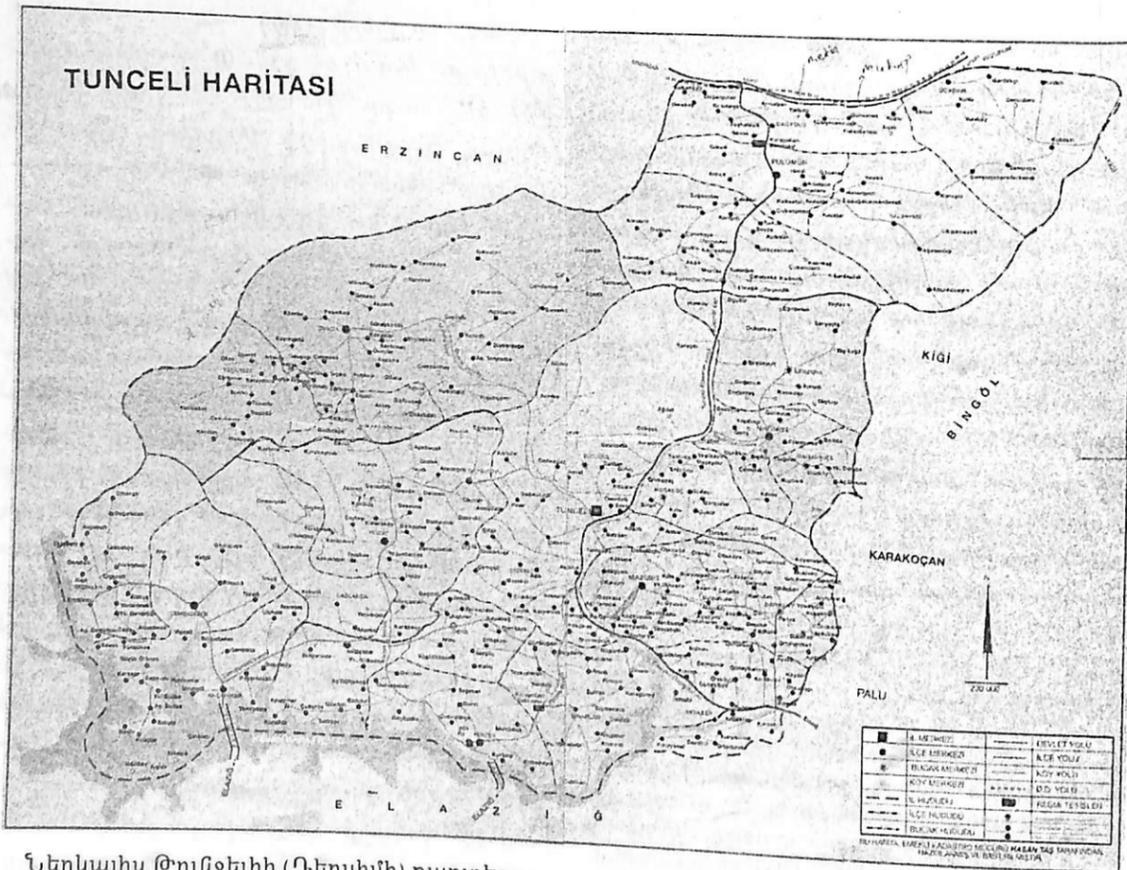


հանութեան: Բնակչութեան մեծ մասը ցրուել է Թուրքիայի արեւմտեան նահանգներում, իսկ աւելի ուշ՝ տեղափոխուել Գերմանիա: Աւանդական աշիրեթական կապերից զրկուելը, աւանդական բնակավայրերից բռնի հեռացումը եւ վերադարձն անհնար դարձնելու նպատակով այդ բնակավայրերի աւերումը, բնակավայրերի պաշտօնական անուանափոխումը, նոր թուրքական ինքնութեան պետական պարտադրանքը, այլ կերպ ասած՝ անցեալի մշակութի ժառանգորդման անխուսափելի խզումը Դերսիմում մնացածներին «հարկադրել» է Դերսիմի տարածքի հետ կապը գերսրբազ-

