հիմնադրամի փոխնախագահն է:

2009 թվականին արժանացել է ՀՀ մշակույթի նախարարության պատվոգրին:

2014 թվականին ԵՊՀ-ում պարգևատրվել է ոսկե մեդալով՝ «Երկարատև անբասիր աշխատանքի, համալսարանական կրթության և գիտության զարգացման գործում ունեցած նշանակալի ավանդի համար և ԵՊՀ հիմնադրման 95-ամյակի կապակցությամբ»:

2017 թվականին «Փյունիկ» համահայկական հիմնադրամի կողմից տրվել է հավաստագիր՝ միջազգային բյուզանդագիտական գիտաժողովներում Հայաստանը լավագույնս ներկայացնելու համար:

Բազմալսատակ գիտնականը նաև հոգատար մայր ու տատիկ է. ունի երկու որդի՝ Մելիքյան Հայկ, Մելիքյան Տիգրան և երկու թոռ՝ Լևոն և Միքայել:

Մեծանուն գիտնականը երիտասարդական ավյունով շարունակում է իր գիտական գործունեությունը: Մաղթենք նրան բեղմնավոր գրիչ, նորանոր գիտական հայտնագործություններ, արևշատ օրեր:

Նյութը պատրաստեց պատմ. գիտ. թեկն. **Է. Սարիբեկյանը**
DOI:10.57155/ZRYN9758

⁵² <https://www.armenian-assembly.org/post/distinguished-specialists-join-armenian-national-institute-academic-council>

ԷՌՆԱ ՄԱՆԵԱ ԾԻՐԻՆՅԱՆԻ ԱՇԽԱՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՏԵՆԱԳԻՏՈՒԹՅՈՒՆ

Ա. Գրքեր

1. *Sokrates. Kirchengeschichte*, Hg. Günther Christian Hansen. Mit Beiträgen von Manja Širinjan, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Neue Folge 1, Akademie Verlag: Berlin, 1995, 501+LXII S.

2. *Pseudo-Zeno. Anonymous Philosophical Treatise* (Coauthor with M. Stone, J. Mansfeld and D. Th. Runia), *Philosophia Antiqua*, 83, Brill: Leiden-Boston-Köln, 2000, 259+xiv p.

3. *Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը (հայկական և հունական՝ դասական և բյուզանդական, աղբյուրների բաղդատությունը)*, հեղ. հրատ., Երևան, 2005, 364 էջ:

4. *The Armenian Version of the Greek Ecclesiastical Canons* (Coauthor with Gohar Muradyan and Aram Topchyan), Hg. Okko Behrends, *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, 24, Löwenklau-Gesellschaft e.V.: Frankfurt am Main, 2010, 254+XII S.

5. *Նիկողայոս Մառ, «Արքաուն»*. քրիստոնյաների մոնոդոլերեն անվանումը հայ քաղկեդոնականների խնդրի առնչությամբ (*Ark'aun, apellation mongole des chrétiens en connexion avec le problème des chalcédonites arméniens*), թարգմ. ռուսերենից (համաթարգմանիչներ՝ Է. Մ. Ծիրինյան, Ա. Մելքոնյան, Գ. Սարգսյան, Մ. Մամյան, ֆրանս. թարգմ. Ս. Մուրավյով), խմբագիր, ներած., ծանոթագր.՝ Է. Մ. Ծիրինյան, Մեսրոպ արք. Աշնեան մատենաշար, 149, Պատմության ինստիտուտ, Երևան, 2016, 256 էջ:

Այլը

1. *Исторический труд Сократа Схоластика и его древнеармянские версии* (автореферат кандидатской диссертации), Ереван, 1987.

2. *Հին և միջնադարյան հայկական ու հունական աղբյուրների պատմագրական ընդհանրությունները և առանձնահատկությունները* (դոկտորական ատենախոսության սեղմագիր), Երևան, 2002:

3. *Armeniaca 2000: English Summaries of Armenological Publications in Armenia*, 2000. Matenadaran - Mashtots' Institute of Ancient Manuscripts, Erevan, 2002, 140+XI p (Coauthors Muradyan Gohar, Topchyan Aram).

4. Armeniaca 2001: English Summaries of Armenological Publications in Armenia, 2001. Matenadaran - Mashtots' Institute of Ancient Manuscripts, Erevan, 2006, 225+VIII p (Editor in charge A. H. Martirosyan).

5. Armeniaca 2002: English summaries of Armenological publications in Armenia, 2001. Matenadaran - Mashtots' Institute of Ancient Manuscripts, Erevan, 2007, 171+VIII p (Editor in charge A. H. Martirosyan).

6. Հին և Նոր Կտակարանների մեկնությունները (մասնագիտական ընդհանուր դասընթացի ուսումնական ծրագիր), Երևան, 2008, 31 էջ:

7. Վարդապետությունների և դոգմաների պատմություն (մասնագիտական ընդհանուր դասընթացի ուսումնական ծրագիր), Երևան, 2008, 40 էջ:

Բ. Հոդվածներ

1982

- ❖ *Краткая редакция древнеармянского перевода «Церковной истории» Сократа Схоластика*, Византийский временник, 43 (68), Москва, с. 231-241.
- ❖ *Սոկրատ Սրղաափկոսի «Եկեղեցական Պատմության» հայերեն թարգմանության դերը հունարեն բնագրի վերականգնման գործում*, Երիտասարդ արևելագետների VIII գիտական նստաշրջան (Ադվերան), 10-12 հունիս, 1982, Երևան, էջ 24-25 (գիտաժողովի դրույթներ):

1983

- ❖ *Отражение церковной политики ранней Византии в мировоззрении Сократа Схоластика*, Երիտասարդ արևելագետների IX գիտական նստաշրջան (Ադվերան), 9-12 հունիս, 1983, Երևան, էջ 42-43 (գիտաժողովի դրույթներ):

1984

- ❖ *Текстологическое значение древнеармянского перевода «Церковной истории» Сократа Схоластика*, Кавказ и Византия, 4, Ереван, с. 172-186.

1986

- ❖ *Փոսի գործունեությունը երկրորդ պատրիարքության նախօրեին*, Երիտասարդ արևելագետների XII գիտական նստաշրջան (Ադվերան), 26-28 հունիս, 1986, Երևան, էջ 14-15 (գիտաժողովի դրույթներ):

1987

- ❖ *Սոկրատ Սքոլաստիկոսի «Եկեղեցական Պատմության» հունարան թարգմանությունը (Մեծ Սոկրատ)*, Հայերենագիտական միջազգային երկրորդ գիտաժողով, 21-23 սեպտեմբեր, 1987, Երևան, էջ 130-131 (հայերեն), էջ 185-186 (ռուսերեն), էջ 161-162 (անգլերեն) (գիտաժողովի դրույթներ):

1991

- ❖ *Судьба древнеармянских версий «Церковной истории» Сократа Схоластика*, XVIII Международный конгресс византинистов, 8-14 август, 1991, Москва, с. 1045-1046 (тезисы).
- ❖ *Մովսես Խորենացու «Պատմություն»-ը և Փոտ պատրիարքի «Ծննդաբանություն»-ը*, Միջազգային գիտաժողով նվիրված Մովսես Խորենացու 1500-ամյակին, 1-4 հոկտեմբեր, 1991, Երևան, էջ 85-86 (գիտաժողովի դրույթներ):

1994

- ❖ *Ricerche sulla Storia Ecclesiastica di Socrate Scolastico e sulle sue Versioni Armene*, Annali di Ca'Foscari, XXXIII, 3, Serie orientale 25, p. 151-167.

1995

- ❖ *Անտիկ ավանդույթների փոխակերպումը վաղ բյուզանդական եկեղեցական պատմագրության և հայ հին գրականության մեջ*, Աշտանակ, Ա, Երևան, էջ 14-24:
- ❖ *Մովսես Խորենացու «Պատմության» և Փոտ պատրիարքի «Ծննդաբանության» աղերսները*, Աշտանակ, Ա, Երևան, էջ 85-96:
- ❖ *Notes on some syntactic, lexicological and morphological particularities of the Armenian Translations of Socrates Scholasticus' Ecclesiastical History (The Longer Socrates)*, Le Muséon, 108, 1-2, p. 79-84.

1996

- ❖ *Rendering of the Greek Participial phrases in the Armenian Version of Aristotle's "Virtues and Vices"*, Proceedings of the Fifth International Conference on Armenian Linguistics, McGill University, Montreal, Quebec, Canada, 1-5 May, 1995, ed. D. Sakayan, Delmar - New York, p. 293-297.

- ❖ *The Armenian Version of Aristotle's Categories in the Context of the Hellenizing School*, Festschrift Prof. Dr. Dora Sakayan zum 65 Geburtstag, Montreal, p. 134-140.
- ❖ *Commentaries in the Byzantine Literature and their influence on Armenian commentaries (The Armenian Translation of [Aristotle's] "Virtues and vices")*, Byzantium. Identity, Image, Influence, XIX International Congress of Byzantine Studies, University of Copenhagen, 18-24 August, 1996, p. 1231 (abstracts).
- ❖ *The Ancient Armenian Versions of Socrates Scholasticus' "Ecclesiastica Historia": Their Destiny in the Armenian Milieu*, Acts. XVIIIth International Congress of Byzantine Studies, Selected Papers, Moscow, 1991, Volume IV: Literature, Sources, Numismatics and History of Science, Shepherdstown, p. 217-222.

1997

- ❖ *The Armenian Versions of Vita Silvestri*, 10th Anniversary Conference of AIEA, 1-5 September, 1993, London, Armenian Perspectives, ed. N. Awde, Richmond Surrey, p. 69-75.

1998

- ❖ «Արևուսփհն» և «նորք» գրքանք, Աշտարակ, Բ, Երևան, էջ 15-45:
- ❖ *Ps. Zeno, Untitled Treatise*, Conference on Classical Culture in the Oriental Languages: Text and Transmission, Wassenaar, 13-14 June, 1998, Netherlands Institute of Advanced Studies and the Association Internationale des Études Arméniennes, p. 3 (Co. with M. Stone) (abstracts).
- ❖ *Justification of the stemma (manuscript tradition of the Armenian translation of [Aristotle] Virtues and Vices*, Conference on Classical Culture in the Oriental Languages: Text and Transmission, Wassenaar, 15-16 June, 1998, Netherlands Institute of Advanced Studies and the Association Internationale des Études Arméniennes, p. 7 (abstracts).

1999

- ❖ *The Armenian collection of the Ecclesiastical Canons*, Христианский Восток, 1(7), Санкт-Петербург - Москва, с. 124-154 (Co. with G. Muradyan).

- ❖ Հայկական «Կանոնագրքի» հունարենից թարգմանված եկեղեցական կանոնները, Միջազգային գիտաժողով «Աստվածաշնչական Հայաստան», 21-24 հունիս, 1999, Օշական, էջ 89-90 (գիտաժողովի դրույթներ) (Գ. Մուրադյանի համահեղինակությամբ):

2000

- ❖ Մեկնողական ժանրի կազմավորումը և զարգացումը Հայաստանում, Աշտա-
նակ, Գ, Երևան, էջ 36-64:
- ❖ Հունարենից թարգմանված եկեղեցական կանոնները. քննադրագիտական դի-
տողություններ, Պատմա-բանասիրական հանդես, 3, Երևան, էջ 213-225
(Գ. Մուրադյանի համահեղինակությամբ):

2001

- ❖ *Reflections of the “Sons and Daughters of the Covenant” in Armenian Sources*,
Révue des Études Arméniennes, 28, 2001-2002, p. 261-285.
- ❖ *Translations from Greek in Armenian Literature*, Eikasmos, XII, Bologna,
p. 229-240.
- ❖ *People in Power of Armenian Background in Constantinople of the Ninth
Century: Emperor Basil and Patriarch Photius*, Conference at UCLA on
“Armenian Constantinople”, May 19-20, 2001, p. 5 (abstracts).
- ❖ *A Comparison of Literary methods and genres in Byzantine and Armenian
Literature*, Acts. XXth International Congress of Byzantine Studies, Selected
Papers, Volume III, Paris, 2001, p. 56.

2002

- ❖ *Armenian Translation of [Aristotle's] “De Vitiis et Virtutibus”*, Verbum:
Аристотель и средневековая метафизика, 6, Санкт-Петербург, с. 166-171.
- ❖ «Ուխտի մանկունք» և «մանկունք եկեղեցւոյ», Էջմիածին, Ը, էջ 90-110:

2003

- ❖ *Traduzioni dal greco nella letteratura armena*, Le scienze e le “arti”
nell’Armenia medievale, Atti del Seminario internazionale, 29-30 ottobre 2001,
eds. a cura di A. Sirinian, S. M. Lombardi, L. D. Nocetti, Bologna, p. 75-91.
- ❖ *“The Letter of Love and Concord” Between Rome and Armenia: A Case of
Forgery from the Period of Crusaders*, Orientalia Lovaniensia Analecta 125,
East and West in the Crusader States, Context-Contacts-Confrontations, III

(Acta of congress held at Hernen Castle in September 2000), ed. K. Ciggaar, H. Teule, Leuven, p. 79-99.

- ❖ *Armenian Christian Martyrs in Asia Minor, 3rd-4th centuries*, Conference at UCLA on "Armenian communities of Caesarea/Kesaria", 17 May, 2003, p. 7.
- ❖ *Փիլիսոփայական երկերի և տարրերի օգտագործումը Հայաստանում*, Հայագիտության արդի վիճակը և նրա զարգացման հեռանկարները, Հայագիտական միջազգային համաժողով, 15-20 սեպտեմբեր, 2003, էջ 201 (գիտաժողովի հիմնադրույթներ):
- ❖ *Особенности раннехристианской историографии: опыт сравнительного анализа в византийской и армянской традициях*, International Conference: Hagiography of Oriental and Occidental Church, "History and Hagiography of the Undivided Church", 16-18 июнь, 2003, Москва, с. 5 (abstracts).

2004

- ❖ *Փոխարկութիւնները քրիստոնէական պատմագրութեան մէջ*, Բնագիրք Յիշատակաց (Documenta Memoriae), Dall' Italia e dall' Armenia. Studi in onore di Gabriella Ulouhagian, Bologna, p. 241-253.
- ❖ *Փիլիսոփայական երկերի և տարրերի օգտագործումը Հայաստանում*, Հայագիտության արդի վիճակը և նրա զարգացման հեռանկարները, Հայագիտական միջազգային համաժողով, 15-20 սեպտեմբերի, 2003, Երևան, էջ 498-512:
- ❖ Հայոց գրերի գյուտն ըստ «Գիրք պատճառաց»-ի, Էջմիածին, Է-Ը, էջ 86-91:
- ❖ «Գիրք պատճառաց»-ը՝ մեկնությունների միջնադարյան հանրագիտարան, Միջազգային գիտաժողով՝ Հայ մեկնողական գրականության դպրոցները, Սեպտեմբեր 22-24, 2004, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, էջ 9-10 (գիտաժողովի հիմնադրույթներ):

2005

- ❖ «Մանկունք» եզրն այլաբերական տարրերում, Էջմիածին, Զ, էջ 67-86:
- ❖ *The Armenian Liber Causarum by Grigor Abasean*, 10th General Conference of AIEA, September 8-10, Vitoria-Gasteiz 2005, p. 5 (abstracts).
- ❖ «Գիրք պատճառաց»-ի վկայությունները Հայոց գրերի գյուտի վերաբերյալ, Միջազգային գիտաժողով՝ նվիրված Հայոց գրերի գյուտի 1600-ամյակին, Սեպտեմբեր 12-17, 2005, Երևան, էջ 164-165 (գիտաժողովի հիմնադրույթներ):

- ❖ Աստվածաշնչային մեջբերումները վաղ շրջանի հայ մատենագրության մեջ, Միջագգային գիտաժողով՝ նվիրված Աստվածաշնչի հայերեն թարգմանությանը, հոկտեմբեր 6-9, 2005, Մայր Աթոռ Սուրբ Էջմիածին, էջ 3 (գիտաժողովի հիմնադրույթներ):

2006

- ❖ *A Comparative Analysis of some technical terms in Armenian Sources*, Христианский Восток, 4 (X), Санкт-Петербург - Москва, с. 268-316.
- ❖ *Армянская «Книга причин», составленная Григором, сыном Абаса*, Армянский Гуманитарный Вестник, Москва-Ереван, с. 103-109.
- ❖ «Սեդրեաստրուի Վարք»-ը և «Դաշանց Թուղթը»-ը, Բանբեր Մատենադարանի, 17, Երևան, էջ 53-77:
- ❖ *Քրիստոնեության տարածման և ամրապնդման առանձնահատկությունները*, Տարեգիրք, Ա, ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Երևան, էջ 98-105:
- ❖ *Collecting, Preserving and Studying Armenian Manuscripts: the Matenadaran and Mashtots' Legacy*, Mesrop Mashtots and the Armenian Alphabet Conference, 28 April, 2006, University of Oxford, p. 1 (abstracts).
- ❖ *Armenian sources used by Byzantine writers*, Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies, 24 August 2006, London, p. 194.

2007

- ❖ *Պատիվ և հարգանք (Τιμή τε καὶ χάρις)*, Տարեգիրք, Բ, ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Երևան, էջ 46-57:

2008

- ❖ *Ранневизантийский церковный историк Сократ Схоластик и его мировоззрение*, Человек как слово: Сборник в честь Вардана Айрапетяна. Москва, с. 214-263.
- ❖ *The Reception and Creative Appropriation of the Common Legacy of Greek Thought in Armenia*, Hellenism: Alien or Germane Wisdom? European Science Foundation Exploratory workshop, 23-25 November 2007, Central European University, Annual of Medieval Studies, 14, Budapest, p. 13-14 (abstracts).
- ❖ *Armeniaca: Tasks and Perspectives*, 11th General Conference of Association Internationale des Études Arméniennes, 10-12 September 2008, Paris, p. 44-45 (abstracts).

2009

- ❖ *The Armenian Version of David the Invincible's Commentary on Aristotle's Categories*, L'œuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque, Commentaria in Aristotelem Armeniaca - Davidis Opera Vol. 1, Philosophia Antiqua, Vol. 116, eds. V. Calzolari, J. Barnes, Leiden, p. 89-102.
- ❖ «Տետրարխիա»-ի (քառիշխանության) տեսությունն ըստ մի շարք հայկական աղբյուրների, Էջմիածին, Գ, էջ 84-97:
- ❖ «Ղևտական» գրքի մեկնությունն ըստ «Գիրք Պատմառաց»-ի, Տարեգիրք, Դ, ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Երևան, էջ 78-94:
- ❖ Հայ-քուզանդական փիլիսոփայական առնչությունների վեցերորդ դարում, «Մատենադարան» Մաշտոցի անվան հին ձեռագրերի գիտահետազոտական ինստիտուտի հիմնադրման հիսնամյակին նվիրված գիտաժողովի թեզիսներ, 20-22 հոկտեմբեր, 2009, Երևան, էջ 41-45:

2010

- ❖ Մուրբգրային վկայակոչումները վաղ շրջանի հայկական որոշ երկերում և հունարան թարգմանություններում, Էջմիածին, Չ, էջ 45-52:
- ❖ Ընդհանրական Եկեղեցու Առաքելական աթոռների վարդապետության ձևավորումը և զարգացումը, Լևոն Խաչիկյան 90. Նյութեր Մատենադարանի հիմնադիր տնօրենի ծննդյան իննսունամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողովի (9-11 հոկտեմբեր, 2008), Երևան, էջ 90-99:
- ❖ *Armenian Elites in Constantinople: Emperor Basil and Patriarch Photius*, Armenian Constantinople, Historic Armenian Cities and Provinces, 9, eds. R. Hovhannisian, S. Payaslian, Costa Mesa, p. 53-72.

2011

- ❖ «Գիրք պատմառաց», Աշտանակ, Դ, Երևան, էջ 18-43 (Գոհար Խաչատրյանի համահեղինակությամբ):
- ❖ 21-րդ «Բյուզանդագիտական միջազգային կոնգրեսը», Աշտանակ, Դ, Երևան, էջ 162-172:
- ❖ *Philo and the Book of Causes by Grigor Abasean*, Studies on the Ancient Armenian Versions of Philo's Works, ed. S. M. Lombardi, P. Pontani, Leiden – Boston, p. 155-189.

- ❖ *Restoration and Renovation of Texts: Armenian Manuscripts*, Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Sofia, 22-27 August, 2011, Volume II: Abstracts of Round Table Communications, Sofia, p. 46-47.

2012

- ❖ *Ранневизантийская церковная историография в древнеармянских переводах (на примере «Церковной истории» Сократа Схоластика)*, ΘΕΟΔΟΥΛΟΣ. Сборник статей памяти профессора Игоря Сергеевича Чичурова, ред. П. В. Кузенков, А. А. Войтенко, М. В. Грацианский, Москва, с. 361-382.
- ❖ «*Զվարթնոց» անվան շուրջ*, Հովսեփ Օրբելու ծննդյան 125-ամյակին նվիրված միջազգային գիտաժողով, ՀՀ ԳԱԱ Հնագիտության և ազգագրության և Արևելագիտության ինստիտուտներ, 13-16 հոկտեմբեր, 2012, Երևան-Ծաղկաձոր, էջ 87-89 (գիտաժողովի դրույթներ):

2013

- ❖ *The cultural activity in the Armenian Monasteries on the Black Mountain*, International Conference “Byzantine Studies in Georgia – 4”, 24-30 September, 2013, Tbilisi-Batumi-Cappadocia, p. 266-267 (abstracts).

2014

- ❖ *Դպրությունը Կիլիկյան Հայաստանի Սև Լեռան հայկական վանքերում*, Բանբեր Մատենադարանի, 21, Երևան, էջ 351-362:
- ❖ *Ակնարկներ հայ միջնադարյան դպրության պատմությունից*, Հայագիտական միջազգային երկրորդ համաժողով «Հայագիտությունը և արդի ժամանակաշրջանի մարտահրավերները», ՀՀ ԳԱԱ, 17-19 հոկտեմբեր, 2013, Երևան, էջ 155-158:
- ❖ *Դպրությունը Կիլիկյան Հայաստանի Սև Լեռան հայկական վանքերում*, 13th General Conference of AIEA, 9-11 հոկտեմբեր, 2014, Երևան, էջ 92-93 (գիտաժողովի դրույթներ):

2015

- ❖ «*Գիտություն գրոց»-ը միջնադարյան Հայաստանում («Անկանոն, արտաքին և նուրբ գրեանք»)*, Տարեգիրք, Ժ, ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Երևան, էջ 29-71:

2016

- ❖ *De Viris Illustribus: сравнительное жизнеописание двух славных мужей - Грача Михайловича Бартикяна и Гюнтера Христиана Хансена*, Памяти Грача Михайловича Бартикяна и Гюнтера Христиана Хансена, Византийский временник, 100 (75), Москва, с. 361-365.
- ❖ *Byzantine Policy Concerning the Government of Christendom by Patriarchal Sees: "Tetrarchy" and Pentarchy*, The 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrad, 22-27 August, 2016, p. 8 (abstracts).
- ❖ Դիտարկումներ Ն. Մարրի՝ «Արքաուն. քրիստոնյաների մոնղոլերեն անվանումը հայ քաղկեդոնականների խնդրի առնչությամբ» հոդվածի վերաբերյալ [Notes on N. Marr's article "Ark'aun, the Mongol Denomination of Christians in Connection with the Problem of the Chalcedonian Armenians", Несколько заметок по поводу статьи Н. Я. Марра, «Аркау́н – монгольское название христиан в связи с вопросом об армянах-халкедонитах»], «Պատմական Տայք. պատմություն, մշակույթ, դավանանք» միջազգային գիտաժողով, 22-24 հունիս, 2016, Երևան, էջ 2-3 (գիտաժողովի դրույթներ):

2017

- ❖ *The Liber Causarum: A Mediaeval Armenian Isagogical Collection*, Le Muséon, 130 (1-2), p. 139-176.
- ❖ *Աստվածաբանությունը և մեկնությունը*, Տարեգիրք, ԺԲ, ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Երևան, էջ 7-35:
- ❖ *Средневековый древнеармянский сборник по исагогике*, Международная конференция «Армения, Византия и Восток: Письменное наследие от рукописей до интернета», посвященная памяти К. Н. Юзбашяна (1927-2009), 25-26 сентябрь, 2017, Санкт-Петербург, с. 9 (тезисы).
- ❖ *Из истории армяно-русских конфессиональных отношений*, II Международная научная конференция и выставка «300-летнее культурное наследие Армянской Апостольской церкви Российской и Ново-Нахичеванской епархии», 27-28 сентября, 2017, с. 2 (тезисы).

2018

- ❖ *Սուրբ Գրքի խմատի «եռամասն» («տրիխտոմիկ») ընկալման Որոգինէսի տեսությունը եւ դրա արձագանքը հայկական տրիդոններում*, Ոսկանեան Աստուածաշնչի հրատարակութեան 350-ամեակը (1666-2018), «Հայերէն

Սուրբ Գրքի թարգմանությունն ու հրատարակությունը պատմության հոլովոյթում» միջազգային գիտաժողովի նիսեր (6-8 հոկտեմբեր, 2016), Ս. Էջմիածին, էջ 104-111:

2019

- ❖ *Vitae Homeri, Pseudo-Nonnos' Commentary on Sermon 4 by Gregory of Nazianzus and the Armenian Book of Causes*, Armenian, Hittite, and Indo-European Studies, A Commemoration Volume for Jos J. S. Weitenberg, Hebrew University Armenian Studies, 15, eds. U. Bläsing, J. Dum-Tragut, T. M. van Lint, Leuven, p. 323-346.
- ❖ *Biblical Quotations in Early Armenian Literature*, Armenia between Byzantium and the Orient, Celebrating the Memory of Karen Yuzbashian (1927–2009), Texts and Studies in Eastern Christianity, 16, eds. B. Outtier, C. B. Horn, B. Lourie, A. Ostrovsky, Leiden–Boston, p. 23-34.
- ❖ *Արիստոտելին վերագրվող «Յաղագս առաքինությաննց եւ չարութեանց» երկի հայերեն թարգմանությունը*, Աստվածաբանական և կրոնագիտական հոդվածների ժողովածու, Ա, ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Երևան, էջ 7-25:

2020

- ❖ *The Study of Sciences at the Time of Anania Širakac'i*, Sciences and Learning in Armenia between Anania Širakac'i and Grigor Magistros (Gyumri, 5-6 October, 2018), *Orientalia Christiana Periodica*, 86 (1), Roma, p. 91-105.
- ❖ *La stampa armena in Italia. La «Lettera dell'amicizia e della concordia» - Armenian book-printing in Italy. The "Letter of Love and Concord"*, *Tracce armene nella Biblioteca Universitaria di Bologna e in altre biblioteche d'Italia*, 1, Cartografia, manoscritti e libri a stampa, Bologna, p. 176-195.
- ❖ *Ղեռնդ Ալիշան. Սեւ լեռան վանքեր*, Բազմավեպ, 3-4, էջ 109-121:

2021

- ❖ *«Զվարթնոց» անվանման շուրջ*, Տոնագիր. գիտական ժողովածու Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի 75-ամյակի առթիվ, Երևան, էջ 228-260:
- ❖ *The Schema isagogicum apud Patres Ecclesiae*, *Studia Patristica*, CXXIII, Papers presented at the Eighteenth International Conference on Patristic Studies

held in Oxford 2019, Volume 20: Biblica, Judaica, Philosophica, Theologica, Ethica, Leuven, p. 215-226.

- ❖ *Ղևոնդ Ալիշանը Սև լեռան վանքերի մասին*, Հ. Ղևոնդ Ալիշան - 200, Հոբելյանական գիտաժողովի նյութերի ժողովածու (6-8 հունիս, 2020), Երևան, էջ 70-81:

2022

- ❖ *Սուրբգրային նախակրթությունները հայ մատենագրության մեջ*, Էջմիածին, Ա, էջ 33-47:
- ❖ *Հրաչ Բարթիկյան. Պատմաբան, բյուզանդագետ, հայագետ և պարզասեն հիսաբան մարդ (ծննդյան 95-ամյակի առթիվ)*, Բանբեր հայագիտության, 2 (29), էջ 249-256 (Վ. Թորոսյանի համահեղինակությամբ):
- ❖ *Բյուզանդագետների համաշխարհային XXIV համաժողովը*, Բանբեր Մատենադարանի, 34, Երևան, էջ 420-431:
- ❖ *Порядок книг Соломоновой трипартиты согласно раннехристианским, ранневизантийским и средневековым армянским толкователям*, Вестник ВолГУ, Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. Т. 27, № 6, с. 237-254.
- ❖ *Religious Individualization in the Early Christian Martyrdoms: Asia Minor, in the beginning of Fourth Century*, Religion in the Roman Empire, 8 (3), p. 317-336.
- ❖ *Interpreting Aristotle and the Bible in Armenia*, *Révue des Études Arméniennes, Mélanges en l'honneur de Boghos Levon Zekian*, 41, p. 271-286.

2023

- ❖ *Ներսես Դ Կրայեցի Կաթողիկոսի «Ծնորհալի» պատվանվան մասին*, «Ներսես Ծնորհալի՝ բազմաշնորհ հայրապետը» միջազգային գիտաժողովի նյութերից (21-23 հունիս, 2023), Բանբեր Մատենադարանի, 36, էջ 97-115:

2024

- ❖ *Прологомены святителя Иоанна Златоуста: к вопросу о заглавии Деяний Апостолов в древнеармянском сагогическом сборнике «Книга причин»*, ΣΧΟΛΗ, 18.1, с. 355-371.
- ❖ *Lukas von Vanand und die armenische Druckerei der Vanadec'is in Amsterdam*, Das Armenische Kaufmannshandbuch des Łukas Vanandec'i (1699),

Armenians in Eastern Europe 7, Dresden, S. 212-228 (Mitautorinnen A. Avagyan, A. Melkonyan).

- ❖ *Армянский перевод комментария к «Категориям» Аристотеля, приписываемый Давиду Непобедимому*, Армянский Гуманитарный Вестник, 12, Москва/Ереван, с. 403-454.
- ❖ *The Vita Silvestri and Its Armenian Versions in the Context of the Apostolic Foundation of the Patriarchates and Papacy*, Armeniaca, 3, p. 43-65.
- ❖ *On the name Zvart'noc', Zvart'noc'*, ed. N. Gharibian. Yerevan (forthcoming).
- ❖ *Առաջին կին շարսկանազիրները*, Sammelband zu Ehren von Armenuhi Drost-Abgarjan, Halle (forthcoming).

Հանրագիտարանային հոդվածներ

Սոկրատ Սրբափոխիկու, Հայկական սովետական հանրագիտարան, հտ. 10, Երևան, 1984, էջ 495:

Православная энциклопедия, Москва

1. Ванакан Вардапет, 2003, т. VI, с. 545-546.
2. Вардан Малый [Бардзрабердци, Киликеци], 2003, т. VI, с. 571.
3. Вахан Мамиконян, 2004, т. VII, с. 332 (соавтор А. И. Колесников).
4. Вахрам Рабун, 2004, т. VII, с. 335.
5. Грекофильская школа, 2006, т. XII, с. 322-323.
6. Григор II Вкаясер, 2006, т. XII, с. 449.
7. Григор III Пахлавуни, 2006, т. XII, с. 449.
8. Григор IV Тха, 2006, т. XII, с. 449-450.
9. Григор V Каравеж, 2006, т. XII, с. 450.
10. Григор VI Апират, 2006, т. XII, с. 450-451.
11. Григор Арирунийский, 2006, т. XII, с. 451.
12. Григорис Аршаруни, 2006, т. XIII, с. 87.
13. Григорис Ахтамарци, 2006, т. XIII, с. 87.
14. Григор, сын Абаса, 2006, т. XIII, с. 108-109.
15. Давид Гандзакеци, 2006, т. XIII, с. 581.
16. Давит Кобайреци, 2006, т. XIII, с. 594-595.
17. Есаи Ничеци, 2008, т. XVIII, с. 681.
18. Закария Дзагеци, 2008, т. XIX, с. 537-538 (соавтор Э. П. Г.).
19. Закария Канакерци, 2008, т. XIX, с. 538.

20. *Католикос*, 2013, т. XXXII, с. 42-48 (соавторы З. Абашидзе, В. Деврикан, С. А. Моисеева, А. В. Муравьев).
21. Раздел «Литература» в ст. «Киликийская Армения», 2013, т. XXXIII, с. 484-486.
22. *Киракос Гандзакечи*, 2014, т. XXXIV, с. 80-82 (соавтор В. Деврикан).
23. *Киракос Дразаркци*, 2014, т. XXXIV, с. 82-83.
24. *Киракос Ерзнкаци*, 2014, т. XXXIV, с. 83 (соавтор А. Аревшатян).
25. *Книга канонов*, 2014, т. XXXVI, с. 77-80 (соавтор Н. Варданян).
26. *Книга посланий*, 2014, т. XXXVI, с. 114-116.
27. *Красный монастырь*, 2015, т. XXXVIII, с. 480-481.

* «Православная энциклопедия» հանրագիտարանում Էռնա Մանեա Շիրինյանը հեղինակել է բազմաթիվ հոդվածներ, որոնց միայն մի մասն է ներկայացված սույն ցանկում:

Գրախոսություններ

New Approaches to Medieval Armenian Language and Literature, ed. by J.J.S.Weitenberg, Dutch Studies in Armenian Language and Literature 3 (Series ed. by J.J.S.Weitenberg, Th. van Lint. Amsterdam - Atlanta, GA 1995) / Միջնադարյան հայ գրականության և լեզվի ուսումնասիրման նոր մոտեցումներ, Աշտանակ, Բ, Երևան, 1998, էջ 169-172.

“*The Shorter Socrates*” (Review of R.W. Thomson, ed. and trans. “*The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*”), Journal of the Society for Armenian Studies, 13 (2003, 2004), Fresno, 2004, p. 83-97.

Գ. Խմբագրած գրքեր

Աշտանակ Դ, հայագիտական պարբերագիրք, Երևան, 2011, 177 էջ:
Տոնագիր: Գիտական ժողովածու Լևոն Տեր-Պետրոսյանի 75-ամյակի առթիվ, Երևան, 2021: Խմբագրական խորհուրդ՝ Վահան Տեր-Ղևոնդյան, Էռնա Մանեա Շիրինյան և այլք: (Խմբագրակազմի անդամ)

Էյա Սարիբեկյան, Վարդապետական աստվածաբանություն. մաս առաջին (մասնագիտական ընդհանուր դասընթացի ուսումնամեթոդական ծրագիր), Երևան, 2021:

Գրիգոր Տաթևացի. Լուծմունք Յոբայ, աշխ. Էյա Սարիբեկյանի, Երևան, 2023:

Դ. Ղեկավարած առենախոսություններ

Չարուհի Պողոսյան, Letter of Love and Concord between Emperor Constantine the Great and the Armenian King Trdat, and Pope St. Sylvester and St. Gregory the Illuminator (պաշտպանել է 2005 թ.):

Արմեն Մալխասյան, Հայերեն ձեռագրերի կազմերը և արձանագրություն-հիշատակարանները (պաշտպանել է 2005 թ.):

Աննա Օհանջանյան, «Բանալի ճշմարտության» երկը և նրա պատմագիտական արժեքը (պաշտպանել է 2011 թ.):

Արմինե Մելքոնյան, Դավիթ Անհաղթի «Ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուածընկալ» երկը և դրա մեկնությունները (պատմագիտական և աստվածաբանական վերլուծություն) (պաշտպանել է 2014 թ.):

Աշխեն Գրիգորյան, Եվագր Պոնտացին հայ մատենագրության մեջ (պաշտպանել է 2014 թ.):

Մարի Մամյան, «Մանկության աւետարան» պարականոնը (պատմա-քննական վերլուծություն) (պաշտպանել է 2018 թ.):

Գոռ Գալստյան, Է-ԺԲ դարերի հայոց տոմարի մեկնությունները (պատմա-աղբյուրագիտական ուսումնասիրություն) (պաշտպանել է 2024 թ.):

ԾՆՈՐՀԱՎՈՐԱԳՐԵՐ

ՀՀ ԳԱԱ Պատմության ինստիտուտի անունից՝
տնօրեն, ակադեմիկոս **Աշոտ Մելքոնյան**

Լրացավ հայ ժամանակակից նշանավոր պատմաբան-բյուզանդագետ, պատմական գիտությունների դոկտոր **Էռնա Մանեա Սերգեյի Շիրինյանի** հոբելյանը:

Էռնա Մանեա Շիրինյանը հայաստանյան բյուզանդագետ-պատմաբանների մեջ առանձնանում է իր լեզվաիմացական բարձր մշակույթով, մեծ վարկանիշ ունեցող արտասահմանյան ամսագրերում օտար լեզուներով տպագրած ծանրակշիռ գիտական հրապարակումներով: Ծնվել է Ջավախքում, ավարտել է Լենինգրադի պետական համալսարանի Դասական բանասիրության, ապա՝ ԵՊՀ Ռուսական բանասիրության ֆակուլտետները: Դասավանդել է հանրապետության և արտերկրի տարբեր բուհերում:

Է. Մ. Շիրինյանն անցել է գիտաստեղծագործական կյանքի հարուստ ուղի: 1982–1990 թթ. եղել է Հայաստանի Գիտությունների ակադեմիայի Արևելագիտության ինստիտուտի գիտաշխատող, 1990–1999 թթ. Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի ավագ գիտաշխատող: 1999 թվականից Մատենադարանի *5–14-րդ դարերի հայերեն բնագրերի ուսումնասիրության բաժնի* անփոփոխ վարիչն է:

Է. Մ. Շիրինյանի գիտական աշխատությունները նվիրված են Հունաբան դպրոցի թարգմանություններին, վաղ բյուզանդական և հայկական պատմագրությանը և հայ-հունական եկեղեցական և մշակութային կապերին: Այդ առումով նա շարունակում է իր մեծ ուսուցչի՝ ականավոր պատմաբան-բյուզանդագետ, ակադեմիկոս Հրաչ Բարթիկյանի շնորհակալ գործը:

Է. Մ. Շիրինյանը եղել է «Հայկականք» (Armeniaca), 2000 թվականից՝ «Աշտանակ» տարեգրքերի գլխավոր խմբագիր, իսկ 2003 թվականից՝ Մոսկվայում լույս տեսնող «Православная энциклопедия»-ի համակարգողներից մեկը: Հանդիսանում է Բյուզանդագիտական ազգային կոմիտեի նախագահը:

Էռնա Մանեա Շիրինյանն այսօր էլ մեծ եռանդով շարունակում է իր գիտամանկավարժական բեղուն գործունեությունը՝ հայ պատմագիտությունը հարստացնելով նորանոր մեծարժեք աշխատություններով:

Սիրելի՛ հորեյար, մաղթում ենք Ձեզ քաջառողջություն և նորանոր հաջողությունների բյուզանդագիտության և հայագիտության բնագավառում: Համոզված ենք, որ Դուք կշարունակեք Ձեր արդյունաշատ աշխատանքը և նոր ու ծանրակշիռ աշխատություններով ավելի ճանաչելի կդարձնեք հայաստանյան բյուզանդագիտությունն աշխարհում:

Founded and Incorporated in 1955



National Association for Armenian
Studies and Research

August 8, 2023

It has been our pleasure to know and to collaborate with Erna Manea Shirinian for many years now and to have had the privilege of supporting some of her many important scholarly projects. Her contributions to Armenian and Byzantine studies are of the highest quality and intellectual integrity, her dedication is exemplary, and we are proud to call her colleague and friend.

On a personal note, I think fondly of her giving me a personal tour of the Matenadaran on my first visit there many years ago, and of pleasant visits with her and Levon on their trips to Boston.

We wish her many more years of happiness, health, and continued brilliance.

With respect and sincere regards,

Marc A. Mamigonian
Director of Academic Affairs
National Association for Armenian Studies and
Research (NAASR)

395 Concord Avenue, Belmont, MA 02478 • 617-489-
1610 www.naasr.org • hq@naasr.org

Edward and Helen Mardigian
Armenian Reference and
Research Library
Armenian Bookstore
Armenian Heritage Press

Board of Directors
EXECUTIVE COMMITTEE
Judith Saryan

Roxanne Etmekjian First Vice-
Chairperson Mark Momjian, Esq.
Second Vice-Chairman
Arlene Saryan Alexander
Secretary
Bruce W. Roat
Treasurer
Nancy R. Kolligian
Advisor Ara Araz Advisor

MEMBERS-AT-LARGE Dr. Nick
Akgulian Racine, WI
Brian Ansbikian Stoneham, MA
Mihran Aroian Austin, TX
Edward Avedisian
Lexington, MA Jirair Balayan Auburn,
MA
Dr. Susan E. Barba Cambridge, MA
Roupen Berberian Glendale, CA
Michael Bobelian Cold Spring Harbor,
NY Yervant Chekijian Watertown,
MA
Dr. Gregory Ketabgian
La Canada, CA
Joan E. Kolligian Arlington, MA
Nancy Kricorian New York, NY
Stephen A. Kurkjian Manomet, MA
Margaret Mgrublian Pasadena, CA
Dr. Armineh Mirzabegian
Wellesley, MA
Dr. Khatchig Mouradian
Washington, DC
Dr. Anna Ohanyan
Concord, MA Gerald Papazian Palos
Verdes Estates, CA Shushan M.
Teager Belmont, MA
Raffi P. Yeghiayan
Bedford, MA

Staff
Silva Sedrakian
Executive Director
Marc A. Mamigonian
Director of Academic Affairs
Laura Yardumian
Program & Administrative Associate
Ani Babaian
Library Curator

NAASR is a §501(c)(3)
non-profit organization



ԿԱԹՈՂԻԿՈՍՈՒԹԻՒՆ ՀԱՅՈՑ ՄԵԾԻ ՏԱՆՆ ԿԻԼԻԿԻՈՅ – ԿԻԼԻԿԻԱ ՄԱՏՏԵՆԱԳԱՐԱՆ

كاتوليکوسية الأرمن الأرثوذكس – المكتبة العامة

ARMENIAN CATHOLICOSATE OF CILICIA – CILICIA LIBRARY

22/24

Անթիլիաս, 14 Օգոստոս, 2024

Ազնուափայլ
Փրոֆ. Էռնա Մանեա Շիրինեան
Երեւան, Հ.Հ.

Փրոֆ. Շիրինեան,

Սրտի գոհունակութեամբ տեղեկացայ Ձեր 70ամեակին նուիրուած Տօնագիրի պատրաստութեան մասին եւ պարտք յամարեցի ուրախութեամբ արձագանգել եզակի առիթին:

Մեր ծանօթութիւնն ու բարեկամական կապը յարաբերաբար նոր է, սակայն Ձեր աշխատասիրութիւններն ու հետաքրքրութեան մարզերը ուշադրութեանս կեդրոնն են: Ձեր բազմակողմանի եւ խոր իմացումը հայ գրաւոր ժառանգութեան, յատկապէս զիս խանդավառող մեկնողական, մեկնաբանական եւ անոնց աղերսուած խնդիրներու պատճառներուն եւ լուծումներուն քննարկումը, տակաւին երէկ էր, մեր երկխօսութեան ու զրոյցներուն առանցքը կը կազմէին: Եւ վստահաբար այդ օրինակ քննարկումներ պիտի շարունակուին:

Արդարեւ, Ձեր անձին ու վաստակին արդարօրէն շայտլուղ արտայայտութիւնները անկասկած պիտի վերանորոգեն Ձեզ եւ Ձեր մէջ Բանին էութիւնն ու դրսեւորումները բացայայտելու եռանդը, ու ծրագիրներ եւ պարտականութիւններ աւարտելու հետամուտ պիտի մնաք:

Ձեր, փրոֆ. Շիրինեան, 70ամեակը շնորհաւորելով կը մաղթեմ քաջառողջութիւն եւ լուսաւոր ճանապարհին միշտ լուսաւորող ներկայութիւն ըլլաք:

Օրհնութեամբ եւ աղօթիւք,

Ճահան արք. Սարգիսեան
Մատենադարանապետ

МАНЕА ЭРНА СЕРГЕЕВНА ШИРИНЯН И «ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»: ВЕХИ СОВМЕСТНОГО ПУТИ

М. Э. Ширинян на протяжении многих лет является одним из постоянных авторов и рецензентов «Православной энциклопедии», а с 2016 г. также координатором представительства Церковно-научного центра «Православная энциклопедия» в Армении и членом Церковно-научного совета по изданию энциклопедии.

Как автор (в ряде случаев соавтор), М. Э. Ширинян подготовила в общей сложности около 50 статей, из которых безусловный численный перевес имеют статьи об интеллектуалах и духовных писателях средневековой Армении, начиная с такой ключевой фигуры, как Мовсес Хоренаци (V в.), и далее с охватом практически всех столетий: епископ Григор Арцрунийский (VI в.), Григор Кертог (VI–VII вв.), Саакдухт Сюнеци (VII–VIII вв.), Григор Аршаруни (VII–VIII вв.), Степанос Таронеци (X–XI вв.), Погос Таронеци (XI–XII вв.), Давид Гандзакеци (XI–XII вв.), Ванакан Вардапет (XII–XIII вв.), Давид Кобайреци (XII–XIII вв.), Вахрам Рабун (XIII в.), Киракос Гандзакеци (XIII в.), Мхитар Айриванеци (XIII в.), Нерсес Мшеци (XIII в.), Ованнес Ерзнкаци Плуз (XIII в.), Ованнес Ерзнкаци Цорцореци (XIII–XIV вв.), Киракос Ерзнкаци (XIII–XIV вв.), Есаи Ничеци (XIII–XIV вв.), Вардан Малый (XIII–XIV вв.), Ованнес Воротнеци (XIV в.), Закария Канакерци (XVII в.). К области словесности также относятся статьи об отдельных литературных традициях («Киликийская Армения» (раздел «Литература»), «Грекофильская школа»), важных литературных памятниках («Книга посланий», «Книга канонов», «Книга причин...» — см. ст. «Григор, сын Абаса»)) и рукописях («Мушский гомилиарий»). Значительным является и блок исторической направленности, включающий статьи о политических деятелях (царь Трдат III (III–IV вв.), марзпан Вахан Мамиконян (V–VI вв.)), религиозных течениях («Тондракиты»), центрах духовной и интеллектуальной жизни («Красный монастырь (Кармирванк)», «Муш»). Безусловный интерес представляет раздел статьи «Католикос», где анализируется происхождение этого титула в свете теории церковной тетрархии.

Еще целый ряд статей посвящен известным носителям этого титула («Григор II Вкаясер», «Григор III Пахлавуни», «Григор IV Тха», «Григор V Кара-веж», «Григор VI Апират», «Григор Ахтамарци», «Закария Дзагеци», «Нерсес III Строитель»). Агиографическое направление представлено статьями о традиции почитания в Армении некоторых святых («Лонгин Сотник», «Рипсимия, Гаиания и 35 святых дев», «Саломея Уджармская», «Сильвестр I, епископ (папа) Римский»). Особняком стоит статья «Мхитаристы» об армяно-католическом монашеском ордене, внесшем неоценимый вклад в издание и изучение средневекового литературного наследия на армянском языке.

Количество и разноплановость статей, написанных М. Э. Ширинян, вне всякого сомнения свидетельствуют об энциклопедическом характере ее научной деятельности. Неизменным лейтмотивом этой деятельности является обращение к рукописям как первоисточникам, что согласуется и с общей направленностью «Православной энциклопедии» — не только обобщать уже известные сведения, но и вводить новые в научный оборот.

Коллектив «Православной энциклопедии» во главе с руководителем С. Л. Кравцом выражает М. Э. Ширинян глубокую признательность за многолетний труд, желает творческих успехов и надеется на плодотворную совместную работу в рамках издательского проекта.

*Материал подготовлен ведущим научным редактором
редакции истории Восточных христианских Церквей
ЦНЦ «Православная энциклопедия» С. А. Меликян*

ՇՆՈՐՀԱՎՈՐԱԿԱՆ ԵՐԿՏՈՂԵՐ CONGRATULATORY NOTES

Այս ուրախ առիթով սրտանց կը շնորհաւորեմ քեզ, սիրելի՛ Էռնա, մաղթելով որ երկար տարիներ մեր մէջ մնաս որպէս տիպար ու հաւատարիմ սպասաւոր բանի, եւ գիտութեան նեղ դռներն մտնողներու ճամբուն վրայ՝ լուսատու ճրագ:

Ռոբերտա Էրվին
Ս. Ներսէս ընծայարան, Նիւ Եորք

I offer to dear Professor Erna Shirinian my heartfelt congratulations and salutations on her long and fruitful career of groundbreaking work in theology, philology, and Armenian Studies more generally, and wish her many more years of happy and peaceful work. Few scholars possess both the breadth and rigor achieved by Prof. Shirinian, qualities which testify to her immense curiosity and true love of scholarship. Abris!

Christina Maranci
Harvard University

Շատ սիրելի պրոֆ. Շիրինյան,
Հայ գրական ժառանգության ուսումնասիրման նվիրական գործում Ձեր բերած ներդրումն անուրանալի է և գնահատարժան: Ուրախ եմ Ձեզ անձնապէս ճանաչել և առիթ ունենալ միասին գիտաժողովների մասնակցել, որոնցից յուրաքանչյուրին Դուք ներկայացել եք խիստ շահեկան ուսումնասիրություններով: Մաղթում եմ Աստծո առատ օրհնությունները Ձեր կյանքում:

Հայր Գարեգին Համբարձումյան
Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին
Միջեկեղեցական հարաբերությունների բաժին

Dear Erna, hard to believe that you have reached this milestone. Many thanks for your friendship, forged during our time at the NIAS in 1998 and deepened in my visit to Yerevan in 2019.

I salute your scholarly achievements and wish you and your family many blessings for the future.

David Runia
Australian Catholic University

Dear Erna,

It is incredible that you have completed 70 years of your life but more incredible is that you have preserved the same freshness and acuteness of mind that struck me at the time when we started to collaborate many years ago on our joint Caucasus mobility project. I was struck by the vivacity of your thought and even more so by your deep knowledge of the entire Armenian philosophical and spiritual tradition. Yet, the greatest surprise was not your personal qualities but the incredible wealth of this tradition, which you have opened before me. I regret that I do not have another life to learn Armenian and work on this philosophical tradition, without which neither the Byzantine, nor the Syriac philosophy and theology cannot be properly understood. But I hope that our collaboration will be renewed and intensified. Last year, when I visited Yerevan and we spent some time together, I could see that the freshness and acuteness of your mind, which I admired at the beginning of our acquaintance, has not blunted to the slightest degree. May the Lord preserve you in good health and may you continue to work for the benefit of your and our scholarly community for many-many more years!

István Perczel

Central European University, Vienna

Mahatma Gandhi University in Kottayam, Kerala

Выражаю свои горячие поздравления Эрне Ширинян и признательность за многолетнюю дружбу.

Сергей Муравьев, кавказовед-любитель

Erna Shirinian

Plus qu'une collègue, Erna Shirinian est surtout une amie. Une amie liée à l'histoire de l'Arménie contemporaine. Un jour d'octobre 1991, peu après le référendum sur l'indépendance, j'ai frappé à la porte de son appartement chargée d'une livraison : quelques pelotes de laine achetées en France, destinées à ses créations vestimentaires. Depuis notre amitié n'a pas cessé de se "tricoter". Je ne suis pas médiéviste, mais mes premiers pas dans l'histoire récente de l'Arménie contemporaine ont été accompagnés par ma grande amie médiéviste et philologue, Erna Shirinian.

Taline Ter-Minassian

Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO)

Warmest congratulations, dear Erna! Your welcoming spirit and inquisitive mind are a gift to our field. I look forward to many future conversations about the Armenian reception of Greek learning (hopefully over dessert!).

Julia Hintlian
Harvard University

Սիրելի Էռնա, ջերմագին շնորհավորանքս 70-ամյա հորեյանիդ կապակցությամբ: Ինձ մշտապես հիացրել է քո անչափ հմայիչ, բարձրաճաշակ կանացի էությունը և միևնույն ժամանակ, հմուտ ու խորագիտակ գիտնականի կերպարը: Մաղթում եմ քեզ քաջառողջություն և երջանկություն և որ նորանոր գիտական ուսումնասիրություններով հարստացնես հայագիտության հերկվելիք անդաստանը:

Անահիտ Հայրապետյան
Մաշտոցյան Մատենադարան

Իմ շատ սիրելի Մանեա Շիրինյանին, որին ես ի դեպ մտերմաբար անվանում եմ Եռնա, իմ երկար տարիների գործընկերուհուն ցանկանում եմ առաջին հերթին մնալ ինչպես միշտ կանացի, հմայիչ և առողջ ու շարունակել փայլատակել ամենուրեք որպես ճանաչված և պահանջված գիտնականի:

Գայանե Էլիազյան
Մաշտոցյան Մատենադարան

Ջերմագին մաղթանքներով շնորհավորում եմ տիկին Էռնա Շիրինյանին՝ կնոջ կերպարը մարմնավորող անհատականությանը, ում մեջ ներդաշնակորեն խտացված են արտաքին ինքնատիպությունն ու հարուստ ներաշխարհը՝ միահյուսված գիտնականին վայել արժեհամակարգով:

Իվեթ Թաշարյան
Մաշտոցյան Մատենադարան

Эрна Ширинян – приятная женщина, интересный собеседник, неутомимый ученый. Эрна честно трудится во имя науки, преодолевая сложности на этом нелегком пути. Эрна я поздравляю тебя, желаю дальнейших успехов, дальнейших открытий, новых предложений, которые Ты как луч живой бросаешь! Всего тебе наилучшего.

Лина Пирадова
Матенадаран им. Месропа Маштоца

Էռնա, սիրելիս, սրտումս ծովացող ջերմ ու անկեղծ մաղթանքներն ամփոփեմ միով բանիվ՝ ԿԵՅՑԵՄ:

Նազենի Ղարիբյան
Մաշտոցյան Մատենադարան

Մարդկային ու մասնագիտական արժանիքներով օժտված իմ վաղեմի բարեկամին, ում հետ Մատենադարանի այս պատերի ներքո երկար գիտական ուղի ենք անցել սիրով, ջերմությամբ և լավագույն ցանկություններով:

Դոնարա Կարապետյան
Մաշտոցյան Մատենադարան

Սիրելի տիկին Էռնա, սրտանց շնորհավորում եմ Ձեր ծննդյան տարեդարձը: Մատենադարանի խստաշունչ կամարների ներքո Ձեր ներկայությունը մեզ զգաստացնում է, հույս և հավատ է ներշնչում: Ձեր անսպառ ջերմությունից մենք բոլորս մեր մասն ենք ստանում և արարելու մշտական խթաններ: Ձեր անցած ուղին հայագիտության ասպարեզում տիպար օրինակ է երիտասարդների համար: Դուք Հայոց աշխարհի փափկասուն տիկնանց ուղղակի ժառանգորդն եք և լռելայն մեզ հորդոր եք կարդում արդարությունն ու գեղեցիկը սիրելու...

Գուրգեն Գասպարյան
Մաշտոցյան Մատենադարան

Իր գիտական վաստակի համեմատ բավականին զուսպ անձնավորություն: Հաճելի զրուցակից, ում հետ գիտական հարցեր քննարկելը վեր է ածվում դիսկուրսի, որում կա ընդգծված սկզբունքայնություն և հաստատականություն: Եվ ամենից կարևորվող հատկությունը Մանյա Շիրինյանի մոտ՝ միշտ պատրաստակամ է երիտասարդներին գիտական խորհորատները տանելու-ուղեկցելու խնդրում: Եվ այդ ամենն անում է սիրով ու նվիրումով, չխնայելով իրեն ու անգամ իր առողջությունը....

Հայկազ Հովհաննիսյան
Մաշտոցյան Մատենադարան

Լինել Ձեր սանը մեծ պատիվ և պարտավորություն է:

Շնորհավորում եմ, սիրելի՛ տիկին Շիրինյան, Ձեր հոբելյանական 70-ամյակը, և խորին երախտագիտությունս հայտնում Ձեր անմնացորդ նվիրումի համար:

Ինձ համար նրբատես ու խորթափանց գիտնականի, սաների և հայագիտության հանդեպ յուրահատուկ մայրական հոգատարության և անգուգական կանացիության օրինակ և կատարելատիպ եք՝ արժանի մեծագույն հիացմունքի:

Մաղթանքս է առողջ և երկար տարիների նույնքան արգասաբեր և ազդեցիկ ընթացք:

Վարդուհի Կյուրեղյան
Փրանկֆուրտի Գյոթեի անվան համալսարան

Սիրելի տիկին Է. Մ. Շիրինյան, շնորհակալ եմ այն մեծ աջակցության համար, որ ստացել եմ Ձեզանից: Արևշատ օրեր եմ մաղթում:

Մանե Ղևոնդյան
«Դասական դպրոց» կրթական հիմնադրամ
Է. Մ. Շիրինյանի ասպիրանտ

Մեծագնի՛վ տիկին Շիրինյան, ջերմորեն շնորհավորում եմ Ձեր տարեդարձը և մաղթում քաջ առողջություն: Թող Աստված նվիրագործի Ձեր անսպառ ձեռքբերումները:

Հայկ սրկ. Սարգսյան
Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, Գևորգյան հոգևոր ճեմարան
Է. Մ. Շիրինյանի ասպիրանտ

Յարգելի եւ ինձի շատ սիրելի Դօքթ. Պրօֆ. Շիրինեանը եղաւ այն սիրելի անձը, որուն միջոցաւ ես ոչ միայն կարելիութիւնը ունեցայ իմ թեկնածուական աշխատանքներս շարունակել, այլ նաեւ առիթն ունեցայ՝ տեսնելու, գիտակցելու եւ սորվելու ճշմարիտ գիտնականի կերպարը: Իր հետ ունեցած իւրաքանչիւր հանդիպում ինձի համար զարգացման ու գիտական մօտեցումներու եւ նիւթերը վերլուծելու նոր ըմբռնման առիթի վերածուեցաւ: Տիկին Շիրինեանի հետ հանդիպումները մեծ յուզումով կը սպասէի եւ միշտ պատճառներ կը որոնէի, որպէսզի աւելի երկար ժամանակ կարենամ անցնել՝ իր հետ: Փառք կու տամ Աստուծոյ, որ իր հետ ծանօթանալու եւ իր ասպիրանտը ըլլալու առիթն ունեցայ: Առողջ, երկար եւ արդիւնաբեր տարիներ սիրելի Տիկին Շիրինեան:

Տրդատ աւագ քահանայ Ուզունեան
Կ. Պոլսոյ հայոց պատրիարքութիւն
Է. Մ. Շիրինեանի ասպիրանտ

TABULA GRATULATORIA

Լևոն Աբրահամյան, ՀՀ ԳԱԱ հնագիտության և ազգագրության ինստիտուտ
Շահեն վարդապետ Անանյան, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, Գևորգյան հոգևոր
ճեմարան

Միքայել Առաքելյան, Ռուսաստանի պետական սոցիալական համալսարան /
Մոսկվայի պետական շինարարական համալսարան (Ազգային հետազո-
տական համալսարան)

Աննա Արևշատյան, Երևանի Կոմիտասի անվան պետական կոնսերվատոր-
րիա / ՀՀ ԳԱԱ արվեստի ինստիտուտ

Գեորգ Բարդակչեան, Միչիգանի համալսարան

Ալվարո Բարխուդարյան, Գևորգյան հոգևոր ճեմարան / Վ. Բրյուսովի ան-
վան պետական համալսարան

Emilio Bonfiglio, Universität Hamburg

Գոռ Գալստյան, Երևանի պետական համալսարան / Գյումրու ակադեմիա-
կան վարժարան

Niels Gaul, University of Edinburgh

Աշխեն Գրիգորյան, Վ. Բրյուսովի անվան պետական համալսարան

Cristian Daniel, Embassy of Romania in the Republic of Austria

Ռուզաննա Դավթյան, Մատենադարան

Patrick Donabédian, Université Aix-Marseille

Igor Dorfmann-Lazarev, Sofia University St. Kliment Ohridski

Անդրեաս վարդապետ Եզեկյան, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, Գևորգյան հո-
գևոր ճեմարան

Զուլիետտա Էյնաթյան, Մատենադարան

Արուսյակ Թամրազյան, Մատենադարան, Երաժշտական բնագրերի ուսում-
նասիրության խմբի ղեկավար

Վահե Թորոսյան, Մատենադարան, Գիտական գծով տնօրենի տեղակալ

Արամ Թոփչյան, Մատենադարան, Միջնադարյան գրականության և բանա-
սիրության բաժնի վարիչ

Olivier D'Jeranian, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Anna Leyloyan-Yekmalyan, Institut national des langues et civilisations orientales
(INALCO)

Theo Maarten van Lint, University of Oxford

Basil Lourié, St Petersburg (Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography)

Արմեն Կազարյան, Институт архитектуры и градостроительства Национального исследовательского Московского государственного строительного университета

Valentina Calzolari, Université de Geneve

Benedetta Contin, Österreichische Akademie der Wissenschaften

Բրիստինեն Կոստիկյան, Մատենադարան, Արևելագիտության բաժնի վարիչ

Bernard Coulie, Université catholique de Louvain

Զարուհի Հակոբյան, Երևանի պետական համալսարան / Հայաստանի գեղարվեստի պետական ակադեմիա

Հայկ Համբարձումյան, Մատենադարան, Հրատարակչության ղեկավար

Գառնիկ Հարությունյան, Մատենադարան

Դավիթ Ղազարյան, Մատենադարան, Ձեռագրատան վարիչ

Արփենիկ Ղազարոսյան, Մատենադարան

Տաթևիկ Ղազումյան, Մատենադարան, Գրադարանի վարիչ

Ժաննա Մաթևոսյան, Մատենադարան, Ընթերցասրահի վարիչ

Կարեն Մաթևոսյան, Մատենադարան, Գրչության կենտրոնների ուսումնասիրման բաժնի վարիչ

Արմեն Մալխասյան, Մատենադարան, Արխիվի և արխիվագիտության բաժնի վարիչ

Սեյրանուշ Մանուկյան, Երևանի պետական համալսարան

Sophie Van der Meeren-Ferreri, Université Rennes 2

Rev. Vrej Nersessian, British Library of London

Ամալյա Շահումյան, Մատենադարան

Andrea B. Schmidt, Université catholique de Louvain

Արփինեն Չանթիկյան, Է. Մ. Շիրինյանի ասպիրանտ

Charles Renoux, Centre National de la Recherche Scientifique (France)

Արմեն Սահակյան, Մատենադարան

Timothy Saylor, Eberhard Karls Universität Tübingen

Sara Scarpellini, Università di Firenze

Anna Sirinian, Università di Bologna

Լուսիկ Ստեփանյան, Մատենադարան

Michael E. Stone, Hebrew University of Jerusalem

Էդդա Վարդանյան, Մատենադարան

Լևոն Տեր-Պետրոսյան, ՀՀ Առաջին նախագահ

Irene Tinti, Università di Firenze

Giusto Traina, Sorbonne Université

Հակոբ Բեռսեյան, Մատենադարան

Աննա Օհանջանյան, Մատենադարան, 15-19-րդ դարերի հայ մատենագրության բաժնի վարիչ

Դանիել եպիսկոպոս Ֆլնտըզյան, Մայր Աթոռ Ս. Էջմիածին, Գևորգյան հոգևոր ճեմարան / The Catholic University of America, Washington DC

Մաշտոցյան Մատենադարանի ավագ և կրտսեր բոլոր գործընկերները սիրով միանում են շնորհավորանքներին:



ողվածներ

ՆԱՐԵԿԵԱՆ ԽՈՀԵՐ.

ՀԱՅՐԵՆԻ ԲԱՆԱՍԻՐՈՒԹԵԱՆ ԵՒ ԱՍՏՈՒԱԾԱԲԱՆՈՒԹԵԱՆ

ԲԱԶՄԸՆՏԵԼ ՄՇԱԿԻՆ

ՄԱՆԵԱ ԷՌՆԱ ՇԻՐԻՆԵԱՆԻ ՅՈՐԵԼԵԱՆԻՆ ԱՌԹԻՒ

Բանալի բառեր՝ *Աստուածաբանություն, հայագիտություն, Նարեկ, գրական թերի, չափի զգայնություն, բովանդակային-կառուցային միություն:*

Կացցե առաջի քո մշտնջենաւոր,
... տարածեսցի հանդէպ աթոռոյ քոյ,
եւ ընծայեսցի ի սրահ սրբութեան քոյ...

Ով որ գրիչ առած է ձեռքը եւ խորհած, ուզած, տենչացած է գրչի ճամբով, գրաւոր բանին ուղիով եւ գործիականութեամբ ծառայել՝ մարդուն արժանավայել բարոյական մշակմանը մարդ արարածին, եւ նովին իսկ գործով՝ իր պատկանած հաւաքականութեան, իր ժողովուրդին եւ ազգին հոգեմտաւոր զարգացման, կրնայ իրաւամբ, թէկուզ ամենադոյզն համեմատութիւններով, իւրացնել Նարեկայ մեծ տեսանողին իղձն ու մաղթանքը ի՛ր գրքին, ի՛ր «մատենան»ի մասին, ինչպէս ըրած է նաեւ Սեբաստիոյ մեծ զաւակը՝ Մխիթար, Հայ լեզուի եւ մշակոյթի բազմաճոխ պատմութեան մէջ ամենէն եզական, ամենէն իւրատիպ երեւոյթներէն մէկը հանդիսացող, շրջադարձային գլուխ գործոց՝ իր *Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի* յաւերժութեան կոթող կանգնող երկասիրութեամբը: Չայն Մխիթար կը ձօնէ իր ժողովուրդին, որու նոյնիսկ եթէ ամենէն «դուզնաքեայ» մէկ անդամը անկէ օգուտ պիտի քաղէ, ինքը արդէն լրիւ վարձատրուած եւ իր նպատակին հասած պիտի նկատէ յոգնաթիւ տարիներու իր տքնաշան, վիթխարի աշխատանքը¹:

¹ Բառգիրք Հայկազեան Լեզուի, հտ. Ա, Վենետիկ, 1749՝ «Բան առ ընթերցողս»:

Եզակի երևոյթ է մեր բանասիրութեան մէջ՝ *Քրիստոնէական Վարդապետութեան Անտիկ եւ Հելլենիստական Տարրերը*² մենագրութիւնը, գոր կը պարտինք յորեկար Մանեա Էռնա Ծիրինեանին: Հելլենակուհին այն սակաւ դէմքերէն է, մանաւանդ հայ եւ հայագիտական իրադրութեան մէջ, որ բանասիրութիւնը կը մշակէ նաեւ՝ անոր աստուածաբանական յարակցութիւններով եւ հանգուցաւորումներով հանդերձ: Մեծ հաճոյք եւ իւրովի պատիւ կը նկատեմ մասնակցի Մանեա Էռնա Ծիրինեանի գիտական վաստակին նուիրուած այս «Տօնագիր»ին, որ՝ վստահ եմ՝ ոչ միայն արժանի տրիտուր մը պիտի հանդիսանայ այդ վաստակին, այլ միանգամայն եւ նոր առիթ՝ պրպտելու եւ խորացնելու հարցեր, որոնք մեր պատուական գրչաքոջ ուշադրութեան բեւեռները կազմած են իր երկարամեայ եւ բեղուն գիտական գործունէութեան ընթացքին:

Իմ համեստ նպաստս այս Տօնագրին պիտի վերաբերի «Նարեկ»ին, «Նարեկ»ի մասին մի քանի հիմնական խորհրդածութիւններու, համադրելով վերջին գրեթէ քառորդ դարու ընթացքին Նարեկացու եւ Նարեկի մասին կատարած ուսումնասիրութիւններէս մի քանին: Արդարեւ, «Մատեան»ը Հայ գրականութեան եւ Հայ մտքի փոխանուն «մատեան»ն է: Նարեկացիի *Մատեան*ին «բան»ը է նաեւ ամէն իրաւ *բան-ա-սիրութեան, իմաստ-ա-սիրութեան, աստուած-ա-բանութեան* մեծ ուսումնարանը, յենքն ու հէնքը:

Վերաբայ

Տարիներ առաջ Նարեկի հազարամեակին առթիւ կը գրէի հետեւեալ տողերը. «Բարեբախտաբար, վերջին երեք տասնամեակները մասնաւորապէս ճոխ հանդիսացան՝ Նարեկեան արժեքաւոր, մերթ անկիւնադարձային տարողութեամբ ուսումնասիրութիւններով, որոնք կը շօշափեն թէ՛ բովանդակութեան, բնանիւթի, մոթիւններու, խորհրդագգածութեան, և թէ բանարկումի, ձեւի, կշռոյթի, խօսքի բանուածքին ու եղանակաւորման վերաբերող հարցեր: Այսպէս, յիշելու համար միայն մէկ քանին կարելորագոյններէն, Գրիգոր Պլըտեանի, Ժան-Պիեռ Մահէի, Պօղոս Խաչատրեանի, Բլաւոսիօ Կունտերոթթիի, Ճեյմս Ռասքլի, Թամար Տասնապետեանի,

² **Մանեա Էռնա Ծիրինեան**, Քրիստոնէական Վարդապետութեան Անտիկ եւ Հելլենիստական Տարրերը (Հայկական եւ յունական՝ դասական ու բիզանդական աղբիւրների բաղդատութեամբ), Երեւան, 2005:

Մերոպ Հայունիի երկասիրությունները ...առանց մոռնալու անշուշտ Հ. Սահակ Քելիշեանի առաջին ամբողջական ֆրանսերեն թարգմանությունն էր անգնահատելի նպաստը, յատկապես աստուածաբանական տարալեզու շրջանակներում մեջ, Մատեանի ծանոթացման և գնահատման ուղղությամբ: ...

«Յիշեալ և նման հետազոտություններ, ինչպէս ականարկեցինք, ուսումնասերներու միջեւ մերձեցումի և տեսակետներու մերթ նոյնիսկ շեշտուած տարբերություններով հանդերձ, կը ցուցաբերեն սակայն հասարակաց յայտարար մը. այն՝ թէ կը գտնուինք վիթխարի մեծության մը առջեւ, բացարձակապէս ուրոյն և անկրկնելի: Կարելի չէ, հետեւաբար, համընկեցօրէն մօտենալ անոր՝ կաղապարուած հասկացություններով, նախամտածուած ստորոգություններով, կանխաձեւուած, եթէ նոյնիսկ դասականացած բնորդներու լուսարձակումներով: ...

«Երկրորդ շատ կարեւոր հասարակաց յայտարարը, որ դուրս կը ցայտէ յիշեալ հետազոտություններէն, հետեւեալն է. այն երեւութաբար բարդ ու բաղադրեալ կառոյցը, զոր կը պարզէ Նարեկ՝ գոթական ստուար տաճարի մը նման, կը յենու ներքնապէս կուռ, ուժգնօրէն ամուր և խոր, և հուսկ՝ իր ելակէտով ու վախճանադրութեամբ էականօրէն պարզ միութեան մը վրայ, որ բովանդակ գործին բողբոջման ու ձեւաւորման առանցքային զսպանակը և բեղմնայեղջ ուժալարն է:

«Հուսկ, այդ քննարկումները միշտ աւելի ականյայտօրէն կը համոզեն մեզ, իրենց տարբերակումներուն մէջ յաճախ իրար լրացնող դիտանկիւններէ, թէ նարեկացիագիտութիւնը, ի հեճուկս աւելի քան երկդարեան իր անցեալին, դեռ հազիւ նախաքայլերու սկզբնական հանգրուանը կը բոլորէ»³:

Վերոյիշեալ թուականէն շուրջ յիսուն տարիներ առաջ, Նարեկացիի ծննդեան՝ 1950-ին տօնախմբուած հազարամեակին առթիւ, անոր բանաստեղծական ներելութեան Ի. դարու խորագոյնս ներքնահաղորդ մեկնաբաններէն Լիւկ-Անդրէ Մարսել հետեւեալ նկատողութիւնը կը կատարէր. «Իր գործը, այս տեսակետէն գուցէ միակը՝ աշխարհի վրայ, ինը դարերու տեւողութեամբ բովանդակ ժողովուրդի մը ծառայութեան դրուած մոգական

³ «Յարակալող յաւերժութիւնը». *Յառաջ, Միտք և Արուեստ*, 284, 8 Սեպտեմբեր 2002. ապա առանձին հատորի մէջ՝ *Միտք և Արուեստ*, 1988-2009. Գրական ու վերլուծական էջեր, պատրաստեց *Արիի Թոթոյեան*, (Ժամանակ և Խօսք), Երեւան, 2020, էջ 512-517:

էացում մը եղաւ: Այս պարագան դե՛ռ աւելի համոզիչ փաստարկ մը կ'ընծայէ այդ գործին գերազանցութեան՝ քան զուտ գեղագիտական կարգին մէջ մնացող որեւէ ապացոյց»⁴:

Բոլորեցինք ուրեմն հազարամեկադարձային երկու յորելեաններ ու Նարեկացին կը մնայ միշտ որպէս հիւսիսային աստղը, որպէս այգաբացի արուսեակը, որու լոյսը կը ցնցի, կը զուարթացնէ, կ'առաջնորդէ: Ծանօթ է Գիյոմ Ապոլինէրի խօսքը՝ Չկայ գրուածք մը այնքան հին, որքան առաւօտեան թերթը, և այնքան թարմ՝ որքան Հոմերոսի Իլիականը: «Գեղեցկութեան նշոյլ մը՝ յաւերժական ուրախութիւն է», կը փոխասէ իր կարգին անգլիացի Ջոն Կիթս⁵: Այնու ամենայնիւ Լիւկ-Անդրէ Մարսէլ յիշեալ նկատողութիւնը մեզ կը ստիպէ քայլ մը առաջ մղելու հարցադրումի մեր սահմանագիծը, ճնշելու հարցամիջուկին եզրերը, ճեղքելու տեսադաշտի մեր հորիզոնը: Միշտ չէ՞ որ ամէն մեծ կամ մեծագոյն գործ կը դառնայ բովանդակ ժողովուրդի մը առօրեայ սեփականութիւնը, հոգիին համարուն սնունդը, տեսիլներուն մոգական խթանը: Ծատ քիչերու վիճակած է այս հրաշքը, և իրաւացի է, կը կարծեմ, գաղղիացի գրադատին պնդումը՝ թէ աւելի հզօր փաստարկ է այդ մէկը՝ քան սոսկ գեղագիտական պատճառաբանութիւններ:

Նարեկ Մատեանը ամէն հայու առձեռն մատեան, սնարի մատեան

Առաջին կարելոր, մանաւանդ թէ հիմնական, եզրակացութիւնը, որ կը յառաջագայի այս նկատողութիւններէն հետեւեալն է. պէտք է վերադառնանք անպայման հազարամեայ աւանդութեան մեկնարկին. Նարեկը պէտք է վերադառնայ ըլլալու մեր առօրեային, հայու առօրեային մատեանը: Կը գրէր Հ. Կիւրեղ Բիպարեան՝ «Նարեկ՝ գրուած վանքի առանձնութեան մէջ, թերաստուերներու եւ աղջամուղջերու խառնուրդով, հեռաւոր խորհրդական լուսաւոր գաղափարի մը ձգտումով, անըմբռնելի ինքն իր մէջ՝ զարմանալիօրէն կրցած է ժողովրդականանալ: Դժուարամուտ անտառ մըն է, որ

⁴ **Luc-André Marcel**, « Grégoire de Narek », *Grégoire de Narek et l'ancienne poésie arménienne*, présentés et traduits par **L.-A. Marcel**, Paris, 1951, p. 20: « Son œuvre, en cela peut-être unique au monde, fut une entité magique à l'usage de tout un peuple pendant plus de neuf siècles. Événement qui prouve mieux son excellence que ne le ferait une démonstration dans l'ordre de l'esthétique ».

⁵ “A thing of beauty is a joy for ever”, *Endymion*, Book 1, l. 1 (cf. *The Poems of John Keats*, ed. by **Ernest De Sélincourt**, New York, 1905, p. 53).

սակայն առանձին լուսինի մը մոզական երևոյթները ունի. այս պատճառով ժողովուրդը դիւպօւած՝ փարած է անոր, եւ պաշտած է զայն՝ առանց ըմբռնելու»⁶:

Տեղին է յիշել այստեղ նշանակալից ձօնը՝ *Anthology of Armenian Poetry, Ծաղկաքաղ հայ բանաստեղծութեան*⁷ գեղեցիկ հատորին, զոր հրատարակած են ձեռք ձեռքի շատ տարիներ առաջ՝ երկու լուսահոգիներ, որոնցմէ երկրորդին դեռ թարմ է հողին բոյրը, Դիանա Տէր Յովհաննէսեան եւ Մարգարէտ Մարկոսեան: Անոնք հատորը ձօնած են իրենց մայրերուն եւ ձօնին մէջ գրած են այսպէս.

«Այս գիրքը նուիրուած է մեր երկու մայրերուն. Մարիամ Տէր Յովհաննէսեանին՝ որ կ'ըսէր. «Շո՛ւտ ըրէք, թարգմանեցէք: Աշխարհը կարօտ է բանաստեղծի տեսիլին՝ որպէս հեթանոս, որպէս միատիկ, որպէս քրիստոնէայ բուժիչ, տեսիլ՝ որ կոպտուած է հայերէն լեզուի արկղին մէջ», եւ Մարիամ Մարկոսեանին՝ որ կ'ըսէր. «Մի՛ թարգմանէք. հայ բանաստեղծութիւնը անթարգմանելի է: Այբութենը հնարուած է՝ որպէսզի մեր բանաստեղծութիւնը մեզի մնայ»»⁸:

Այս պարզ հակադրութիւնը մեզի կը վերահաստատէ Հ. Կիւրեղ Քիպարեանի խօսքերը եւ կը յուշէ միանգամայն՝ որ բացառապէս անթարգմանելի *Նարեկի* լաւագոյն ընթերցողները, հասկցողները, մեկնաբանները եղած են ամենայն հաւանականութեամբ մեր՝ երբեմնի մինչեւ իսկ անգրակարդաց մամիկները, որոնք *Նարեկը* կը սովորէին անգիր, ի լրոյ: *Նարեկը* հմայեց հայ մարդու ոգին, նոյնիսկ եթէ անգրաճանաչ, որովհետեւ անգիր կը սովորէին անոր եղանակը, նրա երգը...: Կարելի է բառերը չէին կարող վերլուծել, բայց

⁶ Հ. Կիւրեղ Քիպարեան, Պատմութիւն Հայ Հին Գրականութեան, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1992, էջ 352. Ա. հրտ.՝ Առաջին մաս, Սկիզբէն մինչեւ 1700, հտ. Ա., Սկիզբէն մինչեւ 1300, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1944, էջ 247: 1992-ի հրատարակութիւնը, թէւ կը ներկայացնէ հեղինակին թողած ամբողջ ձեռագիր ժառանգութիւնը, ըստ հեղինակին նախնական ծրագրին, բայց կը նշէ՝ թէ ներկայացուած հրատարակութիւնն ալ «թերեւս չ'ամբողջացներ ԺՉ-ԺԷ դարերու պատկերը մեր գրականութեան... Իր առաջացեալ ծերութեան օրերուն՝ հեղինակը չ'հասաւ վերջնական կնիքը դնել իր երկին» (էջ 638):

⁷ *Anthology of Armenian Poetry*, transl. and ed. by **Diana Der Hovanessian / Marzbed Margossian**, 1978.

⁸ «This book is dedicated to our two mothers: Mariam Der Hovanessian, who said, «Hurry and do it. The world needs the vision of the poet as pagan, mystic, Christian healer locked away in the Armenian language»; and Mariam Margossian, who said, «Don't do it. Armenian poetry is untranslatable. The alphabet is invented to keep our poetry to ourselves»» (p. v).

այդ հառաչանքը, այդ հեւքը, այդ հեկեկանքը կը զգային իրենց սրտերուն մէջ: Այս է Նարեկը.

Զայն հառաչանաց հեծույթեան ողբոց սրտից աղաղակի

Նարեկը թերի՛, կամ թիւրի՛ ուղեցոյց

Երկրորդ նկատողութիւն մը կը վերաբերի Նարեկի, կը կարծեմ՝ կարծեցեալ, այսպէս կոչուած «թերութիւններ»ուն. թերութիւններ՝ ուրուագրուած, ենթադրուած, թելետեւ տարբեր ձեւերով ու տարբեր դիտանկիւններէ, նոյնիսկ Նարեկացիի մեծագոյն հիացողներէն ու մասնագէտներէն: Աննկատ թողով բոլոր այն վերապահութիւնները, որ ունեցած են գաղափարախօսական յենք, ինչպէս էր առ հասարակ պարագան՝ սովետահայ շրջանի գրադատութեանը, եւ ընդհանրապէս կրօնքի երեւոյթը շրջանցել ուզող, չընդունող կամ հերքողներունը. այսպէս՝ օրինակի համար Ծահան Ծահնուր: Կատարենք նաեւ սա կարելոր յստակումը, որ սովետահայ քննադատութեան պարագային՝ ընդհանրապէս կար մեծ հիացում ու պատկառանք Նարեկացիի հանճարին նկատմամբ: Տարբեր էր բոլորովին Ծահնուրի պարագան, որ հաւանօրէն իբրեւ արդիւնք՝ զինք շրջապատող ֆրանսական արմատականօրէն աշխարհականայնապաշտ (laïciste) մտայնութեան ակնաշարքին եւ ազդեցութեան, իր նոյնքան արմատականացած ան-կրօնութեամբ, դժբախտաբար, ի վիճակի չէր հասկնալու Նարեկը, ո՛չ ալ գատորոշելու, ե՛ւս աւելի՝ զանազանելու Նարեկի երկնաբերձ միստիկ բովանդակութենէն Հայ ժողովուրդին աղիտալի ճակատագրին բուն իսկական պատճառները: Անաչառ նկատառութեամբ, ակնյայտ է, որ այդ պատճառները պէտք է փնտռել ո՛չ թէ Նարեկի մէջ, այլ այն անհամար, ահաւոր, անհեթեթ, մինչեւ իսկ աներեւակայելի, զոան սխալներու տարափին մէջ, *քաղաքական ու դիւանագիտական*, որոնք Հայ ժողովուրդի ճակատագիրը՝ իբրեւ դիւրորսալի, դիւրամարսելի, մանաւանդ թէ պատրաստ կեր ընծայեցին համաշխարհային պատմութեան մէջ երբ եւ իցէ տեսնուած ամենաղաժան կազմակերպութիւններէն մէկուն՝ *Բթթիստ* կոչուած ճիւղին: Սովետահայ գրադատութեան եւ շահնուրատիպ կեցուածքներուն միջեւ առկա տարբերութիւնը հասկնալու եւ բացատրելու հարցին հիմնական բանալի մը կ'ընձեռէ, ըստ իս, սովետական տեսութեան հիմքը կազմող մարքսական փիլիսոփայութիւնը՝ տրամասութեան, դիալեկտիկայի իր խորացող տեսութեամբ, համեմատաբար աւելի նրբերանգային ու նրբազնին՝ քան ոչ մարքսական

Արեւմուտքին մէջ տիրող նիւթապաշտութիւնը եւ անկրօնութիւնը, որ գուրկ էին եւ են դիպելեկտիկական գիտակցութեան:

Յետ այս նախնական յստակումներուն, գանք այն առարկութիւններուն՝ որ միուած են Նարեկի նկատմամբ, նոյնպէս մեծագոյն հիացողներու կողմէ, ինչպէս էր՝ ըսինք արդէն՝ պարագան սովետահայ գրադատութեան, բայց այս անգամ՝ լոկ գեղագիտական դրդապատճառներու բերմամբ: Այս հեղինակներու կարգին մեծագոյն հեղինակութիւնը կարելի է նկատել վերել արդէն յիշուած Հ. Կիրեղ Քիպարեանը, որ իր վերոնշեալ Հայ Գրականութեան Պատմութեան մէջ գլխակարգութիւն մը կը բանայ՝ «Թերութիւնները» խորագրով⁹: Այս լոկ գեղագիտական յենք ունեցող քննադատութիւններուն նկատմամբ, բնականաբար այստեղ չէ յարմար վայրը՝ խորացնելու հարցին ենթախորքային, տեսական ու տեսաբանական եզրերուն եւ տարածքներուն քննութիւնը: Սակայն առ այժմ հետեւեալ կէտերը միայն կ'ուզէի յանձնել նկատողութեան, որ պարտի մեծագոյն լրջութեամբ, անաչառութեամբ եւ բծախնդրութեամբ հակիլ հարցին վրայ:

Մարդկութեան բացարձակ հանճարներուն միջեւ Նարեկացին ո՛չ առաջինն է, ո՛չ ալ վերջինը կը մնայ, որ ենթարկուած ըլլայ քննադատութիւններու՝ զուտ գեղագիտական պատճառաբանութիւններով: Յիշենք սոյն տիպի պարագաներէն ամենացայտունները՝ Ռդիսականը, Վիրգիլիոսի Ենէականը, Դանտէն եւ մանաւանդ Շեքսպիրը: Այն դրդապատճառները, որոնք յատկապէս պայմանաւորած են «Աւոնի գուսան»ին (the Bard of Avon) նկատմամբ վերապահութիւնները, կրնան լոյս սփռել նաեւ Նարեկացիի նկատմամբ առաջ բերուած վերապահութիւններուն խոր եւ թաքուն ինչութիւններուն: Գիտենք որ Շեքսպիրի նկատմամբ մեծագոյն վերապահութիւնները ծագում առած են ֆրանսական դասականութեան եւ ասոր կապուած գրաքննադատական ծիրին մէջ: Արդարեւ, ֆրանսական դասականութեան հայեացքով եւ ըմբռնումներով կարելի չէր Շեքսպիր հասկնալ ու գայն գնահատել: Շեքսպիրեան իմացումի համար պայման էր այդ ստորոգութիւնները զանցել: Քիպարեանի գրական զարգացումն ու կազմաւորումը խոր կապեր, գրեթէ պորտալարեր ունէին ֆրանսական դասականութեան հետ: Բայց չմոռնանք որ, ինչպէս ըսինք, Քիպարեան, ի հեճուկս ինչ ինչ «թերութիւններ»ու, զորս կը նշմարէր *Նարեկի* կառոյցին մէջ, է միանգամայն անսակարկ հիացող մը Նարեկացու հանճարին: Մնալով զուտ գեղաքննադատական

⁹ Հ. Կիրեղ Քիպարեան, նշ. աշխ., էջ 351. Ա. հրտ., էջ 246: Այս առաջին հրատարակութեան մէջ, առանձին գլխակարգութիւն չկայ. «Նարեկացի արուեստագէտ» գլխակարգութեան վերջին պարբերութիւնը կը սկսի՝ «Նարեկը անթերի չէ...» հաւաստումով:

ծիրին մէջ, չենք կրնար անտեսել այն փաստը՝ որ Հ. Կիւրեղ Բիպարեան, իր ուժգնօրէն ֆրանսական ձեւաւորումով հանդերձ, ինչպէս էր առ հասարակ, Մխիթարեան դասականութեան պարագան, բայց լաւագոյն ժառանգներէն մէկն էր միանգամայն, Ի. դարու ընթացքին, այդ նոյն Մխիթարեան դպրոցին, որու գլխաւոր արժանիքներէն մէկը եղած է անվարան համադրումը այն ամէն ինչի լաւագոյնին՝ որ Եւրոպայէն կու գար, կը յառաջագայէր: Ս. Ղազարու վանական եւ Մուրատ-Ռափայէլեանի դպրոցական բեմերուն վրայ կը ներկայացուէին՝ արդէն ԺԹ. դարու առաջին կէսին Շեքսպիրի մեծ ողբերգութիւնները եւ ինքը Պետրոս Աղամեան, որ դասուած է բոլոր ժամանակներու շէքսպիրեան մեծագոյն դերասաններու կարգին, կու գար Մխիթարեան դպրոցին աւանդութենէն: Հ. Կիւրեղի պարագային ալ, իր ֆրանսաշունչ եւ ֆրանսահունչ քննադատութիւնը, որով կ'ընդգծէ յատկապէս՝ Նարեկի մէջ չափի զգայնութեան պակասը¹⁰, կը զսպուի, կը սահմանափակուի, կը բարեխառնուի իր ողնաձծային Մխիթարեան կրթութեամբ՝ որու անայլալ արտայայտութիւնն են՝ *Պատմութիւն Հայ Հին Գրականութեան* կոթողային երկին մէջ Գրիգոր Նարեկացիին նուիրուած գլուխին՝ սա պատգամային, անշրջանցելի մուտքը. «Գերագանց տաղանդը որ կ'իշխէ այս շրջանիս մէջ՝ է Գրիգոր Նարեկացի: Նարեկացի կ'ամփոփէ իր մէջ այն բոլոր խոկերը, զոր հայ միտքն ունեցեր է սկիզբէն ի վեր ...: Հայ ցեղին բոլոր տաղանապներն ու պայքարները, ինչպէս նաեւ յաղթանակներն ու յոյսերը բանաստեղծը խտացուցած է իր գործին մէջ. որով իր գործը մեր գրականութեան ոչ միայն ամէնէն շքեղ՝ այլեւ ցեղային նկարագիրը բնորոշող արտադրութիւններէն եղած է»¹¹:

Վերադառնալով «չափ»ի հարցին, պետք է խոստովանիլ, որ նման առարկությունն մը իր ջքմեղանքը կրնայ գտնել *Մատենան Ողբերգութեան* վերժանման լոկ կեղեւային մակերեսայնութեան մէկ հարթակին վրայ: Եթէ ի վիճակի չենք՝ *Նարեկի* ստեղծաբանական բանարկումի հէնքին մէջ, առէջնէրուն աւագահատիկներու պէս անթուարկելի բազմութեան ընդմէջէն, ներտեսնել բառերու այդ հեղեղը ենթալարող տարերայնութիւնը, միութիւնը, երթերային պարզութիւնը, խոստովանելու ենք՝ թէ կա՛յ մեր եւ Հսկողին միջեւ ընթռնումներու եւ զգայնութիւններու «անընդմիջելի»¹² հեռակայութիւն մը:

¹⁰ Հ. Կիրեղ Քիպարեան, նշ. աշխ., էջ 351. Ա. հրտ., էջ 246:

¹¹ Անդ, էջ 335. Ա. հրտւ., էջ 231:

¹² Նարեկացիի եւ նարեկեան դպրոցին յատուկ վերադիր, զոր փոխ կ'առնէ նաեւ Նարեկացիի հաւատարմագոյն եւ արաժանաւոր հոգեժառանգ՝ Ս. Ներսէս Լամբրոնացի. հմմտ.՝ **Երից Վարդապետաց Սոր Հայկազեան Բաւարյան:**

Պատմական փաստը ցոյց կու տայ, սակայն, որ ասիկա հարցն է՝ ո՛չ թե լերկօրէն, կանխակալումներէ գերծ, աննախայդաց ձեւով Մատենանին մատչող ընթերցողին, ինչպէս էր դարերով «պարզ ժողովուրդ»ը, «ռամիկ»ը, սոսկական «մարդ»ը, ինչպէս էին մեր վերոյիշեալ մամիկներն ու տատերը՝ գերծ վերնախաւային կառոյցներէ: Այդ հարցը խնդիրն է լոկ անոր՝ որ դրան մօտենում է մեկնողաբանական արդէն կազմաւորուած ներյոյացումներով և ստորոգութիւններով, ինչպիսին է յաճախ մտաւորականին, գրադատին և նմաններու դիրքը:

Թոյլ տրուի աւելացնել այստեղ սոսկ անձնական վերյուշ մը, որ սակայն ապրուած, յոյժ գործնական, ժամանակակից փաստ մը կ'ընծայէ այն ամէն ինչի որ ըսուեցաւ՝ տեսական, պատճառաբանական փաստարկներով: Թուական՝ 27 Հոկտեմբեր 1999, օր՝ կրկնակիօրէն յիշատակելի Հայոց տարեգրութիւններուն մէջ, վասն ընտրութեան Ն.Ս.Օ.Տ.Տ. Գարեգնի Բ.ի ի Կաթողիկոս եւ ի Ծայրագոյն Պատրիարք Ամենայն Հայոց եւ վասն ողբակործան ահաբեկման ի Խորհրդարանի Հայաստանեայց Հանրապետութեան: Ծնորհիւ միլանաբնակ իտալացի Տիկնոջ մը, որ սարսափահար լսեր էր՝ գրեթէ նոյնհետայն Խորհրդարանի աղետը, հաւանօրէն ինքս ալ առաջին իրազեկներու կարգին եղայ լսելու այդ մասին: Ստուգիւ երեւանաբնակ բարեկամներէս ոմանք, որոնց իսկոյն զանգեցի հազիւ լսած ահաւոր գոյժը, տակաւին տեղեակ իսկ չէին ու կը դժուարէին հաւատալ ըսածներուս: Գրեթէ կէս ժամ անց առաջին լուրընկալումէս, հեռաձայնեցի վաղեմի բարեկամ, ՀԽՍՀ Նախարարների խորհրդի նախագահի երբեմնի առաջին տեղակալ Ալեքսանդր Կիրակոսեանին¹³: Գոյժը արդէն հասեր էր իրեն: Չանգս զինք չգարմացուց: Իր առաջին խօսքերը, որ դեռ կը հնչեն ականջիս մէջ, ասոնք եղան.

«Լեւոն սիրելիս, մենք հեռացել ենք Նարեկացուց. Նարեկացին օտար է մեզ համար: Նա մեզ չափ է սովորեցրել, չափի գիտակցութիւնը, մենք այդ մոռացել ենք...»:

¹³ Մենք ծանօթացանք Իտալիա, 1981-ի աշնան, Հայ Արուեստի Միջազգային Գ. Սիմպոզիումի առթիւ որու Հայաստանեան պատուիրակութիւնը՝ Ալեքսան Կիրակոսեան ուզած էր ինքը անձամբ զլխաւորել: Պատուիրակութեան մաս կը կազմէին հայրենի ականաւոր գիտնականներ, այսօր մեծ մասամբ արդէն փոխուած լաւագոյն կեանքի: Սիմպոզիումը կայացաւ 25 Սեպտեմբերէն մինչեւ 1 Հոկտեմբեր, սկսելով Միլան, ու տեղափոխուելով յաջորդաբար հետեւեալ քաղաքները՝ Վիչենցա, Կաստելֆրանկոյ Վենետոյ, Պիացցոլա սուլ Բրենտա, Վենետիկ:

Ես ինքս, որ բաւական մօտէն կը ճանչնայի Ալ. Կիրակոսեանը, զարմացած ու հիացած մնացի, սուգի այդ գկծող զգացմունքիս մէջ, նարեկեան նման իմացումի մը եւ ասոր այնքան դիպուկ եւ ապրուած դրսեւորման առջեւ, որու նմանին անկեղծօրէն դեռ չէի հանդիպած: Մեծագոյն ուսանելի դասերէն մէկն է այս, չափի գիտակցութիւնը, զոր Նարեկեան գուսանը աւանդած է մեզի:

Ալեքսան Կիրակոսեանի այս վկայութեան՝ ես ինձ թոյլ կու տամ աւելացնել իմ իսկ անձնական վկայութիւնս: 1991 թուականէն սկսեալ նուիրուած եմ *Նարեկի* իտալերէն թարգմանութեան գործին: Թարգմանութեան առաջին բաժինը լոյս տեսաւ 1999-ին, *Նարեկի* առաջին երեսուներեք բաներուն, այսինքն Մատեանի առաջին մասին¹⁴ թարգմանութեամբ: Մօտերս լոյս կը տեսնէ թարգմանութեան երկրորդ բաժինը, որ ծաղկաքաղ թարգմանութիւն մըն է Մատեանի երկրորդ մասին եւ երրորդ մասի մի քանի բաներուն՝ մինչեւ ներառեալ 2 բանը, որ բոլոր ժամանակներու Տիրամօր նուիրուած ամենագեղեցիկ աղօթքներէն է, ամենավերապագ հառաչներէն մէկն է, մարդու սրտէն բխած: Թարգմանական աշխատանքը միանգամայն խորագնին ճիգ մըն է՝ որու նպատակը, միտք բանին, առաջադիր թիրախը կը սահմանուին, կը պայմանաւորուին, կ'իմաստաւորին միայն բնագրի իւրաքանչիւր բանին եւ հունչին իմաստային եւ իմաստաբանական խորագոյն թափանցումովը, իւրաքանչիւր իմաստային, հնչական, շեշտային ու կշռութային, չափական ու չափաբերական, վանկային եւ յանգային նրբերանգներուն յարմարագոյն եւ ճարտարագոյն վերարտադրութեամբը դէպի հասցեագրուած լեզուն, լեզուական այդ նոր արտայայտութեան, կառոյցին, համակարգին մէջ: Նարեկի յիսունինը բաներուն, զորս արդէն իտալերէնի վերածած եմ եւ որոնց թարգմանութիւնը ընդ մամլով է՝ մինչ այս տողերը կը գրեմ, պրպտումին, քննութեան, իմաստներուն վերլուծման եւ իմացութեան հսկայ, չափազանցութիւն չէ ըսել՝ ջղագալար ճիգին¹⁵ իբրեւ արդիւնք կրնամ

¹⁴ Նարեկի այս ներքին բաժանումներու մասին տես՝ *La spiritualità armena. Il libro della lamentazione di Gregorio di Narek*, traduzione e note di **Boghos Levon Zekian**, Introduzione di **B. L. Zekian** e **Claudio Gugerotti**, Presentazione di **Divi Barsotti**, Roma 1999, էջ 70-76. Այս երկին երեւանեան վերատպութիւնը՝ Gregorio di Narek, *Il libro della Lamentazione*, traduzione e note di **Zekian B. L.**, Jerevan, 2016.

¹⁵ Նոյն վերոյիշեալ Ալեքսան Կիրակոսեանը օր մը ըսաւ. «Լեւոն սիրելիս, մի՛ յամառիր, թո՛ղ Նարեկի թարգմանութիւնը. կը գծուես, տե՛ս, Վազգէնը (Գէորգեան) գծուեց...: Հեշտ չէ Նարեկացու հետ չափուել: Թո՛ղ, մի՛ շարունակիր»: Պատիւը չեմ ունեցած անձամբ ծանօթանալու Վազգէն Գէորգեանին: Մեծապէս գնահատելի կը գտնեմ իր արեւելահայերէնի վերածումը

վկայել ու հաստատել՝ թե *գրեթե* (կ'ընդգծեմ այս բառը) չեմ հանդիպած բառային, կշռության, եղանակային, փոխաբերային, դարձուածարանական կրկնություններու, որ սին կրկնաբանություն ըլլան: Ընդհակառակն *երեսութական* (այս բառը եւս կ'ընդգծեմ) կրկնությունները, այն ինչ որ առաջին մակերեսության հայեացքին կամ ունկերու թրթռացումին կամ հոգիի եւ գգայարանքներու հայումին՝ կրնայ կրկնություն թուիլ, են ընդհակառակն իր իսկական ներկութեան մէջ՝ ջանքը, ճիգը, լարումը՝ որ կը ձգտին ակնդէտ՝ Նոյնին ու Մէկին անընդհատօրէն խորագոյն իմացման, ճշգրտագոյն եւ ազդողագոյն վերարտայայտութեան, յարմարագոյն եւ հարազատագոյն պատկերացման:

Փակելով Նարեկացիի «թերություններ»-ու *վարկածին* յատկացուած այս բաժինը, կ'ուզեմ սակայն կատարել միեւնոյն ատեն ոչ նուազ կարեւոր ճշտում մը: Ինչ որ ըսինք՝ չի նշանակեր երբեք որեւէ թերիի բացարձակ պակասը: Չկայ եւ չի՝ կրնար ըլլալ անթերի մարդկային գործ: Որատիոսի իմաստուն պատգամը՝ թե երբեմն քունէ կը տարուի նաեւ լաւն Հոմերոս¹⁶, յիշուելիք մեծագոյն պատգամն է ամէն հաւասարակշիռ գրադատութեան համար:

Նարեկի միությունը

Նարեկի միության հարցին նկատմամբ առաջարկուած տեսություններուն միջեւ տարբերությունները կը վերաբերին ո՛չ այնքան հիմնական, սկզբնական, տարերային միության մը գոյին կամ չգոյին, որքան այդ միության տիպին, բնոյթին, բանակարգումին և բանարկումին: Թե կա՞յ էական միություն մը, կարելի է նոյնիսկ ըսել՝ թե առարկայ չէ եղած մերժումի կամ

Մատենանին, որոշ հիմնական տարակարծություններով հանդերձ թարգմանութեան հիմնարար ինչ ինչ սկզբունքներուն նկատմամբ, ինչպէս հնգավանկանի տաղաչափութեան տրուած նախընտրությունը աշխարհաբարի վերածման մէջ: Դիտել տամ նաեւ՝ որ Մատենանի աշխարհաբարի որեւէ վերածում կրկնապատիկ, եթէ ոչ եռապատիկ կը դժուարացնէ թարգմանական գործը՝ ընդհանրապէս բառերու հնչական մերձաւորութեան, գրեթէ նոյնութեան, բերմամբ՝ թե՛ մեկնարկային եւ թե՛ հասցեագրային լեզուական հանդերձանքին մէջ, որով աշխարհաբար ամէն նախադասութիւն անխուսափելի կը դարձնէ, գոնէ գրաբարը կարդալու ի վիճակի անձին յամար, գրաբար բնագրին հնչական նրբերանգներուն հետ անմիջական համեմատությունը: Մինչ այս տողերը կը գրեմ, դեռ չեմ կրցած ծանօթանալ Հ. Տանատ Եարտըմեանի՝ Մատենանի արեւմտահայերէնի նորագոյն թարգմանութեան: Ուստի պիտի չկարենամ այդ մասին արտայայտուիլ:

¹⁶ Quandoque bonus dormitat Homerus (Ars poetica, l. 359. cf. Horace, Satires, Epistles and Ars poetica, ed. by H. Rushton Fairclough, The Loeb classical library 194, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2005, p. 480).

հերքումի յուրջ փորձերու: Մի քանի մէջբերութիւն միայն՝ որոնց հեղինակներուն հոգեմշակութային պատկանելութեան ոլորտին և գրականագիտական անձնականութեան այլազանութիւնը ինքնին բաւարար է ցոյց տալու՝ թէ որքան արմատացած է *Նարեկի* միութեան համոզումը մասնագէտներու և գրադատներու միջեւ:

Լսենք դարձեալ արդէն բազմիցս մէջբերուած Հ. Կիւրեղ Քիպարեանը. «Գիրքը մասնաւոր ծրագիր մը չունի իր յօրինուածքին մէջ, կարծես արդիւնք է օրական ներշնչումներու. գլուխները անջատ բան մը կը ներկայացնեն առանց մէկը կապ ունենալու միւսին հետ. սակայն գործը իր ամբողջութեան մէջ ունի միութիւն մը, Գրիգորի հզօր մտքին տիրապետութիւնը կ'ընծայէ այդ միութիւնը. ապահովապէս բանաստեղծը ներշնչումի միութիւն մը պէտք է ունեցած ըլլայ»¹⁷:

Իր *Հայոց Հին Գրականութեան Պատմութիւն* դասականացած գործին մէջ¹⁸, Մանուկ Աբեղեան, գոր կարելի է անվարան նկատել սկզբնաղիւրդ, ինչպէս առ հասարակ հայ գրական ասանդին հայաստանեան գրականագիտութեան, նոյնպէս նաեւ հայաստանեան նարեկացիագիտութեան, բացայայտօրէն կը դնէ հարցը՝ «Ի՞նչ է նպատակը և էութիւնը *Ողբերգութեան Մատենանի*»: Պատասխանը կը թելադրէ միանգամայն՝ այդ նպատակին և էութեան, այսինքն՝ գործին ներքին միութեան նաեւ բնոյթն ու գործառնոյթը սահմանող հիմքը: Ըստ Աբեղեանի, այդ հիմքը ամէն բանի սկիզբը «անփոփոխ կրկնուող վերնագիրներ»ն են՝ *Վերստին յաւելուած* եւլն.: «Սրտի խորքում կուտակուած է մեղքը. Աստած մի անաչառ դատաւոր է, բայց ներող ու զթած հայր. Հսկողի խօսքն Աստծու հետ հեծութիւն ու զղջում է աղօթախառն. իսկ նպատակն է փրկութիւնը: Այս է կազմում այդ ճգնաւորական Ողբերգութեան էութիւնը, միութիւնը»:

Սկրտիչ Մկրեան, *Գրիգոր Նարեկացի* մենագրութեանը մէջ, թէւ չի դնէր բացայայտ եզրերով *Մատենանի* միութեան հարցը, բայց շուրջ քսան էջ կը յատկացնէ բացայայտելու և բացատրելու՝ թէ ի՞նչպէս «պոէմը միանգամայն իւրայատուկ կառուցուածք և բովանդակութեան զարգացման ընթացք ունի», ինչ որ կ'ենթադրէ՝ առանց այլեւայլի՝ գործին ներքին միութիւնը¹⁹:

Անցնելով դէպի այլ հորիզոններ, շատ յստակ արատայայտած է տուեալ հարցին նկատմամբ Գրիգոր Պլըտեան իր միտքը, ի միջի այլոց, ֆրանսերէն

¹⁷ Հ. Կ. Քիպարեան, նշ. աշխ., էջ 338. Ա. հրտ., էջ 238:

¹⁸ Մանուկ Աբեղեան, *Հայոց Հին Գրականութեան Պատմութիւն*, Գիրք առաջին (սկզբից մինչև X դար), Պէյրութ, 1955, էջ 560:

¹⁹ Մ. Մկրեան, Գրիգոր Նարեկացի, Երեւան, 1955, էջ 173-193:

շարադրուած մէկ գրութեանը մէջ. “Le Livre tragique est une œuvre soigneusement composée”²⁰; «Grégoire dit ici avec beaucoup de précision le mode de composition de son Livre bâti comme un ouvrage d’architecture: un assemblage, une combinaison d’éléments divers devenus, par position, une seule œuvre magnifique, dressée en une stèle monumentale»²¹.

Հարցը աւելի բարդ տարածքներ կը սկսի, սակայն, բացադրել՝ երբ հարցադրումը կը հասնի այդ էական միութեան բնոյթը և գործառնոյթը սահմանելու: Այստեղ մեր դիմաց կը կանգնին կարծիքներու բաւական յորշ տարբերակումներ, որոնց մանրամասներուն համար թոյլտուութիւն կը խնդրենք ուղարկելու յատկապէս մեր հետեւեալ գրութեան, նուիրուած մեծ բանասէր, նարեկագէտ ողբացեալ Պօղոս Խաչատրեանի ծննդեան 90-ամեակին²²:

Այսու հանդերձ, կը խորհիմ թէ անճառ չէ անդրադառնալ յոյժ հակիրճ կերպով Պրոֆ. Ժան-Պիեռ Մահէի տեսութեան այս հարցին շուրջ, քանի որ ան ուրոյն տեղ մը կը գրաւէ ցարդ յիշուած *կարծիքներու* միջեւ՝ թէ՛ իր ներքին հետեւողական կառոյցին, թէ՛ *Մատենանի* բնագրին հետ աւելի սերտ եւ ուշադիր առնչակցութեան, եւ թէ հուսկ ժամանակի տեսակէտէն առաւել մերձաւորութեան պատճառով: Ժան-Պիեռ Մահէ իր տեսութիւնը նախ արտայայտած է 1986ին Երեւան կայացած Հայ Միջնադարեան Գրականութեան Միջազգային Սիմպոզիումին, եւ ապա յարակից յօդուածը լոյս ընծայած է «Պատմա-բանասիրական»ի մէջ²³, ու վերջերս վերամշակուած ձեւով՝ *Նարեկի* ֆրանսերէն նոր ամբողջական թարգմանութեան ներածականին մէջ, որ արգոյ Պրոֆեսորին կողմէ մեծ ձեռնհասութեամբ ի գլուխ հանուած է:

Ըստ Մահէի *Մատենան*ը կը յօդաւորի երեք մեծ մասերու առանցքին շուրջ, որոնք իրենց կարգին ունին ստորաբաժանումներ՝ ենթամասերու կամ հատուածներու: Եռամասնեայ բաժանումի այս վարկածը ունի նաեւ ձեռագրական հիմք: Վարագայ Արտամետ գիւղում, 1369ին արտագրած Նարեկին մէջ – այժմ Մատենադարան թ. 5883 –, Ստեփանոս Արտամետցի գրիչը ԼԴ. բանի ա. հատուածի վերջաւորութեան կը գրէ. «Գրեցաւ յերից

²⁰ **Krikor Beledian**, « L’espace et le temps dans l’œuvre de Grégoire de Narek », Sagesse de l’Orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l’Orient chrétien, Conférence I.R.O.C. 1991-1992, textes réunis par **René Lebrun**, Beauchesne, Paris, 1993, էջ 18 (էջ 11-37):

²¹ Անդ, էջ 21:

²² Միջազգային գիտաժողովի նիւթերի ժողովածու. Նուիրուած Պօղոս Խաչատրեանի ծննդեան 90-ամեակին, Երեւան, 2020, էջ 43-54:

²³ **Ժ. Պ. Մահէ**, «“Ողբերգութեան Մատենանի” կառուցուածքի և ստեղծագործման մի քանի հարցեր», *Պատմա-բանասիրական Հանդէս*, 1986, N° 4 (115), էջ 99-105:

գրոցս զմի գիրքս առաջին»: Նմանապես՝ ՀԴ. բանի վերջաւորութեան կը կարդանք՝ «Արդ գրեցաւ կարողութեամբն Աստուծոյ երկրորդ գիրքս»²⁴:

Հմայքէ և մանաւանդ *Մատեանի* ներքին ուժականութիւններուն համարուն իմացութենէ մը գուրկ չէ, անկասկած, Մահէի կառոյցը: Նոյնինքն հեղինակը շատ տեղին կերպով կը շեշտէ, ի միջի այլոց, թէ պէտք չէ զայն ընկալել ու մեկնաբանել չափազանց հետեւողական ծայրագոյն խստութեամբ, քանի որ իրական կեանքում «հաւատքը, յոյսը և սէրը իրարից անբաժանելի են ... ոչ թէ առանձին առանձին են գործում “Մատեանի” երեք մասում, այլ ամբողջ երկում՝ սկզբից մինչեւ վերջն են յիշատակում մերթ միասին, մերթ հերթականօրէն»²⁵: Կարելի չէ, արդարեւ, հոգեւոր կեանքի յառաջխաղացման զանազան փուլերուն միջեւ գծել յստակ սահմանագիծեր: Նման գործողութեան ձեռնարկած են արդարեւ, գիտակցօրէն ու բացայայտօրէն, յստակութեան պահանջներէ մղուած, հարցին համակարգային, տեսական, գրեթէ «գիտական» տարագում տալու հետամուտ հոգեխօս ու խորհրդագգած աստուածաբաններ. բայց *Նարեկը* կեանք է ըստ էութեան, կեանք յորդագեղ, անտարագելի և անկադապարելի, և ո՛չ բնաւ տեսութիւն կամ գիտութիւն կամ աստուածաբանութիւն՝ բառիս գիտարուեստական (թեքնիկ) առումով, թէպէտեւ Նարեկը կը բովանդակէ նաեւ իրաւ տեսութիւն ու գիտութիւն իր խօսքին բազմադիմի ծալքերուն ներքեւ: Ուստի Պրոֆ. Մահէի վարկածն ալ, ինչպէս ամէն վերձանման փորձ՝ *Մատեանին* մէջ ուղղընթաց, ուղղաձիգ յաջորդականութեան մը ի խնդիր, կը կարծեմ որ, որոշ չափով օտար վերնակառոյց մը կը մուծէ *Մատեանի* ներքնակառոյցին մէջ և անհամընթաց կը թուի անոր խորագոյն կշռոյթներուն եւ ներուժականութիւններուն: Նոյնիսկ եթէ լուծելի նկատենք՝ ԺԲ. բանէն յառաջագայող շատ լուրջ դժուարութիւնը, այն է միասնական գենիթային փորձառութեան մը նկարագրութիւնը այնտեղ – յիշելու համար հնարաւոր ամէնէն ուժեղ առարկութիւններէն միայն մէկը –, բայց և այնպէս կը մնայ չլուծուած խնդիր մը՝ նոյն այդ ԺԲ. բանին եւ զայն անմիջապէս կանխող երկու բաներուն առնչութեամբ, քանի որ ասոնք կը մաղեն աստուածաբանական առաքինութիւններուն էութիւնը այնպիսի կեդրոնացումով և խորացումներով, որոնք յաջորդաբար այլեւս պիտի չկրկնուին: Իսկ ԺԲ. բանը կը մնայ միասնական համաշխարհային բովանդակ գրականութեան մէջ

²⁴ Ժ. Պ. Մահէ, նշ. աշխ., էջ 101: Ժ.-Պ. Մահէի տեսութեան մանրամասն վերլուծումին համար կը յղեմ թ. 14 ծանօթագրութեան մէջ նշուած աշխատանքիս:

²⁵ Անդ:

Աստուծոյ հետ խորհրդագգած ամենասերտ միութեան «հոգեւոր հարսանիք»ին գազաթնային մէկ արտայայտութիւնը: Չանգիտանալով հանդերձ նոյնինքն Պրոֆ. Մահէի յոյժ տեղին գգուշացումը, գոր յիշեցինք, թէ պէտք չէ բացարձակացնել բնանիւթային յաջորդականութեան գծագրերը, Ժ.-ԺԲ. բաներուն բնական, դիպուկ տեղը պիտի սպասէինք որ ըլլար *Մատենանի* Բ. կամ Գ. մասերուն մէջ, մանաւանդ թէ գրեթէ *Մատենանին* վերջին էջերուն մէջ: Նման նկատումներու կամ դիտողութիւններու շարքը կարելի է երկարել ու գրեթէ վերջ չ'ունենար:

Եզրակացնելու համար, մեր կարծիքով՝ Պրոֆ. Մահէի վարկածը շատ օգտակար գործի մը կ'ընձեռէ ի սպաս *Մատենանի* առաջին մերձեցումի մը, առաջին վերծանութեան մը, առաջին թափանցումի մը, նաեւ ու յատկապէս ուսուցողական, մանկավարժական գետնի վրայ: Համաձայն եմ մանաւանդ *Մատենանի* եռամասնեայ կառոյցի վարկածին, քանի որ *Մատենանը* ինքնին – եւ ոչ միայն յետագայ գրիչներ ու ձեռագիրներ – ամուր կռուաններ կ'ընծայեն այդ կառոյցը հաստատող²⁶: Այսու հանդերձ *Մատենանի* որեւէ ուղղութեամբ վերծանում, չեմ կարծեր, թէ բաւարար ըլլայ քօղագրծելու գայն ենթալարող խորագոյն ուժականութիւններն ու ներդրումները, ըստ բաւականին համընկնող իմացումի մը բանալին ընձեռելու՝ գայն վեր բռնող կառոյցին ներքնագոյն գաղտնիքներուն դռները բանալու համար:

Կը խորհիմ թէ *Նարեկի* համաբուն, ներքնիմաց մէկ վերծանումը կամ մեկնողաբանական փորձը պէտք է մեկնի՝ անոր մէջ ո՛չ թէ ուղղութեամբ հերթականութեամբ զարգացող բնանիւթային տնտեսում մը որոնելու հեռանկարով, այլ նախ և առաջ *Մատենանի* բոլորովին ուրոյն, բացարձակապէս անկախ և իրողապէս աննախընթաց «տրամաբանութիւն»ն ու «տրամասութիւն»ը ի յայտ բերելու որոնումէն: *Նարեկի* առջեւ կը քակտին, կը մոխրանան գայն կանխող բոլոր քերթողականները, կ'ապակառուցուին ամէն տեսակի նախագոյ *սոցիոլոգիաներ*: Ի գուր չէ, որ արդէն լոկ գեղագիտական մերձեցումով իսկ, այս կէտը շատ յստակօրէն հաստատած էր վերոյիշեալ Լիւկ-Անդրէ Մարսել, մատնանշելով *Նարեկի* Հսկողին մէջ դարերը կանխող «գերիրապաշտ» մը. մատնանշում՝ այնքան աւելի նշանակալից, քանի որ կու գայ երկրէ մը, որ գերիրապաշտութեան օրրանն է հանդիսացած ²⁷:

²⁶ Այս հարցը ընդարձակօրէն քննարկած եմ Մատենանի առաջին երեսուներեք բաներուն խտրելն թարգմանութեանս ներածութեան մէջ, որուն կը յղեմ. տես վերեւ ծն. 14:

²⁷ **Luc-André Marcel**, նշ. աշխ., էջ 31. «C'est un surréaliste du dixième siècle, touché par la grâce»:

Բայց հարցին էությունը այն չէ՝ թե՛ Նարեկացին դարերը կանխող մասնաւոր շարժումի մը կանխերգակ ռաիվիրան կարենայ նկատուիլ. այլ այն՝ թե՛ ինչպէս ամէն գերահանճար բանաստեղծ կամ արուեստագէտ կը հասնի համամարդկային և յաւերժակայ բարձունքներու, վերազանցելով ժամանակներու, դպրոցներու, գրական-գեղարուեստական շարժումներու հուները, և ունի հետեւաբար իր բացարձակապէս անկրկնելի գեղագիտական, մտածողական, բանակարգային եւ իմացահոգեւորական ինքնութիւնը: Այս է նաեւ Նարեկացիի պարագան, և այդ՝ գերազանց չափերով, թե՛ բանաստեղծութեան և թե՛ խորհրդագգածութեան (միստիկայի) կրկնակի բեւեռներուն վրայ:

Կարենալ բնորոշելու համար իր հարազատ տարողութեանը մէջ *Մատենանի* «կառուցում»ին գործընթացը – փոխառելով «կառուցում» եզրը *Մատենանի* նոյնինքն հեղինակային յիշատակարանէն –, հաւանօրէն օգտակար հանդիսանայ փոխաբերութիւն մը, որ նաեւ շատ մօտիկ է նարեկեան լեզուակարգին, *յանգաժին*: *Նարեկի* «կառուցում»ը կը յառաջընթանայ լեռնացող և գալարող իրերայաջորդ ալիքներու նման, յարադրումներուն կշռոյթովը այլեւայլ բնանիւթերուն և բնանիւթային խմբաւորումներուն, որոնք մերթ իրարու կը հետեւին, բայց աւելի յաճախ իրարու հետ կ'ընդելուզուին, սաստկօրէն իրարու կը բախին կատաղի մոլուցքներով, փշրուելու համար փրփուրի յորդ ծուէններու, որոնցմէ դարձեալ նոր կոհակներ կը կուտակուին: Ճիշտ այնպէս՝ ինչպէս կը յաջորդեն իրարու կեանքի տարբեր պահերը, խրախոյսն ու վիատութիւնը, ցաւերը և ուրախութիւնները:

Նարեկը կեանք է, ըսինք, իր էութեամբ: Աւելի մասնաւորելով, պիտի ասենք՝ *Նարեկը* ներքին ապրուած փորձառութեան մը պոռթկացող արձագանգն է, «խոստովանութիւն»ը՝ կեանքի ներքին դրամայի մը, աղեկէզ անմիջականութեամբ, բայց՝ իր ամբողջութեան մէջ՝ համալարուած մեծ արուեստով և ներհուն վարպետութեամբ, ու մանաւանդ խօսքին անեզր կարողունակութիւններուն սուր, մերթ գրեթէ երգիծային, բայց միշտ ալ գերանցական ու բնագանցական գիտակցումով, առաւելագոյն չափերով լեզուանշումի հնարքներուն բովանդակ ստեղնաշարը, ինչպէս ցանցառօրէն պատահած է հաւանօրէն գրաւոր խօսքին պատմութեան մէջ: Այս բոլորը դրուած են ի սպաս ճգնողախորհրդագգածային ամենանուրբ պահանջներու, անշուշտ օգտագործելով միանգամայն նախընթաց ու ժամանակակից գրական աւանդոյթներու բովանդակ հարստութիւնը:

Այս աւանդներուն միջեւ մասնաւոր տեղ ունի կրկնութիւնը, իր արտայայտչական հնարաւորութիւններուն անսպառ այլազանութիւններով: Կրկնութիւն, ո՛չ թէ մեքենական և ամուլ, ոգեգութիւն կաղապարներու, այլ ուղղուած՝ վերստեղծելու խօսքի բնորոշներ, եղանակաւորումներ, իմաստանիշներ և իմաստներ: Նոյնինքն իւրաքանչիւր բանի ենթավերնագրային մուտքի յանկերգին կրկնութիւնը, որպէս բովանդակ *Մատենանի* նուագաւորումէն ներս սորող լայտ-մոտիւ, յարացուցային նշանակութիւն ունի այս առնչութեամբ: Կրկնութիւն, որ նաեւ կը վերայանգի «հսկում»ի հիմնական յղացքին, որ նոյնպէս տեղ կը գտնէ ենթավերնագրային յանկերգին մէջ:

Ներկայ այս նախաքայլ փորձին մէջ բնութագրելու և յատկանշելու նարեկեան ընթացակերպերուն շարժական ուղղութիւնը, հաւանօրէն անճահ չէ դիմել կրկնակ փոխաբերութեանը՝ շրջագայածիգ և պարուրադիր հոլովոյթներու, որոնք սակայն համակեդրոն են, միեւնոյն կորիզային ելակէտէն կը մեկնին:

Խօսքի և ապրումի հարթակներուն, բնանիւթային այլեւայլ միաւորներուն, հոգեւոր կեանքի տարբեր փուլերուն և պահերուն այս անհամադիր համադիպումին, այս բազմահեռանկարային ներհանգուցումին և վերաբարդումին մէջ պէտք է որոնել, կը խորհիմ, բանալին՝ այս անսովոր *Մատենանի* խորագոյն միութեան և կարգաւորումին:

Միութիւն և կարգաւորում, որոնք կը կառուցուին վագներեան համաճառ մը յիշեցնող ծանրութեամբ ու պաթոսով, հարուստ և բարդ՝ իր ճայնոլորտներով ու հակակշռոյթներով: Այդ նուագաւորման առանցքը կը վերածուի հուսկ այն միակ կենսական և հիմնարար հարցին, որ յստակօրէն կ'արտաբերուի *Մատենանի* առաջին շեշտաւարերէն իսկ, որով Հսկողը կը գալարի ու կը մորմոքի.

«... որո՞վք դիմօք վերագրեցելովք, նշանակօք աղարտեցելովք
յանդգնեցայց լինել յանդիման քում դատաստանիդ,
ո՛վ իրաւադատ, ահաւոր, անճառ,
անպատում, հօգօր Աստուած բոլորից» (Ե, ա):

Եզրայանգում

Եզրակացնելու համար այս, այնու ամենայնիւ, շատ սեղմ ու հակիրճ նշումները *Նարեկի* անեզր ովկիանին նկատմամբ, պիտի դիմէի մեր գլխա-

կարգութիւններու խորագիրներուն, որոնց մասին տրուած բացատրութիւնները, թէկուզ ամփոփ եւ անբաւարար, պիտի կարենան, կը յուսամ, սկզբնական իմացում մը ընձեռել ո՛չ միայն *Նարեկի* եւ անոր հրեշտակային հեղինակին անկրկնելի, աննկարելի մեծութեան, այլ նաեւ «Մատենան»ի անփոխարինելի դիրքին ու դերի մասին մեր իւրաքանչիւրին, իւրաքանչիւր հայու, առ հասարակ հայութեան, բայց նաեւ հանուր մարդկութեան կենցաղին, կեանքին, ճակատագրին մէջ:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Մանեա Էռնա Ծիրինեանի *Քրիստոնէական Վարդապետութեան Անտիկ եւ Հելլենիստական Տարրերը* մենագրութիւնը եզակի երեւոյթ է մեր բանասիրութեան մէջ: Հեղինակուհին՝ հայ բանասիրութեան մէջ կը պատկանի բանասէրներու համեմատաբար այն նօսր հոյլին, որ բանասիրութիւնը կը մշակէ անոր աստուածաբանական հանգուցաւորումներով հանդերձ:

Սոյն յօդուածի հեղինակին նպաստը ներկայ Տօնագիրին՝ կ'ուզէ ըլլալ Նարեկի յօրինումին, անոր ինչ ինչ ոճային առանձնայատկութիւններուն, նաեւ այսպէս կոչուած «թերի»ներուն նկատմամբ որոշ գրադատական կեցուածքներուն, ինչպէս նաեւ *Նարեկի* միութեան վաղուց ծեծուած հարցին շուրջ արտայայտուած կարծիքներուն վերաբերող քննադատական փորձ մը: Հեղինակը, յաճախ յղելով հանդերձ տուեալ նիւթերուն շուրջ իր նախկին աշխատանքներէն ոմանց, կը ջանայ լրացնել զանոնք նոր դիտարկումներով:

Տ. Լեւոն Արք. Չեփեան

Կ. Պոլիս - Վենետիկ

30 Դեկտեմբեր 2022

Ի Բարեկենդանի Աստուածայայտնութեան

ARCHBISHOP LEVON ZEKIYEAN

NAREKIAN THOUGHTS

ON THE OCCASION OF THE JUBILEE OF MANEA ERNA
SHIRINIAN, THE PROLIFIC CULTIVATOR OF NATIVE
PHILOLOGY AND THEOLOGY

Keywords: *Theology, Armenian Studies, Narek, literary defect, measure sensitivity, content-structural unity.*

The monograph entitled “Antique and Hellenistic Elements of Christian Teaching” by Manea Erna Shirinian, is a unique phenomenon in the field of philology. The author belongs to the relatively rare circle of Armenian philologists who carry out research on philology with regard to its theological implications.

The purpose of this contribution to the *Festschrift* is an attempt to analyse the composition of *Narek*, including its stylistic peculiarities and literary critical attitudes towards its so-called ‘defects’. In addition, the article examines opinions on the long-debated question of *Narek*’s structural unity. Often drawing on his previous studies on the topic, the author seeks to fulfill them with new observations.

Archbishop Levon Zekiyea
Constantinople-Venice
December 30, 2022
On the Epiphany Carnival

CONFOUNDING THE EUSEBIAN CONSTRUCT OF EARLY CHURCH HISTORY

Keywords: *Eusebius of Caesarea, Early Christianity, unity and disunity, orthodoxy and heterodoxy, Christian diversity.*

Eusebius Pamphilus (of Caesarea, d. 339) in his *Preparation for the Gospel* imagined the pagan and Christian religio-philosophical interaction and the emerging domination of the latter from a divine perspective—detached from the human view of the late Empire. Yet the initial inroads made by Christianity must have been slow and controversial, socially and politically far more painful and destabilizing than the picture presented by the historian of the early church.¹ He did not fully account for the reception by the church of pagan acts and practices along with pagan converts, and how these helped to shape Christianity. Circumstances in Armenia during the period of the Christian Arsacids were probably similar to those elsewhere in the fourth and early fifth centuries, with competing apostolic traditions aiming to reach the “northern” regions. The land could not have escaped the diversity of religious movements even within Christianity. It was a time of uneasy change in the self-consciousness of the Armenian people, and vestiges of Zoroastrianism lingered on for centuries.²

Similarly, in his *Ecclesiastical History* Eusebius saw the triumphant church beginning with utmost unity in the truth; but then, after the death of the Apostles, the unity was gradually shattered by deviation from the primitive faith through

¹ For a general assessment, see **Robin Lane Fox**, *Pagans and Christians*, San Francisco, 1986, pp. 293–335.

² **James R. Russell**, *Zoroastrianism in Armenia* (Harvard Iranian Series 5), Cambridge, MA, 1987, pp. 515–528. Remnants of the Arewordik’ in Samosata were admitted into the Armenian Church in the twelfth century, according to a letter of **St. Nersēs Shnorhali**, *Norin Tēr Nersisi Kat’ughikosi T’ught’ i Samostia K’aghak’ yaghags Arewordeats’n dardzi* (Letter of the Same Lord Nersēs Kat’olikos to the City of Samosata on the Conversion of the Arewordik’), in *Matenagirk’ Hayoc’* (hereinafter MH) 22, 12th cent., Nerses Shnorhali, Book II, Yerevan, 2022, pp. 160–169 (ed. **Azat Bozoyean**).

heretical doctrine introduced by false teachers. As though heresies arose and conflict resulted under outside influences. According to the Eusebian paradigm, these various *haireseis*³ were destined to fail—just like paganism. To find the truth one need only inquire at the mouth of the church victorious. Thus norm preceded deviation. But scholarship since the last century, especially following the discovery of the Gnostic texts from Nag Hammadi, has shattered this traditional picture of early church history, even questioned the very formation of the New Testament canon. Christianity (or one would rather say “Christianities”) of the first three centuries was a highly variegated phenomenon. It now appears that Christianity did not start out as a unified movement; that a variety came first, that options were eliminated, that a norm developed out of struggle culminating in the fourth century, and that that norm was then retroactively applied to the past, a norm defined by both an orthodox creed (with beginnings in baptismal confessions which came to be called the Apostles’ Creed) and a received canon developed mostly in the second century. This norm, which had once been only one segment of a wide spectrum of Christian beliefs, gradually emerged from the pack of its rival options and became—thanks to imperial arbitrariness—the undisputed victor in the Nicæan age.⁴

The celebrated church historian also glossed over the fact that the New Testament does not speak in one voice. There are different views of Jesus even in the canonical writings, which represent a great variety. Even the high-priestly prayer of Jesus in John 17 constitutes a historical acknowledgement of disunity. There was no fixed formulation of what the set of Christian beliefs should be. There was pluralism in the Church of the Apostolic Age—a pluralism on two levels: there was a degree of variation permitted and represented in the canon, then there was a wider variety which lay outside the canon but whose

³ The Greek word *hairesis*, which etymologically means simply “choice”—the meaning it bears in the LXX (Gen 49:5; Lev 22:18, 21; 1 Mac 8:30)—is used to indicate a religious denomination or a philosophical school, as in Philo and Josephus. Sometimes it is used in a neutral sense (as in Acts 15:5; 24:5; 26:5). Thus Luke and Josephus alike call the Sadducees, Pharisees, and Essenes *Haireseis*; so is Christianity called a *hairesis* in Acts 24:5. The term is used at times in a negative sense, especially by Paul (cf. 1 Cor 11:19; Gal 5:20; Titus 3:10). See **Heinrich Schlier**, “*Haireomai, hairesis, hairetikos, hairetizo, diaireo, diairesis*,” in *Theological Dictionary of the New Testament* (10 vols.), ed. **Gerhard Kittel** et al., Grand Rapids, MI, 1964, 1:180–185.

⁴ For more see **Helmut Koester**, *GNOMAI DIAPHOROI: The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity*, in *Trajectories through Early Christianity*, ed. **James M. Robinson** and **Helmut Koester**, Philadelphia, 1971, pp. 114–157.

representatives doubtless considered themselves true followers of Christ. The latter included a substantial part of earliest Christianity: from the conservative Jewish Christians who had not quite abandoned the Law of Moses and with whom Paul was at odds to the most antinomian Gnostics who claimed Paul as their authority. We know of the existence of all of these groups, to a point that it hardly needs further elaboration.⁵ Had the conservative tendency won out in the history of the church (assuming that the church would then have had a history), our canon would sound something like the hypothetical *Kerygmata Petrou*, which had been extracted from the Pseudo-Clementine corpus with disregard to Paul. Had Gnosticism prevailed, the canon might have looked more like the Nag Hammadi Library.⁶ What we in fact have is a remarkably wide spectrum of early Christian orientations which, however, shuns the further extremes.

We learn from the Book of Acts that there were two competing groups: those who insisted on observance of Jewish laws according to the Torah and those who were more willing to admit gentiles without imposing the burden of the Torah. There too were others who apparently stood in continuity with the followers of John the Baptist and did not know the baptism that the Pauline Christians knew (19:1–7). There seems to have been much more diversity in the early stages of the Christian movement than the Book of Acts suggests, leaving the reader with the impression that all of the apostles acted in concert with one another and agreement with one another, being directed by the Spirit. The historical reality is probably much more complex.

The Armenian biblical canon has long been noted for certain peculiarities. The historian Movsēs Khorenats'i has a significant detail on it: "And he (Mesrop) immediately embarked upon the translation (of the Old Testament), beginning prudently with *Proverbs* and covering the recognized twenty-two (books), and

⁵ See, e.g., **James D. G. Dunn**, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (3rd ed.), London, 2006; **Robert A. Kraft**, The Development of the Concept of 'Orthodoxy' in Early Christianity, in *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation* (Studies in Honor of Merrill C. Tenney Presented by His Former Students), Grand Rapids, MI, 1975, pp. 47–59; **Walter Bauer**, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, ed. **Robert A. Kraft** and **Gerhard Krodel**, trans. by a team from the Philadelphia Seminar on Christian Origin from the 2nd German edition by **Georg Strecker**, Philadelphia, 1971. Bauer, however, does not fully account for the varying doctrine within the New Testament. See **Andreas J. Köstenberger** and **Michael J. Kruger**, *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*, Nottingham, 2010.

⁶ Of great interest in many respects is **Bart D. Ehrman**, *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Oxford and New York, 2005.

the New Testament.”⁷ This “recognized” form of the Old Testament canon is of Jewish origin and was adopted by the Syriac translators of the Hebrew Bible, thus reinforcing the consensus in scholarship that the initial Armenian translation of the Bible was—to a certain extent—from Syriac and did not include apocryphal or deuterocanonical books. These were probably added during the subsequent revision based on the Byzantine text of the Septuagint (LXX) influenced by Origen’s *Hexapla* and brought to Armenia after the Council of Ephesus (431). As for the New Testament, the Catholic or General Epistles (those of James, Peter, John, and Jude) precede those of Paul—as in most Greek manuscripts. Apocryphal gospels were never part of the canon, even though the *Protevangelium of James*, dating from the end of the second century, enjoyed a degree of popularity because of its chapters on Mary and its purported Hierosolymitan origin. Unique to the Armenian canon of Pauline writings and drawn possibly on a Syriac text, is the addition of *Third Corinthians*, an apocryphal work comprising the *Acts of Paul*, dating from ca. ad 160. Not so unique is the omission of the Book of Revelation, which became part of the Armenian canon late in the twelfth century but never part of the long-established Armenian *Lectionary* (which also excludes Paul’s Letter to Philemon along with *Third Corinthians*).⁸ Yet in the Armenian *Lectionary* there are 32 passages from the Wisdom of Solomon (but none from the Wisdom of Sirach), 3 from Baruch, 1 from Judith, 1 from 2 Maccabees, as well as some homilies by Armenian and

⁷ **Movsēs Khorenats’i**, *Patmut’iwn Hayots’ Metsats’* (*History of Greater Armenia*), 3.53.10, in MH 2, 5th cent., Antelias, 2003, p. 2082 (ed. **Paroyr Muradean** and **Karēn Iwzbashean**). The earliest witness to the Hebrew canon in twenty-two books is the first-century historian **Josephus** (*Against Apion*, 1.8.37–40), in *Josephus with an English Translation in Eight Volumes, I: The Life / Against Apion*, trans. **H. St. J. Thackeray** (The Loeb Classical Library), London, 1926, pp. 176–179. The sum is determined by the fact that certain groups of books were originally written on a single scroll. Thus, the first five books of Moses, known as the Torah, are regarded as one book. The two books of Samuel are regarded as one, so also the two books of Kings, the two books of Chronicles, and Ezra-Nehemiah; so too are the Minor prophets, known as the Book of the Twelve.

⁸ On the latter three, see, respectively, *The Armenian Gospel of the Infancy with Three Early Versions of the Protevangelium of James*, trans. **Abraham Terian**, Oxford, 2008; **Vahan Hovhannessian**, *Third Corinthians: Reclaiming Paul for Christian Orthodoxy* (Studies in Biblical Literature 18), New York, 2000; **Robert W. Thomson**, The Reception of the Biblical Book of Revelation in Armenia, in *The Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*, ed. **Kevoork Bardakjian** and **Sergio La Porta** (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha 25), Leiden, 2014, pp. 242–253. For more on the apocryphal and pseudepigraphical literature in Armenian, see *Apocryphes arméniens: transmission, traduction, création, iconographie; actes du Colloque International sur la Littérature Apocryphe en Langue Arménienne* (Genève, 18–20 sept. 1997), ed. **Valentina Calzolari Bouvier** et al., Lausanne, 1999.

non-Armenian Church Fathers; the latter are: Basil of Caesarea (d. 379), Cyril of Jerusalem (d. 387), John Chrysostom (d. 407), and Jacob of Serugh (d. 521).⁹ As for the complex Armenian apostolic tradition, it is too intricate to discuss here.

The source of the variety in the early apostolic church lies in the fact that Jesus did not call only one disciple, but twelve individuals, each with his own personality, background, and prior views. Jesus spent his time with them trying to correct their thinking at all points where the division from his message was crucially wrong. They were slow to understand and even to believe him,¹⁰ and he had to leave a large part of his teaching to the Holy Spirit (John 16:12–15). Even as late as the Ascension they were still groping with frustration to understand what it all meant (Acts 1:6–7). Jesus had given them “The Great Commission” (Matt 28:16–20), but each had to deliver it in his own way. They were not clones of Christ even when guided by the Spirit. It was the same leaven in each loaf, but the dough was still different. We may as well ask: Could the Spirit of Christ do what the Person of Christ could not—or would not—do? How to explain Christ’s visionary appearance to Paul and the distinctiveness of his conversion experience and his apostolic commissioning?¹¹

We do not hear from all of the Apostles in the Book of Acts—not even in the New Testament. While not all may have written, surely all taught. Why are they not all represented in some way, at least, in our canon? Even if there ever existed a Gospel of Simeon the Zealot, it could not have been traced to the Apostle any more than the Gospel of Thomas with its 114 sayings attributed to Jesus could be traced to the Apostle called Judas the Twin (Didymus).¹² Christ’s mode of teaching was to some degree enigmatic and deliberately suggestive, leaving it to those “who have ears to hear” to form their own conclusions. As though the parables of Jesus are not meant to make plain the essential content of the message

⁹ *Lectionary of the Armenian Apostolic Orthodox Church*, trans. **Arshen Ayvazian**, New York, 2021, pp. 587–634.

¹⁰ **Bertram L. Melbourne**, *Slow to Understand: The Disciples in Synoptic Perspective*, Lanham, MD, 1988.

¹¹ Claims rejected in the Pseudo-Clementine corpus, so named because of the claimed authorship of the text by Clement, a successor to Peter as bishop of Rome. Yet Paul’s conversion as an apostle to the gentiles may date no later than the year 35, and before the end of his mission he already knows that there are Christian communities in Rome which he has not founded (Rom 16:1–19).

¹² **Stevan L. Davies**, foreword by **Andrew Harvey**, *The Gospel of Thomas: Annotated and Explained*, Woodstock, VT, 2013.

of salvation, but to obscure it.¹³ According to the Gospel of Mark, who was not one of the Twelve, the Messiahship of Jesus is a fact, yet a fact which may not be openly proclaimed to the world until the Son of Man has risen from the dead. His weighty sayings fell like a beam of bright light upon a series of prisms, where it was then refracted in a spectrum of varied colors.

In the very first generation of Christians, as in subsequent ones, some varieties of Christianity felt themselves to be compatible, and even if they could not commune in perfect harmony they could learn from one another; while other varieties deemed to be incompatible, were called by their opponents false teachers or false prophets. It is this fact which makes it possible for Marshall to affirm his point: “that a distinction between orthodoxy and heresy had come into existence by the end of the first century or just after... Already within New Testament times it was possible to identify and label a group regarded as heretical. In other words, the lines were already being clearly drawn.”¹⁴ Paul, for example, confronts two sometimes contrary groups: Jewish Christian and incipient Gnostic, the same opponents of the faith rebuked by Ignatius in a later generation.

Unquestionably Paul draws a wide line between himself and his opponents. We must take very seriously such statements as these:

For if someone comes and proclaims another Jesus than the one we proclaimed, or if you receive a different spirit from the one you received, or a different gospel from the one you accepted, you submit to it readily enough. I think that I am not in the least inferior to these super-apostles (2 Cor 11:4–5).¹⁵

I am astonished that you are so quickly deserting the one who called you in the grace of Christ and are turning to a different gospel—not that there is another gospel, but there are some who are confusing you and want to pervert the gospel of Christ. But even if we or an angel from heaven should proclaim to you a gospel contrary to what we proclaimed to you, let that one be accursed! As we have said before, so now I repeat, if anyone proclaims to you a gospel contrary to what you received, let that one be accursed! (Gal 1:6–9).

¹³ See **T. Alec Burkill**, *The Cryptology of Parables in St. Mark's Gospel*, *Novum Testamentum* 1.4, 1956, pp. 246–262; **idem**, *The Evolution of Christian Thought*, Ithaca, NY, 1973.

¹⁴ **I. Howard Marshall**, *Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity*, *Themelios* 2, 1976, pp. 5–14; here 8. He points to texts such as 1 Tim 1:3–11; Rev 2:2–24; 2 Pet 2:1; Jude; and 1–3 John.

¹⁵ All Bible quotations are from the *New Revised Standard Version* (NRSV).

But we cannot shake off the question: What were these contrary preachers saying about Paul?

Just as the teaching of Jesus must have been to some degree multivalent, so that it produced such diversified interpretations so soon, so also were the writings of certain Apostles, perhaps unintentionally, noncommittal enough to result in widely discordant interpretations. This was especially true of the Pauline and Johannine writings, promoting a charismatic leadership. From our vantage point of hindsight it should not be surprising that very soon incipient Gnosticism and other antinomians were appealing to Paul for legitimacy (cf. 2 Pet 1:16; James 2:14). Such tendencies could very easily take their rise from Galatians and Colossians. Possibly the Pastoral Epistles were produced to correct the excesses which moved from liberty to libertinism. But it leaves the Pauline corpus with the overall quality of multivalence.

What then can be said about norm and deviation in the New Testament—if not from the early days of the church in Jerusalem? We must distinguish between deviation and variation. Deviations have been largely defined for us by our canon, but there was no canon to defy when certain non-canonical texts were written. These texts attest to the diversity of early Christian thought, showing that before orthodoxy was established, early Christian beliefs varied widely. Gnostics who insist on the sacredness of their texts might declare their religion as commensurate with the Pauline gospel and wave Galatians and Colossians as banners. Perhaps we should rather speak of theme and variations. Jesus Christ is the theme, and every Christian teacher makes his own variation, much as Paul declares in 1 Cor 15:11 (“Whether then it was I or they, so we proclaim [Christ] and so you have come to believe”). The diversification may have been intended by the historical Jesus. It is precisely the variability of Christianity which has allowed it to survive in many times, places, and cultures. It can adapt to varied personalities even while remolding those personalities. If Jesus is the norm, then the norm is not only behind us, at the beginning of the road, but also ahead, at the end of it. The norm is no more the past than it is the future. Variety is the rule “until all of us come to the unity of the faith and of the knowledge of the Son of God, to maturity, to the measure of the full stature of Christ. We must no longer be children, tossed to and fro and blown about by every wind of doctrine...” (Eph 4:13–14). Jesus is both the Initiator and the Completer of our faith (Heb 12:4). One still has to deal with the contention that the completion took place in the fourth century. Since the church from the Gentiles has no more—or less—

legitimacy than the church from the circumcision, then it must be said that the Christian wineskin is flexible enough to encompass not only all ethnic varieties but also all types of believers. “I tell you, many will come from east and west and will eat with Abraham and Isaac and Jacob in the kingdom of heaven” (Matt 8:11).

Orthodox Christianity of the fourth century is of itself a departure, a deviation of a sort, ranging from approving Origen’s concept of an absolutely immaterial God to those who opposed him, from those who embraced Chrysostom to those who persecuted him—all apart from the Arian controversy of the century. The majority voice at the Councils of Nicaea (325) and Constantinople (381) determined not only canon law but also even the nature of the Godhead! As though a new dimension was added to the saying, “Whatever you bind on earth will be bound in heaven” (Matt 16:19). The points decreed at these councils were not all new,¹⁶ but the word “orthodoxy” was novel. In the earliest patristic literature the word “orthodoxy” is almost absent.¹⁷ The word in vogue in matters of Christian faith, even when battling heresy, was “apostolicity”, as attested repeatedly in the extant works of Irenaeus (d. ca. 200), a considerable part of which survives only in old Armenian.¹⁸

As with the doctrine of the Trinity, so also Christology has been characterized by a plurality of views and form. The denouement was reached when the Church received the backing of the imperial power while the Arian controversy continued, as demonstrated by Eusebius in his *De vita Constantini* and *De laudibus Constantini*.¹⁹ Christianity was eventually supported by formal imperial decrees. Heresy, like paganism, was henceforth considered a form of anarchy. Conversions were made through intimidation and force, and emperors—down to Justinian in the sixth century and Heraclius in the seventh—

¹⁶ John Behr, *The Way to Nicaea* (Formation of Christian Theology 1), Crestwood, NY, 2003.

¹⁷ Appearance of the word *orthodoxia*, meaning “right opinion,” and its cognates is quite late. It is found in Clement of Alexandria, but it does not become common coinage until the Nicæan Age; its use is firmly established by Eusebius, Athanasius, Epiphanius, and the Cappadocian Fathers. See G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, pp. 971–972.

¹⁸ Eusebius in his *Ecclesiastical History* tells of Irenaeus’s great work *Against Heresies* and of his *A Discourse in Demonstration of the Apostolic Preaching* (*Epideixis: Demonstratio Apostolicae Praedicationis*). The latter survives only in Armenian, along with Books IV and V of the main work. See Karapet Ter-Mekertschian and Erwand Ter-Minassiantz, eds., *Irenaeus gegen die Häretiker, Buch IV und V in armenischer Version* (Texte und Untersuchungen 35.2), Leipzig, 1910, and *Des heiligen Irenaeus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung* (Texte und Untersuchungen 31.1), Leipzig, 1907. Cf. John Behr, *Irenaeus of Lyon: Identifying Christianity* (Christian Theology in Context), Oxford, 2015.

¹⁹ See Timothy David Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, MA, 1981.

were engaged in the war upon dissent. Indeed, theological dissension troubled Byzantine Christianity to the very end of the Empire. The ideal of unity was transformed into the reality of uniformity by compulsion. An account of the results of this development would take us beyond the scope of this article.

Alas, the experience of diversity in the Early Church has long been forgotten, and a misguided longing prevails in the wish that only one Christian faith would be realized—as it was in the beginning. As if it were just one form of Christianity, when in fact the opposite is true. The variety of Jesus traditions and approaches to faith as of the New Testament bear witness to this.

ABSTRACT

Eusebius saw the triumphant church beginning with utmost unity, and disunity as a later development. While his apologetic intent for orthodoxy is acknowledged and the reverse order has long been recognized, more so since the discovery of the Nag Hammadi library of Gnostic writings, the misconstrued Eusebian perception continues in ecclesial circles. The article dwells more—albeit briefly—on diversity within the writings of the New Testament canon and concludes with an appeal for acceptance of Christian diversity in the present.

ԱՐՐԱՀԱՍ ՏԵՐՅԱՆ

ՀԵՐՔՈՒՄ ԵՎՍԵՔԻՈՍԻ ՎԱՂ ԵԿԵՂԵՑՈՒ ՊԱՏՄՈՒԹՅԱՆ ԿԱՌՈՒՑՄԱՆ

Բանալի բառեր՝

Եվսեբիոս Կեսարացի, վաղ քրիստոնեություն, միասնություն և անմիաբանություն, ուղղափառություն և հերետիկոսություն, քրիստոնեական բազմազանություն:

Եվսեբիոսի ընկալմամբ հաղթական եկեղեցին սկզբնավորվել էր առավելագույն միասնությամբ, իսկ անմիաբանությունը նա դիտարկում էր որպես հետագա զարգացման հետևանք: Թեև ուղղափառության հանդեպ նրա ջատագովական մոտեցումը հայտնի է, իսկ հակառակը վաղուց հաստատվել է, առավել ևս՝ Նազ Համմադիի գրադարանի գնոստիկ գրվածքների հայտնաբերումից հետո, Եվսեբիոսի թյուրընկալումը շարունակում է կենցաղավարել եկեղեցական շրջանակներում: Հոդվածն առավելապես, թեև համառոտ, անդրադառնում է Նոր Կտակարանի կանոնական գրվածքների բազմազանությանը և ավարտվում է ներկայում քրիստոնեական բազմազանության և բազմակարծության ընդունման կոչով:

ALBERT A. STEPANYAN

DOI:10.57155/GPIG8928

**ON SOME ASPECTS OF NARRATIVE FICTION IN
“ABOUT VARDAN AND THE ARMENIAN WAR”
BY EGHISHE VARDAPET**

Keywords: *Global isomorphism, primary elements, corruption, world chaos, anti-Sasanian war of Armenians, God’s providence, moral choice of men, restoration of peace and welfare, the Christian principle of dual loyalty.*

Introduction

Eghishe Vardapet is an outstanding historian and philosopher, rhetorician and theologian of the Hellenizing school, who exercised indisputable influence on the intellectual history of Early Medieval Armenia. His principal work has been commented on and interpreted by numerous modern scholars, who usually discussed it from the point of view of text critics and history, real politics, and (in some cases also) biblical theology: M. Abeghean, B. Kiuleserean, N. Akinean, E. Ter-Minasean, V. Nalbandyan, K. Yuzbashyan. We find that two scholars, S. Arevshatyan and R. W. Thomson, showed a clear desire for a holistic approach to combining the mentioned aspects and supplementing them with the essential data of antique philosophy and rhetoric. In the present essay, we will advance just this aspect.¹

When discussing problems of the Early Medieval Armenian intellectual experience (and especially historiography), it is necessary to take into account not only the translations into Armenian of famous antique (classical and

¹ **Thomson R. W.**, 1982, Introduction, in Eghishe, *History of Vardan and the Armenian War*, translation and commentary by **R. W. Thomson**, Cambridge (Ma), London, pp. 1-53. Although Arevshatyan has no specific study on Eghishe, his ideas about the main characteristics of the mentality of the époque are quite in this vein. **Аревшатян С. С.**, 1973, Формирование философской науки в древней Армении (V-VI вв.), Ереван, сс. 11-27; **Аревшатян С. С.**, 1984, Эволюция философской мысли, в кн. **З. В. Удальцова** (отв. редактор), Культура Византии (IV – первая половина VII в.), Москва, сс.19-32.

Hellenistic) and Christian authors, but also the intellectual plasma of the époque – a system that included the basic data of grammar and rhetoric, history and geography, philosophy and theology.²

In this vein, it should be pertinent to notice that the translations were only a small part of the works that were in circulation in the intellectual centers of the country. Therefore, in order to determine the scope, content, and influence of this intellectual plasma, we must proceed from the original texts of Armenian authors for identifying their explicit and implicit parallels, references, and allusions to antique and Christian intellectual traditions.

In other words, we propose to shift the focus of consideration and give preference to the hypertextual expansion of narratives of Armenian authors. We stick to the traditionalist approach and think that the representatives of the Hellenizing school actually went through curricula of the famous centers of education in Alexandria, Athens, Antioch, and Constantinople and were sufficiently versed in basic ideas and concepts of antique and Christian intellectuals. Of course, what has been said concerns equally Eghishe Vardapet.³

We are going to analyze Eghishe's narrative about the great anti-Sassanian war of 450-451 as a global crisis rooted in the contradictory and corrupted nature of earthly human being. In line with our main concern, we also chose the following basic issues for discussion: *a.* isomorphism of human beings with the cosmos consisting of the body, soul, and reason, *b.* the four primary elements – the earth, water, air, and fire – together composing the equilibrium of human nature. *c.* theatricality of human history developing through three basic phases – the beginning, middle and end, *d.* efforts of righteous men to overcome the global crisis and restore peace and harmony under God's leadership.

² We follow the concept of M. Bloch, who formulates the intellectual plasma as the historical time, comprising all its component phenomena in intelligible forms. **Bloch M.**, 1993, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, p. 84. Some features of the like approach are traceable in the text of Shirinyan. See **Շիրինյան Մ. Է.**, 2005, *Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը (հայկական և հունական դասական ու բյուզանդական աղբյուրների բաղդատությամբ)*, Երևան, էջ 42–69.

³ Traditionally, Eghishe is considered one of the younger disciples of St. Mashtots and Sahak Partev, who, like Moses Khorenatsi, completed his education in Alexandria, while studying and interpreting the works of antique authors for comprehending *the deep essence* of the Bible and the theories of Christian intellectuals. **Աբեղյան Մ.**, 1968, Հայոց հին գրականության պատմություն, Գիրք Ա (Սկզբից մինչև X դար), Երևան, հ. Գ, Երևան, էջ 322–323.

Applying the research method of *collage*, we bring together different accounts and passages of Eghishe in order to *give him an opportunity* to communicating with his heroes and anti-heroes, on the one hand, and with his Patron and himself, on the other hand. Meanwhile, we will not touch on the problem of Eghishe’s (formal and semantic, narrative and typological) dialogues with the other Armenian historians of his time: this aspect has been studied sufficiently in modern scholarship.⁴ Instead, we will put focus on the dialogues of Eghishe with the antique and Christian intellectuals on the key issues of human beings, society, and the universe. In our case, this concerns primarily Aristotle, Dionysius Thrax, Aphthonius, Philo of Alexandria, Gregory of Nyssa, Porphyry, and other authors well-known in Early Medieval Armenia. We hope to combine their voices for extending the boundaries of Eghishe’s narrative. In modern theory, this experience is usually defined as the *reverse perspective* of investigation.⁵

1. The anthropomorphic constant of Eghishe’s narrative

Three narrative layers are apparent in the main treatise of Eghishe: *a.* description of historical events (pragmatic history), *b.* their combination and interpretation in accordance with antique poetry and rhetoric (tragic history), *c.* comprehension of their essential background through philosophical and theological perceptions (metaphysic history).⁶ Together they compose a unity,

⁴ First of all, we mean Łazar Parpetsi, whose *History* also covers the events of the great anti-Sasanian war of 450-451. On the parallels of the narratives of these authors see in detail Ալիսենյան Ն., 1932, Եղիշէ վարդապետ եւ իւր Պատմութիւն հայոց պատերազմին. մատենագրական-պատմական ուսումնասիրութիւն, մաս Ա, Վիեննա, էջ 17-30, 74-93; Thomson, 1982, Introduction, pp. 3-15; Юзбашян К. Н., 2001, Армянская эпопея V века. От аварайрской битвы к соглашению в Нуарсаке, в кн. Елишэ, Слово о войне армянской, пер. И. А. Орбели, Москва, сс. 36-49.

⁵ This method of investigation, the *reverse perspective*, was first designed by P. Florensky in his art theory. Further, it was adopted by many areas of humanity. See Florensky P., 2006, Reverse Perspective, in **Florensky P.**, Beyond Vision: Essays on the Perception of Art, ed. by N. Misler, transl. by W. Salmond, London, pp. 213-219.

⁶ **Stepanyan A.**, 2018, Westernization in Hellenistic and Early Medieval Armenia. History and Historical Texts, Yerevan, pp. 176-197.

which, according to the author, indicates an *intellectual movement* from “visible to invisible” data of history (Eghishe, At the request, 9).⁷

Even a quick glance is sufficient for outlining the real background of this structure – it is based on the concept of global isomorphism of human beings, society, and the cosmos. Undoubtedly, Eghishe keeps in mind this, when emphasizes: “And if this is the case for a single person, how much more so for a whole nation” (Eghishe, IV, 4). Certainly, he means first of all *the true human being* thought of as a miniature of heaven (the cosmos): “[...] God, being minded to unite in intimate and loving fellowship the beginning and end of his created things, made the heaven the beginning and man the end, one the most perfect of imperishable objects of sense, the other the noblest of things earthborn and perishable, being in very truth a miniature heaven (βραχόν οὐρανῶν)” (Philo, Op., XXVII, 82; cf. Greg. Nyss., Creatio hominis. IV, 1).⁸ Assuredly, Eghishe considers just this type of man while stating: “Only man and angel have been left free in their own will, for they are rational” (Eghishe, II, 179).⁹

The ground for this understanding is made of the belief that both man and the cosmos consisted of the same primary elements – the body, soul, and reason.¹⁰ Proceeding from this idea, Eghishe states: “The soul is the life of the whole body, but the mind steers both body and mind” (Eghishe, II, 11). Antique and Early Christian intellectuals worked out the conception of transition of these elements each into another. For a human being, it was a series of self-denials (deaths) on the levels of passions, emotions, and everyday reason “as life is limited by death and light by darkness” (cf. Gr. Nys., Vita Mos., 5). In this way, he was believed

⁷ In this process, Philo of Alexandria singles out the role of the *mental eye* capable of penetrating into the depths of bodies since “It comprehends the nature of incorporeal beings” (Philo, De virt., 12).

⁸ Gregory of Nyssa, most probably, follows Philo of Alexandria, who distinguished three types of men – the worthless (ὁ φαῦλος), the advanced (ὁ προκόπτος), and the perfect (ὁ τέλειος). See **Runia D. T.**, 1998, God and Man in Philo of Alexandria, *Journal of Theological Studies*, 39, pp. 62-64.

⁹ The following fragment of Philo fully explains the meaning of this idea: “Others again have a partnership with virtue only, and have no part or lot in the vice. Such are the heavenly bodies; for these are said to be not only living creatures but living creatures endowed with mind, or rather each of them is a mind in itself (νοῦς αὐτός)” (Philo, Op., XXIV, 73). This heavenly man plays an exceptional role in the moral theory of Philo, which, in its turn, influenced the Christian mentality. See **Wedderburn A.**, 1973, Philo’s “Heavenly Man”, *Novum Testamentum*, 15/4, pp. 308-311.

¹⁰ This concept was best formulated by Plato in his cosmology and anthropology. See **Zeller Ed.**, 1931, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, trans. by **S. F. Alleyne and E. Abbot**, London, pp. 145-153.

to proceed from his *nothingness* (οὐδενεία) to reach *divine-eternal* Reason (λόγος) (Phil, Op. XXIII, 69).

Eghishe bears a clear evidence on the last phase of this initiation while emphasizing: "[...] like high-soaring birds, we pass through all the harmful tempestuous atmosphere, and gradually absorbing the pure upper air, we receive knowledge for the salvation of our souls and glory of the all-victorious church" (Eghishe, At the request, 17).¹¹ Supposedly, the well-known dictum of the author is about the same initiation: "death understood is immortality" (Eghishe, II, 2). He completes this idea while depicting the image of true martyrs: "Their lives reckoned as death, and their death as life" (Eghishe, III, 121).¹² Certainly, for Christians, the greatest evidence of this initiation was the death and resurrection of Christ on the Cross. With Father and Holy Spirit, He composed the tripartite spiritual Heaven of eternal law and justice, beauty, and harmony.¹³

However, spiritual heaven was not available to everyone. It depended on the man's character. The interpretation of this aspect of Eghishe's anthropomorphism requires a new approach to the problem of human being designed to clarify his

¹¹ The image of the sacred birds in spiritual training is well attested in Classical and Hellenistic philosophical traditions beginning from Plato (Theaetetus., 197d-199d, 200b-c, etc). It reached completion in Plotinus, who traced parallels between men and birds on the way to heaven: "They are like the heavier birds which have incorporated much from the earth and are so weighted down that they cannot fly high for all the wings [...]. Others do indeed lift themselves a little above the earth; the better in their soul urge them from the pleasant to the nobler, but they are not of power to see the highest and so, they fall back [...]. But there is a third order those godlike men who, in their mightier power, in the keenness of their sight, have a clear vision of the splendour above and rise to it from among the cloud and fog of earth and hold firmly to that other world" (Plot., Enn., V, 9, 1,8). The image of a *heavenly bird* is active in the Vision of Gregory the Illuminator: "[...] a man tall and fearful who governed the front and the rear guards [...] flew swiftly in the likeness of a *fleet-winged eagle* (ըստ նմանութեան արագաթռն. արծուի)" (Agath., 735). Eghishe's source could also be Philo of Alexandria. Cf. Vita Contemplativa., 90, 12.

¹² The meaning of this phrase seems to be in a keen relationship with the following maxim of Philo of Alexandria: "The death of worthy men (ἀστέιος) is the beginning of other life. For life is twofold; one is with a corruptible body; the other is without body and incorruptible. So that the evil man dies by death even when he breathes before he is buried [...]. The decent and worthy man, however, does not die by death, but after living long, passes away to eternity, that is, he is borne to eternal life" (Philo, QS, I, 16). The most precise formulation of the concept sounds as: "[...] some people are dead while living, and some alive while dead" (Philo, De fuga, X, 55).

¹³ The hagiographic account of Moses Khorenatsi on Gregory the Illuminator - corporal birth and Christian education, consecration and enlightenment mission, death, and reunion with God - is patterned in full accordance with this paradigm of initiation. See in detail **Stepanyan A.**, 2021, Khorenica. Studies in Moses Khorenatsi, Yerevan, pp. 238-248.

natural constitution. This approach was rather popular in Early Medieval scholarship and went back to pre-Socratic philosophy, in particular, to Empedocles. The principal idea of that was about the four primary elements – the earth, water, air, and fire – constituting every real thing, beginning from stars and planets to plants, animals, and men.¹⁴ About this isomorphism, Philo states: “[...] in accordance with a certain natural sympathy, the things of the earth depend on the things of heaven” (Philo, Op., XL, 117).

According to Eghishe, “This world is material, and the elements are different and opposed to each other. The Creator of these opposites is one, and he brings them into harmony by persuasion. Just as he crushes and softens the heat of fire by the chill of the air, and the cold solidity of the air by the warmth of the fire – so he grinds up the fine earth and kneads it with the moisture of water, while the natural tendency of water to flow downwards he solidifies and hardens by the binding effect of the earth” (Eghishe, II, 167).¹⁵ The reverse condition was thought of as the break of this symmetry and turbulent separation of the primary elements. It causes global chaos when one of the elements – usually the water or fire – gains dominance over the others. The situation is best described by Moses Khorenatsi in his renowned *Lament*: “What then does this demonstrate, save that God has abandoned [us] and that the elements have changed their nature? Spring has become dry, summer very rainy, autumn like winter, and winter has become very icy, tempestuous, and extended. [...] The earth is barren of fruit and living creatures do not increase, but there are earthquakes and shakings” (Xor., II, 68, 39-40).¹⁶ The global chaos corrupts social relations as well. In particular, “The

¹⁴ The theory of Empedocles of the four primary elements in ontological and social, theological, and philosophical aspects influenced the Greek mentality. Particularly, the Stoics explained the unity of the universe as a result of the overall emanation flowing from the Logos to all forms of being. See **White M. J.**, 2003, *Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)*, in **B. Inwood** (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, pp. 129-131; Cf. **Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M.**, 1983, *The Pre-Socratic Philosophers. A Critical History with Selected Texts*, 2nd ed., Cambridge, 1983, pp. 283-321. In this case also, the most probable source of Eghishe is to be recognized as Philo of Alexandria. See particularly, *De incorrupt.*, XXI, 107; *Spec. leg.*, I, 40, 329. Philo calls this emanation the incorporeal powers of the Logos.

¹⁵ This account is in full accordance with the following statement of Philo: “For land and water, air and fire, and all plants and animals which are in them, whether mortal or divine, yea and sky, and circuits of sun and moon and revolutions and rhythmic movements of the other heavenly bodies are like of some flock under the hand of God, its King and Shepherd” (Philo, *Agr.*, XII, 51).

¹⁶ The text of Khorenatsi, undoubtedly, is inspired by Philo, Op., 58. See **Stepanyan A.**, 2009, *On the Basic Idea of the History of the Armenians* by Moses Khorenatsi, in **V. Calzolari & J. Barnes** (eds.),

kings are cruel and evil rulers, imposing heavy and onerous burdens and giving intolerable commands. Governors do not correct disorders and are unmerciful. Friends are betrayed and enemies strengthened" (Xor., III, 68, 42).

Proceeding from the same comprehension, Eghishe compiles his narrative of destruction while focusing attention on societies and eminent historical actors. They have been divided into two opposite groups in accordance with black-and-white axiology.¹⁷ The first group comprises the *pagan* Zoroastrians and Armenian apostates. Base passions are typical for them – lavishness and gluttony, cowardness and treachery, cruelty and vainglory. Under their impetus, representatives of this group are egocentric evil-doers. For Eghishe, the first of them is the Persian shahanshah Yazdegerd II (438-457). His nature is spoiled due to the breach of his composite primary elements.¹⁸ The water and fire dominate in his person: "Then the king became more bitter than gall. He spewed forth the sea of the willful bile in his stomach; from his nose and mouth issued hot vapor like thick smoke from a heated furnace" (Eghishe, II, 268). As a result, he looks like a wild animal – sometimes a furious lion, sometimes a poisonous serpent.¹⁹

L'œuvre de David l'Invincible, *Commentaria in Aristotelem Armeniaca* – Davidis Opera, v. 1, Leiden and Boston, p. 184.

¹⁷ Continuing Philo, Gregory of Nyssa points up that this division is rooted in the free will and choice of people: "We are in some manner our parents, giving birth to ourselves by our free choice in accordance with whatever we wish to be [...], molding ourselves to the teaching of virtue or vice" (Greg. Nyssa, *Vita Mos.*, II, 3). Cf. **Carson D. A.**, 1981, *Divine Sovereignty and Human Responsibility in Philo's Analysis and Method*, *Novum Testamentum*, 23/2, pp. 154-162.

¹⁸ In cosmic grasp, this breach caused global fire or flood. According to the classical Greek assumptions, the like crises occurred periodically, at the end of every cosmic period (eon). Philo adopted this theory in order to explain the biblical Flood and the story of Noah and his descendants. However, he shadowed the philosophical context of that in order to emphasize God's absolute will to cleanse mankind from corruption and give new birth to it. This approach was typical for Christian perceptions. See in detail **Harill J. A.**, 2010, *Stoic Physics, the Universal Conflagration, and the Eschatological Destruction of the "Ignorant and Instable" in 2 Peter*, in **Th. Rusimus et al.** (eds.), *Stoicism in Early Christianity*, Michigan, pp. 115-123.

¹⁹ This animalism is in contrast with Philo's moralism. He characterizes this kind of man as the boastful, vainglorious, and asocial vagabond (*ἀλάζων*): "Slaves he treats like beasts, friends like slaves, relatives like strangers, friends like flutters, fellow-citizens like foreigners" (Philo, *De virt.*, 173-174). In his definition, Gregory of Nyssa is more exact: "Being a man by nature and becoming a beast" (Greg. Nyssa, *Vita Mos.*, II, 70).

Meanwhile, Sasanian propaganda portrayed Yazdegerd II as a brave warrior and wise ruler benevolent towards all Zoroastrians. It was also believed that his glory came from the Avestan Kayanid dynasty. **Daryaee T.**, 2009, *Sasanian Persia. The Rise and Fall of an Empire*, New York, p. 24.

Of the Armenian apostates, the first place occupies marzpan Vasak.²⁰ Contrary to the naturalism of the portrait of Yazdegerd II, his portrait is compiled on moral anti-values: “Then he began to deceive some with money and others with blandishing words. By threatening all common people in fearful words, he dishonored them. He continually increased allowances of the banqueting-hall, he expended the music of jollity, stretching out the nights in drunken singing and lascivious dancing. He amused some with music and pagan songs, he heaped great praise on the king’s religion. He had brought from the treasury a mass of wealth and secretly distributed bribes [...]” (Eghishe, III, 85-87).²¹ Discussing this matter, Eghishe focuses his attention on the problems of social life.

*We think that, for the Armenian author, the experience of Philo could be of undoubted importance. It is well attested that the philosopher recognized the following forms of communal consolidation: ancestral, social, political, and religious (Philo, Spec. leg., IV, 159). They existed in parallel and one of them gained a prominent position under certain historical conditions. At the same time, and this must be specially underlined, each righteous form had its corrupted anti-form.*²²

Corrupted societies are also represented in this vein. Eghishe is especially eloquent in coloring the Armenian apostates’ quasi-covenant. It has been set up according to the Sasanian shahanshah’s plan to destroy traditional social ties of the Armenians: “[...] he, therefore, began to give precedence to the junior over the senior, to the unworthy over the honorable, to the ignorant over the knowledgeable, to the coward over the brave. [...] All the unworthy he promoted and all the worthy demoted, until he had split father and son from each other” (Eghishe, II, 25; IV, 21-23). First of all, he tried to reach this purpose through

²⁰ However, attempts were made to justify Vasak as a champion of the restoration of the Armenian kingdom through a flexible real policy. The most professional of them is held that of N. G. Adonts. **Адонц Н. Г.**, 1904, Марзбан Васак перед судом историков, Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества, т. 15, сс.122-130.

²¹ This type of man, according to Philo “[...] are of mixed nature (τῆς μικτῆς φύσεως), as the man who is liable to contraries, wisdom and folly, self-mastery and licentiousness, courage and cowardice, justice and injustice and (in a word) to things good and evil, fare and foul, to virtue and vice”. Philo, Op., XXIII, 69. In adverse conditions, as it happened in Armenia, the vice took the upper hand.

²² Cf. **Zekiyan P.-L.**, 1988, Ellenismo, Ebraismo e Cristianismo in Moise di Corene (Movsēs Xorenaci), Augustinianum, 28, 385-386; **Stepanyan A.**, 2018, Westernization, p. 190.

material goods; and promised gold and silver, estates and high administrative positions to his associates. Seduced by them the apostates forgot about high spiritual values and abandoned Christianity for Zoroastrianism. Due to that, "[...] he brought disturbance and confusion to Armenia, with the result that he split many of blood brothers each from other, did not leave father and son united, and brought tumult in the midst of peace" (Eghishe, IV, 59).²³

The opposite pole is represented by a series of positive historical actors - the Roman emperor Theodosius II, the sparapet Vardan Mamikonean, the acting catholicos Yovsep, and their entourage. They set up a true covenant, every member of which was an image of the almighty Lord for his absolute loyalty to Christian faith and values.

In this regard, it seems quite appropriate to consider the author's narrative as a scene of collective initiation - through somatic death to spiritual resurrection. And this is equally true both for eminent nobles and commoners of the anti-Sasanian war. The priest Լեւոնդ means just this kind of initiation when asserts: "[...] after rising to such a height, let us not fall back to earth, but let us make a firm stand here on high. Although we may look down on the lower region of this earth, we see it filled with all kinds of corruption and foul impurities" (Eghishe, V, 91).²⁴ In this view, he reminds the biblical patriarch Moses who became a mediator between heaven and earth (միջնորդ եղել երկնի եւ երկրի) (Eghishe, V, 67).²⁵

The covenant of God (նիստ Աստուծոյ) is of tripartite composition while comprising the three principal social classes – commoners, clergy, and rulers.²⁶ Prince Vardan is the leader of this indissoluble unity due to his absolutely relevant personal qualities. He believes: "[...] the foundations of our [Christianity] are set

²³ Undoubtedly, in destruction texts, Eghishe proceeds from biblical narrative patterns. The experience of Khorenatsi suggests that the most probable source could be the prophet Jeremiah. See in detail Սարգսյան Գ. Խ., 2006, Մովսես Խորենացու Ողբը նոր մեկնաբանությամբ, Պատմական հետազոտություններ, Երևան, էջ 127–139.

²⁴ Beyond a doubt, Լեւոնդ means the *practitioners* (ἄσκειται), who, as was underlined above, were able to reach the heights of spiritual heaven, but cannot gain a stable foothold there. The words of this hero are to be discussed in light of Plotinus' fragment about spiritual birds.

²⁵ On this topic, Gregory of Nyssa gives an additional explanation: "The multitude was not capable of hearing the voice from above but relied on Moses to learn by himself the secrets and to teach whatever doctrine he might learn through instruction from above. This is true of the arrangement in the Church" (Gr. Nyssa, Vita Mos., I, 160).

²⁶ Let us remember, it corresponds to Philo's religious commonality (εἰς θεός), a biblical term that he has formulated in a specific sociological concept.

on unshakeable rock, not on earth, but above in heaven where no rains fall, no winds blow, and flood rise” (Eghishe, V, 30). Under Eghishe’s pen Vardan is quite comparable with the eminent military leaders of Maccabees – Joshua, Gideon, Jephthah, and all the others: “On account of their unwavering righteous conduct – as they never hesitated in their intentions – the sun and the moon, which have no ears, heard and fulfilled their command” (Eghishe, V, 80).²⁷

Along with these eminent generals, the sparapet was surrounded by a group of devoted clergies which put great efforts for consolidating the righteous members of Armenian society into God’s covenant comparable with the early Christian communities: “They urged the populace to assemble – the men and women, peasants and nobles, priests and monks. They exhorted and reinforced them, and made them all soldiers of Christ” (Eghishe, III, 34).²⁸ In other words, despite differences in their social ranks, they were absolutely equivalent and identical units within the covenant.²⁹

According to the author, the completion of the covenant was reached, when “Every man was a church for himself, was himself a priest. Each one’s body was a holy altar, and their souls an acceptable sacrifice” (Eghishe, VI, 23). Let us again pay attention to the fact that these men were on the way to leaving earthly passions being ready for joining divine reason and law, justice and eternity. As it was noticed above, they preferred death to corrupted and impure material life.

In this regard, the vision of the priest Լևոնդ looks like a synopsis of the theme of global isomorphism of human beings and his initiation for reaching immortal values. The vision happened after the battle of Avarayr, during dogmatic battles and tortures of the Armenian clergy in Persian jail: “A luminous staircase appeared to him, which led from earth to heaven. Numerous groups of

²⁷ The military experience and ideology of the Maccabees in the war against Seleucid domination was very popular in Early Medieval Armenian historiography. See in detail **Thomson R. W.**, 1975, The Maccabees in Early Armenian Historiography, *Journal of Theological Studies*, NS, 26/2, pp. 329-341.

²⁸ Here, it is quite relevant to remember Philo’s words about the covenant of the Hebrews. They are ascribed to the Arabs, who were very unfriendly to them: “You see how boundless is the number of the Hebrews. But a defense more troubling than their number is their *concord and unanimity* (ἡ ὁμόνοια καὶ συμφωνία), and the highest and greatest source of that concord is their belief that there is one God, and as from a spring, they have obtained a unifying and unbreakable friendship with one another” (Philo, *Virt.*, 35).