նացնել: Արդիւնքում՝ աւանդադրոյցները հարստացրել են աւերուած սրբազան տարածքների մասին նոր միջական «հայ-ալեւիական» մանրամասներով, իսկ Դերսիմի համարեա ողջ ֆիզիկական եւ վիրտուալ տարածքն աւանդադրոյցներում ու նոր կրօնական պրակտիկաներում դարձել է «սրբազան եւ իմաստուն» անցեալի մասը (նոր սրբավայրերով՝ զիարեթներով ու դրանց մասին պատմութիւններով, ծագումնաբանական աւանդադրոյցների դերակատարների յուշարձաններով (Դիւզգուն Բաբա, Կուռէյշ Բաբա), ծիսականացուող նոր հանդիսութիւններով):¹⁴⁵



Ներկայիս Թունջելիի (Դերսիմի) քարտեզը:

¹⁴⁵ Տեքստում ներկայացուած աւանդադրոյցները ձայնագրել է Հրանոյշ Սառաւտեանը Թունջելիում, Օվաճիկ, Բոստանլու, Քարուն/Բոլոյէ բնակավայրերում, աւերուած Հալուորի Ս. Կարապետ վանքի տարածքում 2011 թ. յուլիս-օգոստոս ամիսներին: Լուսանկարները՝ Հրանոյշ Սառաւտեանի:

BIBLICAL IMAGERY IN THE "ODE FOR THE TRANSFIGURATION" BY GRIGOR NAREKAC'I

Abraham Terian

Grigor Narekac'i's "Ode for the Transfiguration" («Տաղ Վարդապետի») is conceivably the most poetic of his odes and consequently the most liked, yet it is possibly the least understood of all his works. To many of his readers, the ode has precious little about the Transfiguration – if any – beyond the mention of *Vardavar* in its title, a traditional synonym for the feast, and the immediate alliteration in the opening line: "Gohar vardn var areal..." («Գոհար վարդն վար աւեալ...»)¹ As a pre-Christian feast *Vardavar* was an Armenian summer rite, from Iranian *vardabar*, the "festival of bringing roses."² Neither of the two other synonyms for the feast, *Aylakerput'iwon* (Այլակերպութիւն, lit., "Transfiguration") and *Paycarakerput'iwon* (Պայծասակերպութիւն, lit., "Bright Apparition," drawing attention to the event as a theophany), are mentioned here. The same word, *Vardavar*, appears in the title of Narekac'i's "Litany for the Transfiguration" («Բարոզ Վարդապետի») with the

word *Aylakerput'iwon* used but once in the text (line 67) which, however, is amply clear about the certainty of the feast and its Gospel narrative (Matt 17:1–13 and parallels). The lack of specificity about the feast in the ode calls for exegetical scrutiny, to arrive at the author's intended meaning(s) through his use of abundant symbolism, imagery drawn – as we shall see – entirely from the Scriptures.³

To begin with, the vocabulary of this ode by Narekac'i has some commonality with that of several of his other odes, e.g., 1A, "Ode for the Blessing of Water" («Տաղ յարհնել ջրոյն») lines 29–36; 5A, "Ode for the Raising of Lazarus" («Տաղ ի յարութիւն Ղազարոս») lines 34–41; 6B, "Alternate" («Փոխ») lines 17–24; and 6C, "Ode for the Resurrection" («Տաղ Յարութեան») lines 10–12, 16–18, 28–33, 43–45, 52–57, where he juxtaposes the theophanies of the Nativity, the Transfiguration, and the Resurrection.⁴ These and similar lines in the litanies evolve around the de-

¹ I here follow, with considerable reservations, the text provided by A. K'yoškeryan in the *Matenagirk' Hayoc' (Մատենագիրք Հայոց)* edition, vol. 12 (Antelias: Armenian Catholicosate of Cilicia, 2008), pp. 704–705; cf. eadem, ed., Grigor Narekac'i: *Taler ev Ganjer* (Գրիգոր Նարեկացի. Տաղեր եւ Գաւձեր) (Erevan: Arm. Academy of Sciences, 1981), pp. 117–119.

² See J. R. Russell, "The Etymology of Armenian *Vardavar*," *Annual of Armenian Linguistics* 13 (1992) 63–69; repr. in idem, *Armenian and Iranian Studies*, Harvard Armenian Texts and Studies 9 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), pp. 469–475.