²⁹ Only at the beginning of the second century, under the spiritual authority of bishops and archbishops, visible signs of hierarchy emerged in Christian communities. See **Humphries M.**, 2006, *Early Christianity*, London, New York, pp. 36-38, 146-151.

soldiers were climbing up; and their appearance was extraordinary and handsome, awesome and wonderful, like the appearance of angels. [...] They came close so that he recognized three of them: Vardan, and Artak, and Khoren” (Eghishe, VII, 74-76).³⁰

2. The tragic plot of Eghishe’s narrative

For Eghishe, his mission of compiling the narrative of “Vardan and the Armenian War” is full of metaphysic meaning. He considers it “[...] as a token of the *heavenly love* (երկնաւոր սիրոյ նշանակ) and not of earthly vainglory” (Eghishe., At the request, 11). The love that is designed for departing from everyday passions and gaining immortal values.³¹ The best personification of this idea is the spiritual bird whereof we spoke above. In this connection, the *Geschichtsschreibung* also looks like a process of initiation. Consequently, it has to be arranged in the perspective of continuous development with a clear layout of its main phases and results. In its turn, this statement touches on the theme of narrative fabula (μύθος).³²

While revealing the principal characteristics of Eghishe’s narrative, even a cursory acquaintance confirms the following ideas. *First*, it represents the genre of *point-history* since it covers a short period of the Armenian war against the

³⁰ The *luminous staircase* was a locus communis of the biblical theology and was well-known in Armenian spiritual experience first of all through the *Vision of Gregory the Illuminator*: “And in the likeness of minute specks of dust which in the sunny springtime play in their myriads in the rays passing through windows or sky-lights, so too these hosts filled everything below with their light, and as the light streamed forward so did the host with it” (Agath., 734). See **La Porta S.**, 2014, The Vision of St. Grigor Lusaworič and the Role of Apocalyptic in the Conversion of Armenian, in **K. B. Bardakjian** and **S. La Porta** (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective*, Leiden-Boston, pp. 297-301.

³¹ The Christian *heavenly love* reaches back to the Greek intellectual tradition of cosmic φιλία - the vital principle uniting all diversities of the Universe in a stable harmony. Its tradition covered a long history beginning from the ecstatic experience of Orphism to philosophical systems of the Stoics, Plato, Aristotle up to Plotinus. Christianity adopted it for demonstrating God’s intimate relationship with His true creatures. **De Vogel C. J.**, 1981, Greek Cosmic Love and the Christian Love of God: Boethius, Dionysius the Areopagite and the Author of the Fourth Gospel, *Vigilae Christianae*, 35/1, pp. 61-69.

³² The narrative plot remains one of the central assumptions of the contemporary theory of *Geschichtsschreibung*. And its connection with the Aristotelian concept is quite obvious. See for details **White H.**, 2010, *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature, and Theory. 1957-2007*, Baltimore, pp. 113-123.

Sasanian domination in 450-451. *Second*, it is designed to trace the deep meanings of history in everyday events and deeds as *partes pro toto*. *Third*, despite numerous details and diversities, it stages history as a tragic plot based on a unique and complete action. *Fourth*, it bears obvious features of Christian martyrology and apologetics and, regardless of horrible fragments, depicts the end of history in optimistic colors – as a movement to hopeful peace and salvation. *Fifth*, it shows features of an internal dialogue between the author and his *alter ego* in different masks – his Patron, the biblical patriarchs, the leaders of Maccabees, and the martyred representatives of Armenian nobility and clergy. Sometimes, they are identical, sometimes they complement each other.³³

The concept of the performance of history as a tragic plot makes the central subject of this part of our discussion.³⁴ The point of departure is the following phrase of Eghishe: “In these seven chapters I have recorded and set down in complete detail *the beginning and middle and end*, [...] for an examination of the heavenly providence which in its foreknowledge dispenses the compensation of both sides and by visible means presages the invisible” (Eghishe, At the request, 9).³⁵ In other words, the knowledge of history gives an opportunity for understanding its profound meanings and revealing divine providence.

The central idea of the phrase goes back to Aristotle’s “Poetics” which states that every verbal *magnitude* (τὸ ὅλον) must have three principal elements – the beginning, the middle, and the end - to claim law, beauty, and justice (Aristot., Poet., 1450b, 27).³⁶ The texts compiled on this perception were designed to answer not only the question “what happened (τὰ γενόμενα), but also what may

³³ On the same problem in Moses Khorenatsi see **Stepanyan A.**, Khorenica, p. 73.

³⁴ The concept of history as a tragic plot became actual, especially in Hellenist times, and culminated in the text of Polybius, who discussed the unification of the Mediterranean under the leadership of Rome as a spectacle (θέαμα) with its standard phases of fabula. See in detail **Walbank F. W.**, 1960, History and Tragedy, *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, IX, pp. 220-228.

³⁵ The antique and biblical perceptions of divine providence were balanced by the efforts of Philo of Alexandria. See **Frick P.**, 1997, The Concept of Divine Providence in the Thought of Philo of Alexandria. A Thesis for the Degree Doctor of Philosophy, Hamilton, Ontario, pp. 61-67.

³⁶ Cf. **De Romilly J.**, 1970, La tragédie grecque, Paris, pp. 17-19. In Hellenistic grammar theory, this idea was applied to all meaningful linguistic forms. In particular, it concerned the “Art of Grammar” by Dionysius Thrax translated and commented by the Armenian intellectuals still in the 5th century. Cf. **Адонц Н.**, 1915, Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Петроград, сс. I-V. According to him, “A sentence is a combination of words, either in prose or in verse, making complete sense” (Dionys. Thrax, 13). In this completeness, the leading role belonged to conjugations, “words binding together a thought in order” (Dionys. Thrax, 25).

happen (τὰ γένοιτο) according to occasion or necessity" (Aristot., Poet., 1451b, 5). This perception was adopted by Hellenistic and (later) Christian rhetoric poetry and history. Christian intellectuals changed the meaning of this statement while shifting the emphasis from *occasion and necessity* to the providence of the almighty Lord.³⁷ In this vein, the philosophical comprehension of poetry grew into theology.³⁸ Nevertheless, this metamorphosis did not essentially contradict the renowned formula of Aristotle that "[...] poetry tends to give an account of general truths, while history - of particular facts" (Aristot., Poet., 1451b, 5).

This indicates the two phases of Eghishe's work on historical material, in order to combine particular facts and harmonize them in a unique fabula. The latter is usually considered the soul of a narrative (Aristot., Poet., 1450a, 35). Eghishe, undoubtedly, follows this understanding, while seeing his mission in composing his narrative so that a reader may "learn of the valor of the valorous and baseness of cowards" (Eghishe, At the request, 9). Apparently, he speaks about the *discovery or recognition* (ἀναγνώρισις) – an important element of a tragic plot, which indicates "the movement from ignorance to knowledge" of life situations and acting heroes (Aristot., Poet., 1453a, 17).³⁹

³⁷ In Hellenistic times, they even introduced the experience of compiling tragedies on biblical themes. The evidence of this is the only surviving tragedy, "The Exagoge" of Ezekiel the Tragedian. **Davis B. R.**, 2008, Reading Ezekiel's Exagoge: Tragedy, Sacrifice Ritual, and Midrashic Tradition, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 48, pp. 393-397. However, this attempt was not developed, and Aristotelian theory chiefly retained its influence on grammar and rhetoric. See **Martin G.**, 2013, Praise and Persuasion: The Role of Rhetoric in Theocritus' Poetry, in **Ch. Kremmydas, K. Tempest** (eds.), Continuity and Change. Oratory in the Hellenistic Period, Oxford, pp. 77-80.

Armenian translations give ground to assert that the treatises of Dionysius Thrax (Τέχνη γραμματική) and Aphthonius (Προγυμνάσματα) were popular in Early Medieval Armenia and actively affected the intellectual experience. Cf. **Terian A.**, 1982, The Hellenizing School. Its Time, and Scope of Activities Reconsidered, in **N. G. Garsoïan, F. Mathews and R. W. Thomson** (eds.), East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, *Dumbarton Oaks*, pp. 175-176; **Мурадян Г. С.**, 1994, Первоначальный полный сборник Прогимнасм Афтония и древнеармянская "Книга хрий", *Византийский Временник*, 55/1, сс. 141-144.

³⁸ The mentioned tragedy of Ezekiel is based on the biblical Exodus (1-15) about the salvation of the Hebrews from Egyptian Captivity under God's care and leadership. The meetings and talks of Moses with God make up the semantic focus of the tragic plot. **Davis**, 2008, Reading, pp. 400-405.

³⁹ In modern terms, this knowledge indicates the path to the lesson of history. See **Koselleck R.**, 2018, *Sediments of Time. On Possibility of History*, trans. and ed. by **S. Franzel and S.-L. Hoffmann**, Stanford, pp. 10-24.

The last feature of Eghishe's narrative, which deserves a particular attention, concerns its theatricality. By the words of the author, it covers predominantly the historical present. On this ground, he feels himself an eyewitness (սկսանալու) of current events (Egh., At the request, 20). From the point of view of this didacticism, his narrative looks like a theatrical stage full of plastic masks and gestures of various axiology.⁴⁰

As it has been noticed, Eghishe's narrative is divided into seven chapters: 1. "The Time", 2. "The course of events brought about by the Prince of the East", 3. "The unity of the covenant of the church", 4. "The secession of some who abandoned the covenant", 5. "The attack of the Easterners", 6. "The resistance of the Armenians in war", 7. "The continuation of the troubled state of affairs". In a profound sense, all of them are integrated into three essential phases of narrative development - the beginning, the middle, and the end – composing their prologue, episode, and exode.⁴¹

The narrative of Eghishe deserves to be described, interpreted, and understood from point of view of this dramatic unity. We believe that it contains the possibility of revealing *invisible aspects* of the anti-Sasanian war of the Armenians.

The beginning. The author, first of all, looks for the point "where it is right to begin (նախի արժան է սկսանել)" (At the request, 20). In a tragic plot, this point usually denoted a sudden upheaval of an established life and moral circumstances (περιπέτεια), which, in its turn, gave rise to different narrative themes (Aristot., Poet., 1452a, 22-25). On the other hand, the change "[...] must be not to good fortune from bad, on the contrary, from good to bad" (Aristot., Poet., 1453a, 12-14). Eghishe obviously follows this understanding when, at the beginning of his work, he mentions the transition of the world events from peace to war and overall misfortune.

⁴⁰ In other words, Eghishe takes also on the role of an audience watching the performance of history. This aspect could be compared with the *eternal present* of St. Augustin, which dominates on the past and future: "[...] present of things past is memory, present of things present is sight, present of things future is the expectation". Augustine, Confess., XI, 20, 26. Cf. **Niarchos C. G.**, 1985, *Aristotelian and Plotinian Influence on St. Augustine's Views of Time*, Philosophia Athens, 15-16, pp. 332-337.

⁴¹ "A prologue is the whole of that part of a tragedy which proceeds the entrance of the chorus. An episode is the whole of that part of a tragedy that falls between whole chorus songs. An exode is the whole of that part of a tragedy which is not followed by any song of the chorus" (Aristot., Poet., 1452, 19-25).

The foregoing peace had two poles personified by the two super-states of the time – Byzantium and the Sassanian empire. The first represented the absolute self-identity of Christian orthodoxy, while the second – an equilibrium of Zoroastrianism, Christianity, Judaism, and paganism. This equilibrium was at its best under the shahanshah Yazdegerd I (399-420).⁴² A versed eye could even distinguish in this situation the same balance of the four primary elements under the Zoroastrian sacred fire.

In this unity, Christians would justify their position in full accordance with the renowned dictum of Christ about the double loyalty of true Christians: “So give back to Caesar what is Caesar’s, and to God what is God’s” (Matth. 22:21).⁴³ This approach seems able to give answer to the problems of algorithmic rises and downfalls of the Sasanian empire: to a large extent, it depended on the validity (or invalidity) of this imperial equilibrium.⁴⁴

However, the peace, that had lasted since 387, was broken by a short war in 440-442. Byzantium gave up (due to the Vandal invasions of the Balkans) and signed a humiliating treaty and promised, in particular, not to support the anti-Sasanian intentions of the Armenians. As a result of this *great and sudden success*, Yazdegerd II lost self-control and “became thoroughly fearless”. He began to dream about an absolute administrative, military and sacred power over all his subjects. To achieve this purpose, the spread of Zoroastrianism by force was recognized as the best means.⁴⁵ Armenia was chosen as the main target of the policy, which, in unity with Iberia and Caucasian Albania, constituted a self-

⁴² Contrary to Sasanian-based sources (which curse him as a renegade), the Christian sources (particularly, Procopius and Łazar Parpetsi) depict his image in bright colors. See **Christensen A.**, 1944, *L’Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, Ejnar Munksgaard, pp. 270-272; **Daryaee T.**, **Rezakhani Kh.**, 2017, *The Sasanian Empire*, in **T. Daryaee** (ed.), *King of the Seven Climes. A History of the Ancient Iranian World (3000 BCE – 651 CE)*, JCI, Jordan Center for Persian Studies, p. 158.

⁴³ Modern scholarship formulates the like situations as the capability to give rise to complicated identities of men and communities, and nations. See in detail **Brock S.**, 1982, *Christians in the Sasanian Empire. A Case of Divided Loyalty*, *Studies in Church History*, 18, pp. 1-19. For the Armenian case, see **Stepanyan A.**, 2018, *Westernization*, pp. 202-203.

⁴⁴ Emphasizing the consolidating function of the empire, T. Daryaee sees in it a commonwealth of different folks, peoples, and confessions. See **Daryaee T.**, 2017, *A Note on the Great King of Armenia*, in **P. Avetisyan, Y. H. Grekyan** (eds.), *Bridging Times and Species. Papers in Ancient Near Eastern, Mediterranean, and Armenian Studies. Honoring Gregory E. Areshian on Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Oxford, pp. 85-87.

⁴⁵ Cf. **Daryaee T.**, 2012, *The Sasanian Empire*, in **T. Daryaee** (ed.), *The Oxford Handbook of Iranian History*, Oxford, pp. 184-185.

standing Christian area stretching from the Caucasus Mountains to Northern Mesopotamia. As mentioned above, the shahanshah hoped to destroy this unity at all levels – man, family, state institutions, church communities. However, his personality was corrupted, and, due to a reverse impulse, this negative feature covered the entity of his great empire.

The further development of this phase of the plot is well-known, and we will not describe it in detail.⁴⁶ For our study, it suffices to formulate the basic results of that, which reflect the following algorithm of events: *a.* launching persecutions, the Shahanshah wrote edicts to Christian countries of his empire demanding absolute subjugation and conversion to Zoroastrianism, *b.* refused in this demand he decided to achieve the goal with ferocity: summoned the eminent nobles of these countries to his court, and, under humiliation, indignity and torture, forced them to accept his conditions, *c.* this led to the split of Christian societies – true followers of Christ (God's covenant) and apostates opposed each other in bloody clashes. The Shahanshah seemed to have achieved his goal, as the countries (and Armenia in particular) were on the way to losing their spirit of resistance.

The middle of the plot is the culmination of the great confrontation. In Armenia, the covenant of God crystallized around the sparapet Vardan Mamikonean and the acting Catholicos Yovsep – commoners, warriors, clergy, and nobles put themselves under God's guidance and preferred death to inglorious life. Meanwhile, the apostates, under the marzpan Vasak, with the support of the Persian administration, chose base material values and vain honors. According to tragic perception, a hero and an anti-hero acted on the stage of history.

The global character of this local conflict suggests that its complete settlement could take place as the result of a global cause. In it, Eghishe saw first of all the Lord's force and providence. His further text comes to prove this logical suggestion.

⁴⁶ From numerous works we assess preferable **U. S. Երեմյան**, 1982, Հայաստանի քաղաքական վիճակը Մեծ Հայքի թագավորության անկումից հետո, ՀԺՊ, հ. 2, Երևան, էջ 165–192; **Garsoïan N. G.**, 1997, Marzpanate (428-652), in **R. G. Hovannisian** (ed.), *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, v. 1 (From Antiquity to the Fourteenth Century), New York, pp. 98-101; **Юзбашян К. Н.**, 2001, Армянская эпопея V века, сс. 39–76.

Providence led both sides to a decisive clash. It happened in the Avarayr valley, on the banks of the river Tlmut.⁴⁷ The apostates kept on the side of the Persian army. As for the army of God’s covenant, it was three times inferior in number than the army of the enemy. So, it was routed; the valiant sparapet and many of his close associates fell victim to their land and covenant. However, the Armenians continued their resistance in a guerrilla manner.

They planned to exhaust the enemy in numerous military clashes in various regions of the country. Proceeding from his metaphysical understanding of the war, Eghishe asserts that “[...] neither side was victorious and neither defeated; for heroes attacked heroes and both sides went down to defeat” (Eghishe, V, 135).

In light of this perception, the following fact must be taken into consideration as well: along with real (martial) battles, the author depicts also scenes of verbal clashes between Christian and Zoroastrian theologians on various issues of divine creation and the cosmos, global justice and law, human moral choice and responsibility.⁴⁸ And here, the victory of Christian theologians is beyond doubt. These verbal clashes are arranged in full accordance with the rules of apologetics and apply rhetoric agony with standard elements: accusation, defense, exhortation, dissuasion, praise. The Christian theologians are at their best and their victory is beyond doubt. However, they are in full consciousness that the victory will be followed by their torture, humiliation, and death. So, their behavior touches clearly on the genre of Christian martyrology as well.

At the same time, we could continue the “theatrical reflections” and arrive nearly to the following interpretation of Eghishē’s narrative: despite abstract ideas and understandings, it contains evidence about the deeds (and speeches) of specific historical actors. They form a narrative balance between oppositions. The author mentions numerous heroes and anti-heroes, who form stable groups with their leaders (protagonists), expressing collective opinions, ideas, and judgments about

⁴⁷ All the fragments of the description of the battle of Avarayr have been compiled in accordance with the principle of rhetorical praise and show obvious internal parallels with the *Praise of War* of the “Book of Chreias”. See Գիրք Պիտոյից, V, 4, 20-30.

⁴⁸ The rhetorical aspect of these verbal clashes is based on the logical refutation of arguments of the opposite side. This practice was generated in classical tragedy and philosophical prose. See **Scodel R.**, 2001, *Drama and Rhetoric*, in **S. E. Porter** (ed.), *Handbook of Classical Rhetoric in Hellenistic Period 330 B. C. – A. D. 400*, Boston, Leiden, pp. 491- 492. In Hellenistic époque, this approach was widespread: “Refutation is the negation of the proposed thing. And what is refutable is not absolutely reliable and not extremely impossible, but that which has a middle nature” See Գիրք Պիտոյից, III, 1, 1-5.

*global and current issues. Given the fact that clash situations are full of psychological intention, we could also trace parallels between these groups and the tragic chorus. In this regard, their voices would take on the features of chorus stasimon promoting the global tragical movement to the purgation (catharsis) (cf. Aristot., Poet., 1452a, 23).*⁴⁹

The end of the plot reveals the settlement of the conflict. As it was noticed above, according to it became possible under the providence of the almighty Lord, which required punishment of evil and restoration of global peace and justice. Now, for carrying out this purpose God chose two wild people – the Huns and Hephthalites – as the tools of his avenger.⁵⁰ Their hordes routed the Persian army and plundered the eastern and western (Caucasian) borders of the Empire. According to Eghishe, these events forced Yazdegerd II to mitigate his policy towards the orthodox Armenians. He stripped the leader of the Armenian apostates, marzpan Vasak of his honors and put him to death. The next shahanshah, Peroz I (459-484), inherited and even developed this policy.

Meanwhile, the valiant Vardan and his close associates were already heavenly dwellers.⁵¹ In this connection, let us again remember Eghishe's well-known idea: heroes accepted voluntary death for eternal life, while anti-heroes preferred earthly pleasures and passions which led to inglorious life and corporal death.

The author believes that, in a deep sense, the Sassanian court stopped the persecutions of Christians, while realizing this wisdom. It allowed the exiled (and still alive) nobles to come back to their families, and regain estates and high administrative positions. However, in general, the country was already destroyed and depopulated.⁵² Women came to replace their husbands and sons for healing

⁴⁹ In this vein, the formula of Aristotle must be singled out: "The chorus too should be regarded as one of the actors; it should be an integral part of the whole [...]" (Aristot., Poet., 1456a, 25), cf. **Weiner A.**, 1980, The Function of the Tragic Greek Chorus, Theatre Journal, 32/2, pp. 208-212.

⁵⁰ In this junction, the approach of Philo of Alexandria looks very attractive since it combines biblical data with Greek philosophical tradition reaching back to Plato: "The divine Mind moves in the form of a circle. Concerning men, it is defined as destiny (τύχη), which moves to cities, peoples, and countries" (Philo, Quod Deus, 176).

⁵¹ However, in spite of this providential explanation, the situation could be interpreted in full accordance with Aristotelian theory as well: "A good man must not be seen passing from good fortune to bad, or a bad man from bad fortune to good". Aristot., Poet., 1452b, 34-35.

⁵² See in particular **Манасерян Р. Л.**, 2011, Европейские гунны и Ближний Восток, Ереван, сс. 68-73.

the wounds of the country: "They forgot their feminine weakness and became men heroic at spiritual warfare" (Eghishe, VII, 93). And human piety coincided with the restoration of the overall natural rhythm of harmony: "The ice of many winters melted; spring arrived and returning swallows came again. Life-loving mortals saw this and rejoiced but they were never able to see their desired ones" (Eghishe, VII, 101).⁵³ In this vein, it is quite appropriate to remember the perception of Aristotle: "Tragedy is imitation of an action that is serious, complete and of a certain magnitude [...] through pity and fear affecting the proper purgation (καθάρσις) of these emotions" (Aristot., Poet., 1451a, 35-38).⁵⁴

Nevertheless, an experienced eye could also trace the possibility of a different interpretation of the final event of the tragedy of history, which recounts about the *delicate women of Armenian land* (տիկնայք փափկասունք Հայոց աշխարհին). He would assume that (in a profound sense) it was about the female creative potency personified by the goddess Anahit in the pre-Christian (Zoroastrian) Armenian pantheon.⁵⁵ Along with Aramazd and Vahagn, she composed the supreme trinity.

The goddess, in particular, was known as the "[...] glory of our race and our savior (Agath., 53). And in a precise formulation of Agathangelos, her main function was to give "[...] life and fertility to our land of Armenia (որով կեայ եւ զկենդանութիւն կրէ երկիրս Հայոց)" (Agath., 68). She was also believed to have special favor and protection towards the royal houses of Greater Armenia – the Artaxiads and Arsacids.⁵⁶

It is worth noting that, after the conversion to Christianity, Anahit was identified with the Virgin Mary, and her numerous shrines, fests, and rites were now renamed and dedicated to her.⁵⁷ In this regard, we could interpret the final fragment of Eghishe's narrative in the spirit of the aforementioned dictum about

⁵³ A parallel with the *Praise of Spring* of the "Book of Chreia" is quite obvious. Գիրք պիտոյից, V, 3, 15-30.

⁵⁴ On the close connection of the fear, pity, and purgation in the Greek mimesis aesthetics see **Halliwell S.**, 2002, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton and Oxford, pp. 207-208.

⁵⁵ Scholars find that it was a local version of this global religion. See **de Jong A.**, 2015, *Armenian and Georgian Zoroastrianism*, in **M. Strausberg** and **Y. S.-D. Vevaina** (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Malden (Ma), Oxford, pp. 119-128.

⁵⁶ On numerous titles and functions of this see **Russell J. R.**, 1987, *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge (Ma), pp. 244-253.

⁵⁷ Մելիք-Փաշայան Կ. Վ., 1963, Անահիտ դիցուհու պաշտամունքը, Երևան, էջ 138-155:

the dual loyalty of righteous Christians - to Caesar and to God. Under Caesar, the Armenians, certainly, meant the Sassanian shahanshah.

If all these considerations are right, we can state that, along with the orthodox Christian doctrine, Eghishe was rather tolerant to the local version of the latter while demonstrating an intention for combining Christian and Zoroastrian values. It depicted the way to the spiritual reconciliation initiated by the political elite of Greater Armenia still in the days of the so-called, *Arian kings*, of the 4th century – Khosrov II Kotak, Tiran, Arshak II, and Pap.⁵⁸ A policy that failed with the strict resistance of the orthodox clergy under the eminent catholicoses, Yusik, Nerses the Great, and Sahak Partev. We have already shown that Moses Khorenatsi was also an adherent of this approach.

ABSTRACT

The paper looks at some basic problems of Eghishe's narrative on the anti-Sasanian war of the Armenians in 450-451. We discuss them in the background of the intellectual plasma of the époque, depicting it as a clash of the two models of identity: on the one hand, the orthodox Christian covenant, on the other hand, the Sasanian court, and the party of Armenian apostates. Their clash is depicted on the military and rhetoric-theological levels.

The basic element of our approach is the human being in his isomorphic relationship with the cosmos and society. Usually, he consists of the primary elements – earth, water, air, and fire – in natural balance. According to Eghishe, the chaos of the war is resulted from a breach of this balance on all levels of life – man, society, and the cosmos. However, there are men, who keep an absolute fidelity to God. They compose God's covenant while preferring death to impious life.

On this black-and-white opposition, Eghishe composed his narrative in accordance with the *tragic history*, while putting out its beginning, middle, and end. It culminates in the Avarayr battle when the valiant sparapet Vardan and his close

⁵⁸ **Redgate A. E.**, 1998, *The Armenians*, Oxford, pp. 133-135. This gives ground for asserting that the split of Early Medieval Armenian mentality and social orientation resulted from its innate duality - Christian and Iranian. See **Garsoïan N. G.**, 1996, *The Two Voices of Armenian Medieval Historiography: The Iranian Index*, *Studia Iranica*, 25, pp. 7-18. If this duality were managed by reasonable means, it could indicate a different course of history. On the other hand, such a path was hardly possible due to the extreme polarization of the geopolitical situation wherein Armenia was involved.

associates fall to join heavenly immortals. The dramatic plot moves from chaos, fear, and pity to catharsis, when the opposite sides come to a final convergence.

The Armenians accepted it as the embodiment of the well-known dictum of Christ about the dual loyalty of his righteous followers – to Caesar and God. The orthodox Armenians attributed the role of Caesar to the Sasanian shahanshah Yazdegerd II. First of all, they regarded themselves as God’s covenant, which had to survive under the Sasanian imperial standards of policy and ideology.

ԱԼԲԵՐՏ Ա. ՍՏԵՓԸՆՅԱՆ

ԵՂԻՇԵԻ «ՎԱՍՆ ՎԱՐԴԱՆԱՅ ԵՒ ՀԱՅՈՑ ՊԱՏԵՐԱԶՄԻՆ»

ԵՐԿԻ ՊԱՏՄՈՂԱԿԱՆ ՀՆԱՐՔԻ ՈՐՈՇ

ԱՌԱՋԻՆ ԱՎՏԱՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ՄԱՍԻՆ

Հանգուցաբառեր՝ *Համընդհանուր համակերպություն, նախաստեղծ տարրեր, քայքայում, համաշխարհային քառու, հայոց հակասասանյան պատերազմ, աստվածային նախախնամություն, մարդու բարոյական ընտրություն, խաղաղության և բարեկեցության վերահաստատում, քրիստոնեական երկակի հավատարմության սկզբունք:*

Հետազոտական ակնարկը խնդիր ունի լուսաբանելու 450–451 թվականներին հայոց հակասասանյան պատերազմին նվիրված Եղիշեի պատումի որոշ առանձնահատկություններ: Նպատակին հետամուտ՝ որոշել ենք դրանք բացահայտել «դարաշրջանի մտահոգևոր թանձրույթի» հետնախորքում, որտեղ պատերազմը ներկայանում է իբրև ինքնության երկու հակադիր հարացույցների բախում. մի կողմից՝ ուղղադավան քրիստոնեական ուխտի, մյուս կողմից՝ սասանյան արքունիքի և դրան սատարող հայ հավատարացների խմբակցության: Բախումը նկարագրված է ռազմական և հռետորական–աստվածաբանական հարթություններում:

Մեր մեկնակետը մարդ էակն է, որ համակերպական կապի մեջ է տիեզերքի և ընկերային համակեցության հետ: Մարդը բաղկացած է նախատարրերի – հող, ջուր, օդ, հուր – բնական հավասարակշռությունից: Համաձայն Եղիշեի՝ պատերազմի քառսն արդյունք է վերջինիս խաթարման: Հանդերձ այդու, կան մարդիկ, որք պահպանում են հավատարմությունն առ Արարիչը: Նրանք էլ կազմում են *ուխտն Աստուծոյ*՝ նախընտրելով մահը երկրային կրքալից կյանքից:

Այս սևուսպիտակի տիրույթում էլ Եղիշեն համաբերել է իր պատումը՝ օգտագործելով *ողբերգական պատմության* հնարքը՝ շեշտադրելով դրա սկիզբը, միջինը և ավարտը: Պատումի բարձրակետն Ավարայրի ճակատամարտն է, որտեղ սպարապետը և իր մտերիմ շրջապատը նահատակվում են՝ միանալով անմահ երկնաբնակներին: Դրամատիկ խաղընթացն ընթանում է քառսից, վախից և կարեկցանքից առ մաքրագործում. մի հանգրվան, որտեղ ներհակ բևեռները մոտենում են միմյանց:

Հայոց կողմը դա ընկալում էր իբրև Զրիստոսի հանրահայտ ասույթի մարմնավորում, որը ենթադրում էր երկակի հավատարմություն թե՛ Կեսարին, թե՛ Աստծուն: Կեսարի դերում այն տեսնում էր սասանյան շահնշահ Հազկերտ Բ-ին: Գիտակցում էր, որ իր քրիստոնեական ուխտը (և ինքնությունը) պետք է գոյատևի սասանյան կայսերական համահարթիչ քաղաքականության, գաղափարախոսության և կրոնի պայմաններում:

Primary Sources

- Ագաթանգեղոս**, 2003, Պատմություն Հայոց, Մատենագիրք հայոց (ՄՀ), հ. Բ., Անթիլիաս–Լիբանան, Մեծի Տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսություն, 1302–1375: **Agathangelos**, 1976, *History of the Armenians*, translation and commentary by **R. W. Thomson**, Albany (N.Y.) State University of New York Press.
- Aristotle**, 1991, *The Complete Works*, ed. by **J. Barnes**, Princeton, UP.
- St. Augustine**, 1979, *Confessions*, in Two volumes, with an English trans. by **W. Watt**, Cambridge (Ma) Harvard, UP.
- Dionysios Thrax**, 1874, *The Grammar*, trans. by **Th. Davidson**, *The Journal of Speculative Philosophy*, 8/4, 326–339.
- Գիրք պիտոյից**, 1993, աշխ. **Գ. Մուրադյանի**, Երևան, Հայաստանի ԳԱ հրատ.
- Եղիշէ**, 2003, Վասն Վարդանայ եւ հայոց պատերազմին, ՄՀ, հ. Ա., 521–764: Eghishe, 1982, *History of Vardan and the Armenian War*, trans. and commentary by **R. W. Thomson**, Cambridge (Ma), London, Harvard UP.
- Gregory of Nyssa**, 2006, *The Life of Moses*, foreword by **S. House**, trans. by **A. J. Malherbe** and **E. Ferguson**. New York, Paulist Press.
- Ղազարայ Փարպեցույ** Պատմություն հայոց, 2003, ՄՀ, հ. Բ., 2201–2375: *The History of L. Parpetsi*, 1991, transl. by **R. W. Thomson**. Atlanta Scholar's Press.
- Մովսէս Խորենացի**, 2003, Պատմություն հայոց, ՄՀ, հ. Բ., 1743–2121: *Moses Khorenatsi*, 1978, *History of the Armenians*, trans. and commentary on literary sources by **R. W. Thomson**. Cambridge (Ma), London, Harvard UP.
- Philo of Alexandria**, 1993, *The Works. Complete and Unbridged, New Version*, trans. by **C. D. Young**, foreword by **D. M. Scholler**. New York, Hendrickson Publ.
- Plato**, 1997, *Complete Works*, ed. by **J. M. Cooper**. Indianapolis, Cambridge, Hakert Publ.

**ԻԴԵԱԼԱԿԱՆ ՊԵՏՈՒԹՅԱՆ ՆԱԽԱՐԱՐԱԿԱՆ
ԿԱՌՈՒՅՑՆ ԸՍՏ ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՅՈՒ**

Բանալի բառեր՝ *Քաղաքագիտական դիտանկյուն, Մար Աբաս, օրինակարգ իշխանություն, նախադարձական համակարգ, Սահմանադրություն, պետության բարեկարգում, օրինակարգության չափորոշիչներ, քաղաքական միտք, պետական կառավարում, կատարյալ պետություն:*

Պետությունը՝ որպես որոշակի մի հանրության անվտանգության եւ հասարակական խաղաղ համակեցության ապահովման գործիք, կրել է փոփոխություններ, ունեցել ամենատարբեր որակներ, դրսևորումներ, կառավարման ձեւեր: Այս մասին հատուկ տեսական աշխատություններ կան դեռ անտիկ շրջանից (Պլատոն, Արիստոտել), Հին Չինաստանից (Կոնֆուցիոս): Բննարկվել են ոչ միայն կառավարման ձեւերի, այլ նաեւ ընդհանրապես **իդեալական պետության**, իշխանության իրականացման ձեւերի, իշխանության կրող անհատի կամ անհատների որակների, պետականության հիմքում դրված սկզբունքների, արժեքային համակարգի եւ այլ հարցեր:

Ի տարբերություն հունական եւ հռոմեական իրականությունների, մեզանում չեն եղել պետական կառավարման այլ համակարգեր. Հայաստանում պետական կառավարումը մշտապես արտահայտվել է թագավորական իշխանության՝ միապետության տեսքով: Ըստ այդմ էլ՝ մեր պատմագրությունը եւ քաղաքական միտքը պետական կառավարման համակարգի նախընտրության խնդիր չի ունեցել: Պատմիչների ընկալումներում, որպես կանոն, «թագավորություն» հասկացությունը համընկնում է անկախ պետության, պետականության գաղափարին: Մակայն չէր կարող նախապատվության խնդիր չլինել մյուս հարցերում՝ թե ինչպիսին պետք է լինի նույն այդ պետականություն-թագավորության իդեալական, կատարյալ, ցանկալի դրսևորումը, ինչպիսի արժեհամակարգով, արդյունավետ կառուցվածքով, առաջնային գործառնություններով, նախընտրելի, լավագույն որակներով պետք է օժտված լինեն երկրի ղեկավարը՝ թագավորը, եւ մյուս

իշխողները, ինչպիսին պետք է լինեն հասարակական հարաբերությունները: Սրանք ընդհանրական հարցեր են, որոնք, անկախ կառավարման համակարգից, չէին կարող չառաջանալ ցանկացած հասարակությունում, ցանկացած ժողովրդի հասարակական-քաղաքական պատկերացումներում՝ արտահայտվելով ժողովրդական գրույցներից ու վեպերից սկսած՝ մինչև տեսական, քաղաքագիտական-փիլիսոփայական աշխատություններ:

Հայ մատենագրության սկզբնավորումը, ըստ էության, համընկնում է Արշակունիների թագավորության, հայկական պետականության կորստյան հետ: Պետականության բացակայությանը հաջորդած հարյուրամյակներում (թերեւս պայմանավորված նաեւ հենց այդ հանգամանքով) չունենք տեսական աշխատություններ պետության կամ թագավորական իշխանության մասին: Նման աշխատություններ հայտնի չեն նաեւ Բագրատունյաց թագավորական շրջանից: Այդօրինակ աշխատություններ ստեղծվեցին ավելի ուշ՝ Կիլիկյան հայկական թագավորությունում¹:

Պետության մասին տեսական աշխատությունները, ժամանակի քաղաքական մտքի ուսումնասիրման համար առաջնային աղբյուրներ լինելով, այնուամենայնիվ, միակը չեն քաղաքագիտական նման հարցերի վերհանման համար: Դրանց չգոյությունը, ինչպես ասվեց, չի ենթադրում, որ երկրի ներքաղաքական կյանքին առնչվող կարեւորագույն հարցերի մասին չեն եղել տեսակետներ, նախընտրություններ, պատկերացումներ: Դրանք, թեկուզ ոչ համակարգված, բայց արտահայտվում, իրենց հետքն են թողնում պատմիչների գործերում, երբեմն նաեւ այլ ժանրի մատենագրական միավորների հեղինակների ստեղծագործություններում, անգամ մինչգրային շրջանից եկած ժողովրդական վեպում²: Այսինքն, խնդիրը կարելի է ուսումնասիրել, դրա մասին պատկերացումների համակարգը մակածել, դուրս

¹ Սմբատ Սպարապետի «Դատաստանագիրքը», Վահրամ Բաբունու «Բան ի Յայտնութիւն Տեառն եւ յօծումն Լեւոնի արքայի Հայոց» եւ Հովհաննես Երզնկացու «Ի բան Առաքելոյ» գործերը (այդ մասին տե՛ս՝ **Լ. Տեր-Պետրոսյան**, Խաչակիրները եւ հայերը, հ. 2, Երեւան, 2007, էջ 39-45): Բուն Հայաստանում գրված գործերից պետական իշխանական կառույցի, դրա օրինակարգության եւ այլ հարցերի մասին դրույթներ է պարունակում Մխիթար Գոշի «Դատաստանագիրքը» (12-րդ դար):

² Մանուկ Աբեղյանը ցույց է տալիս, որ «Վիպասանքի» միջոցով փոխանցվել են երկրի ղեկավարի՝ թագավորի իդեալական կերպարի մասին հասարակական պատկերացումներ՝ ոչ միայն նրա ֆիզիկական կատարելության ու քաջության, այլ նաեւ այնպիսի հատկանիշների մասին, ինչպես՝ արդարադատությունը, իմաստությունը, զգաստությունը, խաղաղասիրությունը, շինարարական գործունեությունը եւ այլն (տե՛ս **Մ. Աբեղյան**, Երկեր, հ. Գ, Երեւան, 1968, էջ 79-81):

հանել քաղաքական դիտանկյունով ժամանակի պատմագրական եւ այլ երկերի քննությամբ:

Առաջին պատմիչներից Հայաստանի թագավորական շրջանին վերաբերում է Ագաթանգեղոսի *Պատմությունը* (Խոսրով Բ, Տրդատ Գ 279-330 թթ.), Բուզանդի *Պատմությունը* (Խոսրով Գ Կոտակ, Տիրան, Պապ, Արշակ Գ եւ Վաղարշակ 330-385 թթ.) եւ Ղազար Փարպեցու *Պատմությունը* (Արշակ Գ, Վռամշապուհ, Խոսրով Դ, Արտաշես-Արտաշիր 385-428 թթ.)՝ ընդհանուր շուրջ 150 տարի: Մովսես Խորենացու *Պատմությունն* է, որ ժամանակագրական առումով ամփոփում է Հայոց պատմությունն ամբողջությամբ, ներառյալ նաեւ հիշյալ մեկուկես դարը: Ոչ միայն այս հանգամանքով, այլ նաեւ պետականություն-թագավորություն խնդրի նկատմամբ առանձնակի վերաբերմունքով, Պատմահոր գործը առավելագույն նյութ կարող է տալ՝ լրացնելու կատարյալ պետության պատկերացումների մասին տեսական աշխատությունների բացը³:

Պատմագիտական դիտանկյունից Խորենացու *Պատմությունը* բավարար չափով ուսումնասիրված եւ արժեւորված է: Պատմություն գրելու շարժառիթի հարցում 5-րդ, նաեւ հաջորդ դարերի մյուս պատմիչների համեմատությամբ Պատմահայրն ունի շեշտված առանձնահատկություններ: Առաջին առանձնահատկությունը Հայոց ամբողջական պատմությունը շարադրելու նրա նպատակն է, մեր նախնիների, ինչպես ինքն է ձեւակերպում՝ «գրոյ յիշատակի» արժանի արիության գործերի հիման վրա:

Նա իր դարաշրջանից առանձնանում է նաեւ, ժամանակի չափանիշներով, «այլախոհությանը» սահմանակցող ռացիոնալ մտածողությամբ⁴: Նրա

³ Այս թեմային է վերաբերում մեր նախորդ հոդվածը. **Ա. Սարգսյան**, «Թագավորության եւ թագավորական իշխանության օրինակարգության Մովսես Խորենացու ընկալումը», Տոնագիր. Գիտական ժողովածու Լեւոն Տեր-Պետրոսյանի 75-ամյակի առթիվ, Երեւան, 2021, էջ 314-343:

⁴ Ըստ ակադեմիկոս Գագիկ Սարգսյանի՝ իր դարաշրջանի մյուս պատմիչներից նա հստակ առանձնանում է «իր ազատամտությամբ, Աստվածաշնչի տեքստի, ներառյալ Նոր կտակարանը, կույր ֆետիշացման բացակայությամբ, հեթանոսական հեղինակներին ազատորեն դիմելու հանգամանքով, պատմական իրադարձությունները եւ երևույթները բացատրելիս աստվածային նախախնամության գործոնի գրեթե լրիվ բացառմամբ, հոգեւորականության սուր քննադատությամբ... ռացիոնալիստական ոգով առասպելների եւ գրույցների մեկնաբանմամբ» (**Գ. Սարգսյան**, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը», Երեւան, 1991, էջ 43):

Պատմությունը, ըստ էության, գուրկ է ոչ միայն հրաշքներից, այլև, իր շրջանի մյուս պատմիչներին հատուկ, բուն քաղաքական պատմության նյութին արհեստականորեն պատվաստված երկարաշունչ կրոնական-քարոզական, բարոյախոսական մենախոսություններից, նահատակությունների զգայացունց պատմություններից, հարմար եւ ոչ այնքան հարմար առիթներով՝ աղոթքներից, խրատներից: Այլ խոսքով՝ նա, ի տարբերություն իր ժամանակի պատմագրության եւ ընդհանրապես մատենագրության շեշտված միտումի, քաղաքական պատմությունը առաջին հերթին չի ծառայեցնում որպես գործիք՝ քրիստոնեական կրոնի տարածման, հավատի ամրապնդման խնդրին: Իր *Պատմության* մեջ բազմիցս առնչվելով հեթանոսական կրոնի եւ աստվածների թեմային, նա ոչ մի տեղ ամենափոքր չափով բացասական վերաբերմունք չի արտահայտում դրանց նկատմամբ՝ մնալով հետազոտող պատմաբանի բարձրության վրա:

Պատմահոր ստեղծագործական աշխատանոցի ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ նա դրսևորում է այսօրվա գիտնական ուսումնասիրողի որակներ եւ ընկալում, կիրառում այսօրվա գիտնական պատմաբանի հետազոտական մեթոդներ, նրա անկեղծ ձգտումը հավաստի, օբյեկտիվ պատմության վերհանումն է⁵: Գ. Սարգսյանը բացահայտել է նաեւ Պատմահոր գործի համակարգվածության բարձր աստիճանը, դրա՝ մեծ ու փոքր համակարգերից բաղկացած լինելը, որոնք էլ, իրենց հերթին գոյացնում են նրա *Պատմության* «գերհամակարգը»՝ ապահովում ներքին հակասություններից զերծ, տրամաբանական լինելը⁶:

⁵ Երկու մեծանուն գիտնականներ ուղղակի արձանագրում են այդ իրողությունը. «Դեռեւս 5-րդ դարում նա պրպտել եւ «Հայոց պատմության մեջ օգտագործել է սկզբնաղբյուրների բոլոր այն տեսակները, որոնց վրա հենվում են ժամանակակից պատմաբանները... Այս ամենն ինքնին դուրս են բերում Պատմահորը մեզ համար սովորական «պատմիչ» բնութագրման, ինչպես նաեւ միջնադարյան հայ հեղինակների շրջանակներից» (Գ. Սարգսյան, Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը», էջ 17): «Խորենացին հասարակ պատմիչ չէ, որ վաղուց անցած-գնացած օրերի դեպքերը շարադրում է պարզամտորեն, այլ գերազանցորեն քննադատ է եւ հետազոտող. նա ոչ միայն պատմում է, այլև աշխատում է հասկանալ եւ բացատրել երևույթները...» (Ն. Ադունց, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում. Երևան, 1987, էջ 267):

⁶ Այս մասին մանրամասն տե՛ս Գ. Սարգսյան, Մովսես Խորենացու «Հայոց Պատմության» ժամանակագրական համակարգը, Երևան, 1965, էջ 130-147:

Գիտնական պատմաբանի որակներից զատ Խորենացին ունի նաև բարձրակարգ քաղաքական մտածողություն, ինչին ավելի քիչ են անդրադարձել: Այդ տեսանկյունով ուսումնասիրությունը իր ժամանակի բացառիկ պատմաբան-պատմագետի նրա կերպարին հավելում է նույնքան բացառիկ պետականագետ-քաղաքագետի կերպարը՝ առատ նյութ տալով նաև ժամանակի հայ քաղաքական մտքի ուսումնասիրման համար⁷: Նրա համար գերագույն արժեքը պետականությունն է՝ մի հիմք, որի վրա ներկայանում է Հայոց ամբողջական պատմություն գրելու նրա չարձանագրած, բայց ունեցած շարժառիթը: Դա հետևելի է. ժողովրդի պատմությունը, որպես անցյալն իմանալու մի հուշամատյան՝ առաջին հերթին դրանից դասեր քաղելու, աղբյուր, ներկայում կողմնորոշվելու եւ ապագան կառուցելու քայլերի քաղաքական ձեռնարկ է՝ ելակետ ունենալով նույն գերագույն արժեք անկախ պետականությունը⁸: Խորենացին անկախ պետականության գաղափարախոսն է՝ ոչ միայն իր ժամանակի, այլ նաև այսօրվա չափորոշիչներով: Եւ, բնականաբար, իդեալական պետության թեմային առնչվող նյութն առաջին հերթին պետք է փնտրել Պատմահոր «Հայոց պատմության» մեջ:

Իդեալական պետության խնդիրը

Խորենացու *Պատմության* համակարգերից ամենամեծը եւ առանցքայինը ժամանակագրականն է՝ կառուցված Հայոց գահակալների հաջորդականության վրա⁹: Սակայն այն առանցքային է ոչ միայն, ինքնին շատ կարելու, պատմագիտական առումով: Դրա տակ թաքնված է նաև մի այլ համակարգ, որ պարզվում է նյութի՝ քաղաքագիտական դիտանկյունից ուսումնասիրությամբ, այն է՝ իշխանության, տվյալ դեպքում՝ թագավորական իշխանության օրինակարգության (լեգիտիմության) խնդիրը, ինչին

⁷ Այդ խնդիրներին են նվիրված մեր մի քանի հոդվածներ. «Անցյալի հիշողությունը կամ պատմությունը՝ որպես ակտիվ քաղաքական գործոն. այսօրվանից մինչեւ Մովսես Խորենացի», ԲՄ, 26, 2018, էջ 5-21, «Պետականության ռեսուրսը եւ արժեքային համակարգը՝ արտաքին քաղաքականությունը պայմանավորող գործոններ (մ.թ.ա. 2-րդ – մ.թ. 4-րդ դարեր)», ՊԲՀ, 2019, 2, էջ 233-251, «Պետականակենտրոն եւ դավանակենտրոն արժեքային համակարգեր (5-10-րդ դդ. պատմագրության հիմքի վրա)», ԲՄ, 28, 2020, էջ 133-155:

⁸ Այդ հարցերի մասին տես **Ա. Բ. Սարգսյան**, Պետականակենտրոն եւ դավանակենտրոն արժեքային համակարգեր....:

⁹ Խնդրի մանրամասն ուսումնասիրությունը՝ **Գ. Սարգսյան**, Մովսես Խորենացու «Հայոց Պատմության» ժամանակագրական համակարգը, Երևան, 1965:

Պատմահայրը մեծագույն կարեւորություն է տվել: Դրան արդեն անդրադարձել ենք առանձին հոդվածով¹⁰, եւ դա նրա համար այլ բան չէ, քան հենց իդեալական պետության առաջին հատկանիշը:

Խորենացին երանությամբ է հիշատակում պատմական այն պահը, երբ Հայկից սերված մեր բնիկ նախնիներն են հասնում թագավորության աստիճանի, ու թվում է, թե հենց դա է նա համարում Հայոց պատմության բարձրակետը՝ կուլմինացիան.

«Եւ այժմ ահա զուարնացայց, ոչ փոքր ինչ կրելով խնորութիւն, հասանելով ի տեղիս, յորում մերոյ իսկ բնիկ նախնւոյն սերունդք ի թագաւորութեան հասանեն յաստիճան: Վասն որոյ արժան է մեզ աստանօր մեծ գործ կատարել, եւ բազումս ասել առարկութիւնս ճառից... Բանգի ինձ այսոքիկ արք ի մերոց թագաւորաց են սիրելիք, որպէս բնիկք եւ իմոյ արեան առուք եւ հաւաստի հարագաւորք: Եւ սիրելի էր ինձ՝ յայնժամ զալ Փրկչին եւ զիս զնել, եւ առ նոքօք յաշխարհ զմուտն իմ լինել, եւ նոցա տէրութեամբն իրախնանալ, եւ յարդեացս ապրել վտանգիցս»¹¹:

Մեր «բնիկներից» են նրա առանձնացրած լավագույն դեկավարների՝ նահապետների ու գահակալների եռյակը, ինչը նա ներշնչված արձանագրում է Տիգրան Երվանդյանի պատմությանն անցնելիս. *«Վասն որոյ սիրեն կոչել այսպէս ըստ քաջութեան — Հայկ, Արամ, Տիգրան. քանզի ըստ քաջացն՝ ազգք քաջք, իսկ միջոցքն՝ որպէս դէպ ումեք թուիցի կոչել»* (Ա.ԼԱ, 85):

Պատմահոր ոգեւորությունը եւ հրճվանքը արտաբուստ զգացական է՝ զուտ ազգային զգացումներից բխող, սակայն հիմքում այն քաղաքական է. Հայաստանի իշխողները՝ թագավորի, Հայաստանը՝ թագավորության կարգավիճակ են ստանում՝ կարեւորագույն մի հանգամանք, որին, որպէս *«գրոյ յիշատակի արժանի»* ամենակարեւոր իրադարձություն, վայել է համարում *«մեծ գործ կատարել»*, այն է՝ **հիմնավոր եւ ընդարձակ անդրադառնալ դրան** (*«արժան է... բազումս ասել առարկութիւնս ճառից»*):

Երկրորդ դեպքը, երբ Պատմահայրը, նյութին բացառիկ կարեւորություն տալով, այն կրկին համարում է հանգամանորեն եւ ընդարձակ ներ-

¹⁰ Տե՛ս Ա. Սարգսյան, Թագավորության եւ թագավորական իշխանության..., էջ 314-343:

¹¹ Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց, քննական բնագիրը եւ ներածութիւնը Մ. Աբեղեանի եւ Ս. Յարութիւնեանի, նմանահանություն (1913 թ. հրատարակության), լրացումները Ա. Բ. Սարգսեանի, Երեւան, 1991, Ա.ԻԲ, էջ 64-67 (այսուհետ այս հրատարակությունից բաղվածքները կդնենք հիմնական տեքստում՝ Պատմության գրքի, գլխի եւ էջի նշմամբ):

կայացնելու արժանի («**արժանի բանից ողորկագունից եւ յոյովից**»), կապված է առաջին Արշակունի թագավոր Վաղարշակի հետ. «**Այս դրուագ մեծ, եւ հաւաստի պատմութեամբ լի, եւ արժանի բանից ողորկագունից եւ յոյովից**» (Բ.Է, 109): Դա նրա պատմության ամենաընդարձակ գլուխն է «**Յօրինուած թագաւորութեանն, եւ թէ ուստի՝ զնախարարութիւնսն կարգեաց, ո՛րպէս եւ զհա՛րդ կենցաղաւարեղ հրամայեաց**» վերնագրով (Բ.Է-(Ը)¹², 109-118): Վերնագրից հետո նա անմիջապէս առաջին տողերով շեշտում է, թե ինչն է շարադրելիք նյութի հարցերի կարելոորութիւնը. «**Քանզի բագում ինչ աստ կարգաց եւ յօրինուածոց տանց, ազգաց, քաղաքաց, շինից, դաստակերտաց, եւ համայն ասել՝ օրէն թագաւորութեան, եւ որ ինչ շուրջ զթագաւորութեամբն – զօրաց, զօրսպետաց, կողմանց կողմնակալաց եւ որ նման այսոցիկ**» (Բ.Է, 109):

Դժվար չէ նկատել, որ գլխի վերնագիրն իր բովանդակությամբ կարող է համարվել նկարագրությունը մի փաստաթղթի, որին ժամանակակից իրավական-քաղաքական եզրույթով կարելի է անվանել «Հիմնական օրենք» կամ «Սահմանադրություն», իսկ քաղվածքում արված հարցերի թվարկումն էլ այլ բան չէ, քան այդ «Սահմանադրության» գլուխների, բաժինների մի յուրօրինակ ցանկ¹³:

Իսկ հետեւյալ քաղվածքը ցույց է տալիս Վաղարշակի ժառանգած երկրի ներքաղաքական վիճակը ու դրա «սահմանադրական կարգավորման» գերկարելոորությունը.

«...խորհուրդ ի մտի եղի գիտել, թէ ո՛րք ոմանք յառաջ քան զիս իցեն տիրեալ աշխարհիս Հայոց, եւ ուստի՝ նախարարութիւնքս, որ աստ կան: Չի ո՛չ կարգք ինչ աստ լեալ յայտնի, եւ ոչ մեհենից պաշտամունք. եւ ո՛չ գլխաւորաց աշխարհիս առաջինն յայտնի է, եւ ոչ վերջինն, եւ ոչ այլ ինչ օրինաւոր, այլ խառն ի խումն ամենայն եւ վայրենի» (Ա.Թ, 30):

Հետաքրքիր է Խորենացու շեշտադրումն այն մասին, թե Վաղարշակը պետականաշինության այդ գործն սկսելուց առաջ «նախապատրաստական» ինչ քայլ է ձեռնարկում: Նա ձեռնամուխ է լինում պարզել, թե ինչ ժա-

¹² Քննական բնագրում այս գլուխը երկու մասի է բաժանված, ձեռագրերի մի մասը պահպանել են նախնական վիճակը՝ երկուսը միասին:

¹³ Հիշյալ գլուխը (Բ.Է(+Ը) պայմանականորեն այս բառով ենք բնորոշել մեր մի հոդվածում (տե՛ս **Ա. Բ. Սարգսյան**, Թագավորության եւ թագավորական իշխանության..., էջ 314-343). այստեղ էլ կշարունակենք նույն բառն օգտագործել:

ռանգություն է ստացել, ինչպիսին է այն երկրի պատմությունը, որում ինքը պետք է իշխի:

«Սորա կարգեալ զիշխանութիւն իւր.... կամ եղև գիտել, թէ ո՛յք արդեօք եւ որպիսի արք տիրեալ իցեն ի վերայ աշխարհիս Հայոց մինչեւ ցնա. զքաջա՛ց արդեօք, եթէ զվատաց անցեալ ունիցի գտելի» (Ա.Ը, 29):

Այդ նպատակով էլ, Վաղարշակը, Պարսից թագավոր իր ավագ եղբորն ուղղված մի նամակով, հունարեն եւ ասորերեն լեզուների գիտակ Մար Աբասին ուղարկում է արքունի դիվանից համապատասխան նյութեր հայթայթելու:

Պարսից թագավորական դիվանից Մար Աբասի բերած *Մատյանը* Վաղարշակը «առաջին իւրոյ զանձուցն համարելով՝ դնէ յարքունիսն ի պահեստի մեծաւ զգուշութեամբ, եւ զմասն ինչ յարձանի հրամայէ դրոշմել» (Ա.Թ, 31): Նման բացառիկ վերաբերմունք գրավոր մի հուշարձանի նկատմամբ թագավորը կարող էր ունենալ երկու դեպքում:

Առաջին՝ ելնելով գուտ մարդկային զգացումներից՝ որպես յուրահատուկ մի տուրք նախնիներին, նրանց նկատմամբ խորագույն ակնածանքի, պարտավորվածության եւ սիրո ցուցադրում: Կամ՝ եթե խոսքը վերաբերեր սեփական նախնիների անհայտ մնացած փառավոր պատմությանը, ինչը կրավարեր մարդկային պարզ հետաքրքրությունն ու սնապարծությունը:

Երկրորդ՝ եթե այդ վավերագրությունը հիմք, ապացույց պետք է դառնար իր իշխանության օրինակարգության, ամրապնդման համար:

Մի այլ երկրում թագավոր նշանակված Պարթև Վաղարշակի համար անտրամաբանական է, չէր կարող լինել այս հիմքերից որեւէ մեկը. այստեղ իր նախնիները չէին իշխել, եւ այլ հանգամանքներով էր պայմանավորված Հայաստանում թագավորելու նրա իրավունքը:

Ուրեմն՝ վերաբերմունքը Մար Աբասի *Մատյանին*, դրա այդօրինակ արժեւորումը պետք է պայմանավորված լիներ կենսական մի այլ հանգամանքով՝ գործնական առումով անմիջապես կապված իր նորահաստատ իշխանության պահպանման կամ ամրապնդման խնդրի հետ: Իսկ այդպես կարելի էր վարվել, եթե այն մի յուրատեսակ «իրավական հիմք» պետք է ծառայեր այն ձեռնարկումների համար, որոնցով կիսաանարխիկ վիճակում հայտնված երկրում կստեղծվեին պետական կառույցներ, ներդաշնակ իրավահարաբերություններ, հասարակական համակեցության նորմեր, այլ խոսքով՝ **կապահովվեր երկրի կառավարելիությունը եւ անցնցում ընթացքը: Միայն այս դեպքում Մար Աբասի Մատյանը կարող էր Վաղարշակի**

Թագավորական գանձերի մեջ առաջինը լինելու բարձրագույն արժեք ու պատիվ ունենալ: Եվ հենց դա է ընդարձակ ու մանրամասն նկարագրված Խորենացու *Պատմության* հիշյալ գլուխներում, մասնավորաբար, երկրի՝ իշխանական կառույցների առումով անարխիկ վիճակի մասին վերոբերյալ քաղվածքում. «*Ձի ո՛չ կարգք ինչ աստ լեալ յայտնի, եւ ոչ մեհենից պաշտամունք. եւ ո՛չ գլխատրաց աշխարհիս առաջինն յայտնի է, եւ ոչ վերջինն, եւ ոչ այլ ինչ օրինաւոր, այլ խառն ի խուռն ամենայն եւ վայրենի*» (Ա.Թ, 30):

Այսպիսով, թագավորություն-պետականության բոլոր մանրամասներով կանոնակարգման, պետական կառույցների ստեղծման ու դրանց գործառույթների հստակեցման, հասարակական ներդաշնակ համակեցության մեխանիզմների ստեղծման, օրենքի եւ իրավունքի գերակայության հաստատման այս գործին բացառիկ կարեւորություն տալով է, որ Պատմահայրը **իդեալական պետության** (իր պատկերացմամբ) ստեղծման դափնին, ահա, տալիս է Հայաստանում առաջին Արշակունի թագավորին:

Դա է հիմքն այն բարձրագույն գնահատականների, որ նա տալիս է «օտար» Վաղարշակին՝ նրան բնորոշելով ոչ միայն որպես «անձնագեղ», «քաջաղեղ», «արի», «քաջ» (երկրի սահմանների վերականգնման եւ անվտանգության ապահովման նրա գործը նկատի ունենալով), այլ նաեւ՝ «կորովաբան», «հանճարեղ», «խոհեմ» (նկատի ունենալով պետական կառույցների վերականգնման, բարեկարգման կամ ստեղծման նրա գործունեությունը): Վերջին երեք որակումները նա հազվադեպ է օգտագործում իր հերոսներին բնութագրելու համար, իսկ իր անձնական վերաբերմունքն արտահայտող «սիրելի այր»-ը օգտագործում է միայն Վաղարշակի համար: Կարծես թե Խորենացու հերոսներից ոչ մեկը չունի հիացական բնորոշումների ու գնահատականների այսպիսի հարուստ մի «հավաքածու»:

Այսինքն, եթե «ըստ քաջության»՝ երկրին եւ ժողովրդին բերած նպաստի առումով Խորենացին ամենամեծ պատիվները տալիս է Հայկին, Արամին եւ Տիգրանին, ապա «ըստ պետականաշինության»՝ նա առնվազն նույն հարթության վրա է դնում Վաղարշակին, ինչը, իմիջիայոց, ցուցադրում է նաեւ Պատմահոր քաղաքական մտածողության բարձրագույն մակարդակը:

Թե իր ձեռքի տակ եղած աղբյուրների ինչ տեղեկություններից է Խորենացու աշխատանոցում «սինթեզվել» այդ ամենը, այլ խնդիր է: Ակնհայտ է դրա տրամաբանական հիմքը. Հայկագուն վերջին թագավորից (Վահե) հետո Հայաստանում, տեւական անիշխանության հետեւանքով, անխուսա-

փելի խառնաշփոթ իրավիճակ էր գոյացել՝ «այդ զարամբ ելանէին տիրել աշխարհիս», եւ այդ պայմաններում է, որ Վաղարշակը գալիս է Հայաստան: Բնական է, որ անիշխանության շրջանից հետո գահակալած թագավորի առաջին գործը պետք է լիներ պետական կառույցների վերականգնելը, կարգավորելը:

Պատմահայրն Արշակունի տոհմի գահակալության շրջանը համարում է Հայկագունիների թագավորության անկումից հետո ընկած ողջ շրջանը՝ դրա մեջ ներառելով նաեւ Արտաշիսյան հարստության դարերը: Ըստ այդմ՝ Վաղարշակի պետականաստեղծ գործունեության, նրա բարենորոգումների ու բարեկարգումների հիմքում ավելի շուտ կարելի է տեսնել Արտաշես Ա-ին (մ.թ.ա. 189-160 թթ.): Վերջինս, պատմականորեն, իրոք ձեռնարկել է պետականաշինական գործեր, կատարել կարեւոր բարենորոգումներ: Պատմական առաջին Արշակունի Տրդատ Ա-ը (52-88 թթ.) նույնպես իր գահակալությունը սկսեց խառնակ մի ժամանակից հետո, երբ, տրամաբանորեն, կրկին վիճակը կարգի բերելու, առաջին հերթին նախարարական համակարգը վերահաստատելու եւ աստիճանակարգը վավերացնելու խնդիր պետք է ծագեր: Այս երկու հանգամանքներն էլ կարող էին դեր խաղալ Խորենացու պատումով առաջին Արշակունի Վաղարշակին վերագրելու երկրի «սահմանադրական» բարեկարգման գործը:

Այս դեպքում, որպես քննարկման նյութ, բնականաբար, պետք է առանձնացնել եւ մի կողմ դնել ընդարձակ այս պատումի, դրա մանրամասների, աղբյուրների հավաստիության, պատմական իրողություն լինել-չլինելու պատմագիտական խնդիրները: Քաղաքագիտական դիտանկյունից՝ դրանից կարելի է արտածել պատմիչի՝ **օրինակարգ իշխանությամբ իդեալական պետության** մասին պատկերացումների համակարգը, որ մյուս համակարգերի նման, ներքուստ անթերի լինելով, նաեւ հավասարագոր է հենց այդ թեմայով տեսական քաղաքագիտական մի աշխատության: Եւ եթե նա նման մի առանձին աշխատություն չի հեղինակել, ապա այդ ոլորտի խիստ կարեւոր համարած իր պատկերացումներն ամբողջությամբ ներդրել-իրացրել է Հայոց պատմության շարադրանքում՝ դրանց գործնական իրականացումը վերագրելով Վաղարշակին:

Նախարարություններն ըստ օրինակարգության հիմքի

Պետականության առաջնային որակը, ըստ Խորենացու, իշխանության օրինակարգությունն է։ Բնականաբար, դա առաջին հերթին վերաբերում է թագավորին. «Արդ՝ նախ եւ առաջին օրինադրէ թագաւորն զինքն եւ զտուն իւր, սկիզբն առնելով ի գլխոյ իւրմէ եւ ի թագէ» (Բ.Է, 110)։ Թագավորի օրինակարգության այս խնդրին, ինչպես ասացինք, նա չափազանց ուշադիր հետեւում է ողջ ընթացքում՝ Հայկազն Պարույրից մինչեւ վերջին Արշակունի՝ կառուցելով իր *Պատմության* ամենակարեւոր համակարգերից մեկը։ Պատկերավոր ասած՝ Վաղարշակի «Սահմանադրության» առաջին գլուխը վերաբերում է թագավորի իշխանությանը։

Թագավորից հետո նախարարական իշխանության մակարդակն է, որ ծանրակշիռ տեղ է ունեցել Հայաստանի պետական իշխանության կառուցվածքում, եւ որի մասին Վաղարշակն ասում է, թե Հայաստան գալով այն խառնաշփոթ ու անկարգ վիճակում է գտել. «եւ ո՛չ զլիաւորաց աշխարհիս առաջինն յայտնի է, եւ ոչ վերջինն, եւ ոչ այլ ինչ օրինաւոր, այլ խառն ի խուռն ամենայն եւ վայրենի» (Ա.Թ, 30)։

Ու քանի որ կատարյալ պետության մեջ իշխանությունը բոլոր մակարդակներում առաջին հերթին օրինակարգության կարիք ունի, նրա «Սահմանադրության» երկրորդ գլուխը վերաբերում է թագավորական իշխանությունից հետո պետության ու նրա ներքին կայունության համար ամենակարեւոր՝ **ազնվականական-նախարարական իշխանությանը**։ Եթե թագավորական իշխանության հետ կապված կարգավորումները Վաղարշակն ինքը կարող էր անել (ասենք՝ աչքի առաջ ունենալով իրեն քաջածանոթ պարթեւական մոդելը), ապա «խառնիխուռն եւ վայրենի» վիճակում գտնվող նախարարական իշխանությունը կարգավորելու ինքնակամ որոշումները վտանգավոր էին, այդ նպատակով մի «իրավական հիմք» էր պետք՝ այդ գործն անցնելու եւ արդար իրականացնելու համար։ Մար Աբասի՝ Պարսից արքունի արխիվից բերած Պատմությունը նրա համար այս խնդիրը լուծելու այդ կարեւոր իրավական հիմքն էր¹⁴։ Հարցին մեծ կարեւո-

¹⁴ Սյունյաց նախարարության հաստատման մասին խոսելիս Խորենացին դա ուղղակի վկայում է. «Ի տրու /Գեղամի/ ծննդոց աստ ուրեմն Վաղարշակ... գտեալ արս անուանիս՝ տեալս աշխարհին կարգէ, որ է Միսականդ ազգ. եւ զայս առնէ Վաղարշակ՝ ի պատմութենէն ստուգեալ» (Ա.ԺԲ, 41)։ Խոսքը, իհարկե, վերաբերում է Մար Աբասի բերած Պատմությանը։ Այսինքն, եթե այդ **Պատմությամբ** չհաստատվեր, որ Սյունիքում փաստացի իշխողները Հայկի որդի Գեղամի սերնդից են, ապա նաեւ այլ լուծում կարող էր լինել։

րություն տալով՝ Խորենացին այն հատուկ առանձնացնում է առաջին Արշակունի թագավորի «սահմանադրական» մյուս ձեռնարկումներից՝ դրանով իսկ շեշտելով դրա գերկարեւորությունը. «Սա... կարգս կենցաղականս, որչափ մարդէր, սահմանեաց աշխարհիս. եւ նախարարութիւնս եւ նոցին նախարարութեանցն նահապետութիւնս հաստատեաց զարս պիտանիս, որք ի զաւակաց նախնւոյն մերոյ Հայկայ եւ յայրոց» (Բ.Գ, 104):

Խորենացու *Պատմության* մեջ հիշատակված են 50 նախարարություն¹⁵: Այդ ցանկը պատմագիտական դիտանկյունից մանրամասն ուսումնասիրել են մեծանուն պատմաբաններ Նիկողայոս Ադոնցը եւ Գագիկ Սարգսյանը:

Նիկողայոս Ադոնցը, թեւեւ Խորենացուն տեղափոխում է 7-րդ դար, սակայն շատ արժեքավոր է համարում նրա հաղորդած տեղեկությունները նախարարությունների մասին: Նա դրանք մանրամասն քննում է պատմագիտական շատ լայն համատեքստում՝ ոչ միայն այդ մասին մյուս պատմիչների տեղեկությունների, հայտնի «Գահնամակի» եւ «Չորանամակի» համադրությամբ, տվյալ դարաշրջանի Հայաստանի, ավատատիրության (ֆեոդալիզմի), որպէս հասարակական կացութաձեւի, այլ նաեւ համաշխարհային պատմության լայն ետնախորքում:

Քննարկման «գայթակղության քար» հարցը մնում է այն, թե ինչո՞ւ է «նախարարությունների պատմիչ» համարվող Խորենացին տարբեր աղբյուրներից իրեն հայտնի շատ ավելի մեծ թվով նախարարություններից իր *Պատմության* մեջ հիշատակում միայն մի մասին: Օրինակ՝ «Գահնամակում» առկա 70-ից միայն 36-ին: Այսինքն՝ ոչ միայն անտեսել է «Գահնամակի» 34 տոհմերին, այլեւ ներկայացրել է նախարարական եւս 14 տոհմերի, որոնք չկան «Գահնամակում»: Ի՞նչ սկզբունքով կամ չափորոշիչներով է նա առաջնորդվել իր *Պատմության* մեջ «հիշատակման արժանի» նախարարություններին ընտրելիս:

¹⁵ Նկատի ենք ունենալու նախարարությունների այն ցանկը, որ կազմել է Ադոնցը (ըստ Խորենացու հիշատակման հերթականության)՝ այն դնելով իր ընդարձակ ուսումնասիրության հիմքում (**Ն. Ադոնց**, Հայաստանը Հուստինիանոսի դարաշրջանում, էջ 261 («Նախարարությունների քանակական վերլուծություն»): Նույն ցանկն է (մեկ ճշգրտմամբ) որպէս հիմք ընդունել նաեւ Գ. Սարգսյանն իր ուսումնասիրության մեջ (**Գ. Սարգսյան**, Մովսէս Խորենացու նախարարական տոհմերի ցանկը, *ՊԲՀ*, 1996, 1-2, էջ 73-90): Ցանկում ներառված չեն դիպվածային, միայն մեկական անգամ հիշատակված երկու նախարարություն (բացատրությունը տե՛ս Գ. Սարգսյանի հիշյալ հոդվածը, էջ 74):

Ադոնցի եզրահանգումն այսպիսին է. Խորենացու՝ նախարարությունների անկարգ վիճակում գտնվելու մասին հաղորդումները (Վաղարշակի թագավորության սկզբում) հետադարձ արտապատկերումն է իր ժամանակի (նկատի ունի 7-րդ դարը) իրավիճակի¹⁶: Նա նախարարությունների հարցի մասին որպես հիմնական գրավոր աղբյուրներ ունեցել է «Գահնամակը» եւ «Չորանամակը»: **Ընտրություն կատարելիս դուրս է թողել այն նախարարությունները, որոնք «կա՛մ խախտում են գահերի գծի հաջորդականությունը, կա՛մ ունեն 300-ից պակաս հեծյալ»**¹⁷:

Գագիկ Մարգարյանը, մանրամասն անդրադառնալով հարցին, իրավացիորեն մերժում է Ադոնցի այս մոտեցումը: Նա համարում է, որ Խորենացու ձեռքի տակ եղել է «Գահնամակը», սակայն «Չորանամակը» կազմվել է ավելի ուշ (չբացառելով, սակայն, աղբյուրների մեջ նա կարող էր ունենալ դրա նման, թվերով օժտված մի գրություն) եւ, որ Խորենացին ինքն է «Չորանամակի» համար աղբյուր եղել: **Նրա կարծիքով Խորենացու համար ընտրության հիմք է եղել նախարարական տների «արժորոշման» (ռեյտինգի)** սկզբունքը՝ բացի «Գահնամակից» ձեռքի տակ ունենալով նաեւ այլ աղբյուրներ՝ Մար Աբասի *Մատյանը*, Ողյումայ քուրմի *Պատմությունը*, որպես ժամանակակից (նկատի ունի 5-րդ դար) իր իմացությունները եւ այլն¹⁸: Նրա եզրահանգումն այսպիսին է.

«Նախարարական տների տարբեր ուղիներով Խորենացու իրականացրած ընտրության որպես արդյունք ձեւավորվել է պատահականություններից հեռու մի կազմ, որը, **փոքր բացառություններով** (որոնք անշուշտ, իրենց հիմքը կունենան), բաղկացած է թե՛ (իր պատկերացմամբ) հին դարերում եւ թե՛ (արդեն փաստացիորեն) իրեն նախորդած 4-րդ եւ իրեն ժամանակակից 5-րդ դարերում երկրի կյանքում էական դեր խաղացած տոհմերից: Սրանք նրա պատմության մեջ հանդես են գալիս խիստ դինամիկ, փոխկապակցված եւ մանավանդ՝ **սերտորեն կապված թագավորական տոհմի ու նրա ունեցած իշխանության դրսևորումների հետ**, ու նրանց շարժումը **սկզբից մինչեւ վերջ ներկայացնում է մի կոռ համակարգ՝** մեկը Խորենացու «Հայոց պատմությունը» կազմող համակարգերից» (ընդգծումներն իմն են - Ա.Ս.)¹⁹:

¹⁶ Ն. Ադոնց, նշվ. աշխ., էջ 267-268, 544:

¹⁷ Նույն տեղում, էջ 295:

¹⁸ Գ. Մարգարյան, Մովսես Խորենացու նախարարական տոհմերի ցանկը, էջ 88:

¹⁹ Նույն տեղում, էջ 89:

Մեծանուն գիտնականների մատնանշած երկու սկզբունքներն էլ, սակայն, ամբողջովին չեն բավարարում այն չափորոշիչների լիակատար բացահայտմանը, որոնցով առաջնորդվել է Պատմահայրն իր *Պատմության* մեջ ընդգրկելիք նախարարական տոհմերի ընտրության հարցում:

Գ. Սարգսյանի բացահայտած ու շեշտադրած երկու արդյունքները, սակայն, կարելու էր են.

ա) հիշատակված նախարարությունների՝ թագավորական իշխանության հետ պարտադիր կապը,

բ) նախարարությունների պատմությունը սկզբից մինչև վերջ մի կուռ համակարգ լինելը:

Այդ իրոք կուռ համակարգի «փոքր բացառությունները» անհետանում են, երբ կատարում ենք հաջորդ քայլը՝ ամբողջ նյութը աղյուսակի ենք վերածում **ընտրության հիմքում դնելով նախարարական տների օրինակարգության խնդիրն՝** ըստ Խորենացու ըմբռնման: Թագավորական իշխանության հետ «պարտադիր կապն» էլ այս դեպքում իմաստավորվում է որպես այդ օրինակարգության ճանաչում կամ հաստատում: Այլ խոսքով՝ Խորենացու *Պատմությունից* արտածված նախարարական ցանկը²⁰ պատմագիտական հարթությունից տեղափոխում ենք քաղաքագիտական հարթություն՝ նկատի ունենալով յուրաքանչյուրի նախարարություն դառնալու, ճանաչվելու առարկայական հիմքերը, եւ թե որ թագավորի հետ է դա կապվում:

Խորենացու Պատմության նախարարական տների ցանկն ըստ օրինակարգության հիմքի

№	Նախարարություն	Օրինակարգության առարկայական հիմքը			Շնորհող կամ ճանաչող թագավորը
		Ծագումը	Պետական պաշտոնը	Այլ հիմք (քաջություն, զինական ուժ, ծառայություն)	
1.	Բագրատունի	Հրեաների գլխավոր Շամբաթից	թագադիր		Վաղարշակ

²⁰ Ցանկը, որ կազմված է ըստ Խորենացու *Պատմության* մեջ առաջին անգամ հիշատակման հաջորդականության, քաղում ենք Գ. Սարգսյանի հիշյալ հոդվածից (էջ 73):

Իդեալական պետության նախարարական կառույցն ըստ Մովսես Խորենացու

2.	Գնթունի	Քանանացի Քանիդասից	«զգեցուցանող արքայի»		Վաղարշակ
3.	Խորխոռունի	Հայկից	թիկնապահ		Վաղարշակ
4.	Վարաժնունի	Հայկից	որսատեղիների վերակացու		Արտաշես
5.	Գաբեղեան	([՝])	«ի վերայ կուտից»		Վաղարշակ
6.	Աբեղեան	([՝])	«սպասարար եւ գահարար»		Վաղարշակ
7.	Արծրունի	Մենքերիմից	արծվակիր		Վաղարշակ
8.	Գնունի	Մենքերիմից	ըմպելիքներ պատրաստող		Վաղարշակ
9.	Սպանդունի	([՝])	«ի վերայ զենարանաց»		Վաղարշակ
10.	Հաւունի	([՝])	«բազեակիր եւ բազեակալ»		Վաղարշակ
11.	Զինական	([՝])	«ամարանոցաց պահակ եւ ձինակիր»		Վաղարշակ
12.	Մարդպետական	Հայկից	ներքինի		Վաղարշակ
13.	Մուրացեան	Մարաց Աժդահակ թագավորից			Վաղարշակ
14.	Կաղմեան	Հայկից			Վաղարշակ
15.	Սինի (Սիսակ- յան)	Հայկից			Վաղարշակ
16.	Առանի	Հայկից	կողմնակալ		Վաղարշակ
17.	Ուտեացի	Հայկից (Առանի որդի)			Վաղարշակ
18.	Գարդմանացի	Հայկից (Առանի որդի)			Վաղարշակ
19.	Ծաղեացի	Հայկից (Առանի որդի)			Վաղարշակ
20.	Գարգարացի	Հայկից (Առանի որդի)			Վաղարշակ
21.	Աշոցեան	Հայկից			Վաղարշակ
22.	Տաշրաց	Հայկից			Վաղարշակ

Աշոտ Սարգսյան

23.	Գուգարացի	Դարեհի նախա- րար Միհրդատից	«կողմնակալ հիւսիսոյ»		Վաղարշակ
24.	Որդունի	Հայկից			Վաղարշակ
25.	Անգեղեայ	Հայկից	«կուսակալ Արեւմտից»		Վաղարշակ
26.	Ծովաց	Հայկից			Վաղարշակ
27.	Ապահունի	Հայկից			Վաղարշակ
28.	Մանաւագեան	Հայկից			Վաղարշակ
29.	Բզնունական	Հայկից			Վաղարշակ
30.	Սլկունի	Հայկից ⁽²¹⁾		«էր այր քաջ»	Վաղարշակ
31.	Մանդակունի	Հայկից ⁽²²⁾		քաջության հիմքով	Վաղարշակ
32.	Վահունի	Հայկից	քրմապետ		Վաղարշակ
33.	Առաւենեան	Հայկից			Վաղարշակ
34.	Չարեհաւանեան	Հայկից			Վաղարշակ
35.	Աղձնեաց	Սարասար/ Սանասարից (Ասորեստ. թագ.)	«կուսակալ յաւեւմտից հարաւոյ»		Վաղարշակ
36.	Մոկացի	(²¹)		«ունէր ընդ իւրեաւ սրիկայս քազումս»	Վաղարշակ
37.	Կորդուացի	(²¹)		(հասկացվում է, որ զինական մեծ ուժ ունենալու հանգամանքով)	Վաղարշակ
38.	Անձեւացի (Անձաւացի)	(²¹)		Նույն հանգամանքով	Վաղարշակ
39.	Ակեացի	(²¹)		Նույն հանգամանքով	Վաղարշակ
40.	Ռշտունի	Հայկից			Վաղարշակ
41.	Գողթնեցի	Հայկից			Վաղարշակ

²¹ Այստեղ Խորենացին հայտնում է իր կասկածը. «ոչ կարեմ հաւաստեաւ ասել, ի Հայկա՞յ եթէ յառաջագունից քան զնա եղելոց յաշխարհիս» (Բ.Ը, էջ 116):

²² Կարծում ենք՝ նախորդ ծանոթագրության նույն անվտանգությունը վերաբերում է նաեւ Մանդակունի տոհմի ծագման հարցին:

Իդեալական պետության նախարարական կառույցն ըստ Մովսես Խորենացու

42.	Վանան-դացի/Վանանդեցի	Բուլղարիայից եկած տոհմ			Վաղարշակ
43.	Դիմաքսեան	(¹)		Ծառայության դիմաց	Արտաշես
44.	Տրունի	(¹)		Ծառայության դիմաց	Արտաշես
45.	Ամատունի	Պարսկաստանից եկած տոհմ			Արտաշես
46.	Առաւելեան	Սաթենիկ թագուհու ազգականներից			Արտաշես
47.	Ռոփսեան	թագուհու որդիներից			Տիգրան Վերջին
48.	Մամիկոնեան	Ճենաց թագավորական տոհմից			Տրդատ
49.	Կամսարական	Պարթև Կարենյան տոհմից			Տրդատ
50.	Աշխադարեան	Թագուհու հոր գծով			Տրդատ

Ի՞նչ է ցույց տալիս աղյուսակը.

Ա) Խորենացու հիշատակած բոլոր նախարարական տոհմերը կա՛մ որոշակի մի հիմքով «ճանաչվել», կա՛մ հիմնվել-արտոնվել են Հայաստանի Արշակունի գահակալներից որեւէ մեկի կողմից:

Այդ գահակալներից առաջինը Վաղարշակն է՝ Արշակունի հարստության հիմնադիրը, որն իր առաջին եւ ամենակարելուոր գործն է համարել պետական այս կառույցի կարգավորումը: Նրա անվան հետ են կապվում 41 նախարարական տոհմերի կա՛մ ճանաչումը, կա՛մ հիմնումը (որոնցից միայն 4-ն են ոչ շատ հստակ արձանագրված)²³: Նախարարական տոհմեր

²³ Դրանք Առանի որդիներով հիմնված նախարարություններն են. «Ի տորա զաւակաց, ասեն, սերեալ զազգն Ուտէացոց եւ Գարդմանացոց եւ Ծաղէացոց եւ Գարգարացոց իշխանութիւնն» (Բ.Ը, 113): Թեւեւ ոչ լիակատար հստակությամբ, սակայն ոչինչ չի խանգարում ընդհանուր կոնտեքստից հասկանալ, որ այդ նախարարություններն էլ ստեղծվել, արտոնվել են հենց Վաղարշակի օրոք:

են հիմնել նաև Արտաշեսը՝ (5), Տիգրան Վերջինը՝ (1) եւ Տրդատը՝ (3): Այսինքն՝ Վաղարշակի «Մահմանադրությամբ» նախարարական տոհմերի խնդիրը մեկ անգամ ընդմիշտ փակված չի եղել, հաջորդ գահակալներն ունեցել են նոր նախարարական տոհմեր հիմնելու իրավունք: Ընդհանուր թիվը դառնում է 50 (41+5+1+3), բացառություններ չկան:

Բ) Նախարարական տոհմերը որպես այդպիսին ճանաչելու առաջին կամ առաջնահերթ հիմքը Վաղարշակի համար եղել է Հայկից ծագումը (ըստ Մար Աբասի *Մատյանի*), եւ այդ հանգամանքն անպայման նշել է Խորենացին²⁴: Ցանկի 50 տոհմերից 22-ը հստակ ծագում են Հայկից:

Երկրորդ հիմքը նույնպես արյան սկզբունքով է, այս անգամ, սակայն, տարբեր հանգամանքներով այլ երկրներից Հայաստանում ապաստան գտած կամ հաստատված բարձր ազնվագարմ ծագում ունեցող տոհմերից: Նման նախարարական տոհմերի թիվը 11 է:

Նախարարական 3 տոհմ, որ հիմնել են Արտաշեսը, Տիգրան Վերջինը եւ Տրդատը, ստացել են այդ կարգավիճակը՝ պայմանավորված թագուհիների ազգական լինելու հանգամանքով:

Ոչ արյունակցական կապով պայմանավորված նախարարական տոհմերի երկու կատեգորիա կա. 8 տոհմերի համար որպես հիմք նշվում է նրանց անձնական բացառիկ քաջությունը կամ ձեռքի տակ էական ռազմական ուժ ունենալու հանգամանքը, կամ թագավորին մատուցած ծառայությունը: Մյուս այդպիսի հիմքը եղել է արքունիքում կամ ընդհանրապես պետական կառավարման մեջ թագավորի կողմից հանձնարարված պաշտոնը: Նման նախարարությունների թիվը 5 է: Բոլորը միասին՝ 27:

Ընդհանուր թիվը դառնում է 49 (22+27՝ 50-ից մեկով պակաս):

Նախարարական տոհմերի օրինակարգության հիմքով Խորենացու կողմից բժախնդրորեն եւ անթերի կազմված այս համակարգի կատարելությունն ակնհայտ է²⁵: Միակ բացառությունը մնում է Ծոփաց նախարարու-

²⁴ Մյունյաց նախարարական տան հաստատման մասին նրա այդպիսի վկայությունը տե՛ս վերելում, ծնթ. 14: Մի այլ դեպքում՝ Սյկունի նախարարական տան հետ կապված, կասկած է հայտնում. «Այլ մոռացար եւ գործնեայ Սյաքն անուանեալ այր, գոր ոչ կարեմ հաւաստեալ ասել, ի Հայկա՛յ եթէ յառաջագունից քան զնա եղելոց յաշխարհիս» (Բ.Ը, 116): Այսինքն՝ նման հիշատակում Մար Աբասի մոտ Վաղարշակը չի գտել, սակայն Սյաքին նախարարական տոհմ հիմնելու իրավունք է տվել մի այլ հիմքով՝ «Էր այր քաջ»:

²⁵ Եվ դա այն դեպքում, երբ նրա բնագիրը (ինչպես եւ մյուս պատմիչների դեպքում) ժամանակի ընթացքում զանազան խմբագրումների, գրչական ակամա կամ մտածված խմբագրումների

թյունը, որի համար օրինակարգության ո՛չ արյան, ո՛չ ծառայության, ո՛չ պաշտոնի, ո՛չ քաջության կամ մեծ զինական ուժ ունենալու հանգամանք չի նշվում, եւ դա այն դեպքում, երբ այն կոչում է «մեծ նախարարություն»: Այս հարցում Խորենացու՝ սույն աղյուսակով վկայվող ականհայտ հետեւողականության եւ խստապահանջության ֆոնին դա անպատկերացնելի է: Բայց սա իր մեջ մի, այսպէս ասենք, հաճելի անակնկալ է պարունակում: Դա նրա «Հայոց պատմության» բնագրի հենց այն «խոցելի» տեղերից մեկն է, որը, կապված «Չորրորդ Հայքի» հիշատակության հետ, համարվել է Խորենացու ժամանակի վիճարկման, նրան հետագա դարեր տեղափոխման հիմքերից մեկը.

«Բայց զկնի տրաւ հաստատէ զմեծ նախարարութիւնն Ծովաց ի Չորրորդն կոչեցեալ Հայս: Այլ եւ զնախարարութիւնն Ապահունյաց եւ զՄանաւագեան եւ զԲզնունականն ի նոյն զաւակացն Հայկայ» (Բ.Ը, 115-116):

Ընդգծվածը, որ շատ նման է ընդմիջարկության, հանելուց եւ, ըստ այդմ, կետադրությունը շտկելուց հետո ստացվում է.

«Բայց զկնի տրաւ հաստատէ զմեծ նախարարութիւնն Ծովաց, այլ եւ զնախարարութիւնն Ապահունյաց եւ զՄանաւագեան եւ զԲզնունականն ի նոյն զաւակացն Հայկայ»:

Անգամ քերականորեն նախադասությունը դրանից չի տուժում, իսկ Հայկից սերված լինելը հավասարապէս վերաբերում է նաեւ Ծովաց նախարարությանը: Այսինքն՝ վերջինս Խորենացու՝ նախարարությունների կատարյալ այս ցանկում **որպէս միակ բացառություն** չի մնում: Կարծում ենք՝ սա, իր հերթին, նաեւ «**ի Չորրորդն կոչեցեալ Հայս**» բառերը հետագա ընդմիջարկություն համարելու առարկայական ու վճռական մի հիմք կարող է համարվել²⁶:

Այսպիսով՝ Հայկից սերած նախարարությունների թիվը կդառնա 23 եւ այս դեպքում էլ կլրանա ընդհանուր 50 թիվը (27+23):

Գ. Սարգսյանի արձանագրմամբ՝ «Խորենացին... նախարարության պատմությամբ զբաղվելիս, մեծ նախապատրաստական աշխատանք է տա-

է ենթարկվել (տե՛ս **Ստ. Մալխասյան**, Բանասիրական հետազոտություններ, Երեւան, 1982, էջ 247):

²⁶ Ստ. Մալխասյանը նույնպէս «Չորրորդ Հայքի» հիշատակումը ընդմիջարկություն է համարում, սակայն միայն լեզվական «այլեւ» շաղկապի կրկնված լինելու հիմքով (տե՛ս **Մովսէս Խորենացի**, Հայոց Պատմություն, աշխարհաբար թարգմանությունը **Ստ. Մալխասյանցի**, Երեւան, 1940, ծնթ. 57):

րել՝ հանգեցնելով իրեն հայտնի տեղեկությունները մի որոշակի համակարգի, որը եւ գետեղել է իր պատմության մեջ» (Էջ 73): Մակայն դրա հիմքում (ինչպես թագավորական իշխանության դեպքում) ոչ թե Պատմահոր պատմագիտական, այլ քաղաքագիտական պատկերացումներն են՝ իշխանության **օրինակարգության** հանգամանքը առաջնային համարելու նրա սկզբունքը: Օրինակարգության այս հիմքով է, ահա, որ այդ համակարգը իրոք «կուռ» է եւ ներքուստ անթերի»: Վերելում կազմված աղյուսակը դրա խոսուն ապացույցն է: Դրանով է միայն բացատրելի այն հարցը, թե ինչու նա չի հիշատակել մի քանի տասնյակ այլ նախարարություններ, որոնց մասին, անտարակույս, գիտեր: Չի հիշատակել մի պատճառով, այն է՝ ձեռքի տակ եղած նյութերով կամ իր հետազոտության արդյունքներով դրանք **չեն բավարարել նախարարական տոհմերի, որպես պետական իշխանության կարելուր կառույցի, օրինակարգության իր չափորոշիչներին:**

Օրինակարգության այդ չափորոշիչները, «սահմանադրական հստակություն» ապահովելով, երկրի ներքին կայունության, պետություն-թագավորության անսասանության ամենակարելուր հիմքերը, երաշխիքներ են: Սա է եղել քաղաքական այն գիտակցումը, հավատամքը, ինչը մղել է Պատմահորը՝ իր *Պատմության* մեջ թագավորական իշխանությունից հետո, կամ դրա կողքին, ամենամեծ ուշադրությունը դարձնելու նախարարական համակարգին՝ Վաղարշակի կողմից դրա կարգավորումից եւ իրավական ձեւավորումից սկսած, իսկ ընթացքում յուրաքանչյուրի հետ կապված փոփոխությունների կամ իրադարձություններին մասնակցությանը ու դերի արձանագրմանը:

Նախարարական համակարգի հիմքում դրա օրինակարգության խնդիրը դնելով, Խորենացին, ըստ էության, դրան թագավորական իշխանությանը հավասար կարելություն է տալիս: Եւ դրա հիմքում պատմական իրողություն է. այս համակարգն այնքան կայացած ու հզոր էր, որ թագավորական իշխանության վերացումից հետո այն ոչ միայն գոյատևեց՝ իրենով ապահովելով Հայաստանի փաստական անկախությունը օտար տիրապետությունների տակ, այլեւ ավելի քան չորսուկես դար պահպանեց այն անհրաժեշտ ռեսուրսները, որի հիման վրա հնարավոր եղավ վերականգնել անկախ հայկական թագավորական իշխանությունը:

Պատմահայրը որպես պատմագետ-պատմաբան հայտնի է «**Ոչ է պատմութիւն ճշմարիտ առանց ժամանակագրութեան**» իր իսկ ձեւակերպած սկզբունքով, ինչի հետեւողական կիրառման արդյունքն է նրա

ներքուստ անթերի ժամանակագրական համակարգը: Քաղաքական դիտանկյունից ուսումնասիրությամբ բացահայտված՝ պետական իշխանության երկու կարելորագույն կառույցների՝ թագավորական եւ նախարարական իշխանությունների ներքուստ նույնքան անթերի համակարգերը բացահայտում են նրա, արդեն որպես քաղաքագետ-պետականագետի ոչ պակաս կարելոր սկզբունքը, որը կարելի է ձեռակերպել՝ **«Ոչ է թագաւորութիւն (պետութիւն) կատարեալ՝ առանց օրինակարգ իշխանութեան»** բանաձեւով:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Իդեալական, կատարյալ պետության մասին հարցադրումներ եւ տեսական աշխատություններ ստեղծվել են դեռեւս հին ժամանակներից ի վեր: Հայ մատենագրության մեջ նման աշխատանքներ հայտնի են միայն Կիլիկյան թագավորության շրջանից: Սակայն եղել է հարցը ու դրա մասին քաղաքագիտական պատկերացումները:

Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» քաղաքագիտական տեսանկյունից քննությունն ի հայտ է բերում նրա որոշակի, համակարգված պատկերացումներն այդ հարցում, որոնք եւ խնամքով իրացրել է իր *Պատմության* շարադրանքում:

Այդ տեսանկյունից քննությունն ի հայտ է բերել այն փաստը, որ նա կատարյալ պետության առաջնային հատկանիշ է համարել թագավորական իշխանության օրինակարգությունը, ինչը նրա *Պատմության* մեջ մի կուռ համակարգ է կազմում:

Ըստ կարելորության Խորենացու ուսումնասիրման երկրորդ առարկան հայկական նախարարություններն են՝ պետական իշխանության երկրորդ մակարդակը: Ըստ այդմ էլ նա հաճախ համարվել է նաեւ «նախարարությունների պատմիչ»: Հարուստ նյութի պատմագիտական քննությունը, մասնավորապես Նիկողայոս Ադոնցի եւ Գագիկ Սարգսյանի կողմից, բազմաթիվ խնդիրներ է պարզաբանել: Սպառնչ պատասխան չի ստացել այն հարցը, թե ինչ հիմքով է Պատմահայրն ընտրել իրեն աղբյուրներից ծանոթ կամ այլ կերպ հայտնի հարյուրից ավելի նախարարական տներից միայն հիսունը՝ իր պատմության մեջ հիշատակելու՝ յուրաքանչյուրի համար գոյացնելով մի ենթահամակարգ:

Խորենացու «նախարարական նյութի» քննությունը քաղաքագիտական դիտանկյունից, այն է՝ օրինակարգության հարցը հիմք ընդունելով, տալիս է հարցի սպառնչ պատասխանը: Նա, առաջնորդվելով որոշակի չափորոշիչներով, ընտրել է այն նախարարական տները, որոնց իշխանության օրինակարգության մասին իր աղբյուրները բավարար հիմքեր են տվել: Այսինքն՝ նրա

պատկերացմամբ կատարյալ պետության մեջ օրինակարգ պետք է լինի ոչ միայն թագավորական, այլ նաև նախարարական իշխանությունը:

ASHOT SARGSYAN

**THE NAKHARARIAN SYSTEM OF AN IDEAL
STATE ACCORDING TO MOVSES KHORENATSI**

Keywords: *Politological point of view, Mar Abbas, legal power, nakhararian system, Constitution, reformation of the state, criteria of legality, political thought, state administration, perfect state.*

Since ancient times, questions have been raised and theoretical works have been written about an ideal, perfect state. In Armenian literature, such works are known only from the times of the Cilician Kingdom. However, the issue, as well as the political notions related to it, had existed before.

The study of Movses Khorenatsi's "History of Armenia" from a politological point of view reveals his particular systematic notions on the subject, which he carefully realised in the composition of his *History*.

The present study points to the fact that Khorenatsi considered the legality of royal power as the primary characteristic of a perfect state, which constitutes a well-established system in his *History*.

In terms of importance, the next subject of study of Khorenatsi's *History* is the Armenian nakhararships, the second level of state power. Accordingly, he has often been considered the 'historian of the nakhararships'. The historiographical analysis of the rich material, especially by Nikoghayos Adonts and Gagik Sargsyan, has clarified many problems. The question of why the *Pater Historiae* decided to mention in his *History* only 50 of the more than one hundred nakhararian houses known to him from sources or elsewhere, creating a subsystem for each of them, has not been fully answered.

An examination of Khorenatsi's 'nakhararian material' from a politological point of view, i.e. based on the issue of legality, provides an exhaustive answer to the question. Guided by certain criteria, he chose those nakhararian houses for which his sources provided sufficient evidence of the legality of their power. In other words, in his view, in a perfect state, not only the royal power but also the nakhararian power should be legal.

THE WHITE HAIR OF THE ALBANIANS

Keywords: *Caucasian Albanians; Caucasian Albania; Caucasus; Solinus 15, 5; Pliny VII, 12; Aulus Gellius IX, 4, 6; Isigonus of Nicaea; Paradoxography; Albinism.*

Solinus is a Latin author believed to have lived between the second half of the 3rd century and the first half of the 4th century CE¹. He is known for having composed a work that has come down under the title *Collectanea rerum memorabilium* or *Polyhistor*², widely used as a geographical compendium in Late Antiquity and Middle Ages and even later³.

Solinus' work has come down to us in two versions, the second of which has some additions. Both versions are accompanied by a letter of dedication, but the letter of the first version contains no title of the work, while that of the second version states that the previous title, *Collectanea rerum memorabilium*, should be replaced by a new one, *Polyhistor*⁴. Theodor Mommsen (1817-1903) classifies the manuscripts of the first version as the «first group» (*classis prima*), while

¹ The issue remains highly debated, for a summary of the main hypotheses cf. **Solino**, *Colección de hechos memorables o el erudito*, introducción, traducción y notas de **Francisco J. Fernández Nieto** (Biblioteca clásica Gredos 291), Madrid, 2001, pp. 15-27. See also **Bartosz Jan Koloczek**, *Solinus redivivus. Alcuni commenti sul Polyhistor o Collectanea rerum memorabilium*, in **S. Turlej, M. Stachura, B.J. Koloczek, A. Izdebski** (eds.), *Byzantina et Slavica. Studies in Honour of Professor Maciej Salamon*, Krakow, 2019, pp. 205-214, in particular see footnote 3, p. 205 (with recent bibliography). I would like to thank my colleague and friend Stefano Rocchi for his valuable suggestions. Of course, I am solely responsible for any errors and inaccuracies contained in the article.

² **C. Iulii Solini**, *Collectanea rerum memorabilium*, iterum recensuit **Th. Mommsen**, Berolini, 1895. The most recent translations of Solinus' work are **Solino**, *Colección de hechos memorables*, cit. and **Gaius Iulius Solinus**, *Wunder der Welt*, lateinisch und deutsch, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von **Kai Brodersen** (Edition Antike), Darmstadt, 2014.

³ Cf. **Solino**, *Colección de hechos memorables*, cit., pp. 53-62; **George H.T. Kimble**, *Geography in the Middle Ages*, London, 1938, pp. 5-6, 25, 28, 40, 82, 99, 241.

⁴ **C. Iulii Solini**, *Collectanea*, cit., pp. 1-2 (first letter); 217 (second letter): «erit igitur operi isti titulus Polyhistor: nam quem in exordio designaveram, scilicet Collectanea rerum memorabilium, cum his quae inprobavimus placuit obliterari» (pp. 217, 18-21).

those of the second version are collected in the «third group» (*classis tertia*). An intermediate group of manuscripts (*classis secunda*) has the letter of the first group, but also additions often common to the manuscripts of the third group⁵. According to Mommsen, the second version is the result of the work of an unknown interpolator well-versed in grammar who lived between the 6th and the 7th centuries CE⁶. Thus, Mommsen's edition aims to establish the text of the first version, which in his opinion was the original work of Solinus. Contrary to this view, some scholars, more recently Peter Lebrecht Schmidt (1933-2019) among them, argued that the second version should be considered the final work of Solinus, which had been revised by the author himself⁷.

In this work, Solinus offers some information on Caucasian Albania. First of all, in a section dedicated to Macedonia and its kings, Albania is listed among the countries conquered by Alexander the Great: «He travelled over every part of the world, making use of his teachers Aristotle and Callisthenes. He conquered Asia, Armenia, Hiberia, Albania, Cappadocia, Syria, and Egypt. He crossed Mount Taurus and the Caucasus; he subdued the Bactrians. He ruled the Medes and the Persians; he captured India and passed beyond everything which Liber and Hercules had approached»⁸. However, it is mainly in the sections of his work dealing with the Black Sea and the Caspian region that Solinus provides some brief information on Albania and the Albanians. In chapter 15 he speaks of Scythia and the river Borysthenes, of the Neuri and the Geloni (§§1-3), of the latter's neighbours, the Agathyrsi, who dye their hair blue (§3), and of the

⁵ C. Iulii Solini, *Collectanea*, cit., pp. LX-XCIII.

⁶ C. Iulii Solini, *Collectanea*, cit., pp. XC-XCIII.

⁷ Peter L. Schmidt, Solinus Polyhistor in Wissenschaftsgeschichte und Geschichte, *Philologus* 139, 1995, pp. 23-35. For a discussion of the various hypotheses, see Solino, *Colección de hechos memorables*, cit., pp. 69-78. No edition of the second expanded version exists to date, although Claude Saumaise (Claudius Salmasius, 1588-1653) based his edition of the text on a codex of the third group, the *Parisinus lat. 6810*, see Cl. Salmasii *Plinianae Exercitationes in Caii Iulii Solini Polyhistora item Caii Iulii Solini Polyhistor ex veteribus libris emendatvs*, Parisiis, 1629. Some of the additions of the third and second group of manuscripts were published by Mommsen under the title *Codicum classium secundae et tertiae additamenta potiora*, cf. C. Iulii Solini, *Collectanea*, cit., pp. 217-221. None of these «additamenta» concerns Solinus passages dealing with Albania.

⁸ Sol. 9,18-19 «peragravit orbem, rectoribus Aristotele et Callisthene usus, subegit Asiam Armeniam Hiberiam Albaniam Cappadociam Syrias Aegyptum; Taurum Caucasumque transgressus est; Bactros domuit; Medis et Persis imperavit; cepit Indiam, emensus omnia quae Liber et Hercules accesserant»: C. Iulii Solini, *Collectanea*, cit., p. 66. English translation by Arwen Apps, *Gaius Iulius Solinus and his Polyhistor* (PhD diss., Macquarie University, 2011), available online in ToposText: <https://topostext.org/work/747>.

Anthropophagi (§4) and goes on to say that the Chalybes and the Dahae, who live in a region of Asiatic Scythia, are just as cruel as the most brutal peoples (§ 5). At this point he dwells on the Albanians: «The Albanians, who inhabit the coast, and want themselves to be believed the posterity of Jason, are born with white hair, they are gray-haired since when their hair begins to grow, thus, the colour of the head gave this people their name. The pupil in their eyes is bluish grey, so they see better by night than by day»⁹. Solinus goes on to talk about the excellence of Albanian dogs: «Dogs which excel all other beasts are born among this people. They subdue bulls, overwhelm lions, and hinder whatever they are presented with. For these reasons, they too merit to be spoken of in these chronicles. We read that when Alexander the Great was on his way to India, two dogs of this kind were sent to him by the king of Albania. One of them scorned the swine and bulls offered to him, as he was offended by such inferior and ignoble prey. He lay still for a long time, and Alexander, through ignorance, ordered him to be killed for a lazy animal. But the other, at the advice of those who had brought the present, despatched a lion sent to him. Soon, seeing an elephant, he rejoiced; first, he cunningly fatigued the beast, and then, to the great wonder of the spectators, threw him to the ground. This kind of dog grows to a very large size, and makes, with awe-inspiring barking, a noise beyond the roaring of lions. The above items were specifically about Albanian dogs; the rest concerns the features common to all dogs»¹⁰. The reference to Albanian dogs gives Solinus the cue to talk about the loyalty of dogs in general, recounting a series of anecdotes (§§8-10).

⁹ Sol. 15, 5 «at Albani in ora agentes, qui posteros se Iasonis credi volunt, albo crine nascuntur, canitiem habent auspiciu capillorum: ergo capitis color genti nomen dedit. glauca oculis inest pupula: ideo nocte plus quam die cernunt»: **C. Iulii Solini**, *Collectanea*, cit., p. 83.

¹⁰ Sol. 15, 6-8 «Apud hos populos nati canes feris antepouuntur, frangunt tauros, leones premunt, detinent quicquid obiectum est; ex quibus causis meruerunt etiam annalibus tradi. legimus petenti Indiam Alexandro a rege Albaniae duos missos, quorum alter sues sibi et ursos oblatos usque eo spreuit, ut offensus degeneri praeda ignavo similis diu accubaret; quem per ignorantiam velut inertem Alexander extingui imperavit. alter vero monitu eorum qui donum prosecuti fuerant leonem missum necavit; mox viso elephanto notabiliter exultans beluam primum astu fatigavit, deinde cum summo spectantium horrore terrae adflixit. hoc genus canes crescunt ad formam amplissimam, terrificis latratibus ultra rugitus insonantes. Haec sunt de canibus Albanis: reliqua communia universis»: **C. Iulii Solini**, *Collectanea*, cit., p. 83. English translation by **Arwen Apps**, *Gaius Iulius Solinus and his Polyhistor* (PhD diss., Macquarie University, 2011), available online in ToposText: <https://topostext.org/work/747> (with minor alterations).

In this article we will focus in particular on the white hair of the Albanians and on their light eyes able to see in the dark. In paradoxographical literature, these characteristics are attributed to other populations as well¹¹, and are mentioned in relation to the Albanians also by other ancient authors, as we will see shortly. There have been attempts to explain these features of the Albanians in rational terms, as it happened with other wonders referred to in

¹¹ According to the Elder Pliny (23/24-79 CE), for instance, Ctesias of Cnidus (5th-4th century BCE), who served as a physician at the court of King Artaxerses II of Persia, «writes that also among a certain race of India the women give birth once in their life, and the children begin immediately to turn gray-haired»: Plin. *Nat. hist.* VII, 23 «Ctesias scribit et in quadam gente Indiae feminas semel in vita parere genitosque confestim canescere». Elsewhere Ctesias (cited by Plin. *Nat. hist.* VII 28) mentions the Pandae, an Indian people, who live for two hundred years and have white hairs in their youth that turns black in old age, cf. **Pliny**, *Natural History with an English translation in ten volumes*, vol. II: Libri III-VII, by **H. Rackham** (LOEB Classical Library), Cambridge MS – London, 1947 (1942¹), pp. 520 (Latin), 521 (English) and 524 (Latin), 525 (English). See also **Ctesias**, *On India and fragments of his minor works*, Introduction, Translation and Commentary by **Andrews Nichols**, London – New Delhi – New York – Sydney, 2011, pp. 13-18 (on Ctesias' life and career), 77, 80. This last passage of Ctesias has led some scholars to think that also the story of the Albanians' white hair might allude to a similar reversal of the life cycle, but none of the testimonies we have speaks of a comparable phenomenon in relation to Albania. Cf. **Irene Pajón Leyra**, *Le anomalie della crescita come materia di paradossografia*, in **F. Giorgiani, P. Li Causi, M.C. Maggio, R.R. Marchese** (eds.), *Crescere/Svilupparsi. Teorie e rappresentazioni fra mondo antico e scienze della vita contemporanee*, Palermo, 2020, pp. 207-224, in particular pp. 213-214. As for the ability to see at night, according to Eudoxus of Rhodes, a historian from the 3rd century BCE, «there is a certain tribe near Keltikē which does not see the day but does see the night», *FGHist* 79 F 2 (= *Die Fragmente der griechischen Historiker*, von **Felix Jacoby**, vol. II, Leiden, 1926, p. 160): «Εὐδοξὸς ὁ Ῥόδιος περὶ τὴν Κελτικὴν εἶναι τὴν ἔθνος φησὶν, ὃ τὴν ἡμέραν οὐ βλέπειν, τὴν δὲ νύκτα ὁρᾶν». Stephanus of Byzantium (6th century CE) in his *Ethnika* writes that «Germera is a tribe of Keltikē which does not see the day, as Aristotle <says> in the *Mirabilia*, while the Lotus-Eaters sleep for six months»: Steph. Byz., s.v. *Germera*: «Γέρμερα: Κελτικῆς ἔθνος, ὃ τὴν ἡμέραν οὐ βλέπει, ὡς Ἀριστοτέλης Περὶ θαυμασίων, τοὺς δὲ Λωτοφάγους καθεύδειν ἐξάμηνον», cf. **Stephani Byzantii Ethnika**, vol. I: A-Γ, recensuit Germanice vertit adnotationibus indicibusque intruxit **Margarethe Billerbeck et al.** (Corpus Fontium Historiae Byzantinae 43/1), Berolini et Novi Eboraci, 2006, pp. 420 (Greek), 421 (German translation). A similar story is told by Antonius Diogenes, who composed, perhaps in the 2nd century CE, the novel *Τὰ ὑπὲρ Θούλην ἄπιστα* (The Incredible Things beyond Thule). The summary made by Photius in the 9th century relates the adventurous wanderings of one of the heroines of the story and recounts «how in Iberia she came to a city where the people could see at night but were blind each day », Phot., *Bibl.* 166, 109b18-20: «ὡς περιπέσοι ἀνθρώπων πόλει κατὰ τὴν Ἰβηρίαν, οἱ ἑώρων μὲν ἐν νυκτί, τυφλοὶ δὲ ὑπὸ ἡμέρᾳ ἐκάστη ἐτύγχανον», cf. **Photius**, *Bibliothèque*, tome II («Codices» 84-185), texte établi et traduit par **René Henry** (Collection byzantine – Association Guillaume Budé), Paris, 1960, p. 142; *Ancient Greek Novels. The Fragments*, Introduction, Text, Translation, and Commentary, edited by **Susan A. Stephens** and **John J. Winkler**, Princeton NJ, 1995, pp. 101-158 (translation: 123-124).

paradoxographical traditions. In particular, the association of white hair with light-blue eyes, and a better eyesight at night than during the day have been related to albinism¹², a disease consisting in a reduced or totally lacking pigmentation of skin, hair and eyes, resulting in white hair and skin and pale-blue eyes. This condition produces problems with exposure to sunlight, both to the skin and to the sight, so much so that it is often associated with photophobia, an abnormal sensitivity to light.

In the margin of Solinus' text Mommsen indicates the parallel passages found in other classical authors, thus we can easily see that Solinus' Albanian material is also conveyed in the *Naturalis historia* of the Elder Pliny (23/24-79 CE), where, however, it is scattered in various books.

Pliny mentions the Albanians in Book VI of the *Naturalis historia*, which is part of the geographical section of the work and is devoted to the Asian regions. After describing Pontus and Asia Minor, Pliny focuses on the various populations of the Caucasian Isthmus and describes the Caspian Sea, which he conceives of as a gulf in the Scythian Ocean¹³. Enumerating the peoples living along the Caspian coast, he also mentions the Albanians and evokes their descent from

¹² See for instance **Karl Pearson, E. Nettleship** and **C.H. Usher**, *A Monograph on Albinism in Man* (Drapers' Company Research Memoirs, Biometric Series VI), London, 1911, pp. 11-26; **P. Froggatt**, *The Legend of a White Native Race (A Contribution to the History of Albinism)*, *Medical History* 4/3, 1960, pp. 228-235, in particular see pp. 229-230; and more recently **Jennifer G.R. Kromberg**, Introduction and historical background, in **Jennifer G.R. Kromberg** and **Prashila Manga** (eds.), *Albinism in Africa*, Cambridge, 2018, pp. 22-25, in particular see p. 4; **John L. Hilton**, Albinism in the Ancient Mediterranean World, *Journal for the Study of Religion* 34/1, 2021, pp. 1-28 (online issue: <http://dx.doi.org/10.17159/2413-3027/2021/v34n1a1>), who, moreover, associates albinism with the cult of Moon attested among the Albanians by Strabo XI, 4 (see p. 16).

¹³ Pliny follows the theory of Eratosthenes, but probably already of Hecataeus of Miletus, according to which the Caspian Sea was not an inland sea but rather an inlet from the northern Ocean. The hypothesis that it was, instead, an enclosed sea was supported by Herodotus, *Historiae* I, 202, 4) and Aristotle, *Meteorologica* II, 1, 354a, and was later accepted by Ptolemy (*Geography* VII, 5, 4); see the classic histories of ancient geography on this point: **Edward H. Bunbury**, *A History of Ancient Geography Among Greeks and Romans from Early Ages till the Fall of the Roman Empire*, London, 1879, vol. I, p. 222; vol. II, pp. 592-593 (repr. 1979); **Henry F. Tozer**, *A History of Ancient Geography*, 2nd edition with additional notes by **M. Cary**, New York, 1971, pp. 136, 345; **James O. Thomson**, *History of Ancient geography*, Cambridge, 1948, pp. 79-86 (repr. 1948); and, more recently, **Hans-Joachim Gehrke**, The "Revolution" of Alexander the Great. Old and New in the World's View, in **Serena Bianchetti, Michele Cataudella** and **Hans-Joachim Gehrke** (eds.), *Brill's Companion to Ancient Geography. The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*, Leiden – Boston, 2015, pp. 78-97, see in particular pp. 91-93 on the role of Alexander the Great's enterprise in reinforcing the idea of the open sea.

Jason: «Then along the coast are the Albanians, said to be descended from Jason, after whom the sea at that point is called the Alban Sea»¹⁴.

The white hairs of the Albanians, however, are mentioned by Pliny much later, in Book VII, where the author illustrates some anthropological characteristics of the people inhabiting the world he has just finished describing in the geographical section of his work, which ends with Book VI. Pliny speaks of the anthropophagous Scythians (§9-10), of the Arimaspi, settled near them at the northern ends of the earth, endowed with only one eye placed in the middle of the forehead, and of the people settled beyond the Anthropophagi, who are able to run very fast, despite having their feet turned backwards. Then he mentions Isigonus of Nicaea, according to whom the Anthropophagi who dwell ten days' journey beyond the Borysthenes were in the habit of drinking out of human skulls (§12). At this point Pliny continues by saying: «The same [authority (scil. Isigonus of Nicaea) states] that certain people in Albania are born with bluish grey eyes, gray-haired straight from childhood, who see better by night than in the daytime»¹⁵, then quickly concludes the paragraph by attributing to Isigonus of Nicaea also the information that the Sauromatae, who dwell ten days' journey beyond the Borysthenes, only take food once every two days.

Of the Albanian dogs Pliny speaks in Book VIII, which is devoted to terrestrial animals. In particular he dwells on the two animals most faithful to man, namely the dog and the horse. He narrates several anecdotes recalling the dog's loyalty (§142-145), mostly also found in Solinus (15, 8-10), its intelligence (§146-147) and the way in which, among certain peoples, it is crossed with wild animals, such as tigers and wolves (§148), two topics, also heavily summarized by Solinus in 15, 11. He then moves on to recount of the dogs given by the king of Albania to Alexander the Great: «When Alexander the Great was on his way to India, the king of Albania had presented him with one dog of unusually large size; Alexander was delighted by its appearance, and gave orders for bears and then boars and finally hinds to be let slip – the hound lying contemptuously motionless. This slackness on the part of so vast an animal annoyed the generous

¹⁴ Plin. *Nat. hist.* VI, 38 «dein per oram Albani, ut ferunt, ab Iasone orti, unde quod mare ibi est Albanum nominator», **Pliny**, *Natural History with an English translation in ten volumes*, vol. II, cit., pp. 364 (Latin) and 365 (English).

¹⁵ Plin. *Nat. hist.* VII, 12: «idem in Albania gigni quosdam glauca oculorum acie, a pueritia statim canos, qui noctu plus quam interdiu cernant»: **Pliny**, *Natural History with an English translation in ten volumes*, vol. II, cit., p. 514.

spirit of the Emperor, who ordered it to be destroyed. Report carried news of this to the king; and accordingly sending a second hound he added a message that Alexander should not desire to test it on small game but on a lion or an elephant; he had only possessed two of the breed and if this one was destroyed there would be none left. Alexander did not put off the trial, and forthwith saw a lion crushed. Afterwards he ordered an elephant to be brought in, and no other show ever gave him more delight: for the dog's hair bristled all over his body and it first gave a vast thunderous bark, then kept leaping up and rearing against the creature's limbs on this side and that, in scientific combat, attacking and retiring at the most necessary points, until the elephant turning round and round in an unceasing whirl was brought to the ground with an earth-shaking crash»¹⁶.

Even the first mention of Albania in Solinus 9, 19 has an almost verbatim parallel in *Naturalis historia* IV, 39. Despite the many similarities between the parallel passages on Albania in Solinus and Pliny, one cannot fail to note some significant differences as well.

About the descent from Jason, for example, Solinus emphasizes that such a tradition represents the point of view of the Albanians, who «posteris se Iasonis credi volunt (want themselves to be believed the posterity of Jason)», while Pliny uses a more generic expression – «ut ferunt, ab Iasone orti (said to be descended from Jason)» –, which does not imply that he is reporting the Albanians' perspective on their own origin. On the contrary, it seems rather to suggest that we have to do here with an etic approach to the Albanians' mythical origins.

Likewise, the two versions of the anecdote of the Albanian dogs, although telling essentially the same story, on closer inspection show some differences. Solinus' opening sentence – «Apud hos populos nati canes feris anteponuntur, frangunt tauros, leones premunt, detinent quicquid obiectum est; ex quibus causis

¹⁶ Plin. *Nat. hist.* VIII, 149-150 «Indiam petenti Alexandro Magno rex Albaniae dono dederat inusitatae magnitudinis unum, cuius specie delectatus iussit ursos, mox apros et deinde dammas emitti, contemptu immobili iacente eo; qua segnitia tanti corporis offensus imperator generosi spiritus interimi eum iussit. nuntiavit hoc fama regi; itaque alterum mittens addidit mandata ne in parvis experiri vellet sed in leone elephantove; duos sibi fuisse, hoc interempto praeterea nullum fore. nec distulit Alexander, leonemque fractum protinus vidit. postea elephantum iussit induci, haut alio magis spectaculo laetatus: horrentibus quippe villis per tantum corpus ingenti primum latratu intonuit, mox ingruit adsultans contraque membra exurgens hinc et illinc artificii dimicatione, qua maxime opus esset infestans atque evitans, donec adsidua rotatum vertigine adflixit, ad casum eius tellure concussa». **Pliny**, *Natural History with an English translation in ten volumes*, vol. III: Libri VIII-XI, by **H. Rackham** (LOEB Classical Library), Cambridge MS – London, 1956 (1940¹), pp. 104, 105 (Latin), and 105, 107 (English).

meruerunt etiam annalibus tradi [Dogs which excel all other beasts are born among this people. They subdue bulls, overwhelm lions, and hinder whatever they are presented with. For these reasons, they too merit to be spoken of in these chronicles]» – seems to have the function of bringing into the narrative the digression on the Albanian dogs, introduced by «legimus [we read that...]». In Pliny the first dog is confronted with three types of animals – «ursos, apros, damas [bears, boars, hinds]» –, whereas in Solinus only «sues [swines]» and «ursos [bears]» are mentioned. Furthermore, according to Pliny the two dogs were presented to Alexander at different times, the second one in fact was sent to him after he had the first one killed, because of its supposed slackness. Solinus, on the other hand, does not distinguish between these two moments, and only says that two dogs were sent to Alexander. But most of all, Pliny speaks of a dog «inuitatae magnitudinis [of extraordinary greatness]» given to Alexander by the king of Albania, who, upon sending the second dog, states that he only had those two dogs: «duos sibi fuisse, hoc interempto praeterea nullum fore [he had only possessed two, and if this one was destroyed there would be none left]». Solinus, on the contrary, describes the two animals as belonging to a breed of dog (hoc genus canes) typical of those regions, as can be seen from the introductory lines of the anecdote above. The description of the fight of the second dog with the lion and the elephant does not differ much in the two authors, but the sentence by which Solinus ends the story of the Albanian dogs – «hoc genus canes crescunt ad formam amplissimam, terrificis latratibus ultra rugitus insonantes [this kind of dog grows to a very large size, and makes, with awe-inspiring barking, a noise beyond the roaring of lions] – enriches the description of these animals with additional details that would seem to come from Solinus' source, rather than springing forth from his imagination.

However, it is precisely in the passage relating to the color of the hair and the eyes that the differences between the two authors are greatest. They not only reverse the order in which these physical features are presented, but also place a different emphasis on them. Solinus mentions first the colour of the hair and then that of the eyes, while Pliny inserts the reference to the whiteness of the hair in the sentence concerning the eyes. He, in fact, states that according to Isigonus of Nicaea «in Albania gigni quosdam glauca oculorum acie, a pueritia statim canos, qui noctu plus quam interdiu cernant [certain people in Albania are born with bluish grey eyes, gray-haired straight from childhood, who see better by night than in the daytime]». Thus, Pliny clearly highlights the colour of the eyes and

the ability to see at night, whereas the white hair is mentioned almost as a trait of secondary importance. Besides, the use of the indefinite pronoun «quidam [someone, some people]» suggests that not the Albanians in general, but some people in Albania are born with these characteristics. Solinus, on the other hand, attributes these features to the Albanians in general¹⁷. In fact, as we have seen above, he says «Albani... albo crine nascuntur, canitiem habent auspicium capillorum: ergo capitis color genti nomen dedit. Glauca oculis inest pupula: ideo nocte plus quam die cernunt [the Albanians...are born with white hair, they are gray-haired since when their hair begins to grow, thus the colour of the head gave this people their name. The pupil in their eyes is bluish grey, so they see better by night than by day]». The sentence concerning the colour of the eyes follows the description of the hair and it is formulated in words not unlike those used by Pliny. But it is on the issue of the hair that Solinus elaborates more and Pliny's short sentence – a pueritia statim canos [gray-haired straight from childhood] – appears expanded and articulated in three parts: (1) albo crine nascuntur [are born with white hair], (2) canitiem habent auspicium capillorum [they are gray-haired since when their hair begins to grow]: (3) ergo capitis color genti nomen dedit [thus the colour of the head gave this people their name]. The parts (1) and (2) repeat the same concept that we also find in Pliny, namely the fact that they have white hair, the conclusion introduced by (3), on the other hand, is absolutely new: Solinus' text establishes a paretymological connection, unknown to Pliny, between the «albus [white]» colour of the hair and the name this people bear «Albani». Thus, Solinus does not simply refer to the «canities» mentioned by Pliny but he anticipates this feature by using the expression «albo crine», which is not a mere synonym for «canities». The presence of the keyword «albus», in fact, prepares the ground for the paretymological explanation given in (3), which is introduced by the concluding conjunction «ergo [therefore]»¹⁸.

¹⁷ Mommsen's edition indicates here Pliny's parallel passage in the margin of Solinus' text, but the difference between the two testimonies had already been noted by Claude Saumaise in his commentary on Solinus' work: **Cl. Salmasii Plinianae Exercitationes**, cit., p. 190 a A-B.

¹⁸ It is worth recalling Saumaise' comment on this passage from Solinus: «Et falsum est, quod addit a capitis colore ita appellatos fuisse, nullos quippe ex illis ultimis populis inuenire est, qui nomen habeant Latinum, sed Graecis fere nominibus aut barbaris appellantur, praeterea non omnes Albani a pueritia statim cani, sed quidam apud Albanos hoc peculiare habere memorantur. Postremo album aut albanum pro cano Latini non dicunt, et *album hominem* de cutis colore magis solent dicere. Iustinus Albanos Herculem ex Italia ab Albano monte secutos narrat, cum Geryone extincto armenta eius per Italiam duceret, atque inde dictos, alii ab Albano flumine, non igitur a capillorum canitie, ut nugatur Solinus [And it is false what he adds, namely that they were so called from the

Ultimately, one may think that the material on Albania is part of the information that Solinus shares with Pliny, but which he reports in a form slightly different from that of Pliny¹⁹.

As for the eyes and hair of the Albanians, Pliny says that his source is Isigonus of Nicaea²⁰. Pliny's testimony seems to be confirmed by a passage from the *Noctes Atticae* by Aulus Gellius, a Latin author of the 2nd century CE. This work, completed after the death of Herodes Atticus (177)²¹, but begun years earlier during the author's stay in Athens, as the title would indicate, consists of material from various conversations and readings collected with no overarching structure to the various chapters.

colour of their heads, since none of the most distant peoples are to be found who have a Latin name, but are generally called by Greek names or barbarian ones. Moreover, not all Albanians are gray-haired immediately from their childhood, but some among the Albanians are mentioned to have this peculiarity. Finally, the Latins do not say *albus* (white) or *albanus* for *canus* (gray-haired), and usually they say *albus homo* referring rather to the colour of the skin. Justin tells us that the Albanians followed Hercules out of Italy, from the Alban mount, when, after having killed Geryon, he was driving his herds through Italy, and for this reason they were so called, others (say that they were named Albanians) after the Alban river, and therefore not by the whiteness of the hair, as Solinus asserts], **Cl. Salmasii Plinianae Exercitationes**, cit., p. 190 a B-C. The scholar criticises the validity of the proposed etymology claiming, among other things, that the term «*albus*» is misused in this context. According to the TLL (*Thesaurus Linguae latinae*, vol. I, Lipsiae, 1900, s.v. «*albus*», cols. 1054-1505) «*albus*» can also refer to the hair, although this use seems rare and rather poetic. Therefore, one might think that its use in this context adds further emphasis on the Latin author's desire to find an etymological relation between the colour of hair and the ethnic name «*Albani*». However, this question requires a more in-depth investigation of Solinus' lexicon, as well as the meaning to be attributed to the term «*auspicium*». Fernández Nieto's translation, «*tienen la canicie de los cabellos como un símbolo: el color de la cabeza dio nombre, por lo tanto, a este pueblo*», makes the pseudo-etymology even more explicit by referring the genitive «*capillorum*» to «*canitiem*» and giving «*auspicium*» the meaning of «*sign, clue*», instead of «*beginning*», which is suggested by the TLL (*Thesaurus Linguae latinae*, vol. II, Lipsiae, 1906, s.v. «*auspicium*», col. 1544) and other passages of Solinus.

¹⁹ Similar cases are analysed by **Tom Hillard**, Prosopographia shared by Pliny and Solinus: The question of Solinus' Source(s), in **Kai Brodersen** (ed.), *Solinus. New Studies*, Heidelberg, 2014, pp. 43-74.

²⁰ On Isigonus of Nicaea, who lived perhaps in the 1st century BCE, see **Klaus Geus – Guthrie King Colin**, “Paradoxography”, in **P.T Keyser – J. Scarborough** (eds.), *The Oxford Handbook of Science and Medicine in the classical world*, Oxford, 2018, pp. 431-444, in particular p. 434; **Irene Pajón Leyra**, *Entre ciencia y Maravilla. El género literario de la paradoxografía giega*, (Monografías de filología griega 21), Zaragoza, 2011, pp. 137-138; *Paradoxógrafos griegos rarezas y maravillas*, Introducción, traducción y notas de **F. Javier Gómez Espelosín** (Biblioteca clásica Gredos 222), Madrid, 1996, pp. 141-144.

²¹ Cf. **Leo Franc Holford-Strevens**, Aulus Gellius. An Antonine Scholar and his Achievement, Rev. ed., Oxford, 2003 (1981), pp. 18-19.

Aulus Gellius speaks of Albania in Book IX, immediately after reporting in Latin translation and in the original Greek, the letter in which Philip the Macedonian informs Aristotle of the birth of his son Alexander, entrusting him with his education (IX, 3, 5-6)²². In the following chapter, Gellius recounts that, while he was in the port of Brundisium (Brindisi) on his way back from Greece, he bought books in Greek for little money that were «filled with marvellous tales, things unheard of, incredible; but the writers were ancient and of no mean authority: Aristeeas of Proconnesus, Isigonus of Nicaea, Ctesias and Onesicritus, Polystephanus and Hegesias»²³. Gellius says that he ran through them hastily in the course of the following nights, «and noted down some things that were remarkable and for the most part unmentioned by our native writers; these I have inserted here and there in these notes, so that whoever shall read them may not be found to be wholly ignorant and ἀνήκοος or “uninstructed”, when hearing tales of that kind»²⁴.

Aulus Gellius then begins to present these *mirabilia*. He speaks of a series of peoples who live in the extreme northern regions: the anthropophagous Scythae, the Arimaspi, who have only one eye like the Cyclopes, and mentions «other men, of marvellous swiftness, whose feet are turned backwards and do not point forward, as in the rest of mankind»²⁵. At this point he goes on to speak briefly about Albania: «Further, that it was handed down by tradition that in a distant land called Albania men are born who turn gray-haired in childhood and who see better by night than in the daytime»²⁶. Gellius then moves on to speak

²² **Avli Gelli**, *Noctes Atticae ab Leofranco Holford-Strevens recognitae brevique adnotatione instructae*, Tomus I: Praefatio et Libri I-X (Oxford Classical Texts), Oxford, 1919, p. 332: English translation: *The Attic Nights of Aulus Gellius*, with English translation by **John C. Rolfe**, vol. II, London-Harvard, 1968 (1927¹), p. 161.

²³ Gell. *Noct. Att.* IX, 4, 3 «miraculorum fabularumque pleni; res inauditae incredulae, scriptores ueteres non paruae auctoritatis: Aristeeas Proconnesius et Isigonus Nicaeensis et Ctesias et Onesicritus et Polystephanus et Hegesias»: **Avli Gelli**, *Noctes Atticae*, cit., pp. 332-333.

²⁴ Gell. *Noct. Att.* IX, 4, 5 «et notaui mirabilia et scriptoribus fere nostris intemptata, eaque his commentariis aspersi, ut qui eos lectitabit, is ne rudis omnino et ἀνήκοος inter istiusmodi rerum auditiones reperitur»: **Avli Gelli**, *Noctes Atticae*, cit., p. 333. English translation: *The Attic Nights*, cit., p. 163.

²⁵ Gell. *Noct. Att.* IX, 4, 6 «...alios item esse homines apud eandem caeli plagam singulariae uelocitatis, uestigia pedum habentes retro porrecta, non ut ceterorum hominum prospectantia»: **Avli Gelli**, *Noctes Atticae*, cit., p. 333. English translation: *The Attic Nights*, cit., p. 165.

²⁶ Gell. *Noct. Att.* IX, 4, 6 «praeterea traditum esse memoratumque in ultima quadam terra, quae Albania dicitur gigni homines qui in pueritia canescant et plus cernant oculis per noctem quam interdiu»: **Avli Gelli**, *Noctes Atticae*, cit., p. 333. English translation: *The Attic Nights*, cit., p. 165 (with minor alterations).

of the Sauromatae, who live beyond the river Borysthenes, and eat every other day. The narration then moves to Africa, with an information Gellius allegedly read in the books purchased in Brindisi but «which I later read also in the seventh book of the *Natural History* of Plinius Secundus»²⁷.

As we have seen, Aulus Gellius does not explicitly attribute the information about Albania to Isigonus, he only claims to have read it in the volumes purchased in Brindisi, among that also the work of Isigonus. It is the comparison with the Plinian passage which seems to suggest that Aulus Gellius' source on the Albanians was Isigonus. Nonetheless, doubts can be raised about this conclusion.

On the one hand, in fact, the wording of the passage about Albania in Aulus Gellius is very similar to what we read in Pliny: (Gell.) «...quae **Albania** dicitur, **gigni homines, qui in pueritia canescant et plus cernant oculis per noctem quam interdiu**» / (Plin.) «in **Albania gigni quosdam** glauca oculorum acie, a **pueritia statim canos, qui noctu plus quam interdiu cernant**». Despite not mentioning the colour of the eyes, reported instead by Pliny, Gellius not only employs almost the same words, but also retains the vagueness of the indefinite pronoun «quosdam», to which we drew attention above, through the use of the equally generic formula «homines, qui».

Moreover, the ethnic context in which the Albanians are mentioned by Gellius is identical to that found in Pliny: Gellius lists the northern peoples following Pliny's sequence: Anthropophagi, Arimaspi, people with turned-backwards feet, Albanians, Sauromatae who eat every other day: only the reference to those anthropophagi who are used to drink from the skulls of their enemies – an information that Pliny claims to have drawn from Isigonus – is missing.

These elements could, in themselves, support the hypothesis that the two authors draw from the same source. However, the continuation of chapter IX, 4 of the *Noctes Atticae* contains material taken directly from Book VII of the *Naturalis historia*, to which Gellius explicitly refers twice and, in the second case, even makes a literal quotation from the Plinian text and concludes the

²⁷ Gell. *Noct. Att.* IX, 4, 7 «quod postea in libro quoque Plinii Secundi naturalis historiae septimo legi»: **Avli Gelli**, *Noctes Atticae*, cit., p. 334. English translation: *The Attic Nights*, cit., p. 165. The same information is in fact found in Plin. *Nat. hist.* VII, 16, **Pliny**, *Natural History with an English translation in ten volumes*, vol. II, cit., pp. 516 (Latin) and 517 (English).

chapters by citing again the Pliny's Book VII²⁸. Furthermore, not only are the authors of the Greek books purchased by Aulus Gellius in Brindisi all known to Pliny, but they are all mentioned in Book VII of the *Naturalis historia* and Gellius lists them in the order in which Pliny mentions them in that book²⁹.

All this, if nothing else, raises some doubt as to whether Aulus Gellius' source for the passage on Albania was really one of the books he bought in Brindisi – and in this case, considering Pliny's testimony, we should think of the work of Isigonus of Nicaea – and not, instead, Pliny's *Naturalis historia* itself³⁰.

The similarity in wording between Pliny and Gellius would find justification in both the former and the latter hypothesis. In the former case, in fact, Isigonus of Nicaea is the common matrix of both Pliny's and Gellius' information, in the latter case, on the other hand, Pliny drew on Isigonus, while Gellius drew on Pliny. Only if Pliny and Gellius drew independently on Isigonus could we think that the very close wording of their testimonies goes back to their common source. Isigonus, however, wrote in Greek, as Aulus Gellius himself says when speaking of the Greek books he bought in Brindisi, so we should assume that the two Latin authors coincidentally used the same words, which seems unlikely. If, on the contrary, only Pliny drew on Isigonus, as it seems more plausible to me, he might have modified the wording of his source and then passed the information on to Aulus Gellius in that modified form. Therefore, we cannot be sure that what we read in Pliny about the eyes and hair of the Albanians exactly reflects what Isigonus had written about it.

²⁸ Aulus Gellius mentions the Elder Pliny's *Naturalis historia* in IX, 4, 7 and 13, and quotes Pliny in IX, 4, 15 (= Plin. *Nat. hist.* VII, 36) and IX, 4, 16 (= Plin. *Nat. hist.* VII, 34), cf. **Avli Gelli**, *Noctes Atticae*, cit., pp. 334-335. English translation: *The Attic Nights*, cit., pp. 165, 167, 169; **Pliny**, *Natural History with an English translation in ten volumes*, vol. II, cit., pp. 528, 530 (Latin) and 529, 231 (English).

²⁹ Aristeas of Proconnesus: Plin. *Nat. hist.* VII, 10; Isigonus of Nicaea: Plin. *Nat. hist.* VII, 12, 16, 27; Ctesias: Plin. *Nat. hist.* VII, 23, 28, 207; Onesicritus: Plin. *Nat. hist.* VII, 28; Polystephanus (Philostephanus): Plin. *Nat. hist.* VII, 207; Hegesias: Plin. *Nat. hist.* VII, 207, cf. **Pliny**, *Natural History with an English translation in ten volumes*, vol. II, cit., pp. 512, 514, 516, 520, 524, 644 (Latin) and 513, 515, 517, 521, 525, 645, (English).

³⁰ On the dependence of Gell. IX, 4 on Pliny see **Leofranc Holford-Strevens**, *Aulus Gellius*, cit., pp. 70-71, according to whom «Pliny is... a source, but not the only source... Gellius... wrote with one eye on Pliny and the other... on... a collection, also used by Pliny, of Παραδοξολογούμενα περὶ ἔθνων or *Strange Tales about Strange Tribes*». See also **Aulo Gellio**, *Le Notti attiche, libri IX-X*, introduzione, testo latino, traduzione e note di **Franco Cavazza**, (Prosatori di Roma), Bologna, 1989, p. 71. In general, on Pliny's presence in Aulus Gellius see **Jorge Aviles**, *Algunas consideraciones sobre la presencia de Plinio en Aulo Gelio*, *Helmantica* 29, 1978, pp. 91-98.

Even in the latter case, however, it is unlikely that Isigonus could relate the anecdote of the Albanians' hair and eyes in the same way as Solinus did. The pareymological interpretation of the ethnic name «Albani» on the basis of the Latin adjective «albus [white]» only makes sense in a Latin context, whereas Isigonus wrote in Greek.

Moreover, the complex structure of the Solinian sentence, characterised by the repetitions we analysed above, would suggest that the pareymological interpretation was elaborated later on the basis of the anecdote of the Albanians' precocious white hair. We should perhaps think of a reworking of a text similar to that conveyed by Pliny and Gellius, and possibly by Isigonus or a source of his, which reported the better vision at night than during the day of some men in Albania, who had also premature white hair. It is entirely possible that the pseudo-etymology is to be ascribed to Solinus himself. According to Tom Hillard, however, when Solinus «produces an item that differs from a parallel item in Pliny, that datum should be treated as having been derived from an earlier source (i.e., predating Pliny) and should be accorded the attention it merits on that account»³¹. If this is the case, the author of the false etymology must be sought in one of Solino's sources.

The problem of the sources used by Solinus is quite complex, and scholars have taken different positions³². Francisco J. Fernández Nieto, addressing this issue in the introduction of his Spanish translation of the *Collectanea rerum memorabilium*, highlights how «Solino consultó realmente varios libros, como anuncia en el prefacio, a fin de intercalar datos o expresiones que ampliasen la perspectiva del lector»³³, and thinks that «la probabilidad de que nuestro autor tuviese en sus manos a Varrón es muy alta»³⁴. Marcus Terentius Varro (116-27 BCE), in fact, is the author most cited by Solinus (13 occurrences)³⁵, who calls him «auctor diligentissimus»³⁶, thus openly declaring his admiration for him. According to Fernández Nieto, Solinus not only consulted Varro's *Antiquitates* and other writings on the origins of the Roman people in order to compose the

³¹ **Tom Hillard**, Prosopographia shared by Pliny and Solinus, cit., p. 74.

³² For an overview of the various hypotheses see **Solino**, *Colección de hechos memorables*, cit., pp. 33-48.

³³ **Solino**, *Colección de hechos memorables*, cit., p. 47.

³⁴ **Ibidem**, p. 46.

³⁵ **Ibidem**, p. 33.

³⁶ Sol. 1, 17, cf. **C. Iulii Solini**, *Collectanea*, cit., p. 66.

initial part of his *Collection*, but also other works of the Reatinus including his treatises on geography³⁷ and possibly other authors' works that drew on Varro's writings.

Varro's broad interests, which included geography and paradoxographical tales, and the large role played by etymology in his works³⁸, suggest that he may be the author of the paretymological interpretation of the ethnic name «Albani». Moreover, Varro lived in the 1st century BCE, when the Mithridatic wars brought the Caucasus and Albania within the geographical horizon of the Romans³⁹ and a different attempt to etymologize the name «Albani» was proposed for ideological purposes. According to Justin, but the information should go back to Pompey Trogue (1st century BCE), whose *Historiae Philippicae* Justin summarised perhaps in the 3rd century CE, the Albanians were said to have followed Hercules out of Italy, from the Alban mount («ab Albano monte»), after the hero had stolen the catkins from Geryon⁴⁰. Thus, «remembering their Italian descent, saluted the soldier of Pompey in the Mithridatic war as their brothers»⁴¹. This etymology, with the consequent relationship between the Albanians and Italy, reflects perhaps Pompey's use of kinship diplomacy in the Caucasus⁴². The Italian origin of the Albanians attested by Justin/Trogue is at variance with their purported descent from Jason, the hero who led the Argonauts to the conquest of the Golden fleece, which is mentioned by Solinus, Pliny and presumably Isigonus, as we have already seen. Moreover, the connection between Jason and Albania is already alluded to by Strabo⁴³. Thus, it is possible that the etymology deriving

³⁷ Solino, *Colección de hechos memorables*, cit., p. 46.

³⁸ David Blank, Varro and the epistemological status of etymology, *Histoire Épistémologie Langage* 30/1, 2008, pp. 49-73.

³⁹ For the context see Marco Bais, *Albania caucasica. Ethnos, storia, territorio attraverso le fonti greche, latine e armene*, Milano, 2001, pp. 72-77.

⁴⁰ M. Ivniiani Ivstini, *Epitoma Historiarum Philippicarum Pompei Trogi. Accedunt prologi in Pompeium Trogum, post Franciscum Rvehl iterum edidit Otto Seel* (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart, 1972, p. 285. Justin, *Epitome of the Philippic History of Pompeius Trogus*, with an English translation by J.C. Yardley, with introduction and explanatory notes by R. Develin, Atlanta GA, 1994.

⁴¹ Iust. Epit. XLII, 3 «memores Italicae originis exercitum Cn. Pompei bello Mithridatico fratres salutavere», M. Ivniiani Ivstini, *Epitoma*, cit., p. 285.

⁴² Cf. Lee E. Patterson, Pompey's Albanian Connection at Justin XLII, 3, 4, *Latomus* 61/2, 2002, pp. 312-325.

⁴³ Strabo XI, 4, 8, cf. *The Geography of Strabo*, with an English translation by Horace Leonard Jones, vol. V (LOEB Classical Library), London – Cambridge MS 1969 (1928¹), p. 231.

the name Albanians from the white color of their hair, was a way to solve the contradiction between the two traditions on the origin of the Albanians.

ABSTRACT

The article analyzes passages from the works of three Latin authors, Solinus (3rd century - first half of the 4th century CE), the Elder Pliny (23/24-79 CE) and Aulus Gellius (2nd century CE), in which Caucasian Albanians are said to have white hair from childhood and a better eyesight at night than during the day, an information known also to Isigonus of Nicaea (1st century BCE?), whose work is now lost. Only Solinus proposes a paretymological interpretation of the name «Albani» on the basis of the Latin adjective «albus [white]», thus linking the color of the hair to the name of the people. Given that this paretymology makes sense only in a Latin context, it can be hypothesized that it was elaborated by Solinus himself or by one of his sources lost to us, which, however, could not have been Isigonus.

ՄԱՐԿՈ ԲԱՅՍ

ԱՂՎԱՆՆԵՐԻ ՃԵՐՄԱԿ ՄԱՁԵՐԸ

Բանալի բառեր՝ *Աղխաններ, Աղվանք, Կովկաս, Սոլինուս 15:5, Պլինիոս VII:12, Ավլուս Գելլիոս IX:4.6, Իսիգոնուս Նիկեացի, տառամոտագրություն (պարսպոքսոգրաֆիա), լսնամաշկություն (ալքինիզմ):*

Հոդվածի նպատակն է վերլուծել հռոմեացի հեղինակներ Սոլինուսի (3-րդ դ. վերջ – 4-րդ դ. առաջին կես), Պլինիոս Ավագի (23/24-79 թթ.) և Ավլուս Գելլիոսի (ՔՀ 2-րդ դ.) աշխատություններից մի հատված, որտեղ ասվում է, որ աղվանները մանկուց ճերմակահեր են և ավելի լավ են տեսնում գիշերը, քան ցերեկը. այս տեղեկությունը հայտնի է եղել նաև Իսիգոնուս Նիկեացուն (հավանաբար՝ ՔԱ 1-ին դ.), որի աշխատությունն այժմ կորած է համարվում: Միայն Սոլինուսն է առաջադրում «աղվան» (albani) բառի կեղծ (ժողովրդական) ստուգաբանությունը՝ հիմնվելով լատիներեն «albus [սպիտակ]» ածականի վրա, այսպիսով մազերի գույնով պայմանավորելով ժողովրդի անունը: Հաշվի առնելով, որ այս ստուգաբանությունն ընկալելի է միայն լատինական համատեքստում, կարելի է ենթադրել, որ այն մշակվել է Սոլինուսի կամ նրա սկզբնաղբյուրներից մեկի հեղինակի կողմից, որը, սակայն, Իսիգոնուսը լինել չէր կարող:

ZAROUÏ POGOSSIAN

DOI:10.57155/VQRX2203

**VISIONS OF THE CROSS AND THE DISCOVERY
OF THE TRUE CROSS: TRANSLATION, RECEPTION,
COMPOSITION IN LATE ANTIQUE ARMENIA¹**

Keywords: *Visions of the Cross, Discovery of the Cross, Emperor Constantine, Late Antiquity, hagiography.*

Premise

My interest in the visions of the cross and the veneration of the relic of the True Cross in the Armenian tradition was triggered many years ago during research towards my doctoral dissertation. At that time discussions and conversations with my senior colleague and then friend Prof. Erna Manea Shirinian were fundamental in my personal and professional growth as a scholar. It was her who introduced me to the intricacies of the Armenian *Life of St Sylvester* and the *Ecclesiastical History* of Socrates Scholasticus, two texts for whose study Shirinian has made trail-blazing contributions. They feature, among others, important narratives on visions and discoveries of the True Cross. It was her who directed me to pay close attention to verbal formulations in these narratives in order to trace the chains of transmission of texts and traditions in medieval Armenia. It is, thus, with pleasure and feeling of gratitude that I bring together material I have collected on the subject, hoping that my analysis will do justice to the scholarly rigour I have learned to apply to research from my friend Erna.

¹ Research for this article was carried out under the auspices of a project funded by the European Research Council (ERC) within the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement n° 865067 – ERC-funded Consolidator Grant ArmEn, P.I. Zaroui Pogossian, at the Department of History, Archaeology, Geography, Art, and Drama, University of Florence).

1. Introduction: Joining Heaven and Earth

The material remnant of the very cross on which Jesus was crucified became an object of veneration both in the East and in the West sometime after the middle of the fourth century. The cult of the True Cross spread from what Christians considered the geographical centre of the world, which also housed almost the entire piece of this coveted relic until the middle of the seventh century – Jerusalem.² The veneration for the Holy Wood or the Wood of Life, especially in the form of more mobile, smaller particles removed from the main object, travelled together with stories that gave a meaning (or multiple meanings) to and authenticated the veracity of the True Cross. Two groups of such narratives abundantly attested in various languages reached Armenia too. They formed the basis of further cycles, inspired new versions, and became integrated in other stories more specifically linked to Armenian interests. The subject of one constellation of texts is an imperial celestial *Vision of the Cross*. Its recipient was none other than the proverbial first Christian Emperor – Constantine the Great. The other group comprises a series of related texts that take us from the heavenly elevation to the ground, or rather underground, in Jerusalem. They describe how exactly the very cross on which Jesus died was discovered in the Holy City and by whom. The protagonists are either Constantine's mother Helena or a legendary queen Protonike. For the sake of convenience, they are grouped under a common title of the *Discovery of the True Cross*. The history of the transmission

² There are numerous studies on the True Cross and its veneration. The following are some essential works on which I have relied: **Anatole Frolow**, *La relique de la Vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte*, Paris, 1961; **Stephan Borgehammar**, *How the Cross was found, from event to medieval legend*, Stockholm, 1991; **Jan Willem Drijvers**, *Helena Augusta: the Mother of Constantine the Great and the Legend of her Finding of the True Cross*, Leiden, 1992; **Han J.W. Drijvers & Jan Willen Drijvers**, *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac. Introduction, text and translation (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 565, Subsidia 93)*, Louvain, 1997; **Jan Willem Drijvers**, *Helena Augusta, the Cross and the Myth: some new reflections*, in **Brandes, W., Dermandt, A. et al** (eds), *Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, Berlin, 2011, pp. 125-74; **Stefan Heid**, *Kreuz, Jerusalem, Kosmos: Aspekte frühchristlicher Staurologie*, Münster, 2001; **Holger Klein**, *Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople*, in **Durand, J., Flusin, B.** (eds), *Byzance et les reliques du Christ*, Paris, 2004, pp. 29-59; **Holger Klein**, *Byzanz, der Westen und das 'wahre' Kreuz: die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung in Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden, 2004; **Barbara Baert**, *A Heritage of Holy Wood. The Legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden, 2004; **John Wortley**, *The Wood of the Cross, in Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204*, No. VI: 1-19, Farnham-Burlington, 2009.

of these two textual groups is anything but isolated. On the contrary, often a version of Constantine's *Vision of the Cross* was copied under the same rubric as the *Discovery of the Cross*. At other times, when separated, each with its own heading, they were transmitted in the same codices. This paper traces the translation, reception and reworking of these legends in Late Antique Armenia revealing a noteworthy availability of variants.

2. Visions and Discoveries of the True Cross: Who, When, Where

There are numerous witnesses to Constantine the Great's *Vision of the Cross*. Greek, Latin, and Syriac sources, including translations based on them, locate this event in different places. For some the vision of a cross, depicted in quite a variety of verbal formulations, appeared just outside ancient Rome at the Milvian Bridge before the battle with Maxentius in 312 AD. The *Vision at the Milvian Bridge* was undoubtedly the most popular in the West. For others, Constantine's *Vision*, always preceding a battle, occurred in Gaul, at the banks of the river Danube, in the 'west', near the city of Byzantion or in an undetermined location. The enemies could be Maxentius and his army, the Goths, unspecified barbarians or even 'Byzantines'. Variants of or references to the *Vision* in Greek and Latin sources, either surviving or reconstructed, occur in such authors as Lactantius, Eusebius of Caesarea, Cyril of Jerusalem, Gelasius of Caesarea, Rufinus, Philostorgius, Socrates and Sozomen.³ The *Vision on the Danube* was particularly widespread in the East and is attested in Syriac (BHO 216 and BHO 218), Greek (BHG 396), Armenian, Georgian, and Sogdian. Indeed, it may have been an eastern reaction to the Roman variant of the *Vision at the Milvian Bridge*, although Sozomen included both in his *Ecclesiastical History*.⁴ Each of the tales had their own smaller variations in different retellings, a situation typical for numerous popular hagiographic tales.

In manuscripts the *Vision on the Danube* often appears as a *Prologue* to the *Discovery of the Cross* in the variant known as the *Judas Kyriakos Legend* (the so-called J-K version of the *Discovery by Helena*, see below). Three main

³ Michel van Esbroeck, "Legends about Constantine in Armenian", in Samuelian, T. J. (ed.), *Classical Armenian Culture: Influences and Creativity*, Chico (CA), 1982, pp. 79-101, esp. 80-84 for all these variants and their parallels in Armenian sources.

⁴ Drijvers & Drijvers, *The Finding of the True Cross*, p. 21 remarks that the *Vision on the Danube* could have been an eastern reaction to the Roman variant of the *Vision at the Milvian Bridge*.

narrative types on the *Discovery of the Cross* emerged between the end of the fourth and mid-fifth centuries: the *Discovery of Helena* (H version, BHG 398); the *Discovery of Protonike* (P version, BHO 211 (Syriac) and BHO 213 (Armenian)); and the *Judas Kyriakos Legend* (the J-K version, BHO 216, BHO 217) which aimed to harmonise H and P. The relative chronology between H and P has been debated in scholarship. Some scholars suggested that they emerged independently and synchronically, with a parallel diffusion in fourth-fifth centuries, but others assign the priority to H, with P representing a reaction to it from a different cultural perspective. J-K appears to be a derivative of H but with new details, as well as knowledge of P.⁵ The H version features Empress Helena as the main protagonist, who travelled to Jerusalem in search of the True Cross. In some variants of the story, she is aided by Bishop Macarius of Jerusalem who identifies the True Cross from among the three that were unearthed. The P version dates the discovery of the True Cross to the time of Emperor Tiberius (42 BC-37 AD), rather than Constantine, and assigns the central role to an otherwise unattested and surely non-historic wife of Tiberius' lieutenant Claudius Caesar – Queen Protonike. It is Protonike who travels from Rome to Jerusalem and identifies the True Cross due to a miracle. Upon the sudden death of her daughter, all three crosses are placed on her and only the True Cross accomplishes the miracle of raising her from the dead. In later centuries this variant was titled the *First Discovery of the Cross* in manuscripts to emphasise that it occurred before Helena's discovery the *second* time. The J-K version ascribes the discovery,

⁵ **Johannes Straubinger**, *Die Kreuzauffindungslegende. Untersuchungen über ihre altchristlichen Fassungen mit besonderer Berücksichtigung der syrischen Texte*, Paderborn, 1912, pp. 66, 94-98, compared the Latin, Greek and Syriac versions of the *Judas Kyriakos Legend* stating that the Latin and Greek versions are based on a Syriac *Vorlage*. However, further research has led to the conclusion that a Greek *Urtext* from Jerusalem is at the basis of all translations and variants. See **Drijvers**, *Helena Augusta*, pp. 79-145 for the Helena Legend, pp. 147-63 for the Protonike Legend and pp. 165-80 for the Judas Kyriakos Legend. Here and in **Drijvers & Drijvers**, *The Finding of the True Cross*, pp. 12-6, 20-21, the authors hold that the H version emerged prior to P, while J-K essentially tried to harmonise the two. They emphasise the importance of distinguishing between H and J-K variants and date the *Judas Kyriakos Legend* between 415 and c. 450, in Greek, in a Jerusalemite milieu. **Stefan Heid**, *Zur frühen Protonike- und Kyriakoslegende*, *Analecta Bollandiana* 109/1, 1991, pp. 73-108, on the other hand, argued that H and P versions were originally independent of each other and only a later redaction of P updated the story in a way to link it to H and imperial propaganda. **Wortley**, *The Wood of the Cross*, pp. 3-4, too, proposes that H and P co-existed almost from the start. According to him, P was produced by the Jerusalemite clergy who reacted against imperial claims to the True Cross relic and its discovery. It took time before one of the versions would become dominant in a given geographical-linguistic area.

again, to Helena but here she is helped by a Jew named Judas, a name that appears also in Protonike's discovery as one of the Jews who witnessed the event. In the J-K version Judas' family maintained the secret on the location of the True Cross. He first hides this information from Helena, but then (under torture) repents, helps Helena to find the cross and converts to Christianity taking the name Kyriakos (hence the *Judas Kyriakos Legend*). Helena then takes the nails from the cross to Constantinople where they are put to various uses according to different versions.⁶ Drijvers remarks on the immense popularity of K in the West, to the point that it became the standard version of *Helena's Discovery*. It did not enjoy the same fortune in the Greek-speaking East. Nevertheless, J-K was "extremely popular" also in Syriac.⁷ All three narratives were known in Armenian, but the chronology, the transmission channels and the popularity of one version compared to the others, deserves a closer look than has been accorded thus far.

3. The Armenian Reception: between Translation and Adaptation

3.1. Lazar P'arpec'i and variants of the Vision and Discovery of the Cross

The Armenian *Vision of the Cross on the Danube* has been published by Sanspeur as an independent text based on six *Homiliary* manuscripts. Sanspeur's description of manuscripts reveals that in all of them the *Vision* was followed by the *Judas Kyriakos Legend*, like in many Syriac and Greek codices.⁸ Indeed, the

⁶ **Van Esbroeck**, *Legends about Constantine*, p. 86 thinks that the *Vorlage* of all these translations (of the J-K version) was "the Greek account". However, subsequent research has indicated how complicated it is to pinpoint the "Greek account".

⁷ **Drijvers**, *Helena Augusta*, p. 176.

⁸ **Clotaire Sanspeur**, *La Version arménienne de la Visio Constantini BHG 396, Handēs Amsōreay* 88/7-9, 1974, cols 307-320. In one Greek version published by **Eberhard Nestlé**, *Die Kreuzauffindungslegende, Byzantinische Zeitschrift* 4, 1895, pp. 319-345, ms Sinai 493 (c. 800 AD), the *Vision on the Danube* (pp. 324-5) serves as a prologue to the *Judas Kyriakos Legend*. However, this is not the case in the other mss published in this edition. In the oldest Syriac manuscript with the *Vision on the Danube*, the latter appears as a prologue to the *Judas Kyriakos Legend*, too. This is Leningrad/St. Petersburg ms N.S. 4 (dated c. 500 AD). **Drijvers & Drijvers**, *The Finding of the True Cross*, pp. 20-22, 36 for the Syriac text and p. 54 for the English translation. The Syriac manuscript British Library ms Add. 12.174 dated to 1196 contains the *Discovery of the Cross by Protonike*, *Constantine's Vision of the Cross on the Danube*, and the *Judas Kyriakos Legend* in that order. This is published in **Eberhard Nestlé**, *De Sancta Cruce. Ein Beitrag zur Christlichen Legendengeschichte*, Berlin 1889, pp. 7-20. According to these authors the original version of the *Judas Kyriakos Legend* probably did not include the *Vision on the Danube* but it was

Armenian edition of the *Vision* ends with the notice of Constantine sending his mother Helena to Jerusalem in search of the Holy Cross, but the following text that recounts this event was not included in the publication. Numerous manuscripts transmit all three texts together, i.e. the so-called *First Discovery* by Protonike, the *Vision on the Danube*, and the so-called *Second Discovery* by Helena (the J-K version) with the *Discovery of the nails* rubricated as a separate text. It is likely that this arrangement goes back at least to the earliest organisation of the Armenian festal in 747 (Տօնական/Tōnakan) by Sołomon of the Mak'enoc' monastery because it is attested in the celebrated *Homiliary of Muš* (Մշն Ճառքնսիր), as well as other homiliaries that reflect the arrangement of Sołomon but that are independent of the *Homiliary of Muš* or each other.⁹ The texts themselves could have circulated even earlier and reflected a Greek (rather than Syriac based on features of the translation) model whence they were translated. Unfortunately, there is no scholarly publication of the Armenian text of Helena's *Discovery of the Cross*. Although at this stage of research it is advisable to remain open to the possibility that both H and J-K versions may be

added to it very soon. Indeed, **Sanspeur**, *La Version arménienne*, p. 308 cites Greek manuscripts of the *Judas Kyriakos Legend* without the *Prologue* and **van Esbroeck**, *Legends about Constantine*, p. 87 likewise mentions the London ms Add.14.644 in Syriac without the *Prologue*. No mention of the *Vision of the Cross on the Danube* appearing alone is discussed in the works I consulted. See also **Borgehammar**, *How the Cross was found*, pp. 151, 241-2. On the Georgian version of the *Vision* see **Sanspeur**, *La Version arménienne*, 308 fn 3. It is published in **Akaki Šanidze**, *Jveli K'art'ulis K'restomat'ia lek'sikonik'urt*, Tiflis, 1935, pp. 45-52.

⁹ It is necessary to conduct a full review of manuscripts which goes beyond the limits of this article. However, several manuscripts of *Tōnakans* (Festals) and *Čarəntirs* (Homiliaries) adduce such an arrangement of texts. They seem to go back to the model of the earliest *Tōnakan* established by Sołomon of the Mak'enoc' Monastery, but have been transmitted independently of each other. This provides grounds to hypothesise that their commonalities are due to the original arrangement and inclusion of texts by Sołomon Mak'enoc'i. These manuscripts include: P110, P115, P117, M7729, M993, M1521, M1524, M1525, M7441. Without doubt, there are numerous other manuscripts with the same sequence of texts and it is worth exploring this subject further, with the purpose of attempting to reconstruct the original structure of and texts included in Sołomon's *Tōnakan*, among other issues. All manuscripts are cited according to the conventions of the Association Internationale des Études Arméniennes: P=Paris, Bibliothèque Nationale, M=Matenadaran, Mačtoc' Institute of Ancient Manuscripts, Yerevan. On the *Homiliary of Muš*, other related manuscripts and the organisation of the Sanctoral in the Armenian church see: **Michel van Esbroeck**, *Salomon de Makenoc', Vardapet du VIIIe siècle, Armeniaca. Mélanges d'Études Arméniennes*, Venice, 1969, pp. 33-44; Artašes Mat'evosyan, Երբ եւ որսէնդ է գրուել Մշն Տօնական-Ճառքնսիրը [Where and when was the Festal-Homiliary of Muš written], *Banber Matenadarani* 9, 1969, pp. 137-162.

transmitted in Armenian manuscripts, my initial impression is that the H version did not circulate in Armenia independently. The discussion of the *Ecclesiastical History* of Socrates Scholasticus below renders credit to this hypothesis.

In vol. 3 of the 12-volume collection of complete *Vitae et Martyria Sanctorum* (Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւնք սրբոց) we do find a *Life of the Holy Emperor Constantine and his Mother Holy Queen Helena* (Վարք Սրբոյն Կոստանդիանոսի թագաւորին, եւ մօրն նորա սուրբ ղշխոյին Հելինայ) which combines different narratives on the conversion of Constantine, his vision of the cross, and Helena's discovery of the True Cross. There is a brief reference to the discovery of Helena with the help of Judas-Kyriakos also in the text of the latter's *Martyrdom* published in vol. 2 of the same collection: *Martyrdom of Bishop Cyril or Judas Kyriakos and his mother Anna* (Վկայաբանութիւն Սրբոյն Կիւրղի եպիսկոպոսի, որ եւ Կիւրղոս կամ Կիւրակոս Յուդա, եւ մօր նորա Աննայի).¹⁰ However, these are rather problematic publications. The multi-volume edition of the *Vitae Sanctorum* was an important accomplishment and to date often remains the only publication of many hagiographical compositions. Yet, it suffers from grave text-critical and philological problems, including editorial intrusions, corrections, expansions, substitution of terms or entire text-blocks in the published version compared to manuscript variants without indication. These editorial practices make the use of the texts in these volumes rather unfit for scholarly purposes.¹¹ The *Life of Constantine and Helena* in the collection *Vitae Sanctorum* was subject to these problematic changes. It reads more like a modern editor's compilation of stories related to Constantine and Helena from different sources with some commentaries, explanations, and expansions, all incorporated into one, artificially unitary text. The manuscript bases of the publication are anything but clear. Unfortunately, the present article cannot rely on this edition, nor are others

¹⁰ For the text of the *Life of Constantine and Helena*, see Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւնք [Complete Lives and Martyrologies of Saints], *Mkrtič' Awgerean* (ed.), vol. 3, Venice, 1812, pp. 239-273; for the *Life of Cyril or Judas Kyriakos* see, Լիակատար վարք եւ վկայաբանութիւնք [Complete Lives and Martyrologies of Saints], *Mkrtič' Awgerean* (ed.), vol. 2, Venice, 1811, pp. 429-459.

¹¹ These problems are aptly described by **Hrach Bartikian**, Բրիստոնէութիւնը Փոքր Հայքում. Ազգային-կրօնական եւ սոցիալ-քաղաքական իրավիճակը նահանգում III դարի երկրորդ կեսին (ըստ IV դարի սրբոց վկայաբանության) [Christianity in Armenia Minor: The Ethno-religious and socio-political situation in the Province in the second half of the III century (based on IV century saints' lives)], *Patmabanasirakan handes* 2, 2001, pp. 3-43, esp. pp. 5-8.

available. Therefore, despite a voluminous scholarly output on the *Discovery of the Cross* in different languages, the study of the Armenian tradition with its own variants, not to mention its place in the multi-lingual transmission of these narratives, remains a *desideratum*. One of the purposes of this article is to draw attention to this major gap.

The earliest testimony that a *Vision* of Constantine and Helena's search for the True Cross were being incorporated in texts relevant to Armenia comes from a Greek-language source. It is in the *Life of St Gregory the Illuminator*, known with the siglum *Vg*, representing the *V* recension of Agat'angelos.¹² Two sections in this text are relevant to the discussion at hand. First, it associates Constantine's baptism by Sylvester to sending of his "most pious and Christ-loving mother Helena" to the Holy City in search of the "venerable cross".¹³ The information is too succinct to allow any hypothesis with regards to the author's knowledge of H vs J-K version of the *Discovery*, although given the popularity of J-K attested in other sources, the latter could well be the story that the author had in mind. Then, in the section that describes Constantine's and Trdat's meeting in Rome, where each recounted his own conversion story, Constantine closes his part remembering the "τὴν ὀπτασίαν καὶ νίκην διὰ τοῦ τιμίου σταυροῦ/the vision and the victory thanks to the venerable cross".¹⁴ In this case too, we can only conjecture regarding the version of Constantine's *Vision* that the author and his audience may have imagined. Thus, we can only guess where the vision and subsequent victory was thought to have taken place, and it is by no means certain that one should take this as an allusion to the *Vision on the Danube* because *this* was the most popular text of Constantine's *Vision* in eastern Christian sources. The received Armenian Agat'angelos (Aa) does not include Constantine's *Vision*

¹² The fundamental work on these versions remains **Gérard Garitte**, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Vatican, 1946; a succinct synopsis of the versions in **Gabriele Winkler**, "Our Present Knowledge of the History of Agat'angelos and its oriental versions", *REArm* 14 (1980), pp. 125-41. On the dependent Arabic translation (Va) see **Aram Ter-Ghevondian**, Ագաթանգեղոսի արաբական խմբագրության նորահայտ ձեռագիրը, Սին. 455 [The newly discovered complete manuscript of the Arabic recension of Agat'angelos. Sin. 455], *Patmabanasirakan handes* 60/1, 1973, pp. 209-237. This *Vision* is discussed in **Nazéni Garibian**, Costantino nella tradizione ecclesiastica armena, in Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013, vol. 2, Rome, 2013, here pp. 443-444.

¹³ **Garitte**, *Documents*, p. 107 (Vg §176, Va §169).

¹⁴ **Garitte**, *Documents*, p. 113 (Vg §189, Va §182).

but describes his victories with the power of the cross and associates military victory with the cross on numerous occasions.¹⁵

There seems to be more certainty when it comes to text-types alluded to in Łazar P'arpec'i's *History of the Armenians*. However, the analysis of Łazar P'arpeci's testimony in parallel with the Armenian and Greek *Visions on the Danube*, as well as the larger textual context of the *Vision* and the *Discovery* highlight the multiple forms of the traditions and the difficulty of positing a specific extant text as P'arpec'i's single source:

Łazar P'arpec'i ¹⁶	<i>Vision of Constantine on the Danube</i> ¹⁷	<i>Vision of the Constantine on the Danube</i> ¹⁸
...եւ ի գալն աստուածակամ հրամանով սրբոյն Կոստանդիանոսի ի վերայ անթիւ բազմութեանն Գթաց ի պատերազմ, եւ առ եգերբն Ղեկովք գետոյ արարեալ զիւր զօրու բանակատեղս,	Յամի ելթներորդի թագաւորութեանն Կոս- տանդիանոսի մեծ թա- գաւորի ... ժողովեցան բազմութիւն խուժադուժ ազգաց ի վերայ գետոյն Դանուբայ. որք խնդրէին անցանել եւ աւերել գամենայն աշխարհն մինչեւ յարեւելս: Իսկ իբրեւ զիտաց ¹⁹ թագաւորն	Ἐν ἔτει ἐβδόμῳ τῆς βασιλείας Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου βασιλέως ... συνήχθησαν πλῆθος βαρβάρων ἐπὶ τὸν ποταμὸν τὸν καλούμενον Δάνουβιν, ζητούντων διαπεράσαι καὶ πορθῆσαι πᾶσαν τὴν χώραν μέχρι τῆς ἀνατολῆς. Μαθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς Κωνσταντῖνος, συναγαγὼν ἅπαν τὸ ἴδιον

¹⁵ **Agat'angelos**, *History of the Armenians* §868; **Garibian**, Costantino, p. 444; **Marco Bais**, Costantino nelle fonti storiografiche armene, in **Pampaloni, M., Bishara, E.** (eds), Costantino e l'Oriente. L'impero, i suoi confini e le sue estensioni. Atti del convegno di studi promosso dal PIO in occasione della ricorrenza costantiniana (313-2013), Roma 18 aprile, 2013, Rome, 2016, pp. 57-211, here p. 67; **Zaroui Pogossian**, Visions and Symbolism of the Cross in Some Early Armenian Texts, *Revue des Études Arméniennes* 41 (2022), 451-466.

¹⁶ **Ղազար Փարպեցի**, Պատմութիւն հայոց [**Łazar P'arpeci**, *History of the Armenians*], Yerevan, 1982, 10. I have deliberately translated the excerpt literally.

¹⁷ **Sanspeur**, La Version arménienne, 315. All translations are mine unless otherwise indicated.

¹⁸ **Nestlé**, Die Kreuzauffindungslegende, pp. 324-5.

¹⁹ **Sanspeur**, La Version arménienne, 315 chose the *lectio* լուաւ (he heard) in his edition, placing զիտաց in the critical apparatus. Based on the Greek *Vorlage* and the fact that Sanspeur's ms D (=Paris, Bibliothèque Nationale, Arm. 117) which has a superior text have the variant զիտաց, I have placed that in my citation of the *Vision*.

որ եւ աստուածային տեսչութեանն լինէր արժանի, օրինակեալ նմա յայտնապէս յերկնից աստեղեայ լուսատեսիկ նշան կենսատու խաչին, բերելով շուրջ զինքեամբ ճառագայթից նշանագիրս, թէ «այսու յաղթեսցես»:	Կոստանդիանոս ժողովեալ զնոսա ի միասին, վաղվաղակի զիւր զաւրսն գումարեալ եւ հասեալ անցանէր յայն կոյս Դանուբայ: Եւ ածեալ փոս զբանակաւն առ եզերք գետոյն՝ արգելոյր զնոսա: ... Իսկ իբրեւ հանդերձեալք էին ընդ վաղիւ խառնիլ ընդ միմեանս պատերազմաւ, տեսանէ ակնյայտնի զաւրինակ աստուածեղէն խաչին ի վերուստ փայլեալ, որ ունէր վերնագիր աստեղեայ. այնու յաղթեա:	αὐτοῦ στρατεύμα, παραγίνεται πρὸς αὐτοὺς ἐν τῷ πέραν τοῦ Δανουβίου. Καὶ πῆξας τὸ φοσσάτον παρὰ τὰς ὄχθας τοῦ ποταμοῦ, διεκώλυσεν αὐτούς. ... Ὡς δὲ ἤμελλον τῇ ἐπαύριον συνάπτειν τὸν πόλεμον, τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ βλέπει ὀφθαλμοφανῶς ἐν τῷ οὐρανῷ σταυροῦ σέβας ἱερὸν ὑπεράνωθεν λάμπον, ἔχον ἐπιγραφὴν δι' ἀστέρων· ἐν τούτῳ νίκα.
... and through a God-imparted command, holy Constantine came to fight against an innumerable multitude of Goths. And [he] put up his hosts' army-camp on the banks of the river Լեկով [Danube? ZP].²⁰	In the seventh year of the reign of the Emperor Constantine the Great ... a multitude of Barbarian nations assembled at the river Danube. They sought to cross [the river] and pillage the entire land until the east. When the Emperor Constantine learned that they had gathered together, he hastily summoned his army, reached there and crossed to	In the seventh year of the reign of Emperor Constantine the Great ... a multitude of Barbarians assembled at the river called Danube. They sought to cross the river and pillage the entire land until the east. When the Emperor Constantine learned about this, he gathered all of his army and reached them on the other side of the Danube.

²⁰ The text is corrupt here and reads Լեկով (Դելկովը). **Lazar P'arpec'i**, *History*, p. 10. It is not clear whether this corruption is due to the transmission of P'arpec'i's *History* or its source.

And he was made worthy of divine providence. The model of the luminous sign of the life-giving cross made of stars was clearly depicted for him in the sky, surrounded by rays with the writing²¹. <i>You will win with this.</i>	the other side of the Danube. He made trenches around the army along the banks of the river and stopped them. ... And when they were about to engage²² with each other in battle, the following day, he saw appearing to the eyes the divinely made model of the cross shining above, which had a title made of stars: <i>win with it.</i>	He set [his] military [camp] along the banks of the river and stopped them. ... And when he was about to engage with [the enemy] in battle the next day, in that night, he saw appearing to the eyes, in the sky, the sacred wonder of the cross shining above, having a title made of stars: <i>win with this.</i>

The juxtaposition of the excerpts indicates that Łazar P'arpec'i hardly reproduced the *Vision on the Danube* verbatim and one may even doubt if he had this text in front of his eyes. Thus, I am less confident in positing the Armenian *Vision* as P'arpec'i's direct source than Sanspeur did.²³ Although the emendation of Łekovb to Danube is conjectural, in the preceding sentences P'arpec'i describes the city of Byzantion in Thrace and the subsequent founding of Constantinople. This would imply a geographical location in the East for the *Vision* and the emendation of Łekovb to Danube does not seem too far off the mark. At any rate, the *Vision* is certainly not imagined to take place in the western part of the Roman Empire, such as at the Milvian bridge. The association of the *Vision* with the foundation of Constantinople characterises also Movsēs

²¹ Lit. 'writing with signs'.

²² Lit. 'mix'.

²³ Pace **Sanspeur**, *La Version arménienne*, 314-316 for whom P'arpec'i's direct dependence on the *Vision* was "sans nul doute". See also **Clotaire Sanspeur**, *Trois Sources Byzantines de l'«Histoire des Arméniens» de Lazare de P'arpi*, *Byzantion* 44, 1974, pp. 440-448, esp. 441-444. Sanspeur's conclusions are accepted by **Robert Thomson** (trans. and comm.), *The History of Łazar P'arpec'i*, Atlanta, 1991, p. 36. Pertinent remarks on the differences between Łazar P'arpec'i and the *Vision of the Cross*, as well as contextualising P'arpec'i's depiction of Constantine in the rich Armenian tradition on this emperor see **Bais**, *Costantino*, pp. 83-87, where Bais, too, calls for caution in accepting Sanspeur's conclusions without reservations. See also **Garibian**, *Costantino*, p. 446.

Xorenac‘i’s *History* but is even more pronounced in a hagiographic text known as the *Passio Eusignii* (see below). There are several important verbal differences between P‘arpec‘i and the *Vision on the Danube*. Even the description of the cross is different:

լուսսստեպիկ նշան կենսսստու խաչին/ luminous sign of the life-giving cross (Łazar)

vs

զարիհնակ սսստուածեղէն խաչին ի վերուստ փայլեալ /the model of the divine cross shining above (Vision on the Danube)

σταυροῦ σέβας ἱερὸν ὑπεράνωθεν λάμπον/ the sacred wonder of the cross shining above (Vision on the Danube)

Łazar P‘arpec‘i wrote his text by paraphrasing and abridging the information available to him from written sources and possibly oral stories. Like the *Vision on the Danube*, he places it at the banks of a river before a battle. Both texts imply a night sky. In the case of P‘arpec‘i the cross is made of stars, while in the *Vision* its *titulum* is made out of stars. The Greek term σέβας is rendered differently by P‘arpec‘i versus the Armenian translation of the *Vision*, նշան vs զարիհնակ respectively, where P‘arpec‘i is closer to the original. He specifies that Constantine’s enemies were Goths as opposed to more generic “barbarian nations”.

A telling difference between the Armenian *Vision* vs its Greek *Vorlage* and Łazar P‘arpec‘i’s report is the translation of a Greek military term (of Latin origin). The Armenian *Vision* states that trenches were dug around the military camp. This is possibly a mistranslation or a literal transposition of φοσσάτον found in the expression πῆξας τὸ φοσσάτον, where the context requires to translate it as “army” rather than “trenches”, i.e. the meaning of the cognate Armenian փնու. The fact that Łazar mentions Constantine’s “army-camp”, or literally “army-place”/բանակաստեղի with no mention of trenches (փնու) means that he either read a more accurate Armenian translation of the *Vision on the Danube* or accessed the Greek original directly. But even in the latter case, he did not reproduce his source verbatim. P‘arpec‘i’s description of the *Vision of the Cross* is formulated in rather different wording compared to either the Greek original or its Armenian translation. His testimony appears to be an important independent witness to the multilingual transmission history of the *Vision of Constantine on the Danube* in fifth century Armenia.

P'arpec'i connects this *Vision* and Constantine's subsequent victory with his desire to find the actual wood of the cross – the True Cross. He, thus sends his mother Helena to Jerusalem to search for it:

... եւ խնդիր փութապէս զիւտիս այսմ հոգացեալ՝ ճեպով զիւր մայրն զերանելին Հեղինէ յԵրուսաղէմ առաքէր: Եւ թէ ո՛րպէս անդ ի ձեռն ջերմ խնդրոյ սրբոյ մարդոյն յայտնեցաւ կենաց փայտն՝ զիտէ ամենայն անձն, ի նորին զրոց տեղեկացեալ զգիւտ փրկութեան մերոյ:

... and eagerly undertaking a search to discover this [cross], he [Constantine] hastily sent his mother, the blessed Helena, to Jerusalem. And how there through the fervent search of the holy man the wood of life was revealed, everyone knows who has learned of the discovery of our salvation from his book.²⁴

Like *Vg* also Łazar P'arpec'i ascribes the initiative of sending Helena to Jerusalem to Constantine himself, although *Vg* mentions no helper of Helena. Łazar, on the other hand, does not identify the “holy man”, but it most likely alluded to Judas Kyriakos. Another possible protagonist would be Macarius of Jerusalem who appears in the H version of the *Discovery*. However, there he has a different function which does not fit P'arpec'i's narrative. Macarius *prays* for a revelation about the location of the cross, rather than physically *searching* for it.²⁵ In the citation P'arpec'i mentions “his book” which has been interpreted differently by scholars. For Thomson it was an erroneous reference to the *History* attributed to P'awstos Buzand, which does not contain such details. For Bais it could allude to a book authored by Judas Kyriakos or the other Judas that features in the *Discovery by Protonike*.²⁶ Yet, it is also possible that ‘by his book’ P'arpec'i may mean a book *about* Judas Kyriakos, thus, the *Discovery of the Cross*. This proposal must remain conjectural due to the brevity of Łazar's information.

To sum up, Łazar P'arpec'i presents the following sequence of narrative units: 1) a description of the city of Byzantion; 2) Constantine meeting an enemy army at a river; 3) Constantine's *Vision of the Cross* in the sky, made of stars; 4) the emperor's victory with the help of the cross; 5) his sending of Helena to Jerusalem in search of the True Cross and its *Discovery*; 6) the foundation of

²⁴ Łazar P'arpec'i, *History*, pp. 11-12. The translation to English is taken from Thomson, *Łazar P'arpec'i*, p. 36 with modifications.

²⁵ Drijvers, Helena Augusta, pp. 98, 101, 104, 108.

²⁶ See note 23 for Thomson. Bais, Costantino, p. 86.

Constantinople. Lazar P'arpec'i's is a crucial witness for establishing the chronology of the diffusion of narratives (and their types) related to the *Vision* and *Discovery of the Cross* in Armenia. We can safely state that the *Vision on the Danube* and the J-K version of the *Discovery* were known in Armenia in some shape before he penned his *History*, i.e. prior to 500.

3.2. Movsēs Xorenac'i and variants of the *Vision and Discovery of the Cross*

In his typically dense study “Legends about Constantine in Armenian” one of the most brilliant Orientalists of the last century Michel van Esbroeck affirmed that the *Inventio Crucis* story that enjoyed the greatest popularity in Armenia was the P version. Its availability in Armenian very early on overshadowed any interest in ‘Helena’s story’ of the *Discovery* and the accompanying Constantine’s *Vision on the Danube*.²⁷ Both this conclusion and the relevant historical explanation that van Esbroeck appended to buttress his points deserve to be revisited in light of more recent research. To begin with, there exists no list of Armenian manuscripts of the respective texts that would provide at least a preliminary numeric data regarding the extent of their diffusion. Even a most basic chronological and spatial distribution of the relevant manuscripts’ production which would allow us to evaluate their popularity, is lacking. What follows will at least problematise these issues and highlight the many, still unresolved questions regarding the circulation of the *Vision of the Cross* and *Discovery of the True Cross* narratives in late antique Armenia.

The *Discovery of the Cross by Protonike*, who became Patronikē in the Armenian version (BHO 213), was translated from Syriac as part of the *Doctrina Addai* and has been published together with it, although not critically.²⁸ This translation is traditionally dated to the fifth century and it eventually gave rise to a significant cluster of hagiographic narratives in Armenian focusing on Addai/Thaddaeus who became central for affirming the Apostolic foundations of the Armenian Church. Thaddaeus’ mission was extended from Edessa to Armenia, where he converted Sanduxt – the daughter of King Sanatruk. He then became a martyr in Armenia. The same fate awaited his disciple, the ‘apostleless’

²⁷ Van Esbroeck, *Legends about Constantine*, pp 88-90.

²⁸ Լաբուբնայ, Թուղթ Աբգարու [Labubna, Letter of Abgar], Venice, 1868, pp. 12-17; another version on pp. 62-68.

Sanduxt.²⁹ Movsēs Xorenac‘i’s *History of the Armenians* exemplifies a further layer of assimilation of these narratives in the Armenian milieu, where Edessa was considered an Armenian city and Abgar – the first king to convert to Christianity according to the *Doctrina Addai* – an Armenian King.³⁰ Therefore, considering Xorenac‘i’s close knowledge and reworking of the *Doctrina Addai*, it is intriguing that he completely omits any mention of Protonike’s *Discovery of the Cross*.

Movsēs Xorenac‘i, like Łazar P‘arpec‘i, knew and integrated into his *History* a Constantinian *Vision of the Cross*. Later in the text he included a mere two sentences on Helena’s *Discovery of the Cross*, too, based on what appears to be the *Judas Kyriakos Legend*. These two, albeit brief, narrative units are not placed together in Xorenac‘i’s *History*, but appear in Book 2 Chapters 83 and 87 respectively.³¹ These chapters, among others, have been scrutinised since the 19th century in an effort to establish the date of Xorenac‘i’s *History*, albeit with very different conclusions. Robert Thomson, following Auguste Carrière posited the Armenian translation of the *Ecclesiastical History* of Socrates Scholasticus and the *Life of Sylvester*, as Xorenac‘i’s main source for much of the chapters at hand, including the *Vision of the Cross*. Before analysing the specific text-blocks it is

²⁹ Վկայաբանությունն եւ գիւտ նշխարաց Ս. Թադէի առաքելոյ եւ Սանդիստոյ կուսի [Martyrdom and the invention of relics of St. Thaddaeus Apostle and the Holy Virgin Sanduxt], *Sop‘erk‘ Haykakank‘*, vol. 8, Venice, 1853. Based on intricate calendrical calculations, Vardanyan estimates that the *Life and Martyrdom of Thaddaeus and Sanduxt* (which presumes knowledge of the *Doctrina Addai*) was composed between 420 and 423. He considers it to be the first composition in Armenian, pre-dating the *Life of Maštoc‘*. I am unable to evaluate the accuracy of these unusual calculations. Cfr. **Rafik Vardanyan**, Հայոց տոնացույցը (4-18-րդ դարեր) [The Armenian Liturgical Calendar: 4th-18th centuries], Yerevan, 1999, pp. 350-353. For further literature on Thaddaeus and Sanduxt see **Nersēs Akinean**, Վկայաբանություն Ս. Թադէի եւ Սանդիստոյ կուսին եւ կանոնք Թադէի [Martyrdom of St. Thaddaeus and Virgin Sanduxt and Canons of Thaddaeus], *Handes Amsōreay* 83, 1969, pp. 403-426 and 84, 1970, pp. 1-34; **Michel van Esbroeck**, L’Apôtre Thaddée et le Roi Sanatruk, in **Nordio, M., Zekiyan, B.L.** (eds), Atti del II simposio internazionale “Armenia-Assiria”: istituzioni e poteri all’epoca II-Khanide, 30 maggio-2 giugno, 1984, Venice, 1984, pp. 83-106; **Valentina Calzolari**, Les Apôtres Thaddée et Barthélemy. Aux origins du christianisme arménien, Turnhout, 2011; **Zaroui Pogossian**, Women at the Beginning of Christianity in Armenia, *Orientalia Christiana Periodica* 69/II, 2003, pp. 355-380.

³⁰ For a concise overview of Movsēs Xorenac‘i’s use and expansions of Labubna with previous bibliography, see **Robert Thomson** (trans. and comm.), *Moses Khorenats‘i. History of the Armenians*, revised edition, Ann Arbor, 2006, pp. 38-39.

³¹ **Մովսէս Խորենացի**, Պատմութիւն հայոց [Movsēs Xorenac‘i, History of the Armenians], **Abelean, M., Yarut‘iwnean, S.** (eds), Yerevan 1991, pp. 226-7 the *Vision of the Cross* and *Ibid.*, p. 236 the *Discovery of the Cross* by Helena according to the *Judas Kyriakos Legend*.

necessary to make a short detour into these important translations, to whose study Erna Shirinian dedicated her dissertation and to which she continued to contribute significantly since then.³²

The Armenian translation of Socrates Scholasticus' *Ecclesiastical history* has reached us in two redactions and is transmitted in manuscripts together with the *Life of Sylvester*, that too in two text-types.³³ Both were originally translated from Greek in the so-called hellenising style. The date of this translation of the *Ecclesiastical history* has not been established, but Shirinian cautiously suggests the first half of the sixth century as a plausible timeframe based on the historical context of Armenian-Byzantine contacts at that time, especially when it comes to ecclesiastical relationships. This translation is traditionally referred to as the Long Socrates.³⁴ On the other hand, we have a precise date for the translation of

³² [Erna] Manea Shirinian, Краткая редакция древнеармянского перевода «Церковной истории» Сократа Схоластика [The Short Recension of the Ancient Armenian Translation of the *Ecclesiastical History* of Socrates Scholasticus], *Vizantijskij Vremennik* 43, 1982, pp. 231-241; Ead., Текстологическое значение древнеармянского перевода «Церковной Истории» Сократа Схоластика [The Textual significance of the ancient Armenian translation of the *Ecclesiastical History* of Socrates Scholasticus], *Kavkaz i Vizantijskij* 5, 1984, pp. 172-186; Ead., Ricerche sulla *Storia Ecclesiastica* di Socrate Scolastico e sulle sue versioni armene, *Annali di Ca' Foscari. Rivista della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Venezia* 33/3, 1994, pp. 151-167; Günter Ch. Hansen, Manja Širinjan (eds), *Sokrates Kirchengeschichte*, Berlin, 1995, esp. xxv-xxviii authored by Shirinian.

³³ There is considerable literature on *Actus Silvestri* especially for the Latin version and for the study of the narratives on the baptism of Constantine. Despite this, neither the Latin (with 300 extant manuscripts and an extremely complex textual tradition) nor the Greek (with 90 extant manuscripts) texts have been published critically. The Greek version which is of relevance to this study is still accessible mainly via the 17th century edition of François Combéfis, *Illustrium Christi martyri lecti triumphii vetustis Graecorum monumentis consignati*, Paris, 1659, pp. 258-336. There are also Syriac versions of the *Actus Silvestri*. For a comprehensive study of the *Actus Silvestri*, a discussion on the difficulties in establishing an 'archetype' or preparing a critical edition given the rich textual tradition, as well as different recensions of the *Vita* in Latin, Greek, and Syriac, see Tessa Canella, *Gli Actus Silvestri: Genesi di una leggenda su Costantino Imperatore*, Spoleto, 2006, see 1-46. It is regrettable that in this thorough, well-researched and solid work Canella does not consider the Armenian translation of the *Actus* and knows only references to it in Movsēs Xorenac'i. The edition of Combéfis is reproduced with the facing Armenian text in Barseł Sargisean, Տեսություն Մեղրեստրոսի Պատմության եւ Մ. Խորենացու պրբնաց [A Theory on the *Life of Sylvester* and the sources of M. Xorenac'i], Venice 1893.

³⁴ Both versions were published critically by Mesrop Tēr-Movsēsean in Սոկրատայ Արղաստիկոսի Եկեղեցական պատմություն եւ Պատմություն վարուց Սրբոյն Սիդրեստրոսի եպիսկոպոսին Հոովմայ [The *Ecclesiastical History* of Socrates Scholasticus and the *Life of Sylvester Bishop of Rome*], Mesrop Tēr-Movsēsean (ed.), Ėjmiacin, 1897 (henceforth: *Tēr-Movsēsean*,

the *Life of Sylvester* by Grigor Jorop'orec'i in 678, at the commission of Nerseh, Prince of Iberia, who was the son-in-law of the potent Kamsarakan family, the rulers of Širak and Aršarunik'. Some of the hellenising school translations, including Socrates and the *Life of Sylvester*, were later redacted in a more fluent Armenian idiom. It was P'ilon Tirakac'i who reworked both texts in 695/6 as attested in a relevant colophon, discussed by various scholars, including Shirinian who has brought further clarifications to this intricate evidence.³⁵ While in the original translations the *Life of Sylvester* followed the *Ecclesiastical History*, in this reworked version P'ilon placed the *Life of Sylvester* at the beginning of Socrates, aiming to create a unitary, continuous text. The Armenian adaptations of Socrates and the associated *Life of Sylvester* are more than abridged versions of the relevant texts despite their now conventional label of 'Short' versions. As clarified by N. Byuzandac'i, Shirinian, and Thomson, they include additional material not found in the original, particularly new hagiographical and miraculous elements, references to Armenian sources, rhetorical embellishments, theological additions, various details that were thought to be of interesting to an Armenian reader, etc.³⁶

Carrière (and Thomson) argued that Movsēs Xorenac'i relied on the reworked Socrates (=Short Socrates) both for the *Vision of the Cross* and the *Discovery of the Cross*, in addition to many other details, such as Constantine's conversion or St Nunē's apostolic activities. This is one of the arguments for post-dating Xorenac'i after the end of the seventh century. It is not my purpose

Socrates, for all texts published therein). The parallel texts are placed on the same page. For studies on the translation of Socrates Scholasticus see the introduction of Movsēsean; **Shirinian**, The Short Recension, and **Ead.**, The Textual significance; In **Shirinian**, Ricerche sulla Storia, on p. 165 and **Hansen-Širinjan**, Sokrates, p. XXVIII, Shirinian gives the absolute *terminus ante quem* of Long Socrates as 696, but suggests the first half of the sixth as a plausible time-frame for the first, hellenising, translation. On Socrates' work in the Armenain tradition see also the 'Introduction' to the English translation by Robert Thomson, who oddly does not cite either Movsēsean's or Shirinian's (among others) analysis of the text. **Robert Thomson** (trans. and comm.), The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus [Commonly known as "the Shorter Socrates"], Leuven-Paris-Sterling, 2001, pp. 1-40.

³⁵ For the reproduction and analysis of the colophons see **Shirinian**, The Short Recension, p. 231-233, 237; **Thomson**, The Armenian Socrates, pp. 9-10.

³⁶ **Shirinian**, The Short recension, p. 238 (citing Norayr Byuzandac'i), **Thomson**, The Armenian Socrates, pp. 12-31.

here to enter the debate on the date of Xorenac'i's *History* but to point out the entangled nature of his sources, as other scholars have done for other parts of this *History*. This seems to be the case for the two particular episodes taken into consideration in this study and Xorenac'i's evidence is important for evaluating the diffusion of narratives on *Visions* and the *Discoveries* of the cross in Armenia. As a by-product the present discussion may be useful for larger issues regarding Movsēs Xorenac'i's use of sources and his working methods.³⁷

For the present argument one must remember that already in 1893 Sargisean demonstrated that for the episode of Constantine's *Vision of the Cross* both Armenian redactions of the *Life of Sylvester* inserted another hagiographical narrative – the *Passio Eusignii*. This feature finds no parallel in the published Greek *Life of Sylvester*, an identification acknowledged by Michel van Esbroeck.³⁸ Nevertheless, it is worth reiterating that the only published Greek text of the *Life of Sylvester* dates back to 1659 and that there are 90 extant little studied Greek manuscripts.³⁹ According to Sargisean the *Passio Eusignii* – a martyrdom set at the time of Julian the Apostate – was Xorenac'i's source for the *Vision of Constantine*, and not the Armenian *Life of Sylvester*. He concluded that it was the Armenian translator of the *Life of Sylvester* who relied on Movsēs Xorenac'i rather than the other way round. These conclusions were reinforced by Mesrop Tēr-Movsēsean who published the critical edition of Socrates' *Ecclesiastical History* and *Life of Sylvester* in both Armenian redactions. His analysis and juxtapositions of numerous parallel text-blocks show in even greater detail that

³⁷ The bibliography on Movsēs Xorenac'i's *History of the Armenians* is immense. One may simplistically summarise the debate on the date and significance of his *History* as vacillating between “persistent hypercriticism and uncritical credulity” (I borrow this apt description from **Aram Topchyan**, *The Problem of the Greek Sources of Movsēs Xorenac'i's History of Armenia*, Leuven-Paris-Dudley (MA), 2006, p. 2 fn 5), not devoid of Eurocentric colonial approaches on one end and nationalist patriotism on the other. Besides Topchyan's work, see also the respective “Introductions” in **Thomson**, *Moses Khorenats'i*, pp. 1-60 and **Mahé, J.-P., Mahé, A.**, *Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène. Nouvelle traduction de l'arménien classique*, Paris, 1993. For methodological problems in the study of Xorenac'i's sources see also **Gagik Sargsyan**, Աղբյուրների օգտագործման եղանակը Մովսես Խորենացու մոտ [The modes of using sources in Movsēs Xorenac'i], *Banber Matenadarani* 3, 1956, pp. 31-42.

³⁸ **Sargisean**, *Life of Sylvester*, I, 4 (33). For the texts see **Tēr-Movsēsean**, *Socrates*, pp. 714-5 (both versions). **Van Esbroeck**, *Legends about Constantine*, pp. 93-95, thinks that the *Passio Eusignii* even influenced the structure of Agat'angelos.

³⁹ See note 25.

Xorenac'i's sources were multiple, often rather entangled, and not always identifiable. This mode of combining multiple sources for the same event, topped with this own embellishments, is typical of Xorenac'i's working methods when composing his *History*.⁴⁰ More importantly for Tēr-Movsēsean, Xorenac'i had become an authoritative 'canonical' text by the seventh century and it is this text that became a source of inspiration for P'ilon Tirakac'i when adapting Socrates and the *Life of Sylvester* for his Armenian readers.⁴¹ In his comments to the English translation of Movsēs Xorenac'i's *History* and of the Armenian adaptation of Socrates' *Ecclesiastical History*, Thomson holds the opposite view and argues that the revised Socrates was Movsēs Xorenac'i's source.⁴² Lastly, Carrière (and following him Thomson) also indicated verbal parallels between Xorenac'i and John Malalas' *Chronicle*'s relevant sections, i.e. both when describing Constantine's *Vision of the Cross* and the emperor's sending of his mother Helena to Jerusalem in search of the Holy Wood.⁴³

Let us first look at the *Vision of the Cross* in these texts. A comparison of Xorenac'i, the two Armenian versions of the *Life of Sylvester*, the Greek *Passio Eusignii*, and Malalas, reveals a common core to all these texts, but with a remarkable variety of detail. The circumstances that caused the vision, its location, the verbal formulations that the medieval authors chose for describing the same phenomenon, adduce various degrees of differences. In order not to overburden the table below, the relevant episode from Constantine's *Vision on the Danube* and Łazar P'arpec'i's rendering of it are not included. This snapshot aims to capture the diversity of traditions at least in part:

⁴⁰ For various examples see, **Topchyan**, The Problem of the Greek Sources, *passim*.

⁴¹ **Tēr-Movsēsean**, Socrates, pp. ԽԶ-ՀԶ (pp. XLVI-LXXVI of the introduction) esp. Ծ (L) for juxtaposing the text of the *Vision of the Cross* by Movsēs Xorenac'i, the so-called Long Armenian Socrates, and the long Armenian *Life of Sylvester*.

⁴² **Thomson**, *The Armenian Socrates*, pp. 5, 11, 29-31.

⁴³ **Thomson**, Moses Khorenats'i, pp. 230 fn 602, 606, p. 238 fn 641. See also **Bais**, Costantino, pp. 97-103 and **Garibian**, Costantino, pp. 445-446.

Authors/ Texts	Location of the vision	Constantine's Enemies	Circumstances	Time/place	Description of the Cross	The Titulus
Movsēs Xorenac'i ⁴⁴	N/A	N/A	Before assuming the office of emperor, after a military defeat, in great distress, while asleep: ի տրտմութեան մեծաւ ննջեալ	In sleep	խաչ աստեղեայ յերկնից պարունակեալ գրով	այսու յաղթեա
The Long <i>Life of Sylvester</i> ⁴⁵	Near Byzantion	The inhabitants of Byzantion led by Maximianus/լինի մարտ պատերազմի առ Բիւզանդացիս	When Constantine was a youth, after a military defeat, in sadness and distress: կայսր էր յոյժ վրդովեալ	At night, when sleeping	խաչ վասմական գերապայծառ ունելով վերնագիր աստեղաց	այսու յաղթեայ
The Short <i>Life of Sylvester</i> ⁴⁶	Near Byzantion	The inhabitants of Byzantion led by Maximianus/լինի մարտ ընդ Հռովմեացիս եւ Բիւզանդացիս	Sent by his father Constans, after a military defeat, in great affliction: յոյժ տրտմեալ եւ տարակուսեալ	At night when sleeping	վերնագիր աստղանշան խաչի	Չայս նշան արարեալ առաջի, յաղթես պատերազ- միդ եւ այլ մարտից

⁴⁴ **Movsēs Xorenac'i**, *History*, p. 226.

⁴⁵ **Tēr-Movsēsean**, Socrates, from Long *Life of Sylvester*, pp. 714-715 (text above).

⁴⁶ **Tēr-Movsēsean**, Socrates, from the Short *Life of Sylvester*, pp. 714-715 (text below).

Passio Eusignii ⁴⁷	In the city of Byzantion	The inhabitants of Byzantion/οι Βυζάντιοι	After a military defeat, in tears and affliction/ δακρύων δὲ Κωνσταντῖνος ὁ κόμης καὶ πενθῶν	Double vision, while awake. 1. Suddenly in the sky ἐξαίφνης εἰς τὸν οὐρανὸν 2 in the sky	1 γραφὴν ἑλληνικοῖς γράμμασι δι' ἀστέρων γεγραμμένην 2 σταυρὸν δι' ἀστέρων ἐστῶτα ἐν τῷ οὐρανῷ	1 'Κωνσταντῖν ε, ἐπίγνωθι τὸν σῶζοντά σε Θεόν, καὶ νικήσεις τὸν πόλεμον.' 2. 'Ἐν τούτῳ νικήσεις τὸν πόλεμον'.
Malalas ⁴⁸	In the west	Barbarians	During Constantine's reign, after a military defeat, in great affliction/ θλιβόμενος	In his sleep, in the sky/ εἰς ὕπνον εἶδεν κατ' ὄναρ ἐν τῷ οὐρανῷ	σταυρὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο...	ἐν τούτῳ νίκα

⁴⁷ **V. Latyshev**, О житиях св. Великомученика Евсигния [On the Lives of Martyr Eusignius], *Журнал министерства народного просвещения. Новая серия*. Part 55, February, 1915, pp. 65-91. I have accessed this journal online (22/04/2022): http://rusneb.ru/catalog/005664_000048_RuPRLIB18001659/ The electronic version has a curious pagination sequence, with many *non sequitur*. The *Passio Eusignii* is on pp. 69-91 of Part IV, although the previous text ends on p. 131. It is possible that these incongruencies are due to errors in scanning. For the relevant passages see *Ibid.*, pp. 85-86 (§9-10). See also **Sargisean**, *Life of Sylvester*, p. 20. For the *Passio Eusignii* he relied on Vat. Gr. 866 (*Ibid.*, p. 19). Besides the latter Latyshev's edition used four other manuscripts. On St Eusignius see also «Евсигний», *Православная Энциклопедия*, accessed on-line 22/04/2022: <https://www.pravenc.ru/text/187400.html> where a *terminus post quem* of the 7th century is suggested, while **Michel van Esbroeck**, Eusignius, *Coptic Encyclopedia*, vol. 4, pp. 1071-1072 thinks that the *Passio* was redacted towards the very end of the 4th century.

⁴⁸ **Ioannis Malalae**, *Chronographia*, **Thurn, J.** (ed.), Berlin, 2000, p. 243 (Book 13, §2); translation taken with modifications from **Jeffreys, E., Jeffreys, M., Scott, R.** (trans), *The Chronicle of John Malalas*, 1986, p. 172.

The parallel texts presented above are either ambiguous or silent on the location of Constantine's *Vision*. Thus, the usual classification of *Vision* narratives into a *Vision on the Danube* or *at the Milvian Bridge* appears to be too limiting. Intriguingly, the *Passio Eusignii* is highly Constantinople-centric in this specific textual unit. It recounts a battle between a very young Constantine sent by his father Constans as part of his first military experience (and a test of his courage) against the inhabitants of the city of Byzantion. The locations of the battle and the *Vision* according to Constantinople's (future) topography are provided and it is specified that Constantine set a cross after his victory in a place that would become the "forum of Constantine".⁴⁹ The Armenian *Life of Sylvester* in both redactions, that basically cite *Passio Eusignii* albeit with much less detail, also mention the city of Byzantion as the location of Constantine's battle and *Vision of the Cross*. This information is omitted in Movsēs Xorenac'i. However, we find a similar narrative allusion in Łazar P'arpec'i who discusses the foundation of Constantinople in the same textual environment as Constantine's *Vision of the Cross*. Whether Xorenac'i indeed had direct access to the *Passio* or knew it via the Long *Life of Sylvester* must be studied separately, especially after a thorough analysis of the *Passio* itself. There are other parallels between this text (maintained only in the Long *Life of Sylvester*) and Xorenac'i. Like the *Passio* (and the Long *Life of Sylvester*), also Xorenac'i states that Constantine was Constans' son born "of a prostitute", i.e. Helena. This unflattering characterisation of the imperial mother was more often than not suppressed or transformed in Christian sources. Indeed, the Short *Life of Sylvester* changed the description of the episode in a way as to rehabilitate Helena's status for his readers (or hearers).⁵⁰ Whereas in the *Life of Sylvester* and the *Passio Eusignii* the story is much longer and more circumstantial, Xorenac'i crams a great amount of information found in his source(s) to a few lines.

All the sources agree that the vision was granted to Constantine upon a military defeat when he was in a desperate emotional state. His rulership status as a caesar, komes, army general, or emperor, varies from text to text. For most, but not *Passio Eusignii*, the vision took place when Constantine was about to fall asleep or was already asleep, and in the night sky. This goes counter to the testimony of Socrates Scholasticus' *Ecclesiastical History* who says that the

⁴⁹ **Latyshev**, *Passio Eusignii*, pp. 85-86 (§ 10).

⁵⁰ **Movses Xorenac'i**, *History*, p. 226; **Latyshev**, *Passio Eusignii*, p. 83 (§ 6); **Tēr-Movsēsean**, *Socrates (Life of Sylvester)*, pp. 709-710; **Bais**, *Costantino*, p. 97.

vision occurred just after noon, as the sun was moving westward (see below). The description of the cross is rather varied, and the differences between Movsēs Xorenac'i and the redactions of the *Life of Sylvester* are particularly conspicuous. All versions report a writing, sometimes with stars, that promised victory if Constantine put his faith in and employed this new symbol. Movsēs Xorenac'i and Malalas transcribe the Latin term *signum* in Armenian and Greek respectively when talking of Constantine's use of the *labarum*. For Malalas, when Constantine woke up after the *Vision* he : “ἐποίησε σίγνον σταυροῦ/he made a *signum* with a cross”; for Xorenac'i he “արարեալ սիգնոյն/he made a *signum*”. Malalas and Xorenac'i appear to rely on a common source for this episode, which was not the Greek *Actus Silvestri* (that lacks the *Vision*) or the Armenian *Life of Sylvester*'s insert *Passio Eusignii*.⁵¹

The table indicates that no clear-cut transmission chain may be established between the various texts with regards to this textual unit, despite efforts in the past to do so. A direct relationship among all or any pair of the texts is not only difficult to establish but its utility is unclear, unless one engages in the ever-elusive search for a unitary *Ur-text* that lies behind one or all of them. Instead, we observe a multiplicity of synchronic and diachronic traditions. Furthermore, the absence of critical editions in most cases or, at least, a thorough study of manuscript traditions and ramifications of text-types when it comes to the hagiographic compositions in question, make the comparisons even more problematic. Establishing a chronological sequence is hampered by debates on the dating of texts, most notably the heated discussions on Movsēs Xorenac'i's *History*, but also the uncertain date of *Passio Eusignii*. The one cautious conclusion one may propose is that the situation of the transmission and diffusion of an extremely popular narrative appears to be, expectedly, rather messy and difficult to fit into a neat chain of transmission from one text to another. So much can be said even based on a limited sample of extant written witnesses to this motif, let alone if we key in the ubiquitous and prolific oral traditions, for

⁵¹ **Thomson**, *Moses Khorenats'i*, p. 230 fn 606 affirms that Xorenac'i's source of the “account of the *labarum*, which appeared to Constantine before the Milvian bridge” was taken from the Armenian *Acts of Sylvester*. As argued above, this conclusion cannot be accepted. Let me emphasise that neither Xorenac'i nor the other texts in the table above mention the Milvian Bridge, which was just one among many variants of the locations where Constantine's *Vision* took place. It was not as popular in the East and it is not surprising that Xorenac'i does not mention it. See also Bais' skepticism on Thomson's identification of the *Life of Sylvester* as Xorenac'i's source for the episode and description of the *labarum*: **Bais**, *Costantino*, pp. 99-100.

example via liturgical celebrations.⁵² This makes a search for a single, complete textual unit as a univocal source of Xorenac'i's description of the *Vision of Constantine* a hazardous, if not misleading, enterprise.

Movsēs Xorenac'i's reference to the *Discovery of the Cross* is rather brief. As mentioned above, the historian not only knew the *Doctrina Addai* but 'armenianised' it, adding details that connected Thaddaeus' mission to Armenia through numerous ties. This was also the purpose of the Armenian *Martyrdom of Thaddaeus and Sanduxt*. Yet, for the *Discovery of the Cross* Xorenac'i did not rely on the Protonike version, translated and transmitted together with the *Doctrina Addai*. Rather, also here the similarities with the account of Malalas are striking and both have the *Judas Kyriakos Legend* in mind, rather than the H version of the *Discovery*:

Movsēs Xorenac'i ⁵³	John Malalas ⁵⁴
... յետ այնորիկ առաքեաց զՀեղինէ զմայր իւր յԵրուսաղէմ ի խնդիր պատուական խաչին. զոր եւ եգիստ իսկ զփրկական փայտն հանդերձ հինգ բեւեւորն, ի ձեռն Յուդայի հրէի, որ ապա եկաց եպիսկոպոս յԵրուսաղէմ: ...after that he [Constantine] sent his mother Helena to Jerusalem to search the honourable cross. She found the saving wood with the five nails through Judas, a Jew, who later became bishop of Jerusalem.	Ὁ δὲ βασιλεὺς Κωνσταντῖνος ἔπεμψε τὴν ἑαυτοῦ μητέρα τὴν κυρὰν Ἑλένην εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς ἀναζήτησιν τοῦ τιμίου σταυροῦ. ἥτις καὶ εὐροῦσα ἀνήγαγε τὸν αὐτὸν τίμιον σταυρὸν μετὰ τῶν πέντε ἥλων. Καὶ ἠὺξήθη ἐξ ἐκείνου τὰ τῶν χριστιανῶν πάντα. The emperor Constantine sent his mother, lady Helena, to Jerusalem to search the honourable cross. Finding it, she brought back the honourable cross with five nails. And from that time Christianity grew in every way.

⁵² On feasts related to the cross in the Armenian liturgy see **Charles Renoux**, *La croix dans le rite arménien*, *Parole d'Orient* 5/1, 1969, pp. 123-75; **Daniel Findikyan**, "Armenian Hymns of the Church and the Cross", *St. Nersess Theological Review* 11, 2006, pp. 63-105; **Idem**, "Armenian Hymns of the Holy Cross and the Jerusalem *Encaenia*," *Revue des Études Arméniennes* 32, 2010, pp. 25-58; **Garibian**, *Costantino*, pp. 453-455.

⁵³ **Movsēs Xorenac'i**, *History*, p. 236.

⁵⁴ **Ioannis Malalae**, *Chronographia*, p. 245 (Book 13, §5); translation taken with modifications from **Jeffreys – Jeffreys – Scott**, *John Malalas*, p. 172

In this instance, we are on much firmer ground to affirm that the two texts almost mirror each other and, consequently, must rely on a common source. Yet, there are also differences. While both are clearly dependent on the *Judas Kyriakos Legend* only Xorenac'i cites specifically Judas. Like in the case of the *Vision of Constantine* also for the *Discovery of the True Cross* narratives there are numerous variants, as discussed above. One must disagree with Thomson that "Socrates I.17, gives a fuller version of the story" which implies that a) Xorenac'i relied on Socrates and b) there was a 'fuller' and in some way 'normative' version of the *Discovery of the True Cross*. Yet, Thomson rightly remarks that Socrates does not mention Judas Kyriakos.⁵⁵ Indeed, Socrates was the earliest Greek source to testify to knowledge of the *H version*, thus the discovery by *Helena* without the help of Judas Kyriakos. This is the version reported in the Long Armenian Socrates. The redactor of Short Socrates P'ilon, on the other hand, adds further details (see below) that indicate the popularity of the J-K version in Armenia. Yet, he too does not specifically mention Judas Kyriakos. This, again, comes to reinforce the hypothesis that when alluding to the *Discovery of the Cross* Xorenac'i did not rely directly or only on the Long or Short Socrates. Rather, both Xorenac'i and P'ilon are familiar with the *Discovery of the Cross by Helena* in its J-K version, but in what exact shape they knew this text is not possible to define. On the other hand, there are close verbal parallels when Xorenac'i describes how Constantine sent his mother Helena to Jerusalem and the recounting of the episode in *Vg* and *Va*.⁵⁶

Unlike Long Socrates, but similar to Short Socrates, Xorenac'i attests to knowledge and the diffusion of the *Judas Kyriakos Legend* in Armenia. This was already implicit in Łazar P'arpec'i's *History*. On the other hand, Xorenac'i provides different details compared to Short Socrates which indicates, once more, Xorenac'i's multiple and diverse sources, as usual. Therefore, based on Xorenac'i's, P'arpec'i's and P'ilon's reworking of Socrates we must question the assumption that the P version was the most popular *Discovery of the Cross* story in Armenian. The question of why this may be the case lies beyond the scope of this paper.

⁵⁵ Thomson, Moses Khorenats'i, p. 238, fn 641.

⁵⁶ Garibian, Costantino, p. 446. See above for the citation of *Vg*.

3.3. Socrates Scholasticus and rare variants of the *Vision and Discovery of the Cross in Armenian*

None of the texts discussed above make an explicit reference to Constantine's *Vision at the Milvian Bridge*. We must turn to Socrates Scholasticus to evaluate the appearance and spread of this variant in Armenia. As is well-known Socrates recounted Constantine's *Vision at the Milvian Bridge* which was faithfully translated and transmitted in Armenian, too.⁵⁷ Unlike most renderings of the vision we saw above, Socrates placed it during the day: “ի միջաւրէին մինչ արեգակն ընթանայր ի մուտն/ during the day as the sun was moving towards setting”.⁵⁸ Yet, P'ilon and likely his readers, were unfamiliar with this version “մերձ ի կամուրջն, որ կոչի Սուլվիա/near the bridge called Mulvia” and the redactor simply omitted the description of this *Vision*. Yet, he did keep an allusion to it, with an unmistakable reference to the *Vision on the Danube*: եւ յաղթող երեւեալ նշանաւ խաչին Քրիստոսի ընդ ամենայն երկիր **յեւթներորդ ամի թագաւորութեան Կոստանդիանոսի**/and he appeared victorious through the sign of the cross of Christ in the whole world **in the seventh year of the rule of Constantin**.⁵⁹ Indeed, we shall recall that the *Vision of the Cross on the Danube* occurred in the seventh year of the reign of Constantine, as he was about to fight barbarians. P'ilon's update signals once more that his readers were familiar with and expected to read the *Vision on the Danube*. This is not surprising given the popularity of *this* variant in other eastern Christian languages too.

Socrates is the earliest Greek author to report the *Discovery of the Cross* by Helena (the H variant).⁶⁰ The Armenian Long Socrates, again, faithfully translated the Greek *Vorlage* of this *Discovery*. The adapted version, however, once more updated the narrative based on the author's (and his readers') awareness of the Holy sites in Jerusalem, the celebrations of the Encaenia on September 13th and the Feast of the Cross on September 14. Most importantly, P'ilon Tirakac'i confirms my argument regarding which was the best-known *Discovery* narrative in his time. He leaves no doubt that it was the J-K version. We read, that coming to Jerusalem Helena:

⁵⁷ *Tēr-Movsēsean*, Socrates, pp. 4-5 on Constantine's *Vision of the Cross* at the Milvian Bridge.

⁵⁸ *Tēr-Movsēsean*, Socrates, p. 4.

⁵⁹ *Tēr-Movsēsean*, Socrates, p. 5, emphasis is mine.

⁶⁰ See the main outline of Socrates' narrative in *Drijvers*, Helena Augusta, pp. 103-4. The relevant parts of Armenian Socrates are in *Tēr-Movsēsean*, Socrates, pp. 45-50.

Եւ ժողովեալ զհրեայսն խնդրեաց զփայտ խաչին Քրիստոսի որպէս ցուցանէ պատմութիւն զգիւտ խաչին եւ բեւեռացն. եւ ես աւելորդ համարեցայ գրել: ... Եւ մասն ինչ ի սուրբ խաչէն թողոյր յԵրուսաղէմ, եւ զայն առեալ ընդ իւր ածել ի Կոստանդնուպօլիս բեւեռօքն: Եւ առնեն նաւակտիս ի ԺԳ Սեպտեմբերի եւ յերկրորդ աւուրն ԺԴ Սեպտեմբերի տօն սրբոյ խաչին: Եւ ապա ցուցանի սուրբ խաչն թագաւորին եւ բազմութեան ժողովոյն եւ համբուրել թագաւորն, եւ փարել գնովաւ եւ որպէս խաչասագեստս լինել եւ զուարճանայր, օրհնել զԱստուած:

[Helena] assembled the Jews and asked for the wood of the cross of Christ as the *History of the Discovery of the Cross and the Nails* indicates and which I find to be superfluous to write down. ... And she left a portion of the Holy Cross in Jerusalem. And taking another portion with her she brought it together with the nails to Constantinople. And they [celebrate] the Encaenia on the 13th of September and on the second day, on the 14th of September, the Feast of the Holy Cross. And then the Holy Cross was shown to the Emperor and the multitude of the people. And the Emperor kissed and embraced it, as if becoming clothed in the cross and he rejoiced and blessed God.⁶¹

Taking into consideration that Movsēs Xorenac‘i, Łazar P‘arpec‘i and the redactor of Short Socrates P‘ilon Tirakac‘i all referred to the J-K version of the *Discovery of the Cross*, it is legitimate to suppose that like in the Latin and Greek traditions, also in the Armenian this was the most popular story on the finding of the Holy Wood, at least up to the end of the 7th century. Although further historical and philological research is necessary to corroborate this preliminary conclusion, given the present state of knowledge it appears that the Protonike legend acquired popularity later than the J-K version. Further research is necessary to understand the reasons for this situation. As a working hypothesis one may suggest that the P version, connected with the Syriac current of the Armenian Christianity, was overshadowed by the pre-eminence of the so-called northern (or Greek) substratum of the Armenian Christianity in which the J-K legend fit better. The P version’s diffusion may be due to the ninth century *History of Hrip‘imeank‘ Saints* composed in Vaspurakan under Arcruni patronage and attributed to Movsēs Xorenac‘i. This *History* created a direct link between the True Cross relic discovered by Queen Protonikē and Armenia, specifically the True Cross of Varag. According to the *History of Hrip‘imeank‘*

⁶¹ *Tēr-Movsēsean*, Socrates, pp. 46-9.

Saints Abbess Gayanē gave the relic discovered by Protonike (Patronikē in the Armenian tradition) to Hrip'simē who brought it to Armenia and hid it on top of Mount Varag. It was then discovered in the seventh century by the ascetic T'odik and his disciple Yovel. The True Cross of Varag was one of the most popular True Cross relics in Armenia until 1915.⁶² It is likely that the story of *Protonike's Discovery* was popularized thanks to this connection to the True Cross of Varag. This hypothesis deserves further research.

4. Conclusions

This article explored the diffusion of two extremely popular hagiographical narratives in Armenia between the fifth and the end of the seventh centuries: *Constantine's Vision of the Cross* and stories on the *Discovery of the True Cross*. Each of these two groups of stories had different variants attested in various languages and probably circulated also orally. The article shows that both variants of *Constantine's Vision* – at the Milvian Bridge or near the river Danube – were available in Armenian. The *Vision at the Danube*, known to Łazar P'arpec'i, circulated more widely and may have travelled with the *Discovery of the Cross by Helena* in the version known as the *Judas Kyriakos Legend*. This situation is similar to what is attested in Greek and Syriac manuscripts where the *Vision at the Danube* often appears as a prologue to the *Judas Kyriakos* version of the *Discovery of the Cross*. Analysing the *Vision of the Cross* as reported by Movsēs Xorenac'i I argue that he relied on multiple sources in creating his narrative. Contrary to what is often affirmed, his description of the *Vision* is markedly different from what we read in the two Armenian versions of the *Life of Sylvester*, which are based on another hagiographical tale – *Passio Eusignii* – for this episode. The complex situation of Xorenac'i's sources for these specific narratives is a case in point for this author's *modus operandi* and reminds us of the difficulties and dangers when expressing hasty judgements on Xorenac'i and his use of sources. These are never single and unequivocally identifiable not only for this particular episode, but for many other parts of his intricate *History*. The article also questions the common wisdom regarding the greater popularity of the

⁶² For the True Cross of Varag see **Zaroui Pogossian**, *Relics, Rulers, Patronage: The True Cross of Varag and the Church of the Holy Cross on Alt'amar*, in **Pogossian, Z., Vardanyan, E.** (eds), *The Church of the Holy Cross on Alt'amar: Politics, Art, Spirituality in the Kingdom of Vaspurakan*, Leiden, 2019, pp. 126-205.

Discovery of the Cross by Protonike in Armenia because of its connection to the *Doctrina Addai* and the popularity of Apostle Thaddaeus as the founder of the Armenian Church. The source-critical analysis indicates that the situation in late antiquity seems to have been different. Not only did Łazar P'arpeci and Movsēs Xorenac'i allude to the *Discovery of the Cross by Helena* in the Judas-Kyriakos variant, but also P'ilon Tirakac'i explicitly evoked it in his revision and reworking of the Armenian translation of Socrates Scholasticus' *Ecclesiastical History* and the *Life of Sylvester*. P'ilon's purpose was to make these texts more understandable and relatable to his Armenian readers. His reference to the *Discovery of the Cross and the Nails* as a story well-known to "everyone" goes a long way in attesting the popularity of the J-K version of the *Discovery* in Armenia by the end of the seventh century. Lastly, the article reveals serious gaps in research on the Armenian traditions on the *Discovery of the Cross* due to the lack of critical editions and the accompanying study of the manuscript tradition. It is my hope that future scholars will undertake this difficult but rewarding task.

ABSTRACT

This article explores the diffusion of texts and traditions on Emperor Constantine's *Vision of the Cross* and stories on the *Discovery of the True Cross* in late antique Armenia. It compares the Greek originals and translation of the relevant hagiographical sources to Armenian with versions of the same narratives incorporated by Armenian authors in their works, such as Łazar P'arpec'i, Movsēs Xorenac'i and P'ilon Tirakac'i who reworked the original Armenian translations of Socrates Scholasticus' *Ecclesiastical History* together with the *Life of Sylvester*. Based on these sources it argues that the *Judas-Kyriakos* version of the *Discovery of the Cross by Helena* and Constantine's *Vision on the Danube* were probably the most popular text-types of these narratives, similar to what is attested in other eastern Christian linguistic traditions. The work signals the lack of proper scholarly editions of several hagiographies as a serious gap that often hampers the advancement of studies on these texts and their diffusion. Finally, the author hopes that part of the analyses will contribute to a better understanding of Movsēs Xorenac'i's sources and their use by him when recounting legends about the Cross.

ԶԱՐՈՒՀԻ ՊՈՂՈՍՅԱՆ

ԽԱՉԻ ԵՐԵՎՄԱՆ ԵՎ ԽԱՉԱՓԱՅՏԻ ԳՅՈՒՏԻ ՊԱՏՄՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ՈՒՇ ԱՆՏԻԿ ՀԱՅԱՍՏԱՆՈՒՄ. ԹԱՐԳՄԱՆՈՒԹՅՈՒՆ, ԸՆԿԱԼՈՒՄ ԵՎ ՍՏԵՂԾԱԳՈՐԾՈՒԹՅՈՒՆ

Բանալի բառեր՝

Խաչի երևում, Խաչափայտի գյուտ, Կոստանդին կայսր, ուշ անտիկ ժամանակաշրջան, վարքագրություն, սրբախոսություն:

Սույն հոդվածի նպատակն է ուսումնասիրել «Տեսիլ Սբ. Կոստանդինանոսի վասն Սուրբ Խաչին» եւ Խաչափայտի գյուտին նվիրված բնագրերի շրջանառությունը Հայաստանում՝ ուշ անտիկ ժամանակաշրջանում: Վարքագրական այս պատումների՝ մեզ հասած հայերեն թարգմանությունները եւ հունարեն բնագրերը համեմատել ենք հայ մատենագիրներ Ղազար Փարպեցու, Մովսես Խորենացու եւ Փիլոն Տիրակացու (որը վերամշակել է Սոկրատ Սքոլաստիկոսի «Եկեղեցական պատմության» հունարեն թարգմանությունը «Մեղբետորոսի վարքի» հետ միասին) համառոտ վկայակոչումների հետ: Աղբյուրների տվյալներից կարելի է եզրակացնել, որ ինչպես արևելաքրիստոնեական այլ մշակույթներում, այնպես էլ Հայաստանում ամենատարածվածն են եղել Հեղինե դժիտուհու՝ «Խաչի գյուտի» Հուդաս-Կիրակոսի տարբերակը և Կոստանդին կայսեր «Տեսիլի»՝ Դանուբ գետի ափին կատարված լինելու պատումը: Հոդվածն ուշադրություն է հրավիրում այն փաստին, որ վարքագրական բնագրերից որոշները դեռևս չեն արժանացել գիտական հրատարակության, ինչը խոչընդոտում է նրանց ուսումնասիրության առաջընթացին: Հոդվածի նպատակներից է նաև մատնանշել Մովսես Խորենացու աղբյուրների օգտագործման եղանակը՝ խաչին նվիրված այս ավանդությունները շարադրելիս:

ON FISH AND CHALCEDON:
A LETTER BY GRIGOR MAGISTROS PAHLAWUNI¹

Keywords: *Grigor Magistros, Chalcedon, epistolography, fasting, fish, oil, Armenian literature of the 11th century, classical and late antique Greek, translation.*

Among the several letters of Grigor Magistros, four are addressed to a Mamikonean prince, identified as T'ornik Mamikonean, Grigor's son-in-law: they are letter 14(K75), 15(K76), 16(K74) and 17(K77)². Two of them are dedicated to fish (14K75 and 16K74), one to trees (15K76), and one to the description of a church (17K77). As is usual in Grigor's letters, their content matches the standards of Byzantine epistolography, in terms of complexity, literary finesse, and erudite allusions³. This often makes the text quite difficult to

¹ I met Prof. Erna Shirinian, in 2008, at the Matenadaran, while researching the manuscripts of Grigor Aknerc'i, an author of the late 13th century. The next time I met her, again in Yerevan, in 2012, I had moved to another Grigor, namely the famous (and famed) Grigor Magistros, to whom my doctoral thesis was dedicated. On that occasion, Prof. Shirinian encouraged me to deepen the study of the connections between Magistros and Greek literature. For this reason, I would like to dedicate this contribution to her. I also wish to thank Zara Pogossian for her advice, and the editors of this volume, in particular Armine Melkonyan, Anahit Avagyan, and Narine Vardanyan for their precious comments.

² The numbering of the letters follows the order of the 2012 edition by G. Muradyan in the *Matenagirk' Hayoc'* series, see **Grigor Magistros Pahlawuni**, *Grigori Magistrosi T'ult'k' ew Č'ap'abarakank'*, in *Matenagirk' Hayoc' ŽA dar*, G. Muradyan ed., (Matenagirk' Hayoc', XVI), Yerevan, 2012, pp. 139–385. The numbering in parentheses, preceded by K, indicates the corresponding number in the previous edition, i.e. **Grigor Magistros Pahlawuni**, *Grigori Magistrosi t'lt'erə*, K. Kostaneanc' ed., Alek'sandrapōl, 1910. In this contribution, the following abbreviations are used: HAB = H. Ačar'yan, *Hayeren Armatakan Ba'aran*, 4 vols, Yerevan, 1971; LBG = E. Trapp (ed.), *Lexikon zur byzantinischen Gräzität*, 8 vols, Wien, 1994; LSJ = H.G. Liddell et al., *A Greek-English Lexicon*, Ninth Edition with Revised Supplement Oxford, 1996; NBHL = G. Awetik'ean, X. Siwrmēlean and M. Awgerean, *Nor ba'girk' haykazeen lezui*, 2 vols, Venetik, 1836.

³ For the relationship of Grigor's style to Byzantine letter-writing see A. Alek'sanyan, *Grigor Magistrosi namakagrut'yan t'emanern u skzbunk'nerə*, in *Banber Erevani Hamalsarani* 65, 2, (1988), pp. 142–148; see also T. M. van Lint, *Among Others: Greek in Context in the Letters of*

understand, at least in the details; on the other hand, these letters offer a unique opportunity for scratching under the surface of Armenian early-11th-century culture. By reading and trying to understand them, we can appreciate how much Armenian culture was integrated with the nearby Byzantine, Iranian, Georgian, and Northern Mesopotamian cultures. The two letters dedicated to fish, in particular, are extremely rich in erudite (and sometimes extremely mysterious) allusions. In this contribution, my intention is to present a commented translation of the first letter, i.e. letter 16(K74)⁴. After the translation, I will discuss and comment the text. Finally, I will add a short description of its context, suggesting that the relaxed atmosphere of entertainment that characterises this exchange, so typical of Grigor's style⁵, also involves a more serious discussion regarding the council of Chalcedon, which the Armenian Church (and Grigor) refused, but T'ornik, as we learn from this letter, accepted.

An attempt at translation of Letter 16(K74)

To the same Mamikonean⁶ [T'ornik]⁷.

You once promised that you would send me as a gift aquatic creatures, and [also] that particular trout which you captured with a hook in those rushing, billowy, limpid springs of yours. Fish that are superior to the Egyptian *p'agros* [=sea-bream?], that is worshipped by those who live on the shores of the Nile; to the *drakonora*y [=sea-dragon?]; and to Oan, who coming out of the Red Sea used to compose writings *pot ar Babilon* [=around Pautibiblon?]. You said that, compared to that, the whale of Jonah was a small thing, and that it was equal in extension to the Leviathan.

Grigor Magistros Pahlawuni (eleventh century), in Greek Texts and Armenian Traditions, An Interdisciplinary Approach, by F. Gazzano, L. Pagani and G. Traina, Berlin; Boston, 2016, pp. 197–213.

⁴ That this is the first of the two letters, despite the order in which they appear in the manuscripts, is clear from the content, for which see below. This fact was already known to Kostaneanc' (as his arrangement of the letters reveals), and was recognised also by Alek'sanyan (see **Alek'sanyan**, *Grigor Magistrosi skzbunk'nera*, p. 147).

⁵ See on this **Alek'sanyan**, *Grigor Magistrosi skzbunk'nera*, p. 142.

⁶ In the edition by Kostaneanc', the text reads Առ իշխանն Մամիկոնեան (Թորնիկ), i.e. "To the prince T'ornik Mamikonean", with "T'ornik" apparently added by Kostaneanc' himself, see **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T'it'erə* (1910), p. 213. All translations from Armenian, if not otherwise specified, are mine.

⁷ The prince is named only in the title of some letters, and even then, not in all manuscripts. Nevertheless, the identification is accepted since the 19th century and there is no reason to reject it.

And just as my mind was pondering this promise⁸, I trusted, while fasting, to endure the pain of hunger for such an amount of days, by practising meditation and putting in place a plan of [self-]persuasion. I would elevate the mind⁹ to the various dishes of the banquet, even more than the one hundred sacrifices for the feast of Zeus <in Pella of Thessaly>, in which was also Theopompus, king of the Lacedaemonians, as Euripides sang on the scene and Monimos wrote in the assembly of the T'omac'i, in Pella of Thessaly¹⁰.

This is how I wanted the portions of fish: some stuck on a spit over Ephestus, some in a pot with Poseidon; some orderly placed in a pan, with the addition of Greek oil, some disguised inside Zeus, surrounded with *arman* [=coarse flour?], conveniently connected in squares and rectangles; some [as] elongated pies, and again [some as] finely minced Persian dishes, and others garnished with golden saffron, with the equal addition of resin and oxymel. And these things are used to enumerate in specific [items] the particularities [stemming] from the noun.

However, as I was occupied in this project like in a dream, I woke up and did not see, from you, [the fish] that I was hoping for. Therefore, either command that the promised gift of fish be sent to me, or let me receive a letter that terminates my expectation for you have not yet sent; so that I do not starve like the dog of Parmenides who, staying on a bridge holding a rib in its jaws, saw its figure in the river, and lustfully wished to reach for it; throwing [the rib] away, [the dog] ran down, but unable to reach [its image in the water], was carried away by the river, starving. Pałxos reproduced this episode in the temple of Parmenides, inscribing nearby some moral warnings against such silly desires.

But, oh Mamikonean, you who accepted the lengthy, appeasing Tome of Leo, who will be able to take away from you the aquatic animals that the Ocean and the Pontus cannot nourish? For you are eager to snatch the food prepared for others, namely flying and creeping creatures, like lobsters, shrimps, [sea-?]centipedes, *krayakir* [=turtles? hermit crabs?], and thousands of other odd, crawling animals [that exist] among the invertebrates¹¹.

⁸ The Armenian word is խն, which can be interpreted either as “food” or as “mind”. For the choice to translate “mind” here, see the comment below.

⁹ Again the word is խն. Here, however the meaning “food” just as good as the meaning “mind”.

¹⁰ The repetition of “in Pella of Thessaly” (ի Պելղի Թեսսալացւոյ) is likely accidental, see the comment below.

¹¹ The Armenian text has the term բղիգ, usually glossed with κάνθαρος, “beetle, scarab”, but the more generic interpretation of “buzzer” is to be preferred here (see the comment below).

Anyway, take care to send what you promised! Otherwise, after this letter I will set up bursts of names with rhetorical words for you, so that the fat of that trout of yours does not sweeten in your throat. And not only that: you will throw out, vomiting like Cronus, all the crawlers, the buzzers¹² and the vermin too, that you ate on Friday, disgusting your stomach.

An attempt at interpretation

The general sense of the letter seems clear: Grigor is amiably reproaching his correspondent for not having sent some fish he promised. This simple interpretation does not pose particular issues: gifts, and letters about gifts, were common in Byzantine epistolography, which Grigor imitated extensively¹³. The letter, moreover, is not devoid of some humour, and even self-humour. Grigor explains with great pump his preparation for “the banquet” with the expected fish, only to realise that it was just a dream: “I woke up and did not see, from you, [the fish] that I was hoping for”. He even seems to make fun of his own highly rhetorical style, threatening the Mamikonean prince with the composition of “bursts of names with rhetorical words”, with the projected purpose of boring the poor recipient to the point of nausea “so that the fat of that trout of yours does not sweeten in your throat”. As a matter of fact, humour – albeit not always easy to recognise – was another element of Byzantine letter-writing (and, arguably, of letter-writing in general)¹⁴. Grigor Magistros clearly picked up that element as well.

What is more complicated to understand, however, is the precise meaning of his words, on which I will attempt to elaborate here. The letter is divided, in Muradyan’s edition, in six paragraphs. We will use that feature to discuss first the general sense of the paragraph, and then the single textual issues in the order in which they appear.

¹² In the Armenian text, զբզբիւն, from բզբիւն “buzzer” (see note above).

¹³ See **G. Muradyan**, *Grigor Magistrosi matenagrut ’yunə*, in *Banber Matenadarani* 20, (2014), pp. 5–44: 38–39; and **van Lint**, *Among Others: Greek in Context in the Letters of Grigor Magistros Pahlawuni (eleventh century)*. For gifts in Byzantine letters, see **G. Karlsson**, *Idéologie et cérémonial dans l’épistolographie byzantine*, Nouvelle édition, revue et augmentée, (Studia Graeca Upsaliensia, 3) Uppsala, 1962.

¹⁴ See **F. Bernard**, *Humor in Byzantine Letters of the Tenth to Twelfth Centuries: Some Preliminary Remarks*, in *Dumbarton Oaks Papers* 69, (2015), pp. 179–195.

1) *You once...to the Leviathan.*

In the first paragraph of the letter, Grigor makes reference to a previous exchange with the Mamikonean prince (written or oral, we do not know) in which the latter promised to send some sort of fish or aquatic animal. The Mamikonean prince apparently described a “particular trout” (այն յստուկ կարմրախայտ) that he caught, an expression on which Grigor seems to return later on (see the comment to paragraph 3 below). In any case, the creature was supposedly quite remarkable, since it is equated to some mythical aquatic creatures.

The Egyptian p'agros] The reference is to the sea-bream, a fish that was venerated in Egypt according to the *Protrepticus* by Clement of Alexandria¹⁵. As noted by G. Muradyan in her 2012 edition, Grigor's *Letters* contain many references to the *Protrepticus*, sometimes with mistakes or misinterpretations¹⁶. By analysing the nature of such references, we may add that Grigor Magistros had access either to a Greek text (or compendium) of the *Protrepticus*, from which he translated the passages included in his *Letters*, or to a still unattested Armenian version (or compendium) of that work¹⁷.

To the diakonōray] The Armenian word, դռակնոնայն (with -ն), is listed under the lemma դռակն in the NBHL, where it is glossed with the Greek words δράκων and δρακονάριον. As already noted by Ačaryan¹⁸, however, the word δρακονάριον is not attested in Greek, at least not in a way that is pertinent here. Byzantine Greek does know the term δρακονάριος, from Latin *draconarius*, but it just describes a standard bearer in the army¹⁹, and is not relevant to this case. The word դռակննայն, according to Ačaryan, is only used by Grigor Magistros, and only two times: in this letter (as դռակնոնայն, with the variant reading դռակննայն)²⁰ and in the other letter on fish addressed to T'orñik Mamikonean, i.e. number 14(K75), where he explicitly quotes this

¹⁵ Σέβουσι γὰρ αὐτῶν Σηνηῖται φάγρον τὸν ἰχθὺν, **Clemens Alexandrinus**, *Protrepticus*, **M. Marcovich** ed., (Vigiliae Christianae Supplements, 34) Leiden; New York; Köln, 1995, p. 61 (=39.5).

¹⁶ **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T'ul't'k' (2012)*, pp. 100–103. Also, see **Muradyan**, *Grigor Magistrosi matenagrut'yunə*, pp. 23–25.

¹⁷ See on this issue **F. Alpi**, *The Cauldron of the Titans. Quotations from Clement of Alexandria in the Letters of Grigor Magistros Pahlawuni (990–1058)*, in *Armenia through the Lens of Time: Multidisciplinary Studies in Honour of Theo Maarten van Lint*, **F. Alpi et al.** eds., (Armenian Texts and Studies, 6) 2022, pp. 185–212.

¹⁸ HAB, s.v. դռակննայն.

¹⁹ Or, in the case of the regiment of the *Excubitores*, an officer: see LBG, s.v. δρακονάριος, and **W. Treadgold**, *Byzantium and Its Army, 284–1081*, Stanford, 1995, pp. 103–104 for its role in the army.

²⁰ HAB, s.v. դռակննայն.

passage²¹. For this reason, Ačařyan proposed to interpret դրակննաւ as just as a derivative of դրակն/δράκων. I would support this interpretation, and add that, in fact, դրակնոնայն can be just a corruption of դրակնոնայն, which would be simply be the transcription of the Greek accusative δράκοντα + the suffix -ն. Grigor Magistros is used to incorporating Greek inflected words in Armenian letters in his prose, e.g. նումիզմատայն=νομίσματα in letter 26(K71)²². An unusual form as դրակնոնայն could be easily misread or misspelt by a scribe, and given that the two letters in which the word occurs are related, it is entirely possible that a scribal error in one of the two affected the other. As for the meaning of դրակնոնայն/δράκοντα, since we are clearly dealing with a large and impressive aquatic animal, the reference can be to the sea monster of the book of Job²³, which is called δράκων in Greek, but վիշապ in Armenian²⁴, or indeed to any sea monster or dragon in Biblical or Greek lore²⁵.

To Oannes] Oannes, or Oan (զովաւայն in the Armenian text), is one of the mythical beings who came out of the Persian Gulf and began to teach arts and

²¹ The relevant text of letter 14(K75) is: յորում յիշատակեալ եմք զփազորս եւ զովանայն եւ զդրակնոնայն եւ զկէտն Յովնանու, see **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T'ult 'k'* (2012), p. 245.

²² The very similar word դրակննաւիւ, used by Grigor Magistros in letter 17(K77) to describe some sort of mark or engraving (հանդերձ մատիտմամբ եւ դրակննաւիւ, **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T'ult 'k'* (2012), p. 255), is not pertinent here, and Ačařyan (HAB, s.v. դրակնոնիկոն) is likely right in separating this word from դրակննաւ. Rather, it can be treated as corruption of դրակնոնիկոն/զրակնոնիկոն, a word used elsewhere by Grigor Magistros, but also earlier by Movsēs Xorenac'i, to indicate a sort of marking or engraving. The word, in the form դրակնոնիկոն, is also used in the Armenian version of the *Timaeus* to translate the Greek ἐγκαώµα; for the very likely role of Grigor Magistros in translating the *Timaeus* into Armenian, see **I. Tinti**, *On the Indirect Tradition and Circulation of the Ancient Armenian Platonic Translations*, in *Armenia through the Lens of Time: Multidisciplinary Studies in Honour of Theo Maarten van Lint*, **F. Alpi et al.** eds., (Armenian Texts and Studies, 6) 2022, pp. 211–231.

²³ Job 40:20.

²⁴ See **C.E. Cox**, *Armenian Job: Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation*, (Hebrew University Armenian Studies, 8) Leuven; Dudley, MA, 2006, p. 259. This “dragon” was also known as a sea-monster (կէտ) or as the Leviathan (Ղեւիաթան), see **Hésychius de Jérusalem**, *Homélie sur Job*, **C. Renoux** ed., (Patrologia Orientalis, 190) Turnhout, 1983, pp. 178–181.

²⁵ More prosaically, among the possible meanings listed by Ačařyan there is also the վիշապաճուկ, i.e. the Greater weever (*Trachinus draco*), a marine fish present in the Mediterranean and the Black sea. The *Trachinus draco* however, despite having venomous spines, is hardly impressive with its average maximum length of 20 cm. If a real animal is intended, it is perhaps better to look at an eel-like fish, like the moray eel. In a passage of the Armenian version of the *Hexameron*, by Basil of Caesarea, this type of fish is called դրակնոնտէ եւ միւռնիւ, see **Barsel Kesarac'i**, *Yalags vec'awrey ararē'ut'ean*, **K. M. Muradyan** ed., Yerevan, 1984, p. 223.

crafts to humanity. The episode is preserved in the Armenian version of the *Chronicon* by Eusebius, where Oannes appears as Ովան, or (յ)Ովանայն in the oblique form²⁶. The reference to Eusebius is noted by Muradyan, and before her by the Mechitarist J.B. Aucher, the editor of the Armenian version of the *Chronicon*, who wrote: “huic attinet Gregorii Magistri Armeniaci dictum [...] in epist. III ad Thornicium Mamiconium: եւ կամ զՈվանայն (այսինքն զՈվանայն), որ ի Կարմիր Ծովէ արտաքս ելեալ՝ մատենագրէր պոս (թուի մօտ) առ Բաբելոն”²⁷.

Who coming out of the Red Sea used to compose writings pot ar Babilon] The text reads մատենագրէր պոս առ Բաբիլոն, literally “used to write *pot* in Babylon”, which is difficult to interpret because the word պոս is not attested in Armenian. Quoting this passage, Aucher (see above) proposed to emend it to մօս, “near”, while Kostaneanc’ writes պաւս, “wall”. The latter solution, however, is not satisfactory, as “used to write a wall in Babylon” does not help much in making sense of this passage. Since Oannes, according to Eusebius, appeared from the Red Sea (here the Persian Gulf is intended) “within the borders of Babylon”²⁸, the emendation մօս (or մաւս) would make sense, and the passage could be translated as “[Oannes] used to write near Babylon”. After all, Oannes is said to have taught to mankind all arts and crafts, including writing²⁹, and the reading մաւս is apparently supported by a passage in another letter by Grigor Magistros, n°53(K32), where we find exactly the same locution

²⁶ See **Eusebius Caesariensis**, *Chronicon bipartitum*, **J. B. Aucher** ed., 2 vols, Venetiis, 1818, pp. 12–14 and 20–22. The sources of Eusebius for this myth were Berossus, Abydenus, and Alexander Polyhistor, who in turn had taken the story from ancient Assyrian and Sumerian mythology. On Oan/Oannes, also known as Adapa, one of the seven fish-like antediluvian sages (in Assyrian: *apkallu*, plural *apkallū*), see **M. Viano**, *Representations of Wisdom in Mesopotamian Cuneiform Sources*, in *Représentations et personnification de la sagesse dans l’Antiquité et au-delà*, **S. Anthonioz** and **C. Dogniez** eds., (Orient & Méditerranée, 35) Leuven; Paris; Bristol, CT, 2021, pp. 43–58: 45–51. I am thankful to Prof. Stefano de Martino (University of Turin) for pointing me to this text.

²⁷ **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T’ult’k’* (2012), p. 251, pointing to **Eusebius Caesariensis**, *Chronicon bipartitum*, p. 20: ի Կարմիր ծովէ անդէն իսկ ի մէջ սահմանացն բաբելոնացոց ահագին ինչ զազանի, որոյ անուն կոչիցի Ովան. The quotation from Aucher, in Latin, comes from that same page of the *Chronicon* edition.

²⁸ See **Eusebius Caesariensis**, *Chronicon bipartitum*, p. 20:[...] յայտնել ի Կարմիր Ծովէ անդէն իսկ ի մէջ սահմանացն Բաբելոնացոց ահագին ինչ զազանի, որոյ անուն կոչիցին Ովան.

²⁹ See **Eusebius Caesariensis**, *Chronicon bipartitum*, p. 21: եւ ուսուցանել մարդկան դարութիւնս, եւ զպէսպէս հանգամանս արուեստից. For the connection between Oan (and, in general, the *apkallū*) and writing, see **A. Lenzi**, *Secrecy and the Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*, (State Archive of Assyria Studies, XIX) Helsinki, 2008, pp. 106–122.

մաւստ առ Բաբելոն³⁰. A more careful analysis, however, reveals some difficulties in accepting the emendation of պոն in մաւստ/մօստ.

First of all, as far as letter 16(K74) is concerned, neither Muradyan nor Kostaneanc’ report the reading մաւստ in any of the manuscripts they used. Even in letter 53(K32), as documented by Muradyan in the *apparatus criticus*, two of the most important manuscripts used in Muradyan’s edition (A and B) have պաւստ and պոն respectively, rather than մօստ or մաւստ. Additionally, Grigor never uses մաւստ together with a preposition elsewhere, so that the form “մաւստ առ”, despite being completely intelligible, seems a bit atypical. More importantly, մաւստ is a *lectio faciliior*, while the manuscripts attest that the *lectio difficilior* պաւստ (or պոն) is recurring in the locution պոն առ Բաբելոն. Why was a common word such as մաւստ, perfectly fitting the context, corrupted in the meaningless պոն/պաւստ? And why did this corruption consistently occur only in the locution պոն առ Բաբելոն? The reading պոն/պաւստ is *difficilior*, and should therefore be taken into greater consideration, while there are arguments to discard մաւստ/մօստ as a *lectio faciliior*.

Given the data available, I propose to treat պոն առ Բաբելոն as a corruption of Պաւտիբիբլոն, which is the Armenian form (via Greek Παντιβίβλων) of the ancient Mesopotamian city of Bad Tibira. In the Armenian version of the *Chronicon* by Eusebius, the form Պաւտիբիբլոն occurs often, in reference to several appearances of half-fish half-man creatures appearing from the sea, of which Oannes is said to have kept record³¹.

What might have occurred is that Grigor himself, or an unknown intermediate source that he used, understood the passage as referring to a half-man half-fish creature, named Oannes (Ovan, in Armenian) who laid down in writing a sort of account, in the context of the little-known town of Pautibiblon. At that point, ի Պաւտիբիբլոն or առ Պաւտիբիբլոն was re-analysed as պաւստ ի բիբլոն

³⁰ This is in letter 53(K32): Պռիւմիթոս այժմ ուշ եղեալ է խաղալ չու մաւստ առ Բաբելոն (“Priwmit’os [=Prometheus?] just tried to take the field near Babylon”), **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T’ult’k’* (2012), p. 333.

³¹ The relevant passage is the following: Եւ յետ Ադմեդոնայ՝ Ամմէնովն ի քաղղէացոց ի Պաւտիբիբլոն (ms: Պարմիբիբլոն), թագաւորեալ շարս ԺԲ: Ի նորա աւուրս երեւեալ գազան ինչ՝ զոր կոչեն Բդովտիովն (gr. τὸν μισαρόν Ψάβντην τὸν Ἀννήδοτον), ի Կարմիր Ծովէ. որոյ՝ մարդկան եւ ձկան կերպարանք էին: [...] Եւ ապա իշխել եւ Եդովրանքայ ի Պաւտիբիբլոն քաղաքէ շարս ԺԸ: Եւ առ նովաւ երեւեալ դարձեալ ի կարմիր ծովէ այլում ումեմն՝ նման ձկան եւ մարդկան, որում անուն կոչէր Ովդակոն: Չսոսա ամենեսեան ասէ ի յՈվանայ համառոտիւք՝ մի ըստ միոջէ պատմեալ: (**Eusebius Caesariensis**, *Chronicon bipartitum*, pp. 12–14).

and therefore as պաւստ ի Բաբիլոն³². From that situation, a form like the attested պաւստ առ Բաբիլոն, in turn reinterpreted in some manuscripts as մաւստ առ Բաբիլոն, can easily have occurred. Of course this must remain an hypothesis, at least until more convincing attestations of a corruption Պաւստիբիլոն/պաւստ առ Բաբիլոն are discovered. Nevertheless, this is presently the only way to explain the otherwise obscure word պաւստ/պոստ.

As for Grigor's text, he clearly used the toponym here in its original context, and then re-used it as a mysterious erudite reference in letter 53(K32). Even accepting the hypothesis above, however, there is not enough evidence to tell whether he meant "in Pautibiblon", or, having access to an already corrupted source, he intended "pawt at Babylon" in some other way that remains obscure to us. The Pahlawuni prince, in fact, re-used a wrong and meaningless interpretation of his source in at least another case: in this very letter, the non-existent "assembly of the T'omac'i" (Թոմացւոց ժողով, for which see below) results in fact from the misunderstanding of the book title Θαυμασιών συναγωγή, "Collection of Wonders", as referring to an actual assembly of people from a place called T'oma³³. Afterwards, in letter 74(K16), the same expression is used in again the sense of "assembly of the T'omac'i", in a completely different context, proving that Grigor understood it as a gathering of people, and re-used it as such³⁴.

2) *And just as my mind...in the assembly of the
T'omac'i, in Pella of Thessaly.*

In this second paragraph, Grigor begins to build a *climax* on his high expectations for the much-awaited gift of fish. He explains that he resolved to prepare himself carefully and diligently for a glorious banquet, described with a perhaps not so fitting allusion to Ancient Greece.

And just as my mind was pondering this promise] In Armenian, եւ իմ պստ խոստման խոհի խոկացեալ. The word խոհ is treated by the NBHL (s.v. խոհ)

³² Եւ յառաջնումն ամին յայտնել ի Կարմիր Ծովէ անդէն իսկ ի մէջ սահմանացն Բաբելացւոց ահագին ինչ զազանի, որոյ անուն կոչիցին Ովան. որպէս եւ Ապողոդորոս պատմէ ի մատենին, թէ ամենայն մարմինն ձկան էր, եւ ընդ զխոյ ձկանն այլ գլուխ առ նմին պատշաճեալ (**Eusebius Caesariensis**, *Chronicon bipartitum*, p. 20).

³³ The case is discovered and commented by **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T'ult'k'* (2012), pp. 101–102, corresponding to **Muradyan**, *Grigor Magistrosi matenagrut'yunə*, p. 24.

³⁴ On this re-interpretation, see **G. Muradyan**, *Greek Authors and Subject Matters in the Letters of Grigor Magistros*, in *Revue des études arméniennes (n.s.)* 35, (2013), 29–77: 52 and, a bit more in detail, **Alpi**, *The Cauldron of the Titans*, pp. 198–199.

as a variant of խւիւ, “food”, with explicit reference to this passage. However, as also noted in NBHL (*ibid.*), խիւ is widely used in creating Armenian words translating Greek compounds of the verbs φρονέω or νοέω: see for instance տրւաւիւխիւ in the sense of διανοέων, frequently used in Grigor’s letters. Additionally, as observed by Ačaryan³⁵, the word is also attested as just a variant of խիւհ, “idea, thought, mind”. I suspect that the latter meaning is to be preferred here, given the sense of the sentence and the focus of this paragraph on the preparation of the mind. Slightly later, however, the meaning “food” is just as plausible as the meaning “idea, mind” (see below).

I would elevate the mind to the various dishes of the banquet] The word here translated with “mind” is խիւ, as above. Here, however, the sense could equally be “preparing the food for the various dishes of the banquet”. In that case, “food” can either be a metaphor for the arguments of discussion during the banquet, or just an allusion to the various types of food that Grigor pictures in his mind in the next paragraph. In any case, the choice of this ambiguous term is just another sign of Grigor’s literary finesse.

The one hundred sacrifices...in Pella of Thessaly] The passage, as noted by Muradyan³⁶, is a direct quotation from the *Protrepticus* by Clement of Alexandria, but with noteworthy cuts, and a major misinterpretation³⁷. By looking at the Greek and Armenian texts, we can appreciate how much content was cut, but also how much the syntax of the Greek original is overall maintained:

Protrepticus, 42.4:

Ἀριστομένης γοῦν ὁ Μεσσήνιος τῷ Ἰθωμήτῃ Διὶ τριακοσίους ἀπέσφαξεν, τοσαύτας ὁμοῦ καὶ τοιαύτας καλλιερεῖν οἰόμενος ἑκατόμβας· ἐν οἷς καὶ **Θεόπομπος ἦν <ὁ> Λακεδαιμονίων βασιλεύς**, ἱερεῖον εὐγενές. Ταῦροι δὲ τὸ ἔθνος, οἱ περὶ τὴν Ταυρικὴν χερρόνησον κατοικοῦντες, οὓς ἂν τῶν ξένων παρ’ αὐτοῖς ἔλῳσι, τούτων δὲ τῶν κατὰ θάλατταν ἐπταικότων, αὐτικὰ μάλα τῇ Ταυρικῇ καταθούουσιν Ἀρτέμίδι· **ταύτας σοι τὰς θυσίας Εὐριπίδης ἐπὶ σκηνῆς τραγῳδεῖ. Μόνιμος δ’ ἱστορεῖ ἐν τῇ τῶν θαυμασίων Συναγωγῇ ἐν Πέλλῃ τῆς Θετταλίας** Ἀχαιὸν ἄνθρωπον Πηλεῖ καὶ Χείρωνι καταθύεσθαι.

³⁵ HAB, s.v. խիւ.

³⁶ **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T’ult’k’* (2012), p. 252, see also **Muradyan**, *Greek Authors*, pp. 52–53.

³⁷ As pointed out by **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T’ult’k’* (2012), pp. 101–102, corresponding to **Muradyan**, *Grigor Magistrosi matenagrut’yunə*, pp. 23–24.

Grigor Magistros, letter 16(K47):

զգոհն հարիւրաւոր Արամազդայն տաւնի, յորս Թէոպոմպոս էր Ղակե-
ղնմոնացւոց թագաւորն, եւ Եւրիպիդէս ի տեսարանին երգէր, Մոնեմոս
պատմէր ի Թոմացւոց ժողովին ի Պեղղէ Թեսալացւոց.

As we can see, from the Armenian text it seems that what is being “sung” by Euripides and “told” by Monimos “in the assembly of the T’omac’i” is the feast of Zeus, and that the whole episode takes place “in Pella of Thessaly”. Moreover, the status of Theopompus is not clear: he seems to be among the victims for the sacrifice, but given the context of banquet and food in which Grigor Magistros mention the episode, one may want to think that Theopompus was just one of the attendants to the feast.

The Greek text, however, is unambiguous. Theopompus is offered as a human sacrifice to Zeus, in Ithome³⁸, and human sacrifice is in fact the leitmotiv of this passage of the *Protrepticus*: what Euripides actually puts on the stage, in fact, are the human sacrifices in the plot of his tragedy *Iphigenia in Tauris*, while Monimos, in his “Collection of wonders”, describes another sacrifice with a human victim that took place in Pella of Thessaly.

It is possible that Grigor Magistros was aware of the gloomy atmosphere of this passage, and cut the text to adapt to a more humorous context. It is equally possible, however that he (or his source), for whatever reason, could not understand the original context of the episode, and misinterpreted the text as just referring to a great feast, in Pella of Thessaly, attended by Theopompus and celebrated by Euripides and Monimus, at the “assembly of the T’omac’i”. There are valid elements in support of both arguments³⁹. Whatever the truth, it seems safe to assume that the repetition of “in Pella of Thessaly” was not intended. Given that the toponym appears frequently in Grigor’s letters, it may have

³⁸ That is, near ancient Messene, in the Peloponnese. This is likely related to the first Messenian war, during the 7th century BCE, in which Messene was defeated by Sparta, under the rule of king Theopompus. That the king was sacrificed to Zeus, however, is not recorded by any other source. Plutarch records that, according to a local Messenian tradition, Theopompus was killed in battle by the Messenians, not sacrificed; the Spartans in any case denied the fact, saying that their king was merely wounded (Μεσσηνίων δὲ καὶ Θεόπομπον ὑπ’ Ἀριστομένους πεσεῖν λεγόντων, οὐ φασὶ Λακεδαιμόνιοι, πληγῆναι δὲ μόνον, Plu. *Agis* 21, 4).

³⁹ For instance, we know from letter 31(K52) that Grigor was aware of the plot of *Iphigenia in Tauris* by Euripides, which he skipped in this letter, see **Alpi**, *The Cauldron of the Titans*, pp. 198–199. On the other hand, the complete misinterpretation of the θαυμασίων Συναγωγῇ as an actual gathering of people appears again in letter 74(K16), as mentioned above, may lead to think that Grigor had access to a somewhat faulty text. For the relationship between Grigor Magistros and the *Protrepticus* see **Alpi**, *The Cauldron of the Titans*.

originally figured only at the end of the passage (exactly where it appears in Greek). A later scribe might have added a marginal gloss, thinking that the whole episode took place in Pella, and the gloss may have been subsequently introduced in the text: such theory, however, needs to be verified with manuscript evidence⁴⁰.

3) *This is how I wanted...from the noun.*

Continuing to build his climax, Grigor now turns to describe the many ways in which he wished to cook the fish he was waiting for. The paragraph is abundant with Greek words, but is also an interesting source of information for medieval Armenian cuisine. In the end of the paragraph, it is explained that the enumeration of cooking methods for the fish is also a way to distinguish the various particular aspects (զատուկսն) that the noun (presumably, “fish”) can assume. This is perhaps a reference to the “particular trout” (այն յատուկ կարմրախայտ) which the Mamikonean prince boasted. Grigor, in other words, may be elaborating on the word “particular”, to explain that even one particular sort of fish can assume several particular forms.

with the addition of Greek oil] The word translated as “Greek” is, in Armenian, the adjective ելլադաղի. This adjective is often used in Grigor’s letters, in many cases without the initial *h*- (as here), to mean “Hellenic”, “Greek”, in place of the more usual յունական. This is probably the case also here, but the similarity with the middle-Greek adjective ἐλαδικός, “Olive-”⁴¹, is remarkable. Given that Greek words in Armenian letters already appeared in this letter (see դրականոռայն/դրականսայն above) I wonder whether the possible pun “Greek oil/olive-oil” was intentional by Grigor. Whatever the case, the reference is specifically to olive-oil here.

disguised inside Zeus, surrounded with arman] in Armenian, ծպտեալ ի մէջ Դիայ, պարապատեալ արմանաւք. The reference is to yet another way of cooking the portions of fish, but the meaning remains unclear, especially with

⁴⁰ It is remarkable, in fact, that the repetition is present in all the manuscripts or at least this is what Muradyan’s edition seems to imply. If confirmed, this would mean that the hypothesised gloss appeared very early. It is also theoretically possible to ascribe the repetition to Grigor himself, who may have then corrected the text of the actual letter, before sending it. This requires that our text originated from Grigor’s draft, in itself a rather usual condition: collections of letters, in antiquity and beyond, were made from the draft copies that the authors kept, and occasionally from the actual letters that they received from their correspondents, see **M. Grünbart**, *L’epistolografia*, in *Lo spazio letterario del medioevo 3. Le culture circostanti, I. La cultura bizantina*, **G. Cavallo** ed., (Lo spazio letterario del medioevo) Roma, 2004, pp. 345–378: 353–355.

⁴¹ See LBG, S. v. ἐλαδικός.

regards to the word արմաւաւք, which seems to derive from the base-form *arman*, otherwise unattested in Armenian. The possible meanings of *arman* (either “coarse flour”, or “root-like stems”, or “leaf, bark”) are summarised by Ačaryan, who summarises the translation of several dictionaries including the NBHL⁴². Ačaryan ultimately supports the meaning “coarse flour”, in light of the dialectal form արմայ, with the same meaning. In the same place, Ačaryan also interprets “Zeus” (here in the Greek accusative form, Դիայ=Δία) as կայծակն, “burning coal”, given that կայծակն can also mean “thunderbolt”, i.e. the symbol of Zeus. The interpretation is most probably correct. The passage also seems to imply that, for this type of cooking, the portions had to be arranged close to each other, in the shape of squares or rectangles.

resin and oxymel] The words for “resin” and “oxymel” are ռետին and օքսմէլի respectively, both transcriptions from middle Greek forms⁴³. Oxymel was a mixture of vinegar and honey, used for seasoning food, in medicine, and as beverage. If a beverage is indeed meant here, “resin” might actually be a reference to the wine flavoured with resin (today called *retsina*), attested in medieval Byzantium⁴⁴.

4) However, as I was occupied...silly desires.

Finally, the climax built by Grigor collapses, unleashing its comical force: all his sumptuous mental preparation came to naught, once he realised that the expected fish would not arrive. He therefore urges the gift to be sent as soon as possible. If not, he asks (it seems) to be delivered from any further hope. In doing this, he mentions a fable which is Aesopic in origin, though the path through which it reached Grigor is still unclear, as the mysterious “temple” (or “palace”, տաճար in Armenian) on which the fable was represented.

Or let me receive a letter that makes me stop hoping for what you have not sent] In Armenian, կամ զանյուսալին մեզ անհասիցի ընկալցուք զիր. The sense seems clear, but the construction of the sentence is somewhat complicated. Literally, a translation would be “or let us receive the hopeless writing of the

⁴² HAB, s.v. արման.

⁴³ Namely ρετίνα and ὀξύμελι, see LBG, S. vv.

⁴⁴ See for instance Liutprand’s reference (10th century) to “Graecorum vinum ob picis, taedae, gypsi commixtionem nobis impotabile”, **Liudprandi Cremonensis, Antapodosis; Homelia Paschalis; Historia Ottonis; Relatio de legatione Constantinopolitana**, P. Chiesa ed., (Corpus Christianorum. Continuation Mediaevalis, 156) Turnholti, 1998, p. 187. It should be noted, however, that ռետին is used another time by Grigor, in letter 37(K81), where it seems to mean “honeycomb”, or some other solid element: եւ ոմն մեղու աւծեալ զքարինս արորաւս ի Պաղեստին վաճառել փութայր իբրու զռետին, see **Grigor Magistros Pahlawuni, T’ult’k’** (2012), p. 311.

things of yours that cannot reach us”. Muradyan, in another work, translates this passage as: “or let us receive a hopeless letter concerning inaccessible things”⁴⁵.

So that I do not starve like the dog] The tale of the dog who is tricked by its own reflection, narrated by Grigor also appears in the works of Vardan Aygekc’i, an author of the late 12th-early 13th century, and is traced back by Muradyan to an Aesopic fable⁴⁶. However, in Aesop and in Aygekc’i, the river only carries away the dog’s food⁴⁷: here, instead, the river carries away the poor starving dog (նրթեալ հոյովիւր ի գետէն). This detail recalls another version of the episode, found in the *Progymnasmata* of Aelius Theon:

“A dog who was holding some meat came by a river, and saw its shadow in the water. Thinking that there was another dog, holding an even bigger piece of meat, the dog threw away what it was carrying, and as it jumped into the river to catch what was there, the dog disappeared under water”⁴⁸.

It is tempting to advance the hypothesis that Grigor had this version in mind, where the purpose is to show that those who want to hold too much are bound to lose themselves, and not merely their goods, as was the case in Aesop⁴⁹. The

⁴⁵ G. Muradyan, *Ancient Greek Myths in Medieval Armenian Literature*, (Armenian Texts and Studies, 5) Leiden; Boston, 2022, p. 371.

⁴⁶ See Grigor Magistros Pahlawuni, *T’ult’k’* (2012), pp. 252–253 and, more specifically (and with an English translation), Muradyan, *Ancient Greek Myths*, pp. 371–372. The Greek text (Aesop. 136.2) is as follows: κύων κρέας φέρων ποταμόν διέβαινε. θεασάμενος δὲ τὴν ἑαυτοῦ σκιὰν κατὰ τοῦ ὕδατος ὑπέλαβεν ἕτερον κύνα εἶναι μείζον κρέας κατέχοντα καὶ ἀφείξ τὸ ἴδιον ὥρμησε τὸ ἐκείνου λαβεῖν. συνέβη δὲ αὐτὸν ἀπολέσαι ἀμφοτέρων, τὸ μὲν, διότι οὐδὲν ἦν, τὸ δέ, ὅτι ὁ κατεῖχεν ὑπὸ τοῦ ρεύματος κατεσύρη. ὁ μῦθος πρὸς τοὺς πλεονεκτοῦντας, οἵτινες πλειοτέρων ἐπιθυμοῦσιν καὶ ἃ ἔχουσιν ἀπολοῦσιν. The Armenian text of Vardan Aygekc’i, as reported by Muradyan, is: Թափաւոր մի բարի էւ բարեմիտ՝ ճաշ արարեալ յեզր գետոյն. էւ շուն մի սոված եկն առ թափաւորն. էւ նա ետ հաջ մի սուրբ: Եւ առեալ շանն գնայր ընդ եզր գետոյն, ետես ի շուրն զիւր շուրն, իրրել զայլ շուն էւ զհացն ի բերան նորա: Եւ շունն ազաւեալ մոռացաւ զհացն, որ ի բերանն էր. վազեաց ի գետն, զի առցէ զհացն ի միւս շանէն. էւ ոչ եգիտ, զի շուրն էր: Եւ զայն հացն, զոր ունէր, գետն տարաւ. էւ շունն ելեալ երթայր սովածմահ:

⁴⁷ Respectively, ὁ κατεῖχεν ὑπὸ τοῦ ρεύματος κατεσύρη, and զայն հացն, զոր ունէր, գետն տարաւ, see note above.

⁴⁸ Κύων παρὰ ποταμόν τινα φέρων κρέας, καὶ κατὰ τοῦ ὕδατος τὴν αὐτοῦ σκιὰν θεασάμενος, οἰηθεὶς ἕτερον εἶναι κύνα μείζον κρέας ἔχοντα, ὁ μὲν εἶχεν ἀπέβαλεν, ἀλόμενος δὲ εἰς τὸν ποταμόν ὡς ἀρπασόμενος, ὑποβρύχιος ἐγένετο. Edition: Aelius Théon, *Progymnasmata*, M. Patillon ed., Paris, 1997, pp. 34–35.

⁴⁹ As both the Greek and the Armenian text of Theon say: οἱ τῶν μειζόνων ὀρεγόμενοι καὶ ἑαυτοὺς πρὸς αὐτοῖς τοῖς ὑπάρχουσιν ἀπολλύουσιν (Aelius Théon, *Progymnasmata*, p. 35), and որ մեծամեծացն բաղձացան էւ զանձինս առ պնդուիլ եւս, զորս ունէինն կորուսին (T’ëovn, *T’ëovneay yalags čartasanakan krt’ut’eanc’*, H. H. Manandyan ed., (Bnagirner hin matenagrutyan, 1) Yerevan, 1938, p. 62) respectively. Aesop, instead, merely said that “those who want too much, lose also the things they have” (οἵτινες πλειοτέρων ἐπιθυμοῦσιν καὶ ἃ ἔχουσιν ἀπολοῦσιν, see above).

Armenian text of Theon's *Progymnasmata*, however, presents a major translation error in this passage⁵⁰, and a rather large gap, as its editor H. Manandyan duly noted: շուն՝ ուրեմն առ գետեզերքն շրջելով՝ եւ միս առնէր [lacuna] զոր ունէրն ի բաց ընկեց, եւ ըմբռնեալ գետն՝ իբրոյ յափշտակեալ հեղձամղձուկ բերեալ լինէր⁵¹. Both features are shared by all the known Armenian manuscripts of the *Progymnasmata*, and have convincingly been explained by G. Bolognesi as having originated during the phase of translation⁵². This means that they likely affected the whole Armenian tradition of the text, and therefore, that Grigor cannot have drawn his generally correct understanding of the episode from the Armenian version of Theon as we know it now. Since the *Progymnasmata* were (as the name implies) rhetorical exercises and templates, widely used in education also in Armenia, it is safer to imagine that Grigor picked this version of the episode from some other source, still unidentified, which was in turn based on a better text of Theon's *Progymnasmata* than the one that reached us in Armenian⁵³.

Of Parmenides] It remains a mystery why Grigor links the episode of the dog with Parmenides, which in the Armenian text appears as “Pałmenidēs” (Պաղմենիդեայն, in the oblique form with the suffix -n). Muradyan posed the question in her edition, listing it among the issues in Grigor's *Letters* that still await an explanation⁵⁴. No major improvement can be offered here, but a few preliminary hypotheses.

First, it is possible that the reference is indeed to the philosopher Parmenides, but in this case the association with the tale of the dog remains to be explained. Additionally, in Grigor's *Letters* Parmenides is almost never identified with the

⁵⁰ The translator mistook ὀλόμενος, “jumping” (from ἄλλομαι, “to jump”) as a form of ὀλίσκομαι, “to catch”, and therefore translated “jumped into the river” as ըմբռնեալ գետն, literally “catching the river”. The error is discovered and discussed by **G. Bolognesi**, *La traduzione armena dei «Progymnasmata» di Elio Teone*, in *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Rendiconti* 17, 3-4/5-6, (1962), pp. 86–125; 211–257: 119–120.

⁵¹ See **T'ēovn**, *Yalags krt'ut'eanc'*, p. 62.

⁵² For the translation error, see note 50 above. For the gap, according to Bolognesi it originated from a *saut du même au même* induced by a homoteuton in Greek: φέρων κρέας, [καὶ κατὰ τοῦ ὕδατος τὴν αὐτοῦ σκιὰν θεασάμενος, οἰηθεὶς ἕτερον εἶναι κύνα μείζον κρέας] ἔχοντα, ὃ μὲν εἶχεν ἀπέβαλεν, see **Bolognesi**, *La traduzione armena*, p. 108. The hypothesis is entirely convincing.

⁵³ This possible indirect reference to the *Progymnasmata* reveals to what extent that work, and its Armenian version, represent a trove of topics for armenological research. See on this issue **G. Uluhogian**, *La versione armena dei «Progymnasmata» di Teone: una miniera per il recupero dei testi classici*, in *Eikasmos* 9, (1998), pp. 219–224.

⁵⁴ **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T'ult'k'* (2012), p. 103, corresponding to **Muradyan**, *Grigor Magistrosi matenagrut'yunə*, pp. 25–26.

philosopher: apart from this letter, he is mentioned only in a fictional account in letter 31(K52), whose protagonist is an unnamed musician called “son of Parmenides” (որդի Պարմենիդայ/մանուկ Պարմինիդէայ)⁵⁵. Muradyan may be right in thinking that the person named here is not the pre-Socratic philosopher⁵⁶.

Another possibility is that Պարմենիդէայն is a corruption of another name, such as Palamedes, who appears in Grigor’s letter 37(K81) as Պաղէմիդէա. In this case too, however, the connection to the dog remains unexplained.

Finally, there is the possibility that Grigor connected of the dog to the cynic philosophical school, and that Պարմենիդէայ is the corrupted name of a philosopher that the Armenian author considered (rightly or wrongly) related to that school. Grigor Magistros does mention the cynics, once as զշնական իմաստասէրսն (the cynic philosophers) in letter 58(K8), and once as “a certain cynic [philosopher]” (ոմն շնական) in letter 86(K38), where he quotes a passage from the *Definitions* by Dawit’ Anyalt’⁵⁷. Even in this case, however, the details of how the tale became connected to “Palmenidēs” remain unclear.

Palxos reproduced this episode in the temple of Parmenides, inscribing nearby some moral warnings against such silly desires] The sentence is obscure, as obscure is the identity of Palxos⁵⁸. Taking into account the sometimes over-complicated syntax of Grigor Magistros, it could also be interpreted as “this

⁵⁵ See **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T’ult’k’* (2012), pp. 301–302. For a translation of the letter, see **Muradyan**, *Greek Authors*, pp. 70–71, note 86. For a discussion of its fictional character see **Alpi**, *The Cauldron of the Titans*, pp. 198–199.

⁵⁶ **Muradyan**, *Ancient Greek Myths*, p. 371, note 37.

⁵⁷ Grigor’s text is as follows: որպէս առ ոմն շնական խաբանէր արքայն յանցաւոր եթէ զերկոսեանն զրկէս, **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T’ult’k’* (2012), p. 378. The reference is to a passage in chapter nine of the *Definitions* by Dawit’: որպէս էւ ոմն շնական փիլիսոփոս, կիսագօտ գոլով, մատեաւ առ Յուլիանոս թագաւոր ասելով՝ կէս մարմնոյ իմոյ մեռաւ էւ կէս տեսանէ զտիւ, զթայ, ով թագաւոր, ի կիսակտոր շնական. այսինքն թէ հրամայեայ կամ բժշկել կամ սպանանել. առ որս ասաց՝ թէ զերկոսեան զրկէս, էւ զՊղոտոն էւ զՓայթոն. յումեմնէ պակասեայ էւ զոմն տակաւին էւս տեսանելով “how a certain half-paralysed Cynic philosopher appealed to the Emperor Julian when he said: ‘Half my body is dead and the other half sees daylight; Emperor, take pity on a Cynic split in half – command either that I be cured or that I be killed’. To which the Emperor replied: ‘You give offense to both Pluto and Phaethon; having been deprived of one, you still see the other” (text and translation from **Dawit’ Anyalt’**, *Definitions and Divisions of Philosophy by David the Invincible Philosopher: English Translation of the Old Armenian Version with Introduction and Notes*, **B. Kendall** and **R.W. Thomson** trans., Revised edition Chico, CA, 1983, pp. 74–77).

⁵⁸ The proposed interpretation (by **Muradyan**, *Grigor Magistrosi matenagrut’yunə*, pp. 25–26) as “Malchus” (Մալքոս), i.e. the servant whose ear was cut by Peter during the arrest of Jesus (John, 18:10), does not help much in clarifying the context.

episode was represented in the temple of Pałxos [=Bacchus?] by Parmenides, who inscribed nearby some moral warnings against such senseless desires”. Even thus rearranged, however, the passage remains unclear: no temple or palace seems to be connected to Parmenides⁵⁹, nor any Parmenides is known to have decorated a temple of Bacchus (which, in Armenian, would have probably figured as Բազքնու with ք, rather than Բազխնու>Պաղխնու with խ).

5) But, oh Mamikonean...the invertebrates

In this paragraph, which prepares to the conclusion of the letter, Grigor connects all the discourses on fish to the Chalcedonian confession of his correspondent, “who accepted the lengthy, appeasing tome of Leo”, i.e. the *Tomus ad Flavianum* by pope Leo I, a cornerstone of the council of Chalcedon. This puts the letter in the context of the different dietary dispositions of fish, over which the Armenian and the Byzantine churches were disputing in the 10th-11th century (see below). Additionally, the paragraph is an occasion for Grigor to list a series of strange, but seemingly real aquatic animals, reflecting the list of mythical creatures with which the letter opened.

The food prepared for others, namely flying and creeping creatures] In Armenian, գայլոց ոմանց պատրաստեալ կերակուր՝ զթռչնոց եւ զգլուկոց. It seems that Grigor is accusing T‘ornik of eating food that is not suitable to humans, but was prepared for other creatures, flying or crawling, i.e. birds or reptiles, or other types of fish, since գլուկն can have this meaning⁶⁰. Other details on these creatures are not given: the list that follows seems to include only aquatic and mostly edible animals: it must therefore be intended as a list of the food which T‘ornik could eat (at least according to Grigor).

Lobsters] The Armenian word is խէշ. According to the NBHL, its first meaning is “prop, stick, support”; as secondary meaning, with explicit reference to this passage, the meaning “sort of shellfish, like the խէշափառ [i.e. crab, lobster]” is given⁶¹. Ačaryan specifies that the խէշ, in the sense of “prop”, refers

⁵⁹ It does not seem plausible, here, to think of a reference to the “Palace of the Night” (δῶματα νυκτός) in front of which Parmenides is brought in the proem of his poem (frag. D4, 9): see **A. Laks** and **G.W. Most** (eds.), *Early Greek philosophy. 5, Western Greek thinkers. 2*, (Loeb Classical Library, 528), Cambridge (Mass.); London, 2016, pp. 32–33.

⁶⁰ Such is the meaning, for instance, in Gen. 1:20, and in Ps. 103:25.

⁶¹ For the lobster in Armenian imaginary, see **A. MacFarlane**, ‘*This Shocking Lobster*’: *Understanding the Fantastic Creatures of the Armenian Alexander Romance*, in *Transmitting and Circulating the Late Antique and Byzantine Worlds*, **M. Ivanova** and **H. Jeffrey** eds., Leiden, 2019, pp. 125–148.

to an object with a Y shape⁶²: for this reason, I am inclined to think that a sort of lobster-like animal is intended here, since lobsters more resemble a “Y” than crabs.

Shrimps] The Armenian word is քառաձեռն, literally “four-tailed”: according to the NBHL, it refers to an aquatic invertebrate (ծծմակ ծովու, որպէս թէ ունակ չորից ձէտոց). There seem to be no other occurrences of this word. The invertebrate has been identified as the grey shrimp⁶³. Indeed, shrimps in general, with their two antennae and the bifurcation at the end of the tail, may seem to have four tails.

Centipedes] The Armenian word is աւձասաւնիք (literally: “comb-snake”), equated in the NBHL to the Greek ὀφιοκτένη, itself a rare equivalent of the more common σκολόπενδρα, i.e. the scolopendra, a sort of centipede. At least in Greek, however, the term may also describe an aquatic animal, the “sea-scolopendra, perhaps an animal of the genus Nereis or Aphrodite”⁶⁴. Given the context, I wonder if some sort of aquatic animal is intended here as well. This would mean, however, that this is the only animal in the list for which there is no attested use for human consumption.

Krayakir] The Armenian word is զկրայակիրոս, which implies a lemma կրայակիրոս. No variant readings are attested in Muradyan’s edition, but the NBHL, quoting this passage, records the form կրայակիրսս, from which the same dictionary derives the plural lemma կրայակիրք. This latter form, although seemingly unattested in the manuscripts used by Muradyan and Kostaneanc’, might nevertheless be correct. Words ending in -os are common in Grigor’s language, and a scribe could easily interpret the obscure զկրայակիրսս as an equally obscure զկրայակիրոս: a Greek-looking term would have arguably been more acceptable, in its obscurity. In any case, there are no other recorded occurrences of the word in Armenian, so any conclusion and any clear interpretation is difficult: the NBHL just glosses “sort of shellfish”. Ačaṙyan also considers the lemma to be կրայակիր(p), and links it to կրայ/կրիայ/կիրիայ/կիրայ, “turtle”⁶⁵: he derives the latter word from կուր, i.e. “bark, boat, tub”, so կրայ would literally mean “the one with a tub [on its back]”. As for կրայակիր(p), however, Ačaṙyan does not venture beyond the generic definition of “sort of shellfish”, which is generic enough to include

⁶² HAB, s.v. խէ.

⁶³ Scientific name *crangon crangon*, see **Ջ. Տ. Լազարյան**, *Grabari baʿaran*, Yerevan, 2000, s.v. քառաձեռն.

⁶⁴ LSJ, s.v. σκολόπενδρα.

⁶⁵ HAB, s.v. կրայ.

turtles. This generic interpretation is probably the best we can have at the moment, but given the context of small, aquatic animals wearing a sort of shell, I wonder if կրայսկիր cannot be analysed as a compound of կրայ- “shell, shellfish”, and -կիր, “bearer, holder” (as in հրեշտակ-ա-կիր, բեռն-ա-կիր etc.), and therefore, possibly, as “hermit crab”⁶⁶.

Among the invertebrates] Literally “among the buzzers”, ի բզզոց. The NBHL equates the term բզզոց with κάνθαρος, “beetle, scarab”, but see Ačařyan for the more generic interpretation of “buzzer”⁶⁷. The choice of this uncommon word is likely dictated by the fact that Grigor wanted to use a word that could both: 1) refer to the insect-like shellfish or crustaceans he had just mentioned; 2) complete the alliteration of z in the sentence (զայլ զբիրս ի բզզոց անզարդ զնունս).

6) Anyway, take care...disgusting your stomach

Closing the letter, Grigor seems to make fun of his own rhetorical abundance, threatening, in practice, to flood T’ornik with words to the point of sickness, unless the latter sends the promised fish. The haste with which T’ornik, as a Chalcedonian, devours various types of seafood (փուլթայք, in the previous paragraph) must be replaced by fast shipping of the promised gift (փուլթա՛ զխոսուսցեալսն ստաքել). Of course, the nausea with which Grigor threatens his correspondent is enriched with a mythological comparison (i.e. Cronus vomiting his children); in addition to that, however, it is said that the Mamikonean prince ate his seafood on Friday. This is likely another reference to different dietary prescriptions of the Armenian Apostolic and Byzantine churches, for which see the next section.

⁶⁶ It is amusing to note, on this matter, that the etymologically related Persian suffix -gir (گير), meaning “wielder, seizer, taker” also appears in the Persian name for the hermit crab, *xarčang gošagīr* (خرچنگ گوشهگیر), literally “crab who takes a life of seclusion”, i.e. “hermit crab” (see **F. J. Steingass, J. Richardson and F. Johnson**, *A comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature*, London, 1892, s.v. خرچنگ (گوشهگیر)). Despite the occasional presence of Persian terms in the letter of Grigor Magistros, however, the term appears to be completely unrelated to կրայսկիր.

⁶⁷ HAB, s.v. բզզալ.

An attempt at contextualisation

As we have seen above, letter 16(K74) is just one of the many that Grigor sent to T'ornik Mamikonean. It was followed by letter 14(K75), which in fact states, in its opening paragraph:

“I reckon that you ask to philosophise about fish: this is because we treated this topic in the previous letter, in which we recalled the *p'agros*, the Oannēs, the *drakonoray*, Jonah's whale, and the Leviathan with them”.

We learn from this letter that Grigor did indeed receive some fish, for which he is thankful. Judging from the length and variety of topics of this new epistle, however, the gift was not enough to avoid Grigor Magistros's “bursts of names with rhetorical words”. In fact, it is possible that what Grigor received included also some crustaceans, that is exactly “the crawler, the buzzers, and the vermin too” which T'ornik is said to have eaten. This emerges towards the end of the letter:

“There is truly no sin for you in eating them [i.e. the “fish” that Grigor received], for in this we have not found any flesh nor fat; rather, you can consider them as locusts or flies [i.e. insects]”.

In any case, the Pahlawuni prince was happy with the gift, and concluded this second letter asking for more: “You have been fast in satisfying us with fish: send us more, and fresh, and do not waste time on this matter”.

Despite the triviality of the conversation, it should be noted that fish was not an entirely neutral topic, at least in an exchange between Chalcedonian and non-Chalcedonian Armenians in the 11th century. As attested by a letter addressed to Grigor Magistros by the *vardapet* Sargis⁶⁸, at that time the consumption of fish during periods of fasting was considered a bad habit, associated with “Greek” – i.e. Chalcedonian, in this case – custom⁶⁹. In the same letter, Sargis refutes the argument, attributed to the “Greeks”, that fish comes from water (and therefore should not be subject to fasting). In doing so, he mentions many of the same creatures that we find in letter 16(K74):

⁶⁸ Which represents one of the very few surviving letters – or perhaps the only one – written to Grigor, and not by Grigor.

⁶⁹ For this, see G. Muradyan's introduction to the edition of the letter, **Sargis vardapet**, *Harc'munk' Grigori Palhawunoy[sic] ew vestarxi ew patasxani Sargis vardapeti ew gitnakani vasn arajawori pahoc'n*, in *Matenagirk' Hayoc' ZA dar*, G. Muradyan ed., (Matenagirk' Hayoc', XVI), Yerevan, 2012, pp. 483–490: 485–486.

“They call fish “water”; [This is how they consider] what Job calls “dragon”, and the Apostle calls “flesh”, “one flesh is that of animals, and one flesh is that of fish”⁷⁰. Basil of Caesarea, the father, also calls it “beast”⁷¹, and the Theologus⁷², “Leviathan king” which is in the sea. Who calls this thing “water”, and eats it while fasting, is short of intellect.”⁷³

This was a known argument, already present in the canons attributed to Yovhannēs Mandakuni, where the same quotation from Paul and the same reference to Basil of Caesarea are used⁷⁴. That Sargis, in his reply to Grigor, is elaborating on a tradition that dates back to Mandakuni’s canons, is confirmed by the fact that shortly after fish, he discusses the nature of oil, its relation with trees, and the possibility of the liturgical usage of (non-olive)-oil (իւղ) besides olive-oil (ձէթ)⁷⁵. Again, the same discussion, with the same arguments, can be

⁷⁰ 1 Cor 15:39.

⁷¹ The reference is to the Armenian version of the *Hexameron*, see the edition by **Barsel Kesarac’i**, *Yalags vec’awreay ararč’ut’ean*, p. 221. See also **R.W. Thomson**, *Saint Basil of Caesarea and Armenian cosmology: a study of the Armenian version of Saint Basil’s Hexameron and its influence on medieval Armenian views about the cosmos*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 646; Subsidia, 130) Lovanii, 2012, p. 187.

⁷² The reference is likely to Gregory of Nazianzus and his works translated in Armenian, for which see **B. Coulie** (ed.), *Sancti Gregorii Nazianzeni opera: Versio armeniaca. Orationes II, XII, IX*, (Corpus Christianorum. Series Graeca, 28) Turnhout, 1994; and **B. Coulie** and **A. Sirinian** (eds.), *Sancti Gregorii Nazianzeni opera. versio armeniaca. III, Orationes XXI, VIII ... Oratio VII*, (Corpus Christianorum. Series Graeca, 38) Turnhout, 1999; unfortunately, as far as I could check, no mention of the Leviathan occurs there.

⁷³ Չծուկն ջուր ասեն, զոր Յոր վիշապ ասէ, եւ առաքեալն մարմին ասէ՝ այլ մարմին անասնոյց եւ այլ մարմին ձկանց, եւ Բարսեղ Կեսարոս հայրապետն զազան ասէ, եւ Աստուածաբանն՝ Լեւիաթան թագաւոր, որ ի ծովու է, որ զայս ջուր ասէ եւ ուտէ ի պահոցն, թափուր է ի գիտութենէն: Text from **Sargis vardapet**, *Harc’munk’*, p. 489.

⁷⁴ The reference is in canon number 4, see, **V. Hakobyan**, *Kanonagirk’ Hayoc’*. A, Yerevan, 1964, pp. 493–494; also in **Yovhannēs Ōjnec’i**, *Kanonagirk’ Hayoc’*, in *Matenagirk’ Hayoc’ Թ զար*, **Y. K’ēsēēan** ed., vol. 1, 2 vols, (Matenagirk’ Hayoc’ 7) Ant’ilias - Libanan, 2007, pp. 173–707: 665–666. The discussion is repeated with the same words in the *Council History* attributed to Yovhannēs Ōjnec’i. The text has been published in the *Matenagirk’ Hayoc’* series (**Yovhannēs Ōjnec’i**, *Yovhannu imastasiroy saks žolovoc’*, or *elen i Hayk’*, in *Matenagirk’ Hayoc’ Թ զար*, **Y. K’ēsēēan** ed., vol. 1, 2 vols, (Matenagirk’ Hayoc’ 7) Ant’ilias - Libanan, 2007, pp. 122–132: 130). A more recent edition (for which I am thankful to Narine Vardanyan) is **Yakobean, A.**, ed., *Yohannēs Ōjnec’i. Saks žolovoc’n*, or *elen i Hays: gita-k’nnakan bnagir*, *Handes Amsorya* 123, 2009, pp. 85–136.

⁷⁵ See **Sargis vardapet**, *Harc’munk’*, p. 490. The argument is that իւղ and ձէթ, i.e. generic oil and olive-oil, are interchangeable in the scriptures, with the obvious implication that they are interchangeable also in liturgy.

found in the canons attributed to Mandakuni⁷⁶. The issue of which oil to use remained a topic of controversy between Armenians and Byzantines even after the time of Grigor Magistros. It is mentioned, again in very similar terms to those expressed by Sargis *vardapet*, even in the treatise that Nersēs Šnorhali addressed to the Byzantines in the 12th century⁷⁷; in the same work, the matter of when and how it is allowed to eat fish is also discussed, again in terms similar to those of Sargis *vardapet*⁷⁸.

The recurring focus on fish and its nature, the insistence on fantastic aquatic beasts⁷⁹, the context of dispute on eating fish (a topic for which Grigor explicitly interrogated Sargis), and the reference to eating fish on Friday – a day of fasting, both in Byzantine and Armenian Churches⁸⁰ – are therefore all references to a well attested confessional debate. All of this leads to think that, in writing letter 16(K74) and 14(K75), Grigor Magistros was discussing, with his Chalcedonian friend (and in-law) T'orñik, something more than mere literary or mythological episodes on fish. Beyond the level of entertainment, which is certainly present and is arguably the most apparent feature, one can sense a sub-text of hints and allusions to topics that divided the two princes on religious issues. This impression is confirmed by the other two letters of the exchange: not only letter 17(K77), where Grigor describes a magnificent church⁸¹ with the purpose of

⁷⁶ See **V. Hakobyan**, *KH 1*, pp. 494–495; also in **Yovhannēs Ōjnec'i**, *Kanonagirk' Hayoc'*, pp. 666–667.

⁷⁷ See **Nersēs Šnorhali**, *Gir hawatoy xostovanut'ean hayastaneac' ekelec'woy*, in *Matenagirk' Hayoc' ŽB dar*, **A. Bozoyan** ed., (*Matenagirk' Hayoc'*, 22), Yerevan, 2022, pp. 279–313: 297. The literature on this document by Šnorhali is obviously immense, I will just mention **A. Bozoyan**, *Hay-Byuzandakan ekelec'akan banakc'ut'yunneri vaveragrera (1165-1178 t't.)*, Yerevan, 1995, and **B. L. Zekiyan**, *St. Nersēs Šnorhali en dialogue avec les grecs: un prophète de l'œcuménisme au XII^e siècle*, in *Armenian Studies / Études arméniennes. In memoriam Haig Berbérian*, **D. Kouymjian** ed., Lisbon, 1986, pp. 861–883.

⁷⁸ See **Nersēs Šnorhali**, *Gir hawatoy xostovanut'ean*, pp. 300–302. Here Nersēs, just like Sargis, argues that the bad habit of eating fish when fasting is due to the practice of princes, and that Greek and Frank princes used to do the same.

⁷⁹ While Sargis *vardapet* mentions the Leviathan, the canons of Mandakuni mention the hydra, for instance.

⁸⁰ For the Byzantine (and, in general, Orthodox) church, see **J. Herbut**, *De ieiunio et abstinencia in ecclesia Byzantina: Ab initiis usque ad saec. 11*, (Corona Lateranensis, 12) Romae, 1968; for the Armenian church, see **Y. Abrahamean**, *Nawakatik'i pahk'i hastatuma Hayoc' Ekelec'um*, in *Ėjmiacin* 77, 8, (2020), pp. 24–44.

⁸¹ That could be nothing less than S. Sophia in Constantinople, according to K. Kostaneanc', see **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T'lt'erā* (1910), pp. 276–277.

discussing T'ornik's desire of "following the ancient, and yet extinguished, paternal tradition"⁸², i.e. his curiosity towards the Armenian apostolic church⁸³; but also letter 15(K76), which discusses trees, exactly the same topic that followed in Grigor's questions to Sargis, and in quarrels between Chalcedonians and non-Chalcedonians between the 10th and 11th century. The amiable way in which Grigor and T'ornik faced their confessional differences, for sure, deserves to be explored more in depth, and can reveal much on the nature of inter-confessional relationships between Armenians in the 10th and 11th century.

ՖԵՂԵՐԻԿՈ ԱԼՊԻ

ԶԿԱՆ ԵՒ ՔԱՂԿԵԴՈՆԻ ՄԱՍԻՆ.

ԳՐԻԳՈՐ ՄԱԳԻՍՏՐՈՍ ՊԱՀԼԱՎՈՒՆՈՒ ՄԻ ՆԱՄԱԿԸ

Քանալի բառեր՝

Գրիգոր Մագիստրոս, Քաղկեդոն, նամակագրություն, պահք, ձուկ, ձեթ, 11-րդ դարի հայ մատենագրություն, դասական եւ ուշ անտիկ հունարեն, թարգմանություն:

Գրիգոր Մագիստրոսի նամակներից չորսը (14(Կ75), 15(Կ76), 16(Կ74) և 17(Կ77)) հասցեագրված են իր փեսա Թոռնիկ Մամիկոնյան իշխանին: Դրանցից երկուսը վերաբերում են ձկանը (14(Կ75) և 16(Կ74)), մեկը՝ ծառերին (15(Կ76)), և մյուսը՝ մի եկեղեցու նկարագրությանը (17(Կ77))⁸⁴: Մագիստրոսի նամակներն իրենց բարդությամբ, գրական նրբագեղությամբ եւ խորագետ ակնարկներով աղերսվում են բյուզանդական նամակագրական ավանդությանը: Արդյունքում, երբեմն շատ դժվար է հասկանալ տեքստը, հատկապես որոշ մանրամասներ. մյուս կողմից այս նամակները բացառիկ հնարավորություն են ընձեռում 11-րդ դարասկզբի հայկական մշակույթի խորքերը թափանցելու հա-

⁸² Հայրենի աւանդութեան հետեւել, որ եւ հեղձամղձուկ եղեալ, **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T'ult'k'* (2012), p. 253.

⁸³ That this is the subject of the letter is hinted also in the ending, where Grigor writes: "the fight between us is not over blood and body, but over power and authority" (Քանգի մեզ ոչ է մարտ ընդ մարմնոյ եւ ընդ արեան, այլ ընդ իշխանութիւնս եւ ընդ պետութիւնս, **Grigor Magistros Pahlawuni**, *T'ult'k'* (2012), p. 256).

⁸⁴ Նամակների համարակալումն ըստ Գ. Մուրադյանի հրատարակության (Մատենագիրք Հայոց, հտ. ԺԶ, Երևան, 2012, էջ 139-385), փակագծերում նշված է Կ. Կոստանյանցի (Ալեքսանդրապոլ, 1910) հրատարակության համարները:

մար: Դրանց հիման վրա կարելի է վերլուծել, թե հայկական մշակույթը որքան միահյուսված էր հարևան բյուզանդական, պարսկական, վրացական և հյուսիսմիջագետքյան մշակույթներին: Հատկապես ձկանը նվիրված երկու նամակները չափազանց հարուստ են խորիմաստ (և երբեմն հույժ խորհրդավոր) պատկերներով: Սույն հոդվածի նպատակն է ներկայացնել առաջին նամակի 16(Կ74) բացատրական թարգմանությունը, վերլուծությունը և բնագրի մեկնաբանությունը: Այնուհետև, ներկայացվում է նամակի համատեքստի համառոտ նկարագրությունը՝ առաջադրելով, որ Գրիգորի ոճին բնորոշ՝ կարծիքների փոխանակման այս անկաշկանդ մթնոլորտը ներառում է շատ ավելի ծանրակշիռ քննարկում Զաղկեդոնի ժողովի վերաբերյալ, որը մերժել է Հայ Եկեղեցին (և Գրիգորը), սակայն ընդունել է Թոռնիկը, ինչպես տեղեկանում ենք այս նամակից:

ՀՈՍՄԵԱԿԱՆ ԱՆՈՒՆՆԵՐԸ ՀԱՅԵՐԵՆՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ *Հունարեն, հոլովական վերջավորություն, թարգմանություն, Աստվածաշունչ, Եվսեբիոս Կեսարացու «Զրոնիկոն», Մովսես Խորենացի, Հովհաննես Բռնեցի, Կղեմես Գալանոս, Մխիթարյաններ, հունական և հայկական համարժեքներ:*

Հռոմեական անունները հայերենում մեծ մասամբ հունական կերպարանք ունեն, անգամ լատիներենից հայերեն թարգմանություններում: Ինչպե՞ս է դա արտահայտվում.

ա. Արական սեռի երկրորդ հոլովման գոյական և ածական անունները եզակի ուղղականում հունարենում ունեն «-ոս» վերջավորությունը, իսկ լատիներենում՝ «-ուս»: Արդի հայերենում սովորական ձևեր են Հուլիոս Կեսար, Օկտավիանոս Օգոստոս, Տակիտոս և այլն, մինչդեռ լատիներեն այդ անուններն են Julius Caesar, Octavianus Augustus, Tacitus:

բ. Որոշ անուններում «բ» բաղաձայնի տեղում հանդես է գալիս «դ»-ն, օրինակ՝ «Մեղրեստրոս», «Վաղես կայսր», «գաղղիացի» և այլն: Այդպես է հին թարգմանություններում տառադարձվել հունարեն լ տառը:

գ. «Ֆ» բաղաձայնի փոխարեն ունենք «փ»՝ «Փաւստոս» (Faustus): Այդպես է հնչել հունարեն ֆ տառը հին թարգմանությունների ժամանակ. նրա հնչյունափոխությունը f-ի ավելի ուշ է տեղի ունեցել:

Այս երևույթի պատճառն այն է, որ այդ անունները հայ հին գրականության մեջ են թափանցել հունարենի միջոցով, և այդպիսով ձևավորված գրական ավանդույթին են հետագայում ենթարկվել մյուս անունները:

Նոր Կտակարանը հունարենից թարգմանելիս հանդիպում էին մի շարք հռոմեական անունների, որոնցում «-ուս» վերջավորության փոխարեն «-ոս» է, «բ»-ի տեղում՝ «դ», իսկ «ֆ»-ի տեղում՝ «փ».

«Պիղատոս» (Մատթ. ԻԷ 2, 13 և այլուր ստեպ) – Πιλάτος (Pilatus), «Կղաղիոս» (Գործք ԻԳ 26) – Κλαύδιος (Claudius), «Կոռնելիոս» (Գործք Ժ 22) – Κορνήλιος (Cornelius), «Կրիսպոս» (Գործք ԺԸ 8) – Κρίσπος (Crispus), «Փելիքս», «Փեստոս» (Գործք ԻԴ 27) – Φήλιξ (Felix), Փիստոս (Festus), «Գայիոս» (Գործք Ի 4, Հռոմ. ԺԶ 23) – Γάιος (Gaius), «Սեկունդոս»

(Գործք Ի 4) – Σεκοῦνδος (Secundus), «Յուլիոս» (Գործք ԻԷ 1) – Ἰούλιος (Julius), «Կուարտոս» (Հռոմ. ԺԶ 23) – Κούαρτος (Quartus), «Յիսուս որ անուանեալ է Յուստոս» (Կող. Դ 11) – Ἰοῦστος (Justus), «Պուպլիոս» (Գործք ԻԸ 7) – Publius:

Publius-ից «Պուպլիոս» անցումը ևս բացատրվում է հունարենի միջոցով, որտեղ այն Πόπλιος է:

Չանց ենք առնում «Տիբերեայ կայսեր» (Ղուկ. Գ 1) սեռական հոլովածը, չնայած վստահաբար Tiberius կայսեր անունն ուղղականում կլիներ «Տիբերիոս» - Τιβερίος:

Աստվածաշնչից հետո հռոմեական անունների մի ստվար խումբ հայերեն ներթափանցեց Եվսեբիոսի «Քրոնիկոն»-ը¹ հունարենից թարգմանելիս.

ա. «Աւենտիոս» (Ա 373, Ἀουεντίωσ² [այսպէ՛ս]) – Aventius, «Ղատինոս» (Ա 366, 372, Λατίνος), Ամուլիոս – Amulius (Ա 373, Ἀμούλιος), «Ասկանիոս» (Ա 388), նաև՝ անկանոն «Ասկանես» (Ա 380, Ἀσκάνιος), «Սիդուիոս» (Ա 388) – Silvius, «Յուլիոս» (Ա 388) – Iulius, «Նումաս Պոմպիլիոս» (Ա 392) – Numa Pompilius (հմմտ. Νοῦμας Πομπίλιος), «Տուլիոս Ոստիլիոս» (Ա 393, Τύλλος Ὀστίλλιος) – Tullus Hostilius, «Տուրնոս» (Ա 385, Τοῦρνος) – Turnus,

բ. «Իսաղիա» (Իտալիա), «ղատինացիք» (Ա 362, Λατῖνοι), «Ղատինոս» (Ա 366, 372, Λατίνος), «Սիկիդիա» (Ա 369, Σικελία), «Ղալիինեայ» (Ա 371, Λάονα [այսպէ՛ս]), «Ադրա» (Ա 383), «գԱդրան գՂոնկաս» (Ա 387, Ἀλβαν... Λόγγαν) – Albam Longam, «Սիդուիոս» (Ա 391) – Syluius, «Տարկինոս Սիպերբոս» (Բ 198) – Tarquinius Superbus, «Գայիոս Յուլիոս Կայսր» (Ա 194, 248, 252, 305, 396-398, Բ 253, Γάιος Ἰούλιος Καῖσαρ), «Ալգոստոս» (Ա 104, 188, 193, 248, 251, 305, Բ 252, Αὔγουστος) – Augustus, «Վեսպիանոս» (Ա 309, Բ 273, 275, Οὔεσπασιανός), «Կղալիոս» (Ա 307),

գ. «Փեստոս» (Բ 270) – Festus, «ի Փեդիկեայ» (Բ 270) – sub Felicem (Felix-ից),

դ. «Կատովն» (Ա 383, Κάτων), «Նէմէտոր/ Նէմէտովր» (Ա 374, Νομίτωρ) – Numitor:

¹ Եսեբի Պամիլիեայ Կեսարացոյ ժամանակակա՛նք երկամասնեայ, աշխատասիրութեամբ Մ. Ալգերեանց, հտ. Ա, Բ, Վենետիկ, 1818 (այսուհետ շարադրանքում՝ Ա, Բ և էջահամարը):

² «Քրոնիկոնի» հունարեն սկզբնագիրը չի պահպանվել, սակայն որոշ հատվածներ առկա են հետագա հեղինակների մեջբերումների տեսքով: Ամենից շատ դրանք 8-րդ դարի բյուզանդացի ժամանակագիր Ecloga Chronographica երկում են: Պահպանված հատվածները (Հռոմի հիմնադրմանը նվիրված բաժնում դրանք հատկապես շատ են) բերված են Ալգերյանի հրատարակության տողատակերում, տե՛ս նախորդ ծանոթագրությունը:

Չարմանալիորեն այս թարգմանության մեջ Ռ-ով սկսվող անունները Հռ-ով չեն սկսվում, ինչպես հունարենից փոխառված «Հռոմ», «Հռիփսիմե», «հռետոր» և այլ բառերում՝ «Ռոմոս» (Ա 378, Ῥώμος), «Ռեմոս» (Ա 380, 381, Ῥώμος) – Remus, «Ռոմիլոս» (Ա 376, Ῥόμυλος) – Romulus, «ռուտուլացիք» (Ա 385, Ῥουτούλοι) – Rutuli:

Կարթագեն քաղաքի անունը հունական ձևով է՝ «Կարքեդոն» (Ա 383, Բ 150) – Carthago (Καρχηδών):

Հռոմեական անունների հունական ձևերը հայերենին հարազատ համարելու ավանդույթն այլևս արմատավորված էր: Մովսես Խորենացու «Պատմութիւն Հայոց» երկում կարդում ենք հետևյալ անունները՝ «Տրալիանոս» (Բ ԾԵ)³, «Ալգոստոս» (Գ Ե), «Տիտոս Անտոնինոս եւ կամ Տիտոս Յուստոս» (Բ ԻԴ), «Տիբերիոս» (Բ ԼԳ), «Տակիտոս» (Բ ՀԶ), «Անատոլիոս» (Գ ԾԷ), «Գրատիանոս» (Գ ԻԹ), «Սելերիոս» (Բ ՁԸ), «Մաքսիմիանոս», «Դեկոս», «Դիոկղետիանոս» (Բ ՀԵ), «Գաբիանոս», «Կրասոս» (Բ ԺԷ), «Լիկիանոս» (Բ ՀԹ), «Կասսիոս» (Բ ԺԸ), «Վաղենտիանոս» (Գ ԺԹ), «Դեկիոս եւ Գալլոս»⁴ եւ Վաղերիանոս» (Գ ՀԳ), «Փղորիանոս» (Բ ՀԶ), «Կոստանդիանոս» (Բ ՁԳ):

Ուշադրության արժանի է Հռոմի առաջին եպիսկոպոսի «Սեդեքատրոս» (Բ ՁԳ) անունը, որի լատիներեն բնօրինակն է Silvester-ը (2-րդ հոլովման հիմքում er-ով ավարտվող բառերը ուղղականում չեն ստանում -us վերջավորությունը), իսկ հունարեն ձևն է Σίλβεστρος, որին համապատասխանում է «Սեդեքատրոս» ձևը:

Չ դարում Պետրոս Սյունեցին օգտագործել է «Փղաբիանոս, Յուլիոս» անունները⁵:

ԺԴ դարում, հետևելով նույն ավանդույթին, Հովհաննես Բոնեցին «Համառոտ հաւաքումն յաղագս քերականին» երկում իր լատիներեն աղբյուրի հեղինակ Պրիսցիանուսի անունը տառադարձել է «Պրիսիանոս»⁶:

³ Մովսիսի Խորենացու *Պատմութիւն հայոց*, աշխատասիրութեամբ Մ. Աբեղեան և Ս. Յարութիւնեան, նմանահանություն առաջին հրատարակության (Տփղիս, 1913)՝ Ա. Բ. Սարգսյանի լրացումներով, Երևան, 1991 (= Մատենագիրք հայոց, հտ. Բ, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 1737-2122):

⁴ Այս անվան մեջ «լլ» է, և ոչ «ղղ»՝ ի տարբերություն «Վաղերիանոս»-ի:

⁵ Պետրոս Սյունեցի, *Յաղագս հաւատոյ* (Մատենագիրք հայոց, հտ. Գ, 2 դար), Անթիլիաս-Լիբանան, 2004, էջ 407:

⁶ Յովհան Բոնեցի, *Համառոտ հաւաքումն յաղագս քերականին*, բնագիրը հրատարակության պատրաստեց Լ. Ս. Խաչիկյանը, ներածությունը Լ. Ս. Խաչիկյանի և Ս. Ա. Ավագյանի, Երևան, 1977, էջ 191, 197:

ԺԷ դարում Կդեմես Գալանոսը «Միաբանություն հայոց սուրբ եկեղեցւոյն ընդ մեծի սուրբ եկեղեցւոյն Հռովմայ»⁷ գորքում, որը պարունակում է զուգադիր լատիներեն և գրաբար էջեր, նույնպես հետևել է այդ ավանդույթին, օգտագործելով անունների՝ հայերենում ընդունված ձևերը, ուստի կարդում ենք. «Լիկիանոսի կայսեր» (էջ 15) – Licinio imperatore, «Կոստանդիանոս» (էջ 21), Բարոնիոս – Baronijs (էջ 22), «Մասիմինոս կայսր» (էջ 30), «Սեդրեստրոս (էջ 31), «Սուրիոս փռանկաց պատմիչ» (էջ 40) – Surius, «Վահենտ» (էջ 53), «Տերենտիոս, Տրայանոս» (էջ 54), «Ամմիանոս» (էջ 55), «Կարդինալ Բարոնիոս» (էջ 186), Innocentius – «Ինօկենթիոս» (էջ 235), Eugenius – «Եւթէնիոս» (էջ 235): Ուշագրավ է, որ այդպես է վարվել լատինագիր հեղինակը:

Հռոմեական անունները հունականացնելու հարուստ նյութ ենք գտնում Վերգիլիոսի «Էնեական»-ի երկու թարգմանություններում, որոնք իրականացրել են Վենետիկի Մխիթարյան հայրերը: Էդվարդ Հյուրմյուզյանը թարգմանել է գրաբար⁸, իսկ Արսեն Ղազիկյանը՝ արևմտահայերեն⁹:

Երկու թարգմանությունում էլ լատիներեն «-ուս»-ով ավարտվող արական անունները ստացել են հունական «-ոս» վերջավորությունը, իսկ «լ»-ն որոշ դեպքերում տառադարձվել է «դ», ուստի Վերգիլիոսը դարձել է «Վերգիլիոս», Ասկանիոսը՝ «Ասկանիոս», Տուրնուսը՝ «Տուրնոս» (Հիւրմ.) կամ «Տուռնոս» (Ղազ.), Լավտուսը՝ «Լաւտոս», Մարկելլոսը՝ «Մարկեղոս», Անտոնիոսը՝ «Անտոնիոս», Էոլուսը՝ «Եւողոս» կամ «Եւող» (Ղազ.): Չեզոք սեռի Լատիումն էլ հունական կաղապարով դարձել է «Լատիոն»¹⁰:

Երկուսում էլ անունների վերջավորությունները երբեմն առկա են, իսկ երբեմն բացակայում են՝ թելադրված չափով, ուստի Կեկուլոսի դիմաց ունենք «Կեկուդ» (Հիւրմ.) և «Կեկուլ» (Ղազ.), Լուկագուսի՝ «Լուկագ»,

⁷ Կդեմես Գալանոս, *Միաբանություն հայոց սուրբ եկեղեցւոյն ընդ մեծի սուրբ եկեղեցւոյն Հռովմայ*, հտ. 1, Հռոմ, 1650:

⁸ Պորֆիրոսի Վիրգիլեայ Մարովնի *Ենէականին* թարգմանություն ի ձեռն Հ. Եղուարդայ Հիւրմիւզեան, Վենետիկ, 1845 (այսուհետ բնագրում՝ Հիւրմ.): Այս և հաջորդ Ղազիկյանի թարգմանության մեջ հիշատակվող անուններն այնքան հաճախ են հանդիպում, որ հարկ չենք համարում նշել էջերը, որոնք կարելի է գտնել անվանացանկում, էջ 615-631:

⁹ Պորֆիրոսի Վիրգիլեայ Մարոնի *Ենէական*, բնագրէն աշխարհաբար թարգմանեց Խ. Արսէն Ղազիկեան, Վենետիկ, Մխիթարեան տպագրութիւն, 1910 (այսուհետ բնագրում՝ Ղազ.): Պոեմից մի հատված (X.215-659) տպագրվել է առանձին՝ *Բազմավէպ*, 1910, Ե-Չ, էջ 225-231:

¹⁰ Նույն համարժեքը գտնում ենք նաև Վերգիլիոսի մեկ այլ երկի՝ Արսեն Բագրատունու թարգմանության մեջ՝ Պորֆիրոսի Վիրգիլեայ Մարովնի *Մշակակյանը*, Վենետիկ, 1847, էջ 288:

Քաոսի՝ «Քաւ» (Հիրմ.), Պալինուրուսի՝ «Պադինուր» և «Պադինոր» (Հիրմ.), Մնեսթեսի՝ «Մնեսթ» (բայց և «Մնէսթէոս» Հիրմ.), Սերգեստոսի՝ «Սերգեստ», Դեդալոսի՝ «Դեդադ» (բայց և «Դեդադոս», Հիրմ.) և այլն:

Աստվածների և որոշ հերոսների հռոմեական անունները փոխարինված են հունական համապատասխան անուններով՝ Նեպտունուսը՝ «Պիսիդ»-ով կամ «Պիսիդոն»-ով¹¹ (Հիրմ.) և «Պոսիդոն»-ով (Ղազ.), Միներվան՝ «Աթենաս»-ով, Վուլկանուսը՝ «Հեփեստոս»-ով, Յունոնան՝ «Հերա»-ով, Մարսը՝ «Արէս»/«Արիս»-ով, Պրոզերպինան՝ «Պրոսեփոնէ»-ով (Հիրմ.), Սատուրնուսը՝ «Կրովն»/«Կրովնոս»-ով (Հիրմ.), Մերկուրիուսը՝ «Հերմէս»-ով (Հիրմ.), Կերերան՝ «Դեմետեր»-ով (Հիրմ.), Լիբերը՝ «Դիոնիս»-ով (Հիրմ.), Տրիվիան (Դիանայի մակդիրն է)՝ «Արտեմիս»-ով (Հիրմ.), Ամուրը՝ «Երոս»-ով, Հերկուլեսը՝ «Հերակլէս»-ով, Ուլիսեսը՝ «Ոդիսէս»/«Ոդիս»-ով, աշխարհագրական անուններից՝ Կարթագենը՝ հունարենում ընդունված «Կարքեդոն»-ով:

Այն դեպքերում, երբ հին շրջանի (5–8-րդ դդ.) թարգմանություններում հունական անունները փոխարինվել են հայկական համարժեքներով, երբեմն կիրառված են նաև վերջինները. Վեներան դարձել է «Աստղիկ»¹² (ինչպես հնում՝ Ափրոդիտեն, բայց և՛ «Ափրոդիս» Հիրմ.), Սատուրնուսը՝ «Չրուան» (ինչպես հնում՝ Կրոնոսը, Ղազ.), Օրիոնը՝ «Հայկ»¹³ (բայց կա նաև «Որիոն», Հիրմ.), Դիանան՝ «Անահիտ», Յուպիտերը՝ «Արամազդ» և «Որմիզդ» (ինչպես հնում՝ Չևսը), սակայն նաև «Դիոս»¹⁴ (Հիրմ.՝ նաև «Չէս»), Հիդասպեսը (Hydaspes)՝ «Վշտասպ»¹⁵ (Հիրմ.), աշխարհագրական անուն-

¹¹ Պոսեյդոնի անվան այս ձևն են միջնադարում օգտագործել Գրիգոր Նարեկացին, Գրիգոր Մագիստրոսը և Վարդան Արևելցին, տե՛ս Գ. Մուրադյան, *Հին հունական առասպելների արձագանքները հայ միջնադարյան մատենագրության մեջ*, Երևան, 2014, էջ 31:

¹² Նույն համարժեքը կա «Մշակականք»-ում (վկայակոչումը տե՛ս ծան.10), էջ 74, 76: Հմմտ. նույն թարգմանության մեջ «Լարիոս» (Larius), էջ 42, «Կամիլլոս» (Camillus), էջ 43, «Պադոս» (Padus), էջ 55, Հռեմոս (Remus), էջ 59, «Մարիոս» (Marius), էջ 43, «Չրուան» (Saturnus), էջ 59, «Տաբուռնոն» (Taburnus), էջ 35:

¹³ Այս գուգահեռն առկա է արդեն Աստվածաշնչում (Յոթ ԻԸ 31, Եսայի ԺԳ 10):

¹⁴ «Դիոս» իրականում Չևսի անվան հունարեն սեռական հոլովաձևն է: Իր «-ոս» վերջավորության շնորհիվ ընկալվել է որպես բառի ուղիղ ձև և որպես այդպիսին կիրառվել և՛ հին թարգմանություններում, և՛ հայ հեղինակների երկերում (տե՛ս նույն տեղում, էջ 20), և՛ նոր թարգմանություններում:

¹⁵ «Վշտասպեան» պարսից Դարեհ արքայի հայրանունն է Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության մեջ» (Բ 25), համապատասխանում է հունահռոմեական աղբյուրների Hystaspes-ին: Hydaspes-ը նման է այդ անվանը:

ներից՝ Տյուրոսը՝ «Ծուր»¹⁶ (Հիւրմ.), չնայած կա և «Տիւրոս» (Ղազ.), Հյուրականականը՝ «վրկանեան» (Հիւրմ.):

Դիդոնայի անունը Հյուրմուգյանը դարձրել է «Դիդէ», չնայած այդպիսի ձև գոյություն չունի: Անվան լատիներեն ձևն է Dido (թեք հոլովների հիմքն է Didon, որտեղից՝ «Դիդոնա»): Ղազիկյանը, հավանաբար նրա հետևություններով՝ նույնպես օգտագործել է «Դիդէ» ձևը: Նշենք, որ Եվսեբիոսի «Քրոնիկոն»-ում երկու անգամ հանդիպում է «ի Դիդեայ» – a Didone (Բ 148, հմմտ. սփո Դիդոն, Georg. Sync. 211.23), «ի Դիդայ» – a Didone (Բ 150): Բացառված չէ, որ առաջինը՝ «ի Դիդեայ», Հյուրմուգյանն ընկալել է որպես թեք հոլով՝ «Դիդէ» ուղղականից, ուստի շրջանառության մեջ է դրել այդ ձևը, մինչդեռ եթե «Քրոնիկոն»-ում հանդիպել անվան ուղղական հոլովը, ապա այն, հավանական է, հունարեն Διδώ-ի հետևությամբ կլիներ «Դիդո»:

Նշենք, որ «-ա»-ով ավարտվող որոշ իգական անուններ ստացել են հունարեն իգական «-ե» վերջավորությունը. Լաոդամիան՝ «Լաոդամե» (Հիւրմ.), Ամատան՝ «Ամատե» (Հիւրմ.):

Էնեասի անունը երկու դեպքում էլ «Ենեաս» է, չնայած Եվսեբիոսի «Քրոնիկոն»-ում նրա անուն-հայրանունն է «Էնիաս Անքիսեայ» (Ա 360): Բայց առհասարակ հին թարգմանությունների նմանությամբ բառասկզբում բաղաձայնից առաջ e-ի դեպքում թարգմանություններն ունեն «Ե», ինչպես վերը՝ «Եւոդոս»/«Եւոդ», «Երոս», իսկ էտրուսկների դիմաց՝ «Ետրուրք» (Հիւրմ.). անվան այսպիսի տարբերակը ձևված է էտրուսկների (Etrusci) երկրամասի անունից՝ Etruria¹⁷:

Բառասկզբի «Ռ»-ն՝ հունարենից փոխառված «Հոռն», «Հոռնուլուս» և այլ բառերի նմանությամբ սկզբից «Հ» է ստացել՝ ռուտուլները դարձել են «հոռուտուլք» (հմմտ., սակայն, «Քրոնիկոն»-ում՝ «ռուտուլացիք»):

Այսպիսով երկու թարգմանիչն էլ հոռոնական անունները մեծ մասամբ «հունականացրել» են, իսկ հնարավորության դեպքում՝ հայկականացրել¹⁸:

¹⁶ Ծուրը, որպես Տյուրոսի հայերեն տարբերակ, առկա է արդեն Աստվածաշնչում, օրինակ՝ Բ Մակաբ. Դ 18, 32, 44, Եզեկ. ԻԹ 20:

¹⁷ Հմմտ. «Մշակականքում» (վկայակոչումը տե՛ս ծան. 10)՝ «Ետրուրե», էջ 59:

¹⁸ Ավելի մասնրամասն տե՛ս Ա. Թոփչյան, «Հունա-հռոմեական անունները Միջերկրյանի թարգմանություններում և դրանց տառադարձման նոր սկզբունքները», *Բանբեր Մատենադարանի*, 32, 2021, էջ 38-51: Հոգվածի վերջում ներկայացված են հռոմեական անունները տառադարձելու այն սկզբունքները, որոնցով առաջնորդվել ենք Վերգիլիուսի և այլ հեղինակների երկերի նոր թարգմանություններում (տե՛ս Վերգիլիուս, *Էնեական* (լատիներենից թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ Գոհար Մուրադյանի և Արամ Թոփչյանի, Երևան, 2018, Պուրլիուս Օվիդիուս Նասո, *Կերպարանափոխություններ*, լատիներենից

Բերված օրինակները կարելի էր բազմապատկել, սակայն սրանք էլ բավական են բացատրելու հռոմեական անուններին հունական կերպարանք տալու հայերենում արմատավորված ավանդույթը:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հռոմեական անունները, ինչպես գրաբարում, այնպես էլ արդի հայերենում, հունական կերպարանք ունեն: Դրա ամենավաղ արտահայտումն արական սեռի երկրորդ հոլովման անունների եզակի ուղղականի լատիներեն «-ուս» վերջավորության փոխարեն հունարեն «-ոս»-ի կիրառությունն է: Կան նաև ուրիշ ձևաբանական և հնչյունական առանձնահատկություններ: Պատճառն այն է, որ հայ հին գրականություն այդ անունները թափանցել են հունարենի միջոցով (գլխավորապես Նոր Կտակարանի և Եվսեբիոս Կեսարացու «Քրոնիկոնի» թարգմանության ժամանակ), և այդպիսով ձևավորված գրական ավանդույթին են հետագայում ենթարկվել մյուս անունները:

GOHAR MURADYAN

ROMAN NAMES IN ARMENIAN

Keywords:

Greek, case ending, translation, Bible, Eusebius of Caesarea's Chronicle, Movsēs Khorenats'i, Yovhannēs K'ṛnets'i, Clemens Galanus, Mekhitharists, Greek and Armenian equivalents.

Both in Classical and Modern Armenian, Roman names have Greek forms. The most striking manifestation of this tendency is the substitution of the Latin nominative singular ending “-us” of the second declension names by the Greek “-os.” There are also other morphological and phonetic peculiarities. The reason for this lies in the fact that those names entered old Armenian literature via Greek texts (mainly during the translation of the New Testament and the *Chronicle* of Eusebius of Caesarea). Later other names followed this literary tradition.

թարգմանությունը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները՝ Գոհար Մուրադյանի և Արամ Թոփչյանի, Երևան, 2021), մասնավորապես՝ խոսքը հռոմեական անունների «-ուս» և «-ում» վերջավորություններն արտացոլելու մասին է:

ALESSANDRO ORENGO

DOI:10.57155/NENS7610

OSKAN EREWANCԻ NEL *THESAURUS LINGVAE ARMENICAE* DI SCHRÖDER (AMSTERDAM, 1711)

Parole chiave: *Oskan ErewancԻ, Johann Joachim Schröder, Thesaurus Linguae Armenicae, stampa armena (storia), lessicografia armena (storia), grammatica armena (storia), Amsterdam.*

Հեղին դիտարար գիտնեք:

1. Oskan ErewancԻ: una figura poliedrica

Il vardapet Oskan ԼիճենցԻ ErewancԻ (1614-1674) fu senza dubbio una figura poliedrica¹. Ai più è noto come stampatore e per aver realizzato l'opera per la quale diversi suoi connazionali prima di lui si erano mossi verso l'occidente: mi riferisco alla stampa della Bibbia in armeno, che vide la luce, ad Amsterdam, fra il 1666 ed il 1668. Ma Oskan non fu solo questo: fu in qualche modo scrittore in proprio, ed uno dei pochi Armeni ad averci lasciato un'autobiografia², testo su cui torneremo più avanti. E fu traduttore, dal latino ed

¹ Sulla vita e l'opera di Oskan rimandiamo senz'altro a **Կ. Ամատունի**, Ոսկան վրդ. Երեւանցի եւ իր ժամանակը. Լուսաւոր էջ մը ԺԷ. դարու հայ եկեղեցական պատմութենէն (Հայագիտական մատենաշար «Բազմավէպ» թիւ 9), Վենետիկ – Ս. Ղազար, 1975 e **Վ. Գեքիկյան**, Ոսկան վարդապետ Երեւանցի. Կյանքը և տպագրական գործունեությունը, Երևան, 2015 (traduzione inglese: **V. Devrikyan**, Voskan vardapet Yerevantsi. Life and Typographic Activity, Yerevan, 2015). Circa i libri a stampa armeni, nel periodo più antico, i repertori di riferimento sono: **R. H. Kévorkian**, Catalogue des «incunables» arméniens (1511/1695) ou Chronique de l'imprimerie arménienne, Genève, 1986 e **Ն. Ա. Ոսկանյան, Զ. Ա. Կորկոտյան, Ա. Մ. Սափյան**, Հայ Գիրքը 1512-1800 թվականներին. Հայ հնատիպ գրքի մատենագիտություն (Հայ գրքի մատենագիտություն, հատոր Ա), Երևան, 1988.

² Questa autobiografia è inserita come 57° capitolo nella *Storia* di Ařak'el DavriřecԻ, pubblicata ad Amsterdam nel 1669: **Առաքել Դավրիթեցի**, Գիրք պատմութեանց, յԱմսթէյդամում, 1669, pp. 629-638. Il testo è stato tradotto in francese da **M.-F. Brosset**, Collection d'historiens arméniens (tome I), St. Pétersbourg, 1874 (ristampa anastatica Amsterdam, 1979), pp. 596-600. Sull'autobiografia di Oskan si veda anche **A. Orenego**, Come e perché scrivere un'autobiografia in Armenia, nel medioevo e più tardi, in **F. Alpi, R. Meyer, I. Tinti, D. Zakaryan (eds.)**, Armenia

in latino, anche se questa sua produzione, che merita comunque la massima attenzione, fu forse talvolta realizzata in collaborazione con altri. Vorrei qui ricordare, da un lato, la traduzione in armeno dei primi due libri dei *Grammaticalia* di Tommaso Campanella (1568-1639), fatta in una versione abbastanza vicina all'originale e rimasta manoscritta, e poi compendiata in un libretto ad uso pedagogico, stampato anch'esso ad Amsterdam nel 1666³. Come abbiamo detto anche altrove, se la derivazione del testo armeno dall'opera del filosofo calabrese è sicura, circa l'autore o gli autori di questa traduzione non sapremmo del tutto escludere un apporto di Paolo Piromalli (1591-1667), che fu in Armenia dal giugno 1634 al gennaio 1637⁴, e con il quale Oskan fu allora in contatto.

Quanto al tradurre in latino, ricordiamo che il nome di Oskan è associato alla traduzione della redazione breve della *Vita di Mesrop* scritta da Koriwn: *Vita beati magistri Mesrop, qui primus characteres armenicos invenit, composita a discipulo ipsius nomine Coriun, ex armenico in latinum translata*⁵. La traduzione sarebbe stata realizzata dallo Erewanc'i, che l'avrebbe dettata ad un'altra persona, come emerge da una nota posta all'inizio dell'unico manoscritto che ci ha trasmesso il testo, nota che recita: *LACROIX scripsit dictante Archiepiscopo Uscano*. Il manoscritto si conserva presso la Bibliothèque Nationale di Parigi,

through the Lens of Time. Multidisciplinary Studies in Honour of Theo Maarten van Lint (Armenian Texts and Studies 6), Leiden-Boston, 2022, pp. 267-275.

³ Il titolo di questo libretto è il seguente: [Ոսկան Երեւանցի], Քերականութեան Գիրք Համառօտիք ծայրաքաղ արարեալ Յաղագս մանկանց, եւ նորավարժից կրթութեան, յԱմստերդամ, 1666. Abbiamo dedicato diversi lavori allo studio dei rapporti intercorrenti fra i *Grammaticalia* del Campanella, le due grammatiche di Oskan e quella che il Piromalli si attribuisce. Per una prima informazione il lettore può riferirsi a: **A. Orenco**, Tommaso Campanella in armeno: la fonte latina dei *K'erakanowt'ean Girk'* ("Libri di Grammatica") di Oskan vardapet, *Studi e Saggi Linguistici* 31, 1991, pp. 125-144; **Id.**, L'origine et la valeur des grammaires de Oskan Erewanc'i, *REArm* 39, 2020, pp. 123-142; **Id.**, "Ma in armeno questo non l'abbiamo": il confronto tra teoria linguistica generale e realtà dell'armeno nell'opera grammaticale di Oskan Erewanc'i, *Studi Classici e Orientali* 67, 2021, pp. 473-485.

⁴ Si vedano **C. Longo**, Պիրոմալլի՝ Աստանդական. La 'Relation de' successi' di Fr. Paolo Piromalli O. P. (1637), *Archivum Fratrum Praedicatorum* 70, 2000, pp. 337-363 ed anche **Id.**, Giovanni da Siderno OFMCAP narra le avventure di suo fratello Paolo Piromalli OP, *Laurentianum* 40, 1999, pp. 289-325 e **A. Orenco**, Oskan Erewanc'i traduttore dei *Grammaticalia* di Tommaso Campanella, *Rassegna Armenisti Italiani* 6, 2003, pp. 7-11.

⁵ Il testo latino è stato pubblicato da Paolo Ananian, con una breve introduzione in armeno ed italiano: [Պ. Անանեան], Ոսկան վարդապետին լատիներէն թարգմանութիւնը Կորիւնի «Վարք ս. Մեսրոպայ» համառօտ պատմութեան, *Բազմալեզու* 124, 1966, pp. 273-283.

con collocazione NAL 2083. La scheda ad esso relativa, reperibile sul sito della Bibliothèque Nationale⁶, data la copia al XVIII secolo: se questo è esatto, non saremmo davanti all'originale redatto da Lacroix con l'aiuto di Oskan, sulla cui collaborazione ci soffermeremo in un prossimo lavoro.

2. Johann Joachim Schröder⁷

Johann Joachim Schröder era nato a Neukirchen (nell'Assia) il 6 luglio 1680. Per l'aspetto che qui più ci interessa, ricordiamo l'apprendimento dei

⁶ <https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/exportBranchePdf.html?eadCid=FRBNFEAD000070348>, sito da noi consultato il 24 agosto 2022.

⁷ Per un'informazione bio-bibliografica su Schröder si vedano **F. W. Strieder**, *Grundlagen zu einer Hessischen Gelehrten und Schriftsteller Geschichte. Seit der Reformation bis auf gegenwärtige Zeiten* (Bd. 13 - *Schl.-Schröd.*), Cassel, 1802, pp. 230-241 e **H. G. Bickert**, *Der Armenologe Johann Joachim Schröder. Leben und Wirken eines bedeutenden Gelehrten aus der Schwalm. Eine Skizze, Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte* 116, 2011, pp. 163-195. Diverse notizie a lui relative si possono tuttavia già leggere nella *Praefatio* del suo *Thesaurus*. In generale sulla famiglia Schröder può essere utile consultare **E. Grimmell**, *Johan Joachim Schröder und seine Familie, Nachrichten der Gesellschaft für Familienkunde in Kurhessen und Waldeck* 2, 1927, pp. 72-78 e 100-110.

Su Schröder si possono anche vedere: **G. A. Schrumpf**, *Les études arméniennes en Europe* (suite et fin), *L'Arménie* 15 febbraio 1890; [**Գ. Չարքիանյան**], Ուսումնասիրությունը հայ լեզուի եւ մատենագրութեան յԱրեւմուտս (ԺԴ-ԺԹ դար), Վենետիկ, 1895, pp. 56-69; **Կ. Կոստանյան**, Հայագիտությունն արեւմտեան Եւրոպայում. Համառոտ տեսություն եւ գրացուցակ, Թիֆլիս, 1910, pp. ԾԲ-ԾԾ; **Ա. Սարգսյան**, Հոլանդացի եւ Հայերը ԺԶ-ԺԹ. դարերում (Ազգային Մատենադարան 114), Վիեննա, 1926, pp. 133-140.

Sugli aspetti grammaticali del *Thesaurus* il rimando in primo luogo è a **Գ. Բ. Չահուկյան**, Գրաբարի քերականության պատմություն (XVII-XIX դդ.), Երևան, 1974, pp. 176-207.

Circa l'originalità di Schröder nel valutare la lingua armena, sono importanti anche alcuni contributi di Giancarlo Bolognesi. In effetti questo studioso ha riconosciuto a Schröder il notevole merito di anticipare, proprio nel suo *Thesaurus*, alcune opinioni circa l'armeno che saranno poi dimostrate scientificamente oltre centocinquant'anni più tardi, nel fondamentale lavoro di **H. Hübschmann**, *Über die Stellung des armenischen im Kreise der indogermanischen Sprachen*, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 23, 1877 [in realtà 1875], pp. 5-49, lavoro ristampato in **Id.**, *Kleine Schriften zum Armenischen*. Herausgegeben von **R. Schmitt**, Hildesheim-New York, 1976, pp. 1-45 e parzialmente tradotto in inglese col titolo: *On the Position of Armenian in the Sphere of the Indo-European Languages*, in **W. P. Lehmann (ed.)**, *A Reader in Nineteenth-Century Historical Indo-European Linguistics*, Bloomington-London, 1967, pp. 164-189. Per gli studi di Bolognesi si veda: **G. Bolognesi**, *La stratificazione del lessico armeno nell'opera di J.J. Schröder*, in **J. Albrecht, J. Lüdtke, H. Thun (eds.)**, *Energie und Ergon. Sprachliche Variation - Sprachgeschichte - Sprachtypologie. Studia in honorem Eugenio Coseriu* (Bd. 2), Tübingen, 1988, pp. 561-571; **Id.**, *Arménien et Iranien. Une théorie linguistique passée inaperçue*, in **T. L. Markey, J. A. C. Greppin (eds.)**, *When Worlds Collide: The Indo-Europeans and the Pre-Indo-Europeans*. The Rockefeller Foundation's, Bellagio Study and Conference Center, Lake Como, Italy, February 8-13, 1988, Ann

rudimenti dell'armeno a Marburgo, presso Georg Otho (1634-1713), che poi lo metterà in contatto con Hiob Ludolf (1624-1704), allora docente a Francoforte. Con l'intento di approfondire ed ampliare la conoscenza delle lingue orientali, grazie ad un finanziamento governativo, nel 1705 Schröder si reca prima ad Utrecht e poi ad Amsterdam, dove fra l'altro entra in contatto con l'arcivescovo Thomas Golthanensis (Թօմաս/Թովմաս Գողթնեցի) e con suo nipote (figlio di un fratello, come precisa Schröder stesso, *Thesaurus*, *Praefatio* B3^v), Lucas Nurigianides (Լուկաս Նուրիջանեան), due membri del gruppo familiare, benemerito della stampa armena nella città olandese, noto col nome di Vanandec'i. Dalle Province Unite Schröder progetta un viaggio in Armenia, passando per la Russia. Il viaggio, anch'esso finanziato, avrebbe dovuto svolgersi insieme all'arcivescovo Thomas, ma questi si ammala prima della partenza, sicché Schröder va da solo, e solo più tardi viene a sapere della morte del prelado armeno. Il 22 ottobre 1706 Schröder è ad Arcangelo (Архангельск), nel gennaio del 1707 a Mosca, ma di fatto non riesce ad andare molto oltre, sicché nella primavera del 1708 è di nuovo ad Arcangelo, e da lì torna verso l'Olanda: è ad Amsterdam nel gennaio del 1709. Riprende lo studio dell'armeno con Lucas Nurigianides, che nel *Thesaurus* ringrazierà, insieme allo zio da noi già menzionato.

Quindi, grazie a nuovi finanziamenti, Schröder intraprende un viaggio in Inghilterra: ad Oxford e Cambridge consulta manoscritti armeni e ne trae estratti. Il *Thesaurus* è preparato in Inghilterra, rifinito ad Amsterdam⁸ ed ivi pubblicato nel 1711.

Non è qui il caso di soffermarci sulla successiva carriera di Schröder, per cui rimandiamo agli studi biografici già ricordati in nota: possiamo concludere questa breve presentazione dicendo che egli muore a Marburgo, il 19 luglio 1756.

Aggiungiamo solo che, nella prefazione del *Thesaurus* (*Praefatio* B4^v), Schröder preannuncia un *Lexicon Armeno-Latinum*, una storia armena ed una *Bibliotheca Armena*. Solo il lessico fu ultimato, passò a Johann Wilhelm, suo figlio e successore, ed alla sua morte alla biblioteca di Kassel. In questa città,

Arbor, 1990, pp. 227-236 (ristampato in **G. Bolognesi**, *Storia della linguistica e linguistica storica*. A cura di **R. B. Finazzi**, **P. Pontani**, **A. Scala**, **P. Tornaghi**, Alessandria, 2009, pp. 19-28).

⁸ Si vedano **F. W. Strieder**, *Grundlagen zu einer Hessischen Gelehrten und Schriftsteller Geschichte cit.*, p. 233 e **H. G. Bickert**, *Der Armenologe Johann Joachim Schröder cit.*, p. 184.

presso l'attuale Universitätsbibliothek in effetti si trovano un *Dictionarium Armeno-Latinum* ed un *Index vocum in lexico Armeno-Latino comprehensarum*⁹.

2.1. Il *Thesaurus* di Johann Joachim Schröder

Passiamo ora ad analizzare in dettaglio il *Thesaurus*, il cui titolo completo è: Արամեան Լեզուին Քանձ. *Hoc est: Joh. Joachimi Schröderi Thesaurus Linguae Armenicae, Antiquae et Hodiernae, Cum varia Praxios materia*, Amstelodami, 1711. Non vi è alcuna indicazione circa la tipografia in cui il testo è stato prodotto. Una descrizione abbastanza puntuale del volume si rende qui necessaria, dato che vi si alternano parti con pagine non numerate (e quindi individuabili solo tramite la segnatura collocata in calce alle pagine dispari di ogni fascicolo, con sistematica esclusione della quarta) e parti con pagine numerate, ma in cui due sezioni riproducono la stessa numerazione. Dovendo fare dei rimandi occorrerà riferirsi alla segnatura per la *Dedicatio* e *Praefatio*, (che insieme occupano la sezione A1^r-B4^v) mentre sarà possibile utilizzare il tradizionale riferimento al numero di pagina per la *Dissertatio* (pp. 1-64 = C1^r-K4^v) e per la *Grammatica* (pp. 1-410 = A1^r-Eee4^v), la cui impaginazione comprende anche i tre capitoli successivi, di carattere non solo linguistico, ma anche teologico. Sono invece nuovamente non numerate le sezioni poste a conclusione del volume (Fff1^r-Ppp4^v): l'*Index I: Vocum Armenarum*, l'*Index II: Vocum Latinarum*, i Salmi I e LI in armeno, e, sempre in questa lingua, un congedo in versi (indicato come *προσφώνημα*) che Lucas Nurigianides indirizza all'autore ed al lettore. Aggiungiamo infine che nella *Grammatica* mancano le

⁹ In proposito si veda **H. G. Bickert**, *Der Armenologe Johann Joachim Schröder cit.*, p. 184, ed anche **Գ. Խալաթեանց**, Յովակիմ Շոնդերի թղթերից (Նրա “Արամեան լեզուի զանձ” 200ամեակի առիթով), in Յուշարձան. Գրական ժողովածոյ առթիւ 100ամեայ յորելինի հաստատման Մխիթարեան Միաբանութեան ի Վիեննա (1811-1911) եւ 25ամեայ տարելոջանի “Հանդէս Ամսօրեայ” ուսումնաթերթի (1887-1911), Վիեննա, 1911, pp. 181-185. Per un più sintetico riferimento rimandiamo a **Ա. Սարուխան**, Հոլանդան եւ Հայերը *cit.*, pp. 136-138, ripreso da **F. Macler**, *Quatre conférences sur l'Arménie faites en Hollande. Suivies d'une note sur La Hollande et les Arméniens*, Paris, 1932, p. 272; **Գ. Կ. Գասպարյան**, Հայ բառարանագրության պատմություն, Երևան, 1968, p. 65; **Հ. Ս. Անասյան**, Հայկական մատենագիտություն Ե-ԺԸ դդ. (հատոր Բ), Երևան, 1976, p. 1215; **J. J. S. Weitenberg**, *Studies in Early Armenian Lexicography*. The Armenian-Latin Dictionary by M. Veyssière de la Croze, *REArm* n.s. 19, 1985, p. 374.

pp. 137-138, senza che si possa attribuire tale lacuna ad un accidente sopraggiunto ad una copia del testo¹⁰.

La trattazione principale si articola in cinque sezioni:

- I. *Dissertatio De Antiquitate, Fatis, Indole atque Usu Linguae Armenicae*. Si tratta di una sorta di schizzo di storia della lingua e della letteratura armena, ivi compresa l'attività tipografica, il tutto visto all'interno della storia dell'Armenia stessa, soprattutto per il periodo antico. In questa parte, fra le fonti spicca il ruolo attribuito alla *Storia* (*Պատմութիւն Հայոց*) di Movsēs Xorenac'i. Secondo l'Autore - val la pena sottolinearlo - l'armeno è una lingua a sé stante (*cardinalis*, pp. 3-4 e 43)¹¹, che presenta elementi derivati da altre lingue solo in conseguenza di contatti avvenuti per ragioni storiche.
- II. *Grammaticae Linguae Literalis Armenicae Liber primus. De orthographia - Liber Secundus. De Nomine - Liber Tertius. De Verbo - Liber Quartus. De Invariabilibus Orationis Partibus - Liber Quintus. De Syntaxi - Prosodia Armenica, Sive Artis Metricae, et Musicae Elementa*. Si tratta di una grammatica descrittiva della lingua antica, fatta secondo il modello in uso all'epoca, seguita da elementi di prosodia, metrica e musica.
- III. *De Confessione Fidei - Notae in Confessionem Fidei Armenorum*. Testo e traduzione della professione di fede armena, seguita da un ampio commento.
- IV. *Synopsis Linguae Civilis Armenorum*. Facendolo precedere da un'introduzione in cui presenta la situazione linguistica dell'Armenia dell'epoca, l'Autore offre uno schizzo grammaticale della cosiddetta *lingua civilis*, ossia una lingua intermedia fra quella letteraria ed i dialetti veri e propri. Allo schizzo grammaticale seguono tre dialoghi nella stessa varietà linguistica, che di fatto si rivela abbastanza vicina al dialetto di Nuova Giulfa.
- V. *De Epistolographia Armenorum*. Secondo una pratica in uso all'epoca, l'Autore aggiunge una sezione dedicata al modo di redigere una lettera.

¹⁰ Le pagine mancano non solo nella copia posseduta dalla Bayerische Staatsbibliothek di Monaco di Baviera (collocazione 4 L.as. 76), che è quella cui facciamo riferimento in questo nostro contributo, ma anche in diverse altre copie dell'opera, consultabili su internet. Aggiungiamo che, in questo punto, non c'è soluzione di continuità nella sequenza delle segnature poste in calce alle pagine dispari.

¹¹ A p. 4 è detto espressamente quanto segue: *eam [sc. Armenicam linguam] neque dialectum vel filiam alius cujuscunque Linguae dicendam esse putamus; sed Cardinale, sibi in genuinis suis vocibus ac domesticis phrasibus abunde sufficientem, & ab aliis quibusvis independentem*.

2.2. Riferimenti ad Oskan nel *Thesaurus* di Schröder

Schröder si dimostra ben informato sulla letteratura relativa al mondo armeno ed alla sua lingua, in particolare, anche se non esclusivamente, su quanto scritto e stampato da studiosi europei. Conosce peraltro anche i lavori degli Armeni e non è quindi strano che, nel *Thesaurus*, a più riprese parli di Oskan, che resta una figura di spicco nel panorama culturale del XVII secolo e che, in più, per una parte della sua vita ha operato in quella Amsterdam in cui anche Schröder ha vissuto ed in cui il suo libro verrà a breve pubblicato. Nei suoi riferimenti ad Oskan, Schröder sembra avere dell'Armeno un giudizio positivo, in questo nettamente differenziandosi da quanto, più o meno alla stessa epoca, scriveva Maturin Veyssière de la Croze (1661-1739), nell'ampia introduzione ad un dizionario armeno-latino che l'autore finì nel 1712, e che è rimasto manoscritto. Solo nel 1985 Jos Weitenberg¹² ne ha pubblicato ampi estratti. A onor del vero va precisato che le critiche del La Croze si riferiscono essenzialmente alle, per lui modeste, capacità traduttive di Oskan.

Ma torniamo a Schröder ed al suo *Thesaurus*. Intanto, a p. 38 della *Dissertatio, Uskan Erivanensis* è menzionato in una lunga lista di scrittori armeni. Ma è, naturalmente, all'attività di tipografo dell'Erewanc^oi che Schröder si riferisce più spesso. Nella stessa pagina 38 appena citata, parlando ora delle stamperie armene, si ricorda la sua attività ad Amsterdam ed il successivo trasferimento dell'impresa a Marsiglia, e poi (ma, aggiungiamo noi, dopo la morte di Oskan stesso), a Costantinopoli. Nella pagina seguente, la 39, si elenca la produzione tipografica di Oskan e più in generale della tipografia intitolata a Մուրթ Էջմիածին եւ Մուրթ Սարգիս զօրավար, da lui diretta per un certo tempo:

«*Amstelodami*, opera Uskani Erivanensis, Biblia Sacra V. & N. Testamenti in 4^{to}, eadem, quae perperam inutili Petraeo adscripta; Scharaknuëts, seu Liber Cantionum Ecclesiasticarum, Horologium parvum, Hisus Uërdis, Historia Arrakhelis, Calendarium perpetuum, Synopsis Geographiae Universalis Moysis Chorenensis & aliorum, Catechismus Armeno-Latinus juxta exemplar Romanum a Karapiete Adrianopolitano, & Petro Simpro editus; Marsiliae, Horologium magnum, Psalterium, Մաշտունգ Մասխտուէտ, i. e. ritus sacri, & Preces

¹² J. J. S. Weitenberg, *Studies in Early Armenian Lexicography cit.*, pp. 373-429. Per il giudizio di La Croze su Oskan si veda alle pagine 401-402, 407-412 ed anche 376.

quotidianae; *Constantinopoli* Gregori Nariakensis opera, Menologium seu Historia Martyrum, Scharaknuëts, Psalterium, tagaran et minora opuscula alia».

Per notizie su questi libri stampati ad Amsterdam, Marsiglia e Costantinopoli rimandiamo ai repertori precedentemente citati in nota. Accenniamo qui solo al fatto che la presunta attribuzione della Bibbia all' "inutile Petreo", ossia a Theodorus Petraeus (o Petreius, 1630-1672), è ricordata e rigettata da Schröder anche altrove (*Praefatio* B2^r-B2^v). Peraltro questo personaggio è con tutta probabilità lo stesso indicato come *Petro Simpro* (ossia Cimbro) come co-editore, con Karapiet Andrianopolitanus (Կարապետ Անդրիանապոլի), del catechismo bilingue, probabilmente la *Վարդապետութիւնը քրիստոնէական* del 1667¹³. Da notare anche che Schröder, in questo elenco, passa sotto silenzio il trasferimento della tipografia da Amsterdam a Livorno e la modesta, ma non minima produzione libraria che ha avuto luogo nella città toscana.

Un poco più avanti (*Dissertatio* pp. 62-63) si menziona e loda il volume contenente la già ricordata opera storica di Aṙak'el Davrižec'i, che Oskan stampò ad Amsterdam nel 1669, in ottavo.

Altri riferimenti sono invece esplicitamente rivolti all'*opus maximum* di Oskan, la Bibbia, la cui produzione fu iniziata nel 1666 e completata oltre due anni più tardi, anche se Schröder riporta solo la prima data, quella che compare sul frontespizio. Un primo riferimento si trova già in *Praefatio* B2^r-B2^v, ed un secondo, ben più dettagliato in *Dissertatio* p. 60:

«Donec ea A. C. MDCLXVI. ad mandatum Patriarchae Etschmiadzensis, DOMINI JACOBI, indefesso studio Archiepiscopi Uskani Erivanensis heic Amstelodami nitide typis mandata est, in forma, ut loqui amant, quarta majori. In hac editione ipse Uskan, Librum Siracidis s. Ecclesiasticum, a se e Latino Armenice redditum, caeteris Apocryphis junxit».

Qui l'informazione è assai più ampia: si ricorda che Oskan ha proceduto su mandato del kat'olikos Yakob, che la stampa è avvenuta "qui ad Amsterdam", che si è trattato di un formato cosiddetto quarto maggiore (*forma quarta major*),

¹³ In realtà nel 1667 vennero pubblicate due edizioni di questo catechismo: si vedano R. H. Kévorkian, *Catalogue des «incunables» arméniens cit.*, p. 61, nn. 24-25 e Ն. Ա. Ոսկանյան, Բ. Ա. Կորկոսյան, Ա. Մ. Սափալյան, Հայ Գիրքը cit., pp. 52-53 nn. 63-64.

che Oskan ha personalmente tradotto, dal latino, il *Siracide* o *Ecclesiastico* e lo ha aggiunto agli altri apocrifi. Questi saranno, più che testi come la *Preghiera di Manasse* o il quarto libro di *Esdra*, pubblicati in una sorta di appendice, i libri deuterocanonici dell'Antico Testamento che, in un'ottica protestante, erano appunto indicati come apocrifi.

Infine, alla p. 267 della *Grammatica*, si fa un rimando alla Bibbia di Oskan per dimostrare l'ortodossia dello stampatore, dato che egli asserisce la processione dello Spirito santo non solo dal Padre, ma anche dal Figlio¹⁴.

3. Oskan linguista

A nostro avviso, però, assumono particolare interesse alcuni rimandi che Schröder fa al pensiero “linguistico” di Oskan, ovviamente da intendersi nelle forme e nei limiti di un grammatico del seicento.

A pagina 18 della *Dissertatio* leggiamo:

«Ներսիս Niersieh a ներս *intus*, & h ex շնորհք *gratia*, quasi բղխումն շնորհաց *emissio gratiae*, ut docet Archiepiscopus Uskan in Onomastico MSto».

Si tratta di una curiosa etimologia, evidentemente prescientifica, dell'antroponimo *Nerseh*, derivato da *ners* “dentro” più la *h* di *šnorhk* “grazia”, sicché il nome è interpretato come “profusione di grazia”¹⁵. Ma l'aspetto per noi più interessante viene subito dopo, dato che Schröder dice di derivare questa etimologia dall'*Onomasticon/Onomasticum* manoscritto dell'arcivescovo Oskan. Saremmo quindi di fronte ad un'opera linguistica dello Erewancⁱ che all'epoca circolava in forma manoscritta.

Ora, di un interesse lessicografico di Oskan siamo informati a più riprese e da fonti assolutamente attendibili, dato che una di esse è l'autore stesso. In effetti, nella già ricordata autobiografia che egli stampa a conclusione della *Storia* (*Գիրք*

¹⁴ *His adstipulatur Archiepiscopus Uskan Erivanensis, sub initium admonitionis annexae editioni Bibliorum: benedicendo Patri, & Filio, & Spiritui Sancto բղխողի Դիւցունց Էութենէ procedenti ex ILLORUM essentia*. La citazione si trova all'inizio del memoriale (Յիշատակարան) della Bibbia di Oskan, collocato ovviamente alla fine del volume.

¹⁵ Peraltro l'etimologia in questione (per l'esattezza Ներսիս - բղխումն շնորհաց) si trova anche nel dizionario a suo tempo stampato col nome di Eremia Melrecⁱ: si veda Բառգիրք Հայոց. Քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Հ. Մ. Ամսպատի, Երևան, 1975, p. 240.

պատմութեանց) di Arak'el Davrižec'i, volume che porta la data 1669, ad un certo punto¹⁶ Oskan dice:

«Նաեւ ձեռնարկեալ է 'ի թարգմանութի(ւն) բառգրոց՝ զոր ինքեանք կալեալինում վերաձայնեն. զոր մինչեւ բղխողի 'ի դէ տառն թարգմանեալ է».

Quindi Oskan stava traducendo l'opera che “gli occidentali” (ինքեանք) chiamano *Calepino*, ed era arrivato alla lettera *d*. Quest'opera era in effetti un dizionario, o piuttosto il nome generico di una serie di rifacimenti di un dizionario a base latina, con traduzione in diverse lingue moderne.

Peraltro non c'è solo questo passo a testimoniare dell'attività lessicografica di Oskan. In una lettera, datata 25 dicembre 1668 vecchio stile, ed inviata al cardinale Barberini da Johannes Baptista van Neercassel, vicario apostolico delle Province Unite, il mittente dice di aver incontrato Oskan, la cui attività stava sorvegliando per conto e su richiesta di Propaganda Fide, e di averne vagliato l'ortodossia. Aggiunge poi che in quel momento Oskan lavorava alla compilazione di un dizionario latino-armeno, per permettere ai suoi connazionali di imparare il latino¹⁷.

L'informazione pare dunque assolutamente attendibile, anche se meno sicuro è il fatto che nel *Thesaurus* si faccia riferimento al lessico di cui parlano van Neercassel e lo stesso Oskan. In effetti, Schröder si riferisce ad un dizionario o invece ad un repertorio di nomi propri? Purtroppo nella sua opera il termine *Onomasticon* (o sue varianti) pare comparire solo in questo passo, sicché non è possibile fissarne l'esatto valore. D'altra parte, se è vero che le testimonianze sopra riportate parlano di un dizionario dal latino all'armeno, a ben guardare Schröder non si riferisce a *Nerseh* come se si trattasse esplicitamente del lemma di un dizionario o di un repertorio: dice solo che l'etimologia che lui riporta l'ha tratta dall'*Onomasticon* di Oskan, che poteva presentarla in qualsiasi punto di una sua opera di lessicografia. Quindi non ci sembra da escludere che in realtà le

¹⁶ Առաքել Դավրիժեցի, Գիրք պատմութեանց *cit.*, pp. 636-637. Traduzione in M.-F. Brosset, *Collection d'historiens cit.*, p. 600.