³ On the extent to which Narekac'i's predecessors (especially Movses Siwnec'i) reconciled the ceremonial traditions of the feast of *Vardavar* with the Gospel narrative of the Transfiguration, or read them into it in their homiletic interpretation (not so Narekac'i), see the survey by V. Devrikyan, *Paycarakerput'yunë ev Vardavari tonë (Պայծասակերպութիւնը եւ Վարդապետի տօնը)* (Erevan: Magalat', 2006), pp. 69–73 (this section is excluded in the Eng. edition, cited in n. 10, below).

⁴ In the "Litany for the Transfiguration" (13, lines 38–50), he brings in the theophany of Gen 18:1–15, the Lord's appearance to Abraham at the grove of Mamre.

scent-ascent Christology surrounding the Incarnation – the glorification of Christ corresponding to the descent of the Word which became flesh (following the Johannine theology of the *Logos*).⁵ The motif recurs (twice) in this highly symbolic and impressionistic ode for the Transfiguration – the manifestation of Christ’s Divinity in his radiant appearance on a mount, traditionally identified with either Mt. Tabor in Galilee or Mt. Hermon in the Ante-Lebanon mountain range.

Instead of drawing upon the Gospel narrative, however, Narekac’i resorts to the Psalm for the feast of the Transfiguration, as provided in the *Lectioary* (*Chašoc’*) of his day:⁶ Ps 89:11–12 (88:12–13 LXX: “Heaven and earth are yours; you founded the world in its fullness. You created the north and the south, Tabor and Hermon rejoice in your name”).⁷ He brings into these verses theophanic imagery from elsewhere in the Old Testament and its Apocrypha, from passages directly and indirectly associated with these mountains: Ps 72:6, 16–17 (71:6, 16–17 LXX); 133:3 (132:3 LXX; see note to line 12 for other psalms); Deut 32:1–2; Hos 14:5–6 (14:6–7 LXX); and Sir 24:1–14, 29 (24:1–19, 39 Arm.), a poem on the personified Wisdom of God, identified with

his Word (cf. Prov 8). Narekac’i utilizes the figurative imagery of these passages, relating its symbolism metaphorically to the Transfiguration. His habitual juxtaposition of several Scriptural passages in constructing composite imagery elsewhere in his writings makes it imperative to consider not only the primary text but also the secondary and even the tertiary texts he utilizes here.

A look at the Armenian text of the above-cited passages is a must, and that for more than just the suggestive vocabulary.

Lectioary: Psalm for the Transfiguration / Ծաշոց. Սաղմ.

Այլակերպութեան

Սաղմ. 88:12–13 (LXX). «Բո եմ երկինք և քո է երկիր, զաշխարհ լրիս դու հաստեցեր, ըզհիսիս և զհարաւ դու արարեր, Թափոր և Հերմոն յանուն քո ցնծասցեն»:

Other Psalms / Այլ Սաղմոսներ

Սաղմ. 71:6, 16–17 (LXX). «Իջցէ որպէս զանձրէն ի վերայ գեղման, որպէս ցաղ զի ցաղէ լերկիր... Եղիցի հաստատութիւն ընդ ամենայն երկիր, և ի վերայ զլիսց լերանց: Բարձրասցի քան զԼիբանան պտուղ նորա. ծաղկեսցի ի քաղաքի տեսուն որպէս խոտ երկրի: Եղիցի անուն տեսուն օրհնեալ յաիտեան. զի յառաջ քան զարեւ է անուն նորա»:

Սաղմ. 132:3 (LXX). «Որպէս ցաղ զի ցաղէ ի Հերմոնէ, ի վերայ լերին Սիովնի»:

Other Scriptural Texts / Ա. Գրային այլ համարներ

Եւր 25:33–34. «... (ընկուզա) զարոք յարինեալք... և զնոսկ և շուշան... Եւ յաշտանակի անդ... (ընկուզա) զարոք

5 Underscoring the basic Christology of the Armenian Church, with its greater emphasis on Christ’s Divinity.
6 See Ch. Renoux, ed., *Le lectionnaire de Jerusalem en Arménie: le Chašoc’. II. Éditions synoptique des plus anciens témoins*, PO 48.2 (no. 214) (Turnhout: Brepols, 1999), pp. 216–217; cf. M. Tarchnischvili, ed., *Le grand lectionnaire de l’Eglise de Jerusalem (V^e-VIII^e S.)*, CSCO 205 (Louvain: Peeters, 1960), p. 25.
7 Cf. 13, “Litany for the Transfiguration,” lines 103–109, where the same psalm is cited.