¹⁷ 'Si veda A. C. De Veer, Rome et la Bible arménienne d'Uscan d'après la correspondance de J.-B. van Neercassel, *Revue des études byzantines* (Mélanges Sévérien Salaville) 16, 1958, p. 181. Si veda anche Id., Հոմ և Ոսկանի հայերէն Աստուածաշունչը ըստ J.-B. Van Neercasselի նամակ-ներում, ՀՊ 80, 1966, col. 350 (traduzione, con modesti rimaneggiamenti, dell'articolo in francese a cura di H. Pērpērean).

testimonianze di Oskan e van Neercassel e quella di Schröder si riferiscano ad una stessa opera, anche se, ovviamente, la cosa non si può dimostrare con certezza. Viceversa è certo un interesse lessicografico di Oskan, concretizzatosi in una o due opere, almeno una delle quali circolava in versione manoscritta ai tempi di Schröder.

A p. 155 della *Grammatica*, si legge il testo seguente:

«Nota: Futurum hoc *tuḡhḡ* rarissime occurrit, invenimus tamen id integre propositum, ab Archiepiscopo *Uskano*, in Compendio Grammaticae manuscripto, & tertiam Personam Singularis Numeri *tuḡt* observavimus in Carmine Acrostich. Lit. ձ, Niersesis Clajensis *De Passione Christi*, quod extat in Horologio p. 62. unde nulli dubitavimus idem hoc loco exhibere».

Schröder si trova qui a trattare del futuro dei *verba auxiliaria* (di fatto i verbi che significano “essere”), e prima delle forme usuali (*tuḡg*, *tuḡghu*, *tuḡh* etc.), colloca il seguente paradigma: *tuḡhḡ*, *tuḡtu*, *tuḡt*, *tuḡnp*, *tuḡtp*, *tuḡhñ*. Secondo l’autore, quest’ultimo, per quanto assai raro, va repertoriato, sulla base di due attestazioni, una da Oskan, su cui ritorneremo, e l’altra da Nersēs Šnorhali, o Klayec’i, su cui ci soffermeremo adesso. Il rimando di Schröder è al carne acrostico (alla lettera ձ) sulla passione di Cristo, composto dal Klayec’i e dallo Schröder tratto dall’*Horologium*, p. 62.

Il carne in questione è lo *Երգ յաղագս Մեծի Ուրբայուն զհշերին Անտարանացն*, in cui all’ultimo verso della strofa indicata, alcuni editori¹⁸ effettivamente collocano la lezione *tuḡt*, che tra l’altro sembra dare senso nel contesto in cui si trova. Ma non è questa la sede in cui discutere questo passo. Quanto all’*Horologium*, si tratta certamente di uno *Ժամագիրք*, con buona probabilità quello stampato dai Vanandec’i ad Amsterdam nel 1705¹⁹, in cui, a pagina 62, troviamo, appunto, il passo in questione con la lezione *tuḡt*²⁰. In

¹⁸ La lezione in questione è accolta in **Ներսէս Շնորհալի**, Ժամերգեր. Գրաբար եւ աշխարհաբար, Աշխատասիրությամբ Հ. Բախչինյանի, Երևան, 2012, p. 46. Nel testo pubblicato in **Ներսէս Շնորհալի**, Գիրք Ա., Մ. Հ. (ԻԱ. հատոր. ԺԲ. դար.), Երևան, 2018, p. 1039, si trova invece la lezione *inluḡt*, su cui ritorneremo più avanti.

¹⁹ Ժամակարգութիւն Հասարակաց Աղօթից Եկեղեցեաց Հայաստանեայց, յ’Ամստերդամ [sic!], 1705.

²⁰ La stessa lezione *tuḡt* si ritrova anche in *Ժամագիրք* recentemente stampati: si veda per esempio Ժամագիրք որ է կարգաւորութիւն Հասարակաց Աղօթից եւ Ժամերգութեան Հայաստանեայց սուրբ Եկեղեցւոյ, Անթիլիաս, 2003, p. 24.

realtà, anche lo *Ժամագիրք* stampato da Kač'atowr Kesarac'i a Nuova Giulfa nel 1642²¹, riporta il passo a p. 62 (anzi ԿԲ, dato che le pagine sono numerate all'armena), ma qui inequivocabilmente²² la lezione è *unlugt*.

L'altra testimonianza cui Schröder ricorre per proporre il raro paradigma del futuro di "essere" gli viene invece offerta da Oskan²³. Il nostro autore ci dice che tale paradigma si trova integralmente in *Compendio Grammaticae manuscripto* dell'arcivescovo armeno, ossia, con tutta verosimiglianza in una versione della grammatica stampata nel 1666 che, come abbiamo già ricordato, si presenta come un compendio. Ora, se ci riferiamo al testo a stampa, a pagina 100 effettivamente noi troviamo il paradigma in questione, in buona parte, ma non del tutto identico a quello proposto da Schröder. In effetti in Oskan si legge: *lughl, luglu, lugt, lugnp, lughp, lugln*. A questo punto, però, occorre fare qualche osservazione:

- a. Schröder desume il paradigma essenzialmente da Oskan, dato che il passo dello Šnorhali gli fornisce al più un'ulteriore attestazione di una delle sei forme. Ora, salvo voler ammettere errori nella trascrizione del testo che è la fonte del passo, o nella composizione tipografica del *Thesaurus*, dobbiamo pensare che il Tedesco leggesse, nella grammatica compendiata, esattamente il paradigma quale lo riporta. Voler pensare che l'abbia voluto correggere in due forme, mi sembra piuttosto improbabile.
- b. D'altro canto, Schröder non fa riferimento all'edizione a stampa della grammatica compendiata, anzi sembra ignorarne l'esistenza quando elenca i lavori pubblicati da Oskan, a meno che non la si voglia includere nei *minora opuscula alia* di cui egli parla a p. 39 della *Dissertatio*. Questo riferimento sembra però piuttosto riguardare la produzione costantinopolitana della tipografia. Notiamo inoltre che Schröder è abbastanza preciso nell'elencare i vari lavori a stampa sulla lingua armena di cui ha conoscenza. Nel passo che

²¹ Գիրք ժամակարգութեան որ կոչի Ատենի, Ծօշ [= Նոր Զուղայ], 1642.

²² La parola si trova all'inizio della seconda colonna di p. 62, ed è quindi anticipata alla fine della colonna precedente. La duplice attestazione risolve ogni eventuale dubbio sulla lezione. Aggiungiamo che *lugt* sembra essere *lectio difficilior*, e che la variante *unlugt* si potrebbe spiegare tenendo conto che la parola è preceduta da *քող*: un copista, di fronte ad un termine inusuale, avrebbe potuto attribuire la dentale non solo alla fine della prima parola, ma anche all'inizio della successiva.

²³ Questa derivazione da Oskan è opportunamente ricordata anche da Gevorg ĵahowkian nella sua esposizione sul *Thesaurus* di Schröder: si veda Գ. Բ. Զահովյան, Գրաբարի քերականության պատմություն cit., p. 195.

stiamo commentando, invece, egli parla esplicitamente di un testo manoscritto, che, come l'*Onomasticon* sopra ricordato, egli avrà potuto consultare ad Amsterdam, o forse ad Oxford o Cambridge²⁴, luoghi in cui, secondo la ricostruzione biografica della sua vita²⁵, mentre stava redigendo il *Thesaurus*, e comunque poco prima di consegnarlo in tipografia, sappiamo che egli aveva consultato manoscritti armeni, prendendo appunti.

- c. Sembra quindi necessario concludere che la grammatica compendiata di Oskan, quasi cinquant'anni dopo la sua stampa, circolava anche in manoscritto, con un testo non sempre identico a quello pubblicato. Aggiungiamo infine che il paradigma in questione non sembra comparire nella versione lunga della grammatica dello Erewancⁱ, né nelle opere di Rivola²⁶ o di Galano²⁷.

4. Congedo

Հոռին դժուարաւ գիտնալ Longius distantia difficulter cognoscimus. Con questa frase, cui ora aggiungiamo la traduzione latina, abbiamo voluto iniziare il nostro contributo. Come dice Schröder, il concetto in essa espresso è valido nella scienza dell'ottica come nel mondo della conoscenza, e egli a buon diritto la pone nella prima pagina della *Praefatio* (B1^v), nelle prime righe del suo lavoro, destinato, quest'ultimo, ad accorciare queste distanze. In questo senso, lo possiamo dire con certezza, ha operato e tuttora opera la nostra festeggiata, Erna, con le sue ricerche e le sue pubblicazioni, senza dubbio, ma anche e soprattutto

²⁴ A tale scopo abbiamo consultato le seguenti opere, senza trovare indicazioni sulla presenza di un lessico o di una grammatica di Oskan rimasti in forma manoscritta: **S. Baronian, F. C. Conybeare**, Catalogue of the Armenian Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford, 1918; **Ա. Սարգսյան**, Հոլանդան եւ Հայերը *cit.*, pp. 174-186; **S. P. Cowe**, Catalogue of the Armenian Manuscripts in the Cambridge University Library (CSCO 546 = Subsidia 86), Lovanii, 1994. Abbiamo inoltre tenuto presenti le succinte note relative al contenuto di alcuni manoscritti posseduti dalle biblioteche delle città sopra menzionate, reperibili in **B. Coulie**, Armenian Manuscripts. Catalogues, Collections, Libraries. 2nd Revised Edition (Corpus Christianorum Armenian Manuscripts), Turnhout, 2020.

²⁵ Si vedano **F. W. Strieder**, Grundlagen zu einer Hessischen Gelehrten und Schriftsteller Geschichte *cit.*, pp. 232-233 e **H. G. Bickert**, Der Armenologe Johann Joachim Schröder *cit.*, pp. 182-183.

²⁶ **F. Rivola**, Grammaticae armenae libri quattuor, Mediolani, 1624.

²⁷ **C. Galano**, Քերական, եւ տրամաբանական ներածութիւն առ յիմաստասիրութիւնն շահեւոր: Grammaticae, et Logicae Institutiones Linguae Literalis Armenicae Armenis Traditae, Romae, 1645.

con la sua personalità e la sua disponibilità. Così mondi lontani diventano piacevolmente vicini.

ALESSANDRO ORENGO

**REFERENCES TO OSKAN EREWANC'I IN SCHRÖDER'S
THESAURUS LINGVAE ARMENICAE (AMSTERDAM, 1711)**

Keywords: *Oskan Erewanc'i, Johann Joachim Schröder, Thesaurus Linguae Armenicae, Armenian printing (history of), Armenian lexicography (history of), Armenian grammar (history of), Amsterdam*

Oskan Erewanc'i (1614–1674) had multifaceted interests. Although best known as a printer, and the first to print the Armenian Bible (Amsterdam, 1666–1668), he was also a writer and translator from and into Latin (although, possibly, with the help of other scholars).

Johann Joachim Schröder (1680–1756) flourished some decades after Oskan's death, when the latter's reputation was still strong, especially in Amsterdam where they both lived and worked for some time. It is therefore easy to understand why Schröder's *Thesaurus Linguae Armenicae, Antiquae et Hodiernae*, printed in Amsterdam in 1711, contains many references to Oskan's work. Some of them concern his printing activities and confirm his reputation in the field. Others seem to refer to grammatical works authored by Oskan (and circulating in manuscript form) that are either otherwise unknown – as is the case with an alleged dictionary or onomasticon – or different from the extant versions printed by Oskan himself. The latter scenario seems to apply to a quotation that does not quite match Erewanc'i's abridged grammar, printed in 1666.

The present article addresses some of these references to Oskan, in his capacity as a printer and a grammarian.

ԱԼԵՍՍԱՆԴՐՈ ՕՐԵՆԳՈ

ՎԿԱՅԱԿՈՉՈՒՄՆԵՐ ՈՍԿԱՆ ԵՐԵՎԱՆՑՈՒ ԵՐԿԵՐԻՑ ՇՐՅՈՂԵՐԻ ԱՐԱՄԵԱՆ ԼԵՉՈՒԻՆ ԳԱՆԶ-ՈՒՄ (ԱՄՍՏԵՐԴԱՄ, 1711)

Բանալի բառեր՝

Ոսկան Երևանցի, Յոհան Յոախիմ Շրյոդեր, Արամեան լեզուին Գանձ, հայկական տպագրություն (պատմությունը), հայ բառարանագրություն (պատմությունը), հայերեն քերականություն (պատմությունը), Ամստերդամ:

Ոսկան Երևանցին (1614-1674) ուներ բազմակողմանի հետաքրքրություններ: Չնայած նա հիմնականում հայտնի է որպես տպագրիչ, և որպես հայերեն առաջին Աստվածաշնչի հրատարակիչ (Ամստերդամ, 1666-1668), նաև գրող էր և կատարում էր թարգմանություններ լատիներենից և հակառակը (հավանաբար այլ գիտնականների օգնությամբ):

Յոհան Յոախիմ Շրյոդերը (1680-1756) գործել է Ոսկանի մահից մի քանի տասնամյակ անց, երբ վերջինս դեռ մեծ հեղինակություն էր վայելում, հատկապես Ամստերդամում, որտեղ նրանք երկուսն էլ ապրել և գործել են որոշ ժամանակ: Այսպիսով հասկանալի է դառնում, թե ինչու Շրյոդերի «Արամեան լեզուին Գանձ» երկում տպագրված Ամստերդամում 1711 թ., կան շատ հղումներ Ոսկանի աշխատություններին:

Որոշ վկայակոչումներ վերաբերում են Ոսկանի տպագրական գործունեությանը և հաստատում են նրա հռչակն այդ ոլորտում: Մյուսներն առնչվում են Ոսկանի հեղինակած (և ձեռագիր վիճակում շրջանառված) քերականական աշխատություններին, որոնք կամ անհայտ են, ինչպես նրա ենթադրյալ բառարանը կամ անվանացանկը (onomasticon), կամ էլ տարբերվում են Ոսկանի՝ մեզ հասած հրատարակություններից: Ասվածը վերաբերում է մի մեջբերման, որն այնքան էլ չի համապատասխանում Երևանցու՝ 1666 թ. տպագրված համառոտ քերականությանը: Սույն հոդվածը ներկայացնում է Շրյոդերի *Գանձ*-ում տպագրիչ և քերական Ոսկան Երևանցու գործը և նրա երկերին հղումներից մի քանիսը:

ՀՈՒՆԱ-ԲՅՈՒՉԱՆԴԱԿԱՆ «ԱԿԱԹԻՍՏՈՍ» ՀԻՄՆԵՐԳԻ
ԳՐԱԿԱՆ ՄՇԱԿՈՒՄՆԵՐԸ ՀԱՅ ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ
ՔՆԱՐԵՐԳՈՒԹՅԱՆ ՄԵՉ

Բանալի բառեր՝ Բյուզանդական գրականություն, հայ գրականություն, Քրիստոնյա Արևելք, հիմներգություն, հոգևոր երգ, եկեղեցական պոեզիա, թարգմանական գրականություն, աղբյուրագիտություն, հայ-բյուզանդական գրական կապեր, ծիսական գրականություն:

1990-ական թվականների կեսերին Կոստանդնուպոլսի Հայոց Պատրիարքարանի, Չմմառի վանքի և Մեծի Տանն Կիլիկիո Հայոց Կաթողիկոսության ձեռագրատներում Շարակնոցի գերմաներեն թարգմանության և հրատարակության վրա աստվածաբանության պրոֆեսոր Հերմանն Գոլցի հետ աշխատելիս հայտնաբերեցինք բյուզանդական ամենատարածված հոգևոր երգի՝ ΑΚΑΘΙΣΤΟΣ ΥΜΝΟΣ-ի հայկական տարբերակը՝ «Աննատելի երգ» (հոտնկայս երգվող մի օրհներգ, որի ժամանակ նստել չի կարելի) վերնագրով:

Հունալեզու եկեղեցական օրհներգության և ընդհանրապես վաղ միջնադարյան քնարերգության այս գլուխգործոցը տարածվել է ոչ միայն ուղղափառ և արևելաքրիստոնեական եկեղեցիներում. այն դեռևս 9-րդ դարում թարգմանվել է լատիներեն¹ և համարվում է սուրբ Աստվածածնին նվիրված Ave Maria սկսվածքով հիմներգերի կազմավորման նախատիպ:

Խնդրո առարկա բնագրի՝ խոսքի, պատկերի և երաժշտության միջոցով բազմաշերտ ազդեցության մասին վկայում է նաև «ակաթիստոս» ժանրի ծաղկումը հին սլավոնական գրականության մեջ՝ «Ակաֆիստնիկ» կոչվող ձեռագրական ժողովածուներում:²

¹ Հմմտ. **Johannes Koder**, Mit der Seele Augen sah er deines Lichtes Zeichen Herr: Hymnen des orthodoxen Kirchenjahres von Romanos dem Meloden, Wien, 1996, 191, ինչպես նաև. **Gérard G. Meerssemann**, Der Hymnos Akathistos im Abendland, Bd. I: Akathistos-Akoluthie und Grußhymnen, Freiburg, 1958, 48ff., **Walter Berschin**, Griechisch-lateinisches Mittelalter: Von Hieronymus bis zu Nikolaus von Kues, Bern und München, 1980, 164ff.:

² Հմմտ. **Antonina Filonov Gove**, The Slavic Akathistos Hymn: Poetic Elements of the Byzantine Text and the Old Church Slavonic Translation, (Slavistische Beiträge 224), München, 1988; **Hermann Goltz**, Der Hymnos Akathistos – eine Keimzelle russischer Orthodoxer Spiritualität, in:

«Ակաթիստոս» ծիսերգը պատկերվել է ինչպես մանրանկարչության, այնպես էլ որմնանկարչության մեջ՝ Հունաստանի Աթոս լեռան կամ Տրապիզոնի մոտակայքում գտնվող Մումելա վանական համալիրներից սկսած մինչև Նովգորոդի, Սանկտ Պետերբուրգի և անգամ Մոսկվայի Կրեմլի Սուրբ Փրկչի քրիստոնեական տաճարներում:³

Հիմներգն, ըստ ավանդության, առաջին անգամ հնչել է որպես փրկության ճիչ կամ *Te Deum* աղոթք այն ճգնաժամային պահին, երբ ավարական ցեղերը 626 թ. շրջապատել էին Բյուզանդական կայսրության մայրաքաղաք Կոստանդնուպոլիսը:⁴

Այն այսօր հնչում է տարբեր լեզուներով՝ Բալկաններից մինչև Մերձավոր Արևելք, Հարավային Կովկասից մինչև Ռուսաստան և Սկանդինավյան կղզիներից մինչև Ճապոնիա: Իր պոետիկայի մոգական ուժով և Եկեղեցու սկզբնավորման շրջանի աստվածաբանական հարցադրումների սրությամբ հանդերձ, հիմներգը կարողացել է դյուրեղ ողջ քրիստոնյա աշխարհը՝ անցնելով ժամանակի ու տարածության սահմանները:

«Ակաթիստոս» օրհներգը գրված է այբբենական ծայրակապով և կազմված է 12-ական կարճ («կուկուլիոն») և երկար տներից: Կարճ տները, որոնցում համառոտ կերպով ազդարարվում է Ս. Աստվածածնի Ավետման, Քրիստոսի ծննդյան, մոգերի երկրպագության և Աստծո մարդեղացման այլ դրվագների թեմատիկ մուտքը, ավարտվում են «Ալելուիա» կրկներգով (դարձ, ռեֆրեն): Իսկ երկար տները, որոնք ներածական մասի հետ միասին ընդգրկում են «Ուրախ լեր» կամ «Ուրախացիր» սկսվածքով 13 անաֆորիկ բանաստեղծական տողեր՝ նվիրված Աստվածածնի փառատրությանը և փրկագործության խորհրդին, պսակվում են «Ուրախ լեր, հարսն անհարսնացեալ» (Χαῖρε, νόμφη ἀνόμφευτε) դարձով:

Հիմներգը պատկանում է բյուզանդական հիմներգության «կոնտա-

Tausend Jahre Christentum in Rußland – zum Millennium der Taufe der Kiever Rus', **K.-Chr. Felmy, G. Kretschmar, F. v. Lilienfeld** und **Cl.-J. Roepke** (Hgg.), Göttingen, 1988, 773-800:

³ Հմմտ. **Hermann Goltz**, Zur Ikonographie des Klosters Panhagia von Sumela (Meryemana manastin): Hymnologische Interpretation der Wandmalereien im Katholikon, in: Anadolu ve Çevresinde: Ortaçağ, 1, Ankara, 2007, 115-137; **Gelien M. Proxorov**, A Codicological Analysis of the Illuminated *Akathistos* to the Virgin (Moscow, State Historical Museum, *Synodal Gr.* 429), *Dumbarton Oaks Papers* 26, 1972, 237-252:

⁴ Հմմտ. **Hermann Goltz**, *Akathistos: Hymnen der Ostkirche*, Leipzig, 1988, 7-11:

կիոն»⁵ ժանրին և ստեղծվել է կայսերական եկեղեցու այն շրջանում, երբ Աստվածամոր Ավետումը տոնվել է Աստվածահայտնության տոնի հետ միասին:

Երկար ժամանակ հիմներգը վերագրվում էր 6-րդ դարի հայտնի բյուզանդական օրհներգու Ռոմանոս Մելոդոսին («Երգեցող»): Վերջին շրջանում, սակայն, բնագրագիտական և աստվածաբանական մանրակրկիտ հետազոտության արդյունքում առաջադրվել է այն տեսակետը, որ ծիսերգի հեղինակին պետք է փնտրել Եփեսոսի և Քաղկեդոնի տիեզերական ժողովների միջև ընկած ժամանակամիջոցում, այսինքն՝ 5-րդ դարի առաջին կեսին:⁶

Ըստ մեր ուսումնասիրությունների՝ «Ակաթիստոս» հիմներգն ամենայն հավանականությամբ ծանոթ է եղել նաև հայ հեղինակներին հայ մատենագրության սկզբնավորման վաղ շրջանից սկսած և անցել թարգմանական երեք փուլ.

ա) Հիմներգի առաջին հետքերն ի հայտ են գալիս Հայաստանյայց եկեղեցու 1600-ամյա հոգևոր երգերի ծիսական ժողովածու Շարակնոցում, հատկապես «Մեծացուցել» (Magnificat / Megalynei) շարականներում:

Շարականների աստվածաբանության նախաքաղկեդոնական շերտերը համապատասխանում են բյուզանդական օրհներգի աստվածաբանական դրույթներին՝ դրանով լրացուցիչ կռվան հանդիսանալով բնագրի ավելի վաղ թվագրման օգտին:⁷

Ինչպես հայտնի է, հայկական կանոնները բյուզանդական կանոնի նմանողությամբ կազմված են ինը կառուցվածքային միավորներից՝ շարականներից, որոնք հետևում են աստվածաշնչային օրհնություններին ու

⁵ Կոնտակիոնը (տրոպարիոնի և կանոնի հետ միասին) բյուզանդական հոգևոր բանաստեղծության գլխավոր տարատեսակներից մեկն է, որը կազմված է 18-24 տներից և ստեղծվել է 5-6-րդ դարերում: Եզրն առաջացել է 9-րդ դարում և ստուգաբանորեն ծագում է «կոնտոս» (փայտե ձող) բառից, որի շուրջը փաթաթում էին հոգևոր երգերի տեքստերով մագաղաթյա գրչագրերը: Այս ժանրային տարատեսակի ծաղկման շրջանը կապվում է 6-րդ դարի հիմներգու Ռոմանոս Մելոդոսի անվան հետ, որն, ըստ ավանդության, հազարից ավելի կոնտակիոններ է գրել: Հմմտ. **Konstantin Nikolakopoulos**, Lexikon der orthodoxen hymnographisch-musikalischen Terminologie, Schliern, 1999, 49-51:

⁶ Հմմտ. **Leena Mari Peltomaa**, The Image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn, Leiden/Boston/Köln, 2001:

⁷ Հմմտ. **Հերմանն Գոլցի** գրախոսականը Լենա Մարի Պելտոմաայի մենագրության վերաբերյալ. **L. M. Peltomaa**, The Image of the Virgin in the Akathistos Hymn, Byzantinische Zeitschrift, 97/2, 2004, 615:

սաղմոսներին՝ կրելով նրանց սկսվածքների անվանումը և երգվելով ըստ եկեղեցական ութ ձայների: Շարակնոցի 133 կանոններից (ըստ Էջմիածնի 1861 թվականի հրատարակության թվարկման) շատերը պարունակում են սուրբ Մարիամ Աստվածածնին նվիրված «Մեծացուցե՛» սկսվածքով շարականներ, որոնք հետևում են Դուկասի Ավետարանում (Ա 46-55) Աստվածամոր նորկտակարանային «Մեծացուցե՛ անձն իմ գտե՛ր» օրհներգին:

Շարակնոցն ընդհանուր առմամբ պարունակում է Մարիամ Աստվածածնին նվիրված 7 կանոններ (նրա Ծննդյան, Ավետման և Վերափոխման տոների առիթով ստեղծված) և մոտավորապես 60 «Մեծացուցե՛» շարականներ՝ ներառյալ Զրիստոսի Հարության 39 «Մեծացուցե՛»-ները («Մեծացուցե՛ք Յարութեան Տեառն»):

Հունարեն և հայերեն հիմներգային տեքստերի համեմատության նախնական արդյունքները վկայում են այն մասին, որ վաղ շրջանի հայ հոգևոր երգերում գոյություն ունեն բանաստեղծական պատկերների ու ձևակերպումների, գրական բանաձևերի և արտահայտչամիջոցների որոշակի ընդհանրություններ, որոնք հատուկ են հատկապես «Ակաթիստոս» հիմներգի պոետիկային և գրական շրջանառության մեջ են մտել վերջինիս միջոցով: Ահա մի քանի օրինակ.

Ուրախ լեր (χαῖρε) ողջույնի բանաձևը

Աստվածամորն ուղղված այս հայտնի դիմելաձևի կամ կոչաձևի (Chairetismos) կազմավորումը թե՛ «Ակաթիստոս» և Ave Maria հիմներգերում և թե՛ «Մեծացուցե՛» շարականներում ծագում է Դուկասի Ավետարանում նկարագրված Աստվածածնի ավետման դրվագում հնչող «Ուրախ լեր, բերկրեալ, Տեր ընդ քեզ» (Ա 28) ավետաբեր ողջույնից: Հայկական հիմներգերում Գաբրիել հրեշտակապետի ողջույնը տարատեսակ կերպավորումներ է ստանում հետևյալ հոմանիշների տեսքով. «ուրախացի՛ր», «խնդա՛», «բերկրեա՛ց», «ողջո՛յն»: Ահա մի քանի գուգահեռներ Աստվածահայտնության կանոններից, որոնք համահունչ են «Ակաթիստոս» հիմներգին.

Ἀγγελος πρωτοστάτης, οὐρανόθεν ἐπέμφθη,
εἰπεῖν τῇ Θεοτόκῳ τὸ Χαῖρε.

(Ἀκάθιστος ὕμνος Α, 1-2)

Հունա-քուզանդական «Ակաթիստոս» հիմներգի գրական մշակումները...

Այսօր գաբրիել ցնծութեամբ երգեաց սրբոյ կուսին աւետիս՝
«Բերկրեա՛ց» ասելով.

(Կանոն Չորրորդի աւուրն, օրհնութիւն, գձ)⁸

Ուրախացի՛ր սրբբուհի գաբրիելի աւետեօքն.

Որ քարոզեացն գալուստ արքային տեառն ի յերկնից:

Ողջո՛յն ընդ քեզ մարիամ,

ի քեզ սուրբ հոգին եկեացէ.

Եւ զօրութիւն բարձրելոյն ի վերայ քո հովանասցի:

+

Ուրախ լէր բերկրեալ ամենասուրբ կոյս.

Որ ծնար աշխարհի արդարութեան արեգակն:

(Կանոն Աստուածայայտնութեան Ճրագալուցին, օրհնութիւն, բձ)⁹

Աստվածածնի «Հարսն անհարսնացեալ»

(Χαῖρε νύμφη ἀνύμφευτε / Ave sponsa insponsata) մակղիիրը

«Անհարսնացեալ» մակղիիրը Շարակնոցում հանդիպում է 12 անգամ:
Ահա մի քանի օրինակ.

Աստուածածին *անհարսնացեալ* յերկրէ յերկինս *հարսն* ընծայեալ.

(Կանոն Վեցերորդ Կիւրակէին /Աղուհացից/, օրհնութիւն, բձ)¹⁰

Աստուածածին սուրբ կոյս *անհարսնացեալ մարիամ*,

որ օրհնեալդ ես ի կանայս.

զքեզ օրհնեմք միշտ, որ արժանիդ ես, մեծացուցանեմք:

(Կանոն /Ծննդեան/ Երրորդի աւուրն, մեծացուցէ, դկ)¹¹

⁸ Շարական հոգևոր երգոց սուրբ և ուղղափառ եկեղեցւոյս Հայաստանեայց, Էջմիածին, 1861, էջ 34:

⁹ Շարական 1861, էջ 18:

¹⁰ Շարական 1861, էջ 212:

¹¹ Շարական 1861, էջ 32:

Որ զաւետիս հոգւոյն ի հրեղէն ի հրեշտակէն ընկալար,
Ուրախ լեր բերկրեալդ, տէր ընդ քեզ, մարիամ անհարսնացեալ:
(Մեծացուցէք Յարութեան Տեառն, աձ)¹²

Ըզբեզ ունիմըք բարեխօս կոյս անհարսնացեալ.
(Մեծացուցէք Յարութեան Տեառն, ալ)¹³

Ուստի և դասք առաքելոցն և իմաստուն սուրբ կուսանացն
միաձայնելով գովէին զքեզ մայր անհարսնացեալ.
(/Վերափոխման/ Երրորդ աւուրն, մեծացուցէ, դձ)¹⁴

***Հուգահեռ հականիշներով բանաստեղծական
երկտողերի կառուցվածքային տարրը***

«Ակաթիստոս» հիմներգի պոետիկայի առանձնահատուկ արտահայտչամիջոցներից մեկը նրա «խայրետիզմների» (Chairetismoι), «ուրախ լեր» ողջույնի սկսվածքով բանաստեղծական հակադիր (հականիշներ պարունակող) վեց գույգ տողերի («դիստիխային») համադրման սկզբունքն է, որոնք հանգավորվում են միմյանց հետ թե՛ բովանդակային առումով (օր. *ἀρά / χερά*) և թե՛ բարեհնչունության տեսակետից (ալիտերացիա, ասոնանս)։

Ἀκάθιστος ὕμνος Α 1, 6-7 (Trypanis 1968, 30)	Շարական 1861, էջ 36
Χαῖρε, δι’ ἧς ἡ χερά ἐκλάμψει· χαῖρε, δι’ ἧς ἡ ἀρά ἐκλείψει.	Դու ուրախութիւն հրեշտակաց, Դու բարձող անիծիցն:
Ուրախ լեր, որով խնդումն փայլի, Ուրախ լեր, որով անէծքն սպառի:	

Թեև Շարականից բերված օրինակները¹⁵ վկայում են հայ հիմներգու-

¹² Շարական 1861, էջ 55:

¹³ Շարական 1861, էջ 58:

¹⁴ Շարական 1861, էջ 478:

¹⁵ Այս մասին ավելի մանրամասն տե՛ս **Armenuhi Drost-Abgarjan**, Der “Duft der Unsterblichkeit”: Der Hymnos Akathistos im Spiegel des Armenischen Hymnariums Šaraknoc“, in: **Anna Briskina-Müller, Armenuhi Drost-Abgarjan, und Axel Meißner** (Hgg.), Logos im Dialogos: Auf der Suche nach Orthodoxie. Gedenkschrift Hermann Goltz (1946-2010), (Forum orthodoxe Theologie 11), Berlin, 2011, 19–32:

թյան մեջ «Ակաթիստոս»-ի թողած հետքերի մասին, սակայն վաղ շրջանից մեզ օրհներգի որևէ ամբողջական թարգմանություն չի հասել:

բ) Հիմներգի առաջին ամբողջական թարգմանությունը մեզ հասել է հունա-բյուզանդական Ժամագրքի (ΩΡΟΛΟΓΙΟΝ) հայերեն թարգմանության կազմում, որի ձեռագիր օրինակները ավանդված են 17-18-րդ դարերից:¹⁶

Ճիշտ այնպես, ինչպես հայ իրականության մեջ Ներսես Շնորհալու հայ հոգևոր երգեցողության ամենաշոդուն զարդերից մեկը հանդիսացող «Առաւօտ լուսոյ» հիմներգը ավանդվել է Հայոց եկեղեցու Ժամագրքի և ոչ Շարակնոցի կազմում, այդպես էլ բյուզանդական ամենահայտնի օրհներգը գտնում ենք հունաց Ժամագրքում:

Ըստ Ներսես Ալիկյանի (1883-1963) հունալեզու ծիսական գրքերի թարգմանությունը կատարվել է հունադավան հայ քաղկեդոնականների՝ բռնի կամ կամավոր կերպով դավանափոխ եղած հայ լուսավորչականների (այսպես կոչված «ծաթերի») կողմից փուլ առ փուլ, հատկապես 13-րդ դարից ի վեր: Հունադավան հայերը գործում էին Տայքի, Գուգարքի, Անիի, Ակնա, Բուլղարիայի («Փիլիպուպոլեաց աշխարհի»), Հունաստանի (Աթոս թերակղզու) և Վրաստանի վանքերում՝ թարգմանելով հունալեզու ծիսական գրքերը հունարենից և հետագայում նաև վրացերենից հայերեն՝ եկեղեցական արարողությունների ժամանակ օգտագործման համար, քանզի նրանք շարունակում էին հարազատ մնալ իրենց մայրենի լեզվին: Հունարենն ու վրացերենը նաև դավանափոխությունից հետո շարունակում էին նրանց շրջապատող հայկական միջավայրում մնալ օտար լեզուներ:¹⁷

Ծեսի լեզուն հայերենն էր նաև լատինադավան կաթոլիկ հայ հավատացյալների շրջանում:

Հայ քաղկեդոնականների թարգմանական գործունեության առավել բեղմնավոր ներկայացուցիչներից մեկը Սիմեոն Պղնձահանեցին (1188-1255) էր, որն առավել համակարգված կերպով սկսեց թարգմանել Բյուզանդական եկեղեցու ծիսական գրքերը:¹⁸

¹⁶ Կարգադրություն անաստելի երգոց ի գերօրհնեալ Տիրուհւոյն մերոյ Աստուածածնի եւ միշտ կոյսին Մարիամու, Գիրք Յունաց որ կոչի Օրօլօխօն Մեծ, (Կոստանդնուպոլիս), 1800, էջ 351-372:

¹⁷ **Ներսես Ալիկնեան**, Սիմեոն Պղնձահանեցի եւ իր թարգմանութիւնները վրացերէնէ, Վիեննա, 1951, էջ 275-276:

¹⁸ Ալիկնեան 1951, էջ 189-265:

Ակինյանի՝ Պղնձահանքի (Ախթալա կայարանից ոչ հեռու գտնվող) վանքում գործած Սիմեոն կրոնավորին նվիրված մենագրության օգնությամբ մեզ հաջողվեց գտնել 'Ωρολόγιον τὸ μέγα («Հորոլոգիոն տո մեգա» / «Մեծ Ժամագիրք»)»¹⁹ կոչվող Ժամագրքի հայերեն թարգմանության երկու ձեռագիր օրինակներ, որոնք գտնվում են Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսարանի գրադարանի ձեռագրական հավաքածուում (Բեյրութ, Անթիլիաս)²⁰ և Լիբանանի Հայ Կաթոլիկ Պատրիարքարանին պատկանող Չմմառի վանքի ձեռագրատանը (այս օրինակը, դժբախտաբար, թերի է)²¹:

Ներսես Ակինյանը տարբերակում է հունադավան ծիսական պահանջները բավարարող գրականության թարգմանական շարժման երկու փուլ. ա) 8-12-րդ դդ. (Կիրակոս Հռետոր, Յովհաննէս Աթման/Բուլղարիա, Թէոփիստէ), բ) 13-18-րդ դդ. (Սիմեոն Պղնձահանեցի, Մինաս Տրապիզոնցի, Կարապետ Կոստանդնուպոլսեցի, ապա՝ Ապալի Մարգարիտեան, Յակոբ Ճամնեան, Գէորգ Պալատեցի):

Եթե Բարսեղ Կեսարացու և Հովհան Ոսկեբերանի Պատարագամատույցները (անաֆորա) ըստ հետազոտողների թարգմանվել են 13-րդ դարից առաջ, ապա 13-րդ դարից հետո լրացվել կամ խմբագրվել են հունարեն կամ վրացերեն աղբյուրների համեմատությամբ:²²

Նույնը վերաբերում է «Ակաթիստոս»-ի երկու ձեռագրական օրինակներին, որոնց հեղինակը կամ խմբագիրը Ապալի Մարգարիտյանն է: Նա

¹⁹ «Մեծ Օրոլոյիօն Աստուծով սրբով պարունակող ոմանց կարգաւորութեանց, ըստ կարգին սրբոյ Երուսաղէմի եւ ուղղաշաւիղ բարեկարգ վանօրէից» (որը Ակինյանը համեմատել է Վիեննայի թիվ 942 գրեթէ նույնական ձեռագրի հետ):

²⁰ Ձեռ. թիվ 28: Ձեռագրի նկարագրությունը տե՛ս «Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մեծի տանն Կիլիկիոյ կաթողիկոսութեան», կազմ. *Անուշաւան վրդ. Դանիէլեան*, Անթիլիաս-Լիբանան, 1984, էջ 190-191 (հմմտ. նաև Ակինյանի վերոհիշյալ աշխատությունը, էջ 237): Այս բնագրի առաջին տպագրությունը տե՛ս **A. Drost-Abgarjan**, Die Rezeption des *Hymnos Akathistos* in Armenien: Eine neuentdeckte Übersetzung des Akathistos Hymnos aus dem 12. Jahrhundert, in: **Michael Altripp** (Hg.), Byzanz in Europa: Europas östliche Erbe, Turnhout, 2011, 422-445:

²¹ Ձեռագրի հին թիվն է 307, նորը՝ 410: Ձեռագրի նկարագրությունը տե՛ս «Ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Չմմառի վանքի Մատենադարանին», կազմ. *Մեսրոպ վրդ. Քէչիշեան*, մաս Ա., Վիեննա, 1964, էջ 734-738 (հմմտ. նաև Ակինեանի վերոհիշյալ աշխատությունը, էջ 245): Այս բնագիրն առաջին անգամ լույս կտեսնի Բուխարեստում, Ռումինիայի Գիտությունների ակադեմիայի AKATHYMN ծրագրի շրջանակներում Էմանուելա Տիմոթիի կողմից կազմակերպված գիտաժողովի նյութերի ժողովածուում. The conference The Akathistos Hymn in Byzantine and Post-Byzantine Tradition. The History of a Liturgical Masterpiece between Text and Image:

²² Ակինեան 1951, էջ 230-231:

1679 թ. հունական Ժամագրքից որոշ հատվածներ թարգմանելիս՝ ենթադրաբար իր ձեռքի տակ ունեցել է ավելի վաղ թարգմանություններ կամ ընդօրինակություններ:

Ակիմյանը գրում է.

Եթե Սիմեոն Պոնձահանեցին և Կարապետ (Կոստանդնուպոլսեցին) կարևոր կը տեսնեին թարգմանել Ութ ձայներու շարականները (Oktoechos), պետք է ենթադրել, թե կանխաւ թարգմանված էր Օրոլոգիոնը:²³

Ինձի ծանօթ են երեք ձեռագիրներ եւ մեկ տպագիր օրինակ, որոնք «Մեծ Օրոլոգիոն» կը կոչուին, ամէնն ալ ուշ Ժամանակի խմբագրութիւններ, յամենայն դէպս ԺԷ.-ԺԸ. դարէ: Դժուարաւ կրնան ասոնք հնագոյն թարգմանութեան մը հիման վրայ զարգացած ըլլալ: Եթէ բացարձակապէս ժխտել չեմ կրնար, բայց նաև հաստատելու համար չունիմ ձեռքս որ եւ է կռուան: Թողով ասպագային այս հարցին լուծումը, ինձ պարտք կը համարիմ... ներկայացնել այդ երեք ձեռագիրներու ընծայած բովանդակութիւնը, ուսկից պիտի տեսնուի ոչ միայն այդ Օրոլոգիոնին ներքին յօրինուածքը, այլ եւ Հայհոռոմ գրականութեան հայող ծանօթ և անծանօթ գրուածքներ:²⁴

Ակիմյանի նշած հունական Ժամագրքի թարգմանության երրորդ օրինակը Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության թիվ 942 ձեռագիրն է, որն ըստ հետազոտողի նկարագրության չի պարունակում մեր օրհներգը և Ժամագրքի այլ թարգմանական տարբերակ է ներկայացնում: Այնտեղ «Անըստելի երգոց» կարգավորությունը բերված է «Կարգաւորութիւն սրբուհի Աստուածածնայ» և «Կարգաւորութիւն Ս. Աստուածածնայ գոհութիւն» անվանումներով և գրավում է ձեռագրի 92ր-103ր էջերը (11 թերթ)²⁵, մինչդեռ Անթիլիասի ամբողջական ձեռագրում ողջ կարգավորությունը զբաղեցնում է 38 թերթ (379-417)²⁶:

Զմամառի աղնատված ձեռագիր ժողովածուում (բազմաթիվ թերթեր են պակասում ձեռագրի և՛ սկզբի, և՛ միջին մասում) կարգավորությունը սկսվում է 2ա էջով (3-9 նվագներ) և ավարտվում 11բ էջով («վերջ աննստելի

²³ Ակիմեան 1951, էջ 233:

²⁴ Ակիմեան 1951, էջ 232:

²⁵ Ակիմեան 1951, էջ 235:

²⁶ Ակիմեան 1951, էջ 241:

երգոց», հմմտ. Վիեննայի ձեռագրի թթ. 127ա-131բ), ընդ որում բերելով մի լրացուցիչ «ի գովեստ շարական դձ»՝ «Իբրև զքաջ մարտիրոս» սկսվածքով:²⁷

Չմմատի ձեռագիրն, ըստ Ակինյանի, ևս գրված է 17-18-րդ դարերում և խմբագրված Ապավի Մարգարիտյանի կողմից:

Ապավի Մարգարիտյանը գործել է 17-րդ դարում և ծիսական մի շարք գրքեր թարգմանել հունարենից հայերեն:

Անթիլիասի ձեռագրի Ժամագրքի հիշատակարանը հաղորդում է, որ նա որոշ հատվածներ է թարգմանել նաև հունական Ժամագրքից Երուսաղեմի Սուրբ Հարություն եկեղեցու միաբաններից մեկի խնդրանքով:

Թարգմանեցաւ ի դպրէ յումեքէ Ապաւի Մարգարիտեան կոչեցելոյ, ի խընդոյ բարեպաշտօն և աստուածասէր Ձորակցի Լազարիօսի, որ է երկրպագող կենարար գերեզմանի Տեառն Յիսուսի:²⁸

Ըստ Ակինյանի, ձեռագրի սկզբնագիրը կազմված կամ թարգմանված է եղել 1679 թ. և ընդօրինակվել 1716 թ., ինչպես վկայում է Ժամագրքի երկրորդ հիշատակարանը:

Գրեցաւ սուրբ Օրօյօիս (Ορολογιον) յԱկնայ գիւղն, վանոցն որ կոչի սրբոյն Յեսս (Օօրյոյ (Գևորգի) եկեղեցւոյն, ի սպասաւորացն ձեռամբ անարժան տիագո (դիակոն / սարկավագ) Ֆիլօթեօսիս գրուեցաւ, որ հիմայ (1716) քահանայ:²⁹

զ) Օրիներգի երրորդ հայերեն տարբերակը գտնում ենք Ճամնի (թուրքերեն «ապակեգործ») Եղիայի որդի (Camcioghlu) Հակոբի կողմից 1749 թ. թարգմանված և 1800 թ. լույս տեսած Ժամագրքում:³⁰

Հակոբ Ճամնյան Կոստանդնուպոլսեցին իր ժամանակին մեծ հարգանք վայելող թարգմանիչ էր և աշխատում էր Օսմանյան կայսրության մայրաքաղաքում գտնվող Շվեդիայի դեսպանատանը որպես թարգմանիչ (դրագոման): Իր ուսումը ստացել էր Փարիզում:

Կոստանդնուպոլսի պատրիարք Հակոբ Նալյանի (1706-1764) խնդրանք-

²⁷ Ակինեան 1951, էջ 245:

²⁸ Ակինեան 1951, էջ 244 (ձեռագրում՝ էջ 648):

²⁹ Ձեռ. 651, Ակինեան 1951, էջ 245:

³⁰ Օրօյօիսին 1800, էջ 351-372: Այս տեքստի հրատարակությունը զուգահեռ գերմաներեն թարգմանությամբ տե՛ս **A. Drost-Abgarjan** and **H. Goltz**, An Armenian Translation of the *Hymnos Akathistos*: Introduction, Edition, German Translation and Armenian-Greek Glossary, in: **H.-J. Feulner**, **E. Velkovska**, and **R. Taft** (eds.), *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honour of Gabriele Winkler*, Rome, 2000, 193-249:

քով նա բազմաթիվ երկեր ու աղբյուրներ է թարգմանում հին հունարենից և լատիներենից՝ աջակցելով պատրիարքին Արևմուտքի և Օսմանյան կայսրության ուղղափառ և արևելաքրիստոնեական եկեղեցիների միջև կապ հաստատելու և այն խորացնելու գործում:

Մինչև «Ակաթիստոս»-ի անտիպ տեքստերի հայտնաբերումը օրհներգի տպագիր տարբերակը միակն էր, որ ընդհանրապես վկայում էր հայկական թարգմանության գոյության մասին:

Այս տպագիր հրատարակության համար հավանաբար հիմք հանդիսացած մի ձեռագիր տեսել է պոլսեցի բանասեր Պիմեն Չարդարյանը Կոստանդնուպոլսում և հաղորդել այդ մասին «Երջանիկ Տարեգրքում»՝ բերելով հիշատակարանի տեքստը:

Նորապես թարգմանեցեալ հոգաբարձութեամբ ի Ճամնի որդի տիրացւոյ Յակոբէ յամի Տեառն 1749 իաննուարիօսի 1, իսկ յետոյ մերում գրեցեալ յամի 1764: Հանի Մուրատ Լազարիս թարգմանեցուցի զսա ի ձեռն Սըվըզի (շվեդական) թարգման տիրացւոյ Յակոբին յամի Փրկչին 1757: Եւ ի յԱկնագիւղ վանքէ ի սրբոյ սքանչելագործ մեծ մարտիրոսին Քրիստոսի Յիսուսի Օրկու (Յորգիս / Գևորգի) եկեղեցւոյ ժողովրդոյ եւ որդի հանգուցեալ հոգի Պապա Մարկոսին (Անաստաս) միայնակեաց Արսէնիոս...

Էառ սկիզբն գրոյս այս յամի ներմարմնաւորութեան Փրկչին 1762 ի սեպտեմբերին 12 և առ սակաւ սակաւ Էառ կատարումն յամի Տեառն 1767 մայիսին 16 եւ գիտութիւն լիցի, որ գրուեցաւ գիրքս այս ի սուրբ Լեռան որ կոչի Այնօռոզ (αἰών ὄρος / ազիոն օռոս) ի վանս պատուականի եւ փառաւոր Նախընթացին եւ Մկրտչին Յովհաննու որ անուանեալ կոչի *Գսիդ Տիօնի Սիսնու Տիգրո* (°) Աթօ 1767:³¹

Ըստ երևույթին հիշատակարանում նշված ձեռագիրը տեսել է Հովսեփ Ճանիկյանը Ակնա Վանք գյուղի Սուրբ Գևորգ եկեղեցում, որի մասին նա հիշատակում է «Հնութիւնք Ակնայ» մենագրության մեջ:³²

Տպագիր օրինակի վերջում տեղադրված է մեկ այլ հիշատակարան, որտեղ կարդում ենք. «Օրինակեցաւ Արսենիոս միայնակեցի ձեռագրոյն... բառն նման բառից, գիրն նման գրոց և կէտն նման կէտից. Չի այլայլելով եւ չի փոփոխելով ի Աթօնօս. Ձեռամբ երկրպագու ըՄտավրիի: Ի վայելումն արևելից կողման ի քաղաքն Ակնայ ի գեղջէն...»³³ (հաջորդ տողերը պակասում են):

Ամենայն հավանականությամբ հունա-բյուզանդական Ժամագրքի և

³¹ Ակինեան 1951, էջ 249 (ծթ. 6. *Երջանիկ Տարեգիրք*, Կ. Պոլիս 1950, էջ 118-119):

³² Տփիսիս 1895, էջ 100-101:

³³ Օրթօկիօն 1800, էջ 479 (Ակինեան 1951, էջ 251):

այնտեղ ներառված «Ակաթիստոսի» հայերեն տարբերակի ստեղծման աշխատանքները շարունակականորեն տարվել են թարգմանիչների, գրիչների և պատվիրատուների մի խմբի սերտ համագործակցությամբ հույն և վրացի ուղղափառ եկեղեցիների հայաշատ կենտրոններում՝ Երուսաղեմում, Կոստանդնուպոլսում, Աթոս թերակղզում, Ակնա Վանքում և Արևելյան Հայաստանի՝ Վրաստանին սահմանամերձ հյուսիսում:

17-18-րդ դարերում Ժամագրքի տարբեր հատվածներ թարգմանվել են Հակոբ Ծամնյանի և Ապավի Մարգարիտյանի կողմից Կոստանդնուպոլսի պատրիարքի և Երուսաղեմի միաբանների պատվերով և գրվել միայնակյացներ Արսենիոսի և իր օգնականներ միայնակյաց Մարգարիտոսի (նույն ինքը Ապանի որդի Մարկոսի)³⁴ և Ստավրոս սարկավազի օգնությամբ՝ սկզբում Ակնա Վանքում, ապա Սուրբ Աթոս լեռան ստորոտին գտնվող վանքերից կամ եկեղեցիներից մեկում (Սուրբ Հովհաննես): Մի բան, որ լրացուցիչ մի վկայություն է հայկական ներկայության մասին Սուրբ Լեռան միաբանությունում նաև 18-րդ դարում:

Հետաքրքիր է սակայն, որ «Ակաթիստոս»-ի դեպքում Ժամագրքի երեք տարբերակներն էլ (Անթիվասի և Չմմառի ձեռագրերն ու Կոստանդնուպոլսի տպագիրը) երեք թարգմանական տարբերակներ են բերում:

Հարց է ծագում, թե ի՞նչ հարաբերակցության մեջ են գտնվում «Ակաթիստոս»-ի մեզ հասած թարգմանական այս երեք տարբերակները և թե ի՞նչ տեղ են գրավում նրանք 5-18-րդ դդ. հայ գրականության մեջ իրենց մշակման երեք փուլերի ընթացքում:³⁵

Ներսես Ակինյանը, ինչպես վերևում տեսանք, իր արժեքավոր մենագրության մեջ նպատակ չի ունեցել ներկայացնելու այս թարգմանությունների համեմատական վերլուծությունը կամ անդրադառնալու նրանց առնչությանը Ժամագրքի մյուս տեքստերի թարգմանական շերտերին:

Երեք տարբերակների նախնական համեմատությունը

«Ակաթիստոս» օրհներգի բոլոր երեք թարգմանությունների մասնակի համադրման հիման վրա կարելի է եզրակացնել, որ դրանք տարբերվում են միմյանցից և հունարեն բնագրից թե՛ հունարեն բնագրի ձեռագրերում առ-

³⁴ Ակինեան 1951, էջ 50:

³⁵ Ակինյանը համեմատել է այս տարբերակները Վիեննայի թիվ 942 ձեռագրի հետ (հմմտ. Ակինեան 1951, էջ 233):

կա տարրնթերցվածքների և թե՛ թարգմանական հմտության առումով:

Եթե կոստանդնուպոլսյան տպագիր տարբերակը շարահյուսական և քերականական կառուցվածքի հետ ունեցած ընդհանրություններով ավելի հարազատ է մնում բնագիր տեքստին, ապա Անթիլիասի տարբերակն ավելի ազատ է թարգմանված:

Չմմառյան տարբերակը, որտեղ հիմներգը հատվածաբար է միայն ավանդված (վերջին ութ տները, ընդ որում 17-րդ տունը սկսվում է վերջին երեք տողերից), հիմնականում հետևում է կոստանդնուպոլսյան տարբերակին (17-20 տներում), որն իր հերթին հեռանում է Անթիլիասի և Չմմառի թարգմանական տարբերակներից 21-24-րդ տներում:

Որոշ դեպքերում բոլոր երեք տարբերակներն էլ ունեն միևնույն թարգմանական լուծումը, բայց կան նաև դեպքեր, երբ յուրաքանչյուր թարգմանական տարբերակն ունի իր ուրույն լեզվական հանդերձը:

Օրինակ՝ 18-րդ տան չորրորդ տողում հունարեն ձեռագրերը բերում են *ἄνθρωπος* (հունական Ժամագրքում) և *ὁμοιος* (Տրիպանիսի քննական բնագրի հրատարակության մեջ) տարրնթերցվածքները, մինչդեռ հայկական երեք տարբերակներն էլ հետևում են միայն *ἄνθρωπος* (մարդ) տարրնթերցվածքին:

Դրան հակառակ, 20-րդ տան երրորդ տողում հայերեն տարբերակները արտացոլում են հունարեն բնագրի տարրնթերցվածքների բազմազանությունը. *ψάμμος* (ավազ) Ժամագրքում և *ψαλμός* (սաղմոս) Տրիպանիսի քննական բնագրի հրատարակության մեջ:

Հետաքրքիր է հայերեն «տկարութիւն» տարրնթերցվածքը Անթիլիասի և Կոստանդնուպոլսի տարբերակներում (23-րդ տան 16-րդ տողում),³⁶ որը չկա ո՛չ Տրիպանիսի մոտ (այնտեղ՝ *φῶς* / լույս),³⁷ ո՛չ էլ Ժամագրքի հունարեն բնագրում (այնտեղ՝ *χρὸς* / մարմին):³⁸ Իր հերթին *φῶς* տարրնթերցվածքն ընդհանրապես արձանագրված չէ հայկական թարգմանություններից որևէ մեկում:

Դրա փոխարեն, հաջորդ՝ 17-րդ տողում, *σωτηρία* (փրկութիւն) բառի փոխարեն (Չմմառի և Կոստանդնուպոլսի տարբերակներում) Անթիլիասի տարբերակում գործածվում է «լույս» բառի «պայծառութիւն» հոմանիշը: Իսկ հունարեն բնագրում *σωτηρία* տարրնթերցվածքին հետևում են Տրիպանիսի քննական տողատակում բերված երեք ձեռագիր (այնտեղ՝ MTV

³⁶ Οροισλῆσιν 1800, էջ 367:

³⁷ Trypanis 1968, 39.

³⁸ ὨΡΟΛΟΓΙΟΝ 1900, 448.

հապավումներով):³⁹ Վերևում, բուն տեքստում, ինչպես նաև Ժամագրքի հունարեն տարբերակում ունենք *προστασία* (գորակցութիւն) տարընթերցվածքը:

Հայկական երեք օրինակներում թարգմանական տարբերությունների մեծ մասը կապված է բառերի դասավորության, որոշիչ կամ անորոշ հոդերի գործածության, ուղղագրական կամ նախադասության անդամների համաձայնեցման կանոնների հետ:

Հայկական որևէ տարբերակի տարընթերցվածքները հետևողականորեն չեն հարում հունարեն բնագրի ձեռագրական այս կամ այն խմբին, այլ արտացոլում են առանձին ձեռագրական խմբերի բազմազանությունը:

Ուստի կարելի է եզրակացնել, որ Հակոբ Ճամնյանը ծանոթ է եղել իրենից առաջ կատարված թարգմանություններին, լինի դա Ապավի Մարգարիտյանի կողմից կատարված, թե գուցե ավելի վաղ՝ Միմեոն Պղնձահանեցու Ժամանակներից եկած մեկ այլ թարգմանության տեքստ՝ ձևավորելով նոր թարգմանությունն ըստ իր գրական ու բանասիրական ճաշակի:

«Ակաթիստոս» օրհներգի հայկական բոլոր երեք տարբերակների ավելի մանրամասն և համակարգված համեմատությունը հունա-բյուզանդական բնագիր ձեռագրերի ընդգրկմամբ թողնում ենք ապագային՝ մաղթելով մեր շատ սիրելի ու հարգելի վաստակաշատ բյուզանդագետ-հայագետին երկար տարիների կյանք: *Ad multos annos.*

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածը նվիրված է վաղ բյուզանդական գրականության գլուխգործոցներից մեկի՝ «Ակաթիստոս» հիմներգի (Աննատելի երգ) յուրացմանը հայ գրականության մեջ, որն ինչպես Շարակնոցի բառամթերքի և բանաստեղծական արտահայտչամիջոցների ուսումնասիրությունն է ցույց տալիս, Հայաստանում ծանոթ է եղել դեռևս 5-րդ դարից: Մեզ հասած գրաբար երեք թարգմանական տարբերակները գտնվում են հունական Ժամագրքի հայերեն թարգմանության կազմում, որն ավանդված է երեք ձեռագիր և մեկ տպագիր օրինակում: Եթե տպագիր օրինակի թարգմանիչը և ժամանակը հայտնի են (Հակոբ Ճամնյան Կոստանդնուպոլսեցի, 18-րդ դար), ապա Լիբանանի Չմմառի վանքի և Անթիլիասի Մեծի Տանն Կիլիկիո Կաթողիկոսության ձեռագրական հավաքածուներում պահվող թարգմանությունների հեղինակներն ու ժամանակը վերջնականապես դեռևս պարզված չեն: Հարց է, թե դրանք միջնադարում հայ քաղկեդո-

³⁹ Trypanis 1968, 39.

Հունա-բյուզանդական «Ակաթիստոս» հիմներգի գրական մշակումները...

նականների (օրինակ՝ Սիմեոն Պղնձահանեցու և նրա գործընկերների) կողմից դեռևս 12-րդ դարում կատարված, սակայն մեզ չհասած թարգմանությունների հետագա մշակումներ կամ խմբագրություններ են, թե 17-18-րդ դարերում Ապավի Մարգարիտյանի և այլոց կողմից նորովի կատարված թարգմանություններ: Երեք թարգմանական տարբերակների համեմատությունը ցույց է տալիս, որ նրանք նույնական չեն և կարող են թե՛ միևնույն նախատիպ օրինակի տարբեր խմբագրություններ լինել և թե՛ ինքնուրույն թարգմանություններ:

ARMENUHI DROST-ABGARJAN

LITERARY DEVELOPMENTS OF THE GREEK-BYZANTINE AKATHISTOS HYMN IN ARMENIAN ECCLESIASTICAL LYRICS

Keywords: *Byzantine literature, Armenian literature, Christian Orient, hymnography, sacred chant, church poetry, translated literature, source criticism, Armenian-Byzantine literary connections, ritual literature.*

The article deals with the reception of one of the masterpieces of early Byzantine literature, the Hymnos Akathistos in Armenian literature. The study of the vocabulary and poetics of the Hymnarium of the Armenian Apostolic Church Sharaknots shows that this famous liturgical chant has been familiar in Armenia since the 5th century. Three versions of the translation have come down to us. They are included in the Armenian translation of the Greek Book of Hours, which is preserved in three manuscripts and one printed edition. While the translator and the date of the printing are known (Hakob Chamchian of Constantinople, 18th century), the authors and dates of the translations preserved in the manuscript collections of the Bzommar Monastery in Lebanon and the Catholicosate of the Great House of Cilicia in Antelias/Beirut are still unclear. It is also unknown whether they are further elaborations of the translations made in the Middle Ages by Armenian Chalcedonians in the 12th century (for example, by Simeon Pghdzahanetsi and his colleagues), or new translations by Apavi Margaritian and others in the 17th-18th centuries. The comparison of the three translations reveals that they are not identical and may either be different versions of the same Armenian prototype or translated independently from Greek.

DAVID THE INVINCIBLE QUOTING HOMER
(in *Isag.* p. 124, 23–27 Busse)

Keywords: *David the Invincible, Commentary on Porphyry's Isagoge, Odyssey, technique of quotation, rhetoric.*

In David the Invincible's *Commentary on Porphyry's Isagoge* there is a lengthy section devoted to the predication of γένος; in particular, David explains (p. 124 Busse = p. 390 Muradyan¹) that this notion can suggest not only the literal 'descent', i.e. indication of father and ancestors, but also the homeland (πατρίς). A clearly rhetorical digression that follows (ll. 8–27) is omitted in the Old Armenian version,² but its authenticity is reliably attested by parallel passages in other Greek commentaries on *Isagoge*, especially in that by Elias (p. 52, 22 sqq. Busse). David argues that, although etymologically πατρίς is derived from πατήρ, it should not be inferred from this that the fatherland as γένος is less important than the parents. In evidence he refers, somewhat unexpectedly, to Homer (calling him, as usual, ὁ ποιητής): δηλοῖ δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ποιητῆς προτιμᾶσθαι τῶν γονέων τὰς χώρας, πανταχοῦ προτάττων τῶν γονέων τὰς πατρίδας καὶ πάντων πραγμάτων γλυκυτέρας εἶναι διδάσκων ("The poet himself shows that the countries are to be preferred to the parents, for he puts everywhere fatherlands before parents and explains that fatherlands are the sweetest things"). As an illustration, three quotations from the *Odyssey* are given one after another, without any connecting links (ll. 23–27):

¹ The edition abbreviations used in this paper are: Busse (for David) = Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium, ed. **A. Busse** (CAG XVIII, 2), Berolini, 1904; Busse (for Elias) = Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria, ed. **A. Busse** (CAG XVIII, 1), Berolini, 1900; Muradyan = **G. Muradyan**, David the Invincible. Commentary on Porphyry's Isagoge. Old Armenian text with the Greek original, an English transl., introd. and notes (Philosophia Antiqua 137. CAA. Davidis Opera 3), Leiden; Boston, 2015; Spengel = Rhetores Graeci. Ex recognitione **L. Spengel**, vol. 1–3, Lipsiae, 1853–1856.; Westerink = **Pseudo-Elias (Pseudo-David)**, Lectures on Porphyry's Isagoge. Introduction, text and indices by **L. G. Westerink**, Amsterdam, 1967.

² Like about 20 percent of the text of the Greek original; see: **G. Muradyan**, David the Invincible. Commentary on Porphyry's Isagoge, p. 3.

[1] τίς πόθεν εἷς ἀνδρῶν; πόθι τοι πόλις ἡδὲ τοκῆς;

[2] ὧς οὐδὲν γλύκιον ἤς πατρίδος οὐδὲ τοκῶν.

[3] αὐτὰρ Ὀδυσσεύς,
ἰέμενος καὶ καπνὸν ἀποθρόσκοντα νοῆσαι
ἦς γαίης, θανέειν ἱμείρεται.

The first quotation, also present in the commentary by Pseudo-Elias (30, 30 Westerink), is the formulaic verse with which Homeric heroes address strangers (*Od.* I, 170; X, 325; XIV, 187; XV, 264; XIX, 105; XXIV, 298): “Who art thou among men, where are thy native city and parents?”; it seems significant to David that πόλις is named before τοκῆς. The second one is taken from the famous speech of Odysseus at the feast of Alcinous (*Od.* IX, 34; already Lucian [*Laus patriae* 1, 1] called this verse προτεθρυλημένον, “hackneyed”): “For nothing is sweeter than one’s own fatherland and parents”. Here David again calls attention to the sequence of the two nouns (first fatherland, then parents), and, moreover, to the exclusive sweetness of the native country (καὶ πάντων πραγμάτων γλυκυτέρας εἶναι διδάσκων).

In contrast, the quotation [3], though also very popular in Greco-Roman antiquity and much used in patriotic contexts,³ does not fit well with the introduction that precedes it. These are the words of Athena, who speaks at the council of the gods about Odysseus’ nostalgia on the island of Calypso: “Longing to see at least the smoke rising from his land, he yearns to die” (*Od.* I, 57–59). Unlike the other two examples, there is no primacy of ‘homeland’ over ‘parents’ here (since the latter are not mentioned at all), and there is no reference to the “sweetness of the fatherland”, at least no explicit one. Why did David include *Od.* I, 57–59 in his triad? This question is certainly far from being crucial; however, as I hope to demonstrate, it can shed some light on David’s sources.

³ Thus, it is this passage that is ultimately responsible for the international fame of the expression “the smoke of the fatherland”, *fumus patriae*; see: **К. С. Корешков, В. В. Зельченко**, “Дым отечества” от Гомера до Грибоедова, in: *Русская судьба крылатых слов*, отв. ред. **В. Е. Багно**, Санкт-Петербург, 2010, с. 461 слл.

Indeed, in the section “The Leavetaking” from the treatise by the rhetor Menander of Laodicea (a concise manual of thematically grouped oratorical commonplaces that dates back to the 3rd or 4th century AD), quotations [2] and [3], separated in the *Odyssey* by a gap of almost 4000 lines, appear to be combined into one, and in the same order as in David’s text (first *Od.* IX, 434, then *Od.* I, 58):

Τίς γὰρ Σειρήσι παρατυχὼν ἢ παρὰ Λωτοφάγους ἀφικόμενος οὐκ ἂν ὑμᾶς
προτιμήσειεν;
ὥς οὐδὲν γλύκιον ἤς πατρίδος οὐδὲ τοκῆων,
ὥς Ὅμηρός ποῦ φησιν,
ἤς γαίης καὶ καπνὸν ἀποθρόσκοντα νοῆσαι
(*Rhet. Gr.* vol. III, p. 433, 5–9 Spengel).

For who, encountering the Sirens or arriving in the land of the Lotus-eaters, would not give you the preference (the virtual speaker addresses his fellow citizens. – *V. Z.*)? *Nothing is sweeter than one’s native land and parents*, as Homer somewhere says, *and to see the smoke rising from one’s own country*.⁴

To make the two passages part of a single phrase, the *ἰέμενος* of *Od.* I, 58 is replaced by *ἤς γαίης* from the following v. 59. This leads to a reinterpretation of *καί*: now it does not mean ‘even’, but connects *ἤς πατρίδος οὐδὲ τοκῆων* and *νοῆσαι*, which has become a substantive infinitive.

There is no doubt that this is not a *lapsus* of Menander, who did not remember his Homer well, but a deliberate ‘composite citation’. It is well known that in the ancient tradition, which ignored the pedantic label “<...>”, such a combination of distant verses was considered perfectly legitimate. A recent book devoted to this phenomenon includes a special article by S. A. Adams on composite quotations from Homer (which occur widely from Plato onwards); according to Adams, “there are three broad uses for composite citations: the summarisation of a section, the creation of a customised citation for argument or

⁴ The translation is by Donald Russell and Nigel Wilson (**Menander Rhetor**, ed. with transl. and comm. by **D. A. Russell, N. G. Wilson**, Oxford, 1981, p. 199), with a minor addition (they omit *που*).

example, and literary styling”.⁵ Our case obviously belongs to the second category.

Traces of exactly the same combination are discernible in Ioannes Stobaeus’ *Anthology* (5th century AD), a collection of instructive quotations on various subjects, where the verse *Od.* I, 58 is given in the same modified form as in Menander’s treatise (III, 39, Περὶ πατρίδος):

20. Τοῦ αὐτοῦ (sc. Ὁμήρου)· αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς ἱμείρετο
ἧς γαίης καὶ καπνὸν ἀποθρόσκοντα νοῆσαι.
21. Τοῦ αὐτοῦ· ὧς οὐδὲν γλύκιον ἧς πατρίδος οὐδὲ τοκῆων.

In his standard edition of 1894, Otto Hense rightly restored the MSS reading for the quotation 20 (previous editors, following Konrad Gessner, had aligned its text with Homer), pointing out the parallel with Menander and plausibly suggesting a common rhetorical source for both him and Stobaeus: “Nam praecedente diatribae alicuius scriptore tamquam pro uno versu adferri ἧς γαίης καὶ καπνὸν ἀποθρόσκοντα νοῆσαι docet Menander rhetor <...>, qui etiam eclogam 21 adfert simili fortasse fonte ac gnomologus. Αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς ἱμείρετο utrum Stobaeus praemiseraat interpretaturus verum ἀμέτρως an librarius haesito...” (“Indeed, the rhetor Menander shows that ἧς γαίης καὶ καπνὸν ἀποθρόσκοντα νοῆσαι was quoted by an earlier author of some diatribe as a single verse; Menander also gives the quotation 21, probably taking it from the same source as our gnomologist. As to the words αὐτὰρ Ὀδυσσεὺς ἱμείρετο, I cannot decide whether Stobaeus himself, giving a prosaic explanation of the verse, or the copyist, put these words before the quotation...”).⁶

Finally, as Wilhelm Gernentz and, independently, Alan Cameron observed, the same two Homeric passages are referred to, one after the other, by the Alexandrian epigrammatist Pallas (4th century AD; *AP* IX, 395):⁷

⁵ S. A. Adams, Greek Education and Composite Citations of Homer, in: *Composite Citations in Antiquity: Jewish, Graeco-Roman, and Early Christian Uses*, ed. by S. A. Adams, S. M. Ehorn (The Library of New Testament Studies 1 [525]), London, 2016, vol. 1, p. 17–34.

⁶ Ioannis Stobaei Anthologium, vol. 3, rec. O. Hense, Berolini, 1894, p. 725–726.

⁷ W. Gernentz, Laudes Romae. Diss. inaug., Rostock, 1918, p. 74, n. 2 (Gernentz also discusses the fate of this Homeric combination in Latin literature, which lies beyond the scope of my plot); A. Cameron, Two Notes on the Greek Anthology, *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London* 14, 1967, p. 60–61.

“Ὅς οὐδὲν γλύκιον ἥς πατρίδος”, εἶπεν Ὀδυσσεύς·
ἐν γὰρ τοῖς Κίρκης ἔκχυτον οὐκ ἔφαγεν,
οὗ μόνον εἰ καὶ καπνὸν ἀποθρόσκοντ’ ἐνόησεν,
εἶπεν ἂν οἰμώζειν καὶ δέκα Πηνελόπαις.

Odysseus said “Nothing is sweeter than a man’s fatherland”, for in Circe’s house he never tasted her cake (brew?). If he had seen even the smoke curling up from that, he would have sent ten Penelopes to the deuce.⁸

This time it is not, strictly speaking, a ‘composite citation’, but the example is nevertheless revealing, since Pallas, who chose the comic mask of the γραμματικός, constantly ridiculed the clichés of grammatical and rhetorical teaching, and especially the wretched school interpretations of Homer.⁹

I believe that the juxtaposition of the passages *Od.* IX, 434 and I, 57–59 in David’s commentary must be seen as part of the same tradition. In fact, David gives not three quotations from Homer, but two: first [1] and then [2+3], which in the memory of his listeners/readers formed an unbroken unity; this explains the discrepancy mentioned at the beginning of this note.

If these considerations are sound, one of two conclusions can be drawn from them, either “hard” or “light”. The extant text of this passage may have been the result of a later revision,¹⁰ the author of which checked it against Homer and “corrected” the composite quotation; in that case the original version of [2+3] must have looked like Menander’s: ὥς οὐδὲν γλύκιον ἥς πατρίδος οὐδὲ τοκήων, / ἥς γαίης καὶ καπνὸν ἀποθρόσκοντα νοῆσαι. Such a text would perfectly

⁸ The translation is by W. R. Paton (*The Greek Anthology*, with an English transl. by **W. R. Paton**, vol. 3, London, 1915, p. 219, 221), with modifications. The point of this joke (gastronomic or, less probably, erotic?) is not fully clear, nor is the exact meaning of ἔκχυτον; for recent hypotheses see, e. g.: **N. Litinas**, *The Maculate Muse*, *Eugesta* 7, 2017, p. 68–83.

⁹ **D. Kondakova**, *Les épigrammes de Palladas d’Alexandrie* (9. 173, 9. 489, 6. 85) et la tradition scolaire de l’Antiquité, *Hyperboreus* 22, 2016, p. 164–173; **L. A. Guichard**, *From School to Desacralisation, or How Palladas Read Homer*, in: *Traditions épiques et poésie épigrammatique: Actes du colloque des 7, 8 et 9 novembre 2012 à Aix-en-Provence*, éd. par **Y. Durbec**, **F. Trajber** (*Hellenistica Groningana* 22), Louvain, 2017, p. 157–170.

¹⁰ Comparison with the Armenian version shows that the extant Greek text of David’s commentary has been revised; see: **G. Muradyan**, *David The Invincible’s Commentary On Porphyry’s Isagoge: A Collation of the Greek and Armenian Versions*, in: *L’œuvre de David l’Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque*, textes réunis et éd. par **V. Calzolari**, **J. Barnes** (*Philosophia Antiqua* 116. CAA. Davidis Opera 1), Leiden; Boston, 2009, p. 88 suivv.

illustrate David's opening remark: "the poet <...> puts fatherlands before parents and explains that fatherlands are the sweetest things". However, should this solution seem to the addressee of this *Festschrift* overly adventurous, I am ready to limit myself to pointing out David's connection with Hellenistic and Late antique school rhetoric.

ABSTRACT

In David the Invincible's Commentary on Porphyry's *Isagoge* (p. 124 Busse = p. 390 Muradyan; in the Old Armenian version this fragment is omitted), three passages from the *Odyssey* are cited to prove that the homeland shapes and defines a person no less than parents and ancestors. They are introduced by the words "The poet himself <...> puts everywhere fatherlands before parents and explains that fatherlands are the sweetest things". While the first two quotations, *Od.* I, 170 and IX, 34, fully satisfy this description, the same cannot be said of the third (I, 57–59): although it expresses love for the fatherland, it cannot illustrate its priority over parents or its sweetness. The paper emphasises that in the Late antique rhetorical tradition (3rd–5th centuries AD) the passages *Od.* IX, 34 and I, 57–59, separated in Homer by four thousand lines, were combined, at the cost of text manipulation, into a single phrase. This composite citation is attested in the manual of eloquence by Menander of Laodicea (vol. III, p. 433, 5–9 Spengel) and in Stobaeus' *Anthology* (III, 39, 20–21; see the *apparatus criticus* of Otto Hense's edition); it is also ridiculed as a school cliché in an epigram by Pallas (*AP* IX, 395). David seems to be following this tradition: in the view of his rhetorically skilled listeners/readers, *Od.* IX, 34 and I, 57–59 were an inseparable pair.

ՎՍԵՎՈՒՈՂ ԶԵԼԶԵՆԿՈ

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹԸ ՀՈՄԵՐՈՍԻՆ ՄԵԶԲԵՐԵԼԻՄ (in Isag. p. 124, 23–27 Busse)

Բանալի բառեր՝ Դավիթ Անհաղթ, Վերլուծություն Ներածութեանն Պորփիրիի, Ողիսական, մեջբերման եղանակ, նարտասանություն:

Դավիթ Անհաղթի «Վերլուծություն Ներածութեանն Պորփիրիի» երկի հունարեն բնագրում (էջ 124 Busse = էջ 390 Muradyan; հայերեն թարգմանության

մեջ այս հատվածը բացակայում է) մեջբերված է երեք հատված «Ռդիսականից»՝ ապացուցելու համար, որ հայրենի երկիրն է ձևավորում և բնորոշում անձին ոչ պակաս, քան ծնողներն ու նախնիները: Դրանց նախորդում են հետևյալ խոսքերը. «Պոետն ինքը <...> ամենուր (շարադրանքում - Վ. Չ.) հայրենիքները ծնողներից առաջ է դնում և բացատրում, որ հայրենիքներն ամենաքաղցրն են»: Առաջին երկու մեջբերումները (Ռդ. I, 170 և IX, 34) լիովին համապատասխանում են այս նկարագրությանը, ինչը չի կարելի ասել երրորդի մասին (I, 57-59). թեև նրանում արտահայտվում է հայրենիքի նկատմամբ սերը, սակայն չի ընդգծվում դրա առաջնայնությունը ծնողների հանդեպ կամ դրա քաղցրությունը: Հոդվածում շեշտվում է, որ ուշ անտիկ ճարտասանական ավանդույթում (3-5-րդ դդ.) Հոմերոսի երկում իրարից 4000 տողով բաժանված Ռդ. IX, 34 և I, 57-59 հատվածները միավորված են մեկ նախադասության մեջ՝ բնագիրը փոփոխելու արդյունքում: Այս բաղադրյալ մեջբերումը վկայված է Մենանդրոս Լատդիկեցու ճարտասանության ձեռնարկում (vol. III, p. 433, 5-9 Spengel) և Ստոբեոսի *Անթոլոգիայում* (III, 39, 20-21. տե՛ս Օտտո Հենսեի հրատարակության *apparatus criticus*-ը): Այն նաև ծաղրական առումով կիրառված է որպես դպրոցական կաղապարային դարձվածք (cliché) Պալլասի էպիգրամներից մեկում (AP IX, 395): Հավանաբար Դավիթը հետևում է այս ավանդույթին. ճարտասանական գրականությանը ծանոթ իր ունկնդիրների/ընթերցողների համար Ռդ. IX, 34 և I, 57-59 տողերը անբաժանելի գույգ էին կազմում:

S. PETER COWE

DOI:10.57155/MIMT1355

**THE IMPACT OF EVAGRIUS AND PS. DIONYSIUS
ON SISIANOS SEBASTAC‘I’S ENCOMIUM
ON THE FORTY MARTYRS**

Keywords: *Sisianos Sebastac‘i, Sebastē, Neoplatonism, Ps. Dionysius, Evagrius of Pontus, divinization, Eight Thoughts, ethical paraenesis.*

Introduction

The work under consideration affords an important, multifaceted contribution to the commemoration of the stalwart defence of the Christian faith of the illustrious martyrs of Sebastē, the development of the genre of encomium, the evolution of the discipline of rhetoric in generating effective speech and lexical innovation, and the reception and exposition of a Christianized Neoplatonism in medieval Armenia ¹. The writing was produced by the vardapet Sisianos and was declaimed in its initial form on the martyrs’ feast-day in the church dedicated to their memory probably in the first half of the 11th century. The author’s learning, which is acknowledged by the appellation ‘Doctor of Armenia’ later accorded to him, is immediately apparent from the range of earlier sources, literary, historical, liturgical, and spiritual, with which he is acquainted ². At the same time, far from being antiquarian, recondite, and inaccessible, the composition is characterized by a dynamic sense of movement, innovation in

¹ For the text, see Միսիանոս Սեբաստացի, Ներբողեան ի սուրբ քառասունսն (Սոփերք Հայկական, ԺԲ), Վենետիկ, 1854, էջ 4-58, for a French translation, Tamar Dasnabedian, Encomion de Sisianos vardapet sur les XL martyrs de Sebaste, *HA* 109 (1995), pp. 210-242, and for an English rendering, **S. Peter Cowe**, Sisianos Sebastac‘i’s Encomium on the Forty Martyrs of Sebastē. In *The Caucasus Between East and West, II Historical and Philological Studies in Honor of Zaza Alexidze*, ed. **Dalia Chitunashvili**, Tbilisi, 2021, pp. 414-430.

² For issues of authorship, dating, provenance, setting, etc., see **Cowe**, Sisianos Sebastac‘i’s Encomium, pp. 404-408.

expression, a new interpretative freedom in handling the traditional material ³, and a fresh retooling of the hermeneutical significance of the saints' endeavors for a contemporary audience. It is this final topic to which the current study is devoted, analyzing in particular the legacy of the Christian Neoplatonist writers Evagrius and Ps. Dionysius on Sisianos' presentation of the appropriate relation his congregants should cultivate with the martyrs and the modes by which they should emulate their prototypes' struggle to uphold their calling as Christians and promote divinization and a fuller union with God (EH II,3.4) ⁴.

Armenia and the Late Antique Neoplatonic Heritage

In the transition from the Late Antique to early Medieval period, Armenia found itself in the mainstream of intellectual currents across the Mediterranean and Near East in witnessing the centrality of the Neoplatonic heritage as in the Byzantine and Latin traditions together with the Syriac, Hebrew, and Arabic. Frequently, the process involved different trajectories and emphases, and so here, too, the Armenian experience is very representative. As this study will demonstrate, the impact of Evagrius of Pontus' Neoplatonic ethics with its background in Plotinus and Origen and concern with psychological operations and psychosomatic phenomena was pivotal for the development of Armenian monastic spirituality ⁵. A crucial figure of the fourth century, his core works (the *Praktikos* with guidance on waging spiritual warfare, the *Gnostikos* on developing mental prayer as a means of rational ascent to the divine, and perhaps the *Antirrhetikos* introducing various scriptural passages apt for combatting the eight types of passionate thought he had isolated) were translated from Greek to Armenian in the fifth century ⁶, while others were rendered several centuries later ⁷.

³ For an investigation into the work's generic and rhetorical background, see **S. Peter Cowe**, Sisianos Vardapet's Rhetorical Program in his Eulogy on the Holy Forty, Levon Chookaszian Festschrift, ed. **Satenik Chookaszian** et al, Yerevan (in press).

⁴ The titles of the Dionysiac corpus are abbreviated as follows: CH Celestial Hierarchy; DN Divine Names; EH Ecclesiastical Hierarchy; MT Mystical Theology.

⁵ See **Evagrius** and his Legacy, ed. **Joel Kalvesmaki** and **Robin Darling Young**, Notre Dame, IA, 2016.

⁶ Հ. Բարսեղ Սարգիսեան, *Սրբոյ իորն Եւագրի Պոնտացոյ Վարք եւ Գնոստիկոսութիւնը*, Վենետիկ, 1907.

⁷ His condemnation at the Second Council of Chalcedon (553) led to a rapid decline in the circulation of his works in Greek and Latin. Consequently, it appears that the later Armenian versions were mainly executed from Syriac. This applies to his *Kephalaia Gnostika* which were probably rendered

While Evagrius' writings circulated mainly in monastic and ecclesiastical circles, the Neoplatonic contribution to the advancement of logic emanating from Alexandria was elaborated in a school environment probably up to Greater Armenia's transition into the Ummayyad Caliphate when contact with its Hellenic ambience could no longer be maintained⁸. Porphyry's introduction to the Aristotelian logical corpus was likely translated by the end of the 6th century, while Dawit' the Armenian's commentaries on the corpus were rendered by the early-to-mid 7th century. The latter's prolegomenon is also noteworthy for sustaining the pre-Christian pagan discourse on the role of contemplation in becoming godlike and divinization⁹.

Similarly, the activities of translators like Dawit' Hiwpatos and Step'anos Siwnec'i at the turn of the following century in Constantinople introduced Armenian scholars to a new range of Christianized Neoplatonic thought in the treatments of anthropology by Nemesius of Emesa and Gregory of Nyssa¹⁰ and of symbolic and mystical theology, liturgics, and ecclesiology via the Ps. Dionysian corpus rendered in c. 718¹¹. The latter's influence is immediately detectable in Step'anos' own work on liturgics¹². However, Armenian readers

around the turn of the 6th century and his letters that appeared in the 11th. A reference in Mxit'ar Ayrivanec'i's homiliary (Ms M1500) proposes that Vardan Arewelc'i was involved in translating a further work in the 13th century, on which, see Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, Ի. Դ, կազմ. Ա. Քեօշկերեան, Կ. Սուրբաստեան, Յ. Քեօսեան, Երևան, 2008, p. 1458. [Ms M1500 is often described and presented as a homiliary, but in fact it is a miscellany. The author of the article agreed with this comment - Editorial Board].

⁸ See **S. Peter Cowe**, *The Inception of Armenian Grammatical Thought out of the Matrix of Hellenic Paideia*, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 70 (2020), pp. 469-473, 482-483.

⁹ For these characteristics of the philosophical life, see **Pierre Hadot**, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Etudes augustiniennes), Paris, 1981.

¹⁰ Gregory's influence on Narekac'i is already patent from his commentary on Song of Songs of 977. One should also note the importance of that text on the formation of the Armenian tradition of contemplation on the Church, as, for example, in the oeuvre of the ninth century catholicos Zak'aria Jagec'i.

¹¹ **[Ps.] Dionysius the Areopagite**, *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite*, ed./trans. **Robert W. Thomson** (CSCO 488, 489), Leuven, 1987. That the corpus was familiar to Armenian scholars a century earlier is testified by the appearance of certain sections in the *Seal of Faith*.

¹² See **Michael D. Findikyan**, *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i* (d. 735) (*Orientalia Christiana Analecta* 270), Rome, 2004, pp. 98-105.

had to wait until the 13th century for access to direct documentation of Proclus' philosophical system, on which Dionysius is dependent ¹³.

Gradually there emerged a study pattern for the formation of the upper clergy broadly modelled on Neoplatonic precedent where a training in Aristotelian logic (following grammar and rhetoric) prepared candidates for the higher discipline of theology, in which these and other writings of Christianized Neoplatonism occupied a primary locus in place of the 'theological' dialogues of Plato in pagan institutions centering on the *Timaeus* ¹⁴. This may have begun in milieus like the school at the catholicate in Duin and subsequently in a monastic setting in the province of Siwnik', but became more fully organized in the new coenobitic monasteries of the late 9th and 10th centuries with their more structured curricula. The clearest evidence for these materials' integration into monastic schools is the provision of textbooks such as Mxit'ar Ayrivanec'i's *čarəntir* (homiliary) of 1280-86, that contains all the primary treatises on the reading list at Gelard and examples of commentaries on the basis of which instruction was prosecuted ¹⁵, such as Grigor Abasay ordi's "Book of Causes" of the 1230s ¹⁶, a compendium of the *patčark'* (lit. 'causes') or prefatory matter discussing authorship, occasion, addressee(s), etc. before a detailed investigation of the text *per se*. Textual commentaries of different kinds are also extant from the same century, as, for example, Grigor Skewrac'i's *lucmunk'* (lit. 'solutions') ¹⁷ on Evagrius' works ¹⁸ and that of Esayi Nč'ec'i, abbot of Glajor, on the Dionysian corpus ¹⁹, and attain their apex during the 14th and early 15th century with studies

¹³ Գրգուկ որ կոչի Պատճառաց, որ է մասն ինչ ի գրոց պատճառացն Արիստոտելի կամ որպէս ոմանք կարծեն **Պրոկլի** իմաստասիրի, Կոստանդնուպոլիս, 1750.

¹⁴ No Armenian or Syriac translation of Plato was effected in this period. Also expansion of the Evagrius' corpus via Vardan Arewelc'i. Note also Vardan's treatment of nature that prominently features the Dionysian perspective on the processes of creation and recapitulation. See **S. Peter Cowe**, The Interface of Theology and Natural Philosophy in Medieval Armenia: Vardan Arewelc'i's Discourse on Nature, in *Entre le Po et l'Araxe Mélanges en l'honneur de Boghos Levon Zekiyan*, ed. **Benedetta Contin** et al., *Revue des études arméniennes* 41 (2022), pp. 347-373.

¹⁵ *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց*, հ. Դ, էջ 1450-1461.

¹⁶ See the description of Ms W47 in **Յակովբոս Տաշեան**, *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վիեննա*, հ. Ա, Վիեննա, 1895, էջ 32-35 and pp. 213-233.

¹⁷ These are marginal scholia elucidating particular phrases, such as those Esayi Nč'ec'i appended to the copy of Dionysius' works copied for him by Yovhannēs Horomayrec'i. See the description of Ms M167 in *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց*, հ. Ա, Երևան, 1984, pp. 661-664.

¹⁸ This unpublished commentary is extant in Ms M5049, ff. 4r-228r among other witnesses.

¹⁹ For earlier studies, see **Sergio La Porta**, *The Armenian Scholia on Dionysius the Areopagite. Studies on their Literary and Philological Tradition* (CSCO 625. Sub. Series 122), Leuven, 2008.

by Kirakos Erznkac'i ²⁰ and Matt'ēos Ĵulayec'i ²¹ on Evagrius and Grigor Tat'ewac'i's discussion of both authors in his "Book of Questions" of 1397 ²².

Situating Sisianos' Contribution to the Discussio

Sisianos' significance therefore lies in assisting us chart the path of those authors' influence on Armenian thought in the intervening period between their inclusion in the curriculum and more systematic consideration via instructional aids. More precisely, his activity lies between that of Anania Narekac'i in inaugurating the tradition as director of one of the first monastic academies in the mid-10th century ²³, the *Սկիզբն և պատճառն* attributed to Yovhannēs Sarkawag (d. 1129) extant in Ms M4150 and Nersēs Lambronac'i's employment of insights from Evagrius in his writings on spirituality and from Dionysius in his detailed commentary on the liturgy in the late 12th century ²⁴.

That Sisianos was conversant with Anania's output is suggested by instances of lexical borrowing ²⁵, that reinforce impressions of the later author's dependence on his predecessor's elaboration of Dionysian ecclesiological concepts in his panegyric on the Church ²⁶, which constitutes an important

²⁰ On this, see **Tigran Karapetyan**, Kirakos Erznkac'i's On the Eight Thoughts of Evagrius, *St. Nersess Theological Review* 5-6 (2000-2001), pp. 39-118 (Introduction: 39-64; text: 65-94; English translation: 95-118). **Զաքարիա ծայրագոյն վարդապետ Բաղդուճեան, Կիրակոս Երզնկացու՝ Սուրբ Եւագրո Պոնոսացու երկերի լուծմունքները**, Երեւան, 2022:

²¹ **Մատթէոս վարդապետի (Չուղայեցու)** Վասն քարոզութեան բանի՝ առեալ ի վարդապետութենէ սուրբ իօրն Եւագրեայ, Կոստանդնուպոլիս, 1750. An English translation of this work is currently in progress by Dr. Ani Shirinian.

²² **Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք Հարցմանց**, Կոստանդնուպոլիս, 1729. Book three is completely devoted to the Dionysiac corpus (pp. 230-295), while questions 13- 25 of book nine treat Evagrius' teaching (pp. 559-582).

²³ Anania reveals the impact of Evagrius in works such as *Յադագս խորհրդոց զգուշութեան* (ՄՀ, հ. Ժ, Ժ դար, Երեւան, 2011, էջ 356-359) and that of Dionysius in his *Հաւատարմատ* (ՄՀ, հ. Ժ, Ժ դար, էջ 480-598). For a recent comprehensive reevaluation of this scholar's role, see **Jesse S. Arlen**, *A Window into the Tenth Century: The Life and Literary Works of Anania of Narek* (unpublished PhD. Dissertation, UCLA, 2021). Note also the employment of Dionysius' ecclesiastical categories in Anania's student Uxtanēs' discussion of the Armenian hierarchy in book two of his history (*Ուխտանէս, Պատմութիւն Հայոց*, Վաղարշապատ, 1871).

²⁴ **Ներսէս Լամբրոնացի, Խորհրդածութիւն տրբազան պատարագի**, Երուսաղէմ, 1842.

²⁵ See **Cowe**, Sisianos Sebastac'i's Encomium on the Forty Martyrs, p. 413.

²⁶ See *Ներբողեան ի սուրբն կաթողիկէ եկեղեցի* (ՄՀ, հ. Ժ, Ժ դար, էջ 619-646). It is noteworthy that the dichotomy between Dionysius' individual perspective in MT and corporate liturgical approach in EH is paralleled in Anania's writings.

advance in the evolution of that genre. Similarly, Sisianos' comments at §24²⁷ reflecting the Dionysian theme of beauty, (e.g. CH II,4; III) to the effect that only the divinity is the proper focus of contemplation rather than any illusory manifestation of that quality, may indicate familiarity with Anania's related poem²⁸. Other parallels are likely on Evagrius' teaching on overcoming the passions and the role of tears in that enterprise²⁹. Interestingly, Catholicos Xaç'ik Aršaruni, the recipient of that set of Anania's works, also acknowledges the influence of Dionysius in two of his homilies³⁰. Moreover, secondary contacts with the Dionysian corpus have also been detected in Grigor Narekac'i's "Book of Lamentation" of the next generation³¹. In addition, it is important to contextualize Sisianos' project within the wider renewal of attention to Platonism in Byzantium in his lifetime impelled by Michael Psellos and John Italos that led to Grigor Magistros' rendering of several dialogues and his debate on related topics in his correspondence with other Armenian Hellenophiles such as the contemporary catholicos Petros Getadarj.

Sisianos' Engagement with Ps. Dionysius

The appearance of a series of rare Dionysian terms corroborates our author's dependence on the corpus and, in particular EH (արծաթասեւակ (§24), հայեցողութիւն (§10), հետևումն (§11)) and CH (աստուածիմաստ (§9), իմաստասիրաբար (§7), երևումն (§8)). This is reinforced by his rhetorical tour de force in the encomium's exordium at §25 in powerfully redacting the form of the intercessions after the diptychs from the liturgy³² to transform it into a vehicle for the succinct transmission of the Dionysian understanding of the function of the hierarchy as presented in the opening chapters of EH.

²⁷ For the paragraph numeration, see **Cowe**, Sisianos Sebastac'i's Encomium on the Forty Martyrs.

²⁸ See **S. Peter Cowe**, The Renewal of the Debate between Royal and Monastic Ideology under Gagik I of Vaspurakan as a Factor of Commercial and Economic Revival, in *Armenia between Byzantium and the Orient: Celebrating the Memory of Karen Yuzbashian (1927-2009)*, ed. **Basil Lourié** et al, Leiden, 2019, pp. 242-258.

²⁹ Յաղագս գղջման և արտասուաց (ՄՀ, հ. Ժ, Ժ դար, էջ 360-395).

³⁰ On this, see **Robert W. Thomson**, The Armenian Version of Ps.-Dionysius Areopagita, *Acta Jutlandica* 27 (1982), pp. 115-124.

³¹ **Sergio La Porta**, Two Visions of Mysticism: The Corpus Dionysiacum and the Book of Lamentation, *Revue Théologique de Kaslik* 3-4 (2009-2010), pp. 243-257.

³² See **H.-J. Feulner**, Die armenische Athanasius-Anaphora (Anaphorae Orientales 1), Rome, 2001, pp. 204-215.

[Յիշեալ Տէր և ողորմեա և օրհնեա] զամենայն ուղղափառ եպիսկոպոսունս, որք ուղիղ վարդապետութեամբ համառօտեն ի մեզ զբանն ճշմարտութեան:

([Remember, Lord, and have mercy and bless] all orthodox bishops who with right teaching dispense among us the word of truth.)

[§25 առողջութիւն ի հաւատս] . . . Հոգևոր պետութեանց սրբազանաբար և գերահրաշ աստուածապետական վսեմութեամբ համառօտ և ճշմարտութեամբ քարոզել ընդ բնաւ մարմին եկեղեցւոյ զԲանին Աստուծոյ զարժանաւոր բանս:

([wholeness in faith] . . . for spiritual authorities to proclaim succinctly with truth in sacred and over-wondrous thearchic sublimity to the whole body of the Church words befitting the Word of God).

There the customary terminology for bishops (եպիսկոպոս) is replaced by that of քահանայապետ (lit. 'chief-priest'). However, here, instead, our author inserts the nomenclature պետութիւն (lit. 'principality') that directly relates to the highest of the last triad of angels (CH IX,1), since thearchic humans can be called angels as a result of their exaltation (CH XII,1). Similarly, whereas the liturgical formula defines truth by the horizontal category of following the 'straight' path rather than straying from that through error, Sisianos employs a vertical structure tracing truth to its origin in the Trinity, the thearchy, separated from all else in its holy and sublime realm ³³. The latter's distinction from the world of nature is further asserted by the employment of the compound term գերա-հրաշ ('over-wondrous'), which extends the parameters of the main root by prefacing it with the transcendentalizing element գեր that catapults it outwith the limitations of human linguistic norms ³⁴. The bishop's words are to befit the Word since they derive from their subject's contemplation of Jesus' thearchical light by which he is illumined, perfected, and divinized (EH 1). Only at that point is he fit to communicate this truth to those of inferior status and to assume a 'leadership' position among them (EH I,2: առաջնորդել). Finally, the oneness and universality of the context as well as the enfleshed existence of the members is expressed through the concept of the 'whole body of the Church'. This

³³ See EH V,1.5 for the application of the epithets 'sacred' and 'thearchic' to the hierarchy.

³⁴ Indeed, in MT Dionysius argues for the greater accuracy of apophatic language in theological discourse.

contrasts with the specificity of the liturgical setting of the parish or diocese, while foregrounding the medium of the hierarch's message which is to assist the faithful in their contemplation of sensible symbols to attain to their 'hidden' significance in the rational, intelligible sphere.

The prooemium of the encomium exposes the broad Neoplatonic movement of diversification and reunification from its nucleus in the One, the triad-monad (EH, p. 41) on which everything immediately depends for its existence. The divine entry into the multiplicitous, diverse, and mutable sphere constitutes a divine outreach in creation out of love which leads to a reunion (EH III,3.3) that is directed through the Incarnation (CH 1,1). It also clearly articulates the characteristic Dionysian structure of purification, illumination, and perfection associated with the sacraments, especially Baptism and the Eucharist, which leads to complete perfection (CH III,3) in which the subjects are filled with divine light with no dissimilar mingling from other lower sources, a theme reprised at the conclusion (§§23-24). As Dionysius presents the prophets as having achieved such a state, we observe that Sisianos predicates this of the martyrs of Sebastē, who thereby fulfill a similar exemplary role for his audience. They have been purified by fire and water (§17) and perfected and have ascended to the supernal Jerusalem. Consequently, the consummation of divine union, which for ordinary Christians is perceived as a future reality, is proleptically presented as a present experience for them, in which they assist the congregants on their process of ascent through visions of future glory (§1) and fuller divinization when "we are to be like him and see him as He is."

The required response in the present to divine love in creation (EH, p. 41, II) and the Incarnation is one of praise (EH III,3.8) and thanksgiving (EH III,2; EH III,3.7) expressed in its plenitude in the eucharist with holy psalms (EH III,3.4) and readings (§§1-3) in imitation of the perpetual thanksgiving (CH IV) and hymnody of the collectivity of angels (CH VII,4; DN I,4). Here, too, the martyrs perform an intermediary function, since their interaction in prison (§11) emerges as a synaxis in which the soldiers are enlisted in the heavenly host and sing psalms ³⁵ like the angels as a verbalization of their faith. In particular, they employ the doxology "Glory in the Highest" (Lk 2:14) by

³⁵ Note in particular the appeal to Ps. 77[76 LXX]:13-14 ("Who is a God great and mighty like our God") by the guard who joins the thirty-nine that neatly marks his transition from paganism to Christianity. Significantly, it is also referenced in the variant of the Sanctus appointed for Easter in the liturgy also.

which the angels greeted the Incarnation, thereafter transmitting it to those on earth (CH IV,4). In addition, they are awake and alert (§16)³⁶, not asleep like the guards on the lake shore, and hence become an embodiment of Evagrius' understanding, building on Paul's injunction at 1 Thess 5:17, of mental prayer as a continual form of rational communication with the divine³⁷. Like the angels, the martyrs are also vouchsafed a vision of Christ and ascend to God in contemplation (§10). Hence, the audience is instructed to gaze empathetically at their martyrdom (§2) to illumine their souls and join in their victory, actualizing their past in the present of the faithful, and participating in their experience so as better to develop their own.

The human dimension of hymnody and praise is to set the soul in harmony with deeds (EH III,3.5). Moreover, since the soul comprises both passionate and passionless elements with the latter being activated by the former, our embodied existence requires exposure to sensible symbols of truth (EH, p. 40, 42: CH I,3) for contemplation through the eyes of the mind (§1; §3; §14: EH, II,3: CH I,2; CH XV) to reveal the intelligible meaning (EH III,3.2: CH III,3) and through the attainment of greater wisdom to ascend to God (§10). In this way, the soul's organ of sight is illumined by the light of divinity (§1), of which material light is an image (CH I,3).

As a result, visualization and contemplation become a means of participation (§3). Thus, the angels participate in Jesus' divinizing and philanthropic virtues (CH VII,2), the martyrs in those of the angels, and the congregation in the strivings of the martyrs. As the author affirms in §13, "I envision myself with the martyrs in my mind's eye." In Dionysian theology the very act of gathering (EH III,1; III,2) gains in significance as an embodied factor in unification since sharing in the rites and mysteries, as in Iamblichus' theurgy, unites the people with the One (EH III,1) and, for Dionysius, in communion in Christ (EH III,3). This general truth is then particularized by Sisianos for feast days ("with **communal** confession of faith" §2) and, in particular, that of the martyrs

³⁶ Building on Syriac precedent, the term *zuart'un* frequently refers to angels in early Armenian literature especially. On this, see the oeuvre of St. Ephrem in L. Mariès, and C. Mercier, *Hymnes de Saint Ephrem conservées en version arménienne* (PO XXX/1), Paris, 1961. Consequently, Sisianos enjoins his audience to manifest this quality at §3.

³⁷ This is also counseled of the congregation in §2 "with regular assemblies at every hour, with continual praise." See also Սարգիսեան, *Եւագրիոյ Պննուացոյ Մատենագրութիւնը*, էջ 39.

(§§2; 25), as possessing even greater efficacy in assisting the congregants attain to a more fully simple, integral, and unified nature ³⁸.

For Dionysius, Scripture and the sacraments comprise the main sources of symbols for interpretation, and especially with regard to the latter, we observe a distinctive structure in EH underscoring that characteristic. After expounding the format of each rite, there follows a section entitled *տեսություն* ('contemplation') or *մեկնություն* ('commentary') developing the deeper significance of the forms ³⁹. This pattern has influenced the architectonics of Sisianos' encomium, in that each of the twenty-three subsections of part B representing the martyrological narrative also evinces this feature, in which the raw data of the menologion are then elaborated as a hermeneutic for the audience ⁴⁰. Similarly, in Dionysius' context, it is the hierarch who acts as an intermediary, imparting to the people the instruction he has obtained from the angelic hierarchy through his contemplation at the altar (EH V,1.5-6), while here that role has been arrogated by Sisianos as a *vardapet*, pouring out "torrents of light on those worthy" (CH III,3). Naturally, this is the same constituency responsible for interpreting Evagrius and Dionysius in the monastic schools and creating the commentaries that then enter into circulation, but there the audience is celibate priests destined for a career in the upper clergy, whereas Sisianos is seeking to map out a spiritual, liturgical, and ethical path for the laity in general. This project is furthered by his deft portrayal of the martyrs' convocation in prison at §8 as a class in a monastic *gawit* 'in which they teach (*վարդապետեին*) each other like instructors in a monastic academy (*րաբունարար*)' ⁴¹. Moreover, as Dionysius employs the image of the mirror (EH II,3; CH III,2) to illustrate his teaching on the purity of the lens to communicate the higher teaching, so our author exerts himself to clarify the original menologion account and to supplement it with passages of

³⁸ The symbolism of the feast is unpacked in detail at §24 where the secular characteristics of gourmandizing, festive clothing, profusion of torches, fragrant incense, and festivities and dance are to undergo spiritual reconceptualization as almsgiving, ingenuous love, justice to the needy, and humility. See also **Սարգիստան**, *Եւագրի Դոնսուցոյ Մանկնազրութիւնք*, էջ 41.

³⁹ The first term occurs in EH II,3; IV,3; V,1.4, while the second marks the subsequent sections.

⁴⁰ On this, see **Cowe**, Sisianos Vardapet's Rhetorical Program. At a higher level the exordium in part D acts as a similar commentary on the whole narrative in part B.

⁴¹ The author sustains the image by predicating the same terms of the martyrs in later sections, *vardapet* ('teacher') in §11 and *rabuni*, which in this period bore the sense of an instructor in a monastic school, in §23.

ekphrasis to create a more vivid and impactful lens through which to view events and maximize the lucidity and integrity of the narrative.

The martyrs become the symbol to which the congregants' vision is directed in order through contemplation to gain in insight and imitate them more completely so that 'martyr-lovers' actually commune with the objects of their veneration (§24). Obviously, the lessons to be gained from this activity are multifaceted, one of the most central of which is their unity in spirit despite the diversity of their human, earthly background (§24). This truth is particularly conveyed by the replacement of one of the original legionaries by a guard who is moved to join them. In this totally unexpected fashion the sacrality of the number forty is assured, as a result of which the city now boasts "forty suns shining with a single light" (§25), from which Sisianos' listeners are to gain the insight "not to diminish the forty" in sustaining ascetic rigor in Great Lent and "to fast as one" (§24). This unity is also reflected in their confession, where in scriptural language they acknowledge Christ as "the only true God" (Jer 10:10; Jhn 17:3; I Jhn 5:20) in antithesis to the polytheism of their adversaries. In offering this confession, they are endowed with the image of a lamp "to give light to those who view in spirit" (§9), while on a subsequent occasion they themselves are suffused with rays of "wondrous iridescence" (§16), which the author's audience is encouraged to emulate by becoming "golden candelabras" (§24). The martyrs' symbolic significance also extends into the numerological domain where their collective and even the combination of letter values in their names disclose deeper realms of meaning (§23).

As already noted, the ultimate goal is to become like God to the extent humanly possible. This requires the cultivation of the divine virtues, i.e. faith, hope, and love (EH I,2) already striven for by the angelic hierarchies (CH XIII,3). Those qualities of spirit are predicated of the martyrs throughout (e.g. §§6, 11) in such a manner that their **love** cannot be severed from Christ, the object of their **hope** (§13), as a result of which the author remarks, "I should wish to be with them at this point ... to contemplate philosophically their love toward Christ" (§7). Likewise, as the martyrs raised their eyes on high in prayer (§§14, 15), this is admonished of the church (§24). They did this out of their love for Christ, to which the latter responded by appearing to them in a prison, which they had transformed into a shrine that opened up to reveal the upper reaches of heaven. Whereas the menologion does not enter into specifics regarding the mode of Christ's appearance, Sisianos indicates that it occurred in response to the martyrs'

“plying the thoughts of their minds aloft and ascending to God in heaven through contemplation ... [striving] with fervent love to be with Christ” (§10). Consequently, here, too, they constitute a model for the audience. In accord with Dionysius, one of the initiates’ main occupations is to discern Christ’s presence in the liturgy in communicating with him (EH III,3.13).

In this connection, it is noteworthy that for numerological and other reasons Sisianos orchestrated a third advent of Christ at the lake in the middle of the night where the menologion speaks only of a miraculous appearance of the sun (§15). Significantly, only here does the author outrightly contradict his source by adding the phrase “Not sunrise, but Christ’s descent and supernal light,” thereby introducing a major innovation in the tradition. The intervention therefore prepares the way for the martyrs’ joyous recognition of the visitant. “Raising their eyes on high,” to unite with him in the spirit they unequivocally declare, “This light is unlike the sun’s and this is not the time of day for the sun. The sun is You, Christ, our hope.” The adaptation is clearly intended to differentiate distinct levels of awareness, since the guards’ spokesman later merely refers to a light like the sun (§16). However, the latter were pagan, lacking initiation into the Christian mysteries, a condition implied by reference to their having previously been fast asleep and “darkened to the light.” In contrast, the martyrs are presented as being “alert and lively” and hence capable of moving beyond the level of sense perception to that of contemplation and intelligible comprehension. In this way, they are given the possibility of interpreting at a deeper level the symbol of the sun ubiquitous in Dionysius (e.g. DN IV,4), while that remained obscure to those outside (DN I,8). Moreover, the lesson is pertinent for Sisianos’ audience, since, as Dionysius states elsewhere, even some of the baptized “have paid no attention ... to these divine initiations [and] do not even look at the images” (EH III,3.6). A powerful example of the metamorphosis required is then provided by the one guard, whose alert, upward gaze at the thirty-nine crowns descending and insight on the significance of what he was observing brought him to the realization that the defector was not in their number and that, if willing, he might be worthy of taking his place, leading to the appropriate follow-through of running to join them with the affirmation “I’m a Christian.”

As noted earlier, the Neoplatonic goal of reintegration with the One (EH II,3.8) and the Christian dispensation’s perspective on reunion with Christ call for alignment and striving. The angels also strive (CH XV), their striving being directed to the truth (EH II,3.4) and divine love (CH IV,2). Dionysius

presents the parallel striving of the Christian initiate in terms of the athlete contending in the games, marking the beginning of the process through anointing with oil, which clearly alludes to chrismation, the concluding act of the baptismal rite (EH II,3.6). Thereafter, like his counterpart, to maintain the integrity of the faith, he must engage with opposing forces to achieve the victory, which in turn is acknowledged by the bestowal of a crown. The prime patristic ideal for the Christian life is the martyr for whom the above imagery became standard, however, in this context, granted the background of the forty as soldiers, it is blended with military motifs. Moreover, to highlight the latter's role as models for the audience, their adversaries are cast as demon-possessed. Consequently, as the athlete's prize is granted by the leader of the contest (EH II,3.6), it is the king who rewards the soldier (§8), while for the martyrs it is the "King of the Seraphim" (§15). With his presence he transforms the prison and lake into heaven where they proleptically ascend to "the supernal city Jerusalem where all the God-pleasing souls are treasured up" (§25) as the goal of the return process.

Consequently, with the martyrs as 'companions-in-arms' (§23) the congregants are to strive to follow in their footsteps, meditating, as the author enjoins in the prooemium, "on visions of the future with the mind of Christ and on the splendor of new life that is to be ours, which we know by faith to be hidden with Christ in God" (§1). That that expectation has become a closer possibility is suggested by Sisianos' reference to the community's living "at the end of time" (§19), implying according to contemporary speculation that with the passing of a millennium since the Incarnation, Christ's Second Coming may be imminently expected, one which is greatly assisted by the martyrs' intercessions ⁴².

Evagrius and Sisianos' Ethical Paraenesis

As noted in a previous study ⁴³, Sisianos rhetorically expands the contrast the menologion sketches between the protagonists on either side of the contest. Here, the aspect to be explored is the author's deeper paraenetic purpose as informed by the insights of Evagrius and Ps. Dionysius. Congruent with the latter, the martyrs are depicted as Godlike and therefore unified, calm,

⁴² This intercession is dealt with in detail in (§21) and perceived not only in generic terms but in specifics such as purifying the audience's 'obfuscating thought'.

⁴³ Cowe, Sisianos Vardapet's Rhetorical Program.

passionless, unswerving, enduring, and committed ⁴⁴. They are equal to the angels in virtue (§22) and possess the virility and immovability not to admit cowardly weakness (CH VIII,1). Consequently, they contemplate the incorporeal and immaterial, discern Christ, and shun what is contrary to God. Conversely, the Roman leadership is demon-possessed and hence associated with the multiplicity and diversity of deities/idols and therefore internally divided ⁴⁵, filled with opposing pleasures (EH III,3.6). Similarly, as the deities do not exist and the realm of evil is characterized by the absence of good (EH III,3.7; DN IV), their subsistence is also unstable. Deprived of illumination, they are ‘benighted’ (§9; cf. EH II,3.4; CH VII,1), lack rationality, and are subject to all the passions. Similar to the demons in mind, they also share their circumscribed field of activity, as indicated by the several instances of miracle, which also become symbols of the deeper truth of divine providence, as in the reverberation of the stones against their own forces in the court episode (§9) and in the foiling of their scheme to remove any vestige of the martyrs’ relics by the bones’ wondrous alignment in the river, the presence of a light to reveal their location, and the vision to the local bishop to gather them for burial (§18). Hence, Sisianos’ differentiation of the two collectives provides a valuable tool for the congregation’s orientation on moral discernment on a global level.

At the more specific level of exercising moral judgment the author appeals to Evagrius’ category of the eight thoughts or ‘counsels of wickedness’ which are enumerated in (§22). The audience must scrutinize their minds in order to abandon such ideas before they take root (§23) and consider their implications for the application of the five senses ⁴⁶, which are regarded as possessing both fleshly and spiritual dimensions ⁴⁷. Similarly, as Evagrius employs scriptural examples to assist the mind resist temptation in the *Antirrhetikos*, so here Sisianos appeals to images from the martyrs’ experience. Like his source, he begins with gluttony ⁴⁸, contrasting the congregants’ surfeit of food (particularly in a festal context) with the martyrs’ hunger and thirst ⁴⁹ and suggesting instead

⁴⁴ **Սարգիսեան**, Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնք, էջ 20.

⁴⁵ **Սարգիսեան**, Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնք, էջ 38.

⁴⁶ **Սարգիսեան**, Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնք, էջ 37.

⁴⁷ Evagrius affirms a similar bifurcation of the vices. See **Սարգիսեան**, Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնք, էջ 36.

⁴⁸ Here the term is որովայնամոլութիւն rather than the form որկորստութիւն found in the Armenian version of Evagrius. See **Սարգիսեան**, Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնք, էջ 22.

⁴⁹ **Սարգիսեան**, Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնք, էջ 27.

they should be “filled in spirit” (§23). Again, following Evagrius, the first thought is viewed as the “mother and origin” of the second (i.e. lasciviousness) and “many evils” (§24), as a result of which, in abstaining from food they should also avoid all wickedness.

The case of avarice is alluded to in the earlier discussion of the martyrs' rejection of the judges' blandishments where “wealth was despised” (§7), implying a financial inducement proposed for them to sacrifice at the cult statues. Anger is addressed at multiple points⁵⁰ when the Roman officers face reversals, which becomes the motivation for harsh reprisals that ultimately fail to achieve their purpose. This is congruent with Dionysius' treatment of the quality in animals, where he argues that it derives from a “passionate impulse, full of irrationality” (CH II,5), manifestly contrasted with the martyrs' Godlike and unchangeable stability. The leaders also evince vainglory, continually imagining how powerful and successful they are, though this is equally frequently belied by events. Conversely, the true “glory of the righteous” (§23) lies in the person of the martyrs celebrated at the feast. Pride, the final thought, is closely associated with the preceding and similarly exhibited by the leadership on multiple occasions.

Though Sisianos' primary concern is with instructing the congregants on how to engage the issue in the psychological sphere, he cautions his flock in §23 not only to “eschew every thought of this world” but also to avoid “deeds of evil”, indicating the progression from contemplation to action⁵¹. In the latter case, the sin must be cleansed by the rite of confession and repentance. However, to prevent this transition occurring, on the basis of patristic antecedents he counsels setting a ‘gate’⁵² at the senses and the mouth (§24) and argues his audience's aspiration should be to become “perfect in mind and display justice, holiness, and good deeds.” One of the main means of facilitating this end is prayer which unites us with the deity (DN III,1) and possesses the power to raise us up. Hence, instead of being involved in sin, the hands should be occupied in

⁵⁰ **Սարգիսեան**, Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնք, էջ 14-18, 28, 31, 38.

⁵¹ An oblique allusion to the parallel enumeration of the ‘Seven Deadly Sins’ is made at §9 where the reversal of the judges' order to strike the soldiers is depicted as their receiving sevenfold recompense for their commission of the seven acts of wickedness (եւթն չարիքն).

⁵² Cf. **Սարգիսեան**, Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնք, էջ 37.

prayer ⁵³ and acts of righteousness. Finally, once more building on Evagrius' instructions, the author states that the practice is especially effective when accompanied with tears (§24) ⁵⁴.

Conclusion

As this brief study has shown, Sisianos' encomium occupies a significant place in the Armenian reception of the thought of Evagrius and Ps. Dionysius. In contrast to Late Antique writers on spirituality like Elišē, whose appeal to the laity consisted of drawing aristocrats from their inveterate secular lifestyle into the burgeoning monastic movement ⁵⁵, our author seeks to introduce the lay community to aspects of the more developed spiritual praxis of the contemporary monasteries in order to raise the standards expected of that constituency beyond mere engagement on a physical and sensible level to create a more ambitious lay Christian ethos. Dionysian contemplation of the symbols embodied in that sphere would raise them into the intelligible realm and introduce them to the possibility of higher ascent toward the deity and divinization. Similarly, striving to assert their Christian faith in its psychological dimension by applying Evagrius' precepts would assist them to move beyond the round of sin, confession, and absolution, to grow in wisdom, and assume greater responsibility for their moral progress. In this way, Sisianos' project differs from a number of other paraenesis destined for the laity ⁵⁶, while at the same time recognizing that emulating the martyrs must be calibrated "as we are able" (§24), taking into consideration the urban lay ambience rather than demanding monastic perfectionism.

This approach appears part of a wider trend in the Armenian spiritual tradition of outreach towards the lay community. It is perhaps from this Armenian practice that Grigor Skewřac'i's պատճառ on Evagrius' oeuvre is to be understood. There, he contends that though the author's envisaged readership was hermits who would thus gain insight from their immediate exposure to the text, he also intended vardapets ('teachers') to study his maxims and pass this

⁵³ Սարգիսեան, Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնք, էջ 31, 34, 38, 39.

⁵⁴ Սարգիսեան, Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնք, էջ 34.

⁵⁵ S. Peter Cowe, Elišē's 'Armenian War' as a Metaphor for the Spiritual Life, in *From Byzantium to Iran*, ed. J.-P. Mahé and R. W. Thomson, Atlanta, GA, 1997, pp. 341-359.

⁵⁶ Here, one might compare Yovhannēs Erznkac'i's compilation. See Էդվարդ Բաղդասարյան, Հովհաննէս Երզնկացիին և նրա խրատական արձակը, Երևան, 1977.

instruction on to others ⁵⁷. In this connection, it is important to recall that the vardapet constitutes a unique rank within the Armenian clergy with no exact equivalent in other eastern communions. While discussion has focused upon their monastic training and activities, they were also charged with preaching and teaching in lay parish settings, i.e. the milieu that generated Sisianos' encomium. This penchant is also discerned in Kirakos Erznkac'i's commentary which is exercised to address a lay audience as well, introducing certain provisions that clearly apply to their situation, as in the instruction on overcoming lascivious thoughts by embracing either the celibate life or marriage ⁵⁸.

The appropriateness of adopting Dionysius' ecclesiastical and sacramental path to illumination is manifestly patent and powerfully correlates with the Armenian tradition of panegyrics on the Church ⁵⁹. Consequently, the figure of Moses is not introduced as a mystagogue into the divine darkness as in Gregory of Nyssa and MT (I,3), but rather in his corporate function as a mediator of divine grace to his collective. His association with fasting and the numeral forty resulted in the precepts of the Law and the invitation to the Land of Promise for his people, while those same elements in the case of the martyrs brought reconciliation for the New Israel. In the old dispensation individuals like Moses were granted աստուածատեսություն (‘vision of God’), whereas now this gift has been bestowed upon the աստուածատես (‘God-seeing’) people of the Church as a whole (§20) since instead of access to the Holy Land they have been ushered into “the supernal city of Sion, mother of the saints” (§20), a view perfectly in tune with EH V,I.2. Similarly, Sisianos' appeal to Evagrius is largely at the practical level rather than that of the *Gnostikos*. Moreover, as the context is lay, corporate, and festal, it is understandable that reference to the thoughts of sadness and listlessness (*akēdia*) is absent, since Evagrius' interpretation of those categories purely addresses an eremitical audience and their struggles with impulses to leave their cell ⁶⁰.

Not only does Sisianos' message foreground a lay environment, but embraces the whole congregation to a degree unprecedented in his sources. As the martyrs are a model most appropriate for the male contingent, so the author is concerned to parallel that with his treatment of Meliton's mother. Majorly

⁵⁷ Սարգիսեան, *Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնը*, էջ 13.

⁵⁸ Karapetyan, *Kirakos Erznkac'i's On the Eight Thoughts*, pp. 53, 55.

⁵⁹ See, for example, Ներբողեան ի սուրբն կաթողիկէ եկեղեցի, էջ 619-646.

⁶⁰ Սարգիսեան, *Եւագրի Պոնտացոյ Մատենագրութիւնը*, էջ 57-61.

expanding the sparse details transmitted by the menologion, he molds her as a figure for women to emulate, sketching an *ekphrasis* for her at §17 to balance the narrative of the martyrs' at §13. Interpreted wholly in her role as mother, it is nevertheless the power of the divine virtues of her faith and hope that is primarily extolled. This is the force that evoked an inner strength permitting her to overcome the socially constructed limitations of her 'frail' womanly nature. Consequently, it is not the 'male heart and strength' she exhibited in carrying her son to remain close to his companions that is praised, but her understanding of Christian values that leads her to prefer martyrdom for her son rather than an extension of earthly existence. In this way the author concludes, "she has taught (նւնւղեալ) all mothers the same fidelity," manifesting the activity of a teacher, despite the absence of the corresponding title of vardapet predicated of her male counterparts⁶¹.

The work's sacramental ambience is obviously conducive to the Dionysian volumes cited above and less germane to Dawit's Alexandrian approach to the Neoplatonic tradition that eschewed the Athenian stress on the role of theurgy in the process of divinization. Similarly, the Dionysian focus on the divine virtues which Sisianos replicates renders less essential the discussion of the four Platonic virtues that feature prominently in the characterization of the protagonist in Ps. Callisthenes' *Alexander Romance* and in Philo's *De animalibus* and was more fully elaborated in Dawit's prolegomenon in continuity with its pre-Christian matrix. The later synthesizing of the two trajectories by figures like Tat'ewac'i, in turn, occurred in conversation with Dominican scholars like Peter of Aragon⁶².

Also noteworthy is the distinctive order of the eight thoughts or counsels cited in this text. Whereas Evagrius lists them as 1) gluttony, 2) lasciviousness (սոռնկութիւն), 3) avarice, 4) sadness, 5) anger, 6) listlessness (*akēdia*), 7) vainglory, and 8) pride, Sisianos reverses numbers 5 and 6 to juxtapose listlessness with sadness in §22 since they have much in common. Significantly, the Greek version attributed to Nilus of Ancyra that found wide circulation in the Chalcedonian realm favors the second alternative of reversing the placing of

⁶¹ It is notable that Evagrius himself guided a number of female ascetics and that the Armenian version of his letters has been reconfigured as a dialogue between the guide and his correspondent Melania. See **Robin Darling Young** and **Hovsep Karapetyan** (ed., trans. and comm.), *Evagrius Ponticus, Letters*. Armenian Translation (CSCO 704. Script. Arm. 33), Leuven, 2022.

⁶² **Պետրոս Արագոնացի**, *Գիրք արարքինությունց*, Վենետիկ, 1721.

sadness and anger to create the same typological alignment for presumably the same rationale⁶³.

In consequence, it becomes clear that despite the work's traditional neglect in Armenological circles, its more thorough investigation promises to yield important insights into the course of medieval Armenian spirituality and intellectual history.

ABSTRACT

This paper investigates Sisianos' place in the Armenian reception of the thought of two major Neoplatonic authors, locating them within the wider transmission of Late Antique Neoplatonic texts, both pagan and Christianized, representing the schools of Athens and Alexandria that place Armenia in the mainstream of intellectual life across the Mediterranean and Near East. Foregrounding the role of such texts in the author's formation at a monastic academy in the fields of logic, anthropology, liturgics, ecclesiology, spirituality, and symbolic theology, it situates him in conversation with Anania Narekac'i, Grigor Lambronac'i, and Kirakos Erznkac'i.

It traces how Sisianos utilizes the menologion narrative of the Forty as the lens for a radical reconceptualization of their martyrdom, symbolically interpreting it within the Neoplatonic movement from differentiation to reintegration. The soldier-martyrs strive against the forces of polytheism to ascend in greater unity and simplicity. Rising like the angelic hierarchy from purification and illumination to perfection, they experience a fuller vision of Christ, which the audience can attain through contemplation. Similarly, the author adduces Evagrius' delineation of the eight thoughts, offers examples of how the martyrs overcome them in contrast to the Roman officials' demonic possession, and provides counsel on the discipline of prayer accompanied with tears as an antidote.

In conclusion, it is argued that this teaching constitutes part of a wider outreach by medieval vardapets, desiring to create a more robust lay spiritual and moral ethos for both the male and female members of the wider community of the faithful.

⁶³ Karapetyan, *Kirakos Erznkac'i's On the Eight Thoughts*, pp. 43-44.

Ս. ՓԻՔԵՐ ՔԱՌԻԻ

ԵՎԱԳՐԻ ԵՎ ԿԵՂԾ ԴԻՈՆԻՍԻՈՍԻ ԱԶԴԵՑՈՒԹՅՈՒՆԸ ՍԻՍԻԱՆՈՍ ՍԵՐԱՍՏԱՑՈՒՔ ԱՌԱՍՈՒՆ ՆԱՀԱՏԱԿՆԵՐԻՆ ՆՎԻՐՎԱԾ ՆԵՐՔՈՂԻ ՎՐԱ

Բանալի բառեր՝ Սիսիանոս Սերաստացի, Սերաստիա, Նորալատոնականություն, Կեղծ-Դիոնիսիոս, Եվագր Պոնտացի, աստվածացում, Ութ խորհուրդներ, բարոյական խրատ:

Սույն հոդվածում քննարկվում է Սիսիանոս Սերաստացու տեղը նորալատոնական երկու մեծ հեղինակների՝ Եվագրի և Կեղծ-Դիոնիսիոսի մտածողության՝ հայկական միջավայրում ընկալման մեջ: Այս հեղինակները գետնից չեն Աթենքի և Ալեքսանդրիայի դպրոցները ներկայացնող ուշ անտիկ նորալատոնական՝ թե՛ հեթանոսական, թե՛ քրիստոնեականացված բնագրերի փոխանցման ավելի լայն համատեքստում: Սրանով Հայաստանը հայտնվում է միջերկրածովյան և մերձավորարևելյան մտավոր կյանքի հորձանուտում:

Հոդվածում շեշտվում է այդպիսի բնագրերի դերը վանական դպրոցում ուսանած հեղինակի ձևավորման գործում՝ մարդաբանության, ծիսագիտության, եկեղեցագիտության, հոգևոր կյանքի և խորհրդանշանական աստվածաբանության բնագավառներում՝ ներկայացնելով նրան Անանիա Նարեկացու, Գրիգոր Լամբրոնացու և Կիրակոս Երզնկացու հետ «երկխոսելիս»:

Ուրվագծվում է, թե ինչպես Սիսիանոսը, հիմնվելով Քառասուն մանկանց հայսմավուրքային պատմության վրա, նորովի է ներկայացնում և վերաիմաստավորում նրանց նահատակությունը՝ խորհրդանշաբար մեկնաբանելով այն նորալատոնական ընկալմամբ՝ տարբերակումից դեպի վերամիավորում: Չինվոր-նահատակները պայքարում են բազմաստվածության ուժերի դեմ առավել միավորությամբ և պարզությամբ վեր սլանալու համար: Հրեշտակային աստիճանակարգության նման վեր խոյանալով մաքրագործումից և լուսավորումից դեպի կատարելագործում, Քրիստոսի առավել ջինջ տեսությանն են արժանանում, որին լսարանը կարող է մոտենալ մտահայեցության ուղիով: Միաժամանակ հեղինակը վեր է հանում Եվագրի սահմանումը ութ խորհուրդների մասին, օրինակներով ցույց տալով, թե ինչպես են դրանք հաղթահարում նահատակ-

ները՝ ի հակադրություն դիվահարության դատապարտված հռոմեացի առաջնորդների, և առաջադրում է արցունքով ուղեկցվող աղոթքի համակարգված կիրառումը՝ որպես վատթար խոկումների հակաթույն:

Հոդվածագիրը եզրակացնում է, որ այս ուսմունքը մաս է կազմում միջնադարյան վարդապետների ծավալուն գործունեության, որով ցանկանում էին ստեղծել հոգևոր և բարոյական արժեքների առավել զարգացած և պահանջկոտ օրինաչափություն հավատացյալների մեծ համայնքի՝ թե՛ տղամարդկանց, թե՛ կանանց համար:

**Ս. ՊԱՏԱՐԱԳԻ ԸՆԿԱԼՈՒՄԸ ԵՒ ՓՈԽԱՐԿՈՒԹԵԱՆ
ՎԱՐԴԱՊԵՏՈՒԹԻՒՆԸ
Ժ. ԴԱՐՈՒ ՀԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳԻՐՆԵՐՈՒ ՄՕՏ**

**Խոսքով Անձեւացի, Անանիա Նարեկացի եւ
Ս. Գրիգոր Նարեկացի**

Բանալի բառեր՝ Սուրբ Պատարագ, Սուրբ Հաղորդություն, ընծայաբերում, հաց, գինի, մարմին եւ արին Բրիստոսի, սրբազործում, փոխարկություն, վարդապետություն:

Ներածություն

Մեր Տիրոջ եւ Փրկչին՝ Յիսուս Բրիստոսի աւանդած Մարմնոյ եւ Արեան խորհուրդը եղած է Եկեղեցւոյ հնագոյն եւ ամենաէական արարողութիւններէն մին: Այս խորհուրդին նկատմամբ առանձնայատուկ երկիւղը, անառարկելի ճանաչումն ու գերազանց ներկայութիւնը ընդհանուր են քրիստոնէական բոլոր եկեղեցիներուն համար: Սակայն ժամանակի ընթացքին տարբեր եկեղեցիներու մէջ այս խորհուրդին վերաբերեալ ձեւաւորուեցան զանազան պատկերացումներ, ծիսական այլեւայլ սովորութիւններ, նաեւ վարդապետութիւններ, որոնք պատճառ դարձան թիւրիմացութիւններու, փոխադարձ նախատինքներու եւ վիճաբանութեանց:

Դ. եւ Ե. դարերու իմաստասիրական, այլեւ ներքրիստոնէական վէճերու ընթացքին ի յայտ եկան աստուածաբանական երկու կարեւոր դպրոցներ, որոնք հիմնարար նշանակութիւն մը ունեցան յաջորդ դարերու աստուածաբանական մտածողութեան համար: Կ'արժէ այստեղ համառօտ անդրադառնալ Ս. Պատարագի խորհուրդին վերաբերեալ այս գոյգ դպրոցներու ըմբռնումներուն:

Պղատոնական կողմնորոշում ունեցող Ադեքսանդրեան դպրոցի աստուածաբանները Յիսուսի Փրկագործութեան խորհուրդին առնչութեամբ

իրենց մտածողության հիմք կ'ընդունէին «մարմնացեալ Բան»-ին անքննելի ճշմարտության դրոյթը, իսկ Մարմնոյ եւ Արեան խորհուրդին մասին իրենց ընկալումը կը պայմանաւորուէր Աստուած Բանին հետ հոգեւոր հաղորդութեամբ: Ծիսական միջոցը՝ սրբազործուած հացը ուտել եւ գինին խմելն է, որ կ'իրականանայ սոսկական հացի եւ գինիի Յիսուսի մարմնին եւ արեան փոխարկութեամբ: Այս կարգի մօտեցում մը Ս. Պատարագի խորհուրդին մէջ ինքնին կը նուազեցնէր Յիսուսի մահուան յիշատակութեան կարեւորութիւնը, որ նոյնքան տիրաւանդ պատգամ մըն է Վերջին Ընթերցաց աւանդութեան հետ¹: Անտիոքեան աստուածաբանական դպրոցը, սակայն, որ ձեւաւորուած էր արիստոտելեան-իրապաշտական մտածողութեամբ, Փրկագործութեան խորհուրդին մէջ առաջնահերթ կը համարէր Քրիստոսի պատմական մարմինը՝ ընդգծելով Անոր մահուան յիշատակը² (ἀνάμνησις³):

Աստուածաբանական այս երկու դպրոցներուն՝ Աղեքսանդրիոյ եւ Անտիոքի հայեցակէտերը, ըստ էութեան, միեւնոյն բովանդակութիւնը մեկնաբանելու ոչ-հակասական մօտեցումներ էին: Երկուքն ալ կը ջանային պահպանել Նոր Կտակարանին մէջ աւանդուած Ս. Պատարագի բովանդակ իրողութիւնը՝ արտայայտելով մարմնացեալ Բանին իրական ներկայութիւնը եւ Անոր իրականացուցած Փրկագործութիւնը՝ սրբազործուած հացի եւ գինիի խորհուրդով⁴:

Բնականաբար, այս գոյգ փարդապետութիւնները մշակուեցան երկարատեւ մտածողութեան գործընթացով մը, որ սկսած էր Բ. դարու հերետիկոսութիւններուն դէմ աստուածաբանական բանավեճերու եւ հակաճառութիւններու առթիւ՝ գնոստիցիզմէն, երեւութականութենէն եւ ապողինարիզմէն սկսեալ մինչեւ Ը.-Թ. դարերու պատկերամարտութեան հետ կապուած եկեղեցական սուր պայքարները:

¹ Vgl. **Auer J./Ratzinger J.**, Kleine Katholische Dogmatik, VI, Regensburg, 1971, 140–141; LThK, 3, hrsg. v. **J. Hofer/K. Rahner**, 1986, 1148–1149.

² Նոյնը:

³ Քրիստոնէական ծիսագիտութեան մէջ «ἀνάμνησις» – «anamnesis» – «յիշատակութիւն») կը կոչուի Քրիստոսի մահուան ու յարութեան, ինչպէս նաեւ Քրիստոսի բովանդակ փրկագործութեան հանդիսաւոր յիշատակութիւնը Ս. Պատարագի արարողութեան ընթացքին:

⁴ Vgl. **Auer J./Ratzinger J.**, Kleine Katholische Dogmatik, VI, Regensburg, 1971, 140–141; LThK, 3, hrsg. v. **J. Hofer/K. Rahner**, 1986, 1148–1149.

Հայերը արդէն սկիզբէն իրենց աստուածաբանական մտածողութեամբ գերազանցապէս հակած էին դէպի Ադեքսանդրեան դպրոցը⁵: Ժամանակի հայ վարդապետներուն քով մենք հեղինակութիւն կը վայելէին Ադեքսանդրիոյ Աթոռի ներկայացուցիչները, մասնաւորաբար Ադեքսանդր (մահացած 328-ին), Աթանաս (295–373) եւ Թէոփիլոս (345–412) հայրապետները, որոնք յաջողութեամբ կրցած էին ընդդիմանալ Եկեղեցւոյ ուղղափառ վարդապետութիւնը վտանգող իրարայաջորդ հերետիկոսութիւններու: Հայոց ոսկեդարուն բարձրագոյն կրթութիւն ստանալու նպատակով հայ վարդապետներ կը փութային ոչ միայն Բիզանդական կայսրութեան ուսումնական համբաւ վայելող կեդրոնները՝ Կ.Պոլիս, Անտիոք ու Եդեսիա, այլեւ հեռաւոր Ադեքսանդրիա⁶: Հայոց նախասիրութիւնը դէպի Ադեքսանդրեան դպրոցը առաւել եւս ամրապնդուեցաւ Ադեքսանդրիոյ պատրիարք Կիրեղ Ադեքսանդրացիի (մահացած 446-ին) ձեռք բերած փառայեղ յաղթանակով Անտիոքի դպրոցի խոշոր ներկայացուցիչ եւ Կ.Պոլսոյ պատրիարք Նեստորի (382–451) հերետիկոսութեան դէմ՝ Եփեսոսի Տիեզերական ժողովին (431): Այսպէսով Հայ Եկեղեցին վերջնականապէս հեռացաւ Անտիոքեան դպրոցէն, եւ Կիրեղ Ադեքսանդրացիի սահմանած «Մի է բնութիւն Բանին մարմնացելոյ», «Μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη» կամ «Εκ δὸς φύσεως εἷς» բանաձեւը դարձաւ անոր աստուածաբանական մտածողութեան հիմնաքարը: Սակայն այն, ինչ կը վերաբերի Ս. Պատարագի վարդապետութեան՝ ի սկզբանէ հայ վարդապետները կազմեցին վերոգրեալ երկու աստուածաբանական դպրոցներու վարդապետութեանց համադրումով. այսինքն՝ պահպանել Նոր Կտակարանին մէջ աւանդուած Վերջին Ընթրեաց խորհուրդին բովանդակ ճշմարտութիւնը՝ որպէս մարմնացած Աստուծոյ Բանին իրական ներկայութիւնը, եւ Անոր իրականացուցած Փրկագործութիւնը Ս. Պատարագի սրբագործուած հացին եւ գինիին՝ մարմնի ու արեան խորհուրդին մէջ:

Այս խոր հաւատքն է, ահաւասիկ, որ մեր եկեղեցական հայրերու աստուածաբանական մտածողութեան բաղկացուցիչ եւ կարեւորագոյն տարրերէն մին կը կազմէ: Սոյնը իր բազմաբնոյթ արտայայտութիւնը գտած է մեր մատենագրութեան մէջ:

⁵ Տե՛ս **Օրմանեան Մ.**, Ազգապատում, Ա, Կ. Պոլիս, 1912, էջ 313–316:

⁶ Նոյնը:

Այստեղ կը սահմանափակուիմ ներկայացնելով միայն Ժ. դարու հայ մատենագիրները, որոնք Պատարագի արարողութեան առանձին մատեններ ձօնելով՝ զայն ուղղակի մեկնաբանած են, կամ իրենց երկերուն մէջ լայն անդրադարձ ունեցած են Ս. Պատարագի խորհուրդին վերաբերեալ:

Բոլոր մեկնիչներուն համար հիմնահարցը այն է, թէ Ս. Պատարագի արարողութեան համար սուրբ խորանին վրայ մատուցուող ընծաները՝ սովորական հացն ու գինին, ինչպէ՛ս կարելի է ընկալել որպէս Յիսուսի ճշմարիտ մարմինն ու արիւնը: Ս. Պատարագի արարողութիւնը պարզապէս Յիսուսի Վերջին Ընթրեաց վերաբերեալ յիշատակութի՞ւն մըն է, թէ՞ ատկէ աւելին՝ սրբագործուած հացն ու գինին ճաշակելով՝ մեղսաքաւիչ եւ փրկարար ներգործութիւն մը: Ինչպէ՛ս կարելի է հաւատալ, թէ իրենց արտաքին պատահարներով սոսկական հացն ու գինին երեւոյթով, համով, բոյրով, գոյնով ու ձեւով կը ճաշակուին որպէս Յիսուսի մարմինն ու արիւնը, երբ իրենց տեսքով, համ ու հոտով, արդարեւ, ո՛չ միւս եւ ո՛չ ալ արիւն են: Կարելի՞ է հաւատալ հաղորդութեան մէջ Յիսուսի ճշմարիտ ներկայութեան՝ ճաշակելով հացը եւ գինին մեղքերու քաւութեան ու Տիրոջ հետ փրկարար միութեան համար: Եթէ արտաքին պատահարներով հացն ու գինին իրենց նիւթեղէն երեւոյթին մէջ անփոփոխ են, ապա ինչպէ՛ս անոնք, նաեւ ի՞նչը անոնց մէջ Յիսուսի մարմինն ու արիւնին կը փոխուի, որ հաղորդուողին փրկութիւն կը շնորհէ:

Խոսքով Անձեւացի

Խոսքով եպիսկոպոս Անձեւացիի (մահացած 964-ին) «Մեկնութիւն աղօթից պատարագին»⁷ աշխատասիրութիւնը հայ եկեղեցական մատենագրութեան մէջ Ս. Պատարագի արարողութեան վերաբերեալ մեզի ծանօթ գրաւոր ամենահին մեկնութիւններէն մէկն է, պարզապէս եթէ ոչ՝ ամենահինը: Աշխատասիրութեան յորդորակին մէջ, գոր իր միջնեկ որդին՝ Սահակ, 950 թուականին օրինակած է, Անձեւացի եպիսկոպոսը կը պարզէ սոյն գործին ձեռնարկելու պատճառն ու նպատակը.

«Համարձակեցայ առ այս յանդգնաբար՝ ի հարկէ, եւ ոչ զի անձին փառս ստացայց. այլ զի եպիսկոպոսութիւն վիճակեցայ, եւ ի վիճակելն՝ տգիտու-

⁷ Տե՛ս **Խոսքովու Անձեւացեաց** եպիսկոպոսի՝ Մեկնութիւն աղօթից պատարագին, Վենետիկ, 1869:

թիւն ի հոլովսն վարկայ, եւ բանիւ ամենայն ումեք զբովանդակ զայս ծանուցանել՝ անհնար գիտացի, պատշաճ համարեցայ ի գրի արկանել, զի թեւեւս այսպէս դիւրին առ ուսանել արարից կամողաց»⁸:

Խոսքով Անձեւացին իր մեկնութիւնը պատրաստելու միջոցին, ինչպէս կը հաւաստիացնէ Յովսէփ վրդ. Գաթրճեան, կրնար հիմք վերցուցած ըլլալ Գրիգոր Նազիազանցիի Պատարագամատոյցը (Missale S. Gregorii Theologi), որ հայ մատենագրութեան մէջ թիւրիմացաբար վերագրուած է Աթանաս Աղեքսանդրացի⁹ հայրապետին: Անձեւացին հաւանաբար գիտէր նաեւ Յովհաննէս Մանդակունի կաթողիկոսին վերագրուող «Վասն զգուշութեամբ եւ երկիւղիւ ի սուրբ խորհուրդն մերձենալոյ» ճառը¹⁰, որովհետեւ իր հաւատարմութիւնը Հայ Եկեղեցւոյ հաւատոյ աւանդութեան հանդէպ յաջորդ մէջբերումով կը ձգուի մինչեւ Ե. դար՝ յար եւ նման Մանդակունիի խորհրդածութեան.

«[...] զՀացն եւ զբաժակն, որ խորհուրդ է մարմնոյ եւ արեան Որդւոյն Աստուծոյ: Այս է խորհուրդն՝ զի ոչ ըստ տեսանելւոյն, այլ իմանալոյն է հաւատալն. զի տեսանի հաց եւ գինի, եւ իմանի մարմին եւ արիւն Որդւոյն Աստուծոյ»¹¹:

Պատարագի արարողութիւնը իր բովանդակային ամբողջութեան մէջ պատմողականութիւն եւ միաժամանակ յիշատակութիւն մըն է Յիսուսի Փրկագործութեան խորհուրդին մասին: Արդարեւ, անոր մէջ էական է սրբագործութեան կատարումը, այսինքն խորանին վրայ ընծայուած նշանակները՝ տոբորական հացն ու գինին Յիսուսի ճշմարիտ մարմնին ու արեան վերածելու խորհրդակատարութիւնը: Առնչելով Խոսքով Անձեւացիի պատարագի մեկնութեան հետ, այս հարցին անդրադարձը սուր վիճաբանութիւններու նիւթ եղած է Ի. դարու Հայ Կաթողիկէ եւ Հայ Առաքելական եկեղեցիներուն պատկանող աստուածաբաններուն միջեւ: Հարցը կը վերաբերի պատարագի արարողութեան այն որոշակի պահուն, որու ընթացքին ուղղակի կ'իրականանայ սրբագործութիւնը՝ հացն ու գինին Յիսուսի ճշմարիտ մարմնին եւ արիւնին փոխարկումով: Հայ կաթողիկէ հեղինակներ կը պնդեն, թէ սոյնը բացառապէս կ'իրականանայ պատարագիչ

⁸ Հմմտ. Խոսքովու Անձեւացեաց եպիսկոպոսի՝ Մեկնութիւն աղօթից պատարագին, էջ 66–67:

⁹ Տե՛ս Գաթրճեան Յ., Սրբազան Պատարագամատոյցը Հայոց, Վիեննա, 1897, էջ 118–119:

¹⁰ Տե՛ս Տեառն Յովհաննու Մանդակունւոյ Հայոց Հայրապետի Ճառք, Վենետիկ, 1836, էջ 158–167:

¹¹ Հմմտ. Խոսքովու Անձեւացեաց եպիսկոպոսի՝ Մեկնութիւն աղօթից պատարագին, էջ 36:

քահանային Յիսուսի կատարման խօսքերը արտասանելով, երբ կ'ըսէ՝ «Առէք, կերայք ի դմանէ ամենեքեան, **այս է մարմին իմ**»¹² եւ «Առէք, արբեք ի սմանէ ամենեքեան, **այս է արին իմ**»¹³:

Գաթրճեան «Սրբազան Պատարագամատոյցը Հայոց» իր ուշագրաւ ուսումնասիրութեան մէջ գիտական խելամտութիւն ամենեւին չի խնայեր ապացուցելու համար, թէ պատարագի հացն ու գինին Յիսուսի մարմնին եւ արեան կը փոխարկուին ուղղակի կատարման խօսքերով¹⁴: Ան նոյնիսկ կը պնդէ, թէ հայեր նախապէս ոչ թէ անապակ բաժակով, այլ ջրախառն գինիով կը մատուցանէին Ս. Պատարագը¹⁵: Այս ուղղութեամբ մատենագրական վկայութիւններու բացակայութիւնը ան կը բացատրէ՝ ըսելով, թէ հայ «միաբնակ» օրինակողներ պատարագամատոյցներ օրինակելու ժամանակ դիտաւորեալ բացթողումներ ըրած են՝ կեղծելով համապատասխան տեղիքներու առկայութիւնը¹⁶:

Հ. Սահակ Կոզեան իր «Հայոց Եկեղեցին» մեծղի աշխատութեան մէջ ջանք չի խնայեր յայտարարելու, թէ Անձեւացի ճանչցած է Պետրոսի Աթոռին գերագահութիւնը եւ նոյնիսկ անոր կը վերագրէ լատիններու «գոյացափոխութեան» վարդապետութիւն մը¹⁷:

«Կաթողիկէ վարդապետութիւն ունի Անձեւացին նաեւ նկատմամբ *Գոյացափոխութեան* կամ *Քահանայազորութեան*: Քահանային խօսքերով '*Այս է մարմին իմ ... այս է արին իմ*' կը կատարուի սուրբ խորհուրդը, զի Քրիստոս այն խօսքերը արտասանելով՝ '*Սկիզբն արար Տէր մեր պատարագիս, եւ ուսոյց թէ որպէս պարտ է զսա զոհութեամբ կատարել*': Այս խօսքերէն ետքը սեղանի վրայ դրուած հացը եւ բաժակը՝ արդէն *խորհուրդ է մարմնոյ եւ արեան Որդւոյն Աստուծոյ*: [...] Ի՞նչ կը նշանակէ ուրեմն *կոչումն Հոգւոյն Սրբոյ*: Այսպէս կոչուած աղօթքէն ետքը կ'ունենայ գոյացափոխութիւնը: Ո՛հ, կը պատասխանէ Խոսքով Մեծ: Այն աղօթքը կը ցուցնէ պարզապէս, թէ Հոգին Սուրբ գործակից է Մարմնոյ եւ Արեան խորհուրդին, ինչպէս գործակից էր մարդեղութեան խորհուրդին»¹⁸:

¹² Հմմտ. **Խոսքովու Անձեւացեաց** եպիսկոպոսի՝ Մեկնութիւն աղօթից պատարագին, էջ 33:

¹³ Նոյնը:

¹⁴ Տե՛ս **Գաթրճեան Յ.**, Սրբազան Պատարագամատոյցը Հայոց, էջ 141–142, 166–162:

¹⁵ Տե՛ս անդ, էջ 66–69:

¹⁶ Նոյնը:

¹⁷ Տե՛ս **Կոզեան Հ. Ս.**, Հայոց Եկեղեցին մինչեւ Փոլորենտիոյ ժողովը, Պէյրութ, 1961, էջ 20, 310, 313–317:

¹⁸ Հմմտ. անդ, էջ 317:

Ի տարբերություն վերոգրեալներուն, Հայ Առաքելական Եկեղեցւոյ ներկայացուցիչներէն Դերենիկ եպս. Փոլատեան իր «Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցւոյ Խորհուրդները»¹⁹ գիրքին մէջ անդրադառնալով Ս. Պատարագի հացին եւ գինիին Յիսուսի մարմնին ու արեան փոխարկուելու հարցին՝ կը նշէ.

«Հռովմ. Եկեղեցին կը վարդապետէ թէ Ս. Պատարագի միջոցին հացն ու գինին կը փոխարկուին Քրիստոսի մարմնոյն եւ արեան՝ այն ժամանակ երբ քահանան կ'ըսէ. 'Այս է մարմին իմ'... 'Այս է արիւն իմ': [...] Հայոց Եկեղեցին կ'ընդունի թէ 'Առէ՛ք, կերէ՛ք'-ի պահուն հացն ու գինին Քրիստոսի մարմնոյն եւ արեան չեն փոխարկուիր, որովհետեւ քահանան միայն կ'արտասանէ այդ խօսքերը. ան Ս. Հոգիին ոգեկոչումը չ'ըներ: Ընծաներուն փոխակերպումը կը կատարուի այն պահուն երբ Ս. Հոգին կ'ոգեկոչուի որպէսզի իջնէ անոնց վրայ եւ զանոնք ընէ ճշմարիտ մարմին եւ արիւն Քրիստոսի: Ասիկա տեղի կ'ունենայ 'Առէ՛ք, կերէ՛ք'-էն վերջ»²⁰:

Անդրադառնալով Հռոմէական Կաթողիկէ եւ Հայ Եկեղեցւոյ յարաբերութիւններուն՝ Արամ Ա. կաթողիկոս իր “The Armenian Church” հատորին մէջ նոյնպէս կը նշէ.

«Կաթողիկէ Եկեղեցին կը հաւատայ գոյացափոխութեան, այսինքն՝ հացն ու գինին կը փոխեն իրենց գոյացութիւնը Ս. Պատարագի ժամանակ, մինչդեռ Հայ Եկեղեցին կ'ուսուցանէ, որ Պատարագի արարողութեան ընթացքին հացն ու գինին կը պահպանեն իրենց նիւթական բնոյթը եւ միայն փոխաբերական իմաստով կը վերածուին Քրիստոսի մարմնին եւ արիւնին»²¹:

Նիւթին առնչութեամբ աւելի արդար մօտեցում մը կը ցուցաբերէ Տիրան արքեպս. Ներսոյեան իր “Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church”²² աշխատասիրութեան մէջ՝ ըսելով.

«Պատարագի հաստատութեան մէջ յիշատակութիւնը (ἀνάμνησις) սոսկ հոգեւոր վարժութիւն մը չէ... այլ կը նշանակէ. 'զայս արարէք առ իմոյ

¹⁹ Հմմտ. **Փոլատեան Դերենիկ եպս.**, Հայաստանեայց Առաքելական Սուրբ Եկեղեցւոյ Խորհուրդները, Պէյրութ, 1957, էջ 38:

²⁰ Հմմտ. անդ. էջ 38:

²¹ **Aram I**, The Armenian Church. An Introduction to Armenian Christianity, Antelias – Lebanon, 2016, p. 186.

²² Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church, by Bishop **Tiran Nersoyan**, New York, 1950:

յիշատակի՝: Յիշատակելը իրագործելու հնարաւորութիւնն է եւ ոչ թէ [բան մը] ընելու նկարագրութիւնը: Այն անցեալի գոյութենական վերադարձութիւնն է ներկայի մէջ, տեսակ մը՝ հակադարձ վախճանաբանութիւն մը, եւ փառաւորեալ Քրիստոսի գործի մշտական *վերակոխացումը*, որ Ան հաստատեց Վերջին Ընթրիքի ժամանակ՝ իբրեւ խաչի վրայ Իր գոհաբերութեան յիշատակումով: Սոյնը [կատարման խօսքերը] կը համապատասխանէ սրբագործութեան այն իմաստով, որ ընծաները Աստուծոյ առջեւ կը դրուին, որպէսզի Ան զանոնք ընդունէ»²³:

Այսուհանդերձ, Ներսոյեան սրբազանը փոխարկության հիմնական շեշտը կը դնէ հոգեկոչման աղօթքին վրայ ու կը հետեւցնէ.

«Հոգեկոչումը կը համապատասխանէ այն պահուն, երբ Քրիստոսի մարմինը կենդանացաւ գերեզմանին մէջ [...] Թեոդորոս Մոփսուեստացին կ'արտացոլէր Եկեղեցիին կարծիքը, երբ կը գրէր. 'Անհրաժեշտ է, որ Տէրը յարութիւն առնէր մեռելներէն [...] որպէսզի Ան Իր շնորհը տարածէր մեր վրայ: Այս չէր կրնար իրականանալ, եթէ չի գար Ս. Հոգիին շնորհը»²⁴:

Ս. Պատարագի արարողութեան մէջ փոխարկության ընկալման պատմական զարգացումը կը կեդրոնանայ նեղ ժամանակի մը հասկացութեան վրայ, այսինքն այն ժամանակահատուածին, որու ընթացքին բացառապէս կա՛մ կատարման եւ կա՛մ հոգեկոչման աղօթքը կը կատարուի: Այս ուղղութեամբ Հայ Կաթողիկէ եւ Հայ Առաքելական եկեղեցիներու հակամերժ փաստարկները փոքր իրողութիւններէ կ'առաջնորդեն աւելի մեծ ճշմարտութիւններու:

Հ. Ս. Կոզեան իրաւացի էր, երբ կ'ընդգծէր Ս. Հոգիին համագործակցութիւնը փոխարկության խորհուրդին մէջ, իսկ Ներսոյեան սրբազան՝ նոյնպէս, երբ գործուն առնչութիւն մը կը դիտէր կատարման եւ հոգեկոչման աղօթքներուն մէջ: Այսուհանդերձ, անոնցմէ իւրաքանչիւրը կը փորձէ սահմանափակել փոխարկության գործողութիւնը սեփական տեսակէտով, մէկը՝ կատարման խօսքերով, միւսը՝ հոգեկոչման աղօթքով:

Անձեւացիի մօտ փոխարկության վճռորոշ պահը թանձրօրէն ամրագրուած չէ կատարման կամ հոգեկոչման խօսքերուն հետ: Ընդհակառակը, վճռորոշ է ասոնց նախորդող հատուածը՝ բացատրել կարենալու համար, թէ

²³ Հմմտ. Divine Liturgy of the Armenian Apostolic Orthodox Church, by Bishop **Tiran Nersoyan**, էջ 305–306:

²⁴ Հմմտ. անդ, էջ 306:

ի՞նչ է տեղի ունեցածը: Անձեւացիի մեկնութեան մէջ յստակ է, որ, իսկութեան մէջ, փոխարկութեան խորհուրդին կատարումը ենթակայ չէ ժամանակի պայմանաւորութեան հետ, այլ անոր պատմողականութիւնն է, որ հարկ կը դարձնէ առնչուիլ ժամանակի մը տեւողութեան պայմաններուն: Անձեւացի կը մեկնաբանէ.

«...Առեալ զհացն յամենասուրբ ի կենդանարար ի ձեռսն իւր [...] **օրհնեաց**, զոհացաւ եւ ետ իւրոց ընտրեալ աշակերտացն ասելով. [...] Ամենասուրբ արդարեւ էին ձեռքն աստուածային. եւ կենդանարար, զի ստեղծմանն կենդանութիւն յամենայն մարդկան տուաւ [...] Չի նոյն ձեռք է որ զԱդամն գոյացոյց. թէւ յանմարմին յանժամ՝ որ այժմս մարմնով. նոյն ամենակատար եւ ամենակեցոյց ձեռք՝ որ զհողն մարդ հոգեւոր եւ բանական փոխադրեաց, զհացն առնելով՝ մարմին աստուածային **փոխարկեաց**. *անդ զմարդկայինն միացուցեալ զոգի, եւ ի սա՝ զաստուածայինն միացուցեալ բնութիւն. անդ ասէ փշել զհոգին յերեսան, որ է Հոգին Սուրբ, ստեղծու ի մարդունն զկենդանական շունչն. եւ առեալ զհացն օրհնեաց, եւ է օրհնելն՝ զՀոգին Սուրբ տալ ի նա*. որ ի Մարիամն առաքեալ՝ զանճառելի տնօրէնութիւնն ի նմա գործեաց, եւ միացոյց ի Բանն Աստուած զմարմինն, որ ի Կուսէն, զի ըստ այնմ եւ զհացին միութիւն յՈրդին Աստուծոյ՝ հրաշագործեացէ»²⁵:

Անձեւացի ամբողջ շեշտը կը դնէ «օրհնեաց» եւ «զոհացաւ» բայերուն վրայ, որոնք միանգամայն կը համապատասխանեն նորկտակարանեան յունարէնի «εὐλογέω» եւ «χαριστέω» բայերուն: «Օրհնեաց» բայը այստեղ կը նախադրէ անխառն եւ կրկնակի սկզբունք մը. օրհնութիւն շնորհողը Բրիստոս է, իսկ օրհնութեան ընդմէջէն ներգործողը՝ Սուրբ Հոգին: Փաստօրէն այստեղ Ս. Հոգին Բրիստոսի շնորհած օրհնութեամբ կենսագործողն է, որուն առաջադրանքն է հացն ու զինին փոխարկելու մարմնացած Աստուած Բանի մարմինն ու արեան, «Բրիստոս պատարագեալ»՝ ո՛չ «փոխաբերական» եւ ո՛չ ալ «խորհրդանշական» կերպերով, այլ վերստին ու ճշմարտապէս միս ու արիւնի վերածելով Հաղորդութեան խորհուրդին մէջ: Եւ ինչպէս երբեմն զԱյն կուսական արգանդին մէջ մարմնացուց եւ Բերդեհէմի ծնունդով մարդացուց, նմանապէս այստեղ Ան միեւնոյն ներգործութիւնը կը հրաշագործէ Ս. Հաղորդութեան խորհուրդին մէջ:

²⁵ Հմմտ. **Խոսրովու Անձեւացեաց** եպիսկոպոսի՝ Մեկնութիւն աղօթից պատարագին, էջ 32-33:

«Օրհնեմ» եւ «գոհանամ» բայերը առկայ համատեքստին մէջ զիրար լրացնող մէկ ընկալում կը կազմեն: Կ'օրհնէ հրաշագործելով ու կը գոհանայ այն բանին համար, որ մարդկութեան փոխարէն Ինք կը պատարագուի՝ յօժարակամ իր վրան վերցնելով անոր մեղքը թէ՛ որպէս պարտատէր եւ թէ՛ պարտառու:

«...Զի զինքն մնալ մեզ պարտապան ախորժէ, եւ ոչ զմեր իւր, յայն սակս ի գոհանալն մեր զԱստուծոյ՝ տայ մեզ փոխադարձեալ ի նոյն մեծաւ պատարագաւն. զի մեղելոց եւ կենդանեաց հատուցին պարտքն նովաւ, եւ պարտառուս եւ պարտապան մեզ նոյն ինքն Աստուած լինիցի»²⁶:

Բանն Աստուծոյ տնօրինումով եւ Ս. Հոգիին ներգործութեամբ իրականացող փոխարկութեան խորհուրդին վերաբերող այս կրկնակի արարքը, որ «օրհնեմ» բայով կ'ընկալուի, այժմ եռեակ ամբողջութիւն մը կը կազմէ «գոհանամ» բային մէջ. Հայր Աստուած փրկագործութիւնը կամեցողն է, Որդին Աստուած պատարագուողն ու փրկագործողն է, իսկ Հոգին Սուրբ ներգործողն ու կենդանացնողն է: Խոսքովեան պատարագի փոխարկութեան ըմբռնման կեդրոնական հայեցակարգը այն է, որ Յիսուսի կատարման խօսքերուն եւ հոգեկոչման աղօթքին իմաստը կ'առաջնորդէ դէպի ընդհանուր նպատակ մը՝ պարգաբանելով հետեւեալը.

«Հոգին Սուրբ առաքեալ ի Հօրէ՝ ա՛ռ մարմին ի յարգանդէն Մարիամայ, եւ խառնեաց եւ միացոյց ի Բանն Աստուած, որ եւ մի Որդի եւ Աստուած ծնեալ ի նմանէ յայտնեցաւ. զնոյն եւ յեկեղեցւոյ եւ ի սուրբ սեղանն գործէ Հոգին Սուրբ. առեալ զհացն միացուցանէ յՈրդին Աստուծոյ, նոյնպէս եւ զբաժակն, եւ լինի մարմին եւ արիւն Քրիստոսի ճշմարտապէս [...] Հոգին Սուրբ միշդ ընդ Հօր եւ ընդ Որդւոյ էր եւ է մշտնջենաւոր եւ էակ. որ եւ զայսպիսի մեծամեծս հրաշագործէ. զոկ հացն եւ զգինին, յանապականութիւն մարմնոյ եւ արեան Որդւոյն Աստուծոյ փոփոխելով»²⁷:

Արդարեւ, փրկագործութիւնը մէկ անգամ եւ ընդմիշտ իրագործուած պատմական իրողութիւն մըն է, որ սակայն չի սահմանափակուիր որոշակի ժամանակի մը հատուածին մէջ, այլ անոր խորհուրդը իր գերազանց եւ շարունակական արտայայտութիւնը կ'ունենայ Վերջին Ընթրեաց տիրաւանդ յիշատակը նշելով Ս. Սեղանին վրայ՝ Հօր, Որդւոյն եւ Սուրբ Հոգւոյն փրկա-

²⁶ Հմմտ. **Խոսքովու Անձնացեաց** եպիսկոպոսի՝ Մեկնութիւն աղօթից պատարագին, էջ 34:

²⁷ Հմմտ. անդ, էջ 40:

րար ներկայութեան երաշխիքով: Յիսուսի մարդեղութիւնը, որ իրականացած էր Բեթղեհէմի մէջ, նոյնը կ'իրագործուի հանապազ հաց ու գինիի խորհուրդին մէջ: Այնտեղ Բանն Աստուած անխառն եւ անշփոթ միացած էր մարդկային բնութեան հետ, այստեղ՝ Եկեղեցիին մէջ, Ան նոյնօրինակ ներգործութեամբ Իր բնութիւնը պահելով միշտ անխառն եւ անշփոթ կը միացնէ հացն ու գինին՝ փոխարկելով զանոնք Իր փրկարար մարմնին եւ մեղսաքաւիչ արիւնին:

Արդ, որո՞ւն պէտք է վերագրել այս հրաշագործութիւնը: Ամենասուրբ Երրորդութեան ո՞ր մէկուն տնօրինումն է փոխարկութեան խորհուրդին կատարումը. հարց, որուն կ'անդրադառնայ Անձեւացին իր մեկնաբանութեան մէջ:

Քրիստոս

«Եւ ընդէ՞ր հանապազ ի սպասաւորութիւն խորհրդոյն ասէ. վասն զի կատարել զխորհուրդն չէ մեր, այլ որպէս Յովհան երանելի ասէ, մեք սպասաւորաց աստիճան ունինք. եւ սրբէ եւ վերստին կազմէ նա. գՔրիստոս ասէ, քանզի մեք հանենք ի սեղանն եւ ի սպասու կամք, գոհանալով զբարերարութեանցն Աստուծոյ. իսկ միացուցանել ընդ ինքեան զհացն եւ կենսատու առնել՝ Քրիստոսի է գործ»:

Այսպէս պարզ կը դառնայ, որ փոխարկութեան խորհուրդին կատարումը բացառաբար Ս. Հոգիին վերագրուող տնօրինում մը չէ Անձեւացիի մօտ, այլ նոյնքան նաեւ «Քրիստոսի է գործ»: Վերոգրեալ տեսանք, որ հացը Իր կենդանարար ձեռքերուն մէջ օրհնելու արարքով Յիսուս կ'արարչագործէ, անկենդան մարմինը կը կենսաւորէ՝ տալով անոր հոգեւոր եւ բանական ունակութիւն: Երբ կ'օրհնէ, օրհնութեան հետ միաժամանակ տնօրինաբար Ս. Հոգւոյն շնորհներու ներգործութեամբ կը հրաշագործէ՝ Իր աստուածային բնութիւնը միացնելով ինչպէս մարդկայինին, նոյնպէս նաեւ հացին ու գինիին բնութեան:

Սուրբ Հոգին

Անշուշտ հիմնովին սխալ եւ Խոսքով Անձեւացիի Ս. Պատարագի ըմբռնման միանգամայն անյարիր պիտի ըլլար, եթէ վերոնշեալ մէջբերումները ընդհանուր համատեքստէն դուրս հանուելով միակողմանի մեկնաբանուէին: Փոխարկութիւնը Պատարագի խորհուրդին մէջ ամբողջութիւն

Ս. Պատարագի ընկալումը եւ փոխարկութեան վարդապետութիւնը...

մը կը կազմէ, միասնական իրադարձութիւն մը, աստուածային անքննելի խորհուրդ մը, զոր Տէրը շնորհեց Իր աշակերտներուն՝ մնալու համար Իր մշտական ներկայութեան հաղորդութեան մէջ: Այս առումով Անձեւացի կը յորդորէ.

«Հաւատով հայեցեալ գէշս Հոգւոյն Սրբոյ ի սուրբ պատարագն, ըստ տէրունեան բանին՝ մարմին եւ արիւն խոստովանիմք»²⁸:

Ս. Հոգիին ներգործութեան յաւելեալ նշանակութիւն մըն ալ կը վերագրէ Անձեւացին իր Պատարագի մեկնութեան մէջ: Ան ոչ միայն անմիջականօրէն եւ գործուն մասնակցութիւն մը ունի ընծաներուն՝ հացին եւ գինիին փոխարկութեան մէջ, այլեւ որպէս նորոգման եւ կեանքի աղբիւր՝ Ան հաւատացեալներուն միջեւ հաղորդութեան ընդմէջէն իբրեւ Եկեղեցի կը կենսագործէ հոգեւոր միութիւն (communion) մը, նաեւ՝ Աստուծոյ հետ:

«Կենդանաբար եւ ազատիչ ասաց զՀոգին Սուրբ, զի նովաւ աւագանն գմեզ վերստին ծնանի որդիանալ Աստուծոյ, ազատելով ի մեղաց եւ կենագործելով յանմահական կեանս. նոյն եւ գտուրբ խորհուրդն՝ զկենդանաբարն եւ զազատիչն գործէ»²⁹:

Փոխարկութեան հասկացութեան սահմանումը Խոսքով Անձեւացիի Պատարագի մեկնութեան մէջ

Ս. Պատարագի արարողութեան մատուցման մէջ փոխարկութեան պահը աւելի յստակ բացատրել կարենալու համար, Անձեւացին առաջին անգամ ըլլալով կը փորձէ կիրառել բառակապակցութիւններ, ինչպիսիք են «փոխադրեմ», «փոխարկեմ» եւ «փոփոխեմ» բայերը՝ «փոխել», «վերափոխել», «վերածել», «փոխակերպել», «գոյավիճակէ մը այլ գոյավիճակի մը վերածելու կամ դարձնելու» իմաստներով: Նշուած այս բառակապակցութիւնները մինչ այդ, բնականաբար, անծանօթ չէին հայոց լեզուին: Սակայն Անձեւացի եպիսկոպոսն է, որ առաջին անգամ զանոնք պատարագի փոխարկութեան խորհրդակատարութեան առնչելով՝ կ'օգտագործէ իբրեւ բովանդակութիւն բնորոշող սահմանումներ: «Փոխարկեմ» բայէն յառաջացած «փոխարկութիւն» գոյականը, որ յաջորդող դարերուն կը դառնայ Հայ Եկեղեցւոյ Ս. Պատարագի վարդապետութեան ուսուցման եւ ընկալման

²⁸ Հմմտ. Խոսքովու Անձեւացեաց եպիսկոպոսի՝ Մեկնութիւն աղօթից պատարագին, էջ 40-41:

²⁹ Հմմտ. անդ, էջ 19:

վերաբերեալ բնորոշ եզրոյթ մը, կանխապէս կը գտնենք Անձեւացիի մեկնութեան մէջ:

Հայերէն լեզուին մէջ «փոխ» նախածանցը «փոխել», «դարձնել», «մէկ ձեւէն կամ վիճակէն ուրիշ ձեւի դարձնել»³⁰, իսկ «արկանել» բայը՝ «արկ» արմատէն, «ձգել» կամ «նետել» կը նշանակէ³¹: «Փոխարկեմ» բայը միանգամայն կը համապատասխանէ յունարէնի «μεταβάλλω» բային, որ մեծ հաւանականութեամբ յունարէնէ փոխառեալ եզրոյթ մըն է: Այս բայը կարելի է գտնել Յովհան Ոսկերեքեանի Պատարագամատոյցին մէջ, ուր պատարագիչ քահանան Հայր Աստուծմէ կը խնդրէ առաքել Ս. Հոգին՝ օրհնելու համար սուրբ սեղանին վրայ պատարագի ընծաները՝ հացը եւ գինին, հետեւեալ խօսքերով.

«Καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου. Τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου. μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ Ἄγίῳ»³²:

Սոյն յաւելումը³³ առկայ չէ Ս. Բարսեղի Պատարագամատոյցի³⁴ աւելի հին երկու բնօրինակներուն եւ ոչ ալ Գրիգոր Նազիազանցի Աստուածաբանի Պատարագամատոյցի թարգմանութիւններու հինգ տարբեր գրաւոր աւանդոյթներուն մէջ, որոնք մեր մատենագրութեան մէջ վերագրուած են Ս. Գրիգոր Լուսաւորիչին³⁵, Ս. Սահակին³⁶, Կիրեղին³⁷, Աթանասին³⁸ եւ Յովհան Ոսկերեքեանին³⁹:

Ոսկերեքեանի պատարագը չէր կրնար հայերէնի թարգմանուած ըլլալ աւելի վաղ, բայց ոչ ուշ քան Ժ. դարը⁴⁰: Խոսքով Անձեւացին Ժ. դարուն ծանօթ էր քանի մը պատարագներու⁴¹: Թէեւ ան իր պատարագի մեկնաբանու-

³⁰ Տե՛ս **Ուրիշեան Վ.**, Մեր արմատները նոր յոյսի տակ, Ֆրեզնօ, 1995–1998, էջ 222:

³¹ Տե՛ս **Աճառեան Հ.**, Հայերէն արմատական բառարան, Ա, Երեւան, 1926, էջ 320:

³² Հմմտ. Η Θεία Λειτουργία, Αγίου Ιωάννου του Χρυσοστόμου, Το πρωτότυπο κείμενο με νεο-ελληνική απόδοση του μακαριστού Μητροπολίτου Σεββίων και Κοζάνης Διονυσίου (+1998). Աղբաւն՝ http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/prayers/service_litourgy_translation.htm

³³ Տե՛ս **Գաթրճեան Յ.**, Սրբազան Պատարագամատոյցը Հայոց, էջ 231–232, 250–251, 262, 285:

³⁴ Տե՛ս անդ, էջ 142–145, 204–205:

³⁵ Տե՛ս անդ, էջ 244–254:

³⁶ Տե՛ս անդ, էջ 222–242:

³⁷ Տե՛ս անդ, էջ 256–267:

³⁸ Տե՛ս անդ, էջ 268–299:

³⁹ Տե՛ս անդ, էջ 300–303:

⁴⁰ Տե՛ս անդ, էջ 349–351:

⁴¹ Տե՛ս անդ, էջ 319:

թեան համար հիմք չէ ունեցած Յովհան Ոսկերերանի պատարագը եւ, ինչպէս յայտնի է, նշուած յաւելումը ներառած չէ իր պատարագի բնօրինակին մէջ, այսուհանդերձ կարելի է մեծ հաւանականութեամբ ըսել, որ ան ծանօթ եղած է իրեն ու այդտեղէն ընդունած է Ս. Պատարագի ընծաներուն փոխարկության վերաբերեալ իր ըմբռնման արտայայտութիւնը:

***Պատարագի ընկալումը Անանիա փարդապետ Նարեկացիի
«Գիր խոստովանութեան» թուղթին մէջ***

Անանիա վրդ. Նարեկացի (մահացած շուրջ 980-ականներուն)՝ Խոսրով Անձեւացի եպիսկոպոսի կնոջ հօրեղբայրը եւ Նարեկավանքի նշանաւոր վանահայրն էր, որու վանահայրութեան շրջանին վանքը ծաղկում ապրեցաւ եւ Ժ. դարուն դարձաւ հայ խորհրդապաշտութեան կեդրոնը: Անանիա կրթ. Մոկացիի (գահակալութիւն՝ 946–968) պահանջով գրած է «Գիր խոստովանութեան»⁴² կամ «Խոստովանութիւն ընդդէմ Թոնդրակեցւոց» թուղթը, քանի որ չարամիտ հակառակորդներէ Թոնդրակեցիներու աղանդին յարելու մէջ մեղադրուելով՝ ջանացած է առկա հակաճառութեամբ դիմել ջղուտ ինքնապաշտպանութեան՝ պարզելու համար Հայաստանեայց Առաք. Եկեղեցւոյ հաւատքին նկատմամբ ունեցած իր ուղղափառութիւնը:

Կարապետ վրդ. Տէր-Մկրտչեան իր „Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreiche“⁴³ գիրքին մէջ կը հերքէ այս թուղթին վերաբերեալ Անանիա վրդ. Նարեկացիի հեղինակային պատկանելիութիւնը՝ նշելով, որ «Գրութիւնը պատշաճ բանավէճ մը չի պարունակեր Թոնդրակեաններուն դէմ, ան ոչ մէկ ընդհանրութիւն ունի Անանիա Նարեկացիին հետ, բացի միայն հեղինակի անունէն»⁴⁴: Սակայն ժամանակակից հայագիտութիւնը համաձայն է, որ այս թուղթը, իրօք, արգասիքներէն մին է Անանիա Նարեկացիի գրիչին, թէկուզ եթէ ան չի վերաբերիր հայ մատենագիրներու յիշատակած ծաւալուն հակաճառութեան: Փաստօրէն, ան գրած է այլ թուղթ մը եւս՝ «Հակաճառու-

⁴² Տե՛ս **Անանիա վրդ. Նարեկացի**, Գիր խոստովանութեան, հրտ. *Միաբան (Գարուստ Տէր-Մկրտչեան)*, Վաղարշապատ, 1892, նաեւ՝ *Արարատ*, Ա, 1892, էջ 6–18:

⁴³ Տե՛ս **Karapet Ter-Mkrtschian**, Die Paulikianer im Byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig, 1898:

⁴⁴ Հմմտ. անդ, էջ 83–84:

թիւն ընդդէմ Թոնդրակեցւոց» խորագրով, որ դժբախտաբար պահպանուած չէ մեր մատենագրական ասանդին մէջ⁴⁵:

Հակառակորդի գրպարտութիւններէն դառնացած՝ Անանիա Նարեկացի իր «Խոստովանութեան գիրով» կը փորձէ պաշտպանել իր դաւանած հաւատքին ուղղափառութիւնը կաթողիկոսին առջեւ՝ բազմիցս մերժելով Եկեղեցիէն արտաքսուած Թոնդրակեցիները եւ այլատեսակ աղանդաւորները: Ան կը ջատագովէ Հայ Առաքելական Եկեղեցւոյ ուղղափառ վարդապետութիւնը՝ հոգեւին ներկայացնելով Նիկիա-Կ.Պոլսոյ դաւանութեան ինքնուրոյն եւ ընդլայնուած մէկ տարբերակը: Անանիա վարդապետ երկիւղածութեամբ կը խոստովանի Զրիստոսի Փրկագործութեան խորհուրդին ճշմարտութիւնը եւ աստով իսկ կը բացայայտէ Ս. Հաղորդութեան վերաբերեալ իր խոր ընկալումէն ընդամէնը պատառիկ մը, որ միանգամայն բաւարար է՝ ունենալու համար պատկերացում մը իր ուսմունքին մասին: Թոնդրակեցիներ կ'ուրանային Ս. Պատարագի հացին ու գինիին Յիսուսի ճշմարիտ մարմնին եւ արեան փոխարկուելու ճշմարտութիւնը, ուստի հակադրուելով անոնց՝ ան կը շեշտէ Եկեղեցւոյ պայծառ դաւանութիւնը սուրբ խորհուրդին մասին՝ ըսելով.

«Չմարմին իւր եթող յաշխարհի եւ զարիւն իւր ետ մեզ գրաւական, խորհրդական հացիւն եւ բաժական միշտ պատարագեալ մեզ ի կեանս եւ ի փրկութիւն, եւ ի թողութիւն մեղաց, եւ թոշակ կենացն անվախճանից: Չմեզ ընդ ինքեան միացուցեալ մարմնովն»⁴⁶:

Բանն Աստուած ոչ միայն Ս. Կոյսին միջոցաւ Ինք միացաւ մարդկային բնութեան, այլեւ հաղորդութեան շնորհիւ մեզ միացուց Իր անձին հետ:

Թոնդրակեցւոց հաւատալիքներուն վերաբերեալ յստակ ու ամբողջական տեղեկութիւններ ասանդած չէ մեր մատենագրութիւնը: Այսուամենայնիւ, որոշ մատենագիրներու եւ ժամանակագիրներու գրութեանց մէջ պահպանուած են որոշակի անդրադարձներ, որոնք Թոնդրակեցիներու աղանդաւորութիւն որակուող վարդապետական համակարգին մասին մեզի կը հաղորդեն մօտաւոր պատկերացում մը: Ահաւասիկ անոնցմէ կարելի է նկատել Անանիա Նարեկացիի ուսուցիչ եւ ազգական Ս. Գրիգոր Նարեկացիի

⁴⁵ Տե՛ս Անասյան Հ., Հայկական մատենագիտություն. Ե-ԺԸ դդ., հ. Ա, Երևան, 1959, էջ 726:

⁴⁶ Հմմտ. Անանիա վրդ. Նարեկացի, Գիր խոստովանութեան, էջ 9:

«Ընդդէմ Թոնրակեցւոց» մէկ թուղթը⁴⁷, նաեւ Գրիգոր Մագիստրոսի ասորիներու պատրիարքին ուղղուած մէկ նամակը, որոնք միաժամանակ տեղեկութիւններ կը հաղորդեն այս աղանդին Ս. Հաղորդութեան վերաբերեալ խեղաթիւրումներուն առնչութեամբ: Գրիգոր Նարեկացիի Պատարագի եւ Ս. Հաղորդութեան մասին ներկայացուցած վարդապետական ըմբռնումներուն անդրադառնալու ենք հոսակ յետոյ: Սակայն Գրիգոր Մագիստրոս իր վերոգրեալ նամակին մէջ կ'ուրուագծէ հետեւեալը.

«Որք [Թոնրակեանք] ասէին, թէ մեր ոչ ենք նիւթապաշտք այլ աստուածապաշտք. եւ զիսչ եւ զեկեղեցի եւ զգեստ քահանայի եւ զպատարագագործութիւն՝ զայսոսիկ ոչինչ համարիմք, այլ զխորհուրդ նոցա, եւ այլ բազումս: Բայց զայսոսիկ ասելով, ոչ եթէ մի եւ մի ինչ չհամարին ի մերոց քրիստոսաւանդ դաւանութեանցս պատշաճ գոյ, այլ առասպելս եւ բաւաղմունս իմն, զորս ոմն ի նոցունց յայտնապէս սուտ քահանայ հակառակեալ ընդ մերոց, ասէր բազմութեան ժողովոյն. Ո՛ր սնոտի յոյսք քրիստոնէից. արդեօք զի՞նչ յոյս ունիք դուք: Եւ նոքա պատասխանի տուեալ ասեն զպատշաճագոյնսն մեր: Իսկ նա ասէր ամբարիշտ բարբառով. առեալ խմոր կողովս առնէր ձեռամբն եւ թացեալ ի զինի արտաքս ձգէր եւ ասէր. այդ է խաբէութիւն քրիստոնէից»⁴⁸:

Այսպէս, Գրիգոր Մագիստրոսի նամակը պարզ ու մեկին ցոյց կու տայ, թէ Թոնրակեաններ, ի թիւս այլ հաւատալիքներու, նաեւ կը ժխտէին Ս. Հաղորդութեան խորհուրդին փրկարար ազդեցութիւնը: Ուստի կարելի է ենթադրել, որ Անանիա Նարեկացին մասնաւոր դիտումով մը ներառած է Հաղորդութեան մասին հատուածը իր «Խոստովանութեան Գիր»-ին մէջ, վկայելու համար Ս. Պատարագի եւ Հաղորդութեան խորհուրդին վերաբերեալ ուղղափառ հաւատքը:

⁴⁷ Թուղթ ամենաշնորհ վարդապետին **Գրիգորի Նարեկացւոյ**, զոր գրեաց ի հոյակապ Ուխտն Կճաւայ, վասն կարծեացն անիծելոց Թոնրակեանց Յանէսի եւ Յամբէսի, որ եկն զգեստիւ ոչխարաց, եւ ի ներքոյ զայլ յափշտակող, որ եւ ի պտղոյ ծանուցաւ ամենից, զոր սուրբ վարդապետին յուեալ, գրեաց սակս ազատութեան ի չար կարծեացն: Տէ՛ս Հ. **Բարսեղ վ. Սարգիսեան**, Ուսումնասիրութիւն Մանիքէա-Պաւլիկեան Թոնրակեցիներու աղանդին եւ Գրիգոր Նարեկացւոյ Թուղթը, Վենետիկ, 1893, էջ 106–117: Տէ՛ս նաեւ Գիրք Թղթոց, Մատենագրութիւն նախնեաց, Թիֆլիս, 1901, էջ 498–502:

⁴⁸ **Կոստանեանց Կ.**, Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, Աղեքսանդրապոլ, 1910, էջ 157:

**Պատարագի եւ փոխարկութեան ընկալումը
Ս. Գրիգոր Նարեկացիի մօտ**

Սուրբ Գրիգոր Նարեկացի՝ Խոսրով Անձեւացի եպիսկոպոսի կրտսեր որդին, ծնած է մօտ 945 թուականին եւ մահացած 1002/3 թուականներուն: Կրթութիւնը ստացած է Նարեկայ վանքին մէջ իր ազգականին՝ Անանիա վրդ. Նարեկացիի քով: Ան Հայ Եկեղեցւոյ երբեւէ ճանչցած մեծագոյն խորհրդապաշտը եւ միակ հայագգի «Տիեզերական Եկեղեցւոյ վարդապետ»-ն է (Doctor Ecclesiae Universalis), արժանավայել կոչում մը, որ իրեն աւելի քան հազար տարի ետք՝ 12 Ապրիլ 2015 թուականին շնորհեց Հռոմէական Կաթողիկէ Եկեղեցին: Իր գլխաւոր գործերն են «Մեկնութիւն Երգոց Երգոյն», որ յօրինած է 977-ին, «Մատեան ողբերգութեան»՝ աւարտին հասցուցած է իր վախճանումէն քիչ առաջ, «Թուղթ ընդդէմ Թոնրակեանց», «Պատմութիւն Ապարանից խաչին», «Կարգ եւ կանոն աղօթից: Վասն մարմնոյ եւ արեան Քրիստոսի», ապա հոյակապ ներբողներ, տաղեր, գանձեր եւ խրատներ:

Վերոնշեալ բոլոր ստեղծագործութիւններուն մէջ, ուր Ս. Պատարագի խորհուրդին մասին կը խօսուի, Ս. Գրիգոր Նարեկացի յստակօրէն կը նշէ, որ իր խորհրդապաշտական կեանքի բարձրագոյն նպատակը Ս. Հաղորդութեան շնորհիւ իրականացող Քրիստոսի հետ անբաժան միութիւնն է՝ «Աստուած իսկ լինել ընտրութեամբ շնորհին, եւ ընդ հաստողիդ միանալ տէրունի մարմնոյդ ճաշակմամբ, եւ ընդ լուսոյդ կենաց խառնութեամբ»⁴⁹: Իր խորհրդածութիւններն ու աղօթքները այնքան հոգեբուխ, բուռն եւ իրական են, որ ԺԲ. դարու վերջերուն Ներսէս Լամբրոնացին իր Պատարագամատոյցին մէջ երկու կարելոր հատուած⁵⁰ ներառած է անոր «Ողբերգութեան մատեան»-էն՝ վերածելով զանոնք հայոց պատարագի անբաժան մասերէն մէկուն:

Ըստ Նարեկացիի, Քրիստոս՝ Հօր մօտ հրեշտակաց թախանձանքով իրեն նման թշուառին համար «բարի բարեխօս», «կենդանի միջնորդ», «անմահ պատարագ», «անվախճան սպանդ», «մաքրութեան նուէր» եւ

⁴⁹ Տե՛ս Մատեան ողբերգութեան, Բան ԾԲ, Բ., Սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Նարեկայ վանից վանականի մատենագրութիւնը, Վենետիկ, 1840, էջ 133–134:

⁵⁰ Տե՛ս Մատեան ողբերգութեան, Բան ԼԳ, Դ.-Ե., էջ 86–88:

«անծախ ողջակեզ»-ն է⁵¹: Թեպետ ողբին կեդրոնական դեմքը ուղղակի իր անձին ու հոգիին փրկության համար աղերսող, տառապող ու տուայտող Նարեկացի վանականն է, սակայն յաճախ անուղղակի իր տառապագին յառաջաձայն աղաղակներուն ընդմեջէն ներկայացուած է ամբողջ մեղաւոր մարդկութիւնը: Իսկ զոհասեղանին վրայ պատարագւող հացը եւ մատուցող անսպառ բաժակը մէկ նպատակ ունին՝ մարդու փրկութիւնն ու միութիւնը իր Արարչին՝ Աստուծոյ հետ: Անկեալ մարդու զոյութեան միակ իմաստը, տենչագին եւ անձկայրեաց վերջին բաղձանքը իր վերադարձն է դէպի Արարիչը՝ «Ի քեզ միանալ անբաժանելի»⁵²: Բայց մեղանշական իր բնութիւնը թոյլ չի տար իրեն իրականացնել կարենալու այս գերազանց ցանկութիւնը, որ իր էութեան մէջ երկնաձիր է արդարեւ, հետեւաբար ան կ'ապաւինի Քրիստոսի զոհաբերութեամբ իրեն շնորհուած մեղքերու քաւութեան եւ փրկութեան համար աւանդած Ս. Պատարագի եւ Յիշատակի խորհուրդին: Պատարագի արարողութեամբ մատուցուող այս զոհաբերութիւնը հացի եւ գինիի հաղորդութեան մէջ խաչին վրայ Քրիստոսի կատարած ինքնագոհողութեան իրական նոյնացումը կամ բովանդակ իրականացումն է այն ահաւոր եղելութեան, որ երբեմն տեղի ունեցած է Գողգոթայի բարձունքին: Սակայն այս նոյնացումը, այսինքն անցեալի եղելութիւնը իրապէս այժմեականացնելով ներկայի վերածելու իրողութիւնը, պէտք չէ ընկալուի այնպէս, թէ կարծէք իւրաքանչիւր պատարագի մատուցման առթիւ Քրիստոս կրկին մարմնական տառապանք ու ցաւ կ'ապրի ու վերստին խաչուելով՝ կողէն կը խոցուի. «Չի երկրորդ անգամ խաչ եւս ոչ է եւ ոչ մահ վասն քո»⁵³: Բայց, այսուհանդերձ, եւ հակառակ այն փաստին, որ ոչ իսկ երկինքի հրեշտակները կը համարձակէին խաչելութեան պահուն նայելու Իրեն, նաեւ ինչպէս Ս. Գիրքը կանխագուշակած էր ըսելով՝ «Ոսկր նորա մի՛ փշրեսցի»⁵⁴, Քրիստոս արժանի դարձուց մեզ շրթներով խմելու Իր արիւնը եւ մեր ատամներով մանրելու Իր մարմինը⁵⁵:

Հաղորդութեան խորհուրդին մէջ Քրիստոսի մարմնի եւ արեան իրականութիւնը եւ Տիրոջ ճշմարիտ ներկայութիւնը շեշտելու համար՝ Նարեկա-

⁵¹ Տե՛ս Մատեան ողբերգութեան, Բան ԼԴ, Ե., էջ 94:

⁵² Հմմտ. անդ, Բան ԻԴ, Գ., էջ 57:

⁵³ Հմմտ. Մեկնութիւն Երզոց Երզոյն, էջ 57:

⁵⁴ Յովի. ԺԹ 36:

⁵⁵ Տե՛ս Մեկնութիւն Երզոց Երզոյն, էջ 348:

ցին Թոնդրակեան աղանդին դէմ ուղղած վերոյիշեալ թուղթով վճռականօրէն կ'ընդդիմանայ եւ իր խօսքը ուղղելով անոնց առաջնորդներէն մէկուն, որ մեծ հաւանականութեամբ Սմբատ Չարեհաւանցին ըլլալու է, կ'ըսէ.

«Հաղորդութիւն մարմնոյ նորա՝ զոր ասաց առաքեալ, եթէ զհացն հաղորդութեան ճաշակելով, *զնոյն ինքն զԱստուած միացեալ ի մարմնի ընդունիմք եւ ճաշակեմք*. զոր Սմբատ հասարակաց կերակուր զսարսափելին վարդապետեաց»⁵⁶:

Փաստօրէն, «Ընդդէմ Թոնրակեանց» թուղթին մէջ Նարեկացի վարդապետին նշած ԺԴ դրոյթները⁵⁷, որոնց շարքին երկրորդն է վերոնշեալ մէջբերումը, որոշակի ուրուագիծ մը կու տայ Թոնդրակեան շարժումին վարդապետական հաւատալիքներուն մասին, որոնք իրենց հիմնական կէտերուն մէջ կը հակասէին Եկեղեցւոյ դաւանած խորհուրդներուն՝ ձեռնադրութեան, մկրտութեան, սուրբ պատարագին, պսակին, խաչին հանդէպ երկիւղածութեան, ինչպէս նաեւ բարեպաշտական այլեւայլ աւանդոյթներուն:

Արդարեւ Նարեկացին «Երգ Երգոց»-ի իր մեկնութեան մէջ մասնաւոր ուշադրութիւն կը հրաւիրէ այն փաստին վրայ, որ Քրիստոսի Հաղորդութեան Մարմնի եւ Արեան իրականութիւնը պէտք է հասկնալ ոչ թէ ձեւի եւ նիւթի արտաքին երեւոյթով, այլ մատուցուող խորհրդակատարութեան մէջ Քրիստոսի մահակից դառնալով՝ արբելով Իր արիւնը զԻնք մեր մէջ ընդունելու, Իրեն հետ միանալու եւ մեղքերէ քաւուելով փրկուելու խորհուրդով: Ան դիտել կու տայ.

«Տէր մեր արք եւ ետ առաքելոցն եւ ասէ՝ 'Այս է իմ արիւն' [...] Արդ արք մամբն որ ինքն արք, եւ ասպա առաքելոցն ետ, եցոյց թէ եկեղեցւոյ եւ հարսին զայս բաժակս ետ ըմպել եւ իւր մահակից լինել [...] Յոհան [Ոսկերեբան⁵⁸] ասէ, թէ՝ 'Ինքն վասն այնր արք յիւրմէ արենէն, զի գնոսա յորդորես»

⁵⁶ Հմմտ. Գիրք Թղթոց, էջ 499:

⁵⁷ Տե՛ս անդ, էջ 499–500:

⁵⁸ Այն, որ Գրիգոր Նարեկացիի երկերուն մէջ Յովհաննէս Ոսկերեբանի եւ Բարսեղ Կեսարացիի անունները յաճախ կը յիշատակուին, վառ ապացոյցն է այն իրողութեան, որ Նարեկացին օգտագործած է յոյն հայրերու ստեղծագործութիւնները՝ կարդալով անոնց նախապէս կատարուած հայերէն թարգմանութիւնները, նաեւ անոնց բնագրերը: Ժամանակակից հայագէտներուն համար այնուհետեւ կասկած չկայ, որ Նարեկավանքին մէջ այլ առարկաներու շարքին նաեւ դասաւանդուած է յունարէնը, որուն շնորհիւ այդ լեզուն մատչելի էր լուսապսակ վարդապետին: Տե՛ս **Ղազինյան Ա.**, Հավաստին և հավանականը Գրիգոր Նարեկացու կյանքի մասին, *Էջմիածին*, ԺԱ-ԺԲ, 1991, էջ 61:

Ս. Պատարագի ընկալումը եւ փոխարկության փառապետությունը...

ցե յըմպել, զի մի ասիցեն՝ թէ արիւն զիա՛րդ կարիցեմք ըմպել⁵⁹. Բայց բուն պատճառն այս է, թէ զիմ արբումնս զմահ եւ զանմեղություն [...] ըմպեմք»⁶⁰:

Այն, թէ ինչպիսի՛ էական նշանակություն մը ունի եւ կեդրոնական դիրք մը կը գրաւէ Հաղորդության խորհուրդը Գրիգոր Նարեկացիի աստուածնուիրումի եւ հաւատքի համաստեղության մէջ՝ յստակօրէն կը հաղորդուի «ողորձաւոր»⁶¹-ի մը մասին հետեւեալ վկայութեան մէջ.

«Աւեր ոմն ողորձաւոր՝ չաւատալեացն պաշտաւնատար,
Մեծ ինչ եւ անկշռելի առ սմին դատէր՝
Անյարմարագիր անձին յուսադիր.
Հաւատամ զփառս եւ զերջանկություն,
Քան թէ մարտիրոսութեամբ իսկ,
Թող թէ ուղղութեամբ իմն թշուառութեան,
Յանցաւոր մարմնիս վախճան ընդունել:
Իսկ զանճառություն խորհրդոյս այսու դիտեցի.
Դաւանէր իսկոյն, որ զի եւ մաքրոցն անձինք
Առանց նուիրման այսր յիշատակի
Չեւ են իսկապէս կատարեալք իսպառ,
Եթէ ոչ ընդ այս հրաշակերտություն մեծութեան հոգւով խառնեցին:
Ապա թէ՛ Մեղաւորիս մասին կրկին մատուցար բաժին, – ասելով՝
Յուսայր, իբրեւ այն թէ՛ *Ես ինքն եղեր ճշմարտիւ՝*
Գրաւեալ զիմն դաժանություն ընդ քում համեղութեան,
Պատարագեալ քոյիմանիւ զանգուածոյ նշխարաւդ կենաց լուսոյ:
Այսու ամենայնիւ, ի վերնատանն նախանուէր բարեշնորհութեան,
Անհնարաւոր ախտիցն ճարակ,
Զմարմին եւ զարիւն իւր բաշխեաց ի քաւություն,
Ի վեր կարծեցուցանէր,
Քան զնահատակի վկայեցելոյ արեամբ կատարմամբ:
Յուսոյս աւրինակ յարգաւորութեամբ գրել զիս ի փառս,
Այսմ փրկանաւք հաւատալի երեւեցուցանէր,
Քան թէ քաւելոյ եւ ողորմելոյ եւ շնորհելոյ,
Որչափ աստուածականիդ առ մարդ զաւրություն.

⁵⁹ **Յովհան Ոսկերեքան**, Մեկնություն Մատթէի, Ճառ ԶԲ:

⁶⁰ Հմմտ. Մեկնություն Երզոց Երզոյն, էջ 313–314:

⁶¹ Աղօթաւոր, ջերմեռանդ աղօթող:

Եւ տիրական աստուածախառն մարմնոյն կամաւորական նուիրումն՝
Առ անասնական սպանդին մատուցումն,
Եւ անմահն՝ առ մահկանացուս,
Լոյսն ահաւոր՝ առ ստուերայինս,
Յաւիտենականն, քան զանցաւորս,
Բարձրեալն, քան զերկրաւորս,
Անստեղծն, քան զեղականս,
Բարին իսկութեամբ, քան զթիրեալս բնութեամբ,
Մանաւանդ զի իւր է կամելն եւ իւր՝ կենագործելն,
Աւրինութեանն առիթ, քան զանիծիցս պատճառ»⁶²:

Նարեկացիի մեկնաբանութեամբ եւ իր խոր ընկալումով՝ առանց Աստուծոյ հետ Ս. Հաղորդութեան միջոցաւ միանալով՝ «իսպառ կատարեալ» չեն կրնար ըլլալ նոյնիսկ ամենամաքուր հոգիները: Քրիստոսի սրբագործուած մարմնին եւ արեան ճաշակումով իրականացող այս միութիւնը գերազանցապէս աւելի մեծ արժէք մըն է, քան Իրեն համար տրուած հաւատքի վկայութիւնն ու թափուած մարտիրոսական արիւնը: Վերոգրեալ խօսքին մէջ Գրիգոր Նարեկացի բարեպաշտ մարդու օրինակը բանաստեղծաբար նկարագրելուն առթիւ կ'օգտագործէ կարեւոր եզրոյթ մը. «Պատարագեալ **քոյինանիւթ** զանգուածոյ նշխարաւդ կենաց լուսոյ»: Արդարեւ, հայ մատենագրութեան մէջ առաջին անգամ ըլլալով Նարեկացիի «Ողբերգութեան մատենան»-ին մէջ կը հանդիպինք «քու» անձնական դերանունով եւ «նիւթ» գոյականով կազմուած բառակապակցութեան մը, որ միանշանակ կ'արտայայտէ սրբագործուած նշխարին ու Յիսուսի մարմնին միութեան եւ նոյնութեան ամբողջական ճշմարտացիութիւնը: Պատարագուած հացը եւ գինին այսուհետեւ ուրիշ բան չեն, եթէ ոչ Քրիստոսով շաղախուած, Անոր մարմնաւոր ներկայութեամբ միացած նոյնանիւթ գոյացութիւն, որպէս Յիսուսի ճշմարիտ մարմինն ու արիւնը:

Հայերէնի մէջ «նշխար» բառը կ'արտայայտէ հացի կամ կերակուրի կտոր, մաս, բաժին եւ մնացուկ իմաստները⁶³: Արդարեւ, ան կը ներկայացնէ պատարագեալ Քրիստոսի մարմնէն կամ Քրիստոս-հացէն Ս. Խորանին ընծայուած այն մասն ու բաժինը, որ Յիսուս առաքեալներուն միջոցաւ

⁶² Հմմտ. Մատենան ողբերգութեան, Բան ԾԳ, Դ., էջ 136:

⁶³ Տե՛ս Նոր բառգիրք հայկագեան լեզուի, Խ. Բ, Վենետիկ, 1837, էջ 437: **Աճառեան Հ.**, Հայերէն արմատական բառարան, Խ. Գ, էջ 461: Նաեւ՝ **Ուրիշեան Վ.**, Մեր արմատները նոր լոյսի տակ, էջ 87:

աւանդած է Եկեղեցիին՝ որպէս Իր հոգեւոր ու մարմնաւոր ներկայութեան իրական խորհրդանիշը: Որեւէ իրականութենէ մաս մը միաժամանակ կը ներկայացնէ այդ իրականութեան ամբողջութիւնը: Հետեւաբար, «նշխար» բառը չի սահմանափակուիր իր ծագումնաբանական վերոնշեալ նեղ իմաստներով, այլ եկեղեցական գրականութիւնը արդէն վաղ ժամանակաշրջանէն զայն նոյնացուցած է «պատարագ», «ողջակէզ», «մատաղ», «ընծայ» եւ «նուէր» բառիմաստներուն հետ՝ համապատասխանելով յունարէնի «θυσία», «προσφορά» եւ լատիներէնի «hostia» բառերուն⁶⁴: Այսպէս, Քրիստոս պատարագուելով Ինքզինք կը միացնէ նշխարին՝ հաց ու զինիին, եւ զանոնք կը փոխարկէ քրիստոսանիւթ մարմնի եւ արեան: Նարեկացիի պատարագի ըմբռնումին մէջ «քոյանիւթ» բառեզրը կը մատնանշէ հաղորդութեան նշանակներուն՝ նշխարին եւ Քրիստոսի մարմնին ճշմարիտ եւ անշփոթելի միաւորութիւնը: Պատարագի ընծաներուն կատարեալ միացումը կամ փոխարկուիլը Քրիստոսի ճշմարիտ մարմնին ու արեան, միեւնոյն ժամանակ հնարաւոր կը դարձնէ «համաշունչ եւ անքակտելի միութիւն մը» հաղորդութեան եւ հաղորդուողին միջեւ: Ուստի Նարեկացի հառաչածայն իր պաղատանքը Տիրոջ կը վերառաքէ՝ խնդրելով. «Կենսափրկիչ հաղորդութիւնդ ճաշակող իմ համբոյրը շրթունքներուս թող զիս Քեզի կապէ համաշնչօրէն՝ անլոյծ միութեամբ»⁶⁵:

Բանաստեղծական ու այլաբանական պատկերներով Նարեկացին կ'ընդգծէ այն, ինչ կարեւորագոյնն է Հաղորդութեան խորհուրդի կատարման մէջ ու կ'ըսէ՝ Աստուածն ամենայնի, որուն չկրցաւ ընդգրկել երկինքն իր բովանդակ բարձրութեամբ, երկիրը՝ իր լայնութեամբ, անդունդները ներքին՝ իրենց խորութեամբ, եւ ծովերը՝ իրենց բազմութեամբ, եկաւ ու «ձեւաւորուեցաւ», այսինքն ձեւ առնելով սահմանափակուեցաւ փոքրիկ գոյակի մը՝ միւռոնի մը կաթիլին մէջ⁶⁶: Եւ սոյնը ոչ թէ երեւութապէս, այլ Ան ճշմարտապէս հանդերձուելով պարփակուեցաւ նաեւ ցորենի բերքի հատիկին մէջ, կողէն կայրակնահոս աղբերացնելով խաղողին արիւնը, իսկ ջուրը բխեցնելով իրրէւ «արգանդ կենաց հոգեւոր ծննդեան»⁶⁷: Արդարեւ, Յիսուս Վերջին Ընթրեաց իրադարձութեամբ հացը իր արարչական զօրութեամբ

⁶⁴ LThK, 5, hrsg. v. **J. Hofer/K. Rahner**, 1986, S. 495.

⁶⁵ Հմմտ. Մատեան ողբերգութեան, Բան ԼԲ, Գ., էջ 82:

⁶⁶ Տե՛ս անդ, Բան ԴԳ, Ժ., էջ 253:

⁶⁷ Տե՛ս անդ, Բան ԴԳ, Ժ., էջ 253–254:

մարմին ըրաւ Իրեն, ու հաղորդութեան գինին՝ արիւն փրկութեան, ջուրը կողահոս՝ ադամական մեղքէ աւագանի լուացման եւ վերստին ծննդեան՝ ի խորհուրդ խաչի վրայ իր մահուան ու գերեզմանէն յարութեան:

Ահաւասիկ այսպիսի աշխուժ պատկերներով կը դրսեւորէ Նարեկացին Ս. Պատարագի խորհուրդին վերաբերեալ իր խորաթափանց ուսուցումը: Ան յաճախ տարուած է ներթափանցելու այնպիսի անիմանալի խորհուրդներու տեսութեամբ, որ բացարձակապէս չի կրնար ինքնական ըլլալ, այլ միայն իբր արդիւնք իր խորհրդապաշտական կատարեալ ներհայեցողութեան շնորհուած աստուածային ինքնաբացայայտում մը: Նարեկացիի վերոգրեալ «տեսականեցեր» եզրոյթը ուղղակի եզակի է, երբ կ'ըսէ. «Ի փոքր զոյս *տեսականեցեր* զօրութեամբ»⁶⁸: «Տեսականեմ» բայը յունարէնի «μορφο» եւ լատիներէնի «formo» կամ «figuro» բայերուն կը համապատասխանէ ու կը դրսեւորէ «ձեւաւորուիլ», «կերպաւորուիլ», ձեւ կամ կերպարանք ընդունելու իմաստները: Նարեկացիի ըմբռնումով նշուած սոյն հասկացութիւնը պէտք է «մէկ դառնալ», «միաւորուիլ», «վերափոխուիլ» եւ «փոխարկուիլ» նշանակէ: Այսպէս խորհելով Նարեկացի կը վերադառնայ նոյն սկզբնակէտին՝ հաղորդութիւն ստանալով ընդմիշտ միանալ Քրիստոսի: Տիրոջ հետ այս անբաժանելի միութիւնը Նարեկացիի ստեղծագործութեան մէջ կ'ունենայ առանձնայատուկ կարեւորութիւն եւ աստուածաբանական բովանդակային անսահման տարողութիւն: Փաստօրէն, ըստ Նարեկացիի, Ս. Հաղորդութիւնը Քրիստոսը ճանչնալու եւ Քրիստոսով աստուածանալու հնարաւորութեան վերջին նախապայմանն է: Քրիստոսը ճանչնալու համար պայման է, որ զԻնք մեր մէջ ընդունինք սրբագործուած հացին եւ գինիին՝ Քրիստոսի մարմնին եւ արիւնին ճաշակմամբ: Հետեւաբար ան կը շեշտէ՝ ըսելով.

«Եւ զոր ահաւորն է ասել, կարգեմ աստանոր յիշատակ եղեալ մեծիդ երախտեաց, աստուած իսկ լինել ընտրութեամբ շնորհին, եւ ընդ հաստողիդ միանալ տէրունի մարմնոյդ ճաշակմամբ, եւ ընդ լուսոյդ կենաց խառնութեամբ»⁶⁹:

⁶⁸ Հմմտ. Մատեան ողբերգութեան, Բան ԴԳ, Ժ., էջ 253:

⁶⁹ Հմմտ. անդ, Բան ԾԳ, Գ., էջ 135–136:

Սակայն այս ընթերիքին միջոցաւ մենք ոչ միայն Քրիստոսը կը ճանչնանք, այլեւ Հայր Աստուածն ու Հոգին Սուրբ⁷⁰, որ կ'առաջնորդէ մեզ միաւալու Քրիստոսի: Անոր հաղորդութեամբ է, որ «զգիտութիւն Հօր քոյ եւ Հոգւոյդ Սրբոյ ճաշակեալ ծանեաք»⁷¹: Պէտք չէ մոռնալ, որ Ս. Պատարագի խորհուրդին մէջ Ս. Երրորդութիւնը ներկայ է ու կը գործէ, Հայրը՝ կամենալով, Որդին՝ պատարագուելով, իսկ Հոգին Սուրբ՝ կենսագործելով:

Ամենասուրբ Երրորդութեան օրհնութիւնը
Ս. Պատարագի խորհուրդի իրագործման մէջ

Նարեկացիի խորագինն ընկալման համաձայն՝ Ս. Պատարագի արարողութիւնը կարելի չէ սահմանափակել աստուածութեան մէկ Անձի ներգործութեամբ: Անոր հասկացողութեամբ՝ Սուրբ Երրորդութեան ներկայութիւնն ու աստուածային փրկարար եւ կենսագործ ներգործութիւնը Ս. Պատարագի խորհուրդի կատարման էական եւ անբաժան մասն է: Արդարեւ, աստուածային Անձերուն ներկայութիւնը սրբազան խորհուրդի կատարման մէջ չի յանգեցներ շփոթութեան կամ անորոշ խառնակութեան մը, այլ Անոնցմէ իւրաքանչիւրը կը յատկանշուի իր մասնակցութեան եւ ներգործութեան առանձնապատկութեամբ: Քանզի Ամենասուրբ Երրորդութեան Անձերէն մին կը պատարագուի, միւսը զԱյն կ'ընդունի գոհանալով, իսկ Երրորդը մեզ մեղքերէ կը քաւէ, ու գոհաբերուած Գառնին Աստուծոյ՝ հաղորդութեամբ կ'երաշխաւորէ մեր մնայուն առկայութիւնը երկինքի մէջ: Նարեկացին, ահաւասիկ, կատարման խորհուրդը այսպէս կը մեկնաբանէ.

«Եւ քանզի մինդ յԵրրորդութենէդ պատարագի, եւ միւսդ ընդունի՝ հաճեալ ընդ մեզ հաշտարար արեամբ անդրանկի իւրոյ, իսկ դու ընկալցիս զմեր պաղատանս, եւ յարդարեացես զմեզ օթեւանս պատուականս ամենայն պատրաստութեամբ ի վայելումն ճաշակման երկնաւոր գառնիդ, առանց պատժոց դատապարտութեան ընդունել զայս անմահացոցիչ մանանայս կենաց նորոյ փրկութեան»⁷²:

⁷⁰ Հմմտ. Մատեան ողբերգութեան, Բան ՀԵ, Դ., էջ 194:

⁷¹ Հմմտ. նոյնը:

⁷² Հմմտ. անդ, Բան ԼԳ, Ե., էջ 87–88:

Ս. Պատարագի արարողութիւնը խորհրդագործութիւն մըն է, որ կը կատարուի մարմնացեալ Բանն Աստուծոյն ինքնապատարագումով, Ս. Հոգւոյն «համագործակցութեամբ» եւ մեղաւոր մարդկութեան սիրոյն Հայր Աստուծոյ բարեհաճ հաշտութեամբ:

**Հոգին Սուրբ եւ անոր «գործակցութիւն»-ը
Ս. Պատարագի խորհուրդի կատարման մէջ**

«Գործակցութիւն» գոյականը Նարեկացիի մօտ բազմիմաստ է, ցորչափ, որ ան Ս. Պատարագի խորհուրդի կատարման մէջ Ս. Հոգւոյն կենարար ներգործութեան կ'առնէ: Աստուածաբանական առումով՝ խօսքը Բրիստոսի ամբողջ Փրկագործութեան խորհուրդին, նաեւ, այս պարագային, Ս. Պատարագի արարողութեան կը վերաբերի, քանզի ան մէկ անգամ ընդմիշտ իրականացած փրկագործութեան տեւական յիշատակումն է: Իրականացող յիշատակութեան, խօսքին, պատարագի մատուցման եւ Մարմնի ու Արեան խորհուրդներուն մէջ Բրիստոս միշտ եւ անսպառ ներկայութիւն է՝ հաճութեամբ Հօր եւ կենարար ներգործութեամբ Ս. Հոգւոյն: Ինչպէս Աւետումին ժամանակ,– խորհրդածութիւն մը, որ Եկեղեցւոյ հայրերուն քով յաճախ կը գտնենք,– այստեղ եւս Ս. Հոգին կը ներգործէ, որպէսզի Ս. Պատարագի ընծաները՝ հացը եւ գինին, Բրիստոսի ճշմարիտ մարմնին ու արեան փոխարկուին: Ս. Հոգիին այս անմիջական «գործակցութիւն»-ը կը պարունակէ «արարչագործ», «կենդանածնող», «արարող», «հրաշագործող», «ներգործող», «ներշնչող», «յարդարող», «մկրտող», «նորոգող», «վերածնող», «վկայող», «լուսաւորող», «հովանաւորող», «ձեռնադրող», «կազմող», «գօրացնող», «հայթայթող», «փոխարկող» եւ այլ բազում աստուածային ստորոգելիներ⁷³, որոնց համանուագը միայն Նարեկացիի մը ներհայեցողական տեսութեան ներքոյ կարելի է թուարկել՝ որքան ալ սահմանափակ մնայ մարդկային ընկալումը աստուածային ամենակարողութեան առջեւ:

Ս. Հոգիին մասնակցութիւնը Ս. Պատարագի խորհուրդին կատարման մէջ «արարող», «աստուածայայտնող» եւ «աւետող» գործութիւն մը կը հաղորդէ: Ան Եկեղեցւոյ առաջնորդող, ստեղծագործող, բացայայտող, կենդանածնող եւ միաւորող սկզբունքն է պարզապէս: Այսուամենայնիւ, հացի եւ

⁷³ Տե՛ս Մատեան ողբերգութեան, Բան ՀԵ, Ը., էջ 87–88:

գինիի փոխարկումը Քրիստոսի մարմնին ու արեան պէտք չէ բացառապէս վերագրել հոգեկոչման աղօթքին ու զայն սահմանափակել միմիայն անոր հետ կապուած արարողութեան մէջ, թէպէտ Սուրբ Հոգին ունի սրբագործող, արարող եւ նախապատրաստող աստուածային անձառելի գործութիւն մը Ս. Պատարագի խորհրդակատարութեան իրագործման մէջ: Նարեկացիի խօսքերով՝ Հոգին Սուրբ

«զՍրբարանն մատուցման արեան Քրիստոսի յարդարեաց, քաւութիւնս ամձանց, առողջութիւնս մարմնոց, ըստ նմանութեան Քրիստոսի ողորմութեամբ հրամայեաց»⁷⁴:

Նարեկացիի համաձայն՝ փոխարկութեան խորհուրդին կատարումը, կամ այլ խօսքով՝ սրբագործութիւնը, Քրիստոսի «Առէք, կերայք ի դմանէ ամենեքեան, **այս է մարմին իմ**», «Առէք, արբէք ի սմանէ ամենեքեան, **այս է արիւն իմ**» կատարման խօսքերուն եւ հոգեկոչման աղօթքին հետ մէկ եւ անբաժան ամբողջութիւն մը կը կազմէ: Կարելի չէ մին միւսէն անջատել որոշելով ճշգրիտ պահը, այն վայրկեանն ու երկվայրկեանը, որու ընթացքին կ'իրագործուի սուրբ խորհուրդին փոխարկութիւնը՝ հացէն ճշմարիտ Մարմնի եւ գինիէն ճշմարիտ Արիւն Քրիստոսի: Բանգի աստուածային ներգործութիւնը գերիվեր է ժամանակի եւ տարածութեան մեր ըմբռնումէն: Ժամանակն ու տարածութիւնը աստուածային արարչագործութեան մաս կը կազմեն: Ուստի Արարիչը «յառաջ քան ժամանակս» է: Բայց «յառաջ» կամ թէկուզ «անժամանակ» ըսելն ալ ժամանակի մեր ընկալումներուն հետ կապուած ձեւաչափեր են, մինչդեռ Արարիչն Աստուած ենթակայ չէ նաեւ այս ստորոգութեան: Այս ուղղութեամբ ի՞նչ ձեւով ալ ուզենք արտայայտուիլ, միեւնոյնն է, այդ պիտի ըլլայ «անալոզ» կամ միայն նմանակ: Այսինքն որքան մօտ ըլլայ նմանութիւնը, նոյնքան եւ աւելի «անմերձենալի» է աստուածային ճշմարտութեան հանդէպ հեռաւորութիւնը: Այսպէս, լոկ նմանակ մը ներկայացնելու փորձով նորէն կը դիմենք Նարեկացիի ներյատուկ մեկնաբանութեան՝ պատկերացնել կարենալու համար Աստուծոյ արարչագործ ներգործութիւնը ժամանակի եւ տարածութեան մէջ.

«Զի՞նչ պիտոյ են քում գօրութեանդ ամենահնարդ կարողութեան ժամանակաց առաւելութիւն [...] ոչ քթթել մի ական, ոչ խուն մի տեսութիւն

⁷⁴ Հմմտ. Մատեան ողբերգութեան, Բան ՀԵ, Ը., էջ 196:

ածանցական, ոչ սակաւ մի նայեցուած փայլական, ոչ կիսամասնեայ յամբողջին, ոչ փութացելոց ոտից յեղեղումն, ոչ յելից բարձրութենէ միոյ կանգնոյ կաթի անկելոյ, ոչ գիծ մի չափոյ մտաց հետեւեցելոյ, ոչ նշուղից արագութիւն, ոչ շնչոյ տուրեւառութիւն, ոչինչ յայսմ յանգոյ եւ յանտալաւորական նմանութենէ անձեւ օրինակաց յաւետ անկայից՝ այնքան առժամայնք կամ հարեւանցիկք [...]»⁷⁵:

Այս բոլորով հանդերձ, ինչքան ալ իմացական բացատրութիւններ փորձենք գտնել պարզաբանելու համար «խորին խորհուրդ»-ը, անոր հոգեւոր ճշմարտութիւնը, թէկուզ զգալի ներկայութիւնը մեր կեանքին մէջ, կը մնայ գերիվեր զայն առարկայացնելու մեր բոլոր ճիգերէն: Ուստի մեր հաւատաւոր հայրերու հոգիէն բխած թելադրութիւն մը պիտի ըլլայ կրկնել՝ Պատարագի եւ Փոխարկութեան Ս. խորհուրդը ընկալել՝ ուղղորդուելով հաւատքին պարգեւած տեսանելի զօրութեամբ. «Չի ոչ ըստ տեսանելւոյն, այլ իմանալւոյն է հաւատալն»⁷⁶:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Մեր Տէր եւ Փրկիչ Յիսուս Բրիստոսի մարմնի եւ արեան խորհուրդը միշտ եղած է Եկեղեցիին ամենակարեւոր եւ առանձնայատուկ խորհուրդներէն մին: Սուրբ Հաղորդութեան հանդէպ պաշտամունքը, անոր անվիճելի ընկալումը եւ մշտնջենական բնոյթը բնորոշ են քրիստոնէական բոլոր եկեղեցիներուն համար: Այնուամենայնիւ, ժամանակի հոլովոյթին մէջ տարբեր եկեղեցիներ Սուրբ Պատարագի խորհուրդին վերաբերեալ ձեւաւորած են զանազան հայեցակէտեր, արարողական սովորութիւններ եւ վարդապետութիւններ, որոնք յաճախ տեղիք տուած են թուրիմացութիւններու, փոխադարձ մեղադրանքներու եւ բռնութեան վեճերու:

Եկեղեցւոյ հայրերուն եւ մեկնիչներուն համար ամենակարեւոր հարցը այն էր, թէ ինչպէ՞ս կրնան Սուրբ Հաղորդութեան նշանակները, այսինքն սովորական հացն ու գինին փոխարկուիլ Բրիստոսի ճշմարիտ Մարմնին ու Արեան: Արդե՞՞ք Սուրբ Պատարագը սոսկ Յիսուսի Վերջին ընթրիքի յիշատակութիւնն է, թէ՛ աւելին, այսինքն նուիրաբերուած ընծաները՝ սրբազործուած հացն ու գին-

⁷⁵ Հմմտ. Մատեան ողբերգութեան, Բան ՀՂ, Գ., էջ 192:

⁷⁶ Հմմտ. **Խոսքովու Անձեւացեաց** եպիսկոպոսի՝ Մեկնութիւն աղօթից պատարագին, էջ 36:

Ս. Պատարագի ընկալումը եւ փոխարկության վարդապետությունը...

նին իսկապէս ունին մեղսաքաւիչ ներգործութիւն մը: Ինչպէ՞ս կարելի է հաւատալ, որ Սուրբ Հաղորդութիւնը Քրիստոսի իսկական Մարմինն ու Արիւնն է, երբեք հացի եւ գինիին յատկութիւնները, այսինքն անոնց ձեւը, գոյնը, բոյրն ու համը, անփոփոխ կը մնան: Հնարաւո՞ր է ընդհանրապէս հաւատալ Յիսուսի իրական ներկայութեան Հաղորդութեան հաց ու գինիին մէջ: Ե՞րբ կամ Պատարագի ո՞ր պահուն հաց ու գինին կը փոխարկուին Քրիստոսի ճշմարիտ Մարմնին ու Արեան՝ արդեօ՞ք Յիսուսի կատարման խօսքերով, թե՞ հոգեկոչման աղօթքին ժամանակ:

Առկայ յօդուածը կը ներկայացնէ, թէ ինչպէս Ժ. դարու Հայ եկեղեցւոյ հայրերը՝ Խոսրով եպիսկոպոս Անձեւացին, Անանիա վարդապետ Նարեկացին եւ Ս. Գրիգոր Նարեկացին ըմբռնած են սուրբ պատարագի վարդապետութիւնը, նաեւ զայն աւանդած իրենց ստեղծագործութիւններուն մէջ:

ABEL H. MANOUKIAN

**THE UNDERSTANDING OF THE HOLY EUCHARIST AND THE
TEACHING OF TRANSFORMATION BY THE ARMENIAN CHURCH
FATHERS IN THE 10th CENTURY**

Khosrov Antsevatsi, Anania Narekatsi and St. Grigor Narekatsi

Keywords: *Divine Liturgy, Holy Communion, Offertory of the Host, bread, wine, body of Christ, blood of Christ, consecration, Transubstantiation, doctrine.*

The mystery of the body and blood of our Lord and Savior Jesus Christ has always been one of the most important and distinctive sacraments of the Church. The special veneration, the undisputed acceptance and the permanence of this sacrament is common to all Christian churches. However, in the course of time, various views, liturgical customs and doctrines concerning this sacrament have developed in the different churches, which have often given rise to misunderstandings, mutual accusations and disputes.

For the Church Fathers and exegetes, the most important question was how the gifts of the Holy Eucharist, i.e. the ordinary bread and wine, could be transformed into the Body and Blood of Christ. Is the Holy Eucharist merely an anamnesis of

Jesus' Last Supper or is there more to it, i.e. do the consecrated gifts have a sin-forgiving effect when received? How can one believe that Holy Communion is the true body and blood of Christ if the characteristics of bread and wine, i.e. shape, colour, fragrance and taste, remain unchanged? Is it even possible to believe in the Real Presence of Jesus in the Eucharistic gifts and our union with Him in the consecrated bread and wine when we receive them? When exactly are the Eucharistic gifts transformed into the body and blood of Christ? Does the consecration of the Eucharistic bread and wine take place at the words of the institution of Jesus or at the epiclesis? The article shows how the 10th century Armenian Church Fathers, Bishop Khosrov Antsevatsi, Vardapet Anania Narekatsi and St. Grigor Narekatsi, understood the teaching on the Divine Liturgy and have also transmitted it in their works.

**ԱՐՅԱԽ ՆԱՀԱՆԳԻ ՎԱՅԿՈՒՆԻՔ ԵՒ
ԲԵՐՁՈՐ ԳԱՒԱՌՆԵՐԻ ԳՐՉՕՋԱԽՆԵՐԸ**

Բանալի բառեր՝ Բերձոր, Վայկունիք, Արցախի գրչօջախներ, Արախիշ, Արտաշիքի, Հովատու, Հրնկուզակ, Վաղագին, Փարսջանց, Հարար, Գետուզ:

Աշխարհացոյցեան Մեծ Հայքի Արցախ նահանգի Վայկունիք/Վակունիք գաւառի գրչօջախների մասին գրելուց առաջ հարկ է նշել, որ այդ գաւառի վերջնական տեղորոշումը ճշտուել է միայն վերջերս: Յայտնի աղբիւրների ուշադիր վերլուծութիւնը եւ տուեալ հարցի քննութեան մէջ նոր աղբիւրների, յատկապէս՝ ձեռագրերի յիշատակարանների տեղեկանու աւելի լայն շրջանակի ընդգրկումը թոյլ է տուել ճշտել, որ հարաւարցախեան Գորոզուի Թ-Ժ դարերի իշխանութեան մաս կազմած *Վայկունիք* գաւառը (Է դարի «Աշխարհացոյց»-ում առաւելապէս՝ *Վակունիք*, *Վակունիս*¹, իսկ Մովսէս Դասխուրանցու «Պատմութիւն Աղուանից»-ի աղբիւր՝ Մաշտոց Եղիվարդեցու «Պատմութեան» մէջ² ներկայացուած ութ գաւառների ցանկում՝ Վերին Վայկունիք³) անհրաժեշտ է տեղորոշել ոչ թէ Տրտու գետի

¹ Տե՛ս **Անանուն (Է դար)**, *Աշխարհացոյց*, Գիտա-քննական բնագիր **Ա. Յակոբեանի**, – ՀԱ, ՃԻԷ տարի, Վիեննա-Եր., 2013, սն. 124, 139; **Բ. Հարությունյան**, *Հայոց Արեւելից կողմերի վարչական բաժանումն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի*, – Շուշին Հայոց քաղաքակրթության օրրան. Շուշիի ազատագրման 15-րդ տարեդարձին նվիրված գիտաժողովի նյութեր, Եր., 2007, էջ 22; **Ա. Յակոբեան**, *Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտութիւններ (Արցախ եւ Ուտիք)*, Վիեննա-Եր., 2009, էջ 52, 220-245; **նոյնի՝** *Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղուանքում եւ Հայոց Արեւելից կողմանքում անտիկից մինչեւ ԺԳ դար (Պատմա-աղբիւրագիտական քննութիւն)*, Եր., 2020, էջ 139-140, 184, 203, 255-257, 263:

² Այս նորայայտ աղբիւրի մասին տե՛ս **Ա. Յակոբեան**, *Մաշտոց Եղիվարդեցի կաթողիկոս, Պատմութիւն. Ուսումնասիրութիւն եւ Թ դարի բնագրի վերականգնման փորձ*, – ՀԱ, ՃԻԷ տարի, 2014, սն. 1-54 (յատկապէս՝ սն. 36, ծնթ. 38); **նոյնի՝** *Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղուանքում...*, էջ 140-148:

³ **Ա. Յակոբեան**, *Մաշտոց Եղիվարդեցի կաթողիկոս, Պատմութիւն*, սն. 36 («Եւ դարձեալ ապստամբին ի Բաբանայ, դիմադարձ պատերազմաւ ամրացան ի բերդն Գորոզու եւ կալան զգաւառսն ամս ԺԲ, որք են այսոքիկ՝ **Վերին Վայկունիք** [var. Վացկունիք, Վակունիք], **Բերձոր**, Միսական, Հաբանդ, Ամարաս, Պազկանք, Միսանք, Տրի գաւառ: Եւ յետ այնր զապանողսն

վերնահովտում՝ հետագայի ծար գաւառում (ինչպէս վրիպմամբ անում էին Հ. Ղեւոնդ Ալիշանը, Մակար Բարխուդարեանցը, Սուրէն Երեմեանը եւ ուրիշներ⁴), այլ Բերձոր գաւառից հիւսիս՝ Հակարի գետի Շալուայ ձախ օժանդակի գետահովտում, Արցախը Սիւնիքից բաժանող նրա միւս՝ Հոչանց աջ օժանդակի եւ Արցախեան լեռնաշղթայի միջեւ, հիւսիսում մինչեւ Հակարիի եւ Տրտուի ջրբաժան Բելեռաթափի լեռները (յորջորջուած՝ «Միխթոքեան»)⁵:

Տեղին նշենք նաեւ, որ Շալուայի հովտում իր անունը ցայսօր անփոփոխ պահպանել է *Վաղագին* գիւղը⁶ (ԼՂՀ Բաշաթաղի շրջանի Բերձոր շրջկենտրոնից 30 կմ հիւսիս), որի մերձակայքում հոսող *Վաղագնոյ* գետը մօտակայ *Վակունիս* բնակավայրի հետ միասին հանդէս է գալիս դեռեւս Գոչավանքի 1246 թ. շինարարական վիմագրում («...Վակունիս ի Վաղագնոյ» գետովն)⁷: Դրա շնորհիւ հնարաւորութիւն է առաջանում *Վակունիս*

Արլ Ասաղայ կալեալ մերձաւորացն՝ չարաչար կործանեցին: Եւ Եսայի անուանեալն Աբու Մուսէ՛ այր խաղաղութեան, քուեր որդի Արլ Ասաղայ, ըմբռնեալ գնոյն գաւառսն՝ իշխանացաւ ամենայնի»։ այստեղ եւ յետայսու բնագրերում ընդգծումները մերն են – Ա. Յ.), տե՛ս նաեւ նոյն էջի տողատակ 38: Հմմ. Մովսէս Դասխուրանցու քննական հրատարակութեան մէջ. **Մովսէս Կաղանկատուացի, Պատմութիւն Աղուանից աշխարհի**, Քննական բնագիրը եւ ներածությունը՝ **Վ. Առաքելյանի**, Եր., 1983 (յետայսու՝ **Դասխ.**), գլ. Գ.Ժթ /ի/, էջ 327: Այս աղբիւրի մասին առաւել մանրամասն տե՛ս **Հ. Ն. Ալիսեան**, *Մովսէս Դասխուրանցի (կոչուած Կաղանկատուացի) եւ իր Պատմութիւն Աղուանից*, Վիեննա, 1970; *The History of the Caucasian Albanians* by **Movsēs Daxurancʻi**, Translated by **C. J. F. Dowsett**, Oxford-London, 1961, p. XI-XX; **А. А. Акопян**, *Албания-Алуанк в греко-латинских и древнеармянских источниках*, Второе, переработанное издание, Ер., 2022, с. 135-287.

⁴ **Հ. Ղ. Ալիշան**, *Արցախ*, Եր., 1993, էջ 10, 14-16; **Մ. եպ. Բարխուտարեանց**, *Արցախ*, Բագու, 1895, էջ 402-403; **Ս. Տ. Երեմյան**, *Հայաստանը ըստ «Աշխարհացոյց»-ի (Փորձ VII դարի հայկական քարտեզի վերակազմության ժամանակակից քարտեզագրական հիմքի վրա)*, Եր., 1963, էջ 82; *Դիվան հայ վիմագրության*, պր. V, *Արցախ*, Կազմեց՝ **Ս. Գ. Բարխուդարյան**, Եր., 1982, էջ 8, 112, 217:

⁵ Տե՛ս **Ա. Յակոբեան**, *Հակարիի վերնահովտի նորայայտ վիմագրերը*, – ՀԱ, ՃԺԲ տարի, Վիեննա, 1998, սն. 293, 309, ծն. 55; **նոյնի՝ Գոչավանքի շինարարական արձանագրությունը եւ հարաւային Արցախի եպիսկոպոսության սահմանները, – ՀԱ, ՃԺԳ տարի, 1999, սն. 266; **նոյնի՝ Պատմա-աշխարհագրական եւ վիմագրագիտական հետազոտություններ, էջ 220-229:****

⁶ Ինչպէս կը տեսնենք ստորեւ, այն եւս գրջօջախ է եղել՝ բնակեցուած եւ շէն 1995-2020 թթ., մինչեւ 44-օրեայ պատերազմի աղէտը:

⁷ **Ա. Յակոբեան**, *Գոչավանքի շինարարական արձանագրությունը...*, սն. 250-256, 261; **նոյնի՝ Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղուանքում..., էջ 262-263: Այս ընդարձակ եւ խիստ բովանդակալից վիմագրի նախորդ՝ Եսայի Հասան-Ջալալեանց կաթողիկոսի (ՄՄ ձեռ. հ^մ 7821, թ. 8ա-բ, ՄՄ ձեռ. հ^մ 9923, թ. 11ա), Խաչիկ Դադեանի (ՀՊԿՊԱ, ֆ. 319, ցուց. 1, գործ 107, թ. 21բ-22ա), Մակար Բարխուդարեանցի (*Արցախ*, էջ 80-81) եւ Սեդրակ Բարխուդա-**

տեղանունը համադրել *Բչանիս* յորջորջմամբ գիւղի անուան հետ, որը փոխում է Շալուայ օժանդակի *Նաղդալու* յորջորջումը վտակի (ներկայումս՝ *Մաղդանց*) աջափնեայ ձորալանջի սարահարթի վերելում, Վաղագին գիւղից 4 կմ հիւսիս-արեւմուտք: Հասկանալի է, որ, ամենայն հաւանականութեամբ, հէնց Վակունիս-Բչանիսն է եղել նոյնանուն գաւառի կենտրոնական բնակավայրը⁸:

Վայկունիք/Վակունիք գաւառում մեզ յայտնի չորս գրչօջախները հետեւեալներն են.

Արախիշ-Բախիշ

Վերոնշեալ Վակունիս/Բչանիսից 9 կմ դէպի հիւսիս-արեւմուտք գտնուում է 1995-2020 թթ. եւս շէն *Արախիշ* գիւղը: Նրա անունը ԺԹ-Ի դդ. վերածուել էր *Արիքլու* յորջորջման, թէպէտ գիւղի առջեւ ռազմական մեծամասշտաբ քարտէզներում առկայ է աւելի համապատասխան «Արախշուն» անունով հանդամասը (Арашун)⁹: Արախիշում ԺՉ դարի երկրորդ կեսին ընդօրինակուել են 2 ձեռագրեր, ընդ որում նրանցից մէկում (Աւետարան, 1568 թ., գրիչ՝ Կարապետ) գրչութեան տեղը նշուած է. «ի յերկիրն **Վկունիս**, ի գաւղս, որ կոչի **Արախիշ**»¹⁰: Նրա յիշատակարանում նշուած նոյն գիւղի նոյն Ս. Աստուածածին եկեղեցում եւ նոյն գրիչ Կարապետ արեղայի կողմից 1568 թ. ընդօրինակուել է եւս մի Աւետարան՝ Մաշտոցեան Մատենադարանի հ^մ 2537 ձեռագիրը («Գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ի **գաւղս Արախիշ**, ի դուռն Սուրբ Աստուածածնին ... ի հայրապետութեանն տեառն

րեանի (*Դիւան հայ վիմագրության*, պր. V, էջ 182-183) ընթերցումները ներկայումս, բնականաբար, պիտի համարուեն հնացած:

⁸ Այս գիւղում պահպանուած կիսաւեր եկեղեցու եւ միւս յուշարձանների մասին տե՛ս **Ս. Կարապետյան**, *Հայ մշակույթի հուշարձանները Խորհրդային Ադրբեջանին բռնակցված շրջաններում*, Եր., 1999, էջ 171-173; **Զ. Ըռոյան**, *Հայոց Քաշաթաղը: Աղահեճք-Քաշաթաղ գավառի պատմա-մշակութային հուշարձաններ*, Ս. Էջմիածին, 2022, էջ 118-119:

⁹ Արախիշում ու շրջակայքում պահպանուած յուշարձանների մասին տե՛ս **Ս. Կարապետյան**, *Հայ մշակույթի հուշարձանները...*, էջ 167-169; **Զ. Ըռոյան**, *Հայոց Քաշաթաղը*, էջ 100-117:

¹⁰ ՄՄ հ^մ 4181, թ. 257ա; *Տուցակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, Կազմեցին **Օ. Եզանյան, Ա. Չեղոնյան, Փ. Անթարյան**, հտ. Ա, Եր., 1965, սն. 1165:

Յոհաննիսի¹¹, ե[ւ] դանութեան Մահայմատի Խուտայբանդայ փաթշահին, ի թուականիս Հայոց :ՌԺԷ: [=1568 թ.]»¹²:

Արախիշ գիւղանունն առանց սկզբի ձայնաւորի տարբերակով յիշատակուած է նաեւ 1653 թուականին Մարտիրոս Խնծորեկցի գրչի կողմից՝ «ի յերկիրս Ծարա[յ], ի գեղոն Մոս» ընդօրինակուած Աւետարանում: Այդ ձեռագրի ստացող Թադէոս երէցը կոչուած է՝ «բնական ի յերկրէն **Մաղաւզայ**, ի գեղջէն **Րախիշոյ**»¹³:

Արտաշիբի-Արտաշաւի

Արտաշիբի/Արտաշաւի գիւղի գրչօջախի մասին մեր ունեցած տեղեկանքն սերտօրէն կապուած է հէնց *Մաղաւուզ երկրի* (գաւառի) յիշատակութեան հետ: Նախորդ պարբերութեան մէջ նրա յիշատակման առիթով պէտք է փաստել, որ ուշմիջնադարեան *Մաղաւուզ* (var. Մաղայոզ, Մաղայուզ) գաւառի տեղորոշումը Շալուայի գետահովտում չի կարող կասկածի ենթակայ լինել, քանի որ յիշատակարաններում ու վիմագրերում վկայուած են նաեւ նրա *Արտաշիբի* (var. *Արտաշիպի*, 1994-2020 թթ. շէն՝ *Արտաշաւի*, Վաղագինից 2 կմ հարաւ¹⁴) եւ *Բազմասուս* (Արտաշաւիից եւս 6 կմ հարաւ) բնակավայրերը: Դրանցից առաջինի յիշատակութիւնը երկու ձեւով ունենք հէնց տեղի գրչօջախում ընդօրինակուած ԺԷ դ. առաջին կեսի ձեռագրերի յիշատակարաններում: Առաջին ձեռագիրն Աւետարան է, ըստ ամենայնի՝ ԺԴ դարի, որի 1615 թ. նորոգման պատուիրատու «Եղիայ երէց»-ն իր աշխատանքի վայրը կոչել է. «ի գեւղս Արտաշիպի...» («Ի երկիրս **Մաղայոզ**, ի գեւղս **Արտաշիպի**, թագաւորութիւնն շահ Ապագին, հայրապետութեան տեառն մերոյ տէր Յովաննէս կաթողիկոսին, թվին Հայոց :ՌԿԴ:

¹¹ Այս Յովաննէս հայրապետի եւ ստորեւ բերուող բնագրերում յիշատակուած միւս Աղուանից կաթողիկոսների մասին տե՛ս **Մ. Բալայան**, *Հայ Աղվանից եկեղեցին (Սկզբնախորումից մինչև մեր օրերը)*, Ստեփանակերտ, 2009, էջ 171-176:

¹² Յիշատակարանը՝ թ. 288ա-բ: Հմմ. *Յուզակ ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հտ. Ա, սն. 821; *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հտ. Ը, Խմբ.՝ **Գ. Տէր-Վարդանեան**, Եր., 2013, սն. 414, 416:

¹³ ՄՄ Խ^Թ 3647, թ. 342բ; *Հայերէն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ*, Կազմեց՝ **Վ. Հակոբյան**, հտ. Գ (1641-1660 թթ.), Եր., 1984, էջ 601: Շարունակութեան մէջ նշուած է. «Ի հայրապետութեան Աղւանից ի տէր Պետրոս կաթողիկոսի... եւ ի թագաւորութիւնն Պարսից փոքր շահ Ապագին՝ նոր թագաւորին: Ի թվին :ՌԾԳ: [=1654 թ.] զստացաւ սբ. Աւետարանս զտէր Թադէոս քահանայն...» (անդ, էջ 602, հմմ. ՄՄ Խ^Թ 3647, թ. 343ա):

¹⁴ Արտաշաւիում եւ շրջակայքում պահպանուած յուշարձանների մասին տե՛ս **Ս. Կարապետյան**, *Հայ մշակույթի հուշարձանները...*, էջ 175-176; **Զ. Ըրքոյան**, *Հայոց Քաշայթաղը*, էջ 127-132:

[=1615 թ.]]¹⁵: Իսկ ՄՄ մի պատառիկով պահպանուած միւս ձեռագիրը (ըստ ամենայնի՝ ԺԷ դարասկզբի) 1637 թուականին նորոգած «Սարքիս Էրեց»-ը նշել է իր աշխատանքի վայրը որպէս. «ի գուղս Արտաշիբի» («Ի թագաւորութիւնն շահ Սափին իշխանութիւնն, ի հայրապետն տէր Միխիթարն, ի երկիրս **Մաղայուզ**, ի գուղս **Արտաշիբի**: Դարձեալ նորոքեցաւ ձեռամբ սուտանուն Սարքիս Էրեցուն, ի թիւականիս Հայոց :ՌՁԶ: [=1637 թ.]»¹⁶:

Յաւելենք, որ Մաղաւուզ գաւառի երկրորդ բնակավայրը՝ Բագմատուսը, որը համադրելի է Արտաշաւիից հարաւ գտնուող *Բիւլիլղուզ* յորջորջումով գիւղի հետ (ենթադրելով *Բիւլիլղուզ* < **Բիրատուս/Բագմատուս* անցումը), յիշատակուած է նախ Գանձասարի գաւթի արտաքուստ հիւսիսային պատի արեւելեան մասում 7-տողանոց, ներկայումս կորսուած վիմագրում («Ես՝ Իսուբ, տ/ի **Բագմատուզ** նովերին հող ի ս^{ուր} ուխտս. ... թ/ին :ՋԽԴ: [=1495 թ.]»¹⁷, ապա նաեւ Գեղարքունիքի «Վանքով խարաբայ» անունով յայտնի եկեղեցու մի շիրմաքարի 4-տողանոց տապանագրում («Մ^{ուր} խաչս բարեխօս Հանուբին, ... երկրէն **Մաղաւուզոյ**, ի գեղէն **Բագմատուսոյ**. թ/ին :ՌՃԸ: [=1659 թ.]»¹⁸: Ընդ սմին գանձասարեան ԺԵ դարի բնագրում նշուած «նովերի» հետ կարող է կապուել Բիւլիլղուզ յորջորջումը՝ 1994-2020 թթ. շէն Բագմատուս գիւղից 2 կմ հիւսիս բարձրացող լեռան (բարձրութիւնը՝ 1779,7 մ, ըստ զինուորական մեծամասշտաբ քարտեզների) անունը՝ Новыдаш, եթէ ենթադրենք, որ այն առաջացել է հայերէն «*Նովի գլուխ» նախնական ձեւից:

Հովատուս/Հաւատուս-Հրնկուզակ

Վալկունիս գաւառի Հովատուս գրչօջախը յիշատակւում է ԺԶ դարի երկրորդ կէսի երեք ձեռագրերում: Դրանցից մէկը Աւետարան էր, որը Վառանդայի Բերթ գիւղում 1890 թ. տեսել եւ յիշատակարանն արտագրել էր

¹⁵ Տե՛ս Մ. եպ. Բարխուտարեանց, *Արցախ*, էջ 140; Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ, Կազմեցին՝ Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, հտ. Ա (1601-1620 թթ.), Եր., 1974, էջ 561: Այստեղ յղւում է. «Մագիստրոս, I, № 544 (1320 թ.), տե՛ս նաեւ ԹՅԺԴ, Բ, № 15, էջ 47»: Ենթադրելի է, որ այս ձեռագիրը 1320 թ. արտագրուել է նոյն Արտաշիբիում (իսկ 1920 թ. այն գոհ է գնացել Շուշիի կոտորածին):

¹⁶ Տե՛ս ՄՄ, պատառիկ հ^ո 1015, թ. 3բ; Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ, Կազմեցին՝ Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, հտ. Բ (1621-1640 թթ.), Եր., 1978, էջ 699:

¹⁷ Դիվան հայ վիմագրության, պր. V, էջ 56:

¹⁸ Դիվան հայ վիմագրության, պր. IV, Գեղարքունիք, Կազմեց՝ Ս. Գ. Բարխուդարյան, Եր., 1973, էջ 129:

Խաչիկ վրդ. Դադեանը¹⁹: Նրանում «Վակունիս գաւառի» Հովատուս գիւղն իր երկրորդ անունով կոչւում էր Հընկուզակ²⁰. «...գրեցաւ ի գաւառս **Վակունիս**, ի գե[ւ]ղս, որ կոչի **Հովատուս**, որ **Հընկուզակս** անուանի»: Այս վերջին անունը համադրելի է թուում Արտաշաւիից 5 կմ հարաւ-արեւելք ընկած Կոզլու գիւղատեղիի յորշորջման հետ (պարսկ. «գո'գ» – «ընկոյգ» բառից²¹): Մէկ այլ գրչագրում, որը նկարագրել էր Հր. Աճառեանը, նոյն գրչօջախը յիշատակւում էր առանց գաւառի նշման. «...գ/րեցաւ սբ. Աւետարան ի գեղոյս **Հաւատուս** կոչի, որ է **Հինգուզակս**»²²: Եւ մի երրորդ ձեռագրի յիշատակարանում, որը Մ. Բարխուդարեանցը տեսել էր Կուրի ծախափնեայ Ղալակեայ գիւղում, նա ընթերցել էր. «Գրեցաւ սուրբ աւետարանս ձեռամբ փեծուն եւ բազմամեղ գրչի եւ սուտանուն վարդապետ Արեթի ի գեղս **Անուզ Հաւայտուն Հնգուզակ** ի դումն սբ. եկեղեցուս մասն Պանդալիոն բժշկի եւ սրբոցն, որ աստ կան հաւաքեալ, ի հայրապետութեան տանս Աղուանից Տէր Գրիգորիսի, ի դանութեան Շահ Թամագին որդոյ Շահ Իսմայիլի, ի թուականութեան Հայ տումարիս ՌԺԳ. [=1564 թ.] գրեցաւ...: Արդ ես Թանգսող տուի գրել սուրբ աւետարանս...»²³: Այն յիշուած է նաեւ Մեսրոպ արք. Սմբատեանցի «Նկարագիր Սուրբ Ստեփաննոսի վանաց Սաղիանի...» գրքում («Ը. Աւետարան Բ. Ղալակայ գիւղի եկեղեցւոյ մէջ, որը յանձնուած է տեղւոյն Սարգիս քահանայի պահպանութեանը եւ ունի այսպիսի յիշատակարան. / Փառք Ամենասուրբ Երրորդութեանն ... / Գրեցաւ սուրբ Աւետարանս ձեռամբ փրծուն եւ բազմամեղ գրչի եւ սուտ անուն վարդապետ Արեթի ի գեղս **Անուզ Հաւայտուն Հնգուզակ** ի դումն սուրբ եկեղեցուս, ուր մասն Պանդալիոն բժշկի եւ սրբոցն, որ աստ կան հաւաքեալ ի հայրապետութեան տանս Աղուանից Տէր Գրիգորիսի ի դանութեան Շահ Թամագի, ի թուականութեան Հայ տումարիս ՌԺԳ. [=1564 թ.] գրեցաւ ... / Արդ ես թանգսիզ (sic!) տուի գրել սուրբ Աւետարանս ի գաւառին Խաչենայ

¹⁹ Տե՛ս ՄՄ, Կաթողիկոսական դիւան, թղթ. 240, վաւ. 134, թ. 1-2:

²⁰ Երկու այլ ձեռագրերում նրա անուանաձեւը Հինգուզակ եւ Հնգուզակ է:

²¹ Հ. Աճառեան, Հայերէն արմատական բառարան, հտ. Բ, Եր., 1973, էջ 130; Գ. Մ. Նալբանդյան, Պարսկերէն-հայերէն բառարան, էջ 493; Персидско-русский словарь, Составил Б. В. Миллер, с. 429; Инструкция по русской передаче географических названий Ирана, Москва, 1979, с. 112.

²² Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Թարիգի, Կազմեց՝ Հ. Յ. Աճառեան, էջ 68:

²³ Մ. ծ. վրդ. Բարխուդարեանց, Աղուանից երկիր եւ դրացիք (Միջին-Դաղստան), Թիֆլիս, 1893, էջ 208: Ծարունակութեան մէջ հեղինակը գրում է. «Յիշատակարանի վերջում բացատրած է գրողն թէ գրած է Արցախի Խաչեն գաւառի Մեծիրանաց Ս. Յակովբ վանքում»:

Արցախ նահանգի ի վանս Մեծիրանաց Ս. Յակոբայ»²⁴: Մեր կարծիքով երկիցս նշուած այս «Անուգ Հաւայտուն Հենգուգակ» բառաշարքի տակ, այնուամենայնիւ, ճիշտ կը լինի գոնէ ընկալել. «Մաղաւուգ... Հաւայտուն... Հրնկուգակ» (բայց միգուցէ անգամ՝ սրբագրելով ԺՁ դարի օրինակի բնագիրը, եթէ ենթադրենք, որ նրա տառերը կարող էին պարզապէս մաշուած լինել):

Տեղին նշենք, որ Վայկունիս գաւառի մի այլ յիշատակութիւն ունենք նաեւ ԺԴ դ. երկրորդ կէսից: Մ. Բարխուդարեանցի վկայութեամբ՝ Կուրի ճախափնեայ Կապաղակ գաւառի Մեծ Մեօգիւթու գիւղի եկեղեցում իրեն հանդիպած՝ «Ծար գիւղաքաղաքում» Հայոց «թվ. : ԴԼԶ:»-ին (=1387 թ.) ընդօրինակուած Աւետարանի գրիչ Սարգիս վարդապետը *Վայկունիս* եւ *Ծար* գաւառանունները յիշատակել է կողք կողքի, ինչն ուղղակի ստիպում է բացառել նրանց նոյնացման հնարաւորութիւնը (այդ յիշատակարանում «թաթարաց հրոսակների խուժած ժամանակի» մասին «բնիկ» ծարեցի գրիչը տրտնջում էր հետեւեալը. «Նախ հալածուելով *փախայ Վայկունիս* գաւառ, ապա Ղարաբաղ՝ Ծափանիս գիւղաքաղաք, հուսկ ուրեմն *վերստին եկի* բնիկ *երկիրս Ծար»*)²⁵: Յաւելենք նաեւ, որ Վայկունիքի եւ Ծարի համադրումը նոյնքան բացառող պիտի համարել նաեւ աղբիւրների այն ենթատեքստերը, որոնք կողք կողքի յիշատակում են *Ծար* գաւառը եւ *Մաղաւուգը* (որի համապատասխանութեանը աշխարհացոյցեան *Վայկունիք*-ին համոզուեցինք վերելում): Այդպէս է, օր.՝ 1728 թ. օսմանեան Սարը-Մուստաֆա փաշայի հրապարակած հրովարտակում, որը Գանձակի («Գեանջայի»), *Ծարի* («Չարուգիրիլի») եւ *Մաղաւուգի* հայ բնակչութեանը, մէլիքներին ու գեղջաւագներին

²⁴ **Մ. արք. Սմբատեանց**, *Նկարագիր Սուրբ Ստեփաննոսի փանաց Սաղիանի եւ միւս փանօրէից եւ ուխտատեղեաց, եւս եւ քաղաքացն եւ գիւղօրէից՝ որք ի Ծամախոյ թեմի*, Տփլիս, 1896, էջ 243: Հմմ. **Օ. Ս. Եգանյան**, *Մետրոպ արքեպս. Սմբատյանցի «Նկարագիր Ծամախոյ թեմի» գրքում հիշատակված ձեռագրերը*, – «Էջմիածին», 1970, հ^ր Ա, էջ 45 («Հ^ր Ը. – «Աւետարան»: Տեղ՝ **Անուգ Հաւայտուն Հենգուգակ**: Գրիչ՝ Աբեթ վրդ.: Նկարագրութեան պահին եղել է Ղալակայ գիւղի Տէր Սարգիս քի-ի տանը»); **նոյնի՝ Աշխատություններ**, Հրատ. պատրաստեց՝ **Գ. Տէր-Վարդանեան**, Եր., 2014, էջ 72: Հմմ. նաեւ **Ա. Յակոբեան**, *Պատմա-աշխարհագրական եւ վիմագրագիտական հետազոտություններ*, էջ 223-224; **Թ. Մինասյան**, *Արցախի գրչօջախ կենտրոնները*, Եր., 2015, էջ 81:

²⁵ **Մ. վրդ. Բարխուդարեանց**, *Աղուանից երկիր եւ դրացիք*, էջ 220: Նշենք, որ Լեւոն Խաչիկեանն իր կազմած «ԺԴ դարի հայերէն ձեռագրերի յիշատակարաններ» հատորում (Եր., 1950) այս յիշատակագրութեանը, ցաւօք, չի անդրադարձել:

ծանուցում էր Գանձասարի վախճանում կաթողիկոս Եսայու փոխարեն նրա եղբայր Գրիգոր վարդապետի աթոռակալելու մասին²⁶:

Վաղագուն-Վաղագին

Ինչպես նշեցինք վերելում, Վաղագին գիւղը նաեւ գրչօջախ է եղել: Իր «Արցախ» աշխատության մէջ Մ. Բարխուդարեանցը, նկարագրելով աշխարհացոյցեան Տաւուշ գաւառի (իր մօտ՝ Քուստի) Չորաթան գիւղը, յայտնում է հետեւեալը. «ԺԸ. ԶՈՒՍՏԻ կամ ԶԱԻՍ ԳԱԻԱՌ. ... / Բ. ՉՈՐԱԹԱՆ ՇԷՆ. Հիմնում է Դրդի գիւղի հիւսիսային կողմում, մի տեսարանաւոր տեղում. բնակիչք բնիկ, ... եկեղեցին՝ Սուրբ Յովհաննէս, ծածքն փայտաշէն էւ առանց փոքր խորանի, երկարութիւնը 18 մետր, ... Զահանան գալիս է Մովսէս գիւղից: / Գրչագիր Աւետարան թղթեայ, աննաշակ պատկերներով էւ անագնիւ գոյներով, գրուած է ոմն Սարգիս անուն անձի ձեռնով. «Արդ գրեցաւ սայ ի յերկիրս Աղուանից ի գաւառս **Մաղաւուզայ ի գիւղս, որ կոչի Վաղագուն ի դուռն սուրբ ուխտիս. թվիս ռդա.**»: Ստացողն է Մանկասար անուն ոմն... / Ծուխ 28, ար. 198, իգ. 170»²⁷: Մեզ մնում է ծանօթագրել, որ Հայոց ՌՂԱ թուականը 1642-ն էր²⁸, իսկ «Մաղաւուզայ գաւառ»-ը աշխարհացոյցեան Արցախի Վայկունիք գաւառի ուշմիջնադարեան անունն էր՝ վկայուած վերոնշեալ եւս մի քանի աղբիւրներում²⁹:

Մ. Բարխուդարեանցը թուարկում է այս բնակավայրը «Հարճլանք եւ Վակունիք» գաւառների այն՝ «մօտ վաթսուն... կանխաւ եղած... հայաբնակ, բայց այժմ մահմետականաբնակ» գիւղերի շարքում («Չերդի..., Արտաշաւի, Վաղագին... եւն»), «որոց մէջ... անպակաս են հայկական հնութեանց հետքեր – կան կիսակործան, կան հիմնայատակ կործանուած եւ կան

²⁶ ՀԱԱ (նախկին՝ ՀԳԿԳԱ), ֆ. 57, ցուց. 1, գործ 4, թ. 1: Հմմ. Մ. Կարապետյան, Հայ մշակութային հուշարձանները..., էջ 12; Պ. Զորանյան, Քարվանստի էջնիկ դիմագծի հարցի շուրջ, – ՄՄԱԵԺ, հտ. XX, Եր., 2001, էջ 220-221; Ա. Յակոբեան, Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղուանքում..., էջ 255-257:

²⁷ Մ. եպ. Բարխուդարեանց, Արցախ, էջ 328 (ըստ Ստեփանակերտի 2018 թ. վերափրատարակութեան՝ էջ 328-329):

²⁸ Նշենք, որ այս արժեքաւոր յիշատակագրումը, ցաւօք, ընդգրկուած չէ «Հայերէն ձեռագրերի ԺԷ դարի յիշատակարաններ»-ի՝ Վազգէն Յակոբեանի կազմած Գ հատորում (1641-1660 թթ., Եր., 1984):

²⁹ Տե՛ս վերելում, ծնթ. 13-17, 23-24, 26:

կանգուն տաճարներ, եկեղեցիներ, մատուռներ եւ հանգստարաններ»³⁰: 1995-2020 թթ. շէն Վաղագինում ու նրա հարեւան գիւղատեղիներում վերաբնակիչների յայտնաբերած հայկական յուշարձանների առատ մնացորդները վկայում են գիտնական-եպիսկոպոսի տեղեկանու հաւաստիութեան մասին:

Ամփոփելով հասկանալի է, որ Վայկունիք-Մաղաւուզի մասին այդքան ուղիղ եւ անուղղակի տեղեկանու առկայութեան պարագայում որեւէ չափով ընդունելի չափեր է համարուի այն մասնագէտների տեսակետը, ովքեր այդ գաւառը տեղորոշում էին Տրտուի վերնահովտում՝ նոյնացնելով աւելի ուշ հանդէս եկող «Ծար գաւառի» հետ (որն իրականում աշխարհացոյցեան Սոյթ գաւառի արեւելեան կէսն էր, ինչպէս նկատել էր դեռեւս Սեդրակ Բարխուդարեանը³¹): Վրիպեալ տեսակետի հիմքը լոկ Մովսէս Դասխուրանցուն շնունն է Թ դարավերջին Տրտուի վերնահովտում եղած *Վայկունիք* անունով գիւղի մասին («Ատրներսեհ շինէ գրերդն Հանդու, եւ զապարանս իւր եղեալ ի **գիւղն**, որ կոչի **Վայկունիք**, ուր եւ բաղանիք արքունական են»)³²: Սակայն այդ գիւղն իրականում համադրւում է Տրտուի վերնահովտի *Ջերմաջուր-Խստիսու աւանի* հետ³³, եւ մեզ չափտի շփոթեցնի նրա նմանութիւնը Երասխի

³⁰ **Մ. եպ. Բարխուտարեանց**, *Արցախ*, էջ 403 (ըստ Ստեփանակերտի վերահրատարակութեան՝ էջ 400-401):

³¹ **Ս. Գ. Բարխուդարյան**, *Արցախի, Ծաքիի եւ Փառիստի իշխանությունները IX-X դարերում*, – ԴԲՀ, 1971, հ⁶ 1, էջ 73; **Ա. Յակոբեան**, *Կենտրոնական Արցախի Հարջանք եւ Պիանք գաւառների տեղադրությունն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի*, – Ծուշին Հայոց քաղաքակրթության օրրան. Ծուշիի ազատագրման 15-րդ տարեդարձին նվիրված գիտաժողովի նյութեր, Եր., 2007, էջ 23-31; **նոյնի՝** *Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտություններ*, էջ 225-245; **նոյնի՝** *Արքայատոհմներն ու իշխանատոհմները Բուն Աղուանքում...*, էջ 203-211:

³² **Դասխ.**, գլ. Գ.իբ /իզ/, էջ 340:

³³ Տե՛ս **Ս. Սարգսյան**, *Արցախ. Պատմա-աշխարհագրական ճշգրտումներ*, Եր., 1996, էջ 81; **Ա. Յակոբեան**, *Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտություններ*, էջ 52, 102, 233; **նոյնի՝** *Արքայատոհմներն ու իշխանատոհմները Բուն Աղուանքում...*, էջ 184, 205: *Ջերմաջուր* տեղանունն միակ յիշատակութիւնը Ծարի Ս. Սարգիս եկեղեցու մի վիմագրում է. «Ես՝ Կչիկ, տւի / իմ Ջերմաջրին ջաղացն Սր. Ս[ար]գ[իս]» (տե՛ս *Դիվան հայ վիճագրության*, պր. V, էջ 219, հ⁶ 771, այս վերծանութիւնը մի փոքր սրբագրել ենք 2012 թ., տեղում Արմեն-Կոյո Մուրաֆեանի եւ Զաւէն Սարգսեանի հետ միասին): Ի դէպ, ըստ Յովի. Կարագեղեանի՝ *Ջերմաջրի* հետ կարող է համադրուել բիայնական արքայ Ռուսա Ա-ի՝ Ծովինարի վիմագրի *Երեղթուս* երկրանունը՝ կազմուած վաղնջական շրջանի հայերէն *եռ* (<*երս*) արմատով *եռել* (<*եռեալ*) եւ թուս – «ջուր» բառերից (**Յ. Կարագեղեան**, *Հայկական լեռնաշխարհի սեպագիր աղբիւրներում*, հտ. I, գիրք 1. *Սեպագիր տեղանուններ /Այրարատում եւ յարակից նահանգներում/*, Եր., 1998, էջ 148-151):

վտակ Հակարիի Շալուայ օժանդակի հովտում տարածուող *Վայկունիք* անունով գաւառի հետ՝ ճիշտ այնպէս, ինչպէս չի շփոթեցնում նրանց երկուսի նմանութիւնը Մեծ Հայքի ուրիշ նահանգներում յայտնի՝ «Վայ» բաղադրիչը պարունակող մի քանի այլ տեղանունների հետ (*Վայոց ձոր* եւն)³⁴:

Բերձոր գաւառում յայտնի են հետեւեալ երեք գրչօջախները.

Փարաջանց-Փարաճանց

Վայկունիքի հարաւային հարեւան Բերձոր արցախեան գաւառը տարածւում էր Հակարի գետի եւ Արցախեան լեռնաշղթայի միջեւ՝ հարաւում սահմանակցելով Սիսականի Կոտակ արցախեան գաւառի հետ Հակարիի ձախ վտակ Փոքր Հակարիով (նաեւ՝ *Բաշատառ/Բաշարաթ*): ԺՁ-ԺԷ դդ. մի քանի յիշատակարաններից յայտնի են բերձորեան երեք գրչօջախներ՝ Փարաջանցը, Հարարը եւ Գետուզը:

Դրանցից առաջինը յիշատակւում է որպէս «Հաքարի» կամ «Հաքարու» «երկրի» Փարաջանց գիւղ³⁵, որտեղ ընդօրինակուել են մեզ հասած 3 գրչագրեր: Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի ԺՁ դարի մի ձեռագրի յիշատակարանում նշւում է. «...սկսայ ս^{ուրբ} Աւետարանս եւ աջողմամբն կատարեցի ի դուռս Ս^{ուրբ} Ա^{ստուա}ծածնին եկեղեցուս, ի գեղջս, որ կոչի **Փարաջանց**, ի երկիրս **Հաքարու**, ի ոտս Դիգափայտու, ի թ/ին :ՌԻԳ: [=1574 թ.]: Գրեցաւ ձեռամբ սուտանուն կրանաւոր Աբր/իհամ արեղի, ի կաթողիկոսութեան տանս Աղ/անից տէր Գրիգորիսի, որ... Թահեայմազ փաթշահ... անկամայ տաջկացուց»³⁶: Խաչիկ վրդ. Դադեանը մի ձեռագրից արտագրել էր, ըստ ամենայնի՝ նոյն գրչի թողած հետեւեալ յիշատակարանը. «...ես՝ Աբրահամ կրանաւորս... սկսայ գս^{ուրբ} Աւետարանս... ընդ հովանեաւ Ս^{ուրբ} Ստեփանոսի, ի յերկիրս **Հաքարի**, ի գեղս, որ անուանի **Փարաճանց**... ի թ/ին

³⁴ Տե՛ս, օր.՝ Հ. Հիւբշման, *Հին Հայոց տեղւոյ անունները*, Թարգմանեց՝ Հ. Բ. Պիլեգիճեան, Վիեննա, 1907, էջ 407; Հակոբյան Թ. Խ., Մելիք-Բախշյան Ստ. Տ., Բարսեղյան Հ. Խ., *Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*, հտ. 4, Եր., 1998, էջ 743-747:

³⁵ ԺԹ-Ի դարերում *Փարաջան* յորջորջուած Փարաջանցը գտնւում է Հակարի գետի Չինգեանակապ (նաեւ՝ Խաչգետիկ/Խոչգեաղուկ) վտակի միջնահովտի աջափնեակում, Հարար գիւղից 3 կմ հիւսիս-արեւելք:

³⁶ Տե՛ս Ս. Տէր-Աւետիսեան, *Ցուցակ ձեռագրաց Նոր Ջուղայի Ամենափրկիչ վանքի*, հտ. Ա, Վիեննա, 1970, էջ 127: Հմմ. Ա. Յակոբեան, *Պատմա-աշխարհագրական եւ վիմագրագիտական հետազոտութիւններ*, էջ 285; *նոյնի՝ Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղուանքում...*, էջ 253; Թ. Մինասյան, *Արցախի գրչության կենտրոնները*, էջ 44:

Հայոց :ՌԻԵ:-ին [=1576 թ.], ի կաթոնդիկոսութեան տանս Աղվանից տէր Յոհաննէս կաթոնդիկոսի, յիշխանութեան Խուդապանդային»³⁷: Իսկ Մաշտոցեան Մատենադարանում պահուում է մեզ հասած՝ Փարաջանց գրչօջախում նոյն գրչի ընդօրինակած երրորդ ձեռագրի մի պատառիկը, որի նկարագրութեան մէջ ասուում է. «[ՄՄ պատառիկ] 1578 թ[ուական]. – Հ^մր 937. Տեղ՝ **Փարաճանց** գիւղ (**Հաքարի** երկիր). Գրիչ՝ Աբրահամ. Կազմող՝ Պետրոս. Ստացող՝ Ղոչի»³⁸:

Հարար

Բերձոր գաւառի երկրորդ գրչօջախը «Հագարեան երկրի» (=նոյն «Հակարի/Հաքարի») Հարար գիւղն է³⁹, որտեղ ընդօրինակուած գրչագրերից մեզ են հասել երեքը: Մաշտոցեան Մատենադարանում պահուող մի «Մաշտոց ձեռագ»-ի յիշատակարանում կարդում ենք. «Գրեցաւ սուրբ գիրքս, որ կոչի Մաշտոց, ձեռամբ մեղապարտ... Պաղտասար դարի, ի թուականութեանս Հայոց :ՌԺԺԵ: [=1666 թ.], ի յերկիրս **Հագարեան**, ի գեօղս, որ կոչի **Հարար**, ընդ հովանեաւ Ս^{ուրբ}բ {...}, ի հայրապետութեան տանս Աղւանեաց տ^{եա}ւն Պետրոսի բազմահանճար կաթողիկոսի, եւ բռնակալութիւն Տաճկաց Փոքր Շահապագի»⁴⁰: Հարարում ընդօրինակուած միւս «Մաշտոց»-ի մասին տեղեկութիւն է հաղորդում «Մեղու Հայաստանի» պարբերականի 1885 թ. համարներից մէկի սիւնակագիրը. «...այցելեցի պ. Վահան Տէր-Գրիգորեան Դադեանին, որոյ մօտ բաւականին գրչագիր մատեաններ կան: Ահա դրանց համառօտ ցուցակը ... 7. Էլի «Մաշտոց». թղթեայ, ՌԺԺԵ թուին

³⁷ Տե՛ս **Յ. Թօփճեան**, *Յուցակ ժողովածուաց Դադեան Խաչիկ վարդապետի*, Մասն Բ, Վաղարշապատ, 1900, էջ 31: Հմմ. **Ա. Յակոբեան**, *Պատմա-աշխարհագրական եւ վիմագրագիտական հետազօտութիւններ*, էջ 285; **նոյնի՝** Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղուանքում..., էջ 253-254:

³⁸ Տե՛ս **Օ. Եգանեան**, *Աշխատութիւններ*, Հրատ. պատրաստեց՝ **Գ. Տէր-Վարդանեան**, էջ 339: Հմմ. **Ա. Յակոբեան**, *Արքայատոհմերն ու իշխանատոհմերը Բուն Աղուանքում...*, էջ 254:

³⁹ Հարարում եւ նրա շրջակայքում պահպանուած յուշարձանների մասին տե՛ս **Շ. Մ. Մկրտչյան**, *Լեռնային Ղարաբաղի պատմա-նարտարապետական հուշարձանները*, Եր., 1985, էջ 124-125; **Ս. Կարապետյան**, *Հայ մշակույթի հուշարձանները...*, էջ 179-183; **Չ. Ըոքոյան**, *Հայոց Քաշաթաղը*, էջ 181-183: Հմմ. **Մ. Քումունց**, **Չ. Ըոքոյան**, *Արցախի Բերձոր գավառի պատմական Հարար գյուղը*, – ՊԲՀ, 2020, հ^մր 1, էջ 187-200:

⁴⁰ ՄՄ հ^մր 3437, թ. 239ա:

[=1668 թ.] գրուած «յերկիրս **Հագարեան** ի գեօղն, որ կոչի **Հարար**»⁴¹: Երրորդ ձեռագիրը բրիտանական Վեյքոմ ինստիտուտի գրադարանում պահուող Աւետարանն է, որի յիշատակարանում, ամենայն հաւանականութեամբ՝ 1666 թ. «Մաշտոց»-ի գրիչ նոյն Պաղտասարը նշել է. «գրեցաւ կենսաբեր սուրբ Աւետարանս ձեռամբ մեղապարտ... Պաղտասար դպրի, ի թուաբերութեանս Հայոց :ՌՃԻ: [=1671 թ.], ի յերկիրս **Հագարեան**, ի գեօղս, որ կոչի **Հարար**, ընդ հովանեաւ Սրբոյս Ստեփաննոսի, ի հայրապետութեան տանս Աղւանեաց տեառն Պետրոսի եւ բազմաւիանճար կաթողիկոսի, եւ բռնակալութեան Տաճկաց Շահ Սըլեմանին»)»⁴²:

Գետուզ

Մեզ է հասել Գետուզի գրչօջախում ընդօրինակուած մէկ ձեռագիր (Աւետարան), որը պահուում է Մաշտոցեան Մատենադարանում: Ցաւօք, նրա վերջին յիշատակարանը պարունակող թերթի մի կողը մկրատով կտրուածք ունի, որի պատճառով տողաւարտներում տառերի պակաս կայ, առաւելագոյնը՝ երեքի: Ծիշտ է, այդ տառերը վերականգնում են առանց մեծ դժուարութեան, ուստի բնագրի ամբողջական ընկալումը, ըստ էութեան, չի խաթարուում: Արդ՝ յիշատակարանում մասնաւորապէս ընթերցում ենք. «...կատարեցաւ ս^{ուրբ} Աւետարանս ի երկիրս **Հակարու**, ի գեղս **Գետուզ** {այ}»⁴³, / ի դուռս ս^{ուրբ} եկեղեցոյս Ս^{ուրբ} Ստեփաննոսի: Թւ/[ին] :ՌԺԶ: [=1567 թ.], ի դանութեան / Շահ Թահմազ {այ}»⁴⁴, որդոյ] Իսմա[յ]էի, ի կաթողիկոսութիւն {Ա}/դուանից տանս տ^{եառն} Գրիգորիսի»⁴⁵:

Փորձելով տեղորոշել այս յիշատակարանի «Հակարու երկրի» Գետուզ բնակավայրը՝ պետք է նկատել, որ ներկայումս հնարաւոր չէ նրա ուղիղ համադրումներ մատնանշել (կան ինչ-ինչ համադրումներ, որոնք չեն կարող

⁴¹ Տե՛ս **Հայկունի**, *Ուղեգնացական ակնարկներ*, – «Մեղու Հայաստանի», Թիֆլիս, 1885, հ^տ 94 (1 Դեկտեմբերի), էջ 1:

⁴² Տե՛ս **Վ. Ներսիսյան**, *Ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Լոնդոնի Վեյքոմ ինստիտուտի գրադարանի*, – ԲՄ, 15, էջ 323: Հմմ. **Ս. Կարապետյան**, *Հայ մշակութիւնի հուշարձանները...*, էջ 161:

⁴³ Այս տողավերջում կայ մեր վերականգնած բոլորագիր *ա*-ի միայն ձախ ստեղծը, ուստի պակասը կարող էր լինել նաեւ՝ {տյ}:

⁴⁴ Այստեղ եւս երևում է բոլորագիր *ա*-ի լոկ ձախ ստեղծը:

⁴⁵ ՄՄ հ^տ 4932, թ. 267բ-268ա:

ընդունելի համարուել⁴⁶): Սակայն միեւնոյն ժամանակ նկատելի է, որ այդ տեղանունն հետ կարող են կապ ունենալ եւ *Խաչգետիկ/Խոչգետաղուկ* (Хочгядукчай, նաեւ՝ *Չինգեանակասպ*) գետանունը, եւ վերջինիս վերնահովտում գտնուող *Արփագետաղուկ* (<*Արփա-գետիկ) գիւղանունը (նաեւ՝ *Քարինգ*)⁴⁷, եւ, թերեւս, աւելի մեծ հաւանականութեամբ՝ Հարարից 4 կմ հարաւ գտնուող *Խոչգետաղուկ քոչախայրի* (кочевье Хочгядук – <*Խաչ-գետիկ) անունը: Գետուզի իւրօրինակ վերջածանցի առումով էլ, գուցէ, կարելի է, իրրել վարկած, նկատի ունենալ «-որս» – «-ուզ» անցման հնարաւորութիւնը՝ *Տոյրս* > *Տույուզ*, *Լտրք* (*Լտրս) > *Սուս* անցումների գուգորդութեամբ⁴⁸:

Ինչ վերաբերում է Գետուզի եւ Բերձորեան միւս գրչօջախների համար նշուող «Հակարու», «Հաքարու», «Հաքարի» կամ «Հագարեան» երկրանուններ, ապա կարելի է նշել, որ այն, անշուշտ, աշխարհացոյցեան Բերձոր գաւառի ուշմիջնադարեան անուանումն է՝ առաջացած տուեալ տարածքի նշանակալի բնակավայրերից մէկի՝ *Հակարի* աւանի անուանումից: Վերջինս յիշատակուած է դեռեւս Մովսէս Դասիսուրանցու աղբիւր Մաշտոց Եղիվարդեցու մօտ՝ Գորոգուի իշխանութեան Բերձոր գաւառում 829 թ. տեղի ունեցած ողբերգական դէպքերի նկարագրութեան մէջ. «...սրով սպանին զՍտեփաննոս՝ զկոչեցեալն Արլ Ասաղ, որ էաժն զԲարան եւ եհար զԲաղականեցիսն (*var.* զԲաղանիկեցիս), որ ի սուր նիզակաց կոտորեցին զԲերձոր գաւառի գաւանսն զՈւռեաց, զԿառնակաշ, զՀակարի եւ զՏափատ»⁴⁹: Այս թուարկման մէջ երրորդը յիշուած Հակարի «աւանը»⁵⁰ մասնագէտներն

⁴⁶ Տե՛ս, օր.՝ **Ս. Կարապետյան**, *Հայ մշակույթի հուշարձանները...*, էջ 156-157. «ԿԱՏՈՍ (ՊԱՏՍ. ԳԵՏՈՒԴՁ)...»: Իրականում՝ Կատոս գիւղը (իր նշանաւոր Կատոսավանքով) գտնուում էր Հոչանց գետի վերնահովտի աջափնեակում, այսինքն՝ Սիւնիք նահանգի Աղահեջք գաւառում, Հակարի (Բերձոր) գաւառից շատ հեռու: Նոյնը տե՛ս Գեղամ Բաղալեանի հեղինակած «The Scriptoria of Arts'akh and Utik'» քարտէզում (ներդիր՝ **Իր. Hakobyan, T. Minasyan, V. Torosyan**, *Manuscript Heritage of Artsakh and Utik*, Yer., 2022 զրքում):

⁴⁷ Հմմ. **Ս. Սարգսյան**, *Արցախ*, էջ 70:

⁴⁸ Հմմ. **Ա. Յակոբեան**, *Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտութիւններ*, էջ 27:

⁴⁹ **Դասիս**., գլ. Գ, Ժթ /ի/, էջ 327; **Ա. Յակոբեան**, *Մաշտոց Եղիվարդեցի կաթողիկոս, Պատմութիւն*, սն. 36: Բերել ենք «Պատմութիւն Աղուանից»-ի Բ խմբի ձեռագրերի՝ գրչական սխալներից զերծ ընթերցումը:

⁵⁰ «Աւան» որպէս կանոն, նշանակում է «ամրոցագիւղ» (հմմ. **Ա. Յակոբեան**, *Արքայատոհմներն ու իշխանատոհմները Բուն Աղուանքում...*, էջ 253): Նոյն թուարկման մէջ երկրորդը յիշուած *Կառնակաշ* աւան-ամրոցի մասին տե՛ս **А. Акopian, Крепость Карнакаш – Галатеу у села**

իրաւացիօրէն համադրում են ԺԹ դարում *Աքերլու* յորջորջուած գիւղի հետ (Ի դարում՝ լքուած), որը գտնուում է Հարար գիւղի միջով հոսող վտակի ստորին հովտում՝ Հակարի գետի հետ նրա գետկիցից 3 կմ հիւսիս⁵¹: Յաւելենք, որ ԺԹ դ. վերջում Գտչավանքի վանահայր Առաքել վրդ. Կոստանդեանցը (նաեւ՝ Կոստանեանց) իր ձեռագիր պատմական աշխատութեան մէջ մի շարք տեղեկութիւններ է հաղորդում *Ագարի*, այսինքն՝ մեր Հաքարի/Հագարեան «գաւառի» մասին՝ մասնաւորապէս դրա մէջ մտցնելով *Օձաքերդ* բնակավայրը, այսինքն՝ Խծաբերդ գիւղը Խաչգետիկ/Չինգեանակապ վտակի վերնահովտում⁵²: Տեղին նշենք նաեւ, որ Սամուէլ Կարապետեանը արցախեան «Հակարի երկրի» հետ էր կապում ԺԴ դարի մի յիշատակարանում նշուած Հայքարայ Չորր իր Անապատիկ գիւղով⁵³, սակայն բնագրի ուշադիր քննութիւնից երեւում է, որ իրականում դա Մեծ Հայքի Կորճայք նահանգի Հաքարի յայտնի շրջանն է՝ Մեծ Չաք գետի միջնահովտում⁵⁴:

Կատարուած արձանագրումների հիման վրայ կարելի է հաստատապէս պնդել, որ Բերձոր-Հակարի գաւառի մասին վերոբերեալ ծաւալուն տեղեկանու առկայութեան պարագայում հնարաւոր չէ որեւէ չափով ընդունելի համարել Բերձոր գաւառը («Աշխարհացոյց»-ի համառօտ խմբագրութեան որոշ ձեռագրերում՝ նաեւ Բերդաձոր⁵⁵) Տրտու գետի միջնահովտում

Хакари в Капатахском районе, – “Голос Армении”, 11. 10. 2007, с. 7; Գ. Սարգսյան, Ա. Գնունի, Լ. Սկրտչյան, Արցախի Հանրապետության Քաշաթաղի շրջանի ամրոցները, Եր., 2022, էջ 186-191 (գլ. «№ 35. Ամրոց Կառնակաշ»):

⁵¹ Տե՛ս, օր.՝ **Թ. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախչյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան**, հտ. 1, Եր., 1986, էջ 134, 665:

⁵² Տե՛ս ՄՄ ԽՊ 7822, թ. 149ր: Հեղինակի երկերի մասին տե՛ս **Առաքել Վրդ. [Կոստանեանց], Դիզակի մելիքութիւնը. Նիւթեր հայ մելիքութեան մասին**, պր. Ա, Վաղարշապատ, 1913; **Ա. Յակոբեան, Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտութիւններ**, էջ 104; **Ա. Մաղապյան, Առաքել Կոստանեանցի «Պատմութիւն Գտչայ վանոց» աշխատությունը**, – ԲՄ, 18, Եր., 2008, էջ 283-305; **Ս. Ամիրջանեան, Դիզակ**, Եր., 2006, էջ 24-34: Հմմ. նաեւ **Ա. Յակոբեան, Արքայաւորներն ու իշխանաւորները Բուն Աղուանքում...**, էջ 253-254:

⁵³ **Ս. Կարապետյան, Հայ մշակույթի հուշարձաններ...**, էջ 125: Բնագիրը տե՛ս ՄՄ ԽՊ 8256, թ. 113ր: **ԺԴ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ**, Կազմեց՝ **Լ. Ս. Խաչիկյան**, Եր., 1950, էջ 450:

⁵⁴ Մանրամասն տե՛ս **Ա. Յակոբեան, Պատմա-աշխարհագրական եւ վիճագրագիտական հետազոտություններ**, էջ 286-290:

⁵⁵ Տե՛ս **Բ. Հարությունյան, Հայոց Արեւելից կողմերի վարչական բաժանումն ըստ «Աշխարհացոյց»-ի**, էջ 22:

տեղորոշող ուսումնասիրողների տեսակետը (Խ. Դադեան, Ս. Երեմեան, Բ. Յարութիւնեան, Ռ. Հիւսլն եւն)՝ յենուած բացառապէս «Բերդաձորի Սուրբ Գրիգոր» կոչուած վանքի (Տրտուի աջափնեայ ձորալանջին) անուանաձեւի վրայ⁵⁶։ Յաւելենք, որ նաեւ վերոնշեալ տեղեկանու հիման վրայ Բերձոր/Բերդաձոր գաւառի տեղորոշումը ճիշտ են կատարել արդէն Մակար Բարխուդարեանցը, Բագրատ Ուլուբարեանը եւ Սլ. Սարգսեանը⁵⁷։

Ամփոփելով՝ նշենք, որ վայկունիք-բերձորեան գրչագրերի յիշատակարանները պարունակում են ձեռագրերի ստեղծման թուագրութիւններ (1320-ից – 1671 թթ.), գաւառանուններ, գիւղանուններ, վանքերի եւ եկեղեցիների անուանումներ, գրիչների, պատուիրատուների ու նրանց հարազատների, Սեֆեան շահնշահերի, Գանձասարի եւ Ս. Էջմիածնի կաթողիկոսների անուններ։ Մեզ հասած արախիշեան, հարարեան եւ գետուզեան գրչագրերն ունեն մանրանկարներ ու ծաղկազարդեր։ Այդպիսիք հաստատապէս եղել են նաեւ կորսուած 1320 թ. Արտաշիբիի Աւետարանում (հետագայում՝ Շուշիի Ղազանչեցոց Ամենափրկիչ եկեղեցու հ^{մբ} 6) եւ Հովատուս-Հընկուզակի մի ձեռագրում (հետագայում՝ Թաւրիզում գտնուած)։

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Մեծ Հայքի Արցախ նահանգի Վայկունիք/Վակունիք եւ Բերձոր գաւառները (ուշ միջնադարում՝ Մաղաւուզ եւ Հակարի) գտնուել են Հակարի գետի ձախակողմեան վտակների աւազանում եւ սահմանակցել արեւմուտքում Սիւնիք նահանգին (Հակարիի ու նրա Հոչանց օժանդակի հոսանքով), իսկ արեւելքում՝ Արցախի կենտրոնական եւ հարաւային գաւառներին (Արցախեան լեռնաշղթայով)։ Բերձորում եւ Վայկունիքում այսօր յայտնի են 7 (4+3) գրչօջախներ՝ Արախիշ, Արտաշիբի (Արտաշաւի), Հովատուս-Հընկուզակ, Վաղագին եւ Փարաջանց, Հարար ու Գետուզ։ Արախիշում, Հովատուսում, Փարաջանցում եւ Հարարում ընդօրինակուել են երեքական ձեռագիր, Արտաշիբիում՝ երկու, իսկ Վաղագինում եւ Գետուզում՝ մէկական։ Այդ 16 գրչագրերի յիշատակարանները բաւական կարելոր պատմա-մշակութային եւ պատմաաշխարհագրական տեղեկանի են պարունակում, այն է՝ ձեռագրերի ընդօրինակման թուագրութիւն-

⁵⁶ Վերջինիս մասին տե՛ս *Դիւխան հայ վիճագրութեան*, ար. V, էջ 115-120։

⁵⁷ Մ. եպ. Բարխուտարեանց, *Արցախ*, էջ 399-402; Բ. Ուլուբարեան, *Իրաչենի իշխանութունը X-XVI դարերում*, Եր., 1975, էջ 35-36; Ս. Սարգսյան, *Արցախ*, էջ 42-43։

ներ (1320-ից մինչև 1671 թթ.), գաւառների, գիւղերի, գրչօջախների, վանքերի եւ եկեղեցիների անուանումներ, գրիչների, պատուիրատուների ու նրանց ազգականների, Սեֆեան շահնշահերի, Գանձասարի եւ Ս. Էջմիածնի կաթողիկոսների անուններ: Արախիշի, Հարարի եւ Գետուզի գրչօջախներից մեզ հասած ձեռագրերը, որոնք պահուում են Երեւանի Մաշտոցեան Մատենադարանում, Նոր Զուղայի առաջնորդարանի եւ Լոնդոնի Վելքըմ ինստիտուտի գրադարաններում, մանրանկարներ ունեն: Յայտնի է, որ այդպիսիք եղել են նաեւ Արտաշիբիի եւ Հովատուսի ներկայումս կորսուած ձեռագրերում:

ALEKSAN HAKOBYAN

THE SCRIPTORIUMS OF THE COUNTIES VAYKUNIK'
AND BERDZOR OF ARTSAKH PROVINCE

Keywords: *Berdzor, Vaykunik', scriptoriums of Artsakh, Arakhish, Artashibi, Hovatus, Hənkuzak, Valazin, P'arajants', Harar, Getuz.*

The caunties (գաւառ) of Vaykunik' / Vakunik' and Berdzor of the Artsakh province of Great Armenia (in the late Middle Ages – Małavuz and Hakari) were located in the basin of the left tributaries of the Hakari River and bordered in the west with the province of Siunik' (along the course of the Hakari and its tributary Hochants), and in the east – with the central and southern caunties of Artsakh (along the Artsakh ridge). According to manuscript evidence one can speak of seven scriptoria in Berdzor and Vaykunik' (4+3) – Arakhish, Artashibi (Artashavi), Hovatus-Hənkuzak, Valazin and P'arajants, Harar, Getuz. In Arakhish, Hovatus, P'arajants and Harar, 3 manuscripts were copied in each, in Artashibi – two, and in Valazin and Getuz – one manuscript in each. The colophons of these 16 manuscripts contain very important historical-cultural and historical-geographical information, namely the dating of the copying of the manuscripts (from 1320 to 1671), the names of caunties, villages, scriptoriums, monasteries and churches, the names of scribes, patrons/commissioners and their relatives, Safavid Shahanshahs, Catholicoi of Gandzasar and St. Ejmiatsin. The manuscripts in the Mashtots Matenadaran in Yerevan, the libraries of the Diocese of New Julfa and the Wellcome Institute in London, which have come down to us from the Arakhish, Harar and Getuz scriptoria, are illuminated. It is known that there were also miniatures in the manuscripts from Artashibi and Hovatus - no longer extant.

**ԽԱՉԳՈՒՈՒՉԻ ԳՐԱՌԱԾ «ԿԸՏՐԻՃ, ԳՆԷ՛»
ԵՐԳԻ ԱՌԵՂԾՎԱԾԱՅԻՆ ԲԱՌԵՐԻ ՇՈՒՐԶ¹**

Բանալի բառեր՝ Հայ բանասիրություն, հայ բարբառագիտություն, հայերեն ստուգաբանություն, դիցաբանություն, հնդեվրոպական մշակույթ:

1. Խաչգռուզի «Կըտրի՛ճ, գնԷ՛» երգը

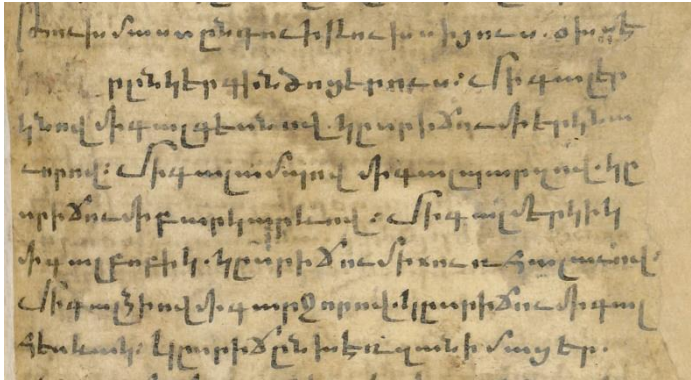
1.1. Մաշտոցյան Մատենադարանի (ՄՄ) համար 7709 ձեռագրում տեղ են գտել մի շարք երգեր, որոնք 17-րդ դարասկզբին գրառել է Խաչգռուզ անվամբ հայտնի գրիչը: Նա ծնվել է 1592 թվականին Կաֆայում (Ղրիմ):² Մեր հետաքրքրության առարկան է այդ երգերից մեկը, որ սկսվում է «Կըտրի՛ճ, գնԷ՛» բառերով:³ Երգում աղջիկը, որպես իր «ծոցի գին», ներկայացնում է իր ընկած օղը. *Օղս (ձեռագրում՝ օհս) էր ընկեր՝ գին ծոցերուս:*

Այա, ըստ երևույթին, տղային պատվիրում է բերել օղը՝ իր ծոցին արժանանալու համար, ընդ որում տղան ճանապարհը պիտի հաղթահարի հեքիաթներին բնորոշ բարդ պայմաններում՝ ոչ երկնքով, ոչ գետնով, ոչ «երկնաւորով», ոչ ամպով, ոչ պարզով, ոչ բարկ արևով, ոչ ձիով կամ ջորով, ոչ հետևակ և այլն:

¹ Երախտապարտ եմ Հարավային Կալիֆոռնիայի համալսարանի Հայկական հետազոտությունների ինստիտուտին (University of Southern California, Institute of Armenian Studies) աշխատանքիս զգալի մասի օժանդակության համար:

² Խաչգռուզի, նրա անվան (հմմտ. *Խաչգռուզեան* անձնանունը Նոր Նախիջևանում), ՄՄ 7709 ձեռագրի, երգերի գրառման թվականի և հարակից հարցերի շուրջ տե՛ս ԱճառԱնձն 2, 1944. 500; Մնացականյան 1956. 10-12, 25-26, 113 և հաջ., 463 և հաջ.; Մնացականյան 1978; Աբգարյան 1977; Աբգարյան 1990; Ավետիսյան 2010. 157a: *Խաչգռուզ* անունը հանդիպում է նաև ՄՄ 7744 ձեռագրի (1604 թ.) 1633 թ. հիշատակարանում (ՀայՁեռՀիշ ԺԷ/Բ 1978. 519):

³ Մատենադարան ձեռագիր № 7709, թ. 89ա-89բ (հրատ.՝ Մնացականյան 1956. 113-114). լուսանկարների համար Երախտապարտ եմ Մատենադարանի տնօրինությանը և Կարեն Մաթևոսյանին:



ՄՄ 7709, 89ա

Այսպիսի բևեռային հակադրություններով արտահայտված անհնար կամ դժվար պայմանների թվարկումը հաճախադեպ է հնդեվրոպական տարբեր ավանդույթներում, օրինակ.

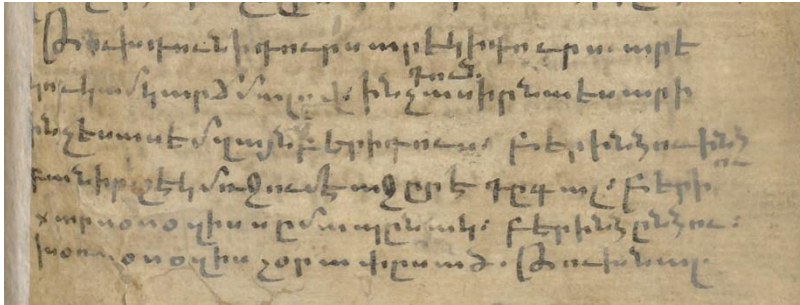
- Հնդկական էպոսում Vŗtra-ն պետք է սպանվի ոչ թացով, ոչ չորով. ոչ քարով, ոչ փայտով. ոչ կայծակով, ոչ գենքով. ոչ ցերեկը, ոչ գիշերը. և ահա Ինդրան սպանում է նրան մթնշաղին՝ փրփուրով:

- Կելտական ավանդույթում մի հերոս պետք է սպանվի ոչ տան ներսում, ոչ դրսում. ոչ ձիով, ոչ հետևակ:

- Մի լիտվական հեքիաթում ճամփորդը մի աղջկա առաջարկում է ամուսնանալ, եթե նա գա իր մոտ ոչ մերկ, ոչ հագնված. ոչ ձիով, ոչ հետևակ և այլն. ընդ որում՝ ընթացքում ընդգրկվում են այնպիսի հասկացություններ, որոնք ոչ այս են, ոչ՝ այն, ինչպես օրինակ՝ ներքինին ու չղջիկը (West 2007. 369-370):

1.2. Տղան արծվի թևին նստած վերադառնում է ու աղջկան ասում, որ կատարել է հանձնարարությունը, ապա հայտնում իր առաջադրանքը.

*Բեր ինձու, ինձու բանիր,
Շէկ մոջումէ աջրրէ դրգալ,
Բեր ի քարտօւոզիս սրմա պրնակ,
Բեր ինձ ընձու խօռնօւոզիս շօրափրսած:*



ՄՄ 7709, 89ա

Աղջիկը «չունէր, որ զայն բերէր», ուստի արտասովելով տեղի է տալիս և, մեկ-մեկ արձակելով կոճակները, «թագւորն ի ծոցն մեծարէր»:

1.3. Վերոհիշյալ քաղվածքում պարզ են «շէկ մրջյունը» և *ղրգալ* ‘գդալ’ ու *պրնակ* բառերը: Իսկ *ինձու բանիր* բառակապակցությունը մեկնաբանվում է «ինձ կենդանու պանիր»,⁴ այսինքն՝ մի բան, որ անհնար է ձեռք բերել: Համեմատենք Ջավախքում գրանցված այս հմայական աղոթքը.⁵

*Սև օձէն պանիր քաշեցի,
Տեսնողը զարմացաւ,
Ուտողը պատռեցաւ,
Չար աչքը չար փուշը:*

Նաև Ծիրակում գրանցված «ականջացաւի» աղոթքում.⁶

*Գնացինք լեռը, բռնեցինք մէկ սև օձ,
Կթեցինք 12 պտկէն, կէտը լցինք անկաջը,
Կէսն էրինք պանիր, կերաւ հիւանդը,
Իտէթըր կտրաւ, հիւանդն առողջացաւ:*

Արցախում (Վարանդայում) գրանցված հավատալիքի համաձայն՝ լոկը (լորտուն) ասում է, որ իր կծածը կլավանա միայն *հաւի պանիր* քսելով:⁷

⁴ Մնացականյան 1956. 653b; Արգարյան 1977. 71-72:

⁵ Լալայեանց 1892. 16բ համար ԺԱ; Հարությունյան 2006. 84բ համար 23:

⁶ Մխիթարեանց 1901. 186:

⁷ Լալայեան 1897. 212-213 = Երկեր 2, 1988. 170:

Հիշենք նաև եղեմական պարտեզը, որին պակասում են միայն երեք բան՝ *հաւու կաթ, երկնուց սիւն և ծովի փայրդա*:⁸

Սակայն մնացած բառերը մնում են վիճահարույց կամ առեղծվածային: Սույն հոդվածի նպատակն է՝ փորձել մեկնաբանել այդ բառերից մի քանիսը և լուսաբանել այդ տողերի դիցաբանական-բանահյուսական հենքը:

2. Աջրրէ դրգալ բառակապակցությունը

Արգարյանը (1977. 72) *աջրրէ* բառը նույնացնում է *անառ*՝ նյարդ, կռճիկ, ջիղ՝ բառին, որն այստեղ, ըստ նրա, գործածված է ‘ող’ իմաստով: Վերջինիս համար նա հղում է Սուքիասյանի բառարանին (1967. 28c): Այդ տողը նա մեկնաբանում է այսպես. «շեկ մրջյունի ողից պատրաստված գդալ»: Այս մեկնությունը խիստ անհամոզիչ է, քանի որ.

1) իմաստաբանորեն անհավանական է (չեն մատնանշվում մրջյունի ողի հիշատակման տիպաբանական գուգահեռներ),

2) մրջյունի անվանումը տեքստում դրված է բացառական հոլովով,

3) *անառ* բառի ‘ող’ իմաստի աղբյուրագիտական հենքը պարզ չէ (պետք է գտնել Սուքիասյանի աղբյուրը):

Մնացականյանը (1978. 70) քննադատում է Արգարյանի տեսակետը և առաջարկում դիտարկել *անառ*՝ ‘առաստաղ’ բառը՝ տողը մեկնաբանելով այսպես. «շեկ մրջյունի առաստաղի փայտերից պատրաստված գդալ»: Ոչ էլ այս մեկնությունն է շատ հավատ ներշնչում:

Կարծում եմ իրականում գործ ունենք *հանար(ի)* ծառանվան հետ: Այս բառը Համշենի բարբառում արտացոլված է *աժրի* տեսքով:⁹ Համշենի բարբառում բառամիջի ճ-ն դառնում է ջ, հետևաբար քննվող բառն արդյունք է այսպիսի զարգացման.

• *(հ)անարի* > **աջրրի* (*ճ* > *ջ* տեղաշարժ և միջնավանկի ձայնավորի թուլացում),

• **աջ(ր)րի* > *աժրի* (*ջ*-ի շփականացում *ր*-ի հարևանությամբ՝ միջնավանկի ձայնավորի վերջնական անկումից հետո):

Ահա այս զարգացման միջակա օղակն էլ հստակորեն արտացոլված է քննվող երգում՝ *աջրրէ դրգալ*՝ ‘հանարի փայտից պատրաստված գդալ’:

Այսպիսով՝ պահանջվում է բերել.

⁸ «Արձագանք» 1894 (13-րդ տարի), № 147, դեկտ. 18; Աբեղյան, Ա, 1966. 344-345; Օդաբաշյան 1986. 145:

⁹ ՀԱԲ 3. 16a; Աճառյան 1947. 54, 240:

- 1) ինձ կենդանուց՝ պանիր,
 - 2) շեկ մրջյունից՝ հաճարի փայտից սարքած գդալ:
- Համեմատենք Ակնա *մրջիւմին կայօր* Չար աչքի մի աղոթքում:¹⁰

3. Քարտօսոզ բառը

Աբգարյանն (1977. 72) այս բառը նույնացնում է *քարայթոթոշ* ‘մողես’¹¹ բառին և ենթադրում, որ մեր համատեքստում այն հանդես է գալիս ‘խխունջ’ իմաստով, ուստի տեքստում հիշատակվող պնակը պետք է պատրաստված լինի խխունջի պատյանից: Չնայած Մնացականյանի (1978. 70-71) քննադատությանը՝ այս մեկնությունը խոստումնալից է, քանի որ կրիան հաճախ համարվում է վահան, պատյան կամ տաշտ ունեցող մողես (տես ստորև) և այսպիսով կարող է զուգորդվել խխունջին, որ նույնպես «տնակ» ունի, և որ *քարթոթոշ* բառը որոշ բարբառներում նշանակում է ‘խխունջ’: Ստորև կփորձեն լուսաբանել հնչյունական խնդիրներն ու պլուժետային համատեքստը:

Ունենք երկու հնչյունական խնդիր: Առաջինը *թ* շնչեղ խուլի փոխարեն *տ* պարզ խուլն է: Քանի որ *աջորդէ դրգալ* բառակապակցությունը հուշում է, որ գործ ունենք արևմտյան բարբառային իրողությունների հետ, հնարավոր է մտածել, որ *քարտօսոզ*-ի *տ*-երը սերում են *դ*-ից՝ խլացման տեղաշարժով: Եվ իսկապես՝ *թոթոշ* բառի կողքին ունենք *դոդոշ* ձևը (ՀԱԲ 2. 193), որն առկա է նաև բարբառներում ու արդի հայերենում: Ուշագրավ է, որ *դ > տ* տեղաշարժ ունեցող Սասունի բարբառում գտնում ենք *քա՛յտաւո՛ռոշ* ‘օձի մի տեսակ’ բառը:¹² Քանի որ գրաբարի *թ*-ն Սասունի բարբառում բառի բոլոր դիրքերում մնում է *թ*, իսկ *դ-ն* բոլոր դիրքերում (այդ թվում՝ *ր*-ից հետո) դառնում է *տ* (Պետոյան 1954. 21), կարելի է եզրակացնել, որ Սասունի *քա՛յտաւո՛ռոշ*-ը սերում է **քար-դոդոշ*-ից:

Հայերեն *քար-դոդոշ >* Սասուն *քա՛յտաւո՛ռոշ* զարգացման ճայնավորումը աչքի է ընկնում առնմանության ու տարնմանության համատեղությամբ՝ *ABB > AAB*, ինչպես օրինակ *երպիսայ > երեխայ, ճօճանակ > ճօճօճակ, փեզանայ > փեզենայ, քերական > քերեկան* և այլն:

¹⁰ Ճանիկեան 1895, 160 ծնթ. 2; Հարությունյան 2006. 85բ համար 31:

¹¹ ՀԱԲ 2. 193: ‘Քար, խուլթ’ բաղադրիչով մողեսանունների շուրջ տես նաև ՀԱԲ 2. 414; Martirosyan 2010. 325:

¹² Պետոյան 1954. 165, Պետոյան 1965. 536:

Հնարավոր է, որ **քար-դողդուղ*-ի մի հետք է Ղարաբաղի բարբառի *քրրորդոր* ‘խուլ’ բթամիտ՝ չսող՝ անհասկացող մարդ’ (Մարգարյան 2019. 802a) < *քառադողդուղ* (Աճառեան 1913. 1099a) կազմությունը՝ ժողովրդական ստուգաբանությամբ *քառ* ‘խուլ’ բառին գուցե դրված:¹³ Իսկ կենդանաբառն այստեղ արձանագրված է *քրր/ռրթանյություն*, *քրր/ռրթանյություն* և *քրրթանյություն* ձևերով և հետևյալ իմաստներով՝ ‘մողեսի տեսակ, որ ապրում է քարքարոտ տեղերում’, ‘տգեղ՝ այլանդակ մարդ’ (Մարգարյան 2019. 802a, 804a): Հմմտ. նաև Գորիսի *քրրթանյություն*, *քրրթանյություն*, *քրրթանյություն* ‘քարքարոտ տեղերում ապրող մողես’ (Մարգարյան 1975. 327a, 496a): Այս տարբերակները կարող են լինել *թաթ* (Արցախում՝ *թանյուն*) բառի¹⁴ հետ բաղադրության արդյունք:¹⁵

Հատկապես հետաքրքիր է Ազուլիսի բարբառի *խողդուղ* / *խոփոն* բառը, որ նշանակում է ‘ծնոտ (*չանա*) չունեցող մի երևակայական կենդանի, որ գիշերներն ընկնում է մարդու վրա ու ծանրացնում’:¹⁶ Այս բառի հավաստի ստուգաբանության փորձ ինձ հայտնի չէ:¹⁷ Կարծում եմ Ազուլիսի այս բառին պետք է կցվի Ղարաբաղի *խթեթիշ* / *խթեթիկ* ‘քաջք, մարդկանց վատ երագներ պատճառող առասպելական չար էակ’ բառը, թեև Աճառեանը (1913. 466b) այս բառն առանձին է ներկայացնում: Չայնավորի փոփոխությունը հավանաբար արդյունք է Աճառեանի օրենքի՝ *դո > դօ / դէ*, հմմտ. *քոխի > պօխի / պէխի*:¹⁸

Ինչ վերաբերում է *-ոշ*-ի փոխարեն *-ոգ* վերջավորությանը, ապա հնարավոր է ենթադրել *մողէգ* / *մողոգ* բառի նման կազմություն կամ դրա ազդեցություն:

Ազուլիսյան *խոփոն*-ը, ինչպես տեսանք, ծնոտ չունեցող երևակայական էակ է: Ծնոտ չունենալը մտածել է տալիս գորտի կամ դողդուղի հետ առնչության մասին: Այսպիսի առնչակցություն երևում է, օրինակ,

¹³ Բառի *-ո*-ով տարբերակում դեր կարող էր ունեցած լինել նաև բարբառային *քար-ու-քու* ‘քարքարոտ տեղ’ բաղադրությունը, որը տես Աճառեան 1913. 1106a:

¹⁴ Տե՛ս ՀԱԲ 2. 137; Մարգարյան 2019. 188b:

¹⁵ Որոշ դեպքերում հնարավոր է նաև թուրք. *kertenkele* ‘մողես’ բառի ազդեցությունը:

¹⁶ Աճառեան 1913. 458b; Չաքարյան 2008. 142:

¹⁷ Վարդանյանը (2010. 514) *խողդուղ* բառը մեկնաբանում է այսպես՝ պարսկ. *խողա* ‘Աստված’ + *դոշ* ‘ուս’:

¹⁸ Տե՛ս Martirosyan 2010. 747: Քննվող բառերի հետագա ուսումնասիրությունները կարող են ներգրավել նաև ուրիշ այլընտրանքային լուծումներ՝ համադրելով *խութ* ‘քար, ժայռ’ (հմմտ. *խոթ* ‘կոկորդիլոս’, տես ՀԱԲ 2. 414) կամ բարբառային *հոթօթ* ‘մի տեսակ դև’ (տե՛ս Մխիթարեանց 1901. 170-171) բառին և <*ույթույթիկ* հավանաբար ‘քաջքանման էակ’ (տե՛ս Հայկունի 1895) ու <*դողթ-մողթ* (Սասճո Բ/2, 1951. 850, 856) անուններին:

համբարու՝ երևակայական էակ, հուշկապարիկ՝ և քարայթոշ բառերի իմաստային նույնացումն արտացոլող մի անանուն տեքստից (Ալիշան 1910. 197):

Կրիան կարող է դիտարկվել որպես պատյան կամ թաս/պնակ ունեցող դոդոշ, հմմտ. գերմ. *Schildkröte* ‘կրիա’ բառը, որ կազմված է ‘վահան’ և ‘դոդոշ’ նշանակող բաղադրիչներից, ինչպես նաև կրիայի բարբառային անվանումները, որտեղ մասնակցում են *թաս*, *կոտ* և *տաշտ* բառերը:¹⁹

Թաս/պնակի հետ առնչությունը և քաջքերի հետ զուգորդումը ավելի է հաստատվում և մեր տեքստի *պնակ* բառով ու հաջորդ պարագրաֆում բերվող բանահյուսական նյութով: Նշենք նաև Լոռվա Շնող գյուղում գրառված պատմությունները գդալներ տանող կին-սատանաների մասին:²⁰

Քննվող հատվածի վերջնամասի *խոռոսոսոգիս շորափրսած* մութ բառակապակցության խնդիրը դուրս է այս հոդվածիս տեսադաշտից: Միայն նշեմ, որ *խոռոսոսոգ* բառը կարող է մեկնաբանվել որպես բաղադրություն՝ կազմված *խոռ* ‘ծակ, պակասավոր, թերի, դատարկ’ (որ առկա է, մասնավորապես, Նոր Նախիջևանի, Պոլիսի և Սեբաստիայի բարբառներում)²¹ և *տոտոգ* ‘լայնահատակ (աման)’ (Պոլիսի բարբառում)²² բառերից: Այն, որ *խոռ* բաղադրիչը քննվող բարբառային միջավայրում կարող է գործածվել գդալի ու պնակի հետ նույն համատեքստում, հրաշալիորեն հաստատվում է *խոռ պնակ* և *խոռ դգալ/գդալ* բառակապակցություններով, որոնք հանդիպում են Նոր Նախիջևանի երկու հմայական աղոթքներում:²³

13. Խոռ պնագ, խոռ տկալ.
Թուլթու մածուն, թանաքուր:

18. Թուլթու մածուն, կարիի հագ,
Խոռ գդալ, խոռ պրնագ

4. Սըմա պընակ բառակապակցությունը

Ամենայն հավանականությամբ այստեղ գործ ունենք *սիմ* ‘արծաթ, արծաթե կամ ոսկե թել’²⁴ բառի հետ, հմմտ. նոր պարսկ. *sīm* ‘արծաթ’, միջ. պարսկ. *(a)sēm*, ասոր. *sēmā* ‘արծաթ’:²⁵ Մեր տեքստի *սըմա* ‘արծաթյա’

¹⁹ Աճառեան 1913 s.vv.; ՀԱԲ 2. 680; Martirosyan 2010. 798:

²⁰ Լալայեան 3, 2004. 211:

²¹ Այդ բառերը տե՛ս ՀԱԲ 2. 398-399; ՄիջՀայԲառ 2009. 328; Ջալաշյան 2012. 166a:

²² Աճառեան 1913. 1039a:

²³ Փորքշեյան 1971. 95բ № 13, 96բ № 18:

²⁴ Աճառեան 1902. 318-319 (հիշատակվում է նաև պարսկ. *sīm* ‘արծաթ’ բառը); ՀայԼեզԲրբԲառ Ե, 2008, 327b:

²⁵ St’u Ciancaglini 2008. 218:

ածականի ածանցի համար հմմտ. Համշենի բարբառի *էրգրթա*՝ ‘երկաթեն’, *քարա*՝ ‘քարեն’ և այլն:²⁶ Հմմտ. նաև ստորև՝ իջևանյան *վրսկա թաս*-ը: Այսինքն՝ *սրմա պրնակ* նշանակում է «արծաթեն թաս»:

Եթե ընդունվի *քարտոսոգ*-ի ներկայացված քննությունը, ապա կարելի է եզրակացնել, որ պահանջվում է բերել *քարթոթոշ* / *քարդոդոշ* մոդես-քաջ-քի(ց) արծաթեն թաս՝ պնակ: Այս համատեքստը հաստատվում է բանահյուսական նյութով:

- Արցախյան մի հեքիաթում առաջադրանք է տրվում բերել վիշապի ոսկե թասը, որ չտեսնված ու չսված մի բան է (Հարությունյան 1991. 25),

- իսկ մի ուրիշում ծովից դուրս է գալիս մի աղջկա ձեռք՝ ոսկե թասով (ՆմուշԼեռՂար 1978. 51):

- Համշենում պատմվել է մի օձի մասին, որի գլխին կա հրաշալի՝ գանձ բերող թաս (Մուրադեան 1901. 92):

- Տուրուբերանի մի հեքիաթում ձկան փորից գտնվում է մի սիրուն թաս (ՀայԺողՀեք 13, 1985. 276):

- Հետաքրքիր է հատկապես Իջևանի տարածքում գրառված մի հեքիաթ, որտեղ *վրսկա թաս*-ը հանդես է գալիս Ջկան թագավորի աղջկա համատեքստում (ՀայԺողՀեք 6, 1973. 458):

- Իսկ մուսալեռյան մի հեքիաթում ծովի աղջկա բերանից ընկնում է մի ոսկե թաս (Սվազյան 1984. 114b):

- Չար աչքի՝ Սեբաստիայում գրառված մի հմայական աղոթքում կարդում ենք այս տողերը.²⁷

*Ծովուն մէջը ծառ մը կար,
Ծառանը վրայ բուն մը կար,
Բնին մէջը օձ մը կար,
Օսկուն թասը կթեցի,
Արծրթե թասը մակրթեցի....*

- Հիշենք նաև տարբեր տարածքների բանահյուսական աղբյուրներում՝ սիրո և այլ համատեքստերում հանդիպող արծաթեն թասը, օրինակ՝

- *ժոցինդ արծաթե թաս ա* (Նազարյան 1978. 84b),
- *Արծրթե թաս կեր ափերը* (Սրվանձտյանց 1, 1978. 560),
- *Արծաթե թաս, ոսկի ջուր / Մեկ թաս կուզեմ, երկու տուր* (Դևրիկյան 2006. 78b):

²⁶ Տե՛ս Աճառյան 1947. 180:

²⁷ Գաբիկեան 1952. 638; Ս. Հարությունյան 2006. 49, 91ա [38գ]:

5. Նախնական եզրակացություն

Քննվող հատվածում, այսպիսով, պահանջվում է բերել հաճարի փայտից սարքած գդալ՝ շեկ մրջյունից, ապա և քաջք-դողդոշ առասպելական էակի(ց) արծաթե պնակ:

Գրականություն

Արգարյան, Գևորգ

1977 Խաչատուր Կաֆայեցու Ժամանակագրության գերմաներեն թարգմանությունը և Մատենադարանի № 7709 տաղարանը. *ԼՀԳ* 1977, № 6. 65-78:

1990 «Գռուզ»-ը միջնադարյան Հայաստանում. *ԲԵՀ* 1990, № 1. 22-30:

Արեղյան, Մանուկ

1966-85 Երկեր (հտ. Ա-Ը). Երևան. ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

Ալիշան, Ղևոնդ

1910 Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք Հայոց. Վենետիկ. Ս. Ղազար:

Աճառյան (Աճառեան), Հրաչյա

1902 Թուրքերէնէ փոխառեալ բառեր հայերէնի մէջ. Մոսկուա-Վաղարշապատ («Էմինեան ազգագրական ժողովածու», հտ. Գ):

1913 Հայերէն գաւառական բառարան. Թիֆլիս («Էմինեան ազգագրական ժողովածու», հտ. Թ):

1942-62 Հայոց անձնանունների բառարան [ԱճառԱնձն 1-5]. 1, 1942; 2, 1944; 3, 1946; 4, 1948; 5, 1962. Երևան. Երևանի համալսարանի հրատարակչություն [1-4 հատորները = *Գիտական աշխատություններ* 21, 24, 25, 26]:

1947 Քննություն Համշենի բարբառի. Երևան. ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն:

1971-79 (ՀԱԲ), Հայերեն արմատական բառարան, 4 հատորով (2-րդ հրատ.). Երևանի համալսարանի հրատարակչություն [1-ին հրատ. 1926-1935, 7 հատորով]:

Ամատունի, Սահակ վարդապետ

1912 Հայոց բառ ու բան. Վաղարշապատ:

Ավետիսյան, Տիգրան Մ.

2010 Հայոց ազգանունների բառարան. Երևան. հեղինակային հրատարակչություն:

Գաբիկեան, Կարապետ

1952 Բառգիրք Սեբաստահայ գաւառալեզուի. Երուսաղէմ. Տպարան Սրբոց Յակոբեանց:

Դևրիկյան, Վարդան

2006 Պայծառակերպությունը և վարդավառի տոնը. Երևան. «Մագաղաթ»:

Չաքարյան, Մարի Գ.

2008 Ազուլիսի բարբառի բառարան (ինքնության բացահայտում). Երևան. «Իրավունք»:

Լալայեան, Ե.

1892 (Լալայեանց) Ջաւախքի բուրմունք. Թիֆլիս. Տպարան «Արօր» Տ. Նազարեան. (Ժողովրդագրական նիւթեր, Բ):

1897 Վարանդա. նիւթեր ապագայ ուսումնասիրութեան համար. *Ազգագրական հանդէս*. 2-րդ տարի, Բ գիրք, Թիֆլիս. 4-244:

1983-1- Երկեր. հտ. 1, 1983 (Ջաւախք). հտ. 2, 1988 (Արցախ). Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն. հտ. 3, 2004 (Բորչալուի գավառ). Երևան, ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն:

ՀԱԲ, տե՛ս Աճառյան 1971-79

ՀայԺողՀեք 1-

1959 Հայ ժողովրդական հեքիաթներ. հտ. 1, 1959 – հտ. 14, 1999, Երևան. ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն; հտ. 15, 1998, Երևան. «Ամրոց»:

ՀայԼեզԲրբԲառ Ա-

2001 Ա. Մարգարյան և ուրիշներ (խմբ.), Հայոց լեզվի բարբառային բառարան (Ե հատորը հրատարակվել է 2008-ին և ընդգրկում է Պ-Ս տառերը). Երևան. ՀՀ ԳԱԱ «Գիտություն» հրատարակչություն:

Հայկունի, Ս.

1895 Հուրութիկ և Սամել հովիկ. *Արարատ* 1895, № 9. 354-361:

ՀայՁեռՀիշ

1978 Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ. ԺԷ դ., հտ. Բ, 1621-1640 թթ. (Վ. Հակոբյան, Ա. Հովհաննիսյան, 1978). Երևան. ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

Հարությունյան, Լևոն

1991 Նշխարներ Արցախի բանահյուսության. Երևանի համալսարանի հրատարակչություն:

Հարությունյան, Սարգիս Բ.

2006 Հայ հմայական և ժողովրդական աղոթքներ. Երևանի համալսարանի հրատարակչություն:

Ճանիկեան, Յ. Կ.

1895 Հնութիւնք Ակնայ. Թիֆլիս. Տպարան Մ. Դ. Ռօտինեանցի (Թիֆլիսի հայոց հրատարակչական ընկերութիւն, 89):

Մարգարյան, Ա. Ս.

1975 Գորիսի բարբառը. Երևանի համալսարանի հրատարակչություն:

ՄիջՀայԲառ

2009 Ռ. Ս. Ղազարյան և Հ. Մ. Ավետիսյան, Միջին հայերենի բառարան (2-րդ բարեփոխված հրատարակություն). Երևանի համալսարանի հրատարակչություն:

Մխիթարեանց, Ա.

1901 Փշրանք Շիրակի ամբարներից. Մոսկվա, Ալեքսանդրապոլ. (Էմինեան ազգագրական ժողովածու, 1):

Մնացականյան, Ա. Շ.

1956 Հայկական միջնադարյան ժողովրդական երգեր. Երևան. ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն:

1978 Դարձյալ Մատենադարանի № 7709 ձեռագրի մասին. *ԼՀԳ* 1978, 1. 66-76:

Մուրադեան, Յ.

1901 Համէնցի հայեր. Թիֆլիս. Կ. Մարտիրոսեանցի տպարան:

Նազարյան, Աստղիկ

1978 Էջմիածնի և Աշտարակի բանահյուսությունից. *Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն* 9. Երևան, ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն. 73-173:

ՆմուշԼեռՂար

1978 Նմուշներ Լեռնային Ղարաբաղի ժողովրդական բանահյուսությունից (կազմողներ՝ Միքայել Առաքելյան, Ռոբերտ Ղահրամանյան). Երևան. «Հայաստան»:

Պետոյան, Վ. Ա.

1954 Մասունի բարբառը. Երևան. ՀՍՍՌ ԳԱ հրատարակչություն:

1965 Մասնա ազգագրությունը. Երևան. ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

Ջալաշյան, Գևորգ Միմոնի

2012 Նոր Նախիջևանի բարբառի բացատրական բառարան. Ռոստով. «Старые русские»:

Սասժո Ա-Դ

1936-99 Մասնա ծներ. խմբ. Մ. Աբեղյան և Կ. Մելիք-Օհանջանյան (հտ. Ա, 1936; Բ 1-2, 1944 և 1951), Երևան. Պետական հրատարակչություն; խմբ. Մ. Հարությունյան և Ա. Սահակյան (հտ. Գ, 1979; Դ, 1999), Երևան. ՀՍՍՀ ԳԱ (ՀՀ ԳԱԱ) հրատարակչություն:

Սարգսյան, Արմեն Յուրիկի

2019 Դարաբադի բարբառի բառարան (երկրորդ լրամշակված հրատարակություն). Երևան. «Էդիթ Պրինտ» (Արցախի պետական համալսարան):

Սվազյան, Վերժինե

1984 Մուսա լեռ. Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն 16. Երևան. ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

Սրուանձտեանց, Գարեգին

1978-82 (Սրվանձտյանց), Երկեր. հտ. 1, 1978; հտ. 2, 1982. Երևան. ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

Սուրիսյան, Ա. Մ.

1967 Հայոց լեզվի հոմանիշների բառարան. Երևան. ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

Վարդանեան, Արտակ Վարդանի

2010 Չոկերի ինքնանուանման շուրջ. Հանդես ամսօրեայ ՃԻԴ/124.1-12. 505-516:

Փորքեյան, Խ. Ա.

1971 Նոր Նախիջևանի հայ ժողովրդական բանահյուսությունը. Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն. նյութեր և ուսումնասիրություններ. հտ. 2. Երևան. ՀՍՍՀ ԳԱ հրատարակչություն:

Օդաբաշյան, Ա. Ա.

1986 Տիեզերաստեղծման առասպելի վերապրուկային տարրերն Ախտաբքում. ՊԸՀ 1986, № 3. 138-149:

Ciancaglini, Claudia A.

2008 Iranian loanwords in Syriac. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag. (Beiträge zur Iranistik; 28).

Martirosyan, Hrach K.

2010 Etymological dictionary of the Armenian inherited lexicon. Leiden, Boston: Brill. (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series; 8).

West, M. L.

2007 Indo-European poetry and myth. Oxford: University Press.

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

ՄՄ 7709 ձեռագրում տեղ են գտել մի շարք երգեր, որոնք 17-րդ դարասկզբին գրառել է Խաչգռուզ անվամբ հայտնի գրիչը: Դրանցից մեկում, որ սկսվում է «Կըտրի՛ն, գնե՛» բառերով, աղջիկն ու տղան միմյանց տալիս են շատ դժվար կամ անհնարին առաջադրանքներ՝ բերել հովազի

պանիր (*ինձու բանիր*) և այլն: Այս երգում հանդիպող մի քանի խնդրահարույց բառեր քննվել են հետազոտողների կողմից, բայց շարունակում են մնալ մութ: Այս հոդվածում առաջարկում են շէկ մոջումէ աջրրէ դրգալ և ի քարոսոսոզիս սրմա պրնասկ հատվածները մեկնաբանել համապատասխանաբար այսպես. «շէկ մրջյունից (բերել)՝ հաճարի փայտից սարքած գդալ» և «քաջք-դողոշ առասպելական էակի(ց)՝ արծաթե պնակ»:

HRACH MARTIROSYAN

**CONCERNING THE MYSTERIOUS WORDS
OF THE SONG “BRAVE (BOY), BUY!” RECORDED BY KHACHGRUZ**

Keywords: *Armenian folklore, Armenian dialectology, Armenian etymology, mythology, Indo-European culture.*

Manuscript 7709 of Matenadaran contains a number of songs written by the scribe known as Khachgruz (*Խաչգրուզ*) at the beginning of the 17th century. In one of them, which begins with the words “Brave (boy), buy!”, a boy and a girl give each other very difficult or impossible tasks, including obtaining cheese of leopard (*ինձու բանիր*) and so on. A number of words found in the song have been examined by several researchers but still remain obscure. In this article, it is proposed to interpret the fragment *շէկ մոջումէ աջրրէ դրգալ* as “(to bring) a spoon made of beech tree from a reddish ant”, and *ի քարոսոսոզիս սրմա պրնասկ* as “silver bowl from a lizard / fairy”. The existence of this context is confirmed by folklore data.

“PER AEGYPTUM, SUB CIUITATEM ARMENIA”
ON A PASSAGE FROM THE *VITA SYLVESTRI*
(§20/38) AND ITS LINK WITH ARMENIA*

Keywords: Rome, Sylvester of Rome, Eusebius of Nicomedia, Constantin I, Licinius, Liber Pontificalis, Alexandria, Antiochia, spice trade, donations.

Erna Shirinian has, in an insightful work on *Ancient and Hellenistic elements of Christian doctrine: Armenian and Greek, Classical and Byzantine sources in comparison*, posed an important question on the relationship between the churches of Armenia and Rome through a difficult passage¹ in the *Vita Sylvestri* (§ 38). We will take up this question in this study through the question of the transportation of spices from Armenia to Rome through Egypt at the time of the division of the Roman Empire between Constantine in the West and Licinius in the East, that is to say between 313 and 324.

The connection between the churches of Armenia and Rome in the early years of the fourth century is an old question in Armenian studies, linked in particular to the various versions of the book of Agathangelos. The famous meeting between the first catholicos of the Armenian Church, which had become the state church, and Eusebius or Sylvester of Rome is recounted in various ways in the versions of Agathangelos and the *Greek Lives of Saint Gregory*². The

* We would like to express our gratitude to our colleagues Mgr Bernard Ardura, Armenuhi Drost-Abgarjan, Yves Roman and Abraham Terian who have reviewed successive versions of this article and made useful and relevant suggestions.

¹ **Manea Erna Shirinian**, *Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը (հայկական և հունական դասական ու բյուզանդական, աղբյուրների բաղդատությամբ)*, Yerevan, 2005, p. 82-85.

² We use the following abbreviations to refer to the editions cited:

Aa (Armenian Agathangelos) = Ագաթանգեղոսի Պատմություն Հայոց, աշխ. Գալուստ Տէր-Մկրտչեան, Ստեփան Կանայեանց, Tiflis, 1909 (reprinted: **Robert Thomson** (ed., intr.), Delmar NY, 1980; Yerevan, 1983). **Var (Arabic Life of St. Gregory)** = **Nicolas Marr**, *Крещение армянъ, грузинъ, абхазовъ и алановъ святымъ Григоріемъ (Арабская версия)* [Baptism of Armenians, Georgians, Abkhazians and Alans by St Gregory (Arabic version)], Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества [Notes of the

identity of the interlocutor on the Roman side, who would have met with Constantine I (306-337), Gregory (d. ca. 328) and Tiridates III (ca. 293-330) is not clear. We studied this question formerly, by concluding that Eusebius of Nicomedia (d. 341) can be brought closer to Eusebius the bishop of Nicomedia who was close to the emperor Constantine.³ Agathangelos gives him the title of “archbishop of the imperial court” (Aa 875), which could cover a certain historical reality. On the other hand, the *Greek Life of Saint Gregory* designates him as “Patriarch of Rome,” followed by the *Arabic Life* (Vg 181 and Var 175), which does not correspond to any institutional reality, neither for the title nor for the place. The link with Sylvester (314-335) is evoked by the *Greek Life*, and more precisely, in a letter addressed by Constantine I to Tiridates III:

We were thrown into fear and hope as we were previously in error and afflicted by disease. We obtained healing through holy baptism, when the holiest of bishops, Sylvester, led us to the holy baptismal depths of rebirth.⁴

This portrayal of the emperor Constantine recounting his own baptism raises many chronological and historical problems. The most decisive is that, if Constantine was baptized by the Arian bishop Eusebius of Nicomedia, it was on his deathbed, in 337.⁵ However, Sylvester had been dead for almost two years. It seems to us that it is very difficult to use the versions of Agathangelos and even more so of the *Lives of Gregory* to establish any link whatsoever between the bishop of Rome, Sylvester, and the Church of Armenia.

The matter is different for a passage of the *Liber Pontificalis* in the *Life of Sylvester*, the bishop of Rome. It is this passage which was studied by Erna Shirinian and to which we would like to return at present. This *Life* has a very

Eastern Branch of the Imperial Russian Archaeological Society] 16, 1904-1905, Saint Petersburg, 1906, p. 63-211. **Vg (Greek Life of St. Gregory)** = **Gérard Garitte**, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Studi e Testi 127, Città del Vaticano, 1946. For more details see **Maxime K. Yevadian**, *Examen critique des vies chalcédoniennes de saint Grégoire d'Arménie et de leurs rapports avec le texte d'Agathange*, Oriens Christianus: Hefte für die Kunde des christlichen Orients 100, 2017, p. 104-128.

³ For more see **Maxime K. Yevadian**, *Christianisation de l'Arménie, Retour aux sources*, II, *L'œuvre de saint Grégoire, (du milieu du III^e siècle aux années 330)*, Lyon, Sources d'Arménie (Armenia Christiana, n° 2), 2008, on this point p. 354-355 and for a general analysis of this period. For an English translation of the sources cf. **Robert W. Thomson**, *The Lives of Saint Gregory: The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History Attributed to Agathangelos*, translated with Introduction and Commentary, Ann Arbor, 2010.

⁴ Vg 176, equivalent text in Var 169.

⁵ Jerome, *Chronicle*, Year 337.

curious structure; its narrative part, on the life of the pontiff, is very limited. At the beginning, there are only two paragraphs whose main point, verifiable by other sources, namely the baptism of Constantine by Sylvester, cannot be confirmed.⁶ Another narrative passage relates to the Council of Nicaea and the reforms it made in the Church of Rome; a final one relates to the death of the bishop. These narrative passages could constitute the historical core of the *Life*, if one follows the reconstitution proposed by Louis Duchesne based on his study of the oldest summaries of this life.⁷

The following passage raises the question and draws our attention:

<i>Liber Pontificalis</i> , ed. Duchesne, I, 1955, p. –178	From <i>The Book of Pontiffs</i> (English trans.) ⁸
possessio Euthymi caduci, praest. sol. D, charta decadas LXX;	property of Euthymus, who had no heir, which provides 500 s and 70 decads of papyrus;
Per Aegyptum, sub ciuitatem Armenia: possessio Agapi, quod donauit Augusto Constantino;	on behalf of Egypt, near [the city of] Armenia: property of Agapus, which he gave to Augustus Constantine;
possessio Passinopolimse, praest. sol. DCCC, charta decadas CCCC, piper medemnos L, crocum lib. C, storace lib. CL, aromata cassia lib. CC, oleu nardinu lib. CCC, balsamu lib. C, linu saccus C,	property Passinopolimse, which provides 800 s, 4000 decads of papyrus, 50 <i>medimni</i> of pepper, 100 lb of saffron, 1509 lb of storax, 200 lb of cassia, 300 lb of nard oil, 100 lb of balsam, 100 bags of flax, 150 lb of

⁶ Louis Duchesne and Vogel Cyrille, *Le Liber pontificalis, Texte, introduction et commentaire*, Paris, 1955-1957, (abb.: *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne), 1955, Tome I, p. cxvi-cxx.

⁷ For the *Liber Pontificalis* we use the critical edition of Louis Duchesne. Not without having drawn all the possible profit from this of Theodor Mommsen: **Theodor Mommsen**, *Liber Pontificalis* (Monumenta Germaniae Historica: Scriptores 4; Gesta pontificum Romanorum, 1), Berlin, 1898 (abb.: *Liber Pontificalis*, ed. Mommsen, 1898). We also point out the recent translations, even though they are of limited help for the problem at hand: **Davis Raymond**, *The Book of pontiffs (Liber pontificalis): The ancient biographies of the first ninety Roman bishops to AD 715*, 3rd rev. ed. (Translated texts for historians 6), Liverpool, 2010; **Nathalie Desgrugillers**, *Le livre des papes, Tome I, Des origines au pontificat de Sylvestre - Liber Pontificalis. Tome 1, Des origines au pontificat de Sylvestre (30 - 355)*, Clermont-Ferrand, Paleo (L'encyclopédie médiévale), 2012.

⁸ See trans. by Anthony Alcock https://www.academia.edu/38584346/Liber_Pontificalis_Silvester_1_314_335?auto=download; revised by Maxime Yevadian.

cariophylu lib. CL, oleu Cypriu lib. C, papyru racanas mundas I; ...

cariophylum, 100 lb of Cypriot oil, 1000 fine papyrus stalks; ...

Sources and compositions

The text of this passage is the same in the three main recensions. As the editor points out, this text was composed in the sixth century,⁹ according to the previous papal archives, by a secondary official of the curia.¹⁰ Concerning the quoted passage, the author has obviously misunderstood the sources he has amalgamated. Taken literally, the sentence makes no sense, neither grammatically nor historically: no city with the name Armenia in fourth-century Egypt is attested. Moreover, proposed readings such as *Hermontis*, suggested by the English translator R. Davis, do not resolve anything since the domains invoked are not known near this city. The question of a link with Armenia must therefore be explored.

Louis Duchesne remarks, based precisely on the notice of *Sylvester*, that this one contains many more donations than all the other lives of the first bishops of the City. It is, moreover, much longer than those of its thirty-two predecessors. Thus, the whole of the lives of Lin to Miltiades occupy the pages 118-168 of the edition of L. Duchesne, whereas the only *Life of Sylvester* covers pages 170 to 201. Its author used acts of donation,¹¹ undoubtedly close to the corpus of papyri of the Church of Ravenna.¹² He only kept the elements of donations, either gifts of liturgical objects, or of landed estates whose income was assigned to the maintenance of one of the churches of Rome. L. Duchesne specifies that the author used a “document in which were cataloged the liberalities of Constantine towards the Roman Church and several other Churches of Italy” and that this document contained the liberalities of donors other than the first Christian emperor.¹³ The plurality of the donors is not contestable, since the first donation

⁹ *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 1955, p. xxxix-xli.

¹⁰ *Ibidem*, p. cliii-cliv.

¹¹ Such is already the conclusion, in fact rather evident, of L. Duchesne *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 1955, p. cxlv-cxlvii that cites in support of its assertion the *charta Cornutiana* of 471 about the foundation of a church in the surroundings of Tivoli.

¹² Jan-Olof Tjäder, *Die nichtliterarischen Papyri Italiens aus der Zeit 445-700*, I, Papyri 1-28 (1955); II, Papyri 29-59 (1982), III Tafeln (1954), Lund.

¹³ *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 1955, p. cliii.

of a ground for which was established the *titulus Equitii* pertains to the liberality of a “certain presbyter for his named Equitius.” Then for each church are gathered the donations from several acts, or previous sources, and it is there that the confusions arise.

The author was not a professional historian and did not bother to draw a complete picture of the development of Christianity at the time of Sylvester, since the Edict of Milan, so important in explaining the change in the status of the Church of Rome, is not mentioned anywhere. Moreover, and to return to the donations, they are attributed to Constantine and the imperial family without any details. But details matter, and among the donations of the diocese of the East to St. Peter’s Basilica, three donations are problematic because they are neither liturgical objects nor landed property... but spices. The layout of Mommsen’s edition is particularly clear in that it underlines the parallelism of these three groups which are introduced by the same vague formula (*sub*):

Per diocesem Orientis

in civitate Antiochia (there follows a list of landed properties)

sub civitatem Antiochiam (there follows a list of four spices)

sub civitatem Alexandriam (there follows a list of five spices)

Per Aegyptum

sub civitatem Armenia (follows a list of thirteen spices)¹⁴

There is a passage here which contrasts with all the other donations of this vita. It is very probable that we are faced here with the fusion of several lists or acts of donations. The first series is that of the donations of important people and, especially of Constantine, to which one must add at least that of the priest Equitius, already mentioned. The editor considers that the document mentioning the oriental donations is prior to 386 “and [that] it can easily go back half a century.”¹⁵ As for the question of the spice donations, they are analyzed as gifts to be sold on the local market, which is indisputable, before concluding: “it is a rather interesting thing to see the venerated churches of the apostles Peter and

¹⁴ *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 1955, p. 177-178, and introduction p. cxlix-cl.

¹⁵ *Ibidem*, p. cl.

Paul serving as intermediaries for the trade of these spices between the farthest East, Hindustan, Ceylon, the islands of the Sunda, the Moluccas, and Latin Italy with all of its Western tributaries.”¹⁶ These three gifts emanate from three cities, or supposedly such, systematically cited by the mention “*sub civitatem*.” These three places are certainly placed on key points of the silks roads. Now we think that we should not see possessions in these cities, which is obvious since they are spices, but gifts from these communities, from the local churches of Antioch, Alexandria and Armenia. We would have here a widespread practice in the East of giving spices, which we must now dwell on.

Spices and positions on the silk routes

Armenia has received regular flows of spices through the two main land silk routes not only since the time of Tiridates III - which is also the time of Sylvester - but since before Christ¹⁷. Indeed, even before the structuring of the silk routes in the second and first centuries BC, in the time of Darius I, the royal road went from Sardis to Susa through the south of Armenia, thus giving it a privileged access to both the Mediterranean and Indo-Iranian world. This is what the geographer Strabo (d. 20 AD) reports in these terms:

From Mazaca, the metropolis of the Cappadocians, up to Soandus and Sadacora, there are 680 stadia; from the Euphrates, as far as Tomisa, a stronghold in Sophene, up to Herphæ, a small town, there are 1440 stadia.¹⁸

¹⁶ *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 1955, p. cl.

¹⁷ For a global vision of the Silk Roads, cf. **Peter Frankopan**, *The Silk Roads: A New History of the World*, Bloomsbury 2015 and **Maxime K. Yevadian**, “Silk and its Routes at the Time of the Han Dynasty, (206 BC - 220 AD),” in **Maxime K. Yevadian** and **Joji Kallingal** (ed.), *The Acts of Judas Thomas, in Context*, Cochin (Kerala) (LRC, Publications No. 32), 2020¹⁻², p. 81-142.

¹⁸ Strabo, *Geography*, XIV, 2, 29 : “ἐντεῦθεν δ’ εἰς Μάζακα τὴν μητρόπολιν τῶν Καππαδόκων διὰ Σοάνδου καὶ Σαδακόρων ἑξακόσιοι ὀγδοήκοντα· ἐντεῦθεν δ’ ἐπὶ τὸν Εὐφράτην μέχρι Τομίσεων χωρίου τῆς Σωφηνῆς διὰ Ἡρφῶν πόλεως χίλιοι τετρακόσιοι τετταράκοντα. Τὰ δ’ ἐπ’ εὐθείας τοῖσι μέχρι τῆς Ἰνδικῆς τὰ αὐτὰ κεῖται καὶ παρὰ τῷ Ἀρτεμιδώρῳ ἅπερ καὶ παρὰ τῷ Ἐρατοσθένει.”, ed. **Müller**, 1853, p. 924, transl. from perseus.org.

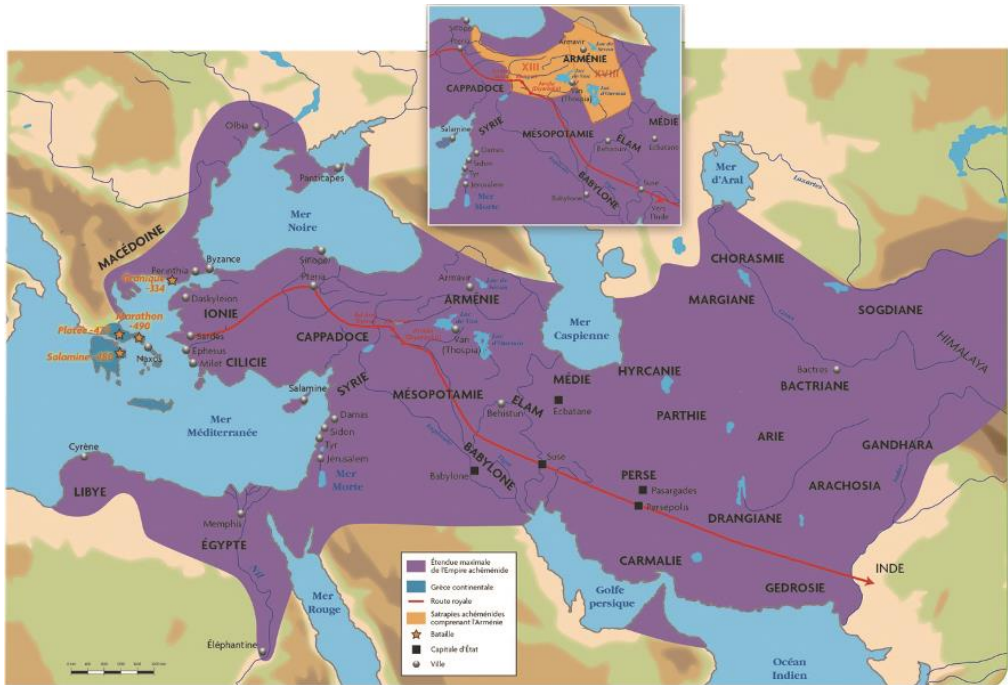


Fig. 1: Armenia in the Achaemenid Empire¹⁹

With the structuring of these routes, goods from India and China could quite commonly meet in the cities of Armenia and northern Mesopotamia. At the end of the fourth century, the Latin historian Ammianus Marcellinus gives these important details:

The town of Batne, founded in Anthemusia in early times by a band of Macedonians, is separated by a short space from the river Euphrates; it is filled with wealthy traders when, at the yearly festival, near the beginning of the month of September, a great crowd of every condition gathers for the fair, to traffic in the wares sent from India and China, and in other articles that are regularly brought there in great abundance by land and sea.²⁰

¹⁹ **Maxime K. Yevadian** (dir.), *Arménie, un atlas historique* (Sources d'Arménie), Lyon, 2023, p. 13.

²⁰ Ammianus Marcellinus, *Histories*, XIV, 3: “Batnae municipium in Anthemusia conditum Macedonum manu priscorum ab Euphrate flumine brevi spatio disparatur, refertum mercatoribus opulentis, ubi annua sollemnitate prope Septembris initium mensis ad nundinas magna promiscuae fortunae convenit multitudo ad commercanda quae Indi mittunt et Seres, aliaque plurima vehi terra marique consueta.” Translation of Prof. **Rolfe**, 1921, p. 25, (Loeb), from: <https://penelope.uchicago.edu/>.

Armenia was not only a place of transit or consumption of spices. Even in medieval times, the tenth century Muslim geographer, Ibn Hawqal, observes about the cultivation of madder, which was grown abundantly in the Ararat valley:

In the cantons of Warthan and Bardha'a, as well as in the two islands of Bab al-Abwab in the middle of the Caspian Sea, a considerable quantity of madder, of superior quality, is harvested, which is exported, by the Caspian Sea, to the Djurdjan, and which is transported by land as far as India. This madder is found in the whole country of Arran, from Bab al-Abwab to Tiflis, and the banks of the Arax in the vicinity of Djurzan.²¹

In addition, and as a supplement to the preceding text, the historian of Justinian's reign, Procopius of Caesarea, gives the following details about the Armenian capital of Dvin in late antiquity and during the early Middle Ages:

Now Doubios [Dvin] is a land excellent in every respect, and especially blessed with a healthy climate and abundance of good water; and from Theodosiopolis [Erzerum] it is a journey of eight days. In that region there are plains suitable for riding, and many very populous villages are situated in very close proximity to one another, and numerous merchants conduct their business in them. From India and the neighbouring regions of Iberia and from practically all the nations of Persia and some of those under Roman sway they bring in merchandise and carry on their dealings with each other there.²²

Goods were also brought by the road that ran from Ferghana through the steppes, bypassing the Aral and Caspian Seas, and then the Caucasus to reach Artaxata and its great fairs, which were moved to Dvin after its foundation.

²¹ **Johannes Hendrik Kramers and Gaston Wiet**, *Ibn Hawqal, Configuration de la terre : Kitab Surat al-ard*, Paris, 1964, vol. II, p. 340.

²² Procopius of Caesarea, *History of the war against the Persians*, II, 25, 1: “Ἔστι δὲ τὸ Δούβιος χώρα τις τὰ τε ἄλλα ἀγαθὴ καὶ ἀέρων τε καὶ ὑδάτων εὐεξίαν τινὰ διαρκῶς ἔχουσα, Θεοδοσιουπόλεως δὲ ὁδῷ ἡμερῶν ὀκτὼ διέχει. Καὶ πεδία μὲν ἐνταῦθα ἱππύλατά ἐστι, κῶμαι δὲ πολλαὶ πολυανθρωπότατοι ὄκνηται ἀγχοτάτω ἀλλήλαις καὶ πολλοὶ ἔμποροι κατ’ ἐργασίαν ἐν ταύταις οἰκοῦσιν. Ἐκ τε γὰρ Ἰνδῶν καὶ τῶν πλησιοχώρων Ἰβήρων πάντων τε ὥς εἰπεῖν τῶν ἐν Πέρσῃς ἔθνων καὶ Ῥωμαίων τινῶν τὰ φορτία ἐσκομιζόμενοι ἐνταῦθα ἀλλήλοις ξυμβάλλουσι,” trans. Cousin (revised by Yves Germain), 2012, I, p. 89; English trans. by **H. B. Dewing**.

The control of a more or less vast sector of these roads, almost a situation of monopoly, allowed considerable wealth, as it appears in this other passage of Strabo:

The Aorsi for they were masters of a greater extent of territory, and nearly the largest part of the coast of the Caspian Sea was under their power. They were thus enabled to transport on camels the merchandise of India and Babylonia, receiving it from Armenians and Medes. They wore gold also in their dress as a consequence of their wealth.²³

The route that Strabo mentions here is the one that started from the fairs of Artaxata, where the goods “from India and Babylon” went up on the steppe road to the peninsula of Apcheron in order to bypass the Caucasus and the Caspian Sea. It is clear that their geographical position allowed the merchants to obviously impose considerable customs duties.

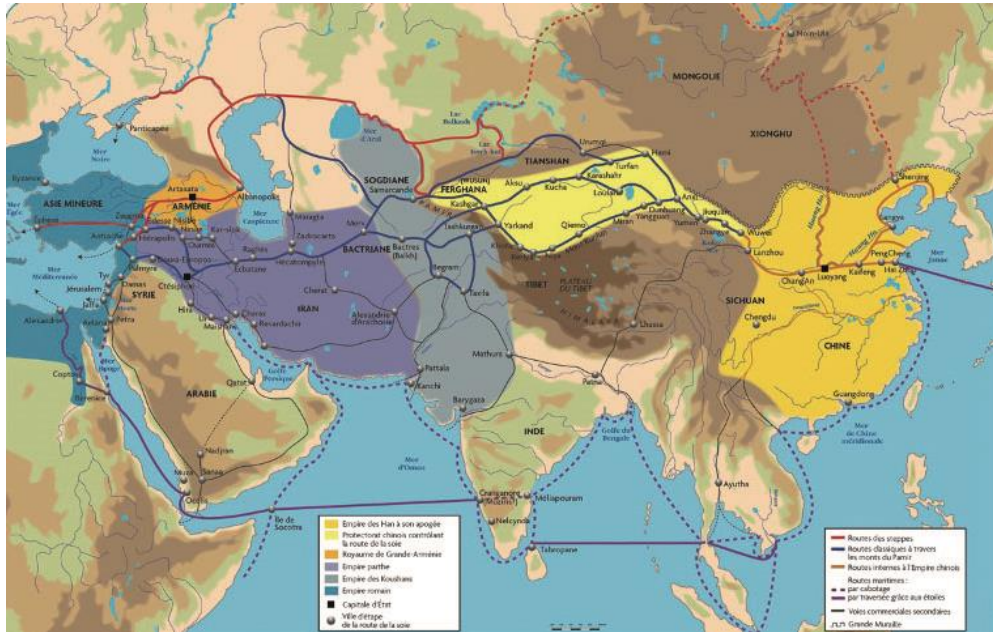


Fig. 2: Silk Roads in the middle of the first century²⁴

²³ Strabo, *Geography*, XI, 5, 8: “καὶ γὰρ ἐπεκράτουν πλείονος γῆς καὶ σχεδὸν τῆς Κασπίων παραλίας τῆς πλείστης ἤρχον, ὥστε καὶ ἐνεπορεύοντο καμήλοις τὸν Ἰνδικὸν φόρτον καὶ τὸν Βαβυλωνίων παρά τε Ἀρμενίων καὶ Μήδων διαδεχόμενοι ἐχρυσόφορον δὲ διὰ τὴν εὐπορίαν.”, ed.-trans. Lassère, 1975, p. 73.

²⁴ Maxime K. Yevadian (dir.), *Arménie, un atlas historique*, Lyon, 2023, p. 19.

Use of spices for important payments

The presence of different flows of spices on the Armenian plateau allowed for consumption, trade and economic development. A few kilograms or even grams of spices guaranteed considerable sums. These spices attracted less attention than gold or silver and were easy to monetise on the Roman market, when supply was structurally lower than demand.

The *Culinary Art* of Apicius (d. 37 AD) testifies to the variety and quantity of spices, and mainly pepper, in Roman aristocratic gastronomy.²⁵ The *Natural History* of Pliny the Elder (d. 79 AD) testifies to the cost of spices from India sold in Rome²⁶. Would you prefer the following reformulation: Finally, Jerome (d. 420 AD) notes that during the reign of Domitian in 92, granaries were built to stabilize the price of pepper²⁷. This policy was only half successful, because the hunger for oriental luxury goods, even reduced at the turn of the second century²⁸, was structurally more important than the supplies arriving in the Urbs. The consumption of oriental foodstuffs, spices or silk, became an important aristocratic marker from the beginning of the empire until its end. So widespread was the use of silk for all sorts of purposes that the *Liber Pontificalis* records that Sylvester forbade the use of silk cloth to cover altars:

He also ordered that no cleric should enter a court for any reason whatever or plead a case before a robed judge except in a church and that the Mass should not be celebrated on a silk or colored cloth but only linen generated by the earth as the body of Our Lord was buried in a clean shroud.²⁹

At the end of the Western Roman Empire, silk and pepper were still two of the four elements of the booty imposed on the Roman Senate in exchange for which the conqueror Alaric agreed to lift the siege of the city in 409:

With this design they again sent ambassadors. After long discussions on both sides, it was at length agreed that the city should give five thousand pounds of

²⁵ *The Roman Cookery of Apicius*. Trans. **J. Edwards**. Vancouver, 1984.

²⁶ Pliny the Elder, *Natural History*, Book XII, cap. XIV, § 26-29.

²⁷ Jerome, *Chronicle*, Year 92.

²⁸ Tacitus, *Annales*, 3.55.

²⁹ “Hic constituit ut sacrificium altaris non in siricum neque in pannum tinctum celebraretur, nisi tantum in lineum terrenum terrenum procreatum, sicut corpus domini nostri Iesu Christi in sindonem lineam mundam sepultus est: sic missas caelebrarentur.”, *Liber Pontificalis*, ed. Duchesne, I, 1955, p. 171.

gold, and thirty thousand of silver, four thousand silk robes, three thousand scarlet fleeces, and three thousand pounds of pepper. As the city possessed no public stock, it was necessary for the senators who had property, to undertake the collection by an assessment.³⁰

The use of spices in the Middle East is attested in many ways, as the currencies in circulation, whatever their denomination, were not always sufficient in quantity. As a result, payments in spices were used to make valuable payments.

This is evident from the “Life of Thomas the Armenian” written by John of Ephesus, which we will now summarize. Thomas was the son of a distinguished man among the “kings and queens,” by which we understand among the *nakharars* of Armenia, and had possessions in Southern Armenia on the borders of Syria. He was, we are told in the text, in the list of the king’s acquaintances, which also corresponds to what we know of the *nakhararoutioun*. His wealth was great “in gold and silver, and extensive lands, and many slaves.”³¹ These are probably not slaves in the literal sense but peasants attached to an agricultural estate. Thomas had received a careful education in the wisdom of the Greeks (Philosophy) in Beirut, especially in Antioch, and his father had spent large sums of money on it.³² By the end of his childhood he had “received the best possible education in the wisdom of the Greeks.” After this first-rate education, his father wanted to introduce him to his business, since he is destined to receive his succession and “his charge” of *nakharar*. When Thomas becomes aware of this, his brother having died, he understands that he will be overwhelmed by the constraints of these possessions, these offices and this power, which will lead him to sin: “... and I therefore now, if I stay and have my father’s property fructifying to the same extent as he did, and to the same extent a thousand times over, shall presently die as he did, and it will become the property of others, and perhaps it will become the property of men who are prodigal and vicious and of fornicators, and they will squander it in evil fashion.”³³

³⁰ Zozimos, *New History*, V, 41, 4, trans. by **W. Green** and **T. Chaplin**, from <https://www.livius.org/>.

³¹ John of Ephesus, *History*, trans. E. W. Brooks, “Life of Thomas the Armenian”, *Patrologia Orientalis*, XVII, 1 (fasc. 82), (1923) 1974, p. 284. Cf. *Jean d'Éphèse, Vies des bienheureux orientaux*, in Joannis Episcopi Ephesi Monophysitae Scripta Historica quotquot adhuc inedita superant, ed. **Jan Pieter Nicolaas Land** (*Anecdota Syriaca* 2), p. 1-288 (Leyden, 1868).

³² John of Ephesus, “Life of Thomas the Armenian”, p. 284.

³³ *Ibidem*, p. 285.

During the reign of his father, he had married a woman of high lineage from the Arsacids, the royal dynasty. After his father's death, he stayed away from political affairs and the king urged him to take his father's place.³⁴ After an exchange with the king, he decided to give up his possessions, to distribute his goods and follow the Lord (Mt 19:21) by giving up his crown. He informed the lords of the neighborhood and offered to sell his land to them.³⁵ He dispersed his possessions, keeping only enough space to found a monastery, which he strengthened sufficiently for himself and his family (wife and children), to be worthy of following the Gospel promises. He founded two monasteries, one for the men he directed, and the other for the women entrusted to his wife. Many novices soon arrived, including two “holy women” from Cappadocia, who became his pious daughters.³⁶

There he devoted himself to a strong asceticism, training himself to extirpate the animal instincts from his body and to abide by all forms of humility. Thus many lords or their sons came under his authority.³⁷ Having read many works on the Holy Fathers, he felt the need to go to Alexandria to discover the bishops and martyrs, which he did with three of his disciples. This is an allusion to the anti-Monophysite persecution of the years 519-536.