յարդարեալք, և զնոսկ և շուշանք նորա»:

Բ. Օր. 32:1-2. «Նայեցարոք երկինք և խասեցայց, և լուիցէ երկիր զպատգամս բերանոյ իմոյ: Ակնկալեսցի իբրեւ զանձրէն բարբառ իմ. և իջցէ իբրեւ զցաղ պատգամք իմ ի վերայ սիզոյ, և իբրեւ զտեղատարափ ի վերայ խոտոյ»:

Ովսէ 14: 6-7 (LXX). «Եւ եղիցի իբրեւ զցաղ Իսրայէլի. և ծաղկեսցէ իբրեւ զշուշան. և արձակեսցէ զարմատ իւր իբրեւ զԼիբանոս: Արձակեսցին ոսոք նորա... պտղալից»:

Սիրաք 24:1-19, 39 (24:1–14, 29 LXX). «Զգանութիւն գովեսցէ զանձն իւր. բացցէ զբերան իւր յեկեղեցիս, և առաջի զարաց նորա պարծեսցի: Ես ի բերանոյ անտի բարձրելոյն եկի, եւ իբրեւ զմէզ ծածկեսցի երկիր: Ես ի բարձունս բնակեսցի, եւ աթոռ իմ իբրեւ զսին ամպոյ: Շրջեսցայ ես զծագաւք երկրի, և զանդունդս խորոց կոխեսցի: Շրջեսցայ ես ի վերայ ալեաց ծովո՛ւ և ընդ ամենայն երկիր, և զամենայն ազգս ստացայ... Եւ հաստատեսցայ ի մէջ Իսրայէլի ի վիճակ ժառանգութեան Աստուծոյ: Իբրեւ նոն բարձր ի լերինն Լիբանանո: Եւ իբրեւ սարդ ի լերինն Հերմոնի: Եւ իբրեւ վարդենի նորատունկ յերիքով: Եւ իբրեւ ձիթենի վայելուչ ի դաշտի: Եւ իբրեւ սաս ի գնացս ջուրց բարձրացայ... Զի ի ծովէ բազմացաւ իմաստութիւն նորա...»:

Awareness of the symbolism such as derived from the above passages is crucial for understanding the ode’s deeper meaning.

The colors hinted with the named flowers reflect the Christological descent-ascent motif, a transition witnessed in the changing appearance of Je-

sus. The rose, assuming its red color, is symbolic of the incarnate, earthly Jesus having come to die (lines 1–12);⁸ whereas the lily, assuming its white color, is symbolic of the heavenly Christ now revealed in his divine glory. When explaining the symbolism of the high-priestly garments, Catholicos Yovhannēs of Ōdzun (in office 717–728) makes this comparable association of colors: «...կարմրովն մանուածոյ (եցոյց) զանապական արեանն կցորդութիւն, որով հասարեաց մեզ արեան և մարմնոյ, և բեհեզովն սպիտակաւ՝ զԱստուածութեանն ընդ բնութիւնս մեր խառնումն», “... by the red fabric (Scripture signifies) affinity with the incorruptible blood, by which (Christ) has reconciled us, by (his) blood and body; by the white linen, the union of the divine with our nature.”⁹ Similarly, when commenting on Narekac’i’s Prayer 63.1.27–28 («...անրակիր գունակութեան ի նոր երանգ բոսրային մածեր արին ի ցամաքի», “[taking] the colorless element [i.e., the river’s water], you coagulated it into blood on the ground, in a new color as from Bozrah,” on Exod 4:9), Patriarch Yakob II Nalean of Constantinople (in office 1741–1749) observes: «... լես մարմնանալոյն կարմիր եւ սպիտակ սափ Քրիստոս. կարմիր ըստ մարդկութեան՝ եւ սպիտակ ըստ Աստուածութեան», “... following his incarnation, Christ is said to be both red and white: red for his humanity,

8 The rose represents Christ in yet another ode, 3a, “Ode for the Fortieth-day Coming,” line 8: “A flower’s sojourn in the Virgin’s bosom, a rose’s blooming in the Mother’s lap.” It never represents Mary in this collection of the author’s festal works.
9 “Second Homily on the Church,” *Matenagirk’ Hayoc’*, 7:100.81.