He had indeed collected many works of the Holy Fathers at a high price, for example, for one book he paid the equivalent of 100 denarii of Edessa in spices. This is one of the earliest examples of the establishment of a monastic library. Night and day he meditated and read these works, which contained commentaries, exhortations, and dogmatic expositions, and his soul was as if illuminated by the sun. After eleven years of asceticism, while the heretical persecution began in Armenia at the instigation of Ephraim of Amida, the brothers in Armenia and Syria and Thomas himself suffered cruel persecution. The choir of bishops, priests and abbots of the territories that had once made-up Thomas' fiefdom gathered around him, numbering 800, to discuss the impiety of the Council of Chalcedon, which had to accept or leave the region. After reflections, discussions and exchanges, Thomas decided to leave his lands to

³⁴ John of Ephesus, “Life of Thomas the Armenian”, p. 286.

³⁵ *Ibidem*, p. 288.

³⁶ *Ibidem*, p. 290.

³⁷ *Ibidem*, p. 291.

avoid a direct fight with the representatives of the Emperor, who had already abolished the privileges of the lords of the satrapies of southern Armenia a few months earlier (536).³⁸ All the monks followed him and left with him, from his lands and from the neighbouring regions. They came to the district of Claudias on the other side of the Euphrates, where they settled on a site in the high mountains. Thomas erected two monasteries for women and men and established his community there. There he led his community for thirty years, having transformed the mountain into a vast garden (566).

This text is of twofold interest. On the one hand, it is one of the first examples of the establishment of a monastic library, in the middle third of the sixth century. On the other hand, and this is the crucial point for the question at hand, the first manuscript mentioned is paid for “similarly also some spices for a hundred *denarii* of Edessa.”³⁹ This was undoubtedly a very considerable sum.

There is nothing surprising about this type of payment, which is clearly attested. It remains to be understood why it was necessary for the envoys of the Armenian Church to travel through Egypt.

Context of the diarchy of Constantine and Licinius

The ascent to power by Constantine I was long, sanguinary and progressive. After the battle of Milvian Bridge (October 28, 312), Maxentius drowned while fleeing the battle, and Constantine formed an alliance with Licinius, which resulted in the elimination of Maximin II Daia by Licinius at the battle of Tzirallum (April 30, 313). Subsequently, the two remaining Augusts, Constantine and Licinius, met in Milan to seal their alliance, and ruled the Empire through a new diarchy. This alliance is sealed by the marriage of Licinius with Flavia Julia Constantia, the half-sister of Constantine.⁴⁰ It was also during these discussions that the Edict of Milan (313) was issued, giving to Christianity the status of legal religion in the Empire.⁴¹ This recognition was a minimum for Constantine, who

³⁸ John of Ephesus, “Life of Thomas the Armenian”, p. 295.

³⁹ *Ibidem*, p. 293.

⁴⁰ We are using this recent book which gives the references to the sources and the studies on each point: **Pierre Maraval**, *Constantin le Grand, Empereur romain, empereur chrétien*, 306-337, Paris, 2014 (abb.: Maraval 2014), p. 135.

⁴¹ Maraval 2014, p. 112.

had been on the side of the Christians since the Battle of the Milvian Bridge, and a maximum for Licinius, who remained deeply pagan.

Upon seizing power in the East, Licinius undertook a true purge of the military and administrative elites of his new states, including the prefect of Egypt, Culcianus,⁴² while merging the armies of Galerius and Maximin Daia with his own.⁴³



Fig. 3: Division of powers between Augustus and Caesar between 311 and 313⁴⁴

Licinius settled first in Nicomedia and then in Antioch, while moving on several internal and external fronts.⁴⁵ The cordial agreement between the two Augusts seems has been consolidated in the middle of the year 315 by the birth of Flavius Valerius Constantinus Licinianus, known as Licinius II.⁴⁶

⁴² Maraval 2014, p. 139.

⁴³ *Ibidem*, p. 141.

⁴⁴ Credited: Institut Européen en Sciences des Religions (France).

⁴⁵ Maraval 2014, p. 141.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 142.

In fact, this decade was mainly a period of waiting, of military and political preparation at the same time, before a final confrontation between the two emperors. Indeed, negotiations between the two leaders began in the second half of 316, but were blocked and then unblocked by the Battle of the Plain of Arda (December 316) near Adrianople.⁴⁷ New negotiations began in January 317 in Serdica (now Sofia), leading to an agreement on March 1, 317 whereby Licinius accepted his defeat and recognized the supremacy of Constantine I, who would henceforth appoint sole the consuls for the entire Empire⁴⁸. A short period of appeasement began between the two emperors until 320, when a new climate of tension developed until their final confrontation at the battle of Adrianople (July 3, 324), which will see the final victory of Constantine.

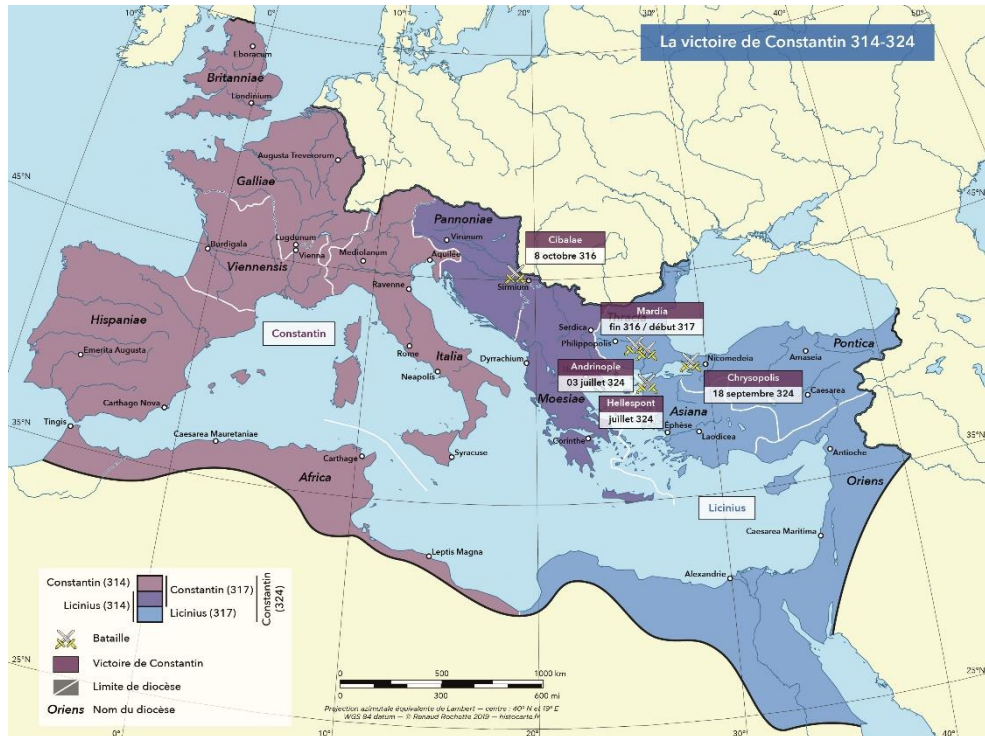


Fig. 4: Opposition between Constantine and Licinius (313-324)⁴⁹

⁴⁷ Maraval 2014, p. 143.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 144.

⁴⁹ Credited: Institut Européen en Sciences des Religions (France).

These historical recollections were necessary in order to understand that the direct links between Armenia, Ephesus and, above all, Antioch, were not possible during the reign of Licinius, especially after the return of the tensions between the two emperors which resulted in a Jupiterian assertion by Licinius and an increasingly pronounced hostility towards the Christians⁵⁰. On the other hand, even at the height of the tension, Licinius never interrupted the maritime links between Alexandria and Rome. This cessation of Egyptian wheat supplies would have been an immediate *casus belli*. Indeed, in the second half of the first century, Egypt supplied a third of the wheat consumed in Rome⁵¹. In the first two decades of the fourth century, this proportion may have been reduced somewhat, particularly to the benefit of Africa, but not by any significant amount. The fact was that out of the thousand ships needed to supply Rome with grain and other goods, two to three hundred left Alexandria and made the journey by sea to Ostia and then up the Tiber in an average of 22 days⁵². There was therefore no difficulty in navigating this river, which was one of the densest in Antiquity.

A final point is the link between Armenia and Egypt, on the other hand, which does not pose any particular problem. The link between the two Christianities is attested as early as the second half of the third century, when Merouzanes wrote to Dionysius of Alexandria (247/8-264) to ask him on the subject of penitence⁵³. The links will continue to be attested throughout Christian antiquity, reinforced by the Alexandrians' rejection of the Council of Chalcedon and the orientation of the Armenian Church into a Cyrillic *mia-physitism*.

In conclusion, we believe that Erna Shirinian's hypothesis is fully justified and that this mention in the *Vita Sylvestri* is a misinterpreted recollection by the compiler of the *vita* of a donation from the Christians of Armenia, via Egypt, to the Church of Rome, which was then beginning the vast edicts program of the construction of Constantinian basilicas. This was a gesture from a Church that had been established for some twenty years to a Church that was about to emerge from clandestineness and persecution. The sending of this gift of spices can be placed in the decade 313-324, probably in the second part of this period and certainly under the pontificate of Sylvester.

⁵⁰ Maraval 2014, p. 149-151.

⁵¹ Flavius Josephus, *Jewish War*, II, 16, 4, § 386.

⁵² After the Stanford Geospatial Network Model: <https://orbis.stanford.edu/>.

⁵³ Eusebius of Caesarea, *Ecclesiastical History*, 6, 46, 2.

ABSTRACT

Erna Shirinian has, in an insightful work on Ancient and Hellenistic elements in the Christian teaching on the material of the comparison of Armenian and Greek—Classical and Byzantine—sources (Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը. հայկական և հունական՝ դասական և բյուզանդական, աղբյուրների բաղդատությամբ), Yerevan, 2005, pp. 82-85, posed an important question - the relationship between the churches of Armenia and Rome - through a difficult passage in the *Vita Sylvestri* (§38). We will take up this question in this note through the question of the circulation of spices from Armenia to Rome through Egypt at the time of the division of the Roman Empire between Constantine in the West and Licinius in the East, that is to say between 313 and 324.

ՄԱՐՍԻՄ ԵՎԱԴՅԱՆ

«PER AEGYPTUM, SUB CIUITATEM ARMENIA». ՄԵՂԲԵՍՏՐՈՍԻ ՎԱՐՔԻ ՄԻ ՊԱՐԲԵՐՈՒԹՅԱՆ (§ 20/38) ԵՎ ԴՐԱ ՀԱՅԱՍՏԱՆԻ ՀԵՏ ՈՒՆԵՑԱԾ ԿԱՊԻ ՄԱՍԻՆ

Բանալի բառեր՝

Հռոմ, Սեղբեստրոս Հռոմեացի, Եվսեբիոս Նիկոմեդացի, Կոստանդին Ա, Լիկինիոս, Գիրք քահանայապետական, Ալեքսանդրիա, Անտիոք, համեմունքների առևտուր, նվիրատվություններ:

Էռնա Շիրինյանը «Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը. հայկական և հունական՝ դասական և բյուզանդական, աղբյուրների բաղդատությամբ» մենագրության մեջ (Երևան, 2005, էջ 82-85) կարևոր հարց է առաջադրում՝ Հայաստանի և Հռոմի եկեղեցիների հարաբերությունների մասին Սեղբեստրոսի վարքի մի բարդ հատվածի վերաբերյալ (*Vita Sylvestri*, §38): Սույն հոդվածում մենք կանդրադառնանք Եգիպտոսով Հայաստանից դեպի Հռոմ համեմունքների արտահանման խնդրին՝ Հռոմեական կայսրության Արևմուտքում՝ Կոստանդինի և Արևելքում՝ Լիկինիոսի միջև բաժանման ժամանակահատվածում, այսինքն՝ 313-324 թվականներին:

**ARTEFAKT – KULTURGUT – DOKUMENT: ARMENISCHE
HANDSCHRIFTEN AUS UTIK‘ UND ARTSACH IN DER
MECHITHARISTEN-BIBLIOTHEK WIEN**

Keywords: *Armenische Handschriften aus Utik‘ und Artsach, Mechitharisten-Bibliothek Wien, materielles und immaterielles Kulturgut, Historizität.*

I. Einleitung

Handschriften sind ein unschätzbarer Teil des materiellen Kulturerbes. Als solche sind sie nicht nur kulturelle Artefakte ganz besonderer Art, sondern auch dokumentarisches Erbe, quasi das niedergeschriebene Gedächtnis eines Volkes. Mehr noch, sie sind in ihrer materiellen, ästhetischen und textuellen Gestaltung eine Momentaufnahme einer bestimmten Zeit, eines bestimmten Ortes, bestimmter Menschen, deren sozialen Umfelds und deren Geisteshaltung. Und das macht sie als Kulturerbe noch kostbarer.

Den Handschriften, die auf dem Territorium des historischen Artsach/Utik‘ kopiert oder auch aufbewahrt wurden, wird besondere Bedeutung beigemessen: sie sind sprechende Zeugen der armenischen Vergangenheit dieser Region und somit historische Dokumente außergewöhnlicher Art. Aus vielen Kolophonen kann man wichtige Informationen über das politische, sozial-geschichtliche Umfeld erlesen, genauso wie über die Klöster und Kirchen, in den Handschriften kopiert und aufbewahrt wurden. Sie vermitteln ein authentisches Bild der damaligen Zeit und der Schreiborte,¹ und diese Information muss auch in die Geschichtsschreibung des armenischen Artsach/Utik‘ einfließen.

¹ Vgl. **Anna Sirinian**, On the historical and literary value of the colophons in Armenian manuscripts, **Valentina Calzolari and Michael E. Stone** (eds.), *Armenian Philology in the Modern Era*, Leiden 2014, 65-100.

Die Handschriftensammlung der Wiener Mechitharisten-Kongregation beherbergt vier Handschriften² aus dieser Region, sie haben sowohl als Artefakte als auch durch ihre Provenienz Anteil am materiellen Kulturerbe von Artsach/Utik‘.

II. Die Wiener Mechitharisten und ihre Handschriftensammlung

Der katholisch-armenische Benediktinerorden der Mechitharisten, der 1701 von Mechithar von Sebaste in Konstantinopel gegründet wurde, kam über seine Niederlassung in Triest in den Einflussbereich des habsburgischen Österreichs. Im Jahre 1775 erteilte Kaiserin Maria Theresia die Genehmigung zur Errichtung eines Klosters und einer Kirche in Triest. Infolge der Besetzung Triests durch französische Truppen im Jahr 1805 verließen die Mönche 1810 die habsburgische Hafenstadt und suchten um Asyl in Wien an, das ihnen mit einem Kabinettschreiben vom 5. Dezember 1810 durch Kaiser Franz I. gewährt wurde. Ab 1811 sind die Mechitharisten auf dem Ort des ehemaligen Kapuzinerklosters „Am Platz“, heute im 7. Wiener Gemeindebezirk zuhause.³ Aus Triest konnten die Patres auch 23 Handschriften mitnehmen, die heute den Kern ihrer 2.651 Bände umfassenden armenischen Handschriftensammlung bilden. Im Laufe der Jahrhunderte wurden weitere Handschriften vor allem über die Kontakte der Mechitharisten aus Westarmenien und dem ehemaligen Kilikien gesammelt und nach Wien gebracht. Den Sammlertätigkeiten der armenischen Patres, auch noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist es zu verdanken, dass sich heute in ihrem Bestand drei Handschriften aus Nordkarabach/Utik‘ und eine Handschrift aus Südkarabach befinden.⁴

² In diesem Beitrag werden die vier Handschriften lediglich vorgestellt und mit anderen Handschriften der Kopisten/Illuminatoren oder des Schreibortes in einen historischen Kontext gebracht, sowie kurz auf den letzteren eingegangen. Es handelt sich hier nicht um eine vertiefte Studie.

³ **Vartan G. Matfunian**, Der Orden der Mechitaristen, **Friedrich Heyer** (Ed.), Die Kirche Armeniens: Eine Volkskirche zwischen Ost und West, Berlin-Boston 1978, 181-182.

⁴ In ihrer 2015 Publikation über Skriptorien in Artsach gibt Minasyan irrtümlich folgende Wiener Manuskripte als Handschriften aus Karabach an: W1193 ein Gebetbuch aus dem Jahre 1777, W1210 ein Gebetbuch aus dem Jahre 1812, W1211 ein Evangelium aus dem Jahre 1783, sowie W1306, eine Korrespondenzsammlung aus den Jahren 1730-1789. Minasyan ordnet diese vier Codices Handschriften zu, die in Elisavetpol, Gandzak, kopiert wurden. Vgl. **Թամարա Մինասյան**, Արցախի գրչության կենտրոնները, Երևան, 2015, 98. Als Ort von Handschriftenproduktion ist der Name Elisabethopolis wohl überliefert, es kann sich aber aufgrund der historischen Fakten der in

III. Die armenischen Handschriften aus Artsach/Utik‘ in der Mechitharisten-Bibliothek Wien

III.1. W875, Lehr- und Fabelbuch, 1650, Lelan (Utik‘/Nordkarabach)⁵

Diese kleine Handschrift (13 x 10 cm), die 108 Folios aus Papier enthält und in einfacher, doch klar leserlicher *Bologir* von Esayi im Schutz der Hl. Muttergotteskirche des Dorfes Lelan in der Provinz Šamk‘or⁶ in Nordkarabach/Utik‘ kopiert wurde, besteht aus zwei inhaltlichen Teilen. Der erste Teil, Folios 1a-71a, bildet ein Lehrbuch mit zwölf Unterteilungen. Der zweite Teil, Folios 73a-108b, enthält 38 Fabeln, ist also ein Fabelbuch. Der Hauptkolophon des Schreibers Esayi ist auf fol. 71a zwischen den beiden Teilen zu finden: „So wurde diese belehrende Schrift durch die Hand des Schreibers Esayi geschrieben, im Land von Šamk‘or, an den Pforten der Hl. Muttergotteskirche von Lelan, und deren Diener, des zölibatären Geistlichen Yovhannēs, im Jahre 1099 (=1650).“⁷

den Handschriften genannte Ort Elisabethopolis nicht mit Elizavetpol/Gandzak decken. Erst im Jahre 1813 wurde durch den Vertrag von Gulistan die Region des ehemaligen Khanats von Gandzak dem Russischen Zarenreich zugesprochen und die Stadt Gandzak, die dann Zentrum des späteren Gouvernements wurde, offiziell in Elizavetpol umbenannt. Es handelt sich hier vielmehr um Elisabethstadt oder Elisabethopolis, das heutige Dumbraveni in Siebenbürgen, Rumänien. In dieser Stadt hatten sich um 1671-1685 vorwiegend armenische Kaufleute aus der Moldau angesiedelt und hier zwischen 1766-1791 eine armenisch-katholische Kirche, geweiht der hl. Elisabeth, errichtet. Diese Stadt gilt bis heute als die zweitbedeutendste armenische Stadt, neben Gherla, in Siebenbürgen, das bis zum Ende des Ersten Weltkriegs, 1917, Teil des österreichisch-ungarischen Habsburgerreiches war. Vgl. **Nagy Kornél**, *The Catholicization of Transylvanian Armenians (1685-1715): Integrative or Disintegrative Model?*, *Agnieszka Barszczewska, Lehel Peti* (eds.), *Integrating Minorities: Traditional Communities and Modernization*, Cluj-Napoca 2011, 33-56. Die Mechitharisten unterhielten gute Beziehungen zu den katholischen Armeniern in Gherla und Elisabethstadt und haben sehr viele Handschriften aus dieser Region in ihrer Sammlung. Offensichtlich ist die Herkunft der genannten Manuskripte aus dem siebenbürgischen Elisabethopolis besonders in W1210: „Մատեն է աղօթագիրք հունգարա-հայոց լեզուով“ („Das Buch ist ein Gebetbuch in ungarisch-armenischer Sprache“). Vgl. **Համագրասայ Ոսկեան**, Յուզակ հայերէն ձեռագրաց Մխիթարեան մատենադարանին ի Վիեննա, հ. Բ, Վիեննա, 1963, 855-56.

⁵ **Ոսկեան**, Յուզակ Վիեննա, հ. Բ, 454-456.

⁶ Šamk‘or befand sich auf dem Gebiet der historischen armenischen Provinz Utik‘, Region Gardman, heute ist sie dem aserbajdschanischen, gleichnamigen Rayon Şəmkir eingegliedert.

⁷ «Այդ գրեցակ գիրս խրատական ձեռամբ Եսայի գրչի ի յերկիրս Շամքուռ ի դուռն Ղեղանա սուրբ Աստուածածնին եւ սորին սպասաւոր Յովհաննէս կուսակրօն կրանաւորիս ի թուաբերութեան Հայոց ՌՂԹԻ:» - **W875**, fol. 71a.

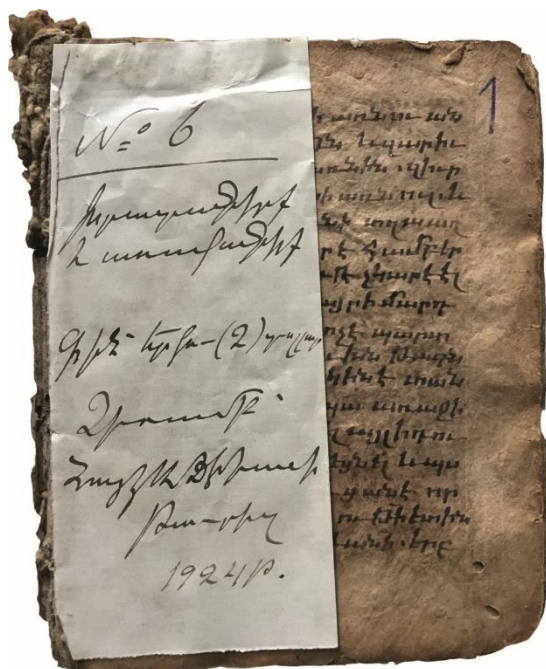


Abb. 1. W875, fol. 1a © J. Dum-Tragut⁸

Ein weiterer Kolophon auf fol. 72a gibt uns Auskunft über das weitere Schicksal der Handschrift: Priester Nersēs hat im Jahre 1111 (=1662) die Handschrift zu seinem und dem Andenken an seine Eltern, Vater Łazar und Mutter Xani sowie für seine Brüder, seines Bruders Saruxan's Gefährtin P'ari und dessen Sohn T'amur und weitere Verwandte gekauft. Leider ist unklar, wo und von wem.⁹

In einem weiteren, kurzen Kolophon auf fol. 80a ist zu lesen, dass scheinbar die Handschrift verloren gegangen war, aber dann im Jahre 1197 (=1748) von Xač'atur Vardapet, dem Vorsteher des Klosters der Großen Einsie-

delei von Č'arek¹⁰ in der Provinz Gandzak wieder entdeckt wurde.¹¹ Die Geschichte der Handschrift verbindet damit bereits über Jahrhunderte hinweg

⁸ Alle von der Autorin angefertigten Fotos der Wiener Handschriften mit Genehmigung der Wiener Mechitharisten-Kongregation.

⁹ «Եւ ես Ներսէս երէցս զնէցի Խորատայ գիրքս յիշատակ ինձ եւ ծնողացն իմոց որքն իմոյ Ղազարին եւ մօրն իմոյ Խանին եւ Դուշագին եւ եղբարքն իմ Սարուխանն եւ կենակիցն իւր Փարին եւ որդին Թամուրն եւ միւս եղբայրն [...] Ամէն: Եղիցի, թվ. ՌՃԺԱ:» - **W875**, fol. 72a.

¹⁰ Das heute halbverfallene Kloster Č'arek'avank' befand sich in der historischen armenischen Provinz Utik', Region Gardman, unweit des Ortes P'ip' (auch Zallik), und ist heute in den aserbajdschanischen Rayon Daşkəsən eingegliedert. Das Kloster wurde dem Historiker Aṙak'el Davrižec'i (gest. 1670) zufolge von Bischof Davit' aus Šamk'or' nach seiner Rückkehr aus der Großen Einsiedelei von Tat'ew in der Schlucht des Flusses Šamk'or' erbaut, und Č'arek'agetni Anapat genannt. Vgl. *L. Ա. Խանկարյան* (աշխ.), *Առաքել Դավրիժեցի. Գիրք պատմութեանց, Երևան, 1990, 218; Սամվել Կարապետյան, Հյուսիսային Արցախ, Երևան, 2004, 103ff.* Ein Großteil der sakralen und profanen Gebäude stammen aus dem 17. Jahrhundert, ab der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts war das Kloster auch als Skriptorium bekannt, aus dem noch einige Handschriften erhalten sind, laut Մինասյան, *Արցախ, 95-96*, sechs Manuskripte.

¹¹ «Արդ Կիրքս այս, որ կոչի Աղբատ կանոնք, որ է Գանգուլ' Չարեքու մեծ անապատի զսպասաւոր Խաչատուր վարդապետին, որ կորուսեալ էի նոր գտա ՌՃՂԷ թին:» - **W875**, fol. 89a.

zwei wichtige Skriptorien der Provinz Šamk'or im nördlichen Karabach. Den nächsten Hinweis auf das Schicksal der Handschrift gibt eine handgeschriebene Notiz, die fol. 1a angeklebt wurde, und besagt, dass diese Handschrift 1924 in Täbriz um zwei Dollar erstanden wurde. Wie sie allerdings von Karabach nach Täbriz gelangte, bleibt ein Rätsel, sie scheint auch in keinem der bekannten Handschriftenkataloge vor 1924 auf.

Lefan ist uns als Ort nur durch die Kolophone zweier Handschriften bekannt.¹² Auf dies verwies bereits Oskean 1953, der eine weitere, in Lefan kopierte Handschrift, ein Evangeliar aus der Zeit zwischen 1445-1467 nannte.¹³ Die von Oskean genannte Handschrift befindet sich im Matenadaran, M3992, ein eigentlich undatiertes Tetraevangeliar, kopiert von Step'annos.¹⁴ Der Hauptkolophon des Schreibers Step'annos auf fol. 321b, verweist darauf, dass er dieses Evangelium kopierte: „in der Provinz Gandzak, im Schutz der Hl. Muttergottes von Lefan und des [Hl.] Stuhls von Arran. Während meiner Amtszeit, Step'annos, Bischof des Hl. Ordens, und des Katholikosats von Ter Yohanis, der Regentschaft von Gavrki, König von Georgien, und dem Khanat von Ĵahanšah.“¹⁵ Aus der genannten Regentschaft kann man auf König Giorgi VIII von Georgien (1446-1465) und auch auf Schah Ĵahanšah, i.e. Musaffar al-Din Ĵahanšah ibn Yusuf (gest. 1467), den turkmenischen Fürsten in Arrān¹⁶ von 1438-1467 schließen, sowie auch auf den armenischen Katholikos von Albanien, Hovhannes VIII, Sohn von Ĵalali (1441-70). Dadurch kam er zu der Datierung der Handschrift zwischen 1445-1467. Die Kolophone auf fol. 91a stammen vom Empfänger der Handschrift, einem gewissen Einsiedler Sahak, und auf fol. 144b und 241a wieder vom „vielsündigen Schreiber“.¹⁷ Ein sehr ausführlicher Kolophon, fol. 241a-242a, verfasst von einem Priester P'ilippos Keč'aṙec'i, nennt die

¹² Vgl. Մինասյան, Արցախ, 96.

¹³ Համազասպ Ոսկեան, Արցախի վանքերը, Վիեննա, 1953, 7. Vgl. Մինասյան, Արցախ, 72, 96.

¹⁴ *Լ. Խաչիկյան, Ա. Մնացականյան (սմբ.)*, Յուրակ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հ. Ա, Երևան, 1965, 1126.

¹⁵ «...գաւառիս Գանձակայ, ընդ հովանեաւ Լեղանի սուրբ Աստուածածնիս և արիիական յաթոռիս. և առաջնորդութեան իմոյ Ստեփաննոս յեպիսկոպոսիս սուրբ ուխտիս: և կաթողիկոսութեան տեառն Յոհանիսին, ի թագաւորութեանն Վրաց Գաւրկի, և դանութեան Ջահանշահի:» - M3992, fol. 321b. Vgl. *Լ. Ս. Խաչիկյան*, ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, Մասն Բ (1451-1480 թթ.), Երևան, 1958, 245.

¹⁶ Arran ist die mittelpersische Bezeichnung für arm. Alvank' bzw. Kaukasisches Albanien.

¹⁷ M3992, fol. 144b: «Բարեխաւութեամբ սուրբ աւետարանչաց չորեցունց ողորմեա Քրիստոս Աստուած սուրբ գրոցս ստացաւդի Սահակ միայնակեցի [...] և ինձ՝ բազմամեղ գրչի:» *Խաչիկյան*, Հիշատակարաններ ԺԵ, Բ, 245.

Jahreszahl 1641: er hat in diesem Jahr das Evangeliar gekauft.¹⁸ Jedoch ist die Entstehungszeit dieser Handschrift in die Mitte des 15. Jahrhunderts zu legen. Dieses Evangeliar des Step'annos aus Lelan enthält sehr fein und sorgfältig gemalte Marginalien, schöne, vielfarbige und detaillierte Darstellungen der Evangelisten (fol. 9b, 94a, 148b und 244b) sowie besonders auffällige Chorane, hier besonders zu nennen die mit Deesis-darstellenden Medaillons im oberen Feld (fol. 10a).

Somit sind aus dem Dorf Lelan derzeit zwei Handschriften nachweislich erhalten, M3992 und W875.¹⁹

III. 2. W914, Tetraevangeliar, 17. Jahrhundert, Dastap'yur, Nordkarabach²⁰

Dieses gut erhaltene Evangeliar (18×13cm) mit 298 Folios aus Papier und zahlreichen Marginalien, Zierschriften und Illuminationen wurde in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts im Dorf Dastap'yur²¹ in der Provinz Gandzak vom Priester Sargis für Vardan(an) in schöner *Bolorgir* kopiert.²² Die Handschrift enthält von fol. 1b-83a das Evangelium nach Matthäus, von fol. 83b-134b nach Markus, fol. 137b-228b nach Lukas und fol. 226a-297a nach Johannes. Letzteres enthält nicht die Geschichte der Ehebrecherin (Joh. 7,53-8,11), hat diese auch nicht angefügt. Die Chorane auf fol. 2a, 8a, 135a und 229a, sowie die verwendeten Zierschriften (v.a. Vogelschrift) fallen durch intensive rote und blaue Farbgebung auf. Die Malerei beschränkt sich auf die Darstellung der vier Evangelisten auf fol. 1b, 83b, 138b und 226b, sowie eines Engels am Beginn des Matthäusevangeliums (fol. 2a), dies in kräftiger roter und blauer Farbe. Das

¹⁸ **M3992**, fol. 241a. «Ես Կեչառեցի մեղաւք զառաժեալ և զործով անարժան Փիլիպոս Երեցս [...] զնեցի զսուրբ աւետարանս [...] ի թուականութեան հայկազեան Ռ. և Ղ.» - „Ich, der von Sünden verwirrt und durch Taten unwürdige Priester P'ilip'os Keč'agec'i kaufte dieses heilige Evangelium im armenischen Jahr 1090 (1641).“

¹⁹ Leider verwirren hier die Angaben von Minasyan, sie geht von zwei Evangelienhandschriften aus. Die von Oskean genannte und M3992 sind jedoch identisch, und die weiteren Angaben beziehen sich scheinbar auch auf einen Kolophon in M3992. Vgl. **Մինասյան**, Արցախ, 72, 96.

²⁰ **Ոսկեան**, Ցուցակ Վիեննա, հ. Բ, 502-503.

²¹ Dastap'yur befand sich auf dem Territorium der ehemaligen armenischen historischen Provinz Utik', heute ist der Ort Dəstəfur im aserbajdschanischen Rayon Daşkəsən.

²² Kolophon des Schreibers: «Գրեցաւ ձեռամբ սուտանուն Սարգիսի իրիցու, որք հանդիպիք ողորմի ասեք, Աստուած ձեզ ողորմեսցի ամէն:» Kolophon des Empfängers (andere Handschrift) fol. 297b: «Դարձեալ յիշեցէք զՎարդա/298a/նանն, որ ստացաւ սուրբ աւետարան յիշատակ իւր եւ ծնաւդացն [...] /298b/ Դարձեալ գրվեցաւ ի յերկիրս Գանճոյ ի զիւղս որ կոչի Դաստի-փիւր ձեռամբ Սարգիս Իրիցու:» **W914**, fol. 297b-298b.

Tetraevangeliar wurde, so besagt die der Handschrift am Beginn eingeklebte Bibliotheksnotiz, im Jahre 1911 von P. Ōgostinos Amrikan von Karin (Erzerum) nach Wien geschickt, anlässlich des 50jährigen Priesterjubiläums von Erzbischof und Generalabt Grigor Govrikeanc' und des 100jährigen Bestehens der Ordensniederlassung in Wien.²³ Leider geht weder aus W914 selbst noch aus anderen Unterlagen hervor, wie das Tetraevangeliar von Nordkarabach nach Karin gelangt ist.

Aus der Hand desselben Kopisten Sargis stammen zwei weitere Handschriften aus dem Dorf Dastap'yur: ein Evangeliar M6746 und ein Rituale M3576.²⁴ Das Tetraevangeliar M6746 wurde 1673 für einen gewissen Earamiš verfasst²⁵ und später in der Kapelle von



Abb. 2. W914, fol. 83b. Beginn des Evangeliums nach Markus (C) J. Dum-Tragut

²³ «Առաքեցաւ ի Կարնոյ ի յիշատակ յիսնամեայ յորելինին քահանայութեան Գերայ., Հ. Գրիգոր վ.ի Գովրիկեանց, արքեպիսկոպոստւ և ընդհ. Աբբայի ուխտին և հարիւրամեայն հաստութեանն միխթարեան միարանութեան ի Վիեննա քաղաքի: Ի Կարին, 1911: Հայր Ուգոստինոս վ. Ամրիկեան (վիեննական միարանութեան).» Amrikan hat anlässlich dieser Feierlichkeiten auch andere Handschriften nach Wien geschickt, u.a. auch die wertvollen acht, zum Teil illuminierten Pergamentblätter eines Evangeliiars aus dem 9.-10. Jh., W697. Vgl. **Ոսկեան, Ցուցակ Վիեննա**, հ. Բ, 214-215.

²⁴ **Մինասյան**, Արցախ, 73.

²⁵ Am Ende jedes Evangeliiars wurde noch ein Kolophon eingefügt, fast gleichlautend, fol. 93b, 147a, 236a. „Dieses heilige Evangeliar zum Andenken an Earamiš und seinen Sohn Amir Xoji T'uman“, fol. 93b undatiert. Fol. 147a datiert ՌՃԻԶ (=1677), 236a datiert ՌՃԻԶ (=1677): „Das heilige Evangeliar ist zum Gedenken an Earamiš und seinen Sohn Amirxoc'i, T'uman... [...] im Jahr 1116 (=1677). «Յիշատակ է Սուրբ աւետարան Եարամիշին և իւր որդի Ամիրխոստին, Թումանին.» **M6746**, fol. 93b. Der Hauptkolophon des Kopisten ist auf fol. 304a. „Im Jahre 1122 (= 1673) [...] So wurde dieses Evangeliar im Dorf, das Dastip'iwr genannt wird, verfasst von der Hand des Sargis, nur dem Namen und nicht seiner Taten nach Priester.“ - «Արդ գրեցաւ աւետարանս այս 'ի զիւղս որ կոչի Դաստիփիւր: Չեռամբ Սարգիս միայն անուամբս եմ քահանայ և ոչ գործով» **M6746**, fol. 304a. Vgl. **Քարխուղարեան**, Արցախ, 264.



Abb. 3. W914, fol. 2a. Abbildung Engel, am Beginn des Evangeliums nach Matthäus
© J. Dum-Tragut

Avag Surb Nšan in Getašen²⁶ aufbewahrt. Hier hat es Barxudarean Ende des 19. Jahrhunderts gesehen und beschrieben: „Es enthält nur Bilder von den vier Evangelisten, aber diese Bilder sind geschmacklos, es gibt weiter auch Blumen- und Vogelschrift, schön sind einzig die kleinen Buchstaben.“²⁷ Tatsächlich ist sowohl die Farbgebung mit kräftigen Rot- und Blautönen, die gestochene *Bolorgir* und die vielen Zierinitialien in Sargis‘ beiden erhaltenen Evangelien schön. Die Darstellungen der Evangelisten sind in W914 und M6746 (fol. 6b, 94b, 147b, 236b) sehr ähnlich in der einfachen Darstellung der Menschen, aber unterschiedlich in den Farbgebungen. M6746, fol. 7a der Chorān des Matthäusevangeliums mit Engel erinnert sehr an W914, fol. 2a.

Das Rituale M3576²⁸ wurde von Sargis 1673/5 in der Zeit des Katholikos Petros II. von Albanien (1673-5) verfasst, wie er schreibt: „im Land der Albaner,

²⁶ Diese kleine einschiffige Kirche/Kapelle wurde laut Bauinschrift 1677 von einem gewissen Si[m]jeōn errichtet. Die Kapelle ist heute in halb verfallenem Zustand, an und über ihrer nördlichen Seite wurde ein Stall angebaut. **Կարապետյան**, Հյուսիսային Արցախ, 337. Die Bevölkerung des ehemaligen armenischen Dorfes Getašen wurde 1991 deportiert, das Dorf befand sich bis 2020 in der nördlichen Region Şahumyan der nicht anerkannten Republik Artsach. Das Dorf Getašen wurde 2020 in Çaykənd umbenannt und dem aserbaidjanischen Bezirk Goygol administrativ einverleibt.

²⁷ **Բարխուդարեան**, Արցախ, 259. «[...] Ունի միայն չորս անետարանչաց պատկերներ, բայց անճաշակ են նույն պատկերներն, ծաղիկներն եւ թռչադներն, միայն գեղեցիկ են փոքր տառերն». Tatsächlich gibt es zwei weitere Darstellungen von Personen, auf fol. 151a, eine Frau mit Palmenzweig in Händen (Elisabeth?), neben Luk. 1,41-42 („Besuch Marias bei Elisabeth“), und ein knieender Mann (Josef von Arimathäa?), auf fol. 231b, neben Luk. 23,50 („Begräbnis Jesu“).

²⁸ **Խաչիկյան, Մնացականյան**, Ցուցակ ձեռագրաց, հ. Ա, 1043. Der Kolophon fol. 116b datiert die Handschrift auf 1122, i.e. 1673. „Es wurde geschrieben von der Hand (wörtl. den Fingern) des mit Sünden behafteten Sargis, des geringen Sekretärs.“ – «գրեցաւ մատամբ մեղամաճի Մարգիս չնչին քարտուղարի:»

im großen und schön-glänzenden, in einer Schlucht gelegenen Dorf Dastap'yur geschrieben, das in der Nähe der Hauptstadt Ganja, an den Pforten von St. Step'annos.²⁹ Ein später Kolophon auf fol. 1a und genauer fol. 148a berichtet darüber, dass ein Priester Hovhannes aus dem Dorf Axalk'alak' in Gori das Rituale 1905 der Bibliothek von St. Edschmiatsin schenkte.³⁰

Diese drei Handschriften untermauern die Bedeutung des Dorfes Dastap'or und seiner Kirche, die auch als Skriptorium gedient hat. Die ungewöhnlich große, dreischiffige Basilika von Dastap'or wurde im 17. Jahrhundert errichtet und weist mit den im Innenraum eingemauerten Kreuzsteinen aus dem 16. Jahrhundert auf eine ältere Bevölkerungsschicht zurück. Das Dorf wurde aber Mitte des 18. Jahrhunderts entvölkert und blieb ein Jahrhundert völlig unbewohnt. Heute erinnern nur die beiden Kirchenruinen und Grabsteine an die armenische Bevölkerung in dieser Region.³¹ Die drei erhaltenen Manuskripte sind daher nicht nur als Artefakte, sondern besonders als Dokumente armenischer Besiedlung und der kulturellen Vergangenheit in Dastap'yur/Dastap'or und der umliegenden Region von großer Bedeutung.³²

III.3. W1053, Tetraevangeliar, 1660, Gandzak³³

Das Tetraevangeliar (29,5x19,5 cm) bestehend aus 200 Folios aus Papier, wurde im Jahre 1660 in der Kirche des Hl. Hovhannes in Gandzak in *Bolorgir* von Priester Step'annos für einen unbekannten Auftraggeber kopiert. Step'annos ist auch der Illuminator dieser besonders aufwändig gestalteten Handschrift und nennt sich selbst mehrmals in Kolophonen auf fol. 55a „Gedenke dieses geringen Schreibers“, fol. 91a „ich geringer Priester Step'annos im Jahr 1109 (=1660), 6. April“ und fol. 197b „gedenke des Kopisten Priester Step'annos, im Jahr

²⁹ **Մինասյան**, Արցախ, 73. **M3576**, fol. 304b datiert 1123 (1674) «[...] յերկիրս Աղուանից՝ ի մեծ և փայլազեղ ճորամիջի գեղոյս՝ Դաստիփիւրի, որ է մերձ մայրաքաղաքին Գանջայոյ՝ ի դուռն սուրբ Ստեփաննոսի [...]»:

³⁰ **M3576**, fol. 148a. «Ես Հովհաննես աւագ քահանայ [...] նվիրեցի այս ձեռագիր Մաշտոցը Ս. Էջմիածնի Մայր գրադարանին, ի զիւղն Ախալքալաք 1905թ (գաւառին Գորի):»

³¹ **Կարապետյան**, Հյուսիսային Արցախ, 209-211:

³² Die Dastap'orer Basilika wird in Aserbaidschan als Basilika aus dem 15. Jahrhundert und als kaukasisch-albanische Kirche behandelt, was die erhaltenen armenischen Handschriften eindeutig widerlegen.

³³ **Ոսկեան**, Ցուցակ Վիեննա, հ. Բ, 719-720:



Abb. 4. W1053, fol. 4a. Beginn des Evangeliums nach Matthäus © J. Dum-Tragut

110[9?].”³⁴ Die Handschrift gelangte dann laut Kolophon in anderer Handschrift fol. 151a-152a in die Hände der Herren Hakob und Andreas, die das Tetraevangeliar in die Obhut der Hl. Johannes-Kirche von Gandzak übergaben, zum ewigen Gedenken. „Dieser Kolophon des Heiligen Evangeliiars wurde mit der Hand des sündigen Vardapets Mik‘ayel Berkrec‘i geschrieben, im Jahre 1148 (=1699), am 30. August.“³⁵ Einige Jahre später, 1708, wurde einem weiterem Kolophon auf fol. 198a folgend, „nun der letzte Besitzer des heiligen Evangeliums der gutmütige und gottliebende Etkar [...] und das trug sich zu im Jahr der Armenier 1157 (1708), am 17.

des Monats Juli.“³⁶

Das Evangeliar wurde im Oktober 1957 von Konstantinopel an P. Generalabt Grigoris Manean nach Wien geschickt. Der Weg des Evangeliiars von Gandzak nach Konstantinopel kann aus den bestehenden Dokumenten nicht historisch nacherzählt werden.

Dieses Tetraevangeliar zeichnet sich durch besonders fein gestaltete und auch thematisch ungewöhnliche Randminiaturen und Zierschriften aus. Die

³⁴ W1053, fol. 55a „գգրիչս սուտ յիշեալ; fol. 91a «գուտ Ստեփաննո քահանայս թվ, ՌՃԹ Ապրիլի 2.» und fol. 197b «գգծող Ստեփաննո քահանայ յիշէ թիւ ԹՃ...».

³⁵ W1053, fol. 151b «Գրուեցաւ յիշատակարան սուրբ Աւետարանիս ձեռամբ յոգնամեղ Բերկրեցի Միքայէլ Վարդապետին ի թուին ՌՃԽԸ յամսեանն Օգոստոսի երեսնումն:»

³⁶ W1053, fol. 198a «Արդ զվերջին ըստացող սուրբ Աւետարանիս բարեմիտ և աստուածասէր Ետկարն է: [...] և եղև սա թուական Հայոց ՌՃԾԷ յուլիսի ամսին Ժ և 2 ումն:»

Chorane der Evangelien sind auf fol. 4a, 57a, 93a und 153a zu finden, deren in der Mitte gemalte filigrane Blumen fielen bereits Oskean auf. Besonders interessant sind die Figuren des Jonas auf fol. 23a, eines Hirten fol. 97a, aber auch vermutlich des Juda fol. 197a.

Die Hl. Hovhannes Kirche von Gandzak im Stadtteil K'ilisak'yand ist eine große, 1633 errichtete dreischiffige Basilika, die nach einigen Zerstörungen 1860 wieder aufgebaut wurde.³⁷ Sie war sowohl Produktions- als auch Aufbewahrungsstätte vieler Handschriften.³⁸ Alle erhaltenen Handschriften geben ein eindringliches Zeugnis der Jahrhunderte währenden Tradition der Hl. Hovhannes Kirche von Gandzak ab, die auch der mutwilligen Zerstörung und Übermalung der armenischen Inschriften, der Entfernung des Kreuzes und der Umwidmung der Kirche in ein öffentliches Gebäude entgegenstehen.³⁹



Abb. 5. W1053, fol. 23a.
Randminiatur Jonas © J. Dum-Tragut

³⁷ **Կարապետյան**, Հյուսիսային Արցախ, 44f. Gandzak war jahrhundertlang eine der bedeutendsten Siedlungen in der historischen armenischen Provinz Utik', vom 9.-12. Jh. Sitz des Katholikosats von Kaukasisch-Albanien, und konnte die Bedeutung für die armenische Kultur bis weit in seine Geschichte unter dem russischen Namen Elizavetpol bis 1917 beibehalten. Seit 1918 ist Gandzak – *Gəncə* auf aserbajdschanischem Territorium.

³⁸ **Մինասյան**, Արցախ, 97-98.

³⁹ Die zahlreichen Inschriften an und in der Kirche und dem *Gavit* von Hl. Hovhannes wurden noch vor ihrer mutwilligen Entfernung von Barxudarean (**Բարխուդարեան**, Արցախ, 36-38) und später von Karapetyan dokumentiert (**Կարապետյան**, Հյուսիսային Արցախ, 48-51).

III.4. W931, Tetraevangeliar, 1650-1654, T'atavard, Südkarabach⁴⁰

Das Tetraevangeliar (17×12 cm) enthält 266 Folios aus gräulichem Papier und wurde von Katarinē 1650-1654 im Dorf T'atavard in der historischen Provinz Varanda im Auftrag von Tēr Sargis in schöner *Bolorgir* kopiert, von der Nonne Gayanē aus dem Kloster in Avetaranoc' später illuminiert. Wie aus dem langen und ausführlichen Hauptkolophon, fol. 257a-258b, hervorgeht, „wurde dieses heilige Evangeliar im Jahr 1099 der Armenier (=1650) geschrieben und vollendet durch die Hände der eine unwürdige, sündenverleumdende, verletzte und gepeinigte Seele habenden Katarinē, im Land Varanda, unter dem Katholikosat der Albaner von Tēr Petros⁴¹, und Bischof Tēr Hovhannes, der Regentschaft von Šah Abas⁴² und des Fürsten dieses Landes, Melik' Baḥi⁴³ und des Beichtvaters der Hl. Einsiedelei, unweit des Stadtdorfes Avetaranoc', Tēr Aṙak'eal und den Nonnen des Klosters, der Nonne Gayanē, die dieses heilige Evangeliar geschmückt hat. Und meiner Ziehschwester und Gefährtin, meiner Schwester Hṙip'simē, die auch die Mutter Oberin dieser Einsiedelei ist.“⁴⁴ Dieses Tetraevangeliar ist durch viele Hände gegangen, vertraut man den zahlreichen anderen Kolophonen. Der lange Kolophon fol. 260a nennt den sündigen Aṭpal und seine Gefährtin Sult'anum. „Ich Sult'anum war drei Jahre Diener dieses Evangeliers.“⁴⁵, wobei Sult'anum noch hinzufügt „das war im Jahre der

⁴⁰ **Ոսկեան**, Յուշակ Վիեննա, հ. Բ, 515-517. Eine eingehende Aufarbeitung dieses Evangeliers, die auch wichtige Bezüge zu dem Netz der in Südarmenien aktiven Handschriftenzentren an Nonnenklöstern und der Nonnen zu einander herstellt, ist zu finden in **Jasmine Dum-Tragut**, Von Karabach nach Österreich: Das Evangeliar der Katarinē aus Varanda, Tracing Written Heritage in a Digital Age. Ed. **Ephrem A. Ishac, Thomas Csanády, Theresa Zammit Lupi**, Wiesbaden, 2021, 331-348.

⁴¹ Vermutlich Tēr Petros II. Xanjkeč'i (1653-1675). Vgl. **Artak Malalyan**, The official list of the catholicoi of "Aghuank" or of the See of Gandzasar, *Fundamental Armenology*, 2016 (1/3), 3.

⁴² Schah Abbas II., 1642-1666 Schah von Persien.

⁴³ Melik' Baḥi war einer der Stammväter der späteren Melik'-Šahnazaryan-Familie, der Großvater von Melik' Husein Šahnazar.

⁴⁴ **W931**, fol. 285b. Vgl. **Վազգեն Հակոբյան**, Հայերեն ձեռագրերի ԺԷ դարի հիշատակարաններ (1641-1660 թթ.), հ. Գ, Երևան, 1984, 626.

⁴⁵ **W931**, fol. 260a «Ես Սուլթանումս գ ամ սպասաւոր եղայ տուրբ աւետարանիս:»

Armenier 1134 (=1685). Am Ende bittet der „sündenliebende Priester Sargis“ um sein Andenken.⁴⁶

Laut weiterer Kolophone fol. 76b und 264b ist das Evangeliar „im Jahre des Erlösers 1745, am ersten Tag des Septembers“⁴⁷ in den Besitz des unnützen und sündigen T'at'ēos, Sohn des Sołomon aus C'ġna⁴⁸ übergegangen.⁴⁹ Aus dem letzten Kolophon auf fol. 267b ist nur mehr der Name Tēr Davit' leserlich, das Datum nicht mehr. Leider gibt es keine weiteren Hinweise auf den Weg der Handschrift bis nach Wien.

Katarinē ist aus keiner weiteren, erhaltenen Handschrift bekannt. Sehr wohl aber die Illuminatorin Gayanē. Der Name Gayanē, Schwester der Klostervorsteherin von Avetaranoc', Hrip'simē, ist durch zwei weitere Handschriften vertraut. Ein weiteres von ihr kopiertes und illuminiertes Evangeliar ist uns nur durch den Reisebericht von Erzbischof Sargis Ĵalaleanc' (1819-1879) überliefert. Während seines Besuchs in Avetaranoc' sah er das 1671 von Gayanē kopierte Tetraevangeliar: „Hier sah ich ein von der Hand der Äbtissin Gayanē geschriebenes, mit vielen Bildern



Abb. 6. W931, fol. 77a. Beginn des Evangeliums nach Markus © J. Dum-Tragut

⁴⁶ W931, fol. 260a «յիշէր սուտանուն և մեղասէր Սարգիս երեցս.» Vgl. Մինասյան, Արցախ, 49.

⁴⁷ W931, fol. 264b.

⁴⁸ C'ġna war ein bekanntes mittelalterliches Kirchen- und Schriftzentrum in der historischen Provinz Vaspurakan, Region Gołtn. Das Kloster der Hl. Muttergottes von C'ġna wurde im 12.-13. Jh. errichtet und im Zuge der Wiederbelebung der Regionen von Gołtn und Ernjak im 17. Jahrhundert durch die Katholikoi Movsēs III. Tat'ewac'i (1629-1632) und P'ilip'os I. Albakec'i (1633-1655) restauriert. C'ġna befindet sich seit der Eingliederung in die Sowjetunion im aserbajdschanischen Nachitschewan und ist heute das Dorf Çənnəb in der aserbajdschanischen Region Ordubad. Von der mittelalterlichen Anlage ist nichts mehr erhalten – außer, wiederum, einigen dort kopierten Handschriften. Vgl. Արզամ Այվազյան, Նախիջևանի ԻՍՍՀ հայկական հուշարձանները, Երևան, 1986, 48.

⁴⁹ W931, fol. 76b. «Յղնցի ողորմած հոքի Սողոմոնի որդի Թաթէնու.[...]

geschmücktes und mit schönen Buchstaben (versehenes) Evangeliar⁵⁰ und konnte auch der Kolophon an seine Leserschaft weitergeben: „Und so, schrieb ich, die unzählige Sünden habende Gayanē, mit frommer Hingabe dieses heilige Evangeliar im Jahr der Armenier 1120 (=1671), zum Gedenken an meine geistliche Mutter und leibliche Verwandte, Hrip‘ sime, und an meinen geistlichen Vater, den verdienstvollen Tēr Aṛak‘el.“⁵¹ Dieses Evangeliar ist leider verloren gegangen.

Gayanēs Rituale, M2404, hingegen, das sie 1641 im Auftrag eines gewissen Janum kopierte und illuminierte, hat die Zeiten überdauert. In dem Hauptkolophon fol. 287a-288a schreibt Gayanē: /287a/ „Und so wurde dies mit der Hand der unreinen und unsinnigen Schreiberin, genannt Gayanē, aus dem Land der Albaner, aus dem Stadtdorf Awetaranoc‘, unter dem Schutz der Hl. Kirche der Auferstehung, in der Zeitrechnung der Armenier, im Kalenderjahr 1000 und 90, (= 1641) verfasst. Unter der Regentschaft des persischen Schahs (Klein) Abas⁵², und unter dem Katholikos von Ējmiacin, Tēr P‘ilipos⁵³, und des /287b/ Tēr Grigor der Albaner⁵⁴, und unserem Provinzialpatriarchat, Bischof Yohanēs.“⁵⁵

Das Rituale wurde, so berichtet der Kolophon fol. 289a, datiert 1823 im Meliktum Ĵraberd in einem Kloster namens *Innmasn*⁵⁶ von Xač‘atur Dpir

⁵⁰ «Այստեղ տեսա Գայանէ մայրապետի ձեռքով գրված [եւ] զանազան պատկերներով զարդարված գեղեցկագիր մի Ավետարան, որի հիշատակարանը:» - **Գարեգին Էվոյան**, Մարգիս արքեպիսկոպոս Ջալալյանց. Ճանապարհորդություն ի մեծն Հայաստան, Երևան, 2016, 434.

⁵¹ «Արդ, ես՝ բազմամեղ Գայանես, ջերմեռանդ սիրով գրեցի այս սուրբ Ավետարանը Հայոց ՌՃԻ (1120) թվին, ի հիշատակ իմ հոգեւոր ծնողի եւ մարմնավոր հարազատի՝ Հռիփսիմեի, եւ իմ հոգեւոր հոր՝ բազմաշխատ Տեր Առաքելի [...]»:» - **Գարեգին Էվոյան**, Ջալալյանց, 2016, 434. Vgl. **Dum-Tragut**, Katarine, 340f.

⁵² Gemeint ist Abbas II. (1642-1666).

⁵³ Katholikos P‘ilip‘os I. Aṭbakec‘i (1633-1655).

⁵⁴ Tēr Grigor, Katholikos der Albaner (1634-1653).

⁵⁵ **M2404**, fol. 287a/b. «Արդ, գրեցաւ զսա ձեռամբ փծոյն եւ անիմաստ գրչի՝ |.:.|. |. |. |. |. |. (»Գայանէ«) կոչեցելոյ, ի յերկիրն Աղուանից, ի գեաւդաքաղաքն Աւետարանոց, ընդ հովանեաւ Սուրբ եկեղեցոյս Յարութիւն կոչեցելոյ, ի թվաբերութեան հայոց տաւվմարի Ռ. եւ Ղ.երորդի (1641) ամի, եւ յիշխանութեան Պարսից Փոքր շահ Ապագին, եւ ի կաթողիկոսութեան Էջմիածնի տեառն Փիլիպոսի, եւ /287բ/ Աղվանից տեառն Գիրիգորի, եւ հայրապետութիւն մերոյ գաւառի Յոհանէս եպիսկոպոսի:» Vgl. **Գեորգ Տեր-Վարդանեան**, Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ը, Երևան, 2013, 22.

⁵⁶ Dies ist die Kirche/Einsiedelei *Inn Mas* im Dorf Moxrat‘aṭ, in der Provinz Martakert der nicht anerkannten Republik Artsach (bis 2020), heute Kiçik Qarabəy in dem aserbajdschanischen Rayon Tartar.

restauriert,⁵⁷ Ein bedrucktes Etikett auf dem vorderen Buchdeckel weist darauf hin, dass das Rituale vom ergebenen Diener, Priester Hamazasp Tēr-Awetikeanc' im Jahre 1880, am 14. September 1880 in Šuši dem armenischen Katholikos Georg IV. geschenkt wurde.⁵⁸ Danach gelangte es in die Sammlung des Klosters Ganjasar, von wo es dann zu Beginn des Karabachkriegs 2020 ins Matenadaran nach Jerevan gebracht wurde.

Das Evangeliar von Katarinē W931 zeigt den Beginn der Evangelien mit Choranen auf fol. 4a Matthäus, fol. 77a Markus, fol. 119a Lukas und fol. 196b Johannes. Im Unterschied zu anderen Evangelia- ren wird auf der gegenüberliegenden Seite des Evangelienbeginns auf die Darstellung der Evangelisten verzichtet. Inhaltlich fehlt Mk. 16,9-16 (Die Erscheinung des Auferstandenen) und, wie vermutlich, für diese Zeit und die Region üblich, Joh. 7,53-8,11 (Jesus und die Ehebrecherin). Die Illuminationen von Gayanē stehen jenen aus der Schule der zeitgenössischen Nonnenskriptorien von Šēnhēr und Šorot in vielem nach, in den detaillierten, oft filigranen Figuren und Dekor, besonders in den figürlichen Darstellungen, gewisse Gemeinsamkeiten sind aber zu entdecken.

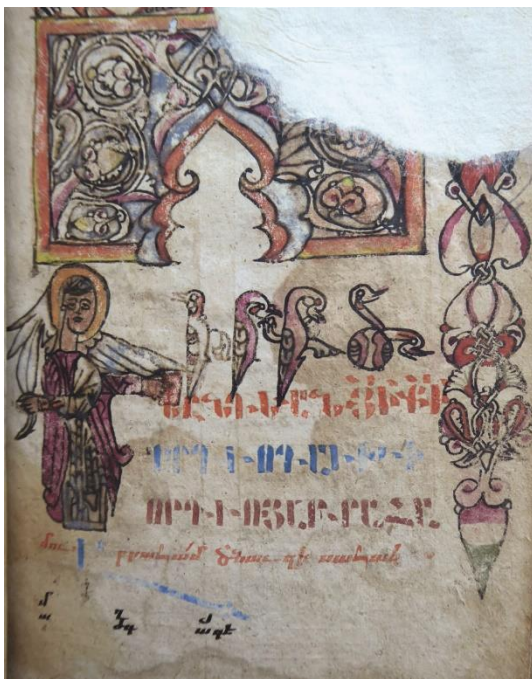


Abb. 7. W931, fol. 4a. Beginn des Evangeliums nach Matthäus © J. Dum-Tragut

⁵⁷ **M2404, fol. 289a** «Արդ, վերստին նորոգեցաւ Մաշտոց կոչեցեալ գիրքս ձեռամբ յետին եւ փծուն, նուաստ Խաչատուր դպրի Աղւանցոյ, ի ՌԱՀԲ. (1823) թվին [...]» Vgl. **Տէր-Վարդանեան**, Մայր ցուցակ, հ. Ը, 24.

⁵⁸ **Տէր-Վարդանեան**, Մայր ցուցակ, հ. Ը, 24.

Katarinē kopierte ihr Evangeliar im Dorf T‘aľavard,⁵⁹ gab aber nicht an, in welcher Kirche dieses an heiligen Stätten und Kirchen reichen Ortes.⁶⁰

Das Nonnenkloster von Avetaranoc⁶¹ wurde vermutlich 1616 errichtet, wenn man sich auf die im Tympanon des Haupteingangs der Basilika-artigen Kirche befindliche älteste Inschrift beruft,⁶² bereits 1676 restauriert,⁶³ später nochmals im 19. Jahrhundert restauriert, auch vor wenigen Jahren vollständig.

Das von Katarinē kopierte und von Gayanē illuminierte Evangeliar W931 ist in zweierlei Sinne kostbar. Zum einen repräsentiert es ein wertvolles Produkt aus Händen von Nonnen, die im 17. Jahrhundert in der Region von Nachitschewan über Syunik‘ bis nach Südkarabach die Manuskriptproduktion wiederbelebt und zu einer kurzzeitigen Blüte verholfen haben.⁶⁴ Andererseits ist dieses Tetraevangeliar ein wichtiger historischer Beleg für die hochstehende armenische Kultur des 17. Jahrhunderts in den Dörfern und Kirchen der südlichen Provinzen Karabachs.

IV. Epilog

Obwohl an der armenischen Handschriftensammlung der Mechitharisten-Congregation in Wien nur vier Handschriften aus dem historischen Utik‘/Artsach aufbewahrt werden, sind diese, jede für sich, wichtiger Ausdruck des kulturellen Erbes dieser Regionen. Dies aufgrund ihrer künstlerischen Gestaltung, ihrer Provenienz und ihrer spezifischen Eigenheiten, die wiederum auf die besonderen Schreiber und die Umstände der Produktion zurückzuführen sind. Ob nun aus

⁵⁹ Das Dorf T‘aľavard war Teil der historischen Karabach-Provinz Varanda. Nach dem Waffenstillstandsabkommen 2020 wurde das Dorf zwischen Aserbaidshan und der de-facto-Republik Artsach geteilt, während der obere Stadtteil, in dem sich auch die Kirche befindet, als Taľavard in den aserbaidshanischen Rayon Xocavənd kam, verblieb der untere Dorfteil in der de facto Republik Artsach, Provinz Martuni.

⁶⁰ Vgl. **Ճահեն Մկրտչյան**, *Լեռնային Ղարաբաղի պատմա-ճարտարապետական հուշարձանները*, Երևան, 1980, 116-118.

⁶¹ Das Dorf Avetaranoc‘, jetzt Çanaqçı, liegt in der historischen Provinz Varanda, bis 2020 in der Provinz Askeran der de facto Republik Artsach, und heute in dem aserbaidshanischen Rayon Xocalı (Chodschali).

⁶² **Մեղրակ Բարխուդարյան**, *Դիվան հայ վիմագրության*, պրակ V. Արցախ, Երևան, 1982, 148.

⁶³ **Բարխուդարյան**, *Դիվան*, V. Արցախ, 148.

⁶⁴ Vgl. **Jasmine Dum-Tragut**, *Tracing female monasticism in Armenia: The Łap‘an nunneries, Monastic Life in the Armenian Church*. Ed. **J. Dum-Tragut, D. Winkler**, Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 2018, 105-136.

der Hand einer aus dem benachbarten Syunik‘ nach Südkarabach entsandten Nonne, oder von Schreibern aus Utik‘ und Nordkarabach, aus deren Hand auch andere Manuskripte stammen, und somit einen Vergleich zulassen. Sie alle tragen dazu bei, die Geschichte von Utik‘/Artsach besser nachzuvollziehen und zu schreiben – als jahrhundertealtes, materielles armenisches Kulturerbe, und als geschriebenes Gedächtnis und Zeugnis des armenischen Volkes in dieser in heutigen Zeiten leider durch gezielte Geschichtsfälschung und Zerstörung materiellen, unbeweglichen Kulturguts betroffenen Region. Vielleicht bleiben sie sogar auf lange Sicht die einzigen materiellen Zeugen der armenischen Geschichte von Artsach/Utik‘.

ABSTRACT

This study explores the significance of Armenian manuscripts from historical Artsakh/Utik‘ both as material and artistic cultural property and historical documents. Manuscripts are an invaluable part of the material cultural heritage of a people, they are both cultural artefacts and documentary heritage, the written memory of the people. In their material, aesthetic and textual design, they are a snapshot of a certain time and a certain period. The manuscripts copied or even preserved on the territory of the historical Artsakh/Utik‘ are given special importance: they are speaking witnesses of the Armenian past of this region and thus historical documents of an exceptional nature. The four manuscripts from this region preserved in the manuscript collection of the Vienna Mechitharist Congregation have a share in the material cultural heritage of historical Artsakh/Utik‘ as artistic artefacts of their specific period of production as well as through their provenance - and as such also have an important historical character. They impressively prove the centuries-old existence of Armenian churches/monasteries in the disputed area of North Artsakh/Utik‘ and South Artsakh.

ՅԱՍՄԻՆ ԴՈՒՄ-ԹՐԱԳՈՒՏ

ԱՐՏԵՖԱԿՏ - ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԺԱՌԱՆԳՈՒԹՅՈՒՆ - ՎԱՎԵՐԱԳԻՐ. ՈՒՏԻՔԻ ԵՎ ԱՐՅԱԽԻ ՀԱՅԵՐԵՆ ՁԵՌԱԳՐԵՐԸ ՎԻԵՆԱՅԻ ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆՈՒՄ

Քանալի բառեր՝

Արցախի և Ուտիքի հայերեն ձեռագրեր, Վիեննայի Մխիթարյան գրադարան, նյութական և ոչ նյութական մշակութային ժառանգություն, պատմականություն:

Սույն հետազոտության հիմքում Վիեննայի Մխիթարյան միաբանության գրադարանում պահվող պատմական Արցախի/Ուտիքի չորս հայերեն ձեռագրերն են:

Պատմական Արցախի/Ուտիքի տարածքում ընդօրինակված կամ պահված այս ձեռագրերն իրենց նյութական, գեղագիտական ու տեքստային ձևավորմամբ, որպես գրության որոշակի ժամանակաշրջանի և տեղանքի յուրահատուկ մշակութային արտեֆակտ ու ժողովրդական հիշողություն, ոչ միայն այս տարածաշրջանի նյութական մշակութային ժառանգության անգնահատելի մաս են, այլև հայկական անցյալի խոսուն վկաներ, Հյուսիսային Արցախի/Ուտիքի և Հարավային Արցախի տարածքում հայկական եկեղեցիների/վանքերի դարավոր գոյության կարևոր պատմական վավերագրեր:

ՀԱՅԵԼԻՆ ՈՒ ՍԱՆՐԸ ՉԱՐԴԵՐՈՒՄ ԵՎ ՀՄԱՅՈՒԹՅՈՒՆՈՒՄ

Բանալի բառեր՝ Չարդ, հայելի, սանր, հնադարյան պահպանակ, հավատալիք, ծես, գուշակություն:

Հայաստանի պատմության թանգարանում պահվող առարկաների մեջ այնպիսի զարմանահրաշ նմուշներ են հանդիպում, որոնց էությունն ու նշա-



Նկ. 1

Նկ. 2

Նկ. 1, նկ. 2՝ երկ. 56 սմ, եռանկյան բարձր. 3,5 սմ, հիմքը 3,6 սմ, ՀՊԹ № 6963

նակությունը պարզելու համար հատուկ ուսումնասիրություն է պահանջվում: Այդպիսի առարկաներից է Վանի ոսկերչական դպրոցին պատկանող, XIX դ. Շատախում (Վանի գավառ, Վանի նահանգ) պատրաստված զարդը, որի իմաստը հասկանալու համար հարկավոր է զուգահեռներ անցկացնել ազգագրական, հնագիտական և բանահյուսական նյութերի միջև, իսկ տվյալ դեպքում՝ քննել այն նաև փիլիսոփայական ու հոգեբանական տեսանկյունից:

Հետազոտվող առարկան բաղկացած է շղթաներից և նրանց միացած երեք հիմնական մասերից՝ կախարիչով հայելուց, սանրից և կեռով եռանկյունուց (արժաթ 875 հարգի, ոսկեչուր, նռնաքար, երկ. 56 սմ, եռանկյան բարձր. 3,5 սմ, հիմքը 3,6 սմ, սանրի երկ. 3,7 սմ, լայն. 4,5 սմ, հայելու տր. 8,8 սմ, զարդի քաշը 205 գ, ՀՊԹ № 6963) (նկ. 1):

Կլոր հայելին երիզված է անհավասար, կրկնվող, ատամնաձև կտրատված շերտով և նրան հաջորդող ուռուցիկ գծանախշերով շրջանակով (նկ. 2): Հակառակ երեսն ունի համաչափ ալիքաձև կտրատված երիզ: Հայե-

լու շրջանակին և հակառակ երեսին արաբատառ դրոշմներ կան, որոնք խիստ մաշված են (նկ. 3): Հայելու եզրի օղակով և նրա մեջ մտնող ձողիկով է ամրանում կափարիչը, որը նաև կարճ շղթայով է միանում հայելու շրջանակին: Փակվելու համար կափարիչը կեռիկ ունի: Հայելու հակառակ երեսի երկու կետագարդ շրջանագծերով կազմված շերտի ներսում, հավասար հեռավորությամբ ծաղիկներ, ճյուղեր և տերևներ են դրվագված: Կենտրոնում, շրջանաձև ծաղկեպսակի ներսում, իրար մեջ մտնող երկու եռանկյունիներով վեցթևանի աստղ է պատկերված, նրա կենտրոնում վարդակ, որի մեջտեղում կա ճառագայթաձև թեք գծերով շրջանաձև ուռուցիկ նախշ՝ բոլորը դրվագված և փորագիր: Հայելու կափարիչը երիզված է երկու շարք ոլորուն մետաղաթելերով, նրանց արանքում՝ մանր կետանախշերով մակերեսին կան գուգաթելով կատարված կոր, խիտ նախշեր, որոնք ունեն վերադիր շեղանկյունիներ և տարբեր չափերի գնդիկներ: Կենտրոնում կարմիր նռնաքարն է: Փակված վիճակում կափարիչի ցանցկեն նախշերի տակից փայլում է հայելին (նկ. 1): Հայելու վերևի եզրի երեք օղակներին չորս կարճ շղթաներ են ամրացված, որոնք նույնալիսի օղակներով միանում են երկու երկար շղթաներին: Վերջինները միանում են եռանկյունուն, որն ունի «ՕԹ» տառերով քառանկյուն դրոշմ, երիզված է կետանախշերով, ունի գուգաթելի վերադիր օղակներ, վերադիր գնդիկներ, կենտրոնում՝ կրկին կարմիր նռնաքար, կեռը գագաթից իջնում է դեպի հակառակ երեսը: Եռանկյան ներքևի կողմի կենտրոնից կախված է կարճ ատամներով սանրը, որի վերնամասը կտրատված եզրերով մոտավոր եռանկյան ձև ունի: Երկու երեսին կան փորագրված միատեսակ վեցթերթանի ծաղկանախշեր և զիգզագ գծեր: Սանրի եռանկյուն մասի եզրին ևս «ՕԹ» տառերով դրոշմ կա (նկ. 4):



Նկ. 3, հայելու տր. 8,8 սմ



Նկ. 4, երկ. 3,7 սմ, լայն. 4,5 սմ
ՀՊԹ № 6963

Պատմության թանգարանում գրանցված տեղեկությունների համաձայն՝ հասանկալա-

յեցի¹ Սերոբ Էֆենդին 1897 թ. այս զարդը վաճառել է եղվարդցի Հովակիմ Հովսեփյանին, վերջինս էլ 1930 թ. այն վաճառել է թանգարանին:

Զարդն ամբողջապես կապված է ժողովրդական հավատալիքների հետ, որտեղ և՛ հայելին, և՛ սանրը, և՛ կեռով եռանկյունին հմայական նշանակություն ունեն: Եռանկյունին համաչափություններով և կառուցվածքով կրկնում է Վասպուրականի ավանդական հմայական եռանկյուն պահպանակների ձևը և, փաստորեն, կրկնակի դեր է կատարում՝ ամրացնում է զարդը և կրողին պաշտպանում չար ուժերից: Առանձնապես ուշագրավ է, որ սանրը շատ փոքր է և իրական որևէ գործառույթ չի կարող ունենալ, հայելին էլ որպես զարդ օգտագործելը կարող է տարօրինակ թվալ, եթե չլինեն սրանց վերագրվող հավատալիքները:

Հայելու արտացոլման հատկությունը, մոզարգել

Հայելին ամենից առաջ արտացոլող է: Ընդհանրապես արտացոլման երևույթը միշտ առանձնահատուկ հետաքրքրություն է առաջացրել մարդկանց գիտակցության մեջ: Ջրում արտացոլմանը գեղարվեստական բնորոշում է տալիս ֆրանսիացի նշանավոր թատերագիր Ժան Ռասինը (1639-1699)՝ լճակը բնորոշելով որպես «հեղուկ հայելի», իսկ ջրի միջի արտացոլանքը՝ «շարժվող գեղանկարչություն»²:

Ինչպես ջրի, այնպես էլ հայելու արտացոլմանը հավատալիքներում վերագրվում են տարբեր իմաստներ, բայց նաև, ինչպես արդեն նշվեց, ուշագրավ փիլիսոփայական մտքեր են արտահայտվում. օրինակ՝ ըստ Դիոնիսիոս Արեոպագացու, երկնային և երկրային աշխարհները հայելային փոխադարձ համապատասխանության մեջ են գտնվում³: Գերմանացի փիլիսոփա Յակոբ Բյոմեի (1575-1624) կարծիքով էլ արտացոլման պատճառով փոխվել է մարդկության գոյության ողջ ընթացքը: Նա գրում է. «Ադամի պատվիրանագանցությունը կայանում էր նրանում, որ նա սեփականացրեց հայելում արտացոլվելու աստվածային առանձնաշնորհը: Դրա պատճառով տեղի ունեցավ նախասկզբնական հոգևոր միասնության տրոհումը՝ մարդու հայելային արտացոլման անջատումը Աստծուց»⁴:

¹ Հասանկալա՝ քաղաք Բասենի գավառակում (Էրզրումի գավառ, Էրզրումի նահանգ):

² Энциклопедия: Символы, знаки, эмблемы, В. Э. Багдасарян, И. Б. Орлов, В. Л. Телицин, под общей редакцией В. Л. Телицина, Москва, 2005, с. 185.

³ Նույն տեղում, էջ 184:

⁴ Նույն տեղում, էջ 185:

Հայելին մեր և գուգահեռ աշխարհի կապն է ու միաժամանակ այդ կապի խորհրդանիշը: Նախնադարյան մոգերը մարդկանց զգուշացնում էին, որ չի կարելի տեսնել սեփական արտացոլանքը: Համարվում էր, որ երևացող կրկնակը կարող է սպանել նրանց, քաշել-տանել անդրհայելային աշխարհ⁵: Հայելու մեջ նայելու արգելքը, հիմնականում, գործում է գիշերը, երբ հայելու մեջ չի կարելի նայել՝ կիսենթանան⁶: Սա վերաբերում է հատկապես երեխաներին. «Իր ստուերին հետ խաղացող ու գիշերը հայելին նայող տղան կը խենդենայ»⁷: «Իրիկունը հայելին մի՛ նայիր. գիշերը սատանան դեմդ կ'ելլե»⁸: Արգելվում է նաև քնած մարդու արտացոլումը հայելում: Ննջարանում այնպես պետք է այն տեղադրվի, որ քնած մարդը չարտացոլվի⁹:

Հին հավատալիքների համաձայն, երբ մարդն իր արտացոլումը տեսնում է ջրում կամ այլ արտացոլող մակերևույթի վրա, նրա տեսածը ոչ թե պարզապես արտացոլում է, այլ նրա հոգին, որն այնտեղից նայում է իրեն: Հնում տարածված էր այն պատկերացումը, որ հոգին որոշ ժամանակ կարող է մարմնից անջատ գոյություն ունենալ՝ առանց մահ բերելու, և երբեմն տեսանելի է դառնում որպես ստվեր կամ արտացոլում: Քանի դեռ անջատված հոգուն վտանգ չէր սպառնում, այն մարդը, որի մարմնում նա բնակվում էր, անվտանգության մեջ էր, բայց հենց որ նրա հետ ինչ-որ բան էր տեղի ունենում, անմիջապես հետևում էր որևէ չարիք, դժբախտություն, հիվանդություն, մահ¹⁰: Այսինքն՝ եթե վնասվեր մարդու արտացոլումը, որը նրա հոգին էր կամ կենսական էներգիայի մի մասը, հետևանքն անդառնալի կլիներ¹¹: Արտացոլման աղճատումն առաջին հերթին տեղի է ունենում, երբ կոտրվում է հայելին: Հիմա էլ, նախկինի պես, մարդիկ հավատում են, որ հայելի կոտրելը դժբախտություն է բերում՝ յոթ անհաջող տարի է հաջորդելու, կամ ավելի որոշակի դժբախտություն, ինչպես մոտ ընկերոջ կորուստն

⁵ Энциклопедия: Символы, знаки, эмблемы, с. 184.

⁶ Տե՛ս Ն. Տեր Ներսեսեան, Սիվիլիզացի կինը, Բիւրակն, թիւ 4, 1 փետրուար, Կ.Պոլիս, 1900, էջ 53:

⁷ Ն. Տեր Ներսեսեան, Նախապաշարումներ, գուշակութիւններ եւ սովորութիւններ Սղերդի մէջ եւ շրջակայքը, Բիւրակն, թիւ 17, 2 մայիս, Կ.Պոլիս, 1900, էջ 261:

⁸ Յ. Պալեան, Պառուաշունչ Բաբերդի, Նախապաշարումներ, Բիւրակն, թիւ 33, 25 օգոստոս, Կ.Պոլիս, 1899, էջ 522:

⁹ Հաղորդել է ազգագրագետ Հասմիկ Հովսեփյանը:

¹⁰ Кристина Хоул, Энциклопедия примет и суеверий, Москва, 1998, с. 130.

¹¹ Джек Трессидер, Словарь символов. Москва, 1999, с. 110-112.

է, տանը մեկնումեկի մահը կամ այն անձի մահը, որը կոտորվելու պահին արտացոլվել է հայելում¹²:

Հավատալիքներում հայելին մյուս աշխարհի դուռն է կամ լուսամուտը՝ այն տեղը, որտեղից մուտք են գործում: Եվ քանի որ արտացոլումը հոգու կարևոր մասն էր, հայելիները և արտացոլող մյուս մակերեսները երկար ժամանակ համարվում էին հոգի որսացողներ կամ հոգիների աշխարհի դարպասները: Եգիպտացիները մինևույն բառն էին օգտագործում *հայելու* և *կյանքի* համար¹³: Լուիս Զերոլի «Ալիսը հայելու աշխարհում» (բառացի թարգմանությամբ՝ «Հայելու միջով, և թե ինչ այնտեղ գտավ Ալիսը» կամ ուղղակի «Հայելու միջով») վիպակում ևս հայելին խորհրդանշում է գուգահեռ աշխարհի դուռը:

Եթե մարդն արդեն հայելու հակառակ կողմի աշխարհում է, նա այլևս չի արտացոլվում հայելում: Այս մասին ուշագրավ հատված կա Հարուկի Մուրակամիի «Ոչխարների որսը» վեպի իններորդ գլխում, որը կոչվում է «Ինչն է արտացոլվում հայելում և ինչը չի արտացոլվում հայելում»: Վեպի բովանդակության հիմքում ընկած է հին չինական մի ավանդություն, որտեղ ոչխարի հոգին մտնում է մարդու մեջ, ամբողջությամբ փոխարինում այդ անհատի անձը, և մարդը Անարխիայի համաշխարհային իշխանության հաստատմանը նպաստող անսահմանափակ հնարավորություն և ուժ է ստանում: Այդ նպատակին հասնելու համար ոչխարը տարբեր մարդկանց է օգտագործում:

Վեպում, երբ ոչխարը մտնում է հերոսի ընկերոջ մեջ, նա, գիտակցելով իրեն բաժին ընկած ահավոր ճակատագիրը, օգնության է կանչում հերոսին: Բայց մինչև նրա հասնելը, ընկերը չի դիմանում և ինքնասպան է լինում: Երբ հերոսը հասնում է ընկերոջ տուն, հանդիպում է ընկերոջ միջի ոչխարին, որի հետ խոսելիս, նկատում է, որ նա չի արտացոլվում հայելու մեջ, այդպիսով պարզ է դառնում, որ նա այս աշխարհից չէ¹⁴:

Արտացոլումից խուսափելու նպատակով ամենուրեք տարածված է այն համոզմունքը, որ երբ տանը հանգուցյալ կա, հայելիները պետք է ծածկել: Դեռ այսօր էլ ժողովրդական պատկերացումների համաձայն. «Քանի դեռ դիակը տանն է, տան բոլոր արտացոլող իրերը փակում, ծածկում են սպիտակ սավանով կամ շրջում դեպի պատը...

¹² St'u Кристина Хоул, նշվ. աշխ., էջ 130:

¹³ Барбара Уокер, Женская энциклопедия: символы, сакралии, таинства, Москва, 2005, с. 168.

¹⁴ https://royallib.com/book/murakami_haruki/ohota_na_ovets.html

Հոգու համար - ըստ ընկալման՝ հոգին թեև դուրս է գալիս մարմնից, սակայն չի զգում, թե ինչպես է լքում իր մարմինը, ուստի չի կարող գիտակցել նաև իր մահացած լինելու փաստը: Հասկանալ նա կարող է միայն հայելու մեջ նայելով, երբ այնտեղ տեսնի իր անդրադարձը, իսկ դա «շոկ» է հոգու համար:

Տնեցիների համար - կանխվում է ընտանիքում հնարավոր նոր մահվան վտանգը, որպեսզի տանը մահվան արտացոլանք չլինի: Հայելիներն ու ապակիները, անդրադարձնելով սենյակում գտնվող դին, այն կդարձնեն կրկնակի կամ եռակի, որը վտանգավոր է տնեցիների կյանքի համար: Մեկ այլ մեկնաբանմամբ՝ հոգին կարող է մնալ տանը՝ հայելու մեջ, որը տնեցիների համար նույնպես վտանգավոր է (թիֆլիսեցիներից եկած մտածողություն):

Մասնակիցների համար - մեռելատուն եկած մասնակիցը եթե հայելու կամ արտացոլվող իրերի մեջ իրեն տեսնի հանգուցյալի մոտ լաց լինելիս, նրա հոգում վախ կառաջանա՝ իր օջախում ևս նման տեսարան կրկնվելու համար:

Տավուշցիների պատկերացումներում հոգիները վերադառնում են հայելու միջոցով, որի համար այն օգտագործում են հոգեկանչության ժամանակ»¹⁵:

Տրամաբանական է, որ եթե հայելին երկու աշխարհների դուռն է այստեղից այնտեղ և այնտեղից այստեղ են երթևեկում հոգիները. «Հանգուցյալի տանը հայելիները ծածկելը մի քանի նախազգուշական նպատակ ունի՝ որ հանգուցյալի հոգին կարող է մտերիմներից որևէ մեկին իր հետ տանել այն աշխարհ, կյանքի ծարավը նրան կիրահրի մուտք գործել այս աշխարհ և վտանգավոր աստրալ էակներ կարող են ներթափանցել մարդու բնականաբան աշխարհների միջև գտնվող լուսամուտի միջով: Որպես այնկողմնային ոլորտի հետ կապող կամուրջ՝ հատուկ խորհրդավորություն էին վերագրում հայելիներին էտրուսկները»¹⁶:

Բարբարա Ուոքերը գրում է. «Սկսած Դիոնիսոսի առասպելներից, որի հոգին հայելու օգնությամբ որսացել էին տիտանները և Նարկիսոսից, որի հոգին կուլ էր տվել գետի միջի նրա արտացոլումը, Եվրոպան հեղեղել էին մոգական հայելիների մասին հեքիաթները և նրանց հետ կապված վտանգ-

¹⁵ Լիաննա Բեզինյան, Հուդարկավորության և հիշատակի ծեսերն ու սովորույթները Տավուշում արդի փուլում. ավանդույթներ և նորույթներ (թեկն. ատենախոսություն), Երևան, 2015, էջ 34-35:

¹⁶ Энциклопедия: Символы, знаки, эмблемы, с. 184.

ները: Համարվում էր, որ վիուկները մոգական հայելիների գործածությամբ կախարդության փորձագետներ էին: Մի տեսության համաձայն. «Եթե կեցությունը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ ծածուկ իրականության արտացոլումը, ապա հայելու դարպասի միջով նայելիս, ընթացքը կարող է հակառակ ուղղությամբ շրջվել և հնարավոր կլինի տեսնել իրականությունը»¹⁷:

Հայելին գործում է տարածության վրա և տեղեկություններ հայտնում

Հեքիաթներում գորգը մի վայրից մյուսն է փոխադրում մարդկանց, իսկ հայելին տեղեկություններ է հաղորդում: Գուգարքի «Թագավորի իրեք տղեքը» հեքիաթում թագավորի երեք տղաները հավանում են միևնույն աղջկան և երբ թագավորի աղջիկն ասում է, որ ինքը կամուսնանա նրա հետ, ով իր համար «ամենալավ բանը կբերի», երեք եղբայրներից մեկը գորգ է բերում, որը «քսան օրվա ճամբեն մի սհաթումը կհսցնի», միջնեկ եղբայրն այնպիսի գլխաշոր է բերում, որ «ով գլխին քցում ա՝ դառնում ա աշխարհի հուրի-փարին», կրտսեր եղբայրն էլ «մի հայլի ա առնում, ում վեր սիրտդ ուզի, եթե էդ հայլուն մտիկ անես, միջին կտենաս, թե դա էդ հադադին ինչ ա անում»: Աղջիկն ասում է. «Դե որ իրեքիդ բերածն էլ տհենց լավ թանկարժեք բաներ են, մընիդ խաթրն էլ ա կոտրիլ չեմ, ես կլեմ ձեր քիրը, դուք էլ իմ ախպերտիները»¹⁸:

Այսպիսին է նաև Ալաշկերտի «Լուսերեսիկ» հեքիաթը, որտեղ խորթ, չար մայրը հայելուց է իմանում Լուսերեսիկի գտնվելու վայրի ու կացության մասին¹⁹: Արցախյան հեքիաթներից մեկում նույնպես հայելին ցույց է տալիս հեռուն. ավագ եղբայրը հայելու մեջ է նայում և տեսնում, որ շատ հեռվում մի հիվանդ աղջիկ կա, որին պետք է փրկել²⁰: Հայելու մոգական ուժի միջոցով տեղեկություններ ստանալու նկարագրություններ են հանդիպում աշխարհի տարբեր ժողովուրդների հեքիաթներում, ինչպես Գրիմ եղբայրների «Չյունանուշիկն ու յոթ թզուկները» կամ «Ալվան ծաղիկը»²¹ և այլն:

¹⁷ Барбара Уокер, Женская энциклопедия: символы, сакралии, таинства, Москва, 2005, с. 168.

¹⁸ Թագավորի իրեք տղեքը, Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. VIII, Երևան, 1977, էջ 689-690:

¹⁹ Լուսերեսիկ, Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. IX, Երևան, 1968, էջ 65-69:

²⁰ Ծուկը փրճողին տղան, Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. V, Երևան, 1966, էջ 333:

²¹ Братя Гримм, Белоснежка и семь гномов, С. Аксаков, Аленький цветочек, Золотые сказки, Москва, 2007.

Հայելին տարածության վրա է գործում նաև ժողովրդական հետևյալ սովորույթում. երբ տանից մի մարդ ուրիշ քաղաք կամ երկիր է գնում, հետևից հայելու վրա ջուր են լցնում, որպեսզի անփորձանք գնա ու վերադառնա²²: Նրանք, կարծես, հայելու միջոցով այն հեռավոր տեղն են ջրում՝ մաքրագործելով ու բարին ապահովելով, քանի որ ջուրը մոգական ուժ ունի: Հայելու և ջրի այլ կապ ևս գոյություն ունի ժողովրդական հավատալիքներում. այս մասին կնշվի ստորև:

Հավատալիքներում ընդունված է, որ ճանապարհից ետ դառնալը վատ նշան է: Եթե ստիպված ես ետ դառնալ, ապա տանից կրկին դուրս գալուց առաջ խորհուրդ է տրվում նայել հայելու մեջ ու հետո նոր միայն դուրս գալ²³:

***Հայելու կապը արևի և լուսնի հետ.
ճշմարտություն, ինքնաճանաչում***

Հին Եգիպտոսում կյոբ հայելիները նույնացվում էին լուսնի և արեգակի հետ: Չինաստանում համարվում էր, որ հայելին կարող է կրկնապատկել նրա մեջ արտացոլվողի ուժը, ետ դարձնել անցանկալի էներգիան և ինչը որ պակասում է, ներս ձգել բնակարան²⁴: Ճապոնացի քահանան աղոթում է հայելու առաջ, որն աստվածային արեգակի խորհրդանիշն է՝ երկրպագության առարկան սինտոիզմում²⁵: Իսկ Վերածննդի շրջանում հայելին լուսնի խորհրդանիշն էր համարվում, որովհետև լուսինն արտացոլում է արևի լույսը²⁶:

Ընդհանրապես, հայելին խորհրդանշում է արդարացիություն, անկեղծություն, մաքրություն, լուսավորություն, կանխագուշակություն: Հայելին, հիմնականում, դրական սիմվոլիկա ունի, քանի որ այն նույնացվում է լույսի հետ՝ հատկապես հայելի հիշեցնող արևի և լուսնի սկավառակների շնորհիվ, որոնք, ինչպես ենթադրվում էր, արտացոլում են աստվածային լույսը: Սակայն հարկ է նշել նաև, որ հայելիները արևմտյան արվեստում, երբեմն ի

²² Սարգիս Անդրեասեան, Թաւրիզի եւ սորան մօտիկ գտնուող մէկ երկու հայ գիւղերի նախապաշարմունքներից, առածներից, անէծքներից, սովորութիւններից, եւ այլն, Բիւրակն, թիւ 44, 3 նոյեմբեր, Կ.Պօլիս, 1899, էջ 697:

²³ Լիաննա Բեզինյան, նշվ. աշխ., էջ 96:

²⁴ Энциклопедия: Символы, знаки, эмблемы, с. 184.

²⁵ Карл Густав Юнг и М.-Л. фон Франц, Дж. Л. Хендерсон, И. Якоби, А. Яффе, Человек и его символы, Москва, 1997, с. 16.

²⁶ Энциклопедия: Символы, знаки, эмблемы, с. 185.

հայտ են գալիս որպես բացասական կերպարների այլաբանական, բնորոշող հատկանիշներ, որպիսին են *Հպարտությունը, Մնախառնությունը* կամ *Ցանկասիրությունը*:

Առավել հաճախ հայելիները հանդիսանում են *Ճշմարտության* խորհրդանիշ. այս հատկանիշը տարբեր հանգամանքներում է ի հայտ գալիս. հիշենք Ժողովրդական այն իմաստությունը, որ հայելին երբեք չի խաբում: «Եկե՛ք, եկե՛ք, պիտի նստեք ու չշարժվեք, // Չհեռանաք, մինչև հայելի ես չպահեմ, // Եվ նրա մեջ էությունը ձեր չտեսներ»²⁷, - գոչում է Համլետը մորը: Կույս Մարիամը երբեմն պատկերվում է ձեռքին հայելի, որն անաղարտության և մանուկ Հիսուսի՝ «Աստծո հայելու» խորհրդանիշն է²⁸: Ի դեպ, կաթոլիկ ավանդության մեջ առանց ճաքերի հայելին համարվում էր Կույս Մարիամի խորհրդանիշը²⁹:

Հայելու փիլիսոփայական իմաստը՝ որպես ինքնաճանաչման խորհրդանիշ, լայնորեն տարածված է ասիական մշակույթում և կրոնում: Ճապոնական առասպելներում և կրոնում արարիչ աստված Իզանագին իր զավակներին հայելի է տվել և պատվիրել ամեն առավոտ ու երեկո ծնկի իջնել և նրա մեջ նայել այնքան ժամանակ, մինչև որ նրանք ազատվեն չար մտքերից և զգացմունքներից: Մինտոիստական դժոխքում հսկայական հայելին արտացոլում է նոր եկած մեղսավորների մեղքերը և նրանց ցույց է տալիս պատժի տեսակը՝ սառույցի մեջ, թե՛ կրակի: Ինչպես հինդուիզմում, այնպես էլ բուդդիզմում հայելին խորհրդանշում է լուսավորյալների գիտակցումն առ այն, որ զգայական, շոշափելի աշխարհը պատրանք է՝ սովորական արտացոլում:

Յաման՝ հին հնդկական առասպելաբանության մեջ մահացածների աշխարհի տիրակալը, նույնպես հայելի է օգտագործում, որպեսզի գնահատի իր մոտ հայտնված հոգիների կարմայի վիճակը: Ինչպես իսլամում, այնպես էլ քրիստոնեական ավանդույթում, մարդկային սիրտը համեմատվում է Աստծուն արտացոլող հայելու հետ³⁰:

²⁷ Ուիլյամ Շեքսպիր, Համլետ, անգլերենից թարգմանությունը, ուսումնասիրությունը և մեկնությունները՝ Ա. Թոփչյանի, Երևան, 2013, էջ 96:

²⁸ Տե՛ս Джек Трессидер, Словарь символов, էջ 111:

²⁹ Энциклопедия: Символы, знаки, эмблемы, с. 184.

³⁰ Տե՛ս Джек Трессидер, Словарь символов, էջ 111-112:

Հայելին որպես չարխափան հմայակ

Տարբեր պատկերացումներ են ի հայտ եկել հայելու չարխափան բնույթի առիթով: Ըստ Չանգեզուրի հավատալիքների, երբ հիվանդություն կամ այլ վտանգ սպառնացող չար ոգին նայում է հայելու մեջ, անմիջապես հեռանում է, խաբվելով, որ ինքը կամ իր ընկերն արդեն այդտեղ եղել են³¹: Այդպիսով, հայելին դառնում է չար ոգիներին վանող իր:

Իրանում դևերին բռնելու հնագույն միջոցներից մեկը նրանց հայելու մեջ արտացոլելն է: Այդ պատճառով էլ հայելին համարվում է կախարդների մշտական գործիքներից մեկը, որով ոչ միայն կարելի է բռնել դևերին, այլև իմանալ անցյալի ու ապագայի գաղտնիքները: Մինչև օրս *aynebini*-ն (բառացի՝ հայելի տեսնել, նայել) Իրանում ջիներին բռնելու տարածված մեթոդ է: Սովորաբար այն մարդիկ, որոնք ցանկանում են ինչ-որ անհայտ կամ գաղտնի բան իմանալ, այցելում են հայելի նայողին³²: Հռոմեացիները հայելիներ էին կրում որպես հմայական պահպանակ³³: Հմայական պահպանակի դեր վերագրելու պատճառներից մեկն էլ հայելու նույնացումն է լույսի հետ. դրա հետևանքով չար ոգիները չեն սիրում հայելիներ, որովհետև որպես միջավայրի ոգիներ, չեն կարող արտացոլվել նրանց մեջ³⁴:

Հայելին բարեբեր հմայակի դեր է կատարում նշանադրության և պսակադրության հետ կապված ծեսերի ժամանակ: «Նշանադրությունից հետո փեսացուն մի քանի անգամ գնում է հարսնացուին տեսնելու և ամեն անգամ տանում զանազան ընծաներ, ինչպես դանակ, թել, ասեղ, փոքրիկ հայելի, մրգեղեններ և այլն»³⁵: Իսկ երբ աղջիկը հարս էր գնում, նրա գոտու մեջ հարկավոր էր հայելի դնել՝ ապակին դեպի դուրս, որպեսզի ամուսնու աչքին գեղեցիկ երևար³⁶: Բացի այդ. «Նոր հարսին հետ եթե կին մը մեկ ձեռքը գաթա ու մյուս ձեռքը հայելի մը բռնելով խաղա՝ առատություն և խաղաղություն կ'ըլլա»³⁷: Հարսի օժիտի մաս էին կազմում հայելին ու սանրը, որ

³¹ Ստ. Լիսիցյան, Չանգեզուրի հայերը, Երևան, 1969, էջ 284:

³² Մասումեհ Էբրահիմի, Դևերն ու դիվական աշխարհը իրանական ժողովրդական հավատալիքներում (թեկն. ատենախոսություն), Երևան, 2014, էջ 125:

³³ Энциклопедия: Символы, знаки, эмблемы, с. 184.

³⁴ Джек Трессидер, Словарь символов, с. 110-111.

³⁵ Ե. Լալայեան, Գանձակի գաւառ, Ազգագրական հանդէս, 2, Թիֆլիս, 1900, էջ 247: Ե. Լալայեան, Վարանդա, Ազգագրական հանդէս, Բ, Թիֆլիս, 1897, էջ 123:

³⁶ Յ. Պալեան, նշվ. աշխ., էջ 522:

³⁷ Ի. Խ. Արսլան, Նախապաշարումներ, աւանդութիւններ եւ սովորութիւններ Մունճուսուն գիւղի, Բիւրակն, թիւ 31-32, 18 օգոստոս, Կ.Պոլիս, 1899, էջ 487:

դրվում էին սանրամանի մեջ³⁸։ Ռուսիկայում և Գերմանիայում հարսնացուները պսակադրության էին գնում հայելիով³⁹։ Լ. Ա. Չվիրը նշում է, որ Հյուսիսային Տաջիկստանում պաշտոնական պսակադրությունից հետո փեսան հարսին հատկապես շրջանաձև նվերներ էր տալիս՝ մատանի, ապարանջան, ականջօղ, որոնք ըստ հին հավատալիքների, մոգական պաշտպանական նշանակություն ունեին, այս զարդերին ավելանում էր հայելին, որը հայտնի է իր հմայական հատկություններով։ Այսպիսով՝ վերջնականապես հաստատվում է, որ նվերներ մատուցելը ոչ թե արժեքների փոխանցում էր, այլ մոգական սրբազան արարողություն⁴⁰։ Չինաստանում հայելին անկեղծության, ներդաշնակության և երջանիկ ամուսնության խորհրդանշան է⁴¹։

Հայաստանում հայելին հնում օգտագործվում էր նաև որպես կենդանիների չարքերից պաշտպանող հմայակ։ Հատկանշական, դիպուկ օրինակ է Հայաստանի պատմության թանգարանում պահվող ուղտի խոշոր պահպանակը (XIX դ. սկիզբ, լայն. 17,5սմ, երկ. 54սմ), որը պատրաստված է Արարատյան դաշտում՝ հաստ, շագանակագույն թաղիքից։ Այն ունի մի քանի տեսակի չարխափան հմայիլներ՝ կաուրի խեցիներ, երկնագույն ուլունքներ, գույնզգույն թելափնջեր և կենտրոնում՝ հայելի (կախում էին ուղտերի վզից. ստացվել է Էջմիածնի թանգարանից 1931 թ., ՀՊԹ № 2028)։

Սանրը՝ հմայակ

Բացի հայելուց, սանրը ևս օգնում է ազատվել դևերից կամ ընդհակառակը՝ նրանց օգնության է կանչում։ Որոշ հեքիաթներում փերին, դևը, ջինը ունեն կախարդական սանր (կամ մատանի), որը տալիս են հերոսին։ Ամեն անգամ հայտնվելով ծանր վիճակում, հերոսը սանրի միջոցով կարողանում է կանչել այդ գերբնական արարածներին, որոնք օգնում են նրան⁴²։

Սասունում սանրը որպես չարխափան հմայակ էր հանդես գալիս։ Վ. Պետոյանը նշում է, որ Ավագ հինգշաբթի առավոտյան, արևը չծագած դարբինները երկաթից փոքրիկ սանրեր էին պատրաստում, խոփեր, մուրճեր և այլ առարկաներ, որոնք կապում էին խնոցի-տիկերի բռնակների կապերին,

³⁸ Ե. Լալայեան, Գանձակի գաւառ, Ազգագրական հանդես, 2, Թիֆլիս, 1900, էջ 259-260։

³⁹ Энциклопедия: Символы, знаки, эмблемы, с. 184.

⁴⁰ Л. А. Чвырь, Таджикские ювелирные украшения, Москва, 1977, с. 98.

⁴¹ Джек Тресиддер, Словарь символов, с. 112.

⁴² Մասունեի Էբրահիմի, նշվ. աշխ., էջ 115-116։

որպեսզի դրանք վանեին չար աչքը, շարժվելիս էլ իրենց գնզոցով փախցնեին չար ոգիներին՝ ապահովելով կաթնամթերքի առատությունը⁴³։ Որպես հմայակ սանրը հանդես է եկել նաև 1900 թ. Վանում պատրաստված մանկական արծաթե ապարանջանի կախիկների շարքում⁴⁴։

Սանրը հնում կանացի սկզբի խորհրդանիշն էր հանդիսանում, այն կապում էին հատկապես ջրային ոգիների (ջրահարսերի՝ ռուսականների, սիրենների, ներեիդների) և աստվածուհիների (Վեներա Սալացիի, Ափրոդիտե Մարինայի, Փետիդայի և Թալասսայի) հետ։ Հաճախ աստվածուհու կերպարը հանդիպում է ժողովրդական հեքիաթներում ու բալլադներում՝ հատկապես նշվում է, թե ինչպես են նրան գտել մազերը սանրելիս, մինչդեռ իրականում, իբր, նա հմայությամբ է զբաղված եղել⁴⁵։

Ինչպես նշում է Ե. Լալայանը, փերիները գետերի մեջ են բնակվում, որտեղից հաճախ դուրս են գալիս, նստում գետի ափին, ժայռերի կամ մոտակա մի աղբյուրի քարի վրա և ոսկե սանրով սանրում իրենց շեկ, մինչև ոտները հասնող մազերը⁴⁶։

Հնում կանանց մազեր սանրելը առնչակցվում էր եղանակը կառավարելու հետ։ Համարվում էր, որ վիուկը կարող էր փոթորիկ առաջացնել, սանրելով մազերը, որոնք համեմատվում էին ջրվեժի հետ։ Հնարավոր է, որ սկզբում որպես սանր էր ծառայում ձկան ոսկրը, քանի որ այդ խորհրդանիշը կապում էին ծովային աստվածուհու և նրա «ձկնային հոտի» հետ։ Հունարեն սանր նշանակող բառն է κτερίς-ը, որը ևս մեկ նշանակություն ունի՝ ամոթույք։ Սանրը դարձել է Կույս Մարիամի մոր՝ սուրբ Աննայի խորհրդանիշը, որին քրիստոնեությունը կերտել է ծովային աստվածուհի Մարի-Աննայից։ Հեքիաթներում սանրը նշանակում էր մայրական պաշտպանություն, ճիշտ այնպես, ինչպես Իսիդայի մազերը եղեգնի թփուտներն էին խորհրդանշում, որոնք նրա գավակին պաշտպանում էին վտանգից։ Սովորաբար հսկայից կամ մարդակերից փախչող հերոսը պաշտպանվելու համար սանրը դեպի ետ էր գցում և սանրից վայրկենաբար թավ, անանցանելի անտառ էր աճում, որը կարող էր ուշացնել կամ կանգնեցնել հետապնդողին⁴⁷։

⁴³ Վ. Պետոյան, Սասնա ազգագրությունը, Երևան, 1965, էջ 114։

⁴⁴ Ա. Իսրայելյան, Մանկական եգալի ապարանջան, Հայաստանի մայրաքաղաքները, գիրք I, Վան, Երևան, 2013, էջ 262։

⁴⁵ Барбара Уокер, Женская энциклопедия: символы, сакралии, таинства, с. 166.

⁴⁶ Ե. Լալայեան, Ջաւախք, Ազգագրական հանդէս, Ա, Շուշի, 1896, էջ 339։

⁴⁷ Барбара Уокер, Женская энциклопедия, с. 166-167.

Սանրը անտառի վերածվելու գաղափարը տարածված է տարբեր ժողովուրդների, ինչպես նաև հայկական հեքիաթներում: «Հասար-Բասարն ու քոռի տղա Փիլոսը» հեքիաթում մարդակեր և ամենակույլ քրոջից Փիլոսին պաշտպանելու համար մկնիկը նրան տալիս է ձեթով լիքը ճրագ, սրոց, սանր, մի զույգ մոմ և ասում, որ երբ քույրը նրան հետապնդի, այդ առարկաները հերթով նետի: Երբ առաջին անգամ քույրը հասնելիս է լինում, եղբայրը նետում է սրոցը, դառնում է «սակույթ» (քարքարոտ), երբ կրկին հասնում է, սանրն է գցում, որը դառնում է «ծմակ ճնճրխոտ»⁴⁸ և այլն:

Հատուկ ուշադրության է արժանի Սասունցի Դավթի սանրը, որը նա իր ծոցում է պահում հմայիլ խաչի հետ միասին: Ինչպես նշում է Մ. Աբեղյանը. «Մեր ժողովրդի հասկացությամբ փահիլանն առանց հմայիլի փահիլան չի: Հմայիլը նրան ուժ է տալիս և փորձանքից ու չար աչքից ազատ պահում»⁴⁹: Սա կրկին անգամ ցույց է տալիս, որ հնում ականհայտորեն մոգական գործընթաց է վերագրվել նաև սանրին, առավել ևս, որ Դավթին Աստծուց էր այն ստացել⁵⁰: Չնայած հետագայում, հավանաբար քրիստոնեական խաչի լույսի ներքո, Դավթի սանրը հանդես է գալիս որպես սուտ երդման ժամանակ օգտագործվող առարկա՝ այսինքն որպես նախկին հմայիլ:

Սանրերը հաճախ են պատկերվել կարպետների և գորգերի նախշերում: Ինչպես հայտնի է, պատահական զարդանախշեր չեն լինում այս հյուսվածքներում, հետևաբար սանրը գերբնական հատկություններով օժտված առարկայի դերում է հանդես գալիս նաև այստեղ՝ ամենայն հավանականությամբ որպես բարերեր նշան:

Հայելին և սանրը գուշակության մեջ

Մեծամասամբ, հատկապես գուշակության և կախարդության ժամանակ են օգտագործվում հայելիները, քանի որ նրանք կարող են այնպես արտացոլել անցյալը և ապագան, ինչպես արտացոլում են ներկան⁵¹: Ըստ որում, ապագան երևում է հայելու խորքում: Մյուս կողմից, հայելին

⁴⁸ Հասար-Բասարն ու քոռի տղա Փիլոսը, Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. VIII, էջ 311-312:

⁴⁹ Մ. Աբեղյան, Հայ ժողովրդական վեպը, Ազգագրական հանդես, XVII, Թիֆլիս, 1908, էջ 5-6:

⁵⁰ Սասնա ծռեր, հ. Բ, առաջին մաս, խմբ. Մ. Աբեղյանի, աշխ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1944, էջ 26:

⁵¹ Джек Трессидер, Словарь символов, с. 110-112.

հանդիսանում է հիշողության խորհրդանիշը, որը դրոշմում է այն ամենը, ինչը երբևէ արտացոլվել է նրա մեջ⁵²:

Կախարդը Համբարձման գիշերը նստում է աստղերի տակ և իր կախարդական ճիպտով երեք անգամ խփելով գետնին՝ նայում ձեռքում բռնած հայելու մեջ: Աշխարհի բոլոր չարն ու բարին, բոլոր անհայտներն ու գաղտնիքները գալիս անցնում են հայելու միջով և երևում կախարդին⁵³:

Ինչպես հայելին, այնպես էլ սանրը, կարող էր գուշակության համար օգտագործվել, ըստ որում՝ հաճախ երկուսը միաժամանակ:

Հայելին և սանրը գուշակության ժամանակ միասին են գործում Բոլոր սրբերի տոնի նախօրեին (All Hallow's Eve), երբ անգլիացիների հավատալիքների համաձայն, սատանան և նրա կախարդներն իրենց առավելագույն ուժի գագաթնակետում են. սա տարվա ամենալավ օրն է գուշակելու համար՝ թե ով կլինի կյանքի ապագա ընկերը: Պետք է վերցնել մի խնձոր և կեսգիշերն ագդարարող զարկի հետ միաժամանակ միայնակ մտնել մի սենյակ, որտեղ հայելի կա, խնձորը բաժանել մի քանի մանր մասերի և մեկը ձախ ուսի վրայով նետել, առանց ետ շրջվելու, ուսով մյուս կտորները՝ միաժամանակ սանրելով մազերը և անընդհատ նայել հայելու մեջ: Այս ընթացքում ապագա կնոջ կամ ամուսնու դեմքը ձախ ուսի կողմից հայտնվում է հայելում⁵⁴: Մյուս տարբերակում ոչ միայն այս, այլև մյուս մեծ տոների նախօրեին աղջիկը երկու մոմ էր վառում զարդասեղանի վրա և հայելու առջև լուռ կանգնած՝ խնձոր ուտելով մազերը սանրում: Հայելու մեջ հայտնվում էր նրա ապագա ամուսինը և ուսի վրայով նայում նրան⁵⁵: Հայելին ու սանրը միաժամանակ օգտագործվել են նաև որպես պահպանակներ. Ֆալգարում (Չերավշանի հովտի տաջիկների հավատալիքներում) նորածին երեխաների պաշտպանվածությունն ապահովելու համար օրորոցի գլխամասում հայելի և սանր են դնում, ինչպես նաև բիբար, ադ, սրիչ, սրաքար, ոտքերի կողմում՝ երկու չքանեցված ավել⁵⁶:

Հայելին ու սանրը հեքիաթներում ևս երբեմն միասին են պատահում. Ե. Լալայանի 1911 թ. Մոկսում գրի առած «Կյում գլխիկ» հեքիաթում, երբ դերվիշը հետապնդում է թագավորի կրտսեր որդուն, նա նետում է հետանը,

⁵² Энциклопедия: Символы, знаки, эмблемы, с. 184.

⁵³ Ե. Լալայան, Նոր-Քայագետի գաւառ, Ազգագրական հանդես, XVII, Թիֆլիս, 1908, էջ 116:

⁵⁴ Thomas G. Aylesworth, Servants of the Devil, Massachusetts, 1970, p. 50.

⁵⁵ Кристина Хоул, Энциклопедия примет и суеверий, Москва 1998, с. 130.

⁵⁶ А. Л. Троицкая, Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков долины Зеравшана, Советская этнография, N 6, Москва-Ленинград, 1935, с. 128.

որը սար ու ձոր դարձնում է սուլաբ (դժվարանցանելի տեղ), այնուհետև նետում է սանրը՝ սար ու ձոր ամբողջովին ծածկվում են թփերով, ածելին գցելիս, սուր ծայրերը դեպի վեր ուղղված ածելիներով է ծածկվում ողջ տարածքը, աղը՝ աղով է ծածկվում և երբ հայելին է նետում, սար ու ձոր դառնում է ծով⁵⁷։ Ի վերջո, կրկին ի հայտ է գալիս հայելու և սանրի առնչությունը ջրի հետ (մի դեպքում ջրային ոգիների հետ)։

Հնագիտական պեղումներից հայտնաբերված հայելիներն ու սանրերը

Հայելու ու սանրի կարևորության վաղեմության մասին են վկայում տարբեր հնավայրերի պեղումներից հայտնաբերված նմուշները։

Ինչպես նշում է Վ. Վ. Իվանովը, Չաթալ-Հյույուքում հանգուցյալին հուղարկավորության նվիրաբերություններ էին մատուցում՝ կանանց (որոնց կմախքները երբեմն նախշում էին) և երեխաներին՝ թանկարժեք իրեր և զարդեր, տղամարդկանց՝ զենք... Օբսիդիանից պատրաստված հայելիները, որոնք, հավանաբար, շքեղություն էին համարվում, կարող էին մատնանշել սոցիալապես կամ ծիսականորեն նշանակալի թաղումները։ Իսկ եթե այդ հայելիները դամբարաններում էին դրվում ոչ միայն իրենց արժեքավոր լինելու պատճառով, ուրեմն կարելի է մտածել, որ դա կապված է բազմաթիվ ժողովուրդների մոտ հանդիպող հանդերձյալ աշխարհի մասին պատկերացման հետ, ինչպիսին որ հայելու միջի աշխարհն է, որտեղ ամեն բան շրջված է իրական կյանքի համեմատ (ծեսերում հայելու մոգական դերին հավատալը հարատևում է մինչև վերջին ժամանակները)։ Սովորաբար այդպիսի թաղումներ են գտնում կանանց դամբարաններում։ Նշվում է, որ տաճարներում մինչև այժմ միայն կանանց թաղումներ են հանդիպել։ Դա համապատասխանում է աստվածուհու առանձնահատուկ դերին Չաթալ-Հյույուքի կրոնում, որտեղ քրմուհիները կարող էին համարվել նրա կերպարանավորումները կամ ներկայացուցիչները⁵⁸։ Հայտնի է, որ կելտերը կանանց անձնական հայելիները թաղում էին նրանց հետ, քանի որ, հավատալիքների համաձայն, դրանց մեջ էին նրանց հոգիները⁵⁹։

⁵⁷ Հայ ժողովրդական հեքիաթներ, հ. XVII, Երևան, 2012, էջ 355-356։

⁵⁸ В. В. Иванов, История славянских и балканских названий металлов, Москва, 1983, с. 68.

⁵⁹ Барбара Уокер, Женская энциклопедия, с. 168.

Հայաստանի տարածքում սանրերն ու հայելիները հայտնաբերվել են տարբեր ժամանակաշրջանների դամբարաններից և բնակատեղիներից: Բրոնզեդարյան հայելիները, բնականաբար շատ վատ են պահպանվել, իսկ անտիկ շրջանի հայելիները՝ համեմատաբար ավելի լավ, նույնիսկ երևում են նրանց հակառակ երեսների զարդանախշերը: Կարևոր է, որ սրանք հանգուցյալի հետ թաղվել են համատարած այն պատկերացման շնորհիվ, որ հայելին անմիջականորեն մարդու հոգու հետ է կապվել: Ինչ վերաբերում է հայտնաբերված ոսկրե ու մետաղե հին կախիկ-սանրիկներին, սրանց կառուցվածքը՝ եռանկյուն և քառանկյուն (հմայիլները նաև քառանկյունաձև են) հիմնական մասերով նման է 19-րդ դարի սանրին. այս հանգամանքը վկայում է ավանդաբար շարունակվող սովորույթի մասին:

Այսպիսով՝ հայելին համարվել է մեր և մեր գուգահեռ աշխարհների կապի խորհրդանիշը, աշխարհները կամ ոլորտները կապող կամուրջ, դուռ, լուսամուտ, հոգու ապաստան, գուշակության միջոց և այլն: Այն արտացոլում է տիեզերքի լույսը⁶⁰: Օժտված լինելով բազմապիսի գործառնությունով, պարզ է, որ այն հատուկ վերաբերմունքի պետք է արժանանար՝ թեկուզ փոքր չափ ունենալով կամ վերածվելով զարդի:

Սանրը խորհրդանշում է պտղաբերություն, իսկ ճապոնացիների հավատալիքներում՝ նաև հոգևոր ուժ: Այդ սիմվոլիկան, հավանաբար, ծագել է այն պատճառով, որ փայտից, ոսկրից կամ եղջյուրից պատրաստված սանրերը, որ օգտագործում էին կանայք, նմանեցվում էին արևի ճառագայթների և անձրևի շիթերի: Սանրանման նախշը ացտեկների Տլաոկա անձրևի աստծու խորհրդանշանն է⁶¹: Միևնույն նախշը հայկական ավանդույթում կապվում է բուսականության, հետևաբար՝ աճի ու բազմացման հետ:

Երկար շղթայով այս զարդը կախվում էր վզից և եռանկյուն մասի կեռիկով ամրացվում կրծքին:

Հնագիտական նյութերը

Սանրեր

1. Սանր, ոսկոր, երկ. 6,3 սմ, լայն. 3,1 սմ, բռնակի լայն. 2 սմ, հաստ. 0,4 սմ: 1972 թ., Հառիճ, դամբարան 104, պեղումների ղեկավար՝ Թ. Խաչատրյան:

⁶⁰ Е. А. Дорошенко, Зороастрийцы в Иране, Москва, 1982, с. 72-73.

⁶¹ Джек Тресиддер, Словарь символов, с. 64.

Միակտոր ոսկորից պատրաստված կլոր անցքով, դեպի ցած նեղացող բռնակով սանրը քառանկյունաձև է, ունի 11 ատամ: № 2619-20 (նկ. 5):

2. Չարդ սանրաձև, բրոնզ, լայն. 2,7 սմ, երկ. 3,8 սմ, հաստ. 0,2 սմ: 1944 թ., Վանաձոր, միակտոր բրոնզից է, բռնակի վերևի մասը, երկու կողերը կոր են, նեղացող, կտրված են և ընդհատված, կենտրոնում կլոր անցք կա, սանրի ատամնավոր մասը քառանկյունաձև է, 5 ատամները անհավասար են: № 1759 (նկ. 6):

3. Կրծքազարդ սանր-կախիկներ, 4 հատ, բրոնզ, 7 սմ×6,5 սմ, 7 սմ×6 սմ, կենտրոնում եռանկյունի անցք, պոչի վրա կլոր, միջանցիկ անցք՝ կախիկի համար: Հայրավանք, 1972 թ. պեղել է Հ. Մնացականյանը. № 2601-120 (նկ. 7):



Նկ. 5, երկ. 6,3 սմ, լայն. 3,1 սմ, բռնակի լայն. 2 սմ
ՀՊԹ № 2619-20



Նկ. 6, լայն. 2,7 սմ, երկ. 3,8 սմ
ՀՊԹ № 1759



Նկ. 7, 7 սմ×6,5 սմ, 7 սմ×6 սմ, ՀՊԹ № 2601-120

Հայելիներ

1. Հայելի, բրոնզ, երկ. 18,7 սմ, լայն. 10,8 սմ, հաստ. 0,5 սմ, բռնակի լայն. 2,7 սմ, ձուլածո, 1958 թ. Լճաշեն, 1-ին տեղամաս, կուրգան 10, պեղել է Հ. Մնացականյանը:

Միակտոր տերևաձև հայելու կարճ բռնակի ներքևի մասը կոր է. ուղիղ, քիչ լայնացող կողերով բարձրանում է, հայելու տակի մասը կտրուկ լայնանում է, կողերը կոր են, դեպի վեր նեղացող, մոտավոր ձվաձև է: Հաստ նստվածք ունի: № 2049-87 (նկ. 8):



Նկ. 8, երկ. 18,7 սմ, լայն. 10,8 սմ,
բռնակի լայն. 2,7 սմ, ՀՊԹ № 2049-87



Նկ. 9, տր. 9 սմ
ՀՊԹ № 2974-71

2. Հայելի, բրոնզ, տր. 9 սմ, Գառնի, 1964 թ., գյուղի արևմտյան թաղամասից, դամբարան 106, անտիկ, 13-րդ քառակուսի, 2 մ խորությունից, պեղել է Բ. Առաքելյանը: Արծաթավուն բրոնզե, ձուլածո, կտր հայելու երեսը հարթ է, հակառակ երեսի եզրը թեթև կորություն ունի, կենտրոնը ուռուցիկ է, կտր: Եզրին փոքր, կտրված մասնիկ կա: № 2974-71⁶² (նկ. 9):

3. Հայելի, ուշ բրոնզեդարյան, բրոնզ, երկ. 18 սմ, լայն. 9 սմ, գազաթի լայն. 3,8 սմ: Լճաշեն, 1956 թ., 1-ին տեղամաս, 2-րդ կուրգան, պեղել է Հ. Մնացականյանը: Միակտոր, տերևաձև հայելու կարճ բռնակը քառանկյունաձև է, դեպի վեր քիչ լայնացող. հայելու ներքևի մասը կտրուկ լայնանում է և կոր կողերով բարձրանում, գազաթը նույնպես կոր է: № 2007-128 (նկ. 10):



Նկ. 10, երկ. 18 սմ, լայն. 9 սմ,
գազաթի լայն. 3,8 սմ, ՀՊԹ № 2007-128

⁶² Բ. Առաքելյան, Քաղաքները և արհեստները Հայաստանում IX-XIII դդ., Երևան, 1958, էջ 169:



Նկ. 11, տր. 8,5 սմ, եզրի բարձր. 0,3 սմ
ՀՊԹ № 1965-107

4. Հայելի, բրոնզ, տր. 8,5 սմ, եզրի բարձր. 0,3 սմ: Գառնի, 1951 թ. Արևելյան պարսպի մոտից: Շրջանաձև հայելու մի երեսը հարթ է, հակառակ երեսի եզրը բարձր է՝ ներսից ուղղահայաց մանր գծիկներով, կենտրոնում երկրաչափական սեղանի ձևի ուղղահայաց մասնիկ ունի: Ողջ մակերեսը զարդարված է կետանախշերով՝ բոլորը միացած գծիկներով, որոնք դառնում են ուռուցիկ միջուկներով ծաղկանման նախշեր: Եզրերի մոտ կրկնակի գծերով կոր, լայն

նախշեր կան՝ նրանց մեջ ուղղահայաց գծիկներ: Մի կողմը ջարդված է: № 1965-107 (նկ. 11):



Նկ. 12, տր. 8.5 սմ, եզրի բարձրությունը 0,3 սմ
ՀՊԹ № 1965-108



Նկ. 13, տր. 6,5 սմ
ՀՊԹ № 1965-85

5. Հայելի, բրոնզ, անտիկ շրջան, տր. 8.5 սմ, եզրի բարձրությունը 0,3 սմ, Գառնի, առաջին աշտարակից 17 մ հեռավորության վրա, 1951 թ.: Կտր հայելու մի երեսը հարթ է, մյուսը՝ զարդարված, երիզը բարձր է, ուռուցիկ, նրանից ներս երկու նուրբ գծանախշեր, նրանց միջև՝ զնդաձև նախշեր: Հիմնական մակերեսին միմյանց ներսում տեղադրված բարձր կետիկներ և զնդիկներ, կենտրոնում՝ երկարավուն, փոքր, բարձր, երկրաչափական սեղանի ձևի զարդ, երեք տեղ ճաքած, լավ չի պահպանվել: № 1965-108 (նկ. 12):

6. Հայելի, Գառնի, անտիկ շրջան, 1951 թ., դամբարան 50: Բրոնզ, տր. 6,5 սմ: Շրջանաձև հայելու երկու երեսը հարթ, մի երեսը մասամբ պահպանել է արտացոլումը: Ճաքեր ունի: № 1965-85 (նկ. 13):

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Վանի ոսկերչական դպրոցին պատկանող, 19-րդ դարում պատրաստված զարդը բաղկացած է շղթաներից, կափարիչով հայելուց, սանրից և կեռով եռանկյունուց, ունի քառանկյան մեջ հայերեն «ՕԹ» և արաբատառ դրոշմներ. կատարված է դրվագման, կտրատման, փորագրության, գուգաթելի և հատիկազարդման եղանակներով (Հայաստանի պատմության թանգարան, արծաթ 875 հարգի, ոսկեջուր, նռնաքար, քաշը 205 գ, երկ. 56 սմ, եռանկյան բարձր. 3,5 սմ, հիմքը 3,6 սմ, սանրի երկ. 3,7 սմ, լայն. 4,5 սմ, հայելու տր. 8,8 սմ, № 6963): Չարդը կապված է Ժողովրդական տարբեր հավատալիքների հետ՝ հայելին մեր և գուգահեռ աշխարհի կապի խորհրդանիշն է, մյուս աշխարհի դուռն է կամ լուսամուտը, որտեղով երթնելում են հոգիները: Հնում մարդու արտացոլումը հայելում համարվում էր նրա կրկնակը, որը կարող էր սպանել, տանել անդրհայելային աշխարհ: Այժմ էլ դեռ արգելվում է մանկահասակ երեխաներին հայելում ցույց տալը: Արտացոլումը նաև մարդու հոգին է և եթե հայելին կոտրվի, հոգին կվնասվի՝ դժբախտություն կպատահի: Բոլոր հայելիները և արտացոլող մակերեսները ծածկվում են, եթե տանը հանգուցյալ կա, հոգին կարող է վերադառնալ հայելու միջով և վնասել, կամ ինքը վնասվել:

Հեքիաթներում հայելին ցույց է տալիս հեռավորության վրա գտնվող մարդկանց ու նրանց վիճակը: Ժողովրդական հավատալիքներում հայելին կապվում է ջրի, արևի, լուսնի հետ, խորհրդանշում է արդարացիություն, ինքնաճանաչում, անկեղծություն, մաքրություն, լուսավորություն: Հարսանյաց ծեսի ժամանակ այն, որպես չարը վանող և բարեբեր հմայակ, դրվում էր հարսի գոտու մեջ կամ հայելին ու գաթան ձեռքին պարում էին, որպեսզի առատություն և խաղաղություն լիներ: Հայելին պաշտպանում է նաև երեխաներին ու կենդանիներին՝ դրվելով օրորոցում և կարվելով հմայիլների վրա:

Սանրը օգնում էր ազատվել դևերից կամ ընդհակառակը՝ նրանց օգնության կանչել: Սանրը հնում կանացի սկզբի խորհրդանիշն էր և կապվում էր ջրային ոգիների և աստվածուհիների, ինչպես նաև բուսականության ու անի գաղափարների հետ: Հայելին և սանրը օգտագործվում էին գուշակության ժամանակ: Նրանց գերբնական հատկությունների կարևորության վաղեմության մասին են վկայում տարբեր հնավայրերի պեղումներից հայտնաբերված բազմատեսակ նմուշների ծիսական գործածության ձևերը: Չարդի եռանկյուն (կեռով) հատվածը և՛ ավանդական հմայական պահպանակ է, և՛ զարդն ամրացնելու գործառնություն է կատարում:

ASTGHİK ISRAELIAN

MIRROR AND COMB IN DECORATIONS AND MAGIC

Keywords: *Jewellery, mirror, comb, amulet, belief, ritual, fortune telling.*

The original adornment made in Shatakh, in the 19th century, belonging to the Van silversmith school consists of chains, a mirror with a cover, a comb and a triangular decoration with a hook. The ornaments are made by plating, cutting out, engraving, filigree and granulation, it has Armenian «ՕԹ» («OT») and a faded Ottoman stamp (Armenian History Museum, 875 fine silver, gilded, garnet, 205 gr in weight, № 6963).

The adornment is semantically connected with a number of folk beliefs: a mirror is a means of communication between this world and the parallel one, as it is the portal to the other world and the souls can pass through it to the earth and vice versa. Some ancient cultures believed that mirrors reflected the shadow of the soul or the double of a person, which could kill him or take him to the other world. Even now it is forbidden to show babies in the mirror. Taking into consideration the fact that somebody's reflection is his/her soul, it is believed that breaking a mirror will bring misfortune to the soul. It is important to cover all mirrors and reflective surfaces in a house where someone has died. Otherwise, the spirit of the deceased may become trapped or it may harm the members of the family through the mirror.

In fairy-tales mirrors were used to see another person or place from a distance and to communicate from afar. In religion and folk beliefs the mirror is associated with the sun and the moon. It symbolises the ideas of justice, sincerity, purity, illumination, self-awareness. The mirror was used as a charm during the wedding ritual as it scared away the evil spirits, who were frightened by their own appearance. It brought peace and prosperity when the bride put it into her belt or danced with a mirror in one hand and a *gata* in the other. Mirrors protected children and the animals from the evil spirits when people put them into the cradles and sewed in the animals' amulets.

The comb also helps to withdraw the devils or, on the contrary, to ask them for help. In ancient times, the comb symbolised the female origin and was associated with water spirits and goddesses, as well as with flora and the idea of growth. Comb and mirror were often used together in magical rituals of fortune telling. The mirrors and combs found during the archaeological excavations testify to their necessity in certain rituals from the time immemorial. The triangular part of the decoration in question is a traditional Armenian amulet, but it has a hook and also acts as a clasp.

**ԷԶՄԻԱԾՆԻ «ՍՈՒՐԲ ԳՐԻԳՈՐ ԼՈՒՍԱՒՈՐԻՉ» ՏՊԱՐԱՆԻ
ՀՐԱՏԱՐԱԿԱԾ ՏՕՆԱՑՈՅՑԻ (1774-1775 ԹԹ.)
ԿԱՌՈՒՑՎԱԾՔՆ ՈՒ ՏԵՐՈՒՆԱԿԱՆ ՊԱՏԿԵՐՆԵՐԸ**

Բանալի բառեր՝ Միմեոն Երևանցի, կաթողիկոս, հնաստիպ գիրք, ծիսական ժողովածու, տոմար, «Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ» տպարան, Էջմիածնի տպարան, փորագրանկար, գրքարվեստ, Տերունական պատկերներ:

Ներածություն

Տոնացույցը Հայոց եկեղեցու ծիսական ամենաինքնիշխան ժողովածուներից է, որը, համաձայն եկեղեցական ավանդության, կազմել և կանոնավորել է Սահակ Պարթև հայրապետը: Հաջորդող դարերի ընթացքում Տոնացույցի մեջ ներմուծվել են նոր տոներ: Դրանում հիմնականում ընդգրկված են մինչև 12-րդ դար հասնող իրադարձություններին և սրբերին նվիրված տոները: Բացառություն են կազմում Հովհան Որոտնեցուն, Գրիգոր Տաթևացուն և Մովսես Տաթևացուն նվիրվածները:

Որպես եկեղեցական օրացույց, որով կատարվում են եկեղեցական ամենօրյա տոները՝ դարերի ընթացքում այն բազմաթիվ ընդօրինակություններ է ունեցել: Գրչագրային տարբերություններից և աղճատումներից բացի կատարվել են տարաբնույթ փոփոխություններ՝ պայմանավորված նոր տոների հավելմամբ, եկեղեցական կենտրոնների՝ տոների կատարման իրենց տեղային ավանդույթներով, տոմարական հաշվումների տարբերությամբ և, վերջապես, ամենակարևորը՝ շարժական տոների հաշվարկի հետ կապված բարդություններով: Անհրաժեշտ էր Տոնացույցի մի նոր կարգավորում կատարել և այն տարածել տպագիր օրինակներով, որպեսզի ձեռագրային տարաբնույթ ընդօրինակություններով վերստին չփոխ չստեղծվեր: Տոնացույցի նոր կարգավորումը կարևորվում էր հատկապես հետևյալ երկու պատճառներով:

Առաջին՝ նախորդ դարերի ընթացքում հայկական նոր գաղթավայրեր էին ձևավորվել, ինչպես նաև աշխուժացել էր նախորդների գործունեությունը: Միաժամանակ մեծ թիվ էին կազմում եվրոպական քաղաքներով երթևեկող հայ ուխտավորները, ճանապարհորդները և վաճառականները, որոնց անհրաժեշտ էր կարգավորյալ Տոնացույց՝ եկեղեցական տոները եվրոպական միջավայրում ճիշտ հաշվելու, հատկապես շարժական տոներն ամեն տարի ճիշտ որոշելու համար: Սա այնքան կարևոր հարց էր, որ մինչև Միմեոն Ա Երևանցու կատարած կարգավորումը նախորդող շրջանի գործնական նպատակով տպագրված տարաբնույթ ժողովածուներում միշտ դրվում էին տոմարական հաշվումների հրահանգներ և աղյուսակներ, ինչպես նաև հայկական և հռոմեական տոմարների համաձայնեցման աղյուսակներ:

Երկրորդը՝ ժամանակի եկեղեցադավանական պայքարն էր, որում որոշակի անհանդուրժող դիրք էր գրավել նաև Միմեոն կաթողիկոսը՝ մտահոգված հայկական միջավայրում կաթոլիկության հետզհետե մեծ ծավալներով տարածմամբ:

Մխիթարյանները սկսել էին հրատարակել տպագրական առումով բարձրորակ օրացույցներ, որոնք նաև հնարավորություն էին ընձեռում ճիշտ հաշվել շարժական տոների օրերը: Մխիթարյանների այս հրատարակություններում, սակայն, տոների օրերը որոշվում էին ըստ կաթոլիկ եկեղեցու Տոնացույցի, ինչպես նաև նշվում էին մի շարք տոներ, որոնք կատարում էր կաթոլիկ եկեղեցին, և դրանք չկային Հայոց եկեղեցու Տոնացույցում: Ահա այս պատճառով, ժամանակի անհանդուրժող ոգով, Միմեոն կաթողիկոսը Մխիթարյանների հրատարակած Տոնացույցներն այս հրատարակության առաջաբանում անվանում է «Թունացոյց»¹:

Միմեոն կաթողիկոսի կատարած կարգավորությունների և շարժական տոների մինչ այդ եղած ետևառաջության ստեղծած շփոթը ուղղելու և տոմարական հաստատուն վիճակի մեջ դնելու մասին Գյուտ քին. Ադանյանցը գրում է. «Այս ամեն անյարմարութիւնները վերացնելու համար նախ և առաջ նա Տոնացոյցը երկու մասի բաժանեց, որոնցից երկրորդը 532 տարուայ շրջանով բաժանուած Հայոց 36 տառերի վերա (տարեգիրների վերայ), որպէս ղեկավար և ուղեցոյց առաջին հատորի: Այդ տառերից ամեն մէկը կառավարում է մի ամբողջ տարի: Երկրորդ հատորը մի համառօտ ցուցակ է, որ ցոյց է տալիս, թէ իւրաքանչիւր տարի տօները, միջոց ուտիքները,

¹ *Տօնացոյց*, հտ. 1-2, Էջմիածին, 1774-75, էջ 15:

պահքերը և այլն, ինչ կարգով են միմեանց յաջորդում. իսկ առաջին հատորը երկրորդի բացատրութիւնն է: Նա պարունակում է բոլոր տօները իրանց երգեցմունքներով և բոլոր արարողութիւնների մանրամասնութիւններով: Այդ Տօնացուցով տօներն այնպէս են իւրաքանչիւր տարի միմեանց յաջորդում, որ մի որևէ տարի մի տօն միշտ միևնոյն օրը կը կատարուի ամենուրեք առանց վրիպելու»²:

Տիտղոսաթերթի սկզբում Միմեոն կաթողիկոսը բերում է Տօնացույցի ձեռագրերից եկող կանոնական խորագիրը՝ «Նախապէս կարգեալ և սահմանեալ սրբոյն Սահակայ Պարթևի Հայրապետին Հայոց, ըստ աւանդութեան Հայաստանեայց սրբոյ Եկեղեցւոյ», ապա հավելում է. «Արդէն վերստին նորոգմամբ ի յերկուս հատորս բաժանեցեալ»:

Գիրքը, սակայն, մեկ ընդհանուր տիտղոսաթերթ և մինչև ավարտը հասնող անող էջակալություն ունի: Երկու հատորների բաժանումը ավելի շատ վերաբերում է գրքի կառուցվածքին: Առաջին հատորը կարգավորված և խմբագրված Տօնացույցն է, իսկ երկրորդ հատորը մի ուղեցույց է, որում նշված է, թե տոների օրերը ինչպես պետք է որոշել ըստ տարբեր տարիների: Այս պատճառով երկրորդ հատորի տիտղոսաթերթին գրված է. «Որ է քանօն և կառավարիչ առաջնոյ հատորին»:

Հայկական տպագրության պատմության, ինչպես նաև ձեռագիր բնագրի ու տպագիր օրինակի հարաբերակցության ուսումնասիրության առումով առանձնակի կարևորություն ունի գտնել այն ձեռագրերը, որոնցից իրականացվել են տպագիր հրատարակությունները:

Մեր որոնումների ընթացքում կարողացանք գտնել *Տօնացույցի* երկրորդ հատորի համար օրինակ ծառայած ձեռագրերը: Մաշտոցյան Մատենադարանի (այսուհետ՝ ՄՄ) 2340 ձեռագիրը կարծես այդ հրատարակության պատճենը լինի: Այն բառացիորեն համընկնում է ոչ միայն բնագրային առումով, այլև տողերի բաժանման և շարադրանքի էջերում բաշխվածությամբ³:

Կարելի է հակառակը ենթադրել, որ ձեռագիրն է նույնությամբ ընդօրինակված տպագրից, ինչպես որ հաճախ է հանդիպում հնատիպ գրքերի դեպքում: Նման մոտեցումը, սակայն, այնքան էլ հավանական չէ հետևյալ

² Դիւան հայոց պատմութեան, Գիրք Գ, հրատ. **Գիւտ Քահանայ Աղանեանց**, Թիֆլիս, 1894, էջ ԾԿԹ-ԾՀ:

³ Տե՛ս Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Է, խմբ. **Գ. Տէր-Վարդանեանի**, Երևան, 2012, էջ 2017-2019:

պատճառներով: Նախ՝ նման ընդօրինակությունները հաճախադեպ չեն 1770-ական թվականներից հետո, երբ տպագրվել էր *Տոնացոյցը*:

Երկրորդ՝ այդպես վարվում էին ավելի հազվագյուտ գրքերի դեպքում, այնինչ Սիմեոն կաթողիկոսը ինքն էր տարածում *Տոնացոյցի* օրինակները՝ պատվիրելով դրանցով առաջնորդվել եկեղեցական տոների կատարման ժամանակ:

Երրորդ՝ 1774-75 թթ. տպագրված գրքից ընդօրինակված ձեռագիրը հավանական չէ, որ ընդօրինակման տեղը և ժամանակը մատնանշող հիշատակարան չունենար: *Տոնացոյցի* երկրորդ հատորը էջ առ էջ ներկայացնում է ՄՄ 2340 ձեռագիրը, որը ներառում է նաև տպագրի ողջ հիշատակարանը: Կարելի է ենթադրել, որ ՄՄ 2340 ձեռագիրը ընդօրինակության հիշատակարան (տեղի և գրության ժամանակի մատնանշմամբ) չունի, քանի որ տպագրից չի ընդօրինակվել. այն Սիմեոն կաթողիկոսի *Տոնացոյցի* երկրորդ հատորի այն մաքրագիր օրինակն է, որը հիմք է ծառայել տպագրության համար: Հակառակ դեպքում կլինեք գրչի որևէ հիշատակագրություն այն մասին, որ այս ձեռագիրն արտագրվել է տպագիր *Տոնացոյցից*:

Ամեն դեպքում ձեռագրի և տպագրի համեմատությունը՝ ներառյալ երկուսի նույն հիշատակարանը, վկայում է, որ ձեռագիր օրինակը հատուկ գրվել է, որպեսզի դրանից իրականացվի տպագրի հրատարակությունը:

Տոնացոյցի երկրորդ հատորը, ի դեպ, առանձին հրատարակվել է նաև Ս. Պետերբուրգում 1786 թ.: Այս հրատարակությունը ևս բնագրային առումով և գրքարվեստի տեսանկյունից դարձյալ նույնական է *Տոնացոյցի* ձեռագրի երկրորդ հատորի՝ ՄՄ 2340 գրչագրի հետ, բացառությամբ հիշատակարանի:

Քիչ հավանական է, որ նման ընդհանրությունը պայմանավորված լինի Ս. Պետերբուրգի հրատարակության ՄՄ 2340 ձեռագրից շարված լինելով: Ամենայն հավանականությամբ, այն շարվել է Էջմիածնի 1774-75 թթ. հրատարակության երկրորդ հատորից:

Առաջին հատորի տիտղոսաթերթը ոչ թե գրքի ընդհանուր տիտղոսաթերթի դարձերեսն է, այլ դրված է ծավալուն «Առաջաբանից» հետո՝ *Տոնացոյցի* սկզբում, որով մեկ անգամ ևս ընդգծվում է, որ սա մեկ գիրք է՝ կազմված երկու մասից:

Առաջաբանում տարբեր սրբերի վերաբերող վկայակոչումներով Սիմեոն կաթողիկոսը ցույց է տալիս սրբերի բարեխոսության կարևորությունը և ըստ այդմ՝ նրանց տոները կատարելու անհրաժեշտությունը: Վերջաբանում ևս արծարծվում են այս հարցերը: Դարձյալ կոչ է արվում չհետևել

հայերեն տպագրված այլ օրացույցների: Ընդ որում, Սիմեոն կաթողիկոսը նշում է, որ հակառակությունը ոչ թե քրիստոնեական մյուս եկեղեցիների հետ է, այլ Հայոց եկեղեցուց հեռացած հայերի: Ժամանակի բանակիմունքին բնորոշ ոճով նրանց համեմատում է այն ցեղերի հետ, ովքեր սնվելով զգեստից՝ ծակում են այդ զգեստը, և կամ փայտից ելած փայտոջիլների հետ, որոնք փայտն են մաշում⁴:

Դավանաբանական նույն այս պայքարով էր պայմանավորված նաև Հովհաննես Որոտնեցուն, Գրիգոր Տաթևացուն և Մովսես Գ Տաթևացուն (կթդ. 1629-1632 թթ.) Հայոց եկեղեցու սրբերի շարքը դասելը, որը թեև առաջ բերեց Կ. Պոլսի հայ կաթողիկոսների հակազդեցությունը. 1786 թ. սեպտեմբերի 3-ից մի որոշ ժամանակ արգելվեց այս *Տոնացոյցի* կիրառությունն այնտեղ⁵, սակայն ժամանակի ընթացքում լարվածությունն անցավ, և *Տոնացոյցի* նոր խմբագրությունը՝ որպես սիմեոնյան Տոնացույց, ընդունվեց Հայոց եկեղեցում:

Եփրեմ վարդապետի հիշատակարանում Սիմեոն կաթողիկոսի կազմած նոր *Տոնացոյցի* մասին ասվում է. «Պարզաբանեաց եւ զհին տօմարն հայոց, եւ զնոր եւ անշարժ տօմար եւս արար հայոց»⁶: Հատուկ ընդգծվում է, որ *Տոնացոյցի* տպագրվել է բարձր որակով. «Եւ զերկուս հատորսն ի միասին յոյժ գեղեցկապէս տպել ետ եւ տարածել ընդ ամենայն ազգս մեր»⁷:

1774-1775 թթ. Տոնացոյցի կառուցվածքը

Մաշտոցի անվան Մատենադարանի Տոնացույցների նկարագրություններում հղվում են ՄՄ 435 ձեռագիրը, որը «Ատենի ժամագիրք» է՝ գրված 1686 թ. Նորագավիթում⁸ և ՄՄ 2441-ը, որը Տոնացույց է՝ գրված 1678 թ. Տաթևում⁹:

⁴ *Տոնացոյց*, էջ 20:

⁵ *Դիւան հայոց պատմութեան*, Գիրք Ժ, Մանր Մատենագիրք, ԺԵ-ԺԹ դդ., հրատարակեց Գիւտ Աղանեանց ա. քահ., Թիֆլիս, 1912, էջ 556-557:

⁶ *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հտ. Թ, խմբ. Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2016, էջ 1142:

⁷ Նույն տեղում, էջ 1144:

⁸ *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հտ. Բ, խմբ. Ա. Մնացականեանի, Օ. Եզանեանի, Ա. Չէյրունեանի, Երևան, 2004, էջ 651-660:

⁹ *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի*, հտ. Ը, խմբ. Գ. Տէր-Վարդանեանի, Երևան, 2013, էջ 111-116:

Քանի որ երկրորդ ձեռագրում Տիրամորը նվիրված տոները ի մի են խմբավորված և բերված Տոնացույցի սկզբում, իսկ Սիմեոն կաթողիկոսի հրատարակած *Տոնացույցում* տոները բերված են ըստ տարեկան ընթացքի, ուստի 1774-75 թթ. հրատարակությունը կհամեմատենք ՄՄ 435 ձեռագրի հետ:

ՄՄ 435 ձեռագրի Տոնացույցում տարեկան տոնական ընթացքն ունի 16 մեծ բաժանումներ, որոնց ներքո գտնվող տոներն իմաստային ընդհանրություն և տոնման ժամանակի մի-մի փոխկապակցված խմբեր են կազմում: Նման կազմությունը գրքարվեստի տեսանկյունից ևս համապատասխան բաժանումներ է թելադրել ձեռագիր և տպագիր Տոնացույցներին:

Համեմատությունից առաջ նշենք, որ տոների տարեկան ընթացքը, ըստ էության, մի շրջան է, որտեղ յուրաքանչյուր կետ կարող է դիտվել թե՛ որպես վերջ և թե՛ որպես սկիզբ: Հետևաբար, Ս. Ծննդյան կամ Աստվածահայտնության Ծրագալույցի գիշերը, որը հունվարի հինգի երեկոյան է կատարվում, միաժամանակ կարող է դիտվել թե՛ որպես տարվա սկիզբ, որն ազդարարում է հունվարի վեցի տարեկան տոների սկիզբը՝ Ս. Ծննդյամբ, և թե՛ որպես վերջ՝ որպես անցնող տոնական տարվա երեկո, որին հաջորդում է եկեղեցական տոնական տարվա տարեսկզբի հունվարի վեցը: Հունվարի հինգի Ծրագալույցը կա՛մ տարվա սկիզբ, կա՛մ վերջ է ներկայացված տարբեր ձեռագիր և տպագիր Տոնացույցներում:

Տոնացույցի՝ Աբգար Դպիրի 1568 թ. Նոր Զուղայի 1642 թ. հրատարակություններում և ՄՄ 435 ձեռագրում հունվարի 5-ի Ծրագալույցը սկզբում է, իսկ Սիմեոն Երևանցու մոտ՝ եզրափակում է տարեկան տոների շարքը (Էջ 315):

Սուրբ Ծնունդը, ազդարարելով տոների տարեկան ընթացքի սկիզբը, ինչպես նաև պայմանավորված իր հոգևոր խորհրդով, առանձնակի շքեղ ձևավորում ունի: Այս հրատարակության մեջ ևս տոնին նախորդում է Ս. Ծննդյան պատկերը, ապա կիսախորանի ներքո և առաջին տողի թռչնագիր ու զարդագիր և երկրորդ ու երրորդ տողերի երկաթագիր տառերով սկսվում է տոնի կանոնը:

Տոնացույցային բաժանմամբ տոների երկրորդ մեծ խումբը սկսվում է Տյառնընդառաջով, որի սկզբում ևս առանձին պատկեր է և կից էջի ճակատագարդի ներքո բերվում է տոնի կանոնը՝ եկեղեցու մանրակերտի լուսանցային պատկերով:

Բուն Բարեկենդանով սկսվող երրորդ մեծ բաժանումը ներկայացված է ճակատագարդի ներքո և կանոնի սկզբնատառը թռչնագիր է՝ կից լուսան-

ցագարդով: Տոնին վերաբերող նկար չկա, որովհետև Բարեկենդանը թեմատիկ առումով ուղիղ ձևով որևէ պատկերի հետ չի կապվում, այլ ազդարարում է Մեծ Պահքի սկսվելը, որը պսակվելու էր Ս. Հարությամբ:

Ինչպես կոեսնենք, Շարակնոցի Ս. Էջմիածնի 1789 թ. հրատարակության մեջ Բուն Բարեկենդանին կից դրված է Ադամին ու Եվային դրախտում պատկերող նկարը, քանի որ Բուն Բարեկենդանը խորհրդանշում է նախածնողների դրախտային երջանիկ կյանքը:

Շարժական տոմարը ձեռագրերում և տպագրերում տոմարական անշարժ դրությամբ ներկայացնելիս միշտ բարդություններ են առաջանում իրենց կայուն օրն ունեցող տոների դեպքում, որոնցից առավել դժվարություն է ներկայացնում Տյառնընդառաջի՝ փետրվարի 14-ին, և Ավետման՝ ապրիլի 7-ին շարժական տոների շարքում տեղադրման հարցը՝ կապված Չատկի շարժականության հետ: Չատիկը եթե շուտ է սկսվում, ապա Բուն Բարեկենդանը Տյառնընդառաջից առաջ է կատարվում, իսկ եթե ուշ՝ հետո: Նույնը վերաբերում է Ավետման տոնին: Չատիկը եթե շուտ է լինում, ապա Ս. Հարության տոնը նախորդում է Ավետմանը, իսկ եթե ուշ, ապա հաջորդում է, ուստի միշտ խնդրահարույց է եղել նրա տեղադրման հարցը: Հաշվի առնելով, որ Մեծի Պահոց շրջանը տրամալից շրջան է, հարմար է նկատվել այս տոները ձեռագիր և տպագիր Տոնացույցներում տոմարական անշարժ դրությամբ բերելիս Մեծ Պահքից դուրս դնել՝ Տյառնընդառաջը՝ Բարեկենդանից առաջ, իսկ Ավետումը՝ Չատկից հետո: Նույն ձևով է նաև *Տոնացոյցի* Ս. Էջմիածնի հրատարակության մեջ, որտեղ Տյառնընդառաջը նախորդում է Բուն Բարեկենդանին¹⁰, ինչպես նաև ՄՄ 435 ձեռագրում¹¹:

Սիմեոն կաթողիկոսի կարգավորած *Տոնացոյցում*, ինչպես նշվեց, Տիրամորը նվիրված տոները ոչ թե խմբավորված են սկզբում, այլ բերված են ըստ տոնաշարում իրենց գրաված տեղի: Ավետումը քանի որ հաստատուն տոն էր և նշվում էր ապրիլի յոթին, ուստի տոմարական շարժական համակարգում այն բերվում էր Ս. Հարության տոնից հետո, որպեսզի ներկայացվի ոչ թե Պահքի, այլ Ս. Հարության ցնծության շրջանում, թեև տարբեր տարիներին այն, ըստ շարժական տոմարի, կատարվում է Պահոց շրջանում:

¹⁰ *Տոնացոյց*, էջ 45:

¹¹ *Մայր ցուցակ*, հտ. Բ, էջ 655:

Նախորդող դեպքերում տոների նկարները բերվում էին գրքի զույգ թվահամարներով էջերում, որպեսզի կից կենտ էջերից սկսվեր տվյալ տոնի բնագիրը: Ավետման դեպքում այն կենտ էջում է (էջ 123), որով տոնը և տոնի կանոնի սկիզբն իրար կից էջերում չեն:

Դժվար է ասել, Սիմեոն կաթողիկոսն այսպես է վարվել, որովհետև նախորդ տոնաշարքի շարվածքն ավարտվել է 122 էջում, թե շարվածքն է հատուկ այդտեղ ավարտել, որպեսզի 124-125 էջերում, ինչպես մյուս մեծ տոնաշարային միավորների դեպքում, չլինի պատկերով և կից կանոնով Ավետման տոնը, որը նման համարժեքություն չուներ:

Միջնադարյան տոնացուցային բնույթի ժողովածուներում Բարեկենդանից մինչև Ս. Հարություն ընկած շրջանի համար բերվում էին ևս երկու՝ Ղազարոսի հարությունը և Քրիստոսի մուտքը Երուսաղեմ՝ Ծաղկազարդը ներկայացնող պատկերները:

Բուն Բարեկենդանից հետո տոնացուցային հաջորդ՝ չորրորդ մեծ բաժանումը ՄՄ 435 ձեռագրում և 1774-75 թթ. Տոնացույցում վերաբերում է Երուսաղեմ մուտքին, իսկ Ղազարոսի հարության տոնը բերված է Մեծ Պահքի շաբաթների շարքում՝ նախորդելով Ծաղկազարդին, ուստի *Տոնացույցի* այս հրատարակությունում հաջորդ մեծ բաժանումը Ծաղկազարդի տոնն է այս թեմայի պատկերով, ապա ճակատագարում, ուր ներկայացված է «Գառն պատարագեալ» երկու կողմերում գտնվող հրեշտակներով, բերվում է տոնի կանոնը՝ կից լուսանցարգարդով:

Ս. Հարությունը ոչ միայն Տոնացույցի հինգերորդ մեծ բաժանումն է ներկայացնում, այլև տոների տարեկան ընթացքը բաժանում է երկու մեծ խմբի՝ Ս. Ծննդյան և Ս. Հարության: Այս պատճառով նախ Ս. Հարության պատկերն է, ապա հաջորդող էջում գեղեցիկ կիսախորանի ներքո Ս. Ծննդյան տոնի կանոնի նման թռչնագիր և երկաթագիր տողերով սկսվում է տոնի կանոնը, իսկ լուսանցքում, ինչպես և Ս. Ծննդյան դեպքում, էջի ողջ երկայնքով բուսական գեղեցիկ զարդ է:

Ս. Հարությանը հաջորդող կիրակին անվանվում է Նոր Կիրակի կամ Կրկնազատիկ, որովհետև այդ օրն Ավետարանների Ս. Հարության տոնի նույն հատվածներն են ընթերցվում: Ավետման տոնը կարող էր ընկնել Նոր Կիրակիից առաջ կամ հետո, ուստի ձեռագիր և տպագիր Տոնացույցներում այս երկու տոները մեկը մյուսից առաջ կամ հետո էին դրվում: ՄՄ 435 ձեռագրում նախ Նոր կիրակին է, ապա՝ Ավետումը, իսկ Սիմեոն կաթողիկոսի

Տօնացոյցում նախ Ավետումն է, ապա՝ Նոր կիրակին: Խաչատուր Կեսարացու Նոր Ջուղայի Ատենի Ժամագրքում նախ Նոր կիրակին է, հետո՝ Ավետումը:

Առանձին պատկերով է ներկայացվում նաև Համբարձման տոնը: Հաջորդ էջին ճակատագարդի ներքո թռչնագիր սկզբնատառով սկսվող կանոնն է բուսական լուսանցագարդի հետ միասին:

Նման կառուցվածք ունի նաև իններորդ բաժանումը ներկայացնող Հոգեգալուստը:

Հոգեգալստից հետո ՄՄ 435 ձեռագրում՝ որպես հաջորդ մեծ բաժանում, նշված է Պայծառակերպությունը: Միմեոն կաթողիկոսը, սակայն, մինչև Պայծառակերպությունը բաժանումների շարքում դնում է նախ Գրիգոր Լուսավորչի Վիրապից ելնելու տոնը՝ առանձին փորագրանկարով, և հաջորդ օրը կատարվող Ս. Էջմիածնի տոնը, որը 1774 թ. Տոնացոյցում ունի հետևյալ խորագիրը՝ «Երկրորդ կիրակե զկնի Հոգւոյ Գալստեանն: Տօն է կաթողիկէ եկեղեցւոյ Սրբոյն Էջմիածնի, գոր կարգեաց Սուրբն Գրիգոր Լուսաւորիչն մեր, յելանելն ի վիրապէն» (էջ 186):

Գրիգոր Լուսավորչի կանոնին կից բերված է Տրդատի՝ ձեռամբ Ս. Գրիգորի մկրտության տեսարանը: Ազգային եկեղեցու պանծացման ձգտմամբ Միմեոն կաթողիկոսը ճակատագարդի ներքո, դարձյալ թռչնագիր սկզբնատառով և կից լուսանցային բուսագարդով է ներկայացրել նաև Գրիգոր Լուսավորչի նշխարների գլուտի տոնը (էջ 194):

Պայծառակերպությունը, որպես տաղավար տոն, ձևավորված է Ս. Ծննդյան և Ս. Հարության տոների նման: Ճակատագարդի փոխարեն ունենալով կիսախորան, ինչպես նաև թռչնագիր և երկաթագիր սկզբնատողեր և էջի ողջ երկայնքով ձգվող լուսանցային բուսագարդ:

Էջմիածնին անմնացորդ նվիրված կաթողիկոսը Ս. Էջմիածնի հիմնարկման նկարով, ճակատագարդով, լուսանցագարդով և թռչնագիր սկզբնատառով ներկայացրել է Վերափոխման տոնին շաբաթ օրը նախորդող Ս. Էջմիածնի տոնը (էջ 225):

Վերափոխման տոնը, որն ամենատարածված և սիրելի տոներից է, երբ կատարվել է նաև խաղողի օրհնությունը՝ Խաղողօրհները, որպես տաղավար տոն *Տօնացոյցում* հարդարված է Ս. Ծննդյան, Ս. Հարության և Պայծառակերպության տոների նման:

Տիրամոր ծննդյան օրը շարժական տոն չէ և կատարվում է սեպտեմբերի ութին: ՄՄ 435 ձեռագիրը և Միմեոն կաթողիկոսի *Տօնացոյցն* այն ներ-

կայացնում են մեծ գլխաբաժանումների շարքում: 1642 թ. հրատարակությունում բաժանումը թեև թռչնագրով չէ, սակայն, սկսվում է ընդգծված մեծ երկայնագրով:

Ս. Խաչի տոնը կամ Խաչվերացը ևս ներկայացվում է մյուս տաղավար տոների ձևավորմամբ: Տոնը, սակայն, բերված է ոչ թե կիսախորանի, այլ ճակատագարդի ներքո:

Խաչվերացի տոնը, նվիրված լինելով Խաչափայտի գերեզարծին, թեմատիկ համարժեք պատկեր չունի: Ձեռագրերում սովորաբար կամ խաչ է պատկերվում և կամ էլ Խաչելության ու Բարեխոսության տեսարանները: *Տոնացոյցի* այս հրատարակության մեջ Խաչվերացի տոնին կից բերված է Խաչելության բավականին հարուստ պատկերագրություն ունեցող նկար:

Ճակատագարդերով, թռչնագիր սկզբնատառերով և կից լուսանցագարդերով նկատելիորեն ընդգծված են Տիրամոր՝ երեք տարեկանում տանարին ընծայման, Թադեոս և Բարդուղիմեոս առաքյալների ու Սբ. Աննայի հղացման տոները:

Աստվածածնի վերափոխումից հետո, որպես մեծ բաժանում բերված են Խաչի տոները, ընդ որում, իրար ժամանակային բավականին մոտ ընթացքով:

Տոնաշարն այս հրատարակության մեջ, ինչպես նշեցինք, եզրափակվում է Ս. Ծննդյան ճրագալույցով, որը բերված է մեծ ճակատագարդի ներքո և ունի լուսանցային մեծ զարդանախշ:

Գրքարվեստը

Եկեղեցական տարեկան տոների կատարման կանոնները ներկայացնող Տոնացույց, Ճաշոց և Շարակնոց ժողովածուների կառուցվածքը և ներքին բաժանումը պայմանավորված էր եկեղեցական տոների՝ մի շարք խմբերի բաժանված լինելով, ուր տվյալ խմբի առաջին կամ գլխավոր տոնին վերաբերող մասն սկսվում էր կից մանրանկարներով, իսկ բնագրի սկիզբը բերվում էր գեղեցիկ ձևավորված կիսախորանի կամ ճակատագարդի ներքո:

Ի տարբերություն նախորդող շրջանի տպագիր մյուս Տոնացույցների, Ս. Էջմիածնի 1774 թ. հրատարակությունը ևս մի էական ընդհանրություն ունի ձեռագիր Տոնացույցների հետ: Տոնացույցը և Շարակնոցը տպագրելիս այն տեղերում, ուր ըստ այդ ժողովածուների ձևավորված կանոնի՝ տվյալ տոնի հետ կապված մանրանկար կար, հայ տպագրիչները նույն այդ թեմայով համապատասխան եվրոպական փորագրանկար էին դնում, քանի

որ եվրոպացի փորագրանկարիչներին հայկական մանրանկարների պատկերները պատրաստել տալը թե՛ շատ թանկ կլիներ և թե՛ երկար ժամանակ կպահանջեր:

Էջմիածնի տպարանի յուրահատկությունն այն էր, որ փորագրանկարներն այստեղ Մայր Աթոռի միաբաններն էին պատրաստում, և ոչ թե վերցվում էին եվրոպացի վարպետների փորագրանկարների տպատախտակների կրկնօրինակները՝ դրանց վերստին փորմամբ:

Ս. Էջմիածնում կար հետևյալ կարևոր յուրահատկությունը. գաղթաշխարհի հայ տպագրիչները երբեմն անգամ իրենց տպագրելիք երկի՝ ձեռագրի հաջող ընդօրինակությամբ բնագիր չունեին, ուր մնաց թե՛ համապատասխան մանրանկար: Այնինչ Ս. Էջմիածինը հայ ձեռագրային գլխավոր պահոցներից էր՝ իր հարուստ հավաքածուով: Ս. Էջմիածնի միաբանները նաև առավել կապված էին հայ ձեռագրային ավանդներին, ուստի այստեղի հրատարակությունների պատկերներում առավել, քան հայկական տպագրության որևէ այլ կենտրոնում, փորագրանկարներն ավելի մոտ են հայ միջնադարյան մանրանկարներին:

Փորագրանկարների և մանրանկարների միջև կարող էին լինել երեք ընդհանրություն.

առաջին՝ կոմպոզիցիոն-պատկերագրական,
երկրորդ՝ առաջինի հետ սերտորեն կապված խորհրդաբանական-սիմվոլիկ,

երրորդ՝ ոճային, երբ տպագիր պատկերների գծագրումը կհիշեցներ մանրանկարներին բնորոշ յուրահատկությունները:

Այս երեք հատկանիշներից Ս. Էջմիածնի փորագրանկարներում բոլորից քիչ է արտահայտված ոճական նմանությունը, որովհետև սկսած 16-17-րդ դարերից՝ հայկական արբանկարչության և ժամանակի եվրոպական գեղարվեստական մտածողության ազդեցությամբ՝ հայկական մանրանկարչությունն ինքն է աստիճանաբար մոտենում դասական գեղանկարչությանը: Ս. Էջմիածնի փորագրիչ վարպետները տարածվող գրատպության պայմաններում, բնականաբար, պետք է զարգացնեին այս միտումը և ոչ թե ընթանային հետադարձ ճանապարհով ու պատճենեին անցյալի մանրանկարչական ձևերը: Չհետևելով արտաքին ընդօրինակմանը՝ նրանք, սակայն, հարազատ են մնացել միջնադարյան մանրանկարչության ընդունված պատկերագրությանը և խորհրդաբանությանը, որով հայ արվեստի դրոշմն են հաղորդել Ս. Էջմիածնում տպագրվող գրքերին, այնինչ եվրոպական կենտրոնների հայ տպագրիչները լավագույն դեպքում կարող էին ընտրել

միայն թեմատիկ ընդհանրությամբ համապատասխան նկարներ՝ հայկական ոճավորումն ստեղծելով ձեռագրից արտանկարված զարդապատկերների և զարդագրերի փորագրմամբ:

Թեմատիկ-պատկերագրական առումով հայ մանրանկարչության ավանդների հետ անհամապատասխանությունն առավել նկատելի էր Ամստերդամի հայկական հրատարակություններում: Քանի որ Հոլանդիան բողոքական երկիր էր, տեղի վարպետների՝ Հին և Նոր Կտակարանների թեմաներով պատկերներում բացակայում էր ավանդական եկեղեցիներում ընդունված պատկերագրությունը, որը հիմնված էր քրիստոնեական խորհրդաբանության և եկեղեցական սրբազան ավանդության վրա: Ոսկան վարդապետ Երևանցու՝ Ամստերդամում տպագրած գրքերում ուղղակիորեն պատկերված է Աստվածաշնչի այս կամ այն պատմության պյուժեն՝ առանց այդ դրվագը Հին և Նոր Կտակարանների խորհրդաբանական գուգահեռի մեջ դիտարկելու, քանի որ այդ պատկերների հեղինակները հոլանդացի վարպետներ էին:

Այս բացը լրացվում էր Հռոմի և Վենետիկի հայկական հրատարակություններում, քանի որ Իտալիան կաթոլիկ երկիր էր՝ իր առավել ցայտուն արտահայտված խորհրդաբանությամբ և վերջինիս վրա հիմնված պատկերագրությամբ: Այստեղ էլ մի շարք դեպքերում ի հայտ էին գալիս պատկերագրական անհամապատասխանություններ, որոնք պայմանավորված էին կաթոլիկ եկեղեցու ծիսական ավանդույթով կամ դավանաբանական տարբերություններով:

Էջմիածնի հրատարակությունների մի շարք փորագրանկարներ գեղարվեստական նոր ձևերի մեջ հարազատորեն վերարտադրում են միջնադարյան հայ մանրանկարչության պատկերագրական կառուցվածքի հիմնական գծերը:

Տոնացոյցի 1774 թ. հրատարակությունն ունի 13 փորագրանկար՝ աստվածաշնչային և Ս. Էջմիածնի հետ կապված թեմաներով: Այժմ անդրադառնանք գրքում տեղ գտած Տերունական պատկերներին:

Սիմեոն կաթողիկոսի հրատարակության պատկերների խորհրդաբանական սիմվոլիկ նշանակությունն առավելապես ընդգծվում է նրանց երկտող չափածո մակագրություններով, որոնք վեր են հանում տվյալ տոնի և աստվածաշնչային դրվագի հոգևոր խորհուրդը:

Սուրբ Ծնունդ



Նկ. 1. Սուրբ Ծնունդ

Տոնացոյց, Ս. Էջմիածին, 1774-75 թթ., էջ 24

Եկեղեցական օրացույցով քանի որ առաջինը Ս. Ծննդյան և Աստվածահայտնության տոնն է, ուստի առաջին փորագրանկարը վերաբերում է հենց Ս. Ծննդյանը (նկ. 1): Այն հարազատորեն վերարտադրում է միջնադարյան կանոնիկ պատկերագրությունը: Պատկերի վերին ձախ կողմում քարայրի վրա հանգչող աստղն է, որը խորհրդանշում է երկնքի և երկրի միախառնումը Քրիստոսի ծննդամբ, և որ Հիսուսը միաժամանակ և՛ երկրի վրա է, և՛ երկնքում¹²:

Ընդունված կարգի համաձայն՝ երեք մոզերից առաջինը սպիտակամորուս է, երկրորդը՝ սևամորուս և երրորդը՝ անմորուս, ինչը խորհրդանշում է, թե մարդկության երեք տարիքները խոնարհվեցին նորածին Մանկան առջև:

¹² Տե՛ս Մաթևոսյան Կ., Ավետիսյան Ա., Ավետարանական պատկերներ, Երևան, 1993, էջ 22:

Երեք մոգերի դիմագծերից նաև երևում է, որ նրանք երեք տարբեր ազգից են: Անգամ թագերի ձևերն են տարբեր, ինչը խորհրդանշում է, թե Մանկան առջև խոնարհվեցին Նոյի երեք որդիներից սերված ժողովուրդները, որոնք ժամանակի ըմբռնմամբ ներկայացնում էին Աֆրիկյան, Ասիան ու Եվրոպան¹³: Ավագ՝ սպիտակամորուս մոգը, ի նշան խոնարհության, գլխաբաց է՝ թագը գետնին դրած: Աստվածամայրը նստած է գահը խորհրդանշող պատվանդանին և որոշակիորեն գեղջկական տարազավորմամբ է, որը բնորոշ է 18-րդ դարի հայ գեղանկարչությանը և սրբանկարչությանը:

Մոգերի երկրպագությանը կից պատկերված է նաև հովիվների ընծայումը: Մոգերի երկրպագության հետևողությամբ՝ եկեղեցական ավանդության մեջ նաև ասվում է, որ հովիվները ևս բերեցին իրենց ընծաները նորածին Մանկանը, որի համար մանրանկարներում հանդիպում է ոչխարներ և գառներ գրկած հովիվների տարբերակը: Եփրեմ Ասորին գրում է, որ հովիվները «մատուցին զպատարագն իւրեանց՝ զգառն իբրև քահանայի, և զկաթն իբրև ստնդեցւոյ, և զփառսն իբրև Աստուծոյ»¹⁴:

Նույն ձևով այստեղ մոգերի կողքին պատկերված են գառները որպես ընծա բերած երկու հովիվները:

Մանրանկարների ստորին մասում՝ քարայրի հակառակ ձախ կողմում, պատկերվում է նստած Հովսեփը: Նրա մեկուսի վիճակով մանրանկարիչները շեշտում են, որ Հովսեփը չէ Հիսուսի հայրը¹⁵: Կոմպոզիցիոն թեև մի փոքր այլ կառուցվածքով, սակայն այստեղ ևս որոշակիորեն արտահայտվել է Հովսեփի առանձնացած դիրքը:

Բեթղեհեմյան այրը *Տոնացոյցի* պատկերում ներկայացված է քարայրին ոչ բնորոշ տեսքով, սակայն պատկերագրության համաձայն պահպանված է քարայրի վերին մասում ավանդաբար պատկերվող հրեշտակային օրհներգությունը ներկայացնող դրվագը:

Յուրաքանչյուր պատկերի ներքո գտնվող մակագրությամբ տվյալ տոնի խորհրդին համահունչ մի խնդրանք է ուղղվում Փրկչին: *Տոնացոյցը* քանի

¹³ Այս մասին տե՛ս *Թանգարան հայկական հիմն և նոր թարգմանություն, Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց*, հտ. Բ, Վենետիկ, 1898, էջ 42-43: Տե՛ս նաև **Майкапар А.,** *Новый Завет в искусстве*, Москва, 1998, стр. 84-87.

¹⁴ *Սրբոյն Եփրեմի Մատենագրութիւնք*, հտ. Դ, Վենետիկ, 1836, էջ 30:

¹⁵ Ս. Ծննդյան պատկերագրության մասին տե՛ս **A. Grabar,** *Christian Iconography*, New Jersey, 1968, էջ 130:

որ սկսվում է Ս. Ծննդյան տոնով, ուստի հայցվում է, որ Քրիստոս ողորմի Սուրբ Ծնունդը տոնողներին.

**«Որ ի Կուսէն այսօր ծընար Փրկիչ մարդկան,
Արդ ողորմեա մեզ տօնողացս Քոյ Սուրբ Ծննդեան»¹⁶:**

Տյառնընդառաջ

Տյառնընդառաջի պատկերը հարազատորեն է ներկայացնում և՛ ավե-



Նկ. 2. Տյառնընդառաջ
Տօնացոյց, Ս. Էջմիածին, 1774-75 թթ., էջ 44

տարանական պատմությունը, և՛ Միմեոն ծերունու հոգեվիճակը (նկ. 2): Միմեոն ծերունուն Սուրբ Հոգուց հրահանգված էր այնքան ապրել, մինչև

¹⁶ Տօնացոյց, էջ 24:

կտեսներ Տիրոջ Օծյալին: Երբ ծնողները մանուկ Հիսուսին տանար են բերում, Սիմեոնը գրկում է նրան, օրհնում Աստծուն և ասում. «Արդ արձակես զձառայս քո, Տէր, ըստ բանի քում ի խաղաղութիւն. զի տեսին աչք իմ զփրկութիւն քո, զոր պատրաստեցեր առաջի ամենայն ժողովրդոց: Լոյս ի յայտնութիւն հեթանոսաց, եւ փառս ժողովրդեան քում Իսրայելի:» (Դուկ. Բ 29-32):

Փորագրանկարում աջ անկյունում Աստվածածինը և Հովսեփին են: Հոգնաբեկ Սիմեոն ծերունին, Մանկանը գրկած, ավետարանական տողերին համահունչ կեցվածք և դեմքի արտահայտություն ունի: Նկարի ներքո գրված է.

***Ով լցուցիչ փափագանաց սուրբ ծերունւոյն
Լից և զիդձս իմ զոր միշտ ունիմ Քոյ սուրբ տեսոյն*¹⁷:**

Բանաստեղծական զուգահեռով այն միտքն է հայտնվում, որ Քրիստոս ինչպես Սիմեոն ծերունու իղձը կատարեց, և նա տեսավ Մանկանը, այնպես և Փրկչին տեսնելու մեր իղձը թող կատարի:

Նկարին կից հաջորդ էջում Տյառնընդառաջի եկեղեցական կանոնն է: Ի տարբերություն միջնադարյան մյուս հեղինակների, ովքեր հիշատակում են եկեղեցական տոների անվանումների ժողովրդական համարժեքները, ինչպես օրինակ «Տրնդես» կամ «Ծառզարդար»՝ Սիմեոն կաթողիկոսը միայն գրաբարյան եկեղեցական ձևերն է բերում, որը ևս բացատրվում է ժամանակի եկեղեցադավանաբանական պայքարով: Առաջաբանում քննադատելով Մխիթարյանների հրատարակած Տոնացույցը՝ ասում է, որ Ծնունդը, Հարությունը, Ավետումը և մի շարք այլ տոներ «դնեն գլխագրով և իսկական անուամբ», երբ ըստ իրենց Տոնացույցով նշելու օրվա են բերում: Նույն այս տոները և մի շարք այլ տոներ, որոնք բնորոշ են Հայոց եկեղեցուն, երբ բերում են ըստ հայ եկեղեցական Օրացույցի, «դնեն աննշան, վայր ի վերոյ և փոքր գրով»: Երբեմն զանց են առնում և ընդհանրապես չեն նշանակում, իսկ եթե դնում են, ապա «ծաղրական անուամբ և կատակելով, որպէս զտերընտասն, զարգարդարն [Ծաղկազարդ կամ Ծառզարդար – Ծ. Դ.] և զայլս այսպիսիս»¹⁸:

¹⁷ *Տոնացոյց*, էջ 44:

¹⁸ Նույն տեղում, էջ 15:

Ներսես Շնորհալին 12-րդ դարում, ի պատասխան բյուզանդական մեղադրանքների, ոչ թե ժխտում էր մի շարք տոների ժողովրդական արարողությունների և անվանումների առկայությունը, այլ ասում էր, որ դրանք ռամիկների կողմից են այդպես կատարվում և անվանվում¹⁹: Նույն ձևով և Սիմեոն կաթողիկոսն է գրում. «Չորս ի յոմանց պարզամիտ գեօղականաց մերոց առեալ ի հասարակ ազգըս մեր վերաբերեալ գրեն անամօթաբար»²⁰: Նման մեկնաբանությամբ՝ որոշ պարզամիտ գյուղացիների արածը նրանք վերագրում են ողջ ժողովրդին:

Կաթողիկոսի այս բուռն հակազդեցությամբ է պայմանավորված տոների անվանումները մեծ և զարդագիր տառատեսակներով և առանց ժողովրդական անվանումների ներկայացնելը:

Այս պատճառով Տյառնընդատաջի տոնի անվանումը այսպես է բերում. «Կանօն Քառասնօրեայ Գալստեանն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ ի տաճարն»: «Տեառնընդատաջ» բառը, որպեսզի որևէ ձևով չկապվի Տրնդեզի հետ, կաթողիկոսն այն ներկայացնում է բառակազմորեն երեք մասի տրոհված՝ «Տն[Տեառն] ը[ընդ] առաջ»:

Տոնի կանոնի լուսանցքում պատկերված է եկեղեցու մանրակերտը՝ ներսի խորանով, որը խորհրդանշում է Մանկան ընծայումն Աստծուն:

Տոնի ժողովրդական արարողության հետ կապված, նկատի ունենալով եկեղեցում վառվող կանթեղները, որպես հրահանգ ասում է. «Եւ լուցեն զհուրն»: Այսինքն՝ կանթեղները ձեթ են լցնում և վառում: Անգամ վառված կանթեղներից լույսի ու կրակի տուն տանելու մասին որևէ ակնարկ չկա: Ինչ վերաբերում է այդ օրը վառվող կրակի ժողովրդական արարողություններին, ապա գրում է. «**Խոտելի է շրջիլն զհրովն**, որ ի տգիտաց է ներմուծեալ»²¹: Եկեղեցական այժմյան Օրացույցում թողնված է միայն ընդգծված մասը, որով պարզապես մերժելի է համարվում կրակի վրայով թռչելը՝ առանց որևէ բացասական բնորոշման:

¹⁹ Ներսես Շնորհալի, *Գիր հաւատոյ խոստովանութեան Հայաստանեայց եկեղեցոյ*, տե՛ս Կիրակոս Գանձակեցի, *Պատմութիւն Հայոց*, աշխ. Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 139-146:

²⁰ *Տօնացոյց*, էջ 15:

²¹ Նույն տեղում, էջ 46:

Մուտքն Երուսաղեմ

Ծաղկագարդի կանոնի կողքին «Մուտքն Երուսաղեմ» մանրանկարն է, ուր ևս ավետարանական պատմությունը ներկայացվում է քրիստոնեական խորհրդարանության շրջանակում:

Քրիստոսի մուտքը Երուսաղեմ նկարագրում են բոլոր չորս ավետարանիչները: Մատթեոսի ավետարանում ասվում է, որ երբ Հիսուսն ավանակին նստած Երուսաղեմ էր մտնում, «...բազում ժողովուրդ իրենց զգեստները փռեցին ճանապարհի վրա, իսկ ուրիշները ծառերից ճյուղեր էին կտրում և փռում ճանապարհի վրա: Առաջից և հետևից գնացող ժողովուրդի բազմությունը աղաղակում էր ու ասում. «...Օրհնյալ է նա, որ գալիս է Տիրոջ անունով, Օրհնություն բարձունքներում» (Մատթ. ԻԱ 9):

Հիսուսի առջև իրենց հանդերձները նետելը Գրիգոր Տաթևացին բացատրում է, որ այն խորհրդանշում է մեղքերի ծածկույթից մերկանալը և դրանք Տիրոջ ոտքերի առջև նետելը, որ տրորելով անցնի, այսինքն՝ ջնջի այդ մեղքերը: Իսկ ինչ վերաբերում է Հիսուսի ոտքերի առջև ոստեր նետելուն, դա էլ մի առանձնահատուկ խորհուրդ ունի: Հին աշխարհում դալար շիվերով տոնախմբություններ էին կատարում միայն ամենանշանակալից հանդեսների ժամանակ²²:

Չնայած Իրեն մատուցված ժողովրդական պատիվներին՝ Հիսուսը Երուսաղեմ մտավ ավանակին նստած՝ որպես խոնարհության և համեստության նշան, նաև այն պատճառով, որ կատարվեն Փրկչի գալստյան մասին Չաքարիա մարգարեի (Չաք. Թ 9) խոսքերը.

***Կանչի՛ր ցնծությանք, դուստրդ Երուսաղեմի,
Ահա գալիս է քո թագավորը քեզ մոտ,
Քո արդար, փրկագործ ու խոնարհ թագավորը՝
Հեծած էշի, էշի քուռակի վրա...***

Տոնացոյցի 1774 թ. հրատարակության մեջ, նույն այս համաբանությամբ, պատկերված է ավանակին նստած և դեպի Երուսաղեմ գնացող

²² Տե՛ս Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք քարոզության, որ կոչի Չմեռան հաստոր*, Կ. Պոլիս, 1740, էջ 490:



Նկ. 3. Մուտք Երուսաղեմ, *Solisugnyg*, Ս. Էջմիածին, 1774-75 թթ., էջ 76

Քրիստոսը (Նկ. 3): Փրկչի ձախ կողմում ծերերն են, և աջում՝ պատանիները, ովքեր Տիրոջ ճանապարհին նետում են ոստեր և հանդերձներ: Ընդունված պատկերագրությամբ՝ ավանակը պատկերվում է ոտքն ընդգծված ձևով կիսով չափ վեր բարձրացրած, որը շարժման զգացողություն է հաղորդում նկարին: Նաև ցույց է տալիս, որ ավանակն անցնում է՝ նետված հանդերձները կոխկրտելով, որով Քրիստոսը Երուսաղեմի ճանապարհին ջնջում է մարդկային մեղքերի հնացյալ ձորձերը:

Հեռվում՝ ծառի վրա, երևում է կարճահասակ Չակքետը:

Նկարի մակագրությունում տոնի հոգևոր խորհուրդը մարդկային առաքինությունների հետ զուգահեռի մեջ է դիտվում.

**Արդ որ նառար ի յաւանակ խոնարհութեամբ,
Նիստ հանապազ ի հոգիս մեր ողորմութեամբ²³:**

Սիմեոն կաթողիկոսը տոնը ներկայացնում է «Կանոն գալստեանն Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ յաւանակաւ յԵրուսաղեմ» խորագրի ներքո,

²³ *Solisugnyg*, էջ 76:

որից անմիջապէս հետո բերված է ժողովրդական անվանման կանոնականացված «Ծաղկազարդ» տարբերակը՝ առանց ժողովրդական հայկական հավատալիքների վրա հիմնված բարբառային ձևերի, ինչպէս մեր եկեղեցու հայրերն են ասում՝ առանց ծեփծեքումների:

Տոնի խորհրդին համահունչ լուսանցքում պատկերված է ճյուղավորումներով և տերևներով զարդարված ծաղկած մի թուփ, որը հիշեցնում է այս տոնին եկեղեցիներ բերվող զարդարված ծառը:

Սուրբ Հարություն



Նկ. 4. Սուրբ Հարություն

Տոնացոյց, Ս. Էջմիածին, 1774-75 թթ., էջ 110

Ս. Հարության նկարը կատարված է 17-18-րդ դարերում այս պատկերին բնորոշ ձևով, ուր լուսածիրում հարուցյալ Փրկիչն է, ներքևում թափուր

գերեզմանը՝ շրջված կափարիչով և քնած ու ապշության մեջ գտնվող պահապաններով (Նկ. 4): Նկարն ունի հետևյալ երկտողը.

**Որ ինքնիշխան կամաւ մեռեալ, այսօր յարեար,
Յարո ի կեանս զորս արեամբ Քով իսկ ըստացար²⁴:**

Ընդգծվում է Քրիստոսի՝ ինքնիշխան կամքով Խաչափայտի վրա հոգին ավանդելը, իսկ երկրորդ տողում ասվում է, որ Քո Հարությանը հարություն տուր Քո արյամբ փրկագնվածներին:

Ավետումն Աստվածածնի



Նկ. 5. Ավետում

Solnugnyg, Ս. Էջմիածին, 1774-75 թթ., էջ 123

Ավետման տոնին վերաբերող նկարն ակնհայտորեն կատարված է ժամանակի արևմտաեվրոպական պատկերների հետևողությամբ (Նկ. 5):

Վերևում՝ աստվածային երկնքում Հայր Աստված է՝ տիեզերքի իշխանության խորհրդանիշ գունդը ձեռքում: Սուրբ Հոգին աղավնակերպ իջնում է Մարիամի վրա: Ամենասրբուհի կույսը ոչ թե Երուսաղեմի տաճարի վարագույրը գործելու համար անհրաժեշտ թելն է մանում իլիկով²⁵, այլ գրակալի մոտ է՝ ըստ եվրոպական պատկերագրության: Համաձայն եկեղեցական ավանդության՝ Ս. Կույսը, երբ ընթերցում էր Եսայու մարգարեության կույսի հղանալու մասին տողերը (Ես. Է 14) և զարմանում, թե ինչպես կա-

²⁴ *Solnugnyg*, էջ 110:

²⁵ Տե՛ս Майкапар А., *Новый завет в искусстве*, стр. 37:

րող է նման բան պատահել, այդ ժամանակ է, որ հայտնվում է Գաբրիել հրեշտակը և ավետում հղանալու մասին²⁶: Նկարի մակագրությունում ասվում է.

***Խոստովանիմ ըզբեզ ըստոյգ Աստուածածին,
Ձի ծնօղ եղեր հանուրց էից ըստեղծողին²⁷:***

Այն միտքն է շեշտվում, որ Մարիամը որպես Աստվածածին, բոլոր էակներին Ստեղծողի մայրը եղավ:

Համբարձումն Քրիստոսի

Այս հրատարակության Համբարձման նկարը միջանկյալ տեղ է գրավում ավանդական և նոր շրջանի եկրոպական պատկերագրության միջև, թեև պահպանված են միջնադարյան խորհրդաբանական ըմբռնումները:

Նկարի վերին կենտրոնական մասում հարուցյալ Հիսուսն է լուսածիրի մեջ՝ շրջապատված աստվածային փառաբանությամբ համբարձող Փրկչին երկինք ուղեկցող հրեշտակաց դասերով:

Նկարի ներքևի շրջանակի ողջ երկայնքով բուսականությունն է տարածվում, իսկ կենտրոնում մի թուփ է երկու ծաղիկներով, ինչպես որ Ս. Հարության և Համբարձման միջնադարյան պատկերներում երկիրը ծաղկած և բուսաբեր է պատկերվում՝ խորհրդանշելով Քրիստոսի հարությանը կյանքի նորոգությունը երկրի վրա:

Կենտրոնում գտնվող հրեշտակների երկու կողմերում առաքյալների երկու դասերն են՝ Պետրոս և Պողոս առաքյալների գլխավորությամբ:

Նկարի մակագրությունում ասվում է.

***Որ համբարձար փառօք առ Հայր, յորմէ եղեր,
Համբարձ և զքոյսս յուխտեալ տեղիդ որպէս գրեցեր²⁸:***

²⁶ *Տօնացոյց*, էջ 38:

²⁷ Նույն տեղում, էջ 123:

²⁸ Նույն տեղում, էջ 155:



Նկ. 6. Տոնացոյց, Ս. Էջմիածին
1774-75 թթ., էջ 154



Նկ. 6ա. Ծարակնոց, Ամստերդամ
1664-65 թթ., էջ 364

Համբարձում

Համբարձման այս նկարը (Նկ. 6, 6ա) վերցված է Ոսկան Վարդապետի հրատարակած Ծարակնոցի (1664-65 թթ.) Ամստերդամի հրատարակությունից (էջ 364):

Հոգեգալուստ

Հոգեգալստյան տոնին վերաբերող պատկերը լիովին նոր շրջանի եվրոպական ոճով է, առանց որևէ խորհրդաբանության (Նկ. 7): Այն «Գործք Առաքելոցի» տողերի պատկերային համարժեքն է, ուր Վերնատունը ներկայացնող սրահում հավաքված են աշակերտները, իսկ կենտրոնում՝ Աստվածածինն է:

Նկարի վերին կենտրոնական մասում աղավնակերպ Սուրբ Հոգին է թռևածում և հրե լեզուների տեսքով իջնում ներկաներից յուրաքանչյուրի վրա:

Մակագրությունում ասվում է.

**Որ զառաքեալսն գետորէն ոռոգեցեր,
Հեղ և այսօր զշիթ մի շնորհացդ ի հոգիս
մեր²⁹:**

Պայծառակերպություն

Վարդավառի տոնը ներկայացվում է Պայծառակերպության փորագրանկարով, ուր ևս ավետարանական պատմությունը պատկերված է քրիստոնեական խորհրդաբանության շրջանակում (նկ. 8):

Ավետարանում ասվում է, որ Հիսուս, իր հետ վերցնելով Պետրոս, Հակոբոս և Հովհաննես առաքյալներին, նրանց հետ մի բարձր լեռ է ելնում և այլակերպվում



Նկ. 7. Հոգեգալուստ
Տօնացոյց, Ս. Էջմիածին
1774-75 թթ., էջ 166



Նկ. 8. Պայծառակերպություն
Տօնացոյց, Ս. Էջմիածին, 1774-75 թթ., էջ 206

²⁹ Տօնացոյց, էջ 166:

աշակերտների առջև. Հիսուսի դեմքը լուսավորվում է արեգակի նման, և Նրա հանդերձները սպիտակ են դառնում լույսի պես (Մատթ. ԺԷ 1-13, Մարկ. Թ 1-12, Դուկ. Թ 28-36):

Այդ ժամանակ առաքյալներին երևում են Մովսեսն ու Եղիան, ովքեր խոսում էին Հիսուսի հետ: Լուսավոր մի ամպ գալիս և հովանի է լինում Հիսուսի, Եղիայի ու Մովսեսի վրա, և ամպից հնչող ձայնն ասում է. «Դա է Իմ սիրելի Որդին, որին հավանեցի: Դրան լսեցեք» (Մատթ. ԺԷ 6, Մարկ. Թ 9, Դուկ. Թ 35):

Հնչած այս ձայնից աշակերտները խիստ վախենում են և գետնին ընկնում:

Այս փորագրանկարում ևս, վերին կենտրոնական մասում, որը խորհրդանշում է լեռան գագաթը, կանգնած է Քրիստոս՝ աջ ձեռքը պարզած օրհնության դիրքով: Փրկչի երկու կողմերում Մովսեսն ու Եղիան են: Մովսեսի ձեռքին Տասնաբանյայի տախտակն է³⁰:

Ներքևում երեք առաքյալներն են: Տերունական թեմաներով մանրանկարներին բնորոշ խորհրդաբանությամբ՝ նրանք ներկայացնում են մարդու տարիքային երեք խմբերը՝ համապատասխան հուզականությամբ և բնավորության հատկանիշներով:

Անմորուս պատանի Հովհաննեսը հուզական արտահայտությամբ դեմքը շփոթահար շրջել է կատարված հրաշքից: Մյուս կողմում կիսով չափ խոնարհված և կիսաշփոթահար սևամորուս Հակոբոսն է, իսկ կենտրոնում առավել փորձառու, տարեց և սպիտակամորուս Պետրոսը, ով փորձում է հասու լինել տեղի ունեցածի խորհրդին³¹:

Մանրանկարներում Քրիստոսից ճառագող լույսը ներկայացվում է ոսկեդեղինով: Փորագրանկարում գունապատկերը, քանի որ պետք է արտահայտվեր սևի և սպիտակի հարաբերակցությամբ, ուստի նկարիչը գտել է համապատասխան լուծումներ: Քրիստոսից ճառագող լույսը ներկայացվում է Փրկչի շուրջը գծված սպիտակ մանդոռայով, որի ներսում Քրիստոսի լուսապսակը կազմող ճառագայթներն են տարածվում:

³⁰ *Solmagy*, էջ 206:

³¹ Տե՛ս **Վ. Դևրիկյան**, *Պայծառակերպությունը և Վարդավառի տոներ*, Երևան, 2008, էջ 37-45:

Մակագրությունում գրված է.

**Որ ընտրեղոցդ այսօր ցուցեր ըզիառս Քո,
Ի հանդերձեայն և մեզ ցուցես զերեսըս Քո**³²:

Կանոնի սկզբի «Վարդավառ» բառը բերված է զարդագիր շքեղ ձևավորմամբ: Թե՛ այս և թե՛ մյուս կանոնների առաջին էջերում տվյալ տոնի եկեղեցական և ժողովրդական կանոնացված անվանումներն են, սկսվածքը և հաջորդող շարադրանքը, որոնք բերված են մինչև հինգ տեսակի տառաձևերով, այդ թվում՝ զարդագիր ու գլխագիր:

Աստվածածնի Վերափոխումը

Սբ. Կույսի Վերափոխման նկարը թեև նոր շրջանի եվրոպական ոճավորմամբ է, սակայն լիովին խարսխված է միջնադարյան պատկերագրության վրա (նկ. 9):



Նկ. 9. Աստվածածնի Վերափոխումը, *Տոնացոյց*, Ս. Էջմիածին, 1774-75 թթ., էջ 228

³² *Տոնացոյց*, էջ 206:

Կենտրոնում հանդարտ ննջող Մարիամն է, որի գլխավերևում Զրիստոսն է, Ով Իր ձեռքերում ընդունում է Մոր հոգին սպիտակ մանկան տեսքով: Ժողովրդական ըմբռնմամբ մարդկային մեղքերն են, որ սևացնում և ծերացնում են մարդկային հոգին, որից իր ողջ կյանքում գերծ մնաց Աստվածածինը:

Ամենասրբուհի կույսի երկու կողմերում դարձյալ աշակերտների երկու դասերն են՝ բուրվառներով խնկարկող Պողոս և Պետրոս առաքյալների գլխավորությամբ:

Նկարի մակագրությունում ասվում է.

***Որ բազմեցար արքայուհիդ ընդ արքայիդ,
Յիշեսս և ըզմեզ ըզկատարողըս Զոյ տոնիդ***³³:

Աստվածածնի, որպես արքայուհու՝ Զրիստոս արքայի մոտ բազմելու մասին խոսելով, այդ տողերի հեղինակը նկատի ունի Մարիամի՝ քրիստոնեական եկեղեցու գլխավոր բարեխոսը լինելը, իսկ երկրորդ տնում ասվում է, որ նա բարեխոսի Վերափոխման տոնը կատարողների համար:

Խաչելություն

«Կանոն վերացման Սրբոյ խաչին» կից փորագրանկարում Խաչի գերեզարդի փոխարեն պատկերված է Խաչելությունը, որին միահյուսված են Բարեխոսության և Մարիամյանք անվանվող պատկերների դրվագները՝ հայկական ու արևմտաեվրոպական ավանդույթների համադրմամբ (նկ. 10): Հատկապես այստեղ է, որ արտահայտվել է փորագրիչի կամ նրա համար պատկերի կոմպոզիցիոն կառուցվածքը գծագրող հոգևորականի միջնադարյան խորհրդաբանության և պատկերագրության փայլուն իմացությունը:

Կենտրոնում խաչյալ Զրիստոսն է: Աջ և ձախ կողմերում, ավելի փոքր խաչերի վրա, երկու ավագակներն են³⁴:

Խաչելության առավել տանջալից ձևը համարվում էր գամերով խաչելը, որի կողքին տարածված էր նաև խաչվողների ձեռքերը և ոտքերը խաչին

³³ *Տոնացոյց*, էջ 228:

³⁴ Նույն տեղում, էջ 248:



Նկ. 10. Խաչելություն

Տոնացոյց

Ս. Էջմիածին, 1774-75 թթ., էջ 248

պարանով կապելը: Ընդգծելու համար Քրիստոսի՝ հանուն մարդկության կրած չարչարանքները, խաչյալ Փրկչի կողքին մյուս երկու ավագանները պատկերվում են խաչափայտի վրա ոչ թե գամված, այլ պարանով կապված³⁵:

Քանի որ փորագրանկարը հայ վարպետների կողմից է պատրաստված, ուստի, ի տարբերություն Եվրոպայի հայկական տպագրություններում Խաչելության փորագրանկարների, Քրիստոսի գլխավերևում ոչ թե լատիներեն, այլ հայերեն է գրված «ՅՆԹՀ», որը նշանակում է «Յիսուս Նազովրեցի թագաւոր հրէից» (Հովհ. ԺԹ- 19), ինչպես որ պատվիրեց գրել Պիղատոսը խաչափայտի վրա:

³⁵ Տե՛ս Майкапар А., Новый Завет в искусстве, стр. 254-255:

Խաչի ներքևում գանգ և ոսկոր է պատկերված, քանի որ համաձայն եկեղեցական ավանդության՝ Ադամը թաղված էր Գողգոթայի բարձունքում, և Քրիստոս, խաչափայտը ելնելով, Իր փրկչարար արյամբ սրբեց նախահոր, որով և՛ մարդկության մեղքերը³⁶:

Այստեղ պատկերված է նաև Աստվածածնի բարեխոսությունը խաչյալ Որդուն՝ մարդկության փրկության համար:

Ըստ Հովհաննես ավետարանչի՝ Հիսուսի խաչի մոտ կանգնած էին նրա մայրը, մորաքույրը՝ Կղեոպասի կին Մարիամը, և Մարիամ Մագդաղենացին (Հովհ. ԺԹ 25): Այս խոսքերի հետևողությամբ՝ Խաչելության, ինչպես նաև Ս. Հարության պատկերներում Սբ. Կույսի հետ պատկերվում են նաև մյուս երկու Մարիամները: Նրանք հավաքաբար անվանվում են «Մարիամեանք»³⁷:

Խաչափայտի ներքո պատկերված է Մարիամյանց ողբը: Քրիստոսի կողը նիզակով խոցող զինվորը, եվրոպական նկարչության ազդեցությամբ, ձիավոր է:

Փորագրանկարիչը, վարպետորեն օգտագործելով տպագրական հնարավորությունների շրջանակում սևի և սպիտակի համադրությունը, գիշերվա խավարն արտահայտել է սև ուրվագծերով, որոնց մեջ խաչափայտի վերին մասն առնված է սպիտակ գծագրման մեջ՝ որպես խաչից լույսի ճառագումը՝ խաչելության գիշերվա անհուն խավարի մեջ: Նույն ձևով ուրվագծվում են արևը և լուսինը, որոնք ունեն հետևյալ խորհրդարանական նշանակությունը: Ըստ Ս. Օգոստինոսի մեկնաբանության՝ լուսինը խորհրդանշում է Հին Կտակարանը, իսկ արևը՝ Նոր Կտակարանը: Ինչպես որ լուսինն իր լույսը ստանում է արեգակից, այնպես և Օրենքը (Հին Կտակարանը) իր լրումն է ստանում Ավետարանով (Նոր Կտակարանով): Այն նաև խորհրդանշում է, որ խաչի վրա Քրիստոսի՝ մահին հաղթելն ընդգրկեց ողջ տիեզերքը, և որ Քրիստոսն է տիեզերքի ճշմարիտ իշխողը³⁸:

³⁶ **Майкапар А.,** *Новый Завет в искусстве*, стр. 256-258.

³⁷ Նույն տեղում:

³⁸ Նույն տեղում, էջ 261:

Նկարի մակագրությունում ասվում է.

**Որ պատուական արեամբքդ Քով զմեզ զընեցեր,
Արդ մի՛ խապառ ըզգինս արեանդ ի բաց մերժեր**³⁹:

Միջնադարյան նկարագարդ տոնացուցային ժողովածուներում ընդունված էր տոնի թեմայի պատկերն արտահայտել մանրանկարին կից սկսվող կանոնի վերևում գտնվող ճակատագարդի մեջ, ուստի Խաչվերացի կանոնի վերևում գտնվող ճակատագարդի մեջ պատկերված է Աստվածամայրը՝ խաչափայտը ուսին կրող Մանկան հետ:

Պատկերային նման ձևը գալիս է եկեղեցական այն ավանդությունից, համաձայն որի՝ նոր քայլել սկսող Հիսուսի ստվերը գետնին խաչ էր գծագրում, որին նայելով՝ Մարիամը լուռ արտասվում էր: Այստեղ ևս Տիրամայրը տխուր հայացքով նայում է Մանկանը⁴⁰:

Այսպիսով՝ Միմեոն Երևանցու կատարած տոնացուցային կարգավորումը ժամանակի խիստ կարևոր հրամայականն էր, որի շնորհիվ ստեղծվեց կարգավորյալ Տոնացույց՝ եկեղեցական շարժական և անշարժ տոները թե՛ Հայաստանում և թե՛ հայկական գաղթավայրերում ճիշտ հաշվելու համար:

Այս խմբագրված *Տոնացույցը*, տպագրական առումով ևս կապվելով կաթողիկոսի անվան հետ, պետք է բարձրացներ նրա հեղինակությունը, և չէր կարող անշուք կամ անարվեստ լինել: Տառատեսակներից ու շարվածքից մինչև գեղարվեստական ձևավորումը՝ այն էականորեն տարբերվում է Ս. Էջմիածնի նախորդ հրատարակություններից: *Տոնացույցի* առավել բարձրարվեստ ձևավորումը պայմանավորված էր նաև հայ ձեռագրային ավանդույթով: Ծիսական գրքերից յուրաքանչյուրը, այդ թվում և Տոնացույցը, ուներ իր գրության ու ձևավորման կանոնացված սկզբունքները, ուր գեղարվեստական հարդարումը նաև իմաստատարբերակիչ դեր ուներ՝ պայմանավորված տվյալ ժողովածուի ընդհանուր կառուցվածքով և թեմատիկ բաժանմամբ:

³⁹ *Տոնացույց*, էջ 248:

⁴⁰ Նույն տեղում, էջ 249:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Տոնացույց ծիսական ժողավածուն, որպես եկեղեցական օրացույց, որով կատարվում են եկեղեցական ամենօրյա տոները՝ դարերի ընթացքում բազմաթիվ ընդօրինակություններ է ունեցել: Գրչագրային տարբերություններից և աղճատումներից բացի ամենատարբեր փոփոխություններ են կատարվել՝ պայմանավորված նոր տոների հավելմամբ, եկեղեցական կենտրոնների՝ տոների կատարման իրենց տեղային ավանդույթներով, տոմարական հաշվումների տարբերությամբ և, վերջապես, ամենակարևորը՝ շարժական տոների հաշվարկի հետ կապված բարդություններով: Անհրաժեշտ էր Տոնացույցի մի նոր կարգավորում կատարել և այն տարածել տպագիր օրինակներով, որպեսզի ձեռագրային տարաբնույթ ընդօրինակություններով վերստին շփոթ չստեղծվեր: Այս գործին ձեռնամուխ եղած Սիմեոն Երևանցի կաթողիկոսն իր կազմած *Տոնացույցը* հրատարակում է 1774-75 թթ. Էջմիածնի «Սուրբ Գրիգոր Լուսավորիչ» տպարանում: Հոգվածում խոսվում է նրա կատարած կարգավորումների մասին, որի շնորհիվ հնարավոր դարձավ ճիշտ հաշվել եկեղեցական շարժական և անշարժ տոները: Հոգվածի երկրորդ մասում վերլուծվում են հրատարակության մեջ տեղ գտած փորագրանկարների գեղարվեստական և խորհրդարանական նշանակությունը:

VARDAN DEVRIKYAN

SHOGHAKAT DEVRIKYAN

THE STRUCTURE AND CHRISTOLOGICAL CYCLE OF THE MENOLOGIUM (1774-1775) PUBLISHED BY ST. GRIGOR LUSAVORICH՝ PRINTING HOUSE OF ETCHMIADZIN

Keywords: *Simeon Yerevants՝i, Catholicos, old-printed book, service-book, calendar, St. Grigor Lusavorich՝ Printing House, Etchmiadzin Printing House, engraving, book art, Christological cycle.*

The Menologium, a servicebook used to celebrate daily feasts of the church, has been copied many times over the centuries. In addition to scribal errors and

readings, various changes were made due to the inclusion of new feasts, the local celebration traditions of the different ecclesiastical centers, disparities in calendar calculations, and, most importantly, complications related to the calculation of movable feasts.

A new arrangement of the Menologium was necessary, to be distributed in printed copies to avoid further confusion with various manuscripts. Catholicos Simeon Yerevants'i, who undertook this work, published Menologium he arranged at the Grigor Lusavorich' printing house in 1774-75. The article discusses some of the adjustments he made, which enabled the correct counting of movable and immovable church feasts. The second part of the article analyzes the artistic and mystical significance of the engravings of the edition in question.

**ՄԱՆԿՈՒԹԵԱՆ ԱԲԵՏԱՐԱՆԸ
ՀԱՅ ՄԱՏԵՆԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ՄԵԶ¹**

Բանալի բառեր՝ Վարքագրություն, Հակոբոսի նախավետարան, Մանկության աւետարան, պարականոն ավանդություն, միջնադարյան գրականություն, արվեստ:

Մանկության աւետարան-ը պատկանում է այն գրվածքների շարքին, որոնք իրենց կնիքն են թողել հայ միջնադարյան քրիստոնեական մշակույթի գրերն ընդհանուր բնագավառների՝ վարքագրության, արձակ և չափածո ստեղծագործությունների, Հայսմավուրքի, Ժողովրդական գրույցների, ինչպես նաև՝ մանրանկարչության վրա: Հայ մատենագրության մեջ *Մանկության աւետարանին* կամ որ նույնն է՝ *Գիր տղայության* պարականոն ավետարանին անդրադարձել է միայն Բ. Տեր-Դավթյանը² ներկայացնելով միջնադարյան այն երկերը, որոնք ուղղակիորեն կամ անուղղակիորեն կրել են այս պարականոնի ազդեցությունը:

Այնուհանդերձ, Տեր-Դավթյանը տարբերություն չի դրել հայ մատենագրության մեջ հայտնի մանկության երկու ավետարանների՝ *Մանկության աւետարանի* և մեկ այլ, Մարիամի ծնունդն ու մանկությունը ներկայացնող հայտնի *Հակոբոսի նախավետարանի*³ միջև և դրանք նույնացրել ու դիտարկել է որպես մեկ աշխատություն. «Նախավետարանը այլ պարականոնների

¹ This article has been written during my fellowship at the Centre For Advanced Studies “Beyond Canon” (Universität Regensburg) funded by the Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG- Kolleg-Forschungsgruppe “Jenseits des Kanons”, FOR 2770).

² Տե՛ս Բ. Տեր-Դավթյան, Հայկական սրբախոսություն, վարքեր և վկայաբանություններ (V-XVIII դդ.), Երևան, 2011, էջ 178-198; նույնի՝ Հիսուսի Տղայության ավետարանների արտացոլքը հայ միջնադարյան գրականության մեջ, *Հայաստանը և քրիստոնյա Արևելքը*, Երևան, 2000, էջ 333-340; նույնի՝ Թովմայի ավետարանի հետքերը հայ միջնադարյան գրույցներում, *Էջմիածին*, Դ, 1998, էջ 109-115; նույնի՝ Գրիգոր Նարեկացու գրուցապատում վարքի աղբյուրներից, *Էջմիածին*, ԺԲ, 2003, էջ 36-42:

³ Հարկ է նշել, որ Հակոբոսի նախավետարան անվանումը բնագրային չէ, այլ օգտագործվում է որպես *Protevangeliem Iacobi*-ի հայերեն թարգմանություն:

մեջ ուրույն տեղ է գրավում: Հակառակ նրան, որ «Գիրք Տղայութեան»-ը չի անցել կանոնական Ավետարանների շարքը, այն եկեղեցու **կողմից չի մերժվել**, (այս և մյուս թավ ընդգծումները՝ Մ. Մ.) և դարերի ընթացքում Մարիամ Աստվածածնի, Քրիստոսի վերաբերյալ գրույցները մեծ տարածում են գտել ինչպես եկեղեցու շրջանակներում, այնպես էլ՝ նրանից դուրս, ներշնչանքի աղբյուր հանդիսանալով գրողների, նկարիչների, երգահանների համար»⁴:

Այնինչ անհրաժեշտ է հստակ տարբերություն դնել *Մանկության աւետարանի* և *Հակոբոսի նախավետարանի* միջև, քանի որ, թեև դրանք երկուսն էլ ներկայացնում են Մարիամի ու Հիսուսի ծննդյան ու մանկության ավանդությունները, այնուհանդերձ, ի սկզբանե ունեցել են զարգացման տարբեր ուղիներ: Հակոբոսի նախավետարանը հայերեն է թարգմանվել և ընդգրկվել հայ միջնադարյան քրիստոնեական մշակույթի մեջ, ու թեև երբևէ Աստվածաշնչի կանոնի մաս չի կազմել, այնուհանդերձ, Հայ Եկեղեցու կողմից չի էլ մերժվել: Ի տարբերություն *Նախավետարանի*, *Մանկության աւետարանը*, մուտք գործելով Հայաստան որպես հերձվածոդական ծագում ունեցող գիրք, ընդգրկվել է հայ միջնադարյան արգելված գրքերի շարքերում⁵: Հայ մատենագրության մեջ այս ավետարանն սկսել է արտացոլվել բավականին ուշ՝ ձեռք բերելով լայն տարածում և մեծ ճանաչում:

Ինչպես նշվեց, *Նախավետարանը*, ի տարբերություն *Մանկության աւետարանի*, Հայ եկեղեցու կողմից երբևէ «սուտ գրոց» չարքին չի դասվել և չի արգելվել, ինչն էլ դրան հնարավորություն է տվել ազատ շրջանառվելու և արտացոլվելու հայ միջնադարյան հեղինակների երկերում՝ դառնալով եկեղեցական ավանդության մի մասը: Այսպես, Հովակիմի՝ Հուդայի ցեղից լիներու նախավետարանային հայտնի ավանդությանը ծանոթ է 5-րդ դարի պատմիչ Եղիշեն, որն իր *Մեկնութիւն արարածոցում* գրում է. «Մարիամ ի

⁴ **Ք. Տեր-Ղափլյան**, Հայկական սրբախոսություն, վարքեր և վկայաբանություններ, էջ 190. Այս շփոթմունքն ըստ երևույթին առաջացել է հայերեն ձեռագրերում այս երկու պարականոնների հաճախ նույն վերնագիրն ունենալու պատճառով: *Մանկության աւետարանի* առաջին հետազոտողներից Փրեդերիկ Կոնիբերը նույնպես սխալմամբ նույնացրել է դրանք, տե՛ս **C. F. Conybeare**, Protevangelium Iacobi. [From an Armenian Manuscript in the Library of the Mekhitarists in Venice]’, *American Journal of Theology*, 1 (1897), 424–442:

⁵ Այս մասին մանրամասն տե՛ս **Մ. Մամյան**, «Մանկության աւետարան»-ը հայ միջնադարյան արգելված գրքերի ցանկերում», *Բանբեր Մատենադարանի*, 25, Երևան, 2018, 166-186:

մալրե կողմանե թոռն է Մաքթան քահանային եւ դուստր Յովակիմա յագգէ Յուդա...»⁶: *Հակոբոսի նախավետարանից* է ազդվել նաև Պետրոս Սյունեցին (Սյունյաց եպիսկոպոս 547-556 թթ.), ինչն ակնհայտ է նրան վերագրվող ճառում՝ «Յիշատակ Յովակիմա և Ովսաննայի, ծնունդ Մարիամու կուսին եւ ծնունդ Փրկչին և Յադագս ծննդեան ամենասրբուհւոյ Աստուածածնին եւ ամենաւրինեալ կուսին Մարիամու ի ծնողաց իւրոց ի Յովակիմայ եւ յԱննայէ, ի Պատմութենէ գրոց սրբոյն Յակոբա եղբաւր Տեառն» ճառը: Մարիամի սերնդաբանությանը ծանոթ է նաև 7-րդ դ. մատենագիր Մովսէս Սյունեցին⁷:

Հայ միջնադարյան հեղինակներին հայտնի են նաև նախավետարանային որոշ դրվագներ: Այսպես օրինակ՝ Հիսուսի ծնունդը վերերկրային պայծառությամբ լուսավորված քարայրում («Եւ ամպ լուսաւոր հովանի լիցի ի վերայ այրին») իր արտացոլումն է գտել Անանիա Սանահնեցու (11-րդ դ.) Մատթեոսի ավետարանի մեկնության մեջ⁸:

Եթե որոշ մատենագիրներ բավարարվել են իրենց երկերում *Նախավետարանից* արված կցկտուր մեջբերումներով, ապա Չաքարիա Չագեցի կաթողիկոսն (855-877 թթ.) իր *Ի ննջումն ամենաւրինեալ Տիրուհւոյ Աստուածածնին* ճառում գրեթե նույնությամբ հետևում է *Հակոբոսի նախավետարանի* բովանդակությանը: Նա վերապատմում է Մարիամի ծնողների՝ Աննայի ու Հովակիմի պատմությունը, Մարիամի ծնունդը, երեք տարեկան հասակում նրա հանձնումը տաճարին, Հովսեփի մոտ նրա խնամակալությունը, ապա հիշում է Հովսեփի՝ նախկին կնոջից ունեցած որդիներին ու դուստրերին,

⁶ Եղիշեի այս երկը մեզ չի հասել, այն մասամբ պահպանվել է Վարդան Արևելցու մի քանի աշխատություններում, տե՛ս **Լ. Խաչիկյան**, Եղիշեի «Արարածոց մեկնութիւնը», Երևան, 1992, և Եղիշեի «Մեկնութիւն արարածոց»-ը, ՄՀ, Ա հտ., Ե դ., աշխ. **Յ. Զեռուեանի**, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 765-911:

⁷ Տե՛ս **Մովսէս Միսնեցի**, «Պատասխանի թղթոյն Սահակայ, յորում և բանք մարգարեականք, եւ վասն փոխման Աստուածածնին, թէ որպէս եղեւ կամ որպէս շնորհեցաւ անարատ տիպ պատկերին ի փայտն եւ թէ յոյր ձեռն եւ զինչ եղեւ պատճառք խնդրոյն կամ թէ յումմէ բերաւ ի Հայս», ՄՀ, Դ հտ., Ե դ., աշխ.՝ **Յ. Զեռուեանի**, Անթիլիաս-Լիբանան, 2005, էջ 440: Այս թուղթը վերագրվել է նաև Մովսէս Խորենացուն, տե՛ս Սրբոյ իօրն մերոյ Մովսէսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք, *Մատենագրութիւնք նախնեաց, Խորենացի*, Վենետիկ, 1865, էջ 283-296:

⁸ Տե՛ս **Անանիա Սանահնեցի** (ԺԱ դար), Մեկնութիւն Մատթէի Աւետարանի, *Աստվածաշնչի գրքերի հայ մեկնությունների գրադարան*, 2, *Նոր Կտակարանի գրքերի մեկնություններ*, աշխ.՝ **Հ. Զոսեանի**, Ս. Էջմիածին, 2007, էջ 59:

Մարիամի հրաշափառ հղացումը և նրա ու Հովսեփի՝ փորձության ջրով անցնելու հայտնի ավանդությունը⁹:

Ի տարբերություն *Հակոբոսի նախավետարանի*, *Մանկության աւետարանը*, ինչպես նշվեց վերը, հայ մատենագրության մեջ սկսել է արտացոլվել բավական ուշ, թեև ըստ Սամուել Անեցու տեղեկության, այն Հայաստան է ներթափանցել 588 թ. ասորի «նեստորականների» կողմից և թարգմանվել հայերեն¹⁰: Այս ավետարանի վերածնունդն սկսվել է միայն 13-րդ դ. երկրորդ կեսից, երբ *Մանկության աւետարանը* նոր կյանք է ստացել ու ընդգրկվել հայ մատենագրության մեջ:

Հետաքրքրական է, որ մինչև 13-րդ դ. մոզերի երկրպագությանն անդրադառնալիս հայ մատենագիրները չեն հիշատակել *Մանկության աւետարանում* կարևորագույն դերակատարություն ունեցող երեք մոզ-թագավորներին՝ պարսիկ Մելքոնին, արաբ Բադդասարին և հնդիկ Գասպարին: Հետագայում գլխավորապես խնդրո առարկա ավետարանի միջոցով հայ մատենագրությանը հայտնի դարձած և ճանաչում ձեռք բերած մոզերի այս անուններն ու նրանց երկրպագության մանրամասները տեղ չեն գտել ո՛չ Չաքարիա Չագեցու «Ի ծնունդ Տեառն մերոյ Յիսուսի Քրիստոսի» երկում, ո՛չ Անանիա Սանահնեցու և ո՛չ էլ Ներսես Շնորհալու (1102-1173 թթ.) Մատթեոսի ավետարանի մեկնության մեջ¹¹, թեև նրանք երեքն էլ անդրադարձել են մոզերի՝ Բեթղեհեմ գալու ավետարանական պատմությանը: Կարևոր է նշել նաև, որ երեք մոզերի անունները չի նշում նաև Սամուել Անեցին, թեև *Մանկության աւետարանի*՝ Հայաստան ներթափանցելու մասին տեղեկությունը հաղորդում է հենց նա: Իր *Ժամանակագրության* մեջ, 1 թվականի իրադարձություններին անդրադառնալիս, Անեցին համառոտակի նշում է միայն Հիսուսի ծնունդը. «Յիսուս Քրիստոս ի Բեթղեհեմ ծնանի, Կիւրինոս ի Հոսմայ եկեալ ի Հրէաստան՝ աշխարհագիր արար»¹², այնինչ հետագայում նրա երկում արված հավելմամբ նույն թվականի դիմաց այլ գրով և մուգ

⁹ **Չաքարիա Չագեցի**, Ի ննջումն ամենաքինեալ Տիրուհւոյ Աստուածածնին, ՄՀ, Թ հտ., Թ դ., աշխ.՝ **Յ. Քոռէեանի**, Անթիլիաս-Երևան, 2008, էջ 59:

¹⁰ **Սամուել Անեցի**, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց յաղագս գիւտի ժամանակաց անցելոց մինչև ի ներկայս ծայրաքաղ արարեալ, աշխ.՝ **Ա. Հայրապետեանի**, առաջաբանը՝ **Կ. Մաթեոսեանի**, խմբ.՝ **Գ. Տէր-Վարդանեանի**, Երևան, 2011, էջ 95:

¹¹ **Ներսէս Շնորհալի**, Մեկնութիւն Սուրբ Աւետարանին, որ ըստ Մատթէի, Կ. Պօլիս, 1825, էջ 38:

¹² **Սամուել Անեցի**, Հաւաքմունք ի գրոց պատմագրաց, էջ 63:

թանաքով ավելացված է. «Այն երեք թագաւորն, որ եկին յերկրպագութիւն Տեառն են անօքն այսոքիկ՝ **Մելքոն թագաւորն Պօրսից, երկրորդ թագաւորն Հնդկաց՝ Գասպար, երրորդ թագաւորն Արաբացոց՝ Բաղդասար**» (ՄՄ 1898, թ. 32ա, Անանուն Կիլիկեցի, 13-րդ դ.)¹³: Այս հավելումից պարզ է դառնում, որ ի տարբերություն Սամուել Անեցու, հետագայի գրիչը ծանոթ է *Մանկությունն աւետարանից* հայտնի մոգերի երկրպագության ավանդությանը:

Մելքոն, Բաղդասար և Գասպար մոգերին, որոնց հետագայում վիճակված էր դառնալու մոգերի երկրպագության մասին պատմող տեղական ավանդության անբաժանելի մասը, հայ մատենագրության մեջ, ըստ իմ իմացության, առաջին անգամ հիշատակում է Վանական Վարդապետը (1181-1251 թթ.) իր *Հարցմունք եւ պատասխանիք* երկում.

«ՅԱբրահամեան ի Քետուրա, որ արձակեալ ի նմանէ, կացին ի Միջագետս մինչ ի յելսն յԵգիպտոսէ, ապա չոգան յարևելս և յարեալ ի Պարս թագաւորեցին անդ: **Եկին Բ եղբայր և մինին որդի**, անուանք նոցա պարսկերէն Յովաք, Տատմաք, Որմիգդ և արապ լեզուովն՝ Բարադադ, Բադադիշմիայ: Գլխաւորք աւելի քան գերկոտասան և նոյնք Ռ գօրս ունէին: **Եւ այլ լեզուաւ՝ Մելքոն, Գասպար, Բաղդասար**, Յօհան: Չաստղն բանաւոր իմն խօսուն է ի կոչել զգօրսն ի յԱնտիոք նստուցին և ինքեանք հնգետասան արամբ եկին յԵրուսաղէմ» (ՄՄ 2752, թ. 9ա):

Այնուհանդերձ, ինչպես երևում է *Հարցմունք եւ պատասխանիքի* վերոնշյալ հատվածի բովանդակությունից՝ հեղինակն անձանոթ է *Մանկությունն աւետարանի*՝ մոգերի երկրպագության մասին պատմող դրվագին: Սրա մասին են հուշում ոչ միայն մոգերի անունների զուգորդումը մի քանի լեզուներով և նրանց հայրենի երկրների՝ Պարսկաստանի, Հնդկաստանի ու Արաբիայի բացակայությունը, այլ նաև այն կարևոր հանգամանքը, որ Մելքոն, Բաղդասար և Գասպար անունները հեղինակի նշմամբ «**այլ լեզուաւ**» են, ինչը նշանակում է, որ դրանք դեռևս խորթ են հայ մատենագրությանը: Ըստ էության, Վանական Վարդապետն օգտվել է *Մանկությունն աւետարանից* զգալիորեն տարբերվող մեկ այլ պարականոնից, որ հավանաբար ունեցել է

¹³ Հեղինակին այս պայմանական անվանումով է կոչել Կ. Մաթևոսյանը՝ հաշվի առնելով նրա հայտնած տեղեկությունների բնույթը և Կիլիկիային վերաբերող նյութերի բազմաթվությունը, տե՛ս Կ. Մաթևոսյան, Սամվել Անեցու Ժամանակագրության ձեռագրերը և նորահայտ լրացումները, Երևան, 2009, էջ 114:

արեւմտյան ավանդության ազդեցություն, որտեղ մոգերի մահվան և թաղման վայրը նշված է Արեւմուտքը՝ «Բայց ի Փռանգս թագաւորաց գերեզման կայ մոգուց: Յայտ է, թէ ի ծննդոց նոցա ի հաւատալ տիեզերաց եկին յԵրուսաղէմ և չոգան **ի Հռոմ** և անդ վախճանեցան» (ՄՄ 2752, 15բ): Ենթադրաբար, Վանական Վարդապետն օգտվել է Արեւմուտքում մեծ տարածում ունեցող *կեղծ-Մատթեոսի* ավետարանի¹⁴ նախնական՝ ավելի ընդարձակ ու մեզ չհասած տարբերակից¹⁵: *Մանկության աւետարանը*, ինչպես իրավացիորեն նշում է Ա. Տերյանը, այս անունների մասին վկայող մեզ հասած հազվադէպ գրավոր աղբյուր է¹⁶:

Նորածին Հիսուսին երկրպագության եկած մոգերի մասին հիշատակում է նաև հայ ականավոր մատենագիր Վարդան Արեւելցին (1200-1271 թթ.) իր *Հաւաքունն պատմության* երկում: Մոգերի երկրպագության պատմությունը ներկայացնելով իր իսկ թարգմանած *Ժամանակագրութեան* (հեղ.՝ Միքայել Ասորի, 1126-1199 թթ.) հետևողությամբ՝ Արեւելցին, այնուամենայնիվ, որոշ փոփոխություններ է անում իր տեքստում. Միքայել Ասորու երկում անվանապես նշված տասներկու պարսիկ իշխանների փոխարեն հայ հեղինակը տալիս է միայն երեք մոգերի՝ Մելքոնի, Բաղդասարի և Գասպարի անունները, և որ շատ կարևոր է՝ առաջին անգամ *Մանկության աւետարանի* նմանողությամբ նշում է նաև նրանց ազգությունները՝ պարսիկ, արաբ, հնդիկ¹⁷:

¹⁴ Ավետարանն այս անվանումով շրջանառության մեջ է դրվել շուրջ 150 տարի առաջ, երբ գերմանացի գիտնական Կ. Թիշենդորֆը հրատարակեց ավետարանի լատիներեն բնագիրը՝ այդ թվում նաև կեղծ Հերոնիմոսի ու երկու եպիսկոպոսների մի նամակագրություն, որը որպես նախաբան կցված էր պարականոնին: Այս կեղծ թղթակցությունից տեղեկանում ենք, թե իբր Հիերոնիմոսը լատիներեն է թարգմանել Հիսուսի մանկությունը ներկայացնող Մատթեոսի երբայերեն ավետարանը (տե՛ս **C. Tischendorf**, *Evangelia Apocrypha*, Lipsiae, 1876, p. 51-112):

¹⁵ Ըստ Բ. Սարգիսյանի դիտարկումների, մոգերի այս անվանումներն առաջացել են Միջագետքում և հետագայում ներթափանցել, տե՛ս **Բ. Սարգիսյան**, Երեք թագաւոր մոգերու գրոյցն հայկական մատենագրութեան մէջ և անոր կարևորութիւնն, Վենետիկ, 1910, էջ 28: Մոգերի անվանումների մեջ, ըստ Բ. Սարգիսյանի, կարելի է գտնել նրանց բերած նվերների՝ ոսկու, կնդրուկի ու զմուռի լեզվաբանական նշանակությունը՝ «ինչպես ոսկին՝ այսպես և Մելքի = Մալէք = Մելիք՝ թագաւորի նշանակ են, կնդրուկ և Բաաղ = Բէլ (ուսկից կազմուած է քաղղեարէն Բաղդաւ-սար անունը) աստուածական պատույ նշանակ է, և զմուռ՝ համաձայն արիական Gas (և gasati) արմատական (ուստի Գաս-պար) մեռելութեան նշանակ է», տե՛ս նույն տեղում, էջ 9: Այս անունների ստուգաբանությունը տե՛ս նաև **Հ. Աճառյան**, *Հայոց անձնանունների բառարան*, հտ. Ա, Երևան, 1942, էջ 307, 375, և նույնի՝ *Հայոց անձնանունների բառարան*, հտ. Գ, Երևան, 1946, էջ 447:

¹⁶ Տե՛ս **A. Terian**, *The Armenian Gospel of the Infancy*, Oxford, 2008, p. XVII:

¹⁷ *Հաւաքունն Պատմութեան Վարդանայ Վարդապետի*, Վենետիկ, 1862, էջ 34: Այս նույն պատմությանը տեղյակ է նաև Խաչատուր Կեչառեցին (1260-1331 թթ.) իր «Վանս գալստեան

Երեք մոզերի անունների բացակայությունը ինչպես հայ հին մատենագիրների երկերում, այնպես էլ հայ իրականության մեջ դրանց ոչ գործածական լինելը հաշվի առնելով՝ Բ. Սարգիսյանը եզրակացրել է, որ «Վարդան պատմիչն հաւանօրէն առաջին անգամ ներմուծած է Մելքոն, Գասպար և Բաղդասար երեք թագաւորաց զրոյցը Հայոց մէջ»¹⁸։ Բ. Սարգիսյանի այս դիտարկումը բավականին զարմանալի է, քանի որ նա նաև տեղյակ է մոզերի մասին Վանական Վարդապետի վկայակոչած վերոնշյալ պատմությանը, որը և մեջբերում է իր աշխատության մեջ¹⁹։ Համենայն դեպս, կարևոր է նշել, որ *Մանկության ատենարանի* հնագույն և ամբողջական՝ ՄՄ 7574, ձեռագիրը, որը ներկայացնում է երեք մոզերի՝ Մելքոնի, Գասպարի ու Բաղդասարի մասին արդեն ձևավորված ավանդությունը, թվագրվում է 1239 թվականով, իսկ ինչպես հայտնի է, Վարդան Արևելցին իր *Պատմութիւնը* գրել է կյանքի վերջին տասնամյակում և այն ավարտել 1265-1267 թթ.²⁰։ Ըստ այդմ Վարդան Արևելցին ծանոթ է եղել *Մանկության ատենարանին*, որից էլ փոխառել է մոզերի և նրանց հայրենի երկրների անունները։

Ուշագրավ է, որ նույն Վարդան Արևելցուն վերագրվող *Աշխարհացոյց* երկում մոզերից մեկի՝ Գասպարի գերեզմանի գտնվելու վայրը նշված է Մոկաց գավառը. «Մոկաց գաւառն է իշխանանիստ, ուր կան բազում վանորայք։ Նախ Ամենափրկիչն, ուր կայ գերեզման թագաւորին մոզուց Գասպարայ»²¹, ինչից կարելի է ենթադրել, որ մոզերի մասին գրույցն արդեն իսկ որոշ չափով ճանաչում էր գտել Հայաստանում։ Հետագա դարերում մոզերի պարականոն պատմությունն այնքան է տեղայնացվել, որ ստեղծվել է մի նոր վարկած, ըստ որի՝ մոզերը եղել են Մոկաց աշխարհից²²։

Աստուծոյ առ մարդիկ կուսածին թագաւորին Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ» ներբողում մոզերի նշված անուններին ավելացնում է ևս երեքը՝ Մատաթիատայ, Թեղբայ, Մաղահոտաթայ, ինչն, ըստ էության, մատնանշում է նրա ձեռքի տակ եղած մեկ այլ աղբյուրի ամկայություն, տե՛ս Մ. Ավդալբեգյան, Խաչատուր Կեչառեցի, XIII-XIV դդ., Երևան, 1958, էջ 190։

¹⁸ Բ. Սարգիսեան, Երեք թագաւոր մոզերու զրոյցն հայկական մատենագրութեան մէջ, էջ 8։

¹⁹ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 27։

²⁰ Տե՛ս Գ. Բ. Թոսունյան, Վարդան Արևելցու «Հաւաքումն պատմութեան» երկը, *Բանբեր Երևանի համալսարանի*, 2 (80), 1993, էջ 172։

²¹ Տե՛ս Աշխարհացոյց Վարդանայ Վարդապետի, քնն. հրատ.՝ Հ. Պերպերեանի, Փարիզ, 1960, էջ 41, տե՛ս նաև Մ. արք. Օրմանեան, *Ազգապատում*, հտ. Ա, Էջմիածին, 2001, էջ 4։

²² Տե՛ս Ս. Հարությունյան, «Մոզեր», «Մոկա», «Մոկացիներ». անվանաբանական առնչությունների եւ գործառության ընդհանրությունների մասին, *Էջմիածին*, Ը, 2015, էջ 53 և անդ՝ ծնթ. 2։

Հայ մատենագրության մեջ *Մանկության աւետարանի* արտացոլման լավագույն վկայություններից է *Հայսմաւորքը*, որտեղ, սակայն, պարականունը հայտնվել է միայն 15-րդ դարի առաջին քառորդում և միայն 4-րդ՝ ծերենցյան խմբագրության մեջ: Ինչպես Հովսեփ Կոստանդնուպոլսեցու՝ 991 թ. հունարենից թարգմանած *Հայսմաւորքում*²³, այնպես էլ դրա հիմքի վրա արված Տեր Իսրայել Խաչենցու (մահ. 1249 թ.), Կիրակոս Գանձակեցու (1203-1271 թթ.) և Գրիգոր Անավարզեցու (մահ. 1307 թ.) խմբագրություններում²⁴ տեղ է գտել միայն *Հակոբոսի նախալեռարանը*²⁵. «Ծնունդ է ամենասրբուհի Աստուածածնին և ամենաւրինեալ կուսին Մարիամա ի ծնողաց իւրոց Յովակիմա և յԱննայէ **ի պատմութիւն գրոց սրբոյն Յակովբա՝ եղբարն Տեառն**»²⁶: Ի տարբերություն նախորդների, Գրիգոր Խլաթեցի-Ծերենցն (1349-1425 թթ.) իր խմբագրած *Հայսմաւորքում Նախալեռարանից* բացի մեծապես օգտվել է նաև *Մանկության աւետարանից*: Նախածերենցյան բոլոր *Հայսմաւորքների* հեղինակները Հիսուսի ծննդյան (Քաղոց Իմ-Յունուար 2) հիշատակության մեջ մոգերի առնչությամբ հետևում են սուրբգրային և եկեղեցական միևնույն ավանդությանը՝ առանց նշելու նրանց անունները²⁷: Այնինչ ծերենցյան խմբագրության մեջ այս նույն տոնի

²³ Տե՛ս **Ն. Ալիսենան**, Յովսեփ Կոստանդնուպոլսեցի, *Հանդէս ամսօրեայ*, 1957, Յունուար-Փետրուար, Վիեննա, էջ 2:

²⁴ *Հայսմաւորքի* խմբագրությունների մասին տե՛ս **Մ. Ավդաբեգյան**, Հայ միջնադարյան ժողովածուների պատմությունից (Հայսմավորքային խմբագրություններ), *Պատմա-բանասիրական հանդես*, 3, 1979, էջ 155-164:

²⁵ *Նախալեռարանի* աղբեցությունը Մարիամի մասին ավանդության և պաշտամունքի ձևավորման գործում առանձնապես նշանակալի է, այս մասին բազմաթիվ հետազոտություններից տե՛ս օրինակ՝ **Ch. Maunder**, *Origins of the Cult of the Virgin Mary*, Burns & Oates, 2008; **S. J. Shoemaker**, *Between Scripture and Tradition: The Marian Apocrypha of Early Christianity*, Leiden-Boston, 2008, 498-501: *Նախալեռարանի* հիման վրա են ձևավորվել Մարիամ Աստվածածնի ծննդյան (սեպտեմբերի 8), Ընծայումը տաճարին (նոյեմբերի 21), ինչպես նաև նրա ծնողների՝ Աննայի և Հովակիմի հիշատակության (ըստ Յայսմաւորքի՝ սեպտեմբերի 9) տոները:

²⁶ Տե՛ս Համաբարբառ Յայսմաւորք նախածերենցյան 6 խմբագրությունների, **Թ-Մեպտեմբեր**, խմբ.՝ **Ե. արք. Պետրոսյանի**, աշխ.՝ **Լ. Պետրոսյանի**, Էջմիածին, 2011, էջ 105-106: Հակոբոսի անունը չի հիշատակվում Գրիգոր Անավարզեցու խմբագրած *Հայսմաւորքում* (տե՛ս նույն տեղում, պրոնակ Ե և 2), ինչը բացատրվում է այն հանգամանքով, որ *Նախալեռարանն* արգելված էր Արևմուտքում, իսկ վերջինիս խմբագրությունը, ինչպես հայտնի է, արվել է լատինական ավանդության հիման վրա:

²⁷ Համաբարբառ Յայսմաւորք նախածերենցյան 7 խմբագրությունների, Ա-Յունուար, խմբ.՝ **Ե. արք. Պետրոսյանի**, Էջմիածին, 2008, էջ 82-83:

հիշատակության պատմությունը գրեթե ամբողջությամբ փոխառնված է *Մանկության ակետարանից*: Համաձայնեցնելով *Հայամատուրքի* նախկին խմբագրությունների ավանդությունը այս պարականոնի հաղորդած տեղեկություններին՝ հեղինակը գրում է. «Եւ ահա մոգք յարևելից եկեալ հասին յԵրուսաղէմ յամիսս Ը: Բայց գիտելի է՝ եթէ ո՞չք էին նոքա և յորո՞յ ազգէ: Ոմանք ասեն թէ՝ յորդոցն Աբրահամու էին ի քետուրական ցեղէն: Եւ այլք ասեն թէ՝ սոքա են թագաւորք Արաբայ և Սաբայ ըստ վկայութեան Սաղմոսին: Եւ երկուց ասելն ճշմարիտ է: **Զի Մելքոն թագաւորն պարսից՝ էր ի քետուրական ծնընդոյն Աբրահամու: Եւ Գասպար թագաւորն Հընդկաց՝ նա է թագաւորն Սաբայ: Եւ Բաղտասար թագաւորն արաբացւոց**»²⁸: Այս մեջբերմանը հաջորդող իրադարձությունները՝ մոգերի հանդիպումը Հերովդեսի հետ, Մելքոն մոգի բերած *Գրի* կամ Ադամի և Աստծո միջև կնքված *Ուխտի*, ինչպես նաև՝ երկրպագության ընթացքում Հիսուսի տարբեր կերպարներով երևալու խորհրդավոր պատմությունները նույնությամբ կրկնում են *Մանկության ակետարանին*²⁹: *Մանկության ակետարանից* հայտնի մոգերի երկրպագության պատմությունը տեղ է գտել նաև *Տօնապատճառ* ժողովածուի որոշ ձեռագրերում³⁰:

Մելքոն մոգի բերած վերոնշյալ *Գրի* մասին արտասովոր ավանդությունը, արտահայտվել է նաև Ազարիա Ջուղայեցու (1534-1601 թթ.) «Տաղ ծննդեան և յայտնութեան Տեառն Աստուծոյ մերոյ» չափածոյում.

²⁸ Գիրք որ կոչի Այսմաւորք, Կ. Պոլիս, 1730, էջ ԲԾՂԷ:

Մանկության ակետարանից է ազդված նաև Ավետման տոնի ծերենցյան հիշատակումը, սակայն այս պարականոնից արված մեջբերումները որոշակի փոփոխությունների են ենթարկվել՝ իրենց մեջ ներառելով նաև հատվածներ Հովհան Ոսկերեքանի «յԱւետիս ամենաւրինեալ կուսին Մարիամու» ճառից, համեմատությունը տե՛ս *Գիրք որ կոչի Այսմաւորք*, էջ ՆՂԶ-ՆՂԸ և **Ս. Յովհան Ոսկերեքան**, Ճառք նշխարք ի մեկնութեանց Ս. Գրոց, *Եկեղեցական մատենագրություն*, հտ. Ա, աշխ. **Հ. Զոսմանի**, Էջմիածին, 2008, էջ 74: Նախածերենցյան խմբագրությունները տե՛ս *Համաբարբառ Յայսմատուրք նախածերենցյան 6 խմբագրությունների*, Դ-Ապրիլ, խմբ.՝ **Ե. արք. Պետրոսյանի**, աշխ.՝ **Լ. Զարիմյանի**, Էջմիածին, 2009, էջ 50-67:

²⁹ Համեմատությունը տե՛ս Թանգարան հայկական Հին և Նոր Դպրությանց, Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց, կազմ.՝ **Ե. Տայեցի**, Վենետիկ, 1898, էջ 42-52 և Գիրք որ կոչի Այսմաւորք, էջ ԲԾՂԸ-ԳԾԱ:

³⁰ Տե՛ս Տօնապատճառ ժողովածու. Վարդան Հաղբատեցու, Վարդան Արևելցու և Հովհաննես Գանձակեցու խմբագրությունները, բնագիր, մաս Ա, աշխ.՝ **Ա. Օհանջանյանի**, Էջմիածին, 2016, էջ 34-35:

«Մելքոն, Գասպար և Պաղտասար Գիր ունէին, կտակ հաստատ
Մեծ թագաւորք յԱրևելից Գրեալ մատամբ Աստուածային...»³¹:

Մանկության անտարանին հատուկ ևս մեկ դրվագ՝ նորածին Հիսուսի՝
երեք մոգերին երեք տարբեր կերպարներով երևալու պատմությունը, որոշ
նրբերանգներով արտացոլվել է 17-18-րդ դդ. *Աւետիսի* որոշ երգերում.

«Մելքոն, Գասպար, Պաղտասար, անտիս,
Ամենեքեան զգանձն բացին, անտիս,
Թէ ծեր մտաւ ի տեսութիւն, անտիս,
Նայ ծեր տեսաւ իւր նմանի, անտիս,
Թէ տղայ մտաւ ի տեսութիւն, անտիս,
Նա տղայ տեսաւ իւր նմանի, անտիս:
Եւ դուրս գային, զարմանային, անտիս:
Եւ գտեսին պատմէին, անտիս...»³²:

Մոգերի երկրպագության պարականոն ավանդությունը տեղ է գտել
նաև հայ ժողովրդական բանահյուսության մեջ, ինչը պատահական չէ՝ հաշ-
վի առնելով այն մեծ ճանաչումը, որը ձեռք էր բերել այս պատմությունը հայ
միջնադարում.

«Քրիստոս Բերդեհէմ մօրուց ծնուաւ: Մելքոն թագաւոր յառաւօտուն
էլաւ լուացուիլու, տեսաւ, որ էրկնուց վերայ մէ պայծառ աստղ յարևմտեան
կողմն էլի. էսաց Օրինեալ է Աստուած, մեզի մէ պոյծառ թագաւոր մ էլի նո-
րամանուկ: Գեասպար թագաւոր յառաւօտուն էլաւ տեսաւ, որ մէ պայծառ
աստղ մ էլի ասաց.– Օրինեալ է Աստուած, մեզի մէ պայծառ թագաւոր մ էլի
նորամանուկ: Բաղդասար թագաւոր յառաւօտուն էլաւ լուացուիլու, տե-
սաւ, մէ պոյծառ աստղ մէ էլի յարևմտեան կողմն ըսաց. – Օրինեալ է Աս-
տուած, մեզի պոյծառ թագաւոր մ էլի նորամանուկ...»³³:

³¹ Ագարիա Ջուղայեցի, Տաղ ծննդեան և յայտնութեան Տեառն Աստուծոյ մերոյ, տե՛ս Հ. Սա-
հակյան, Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը, հտ. 1, Երևան, 1986, էջ 292-294: Մոգե-
րի անունների հիշատակությունը տե՛ս նաև Դավիթ Սալաձորցու «Երգ Աստուածամայ»
ներբողում, տե՛ս Հ. Սահակյան, Ուշ միջնադարի հայ բանաստեղծությունը, հտ. 2, Երևան,
1987, էջ 368-382:

³² Անհայտ բանաստեղծներ, Աւետիսի երգեր, տե՛ս Գանձարան հայ հին բանաստեղծության,
աշխ.՝ Պ. Խաչատրյանի, Վ. Դևրիկյանի, Երևան, 2000, էջ 778-779:

³³ Շարունակությունը տե՛ս Պ. Յովսէփեանց, Փշրանքներ ժողովրդական բանահյուսութիւնից,
Թիֆլիս, 1892, էջ 32-34:

Մանկությունն աւետարանից հայտնի և մեր մատենագրության մեջ արտացոլված մոգերի երկրպագության առանձին դրվագների շարքն, անշուշտ, վերոնշյալով չի սահմանափակվում, սակայն բերված օրինակներն արդեն իսկ փաստում են այս պարականոնի ունեցած մեծ ժողովրդականության մասին:

Հայ մատենագրությանը հայտնի մոգերի երկրպագության պատմությունը *Մանկությունն աւետարանի*³⁴ միջնադարում ունեցած մեծ ճանաչվածության միակ փաստարկը չէ: Հայ միջնադարյան երկերում արտացոլվել են նաև *Մանկությունն աւետարանի* մաս կազմող *Փախուստը Եգիպտոս* պատմության առանձին դրվագներ:

Վերոնշյալ պարականոնի երկրորդ հատվածում դեպի Եգիպտոս և հետդարձի ճանապարհին մանուկ Հիսուսի կյանքի և նրա կատարած հրաշագործությունների հետ աղերսներ ունեն 11-րդ դդ. գրված վարքագրական որոշ ստեղծագործություններ, մասնավորապես՝ *Վարք և պատմութիւն Սրբոյն Գրիգորի Նարեկացոյ* երկը³⁴: Նարեկացու՝ մանկությունից սկսած մինչև նրա վախճանը ներկայացնող այս գրուցապատում *Վարքը* մանրաբանին ուսումնասիրության է ենթարկել նարեկացիագետ Պ. Խաչատրյանը³⁵, սակայն դրա և *Մանկությունն աւետարանի* միջև սերտ աղերսների վրա առաջին անգամ ուշադրություն է դարձրել Բ. Տեր-Դավթյանը: Վերջինիս համոզմամբ՝ *Վարքի* հեղինակը, ծանոթ լինելով *Մանկությունն աւետարանին*, իր երկը շարադրել է ըստ դրա կառուցվածքի և բովանդակության³⁶:

Վարքի հեղինակը Նարեկացուն ներկայացրել է որպես հայ միջնադարում այնքան սիրված մանկահասակ Փրկչի *նմանակը*³⁷ իր հերոսին մանկուց օժտելով Հիսուսին բնորոշ սրբության բոլոր հատկանիշներով և հրաշքներ գործելու յուրահատուկ կարողությամբ: Համեմատություններ անցկացնելով Հիսուսի և Նարեկացու վարքագծերի միջև՝ Բ. Տեր-Դավթյանն իրավացիորեն նկատել է, որ և՛ Հիսուսի, և՛ Նարեկացու հրաշագործությունները

³⁴ Գրվածքը մեզ է հասել 1837 թ. ընդօրինակված միակ ձեռագրով՝ ՄՄ 9861, թ. 3ա-22բ, սակայն, ըստ Պ. Խաչատրյանի, 13-րդ դարի երկրորդ կեսին այն գրավոր վիճակում արդեն գոյություն ուներ, տե՛ս Պ. Խաչատրյան, Գրիգոր Նարեկացին և հայ միջնադարը, Ս. Էջմիածին, 1996, էջ 182-184:

³⁵ Նույն տեղում, էջ 178-226:

³⁶ Տե՛ս Բ. Տեր-Դավթյան, Հայկական սրբախոսություն, վարքեր և վկայաբանություններ, էջ 190-191:

ժամանակագրորեն հաջորդում են միմյանց: *Մանկութեան աւետարանում* դրանք բոլորը վերնագրված են, իսկ *Վարքում* հրաշքներից ոչ բոլորն ունեն վերնագրեր, այլ ուղղակի համարակալված են և կոչվում են *սքանչելիք* (օրինակ՝ Երկրորդ սքանչելիք): Ե՛վ Հիսուսը, և՛ Նարեկացին հրաշքները գործում են տեղից տեղ շարժվելով, և որ շատ ուշագրավ է՝ և՛ *Մանկութեան աւետարանում*, և՛ *Վարքում* հերթական սքանչելիքն ի կատար ածելուց անմիջապես հետո հերոսները թաքնվում են՝ խուսափելով հանրային ճանաչումից:

Մանկութեան աւետարան

Վարք և պատմութիւն սրբոյն
Գրիգորի Նարեկացւոյն

Տրտում է անձն իմ, գոր ինչ արարի ի քաղաքիս յայսմիկ, զի ոչ կամէի յայտնել զանձն իմ, զի մի՛ ոք գիտասցէ (Անկանոն գիրք Նոր Կտակարանաց, էջ 69):

Եւ մանուկն Գրիգոր ասաց ի միտս իւր, թէ՝ «Չէր պարտ գիտել զգործս իմ», ել ու գնաց յերկիրն ընդշտունեաց մօր իւր քեռին Անանիայ Ծիրակվանցին, որ էր առաջնորդ վանացն (ՄՄ 9861, թ. 4ր):

Մանկութեան աւետարանի և *Վարքի* ընդհանրությունների վերոնշյալ օրինակների շարքը համալրելով՝ ավելացնենք ևս մի քանիսը:

ա. Յոթնամյա Հիսուսի աշակերտելը Գամաղիելին և յոթնամյա Նարեկացու ուսանումը Կունդոյաց Ս. Աստվածածնի վանքի առաջնորդ սուրբ Եղիշե վարդապետի մոտ

Մանկութեան աւետարան

Վարք և պատմութիւն սրբոյն
Գրիգորի Նարեկացւոյն

Եւ ի վաղիւն յարուցեալ Յովսէփ, ա՛ռ տատրակ մի և զՅիսուս առաջի իւր, և եկն առ Գամաղիէլ, և իբրեւ ետես Յիսուս վարդապետն իւր՝ խոնարհեալ երկիր եպագ նմա: ... Ասէ Գամաղիէլ. Քանի ամաց է մանուկս: Ասէ Յովսէփ. Եօթն: (Անկանոն գիրք, էջ 86):

Նայ մինչ մանուկ էր Է տարու, ետուն զնա յաշակերտութիւն Եղիշէի սուրբ վարդապետին յերկիրն Մոկաց, զի նա առաջնորդ էր կոթողաց սուրբ Աստուածածնին (ՄՄ 9861, թ. 3ր):

բ. Հիսուսի՝ տառերի խորհուրդը մեկնելու գերբնական կարողությունը (Անկանոն գիրք, էջ 86-87) և Նարեկացու՝ հասարակ մարդկանց անհաս գիտելիքների իմացությունը (ՄՄ 9861, թ. 5բ-6բ, Չորրորդ սքանչելիք):

գ. Մի կողմից Հիսուսի՝ իր հասակակիցներին մշտապես պաշտպանելու ու օգնելու պատրաստակամությունը, և դրան ի պատասխան՝ վերջիններիս բացասական վերաբերմունքը (Անկանոն գիրք, էջ 71-72), և մյուս կողմից՝ *Վարքում* տեղ գտած պատմությունը, երբ արտում աշխատող մշակներն իրենց համար *ցերեկիսաց* բերած Նարեկացուն հացի փոխարեն փթիր են հրամցնում (ՄՄ 9861, թ. 4ա-5ա, Երկրորդ սքանչելիք):

դ. Ինչպես *Մանկության առևտրաբանում* Հիսուսը, այնպես էլ *Վարքում* Նարեկացին օժտված են մեռյալներին հարություն տալու կարողությամբ, սակայն այստեղ կարևոր գաղափարը ոչ այնքան մեռյալին հարություն տալն է, այլ այն, որ թե՛ Հիսուսը և թե՛ Նարեկացին մահացածներին հարություն տալուց որոշ ժամանակ անց նրանց պատվիրում են նորից ննջել:

Ըստ Ք. Տեր-Դավթյանի, *Մանկության առևտրաբանի* առանձին հատվածներ, ինչպես օրինակ՝ *Հիսուսը ներկայարարի աշակերտ* հետաքրքրաշարժ ավանդության մաս կազմող կանաչած գիհիի մասին պատմությունն իր ազդեցությունն է ունեցել Գրիգոր Նարեկացու անվան հետ կապված որոշ վիպական գրույցների վրա, որոնք, սակայն, տեղ չեն գտել նրա *Վարքում*: Ավետարանում իննամյա Հիսուսի արարքից զայրացած Իսրայել վարդապետի նետած կոփիչն է կանաչում, իսկ գրույցում՝ յոթնամյա Նարեկացին տնկում է իր հետևից գցած անթրոցը, որը կանաչում և վիթխարի գիհի ծառի է վերածվում: Մեկ այլ գրույցում Չնիկ գյուղի կենտրոնում բուսած կանաչ գիհին համարվում է հոտաղ Նարեկացու ճիպոտը³⁷: Կանաչած գիհիի պատմությունն իր արտահայտությունն է գտել նաև Տեր Հուսիկի որդու՝ Ստեփանոսի *Վարքում Մսագործի և կոճղի* գրույցի մեջ³⁸:

Ներկարարի պատմությունն ամբողջությամբ արտացոլվել է նաև 16-րդ դարի հայ բանաստեղծ Հովասափ Սեբաստացու *Վասն զնաղոյ յԵգիպտոս և տղայության*

³⁷ Տե՛ս Ք. Տեր-Դավթյան, Հայկական սրբախոսություն, վարքեր և վկայաբանություններ, էջ 192:

³⁸ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 182-183: Իր հերթին, պատանի Նարեկացու և ժողովրդական հերոսների միջև սերտ ընդհանրություններ է գտնում Ս. Հարությունյանը՝ զուգադրելով գիհի ծառի ու Փոքր Մհերի անվան հետ կապված մի ավանդության հետ, ըստ որի՝ Փոքր Մհերը գնում է Հալաբա քաղաք, դառնում տերտերի մշակ ու նրա փոխարեն գնում կոփ՝ մի կրակխառնիչ գցած թևին, տե՛ս նույն տեղում, էջ 192:

և սքանչելեացն Քրիստոսի Աստուծոյն մերոյ ստեղծագործության մեջ, որտեղ հեղինակը գրեթե նույնությամբ վերարտադրում է այս տեսարանը.

«Գնացեալ Տապարիայ քաղաքն մըտին,

Անդ այր մի Իսրայել անուն կոչէին, Ետուն գՅիսուս յարուեստ ներկարութիւն»³⁹:

Ներկարարի պատմությունը արտացոլվել է նաև ժողովրդական բանահյուսության մեջ՝ տեղ գտնելով Շիրակի, Ջավախքի ու Կապանի բարբառներով արված հետագայի գրառումներում⁴⁰:

Հիսուսը ներկարարի աշակերտ պատմությունից բացի, *Մանկութեան աւետարանից* հայ մատենագրության մեջ են ներթափանցել նաև այլ դրվագներ: Խոսքը մասնավորապես վերաբերում է Հիսուսի՝ Գամաղիէի մոտ ուսանելու արտասովոր պատմությանը: Հովասափ Մեքաստացու վերոնշյալ չափածոյում այն ներկայացված է հետևյալ կերպ՝

Խորհուրդ արաւ Յովսէփ ընդ Մարիամին, Տարեալ գՅիսուս ետուն ուսումն գրին: Առ մեծ Գամաղիէ յօրէնս Մովսէսին, Եւ նա գրեալ տախտակ և ետ ի ձեռին⁴¹:

Այս պատմությունը, մեծ ճանաչում ունենալով, ժողովրդի մեջ շրջանառվել է նաև բանավոր և, իհարկե, էական ձևափոխություններով: Ահա թե ինչպիսի կերպարանափոխության է ենթարկվել *Մանկութեան աւետարանի* այս հայտնի դրվագը ժողովրդական բանահյուսության մեջ.

«Դեռ չէր եղեր երեք աւուր, ինք հետ իւր մօրն խօսեցաւ.

Տա՛ր գիս ի վանք, տա՛ր գիս ի վանքն

Երթամ անեմ աշկերտութիւն:

Երբ գայբուբենն գրեցին

Նա զսաղմոսն կու կարդայր

³⁹ Բանաստեղծությունը հատվածաբար հրատարակել է Ն. Մառը, տե՛ս **Ն. Մառ, Ամառային ուղևորություններ դէպ ի Հայս, նկատողություններ եւ քաղուածներ հայկական ձեռագրերից**, Թիֆլիս, 1892, էջ 56-57: Բանաստեղծությունն ամբողջությամբ տե՛ս **Կ. Կոստանեանց, Նոր ժողովածու միջնադարեան հայոց տաղեր եւ ոտանաւորներ (այսուհետ՝ Նոր ժողովածու), Թիֆլիս, 1892, էջ 18-22:**

⁴⁰ Տե՛ս **Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 353-354:**

⁴¹ **Կ. Կոստանեանց, Նոր ժողովածու, էջ 19:**

Երբ գսադմոսն գրեցին
Նա գշարականն կու պաշտէր»⁴²:

Եվ վերջապես՝ *Մանկությանն աւետարանի*՝ հայ մատենագրության մեջ ունեցած մեծ ազդեցության վառ օրինակ է Առաքել Բաղիշեցու (1358-1454 թթ.) *Տաղ աւետման* չափածո ստեղծագործությունը: Ի տարբերություն մեր վերոբերյալ մատենագիրների, որոնք *Մանկությանն աւետարանից* օգտվել են հատվածաբար և այս պարականոնից առանձին դրվագներ իրենց երկերում ներկայացրել են որոշակի փոփոխություններով, Առաքել Բաղիշեցին *Մանկությանն աւետարանի* առաջին հատվածը նույնությամբ վերածել է չափածոյի: Իր կառուցվածքով այս տաղը նման է Առաքել Սյունեցու (շուրջ 1350–1425 թթ.) չափածո *Ադամգրքին*, սակայն եթե Սյունեցու համար պարականոններն օժանդակ նյութ են, ապա Առաքել Բաղիշեցու համար, ինչպես իրավացիորեն նշում է Ա. Ղազինյանը, հիմնական աղբյուրը *Մանկությանն աւետարան* պարականոնն է⁴³: Չափածոն սկսվում է Աստծո փառաբանությամբ, Ադամի և Եվայի պատվիրանագանցության և դրախտից արտաքսման պատումի հակիրճ վերաշարադրմամբ, ապա Առաքել Բաղիշեցին ներկայացնում է մարգարեների՝ Հիսուսի մասին կանխասացությունները: Հաջորդող իրադարձությունների նկարագրությունը հետևում է *Մանկությանն աւետարանի* բովանդակությանը:

Եղև այր մի արդար յորդոցըն Յուդայ, Անուն իւր Յովակիմ և կնոջն Աննա, Անցեալ էին աւուրք տղայութեան նոցա, Զաւակ ոչ ունէին երկրի վերայ⁴⁴:

Ամփոփելով վերոշարադրյալն՝ ավելացնենք, որ *Մանկությանն աւետարանի* թեմաները, և հատկապես, Հիսուսի ծննդյան ու մոգերի երկրպագության դրվագները տեղ են գտել նաև հայ պատկերագրության մեջ: Սակայն այստեղ էլ, այնպես ինչպես հայ մատենագրության մեջ, ավետարանը լայնորեն կիրառվել է 13-րդ դարի երկրորդ կեսից սկսած: Մինչ այդ, հայկական մանրանկարները, կանոնական ավետարաններին գուգահեռ, ծաղկվել են ըստ Հակոբոսի նա-

⁴² Կ. Կոստանեանց, Նոր ժողովածու, էջ 16:

⁴³ Առաքել Բաղիշեցի, XV դ., Ուսումնասիրություն, քննական բնագրեր և ծանոթագրություններ Ա. Ղազինյանի, Երևան, 1971, էջ 105:

⁴⁴ Տե՛ս Մ. Մամյան, «Մանկութեան Աւետարան»-ի փոխակերպումը Առաքել Բաղիշեցու «Տաղ Աւետման»-ում, *Բանբեր Մատենադարանի*, 27, 2019, էջ 402–430:

խավետարանի ավանդության՝ Ծննդյան տեսարանում Հիսուսին լողացնող մանկաբարձուհու դերում պատկերվել են Սաղոմեն և անանուն հրեա մանկաբարձուհին, թեև որոշ ուսումնասիրողներ համարել են, որ այս կանանցից մեկը Մանկութեան աւետարանում Հիսուսի ծննդյան ժամանակ հայտնված Եվան է⁴⁵: Եվան հայկական մանրանկարներում հանդես է եկել ավելի ուշ և այն էլ՝ ոչ Հիսուսին լողացնող կնոջ դերում⁴⁶ (ինչպես օրինակ՝ ՄՄ 316, թ. 3ա (14-րդ դ.), ՄՄ 4806, թ. 5բ (1306 թ.), ՄՄ 4818, թ. 2բ (1316 թ.), ՄՄ 4820, թ. 1ա (13-րդ դ.), ՄՄ 5332, թ. 3ա (1357 թ.), ՄՄ 6303, թ. 7բ (13-րդ դ.), ՄՄ 6319, թ. 5ա (1477 թ.), ՄՄ 10670, թ. 2ա (1303 թ.) ձեռագրերում⁴⁷): Նույնը վերաբերում է Ծննդյան տեսարանի անբաժանելի մաս կազմող մոզերի պատկերագրությանը: Թեև հայ ծաղկողները նրանց ի սկզբանե պատկերել են թվով երեքը՝ առաջնորդվելով արտասուրբգրային ավանդությամբ, այնուհանդերձ, Մանկութեան աւետարանից հայտնի Մելքոն, Բաղդասար ու Գասպար անուններին նրանք, ըստ երևույթին, ծանոթացել են բավականին ուշ: Այս մասին է հուշում այն, որ մանրանկարներում մոզերն անվանապես նշվում են 13-րդ դ. սկսած⁴⁸:

⁴⁵ Տե՛ս **Ք. Տեր-Գավթյան**, Հիսուսի Տղայության ավետարանների արտացոլքը հայ միջնադարյան գրականության մեջ, էջ 335, **L. Zakarian**, *La miniature du Vaspurakan et les apocryphes, Apocryphes arméniens: transmission, traduction, création, iconographie*, Lausanne, 1999, p. 176:

⁴⁶ Բացառություն է 11-րդ դարով թվագրվող Մուղնու ավետարանը, ՄՄ 7736, թ. 12բ, որտեղ Հիսուսին լողացնող կանանցից մեկը Սաղոմեն է, մյուսը՝ Եվան:

⁴⁷ Այս ձեռագրերում տեղ գտած մանրանկարների տրամադրման և դրանց մասին տեղեկություններ հաղորդելու համար հատուկ շնորհակալություն են հայտնում արվեստաբան Հայկարիի Հակոբյանին: *Մանկութեան աւետարանի* հայ պատկերագրության մեջ արտացոլման վերաբերյալ տե՛ս Հ. Հակոբյանի և Վ. Կալցոլարիի հոդվածները, համապատասխանաբար՝ **H. Hakobyan**, Foremother Eve in the Nativity of Christ According to some Armenian Miniature Paintings from the 13th–14th Centuries, in *Orientalia Christiana Periodica*, Nr. 2, 2020, p. 519–528, **V. Calzolari**, Mary and Eve. The Permanence of the First Mother in Armenian Apocryphal Infancy Gospels, *Pregnancy and Childbirth in the Premodern World: European and Middle Eastern Cultures from Late Antiquity to the Renaissance*, eds. C. Gislon Dopfel, A. Foscati & Ch. Burnett, Turnhout: Brepols 2019, p. 255–259.

⁴⁸ Ինչպես օրինակ՝ ՄՄ 4820, թ. 1ա (13-րդ դ.), ՄՄ 6319, թ. 5ա (1477 թ.), ՄՄ 4806, թ. 5բ (1306 թ.) ՄՄ 5332, թ. 3ա (1357 թ.), ՄՄ 8772, թ. 4բ (1391 թ.), ՄՄ 6303, թ. 7բ (13-րդ դ.) և այլն: Անշուշտ, հայ մանրանկարչության մեջ *Մանկութեան աւետարանի* արտացոլման օրինակները վերոնշյալներով չեն սահմանափակվում, սակայն սա առանձին նյութ է, որ հարկ է ուսումնասիրել արվեստաբանության տեսանկյունից:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հայ միջնադարյան հարուստ գրականությունը մեզ է ավանդել Մարիամի և Հիսուսի ծնունդն ու մանկությունը ներկայացնող երկու գրություն՝ *Մանկության Աւետարանը* և *Հակոբոսի նախավետարանը*: Ուսումնասիրողներից շատերն այս երկու գրվածքները նույնացրել են, սակայն ինչպես հետազոտությունը ցույց է տալիս, պետք է հստակ տարբերություն դնել դրանց միջև, քանի որ տարբեր ժամանակներում և տարբեր ձևերով են արտացոլվել են հայ գրականության և արվեստի մեջ: Ի տարբերություն *Հակոբոսի նախավետարանի*, որը հայ քրիստոնեական մշակույթ է ներթափանցել դեռևս 5-րդ դարում, *Մանկության Աւետարանը* հավանաբար 6-րդ դարում հայերեն թարգմանվելուց հետո անհայտության մեջ է մնացել ավելի քան յոթ հարյուր տարի: Այս գրվածքը հայ մատենագրության և արվեստի մեջ արտացոլվել է 13-րդ դարից սկսած և շատ արագ թափանցել է միջնադարյան հայ քրիստոնեական մշակույթի գրեթե բոլոր ոլորտները՝ դառնալով հայ հեղինակների և արվեստագետների կողմից հաճախ օգտագործվող ստեղծագործություններից մեկը:

MARI MAMYAN

GOSPEL OF THE INFANCY IN THE ARMENIAN CULTURAL TRADITION

Keywords: *Hagiography, Protoevangelium of James, Armenian Gospel of the Infancy, apocryphal tradition medieval literature, art.*

The Armenian literary tradition has preserved two apocryphal writings - the ‘Gospel of the Infancy’ and the *Protoevangelium of James* - both of which represent the birth and childhood of Mary and Jesus. Although many scholars have identified these two texts, the recent studies have nevertheless shown that a clear distinction should be made between them, since they were reflected in Armenian literature and art at different times and in different ways. In contrast to the *Protoevangelium of James*, which penetrated into Armenian Christian culture immediately after its translation into Armenian in the 5th century, the Armenian Gospel of the Infancy, presumably translated in the 6th century, remained in obscurity for more than seven hundred years. The time of the revelation of this Apocryphon began in the 13th century when the gospel had penetrated in all the spheres of the medieval Armenian Christian culture and became one of the favorite compositions often used by the Armenian authors and artists.

**ՍԲ ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՑԻ. ԵԿԵՂԵՑԱԿԱՆ
ԵՎ ՄԱՆԿԱՎԱՐԺԱԿԱՆ
ԳՈՐԾՈՒՆԵՈՒԹՅԱՆ ՈՐՈՇ ԴՐՎԱԳՆԵՐ¹**

Բանալի բառեր՝ Աշակերտ, Մյունխաց դպրոց, Սբ Գրիգոր Տաթևացի, ուսուցում, եռ-
յակ և քառյակ գիտություններ, Արճեշ, Թովմա Մեծոփեցի, փի-
լիսոփա:

Հին Կտակարանում ուսուցման կարևոր հանձնառությունը դրված էր առաջնորդի և ընտանիքի վրա: Հայրերը պարտավոր էին հիշել և փոխանցել թե՛ ժողովրդի անցած ուղին, թե՛ Աստծո պատվիրանները (հմմտ. Բ Օրին. Դ 9, Չ 7, ԺԱ 18-21, ԼԲ 46 և այլն): Աստվածային օրենքներն այնքան կարևոր էին, որ նրանք պետք է գրեին դրանք անգամ իրենց տների շեմերին, դռներին... Մովսեսը, որ «...վարժեցաւ ամենայն իմաստութեամբ եգիպտացւոցն եւ զօրաւոր բանիւք եւ զործովք իւրովք» (Գործք Է 22), Իսրայելի ժողովրդի համար ուսուցիչ-առաջնորդ եղավ: Ի վերուստ ստանալով պատվիրաններն ու օրենքները՝ նա փոխանցում էր դրանք իր ժողովրդին, ուսուցանում, բայց և միաժամանակ պատվիրում էր հայրերին ևս լավ սովորել և սովորեցնել սերունդներին. Մովսեսին հաջորդեց Հեսուն, որն ամբողջությամբ յուրացրել էր Մովսեսի ուսուցումները, Եղիսեն աշակերտեց Եղիային և Եղիայի հոգու կրկնակին խնդրեց ու ստացավ... Այսպես էին փոխանցվում փորձն ու գիտելիքը: Ժողովրդի առաջնորդները, մարգարեները, վարդապետները հոգ էին տանում, որ եղած գիտելիքները չկորչեն, նրանք պատրաստում էին իրենց փոխարինողներ: Հին Կտակարանը կարևորում էր ուսյալ սերունդ ունենալը, բայց հաճախ ժողովուրդը մոռանում էր իր

¹ Այս հոդվածը սիրով նվիրում եմ մեծանուն գիտնական Էռնա Մանեա Շիրինյանի ծննդյան 70-ամյակին և ակնածանքով երախտագիտությունս եմ հայտնում Ուսուցչիս: Ուսուցիչ լինելը վեհ ու վսեմ կոչում է և տիկին Շիրինյանն այդ կոչումը պատվով է կրում: Երջանիկ է այն աշակերտը, որը նրա նման գիտելիքների և մարդկային բարձր արժանիքների տեր ուսուցիչ ունի: Աշակերտ-ուսուցիչ կապը հայ իրականության մեջ գալիս է վաղ ժամանակներից: Ահա մեր օրերում ևս տիկին Շիրինյանի օրինակով ապրող և ապրեցնող ենք տեսնում այդ ամուր շղթան:

ստացած գիտելիքը, դեմ էր գնում պատվիրաններին, և այդ ժամանակ էր, որ Աստված խոսում էր մարգարեների միջոցով:

Ուշագրավ է, որ Հին Կտակարանի բնագրում չենք գտնում «աշակերտ», «աշակերտուհի» բառերը: Դրանք ի հայտ են գալիս Նոր Կտակարանում: Չնայած վաղ միջնադարի խատակեցությանը և օրենքներին, երբ ուսուցմանը մասնակցում էին միայն տղաները, հանդիպում ենք նաև կին-աշակերտների: Անգամ Հովհան Ոսկեբերան հայրապետը, երբ խոսում է Տաբիթայի մասին, նրան անվանում է «աշակերտուհի»² Տաբիթա»³ (հմմտ. Գործք Թ 36): Ինչպես շատ օրենքներ հնի հետ նորովի սկսեցին գործել նորկտակարանյան ժամանակաշրջանից սկսած, այնպես էլ այս նոր պատվերն աշխարհի մտավ և կիրառվեց. «Գնացեք այսուհետև, աշակերտեցեք զամենայն հեթանոսս, մկրտեցեք զնոսա յանուն Հօր եւ Որդւոյ եւ Հոգւոյն Սրբոյ, ուսուցեք նոցա պահել զամենայն, որ ինչ պատուիրեցի ձեզ» (Մատթ. ԻԸ 19-20):

Հայ գրի և դպրության ստեղծման և հիմնավորման շրջանում ևս առաջնահերթությունը տրվեց դպրոցների (լայն իմաստով) հիմնմանը, ուսուցման գործընթացի կազմակերպմանը: Քաղաքական ոչ բարենպաստ իրավիճակի պատճառով Ե դարում Հայաստանում այդ գործը վերապահվեց Եկեղեցուն: Եկեղեցին էր ստանձնել կրթության և գիտությունների զարգացման ուղղորդումը, ինչպես պրոֆեսոր Էռնա Ծիրինյանն է նշում. եկեղեցին հստակ ծրագրով էր առաջնորդվում այդ շրջանում, և հետագայում շարունակական այդ ծրագրի շրջանակներում էլ ծավալվեց նաև Հունաբան դպրոցի գործունեությունը⁴: Հաշվի առնելով ժամանակի ամենակարևոր պահանջները՝ ուսուցիչներն իրենց աշակերտներին ուղարկում էին կրթական զարգացած կենտրոններ, որպեսզի «վարժվեին» գիտության մեջ, վերադառնալուց հետո էլ՝ ուսուցանեին: Անգամ մեկնում էին երկրի ներսում գործող հանրահայտ վանքերը, ինչպես օրինակ՝ Ստեփանոս Սյունեցին Դվինի հայոց կաթողիկոսարանում ուսանելուց հետո չի ցանկանում «ընդ

² Հետաքրքրական է, որ «μαθήτρια» (աշակերտուհի) բառը Նոր Կտակարանի Ե դարի հայերեն բնագրում փոխադրված է որպես «կին ոմն աշակերտեալ», սակայն Հովհան Ոսկեբերանի՝ Գործք առաքելոցի մեկնության Ե դարին վերագրվող թարգմանության մեջ առկա է միևնույն հունարեն բառի հայերեն «աշակերտուհի» տարբերակը:

³ Մեկնություն Գործոց առաքելոց խմբագիր պարսեալ նախնեաց յՈսկեբերանէ եւ յԵփրեմէ. Մատենագրութիւնք նախնեաց. Ճառ քսաներորդ, Վենետիկ, 1839, էջ 188:

⁴ Տե՛ս Ծիրինյան Մ. Է., Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը (հայկական և հունական դասական ու բյուզանդական աղբյուրների բաղդատությամբ), Երևան, 2005, էջ 102-103:

խաւարաւ անգիտութեան կալ մնալ», ուստի «....փութայ ճեպի յաղբիւրն իմաստից՝ ի վարդապետարանն Սիւնեաց»⁵:

Վանական դպրոցներում աչքի է զարնում վարդապետ-աշակերտ ամուր կապը⁶: Հայ դպրոցի պատմությունը սկսվում է Մաշտոց-Ուսուցչով⁷, որ մեծ ու անվանի աշակերտներ ունեցավ, որոնք հետագայում իրենք ուսուցիչ ու վարդապետ եղան մյուսների համար: Հետագա դարերում հենց այս հենքի վրա ապահովվեց հայ դպրոցի կրթության շարունակականությունը: Մեծ պատիվ և հանձնառություն էր լինել անվանի վարդապետի աշակերտ, կրթվել և հետևել ճշմարիտ վարդապետությանը: Ավելին՝ Մխիթար Գոշը *Դատաստանագրքում* նշում է, թե ինչպիսին պետք է լինի վարդապետը. «Եւ վարդապետք եղիցին ըստ իրաւանց նախակրթեալք Հին եւ Նոր կտակարանաց եւ կանոնական հրամանաց»⁸: Աշակերտին պատվեր և պատիվ էր նմանվել վարդապետին. «Եթէ աշակերտ ես, վարդապետիս նման լեր»⁹: Արգահատելի էր ուսման մեջ թերացող և անհնազանդ աշակերտը¹⁰:

⁵ *Պատմություն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփաննոսի Օրբելեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց*, Թիֆլիս, 1910, էջ 132-133 (այսուհետ՝ **Ստեփաննոս Օրբելեան**):

⁶ Վարդապետ, աշակերտ, դպրոց փոխհարաբերությունների մասին հետաքրքրական հոդված ունի Ռ. Թոմսոնը, տե՛ս **Thomson R. W.**, “Vardapet” in the Early Armenian Church, Le Muséon 75 (1962), p. 367-384:

⁷ Վարքագիր-աշակերտ Կորյունի շարադրանքից հայտնի է դառնում, որ Մեսրոպ Մաշտոցը «ի մանկութեան տիսն վարժեալ հելլենական դպրութեամբն»: Հմուտ և քաջատեղյակ լինելով թե՛ աշխարհական կարգերին, թե՛ զինվորական արվեստին, թողնում է այդ ամենը և ի սեր Ավետարանի՝ միայնակեցական կարգին հարում. «Ոչ սակաւ ժամանակ» նա բազմաթիվ տարատեսակ փորձություններ կրեց և իր անձը վարժեցրեց աստվածպաշտության՝ հետևելով Պողոս առաքյալի պատվերին (Ա Տիմ. Դ 7). «ամենայն կրթութեամբ հոգեւորացն զանձն տուեալ՝ միայնաւորութեան, լեռնակեցութեան, քաղցի եւ ծարաւոյ եւ բանջարանաշակութեանց, արգելանաց անլուսից, խարազնագգեստ եւ գետնատարած անկողնոց»: Այս ընթացքում նա գտնում է նաև մարդիկ, ովքեր «սովորական» ավետարանություն են աշակերտում իր մոտ. տե՛ս ՄՀ, հտ. Ա, Ե դ., Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 234-235: Ազգաթանգեղոս պատմիչի երկում կարդում ենք. «Ինձ (Գրիգոր Լուսավորչին - Է. Ս.) լիցի պահել զուխտ աստուածապաշտութեան, գոր ուսայ ի մանկութենէ իմմէ...». տե՛ս ՄՀ, հտ. Բ, Ե դար, էջ 1361:

⁸ **Մխիթար Գոշ**, *Գիրք դատաստանի*, ՄՀ, հտ. ԺԹ, ԺԲ դար, Երևան, 2014, էջ 154:

⁹ *Մեկնություն եօթանց թղթոց կաթողիկեայց, արարեալ երանելոյն Սարգսի շնորհալից Վարդապետի հայոց իմաստասիրի և քաջ հռետորի*, աշխատ. Տ. Անդրեաս վրդ. Նաիրեան Ավնեցոյ, Կոստանդինուպոլիս, 1826-1828, էջ 510 (այսուհետ՝ **Սարգիս Շնորհալի**). «Եթէ աշակերտ ես, ասէ, վարդապետիս նման լեր, քանզի այս է գործ աշակերտին» (հմմտ. Ա Յովհ. Բ 6, նաև Դուկ. Հ 2, Յովհ. ԺԳ 16, ԺԵ 20):

¹⁰ *Հարք սրբոց հարանց և քաղաքավարութիւնք նոցին*, Խրատք Նեղոսի, ԺԱ, Խրատք վերակացուաց, հտ. Բ, Վենետիկ, 1855, էջ 674. «Աշակերտ, որ ոչ է հլու, խեղաթիւր է և ատելի, և ոչ ուղղի յաճախ յանդիմանելովն»:

Տաթևի դպրոցը և Գրիգոր Տաթևացին: Հայոց Սյունյաց աշխարհը հայտնի էր իր բազում վանքերով, որոնցից առանձնանում էր հատկապես Տաթևի վանքը: Բարձրադիր վանքից երևում էին Դիզափայտ լեռան դիմաց ծվարած արևելյան բազմաթիվ գավառներ¹¹: Տաթևի վանքի ամենահին եկեղեցին հիմնադրվել է դեռևս Սբ Ներսեսի և Սբ Սահակի օրոք, որտեղ «սակաւ կրօնաւորք մշտաջան ճգնութեամբ բնակէին ի նմա»¹²: Սյունյաց աշխարհում առաջին դպրոցները հիմնում է Մեսրոպ Մաշտոցի աշակերտ Անանիա եպիսկոպոսը¹³: Սյունյաց աթոռի և այնտեղ հաստատված դպրոցների գործունեությունը չի ընդհատվում: Դրանք հովանավորվում էին իշխանական ազդեցիկ տների կողմից¹⁴: Գիտությունն ու կրթությունն այնքան են ծաղկում այս դպրոցներում, որ անգամ «քերթող» պատվանունը որպես հասարակ մակդիր է գործածվում Սյունյաց դպրոցի մատենագիրների անվան կողքին¹⁵:

Վաղ միջնադարում, ճգնակեցությանը և վանական կյանքին զուգընթաց, սովորություն էր, որ եպիսկոպոսները բնակվեին քաղաքներում, գյուղերում, քանզի հովվի պարտքն էր լինել իր հոտի հետ¹⁶, սակայն հետզհետե ճգնագգեաց և անապատասեր եպիսկոպոսները պատշաճ համարեցին բնակվել վանքերում և միայն ժամանակ առ ժամանակ դուրս գալ հոտի մոտ՝ «անդադար ուսուցանելով զբանն կենաց»¹⁷: Ինչպես հին սովորություն էր՝ շրջելով հոգ տանել հոտի մասին, այնպես էլ հին սովորություն էր շրջելով ուսուցանելը: Գրերի գյուտից հետո Մաշտոցն ու նրա հետևորդները

¹¹ **Ստեփաննոս Օրբելեան**, էջ 202. *Եկեղեցի Հայաստանեայց. Մայր Աթոռ. Երևանի թեմ. Տաթևի վանքը*, «Արարատ», Բ, 1896, էջ 92-93. *Ռուսահայք. Երևանի թեմ. Տաթև*, «Արարատ», Գ, 1896, էջ 139-140. *Հայկական երեք մեծ վանքերի՝ Տաթևի, Հաղարծնի և Դադի եկեղեցիները և վանական շինությունները*, գրեց Մեսրոպ Մագիստրոս արքեպիսկոպոս Տէր Մովսիսեան, Երուսաղեմ, 1938, էջ 4-72. **Արտակ եպս. Սմբատեան (Տաուշեցի)**, *Համառատ պատմություն Տաթևի վանքի*, «Տաթև» տարեգիրք գրականության և արուեստի, 2 տարի, 1930, Հալեպ-Սուրիա, էջ 276-351:

¹² **Ստեփաննոս Օրբելեան**, էջ 202:

¹³ **Մովսես Խորենացի**, *Պատմություն Հայոց մեծաց*, ՄՀ, հտ. Բ, Ե դար, էջ 2083. **Ստեփաննոս Օրբելեան**, էջ 26, 54, 59, 72, 453:

¹⁴ **Ալպոյաճեան Ա.**, *Պատմություն հայ դպրոցի*, հտ. Ա, Գաիիրէ, 1946, էջ 126-129:

¹⁵ Տե՛ս Հ. **Պօղոս Անանեան**, *Մովսես Բերթողսահայր և Մովսես Խորենացի*, «Բազմավեպ», թիւ 1-2, 1991, էջ 7-24. հմմտ. **Ստեփաննոս Օրբելեան**, էջ 454:

¹⁶ **Ստեփաննոս Օրբելեան**, էջ 201. *Հայկական երեք մեծ վանքերի՝ Տաթևի, Հաղարծնի և Դադի եկեղեցիները և վանական շինությունները*, էջ 6:

¹⁷ **Ստեփաննոս Օրբելեան**, էջ 202:

շրջեցին Հայաստան աշխարհում, ուսուցանեցին, նոր ուսուցիչներ պատրաստեցին, հիմնեցին դպրոցներ բոլոր նահանգներում ու գավառներում, քաղաքներում ու գյուղերում: Որպես այդ ամենի հետևանք՝ ուսուցանելը, աշակերտների պատրաստելը, գիտական միտքը զարգացնելը դարձան կրթօջախների գործը: Այդպես էլ ահա Տաթևի վանքի պարագան է: Թերևս կարող ենք Օրբելյան պատմիչի՝ Տաթևի մասին հիշատակությունը առաջինը համարել: Տաթևի արժողի Հովհաննէս Գ եպիսկոպոսը, որ շինել էր Տաթևի Առաքելոց (իմա՝ Սը Պետրոս-Պողոս) եկեղեցին¹⁸, բարեկարգել էր շրջակայքը և պարսպապատել, դպրոցն այնպես է ծաղկեցնում, որ ոչ միայն իր վանքերով «ջահաւորեալ իբրև զարեգակն ի մէջ աստեղաց» «ցանկալի» է դառնում հեռավորների և մերձավորների համար, այլև «....պայծառանայր քահանայական և կրօնաւորական դասուք ի չափ 500 եղբարց. լի էր և ծո-

¹⁸ Հովհաննէս եպիսկոպոսը կիրակի Սը Պատարագի խորհրդից առաջ կատարվող գիշերային (ցայգ, այսինքն մինչև այգի ժամը) պաշտոնի (գիշերային ժամերգություն կամ հսկում) ժամին տեսիլք է տեսնում, որի ժամանակ առաքելական և մարգարեական գնդերի, երկնային գործի և այլոց հետ հայտնվում են Սը Պետրոս և Սը Պողոս առաքյալները. «....տեսանէր ի ցայգապաշտաման սուրբ եպիսկոպոսն Յովհաննէս գՊետրոս, և ի ձեռին բանալի երկաթի, և գՊողոս, և ի գիրկն իւր առաքելական գիրքն...»: Նրանք եկեղեցին որպես երկնավոր Թագավորի այրոռ պատրաստելուց հետո բանալին և գիրքը հանձնում են եպիսկոպոսին՝ ասելով. «այդ բանալի արքայութեանն է, կացցէ՛ յեկեղեցւոջս, զի աստ բանալոց է դուռն դրախտին ամենայն մեղուցեցոց հաւատով դիմելոցն ի սա, և այս գիրք կացցէ՛ ի սմին, զի աստի բղխելոց է շնորի վարդապետական և ողջամիտ քարոզութիւն սուրբ գրելեացս աստ մնալոց է անապակ և անխառնուրդ», տե՛ս **Ստեփաննոս Օրբէլեան**, էջ 227: «Ցայգապաշտոն» բառը ՆԲՀԼ-ն քացատրում է. «Գիշերային պաշտոն, ժամերգութիւն գիշերային, հսկումն՝ որպէս ի կիրակմտի», հտ. Բ, էջ 907: Տե՛ս նաև *Յովհաննու իմաստասիրի Աւձնեցոյ. Մատենագրութիւնք*, Վենետիկ, 1833, էջ 8. «Ժ. Թէ արժան է կիրակէի աւուր ցայգապաշտոն առնել»: Գիշերային պաշտամունքի ժամանակ է նաև Վաչագան Երանելին տեսիլք տեսնում. «Եւ յորժամ սկիզբն լինէր զայգապաշտամանն ի նմին աւուր.... Եւ մինչ նստեալ՝ ի գիշերապաշտամանն էր, նիրի առնոյր փորրկագոյն զթագաւորն, եւ եկեալ հնչիւն ձայնի ասէր....». տե՛ս **Մովսէս Կաղանկատուացի**, *Պատմոյթիւն Աղուանից աշխարհի*, ՍՀ, հտ. ԺԵ, Ժ դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2010, էջ 110: **Փաւստոս Բուզանդ**, *Պատմոյթիւն Հայոց*, Չորրորդ դարութիւն, գլ. ԺԵ, ՄՀ, հտ. Ա, Ե դար, Անթիլիաս-Լիբանան, 2003, էջ 341. «Եւ յայնմ գիշերի ցայգապաշտոն մեծ եղև....»: «Գիշեր» իմաստով հասկանալու օգտին է խոսում մատենագրության մեջ հաճախ օգտագործվող «ցցայգ եւ գցերեկ» արտահայտությունը. տե՛ս **Մովսէս Կաղանկատուացի**, էջ 100, 107, 306, 314. **Ուլիստանէս Եպիսկոպոս**, *Պատմոյթիւն հայոց*, ՍՀ, հտ. ԺԵ, Ժ դար, էջ 601, 810. **Հ. Վարդան Հացունի**, *Պատմոյթիւն հայոց աղօթանաւորոցին*, Սը Էջմիածին, 2014, էջ 31, 86, 134, 173 և այլն:

վամատոյց¹⁹ փիլիսոփայիւք երաժշտական երգոց²⁰, ճոխ էր և վարժարանն վարդապետական կրթութեամբն. նա և արհեստաւորք նկարչացն և գրողաց անհամեմատք»²¹:

¹⁹ Պետք է լինի ծովամտոյց՝ ՆԲՀԼ, հտ. Ա, էջ 1025. «Ծովամտոյց. մտեալ ի խորս ծովու և խորամուխ ի գիտութիւնս», հմմտ. նաև Հայերէն բացատրական բառարան, կազմ.՝ Ստ. Մալխասեանց, հտ. 2, Երևան, 1944, էջ 350. «Ծովի խորքերը մտած կամ շատ խորիմաստ, գիտութեան խորքերը մտած»: Դատելով բերված օրինակներից՝ ակնհայտ անճշտություն պետք է համարել մեջբերված տարբերակը ոչ միայն Ստեփանոս Օրբելյանի երկի 1986 թվականի արևելահայերեն հրատարակության մեջ, այլ նաև հ. Ղևոնդ Ալիշանի, Վարդան Հացունու, Արշակ Ալոյսյանի, Նորայր արք. Պողարեանի և այլոց գրքերում, հոդվածներում: Միսական. Տեղագրություն Միևնեաց աշխարհի, ի Հ. Ղևոնդեայ Մ. Ալիշան, Վենետիկ, 1893, էջ 228 (այսուհետ՝ Սիսական). Դատարարականը հին հայոց քով, գրեց Հ. Վարդան վ. Հացունի, Վենետիկ, 1923, էջ 194. Ալոյսյանեան Ա., նշվ. աշխ., էջ 157. Ն. Վ. Ծովական, Տալին, «Միոն», 1950, Յունիս-Յունիս, էջ 200 (197-202): Արձանագրեմք, որ հ. Հ. Ղևոնդ Ալիշանի իր մեկ այլ երկում նույն մեջբերման մեջ գրել է «ծովամտոյց» և ծանոթագրել. «Ծովամտոյցն նշանակէ այնպիսի տեղ՝ ուր բազմություն մարդկան մտնէ», տե՛ս Հ. Ղևոնդ Վ. Մ. Ալիշան, Հայաստանում. Պատմություն հայոց, հտ. Բ, Վենետիկ, 1901, էջ 64: Օրբելյան պատմիչի երկի արևելահայերեն ունի բառի ճիշտ թարգմանությունը՝ «խորաքնին», տե՛ս Ստեփանոս Օրբելյան, Մյունխենի պատմություն, թարգմ., ներած. և ծանոթ.՝ Ա. Ա. Աբրահամյանի, Երևան, 1986, էջ 208:

²⁰ Հայ մատենագրության մեջ փիլիսոփա անվանել են ոչ միայն իմաստասերներին, այլ նաև եկեղեցական երաժիշտ-երգիչներին, տաղարան գրողներին, տե՛ս ՆԲՀԼ, հտ. Բ, էջ 942. Դատարարականը հին հայոց քով, գրեց Հ. Վարդան վ. Հացունի, Վենետիկ, 1923, էջ 194, ծնթ. 1. Մկրտչեան Գ. Տ., Տեսնու Անանիայի Հայոց կաթողիկոսի Յաղագս ապստամբութեան տանն Աղուանից, որ ընդ ժամանակս ժամանակս լեալ իցէ ձեռնադրությունն արտաքոյ Սուրբ Լուսաւորչի պաթոյն, «Արարատ», Գ, 1897, Յաւելուած, էջ 129. «....որք միշտ բանից պարապեալք և բանաւորապէս կրթեալք, ուսեալք գրեթողականն և զբնարանականն: Եւ բնարանականան գրնախօսելն, և զբստ քերթողութեանն գառ ի միտսն քերթ ածել, գատենականն և զդատողականն, զերաժշտականն և զաստղաբաշխականն, զթուականն և զերկրաչափականն....». Ներսէս Ծնորհալի, Պատնառ բարձրացուցեացն եւ մեկնութիւն, կազմ. Ա. Մելքոնեան, ՄՀ, հտ. ԻԲ, ԺԲ դար, Երևան, 2022, էջ 601. «Եւ զի ունիմք սովորաբար ասել փիլիսոփա[յ], որք երաժշտական արհեստս կատարեալք են»: Ըստ երևույթին, փիլիսոփայությունն ընդհանուր անվանում է եղել եռյակ (trivium- քերականություն, ճարտասանություն, տրամաբանություն) և քառյակ (quadrivium- թվաբանություն, երաժշտություն, երկրաչափություն, աստղաբաշխություն) գիտություններն ուսումնասիրողների համար (սա կարելի է համեմատել արտասահմանում այսօր տրվող PhD (philosophiae doctor) կոչման հետ, որը շնորհվում է ցանկացած մասնագիտությամբ թեկնածուական ատենախոսություն պաշտպանելու դեպքում): Երաժիշտներին փիլիսոփա անվանելու ակունքները հասնում են մինչև Պլատոն, տե՛ս Պլատոնի իմաստասիրի Տրամախոսությունը Եպիփրոն, Պաշտպանություն Սոկրատայ եւ Տիմեոս, աշխատ. Հ. Արսեն Սուքրեան, Վենետիկ, 1877, էջ 98-99. Պլատոն. Երկեր չորս հատորով, հտ. III, հին հունարենից թարգմանեց և ծանոթ. գրեց Սերգեյ Ստեփանյան, Երևան, 2011, էջ 117, ծնթ. 42, էջ 237-238: Bailly A., Dictionnaire Grec Français, Paris, 2000, p. 2079. Quadrivium. The four Classical Liberal Arts of Number, Geometry, Music, & Cosmology, by M. Lundy, A. Ashton, J. Martineau, D. Sutton, New York, 2020. Gregory A., Mathematics and

Դատելով պատմիչ Ստեփանոս Օրբելյանի հաղորդած տեղեկություններից՝ Սյունյաց Հայրապետ եպիսկոպոսը ևս ԺԳ դարում «....սնեալ եւ ուսեալ առ ոոսս աստուածաբեալ արանց. կրթեալ ի հրահանգս ընթերցման եւ երաժշտութեան եղէ փսաղոտ²² եւ անագանոս²³ ի գաւիթս Տեառն, կոչեցայ ի դպրութիւն եւ ի սարկաւագութիւն Աստուծոյ.... վարժեցայ ի կրթարանի աստուածեղէն տառից՝ սակաւ մի առեալ զճաշակ ռետնի²⁴ քաղցրութեան....»²⁵: Մեկ այլ տեղում Օրբելյանը շեշտում է, որ Սմբատ իշխանը, անգավակ մնալով, Տաթևայի ռդիներէից մեկին ռդեգրում է և «տայ յուսումն գրոց և ի հրահանգս քահանայութեան»²⁶: Աներկբա է, որ Սյունյաց աթոռի հզորացմանը զուգընթաց, վերելք է ապրել նաև Սյունյաց դպրոցը: Սա փաստում է դպրոցի տված մեծահամբաւ աշակերտների գիտական բարձր մակարդակը²⁷: Արդեն ԺԵ դարում Թովմա Մեծովեցի պատմիչը նշում է Սյունյաց աշխարհում հայտնի երկու վարդապետարանների մասին. «Եւ աստ գիտելի է, զի ոչ միայն սով մարմնական տուաւ մեզ, այլ եւ սով հոգեւորական ոչ լսելով ըզբանն տէրունական, զի երկու դասատունք²⁸ կային յաշխարհին Սիւնեաց, մին ի սուրբ ուխտն Ապրակունեաց մեծ վար-

Cosmology in Plato's Timaeus, "Apeiron" a Journal for Ancient Philosophy and Science, 55(3), 2022, p. 359-389: Դավիթ Անհաղթն ունի հետևյալ ձևակերպումը. «երաժշտական իմաստասէր». տե՛ս Կորիւն Վարդապետի, Մաքրէի Վերժանողի եւ Դաւթի Անյաղթի Մատենագրութիւնք, Վենետիկ, 1833, էջ 151, էջ 176:

²¹ **Ստեփաննոս Օրբէլեան**, էջ 225-226, հմմտ. էջ 312. **Արտակ եպս. Սմբատեան (Տաւուշեցի)**, նշվ. աշխ., էջ 286. «....իբրև մի կենդրոն երաժշտական երգերի և փիլիսոփաների, ուր ծաղկում է նաև նկարչութիւնն ու գրչութեան արուեստը և այլն»: **Ալպոյաճեան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 156-157:

²² Պնձեղէ սաղմոսերգու բառից: Տե՛ս Մրթոյն Ներսէսի *Լամբրոնացոյ Տարսոնի եպիսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցոյ և Մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին*, Վենետիկ, 1847, էջ 85. «Իններորդ դաս եկեղեցւոյ՝ փսալտք, որ թարգմանին երգեցողք.... իսկ գործ է նոցա կանգնել և միայն երգել զալելուն և զմեսեղին», նաև՝ **Ստեփաննոս Օրբէլեան**, էջ 111:

²³ Ανεργαστος ընթերցող բառի համարժեքն է, տե՛ս Մրթոյն Ներսէսի *Լամբրոնացոյ Տարսոնի եպիսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցոյ և Մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին*, էջ 84-85. «Ուրերորդ դաս եկեղեցւոյ՝ անագանոսք, որ թարգմանին ընթերցողք.... և գործ է սոցա ընթեռնուլ զմարգարէս և զբնագիրս և զվարդապետականս», նաև **Ստեփաննոս Օրբէլեան**, էջ 111:

²⁴ ռդտնի խունկ, բալասան բառից:

²⁵ **Ստեփաննոս Օրբէլեան**, էջ 478:

²⁶ **Ստեփաննոս Օրբէլեան**, էջ 419:

²⁷ Տե՛ս **Աբրահամ եպս. Մկրտչյան**, *Սյունյաց մետրոպոլիտական աթոռը Օրբելյանների իշխանության ժամանակաշրջանում*, Երևան, 2013, էջ 66-67:

²⁸ «Տուն դասու ուսմանց, վարժարան, ճեմարան». տե՛ս ՆԲՀԼ, հտ. Ա, էջ 599:

ժապետին Գրիգորի՝ աշակերտի մեծին Յովհաննու Որոտնեցույ...»²⁹, իսկ մյուս «դասատունը» Տաթևի վանքն էր:

Ուսուցման գործընթացից զատ՝ «վաստակավոր» վարդապետները կարծես ձևավորված «ավանդույթ» ունեին՝ Երուսաղեմ ուխտի գնալը. «....Տէր Հայրապետ, յաղթեալ ի սիրոյ Տեառն իւրոյ՝ գնաց ի տեսութիւն աստուածակոխ տեղացն Երուսաղէմի»³⁰: Բանիքուն վարդապետ Հովհան Որոտնեցին իր մանկահասակ աշակերտ Գրիգորին քսանութ տարի կրթելուց հետո տանում է Երուսաղեմ ուխտի. «....վարդապետական ուսմամբ վարժեալ կրթեր.... եւ առեալ տարաւ ընդ իւր յաստուածակոխ քաղաքն յԵրուսաղէմ»³¹: Գրիգոր Տաթևացին, երբ ինչ-որ պատճառով Քաջբերունիք էր գնացել Սարգիս Խառաբաստեցու տասներկու հետևորդների հետ, «ոչ գոյր անդորրութիւն եւ ոչ հանգիստ խաղաղութեան վասն անօրինաց չարութեան»: Տեսնելով բազմաթիվ դաժանություններ՝ նշյալ աշակերտներին, որոնք ապրում էին «դառնադի» ժամանակներում, Գրիգոր վարդապետը խոստանում է «....մեզ ամենեցուն գնալ յԵրուսաղէմ եւ առանձնացեալ ի զբաղմանց աշխարհիս՝ դաս ասել նոցա»³²: Ավանդ, այս երազանքն անկատար է մնում:

Մեծ է Գրիգոր Տաթևացու ավանդը, ով չլինելով «տաթևացի», այդ վանքի և դպրոցի պատմությունն այնքան պայծառացրեց և լիացրեց³³, որ շնորհիվ մեծամեծ գործերի հորջորջվեց Տաթևացի. «....յեկս ԺԳ դարու եւ ի սկիզբն ԺԵ-ին պայծառեցաւ բազում անգամ յիշատակեալ աշակերտ նորին (Հովհան Որոտնեցու - Է. Ս.) Գրիգոր. որ վասն յերկար բնակութեանն, ուսման գրութեանց եւ վարդապետութեան, մահուանն եւ թաղման ի վանքս՝ կոչեցաւ յատկապէս Տաթևացի, եւ ի յաջորդացն հռչակեցաւ ոչ միայն գերագոյն քան զամենայն յետոյ եկեալ վարդապետսն, այլ եւ քան զյոլովս յառաջնոց....»³⁴: Խելացի Խությունշահին (Գրիգոր Տաթևացուն), որ «էր մա-

²⁹ *Պատմութիւն Լանկ-Թամուրայ և յաջորդաց իւրոց արարեալ Թովմա վարդապետի Մեծորեցույ*, Փարիզ, 1860, էջ 33 (այսուհետ՝ **Թովմա Մեծովեցի**):

³⁰ **Ստեփաննոս Օրբէլեան**, էջ 434:

³¹ *Նօտարք հայոց, հասաքեալ եւ ի լոյս ածեալ ձեռամբ Ղևոնդ վարդապետի Փիրղալէմեան Տոսբեցույ, Վարազպա վանոց վանականի, Կ. Պօլիս, 1888, էջ 36 (այսուհետ՝ Նօտարք հայոց)*. **Նորայր եպս. Պողարեան**, *Հայ գրողներ Ե-ԺԷ դար*, Երուսաղեմ, 1971, էջ 396:

³² **Թովմա Մեծովեցի**, էջ 34:

³³ **Հ. Գարեգին Չարբեանալեան**, *Պատմութիւն հայերէն դպրութեան*, հտ. Բ, Վենետիկ, 1878, էջ 215. «....իսկ Տաթևացի կոչուած Միւնեաց Ստաթևու վանքը երկար կենալուն համար»:

³⁴ **Միսական**, էջ 237:

նուկ գեղեցկատիպ և ուշիմ և լի Հոգոյն պարգևօք»³⁵, առաջինը նկատում և ուսման է վերցնում Հովհան Որոտնեցին, երբ Երուսաղեմ էր ուղևորվում. «...ետես զմանուկն Գրիգոր յառաջադէմ յամենայն ուսմունս, էառ առ ինքն, և արար ըստ հոգոյ որդի և սնոյց ի բարին, և ուսոյց զամենայն իմաստս աստուածային գրոց և արտաքին սոփեստից»³⁶: Մատթեոս Ջուղայեցու հիշատակարանում կարդում ենք, որ Հովհան Որոտնեցին Մեպուհ լեռան վրա՝ Գրիգոր Լուսավորչի դամբարանի մոտ, սարկավագ է ձեռնադրում Տաթևացուն, Երուսաղեմում ձեռնադրում է քահանա, իսկ Դարանադյաց գավառի նույն վայրում՝ Լուսավորչի դամբարանի մոտ, «արար վարդապետ՝ ադ համեմիչ և լոյս՝ լուսավորիչ տանն Աստուծոյ և բերեալ յաշխարհն Սիւնեաց»³⁷: Ըստ Թովմա Մեծոփեցու՝ («յ835 թուականին» =ՊԼԵ) Հովհան Որոտնեցին «եա նմա զգիրս ասացուածոց վարդապետական կարգի ի բերան առնուլ, զի տացէ նմա հրաման իշխանութեան»³⁸: Հովհան Որոտնեցուն փոխարինում է Գրիգորը. «Եւ յաջորդեաց յաթոռ սորա քրիստոսածաւալ աղբիւրն և անմուտ արեգակն՝ երկրորդ լուսաւորիչն Գրիգորիոս վարդապետն Տաթևացի»³⁹: Որոտնեցու մահվանից հետո նրա աշակերտները, որ վարդապետական աստիճան էին ստացել, գնում են տարբեր գավառներ՝ իրենց առաքելությունն իրագործելու. «...համշիրակ եղբարքն իւր գնացին ի նմանէ. մեծն Յակոբ գնաց յերկիրն Արարատեան, եւ բնակութիւն իւր արարեալ գտուրբ ուխտն Սաղմոսավանից եւ վարդապետն Գրիգոր (Խլաթեցին - Է. Ս.) գնաց աշակերտօք իւրովք ի գաւառն Եկեղեաց յԵրզնկայն եւ այլք աստ եւ անդ ցրուալ եղեն: Իսկ մեծն Գրիգոր (Տաթևացին - Է. Ս.) սակաւ աշակերտօք իւրովք գնաց ի յԱպրակունեացն հնձան յաւուրս ձմերայնոյ եւ ի գարնան եղանակին գնացեալ ի սուրբ ուխտն եւ ի շնորհալից յաթոռ Ստաթէի առաքելոյն, եւ ի տունն Օրբէլեանց առ իշխանն Սմբատ՝ որդի Իվանէի՝ թոռն Բուրթէի»⁴⁰:

³⁵ ՄՄ 6607, թ. 5ա:

³⁶ ՄՄ 6607, թ. 5բ:

³⁷ Նույն տեղում:

³⁸ **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 55-56. **Տասնապետեան Թ.**, Հայ Սուրբեր. Մինչև ԺԵ. դար (Վաւերագիրներ), «Հասկ», Յունիս, 2011, էջ 461. **Մկրտիչ արքեպս. Աղաւունի**, Յովհաննէս Որոտնեցի եւ Գրիգոր Տաթևացի ուխտատու վարդապետք Երուսաղէմի (1312-†1385, 1346-†1410), «Սիոն», Նոյեմբեր, 1938, էջ 344:

³⁹ **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 56:

⁴⁰ **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 33:

Թովմա Մեծփեցին պատմում է, որ Գրիգոր Տաթևացին հաջորդեց Հովհան Որոտնեցուն՝ Խառաբաստի առաջնորդի և աշակերտակիցների հավանությամբ. «Եւ յաջորդեաց յաթոռ սորա քրիստոսածաւալ աղբիւրն և անմուտ արեգակն՝ երկրորդ լուսաւորիչն Գրիգորիոս վարդապետն Տաթևացի՝ հաւանութեամբ և կամօք մեծ վարդապետին Սարգսի սուրբ ուխտին Խառաբաստայ և համշիրակ եղբարց իւրոց Յակոբայ Սաղմոսավանիցն Արարատեան գաւառին և Գէորգայ Երզնկացւոյ և ամենայն աշակերտաց գնդին՝ Յովհաննէս վարդապետին Մեծորայ, Յակոբայ եւ Մխիթարայ Ռշտունեաց»⁴¹:

Գրիգոր Տաթևացին, ժամանակակիցների բնորոշմամբ՝ «երկրորդ լուսաւորիչն եւ աստուածաբանն գեր ի վերոյ գոյով ամենայն իմաստասիրաց եւ վարդապետաց հնոց եւ նորոց»⁴², այնքան ճոխ և գրավիչ, համոզիչ խոսք ուներ, որ «ապշեցոյց զամենեսին առաւել, քան զիմաստունսն Հելլենացւոց»⁴³: Առաքել Սյունեցին իր ուսուցչին և մորեղբորը ներկայացնում է իբրև գեղեցկատես, հաղթանդամ, գեղեցկախոս մեկին. «Եւ նա այնպիսի վարուք այնքան ցանկալի էր ամենեցուն, զի որք երթային առ ի յաշակերտիլ նմա, նախ՝ ի տեսն ուրախանային և ապա խոսիւքն ցնծային: Նախ՝ ի պատկերին գեղեցկութիւն խնդային, և ապա՝ ընդ բարբառոյն համեղութիւն զուարճանային»⁴⁴: Պատմիչը «երանի» է տալիս Գրիգորին տեսնողներին և լսողներին, քանի որ իր խիստ դեմքով երբեմն նմանեցնում էին Քրիստոսին, ով պիտի այդպիսի կերպարանքով գա⁴⁵: Ո՞րն էր Տաթևացու անձի հմայքի պատճառը, ինչպե՞ս էր կարողանում մարդկանց գրավել, արդյո՞ք միայն գեղեցիկ խոսքով և իմաստությամբ: Տաթևացու առիմքնող ուժը ներսից էր հորդում, իմաստության խոսքը հղկվում էր անդադար ընթերցանությամբ, սրբության հոգին անմար էր մնում անձանձիր աղոթքով, իսկ ծնրաղորու-

⁴¹ Նույն տեղում, էջ 17:

⁴² Նույն տեղում, էջ 50: Տաթևացին հորջորջվել է նաև «անյաղթ փիլիսոփայ եւ քաջ հռետոր», տե՛ս ՄՄ 1114, թ. 122ա, «բազմերջանիկ եւ երանաշնորհ սուրբ հաւրն եւ անյաղթ հռետորի եւ լուսաւոր վարդապետի եւ խարագնազգեաց ճգնաւոր», տե՛ս ՄՄ 1198, թ. 3ա:

⁴³ **Թովմա Մեծփեցի**, էջ 51:

⁴⁴ *Գիրք քարոզության, որ կոչի Ամատան հատոր, արարեալ սրբոյ հորն մերոյ Գրիգորի Տաթևացւոյն*, Կ. Պոլիս, 1741, էջ 716 (այսուհետ՝ Ամատան հատոր). Առաքել վարդապետի ասացեալ ներբողեան առ քաջ հռետորն և տիեզերալոյս վարդապետն մեծն Գրիգոր Տաթևացի աշակերտ Յօհաննու Կախիկ կոչեցելոյ: Տե՛ս նաև **Աբեղյան Մ.**, *Հայոց հին գրականության պատմություն*, հտ. 2, Երևան, 1946, էջ 357-358:

⁴⁵ **Թովմա Մեծփեցի**, էջ 35. «Երանի էր տեսողացն եւ լսողացն, որք գնա տեսանէին, զի դէմք կերպարանացն զարհուրելի էր, եւ բազում անգամ լսեաք ի մարդկանէ, թէ Քրիստոս այսպիսի ձեւով լինի եկեալ յաշխարհս»:

թյամբ ի վերուստ ստացած շնորհները գործ էին դառնում և լիացնում աղքատներին և օտարներին: Խոնարհությունը բազմապատկվում էր, և բազմաբեղուն միտքը ծնում էր նորանոր երկեր⁴⁶:

Հայ մատենագրության մեջ հաճախ են վարդապետների կյանքը, գործը համեմատվում առաքյալների կամ մեծանուն սրբերի հետ: Սր Գրիգոր Տաթևացու դեպքում էլ բնավ պատահական չէ, որ նրա կենսագիր-մատենագիր Մատթեոս Ջուղայեցին, իր ուսուցչի մահվան օրը հիշատակելուց զատ, նշում է նաև օրվա սրբերին՝ Սր Պետրոսին և Սր Պողոսին⁴⁷: Երջանիկ գուգաղիպությամբ Տաթևի Սր Գրիգոր Լուսավորիչ եկեղեցու կողքին⁴⁸ գտնվող Սր Խաչ հին եկեղեցու⁴⁹ որմերում պահված են եղել Սր Պետրոս և Սր Պողոս առաքյալների մասունքները: Հովհաննես եպիսկոպոսը Աշոտ իշխանի և նրա կնոջ՝ Շուշանի հովանավորությամբ քանդում է այդ հին եկեղեցին, քանի որ խարխուլ էր: Հին եկեղեցու որմերից հանում է «բազմութիւնք սրբոց նշխարաց անդ գումարելոց առաքելոց, հայրապետաց, մարտիրոսաց» և դրանք տեղադրում է նորակառույց եկեղեցու հիմքում, անկյուններում⁵⁰: Իսկ երկու հրաշակերտ պյունների հիմքում դնում է երկու գլխավոր առաքյալների՝ Սր Պետրոսի և Սր Պողոսի մասունքները, և ի պատիվ առաքյալների՝ անվանակոչում Սր Պետրոսի և Սր Պողոսի անուններով⁵¹: Պատահականությո՞ւն է եռամեծար սրբին Տաթևի Սր Պետրոս-Պողոս եկեղեցու հարավային բակում թաղելը: Կարծում ենք՝ ոչ, որովհետև Տաթևացին իր գործունեության ողջ ընթացքում անեղծ և մաքուր պահեց ու

46 ՄՄ 6607, 5բ-6ա. «...էր անդադար յընթերցումն և ի գրել աստուածային իմաստից, և անձանձիր ի յաղօթս և անպարպա ի ծնրադրութիւնս, // աղքատասէր և օտարասէր. առատ ի տուրս աղքատաց, խարազանագգեստ մարմնով և խոնարհ հոգւով և ծննդկան մտօքն. հասակաւ երկայն, դիմօք պայծառ, տեսակ արժանի գոռոգութեան, հերօք խարտեաշ, մուրուօք առատ, միշտ պահացող, յոյժ արտասուել, պատուող տօնից, սիրող սրբոցն և բանից»:

47 ՄՄ 6607, թ. 6ա: Ժամանակակից ուսումնասիրություններում որոշ հեղինակներ սխալմամբ տոնի կամ նույնանուն եկեղեցիների անվանման մեջ նշում են նախ Պողոս առաքյալի անունը, ապա՝ Պետրոս առաքյալի, մինչդեռ հակառակն է վկայվում մատենագրության մեջ, տե՛ս օրինակ *Եստեփի Պամիլիեայ Կեսարացոյ Ժամանակակից երկնամանայ*, Մասն Բ, աշխատասիրութեամբ՝ Հ. Մկրտիչ վարդապետի Մխիթարեան Ազգերեանց, Վենետիկ, 1818, էջ 272. *Դաշանց թղթոյ քննութիւնն ու հերքումը*, արար Կ. Վ. Շահնազարեանց, Պարիս, 1862, էջ 12 և այլն:

48 Մտեփաննոս Օրբելեան, էջ 211. Արտակ եպս. Սմբատեան, նշվ. աշխ., էջ 282-283:

49 Մտեփաննոս Օրբելեան, էջ 202. Արտակ եպս. Սմբատեան, նշվ. աշխ., էջ 282-283:

50 Մտեփաննոս Օրբելեան, էջ 225:

51 Մտեփաննոս Օրբելեան, էջ 222-223: Մեսրոպ արքեպս. Տէր Մովսիսեան Մագիստրոս, *Հայկական երեք մեծ վանքերի Տաթևի, Հաղարծնի եւ Դադի եկեղեցիները և վանական շինությունները*, Երուսաղեմ, 1938, էջ 7:

փոխանցեց առաքյալների և Սբ Գրիգոր Լուսավորչի կողմից ավանդված վարդապետությունը, եղավ առաքյալներ-Լուսավորիչ կապը պահպանողը՝ որպես «երկրորդ լուսավորիչ հայոց»՝ դառնալով նոր օղակ այս շղթայում, որ մինչև օրս ամուր և անսասան է պահում այդ վարդապետությունը:

Ուսուցման ծրագրերը և Տաթևի դպրոցը: Բազմաթիվ հիշատակաբաններից, պատմիչների մոտ փոքրիկ նշումներից ակներև է, որ Գլաձոր-տաթևյան դպրոցում կրթական հենքը (curriculum) կազմակերպված էր և ուներ դասավանդման և ծրագրերի հստակ համակարգ⁵²: Սյունյաց վարդապետարանում ուսուցման եռյակ (trivium) և քառյակ (quadrivium) ուսուցումը դպրության պատմության մեջ հիշատակվում է 2 դարից⁵³: Արդեն Գրիգոր Տաթևացու ռաբունապետության օրոք Տաթևի վանքի դպրոցում գործում էին կրթական երեք բաժիններ կամ ուսումնարաններ, որոնցում ուսուցանվել են երաժշտություն, նկարչություն, *ներքին* և *արտաքին* գիտություններ. «...ուներ ի սուրբ վանս Տաթևու զերիս ուսումնարանս. ի միումն ուսուցանէր զնախկին երգիչ վարդապետաց զերաժշտութիւնս՝ քաղցրալուր ճայնի եղանակաւ, մինչև անգամ յամենայն երկրէ և ի քաղաքաց եկեալ պարապէին առ ոտս նորա: Եւ ի միումն՝ նկարագրութիւն պատկերահանութեան և զանազան նկարչութիւնս: Եւ ի միւսումն՝ զներքին և զարտաքին գրեանս ի մասնաւորի՝ զՀին և զՆոր Կտակարանս, ներքին և արտաքին մեկնութեամբ եւ թարգմանութեամբ»⁵⁴: Մեկ այլ ձեռագրում ևս հիշա-

⁵² **Բարխուդարյան Վ.**, *Կրթությունը միջնադարյան Հայաստանում. X-XIV դարեր (Հանառոտ ուղիագիծ)*, «Պատմա-բանասիրական հանդես», Երևան, 2013, 3 (194), էջ 3-21. **Խաչերյան Լ. Գ.**, *Գլաձորի համալսարանը*, Երևան, 1973, **Աբրահամյան Ա.**, *Գլաձորի համալսարանը*, Երևան, 1983, **Ավետիսյան Ա.**, *Գլաձորի համալսարանը (հիմնադրման 675-ամյակի առիթով)*, «Էջմիածին», Դ-Ե, 1956, էջ 82-92. **La Porta S.**, *Les sept arts libéraux et l'école de Glajor-Tat'ew (XIII^e-XIV^e siècle)*, Les arts libéraux et les sciences dans l'Arménie ancienne et médiévale, sous la direction de Valentina Calzolari, Paris, 2022, pp. 192-214:

⁵³ **Ալաջյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 174-177, **Sarafyan K. A.**, *History of Education in Armenia*, California, 1923, p. 93, **Shirinian E. M.**, *The Study of Sciences at the Time of Anania Širakac'i*, Orientalia Christiana Periodica, N 1, Roma, 2020, p. 91-105: Quadrivium-ի մասին հստակ հիշատակվում է Դավիթ Անհաղթի երկերում. «որչափ իցեն տեսակք ուսումնականին: Եւ պարտ է գիտել, թէ չորք են տեսակք. թուականն, երաժշտականն, երկրաչափականն, աստեղաբաշխականն». տե՛ս *Կորին Վարդապետի, Մամբրէի Վերծանողի եւ Դավթի Անյաղթի. Մատենագրութիւնը*. Սահմանք իմաստասիրութեան, Վենետիկ, 1833, էջ 196, 197: Նաև Գրիգոր Մագիստրոսի երկերում, նշենք մեկը. «...իմաստասիրութեան եւ ամենայն բոլոր արհեստից հզաւր գոլով՝ թուականութեան, երաժշտականութեան, երկրաչափութեան, աստեղաբաշխութեան», տե՛ս **Գրիգոր Մագիստրոս**, *Մեկնութիւն քերականին*, աշխատ. Գ. Մուրադեանի, ՄՀ, հտ. ԺԶ, ԺԱ դար, Երևան, 2012, էջ 411 և այլն:

⁵⁴ ՄՄ 7823, թ. 25բ:

տակվում է Տաթևի վանքում գործող երեք ուսումնարան-ների մասին, որոնք նաև իշխանավորների ուշադրության կենտրոնում էին. «Բայց վախճան գործոյն անհամաձայն եղև, վասն զի ի սուրբ վանս Ստաթէի ունէր գերիս ուսումնարանս աշակերտաց անթիւ, ուստի չէր հնար ըստ մաղթանաց իշխանացն լքել և թողուլ զայնս անտերունչ»⁵⁵: Պետք է նշել, որ *արտաքին* եգրությով բնութագրվող գիտությունը քրիստոնեական վարդապետությունից, մատենագրությունից դուրս ուսուցանվող առարկաներն էին, հատկապես հունական փիլիսոփայությունը⁵⁶: Իսկ *ներքին* գիտություն ասելով՝ հասկանում էին Աստվածաշնչի հետ կապված յուրաքանչյուր առարկա⁵⁷: *Արտաքին և ներքին* գիտություններն անբաժանելի են եղել հայկական դպրոցներում և համալսարաններում ուսուցանվող ծրագրերում⁵⁸: Թովմա Մեծփեցու *Պատմության* մեջ մի հիշատակություն կա. խոսելով Եսայի և Տիրատուր վարդապետների աշակերտ Հովհան Ռոտմեցու մասին, նա գրում է. «...յոյժ իմաստուն և գիտնական Հին և Նոր Կտակարանաց, լուծիչ Աստուածաշնչոյ *նրբից և արտաքնոց*»⁵⁹, «...երջանիկ և երա-

⁵⁵ ՄՄ 3881, թ. 14բ. **Ալաօյաճեան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 147: Այս մասին մեկնաբանություն ունի Ա. Մովսիսյանը. «Երեք ուսումնարանները երեք ֆակուլտետներն են: ...առաջին ուսումնարանում ուսուցանում էին նախկին երգիչների երաժշտությունը, ուրեմն՝ և՛ տեսություն, և՛ երգեցողություն...: Երկրորդ ուսումնարանում ուսուցանում էին «գանազան նկարչություն», դիմանկարչություն, տեսարանների (պեյզաժ) նկարահանություն, մանրանկարչություն, ծաղկանկարչություն, գրքերի գեղարվեստական ձևավորումը, ծաղկազարդումը, նաև գրչության արվեստը՝ գեղագրությունը, որ այս դպրոցի ամենասիրելի առարկաներից մեկն էր: Երրորդ ուսումնարանում ուսումնասիրում էին գլխավորապես հումանիտար, հասարակական գիտությունները, ինչը որ այդ ժամանակ կոչվում էր արտաքին գիտություն, որի մեջ մտնում էին փիլիսոփայությունը, ճարտասանությունը, քերականությունը, պոետիկան, տրամաբանությունը, դաստիարակությունը կամ մանկավարժությունը...», տե՛ս **Մովսիսյան Ա. Խ., Ուրվագծեր հայ դպրոցի և մանկավարժության պատմության, (X-XV դարեր)**, Երևան, 1958, էջ 132-133: Ուսումնարանների մասին տե՛ս նաև **Մաթևոսյան Ա., Հայոց միջնադարյան համալսարանը**, «Լրաբեր հասարակական գիտությունների», թիվ 1, Երևան, 1984, էջ 62-71. **Զաքարյան Ս., Միջնադարյան հայոց համալսարանը**, «Հայագիտության հարցեր» հանդես, 3(18), Երևան, 2019, էջ 3-11. **Գևորգ վրդ. Կարապիսյան, Գրիգոր Տաթևացի. Կյանքն ու գործունեությունը**, «Էջմիածին», 1959, էջ 25-59:

⁵⁶ **Անապյան Հ., Հայկական մատենագիտություն**, Ներածություն, հտ. Ա, Երևան, 1959: **Ծիրինյան Մ. Է.**, նշվ. աշխ., էջ 188-202: **Ծիրինյան Մ., Արտաքին և նուրբ գրեանք**, «Աշտանակ», 2, Երևան, 1998, էջ 15-45:

⁵⁷ **Անապյան Հ., Հայկական մատենագիտություն**, էջ XII-XIII:

⁵⁸ **Արեշատյան Ս., Մատեոսյան Ա., Գլաձորսկիի համալսարանը – արևմտյան հայոց համալսարանը**, Երևան, 1984, 29-44, **Գարեգին վրդ. Յովսեփեան, Թովմա Մեծփեցու կյանքը**, Վաղարշապատ, 1914, էջ Է:

⁵⁹ **Թովմա Մեծփեցի**, էջ 15:

նեյի վարդապետն Հայոց Յովհաննէս՝ մականուն կախիկ. կախեալ ի սերն Աստուծոյ՝ գոյով ի գաւառէն Որոտնոյ ի գեղջէն Վաղանդնու, որդի մեծի իշխանին Իվանի, որ էր ի գարմէ առաջին իշխանացն Սիւնեաց, յորմէ Վասակն էր <...> յոյժ իմաստուն և գիտնական հին և նոր Կտակարանաց, լուծիչ Աստուածաշնչոյ նրբից և արտաքնոց, յաշակերտաց մեծին Եսայեայ և Տիրատրոյ վարդապետաց մերոց»⁶⁰:

Ուսուցման այս ծրագրերը կազմվում էին՝ ունենալով մի շարք հեռահար նպատակներ: Նախ՝ դրանք հիմնվում էին անցյալի փորձի և ժառանգության վրա: Հոգևոր ժառանգությունն անեղծ պահելը և սերունդներին փոխանցելը կարևորագույն նպատակ և առաքելություն էր: Երկրորդ՝ անցյալից դասեր քաղելը բավարար չէր, պետք էր նաև կարողանալ խոսել ներկայի մասին, կատարվող իրադարձություններին և մարտահրավերներին ճիշտ գնահատական և լուծում տալ: Եվ երրորդ՝ օրվա խոսքը, գործը, գիտելիքը այնքան գորեղ, ազդու և ճշմարիտ պիտի լինեին, որ դրանց լույսի ներքո քննեին, հասկանային, տեսնեին ապագան, և որպես արթուն դետ՝ զգուշացնեին սպասվող փորձությունների մասին: Սա էր և սա պետք է լինի ճշմարիտ կրթության չափանիշը: Անցյալ, ներկա և ապառնի... Եթե սրանք փոխկապակցված չեն, չեն լրացնում միմյանց և գործում են իրարից անկախ, երբ անտեսվում է երեքից որևէ մեկը, ապա տուժում է ոչ միայն կրթությունը, այլ նաև ազգը: Սա լավ էին հասկանում մեծ վարդապետները. «Եւ վարդապետաց եկեղեցւոյ պիտոյ է վասն երիցն գիտելոյ. վասն անցելոյն պատմել, վասն ներկային խօսիլ, վասն ապագային իմանալ և զգուշացնել»⁶¹:

Բարոնապետը և Աղթամարի խնդիրները: Սյունյաց դպրոցի կարկառուն ներկայացուցիչ Գրիգոր Տաթևացին մեկն էր այն գիտնական-մատենագիրներից, որ կրթական գործին զուգընթաց զբաղվում էր նաև քաղաքական և եկեղեցական գործերով:

Ծրջահայաց, հեռատես և նպատակասլաց գործիչ էր Գրիգոր Տաթևացին: Հասկանալով Եկեղեցու անմիաբան, երկպառակված վիճակը, որը զնալով ավելի էր ընդգծվում, երազում էր միավորել կաթողիկոսական աթոռները՝ ստեղծել միասնական կառույց՝ Սբ Էջմիածին նստավայրով: Չէր դադարում հնագանդություն քարոզել անհնազանդ Աղթամարի աթո-

⁶⁰ Թովմա Մեծոփեցի, էջ 14-15:

⁶¹ Նույն տեղում, էջ 9. հմմտ. *Գիրք հարցմանց*, էջ 536, *Գրիգորի Տաթևացւոյ Ընդդէմ տանկաց*, ուսումնասիրեց եւ հրատարակեց Բաբգէն եպս. Կիլիկեւրեան, Վիեննա, 1930, էջ 115. տե՛ս նաև *Շիրինյան Մ. Է.*, նշվ. աշխ., էջ 110, 146:

ռին⁶²: Տաթևացին արմատներով Արճեշից էր և, բնական է, որ մտահոգ էր հայրենի երկրամասի՝ նգովքի տակ լինելու համար: Անդադրում աղոթքներից ի պատասխան՝ նա մի տեսիլք է տեսնում⁶³: Գոտեպնդված տեսիլքից՝ Արճեշ երկիրը ազատում է Աղթամարի կաթողիկոսության վերահսկողությունից. «Եւ սա (Գրիգոր Տաթևացին – Է. Ս.) ազատեաց գերկիրն Արճշոյ ի կապանացն Աղթամարայ, վասն տեսլեան գիշերոյ»⁶⁴: Հիշատակարաններից մեկում էլ կարդում ենք, որ նա տեսիլքի շնորհիվ Մեծոփն⁶⁵ է հանում Աղթամարի «ենթակայությունից», «իբրեւ զհաւատարիմ լրտեսն Յեսու Նաւեայ, մտանելով յերկիրն պարգեւաց, այսինքն՝ արձակեաց զմեզ ի բա-

⁶² **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 34:

⁶³ Տեսիլքի մասին պատմվում է նաև նրա վարքում. *Երանելի եռամեծ Սուրբ Գրիգոր Տաթևացի անյաղժ փիլիսոփայի եւ հայոց մեծ տիեզերադոյս վարդապետի վարքը*, «Գանձասար» աստուածաբանական հանդես, Ա, Երևան, 1992, էջ 291 (287-293):

⁶⁴ **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 35: Գրիգոր Տաթևացու ծննդավայրի հետ կապված կան տարբեր տեսակետներ, ոմանք նրա ծննդավայր են համարում Վայոց ձորը. «Էր հայր նորա (Սարգիս) յԱրճեշ քաղաքէ Քաջբերունեաց... վասն ասպատակի հինից եկեալ էին ի Վայոց ձոր, ուր ծնաւ Գրիգոր» (տե՛ս Սիսական, էջ 238. **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 34. *Ազգապատում*, հտ. Բ, Ա մաս, էջ 1981. *Նոստրք հայոց*, էջ 36-37: Տե՛ս նաև **Аревшатян С. С.**, *Философские взгляды Григора Татеваци*, Ереван, 1957, стр. 27-28): Ոմանք էլ համարում են Մեծ Հայքի Գուգարք նահանգի Թմկաբերդ ավանը. «Ծնեալ յաշխարհին Վրաց, ի յամուրսն Թմոք» (ՄՄ 6607, թ. 5ա. ԺԵ դարի հայերեն ձեռագրերի հիշատակարաններ, մասն Ա, էջ 103: Տե՛ս նաև **Զաքարյան Ս.**, *Հայ իմաստասերներ*, մատենաշար 3, Գրիգոր Տաթևացի, Երևան, 1998, էջ 4): Կարծում ենք, որ Տաթևացու կյանքի այս դրվագը՝ Արճեշը Աղթամարի կաթողիկոսության կապանքներից ազատելը, կարևոր կովան է հոգուտ այն տեսակետի, որ եռամեծար վարդապետը սերում է Արճեշից: Այս տեսակետին է հակված նաև Երվանդ Տեր Մկրտիչյանը. **Տեր Մկրտիչեան Եր.**, *Գանձեր Վասպուրականի*, էջ 54. «Գրիգոր Տաթևացին սիրով կ'ընդունի վերոյիշեալ Քաջբերունի տասներկու վարդապետներ՝ իբրեւ գորդիս իւր սիրելի եւ բաղձալի, եւ երկու ամ միսիթարեաց աստուածաշունչ գրովք, կերպով մը իր հայրենակիցներ նկատելով եւ իր ցեղը յիշելով, որովհետեւ ինքն ալ Վասպուրականցի մըն էր, զի իւր հայրն Սարգիս էր ի գաւառէն Քաջբերունեաց ի քաղաքէն Արճիշոյ» (հմմտ. **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 50): Գ. Գրիգորյանը նշում է. «Իսկ որտեղ է ծնվել Գրիգոր Տաթևացին՝ Թմկաբերդում, թե Վայոց ձորում: Ամենայն հավանականությամբ՝ Վայոց ձորում»: Հեղինակը գրում է նաև, որ Սյունյաց Բուրթել Մեծ իշխանի մահվանից հետո (ԺԴ դարի 40-ական թվականներ), «... հնարավոր էին մասսայական արտագաղթեր, անտարակույս, առավելապես դեպի Վրաստան: Չի բացառվում, որ Խուրթուշահ-Գրիգորի ծնողները այս ժամանակ ընտանիքով գաղթեին դեպի Վրաց երկիրը «յամուրսն Թմոք», տե՛ս **Գրիգորյան Գր. Մ.**, *Սյունիքը Օրբելյանների օրոք (XIII-XV դարեր)*, Երևան, 1981, էջ 171:

⁶⁵ Մեծոփը գտնվում է Վան նահանգի Վան գավառի Արճեշ գավառակում, Արճեշ քաղաքից հյուսիս, Մեծոփ վանքի մոտ, տե՛ս *Հայաստանի եւ հարակից շրջանների տեղանունների բառարան*, կազմ. Է. Խ. Հակոբյան, Ստ. Տ. Մելիք-Բախշյան, Հ. Խ. Բարսեղյան, հտ. 3, Երևան, 1986, էջ 774:

նադրությունն անիծից սուտ եւ ապստամբ կաթողիկոսացն Աղթամարայ, եւ երբեր ազգիս հայոց գիրկական համբաւն եւ առաջնորդեաց արժանաւորացն մտանել ի միաբանութիւն եւ հնազանդութիւն գերադրական եւ սուրբ աթոռոյն Գրիգորի Լուսաւորչին մերոյ, որ է դուռն եւ մուտ երկնից արքայութեանն, յայտնութեամբ Հոգոյն ի տեսեան գիշերոյ, որ է գրեալ յերկրորդ թուղթն Աղթամար[այ], անդ գտանես»⁶⁶: Տաթևացու այս արարքը որևէ լուրջ ընդդիմության չի հանդիպում (այս մասին որևէ հիշատակություն չկա): Այս ամենից զատ՝ Գրիգոր Տաթևացին ականատեսն էր Աղթամարում սկիզբ առած երկպառակության: Մտահոգությունն ու գործունեությունը միավորվում են: Վարդապետը հստակ գիտակցում էր, որ նախ պետք էր Աղթամարի կաթողիկոսության նգովքին անդրադառնալ՝ վերացնել այն, որը գործում էր դեռևս 1114 թվականից⁶⁷: Եվ մտքում ունենալով միասնական եկեղեցու գաղափարական ծրագիրը՝ գործնական քայլեր է ձեռնարկում. «...մեծահանդես ժողով արարեալ՝ արձակեաց զամենեսեան (ի կապանաց) հնոց կաթողիկոսացն մերոց»⁶⁸ և այդ առիթով նամակներ հղում Սսի կաթողիկոսին⁶⁹: Այնքան մեծ ու անգնահատելի էր Տաթևացու՝ որպես «ամենայն հայոց վարդապետ» ավանդն ու հեղինակությունը, այնքան մեծ ճանաչումն ու հարգանքը⁷⁰, որ անգամ «Աստուածաբնակ սուրբ ուխտի»՝ Մեծոփի առաջնորդ Հովհաննես վարդապետը հիշատակարաններից մեկում նշում է. «Թուին ՊԾԸ (858).... ի վարդապետութեան Հայոց քաջ հռե-

⁶⁶ ՄՄ 2065, թ. 391ա: Այս ձեռագրի հիշատակարանն առաջին անգամ հրատարակել է Գարեգին վարդապետ Հովսեփյանը, տե՛ս **Գարեգին վրդ. Յովսեփյան, Նոր նիւթեր Թովմա Մեծոփեցու կենսագրութեան**, «Արարատ», 1913, Ը-Թ, էջ 752-756 (ամբողջական հոդվածը՝ էջ 738-767):

⁶⁷ **Վարդանյան Վ., Աղթամարի կաթողիկոսության պատմություն**, Ս. Էջմիածին, 2017, էջ 17-33. **Վարդանյան Վ., Ս. Էջմիածնի ընդհանրական աթոռի և Աղթամարի կաթողիկոսության հայրաբերությունների շուրջ (XII դ.-XIX դարավերջ)**, «Պատմա-բանասիրական հանդես», № 2, Երևան, 2012, էջ 155 (էջ 155-169):

⁶⁸ **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 52. **Վարդանյան Վ., Աղթամարի կաթողիկոսության պատմություն**, Ս. Էջմիածին, 2017, էջ 7-8, 67-70:

⁶⁹ ՄՄ 4669, թ. 200ա. «...վասն որոյն վերոյ ասացեալ երկիցս թուխթ գրեցի»: **Մաղաքիա արք. Օրմանեան, Ազգապատում**, հտ. Բ, Ս. Էջմիածին, 2001, պ. 2469-2470. *Պատմութիւն հայոց ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ Տեառն 1784*, յօրինեալ ի Հայր Միքայէլ վարդապետէ Չամչեանց Կոստանդնուպօլսեցւոյ, հտ. Գ, Վենետիկ, 1786, էջ 455-457:

⁷⁰ Ուսումնասիրողներից մեկն իրավացիորեն նշում է, որ վարդապետական աստիճանը «...բոլորովին տարբեր է եկեղեցական նվիրապետությունից.... Վարդապետը՝ որպես գիտնական և դպրության ներկայացուցիչ, երբեմն ավելի մեծ հեղինակություն է վայելել, քան նույնիսկ կաթողիկոսը», տե՛ս **Գզդյան Ա. Ռ., Տաթևի համալսարանը**, Երևան, 2003, էջ 45 (62 էջ):

տորին Գրիգորի Տաթևացոյն, յորմէ ազատեցաք ի կապանաց և անիծիցն Աղթամարայ...»⁷¹: Ճիշտ է, այն ի վերջո իրագործվում է 1441 թվականին իր աշակերտների՝ Թովմա Մեծոփեցու և Հովհաննես Հերմոնացու ջանքերով և արթոյի՝ Էջմիածին տեղափոխմամբ⁷², բայց մինչ այդ թվականը տեսնում ենք, որ ժամանակակիցները բանադրանքը «հանված» են համարում: Տիեզերալույս վարդապետի բաղձալի երազանքն ու տեսիլքն էր, որն ի կատար է ածվում Էջմիածնական արթոյի հաստատության համար:

Առեղծվածային է Գրիգոր Տաթևացու կյանքի դրվագներից մեկը: Մեծոփավանքում գրեթե մեկ տարի դասավանդելուց հետո նրա սիրելի աշակերտները գալիս են և «գողանում» նրան գիշերով: Մեծոփավանքի սաները վարդապետներով, եպիսկոպոսներով և գրիչ-աշակերտներով հասնում են Արարատյան երկիր, հանդիպում Վարդապետին, խնդրում-աղաչում, որ հետ վերադառնա, սակայն նա հետ չի վերադառնում և նրանց տալիս է «վարդապետելու» հրաման⁷³: Ի՞նչն էր պատճառը, որ նա հետ չգնաց հայրենի երկիր. արդյո՞ք մարմնով տկար լինելը⁷⁴, քանի որ մինչև Մեծոփավանք գնալը նա արդեն իսկ ուներ մարմնական տկարություն, ինչի մասին կարդում ենք *Ոսկեփորիկի* հիշատակարաններից մեկում. «Արդ գրեցաւ սա ընդ հովանեաւ Սուրբ Առաքելոցս, առաքելական Աթոռոյն Եւստաթէի, և այլ բազմահաւաք սրբութեանց, ի նեղ և ի նուաղեալ ժամանակի, թուականութեան մերոյ ազգի ՊԾԾ (1407).... Եւ ես տկարս ոգւով և ծիւրեալս մարմնով՝ գրեցի և հաւաքեցի...»⁷⁵: Արդյո՞ք հայրենի երկիրը Աղթամարի կաթողիկոսությունից «անջատելը»՝ բանադրանքից հանելը և Աղթամարի կաթողիկոսին հղված նամակներն էին ընդդիմություն բարձրացրել Վարդապետի անձի դեմ, որի պատճառով աշակերտները գաղտնի են տանում հայրենիքից: Դժվար է ասել:

Տաթևացի ուսուցիչը: Ուսուցիչ լինելը մեծ պարտավորություն է: Աշակերտը սովորում է՝ ուսուցչի կյանքի օրինակով: Ուսուցիչը պետք է

⁷¹ Նօտաքը հայոց, էջ 30, 33. **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 52:

⁷² Տե՛ս **Ալպոյանեան Ա.**, *Աթոռին Էջմիածին վերահաստատութեան շարժառիթները եւ անոր գլխատըր* գործիչները, Հասկ հայագիտական տարեգիրք նուիրումս հայրապետական Մայր Աթոռի Էջմիածին փոխադրութեան հինգհարիւրամեակին (1441-1941), Բ տարի, Անթիլիաս-Լիբանան, 1949-50, էջ 1-15. **Վարդանյան Վ.**, *Աղթամարի կաթողիկոսության պատմություն*, էջ 83-88. **Թումանյան Լ.**, *Վանա լճի կղզիների գրչության կենտրոնները*, Երևան, 2019, էջ 24-28:

⁷³ ՄՄ 2065, թ. 390թ-391ա:

⁷⁴ Տե՛ս **Վարդանյան Վ.**, *Աղթամարի կաթողիկոսության պատմություն*, էջ 70:

⁷⁵ Նօտաքը հայոց, էջ 27:

ունենա «...գլխոնարիություն երանելեաց և անեգրական գւերն, զոր ունեին առ աշակերտն»⁷⁶: Վարդապետն աշակերտի մեջ պետք է տեսնի մարդուն, հասկանա նրա կարիքը, հոգա ոչ միայն գիտելիք տալու մասին, այլ նաև կարողանա մարմնի կարիքներին հոգսակից լինել, ինչպես առաքելական շրջանի կարգն էր. «Իսկ գլխաւոր առաքելոցն Պետրոս և Պօղոս յորժամ բաժանեցին զաշխարհս ի քարոզել, Պօղոս ի հեթանոսս և Պետրոս ի հրեայս, ուխտ եղին զաղքատսն Երուսաղեմի հասարակաբար հոգալ»⁷⁷: Խոնարհություն և սեր. ահա այս երկու առաքիներություններն էին կարևոր, նախ սեր և խոնարհություն, ապա՝ գիտություն և իմաստություն: Յոթնաւույս վարդապետը բարության և ողորմածության օրինակ էր: Աշակերտ Թովմա Մեծովեցին Գրիգոր Տաթևացուն նկարագրում է որպես «այր ծերունի»⁷⁸, որ «...երբեմն հաց եւ երբեմն խնձոր բաժանէր»⁷⁹ աշակերտներին: Ի մտի ունենալով առաքյալների օրինակը՝ այս առաքիներությունների կրողն ու շարունակողն է դառնում ոչ միայն Գրիգոր Տաթևացին, որ էր «աղքատասեր և օտարասէր. առատ ի տուրս աղքատաց», այլ նաև իր աշակերտները, որոնք իբրև օրինակ ունեին մեծ ուսուցչին: Անգամ կարճ ժամանակ նրան

⁷⁶ **Սարգիս Ծնորհալի**, էջ 623. :

⁷⁷ Տե՛ս *Սրբոյն Ներսէսի Լամբրոնացոյ Տարսնի կայսկոպոսի Խորհրդածութիւնք ի կարգս եկեղեցոյ և Մեկնութիւն խորհրդոյ պատարագին*, էջ 64:

⁷⁸ Մեծովեցու այս նկարագրությունից կարելի է ենթադրել, որ իրապես Տաթևացին ծնվել է ավելի վաղ, քան 1346 թվականն է: Ըստ հայր Ղևոնդ Ալիշանի, դա մոտավորապես 1340 թվականն է, նա հաշվարկը կատարում է նրա մահվան թվականը դնելով 1410 կամ 1411 թվականին. «Իբրեւ եօթանասնամեայ, և թաղի մեծաւ յուդարկաւորութեամբ», տե՛ս **Սիսական**, էջ 238: Ծննդյան 1340 թվականն է նշում նաև Խ. Գարեգին Զարբհանալյանը, իսկ մահվանը՝ 1411, տե՛ս **Հ. Գարեգին Զարբհանալեան, Պատմութիւն հայերէն դպրութեան**, հտ. Բ, Վենետիկ, 1878, էջ 215, 218: Տարիքային բաժանման մասին «Գիրք հարցմանց»-ում կարդում ենք, որ 50-70 տարեկան անձինք համարվել են «ծեր». «Եւ այլք Գ (3) բաժանեն, յառաջին, միջին և վերջին, որ է տղայն, կատարեալն և ծերն: Առաջին մինչ ի Ի (20) ամն տղայ, միջին մինչ ի Ծ (50) ամն կատարեալ հասակ: Եւ անտի մինչ ի Հ (70) ամն վերջին և ծեր», տե՛ս **Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք հարցմանց**, հտ. 2, գլ. ԻԲ, պրակ ԾԵ, Երուսաղեմ, 1993, էջ 378: Ուստի, հաշվի առնելով տվյալ պատմական ժամանակաշրջանի մշակույթն ու մտածողությունը, հավանական է, որ Տաթևացին ծնվել է մի փոքր ավելի վաղ, քան ընդունված 1346 թվականն է և չի հակասում Մեծովեցու «այր ծերունի» բնորոշմանը: Գ. Գրիգորյանը ևս կարծում է, որ Տաթևացին 1346 թվականից վաղ է ծնվել, նրա բացատրության հիմքում «Գրիգորիս տէր Աւրբելիմ/Դասակից լինել նմին...» հիշատակարանային հատվածն է, որի միջոցով փորձում է հիմնավորել, բայց որևէ թիվ չի նշում, տե՛ս **Գրիգորյան Գ. Մ., Սյունիքը Օրբելյանների օրոք**, Երևան, 1981, էջ 170-171: Մեկ այլ ծայրահեղություն է Գրիգոր Տաթևացու մահվան տարեթիվը հասցնել մինչև 1420 թվականը. տե՛ս **Sarafyan K. A., History of Education in Armenia**, California, 1923, p. 127.

⁷⁹ **Թովմա Մեծովեցի**, էջ 35:

աշակերտած Հովհաննես վարդապետ Մեծոփեցու մասին պատմում են, որ լինելով ժուժկալ ճգնավոր՝ անմնացորդ սիրով օգնում էր բոլորին. «Եւ վերակացու եւ նախախնամող էր երջանիկ եւ երանելի ճգնաւոր վարդապետն Յովհաննէս Մեծորայ վանիցն, որ կայր ի վերայ բազմութեան եղբարցն եւ կերակրէր զամենեսեան հացիւ եւ հանդերձիւ»⁸⁰, «անճառելի ուրախութեամբ զուարճանայր և ի սպասու կայր պիտոյիցն պակասութեան»⁸¹:

Լինելով հմուտ մանկավարժ և գիտնական ուսուցիչ՝ ունեցել է բազմաթիվ մեթոդներ, որոնց միջոցով նյութն առավել հասանելի և հասկանալի է դարձրել: Նրա երկերը, որոնք գրվում էին հատկապես ուսուցման նպատակով, բաժանված էին գլուխների, ենթաբաժանումների՝ առավել հասկանալի լինելու և քարոզիտության մեջ գործածվելու համար. «Եւ ի գլուխս բաժանելով, վասն մտաւոր տեսութեան եւ ի զարդ ուսման, ի պէտս բեմբասացութեան եւ ի խրատս գրուցատրութեան»⁸², կամ ինչպես *Ոսկեփորիկի* հիշատակարանում է հիշում. «Եւ գրեցի և հաւաքեցի ի սրբոց զճշմարիտն և զուղիղն՝ կարճառօտ բանիւք և ի չորս հատոր բաժանեցի, վասն դիւրութեան ընթերցողաց»⁸³: Նա հատկապես դիմել է հարց ու պատասխանի ձևով դասն անցկացնելու հնարին: Այս մեթոդը նպաստել է ուսուցանվող նյութի լավ ընկալմանը, Աստվածաշնչի խոսքի և վարդապետության անադարտ, անխաթար պահպանմանը. «գործ ածէր ի հարցանելն և ի պատասխանատուութիւնս զբանն անվթար պահելոյ»: Հատկապես այս սկզբունքը շատ է կարևորվել միջնադարի դպրոցներում: Տաթևացու կիրառած մյուս մեթոդների մասին կարող ենք վերլուծաբար ենթադրել նրա դիմանկար-մանրանկարից, որը ծաղկված է ՄՄ 1203 ձեռագրի 14ր թերթում⁸⁴: Այստեղ առաջին հերթին մենք տեսնում ենք շնորհաշատ մանկավարժի հմուտ փորձն ու ուսուցման մեթոդիկան: Աշակերտները համախմբված են նրա շուրջ, ինչն

⁸⁰ **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 52-53:

⁸¹ Նույն տեղում, էջ 59:

⁸² ՄՄ 1115, թ. 123բ:

⁸³ ՄՄ 5118, էջ 196բ. «Եւ գրեցի կարճառատ բանիւ եւ ի չորս հատորս բաժանեցի, վասն դիւրութեան ընթերցողաց, և յաւելեալ բանս ի մերոց վարդապետաց իբր թագաւորական կնիք և մեկնութիւն ի վերայ եղեալ». *Նօտարք Հայոց*, էջ 27. **Սբ. Գրիգոր Տաթևացի, Ոսկեփորիկ** (գրաբարից աշխարհաբարի վերածեց Հ. Քյոսեյանը), Երևան, 2021, էջ 358-359:

⁸⁴ Ըստ Նորայր եպս. Պողոսյանի՝ նման մանրանկար կա նաև Երուսաղեմի Սրբոց Հակոբյանց վանքի 1291 ձեռագրում, որի հեղինակն է Ներսէս Կրօնավորը: Տե՛ս **Նորայր եպս. Պողոսյան, Հայ գրողներ Ե-ԺԷ դար**, Երուսաղեմ, 1971, էջ 397:

ընդունված էր դեռևս անտիկ շրջանում. «...և ամեն ուսումնականքն պնակիտ և կաղամար ի ձեռն առեալ մօտն շուրջ նստէին և գրէին»⁸⁵: Սույն ուսուցման մեթոդն առավել ուշադրություն և կենտրոնացում էր պահանջում աշակերտից, և նյութի մտերմիկ քննարկումն ավելի ընկալելի է դառնում աշակերտի համար (այս մեթոդն այժմ լայնորեն կիրառվում է մեր հանրակրթության ոլորտում՝ առավել արդյունավետ դարձնելու համար նյութն ու դասաժամը): Մանրանկարում աչքի է զարնում նաև այն հանգամանքը, որ ուսուցման ժամին աշակերտների մի մասը լսում է, մյուս մասը՝ քննարկում, այսինքն՝ միջնադարում ևս կիրառելի են եղել աշակերտին նյութն առավել հասու դարձնելու տարբեր մեթոդների կիրառումը (տվյալ դեպքում՝ խմբային մեթոդը), որոնք ի գործ էր դնում մեծ մանկավարժ Սբ Գրիգոր Տաթևացին:

Ուսուցման կարևորագույն նպատակներից է եղել վարդապետի փոխանցած տեսական գիտելիքը գործնականի և գիտականի վերածելը, հմտություններն ու կարողությունները զարգացնելը: Հաշվի առնելով Գրիգոր Տաթևացու մեծանուն աշակերտների բանակը՝ կարող ենք վստահաբար ասել, որ Տաթևացի հանճարեղ ուսուցիչը կարողացել է համակողմանի այնպիսի կրթություն տալ, որ տեսականը բարձրանա մինչև գիտական մակարդակի:

Մատենադարանյան գրչագրերից մեկում⁸⁶, որի գրիչներից մեկը և ստացողը Եսայի Նչեցին է, կա փոքրիկ գծագիր՝ «Այս Արիստոտելի իմաստութեան ծառն է»⁸⁷ գրությամբ: Հատկանշական է, որ գլխավոր՝ «բանական» կոչվող գիտությունը բաժանվում է երկուսի՝ տեսականի և գործնականի⁸⁸, որոնք էլ իրենց հերթին բաժանվում են մասերի: Ուշագրավ է, որ այս գծագրում առկա առարկայացանկը գրեթե նույնությամբ համընկնում է Թովմա Մեծոփեցու վարքագիր Կիրակոս Բանասերի հիշատակած

⁸⁵ Տե՛ս Ծիրինյան Մ. Է., նշվ. աշխ., էջ 104-105. Ծիրինյան Մ. (Է.), Խաչատրյան Գ., «Գիրք պատմաւոց», «Աշտանակ» հայագիտական պարբերագիրք, հտ. Դ, Երևան, 2011, էջ 42-43:

⁸⁶ Ձեռագրի թվահամարը սխալ է տպված Ա. Արրահամյանի հոդվածներից մեկում. տե՛ս Արրահամյան Ա. Գ., *Գլաձորի համալսարանը*, ՊԲՀ, 2-3, 1983, էջ 41-54:

⁸⁷ ՄՄ 437, թ. 122աբ, տե՛ս նաև Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Բ, կազմ.՝ Օ. Եգանեան, Ա. Չլեթունեան, Փ. Անթաքեան, Ա. Բեօշկերեան, Երեւան, 2004, էջ 680:

⁸⁸ Նման բաժանման մասին տե՛ս Կորիւն Վարդապետի, Մաքրէի Վերծանողի և Դաւթի Անյաղթի Մատենագրութիւնք, պրակք ԺԹ, էջ 204-205:

ցանկին⁸⁹: Այստեղ կարդում ենք նաև, որ ուսուցումը բաժանվել է տեսականի, գործնականի և գիտականի. «....ամենայն առաքինությամբ զարդարել՝ տեսականաւն և գործնականաւն, և գիտնականաւն»⁹⁰: Ուսուցման տեսական և գործնական բաղկացացուցիչ տարրերի մասին հանդիպում ենք նաև Օրբելյան պատմիչի երկում. «....գի ոչ էանկ միակողմանի լծով ձգել զակօս երկրագործութեան, այլ գերկուսն լծել՝ գտեսականն ասեմ և զգործնականն, զի ամենայն պատշաճաւոր լիցի»⁹¹: Ինչպես «Հաւատք առանց գործոց մեռեալ են» (Յակ. Բ 26) այնպես էլ տեսական գիտելիքն առանց գործնական կիրառության «մեռած» է. «....և վարժեալ աստուածային գրովք հասանէ ի կատարեալ չափ գիտնականին և գործնականին»⁹², «Յառաքելոյ ըՍտաթէի սթոռոյ առեր ըզշնորհս առատաձիրս յԱստուծոյ, /տեսականաւ գերագացեալ վեհարգոյ, /գործնականաւ լեալ օրինակ ժողովրդոյ»⁹³:

Արգասաբեր էր Գրիգոր Տաթևացու մանկավարժական գործունեությունը: Հայոց աշխարհը, շնորհիվ նրա ուսյալ աշակերտների, լցվում էր գիտության լույսով: Մեծ վարդապետի ո՛չ միտքը, ո՛չ գործունեությունը կադապարված չէին, ի գորու էր տեսնել «հնացած» կարգերը, որոնք խանգարում էին պտղաբեր ուսուցմանը, համարձակորեն «....զգանագան հնացեալ կարգս ինչ փոխելով զվարդապետս բազմացուցանելով, նաև զուսումնարանս կարգաւորեալ ընդ ամենայն տեղիս՝ ի վանորայս և ի քաղաքս, ի գաւառս»⁹⁴: Եվ, հիրավի, այդ ուսուցումը հարյուրապատիկ արդյունք էր տալիս. «Ի Տաթև և յամենայն արևելս աղբերաբար բղխէր ի բերանոյ նորա զաղբիւր գիտութեան և լուսաւորէր զմանկունս զինւորեալ եկեղեցւոյս մերոյ անզուգական լուսաւորութեամբ: Ի գեղանկար դիմաց և յախորժելի // բանիցն չէ հնար որ յագուրդ ինչ առնուլ, ըստ Տեառն բանին՝ սերմանէր զսերմն բարի յագարակս բարի և պարարտ, ըստ վերին տեսչութեան՝ ի

⁸⁹ Գարեգին վրդ. Յովսէփեան, *Թովմա Մեծոփեցու կեանքը (կենսագրական նոր նիւթերով)*, Վաղարշապատ, 1914, էջ 1:

⁹⁰ Գարեգին վրդ. Յովսէփեան, *Նոր նիւթեր Թովմա Մեծոփեցու կենսագրութեան*, «Արարատ», Ը-Թ, 1913, էջ 738. Գարեգին վրդ. Յովսէփեան, *Թովմա Մեծոփեցու կեանքը*, էջ 1. Մաթևոսյան Ա., *Հայոց միջնադարյան համալսարանը*, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, 1984, № 1, էջ 65 (62-71):

⁹¹ Ստեփաննոս Օրբելեան, էջ 133:

⁹² Ստեփաննոս Օրբելեան, էջ 221:

⁹³ Գիրք, որ կոչի Ոսկեփորիկ, արարեալ սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգոր Տաթևացոյն եօթնադոյս վարդապետի, Կ. Պօլիս, 1746, էջ 581:

⁹⁴ ՄՄ 3881, թ. 12բ:

յարդիւնաւոր ժամանակին, արդարեւ, յերկրին կենդանեաց տայք զհարիւրաւորս...»⁹⁵: Սբ Գրիգոր Տաթևացու գործունեության գերագույն նպատակը Եկեղեցու պայծառությունն էր, դավանության անխախտ և անարատ փոխանցումը: Իր պատգամը միշտ եղել է հայրենադիր դավանանքի մեջ պինդ և հաստատուն մնալը, ինչպես նշում է Մեսրոպ Վարդապետը. «Անադօտ ջահ և աշտանակ լուսընկալ յԵկեղեցիս Հայաստանեայց միշտ փայլեալ, պատուէր ետուր դաւանութեամբ պինտ մնալ, որպէս նախնի սուրբ հարանցն է հաստատեալ»⁹⁶:

Սբ Գրիգոր Տաթևացու հսկայածավալ կրթադաստիարակչական գործունեության արգասիքն են այն աշակերտները, որոնք իրենք են դառնում դպրոցի հիմնադիրներ: Տաթևացին «հորդառատ աղբյուր» էր, որից սկիզբ առած վտակներով սնվեց հայոց աշխարհը. «Մխիթարն ի Տաթևոյ, զՅովհաննէսն ի յԵկեղեաց ի վանաց Հերմոնի, զԳալուստն ի Վաղանդնո Սիւնեաց սուրբ Կարապետէն, զՍիմէօնն ի Սիւնեաց, զՅակոբն Բոստացի, զԳրիգորն Արարատեան, զԳրիգորն եւ զՄատթէոսն Ջուղայեցի, զԱւետիսն ի յԱստապատէ, զԵղիայն ի յՈժոփայ, զՅովհաննէսն ի Վաղանդնո վանացն, զՈւնան ի Ծամախոյ, զՅովհաննէս կարմիրն ի Կապանայ: Եւ էին երեք յաշակերտացն յայլ տեղիս. Մատթէոս Ուխտեցի սուրբ ուխտին Գանձասարու, Մկրտիչն ի Փայտակարանէ, Ստեփաննոս ի Թաւրիզոյ: Եւ քահանայս բազումս աւելի քան զ60 ոգի. եւ սկսաւ ուսուցանել զգիրս արտաքին իմաստասիրացն»⁹⁷: Գրիգոր Տաթևացին հիշատակարաններից մեկում ընդգծում է վարդապետ-աշակերտ շարունակական կապը, հայոց աշխարհում գործող դպրոցների սերտ համագործակցությունը՝ իր «ակունքները» հասցնելով

⁹⁵ ՄՄ 3881, թ. 12բ-13ա:

⁹⁶ Ամառան հատոր, էջ 720:

⁹⁷ **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 50-51. ՄՄ 5707, թ. 485բ. ՄՄ 4619, թ. 47ա, 62բ: ՄՄ 5204 ձեռագիրը Հովհան Որոտնեցու մեզ հայտնի միակ ինքնագիրն է, Տիրատուրի մասին տե՛ս նույնը, թ. 66բ: *Նօտարք հայոց*, էջ 32-33. **Տաթևոյան Ա.**, *Հայերեն ձեռագրերի հիշատակարանները միջնադարյան հայ մշակույթի ուսումնասիրության սկզբնաղբյուր*, Երևան, 1998, էջ 102-103. «Գրիգոր Տաթևացու աշակերտներից Թովմա Մեծոփեցին ղեկավարել է Մեծոփավանքի բարձր տիպի դպրոցը, Հովհաննէս Հերմոնացին՝ Հերմոնի դպրոցը, Կարապետ Խառաբաստեցին՝ Խառաբաստի դպրոցը, Սիմէոն Եղվարդցին՝ Այրիվանքի դպրոցը, ապա Եղվարդի դպրոցը, Մկրտիչ Օրբելեցը՝ Արգեւանի Տեր Հուսկան որդու դպրոցը, Հակոբ Ասպիսկացին՝ Անձղնապատի դպրոցը և այլն»: Տաթևի վարդապետարանի չորս իմաստասեր սաների մասին տե՛ս **Զաքարյան Ս.**, *Տաթևի համալսարանի իմաստասերները (Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի, Առաքել Սյունեցի, Մատթէոս Ջուղայեցի)*, Երևան, 2018:

մինչև Նոր Գետիկի դպրոց. «աշակերտ Մխիթար Վարդապետի, որ Գոշ անուանի, եւ է սա վարդապետն Վարդանայ, եւ Վարդանն՝ Ներսէսի, եւ նա՝ Եսայեայ վարժապետին, որ եւ Յոհաննու Որոտնեցոյ»⁹⁸:

Նորայր արքեպիսկոպոս Պողարյանն իր «Տաթևացեան սերունդ»⁹⁹ գրքում մեկ առ մեկ անդրադարձել է Սր Գրիգոր Տաթևացու աշակերտներին: Բազմաթիվ են նրանք, շատերի անունները մեզ չեն հասել, քանի որ տարբեր տարիների նրան աշակերտել են զանազան վայրերից մեծաքանակ սաներ, նրանց թիվը հասնում է մոտ երեք հարյուրի: Ծովական սրբազանն իր աշխատասիրության մեջ անդրադարձել է Սր Գրիգոր Տաթևացու աշակերտներից քսանին, նշել յուրաքանչյուրի հայտնի կենսագրական տվյալները, արձանագրել հիշատակարանային տեղեկությունները, գործունեության շրջանակը: Հեղինակը չի անդրադարձել միայն Թովմա Մեծոփեցու *Պատմության* մեջ հիշատակված այն աշակերտներին, որոնք ուսանել են Մեծոփավանքում. «Գրիգոր նահատակն եւ սուրբ այրն Խլաթեցի, Յակոբ Ովսաննացի ի Ռշտունեաց, Մարգարէն ի Վարագայ, Յակոբ ի յԱսպիսնկու, Յովհաննէս ի Փափիւնոյ»¹⁰⁰, Ստեփաննոս ի Բերկրոյ, Մկրտիչն ի Հիզնայ, Յովհաննէսն ի Բաղիշոյ, Սարգիս վարդապետն ի Յարութենէն, Մելքիսէթն ի յԵրզնկու եւ ի քահանայից և յաշակերտաց աւելի քան 80 արեղայ»¹⁰¹:

⁹⁸ ՄՄ 1115, թ. 123աբ: Երվանդ Տեր Մկրտիչյանը կազմել է վարդապետների սերունդների «քարտեզ», որտեղ ցանկը սկսվում է Մխիթար Գոշ վարդապետով, տե՛ս **Տեր Մկրտիչեան Եր., Գանձեր Վասպուրականի**, հտ. 1, Պոսթոն, 1966, էջ 56ա:

⁹⁹ **Նորայր արք. Ծովական, Տաթևացեան սերունդ (Գրիգոր Տաթևացի եւ իր աշակերտները)**, Երուսաղէմ, 1991, 52 էջ: Հոդվածում արդեն առանձնացրել էինք Գրիգոր Տաթևացու աշակերտների մասին բոլոր հիշատակարանային տվյալներն, ըստ ժամանակագրական կարգի (պայմանականորեն), երբ իմացանք, որ Նորայր սրբազանն (Նորայր արքեպիսկոպոս Պողարյան, 1904-1996) արդեն իսկ ունի նման գրքույկ: Այն թվայնացրել և սիրահոծար կերպով մեզ է տրամադրել Երուսաղէմի Սրբոց Հակոբյանց միաբան, «Սիոն» հանդեսի խմբագիր հայր Ներսէս Ալոյանը, որին հայտնում եմ շնորհակալությունս: Շնորհակալությունս նաև «Պատմամշակութային ժառանգության գիտահետազոտական կենտրոն» ՊՈԱԿ-ի տնօրեն ք. գ. թ. Խաչիկ Հարությունյանին, որի միջոցով կարողացանք ճշտել գրքույկի գոյության մասին:

¹⁰⁰ Հմմտ. *Թովմա Մեծոփեցու կեանքը*, էջ 7. «Յոհաննէս Փափէնցի»:

¹⁰¹ **Թովմա Մեծոփեցի**, էջ 52, տե՛ս նաև *Թովմա Մեծոփեցու կեանքը*, էջ Է-Թ: Աշակերտների այս շարքից Նորայր արք. Պողարյանն անդրադարձել է Մարգարե Վարագեցուն և Հակոբ Ասպիսնկեցուն, տե՛ս համապատասխանաբար էջ 45-46, 14-16: Աշակերտների մասին տե՛ս նաև **Գարեգին Վարդապետ, Նոր նիսթեր Թովմա Մեծոփեցու կենսագրութեան**, «Արարատ», ԺԲ, 1913, էջ 1151-1161:

Ապրակունիս վանքի առաջնորդ Սարգսի մահից հետո նրա տասներկու սաները միացան Գրիգոր Տաթևացու աշակերտներին, որից հետո Վարդապետը Գրիգոր Խլաթեցուն¹⁰² նշանակում է ընթացիկապես՝ «Յակոբ, Մարգարե, Յովհաննես, Մկրտիչ, Կարապետ, Մելքիսեթ, Սարգիս, Մատթեոս, Կարապետ եւ ես անարժանս Թովմա»¹⁰³:

«Եւ նորա ժողովեալ զբազումս յաշակերտաց իւրոց՝ զՄիխիթարն ի Տաթևոյ, զՅովհաննէսն ի յԵղեգեաց¹⁰⁴ ի վանաց Հերմոնի, զԳալուստն ի Վաղանդնու Սինեաց սուրբ Կարապետէն, զՄիմէոնն ի Սինեաց, զՅակոբն Բոստացի, զԳրիգորն Այրարատեան, զԳրիգորն եւ զՄատթեոսն Ջուղայեցի, զԱւետիսն ի յԱստապատէ, զԵղիայն ի յՈծոփայ, զՅովհաննէսն ի Վաղանդնու վանացն, զՈւնան ի Շամախոյ, զՅովհաննէս կարմիրն ի Կապանայ: Եւ էին Գ (3) յաշակերտացն յայլ տեղիս. Մատթեոս Ուխտեցի¹⁰⁵ ի սուրբ ուխտին Գանձասարու, Մկրտիչն ի Փայտակարանէն, Ստեփաննոս ի Թաւրիգոյ: Եւ քահանայս բազումս՝ աւելի քան զ60 ոգի»¹⁰⁶:

Աշակերտների համար ուսուցչի մահը¹⁰⁷ մեծագույն կորուստ է. «Եւ մեր

¹⁰² Տե՛ս Թովմա Մեծոփեցի, էջ 85. «...հարեալ, սպանեալ, սրախողխող արարեալ զբազումս յազգաց մերոց մանաւանդ գաստուածապատիւ եւ գաստուածապարփալ, զողորմած եւ զերջանիկ վարդապետն Գրիգոր՝ զորդի ծերին Խլաթեցոյ ի սուրբ ուխտն Դաստակ, որ Յիսկնավանք վերակոչի: Եւ սուգ եղեւ ամենայն ազգիս Հայկազնոյ. վասն զի զարդարէր զեկեղեցիս Հայոց յայսմաւուրօք, կորուսեալ ճաշիւք, զանձիւք, տաղիւք, եւ 55 ամ գիրս գրեաց եւ զամենայն աղքատաց բաժանեալ: Եւ հեզահոգի եւ յոյժ ուսումնասէր գոյով եւ մարտիրոսաց պատուով՝ մարտիրոսաց պսակացն եհաւ: Եւ էր սա աշակերտ մեծին Սարգսի վարդապետին Հայոց, եւ ուրն ամ աշակերտեալ Յովհաննու Որոտնեցոյ՝ աշակերտակից մեծին Տաթևացոյ»: Մարաբյան Ս., Գրիգոր Խլաթեցու նամակները, Լրաբեր հասարակական գիտությունների, N 5, 1978, էջ 83-84.