and white for his Divinity").¹⁰ It follows that the pink, mixture of these colors in the middle of the poem dealing with trees – bearing the oft-repeated allusions to the Cross and/or Paradise, signifies the turning point of the ascent (cf. John 12:32–33) aided by the wind – a common indicator of divine presence in Scripture (lines 13–24).¹¹ Furthermore, with the wind imagery the author introduces the Holy Spirit, so as to complete the full presence of the Trinity – as it was at the Baptism of Jesus where the words “This is my beloved Son...” were also spoken.¹²

The descent-ascent motif is repeated with the author’s use of the word “dew” in four successive lines (25–28), a consistent metaphor in his odes and litanies that represents the descent of the Spirit-borne Son into the womb of Mary (paralleling lines 1–12).¹³ Moreover, “dew” is an image for God (Hos

14:5; cf. the word “mist” in Sir 24:3 [24:4–5 Arm.], where it is applied to the descent of the personified divine Wisdom). The ascent part that follows is represented by a projection of the *Globus Cruciger*, the golden cross-bearing orb circled with gems – usually pearls, contrasted with the luminaries. The imagery is a *Gestalt* of Christ as *Pantocrator* or *Salvator Mundi*, who in iconography holds the *Globus Cruciger* as a symbol of his cosmic power or universal authority.¹⁴ The cosmic imagery at this point is aided by the traditional Philonic and Patristic interpretation of the *candelabrum* of the Sinaitic tabernacle (Exod 25:33–34), allegorized as representing the seven planets, and its ornaments of lilies and balls (*šušān* and *gndak*), the stars: «Նշանակք են մոլորականացն... [և] այնքիկ որ զկնի լուսնի են» (“They symbolize the planets... [and] those [stars] beyond the moon”).¹⁵ Here

10 Girk' meknut'ean alōt'ic' Srboyn Grigori Narekac'woy (Գիրք մեկնութեան աղօթից Սրբոյն Գրիգորի Նարեկացոյ, Commentary on the Prayers of Saint Grigor Narekac'i), 2 vols. (Constantinople: Gabriēl Sebastac'i Barselean, 1745) 1:459 (I owe this reference to the kindness of Haig Utidjian). On the word *posorayin* (“Bozraean”) derived from Isa 63:1–3, a much favored passage by Narekac'i, see A. and J.-P. Mahé, *Paroles à Dieu de Grégoire de Narek: Introduction, traduction et notes* (Leuven: Peeters, 2007), p. 285 nn. 735, 736. It is important to note that in Armenian manuscript illuminations of the Transfiguration Christ is almost always dressed in a white robe with folds drawn in red or pink; see the illustrations in V. Devrikyan, *Transfiguration and the Feast of Vardavar* (Yerevan: Magalat', 2006), *passim*.

11 See below, n. 18.
12 A point made in the “Litany for the Transfiguration” (13, lines 72–76, 88–100).

13 See 2A, line 19; 3A, line 43; 5A, line 40; 6A, line 27; 6C, line 18 (cf. Suppl. III.2, line 2); 14, line 87; Suppl. II.2, lines 16, 24 (all in context).

14 In medieval iconography of the Madonna, the Infant in Mary’s lap often holds the *Globus Cruciger*; seldom held in icons of the Pantocrator. Interestingly, the Black Madonna of Czestochowska wears a robe in fleurs de lis, and the Infant a robe dotted with constellations. Cf. “The Transfiguration” illumination in a New Testament manuscript from Siwnik' of the year 1302 by the scribe and illuminator Momik (Matenadaran M6792, 5v), where the surrounding curly clouds are dotted with fleurs de lis; see Devrikyan, *Transfiguration*, p. 20 (where the ms. is wrongly numbered M6972). For earlier others, see N. Stone, “The Illuminations of the Transfiguration,” *REArm* 32 (2010) 201–213, esp. 205–207 and figs. 3 and 5 (on trees in the illuminations).

15 Philo of Alexandria, *Quaestiones in Exodum* (Փիլոն, Մեկնութիւն Ելից), 2.78. Text in *Philonis Judaei paralipomena armena*, ed. J. B. Aucher (Venetiis: Typis Coenobii PP. Armenonorum in Insula S. Lazari, 1826), p. 522. See also *Philon d’Alexandrie, Quaestiones et solutiones in Exodum*, A. Terian, trans., *Les oeuvres des Philon d’Alexandrie* 34C (Paris:

the ode echoes the divine creation of Ps 89:11 (88:12 LXX), the verse preceding the one naming the mountains – the springboard and frame of the author’s thought.

The ode is replete with alliteration even from the outset, where the words of the opening line resonate with *Vardavar* (վարդավառ), the Armenian word for the Transfiguration, used in the title and elsewhere – as also in the title of the “Litany” for the feast. Moreover, the original text seems to have had two-part lines (unduly divided in the published texts and followed here) linked not so much with each line beginning with the last word of the pre-

ceding (as in lines 11, 19, 27) but with each first part utilizing a word from the second part of the preceding line – as in most lines.¹⁶ Its presently odd-numbered lines consist of seven syllables, and the even-numbered lines of eight syllables (or, fifteen syllables per original line, as follows: 5-2-5-3), with the caesura falling after the fifth syllable throughout (except for lines 16 and 28, where it falls after the fourth syllable). The linkages of the lines and their syllabication are comparable to those of 15A, “Ode for the Holy Cross.”

Below is the restored text, with translation following.

ՏԱՂ ՎԱՐԴԱՎԱՐԻ

Գոհար վարդըն վառ առեալ
Ի վեր ի վերայ վարսից
[5] Ի համատարած ժողովն
Երփին երփնունակ ժողով
5 [10] Բրքում վակասիր ՊԸՏՈՒՂՆ
ՏԵՐԵԻԸՆ տաւիղ տուղին

Ի փունջ խոտներամ վարդից
[15] Այս սաս ու տասախ ծառերո
Այդ նոճ ու բողբոջ սարդըն¹
10 [20] ԾՈՒԾԱՆԸՆ շողէր հովտին՝
Այն հիւսիսային հովէն¹
Յայն հարաւային լեռնէն
[25] ԾՈՒԾԱՆԸՆ շաղով լցեալ՝
Ծաղկունքդ ամէն ժԱՂ առին,
15 [30] Աստղունքդ ամէն շուրջ առին

ի վեհից վարսիցն արփեմից.
ծաւալեր ծաղիկ ժողովն.
պղղալքէր գոյնըն այն ժԱՂԿԻՆ.
շողշողէր ՊԸՏՈՒՂՆ ի ճրղին.
սընամէր խոտըն ՏԵՐԵԻԸՎ.
գոր երգեր Դասիր հրաշալին:

գոյնըգոյն ծաղկունք ծաղկեցան.
վարդագոյն ոստս արձակեցին.
զարդ առեալ վարդըն ժՈՒԾԱՆԻՆ.
շողշողէր դէմ արեգականն.
հով հարեալ գոհար շուշանին.
քաղցր աղով ցաղէր ժՈՒԾԱՆԻՆ.
ժԱՂ շաղով եւ շար մարգարտով.
շաղն՝ յամպէն, ամպն՝ յարեգակնէն.
դէմ լուսնին գՈՒԻՆԴ-ԳՈՒԻՆԴ բոլորին.

Գունդ-գգունդ խաշաձե գնդակ՝ յարինուած երկնից շրջանակ.
Փա՛րք Հար եւ Որդոյն յաւէտ Սուրբ Հոգոյն այժմ եւ յաւիտեանս:

Éditions du Cerf, 1992), pp. 211–217, 244–245, on QE 2.74–78, 104, a work which survives in Armenian translation only (fragmentary in its Greek original).

16 A poetic device similar to *anadiplosis* or *epanastrophē* in Greek poetry (cf. Arm. *patasxan*).

Ode for the Transfiguration

The gem-like rose was lit
 from above, from the rays of the sun.
 Over and above the rays
 a sea-blossom was spreading.
 5 From the wide-spread sea
 the color of that blossom was bubbling.
 The shade of that variegated blossom
 was that of fruit glittering on the branch,
 Of saffron stalks, of fruit
 10 nurtured by thick foliage,
 The foliage commended by the harpist –
 of which the magnificent David sang.¹⁷
 In the bouquet of mixed roses
 colorful blossoms bloomed.
 15 Those poplars and box trees
 shot pink branches;
 Those cypresses and budding firs
 took the rose for an adornment to the lily.
 The lily was shimmering in the vale,
 20 glittering against the sun.
 By that northern wind
 the gem-like lily was fanned;
 From that southern mount¹⁸
 a gentle mist showered the lily.
 25 The lily was filled with dew,
 with a drizzle of dew, a row of pearls.
 All the blossoms were wet with dew,
 the dew from the clouds, the clouds from
 the sun.¹⁹