¹⁰³ Թովմա Մեծոփեցի, էջ 51: Այս շարքից Նորայր արք. Պողարյանը չի հիշատակել Կարապետ եւ Մելքիսեթ աշակերտներին:

¹⁰⁴ Հմմտ. Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրություն, աշխատ. Լևոն Խաչիկյանի, Երևան, 1999, էջ 77. «յԵղեգեաց»:

¹⁰⁵ Հմմտ. Թովմա Մեծոփեցի, Պատմագրություն, էջ 77. «Տփխեաց»:

¹⁰⁶ Թովմա Մեծոփեցի, էջ 50-51:

¹⁰⁷ Սբ Գրիգոր Տաթևացու մահվան թվականը հայտնի է նրա վարքագրի՝ Մատթեոս Ջուղայեցու դամբանականից. «Հանգեաւ երանելի մահուամբ ի վանքն Տաթևոյ ի դէկտեմբերի ԻԷ (27), եւ թաղեցաւ ի տօնի մեծ առաքելոցն Պետրոսի եւ Պօղոսի, եւ եղև դասակից եւ պատուակից նոցին ի թվին ՊԾԸ (858)», տե՛ս ՄՄ 6607, թ. 6ա: Հայոց մեծ թվականով ՊԾԸ (858) թվականը համարժեք է ներկա թվականով 1408 թվականի դեկտեմբերի 9-ից մինչև 1409 թվականի դեկտեմբերի 8-ն ընկած ժամանակահատվածին. տե՛ս Բաղայան Հ., Օրացոյցի պատմություն, Երևան, 1970, էջ 384. Հավելված I, Համեմատական աղյուսակ հայոց ամիսների (ըստ հայոց Մեծ թվականի) առաջին օրվա հուլյան ամիսների հետ: Տոմարա-

մնացաք անգլուխ անձն եւ մարմին առանց հոգոյ....»¹⁰⁸: Անգնահատելի է մեծանուն մանկավարժի վաստակը, անկորնչելի՝ գործը, հավետ խնկելի՝ հիշատակը. «....զմեծ արժանաժառանգ յիշատակս անկորնչելի և անթառամ, ինքն ըստ վաստակոց իւրոցն քրտնանց անխոնջ աշխատասիրութեանց հոգւոց և մարմնոյ զվարձս բարիս առեալ ի բերան, ըստ աղաւնւոյն նոյեան թռուցեալ ի տապան, ի վերին կենդանեաց լեառն առ հայր հինաւորց Նոյ, և նա ընկալեալ ի տապան վերին յօթնաստեղեան լուսեղեն խորան, ուր ժողովք են սրբոց»¹⁰⁹:

Եռամեծար և յոթնալույս Վարդապետն իր շնորհալի կյանքով «ոսկե պսակով» զարդարեց հայոց ազգի ճակատը: Այսու պատվեր է բոլոր դարերի աշակերտներին. ամուր և հաստատ պահել այն ավանդն ու ավանդությունը, որ դարերով փոխանցվել և հասել է մեզ:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հոդվածը նվիրված է Սբ Գրիգոր Տաթևացու մանկավարժական գործունեությանը, մասնավորապես Տաթևի վանքում դասավանդման տարիներին, մանկավարժական մեթոդներին, նրա մեծահամբավ աշակերտներին: Հոդվածի նպատակներից է ընդգծել հայ դպրոցի շարունակականության մեջ գոյություն ունեցած աշակերտ-ուսուցիչ անխզելի կապը:

Մատենագրական սկզբնաղբյուրների (նաև՝ անտիպ) և ուսումնասիրությունների համադրումից հստակեցրել ենք Սբ Գրիգոր Տաթևացու կենսագրական տվյալներ, որոնք ամբողջական պատկերացում են տալիս մեծ մատենագրի կյանքի վերաբերյալ: Անդրադարձել ենք Սբ Գրիգոր Տաթևացու եկեղեցական գործունեությանը, նրա կողմից նախ Արճեշ երկիրը, ապա Աղթամարի կաթողիկոսությունը նգովքից հանելուն:

կան մեկ այլ հաշվարկ հիմք ընդունելով՝ երկրորդվում է մահվան տարեթիվը, այն է՝ 1408 թվականի դեկտեմբերի 27-ը. տե՛ս **Քաղաքյան Հ.**, նշվ. աշխ, էջ 73. «....Դրա համար էլ 1320 թվականից հետո, եթե տեղի է ունեցել Նավասարդի 1-ից առաջ, ապա երկու թվականների տարբերությունը կլինի 551 տարի, իսկ նավասարդի 1-ից հետո կատարվելու դեպքում՝ 550 տարի»:

¹⁰⁸ ՄՄ 2065, թ. 391ա:

¹⁰⁹ ՄՄ 3881, թ. 17ա:

ELYA SARIBEKYAN

**ST. GRIGOR TAT'EVATS'I: SOME EPISODES OF HIS
ECCLESIASTICAL AND PEDAGOGICAL ACTIVITIES**

Keywords: *Disciple, School of Syunik', St. Grigor Tat'evats'i, teaching, trivium and quadrivium, Archesh, T'ovma Metsop'ets'i, philosopher.*

The article focuses on the pedagogical activity of St. Grigor Tat'evats'i, especially during his years of teaching at the Tat'ev Monastery, his pedagogical methods and prominent students. One of the objectives of the article is to highlight the enduring, inseparable bond between student and teacher that has been fostered within the Armenian educational tradition.

By analysing literary sources (including unpublished ones) and studies, we have clarified St. Grigor Tat'evats'i's biographical details, which give a more complete picture of the great author's life. We have discussed St. Grigor Tat'evats'i's ecclesiastical activity, touching upon his decision to lift the anathema from the Land of Archesh and then from the Aght'amar Catholicosate.

ԾԽԱՆԻ. ՀԱՅՈՑ ՏՈՄԱՐԻ ՄՈՌԱՅՎԱԾ ԱՄՍԱՆՈՒՆԸ¹

*Բանալի բառեր՝ Ծխանի, Ահեկան, Ապրիլ, Արտաշես արքա, Գրիգոր Մագիստրոս
Պահլավունի, Ժամանուն, Առավոտ, Սրբազան տարի, զարնանա-
մուտ:*

Ներածություն

Հայ ժողովրդի՝ նախաքրիստոնեական շրջանի մշակույթի, ժողովրդա-
կան սովորույթների, ծիսական ավանդույթների մի զգալի մասը դեռևս պա-
րուրված է անհայտության մշուշով: Դրանց վերհանմանն ու լուսաբանմանը
նպաստում են մատենագրության մեջ պահպանված ցաքուցրիվ, երբեմն
նաև ոչ լիարժեք տեղեկություններն ու ուղղակի կամ անուղղակի հիշատա-
կումները: Հայերեն վկայությունների գլխավոր «պահոցը» հայերեն ձեռա-
գրերն են: Անհատակ, աներևակայելի հարուստ ու աննկարագրելի գրավիչ
է ձեռագրերում ամփոփված հոգևոր շտեմարանը²: Այն իր ողջ ներկայա-
կով, բացահայտված և դեռևս անհայտ կամ թաքնված շերտերով ամփոփ-
ված է հայերեն ձեռագրերի համառոտ և ընդարձակ ցուցակներում: Սույն
ձեռագրացուցակներն (անտիպ, թե տպագրված) անփոխարինելի, անկյու-
նաքարային նշանակություն ունեն հայագիտության տարբեր ոլորտների
հետազոտության համար: Ձեռագրերի նկարագրության, հատկապես

¹ Սույն հոդվածի նյութը Երիտասարդական 8-րդ գիտաժողովին (նվիրված Արտաշես Մա-
թևոսյանի 100-ամյակին, Երևան (Մատենադարան), 1-3 դեկտեմբեր, 2022 թ.) ներկայացրած
«Ձեռագրերի նկարագրությունը և գիտական բացահայտումները» խորագրով զեկուցմանս
մասն է:

² Կցանկանայի ընդգծել, որ ձեռագրերում պարփակված այս շտեմարանին առաջին ծանոթու-
թյունն եղել է ԵՊՀ Աստվածաբանության ֆակուլտետում ուսումնառության ընթացքում
պրոֆ. Մանեա Էռնա Շիրինյանի դասախոսությունների միջոցով, երբ առաջին անգամ հնա-
րավորություն ստացանք կարդալ միջնադարյան բնագիրը ոչ թե տպագիր տարբերակից, այլ
ձեռագիր օրինակի լուսանկարչական պատճեններից: Այս փորձառությունն էլ թերևս կան-
խորոշեց Մատենադարանում աշխատելու հետագա որոշումս, որն առավել ամրապնդվեց
Ձեռագրագիտության բաժնում ձեռագրերի հետ անմիջական շփումից:

ընդարձակ նկարագրության մեջ արտացոլված համակողմանի տեղեկությունները, անգամ մեկ նոր բառի հայտնաբերումը կամ արդեն իսկ «ծանոթ» բառի վերաբացահայտումը հնարավորություն են ընձեռում ուսումնասիրողներին վեր հանել տվյալ ձեռագրում պարփակված՝ մեր պատմության ու մշակույթի դեռևս անհայտ էջերը, վերարժևորել արդեն հայտնի կամ վիճահարույց փաստերը:

Ասվածի յուրօրինակ ապացույցն է այս հոդվածը և դրա քննության առարկա **Ծխանի** բառը: Բառ, որի՝ ընդունված կիրառության ձևի և իմաստային նշանակության վերանայմանն է նվիրված այս ուսումնասիրությունը: Հիմնվելով ձեռագրական նյութի, հիմնականում ձեռագրերի ընդարձակ նկարագրության շնորհիվ ի հայտ եկած նոր վկայությունների վրա, **Ծխան/Ծխանի** բառի իմաստային նշանակության վերաքննությամբ կփորձենք ցույց տալ, որ **Ծխանին** հայոց նախաքրիստոնեական շրջանից եկող, այդ ժամանակշրջանի տոմարի ու ծեսերի հետ սերտորեն փոխկապակցված և դարեր շարունակ «թաքնված» արձագանքն է:

Ծխան/Ծխանի. ծխահա՞ն թե՞....

Հայ մատենագրության մեջ **Ծխանի** բառի ամենավաղ և ամենահայտնի գործածությանը հանդիպում ենք Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու (~ 990-1058 թթ.)՝ «52. (Կ. ԼԳ)³. Յաւուրս ձմերայնոյ եղեալ ահագին որոտումն յամսեան յԱհկի, որ էր քսաներորդ երրորդ, եւ զայսոսիկ գրեաց ի Գրիգոր եպիսկոպոսն Մոկաց եւ Մանագկերտոյ, սակս ելոյ եւս անձրելի սաստիկ»⁴ խորագրով թղթում՝ հայոց Վիպասանքից քաղված, մահվան մահճում հայոց Արտաշես արքայի⁵ «արտասանած» հետևյալ տողերում.

³ Սույն թվահամարներն այս թղթի՝ Գ. Մուրադյանի և Կ. Կոստանյանցի աշխատասիրությամբ իրականացված հրատարակությունների հերթական համարներն են (տե՛ս ստորև):

⁴ **Գրիգոր Մագիստրոս**, Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, *քննադիրն յառաջաբանով և ծանոթություններով առաջին անգամ ի լոյս բնծայեց Կ. Կոստանեանց* (այսուհետ՝ Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, **Կ. Կոստանեանց**), Աղեքսանդրապոլ, 1910, էջ 86, հմմտ. Թուղթը եւ չափաբերականք, *աշխ.*՝ **Գ. Մուրադեանի**, Մատենագիրք Հայոց (այսուհետ՝ ՄՀ), ԺԶ. հտ., ԺԱ. դ., Երևան, 2012, էջ 331:

⁵ Արտաշես արքայի անձի հետ կապված ուսումնասիրողների դիտարկումները տե՛ս **Դ. Халатянц**, Армянский эпос Истории Армении Моисея Хоренского, Москва, 1896, էջ 312, **Լ. Խաչիկեան**, *Գրիգոր Մագիստրոսի մօտ Արտաշես Ա-ի վերաբերեալ պահպանուած վիպական հատուածի մասին*, Աշխատություններ, հտ. Ա, կազմ.՝ **Շ. Խաչիկեան**, Երևան, 1995, էջ 118 (այսուհետ՝ **Լ. Խաչիկեան**, *Արտաշես Ա-ի վերաբերեալ պահպանուած վիպական հատուածի մասին*), **Գր. Բրուտեան**, Օրացոյց Հայոց, Էջմիածին, 1997, էջ 268-269:

Ո՛ տայր ինձ, ասէր, զծուխ ծխանի եւ զառաւաւտն նաւասարդի, զվազելն եղանց և զվարզելն եղջերուաց: Մեր փող հարուար և թմբկի հարկանէաք, որպէս արէնն է թագաւորաց (այս և հետագա ընդգծումները մերն են - Ն. Վ.)⁶:

Հայ ժողովրդական վեպի Արտաշեսյան շրջանին առնչվող և շատերին քաջածանոթ այս դրվագը, կարծում ենք, բովանդակային վերաբնության կարիք ունի:

Ինչո՞ւ: Բանգի Գրիգոր Մագիստրոսի վերոնշյալ թղթում պահպանված, Մագիստրոսի բնորոշմամբ «ի գռեհիկս աւանդեալ»⁷ Արտաշես Պարթևին վերաբերող վիպական այս հատվածում «ծխանի» բառը *ծխնէլոյց* կամ *ծխահան*, *ծխատար* իմաստով չէ գործածված, ինչպես կարծել են հայոց Վիպասանքի այս չքնադատ հատվածը մեկնաբանող հեղինակների մեծ մասը⁸, և ինչպես այն, Նոր հայկազյան բառգրքի հետևողությամբ⁹, բացատրված է հայերեն բառարաններում¹⁰:

Իրականում, ինչպես ցույց կտանք հաջորդիվ, Ծխանին հայ ժողովրդական վեպի՝ Արտաշեսյան շրջանը ներկայացնող վերոբերյալ հատվածում Հայոց տոմարի մոռացված ամսանուններից մեկն է, որի ծուխն էլ տենչում էր տեսնել մահամերձ արքան: Ինչպես նաև կփորձենք հիմնավորել, թե տարվա որ եղանակի ամիսներից էր Ծխանին և թե ինչու էր Արտաշես արքան այդքան փափագում «Ծխանի ծուխը»:

Այսպես՝ Ծխանին, որպես ամսանուն, առաջինը 1946 թ. դիտարկել է Լևոն Խաչիկյանը «Գրիգոր Մագիստրոսի մօտ Արտաշես Ա-ի վերաբերեալ

⁶ **Գրիգոր Մագիստրոս**, Թուղթք եւ չափաբերականք, աշխ.՝ **Գ. Մուրադեանի**, էջ 332, հմմտ. Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, **Վ. Կոստանեանց**, էջ 86-87:

⁷ **Գրիգոր Մագիստրոս**, Թուղթք եւ չափաբերականք, աշխ.՝ **Գ. Մուրադեանի**, էջ 332, հմմտ. Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, **Վ. Կոստանեանց**, էջ 87:

⁸ Տե՛ս **Н. Эмин**, Моисей Хоренский и древний эпос армянский, Москва, 1881, էջ 80-81, **Г. Халатянц**, Армянский эпос Истории Армении Моисея Хоренского, էջ 310-31, **Հ. Բաղալյան**, Օրացույցի պատմություն, Երևան, 1970, էջ 95 և այլն:

⁹ Տե՛ս Նոր բառգիրք հայկազեան լեզուի, հտ. Ա, երկ.՝ **Հ. Գ. Աւետիքեան**, **Հ. Խ. Սիւրմէլեան**, **Հ. Մ. Ազգերեան**, Վենետիկ, 1836, էջ 1018:

¹⁰ Տե՛ս Նոր Բառգիրք հայերեն լեզուի, կազմ.՝ **Ս. Գաբրիելեան**, Վ. Պոլիս, 1910, էջ 668, Հայերեն բացատրական բառարան, հտ. 2, կազմ.՝ **Սո. Մալխասեանց**, Երևան, 1944, էջ 342, Ժամանակակից Հայոց լեզվի բացատրական բառարան, հտ. 2, կազմ.՝ **Վ. Առաքելյան**, Երևան, 1972, էջ 679, **Է. Աղայան**, Արդի հայերենի բացատրական բառարան, հտ. 1, Երևան, 1976, էջ 650, Հայոց լեզուի նոր բառարան, հտ. 1, աշխ.՝ **Գ. արքեպս. Ճէրէնեան**, **Փ. Կ. Տոնիկեան**, Պէրոյթ, 1992, էջ 912, **Ա. Սուքիասյան**, Հայոց լեզվի հոմանիշների բացատրական բառարան, Երկրորդ հրատ., Երևան, 2009, էջ 468 և այլն:

պահպանուած վիպական հատուածի մասին» խորագրով իր հոդվածում¹¹։ Որպես հիմնավորում օգտագործելով «Ասկղեպիադեայ՝ Վասն չորից բնութեանց մարդոյ եւ տարոյ եւ ամսոյ» բնագրի հայերէն թարգմանության մեջ «թարգմանչի կամ արտագրողներից մեկի» կողմից Ծխանին, որպես ամսանուն գործածումը («*Ծխանի ամիսն եւ այլ Բ ամիսքն*») և դրա՝ Ահեկի (Ահեկան) ամսանվան հետ նույնականացումը¹² Լ. Խաչիկյանը հավանական է համարում, «որ «Ո տայր ինձ գծուիս ծխանի» նշանակում է՝ «ով կտար ինձ ահկի ամսուայ (յունուարի) ծուխը»¹³։ Հաջորդիվ եզրակացնում է, որ «վիպական հատուածում Արտաշէսի կողմից երագուած որսն առնչուել է ծխան և նավասարդ ամիսներին տեղի ունեցող Վահագնի կամ նույն բովանդակութեամբ մի այլ աստուածութեան տօնական հանդէսներին՝ որպես կրօնական ծէս-արարողութիւն»¹⁴։

1992 թ. տոմարագետ Գրիգոր Բրուտյանը «Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանելուկն ու Արտաշիսեան վէպի հատուածը» հոդվածում, տոմարական հաշվարկներով, պատմական և ծխական ուշագրավ գուգահեռներով յուրովի մեկնաբանելով Գրիգոր Մագիստրոսի սույն նամակը¹⁵, անդրադառնում է նաև Լ. Խաչիկյանի առաջ քաշած տեսակետին և հերքում այն՝ համաձայնելով սակայն, որ «ծուիս ծխանի»-ն չի նշանակում ծխնելոյզներից ելնող ծուխ¹⁶։ Ըստ նրա «ծուիս ծխանի»-ն նավասարդյան տոների ժամանակ գոհաբերության սեղանից բարձրացող անուշաբույր, սրբազան ծուխն է, որին, ամենայն հավանականությամբ, վերագրվել են ինչ-ինչ աստվածային-մոգական հատկություններ¹⁷։

¹¹ Տե՛ս Լ. Խաչիկեան, *Արտաշէս Ա-ի վերաբերեալ պահպանուած վիպական հատուածի մասին*, էջ 115-127։

¹² Տե՛ս նույն տեղում, էջ 121-122։

¹³ Նույն տեղում, էջ 123։

¹⁴ Նույն տեղում, էջ 126։

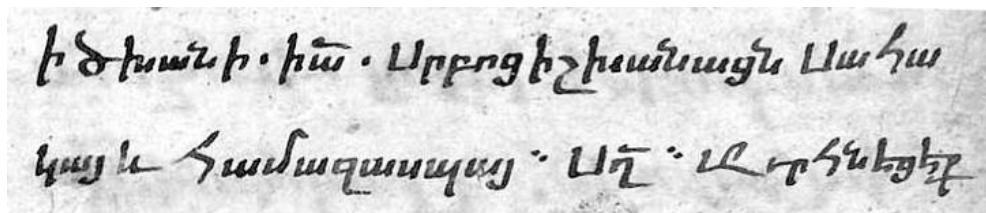
¹⁵ Տե՛ս Գր. Բրուտեան, Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանելուկն ու Արտաշիսեան վէպի հատուածը *Էջմիածին*, 1992, Դ-Ե, էջ 95-118 (այսուհետ՝ Գր. Բրուտեան, *Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանելուկը*)։

¹⁶ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 98-101։

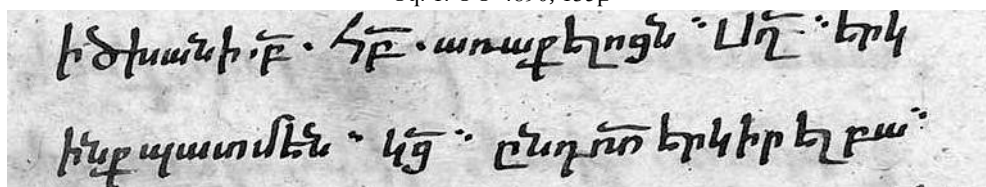
¹⁷ Տե՛ս նույն տեղում, էջ 112-113, 118։ Մեկ այլ առիթով, կրկին անդրադառնալով «ծուիս ծխանի» արտահայտությանը, ուսումնասիրողը նշում է. «...գոհասեղանի ողջակէզի ծուխն էլ... ունեցել է բացառիկ կարեւորութիւն։ Այդ ծխով, դրա ուղղութեամբ ու բարձրանալու կերպով գուշակութիւններ են արուել առաջիկայ տարում ակնկալուող բերքի եւ ընդհանրապէս՝ երկրի գալիք արգասաւորութեան ու բարեկեցութեան վերաբերեալ» (Գր. Բրուտեան, Հայկական տոմարագիտութիւն, Երեւան, 2016, էջ 213)։

Գր. Բրուտյանը Լ. Խաչիկյանի «ահկի-ծխան-հունվար» համարժեքությունը հերքող իր հակադարձումների մեջ նշում է, որ այդ «նոյնացման համար հիմք ընդունուած մի աշխատութեան թարգմանութեան մէջ միայն մի անգամ օգտագործուած բառը» հիմնարար ապացույց չէ (հատկապէս, որ Լ. Խաչիկյանն իր հոդվածում չի նշում օգտագործված որևէ ձեռագրի համար), և հավելում. «Դատելով այս զուգադրման եզակիությունից, այն ասելի շուտ թիրիմացութիւն է, քան օրինաչափութիւն», քանզի «տոմարի հետ առնչուող որևէ աշխատութիւնից առայժմ նման անուն (ծխանի ամիս) եւ նման զուգադրում յայտնի չէ»¹⁸:

Հարկ է ընդգծել, որ Մաշտոցյան Մատենադարանի *Մայր ցուցակ ձեռագրաց* բազմահատորյակի գալիք հատորներից մեկի համար նկարագրաձև ՄՄ 4890 (Աղթամար, 1313 թ.) ժողովածուում¹⁹ ընդօրինակված Ճաշոցում բացահայտված հետևյալ վերտառությունները. «Ի Ծխանի Ի Ա. Սրբոց իշխանացն Սահակայ եւ Համազասպայ...» (թ. 135թ) և «Ի Ծխանի Բ. ՀԲ. առաքելոցն... » (թ. 136թ) (տե՛ս նկար 1, 2) փաստում են, որ Լ. Խաչիկյանի



Նկ. 1. ՄՄ 4890, 135թ



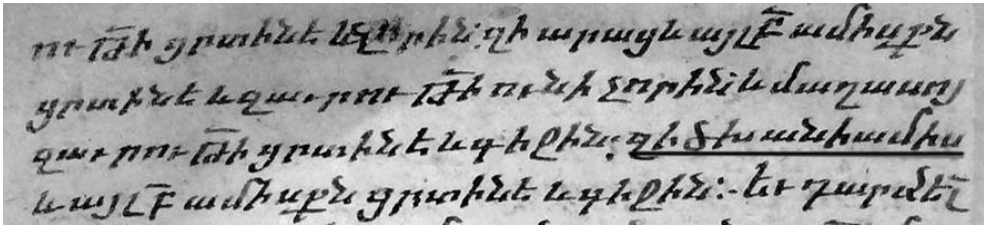
Նկ. 2. ՄՄ 4890, 136թ

առաջ քաշած տեսակետը ճիշտ է: Քանզի Տոնացույցի, տոմարի հետ անմիջականորեն կապված այս ծխամատյանում երկիցս արձանագրվածը, կարծում ենք, արդեն իսկ անհերքելի փաստ է, և չի կարող լինել գրչագրական սխալի կամ թյուրընկալման հետևանք: Հավելենք նաև, որ Ասկղեպիա-

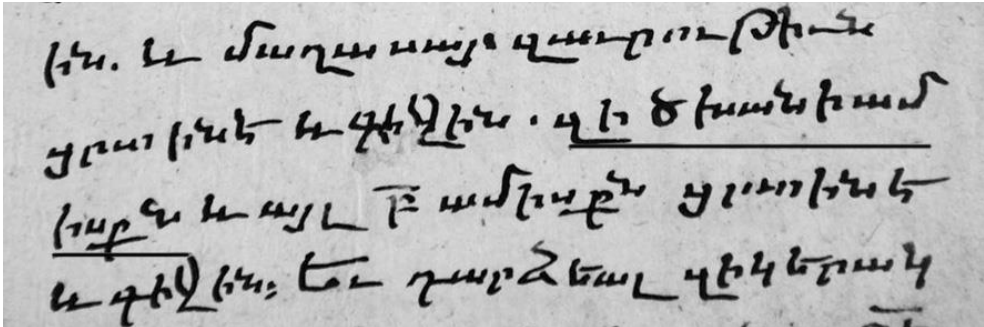
¹⁸ Տե՛ս Գր. Բրուտեան, *Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանդուկը*, էջ 99:

¹⁹ Գրչագիրն ընդգրկում է Ճաշոց (1ա-161ա) և Մաշտոց (162ա-290ա) ծխամատյանների ուշագրավ օրինակներ:

դեսի վերոնշյալ գործն ընդգրկող մեզ հայտնի երկու ձեռագրերում²⁰ էլ (ՄՄ 3524 (ԺԴ. դ., Տոնապատճառ), 6869 (1365 թ., Ժողովածու)) Ծխանին գործածված է որպես ամսանուն. «Չի Ծխանի ամիս եւ այլ Բ. ամիսքն ցրտին է եւ գիջին»²¹ (տե՛ս նկար 3, 4): Այսպիսով, այստեղ գրչագրական սխալի՝ Գր. Բրուտյանի առաջ քաշած վարկածը ևս հերքվում է. «Խաչիկեա-



Նկ. 3. ՄՄ 3524, 368ա



Նկ. 4. ՄՄ 6869, 153ա

նի յօդուածից պարզ չի հասկացւում, արդեօ՞ք այդ աշխատութեան (Ասկդե-պիադեսի երկի - Ն. Վ.) բոլոր գրչագրերում է առկայ ծխան=սեփեկան զուգա-դրումը, թե՞ դա փաստուած է միայն մի գրչագիր օրինակով... Այնպէս որ,

²⁰ Հարկ է նշել, որ իր հոդվածում Լ. Խաչիկյանը Մատենադարանում պահվող որևէ ձեռագիր չի մատնանշել: Այնուամենայնիվ, մեզ հաջողվեց գտնել սույն երկի ընդօրինակությունները ՄՄ 3524 ձեռագրում, գրչագրի առաջին, դեռևս անտիպ նկարագրության շնորհիվ. նկարագրող՝ Փ. Հայրապետյան, և Ստեփան Վարդանյանի գրքում հիշատակված ՄՄ 6869 գրչագրում (տե՛ս Ս. Վարդանյան, Հայաստանի բժշկության պատմություն. Հնագույն ժամանակներից մինչև մեր օրերը, Երևան, 2000, էջ 57, սույն գրչագրի բովանդակությունը տե՛ս նաև Յուզգալ ձեռագրաց Մաշտոցի անվան Մատենադարանի, հտ. Բ, կազմ.՝ Օ. Եգանյան, Ա. Չեթունյան, Փ. Անթարյան, Երևան, 1970, պլոն. 410): ՄՄ 6869 ձեռագրում բնագրի էջերը հատակեցրել ենք ըստ ձեռագրի առաջին, դեռևս անտիպ նկարագրության. նկարագրող՝ Ռ. Սարգսյան:

²¹ ՄՄ 3524, 368ա, ՄՄ 6869, 153ա (այստեղ. «Չի Ծխանի ամիսքն ...»):

այստեղ չի բացառում նոյնիսկ գրչական վրիպակը, կամ աղաւաղումը (կամ մի այլ կարգի գրչական թիւրիմացութիւն)»²²:

Ավելին՝ ՄՄ 4890 Ճաշոցի և այլ ծիսամատյանների (Ճաշոց, Ճառնետիր, Հայսմավուրք) համեմատությունը հաստատում է, որ Լ. Խաչիկյանի Ծխան-Ահեկան համադրումը նույնպես ճիշտ է:

Հավելենք սակայն, որ մենք առավել նախընտրելի ենք համարում ամսանվան Ծխանի, քան Լ. Խաչիկյանի գործածած Ծխան տարբերակը՝ առաջնորդվելով նախ և առաջ թե՛ ՄՄ 4890 Ճաշոցում, թե՛ Ասկղեպիադեսի վերոնշյալ երկում ամսանվան արձանագրված ձևով («**Ի Ծխանի ի Ա...**» (ՄՄ 4890, թ. 135բ), («**Չի Ծխանի ամիս** եւ այլ Բ. ամիսքն»²³), ինչպես նաև այն հանգամանքով, որ Հայոց տոմարի ամսանունների մեծ մասը (Հոռի, Սահմի, Ահկի (Ահեկան), Մարգաց և այլն) գործածվել են սեռական հոլովով²⁴:

Ընդգծենք նաև, որ Ծխանի ամիսն, ըստ Ճաշոց, Ճառնետիր, Հայսմավուրք ծիսամատյանների և տոմարական որոշ երկերի մեր ուսումնասիրության, համընկնում է ոչ թե Հունվար, ինչպես կարծում էր Լ. Խաչիկյանը, այլ Ապրիլ ամսին²⁵: Ստորև ներկայացնենք համապատասխան վկայություններն ու մեր պրպտումների արդյունքները:

²² **Գր. Բրուտեան**, Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանելուկը, էջ 99, առավել մանրամասն տե՛ս նույն տեղում, էջ 99-100:

²³ ՄՄ 3524, 368ա, ՄՄ 6869, 153ա (այստեղ. «Չի Ծխանի ամիսքն ...»):

²⁴ Այս մասին առավել մանրամասն տե՛ս **Է. Աղայան**, Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության, Երևան, 1986, էջ 57-68, նաև **Գր. Բրուտեան**, Օրացոյց Հայոց, էջ 442-446:

²⁵ Հարկ է ընդգծել, որ ուսումնասիրողներից Գ. Խալաթյանցն իր վերոնշյալ աշխատության մեջ, Գրիգոր Մագիստրոսի թղթի վերնագրում նշված Ահեկան 23-ը նույնացրել է Ապրիլ ամսվա հետ, միաժամանակ, սակայն, հետևելով խորագրի տվյալներին, նշել, որ թե՛ նամակում նկարագրված ամպրոպն ու անձրևը, թե՛ Արտաշեսի մահը տեղի են ունեցել ձմռանը (տե՛ս **Գ. Խալաթյանց**, նշվ. աշխ., էջ 311, 312): Գ. Խալաթյանցի եզրահանգումներին Լ. Խաչիկյանի անդրադարձը տե՛ս **Լ. Խաչիկյան**, *Արտաշէս Ա-ի վերաբերեալ պահպանուած վիպական հատուածի մասին*, էջ 117-118:

Հավելենք միայն, որ Գ. Խալաթյանցն Ահեկան-Ապրիլ զուգադրության համար որևէ սկզբնաղբյուր չի նշում: Մեր կարծիքով ուսումնասիրողը, ամենայն հավանականությամբ, առաջնորդվել է Վանական Վարդապետ Տավուշեցու (1181-1251 թթ.) Տաբեմուտին նվիրված քարոզի տեղեկություններով, որտեղ, սակայն, Ահկին հստակ ներկայացված է որպես գարնան, այլ ոչ ձմռան ամիսներից մեկը (տե՛ս **Լ. Խաչիկյան**, *Յաղագս Տաբեմուտին ի Վանական վարդապետէ ասացեալ*, Գիտական նյութերի ժողովածու, 1941, 1, էջ 160): Իսկ Ահկին որպես ձմռան ամիս ներկայացնելու հիմքը Գրիգոր Մագիստրոսի՝ խնդրո առարկա թղթի վերնագիրն է. «Յաւուրս ձմերայնոյ եղեալ ահագին որոտումն յամեան յԱհկի, որ էր քսաներորդ երրորդ...», որն, ըստ ուսումնասիրողների, ավելացրել է նամականու հետագա կազմողը և

Նշենք, որ ՄՄ 4890 Ճաշոցում Սահակ և Համագասպ իշխանների²⁶ և 72 առաքյալների տոները Ծխանի ամսանվան հիշատակմամբ տեղադրված են Քրիստոսի խաչափայտին նվիրված տոնական օրերի շարքում, մասնավորապես Սեպտեմբեր-Հոկտեմբեր ամիսների ժամանակահատվածում:

ՄՄ 4890 ՃԱՇՈՑ, ՄԱՇՏՈՑ (Աղթամար, 1313 թ.)

134ա-5ա **Կիրակին. Վարազայ Սուրբ Խաչին.** Սղ. Ի կարդալ իմում: Կց. Նշանեցաւ առ մեզ (յոյս): Ընթրց. յԱռակաց — Փայտ կենաց է ամենեցուն... 135աբ Երկուշաբթի աւր. Դաւթի Դվնեցոյն ... 135բ-6բ **Ի Ծխանի ի Ա. Սրբոց իշխանացն Սահակայ եւ Համագասպայ ... 136բ-7բ Ի Ծխանի Բ. ՀԲ. առաքելոցն ... 137բ-8բ** Աւրն շաբաթ լինի. Փիլիպպոսի առաքելոյն տաւն է ...²⁷:

Ավելին, խնդրո առարկա տոները տոնական տարվա նույն ժամանակահատվածում են նշված նաև այլ Ճաշոցներում, սակայն արդեն Ահկի (Ահեկան) ամսանվան նշմամբ, ինչպես օր.՝ **ՄՄ 4805 (Վարազ, 1488 թ.)** ձեռագրում. «352աբ Երրորդ կիրակին. Վարազայ Սուրբ Խաչին. Սղ., Կց. Նշանեցաւ (առ մեզ յոյս): Ընթրց. յԱռակաց — Փայտ կենաց է ամենեցուն... 352բ-3ա Արեգի ԻԵ. Երկուշաբթի աւր. Դաւթի Դվնեցոյն... 353աբ Սեպտեմբեր

խմբագիրը (տե՛ս **Լ. Խաչիկեան, Արտաշէս Ա-ի վերաբերեալ պահպանուած վիպական հատուածի մասին**, էջ 115, **Գր. Բրուտեան, Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանդուկը**, էջ 97): Կարծում ենք թե՛ սույն վերնագրում, թե՛ Ասկղեպիաղեսի վերոնշյալ երկում Ահկի = Ծխանի ամիսը որպես ձմռան ամիս ներկայացնելու պատճառը Հայոց շարժական տոմարի՝ հուլյան անշարժ տոմարի հետ համաձայնեցման առանձնահատկություններից է բխում (այսինքն՝ Հայոց շարժական տոմարի յուրաքանչյուր ամիս ժամանակ առ ժամանակ համընկնում էր հուլյան անշարժ տոմարի՝ տարվա տարբեր եղանակների ամիսների հետ): Ուրեմն չենք բացառում, որ Ահեկան = Ծխանի ամիսը թե՛ խորագրի հեղինակի, թե՛ Ասկղեպիաղեսի երկի թարգմանչի կամ հետագա ընդօրինակողի ժամանակ համընկնել է ձմռանը: Այդ է պատճառը, որ այն երկու դեպքում էլ ներկայացված է որպես ձմռան ամիս:

²⁶ Սահակ և Համագասպ Արծրունիներ, նահատակվել են 786 թ.: Վկայաբանության ճառընտրային տարբերակը **Գ. Տեր-Վարդանյանի** աշխատասիրությամբ տե՛ս Վկայաբանություն սրբոց իշխանացն Համագասպայ եւ Սահակայ նախարարացն Հայոց ի տանէ Արծրունեաց, ՄՀ, Զ. հտ., Ը. դ. (Յաւելուած), Անթիլիաս, 2007, էջ 949-966, հայսամվուրբային օրինակը տե՛ս Համաբարբառ Յայսամուրբ, Դ-Ապրիլ (նախածերեւցյան 6 խմբագրությունների), պատրաստեց՝ **Լ. Քարինյանը**, դէկ. և խմբ.՝ **Եզնիկ արք. Պետրոսյանի**, Ս. Էջմիածին, 2009, էջ 76-79, 88-97:

²⁷ Նշենք, որ այստեղ և հետայսու ՄՄ 4801-4900 ձեռագրերից քաղված տվյալները և նկարագրության հատվածները վերցված են սույն շարքի՝ *Մայր ցուցակ ձեռագրացի* ապագա հատորների համար մեր կողմից կատարված, դեռևս անտիպ նկարագրություններից:

Ի. Երեքշաբաթ. Եւստաթեայ եւ կնոջ նորա եւ երկու որդոցն եւ սուրբ կուսանացն Երմոնեայ եւ Նեքտառինեայ... 354ա-5ա **Ահկի ի Ա. Հինգշաբաթ աւր. Սրբոց իշխանացն Սահակայ եւ Համազասպայ...** 355բ-6բ **Ահկի ի Բ. Շաբաթ աւր. Եւթանասուն եւ երկու առաքելոցն Քրիստոսի», կամ ՄՄ 4870 (Աղթամար, 1385թ.)** գրչագրում. «390աբ Երրորդ կիրակին. Վարագայ Սուրբ Խաչին. Սղ., Կգ. Նշանեցաւ առ մեզ... Ընթոց. յԱռակաց — Փայտ կենաց է ամենեցուն... 390բ-1ա ՅԱրեգի ԻԷ. Երկուշաբաթ աւր. Դաւթի Դվնեցոյն ... 391ա-2ա Սեպտեմբեր Ի. Երեքշաբաթ. Եւստաթեա եւ կնոջն եւ Բ. որդեացն եւ սուրբ կուսանացն Երմոնեա եւ Նեքտառինայ... 392բ-3բ **ՅԱհկի ի Ա. Հինգշաբաթ աւր. Սրբոց իշխանացն Սահակայ եւ Համազասպայ...** 394ա-5ա **ՅԱհկի ի Բ. Շաբաթ աւր. ՀԲ. (Եւթանասուն եւ երկու) առաքելոցն...**» և այլուր:

Հավելենք, սակայն, որ մեր պրպտումների ընթացքում, որոշ ծիսամատյաններում ամկա տեղեկությունների համադրումով պարզեցինք, որ սույն տոները նախապես նշվել են զարնանը՝ Ապրիլ ամսին՝ Ապրիլ Ը.-Ահկի Ա., Ապրիլ Թ.-Ահկի Բ. զուգադրությամբ: Այս մասին են վկայում թե՛ Հայսմավուրք ժողովածուի նախածերենցյան 5 խմբագրությունների տվյալները²⁸, թե՛ նույնիսկ ծերենցյան կոչված խմբագրության որոշ ձեռագրեր՝ ինչպես օր. ՄՄ 1511 գրչագիրը (Հայսմավուրք, 1471 թ., Կուրքի գյուղ). «437բ-8բ **Ահկի Ա, եւ Ապրիլ Ը. Վկայաբանութիւն սրբոց իշխանացն Սահակայ եւ Համազասպայ... 438բ-41բ Ահկի Բ, եւ Ապրիլ Թ. Տաւն է ՀԲ աշակերտացն Քրիստոսի աստուծոյ մերոյ...**»²⁹, և թե՛ մի շարք ճաշոցներ՝ ինչպես

²⁸ Համաբարբառ Յայսմավուրք, Դ-Ապրիլ (նախածերենցյան 6 խմբագրությունների), էջ 76-79, 88-97: Հարկ է նշել, որ սույն 5 խմբագրություններում էլ ծիսական տարվա սկիզբը տարբեր է (առավել մանրամասն տե՛ս Համաբարբառ Յայսմավուրք, Ա-Յունուար (նախածերենցյան 7 խմբագրությունների), աշխ.՝ *Եզնիկ արք. Պետրոսյանի*, Ս. Էջմիածին, 2008, էջ 8-9), այդուհանդերձ խնդրո առարկա տոները դրված են Ապրիլ ամսին: Ավելին, Սսի Հայսմավուրքում (Անավարզեցու Ա խմբագրություն) Հունվար 4-ի «Եւ ի սոյն ժողովումն Հ եւ Բ (72) սուրբ աշակերտացն Քրիստոսի» հիշատակման փոքրիկ հատվածում, հեղինակը կամ խմբագիրը ներկայացնում է, որ Քրիստոսը 12 առաքյալներից հետո ընտրեց 72 աշակերտներին, ապա համապատասխան ավետարանական մեջբերումներից ու հինկտակարանյան զուգահեռներից հետո հավելում. «... **գորոց անուանն եւ զտաւնն կատարեմք ի յապրիլ ամսոյ ի յինն**, որ և անտէն է գրեալ լիակատարն» (տե՛ս Համաբարբառ Յայսմավուրք, Ա-Յունուար, էջ 67, 69):

²⁹ Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Ե, կազմ.՝ *Օ. Եզնիկյան*, Երեւան, 2009, փւն. 125:

օր. ՄՄ 940 ձեռագիրը (ԺԳ.-ԺԴ. դդ.). «64ա-5բ ԽԵ. **Ապրիլ Թ եւ յԱհեկի Բ. Եւթանասուն եւ Բ առաքելոցն Քրիստոսի...**»³⁰:

Ասվածի ապացույց կարելի է դիտարկել նաև այն հանգամանքը, որ եկեղեցական տոնացույցի հերթական խմբագրության ժամանակ խնդրո առարկա տոները, թեև տեղափոխվել են Սուրբ Խաչին նվիրված տոնական օրերի շարք, մասնավորապես Սեպտեմբեր-Հոկտեմբեր ժամանակահատված, մինևույն ժամանակ որոշ ձեռագրերում օրացուցային նշումներում պահպանվել է Ապրիլ ամսվա հիշատակումը, ինչպես օր.՝ ՄՄ 4811 գրչագրում.

ՄՄ 4811, ՃԱՇՈՑ (1297 թ.)

217աբ Վարագա Սուրբ Խաչին տաւն կիրակի. եւ ի Մեհեկի Ի. Սդ. Դ. Ի կարդալ իմուլ(= իմում): Կց. Նշանեցաւ առ մեզ լոյս: Ընթրց. յԱռաւիսկաց — Փայտ կենաց է ամենեցուն... 217բ-8ա Բ.շաբաթ. Դաւթի Դվնցոյն եւ Ղամէոսի սուրբ վկային... 218բ-9ա Գ.շաբաթ. Եւստաթէ եւ կնոջ նորա եւ Բ. որդոցն եւ սուրբ կուսանացն Երմոնա եւ Նեքտառիմայ. եւ ի Սեպտեմ(բ)երի Ի. ... 219ա-20ա Ե.շաբաթ. Իշխանացն Սահակայ եւ Համազ(աս)պայ Հայոց. եւ է յԱպրիլն Բ. եւ յԱհեկի Ա. ... 220աբ Շաբաթ. ՀԲ. առաքելոցն եւ Յակոբայ եղբար Տեառն. եւ է յԱհեկի Բ., յԱպրիլ Թ. ...

Նշենք, որ տարվա եղանակների, ամսանունների և ամսաթվերի նման անհամաձայնությունները հազվադեպ չեն մեր ծիսամատյաններում: Ներկայացնենք ընդամենը երկու օրինակ.

ՄՄ 4805, ՃԱՇՈՑ (Վարագ, 1488 թ.)

342բ-86ա [Կանոն Վերացման Սրբոյ Խաչին]

347բ-8բ Երկրորդ կիրակէին. Սդ. Քեզ վայել է: Ընթրց. յԵսայեայ մարգարէէ — Եւ եղիցի յաւուր յայնմիկ... 348բ-9ա Սեպտեմբեր ԻԳ. Երկուշաբաթ. Սրբոյն Մամասայ եւ Փիլիկտիմոնի եւ Սիմէոնի Սիւնակեցոյն... 349աբ Յուլիս ԻԵ. Երեքշաբաթ. Փեբրոնեայ կուսին եւ Բրիոնեայ եւ ընկերացն... 350աբ Սեպտեմբեր Բ. Հինգշաբաթ աւր. Անթիմոսի

³⁰ Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Գ, կազմ.՝ Օ. Եզանեան, Երեւան, 2007, սիւն. 1317:

հայրապետին եւ Երանոսի հետեւողի առաքելոցն... 351թ-2ա Ահկի ԻԱ.
Շաբաթ ար. Գէորգեայ զաւրավարի...

կամ

ՄՄ 4885, ՃԱՇՈՅ (ԺԵ. դ.)

411թ-69թ [Կանոն Վերացման Սրբոյ Խաչին]

438աթ Մարեր Ժ. Հինգերորդ կիրակէն. Գիւտ Սրբոյ Խաչին.

Սղ., Կ[գ]. Նշանեցաւ (առ մեզ): Ընթոց. յԵսայեա մարգարէէ – Տէր հայր մեր, տէր դատաւոր մեր... 438թ-9թ Սեպտեմբեր Լ. Երկուշաբթի. Գիւտ նշխարաց սրբոյն Գրիգորի Աղւանից կաթողիկոսի եւ սուրբ հաւրն Թաթլու ... 439թ-40ա [Յ]ուլիս Ի. Երեքշաբթի. Վարոսի եւ Թումասու եւ Անտոնի եւ Կրաւնեղի եւ Է. խոտանարակացն, որ ի սուրբ Կարապետն կատարեցան... 441աթ Հոկտեմբեր Ա. Հինգշաբթի. Անանիայի Դամասկացոյ եւ ԲԺ.-ան վարդապետացն ... 442թ-3ա Սեպտեմբեր Ժ. Շաբաթ ար. Սուրբ առաքելոցն՝ Մատաթեա եւ Բառնաբա եւ Փիլիպոսի, որ յՀ, եւ Շիղայի եւ Սիւղիանոսի եւ Տիմոթէի եւ Տիտոսի ...

Այսինքն այս կամ այն տոնը, եկեղեցական Տոնացույցի հերթական խմբագրության ժամանակ ինչ-ինչ պատճառներով տեղափոխվելով տոնական տարվա այլ հատված, որոշ դեպքերում պահպանել է օրացուցային նախորդ նշումը³¹: Այսպիսով, վերոբերյալ օրինակները փաստում են, որ

³¹ Հայոց եկեղեցական Տոնացույցի առաջացման և զարգացման պատմությանը նվիրված իր մեծարժեք աշխատության տարբեր գլուխներում Ռ. Վարդանյանը պարբերաբար անդրադառնում է եկեղեցական այս կամ այն տոնի առաջացման և հետագա փոփոխությունների հանգամանքներին, տալով արժեքավոր տեղեկություններ, թե տվյալ տոնը երբ և ինչպես է ընդգրկվել Տոնացույց, և ինչ տեղափոխությունների է ենթարկվել ժամանակի ընթացքում: Ուշագրավ է հատկապես հայերեն հնագույն Ճաշոցներից մեկում՝ ՄՄ 832 (1154 թ.) գրչագրում առկա տոների մանրամասն քննությանը նվիրված գլուխը (տե՛ս Ռ. Վարդանյան, Հայոց Տոնացույցը (4-18-րդ դարեր), Երևան, 1999, էջ 298-419): Այստեղ ուսումնասիրողը, ի թիվս այլ տոների, մի շարք ծիսամատյանների քննության գուգորդությամբ, անդրադառնում է նաև 72 առաքյալների տոնին և նշում, որ սույն տոնի «համար ունենք երեք ամսաթվային նշում, այն է՝ Ահեկի 2, 3 և 22, որոնցից Ահեկանի 2-ը հայոց անշարժ տոմարի ամիս-ամսաթիվ է համարժեք Ապրիլ 9-ին» (Ռ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 389): Հարկ է նշել, սակայն, որ հեղինակը, համադրելով իր ձեռքի տակ եղած ձեռագրական նյութը, կարծում է, որ հայոց հնագույն Տոնացույցերը Քրիստոսի 72 աշակերտների հիշատակի օր են սահմանել Սուրբ Խաչից կամ Խաչվերացից հաշված 20-րդ օրը (տե՛ս Ռ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 388): Սա, ինչպես տեսանք, հետագա փոփոխության արդյունք է:

Սահակ և Համագասպ իշխանների և Զրիստոսի 72 առաքյալների տոները ևս ժամանակի ընթացքում ըստ հարկի տեղաշարժվել են՝ որոշ ձեռագրերում պահպանելով տոնացուցային նախորդ ամիս-ամսաթիվը:

Իսկ թե ինչպես և ինչու էր տեղափոխության ենթարկվում այս կամ այն եկեղեցական տոնը հայոց Տոնացույցում, հնարավոր կլինի հստակ պատասխանել միայն եկեղեցական Տոնացույցի, և դրա հետ սերտորեն փոխկապակցված Ճաշոց, Ճառքնտիր և Հայսմավուրք ժողովածուների, դրանց խմբագրությունների համակողմանի հետազոտությունից³² և առկա ուսումնասիրությունների հետ բաղդատությունից հետո³³ միայն:

Այսպիսով՝ կարծում ենք, որ ՄՄ 4890 ձեռագրի. «**Ի Ծխանի ի Ա. Սրբոց իշխանացն Սահակայ եւ Համագասպայ...**» և «**Ի Ծխանի Բ. ՀԲ.**

³² Նշենք, որ *Մայր ցուցակ ձեռագրացի* համար երեք տասնյակից ավելի ծիսամատյանների ընդարձակ նկարագրությունների շնորհիվ հնարավոր դարձավ որոշակի գիտելիքներ ձեռք բերել այս ժողովածուների, դրանց ձևավորման և հետագա խմբագրությունների վերաբերյալ և նորովի անդրադառնալ որոշ դրվագների: Լիահույս ենք, որ մոտ ապագայում կկարողանանք առանձին հոդվածներով ներկայացնել հատկապես Ճաշոց և Ճառքնտիր ժողովածուներին առնչվող մեր բացահայտումներն ու դիտարկումները:

³³ Անուրանալի է հատկապես հայագետ Շառլ Ռընուի ավանդը հայերեն Ճաշոց ժողովածուի կազմավորման և հետագա զարգացման ուսումնասիրության գործում: Սակայն, հարկ է ընդգծել, որ մեծանուն հայագետի առաջադրած որոշ դրույթներ թերևս վերանայման կարիք ունեն, ինչպես օրինակ ձեռագիր Ճաշոցների խմբավորումները: Ներկայացնենք մեկ դիտարկում միայն: Առաջնորդվելով Շառլ Ռընուի կազմած ցանկով խնդրո առարկա Ծխանի ամսանունն ընդգրկող ՄՄ 4890, տոնը Ապրիլին նշելու ցուցում պարունակող ՄՄ 940 և Ահեկան-Ապրիլ գուգադրությունը պահպանած ՄՄ 4811 Ճաշոցները Երուսաղեմյան Ճաշոցի հայերեն խմբագրության հնագույն տարբերակից են սերում և պատկանում են 1173 թ. հետո իրականացված խմբագրությանը, իսկ արդեն տոնի՝ Սուրբ Իսաչին նվիրված տոնական օրերի շարք տեղափոխված օրինակները (ՄՄ 4805, 4870, 4885) 1198-ից հետո կատարված խմբագրությունն են ներկայացնում (տե՛ս **Ch. Renoux**, *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie: le Čaşoc*, *Patrologia Orientalis*, 44/4, 1989, p. [95], [99]): Սակայն, ներկայացված օրինակներից ակնհայտ է, որ ուսումնասիրողի կատարած բաժանումները խիստ նախնական են, քանզի ինչպես տեսնում ենք ՄՄ 940 և ՄՄ 4811, 4890 ձեռագրերը նույն խմբի մեջ են ընդգրկված, սակայն ՄՄ 940 Ճաշոցում Զրիստոսի 72 առաքյալների տոնը հստակ Ապրիլին է նշված, իսկ ՄՄ 4811 գրչագրում թեև պահպանվել է Ապրիլ ամսվա հիշատակումը, սակայն տոնն արդեն տեղափոխված է Սուրբ Իսաչին նվիրված տոնական օրերի շարք, մասնավորապես Սեպտեմբեր-Հոկտեմբեր ժամանակահատված: Խնդրո առարկա տոնը նույն ժամանակահատվածում է նաև ՄՄ 4890 գրչագրում: Այսինքն, այստեղ ՄՄ 940 և ՄՄ 4811, 4890 գրչագրերը հայերեն Ճաշոցի միևնույն ձեռագրախմբի առանձին ենթախումբը չեն ներկայացնում անգամ, այլ բոլորովին տարբեր խմբագրությունների են պատկանում: Հետևաբար, ձեռագիր Ճաշոցների խմբավորումներն ըստ խմբագրությունների դասակարգելը հայագիտության ապագա կարևորագույն խնդիրներից մեկն է:

առաքելոցն...» վկայությունների համադրումը վերոբերյալ օրինակների հետ հնարավորինս հաստատում է Ծխանի-Ահեկան-Ապրիլ գուգադրության մեր առաջադրած տեսակետը:

Ծխանին և Առաւաւտն Նաւասարդի

Ի լրումն Ծխանի-Ահեկան-Ապրիլ գուգադրությունը փաստող վերոբերյալ տեղեկությունների՝ ներկայացնենք տոմարական որոշ դիտարկումներ և վկայություններ, որոնք, մեր կարծիքով, ոչ միայն կհիմնավորեն այդ գուգադրությունը, այլև կընդգծեն Ծխանի ամսվա կարևորագույն նշանակությունը նախաքրիստոնեական շրջանի ծիսակարգում:

Հարկ է շեշտել, որ թե՛ Լ. Խաչիկյանը և թե՛ Գր. Բրուսյանը, համակողմանի վերլուծելով Արտաշեսյան վեպի վերոբերյալ տողերը, եզրակացրել են, որ «ծուխ ծխանի» արտահայտությունը, և առհասարակ հայոց Վիպասանքի սույն հատվածը, միանշանակ կապված են տարեմուտի՝ Նոր տարվա ծիսական արարողակարգի և տոնակատարությունների հետ³⁴, քանզի Արտաշես արքան ոչ միայն տենչում էր տեսնել Ծխանի ծուխը, այլև Նավասարդի (Նոր տարվա) առավոտը: Մանրամասն չքննելով բազմավաստակ գիտնականների բերած ուշագրավ և խիստ հետաքրքրական օրինակներն ու գուգահեռները՝ հողվածի այս հատվածում կանդրադառնանք դրանցից մի քանիսին միայն, փորձելով հնարավորինս հիմնավորել, որ Արտաշեսի փափագած Նավասարդյան առավոտը = տարեմուտը նշվել է գարնանը, և ոչ ձմռանը կամ ամռանը, ինչպես կարծում են Լ. Խաչիկյանը և Գր. Բրուսյանը:

Մեր կարծիքով Ծխանի-Ահեկան-Ապրիլ գուգադրության օգտին է խոսում այն փաստը, որ ըստ պահպանված մատենագրական մի շարք վկայությունների և որոշ ուսումնասիրողների, հայերը Նավասարդը (Նոր տարին) տոնել են գարնանը՝ որպես տարեսկիզբ ընդունելով գարնանային գիշերահավասարի օրը³⁵: Այսու՝ արդյո՞ք պատահական է Գրիգոր Մագիստրոսի

³⁴ Տե՛ս Լ. Խաչիկեան, *Արտաշես Ա-ի վերաբերյալ պահպանուած վիպական հատուածի մասին*, էջ 124-127, Գր. Բրուսեան, *Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանելուկը*, էջ 103-118:

³⁵ Սույն տեսակետն ընդունող ուսումնասիրողների ի մի բերված կարծիքները և դրանց համառոտ քննությունը տե՛ս Է. Աղայան, *Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության*, էջ 36-47: Ավելի ուշ տոմարագետ Ռ. Վարդանյանն էլ մատենագրական բազմաթիվ վկայությունների և տոմարական հաշվարկների համադրությամբ եզրակացնում է. «...որ Հայաստանի նախաքրիստոնեական դիցարանի տոնական տարին սկսվել է գերագույն, գլխավոր աստծու

կողմից խնդրո առարկա թղթում երբայական տոմարի առաջին՝ Նիսան ամսանվան հիշատակումը. «Ուրեմն նահանջեալ յԱմնոսէ, **գՆիսեանն նշանակեալ ցուցակութիւն...**»³⁶:

Կարծում ենք՝ ոչ: Ստորև՝ հայ մատենագրությունից քաղված մի քանի վկայություններ, որտեղ Նիսանը ներկայացված է հուլյան Մարտ-Ապրիլ ամիսների հետ զուգադրությամբ, ինչպես նաև որպես հրեական տոմարի տարեսկիզբ³⁷:

Այսպես, Անանիա Ծիրակացին (~ 610-690 թթ.), տոմարական իր մի երկում խոսելով արարչագործության մասին, գրում է. «**Արդ յաւուր ուրբաթու ստեղծաւ մարդն նիսան ամսոյ ամսամուտ էր: Եւ Ադամայ աւր ստեղծման, եւ երբայեցւոց տարեմուտ, զի այն հինգ աւուրքն որ յառաջ քան զիինել մարդոյն, այն աւելիք կոչեցան**»³⁸: Իսկ Զատկի տոնին նվիրված բնագրում, անդրադառնալով Արիստիդես Աթենացու (Բ. դար) տոմարական հաշվարկներին, նշում է. «... եւ այսպէս նմանեցուցեալ ասաց (Արիստիդես Աթենացին - Ն. Վ.) **էթն առաջին աւրն ապրեղի է սկիզբն արարչութեան. եւ վասն զի ի չորրորդն աւուր ստեղծաւ լուսին, ի չորրորդ աւուրն ապրեղի եղ չորեքտասան լուսնի. եւ կարգեաց զնա գլուխ բոլորի. վասն զի ի նմին աւուր հանդիպի ըստ երբայեցւոց չորեքտասան նիսան, լրումն եւ անվերադրութիւն**»³⁹:

«Պատճէն տոմարի Երբայեցւոց» խորագիրը կրող բնագրերից մեկի հեղինակն էլ գրում է. «**Տարեմուտն Երբայեցւոց յԱպրիլի ամսոյ մուտն է հան[ապազ]**»⁴⁰:

Արամազդի տոնով և այն, թեև հայոց շարժական տոմարի, հաստատուն կերպով եղել է գարնանամտին, որն ընդունվել է գարնանային գիշերահավասարի օրը» (Ռ. Վարդանյան, նշվ. աշխ., էջ 14, ուսումնասիրողի կողմից մեջբերված մատենագրական վկայությունները (Նավասարդ 1 = գարնանային գիշերահավասար) տե՛ս նույն տեղում, էջ 8-17):

³⁶ **Գրիգոր Մագիստրոս**, Թուղթք եւ չափաբերականք, աշխ.՝ **Գ. Մուրադեանի**, ՄՀ, ԺԶ. հտ., ԺԱ. դ., էջ 331, հմմտ. Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, **Կ. Կոստանեանց**, էջ 86:

³⁷ Այս մասին որոշ տեղեկություններ տե՛ս Պատճէն տոմարի (Է-ԺԵ. դդ.), Քննություն եւ բնագրեր, աշխ.՝ **Զ. Էյնաթեանի**, աշխ. և խմբ.՝ **Զ. Տէր-Վարդանեանի**, Երեւան, 2002, էջ 20, նաև **Հ. Բադալյան**, Օրացույցի պատմություն, էջ 54:

³⁸ **Անանիա Ծիրակացի**, Անանիայի Ծիրակայնոյ Համարողի մատենագրութիւնք, աշխ.՝ **Ա. Գ. Աբրահամյան**, [Ծիրակացու տոմարական պատառիկը], Երեւան, 1944, էջ 311, նաև ՄՀ, Դ. հտ., Է. դ., Անթիլիաս, 2005, էջ 703:

³⁹ Նույն տեղում, **Անանիայի Ծիրակայնոյ Համարողի ասացեալ ի Զատիկն Տեառն**, էջ 295, նաև ՄՀ, Դ. հտ., Է. դ., էջ 679:

⁴⁰ Պատճէն տոմարի (Է-ԺԵ. դդ.). Քննություն եւ բնագրեր, աշխ. **Զ. Էյնաթեանի**, աշխ. և խմբ.՝ **Գ. Տէր-Վարդանեանի**, էջ 157:

Ավելին՝ Նիսան = Մարտ-Ապրիլ = Ահեկան զուգադրությունը Նիսան Ա.-Լ. = Մարտ ԻԲ.-Ապրիլ Ի. = Արեգ ԺԴ.-Ահկի ԻԳ. համադրությամբ պահպանվել է նաև հայերեն ծիսամատյաններում (Տոնացույց, Ճաշոց, Ճառընտիր, Հայսմավուրք): Ահա դրանցից մի քանիսը, մեզ հետաքրքրող վերոնշյալ տոների օրինակով.

ՄՄ 177, ԱՍՏՈՒԱԾԱԾՈՒՆՉ (Կիլիկա, ԺԳ դ.)

596ա-601բ [Յայսմավուրացոյց-Տոնացոյց (սիւնականէւ)]⁴¹

Երբայեցոց՝ Նիսան Ա., Հոռոմոց՝ Մարտ ԻԲ., Հայոց՝ Արեգ ԺԴ. Ակակիոսի եպիսկոպոսի...

Երբայեցոց՝ Նիսան ԺԹ., Հոռոմոց՝ Ապրիլ Թ., Հայոց՝ Ահկի Բ. Խ.-իցն, որ յԱփրիկէ: ՀԲ առաքելոցն...

Երբայեցոց՝ Նիսան Լ., Հոռոմոց՝ Ապրիլ Ի., Հայոց՝ Ահկի ԺԴ (=ԺԳ.). Աթերոսի եւ Կապետոնի եպիսկոպոսաց...⁴²:

ՄՄ 4859, ՅԱՅՍՄԱՒՈՒՐՔ

(խմբ. Գրիգոր Ծերենց) (Այրիվանք, 1488 թ.)

432բ-7ա **Արեգի ԺԴ. եւ Մարտի ԻԲ. եւ Նիսան Երբայեցոց ի Ա. Վարք եւ յշտկ սուրբ Խորն Բենեդիքտոսի...**

475բ-7ա **Ահկի Ա. եւ Ապրիլ Ը. եւ Նիսան ԺԸ. Վկյբ սրբոց իշխաւացն Սահակայ եւ Համագասայ...**

477ա-9բ **Ահկի Բ. եւ Ապրիլ Թ. ...ՀԲ. առաքելոցն Բրիստոսի...**

ՄՄ 1339, ՅԱՅՍՄԱՒՈՒՐՔ (խմբ. Կիրակոս Արեւելցի) (ԺԶ. դ.)

199աբ **Արեգ ԺԴ եւ մարտ ԻԲ եւ նիսան Ա. Վարք Խոստովանող եպիսկոպոսին սրբոյն Ակակիոսի...**

210բ-1ա **Ահկի Ա եւ ապրիլ Ը եւ նիսան ԺԸ. Վկայաբանութիւն սրբոյն Սահակայ եւ Համագասայ, նախարարաց Տանն Արծրունեաց...**

216ա-7ա **Ահկի ԺԳ եւ ապրիլ Ի եւ նիսան Լ. Վարք երանելի եպիսկոպոսացն Բէտոնայ քաղաքի, Անթերիտոսի եւ Կապիտոնի...**⁴³:

⁴¹ Ձեռագրի գրչության վայրը, ժամանակը, բնագրի խորագիրն ըստ Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Ա, կազմ.՝ **Օ. Եզանյան, Ա. Չեղճունյան, Փ. Անթարյան**, Երևան, 1984, սյուն. 702, 706:

⁴² ՄՄ 177, 597աբ:

⁴³ Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հտ. Դ, կազմ.՝ **Ա. Քեօշկերեան, Կ. Սուքիասեան, Յ. Քեօշեան**, Երևան, 2008, սիւն. 973-974, 998, 1000, 1001:

Այսպիսով, մեկ անգամ ևս կրկնենք մեր հարցադրումը, հուսով, որ այն՝ ժամանակի ընթացքում կգտնի իր հստակ պատասխանը: Արդյո՞ք Նիսանը խորնաբանությունների և ծածկագրությունների «մեծ վարպետ» Գրիգոր Մագիստրոսի թողած հուշումը չէ, որ հայ ժողովրդական վեպի ներկայացված հատվածը և առհասարակ նամակում նկարագրված, կարելի է ասել գաղտնագրված առասպելները (ինչպես օր. Արես = Վահագն և վիշապ հալամարտությունը), եղանակային որոշ երևույթների (ամպրոպ, անձրև, մեզ և այլն) նկարագրություններն⁴⁴ առնչվում են զարնանը, զարնանամուտին, այսու նաև տարեմուտին-Նավասարդին-Նոր տարուն⁴⁵: Իսկ եթե հաշվի առնենք նաև շրջանառվող այն տեսակետը, որ Նավասարդ բառը նախապես գործածվել է ոչ որպես ամսանուն, այլ ուղղակի նշանակել է Նոր տարի⁴⁶, ապա, կարող ենք ենթադրել, որ Ծիսանի ամսին դեռևս շարունակվում էին, կամ Արտաշեսի օրոք Ծիսանի (=Ահեկան) ամսով էին սկսվում նավասարդյան տոնակատարությունները, և այդ տոնակատարությունների մաս կազմող Նավասարդյան առավոտի ծուխն էլ փափագում էր տեսնել Արտաշես արքան:

⁴⁴ Նամակն ամբողջությամբ տե՛ս **Գրիգոր Մագիստրոս**, Թուղթք եւ չափաբերականք, աշխ.՝ **Գ. Մուրադեանի**, ՄՀ, ԺԶ. հտ., ԺԱ. դ., էջ 331-332, հմմտ. Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, **Կ. Կոստանեանց**, էջ 86-7: Վերոնշյալ հատվածների առավել մանրամասն վերլուծությունը տե՛ս **Լ. Խաչիկեան**, *Արտաշես Ա-ի վերաբերեալ պահպանուած վիպական հատուածի մասին*, էջ 118-126, **Գր. Բրուտեան**, *Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանդուկը*, էջ 101-116:

⁴⁵ Նշենք, որ Գր. Բրուտյանը ևս կարծում է, որ «նիսանը նամակում յուշողի, նաւասարդի մասին վկայողի դեր է կատարում» (**Գր. Բրուտեան**, *Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանդուկը*, էջ 108): Սակայն, ինչպես գիտենք, ըստ ուսումնասիրողի, Նավասարդի տոնը հայոց մեջ տոնվել է ամռանը (տե՛ս **Գր. Բրուտեան**, *Հայոց տոմարի որոշ հարցերի մասին. Հին Հայոց գլխաւոր տօնը*, Էջմիածին, 1995, Ժ-ԺԲ, էջ 130-153, նաև **նույնի**՝ *Հայկական տոմարագիտություն*, էջ 210-214:) Հետևաբար, Նիսանը որպես «օժանդակ ուղեցույց» (**Գր. Բրուտեան**, *Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանդուկը*, էջ 103) ներկայացնելով մեկտեղ, Գր. Բրուտյանը զարնանամուտը որպես Նոր տարվա սկիզբ չի դիտարկում:

Հարկ է ընդգծել, որ տարեմուտն ամռանը տոնելու վկայություններ հայ մատենագրության մեջ ևս առկա են. օրինակ՝ Վանական Վարդապետի *Յաղագս տարեմուտին* երկում. «Նոյնպէս զանազան է մուտ տարեմտից... իսկ Հայոց ընդմիջել ամարանն է» (էջ 159): Սակայն, ինչպես նշում է բնագրի կազմող Լ. Խաչիկեանը. «Նավասարդի մեկը Վանականի ժամանակ համապատասխանում էր օգոստոսի 11-ին, սակայն հին հայկական տոմարով նա ընկնում է զարնանամուտին, երբ վերածնվում էր բնությունը» (**Լ. Խաչիկեան**, *Յաղագս տարեմուտին ի Վանական փարդայտեւտ ասացեալ*, էջ 153, հմմտ. էջ 168, ծնթ. 7):

⁴⁶ Տե՛ս **Է. Աղայան**, Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության, էջ 58, նաև **Գր. Բրուտեան**, Օրացոյց Հայոց, էջ 441, 447-448: Ամսանվան սույն և այլ ստուգաբանությունները տե՛ս նաև **Հր. Աճառյան**, Հայերեն արմատական բառարան, հտ. Գ, Երևան, 1977, էջ 435-436:

Այսու, անդրադառնալով նաև Արտաշեսյան վեպում պահպանված «**գառաւաւտն նաւասարդի**» արտահայտությանը, միանգամայն ընդունելի է Գր. Բրուսյանի այն տեսակետը, որ այստեղ առավոտ բառը «այսօրուայ սովորական իմաստով» չի գործածված և չի նշանակում «ցերեկուայ սկզբի մաս», այլ այն հայոց հնագույն ժամանուններից՝ Գիշերվա 10-րդ ժամի անվանումն⁴⁷ է, և որ Առավոտ ժամին են կատարվել Նոր տարվա սկզբին առնչվող որոշ խորհուրդներ ու ծեսեր⁴⁸:

Ծեշտենք, որ մատենագրական աղբյուրներում պահպանվել են օրվա այդ ժամի կարևորությունը, խորհրդավորությունը, ծիսական նշանակությունն ընդգծող բազմաթիվ վկայություններ: Մենք, ի լրումն Անանիա Ծիրակացու՝ Գր. Բրուսյանի վկայակոչած տեղեկությանը, ըստ որի Քրիստոսի Հարությունը տեղի է ունեցել Գիշերվա 10-րդ ժամին⁴⁹, ներկայացնենք ևս մի քանիսը:

Այսպես, ՄՄ 6895 գրչագրում (ԺԸ. դ.), որ ըստ հեղինակի կոչվում է *Զիճ գիրք*⁵⁰, պահպանվել է տեղեկություն, որ հայերը, ի տարբերություն այլ ազգերի (հույներ, ասորիներ, հրեաներ և այլք), օրվա սկիզբ են համարում Առավոտը. «Եւ ազգն Հայոց զսկիզբն աւուր յառաւօտէ առնէ՝ ի ծագել արեւու... Եւ ազգն հայոց սկիզբն յոյսն դնէ, եւ ապա զխաւարն, որպէս ասաց Մովսէս. Մեկնեաց Աստուած ի մէջ յուսոյն եւ ի մէջ խաւարին (Ծննդ. Ա 4): Տեսանէ՛ս, նախ զյոյսն դնէ, եւ ապա՝ զխաւարն... դարձեալ ասէ Աստուած. Եղիցի յոյս եւ եղեւ յոյս (Ծննդ. Ա 3): Տե՛ս սկիզբն արարչութեան ի յուսոյ

⁴⁷ Հայոց մեջ օրվա 24 ժամերը (12 ցերեկային և 12 գիշերային) ունեցել են անվանումներ: Կիրառված ժամանունները և դրանց վերաբերյալ անդրադարձները տե՛ս **Ղ. Ալիշան**, Հին հաւատք կամ հեթանոսական կրօնք հայոց, Վենետիկ, 1895, էջ 146-147, **Հ. Բադալյան**, Օրացույցի պատմություն, էջ 105-106, **Է. Աղայան**, Ակնարկներ հայոց տոմարների պատմության, էջ 80-84, **Գր. Բրուսեան**, Հայկական տոմարագիտություն, էջ 145-149 և այլն: Այս պահին առավել հստակ չենք կարող նշել, թե Գիշերվա 10-րդ ժամը ժամանակակից ժամաբաժանումներով որ ժամին է համընկել: Սակայն, հենվելով պահպանված որոշ անուղղակի տեղեկությունների վրա, կարող ենք ենթադրել, որ այն օրվա լուսանալու պահից մինչև արևածագն ընկած ժամանակամիջոցում առկա ժամերից մեկի անվանումն է:

⁴⁸ Տե՛ս **Գր. Բրուսեան**, *Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանելուկը*, էջ 110-112, 116:

⁴⁹ Տե՛ս **Գր. Բրուսեան**, Հայկական տոմարագիտություն, էջ 148, ծնթ. 58:

⁵⁰ «Գիրքս այս յԱրաբերէն Զիճ կոչի, այսինքն մայր աստեղաբաշխութեան, քանզի ի սմանէ ծնանի ամենայն տարւոյ թաքլիմն... որ է Պարզատումար աստեղաց» (ՄՄ 6895, 2ա):

սկսաւ: Վասն այսորիկ ազգն Հայոց ի յառաւօտն սկիզբն առնէ յաւուր...» (2ա)⁵¹:

Գիշերվա 10-րդ ժամի, այսինքն՝ Առավոտի կարևորության քրիստոնեական նշանակությունը շեշտված է ՄՄ 2020 ձեռագրում (Տոնապատճառ, ԺԴ. դ.) ընդօրինակված «Բայցայայտումն եւ անուանակոչութիւն սուրբ առաքելոցն եւ եղաբեր կանանցն» (260բ-2ա) բնագրում, որտեղ ուրվագծված են Քրիստոսի փրկագործական տնօրինության առանցքային հանգրվանները (Ծնունդ, Մկրտություն, Խաչելություն, Հարություն և Համբարձում) և նշված, թե օրվա որ ժամին են տեղի ունեցել դրանք: Ըստ այս բնագրի հեղինակի՝ Մկրտությունն ու Հարությունը, տեղի են ունեցել Գիշերվա 10-րդ ժամին. «Իսկ Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս ծնաւ ի Բեղլէմ Տբեթ ԻԱ. ըստ Եբրաեցոց ամսաթոյին, յԷ. ժամ աւուրն, եւ մկրտեցաւ ի Յորդանան ի Քանունհրա ըստ Ասորոց թւոյն, որ է **Յունուարի 2., ի Ժ.երորդ ժամու գիշերոյն... եւ ի Ժ.երորդ ժամու գիշերոյն**, յարեաւ Քրիստոս եւ երեւեցաւ կանանցն եւ աշակերտացն ամենեցուն» (ՄՄ 2020, 261աբ):

Եվ եթե փոխկապակցենք այս տեղեկությունը Քրիստոսի Հարության տնօրինական խորհուրդն արտահայտող Առավոտյան ժամերգության⁵² և այդ ժամերգության խորհրդի՝ Ստեփանոս Սյունեցու մեկնաբանության հետ, ապա կտեսնենք Առավոտի կամ Գիշերվա 10-րդ ժամի առանձնահատուկ նշանակությունը Փրկագործության ծրագրում.

Այս խորհուրդ (Առավոտյան ժամերգություն - Ն. Վ.), որ միւսանգամ գալստեանն Քրիստոսի լինելոց ենք, զյարութիւն մարդկան նշանակէ. **գի յայսմ ժամու առաւաւտու լինի նորոգումն տիեզերաց, թէն ասի «ի մէջ գիշերին» ըստ տէրունական բանին, այլ նա է առաւաւտն կենաց եւ սկիզբն երեւելոյ արեգականն արդարութեանն, եւ լինելոց է յայն առաջին ժամու յայտնութեանն մեծի. վասն գի յայսմ**

⁵¹ Հայոց մեջ օրվա սկզբի խնդրին անդրադարձել է Բ. Թումանյանը, մասամբ վկայակոչելով նաև այս տեղեկությունը (տե՛ս **Բ. Թումանյան**, Հայ աստղագիտության պատմությունից, Երևան, 1985, էջ 90-93): Հարկ է նշել, որ ուսումնասիրողը սույն վկայության մեջ Առավոտն ընկալում է ժամանակակից իմաստով, մինչդեռ, մենք կարծում ենք, որ այստեղ ևս Առավոտը կիրառված է որպես ժամանուն:

⁵² «Առաւօտեանը կը կատարուի “ի դէմ Քրիստոսի”, ի յիշատակ Քրիստոսի առտուան դէմ յարութեան: Առաւօտեան ժամու աղօթքները Յիսուսի Յարութեան խորհուրդն ունին, որովհետեւ այդ ժամին ան երեւեցաւ իւղաբեր կիներուն եւ զանոնք խնդութեամբ լեցուց» (**Ա. Ծ. վրդ. Կռանեան**, Հայ ծիսական պաշտամունքը, Պէրյուք, 2001, էջ 129):

Ժամու վարկանիմ գմարդն ստեղծեալ ի կենդանարար ձեռացն, յորում եւ ի նմին ժամու եւ գմիւսանգամն ընդունի զկենդանութիւն⁵³:

Այսպիսով, եթե հեթանոսական շրջանում Առավոտ ժամը խորհրդանշել է Նոր տարվա սկիզբը՝ ուղեկցվող զանազան ավանդույթներով և ծեսերով, ապա, ըստ քրիստոնեական ընկալման, այդ ժամին է իրականանալու տիեզերքի նորոգումը և նոր, հավիտենական կյանքի «ընդունումը»: Երկու դեպքում էլ խորհուրդը նույնն է՝ նոր փուլի, շրջանի սկիզբ:

Հավելենք, որ ոչ պակաս հետաքրքրական է Գիշերվա 10-րդ ժամի = Առավոտի պահպանված մեկ այլ անվանումը՝ Փողահարն, և դրա խորհրդաբանությունը:

Ըստ Գր. Բրուտյանի՝ սույն անվանման ստուգաբանությունը, ի տարբերություն Առավոտի, հստակ է «փող հարելն, կամ փող հարողն»⁵⁴: Կարծում է, որ Փողահարն անվանումը կարելի է ընկալել «որպես Առաւօտ սրբազան ժամին կատարուող ծիսական փողահարութեան վկայութիւն... այսինքն՝ տարուայ ամենակարեւոր ժամը հենց այդ օրուայ (նավասարդի 1 - Ն. Վ.) Առաւօտն էր, ապա լիովին սպասելի է, որ այդ ժամին լինէր հանդիսաւոր, ծիսական փողահարութիւն (որ կարող էր ազդարարել, օրինակ, Հայկի աստղի ծագումը, կամ մի ինչ որ աստուածութեան ծնունդ, կամ երկնային բարի ուժերի յաղթանակ եւն) »⁵⁵: Ապա հավելում, որ «Արտաշէսի յիշատակած փողահարութիւնն, որ ինքն անձամբ է կատարել (իմա՝ **Մեք փող հարուաք** և թմբկի հարկանէաք, **որպէս արէնն է թագաւորաց**)»⁵⁶» ըստ երևույթին ունեցել է կարևոր ծիսական (նաև տոմարական, քաղաքական) բովանդակություն⁵⁷:

Մենք կարծում ենք, որ ծիսական այդ փողահարության և Փողահարն ժամանունի խորհուրդի բացատրության ամենավաղ վկայություններից են

⁵³ **Ստեփանոս Սիւնեցի**, *Յառաջաբանութիւն պատմութեանց, եթէ որպէս կարգեալ է աղայթից մերոց հայցուածք*, Ժամակարգութեան մեկնութիւն՝ ընդարձակ եւ համառոտ Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ նորին Պատճառ հիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցւոյ, ի յոյս ընծայեց **Ս. վրդ. Ամատունի**, Էջմիածին, 1917, էջ 28-29, նաև ՄՀ, Չ. հտ., Ը. դ. (Յաւելուած), Անթիլիաս, 2007, էջ 466:

⁵⁴ Տե՛ս **Գր. Բրուտեան**, *Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանելուկը*, էջ 114-115:

⁵⁵ Նույն տեղում, էջ 115:

⁵⁶ **Գրիգոր Մագիստրոս**, Թուղթք եւ չափաբերականք, աշխ.՝ **Գ. Մուրադեանի**, էջ 332, հմմտ. Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը, **Կ. Կոստանեանց**, էջ 86:

⁵⁷ Տե՛ս **Գր. Բրուտեան**, *Գրիգոր Մագիստրոսի տոմարական հանելուկը*, էջ 115:

սուրբգրային հետևյալ տեղիները. «**Եւ յաւուրս ուրախութեան ձերոյ եւ յամսագլուխս ձեր հարկանիցէք փող»** (Թիւք Ժ 10), «**Փող հարէք ի գլուխս ամսոց, յաւուր նշանաւորի տարեկանաց մերոց»** (Մաղմ. Զ 4): Սուրբգրային այս պատգամներն իրենց արտացոլումն են գտել թե՛ Վանական Վարդապետ Տավուշեցու, թե՛ Գրիգոր Տաթևացու (1346-1409 թթ.) տարեմուտին նվիրված քարոզներում:

Եվ եթե Վանական Վարդապետը հպանցիկ հիշատակում է տարեմուտին հրեաների մոտ փողահարության ավանդույթի առկայությունը⁵⁸, ապա Գրիգոր Տաթևացին մանրամասն մեկնում է այն, բացատրում դրա հնավանդ խորհուրդը և գուցա հեռներ անցկացնում հին և նոր սովորությունների միջև՝ նմանեցնելով, փոխկապակցելով տոների, նշանավոր իրադարձությունների ժամանակ եկեղեցում զանգերի ու ժամհարի հնչեցումը և հնում՝ հրեաների մոտ կիրառված փողահարությունը.

Ի տօնս տէրունականս եւ յաւուրս նշանաւորս փող հարէք, ասէ մարգարէն Դաւիթ... Չայս եւ նոյն ինքն Աստուած ի ձեռն օրէնսդիր մարգարէին Մովսէսի հրամայեաց յամենայն տարեմտից աւուրս եւ ի բոլոր ամսագլուխս տարւոյն՝ զի քահանայքն փող հնչեացեն ի խորանն. եւ զամենայնսն ի տաճարն Աստուծոյ ժողովեացեն: Եւ տօնիւք ցնծութեան եւ գոհութեամբ՝ երկրպագութիւն մատուցեն Աստուծոյ. որ արարիչն է ժամուց եւ ժամանակաց. եւ իւր խնամօքն շարժէ զտարին եւ բոլորէ եւ ի կատարումն հանէ. վասն որոյն փող հարկանէին եւ ժողովէին զամենայնսն առհասարակ զմեծամեծս եւ զփոքունս ի տաճարն Աստուծոյ:

Չայս եւ մեք ունիմք այժմ զգալապէս եւ խորհրդապէս. օրինօք աւանդեալ ի հարց մերոց, յամենայն ամի զտարեմուտս եւ տօնս ցնծութեամբ եւ ուրախութեամբ կատարել համաձայնութեամբ միմեանց: Եւ է զգալի նիւթ ըստ նոցայն կրկին. փողն յարձաթոյ եւ ի պղնձոյ. նոյնպէս եւ մեք ժամահարս յերկաթոյ եւ փայտէ: Եւ դարձեալ կրկին զանկակն յարձաթոյ եւ ի պղնձոյ խառնեալ. որ յամենայն ժամ

⁵⁸ «**Եւ զտարեկանացն, զոր ասէ մարգարէն «փող հարէք ի գլուխս ամսոց, յաւուր նշանաւորի տարեկանաց մերոց»:** Երբ գայր տարին եւ ի կատար ելանէր զինքեանս ընծայեցուցանէին, եւ զմիմեանս թագաւորաց եւ իշխանաց մեծամեծաց ընծայք տաին...» (Լ. Խաչիկյան, *Յաղագս տարեմտին ի Վանական վարդապետէ ասացեալ*, էջ 158):

հնչե էւ զարթոնցանէ ի քնոյ եւ կոչէ ի տօնս, եւ ի տեղի աղօթից ըստ նոցին նմանութեան⁵⁹:

Հարկ է ընդգծել, որ Գրիգոր Տաթևացին գուգահեռներ է անցկացնում ոչ միայն հնում հրեաների, այլև հայոց մեջ ընդունված փողահարության միջև.

... յորժամ ամսամուտ լինէր, ի նորանալ լուսնին եւ կամ տարեմուտ եւ այլ տօնք ըստ հնոյն, հնչէին ըզփողսն եւ մարմնական ուրախութիւն եւ ցնծութիւն կատարէին. նոյնպէս եւ մէք ի տարեմուտս եւ ի տօնս գլխաւորս հնչենք զգանկակն եւ ցրնծութեամբ տօն եւ նախատօնակ կատարենք հռչակալի մեծամեծ տօնից⁶⁰:

Այսինքն, կարող ենք եզրակացնել, որ Առավոտ ժամին փող հնչեցնելը, վաղնջական ժամանակներից եկած սովորություն է, որ ազդարում էր տարեմուտը, ամսամուտը կամ որևէ նշանավոր տոնի սկիզբ: Իհարկե, հարկ է շեշտել, որ այս կամ այն առիթով փողահարությունը տարբեր ազգերի մոտ տարբեր խորհուրդ և նշանակություն է ունեցել, տարբեր ավանդույթների և ծիսակարգերի հետ է կապված եղել: Այս դեպքում, տարեմուտին փող հնչեցնելու հնուց ի վեր եկած սովորությամբ է թերևս պայմանավորված Գիշերվա 10-րդ ժամի Փողահարն անվանումը:

Եվ եթե հետևենք Ստեփանոս Սյունեցու Առավոտյան ժամերգության մեկնությանը, ապա Գիշերվա 10-րդ ժամի՝ Առավոտի փողահարությամբ է սկսվելու նաև հավիտենական կյանքի ժառանգումը.

...վասն զի յայս ժամու ստեղծ զմարդն կենդանարար ձեռաւքն եւ ի նմին ժամու, ընդունի զմիւսանգամ կենդանութիւնն, այսու խորհրդով վարին բազումք այժմ, որպէս Պաւղոս ասէ, թէ «Փող հարկանի եւ մեռեալք ի Քրիստոս յարիցեն»⁶¹:

⁵⁹ Գրիգոր Տաթևացի, *Գիրք քարոզության, որ կոչի Չմեռան հատոր...*, Երուսաղեմ, 1998, էջ 7-8:

⁶⁰ Նույն տեղում, էջ 8:

⁶¹ Ստեփանոս Սիւնեցի, *Պատճառ աղօթիցն*, Ժամակարգութեան մեկնութիւն՝ ընդարձակ եւ համառօտ Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի եւ նորին Պատճառ հիմնարկութեան սրբոյ եկեղեցւոյ, ի լոյս ընծայեց **Ս. վրդ. Ամատունի**, Էջմիածին, 1917, էջ 62, նաև ՄՀ, Չ. հտ., Ը. դ. (Յաւելուած), էջ 483, նույնն առավել ընդարձակ տե՛ս **Ստեփանոս Սիւնեցի**, *Յառաջաբանութիւն պատմութեանց, եթէ որպէս կարգեալ է աղայթից մերոց հայցուածք*, էջ 29, նաև ՄՀ, Չ. հտ., Ը. դ. (Յաւելուած), էջ 466:

Ընդգծենք, որ սրանք ընդամենը հայ մատենագրությունից քաղված հատուկեմտ օրինակներ են, որ փաստում են, թե հայոց մեջ Առավոտ ժամն իրականում ինչ կարևոր և խորհրդաբանական նշանակություն է ունեցել թե՛ նախաքրիստոնեական, թե՛ քրիստոնեության շրջանում: Եվ, թերևս, նախաքրիստոնեական շրջանում իր ունեցած առանցքային նշանակությունն է պատճառը, որ Արտաշես արքան փափագում է տեսնել Նավասարդյան առավոտը և դրա հետ սերտորեն փոխկապակցված խորհուրդներն ու ծեսերը:

Վերջաբան

Այսպիսով, քննության առնելով առկա տեսակետներն ու ի մի բերելով մատենագրական վկայությունները, կարող ենք եզրակացնել, որ Ծխանին լոկ մոռացված ամսանունն չէ, այլ Արտաշես արքայի օրոք կարևորագույն տոնի՝ Նավասարդի՝ Նոր տարվա հետ շաղկապված ամիս է: Իհարկե, կարող ենք ընդունել, որ Նոր տարվա սկիզբն ամռանն է եղել կամ ձմռանը, նավասարդյան տոները ևս: Սակայն պետք չէ մոռանալ, որ խնդրո առարկա տողերը վկայակոչել է Գրիգոր Մագիստրոսը. բազմագիտակ մի հեղինակ, որ ծանոթ էր ոչ միայն հայ, այլև հարևան ազգերի առասպելներին ու սովորություններին, անտիկ և միջնադարյան հեղինակների երկերին⁶²: Ավելին, չենք կարող բացառել նաև, որ Ծխանին իբրև ամսանուն Գրիգոր Մագիստրոսին հայտնի է եղել Ասկղեպիադեսի վերը հիշատակված երկի հայերեն թարգմանության միջոցով ևս: Քանզի, ինչպես մատնանշում են ուսումնասիրողները, ժամանակի բժշկագիտությանը քաջատեղյակ Պաիվափունի իշխանը մեծապես օգտվել է անտիկ բժշկապետների, այդ թվում Ասկղեպիադեսի երկերից⁶³:

⁶² Գրիգոր Մագիստրոսի օգտագործած աղբյուրները, դրանց վերաբերյալ առկա ուսումնասիրությունները համակողմանի ներկայացված են Գ. Մուրադյանի հետևյալ հոդվածներում. տե՛ս **Գ. Մուրադյան, Գրիգոր Մագիստրոսի մատենագրությունը**, ՄՀ, ԺԶ. հտ., ԺԱ. դ., Երևան, 2012, էջ 85-123, **նույնի՝ Գրիգոր Մագիստրոսի մատենագրությունը**, ԲՄ, 20, Երևան, 2014, էջ 5-44, ինչպես նաև **նույնի՝ Scientific and Other Works Read by Grigor Magistros**, *Orientalia Christiana Periodica*, 1, 2020, Roma, pp. 177-189.

⁶³ «Մագիստրոսի այն թղթերը, որտեղ նա զանազան բժշկական հարցեր է շոշափում, վկայում են հեղինակի քաջ ծանոթությունը բժշկության ամենանշանավոր ներկայացուցիչների գիտական աշխատանքների հետ: **Նա հաճախ տալիս է Հիպոկրատեսի, Գալենի, Ասկղեպիադի, Ռուֆուսի և ուրիշների անունները**» (**Լ. Հովհաննիսյան, Գրիգոր Մագիստրոսը**

Ուստի, հաշվի առնելով խնդրո առարկա թղթի հեղինակի՝ Գրիգոր Մագիստրոսի բազմաշերտ գիտելիքները և տարաբնույթ խնդիրների խորը իմացությունը, կարծում ենք, որ սույն նամակում Արտաշեսյան վեպի այս հատվածի մեջբերումով, գարնան զարթոնքի հետ կապված առասպելախառն պատումով (Արես = Վահագն և վիշապ հակամարտությունը⁶⁴), եղանակային պայմանների մանրամասն, երբեմն նաև այլաբանական նկարագրությամբ (ամպրոպ, անձրև, մեզ և այլն), որ հատկանշական են առավել գարնանը, քան ամռանը կամ ձմռանը, Գրիգոր Մագիստրոսն ուղղակի կամ անուղղակի հուշում է, որ Արտաշեսի ժամանակ Նավասարդյան տոները անցկացվել են գարնանը՝ Ծխանի ամսին, և որ գարնանամուտն⁶⁵ է եղել հին հայոց Նոր տարվա սկիզբը:

Իսկ գուցե՞ Ծխանին Արտաշես արքայի իսկ բարեփոխած, կարգավորած, Մովսես Խորենացու կողմից հիշատակված տոմարի⁶⁶ կամ ուսումնա-

որպես XI դարու հայ բժշկության ներկայացուցիչ, Տեղեկագիր պետական համալսարանի, 1925, 7, էջ 120-123: Կամ «Կյուրակոսի հետ տարիներ տևած այս գիտական բանավեճի ընթացքում հայ գիտնականը դրսևորեց իր խոր գիտելիքները բժշկության ու փիլիսոփայության բնագավառում և Պլատոնի, Հիպոկրատի, Գալենի, **Ասկղեպիադեսի**, Գրիգոր Նյուսացու ու **այլոց գործերի լայն իմացությունը**» (Ս. Վարդանյան, Բժշկության պատմություն հնագույն ժամանակներից մինչև XVII դարի վերջը, Պրակ Ա, Երևան, 2010, էջ 172): Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերում բժշկագիտական տարատեսակ մեջբերումների և եզրերի օգտագործման վերաբերյալ տե՛ս **F. Alpi, Medical Fragments in the Letters of Grigor Magistros**, *Orientalia Christiana Periodica*, 1, 2020, Roma, pp. 191-220.

⁶⁴ Այս պատումի և գուգահեռների առավել մանրամասն մեկնաբանությունները տե՛ս **Լ. Խաչիկեան, Արտաշես Ա-ի վերաբերեալ պահպանուած վիպական հատուածի մասին**, էջ 119-120:

⁶⁵ Հետաքրքրական է, որ Լ. Խաչիկյանը Գ. Մալաթյանցի եզրակացությունների դեմ իր առարկություններում գրում է. «Գ. Մագիստրոսն իր նամակում գործածել է կրօնական տոմարը, ըստ որի նաւասարդը սկսւում է գարնանային գիշերահաւասարին (մարտի 22) եւ ո՛չ օգոստոսին» (*Արտաշես Ա-ի վերաբերեալ պահպանուած վիպական հատուածի մասին*, էջ 118):

⁶⁶ «Չի թելւտ եւ այլն ամենայն, զոր յիշատակեցաք յառաջագոյն ճառիցն, կարգք եւ սովորութիւնք գեղեցիկք հաստատեցան ի Վաղարշակայ եւ յայլոց առաջնոց թագաւորացն՝ **այլ ի մեծամեծ արուեստից եւ ի գիտութեանց ունայնացեալք էին, որպէս հինից եւ ասպատկաց պարապեալք, եւ այսպիսի գիտութեանց կամ անփոյթ արարեալք, եւ կամ ոչ հասեալք. զաբաթուց ասեմ եւ զամսոց եւ զտարեաց բոլորմանց**: Քանզի ոչ այսպիսի ինչ ճանաչիար առ նոսա, այլոց ազգաց վարելով. եւ ոչ ի ծովակս աշխարհիս նաւագնացութիւնք, եւ ոչ ի վերայ գետոց ճանապարհորդութիւնք, եւ ոչ գործիք ձկանց որսոց. այլ եւ ոչ յամենայն տեղիս երկրագործութիւնք, բայց դոյզն ուրեք. այլ ըստ օրինակի հիւսիսականաց կողմանց շաղղակերութեամբ եւ այլովք այսպիսեօք կեցեալք: **Եւ այս ամենայն յօրինի յաւուրս Արտաշիսի**» (*Մովսէս Խորենացի*, Մովսիսի Խորենացու Պատմութիւն Հայոց, աշխ.՝ **Մ. Աբեղեան եւ Ս. Յարութիւնեան**, Տփղիս, 1913, Գլ. ԾԹ., էջ 188): Մովսես Խորենացու սույն վկայության վերաբերյալ ուսումնասիրողների բազմաթիվ անդադարձներից առանձնացնենք մի քանիսը. **Հ. Բաղդյան**, Օրացույցի պատմություն, էջ 50, **Գր. Բրուտեան**, Օրացույց Հայոց, էջ 214-218 և այլն:

սիրողների բնորոշմամբ Հայոց Սրբազան տոմարի⁶⁷ ամսանուններից մեկն է: Եվ որ կրկին պատահական չէ Գրիգոր Մագիստրոսի կողմից Արտաշեսի անվան հիշատակումը տոմարական խրթին հատվածներ պարունակող այս թղթում: Հարցեր, որոնց պատասխաններն այսօր տալ չենք կարող բավարար փաստերի բացակայության պատճառով: Սակայն, նաև համոզված ենք, որ դեռևս չմշակված ձեռագրական նյութի ընդարձակ նկարագրությունը, հետագա ցուցակագրումը, դեռևս անհայտ, գուցե և ծածկագրված վկայությունների բացահայտումը, հայ մատենագրության առայժմ չուսումնասիրված կամ քիչ ուսումնասիրված երկերի առավել խորը հետազոտությունը հնարավորություն կընձեռի հետագայում գտնել այս հարցերի պատասխանները ևս:

Ամփոփելով՝ նշենք, որ, հիմք ընդունելով պահպանված մատենագրական վկայությունները, և հատկապես ՄՄ 4890 գրչագրում ընդօրինակված Ճաշոցի՝ **«Ի Ծխանի Ի Ա. Սրբոց իշխանացն Սահակայ եւ Համազասպայ...»** և **«Ի Ծխանի Բ. ՀԲ. առաքելոցն...»** նորահայտ տեղեկությունները, կարող ենք արձանագրել, որ Արտաշեսյան վեպի՝ Գրիգոր Մագիստրոսի վկայակոչած հետևյալ տողերում. **«Ո՛ր տայր ինձ, ասէր, զծուխ ծխանի եւ զառաւաւտն նաւասարդի»** հիշատակված **Ծխանի** բառը, Հայոց տոմարի

67 «... հարկ է ըսել թէ ուրիշ հին գիտուն ազգաց պէս երկու տարի ունէին, մէկն քաղաքական, միւսն սրբազան՝ որ էր հաստատուն. եւ անտարակոյս ասոր սկիզբն էր հինգ ամսով մ'առաջ, արեգ ամսէն սկսելով, որուն անունն կու նշանակէ զարեւ. եւ կու սկսի բուն արեգակնային ըսելու վայելուչ օրէն, այսինքն զարնանամուտէն (յ' 9-21մարտի). եւ ասով այլ նաւասարդի գլուխն կամ քաղաքական տարեմուտն՝ նոյնպէս ճիշդ օգոստոսի 11ին (23ի) կու հանդիպի» (**Ղ. Ալիշան**, Յուշիկք հայրենեաց հայոց, հտ. Ա, Վենետիկ, 1920, էջ 82), «... ենթադրում է, որ հայերը իրանց կրօնական հանդէսները որոշեալ օրերին կատարելու համար ունէին նաեւ հաստատուն եւ անշարժ տարի, որ Սրբազան էր կոչւում եւ որ սկսւում էր Արեգ (Մարտ) ամսից - զարնանամոյց» (**Պ. քահ. Աղանեանց**, Տոմար եւ տօնացոյց Հայաստանեայց սուրբ եկեղեցւոյ, Տփլիս, 1894, էջ 22), «Ըստ երևույթին, հայերը դեռևս հեթանոսական շրջանում պետք է ունեցած լինեն նաև անշարժ տոմար, որի հիման վրա սահմանում էին նշանավոր տոների ժամանակը: Բնական է, որ հիշյալ տոները կարող էին տոնվել ըստ անշարժ կամ «սրբազան» տոմարի սահմանված հաստատուն ժամանակում, այլապես դրանց կատարումը տարվա տարբեր ժամանակներում՝ անհիմաստ կլիներ: ... Հնում հայոց անշարժ տոմարի ամանորը եղել է արեգ ամսում, որը համապատասխանում է զարնանային օրահավասարին: ... հայերը վերը նշված «սրբազան» (անշարժ) տոմարը կիրառել են նախաքրիստոնեական շրջանում, իսկ քրիստոնեությունը ընդունելուց հետո, «սրբազան» տոմարի փոխարեն հավանաբար, աստիճանաբար անցել են հուլյան տոմարի գործածությանը» (**Հ. Բադալյան**, Հայոց տոմարի պատմություն, Երևան, 1976, էջ 13, տե՛ս նաև **նույնի՝** Օրացույցի պատմություն, էջ 53-54):

մոռացված ամսանունն է: **Ծխանին** հայոց Ահեկան ամսվա մեկ այլ, հավանաբար, ավելի վաղ գործածված անվանումն է: Ըստ Ճաշոց, Ճառքնտիր, Հայսմավուրք ծիսամատյաններում պահպանված տվյալների հիման վրա կատարած մեր ուսումնասիրության՝ Ծխանի 1 = Ահեկան 1-ը՝ ամսամուտը, համապատասխանել է հուլյան Ապրիլ 8-ին: Եվ վերջապես, **Ծխանին** Արտաշես արքայի օրոք, ամենայն հավանականությամբ, համընկել է Նավասարդի = Նոր տարվա = տարեմուտի = զարնանամուտի հետ: Եվ թերևս Ծխանի ամսվա հետ են կապակցված եղել նախաքրիստոնեական շրջանի չափազանց կարևոր ավանդույթներ, իրադարձություններ և ծեսեր: Եվ ահա այս «խորհրդավոր» Ծխանի ամսվա ծուխն էլ տենչում է կրկին տեսնել մահամերձ Արտաշես արքան:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Սույն հոդվածի ուսումնասիրության առարկան Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունու (~ 990-1058 թթ.) թղթերից մեկում հայոց Վիպասանքի՝ Արտաշես արքային վերագրված հետևյալ տողերում. «Ո՛ր տայր ինձ, ասէր, զծուխ **ծխանի եւ զառաւաւտն նաւասարդի**» հիշատակված **Ծխանի** բառն է, որը մինչև վերջերս ընկալվել, կիրառվել է *ծխնեղոյց, ծխատար* իմաստով :

Քննության առնելով առկա տեսակետներն ու ի մի բերելով մատենագրական վկայությունները, այդ թվում ՄՄ 4890 Ճաշոցի նորահայտ տեղեկությունները, ցույց ենք տալիս, որ **Ծխանին** Հայոց տոմարի մոռացված ամսանուններից մեկն է և, որ այն հայոց Ահեկան ամսվա մեկ այլ, հավանաբար, ավելի վաղ գործածված անվանումն է : Ավելին, հիմք ընդունելով Ճաշոց, Ճառքնտիր, Հայսմավուրք ծիսամատյաններում պահպանված տեղեկությունները՝ ցույց ենք տալիս, որ **Ծխանին** համապատասխանել է հայոց Ահեկան և հուլյան Ապրիլ ամիսներին (Ծխանի 1 = Ահեկան 1 = Ապրիլ 8) : Մեր կարծիքով, **Ծխանին** Արտաշես արքայի օրոք, ամենայն հավանականությամբ, համընկել է Նավասարդի = Նոր տարվա = տարեմուտի = զարնանամուտի հետ : Եվ թերևս **Ծխանի** ամսվա հետ են կապակցված եղել նախաքրիստոնեական շրջանի չափազանց կարևոր ավանդույթներ, իրադարձություններ և ծեսեր : Եվ դա է պատճառը, որ մահամերձ Արտաշես արքան տենչում էր կրկին տեսնել այս «խորհրդավոր» **Ծխանի** ամսվա ծուխը :

NARINE VARDANYAN

**TSKHANI: THE FORGOTTEN NAME OF MONTH
OF THE ANCIENT ARMENIAN CALENDAR**

Keywords: *Tskhani, Ahekan, April, King Artashes, Grigor Magistros Pahlavuni, name of hour, Aravot, Sacred Year, Beginning of Spring.*

In one of his letters, Grigor Magistros Pahlavuni (~990-1058) refers to King Artashes' words from the Armenian Epic (Vipasank'): "**Who will give me, he said, the smoke of Tskhani and the morning of Navasard?**" The focus of this article is the word **Tskhani**, which until recently, was used to mean "chimney".

In this study, we examine the existing perspectives on the subject and collate the relevant literary evidence, including the newly discovered information in M Ms 4890 Lectionary (Chashots'). The results of our research suggest that **Tskhani** is one of the forgotten names of the months of the ancient Armenian Calendar and that it is another, probably earlier designation for the Armenian month *Ahekan*. Moreover, based on the information preserved in the Armenian liturgical collections: Lectionaries, Homilaries, and Synaxaria (Chashots', Charëntir, and Haysmavurk'), we show that **Tskhani** coincided with the ancient Armenian month of *Ahekan* and the Julian month of *April* (Tskhani 1 = Ahekan 1 = 8 April).

We propose that **Tskhani**, most probably corresponded with Navasard = New Year = New Year's Eve = Beginning of Spring during the reign of King Artashes. Perhaps very significant pre-Christian traditions, events, and rituals were related with the month of **Tskhani**. It was therefore the King Artashes' fervent desire, lying on his deathbed, to see once more the smoke of this 'mysterious' month.

ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼՈՒ ՄԵԿՆՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԸ ԵՎ ԴՐԱՆՑ ՊԱՏՎԻՐԱՏՈՒՆԵՐԸ^{*1}

Բանալի բառեր՝ Մեկնություն, Ներսես Շնորհալի, Ստեփանոս Իմաստասեր, Վարդան Հաղբաստեցի, պատվիրատու, Մատթեոսի Ավետարան, Խորանների մեկնություն, Կեղծ-Գրիգոր Նյուսացի:

Հայ միջնադարյան երկերի (պատմագրական, աստվածաբանական, քերականական և այլն) պատվիրատուները² կարևոր դեր են ունեցել ոչ միայն տվյալ երկի ստեղծման, այլև դրա բնույթի, կառուցվածքի, բովանդակային ուղղվածության հարցում³: Պատվիրատուն, ըստ էության, հանդիսացել է դեռևս չգրված երկի առաջին և հիմնական հասցեատերը, միևնույն ժամանակ՝ հոգևոր, գիտական, հասարակական-մշակութային այն միջավայրի ներկայացուցիչը, որի շնորհիվ կամ նախաձեռնությամբ ստեղծվել է այս կամ այն երկը⁴:

* Մեծագույն ուրախություն և պատիվ է մասնակցել իմ սիրելի գիտական ղեկավար Էռնա Մանես Շիրինյանին նվիրված Տոնագրին: Նա եզակի գիտնականներից է, որ մեծ վաստակին զուգընթաց ստեղծեց դպրոց՝ դեպի Մաշտոցյան Մատենադարան ուղղորդելով, մշտապես աջակցելով և ոգեշնչելով բազմաթիվ երիտասարդների, այդ թվում՝ նաև տրուպիս, ինչի համար հայտնում եմ իմ խորին երախտագիտությունը:

¹ Սույն ուսումնասիրությունն իրականացվել է Եվրոպական միության «Հորիզոն 2020» հետազոտությունների և նորարարության ծրագրի շրջանակում իրականացվող Եվրոպական հետազոտությունների խորհրդի՝ «Հայաստանը որպես հանգույց. կապեր և մշակութային փոխհարաբերություններ միջնադարյան Եվրասիայում. IX-XIV դդ.» (ERC project Armenia Entangled: Connectivity and Cultural Encounters in Medieval Eurasia 9th - 14th Centuries (ArmEn) դրամաշնորհային (ծածկագիր՝ 865067) ծրագրի ընթացքում:

² Սույն հոդվածում պատվիրատու բառը գործածել ենք ավելի լայն իմաստով՝ նկատի ունենալով նաև միջնադարյան այն գործիչներին, որոնց խնդրանքով, հանձնարարությամբ կամ նախաձեռնությամբ գրվել է այս կամ այն երկը:

³ Նյույթը մասամբ ներկայացվել է Ներսես Շնորհալու մահվան 850-ամյակի տարելիցի առթիվ Մաշտոցյան Մատենադարանում 2023 թ. հունիսի 21-23-ը կայացած «Ներսես Շնորհալի՝ բազմաշնորհ հայրապետը» խորագրով միջազգային գիտաժողովում:

⁴ Հայ միջնադարյան մեկնությունների պատվիրատուների մասին մտադիր ենք պատրաստել առանձին ուսումնասիրություն:

Միջնադարյան հայերեն մեկնությունների պատվիրատու-հանձնարար կարող էր լինել հեղինակի ուսուցիչը (օրինակ՝ Դավիթ Քոբայրեցին «Համառատ մեկնութիւն Եսայեայ» երկը գրել է. «ի հարկաւորելոյ եւ յորդորմանէ աստուածահանոյ եւ ճշմարտատես վարդապետին իմոյ Պետրոսի»⁵), հոգևոր եղբայրը կամ գործակիցը (ինչպես օրինակ՝ Հովհաննես Երզնկացին «Մեկնութիւն Դանիէլի» երկը գրել է. «ի խնդրոյ եղբօր մերոյ բանի աշակերտելոյ Վարդան կոչեցեալ վարդապետի [Բարձրբերդցի]»⁶), կաթողիկոսը (օրինակ՝ Գրիգոր Գ. Պաիվափունու պատվերով Իգնատիոս Սևեռնցին գրել է Ղուկասի Ավետարանի մեկնությունը՝ 1130 թ.⁷) կամ թագավորը (օրինակ՝ Վարդան Արևելցին իր նշանավոր «Ժղլանք»-ը գրել է Հերոնիմ Բ. արքայի հրամանով. «գոր ի ձեռն Թորոսի հրամայեցիք վասն եղաբերից կանանցն գրել ձեզ եւ ի խորհուրդ պատարագին, եւ ապա երեսաւք յԱնդուլն հրամայեցիք, որ գրեաք ձեզ ժղլանք ի մեկնութենէն քերականին»⁸):

Իհարկե, կան բազմաթիվ մեկնություններ, որոնք չունեն հստակ պատվիրատուներ (կամ նրանց անունները մեզ հայտնի չեն) և գրվել են պարզապես հեղինակի նախաձեռնությամբ՝ տարբեր նպատակներով:

Ներսես Շնորհալու բազմաժանր և հարուստ մատենագրական ժառանգության մաս են կազմում հետևյալ մեկնությունները. 1. «Մեկնութիւն Սահմանացն Դաւթի Անյաղթի» («Ամենայն չար տանջելի»), 2. «Մեկնութիւն Բարձրացուցեացն Դաւթի Անյաղթի», 3. «Մեկնութիւն Սուրբ Աւետարանին որ ըստ Մատթէոսի» (Ա 1-Ե 17), 4. «Մեկնութիւն Խորանացն Աւետարանին»: Նշենք, որ որոշ ձեռագրերի խորագրերում Ներսես Շնորհալուն վերագրվում է նաև «Կաթողիկեայ թղթոց մեկնութիւն»⁹, որի վավերակա-

⁵ Մայր ցուցակ ձեռագրաց Սրբոց Յակոբեանց, հ. 2., կազմ. **Նորայր եպս. Պողարեան**, Երուսաղէմ, 1972, էջ 90:

⁶ Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Դ., կազմ.՝ **Ա. Քոչկերեան** եւ այլք, Երեւան, 2008, էջ 584:

⁷ Տե՛ս Մեկնութիւն Սրբոյ Աւետարանին որ ըստ Ղուկասու, արարեալ սուրբ վարդապետին Իգնատիոսի ի խնդրոյ տեառն Գրիգորիսի կաթողիկոսի, Կ. Պոլիս, 1735, էջ Բ. (2), ՆԻԹ. (429):

⁸ **Անթաքյան Փ.**, Վարդան Արևելցու «Ժղլանք»-ը, Բանբեր Մատենադարանի, 8, Երեւան, 1967, էջ 158:

⁹ Այս երկը պարունակող Վենետիկի Մխիթարյան ձեռագրատան և Մաշտոցյան Մատենադարանի մի քանի ձեռագրերի թվահամարները տե՛ս **Տեր-Վարդանեան Գ.**, Ստեփանոս եպիսկոպոս Յակովբացի, Մականուն Տիրացու. ԺԲ. դար (նորայայտ վավերական դիմանկարի առիթով), «Էջմիածին», 2004, Բ-Գ, էջ 118:

նությունը խիստ թեական է¹⁰: Ընդունելով, որ այս մեկնությունը և դրա հեղինակային պատկանելության հարցն ավելի խոր ուսումնասիրման կարիք ունի, այդուհանդերձ կարծում ենք, որ քիչ հավանական է, որ Ներսես Ծնորհալին գրեր այսպիսի մի երկ այն պարագայում, երբ նրա գործակից մեկնիչ Սարգիս Ծնորհալին արդեն իսկ գրում (կամ գրել) էր Կաթողիկե թղթերի ընդարձակ մեկնությունը: Բացի այդ, որոշ ձեռագրերի խորագրերից զատ, մատենագրական որևէ տեղեկություն հայտնի չէ առ այն, որ Ծնորհալին գրած լիներ այս մեկնությունը:

Այսպիսով, ինչո՞ւ է Ներսես Ծնորհալին մեկնել նշյալ 4 երկերը, ի՞նչ նպատակով և ո՞ւմ հանձնարարությամբ:

«Մեկնութիւն բանից Դաւթի փիլիսոփայի, որ կատարումն նորին տառի, որ վասն Սահմանաց իմաստութեան՝ ասացեալ տեառն Ներսիսի կաթողիկոսի Հայոց ի խնդրոյ ումեմն Ստեփաննոսի՝ սիրողի իմաստութեան»¹¹ խորագիրը, որտեղ նշվում է և՛ Դավիթ փիլիսոփայի անունը, և՛ նրա ամենահայտնի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկը, որոշակի շփոթ է առաջացնում: Իրականում սա ոչ թե Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրութեան» երկի մեկնությունն է, այլ հայկական ձեռագրերում «Սահմանք»-ին հաջորդող «Ամենայն չար տանջելի» սկսվածքով փոքրածավալ գրվածքի, որը միջնադարյան հայ ձեռագրական և մեկնողական ավանդության մեջ համարվել է «Սահմանք»-ի վերջին գլուխ: Այս օրինաչափությունը հանդիպում է նաև «Սահմանք»-ի հնագույն հրատարակություններում¹², ինչն, իհարկե, ձեռագրական ավանդության արտացոլումն է: Ինչպես նկատել է հայր Գարեգին Զարբհանալյանը, «Ամենայն չար տանջելի»-ն Կապաղովկիական հայրերից Գրիգոր Նյուսացու անվամբ հայտնի «Ընդդեմ

¹⁰ Մեկնության հեղինակային հարցի մասին տե՛ս **Ալիշան Գ.**, Ծնորհալի եւ պարագայ իւր, Վենետիկ, 1873, էջ 115-116, **Տեր-Հակոբյան Զ.**, Մեկնութիւն Ս. Աւետարանին ըստ Մատթեոսի արարեալ ի Ներսիսէ Ծնորհալոյ, «Էջմիածին», 1973, ԺԲ, էջ 57-60:

¹¹ Ամբողջական բնագիրը (աշխ.՝ **Ա. Մեղրուկյան**) տե՛ս ՄՀ, հ. ԻԲ., ԺԲ. դար, Ներսես Ծնորհալի, Գիրք Բ., Երևան, 2022, էջ 574-592 (այսուհետ՝ Մեկնութիւն բանից Դաւթի փիլիսոփայի):

¹² Գիրք Սահմանաց Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի եւ Աստուածաբան վարդապետի, Կ. Պոլիս, 1731 թ., էջ 204-205, **Առաքել Միւնեցի**, Լուծմունք Սահմանացն Դաւթի, Մադրաս, 1797, էջ 143-144: Կորին վարդապետի, Մամբրէ Վերծանողի եւ Դաւիթ Անյաղթի Մատենագրութիւնը, Վենետիկ, 1833, էջ 215-216: Սեն Արևշատյանի՝ 1960 թ. հրատարակած քննական բնագրում այս հատվածը ներառված չէ՝ չնայած գործածված բոլոր ձեռագրերում այն առկա է, այդ թվում Մաշտոցյան Մատենադարանի հնագույն՝ 1243 թ. ընդօրինակության մեջ (ՄՄ 1747):

մանիքեականների» գրվածքն է¹³: Հատկանշական է, որ հունական աղբյուրներում այս երկը հայտնի է ոչ միայն Գրիգոր Նյուսացու, այլև 4-րդ դարի եկեղեցու վարդապետ Դիդիմոս Կույրի (Ալեքսանդրացու) անունով¹⁴: Այն վերագրվում է նաև 6-րդ դարի բյուզանդացի հեղինակ, քաղկեդոնական աստվածաբանության նշանավոր ներկայացուցիչ Հովհաննես Կեսարացուն (Քերական)¹⁵:

Այսպիսով, ըստ Էուբյան Ներսես Ծնորհալին հեղինակել է Կեղծ-Նյուսացու երկի մեկնությունը, որը փաստորեն հայ մատենագրության մեջ վերագրվել է Դավիթ Անհաղթ փիլիսոփային և կցվել նրա գլխավոր փիլիսոփայական ստեղծագործությանը¹⁶: Այս երկի մեկնությունը, ինչպես տեղեկանում ենք խորագրից, Ծնորհալին գրել է **«Ի խնդրոյ ումեմն Ստեփաննոսի՝ սիրողի իմաստութեան»** (այս և հետագա ընդգծումներն իմն են – Ա. Մ.): Ըստ հայր Դևոնդ Ալիշանի՝ Տիրացու մականվամբ Ստեփանոսը «հմուտ եւ անուանի եպիսկոպոսն էր Վանայ կողմերում, զոր զովութեամբ յիշէ եւ Լամբրոնացին»¹⁷: Խոսքը Ներսես Լամբրոնացու՝ 1195 թ. գրված «Առ Լեւոն» թղթի մասին է, որտեղ Լամբրոնացին իր կողմնակիցների մեջ հիշում է Ստեփանոսին՝ որպես իր ուսուցիչ. «Նոյն ինքն մեր աշխարհս և սուրբ լեառնս, և որ ի սմա հովիւք սուրբք, և բոլոր գաւառն Վասպուրականի, և որ անդ հռչակաւոր ուխտն Վարագ, և երևելի արքն **Ստեփանոս Տիրացուն՝ ուսուցիչն մեր...**»¹⁸: Հայտնի է, որ քահանայական ձեռնադրությունից հետո, շուրջ 1169 թ. Ներսես Ծնորհալի կաթողիկոսը Լամբրոնացուն ուղարկում է Սև Լեռան վանքեր, «ուր և եկաց ընդ վարժապետութեամբ Ստեփաննոսի

¹³ **Չարքանալեան Գ.**, Մատենադարան հայկական թարգմանութեանց, Վենետիկ, 1889, էջ 373-374, նույնի՝ Հայկական հին դպրութիւն, Վենետիկ, 1897, էջ 323: Տե՛ս նաև **Մուրադյան Կ.**, Գրիգոր Նյուսացին հայ մատենագրության մեջ, Երևան, 1993, էջ 50-53:

¹⁴ Տե՛ս [S. Gregorii Nysseni] *Contra Manichaeos Oratio*, *Patrologia Graecae* 46, էջ 541-542, *Didymi Contra Manichaeos Liber*, *Patrologia Graecae* 39, էջ 1087-1089:

¹⁵ Տե՛ս Ioannis Caesariensis presbyteri et grammatici Opera, ed. **M. Richard**, Brepols-Tourhout, 1977, էջ LIV-LVIII, 131-133:

¹⁶ «Ամենայն չար տանջելի»-ի հունարեն և հայերեն բնագրերի համեմատությունը և համակողմանի վերլուծությունը տե՛ս **Contin B.**, The Problem of Evil and the Theory of Contraries From Alexandria and Athens to Armenia in Late Antiquity, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 69, 2019, էջ 59-98:

¹⁷ **Ալիշան Դ.**, նշվ. աշխ., էջ 265:

¹⁸ Տեառն Ներսեսի Լամբրոնացոյ Ատենաբանութիւն, Ընտիր մատենագիրք. Գրիգոր կաթողիկոս տղայ, Ներսես Լամբրոնացի, Վենետիկ, 1865, էջ 229:

վարդապետի ուրումն առն գիտնականի՝ Տիրացու կոչեցելոյ»¹⁹: Ընդ որում, նույն Ստեփաննոսի պատվերով Լամբրոնացին գրել է «Հանգիստ Յովհաննու Աւետարանչին» երկի մեկնությունը (խորագիր՝ «Տեսութիւն քննութեամբ Աղաւթից սուրբ Աւետարանչին Յովհաննու ի խնդրոյ **Ստեփաննոսի վարդապետի Յակովբայ**, ի Ներսիսէ աշակերտէ իւր եւ հոգեւոր որդեկէ»²⁰), որի վերջում հեղինակը դիմում է իր ուսուցչին. «...որ յամենայնի ես ճշմարտասէր եւ **իմաստասէր**: Մինչ զի ոչ քոյովդ բաւականացեալ, այլ և զմեզ ձգեցեր հաւանութեամբս ի յանդգնութիւն, ո՛ր **հայր պատուական Ստեփաննոս»**²¹: Լամբրոնացու առաջարկում տեսնում ենք նույն բնորոշումը՝ «իմաստասէր», որ հանդիպում է Ծնորհալու՝ խնդրո առարկա երկի խորագրում: Ստեփանոս եպիսկոպոսի և նրա եզակի դիմանկարի վերաբերյալ ուշագրավ ուսումնասիրություն է հեղինակել Գևորգ Տեր-Վարդանյանը՝ մատենագրական տարաբնույթ տեղեկությունների հիման վրա տալով նրա գործունեության ուրվագիծը: Ըստ նրա՝ Ստեփանոսը պետք է որ ծնված լիներ մոտավորապես 1120 թ.: Կրթություն ստանալով Հանրնի մոտ գտնվող Սուրբ Հակոբ վանքում (որտեղից էլ սերում է աղբյուրներում հանդիպող «Յակովբի» անունը), անցել է Հռոմկլա, եղել կաթողիկոսարանի «դրան սարկաւագ»: Ներսես Ծնորհալու կաթողիկոսության վերջին տարում 1173 թ., Ստեփանոսը հիշատակվում է՝ որպես վարդապետ, սակայն Տեր-Վարդանյանը չի բացառում, որ դրանով շեշտվում է նրա «գիտնական վարդապետ» լինելը, և որ նա կարող էր եպիսկոպոս ձեռնադրված լինել Ներսես Ծնորհալու ձեռքով²²: Ավելի ուշ (1195 թվականից առաջ) նա տեղափոխվել է Վասպուրական՝ դառնալով Կուռուպաշի Սուրբ Խաչ վանքի և թեմի առաջնորդը²³: Գրիգոր Զ. Ապիրատ կաթողիկոսը հավանաբար Լևոնի թագադրությանը ներկա լինելու համար 1198 թ. Վասպուրականից Հռոմկլա

¹⁹ **Զամչեանց Մ.**, Պատմութիւն Հայոց ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ Տեառն 1784, հ. Գ., Վենետիկ, 1786, էջ 90-91:

²⁰ Խորագիրն ըստ՝ **Ալիքեան Ն.**, Ներսէս Լամբրոնացի. արքեպիսկոպոս Տարսուի, կեանքն եւ գրական վաստակները հանդերձ ազգաբանութեամբ Պաշլաւունեաց եւ Լամբրոնի Հերմանց. Ներսէս Լամբրոնացու ծննդեան 800երորդ տարեդարձի առթիւ, Վիեննա, 1956, էջ 155:

²¹ Տեսութիւն աղօթից պատմութեան բանից ննջման աստուածաբան Աւետարանչին Յօհաննու՝ արարեալ Ներսէսի Լամբրոնացու արքեպիսկոպոսին, Կ. Պոլիս, 1736, էջ 156:

²² Ստեփանոս Տիրացուի և նրա դիմանկարի մասին տե՛ս նաև **Մաթևոսյան Կ.**, Հռոմկլան որպէս Հայոց կաթողիկոսանիստ և տեղի ձեռագրերի հիշատակարանները (ԺԲ. դար), «Էջմիածին», 2023, Ը, էջ 52-53: Ըստ Մաթևոսյանի, Ստեփանոսը հավանաբար եպիսկոպոսական ձեռնադրություն է ստացել Ծնորհալու մահից հետո: Ամեն դեպքում, խնդրո առարկա դիմանկարում նա նշված է՝ որպէս «Տիրացու եպիսկոպոս», տե՛ս **Մաթևոսյան Կ.**, նշվ. աշխ., նկ. 3:

²³ **Տեր-Վարդանեան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 101-127 (մասնավորապէս՝ էջ 126-127):

է հրավիրում Ստեփանոս եպիսկոպոսին, ինչպես տեղեկանում ենք 1198 թ. Հռոմկլայում ընդօրինակված մի ձեռագրի հիշատակարանից²⁴:

Հիրավի, Տիրացու մականվամբ այս Ստեփանոս իմաստասերը եղել է ժամանակի հայտնի գործիչներից, որ ծավալել է հոգևոր, մանկավարժական, գիտական գործունեություն ոչ միայն Կիլիկիայում, այլև Մեծ Հայքում, մասնավորապես՝ Վասպուրականում: Նա ինքը երկեր չի հեղինակել, բայց պատվիրել է մեկնություններ Ներսես Շնորհալույն, Ներսես Լամբրոնացուն, ինչպես նաև՝ Սամուել Անեցուն: Ըստ Ալիշանի, այս նույն Ստեփանոսի պատվերով է Անեցին գրել իր տոմարական երկը²⁵, որի խորագրում պատվիրատուն կրկին հիշատակվում է «իմաստասեր» անվամբ՝ «Մեկնութիւն տումարի, զոր արարեալ է Սամուէլի քահանայի ի խնդրոյ Ստեփանոսի **Իմաստասիրի**»²⁶: Իհարկե, «իմաստասեր» պատվանունը կարող էր ավելի ընդհանրական լինել, սակայն տարբեր աղբյուրներում միևնույն անձին տրված նույն բնորոշումը փաստում է այն մասին, որ Ստեփանոսն իսկապես հայտնի է եղել՝ որպես իմաստասեր: Ստեփանոս եպիսկոպոսի պատվերով ընդօրինակվել են նաև ձեռագրեր, որոնցից մեկում եղել է պատվիրատուի՝ մեզ հասած դիմանկարը²⁷:

Հնարավոր է, որ Ստեփանոս եպիսկոպոսն է, որին Ներսես Շնորհալին հիշատակում է Մելիտենեի Ասորի հակոբիկյան եկեղեցու վարդապետ Հակոբին ուղղված իր թղթում, որը թարգմանել է Շնորհալուն ուղղված ասորերեն նամակը. «Եւ քանզի ի մասանց Հոգւոյն զոր թուէ առաքեալ, ոչ ունէաք զագգն լեզուաց, եւ ոչ հուպ զոք ի հաւաստի թարգմանողաց, ծածկեցաւ անգիտութեան վարագուրաւ իմաստութիւն ձեր ի մէնջ, որոյ աղագաւ ոչ փոքր ինչ ստրջացաք, մինչեւ խոհական մակացու **Ստեփանոս իմաստուն** մերասեռ, յորմէ ընկալաք մեք զբանս, ծանոյց եւ զբանին զարութիւն»²⁸: Իսկ ե՞րբ է Ստեփանոս եպիսկոպոսը խնդրել Շնորհալուն գրել «Ամենայն չար տանջելի»-ի մեկնությունը. արդյո՞ք Հռոմկլայում իր հոգևոր ծառայության շրջանում, երբ Շնորհալին դեռևս կաթողիկոս չէր, թե՞ Բարսեղյանց անա-

²⁴ Տե՛ս **Տէր-Վարդանեան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 125:

²⁵ Տե՛ս **Ալիշան Դ.**, նշվ. աշխ., էջ 265:

²⁶ Տե՛ս **Աբրահամյան Ա.**, Սամուել Անեցու տոմարական եւ տիեզերագիտական աշխատությունը, «Էջմիածին», 1952, Ա., էջ 30-36:

²⁷ Տե՛ս **Տէր-Վարդանեան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 118-123:

²⁸ Նորին տեառն Ներսիսի կաթողիկոսի Պատասխանի թղթոյն Յակովբայ ուրումն վարդապետի Ասորւոյ ի մայրաքաղաքին Մելիտինոյ Հայոց, աշխ. **Ա. Բողոյանի**, ՄՀ, հ. ԻԲ., էջ 170:

պատում առաջնորդության տարիներին: Մեկնության առաջաբանի հետևյալ՝ «Ոչ որքան է զարության պարունակեալ ի սմա իմաստից բացայայտել ձեռնարկելով, այլ որքան մեր տկարություն տեսանել կարասցէ՝ **իբրու ի դէպ է ի ճանապարհի պատահեցելոց անձին** եւ աշխարհածոփ հոգովք խամրացելոյ մտաց»²⁹ խոսքից Ալիշանը ենթադրում է, որ Շնորհալին այն գրել է 1165 թ. Կիլիկիայում ճամփորդության ընթացքում, այսինքն՝ կաթողիկոս դառնալուց առաջ³⁰: Նույն ենթադրությունն է անում Ա. Մաղոյանը՝ հիմնվելով վերնագրի «ասացեալ Ներսէսի՝ եղբօր Գրիգորի կաթուղիկոսի Հայոց» արտահայտության վրա, միաժամանակ ընդգծելով. «եթե իհարկե վերնագիրը վստահելի է»³¹: Հիրավի, ձեռագրերի խորագրերն այս առումով հիմք լինել չեն կարող, թեկուզև այն պատճառով, որ որոշ ձեռագրերում էլ հստակ նշվում է «տեառն Ներսիսի կաթուղիկոսի Հայոց»³²: Ի դեպ, Մաղոյանը ենթադրում է, որ Շնորհալին հնարավոր է գրած լինի «Սահմանք»-ի ամբողջական մեկնություն, որը մեզ չի հասել³³:

Մեկնության առաջաբանն ուղղակի կարելի է ընկալել որպես նամակ՝ ուղղված իր մեկնության պատմվիրատու Ստեփանոսին. «Չխնդիր հոգեւորական հաւատով եւ սիրով հայցողաց պարտ է տալ յաւժարութեամբ, ըստ հրամանին Տեառն, թէ. «Ամենայն, որ խնդրէ ի քէն, տուր»³⁴ (Մատթ. Ե 42): Մատթեոսի Ավետարանից Քրիստոսի «Ամենայն, որ խնդրէ ի քէն տուր» պատվիրանը վկայակոչելով, որը Սուրբ Գրքում այլ համատեքստում է կիրառված, Շնորհալին ըստ էության ընդգծում է գիտելիքը, իմացության շնորհը, միտքը կիսելու, փոխանցելու կարևորությունը: Իհարկե, բացառված չէ, որ Ստեփանոսը Շնորհալուց խնդրած լիներ գրել Դավթի ամբողջական «Սահմանք»-ի մեկնությունը, սակայն Շնորհալին մեկնել է միայն վերջին մասը՝ մեր կարծիքով, առաջաբանում փորձելով բացատրել իր ընտրությունը. «Իսկ զկատարեալն տեսութիւն այլում թողցուք յիմաստս հզաւրագունի եւ կատարելոյ, մանաւանդ տեղոյ եւ ժամանակի պատշաճ ունաւ-

²⁹ Մեկնութիւն բանից Դաւթի փիլիսոփայի..., ՄՀ, հ. ԻԲ., էջ 574:

³⁰ Տե՛ս Ալիշան Դ., նշվ. աշխ., էջ 265:

³¹ **Մաղոյան Ա.**, Դավիթ Անհաղթ և Ներսես Շնորհալի, «Դավիթ Անհաղթը՝ հին Հայաստանի մեծ փիլիսոփան (հոդվածների ժողովածու)», Երևան, 1983, էջ 527:

³² Տե՛ս Մեկնութիւն բանից Դաւթի փիլիսոփայի..., ՄՀ, հ. ԻԲ., էջ 574:

³³ Տե՛ս **Մաղոյան Ա.**, նշվ. աշխ., էջ 527:

³⁴ Մեկնութիւն բանից Դաւթի փիլիսոփայի..., ՄՀ, հ. ԻԲ., էջ 574:

դի»³⁵։ Իսկ այն հեղինակը, ով շուրջ երկուսուկես դար անց գրելու էր ինչպես «Ամենայն չար տանջելի»-ի, այնպես էլ բուն «Սահմանք»-ի ընդարձակ լուծմունք Առաքել Սյունեցին է³⁶, ով մեծապես օգտվել է Շնորհալու նշյալ մեկնությունից։

12-րդ դարի մեկ այլ նշանավոր մատենագիր Վարդան Հաղբատեցու և Շնորհալու գրական-գիտական համագործակցության արդյունքում ստեղծվել է Դավիթ Անհաղթի՝ Խաչին նվիրված ներբողի («Ներբողեան ի Սուրբ Խաչն աստուածընկալ», որ առավելապես հայտնի է սկսվածքի առաջին բառով՝ «Բարձրացուցէք») մեկնությունը, ինչպես նաև դրա *պատճառը*³⁷ և տաղաչափությունը³⁸։

«Բարձրացուցէք»-ի Շնորհալու մեկնության՝ մեզ հասած հնագույն օրինակում (պահվում է Վենետիկի Մխիթարյան միաբանության ձեռագրատանը), որ գրվել է 1207 թ., Սանահինում, Հովհաննես գրչի ձեռամբ, կարդում ենք. «Ի թուխս Հա[յ]ոց ՈԾԶ. (1207) գրեցաւ ճառիս պատճառ եւ մեկնութիւն որ կոչի Բարձրացուցէք, զոր արարեալ է երիցս երջանիկ Սուրբ կաթողիկոսն Հա[յ]ոց Ներսէս ի խնդրո[յ] Վարդանա[յ] վարդապետի, որ ի Հաղբատ կա եղեալ ի դամբանի, որոց յիշատակն աւրինութեամբ»³⁹։ Նման մի հիշատակարան հանդիպում ենք Մաշտոցյան Մատենադարանի թիվ 2551 (1834 թ., Կ. Պոլիս) ձեռագրի նախագաղափար օրինակում՝ գրված

³⁵ Մեկնություն բանից Դավթի փիլիսոփայի..., ՄՀ, հ. ԻԲ., էջ 574։

³⁶ **Առաքել Սյունեցի**, Լուծմունք Սահմանացն Դավթի, Մաղրաս, 1797։ Նշյալ հրատարակության մեջ ներառված չէ «Ամենայն չար տանջելի»-ի մեկնությունը։ Առկա է այս երկի արևելահայերեն թարգմանությունը (Առաքել Սյունեցի, Ամբողջ չարը տանջանքի ենթակա է, Ս. Էջմիածին, 1996, թարգմ.՝ **Դ. Դիսակյանի**), որի վերջում գետեղված է նաև գրաբար բնագիրը՝ առանց քննական ապարատի (էջ 60-91), քանի որ, ինչպես նշում են կազմողները, զուտ քարոզական նպատակ ունենալով՝ բաց են թողել քննական բնագիր կազմելու հարցը (տե՛ս նույն տեղում, էջ 7)։ Այժմ կազմում ենք երկի համեմատական բնագիրը։

³⁷ «Պատճառ»-ը մեկնողական գրականության մի տեսակ է՝ նախակրթություն, որում վերլուծվում և պարզաբանվում է տվյալ աստվածաբանական կամ փիլիսոփայական երկի ստեղծման ժամանակը, շարժառիթը, հեղինակային պատկանելությունը։ Այն հանդիսանում էր յուրօրինակ մուտք մինչև բուն մեկնությանն անցնելը. տե՛ս **Շիրինյան Մ.-Է.**, Քրիստոնեական վարդապետության անտիկ և հելլենիստական տարրերը (հայկական և հունական՝ դասական ու բյուզանդական աղբյուրների բաղդատությամբ), Երևան, 2005, էջ 152-154, նույնի՝ Մեկնողական ժանրի կազմավորումը և զարգացումը Հայաստանում, «Աշտանակ» հայագիտական պարբերագիրք, թիվ Գ, Երևան, 2000, էջ 61։

³⁸ Մեկնության բովանդակային վերլուծությունը տե՛ս **Մելքոնյան Ա.**, Դավիթ Անհաղթի «Բարձրացուցէք»-ի՝ Ներսես Շնորհալու մեկնությունը, «Էջմիածին», 2017, ԺԱ., էջ 19-33։

³⁹ Վենետիկ, ձեռ. 511, թ. 122 ա։ Հմմտ. Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ, հ. Զ., յօրինեց **Հ. Սահակ վրդ. Ճանճեանս**, Վենետիկ, 1996, էջ 8։

1271 թ. «Գրեցաւ պատճառ եւ մեկնութիւնս Բարձրացուցեքիս, զոր արարեալ է երիցս երանեալ կաթողիկոսի Հայոց տեառն Ներսիսի, ի խնդրոյ վարդապետին Վարդանայ, որ կայ ի Հաղբատ, ի դանբանի, ի թուիս հայկազեանս տումարի ՉԻ. (1271), ձեռամբ Եսայեայ քահանայի եւ պիտականուն վարդապետի, աշակերտ մեծի հռետորի եւ գիտնական վարդապետին Ներսիսի»⁴⁰: Վարդան Հաղբատեցու աշակերտ Դավիթ Քոբայրեցին Գրիգոր Նազիանզացու «Առ որս» ճառի լուծմունքի հիշատակարանում Հաղբատեցու՝ Կրիկիա մեկնելու վերաբերյալ հաղորդում է հետևյալը. «... որ ի մենջ իսկ սորին ըղձիւ ընթացեալ էր մերձ ի սահմանս Ասորւոց եւ Կիւղիկեցւոց Վարդան մակձայնելոյ, որոյ յոյով ժամանակս ի սակս քննութեան դեգերեալ առ դրան մեծի իմաստնոյ տեառն Ներսէսի Հայոց վերադիտողի...»⁴¹: Այսինքն՝ Վարդան Հաղբատեցին Կրիկիայում ճամփորդել է Շնորհալու կաթողիկոսության շրջանում՝ 1166-1173 թթ.: Թերևս հենց այդ ժամանակ էլ նրա խնդրանքով Շնորհալին գրել է «Բարձրացուցեք»-ի մեկնությունը: Ըստ Ալիշանի, «Բարձրացուցեք»-ից բացի Հաղբատեցին խնդրել է Շնորհալուն գրել Գրիգոր Նյուսացու երկերի որոշ անհասկանալի տեղիների և Գրիգոր Աստվածաբանի «Քրիստոս ծնեալ» ճառի մեկնությունը, որը Հաղբատեցին ընդարձակել է՝ գրելով Լուծմունք⁴²: Նյուսացու և Նազիանզացու երկերի պարագայում դժվար է ասել, թե Շնորհալու մեկնությունն ինչ բովանդակություն է ունեցել, և արդյոք այն իսկապես մեկնություն էր (ինչպես «Բարձրացուցեք»-ը), թե որոշ տեղիների բացատրություն, որոնց հիման վրա Հաղբատեցին գրել է իր լուծմունքները: Այդուհանդերձ, սա Շնորհալի-Հաղբատեցի մատենագրական համագործակցության մասին փաստող կարևոր իրողություն է:

Վերոնշյալ 1207 թ. ձեռագրում, ինչպես նաև այլ օրինակներում «Բարձրացուցեք»-ի *պատճառը*, դրված է ուղղակի մեկնությունից առաջ և կարելի է ենթադրել, որ և՛ *պատճառը*, և՛ մեկնությունը հեղինակել է Շնորհալին, ինչ-

⁴⁰ Մայր ցուցակ հայերեն ձեռագրաց Մաշտոցի անուան Մատենադարանի, հ. Ը., խմբ.՝ **Տէր-Վարդանեան Գ.**, Երևան, 2013, էջ 466:

⁴¹ **Հակոբյան Վ.**, Դավիթ Քոբայրեցու հիշատակարանը, «Տեղեկագիր Հայկական ՍՍՌ ԳԱ, հասարակական գիտություններ», Երևան, 1952, թիվ 8, էջ 118:

⁴² **Ալիշան Գ.**, նշվ. աշխ., էջ 264-265: Ըստ Ա. Օհանջանյանի Վարդան Հաղբատեցին հեղինակել է Գրիգոր Նազիանզացու «Ի Ծնունդն Քրիստոսի» ճառի լուծմունքը Ներսես Շնորհալու խնդրանքով. տե՛ս **Օհանջանյան Ա.**, Գրիգոր Նազիանզացու «Ի Ծնունդն Քրիստոսի» ճառի Եղիա Ասորու եւ Վարդան Հաղպատեցու հեղինակած լուծմունքները և դրանց արտացոլումը «Տոնապատմառ» ժողովածուներում, Աստվածաբանության ֆակուլտետ, Տարեգիրք, 2014, էջ 57-82:

պես և համարել են ուսումնասիրողներից շատերը, օրինակ՝ Մ. Չամչյանը⁴³, Ղ. Ալիշանը⁴⁴, Ա. Մադոյանը⁴⁵: Սակայն հաճախ *պատճառը* ձեռագրերում հանդես է գալիս որպես առանձին միավոր՝ այս դեպքում կրելով Վարդան Վարդապետի անունը⁴⁶: Փ. Անթապյանը համարել է, որ ձեռագրերի խորագրերում հանդիպող Վարդան Վարդապետը նույն Վարդան Արևելցին է՝ հիմնվելով մատենագրական այն տեղեկության վրա, որ Արևելցին հեղինակել է «Բարձրացուցեք»-ի մի մեկնություն⁴⁷: Այս դեպքում, 1207 թ. ձեռագրի առկայությունն արդեն բացառում է Արևելցու՝ այս *պատճառի* հեղինակ լինելը: Հավելենք, որ Վարդան Արևելցին իսկապես հեղինակել է «Բարձրացուցեք»-ի մեկ այլ մեկնություն և զետեղել իր իսկ խմբագրած «Տօնապատճառ» ժողովածուում⁴⁸:

Սիանգամայն հավանական է Ն. Ալիյանի այն կարծիքը, որ Վարդան Հաղբատեցին գրել է «Բարձրացուցեք»-ի *պատճառը* և զետեղել Ներսես Շնորհալու *Մեկնության* սկզբում⁴⁹: Ամենայն հավանականությամբ այս հանգամանքով է պայմանավորված ձեռագրերում նշյալ *պատճառի* ինչպես Ներսես Շնորհալու, այնպես էլ Վարդան Վարդապետի անունով տարածված լինելը⁵⁰: Այսինքն, այս պարագայում գործ ունենք ոչ թե հայ մատենագրության մեջ հաճախ հանդիպող նույնանուն մատենագիրների երկերի հեղինակային պատկանելության, այլ հեղինակի և պատմիրատուի կամ միմյանց հետ համագործակցած հեղինակների շփոթի հետ⁵¹:

⁴³ Տե՛ս **Չամչյանց Մ.**, Պատմություն Հայոց, հ. Ա., Վենետիկ, 1784, էջ 783:

⁴⁴ Տե՛ս **Ալիշան Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 260-262:

⁴⁵ Տե՛ս **Մադոյան Ա.**, Դավիթ Անհաղթ և Ներսես Շնորհալի, նշվ. աշխ., էջ 527:

⁴⁶ ՄՄ, ձեռ. 1398, թ. 378բ («Տեսություն սուղ մտաւոր վասն Բարձրացուցեացն գոր արարեալ է Վարդանայ Վարդապետի»), ձեռ. 3276, թ. 112բ («Մեկնութիւն գոր արարեալ է Վարդան Վարդապետի յաղագս Բարձրացուցեիցն»):

⁴⁷ **Անթապյան Փ.**, Վարդան Արևելցի. կյանքն ու գործունեությունը, գիրք Ա, Երևան, 1987, էջ 160:

⁴⁸ Բնագրի հրատարակությունը և ուսումնասիրությունը տե՛ս **Մելքոնյան Ա.**, Վարդան Արևելցու՝ Դավիթ Անհաղթի «Բարձրացուցեք»-ի նորահայտ մեկնությունը, Բանբեր Մատենադարանի, 22, Երևան, 2015, էջ 390-401:

⁴⁹ Տե՛ս **Ալիյան Ն.**, Մատենագրական հետազոտություններ, Քննություն եւ քննադրեր, հ. Ա., Վիեննա, 1922, էջ 82:

⁵⁰ ՄՄ 8143 ձեռագրում (104բ-109ա) ընդօրինակված է ոչ միայն *պատճառը*, այլև՝ Շնորհալու մեկնությունից մի հատված (քննագիրը թերի է, կան չգրված ազատ թերթեր), սակայն խորագրում նշված է միայն Վարդան Վարդապետի անունը:

⁵¹ Վարդան Հաղբատեցու *պատճառի* բովանդակային մանրամասն վերլուծությունը տե՛ս **Մելքոնյան Ա.**, Դավիթ Անհաղթ փիլիսոփայի «Ներբողեան ի սուրբ խաչն աստուածընկալ» երկի «Պատճառ»-ները, «Պատմաբանասիրական հանդես», 2013, 2 (193), էջ 202-214:

Ներսես Շնորհալին Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը գրել է իր եղբոր՝ Գրիգոր Գ. Պահլավունի կաթողիկոսի հանձնարարությամբ: Ինչպես վերը նշեցինք, նրա պատվերով Շնորհալու գործընկեր Իգնատիոս Սկլեռնցին գրել է Կաթողիկե թղթերի մեկնությունը⁵²: Մեկնության առաջաբանում Շնորհալին դիմում է իր մեկնության պատվիրատուին՝ Հայոց կաթողիկոսին, ինչպես նաև նշում երկի ստեղծման նպատակը. «Սիրոյ զօրութիւն գերազանց է քան զբնութիւն, եւ այնքան մինչ զի մոռացումն առնել տկարութեանն... Որովք եւ իմս զաւրացեալ տկարութիւն իմաստից՝ ձեռնակեալ յայս առաջարկութիւն՝ ըստ պատուասիրաբար քում հրամանի, գլուխ պատուական, յետ գլխոյն եկեղեցւոյ, Գրիգորիոս Կաթողիկոս Հայոց, հաւաքել զտարածեալ բանս սրբոցն եւ դնել հանդէպ իւրաքանչիւրումն աւետարանականաց բանիցս՝ **առ ի լինել դիւրընկալ ի միտս վարժողաց ուսումնասէր մանկանց, յորոց հայցեմք ներումն յանդգնութեանս եւ սխալանաց**»⁵³: Գրիգոր Պահլավունու պատվերով 1162 թ. Շնորհալին գրել է նաև «Սրբոց Հրեշտակապետաց եւ ամենայն երկնային զօրաց» ներբողը՝ հիմնվելով Դիոնիսիոս Արիսպագացու «Յաղագս երկնային քահանայապետութեան» երկի վրա⁵⁴: Պարզ է, որ Շնորհալին Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը գրել է կամ գոնե սկսել է գրել կաթողիկոս դառնալուց առաջ: Հայտնի է նաև, որ երկի գրությունը կիսատ է մնացել. Շնորհալին մեկնել է մինչև Մատթ. Ե 17 համարը, որը հետագայում շարունակել և լրացրել է Հովհաննես Երզնկացին⁵⁵: Մատթեոսի Ավետարանի մեկնության հետ սերտորեն կապված է Խորանների մեկնությունը: Ընդ որում 1825 թ. Կ. Պոլսի հրատարակիչը Խորանների մեկնությունը և Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը համարել է միևնույն գործի տարբեր մասեր, այլ կերպ ասած՝ Խորանների մեկնությունը դիտարկել է իբրև Մատթեոսի մեկ-

⁵² Մաղաքիա արք. Օրմանյանի մի ենթադրության վրա (**Օրմանեան Մ.**, Ազգապատում, Էջմիածին 2001, էջ 1563) բանասիրության մեջ տարածվել է այն թյուր կարծիքը, որ Մարկոսի Ավետարանի մեկնության հեղինակ Բարսեղ Մաշկևորցին նույնպես Ստեփանոս Մանուկի աշակերտներից էր և Շնորհալու ժամանակակից մեկնիչներից մեկը: Սակայն, Մաշկևորցին ապրել է 13-րդ դարավերջին և 14-րդ դարասկզբին (Մատենադարանում պահվում է Մարկոսի Ավետարանի մեկնության 1325 թ. ինքնագիր օրինակը):

⁵³ **Ներսես Շնորհալի**, Մեկնություն Սուրբ Ավետարանին որ ըստ Մատթեոսի, աշխ.՝ **Աւետիսեան Ա.**, ՄՀ, հ. ԻԲ., էջ 427:

⁵⁴ Տե՛ս **Գասպարեան Գ.**, Հրեշտակապետերի տօնին նուիրուած Ներսէս Շնորհալու ներբողը եւ չափածոյ մողթանքը, ՄՀ, հ. ԻԱ., ԺԲ. դար, Գիրք Ա., Երեւան, 2018, էջ 561-562:

⁵⁵ Տե՛ս **Ալիշան Ղ.**, նշվ. աշխ., էջ 118-119:

նության մուտք, առաջաբան⁵⁶: Սա, իհարկե ուշագրավ մոտեցում է. ի վերջո հայ ձեռագրական ավանդության մեջ ձեռագիր Ավետարանների զգալի մասն սկսվում է 10 խորաններով՝ այն է Եվսեբիոս Կեսարացու՝ Կարախանոսին ուղղված նամակով և համաբարբառով: Այս դեպքում, իհարկե, Շնորհալին կարող էր սկսել իր Ավետարանական մեկնությունը հենց խորաններից: Այդուհանդերձ, արդյո՞ք այս երկու մեկնությունները միևնույն շրջանում և հանգամանքներում են ստեղծվել, և արդյո՞ք Խորանների մեկնության մեզ հասած տարբերակը հեղինակել է Շնորհալին կամ միայն Շնորհալին:

Ուշագրավ մի հանգամանքի վրա ժամանակին ուշադրություն է դարձրել Փ. Անթապյանը. խորանների մեկնությունը ձեռագրերում, ընդ որում հնագույն օրինակներում հանդիպում է Վարդան վարդապետի անունով (ինչպես օրինակ՝ ՄՄ 5254 ձեռագրում՝ ընդօրինակված 1280 թ., Դեղձուտի վանքում. «Երանելոյն Վարդանայ հայոց լուսաւոր վարդապետի ասացեալ Յաղագս խորանաց Աւետարանին»)⁵⁷: Այսպես, ըստ Անթապյանի, այս մեկնությունը պատկանում է Վարդան Հաղբատեցուն և միայն հետագա ընդօրինակություններում, դրվելով Մատթեոսի Ավետարանին կից, վերագրվել Շնորհալուն⁵⁸: Վիգեն Ղազարյանը Խորանների մեկնության բնագրի առաջաբանում նկատում է. «Միանգամայն հնարաւոր է, որ Վարդանը իր մեկնութեամբ լրացրած լինէր իր բազմաշխատ ուսուցչի գրած եւ կիսատ թողած գործը»⁵⁹: Սակայն հետո կասկած է հայտնում. «Բայց արդեօք նա աւելի մեծ հեղինակութի՞ւն էր, քան Ներսէս Շնորհալին, որ խորանների պատկերման արուեստի այսպիսի համապարփակ տեսութիւն տար»⁶⁰: Իհարկե, Հաղբատեցին այնքան մեծ հեղինակություն չէր, որքան Շնորհալին, բայց կարծում եմ, այս հարցը նույնպես պետք է դիտարկել Շնորհալի-Հաղբատեցի սերտ համագործակցության համատեքստում: Ճիշտ նույն պատկերը մենք տեսանք «Բարձրացուցէք»-ի պարագայում, երբ Հաղբատեցին գրել էր *պատմաւոր*, իսկ Շնորհալին՝ բուն մեկնությունը, արդյունքում երկու բնագրերն էլ ձեռագրերում տարածվել են երկու մատե-

⁵⁶ Մեկնութիւն Սուրբ Աւետարանին որ ըստ Մատթեոսի՝ արարեալ ի սրբոյն Ներսիսէ Շնորհալւոյ, Կ. Պոլիս, 1825, **Տեր-Հակոբյան Զգոն եպս.**, նշվ. աշխ., էջ 51:

⁵⁷ Տե՛ս **Անթապյան Փ.**, «Ժ խորանաց» երկու մեկնությունների շուրջ, «Էջմիածին», 1987, Բ-Գ, էջ 85:

⁵⁸ Նույն տեղում, էջ 86:

⁵⁹ **Ղազարեան Վ.**, Ներսէս Շնորհալի. Մեկնութիւն խորանացն Աւետարանին. բնագրագիտական քննութիւն, ՄՀ, հ. ԻԲ., էջ 375:

⁶⁰ Նույն տեղում:

նագիրների անուններով: Ամեն դեպքում, հաշվի առնելով Հաղբատեցու և Շնորհալու գրական համագործակցությունը, ինչպես նաև այն հանգամանքը, որ նրանք միասին աշխատել են Շնորհալու կաթողիկոսության ժամանակ, շատ ավելի հանավանական է դարձնում միևնույն մեկնության ուղղությամբ միասնական աշխատելու իրողությունը. այսինքն՝ Շնորհալին կարող էր գրել, իսկ Հաղբատեցին լրացներ, կամ հակառակը: Հատկապես եթե ուշադրություն դարձնենք խորանների մեկնության հետևյալ հատվածին. «Իսկ Ժ խորանացն պատճառն նախ այն է, որ գրեալն է, եթե Կարալիանոս ոմն Միջերկրեայ եպիսկոպոս խնդրեաց յԵփեսեայ յեկեղեցական իմաստասիրէ, եթէ՝ «Դրոշմեա՝ մեզ անսխալ ի սկիզբն Աւետարանին գիւմաճայնութիւն աւետարանչացն...»⁶¹, այն կարծեք Մեկնության մեջ զետեղված *պատճառ* լինի՝ բնորոշ Հաղբատեցու ոճին և գրչին: Այսպիսով, հակված ենք կարծելու, որ Խորանների մեկնությունը գրվել է Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունից ավելի ուշ և անկախ, Շնորհալու կաթողիկոսության շրջանում՝ Հաղբատեցու համագործակցությամբ:

Այսպիսով, Ներսես Շնորհալի հայրապետն իր մեկնությունների ստեղծման ընթացքում սերտորեն համագործակցել է ժամանակի նշանավոր եկեղեցական գործիչ, ուսուցիչ՝ Ստեփանոս իմաստասեր եպիսկոպոսի և մատենագիր, մեկնիչ՝ Վարդան Հաղբատեցու հետ: Իսկ Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը գրել է կաթողիկոս Գրիգոր Գ Պահլավունու պատվերով: Շնորհալու մեկնությունների պատմվիրատուների օրինակով փորձեցինք ցույց տալ այն կարևոր դերը, որ միջնադարյան երկերի ստեղծման մեջ ունեին պատմվիրատու-հանձնարարները⁶²:

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

Հայ միջնադարյան երկերի (պատմագրական, աստվածաբանական, քերականական և այլն) պատմվիրատուները կարևոր դեր են ունեցել ոչ միայն տվյալ երկի ստեղծման, այլև դրա բնույթի, կառուցվածքի, բովանդակային ուղղվածության հարցում: Պատմվիրատուն, ըստ էության, հանդիսացել է դեռևս չգրված երկի առաջին և հիմնական հասցեատերը, միևնույն ժամանակ՝ հոգևոր,

⁶¹ **Ներսես Շնորհալի**, Մեկնութիւն խորանացն Աւետարանին, աշխ.՝ *Ղազարեան Վ.*, ՄՀ, էջ 406:

⁶² Առհասարակ հետաքրքրական կլինի ուսումնասիրել, թե միևնույն անձն ինչպիսի երկեր է պատմվիրել, այսինքն՝ պարզել միջնադարյան տարբեր պատմվիրատու-գործիչների գրական հետաքրքրությունների շրջանակը:

գիտական, հասարակական-մշակութային այն միջավայրի ներկայացուցիչը, որի շնորհիվ կամ նախաձեռնությամբ ստեղծվել է այս կամ այն երկը:

Սույն հոդվածը նվիրված է Ներսես Շնորհալու մեկնողական երկերի պատվիրատուներին, հեղինակի հետ նրանց համագործակցությանը այս կամ այն երկը ստեղծելիս: Հայտնի է, որ Մատթեոսի Ավետարանի մեկնությունը Շնորհալին գրել է իր եղբոր՝ Գրիգոր Գ. Պահլավունի կաթողիկոսի պատվերով: Դավիթ Անհաղթի «Սահմանք իմաստասիրականք»-ի (իրականում՝ հայ մատենագրության մեջ Դավթին վերագրված և նրա «Սահմանք»-ին կցված Կեղծ-Գրիգոր Նյուսացու՝ «Ամենայն չար տանջելի» սկսվածքով գրվածքի) մեկնությունը գրել է Ստեփանոս Իմաստասեր եպիսկոպոսի խնդրանքով, ով սպասավորել է Հռոմկլայի կաթողիկոսարանում, եղել է Սև լեռան Բարսեղյանց անապատի առաջնորդը, իսկ ավելի ուշ տեղափոխվել է Վասպուրական: Աղբյուրներում «իմաստասեր» պատվանվամբ հիշատակվող Ստեփանոսի պատվերով Ներսես Լամբրոնացին հեղինակել է «Ննջումն Յովհաննու» գրվածքի մեկնությունը, իսկ Սամուել Անեցին՝ «Մեկնութիւն տումարի» երկը: Դավիթ փիլիսոփայի՝ Խաչին նվիրված ներբողի մեկնությունը գրվել է Ժամանակի մեկ այլ նշանավոր մատենագիր Վարդան Հաղբատեցու համագործակցությամբ, որը հեղինակել է ներբողի *պատճառը* և գետեղել մեկնության սկզբում: Ամենայն հավանականությամբ Խորանների մեկնությունը նույնպես ստեղծվել է Շնորհալու և Հաղբատեցու գործակցության արդյունքում: Մատենագրական տեղեկությունների հիման վրա ցույց ենք տալիս, թե ե՞րբ և ի՞նչ հանգամանքներում են միջնադարյան գործիչները դիմել Շնորհալուն՝ խնդրելով գրել նշյալ երկերի մեկնությունները: Զննելով մեկնությունների առաջաբանները և բուն բովանդակությունը՝ փորձել ենք պարզել, թե դրանցում ինչպես են արտացոլված պատվիրատուների կերպարները:

ARMINE MELKONYAN

NERSES SHNORHALI AND THE PATRONS OF HIS COMMENTARIES

Keywords: *Commentary, Nerses Shnorhali, Step'anos the Philosopher, Vardan Haghbatets'i, patron, Gospel of Matthew, Canon-tables, Pseudo-Gregory of Nyssa.*

The patrons of medieval Armenian writings (historical, theological, grammatical, etc.) played an important role not only in the creation of the treatise, but also in its nature, structure and content. The patron was essentially the first and main addressee of a treatise, at the same time the representative of the spiritual, educational, socio-cultural environment, thanks to whom or on whose initiative this or that treatise was penned.

This article is dedicated to the patrons of Nerses Shnorhali's commentaries, to their cooperation with the author in the creation of this or that work. It is known that Shnorhali wrote his Commentary on the Gospel of Matthew at the behest of his elder brother, Catholicos Grigor III Pahlavuni. The commentary on the "Definitions of Philosophy" of David the Invincible (actually on the Syllogisms against the Manichaeans by Pseudo-Gregory of Nyssa, in Armenian tradition attributed to David the Invincible and attached to his major philosophical work) was written at the request of Bishop Step'anos, who served in the Catholicosate of Hromkla, was the abbot of the Barsegheants' monastery on the Black Mountain, later moved to Vaspurakan. At the request of the same Step'anos, who is mentioned in the sources as "Philosopher", Nerses Lambronats'i wrote his *Commentary on the Dormition of Saint John*, and Samuel Anets'i produced his *Interpretation on Calendar*. In collaboration with Vardan Haghbatets'i, another prominent vardapet and scholar of the time, the Interpretation of the *Encomium on the Holy Cross by David the Invincible Philosopher* was written. Vardan himself wrote a *Cause of the Encomium*. The interpretation of the *Canon Tables* was probably also the result of a collaboration between Shnorhali and Haghbatets'i. Based on literary sources, this paper attempts to show when and under what circumstances the medieval *vardapets* and the Catholicos Grigor III Pahlavuni requested Shnorhali to interpret the works in question. By examining the prefaces and the content of the commentaries, I touch on the portrayal of the patrons reflected in them.

ՀՈԴՎԱԾԱԳԻՐՆԵՐ

1. Ֆեդերիկո Ալպի, Կրոնական ուսումնասիրությունների կենտրոն (Բոլոնիա), vardhas@gmail.com
2. Մարկո Բայս, Հռոմի Սապիենցա համալսարան, marco.bais@uniroma1.it
3. Դավիթ Գևորգյան, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, gevorgyan.davit94@gmail.com
4. Արմենուհի Դրոստ-Արզարյան, Մարտին Լութերի անվան Հալլե-Վիտենբերգի համալսարան, armenuhi.drost@orientphil.uni-halle.de
5. Յասմին Դում-Թրագուտ, Չալցբուրգի համալսարան, jasmine.dum-tragut@plus.ac.at
6. Վարդան Դևրիկյան, Շոդակաթ Դևրիկյան, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, devrikyan@gmail.com
7. Վսեվոդ Չելցենկո, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, vsevolodzelcenko@gmail.com
8. Հ. Պողոս Լևոն Չեփյան, Կ.Պոլսի Հայ կաթողիկե համայնքի առաջնորդ, zkybhs@gmail.com
9. Աստղիկ Իսրայելյան, Հայաստանի պատմության թանգարան, astghikisraelian@gmail.com
10. Ալեքսան Հակոբյան, ՀՀ ԳԱԱ արևելագիտության ինստիտուտ, jakobialex@yahoo.com
11. Մարի Մամյան, Ռեգենսբուրգի համալսարան, marimamyan87@gmail.com
12. Աբել Մանուկյան, Շվեյցարիայի Կրոնների խորհրդի գլխավոր քարտուղար/Ֆրիբուրգի համալսարան, abelhratch@gmail.com
13. Հրաչ Մարտիրոսյան, Լեյդենի համալսարան, hrch.martirosyan@gmail.com
14. Սոֆյա Մելիքյան, «Православная энциклопедия» եկեղեցագիտական կենտրոն, vost.moisseeva@mail.ru
15. Արմինե Մելքոնյան, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան/Ֆլորենցիայի համալսարան, armine.melkonyan@yahoo.com
16. Գոհար Մուրադյան, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, gohar_muradyan@yahoo.com
17. Չարուհի Պողոսյան, Ֆլորենցիայի համալսարան, zaroui.pogossian@unifi.it
18. Աշոտ Սարգսյան, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան, ashot.sargssyan@gmail.com

19. Էլյա Սարիբեկյան, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան,
elyasaribekyan7@gmail.com
20. Ալբերտ Ստեփանյան, Երևանի պետական համալսարան,
bertstepanyan48@gmail.com
21. Նարինե Վարդանյան, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան,
nvardanyan7@gmail.com
22. Վահան Տեր-Ղևոնդյան, Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարան,
vterghevondian@gmail.com
23. Աբրահամ Տերյան, Ս. Ներսես ընծայարան (Նյու Յորք),
terian@stnersess.edu
25. Փիթեր Քաուի, Լոս Անջելեսի Կալիֆորնիայի համալսարան,
cowe@humnet.ucla.edu
24. Մաքսիմ Եվադյան, Գիտական ուսումնասիրությունների ազգային
կենտրոն (Լիոն), yevadian@gmail.com
26. Ալեսսանդրո Օրենգո, Պիզայի համալսարան, alessandro.orengo@unipi.it

Նուրբ եւ լայն գրեանք
Տոնագիր
Նվիրված Էռնա Մանեա Շիրինյանի 70-ամյակին

Subtle and Wide Writings
Festschrift in Honour of Erna Manea Shirinian's 70th Anniversary

Тонкие и широкие письма
Юбилейный сборник в честь 70-летия Эрны Манеа Ширинян

Էջադրումը և ձևավորումը՝ Անահիտ Խանգադյանի
Շապիկի ձևավորումը՝ Լևոն Մելիքյանի
Սրբագրիչ՝ Արմինե Գրիգորյան
Տեխնիկական խմբագիր՝ Մարիամ Բրուտյան
Հրատարակչական խմբագիր՝ Հայկ Համբարձումյան

ISBN 978-9939-897-37-0



Չափսը՝ 70 x 100 1/16: Տպ. մամուլը՝ 32
Տպաքանակ՝ 150

Մեսրոպ Մաշտոցի անվան Մատենադարանի հրատարակչություն
Ք. Երևան, Մաշտոցի պող. 53
Հեռ. (010) 513033
publishing.matenadaran@gmail.com
www.matenadaran.am