17 Allusion to those psalms that evoke the ver-
 dancy of Tabor and Hermon in particular (Ps
 89:12 [88:13 LXX]; 104:16 [103:16 LXX];
 133:3 [132:3 LXX]), among other psalms on
 trees and plants (e.g., 72:16 [71:16 LXX];
 96:12 [95:12 LXX]; 148:9).
 18 The “northern” wind and the “southern”
 mount echo Ps 89:12 (88:13 LXX). However,
 the author seems to be introducing as yet
 another mount with theophanic significance,
 echoing Hab 3:3 (Arm. and LXX): “God shall
 come from the south; and the holy One from
 Mount Paran,” a verse recited by the deacon
 during the solemn transfer of gifts in the
 Great Entrance of the eucharistic liturgy. Cf.
 Isa 63:1–3, referring to Bozrah (an oft-
 contemplated passage by Narekac'i, as dis-
 cussed above; see n. 10).

The stars, one and all, formed a circle,
 30 they formed constellations over
 against the moon;
 The cross-shaped constellations formed an
 orb,
 a circle made of the heavens.²⁰
 Glory to the Father and to the Son, always;
 to the Holy Spirit, now and ever.²¹

19 On the divine descent with cloud and dew,
 see the odes and litanies numbered above, n.
 13; note especially 14, “Litany for the As-
 sumption of the Most Blessed Holy Bearer of
 God,” line 87: “the dew from Hermon to fall
 on Zion descended hidden in you.”
 20 Not so uncommon in his alliteration, the au-
 thor has a play on words: գունդ-գունդ (*gund-
 gund*) and գնդակ (*gndak*), each with diffe-
 rent meaning. Moreover, գնդակ (*gndak*,
 “ball”) and the earlier շուշան (*šusan*, “lily”) appear
 in conjunction in Exod 25:33–34 (cf. 37:20),
 in the details of the lampstand of the Mosaic
 tabernacle. In the allegorical interpretation
 of the lampstand, by Philo of Alexandria and
 the Fathers after him, it represents the planets,
 and its lilies the stars (see above, n. 15).
 21 There is a distorted English translation of
 this poem, by A. Tolegian, trans. and ed.,
*Armenian Poetry Old and New: A Bilingual
 Anthology* (Detroit: Wayne State University
 Press, 1979), p. 39 (repr. in *The Heritage of
 Armenian Literature*, A. J. Hacikyan et al.,
 eds., 3 vols. [Detroit: Wayne State University
 Press, 2000–2005] 2:306–307). For equally
 amiss French translations, see L.-P. Marcel,
*Grégoire de Narek et l'ancienne poésie armé-
 nienne* (Paris: Editions des Cahiers du Sud,
 1953), pp. 78–79; I. Kéchichian, trans.,
Grégoire de Narek: Le Livre de prières, Sources
 Chrétiennes 78 (Paris: Cerf, 1961; repr.
 2000), pp. 88–90; quoted in its entirety by K.
 Beledian, *Les Arméniens*, Fils d'Abraham
 (Maredsous, Belgique: Brepols, 1994), pp.
 73–74; V. Godel, *Grégoire de Narek: Odes et
 Lamentations*, Orphée, collection dirigée par
 C. M. Cluny, Deuxième série 211 (Paris: La
 Différence, 1995), pp. 39, 41. For an Eastern
 Arm. translation, see Mxit'aryan, *Grigor
 Narekac'i: Taler*, pp. 59, 61.

ՕՉԱԿԱՆԻ ՔՆՆԱԴԱՏԱԿԱՆ ԳՈՐԾՈՒՆԷՈՒԹՅՈՒՆԸ

Լուսիտ Մանասես

Յակոբ Օշականը (այն ժամանակ դեռ
 Քիւֆեճեան) իր քննադատական գործու-
 նէութիւնը սկսել է 1910-ական թուական-
 ներին արեւմտահայ մամուլի էջերում լոյս
 տեսած յօդուածներով: Քննադատական
 գործունէութեան հէնց սկզբից նա արդէն
 ունէր որոշակի սկզբունքներ, մօտեցում-
 ներ, արժեւորման կողմ համակարգ, որին
 հաւատարիմ է մնացել մինչեւ կեանքի
 վերջը: Առաջին յօդուածներում («Մեր բա-
 նաստեղծները» խորագրով լոյս են տեսել
 Պոլսի «Շանթ» ամսագրում 1911-1912 թթ.)
 արդէն բացայայտում է Օշականի ան-
 հանդուրժողականութիւնը միջակութիւն-
 ների հանդէպ, ընդունուած համընդհա-
 նուր կարծիքի հետ կոլորէն համաձայ-
 նուելու փոխարէն ինքնուրոյն վերլուծելու
 ձգտումը, նորի, համարձակի որոնումն ու
 դրուատումը, գրականութեան շահի անվե-
 րապահ չափանիշը: «Մեր բանաստեղծնե-
 րը» խորագրով տպագրուել են Եղիշէ Դու-
 րեանի եւ Լեւոն Էսաճանեանի ստեղծա-
 գործութիւններին նուիրուած նրա յօ-
 դուածները: Անդրադառնալով Եղիշէ Դու-
 րեանի գործին՝ երիտասարդ քննադատը
 հակիրճ փորձել է ցոյց տալ այդ գործի հա-
 յեցի ոգին ու գեղեցիկ ոճը: Ինչպէս ուրա-
 խութեամբ նշում է Օշականը, Եղիշէ Դու-
 րեանը, թէեւ երկար տարիներ եղել է «լոյ-
 սէ զուրկ հանքերու հետաքրքիր խուզար-
 կուն» (այսինքն՝ զբաղուել է բանասիրու-
 թեամբ, պատմութեամբ, իմաստասիրու-
 թեամբ, հնագիտութեամբ), «անհաւատալի
 գեղեցկութեամբ, տարաշխարհիկ բոյրերով,
 վարդով ու արեւով վառուող գոյներով
 ծաղիկներ բերած էր ան այդ ստուերոտ
 լուութեանց մէջէն»¹:

Օշականն ուշադրութիւն է դարձրել
 նաեւ հեղինակի ոճին ու լեզուին: Նրա
 կարծիքով Եղիշէ Դուրեանի ոճը շատ ինք-
 նատիպ է, լեզուն պատկերաւոր է, բառերի
 ընտրութեան եւ գործածութեան հարցում
 հեղինակը ժուժկալ է, եւ արդիւնքում բա-
 ռագործածութիւնը միշտ տեղին է ու ազ-
 դեցիկ:
 Լեւոն Էսաճանեանի ստեղծագործու-
 թեան մասին Օշականը խիստ բացասական
 կարծիք է յայտնել: Ըստ քննադատի՝ այս
 հեղինակը չունի բանաստեղծական ձիրք
 ու անհրաժեշտ զգայնութիւն, ինքնատիպ
 ոճ ու երեւակայնութիւն, որոնց բացակա-
 ութիւնը փորձել է լրացնել անհասկանալի
 յուլիւնը փորձել է լրացնել անհասկանալի
 մնալու ձգտումով, ժողովրդական թեմա-
 ներ օգտագործելով եւ նոր բառեր ու
 պատկերներ ստեղծելով: Օշականը Էսաճա-
 նեանին հակադրել է Դանիէլ Վարուժա-
 նին՝ գրելով. «Մենք ունեցանք Վարուժա-
 նը, որ մեզի բերաւ նոր երգ մը: Այս երգը
 իր խորունկ հնչականութեամբը եւ յուզող
 քաղցրութեամբը մեր բանաստեղծութեան
 մէջ ստեղծեց սարսուռի նոր լար մը, ինչ-
 պէս Պօպեո ըրաւ Ֆրանսական բանա-
 ստեղծութեան մէջ»²:
 Օշականը եղել է վարուժանի արուես-
 տը բարձր գնահատողներից մէկը: Այն
 ժամանակ, երբ դեռ վարուժանի ստեղծա-
 գործութեան մասին հակասական կարծիք-
 ներ էին արտայայտուում, Օշականը Զմիւռ-
 նիայի «Հայ գրականութիւն» ամսագրում
 հանդէս է եկել վարուժանի «Յեղին սիր-
 տը» եւ «Հեթանոս երգեր» ժողովածոների
 վերլուծութեամբ: Այս յօդուածում առաջ
 քաշուած շատ գրոյթներ, տրուած բնորո-
 շումներ եւ արուած եզրայանգումներ չեն

1 «Ազատամարտ», Պոլիս, 1911, էջ 775:

2 Նոյն տեղում, էջ 857: